

أوراق فلسفية

العدد
9

www.books4all.net
كتاب غير دوري

أركون ونزعة الأنسنة

عبدالرحمن الحاج ابراهيم
رضوان جودت زيادة
عبدالأمير كاظم زهد
فيصل غازي مجهول
غسان إسماعيل عبدالحالق
موفق محادين

من نزعة الأنسنة إلى العقل الإستطلاعى
نقد العقل الإسلامى السؤال التاريخى الإجتماعى
قراءة فى رهانات المعنى وإشكالية المنهج المعرفى
أركون ومحاولة الخروج من السياج الدوغماطيقى
أركون والإستشراق فى ماله الأمريكى
الإسلاميات التطبيقية نقيض الاستشراق

حسام الدين الألوسى الروية والمنهج

حسام الدين الألوسى
أحمد عبدالحليم عطية
حسين على الجابرى

الدرس الفلسفى فى العراق من خلال الألوسى
حسام الدين الألوسى الروية والمنهج
أصالة الألوسى: الفلسفية

هيدجر: أنطولوجيا اللغة ونداء الحقيقة

صفاء جعفر
عبدالغفار مكاوى
غادة محمود الامام

انطولوجيا اللغة عند هيدجر
هيدجر ونداء الحقيقة
الفن والحقيقة عند هيدجر

Switzer: Thresholds; Art, Technology, and Work of "Mattering

W.D. Melaney: Heidegger and Trakl

Ahmed Abdel Meguid: The "Death" of Heidegger

Moataz Attalah :Heidegger's Technology

منتدى سور الأزبكية

WWW.BOOKS4ALL.NET

<https://www.facebook.com/books4all.net>



أوراق فلسفية

العدد التاسع - يناير ٢٠٠٤

نائب رئيس التحرير

رئيس التحرير

محمد التركي

أحمد عبد الحليم عطية

الهيئة العلمية

أميرة مطر	حسن حنفي	محمد مهران	هشام شرابي
أحمد ماضي	فتحي التريكي	عادل ضاهر	ناصر ناصر
المهدي أمبيرش	حسام الألووسي	سالم يافوت	فوزية عمار
عبد الرحمن بوقاف	ماهر عبد القادر		

هيئة التحرير

الزاواوي بغورة	توفيق شومر	الحسين الزاوي
إسماعيل الزروقي	علي حمية	بوزيد بومدين
عبد السلام الطويل	أنور مغيث	ماهر شفيق

مراسلات التحرير : أحمد عبد الحليم عطية عمارة ١٨ مدينة أعضاء هيئة تدريس جامعة القاهرة، بجوار مدينة

المعوتين ، جيزة ، جمهورية مصر العربية تليفاكس ٧٣٤٦٩١٨

البريد الإلكتروني: AORAK PHIALSAPHIA@YAHOO.COM

الطباعة والإخراج الفني مركز النيل للكمبيوتر COMPUNIL طاروق ثابت القاهرة

المحتويات

أركان ونزعة الأنسنة

- من نزعة الأنسنة إلى العقل الاستطلاعي عبد الرحمن الحاج إبراهيم ٥
- نقد العقل الإسلامي السؤال التاريخي الاجتماعي رضوان جودت زيادة ٢٦
- قراءة في رهنات المعنى وإشكالية المنهج المعرفي عبد الأمير كاظم زاهد ٤٣
- أركان ومحاولة الخروج من السياج الدوغمائي فيصل غازي مجهول ٥٥
- أركان والاستشراق في مآله الأمريكي غسان إسماعيل عبد الخالق ٦٦
- الإسلاميات التطبيقية نقيض الاستشراق موفق محادين ٧٧
- إنسانية العقل في الزمكان أيوب أبو دية ٨٩
- قضايا منهجية في قراءة التراث رشيدة محمدي رياحي ٩٩
- إشكالية تحديث العقل الإسلامي نور الدين ثيو ١٠٥

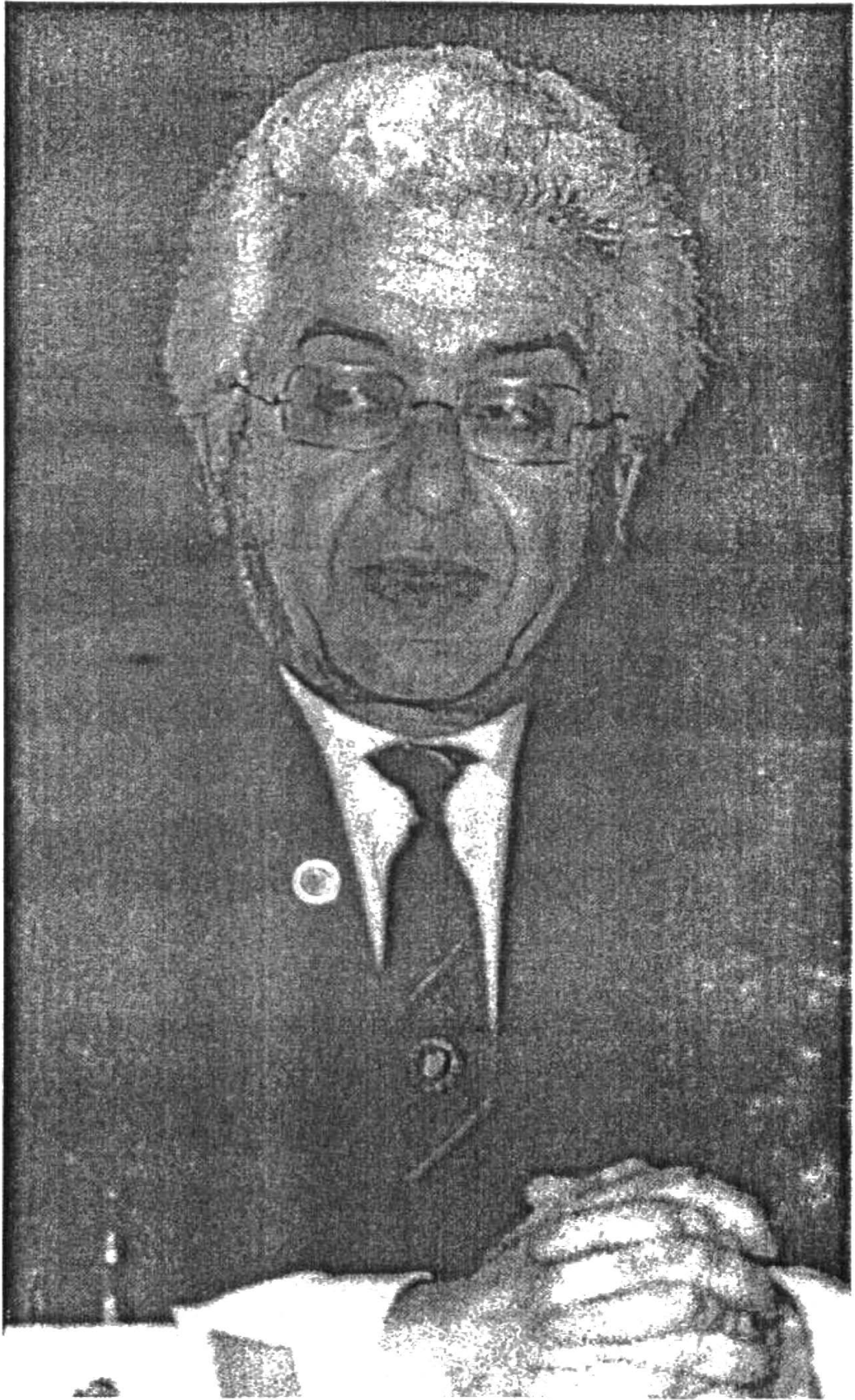
حسام الدين الألوسي الرؤية والمنهج

- الدرس الفلسفي في العراق من خلال الألوسي حسام الدين الألوسي ١٢٧
- حسام الدين الألوسي الرؤية والمنهج أحمد عبد الحلیم عطية ١٦٣
- أصالة الألوسي الفلسفية حسين على الجابري ١٨١

هيدجر : أنطولوجيا اللغة ونداء الحقيقة

- انطولوجيا اللغة عند هيدجر صفاء جعفر ٢١١
- الوجود والمقدس في ميتافيزيقا هيدجر عبده كساب ٢٣٣
- هيدجر ونداء الحقيقة عبد الغفار مكاوي ٢٨١
- هيدجر في العربية أحمد عبد الحلیم عطية ٣١٧
- الفن والحقيقة عند هيدجر غادة محمود الامام ٣٣١

- 7 Switzer :Thresholds; Art, Technology, and the Work of "Mattering
- 35 W. D. Melaney : Heidegger and Trakl
- 54 Ahmed Abdel Meguid : The "Death" of Heidegger
- 69 Moataz Attalah :Heidegger's Technology



تحديث الإسلام

من نزعة الأتسنة الي استكشاف العقل الاستطلاعي

(تحولات مشروع محمد أركون النقدي)

عبد الرحمن الحاج إبراهيم^(*)

تمثل التجربة الفكرية التي خاضها أركون كما تصفها كتاباته "مشروعاً" متميزاً لباحث ومثقف عربي يتناول أكثر القضايا إشكالية في الثقافة العربية والإسلامية: الإسلام والحداثة، علي أرضية المعرفة الغربية المتنوعة والدراسة الاستشراقية الأوروبية.

وكما هو معروف فقد لقي أركون اهتماماً كبيراً نسبياً في الأوساط العلمية الأكاديمية والثقافية العربية⁽¹⁾، غير ان اهتمامات هذه الكتابات انصبحت حول المنهج وأدوات البحث في اطار الموضوعات التالية: إعادة قراءة القرآن، نقد العقل الإسلامي (لجهة التراث خصوصاً)، ونقد الاستشراق، وبالرغم من أن هذه الموضوعات تشكل محطات رئيسية في مشروع أركون النقدي، إلا أن أحداً لم يهتم – فيما أطلعت عليه – بالتاريخ لتطورات المشروع، بالرغم من أن قراءة مثل هذا النوع تكشف تلك الانعطافات التي حكمت مسار أركون علي طول نتاجه.

ننطلق في بحثنا من موقع المتلقى العربي، وبذلك فنحن لا نهتم إلا بما هو مترجم الي العربية، وبالرغم من أن ذلك يثير إشكالية الترجمة، إلا أن موقع مقاربتنا يعطينا من الوقوع في هذه الإشكالية ومناقشتها. أضف الي ذلك اننا إذ نتعامل مع أفكار وروى في مشروع كبير امتد لما يقارب العشرين مؤلفاً فإن مشكلة الترجمة في المصطلحات تبقى غير ذات مغزى، فمشكلة هذه الترجمة التي حرصنا علي ملاحظتها في سياق البحث – تكمن علي مستوى النص أساساً وليس علي مستوى الخطاب.

وإذا كان بالإمكان دراسة تحولات مشروع أركون من خلال بحث التطور النوعي والكمي الحاصل للمصطلحات التي تزخر بها كتبه، إلا أن هذا النوع من البحوث أقرب منه بحثاً في "تطور المنهج" منه في تطور المشروع الفكري، وفي النص منه في الخطاب،

^(*)باحث سوري.

والأمر نفسه في دراسة تطور مرجعياته ومصادره (بارت، فوكو، دريدا، بالاندييه، غوشيه، شتراوس، غريماس، ريكور،...).

يبقى أن المشكلة في بحث من هذا النوع تكمن في معرفة التواريخ الحقيقية للكتب والأبحاث والمقالات التي تترجم أحياناً بشكل يغيّر تاريخ صدورها بالفرنسية، ويغيّر ترتيبها الزمني من جهة، ومن جهة ثانية تتضمن كتبه مقالات تنتمي الي أزمنة متباعدة قد تصل في بعض الأحيان الي أكثر من عقدين^(٢). وقد حاولنا قدر الإمكان التعرف علي التواريخ الدقيقة لهذه النصوص، والتعامل مع هذه المشكلة بشئ من الحذر.

١ - استعادة الأنسنة: كسر التقليد الاستشراقي:

إذا كانت الإنسانية (Humanism) كمفهوم يرتبط بالعقلانية والتعددية والانفتاح ينتمي الي الفضاء الثقافي والتاريخي الغربيين، فإن نزعة أنسية - وباصطلاح أركون "أنسنة" - في التاريخ الذي يوطر الشعوب الأخرى، واقع لا ينفيه أحد، إلا أن المشكلة تكمن في اعتبارها نزعات عابرة غير قابلة للدراسة التاريخية والميسولوجية^(٣) علي النحو الذي حصل مع "الأنسنة العربية" في أوساط البحث الاستشراقي - كما لاحظ أركون وهو يعد لتسجيل أطروحته للدكتوراه في السوربون - ذلك لأن الاستشراق وخصوصاً الفرنسي استمر خاضعاً الي "الموضوعانية التاريخية المتعالية" (علي حد تعبير ميشيل فوكو)^(٤) التي يولدها المفهوم الخطي والتراكمي للتاريخ، حيث لا يبدو الحاضر إلا استمراراً للماضي.

وإذا كان أركون قد لاحظ ذلك، فإن اهتمامه بالأنسنة العربية يعود الي رغبة أركون في تثبيت تاريخ آخر "للحداثة" - كما سيدعو الي ذلك لاحقاً في سياق نقده المركزية الأوروبية - يمر عبر الحضارة العربية الإسلامية، ويتكثف في ثقافة متوسطة، وبالتالي حدد هدف دراسته^(٥) الأولى في اثبات النزعة الأنسنية العربية الإسلامية (من خلال كتاب مسكوية والتوحيد).

وجد أركون في مدرسة الحوليات الفرنسية - التي كان قد عرف احد مؤسسيها (لوسيان فيغر) في مطلع الخمسينيات في الجزائر، - نظرة جديدة للتاريخ مكنته من "إعادة قراءة النزعة الأنسية علي أنها لحظة تاريخ أصلية وليست عابرة علي مسار تاريخ

خطي"^(٦)، فالتاريخ أصبح ينظر إليه من منظور كلي، وكما يؤكد أركون فإن تأثيره بالحواليات الفرنسية كان "لأسباب نفسية وعلمية محددة"^(٧).

وإذا كانت مهمة "إثبات" نزعة الأنسنة العربية كنزعة أصلية مهمة أولية في بحث أركون، فإن تفسير توقف هذه النزعة كانت المهمة المتلازمة لذلك، ذلك أن الإجابات الاستشراقية السهلة وليدة علل المنهج الاستشراقي التاريخي نفسه، مما يضع أركون أمام ضرورة استخدام مناهج جديدة للقيام بتحريات عميقة مقتعة في تفسير الفشل أو "التصفية" التي انتهى إليها التيار الإنساني العربي^(٨) في وقت كانت منهجية الاستشراق لا تسمح بإدخال المنهجيات أو الأشكاليات الجديدة التي كان يسمع صداها خارج جدران الأقسام المحافظة والتقليدية في السوربون^(٩). وكان مفكرون ثوريون كباراً قد شغلوا بها الساحة الثقافية الفرنسية، والمفارقة أنه في الوقت الذي نظرت فيه البنيوية لموت الإنسان وانحلال الذات الإنسانية (فوكو) استخدمها أركون لإجواز بحث عن النزعة الإنسانية!^(١٠).

وبالإضافة إلى نزعة أركون "المتردة" (كما يؤكد في عدد من حواراته وكتبه) فإن ضيق المنهج الاستشراقي وحصاره العلمي جعله يجد في فتوحات المعرفة في أواسط الخمسينيات ما يساعده في إنجاز دراسته، التي وبسبب ذلك حالت دون إمكانية إقامة مناقشات أكاديمية حول موضوع الفلسفة الإنسانية إلا مع فئة نادرة من الباحثين^(١١).

في الواقع إن بحث الأنسنة في الفكر العربي، مرشح لأن يتحول إلى مشروع فكري، فهو من جهة يسمح بالتفكير في استعادة "نزعة الأنسنة" وإيقاظ الوعي الإسلامي^(١٢) بذاته، ومن جهة أخرى أسس هذا البحث لعلاقة متوترة بالمستشرقين ومنهajerهم الكلاسيكية، مما وضع أركون أمام تطورات محتملة لم يتوقف أركون عن الدخول فيها.

٢ - نقد الاستشراق: الإسلاميات التطبيقية:

تأكد أركون في تجربته بحث الأنسنة العربية عدم كفاية "القواعد الأكاديمية المعترف بها في البيئات العلمية"^(١٣) الاستشراقية الكلاسيكية، والتي يجد أن إصرار "الإسلاميات" - بما هي "خطاب غربي حول الإسلام"^(١٤) يهدف إلى "العقلانية" في دراسة الإسلام^(١٥) - عليها يرجع إلى أن معظم ممارسيها بقوا متضامنين مع الرؤيا التاريخية والعرقية - المركزية^(١٦)، التي تمثل استمراراً لحضور الممارسة في عهد

الاستعمار التي كانت قد خضعت للنموذج الديكارتي الذي يدعو للمعادلة التالية: "أن تفهم أو تعرف = إن تتأهب للشئ من أجل السيطرة عليه"^(١٧)، ولهذا السبب يعزو أركون عدم خضوعها "لأي تأمل منهجي"^(١٨).

وقد أدى "النقد" الاستشراقي الي إزدياد خطورة المنهجية الإيمانية الشكلية للمسلمين وتفاقمهما بسبب المنهجية الفلولوجية والتريخوية^(١٩)، وهو ما يدعو أركون للإلحاح علي ضرورة القيام بدراسة معمقة تستكشف أسباب التصادف وظروفه الأيديولوجية والثقافية، وبين علم الإسلاميات (الاستشراق) مع أنماط التفكير والفرضيات والتحديات التي رسخت في الغرب من قبل علم اللاهوت والميتافيزيق الكلاسيكي، والمنهجية الفلولوجية والتاريخانية^(٢٠)

وإذا كان البحث الفلولوجي والتاريخي يحتفظ بأهميته العلمية التي لا يمكن التنازل عنها، إلا أن المشكلة تكمن في إقتصار المنهج الاستشراقي عليها - كما يعيد ويكرر أركون في كتبه - بسبب نظرتهم الي المجتمعات الأخرى من منظور الأنسية البورجوازية التي نهض فوكو وأمثاله ضدها، والتي تجعلهم ينظرون الي تلك المجتمعات علي أنها لا تخصهم. وبالتالي فإن أي تطوير جذري في البحث الاستشراقي يرتبط بشكل كلي بتعديل نظرتهم الي الشعوب غير الأوروبية، وتغيير أهدافه تجاه درسها، وحسب أركون فإنه لا بد - أن يصبح الاهتمام بمشكلات المجتمعات الأخرى، وتشخيصها إن لم يكن إيجاد حل لها!^(٢١).

إن وضع علماء الإسلاميات، الإسلام، باستمرار خارج التساؤلات والمنهجيات المستجدة "يعني تقوية تلك النواقص أو ذلك التأخر العلمي الذي يستمتعون بإدانته وجوده لدى المسلمين المعاصرين"^(٢٢).

هذا النقد للاستشراق الذي كان يستفز علماء الإسلاميات بسبب لهجته اللاذعة أحيانا، والذي كاد يسقطه في امتحان الدكتوراه^(٢٣) أكسبه عداوة المؤسسة الاستشراقية (الفرنسية علي الأقل)^(٢٤). وكان من المفترض أن يؤدي به الي مشروع كبير في "نقد الاستشراق"، لكن أركون الذي كان قد انطلق من أرضية الدراسات العربية الإسلامية أمام مشروع أكثر أهمية، هو تطوير هذه الدراسات ذاتها، لأنه معني مباشرة بهذه المجتمعات التي ينتمي اليها، مما يجعلنا نقول بأن هذه هذا المشروع فرض نفسه علي أركون، وأصبح

وعى مشكلاتها ودراستها من زوايا النظر المختلفة وبالمنهجيات المتعددة حاجة ملحة، ذلك أن عدم كفاية المنهجيات التقليدية في "الإسلاميات" يقتضي البحث عن منهجيات جديدة، ومحو الطابع المركزي والخلفية الكولونيالية لها، يقتضي كسر الاحتكار لهذه المنهجيات المطبقة على المجتمعات الغربية المسيحية. ذلك البحث يضعنا لا محالة أمام العلوم الاجتماعية، التي طبقتها المجتمعات الغربية على نفسها التي كانت يوماً مجتمعات متدينة وريفية وجبلية وتقليدية ومتخلفة، لا تختلف كثيراً عما هو عليه الحال في المجتمعات الإسلامية، ولو وجدت انزياحات تاريخية بديهية بين نمطي هذه المجتمعات، وبنيات اجتماعية - اقتصادية، وإيقاعات تطور وعوالم دلالات متفاوتة.

وهكذا أمن أركون بضرورة أن "يغزو" الفكر العربي الإسلامي "حقوقه" ويفرض مساعيه بنضال دائم تماماً كما حصل في الغرب، وعلى النحو موصول منذ القرن السادس عشر^(٢٥) وقيم بحوثه معتمداً "خاصة" للغويات وعلم الاجتماع وعلم النفس والأنتروبولوجيا^(٢٦).

بعد ذلك يبدو مفهوماً أن يحظى جورج بالاندييه - الذي قام بدراسات أنثروبولوجية في أفريقيا باهتمام غير عادي، إذ يعتبره أركون "الأكثر ملاءمة لجهده بغية تجديد تفسير وتأويل الإسلام"^(٢٧). وفي عام ١٩٧٦م^(٢٨) وجد أركون في عنوان كتاب لروجه باستيد (هو: "الأنثروبولوجيا التطبيقية") عنواناً ملائماً لمشروع أخذ في التبلور أطلق عليه اسم "الإسلاميات التطبيقية" منطلقاً من تحديده الجديد للهدف النهائي للإسلاميات الذي يتخلص في "خلق الظروف الملائمة لممارسة فكر إسلامي محرر من المحرمات العتيقة، والمثبولوجيات البالية، ومحرر من الأيديولوجيات الناشئة حديثاً"^(٢٩)، حيث يتم كشف العلاقة المتبادلة ما بين المصير التاريخي للمجتمعات العربية الإسلامية وتقدم الحداثة في الغرب^(٣٠) وليست "الإسلاميات التطبيقية" - بناء على ذلك - إلا "الممارسة العلمية المتعددة الاختصاصات"^(٣١) الناتجة عن نجاحات الفكر الإنساني ومخاطره، والمتطلبات الخاصة بموضوع دراستها (الإسلاميات) من أجل اجتباب لأي اختزال للمادة المدروسة^(٣٢)، والمآل النهائي لمشروع كهذا - والذي سيمثل لأركون بداية توجه جديد فيما بعد - هو "إعادة تنشيط الفكر الإسلامي وتجديده"^(٣٣).

في اطار الإسلاميات التطبيقية يتحدث أركون عن "سوسيولوجيا للإسلام" (٣٤) و"عصر جديد للثيولوجيا" (٣٥) و"مقارنة تاريخية للتراث" (٣٦) و"والأنثروبولوجيا الدينية" (٣٧) و"إعادة قراءة القرآن" (٣٨) و"الأنثروبولوجيا التطبيقية" (٣٩) لتدشين "تأصيل وتجذير للإسلام في أرض المعرفة الوضعية" (٤٠). وهكذا وجد أركون نفسه مشرعا علي الدخول في دراسات كبرى للعقل الإسلامي تمتد من لحظته المعاصرة الي لحظة انبثاقه. فالإسلاميات التطبيقية إذ تقوم بدراسة الفكر الإسلامي المعاصر تمس المشاكل الحارقة للمجتمعات الإسلامية (٤١)، وحاجاتها الراهنة وتناقش مفاهيم الحداثة الغربية ذاتها "لإغناء الإشكالية المتعلقة بالحداثة" (٤٢).

٣ - نقد العقل الإسلامي: تاريخية الفكر

لقد حاول أركون من خلال نقده للاستشراق ودعوته لمشروع "الإسلاميات التطبيقية" فتح طريق جديدة، وميادين مهمة أو منسية في البحث عن الفكر العربي الإسلامي (٤٣)، لكنه لم يابث أن وجد نفسه أمام النتيجة المنطقية للإسلاميات التطبيقية وهي "نقد العقل الإسلامي" (٤٤)، الذي لم يعد مجرد نتيجة بحثية بقدر ما أصبح "مشروعا" ملحا وضروريا (٤٥). وكما وجد نفسه أمام مشروع جديد، وجد نفسه وقد تحول من مجرد مؤرخ للفكر الإسلامي الي دور الـ "منقذ" (٤٦) الحداثي الذي ينظر الي الإسلام علي أنه "لم يعد النظام المرجع الذي لا يمكن تجاوزه، بل هو حاجز يمنع اكتساح حركة عصرية مكروهة ومرغوبة بان واحد" (٤٧)، ويناضل من أجل "فتح العقليات المغلقة وتحريرها من السياج الدوغماني" "بكل عزم وتصميم أيا تكن العقبات المتزايدة.. وأيا تكن المخاطر والصعاب" (٤٨).

في مشروع نقد العقل الإسلامي تتحدد الأهداف القريبة في إقامة مقارنة جديدة وصارمة بين البعد الديني "بكل ما يعنيه من قيمة روحية بالنسبة للوجود البشري، وبين فتوحات الحرية التي حققها العقل العلماني في أوروبا" (٤٩) وإتاحة الفرصة لفرض بديل جديد متمثل في "ثقافة دنيوية" قابلة للتمثل والاستخدام (٥٠).

دشن أركون مشروعه الجديد بكتابه "نحو نقد العقل الإسلامي" ١٩٨٤ م (بالعربية ١٩٨٦ م)، والذي يشير الي ذلك الإسهام الكبير الذي يمكن أن تقدمه بحوث العلوم

الاجتماعية في "تفكيك" بنية الفكر العربي الإسلامي والوصول الي تاريخيته^(٥١). ولكن إذا كان من "الجرأة والشجاعة" طرح مشكلة التكوين التاريخي للشريعة الإسلامية، أو "الجانب الميثي ومكانة المجاز"^(٥٢) في الخطاب القرآني أو "خلق القرآن أو تاريخ جمع المصحف أو العناصر الميثولوجية والأيدولوجية في السيرة النبوية"^(٥٣) بوصفها "الإجتهد المجدد"^(٥٤) فإنه من الضروري زحزحة شروط الاجتهاد النظرية وحدوده "من المجال اللاهوتي - القانوني الذي حصر فيه من قبل الفقهاء، الي مجال التساؤلات الخاصة بنقد العقل الإسلامي"^(٥٥)، وهي عملية يصفها أركون بـ "المهمة المرعبة"^(٥٦). إن النقلة من "الاجتهاد الكلاسيكي" الي "نقد العقل الإسلامي" ينبغي - حسب أركون - أن "تصمم وتصور علي أنها امتدادا للاجتهاد الكلاسيكي وإتضاج له"^(٥٧)، أي - وبعبارة أوضح - ينبغي "التحايل" علي العقل الإسلامي الذي فرضت الأرثوذكسية نفسها عليه فاتلق الاجتهاد منذ العصور الوسطى، حيث أصبح الفكر الإسلامي يكمد نفسه.

في مشروع من هذا النوع منركزه "العلاقة بالمعطي المنزل"^(٥٨) يصبح الوحي و"النص المقدس" نقطة انطلاق "محتومة" في كل رجوع انتقادي الي الماضي العربي - الإسلامي^(٥٩) بدءاً من "مسألة نسبة القرآن الي الله"^(٦٠) مروراً بتاريخيته وارتباطه "بلحظة زمنية وتاريخية معينة" كان العقل يمارس آليته وعمله بطريقه محدوده وفي فضاء ثقافي^(٦١). وبالطبع الانطلاق من القرآن وتجربته ضرورة لم يملئها الاتصياح لهيمنة أسطورة العصر التدشيني أو الافتتاحي، بل المعرفة الشارحة للتنافس المستمر بين المعرفة الأسطورية والمعرفة العقلانية وروابطهما المتغيرة والمتحولة^(٦٢)، التي يفرضها المنظور التاريخي والابستمولوجي والأنثروبولوجي^(٦٣).

وبينما كانت "إعادة قراءة القرآن" قبل مشروع "نقد العقل الإسلامي" مجرد استكشاف لقدرة القرآن "في إطار العصرنة والتحديث [علي] إكمال مهمته كمرجع تشريعي عال"^(٦٤) تتحول في نقد العقل الي "نقد تاريخي" علي شاكلة النقد التاريخي الأوروبي للأناجيل^(٦٥)، والطريف في الأمر أن لا يحيل أركون هذا الدخول الجديد الي نضوج فكرة نقد العقل الإسلامي، وإنما الي محض الصدفة التي بين يديه كتابات دانييل روس عن الأناجيل^(٦٦)! وفي كل الأحوال، فإن الموقع الذي يحتله القرآن كبؤرة

لمشروع نقد الإسلامى، أضفى عليه اهتماماً لا محدوداً من قبل أركون، جعله يفرد له كتابين هامين: (قراءات في القرآن، ١٩٨٢م، والقرآن: ٢٠٠١م)، والعديد من البحوث المتفرقة التي تتوزع على معظم كتبه. وفي إطار هذا الاهتمام البالغ بالدراسة القرآنية يأتي احتفاءه بكتاب جاكولين الشابي (تلميذته) "رب القبائل: إسلام محمد" ١٩٩٧م، الذي وجد فيه أركون كثيراً من رؤيته النقدية قيد التحقيق^(٦٧). كما يندرج إعجابه الكبير بدراسة "فان آيس" (المستشرق الألماني) المعنونة بـ "اللاهوت والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة" (١٩٩١-١٩٩٦م) في مشروع ونقد العقل الإسلامى.

حتى مشروع نقد العقل الإسلامى يركز على "الحدائث"^(٦٨) كمرجعية تتحكم في مفاصل المشروع، لكن بأي معنى؟ لقد درس يورغن هابرماس التيارات الكبرى للفكر المعاصر، وميز بين الجوانب الوطنية أو المحلية أو الأيديولوجية أو الأسطورية، وبين ما لا يزال مستمراً في فرض نفسه على كل فكر حي بصفة التحدي الذي يمارسه العقل أبدياً على ذاته^(٦٩) بهذا المعنى فقط حيث تحيل الحدائث على "الافتتاح المستمر على كل ما هو عقائلي"^(٧٠). هذه الحدائث التي يراها أركون وحدها القادرة على زحزحة الموضوعات التقليدية نحو اشكاليات جديدة، وعلى زحزحة العقائد الراسخة والمسلم بها في التنظيرات التقليدية الأرثوذكسية^(٧١)، تصب في النهاية في "العلمنة" التي يعتقها أركون كعقيدة "بالمعنى الإيماني لكلمة عقيدة"^(٧٢) التي تصبح هدفاً بحد ذاتها^(٧٣). لكنها علمته بمعنى "مجابهة السلطات الدينية التي تخنق حرية التفكير في الإنسان، ووسائل تحقيق هذه الحرية"^(٧٤)، أي بحيث لا تكون العلمنة بدورها سلطة عليا جديدة وتحدد لنا ما ينبغي التفكير فيه وما لا ينبغي التفكير فيه "كما فعلت سلطة الفقهاء والإكليروس سابقاً"^(٧٥)، إنها تتركز فقط في "حاجة الفهم والنقد" داخل توتر عام في الإنسان.

إن "ممارسة علمانية للإسلامى" من هذا النوع قد تسمح لأول مرة للإسلام – للدخول في الحدائث، والتحول – على غرار المسيحية – الي "دين الخروج من الدين" لا الي "الخروج من الدين" على حد تعبير مارسيل غوشيبه^(٧٦).

ما البديل؟ (يسأل مريدة هاشم صالح) ماذا بعد؟

ان أركون يقر بأنه ما يزال في مرحلة البحث وليس لديه بديل جاهز يقدمه، ذلك أنه هنا تكمن أزمة الانسان الحديث، حيث "تكمن المعضلة العظمى والأمر المحير" - بحسب تعبير أركون - لكن هذا في الوقت نفسه لا يؤدي الي العدمية - بالنسبة لأركون نفسه علي الأقل -، لأن "توتر الروح وتطلعها المستمر نحو معرفة أكثر اتساعاً وصحة ومطابقة للواقع" يمكن أن يحل "محل الأخرويات التقليدية"! لكن أركون ما يلبث أن يتراجع أمام هذه النهاية المحتممة المشروعة، وهذا البديل غير واضح المعالم والذي لا يشبع حاجات الشعوب الإنسانية بـ "زحزحة المعتقد دون تجاوزه"^(٧٨) وهكذا يعود أركون لرفض النهايات الفلسفية لمشروعه الكبير.

وإذا كانت الاسلاميات التطبيقية قد آلت الي المشروع نقد العقل، فان بلورة هذا المشروع كانت دائماً في اكمال، وبرنامجاً دوماً في تغيير، فمن "تاريخية" الفكر وتنسيبه (من النسبية) الي "القطيعة المعرفية" مع فكر العصر الوسيط الأرثوذكسي الميثي، واستعادة الأتسنة، ومن إعادة قراءة القرآن (مركز المشروع) الذي يمثل احد بنود برنامجه الرئيسية الي مشروع لم يعد يكتفي بالبحث عما يخص الإسلام كدين وفكر وثقافة ومدنية وتاريخ ونموذج من نماذج الانتاج التاريخي للانسان والمجتمعات البشرية، بل يصل الي "العقل اللاهوتي" و"نقد العقل الديني" برمته "حتي يحل الاسلام الأديان محلها الحقيقي"^(٧٩)، بل يزداد المشروع اتساعاً بنقد عقل الأنوار الذي فرضته البرجوازية والرأسمالية كنموذج عالمي بديل للنموذج الديني الذي شاع وسيطر باسم الكنيسة"^(٨٠) ليكون أحد بنود برنامجه.

بهذا التوسيع يتحول مشروع نقد العقل الإسلامي الي مشروع كوني، ربما أراد أركون بذلك تصويب إسهاماته وموضعها ضمن النسق الكوني العالمي، وبالتالي يضع أركون نفسه في موقع جديد، يفتح له آفاقاً في استكشافات جديدة تتعلق بالعقل الديني الإسلامي والأوروبي الغربي المسيحي، متأثراً بالتفكيرية ونقد العلوم الاجتماعية التي ظهرت كتيار قوي في الثمانينيات.

٤ - امتحان العلوم الاجتماعية: استكشاف العقل الاستطلاعي

كان النقد الاساسي الذي وجه الي اركون من قبل العديد من الباحثين - وخصوصاً من المسلمين - هو ان تطبيق العلوم الاجتماعية التي تنتمي الي منظومة الفكر الغربي علي الفكر الاسلامي هو من قبيل فرض اشكاليات ومنهجيات ومصطلحات خاصة بالفكر الأوروبي لا تنطبق بالضرورة مع المنظومة الفكرية الاسلامية، ولا تراعي الاختلاف والتباين القائم بينهما^(٨١)، لكن اركون الذي يتحفظ علي هذا النقد يحيل في جوابه علي مشروع الاسلاميات التطبيقية حيث تشرح وجهة نظره^(٨٢)، لكن هذه الإحالة لا تقدم جواباً واضحاً، فنقد الاستشراق والإسلاميات التطبيقية من الناحية النظرية لا تقدم جواباً صريحاً، لكننا نجد الجواب في ايمان اركون ونظريته لتاريخ الأديان وحركتها التاريخية، فالنموذج الغربي الفكري هو النموذج التاريخي الخطي الكلي والحتمي الذي ستمر به الديانات (وخصوصاً الكتابية) ان عاجلاً أو آجلاً، اذ هي تخضع للأسئلة نفسها، وتشتغل بالطريقة ذاتها، فد "الإسلام والمسيحية كلاهما يشتغل بالطريقة نفسها"^(٨٣) وما سيقوله الإسلام في صيرورته مع الحداثة، قالته المسيحية منذ منات الأعوام^(٨٤). والمشكلة ليست في مقدرة الإسلام علي مقاومة حركة العلمنة، وإنما في انه لم يقدم بعد فكراً نقدياً كبيراً تجاه تراثه الخاص كما فعل الغرب^(٨٥)، كل ما يمكننا قوله ان هذا التطور التاريخي للمسيحية لن يشهده بالضرورة الإسلام علي النحو الذي حصل في الغرب^(٨٦) وان كان سينتهي الي نتيجته. ولهذا السبب يدعو اركون "العصر جديد للثيولوجيا" والي "ثيولوجيا كونية لكل الأديان".

مع ذلك كان اركون ملاحظاً ضرورة نقد الحداثة بدءاً من اهتمامه بنقد الاستشراق، ودراسة جورج بالاندييه اي بدءاً من مقالة "الأنثروبولوجيا الناقدة للحداثة"^(٨٧) وصولاً الي تجذير دراسة الإسلام "لإغناء الاشكالية المتعلقة بالحداثة"^(٨٨).

وفي مشروع نقد العقل الاسلامي حيث جرى استخدام علوم اجتماعية ومنهجيات متعددة لتتوسع نظرة اركون الناقدة للحداثة، اذ يكتشف الفلاسفة الأكثر جراءة وتقدماً في نقدهم للعقلانية المركزية الأوروبية مثل فوكو ودريدا وآخرين غيرهم "يبقون منغلقيين داخل جدران التراث الفكر الأوروبي"^(٨٩) من جهة، ومن جهة ثانية ليس لديهم اي اهتمام

بتاريخ الأديان بشكل عام، والإسلام بشكل خاص، وهذا راجع بحسب تفسير أركون الي ما يدعى في أوروبا بـ "علمنة الفكر"^(٩٠).

يقرب أركون كثيراً من مدرسة فرانكفورت في نقد العقل الأدواتي والانتهازي للرأسمالية، لكنه يختلف معها - بحسب هاشم صالح - فيما يخص الجانب الروحي، إذ عجزت الحداثة عن تقديم بديل رمزي عن البديل الرمزي للأديان، في الوقت الذي حذف فيه هذا البعد واعتبرته غير ضروري^(٩١). ويلاحظ أركون أنه عندما يكتب تاريخ الحداثة، فإنه يكتب بذهنية العقل المهيمن، بحيث لا تمر الحداثة إلا عبر أوروبا ذاتها، وهكذا يحذف الغرب "الظاهرة الإسلامية" كأحدى الحلقات الأساسية في تاريخ الحداثة^(٩٢).

وفيما يخص العلوم الاجتماعية ذاتها، فإنها "تتجاهل (إن لم تكن تعادي صراحة) كل أشكلة فلسفية للأزمات العديدة التي تزعم أنها تدرسها فيما يخص الإسلام والمجتمعات الإسلامية"^(٩٣) في الوقت الذي تفعل ذلك مع الغرب وثقافته. وتكتفى هذه العلوم بإدانة عنف الأصولية ومضمونها القديم، أو بالدفاع عن حق الشعوب الأخرى (غير الأوروبية) في الاختلاف الثقافي تلك الشعوب التي تتعرض الآن للآثار التفكيكية والتدميرية للحداثة المادية! وهكذا يجد أركون نفسه أمام "امتحان للعلوم الاجتماعية على محك الإسلام"^(٩٤).

ويدفع نقد العقل الإسلامي وتجربته في تطبيق العلوم الاجتماعية فيه، إلى تبني مشروع "برنار لوبني" أحد مؤسسي "التاريخ الاجتماعي الأخر"^(٩٥)، حيث يصبح مشروع أركون شاملاً "العملية انقلاب معرفي في العلوم الاجتماعية الوضعية"^(٩٦) التي تفرض تقسيمات أو تأويلات اختزالية للظاهرة الدينية، بهدف قبول هذه العلوم، دمج الظاهرة الدينية وتساؤلات اللاهوت والفلسفة في ممارستها التفاعلية^(٩٧)، وتحريرها من سجن التحديدات والأطر المعرفية للاستشراق الكلاسيكي.

هذه العملية الانقلابية تصبح "خياراً استراتيجياً أولياً"^(٩٨) لأركون، تتضمن فيها تتضمنه قلب الساحة الدينية بالصيغة الموجودة عليها رهنأ، والتي لا تزال الأنظمة اللاهوتية الأصولية المتناقضة مستمرة في احتكارها حتى الآن، وكذلك "المقاولون السياسيون (الأصوليون) الذين يستمرون في استغلال المخيال الديني واستخدامه كأداة أو كقوة لا عقلانية من أجل استهزاء الجماهير"^(٩٩). وإذا كان أركون يتبنى "نقد العلوم

الاجتماعية" بشكل مشروع ، فإننا نعتبره "بلورة" لمجموعة الملاحظات التي برزت - كما أشرنا - في تطبيقات هذه العلوم على العقل الإسلامي^(١٠٠) ، و المال المنطقي لدعوة من هذا القبيل الاتخراط فيما أطلق عليه "ما بعد الحداثة" التي ما يزال أهم سماتها "نقد الحداثة" . وهكذا ينخرط أركون فيما أطلق عليه "استكشاف العقل الاستطلاعي" أو "المنبثق"^(١٠١) الذي يتبناه أركون شعاراً لمشروعه الجديد .

يحاول أركون صياغة أهداف "استكشاف العقل الاستطلاعي" صياغة تؤمن بالاختلاف وتنازع التاويلات ، وتنتهي إلى "استحالة التاصيل" تجنباً من التورط مرة أخرى - كما حصل في الحداثة - في بناء منظومة معرفية أصيلة ومؤصلة للحقيقة ، لأنها سوف تؤدي لا محالة إلى تشكيل سياج دو غماني مغلق من نوع السياجات التي يسعى هو بالذات للخروج منها^(١٠٢) . من أجل التوصل إلى تغيير التفكير ليتناسب مع المطلب الأنسي القاضي بضرورة التوصل إلى معرفة مشتركة للجميع ، يساهم الجميع في توليدها ويلورتها وتطبيقها^(١٠٣) . وعلى هذا الأساس يحاول أركون فتح "تاريخ آخر للفكر الإسلامي"^(١٠٤) ، إذ يزوج به طرفاً رئيسياً في تشكيل العقل الاستطلاعي الوريث والمرتقب للعقل الحداثي الذي يعاني من أزمات حقيقية ، - على حد تعبير أركون - الذي حذف من أفقه وبشكل متتابع تصورات كثيرة عن الله والروحانية و الذات الإنسانية النابضة بالحياة والإرادة^(١٠٥) .

ومن هذا المنطلق يعود أركون إلى دراسة القرآن ، ويشرع بالدعوة لقراءة جديدة له تعتمد طريقة متحررة من الأطر الدغمانية الأرثوذكسية من جهة ، ومن الاختصاصات العلمية الحديثة التي لا تكل إكراهاً وفسراً من جهة ثانية هي "قراءة حرة إلى درجة التشرذ والتسكع في كل الاتجاهات .. تجد فيها كل ذات بشرية نفسها ، سواء أكانت مسلمة أم غير مسلمة ، ... تترك فيها الذات الحرة لنفسها ولديناميكتها الخاصة في الربط بين الأفكار والتصورات انطلاقاً من نصوص مختارة بحرية من كتاب [القرآن] طالما عاب عليه الباحثون [المستشرقون] "فوضاه" ، لكنها الفوضى التي تحبذ الحرية المتشردة في كل الاتجاهات .. من أجل الخروج كلياً من كل البلاغات التصفية ومن كل التركيبات "المنطقية" الاصطناعية ، ومن كل الأنظمة الخادعة المفروضة بعد فوات الأوان من قبل

القرارات الفقهية ، كالاوتية فالتبجيلية ، فالأيدولوجية ، فالهلوسية ... الحرية التي تشمل كل الصيغ أو التجارب الانفجارية التي حاول أن يصل إليها كبار الصوفيين والشعراء والمفكرين والفنانين" (١٠٧) ، فالعقل الاستطلاعي نفسه ، - الذي يتبناه أركون - محكوم بالعمل في ظل التيه والتشرد والتردد والاشتباه المستمر بموافقته وإنجازاته ، بما يحول دون إمكانية التاصيل له شكل نهائي (١٠٨) .

وبوصول أركون إلى "استكشاف العقل الاستطلاعي" يبدو أنه قد بلغ ذروة مشروع النقد ، إذ أن هذا المشروع يعيده إلى قضية "نزعة الأنسنة" التي ابتدأ بها عام ١٩٦٧م ، وبذلك تكتمل حلقة المشروع ، تعود النهاية إلى البداية ، لكنها نهاية تجمع تراكم كل ما جرى بعد البداية ، فالإنسنة هنا "فلسفة إنسانية على مستوى عصرنا" (١٠٩) "كونية تساهم فيها جميع تراثات الفكر وثقافات العالم ... من أجل تدشين القيم الجديدة التي تشكل علامة على التقدم نحو "العقل الاستطلاعي المنبثق والمستقبلي" (١١٠) ، هي "فلسفة إنسانية على مستوى التقدم العلمي الراهن ، والمخترعات التكنولوجية المتطورة جداً ، والعلاقات الدولية ، والتضامات الاقتصادية والمصرفية بين مختلف أنحاء العالم" (١١١) ، وهكذا يعود أركون إلى معاركه من أجل الأنسنة من جديد (١١٢) لكنه يصل من "وعى الذات" المسلمة إلى "وعى العالم" .

توقع أركون جيداً صدى مشروع كهذا موجه بالأساس ضد "العقل الإسلامي الأرثوذكسي" ، حيث يدين بعنف محاولة كهذه معتبراً أنها "أحد مظاهر الغزو الفكري للغرب ، أو إحدى الدعوات الهدامة" (١١٣) وفي احسن الأحوال تأثراً بالتيارات المتتابعة الساندة في الجامعات الغربية (١١٤) ، إذ يرد أركون ذلك لعدم فهم مشروعه . ويبدو أن اعتبار مشروع أركون صدى "للحادثة الغربية" أو "تغريباً" للإسلام ، فيه الكثير من الحقيقة ، لكن علينا أن نفهم ذلك على أنه "روية" لأركون .

وبسبب ذلك كان أركون يستعين بشكل كلي "بمنجزات الحداثة" الغربية في حقول العلوم الاجتماعية وهي استعانة تقدم إمكانيات جديدة للتطور والتغير ، ولكنها استعانة ليست مبدعة ، فهي لا تبتكر أدواتها ومفاهيمها وحتى مقارباتها ، وبقدر ما هي نقل وتوظيف وتطبيق لمفاهيم وأدوات ومناهج جاهزة في حقل "الثقافة" والفكر الإسلامي .

وهو ما لاحظته على حرب^(١١٥) مقارنة بميشال فوكو ، الذى افتتح مجالاً جديداً للبحث ، وابتكر أدوات مفهومية جديدة ، واستخدم طريقة جديدة فى التفكير غيرت رؤيتنا للكانن والحقيقة ، للذات وللمعرفة ، إن ذلك فى الواقع لا يلغى أهمية مشروع أركون الذى يقوم على إعادة قراءة الإسلام (تاريخه وحاضره) على أرضية الحداثة ومنجزاتها ، ولا يقلل من قيمتها .

إن انفتاح أركون اللامحدود على تلك المناهج ، جعل أركون يدشن مشروعات دون أن يكملها ، وينظر لها أكثر مما يشتغل فيها ، وهو ما يراه على حرب نمطاً من الهروب – إلى الأمام" وبالتالي التخلص من إنجاز المشروع أو نوعاً من إضفاء التبدير والتعظيم عليها لكننا نرى أن ذلك يعود إلى ضخامة المشروعات التى يدشنها أركون ، وقد أدرك ذلك بنفسه ، من أجل هذا كان يدعو أركون باستمرار الباحثين والمفكرين والمؤرخين للاتخراط فى هذا المشروع ، لكن هذه "الدعوة" بعد ذاتها تتضمن فى وجهها الآخر انطواء تحت "افتوحات" أركون .

وبقدر ما تبدو المشاريع التى يشرع بها انفتاحات لانهاية ، و انقطاعات لمشروعات لا تكتمل تبدو لنا من جهة أخرى مشروعات متوالدة ، واستمراراً لانقطاع ، وتطوراً لا تعاقباً ، فكل مشروع – كما أوضح بحثاً – يفتح مشروعات لا يتلأأ أركون فى ولوجها . ويمكن القول أن هذا التطور يتخذ منحى أفقياً ، فى التوسع ، وهذا يفسر بحوث تنتمى إلى مشاريع مختلفة وفى بعض الأحيان إلى أزمنة مختلفة ولا أدل على ذلك من تلخيص جهوده على أنها "معارك من أجل الأنسة فى السياقات الإسلامية" حيث يرتد المشروع على نفسه .

وبقدر اتساع المشروع يضيق "الخطاب" ويتوسع "المخاطب" ؛ فأركون من جهة ينطلق من موقع "الاستشراق" – وإن كان أركون مع تداعى مشروعاته يتحول من باحث مؤرخ^(١١٦) إلى "منقذ"^(١١٧) ثم "الباحث المفكر" وهو المصطلح الذى ابتكره أركون ليرد فيه على انتقاد المستشرقين له فى اشتغاله بكثرة التنظير^(١١٨) . وعبر تحولات المشروع وتحولات "الأدوار" على هذا النحو ، ينتقل أركون تدريجياً عن الموقع

الاستشراقى إلى موقع "المعرفة الغربية" ، وفى كلا الحالتين يكون الفكر والثقافة الإسلاميين موضوعاً له ، وليس انتماءً بالمعنى الإيماني للكلمة .

ولذلك نحن لا نجد اهتماماً يذكر بالطروحات العربية ، على النحو الذى نشهده فى الاحتفاء بالبحوث والدراسات الغربية الاستشراقية وغيرها ، كما نشهد فى الوقت نفسه تحديداً غير واضح للمخاطب ، وفى الحين يوجه صراحة خطابته الكلى إلى "عامّة المسلمين"^(١١٩) وأحياناً للجمهور الواسع والعريض لغير المسلمين^(١٢٠) يتوجه خطابه ضمناً (وفى غالب الأحيان) إلى المستشرقين . الذين يحضرون بطريقة فوق عادية فى كل نتاجه ، يؤكد ذلك تلك اللغة المعقدة المتعالية التى تسم كتابات أركون كلها ، التى يبررها بـ "النزعة الأكاديمية"^(١٢١) . وبالخوف من أن تقابل بالرفض من قبل "الباحثة الاختصاصيين بصفتها تبسيطية أو سطحية"^(١٢٢) .

لقد كان أركون – كما يمكننا قراءته طبقاً لذلك – راغباً فى أن يكون خارجاً عن أن "يصنف موضوعاً" باعتباره ينتمى إلى تلك المجتمعات الإسلامية ، لكن مشاريع نقدية عديدة أنجزت فى فضاء الثقافة العربية الإسلامية ، ومعظمها يتناول التراث سواء من منظور بنيوى أو من منظور تاريخانى جدلى ، اكتفت بمنهج واحد ، وطفى عليها القراءة الأيديولوجية ، فيما تجرية أركون تتسم بالتعدد المنهجي الكبير ، وهى تجربة فى رأينا مثيرة تستحق الاهتمام ، وقد حظيت فى الأوساط الأكاديمية والفكرية العربية بترحيب ونقد أحياناً ، وأحياناً أخرى بالتبجيل^(١٢٣) ، وأحياناً ثالثة بالرفض (معظم الإسلاميين) هذا التفاوت فى تلقى خطاب أركون يعكس أهميته استثنائية فى العالم العربى الإسلامى قلما يحظى بها آخر .

الهوامش

(١) كتب عن أركون عدد من الاطروحات الجامعية منها :

- القراءة الجديدة للقرآن الكريم : فى ضوء ضوابط التفسير ، عبد الرازق بن اسماعيل هوماس ، إشراف فاروق حمادة ، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا ، جامعة محمد الخامس ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية شعبة الدراسات الإسلامية ١٩٨٨

- خصائص التعامل مع التراث الإسلامي عند محمد أركون من خلال كتابه قراءات في القرآن ، رمضان بن رمضان ، إشراف عبد المجيد الشرقي، جامعة تونس الأولى ، كلية الآداب بمكتبة قسم اللغة العربية ١٩٩١
- إشكالية القراءة في الفكر العربي الإسلامي: نتاج محمد أركون أتمودجا، خالد السعيداني ، إشراف : محمد محجوب ، جامعة الزيتونة ، المعهد الأعلى لأصول الدين
- وغيرهما . كما كتب عدد من المثقفين والمفكرين العرب عنه مثل : عبد الهادي عبد الرحمن سلطة النص، وعلى حرب المنوع والمتنوع وغيره، محمد الحداد (مجلة دراسات عربية) جورج طرابيشي مجلة أبواب وآخرين.
- وللباحث "هاجس الغرب والتواصل المستحيل في كتابات أركون"، صحيفة المستقبل ٢٤/١٠/٢٠٠١ وهو انطباعات عامة يستعيد الباحث هنا بعضها ويراجع البعض الآخر
- (٢) مثالا مقال "اللوغوس المركزي والحقيقة الدينية في الفكر الإسلامي" نشر بالفرنسية وترجم إلى العربية في كتاب معارك من أجل الأنسنة عام ٢٠٠١
- (٣) أركون محمد : نزعة الأنسنة في الفكر العربي ، جيل مسكويه والتوحيدي ، ترجمة هاشم صالح ، دار الساقم ، لندن / بيروت ص ١ ١٩٩٧ ص ١٥ ويمثل هذا الكتاب أطروحة الدكتوراه التي قدمها أركون في قسم الدراسات العربية في جامعة السوربون عام ١٩٦٧
- (٤) يجيل أركون إلى كتاب فوكو حفريات المعرفة ١٩٦٩
- (٥) أركون ، نزعة الأنسنة ، م.س ، ص ١٤
- (٦) م.س ، ص ٦٠
- (٧) م.س ، ص.ن
- (٨) م.س ، ص ٥٠
- (٩) م.س ، ص ١٣
- (١٠) م.س ، ص ٦٦
- (١١) م.س ، ص ١٣
- (١٢) م.س ، ص ٦٣
- (١٣) أركون ، محمد ، الفكر العربي ، عادل العوا ، دار عويدات ، بيروت ، ط ١ ١٩٨٥ ص ١٩
- (١٤) أركون ، محمد ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، ترجمة : هاشم صالح ، مركز الإنماء العربي ط ١ ١٩٨٦
- ص ٥١ (العزو لمحاضرة تضمنها الكتاب بعنوان (حول الانثروبولوجيا الدينية : نحو إسلاميات تطبيقية ١٩٧٦
- (١٥) م.س ، ص ٥٣
- (١٦) م.س ، ص.ن
- (١٧) م.س ، ص.ن
- (١٨) م.س ، ص ٥١
- (١٩) م.س ، ص ٢٠

- (٢٠) م.س ، ص ٣١
- (٢١) أركون ، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد: ترجمة هاشم صالح ، دار الساقي - بيروت لندن ط ١ ١٩٩٢
ص ٢٦٧-٢٦٧، أركون الفكر العربي م.س ص ٣٨
- (٢٢) أركون الفكر الإسلامي م.س ص ٣٨
- (٢٣) يذكر أركون أنه أثناء مناقشة الدكتوراه "تلفظت بعبارة كادت تسقطني في الامتحان ولمعني من نيل الدكتوراه ، قلت بالحرف الواحد لم أتعلم شيئا من المستعربين ، لم يعلمني أساتذتي المستعربين كيف أفكر ولم يفتحوا أمامي آفاق المعرفة كما كنت أنتظر م . س ص ٢٥١
- (٢٤) يقول أركون أن انزعاج المستشرقين من أقل انتقاد يوجهه أحد ممثلي مادة دراستهم (أقصد المثقفين العرب) يشهد على تمسكهم بالموقع المهيمن الذي كانوا قد احتلوه بالفعل ضمن سياج السيطرة الاستعمارية (تاريخية الفكر العربي الإسلامي) م. س ص ٢٤٨ ويصف أركون موضوع نقد الاستشراق بأنه "الصراع الذي يغيظ البعض أكثر فأكثر ، ويترك البعض الآخر منفريين أو لا مباليين ويزيد في أغلب الأحيان من الخلط وسوء الفهم ، فيما يخص الروابط بين الشرق والغرب ! ولماذا نعرض أنفسنا للمطبات والتهكمات السهلة للأخريين م ن ص ٢٤٥
- (٢٥) أركون الفكر العربي م.س ، ص ١٧١-١٧٢
- (٢٦) م.س ، ص ١٧٣
- (٢٧) أركون ، محمد : غادرية ، لوي : الإسلام : الأمس والغد (في فصل بعنوان (الانثروبولوجيا الناقدة للحدائث) ترجمة علي مقلد ، دار التنوير ، بيروت ط ١ ، ١٩٨٣ ص ١٠٧
- (٢٨) في محاضرة ألقى في باريس ، في مؤتمر للدراسات الشرقية بعنوان حول الانثروبولوجية الدينية ، ترجمت ونشرت بالعربية في مجلة الفكر العربي المعاصر ، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، عدد ٦-٧ عام ١٩٨٠ ثم نشرت بالفرنسية ضمن بحوث كتاب نحو نقد العقل الإسلامي عام ١٩٨٤ بعنوان حول الأنثروبولوجيا الدينية : نحو إسلاميات تطبيقية ، نشر فيما بعد ضمن ترجمة الكتاب نفسه المترجم إلى العربية باسم "تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، م.س ، ص ٥٨
- (٢٩) أركون تاريخية ، م.س ، ص ٥٨
- (٣٠) م.س ، ص ٥٩
- (٣١) م.س ، ص ٥٧
- (٣٢) م.س ، ص ن
- (٣٣) م.س ، ص ٢٣
- (٣٤) أركون ، الأمس والغد ، م.س ، ص ١٩٠
- (٣٥) م.س ، ص ١٤٨

- (٣٦) اركون ، الفكر الاسلامي : قراءة علمية ، ترجمة : هاشم صالح ، معهد الإنماء القومي ، بيروت ط ١ ١٩٨٧ ، ط ٢ ١٩٩٦ ص ١١٣ من فصل بعنوان "الاسلام : التاريخية والتقدم" في الأصل بحث مقدم لمؤتمر عقد في تونس عام ١٩٧٧ بعنوان الوعي المسيحي والوعي الإسلامي في مواجهة قضايا التنمية
- (٣٧) اركون ، الأمس والغد ، م.م.س ، ص ١١٨
- (٣٨) م. ن ، ص ١١٩ وسيكون هذا الموضوع أحد اهتمامات اركون الرئيسية في مرحلة لاحقة
- (٣٩) اركون : قراءة علمية م س ص ١٦٣ : حيث يقول اركون "أريد في الواقع أن أضع حداً للمنهجية الأنثروغرافية المطبقة من قبل الاستشراق على ما يدعونه بـ الاسلام ذلك أن الملح والعاجل أن تدشن منهجية الانثروبولوجيا التطبيقية
- (٤٠) سوف نشهد فيما بعد نقداً جذرياً لمفهوم التأصيل في كتاب الفكر الأصولي واستحالة التأصيل : نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي ١٩٩٩ في إطار انتقال فكري آخر
- (٤١) اركون الامس والغد م.م.س ، ص ٩٧
- (٤٢) اركون : نقد و اجتهاد م.م.س ، ص ٤
- (٤٣) اركون : الامس والغد ، م.م.س ، ص ١٠٦ تحت عنوان الانثروبولوجيا الناقدة للحدائث ، ويقول اركون ، من بين تلك الأصوات الناقدة للحدائث ، يهمننا صوت ج بالاندييه بصورة خاصة ، لأنه درس طويلاً المجتمعات الافريقية قبل أن يشرع مع علماء أنثروبولوجيين آخرين (انجليز وامريكان) في نقد الحدائث ص ١٠٧
- (٤٤) اركون ، الفكر العربي م.م.س ، ص ١٦
- (٤٥) استفاد اركون هذا المصطلح من فرانسوا فوريه في كتابه اعادة التفكير في الثورة الفرنسية ١٩٧٨ غاليمار ، الذي كان أول من استخدمه من أجل هدف تاريخي ، ومن المهم الاشارة إلى أن رغبة اركون في كسر التقليد الاستشراقي في العلوم ، وتطبيق العلوم الاجتماعية على الاسلام قبل أن يبلور مشروع الاسلاميات التطبيقية ، كانت قد أوصلته عام ١٩٧٥ إلى التفكير في كتابين مستقلين عن الخطاب القرآني والفكر العلمي ، ونحو نقد العقل الاسلامي ، الذي أصبح لاحقاً كتاب لمشروع جديد و صدر عام ١٩٨٤ بالفرنسية (انظر : اركون الفكر العربي م.م.س ، ص ٢٢
- (٤٦) اركون ، نافذة على الاسلام ، صياح جهيم ط ٢ ، بيروت ، دار عطية ، ١٩٩٧ ص ٨ ط ١ فرنسية ١٩٨٩ ط ٢ فرنسية ١٩٩٢
- (٤٧) اركون ، نقد الاجتهاد م.م.س ، ص ٣ من فصل بعنوان بعض مهام المثقف المسلم اليوم ، محاضرة بالفرنسية عام ١٩٨٦ نشرت بالفرنسية عام ١٩٨٨
- (٤٨) اركون الأمس والغد م.م.س ، ص ١٧
- (٤٩) اركون نقد واجتهاد ص ١٢ ، ص ١٨ ، ص ٢٠ ، السياج الدوغمائي كما يحدده في أكثر من مكان على أنه (الدين والجنس والسياسة)
- (٥٠) م.م.س ، ن ص ٢٦٠
- (٥١) م.م.س ، ن ص ١٥

- (٥٢) اركون ، تاريخية م.س ، ص ١١ وتبدو ترجمة كتاب "نقد العقل الاسلامي" إلى العربية بعنوان تاريخية الفكر العربي الاسلامي دالة جدا على المساواة المجازية بين النقد ونتيجته التاريخية
- (٥٣) ترجمة العوا "الاستعارة"
- (٥٤) اركون الفكر العربي م.س ، ص ١٣
- (٥٥) م. ن ، ص ن
- (٥٦) اركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الاسلامي، هاشم صالح ، بيروت، دار الساقي ط١، ١٩٩١، ص١١
- (٥٧) م. ن ، ص ن
- (٥٨) م ن ص ٢٠
- (٥٩) اركون ، محمد ، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال : أين هو الفكر الاسلامي المعاصر ؟ ترجمة : هاشم صالح ط١ ١٩٩٣ ص XIV
- (٦٠) اركون الفكر العربي م.س ، ص ١٧٣. هذا التأكيد على نقطة الانطلاق لمختمه يكرره اركون في كتاباته المدرجة تحت عنوان "نقد العقل الاسلامي" وا حالتنا إلى كتاب الفكر العربي ١٩٧٥ للدلالة على أنها تمثل نظرة قديمة لأركون
- (٦١) عنوان محاضرة لأركون في ملتقى نظم بمونبليه حول الدولة والدين في الاسلام سنة ١٩٦٩ نشرت أعمال الملتقى بالفرنسية سنة ١٩٧٧ في مجلة *Recherches dislamlogie* ثم نشرت كجزء من كتاب قراءات في القران ١٩٨٢
- (٦٢) اركون قراءة علمية م. س ، ص ٢١٢
- (٦٣) اركون تاريخية م. س ، ص ١٦
- (٦٤) انظر اركون الامس والغد م. س ، ص ١١٩ ونقد اجتهاد م. ن ، ص ٢٦٩
- (٦٥) اركون الامس والغد م. س ، ص ١٢٠
- (٦٦) اركون نقد اجتهاد م. س ، ص ٢٧٠
- (٦٧) م. ن ، ص ٢٤
- (٦٨) اركون ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الاسلامي، هاشم صالح ط١ ١٩٩٩ ص
- (٦٩) اركون الامس والغد م. س ، ص ٩٧ انظر تاريخية م. س ، ص
- (٧٠) اركون نقد واجتهاد م. س ، ص ٦٩
- (٧١) اركون الامس والغد ص ٩٧-٩٨
- (٧٢) اركون نقد واجتهاد م. س ، ص ٦٩
- (٧٣) اركون نقد واجتهاد م. س ، ص ٤١
- (٧٤) اركون تاريخية م. س ، ص ٩٣ حيث يقول "ان العلمنة هي هدف يتطلب انتاجا باستمرار(ص.ن)
- (٧٥) م. ن ، ص ٢٩٤
- (٧٦) م. ن ، ص ن

- (٧٨) اركون استحالة التأصيل م. ن ، ص ١٢٧
- (٧٩) م. ن ، ص ١٦٩
- (٨٠) فيص ، م. ن ، ص XVI
- (٨١) م. ن ، ص ن
- (٨٢) استحالة م. ن ، ص ١٣
- (٨٣) م. ن ، ص ن
- (٨٤) تاريخية م. ن ، ص ٢٩٥
- (٨٥) اركون ، قضايا في نقد العقل الديني ، دار الطليعة ، بيروت ط ١٩٩٨ ص؟
- (٨٦) تاريخية م. ن ، ص ٢٩٥
- (٨٧) من الاجتهاد إلى نقد العقل الاسلامي م. ن ، ص ١٠٣
- (٨٨) الاسلام الامس والغد م. ن ، ص ٢٥٨
- (٨٩) م. س ، ص ١٠٦
- (٩٠) نقد واجتهاد م. س ، ص ٢٥٨
- (٩١) م. ن ، ص ٢٥٩
- (٩٢) نزعة الأنسنة م. س ، ص ٣٢
- (٩٣) استحالة م. س ، ص ٣٠٧
- (٩٤) م. ن ، ص ٣٠٤-٣٠٥
- (٩٥) عنوان فصل كتب بالفرنسية مقدمة للطبعة الثالثة لكتاب نوافذ على الاسلام ، باريس عام ١٩٩٨ وترجم في استحالة التأصيل م. س ، ص ٢٥٩ فما بعد
- (٩٦) م. ن ، ص ٩٤
- (٩٧) م. ن ، ص ٩٢
- (٩٨) م. ن ، ص ٩٤
- (٩٩) م. ن ، ص ٩٢
- (١٠٠) م. ن ، ص ن
- (١٠١) يلاحظ أركون مثلا أن اللسانيات التي ولدت في السياق المغربي والثقافي الغربي لم تخضع للتثبيت والتمحيص بواسطة نص ما لا تنطبق عليه الشروط نفسها ، ولذلك لا يستبعد اركون فكرة احضار اللسانيات الحالية للتثبيت والتمحيص بواسطة القران حيث يضع موضع التساؤل عددا من التعينات الدوغمائية للسانيات (انظر فاتحة الكتاب) في الأصل بحث ضمن كتاب قراءات في القران ١٩٨٠ ترجمة فوزي البدوي ، مجلة الحياة الثقافية ، تونس ، وزارة الثقافة ١٩٩٠ عدد ٥٦ ص ٥
- (١٠٢) استحالة م. ن ، ص ٩٢
- (١٠٤) م. ن ، ص ٢٤١

-
- (١٠٥) نزعة الأنسنة م. س ، ص ١٧٠
- (١٠٦) نحو تاريخ آخر للفكر الاسلامي ، هو العنوان الفرعي لكتاب اركون استحالة التأصيل ١٩٩٩
- (١٠٧) نزعة الأنسنة م. س ، ص ٢١
- (١٠٨) اركون ، معارك من اجل الأنسنة ، في السياقات الإسلامية ، ترجمة هاشم صالح ، دار الساقى ، بيروت ط ١ ٢٠٠١ ص ٣٩
- (١٠٩) نزعة الأنسنة م. س ، ص ٢١
- (١١٠) اركون ، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية ، ترجمة هاشم صالح ، بيروت ٢٠٠١
- (١١١) نزعة الأنسنة م. س ، ص ٣٠
- (١١٢) عنوان كتابه الأخير م. س
- (١١٣) تاريخية ، م. س ، ص ١١٨
- (١١٤) استحالة م. س ، ص ١٣
- (١١٥) حرب ، على ، المنوع والمتنع ، المركز الثقافي العربي ، ١٩٩٥ ص ١٢٥-١٢٦
- (١١٦) اركون ، الفكر العربي، م. س ، ص ٧ ص ٢٢
- (١١٧) انظر مقال "بعض مهام المثقف المسلم أو العربي اليوم" ١٩٨٦ في نقد واجتهاد م. س ، ص ٥
- (١١٨) اركون ، استحالة التأصيل م. س ، ص
- (١١٩) اركون ، الفكر العربي م. س ، ص ٥-٦
- (١٢٠) اركون ، نقد واجتهاد م. س ، ص ١٢٠
- (١٢١) م. ن ، ص ٢٥٦
- (١٢٢) م. ن ، ص ٣٥
- (١٢٣) الاطروحتان الجامعتان ٢+٣ المذكورتان في الهامش ١

محمد أركون و "نقد العقل الإسلامي"

السؤال التاريخي الاجتماعي

رضوان جودت زيادة (*)

يكثف مفهوم "نقد العقل الإسلامي" مشروع محمد أركون المتواصل والجري ، كما يكشف عن الطموح الثاوي في طيات وثنايا النص الأركوني ، ذلك أن أركون يدرك تماماً أن سؤال النقد الكانطي كما يصر عليه لن يتحقق دون دمج في صيرورة تاريخية واجتماعية وسياسية متكاملة تستهدف من ورائها حدوث نهضة فكرية وحضارية شبيهة بالتي عاشتها الحضارة العربية الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، سيما مع المؤلفات والأفكار المتقدمة التي قدمها كل من مسكويه الذي يصر أركون على أبوته له⁽¹⁾ والتوحيدى والشاطبي وابن حزم وابن رشد فيما بعد .

ابتداء مشروع أركون في نقد العقل الإسلامي مع كتابه الذي حمل العنوان نفسه عام ١٩٨٤ و صدر بالفرنسية ، ثم ترجم فيما بعد إلى العربية تحت عنوان (تاريخية الفكر العربي الإسلامي)⁽²⁾ معللاً المؤلف والمترجم كليهما عدم تصديرهما للكتاب بالعنوان نفسه الصادر بالفرنسية ، لأن اللغة الفرنسية على حد تعبير أركون مؤيدة للنقد الفلسفي والتاريخي والعلمي عامة ، ولها أرضية خصبة من الجهاز المفهومي الداعي إلى المزيد من التعمق والدقة في النقد ، أما اللغة العربية فلا تتحمل اقتران النقد الجهاز المفهومي الداعي إلى المزيد من التعمق والدقة في النقد ، بالعقل الإسلامي⁽³⁾ ، فالفضاء الاجتماعي والثقافي العربي إذا غير ملائم أو مناسب لتوجيه النقد بشكل صريح إلى العقل الإسلامي ، لأن ذلك يؤثر حساسيات من المفضل تغاضبها في الوقت الحالي (أي وقت صدور الكتاب بالعربية عام ١٩٨٦) وهذا ما يشكل مدخل الرؤية إلى مشروع "نقد العقل الإسلامي" أي سؤال المشروع التاريخي ضمن المتن الاجتماعي العربي والإسلامي ، وهو ما يبدو أن أركون يلحظه بإدراك مستمر عن طريق ربطه لسؤاله النقدي بالأحداث السياسية المتغيرة التي تعزز برأيه مناعة العقل الإسلامي عن النقد وتؤجل طرح مثل ذلك السؤال بحجة استكمال التحرير من الاستعمار أولاً وبتحقيق التنمية وإنهاء الصراع العربي - الإسرائيلي ثانياً

(*) كاتب وباحث سوري ، رئيس تحرير مجلة تيارات

لكن مقارنة أركون لمشروعه النقدي ارتبط بمسارات وتعرجات فكرية فرضتها الثورات المعرفية والنقدية المستمرة في العلوم الإنسانية والاجتماعية في السياق الغربي ، هذه العلوم التي تشكل بالنسبة إليه الأدوات الإجرائية الضرورية واللازمة لإنجاز مثل هذا النقد للعقل الإسلامي .

لم يتوقف أركون بداية عند مفهومه النظري هذا ليبلوره أو يحدد قسامته ومعالمه في كتابه الذي حمل اسم مشروعه والذي أشرنا إليه ، بقدر ما أراد أن يتوضح عن طريق تطبيقاته المنهجية التي أجراها على النص القرآني وعلى الفكر الإسلامي في القرن الرابع الهجري ، وهي رسالته لنيل شهادة الدكتوراه إذ تتبع فيها مفهوماً ابتكره ويتمحور حول البحث عن الإنسية في الفكر الإسلامي الكلاسيكي لاسيما عند التوحيدى و مسكويه^(٤) ، أو قراءاته للنص القرآني لاسيما سورتي الفاتحة^(٥) والتوبة^(٦) .

لقد رغب في العودة للبحث عن جذور لمفهوم العقل في التراث الإسلامي ، الذي رأى أن كل اسم قرآني يقدم للشئ المسمى حقيقته الأولية طبقاً لعلم الله ووجوده الموضوعي (كونه) ضمن نظام الخلق ، وحكمه الشرعي ضمن الوجود التاريخي للبشر ، هكذا تأسس كل الفكر الإسلامي وتطور على قاعدة الإيمان المتمثل بالأصل الإلهي للعقل والدعم الإلهي له ، هذا الإيمان المتجسد في نص لغوي محدد تماماً هو القرآن ، ثم جاء الشافعي وأضاف إليه السنه ، فضمن هذا المعنى وهذا المنظور يمكننا أن نتحدث عن عقل إسلامي^(٧) ، غير أن أركون لا يرى في مفهوم العقل في التراث الإسلامي أصله الإلهي كما تحدد وأنجز وانتهى تطوره التاريخي والمعرفي ، بل يعتبر أن هذا المفهوم خضع للتطور التاريخي ، وهو ما يشير إليه أركون عندما يتحدث عن أنواع للإسلام وإسلامات بصيغة الجمع ، يحمل كل منها مفهومه الخاص عن العقل ، ولذلك وجدناه يميز بين العقل الأرثوذكسي أو السكولاسيتي وبين العقل الإسلامي الكلاسيكي وبين العقل الإسلامي بالمعنى المثالي الكبير للكلمة .

إن التمايز بين هذه العقول إذا صح التعبير ليس على قاعدة الافتراق المطلق عن العقل الإسلامي ، وإنما هو تمايز تاريخي بحيث تعود جميعها في مرجعيتها إلى العقل الإسلامي بوصفه الإطار التاريخي الذي يحوى هذه التمايزات المتعددة وهو ما استوضحه

أركون فيما بعد وبشكل متأخر نسبياً ، عندما رأى أن مشروعه يهدف إلى إعادة تقييم نقدي شامل لكل الموروث الإسلامي منذ ظهور القرآن وحتى اليوم ، وهو يميز فيه بين أربع مراحل رئيسية :

١ - مرحلة القرآن والتشكيل الأولى للفكر الإسلامي :

٢ - مرحلة العصر الكلاسيكي، الذي يدعو به عصر العقلانية والازدهار العلمي والحضارى

٣ - مرحلة العصر السكولاستيكي التكرارى والاجترارى ، أو ما يدعى بعصر الانحطاط.

٤ - مرحلة النهضة فى القرن التاسع عشر وحتى الخمسينات من هذا القرن .

ثم يضيف مرحلة خامسة يدعوها بـ "الثورة القومية" (فترة الرئيس المصرى عبد الناصر ١٩٥٢ - ١٩٧٠) فـ "الثورة الإسلامية" (فى إيران منذ ١٩٧٩ وحتى اليوم)^(٨)

إن تقسيمه هذا السابق الذكر يعزز قراءتنا لمشروعه ضمن سياق التاريخى وهو الأطروحة التى بدافع عنها البحث ، ويصر على اعتبارها المدخل الأكثر دقة فى قراءة مشروع أركون عن "نقد العقل الإسلامى" .

إنه يحدد مفهوم العقل الإسلامى الكلاسيكى بوصفه قد تحدد على مرجعية النص القرآنى أى الأصل الإلهى للعقل ، لكن نشأة علم أصول الفقه وتبلوره على يد الشافعى بشكل متماسك يجعلنا نستخلص مفهوماً جديداً وفعالاً للعقل الإسلامى من الناحية التاريخية و التأملية ، إذ تضمنت رسالة الشافعى - التى تعتبر المدونة التأسيسية والتدشينية لعلم أصول الفقه - القرآن بصفته مصدراً صريحاً للمعايير المرتكزة على السيادة العليا الإلهية، والسنة أى السيادة العليا للنبي والإجراءات أو العمليات البشرية من أجل بلورة السيادة العليا واحترامها كإجماع والاجتهاد وأنماطه الأساسية كالقياس والاستحسان والاختلاف ، وهكذا لم يكتف العقل الإسلامى الكلاسيكى بعلم أصول الفقه من أجل تأكيد فعاليته وفرض ديمومته فى مواجهة العقول المنافسة أو المعادية التى فى نفس الوقت الذى راح يخوض فيه معاركه الأساسية ، ولكنه استند أيضاً إلى الخطاب التاريخى والخطاب التبولوجى عن طريق الإكراهات والضرورات الخاصة بحالة معينة ومستوى معين من اللغة ، وعن طريق ضغط انتخاب عناصر المعرفة التى يظهرها أو يبديها فى كلامه الفكرى التأملى كل ناطق أو

مؤلف يمثل عضواً منخرطاً في تاريخ محدد ، وأخيراً عن طريق الانتفاضات والحدوس والاحتجاجات وابتكارات الذات المنخرطة في تجربة وجودية فريدة من نوعها كخطاب السيرة النبوية^(٩) .

وهكذا فأركان يعيد تأسيس العقل الإسلامي الكلاسيكي إلى نوعين من الخطاب ، هما الخطاب التاريخي والخطاب التكنولوجي ، ويعتمد أركان في ذلك على اللسانيات الاجتماعية وعلى علم الخطاب من أجل تحليل المكونات الخطابية التي تحوى بداخلها لغة السيطرة والحيازة ، فالخطاب التاريخي استند على مفهوم البنية المعرفية المرسخة ذلك عن طريق ممارسة معيارية للغة والقانون والتاريخ والتولوجيا من نحو ولغة وفقه وأخبار وآثار وحديث وتاريخ وكلام ، فكل هذه العلوم تمثل علوماً دينية تقليدية يؤكد فيها العقل الأرثوذكسي ذاته على هبنة العقل المؤسس (الراسخ) والمؤسس ، ولم تفلح محاولات مسكويه وابن خلدون إدخال العقلانية الوضعية أو الواقعية على كتابة التاريخ الإسلامي ، أما الخطاب التولوجي فيستخدم أولاً لحاجات المشروع والسيادة (كالدليل القاطع مثلاً) أو أنها تستشهد بالآيات والأحاديث لإفحام الخصم ، كما وتستخدم بشكل ثانوي الأساليب والعمليات المنطقية – المعنوية الديالكتيكية والبلاغية ، وأول هذه التلاعبات المرور من حالة الكلام الشفهي إلى حالة النص المكتوب ، حين ابتدأنا بالكاد اليوم نأخذ بعين الاعتبار النتائج والانعكاسات التكوينية والبنوية والابستمولوجية لهذا المرور أو الانتقال ، وذلك في ميدان علمي الاثربولوجيا واللسانيات^(١٠) وهذه قد حصلت في وقت مبكر جداً بالنسبة للقرآن^(١١) .

أما التلاعب الثاني كما يراه أركان فيتمثل في التسليم بوجود استمرارية بنوية وتماتلية معنوية ما بين الزمكان الأولي والأصلي الذي لفظت فيه الآيات والأحاديث لأول مرة وبين الزمكانات المتغيرة التي يستشهد بها بعد أن أصبحت نصوصاً^(١٢) ، وعن طريق هذه الاستراتيجية المعرفية والخطابية تكرر وتأبد العقل الإسلامي الكلاسيكي ، وسيعيد فيما بعد العقل الإسلامي السكولاسيتي آليات العقل الإسلامي الكلاسيكي نفسها لكن دون إبداع في توظيفها مما يجعله في النهاية يسقط في فخ الاجترار المتتالي دون قدرة على تجاوز الأطر المحددة مسبقاً وسترث الدول العربية والإسلامية فيما بعد في عصور

استقلالها هذا العقل محاولة الخروج عن قواعده عن طريق الدعوة إلى الاجتهاد والتجديد خاصة مع مجدى عصر النهضة ، لاسيما الطهطاوى والأفغانى ومحمد عبده ، لكن أركون يميز مشروعه عن مشروع عبده الاجتهادى ، إذ يعتبر أن ماهية الاجتهاد التى جاءت بها مدرسة محمد عبده ، هى عبارة عن منهجية ذرائعية منفتحة على دمج وتمثل المفاهيم والأفكار والممارسات المعتمدة بمثابة البدع الخطرة ضمن إطار التراث الإسلامى السكولاسيى تمييزاً له عن التراث الأكثر حيوية ، أى التراث الفاتح والمنفتح والمقصود به التراث فى فترة القرنين الأول والرابع الهجريين^(١٣) .

إن أركون لا يرفض مفهوم الاجتهاد جملة وتفصيلاً ، بل إنه يرى أن تجديد الاجتهاد سيؤدى إلى زعزعة الحقائق الأكثر شعبية وألفة ، وإلى تصحيح العادات الأكثر رسوخاً ، وإلى مراجعة العقائد الأكثر قدماً ، لكنه يعتبر أن المفهوم التقليدى للاجتهاد أصبح غير كاف وينبغى تجاوزه عن طريق النقد الحديث للعقل ، وهى المهمة التى يطلق عليها أركون وصف " المهمة الصعبة " المتمثلة بزحزحة شروط الاجتهاد النظرية وحدوده من المجال اللاهوتى – القانونى الذى حصر فيه من قبل الفقهاء إلى مجال التساؤلات الجذرية وغير المعروفة حتى الآن من قبل التراث الإسلامى ، أى مجال التساؤلات الخاصة بنقد العقل الإسلامى^(١٤) ، وهكذا فأركون يعتبر أن مشروعه فى نقد العقل الإسلامى يتأسس على الاجتهاد على قاعدة استيعابه لكن دون الوقوف عند حدوده بل لابد من تجاوزه ، فالاجتهاد لم يكن فى الماضى أبداً ، ولا يمكنه أيضاً أن يكون اليوم مجرد تمرينات ذهنية على مسائل لاهوتية ومنهجية تجريدية بعيدة عن حاجات الدول وإكراهات المجتمع ، بل ينبغى علينا أن نلتقط فى كل ظرف ، ولدى كل ممارس للاجتهاد كل الانحرافات الأيديولوجية المرافقة لهذه العملية الذهنية التى يبرزونها على أساس أنها تمثل احتكاكاً مباشراً للروح البشرية مع كلام الله من أجل الفهم الصحيح والمطابق للمقاصد النهائية والمعانى المؤسسة التى ينبغى أن تضى القاتون الدينى وتضمن شرعية ممارسات البشر وأفكارهم طيلة كل وجودهم الأرضى^(١٥) ، ولكن كيف نجتاز هذا المسار الطويل والصعب كما يصفه الذى يمتد بين الاجتهاد ومشارف نقد العقل الإسلامى ، إن أركون يدرك تماماً صعوبة "النقطة" لذلك يصر على اعتبار أن نقد العقل الإسلامى يجب أن يصمم ويصور على أساس أنه امتداد للاجتهاد الكلاسيكى وإنضاج له ، وهكذا ينبغى أن يفهم من قبل كل المسلمين وبالدرجة الأولى من

قبل علماء الدين أنفسهم ، لكن بالمقابل يفترض أن يبذل العلماء بعض الجهد من قبلهم ويفعلوا كما فعل أسلافهم الكلاسيكيون الذين ينتسبون إليهم طوعاً ومحبة ، ينبغى عليهم أن يخطو خطوات حاسمة باتجاه الحدأة العقلية والفكرية .

يستند أركون إذا فى تأسيسه لمشروعية نقده للعقل الإسلامى على السؤال التاريخى بشكل رينيسى أو ما يسمى المشروعية التاريخية ، فالتقسيم التاريخى للعقل الإسلامى أنتج عقولاً ولم نعد أمام عقل واحد ، وهو ما لحظه أركون بنفسه عندما تحدث فى أحد حواراته أنه بعد أن عمل على بلورة مفهوم العقل الإسلامى عمد إلى تفريعه مما جعله يتحدث عن عقول إسلامية بالجمع لا عقل إسلامى واحد ، وهو ما يعطى مشروعه رؤية تعددية ومتنوعة كما يرى ، لأنه يعتمد أنماطاً متعددة من المرجعيات والسيدات الثقافية^(١٦) ، إلا أن أركون لا يكتفى بالتقادم التاريخى مشروعية وحيدة لنقد العقل الإسلامى بل يعتبر أن هناك مناخات ثقافية واجتماعية تفترض بنفس المستوى من الأهمية مشروعاً بثقل نقد العقل الإسلامى ، إذ لا يمكن لنقد العقل الإسلامى من الناحيتين النفسية والثقافية أن يتحاشى الإطلاع على كل الخطابات والعقائد والتصورات ، والآمال التى غذت ولا تزال تغذى عدداً كبيراً من المسلمين وممارستهم ، فبناء مشروعية جديدة فى العالم الإسلامى ينبغى أن يوضح لنا لماذا أن الأنماط الموروثة والتقليدية من المشروعية قد أصبحت لاغية، فى الوقت الذى يبرر فيه تأسيس الخيارات الجديدة وضرورتها^(١٧) ، وإضافة إلى ذلك وتأسيساً عليه فإن أركون يضيف هدفاً سياسياً بعيد المدى لمشروعه ، ربما يكون فى خياراته العاجلة ، ثقافياً لكنه فى رهاناته الآجلة سياسى يهدف إلى تفكيك كل هذا البناء الشامخ والمقدس الذى يحتوى به اليوم الأصوليون من أجل الحصول على المشروعية أو من أجل المحافظة عليها ، وبنفس الوقت فإن أركون يصر على أن مشروعه ليس تفكيكياً فحسب ، بل إنه تركيبى أيضاً ، ذلك لأنه يقدم بديلاً ذا مصداقية على عكس ذلك النقد المتعالى والاحتقارى للمستشرقين ، إذ إن نقدهم يودى إلى تسفيه التركيبات الفكرية الكلاسيكية للمسلمين ويتركون وراءهم حقلاً من الألقاض ، ثم يعودون بعدئذ إلى مجتمعاتهم الأوروبية هادنين مطمئنين ، ولا يعباون بعدئذ بتقديم أى بديل لأن المشكلة ليست مشكلتهم كما يقولون ذلك صراحة^(١٨) ، وهو ما سنتعرض إليه فيما بعد عندما نتحدث عن النقد المزدوج الذى تعرض له أركون من قبل الأصوليين والمستشرقين ،

فأركون يقحم مشروعه إذا ضمن المتن الاجتماعي والسيرورة التاريخية للمجتمعات العربية من أجل تحطيم صيغة الإجماع التاريخية التي أدت إلى انتقاء بعض العناصر وحذف بعضها الآخر تحت ضغط الإكراهات الأيديولوجية والضغط السياسي والأنظمة المعرفية التي لم تدرس حتى الآن بشكل دقيق وشامل كإجماع أهل القبلة أو المسلمين ، إذ هي مقدسة من قبل الزمن ، ويتساءل أركون عن الفشل التاريخي الذي منى به مشروع الاجتهاد مع محمد عبده الذي يمكن اعتباره خطوة رئيسية على طريق نقد العقل الإسلامي، فيرى أن الأرثوذكسية بصفتها ظاهرة اجتماعية – ثقافية فرفضت نفسها بعنف وقوة متزايدة منذ الخمسينات ، ويعود السبب في ذلك إلى عدة عوامل منها : الصراع ضد الاستعمار وضغط إسرائيل على منطقة الشرق الأوسط والاستراتيجيات الجديدة التي يتبناها الغرب للهيمنة على المجتمعات العربية والإسلامية ، والتزايد السكاني للمجتمعات الإسلامية ، وظهور الأنظمة القسرية والقومية المغامرة بعد الاستقلال ، والسياسة الديماغوجية للتعريب^(١٩) ، والقطيعة التاريخية الجذرية مع التراث ، فهذه القطيعة لم يفكر بها حتى الآن ، بل إنه من المستحيل التفكير فيها بسبب الوهم "الإسلامي" الذي يغطيها والذي تغذيه الأرثوذكسيات منذ القرن الخامس الهجري ، فالسلبية المتضاعفة والناجبة عن كل هذه العوامل التي تفعل فعلها منذ تفجير حركات التحرير الوطني التي زادت حدة واتساعاً "سياسات البناء الوطني" بعد الاستقلال ، مما يجعل اليوم كل محاولة لتحديث الفكر الإسلامي وتوحيده شيئاً بعيد المنال ، إن لم يكن مستحيلًا^(٢٠) ، فأركون مدرك تماماً للصعوبات التي تعترض طريق مشروعه، الابستمولوجية والتاريخية والاجتماعية والثقافية لكنه يصف استمراره بالمحاولة أشبه "بالمحاولة العبثية" على حد تعبيره ، غير أنه وبنفس الوقت يرى أن الرهان على مستقبل جديد للأمة العربية والإسلامية مرتبط بمدى إنجازها لنقد الأسس التي قام عليها العقل الإسلامي ، مما يطرح تساؤلاً جدلياً هو مدى ارتباط حداثة المجتمعات بنقد الأسس العقلية التي قامت عليها هذه المجتمعات ، وهل العقل الإسلامي يمثل خصوصية بالنسبة لذلك ؟ إذ إن إرثه التاريخي من الثقل بشكل يمنعه من التقدم وتحقيق الحداثة ؟

يدخل هنا أركون في مساحة هي أشبه بالتحديد المفاهيمي ، إذ يؤكد أن مفهوم العقل الإسلامي لا نغني به عقلاً خصوصياً ، مميزاً أو قابلاً للفرز والتمييز لدى المسلمين عن

غيرهم ، فالعقل بالمعنى العام ملكة مشتركة لدى كل البشر ، وإنما التمييز أو الفرق كامن كله فى النعت ، أى الإسلامى ، وأقصد بذلك - والكلام لأركون - أنه كامن فى المعطى القرآنى وفيما كنت قد دعوته بتجربة المدينة ، هذه التجربة التى أصبحت فيما بعد وبفضل العمليات المتتابعة للاجتهد (نموذج المدينة) .

فأركون يعود بتحديد مفهوم العقل الإسلامى معرفياً إلى النص القرآنى بعد أن كان قد اختاره أيضاً لحظة افتتاحية وتاريخية تدشينية لهذا العقل ، وهذا ما جعلنا ننتبع التحولات التى خضع لها مفهوم نقد العقل الإسلامى لدى أركون نفسه ، ذلك أن كتابات أركون الأولى كانت تغفل ذكر هذا المفهوم ، لكنها كانت تتحدث عن إعادة قراءة القرآن بوصفها ضرورية تاريخياً واثربولوجياً وابستمولوجياً ، وليس القصد فقط "إعادة الاعتبار" بواسطة الأعبى ماهرة إلى نص يعتبر حيويًا من قبل الأمة الإسلامية ، بل المهم إعادة الاتصال بالحركة الفكرية والروحية لدى كبار المفكرين المسلمين الذى أخضعوا القرآن لامتحان التاريخية^(٢١) ، لكن عملية إعادة قراءة القرآن هذه لم تكن واضحة المعالم لدى أركون وإن كانت تحمل فى طياتها دعوة مفتوحة إلى تطبيق الأدوات المعرفية الغربية الحديثة فى العلوم الإنسانية والاجتماعية على النص القرآنى بشكل يخضعه إلى سياقه التاريخى الذى يصر أركون على قراءته وفقه ، وهو لذلك يطلق عليه وصف "الحادث القرآنى" بما هو ظاهرة لغوية وثقافية ودينية تقسم المجال العربى إلى مسارين ، مسار "الفكر المتوحش" بالمعنى الذى حدده كلود ليفى شتراوس فى كتابه ومسار الفكر العليم ، ويحدد عملية "القراءة" بوصفها عملية معرفية شاملة تجمع بين التحليل اللغوى والتساؤل التاريخى والتدبير الفكرى لاستخراج الجدلية الكامنة بين الحقول الثلاثة على الشكل التالى : اللغة - التاريخ - الفكر - اللغة^(٢٢) .

لكن إعادة قراءة القرآن هنا بوصفها استراتيجية قراءة للنص القرآنى تتطلب مراجعات إجمالية للقراءات المختلفة بهذا النص منذ ظهوره ، لذلك يشتق أركون مصطلحاً محدداً يسميه (التاريخ الانتقادى للنص القرآنى) ويعنى به دراسة تاريخ كتابة النص القرآنى مع إدراك كل الملابس السياسية والاجتماعية والثقافية التى واكبت ذلك ، ثم دراسة النص القرآن بعد تشكله فيما بعد باعتباره موضوعاً لغوياً ، لكن أركون عاد واعتبر

أن إعادة قراءة القرآن تمثل خطوة في مشروعه الأوسع (نقد العقل الإسلامي) ، بحيث يمكن اعتبارها شرطاً لازماً وضرورياً وخطوة تأسيسية ، لكنها لا تغنى عن دراسة المناطق الحافة بالنص القرآن والتي تشكلت ونشأت على هامشه وخلال صيرورته كالمفاهيم السياسية والفقهية والعادات الاجتماعية والمعاملات الاقتصادية ، لذلك رأى ضرورة أن يتخذ هذا المشروع بعداً أشمل وأوسع مما حرضه على إطلاق مفهوم (نقد العقل الإسلامي) عليه كما حددناه وذكرنا معالمه سابقاً ، وما يكشف عن رغبته التوسعية – إذا جاز هذا التعبير السياسي المفروض بحق أركون – أنه أصر على أن مشروع نقد العقل الإسلامي لا يكتفى بالبحث عما يخص الإسلام كدين وفكر وثقافة ومدنية وتاريخ ونموذج من نماذج الإنتاج التاريخي للإنسان والمجتمعات ، إذ إنه يعتبر أن هذه النظرة إلى الإسلام قد فرضها المستشرقون الفيلولوجيون بالتواطؤ مع نظرة المسلمين أنفسهم ، إذ أجمع كلاهما على أن هناك "إسلاماً" جوهرياً ذاتياً لا يقبل التغيير ولا يخضع للتاريخية ولا يزال مستمراً هو كالأقنوم الإلهي يؤثر في الأذهان والمجتمعات ولا يتأثر بها ، لذلك يطمح أركون إلى توسيع مشروع نقد العقل الإسلامي لكي يصل إلى العقل اللاهوتي عند أهل الكتاب ، فيتحول مفهوم أهل الكتاب إلى المفهوم الأنثروبولوجي - التاريخي ، ثم ينتقل خطوة أخرى باتجاه نقد العقل الديني حتى يحل الإسلام وتحل الأديان المنزلة محلها الحقيقي في التعرف الأنثروبولوجي على الأديان العالمية منها والمحلية الموسومة بالوثنية ، ويزداد المشروع اتساعاً بنقد عقل الأنوار الذي فرضته أوروبا البرجوازية والرأسمالية كنموذج عالمي بديل للنموذج الديني ، فنقد عقل الأنوار مهمة ضرورية وخطرة وشائكة في الوقت نفسه ، خاصة كما يُصيف أركون - إذا انطلقنا من العقل الإسلامي كما ورثناه عن الفقهاء والمتكلمين بعد انتصار الأرثوذكسيات ، حيث أن العقل الإسلامي لم يساهم في إنتاج عقل الأنوار ، بل أصبح اليوم يناقضه ويرفضه كما كان العقل المسيحي يناضل ضده ويتبرأ منه ، وذلك لأن عقل الأنوار انفصل عن العقل الديني انفصالاً جذرياً بتقديم بديل سياسي تشريعي فلسفي للاهوت السياسي والمشروعية الدينية^(٢٤) .

وهكذا فأركون يميز إذاً بين العقل الديني والذي هو أوسع وأعم من العقل الإسلامي ، وبين العقل اللاهوتي الذي يطلق عليه العقل اللاهوتي - السياسي ، ويحدد التمايز بين العقلين كالتالي ، فالعقل الديني نقبض عليه ونبلوره كمصطلح فعال علي مستوى التعاليم الأصلية

أو الأولية المنصبة كمدونات للنصوص التأسيسية، كل طائفة من الطوائف الثلاث مرتبطة بهذا المكان الأمثل للذاكرة، هذا المكان المتكرر والمتميز والذي ندعوه بالدين، إنه كل متكامل من التماسكات الاجتماعية أو الضمنية، ثم يجيء العقل اللاهوتي - السياسي فيما بعد لكي يحينه أو يجسده في أنظمة معقلنة من المقولات والمعايير والعقائد واللاعقائد^(٢٤)

إن هذا التقسيم هو ما حرص أركون لينتقل بمفهومه نحو بعد عالمي وكوني، فبعد أن اقتصر في مرحلته الأولى على إعادة قراءة القرآن أخذاً منحني نصياً لغوياً وتأويلياً^(٢٥) وجدناه يبتكر مفهوم نقد العقل الإسلامي ليلحظ من خلاله الإكراهات السياسية والاجتماعية والثقافية المؤثرة على العقل الإسلامي والمتأثرة به لكنه فيما بعد سيعمد إلى مفهومه ليشمل العقل الديني بعامه، إذ ستلعب حادثة سلمان رشدي وظاهرة الحجاب في المدارس الفرنسية دوراً كبيراً في الحض على توسيع النظر إلى العقل الديني ككل، ثم ليأخذ مشروعه أفقاً مستقبلياً بالتوازي مع مهمته النقدية عندما تحول مشروع نقد العقل الإسلامي من خلال نقد عقل الأتوار إلى مشروع العقل المنبثق أو الاستطلاعي.

حيث بدأ أركون في أواخر التسعينات تحديداً، يلحظ مدي هيمنة مفاهيم ما بعد الحداثة على الفكر الغربي وسطوة رموزها كليوتار وبودريار وجيمسون وغيرهم إضافة إلى الصعود الرمزي لفيلسوف التفكيك دريدا الذي يعتبر الفيلسوف الأهم الذي مهد التربة الفلسفية لانبثاق الفكر ما بعد الحداثي من خلال مفاهيمه عن الغراماتولوجيا والاختلاف والأثر ونقد التمركز واللوغوس وغيرها^(٢٦) ولذلك بدأ أركون يتحدث عن العقل المنبثق أو الاستطلاعي رافضاً مفهوم العقل ما بعد الحداثي لأنه يسجن الفكر داخل خط كرنولوجي واحد للحداثة هو الخط الأوروبي كما عبر عن ذلك في أحد حواراته^(٢٧) ويبدو أن أركون نفسه قد شعر بارتحاله وتحولات مفهومه عن نقد العقل الإسلامي، فصرح أنه ينوي إصدار طبعة ثانية من كتابه بالفرنسية (نقد العقل الإسلامي) الذي صدر عام ١٩٨٤، وذلك من أجل إعادة صياغة برنامجه من جديد، أي تضمينه مشروعه من أجل بناء العقل الجديد الاستطلاعي، ورغم الميزة والجرأة الفكرية التي تكمن خلف هذا التحول أي شعور المفكر نفسه بضرورة تجديد فكره وتطويره كي لا يصبح أسير الثبوتيات والوثوقيات ومحملًا بآرث ماضٍ فكري هو أول الداعين إلى التحرر منه، رغم ذلك كله فإن دعوته إلى

بناء العقل المنبثق والاستطلاعي تميزاً له عن العقل ما بعد الحدائى ،لم تأخذ جانباً تأسيسياً بقدر ما كانت دعوته تأملية تدخل في باب الحلم لا الدرس والبحث كما عودنا أركون في مقولاته السابقة ، إذ يصوغ في بعض العبارات العقل الذي يحلم بظهوره بأنه عقل تعددي ، متعدد الأقطاب ، متحرك ، مقارن ، انتهاكي ، ثوري ، تفكيكي ، تركيبى ، تأملى ، ذو خيال واسع ، شمولي ، إنه يهدف إلى مصاحبة أخطار العولمة وعودها في كل السياقات الثقافية الحية حالياً^(٢٨) .

إننا نلاحظ بوضوح طغيان اللغة الشعراوية والطوباوية في توصيفه للعقل الاستطلاعي المأمول مما يفتح الباب واسعاً إلى التساؤل عن جدوى ومشروعية التوظيف الأركونى للأدوات والمناهج البحثية الغربية ، ذلك أن أركون عموماً لا يقدم توطئة لدي توظيفه لهذه الأدوات والمناهج الأثنروبولوجية واللسانية والتاريخية في قراءة التراث العربى والإسلامى أى تطبيقها على تراث غير الذي أنتجها وخرجت من رحمه ، وإذا كانت القراءات الحديثة في فلسفة العلوم تكشف عدم براءة الأدوات البحثية وعدم اتصافها بالحيادية فإن هذا يضاعف حجم التساؤل الذي يطرح على المشروع الأركونى لاسيما عند توظيفه للمقولات ما بعد الحدائية ، وهذا ما أخذه عليه بعض نقاده من الغربيين إذ اعتبر رون هالبير أن أركون لا يستخدم مفاهيم الحدائة وما بعد الحدائة إلا حين تبدو ضرورية لمشروعه الخاص ،حتى ولو لم يشعر بأنه ملزم بالنتائج النهائية لهذه المفاهيم فإنه لا يشعر أنه ملزم مثلاً بتبنى اللاإرادية الناتجة عن نقد مركزية العقل ، إلا أنه لا يستطيع التخلص من كل النتائج الملزمة لتلك المعرفة إذ يعتبر أركون أن مفاهيم الحفريات (الأركيولوجيا) ومركزية العقل (اللوغوس) والقطيعة الاستمولوجية وغيرها مجرد وسائل لا يستخدمها إلا كأدوات ذهنية معزولة إحداهما عن الأخرى وفق مقتضيات خطابة الخاص ، بغض النظر عن توافقها المتبادل^(٢٩)

يضاف إلى ذلك أن أركون يبدو وكأنه غير مكترث بأو عابى بإيصال هذه المفاهيم أو المقولات إلى نهاياتها الفلسفية في الحقل التراثى العربى أو الإسلامى ،خاصة ما يتعلق منها بتطبيقه على النص القرآنى وهذا ما أحدث ردة فعل حادة تجاهه من قبل الحركات الإسلامية والمنقفين الإسلاميين بعامه وصلت إلى حد اتهامه والطنع والتشكيك الدائم فيه .

لكن إذا عدنا لقراءة التحولات المفاهيمية التي مر بها مفهوم نقد العقل الإسلامى لوجدنا أنها غالباً ما ارتبطت بمفاصل اجتماعية ذات بعد سياسى أو العكس ، أو أنها تكون أحياناً ملتصقة بتغيرات ثقافية على مستوى الكرة الأرضية خاصة مع بروز العولمة وتصاعد الكلام حول القرية الكونية ودور وسائل الاتصال و(الملتيميديا) فى التأثير على الإنسان وتغيير محيطه المفاهيمى ، فقد لعبت حادثة سلمان رشدى الشهيرة دوراً بارزاً فى احتكاك أركون مع العقل الغربى وتصورات المسبقة عن الإسلام ، سيما وأنه قد اتخذ موقفاً مغايراً للكثير من المواقف الغربية أو الإسلامية الجاهزة ، ثم جاءت حادثة ظاهرة الفتيات المحجبات فى المدارس الفرنسية لتعزز الجدل الدائر حول الإسلام فى فرنسا ، ومدى قدرته على التلام والتكيف مع التقاليد والثقافة الغربية بعامة والفرنسية بخاصة ، وهذا ما حرص أركون على توسيع مجال اهتمامه من العقل الإسلامى إلى العقل الدينى ، إذ لاحظ أن العقل الدينى مازال لم يقطع أو ينجز الخطوات التى اعتبر نفسه قد تجاوزها ، وأخذت المفاهيم الحديثة تحدث مفعولاً عكسياً عليه خاصة مفهوم العلمنة ، عندما ضاق إطار هذا المفهوم ولم يتسع للمختلف أو يستوعب الآخر الذى يفترض به أن يقف على الأرضية نفسها ويسلم بالأسس ذاتها التى انطلقت منها المفاهيم العلمانية ، وهذا ما صعد نقد المستشرقين له الذى اعتبروا أنه يسعى إلى إيجاد عقل خصوصى فى الإسلام كى يكون مضاداً للعقل الغربى ، وأنه على الرغم من ثقافته التنويرية فإنه مازال يقف على الأرضية الأصولية نفسها^(٣٠) هذا فى الوقت الذى ينتقد فيه أركون دراسات المستشرقين ومقولاتهم خاصة أنهم استغرقوا فى المنهج الفيلولوجى ولم يطوروا بحوثهم باتجاه توظيف المناهج والأدوات المعرفية الحديثة التى ستقدم نتائج تفسيرية جديدة وأكثر دقة ، وهذا كان مصدر توتر وخلاف دائم بين أركون والمستشرقين الغربيين^(٣١) .

كل ذلك دفع أركون إلى إعادة التفكير فى مفهوم العلمنة من منظور إنسانى ، وحرصه على التقدم خطوة باتجاه نقد العقل الدينى ، إذ لاحظ أن الممارسة العلمانية فى فرنسا انتهت إلى جذرية مطلقة خاصة فيها يتعلق بنظام التعليم ، حيث أصبحت العلمنة تعنى — نوعاً — من اللامبالاة الفكرية تجاه البعد الدينى للإنسان والمجتمعات ، فالفرنسيون لا يأخذون بعين الاعتبار الدين بصفته أحد العوامل التى تتحكم بالوجود الفردى والجماعى للبشر ، وهكذا بقيت العلمنة أو بالأحرى الموقف العلمانى يعيش بشكل مواز للموقف

الدينى، ويستبدان بعضهما البعض بشكل متبادل لأسباب فكرية وسياسية ، ومن هنا تنتج
أوضاع صراعية بينهما لا مبرر لها^(٣٢) ولذلك يميز أركون بين العلمانية المناضلة كما
يسمىها والتي ترى أن الموقف الدينى لا يتوافق أبداً مع موقف العقل المستقل وبين
العلمانية المنفتحة التي تساعد على نشر ما نعتقد أنه الحقيقة فى الفضاء الاجتماعى ، وهو
لذلك يؤكد أن الإسلام بحد ذاته ليس مغلقاً فى وجه العلمنة ، ولكن كى يتوصل المسلمون
إلى أبواب العلمنة فإن عليهم أن يتخلصوا من الإكراهات والقيود النفسية واللغوية
والأيديولوجية التى تضغط عليهم وتثقل كاهلهم ، ليس فقط بسبب رواسب تاريخهم الخاص
بالذات ، وإنما أيضاً بسبب العوامل الخارجية والمحيط الدولى ، وعليهم لكى يتوصلوا إلى
ذلك أن يعيدوا الصلة مع الحقيقة التاريخية للفكر الإسلامى فى القرون الهجرية الأربعة
الأولى^(٣٣) وهو بذلك يرد على المستشرقين الذين ينفون قدرة الإسلام على الانسجام مع
العلمنة ، مما يعنى عدم قدرته على الدخول فى الحداثة ، وعلى الأصوليين الذين يتطابقون
مع المستشرقين فى الهدف لكنهم ينطلقون من موقع مغاير ، إذ يصرون على رفض
الإسلام للعلمانية كما يرددون فى شعاراتهم باستمرار بأن الإسلام دين ودولة .

وفى الخطوة الأخرى نلاحظ أيضاً حافزاً سياسياً وثقافياً هو الذى حرض أركون
للتنتقال من العقل الدينى إلى الحديث عن العقل الاستطاعى أو المنبثق ، سيما وأن أركون
قد أدرك من خلال دراساته عن النزعة الإنسانية فى الفكر العربى خاصة فى القرن الرابع
الهجرى ، أن المسلمين قادرين على الإسهام بشكل فعال ودون أى تحفظ أو رقابة قمعية
فى التشكيل الجماعى لنزعة إنسانية كونية ، تساهم فيها جمع تراثات الفكر وثقافات
وثقافات العالم ، بل ينبغى على جميع هذه الثقافات بما فيها الثقافة الإسلامية أن تتخرط فى
مواجهات تفاعلية مع بعضها بعضاً من أجل ابتكار أو تدشين القيم الجديدة التى تشكل
علامة على التقدم نحو ما يدعو أركون العقل الاستطاعى المنبثق أو المستقبلى ، بل إن
حديث أركون عن النزعة الإنسانية فى السياقات الإسلامية كما يؤكد هو نفسه ليس إلا من
أجل التوصل إلى مرتبة العقل المنبثق الصاعد أى الاستطاعى أو المستقبلى الجديد ، وهو
العقل القادر فى أن معاً على الإسهام فى النقد البناء للحداثة ، وعلى تفكيك الخطاب
الإسلامى المعاصر من الداخل وهو خطاب لا يقل تبجحاً وغروراً وحباً للهيمنة والتسلط عن
الخطاب الغربى الذى يزعم أنه يواجهه أو يضاده^(٣٤) ، فأركون بن عقيلين إذا صح التعبير

العقل الإسلامي والعقل المهيمن ، الأول يسعى إلى فرض الحقيقة من خلال الحركات الأصولية والآخر يفرضها من خلال العولمة ، فالعقل المهيمن الآن هو بلا شك العقل الغربي ، الذي لا يفرض نماذجه الاقتصادي والمصرفية والمؤسسية والتشريعية على الجميع وإنما يفرض نفسه بصفته الذروة العليا والإجبارية لتكريس أو تحطيم أى إنتاج علمي أو ثقافي ، ويعتقد هذا العقل الغربي أنه يعوض عن هذه الهيمنة الشاملة عن طريق "الليبرالية" أو احترامه "الحق الاختلاف"^(٣٥) ولذلك فإن أركون بدأ يوجه نقده للعقل الغربي المهيمن طامحاً من خلال ممارسته النقد على الجبهتين بانبثاق العقل الاستطلاعي الذي يصفه كالتالي : بأنه يصرح بمواقفه المعرفية وي طرحها للبحث والمناظرة ، ويلج على ما لا يمكن التفكير فيه وما لم يفكر فيه بعد في المرحلة التي ينحصر فيها بحثه ونقده للمعرفة ، ثم يقر بحدود هذه المرحلة من الناحية المعرفية أو محدوديتها ، فكل مرحلة تاريخية لها محدوديتها الفكرية لا محالة ، كذلك يحرص على الشمولية والإحاطة بجميع ما توفر من مصادر ووثائق ومناقشات دارت بين العلماء حول الموضوعات التي يعالجها ، ولا يقتنع بالمصادر المتوفرة في لغة واحدة ، وإنما يهتم بالإمام بالإنتاج العلمي في سائر اللغات بقدر الإمكان ، كما أن العقل المنبثق حديثاً يعتمد على نظرية التنازع بين التأويلات بدلاً من الدفاع عن طريقة واحدة في التأويل والاستمرار فيها مع رفض الاعتراضات عليها حتى لو كانت وجيهة ومفيدة وهو أيضاً يحذر من التورط مرة أخرى في بناء منظومة معرفية أصيلة وموصلة للحقيقة ، لأنها سوف تؤدي لا محالة إلى تشكيل سياج دوغماني مغلق من نوع السياجات التي يسعى هو بالذات للخروج منها ، وبالتالي فهو يرفض خطاب المنظور الوحيد لكي يبقى المنظورات العديدة مفتوحة ، والعقل المنبثق بالإضافة إلى كل ذلك يكتشف في كل محاولة لديه لتأصيل نظرية أو حكم أو تأويل الأصول الموصلة تحيل في الواقع إلى مقدمات ومسلمات تتطلب بدورها التأصيل والتأييد والتحقيق ، وهكذا يتواصل البحث إلى ما لا نهاية حتى نكتشف استحالة التأصيل ، ثم نكتشف تاريخية كل تأصيل أو ما اتخذ أصلاً في منظومات معرفية سابقة موروثه ومقلدة^(٣٦) .

إن أركون يرسم صورة أشبه بالمتخيلة عن العقل المنبثق الاستطلاعي الذي يدعو إليه ، كما أنه أشبه بالعقل الإجرائي المهتم بالأدوات والمناهج البحثية وليس عقلاً مكوناً بتعبير لالاند من مرجعيات ثقافية واجتماعية وسياسية متباينة ، ولذلك نكاد نعود مع ما

انتهى إليه أركون في دعوته المفتوحة إلى العقل الاستطاعي إلى النقطة الأولى التي ابتدأ منها من حيث غياب المشاريع المقدمة أو المنجزة وبقاء المشروع نفسه في إطار الدعوات المتكررة لتطبيق المناهج والأدوات الغربية الحديثة في دراسة التراث العربي والإسلامي وهو ما اعتبره الكثير من نقاد ركون نقطة الخلل الرئيسية في مشروعه^(٣٧) ويبقى هذا النقد محققاً خاصة أن أركون يسعى إلى بناء مشروع متكامل ، لكن قراءه لا يجدون في هذا المشروع الإقراءات نقدية ، فهل ستتراكم هذه مستقبلاً من أجل إنتاج المشروع الأركوني الراهن فكراً وسياسياً ، إن الإجابة لا يمتلكها أركون وحده بقدر ما يصنعها نقاده ومترجموه^(٣٨) وقارنوه أيضاً .

-
- (١) وصف أركون أبو حيان التوحيدى بأخيه الروحي ، انظر : محمد أركون ، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ، ترجمة وتعليق هاشم صالح (بيروت : دار الساقي ، ١٩٩٠) ، كما وصفه في مقابلة أخرى بأنه "أبوه" ، انظر : حوار مع محمد أركون ، مجلة نزوى ، عمان ، العدد ٢٦ ، أبريل ٢٠٠١ ، ص ١٦٦ .
- (٢) أركون ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، ترجمة هاشم صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي ، ط١ ، ١٩٨٦) .
- (٣) محمد أركون ، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال ... أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ؟ ، ترجمة وتعليق هاشم صالح (بيروت : دار الساقي ، ط١ ، ١٩٩٣) ص ١٢ .
- (٤) ترجمت هذه الرسالة إلى العربية فيما بعد تحت عنوان (نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدى) ، ترجمة هاشم صالح (بيروت : دار الساقي ، ط١ ، ١٩٩٧) .
- (٥) لم تترجم قراءة أركون لسورة الفاتحة المتضمنة في كتاب (قراءات في القرآن) الصادر بالفرنسية في الثمانينات إلى العربية رغم ترجمة العديد من فصول هذا الكتاب إلى العربية تحت عنوان (الفكر الإسلامي قراءة علمية) ، ترجمة هشام صالح (بيروت : مركز الإنماء القومي ، ط١ ، ١٩٨٧) وهذا مجد ذاته يحمل دلالة معرفية ونقدية هامة ، لكن ترجمة هذا الفصل المخصص لقراءة سورة الفاتحة صدرت فيما بعد ضمن مجلّة (الحياة الثقافية) ، تونس ، العدد ٥٦ ، ١٩٩٠ ومن ترجمة فوزى البدوي .
- (٦) انظر : محمد أركون ، الفكر الإسلامي قراءة علمية [م ، س] ، ص ٨٧ .
- (٧) محمد أركون ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي [م ، س] ، ص ٦٥ .
- (٨) محمد أركون ، قضايا في نقد العقل الديني ، كيف نفهم الإسلام اليوم ؟ ، ترجمة وتعليق هاشم صالح بيروت دار الطليعة ، ط١ ، ١٩٩٨ .
- (٩) محمد أركون ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي [م ، س] ، ص ٨١ .
- (١٠) للمزيد حول ذلك ، انظر : والترج . أوج ، الشفاهية والكتابة ، ترجمة د. حسن البنا عز الدين ، مراجعة د. محمد عصفور (الكويت : المجلس الوطني للثقافة والفنون والآدب ، العدد ١٨٢ ، شباط ١٩٩٤) .

- (^{١١}) انظر : منى طلبية ، قراءة القرآن بين الوعي الشفاهي والكتابي ، ضمن كتاب (الرعة الإنسانية في الفكر العربي) ، تحرير عاطف أحمد (القاهرة : مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان ، ١٩٩٩) ص ٤٣ .
- (^{١٢}) محمد أركون ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي [م ، س] ، ص ٨٥ - ٨٦ .
- (^{١٣}) أركون : من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي تر : هاشم صالح بيروت دار الساقي ، ط ١ ، ١٩٩١ ص ١٢ .
- (^{١٤}) المرجع نفسه ، ص ١٧ .
- (^{١٥}) المرجع نفسه ، ص ١٤ .
- (^{١٦}) محمد أركون ، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ، ترجمة وتعليق هاشم صالح (بيروت : دار الساقي ، ١٩٩٠) ص ٢٣٦ .
- (^{١٧}) محمد أركون ، الإسلام ، أوروبا ، الغرب رهانات المعنى وإرادات الهيمنة ، ترجمة وإسهام هاشم صالح (بيروت : دار الساقي ، ط ١ ، ١٩٩٥ ص ١١٧ ، والكتاب هو عبارة عن حوار أجراه مع أركون زعيم الحزب الليبرالي الهولندي فريتز بولكستين ونشر لأول مرة بالهولندية تحت عنوان (الإسلام والديمقراطية) .
- (^{١٨}) المرجع نفسه ، ص ١١٧ .
- (^{١٩}) يظهر هنا أركون بشكل حاد في تعامله مع الأيديولوجيا القومية لاسيما في مقولاتها الرئيسية كالوحدة والتعريب ومواجهة الهيمنة الغربية وأولوية الصراع العربي - الإسرائيلي .
- (^{٢٠}) محمد أركون ، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي [م ، س] ، ص ٨٩ - ٩٠ .
- (^{٢١}) محمد أركون ، لوى غارديه ، الإسلام الأمس والغد ، ترجمة علي المقلد (بيروت : دار التنوير ، ط ١ ، ١٩٨٣) وقد صدر الكتاب في طبعته الفرنسية الأولى عام ١٩٧٨ .
- (^{٢٢}) محمد أركون ، الفكر العربي ، ترجمة د. عادل العوا (بيروت : باريس : منشورات عويدات ، ط ٣ ، ١٩٨٥) وقد صدر الكتاب بالفرنسية في طبعته الأولى عام ١٩٧٥ .
- (^{٢٣}) محمد أركون ، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر { م ، س } ، ص ١٣ .
- (^{٢٤}) محمد أركون ، الفكر الأصولي واستحالة التاصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي ، ترجمة وتعليق هاشم صالح (بيروت : دار الساقي ، ط ١ ، ١٩٩٩) ص ٣١٤ .
- (^{٢٥}) وضع ذلك أركون نفسه في أحد كتبه عندما اعتبر أن مشروع نقد العقل الإسلامي هو من أجل إعادة تحديد الشروط النظرية لكل قراءة للقرآن بالمهني اللغوي الحالي ، انظر : محمد أركون ، نافذة على الإسلام ، ترجمة صياح الجهيم (بيروت : دار عطية ، ط ٢ ، ١٩٩٧) ص ٦٩ .
- (^{٢٦}) للمزيد حول مفهوم التفكيك عند دريدا ، انظر : سارة كوفمان وروحي لايبورت ، مدخل إلى فلسفة جالا دريدا ، تفكيك الميتافيزيقا واستحضار الأثر ، ترجمة إدريس كثير وعز الدين الخطابي (الدار البيضاء : إفريقيا الشرق ، ١٩٩٤) .
- (^{٢٧}) العقل الاستطلاعي المنبثق وأنواع الحدائث في السياقات العربية - الإسلامية ، حوار مع محمد أركون ، أجراه حسان العرفاوي ، مجلة العالم العربي في البحث العلمي ، العدد ١٠ - ١١ ، ١٩٩٩ .
- (^{٢٨}) محمد أركون ، الفكر الأصولي واستحالة التاصيل [م ، س] ، ص ٣٢٨ .

- (^{٢٩}) رون هالير ، العقل الإسلامى أمام تراث عصر الأنوار فى الغرب (الجهود الفلسفية عند محمد أركون) ، ترجمة جمال شحيد (دمشق : دار الأهالى ، ط ١ ، ٢٠٠١) ص ٢٠٣ .
- (^{٣٠}) ينتهى رون هالير فى كتابه (العقل الإسلامى أمام تراث عصر الأنوار فى الغرب) إلى مثل هذا الاستنتاج سيما عندما يقارن بين أركون وعبد السلام ياسين رئيس جماعة العدل والإحسان فى الغرب ، مما يوقعه فى الكثير من المقالطات النظرية والتفسيرية .
- (^{٣١}) يمكن مراجعة هذه النقطة فى الكثير من كتب أركون ، انظر بشكل خاص : الاستشراق بين دعواته ومعارضيه ، محمد أركون وآخرون ، إعداد وترجمة هاشم صالح (بيروت : دار الساقي ، ط ١ ، ١٩٩٤) ص ٢٥١ .
- (^{٣٢}) محمد أركون ، العلمنة والدين ، الإسلام - المسيحية - الغرب ، ترجمة هاشم صالح (بيروت : دار الساقي ، ط ١ ، ١٩٩٠) ص ٦٩ ، وهى المرة الأولى التى يتحدث فيها أركون عن العلمنة والديسن بعد أن تحدث مراراً عن موقف الإسلام من العلمانية ، والكتاب عبارة عن محاضرة ألقىت فى فرنسا عام ١٩٨٥ ، وقد درس أركون بشكل مفصل علاقة الإسلام مع العلمانية من خلال ترسيمة دين ، دولة ، دنيا فى كتابه ، الإسلام الأخلاق والسياسة ، ترجمة هاشم صالح (بيروت : مركز الإنماء القومى ، ١٩٩٠) ، ص ٤٥ .
- (^{٣٣}) المرجع نفسه ، ص ٥٩ .
- (^{٣٤}) محمد أركون ، معارك من أجل الأنسنة فى السياقات الإسلامية ، ترجمة وتعليق هاشم صالح (بيروت : دار الساقي ، ٢٠٠١) ص ٢٩ .
- (^{٣٥}) محمد أركون ، الفكر الأصولى واستحالة التأصيل [م ، س] ، ص ٢٤٧ .
- (^{٣٦}) المرجع نفسه ، ص ١٤ .
- (^{٣٧}) على حرب ، نقد النص (بيروت : المركز الثقافى العربى ، ط ٢ ، ١٩٩٥) ص ٦٩ ، وأيضاً : جميل قاسم ، استحالات أركون فى كتاب قضاها فى نقد العقل الدينى ، الفكر العربى المعاصر ، العدد ١٠٦ - ١٠٧ ، ١٩٩٨ ، ص ١٣٩ .
- (^{٣٨}) لا بد أن نذكر أن هاشم صالح لعب دوراً مركزياً فى التعريف بأركون وفى الاهتمام بكتاباته وتراثه خاصة من خلال ترجمته التبجيلية له ، ومنافحته ودفاعه عنه فى أكثر من منبر ، انظر مقال هاشم صالح فى دفاعه ضد منتقدى أركون فى جريدة الشرق الأوسط ، الخميس ، ١٩ / ٧ / ٢٠٠١ .

محمد أركون : قراءة فى رهانات المعنى

واشكالية المنهج المعرفى

عبد الامير كاظم زاهد^(*)

١/١ لاخلاف فى إن المشهد الثقافى العربى المعاصر ، يمر بأزمة فكرية ابرز وجوها - عدم تكامل نظرية أو برنامج النهضة ، أو المشروع النهضوى تصورا ورؤية ، الى جانب الاتعكسات المتعدده لهذا الازمة فى مجال المعرفة ، والاقتصاد ، والقيم الحضارية ، والمجتمعية .

ومرد هذه الازمة فيما تطرق له الباحث فى بحث سابق^(١) امران : الصيرورة التاريخية للفكر العربى المعاصر أى تشكل العقل العربى ومشكله المنهج المعرفى الذى ظهر فى أوائل القرن الثالث الهجرى وتطور حتى القرن الرابع ، ثم توقفت عناصر التجديد الذاتى فى قيمه الذاتية والموضوعية ، مهذا لانتكسات معرفية متعددة منها قرار "تحريم النظر الفلسفى" و "إسقاط المنطق" و "غلق الاجتهاد" التى كان لها معطيات سلبية على مسار الفكر وتطوره نحو نطاق الشروح ، و المختصرات ، ونظم المعارف بارجوزات ثم العودة الى شرح المختصرات ودار النشاط المعرفى فى حلقة "ما ابداعه علماء القرن الرابع" و معطيات على مسار الوجود السياسى للعرب و المسلمين ، حيث اكتملت فتوى حجة الاسلام الغزالى (٥٠٥هـ) بتهافت الفلاسفة ، فأعقبتها فتوى ابن الصلاح الشهرزورى (٦٤٣هـ) بغلق الاجتهاد وتحريم الفلسفة و المنطق ، اعقبها سقوط قرطبه (٦٣٥هـ) ثم سقوط الخلافة ببغداد (٦٥٦هـ) لتستمر ثقافة الحواشى والشروح وانفصال المعرفة عن التطور الحضارى ، بل عن الواقع برمته حتى عصر الاستعمار اواخر القرن التاسع عشر ، حيث كانت المواجهة بين "العرب - بقواه التقنية المدنية والحربية ، و نظرياته الفكرية والفلسفية ، واحتلاله الفعلى لبلاد العرب ، وبين العالم العربى و الإسلامى - بادوات القرون الوسطى المدنية والحربية ، وبغلبة ثقافة الشروح على النصوص التأسيسية للإسلام وخضوع بلدانهم و ثراوتهم وشعوبهم لقبضة الاحتلال والنهب والعدوان ومواجهة كهذه ليست متكافئة من وجه ، لذلك انعكس عدم التكافؤ هذا

^(*)عضو جمعية العراق الفلسفية ، جامعة الكوفة - كلية الآداب

على تصور المفكرين المحدثين لمسألة النهضة والتحرر ، فكاتبوا بين تبعيتين أحدهما : للماضى (بكل ما فيه من عناصر القدم وعناصر التراجع) وثانيتها : للغرب " بكل ما عنده من أفكار وتصورات لها مسارها الصيروري ، و منطقتها ومذهبيتها الايديولوجية وعلى مدى قرن من الزمان لم تغلج احدى النظريتين النهضويتين ان تحقق للإنسان العربي والمسلم - بعض اهدافه ، فالمشروع العلماني - التابع للتصور الغربي انجز دولة قطرية متخلفة ، لم تستطع أن تقيم ادنى شروط التحرر ، أو ادنى تحقيق لكرامة وحقوق الإنسان فكانت زيادة في التخلف الفكري و القمع^(٢) وبالمواجهة مع المشروع الصهيوني (١٩٤٨ - ١٩٦٧) انهارت امام هذا الكيان ، فحاولت أن تجدد ذاتها (١٩٦٧-١٩٨٩) فانهت مرة أخرى امام عولمه الغرب وانهيار الاتحاد السوفيتي^(٣) ، ودخلت في صراعات ذاتية داخلها مرة ، ومع نمو التيار الأصولي الإسلامي مرة أخرى فهي تمسك بقوة "بامكانات السلطة" بلا "معتقنين نهضويين لمفاهيمها ، بينما للأصولية "تمسك بزمم الأمور الشرعية والمشروعية (إجمالاً) ولها نشاطها بلا تفاصيل اجرائية و آليات تطبيقية ، ومع هذا فالكل مخترقون من قبل المصالح الغربية والصهيونية ، والمشهد الفكري و الفلسفي لا يزال دون خط الشروع نحو النهضة ، مع مزيد من الشعارات و الدعاوى الكبرى

٢/١ : مشروع محمد أركون :

هذا الواقع في مشهده الثقافي عامة والفكري خاصة ، والمشاهد الأخرى (اجتماعية - سياسية - اقتصادية ... الخ) حفز المفكرين ان يتخلصوا من هذه الثنائية المحبطة بالخروج منها "الآزمة" وكل نظر للخروج منها من الزارية التي يعتقد انها منفذ الخلاص ومنهم المفكر الجزائري محمد أركون الأستاذ الجامعي المتخصص بالتاريخ وفلسفته ومساره الثقافي وهو من المشتغلين في ميدان الإسلاميات (ISLAMALOGY) يقيم في باريس ، ويعمل أستاذا للفكر الإسلامي في السوربون ، وله نشاطات عملية في جامعات أخرى أوربية يكتب ويؤلف بالفرنسية ، وأكثر كتبه مترجمه الى العربية ، له عدة كتب ومحاضرات ولقاءات ، طرح مشروعه في أكثر من كتاب أبرزها كتاب (الإسلام ، أوروبا ، الغرب : رهانات المعنى وأرادات الهيمنة) الذي طبع لأول مرة (١٩٩٥) بيروت ، وهو في اغلبية حوار فكري معمق مع بولكستين وهو زعيم حزب في أوروبا ، مارس الوزارة يقول أركون عن طبيعة الحوار "كانت اسئلة ذات ميزة مزدوجة فهي اولاً صادرة عن رجل

دولة ذى ثقافة كبيرة ، وخبرة علمية مؤكدة ، وثأيتها انها تحمل الاحكام المسبقة وتأويلات لم يطلع عليها الراى العام الاوربى كالإسلام والهجرة الى اوربا (٣) و يعقب أركون واصفا هذا الحوار بانه (فرصة طيبة ليحدد منهجه ويبلور الاشكاليات التاريخية والاجتماعية الخاصة بالموضوع ، وفرصة لنزع الغطاء (اللاهوتى) الكثيف عن المواقع الايديولوجية الشائعة التى يعتقها المسلمون المعاصرون (٤) ثم يقول "واهدف من وراء ذلك الى احلال الرؤية الديناميكية (الحيوية) محل الرؤيا الساكنة التى فرضها المستشرقون على الجمهور الاوربى منذ القرن التاسع عشر) (١٤) ، ثم يقرر ان للقارئ وحده حق الحكم على ما اذا كان يلتزم الموضوعية او انه يسوق مرافعات دفاعية عن الاسلام ، او مدى موضوعيه نقد العقل الاسلامى (١) واذا كان محمد أركون قد اعطانا كقراء هذا الحق فاتنا كمهتمين بقضية المنهج المنتج للمعرفة النهضوية سنتناول هذا الجانب فيه فقط (٧) وستكون هذه الورقة ملاحقة تتبعه ل :

١. رؤية أركون لأسباب الأزمة الفكرية المعصرة ، وانعكاساتها على الواقع المعاصر .

٢. مسودة مشروعه للمعرفى (النهضوى) وجدواها الفعلية

١/٢ الخلفية التشكيلية التاريخية للمفكر أركون

١/٢ : السيرة الذاتية والتشكل

يتحدث محمد أركون عن المواجهة الثقافية التى حفرت فى ذهنه أخذودا منذ صباه ويقول "فى سن السادسة شهدت مواجهة بين حداثة الثقافة الفرنسية "الأكثر علمنه" مع الثقافة العربية الإسلامية فى الجزائر التى ظلت تقاوم الاندثار الذاتى لقرون سبعة " وبه يقرر الاقتران الذى يصعب التخلص منه وهو اقتران الفكر الأوربى مع عدوان أوربا وظلمها للعالم العربى و العالم الثالث عامة . ثم يتحدث عن ثنائية أخرى فيها جدلية التوافق والتضاد فى ان واحد بين عرب شمال أفريقيا - وبربر شمال أفريقيا ، فى اللغة (العربية و الامازيغية) و الثقافة (الإسلامية) فالتضاد فى اللغة والعرق والتوافق فى اعتناق الإسلام ووحدة المصير والثقافة فى مواجهة الفرنسة والعلمنة فيقول "ولدت فى

الجزائر عندما كانت مستعمرة فرنسية ولا يستطيع أن انسى كل انواع المهانات والذل والاحتقار العنصري من الذين كانوا يعلموننى فى الوقت ذاته" (٨)

ومن هذه المؤثرات جميعا يعلن أركون عن محصله هذا التشكل : وهى انه ينتمى للخط الإسلامى - ويرى انه قد بلور خطوطه العريضة فى كتبه قبل عام ١٩٨٠ (٩) لكنه نأى بنفسه عن المنحى التبجيلى والتبريرى عامة ونقد هذا الاتجاه ، ونأى عن نفسه فى الاستغراق الاستشراقى فصنف نفسه كوسيط بين الفكر الإسلامى (الصحيح كما يراه) وبين الفكر الأوروبى ، وقد جمعه هذا اعتماد الرؤية النقدية وضبط العلاقات وتعميق علمنه (الحدث) وضبط مجاله التاريخى وتعميق هذا المنحنى لكى يتحول الى استراتيجية للتدخل النقدى فى كل مواجهة مع الثقافات واطنه يعنى هنا بالمواجهة " الحوار " لما تدل عليه سياقات أفكاره (١٠)

٢/٢ : اسس المنهج الاركونى :

يؤسس أركون منهجه على مرتكزين هما الزحزحة ، والتجاوز ومفهوم الزحزحة : ويريد به ازالة مشاعر التقديس عن عموم جهاز المفاهيم الإسلاميه السائدة ، وتكريس مشروعية التشكيك بالمقولات القطعية والتحديدات الراسخة والموروثة ، سواء فى الفكر العربى الإسلامى ، او فى الفكر الاستشراقى الغربى ازاء الإسلام ، وبه ينتقد أركون ركنى العلم (المعرفة والمنهج) معا ، الا انه لا يرى فى الفكر الإسلامى الموروث عناصر فاعلة فى منهجه بينما يستعير من التقنيات المنهجية الاوروبية المعاصرة "توليفة منهجية" لإعادة تقويم ما يسميه بالحدث الإسلامى فى ضوانها وعلى معيارها لذلك يقول " ان الغرب قد حقق تقدما فى عقلنه العلوم الاجتماعية وأتم مشروعه فى المنهج المعاصر " فظهر ان الزحزحة خاصة بمناهج ومعرفيات التراث الإسلامى حصراً .

ثانيهما : التجاوز : ويريد به الادفاع الى ما بعد التفسيرات للنص الإسلامى الى روى جديدة ومعاصرة لذلك النص وثقافته بأعمال تلك المنهجية وثوابت العصر لاعادة عرض الإسلام و الفكر الإسلامى طبقاً لهذه الروى لتحقيق نهضة فكرية معرفية داخل الفكر الإسلامى من جهة ، واحباطاً للتشويه والتعظيم والانتقائية القصدية التى يسوق بها الاستشراق معنى الإسلام للعقل الاوروبى ، ولا تجد فى ثنايا هذه الأسس اية تحفظات

أركونية على (إهمال المنهج الإسلامي برمته) ، ولا تحفظات على منهجية أوربا (لما بعد الحداثة) من حيث أن لها بنيتها ومنطقها و أخفاقتها التي ستظهر قطعاً طبقاً (لتاريخانية الفكر كل الفكر وهي من الأسس الكبرى التي أقام عليها محمد أركون رؤيته للمشروع النهضوي للمعرفة المعاصرة ويبرر ذلك : لأنه يرى أن (إسلام اليوم ليس إلا استمرار لإسلام عصر الاحتطاط) وإن تقنيات المنهج الأوربي – لما بعد الحداثة – عصاره تجربة أوربا النهضوية كلها ، وبذلك يظهر أن أركون يبدأ من تحسس الإلزامية – التي تفكيك أسبابها – ثم نقد العقل المعرفي والبيانه كلها ، إلى منطق جديد لأصول المعرفة .

٣/٢ : الأركان العامة لمنهج أركون

لذلك يرى أركون ضرورة العودة إلى الفترة التي سادت بعد انهيار الحضارة الكلاسيكية لدراسة الصيرورة التاريخية البطينية التي أدت إلى انحلال القيم الثقافية ، وتحول المفكرين إلى مجرد حراس للارثوذكسية الضيقة المنقطعة عن الينابيع الفكرية الكلاسيكية من جهة ، ثم العودة إلى الأدوات العقلية والعلمية التي ولدتها الحضارة الأوربية منذ القرن الثامن عشر من جهة أخرى.^(١١)

ومن هنا يمكننا التأشير إلى أن أهم أركان مشروع أركون الإطلاق من فترة (ما بعد القرن الرابع) ، ولهذا جاء مشروعه مضطرباً في مدى ونوع التعامل مع النص القرآني الذي يطلق عليه الحدث القرآني مرة ، ولفظ (الوحي) مرة أخرى ، ويتناسى أن المشكلة اعقد من القفز على فترة التأسيس و أبرزها المشكلة الدستورية عام (١١هـ) وما ولدته من انقسام في المرجعيات و الرؤية العامة والذي اتسع نطاقه فيما بعد مصاحباً للإبداع الذي حصل في تأسيس الفكر بالتصارع مع معطيات ذلك الأثر حتى افترق الخطان الفكرين بعد القرن الرابع افتراقاً غير منظور مما سبب انقساماً في "طبيعة الهيكل الإيديولوجي كله" وهيا لعصر السكونية التي يطلق عليها أركون الأرثوذكسية ، ومن ثم تعاقبت الاتكسارات مما أدى إلى انهيار البيئة الحضارية كلها

كما يمكن الإشارة إلى أن فكر أركون لم يؤسس لنا موقفاً إزاء "اشكالية : هل يتولد المنهج من رحم الأيدولوجيا ؟ أو أنه قواعد عامة تجريدية تصح لكل فرد ونشاط معرفي ، ولو كن قد برهن لنا على حل لهذا الإشكال لساغ لنا إن نقبل الارتواء بلا تحفظ ما على ما

يسميه الأدوات المعرفية والعقلية لعصر الحداثة سواء في معطياتها – الاستدلالية (أى كونها أدلة على الصحيح) ام المنتجة لمعرفة (مرجعيات مكتشفة للمجهود) ، وكذلك لم يقطع بان قواعد المنهج الاوربي – لما بعد الحداثة – هو اليقين القطعي ، اذ كان لاوروبا اكثر من منهج في عصر الحداثة ، او قبلها فاذا كان التطور سانغا بل واقعا في تلك ، فهو سانغ وواقع في هذه ، و القاعدة المنتجة اقل ما يتطلب منها ان تكون مبرهنه رياضيه قاطعة ، وواضحة ، ومحددة^(١٢)

٤/٣ اجرائيات أركون

١/٤/٢ يرى أركون انه "لكي ننجز عملية الانتقال الى ما بعد التجاوز و يسميها الطفرة النوعية فعلينا ان نعمل طبقا لمنهجية وصفية وسردية للإسلاميات الكلاسيكية و نعاملها بعدنذ بالمنهجيات الحديثة لعلم التاريخ أو العلوم الإنسانية كلها و ننتقل بها من منهج (التاريخ: الراوى الفيلولوجى الى منهجية التاريخ الإشكالي الذى يدرس بشكل نقدي كل فترة و يكشف الحدود الفاصلة فيها بين ما يمكن التفكير فيه وما يستحيل التفكير فيه"^(١٣)

ثم يحدد مرجعيته في ذلك فيقول : "وهذا ما فعله فوكو عندما درس بكل تمكن و اقتدار تاريخ الفكر العربى ، وكل التشكيلات المعرفية أو الابستمولوجية التى تنابعت عليه منذ القرن السادس عشر حتى اليوم" ثم يشير إلى كتاب الكلمات والأشياء^(١٤) ثم يصرح ان المنهجيات الحديثة لعلم الابستمولوجيا المعاصرة و العقل النقدي مناهج لا تقاوم ولا ترد^(١٥) ثم يقول "انها المناهج التى طبقت على التراث المسيحى وأدت الى انطلاق الشعوب الاوربية وتحررها"^(١٦)

: ٢/٤/٢

ويدعو أركون الى تأسيس سوسيوولوجيا الاخفاق والفضل فى ساحة الفكر العربى لمعرفة الاسباب الاجتماعية التى تؤدى الى فشل فكر ما فى لحظة من اللحظات التاريخية ، مثل اسباب فشل ابن رشد فى نطاق البيئة الاجتماعية والفكرية العربية ، ونجاحه فى نطاق البيئة الاوربية للتوصل الى "قوانين اجتماعية تاريخية (للضاغط المحبط للفكر النهضوى^(١٧)

٣/٤/٢ : ويرى ضرورة اعتماد مبدأ المقارنه ويراها اساسا للمعرفة و النظر
والطريق الى ابداع ثقافة واسعة ومتسامحة ، ويندد باوروبا لعدم اعتمادها المقارنه فى
معاهدها ودراساتها^(١٨) وجامعاتها ومراكز البحوث فيها . وازاء هذه الاجرائيات نؤشر
ان قاعدة (تاريخانية الحدث) الاركونية لا تتسق مع استبطان قوانين ثابتة ومنها
سباب احباط "مشروع نهضوى" فى بيئة ما يصلح قانونا فى ثنايا قوانين فلسفة التاريخ
وفقه التغييرات الاجتماعية ، الا اذا قلنا بامكان تفسير الظواهر بروية واحدة وما ينتظم
مشروع اركون لا يتسق مع هذا . لان مفهوم "تاريخانية الحدث" ان لكل حدث ظروف
صيرورته الخاصة به

وعن آلية المقارنه فان الفكر العربى الاسلامى قد افتقد لقواعد الحوار التعددى منذ
بواكير تاسيسه وحل محله فقه الخلاف "صحة الدعوى تتوقف على بطلان نظيراتها بطلانا
تاماً" ، وحيث ان القراءات السابقة و المعاصرة للاسلام متعددة وفاقدة لقواعد الحوار و
التعددية فلا بد من اقامة منهج المقارنه الداخلى فى الاصول اى الفلسفة والمنهج ، وفى
الفروع اى المعرفة التفصيلية لى ينسق من خلال الحوار وبترشح الموقف الراجح لادخاله
فى اتون او معركة الحوار الحضارى عامة ، فالروية الاركونية محتاجة الى آليات للمقارنة
المركبة "المقارنة الداخلية للقراءات الذاتية للاسلام المعاصر"^(١٩) والمقارنة الخارجية
بين المترشح من الاولى لحوار الحضارات المعاصر^(٢٠) أما مرجعيات اركون فى
"الابستمولوجيا ، والعقل النقدى" فهى دعوى رائعة لكنها تحتاج الى تمحيض واثبات
جدوى على عينة (معرفية) او (منهجية) ضمن مسار واضح ، لادخال منطق له
صيرورته ومساره وقضاياه ومرجعياته ومشاكله" واسسه وفلسفته الكونية على فكر
مغاير تماما فى هذه الاسس ، لا سيما النصوص الفلسفية التى تتطلب معالجة ربما لا تفى
بها الطرق المستخدمة عند محمد اركون^(٢٠)

^(١٨) هـى فى كتابه رهانت تسعى ص ٩٣٦ ، هذه تشكل الارثونكسيات ، ورأى ان الحل ليس فى الحوار البئى
لما فى طريقة التأويل الجديدة التى طرحها فى كتابه نقد العقيد الإسلامى ودعا الى توحيد الاحاديت فاضطرب
بين توحيد النص ومنهجه التأويل ص ١٩٤

وإذا تمسكنا بروية أركون فربما نعرض التراث الى أكثر من معيارية وربما تنتهي الى زعزعة الكثير من القيم بلا بدائل في الفاعلية^(٢١)

٣/ مأخذ معرفية تؤشر الى نقائص منهجية

في ثنايا قراءة أركون يتلمس الباحث المتتبع مجموعة مواقف تضطرب مرة و تسطح أخرى ، و من تلك :

١/٣ / ان أركون لم يحدد موقفا من "النص القرآني" هل هو نص مطلق لا تاريخي او انه نص يخضع للتاريخانية ، ففي موضع تجده يفرق بين ما يسميه بالحدث الإسلامي والحدث القرآني ومن جهة أخرى يصر على تسميته بالحدث^(٢٢) ويرى انه انبثاق تاريخي لظاهرة جديدة في القرن السابع^(٢٣) وفي موضع ثالث يقرر انه نص يستدعي الناس الى تأويله فهو نص تاويلي بطبيعة (خطاب المعنى) وهو مفتوح على جميع المعاني وعلى كل البشر وان تفسيره لا يستنقده بصورة نهائية وليس لقراءة ما ان تغلق عليه معانيه لكنه يعود في موضع رابع للقول "ينبغي ان نعلم ان القرآن خطاب متجذر في تاريخ ديناميكي محسوس ، الا ان القرآن يقدم لنا نفسه بوصفة خارج التاريخ"^(٢٤)

أقول : اذا كانت مرجعية حضارة المسلمين (ومنهم أركون) لم نفهم كنهها وطبيعتها فهما دقيقا ، فان النصوص الثانوية ادعى للاضطراب ثم كم يحق لنا ان نخضع (مرجعية الحضارة) الى مناهج التحليل الغربية ؟

وإذا كان الرد على هذا المأخذ : ان أركون يرى في النص القرآني طبيعتين ، الاولى طبيعة التعالي والثانية الطبيعة الواقعية فهل الامكانيات المعرفية للمفسرين قد استطاعت ان تنقل النص المتعالي الى الواقع و معطياته باعتباره حدثا تاريخيا أو نصا متعاليا له انعكاساته على الواقع المتولد من تأثير فكر القرآن فيه وهل بإمكاننا ان نكشف نقطة التوازن بين الطبيعتين^(٢٥)

الى جانب هذا: لا تؤشر مطلقا افكار أركون الى قضية الثابت والمتغير في مرجعيات الحضارة الإسلامية مما يوجب ان يخطط منهجان يكمل احدهما الآخر ، الأول منهج للتعامل مع النص القرآني، و آخر التعامل مع ثقافة النص وشروحاته ، لتحريص النص الأول (الظاهرة المعجزة) من نص الثاني وهذا مفيد لأطروحة أركون ولا يتعارض معها بل

يكملها ولكننا نفتقد في ثناياها لمثل هذا التمييز بين النصوص الذى يتطلب تمييزاً بين المناهج (٢٦)

٢/٣ : يقسم محمد أركون مراحل الفكر الإسلامى الى أربعة ، ويسمى الأولى مرحلة تشكيل الفكر ودولة لخلافة ويحدد تاريخها فى القرنين السابع والثامن الميلادى ويسمى الثانية : المرحلة الكلاسيكية ويحددها من ٨٥٠م-١٢٥٠م ثم المرحلة العثمانية : ويحددها من القرن السادس عشر حتى القرن التاسع عشر وهذه لا تعبر بدقة عن المراحل فاذا كان يريد بالأولى (انتهاء الخلافة الراشدة فأنها تنتهى فى ٤٠هـ = ٦٢٢م ، اما اذا كان يقصد إدخال الدولة الأموية فأنها تنتهى فى ١٣٢هـ = ٧٥٤م (ولا مبرر لإدخالها الا فى عدها مرحلة تأسيسية وفيه نظر ومناقشة) ، اما الدولة العباسية فقد امتدت مع تداخلات كثيرة لخمسة قرون (٧٥٤م-١٢٥٨م) واستمرت الدولة العثمانية لغاية ١٩٢٤م (٢٦) والصحيح الذى اراه ان مراحل الفكر الإسلامى خمسة : التأسيس - مرحلة عصر الوحي والنبوة ٦١١م-٦٣٤م التدوين - مرحلة التدوين الشخصى والرسمى ٧٥٠م-٨٥٠م التصنيف - ٨٥٠م-٩٥٠م مرحلة التصنيف وتأسيسات المنهج الركود ١٠٠٠م-١٩٠٠م مرحلة الركود المقسومة الى مرحلة القرب من عصر الإبداع ١٠٠٠م-١٢٠٠م ، و الركود التام ١٢٠٠-١٩٠٠ النهضة المعاصرة ١٩٠٠- وما بعدها ..

٣/٣ يرى أركون ان العلمنة ليست حلا لمشكل أوربى محض ، انما هى الحل للمشكل الإنسانى برمته لضرورة فصل الدين عن الحياة ويصرح ان جدلا اسلاميا لخمسة قرون كان يدور بين الفقهاء والسياسيين حول علمنه الدولة الإسلامية و يضرب مثلا (للسنة / الشيعة / والخوارج / المعتزلة / الفلاسفة / الاصول) ويقول : انما لم ينته ذلك الصراع الى فصل المسجد عن الدولة فليس لان الإسلام لا يتقبله انما ذاك لعوامل التاريخ الاجتماعى والاقتصادى والسياسى^(٢٧) واعتقد ان فى هذه مجافاة لاكبر حقيقة اكد عليها علماء الشرق والغرب انها قضية اوربية محضة وليس فى طبيعة الإسلام ومضامينه ما يمكن ان تنمو هذه البذرة فيه

٤/٣ : لم تظهر فى كتابات أركون انه على دراية بثقافة التراث كما هو الحال عند الجابرى مثلا ، بل انه يعالج قضية التراث بل قضاياها من منظور ثقافى اوربى محض و

للتدليل على ذلك اسوق مثالا واحدا له منات النظائر فهو مثلا : يطلق على المذاهب
الفقهية المذاهب اللاهوتية (واللاهوت علم العقيدة) واذا صح اطلاق هذا المصطلح من
الثقافة المسيحية فانه يتقارب مع الاشاعرة و المعتزلة والخوارج ، بينما المذاهب الفقهية
مدارس ، لكل مدرسة منهاجها في التشريع (القانوني) وليس تكوين الاطار العقائدي (٢٨)

وتراه يقسم العقل العربي الى (عقل فلسفي / وعقل لاهوتي / وعقل الهوي) (٢٩)
وربما يفهم من الاول (الفلاسفة) ويفهم من الثاني (المتكلمون) ولا يفهم من الثالث
(الفقهاء او المحدثون او الاصوليون) وكلا الامرين واضح فيهما تأثيرات الثقافة الغربية ،
لان الصراع لم يكن في القانون انما في العقيدة و للتدليل على ذلك تجده في قراءة اركون
منات الاحالات على مصادر الفكر الغربي لا سيما الحديث ، ويندر ان تجد احالة على
مصادر التراث الاسلامي ، وربما تجد عمقا تفصيليا في اراء فوكو (الحفريات) او سيمياء
غريماس ، او ابسنمولوجيا باشلار ... الخ لذلك تجده يذكر الافكار العامة جدا من الفكر
الاسلامي بدون الاشارة الى مرجع ذلك الفكر مما يوضح نوع الثقافة لمحمد اركون

٥/٣ : ان عشرات الكتب لمحمد اركون لا تزال تسعى نحو فتح المناقشات لخطوط
البحث وكأنها محاولة اولية لتدشين منهجية جديدة ، ومن المعلوم انه ما من بحث علمي
دون قيمة برهانية ، فلم يقم على اية فرضية برهان مقبول ومهما يكثر باحث كما او نوعا
في قراءة اركون فلا يجده يعطى حلولا للمشكلات فكتبه لا تتعدى اشارة النقاش او شق
طريق البحث ، او تقديم فرضيات عمل فلا يقرر مذهبها ولا يبني نسقا ، واذا كان اركون
بكثر من الحوار مع المفكرين الاوربيين فانه يفتقد تماما لمناظرة مع مفكر ينتمي الى
التراث الاسلامي فاذا كان كما يصرح يحاور اتجاهين فلا بد من حوار الاثراء مع مفكرى
الاتجاهين واذا افترضنا محاورا تراثيا يتسائل مع اركون عن :

مدى حرية الإنسان المسلم – عقلا أو تدينا – في تشريح تراثه وتحليله برمته ،
وتفكيك مكونات كافة – ان لم نقل القرآن معه فهل تحتمل هذه المحاولة او هذه الحرية غير
المنضبطة بمنهج اصولي تفكيك الهوية الحضارية التاريخية ؟ ومن ثم ضياع المعنى
وتسلط ارادات الهيمنة الغربية (طبقا لجدليته)

وإذا تساءل معه تراثي أيضا : من اين يستمد أركون مشروعية واصالة قرآنته للقرآن في تفاسيره التي اوردها في بعض كتبه مما يظهر فيها بعد تلك التفاسير عن قواعد اللغة العربية التي نزل بها النص القرآني وهو الذي يصرح بان أية لغة غير العربية لا يمكن ان تحل باى شكل من الاشكال محل التلاوة الشعائرية للقرآن في صيغته الاولية وكان عليه ان يقرر ان أية لغة لا يمكن ان يستفاد من خلالها موقف قرآني الا العربية وقواعدها

٤ / خاتمة

على الرغم من ان أركون قد يأخذ عليه عدد من النقائص المعرفية (كالجهد بالتراث الإسلامي) والمعرفة التفصيلية بأفكار الحدائثة الغربية فان مشروعه لفحص تموضع الفكر الإسلامي وتأثره بالضغوط السياسية والاجتماعية و الاقتصادية مشروع نقدي باهر ونفيس (نحتاج الى اكتشاف آلياته وبالمقابل : فان الباحث ... دعا في المؤتمر الفلسفي العربي الثالث / بغداد الى تطوير "علم اصول الفقه" ليصبح نظرية منهجية عربية اسلامية قابلة ان تدخل فيه - مما لا تتعارض مع اسسه كل التنظيرات المنهجية المعاصرة التي يعد أركون - شاخصا كبيرا من شواخصها .

ان هذه بعض الحوارات في المنهج التي جاتب الكثير من المحاورات في رهانات المعنى (المعرفية) لو لا ان اقتصرات ورقتي على هذا الجاني فحسب فالتزمت بها .
اخيرا : اود ان اختم ان هذه الحوارات سنقدم ان شاء الله فكرنا المعاصر خطوة نحو الاهداف التي نحتاجها كوسائل لتجديد معرفتنا ...

الهوامش

(١) د. عبد الأمير زاهد : إشكالية المشروع النهضوي ، أزمة التاريخ والمنهج ، المؤتمر الفلسفي العربي ٢ بيت

الحكمة ٢٠٠٠

(٢) د. محمد عابد الجابري : المشروع النهضوي العربي ، مراجعة نقدية ٦٥

(٣) مجموعة باحثين : العرب والعولمة ، مركز دراسات الوحدة ط٣ ، ٢٠٠٠

(٤) محمد أركون : الاسلام ، أوروبا ، الغرب ، رهانات المعنى ، ص٤٣

(٥) م . ن . ص ٤٤

(٦) م . ن . ص ٤٤

- (٧) م . ن . ص ٤٤
- (٨) م . ن . ص ١٠١-١٤٩
- (٩) م . ن . ص ١٤٩
- (١٠) م . ن . ص ٩-١٠
- (١١) م . ن . ص ٥٦
- (١٢) د. عبد الأمير زاهد : إشكالية المنهج في الثقافة العربية ، بحث للمؤتمر الفلسفي العربي الثالث ص ٢٢
- (١٣) محمد أركون ، رهانات المعنى ص ١٠٠
- (١٤) م . ن . ص ١٠٠
- (١٥) م . ن . ص ٣٦
- (١٦) م . ن . ص ٣٦
- (١٧) م . ن . ص ٦١
- (١٨) م . ن . ص ٦٢
- (١٩) د. عبد الأمير زاهد : إشكالية المنهج في الثقافة العربية ، ص ٢٣ ظ الخطاب العلماني العربي المعاصر ، مجلة المنهاج ، بيروت ، ٢٠٠٢
- (٢٠) على حرب : النص والحقيقة ص ٩٠
- (٢١) على حرب : م . ن . ص ٨١
- (٢٢) أركون ، رهانات المعنى ، ص ٦٦
- (٢٣) على حرب : النص والحقيقة ص ٦٦
- (٢٤) م . ن . ص ٦٨
- (٢٥) م . ن . ص ٨٢
- (٢٦) محمد أركون ص ٥٤
- (٢٧) محمد أركون ، رهانات المعنى ص ٨٨
- (٢٨) م . ن . ص ٩٠
- (٢٩) م . ن . ص ٨٢-٤٨-٥٤-٤١-٣٩

أركان ومحاولة الخروج من السياج الدوغماتي

فيصل غازي مجهول (*)

للأستاذ محمد أركون برنامج نقدي ضخم حاول فيه أن يخرج من إطار الدراسات التقليدية . وقد جاء هذا البرنامج في جميع كتاباته . ويمكن أن نتعرف عليه في مقدمة كتابه "تاريخية الفكر العربي الإسلامي" . إذ يقول : "إن هذا البرنامج الضخم من التفحص والبحث المتمثل في فهم كل المنتجات الثقافية العربية ... من الناحية السوسولوجية والاثروبولوجية والفلسفية هو الذي أحاول تنفيذه والإحاطة به ... إنه برنامج نقدي بمعنى دراسة شروط صلاحية كل المعارف التي أنتجها العقل ضمن الإطار الميتافيزيقي والمؤسساتي والسياسي الذي فرض عن طريق ما كنت قد دعوته بالظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية"^(١) . ويقول مترجم كتابه "الفكرة الإسلامية ، قراءة علمية" : "إن الكثير من دراسات أركون تتخذ هيئة برنامج عمل ينتظر التنفيذ والإنجاز أكثر مما تتخذ هيئة البحوث الناجزة والنهائية . إنه يشق الطريق ويرسم الخطوط العريضة ويحفر تحت الإشكاليات العويصة ثم ينتظر مجئ هؤلاء الباحثين الشباب يوماً لكي ينفذوا مختلف جوانب المشروع ، كل بحسب مزاجه ونوعية اختصاصه ، إنه يفتح "ورشات عمل" أكثر مما يبني قصوراً مكتملة لأن المهام الملحمة عديدة والعمر قصير"^(٢) .

مشروعه إذن محاولة للتفكير في ما لم يفكر فيه بعد في الفكر الإسلامي . أما أسباب عدم التفكير به فلا يرجعها أركون لضيق فكر المسلمين ولا لقصور اللغة العربية ، وإنما لأسباب أيديولوجية محضة .

وقد بدا هذا المشروع واضحاً في جميع كتاباته ، ومنها كتابه نافذة على الإسلام^(٣) . فقد تناول فيه موضوعات مهمة وحساسة . ولم تكن كتاباته موجهة إلى جهة واحدة ، بل هو يكتب للغرب والشرق ، وإن كان يبدو عليها أنها موجهة إلى الجمهور الغربي قبل الشرقي بحكم اللغة التي يستعملها . وليس من اليسير على القارئ العربي أن يدرك كثيراً مما أتى به أركون لأن ترجمة المصطلح الفرنسي إلى العربية لا تخلو من المخاطر .

(*) جامعة بغداد ، قسم الفلسفة

والمنهج الذى يستعمله مختلف عن منهج المستشرقين ، فهو لا يريد أن يقوم بالعمل الذى قام به المستشرقون ، إذ يقول : "فالعلم الاستشراقى بعد أن يقوم بعمله يخلف وراءه حقلاً من الأتقاض ، أى فى ذلك المكان الذى تعيش فيه "القيم المتعالية" وتمارس دورها كاملاً بالنسبة لمجتمعات بشرية بأسرها . وأما الفكر النقدى فهو بناء ومتضامن فعلياً مع كافة أنواع الصعوبات والحالات الجديدة التى أثارها البحث العلمى ولدها"^(٤) .

اللقاء بين الإسلام والغرب :

وكان يود فى نهاية مقدمة كتابه "نافذة" أن يلفت "انتباه جميع الذين يزاولون ، فى أوروبا ، الاختصاص والقرار فى الشؤون السياسية والثقافية والتربوية ، لكى يعيد اللقاء التاريخى الجديد بين الإسلام والغرب ، عهد التجارب الإنسانية الغنية فى بغداد والرى والقيروان وفارس ، وجامعات أوكسفورد ، والسوربون ، وبولونى فى القرن الثالث عشر. بدلاً من تلك المواجهات المتكررة التى جزأت وأضعفت شعوب البحر الأبيض المتوسط وثقافته"^(٥) . فالأستاذ أركون يرمى إلى توحيد الثقافات ونبذ الخلافات التى لا نجنى منها إلا الضعف . ويقول : "لقد تعود الفكر الغربى فى تعبيراته المسيحية والعلمانية ، أن يحكم حكماً لا رد له على مكانة الإسلام ووظائفه ، كما يحكم على التقاليد الثقافية الأخرى"^(٦) .

ولكن الانرى أن هذا الاعتياد ينطبق على الغربى والشرقى معاً ؟ فكل فكر يحكم حكماً لا رد له على مكانة الأديان الأخرى ووظائفها ، وكل دين يجعل من نفسه مقياساً تقاس عليه الأديان الأخرى .

التخييل : يعتمد أركون فكرة التخييل فى دراسته لكثير من الظواهر الفكرية ، ويورد تعريفاً للتخييل وهو أن : "تخييل فرد أو فئة اجتماعية أو أمة ، هو مجموع التصورات التى نقلتها ثقافة غدت شعبية فيما مضى ، عن طريق الملاحم والشعر والخطاب الدينى ؛ واليوم عن طريق وسائل الإعلام ، والمدرسة ثانياً وبهذا المعنى ، يملك كل فرد وكل جماعة ، بلا شك ، تخيلهما المرتبط باللغة المشتركة . وهناك تخيل فرنسى وإنجليزى والماتى ... الخ . عن الإسلام ، كما أن هناك تخيلاً جزائرياً ومصرياً وإيرانياً وهندياً ... الخ عن الغرب"^(٧) . وهذه مسألة مهمة تتناول الإطار الذى تنتظر به الجماعات إلى الآخر . فكل

حكم صادر عن جماعة معينة ، وبذلك يصعب أن نطمئن إلى كثير من الأحكام التي تصدرها جماعة ما عن أخرى ؛ ذلك أنها محكومة بإطار معين .

غياب المختص : لقد أشار إلى مسألة وهي "الفقر العقلي في أوربا" . إذ يذكر أنه عندما تقاعد المؤرخ الكبير "كاهين" في عام ١٩٧٩ ، اختلف بكل بساطة كرسى تاريخ الشرق الإسلامي في باريس الأول (البانتيون – السوربون) . وأحيل تعليم تاريخ الإسلام إلى قسم اللغات الشرقية^(٨) . ويذكر أن هذا يصح على مجموع جامعات الغرب ، مما فسح المجال لكتاب المقالات والصحفيين ، الذين يكتبون عن الإسلام والمسلمين مستندين إلى أحداث جارية ومتوقعين في مدة زمنية قصيرة^(٩) .

وذلك يعني غياب المختص الذي يتكلم عن الإسلام والمسلمين كما هما ، لا من حيث هما وقائع وأحداث جارية الآن . والسؤال الذي يمكن أن يطرح : ألا ينطبق هذا على المفكرين المسلمين وفكرتهم عن المسيحية والصابئة والوثنية وغيرها ، تلك الفكرة المحكومة بروية إسلامية ثابتة ؟ حتى وإن تخلص بعضهم من هذه الأطر التي تحكم نظرتهم إلى الديانات الأخرى ، فإن هذا البعض قد بدأ بالانحسار .

نقد النصوص : يتأسف أركون على أن "نقد النصوص المقدسة الفقهي واللغوي ، كما طبق على التوراة والأنجيل ، مازال الرأي العام المسلم يرفضه"^(١٠) ، وذلك لأسباب سياسية وسيكولوجية . يقول : "إن كل محاولة لكتابة سيرة محمد (ص) ، وكذلك لكل شخصية دينية كبيرة أخرى ، ينبغي أن تبدأ بتوضيح الصلات بين المعرفة الأسطورية والمعرفة التاريخية ، من أجل أن تتجاوز في أن واحد ، القصص الأسطورية التي يقدمها التراث على أنها وقائع تاريخية ، والنقد المجدف الذي يجرد الوجدان الديني من مادته الحية"^(١١) . ويرى أن السيرة التي كتبها ابن إسحاق تمزج بين الأسطورة والتاريخ^(١٢) .

ولكن هل يمكن أن يكون هناك تاريخ بلا أسطورة ؟ إن أركون يذكر "والحق أنه ما من جماعة دينية أو قومية تستغنى عن الأساطير"^(١٣) ، وأرى أن لا نفع في معرفة جديدة عن "ماذا كان يريد محمد (ص)" لأنه سؤال لا جواب له ، أو أن من الممكن أن نضع له ألف جواب في اليوم . فهل هناك ما يبرر هذا السؤال ؟

التسامح : يرى أن مفهوم التسامح إنجاز حديث . وقد رفض اليهود والمسيحيون الاعتراف بالعقيدة الأولى في الإسلام ؛ القرآن الكريم ، كلام الله ، ... وفعل اليهود مثل ذلك إزاء المسيحيين ، وفعل المسيحيون مثل ذلك إزاء اليهود والمسلمين^(١٤) .
"إن المواقع القتالية للرسول ضد المعارضين ، الذين كانوا يهدفون إلى تصفيته ، كانت محتومة ؛ مثلها مثل الكثير من الإعدامات التي قررتها الثورات . وهذا هو الثمن تاريخياً ، لبقاء رؤية محرّكة لرقى الوضع الإنساني . والصعوبة المشتركة التي ينبغي أن تعترف بها ، وتتجاوزها الديانات والثورات الدنيوية الكبرى معاً ، هي أن الاتجاه الإيجابي للنظر إلى الشخص الإنساني ، تصادفه بانتظام المؤسسة الكهنوتية والدولية ، لتوطد التراتيبات والتفاوتات . أو لتسمح لتراتيبات وتفاوتات جديدة تبرز منه . كما هي الحال في الجمهوريات الإسلامية" الحالية ، وديمقراطيات الغرب الليبرالية . هذا إذا لم نشأ أن نذكر الخيبات الباهضة ، في الديمقراطيات التي دعيت ديمقراطيات شعبية^(١٥) .

الديانات الثلاث : يقول "إن العقائد بالنسبة إلى بعض المدارس اللاهوتية كالمعتزلة ، يمكن أن تكون موضوعاً للنظر العقلاني ، لتحديد تماسك مقبول لدى الخاصة على الأقل . والمثال المشهور نجده في نظرية "خلق القرآن"^(١٦) . ويقارن بين هذا المثال وبين مثال آخر في المسيحية وهو مجمع "نيقية" سنة ٤٢٥ ومجمع "خلفيدونية" سنة ٤٥١ ...^(١٧) .

ويسأل أركون سؤالاً دقيقاً وهو : "هل هناك وظيفة كهنوتية في الإسلام ؟ وكيف يدخل المؤمن في علاقة مع الألوهية ؟ ويقول : "إن السؤال المطروح على هذا النحو ، هو أكثر ملاءمة من السؤال الذي يطرح غالباً بصدد غياب الكهنوت في الإسلام . الكهنوت ، بالفعل ، وظيفة عامة جداً ، وجوهرية جداً . بحيث نعثر عليها بأشكال وإجراءات متنوعة ، في جميع الديانات التوحيدية والمتعددة الآلهة ..."^(١٨) .

وفي هذه الفقرة نجد التفاتة مهمة حول الكهنوت في الإسلام . فكثير من الباحثين ينكرون أن يكون في الإسلام سلطة كما هي عند المسيحية ، والواقع يقول إن الأسماء مختلفة والمسمى واحد وموجود في معظم الديانات إذا لم يكن في جميعها ، وهذا المسمى هو ممارسة السلطة على الأفكار^(١٩) .

ويشير إلى أن الإسلام وإن خلا من التنظيم التراتبي للسلطات الروحية والسياسية ، إلا أن هناك هيئة من علماء الدين ، من اللاهوتيين الفقهاء الذين يشرفون على "الدين الحق" وعلى تطبيق الشريعة الدينية"^(٢٠) . وهنا يلغى أركون التسمية مادام المسمى واحداً ، وهو ممارسة السلطة من قبل رجال دين .

وتجد الإشارة إلى أن كثيراً من الباحثين لا يفضلون استعمال كلمة رجال الدين لأنه ليس في الدين الإسلامي رجال دين ، وإنما علماء دين . ولكن مهما تكن الكلمة المستعملة فإنها لا تلغى السلطة المعطاة لمجموعة من الرجال لهم سلوك معين . فإذا أسميناهم رجال دين أو علماء دين ، فإن الوظيفة لا تكاد تختلف اختلافاً كبيراً . ومن ناحية أخرى لا يقصد دائماً بهذه الكلمة المعنى السلبي ، فلكل مجال رجاله ، كما نقول رجال سياسة ورجال فن ورجال علم ؛ أي المختصين ...

"إن هيئة السلطة الروحية تظل ضرورة في التخيل الإسلامي العام . وإن كانت السلطة ، في الواقع التاريخي ، قد تم الاستيلاء عليها وممارستها بالقوة"^(٢١) . ويرى أنه لم تحدث ، في تاريخ البلاد الإسلامية ، قطيعة شبيهة بقطيعة الثورة الفرنسية في عام ١٧٨٩-١٧٩٢ . وهي قطيعة فرضت تخيلاً علمانياً وجمهورياً ، ضد التخيل الديني المسيحي ، الذي كان يملك حتى الثورة الإشراف على جهاز السلطة الروحية"^(٢٢) .

يقول أركون بأن هناك خطين للالتقاء بين المسلمين والمسيحيين "وينبغي علينا أن نختار بينهما إذا ما أتيج لنا حق الاختيار"^(٢٣) :

الخط التقليدي "المتمثل بالدخول في مناقشات وجدالات عقيمة لا نهاية لها . أضرب على ذلك مثلاً ، مشاكل المقارنة الخاصة باللاهوت في كلا الطرفين ، ثم مشكلة النبوة ، والوحي ، ومشكلة ابن الله ، الخ ... وكل ذلك يعالج بطريقة تقليدية ومن خلال مفردات المعجم اللاهوتي القديم المعروف . وإذا دخلنا في هذه المناقشات الجدالية الحامية بين المسيحيين والمسلمين فإننا لن نخرج أبداً . فهي لا تزال مستمرة منذ قرون وقرون"^(٢٤) . ويرى أننا لن نجد حلاً لهذه المشكلة بهذه الطريقة . ولا يحب كلمة "الحوار" (أي الحوار بين ديانتين) لا لأنه ضد الحوار ولكن لأن هذه الكلمة "تخلع المشروعية المؤسسة على ذاتيتين اثنتين ، وعلى متخيلين جماعيين يدخلان في صدام مباشر على صعيد تصوراتهما

الموروثة . هذا في حين أنه ينبغي علينا أن نغوص في الأعماق حتى نصل إلى القاعدة المشتركة أو الجذر المشترك الذي تأسست عليه تلك العقائد التي تنفي بعضها بعضاً، والتي هي في الواقع مرتبطة بظروف تاريخية وثقافية عريضة ومحددة تماماً في التاريخ . ونحن إذ نرزعج الإشكاليات عن مواقعها التقليدية نحو مستوى آخر من التحليل والفهم المشترك، نتوقف عن كوننا عبارة عن قلاع مغلقة تتصارع وتتحارب مع بعضها البعض . ثم نخرط بعدئذ في البحث المتضامن بصفتنا نفوساً تتخبط في نفس الحدود الخاصة بالمشروعية البشرية^(٢٥) .

أما الخط الثاني - وهو الذي يدعو إليه - فهو الابتداء "بممارسة علم الأنثروبولوجيا والألسنيات والتاريخ على طريقة أحدث المؤرخين المعاصرين الذين يقدمون رؤيا أخرى مختلفة عن الظاهرة الدينية"^(٢٦) . ويدعو إلى ضرورة التضامن أي "تحمل مسؤولية كل تراثنا الدينية والثقافية بشكل متضامن ، بدلاً من التحدث عن الحوار الذي يحيلنا إلى مفهوم التسامح الكسول واللامبالي بالبرهانات الجديدة لإنتاج المعنى وتحولاته . أمام تحمل المسؤولية بشكل متضامن فيجب علينا ، على العكس ، على طرح المشاكل على مستوى أكثر جذرية وعمقاً من ذلك المستوى السطحي الذي توقف عنده الفقهاء وعلماء اللاهوت التقليديون والميتافيزيقا الكلاسيكية ، وذلك حتى ظهور فلسفة الشك والارتياب"^(٢٧) .

إن الصراعات في حوض البحر المتوسط - كما يراها - لها تاريخ طويل ، "فهذا الحوض هو بيت تعابشنا فيه واستبعدنا بعضنا البعض فيه بشكل متبادل . وإذا كانت مرحلة البورجوازية الوليدة في الإسلام قد توقفت ، بدءاً من القرن الحادي عشر الميلادي ، فإن ذلك قد رافقها صعود القوة الغربية والبورجوازية الغربية في نفس اللحظة . وعندئذ ابتدأت مغامرة الحروب الصليبية من أجل السيطرة على طرق التجارة بدءاً من المحيط الهندي وحتى الغرب الأوربي ..."^(٢٨) وأن المشاكل التي نعاني منها اليوم تعود إلى ذلك التاريخ ، وحتى إلى ما قبله أيضاً .

وأرى أن المشاكل التي نعاني منها ليست بالضرورة أن تكون وليده أحداث تاريخية، بل إنها وليدة الأسباب نفسها التي حركتها ، أي أسباب السيطرة على طرق

التجارة ، والتي تتجدد دائما ، فمن الممكن جداً أن تشعل حرب من جديد إذا أرادت التجارة الجديدة إشعالها ، وما عليها إلا أن توجع من جديد جميع الخلافات السابقة .

العجيب الخلاب فى القرآن

يقول بأن الفكر المسيحى عندما بلور مصطلح الخرق للطبيعة كان ينشد هدفين ، أولهما إحداث القطيعة مع الحكايات^(٢٩) الخرافية والشعبية التى تولد استخداماً "خرافياً" وغير متماسك ومجانياً لمفهوم الغريب المدهش (أو الساحر) . وثانيهما محاولة الارتفاع والتوصل إلى عقلانية عليا وتماسك "عقلانى" يتطلبه الإيمان ثم التوصل إلى "وقائع" غير عادية (أو فوق العادة) لا علاقة لها بالمجرى الطبيعى للأشياء . وضمن هذا المنظر نلاحظ أن الفكر الإسلامى الذى يفضل الكلام على الأمور الإلهية يرتبط تماماً كما الفكر المسيحى أو اليهودى بواقعة انطولوجية لا تنقض . وتتخلص هذه الواقعة الانطولوجية فى القول بأن عفو الله ورؤياه والوحى والمعجزات والبعث والملائكة هى عبارة عن وقائع (أو حقائق) لا يمكن ضبطها عن طريق الحواس ولا يمكن تفسيرها بواسطة السببية الخطية الفاعلة ، لكنها مع ذلك أكثر حقيقة وصحة من المعطيات "الطبيعية" . على هذا المستوى يتموضع الصراع ذو الدلالة الكبرى بين الموقف اللاموسطر الخاص بالفكر المعتزلى ، وبين الموقف الإيمانى (أو التسليمى) الذى وقفه الحنابلة^(٣٠) . ويجازف أركون بالحديث عن العجيب المدهش فى القرآن ، بعدما قدم ملحوظات عن معنى العجيب المدهش المأخوذة من الكتابات العربية (القزوينى : عجائب الخلق)^(٣١) . وهو يركز دائماً فى غياب علم دلالات خاص باللغة الدينية . وينتهى إلى أن "اللغة الدينية مرتبطة بالمنطق الشعرى أكثر من ارتباطها بالمعنى العقلانى . إنها تغذى الخيال وتهز العاطفة أكثر مما تسجن (أو تحجز) القارئ فى مقولات وتحديدات وقواعد عقلانية . لهذا فإن تلقيها يختلف فيما إذا اتبعنا طريق التعقل أو طريق العاطفة ..."^(٣٢) . وقد حاول الابتعاد عن القراءات الاسقاطية للقران . ويركز كل طاقته للاستفادة من العلوم الحديثة لدراسة الإسلام .

الفلسفة والدين :

إن انتشار الفلسفة والعلم اليونانيين – كما يرى – لم يكن بسبب دينى ، فلا القران ولا الرسول قد حثا على دراسة هذه المواد "بل على العكس من ذلك ، فمنذ القرن التاسع

ظهرت معارضة قوية من الأوساط الدينية ، للعلوم التي تدعى العلوم العقلية ، وهى ما يقابل العلوم الدينية أو النقلية^(٣٣). ويفسر انتشار هذه العلوم إلى التجذر القديم للفكر اليونانى فى المنطقة ، منذ فتوحات الاسكندر ، وبفضل أباء الكنيسة ، بعد القرن الثالث^(٣٤) ويشير إلى وجوب الشروع ببحث تاريخى مزدوج ، يقارن الشروط السوسولوجية ، لفشل ما سعى فلسفة ابن رشد اللاتينية ، فى الجانب الإسلامى ، ونجاحها فى الجانب المسيحى الغربى^(٣٥). ويرى " أن تهميش الفلسفة ثم نسيانها فى الإسلام ، ليس سوى مظهر من التاريخ العام للساحة العقلية فى الفكر الإسلامى ، ولما يدعى لدى الفقهاء المتكلمين باسم " الاجتهاد " وهو آلية عقلية لاستنباط الأحكام الشرعية باستخدام تقنيات تفسيرية مطبقة على القران والحديث . قد أخذ يتقلص منذ القرن الرابع / العاشر ، ليخلى مكانه لاستتساخ (تقليد) " للدين الحق " ، للتعاليم التى خلفتها المدارس المتنافسة . ولا يمكن فصل تاريخ الفكر عن التاريخ الاجتماعى^(٣٦).

ويريد أركون - من هذه الإشارات السريعة كما يسميها - أن يلفت الانتباه إلى ضرورة إعادة قراءة جميع الأعمال الكلاسيكية الكبرى ، بمنهجية تعددية وبإشكاليات منفتحة . ويقول أيضاً : " وما يزال الموقف الفلسفى بعيداً جداً ، عن استرداد الأهمية التى كانت له ، من القرن الثامن حتى القرن الثانى عشر ... " ^(٣٧). ولنا أن نسأل هل كان هناك موقف فلسفى مهم فى الحياة السياسية والاجتماعية فى تلك القرون ؟

ملاحظات عن المعتزلة :

ويرى أن الإسلام بحد ذاته ليس مغلقاً فى وجه العلمنة . وأن على المسلمين " أن يعيدوا الصلة مع الحقيقة التاريخية للفكر الإسلامى فى القرون الهجرية الأربعة الأولى . فالواقع أنه قد وجدت فى أرض الإسلام بين القرنين الثانى والثالث للهجرة حركة من المثقفين يدعون بالمعتزلة . وقد اضطهدوا فى ما بعد من قبل التاريخ الإسلامى نفسه . وكلمة المعتزلة تعنى حرفياً : أولئك الذى وضعوا أنفسهم جانباً واعتزلوا بمحض إرادتهم للتأمل والتفكير . أما الأرثوذكسية فقد استغلت التسمية وحرفتها عن معناها الأصيلى فأصبحت تعنى المعزولين أو المفترقين عن الأمة . وذلك من أجل تسفيهم والحط من

قدرهم^(٣٨). يأخذ أركان هنا سبباً واحداً لهذه التسمية . ولكن أسباب التسمية ما تزال غامضة وهي محض افتراضات ، ومنها الآتية :

الاعتزال لغة : اعتزل الشيء وتعزله أى : تنحى عنه . الرأى التقليدى : الرأى الذى ذكره كتاب الفرق كالبغدادى والاسفرايينى والشهرستاني والرازى (اعتزال واصل بن عطاء ، أو عمرو بن عبيد ، عن حلقة الحسن البصرى) . شتيز وفون كريمر ودى بور : يربطون المعتزلة بفرقة القدرية . ويعدون القدرية سلف المعتزلة وقد خالفوهم فى بعض المسائل أو اعتزلوهم . جولدزبير : ولدت المعتزلة من نزعات ورعة . وكان من هؤلاء الجماعة الورعين (المعتزلة) أى الزهاد الذين يعتزلون الناس . نيلينو و أحمد أمين : إن منشأ الاعتزال من أصل سياسى ، وإن المعتزلة الدينية استمرار للمعتزلة السياسية الذين اعتزلوا الحروب^(٣٩) .

ويقول عن المعتزلة : "لقد وصل الأمر بهؤلاء المفكرين إلى حد طرح مشكلة ما دعوه "بالقران المخلوق" . إن مجرد اعترافهم بأن القران مخلوق يمثل موقفاً فريداً تجاه ظاهرة الوحي ، إنه يمثل موقف حدثاً فى عز القرن الثانى الهجرى / او الثامن الميلادى . وكان هذا الموقف التيولوجى المبتكر الذى اتخذته المعتزلة يفتح حقلاً معرفياً جديداً قادراً على توليد عقلانية نقدية مشابهة لتلك العقلانية التى شهدتها الغرب الأوروبى بدءاً من القرن الثالث عشر ، لو لا معارضة الأرثوذكسية الظاهرة فى القرن الخامس الهجرى / الحادى عشر الميلادى ، وخصوصاً على يد الخليفة القادر" . ولكن يجب أن لا نغالى فى تقدير دور المعتزلة ، فقد حاول المعتزلة فرض آرائهم بالقوة مستعملين نفوذهم السياسى ، وبخاصة فيما يتعلق بمسألة خلق القران ، وقد كانت ممارستهم للسلطة السياسية فى فرض المعتقد سبباً مهماً فى تعجيل سقوطهم .

إن السؤال الذى يمكن أن يطرح هنا : إلى أى مدى نحتاج إلى أن نستعمل مناهج حديثة فى دراسة التراث أو الدين؟ وهل هناك من ضرورة تقتضى ذلك ؟ وإذا كان المجتمع المؤمن لا يريد هذه المناهج بل لا يعترف بها ، فما الغاية التى يبتغيها الباحث من هذه الدراسات ؟ إن كانت زيادة وتعمقاً فى فهم التراث والظواهر الدينية ، فتلك مسألة مختلفة . ولكن إذا كانت الغاية توجيه المجتمع المؤمن نحو فهم مختلف عن السابق ، فهذه مسألة

فيها صعوبة كبيرة ، ويبدو أنها غير ممكنة ، لأنهم مكتفون بما عندهم وبمناهجهم القديمة ورواياتهم وأساطيرهم . والخرافة هي الخرافة أينما وجدت ، ومن يؤمن بخرافة فما نفع أن يدرسها من جوانب عدة .

وإضافة إلى هذا فإن الدين يقويه التعصب ، ومتعصب واحد في الدين يسكت ألف متحرر فالفكرة الدينية مبنية على التعصب ، مهما يكن تعريف التعصب . ولا توجد خرافات قديمة وخرافات حديثة ، فكلها سواء أمام من يعتقد بها. وما جاء به الأستاذ أركون مشاريع جديدة تحاول فهم الإسلام ، ولكن المشكلة لا تكمن في الفهم الجديد المستند إلى المناهج الحديثة ، بل المشكلة في أن بين الدين والتعصب رابطة قوية . والمجتمع الديني ميال إلى التعصب لا إلى الانفتاح . وليست زيادة الفهم انقلابا على حقيقة معرفية بقدر ما هي زيادة في ترسيخ ما كان مفهوما . وكثيرا ما يكون أصحاب العلم في واد - وإن كانت فكرتهم لا تخالف الدين - وأصحاب التأثير الحقيقي في واد آخر . إن المجتمع الديني لا يريد احتمالات بل يريد حكما قاطعا . ويبدو أن المتطرف أقوى من المعتدل في كثير من مجالات الحياة .

(^١) أركون : تاريخية الفكر العربي الإسلامي هاشم صالح مركز الإنماء القومي ، بيروت (١٩٨٦) ، ص ١٤ .

(^٢) مقدمة المترجم ص ٩ و ١٠ .

(^٣) أركون : نافذة على الإسلام ، ترجمة : صباح الجهميم ، بيروت - لبنان ، (ط ٢) ١٩٩٧ .

(^٤) أركون : من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي ، هاشم صالح دار الساقي ١٩٩١ ، بيروت لبنان ، ص ٣٣ .

(^٥) أركون : نافذة على الإسلام ، ص ٧ و ٨ .

(^٦) المصدر نفسه ، ص ١٤ .

(^٧) المصدر نفسه ، ص ١٨ .

(^٨) المصدر نفسه ، ص ٢٣-٢٤ .

(^٩) المصدر نفسه ، ص ٢٤ .

(^{١٠}) المصدر نفسه ، ص ٦٢ . وقد اجل أركون دراسته - كما يقول - (حول موضوع القراءات) لأن "حجم المستحيل التفكير فيه في المجتمعات الإسلامية الحالية هو من الضخامة و الاتساع بحيث إن أي بحث من هذا النوع يولد سوء تفاهات خطيرة" . (أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي ، ص ٢٦)

(^{١١}) المصدر نفسه ، ص ٧١ .

(^{١٢}) المصدر نفسه ، ص ٧١ .

- (١٣) المصدر نفسه ، ص ٧٣
- (١٤) المصدر نفسه ، ص ٨٧ .
- (١٥) المصدر نفسه ، ص ٩٣ و ٩٤
- (١٦) المصدر نفسه ، ص ١٠٣ .
- (١٧) المصدر نفسه ، ص ١٠٣
- (١٨) المصدر نفسه ، ص ١٠٥
- (١٩)
- (٢٠) المصدر نفسه ، ص ١١٠
- (٢١) . المصدر نفسه ، ص ١١٠
- (٢٢) . المصدر نفسه ، ص ١١١ .
- (٢٣) أركون : العلمنة والدين ، ترجمة هاشم صالح دار الساقي ، بيروت - لبنان (٣ط) ١٩٩٦ ، ص ٥٣
- (٢٤) . المصدر نفسه ، ص ٥٣
- (٢٥) . المصدر نفسه ، ص ٥٤
- (٢٦) المصدر نفسه ، ص ٥٤ و ٥٥ .
- (٢٧) . المصدر نفسه ، ص ٥٥
- (٢٨) . المصدر نفسه ، ص ٥٩ .
- (٢٩) تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، ص ١٨٧
- (٣٠) . المصدر نفسه ، ص ١٨٨
- (٣١) . المصدر نفسه ، ص ١٩٨
- (٣٢) . المصدر نفسه ، ص ٢٠٧
- (٣٣) . نافذة على الإسلام ، ص ١١٧
- (٣٤) . المصدر نفسه ، ص ١١٧
- (٣٥) . المصدر نفسه ، ص ١٢٠
- (٣٦) . المصدر نفسه ، ص ١٢٠
- (٣٧) . المصدر نفسه ، ص ١٢١
- (٣٨) . العلمنة والدين ، ص ٥٩ و ٦٠
- (٣٩) . راجع حول هذا الموضوع : عرفان عبد الحميد : دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية

محمد أركون و الاستشراق في مآله الأميركي (*)

(غوستاف فون غرونباوم نموذجاً تطبيقياً)

غسان إسماعيل عبد الخالق (**)

يمكن تقسيم الجهود التي أفرغها محمد أركون على الاستشراق بوجه عام إلى ثلاثة أقسام:

١ - القسم المضمن في مقالة ضمها كتابه (نحو نقد العقل الإسلامي) تحت عنوان (نحو إسلاميات تطبيقية) وقد نشر الكتاب ناقصاً بالعربية راويته هاشم صالح تحت عنوان (تاريخية الفكر العربي الإسلامي) عام ١٩٨٦ ، وأضاف إليه بحثاً لم يكن منشوراً في الأصل هو (الخطابات الإسلامية ، الخطابات الاستشراقية والفكر العلمي) .

٢- القسم المضمن في كتابه (من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي) الذي نشره بالعربية راويته هاشم صالح عام ١٩٩١ وقبل أن ينشر بالفرنسية .

٣ - القسم المضمن في كتابه روايته هاشم صالح (الاستشراق بين دعائه ومعارضيه) الصادر عام ١٩٩٤ ، ويتمثل في مراجعته النقدية والتطبيقية (الإسلام الحديث مرنيا من قبل البروفيسور غوستاف فون غرونباوم) ورد غرونباوم على هذه المراجعة .

سوف أعرض عن الكلام على القسمين الأول والثاني من هذه الجهود الأركونية الموجهة للاستشراق ، وسوف أوجه عنايتي للقسم الثالث للأسباب التالية :

أولاً : لأن الزميل الباحث القدير الأستاذ موفق محادين سوف يتصدى لهذين القسمين حسب البرنامج المعين للمؤتمر ولا أريد أن أقع وإياه في مصيدة التكرار .

ثانياً : لأن هذين القسمين تحديداً استأثرا بعناية ودراسة بعض الباحثين العرب الموثوقين ومنهم على سبيل المثال لا الحصر الدكتور سالم حميش الذي خص هذين القسمين بتحليل نقدي مكثف تحت عنوان (محمد أركون أو الإسلاميات التطبيقية كبديل

(*) بحث ألقى في الجمعية الفلسفية الأردنية - المؤتمر الرابع : محمد أركون مفكراً ١٥ - ١٧/٤/٢٠٠٢

(**) كلية الآداب ، جامعة فيلادلفيا ، الأردن

للإسلاميات الكلاسيكية) وذلك في كتابه المتخصص والرصين (الاستشراق في أفق
انسداده) . ومنهم أيضا الدكتور محمد الشيباب الذي خص هذين القسمين بعرض ضاف
تحت عنوان (أركون والاستشراق) وذلك في أطروحته للدكتوراه (صورة الفلسفة في
الفكر العربي المعاصر) وعززهما بما ورد من ملاحظات أركونية بخصوص الاستشراق
في (الإسلام ، أوروبا ، الغرب) و (العلمنة والدين : الإسلام ، المسيحية ، الغرب) .

وقد خلص الدكتور سالم حميش في تقييمه للإسلاميات التطبيقية الأركونية كبديل
للإسلاميات الكلاسيكية إلى أن نقد محمد أركون للاستشراق (لا يضيف شيئا اللهم إلا من
باب التأكيدات البرنامجية والإلحاح على ضرورة تطوير وتحديث مناهج الدراسات
الإسلامية) . علاوة على أن في كلام أركون ما قد يشير إلى اعتقاده بأنه المفكر أو الناقد
الوحيد الذي يقف بمنأى عن إشكالية الاستشراق خلافا لعبد الله العروى وأنور عبد الملك
وهشام جعيط وإدوارد سعيد الذين لم ينجوا من البلبل وهم يحولون معاينة بحيرة
الاستشراق . وبوجه عام فإن سالم حميش يذهب إلى أن استداركات محمد أركون على
الاستشراق الكلاسيكي أو (الإسلاميات التقليدية) بخصوص افتقاره إلى العناية بالجوانب
العملية والجمالية والمسكوت عنه في الثقافة والحياة العربية الإسلامية واقتصاره على
المتداول المكتوب والقار من أدب وفلسفة وعلم كلام وفقه وتاريخ يمكن أن ينسحب
بسهولة على كثير من حقول المعرفة الحديثة والمعاصرة الغربية المسيحية أو الشرقية
الإسلامية . كما أن تحرى الموضوعية يملى علنا عدم التغاضي عن اعتناء بعض
المستشرقين بغير قليل من الجوانب العملية والجمالية والمسكوت عنه في الثقافة والحياة
العربية الإسلامية . والأهم من هذا وذاك أن النقود الرئيسية التي توجه بها محمد أركون إلى
الاستشراق الكلاسيكي أو (الإسلاميات التقليدية) سبقه إلى التصريح بها مستشرقون
محددون – وفي مقدمتهم جاك بيرك طبعا – بل سبقه إليها بعض المستشرقين الكلاسيكيين
النقديين – وفي مقدمتهم طبعا لوى ماسينيون – وينهى سالم حميش تقييمه للمصادر
الأركونية على الاستشراق التقليدي (بقذيفة مدوية) حينما يتمنى على محمد أركون نفسه
أن يتجاوز بأبحاثه وتفكيره تلك القارة القسرية المغلقة للاستشراق .

ومع أن الدكتور محمد الشيباب لم يبد حادا في تقييمه للمصادر الأركونية على الاستشراق ، بل لعله بدا متفقا معها إلى حد بعيد ، فإن ما يخلص إليه بخصوص هذه المصادر سواء من جهة المأزق المنهجي الفيلولوجي التاريخي الثاوي في الاستشراق التقليدي أو من جهة ما ينبغي أن يتجه إليه المثقف المسلم الجديد وما ينبغي للمسلم أن يتحرر من سلطته المعرفية والتاريخية ، يؤكد وجهة التحفظات التي أوردها سالم حميش والتي يمكن تلخيصها بالقول : إن محمد أركون لم يفعل أكثر من أنه أعاد إنتاج وتملك مصادر بعض المستشرقين الكلاسيكيين النقديين وبعض المستشرقين المجددين ، وبنى على ذلك دعوته إلى استشراق جديد أو إسلاميات جديدة أو (إسلاميات تطبيقية) .

ثالثا : لأن المراجعة النقدية التي يقوم بها محمد أركون لكتاب غرونباوم (الإسلام الحديث) تتيح لنا فرصة نادرة للوقوف على نموذج تطبيقي في نقد استشراق المرحلة الأخيرة .. الاستشراق الأميركي ، وتتيح لنا فرصة نادرة للوقوف على صدى هذا النقد لدى المنقود من جهة ، وتؤكد وتبرز من جهة أخرى تلك السطوة الاستشراقية الهائلة والنفوذ المعرفي الواسع الذي تمتع به جوستاف فون جرونباوم سواء على صعيد الغرب عموما أو على صعيد الولايات المتحدة خصوصا ، إلى الحد الذي لم يستطع معه كل من عبد الله العروي و ادوارد سعيد الانفكاك من هذه السطوة الهائلة وهذا النفوذ الهائل فأسسا نقودهما الموجهة لجهود غرانباوم الاستشراقية على قاعدة الدور الخطير الذي اضطلع به كجسر عبور للاستشراق الأوروبي الكلاسيكي إلى الولايات المتحدة الأميركية ومن ثم إعادة مدرسة هذا الاستشراق وفق القيم والأهداف الأميركية .

يقول عبد الله العروي في كتابه (أزمة المثقفين العرب) وفي الفصل الذي عقده تحت عنوان (العرب وعلم الأصول الثقافي : ملاحظات على منهج غوستاف فون جرانباوم وسوف أورد اقتباسا مطولا نظرا لإهميته الفائقة – (... لماذا اخترنا جوستاف فون جرونباوم ؟ لأنه بصفة أساسية تلتقى فيه عدة تقاليد استشراقية . فهو إذ تكون في فيينا يرث في فقه اللغة وفي التاريخانية تقليد المدرسة الألمانية التي كانت خصما خطيرا للمصلحين المسلمين ، وبفضل تقليد العاصمة النمساوية الجامع استفاد كذلك مكتسبات المدارس الأوروبية الأخرى : الفرنسية ، الإنجليزية ، الإيطالية ، الروسية . ومن ثم هاجر

إلى الولايات المتحدة ، اندمج بجامعة شيكاغو ، شديدة التأثير بعلم الاجتماع الألماني والتي تعمل في حقيقة الأمر في هذا الميدان بمثابة مركز تتشبه للهيئة التدريسية في الجامعات الأخرى . وهي معروفة بأبحاثها في المبحث النقدي لمبادئ العلوم وأصولها وفي منهجية العلوم الاجتماعية ، وفي علم الاجتماع بصفة عامة وفي علم الأعراق وفي علم الاجتماع الديني أي في جميع الفروع التي برع فيها الألمان في عصر ويلهيلم . وفي هذا الوسط تحول فون جرونوبوم من فقيه في اللغة ، متخصص في الشعر الكلاسيكي إلى عالم بعلم الأجناس في الإسلام . وكما يحدث ذلك غالبا في الولايات المتحدة فإن عالم الأجناس سرعان ما يدعى إلى تولى مركز المسؤولية عندئذ غادر شيكاغو إلى لوس أنجلوس ليدير مركز دراسات الشرق الأوسط فشجع إذن على تطبيق تميزاته العامة في الإسلام على العالم المعاصر . وعلى الرغم من أنه خضع في هذا الإطار الجديد لتأثير العلوم السياسية إلا أنه حافظ على استقلال معين في المنهج سوف نتولى الإشارة إليه . إن اتخاذ نتاج فون جرونوبوم الفكري ، مثلما يتعلق بالاستيحاء على الأقل ، يصدر عن تنوع العناصر التي تغذيها : تكوين ضليع كلاسيكي يوناني – لاتيني تضاف إليه معرفة ببيزنطة ، ألفه مع لغات الإسلام الرئيسية : العربية ، الفارسية ، التركية ؛ تنوع في العناصر المنهجية : فقه اللغة ، علم الاجتماع الثقافي ، علم الأجناس ، علوم سياسية . فضلا عن أن فون جرونوبوم ، وقد انتقل من إطار ألماني إلى إطار أمريكي ، وتثبت مما كان يجرى إلى جانبه في ميادين أخرى [البلدان السلافية ، الصين ، أميركا اللاتينية] كان واعيا جدا لضرورة إعادة تعريف مناهج الإسلاميات .

وباختصار شديد فقد أخذ العروى على غراباوم احتكامه إلى المنهجية الأنثروبولوجية الثقافية ، و التي أدت به إلى النظر للإسلام على أنه نظام أو نسق مغلق ، لا إنساني بخصوص تجاهل قدرات الإنسان الكامنة ، وقد تجمد عند القرن الحادي عشر وغدا وعدا ناقصا . ورغم أنه آخر الأديان إلا أنه لم يعكس ذلك التراكم النوعي المتوقع ، ولا يمكن اعتباره خلافا مقارنة بالإبداع اليوناني الكلاسيكي أو الغرب في عصر النهضة .

أما إدوارد سعيد فقد استعاد وأكد في الفصل الثالث الأخير من كتابه (الاستشراق)

نه : المرحلة الأخيرة) – وبعد أن عرض ل (سياسة العلاقات الثقافية) وإقرارها

بوصفها جزءا من إجراءات الأمن القومي الأمريكي ولدور المستشرق هاملتون جب فى تأسيس المدرسة الأميركية فى الاستشراق - استعاد وأكد كثيرا من أحكام عبد الله العروى بخصوص غرانباوم فقال - وسوف أورد اقتباسا مطولا أيضا نظرا لأهميته - (لم يستخدم عمل جب نفسه بشكل صريح لغة الإتياء الثقافى التى سادت فى التقليد النابع من رينان ، وبيكر ، وماسينيون . غير أن هذا التقليد ، وجهازه الفكرى ، ومذاهباته ، كانت حاضرة حضورا باهرا بصورة رئيسية (لكنها ليست حصرية) فى عمل غوستاف فون غرونباوم وسلطته المؤسساتية ، فى جامعة شيكاغو وجامعة كاليفورنيا - لوس أنجلوس . وقد حضر فون غرونباوم إلى الولايات المتحدة جزءا من هجرة الباحثين الأوروبيين الفكرية هريا من الفاشية . وبعد ذلك أنتج أعمالا كاملة استشراقية ضخمة متماسكة ركزت على الإسلام بوصفه ثقافة قدسية "دينية" ظل ، منذ بدء صنعه إلى نهايتها ، يصدر عليها الطقم نفسه من التعميمات التى كانت جوهرها تقليصية ، سلبية .

وكان أسلوبه ، الذى غالبا ما حمل أدلة مشوشة على تعددته النمسا - جرمانية الثقافية ، وتمثله للتحيزات الشرانعية النزى - علمية الشائعة فى الاستشراق الفرنسى ، والبريطانى ، والإيطالى ، جنبا إلى جنب مع محاولة يانسة تقريبا للبقاء مراقبا - باحثا متجردا ، يكاد يكون محاولا على القراءة . وفى صفحة نمطية من صفحاته عن صورة الذات فى الإسلام ، يحشر معا نصف دزينة من الإشارات إلى نصوص إسلامية مستقاة من أكبر عدد ممكن من المراحل "التاريخية" وإشارات إلى هوسرل والسا-سقراطيين ، وإشارات إلى لفى - شتراوس ومختلف علماء الاجتماع الأميركيين . لكن هذا كله ، مع ذلك ، لا يحجب كره فون غرونباوم ، الذى يكاد يكون زعافا ، للإسلام .

ولا يجد فون غرونباوم من صعوبة فى الافتراض بداهة أن الإسلام ظاهرة أحادية وحدانية ، بخلاف أى ديانة أو حضارة أخرى ، ثم يمضى بعد ذلك ليظهر الإسلام ضد - إنسانى ، عاجزا عن التطور ، ومعرفة الذات ، والموضوعية ، إضافة إلى كونه "عقيما" غير خلاق ، لا علميا ، وسلطويا . وينبغى أن نتذكر أن غرونباوم كان يكتب (متمتعا) بالسلطة الفريدة لباحث أوروبى فى الولايات المتحدة ، يدرس ، ويدبر ، ويوزع المنهج على شبكة كبيرة من الباحثين فى الحقل) .

• محمد أركون والاستشراق الأنثروبولوجي – الأميركي (الجديد)

يعقد محمد أركون مراجعته النقدية تحت عنوان (الإسلام الحديث مرنيا من قبل البروفيسور غرونباوم) ويستهلها بالنتويه إلى أن دراسات الكتاب التي سبق أن نشرت متفرقة بين عامي ١٩٥٦ – ١٩٦٢ قد لا تبدو منسجمة تماما لكنها لا تخلو من وحدة موضوعية ، والأهم من ذلك أنها تنطوي على بلورة واضحة للمنهج الأنثروبولوجي الثقافي الذي يصل لدى غرونباوم حد الموقف العقائدي دون أن يخل هذا الموقف بالباحث غرونباوم على المزوجة بين التفكير الأنثروبولوجي و التحليل الواقعي . ولا يفوت أركون التنبيه على أن العنوان الفرعي للكتاب (البحث عن الهوية الثقافية) إنما ينصرف ليشمل المجال الواسع للإسلام .. أو الحضارة الإسلامية ، وكيف أن غرونباوم يهدف إلى رصد تأثير التظاهرات السلوكية الفردية أو الجماعة المشروطة بظروف تاريخية محددة على آليات التفكير التي تضطلع المجتمعات من خلالها باستدخال قيم جديدة دون أن يؤدي هذا الاستدخال إلى تقويض كلى للإطار التاريخي التقليدي للمجتمعات . وهذه الجدلية في الواقع هي جوهر الانثروبولوجيا الثقافية ، والتي يرى غرونباوم أنها مقتصرة نظرية وممارسة على الروح العلمية للغرب . وهو ما يمهد له الطريق لإشباع شغفه بالمقارنة بين الحضارات العربية الإسلامية والحضارة الغربية فيستفيض مؤكداً: (من المهم أن نفهم هنا أن الحضارة الإسلامية تشكل كينونة ثقافية لا تشاطرنا مطامحنا ومبادئنا الأساسية. فهي لا تهتم أساسا بالفهم الذاتي والتحليلي لذاتها ، كما أنها مهتمة بشكل أقل بالدراسة البنيوية للثقافات الأخرى واتخاذ هذه الدراسة كوسيلة من أجل فهم أفضل لطبيعتها الخاصة وتاريخها الخاص بالذات. ولو أن هذه الملاحظة كانت تنطبق فقط على الإسلام المعاصر نهان الأمر ولقلنا بأنها عائدة الي الحالة المشوشة للإسلام المعاصر ، هذه الحالة التي لاتسمح له بأن ينظر الي ما وراء ذاته إلا أجبر علي ذلك. ولكن بما أنها تنطبق ايضاً علي ماضي الإسلام فربما كان المرء يجد نفسه مضطراً لأن يعيدها الي القاعدة المضادة للإنسان في هذه الحضارة. نقصد بذلك ان هذه الحضارة ترفض رفضاً قاطعاً أن تتخذ

الإنسان بأي شكل كمقياس للأشياء أو كحكم بينها. ثم إنها تميل للاكتفاء بالحقيقة بصفتها وصفاً للبنى الذهنية أو بكلمة أخرى بصفتها حقيقة سيكولوجية).

وبعد أن ينوه أركون الي أن المستشرق و.س. سميث سبق غرونباوم الي التحليل المقارن بين ردود أفعال الإسلام والمسيحية تجاه وقائع التاريخ ، لا يفوته ما يضيفه غرونباوم الي هذا التحليل اعتماداً علي نماذج من المثقفين والكتاب العرب (طه حسين، العقاد ، هيكل) الذين عبروا فيما كتبوا عن صور نمطية تخصهم أكثر مما عبروا عن واقعهم الذاتي الموضوعي أو عن واقع المجتمع الموضوعي ، وهو تأكيد أن المثقف المسلم – لأنه مسلم – أبعد ما يكون عن التجرد والنزاهة والرغبة في إعادة بناء الذات ومواجهتها.

إن غرونباوم ومنظوراً اليه من قبل أركون يتهم الحضارة الإسلامية بالقصور والسلبية تجاه المشروع الانساني العقلاني المعاصر والذي يضطلع الغرب المسيحي وحده ببنائه، لا لشي إلا لأن الإنسان الشرقي المسلم ليس واقعة أنثروبولوجية ثقافية مقارنة بالفرد الغربي المسيحي ، وهو ما يحول دون دراسة ظواهر كبرى مثل التأثير الثقافي والتبادل الثقافي وكيفية بناء الصورة الذاتية والتعامل مع التاريخ علاوة علي دراسة حجم التعارض القائم بين المثالي والواقعي. ويزيد غرونباوم رؤيته وضوحاً ، منظوراً اليه من قبل أركون ، بالتركيز علي ثلاثة جوانب أساسية من شأن تفعيلها الأنثروبولوجي معا أن يؤدي الي تفكيك المجتمعات الإسلامية وإعادة بناء هوية ثقافية معاصرة للعالم العربي:

أولاً: النزاهة القومية ، وهي عبارة عن رد فعل دفاعي للتعبير عن إرادة البقاء.

ثانياً: التاريخ ، وهو وسيلة لتقوية الإرادة الجمعية عبر تكوين صور مدهنة لها.

ثالثاً: الغرب ، وهو مآل محتوم ، حاضر واقعياً وعملياً ، لكنه منطقي مبدئياً وشعارياً.

ان كل الحركات القومية داخل الحضارة الإسلامية ، قد أكدت ذاتها بالتأكيد علي الإطار الثقافي الأشمل.. الإسلام ، وقد تم استخدام المطالبة بوحدة الأمة الإسلامية من قبل القوميون كغاية ووسيلة ، وكلتاها: الغاية والوسيلة ، تعضدان بعضهما البعض تبادلياً الي الحد الذي يدفع بغرونباوم الي أن يعد هذه الآلية سمة فارقة للقومية الإسلامية توفر

إمكانية الوقوف علي الوظيفة التي يضطلع بها التاريخ وفق هذه الآلية: (إنها تتيح أنعاش مفهوم الأمة وتطهيره في كل مرة تتعرض فيها لغزو أجنبي يمكن أن يزعزع الوعي الجماعي للمؤمنين). وهكذا تتم في كل مرة تتعرض فيها الأمة الإسلامية لغزو أجنبي – وفق غرونباوم – عملية تحوير ونمذجة للماضي وفقاً للمستجدات التي يطلعها الغازي علي أرض الواقع. وهكذا أيضاً يمكن النظر الي كل من الغزالي وابن تيمية ومحمد عبده ورشيد رضا وحتى طه حسين – وفقاً لغرونباوم – علي أنهم متعهدون لعملية إعادة التأقلم وتأييد المثال الإسلامي في مواجهة المستجدات التاريخية.

بمثل هذا الزعم من جانب غرونباوم – وكما يرى أركون – يمكن تعرف الهوة الفاصلة بين الواقع والمثال في الحضارة الإسلامية كما يمكننا تعرف حجم الشرخ الذي يعاني منه الوعي الإسلامي المعاصر ، بدليل أن القوانين الإسلامية في كل الأقطار الناطقة بالعربية لم تعد موجودة علي أرض الواقع علماً أن هذه القوانين تمثل اللحمة الأساسية للتوحد والتماسك المؤسساتي في العالم الإسلامي وما هو موجود من مسلكيات ومواقف سلفية في الوطن العربي بيس سوى إكسسوارات للبرامج الفكرية والسياسية والثقافية. ومع أن غرونباوم يقر بأن العروبة تبدو أسلوباً حضارياً راسخاً ومفارقاً لكل الأساليب الحضارية الأخرى ، إلا أن مطالبة جمال عبد الناصر للمثقفين العرب بأن يبدعوا أدباً عربياً متحرراً من كل هيمنة أو تأثير أجنبي يبدو مغالطة للواقع والتاريخ ، إذ أن كل التطورات التي طرأت علي الأدب العربي الحديث قد تمت بتأثير التثاقف مع الغرب ، وهو ما يجعل غرونباوم متأكداً من (أن كل الجهد الذي يبذله العرب من أجل التواصل مع شخصيتهم الأصلية وإدراك علاقتهم بالعالم الحديث يتم بمساعدة النماذج الفنية والأساليب العلمية والتصورات الذهنية المستعارة من الغرب).

هذه هي الملامح الرئيسية التي يستنبطها محمد أركون من أطروحة غرونباوم حول الإسلام الحديث ، وقد بدا محمد أركون وهو يستنبطها علي درجة كبيرة من الذكاء والهدوء الذي يفت غرونباوم علي أية حال. وقد ظل محتفظاً بهدونه وذكائه في القسم التالي من المراجعة والذي خصصه لنقد الأطروحة ، حيث استهل هذا النقد مشيداً ببراء معلومات غرونباوم واتساع رؤياه وموضوعيته (!!!) لكنه لا يلبث أن يطيح بكل هذه

الإشادة حينما يؤكد قائلها وعلى نحو لا يخفي فحواه علي أي قارئ ذكي: (إننا لا نفكر إطلاقاً في الكشف عن أي نقص ، اللهم إلا إذا قبلنا أن نتموضع مثل [غرونباوم] علي قمة الثقافة الغربية لكي نطل علي الإسلام الكلاسيكي والحديث من عل وندرسها من فوق. ولكن إذا تموضعنا في موقع مراقبة أقل امتيازاً وراحة في وسط المجتمع المدروس ذاته بكل غلباته وانتفاضاته واختلال توازنه فإننا نجد أنفسنا مضطرين لإثارة بعض الاعتراضات والانتقادات) !!!

أول الانتقادات التي يوجهها لركون لغرونباوم يتمثل في أن الكتاب موجه الي الجمهور الغربي في المقام الأول وبغية تقديم أمثلة علي مدى نجاعة المنهجية الأنثروبولوجية في معاينة حضارة أخرى مقارنة مع الحضارة الغربية. أما الشريحة الضيقة جداً من النخبة العربية المثقفة التي سوف يسترعي الكتاب انتباهها فإن القسم الليبرالي الوضعي منها لن يعترض علي كثير مما جاء في الكتاب إلا بالقدر الذي يبدو له أن ثمة مجافاة لمنطق البحث العلمي وهو ما لا يحقق الهدف الذي كان ينبغي أن يتجه اليه الكتاب أي إثارة حوار مع المثقف المسلم. وأما القسم الثاني من هذه الشريحة الضيقة فسوف يجدون أنفسهم مواجهين باتهام مؤداه انهم يعيشون أسرى أسطورة سياسية ثقافية وأنهم أبعد ما يكونون عن روح البحث العلمي والموضوعية البحثية ، وهو ما سيؤدي بهم الي النظر للكتاب علي أنه جزء من المؤامرة الغربية علي الإسلام وان مؤلفه الغربي لا علم له بمشاكل الإسلام بالطريقة نفسها من النفي والإلغاء التي مارسها غرونباوم علي المثقف المسلم.

وثاني الانتقادات يتمثل في عدم قدرة غرونباوم علي ربط تعطل ملكة الإبداع لدى المثقف العربي المسلم بارتهاته الوظيفي للنظم السياسية والخطابات الأيدولوجية السائدة ، وليس بتعميم القول بانعدام الفضول العلمي لدى العرب مقارنة بالغرب وانعدام وجود مستغربين قبالة المستشرقين واقتصارهم علي الجانب النفعي المباشر من الحضارة الغربية الممثل باتجازتها العلمية والتكنولوجية.

وثالث هذه الانتقادات يتمثل في تهافت قول غرونباوم بأن الحضارة الإسلامية مضادة للإنسان أو للنزاهة الإنسانية ، لأن آثار هذه الحضارة ما زالت قيد الدراسة

والبحث ولأن الغرب نفسه - إذا سلمنا بأن الحضارة الإسلامية متمركزة حول الله فقط - لم يفعل منذ ظهور المسيحية أكثر من مركزه حضارته حول الله أيضا. علما ان الآثار الفلسفية والفكرية المعروفة من الحضارة العربية الإسلامية تشير الي الجهد الكبير الذي بذله المفكرون والفلاسفة المسلمون في سبيل تعميق دور الإنسان وقيمته في ذروة انشغالهم بوحداية الله وإبراز جوهر عبودية الإنسان له. ولا يفوت أركان التنبيه علي ان الارتكاسه التي تعرضت لها النزاهة الإنسانية العقلانية في التاريخ العربي الإسلامي لا تعود الي الجوهر الإسلام قدر ما تعود الي تغول النزاهة اللاسانية واللاعقلانية جراء تواصل الغزو الأجنبي للوطن العربي في المقام الأول ، لأن هذا الغزو الأجنبي المتواصل عمل علي تصعيد الشعور الدائم بالخطر وأدى الي الاعتكاف علي الماضي واجتراره للشعور بالأمان.

ورابع هذه الانتقادات يمثل تعميقا للانتقاد الأول ، إذ يأخذ أركان علي غرونباوم فشله في التوضع داخل المنظور الاجتماعي العربي الإسلامي ديناميكا وجدليا ، واتجاهه الي التعامل مع المجتمعات العربية الإسلامية كموضوعة علمية بحثية باردة فحسب. إن المجتمعات العربية الإسلامية المعاصرة كما يؤكد أركان تعرضت لقوى تفكيكية وتدميرية ضخمة دفعتها الي توليد توازن داخلي جديد ، فاعتمدت علي تضامن العالم الثالث أو دول عدم الانحياز للإفلات من الهيمنة (الإمبريالية الغربية) والهيمنة (الشيوعية الملحدة) علي حد تعبير غرونباوم. ولهذا فإن من الصعب جدا إدراك ما يحدث في المجتمعات العربية الإسلامية المعاصرة بعيدا عن ثلثية: العالم الثالث - الرأسمالية - الاشتراكية ، كما ان من الصعب جدا التتكر للدور الذي اضطلعت به الاشتراكية في كشف حقيقة العلاقة بين العرب المسلمين والغرب ، ذلك إن مفهوم (الإمبريالية) ورغم أنه استخدم بأفراط كشعار سياسي في الوطن العربي إلا أنه غدا مقولة أساسية في الغرب نفسه ، لتفسير التاريخ الاقتصادي والاجتماعي.

وخامس هذه الانتقادات يتمثل في الاستقراء الناقص الذي يقوم به غرونباوم للمجتمعات العربية الإسلامية المعاصرة ، واعتمادا علي نصوص أدبية تقع بين عامي ١٩١٨ - ١٩٥٣ ، ذلك أن هذه النصوص وان بدت منشدة الي نماذج ماضوية أو نماذج محدثة فانها لا تعبر عن الحركة العامة للمجتمعات العربية والإسلامية المعاصرة قدر ما

تعبّر عن أزمة شريحة النخبة العربية التي تحاشت علي الدوام مواجهة الواقع واستحقاقاته اما بالهروب الي الخلف أو بالهروب الي الأمام. وفي ضوء هذه الواقعة فان من الحيف القيام بمقارنات بين الواقع الحضاري للغرب ، لأن المطلوب هو البحث عن الأسباب التي أدت الي هذه الهوة العميقة بين الواقع الحضاري للعربي والواقع الحضاري للغرب.

تبرز هذه الانتقادات الأركونية المباشرة لأطروحة غرونباوم ، موقفه من الاستشراق الحديث ، استشراق (المرحلة الأخيرة) أو الاستشراق الأنثروبولوجي الأمريكي ، وعلي نحو عملي وتمثيلي وأكثر وضوحا من مواقفه النظرية العامة بخصوص الاستشراق التقليدي ومآزقه المنهجي الفيلولوجي التاريخوي. كما تبرز تصاعد البعد السياسي في الرؤية الفكرية العامة لدى غرونباوم. ومن اللافت للنظر أن هذا التصاعد يتخذ لدى أركون وجهة نظر اجتماعية اقتصادية تاريخية وجدلية فاقعة قبالة التصاعد في وجهة النظر الأنثروبولوجية لدى غرونباوم ، وهي وجهة نظر تتطوي علي كثير من التعميم والإطلاق والتعصب ، حد أنه في تعقيبه علي مراجعة أركون ورغم كل الاستدراكات الوجيهة التي ساقها له ، لا يجد مانعا من تأكيد القول بأن (المثقفين المسلمين العاملين في المناخ الاسلامي لم يهتموا أبدا وبشكل خلاق بثقافة أجنبي غير ثقافتهم. بل حتي عندما يهتمون بثقافتهم فانهم لم يقدموا أي دراسة تحليلية ذات معني أو أية رؤيا ذات معني عن عالمهم.. ذلك أن غموض العلاقة بين [العامل الثقافي والعامل السياسي] قد تجلى في اعماق انتاج فكري واستبطناتي عربي معاصر ، فبعض الفقرات من الفصول الأولى لكتاب منيف الرزاز "تطور معني القومية" تشهد علي ذلك).

هكذا ، وبالمعني الذي قدمه إدوارد سعيد لمدرسة الاستشراق الأمريكي ، بدءا من هاملتون جب مرورا بغرونباوم ومصادر أركون عليه ، ليس لنا أن نستغرب ما آل اليه هذا الاستشراق الأنثروبولوجي علي يد هنتنغتون في (صدام الحضارات) ذلك أن هذه المدرسة لا تستطيع أن تري في العرب والمسلمين أكثر من (الحدود الدموية للإسلام) بتعبير هنتنغتون نفسه.

ثنائيات اركون :

الإسلاميات التطبيقية نقبض للاستشراق الكلاسيكي

موفق محادين *

المشروع الأركوني ، جزء من المشروع المغاربي المعرفي مقابل التصورات الأيديولوجية المشرقية بشقيها الديموقراطي والإسلام الكلاسيكي والشعبي ٠٠٠ وهو مشروع يتوسل القراءات والأدوات المعرفية الفرنسية مقابل الأدوات السياسية الأيديولوجية المشرقية . ويمكن تلخيص مشروع أركون بتركيزه ونقده للتصورين الساندين بخصوص الإسلام : ١ - الإسلام الكلاسيكي ٢ - الإسلام الشعبي

ومحاولته كما يقول تقديم تصور بديل أساسه الإسلاميات التطبيقية ، ومقابل الإسلام الكلاسيكي القديم ، إسلام الدولة و الوعي اللاهوتي (إعمال المعلوم المسبق بوصفه نشاطا للعقل يحاول الانسجام مع عملية الوحي) والإسلام الذي يقترب من فكرة الكليرك (الكتابة) (الفصحى) والبيان ، فإن الإسلام الشعبي أو الإسلاموية مقابل الإسلام الكلاسيكي هو إسلام الزاوية الشعبية والدارويش ، والوعي الاسطوري ، المتخيل ، حيث تحال الثيولوجيا الى ميثولوجيا مشوهة ، وحيث يبدو الدين كماهيات مغلقة ، وهذا الإسلام بالذات هو الذي حظى باهتمام المستشرقين ، برنار لويس وغيره ولايزال يستمد قوته من اليأس وسوسيولوجيا الأمل في الوقت نفسه ومن المزادة على الأصل (رينية جيرار) ومن تخلف اللغة الفصحى وتراجعها امام الثقافة الشفهية ومن الهيمنة الغربية وتداعياتها . ويقترب هذا الإسلام من اللايكوس التي تساوى الإسلام الشعبي المناضل المؤدلج العرفاتي .. ويرى أركون في كتابه "العلمنة و الدين" ان المستشرقين لا يباليون إطلاقا بمصير المسلمين والمجتمعات الإسلامية ، عندما يدرسون الإسلام أو يكتبون عنه ويعتقدون في أعماقهم بان المشكلة الدينية بالطريقة المطروحة في الجهة الإسلامية ، ليس لها أي علاقة من الناحية الابستمولوجية بالمسئلة الدينية كما هي مطروحة في المجتمعات

* كاتب وناقد أردني .

المسيحية فهم يعتقدون باختلاف المسألة جذرياً من الجهتين ، ولا رابط بينهما . وبالتالي فهم لا يدرجون الإسلام ابستمولوجيا ، ضمن إشكالية عامة تخص الظاهرة الدينية بجمالها . أو أنهم إذا ما أدخلوه في دراسة مقارنة فاتها تكون إيديولوجية أو لاهوتية أكثر منها علمية بحتة ... ويرد ذلك إلى ما يسميه بالمنهج الكلاسيكي ، ويحدد موضوعاته أو اهتماماته بالنقاط التالية :-

• التركيز على دروب الرواية والوضع الأخلاقي - الديني للرواة ، ولكنه لا يمس نماذج الرواية نفسها (الفكر العربي ص ٤٩) فلا يزال الدارسون في الغرب يكتفون حتى الان فيما يخص الإسلام بالمعلومات المكررة القديمة للاستشراق الكلاسيكي ، هذه المعلومات التي لم تتجدد ولم يضاف إليها شئ حتى الآن منذ كتابات لويس ماسينيون ولويس غارديه وهنري لاوست وغستاف فون غرونباوم ، ومونتغمري واط الخ ... وتعود مراجع (البيلوغرافيا التي ينصح بها الطلاب في الأقسام المتخصصة بالدراسات العربية والإسلامية) إلى العشرينات ، أو الثلاثينات والأربعينات من هذا القرن ! هذا في حين إن البحث العلمي قد قطع أشواطاً هائلة في فترة ربع القرن الماضي دون أن تصل شظاياه إلى ساحة الدراسات إسلامية والعربية إلا بالصدفة ... (الإسلام ، الأخلاق والسياسة) .

• التركيز على الوقائع المادية الثابتة ، والتي لا تعني بالمتخيل (من الاجتهاد والي نقد العقل الإسلامي ص ٨) ولذلك نجد أن الاستشراق الحديث قد اتبع الطريق السهل المتمثل بمجرد نقل النصوص الإسلامية القديمة إلى اللغات الأوروبية الحديثة دون أن يحلها من أجل تعرية فرضيتها الضمنية ويكشف عن بنيتها المفهومية والمصطلحية . ولم يطبق حتى الآن منهجية نقد الخطاب السائدة في البيئات العلمية الأوروبية على النصوص المكتوبة باللغات الإسلامية وفي مقدمتها اللغة العربية . وحتى مفهوم الأيدولوجيا الذي يطغى على الأدبيات الإسلامية والعربية الحالية لا يحظى بالتحليل والاهتمام من قبل الباحثين ، مسلمين كانوا أم مستشرقين ، ولهذا السبب لا يتحدثون إلا نادراً عن مفهوم الخيال بصفته ملكه أو وسيلة للتصور والمعرفة مرتبطة بالعقل بكل العمليات التي يخوضها من أجل الإدراك والتعبير والكشف المعرفي . (الإسلام ، الأخلاق والسياسة) .

• الاعتماد بصورة أساسية علي المنهج الفلولوجي من اجل استخراج الاصول او التأثيرات "التوراتيه والإنجيلية للآيات القرآنية . ولكنها بقيت عبارة عن دراسة مقارنة شكلانية مركزة علي الصيغ التعبيرية ، بل وحتى على الكلمات وأنسابها التاريخية . أما البنى السيميائية والدلالية للخطاب الديني ، و الدور الأساسي للمجاز ، و البعد الأسطوري للقصاص الدينية، أي باختصار كل المقولات المؤسسة لخطاب الوحي الذي انبثقت عنه النصوص المقدسة من قبل الطوائف الدينية والتي تشكل بعض تجلياته و تجسيداتة فقط ، أما كل ذلك فقد بقي مجهولاً بشكل كلي أو شبه كلي من قبل المنهجية الاستشراقية ...

ويعود أركون إلى بعض النماذج الواردة في كتاب الباحث الاميريكي دافيد بورز ، حول الارث ليرهن علي اخفاق هذا المنهج . ومن هذه النماذج طريقة قراءة كلمة "كلالة" وكذلك معناها ، كما وردت عند الطبري في البحث المذكور نقلاً عن سورة النساء "إن كان رجل يورث كلالة أو امرأة ؛" ، والكلالة هي الكنة "زوجة الأبن" ويتساءل أركون لماذا يدرس الاوروبيون الشعوب الأخرى باستخدام مناهج من هذا القبيل في حين يلجأون إلى المناهج اللسانية والسوسولوجية فيما يخص مجتمعاتهم . ويرد ذلك إلى تخلف أقسام الاستشراق الناجم بدوره عن فصلها عن بقية الأقسام التي تدرس المجتمعات والحضارة الأوروبية ... كما لو أنه لا يجوز تلويث هذه الأقسام بدراسة الثقافات والديانات الشرقية (الإسلام ، أوروبا ، الغرب ص ٥٠) كما يرده إلى المواقف غير الموضوعية والمسبقة لبعض المستشرقين الذين يفضلون رؤية الإسلام كجوهر مغلق خارج الأسباب الاجتماعية والسياسية ، مثل رينان (الإسلام ، أوروبا ، الغرب ص ٥٦) وحي البعض الآخر ، الذي يقدم معلومات صحيحة ، لا يخرج عن الايدولوجيا المحضة ، مثل برنار لويس (المصدر نفسه ص ١١٦) ... ويفسر انطلاقاً من ذلك حماس الغرب لسلمان رشدي ، الذي تماهى مع المدرسة الاستشراقية أكثر من اللازم ، كما يقول . ويتوقف عند ظاهرتين أساسيتين :

الأولى : الإسلام الذي يريده الغرب كما هو عبر وسائل الاعلام التي تقوي المتخيل السلبي (أو الصورة السلبية) المشكلة عن الإسلام والعرب و تقلص من حجم المكانة التي توليها للمثقفين الجادين والقادرين علي توضيح الأمور بشكل صحيح و ضروري . وأستطيع أن أقدم هنا أمثلة دقيقة وشخصية علي توضيح الأمور بشكل صحيح و ضروري .

الإكسبريس أو مجلة "النقاش" (لوديبا) ie Depat ، الخ ... وفي مواجهة الرفض الفرنسي ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار الرقابة الذاتية التي يمارسها المسلمون على أنفسهم، لكي لا يقولوا إلا الأشياء التي يسهل تمريرها حالياً .

والثانية : الإسلام الذي يدرسه الغرب ، بعد أن تمكنت الموجات الغربية من إقصاء الحضارة الإسلامية الكلاسيكية ... وبدءاً من ذلك التاريخ ونتيجة لهذه الأسباب رحنا نشهد نوعاً من التبعض و التفتت والعودة التدريجية لهذه المجتمعات إلى هياكلها العتيقة القبلية السابقة على الإسلام . ثم دخلت عصر الحركات الإخوانية والطرق الصوفية التي حلت محل السلطات المركزية في استلام دفة السلطة ، كما حصل في بلدان المغرب الكبير . وهكذا شهدنا ما يدعى بظاهرة المرابطين باعتبارها ظاهرة لاهوتية ، اصطدمت سريعاً مع حركة التحرر وقدمت نفسه كظاهرة شعبية ومع انتشار الجمعيات والزوايا الدينية فيما بعد راح شيوخ الطرق الصوفية يستخدمون جاذبيتهم وهيبتهم الشخصية التي تمثل واقعة حقيقية قليلاً أو كثيراً ، و يمارسونها على السكان الاميين ، لكي يحلوا سياسياً محل الدولة المركزية التي أخذت تضعف وتضمحل أكثر فأكثر .

هكذا راح ينتشر الدين المدعو شعبياً ، وراح هذا الدين يغذي المتخيل الجماعي الشديد الطواعية بسبب اميته واعتماده على الثقافة الشعبية وحدها ومن المعروف ان حكايات التأسيس الاسطورية تحتل مكانة بارزة في هذه الثقافة لانها تساعد على تشكيل الشخصية البطولية والمثالية لكل زعيم او مرابط من المرابطين وهذا الإسلام الذي سيصبح اسلام الأغلبية السائد في كل المجتمعات العربية والإسلامية في القرن التاسع عشر ، أي عشية الاستعمار ، هو الإسلام الذي ستقع عين المستشرقين الأوائل لأول مرة بكل نظرتهم النمطية الخاصة بالعلم الوضعي كما يتجلى لدى أرنست رينان . وعلى هذا الإسلام بالذات تستند الحركات الإسلامية المعاصرة في تجييشها و تعبئتها للجماهير الفقيرة . أنها تستند عليها أكثر بكثير مما تستند على الإسلام الكلاسيكي الحيوي الذي نسي تاريخياً بكل تجاربه التأسيسية كتجربة ابن حنبل مثلاً . (الإسلام و الاخلاق و السياسية ص ٥٢)

وبعكس الغرب الذي تجاوز الارثوذكسية فقد شكلت الزوايا و البصمات السياسية و الاجتماعية للمرابطين و الاشارة ردة ارثوذكسية في الإسلام ... وهذا هو المعطى الأساسي

للتطورات والتحويلات التي حصلت في الثلاثين عاماً الماضية في المناخ الاجتماعي - الثقافي العربي والإسلامي . فتاريخ المرحلة الثورية (الثورة العربية ، ثم الثورة الإسلامية) قد عقب المرحلة الطويلة للنهضة وهو سيشكل دلالة على التراجع المتدرج للفكر التحديثي والعلماني الذي حلت محله الرويا الدينية الأرثوذكسية. هذه هي الحقيقة الأساسية التي ينبغي التركيز عليها فيما يخص التطورات التي حصلت طيلة السنوات الماضية . فمن تركيا أتاتورك العلمانية وحتى الوضعية ، إلى الصراعات الجارية حالياً بين العلمانيين والإسلاميين في تركيا نفسها ، ومن إيران الثورة الدستورية (١٩١١ - ١٩٠٥) إلى إيران " الثورة الإسلامية " ومن مصر ، النظام الملكي الدستوري إلى مصر الضباط الأحرار ، من تونس ما بعد الاستقلال ذات التوجه التحديثي إلى الصراعات العنيفة الجارية حالياً فيها مع المعارضين الإسلاميين. (الإسلام ، الاخلاق والسياسة ص ١٦٤)

ويرد أركون ذلك ، إلى الأسباب والمعطيات التالية :-

• حاجة قوى الاستبداد المختلفة الى نظير ايديولوجي ، فقهى ، وجدته في فكر الاجتماع والفرقة الناجية ، القائمة على الأقصاء والتكفير وحرفية التفسير ، وكذلك على ما يسميه أركون نقلاً عن رينية جيرار "المزاودة المحاكاتية" (المزاودة على محاكاة النموذج الأصلي) ...

• ستخلف اللغة العربية وانفصالها عن المعاجم العقلية العقلانية ، و العودة إلى الروايات الشفهية واللهجات العامية وما تعززه من مفاهيم "ومخيلات" شعبية أقرب إلى عالم السحر والزوايا الصوفية البدنية . (العقل العربي ص. ١٣٢/٨)

• الانقطاعات المعرفة الناجمة عن الانقطاعات الاجتماعية الاقتصادية ، وحسب أركون ينبغي أن نعلم أن الإسلام قد عاش فترة شهدت ولادة طبقة بورجوازية معينة ، وكانت هذه الطبقة من التماسك الوضوح بحيث أنه يحق لنا التحدث عنها وعن دورها في تطور المجتمعات الإسلامية ، لقد كانت بورجوازية تجارية غير رأسمالية بالمعنى الغربي ، فقد كانت متحورة حول تجارة السلع والبضائع و لكنها قبل تدهورها كانت مرشحة للتأسيس لثورة لوثرية في الإسلام ... وبالمقابل استطاعت أوروبا ان تفتح بوابة مستقلة للاقتصاد منفصلة عن الدين وان تكرر ما سماه بروديل بالحضارة المادية للغرب ..

وقد نتج عنها ثراء اقتصادي لعواصم العالم الاسلامي الكبرى ، كطهران ، واصفهان ، وبشيراز في ايران ، ثم بغداد والبصرة في العراق ، ودمشق في سورية ، الخ

ان البورجوازية التي فرضت في الغرب صورة المسرح الفكري والثقافي الذي نعرفه اليوم هي ايضا ثمرة صيرورة تاريخية محددة . و الظاهرة المهمة التي تستحق التسجيل هنا هي ان البورجوازية قد شهدت في اوربا الغربية منذ القرن السادس عشر استمرارية متواصلة على عكس ما حصل في دار الاسلام ، حيث كانت متقطعة ، وقد شهدت اوربا منذ ذلك التاريخ انبثاق طبقة اجتماعية نشيطة ، وكانت في البداية تجارية ثم اصبحت رأسمالية وصناعية واستمر الحال على هذا النحو حتى يومنا هذا وهكذا استطاعت اوربا ان تفتتح دائرة مستقلة للاقتصاد ، وفي الوقت ذاته اصبحت ممكنة تدشين دائرة سياسية مستقلة ومنفصلة عن الدائرة الدينية ، وفي موازاة ذلك ايضا راحت تتشكل دائرة ثقافية اكثر فاكثر

• سوسيولوجيا الأمل ، وتعود الى الباحث الفرنسي هنري ديموش الذي ألف كتابا ممتعا بهذا الخصوص عنوانه : علم اجتماع الأمل ، فقد طرح تساؤلات مهمة حول كيفية تبلور الحلم وتشكله داخل الأطر الاجتماعية ، ومن خلال الأطر الاجتماعية (المقصود بالإطار الاجتماعي وسطا اجتماعيا ما ذا بنية متساوقة او منسجمة). ثم طرح بالمقابل مسألة كيف ان الحلم بدوره يساهم في تشكيل المجتمع وبلورته وتسيير دفته .

يقول أركون :-

" وعندما نقوم بدراسة سوسيولوجيا دقيقة كهذه فإننا نتوصل ، عندئذ ، الى القوانين العميقة التي تتحكم بالعقلية الجماعية وأدلجة الجماهير ، ينبغى ان نعلم ان الحياة لا تنتظر ولا تعرف الانتظار . فمطالبها وحاجاتها تتطلب الاشباع ، واذا لم تشبع فورا ، او في الوقت المناسب ، فإن هذا الانتظار يتحول الى إحباط ، والاحباط يقود المرء الى ان يرمى نفسه في احضان الوهم و الأمل الطوباوي الذي يشكل العزاء الاخير في زمن لا عزاء فيه ، نقول ذلك ونحن نفكر بتلك الشعوب العربية و الاسلامية و بالملايين من شبيبتها الصاعدة التي تدق على ابوابنا اليوم بكل امالها ورغباتها وتطلعاتها ولا احد يفتح الباب ، كيف يمكن ان نلوم هذه الجماهير الواسعة من الشبيبة اذا ما قذفت بانفسها في

احضان الأيديولوجيات الإسلامية التي تقدم لها الأمل بالخلص والعنف الأيديولوجي كنتاج للصدمة التي فرضتها الهيمنة الاستعمارية .. " "فهذه المجتمعات تجد نفسها مضطرة عندئذ لأن تعبر عن نفسها كما تستطيع من خلال اللغة الدينية المتوافرة لديها ، وفي مثل هذه الحالة الثقافية فإنه لمن الواضح ان العلمنة بالصيغة التي حددناها سابقا هي شيء لا يمكن تصوره او التفكير فيه داخل المجتمعات الإسلامية والعربية المعاصرة ."

وباختصار ، فان اركون يميز في طرق قراءة وكتابة الفكر والموروث الإسلامي بين ثلاث اتجاهات :

• المستشرقون : منهجية وصفية فللوجيه تاريخيه ، خارجية (خارج الخطاب) تتطلق من نظرة جوهرانية ثبوتية : استشراق تقليدي ، اسلاميات كلاسيكية ، تغرق في التفاصيل واستخلاص الوقائع والتواريخ والاحداث من النصوص القديمة ، ثم تركيبها بشكل خطي .

• المسلمون : وينقسمون بين اسلام مناضل ايديولوجي ، ومصالحين ينتمون الى الاسلام الكلاسيكي (عبده ، الافغانى) الذي يعتمد على الجوهر الاسطوري ، والسلف الصالح ، خارج أى سياق تاريخي حى .

• منهج اركون نفسه : ويقوم على تفكيك ابستمولوجي للمسلمات التي تقع خلف كل خطاب ، ويسميه بالاسلاميات التطبيقية (علوم السنيه و انسانيه) وينطلق من ذلك في كتابه : " الاسلام ، و الاخلاق ، والسياسة " ، ليركز على دور الحركات والتشكيلات الجماعية واهميته في بلورة وانتشار الاحزاب والتشكيلات الأيديولوجية اكثر ممايركز الانتباه على دور الزعماء المؤسسين كحسن البنا ، او غيره كما يفعل المستشرقون ، او جلهم .

والاسلاميات التطبيقية كما يطرحها اركون أقرب الى قراءة نصر حامد ابو زيد حول النص ومفهومه وتقرب كذلك من ثلاثيه الجابري : البرهان مقابل العرفان و الى جانب البيان احيانا ... انه يركز على دراسة تاريخ كتابة النص بوصفه بيانات داخل التاريخ طالما كان نصا ... أى طالما اصبح متعينا او بالتالي لم يعد مقدسا ... ان الاسلاميات التطبيقية تسعى الى تفكيك العوالم اللاشعورية و اللامفكر فيه ، وذلك بالاستناد الى

اللاسنية ومعطيات العلوم الاجتماعية والاسانية وما انتجته البنيوية الفرنسية تحديدا ...
ويعتبرها اركون الرد الغائب على الاستشراق الكلاسيكي الذى قلص حقل الدراسات الى
حدود الفكر المنطقى المركزى (ثيولوجيا - فلسفة - قانون) ...

ويقوم منهج اركون بل ويتحرك مع وضمن الأسواق التالية :

• اعادة الاعتبار للفلسفة فى الفكر الاسلامى ، ويرى ان الموقف الفلسفى هو
الموقف الذى يمنح العقل استقلالا كاملا فى التفكير الذى يقود الى مسألة الوجود الانسانى
و العالم التاريخ والمجتمع والسياسة ، فى حين ان الفقهاء وعلماء اللاهوت قد وضعوا من
ناحيتهم بعض التاملات ، ولكن فى إطار الوحي ، أى يربطهم هذه التأويلات العقلية
بمعطيات الوحي كما جاءت فى القرآن والسنة . وهذا ما يفصل بين الموقف اللاهوتى
والموقف الفلسفى .

وهذا لا يعنى أن الفلاسفة قد رفضوا معطيات الوحي ؛ فهم لا ينكرون أبدا حقيقة
الوحي فقد كانوا مسلمين مؤمنين صادقين ... ابن رشد مثلا كان قاضيا كبيرا فى قرطبة
وكتب "بداية المجتهد" ، وهو كتاب حول أصول الفقه .

وبفضل تدخل الفلسفة صار هناك فى عالم الإسلام عدد من المفكرين و أيضا رجال
علم أبدعوا كثيرا فى الرياضيات والعلوم الطبيعية والكيمياء والفلك .. إلخ ... وإذا كان
الإسلام يفتخر ... اليوم بهذه الصفحة الفكرية والعلمية المشرقة التى كتبت فى القرون
الأولى للهجرة ، فذلك لأنه وقع تسرب كبير للحركة الفلسفية ؛ وعلى هذا الاساس فإن
الفلسفة من الناحية التاريخية لعبت دورا إيجابيا فى تنمية الفكر الإسلامى بصفة عامة .

• الاستناد الى فوكو ، وخاصة فى الكلمات والأشياء" : ماتريده هو الحقل المعرفى،
الابستمية (episteme) حيث المعارف - منظورا إليها خارج أى معيار يستند إلى
قيمتها العقلية أو الى صورها الموضوعية - وضعيتها ... وتظهر هكذا تاريخا ليس
تاريخ كمالها المتزايد وإنما بالاحرى تاريخ شروط امكانيتهها ، ففى هذا العرض ، ما
يجب أن يظهر كأنما هو فى داخل مدى المعرفة ، التشكلات التى ولدت الصور
المختلفة للمعرفة التجريبية .

ويوضح مفهوم الابستمية بقوله (هي مجموع الروابط القائمة بين العلوم و الاشكال الابستمولوجية والوضعيات والممارسات الخطابية ، تسمح بفهم الازمات والاكراهات التي تفرض نفسها على الخطاب في لحظة معينة وهو ما يعنى ، عند اركون "فتح العقلية المغلقة وتحريرها ، واضاءة اللافكر فيه بالاستناد الى بنوية فوكو . ويربط بذلك ما يسميه اركون بمفهوم الزحزحة الذى يتماهى أو يتكامل مع المفهوم الاساسى : التفكير "للاحكام العامة المزعجة والتبسيطات السطحية الردنية والتغيرات الهانجة و الاوامر الاعتباطية والهواجس العصابية .. ويضيف اركون فى كتابة "الإسلام: أوروبا الغرب" وهكذا عندما تزحزح اهتمامنا التحليلي من الدائرة الدينية إلى القضاء الاجتماعى الكلى الذى ينتشر فيه إرادات الهيمنة والمعاني المرغوبة المقنعة أو الممسرحة ايدولوجياً ، فإننا نمتلك عندنا الإمكانات العلمية التى تمكننا من دراسة لعبة العوامل الحاسمة لحركة التاريخ أو التى تحسم حركة التاريخ فى هذه الجهة أو تلك ويقصد بالعوامل الحاسمة هنا : العامل الاقتصادى ، و العامل السياسى ، والعامل الايدولوجى ، والعامل الجغرافى ، والعامل البيولوجى ...

• النظام السيميائى الرمزي ويحتل اهميته عند اركون من كون المتشكل من هذا النظام اثناء القرون الهجرية الثلاث ، سوف يتكفل بالتوليد المستمر للدلالات والمعايير المدونه "ومن ان التركيبات المثلولوجية الاسلامية بكل أنواعها : تفسير ، فقه ، حديث ، علم كلام هى من صنع البشر ، وبالتالي من حقنا إخضاعها للبحث التاريخى -التطبيقي ..

• تتبع كل ما سبق بين الثقافة الشفهية والقطاع الذى سيطرت عليه ظاهرة الكتابة كما فى كتابه (العلمنة والدين) والحفر تحت طبقات العصبية التقليدية التى استمرت فى الوجود على مدار تاريخ الدولة الاسلامية ذات الطابع التوحيدى المركزى وتجسدت على هيئة ديالكيتك معقد فيما بين :

١ . الدولة - الكتابة - الثقافة الفصحى - الارثوذكسية المضادة أو المواجهة لـ :

٢ . المجتمعات القبلية المجزأة - الظاهرة الشفهية - الثقافة المتوحشة - الهرطقات .

- وبالاحتكاك على التفارق المذكور بين محاذير الآتزالق الى النص المقدس ، وبين الامكانيات الرحبة للتأويل بفضل المتخيل ، يتحول المنهج الاركونى الى سلسلة من الثنائيات ، التى لا تخلو من المنطق الصورى :
- ثنائية المتخيل الدينى والدين (الاسلام والاخلاق والسياسة)
- ثنائية الحدث الاسلامى والاسلام .
- ثنائية الاسلاموية والاسلام .. فالاولى لعبة سياسية لتجيش الراى العام ، والثانية تعبير عن الاسلام الكلاسيكى من (لاجتهاد الى نقد العقل الاسلامى ص ١٣)
- ثنائية مجتمعات "ام الكتاب" الشفهية و مجتمعات "أهل الكتاب" الكتابية (الاسلام واروبا و الغرب ص ٢٢)
- ثنائية المعاصر والحديث " ... فالفكر الممارس اليوم فى ارض لاسلام غير الحداثة الفكرية ... فليس كل معاصر حديثا فالمعاصرة الزمنية لا يعنى الحداثة " .
- ثنائية الطبولوجيا والطبولوجيا .. فالاولى كما كتب مترجم اركون ، هاشم صالح "تعنى دراسة موقع الشيء الهندسى بالنسبة لآخر ، لا بالنسبة لشكله أو لحجمه فيما تعنى الثنائية النماذج أو الاتماط منظورا اليها من وجهة نظر الطابع العضوية والذهنية
- ثنائية اللاهوت والاسطورة ... ويعتبر الاول علما يحاول اعقال المعلوم المسبق بوصفه نشاطا للعقل الذى يحاول الاتسجام مع عملية الوحي ، فيما يعتبر الاسطورة روبا تحاول ان تعبر عن الحقيقة الدينية بشكل رمزى .
- ثنائية العلمنة .. فبعد ان يوضح اركون تاريخ العلمنة بوصفها ظاهرة فرنسية وليست مفهوما عاما و مطلقا (الاسلام ، اروبا و الغرب) ... يميز بين مفهومين ولفظين للعلمنة : لايبكوس التى تعبر عن ثقافة شفوية وتعنى الشعب خارج الكليرك ، وبين الكليرك ، التى تعبر عن ثقافة مكتوبة ومرتبطة بالقداسة .. ويستنتج من ذلك ان العلمانية فى موقع معارض تماما لكل ناظم مهيمن .
- ويبين ان مثل هذا النظام لا يقتصر على الكنيسة ورجال الدين بل يمتد الى رجال السياسة ... ويحذر من العلمنة التى قدمت نفسها فى بلدان كثيرة على هيئة غرور

علموى وضعى ... ويعتقد ان مايشهده العالم ، بما فى ذلك فرنسا علمانوىة قائمة على الاكراه والقسر الايدىولوجى

• التميز بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الاسلامىة ، فالأولى متعالىة مفتوحة على المطلق ، مطلق الله ، والثانىة تجسید للأولى فى التاريخ

وبخلاف ما يحاول خصوم أركون تأليب الرأى العام العربى والإسلامى ضده ، يعلن اركون تفرد الخطاب القرآنى ، كخطاب رمزى متعالى لا مثیل له "إن اللوغوس القرآنى (الخطاب والنطق القرآنى) لیس عبارة عن تدفق شاعرى غنائى ذاتى ، ولیس عبارة عن سرد تاريخى على طريقة المؤرخین ، ولیس عبارة عن تأمل منطقى منهجى لمفكر متفلسف ومحلل . وإنما هو شىء آخر. إنه خطاب ینجس ویتفجر خلال عشرين عاماً من العمل التاريخى المحسوس الذى عاشه النبى محمد وجماعته الأولى(الإسلام، الاخلاق، والسیاسة)

فالقرآن یمثل بوصفه خطاباً له مادىته ، له بنىة والاسنى الذى يحلله یكتشف فىه آلیة معنى تعمل بوصفها كذلك . وتكون القضية عندئذ ، بالنسبة للمورخ ان یعلم كيف استقامت هذه الآلیة فى المكان ، باللغة العربیة ، كيف اخذت تعمل الى درجة شغلت معها جمهرات من الوجدانات وانجبت الفكرة الاسلامیة . وهو ما یعنى ان الوحى أو الكلام المقدس لا یمكن ان یصل الى عامة المؤمنین ویترجم الى واقع محسوس الأ عن طریق التفسیر والتأویل . وهنا یناقش اركون مدرستین أقرب الى ما شهدته المسیحیة من قبل ، وهما المدرسة الحرفیة و المدرسة الرمزیة فى قراءة وتفسیر القرآن ...

وقد أتاحت للأولى الانتصار على بقیة التفاسیر الأخرى وخصوصاً الغنوصیة الباطنیة تحت ضغط الاحداث السیاسیة والحاجیات السیاسیة . فقد لزم على المسلمین أنذاك ان یضمنوا استقرار النظام الاجتماعى عن طریق تشکیل قانون اخلاقى وقضائى فعال وصارم . ولكن تطبیق الشریعة لم یكن فقط مهدهداً باستمرار ومحدوداً فى قاعدته الاجتماعیة ، وإنما راحوا أيضاً یطمسون بشكل خطیر البنىة الرمزیة التى یفقد القرآن لولاها كل قدرة على الإثارة المعنویة والسیمیائیة والأنطولوجیة . فالمناخ الرمزى الابداعى الذى أسسه القرآن ، وافتتحه لأول مرة فى اللغة العربیة ، راح یجفأ ویتجمد

عندما تحول النص المقدس إلى قانون أخلاقي وتشريعي صارم . لقد فقد روحه الإبداعية المثيرة لشتى أنواع الدلالات والمعاني الرمزية . (الإسلام ، والاخلاق والسياسة)

أما الظاهرة الإسلامية ، فيناقشها أركون :-

١- بوصفها ظاهرة مدنية كتابية تجسدت في المدينة ، وظلت مطوقة بالصحراء والمجتمعات البدوية الشفاهية (العلمنة والدين ، الإسلام ، الاخلاق والسياسة)

٢- بوصفها ظاهرة شعبية أو شعبية أساسها المتخيل الاجتماعي الشفهي . ولذلك يركز أركون على تصفية الخيال الجماعي كما قال كوربان ، للحفر و الوصول الى الأصول البيانية .

٣- بوصفها ظاهرة سياسية ، خضعت دائما للسلطة الساندة ...

ونذلك من الضروري ، إخضاعها للتفحص النقدي لرهانات المعنى وعلاقتها بارادات الهيمنة ، التي تحول المعنى الى نظام هيمنة (الاسلام ، اوروبا والغرب ، ص ٢٣) ويتابع أركون فكرته السابقة بالاستناد الى الباحث الفرنسي غوشيه الذي يرد الطاعة الداخلية الى مديونية المعنى ، وذلك في عالم المسيحية كما في عالم الاسلام ..

ما الذي يريد أركون ان يقوله حيث لا يكون العقل مستقلا بل يمارس فعله ودوره بالعلاقة مع الخيال والمتخيل ... العلاقة الدلالية ، اللغوية ، المنخرطة في خطاب ديني يقدم نفسه لكي يدرك بصفته كلام الله ...

وكذلك العقلانية المشروطة من قبل اكرهات كهذه في ميادينها ... العقل والفكر الاسلامي ... بوصف الاول عقلا عاما كامنا في المعطى القراني وتجربة المدينة ، اى قبل استقالته بالمعنى الذي استخدمه الجابري ... وتحوله الى عقل استرجاعي شفوف بالماضى ... وبوصف الثانى ، الفكر ، نابعا من الكتاب والسنة ومحالا على اكثر من مصدر الإسلامى والعربى ، ومصادر كما العقل لصالح الارثوذكسية الاولى في الفترة الراشدية

لا سبيل اذا لقراءة وتفكيك العوالم اللاشعورية والمسلمات الثاوية بأشكال وتاويلات شتى ، سوى الابستمية والعلوم الاسنية والانسانية وما يسميه عموما بالاسلاميات التطبيقية ، التي نادرا ما تتبدى خارج المقاربات الثنائية ، الجدلية غالبا والصورية احيانا .

إنسانوية العقل في الزمكان

أيوب أبو دية^(*)

منذ أطروحته لدكتوراة الدولة ، يخوض أركون معارك ضارية من أجل إثبات حضور نزعات الأنسنة ، في العصر الإسلامية . ربما يأتي ذلك في سياق الصراع مع المركزية الأوروبية في الفكر ، التي تدعى أن نزعات الأنسنة لم تعرف إلا بداء من عصر النهضة الأوروبية . وهو موقف يمكن تفسيره في ضوء إدعاء فون غرونباوم ، مثلاً ، بأن الحضارة الإسلامية هي أساساً مضادة للإنسان ولنزعة الأنسنة فيها ^(١) .

فضلاً عن ما سلف ، يبدو أن جذور الخلاف كانت بشأن كتاب بور كهارت : "حضارة عصر النهضة في إيطاليا" ، الذي صدر عام ١٨٦٠ ، إذ حاول مؤلفه من خلاله أن يرد النزعات الإنسانية إلى انبثاق "الحدائث في أوروبا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر ، ... " ^(٢) . بالمقابل ، يرى أركون أن الأنسنة الأوروبية الحقيقية لم تنبثق انبثاقاً محموداً إلا في القرن الثامن عشر ، وبخاصة مع القطع الاستعمولوجي مع الدين الذي تتوج بالثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ ، إذ تشكلت أنسنة كاملة لا علاقة لها بالدين أو باللاهوت ، على رأي هاشم صالح ^(٣) ، الذي ربما يتجاوز أحياناً ترجمة نصوص أركون إلى حد المشاركة في التأليف والشرح الضروريين . قد لا تكتمل الأنسنة إلا بالتححرر من المرجعية الدينية كشرط ضروري كي يحقق الإنسان إنسانيته الكاملة ، ولكن القطع المعرفي مع الفكر الديني الذي تحقق في أوروبا لم يستطع أن يحافظ على مكاسب الأنسنة في الفكر الأوروبي . ففيما أعطت الثورة الفرنسية حق المواطنة لعييد جزر هايتي ولليهود الفرنسيين ، في نهاية القرن الثامن عشر ، لم تعد علمانيتها الليبرالية ، في ما بعد الحدائث ، قادرة على إدماج الأقليات في المجتمع الفرنسي ، فأصبحت تطالبها بأن "تندمج وتتصهر ، أو أن تغادر الأرض الفرنسية وتعود إلى بلادها الأصلية" ^(٤) ؟

إن ، الأيحق لنا القول إن استخدام مصطلح أنسنة ينبغي أن يحل محله مصطلح إنسانوية ؟ الأيحق لنا القول ، أيضاً ، إننا عندما نتحدث عن الأنسنة في السياقات الإسلامية ، ينبغي أن نتحدث عن إنسانوية ؟ بل الأمكننا أن نذهب أكثر من ذلك بالقول إن البحث عن إنسانوية في التاريخ العربي الإسلامي هو إسقاط لمشاريع معاصرة على

^(*) الجمعية الفلسفية الأردنية

التاريخ؛ فكيف توصلنا إلى إثبات ذلك ؟

لقد حقق الغزالي (ت ١١١١ م) نقله معرفية مهمة في تاريخ البشرية ، وشك شكاً منهجياً قبل ديكارت بأكثر من خمسمئة عام ، وأثبت لتاريخ الفلسفة أن المعرفة لا تبدأ من عقل متعال ينير العقل البشرى بفيضه ، إنما يبدأ من العقل البشرى نفسه . فهل يمكننا القول إن التحول المعرفي المهم الذي أنجزه الغزالي يتضمن نزعات إنسانية ذلك لأنه رفع من مكانة الإنسان بوصفه عقلاً قادراً على تحصيل المعرفة ؟ وهل يمكننا القول إنه سبق ديكارت إلى ذلك ؟ نظن أن إنسانية الغزالي لم تنضح لتصبح مشروعاً اجتماعياً ، فقد انتهى شكه إلى مرحلة لا عقلانية ترتكز إلى تحصيل المعارف بطرائق صوفية. والفارق المهم، من وجهة نظرنا ، بين الغزالي وديكارت هو أن الغزالي قد عبر عن روح الدولة السلجوقية التي بدأت تفرض الأرثوذكسية السنية ، بدءاً من عام ١٠٨٣ للميلاد ، أما والبساتين ؟ ولماذا يبنون الجدران [المساجد] ليسبحوا باسم الله ولا يغرسون الشجر ليسبحوا باسمه ^(١١) . هل هذه النظرة غير التقليدية للدين وأركانه الأساسية تقضى بنتيجة مفادها أن العقاد قد تحول إلى علماني ، وتحول من صاحب نزعات إنسية دينية إلى إنسية فلسفية بدأت تتبلور في النصف الأول من القرن العشرين ، حيث أخذت تختلط في ذلك العصر نزعتي الإنسية الدينية والإنسية الأدبية ^(١٢) ؟

لا نعتقد ذلك ، ودليلنا هو رفض العقاد الفصل بين الدولة والدين ، وأيضاً قوله : لقد ولد الإنسان يوم أمن الناس بإله يتساوى لديه كل إنسان بكل إنسان ، ... ^(١٣) .

وهذه النزعات لا تتجاوز الإنسية الدينية في اعتقادنا ، وتعتبر عن عدم تحقق قطيعة ابستمولوجية مع الماضي ، ربما تمتد في ارتباطها بتاريخنا السحيق إلى زمن التوحيدى ، وإن كنا لا نود إهمال تغير البناء الاجتماعي - السياسي وظروفه العامة والخاصة في العصر الحديث . كان مسكويه يركز على ضرورة تجاوز مرحلة الأخلاق الدينية إلى مرحلة الأخلاق الفلسفية ^(١٤) . ويفسر ذلك بأن انقسام الأمة على نفسها إلى شيع ومذاهب هو دليل على فشل الدين في توحيد الأمة ، فكان الملاذ في التفسير الفلسفي . واستدعى الأخير إحياء الفلسفة الاغريقية ^(١٥) . وترافق صعود الفلسفة مع صعود نخبة إيرانية مثقفة كانت تعيش في كنف القادة البيويهييين ^(١٦) .

يعترف أركون أن الإنسية العربية كانت محض نزعة ، وأن علمانية ذلك العصر أو

عقلانيته كانت بدائية بالقياس إلى ما هو حديث أو معاصر . لقد حلل الوضع ووجد أن هذه النزعة كانت مؤقتة لأن الشروط الاجتماعية – السياسية لقيامها آنذاك ، بوصفها شرط نموها كانت مؤقتة كذلك . ولكن أركون يعود ليقول إنهم شكلوا تيارا متماسكا ، وكانوا يشكلون جيلا كاملا وليس فقط شخصيات عبقرية معزولة هنا وهناك^(١٧) . فإذا كانوا قد شكلوا تيارا متماسكا محدثا ، فما الجديد الذي جاءوا به ؟

عندما يتحدث مسكويه عن موت الإنسان الذي تتحلل أجزاؤه إلى عناصرها الأربعة^(١٨) ، هذا يعنى أنه لم يتجاوز الإشكالية المفهومية الأرسطية ، إذ أن عناصره الأربعة إغريقية هي : النار ، الهواء الماء ، التراب . فهو لا يرى النظرة ، غاى التفكير ، من جهة العلل الأربعة أيضا . ثم عندما يعرض مسكويه مواقف أرسطو من النفس والسعادة ونحوهما ، نجد تأكيدا لسيادة الأرسطية على فكر ذلك العصر . وأيضا عندما يسرد الروايات ، فهو ينقلها عن فلان وعلان من دون التحقق منها^(١٩) ، وهي منهجية ما قبل علمية الفكر الخلدوني الذي أسس للتاريخ بوصفه علما لأول مرة في تاريخ البشرية .

أما في أوروبا ، فقد تقوّل المنهج الفلسفي ليصبح أكثر علمية وعملية تلبية لنداء الرأسمالية الصاعدة ومتطلباتها العملية والتقانية ، وقد تطلب ذلك إحياء النظرية الذرية الديمقرطسية في أوروبا في القرن السابع عشر ، على يد فرانسيس بيكون وتوماس هوبز وجون لوك في إنجلترا ، وعلى يد جاسندى وديكارى فى فرنسا ، وجاليليو فى إيطاليا . أصبحت علة حركة الذرات لاغانية ، كما أصبحت الذرات مادية لا جواهر لها ، ولم تعد موندات روحية خالدة كما كانت عند ليبنتز ، بل أصبحت تصطدم ببعضها البعض و تنقيد حركتها بقوانين طبيعة ، ضرورة وشاملة النفوذ . لقد أصبحت الحركة جزءا من طبيعة المادة ، فلا وجود للمادة من دون حركة . هذا العالم الذى رآه فلاسفة القرن السابع عشر وعلمانه ، والذى فسروا بواسطته حركة الأجرام السماوية وثبات المشاهدات عليها ، يختلف عن عالم التوحيدى ومسكويه من حيث المنهجية . ويمكننا أن نؤكد ذلك بتفسير التغير المنهجى فى النظر إلى مفهوم القصور الذاتى Inertia ، على سبيل المثال ، بوصفه مفهوما قد غير النظرة إلى العالم بمجملها ، على صعيدى العلم الطبيعى و العلم الاجتماعى .

فلنبدأ من أرسطو ، حيث الحركات الأرضية عنده تسير فى خط مستقيم ، إما

عموديا إلى أعلى ، كالنار ، أو عموديا إلى أسفل باتجاه مركز الأرض ، حيث موطنها الأصلي الطبيعي المعشوق . والأجسام الطبيعية تتحرك بطبائعها هكذا . وتتناسب سرعة الجسم الساقط (v) ، عند أرسطو ، تناسباً طردياً مع كل من الوزن ، أو القوة المؤثرة عليه (F) ، ومع المسافة التي قطعها الجسم منذ لحظة سقوطه نحو الأرض في اتجاه الحركة الطبائعية نحو مركز الأرض . كذلك ، تتناسب سرعة الجسم الساقط عكسياً مع كثافة الوسط . ويتمثل ذلك بالمعادلة الآتية :

$$v = k + R$$

حيث k قيمة ثابتة ، R هي مقاومة الوسيط للحركة .

وينسجم هذا القانون مع فكرة أرسطو في استحالة الخلاء ، حيث أن سرعة الجسم تغدو لانهائية لو تم السقوط في الخلاء من دون مقاومة . وعليه ، نفى أرسطو الخلاء بحجة الحركة . لهذا نجد أن النظرة الأرسطوية إلى الحركة تخلو من فكرة القصور الذاتي ، طالما أن الحركة ، أو السرعة ، بحاجة إلى قوة مؤثرة تغذيها . فالمادة قارة والحركة آتية من خارجها^(٢٠) . وحول المسألة عينها ، يخبرنا ابن سينا أن حركة المتحرك القسرية في الفراغ ، الناجمة عن قوة مؤثرة ، يجب أن تستمر إلى ما لا نهاية . وهذا هو جوهر قانون القصور الذاتي الذي صاغه جاليليو وعمه نيوتن بوصفه قانونه الأول في الميكانيكا . فهل يمكننا القول إن ابن سينا توصل إلى القانون العلمي المذكور ، الذي يتسم بالضرورة والشمول ، قبل توصل جاليليو إليه . تنطوي فكرة ابن سينا المذكورة أنفاً على بذور قانون القصور الذاتي . ولكن ، يعود ابن سينا ليقول : بما أن هذه الحركات الدائمة لا ترى في الطبيعة ، فوجود الفراغ مستحيل^(٢١) . فبعد أن وصل إلى إمكانية وجود قوة دائمة في الفراغ ، رضخ للمشاهدة . فهل هناك قصور في المنهجية من نوع ما ؟

إن المشاهدة عند ابن سينا لها مدلول معاكس لمدلولها عند جاليليو . ففيما استنتج ابن سينا من غياب الحركة المنتظمة المستمرة على سطح الأرض استحالة الخلاء ، افترض جاليليو وجود الخلاء ، واعتبر الحركة المنتظمة ، المستمرة في الخلاء ، قانوناً ميلياً .

واستمر البناء التاريخي للنظرية عبر مجموعات من العلماء والفلاسفة ، لغاية كوبرنيك^(٢٢) (copernicus) ، الذي حاول تفسير حركة الأجرام السماوية على أساس نموذج جديد – النموذج الشمسي – الذي لا يقول بمركزية الأرض . فانبرى جاليليو لهدم فيزياء أرسطو التي تتناقض مع نموذج كوبرنيك . وكان جوهر فيزياء جاليليو مفهوم

القصور الذاتى . إذ بين جاليليو أن حالة السكون لا تختلف ، من حيث الجوهر ، عن حالة الحركة بسرعة منتظمة . وعلى هذا الأساس اكتشف جاليليو قوانين السقوط الحر ، وأثبت بطلان قانون أرسطو ، وأثبت أن القذائف تتحرك فى قواطع ناقصة (parabolas) ، إذا ما أهملنا مقاومة الهواء . وجاء ذلك تأكيدا لمبدأ القصور الذاتى .

وبهذه الطريقة برر جاليليو حركة الأرض حول نفسها ، وحول الشمس ، واتسجامها مع المشاهدات الطبيعية من حولنا ؛ إذ لا يمكننا تفسير دوران الأرض حول الشمس ، وثبات المشاهدات الطبيعية من حولنا ، بمعزل عن قانون القصور الذاتى . فمن دون فعالية قانون القصور الذاتى ودقته ، نتوقع نتيجة قذفنا كرة عموديا إلى أعلى ، أن تسقط بعيدا عن موقع القذف ، وذلك بفعل دوراننا مع الأرض بسرعة عظيمة . كما بين جاليليو أن السرعة المنتظمة فى خط مستقيم ليست فى حاجة إلى قوة مؤثرة كى تستمر ، فالقوة تربط مع الحركة المتسارعة فقط .

ويمكن المغزى لهذه الاكتشافات فى المنهجية الجديدة ، المنهجية العلمية التى اتبعها جاليليو ، و التى تختلف فى مفاصلها الرئيسية عن منهجيات من سلفه . ونستطيع القول إننا انتقلنا من إشكالية الفلسفة الطبيعية إلى إشكالية علم الطبيعة .

لقد انقلبت هذه المنهجية لتساهم فى إنجاز مشروع اجتماعى كبير حدوده الكرة الأرضية المترامية الأطراف . لقد سعت الفلسفة لتحصيل المعرفة العلمية التجريبية بهدف السيطرة على الطبيعة . أصبح موضوع علم الطبيعة كل ما هو مادى ، أما عالم ما وراء الطبيعة فلم يعد يخضع لاحساساتنا ، ولم يعد البحث فيه مجديا .

جملة القول إن الإشكالية المفهومية ما قبل عملية ، أى ما قبل عصر التنوير فى أوروبا ، لم تستطع أن تنتج أنسنة على صعيد الفكر أو على صعيد الواقع . وفى الحالة التى درسها أركون ، أى فكر التوحيدى ، فهو يخبرنا بنفسه أن التوحيدى كان إحدى الشخصيات الفكرية النادرة فى التاريخ الإسلامى والتى انتفضت وثارَت باسم الإنسان ومن أجل الإنسان^(٢٣) . فكيف يمكن أن تكون هذه الأفكار نادرة وفى الوقت نفسه تتضوى تحت لواء تيار فكرى له علاقات موضوعية مع الواقع العياني .

وما دمنا فى أجواء القرن السابع عشر ، ألا يحق لنا القول إن نزعات الأنسنة الأوروبية بدأت قبل القرن الثامن عشر ؛ القرن الذى نقرأ عنه بكثرة فى كتب أركون . إن

نزعات إرازموس (١٤٦٦ - ١٥٣٦) فى مطلع القرن السادس عشر قد أكدت ضرورة الجمع بين الأخلاق والسياسة ، وذلك ردا على فلسفة ماكيافلى فى السياسة ، وهى لست سوى نزعات إنسانوية ، ربما ساهمت حروب ذلك العصر المدمرة فى إذكائها . أما التحول الإنسانوى الأكثر أهمية ووضوحا ، فربما يكون قد بدأ مع ديكارت ، فلأول مرة فى تاريخ العقل الأوروبى نجد العقل الإنسانى قادرا على تحصيل المعارف اليقينية انطلاقا من خطة منهجية وضعها هو نفسه من دون تدخل خارجى . والعقل فى نظر جون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤) عنصر أولى بسيط التكوين . كما أن العقل يولد صفحة بيضاء ، وبذلك يولد الناس متساوين فى المعرفة . إذا ، لماذا لا يتساوى الناس جميعهم فى الحقوق ؟ فهذا العقل يفرض حرية الفكر والتسامح ، ويفوض المساواة بين الجنسين . لقد أصبح العقل هو العامل المشترك بين الناس ، وهو الذى يجعلهم متساوين . لم يعد الإيمان العامل المشترك الذى يساوى بين الناس ، ويميزهم عن البربر . لقد أنجب فكر ذلك العصر المادوى فلسفة سياسية ذات أسس إنسانية النزعة لأول مرة فى تاريخ البشرية .

وفى الفصل الثالث من الكتاب الرابع من مقالاته المشهورة عن حدود المعرفة الإنسانية ، يتحدث جون لوك عن محدودية المعرفة البشرية ، وبالتالي ، يفتح الباب أمام التسامح الدينى ، وأمام تقبل الرأى الأخر ، فضلا عن أنه يشكك فى المعرفة الحدسية . فحدود المعرفة الإنسانية تقود إلى احتمال الخطأ وبخاصة فى الأمور التأملية ، لذا ، لا يجد يقينا فى الآراء الدينية . ومن هذه الحجة ينطلق لوك للمناداة بالحرية الشخصية وبالحرية الشخصية وبالحرية الدينية معا . ولكنه استثنى من ذلك الملحدىن ، والذين لا يتسامحون مع غيرهم ، وأصحاب الولاءات الخارجية^(٢٤) ، الذين ربما يكونون الكاثوليك ، بسبب ولائهم لكنيسة روما .

رسالة لوك الأولى فى التسامح A LETTER CONCERNING

TOLERATION جاءت دفاعا عن حرية الدين والسياسة ، وهى تمثل مفتاح فلسفته كلها . وهو يدافع عن ضرورة التسامح ، إذ يبدأ من بداة حدود المعرفة الإنسانية ليبنى ، بطريقة عقلية ، تمايزا بين وظيفة الحكومة المدنية ووظيفة الدين^(٢٥) .

لقد تطور مفهوم العقد الاجتماعى مع جون لوك وأصبح يتم بنوع من الاتفاق الحر ، ولم يعد تنازلا عن الحقوق كما كان عند توماس هوبز قبله . أصبحت الملكية دستورية

مقيدة بقوانين قابلة للتقويض ، وذلك عندما يفشل الملك فى تحقيق طموحات الشعب ، أو عندما يفشل فى المحافظة على الأمن والاستقرار .

أضاف لوك إلى حق الحياة والتملك ، حق الحرية ، الذى يقوم على الإنتاج ، وليس منحة من الحكام . وحاول تطبيق المنهج الاستقرائى على أصل المعرفة البشرية ، فى مقابل المنهج الاستنباطى . لم يعد البحث عن جواهر الأشياء هو المهم ، كما كانت الحال فى القرون الوسطى ، فمع جاليليو ، أصبح الذى يعنينا هو معرفة بعض خواص المواد العيانية.

فى ما يتعلق بأراء لوك فى التربية ، نادى باستقلال التعليم عن الكنيسة والحكومة معا ودعا إلى إهمال دراسة اللاتينية واليونانية ، وهى مؤشر على نمو الروح القومية وازدهار النزعة العلمانية . لقد سعى إلى تغليب الشعور الوطنى ومحبة الوطن ، فى مواجهة التعصب والتفرقة الدينية واختلاف المذاهب ، وسعى إلى خلق جيل جديد تتم تربيته بطريقة موجهة ، واستنادا إلى نظرية "الصفحة البيضاء" هذه كلها محض نزعات إنسانية وإن كنا قد أرجعناها إلى قرون من التاريخ الأوروبى أقدم من القرن الثامن عشر. أما الطموح الفعلى الأهم لأركون فقد تمثل فى إحياء النزعات الإنسانية فى العالم المسلم المعاصر . فهو يرى أننا نعيش مرحلة انتقالية تاريخية ننتقل فيها من مرحلة الدولة القومية إلى مرحلة العولمة الشاملة التى يظن أن العصبية القومية فيها ستضعف بالتدرج^(٢٦) . وهذه طموحات لا نجدها تختلف كثيرا عن حال إنجلترا فى القرن السابع عشر.

إن العولمة المعاصرة تسعى إلى عولمة الثقافة والفكر ، ولكنها مازالت تقيم الحدود السياسية وتحكم بروس الأموال ، وبالقروض ، وبحركة الأيدي العاملة ، وبنحو ذلك ، وهذه المساعي لعولمة الثقافة من شأنها أن تغيب علاقة التبعية ، وأن تلهب مشاعر المثقفين وتقنعهم بإمكانية تحقيق طموح "اللاحق" بالمراكز الرأسمالية . ومن يقرأ لمدرسة التبعية ، وبخاصة سمير أمين منهم ، يميل إلى القول إن مشاريع التنمية فى ظل هيمنة المراكز الرأسمالية على الأطراف ليست سوى مشاريع لتنمية التخلف . وفى ضوء ما سلف تبدو مشاريع التنمية الثقافية والتنمية فى الاجتهاد ، والتنمية فى التربية ، والتنمية فى تفكيك النص ، تبدو لنا مشاريع بحاجة إلى إعادة تأهيل !

إن الإشكالية المفهومية (بالمعنى الباشلارى) لكل عصر تقيد الفكر ضمن حدود

إشكالية لا يستطيع تجاوزها ، فهي تقيد المنهجية بحيث لا يستطيع تكسير الطوق الذي تطوق به الإشكالية المفهومية الفكر إلا بثورات معرفية عارمة . وقد انكشف لنا ذلك من المثال الذي درسناه عن فهم ابن سينا لمفهوم "القصور الذاتي" نسبة إلى فهم جاليليو له ، فهما بحثنا عن نقاط مضيئة في تراثنا فإنها محض براعات فردية خلقة ، وهي ليست معزولة عن الإنتاج الفكرى العام بالطبع ، وإنما نعتقد أن التركيبية الاجتماعية – السياسية لذلك العصر لم تكن مستعدة لتبنى هذا الفكر وحمل لوانه . إن النظرة إلى الإنسان آنذاك لم تتجاوز وسمه بالخاطى والضعيف والشرير والناقص والطماع ونحو ذلك . فمن العبث الحديث عن إشارات لمفاهيم معاصرة في نصوص الأقدمين . يمكننا فهمها في سياق إثبات الهوية في مقابل الآخر ، في سياق الصراع الاقتصادى والسياسى بيننا وبين الغرب مثلاً .

ما نقرأ عنه اليوم من إحياء للتراث السلفى هو بمثابة قولبة للمفاهيم لتتسع فى سرير بروكتورس ، وفق الأسطورة الإغريقية ، حيث يتم قص الطول الزائد من الجسم ليناسب طول السرير . وهذا لا يفيد حتى فى صراعنا مع الغرب ، فالمطلوب هو فهم طبيعة العلاقة التى تربطنا بالغرب ، من حيث الهيمنة والاستقطاب والتبعية التى تودى إلى تفكيك القطاعات الداخلية فى المجتمعات الطرفية ، و من ثم إلى قولبتها كى تخدم تراكم رأس المال فى المراكز . إذ ينبغى أن ندرس أسباب إعادة إنتاج التراث فى ضوء هذه التبعية وذلك الفشل النهضوى المستمر . فمن من المفكرين الإسلاميين قام بدراسات جادة لتحليل بنية "الشیطان الأكبر" . هل هو قصور منهجى أم قصور أيديولوجى ؟

إن قراءة أركون تجعلنا نظن أحيانا أننا على عتبة مرحلة تنوير عربية قادمة ، وفى ذلك تغييب لعلاقة التبعية والاستقطاب واللاتكافى . إذ يتراعى لنا أنه يسعى إلى إنجاز المشروع النهضوى على النحو الأوروبى : لاهوت الإصلاح الدينى ، لاهوت التنوير ، ثم اللاهوت الليبرالى وما بعد الحداثة . فهل يصبح تطبيق النماذج على تشكيلات اجتماعية مختلفة فى عصور مختلفة أيضا ؟

ما يؤكد وجهة نظرنا هذه هو استخدام أركون مفهوم التسامح الدينى فى صورته التى سادت فى القرن السابع عشر . فهو يدعو إلى ضرورة التسامح الدينى^(٢٧) ، كما تحدث عنه فولتير فى رسالته فى التسامح عام ١٧٦٣ ، فلماذا لا نعود إلى رسالة لوك فى التسامح التى تعود إلى القرن السابع عشر . وهذا دليل آخر على النزعات الإسطاوية لذلك

العصر ، إذ تم الاستدلال على ضرورة التسامح من محدودية العقل البشرى ونسبية الحقيقة ارتكازا إلى نظرية "العقل صفحة بيضاء" .

ولكن أركون مدرك تمام الإدراك لمسألة التسامح ومنطوياتها في اللاتسامح ، وهو مدرك لمسألة التسامح التي تقوم على أساس علاقة بين أكثرية وأقلية ، فهو يصرح أن التسامح كان مستحيلا في مجتمعات كانت تعيش أوضاعا صعبة منذ القرن الثالث عشر ، كالمجتمعات الإسلامية^(٢٧) . ولكنه يعود ليخبرنا أن ترسيخ التسامح يقتضى وجود إرادة فردية ، كما يقتضى ارتباط هذه الإرادة الفردية بالإرادة السياسية الجماعية على مستوى الدولة^(٢٨) . وكنا نود أن يستمر في الكلام ليقول ما مدى ارتباط الإرادة السياسية الجماعية، على مستوى الدولة ، بالمركز الرأسمالية على الصعيد العالمى ! كما كنا نود أن نرى تمييزا بين مفهوم التسامح الدينى ، الذى ساد قبل الثورة الفرنسية ، ومفهوم الحرية الدينية الذى أصبح من مقولات المجتمع المدنى ولاهوت الحداثة ، والذى جعل فرنسى بروتستانتى ، مثل جوسبان ، ينتمى إلى أقلية لا تتوفى عن ٣% من مجموع الشعب الفرنسى ، يصبح رئيس وزراء فرنسا . فحتى لو تحقق التسامح المنشود فى المجتمعات العربية الإسلامية المعاصرة ، هل يمكن أن يصبح قبطيا رئيسا لوزراء مصر ، أو شيعيا رئيسا لوزراء لبنان ، أو كاثوليكيا رئيسا لوزراء الأردن ، ولماذا ؟

أخيرا ، ينبغى أن نعترف أنه تنقصنا شجاعة أركون فى التعبير عن استيائنا من بعض الممارسات الإسلامية ، ومن ضمنها رفع الأذان بمكبرات الصوت التى تصم الأذان ، على سبيل المثال ، وهى ليست من السنة فى شئ أساسا ، فمن الذى يمارس التسامح تجاه الأخر فى هذا الحالة ، وماذا ينفع التسامح عندما تمس الحرية الشخصية ؟ نريد مجتمعا مدنيا يحقق لنا الحرية لا التسامح ، نريد أنسنه تركز إلى العقل المتحرر من كل لاهوت فى الزمكان .

(١) محمد أركون وغيره ، الاستشراق : بين دعائه ومعارضيه : ترجمة وإعداد هاشم صالح ، ط١ ، بيروت ، دار الساقي ، ١٩٩٤ ، ص ٢٤٠

(٢) محمد أركون معارك من أجل الأنسنة فى العصور الإسلامية ، ط١ ، بيروت : دار الساقي ، ٢٠٠١ ، ص ٤٢

(٣) م . ن أول هامش أسفل الصفحة

(٤) م . ن ، ص ٣٠٨

(١١) عباس محمود العقاد ، مطالعات في الكتب والحياة ، لاط .، صيدا - بيروت : المكتبة العصرية ، لات ، ص١٦٢ ، ١٦٣ .

(١٢) الانسية الدينية تمثل في اعتقاد المؤمن باهمية وملكاته وبانه من عداد الناجحين ،... الخ . اما الانسية الادبية فمرتبطة بالاستقرابية ، اصحاب المال والسلطة ، كما كان الجاحظ في القرن الثالث الهجري ومسكوية والتوحيدى فيما بعد . اما الانسية الفلسفية فمزيج من الانبيتين الدينية والادبية ، ولكنها تتميز بنظام فكري اكثر دقة وصرامة (محمد اركون ، نزعة الانسية في الفكر العربي ، ص٦٠٨) .

(١٣) عباس محمود العقاد ، حقائق الاسلام واباطيل خصومه ، لاط .، صيدا - بيروت : المكتبة العصرية ، لات ، ص١٤٧ .

(١٤) محمد اركون ، نزعة الانسية في الفكر العربي ، ص٣٩١ .

(١٥) م.ن ، ص٣٤٧ .

(١٦) م.ن ، ص٦١٢ .

(١٧) م.ن ، ص٦٠٥ .

(١٨) م.ن ، ص٤٣١ .

(١٩) م.ن ، ص٥٩٧ .

(٢٠) allan franklin "principle of inertia in the middle ages " american journal of physics volume 44 no.6 june 1976 p529.

(٢١) allan franklin op cit .p532

(٢٢) كوبرنيك (١٥٤٣-١٤٧٣) ، عالم ايطالى احيا النموذج اريستارخوس (ARISTARCHUS) الشمسى ن وطوره الى النموذج رياضى مفصل وجاءت فكرته هذه احياء لفكرة فيثاغورس (PYTHAGORAS) عن العالم الذى يدور حول الشمس ، واحياء لفكرة اريستارخوس المماثلة التى شاعت في القرن الثالث قبل الميلاد (M.J & OSLER J.B.SPENCER "PHYSICAL SCIENCES" in Eritannica 14/385

(٢٣) عزمي إسلام ، جون لوك لاط .، القاهرة : دار الثقافة ، لاط ص ١٠٠

(٢٤) محمد اركون ، معارك من أجل الأنسنة في العصور الإسلامية ، ص٣٢

(٢٥) John Locke, A letter Concerning Toleration Introduction by P.Romanell, 2nd Edition, New York : the Liberal Arts Press 1955.

(٢٦) محمد اركون ، معارك من أجل الأنسنة في العصور الإسلامية ، ص٣٢

(٢٧) محمد اركون ، أين هو الفكر الإسلامى المعاصر ؟ ص ١١٤

(٢٨) م . ن ، ص ١١٥

(٢٩) محمد اركون ، معارك من أجل الأنسنة في العصور الإسلامية ، ص٣٢

قضايا منهجية في قراءة التراث

عند " محمد أركون "

رشيدة محمدي رياحي (*)

إذا كانت علاقة السؤال بالتراث ترفع دور المتلقي عن السائل، فإنها في الوقت نفسه تضعه في موقف الذي يقع عليه عبء المؤول. إنه يدخل كينونة التراث المشروع بعد أن تحرر من كثافة الميراث المصنوع كله، وراء الزمن وببند صناع كانوا مرة يمارسون حريتهم في الخلق والتكوين ولم يعودوا يفعلون ذلك. الوعي الراهن الذي يسأل التراث يعني أنه لم يتلق منه كل شيء فمزال لديه من الأسرار والكلمات ما لم يبح - به - بعد

ولو كان هذا التراث قد أدى كل ما في جعبته لانتفت الحاجة إلى السؤال، ولكن التأويل قد هبط إلى فعل طباعه واستنساخ عن نمودجه الكامل الذي صب التراث كله في قالبه المعطى وتوقلت شخصيته عند حدود الملامح التي يتبدى نمودجه من خلالها.

والمشكلة في علاقة السؤال تلقاء التراث أنها في الأصل علاقة التباسية، لأنها تتوجه إلى استنتاج ما يفترض أنه توقف عن النطق، وأنه قال خطابه ذات مرة وقفله.

ولكن يأتي السؤال لينسف الفرض هذا، ويصر علي اعتبار خطاب الماضي أنه لا يزال قادرا على الكلام. وأنه لا يزال في حكم الخطاب المفتوح، لم يغلق. وأن أحدا لا يستطيع إدعاء إغلاقه.

إنه تراث وليس ميراثا، ليس مالا وبضاعة ومخطوطات، يتوارثها الجيل عن آبائه ويورثها أبناءه. ذلك هو الميراث، ذلك هو المنقول. وأما التراث فهو مالم ينتقل بعد، مالم يكن هناك لينقل إلى هنا، وما لم يضعه الجدود على تلك الأرض لتحمله أيدينا مجددا إلى بيوتنا وخزاننا السرية.

إنه التراث غير موجود حقا. ولا يوجد إلا كلما تفكرت به، كلما استطعت أن تكشفه

(*) قسم الفلسفة - جامعة وهران السانبا

في ذاتك، أنه يحمل لك عبء المسؤولية عما يتجاوزك زمانيا ومكانيا.

أنه دعوة سرية لإحياء طقوس المشاركة مجددا مع كل ما يمس نداء التراث ينبع مع ذاته أولا ليتشخص قبالة وعيه ، ويصير الأنت يصير الآخر الذي هو " الأنا " في لحظة دون أخرى. ولكنه " الأنت " القابل للحوار الذي ينتظرك حتى تحدثه ، إنه منتظر سؤالك له، عنه وعنك. إنه يخاطبك بصيغة المخاطب وهو يعني صيغة "نحن" (١)

نقول إن العالم العربي الإسلامي ليس وحيدا على الصعيد الدولي حين يهتم بقراءة تراثه والعمل على إحيائه .. بمعنى أن علاقتنا بالتراث تتبع من أن في هذا التراث الأموزج التطبيقي لديتنا - أو ما يطلق عليه: (الإسلام التاريخي) .. كما أن إنجازات الأمة الحضارية ومكاسبها الإنسانية قد تبلورت وتحققت فعلا في تلك العتبة التاريخية من الزمن التي نطلق عليها حاليا جزءا من التراث

وعلى هذا فإن إخراج الإسلام وحضارته من التراث يحول التراث إلى لا شيء ...

١- قراءة التراث لماذا؟

٢- كيف ينبغي أن تكون علاقتنا بالتراث

٣- منهجيات قراءة التراث

لكي نجيب بإمكاننا أن نضرب مثلا على الاستعارة المنهجية في قراءة التراث العربي والإسلامي ، بالنتاج الفكري والثقافي للمفكر الجزائري (محمد أركون). الذي يرى أن قراءة تراثنا الثقافي والفكري ينبغي أن تتم بمنهجية (الإسلامية التطبيقية) ، التي تعتمد على العرض العلمي والقراءة المجردة من كل تحيز أيديولوجي للتراث.

وهدف هذه المنهجية النهائي على حد تعبير "أركون" نفسه هو خلق الظروف الملائمة لممارسة الفكر الإسلامي محرر من المحرمات العتيقة والميثولوجيا البالية ومحررا من الإيديولوجيات الناشئة حديثا .

وهو بهذا يسعى نحو تحقيق قطيعة ابستمولوجية مع فكر الإسلام وثقافته...

ويوضح "أركون" هذه المسألة بقوله : إن نيتي العميقة أن أعطي مثلا لما ينبغي

أن يكون عليه اليوم اجتهاد مخلص في مستوى القوة الروحية والعقلية لكبار المفكرين الكلاسيكيين ، ولكن مع قطيعة عقلانية مع الدعاوي المنطقية والمسلمات الإيستمولوجية، والجهاز التصويري لهؤلاء المفكرين أنفسهم وأمل أن تجلبو كثير من القراءات إسهاما إيجابيا ، لإستكشاف وتقديم العقل الديني والعقل العلمي الذي ما فتئت متجهة إلى فتحه، لتجنب هذه القراءات العقيمة التي تأخذ جملة ما أو تعبيرا ما ، لتشكل منه المحضر المعتاد ضد كل ماهو مخالف ...

وهو منهج بتجنب الأحكام التقويمية للظاهرة ، واعتبار النتائج التي ينتهي إليها البحث الإمبريقي وحدها نتائج علمية... إننا لا يمكننا أن نقرأ تراثنا بدون منهجية واضحة لأنه لا بحث سوسيولوجي بدون منهجية تحدد البحث وتوجهه(٢)... نعود إلى كتاب "أركون" نزعة الأسنة في الفكر العربي (جيل مسكويه والتوحيدي) ففي الكتاب الثاني يخصص " محمد أركون " فصلا كاملا تحت عنوان : "بحثا عن المنهج مشكلة المصادر والأصول". يقول " أركون " : " إذ نتصدى لمعالجة مشكلة الأصول والمصادر فإننا نكون قد وصلنا إلى اللحظة الأساسية من بحثنا كله. ذلك أن نمط القراءة الذي سنطبقه على النصوص هو الذي سيتحكم بفهمنا لأعمال "مسكويه" ثم لكل الفعالية الفلسفية في القرن الرابع الهجري"(٣)

سوف ننطلق أولا للبحث عن منهج ملائم لموضوع دراستنا ذلك عن طريق إبرازنا كيف أن طرائق البحث المتبعة حتى الآن في دراسة الفكر الإسلامي يمكن أن يصدق عليها وعلى صلاحيتها بواسطة موقف منهجي جديد منفتح على كل الإشكاليات والتأويلات الممكنة"(٤).

إذا كانت الحقيقة موجهة لكي تعلن وتنتشر فهي تتجسد دائما عن طريق وساطة الإنسان في عمل لا ينفصم من التعبير والذكاء والإرادة والتجاوز فإنها تتطلب عدة مستويات من التحليل.

أولها : تحليل مستوياتها اللغوية والسيمائية من أجل الإحاطة بها في اكرهااتها الداخلية ومضامينها المحضة. لنوضح هنا قائلين بأن علم السيمياء (La sémiotique) هو الأول منطقيا إذا ما أردنا التحدث عن المعنى، ولكنه منهجيا يأتي في المرتبة الثانية بعد التحليل

اللغوي لأنه ينبغي أن يستند على الدراسات الوصفية التزامنية (Synchronique) . تأتي منطقياً في الدرجة الأولى و لكن ينبغي أن تستند على الدراسات التاريخية التطورية للأنظمة اللغوية الموصوفة أو المدروسة .

ثانيها : تحليل المستوى التاريخي من أجل تحديد منشئه و روابطه مع التجليات السابقة عليه . ليس هناك من خطاب متجانس و معاصر تماماً لذاته ، إنه مرتبط بالماضي و بإمكانه أن يستبق المستقبل .

وثالثهما : تحليل المستوى السوسولوجي من أجل موضعه بصفته انعكاساً للحاجة و الصراعات و الآمال الرأهنة لجماعة متقلصة أو متسعة ، أكثرية أو أقلية مسيطرة أو مسيطر عليها .

ورابعهما : تحليل المستوى الأنثروبولوجي من أجل تحديد نقطة ارتكازه و تفرقه مع البنى الأنثروبولوجية لكل ظاهرة بشرية .

وخامسهما : تحليل المستوى الفلسفي من أجل قياس علاقته بالكانن و علاقته بالتماسك الأخلاقي ، الميتافيزيقي للذات البشرية . ينبغي القيام بكل ذلك ليس داخل سياق تراث ثقافي مغلق و إنما ضمن المنظور الفوق ثقافي و الفوق تاريخي " نشأة مدمرة للمعنى " .

وسادسهما : فيما يخص المثل الإسلامي و كل تراث ديني آخر فإن تحليل المستوى الثيولوجي يعتبر أمراً لا مفرّ منه . ينبغي على الخطاب الثيولوجي أن يتمثل كل مستويات التحليل المذكورة و بدون هذا الافتتاح يبقى الخطاب الثيولوجي عبارة عن تبجيل دفاعي لأمة منغلقة على قناعاتها و يقينياتها^(٥) النموذج الآخر من كتابات " أركون " - ما شرحة من قراءات في - القرآن - إشارة إلى نقطتين و هما :

أولاً : ما يجب على القارئ أن يتزوّد به من تكوين علمي و الإحاطة بالأرضية المفهومية الخاصة باللسانيات و السيميائيات الحديثة مع ما يصاحبها من أطر التفكير و النقد الإبستمولوجي .

وثانياً : أن يتدرّب القارئ على التمييز بين الاحتجاج و الإدراك و التأويل ، و التفسير الذي يتم في الإطار المعرفي العقائدي الدوغماني و بين التحليل و التفكير للخطاب الديني

فهذان شيان مختلفان . فتحليل الخطاب الديني أو تفكيكه يتمّ لا لتقديم معانيه " الصّحيحة " و إبطال التفاسير الموروثة بل لإبراز الصّفحات اللسانية اللغوية و آلات العرض و الاستقلال و الإقناع و التبليغ و المقاصد المعنوية الخاصة بما أسميته " الخطاب النبوي " *Le Discours Prophetique* ^(١) إن تحليل الخطاب الديني يتبنّى تساؤلات الأنثربولوجيا الدينية و الثقافية و الاجتماعية للوصول إلى التعرّف إلى المفهومات و التصورات و طرق التّأصيل للعقائد و المعاني التي تتبنّى عليها جميع الأديان المعروفة في تاريخ المجتمعات الإنسانية . أضف إلى ذلك كله أنّ علم الأنثربولوجية الحديث يمارس عمله كمنقذ تفكيكي ، و على صعيد معرفي ، لجميع الثقافات البشرية المعروفة .

و قد أثرت الأنثربولوجيا أو أخصبت التفكير الحديث عن طريق بلورة ما أسميته "بالمثلثات" الأنثربولوجيا "*Anthropological Triangles*" و هي مثلثات من نوع : "العنف و التحريم و الحقيقة" أو "الوحي التاريخ و الحقيقة" أو "اللغة و التاريخ و الفكر" ^(٢) يقول أركون: إني أعتقد أنّ ساحة الفكر الإسلامي ملائمة جداً لكي نطبّق عليها منهجيات العقل الجديد الذي يريد أن يثبت ، و لكي نعرف مدى مصداقية هذا العقل من خلال تطبيقه على تراث آخر غير التراث الأوروبي .

إنّ العقل الذي نحلم بظهوره هو عقل تعدّدي ، متعدّد الأقطاب ، متحرك ، مقارن ، إنتهاكي ، ثوري ، تفكيكي ، تركيبّي ، تأملي ، ذو خيال واسع ، شمولي .إنه يهدف إلى مصاحبة أخطار العولمة * و عودها في كلّ السياقات الثقافية الحيّة حالياً أي في كلّ الثقافات البشرية المعاصرة * ^(٣)

و في موضع آخر نجد "أركون" يلحّ على مسألتين إثنين تتمثلان بمفهومين أساسيين هما : الزّحزحة و التّجاوز - بمعنى : ينبغي علينا أن نزحزح -أولاً- ثمّ نتجاوز ثانياً : كلّ الأجهزة المفهومية و المقولات القطعية و التحديدات الرّاسخة الموروثة عن الماضي سواء أكان هذا الماضي ينتمي إلى جهة التراث الإسلامي أم إلى جهة التراث الأوروبي الغربي .فهذه الرّواسب و التّصورات الماضوية شائعة جداً لدى كلا الطرفين و تشكل أحكاماً مسبقة تمنعنا من رؤية الأمور بوضوح .

أي من تشكيل نظرة تاريخية حقيقية كما و تمنع أي لقاء حقيقي بين الطرفين .لا

ريب في أنّ عقلانية العلوم الاجتماعية و منهجيتها شائعتان في المجتمعات الأوروبية الغربية أكثر من شيوعهما في المجتمعات الإسلامية عربية كانت أم غير عربية و نحن نعلم أنّ هذه العلوم كانت قد نشأت منذ زمن بعيد و رافقت (إن لم تكن قادت و وجهت) التطور الصناعي و العمراني و السياسي و القانوني و المؤسساتي للمجتمعات الأوروبية و هذا ما لم تشهد المجتمعات العربية و الإسلامية حتى الآن^(١)

الهوامش والمراجع

- (١) مطاع صفدي ، كلام الكتابة بين الميراث والموروث ، الفكر العربي المعاصر ١٩٨٤- /العدد ٣٢-ص٤ .
- (٢) محمد محفوظ : مقدمات في قراءة التراث : نحو قراءة حية لتراثنا -الكلمة- ١٩٩٥/العدد ٦ ص٢٦-٢٧
- (٣) محمد أركون -نزعة الأنسنة في الفكر العربي تر:هاشم صالح. دار الساقي ط١-١٩٩٧ ص /٢٤٥
- (٤)المصدر نفسه ص٢٤٦
- (٥) محمد أركون : المنهجية المعاصرة والفكر الإسلامي -الفكر العربي المعاصر ١٩٨٤/العدد ٣٢. ص٣٨
- (٦)محمد أركون-القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ترو تعليق : -هاشم صالح ،دار الطليعة ط١-٢٠٠١ ص٥
- (٧)المصدر نفسه: ص٧
- (٨)محمد أركون- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ،نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي .تر وتعليق: -هاشم صالح - . دار الساقي ط١-١٩٩٩ ص٣٢٩
- *بمعنى أن عصر العولمة القادم يحمل في طياته الخير والشر ،الإيجابيات والسلبيات،المخاطر المخيفة والوعود الزاهرة .وكل شيء يتوقف على كيفية استفادتنا منه أو مواكبتنا إياه .والعقل الجديد الإستطلاعي ينبغي أن نطبقه على تراث الإسلام وعلى التراثات الأخرى في آن معا بما فيها تراث الحضارة الأوروبية المستمر مند مئتي سنة . فالحضارة أصبحت تراثا بعد أن تراكمت على نفسها طيلة هذين القرنين من الزمن .وبالتالي أصبحت بحاجة إلى التفكيك والنقد .
- (٩)محمد أركون-الإسلام-أوروبا -الغرب،رهانات المعنى وإرادات الهيمنة،تر وإسهام: -هاشم صالح - دار الساقي ط٢-٢٠٠١ ص٩-١٠

إشكالية تحديث العقل الإسلامي عند محمد أركون

نور الدين ثنيو^(*)

يواصل المفكر محمد أركون التفكير في قضايا الإسلام الحديث والمعاصر من منطلق النقد وإعادة الفهم وتصحيح النظر إلى علاقة الإسلام بالغرب، والغرب بالعالم العربي والإسلامي فقد استطاع أن يفرض نفسه كصاحب مشروع فكري في ساحة الفكر الإسلامي والعالم العربي المعاصر، بعد ما وصم بتأثره بالفكر الغربي ومارس (النقد) عبر إسقاطات منافية لطبيعة موضوع الإسلام وتاريخ العرب... لكن من توالي (الاحداث) والتطور الفائق للفكر المعاصر اكتسب فكر أركون ومنهجه النقدي شرعية احتلال موقعه في إطار إشكالية الإسلام وقضايا العصر، خاصة وأن مدلول التأثير لم يعد يثير المعنى السلبي المعيب أو المستهجن، في الأوساط العلمية والمهتمين بترقية الأفراد والأمم، لأن العبرة وكل العبرة بالإبداع في المجالات التي يستطيع فيها الإنسان مهما كانت أصوله وجنسيته. فما يلاحظ أن مفهوم حقوق الإنسان يتطور بهذا المعنى، أي بالمعنى الذي يشير إلى زيادة الحقوق والحريات وتعميمها إلى الدرجة التي تنمهي فيها الأصول والديانات والأجناس والإتتماءات كشرط واسباب لاستحقاق إمكانات حقوقية جديدة. ومعنى هذا، أن العالم صار يتسع أفقياً نحو مزيد من مكاسب الثورة العلمية والتكنولوجية والإعلامية ليتمكن أكثر من السلطة والثروة والمعنى.

إذا راعينا أن جميع الحضارات، مهما كانت قيمتها تتأثر بصورة من الصور، أو بمعنى من المعاني بحضارات أخرى، فمعنى ذلك أن فكرة التأثير لم تعد معيبة أو ذات دلالة سلبية، لأن أصل الأتباع أو التائر والافتناء يحتاج بدوره إلى قدرة علي الإبداع علي منوال ثقافي وحضاري معين، وليست مسألة الافتتاح علي الغير مسألة تقنية أو آلية صرفه. وهكذا، فالإبداع بناء علي المناهج الغربية لا يؤثر علي إشكالية التأثير إلا بالقدر الذي يخفق فيه صاحبه في الخلق والتعبير والتوضيح، وما يدعم هذا، هو النجاحات والانتصارات التي يحققها الإنسان في كل مكان، سواء تعلق الأمر بالمجالات العلمية، الفكرية، الفنية، الرياضية والاقتصادية.. ففي حالة محمد أركون أو عبد الله العروي أو

^(*) جامعة الأمير عبد القادر - الجزائر

أدوارد سعيد وغيرهم، لا تصدق عليهم فكرة التأثير بالمعنى السلبي الذي تداوله الخطاب العربي والإسلامي المعاصر، بل فقد أبدعوا من داخل الثقافة الغربية، التي مكنتهم أيضا من رؤية أفضل للتراث العربي والإسلامي، علاوة على الإضافات النوعية التي أضافوها الي إشكاليات الفكر الغربي المعاصر. وما يعدم فكرة التأثير بمعناها المذموم، هو واقع التخلف العام الذي يعاني منه العالم العربي والإسلامي، وما يحتاج إليه من أدوات، مناهج ومقاربات وآليات جديدة، تقتضي السيطرة عليها لإمكانية إجراء معالجة سليمة لإشكالية تحديث العقل الإسلامي كما يفعل محمد أركون.

[١] حالة أركون

المسار الفكري والعلمي الذي قطعه أركون طوال نصف قرن تقريبا، من النشاط التعليمي والبحثي وانخراطه في النضال الاجتماعي والثقافي السياسي في فرنسا عبر مداخلته ومحاضراته وتعقيباته على الأحداث المصيرية، جعلت منه واحدا من كبار المفكرين في العالم العربي ومن المساهمين في الحياة الثقافية والعلمية في الغرب، فالتراث الأركوني، الذي يتكون من الكتابات والمواقف والحياة التعليمية، يجعل منه حالة خاصة، تغلت من الأحكام المبتسرة للخطاب العربي والأسلامي المعاصر وخاصة منه الإيدلولوجي والشعبي. فتراثه الفكري يأبي إلي حد بعيد أن ينطوي تحت إشكالية التأثير السلبي بالتيارات الفلسفية الغربية، لا من حيث مسار وجوده الشخصي، أو من حيث طبيعة المساهمة الفكرية التي قدمها أركون، فلا يصدق معنى التأثير بقدر ما هي انخراط واعى في المجال الحضاري والجغرافي الذي وجد فيه.

فقد ولد محمد أركون في الجزائر، زمن الاحتلال الفرنسي، تعلم وعلم غي المدارس الفرنسية، وتخصص في تاريخ الفكر الإسلامي. وبداية من الثلاثينيات من القرن العشرين صارت المدرسة الفرنسية هي المرجع الوحيد للتكوين العلمي والإدارة السياسية والاجتماعية، وفي هذا الواقع تكون أركون وتشكل وعيه علي مبادئ الجمهورية والعلمانية والعقلانية فالوضع الفرنسي كان قائما كما يري أركون، ولا يملك القدرة علي تغييره إلا بمفاهيم ومناهج العلم الحديث، ثم ما بعد الحداثة بعد ما استقلت الشعوب المستعمرة، ومنها الجزائر التي كانت تعاني تخلف حضاري مروع كسانر البلاد العربية والأسلامية. أن الإنسان الجزائري خلال الحقبة الأستعمارية خاصة بعد الحرب العالمية

الثانية. مشروع مفتوح علي المزيد من الحريات والحقوق في ظل الحكم الفرنسي، ويجب عليه أن يندرج في سيرورة استحقاق المواطنة علي غرار بقية سكان الجزائر.

وهكذا، كما يري أركون، فقد كان مقدراً علي الدولة الفرنسية أن تحسن وضعية الأهالي المادية والمعنوية إلي ما هو أفضل، بسبب التخلف الكبير الذي كانت تعاني منه الثقافة العربية الإسلامية وحالة المجتمع، غير أن الوجه الاستعماري للدولة الفرنسية طغى علي التطور الطبيعي للتاريخ ووتر العلاقة بين الشعب والحكم. فقد كان شعب الجزائر، مع بقية السكان عنصرًا من عناصر الدولة الفرنسية التي انهارت بسبب الحيف والضيم وسياسة التميز التي مارستها علي الأهالي الجزائريين، وأفضي الأمر إلي نشوب حرب "أهلية"^(١) قوضت الوجود الفرنسي في الجزائر. كادت أن تكون الثقافة والدولة الفرنسية فرصة للمجتمع الجزائري لكي يحقق الأنسجام بين تراثه وكيانه في مرحلة الحضارة الحديثة، فلم تكن الثقافة الفرنسية أداة استلاب وتغريب بالمعني السلبي للكلمة، لأن وضع الجزائر كان أكثر من يوصف بالتخلف سواء من الناحية الوجودية أو الناحية العلمية والفكرية، مثلها مثل سائر البلاد العربية والإسلامية التي عانت قرونًا من الركود^(٢) وهكذا، فمسألة التأثير والتأثير ليست ذات موضوع في حالة أركون، لأن جغرافية المتوسط^(٣) والوجود الفرنسي من ثقافة ودولة وإدارة واقتصاد هي كلها إمكانيات متاحة لكي يرنو الباحث والمثقف والمفكر إلي تجاوز واقع التخلف

إذا كان أركون يمثل ظاهرة نادرة في الفكر العربي والأسلامي المعاصر، فالمطلوب هو تكثيف البحث والدراسة لحصر إطارها المشروع ومحاولة تبريرها مهما كانت نادرة، لأننا نحتاج من جملة ما نحتاج إلي توفير شروط وإمكان جديدة لتعميم الظاهرة، وتحفز بالتالي العقل الإسلامي لكي يمارس نقده في شروط وظروف عملية معاصرة تتسم بمزيد من الإنسانية والعولمة. وعليه فتجربة أركون العلمية صارت تراثًا يمكن دراسته ومعالجته وفحصه ونقده أيضا. وحتى يستوفي إطاره الموضوعي، يتعين علي المفكر أركون نفسه تقديم سيرة حياته مدونة بقلمه يمارس فيها ما يعرف الأنسا/ التاريخ Ego/Histoire^(٤) أي تاريخ وحياة أركون كما عايشها مع العصر، لكي يبسر للباحث العثور علي اختباراته ومواقفه والسياق الذي وردت فيه كما يفعل كبار الفلاسفة والمفكرين والأدباء^(٥) خاصة وأن المفكر أركون يعاني من سوء الفهم وسوء الدراسة والتحليل والنقد

(٦) بسبب بلورته لخطاب علمي غير مكرس في الحقل العربي والاسلامي، بل يتطلب جهد كبير لاستيعابه وإدراجه في المجال الأنساني الراهن.

هناك جانب آخر يمكن التوكيد عليه في حالة أركون كناقد. فقد إختار سلاح النقد كأداة للتحليل والتقويم لقضايا ومسائل تتعلق ليس فقط بالمجتمعات العربية والإسلامية، وإنما وهذا ما ظهر خلال العقدين الماضيين، مارس نقد العقل الغربي في عصر ما بعد الحداثة، أي في اللحظة التي صار فيها العقل المعاصر ينتقد عصر العقلانية والتنوير، الذي ساد القرن الثامن عشر وما بعده. وليس هذا وحسب بل أن النقد عن أركون شمل أيضا فحص الأدوات والمفاهيم، علاوة علي التنبيه إلي المفارقات والتناقضات وسوء التقدير الذي اعترى تطبيقات المناهج الاستشراقية علي الحالات والأوضاع العربية والإسلامية سواء كانت تاريخية أو ناجمة عن الوضع الراهن (٧) أن هذا التحرر من سطوة الأدوات والمفاهيم والاستخدام الواعي واللفظ لها يجعل أيضا مسألة التأثير ليست ذات موضوع في حالة أركون لأنه ناقد للعقل الغربي/الأوروبي ذاته... بل لعل هذا هو الوجه البارز في مساهمات أركون حتي ولو اشتغل علي مادة عربية وإسلامية لأنه استطاع أن يصل في نهاية التحليل والمطاف إلي فساد بعض نتائج البحث العلمي الغربي.

وهكذا فالموقع الذي ينظر من خلاله أركون إلي قضايا الفكر المعاصر، تعفيه من وصمة التأثير السلبي بالتيارات الفلسفية المعاصرة، بقدر ما تضيف مزيد من القيمة والأعتبار إلي موضوع الإسلام واليات إنتاج المعرفة الغربية والإسلامية، خاصة زمن العولمة التي لا تتي تضيق ما بين الذات والموضوع. وإذا قدر لفكر أركون أن يقوم اليوم بعد نصف قرن من النشاط العلمي، فإنه استطاع أن يجعل الإسلام، عبر مشروعه نقد العقل الإسلامي، موضوعاً عالمياً ولا يقتصر فقط علي البيئة العربية ولا الفكر الإسلامي.

والحقيقة أن هذا الموقع، يمكن أن يستخلصه كل باحث تابع فكر أركون طوال مساره العلمي وعطائه الفكري فهو موقع حرج جداً، وجلب له الكثير من المتاعب سواء من جانب المسلمين، الذين استمروا في اعتبار أركون امتداد للاستشراق وهو حكم لازم الخطاب الوطني والإسلامي المناهض للاستعمار والإمبريالية، خلال حقبة ما بعد الاستقلال العربي، عندما كان هذا الخطاب يساهم كأداة للحرب الكلامية والدعائية والأيدولوجية للأظمة الحاكمة الخارجة لتوها من عصر الاستعمار كاسلوب لاستعادة الذات والهوية الثقافية

المحددة باللغة العربية والإسلام ، كما كان أركون يعاتب أيضا من الجانب الغربي عندما يبدي انتقاداته وتحفظاته حول مواقف وأراء الكتاب الغربيين حيال الإسلام والمسلمين^(٨)

ومثال أركون يقدم أيضا إمكانية المثقف الباحث المفكر الذي ينظر إلي القضايا في دلالتها العامة أي الانتماء إلي حقل المعرفة الانسانية ويشرع وينظر الي الكافة ولا يحشر تفكره في مجال ضيق ، أو في خاتمة تقييمه واحدة رغم اشتغاله بالفكر الإسلامي بالنقد والتوضيح. فقد تعرض إلي أبي حيان التوحيدي^(٩) ومسكوية وأبن رشد والغزالي ...
بالقدر الذي أمده بتوجيهاتهم الإنسانية واختراق الأفاق العالمية .

[٢] نقد العقل الإسلامي

أصبحت مؤلفات ومواقف وأفكار محمد أركون تمثل رصيذا تمكن الوقوف على معنى المشروع الذي بادره منذ ثلاثين سنة تقريبا . فهذا الرصيد هو اليوم تراث يمكن التعامل معه بالنقد والدحض وكذلك بالتقويم والتجاوب الإيجابي . تراث أركون يقع في صلب المحك لكشف بداياته وسياقاته المختلفة ثم إلى أين أنتهت التجربة مع هذا المشروع : نقد العقل الإسلامي . فالتجربة من القوة ومن المعنى أنها لا تكف عن التجدد وإعادة التحديث حولها مع توالي المعطيات التاريخية والمستجدات.

يقول أركون "ما نحث عليه في العصر الراهن ، هو تحليل تفكيكي للعقل ، نقد إبستمولوجي لمبادئه وآلياته ومقولاته وموضوعاته واللامفكر فيه^(١٠) إن هذه الفقرة تكثف البرنامج الفكري الذي حاول أركون أن يدرسه طوال عقود من الزمن ، لأن النقد الذي يريده ينطوي على فحص صلاحية المعارف التي أنتجها العقل الإسلامي الكلاسيكي في إطار ميتافيزيقي ، ومؤسساتي وسياسي ، سواء من زمن التأسيس الأول لظاهرة القرآن ، أو عند عصر التدوين وبداية اشتغال العقل بالآليات الانتاجية الجديدة في القرن الثاني للهجرة وما بعده كما يرمى النقد أيضا إلى استمرار أعمال الفكر والتحليل في فترة الانحطاط (أو العصر المحافظ على حد تعبير أركون) الذي لازم المجتمعات والشعوب الإسلامية بداية من القرن الثالث عشر إلى غاية القرن التاسع عشر ، وهي الفترة التي يجب أن تتدرج في برنامج نقدي يبحث في أسباب التخلف أو التراجع والوقوف على حقيقته في جميع مناطق العالم الإسلامي ، وليس في المناطق العربية فقط.

وهكذا فالمشروع يقتضي تاريخ مفتوح على التلقائية والانبثاق وتطبيقات على

حالات وقطاعات عديدة في سياقاتها المختلفة ، أما منهجية دراسة العقل الإسلامي ، كما يقول أركون : "أقصد أني أحرص على الالتزام بمبادئ المعرفة العلمية ، واحترام حقوقها مهما يكن الثمن الايديولوجي والسيكولوجي والاجتماعي الذي ينبغي دفعه للقيام بذلك باهظا . كما أني أهدف إلى إدخال نوع من البحث الحي الذي يفكر ويتأمل بمشاكل الأمم واليوم أما من أجل توحيد مساحة المعاني المتشظية والمبعثرة ، وأما من أجل مواجهة الآثار المدمرة للإيديولوجيات الرسمية"^(١١)

أن هذه المنهجية تريد أن تؤكد على الجراءة والشجاعة العلمية لخوض تجربة دراسة الحدث القرآني أو الظاهرة القرآنية في كل تجلياتها لفرز العقلائي والخيالي والاسطوري ومستويات التداخل والتباعد بينهما طوال تاريخ العقل الإسلامي زمن عطانه أو زمن انحساره . أما عن توحيد المعاني المتجزئة والمبعثرة فإنها لا تحصل إلا بالمقاربات التي تقوم على العلاقة البيئية للعلوم العقلية والعلوم الدينية في كل أبعادها سواء في دراسته للتراث الإسلامي أو في انخراط العقل الإسلامي في قضايا العالم المعاصر .

وهكذا نلاحظ أن المشروع الأركوني يطغى عليه الجانب الاستمولوجي كإجراء منهجي لإعادة التفكير في تاريخ الفكر الإسلامي في الوقت الراهن . وحتى يفعل ذلك ، عمد أركون إلى البحث في التراث العربي الإسلامي الذي أطلق عليه العقل الإسلامي الكلاسيكي وحدده على أساس أنه عقل أرثوذكسي تشكل في عصر الازدهار الإسلامي ويمثل اليوم خطاب الحركة الإسلامية التي تعتمد كمرجعية في بحث المسائل والقضايا الراهنة . وأهم ما يميز العقل الإسلامي الكلاسيكي أنه أحاط نفسه بسياج دوغماني (عقائدي) Cloture dogmatique حصنه العقل الستاتيكي الذي جاء بعده والخطاب الإسلامي السياسي الحديث والمعاصر . وقد اختار أركون كتاب الرسالة للشافعي كمثال للعقل الإسلامي الكلاسيكي وانتهى فيه إلى أن مدار هذا العقل هو السيادة العليا أو المشروعية التي تتحدد بالإحالة إلى القرآن الكريم والسنة النبوية.^(١٢)

فقد كانت لحظة الشافعي هي بداية لعصر التدوين أي الانتقال من الرواية والشفهي إلى الكتابة والتدوين وتقعيد العلوم . قصد الاحتجاج بها والبرهنة على صحة الأقوال والمذاهب والاحكام في ذات الوقت الذي تؤسس فيه المسلمات واليقينيات التي ستصبح فيما بعد السياج الدوغماني الذي حكم العقل الإسلامي "أن العقل الإسلامي

الكلاسيكي تماما كالعقل اليهودي أو المسيحي أو الماركسي الدوغماتي والمشكلة على هيئة مسلمات ومنهجيات تهدف إلى الحفاظ على الأرثوذكسية ، وقد استسهل العقل الاسلامي بتلك الأمور وأساء إلى نفسه ولم يعد عقلاً نقدياً (١٣)

ولعل الأسباب التي أدت إلى مثل الاطار المعرفي المحكم وكما يحصرها أركون نفسه تتمثل أولاً في التساهل الذي شهده العقل المؤسس عندما حل الانتقال من حالة الكلام الشفهي إلى حالة النص المكتوب فقد رافق عملية التدوين والتقييد شعور بيقين وثوقية ما يجري تدوينه لدى العلماء والفقهاء.

نقد الاستشراق

يتسع نقد العقل الإسلامي إلى مجال التجربة الإسلامية وإلى ظاهرة الاستشراق ذاتها التي حاولت ان تقارب وتقترب من العالم العربي والإسلامي وإلى الدين خاصة . وباعتبار ان الحداثة من الغرب ، أوروبا والاستعمار ، فإن جزءا كبيرا من التراث الاوروبي تبلور في علاقته بالآخر ومنه الإسلام والعرب . وهكذا ، كما سوف نرى في الفصل المتعلق بحدیثنا عن العقل الابنثاقي أو ما بعد الحداثة ، وهي تجرب عقل يحاول تخطى العقل الحدائي ، فإن نقد العقل الإسلامي ، كما يمارسه اركون شديد الصلة بالحالة الراهنة التي تقاطع فيها التجربة الإسلامية كتراث ومحاولة النهوض وتجليات الحداثة خاصة في مجال العلوم الإنسانية والتقنيات و التكنولوجيا ، والاستشراق كعنصر أساسي من إشكالية الإسلام والغرب .

شكل الاستشراق ، عند اركون ، مادة للنقد والنقض والمراجعة ، لان تراث الاستشراق ومناهج المستشرقين في رأيه تحتاج إلى إعادة النظر وإلى التجاوز ، كما يحدث لسائر المجالات والحقول العلمية والمعرفية . ومن مأخذه على الاستشراق هي سلبية النتائج التي توصل إليها البحث الاستشراقي ، عندما يكتفي المستشرق بالمستوى الوصفي والتصنيفي التقليدي كما حددته المدارس الوضعية في القرن التاسع عشر.

فالمستشرقون الذين تخصصوا في الإسلاميات ، وهو مصطلح استشراقي ، لم يطوروا من مناهجهم وطريقة اهتماماتهم إلى أبعد من الوصف والتصنيف والمعاينة الحياضية التي لا تضيف إلى ذلك النقد والتحليل والتعليق المنخرط مع البحث إلى آخر منطوقاته ، وبتعبير آخر ، أن الدراسات الاستشراقية لم تبين استراتيجيات بحثية تتوخى

الكشف والفهم والإيضاح . فلا يزال المستشرق ، كسلفه الكلاسيكي ، باحثاً لا يفكر في استثمار إنجازاته ليستفيد منها المسلم الذي تعنيه نتائج البحث أن من حيث الفكر والاجتماع ضمن سياق إشكالية الإسلام والعصر . ليس هذا ما يسعى إليه المستشرق ، انه سلبي جداً حتى بعد عصر الاستعمار . فإذا كان موضوع الاستشراق الكلاسيكي هو الاهتمام بعوالم الصين واليابان والهند والإسلام والعرب ، فأننا لم نجد نجد إلا المستشرق الذي يهتم بقضايا الإسلام والحركات الإسلامية ، يكتفي بالوصف والتصنيف يكرر فيها نفسه في أغلب الحالات (١٤) .

ولعل السبب ، كما يذكر بعض المستشرقين ، أن قضايا المسلمين شأن إسلامي صرف لا يجبر المستشرق على الالتزام و تحمل نتائج البحث ، لأنه قبل و بعد كل شئ هو مثقف و باحث غربي يساهم في تطوير مجالات علمية اجتماعية و حضارية داخل الفضاء الغربي الأوروبي ، حتى وهو يدرس و يبحث في مجالات غير غربية لكن كل هذا ، كما يرى أركون هو من المازق الذي وصلت إليه الدراسات الاستشراقية في الكليات الأوروبية التي تأخرت عن آليات التي تنتج بها المعرفة التاريخية و الاجتماعية . . . و عبثاً تحاول القوة المحافظة أن تبقى على الإسلام خارج التأثيرات العلمية التي يشهدها العالم اليوم .

فبإمكان المستشرق ، و هذا ما لاحظته أركون في بعض المستشرقين (١٥) ، أن يقدم إسهامات نظرية علمية ثمينة جداً للعرب و المسلمين و الإسلام ، لأنه متمرس على آليات و أدوات البحث العلمي المتطور في مخابر و ورشات عمله ، و لأنه يعالج ذلك بواسطة لغة متطورة مثل اللغة الإنجليزية والألمانية والفرنسية و كلها تضيف إضافات جديدة نوعية إلى المفاهيم و الأفكار والناهج و المقاربات تزيد من إمكانيات الفهم والإفهام . أن المرحلة الحالية والمستقبلية ، كما يرى أركون ، تحتاج إلى وجود الباحث المفكر ، أي ذلك المختص في الإسلاميات و يستثمر نتائج بحثه بالتفكير فيها و الانخراط بملاحظاته و موقفه في الحياة السياسية والاجتماعية العامة . و هذا يقوم به أركون . فلم يجد بد من الانخراط في الحياة العلمية الغربية و الاهتمام بالمناهج و المقاربات والمقررات التعليمية و الأحداث السياسية و الاجتماعية التي تمس بصوره من الصور الإسلام و المسلمين . فهو يفكر في قضايا الفكر المعاصر من واقع اختصاصه في الإسلاميات و لا يثنيه عن ذلك أي حائل أو مانع ، لان قضايا الإسلام و غيرها صارت اليوم من قضايا العالم

المعاصر ، ويجب أن تكون كذلك حتى نتمكن من كسر الإطار المعرفي الذي يتحدد على أساس الاثنو - أوروبي أو المركزية الأوروبية ، وما تقود إليه من كوارث ، رأينا علاماتها في السنوات الأخيرة ، و هي اخطر من عهد الاستعمار .

فقد بالغ الاستشراق الكلاسيكي ، الجديـد Neo-orientalisme في تكثيف حياة الإنسان المسلم في الإسلام ، وأن الدين هو كل شيء وهو المرجع الأول الأخير (١٦) ، و هذا ما يتنافى مع الحقائق و المناهج العلمية التي نشأ فيها العلم الاجتماعي و الإنساني الحديث أي أن الباحث الغربي لا يرجع أسباب التخلف و التراجع و الفوضى الذي يعاني منه الإنسان العربي و المسلم الى ظواهر موضوعية و ضعية ، وإنما يلصقها بالدين و الى عقيدة المسلم ، رغم أن العصر الذي يعيش فيه هو عصر تحررت فيه العديد من المجالات و الحقول العلمية و المعرفية و الوجودية المعاشة ، بصورة لا تسمح إطلاقاً أعزاء سبب الظاهر إلى عامل واحد فقط بل الى مجموعات من العوامل ظهرت مع العصر الحديث ، أو لها علاقة بالحدائثة ذاتها ، من ذلك الاقتصاد ، الاجتماع ، الوعي الثقافي ، العقليات ، الرموز ، المقدس ، الشخصية الكارزمية ، السياسة ، الفكر ، الدين ، اي أن الدين ليس كل شيء بل تغير بدوره بسبب الحياة العلمانية الحديثة .

٤ العقل الانبثاقى

يوحي هذا المفهوم أن المستقبل لا يمكن أن باتى وفق ما نتصور أو وفق ما نرصده ، وعلى نحو مطلق ، أي عدم التحكم فى مسار تاريخى وفق خطة حديدية مثل ما كانت عليه الانظمة الشمولية لان الواقع ، كما يرى اركون ، ينبثق بالمعطيات . فقد صار التاريخ ينبوع دافق من الوقائع و الأحداث الأفكار لا يمكن أن ترد الى مسائل و عوامل عقلية صرفة ، وإنما يلازمة دائماً جانب من الخيال و الاسطورة الخصبة و المثاليات الايجابية ، او العكس صور من عدم التوقعات ، كإفراط فى العقلانيات أو التأسيس على الخرافات و الخزعبلات . و علية ، فالعقل الانبثاقى هو فضاء / مجال يتسع لكل الوقائع و الاحداث و الأفكار ، مهما كان مصدرها من عقلى و غير عقلى ، و لان غير العقلى اى الاسطوري و الخيالى وارد لا محالة ، فإنه يصعب بالتالى تعليق مستقبل الانسانية على مزيد من الحدائثة التى تعنى فقط سيادة العقل و نقد العقل لباقى مصادر المعرفة الاخرى . فما بعد الحدائثة ، مفهوم لا يلبى ، كما يرى اركون ، حاجة الإنسانية التى تبحث عن اطار

نوعى ورحب لامكانية التعايش والتواجد المتنوع لحضارات وثقافات ليست بالضرورة قد سلكت طريق ومسار الحضارة الأوروبية / الغربية .

ومن هنا ياتي التجانس الفكرى و المنهجى الذي يقترحه اركون ، عندما يوحى بقراءة تاريخية للتراث الإسلامى و موضوعاته فى سياقه بحيث يمكن إدراكه و عقلته بصورة مفهومة و واضحة . فمن المفاهيم التى يستخدمها " التاريخية " *historicité* " و ليس " التاريخية " *historicism* المصطلح البغيض الذي أفرزته المدارس الوضعية فى القرن التاسع عشر ، عندما راحت تراهن على العقل بشكل حصري ، أدت إلى ما يعرف بالعلمانية *scientisme* . و مفهوم " التاريخية " الذي يفضله اركون ، ويوظفه ضمن جهازه المفاهيمي ، لا يرجع باى مصير محتوم للإنسانية . فالمستقبل ، مهما كانت ادوات البحث واليات الضبط ، لا تستطيع أن تفشى سره ، و يبقى دائما عرضة للاحتتمالات و عدم التوقع و لانبثاق معطيات لم ترد فى حساب الخطط والبرامج . فالتاريخية واحدة من المفاهيم التى تساعد على فهم التاريخ ذاته و توحى فى ذات الوقت بالاطمئنان الى لحظة البحث . اما المستقبل فيختزن لحظات الانبثاق و الوقائع الجديدة التى تحتاج بدورها الى إعادة لملمتها و صياغتها من جديد فى إطار من الفهم و المعقولية .

أن مشروع نقد العقل الإسلامى فى لحظة الانبثاق المعاصرة ، تمثل امتدادا ليس فقط لنقد رؤية المفكر العربى للتراث ، واما ايضا استمرار لنقد مناهج المستشرقين الذين كان خطابهم الكلاسيكي يتحدث عن إسلاميات تاريخية غير فاعلة أو راكدة . بينما العقل الإسلامى اليوم ، كما يريد اركون اطار يستوعب تاريخ العقل الاستشراقى فى كل مرحلة و يحاول أن يتجاوز ، علاوة على تمثل الثقافة العربية و الفارسية و التركية .. ، وهو يحاول دائما أن يستفيد من ادوات البحث العلمى و ثقافة العقل الغربى ، اى بمطلع اركون الإسلاميات التطبيقية *Islamologie appliquee* التى لا تقتصر على الإسلام العربى و إنما اطارها الى تجارب اسلامية اخرى غير عربية ، ومايمكن أن تفتحة من مجالات فى بينات غير اوربية ، مثل محاولة مساوقة الإسلام و الجمهورية فى فرنسا (١٧) .

وهكذا ، فالعصر الانبثاقى ، الذي يستدعى كل معطيات الواقع فى لحظة النظر والكشف و التحليل يتخطى الإسلاميات الكلاسيكية ، كما ابدعها المستشرقين ، و يستتبطن فى نفس الوقت لحظة النقد التاريخية لأنظمة المعرفة العربية و الإسلامية فى كل تجلياتها

العالمية و الشعبية ، النظرية و المعاشة ، فضلا على أن موضوع العقل الاسلامى ، لا يمكن أن يكتفى بذاته ، لانه جاء فى عصر ينزع الى تكثيف العلاقة البينية مع الاخرين ليستفيد من الهوامش الضائعة من التاريخ الثقافى و الاجتماعى لامة الإسلام . ففي العصر الانبثاقى، يصبح الإسلام افقا ميتافيزيقيا ، وإطارا نفسيا - اجتماعات ، يسمح بإمكانية انبثاق الفاعليات و التعبيرات اللغوية المختلفة عن الإسلام .

أن العقل الذي نعيش فيه و نتطلع فيه الى المستقبل وكاتة جزء من الحاضر هو الذي يطلق عليه اركون بالعقل الاستكشافى المستقبلى و الانبثاقى *raison emerjenta* ، التى تأخذ المسائل كلها بعين الاعتبار وتحاول أن تعالجها فى أفق الاستيعاب والاستبطان تتولد عن لحظة جامعة ومكثفة وكاشفة لكل الحقائق ، وليس فقط لبعضها . يقول اركون "أن هناك عقلا منبثقا لا يقبل الانفصال النهائى عما تلقاه من أعمال ومنظومات ومذاهب أنجزها العقل الدينى والعقل الميتافيزيقى فى الماضى ، بشرط أن يعيد النظر فى جميع ما ورثناه ولا يزال حيا عاملا فى حياتنا المعاصرة ، فى انتاج مستقبلنا" (١٨) .

فالعقل الانبثاقى هو قدرة على استيعاب مجالات ، وقوة على امكانية احتواء التاويلات والتفسيرات للدين ونقدها وعقل الميتافيزيقا التى كثيراً ما نبذها العقل الحدائى ، ولعل هذا ما يدفع بالذات الى ضرورة معالجة الدين ، والعقل الدينى ، والعقل الميتافيزيقى . فالعقل الانبثاقى ، كما يدل عليه المصطلح ينضح دائماً بالمعطيات والافكار والملاحظات التى زخر بها التاريخ والتى همشت ايضاً ، يساعدها فى ذلك العقل الراهن الذي يسخر وسائل الاتصال وادوات البحث العلمى ليتمكن من الظهور ولو فى سياقات مختلفة . فهناك تواصل واستمرارية فى التاريخ الانسانى تتسع دائرته الى قطاعات واسعة من البشرية التى تقطن الكوكب الارضى .

وباعتبار أن العقل الذي يطرحه اركون متدفق بطبيعته ، لايمكن تحديده برمته فى لحظة واحدة ،بل يبقى دائماً فى طور التشكل والتعريف ، و اركون نفسه لا يكف عن التعريف به كلما توفرت له المناسبة ، ولا يلبث أن يضيف اليه خصائص جديدة ، يميلها المقام الذي يتحدث فيه العقل الانبثاقى . ومن جملة الخصائص أو المميزات التى يتحلى بها العقل الانبثاقى ، يحددها اركون على النحو التالى : أن العقل الانبثاقى ، يصرح بموافقة المعرفة ويطرحها للبحث والمناظرة ، ويحرص على الشمولية والإحاطة بجميع ما يتوفر

من مصادر ووثائق ومناقشات ، درات بين العلماء حول الموضوعات التي عالجوها ، وهو بالتالي ، اي العقل الانبثاقى ، يعتمد على نظرية تنازع التأويلات . غير أن اهم سمة فى هذا العقل هو استحالة التاصيل ، لانه كلما حاولنا أن نعيد الاحكام والتفسيرات والشروحات والتاويلات الى اصول كلما احتجنا الى تاصيل تلك الاصول والتحقق من المقدمات والمسلمات . و العقل المنبثق ، على هذا الاساس يحذر من التورط مرة اخرى فى بناء منظومة معرفية اصيلة وموصلة للحقيقة . لماذا؟ لانها سوف تودى لا محالة الى تشكيل سياق دوغماتى مغلوق من نوع السياجات التي يسعى هو بالذات الى الخروج منها . ويحرص من جهة اخرى على ممارسة الفكر المركب *compelxe* لانه يحترم تعقد الواقع ويتبناه ويذهب فى ذلك الى تجريب الفكر الافتراضى *Virtuelle* ، لكى يفتح المجال لجميع أنواع ومستويات التساؤلات والإشكاليات .

أن العقول السابقة عن اللحظة المعاصرة ، بقيت فى غاليبتها تفتقر الى اطارها الاجتماعى لكي تحصن العقل من التدهور أو مفارقته للواقع والانخراط فى مسائل لا يوازها وجود واقعى . وعليه ، حتى يستوفى العقل الانبثاقى مشروعيته ، لابد من اطار اجتماعى مستعد لتلقى انتاجاته ، ثم التأكد وتصحيح واثراء المواقف التحريرية البناءة . أن الاطار الاجتماعى للعقل الانبثاقى هو الى سيمكنا من التخلص من الاتجاهات العقيمة والاحتجاجات الفارغة والجدالات الباطلة ، المستمدة من البناءات الموروثة ، والثنائيات المتناقضة التي سيطرت على التفكير الانطولوجى – اللاهوتى – المنطقى *Onto- theo- logique* وعلى التفكير التاريخى المتعالى *Histoires transcentale* ، و اللاهوتى السياسى (السياسة الشرعية) (١٩)

يمكن اجمال مميزات عصر / عقل الانبثاقى فى القدرة على التماهى مع لحظة الحاضر واستخلاص منه المستقبل ، الامر الذي ولد ، كما رصد اركون ، تراخما فى التأويلات والشروحات وظهور جوانب وابعاد مختلفة للظاهرة المدروسة فى عصر ما بعد الحداثة . فما بعد الحداثة الغربية ، ادت كما يقول المفكر الفرنسى جان بورديارد الى "انفجار المعنى " بسبب انسيابية زمن عدم التوقع المتلاحق ، فى الوقت الذي صار فيه الواحد يرنو الى تجاوز الحداثة ونتاجها ، كل ذلك ضمن استراتيجيات غير محددة وغير واضحة (٢٠) . و من هنا مصدر غموض مصطلح " ما بعد الحداثة " لانه يؤشر فقط على

المشكلة والازمة ولا يتعدى ذلك الى توضيح الرواية والمنهج لما سيكون عليه العقل فى لحظة ما بعد الحداثة ، او كيف يمكن فهم الحداثة فى ما بعد عصرها بحيث تؤدي الى التعريف البين لما سيكون عليه العصر الانسانى الجديد ، وكيف يتعامل هذا العقل الجديد مع معطيات التاريخ المتلاحقة و يضيف عليها شرعية متينة تصل الوسائل بالغايات او غايات تبررها وسائلها . ان عصر ما بعد الحداثة ، الحداثة فى مرحلتها التحولية الكبرى لا تعطى كثيراً مواصفاتها وخصائصها الذاتية ، بمعنى لا تعلن عن هويتها الحقيقية ، لأنها منطوية على ملامح من عدم التوقع وتحمل فى جوفها الترقب والانتظار ، جوانب من التصورات الخاطئة عن الحداثة نفسها . فالحداثة كما يرى هابرماس^(٢١) مشروع غير مكتمل يتعين انجازه قبل الحديث عن ما بعد الحداثة كعصر او كعقل ، على افتراض ان الحداثة يمكن ان تنتهى^(٢٢)

وهكذا ، فاركون يرى انه من الظلم الفادح ان نضع وصفاً شاملاً كاملاً لما يجرى فى عالمنا اليوم على مستوى الانسان وعلاقته بالعالم والطبيعة والمجتمع والله . . فما يلاحظ ان هناك توفيق للخروج من الاطر المعرفية والاجتماعية التى اتت بها الحداثة وما بقى من عصر التراث التقليدى^(٢٣)

وما يستحق التسجيل فى هذا الصدد ، وتوصلا مع ميزات العقل المنبثق ، انه يتجاوب مع مفهوم التعدد والكثرة Multitude ، كما حاول ان يوضحه الفيلسوف الفرنسى جيل دولوز . فقانون السببية لم يعد قادرا على شرح العلاقة بين الاشياء السابقة واللاحقة ، فما دام الانسان قوة ابداعية ، فهو مفتوح على المعلوم وغير المعلوم ، على العقل والخيال فالابداع قوة خلق تستدعى المعلوم والمتخيل و الأسطوري والنزوى . . الخ ان لحظة الابهثاق عند لحظة التحليل والتفكير ، تفصح لا محالة ما هو معقول وما هو غير معقول ، ما هو واضح وما هو مبهم او ما هو متناسق مقدماته وما هو مفارق لها .

ان التعددية / الكثرة تتطلب الرغبة desir فى الشيء الذى لم يفصح عن كل حقايقه و تجلياته و طبيعته و كاتم لجوانب غير معروفة التى تحتاج الى الوقوف عندها مليا بقصد القبض عليها و الاطلاع الفاحص لها ، الامر الذى يتم التماهى مع لحظة الابدعية ، اى لحظة الإبداع كما يمارسها الشعراء والادباء والمتصوفة و العلماء ، لحظة التدفق . فالرغبة والتطلع و الرنو ، دعامات لمفهوم الكثرة و التعدد التى تعد اليوم سمة من سمات

عقل ما بعد الحداثة ، أو عصر الاستكشافي كما يحاول أن يتعاطى معه اركون .
فالعقل الانبثاق ، كما يظهر هو من نوع المسائل الإشكالية ، التي تثير كثيرا من
الأسئلة حتى و لو لم تجب عليها كلها بصورة حاسمة ، فهي تؤكد على ضرورة الوعي
الشديد و الحاد بالمسألة كإشكالية يجب طرقها و البحث فيها ، لانها توجد في موضع
المأزق / الازمة . فضلا ان هذا الأشكال متأتى أيضا من أن المسائل مهما كانت واضحة إلا
انها سرعان ما ترد موضع السؤال بسبب قوة ادوات النقد و البيات الفحص و الامعان
الشديد في القضية المثارة . وفي هذا السياق من العلم و المعرفة و العقل يريد اركون أن
يفتح للعقل الاسلامي امكانية للمساهمة و الاعراب عن قوة اقتراح هائلة للانسانية اليوم .
وحتى يتمكن العقل الاسلامي من الاندراج في سيرورة التاريخ الراهن ، يجب إعادة
الانسجام الى الذات الإسلامية ، وإحراز المكانة اللائقة حتى يستطيع أن يبرم العلاقة
الحضارية مع بقية العالم خاصة أن هذه العلاقة الاخيرة ليست متوفرة بالقدر اللازم الذي
يعلم أو يشير الى اطار من الرضا و الثقة المتبادلة .

فالازمة / المأزق ، تتمثل في الواقع الناجم عن تراكم فراغات التاريخ أن في الشرق
أو في الغرب ، وهي مجموعة الاخطاء و المثالب و الهوامش الضائعة التي لازمت خاصة
العصر الكولونيالي و كذلك الانحرافات و التجاوزات التي رافقت عصر ما بعد الاستقلال في
البلدان العربية و الإسلامية . و تلاقى الشرق و الغرب في اطار العولمة و الحضارة
الإنسانية الجديدة هو الذي يحد من الفارق و يريد الهوية في نهاية المطاف . فالازمة /
المأزق ليست قدرا لانملك له فكاكا ، بل هي من الازمات الناجمة عن حدة الوعي الكبير
بالمشكلة ، بفضل وسائل و ادوات النقد التي صار يتوفر عليها الانسان المعاصر .

وهكذا ، فالازمة التي يشير إليها اركون ، هي من الازمات التي اعتراضات سبيل
المفكرين و الفلاسفة و الهيئات و المؤسسات ، لان هؤلاء ، وفي مختلف الحقب و الزمان
قاموا بمحاولات تجاوز ازمات الفكر و الواقع . فإذا اخذنا على سبيل المثال الإشكالية التي
آثارها منذ ربع قرن ، المفكر الفرنسي ، مار سيل غوشي حول الحداثة التي تعرف من
المقدس و الخرافة و المدهش^(٢٤) . فقد كانت المسيحية ، كما يرى غوشي ، هي دين
الخروج من الدين ، عندما دعت البشر الى أن يكونوا أشخاص وما تحمله هذه الكلمة من
مفهوم الذات المستقلة المنخرطة في التاريخ الذي تضعه في علاقة جدلية لا يكف عن

التوق الى مزيد من العقلانية و الموضوعية و الاستقلال . و عليه تكون المسيحية ، العامل المهم فى انبثاق الحداثة ، ومعنى ذلك وهنا و مفارقة الحداثة ، أن الحداثة تمت بواسطة الدين ناوآته القوى العلمانية و الحداثة المتطرفة طوال القرن التاسع عشر . غير أن المازق / الازمة الذي آل إليه وضع الحداثة فى تحليلات غوشى هو : كيف نستطيع الحياة من دون دين. ولعل الحداثة اليوم تنتظر ديانة جديدة تنقذها من الورطة الحضارية الكبرى. ومن هنا تبرز أهمية مشروع نقد العقل الاسلامى فى العصر الراهن كما يشغل عليه محمد اركون ، منخرطا فى عملية نقد و تحليل قضايا العالم المعاصر . فهى محاولة توازر و تجايل محاولات الفكر المعاصر نفسه فى الخروج من المازق التى الت اليها بسبب قوة التحاليل و النقد و التفكير لقضايا الواقع و التاريخ و المستقبل . يحاول اركون أن يدلى الإسلام كامكانية حل و كمرجع متعالى لفض النزاعات و الخروج من المطبات وحل المعضلات الاجتماعية و الفكرية ، كما فعل عدد من المفكرين الغربيين الذين احوالوا الى اليهودية و المسيحية و الى بعض القيم الروحية التى شهدتها بعض الحضارات الشرقية ، و قلما فعلوا مع الإسلام ، عندما هموا بمحاولة تخطى المشاكل الحضارية الكبرى . فالاسلام هو أيضاً دين حضارى عالمى ، ساهم فى لحظات قوية من تاريخ البشر فى اعطاء المعنى وفهم التاريخ لنفسه .

أن ظاهرة العنف و الإرهاب التى يجرى الحديث عنها منذ عقود كمعضلة حقيقية تتهدد الإنسانية ، حاول بعض علماء اللاهوت و الفلاسفة بحثها فى اطار من الدين أو بالاستعانة به كعامل يجب أن لا يغيب عن الموضوع ، و عالجوها من مواقع مختلفة . مثل ما فعل مثلا ، المفكر الفرنسى روني جيرار Rene Gerhard ، الذى اعتبر العنف ظاهرة تاريخية ، اى انها لازمت البشرية منذ الخليقة ، وكل دراسة انتروبوجية ، لا بد توالى عناية كبيرة لظاهرة العنف و القسوة كعامل قوة و جوهرى تحكم فى مسارات و بنية الشعوب و المجتمعات و القبائل . وما يهم فى هذا الصدد أن العنف ، كما يحدده روني جيرار ، صار هو ايضا بالمازقية و يتبدى باشكال مختلفة و كآنة قدر محتوم تاريخى لا فكاك منه . فالعنف صار عبر التاريخ جذر مؤصل فى بنية المجتمعات ، سواء اكاتت دينية أو غير دينية مثل تقديم القرابين الذى يعبر عن موسم رسمى عنى للاحتفال بالعنف .

وللخروج من هذه الدرامية التى صارت لا تطاق فى العصر التكنولوجى الفائق ،

لان العنف اخذ اخروية apocalyptic تنذر بامكانية الفناء والدمار الشامل ، يرى روني جيرار أن اليهودية و المسيحية ، يمكن لهما أن تمثلتا البديل للخلاص ، عليها فقط في هذا العصر أن نلم بالجوانب المهمشة من الدين اعادة استكشافها في ضوء لحظة التطور الفائق . وهذا صحيح إلى حد كبير لأن الدين في إطلاقه لا يوحى أبدا بالقتل والعنف، وان الاصل فيه و البرءه و العافية .

والحل الذي يقدمه روني جيرار هو فضح الآليات التي يستند اليها الإرهابيون والجلادون وموظفو العنف، كوسيلة لتفكيك الأساطير والتسويغات التي عادة ما تحاط باستخدام العنف سوء داخل أو خارج المؤسسات، و حتى لايبقى دائما الضحية هو ضحية الجلاذ و لا الجلاذ دائما حافظ البراءة و موزعها . فقد قدمت دراسات علمية رائعة على مسؤولية النظام النازي وإشكاله في فرض العنف وإرهاب الدولة و المجتمع والفرد. و صار المجتمع الدولي اليوم، يتوجس من كل اعراض و مظاهر النزعة الفاشلة أو النازية ، ويسارع الى التصدي لها قبل استفحالتها. هذا عن العنف في حد ذاته، ما يقدمه روني جيرار من المكانية التخلص منه تعميم الحكمة la sajesse ، التي يجب أن يساهم فيها الجميع لانها قاسم مشترك لأولئك الذين ضيعوها في خضم نزاع المصالحة المادية و يعتبر اركون من هذه الناحية، احد كبار المساهمين في فتح و تحرير مجال الحكمة الإسلامية في عالمنا المعاصر الذي لا يكف عن التحويلات الجغرافية و التغييرات السياسية و الفكرية و الاقتصادية و الاجتماعية، ومن النظر الى الماضي والمستقبل، كما لا تكف اللحظة المعاصرة عن التدفق بالجوانب المختلفة والابعاد المتعددة للظواهر و الاشياء و اللغة يعبر بها

لقد سبقت الاشارة الى أن اركون يرفض استخدام مفهوم ما بعد الحداثة ، لما لهذا المصطلح من قوة تكريس العقل الاوروبى كقوة وحيدة لا نتاج المعنى و المعرفة ، اى انه يقصر العقل الفعال على العقل الاوروبى فقط ، الذي يجعل بعد الحداثة امتداد للحداثة ، دونما اكرات او اعتراف بامكانيات معرفية و مصادر لانتاج المعنى لدى الحضارات و الثقافية الاخرى . وعليه وبناء على ما تقدم يمكن جدا أن نفهم طرح اركون ، في عصر الانبثاق ، أن الإسلام كان بالنسبة للعقل الحداثى من مصادر المعرفة المطرودة الى الهامش، ولم تهتم به الدراسات الاساتية لا العصر الكولونيالى و لا بعده الا كمبحث من مباحث الاستشراق . و باعتبار العقل الانبثاقى هو اللحظة التي تتزاحم فيها كل الهوامش

الضائعة من التاريخ عقل ، فان الإسلام بهذا المعنى ، الهامش الذي يروم أن يحتل مكانته فى عقل الانسانية و مستقبلها . لماذا ؟ لسبب تاريخى اولا ، فقد جرى التغاضى عن الإسلام كدين رغم انه اخر الرسالات السماوية ، ولا يجوز تحت اى مبرر أن يفلت من الدراسات الدينية والكلامية اللاهوتية فى الغرب الذي اولت عنايتها فقط للديانة اليهودية و المسيحية . كيف يمكن للعقل الدين فى اوربا أن يقصى الإسلام كدين الهى ، رغم اعترافه بان الله قدرة لامتناهية . اى لماذا ينكر الله ، رسالة الإسلام و لا يوليها العناية الكافية من داخل الاهتمام اللاهوتى و الفلسفى ، كاختر الرسالات السماوية ، وهذا فيه خسارة كبيرة جدا لأدراك المعانى الكبرى فى اخر مرحلة تكلم فيها الله الى البشر .

فإلحاق الإسلام على علم اللاهوت الغربى تقتضيه تاريخية التوحيد ذاته و توالى المعانى الدينية التى يجب أن تدرس وتبحث الى اخرها ، و عادة ما يكون المعنى متوفرة فى اخرها ولو على سبيل التوضيح و التذكير . ولعل هذا التهميش الذى ابداه الغرب حيال الإسلام هو الذى جعل البعض يرى فى ظاهرة الإرهاب الأصولي نوعا من الانتقام (٢٥) ، أو انقلاب السحر على الساحر ، خاصة فى أعقاب الأبعاد التى أخذتها ظاهرة العنف و سياقاته الخطيرة . اما السبب الثانى ، فهو اجرائى ، حيث العقل الابطىاق يحاول أن يتسع الى مصادر اخرى للمعرفة ، علاوة على انه يفلت من الخط الأوروبى للحدائثة ، ويتجاوز مصطلح ما بعد الحدائثة التى لا تتوفر على خصائصها الا كونها تعبر مازق الحدائثة ذاتها ولم تتعداه الى عقل أو عصر ناهض اخر . فما الحدائثة مصطلح يرجىء الحدائثة الى حالة من الانتظار ريثما يتم البث فى الموضوع . . . لكن موضوع مثل هذا لا يكمن أن يتحمل الانتظار بدون مبرر أو غاية واضحة ، لابل وجدنا صاحب نظرية التفكيك ، يطلب من الإنسان المعاصرة أن يتعود على الانتظار ، مثل صائد السمك ، ويتحلى يقدر كبير من الصبور التبصر و الرصيد و الرصد ، لكى يلتقط المعانى الجديدة للعدالة القادمة من المستقبل . فما بعد الحدائثة احالة وضع زمنى و ليس تجاوز له لا من حيث الخصائص ولا من حيث المواصفات . فإذا كانت ما بعد الحدائثة تعنى زمنيا و ثقافيا المعاصرة ، فإن هذه لا تغادر صاحبها اطلاقا اى أن الانسان يبقى دائما يعاصر نفسه و العالم الذى يحيط به لانه يتوفر على كل اوعية تسجيل و حفظ الوثائق التى تؤرخ له .

الهوامش

(١) يرى اركون أن حرب التحرير الجزائرية هي حرب ليس بمعنى الما شهدت حربا بين جبهة التحرير الوطنية وبين الحركة الوطنية المصالية ، وليس بمعنى التصنيفات التي تمت داخل الجبهة نفسها ، ولكن ايضا لان الجيش الفرنسي حارب و قتل الاهالي الجزائريين الذين كانوا يمثلون عنصر من عناصر الدولة الفرنسية و أن بدرجحة اقل عن المواطنين الفرنسيين .

(٢) يفضل اركون أن لا يطلق على مرحلة الانحطاط التي امتدت من القرن الثالث عشر الى غاية التاسع عشر انحطاط الحضارة الإسلامية و تحلفها ، لانه اذا اعتبرت الحضارة الإسلامية مجالا جغرافيا واسعا من البلاد العربية والى غاية لم تتوقف الفرس و الترك و باقي المناطق الآسيوية التي شهدت الإسلام ، فمعنى ذلك أن الحضارة الإسلام لم تتوقف عن العطاء و الجودة في القرن الثالث عشر كما يرغب العرب . و يفضل عليها اركون ، بدل من ذلك أن يصف هذه المرحلة بالحقبة الإسلامية المحافظة التي سيطرت عليها نزعة فقهية كلامية وسياسية محافظة القاهرة ، أرثوذكسية محاصرة في سياج دوغماتي مغلق ، وتحتاج بدورها (هذه الحقبة) الى دراسة واسعة وعميقة لمعرفة اسباب هذا التخلف الطويل .

(٣) أن المجال الحضاري للإسلام ، وفق مفهوم اركون للإسلاميات التطبيق ، يتسع الى رقع و مناطق جغرافية واسعة ومنها البحر الابيض المتوسط بصفتية . يقول اركون : " عندما اتكلم عن حوض المتوسط ، اريد أن ادرج فيه الفكر المسيحي والفكر العلماني ابتداء من القرن الثامن عشر ، و ارفض أن يقدم لي الإسلام كمنطقة منفصلة تماما عن القارة الأوروبية و المسلحة " انظر ، العقل الاسلامي امام تراث عصر الانوار في الغرب الجهود الفلسفية عند محمد اركون ، رون هالير ، ترجمة ، جمال شحيد ، دار الاهلية ، دمشق 141ص 2001

(٤) يمكن التقاط بعض من جوانب سيرة محمد اركون في الاستجابات التي بدلى بها من حين الى اخر للدوريات العلمية ، وانظر لهذا الخصوص الاحاديث التي ينشطها معه مترجمة هاشم صالح . و يبقى اهم مورد لمعرفة حياة اركون العلمية وشأته الاولى هو الحديث الذي ارجراه نعه الكاتب و الروائي الجزائري مولود معمري . M. Arkoun : avec mouloud moummeri a Taourit Mimoun, in " Litterature et oralite et oralite au Maghreb, hommage a moulud mammeri , harmathan , paris. 1993 pp, 17- 23. "

(٥) - وهذا ما نصح به اركون نفسه صديقه المؤرخ والمستشرق الفرنسي كلود كاهين ، حيث طلب منه : " أن يكتب كتابا تنظريا عاما يترك فيه لقلمه العنان ليتحدث عن مساره العلمي ومعاركه الفكرية وحيواته وتردداته كباحث ونباحاته وحققاته أو تحمراته على اشياء كان بإمكانه أن ينجزها ولم يفعل " انظر محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني ، كيف نفهم الإسلام اليوم؟" ترجمة وتعليق هاشم صالح ، دار الطليعة بيروت، ط ٢ ، ٢٠٠٢ ، ص ٦٧ .

(٦) يقول اركون في هذا الصدد : " اشعر بقلق اكبر عندما اذكر سوء التفاهات التي دفعت عددا كبيرا من القراء العرب الى توجيه القول الباطل والتأويل الخاطئ والمحموم اللاذع ضد ما كتبت و نشرت . للاسف فهم لم يقرؤوا بامعان ولم يجتهدوا حتى الاجتهاد لادراك ما قصدته وفهم ما عبرت عنه بمصطلحات تدفع دائما الى التوسع في البحث والتثبت في التفسير والتأويل " اركون ، المرجع نفسه ، ص ٥

(٧) يقول اركون " الحجت على التواصل المستحيل بين المفكر المناضل من اجل العقل الاستطاعي

والاستكشافي الإبداعي في مجال علوم الإنسان والمجتمع وبين طبقات القراء في مختلف أنواع المجتمعات الخاضعة للعقل الدوغميّان الاصولي ، أو العقل العلمي ، العلموي ، العولمي ، التكنولوجي ، الاعلامي " اركون المرجع نفسه ، ص . ٩

(٨) في فقرة مليئة بالاسي وقريبة من الياس ، يذكر المأخذ التي كان الكتاب والمتقنون الغربيون يطاردونه بها" يقولون لي مستغربين أو مدهوشين ، كيف يمكن لشخص مسلم مثلك أن يتحدث بهذه الطريقة ؟ يا له من شئ رائع وباعث على الامل أن نسمع مسلماً ليبرالياً أو متحرراً مثلك ، ولكن لا يمكن أن تحظى بصفة تمثيلية فلا بلادك أو بين ابناء دينك . فخطابك (كلامك) يمشى على عكس التيار أو عكس " الإسلام " كيف يمكن لشخص مثلك أن يوجد في العالم الإسلامي ؟ انت حقاً منشق عن طائفتك أو ابناء دينك كيف ينظرون اليك ؟ كيف يقيمونك ؟ الست معزولا ومنبوذاً من قبل جماعتك ؟ يا لها من شجاعة ؟ انت حتما مهدد بالتصفية الجسدية " المرجع نفسه ، ص ٢٣ ، ٢٢ .

(٩) مقارنة اركون لقضايا الدين والفكر الاسلامي تتسم باخذها المسافة النقدية اللازمة ، علاوة على الافق الرحب الذي ينظر فيه الى هذه القضايا . يقول مثلاً عن ابي حيان التوحيدي : " رحم الله ابا حيان التوحيدي الذي علمني القيمة الفكرية للثرد العقلي اذا ضاق المجال امام الممارسة المادئة و " المنهاجية " للعقل . وهو الذي قال وكرر أن الانسان " اشكل عليه الانسان " لقد ناضل ابو حيان ، وهوجم وظلم ، وانبعد وعاند وثابر وصبر من اجل ازالة الاشكال العقيمة و فتح افاق اوسع لطموحات النفس واجتهادات العقل النقاد ولكيلا يستعيد الانسان لعنف الانسان " المرجع نفسه ، ص ١٠ . وحول فكر وحياة ابي حيان التوحيدي ، يمكن الرجوع الى محمد اركون ، معارك من اجل الانسنة في السياقات الإسلامية ، ترجمة وتعليق هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت / لندن ، ٢٠٠٢ ص.ص. ٩٨ - ١٨٠ .

(١٠) مفهوم العقل الاسلامي ، في محمد اركون " تاريخية الفكر العربي الاسلامي " مركز الانماء القومي ، بيروت ، مركز الثقافي العربي ، الدر البيضاء ، ط ٣ ، ص . ٦٦

(١١) المرجع نفسه ، كيف ندرس الفكر الاسلامي ، ص . ١١

(١٢) فمع لحظة الشافعي نقبض على العلم في مرحلته الاولى بمعنى : التعرف أو الانتساب المباشر بالقلب و العاطفة الى الحقائق البديهية التي لا تدحض ثم ينتج العلم بمعنى مجموعة الاجراءات و المنهجيات التقنية المتبعة من اجل قواعد الممارسة العلمية انطلاقاً من النصوص . " المرجع نفسه ، ص ٧٢

(١٣) المرجع نفسه ، ص ٨٠

(١٤) هناك فرق بطبيعة الحال ما بين الاستشراق الكلاسيكي الذي يعتمد على المناهج الفيلولوجية التاريخية ، والمستشراق في هذه الحالة ضليع وجهذ لان اهتماماته بالتراث العربي الاسلامي واضحة . لكن هناك الى جانب ذلك استشراق حديث / معاصر ، لا يهتم اصحابه الا بالاسلام السياسي أو الحركات الإسلامية ، وهم اقرب الى التخصص في العلوم السياسية منها الى الاسلام كدين و حضارة ، لان اهتمامهم بالعالم الاسلامي والعربي جاءت من ضرورة اقتصادية وتجارية ، كونهم خبراء ومستشارين لدى الشركات والمؤسسات الكبرى . ولعل هذا ما يطمئن في كفاءتهم لان نتائج بحوثهم الاخيرة جاءت محيية ، وبعيدة عن رصد نفسية المسلمين والعرب وعقليتهم ، كما لم تحصر بشكل علمي خلفيات وسياق ثم تداعيات الحركات الإسلامية . فقد انتهت

الدراسات الاستشرافية الاخيرة لاي أن العالم بدأ يشهد حالة ما بعد النزعات الإسلامية وان الاصولية ابلة الى زوال .

(١٥) بعيداً عن اية اطلاقية ، ينصف اركون بعض المستشرقين الذين قدموا انجازات علمية رائعة في مجالات تخصصهم ، وكثيراً ما يذكر ويشيد باعمالهم والنتائج التي توصلوا اليها . . لا بل أن اهم البحوث العلمية المنجزة اليوم ، هي تلك التي يقدمها المستشرقون ، وان ما أنجزه العرب في هذا المجال لا يستحق الذكر . انظر كتاب محمد اركون ، اين هو الفكر الاسلامي المعاصر ، ترجمة وتعليق هاشم صالح ، دار الساقي لندن / بيروت ، ط٢ ، ١٩٩٥ .

(١٦) وهذا ما يلح عليه ويكرره دائماً اركون ، ان المستشرق أو الباحث الغربي في الاسلاميات ، يدخل في تناقض صارخ عندما يبعد عقله العلماني والتاريخ التحليلي العقلاني ، ويلصق كل شيء بالدين الاسلامي . وهذا ما لا يفعله مثلاً عندما يتعلق الامر بالمجتمعات الغربية . . حتى ولو كان الحدث حدثاً دينياً ، فسرعان ما يبحث عن تفسيرات اقتصادية أو اجتماعية . وهذا الى حد كبير صحيح . ومع ذلك يبقى أن مشروع نقد العقل الاسلامي ، لم يهتد بعد الى صياغة علمية ومعرفية وجودية تضبط الحديث عن قضايا الإسلام والمسلمين بعيداً عن التفسيرات الدينية ، أو تعيد فهم جديد للدين .

(١٧) انظر في هذا الصدد مجموعة الكتب التي يصدرها عدد من الكتاب في الغرب ، مثال ذلك جوسلين سيزاري ، طارق رمضان ، صهيب بن الشيخ ، فرانسوا بورغا

.Joegyne Cesari, Musulmans et republicains ,Complexe,bruxelles1998

أو كتب طارق رمضان ومنها :

Tareq Ramadan, Etre mueulman europeen, editions Tawhid, Lyon,1999

Les Muslman d'occident et l'aveir de l'islam, ed.sindbad / Act

Sud, paris 2003

(١٨) انظر حوار اركون في مجلة " العالم العربي في البحث العلمي " M.A.R.S عدد 10/ 11/ 1999

(١٩) محمد اركون ، الفكر الاصولي واستحالة التأصيل ، ترجمة وتعليق هاشم صالح ، دار الساقي ، لندن / بيروت ، ١٩٩٩ ، ص . ١٥ - ١٦ ، ١٥ ، ٤ .

(٢٠) يكفى للدلالة على عنصر عدم التوقع ، الاحالة الى ما حدث لامريكا يوم ١١ / ٩ / ٢٠٠١ فرغم الواقعية السياسية ، والبراغماتية والقوة العلمية والتكنولوجية والاعلامية ، لم تستطع الادارة الامريكية أن تتاحشى الدمار الذي لحق مركز التجارة العالمي ، و البنتاغون ، ويمكن جدا أن نسترسل في ابداء العديد من الامثلة على مجي الاحداث على غير ما يتوقع لها أن تحدث .

(٢١) Jurgen Habermas , Le discours philosphique de lamodernite, Gallimard paris , 1988 .

(٢٢) جرت العادة لدى مورخي الافكار أن يحقبوا التاريخ بعدما يفصح عن افكار ومؤسسات وتقاليده ونظم واعراف يمكن اعادتها الى خصائص محددة . . . مثل عصر النهضة الاوروي ، عصر الوسيط الاسلامي ، خاصة اذا عرفنا الوسائل الجديدة والقائقة التطور التي تجعل الانتاج والاحداث دائماً معاصرة لنا (اوعية حفظ

الوثائق بكل انواعها واصنافها) .

(٢٣) حول ما بعد الحداثة يقول اركون : " انا شخصياً ارفض أن استخدم هذا المصطلح لماذا؟ لانه يسجننا داخل المسار الكرونولوجي (أو الخطى المستقيم) تجربة اوحدة هي : تجربة الحداثة الأوروبية , هي تجربة مرتبطة اكثر مما يجب بالانتشار التاريخ للعقل الاوروي ، ثم لاستطاعته الأمريكية . هناك اشياء كثيرة ينبغي الكشف عنها أو توضيحها قبل أن نستطيع التوصل الى المصطلح المناسب للفترة المقبلة .

(٢٤) انظر كتب مارشال غوشي ، ومنها على وجه الخصوص

Marcel Gauchet , Le desenchantement du monde , Gallimard, 1985 :

وانظر أيضا

la dans religion La republique, Gallimard (folio / essays)

(1998 .

الى حسام الدين الالوسى

يتقدم زملاء واصدقاء الاستاذ الدكتور حسام محى الدين الالوسى بهذا
الملف المتواضع ، وهو جزء من عمل ضخم ، اعدناه حوله مع مجموعة
من الزملاء العراقيين ، وقد اشرف عليه الزميل الدكتور على حسين الجابرى
وهو يتضمن دراسات فى فكره وكتاباتة ، ولما حالت الظروف التى يمر بها
العراق اليوم من مجرد حتى ارسال هذه الدراسات من بغداد المقاومة لنشرها
فى هذا الملف فانه لوعد علينا نرجو ان يكون تحقيقه قريب ليس فقط ان
ننشر هذه الدراسات حين تصل الينا تحية لريادته الفلسفية بل ايضا احتفالا
بعراق جديد متحرر من نيران الاحتلال..

الدرس الفلسفي في العراق من خلال الالوسي

حسام محي الدين الالوسي(*)

في البداية أحب أن أنبه القارئ إلى أن هذا البحث ليس بحثاً تاريخياً يعكس بدايات الحضور الفلسفي في العراق الحديث ، صعوداً إلى المرحلة الحاضرة ، كما أنه لا يـحـني بتقديم صورة شاملة عن مجموع الجهود التي قام بها دارسوا الفلسفة في العراق الحديث من خلال جهود لهم في تدريس الفلسفة والتأليف ، عنها وحولها وفيها ، ذلك أن الكلام عن هذا العرض التاريخي وهذه الجهود لدارسي الفلسفة يتطلب معلومات ، ربما لا تكون متيسرة أمام الباحث بالشكل الذي يريد ، فمن جهة يغيب عن التداول معظم رواد الفلسفة وأوائل المشتغلين بها من العراقيين ، أما لوجودهم خارج العراق أو لانتقالهم الى جوار ربهم ، كما ان الحديث عن الدرس الفلسفي عند اصحابه انفسهم سيكون محفوفاً بالنقص والمخاطر وربما الرجم بالغيب اللهم الا اذا استعان الباحث بمقابلات شخصية معهم من جهة وعمل استبانات ودراسة ميدانية . وهذا كله يحتاج الى جهود ووقت ومنهج لا يتسع له الوقت الان ، بل ربما لم يحن اوانه بعد . لكن الاهم من ذلك كله ان الدرس الفلسفي يمتاز بخصوصية ؛ خصوصية الدارس نفسه ؛ وتجربته الخاصة وثقافته وربما تكوينه الشخصي والفكري ؛ وانتماءاته ؛ ومنهجه ؛ فلا يمكن لغير صاحبه الايضاح عنه بشكل امين وصادق ومستوفي ؛ وسيتبين من خلال عرض تجربتي لاحقاً ، انه حتى حينما يتحدث الانسان عن نفسه ؛ وتجربته الفلسفية ودرسه الفلسفي ، يبقى الشيء الكثير مما يقع في دائرة المسكوت عنه . لذلك لا احب ان يفاجأ انسان اذا قلت له ان الدرس الفلسفي الذي سنسطر خصائصه وسماته ومنهجه ؛ ونتائجه هو الدرس الفلسفي في العراق من خلال كاتب هذ السطور ؛ لماذا؟

- ١ - للأسباب والمعوقات المذكورة اعلاه فيما يخص الدرس الفلسفي عند الآخرين ممن سبقوني؛ او زاملوني او تتلمذوا علي
- ٢ - من دون ادنى رغبة في الزهو والتفاخر؛ واقعياً انا تجربة طويلة وقديم ما يزال ، وأنا أحسن من غيري في التحدث عن نفسي وعن ممارستي للدرس الفلسفي .
- ٣ - أرى ان صورة الآخرين ، حتى لو تكن غائبة عني بالشكل المطلوب - فإنه من المجدي والصحيح أن يتحدث عنها أصحابها ، ولتكن هذه الأوراق التي أقدمها عن

(*) استاذ الفلسفة بجامعة بغداد وجامعة صنعاء ، وتقدم أوراق فلسفية هذا الملف حول الاستاذ العراقي المتميز ، تحية له وتحية للمقاومة العراقية ضد الاحتلال الأمريكي.

تجربتي جزءا في مشاركة أوسع لاحقا يدلون هم بدلوهم فيها ، لتكتمل صورة الحضور الفلسفي ، والدرس الفلسفي .

وخير لنا أن نلمس بعمق وصدق وجدية جانبنا من الدرس الفلسفي في العراق - من خلالي - من أن نقدم صورة فضفاضة وسطحية ، وربما غير صادقة ولا جدية فهكذا يكون الطريق السليم للوصول إلى الهدف الأمثل ، وهو يقدم صورة حية نابضة ، تأملية ، مفكرة ، مليئة بالمجدي والمستدعي للتفكير والاقتداء ، وطرح مشكلات محلولة ، أو ستساعد على تقديم حلول جديدة . بعد هذه المقدمة ، نبدأ بتناول الموضوع وسنقسمه إلى قسمين : القسم الأول تمهيدات - القسم الثاني : الدرس الفلسفي في العمق

الدرس الفلسفي : مقدمات وتمهيدات :

(١) ثلاثية الدرس الفلسفي : يتكون الدرس الفلسفي ، ككل درس من ثلاثة أركان أو أعمدة : المتلقي ، والملقي ، وما يلقي . أو الدرس ، والمدرس أو المدروس ، أو ما يدرس .

المدرس وهو هنا المدرس و الملقى سيظهر من خلالي ، حيث سأقدم صورة شاملة ودقيقة عن منهجي الفلسفي ، ودراساتي ، وأهداف هذه الدراسات ، ومجموع النتائج والتطبيقات التي وصلت إليها ، من خلال الأكثر من أربعين سنة مدرسا للفلسفة وفي وقت أبكر كثيرا ، طالبا ، أو دارسا لها .

فضلا عن الممارسة السلوكية العملية ، من حيث الشخصية والتعامل مع المتلقي أو القارئ ، إلى جانب جملة الجهود التي بذلناها من أجل أن يتحقق دور ملحوظ وحضور واضح للفلسفة في الجامعات العراقية ، والمراحل التي قبلها ، وعلى نطاق المجتمع .

وإذا فحديثنا في معظمه سيكون عن المدرس في شخصي ، عن المنظر والمعالج لمشكلات جمة في الفلسفة في أكثر من ميدان ووسيلة للإيصال والتواصل ، وإذا فلنواصل الحديث عن هذا ريثما ننتهي من المتلقي ، وما يلقي .

بالنسبة للمتلقى ، سأقدم المامة بسيطة جدا عن نوعين من المتلقين : الطالب المتخصص ، والقارئ المحب للفلسفة في المجتمع عموما .

أما ما يلقي ، فسنوضح بشكل مختصر طبيعة المناهج الفلسفية في أقسام الفلسفة العراقية ومدى معاصرته للمستوى المعلوماتي العالمي .

١- خصائص الدرس الفلسفي عموما والمستوي المنشود العالمي : ان خصائص الدرس الفلسفي هي خصائص الفلسفة نفسها وسنعرض لجملة من هذه الخصائص.

٢- الدرس الفلسفي في العراق من خلال الباحث ويتضمن ذلك ماياتي:

أ- الرويه التي نراها للدرس الفلسفي والمنهج الذي وصلنا اليه من خلال المسيرة الطويلة ، لحياتنا الفلسفية.

ب - تناول تطبيقي لجزئيات المنهج والرويا الفلسفية . وهذا علي مستوى التنظير والنظريات والطروح والتأمل.

ج- السلوك الفلسفي الذي ندعي اننا عملنا علي مزاولته وربما زاولناه ، القائم علي الايمان بالعقل والتأمل، والتسامح، وعدم الغضب، والمخاطرة، والاقناع والافناع، الخ.....

د- جهودي ودفاعي عن الفلسفة وحضورها.

والان فربما يبدو مناسبا ان نقلب هذا الترتيب كله فنبدأ بالكلام عن المتلقي، والمتلقي، لنعود بعد ذلك الي المدرس ، ذلك اننا ليس عندنا الكثير الذي نقوله عن الركنين الاولين: المتلقي والمتلقي.

اولا: المتلقي او المعطي الفلسفي

ان اول تجربة حقيقية رسمية وشاملة : لتدريس الفلسفة في العراق الحديث ، وبشكل منظم ومعترف به ، بدأت سنة ١٩٤٩ بتأسيس ثلاثة أقسام احداها قسم الفلسفة تكون في كلية الاداب انذاك ، وكانت ممتزجة مع العلوم باسم كلية الاداب^(١) والعلوم، ولكن الاهم من ذلك ان المنهج الذي ضم مواضيع دراسة الفلسفة على مدى أربع سنوات للحصول على بكالوريوس آداب فلسفة ، وكان منهجا ممتحنا من خلال تجارب سابقة في مصر وبلاد عربية أخرى وفي العالم الغربي الأوربي ، وهكذا لم نحتج إلى وقت طويل ، كما حصل في بعض الأقسام ، مثل أقسام الدين في كلية الشريعة أو الملحق بكلية الاداب لاحقا، للأحاساس بأهمية عصرنة المناهج والموضوعات وضرورة كونها عالمية (وليس محلية أو مقلدة) وذات مستوى مقبول ، سواء للأعتراف بدارسيها من قبل المجتمع والمنقذين ، أو لاعتراف العالم بشهاداتها ، لبتاح لخريجها اكمال دراساتهم في الخارج بشكل ميسور واقتصادي ومرض.

والملاحظ أن هذه الموضوعات كانت تشمل كل أجزاء العلوم الفلسفية ، فهناك المقدمات أو المبادئ للفلسفة ، والمنطق ، ثم تاريخ الفلسفة بشكل متوازن ، للفلسفة القديمة والإسلامية والحديثة والمعاصرة ، وهناك المشكلات ، والتخصصات التي تشمل

جوانب الفلسفة كلها ، مثل الميتافيزيقا ، ونظرية المعرفة ومشكلات فلسفية ، ومناهج البحث العلمي والمنطق الرياضي ، وفلسفة الأخلاق ، وفلسفة الدين ، والفلسفة السياسية ، كما أن المتخرج لابد من أن يعمل بحثا واسعا في جزئية فلسفية أو شخصية فلسفية ، أو مذهب فلسفي ، لكي يتخرج ، وغالبا ما كان البحث يطبع على شكل كتاب وفي السنوات اللاحقة أضيفت مواد أخرى مثل فلسفة التاريخ والأدب الفلسفي ، والفكر العربي الحديث .

الآن يوجد بحث تخرج ، لكنه لا يؤدي الغرض بسبب نوعية المقبولين ونقص في المصادر والمراجع ووضع الطالب المعاشي ، وعدم الجدوية في الأمر كله بشأن البحث الخاص كما عند التأسيس .

في سنة ١٩٧١ استحدثت دراسة الماجستير؛ وفي السنة ١٩٨٧ استحدثت الدكتوراه لكن الاشكال أن دراسة الدكتوراه على وجه الخصوص صارت وإلى وقت قريب تقتصر على الموضوعات الفلسفية التي تخص الفلسفة القديمة والإسلامية ومشكلاتها ، مع احجام أو تراث أو حذر في إعطاء أطاريح في الفلسفة الحديثة والمعاصرة بسبب نقص الملاك المؤهل المختص بالفكر الغربي والفلسفة الحديثة وحاليا تجاوزنا هذا العائق إلى حد كبير بعد وصول عدد جيد إلى درجة الاستاذية ولأسباب المنهج أو الدراسة كانت في الغالب على أساس سنوي أي أنها تغطي على مدار عام وفي بعض السنوات (الثمانينات). الكتب المنهجية والمراجع والمصادر كانت متوفرة بشكل جيد ومجاني إلى سنة ١٩٩٠ وكانت مكتبة الفلسفة في الثمانينات جيدة ، وكذلك مكتبة الدراسات العليا ومكتبة الآداب ، والمكتبة المركزية ، لكن الحصار ، والضائقة المالية والذمم الرخيصة ، سواء من الطلبة أم من المشرفين على دور الكتب ، وعدم إمكانية طبع الملائم أو توفير كتب جديدة ، جعل هذه الروافد قليلة وناقصة ولا تفي بالمطلوب . ونحن هن ليس في موقع الحكم والقضاء .

الكتب المنهجية استنفدت أو أصبحت قديمة ، ولم يعد بالإمكان تهينة البديل بسبب ما حدث بعد ١٩٩٠ ، وهكذا بالنسبة للمراجع الحديثة والدوريات العالمية والدراسات العليا.

ثانيا : المتلقي

كلن عدد الطلبة ضئيلا إلى حدود سنة ١٩٩٠ ، ويترأوح بين المد والجزر ، لكن الجامعات والوزارة اتخذت خطوة حاسمة بأن جعلت قبول طلبة الفلسفة ، وقسمين آخرين هما علم النفس والآثار ، قبولاً مركزياً ، وليس ضمن توزيع الحصص التي تخصص لكليات الآداب في الجامعات العراقية ، حيث يوزع نصيب الكلية على الأقسام بحسب أقبال الطلبة على الأقسام؛ وربما لم يتبق أو لا يتبقى للفلسفة وعلم النفس مثلا إلا بقدر أصابع اليد

وبالإكراه ومنذ عمد إلى القبول المركزي لهذه الأقسام صار عدد الطلبة كل عام يزيد على المئة طالب ، ولو طلبت الأقسام المذكورة عددا أكبر لحصلت عليه.

يضاف إلى ذلك أن إقبال الطلبة العرب على الفلسفة واضح وملحوس منذ أن تأسس القسم ، وفي المرحلة التي كنت طالبا بها بين ١٩٥٢ - ١٩٥٦ كان أكثر من نصف الطلبة عربا؛ من تونس والمغرب على وجه الخصوص اما بعد ١٩٩٠ فإن معظم الطلبة العرب هم من اليمن وموريتانيا والاردن والسودان وخصوصا في الدراسات العليا ، عدد الاتاات في قسم الفلسفة بجامعة بغداد في معظم الاحيان يزيد على الطلبة مثلا عندما كنت طالبا دورتنا كانت تضم من الاتاات ضعف الذكور ، وهي الان في السنة الاولى تزيد على الثلاثين لابد من الاشارة انه بجانب قسم الفلسفة الوحيد الى ما بعد ١٩٩٠ كانت هناك كلية اصول الدين الأهلية المسانية وقسم اللغة العربية في جامع المستنصرية قرب ابي حنيفة وكلية الدراسات الاسلامية سابقا وكلية الشريعة تدرس مواد فلسفية مثل علم الكلام والفلسفة اليونانية او بعض هذه المواد ولكن باسلوب دوكماتي في الغالب خصوصا كلية الدراسات الاسلامية، الان تم فتح خمسة اقسام فلسفة في عدة جامعات ، وتدرس عدة مواد على نطاق الجامعة وكذلك في كلية الشريعة وجامعة صدام للطوم الاسلامية على مستوى الدراسات العليا ويبدو الانتاج كثيرا كما خصوصا في الدراسات العليا لكن الدرس الفلسفي مازال يعاني الضعف ويتراوح هنا وهناك بين القوة والضعف لاسباب عديدة منها:

- ١ - وضع المكتبات حاليا كما ذكرنا
- ٢ - اوضاع الطلبة المعاشية وتوزع وقتهم بين الدرس والعمل
- ٣ - نوعية الطالب المقبل على اقسام الفلسفة وهي نوعية كمية وليس كيفية (الكومبيوتر)
- ٤ - عدم توفر معرفة من الطالب الجامعي ايا كانت في الاعدادية
- ٥ - الوضاع الحالية في القطر
- ٦ - تدنى المستوى الثقافى العام
- ٧ - الهيمنة لسلطويات مغلقة هنا او هناك.

وسنعود الى الموضوع عند كلامنا عن جهودى في حضور الدرس الفلسفي في العراق في الجامعات والاعداديات وفي المجتمع
ثالثا: الملقى او المعطى او المدرس:

قلنا اننا سنقتصر على تجربتي لكن قبل بيان ذلك ضمن القسم الثاني:الدرس
الفلسفي في الصميم لابد من قول بضع كلمات عن الاخرين ليس بالاسماء وانما بتقويم
صورة ما عن هذا الجانب.

في بداية ١٩٤٩ افتتح قسم فلسفة اوجد كان المؤسس ورئيس القسم ليس عراقيا
كان مصريا هو البير نصرى نادر وكان معظم الاساتذة عربا وحتى غربيين من انجلترا
وكندا وواحد من تونس اما اساتذة المواد غير الفلسفية كعلم النفس وعلم النفس
الاجتماعى وعلم الاجتماع فكانوا من العراق مثل على الوردى؛ وعبد العزيز البسام؛
وابراهيم عبد الله محى الدين ؛ واخرين.

في اواخر ١٩٦٠ وما بعدها بدا العراقيون من حملة الدكتوراة في الفلسفة يعودون
ومنهم مبعوثون يدرسون في انجلترا على وجه الخصوص وحتى سنة ١٩٧٠ وما بعدها
اصبح معظم التدريسيين عراقيين وفي اختصاصات مختلفة ومنذ ١٩٧٥ حصل عدد منهم
على الاستاذية ومعظمهم من خريجي جامعتي كمبرج واكسفورد لدرجة ان احمد محمود
صبح في تاريخه للمدارس الفلسفية في العالم العربي قال : " لقد اجتمع لجامعة بغداد
من اساتذة الفلسفة الاسلامية عدد لم يجتمع في جامعة عربية اخرى ولقد اثروا البحث في
مختلف مجالات هذه الفلسفة بمؤلفاتهم واختار منهم استاذين يمثل كل منهما جيلا"

اما د. كامل الشيبى فان مؤلفاته في الصلة بين التشيع والتصوف في الفكر الشيعي
تعد من اوائل الدراسات الاكاديمية الجادة المتحررة من النظرة المذهبية من باحث
عربي. اما د. حسام الدين الالوسى فاني اقدر فيه الدراسات المتأنية العميقة لموضوعات
غامضة دقيقة؛ ان بحثه عن شينية المدوم قد وصل فيه الى نتائج خالف فيها من سبقه الى
دراسة هذا الموضوع وحقا انه موضوع يتعلق بمبحث المعرفة او بالاحرى العلم الالهى ولا
شان له اطلاقا بمبحث الوجود كما ظن الباحثون لاستادهم الى كتب الخصوم وان اختياره
لمصطلح فلسفي كفكرة الزمان وتتبعه لدى عشرات من المفكرين الاسلاميين يدل على جهد
وتمكن فحسب بل انه نمط من الدراسات عرفناها في الفكر الغربي وفي امس الحاجة اليها
في فكرنا العربي حتى تصل الى مستوى من البحث الى ما وصل اليه الاوربيون. ولكنى
اخالفه تماما بصدده منهجه الذي اعلنه في كتابه: دراسات في الفكر الفلسفي الاسلامي
؛ وادع الحديث عن ذلك الى حين^(٢)

لكن ما حصل بعد ١٩٩٠ هو ان معظم هؤلاء الاساتذة غادر العراق ؛ وشمل ذلك
اخرين بدرجة استاذ مساعد ومدرس الامر الذي جعل أقسام الفلسفة تعاني في بعض

الاختصاصات والاهم الكفاءات المجرية الطويلة التجربة .ويكفى ان اذكر انة حتى سنة ١٩٩٠ او قبل ذلك بمدة قصيرة كان فى قسم الفلسفة بجامعة بغداد وكان القسم الوحيد فى القطر احد عشر استاذاً اى "بروفسورا" والان ليس فى القسم الام وسائر اقسام الفلسفة الاخر سوى اربعة بروفسورية واثنين خارج اقسام الفلسفة فى دوائر الدولة.

القسم الثانى :الدرس الفلسفى فى الصميم

يشمل هذا القسم ماياتى :

- ١-خصائص الدرس الفلسفى بمستولى عام وعالمى وبمستوى الطموح .
 - ٢-الدرس الفلسفى فى العراق من خلال الباحث ويضم:
 - أ-المنهج والرؤيا للباحث على مستوى التنظير والطروح والفكر
 - ب - تناول تطبيقى او من التنظير الى التطبيق او درسى الفسى.
 - ج- السلوك الفلسفى تعاملى فى تدريس الفلسفة مزاجا وسلوكا وتعاملا.د-دفاعى عن الفلسفة وجهودى لتمكين حضورها .
- اولا:خصائص الدرس الفلسفى:

بمستوى عام وعالمى وبمستوى الطموح خصائص الدرس الفلسفى محددة بموضوع الدرس نفسه وهو الفلسفة ، ذلك ان لكل موضوع خاص دريه الخاص والفلسفة ذات طبيعه خاصة تختلف فيها عن العلم البحت فهى تتميز بما ياتى :

- ١ - التعددية : تعددية الاراء حول مسألة مطروحة مثل مشكلات الوجود او المعرفة او الجمال او الاخلاق او الفلسفة السياسية او الفلسفة القانونية.
- ٢ - التواصل: ذلك ان المذاهب الفلسفية ذات بعد تاريخى بمعنى ان دراسة اية مشكلة او مذهب فلسفى لا تستغنى عن تاريخ ذلك المذهب او تلك المشكله.
- ٣ - التناول العقلى او العقلان: بمعنى الاعتماد على العقل والحجة العقلية او الدليل والمناقشة وحرية التناول.

٤ - الموقف الذاتى : فى الفلسفة حضور نسبة من الموقف الذاتى او عدم امكان تخلص دارس الفلسفة او الفيلسوف من (موقفه)هو فجانبا الحياد او الموضوعية الخالصة غير متوفر بالدرجة التى نجدها فى (العلوم) او بتعبير آخر عدم امكان تخلص النظرة الفلسفية

والتعامل الفلسفي والدرس الفلسفي من (الانتمائية) او (الحزبية) او (التحيز) بنسب مختلفة. في العلم الاعتماد على (التجريب) يقلل العنصر الذاتي الى حد كبير كما ان طبيعة موضوع العلوم البحتة يساعد على ذلك.

٥ - الحضور الافقي للتراكم الفلسفي: ذلك ان ايه نظرية فلسفية او موقف فلسفي مهما كان قديما يحضر في اي زمان على عكس العلم^(٣). وان العالم محدود بحدود معينة وافلاك معدودة وهي في ذلك اي الفلسفة مثل الفن فالمنتوج الجمالي مثل تمثال او صورة زيتية يبقى بشكل افقي وحضور متساو مع اي منتوج جمالي جديد حتى بعد عشرات القرون والاف السنين^(٤).....

٦ - الموضوعية في عرض المشكلة : اي اعطاؤها حقها من الحجّة وتحصين ذاتها وعرض اراء جميع الفرق عرضا وكانه نيابه عن اصحابها وليس في هذا تناقض مع ما قلناه عن وجود جزء من الموقف الذاتي لان هذا العرض المحايد لا يمنع ان يلتزم الباحث بموقفه هو ووجهة نظره هو عرضا وحجة ونقدا للاخرين بشرط ان يعرض اراءهم باتصاف وكمال .

٧ - الشمولية: اي احضار كل ما قيل حول المشكلة وبعد ذلك يعطى الباحث او الدارس موقفه هو وتقوية للمعروض قبله او المعاصر له وخير مثال ارسطو: حيث كان ارسطو يعمد عند تدريس طلبته او معالجة مشكلة فلسفية بحثا او كتابة الى الخطوات الاتية: يحدد الموضوع او المشكلة ثم ياتي على ذكر ما امكنه من اراء من سبقه الى تناولها على مدار تاريخ الفلسفة او من عاصره ثم يقوم بنقد هذه الراء بالحجة والدليل واخيرا وفي خطوة رابعة يصل الى رايه الذي يراه حول المسألة وهو نتيجة لما يوصله اليه الاطلاع والنقاش والنقد وعرض الراء .

٨ - حق الاقتناع والاقناع : حق المدرس والمتلقى لما يقتنع به ايا تكن النتيجة ومهما كانت طرافتها او غرابتها ويمكن القاء مزيد انوار حول هذه الخصائص بمقارنة ذلك بالعلوم البحتة كالتطب والفيزياء فدارس الطب او "بنية المادة" مثلا يبدأ من حيث انتهى العلم في ميدانه كما ان الحقيقة العلمية (او القانون العلمي المكتشف) تكاد تكون ملغية لما قبلها من تفاسير لظواهر العلمية المدروسة المعتادة في المسألة نفسها كما ان الجانب العقلي في العلوم مرتبط بالتجريب والاختبارات ذات الصفة المحايدة والموضوعية الى حد كبير ، وهذا يقلل من دور العامل الذاتي والبناء الثقافي والفكري المسبق للدارس^(٥)

ومن هنا ينبغي على الدرس الفلسفي ان يكون مستوعبا للاراء السابقة والمطروحة كلها منذ بداية التفلسف الى اليوم وبحسب الطاقة البشرية واختلاف المستويات مع اعطاء جميع المذاهب الفلسفية حقها من التوضيح والحجة والنقد لكي يعطي المتلقى كل الامكانيات للمشاركة الفعلية في الطرح والتبيين وليس شرطا ان يكون ما يصل اليه المدرس هو الموقف "الوحيد" ويترتب على ذلك حرية المتلقى في قبول ما يراه المدرس او رفضه ذلك ان عوامل لانهاية تتدخل في تبني الاستاذ لهذا المذهب وبالمثل للمتلقى ارضيته او خلفيته وبنواؤه الفكري بل قل اطاره الفكري عند التلقى والتبني لما شاء من اراءه متعددة مطروحة ان هذه السمات لا يمكن ان تتوفر في الدرس الفلسفي الا اذا توفرت جملة من الشروط الاخرى واهمها :-

أ - توفر الحماية:

ب - المرونة الفكرية: والتسامح في مقابل المنهج الدوكماتي والعرض المنغلق ذي البعد الواحد وهنا وهذا الشرط يتضح في مقابل المنهج الفلسفي الذي كان سائدا في اوقات النكوص الحضاري والى حد كبير كما كان دائراحتى في جهات معينة في العراق خلال الستينات وما قبلها وما بعدها وربما الى اليوم هنا او هناك واذكر ان بعض اقسام في كليات دينية ودوائر اخرى كانت تدرس الفلسفة وعلم الكلام على وجه الخصوص على اساس نص مكتوب اعنى عقيدة معينة من العقائد المعروفة في تاريخ الكلام وبالذات العقيدة الطحاوية ويبدأ الدرس بان يقرأ الطالب (عقيدتنا ان نؤمن بالله .. الخ) ودور الاستاذ هو الشرح الحرفي وتجريم او تحريم المخالفين لها وتسفيه وتحقير الاراء والاجتهادات الاخرى المخالفة للعقيدة الطحاوية او ما تعده تلك الاقسام هو عقيدة اهل السنة والجماعة وبالعكس

ج - تعددية الطرح وتوافر اكبر مجال للنقاش: "ان الفلسفة لا يمكن ان تكون علما" ولذا قيل ان العلم واحد والفلسفات كثيرة بمعنى انه عندما تسود نظرية مثل نظرية بطليموس فان عدد من الفلسفات يمكن ان تنطلق متخالفة او متباينة او متحالفة مع اخذها جميعا بتلك النظرية (كون مغلق وارض ساكنة في الوسط وعالم محدود) اخذها جميعا بمنظورها الفلكي الكوني العلمي وهكذا بالنسبة لنظرية كوبرنيكوس وهكذا مع المفهوم النيوتوني ومفهوم انشتاين حول المائدة والزمان والمكان والحركة وهكذا مع نظريات التطور او قبلها ففي كل مرحلة يسود منظور علمي ولكن حوله تدور فلسفات متعددة ، هذه النظريات العلمية تتبدل ويحل جديدها محل قديمها تماما كما يترك سكان طابق اول في

عمارة طابقتهم الى الطابق الثاني على حد تعبير فؤاد زكريا لكن التفلسف ليس واحدا في اية مدة موازية لسيادة هذه النظرية الكونية^(٦) او تلك .

د- الشمولية الثقافية : ليس في حقل الفلسفة نفسها فقط بل وفي الافق الثقافي كله ان المتخصص في جزئية فلسفية او مذهب فلسفي محدد او حقبة معينة لن يستطيع تدريسها كما يجب ولن يستطيع ايفاءها حقها كما يجب اذا كان علمه مقتصرا على هذا الذي تخصص فيه او الجزئية التي يتقنها فهو محتاج إلى معرفة جيدة بالفلسفة عموما وبتاريخها كله وبمباحثها الكبرى وباهم شخوصها واتجاهاتها ومصطلحاتها ولا اعتقد ان متخصصا في فرع صغير في الكيمياء مثلا محتاج الى ثقافة اوسع خارج تخصصه هذا يمثل هذا الالحاح والضرورة اللهم الا ان تكون الثقافة الواسعة من مكملات وجوده بوصفه انسانا لا بوصفه مختصا في الكيمياء ولا اسرف في القول والاشترط اذا قلت ان مدرس الفلسفة وان درس الفلسفي الناجح والجيد يحتاج الى معارف خارج حقل الفلسفة معرفة جيدة بالعلوم الطبيعية وبالفروع الاساتية الاخرى كعلم النفس وفلسفة التاريخ وعلم التاريخ وعلوم الاجتماع وتاريخ الاديان ومقارنة الاديان والانثروبولوجيا وفلسفة القانون وفلسفة اللغة والعلوم النقلية وان يكون على حظ معين من الاطلاع الادبي والنقد الادبي وعلى معرفة شاملة بتاريخ البشرية واتواع المجتمعات وتاريخها وحضارتها فليس مصادفة ان الفيلسوف كان الى وقت قريب هو العالم بكل هذا ، وان الفلسفة عدت شجرة علوم الانسان وان معرفة كلها هي فروع تلك الشجرة وغصونها ان هذا يوضح صعوبة الدرس الفلسفي والثمن الباهظ لتحصيله والشروط الكثيرة وشبه المستحيلة التي ينبغي ان تتوفر ليكون ناجحا ومحققا لاهدافه وبعض هذه الشروط تتعدى مسؤولية الدارس والمدرس الى المجتمع والدولة ومدى ما يتيحان له من امكانيات ومجالات ليحقق وجوده الفاعل والكامل^(٧)

شروط ومستلزمات أخرى :- هناك خصائص وشروط أخرى ينبغي توفرها في دارس الفلسفة ، شروط وخصائص يحددها الجواب عن جملة أسئلة : ما العبرة من الدرس الفلسفي؟ هل الدرس الفلسفي دو كما وعقيدة ، وينبغي أن تدرس وتعلم هكذا ، وذلك بتلقيين ومذهبية؟ وهل البديل هو التسبب ، وعدم عطاء رأي خاص ، واللاموقف ، وبالتالي يكون الدرس الفلسفي كذلك . هل الفلسفة - الدرس الفلسفي - مزحة وترف ، وأشبه بالشئ العارض ، وغير الضروري؟ هل الدرس الفلسفي والفلسفة للخاصة فقط ، وتحتاج كذلك إلى "نوعية" خاصة أم هو حقا يحتاج إلى نوعية ، ولكن ليس للخاصة فقط؟

هل الدرس الفلسفي بالامس (وهو كان للخاصة) هو نفسه اليوم طالما انه لم يعد للخاصة فقط؟ هل الفلسفة أيديولوجيا؟ والأيديولوجيا التزام وتحزب، وإذا لم تكن الفلسفة أيديولوجيا، فهل الحياد مطلوب في الفلسفة؟ هل يستطيع مزاوله الدرس الفلسفي من لا يؤمن به ومن لا يركن إلى العقل؟

يقول نوفالكس: أن الفلسفة لا تخبز أي خبز، ولكنها أميز ما يميز الإنسان^(٨) ويقول إنجلز: أن التفكير النظري خاصة - غريزية للإنسان، لكن على شكل استعداد أو ملكة فقط، ملكة يجب تطويرها وصلتها، وليس هناك حتى الآن وسيلة لذلك سوى دراسة فلسفة الماضي كلها^(٩) ويقول وليم جيمس: أن الاطلاع على أهم المواقف المتعارضة بإزاء الحياة كما تطورت من خلال تاريخ الفكر البشري والاستماع إلى بعض الحجج التي ساقها اصحاب هذه المواقف لتبريرها هما امران ينبغي أن يعدا جزءا أساسيا من كل تربية حرة^(١٠) ويقول جون لويس: اننا لو تأملنا العصور الماضية والعصر الحالي لوجدنا ان الكثير من الامور يتوقف على نوع الفلسفة التي نأخذ بها^(١١) ان مثال بوليتزر عن الصاعقة والمواقف الثلاثة منها: موقف من يصلى فقط وموقف من ينصب اعمدة واسلاك وموقف من يجمع الاثنين لاكبر دليل على صلة الفلسفة والموقف والاعتقاد بالعمل والسلوك^(١٢) ويقول وإيتهد: ان النظريات الفلسفية ينبغي ان تؤخذ على محمل الجد فكما نفكر نعيش، وهذا هو السبب الذي يجعل مجموع الافكار الفلسفية شيئا اكبر من ان يكون مجرد دراسة اختصاصي انة يشكل نوع مدنيتنا باسره^(١٣) ان الاعتقادات التي نعتنقها عن وعى ليست هي وحدها المهمة في سلوكنا وذلك اننا جميعا فلاسفة وعينا ام لم نع تحت سطح حياتنا الظاهرة وفي مجال لا يكون واعيا توجد الفرضيات الخفية التي تعمل على اساسها، ولذلك فنحن لسنا مخيرين بين امرين ان تكون لنا فلسفة اولا تكون، ان الاختبار هو: هل نكون نظرياتنا عن الحياة عن وعى ام دون وعى وبالمصادفة والمحاكاة والتقليد الحياة تؤثر في الفلسفة وبالعكس^(١٤) وهناك قول طالما رده اخرون يقول برت تشترون: ان اهم شيء من الناحية العلمية في اي انسان نظرتة الى العالم وعلى صاحبة البيت ان تنظر في ايراد المستاجر ولكن الاهم ان تنظر الى فلسفته وكذلك بالنسبة لجيش يقابل جيشا ان يعرف فلسفة عدوه اكثر من معرفته عدده وعدته^(١٥) ان اختلافاتنا في ولاءاتنا وانقساماتنا الى احزاب ونحل راجع الى اختلافات في فلسفتنا^(١٦) وإذا كان اميز ما يميز الانسان هو العقل^(١٧) فانه لا احد له حق الادعاء بانه يستند الى جبروت العقل مثل الفلسفة^(١٨) وليس المقصود بالعقل هنا معناه في نظرية المعرفة عندما نقسم الفلاسفة الى عقليين وتجريبيين، بل العقل عندنا هنا بمعنى استخدام الذكاء استخداما شديدا التروى

والحكمة وهو يعنى هنا فعالية تفوق اية فعالية اى تفرقة العقل وفعل التعقل عن الهمجية والهوى واية تسليمية او عشوائية يتصف بها الايمان والسلطة ، وبهذا المعنى الواسع لكلمة "عقل" لا يتعارض العقل او التفلسف مع التجربه بل هو يضمها كجزء منه ولا مع الاعتقاد والايمان وهو يستند الى العقل ويعتمده^(١٩) ان المذاهب الفكرية هي مرآة وصورة صافية لروح العصور التى توجد فيها تلك الفلسفات وهى قوة فاعلة تفسر الاحداث وتعللها وترسم مساراتها ولا يمكن فى عصر من العصور الا يفهم نظرة اهله الى الحق والواجب والكون والانسان يقول هيغل: "اكمل وعى يمكن ان تحصله اية حقبة تاريخية عن نفسها اما هو ذلك الوعى الذى تحصله عند فلاسفتها"^(٢٠)

ويمكن الرجوع الى بحثنا "الفلسفة والحضارة" وهو قيد الطبع فى المجمع مع ملف الحضارة الان لتفاصيل دور الفلسفة الحضارى هذا^(٢١) ونضيف ان الفلسفة تملك النظرة الكلية بينما العلم جزئى اعنى كل علم ، وصدق من قال: الفليسوف يرى الغابة ، والعالم يرى الاشجار فلا يرى الغابة ذلك ان الفلسفة تملك وحدة ونظاما على المجموع^(٢٢) ومثال الغيل والعميان واضح الدلالة منذ كونفوشيوس وعبر الغزالي الى اليوم^(٢٣) والفلسفة فوق ذلك تعلمنا التسامح كما انها مثار متعة لحياتنا الروحية والفكرية^(٢٤)...

٢ - هل الفلسفة عقيدة تلقين ومذهبية مغلقة؟ ذكرنا سابقا ان بعض الكليات كانت وماتزال فى العراق تدرس الفلسفة على اساس شرح عقيدة معينة للطحاوى او الغزالي او ابن تيمية! وقلنا ان هذا ليس درسا فلسفيا بل هو على الضد من ذلك لماذا؟ لان اهم شىء فى الدرس الفلسفى هو النقاش والحوار وتعدد الرؤيا والحرية بلا قيد سوى قيد العقل ولكن هل الفلسفة او البديل هو الفوضى والتسبب فى الدرس الفلسفى؟ بمعنى عدم اعطاء المدرس رايه الخاص بحجة انه يملك قوة تاثير بالنسبة للمتلقين عليه وبذلك عليه الا يزاوئ اى ضغط او تسلطية؟ فى الواقع هذا ليس لازما فهو يستطيع بل يجب عليه ان يعرض كل الاراء ويستمع الى الطلبة ويحاورهم ثم يعطى رايه هو ولهم ان يتقبلوا او ان يرفضوا ، فالفلسفة فعل وممارسة وبدون ذلك لاتصير سوى ايدولوجيا ومذهبية .

٣- وهنا ياتى السؤال الثالث: هل الفلسفة ايدولوجيا؟ هنا المسالة غاية فى الدقة فقد قلنا ان فى الفلسفة حزبية وذاتية وعدم توفر الموضوعية الخالصة كما فى العلم وقلنا انها ليست دوكما او ادلجة فاين الفاصل السليم بين هذين التطرفين: الافراط والتفريط ؟

هنا لا بد من ذكر الفروق بين الايدولوجيا والفلسفة وهى:

أ- الفلسفة من حيث المصطلح وظهوره أقدم من الأيديولوجيا

ب- اختلافها في الغاية الأيديولوجيا تبرير لواقع أو طموح يتحقق في مستقبل أما الفلسفة فتبحث عن الحقيقة

ج - تصدر الفلسفة عن الحياة الاجتماعية كلها ، أما الأيدلوجيا فهي تعبر عن حاجة ومطامح فئة من الفئات الاجتماعية كطبقة معينة أو فئة عرقية معينة وهكذا

د- هذا يعني ان الأيديولوجيا لها توجهات قصدية نابعة عن ارادة الجهة التي تنتمي اليها ومصطلحتها على عكس الفلسفة فهي تسير وراء بحثها عن الحقيقة وقد تنتهي الى توجهات معينة وربما الى انتماءات معينة

هـ - مشروع الفيلسوف مهما تأثر بعصره شعوريا او لاشعوريا فان مشروعه الاول ليس الانتهاء الى ايديولوجيا معينة بل الوصول الى رؤية شاملة للكون وتفسره تفسيراً عقليا

و- الفلسفة لذك اوسع من الأيديولوجيا

ز- تبقى الفلسفة مجرد فروض قابلة للنقاش ومفتوحة الحدود على عكس الأيديولوجيا فهي دوما مغلقة^(٢٥)

٤- وهنا نأتى الى السؤال الأهم المستخلص من الفقرات المتقدمة كلها وهو: هل يمكن لمن لا يؤمن بالفلسفة ولا يؤمن بالعقل طريقا اوحده للفلسفة ان يزاول التفلسف تدريسا او تأليف او تعاملًا؟ الجواب قطعاً لا وربما اعترض بمثال الغزالي فهو قدم فلسفة في نقده للفلسفة وربما مثل ذلك مع ابن تيمية؟ والجواب وسنقتصر على الغزالي وكما اوضحت في عدة مناسبات^(٢٦) ان الغزالي قدم نقدا فلسفيا او قل بوسائل الفلسفة واماليبها مستعينا بالعقل والحجة ، وليس مستندا على "مرجعيه" (كالدين و الايمان) لذلك نعد نقده في "تهافت الفلاسفة" اعلى مراحل الفلسفة النقدية وربما يقارن او يتوازي مع فروق مع نقد كانت "للميتافيزيقا في كتابه "نقد العقل الخالص" فضلا عن ان الغزالي اغنى الفكر الفلسفي بنقده لمدارس محددة فية او منه وهي المدرسة الفيضية اليونانية والعربية على وجه الخصوص كما انه ادخل المنطق بكساء اسلامي كذلك المصطلح الفلسفي انذاك ادخله الى علم الكلام كما اوضح ابن خلدون وابن تيمية واخيرا فنحن نرى انه فيلسوف فيضى في كتاباته الخاصة^(٢٧) ومما له دلالاته اننا في مقابلة صحفية وجوابا على الايمان الفلسفي بالعقل قلنا "ان الفكر الفلسفي العربي الاسلامي يجب ان يدرس بوصفه ظاهرة لها استقلالها ولها تاريخها برغم تاثرها بالاسلام بوصفه ديناً واي دراسة لهذا الفكر من خلال

مدى مطابقته او عدم مطابقته للاسلام كدين لاتخدم المعرفة التاريخية ولا تعطينا صورة عما حدث بالفعل وهي تقوم هذا الفكر تقويما محسوبا لطرف واحد منذ البداية^(٢٨)

٥- هل الفلسفة تحتاج الى نوعية خاصة وهل هي للخاصة؟ لقد كانت الفلسفة فى الماضى سواء عند اليونان او عند فلاسفتنا القدامى كذلك ، وكان هناك مايسمى بالمضمون به على غير اهل ، وقسم ارسطو والغزالي وابن راشد المخاطبين فلسفيا على عدة مراتب العامة وهم الخطابيون والوسط وهم الجدليون والخاصة وهم البرهاتيون مع الالين ، نستعمل المحسوس والمجاز والتسطح ، ومع الوسط نستخدم ادلة جدلية اى ليست برهانية خالصة ومع الخاصة نستعمل البرهان العقلى الخالص ، وحملة سقراط على العامة والاستهزاء برايهم واضحة^(٢٩) الان الفلسفة للجميع فقد زاد الوعي العقلانى البشرى وكثرت الجامعات والتعلم الى مراحل متقدمة وتوفرت وسائل الاتصال والتثقف ، الامر الذى لايمكن معه حصر الفلسفة والفكر الفلسفى فى قمقم! نعم لايد من نوعية معينة وشروط معينة فى الدارس وللدرس الفلسفى فهى لايمكن ان تدرس او تعطى فى مستوى اقل من الاعدادية وبمستوى مبسط لكن هذا لايعنى خصوصية التفلسف وهذا يحتم علينا ان نلتفت الى طريقة توصيل المعلومة الفلسفية سواء للطلبة او للقارىء العام يجب ان تكون المعلومة مفهومة وقريبة من الذهن ومشفوعة بالامثلة والتوضيحات بعيدا عن المصطلح المركز الخاص الا على اصحابه ويعجبني فى هذا الصدد بعض الكتب على مستوى جامعى وللجامعة^(٣٠) ومنها كتاب راندل وبخلر:مدخل الى الفلسفة وكتاب هنترميد:الفلسفة انواعها ومشكلاتها وكتاب توفيق الطويل:اسس الفلسفة وكتاب رسل:مشاكل الفلسفة وكتابه:تاريخ الفلسفة الغربية والاخر:حكمة الغرب وكتاب جون لويس:المدخل الى الفلسفة: وديورانتي:قصة الفلسفة والامثلة كثيرة خصوصا :بوخنسكى :مدخل الى الفكر الفلسفى

٦- وهنا نأتى الى مناقشة اخرى : كيف يكون الدرس الفلسفى من زاوية اخرى؟؟هل ينبغى تقسيم المعلومة الفلسفية على اختصاصات يدرس كل واحد منها مختص فيتوزع المتلقى على عدد من الاساتذة كما هو اليوم ام يستحسن ان ينتسب الطالب او المتلقى الى استاذ واحد "فيلسوف"مثلا ياخذ عنه كل معارفه الشاملة؟فى الماضى كان الامر فى الغالب كذلك كما اخذ ارسطو عن افلاطون وافلاطون عن سقراط وكما اخذ فلاسفتنا عن واحد او اثنين وكان الشرط فى الغالب ان هذا "الاستاذ شامل اذا استخدمنا تعبيرات الفنانين فى الواقع هذا يخلق مدارس فلسفية وربما كان هذا احد اسباب عدم وجود مدارس فلسفية واضحة عندنا اليوم فى العالم العربى لكن هل فى الواقع يمكن ذلك الآن؟ اين يوجد الاستاذ

الشامل ؟ واين يوجد العدد الكافي المناسب لمنات من طالبي الفلسفة ؟ وقد توسعت المعارف بحيث ان كل حقل فلسفي او موضوع فلسفي مثل نظرية المعرفة او الاطولوجيا او فلسفة الجمال او الاخلاق وهكذا المنطق صارت ذات مدارس واتجاهات متشعبة بل هل يمكن تدريس تاريخ الفلسفة كله من قبل استاذ واحد بعينه؟ اذن ما العمل؟ في رايي اللجوء الى الدرس المتخصص لا بد منه ولكن بشروط وهي :

١- الا يقتصر الاستاذ على الحقبة التي يدرسها او الشخص الذي يدرسه بل عليه ان يلجا دائما الى الذهاب عبر الماضي وعبر الحاضر اي ان يقارن ويفرش (الجزئية) بخلفيات وان يغطي الاراء السابقة والمعاصرة له وان يعتمد ليس على (تخصصه) فقط بل على مجموع ثقافة عصره وما قبل عصره وهكذا سيحصل على خصائص ومميزات الدرس الواحدى الشامل السابق القديم الدرس المتخصص الحالى .. ذلك ان الدرس الفلسفي لا يقبل التخصص بالمعنى الذي للعلوم وفروعها المعلومة تتداخل فيها الحدود بين فروعها وضافها مفتوحة متداخلة ليست كالعلوم ، وهي اساسا نظرة كلية فلا يمكن ان تفي بها معلومات جزئية متخصصة ربما فقط في تدريس تاريخ الفلسفة او فيلسوف محدد ولكن حتى هنا يستحيل فهم فيلسوف اذا عزلناه عن علوم عصره وعن الفلاسفة والفلسفة قبله والمعاصرة له اما في الموضوعات الفكرية اي (الافكار) او (المفاهيم) والموضوعات (topic) مثل فكرة الخير، المسؤولية، الزمان ، المادة، النفس ، السببية.. الخ. فمن المستحيل ان يكون ثمة درس فلسفي مفيد اذا اقتصر الدرس على اعطاء راي شخص محدد او مدة محددة بدون مقارنات ورجوع الى تسلسل التعامل مع هذه افكار تاريخيا وفي كل ميدان يتصل بها فضلا عن ضرورة استعانتة بكل معطيات عصره الثقافية والعلمية والاجتماعية والتاريخية *خصائص للدرس الفلسفي وقواعده الى جانب ماتقدم: لا يمكن اكمال موضوع شروط الدرس الفلسفي الا اذا اضفنا بشكل محدد وواضح القواعد الاتية :

١- القاعدة الاولى : لا وجود لمحرم على الفكر الفلسفي تناولا وبحثا وتاملا ونشرا ومن ومن البداية اتنا نتحدث هنا عن الفكر التنظيري ، وليس عن المحرمات العلمية والقيمة والاخلاقية من يعطى لشخص او لفكر او لمعتقد بشري ما؛ ظهر بالامس او اليوم حتى ان يكون هو القيم هو الصواب وماعاده او مخالف له او مكمل انه الخطا وانه جراءة او مغامرة او تجديد ؟ الاساس في هذه القاعدة : ان لكل فكر فلسفي ضمن المعقول والحس المشترك والممكن ان يكون فكرا الحق في ان يعرض نفسه وان يدافع عنها وان يستمع الى الاراء

الآخري وان تستمع له ان اى اخلال بهذه القاعدة لسبب او لآخر سينتهى الى الصوت الواحد والتسلط ومحق الآخر وتاريخ البشرية ملئء بالامثلة حيث قدمت حجج واعذار ودواع ضد هذا الحق باسم العقيدة او باسم العقل او باسم الوطن او باسم الانسانية او باى اسم اخر^(٣١) ان الدرس الفلسفى اذا اثر مخالفة هذه القاعدة باتجاه الصوت الواحد والرأى الواحد سيكون درسا عقانديا او ايديولوجيا

٢- القاعدة الثانية : كل فكر هو نتاج محدد وانعكاس لوضع محدد وهو رؤية محدودة المحدودة وليس من حق احد ان يفرضه على الآخرين الى مالا نهاية من قادم الزمان حلا او منظورا وحيدا واوحدا معصوما عن النقد والمراجعة ونتيجة لهذه القاعدة لايمكن للدرس الفلسفى ان يكون جامدا مغلوقا ولا للدارس الفلسفى ان يتصور انه معصوم وان رؤيته لامجال فيها لرأى مخالف او كل مفكر له اطاره الفكرى^(٣٢) الذى ينظر من خلاله ويكون هذا الاطار اقرب الى الصواب بمقدار ما يكون الاطار اوسع واكثر مرونة وتعدد مرايا وزاويا نظر

٣- القاعدة الثالثة : علينا دراسة كل فكر او (نص) من خلال زمانه واطروحات زمانه ولغة زمانه وشبكة المعلومات انذاك فى اطروحتنا قسمها الاول الفصل الاول فكانت النتائج صادمة لما استقر عليه اجماع العلماء من متكلمين ومؤرخين .. الخ قدامى اعنى القول بان القران يعلم خلق العالم من عدم وعلى العكس وجدنا ان النص كما هو واخذنا بكل النصوص القرآنية يقول بالصنع مادة هى الماء وكان هذا يتجاوب مع التراث الفكرى العالمى انذاك من الهند الى مصر الى وادى الرافدين الى اليونان القائل باستحالة وجود شىء من لاشىء ..وليس هنا مجال التفصيل^(٣٣) النص البشرى لايزول الا بحدود لكن الالهى مفتوح التاويل لافتراض ان الالهى عام ولكل زمان واليات النص المفتوح تؤدى الى الباس الماضى صورة الحاضر وهذه العمليات تقوم على جملة من العمليات او الوسائل:

أ- التشابه اللغوى فى اللفظ لا فى المعنى : فمثلا كلمة "شورى" "شاورهم" لها معنى يختلف بباختلاف الأزمان ومن السهل ان نعطي معناها الديمقراطى الحديث ثم نستنتج ان النص القديم جاء بالنظام الديمقراطى قبل غيره وربما قبل واحسن من النظام الحديث بعده ان هذا الشىء يمكن تطبيقه على نصوص اخرى وموضوعاتها .

ب- التاويل : نعرف كيف ان نصا واحدا يفسر ويؤول على وفقه رأى الدارس وقد اولت الفرق الاسلامية الآية الواحدة مثل اية ظاهرها الجبر لتدل على خلاف ذلك والعكس بالعكس والتاويل اشد ضررا على الحقيقة التاريخية من التلاعب اللغوى الان المؤول بدلا

من أن يجهر برأيه هو يحمل الآخرين ويحمل النصوص إراءه هو ولو تمنع احدنا فى مجموعة اراء الفرق لاندھش من شدة التناقض بينها حول ايه واحدة :

ج- عملية التجزئة : تجزئة النص ، أو أخذ جزء من كلام أو نصوص وترك أخرى ، أن فهم نظام معبر عنه بنصوص لايقوم بأخذ جزئية منه أو من النصوص ، بل بأن يدرس النظام جملة والنصوص جملة وبذلك يمكن تحديده كلا وفهم نصوصه جملة وفصيلا.

قد يكون ثمة نص يحرم كنز الذهب مثلا ولكن جملة النصوص الأخرى وروح النظام هي تأييد للملكية بشروط فعندئذ يمكن فهم النص الوحيد ضمن الاطار العام فمثلا الاقتصار على النص المحرم لکنز الذهب يؤدي الى استنتاج خاطيء وهو مثلا الغاء الملكية او الاشتراكية .. الخ ولكن النظام برمته لا يحرم كنز الذهب اذا دفع منه الصدقات والزكاة وجاء بطرق مشروعة والواقع التاريخي ان زمن الرسالة والراشدين وما بعد ذلك ملئء باسماء الصحابة الذين ماتوا وقد خلفوا من ما يكسر بالفوس^(٣٤) ان الموقف السيكولوجي من وراء التعامل مع النصوص بهذا الشكل هو الشعور بانتهاء "حله الاثير"

(أ) قلب الحقائق التاريخية وعدم فهم التاريخ كما حدث وبالتالي عدم فهم مشاكل الحاضر ذات الميالي بالماضى

(ب) تؤدي على المدى الطويل الى نتائج مضحكة لان الماضى سيظهر بصور شتى على وفق اتحائها الفكرى حين النظر اليه

(ج) ان هذه النظرة الى الماضى المستعمر الدائم تحدث فينا عملية سيكولوجية خطيرة فالحاضر اصبح ماضيا وعملية النمو والتطور والتقدم اصبحت عملية تكرار وبالتالي يصبح الماضى كمالا تاما لايقبل النمو والخطر هنا اننا سنمد الحاضر الى الماضى وهو امتداد الى وراء^(٣٥)

٤- القاعدة الرابعة: المعرفة مع انها نسبية فهي مطلقة معا ، كل فكر هو محدود زمانيا ، ولكن المعرفة مطلقة فى زمان غير محدود مستقبلا ومعنى ذلك ان الفكر المطلق او الحقيقة المطلقة لاوجود لها فى زمان محدود وان الفكر المطلق هو تواصل الفكر ومجموع لا يتم قدمه لما قدمه البشر ويقدمونه فى كل الازمنة والامكنة

٥- القاعدة الخامسة : يجب ان نبدا من حيث انتهى الآخرون وهذه هي رسالة الكندى اول الفلاسفة العرب فى بغداد وابن رشد فاتحة مرحلة مزدهرة فى الفلسفة العربية فى الاندلس^(٣٦)

٦- القاعدة السادسة : الخطأ المعرفى لايعرف والصواب لايتوصل اليه الا من خلال تعدد الطروح والطروح المضادة له

٧- القاعدة السابعة : التفلسف او فعل التفلسف (او المعاناة الفلسفية ليس هو المعرفة بالمذاهب بل هو الموقف منها وهذا امر واضح

٨- القاعدة الثامنة : ويمكن ان نكمل كل ما تقدم بهذه القاعدة الثامنة وهى ان مقومات التفاسف والدرس الفلسفى لاتتوفر الا من خلال مجموعة عناصر سلوكية يزاولها دارس الفلسفة وهى : النهج ، العقل ، المغامرة ، السلم ، الصدق ، التسامح ، الاقتناع ، الاقتناع الحرية . لقد فصلنا الكلام عن هذه فى محاضرتنا "الفلسفة والثقافة" (٣٧) .

ثانيا:الدرس الفلسفى فى العراق من خلال الباحث

هنا كما سبق ان خططنا بدور الكلام عن درسى الفلسفى وتجربتى ومن خلال ثلاثة محاور او اتجاهات: ١- المنهج وتطبيقه ٢- سلوكى العملى ٣- دفاعى عن الفلسفة

الاول المنهج وتطبيقه سنوجل ذكر منهجنا بخطوطه الواضحة والمبوبة الى ما بعد عرض انجازتنا الفلسفية فى التدريس والتاليف لاسباب تتعلق بقضية تاريخية وهى ان هذا المنهج تكامل ونما وتطور من خلال التعامل اى من خلال تدريسى وتاليفى وليس انه منهج جاهز ثم طبقتاه ، السؤال الان :هو:هذه الخصائص والقواعد والمواصفات والشروط للدرس الفلسفى على مستوى الطموح قد تبدو اخاذه جميلة ومكتملة ومرادة حسنا ولكن ثمة من قد يقول :انها مجرد نظريات تنظيرات فهل طبقها احد من دارسى الفلسفة فى العراق الى اليوم ؟ وجوابى اننى وكما اسلفت لن اتحدث عن الاخرين الا بمقدار ما يتطلب الموقف لكنى ساعمد مباشرة وجوابا عن هذا السؤال الى ما قمت به منذ بدات التدريس والى اليوم وسابين من خلال كتبى وبحوثى وممارستى الشخصية اننى استنتجت هذه الرؤيا وعناصر منهجى من تجربتى الفلسفية نفسها وفيما ياتى تفصيل هذه المسألة :فى البداية لابد من القول بخصوصية التجربة الفلسفية او الدرس الفلسفى ؛بمعنى ان الخصائص المبتغاه اعلاه هى مقياس ، ذلك ان التجربة الفلسفية تختلف عن التجربة العلمية وشبيه بها لها التجربة الفنية والمقصود بالتجربة الفلسفية هنا : فعل التفلسف بل هو الموقف منها كيف يمكن الحديث عن تجربة فلسفية لانسان؟.

والان وقد انتهينا من هذه المقدمة الضرورية ، اقول : ليس من مهمة هذا البحث استعراض تفصيلى لتطورى الفكرى او الفلسفى ، من البدايات الى ما انا عليه الان ، انما

سنقف وفتات عند المهم ، او اقل عندما يظهر على السطح وبقدر ما يجلى الدرس الفلسفى والفهم الفلسفى والمنجز الفلسفى الذى تم الوصول اليه اليوم . وواضح هنا ان المنهج بصورته الكاملة كما سنذكرها لاحقا لم يستخدم بكل عناصره لم يستخدم منذ البداية ، بل كانت الضرورة ، واللفته ، وربما المصادفة تاتى فى مكاتها وزمانها ، على مدار حياتى الثقافية ، فاستخدامها فى البحث ، او الدرس وهكذا حتى اصبحت الامور اخذة الواحدة بتلابيب الاخرى ، وكاننى ابنى بيتا كاملا او كان جسما حيا بدأ ينمو فى المشيمة الى ان اصبح انسانا سويا لذلك ساتابع هذه الومضات والفتات ، وما يحتمل انه اطول تطبيق او استعمال لها جزءا من منهج .

١- البداية :- كما قلت : لاتفلسف مع الجمود والبقاء عند المعتاد ، لذلك ومن دون قصد بدأت حياتى الفلسفية -ولا ادري الاسباب - بشكوك عاصفة وتساؤلات حادة ، وانا بعد على اعتاب الثانوية :التكوين الدينى ، والتطلع الفلسفى ، منها هنا ازدواجية وتصادم فى شخص فتى يافع ، كان التطلع قويا ، ياتى على كل ما يقع امامى وفى متناول ايدى او بعيدا عنى وامكننى الوصول اليه من كتب او معلومة ثقافية ، وليس فلسفية فقط اى شىء يقرأ من علوم الارض وانتاج بنى الانسان ، والحصيلة فى هذه المرحلة شعر كثير ، وبعضه رباعيات على منوال رباعيات الخيام ، وعددها (١١٧) رباعية ، وقصائد فى الثانوية والكلية وما بعد الكلية ،كلها تنضح بالسؤل الفلسفى ، والمعاناة الفلسفية . وايضا عده كتب : مثل : لماذا انا شاك ، ومزال مخطوطا ، كنت اكتبه حتى الصباح والدموع الغزار تبلل الورق الذى اكتب فيه ، وقصص ودوريات ، بعضها فلسفية مثل "حلم فى الجنة" وبعضها سياسى ،ومن هذه الكتب :اضواء حول نبوة المنتبى وفلسفته ، استخدمت فيه المنهج النفسى من عقدة "كبرياء" عند المنتبى ، واسقطت ارانى فى الموت والحياة والوجود والمصير على المنتبى .

٢- مرحلة اليقين المزعوم :- فى مرحلة لاحقة خيل لى اننى وصلت الى يقين مزعوم لكنه يقين سلبى ، اى ضد اليقين المعروف والمورث . ومن مظاهر ذلك ونتائجه :

أ - نقدى للموروث ، والتطلع المتطرف نحو "الآخر" نحو الحداثة ، نحو ثقافة القرن العشرين ، وابرز نتائج ذلك الى جانب الشعر ، محاضرتى فى لندن فى مؤتمر الخريجين لعموم اوربا ، وكان اغلب المحاضرة يطرح بديلا عن الحل الموروث للمشاكل الحياتية والفكرية والشرعية والاجتماعية والسياسية ، من خلال فهم ديالكتيكى . ومازالت المحاضرة تشكل كتابا ، لم تطبع حتى الان .

ب- عنايتي بمشكلة الوجود ويتمثل ذلك في كتابي "مشكلة الخلق" بالانجليزية وهو اطروحة الدكتوراه ، وكتاب :حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ، وكتاب "التطور" وهو مخطوط ،كتاب التطور والنسبية في الاخلاق ، وكتاب الفلسفة العلمية (مخطوط) ،ومقدمة كتابي دراسات ، عن العلم الالهي . والمقصود في معظم هذه الكتب هو استخدام دليل الخلف ،بخاصة كتاب حوار ، ومشكلة العلم الالهي ، وكتاب الزمان .

٣- تشعب التجربة ، وتطورها ووضوح المنهج :- الوقفات الكبرى هي كما ياتي :

١- اطروحتي :اول كتاب لي اذا استثنينا ما كتبتة في الاعدادية والكلوريوس- هو اطروحتي : "مشكلة الخلق في الفكر الاسلامي" سنحت عدة ومضات ومناسبات من خلال معالجة مضامين الاطروحة .

فاولا: ما هو الطرح القرآني ، والحديث النبوي عن اصل العالم؟؟ ويشكلان الفصل الاول والثاني من القسم الاول من الرسالة . كان مطروحا كامر مسلم ان القران الكريم يعلم الخلق من عدم خالص ، وان الله كان وحده الخ ثم اوجد العالم من لا شيء . خطر ببالي :ان هذه المقولة ربما من باب الاجتهاد ، وصل اليه المتكلم والمؤرخ ورجل الحديث من القدامى ، وتابعهم عليه الباحثون حتى اليوم - باستثناء الفارابي وابن رشد^(٣٨) - ما العمل ؟ قلت لندرس النص القرآني على اساس لغة عصره والموروث الفلسفي والديني والحضور المعرفي انذاك وجملة ظروف اجتماعية حضارية ، وما إذا كانت النتيجة :القران يعلم الخلق او قل الصنع من مادة هي الماء !! ومثله الحديث النبوي من جملة احاديث

ثانيا: في المسار ، ظهر للاسرائيليات دور عند المفسرين القدامى ،فلا بد من العودة الى الاصول الادبية او الكتابات اليهودية والمسيحية القديمة ، وظهر من الفصل الرابع ان الاديان الثلاثة متواصلة ، المنهج التاريخي هنا خطر ، لكن احتمال التفسير بوحدة المصدر الالهي منبع هذه الاديان وارد ايضا والنتائج في الحالتين مذهلة .

ثالثا: وفي مقدمة القسم الثاني ، لاحظت وجود انعطاف بين الكلام او علم الكلام باتجاه تبني المصطلح وربما للفكر الفلسفي لفلاسفة الاسلام ،وتحقق عندي بالتفاصيل ان الحديث عن "لاهوت" و"فلسفة" متقاطعين غير متصلين غير صحيح ، وان ثمة تمازجا على الاقل في وقت الغزالي وما بعده كما نبه ابن خلدون تلميحا بين الفلسفة وبين علم الكلام ، وتطور هذا لاحقا في محاضرتنا في المجمع الى فكرة ان اشكالية الفلسفة الاسلامية والعقل العربي الاسلامي انذاك هي ما اسميتها بالعقلانية اللاهوتية المصنعة تاريخيا ، لكنها عقلانية وعقل

له فاعليته وانجازاته ضمن اطاره العام هذا ،وعلى اساس ان الفكر جزء من بنية كلية ويتسم بميسم زماته .

رابعاً : وانا اعالج موقف المدارس الكلامية من مشكلة الوجود واصل العالم ،وهى اول معالجة حقيقية لافتراض وجود ومدارس كلامية فلسفية حقيقية حول الوجود ،لاحظت ان ثمة تناقضا في كلام القدامى والمحدثين عربا وغربيين ،حول مفهوم التوحيد المعتزلى ، فهم من جهة بحسب هذه التقارير لا يقبلون مع الله قديما اخر لان تعدد القدماء يعنى تعدد الالهية ، لكن التقارير نفسها تقول انهم يعدون "المعدوم" له سائر الصفات التى للموجود ، ويستنتج الدارسون قاطبة قبل دراستى هذه ، انهم يضمرون قدم العالم اتباعا لارسطو او افلاطون!! وقلبت الامر ،لابد ان ثمة خطأ منهجيا ،وهكذا كان ، ووصلت الى نتيجة ان كلام المعتزلة عن المعدوم ، له تعلق بمسألة العلم الالهى ، وليس له تعلق بمشكلة الوجود . اى ان معلومات الله فى "العقل الالهى" فى اللوح المحفوظ ، فى تقديره الا ترى لها سائر الصفات عدا الوجود الخارجى ، وهذا امر يتفق عليه حتى خصوم المعتزلة ، وانحل التناقض ولم يعد بالامكان غمز او التشكيك فى احترامهم التوحيد الخالص . وظهر ان خصوم المعتزلة لم يكونوا امنين فى النقل وان المصادر المعتزلية تساعد على مثل مااستنتجت.

هذه اللحات فى حد ذاتها لو انتبه الى المنهج من ورائها فاتها تشكل منهجا سليما فى دراسة الفلسفة .

٢- حوار بين الفلاسفة والمتكلمين

أ- قضيته الاولى : نتاج استخدام دليل الخلف كما تقدم ، اى استحالة حل اى مشكلة فلسفية بشكل عقلاى مع افتراض الثانية

ب - ان الفكر الفلسفى متواصل ولا يمكن استبعاد بعضه وابقاء بعضه الاخر وضد التجزئية ، وتبين من خلال جهد جهيد ان ما جاء به الغزالي من ردود على الفلاسفة هو تجميع مع ذكاء وإضافات منه للتراث الكلامي الإسلامي قبله ، وأيضا للمشاركة اللاهوتية المسيحية قبل الإسلام . كما ان دعاوى الفلاسفة (الفارابي وابن سينا) التى عليها رد الغزالي فى "تهافت الفلاسفة" ، تتصل اى حجج قدم العالم بالزمان مثلا ، بالشراح

وبحجج بروقليس^(٣٩) وترتفع؟؟ هذه إلى أرسطو ، مع إضافات جمة خلال هذه المسيرة الطويلة .

وهكذا وصلنا وفي وقت متقدم جدا إلى أنه في الدرس الفلسفي لا يمكن اقتطاع المذاهب أو إلغاء بعضها أو استبعاد بعضها ، أو الانتقاء أو التجزئية ، ذلك أنك لكي تفهم ابن رشد لابد من فهم الغزالي ، وفهم الغزالي "التهافت وعلى من يرد" لابد من فهم ابن سينا والفارابي ، وبالتالي فهم المسيرة الفلسفية كلاما وفلسفة في زمانها وقبل زمانها . وطورنا هذه المقولات فيما بعد في الرد على الجابري محمد عابد وزكي نجيب محمود وعمارة وسواهم ممن يريدون الإبقاء على ابن رشد والمعتزلة وإلغاء ابن سينا والغزالي وآخرين بحجة أنهم لا عقليون أو غنوصيون ..الخ من هذه الدعاوى .

ج- ان نقد الغزالي للفلسفة ، لم يبطل الفلاسفة ، بل احيها من جديد وان نقد الغزالي هو نقد فلسفي لاستناده على العقل ، وليس الى السنطة لتفنيذ اقوال الفلاسفة وانه مع نقد ابن رشد للتهافت ، بشكل اعلى مستوى من الحوار الفلسفي ، وموازيا لنقد كانت للميتافيزيقا في فلسفته النقدية . وهناك عشرات اللفتات والعبر المنهجية لايتسع المجال لذكرها وستظهر لاحقا في كتاباتي اللاحقة لحوار .

د- لفهم " الفلسفة ، اى فلسفة لابد من حضور النص الفلسفي ، وهو ما ستأكد عليه المؤتمرات الفلسفية ، خصوصا في عمان ، وفي المجلة الفلسفية الكندية ، وفي كتابات اخرى . والنص الفلسفي القديم صعب ، وكان احد اهداف حوار ، هو تسهيل هذه النصوص باحضاها مع الشروح والهوامش . وحصل هذا .

٣- بحوثنا في الثقافة الجديدة حول المنهج في دراسة الفلسفة كيف تدرس الفلسفة ، ما الاسس ؟ كيف نتعامل مع فلسفة الماضي والتراث العربي الاسلامي الفلسفي ، المقولة التي اعتمدتها: لا يوجد موضوع رجعي واخر تقدمي وانما يوجد منهج متخلف واخر معاصر وجيد ، والمنهج الذي اردناه للفلسفة انذاك في تلك البحوث فيه استمرار لعناصر استخدمناها قبل ١٩٧٣ وهو زمن نشر تلك البحوث مع جذور منهجنا اللاحق : لكل زمان فكرة حدود التأويل للنص ، ضرورة التعددية في العرض وفي فهم الدروس ، ربط المعلومة المدروسة بالمجتمع وبالعلوم وبالتراكم التاريخي ، ضرورة الاهتمام بتراثنا من خلال دراسة منهجية لاتنا مسؤولون قبل غيرنا ، وبعين تنظر الى الحاضر لاتنا نعيش الحاضر لا الماضي كما ان الحاضر يستوعب حسنات الماضي ويطورها (في الفلسفة والعلوم وكذلك

القيم ، التأكيد على الشمولية وعدم التجزئية ، اتصال فكرنا بالدين واللاهوتية ، لايعدم تناوله ظاهره لها استقلاليتها وتاريخها والياتها .

٤- من الميثولوجيا الى الفلسفة : " اصل هذا الكتاب بحوث نشرتها فى ليبيا فى مجلة قورنيا " ثم فى الآداب البيروتية سنة ١٩٦٩ ؛ لقد استرعى انتباهى فى تلك المرحلة تكرار وشيوع مقولات المؤرخين غربيين شايهم عليها معظم دارسينا وكتابنا العرب ، وهى ان الفكر الفلسفى قبل سقراط مقطوع الصلة بالميثولوجيا ، وانه فكر علمى ، بل وفكر مادى ، هذه واحدة ، وان الفلسفة اليونانية هى انتاج يونانى مستقل عما قبله ، وانه لا يدين بشئ للحضارات الشرقية ، وان الفلسفة تبدا بطائيس ، وان علوم وادى الراقدين والنيل قبله لم تصل الى طور التنظير . احسست ان وراء هذه الدعوى المركزية الأوروبية ، والعنصرية ، وسوء فهم الحضارة وجهل او تجاهل لدور ما قدمه الانسان قبل الراقدى والمصرى ومن خلالهما ايضا . وهكذا رحت اجمع المواد بحياد واخوض غمار الفكر قبل اليونانى ويسمونه " ما قبل الفلسفة " وكان هاجسى الاخر ، هو مدى عقلانية فكر اكبر فيلسوف يونانى وهو افلاطون ومن ثم ارسطو ! وكانت النتائج تفنيدا علميا عميقا وشاملا ومسببا لكل هذه الدعوى ، ولما كانت المهمة صعبة ، وهى تصحيح لتاريخ الحضارة ، والفلسفة يتعلق باكبر الحضارات على الاطلاق ، الراقدية و المصرية واليونانية ، كان على ان استخدم كل الموجود العلمى والثقافى للوصول الى الرضا ومن خلال المصادر الغربية نفسها وعلم الآثار ، والاثروبولوجيا ، وبعد قوائين العلم الجديد مثل : ان التجمع الكمى يودى الى تغير كفى ، مطبقا هذه المرة على المنجزات العلمية والفكرية والفلسفية من خلال الاستعانة بنظامى الاشارة الاول والثانى فى نظرية المعرفة ، لتفسير انتقال العقل من الجزىء الى الكلى ومن الخاص الى العام ومن المحسوس الى المجرد ، للوصول الى ان التجريد ليس له بداية ، فمنذ سمي الانسان او اطلق اسما على " رجل " او شجرة ، كان التعميم ، لكن هذا لايكفى ، فجننا من تاريخ رياضيات وهندسة وفلك وادى الراقدين ومصر ما يثبت ان علمهم هذا وصل الى التنظير وتجاوز المرحلة العلمية .

ولما كانت مسألة مادية من قبل سقراط كبيرة ، اثبتنا بالنصوص ان طاليس ومن معه هم علماء ، وفى الوقت نفسه يشاركون معاصريهم من عامة الناس الاعتقادات وانهم اقرب الى اللاهوتية والروحانية منهم الى المادية ، وهكذا بالنسبة لعقلاية افلاطون حيث وجدنا نظرياته الكبرى فى صنع الله للعالم ، وثنائيه النفس والجسم وخلود النفس ونظريه المثل الخ.. مبنية فى الاساس على القبول والتسليم بسلطة " الاقدمين " وانها مجرد

"علفته" لعقائد بدائيه . ولكى نؤسس ان طاليس ليس اول من تفلسف جننا على فكر يونانى قبل طاليس (هزودوالاورفية، وهوميروس) وقدمنا اوسع دراسة عن هؤلاء بالعربية حتى الان .

ان منهج هذا الكتاب واطروحاته وانجازاته كانت هائلة ، وعقدت حوله ندوات فى العراق والكويت وفى اكثر من مجلة عربية ، والحق ان المطلع على هذا الكتاب لايسعه ابدا اذا كان ليس مؤدلجا -ان يردد الدعاوى السابقة حول بداية التفلسف عند اليونان فقط، وعدم وجود فلسفة وتنظير فى العلم الرافدى والمصرى وعقلاية افلاطون ، ومادية من قبل سقراط بدءا بطاليس وهكذا . ان اهم نتائج المنهج فى هذا الكتاب واقول اهمها لا كلها:

١- الحضارات متصلة .

٢- التجمع الكمي فى عناصر الفكر والحضارة يصير نوعيا .

٣- القفزة اليونانية ، حقيقة لكنها ليس لعدم وجود انجاز قبلها ، بل بسبب هذا الانجاز ، وهنا التغير الكيفى .

٤- لاحدود للتجريد (بحسب نظام بالفوف) .

٥- الانجاز العقلانى الصرف لم يحن اوانه لان عمر الحضارة لايزيد الى اليوم عن خمسة الاف سنة وهوقليل بالنسبة لتاريخ الانسان قبلها .

٦- رفض المبادئ الفطرية (عقدنا فصلا عن نظرية المعرفة فى كتابنا هذا مع رفض هذه المبادئ فى اتجاهين : ا- فى المعرفة البشرية ، وكل شىء مكتسب على اساس الخطأ والصواب والتراكم الحضارى ، وحذف الاخطاء . والمقصود اشياء ومنها ، تفنيد نظرية المعرفة الافلاطونية وتأكيد جذورها الميثولوجية ، والأيدولوجية . وطورنا هذا فى كتابنا المخطوط " فى الفلسفة العلمية) .

ب - فى القيم والاخلاقيات . لإثبات تطورها وتناسبها مع الأوضاع الاجتماعية والبنى التحتية وجملة عوامل أخرى مؤثرة ، وأنها نسبية ومطلقة فى أن واحد ، وكان الهدف أيضا إثبات عدم علمية نظرية المثل الافلاطونية ، والهيكل الاخلاقى القيمى لها وكان هذا الاتجاه التطورى النسبى ، احد اسس تفكيرى ومنهجى فى المرحلة اللاحقة والى الان فالقيت محاضرات عن تطورية الاخلاق ونسبيتها على مدار ربع قرن فى المواسم الثقافية

الى ان طبع كتابي "التطور والنسبية فى الاخلاق" ١٩٨٩ ، ولم تصل نسخ منه الى العراق حتى الان الا بعدد اصابع اليد مع اهميته ، وكتبت عدة مجلات عربية عنه بسبب منهجه ، واقتحامه وتفنيده لمجموعة دعاوى ، واقول "شائعات" ادعى لها انها مقولات فلسفية حول "مطلقية الاخلاق وفطرية الضمير ، والامر المطلق الكائنى ، والدين كاصل للاخلاق . مع رسم صورة مثلى لمستقبل اخلاقيات البشر فى مجمع تتساوى فيه الفرص بحسب المؤهل والكفاءة وضمن مجتمع شبه لاطبقى .

٥- دراسات فى الفكر الفلسفى العربى الاسلامى

مجموعة بحوث ، ومنهج واحد . فى المقدمة اوضحنا الخطوط الكبرى للمنهج الذى طورناه حتى ذلك الحين (١٩٨٠) ويقوم على ان دراسة اي موضوع فلسفى ، لابد ان ياخذ فى الحسبان تأثير عدة عوامل اسميتها بدوائر ، الدائرة الاكبر تليها الاضيق وهكذا : وهذه العوامل او الدوائر هى : دائرة تابريرخ الحضارة والتطور البشرى الكبرى (الانجاز التراكمى حتى المدرس) ، تليها دائرة " التشكلية الاجتماعية ، تليها دائرة الخصائص القومية والوطنية ، ثم دائرة الفرد المفرد؛ هذا على اساس الدوائر وتأثير كل منها ، والتأثير هنا ان العام يفسر العام والخاص يفسر الخاص ، والاكثر خصوصية (انجاز فردى) يفسره الاكثر خصوصية وهكذا . ويمكن جعل هذه الوانر اوضح وبالتداخل معها على اساس مراعاة ما ياتى :

١- طابع العلاقات المتبادله بين الطبقات والاساس العميق ، (الاسس التحتية) المراحل الخمس للبشرية ، المشاعية ، العبودية ، الاقطاع ، الراسماليه ، الاشتراكية ، وهى مراحل حقيقية وبغض النظر عن التنظيرات حولها والفلسفات معها او ضدها .

٢- مستوى تطور العلوم ، بما فيها العلوم الطبيعية فى هذا المجتمع او ذاك .

٣- التواصل الفلسفى والفكرى والاحتياطى المتراكم فى التصورات الفلسفية والمواد الفكرية .

٤- الجو الفكرى او الروحى ، بتعبير اخر الخصائص الوطنية والقومية للمجتمع المدرس او المعنى .

٥- الخصائص الفردية ، للمدرس ، او المنتج ، المعلومة المدرسية .

فى المقدمة ، ضربنا امثلة فى بحوثنا ، طبقنا فيها هذه الاسماء ، مثل بحثنا عن نظرية الفيض على وجه الخصوص .

بحوث الكتاب عميقة ، ونشير الى ان بعض البحوث تصلح مثالا جيدا على جزئيات من منهجنا ، فمبحث : الغزالي : مشكلة وحل . خير مثال على اهتمامنا عند دراسة معلومة او شخصية فلسفية ، بتعددية الخطاب - خصوصا - فى المرحلة القديمة (الاسلامية والمسيحية مثلا ، فالفيلسوف يتكلم بعدة خطابات والسنة ، بحسب : ان لكل مقام مقال وبحسب مستوى المتخاطبين ولاعتبارات تقع ضمن المسكوت عنه ، متى ، ومع من . والنتائج كانت مذهلة : فقد تبين ان الغزالي لم يخذل الفلسفة ، وانه لم يترك الفلسفة ، بل هو فيضى ن انه لايجد كتاب التهافت معبرا عن رايه الخاص بل هو بمستوى الجمهور والمتكلمين فقط ، والنتائج دقيقة وشاملة . وتبين ان معظم الدارسين قبلى يستثنى منهم ويسنك وسليمان دنيا ، لم يفهموا حقيقة الغزالي وركضوا وراء كتبه التى كتبها لاسباب ايدولوجية او زمنية او مصلحة ، مع ان شهادات المؤرخين القدامى ، ومنهم فلاسفة مثل ابن طفيل ، وابن رشد اشرت هذه الحالة وهذه التعددية فى الخطاب عند الغزالي لكن التجزئية ، وعدم الالتفات الى ترتيب زمنى وباطنى فكرى لكتب الغزالي ، ولاسباب لاتمت الى العلم ، بل الى الادلجة والمذهبية ، اغفلت هذه المنهجية فى دراسة فكر الغزالي وشخصه .

٦- اهتمامنا بفكرة التطور "وكتابنا " التطور " المخطوط ، منذ ١٩٧٣ . نشرت بحثنا عن نظرية التطور فى اطارها الفلسفى النقدى ، وكانت جزءا من " مشروع "تجمع حول مفهوم التطور ، بايولوجيا ، وفى الحضارة ، وفى الاخلاق وفى الفكر .

كان مفهوم التطور وما يزال جزءا من بناء اى مثقف معاصر وحديث ، وعقليته فى اوربا وعندنا نحن العرب ، لانه احد الاسس المميزة للمفاهيم الحديثة عن الكون والحياة ، والانسان والحضارة وكل شىء . الظاهر ان الدافع ، ايضا كان مجابهة "مدعى " يكرر ، وهو ان نظرية التطور لاساس لها ، وانها ، غير منسجمة مع الدين ، وتصطدم بصعوبات فلسفية على وجه الخصوص ، باتجاه ، اما نقضها للعودة الى الخلق الالهى المباشر ، من الله ، او لاثبات وجود غانية تهيمن على التطور البيولوجى نفسه باى شكل من الاشكال ، مثل الدفقة الحيوية لبرجسون ، او القوة داخل المادة القوة الروحية الدافعة للتطور من الداخل عند المدرسة الانجليزية ممثلة فى مورجان والكسندر ووايتهد .

التصدى للامور الكبيرة ديدنى : ما العمل ؟: مستعينا بكل تجهيزى الثقافى وهو بناء قوى من كل الاتجاهات الفلسفية الكبرى القديمة والحديثة والمعاصرة ، ومستعينا بدراسة كتب دارون نفسها وما كتب عنها ، وبالتفسيرات المادية الجدلية من جهة اخرى ، كتبت كتابى التطور بجزئين وهو مخطوط والهدف منه محاولة لتفسير ان التطور فى المادة عبورا الى الحياة ، واعلى مستوى من التنظيم الفكرى والبشرى ، جرى بفعل قوانين داخلية ، على اسس تبدو عشوائية فى الاساس ، لكنها تخلق قوانينها واتجاهاتها اللاحقة بفعل قوانين ، منها الطفرات ، التنازع ، والانتخابات الطبيعى ، والاصحح ، وهذه اسس نظرية التطور الداروينية، مضافا اليها فكرة الكم والنوع ، تحول الكم الى نوع ، وما يسمى بقانون حفظ التغير .

ان البنية تبقى محتفظة بكيانها ضد التدخلات المدمرة ، الا ان تكون اقوى منها . وهذا يساعد على فهم لماذا لايسير التغير فى البنى الى الوراء او الى ردة تعدم كل المجتمع والجديد فى حالات تصير المادة ، من ابسط انواع انواع الوجود المادى الى النبات ، الى الحيوان ، الى الانسان ، الخ والمسالة طويلة ومعقدة ، لكنها محاولة على اسس منهجية مستعينة بكل من العلم والفلسفة .

وفى المدة الاخيرة فى بحثى " البنية والعلاقة " المنشور فى المجلة العربية الفلسفية ، عددها الاول ١٩٩٠ ، حاولت تقديم مذهب فلسفى شامل لاصل الكون ، مستعينا بالمنظور الذرى وفكرة ان التطور هو اعادة التنظيم ، والمنظوم التطورى نفسه ، وعلى اساس ان كل عملية ترتبط بعنصرين عنصر " البنية " وعنصر الاجزاء " وهناك ديناميكية تسمح بفرصة للجديد من خلال اعادة العلاقة او التنظيم (١٠) وقد نشرت بحوثا حول التطور تدور على ضفاف الكتاب المخطوط وليس منه ، مثل الفلاسفة العرب ومنظور تطور الطبيعة ، بجزئين ١،٢،١٩٨٥ اثبات ان فلاسفتنا قدموا تصنيفا للموجودات من نبات وحيوان وانسان ، مثل مسكويه واخوان الصفا وليس نظرية تطور ، لاسباب منها ان نظرية دارون ما كان لها ان توجد لولا وجود واستحداث سبعة علوم جديدة منها علم طبقات الارض وعلم الاعضاء الاثرية ، وعلم الاجنة ، وايضا ما كانت النظرية تتم لولا اكتشاف : الخلية ، وقانون التغير الكمي النوعى ، ومبدأ حفظ الطاقة وتحولها .

وهذا مثال على المنهجية السلمية ، وان الافكار والنظريات لايكفى ان تكون عرضية او على سبيل التشابه اللغوى ، ان كل علم او فكر له ارتباط بمجموع الخطوط والاتجاز العلمى والمعرفى والاجتماعى . وقد اقر معظم الدارسين ، ومنذ اسماعيل مظهر

بهذا الوصف للاتجاز العلمى العربى المذكور حول مراتبية الكائنات الحية ، من انه وصف وتصنيف وليس نظرية تطور . كما نشرنا بحثنا باسم " الاثار الاجتماعية لنظرية التطور " لتنزيه النظرية التى استخدمت لاحقا من قبل بعض الاجتماعيين والعنصريين للقول بتفوق عنصري او تصنيف البشر الى انواع على اساس النظرية ، او لتبرير الحروب والغلبة على اساس الانتخاب وبقاء الاصالح . وكان الهادى هو ان العلم محايد ، وان انظام الاجتماعى والانتماء الايديولوجى هو المسؤول عن هذه الاستخدامات الجائرة لنظرية التطور ، وفى مثل هذه المنعطفات .

٧-الانسان وتعدد سبل فهمه ، كتابنا ، طبيعة الفن : الشعر فى عصر العلم ، كان هذا هو الشرارة فى كوم من القش ، فمنذ التلمذة لاحظت تعدد سبل فهم الانسان ، العالم يفهمه تجريبيا ، الفيلسوف يفهمه منطقيا وعقليا ، الصوفى ، باطنيا وبصورة مباشرة ، وطلب منى ضمن دراسات اعمال المرشد السابع ن ان اقدم بحثا عن الشعر فى عصر العلم ، ونشر ١٩٨٧ فى شبيه كتاب ، ثم طور لاحقا فى كتاب "طبيعة الفن ومكانته بين العلم والفلسفة" ، لاحظت ان النزعة الروماتيكية وشعراءها الكبار يهاجمون العقل المنطقى المنهج ، باتجاه العاطفة والمباشر والشعور والاحساس بالاشياء بطرق اخرى . وسطرت اراء عشرات المنظرين والفلاسفة يتكلمون عن دور محدد للفن ، هو غير الفلسفة وغير العلم ، وكانت النتيجة اننى ، وتحت دفع دراسات سوزان لانجر فى امريكا وهربرت ريد ، وجون ديوى واخرين ، صرت الح على ان فهم الانسان لاياتى عن طريق العقل والمنطق فقط ، بل لابد من افساح مجال للفنون واساليبها فى كل ثقافة ، ومن المدارس الى الجامعة ، وهكذا كان الحال ، مع بحوث اخرى لاحقة ، سواء فى كتابي : الفلسفة والانسان او البنية والعلاقة ، واخيرا فى بحثي "الفلسفة والعلم تكامل لا تضاد" حيث سجلت اشتداد الدعوة من الفلاسفة وعلماء التربية خصوصا فى امريكا لضرورة اعداد مناهج تربوية تتجاوز التخصص الدقيق ، والعلمي فى الاغلب ، لان ما حدث هو خلق "روبوتات" بشرية مبرمجة لا تفهم من الحياة الكلية المتعددة الوجة شيئا ولا تفهم تعددية اوجه الانسان وتعدد المسالك لفهمه ، داعية الى احلال ٧٠% للفنون والعلوم فى كل منهج دراسي تربوي ، والباقي للتخصص الدقيق ، هنا التاكيد على البنية وعلى المنهج التكاملي فى الثقافة والحضارة وفهم الانسان ، والحصول على الفرح والسعادة.

٨- تأصيل فلسفات الوجود وجدلية التواصل : فى هذا البحث المنشور عام ١٩٨٥ انتقل المنهج خطوة تكميلية واضحة ، الافكار بنت ظروفها ، والتراكم حتى زمنها ، ونوع

المجتمع وأهداف الدارس المؤطرة بوضعه الاجتماعي وثقافة عصره .. الخ ، حسنا ، إذا ونحن نعرض المذاهب الفلسفية الكبرى التي انجزتها البشرية إلى المرحلة العربية الإسلامية . هل يجوز إجراء مقارنات بين ما يظهر من معالجات متشابهة لمشاكل فلسفية جرى التعامل معها في المرحلة اليونانية والإسلامية، الحديثة والمعاصرة ؟ وكانت أيضا تحديا لمقولات وبحوث ودعوات أطلقها بعض الدارسين. أن هيوم متأثر بالفيزيائي في نفيه السببية ، وكانت في هجومه على الميتافيزيقا ونقائضه متأثر بحوارات متكلميها وفلاسفتنا وهكذا أكثر من عشر دعاوى من هذا النوع . كان منطلقى هو الدخول في صميم هذه المعالجات التي قم بها فلاسفتنا وعلمائنا القدامى ، المنطلق، المنهج ، الغاية ، وكذلك بالنسبة للتصدى المناظر للمشكلات نفسها عند المحدثين الغربيين ، وكانت النتيجة سالبة تماما ، ليس بسبب عدم وضوح سبل التأثير والتأثير ، وهذا ممكن ، بل حاصل بل لأن نقطة الانطلاق أو مسلمات المعالجة والمنهج والغاية والنتائج مختلفة تماما.

ولكي يتابعنا ويفهمنا القارئ أو السامع ، ممن لم تتح لهم فرصة الاطلاع على البحث المذكور سأختار أحد الأمثلة: الأشاعرة والفيزيائي نفوا كل سببية طبيعية بين ظاهرتين أو شيئين ، النار لا تسبب غليان الماء في القدر الذي فوقها ، أنه هو التفاعل المباشر ، الاطراد تكرر ، غير موجب لأن يكون قانونا يفسر حركة وتفاعل الأشياء. أذن البداية : لاهوتية تتعلق بنظرية الخلق المتجدد ، وأن الله فاعل مستمر مباشر. المنهج : اعتباطي ، افتراضي ، قطعي دوكماتي . الغاية : تبرير واسناد نظرية لاهوتية وليس متعلقا "بعلم" أو فلسفة علم . مع هيوم : هيوم يريد ان يقول اننا بالدليل المباشر والفعلى لا نستطيع ان نؤكد ان (أ) إذا كانت ظهرت بعدها حركة (ب) ، أنها هي سبب حركة ب ، كما أنه ليس بإمكان ضمان أن ما حدث سيحدث ، فالسببية احتمال والقانون العلمي احتمال . هيوم لا علاقة له باللاهوت ، بل هو شكى ريبى ، لا يؤمن بما هو خارج التجربة والمراس وإذا فالتشابه منعدم ، وكل معالجة تنتمي إلى ثقافة عصرها وبنيتها وتطلعاته.

وهكذا عندما نقارن بين قيم حضارتين ومجتمعين ، وليس إلى درجة التقاطع بين الحضارات بمثل منظور شبنجلر أو حتى توينبى ، بل المقصود الالتفات إلى الخصائص النوعية لكل نظرية أو فلسفة أو قيم ، ضمن دوائرها السابقة : وهنا المقصود الدائرة الوطنية والقومية والفردية (المنجز العلمي ، والجو الفكري والروحي ، والخصائص الفردية).

أن مما يعلمنا هذا البحث ، هو ضرورة عدم أخذ الاجزاء بدون الكل ، فالجزء ينتسب إلى بنيته ، إلى كل يفسر اتجاهه وطبيعته ، ثم التورع في إلحاق الجديد بالقديم ، لمجرد وجود تشابه طفيف في النتائج والامثلة ، او ما شئت . وهذا درس كبير لدعاة العودة الى الماضى بثوب جديد اعنى الحكم بان كل منظور جديد ما هو الا صورة من منجز ومنظور عند "اسلافنا" وفى "تراثنا" وهكذا .

٩- وفى الاتجاه نفسه والوقت نفسه تقريبا ، نشرنا بحثنا : "عالم يتغير" وكان الهدف منه ليس الكلام عن مجرد نظرية فلكية (كوبرنيكوس كبلر... الخ) مكان نظرية بطليموس ، بل الغرض انه منذ عصر النهضة الاوربية والى اليوم حدث تغير فى الصورة فى كل منحنى او اتجاه ، بحيث لم يعد ممكنا ان نعيش عصرنا هذا بعقلية عصر سابق او مواد او آلياته ، الحقبة الوسيطة (القديمة) وقد شخصنا التغيرات الكبرى فى المجالات الاتية :

أ- المنظور الكونى لبينة الكون الفلكية ، لم يعد الكون ارضا فى الوسط وتسعته الافلاك وانتهى . بل يمتد الاف ملايين السنين الضوئية ، وانتهت مركزية الانسان ، وكل ما حولها من منظورات واعتقادات مبررة لها .

ب- فى الدماغ : طوبوغرافيه الدماغ ، ونتاجه ، بما يقرب كل المنظورات حول المعرفة البشرية وثنائيات النفس والجسد واوهام خرافيات الجن والعماريت .

ج- ما قبل التاريخ : ارسطو لايعرف شيئا عما قبل حدود معرفته باليونان ، وهكذا الان المعرفة امتدت الاف السنين قبل الميلاد وتبين ان فكر ، واعتقادات ، بل واخطاء كثير من منظوراتنا اليوم وعقائدنا ، هو ترسيب او تكرار لتلك الاوهام قواها كثرة الترداد ، وما فيها من امل ورجاء ، وعزاء لمشكلات الانسان غير المحمولة وطموحاته واماله ، سواء فى الفرح او ضد الموت .

د- البناء الخلوى ، والجينى والهندسة الوراثية ، وهذا عالم اخر لا علم لاحد به ، قبل العصور الحديثة ، بل الجد حديثه ، نتاجه على الاخلاقيات وطبيعة الانسان ما هى ؟

هـ- اليات فكر الانسان، ومزاجه ، وتكوينه ، ومستقبله لانهايته .

و- بنية المادة : ارسطو ، فلاسفتنا ، هيولى وصورة ، جسم ممتد عند البعض ، جزء لايتجزء عند اخرين كل هذا رجما بالغيب ، وجاء دالتون جاء العلم وجاءت الذرة وبنيته ، ودخلنا عصرا جديدا من المعرفة والامكانات لتسيير الطبيعة وسعادة الانسان او شقاءه .

ح- هكذا بالنسبة للمناهج التربوية والعلمية ، وطرق البحث وحتى تنظيم المكتبات والادارة .
ط- وتصنيف ، وليس في المقال : ثورة المعلومات ، ودخول الكمبيوتر وما يشبهه .
والنتيجة : ختمنا ذلك بصورة عن " ان العالم فعلا تغير " بقلم برتراندرسل وجون لويس ،
ووايتهيد ، ما المقصود؟ المسألة لا تحتاج الى شرح فنحن مع كل هذه التطورات مازلنا
نقاطع " الحاضر " ونغد السير للماضى بدرجة الخرف ، ومعاداة فرشاة الاسنان انتصار
للمسواك !

١٠ - البنية والعلاقة: بحثنا كما قلنا قصد الى تاسيس فلسفة باسمنا ، نشر في مجلة
فلسفية عالمية ، لكن لم يحصل له اى رد فعل سلبا او ايجابى . بواكيره كان في مجموعة
بحوثنا السابقة كما اشرنا تلميحا لكن اول استعمال للمفهوم هو كلمة قصيرة نشرناها في
مجلة الكلمة سنة ١٩٦٦ ، بعنوان كيف تتذوق الشعر الحديث (الحر) على اساس انه ليس
مقاطع منفردة ، بل هو بنية عضوية ، من اغراض هذا البحث "البنية
والعلاقة" التاكيد على ان الجزء يفسره الكل ، وان مجموعة الاجزاء لايساوى الكل ، وكنا
في كتابنا حوار .. اوضحنا مقولة : ان ما ينطبق على الجزء لاينطبق على الكل والعكس
صحيح ، فكل عدد محدود ، لكن مجموعة العدد اللانهائى ليس محدودا . ورصدنا في هذا
البحث موت الثنائيات ، من ملاحظة قدمها بريهية في كتاب التيارات الفلسفية المعاصرة ،
فلم يعد مقبولا الحديث عن ثنائية ، اعنى عن انفصالية عن اقتومية : الفرد والمجتمع ،
النفس والجسم ، والعقل والجسم ، العقل والمادة ، الجزء والكل (التحليل الذري أو الذرية
مثلا عند سارتر) لتفسير حركة الكل (الجسم مثلا بكل طولته وأعضائه ودمه وإرادته
ومشاعر ، نظرية أن كل شئ أحداث لا هي مادة ولا هي عقل) طبعاً هذا ضد الثنائية
وصحيح ، ولكن الغلط تفسير حركة الإنسان الكلية والإرادية الفعلية بحركة جزيئات الذرة
(الداخلية) فهذه أفق وتلك حالة أخرى وهناك دافع منهجي آخر لموضوع البنية والعلاقة -
سارتر ضد الماديين - وكان ذلك قبل أن يعلن ماركسيته وفهمه الخاص لماركس ، قال
بحسب المنظور التطوري للكون ، ورجوعاً إلى الحالة السديمية للكون المادة عاطلة ، أي
بلا حياة ولا بنى ولا بناءات فمن أين جاءت الحياة ، والعقل الخ وفاقد الشئ لا يعطيه؟

منظوري الفلسفة في البحث ردا وحلا للإشكال وهو : افتراض أن المدة في تلك الحالة أو
أية حالة متطورة لم تكن ذرات اجتمعت ، بل كانت ذرات في بنية ، وبذلك ينحل الإشكال
بافتراض أنه لا يمكن الحديث عن حالة مطلقة كانت فيها المادة ، في أي مكان وزمان
سابق بالشكل الذي يصوره سارتر المهم أن المنهج هنا : هو منهج يعبر عن روح العصر

واتجاهات العلم والفلسفة فيها ، ويعطي نتائج وثمرات تقربنا إلى الحقيقة أكثر من المفهوم الذري المنطقي أو التجزيئي أيا يكون .

١١- بحث دور النخبة وبحوث المجمع منذ ١٩٩٢ - ١٩٩٧ ، حدث في سنة ١٩٩٢ أن دعيت للمشاركة في ندوة النخبة والثقافة والتحدي ، وكان بحثي دور النخبة الثقافية في بناء ثقافة عربية مستقلة ، ركزت على أطروحات كان عددها فوق العشرة ، أهمها ، عدم التقاطع الحضاري الثقافي مهما كانت المضامين السياسية والساسية على أرض المصالح والاقتصاد والواقع ، وأن علينا أن نفرق بين التاجر والسياسي العالمي أو الغربي من جهة وبين العالم والمخترع والمفكر والفنان الغربي أو الأخر وأن الاستشراق الجديد هو الذي يقوي فينا نزعه "الإقليمية .. والمحافظه على ما لنا لكي يزهدنا في اقتطاف الثمار العلمية التقدمية للعصر الحديث وهو عصر غربي إنجازا، واصلا الغرب يضمن علينا بتكنولوجياته ، وهكذا تأتي الدعوة إلى الإنغلاق ضده مضره لنا.

البحوث اللاحقة في المجمع ، حول طبيعة العقل العربي ما اشكالية العقل العربي ؟ ما طبيعة المنتوج الفلسفي العربي الاسلامي القديم ؟ وما إنجازاته؟ وكان المنهج هنا منهجا جدا ليا واضحا فمن جهة شخصنا في المحاضرة الاولى : اشكالية العقلانية العربية " انها مكونة تاريخيا ، وانها لاهوتية ، وانها، مطلقة الخ وهذا في الوقت نفسه لا يعني انها أي ما قدمة العقل العربي في مجال الفلسفة مثلا ، وحتى الكلام ليس له استقلاليته عن الدين ، بمعنى انه يجب أن يدرس بوصفه ظاهرة لها استقلاليته وجذورها

المتعددة، وغاياتها الخاصة بها ، وحتى تصوراتها لطبيعة المشكلات الفلسفية .

وفي المحاضرة الثانية "نماذج وصور من العقل والعقلانية للعقل العربي" أوردنا أكثر من حقل أبداع فيها العقل العربي ، وحتى في الدين نفسه ، أعني الموقف من النص والوحي ضمن الإطار العام نفسه الذي رسمناه في المبحث الأول .

وفي دور النخبة ، ومن خلال بحثين عن الاستشراق منشورين وأحدهما ضمن محور الاستشراق في المجمع ، وأيضا من خلال معالجتنا لواقع الفلسفة ، والمنهج الأمثل ، في كتابنا "الفلسفة والإنسان" وبحثنا "مستقبل العقلانية" في المؤتمر الفلسفي الرابع ، عمان سنة ١٩٩٥ ، نكون قد شاركنا في مقولة : التراث والمعاصرة ، بمنهجية واعية ، ونذكر بمباحثنا في الثقافة الجديدة والمنوه عنها فيما تقدم وبحثنا في مؤتمر الخريجين بلندن ١٩٦١ ، فهذه كلها ترسم منهجنا في النظرة إلى التراث والمعاصرة ، وهي بالتأكيد

لا ترى عن الحاضر بديلا ولا تلتزم بحدود السياسة في الصراعات ، والتجارة في رسم طريق مسارنا عبر الحداثة ، وأن علينا الانخشي ما جاء به عصرنا من نظم وتشريعات وحلول وقيم ، فهي ثمرات جهد الإنسان منذ كان.

لكي نعرف حقا أن الجمل والحصان لا يكون بديلا لعاقل عن القطار والسيارة والطائرة والسفينة أيا في حالات نادرة ، وهكذا بالنسبة للطب، والعلوم ، والمنظورات النفسية والعلوم الإنسانية ، والبناءات المادية ، والنظم الإدارية ، وما يتعلق باليات الإنتاج وطرقه ووسائله ، وليتذكر القارئ ما أسلفناه عن المتغيرات الجذرية في عرضنا لبحث : عالم يتغير فتكف المهاترة والمساجلة والكلام والأيدولوجي المسيس قطعا .

١٢- عنايتي بفلسفة العلم : كتابنا المخطوط "التطور" والبحوث المنشورة عن التطور وعالم يتغير ، والعلم والفلسفة تكامل لا تضاد . والزمان في فلسفة العلم ، ومحاضرة : المكان في فلسفة العلم في الرواد ١٩٩٦ والفصل الثالث من كتابنا : الإنسان والفلسفة ، كلها تصب في أن يتسلح دارس الفلسفة بثقافة علمية على الأقل متوسطة وهو يعالج مشكلات الفلسفة ، سواء في الوجود ، أو السببية والاحتمالية أو مفاهيم الزمان والحركة والمكان وبدونها يكون خارج التفلسف الحق ، القريب من الأشياء

أسس المنهج الذي اخترناه وطبقناه

على ضوء ما تقدم يتبين أن المنهج الذي نستعمله بتطوير متلاحق ، وعلى مراحل استكملناه ونستكمله معها ، ولم تنته بعد ، يمكن - ومن خلال التطبيق في بحوث ومحاضرات ومن خلال التدريس والسلوك - رسم عناصره بما يأتي :

١- دراسة المعلومة بحسب منهجية تقوم على ربطها ، وكذلك ، أي نص ، أو فيلسوف مدروس بإطروحات مجتمعة والروح السائد ، والأساس الاجتماعي التحتي والمطروح العلمي ، والتراكم المعرفي.

٢- في دراسة الجزء ، أو الجزئية ، أو النظرية ، أو الشخص ، ينبغي الالتفات إلى الكل أو البنية التي يرتبط ذلك الجزء بها .

٣- الحذر من التعامل التجزيئي ، سواء بتجزئة النص ، أو بعدم الالتفات إلى كل جوانب المدروس وتطوره العلمي ، والفكري ، والمطروح إلى جانبه وقبله من حلول .

٤- الحذر من الأسلوب لانتقائي ، إذ لا يمكن فهم المنظورات الفلسفية ، أو أي فيلسوف إلا بفهم تاريخ الفلسفة كله هذا من جهة ، وعصر النص أو الشخص وما يرتبط به من ظروف مماثلة أو مخالفة ، واستحضار كل ما يتصل بها أو به ، وخير مثال لا يمكن

- استبعاد ابن سينا والغزالي ، بحجة انهما غنوصيان لا عقليان ، والابقاء على المعتزلة وابن رشد ، لاذ لا يمكن فهم الاخيرين بمثل هذا الاقتطاع ، والاعدام .
- ٥- الاكبار من عقلانية ، و"علمية " السلف لاتعنى جعلهم بديلا عن الحاضر بل للامثلة والاقتداء فقط ، ولكن إذا اردنا الوصول الى فلسفة جديدة عصرية ، فمن خلال العصر والياته وعلومه ، وليس من خلال علم الماضى وفلسفته . وهذا هو منهجنا فى فهم وتقييم التراث الفلسفى والعلمى العربى القديم . .
- ٦- المنهج التاريخى الجدلى : وهذا واضح من سياقات كلامنا كله وفى نظرية الدوائر السابقة وفى سبيل المثال : قلنا العقلانية الفلسفية العربية القديمة لاهوتية ، مغلقة ومع ذلك سجلنا ان العقل العربى كان فاعلا ، وحضرا بشكل ملموس وعلى ارضه الخاصة فى اكثر من (١٢) ميدان وحقل .
- ٧- التكاملية، سواء فى طرح مشكلة ما وحلها او فى الثقافة الواجب استحضارها عند الباحث وفى فهم ابعاد الانسان باكثر من طريق (عقل، معرفه مباشرة ، معرفه فنية) هكذا.
- ٨- التواصل الحضارى ، ضد المنظورات الشوفينية ، مثال اكذوبة المعجزة اليونانية والمغالاة فى عقلانية الفلسفة اليونانية : تلك هى عناصر المنهج ، وتلك هى النتائج التى وصلنا اليها فى كل ما تقدم من امثلة وبيانات ومازال فى الجعبة الكثير الذى يمكن ان يقال ، من خلال كتابنا الفلسفة والانسان ، والكتب الجديدة التى تطبع الان فى الاردن ، وايضا وهو الاهم من خلال عشرات المقابلات والحوارات العميقة الاذاعية والتلفزيونية التى اجريت معى ، واهمها مسلسل " الجذور " فى سبع حلقات فى جريدة الثورة ، اجراه معى الصحفى اللامع حميد المطبعى ، ومن خلال مسلسل "تعالى ياثقافة نتفاهم " فى اربع حلقات فى جريدة القادسية ، اجراه معى حميد المطبعى ، وكذلك " الندوة " ست حلقات فى جريدة القادسية ، اجراه معى حميد المطبعى . وايضا : الحوار المطول الذى اجراه معى رسول محمد رسول فى " مجلة اليوم السابع " والحوار الطويل الذى اجرته معى عالية طلب فى جريدة الجمهورية ، والاخر فى مجلة " اليرموك " وعشرات المقالات والحوارات الاخرى .
- ثانيا- الدرس الفلسفى والسلوك العملى : يخيل لى من خلال شهادات الاخرين همسا او مواجهة ، وكذلك طلابى ، اننى ، وكما كتب ابو بكر الرازى : اسير سيرة فلسفية والمواصفات التى اردتها لدارس الفلسفة اعلاه ، فى التسامح ، وقبول الراى الاخر ، وتعليم عدم الشرنقة والمذهبية ، وحب النقاش ايا تكن النتائج ، واستخدام العقل كاول

طريق للتفلسف ، ولا فلسفة مع مغاداته وغيابه ، والبدء حيث انتهى الآخرون ، وعدم التحيز في الدرس او في الكتابة عن موضوع . وعدم استعمال القوة والسلطوية ، والتواضع العلمي .. الخ . من مقومات الشخص الفيلسوف المهيا للدرس الفيلسوفى ، اقول اعتقد اننى سائر على منوالها بقدر الطاقة البشرية ، والمتاح والممكن .

الهومش

- (^١) دليل كلية الاداب ، بغداد ، ١٩٩٠ ، ص ٤٩
- (^٢) احمد محمود صبحى : اتجاهات الفلسفة لاسلامية فى الوطن العربى (١٩٦٠-١٩٨٠) بحوث المؤتمر الفيلسوفى الاول ، الاردن ضمن كتاب " الفلسفة فى الوطن العربى المعاصر "
- (^٣) بحثا : عالم يتغير دراسة فى فكر النهضة الاوربية وابعاده الفيلسوفية والعلمية ، مجلة الأديب المعاصر ، عدد ٣١ ، ١٩٨٦ او مجلة "الفكر العربى المعاصر" بيروت العدد ٤٧ لسنة ١٩٨٧ محور النهضة والنهضوي ، وكتابنا : التطور والنسبية فى الاخلاق ، دار الطليعة ، ١٨٨٩ ص ١٢٦ ، ١٣٩
- (^٤) فؤاد زكريا : التفكير العلمى - الطبعة الثالثة ، الكويت ١٩٨٨ ، ص ١٧ - ٣٦ .
- (^٥) كتابنا : الفلسفة والانسان ، دار الحكمة ، ١٩٩٠ ، الفصل الثالث ، بحث الفلسفة وتحدي العلم ، كذلك بحثنا : الفلسفة والعلم تكامل لا تضاد : آفاق عربية ع السانمس ، ١٩٩٤ ص ٢٦ .
- (^٦) توضيح ذلك أن الفلسفات فى فترة معينة تتعدد بين مثالية ومادية تطويرية او لا تطويرية ، تفاولية او تشاؤمية الخ بينما يقبل أصحابها النظرية الفلكية والعلمية الساندة فى تلك الفترة ، مثلا نظرية مركزية الأرض إلى مطلع عصر النهضة .
- (^٧) أنظر بحثنا : الدرس الفيلسوفى ، جريدة الجامعة ، ٢ تشرين الثانى ١٩٨٩
- (^٨) فارست : لجوته ، ترجمة د. محمد عبد الحليم كرامة ، الاسكندرية ١٩٥٩ ص ١٤٢-١٥١ كتابنا : الفلسفة والانسان سابق ص ١٥ ومراجعة وكذلك . DRAKE (DURANT) : Invitation to philosophy . Boston, 1933.P.Z
- (^٩) إنجلز : جدلية الطبيعة ، الترجمة العربية . دمشق ١٩٧١ ص ٦ ، وبوفتشوك وآخرون : الموجز فى تاريخ الفلسفة ، ترجمة ابراهيم سلوم ، دمشق ١٩٧١ ج ١ ص ٢٩
- (^{١٠}) وليم جيمس : بعض مشكلات الفلسفة ، ت/ فتحي الشنيطى ، ط٢ بيروت ١٩٦٩ ص ٣٨
- (^{١١}) جون لويس : مدخل إلى الفلسفة ، ترجمة أنور عبد الملك ، ط ٢ بيروت ١٩٧٣ ص ١٦-١٧
- (^{١٢}) جورج بوليتز ، وآخرون : أصول الفلسفة الماركسية ، ترجمة شعبان بركات ، بيروت ب . ت ج ص ٦
- (^{١٣}) وايتهيد : مغامرات الافكار ، ترجمة انيس محمد حسن ، بغداد ١٩٦٠ ، ص ٢١ فما بعد .
- (^{١٤}) جون لويس - السابق - ص ١٧-١٨ .
- (^{١٥}) دريك - السابق - ، ص (XVII) .
- (^{١٦}) بوليتزر : فلسفة الاتوار ، ترجمة جورج طرابيشي ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٤ . (الكتاب له) وكتابنا : التطور والنسبية فى الاخلاق دار الطليعة ، بيروت ١٩٨٩ ، لمزيد تفاصيل .
- (^{١٧}) حسين مؤنس : الحضارة ، سلسلة عالم المعرفة ، عدد (١) الكويت ١٩٧٨ ص ١٥-١٧
- (^{١٨}) جلبرت هايت : جبروت العقل ترجمة فؤاد صروف بيروت ، دار الثقافة ، (بلا تاريخ) .
- (^{١٩}) راندال ويوخلر : مدخل الى الفلسفة . ترجمة ملحم قربان لمؤسسة فرانكلين بيروت ١٩٦٣ ص ٩٩ .
- (^{٢٠}) زكريا ابراهيم : مشكلة الفلسفة ١٩٧١ ، ص ٢٢٩ - ٢٣٠ .
- (^{٢١}) بحثنا الفلسفة والحضارة - السابق - (يطبع فى المجمع الان ضمن محور الحضارة) .
- (^{٢٢}) برتراندرسل : مشاكل الفلسفة ترجمة عبد العزيز البسام ، ط ٢ ، القاهرة ، بلا تاريخ ، ص ١٥٧ .
- (^{٢٣}) كتابنا : الفلسفة والانسان - السابق - الفصل الثالث ، ص ٧٧ فما بعد ، وقد ذكر مثال الفيل كل من الغزالي ، والمثال معروف فى الغرب ، فقد ذكره بوخنسكى : فى مدخل الى الفكر الفيلسوفى ترجمة محمود حمدى زقزوق ، القاهرة ١٩٧٣ ، ص ٥١ ، وحاشية المترجم كذلك .

- (٢٤) الفلسفة والانسان ، الفصل الثالث كله ، وبحثنا : الفلسفة والعلم تكامل الاقتصاد – السابق - ورسول – السابق – ص ١٥٨-١٥٩ ، ورائدال وبوخلر – السابق – ص ٣١ .
- (٢٥) مها عيسى فتاح العبد الله ، الفلسفى والايديولوجى فى نظرية افلاطون السياسية ، (رسالة ماجستير) تقسم الفلسفة ، جامعة بغداد ، ١٩٩٦ ، ص ١٨-٢٠ .
- (٢٦) مقالنا: هل توقفت الفلسفة بعد نقد الغزالي لها ، جريدة الجمهورية ، الاثنين ، ٥ ، اذار ، ١٩٩٣ ، والمقابلة المطولة التى اجرتها معنا الصحفية عالية طالب فى جريدة الجمهورية ، الاحد ١٨ تشرين الاول ١٩٩٢ ، انظر الحاشية رقم (١٤) من بحثنا : الفلسفة فى الفكر الغربى المعاصر هل هى ابداع او ايجاد او اداة انتاج ، اتفاق عربية العدد ١١ من تشرين الاول ١٩٩٢ ، ص ٤١ .
- (٢٧) بحثنا : الغزالي مشكلة وحل ، مجلة كلية الاداب بغداد ، العدد ١٣ ، ١٩٧٠ ، ودراسات فى الفكر الفلسفى الاسلامى ، طبعة ١٩٨٠ ، ١٩٩٢ ، حيث اثبتنا ذلك وهذا البحث فصل من كتاب مخطوط ، عن الغزالي .
- (٢٨) مقابلة عالية – السابق – نفس المعطيات .
- (٢٩) بحثنا : سقرلط من خلال المصادر الغربية والحديثة مجلة كلية الاداب ، عدد (١) سنة ١٩٦٨ ، وهو ضمن كتابنا : الفلسفة اليونانية ، قبل ارسطو ، القسم الثالث .
- (٣٠) معظم هـ: للكتب اشرت اليها خلال هذا البحث
- (٣١) ج. بيورى : حرية الفكر ، ترجمة محمد عبد العزيز اسحاق ، القاهرة (بلا تاريخ) ، وتوفيق الطويل : قصة النزاع بين الدين والفلسفة . ط ٢ ، القاهرة ١٩٨٥ ، وكتابنا : الفلسفة والانسان ، فى اكثر من موضوع ، خصوصاً الفصل الرابع ، والسابع ، وجون لوك : رسالة فى التسامح . ترجمة عبد الرحمن بدوى ، بيروت ، ١٩٨٨ ، هذه للكتب ، تقرا كلها .
- (٣٢) المرجع هنا : كتب المرحوم على الوردى ، حيث تؤكد على ان لكل انسان اطواره الفكرى ايضا من خلال محاضراته علينا نحن طلبة السنة الاولى وثانية فلسفة بين عامى من ١٩٥٢-١٩٥٣ .
- (٣٣) اطروحتنا للدكتوراه : the problm of creation in islamic thought.baghdad , 1968.part 1 : ch.1.2.3.4.
- (٣٤) عن محاضرتنا – المخطوطة – فى لندن فى مؤتمر الخرجين لعموم اوربا ، ١٨٦١ ذكر الممسعودى مثلا (فى ايام عثمان اقتنى الصحابة الضياع والمال فكان له يوم قتل خمسون ومائة الف دينار والى الف درهم ، وقيمة ضياعه بوادى القرى وحنين وغيرها مائة الف دينار ، وخلف خيلا وابلا كثيرة ، وبلغ الثمن الواحد من متروك الزبير خمسين الف دينار وخلف فرس والى الف امة بوكانت غلة طلحة الف دينار كل يوم وكانت على مرابط عبد الرحمن بن عوف الف فرس وله الف بعير وعشرة الاف من الغنم ، وبلغ الربيع من متروكه بعد وفاته (٨٤٠) ألفا ، وخلف زيد بن ثابت من النضفة والمذهب ما يكسر بالفؤوس انتهى ٩ . ص ٣٦ من المقدمة لابن خلدون ، مجلد اول ، القسم الثانى ، دار الكتاب اللبنانى .
- (٣٥) محاضرتنا فى مؤتمر الخرجين كذلك ، ص ١١ ، من المخطوط .
- (٣٦) عن دعوة الكندى هذه للتواصل : كتابنا : فلسفة الكندى وراء التدامى والمحدثين فيه بيروت دار الطليعة ١٩٨٩ ، حيث الإشارة الى مواضع دعوته فى رسائله ، الفصل الخاص بالمنهج والمعرفة من كتابنا ص ٣٧ وما بعده وعن ابن رشد : فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ، ضمن فلسفة ابن رشد ، تحقيق جوزيف مولر ، ميونخ ، ١٨٥٩ ، مواضع عدة .
- (٣٧) محاضرتنا فى المجمع العلمى : الفلسفة والحضارة - سابقة .
- (٣٨) اطروحتي : THE PROBLEM السابقة ، الفصل الأول من القسم الأول حيث الإشارة إلى رأي ابن رشد والفارابى فى كتبهما إلى أن الفران الكريم يقول بالخلق من المادة
- (٣٩) هذا ما أكدته بحوث المؤتمر الفلسفى الأول فى الأردن ، انظر كتاب الفلسفة فى الوطن العربى السابق وكذلك محمد زايد ، عن النص الفلسفى ، ضمن مجلة تأملات معاصرة "تصدر عن بيت الحكمة ، كندا ، ايلول ١٩٨٥ بعنوان "اشكالية غياب النص الفلسفى" ص ٦١ فما بعد
- (٤٠) بحثنا : البنية والعلاقة ، المجلة العربية الفلسفية ، العدد الأول والثانى ، ١٩٩٠ ص ٣٧

حسام الدين الألووسي المنهج والرؤية

احمد عبد الحلیم عطية(*)

مقدمة:-

قلما يحظى مؤرخ الأفكار والباحث الأكاديمي المحقق المختص بإحد فروع الفلسفة ومشكلاتها وتاريخها بما يناله زميله من اصحاب المشاريع الفكرية التي ملأت الساحة الثقافية العربية بإعادة النظر في التراث وفق أحدث تيارات ومناهج الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة. فالاول ينصب اهتمامه الأساسي بالعقل في التاريخ، وما صدر عنه من اجتهادات في صراعه مع القوي المعارضة له ، والثاني تنصب نظرتة علي الواقع الاجتماعي والسياسي المعاش ومشكلاته ، وكيفية التعامل معها انطلاقا من التراث الفكري التاريخي والأفكار الحديثة. إلا أننا نشهد في الواقع عدد من الأساتذة الإكاديميين الجادين يقدمون لنا رؤي ومناهج من واقع خبراتهم للعديد من القضايا التي لا يستطيع المفكر والإنسان العربي المعاصر أن يغض الطرف عنها وفي مقدمتها : العقلانية ، والحرية وإعادة النظر في التاريخ والواقع والمفاهيم اللامحدودة التي تمتلأ بها الثقافة العربية والفكر العربي المعاصر: ومن هذا النوع نذكر كل من فهمي جدعان - وناصر وأحمد ماضي - وحسام الدين الألووسي الذي نخصه بهذه الدراسة.

والحقيقة أن جهود الألووسي الفلسفية وهي في معظمها دراسات أكاديمية جادة سواء ما يتعلق منها بمشكلات الفلسفة الإسلامية المختلفة مثل مشكلة الخلق أو الحوار بين الفلاسفة والمتكلمين أو قضايا الفكر العلمي في تاريخنا مثل ؛ قضية التطور عند الفلاسفة العرب لم تحظى بالدرس النقدي الجاد من المهتمين بالفكر العربي المعاصر^(١) وهدفنا أن نتوقف عند أعمال الألووسي الفلسفية المختلفة خاصة ما يقدمه لنا من منهج عقلاي تكاملي متفتح ورؤية فلسفية ملتزمة: تؤكد التسامح ، والحوار ، والتعددية ، وتفسح المجال للأخر، وهي رؤية تجمع بين تاريخية ونسبية المفاهيم وإطلاقية الحقيقة والتي يسميها "النسبية والإطلاقية" سواء في مجال المعرفة أو الأخلاق والقيم. يظهر هذا في كتاباته المختلفة وفي حواراته المتعددة التي يؤكد فيها توجهه الفلسفي

(*) أستاذ الفلسفة ، كلية الآداب ، جامعة القاهرة

في حوارهِ مع ماجد السامرائي أكد علي " دور الفلسفة في حياتنا اليومية" (جريدة الجمهورية العراقية، الخميس، كانون الأول ١٦ صفر ١٤٠٣هـ) وأنه ليس بإمكان الإنسان إلا أن يتفلسف ، وأن العقل وسيلتنا الوحيدة للوصول إلي الحقيقة قبل أن توجد "الاديان " وأن صراع الأمم صراع فلسف إيدولوجي فكري" حوار مع طه جزاع في جريدة اليرموك ٣ فبراير ١٩٨٦) وأوضح في أولي حلقات حوارهِ مع حميد المطبعي^(٢):
" أن المنهج الجدلي يتخذ فكرة التقدم اساساً له، علي أساس المراحل .

ويري في هذا المنهج تداخل النسبي والمطلق معا في المعرفة للوصول إلي الحقيقة ، وكذلك في الإخلاق والقيم الجمالية يوجد اقتراب متنامي من الحقيقة" ويؤكد الألويسي في نفس الحوار " أن الفلسفة هي السلاح الذي به توصل الإنسان لمحاربة الميثولوجيا والخرافة واللامعقولية والتعصب والجمود. وكلما اشتدت قبضة قوي الظلام والجهل والتعصب وجدنا الفلاسفة يحملون الاتوار مهما تكن شدة الأنواء لتبديد الكهنة وتعليم الإنسان حرية الفكر والتسامح واحترام الآراء " (جريدة الثورة ١٣ أبريل ١٩٨٧).

تلك شذرات من أقوال حسام محي الدين الألويسي ، المفكر وأستاذ الفلسفة العراقي الذي ولد في تكريت ١٩٣٦ ودرس في آداب بغداد الفلسفة أعوام ١٩٥٢-١٩٥٦ فتتلمذا علي البير نصري نادر، رئيس ومؤسس قسم الفلسفة ببغداد والدكتور علي الوردي^(٣)، الذي تأثر بكتبهِ وتدريسه " فقد فكت كتبه قيود كثيرة من عقولهم(تلاميذه) وأن أغلبهم تربوا علي أن يروا الأشياء من منظار واحد فادخل النسبية والقلق وتعدد الرؤي وذويان جليد التوقع والدوجماتيقية" أكمل دراسته للدكتوراه في انجلترا مع أيرون روزنتال- الذي أهتم بتاريخ الفلسفة السياسية لفلاسفة الاسلام- وحصل علي الدكتوراه

بدراسته "مشكلة الخلق في التفكير الإسلامي" **The Problem of Greaten in Islamic thought** والذي نشرت في بغداد وقام بالتدريس في عدد من الكليات بالجامعة المستنصرية. ظهر اهتمامه بالسياسة ونشر عدد من المقالات بعنوان " أضواء حول الديمقراطية " ١٩٦٦ . بالإضافة إلي كتاباته الفلسفية المختلفة التي بدأها " بحوار

الفلاسفة والمتكلمين "١٩٦٧" ، والذي يظهر فيه الوحدة في بنية التفكير الفلسفي. وأن المباحث العقلية عند المتكلمين والفلاسفة تكون وحدة عضوية، وأن علم الكلام جزء من الفلسفة الإسلامية (٣)

وتنقسم "مشكلة الخلق" إلي قسمين الأول دراسة اصل العالم وتفصيلات ايجاد العالم في القرآن والحديث والتفسير، مع دراسة مقارنة للكتابات المسيحية واليهودية والثاني مقدمة عن المشكلة عند المتكلمين والفلاسفة وعرض للمشكلة في أربعة فصول تشمل: الخلق من عدم في الزمان ، صفة الإرادة ومفهوم الفاعل، والثالث المدارس الكلامية في اصل العالم ثم الأدلة الكلامية لاثبات حدوث العالم.

واصدر عام ١٩٧٣ كتابه " من الميتولوجيا إلي الفلسفة عند اليونان: بواكير الفلسفة قبل طاليس" وهو عمل يوضح خصائص ومنهج الأوسى الفلسفي.

واهتمامه في هذا الكتاب هو وضع العلم والفلسفة والعقائد اليونانية في مكانها المناسب من التاريخ العالمي لهذه الأفكار وهو هنا لا يكتفي بعرض آراء الفلاسفة الطبيعيين الأوائل قبل سقراط. بل بمحاولة تحري أصولها في فكر ما قبل طاليس عند اليونان. وهو لا يهتم بالتفاصيل والجزئيات، بل بوضع الخطوط العامة لبيان مدى علميتها، ومدى ارتباطها بالميتولوجيا أو اللاهوت، مدى ما تدين به النهضة اليونانية منذ القرن السادس ق.م للحضارات المحلية والمجاورة، ومناقشة مدى إصالة الفلسفة والعلم اليونانيين. وتقديم تفسير للتقدم النوعي الذي حصل في هذه الحقبة مستندين: علي قوانين التحولات الكمية- الكيفية وقاعدة حذف الأخطاء (٤)

ويري الأوسى انطلاقاً من تأكيده علي دور العمل والممارسة في بناء نظرية المعرفة البشرية، أنه لم يعد مقبولاً الرأي القائل بأصالة الفكر اليوناني، وبأن اليونان هم أول من بدأ العلم النظري والفلسفة، وبأن من سبقهم لم يصلوا إلا إلي طور العلم العملي فقط. ويقوي من عدم القبول هذا ما قدمته حضارات وادي الرافدين والنيل من إنجازات في مجال العلم والمجالات الأخرى ووجود فكر فلسفي وعلوم عند الهنود قبل اليونان بوقت طويل (٥)

أن الأمر لا يعدو كونه " فقهه" أو تعبير الأوسى تبدل كيفي في مسار الحضارة البشرية حصل مع مجيء الحضارة اليونانية، إلا إنه - كما يفسر مفكرنا- تبدل حدث من تجمع كمي وهو حصيلة ما كسبته البشرية من تقدم قبل اليونان، من خلال ظروف اجتماعية واقتصادية وسياسية وبشرية، ويتضح هذا المنهج التاريخي الاجتماعي في تفسيره للفلسفة الهندية وطبيعتها وهل هي في جوهرها روحية يقول " أن الفلسفة الاجتماعية الأساس ، طبقية المحتوي والهدف ، انها تعبير عن البشر الذين صنعوها. انها تخدم وضع الطبقة التي بيديها التعليم والحكم، حتى لو تبنتها الطبقات الأخرى على سبيل التقليد والتربية " (٢٧٣) ويتابع القول بوجود خطين في مسار الحضارة البشرية ، واليونانية بالطبع، خط واقعي عملي انتج الحرف والصنائع والعلوم الوضعية، وخط تأملي هروبي خيالي انتج الميتولوجيات والفلسفات المثالية ، وبناء عليه ومن تحليل طبيعة الميتافيزيقا اليونانية يقول : " أنها لم تكن إلا صياغة جديدة بالفاظ ومصطلحات ظاهرها العقلانية والعلمية للموضوعات الميتولوجية نفسها التي كانت سابقة علي ظهور الميتافيزيقا اليونانية ^(١) ومن هنا يأتي الملحق الثاني " اصل فكرة الوهية النفس" ^(٧) لبيان مصدر فكرة النفس. ويرى الأوسى مقابل ذلك أن العقلانية لا تتوافر أركانها إلا في مساندة العلوم الوضعية وتبني نظرية واقعية في المعرفة ورفض الاتجاهات الفكرية التي تبني علي ما هو " أولي" أو " قبلي" سابق علي التجربة. ^(٨)

ونجد نفس الملامح في كتابة " الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم" الذي يقول فقي مقدمته: " أن معالجتنا لمشكلة الزمان هذه ضمن إطارها التاريخي يعطي ثمارها بنفسها وإحدى هذه الثمرات بروز فكرة النمو والتطور من البسيط التي إلمقعد في قضايا الفكر الفلسفي وبالتالي ضرورة وأهمية استعمال المنهج التاريخي التطوري ^(٩)

في المنهج

ينزع حسام الدين الأوسى في عمله الفلسفي المتميز منزعا عليما تاريخيا اجتماعيا، ويقدم لنا خطابا فلسفيا واضح المعالم محدد السمات ، يمتاز بالرصانة والجدية والعمق ، يتضح فيه الاتحياز لا الحياد، المذهبية لا الانغلاق، لأنه ينطلق من رؤية فلسفية شاملة كلية، ومنهج متفتح وبصيرة باحث يسعى للتواصل والتسامح والحوار، صاحب

قضية. قضيته هي الإنسان والمستقبل، وأدواته هي التاريخ والعلم. ويتضح لنا ذلك من كتابه " الفلسفة والإنسان " ١٩٩٠ من خلال محاور سبعة تصب كل في جدول واحد هو الإنسان دفعا بكل ادعاء بعدم جدواها، ملقيا الضوء علي مشكلاتها والحلول التي قدمت لها عبر تاريخ الفلسفة والأهم أنه يقدم لنا مهجاً- يراه سليماً- لدراستها ولتحقيقها في مجتمعنا العربي.

يقول أنه يعرض لهذه القضايا "من منظور نراه ، ولذلك أدخلنا نفسنا طرفاً في الأمور التي ثار حولها الجدل بفكر مستتير مستند إلي العلم والمعرفة المتقسية والموضوعية والاستعانة بجملة علوم انثربولوجية ونفسية فضلاً عن حقائق العلم"^(١٠)

ينطلق الأوسى في دراساته المتعددة من المنهج الجدلي التاريخي الاجتماعي الذي يربط الأفكار وأساسها الاجتماعي والحضاري وتطور العلم، وأيضا عن الموقف الخاص أو سمة الفردي للفيلسوف- فالأفكار لها تواصل وحضور وبعد تاريخي ولها ارتباط بالبنية الاجتماعية وأشكال الوعي الأخرى وبالزمان والمكان^(١١) ويزيد هذا الفهم الواضح توضيحا بالقول أن أشد الفلسفات تجريدا هي انعكاس للواقع مقلوب، أو مقلوب، أو ناقص، أو مشوه ، علي أن نأخذ كلمة واقع " بأعم معنى مدخلين في ذلك بنية هذا الواقع بكل أبعادها بما في ذلك البعد التاريخي والتراث الذي له ، وليس بمعنى المعطي المادي الحسي المباشر المحدود فقط^(١٢)

يدعو الأوسى كما أشرنا إلي فلسفة علمية ذات بعد تاريخي اجتماعي جدلي. ويحدد لنا الفلسفة والمنهج الأمثل في الفصل السادس من كتابه " الفلسفة والإنسان " بقوله " أننا نعتقد أن المنهج الصحيح الآن في دراسة الفلسفة هو المنهج التاريخي الجدلي التكامل^(١٣) ويهمنا في الحقيقة الوقوف عند لفظ تكاملي، وهي صفة لها أهميتها في المنهج تحول بينه وبين الجمود والدوجماتيقية ورفض الأخر والبعد الواحد، خاصة في العصر الحالي. أن العصرية (أو المعاصرة) لا تكون بغلق نوافذ الفكر كله منذ النهضة وفتح بوابة واحدة للفكر الماركسي إذا كنت ماركسيا، أو للقومي إذ كنت قوميا، أو للشكي إذا كنت شاكيا أو اللاهوتي إذا كنت مؤمنا أو للتشازمي وهكذا عدد ما شنت وبأي تقسيم شنت أن تقسم وتصنف هذا الفكر، ان النتيجة المرجوة لن تحصل بهذا الطريق، أعني الوصول إلي

عقل عربي مرن متسامح ، عقلائي، علمي، جديد مؤمن بهذه الحضارة وبنعمها، إنساني النزعة، علمي مؤمن بالتقدم، عارف بشعاب الطريق وخطوات الحضارة البشرية ، يكره التعصب والشوفنييه، يحترم الحقيقة ، ففي الفلسفة الأمر أكثر إلحاحا هو التواصل والتعدد والتنوع وإحضار كل الاتجاهات والأفكار إلى الساحة^(١٤)

يمكن أن نطلق علي هذا الموقف الذي يتخذه الأوسوي " إدارة التواصل الحقيقي مع البشر " يتضح ذلك من فهمه لمعنى الفلسفة ووظيفتها ومشكلاتها ومنهجها ونظرتها للاتجاهات الفلسفية الأخرى. فهو يرى أن كثير من الفلسفات التي ربما تخالفها الوضعية والذرائعية والظواهرية لا تبتعد كثيراً عنها " ويرى أنه لا بد من وجود هذه الفلسفات في الساحة الثقافية دون قيد أو شرط. يقول " في كتاباتي انتقادات لنظرات وجودية ووضعية وبراجماتيه وشكية ولا أداريه ومثالية ذاتيه وتشاؤمية ومحافظة ، لكن ينبغي هنا أن أوضح شيئا لا أراه متعارضا مع موقفي هذا . وهو أننا في مجتمعنا العربي الكبير نحتاج إلى الاتصال بالفكر العالمي وبوعي وبصيرة^(١٥) أن كل فلسفة تسعى للانتقال إلى الآخرين، وتود أن تفصح عن نفسها وأن تسمع وبالتواصل وحده يبلغ المرء هدف الفلسفة الذي يؤسس في نهاية الأمر معنى كل الأهداف الأخرى في فهم الوجود واتضاح الحب وكمال الهدوء والاستقرار^(١٦)

أن التفلسف طبيعة للإنسان تميزه عن الحيوان. والتفكير الفلسفي ظاهرة بشرية عامة وضرورة إنسانية سواء كانت عن وعي وشعور أو بمستوي لا شعوري . والأفكار عند الأوسوي " بني اجتماعية " لها تبريرها ودواعيها ، بل وحتى لها تعلقاً حقيقياً بالمشاكل وهي تتطابق مع وضع الإنسان ومقدار معرفته بالطبيعة أو سيطرته عليها ومستوي علومه، ونوع بنية المجتمع المادية وباشكال الوعي الاجتماعي الأخرى.

يتبنى الأوسوي الفلسفة المادية التي تربط بنيه المجتمع بأشكال الوعي الاجتماعي المختلفة . ووظيفتها ليست الاكتفاء فقط بوصف العالم ، لكن مهمتها هي العمل علي تغييره. وهي مهمة مستمرة لها، وهو يؤكد علي هذه الاستمرارية . المهم في الفلسفة ليس الوصف فقط ، بل والتغير أيضا ، بل وقبل كل شيء. وهكذا فإنه لا الشقاء أبدي ولا السعادة أمر في سنة الحياة ، و إنما في الحاليين هما ثمرة لموقف الإنسان لنظمه وتنوع مجتمعه

ولتقدمه المعرفي وسيطرته علي الطبيعة في نظام اجتماعي إنساني حقاً وهو جهد لن يقف (١٧)

المنهج في الأخلاق

وينطبق هذا الفهم الذي يقدمه لنا الألويسي علي " الأخلاق " ، فالمجتمع هو المدرسة التي يتعلم فيها الإنسان أن يميز بين الصواب والخطأ، وفي هذا أيضا يوجد المفتاح لطبيعة واصل الأحكام التي كونت التشريعات والقواعد والقوانين لكل عصر وجنس. إن الدوافع الاجتماعية والمشاعر الاجتماعية هي أساس نمو الأخلاق. وهذا التصور الاجتماعي - التاريخي للإنسان وأخلاقه وفكره ينتج نتائج معلومة. هي " أن الأخلاق نشأت في طور معين " من مراحل اجتماعية البشر وأنها تطورت مع التقاليد والأعراف، وأنها ترتبط بأسس المجتمع المادية وبمجملة الظروف الأخرى. بما في ذلك أماله وتخيلاته ، وأن الحكم الأخلاقي متغير ومتنام وكذلك المقياس الخلقى . وأن الضمير ليس فطرياً، بل هو تاريخي النشأة علي النطاق الاجتماعي خلال العصور ، وعلي نطاق حياة كل فرد علي حدة (١٨)

وقبل أن نواصل بيان موقف الألويسي الفلسفي في مجال الأخلاق وتطبيقه للمنهج التاريخي الاجتماعي في دراستها نشير إلى اقتراب هذا الموقف مما قدمه منصور فهمي من رواد الفلسفة في الجامعة المصرية من تصور اجتماعي وضعي للأخلاق، وهو موقف حددنا معالمه في دراستنا للأخلاق الاجتماعية في الفكر العربي المعاصر لدي رواد الاتجاه الاجتماعي عزيز عزت ، والسيد بدوي ، وقباري إسماعيل، وحتى لا تكرر ما سبق أن أوضحناه في موضع آخر ، نبين اختلاف الألويسي عن أصحاب هذا الاتجاه في تأكيد علي الجانب التاريخي الجدلي بالإضافة للسمة الاجتماعية عند أصحاب الأخلاق الوضعية الاجتماعية (١٩).

ويتضح لنا هذا الفهم لدي الألويسي في الفصل الرابع من كتابه " التطور والنسبية في الأخلاق " ١٩٨٩ الذي يدور حول "معني اجتماعية الأخلاق، دراسة في العوامل والنبي" فالمبادئ والقوانين والحقوق تنتج عن طريق الحياة ووسائل المعيشة والنشاطات الاجتماعية ، وليس العكس أي أن الحقوق تمت إلي وظيفة أو اتجاه خاص ، إلي نشاط أو

طبقة ، وكما أن التوزيع الاجتماعي أو طبيعة الوظائف والطبقات والاتجاهات تتغير فإن المبادئ الخلقية والحقوق الدستورية والأنظمة القانونية تتغير (٢٠)

ويبدو حرص الألويسي علي تطبيق قوانين المادية الجدلية ومنهجها بشكل حرفي فهو يري أن معالجة الأخلاق وتطورها ولتأريخ الفكر يصبح بلا معنى ولاخطة إذا لم يكن علي أساس معالجته تاريخية مستعرضة للتشكيلات الاقتصادية والاجتماعية الكبرى. وهذا ما يفعله في الفصل الخامس عن " المجتمعات الكبرى حسب علاقات الإنتاج الرئيسية ونوع الأخلاق السائدة في كل منهما(٢١)

أن هذا الفهم للفلسفة هو الخيط الأساسي ، وأن كان ليس الا واحد في فكر الألويسي، الخيط الذي يربط كل تصوراته ويواجهها، ويرتبط فيه الجانب الذاتي بالموضوعي ، كما يتضح في ذلك الملحق الذي زيل به كتابه " التطور والنسبية... " بعنوان " خواطر وأفكار ذات طبيعة عاطفية " حيث أكد علي الجانب الإنساني الذاتي مع الجانب الطبيعي المادي بقول: " حينما أتأمل حالي، أفكاري، مشاعري، وكل ما كتبتة في الصبا من شعر وخواطر، ومجمل سلوكي مع الآخرين ، أشعر كم هي إنسانية هذه الفلسفة التي اعتنقها ، أنها خير ما أنتجه الإنسان وفرزه الواقع وأملته الطبيعة(٢٢)

إننا بإزاء فلسفة تحولت إلى قناعة كاملة ، تحولت إلى قضية حياة إلى أيولوجية(٢٣) أنها فلسفة يحياها يعانيتها ، ليست كأفكار وتصورات ، بل كقضية حياة ، هي عنده قضية الإنسان . ومن هنا فهو يتساءل دوما هل يتلقى القارئ عمله كأفكار مجردة ؟ هل سيشعر بما عناه في الكتابة ؟ لا يقصد بالطبع ما يتعلق بالبحث والمصادر بل الدفاع عن قضية عادلة ، كقضية أن يعيش الإنسان من جهده ، في ظروف احسن ، - أنها كما يري - قضية عادلة وإنسانية حقة ، قضية كيف ولماذا لم يحقق الإنسان إنسانيته حتى في مراحلها التاريخية المتعاقبة . يتضح ذلك في وصفه لهذه المعاناة في قوله : "اللايتهم يعرفون أنني في فصوله كنت أعاني بعض الخواطر ، أكتبها بلغة الشعر والعاطفة ، أبكي برغم كل الحروف لأنها لم تكن تكفي للتعبير عن مشاعري (٢٤)

تلك الفلسفة التي تجمع الذاتي والموضوعي ، الطبيعة والإنسان في مركب جدلي تاريخي هي ما يتبناه الألويسي ويطلق عليها أحيانا "التكاملية" وأحيانا أخرى الخط

الواقعي في التفكير مقابل كافة صور الفلسفة المثالية . هنا من الضروري ان نتوقف امام محاولة الأوسى التي يقدمها لنا على استحياء العالم المدقق لتوسيع معنى الواقعية كما يفهمها ، واقعية عميقة متعددة الضفاف . فهو لا ينكر ولا يستبعد – باعتباره صاحب رؤية فلسفية واضحة الاتجاهات الفلسفية المخالفة له . فالأستاذ المستنير يعرض للاتجاهات الفلسفية المختلفة ، يقبلها او ينتقدها لكنه لايرفض الاستشهاد ببعض افكارها اذا كانت تؤيد مذهبه الإنساني ، فهو يعتقد ان كثير من الفلسفات التي ربما يخالفها مثل ؛ الوضعية والذرائعية والظواهرية .. الخ لا تبعد كثيرا عنا ، فهو مع كونه يدعو الى فلسفة علمية ذات بعد تاريخي اجتماعي جدلي ، ومع اعتباره المثالية في الفلسفة نظرة غير علمية للعالم لا يرى ان كمن الصواب الحكم على الفلسفات المثالية بانها ليست شيئا يزيد عن كونها هراء وهروب وخطا . ان هذا الموقف فيما يرى لا يفتقر الاجاهل بتاريخ الفلسفة وتاريخ المعرفة عموما ويقانون ظهور الافكار والمنظورات الفردية (٢٥) .

ويرتبط هذا الموقف الفلسفي بمنهج الأوسى الذي شغل به ومارسه في دراساته المختلفة ومن هنا علينا الإشارة الى خطوطه العامة ، وكيف طبقها في مجال الأخلاق . لقد انشغل الأوسى بالمنهج الفلسفي سنوات طويلة وفي دراسات متعددة وكتب عنه كثيرا ونحن نرى أن هذا الانشغال ناتج عنده ليس من أفكار أولية جاهزة ، بل نتيجة ممارسة عملية التفلسف ذاتها . وقد حدد لنا معالمه الأساسية في ثانيا أعماله بحيث يكاد يكون قضيته الأساسية التي دافع عنها وخاض جدل طويل حولها كما يظهر في كتاباته في مجلة الثقافة الجديدة مثل : "دراسة الفلسفة بين المعاصرة والتقليد (العدد ٤٩ عام ١٩٧٣) و "دراسة الفلسفة بين الاستهانة بالتراث واحترام التراث الثوري" (العدد ٥٣ نفس العام) و "نوع التغير الذي نريده في الفلسفة" (العددان ٧٧/٧٦ عام ١٩٧٦) . كما أفاض في بيان هذا المنهج في مقدمة "دراسات في الفكر الإسلامي" بيروت ١٩٨٠ . وطبق هذا المنهج في ابحاث الكتاب المختلفة خصوصا ما كتبه عن " الفيض بنظرة عصرية" حيث اوضح في هذه الدراسة ضرورة تناول المشكلة على اساس حركة العلم واطروحات الفلسفة حتى عصرها ، وحركة المجتمع ، محللا هذه المشكلة على اساس موقعها من الفكر السابق عليها والمعاصر لها . ونجده ايضا في كتابه الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم و من الميثولوجيا الى الفلسفة وطبق نفس المنهج في دراسته " الفلاسفة العرب ونظرية تطور

الطبيعة" (مجلة آفاق يناير ١٩٨٥) حيث يقول: "ارتاتيا عدم وجود هذه النظرية عند اى من فلاسفتنا القدامى على اساس نفس المنهج التكاملى التاريخى، الجدلى، اللاتنقالى، اللاعدمى، اللامطلقى، النسبى نسبية غير مطلقة .

ونجد صورة ناضجة لهذا المنهج فى بحثه "تأصيل فلسفة الوجود العربية وجدلية التواصل" (دورية الفلسفة والثقافة ببغداد ١٩٨٥) حيث يؤكد على دور "العام" و"الخاص"، الفرد والجماعة، وفكرة البنية والعلاقة، ودور العلم والتواصل الفلسفى، وعدم جدوى المقارنات بين رؤى أو حلول متشابهة تقع فى منظومات اجتماعية وعلمية وفكرية وزمنية مختلفة. وهو يحدد لنا سمات هذا المنهج فى كتابه "الفلسفة والانسان" ونجدها مطبقة فى "التطور والنسبية فى الأخلاق" كما يلى :- استخدام المنهج الجدلى اللاميتافيزيقي وخصائص هذا المنهج انه يتناول الظواهر والافكار فى ارتباطها وتبعيةها المتبادلة فى تطورها وتغيرها، ويكشف عن الجوانب الداخلية المتضادة التى يشكل الصراع بينها مصدر تطورها .

- مبدا التاريخية كمنهج صحيح مكمل فى دراسات النظم الفلسفية .

- مبدا الاجتماعية او العلائقية، اى ارتباط المذاهب الفلسفية بالعلاقات الاجتماعية السائدة فى مرحلة معينة من خلال نمط اسلوب الانتاج المسيطر .

- مبدا العلمية، اى صلة الفلسفة بمستوى العلوم فى زمنها والاطار العام للنظرة العلمية

- الخصائص الوطنية او القومية، حيث ينبغى اعطاء اهتمام لمعرفة خصوصيات الفلسفة لبلد معين فى حقبة معينة . على ان يكون واضحا ان هذه الخصائص اجتماعية النشأة وليست راجعة الى اسباب بيولوجية، وهى مرتبطة بالزمان والمكان وليست خصائص مطلقة وابدية .

- الجانب الفردى ويقصد به ان للفرد وجود خاص مع من صفات مشتركة وكونه ينتمى الى فترة معينة او امة معينة وتاريخ معين، فالفرد يمكن ان يضاف كعامل اخر فى تفسير الابداع الفلسفى والنظرة الخاصة التى يفرزها تاريخ الفلسفة .

- الاستقلال النسبي لتاريخ الفلسفة . وهو ينبه على ان المنهج يبقى غير كامل ما لم نأخذ هذا الطابع الخاص لتاريخ الفلسفة . في الاعتبار ، فتاريخ الفلسفة ليس تطورا متساوقا مع التاريخ بشكل تام . قد يكون ذلك في المنظور العام الكلي لمجمل تاريخ الفلسفة . لكن هذا التقدم ليس كذلك في كل زمان وفي كل حلقة من حلقاته.^(٢٦)

- مراجعة وتطوير. ويحدد لنا من خلال دراسته الهامة " الدرس الفلسفي في العراق من خلال حسام الالوسي ١٩٩٨ وهو محاولة متميزة وعمل هام ، وأهميته ترجع الى كونه ياتي ضمن الإصدارات الفلسفية التي يقدمها بيت الحكمة في بغداد وهي إصدارات متعددة توضح لنا اصرار المثقفين العراقيين في فترة الحصار السابقة على الاحتلال الغاشم ضد وطنهم على استمرار الثقافة والفكر قلعة حصينه في العراق رغم الحصار اللامبرر الذي يعانيه الشعب العربي العراقي . ويتضمن هذا الدرس نقاط اربع هي كما يحددها لنا

أ- الرؤية التي نراها للدرس الفلسفي والمنهج الذي وصلنا اليه في حياتنا الفلسفية.

ب- المنهج والرؤية الفلسفية على مستوى التنظير والنظريات والطرح والتأمل .

ج- السلوك الفلسفي القائم على الإيمان بالعقل والتأمل والتسامح وعدم التعصب والمخاطرة والإقناع والإقتناع.

د- الجهود في الدفاع عن الفلسفة وحضورها.^(٢٧)

ويحدد لنا سمات هذا الدرس الفلسفي في : التعددية ، التواصل ، العقلانية ، الموقف الذاتي ، الحضور الأفقي للتراكم الفلسفي ، الموضوعية الشمولية ، حق الإقناع والاقناع. ويرى أن هذه السمات لا تتحقق إلا إذا توفرت جملة من الشروط أولها توفر الحرية ، ثم المرونة الفكرية والتسامح مقابل الدوجماتيقية تعددية الطرح ، الشمولية الثقافية . ويحدد مجموعة للقواعد التي تحكم الدرس الفلسفي هي :

القاعدة الأولى لا وجود لمحرم على الفكر الفلسفي تتاولا وبحثا وتأملا ونشرا ، على مستوى الفكر التنظيري . أن الدرس الفلسفي إذا أثر مخالفة هذه القاعدة باتجاه الصوت الواحد ، الرأي الواحد ، وعدم إفساح مجال للاستماع والنقد ، لا يكون درسا فلسفيا ، بل سيكون درسا عقانديا أيديولوجيا" (ص ٢٨)

القاعدة الثانية : كل فكر هو نتاج محدد وانعكاس لوضع محدد ، وهو رؤية محددة وكل معرفة هي معرفة محددة بالزمان والمكان والامكانيات المحدودة ، وليس من حق أحد أن يفرضه على الآخرين إلى ما لا نهاية من قادم الزمان حلا أو منظورا وحيدا أوحد معصوما عن النقد والمراجعة.

القاعدة الثالثة : علينا دراسة كل فكر (نص) من خلال زمانه واطروحات زمانه ولغة زمانه وشبكة المعلومات انذاك والوضع الاجتماعي السائد.

القاعدة الرابعة : المعرفة مع أنها نسبية فهي مطلقة معا ، كل فكر هو محدود زمانيا ، لكن المعرفة مطلقة في زمان غير محدود مستقبلا ، ومعنى ذلك أن الفكر المطلق والحقيقة المطلقة لا وجود لها في زمان محدود.

القاعدة الخامسة : علينا أن نبدأ من حيث أنتهى الآخرون.

القاعدة السادسة : الخطأ المعرفي لا يعرف ، الصواب لا يتوصل عليه ، إلا من خلال تعدد الطرح ، والطروح المضادة له.

القاعدة السابعة : التفلسف ليس هو المعرفة بالمذاهب الفلسفية ، بل هو الموقف منها .

القاعدة الثامنة : ان مقومات التفلسف والدرس الفلسفي لا تتوفر إلا من خلال مجموعة عناصر سلوكية يزاولها دارس الفلسفة : المنهج ، العقل ، الصدق ، التسامح.^(٢٨)

ويهمنا الوقوف أمام بعض الأبحاث الأخيرة التي قدمها الالوسي والتي تمثل من وجهة نظرنا انتقال من التاريخ للأفكار التي تتبنى وجهة نظر ورؤية فلسفية خاصة وأقصد الابحاث التي قدمها خلال العقد الأخير منذ ١٩٩٠ وفي مقدمة هذه الابحاث الدراسة التي نشرها في العدد الأول من المجلة الفلسفية العربية تحت عنوان "البنية والعلاقة".^(٢٩) والتي حاول فيها تقديم مذهب فلسفي شامل لأصل الكون ، مستعينا بالمنظور الذري وفكرة أن التطور هو اعادة التنظيم ، والمنظوم التطوري نفسه ، وعلى أساس أن كل عملية ترتبط بعنصرين : عنصر البنية ، وعنصر الاجزاء ، وهناك ديناميكية تسمح بفرصة للجديد من خلال إعادة العلاقة أو التنظيم (الدرس الفلسفي ص ٤٨) . من أغراض هذا البحث ، التأكيد على أن الجزء يفسر الكل ، وأن مجموع الاجزاء لا يساوي الكل ، يقول : "منظوري

الفلسفي في البحث ردا وحلا للإشكال هو : افتراض أن المادة في تلك الحالة أو أية حالة متطورة ، لم تكن ذرات اجتمعت ، بل كانت ذرات في بنية ، وبذلك ينحل الاشكال بافتراض انه لا يمكن الحديث عن حالة مطلقة كانت فيها المادة في أي مكان وزمان سابق " (الدرس الفلسفي ص ٤٥)

وعلى ضوء البحث السابق وبحثه عن مستقبل العقلانية (المؤتمر الفلسفي العربي الرابع ، عمان ١٩٩٥) تظهر السمات المحدد لمنهجه في الآتي:-

- دراسة الوقائع بحسب منهجية تقوم على ربطها باطروحات مجتمعتها والروح السائد فيه والأسس الاجتماعية التحتية والمنجز العلمي والتراكم المعرفي .
- ينبغي الالتفات إلى الكل أو البنية التي يرتبط بها ذلك الجزء أو تلك الواقعة المدروسة
- الحذر من التعامل التجزيئي أو عدم الالتفات إلى كل جوانب الوقائع المدروسة وتطورها العلمي وعلاقتها بغيرها (٣٠)

المنهج والرؤية في الأخلاق:

يقدم لنا الأوسى في كتابه "التطور والنسبية في الأخلاق" نموذجا لمنهجه في التفكير والكتابة الفلسفية ورؤيته للتاريخ والإنسان . وهو من الكتب القليلة للغاية في العربية التي تتبنى النظرة المادية التاريخية في مجال الأخلاق . لقد قدم صادق جلال العظم بعض أبحاثه في كتابه "دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة" في مجال الأخلاق (٣١) . كما قدم عادل ضاهر كتابا هاما عن "العقل والأخلاق" (٣٢) في فترة تالية على كتاب الأوسى . الا أننا نعتبر جهد الأوسى بداية تقديم هذا الاتجاه في دراسة الأخلاق في العربية . فهو بتوجهه ومنهجه يمثل موقفا متميزا بين اتجاهات دراسة الاخلاق في الفكر العربي المعاصر. وتتيح لنا الدراسة المقارنة بين جهد الأوسى من جانب وصادق جلال العظم السابق عليه وعادل ضاهر اللاحق له سمة أساسية هي ، أنه بينما تحليل العظم وضاهر ذو طابع ابستمولوجي فإن معالجة الأوسى يغلب عليها إلى حد ما الطابع الأيديولوجي . وهذا

ما يتضح في تحليلنا العمل ككل وفي فصوله المختلفة ، فهو ينطلق كما يخبرنا من أساسيين :

الأول : أن الإنسان وسلوكه مرحلة متطورة من الحيوان الراقى وسلوكه

الثاني : أن الأخلاق مسألة تاريخية اجتماعية.

ويرى أن تجاهل هذين الأمرين يعد أحد أكبر العوامل التي أوقعت بعض المدارس الفلسفية الأخلاقية في القول بنظرية الضمير ومطلقية القيم الأخلاقية ، وهو ما يرفضه الأوسى ويخصص الفصل السابع والثامن لدحضه بناء على اتجاهه الذي يتضح في خطة كتابه وهدفه . "لقد اعتمدنا خطة واضحة ، ونأمل أن نضع من خلالها أنفسنا والقارئ على طريق واضح المعالم". (٣٣)

وخطته تتضح ببيان أنواع السلوك الاجتماعي لدى الحيوانات ، ثم اجتماعية السلوك البشري ومنه الأخلاق . والتميز بين مدرستين في الأخلاق ، المثالية والمادية، ثم معنى اجتماعية الأخلاق. وبعد ذلك يعرض الأوسى للمجتمعات الكبرى حسب علاقات الإنتاج الرئيسية ونوع الأخلاق السائدة في كل منها ، ومراحل الفكر الكبرى ، وتطور الأخلاق حتى يتسنى له بيان النتائج التي توصل إليها مع نقد المطلقية في الأخلاق لينتهي إلى الموقف الأساسي الذي يقوم عليه الكتاب ، وهو أن الأخلاق نسبية ولكنها نسبية مطلقة". وفي الختام يقدم أخلاق المستقبل في المجتمعات البديلة للمجتمع الطبقي - الرأسمالي وزوال الاغتراب.

إننا بإزاء مفكر ملتزم ، صاحب وجهة نظر ورؤية محددة كما يتضح من مجمل كتاباته . وقد أكد لنا في بداية كتابه ضرورة تجاوز التاريخ للأخلاق ، وأعلامها ، تياراتها ومذاهبها. فهو يعتقد ضرورة تخطي هذه المرحلة ، وأن نقوم بدراسة مشكلات الفلسفة عموما والمشكلات الخلقية على شكل موضوعات أو محاور ، ويعتقد أنه يقوم بذلك في كتابه "التطور والنسبية في الأخلاق" . فهل تجاوز التاريخ لدراسة المشكلات ؟ يظن الأوسى ذلك فالموضوع الذي يتناوله هو "نسبية الاخلاق وتطورها" على أساس مفهوم واضح يراها متطورة ونسبية . وأخشى أن يكون المؤلف ضحى بالموضوع في سبيل المنهج.

لقد طبق على دراسة الاخلاق منهج محدد ثابت ، وهو الذي ينادي بالتعدد والتنوع .
مما يجعل قارنه يتساءل ألا توجد مناهج متعددة يمكن استخدامها في مقارنة المشكلات
الاخلاقية ، لقد اتاحت لنا التطورات الأخيرة في العلوم الإنسانية مفاهيم وأدوات وروى
ومناهج تكسب التحليل الفلسفي عمقا وتعطى الدراسة الأخلاقية أبعادا جديدة في الدراسات
اللسانية والنفسية والبنوية ، ومفكرنا يؤكد على الدوام ضرورة الارتباط بتطور العلوم
والنظريات العلمية والتراكم المعرفي ، إلا أن ما يستشعره القارئ عليه هو الوقوف عند
النظريات العلمية ولادة القرن التاسع عشر مثل الدارونية والماركسية والوضعية .

لقد توقف الأوسى أمام فكرة المطلق والنسبي ، التي بدأ بها وانتهى إليها ، عالج
من خلالها نشأة الأخلاق وتطورها دون تحليل المفاهيم الأساسية في فلسفة الأخلاق مثل :
الخير والشر ، ومكونات السلوك الأخلاقي ، والعواطف الأخلاقية ، والبنية المنطقية
للأحكام الخلقية ، ولغة الأخلاق وغيرها من موضوعات . ويمكن تعليل ذلك بأن المؤلف
يتناول الكليات والأسس العامة دون الوقوف أمام القضايا الفرعية .

لكن الأيحق لنا أن تسائل هل قضايا الأخلاق قضايا فرعية وهل مناقشة المذاهب
والاتجاهات المختلفة في فلسفة القيم والاخلاق لا تستحق من متخصص صاحب رؤيا أن
يوليها بعض العناية من خلال التحليل النقدي للأخلاق التوماوية الجديدة والوجودية
والفينومينولوجية والوضعية والواقعية الجديدة .

ان العمل الذى نحن بصدده " التطور والنسبية فى الأخلاق " يناقش نتائج
الدراسات الأخلاقية فى الخمسينيات حين كتب توفيق الطويل مؤلفه " الفلسفة الأخلاقية "
وميز بين اتجاهين رئيسيين وانتصر للاتجاه المثالى ثم يأتى الأوسى فى بداية التسعينات
ليقف نفس الموقف منتصرا للاتجاه الثانى المادى . ودليلنا على ذلك توقف مصادر البحث
على إصدارات الخمسينات وعدم وجود أية اشارات للاتجاهات المعاصرة فى الاخلاق والقيم
مثل : النظرية العامة للقيمة ، الميتاخلاق ، أخلاق اللغة العادية وجهود ماكس شيلر
ونيقولا هارتمان فى المانيا وبيرى وايريان فى امريكا ولافيل ولوسين فى فرنسا وقبلهم
نيتشه الذى نادى بإعادة تقييم القيم .

رؤية الأوسى :

و لا نريد ان نختم هذه الدراسة عن الاستاذ الالوسى ببعض ملاحظات جزئية على احد اعماله . والرجل درس وتاريخ ورؤية . بل نود ان نتركه يقدم لنا بنفسه تلك الرؤية كما عبر عنها فى بحثه عن " حرية اللاحرية فى الوطن العربى " الذى قدمه فى المؤتمر الفيلسفى العربى الخامس بالاردن نوفمبر ١٩٩٨ ، وهو ليس بحثا اكااديميا كما يقول تؤسره النصوص والمرجعيات بالدرجة الاولى ، بل هو "راى" و"منظور" يراه الباحث عايشه فكرا وتاملا ورصده " واقعا " وتاريخا " عبر عصور الاسلام وتجمعت ابعاده ومشكلاته عبر عمر طويل ومحاولات فى كل ماكتبه او فكر فيه او اهتم به . وتتخلص هذه الرؤية فى خاتمة بحثه التى يدعو فيها الى بيان يتمثل فى البنود التالية :

- ١- الدعوة الى حرية العمل السياسى والتعددية كشرط اساسى لاي نظام عصرى مقبول.
- ٢- الدعوة لإقامة وتطوير دولة مدنيه ، وليس دينية ، فى امور التشريع العامة وفى امور السياسة والحرب والاقتصاد والتعليم .
- ٣- تترك العبادة الشخصية والامور الدينية الفرانجية والعبادية والشعائرية بعيدة عن تدخل السلطة السياسية .
- ٤- دعوة مفصلة – بمبادئ واضحة لضمان حرية الفكر وحماية الابداع والتنوع والراى الجديد ، وحرية النقد بلا حدود .
- ٥- ضمان حرية القول والنشر وحماية اصحابها من اى ضغط او ارهاب او محاكمة .
- ٦- اشاعة الحوار والمناقشة واللجوء اليها باستمرار .
- ٧- الدعوة لتشكيل منظمات عربية الافق والدائرة ذات بعد انسانى وقيمى عال للدفاع عن حقوق الانسان العربى ، فى العقيدة والفكر والعمل والالتناء والحقوق السياسية.^(١)

الهوامش والملاحظات

(١) – أنظر الدراسة التى قدمها على حسين الجابري فى العدد ٣، المجلد ٣ من المجلة الفيلسفية العربية ، عمان الاردن " اصالة الأوسى الفيلسفية فى الفلسفة والإنسان " ص ٥-٢٢ "

- (^٦) نعتد هنا علي مجموعة من الملفات الخاصة التي تحتوي علي مجموعة من اللقاءات الصحفية في مقدمتها (الجذور: ٧ لقاءات صحفية في جريدة الثورة أجراها معه حميد المطبي وغيرها.
- (^٧) - حسام الألوسي : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ، الطبعة الثانية ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ١٩٨٦ ص ١٥
- (^٨) حسام الألوسي : بواكير الفلسفة قبل طاليمس ، الطبعة الثانية ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ١٩٨٦
- (^٩) المرجع السابق : ص وأنظر أيضا الألوسي : الدرس الفلسفي في العراق من خلال حسام الألوسي في "ملاحم من المشهد الفلسفي في العراق المعاصر، بيت الحكمة ، بغداد كانون الثاني ١٩٩٨ ص ٤٢-٤٥
- (^{١٠}) الألوسي : بواكير ص
- (^{١١}) وهو ترجمة الفصل الخامس من كتاب بيحر: لاهوت أوائل الفلاسفة اليونان، ملحق في بواكير الفلسفة قبل طاليمس ص ٢٨٢-٣٠١
- (^{١٢}) المرجع السابق
- (^{١٣}) الألوسي : الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم ، بيروت ١٩٨٠
- (^{١٤}) الألوس: الفلسفة والإنسان، منشورات دار الحكمة، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي ، بغداد سنة ١٩٩٠ ص ١٥
- (^{١٥}) المصدر السابق ص ١٥
- (^{١٦}) المصدر السابق ص ١٣٥
- (^{١٧}) الألوسي : الفلسفة والإنسان ص ١٦٧ - ١٧٥
- (^{١٨}) المصدر السابق ص ١٧٢
- (^{١٩}) المصدر السابق ص ١٦٥
- (^{٢٠}) المصدر السابق ص ٢٢
- (^{٢١}) المصدر السابق ص ١٣٨
- (^{٢٢}) الألوسي: التطور والنسبية في الأخلاق ، دار الطليعة بيروت ١٩٨٩ ص ١٣
- (^{٢٣}) راجع أحمد عبد الحليم عطية : الأخلاق الاجتماعية في الفكر في " الأخلاق في الفكر العربي المعاصر ، دار قباء ، القاهرة ١٩٩٩
- (^{٢٤}) الألوسي : التطور والنسبية في الأخلاق دار الطليعة ، بيروت ١٩٨٩ ص ٣٤
- (^{٢٥}) المرجع السابق ص
- (^{٢٦}) المرجع السابق ص ١٥٨
- (^{٢٧}) يميز الألوسي بين الفلسفة والأيدولوجية ، فهي أقدم من الأيدولوجية وتختلف عنها في الغاية . بينما الأيدولوجيا تبرير لواقع أو طموح يتحقق في المستقبل فالفلسفة تبحث عن الحقيقة ، الأهم أن الفلسفة تصدر

- عن الحياة الاجتماعية ككل أما الأيديولوجيا فهي تعبر عن حاجة ومطامح فئة أو طبقة اجتماعية أو عرقية معينة وهدف الفيلسوف ليس الأيديولوجيا بل الوصول إلى رؤية شاملة للكون وتفسيره تفسيراً عقلياً . فالفلسفة لذلك أوسع من الأيديولوجيا ، فهي فروض قابلة للنقاش ، مفتوحة على العكس من الأيديولوجيا فهي دوماً مغلقة . ملامح من المشهد الفيلسفي في العراق ص ٢٣-٢٤
- (٢٤) الألوسي : التطور والنسبية في الاخلاق ص
- (٢٥) الألوسي : الفلسفة والإنسان ص ١٧١
- (٢٦) الألوسي : التطور والنسبية في الاخلاق ص
- (٢٧) الألوسي : الدرس الفيلسفي في العراق من خلال حسام الألوسي ص ٩
- (٢٨) المرجع السابق صفحات ٢٨ - ٣٢
- (٢٩) الألوسي : البنية والعلاقة ، المجلة الفيلسفية العربية ، العدد الاول ، عماد الاردن
- (٣٠) الألوسي : مستقبل العقلانية بحث من اعمال المؤتمر الفيلسفي العربي الرابع ، عمان الاردن ١٩٩٥
- (٣١) صادق جلال العظمة : دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة ، مراجع دراستيه نظرية الأخلاق عند برجسون ص ١١٩ وما بعدها مشكلة الحرية والقيم الأخلاقية ص ٢٢٧ وا بعدها . دار العودة ، بيروت ١٩٧٤
- (٣٢) عادل ضاهر : العقل والاخلاق . دار الشروق ، عمان ١٩٩٠
- (٣٣) الألوسي : التطور والنسبية في الاخلاق ص
- (٣٤) الألوسي : حرية اللاحرية في الوطن العربي المسار والواقع ، أعمال المؤتمر الفيلسفي العربي الخامس ، عمان نوفمبر ١٩٩٨ ص ٥٥

أصالة الالوسى الفلسفية

فى كتاب (الفلسفة والإنسان) دراسة تحليلية نقدية (*)

على حسين الجابرى (**)

مقدمة

منذ عامين والرغبة المشتركة ، لهيئة تحرير (المجلة الفلسفية) وكاتب هذه السطور ، تحدث بإتجاه انجاز دراسة عن الالوسى وكتابه (الفلسفة والإنسان) . فالرجل يستحق مثل هذه الدراسة مثلما يستحقها الكتاب . لا سيما وأن الظروف تستوجبها لكي نخرج من طوق الحصار المعرفى والعلمى ، الى حيث الساحة الفكرية القومية ، وتلك واحدة من توصيات المؤتمر الفلسفى الثالث المنعقد بعمان فى تشرين الاول ١٩٩٢ .

واليوم ، شاعت الظروف ، ان تعين كاتب السطور على الوفاء بالتزامه ، لهيئة تحرير (المجلة الفلسفية) وهو يقدم (معلماً) من عالم المشهد الفلسفى فى العراق المعاصر . معرفاً به وبمنهجه وموقفه من الفلسفة ولها ، عرضنا بعدها لمضامين الكتاب عرضاً تحليلياً ، نقدياً ، يليق بالالوسى وبالمجلة وبالقارئ العربى ، وختمناه بتقويم منهجى أكد اهمية الكتاب فى مثل هذه المرحلة ، فعسى ان نوفق فى أداء هذه المهمة .

أولاً : الالوسى ، بين المنهج والفلسفة

الدكتور حسام محى الدين الالوسى^(١) واحد من ابرز المفكرين العرب المعاصرين اغنى المكتبة العربية^(٢) بالجديد من البحوث والدراسات والآراء الفلسفية طوال العقود الثلاثة الاخيرة جاز لنا بعدها ان نفتش عن منهجه ، وفلسفته، قبل ان نلج كتاب الفلسفة والإنسان

١- منهجه:

على ماشاب منهج الالوسى من (تقليد) لطروحات الفلاسفة الغربيين لكنه حظى بمكاتب خاصة بين زملائه ، وعند اساتذته ، فجعله استاذ (ايرون روزنتال) " معقد امل كبير فى الفلسفة العربية"^(٣) واعتبره (المطبعى) بداية "تاريخ الفلسفة

(*) نشرت فى مجلة الفلسفة العربية ، المجلد والعدد الثالث ، عمان ، ديسمبر ١٩٩٤

(**) كلية الآداب - جامعة بغداد

العراقية"^(٤) المعاصرة لأنه امتاز بجرأة في طرح الأفكار "غير المألوفة" وإن كان "يدارى حالته الكتابية بلغة صعبة ، ويرمز دون أن يفلح ويدور ويلف"^(٥)

ولما كانت موسوعة (المطبعى) قد تناولت تفصيلات الآراء المنشورة وغير المنشورة للالوسى ، وحادثه ، وعائشه طوال شهور ، واستكتبه خطياً ، فقد تداخلت أحكام (المطبعى) مع اعترافات الالوسى وتوثيقاته المكتوبة ، التى تشهد على ان الالوسى قد نهج على وفق " المنهج التاريخى الاجتماعى الجدلى"^(٦) بعد أن قرأ الكثير من المصادر الفلسفية الغربية حتى استعار من الغربيين فكرة (التقدم)^(٧) المحكومة بمنطق (الخطأ والصواب) وتراكم الخبرة والعلوم ، "درجة درجة وسلماً، سلماً"^(٨) وليس منطلق (الصراع الطبقي) يتداخل عنده (النسبى والمطلق) فى الوصول الى الحقيقة المعرفية والاخلاقية والجمالية^(٩).

كما اتسم موقفه (بالنقد) - المبطن ، الذى يأتى متخفياً بين نصوص مفكرين اجانب ، أو من خلالها ، على ما رافق الدور النقدي للفلسفة فى وطننا العربى من تعثر وضعف بسبب "قلة الزاد وغياب الحرية" فكادت (الرمزية) والغموض ، فى الخطاب الفلسفى واحدة من خصائص النص الفلسفى ... ولكنها ارهاصات الوعى الجديد على الساحة العربية .

وظف الالوسى ذخيرته الثقافية وادواته الفلسفية ، فى منهج (مركب) تحليلى تركيبى سنقف على خصائصه (المؤشرة اعلاه) من خلال الانموذج المدروس فى الصفحات اللاحقة . وعلى تنوع مصادره ، وتنافرها . انتج لنا فلسفة واضحة . لها ناقد ولها قارئ ... من غير ان ينشئ مدرسة لها اتباع^(١٠).

والالوسى لا يعترف وهو يدرس التراث بوجود موضوع فلسفى تقدمى وآخر رجعى، بل يعترف بوجود " منهج تقدمى أو رجعى ، ومنظور تقدمى أو رجعى"^(١١) ، هو الفيصل فى تصنيف الباحثين والفلاسفة.

وان تجلى شغفه بالنظريات (الغربية) ومناهجها - فى موقفه من (التطويرية) التى تابع فيها آراء دارون من غير أن "يتطرق الى تأثر" دارون او لامارك بأراء العلماء

العرب القدامى ، بل نفى فى مقالات لاحقة وجود علاقة بين افكار العرب التطورية وما وصلنا من نظرية دارون^(١٢).

على سبيل المثال لا الحصر : إن التحليل والمقايسة والاستنتاج ، والتركيب والبحث عن العلاقات السببية ، التى تربط الظواهر المختلفة وسائل الالوسى فى مؤلفاته وأبحاثه ، لكن مثل هذه الخطوات ، تتعثر بسبب تداخل غابتين اثنتين فى اعماله الفكرية :

الأولى : النظر الى الفعاليات البشرية فى اطار حركة الطبيعة العامة : على اساس وحدة القوانين (المادية) المعبرة عن وحدة الاجتماعى والمادى.

الثانية : عدم فصل الموقف الفلسفى عن ظرفه الاجتماعى والاقتصادى والتاريخى وتلك هى اشكالية (المنهج) الذى عول عليه الالوسى فى بحوثه ومؤلفاته نشأت بسبب اختلاف طبيعة الموضوعين الطبيعى والاجتماعى.

٢- الالوسى والفلسفة :

وقف الالوسى ملياً عند نواقص (البحث الفلسفى) العربى فى الفصل السابع من كتاب الفلسفة والإنسان^(١٣) ، لكنه فى احاديث صحفية ، خص (الفلسفة) بمزيد من العناية. فالفلسفة عنده " محاولة لتعقل الاشياء " لا تكفى بالوصف ، بل تسعى الى التغيير لذلك فهى "ظاهرة بشرية لا يمكن لمجتمع ان يتخلى عنها اطلاقاً وليس فى ايدينا ان نبقئها او لا نبقئها ؛ هى مستوى من التفكير متى ما وصل اليه المجتمع تكون هناك فلسفة ، ومتى ما وصل الانسان الى مرحلة ذهنية معينة اصبح بإمكانه ان يتفلسف"^(١٤). وتلك محاولة ترتقى الى التاريخ القديم :

أ- يخطئ الالوسى الراى القائل (بتناقض الدين مع الفلسفة) فمسيره الحياة عنده دلت على امكان (تعايش الدين مع الفلسفة) لسبب معقول مفاده: "إن الدين مجاله (الضمير) والفلسفة (العقل) والعلم (التجربة) " ويقول "وبالنسبة لنا (الآن) نحن كمجتمع جديد ، اعتقد انه ليس فى صالحنا ان نقف ضد العقل لأنه وسيلتنا فى تجاوز الاحتطاط".

ب- ويذكر بأهمية الفلسفة فى الحياة ، فليس صحيحاً القول "إن الفلسفة مجرد بحث تأملى، فالإنسان لا يمكن أن يكون إلا ذا نظرة فلسفية ، قد لا يكون مبدعاً أو صاحب مذهب

جديد ، لكنه فى كل الأحوال صاحب (موقف) وهذا الموقف هو موقف فلسفى " (حديث ٣ شباط ١٩٨٦).

ج- وعن الجذر الفلسفى ، يتفق الالوسى مع رأى القائل بوجود نوعين من التفلسف (تقليدى) قديم قدم الوعى والاسطورة ، و (منظم) واع استفاد من العلم ومن تراكم الخبرة وجاء لاحقاً للتفلسف التقليدى. الفلسفة على رأى الالوسى ، تعيش معنا ، وليست بعيدة عنا أو عن واقع حياتنا ، لأن سلوك الإنسان ، وصراع الأمم الآن وصراع المعسكرات ، هو صراع ايديولوجى ، فكرى فلسفى ، صراع فى الموقف من الحياة ، من مسائل الخير والشر ، والسلم والحرب ، وكل ذلك نابع من مواقف فلسفية واعية .

ومن خلال المواقف الواعية يتميز الإنسان عن غيره من الموجودات وبها يتحسب لمستقبله ، "فالفلسفة تعيش فى الفنون والآداب وفى سلوكنا العملى وفى تقييمنا للأشياء لذلك فهى بشكل عام تمثل مجموع ما أنتجه البشر من فكر ... مستفيدة من علوم عصرها وبيئتها .." (١٥) ، ومن تأريخ الفكر الفلسفى وتراكماته الطويلة .

لقد اخذ الالوسى على الفلسفة (السائدة) ما أخذه عليها ماركس و "المطلوب من الفلسفة ، ليس وصف الواقع ، بل تغييره" (١٦) أيضاً وإلا فهى تعبير عن "بؤس الفلسفة" الناجم عن نواقص البحث الفلسفى العربى بسبب:

- أ- عدم اهتمام الفلسفة بالحدث العلمى. ب- انطلاقها من فرضيات مذهبية جامدة.
- ج- محاولتها حل المسائل بالتأمل لا التجربة . د- اهتمامها بالجدل اللفظى والمنطق الشكلى.
- هـ إهمالها الدنيا من أجل عالم أخرو- اعتقادها بخطيئة سابقة تثقل كاهل الاجيال اللاحقة
- ز- عدم تحريرها الاسباب الحقيقية للظواهر مما يصعب معه معرفة الواقع . ولا يمكن للفلسفة أن تستوعب الواقع وتقود التغيير إلا فى اطار المعاصرة والشمولية ، والعقلانية ، والعملية ، والتطور ، والحرية (١٧).

لقد حاول الالوسى ، فى (بحوثه) ومؤلفاته المتنوعة أن يحقق الحدود النيا التى تتطلبها الفلسفة ، وما زال.. فهل بلغ كتابه (الفلسفة والإنسان) هذه الغاية ؟

ثانياً : الفلسفة والإنسان أم الإنسان و الفلسفة ؟

تحدث المطبعي وهو يقدم لنا الالوسى عن عنوانين للكتاب^(١٨) ، (الفلسفة والإنسان تارة ، والفلسفة لماذا ؟ تارة أخرى) على الرغم من ظهور الكتاب فى أواخر عام ١٩٩٠ ، وعلى لسان (الالوسى) قدمت لنا الموسوعة تعريفاً بذلك الكتاب رسم فيه "صورة لصراع الإنسان فى اشكال مختلفة ضد الخرافة لتأسيس العقل والعلم"^(١٩) من خلال:

- ١ . دفاعه عن الفلسفة وتوضيح ضرورتها الإيساتية القصوى .
- ٢ . رده على المنطقيين الشكلي والغوى .
- ٣ . ايضاح صلة الفلسفة بالحياة ، وكونها (الفلسفة) بعداً خامساً بعد الأبعاد الاربعة .
- ٤ . ناقش فيه بشكل مفصل ، واقع الفلسفة فى الوطن العربى ، والعوامل المؤثرة فى ظهورها ، وازدهارها ، لا سيما فى موضوع الحرية .
- ٥ . وإن كان مثل هذا الحكم يخلو من الموضوعية .. بسبب وجود العديد من المحاولات الفلسفية التى سبقت هذا الكتاب، كان الالوسى على بينة منها^(٢٠) . ولكن فضيلة (الفلسفة و الإنسان) تجلت فى توظيف الالوسى لمعظم بحوثه ومؤلفاته المنشورة وغير المنشورة ، وهذا هو الجانب المغرى فى دراستنا له.

و لمحدودية توزيع هذا الكتاب بسبب الظروف الصعبة التى رافقت ظهوره ، وطوال السنتين المنصرمتين ساعمد الى عرض (الكتاب) عرضاً يتوافق ومضامينه ؛ لتأتى الدراسة مركبة (عرض وتحليل ونقد)

متى بدأ التفلسف ؟

سؤال فلسفى مألوف^(٢١) ، أجاب عنه الالوسى فى هدى موارده ، واجوبته السابقة فى (من الميثولوجيا الى الفلسفة) و (الزمان فى الفكر الدينى والفلسفى القديم) و (الفلسفة اليونانية قبل أرسطو ، ومبادئ الفلسفة) ، التى تجمع على أن السؤال الفلسفى اقترن بالتفلسف ، وإن التفلسف بدأ مع الإنسان الذى راح يطرح اسئلته الفلسفية عن أصل الكون والوجود والحياة والخير والشر والمصير ، وتلك مشكلات سبقت فى ظهورها ، الاجوبة اليونانية بزمان بعيد تشهد عليه الوثائق الأثرية التى احتوت أجوبة تداخل فيها

الدين والعلم والمثولوجيا مع الفن والحكمة والأدب والسياسة . ومنذ الألف الثالث قبل الميلاد ، كانت (الكتابة) وكان التفكير المنظم ، وقد أخذت المعارف والعلوم تتراكم ، وبمرور الأيام تبلورت ملامح العلوم لتستقل عن الفلسفة التي ارتضت لنفسها مهمة دراسة المسائل الأساسية للوجود والمعرفة (٢٢) دراسة عقلانية شمولية مستفيدة من ثمار العلم .

لقد نجم عن طرح الأسئلة الفلسفية أجوبة فلسفية ، تلاحت وانتظمت لترسم معالم مذاهب فلسفية وإتجاهات فكرية (واحدة وتعددية) و (مادية ومثالية) لقد جاء التفلسف مدفوعا بحب استطلاع وعامل دهشة يتجدد الجواب عليه بتجدد الوعي ، مثلما كانت (الحاجة) وراء ظهور العلوم وتراكمها ، والرغبة وراء ظهور العقائد الإيمانية وتعاقبها ذلك هو مثلث - الحياة والحضارة ، (الحكمة والعلم والدين) حاول الإنسان ، أن يتعقل الوجود، وفهم دوره الحيوى ، ليكون إنسانا بحق لا كأننا يعيش لياكل(٢٣).

ومهما اختلفت وجهات نظر الباحثين والفلاسفة ، حول نشأة التفلسف والفلسفة ، يبقى (التفكير المنظم) وإصرار الإنسان على تقديم أجوبة على الأسئلة الكبرى ، فى حضارات الشرق القديم ، حقيقة لا يمكن نكراتها. وأهمها السؤال الفلسفى عن أصل الوجود وجوهر الأشياء والمصير الإنسانى . ويبقى الألف الثالث قبل الميلاد بداية التفكير المنظم والإنجاز المجرد (الكتابة) فى وادى الرافدين ووادى النيل ، مثلما يبقى الفيلسوف ، والفلسفة ، مرآة لعصرها ، مهما امتد بهما القدم ، أو اختلفت حولهما وجوهات نظر المؤرخين والباحثين(٢٤)

واختار الالوسى موقفاً وسطاً بين من قال (بفردية) الفيلسوف والفلسفة وعزلتها عن واقعها ، وبين من قال (بتاريخية) الفلسفة ، فهو يرى ثبات المشكلات وتبدل الاسئلة والاجوبة ، فى كل عصر ومرحلة ومكان . والجواب الفلسفى عنده لا ينفصل عن الموقف التاريخى والإجتماعى والحضارى وتطور العلم(٢٥).

والذى ينطبق على (الظواهر والمنجزات المادية) ينطبق أيضاً على الأفكار ، فالفيلسوف " لا يبدأ من جديد ، إنه إنسان تاريخى وليس إنساناً مجرداً يعيش خارج حركة المجتمع والتاريخ فإنه يعى الطابع العام للمشكلة " ويسعى الى المعرفة فينجم عن ذلك موقف خاص للفيلسوف لا ينفصل عن (شبكة العوامل المحيطة) الكامنة وراء تولد

فلسفته . إنها رباعية: (المرحلة التاريخية والظروف ، والوعى والتحديات) ، التي تميل الى تحقيق نظرة اصوب و " أكثر مطابقة لمنطق الاشياء وحقيقتها " (٢٦). وبهذا منح (تاريخ الفلسفة) صبغة علمية (تقدمية) تميل دوماً نحو الأصوب والأحسن والأفضل.

وهكذا يكشف تاريخ الفلسفة عن حجم (التقدم العقلي) الذي يعين حدود الفلسفة وحدود العلم وينظم علاقتهما المتبادلة ، من غير أن يتنازل أى منهما للأخر عن (مهمته). مستعيراً من د. فؤاد زكريا قوله "فلكل فترة رئيسة من فترات التفكير الفلسفي ، أفكارها الخصبة القادرة على التوليد " وتشكل "الإطار الذي تصاغ فيه المشكلات وتحدد خلاله معالم تفكير الفيلسوف" (٢٧) الأصيل الذي أدرك رباعية (الإبداع الفلسفي) الأنفة وأدرك شبكة العوامل المحيطة. بحثنا الالوسي على إمتلاك "نظرة تاريخية واسعة ، وإدراك لروح العصر ، وللجديد من خلال مقارنته بالماضي ، وحركة المعرفة فى حقولها" (٢٨) وبذلك ندرك حقيقة التكامل (التراكم) فى الجواب الفلسفي ، مما يوجب علينا النظر للفلسفة كحلقات متصلة الأهداف والإتجاهات، إيصالها بظروفها المادية والمعنوية.

يعترف الالوسي بنسبية المعرفة لكنها نسبية غير محدودة ، ومن حسن حظ البشرية ، إن الحياة تسير ، وسرعان ما يعود الأمل بالعقل قويا ، وبموضوعية العالم ، وبارتباط الفرد بالتاريخ وبالحضارة بشكل أقوى بعد كل موجة من التشكيل والفردية والياس. بل إن مجتمعنا أحوج ما يكون إلى "فلسفات تكبر العلم والعقل وتؤمن بقدرة الإنسان على المعرفة والتقدم" (٢٩)، وهذا وحده يؤكد أهمية الفلسفة فى الحياة وقربها من هموم الإنسان والمجتمع وتجاوزها لأمراض (العزلة والتفوق والمثالية) (٣٠) ، وليعرف كل منا دوره فى الحياة وموقعه فى هذا الكون. إن دوافع (التفلسف) تاريخيا عند الالوسي ، (الهشة والشك ، والعجز الإنسانى ، والتفاعل الإجتماعى عن طريق اللغة والوعى ، والأخير هو "وحده يبلغ المرء هدف الفلسفة" (٣١) كما يقول يسبرز.

ومهما تعددت دوافع التفلسف ، فإن الأصل عند الالوسي ، ان يأتى جوانبنا الفلسفي شموليا عمقيا يتجاوز الجزئيات المحدودة ، ويصوغها عبر علاقات وبنى كلية تمكنه من الانتقال الى (الطبيعة الكلية) ، ومن الإدراك والإرادة الى فهم الإنسانىة ودوافعها وصولا إلى "مفاهيم الترابط النسبى والنظام والغاية والتطور" للكائنات والطبيعة معا (٣٢). وذلك

هو (اختصاص) الفيلسوف الشمولى الموحد فى دائرتى (الكون والطبيعة) و (الاخلاق) ، لكنه هنا يستعير عبارة ديوى القائل إن الفلسفة "أحرى أن تكون تعبيراً عن موقف معين عن غموض معين وعن مزاج معين متصل بالعقل والإرادة ، منها بنظام يستطيع ضبط حدوده واضحاً"^(٣٣) . حيث تتعدد اسئلة الفلسفة بتعدد اختصاصاتها ومستوياتها كما تظهرها اسئلة رسل وغيره لتتسع باتساع التخصص المعرفى ، وطبيعة المرحلة التاريخية والمنهج الفلسفى^(٣٤) .

الفلسفة امام الكون والإنسان :

تناول الالوسى الكون فى الفصل الثانى ، كموضوع للفلسفة (الطبيعة) وتناول (الإنسان) كموضوع للفلسفة (الاخلاقية) متوقفاً عند وجود (الإنسان والمجتمع) الى جانب (المعرفة) مستعيناً بمصادر - غريبة - كعادته

لقد أختار كتاب بوخنسكى (المدخل إلى الفلسفة) لقربه من مقاصد الفيلسوف^(٣٥) وتوافقه مع المقدمات الفلسفية التى عرضها فى الفصل الأول - لذلك راح الالوسى يعرض علينا مشاكل الوجود كما رآها بوخنسكى^(٣٦) وكالاتى :

أ-الانطولوجيا (الوجود) يتسع لمباحث (المادة والزمان والمكان والحركة) وصولاً إلى السبب (المفارق) وما يتلوع عن ذلك من (اشكاليات) فلسفية مثل (العدد). الذى يراه الالوسى (شينا) (شينييه المعدوم)^(٣٧) والإمكان والمقولات ، كالجوهر والصفات والنسبة والماهية، والعلاقات الباطنة ، ومراتب الوجود، وعلاقته بالماهية، والضرورة والصدفة^(٣٨)

يتلذذ الالوسى بهذا العرض الفلسفى ، الذى ينطوى - منهجياً- على غاية سنوشرها فى مكانها المناسب (على الرغم من تفاوت المواقف الفلسفية ، للقائلين بوجود (ميتافيزيقى) أو رافضين له من (الوضعيين) ، لا يرى هو من الوجود غير (وجود الشئ) وكيونته ، وبذلك قفز إلى عرض الرأى الآخر المقابل لبوخنسكى وأغنى به رأى (جون ديوى) حول مشكلة الوجود^(٣٩) ؛ ليقول لنا "إن الفلسفة تمذهب وموقف ، وكل صاحب نظرة يرى مبرراً لنظرتة ، والشخص المحايد ، ما أن يعطى رأياً ، فقد حياده " وهو إعتذار لا مبر له ، إذا ما تذكرنا قول الالوسى بأن الفلسفة (موقف)^(٤٠) . من غير أن نرى الموقف

الالوسى إلا من خلال نصوص متعارضة لاسيما فى مبحث مثل الله^(١١) سبحانه وتعالى ،
يتردد الباحث من الإفصاح عن وجهة نظر مستقلة.

ب- إن مبحث الوجود وتاريخه الفلسفية الأثمة^(١٢) قادتته إلى موضوع ثان واعنى
به (موضوع التطور والانبثاق) لدى الفلاسفة الغربيين المحدثين والمعاصرين ، ليستقر
مرة أخرى عند رأى بوخنسكى ، بعد ربط هذا المبحث ، بمبحث (الكثيرة والوحدة)
والموجودات ، وصولاً إلى (الموجود الأول) ، وعلاقة ذلك بالسببية (المنطقية) و
(العقلية) و (الطبيعية) ، ليقف عند (مشكلة الوجود) بمقدار تعلقها بالإنسان (الموجود-
العاقل - الذى يدرك صلته بهذا العالم ، فيعرض لنا تاريخ الفلسفة والعلوم قاطبة^(١٣)) متابعاً
خطى بوخنسكى ، ملامساً المسار التطورى والتفسير المادى .. حيث تنشأ متابعاً إشكالية
(الروحى والمادى) فى الإنسان^(١٤) ووجهات نظر الفلاسفة قديماً وحديثاً حتى يصل مع
بوخنسكى إلى (الإنسان السلبي) كما تراه الوجودية ، بعد أن استعرض طبيعة علاقة
الإنسان بالمجتمع من وجهة نظر هيكلية وماركسية^(١٥)

ج- وعن إشكالية (المعرفة) وطبيعتها (الذاتية والموضوعية) تابعها الالوسى
تاريخياً إلى تأكد صلة الإنسان بالفلسفة وصلة الفلسفة بالحياة ، وأكثر من ذلك ، أكدته
فلسفات القرن العشرين التى تناولت الإنسان (الملموس) لا المجرد الذى هو فى حقيقته
موضوع (النزعة التطورية) التى سادت أوروبا فى القرن الماضى وعززتها دراسات
العلماء ومعارفهم (الفلكية) والفيزيائية التى اتجهت إلى (الإنسان الإجتماعى) متغافلة
عن (موضوع الوجود) ومدارسه الميتافيزيقية ، وتلك هى النزعة (الوضعية) التى
جعلت (العلم) مفتاح المشكلات الإنسانية دون غيره . ولم تترك للفلسفة غير مباحث
التحليل المنطقي واللغوي^(١٦) من غير أن يترك الالوسى هذه المسألة سائبة فيعلق عليها
قائلاً " إن الفلسفة والبحث فى أصل الوجود وعلاقتنا به وطبيعة معرفتنا له ، واحدة من
موضوعات الفلسفة التى تقع خارج صلاحيات العلوم"^(١٧)، وإن هو يتفق مع الرأى القائل:
المطلوب نظرة فلسفية شمولية كلية موحدة تقول بوحدة العقول والجسم والإنسان
والمجتمع . وترفض الثنائية وتحرر الإنسان من قيود الطبيعة وقوانينها الألية^(١٨) ويؤكد
تفرد الإنسان " كواع ، كمجتمع ، كدماغ ، كتاريخ ولا بناء للذات بدون الموضوعى
والخارجى " لذلك سجل الالوسى موقفه النقدي من الوجودية باعتبارها نتاج الموقف

التاريخى الأوربى ، وأزمات الإنسان فى المجتمع الرأسمالى ، مستعينا بنص من فؤاد زكريا يؤكد فيه بؤس الرؤية الوجودية للإنسان^(٤٩).

د- وينتقل من المعرفة الإنسانية إلى إشكالية (التقنية والتقدم فى الفكر الغربى الحضارى وما يفرع عنها من مسائل (الحرية) و (الثورة) والتمرد ، وفق سياقات تاريخية وإجتماعية وسياسية ، لا تخلو من نظرة (استعلانية متعصبة)^(٥٠) حاول الالوسى إنتقادها مستعينا بقول لفؤاد زكريا "هل بدأ عهد الجريمة وعهد إستباحة القتل على نطاق عالمى شامل؟"^(٥١) إنه محصله عملية تزييف تاريخى مرفوض .

بعدها يقف عند آراء (برديايف) الصوفية ، حول الحرية والغربة ، بعد أن رفض الواقع الإنسانى بأكمله ، بسبب نزوعه للعالم الأخرى^(٥٢). الأسمى والأكمل والمترفع على جميع نواقص المجتمع الإنسانى المادى وأنظمته.

ثمن الفلسفة والتحدى

يتناول الالوسى فى الفصل الثالث طبيعة العلاقة بين (العلوم) و (الفلسفة) بعد أن توزعت آراء الفلاسفة الأوربيين بين (وضعية) رافضة لدور الفلسفة ولا سيما الميتافيزيقية منها ، وعقلانية فلسفية تعيب على النزعة (العملية) جمودها وخواءها. لذلك تساعل الالوسى عن نوع العلاقة بين (العلوم والفلسفة) هل هى علاقة (تبادلية) أم تكاملية أم نافية بعضها؟ وهل يمكن إحلال أجوبة العلوم (الجزئية) محل أجوبة الفلسفة (الكلية) ؟ بعد أن حذر من نتائج النظرة التجزئية التراكمية التى ابتليت بها كل من الفلسفة والعلوم ونظريات المعرفة^(٥٣) ويرى أن من الخطأ "الظن أن مجموع معارف متخصصة فى الكيمياء والطب والفيزياء ، وسواها تؤدى إليها وبدون حاجة لربط كلى ونظرة كلية تؤدى إلى موقف فلسفى شامل من الأشياء" ومن الخطأ الظن إن حاصل جمع الأجراء (العلوم) يؤدى إلى (كل) متميز يعوض عن النظرة الفلسفية الكلية^(٥٤).

ويستمر الالوسى فى تتبع الأخطاء الناشئة عن الظن – بعد استقلال العلوم عن الفلسفة – بأن هذا الإستقلال يعنى القضاء على (الكلية) بحيث لم تعد الحاجة إلى الفلسفة قائمة ، إنها مبالغة الموقف (الوضعى) على حساب العقل والفلسفة لذلك راح الالوسى يرسم أبعاد العلاقة بين (الفيلسوف) و (العالم) فى ضوء تشعب البحث الفلسفى والعلمى

فى دائرتى (الطبيعة والإنسان) ، أو (الوجود والمعرفة) أو (نزعة الإنسان الإجتماعية والروحية والقيم الجمالية والنفسية)^(٥٥).

ويصر الالوسى على رايه قائلًا لولا النظرة الكلية للأشياء ، لما بقى الإنسان متفلسفًا ومتمذهبًا ومتذوقًا ومقومًا ومتحزبًا ومعتقدًا "وبفضل وعيه وهو اجسه وأمنيته ونزوعه الإنسانى ونظراته الشمولية – العقلانية – تحرر من عبوديته لدورق الإختبار؛ من غير أن تكون (الميتافيزيقا) ومعضلاتها سببًا فى الإساءة للفلسفة أو موتها"^(٥٦) كما ظن البنيويون فثمة جديد فى الأفكار والحياة . مما يسقط الرأى القائل إن كل شئ قد انتهى ، ولا جديد تحت الشمس أو مات الفيلسوف وماتت الفلسفة^(٥٧) وهذا هو (الدور المعرفى) للفلسفة ، الذى قال عنه رسل "إن الفكر الفلسفى الحديث يرينا صراع العقل البشرى الطويل ليخلص نفسه من مصادر الفكر اللاهوتى ، وأصبح الفلاسفة أكثر تعرفًا على الطريق العلمية"^(٥٨) من غير أن يفلق ذلك الباب على (العقل الإنسانى) أو يحجره داخل (اسفلت العلم والتقنية).

وللخروج من هذا النقاش يخلص الالوسى الى القول ببقاء (موقع) خاص^(٥٩) للفلسفة لا ترتقى إليه العلوم مهما كانت درجة إجابتها عن الأسئلة العلمية . ومهمة الفلسفة عنده ليست "قطع الخط على العلوم أو التعويض عنها بل أن تحلل أعمالها وتلقى الضوء على علاقاتها خلال حاجات الإنسان". الفلسفة باختصار هى مركب العلوم . وإن أى عالم يمكن أن يتفلسف "بل غالبًا ما يكون العلماء الممتازون فلاسفة فقراء"^(٦٠). وأكثر من ذلك ، يرى الالوسى ، أن أهمية الفلسفة ازدادت مع إزدياد التخصص العلمى ، فالفلسفة ملكة العلوم بل هى أكثر تأملًا من العلوم ، إنها الفلسفة الناقدة^(٦١) شرط أن يكون معين الفيلسوف هو الحياة كلها ، وكل ما تقدمه من أشكال الوعى الاجتماعى الأخرى من علوم وفنون وأديان.

لذلك يأخذ على الوضعيين المنطقيين رفضهم الفلسفة ورهاتهم على العلوم أو مايسمى بـ (الفلسفة العلمية) ورفضهم لشرط كبير من الفلسفة بحجة الميتافيزيقيا مع إن التجربة أثبتت حاجتنا للفلسفة لكى تتلاحق نتائج العلوم – لما تنطوى عليه "هذه النتائج من بعد تاريخى واجتماعى وحضارى ، وإرتباط بتطور العلوم ورفضهما فى كل

مرحلة^(٦٢) وإذا ما ادعى الوضعيون إنهم بقدرتهم على تكوين تصوراتهم عن الحياة وتعقل الكون، فإن مثل هذا العمل هو (فلسفة) وليس (علماً) بل هو ميتافيزيقا^(٦٣)

ثم يتخذ الالوسى من تعدد وجهات النظر الفلسفية وصراع الأفكار والتفلسف الاجبوية المتنوعة التى قادت إلى اجبوية جديدة خدمت العلم والفلسفة دليلاً على ديمومة الفلسفة وحاجة الإنسان لها . بعد أن تأكد لنا إن "وقائع العلم محايدة ، أما الذى يؤطرها ويستخلص منها تفسيرات ونظرات كلية فهو الفلسفة"^(٦٤) ، المنحازة والمنتمية لمرحلتها وظروفها . وحقيقة الأمر عند الالوسى إن العالم ليس بمستغن عن الفلسفة ولا الفيلسوف بمستغن عن العالم ، على ما فى مهمة العالم من تخصيص يختلف عن مهمة الفيلسوف ، بل إن الفلسفة "هى علم أكثر القوانين شمولاً والتى تهيمن على حركة الطبيعة"^(٦٥) وينتهى من كل ذلك إلى عرض أربع نظريات حول علاقة العلم بالفلسفة :

الأولى : رأى الوضعى القائل بأن دور الفلسفة فى بحث ما تبقى مؤقت . وذلك هو رأى زكى نجيب محمود ومجموعة التحليليين والبراجماتيين بل هو عنوان يستخدمه وليم جيمس^(٦٦) . لذلك يعقب الالوسى بنقد يكشف فيه "ضعفها بسبب عجزها عن ادراك تاريخية المشكلات والأفكار وأسباب ظهورها وتطورها كبنى إجتماعية لاسيما وهى ترفض البحث الفلسفى تحت ذريعة الميتافيزيقا التى يقصدون بها قضايا فارغة المحتوى من غير أن يميزوا بينها وبين القضايا التى يصعب التحقق منها"^(٦٧) ، التى عرضها على لسان جيمس وبوخنسكى .

الثانية : رأى كولنجوود التاريخى ، الذى يتناول فيه طبيعة العلم وطبيعة الفلسفة، وموقف زكى نجيب محمود منها. أى رأى الوضعية المنطقية وهو خلاف حول التناول الكمي للأشياء، والتناول الكيفى ، النوعى لها، قد يتحول فيها الأول للثانى عن طريق التراكم فمحمود وآخرون يتحدثون بلغة الكم بخلاف كولنجوود الذى يتكلم بلغة الكيف قائلاً: إن الاختلاف "الكمى بين المدركات هو فى حد ذاته ليس بذى شأن فى التفكير الفلسفى". بل إن مدركات مثل "الخير والحق والجمال والوجود والعدم المطلق والروح والجوهر" مدركات عقلية لا تقاس كما بالرطل"^(٦٨) مثلما لا يشغل الاختلاف الكيفى الفلاسفة ، فالشعور والإدراك والتعقل والسعادة والجمال ، هى قيم لا يمكن حسابها كما ولا نوعاً^(٦٩).

إن الفلسفة تركيب شمولي من الكم والكيف بحسب مستويات الوعي الذي يصنعه ، حيث يقف الالوسي هنا موقفاً وسطاً بين محمود وكولنجوود مثل ما وقف قبل ذلك بين بوخنسكي ووليم جيمس أو ديوى لينتهي إلى رسم حدود الفلسفة والفن والعلم والدين. بل يعلن تعقد الرؤية الفلسفية لأنها "يختلط فيها الاجتماعي والتاريخي والذاتي والموضوعي ، وتنعكس فيها أشكال الوعي الأخرى كالعقيدة والدين والفن والسياسة"^(٧٠) .

الثالثة : رأى الحدسيين والوجوديين ومن تابعهم في البحث المعرفي عما وراء العقل من نشاطات معرفية تتجلى شعراً وأدباً وحدساً وغير ذلك من موضوعات الفلسفة تابعهم في ذلك من العرب المعاصرين (الدكتور زكريا ابراهيم)^(٧١) .

الرابعة : رأى بوخنسكي ، والماديين والتطوريين الذي ينظر للفلسفة على إنها علم ولكن علم ماذا ؟ يجيب بوخنسكي قائلاً؛ علم المعرفة وعلم القيم وعلم الإنسان وعلم اللغة ، لينتهي الالوسي من هذه الرباعية إلى موقف جامع شمولي خامس يلم العلوم الأربعة ، ليخبرنا إن "الفلسفة علم كلي ... بل هي علم الأسمى"^(٧٢) وهو معنى يختلف عن الفهم الوضعي مثلما يتخطى المقولات المثالية والحدسية .

الفلسفة والحياة

توزع الموقف الفلسفي من الحياة ، بتوزع المنطلقات الفلسفية للفيلسوف وتنوعها ، والالوسي يرى إن "مايوثر على هذه العلاقة النظرتان الشكلية التي فقدت ثقتها بالإسان والمعرفة. والجبرية التي علقت الأسباب خارج إرادة الإنسان ، أو هربت به بعيداً عن صخت الحياة وحنفوانها (عزلة)". وهنا يمس الالوسي الأجوبة الدينية عن الخطيئة وسقوط الإنسان مساً واضحاً بسبب القول بلا جدوى التطور في إطار الزمن التاريخي الارضى "وإن خلاصه الوحيد في نشدان أمور خارقة وحياة أخرى" سعيدة^(٧٣) .

وقد عرض لنا علاقة الفلسفة بالحياة من خلال آراء جيمس ولويس وبوليتزر ، ليخلص منها إلى القول إن "مجموع الأفكار الفلسفية شيئاً أكبر من أن يكون مجرد دراسة اختصاصي إنه يشكل مجموع مدنيتنا" بشهد عليها وجود "انظمة فكرية ذات أسس إجتماعية وسياسية و (ايدولوجية)... وغيرها من أشكال الوعي"^(٧٤) الإجتماعي.

وتنشأ إشكالية معرفية عند الالوسى فى سياق بحثه عن علاقة الفلسفة بالحضارة حيث يتداخل لديه هنا مفهوم الحضارة مع المدنية ، متأثراً بمصادره الأجنبية ، فالالوسى يعمم مفهوم المدنية ليخرج به عن حدوده المادية التى تشكل قاعدة الحضارة العريضة ، إلى معنى (المنظومات الفكرية) التى تعبر عن الجانب الثقافى المعنوى ، فيقول "إن المدنية ليست فقط سلسلة من التقدم فى الوسائل المادية... بل هى أيضاً سلسلة من الأنظمة الفكرية ..."^(٧٥) وهو معنى يختص بالحضارة أكثر منه بالمدنية^(٧٦).

وهو الذى ينقل عن مصادره قائلًا "إن إختلافاتنا فى ولاءاتنا وإنقساماتنا إلى احزاب ونحل راجع إلى إختلافاتنا فى فلسفاتنا"^(٧٧).

وأكثر من ذلك ، يؤاخذ الذين يتصورون أنهم يعيشون بلا فلسفة قائلًا "ولكن معظم الناس يتصورون إنه لا فلسفة لهم ، مع إن الفلسفة موجودة فى مواقفهم العملية فيما يعتبرونه حكم البدهة أو الفهم المشترك" صحيح إن الفلسفة ، غالباً ما تزعج "ذوى الإعتقادات المغلقة العمياء ، لكن البحث عن الحقيقة وفضح الخداع والعمى والولاء الغبى غير المتبصر للمعتقد والتقاليد هو عمل ينبغى أن يحمدهم للفلسفة". كما يأخذ على (الذرائعية) نزعتها النفعية حتى جعلت نفسها (فلسفة النجاح) ومعياره ، يأخذ الالوسى على (وليم جيمس فى كتابه ارادة الاعتقاد) مثلما أخذ على الفهم (البرجسونى) - الجوانى - للفلسفة بعد أن وضعت (الحدوس) كبديل للعقل والعلم والموضوعية. وكذلك شأن الوجودية وميلها للشخص حين اعتبر (كامى) : إن المشكلة الفلسفية الوحيدة هى (الانتحار) ، ومس فى نقده من تابع هذه الآراء على سعيد الوطن العربى - لاسيما زكريا ابراهيم - الذى ظن أن هذه الفلسفات ، هى فلسفات حياة. ولكن الحقيقة التى لا مراة فيها- عند الالوسى - فى الوطن العربى ، تتجلى فى إتساع دائرة الاهتمام الفلسفى إلى خارج دائرة الاختصاص الأكاديمى ، بعد أن أخذت الفلسفة تتغلغل فى الحياة العقلية للمثقفين ، بفضل ما تقدمه لهم من فهم أعمق وأصوب للعالم الذى يعيش فيه المفكر. انها البعد الخامس الذى لا غنى عنه للإنسان. الذى كان وراء ردتهم وليم جيمس الثلاث ضد الفلسفة وهى الجمود أو التعالى واهمال الجانب العملى وتخلفها عن العلوم تهمة معتمدا على آراء جون لويس وانجلز ودوجنسكى وليبرمان بيورى وهيجل ورسل وغيرهم^(٧٨). التى انتهى من ورائها إلى القول : إن الفلسفة متطورة متنوعة ومتكاملة من خلال تأريخها الطويل ،

رافضا تهمة تعاليها وتجريديتها ليؤكد إن أكثر الفلاسفة مثالية (افلاطون وهيجل) هي فى حقيقتها انعكاس لمواقع ، واستيعاب لمسيرة الفكر والتاريخ والحياة. وحتى فلسفة (الفكر الوسيط) – المسلم والمسيحى – لم تكن منفصلة عن الحياة ومتطلباتها أو إهمالها للحياة والعلوم ومشكلات الإنسان ومعاناته.

"إن المنظور الفلسفى سيبقى هو الآخر عرضة للتغير والصواب والخطأ والتكامل"^(٧٩) وليس بإمكان الفلسفة إعطاء وصفة جاهزة مقبولة من قبل الجميع فليس شئ فى الفلسفة يمكن أن نقوله دون أن نضيف... "إن الفلسفة نظرة كلية لا يقودها مقياس الحقيقة والصواب والمعرفة فقط بل المقاييس الأخرى من ايدولوجية وإجتماعية وسواها"^(٨٠) لسبب بسيط هو "إنه لا توجد فلسفة مفصولة عن الواقع بل توجد فلسفات مفصولة عن جزء... من الواقع كما لا توجد فلسفة لا تعبر عن مضمون إجتماعى أو حياتى أو اخلاقى"^(٨١). ويذهب الالوسى إلى أبعد من ذلك حين عد "أشد الفلاسفات تجريدا هي إنعكاس للواقع مقلوب ، أو مقلوب أو ناقص" يشهد على ذلك ما وصلنا من كتابات واقعية ، اخلاقية وسياسية وتربوية وعلمية من فلاسفة العصر الوسيط ، لتقول لنا: "إن الفلسفة لم تكن قط فلسفة واحدة ، فحتى داخل المثالية والمادية توجد تنوعات لا حصر لها فى كل فريق ، فالمهم فى الفلسفة ليس الوصف"^(٨٢) ، بل التغير كما قال ماركس.

قيمة الفلسفة الحضارية

يأتى هذا الفصل ليكمل به الالوسى الفصل السابق الخاص (بالفلسفة والحياة):

أ- باعتبار (الفلسفة) هي المعرفة التى تميز الإنسان العاقل ، بالتفلسف وبناء النظم العقلية والبحث عن سر وجودنا وغايتنا وهي خاصية جعلها افلاطون (حارسة المدينة الفاضلة) وعدها ديكارت عنوان تميزنا عن الاقوام المتوحشين قائلا: "إن حضارة الأمة وثقافتها إنما تقاس بمقدار شيوع الفلسفة والتفلسف"^(٨٣).

ب- الفلسفة أكثر من معرفة هي قائد سلوك تشهد عليها الاجازات المادية والمعنوية حضاريا ، التى تنطوى على العمق الفلسفى الشمولى فى الفن والأدب والحكمة والأخلاق والقيم والدين ، بل لعل السر فى خلود أدبيات الكتب المقدسة المعروفة هو هذا الموقف الفلسفى (من) سر الوجود والطبيعة والأديان والحياة والخير والشر"^(٨٤).

ج- الفلسفة فى كل عصر هى " خلاصة ومعنى وجوهر وثمر مجموع النشاط الإنسانى العبلى والمعرفى والإجتماعى والفنى وفى كل جزئيات الحياة"^(٨٥). معززا ذلك بشواهد ونصوص غريبة أوحى باغتراب المنهج ، حيث يجرى الحديث عن "الأوج الفلسفى" الغربى الذى عبر عن سيادة العقل لا سيما فى القرن الثامن عشر ، أو جذره اليونانى – المعبر عن عصر التنوير حيث "كانت الفلسفة هى المصباح الذى به استضاء الإنسان أكثر من أى ضياء آخر" متناسيا مرحلة الإشراق العقلى زمن المعتزلة وبيت الحكمة ومدرسة بغداد الفلسفية" وما ساد فيه من تناول عقلاى حر للمشكلات الكونية والإجتماعية والعقيدية عزز ذلك منجزات (الكندى وابن رشد)^(٨٦) الفلسفية والعلمية والمنهجية ، من جانب واخطاء الفلاسفة الغربيين المتتورين من جانب آخر ، بل إن غياب صوت الفلاسفة كان وراء الدماء والماسى الإنسانية الناجمة عن غياب صوت العقل ، وطغيان الطيش. وها هو كانت يعترف بتلك الهمجية حين جعل التاريخ مسرحا للطيش.

د- وعلى ما يقدم العقل الفلسفى من تحليل وتعليل وتفسير وجواب ، وتغيير فى السلوك والفعل والقول ، تبقى الفلسفة بلا فعل سلاحا ناقصا لأن الفيلسوف يكتب ببيان الحقيقة تاركا للإنسان فرصة التعبير عنها والمعاناة من أجلها وأكثر من ذلك "تجد بعض الفلاسفات قد فتحت طريق التشاؤم والإنغلاق والالام"^(٨٧). يصدق ذلك على الفلاسفات المعاصرة مثلما يصدق على فلسفات العصر الوسيط. لذلك سجل الالوسى نقده اللاذع للفلاسفات الدينية والبراجماتية والوجودية المؤمنة ، قائلا "وهكذا يكذب تاريخ حضارة أوروبا... أكذوبة ان الحقيقة تخيف ، وان نصف الحقيقة وحتى اللاحقيقة كما يريد وليم جيمس وأصحابه ، هو الذى يدفع الناس للنشاط..^(٨٨) مثلما هو شأن اكذوبة الحروب تسمى الحياة ، التى اطلقها براجماتيو أواخر القرن العشرين.^(٨٩)

يقول الالوسى "إن الحقيقة التى كسفها التطور العضوى.. جعلت الإنسان يدجن نفسه لأسوأ الاحتمالات.. "لاسيما الموت الذى لم يمنع الإنسان من الإقبال على الحياة والعمل والإنتاج والسعادة! وتلك هى قوة الحقيقة القائله "إن الحقيقة قوة... وإن الحقيقى سينتصر" وإن بإمكان المتفلسف أن يبشر (البشرية) بحرية ما يراه صحيحا^(٩٠). وبموضوعية نقول ، يكاد هذا الفصل ان يكون أكثر تعبيراً عن وجهة نظر الالوسى ، قياسا إلى جميع الصفات الفائتة.

هـ- إن الفلسفة سلاح العلم ضد الجهل لذلك رفض دعوات كم الافواه ولجم مسيرة الفكر وحرية التي دأبت عليها القوى المتخلفة ، حيث يتكلم الالوسى صراحة عن واقع الحال (العربى) قائلا "إن الدعوة إلى احترام حرية الفكر هو الزم ما يكون لمجتمعنا العربى اليوم على كل حال لصالح التقدم البشرى فى كل زمان ومكان ، وأيا كانت الفلسفة أو النظام السائد هى فى صالح البشرية بلا شك ، ولكن ما أصعب أن يقر الجميع هذه المقولة ، هذا فى رأى هو الدرس الذ مارسته الفلسفة ، وهذه هى الأمانة التى حملتها الفلسفة عبر حضارة الإنسان"^(٩١).

ونؤكد دور الفلسفة والفلاسفة فى الحضارات الإنسانية ، راح الالوسى يذكرنا بأعلامها من الفلاسفة الذين يؤكدون (خلو الفكر مهما كانت مؤثرات التغيير وعوامله. حتى فى الأماكن التى لم تحظ فيها الفلسفة بموقع أثير"^(٩٢)

ما جرى فى العراق اليوم من عناية بالفلسفة واعلامها وتدريسها الثانوى ، وتعميمها فى الدراسة الجامعية ، والصحافة المرئية والمقروءة والمسموعة "فإن اصوات هؤلاء الفلاسفة من الجلجلة والعمق بحيث استطاعت أن تصل إلى كل الأسماع"^(٩٣).

ويتردد الالوسى فى تحقيق الموازنة بين النصوص الموظفة لخدمة فكرته عن الفلسفة والتاريخ ، وهى أوربية المنشأ فيستعين بكتاب جلبرت هايت (جبروت العقل) ، الفصل الثامن - وموضوعه الحضارة والفكر ، يستنكر فيه عبارة (جيبيون) الواردة فى (سقوط الامبراطورية الرومانية) - والقائلة : "إن التاريخ لا يعدو أن يكون سجلا للجرائم وضروب الحمق" فيصفه بأنه مفكر "بعوزه المزاج والحكمة"^(٩٤) وكأنه لم يقرأ عبارة كانت الاتفة التى عد فيها التاريخ مسرحا للطيش. ويسكت الالوسى وهو يوظف مصادره الفلسفية عن تغافل هذه المصادر لكل الإجاز (العربى الاسلامى) على الرغم من تحفظه عليها فى الهوامش! وإستكملها مع نصوص لبيورى من كتابه (حرية الفكر)"^(٩٥).

وذلك منهج رافق الالوسى فى فصول الكتاب السابقة جميعها ، وعذره وضع ايدينا على "دور الفلسفة الحضارى فى اعلاء قيمة الحرية فى مقابل سلطة الدولة وسلطة سواد الناس ، وسلطة العادات و (النقل) أيا كان مصدره"^(٩٦) مستعينا بأوهام المسرح لبيكون

من جانب ، وبما أورده بيورى من جانب ثانى. لذلك راح بمجد تمجيد الأخرى لسلطة العقل^(٩٧) والحرية .

لقد حظيت نصوص جلبرت وبيورى عن مراحل التاريخ بعناية الالوسى لذلك تابع مضامينها ، وإن كنا نستحسن الاكتفاء ببيورى لشمولية آراءه^(٩٨).

ومهما يكن من أمر الحكم على الحقب الماضية ومكانه الفكر والحرية فيها ، يحذر الالوسى - بشاعرية = على لسان جلبرت من قيود العقل الثلاثة الفقر والخطأ والقصد العمد قائلا "إن الشعب المتفوق هو الشعب الذى يستعمل عقول افراده ويتيح لهم تيارا لا ينقطع من الأفكار الحافزة ليفكروا فيها ، ويضمن الوسائل التى تجعل الحصول على المعرفة متاحا لجميع طبقاته بغير نظر الى جنس أو لون أو طبقة أو دين أو فقر ، ويحفز الناس إلى ابتكار الأفكار الجديدة ويحترم الذين يدونون المعرفة وينقلونها"^(٩٩)

نقد المناهج : الفلسفية والمنهج الافضل

عرض الالوسى فى هذا البحث ، منهجه التاريخى الجدلى التكاملى من خلال مؤلفاته وبحوثه المنشورة والمخطوطة التى أشرنا لها فى الهامش رقم (٢) من هذه الدراسة. والتى بدأت مع إجازة اطروحته (مشكلة الخلق) عام ١٩٦٥ من جامعة كمبرج.

ولعل الجديد فى موقف (الالوسى) تعليقاته الواردة فى (هوامش) هذا الفصل ولا سيما هامش رقم (١٧) حيث تحدث عن مشكلات الفكر الفلسفى العربى وأهمها:

- أ- قوة تأثير خصوم الفلسفة على الساحة الفكرية.
- ب- شيوع الاتجاهات اللاعقلانية فى الثقافة العربية .
- ج- إشكالية الاصاله والمعاصرة (الحدائنه) .
- د- غياب النص الفلسفى الابداعى .
- هـ- العقبات السياسية والاجتماعية والتخلف الثقافى والإقطاع الحضارى والخطأ فى المنهج (الفلسفى والانتقالى والعدمى والتاريخى)^(١٠٠).

أما متن الفصل فلقد تضمن خمس ملاحظات نقدية على المناهج الأتلفة ينتهى منها إلى صياغة ملامح منهجه (التاريخى الجدلى التكاملى) العلمى الاجتماعى .

الملاحظة الاولى : اجتمعت على تسجيل هذه الملاحظة حول الفلسفات الحديثة خبرة الالوسى التدريسية والتأليفية (البحثية) والتأملية. وجميعها تحثه على الاعتراف بوجود هذه الفلسفات فى الساحة الثقافية العربية دون قيد أو شرط مع ما لديه من ملاحظات نقدية مسجلة على (الفكر الوجودى والوضعى والبرجماتى والشكلى واللا إرادى والمثالى الذاتى والتشاومى) فبمجتعنا العربى حاجة إلى "الإتصال بالفكر العالمى بوعى وبصيرة"^(١٠١) لاسيما فكر عصر النهضة والمعاصر نعم بفكرنا العربى حاجة للإتصال الواعى المتبصر الفاعل ، لا المقلد المنفعل بعد أن تفوق على مشكلات شتى بصير المفكر وتضحيته ، فكان حصيلة من الفلسفات والمناهج. فالالوسى يرى ضرورة استحضار "وسائل هجوم ودفاع فكر النهضة الاوربى" لمواجهة فكر القرون الوسطى الذى نعيشه. "فكر المرحلة العثمانية، ويا ليتة كان فكر المرحلة الفلسفية المزدهرة زمن المأمون ، وبالتالي فنحن بحاجة إلى أن نبدأ الصراع مع القديم فلسفيا وفكريا" مثلما ينبه من مخاطر الاغتراب والتقليد فلن "يكسر قيودنا الفكرية المحدقة بنا... دعوات لفوقعات جديدة ، حتى لو كانت ... أخر ما وصل إليه العلم والفلسفة بمنظار الحق والحقيقة"^(١٠٢). قال الالوسى هذا بعد أن وضع (المدنية وعلومها) جانباً لعموميته ليتحدث عن الفلسفة التى تتطلب "التواصل والتعدد والتنوع" كما إن دعوى (المعاصرة) "لا يكون بغلق نوافذ الفكر الترشى منذ عصر النهضة ، بل بفتحها وتلاقحها ، وصولاً إلى عقل عربى مرن متسامح عقلانى علمى جديد مؤمن بهذه الحياة وبنعمها ، انساني النزعة ، عملى مؤمن بالتقدم ، عارف بشعاب الطريق وخطوات الحضارة البشرية ، يكره التعصب والاستعلاء والشوفينية ويحترم الحقيقة"^(١٠٣) تلك هى مواصفات المناخ الفلسفى وشروط التقدم المعرفى.

يترك (الالوسى) للمثقفين والجامعات والسياسة والقادة وأصحاب الاحزاب والمنظمات الثقافية ، مهمة تحقيق هذا التواصل الشامل الكلى بالفكر الحديث منذ عصر النهضة. والخطر كل الخطر يتأتى من عدم التعرف على تيارات الفكر الاوربى ، أى خطر الاتغلاق فمن حقنا "أن نعاضد من يستعمرنا ولكن من الخطأ أن نتصور أننا نستطيع إنجاز هذا من خلال التخلف"^(١٠٤). من غير أن يشير إلى ضرورة (التحصن) وإملاك (الراى) المعبر عن وجهة نظرنا الفلسفية قبل أن نلج بحر الفلسفات الغربية .

الملاحظة الثانية : سوء ترجمة الفلسفة الغربية المعاصرة إلى العربية ، من الخطأ- كما يرى الالوسى - الاكتفاء بنتف قاصرة وموجزات ناقصة عن الوجودية أو الوضعية أو الذرائعية "فلكى نستوعب مناهجها النقدية ومناقشاتها وأمثلتها ، بشكل واف ، لأبد من ترجمات كاملة ودقيقة لأفكارها حتى وأن اختلفنا مع فلاسفتها"^(١٠٥). وأن لم يميز الالوسى فى الحديث عن فائدة الغرب بين (الخبرة العلمية المدنية) و (الاجاز الفلسفى) لكنه يعترف أن هذا الإجاز هو "مرايا تعكس عصرها وتعكس حركة المجتمع والفكر والعلم"^(١٠٦) متاسيا إن فى هذه الفلسفات "تحليلات إجتماعية ونفسية" خاصة بمجتمعاتها ومراحلها وشروطها التاريخية. يصعب التعامل فى ضونها مع مجتمعا ، مهما تحدثنا عن (تشابه المراحل التاريخية) بين مجتمعا العربى والمجتمعات الأخرى . لما تتطوى عليه هذه الفلسفات من "صفات محددة زمنية ومحلية وقومية وفردية"^(١٠٧).

نعم ، من حقتا أن نستأنس بمنهجيتها ، وننتقد مضامينها - كنصوص فلسفية ابداعية - لكنه من الخطأ الحديث عنها ، كما نتحدث عن (تقنية سفينة الفضاء) لأن قياس (الفكرى) على (المادى) يشبه قياس (الثقافى) على (المدنى) والروحى على المادى لا ينتج فائدة لإختلاف جنس القياسين. كما ان مسارات الفلسفات الغربية اكتسبت بعدها العلمى بفضل قوة الغرب العسكرية والاقتصادية والاعلامية والسياسية ، مع ذلك بقيت كما يقول الالوسى ذات أبعاد خاصة قومية ومحلية ووطنية^(١٠٨).

الملاحظة الثالثة : التجزئية وغياب التكامل والشمول : يرى الالوسى إن العلمية لا تلغى أهمية الفلسفات المثالية والميتافيزيقية (وضعيا) فالوضعية المنطقية ، نزعة محدودة لا تعبر عن الموقف العلمى الحيوى ، لذلك يقول "إننا لا نرى من الصواب الحكم على الفلسفات المثالية بأنها ليست شيئا يزيد فى كونها هراء وهروبا وخطأ" لذلك يصف أصحابه بالجهل والانغلاق ، فجذور المثالية تمتد إلى المعرفة البشرية نفسها" ليخلص من ذلك إلى القول "إن النظم الفلسفية مثالية ومادية ، ليست معتقدات منعزلة وإفرازات فردية... إنها تعكس أنظمة فكرية لها أساسها ودواعيها ، ولا يمكن أن تدرس على أساس أنها خطأ أو صواب ، بل على أساس معرفة الحالة الموضوعية التى دعت إليها"^(١٠٩) وبهذا نخلص من المواقف (الواحدية) فى المعرفة التى شاعت فى الساحة الغربية .

الملاحظة الرابعة : الاختلاف في الموقف الفلسفي الخاص ، لا يعنى الاختلاف في العام والعكس بالعكس: فقد تتفق فلسفات غربية – كما يرى الالوسى – في موضوعة (الاحاد) لكنها تختلف عن بعضها بمناهج خاصة وأحيانا مختلفة ، وبعيدة عن بعدها التاريخي ، من غير أن يسوغ لها دخولها تحت لافتة (العلمية)^(١١٠). فهي وإن اتفقت في (العام) لكنها متناقضة في (الخاص).

يخلص الالوسى من ذلك إلى تأكيد حاجة مجتمعنا العربي إلى (الوضعية) و (غيرها) كلبنة في بناء الثقافة ، مستعينا بما وصل إليه (فؤاد زكريا) في مقدمة كتاب (رايشنباخ) من دعوة (علمية) لمواجهة مخاطر (الفكر الميتافيزيقي وتهويماته وجموده ومثل ذلك يقال عن الأفكار المثالية)^(١١١) وكان جلها منصبا على (الدين). لا على الفكر الديني ! وذلك ممكن الخلط بين المجتمعين.

الملاحظة الخامسة : مبدا التاريخية وأهميته المنهجية : يدعو الالوسى – في النصوص التي استخدمها هنا – إلى استحضار البعد التاريخي للفلسفة بغض النظر عن مثالية تفسير التاريخ أو ماديته ، فالتاريخية تعنى وضع الأفكار "في موضعها الصحيح من حركة الفكر ومسار الاشياء عند التقويم" لا لمعرفة جذورها فقط! فمع (مثالية هيغل) لم يعد تاريخ الفلسفة إلا "رصدا للعملية المعرفية في مسيرتها التاريخية"^(١١٢) وليس حشدا عشوانيا للأراء والمذاهب كما يظن البعض.

ويتأسف الالوسى لعدم جريان الامور "وفقا لخط التطور الأصلي الصاعد المستمر المفترض حسب رؤياتنا هذه لتاريخ الفلسفة"^(١١٣). منتقدا أراء الوضعيين والوجوديين على السواء . وينتهي من نقد المناهج إلى دراسة تاريخ الفلسفة وفق "المنهج التاريخي الجدلي التكاملى" القائم على "الإجتماعية والتاريخية والعلمية والوطنية والقومية ، والفردانية المعبرة عن خصائص الفكر الفلسفي المعاصر"^(١١٤) به نعرف خصائص الفلسفات الغربية ونذكر الاستقلال النسبي لتاريخ الفلسفة^(١١٥) فللفلسفة طابع نسبي تفصح عنه قوانينها نقيس به أسباب تقدم الفكر على أساس مادي ، ثم تراجعها^(١١٦).

المنهج التاريخي الجدلي التكاملى – كما يشير الالوسى – هو منهجه الذى عول عليه في مؤلفاته وكافة بحوثه ، وفق فهم خاص لا علاقه له (بالماركسية) فهو يرجع

اسباب التطور فى المفاهيم الفلسفية لا إلى الإقتصاد وحده ، بل وكذلك إلى الصراع الايديولوجى وتطور اشكال الوعي ، كالدين والفن ، والتقدم العملى ، والتراث^(١١٧) وجميع هذه الاشكال ، مرتكزات المنهج المعرفى للالوسى.

واقع الفلسفة فى مجتمعنا العربى اليوم

هذا الفصل هو المبحث الأهم فى كل الكتاب^(١١٨) ، بل هو الإشكالية الرئيسية، لاسباب كثيرة كانت وراء خروجه عن مضامين الفصل الى مصادر غريبة متنوعة المواقف و الإتجاهات^(١١٩). كانت حصّة (لاسكى ومل) فيها كبيرة لاسيما فى مبحث (الحرية) الذى غطى المساحة الأكبر ، على حساب واقع الفلسفة فى الوطن العربى الذى غاب ، والالوسى هو المفكر الذى يؤمن بالدور الفاعل للفلسفة ، تلك الفلسفة التى تعانى من جملة نواقص ، كان من بينها تقليد الغرب ومحاكاة إتجاهاته الفلسفية^(١٢٠) كالعقلية والمادية والتكاملية والوجودية والماركسية وغيرها . اشكالية لم نجد جوابا عنها فى هذا الكتاب.

يعترف الالوسى بوجود (مساهمات فلسفية) متناثرة تفتقر للتكامل بسبب عدم وجود مركز فلسفى أو مدرسة معلومة الاشخاص والملاح ، فى الوطن العربى ويعطن بتواضع المفكرين قائلا "نحن لا نريد هنا التبشير لفلسفة محددة معلومة مسبقا إذا كانت طبيعة الأمور وحقائق العلم وموجبات المعرفة لا تبررها وتوصل إليها..". نريد فلسفة تقترب من الحقيقة وتكشف الواقع على اساس كمية العلوم ، وشمولية المعرفة^(١٢١). ولما كان (الغياب) محكوما بأسبابه المذكورة فى المقدمة فالمطلوب الآن:

أ - الانتقال من التشتت والتجزئية فى البحث الفلسفى إلى مرحلة علمية جديدة متكاملة .

ب - إدخال التطورات العلمية والفكرية والإجتماعية (...) مما يتعلق بالحضارة والكون ، إلى ساحتنا الحضارية ، أى إقامة (حوار فلسفى) متكافئ فاعل لا منفعل مقلد.

ج- الأخذ بمبدأ الحرية والمسؤولية الإخلاقية .

د- فتح الأبواب لرياح التغيير والتطور المعرفى^(١٢٢) - الإجتى لى تجدد هواء (غرفنا). فواقع الفكر العربى اليوم ، لم يكن كما كان قبل نصف قرن ، على بطء هذا التغيير وحاجته لعوامل الدفع ، ومعاناته من معيقات الحياة. ومن غير "الإسراع فى تغيير الأسس

المادية لمجتمعنا ، لا يمكن تغيير عقليات تغييرا علميا حديثا^(١٢٣). ولا يمكن للفلسفة أن تستوعب الواقع العربي وتقود التغيير إلا في إطار (المعاصرة) و (الشمول) والتأصيل ، اعتمادا على الفعل الأكاديمي^(١٢٤). والواقع السياسي الإجتماعي . فالمطلوب " ان يسمح لنا بالإفصاح عن اجتهاداتنا ورؤياتنا لما نرى إنه هو الشئ الأهم"^(١٢٥) حيويًا بعد أن سجل ضعف تأثير الجامعة على المجتمع في هذا المبحث المعرفي المهم (الفلسفة)^(١٢٦) والذي يتطلب عددا من المرتكزات التي تتعزز بحملة ترجمة للفكر الفلسفي الإنساني^(١٢٧) أهمها:

- سيادة العقل والعقلانية الاصلية^(١٢٨).

- إمتلاك المنهج الصحيح^(١٢٩) لاسيما التاريخي الجدلي الإجتماعي العلمي.

- تحقق شرط الحرية^(١٣٠) والمساواة وصولا إلى العدالة الإجتماعية وتكافؤ الفرص.

دخل بعدها الالوسي في حوارات مطولة وغريبة عن مفاهيم الحرية في الفكر العالمي لاسيما عند لاسكي ومل ، كناية عن الإجابة (الماركسية) و (الليبرالية) بدأ فيها الحديث عن المجتمع العربي بلسان غربي ، لم يفصح فيه بقدر ما يلح لتنتهي منه إلى فكرة العدالة والسعادة.

ثالثا : التقويم والخلاصة

إلى جانب تحليلنا لمضامين كتاب الفلسفة والإنسان موصولا بمؤلفات الالوسي الأخرى ، نسجل هنا حقيقة أولية هي : إن هذا الكتاب ، هو الأكثر تعبيرا عن النفس الفلسفي المنشود للالوسي ، وأن اعتمد فيه على العديد من كتاباته السابقة ، لكنه خطوة إلى أمام وضعت إسم الالوسي في قائمة الاسماء ذات الموقف الفلسفية المتميزة في الساحة العربية كحنفي ونصار والجابري والعروي والعظم وبدوي وزكي نجيب محمود وغيرهم لكنه – هو الآخر لم تخل كتاباته من هفوات وملاحظات :

١- لم الحظ في الفصول خطة متكاملة متصاعدة متناسقة (كموضوعات ومباحث) لا غنى عنها في إيضاح شبكة المعرفة التي تنقل القارئ من البسيط إلى المركب ومن الجزئي إلى الكلي ومن المحسوس إلى المعقول ومع إن الكتاب طبع طبعة جماهيرية داخل العراق.

٢- بدت أفكار الكتاب ، تداعيات وتعليقات على نصوص جمعت منذ زمن ، ثم وجدت فرصتها التاريخية في النشر ، مشفوعة بوعى جديد للمؤلف كشفت عنه الهوامش .

٣- اختلطت الإستشهادات والنصوص بالتعليقات ، خلطاً لا تفسير له إلا بواحد من أمور ثلاثة أو جميعها .

أ- إن الالوسى قد وظف (ذخيرته) توظيفاً (كمياً) يخدم موضوعه من غير فرز بين المصادر ، ذات المناهج الفكرية المتناقضة ، وكأنه معنى بحشد النصوص ليس إلا .
ب- أو أراد أن يقول لنا إن (المعرفة الفلسفية) التى ينشدها لا تخضع لمثل هذه التقسيمات والثنائيات فى الموضوع أو المنهج ، بل هى (مادة) صالحة للإستعمال ، متى اقتضت الضرورة . فيورد الالوسى نصاً (لمادى) يكلمه بنص (لمثالى) أو عقلانى أوبراجماتى أو وجودى! ولعل ثبت المصادر والهوامش يؤكد هذه الحقيقة (فالمصادر الاجنبية) (٥٢) والعربية (٤٥) فكان الكتاب موجه للقارئ العالمى لا العربى .

ج- أو لعله أراد أن يقول للقراء : هذا هو (المنهج الجدلى) التاريخى (التكاملى) الشمولى وجميع هذه الترجيحات تحتفظ بقوة متساوية قد تفصح عنها مؤلفات الالوسى المنتظرة . ولا يقلل من أهمية الكتاب سؤالنا (الوقح) ماذا يبقى من الكتاب لورفعنا (النصوص) والمقتبسات والإحالات للأبحاث والكتب السابقة للمؤلف؟ لاسيما نصوص الفلاسفة الغربيين ، وما نقل عن المفكرين العرب ؟

ماذا تبقى من الالوسى فى كتاب (الفلسفة والإنسان) الذى يمثل الرقم (٢٠) فى سلسلة مؤلفاته ، بعد هذا العمر الطويل من البحث التدريسى؟ أم هل تراه كمر لنا وقفة (زكى نجيب محمود) فى كتابه (تجديد الفكر العربى) حاول الالوسى أن يبقى خاف نصوص الآخرين ، التى حشدت بشكل متنافر فى دراسة كل مشكلة أو قضية وفصل

٤- كنت أتمنى على الالوسى أن يوظف المنهج التاريخى الجدلى المتكامل ، فى نقد وتحليل الاتجاهات الفلسفية المختلفة لا يجرى وراء نصوصها من أجل أن ينتهى إلى إيضاح مناهجها ووضعها فى سياقها التاريخى ، لتوضح صورة الالوسى الفيلسوف .

٥- لم نجد فى الكتاب معالجات لمشكلات الفكر الفلسفى العربى . والمجتمع العربى ، كالتجزئة والاستلاب الفكرى وأزمة المثقف والثقافة وتناقض الحياة ، والتكنولوجيا ، والتراث ، وإزدواجية الولاء ، والنزعة الإستهلاكية ، والسلطات المرجعية ، وأزمة العلاقة بين القومية والدين.. والوطنى والقومى ، ومشكلة التعلق بالكم على حساب الكيف واهمال

قيمة الزمن.. الخ كما غابت مباحث الفكر العربي عن الفصول الأولى من الكتاب ، ويوسفنا أن نقول لاستاذنا الالوسى ، إن ملاحظته عن (فؤاد زكريا) فى (حشد وإستطراد من غير فرز) عادت عليه! فلم يتخلص منها وتلك هى واحدة من مظاهر البحث الفلسفى العربى .

٦- وجدنا فى الفصل السابع ، الذى جاء تجديدا لمشكلة الفلسفة فى الوطن العربى – جملة إستطادات غريبة ، تركت الباب مشرعا لكتيب أخرى عن مشكلات الفلسفة كما رآها الالوسى . وأن عجبت لغياب الإشارة لمفاتيح الجمعية الفلسفية العربية ، والمؤتمريين الأول والثانى وجميعها دارت حول مشكلات الإنسان العربى والعقلانية واللاعقلانية فى الفكر العربى المعاصر وهى غنية ونافعة .

٧- جاء العنوان (الفلسفة والإنسان) ليعرض لنا جواب الفلسفة على مشكلات الإنسان بعامة ، والعربى بخاصة : مع إن المضمون الحقيقى يتناول (الإنسان والفلسفة) توزعت موضوعاته بين (الكون والأخلاق) بعد أن نظر الالوسى للفلسفة فى سياقها التاريخى والاجتماعى والسياسى وأعتبرها قوة تغيير لا وسيلة تفسير وبذلك انحاز للموقف الفلسفى المنشود فى مجتمع مثل مجتمعنا صاحب التراث الفلسفى الثرى ، الذى لم يجد بعد فرصته التاريخية فى النهوض والتقدم. والالوسى من انصار التقدم فلسفيا واجتماعيا وعلميا وتاريخيا.

أمل أن تكون هذه الدراسة الفلسفية – النقدية – لكتاب (الفلسفة والإنسان) قد وفرت للقارئ العربى فرصة الوقوف على مضامين واحد من الكتب المهمة التى صدرت قبل سنتين، لكنه لم يجد فرصته فى الوصول إلى القارئ العربى – بسبب ظروف الحصار المعرفى المفروض على العراق ونتمنى لأنفسنا التوفيق فى تحقيق هذه المهمة .

(١) هو حسام محى الدين الالوسى المولود فى تكريت – وسط العراق – سنة ١٩٣٤ ، حصل على بكالوريوس الفلسفة سنة ١٩٥٦ ، و الدكتوراه من جامعة كمبودج عام ١٩٦٥ . عمل استاذًا للفلسفة فى (أدب – بغداد) وجامعات ليبيا والكويت .

(٢) والى تبدأ مع عام ١٩٦٦ . حيث يشتر نيت الأبحاث الذى زودن به الدكتور الالوسى إلى ٤٤ عمل.

(٣) حميد المطبعى ، حسام محى الدين الالوسى ، (بغداد: ١٩٩٣)، ص ١٢٥ .

(٤) أيضا ، ص ١٦٩ راجع أحاديثه فى الصحافة العراقية للفترة من ١٩٨٩-١٩٩٣ فى صحف القادسية والجمهورية والثورة وبابل .

- (٥) أيضا ، ص ١٩٧ . وسجل للالوسي بقلمه في حقل من أنا قائلا : (إنني معادلة صعبة تتوازن وتتفاعل فيها جملة اطراف) الثورة ، ١٩٨٥/٧/١٦ .
- (٦) أيضا ، ص ٣٢ و ١٤١ و ١٦٥ .
- (٧) مثل كوندرسيه ، وسان سيمون ، وفيكو وكومت ، وماركس ، وانجلز ، لينين ، وبليخانوف ، ولاسكي
- (٨) المطبعي ، مصدر سابق ، ص ٣٢ .
- (٩) المصدر نفسه ، ص ٣٣ ، راجع أيضا للالوسي ندوة الأفكار بإشراف حميد المطبعي (القادسية) ٤ أجزاء من ٤/٩ - ٤/٣٠ - ١٩٨٩/٤/٣٠ .
- (١٠) أيضا، ص ٣٤ راجع الالوسي "مصطلح الفلسفة العربية" أوضح حوار بالجمهورية يوم ١٨/١٠/١٩٩٢
- (١١) أيضا ، ص ١٦٨ ، راجع الالوسي ، "رعاية القائل للفلسفة " (جريدة الجامعة في ٢٨/٦/١٩٨٩ .
- (١٢) أيضا، ص ١٥١ - ١٥٢ - راجع بحوثه: "نظرية التطور في إطارها التاريخي والنقدي" "والفلاسفة العرب ونظرة تطور الطبيعة" قسمان.
- (١٣) حسام محي الدين الالوسي ، الفلسفة والإنسان ، ص ٢٨٥ (الهامش) ص ٣١٠ .
- (١٤) الالوسي، حديث في جريدة اليرموك يوم ١٩٨٦/٢/٣ .
- (١٥) الالوسي ، "الفلسفة وبانوراما الحياة"، جريدة الجامعة ١٩٨٩/٧/٥ . والندوة جريدة القادسية ، (نيسلن - أيار ١٩٩٢) .
- (١٦) الالوسي ، الفلسفة والإنسان ، ص ١٨٥ راجع المطبعي ، ص ١٣٥ .
- (١٧) الالوسي، الفلسفة والإنسان ، ص ١٨٦ - ١٨٩ كذلك الالوسي : "بعض منى عيسى السورق" ، بابل ١٩٩٢/١٢/١٤ .
- (١٨) المطبعي ، الموسوعة ، ص ٢٣٣ .
- (١٩) أيضا ، ص ٣٢ و ص ٢٣٣ - ٢٣٥ . راجع الالوسي : "موت الإنسان في (إنسان اليوم)" الجمهورية ١٩٩٢/١٢/٢٤ .
- (٢٠) لاسيما كتاب الدكتور عبد الغفار مكاوي لم الفلسفة ، (الاسكندرية : ١٩٨١) . وكتاب على حسين الجابري : الحوار الفلسفي بين حضارات الشرق وحضارة اليونان ، (بغداد : ١٩٨٥) . راجع ص ٢٩٣ من الفلسفة والإنسان، ص ٣٢١ و ص ٣٢٤ .
- (٢١) الالوسي ، الفلسفة والإنسان ، ص ٧-٢٦ .
- (٢٢) المصدر نفسه ، ص ١١ .
- (٢٣) المصدر نفسه ، ص ١٣ .
- (٢٤) المصدر نفسه ، ص ١٤ .
- (٢٥) المصدر نفسه ، ص ١٥ .
- (٢٦) المصدر نفسه ، ص ١٦ .
- (٢٧) المصدر نفسه ، ص ١٧ .
- (٢٨) المصدر نفسه ، ص ١٨ .
- (٢٩) المصدر نفسه ، ص ١٩ .

- (٢٠) المصدر نفسه ، ص ٢٠ .
- (٢١) المصدر نفسه ، ص ٢٢ .
- (٢٢) المصدر نفسه ، ص ٢٣ .
- (٢٣) المصدر نفسه ، ص ٢٤ .
- (٢٤) المصدر نفسه ، ص ٢٥-٢٦ .
- (٢٥) الألوسى ، الفلسفة والإنسان ، ص ٣٠ .
- (٢٦) المصدر نفسه ، ص ٣٠-٣٤ .
- (٢٧) المصدر نفسه ، ص ٣٤-٣٦ . راجع له: مشكلة المعدوم وعلاقتها بمشكلة الصفات .
- (٢٨) المصدر نفسه ، ص ٣٦-٣٨ .
- (٢٩) المصدر نفسه ، ص ٣٩-٤٣ .
- (٤٠) المصدر نفسه ، ص ٤٣ .
- (٤١) المصدر نفسه ، ص ٢٣-٤٦ .
- (٤٢) المصدر نفسه ، ص ٤٧-٤٩ .
- (٤٣) المصدر نفسه ، ص ٥٠-٥٣ .
- (٤٤) المصدر نفسه ، ص ٥٤-٥٧ .
- (٤٥) المصدر نفسه ، ص ٥٧-٥٩ .
- (٤٦) المصدر نفسه ، ص ٦٠-٦٢ .
- (٤٧) المصدر نفسه ، ص ٦٣-٦٤ .
- (٤٨) المصدر نفسه ، ص ٦٤ .
- (٤٩) المصدر نفسه ، ص ٦٥-٦٧ .
- (٥٠) المصدر نفسه ، ص ٦٨-٧١ .
- (٥١) المصدر نفسه ، ص ٧٢ .
- (٥٢) المصدر نفسه ، ص ٧٢-٧٣ .
- (٥٣) المصدر نفسه ، ص ٧٧ .
- (٥٤) المصدر نفسه ، ص ٧٧-٧٨ .
- (٥٥) المصدر نفسه ، ص ٧٨ .
- (٥٦) المصدر نفسه ، ص ٧٩ .
- (٥٧) المصدر نفسه ، ص ٨٠ . راجع الألوسى: "موت الإنسان في (إنسان اليوم)" وقف عند مجلة الفكر والاشتراكية، الجمهورية ١٩٩٢/١٢/٢٤ .
- (٥٨) المصدر نفسه ، ص ٨٢ .
- (٥٩) المصدر نفسه ، ص ٨٢-٨٣ .
- (٦٠) الألوسى : "موت الإنسان في (إنسان اليوم)" ، ٨٤ .
- (٦١) المصدر نفسه ، ص ٨٥ ، راجع الألوسى، "دور التنمية في بناء ثقافة عربية مستقلة"، الجمهورية ١٩٩٢/٨/٢٠ .
- (٦٢) الألوسى ، "موت الإنسان" ، ص ٨٦ .
- (٦٣) المصدر نفسه ، ص ٨٧ .
- (٦٤) المصدر نفسه ، ص ٨٨ .
- (٦٥) المصدر نفسه ، ص ٨٩ .
- (٦٦) المصدر نفسه ، ص ٩٠-٩٢ و ٩٤ .
- (٦٧) المصدر نفسه ، ص ٩٣ و ٩٤-٩٧ .
- (٦٨) المصدر نفسه ، ص ٩٨-٩٩ .

- (٦٩) المصدر نفسه ، ص ١٠٠-١٠٣ .
- (٧٠) المصدر نفسه ، ص ١٠٤-١٠٦ .
- (٧١) المصدر نفسه ، ص ١٠٧-١٠٩ .
- (٧٢) الالوسي ، الفلسفة والإنسان ، ص ١١٠-١١٢ .
- (٧٣) المصدر نفسه ، ص ١١٥ .
- (٧٤) المصدر نفسه ، ص ١١٦ .
- (٧٥) المصدر نفسه ، ص ١١٧ .
- (٧٦) راجع دينكتن ميشيل ، معجم علم الاجتماع ترجمة / ذ احسان محمد الحسن ، (بغداد : دار الرشيد ١٩٠٨) راجع فيه تعريفات الحضارة ص ٩٣-٩٤ و ٩٦ ، والمدينة ص ٦١ ، وقارنه بما اورده الالوسي في ص ١٥٠ من كتابه الفلسفة والانسان معتمد اعلى ما اورده فرنو يانجر في كتابه بيديا . وراجع الموسوعة الفلسفية (الماركسية لروزنتال ، ترجمة سمير كرم الطبعة ٦ ، (بيروت : دار الطليعة ، ١٩٨٧) ، ص ٤٥٨ . والموسوعة الفلسفية المختصرة (لجماعة) ترجمة فؤاد كامل وجماعة (الاكلو - مصرية) (القاهرة : ١٩٦٣)
- (٧٧) الالوسي الفلسفة والإنسان ص ١١٨ .
- (٧٨) المصدر نفسه ، ص ١١٩-١٣٠ .
- (٧٩) المصدر نفسه ، ص ١٢٩ .
- (٨٠) المصدر نفسه ، ص ١٣١ .
- (٨١) المصدر نفسه ، ص ١٣٤ .
- (٨٢) المصدر نفسه ، ص ١٣٥-١٣٨ .
- (٨٣) المصدر نفسه ، ص ١٤١ .
- (٨٤) المصدر نفسه ، ص ١٤٢ .
- (٨٥) المصدر نفسه ، ص ١٤٢ .
- (٨٦) المصدر نفسه ، ص ١٤٣ - ١٤٤ ، راجع الالوسي : فلسفة الكندي وكتابه دراسات وكتاب وحوار
- (٨٧) المصدر نفسه ، ص ١٤٤
- (٨٨) المصدر نفسه ، ص ١٤٧-١٤٥
- (٨٩) المصدر نفسه ، ص ١٤٥
- (٩٠) المصدر نفسه ، ص ١٤٦
- (٩١) المصدر نفسه ، ص ١٤٧
- (٩٢) المصدر نفسه ، ص ١٤٨-١٤٩
- (٩٣) المصدر نفسه ، ص ١٤٩
- (٩٤) المصدر نفسه ، ص ١٤٩-١٥٠
- (٩٥) الالوسي الفلسفة والانسان ص ١٥٠-١٥١
- (٩٦) المصدر نفسه ، ص ١٥٢
- (٩٧) المصدر نفسه ، ص ١٥٣
- (٩٨) المصدر نفسه ، ص ١٥٤-١٥٨
- (٩٩) المصدر نفسه ، ص ١٥٩-١٦١
- (١٠٠) المصدر نفسه ، ص ٣٠٨
- (١٠١) المصدر نفسه ، ص ١٦٥
- (١٠٢) الالوسي ، الفلسفة والانسان ص ١٦٦
- (١٠٣) المصدر نفسه ، ص ١٦٧

- (١٠٤) المصدر نفسه ، ص ١٦٨
- (١٠٥) المصدر نفسه ، ص ١٦٩
- (١٠٦) المصدر نفسه ، ص ١٧٠
- (١٠٧) المصدر نفسه ، ص ١٧٠
- (١٠٨) المصدر نفسه ، ص ١٧١ كذلك ١٧٧
- (١٠٩) المصدر نفسه ، ص ١٧٢
- (١١٠) يستخدم الالوسي مصطلح (الفلسفة العلمية) مع أن واقع الفكر ومسيرته قد كشفنا عن عدم وجودها إلا إذا قصد بها (فلسفة العلم) عند ذلك تتصرف وجهة أخرى لاصلة لها بالمفهوم الأول الذي استخدمته الأدبيات الماركسية لتمييز فلسفتها عن الفلسفات المادية الأخرى.
- (١١١) الالوسي الفلسفة والانسان ص ١٧٣
- (١١٢) المصدر نفسه ، ص ١٧٤
- (١١٣) المصدر نفسه ، ص ١٧٥
- (١١٤) المصدر نفسه ، ص ١٧٦-١٧٧
- (١١٥) المصدر نفسه ، ص ١٧٨-١٧٩
- (١١٦) المصدر نفسه ، ص ١٧٨-١٨١
- (١١٧) المصدر نفسه ، ص ١٧٩
- (١١٨) يغطي الصفحات ١٨٥-٢٨٧ من الكتاب . راجع حوارات الالوسي الصحفية خلال الأعوام ١٩٨٥-١٩٩٣
- (١١٩) كانت مصادرة فيها ماركس وانجلز ولوفافر وبرنال وجون لويس وكيلي ستيوارت مل وبلخاتوف وفيورباخ لينين ولاسكي
- (١٢٠) الالوسي ، الفلسفة والانسان ص ١٨٥ راجع تعليق المطبوعي في موسوعة المفكرين ص ١٣٥ - ١٣٨ كما راجع مبحث الالوسي والفلسفة من هذه الدراسة
- (١٢١) الالوسي الفلسفة والانسان ص ١٨٧
- (١٢٢) المصدر نفسه ، ص ١٨٦ راجع الالوسي الفلسفة وبنوراما الحياة جريدة الجامعة ١٩٨٩/٧/٥
- (١٢٣) المصدر نفسه ، ص ١٨٨
- (١٢٤) المصدر نفسه ، ص ١٨٩-١٩٠ والتي تعود لدراساته المنشورة عن نوع التغيير المطلوب في أقسام الفلسفة في السبعينات - في مجلة الثقافة الجديدة ع ١٦ ١٩٧٨ وشباط ١٩٧١ ص ٩١-٩٧
- (١٢٥) الالوسي الفلسفة والانسان ص ١٩٠
- (١٢٦) المصدر نفسه ، ص ١٩٤
- (١٢٧) المصدر نفسه ، ص ١٩٥
- (١٢٨) المصدر نفسه ، ص ١٩٦-١٢٤
- (١٢٩) المصدر نفسه ، ص ٢٢٥-١٢٧
- (١٣٠) المصدر نفسه ، ص ٢٢٧-٢٣٢

Heidegger, Metaphysics and Religion

هيديجر
والميتافيزيقا
والدين

A Bilingual Conference

*Held under the auspices of the Philosophy Club,
the Philosophy Unit and the English
and Comparative Literature Department,
March 23, 2003, Oriental Hall*



THE AMERICAN UNIVERSITY IN CAIRO



علاقة الجوار بين الشعر والفكر- انطولوجيا اللغة عند هيدجر

صفاء عبد السلام جعفر^(١)

أحدث هيدجر "ثورة كوبرنيقية" لاشك فيها في تفسيره لماهية اللغة ؛ فلم يعد أساس اللغة الإنسانية النحو أو المنطق ؛ وإنما " الكلام " أو " المعنى " من ناحية وجودية ، ولم تعد القضايا المنطقية محور اهتمام اللغة ؛ وإنما الأساس الوجودي لهذه القضايا ، والأساس الوجودي للغة أو الحوار إستناداً إلى أن ما أسمعته من الآخر هو " رسالة " لا مجرد كلمات ؛ فالوجود الإنساني الحقيقي " حوار " بالضرورة ، و" الكلام " عنصر أساسي يدخل في تركيب ذلك الوجود ، ويحقق له الانفتاح على موجودات العالم .

ونتناول في هذا البحث " المفهوم الأنطولوجي للغة عند هيدجر " ، تفكير هيدجر المتطور عن اللغة ، ونركز بصفة أساسية على محاضرات ثلاث كتبها هيدجر في عام ١٩٥٩ م تحت عنوان " ماهية اللغة " ونشرت في كتابه الهام " على الطريق إلى اللغة " وذلك في محاولة لاستخلاص " المفهوم الأنطولوجي للغة " في مرحلة نضجه الفكرى . والبحث من ناحية أخرى - محاولة لأن نكون " على الطريق " إلى اللغة مع هيدجر ، ونعل كلمة " الطريق " جذيرة بأن نتريث قليلاً في فهم معناها لأهميتها^(١)

إن النظرة المألوفة للغة تجعلها من صنع الإنسان ورمزاً له كما هي الحال في الميتافيزيقا التقليدية^(٢) ؛ أما هيدجر فيرى في المقابل ضرورة تحرير اللغة من قواعدها وصولاً إلى بنية أكثر أصالة ؛ بحيث يمكننا " التحول " إلى طريق الإبداع الفكرى والشعرى^(٣) .

بعبارة أخرى ، يرى هيدجر ضرورة تجاوز الميتافيزيقا التقليدية التى أنصب اهتمامها على الموجودات إلى مجال الوجود ذاته ، وعلينا من ثم أن نبحث في أصل اللغة من خلال ماهية الوجود ذاته ، أى في ضوء الكشف الأصيل عن الموجودات ككل ؛ " فلسنا نملك اللغة بقدر ما تملكنا "^(٤) .

^(١) استاذ مساعد الفلسفة كلية الآداب جامعة الاسكندرية

أما عن الهدف من هذا البحث فهو محاولة الإجابة عن سؤال :

ما أهم خصائص المفهوم الأنطولوجي لعلاقة الجوار بين الشعر والفكر ؟ وما علاقة هذا المفهوم بالميتافيزيقا ومفهوم القداسة عند هيدجر؟

ونتعرض في هذا البحث لعلاقة الجوار والدخول في تجربة مع اللغة ، ثم القول والقرب في علاقة الجوار ، والشاعر والمفكر وعلاقة الجوار ، وأخيراً " رنين الصمت " وعلاقة الجوار . وفي التعقيب محاولة للإجابة عن السؤال الأساسي السابق ذكره في البحث وأخيراً تأتي خاتمة البحث حيث أوردنا فيها عدة ملاحظات حول المفهوم الأنطولوجي للغة عند هيدجر وعلاقته بالميتافيزيقا والقداسة .

إذا كان الشعر الحديث يؤكد انفصال الشعر عن الفلسفة ، فإن بعض الدراسات الحديثة في علم الدلالة قد بدأت تصحح هذا الموقف العدائي من الشعر ، وتقرب بين المعنى والوجود ، والفكرة والعاطفة ، وتحاول فهم الدور الذي يؤديه المعنى والاعتقاد في الشعر ؛ فالتعبير الشعري تعبير عميق ينطلق من عبارات عميقة ثرية بالمعاني والدلالات والمفارقات ، وتختلف تماماً عن العبارات أو القضايا العلمية والمنطقية المحددة المعاني والإشارات .

إن الفكر والشعر مرتبطان ؛ لأن القصيدة فكرة عيانية مجسدة في كلمات ، وإيقاعات وصور ، ولها خصوصيتها النابعة من داخلها ، ومن تراثها اللغوي والأدبي ، ومن شخصية صاحبها ومواقفه واتجاهاته المختلفة باعتباره ذاتاً تاريخية تكون رواها وتجسدها لذوات تاريخية تتلقاها منها^(٤) . يرى هيدجر تأكيداً لذلك أن الوجود عندما يكشف عن ذاته في حديث الإنسان فإن الكلمات تصبح كلمات حقيقية ، وأن من ينصتون إلى نداء الوجود وحده باعتباره " لوجوس " بوسعهم أن يكونوا أصحاب " الكلمة " الحقيقيين ، وأولئك هم الشعراء والمفكرون ، فاللغة من حيث الماهية حضور الوجود في صورة كلمات أو " لوجوس " ^(٥) .

أ - علاقة الجوار ^(٦) والدخول في تجربة مع اللغة :

تناول هيدجر العلاقة بين الشعر والفكر في مؤلفات المرحلة المتطورة من فلسفته فيما بين عامي ١٩٣٥ - ١٩٦٠ م حيث تبين له " الانتماء " بين كليهما ، وأيضاً الاختلاف الذي يتعذر تخطيه . أما عن رأيه بوجود علاقة وثيقة بين الوجود واللغة فقد ظهر بوضوح لأول مرة في كتابه "مدخل للميتافيزيقا" في عام ١٩٤٣ م ، وفيه ظهرت أيضاً العلاقة الوثيقة بين الشعر والفكر وحقيقة الوجود . وفي عام ١٩٤٩ م أضاف هيدجر مقدمة إلى الكتاب السابق ذكره ، كما أضاف تعديلات هامة للنسخة الأصلية ، حيث ذكر أن كلام الفكر والشعر ينبعان من التفكير الأصلي^(٨) ، كما أنه استخدم هذا المصطلح ليشير به إلى ما يسمى في مقاله عن " عبارة أنكسمندر " باسم " الشعر الأصلي"^(٩)

وعى الرغم من ذلك فإن هيدجر لم يقدم لنا في كتابه " مدخل إلى الميتافيزيقا " فكرة واضحة عن كيفية التمييز بين الشعر والفكر^(١٠) . وفيما بين عامي ١٩٣٥ م ، ١٩٤٦ م رجع هيدجر بصورة منتظمة إلى موضوع العلاقة بين الشعر والفكر ، وخصوصاً في كتابه " شروح على شعر هيلدرلين " في عام ١٩٣٦ م ؛ ومع ذلك لم يقدم لنا إجابة واضحة حتى ذلك الحين عن كيفية إدراك وجه الاختلاف بينهما^(١١) .

وفي عام ١٩٤٦ كتب دراسة بعنوان " عبارة أنكسمندر " التي نشرت فيما بعد ضمن كتابه متأهات Holzwege في عام ١٩٥٠ م ، وفيها أشار إلى أن " الفلاسفة قبل سقراط " قد عرفوا الوجود معرفة خاصة عندما عبروا عنه بالكلمة ، وعندما أدركوه في ضوء الفيزيس Physis أو الكشف والحقيقة aletheia واللوجوس Logos وفي إنصاتهم لنداء الوجود .

وهيدجر يتحدث هنا عن التفكير في الوجود ومن خلاله . وهذا التفكير يماثل " الشعر الأصلي " ، وهو أصل من كل " تفلسف " ومن كل " فن " بما في ذلك " فن نظم الشعر " Poesie - Poetry ، وهذا الشعر يجعل من اللغة أمراً ممكناً ، فالتفكير شعر ، والتفكير في الوجود طريقة أصلية للشعر أو هو الشعر الأصلي الذي يسبق الشعر ، وسائر أنواع الفنون ما دامت كل الفنون تتحرك في إطار " لغة الوجود"^(١٢) .

إن الفنان في دراسة هيدجر السابقة الذكر يكون شاعراً بقدر ما يكون مفكراً ، فضلاً عن أن العلاقة الوثيقة بين الشعر والفكر تحقق الانفتاح بين المفكرين والشعراء ؛ إلا أن دراسة هيدجر: " عبارة أنكسندر " لم توضح كيف يمكن إدراك الحوار بينهما^(١٣) .

وعلى الرغم من ذلك فإن هيدجر يؤكد أن تفكير أنكسندر تفكير ذو طبيعة شاعرية أساساً، لأنه يدعو الكلمة إلى الوجود ، والشاعر تتجلى قدرته الشاعرية كلما خاض في التأمل والتفكير ؛ بل إن كلاً من الشاعر والمفكر يشتركان في مهمة "إحضار الوجود عن طريق اللغة" مما يعد أكثر أنواع النشاط إنسانية من وجهة نظر هيدجر^(١٤) وفي عام ١٩٤٧م نشر هيدجر رسالة عن النزعة الإنسانية *Brief uber den Humanismus* وفيها قدم فكرة متسقة عن العلاقة بين الشعر والفكر التي شغلت اهتمامه منذ الثلاثينيات من القرن العشرين ؛ ففي هذه الرسالة أكد على العلاقة بين المفكرين والشعراء والوجود ؛ ذلك أنه عن طريق الفكر يتم التعبير عن الوجود باللغة ، فاللغة بيت الوجود ، والإنسان يسكن في هذا البيت ، والمفكرون والشعراء هم حراس البيت وحماته .

ومن ناحية أخرى، أوضح هيدجر في "رسالة عن النزعة الإنسانية" كيف أن "التفكير الأصلي" يتداعى عندما يصبح تفكيراً علمياً ، وعندما يتخذ شكل المنطق أو الفيزياء^(١٥) .

وفي محاضراته عن " الأصل في العمل الفني " التي نشرت في كتابه " متاهات " في عام ١٩٥٠م أكد "هيدجر" أن الحقيقة تكشف عن ذاتها بطرق عديدة ، وأن اللغة بمعنى واسع يشمل لغة الموسيقى والشعر هي التي تحضر كل موجود في الانفتاح وتؤسس الأساليب التي تتكشف من خلالها الحقيقة ؛ ولكن لما كانت اللغة في حد ذاتها شعراً بالمعنى الأصلي للكلمة ، فإن كل تفكير هو بمعنى ما من المعاني يجب أن يكون شعراً^(١٦) .

وفيما بين عامي ١٩٣٩م - ١٩٥٣م كتب هيدجر " شروحه على شعر هيلدرلين *Erlauterung Zur Holderlins Dichtung* ، وفيها ركز على ماهية الشعر ، ومهمة الشاعر ، وأشار إلى التماثل الشديد بين الفكر والشعر ونسب إلى الشعر سمات سبق أن نسبها إلى الفكر دون أن يعنى ذلك الخلط بينهما كما سيأتي بيانه تفصيلاً^(١٧) .

وفي عام ١٩٥٩م نشر هيدجر كتابه " على الطريق إلى اللغة " وهو يشمل على محاضرات ثلاث بعنوان " ماهية اللغة " ، وفيه يتناول هيدجر تفصيلا العلاقة بين الشعر والفكر ، كما يتناول ماهية اللغة.

يقول هيدجر في محاضراته عن " ماهية اللغة " : " .. لما كنا نبحث في معنى طريق الفكر ، فإنه يجب أن نضع في الاعتبار علاقة الجوار هذه^(١٨) .. ولكي نكشف عن إمكانية الدخول في تجربة التفكير مع اللغة ، فلا بد أن نبحث عن علاقة الجوار بين الشعر والفكر ؛ إلا أنه ليس لدينا إلا معرفة ضئيلة عن كل منهما ومع ذلك فنحن نعرف الكثير عن الشعر ، وعن الفكر تحت عنوان الشعر والفلسفة .. حيث نطلق اسم الشعر على علاقة الجوار مع الفكر^(١٩) .. ولكن ما السبب في أن الحديث عن ماهية اللغة لا يحظى باهتمامنا " في الحياة اليومية " ؟ من الأرجح أن السبب قد يعود إلى أن نوعي القول أي الشعر والفكر لم يتم البحث عن طبيعة علاقة الجوار بينهما^(٢٠).

يرى هيدجر أننا في حاجة إلى تفسير معنى علاقة الجوار بين الشعر والفكر ويشعر لتحقيق ذلك في معنى كلمة الجار والجوار ، " فالجار " هو من يسكن بالقرب من شخص آخر ، وهذا الشخص يصبح بدوره " جاراً للشخص الأول . إذن علاقة الجوار هي العلاقة بين شخصين يتخذ كل منهما سكنه ومستقره بالقرب من الآخر ، كما أنها تعتبر عن التلاقى بينهما كل في مواجهة الآخر^(٢١).

أشار هيدجر إلى أننا قد لاحتاج إلى البحث عن هذه العلاقة مادامنا " نستقر " فيها ، ونتحرك من خلالها .. " إلا أنه " علينا أن " ننتبه إلى هذه العلاقة حيث قد يغفل البعض عن رؤيتها ؛ فنحن لا ندرك تماماً كيف هذه العلاقة ، وكيف تكون علاقة من حيث هي كذلك^(٢٢).

إن الشعر والفكر مرتبطان ؛ ولكن لأنه يحكمنا رأي مسبق قديم بأن الفكر من شأن العقل أو أ، التفكير حسابي بالمعنى الواسع للكلمة ، فإن الحديث عن علاقة الجوار بين الشعر والفكر قد أصبح موضوع مساعلة وشك^(٢٣) .

أدرك " هيدجر " أن معظم الفلاسفة يرفضون فكرة " التفكير الشعري " لما فى ذلك من مخاطرة فضلاً عن أن " التفكير الحقيقى " قد يوجه إليه الاتهام بالنزعة الغنائية فى الشعر.

كما أدرك " هيدجر " أن كثيراً من الشعراء يعترضون على ما يسمى بالتفسير الفكرى للقصيدة ، وهو التفسير الذى يقدمه الفلاسفة ، ومن ناحية أخرى أشار إلى أن هناك محاولات للربط بين الشعر والفكر ؛ إلا أنها محاولات سطحية أقصرت على الرؤية الخارجية للأهمية المنسوبة إلى التفكير المنطقى والحسابى فى الفلسفة ، وعبادة العقل ، والتعرض المزعوم بين الفلسفة والشعر^(٢٤) .

ولكن ما السبب وراء اهتمام هيدجر بعلاقة الجوار بين الشعر والفكر وهو يبحث فى اللغة ؟ لقد أهتم هيدجر بفهم المعنى الحقيقى للفكر الفلسفى مما أدى به إلى نقد جذرى للفلسفة الغربية منذ أفلاطون ، وللميتافيزيقا الكلاسيكية على نحو خاص . ورأى أن النتيجة المنطقية لتلك الميتافيزيقا منذ أفلاطون وأرسطو وحتى يومنا هذا قد تمثلت فى صدارة العلم والتكنولوجيا^(٢٥) .

وأدرك هيدجر أن تجاوز الميتافيزيقا الكلاسيكية إنما يعنى التوقف عن " علمنة الفلسفة " بإضفاء الطابع العلمى عليها. كما أدرك أن هناك صوراً آخر من التفكير بخلاف التفكير العلمى يمكن أن تعبر عن ماهية التفكير الحقيقى ، ومن هذه الصور " الشعر " فى علاقته الأساسية بالفكر . ووجد دليلاً على ذلك من المفكرين العظام فى تاريخ الفلسفة ، من أمثال المفكرين قبل سقراط الذين يتميز تفكيرهم بالطابع الشعرى ، وانتهى به المطاف إلى تأملات عميقة حول " ماهية اللغة " . فالشاعر والفكر كلاهما يهتم باللغة ؛ الوجود وهما فى اهتمامهما هذا يستجيبان إستجابة حقيقية لنداء الوجود^(٢٦) ؛ والتفكير فى ماهية " الكلمة " عند الشاعر هو بمثابة التفكير فى " الوجود " من حيث ماهية الحقيقة عند الفيلسوف ، أو هو تجاوز الميتافيزيقا^(٢٧) .

الكلاسيكية التى كان محور اهتمامها الوجود وليس الوجود من حيث هو كذلك . ويتفق " هايدجر " فى رأى مع هيلدرلين فى قول الأخير بأن " الشعر هو أكثر المشاغل براءة وأشدّها خطراً ؛ فهو شكل من أشكال اللعب ؛ يخلق عالمه من الصور والأخيلة

بحرية وبلا قيد، ولكنه يخلقها من " مادة " اللغة ، هي أخطر ما أعطى للإنسان ؛ فيها يخلق ويبدع ، ويقوض ويحطم ، وعن طريقها يرجع من جديد إلى الأم التي لقتته أسمى ما لديها من جوانب الألوهية (الأرض) كما سيأتى بيانه تفصيلاً .

أن الشعر لعب خطير ، لأنه مع البشر ويضمهم فى أساس وجودهم ، ويشعرهم بالراحة فى ظله ، ويبعدهم عن مشاغل الحياة اليومية وضجيجها .

لكن الشعر يقال بالكلمات ، فاللغة إذن هى مجال " أكثر المشاغل براءة " ، وهى فى نفس الوقت أخطر ما وهب للإنسان من خيرات ، لأنها هى الشهادة على أنتمانه للموجود بكيئته؛ أى الشهادة على إمكان التاريخ نفسه ؛ وهى كذلك إخطر ما وهب للإنسان ، لأنها تتحمل مسئولية الكشف عن " الوجود " فتشعله حماساً إذا حضر ، أو تملؤه هماً إذا غاب .

يقول هليدراين فى ختام قصيدته " ذكرى " **Andenken** : أما ما يبقى فيؤسسه الشعراء^(٢٨) .

يرى هيدجران العبارة السابقة تكشف عن ماهية الشعر ؛ فالشعر " تأسيس " بالكلمة وفى الكلمة ، وما يؤسسه الشعراء هو ما يبقى ويدوم ، وهو يؤسسه حين ينتشل هذا الشئ الثابت من تيار التغيير الجارف ، ويستنفذ البسيط من المعقد ، ولا بد له أن يكشف الحجاب عن " الوجود " حتى يظهر^(٢٩) ، وما يبقى " يسمى " كل ما هو موجود حاضر^(٣٠) .

إذن القول الشعرى " يؤسس " ما يبقى أى " الوجود " ، ويوقظه ، ويحقق له الحضور؛ فضلاً عن أنه " يحدد " وجود الإنسان وغيره من الناس لأنه " يحدد " فى أى علم يجدون مستقرهم^(٣١) .

وجدير بالذكر أن للتأسيس هنا معان ثلاثة : الهيبة ، الإرساء ، والبدء ، فالحقيقة التى تظهر نفسها فى العمل الفنى - مثلاً - تظهر فى صورة غير المألوف ، وتحطم الصورة التى درجنا عليها للأشياء ، " تأسيس " يحمل طابع " الهيبة " ، كل من " الهيبة والتأسيس " يحملان فى ذاتها " البدء " ؛ علماً بأن كل بداية حقيقية تشتمل فى ذاتها على

النهاية ، كما أن البداية تتضمن نزالاً مع كل ما هو مألوف. إن الفن بوصفه شعراً " تأسيس " بالمعنى الثالث للكلمة ؛ أي أنه " بدء " ، ولقد تم هذا التأسيس في الفن لأول مرة في الفكر الغربي عند اليونان^(٣١).

في كتاب " هيلدرلين وماهية الشعر " ١٩٣٦م ذهب هيدجر إلى أفكار . مماثلة عندما رأى أن الشعر تأسيس بالكلمة وفي الكلمة ؛ ففي الشعر يفتح الوجود بحيث تظهر الموجودات بطريقة أصل من أي طريقة أخرى ؛ إنه التسمية الأصيلة للمقدس ، ورسالة الربوبية. إن الشعر يؤسس ما يسمى الوجود ، كما يؤسس ما هي الأشياء ؛ إنه القول الذي يحقق الانفتاح لكل ما يمكن تناوله بالحديث في اللغة اليومية^(٣٢).

ب- القول والقرب في علاقة الجوار بين الشعر والفكر:

يقول هيدجر:

إذا كان الأمر الهام هو تجربة التفكير^(*) مع اللغة ، فلماذا كل هذا التأكيد أهمية التجربة الشعرية^(**) ؟ - لأن التفكير بدوره تربطه علاقة جوار بالشعر ، لذا علينا نرد الفكر إلى جواره الذي يستقر بدوره في علاقة الجوار نفسها .. إن الشعر والفكر يحتاج كل منهما إلى الآخر في علاقة الجوار هذه ، ولكن كل بطريقته الخاصة^(٣٣). ولكن ماهي أوجه الإتيان والاختلاف بين الشعر والفكر جوارهما من بعضهما البعض؟ يبدو أنه بمقدار ما تكون اللغة شعراً أصلياً، فإتسما يرتبطان بعلاقة الجوار بينهما؛ فهما يتفقان في إهتمامهما "بالكلمة" و "القول" في اللغة^(٣٤).

يرى هيدجر أن مجال الشعر الذي يترك من خلاله هو القول Sage- saying ، وكذلك الأمر مع الفكر ، ونحن عندما نفكر في الشعر ، نجد أنفسنا في الحال في نفس المجال الذي يتحرك من خلال الفكر ، ومع ذلك لا يمكننا أن نقرر بوضوح ما إذا كان الشعر بحق نوعاً من الفكر، أو أن الفكر نوع من الشعر؛ وتبقى طبيعة العلاقة بينهما يشوبها الغموض ، ومع ذلك فكلما تأملنا في الشعر والفكر إقترب كل منهما من الآخر سواء انتبهنا إلى ذلك أم لا ؛ ذلك أن الشعور والفكر يجذب كل منهما إلى الآخر ، لأن كليهما ينتمي إلى الآخر حتى قبل أن تتم المواجهة بينهما .

ومن ناحية أخرى ، فإن الشعر والفكر يتلقان أيضا في بعدهما عن التفكير الحسابي ؛ فالعلاقة بينهما تختلف عن العلاقات التصورية التي هي من إبداع العقل .

أن علاقة الجوار هذه تنتشر في كل مكان حيث نقيم على الأرض ، ونسكن إليها ، وهي على طرفي نقيض مع التفكير الحسابي الذي يركز اهتمامه في حساب الطريقة التي يؤسس بها الإنسان نفسه في فضاء كوني ، هذا التفكير يتخلى عن الأرض -Erde earth بوصفها كذلك ، كما أنه يتجه حثيثاً إلى السيطرة على الفضاء الكوني ، وإلى العمليات التكنولوجية التي توظف استخدام الآلات على نطاق بعيد المدى^(٣٦).

هذا التفكير - من وجهة نظر هيدجر- يدفعنا إلى الجنون أو إلى عالم يلتفت إلى المعنى؛ أما إذا اتجهنا إلى علاقة الجوار بين الشعر والفكر لأبركنا أنها وراء " التحول" الذي يحدث لنا مجال الوجود الإنساني^(٣٧) ، والعالم ، بحيث نصغي من جديد إلى نداء الوجود وعلى الرغم من إتفاق كل من الشعر والفكر من ناحية " القول " . فإتباعاً يختلفان وفقاً لاختلاف نوعي القول في كل منهما . الشعر والفكر إذن مختلفان ، ومع ذلك فهما متوازيان ، بمعنى أن كلا منهما يبقى في مواجهة الآخر ، ويعلو على أسلوبه الخاص في القول . الشعر والفكر لا ينفصلان إذن كان الانفصال معناه انعدام العلاقة بينهما ، وهما يتقاطعان في موضع لم يكن من صنعهما ، وفي هذا الموضوع تتشكل ماهية علاقة الجوار بينهما^(٣٨).

يرى " هيدجر " أننا في قصيدة " الكلمة " لشتيفان جنورجه بإزاء نوعان مختلفين تماماً من القول ؛ ففي أغنية الشاعر تظهر الكلمة بوصفها مهجزة غامضة أما من ناحية الفكر. فنحن نتأمل العلاقة بين فعل الكينونة " يوجد " والكلمة التي ليست شيئاً^(٣٩).

ولكن إذا كان " القرب " . بين الشعور والفكر نوعاً من " القول " ، فإن القرب في قربه هذا هو في حد ذاته الحادث^(٤٠) . ومن خلال هذا الحادث يتجه الشعر والفكر إلى ماهيتهما الحقيقية . إذن حدوث الحادث هو بمثابة " القول " الذي تدين اللغة بماهيتها الأساسية إليه ، وهذا القول لا ينتشر في الفراغ ، وإنما يلتقي بالإنسان ؛ لأن الإنسان يكون كذلك فقط باتصاته إلى " قول " اللغة ، ولأن في حاجة إلى اللغة التي يتحدثها^(٤١).

يتضح مما سبق أن " علاقة الجوار " بين الشعر والفكر تعنى السكن فى القرب ، وأن كلام من الشعر والفكر طريقتان فى القول ، و "القرب" الذى يجمع بين الشعر والفكر معاً فى علاقة الجوار هذه نسميه " بالقول " .

أما عن " القول " فهو يعنى ما يلى : بوضوح ، يظهر ، يحرر ، ينير ، يحجب ويهيب ما نسميه العالم ، هذه الإثارة وهذا الحجب هما الماهية الأساسية للقول^(٢١).

وأما عن " القرب " فبرى هيدجران " القرب" يحدث من علاقة الجوار . ولكن ما معنى القرب ؟ إن الحديث عن القرب يستدعى معنى البعد ؛ فكلاهما يقف فى مواجهة الآخر بوصفهما الحدود القصوى بين الأشياء ، أما عن مقياس الحد الأقصى للمسافة فهو يتحدد عن طريق حساب طول أو قصر المسافة بين الأشياء ، فضلاً عن ن الزمن والمكان هما مقياسان للقرب والبعد من وجهة نظر التصور الحسابى . ولكن من الواضح أن " القرب " الذى تنتمى إليه علاقة الجوار بين الشعر والفكر تتعذر معرفته أو الدخول فى تجربة معه إذا أدركنا القرب وعلاقة الجوار بطبيعته تعتمد على القياس^(٢٢) . إن علاقة الجوار والقرب لا تعتمد على العلاقة الزمانية المكانيّة Raum- Zeit ؛ فالقرب من حيث ماهية يقع خارج الزمان والمكان ويستقبل عنهما^(٢٣) .

إشار هيدجر إلى فكرة التغلب على المسافة فى العالم التكنولوجى المعاصر وإلى أنه فى العمل على إلغاء المسافة فى هذا العالم إنكار للقرب الذى ذكرناه آنفاً؛ وإلى أنه فى حالة غياب المسافة يصبح كل شى مساوياً للآخر فى سلسلة من الحسابات تشمل العالم بأسره ؛ علماً بأن معركة السيطرة على الأرض قد دخلت فى مرحلة حاسمة ، وأن هذه المعركة هى بمثابة رفض للقرب ، واعتراف بالزمان والمكان من حيث كونها وحدتين للقياس .

يرى هيدجران السمة القياسية فى الزمان - المكان تخجب العلاقة بين ماهيتهما وماهية القرب ، أن هذه العلاقة يتعذر على التفكير الحسابى إدراكها^(٢٤) ؛ فالقرب ليس قرباً جغرافياً بقول هيدجر فى هذا الصدد:

" لنترك القرب يقترب ... لنبحث عنه ... فهو - من ثم - ليس قريباً "

فإذا كان ماتبحث عنه قريباً جداً ، فلاحاجة بنا إلى القرب منه . حاول هيدجر أن يتجنب السمة المكاتية للقرب بالتأكيد على طبيعته الزمانية ، ورأى أن علاقة الجوار هي تحافظ على ماهية القرب بوصفه كذلك^(٦٦) .

إن ما يميز علاقة الجوار - في رأى هيدجر- هو مواجهة كل عنصر من عناصر الرباع للآخر ، المواجهة تنشأ من المسافة بين الأرض والسماء ، الإله والبشر في رباع العالم^(٦٧) . ولكي نجرب الوقوف في مواجهة الأشياء والعالم بهذه الطريقة ، علينا أن نستغذ أنفسنا أولاً من الإطار الحسابي للعقل. أكد هيدجر أن " الحركة " Be - wegen - movement في صميم رباع العالم تحقيق القرب رغم المسافة بين الموجودات ، وأن هذه الحركة تمهد السبيل لتجربة مواجهة موجهة كل عنصر من عناصر الرباع للآخر ، ويبقى هذا أبعد ما يكون عنا عندما نتحدث " عنه " كما أن المكان والزمان كوحدين للقياس لا يمكنهما أن يحدثا " أو أن يخضعانه للقياس .

يفسر هيدجر ذلك بأنه في حالة تتابع الآتات كوحداث للقياس الزمني ، فإن " الآن " لا تفتح في مواجهة الآن الأخرى ، كما أنه ذلك التتابع لا يمكننا القول بأن " الآن " اللاحقة " و " الآن " السابق ينطلق كل منهما على ذاته ؛ فالانغلاق عند هيدجر لم يزل أسلوباً للمواجهة، أو بالأحرى لا استبعاد مواجهة الواحد للآخر ، ولكن هذه المواجهة بما هي كذلك تبقى مستبعدة من مفهوم الزمان كوحدة قياس ، والشيء نفسه يقال عن المكان^(٦٨) .

ج- " الشاعر- المفكر " وعلاقة الجوار:

وافق هيدجر على وصف هيلدرلين للعلاقة بين الشاعر والفكر ؛ " فكلاهما- على حد تعتبر هيلدرلين في قصيدته " باطموس Patmos يقيمان الواحد بجوار الآخر فوق جبلين متباعدين "^(٦٩) . وتعنى العبارة السابقة أن بين الشعر والفكر أوجه اتفاق بقدر ما يوجد بينهما من أوجه اختلاف ، أما عن أوجه الاتفاق فتتضح فيما يلي :

أولاً : أن المفكرين العظام قبل سقراط كانوا في رأى هيدجر من " الشعراء " ؛ لأنهم أول من عبر عن نداء الوجود بالكلمات وحاولوا جذب انتباه شعوبهم للتفكير فيه باستمرار بحيث يكون " غير المقول " موضوعاً للتفكير .

ثانياً : أن "النداء الأصلي للوجود" عند هيدجر إنما يتجسد في صورة شعر أصلى أو تفكير أصلى أو قول أصلى . والإنسان بوسعه أن ينصت إلى هذا النداء وأن يبلغ وجوده الحقيقي اللهم إلا إذا سقط ضحية النظرة التكنولوجية ومن ثم العدمية للعالم^(٥٠).

ثالثاً : ذهب هيدجر إلى أن "المفكرين والشعراء" هم أولئك الذين ينصتون إلى نداء الوجود ، ويستمعون إلى صوته غير المسموع^(٥١) ، كما ذهب إلى أن لاستجابة كل من المفكر والشاعر خاصية "التفكير الأصلي" في الوجود ، وعن طريق الإدراك الكامل للتوتر الكامن في جذور الهوية والاختلاف في العالم والوجود ذاته ، فإنهما يصيغان الاستجابة الحقيقية ، وبذلك يصبح الشعر والفكر عن الوجود وبواسطته ، كما يصبحان إنصاتاً إلى الكلمة الصامتة لقول الوجود^(٥٢).

رابعاً : أنهما يتفقان من حيث الغاية ؛ فغايتها الأخيرة هي العودة إلى الوطن Heimat – home أى "للأصل والمنبع" ، بمعنى الوجود الذي يظهر كل موجود ، لكى تتم الدورة ، ويتحد الكل ، ويجتمع المتفرق ، ويسود التجانس والصلح والونام^(٥٣).

وأما عن أوجه الاختلاف بين الشاعر والمفكر فتتضح فيما يلي :

أولاً : أن الشاعر والمفكر يهتمان بالشئ نفسه وهو الاستجابة الحقيقية لصوت الوجود غير المسموع ؛ إلا أنهما يختلفان في هذه الاستجابة ؛ فالشاعر يتجه أساساً نحو المستقبل في ضوء ما انقضى ؛ أما "المفكر" فهو يهتم "بما يقال" في ضوء ما قيل في الماضي والحاضر ، وما يمكن أن يقال في المستقبل . وكلاهما يفترض مسبقاً في الشعر والتفكير التوتر الذي يكشف عن الوجود ، والصوت غير المسموع لندائه ، فضلاً عن أن كليهما يحاول أن يستجيب استجابة حقيقية لنداء الوجود ، وهذه الاستجابة تشبه من حيث بنيتها "التجميع"^(٥٤) recollection ، والسمة الأساسية في "الشعر" أكثر من "الفكر" هي التعبير عن الوجود بأكثر الطرق أصالة مما يؤسس العنصر الأبداعي في الشعر الذي يؤسس بدوره عالماً ثرياً بممكناته وفي هذا الحال يعبر الشاعر بالكلمات تعبيراً فائقاً عما يمليه الوجود ذاته .

ثانياً : أن الشاعر الذي يسمى "المقدس" (كما سيأتى بيانه تفصيلاً) يهتم بالبعد الإيجابي للوجود أكثر من بعده السلبي ، بينما المفكر يحاول أن يفكر فيما لم يكن موضوعاً

للتفكير أو القول في ضوء ما سبق التفكير فيه أو التعبير عنه بالقول ؛ أى أنه يهتم بالبعد السلبي لإرسالات الوجود وأشكالها المتنوعة^(٥٥). بعبارة أخرى يمكن القول بأن مهمة " الشاعر هي أن يسمى الوجود في إيجابيته بوصفه "المقدس" ، بينما يحاول "المفكر" أن يفهم الوجود في صورته السلبية بوصفه كشفاً^(٥٦) لحقيقة الوجود (اليثيا)^(٥٧).

ثالثاً : الشاعر يسمى المقدس بينما تنطق المفكر بالوجود^(٥٨) :

إذا كانت " تسمية " شئ ما عند هيدجر لا تعنى مجرد إمداده برمز أو علامة تدل على شئ ما ، فإن التسمية إنما تعنى " إحضار الشئ إلى اللغة " ، أى أن الإنسان يسمى الموجود في الوجود ؛ فالتسمية هي التعبير من خلال " الكلمة " ، وهي " القول " ، والقول – كما سبق بيانه – هو الإظهار والإحضار في انفتاح الوجود .

إن الشاعر يسمى المقدس ؛ لأن الكلمة الشعرية تكشف ما يسمى بإحضاره في نور "العالم" ، والعالم في الوقت نفسه ذو طبيعة أرضية ، وهو من ثم يحتجب عند انكشاف الموجود^(٥٩) . ومن ناحية أخرى فالمقدس هو المجال الأساسى الذى تظهر فيه الأولوية ، ورسد الربوبية .

والشاعر عندما يسمى " المقدس " يدخل في علاقة فريدة مع الوجود بحيث يكشف الوجود عن نفسه بوصفه " المقدس " ، فضلاً عن أن الشاعر في تسميته للمقدس بخبرنا عن مستقره ، وعن الإشارات التى يرسلها إلى البشر^(٦٠) ؛ فالشعر وفقاً لتفسير هيدجر هو العملية الإبداعية التى يتوجه فيها الوجود إلى الشاعر برسالة ، ويتنقل رد فعا الشاعر لهذه الرسالة فى صورة " كلمات " . إن " نداء الوجود " من منظور المقدس يتخذ صورة "إرسالات المصير" ، وفيها يكشف المقدس عن ذاته ، ويحتجب ويتجلى فى صورة " سر " ، والإستجابة إلى نداء الوجود من منظور الشاعر تتخذ صورة " الذكرى " Andenken – Remembrance أو " التجميع " ويسمى المقدس " بالقصيدة الأصلية التى يعبر عنها بالكلمات ، ومع ذلك فهي قصيدة فريدة تم فيها تجاوز كل شكل من أشكال الشعر المنظوم بمعناه الضيق^(٦١) .

وغنى عن البيان أن " تسمية المقدس " مهمة تاريخية ، حيث يتم الانفتاح على تجربة معرفة الإله والخالدين .. عن طريق الكلمات ، فضلاً عن الآن السؤال عن " وطن "

الإنسان وماهيته مرتبط أساساً بالسؤال عن ماهية الإله . يرى هيدجر أن العالم التكنولوجي الحديث قد ساعد الإنسان على السيطرة على الموجودات ، والسيادة الفيزيائية على الطبيعة بهدف الحصول على أكبر قدر ممكن من المنفعة بحيث أصبح إنسان عصر التكنولوجيا لا يعمل فقط "من أجل" عالمه^(٦١) ، وإنما أيضاً "ضده" لكي يسود هذا العالم الذي يحيا فيه . إن التكنولوجيا سيطرت بدورها على الإنسان حتى جرفته بصورة مخيفة نحو "التقدم" المزعوم ، لأنها في النهاية تنتزع الإنسان من ماهيته بوصفه إنساناً مفكراً بلا منازع^(٦٢) .

إن فقدان الأصل أو المنبع (الوطن) معناه أن الإنسان لم يعد يحيا في وطنه ، وأنه من حيث ماهيته كإنسان مفكر لم يعد يستجيب لنداء الوجود ؛ أي أنه يعاني من نسيان الوجود أو التخلي عنه . والإنسان من حيث الماهية هو ذلك الموجود الذي يقوم وجوده على "السكن" بالقرب من الوجود ، وهو لا يكون في وطنه قط إلا إذا اتخذ مسكنه بالقرب منه^(٦٣) .

و "هيلدرلين" حين يتغنى بالوطن في أكثر من قصيدة ، فهو إما يقصد القرب من الأصل والمنبع ، وليس الوطن الجغرافي وهو يتمنى أن يعود إليه ، لأنه من العسير – كما في قصيدته "التجوال" أن يهجر المكان من كان قريباً من الأصل ، أي من الوجود نفسه ، وهو لا يقترب منه بالشعر فحسب ؛ بل إن الشعر نفسه هو القرب من الأصل ، لأنه هو الذي يعبر عن فرحة القرب من سره الذي يتجلى ويحتجب ، ويهب نفسه أو يبخل بها في آن واحد . بهذا تمتزج الفرحة بالحزن ، وتختلط السعادة بالهم^(٦٤) .

ونجد الأمر نفسه في قصيدة هيلدرلين "العودة إلى الوطن" "Heimatkunft" ، والعودة هنا أيضاً هي القرب من المنبع أو الأصل ، والوطن في هذا السكن التاريخي هو أيضاً القرب من الوجود^(٦٥) ، والسكن في انفتاح الوجود . والشاعر وحده يناديه "المقدس" ويقترب منه ، لأنه وحده هو الذي اقترب من الأصل^(٦٦) .

إن "السكن" معناه وجود الأشياء التي نسكن إليها "وبناء الأشياء هو مهمة الشعر الأصلي . ذلك هو الاحتياج الأكبر للإنسان في رحلته للعشور علي الوطن . إذن لابد من التفكير في "السكن" بوصفه احتياجاً ، بحيث يصبح ذلك الاحتياج طريقاً إلي الأصل أو

إلى الوجود . والانسان عندم يفكر فى فقده للوطن أو للأصل ،فإن هذا فقدان يصبح دافعا ملحا يدعو الفنانين إلى السكن^(٦٨) والبحث عن مستقر .

لقى "هايدجر" محاضرة^(٦٩) حول علاقة السكن بالشعر ، وهى بعنوان "سكن الإنسان شاعرى"^(٧٠) يقول هايدجر فى محاضرتة : " .. يتسم سكننا بأنه يفتقر إلى معنى السكن ؛ ... والسكن الذى نقصده لايعنى الإقامة فى بيت أو مكان ما .. إن معنى الإقامة وما هو شاعرى يتفقان بحيث يعتمد السكن على ما هو شاعرى ، فإذا كان الأمر كذلك ، فإننا مطالبون بأن نفكر فى السكن والشعر من خلال ماهيتهما الحقيقية .. أو نفكر فى وجود الإنسان من خلال معنى السكن ، وبذلك نبتعد عن المعنى التقليدى للسكن .. إن العبارة القائلة : سكن الإنسان شاعرى إنما تعنى أن الشعر هو السبب الأول فى أن يكون السكن سكننا حقيقيا ، وأنه هو الذى يجعلنا نشعر بالفعل بالسكن .. ونحن نحصل على "مكان" السكن عن طريق البناء Bauen – building .. إن الإبداع الشعرى الذى يحقق لنا السكن إنما هو نوع من البناء"^(٧١).

يتضح من النص السابق أن المهمة الأساسية للوجود الحقيقى هى " السكن " الذى يشتمل على بناء الأشياء بطريقة شاعرية ، أى أن نترك الأشياء والموجودات لتوجد . إذن البناء والسكن والتفكير يعبران عن " السكن الشاعرى " الذى هو غاية الوجود الحقيقى ؛ والشعر هو البناء الأسمى الذى يعد مقياسا حقيقيا للسكن^(٧٢) أو للقرب من الوجود .

رابعا : أن المهمة التى يضطلع بها "الشاعر" تختلف عن مهمة " المفكر " : "الشاعر" وفقا لتفسير هايدجر يقوم بدور " الوسيط " بين المقدس ورسد الربوبية من ناحية والفاتين أو الشعب من ناحية أخرى ؛ فهو يتلقى الهبات السماوية من أجل الشعب ؛ والشعر هو الوسيلة التى يتحدث بها المقدس ذاته إلى الفاتين ؛ ولكن الفاتين غالبا ما يعجزون عن الإتصاف إليه اللهم إلا الصفوة من المفكرين التى تكون مستعدة لتلقى الكلمة الشعرية ، فضلا عن أن تلك الكلمة سرعان ما تفقد ما فيها من عمق ما لم يتلقاها المفكر بالرعاية ، وما لم تتواصل لدى "الفاتين"^(٧٣).

إن الشاعر هو الذى يتلقى إشارات المقدس Winke – signs ورسل الربوبية وليس المفكر ، وتتألف لغة الشاعر من التقاط هذه الإشارات ليجعل منها بعد ذلك إشارات يخاطب بها الناس ، وهذا " الالتقاط " عبارة عن " تلقى " ، ولكنه فى الوقت نفسه موهبة جديدة ؛ إن يميز الشاعر فى " الإشارة الأولى " المتحقق فعلاً لكى يتبأ بما لم يتحقق بعد .
ومن ناحية أخرى ، فإن تأسيس الوجود مرتبط بإشارات الآلهة ، ولغة الشعر فى الوقت نفسه تفسير لـ "صوت الشعب " . وهذا الإسم يطلقه هيلدرلين على الأساطير والحكايات التى يتذكر بها الشعب انتماءه إلى الوجود فى مجموعة^(٧٣) . إذن يتلقى الشاعر من رسل الربوبية الإشارات ، فتستمد الكلمة الشعرية قوتها ومعيارها من المقدس والالوهية ، وهو ما لا يستطيع " المفكر " القيام به ، وعلى الرغم من ذلك فإن النطق بالوجود وتسمية المقدس إنما يعبران عن الشئ نفسه حيث تتم تسمية ماهية الأشياء وتحويل العالم إلى " كلمة " .

ولا يعنى ما سبق أن " المفكر " لا يقوم بتسمية رسل الربوبية والمقدس على وجه الإطلاق ؛ وإنما يعنى أن أقوال المفكر تتخذ صورة عبارات وأقوال أكثر منها قصائد مثل القصائد التى يتغنى بها الشاعر ، وهذه الأقوال قد تضللنا فنفهم الإله ورسل الربوبية كتفسيرات مما يبعدها عن الحقيقة . إن " الشاعر " عند هيدجر هو القادر بحق على تسمية المقدس ، و " المفكر " يؤكد على الكلمة الشعرية ، ويحافظ على الحقيقة التى يسميها الشاعر ؛ أى أنه يصون حقيقة الوجود من خلال الكلمة^(٧٤) .

والشاعر هو الذى يكشف عن حقيقة الوجود ، لأنه وحده الذى " يؤسس ما هو باقى " كما سبق بيانه ، والباقى هو الوجود نفسه الذى يتجلى فى نوره كل موجود ، وهو يفعل ذلك عن طريق " القول الحقيقى " الذى يسمى الآلهة والأشياء ، وبهذه التسمية يوجد ما يؤسسها فى الوجود ، ذلك هو عهد الشاعر حين يقضى ، وحين يقول ، وهذا القول الجوهرى هو الشعر ، والشاعر ينطق بواسطته عن الحقيقة الوجود ، لأن اللغة فى الأصل هى " لغة الوجود " ، ولن نعرف ماهية اللغة حتى نبدأ بماهية الشعر^(٧٥) . بل إن الشعر يجعل من اللغة أمراً ممكناً ؛ وليست اللغة المقصودة هى نسق الكلام وقواعده ، وبناءه النحوى والصرفى ، فهذه كلها مظاهر اللغة ، إنما " الحدث " الجوهرى للغة هو الحوار

الذى يفترض إمكانية السماع والإنصات ، كما يفترض أن تكشف الكلمة الجوهرية عن الشئ الواحد الثابت ، الذى يمكن أن نتفق عليه ، ويحمل وجودنا. (٧٦)

و(الشاعر) حينما يؤسس من جديد ماهية الشعر - وفقاً لما يراه هيلدرلين إنما يبدأ بتحديد زمان الآلهة السابقين ، والإله الذى سيجى؛ ذلك أن زماننا : الزمان الضنين أو زمان التعاسة قد غاب فيه الإله (٧٧) ونحن فى انتظار مجيء الإله من جديد

د- رنين الصمت وعلاقة الجوار :

يقول هيدجر فى محاضراته " ماهية اللغة " :

"... القول بوصفه المحرك فى رباع العالم يجمع كل الأشياء فى القرب ، ويجعل كل منها فى مواجهة الآخر ، وهو يقوم بذلك فى صمت ؛ كما أن الزمان يتزامن ، والمكان يتخذ موضعاً فى صمت ، فضلاً عن أن لعب الزمان - المكان يتم أيضاً فى صمت" (٧٨)

هذا ، ويسمى هيدجر نداء التجميع الصامت الذى يحرك رباع العالم عن طريق القول باسم " رنين الصمت " . وإذا عدنا مرة أخرى إلى تفسير هيدجر لقصيدة جنورجه "الكلمة" حيث يقول فى البيت الأخير من القصيدة : "إن تنكسر الكلمة لا يوجد شئ "

لوجدنا أن هذا الانكسار للكلمة هو الخطوة الحقيقية للعودة إلى طريق التفكير ، والانكسار Zerbrechen-breaking up هنا يعنى أن الكلمة المنطوقة تتحول إلى كلمة بلا صوت Lautlose – Soundlessness ، وإلى المصدر الذى انبعث منه بوصفه القول الأصلى المحرك لرباع العالم (٧٩).

وإذا كان المحمول فى اللغة يصف الموضوع بصفات محددة ؛ فإن اللغة عند هيدجر تدور فى مجال سابق على المحمولات بصفة أساسية ، وتبلغ ذروتها فى القول غير المقول وفى هذه اللغة لم تعد العبارات التوضيحية ممكنة ، وقضاياها لم تعد تنسجم مع قضايا المنطق التقليدية ، وعلماء بأن اهتمام هيدجر بهذا النوع من القول إنما يرجع إلى محاولته التفكير فى الوجود بما هو كذلك ، والسؤال عن معنى الوجود . إن " ما لا يقال " يعبر عن نفسه أيضاً ، هذه اللغة الأنطولوجية تصل إلى أبعد من حدود المفهوم المنطقي والنحوي للغة الذى ينحصر مجاله الأساسى فى الحكم ، ويقوم بناؤه على علاقة الموضوع

- وهذه اللغة تتوجه بذاتها إلى نداء الوجود الصامت الذى يتحدث فى صمت وتدعو إلى "اللوجوس" . كل تسمية حقيقية تحدث عند هيدجر عن غير المعقول ، ويكون لها صوت هو " رنين الصمت" (٨٠)

وإذا كانت " الكلمة" عند هيدجر واهبة الوجود - كما سبق بيانه - فإن هذا لا يعنى أنه لا يوجد شئ عند إنكسار الكلمة ، فعلى الرغم من أنكسارها يتبقى " شئ " لما يزل يوجد، وهذا الشئ هو تلك القوة الغامضة التى تحملها الكلمة فى أعماقها .

فى صمت الكلمة - إذن - ما يتبقى هو الطريقة التى يوجد بها الشئ . (٨١)

ويمكن القول بأن " المفكر" بوصفه " حارس الكلمة" بوسعه فقط أن يشير إلى "صمت" الشاعر فى الزمن الضنين فى انتظار الإله ، ويمكن فهم هذا الصمت بصورة أفضل على أنه نوع من الإستجابة ، وهى الاستجابة الوحيدة الممكنة فى زمن الحاجة إلى الإله يملؤها الأمل والانتظار والترقب (٨٢)

وجدير بالذكر أن الصمت - كما يرى هيلدرلين - هو شرط التجدد الروحى

إن زماننا - على حد تعبير هيلدرلين - هو " الزمن الضنين" ؛ فالشاعر قد نظر حوله ، ووجد البشر بعيدين عن السماء ، السماء بعيدة عن البشر ، وأحس أن الدنيا قد خلت من البراءة والجمال ، وإن الحب نفسه قد أصبح سخفاً وخداعاً ، واللغة أقفرت من الحوار ؛ فلم تعد هى لغة الأرض والأحباب . (٨٣)

كما إن زماننا هو زمان التكنولوجيا والتقنية والآلة ، وغياب معنى "المقدس" و"القداسة" ، فهل يعيننا "القول الأسمى" فى الشعر والفكر - على حد تعبير هيدجر - كى نعود إلى سكننا التاريخى الذى هو "القرب من الوجود" ؟ ، وهل بوسعنا أن ننصت إلى نداء الوجود من جديد أو أن نصغى إلى " رنين الصمت " ليعود الإنسان إنسان ، والوجود وجوداً حقيقياً؟

- (1) Brown S, Collinson b., Wilkenson One Hwndred 20th cetury philosophers, london 1999 p89
 (2) Leaman, O. : "Key Concepts .." , P.115 .
 (3) Ibid., P. 245 .
 (4) Ibid ., P . 115 .

(5) عبد الغفار مكاوي : "شعر وفكر .." ، ص : ٦٩ - ٧٨

- (6) Kockelmans, J.J. : "On Art...", P . 194
 (7) Nachbarschaft – neighborhood
 (8) Originating thinking – das anfangliche Denken
 (9) Original Poetizing
 (10) Ibid ., P . 198 – 199
 (11) Ibid ., P . 198 – 199
 (12) Kockclmans, J.J. : "On Art...", P . 197
 (13) Ibid .. P . 197 – 198
 (14) Langan. T. : "The Meaning ..," P . 110 – 111
 (15) Kockelmans, J.J. : 'On Art ...,' P . 198 .
 (16) Langan , T . : "The Meaning ..," P . 109
 (17) Kockelmans J.J. : "On Art ..," P . 196 .
 (18) Heidegger , M. : "Das Wesen der Sprache ..," S. 169
 (19) Ibid ., S. 174
 (20) Ibid., S. 175
 (21) das Gegen einander – Uber der beiden" – "The encounter of the two – facing each other" Ibid., S. 176
 (22) Ibid., S. 177 .
 (23) Ibid., S. 163 .
 (24) Kockelmans, J.J., " "On the Truth ..," P. 201 – 202
 (25) Ibid., P. 202
 (26) Ibid
 (27) Langan, T. : "The Meaning of Heidegger", P . 109
 (28) "Was bleibt aber, stiften die Dichter" – "What endures, is founded by the poets"
 ... " ص ٥٠ : ٥٢ .- عبد الغفار مكاوي : "شعر وفكر

(29) نفس المرجع والصفحة .

- (30) Halliburton, D., : "Poetic Thinking ... ", P. 84
 (31) Kockelmans, J.J. : "On the Truth of Being" , P . 206 .
 (32) Kockelmans, J.J. : "Heidegger, On Art ...," P. 191
 (33) Ibid., P . 195
 (*) denkende Erfahrung – thinking experience .
 (**) dichterische Erfahrung – Poetic experience .
 (34) Hedegger , M. : "Das Wessen der Sprache .." , S. 163
 (35) Gall, R. : "Beyond Theism .." . P . 108
 (36) Heidegger, M. : "Das Wesen .. " , S. 178-179
 (37) Ibid., S. 179
 (38) Ibid., S. 184-185
 (39) Ibid., S. 180-184 .

(40) Das Eegnis ترجمت كلمة Ereignis في الإنجليزية إلى عدة ترجمات منها Concern و ، appropriation وتعني : ما يتعلق بالإنسان وينتمي إليه ، وتعني حرفياً التمييز بالعين والرؤية ، وهي مستمدة من Con, Cerno اللاتينية ، وأحد معان Cerno هو التمييز والرؤية ، ومن ثم تشابه مع Ereignis اصطلاحياً المشتقة من augen بمعنى يوضح ، ومنها Auge أو العين ، فتصور er – eigen مستمد أصلاً من النشاط البصري ، أما فكرة الحديث التي تؤدي معنى هذا المصطلح ، فهي تشير إلى الذات وامتلاكها ، ويكاد هذا المصطلح أن يشبه المصطلح اليوناني Logos ، والمصطلح الصيني Tao من حيث المعنى ، ويستخدم بالصيغة المفردة وحسب ، ويشير إلى الفرد المتفرد ، كما يشير إلى قرب الوجود الشديد منا ، وتقربنا من الوجود الذي ننتمي إليه بحيث يمكن القول إن Ereignis تصف المجال الداخلي الذي يتلامس فيه كل من الوجود والإنسان وفقاً لماهية كل منهما ومن خلاله يحقق كل منهما طبيعته الأساسية .

(41) Ibid., S. 185 .

(42) ... das lichtend – verhullende schleiernde Reichen vou Welt ist das wesende im Sagen Ibid., S. 188

(43) Ibid., S. 197 – 198

(44) Ibid., S. 198 – 199

(45) Ibid., S. 200 – 201 .

(46) Halliburton D. : “Poeric Thinkng .. “ P . 107

(47) رباع العالم Weltgeviert – fourfold : يرى هايدجر في محاضراته " الشيء " أن الشيء يجمع العناصر الأربعة المتمثلة في الأرض ، والسماء ، والقوانين ، والخالدين . وأن هذه العناصر تلقى في وحدة أصلية تولف ما يسمى "الرباع الفريد " ، ومع ذلك فإن كل عنصر مستقل بذاته متمتع بحرية ، و " الخالدون " هم رسل الربوبية ، من جوهرها الأزلي المقدس يتجلى جوهر الإله لنا ، أو يحجب من خلاله عنا ، والقانون " همم البشر ؛ لأن الإنسان وحده الذي يعاني تجربة الموت ما بقي موجوداً على الأرض ، وتحت السماء ، وأمام الخالدين ووحدة العناصر لأربعة نطلق عليها اسم " العالم " ، وعلى الإنسان أن يشعر بهذه الوحدة الأصلية للعناصر الأربعة ، وأن يبقى عليها في الأشياء وذلك هو معنى وجوده ، وسكنه على الأرض . (قارون : عبد الغفار مكاوي : " مقال ما هو الشيء ؟ في مدرسة الحكمة " ، دار الكتاب العربي (القاهرة . ١٩٧٠ ، ص : ٢٩٢ – ٢٩٣)

(48) Heidegger , M. : “Das Wesen ..”, S. 199 – 200

(49) مارتن هايدجر : هيلدرلين وماهية الشعر ترجمة فواد كامل في ما الفلسفة ؟ ما الميتافيزيقا ؟ هيلدرلين وماهية الشعر ، وترجمة فواد كامل ، محمود رجب ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٤ ، ص :

١١٦

(50) Kockelmans, J.J. : “On The The Truth of Being” , P . 206 – 207

(51) Ibid.,

(52) Ibid., P . 207-208

(53) عبد الغفار مكاوي : " شعر وفكر .. " ، ص : ٥٤ .

- (54) اللوحوس عند هايدجر يعنى " الكلمة - المعنى - الكل - الواحد - القانون " ، وهو الذى يجمع الموجودات فى الوجود ، أو هو التجميع والضم فى نور الوجود وحقيقته ، وإظهار ماهية الموجود من ثنايا التحجب . (قارن : عبد الغفار مكاوى : نداء الحقيقة ، ص : ٤٠١ ، ٤٠٧ ، ٤١١) .
- (55) Ibid., P. 208
- (56) يلاحظ أن الحقيقة فى معناها الحرفى هى لا (a -) تحجب (ألبيا) ؛ فالتفكير فى الوجود فى حقيقة يعنى التفكير فيه على أساس السلب والإيجاب
- (57) Kockelmans, J.J : "Heidegger , On Art .. " , P . 198
- (58) (وردت هذه العبارة فى "The Poet names the holy whereas the thinker thinks Being")
- (قصيدة هيلدين "باطموس")
- (59) Perotti , J . L . : Heidegger On the Divine .. , P . 99 – 100
- (60) Ibid., P . 102
- (61) Kockelmans J.J . : "Heidegger , On Art.." , P . 196
- (62) Perotti, J.L. "Heidegger On the Divire.." , P . 110 – 111
- (63) Ibid., P . 96 – 97 .
- (64) Ibid., P . 98 .
- (65) عبد الغفار مكاوى : " شعر وفكر .. " ، ص : ٥٠ .
- (66) Perotti, J.L : "Heidegger On The Divine.." P . 98 .
- (67) Ibid., P . 107.
- (68) Langan, T. : The Meaning of Heidegger .. , P . 128
- (٦٩) هذه المحاضرة ألقاها هايدجر فى السادس من أكتوبر عام ١٩٥١ م فى بولرهييه Buhlerhohe ونشرت فى كتاب محاضرات ومقالات Votrage und Aufsätze ، وعنوان المحاضرة مقتبس من قصيدة كتبها هيلدرلين فى مرحلة متأخرة .
- (69) dichterisch wohnt der Mensch – poetically man dwells .
- (70) Hedegger, M., : "Dichterisch Whont der Mensch" im Vortrage und Aufsätze, Gunter Neske Pfullingen, Tübingen , 1954, S. 187 – 189. (Cp. – Heidegger M. : "Poetry, Language and Thought trans and Intro . by Albert Hofstadter , Harper Row Publishers, London, 1975, P. 213 – 215
- (71) Langan, T. "The Meaning of Heidegger .. " , P . 126 – 128
- (72) Perotti , J.J. : "Heidegger , On the Divine.." , P. 107 – 108 .
- (73) مارتن هايدجر : هيلدرلين وماهية الشعر ، ترجمة : فؤاد كامل ، ص : ١٥٥ .
- (74) Gall, R: Beyond Theism.. p. 180-109
- (75) عبد الغفار مكاوى : شعر وفكر .. ، ص ٧٢
- (76) المرجع نفسه ص ٥١
- (77) أما عن غياب الاله عند هايدجر فيمكن أن نيشير إلى المعاني التالية :
- أ- أن الدين قد أغرق فى الصورية ، وأضحى خاليا من المقدس ومن المعنى الحقيقى للألوهية .
- Cp . Perotti , J.L. : Heidegger On The Divine .. " P 105
- ب - أن زماننا هو الزمن الضنين لأنه مصحوب بنقص مزدوج : نقص الآلهة الذين احتفوا ، ونقص الاله الذى لم يمت بعد.

ج- أن ماهية الشعر تاريخية إلى أقصى حد أنها تتنبأ بزمان تاريخي وهي الماهية الجوهرية
الوجيدة. (قارن :مارتن هيدجر : هيلدرلين وماهية الشعر ترجمة فواد كامل ، ص : ١٥٧)

د- نسيان الوجود مما يهدد الإنسان ويحجب عنه معنى "المقدس والألوهية"

cp . Langan , T.: "The Meaning .. " P . 116

(78) Heidegger On The Way To Language – the Nature of language “ trans. By Hertz
p.d Harper & row publishers U.S.A .,1971p . 108

(79) Ibid., p.108

(80) Sallis , J. : “Heidegger and the path of thinking, p. 96-97

(81) Halliburton, D. : “poetic thinking ..”, p.179

(82) Perotti , J.L. : Heidegger On the Divine .. “ P 111-118

(83) عبد الغفار مكاوي: شعر وفكر، دراسات في الأدب والفلسفة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٥،

ص ٥٦

الوجود والمقدس في ميتافيزيقا هيدجر

عبد كساب عبد القدوس^(*)

تعد مشكلة الوجود من أهم مشكلات الفلسفة قاطبة. والمتأمل لتاريخ الفلسفة يلاحظ أهمية ومحورية هذه المشكلة، وكيف أنها تمثل حجر الزاوية في كل المذاهب الفلسفية ابتداء من الفلسفة الاغريقية قديما، مروراً بفلسفة العصور الوسطى والفلسفة الحديثة، وانتهاءً بالفلسفة الألمانية في الوقت الراهن، وخاصة فلسفة مارتن هيدجر فيلسوف الوجود في ألمانيا.

نبدأ بعبارة أرسطو: "الوجود من حيث هو وجود". ونسأل: ما معنى الوجود من حيث هو وجود؟ وفي أي شيء ينحصر وجود الموجود؟ جواب أرسطو أن "ثمة علم يبحث في الوجود بما هو وجود، من حيث صفاته وخصائصه الأساسية. وليس هناك علاقة بين هذا العلم وما يسمى بالعلوم الجزئية. إذ أن أي علم من هذه العلوم لا يهتم بالوجود من حيث هو وجود... .. وإنما يركز جهده على موضوع محدد ونوع محدد، وليس على الوجود بالإطلاق، أي ليس على الوجود من حيث هو كذلك.. إن هذه العلوم لا تتجه صوب ماهية الوجود"¹.

وتأسيساً على ذلك يمكن القول بأن ثمة علمين: الأول علم الوجود الذي يبحث في الوجود من حيث هو وجود، وهو الميتافيزيقا أو بالأدق الحكمة. والثاني يمثل العلوم الجزئية التي تتناول الموجودات على تباينها ولكن ماذا يعني الوجود من حيث هو وجود؟ وما هو سبب هذا الوجود؟ ليس في إمكان المرء، في إطار فلسفة أرسطو، الاجابة على مثل هذه التساؤلات. لماذا؟ لأن الوجود بلا سبب، لا يستطيع المرء السؤال عن لماذا هذا الشيء على هذا النحو وليس على نحو آخر، أو بالأحرى لماذا الوجود هو الوجود. المسألة إن تنعلق بالوجود

العام. وماذا عن الوجود العام؟ يقول أرسطو "إن الوجود هو كل ما يوجد. إنه العام والمشارك بين كافة الموجودات"². وهذا الوجود العام هو بلا علة لأنه العلة الأولى. كل الموجودات من

الوجود، وهو ليس شيئاً آخر سوى صور الموجودات وأشكالها³
ولم يفعل هيدجر في الحقيقة سوى محاولة تكرار لطرح قضية الوجود

(*) كلية الآداب جامعة الزقازيق

العام التي أثارها أرسطو. ومحاولة التكرار لها جانبان: سلبي وإيجابي. يدور الجانب السلبي حول نقد تراث الفلسفة الغربية برمته. ويتمثل الإيجابي في إشارة السؤال عن معنى الوجود بوجه عام في إطار علاقته بالإنسان (الوجود- هناك). والجانب الثاني أساس الجانب الأول. فكان السؤال عن معنى الوجود، الضوء المرشد في محاولة نقد التراث. ونقد التراث، بتعبير هيدجر، "تقويض".
Destraktion ولا يعنى التقويض هدمًا، وإنما يعنى كشف الامكانيات المظمورة والصالحة في تاريخ الميتافيزيقا من أجل ادراك الأفكار الأساسية التي حددت مجرى هذا التاريخ. ففي تقويض الميتافيزيقا يكمن تجاوزها. ولا بد لكل تجاوز أن يستند إلى التاريخ. فماذا عن بدايات تاريخ الميتافيزيقا من وجهة نظر النقد والتقويض الهيدجرى؟

يمثل أفلاطون في نظر هيدجر بداية الميتافيزيقا الغربية. وتدور فلسفة أفلاطون حول المثل^٤. والمثل هي التي تتيح مشاهدة الموجود الحاضر. وبالتالي تمثل الظهور الخالص *reine Scheinen* بالمعنى الذي نعنيه عندما نقول "الشمس تظهر"^٥. ماهية المثل انن تقوم في قابليته للظهور. وهذه القابلية هي التي تحقق ما يسميه هيدجر فكرة الحضور، بمعنى حضور ما يكون عليه الموجود. ففي "ما- نية" *Was- Sein* الموجود يكمن حضوره. والنتيجة هي أن الحضور ماهية الوجود. وتعنى هذه التسمية [الما- نية] في اللغة اللاتينية *Quidditas* الكينونية أو *esse* تعنى الماهية *essentia* وليست الوجود *Existentia*. وهكذا يحيل هيدجر المثل الأفلاطوني إلى وجود. ومن ثم يكشف المثل عن الكينونة أو "المائية" التي يظهر بها. ولهذا فإن التوجه إلى المثل يحدد ماهية الإدراك وبالتالي ماهية العقل. ففي نظر هيدجر، تعبر المثل عند أفلاطون عن موجودية كل موجود^٦. ومن أجل ذلك يطلق عليها أفلاطون اسم "الأجاثون"^٧، أي أشد الموجودات ظهورًا. والمثل الأعلى والتام الذي يضيف الكمال على غيره من المثل هو مثل الخير، علة الحق والجمال. فهو الذي يعمل على حفظ الموجود في الوجود^٨. فلا يبقى إلا أن يقع الوجود أو الحقيقة، والمعنى واحد، تحت سيطرة المثل. ومن هنا يحدث نوع من التراجع والتقهقر لمكانة الوجود. من الانفتاح إلى المثل، من اللانغلاق إلى الانغلاق. وهذا هو السبب وراء فهمنا أن ماهية الحقيقة ليست إلا صواب الإدراك. المثل إذن علة. وهذه العلة التي تعتبر اسمى العلل وأولها يسميها أفلاطون، كما يسميها أرسطو من

بعد، الالهية "توثيون".

إذن منذ أن فسر الوجود على أنه مثال، أصبح التفكير في وجود الموجود تفكيراً ميتافيزيقياً، كما أصبحت الميتافيزيقا لاهوتية. بمعنى اضفاء الطابع اللاهوتي على الميتافيزيقا. وتأسيساً على ذلك، يرى هيدجر، أن بداية الميتافيزيقا في تفكير أفلاطون تمثل في ذات الوقت بداية النزعة الانسانية^١ التي تفسر الانسان ابتداءً من كونه حيواناً ناطقاً. ويرى هيدجر أنه لا ينبغي الوقوف عند هذا المعنى الأفلاطوني للوجود. فكل محاولة لوضع ماهية الوجود في العقل أو الفكر أو اللوجوس أو تأسيسها على أي نوع آخر من أنواع الذاتية هي محاولة لن تفلح في انقاذ ماهية الوجود.

نفس الاشكال في فلسفة أرسطو. لقد كان أول من صاغ السؤال عن الموجود. ليس هذا الموجود أو ذلك، ولكن الموجود بما هو موجود. كان سؤال أرسطو عن الموجود الأول، عن الأوسيا^٢، عن موجودية الموجود وليس الوجود ذاته في اتكشافه وتفتحيه. ولذلك يسميه هيدجر بالسؤال المرشد أو الهادي. ولقد أرادت الميتافيزيقا بهذا السؤال تحرير ماهية الانسان من صفة الحيوانية. غير انها صفة بقيت ملازمة له، ملازمة السؤال للميتافيزيقا. وقد استمرت هذه البداية اليونانية للفلسفة الغربية حتى نيتشه، تنطلق من السؤال عن موجودية الموجود بيد أن هيدجر ينقل عملية تأسيس ماهية الانسان إلى مستوى آخر. فهو يؤسس ماهية الانسان في الوجود-هناك، ويؤسس الوجود في ماهية الانسان. وعندئذ يتحول السؤال المرشد إلى سؤال آخر يسميه هيدجر بالسؤال الأساسي. إذ أنه يدور في هذه المرة حول انفتاح الوجود بما هو كذلك، حيث تجد فيه موجودية الموجود أساسها العميق.

موجز القول. صحيح أن الفلسفة اليونانية قد بدأت بما يسمى بالفلاسفة الطبيعيين الأوائل، طاليس ومن جاءوا بعده، الذين اتجهت أفكارهم إلى الخارج بدلاً من الداخل، نحو العالم المادي بدلاً من التوجه إلى العالم الروحي، إلى الوجود النوعي الخاص بالانسان. ومع ذلك فحتى بين الفلاسفة السابقين على سقراط، استطاع هيدجر أن يجد البدايات الأصيلة والبكر للفلسفة الغربية، لاسيما الرؤية النافذة للعلاقة بين الوجود والفكر التي عزاها بصفة خاصة إلى بارمنيدس^٣ وكذلك إلى هيرقليطس^٤. بيد أن هذه البصيرة الأولى، في رأي هيدجر، سرعان ما تلاشت، ومن ثم أصبح تاريخ الفلسفة الغربية موسوم بنسيان الوجود. فنشأ لون

من التفكير الاحصائي الحسابي وليس التفكير الوجودي^{١٢}.

أما في العصور الوسطى، فإن وجهة النظر المدرسية، في نظر هيدجر، لم تضاف جديداً فحسب، بل لقد وجهت البحث في سبيل خاطئة بحيث غمر النسيان مشكلة الوجود. فلقد اقترن عجز الفلاسفة المدرسيين عن التمييز بين الوجود والأشياء الموجودة ومالوا إلى النظر إلى الإنسان على أنه "شيء" أو "جوهر" يتمتع بكيفيات وصفات محددة داخل الزمان.

وفي بحثه "عصر النظرات العامة إلى العالم"^{١٣} الذي كان عبارة عن محاضرة ألقاها في التاسع من يونيو عام ١٩٣٨ تحت عنوان "التأسيس الجديد للنظرات العامة إلى العالم خلال الميتافيزيقا" أمام جمعية الآداب والعلوم بفرايبورج، يصف هيدجر العصر الحديث الذي يبدأ بالثورة الكوبرنيقية وينتهي العصر اليوناني، بسمتين هما: نسيان الوجود، وسيادة النزعة الذاتية. أي رد الوجود إلى الموجود، ثم رد الموجود إلى موضوع يحضر أمام الذات. إنه عصر تسوده الروح العلمية. وتتمثل هذه الروح في الموضوعية التي ترد الوجود إلى موضوع يمكن ضبطه تجريبياً، ثم رده مرة أخرى إلى نوع من التمثل تحقق في ميتافيزيقا ديكارت. إنها ميتافيزيقا الذاتية. ولم يعد الإنسان مخلوق يتلقى اليقين من الله، بل أصبح ذاتاً تهب الحقيقة لكل شيء. والفلاسفة الذين جاءوا بعد ديكارت هم ديكارتيون يدورون في فلك النزعة الذاتية.

وميتافيزيقا كاتط ليست إلا فلسفة ترانسندنتالية، فلسفة تبحث في الشروط التي تجعل من الموجودات موضوعات للذات ومن ثم تعمل على بناء ما يسمى بنظرية المعرفة. وإذا كان كاتط قد اهتم بميتافيزيقا الموضوع، أي رد الموجود إلى موضوع، فإن الموضوع، في النهاية، يعد موضوعاً للذات^{١٤}. إن بحث كاتط في الوجود يكون في إطار علاقته بالوحدة. *Einheit* والوحدة تعنى وحدة التركيب الأصيل للادراك وهو ما يسمى عند كاتط بالادراك الترانسندنتالي^{١٥}. *die Transzendentale Apperzeption* ولكن لما تبين قصور العقل الخالص في تأسيس هذه الميتافيزيقا، اتجه إلى ميتافيزيقا الإرادة، ميتافيزيقا العقل العملي.

وقد تطورت ميتافيزيقا الإرادة عند كل من فشته وشيلنج وهيغل. وأهمهم هيغل حيث معه تبدأ نهاية الميتافيزيقا. إنها ميتافيزيقا إرادة الروح المطلق^{١٦}. فالوجود، عند هيغل، هو الروح المطلق أو الفكرة المطلقة^{١٧}. وهو، كما يرى

هيدجر، يبدأ فارغا تماما ثم يتطور إلى الامتلاء^{١٨}. إن الفكر المطلق هو الوجود وهو ارادة مطلقة. وأصبح الوجود فى خاتمة المطاف، وفقا لتيار المثالية الألمانية، ليس إاقمة. والقيمة فى خدمة الارادة.

وهنا نصل إلى نيتشه لأنه فيلسوف الارادة الشاملة والذاتية المتطرفة. عند نيتشه تصل الميتافيزيقا الغربية إلى نهايتها. إن نيتشه فى نظر هيدجر المفكر الميتافيزيقى على الأصالة. لماذا؟ لأنه أول من أدرك الحركة الأساسية للفكر الغربى وهى حركة العدمية^{١٩}. إنه فيلسوف العدمية الكاملة. ولقد عبر نيتشه عن هذه العدمية الكاملة فى عبارته المشهورة "الله قد مات"^{٢٠}. الله عند نيتشه هو الله عند المسيحيين، ولكن نيتشه يفسره على نحو غير مسيحى. ماذا يعنى ذلك؟ يعنى أنه ينظر إليه على أنه رمز لعالم المثل المفارق للمحسوس، رمز لعالم القيم، عالم الميتافيزيقا. وموت الاله يعنى موت الميتافيزيقا وانعدام معناها. وهذه هى العدمية السلبية فى فكر نيتشه. ومن هذه الزاوية فان هيدجر مثل نيتشه، كلاهما يقوض الميتافيزيقا، وإن اختلف أساس التقويض. فبينما يقوض الثانى على أساس عدمية الميتافيزيقا وفقدان المعنى، يقوض الأول على أساس قضية نسيان الوجود. كلاهما يقوض وكلاهما فيلسوف أزمة. ثم نتساءل: ماذا عن العدمية الايجابية فى فكر نيتشه؟ وجوابنا عنها أنها محاولة للتغلب على العدمية الأولى، ذلك أن الخلاص فى رأى نيتشه يكمن فى الحياة. العدمية الايجابية إذن ليست إلا فلسفة حياة، ومع ذلك ظلت عدمية، لأن كل ميتافيزيقا، فى رأى هيدجر، ليست إلا عدمية. والطريق الوحيد لقهر هذه العدمية يتمثل فى تجاوز الميتافيزيقا من أجل التفكير فى الوجود. ويرتبط بعملية تقويض الميتافيزيقا وتجاوزها، تقويض النزعة الإنسانية فى صورها المختلفة من ماركسية إلى وجودية سارتر لأن كل نزعة انسانية تقوم على ميتافيزيقا معينة. وكل تحديد لماهية الانسان يضع فى اعتباره تفسير الوجود، دون اشارة السؤال عن حقيقة الوجود. وهذا التحديد هو ميتافيزيقا. إن كل نزعة انسانية ميتافيزيقا^{٢١}. ومن أجل ذلك يجب تجاوزها. وماخذ هيدجر على النزعة الانسانية أنها تفسر الانسان فى علاقته بالحيوان، فى حين أن تفسير هيدجر لانسانية الانسان الانسانى يقوم فى علاقته بالوجود بوجه عام، بالوقوف فى نور الوجود لأنه راعى الوجود^{٢٢}.

ومن هذه الزاوية يقف هيدجر ضد كل النزعات المادية والتكنولوجية والجماعية Kollektivismus. وسارتر لم يخرج هيدجر من دائرة الميتافيزيقا

التقليدية التي يجب قهرها. لأنه إذا كانت الميتافيزيقا الأخيرة تنظر إلى الانسان على أنه مركب من الوجود والماهية، الوجود بمعنى الوجود الفعلى الخارجى، والماهية بمعنى الامكان والقوة، وأن الماهية تسبق الوجود، فإن قلب هذه القضية على يد سارتر لا يخرجنا من تلك الدائرة. فقلب قضية ميتافيزيقية يظل قضية ميتافيزيقية ومن ثم نسيان حقيقة الوجود^{٢٣}.

هذا عن الجانب السلبي فى محاولة هيدجر تكرار مشكلة الوجود. وكان الضوء المرشد فى ابراز جوانبه وتحديد ملامحه الأساسية هو السؤال عن الوجود بوجه عام. فماذا عن الجانب الايجابى؟ هل أسهم فى خلاص الانسان من عدمية الميتافيزيقا التى سادت أوربا والغرب؟ وهل يعبر بالفعل عن أزمة الانسان المعاصر؟ وهل يمكن أن يكون قاعدة لتأسيس فلسفة للانسان؟ وما علاقة مشكلة الوجود بالتنوير؟ بهذه التساؤلات يتحدد مهمة هذا البحث، والدافع الرئيسى وراء اختيار موضوعه.

الوجود والمقدس

يبدأ هيدجر أولى صفحات كتابه "الوجود والزمان"^{٢٤} بتأكيد طموحه إلى تناول مشكلة الوجود. وتدور هذه المشكلة حول هذا التعبير الرئيسى فى فلسفة هيدجر وهو "السؤال عن معنى الوجود". وليس فى ذلك ما يثير الغرابة والدهشة لأن السؤال فى حد ذاته ليس جديدا، فهو قديم قدم الميتافيزيقا، ويعد الموضوع الرئيسى للأطولوجيا. وهيدجر يعترف بذلك ويقدم لكتابه بنص من محاورة السفسطانى لأفلاطون. يقول النص: "لأن من الواضح أنكم تعرفون منذ عهد طويل المعنى الذى تقصدونه عندما تستخدمون كلمة (الموجود)، أما نحن فقد اعتقدنا حقا فيما مضى أننا نفهمه، ولكننا الآن حائرون فى شأنه"^{٢٥}. ويعلق هيدجر على النص فيسأل: هل لدينا جواب على السؤال المتعلق بما هو الموجود؟ وهل نشعر بالحيرة عندما نقف عاجزين عن فهم كلمة الوجود؟ بهذه التساؤلات يضعنا هيدجر مباشرة فى قلب المشكلة ويرى "ضرورة اعادة السؤال عن الوجود"^{٢٦} وطرح السؤال عن معنى الوجود من جديد وهى ما تعبر عنه الفقرة الأولى من كتابه [الوجود والزمان].

ونتساءل: ما طبيعة السؤال عن الوجود ومعناه؟ وما علاقة السؤال عن الوجود بالميتافيزيقا؟ والسؤال بعبارة أخرى: ما علاقة مشكلة الوجود بالميتافيزيقا عند هيدجر؟

يقول هيدجر: "إن التناول العيني للسؤال عن معنى الوجود هو الغرض من الكتاب (الوجود والزمان). وتفسير الزمان بوصفه الأفق الممكن لكل فهم للوجود بوجه عام هو الهدف المؤقت منه"^{٢٧}.

يبين هذا النص أن السؤال عن معنى الوجود يسير وفقا للتناول العيني، أى يقوم على أساس من تحليل الوجود العيني المفرد، ومن ثم يصبح الزمان هو الأفق لكل محاولة ممكنة لفهم الوجود بوجه عام. إذن بحث هيدجر فى الوجود يكون ابتداء من أفق الزمان. إنه السؤال عن معنى الوجود فى أفق الزمان.

ويحاول هيدجر توضيح مسألة التناول العيني للسؤال عن معنى الوجود والطريقة التى ينكشف معنى الوجود من خلالها، فى مقدمة محاضراته: ما الميتافيزيقا؟ ويصف الطريق بأنه ليس إلا تجربة، تجربة "نسيان الوجود"^{٢٨} Seinsvergessenheit. بيد أن تجربة نسيان الوجود ليست إلا تجربة الانسان، فليس فى الامكان فصل الواحدة عن الأخرى، فهما وجهان لعملة واحدة. وهذا هو المعنى المقصود من عبارة هيدجر "إن السؤال المتعلق بحقيقة الوجود، يصبح بالضرورة سؤالا عن ماهية الانسان. إن ماهية الانسان تنتمى بالضرورة إلى الوجود ذاته"^{٢٩}.

وهكذا يتبين لنا أن تناول السؤال عن معنى الوجود يتم فى اطار تجربة، تتعلق بالسائل ذاته. فالسؤال عن معنى الوجود يضع أمام الفكر "تجربة أساسية" للانسان^{٣٠} Wesenserfahrung والتجربة الأخيرة تساعدنا فى التساؤل عن ماهية الانسان. فتوضيح هذه الماهية يتيح لنا السؤال عن الوجود بوجه عام. وهذا ما يمكن أن نطلق عليه فى فكر هيدجر بمرحلة التأسيس، تأسيس الوجود.

من هنا يتبين لنا أن مشكلة الوجود ليست إلا تجربة، "تجربة الوجود". ومن ثم فمن الواجب أن نخوض هذه التجربة بأنفسنا حتى يتسنى لنا الكشف عن معنى الوجود. وأول مراحل هذه التجربة، هى تجربة الانسان، والتجربة موسومة باصطلاح هيدجر "الوجود- هناك". "Da- Sein"

هذا يعنى أنه قبل السؤال عن معنى الوجود، ثمة سؤال ضرورى متقدم على السؤال الأول، هو أن نسأل عن مطرح السؤال، ونحلل مقومات وجوده. إذن يقتضى طرح السؤال عن معنى الوجود، أن نفسر طريقة النظر إلى الوجود ونشرح أسلوب ادراكه وفهم معناه، ونمهد لاختيار الموجود النموذجى الذى يقوم بهذا ونبين المدخل الأصيل إليه. والنظر والفهم والتصور والاختيار كلها من

أساليب السؤال، وتمثل في ذات الوقت، الدعائم الأساسية لعملية التأسيس، تأسيس الوجود. ومن ثم فهي نفسها، فيما يرى هيدجر، أحوال موجود محدد. هذا الوجود هو نحن أنفسنا الذين نطرح السؤال. معنى ذلك أن تناول السؤال عن الوجود ينصرف إلى الكشف عن الموجود الذي يسأل من جهة معناه. هذا الموجود الذي هو نحن أنفسنا والذي يملك امكانية السؤال هو الذي يصطلح هيدجر على تسميته بالوجود- هناك. وهكذا يقتضى السؤال الصريح عن معنى الوجود أن يسبقه بالضرورة تفسيراً مناسباً لهذا الموجود الذي نصفه بالوجود- هناك من جهة وجوده^{٣١}.

إن توضيح السؤال عن معنى الوجود يستلزم أن نبدأ بتحليل السائل، أى الوجود- هناك. بيد أن هذا التحليل الأخير ليس مجرد تمهيد لموضوع الوجود أو شيء إضافي يقع على هامش الوجود، لأن السؤال الأساسي، وهو السؤال عن معنى الوجود، يتطلب مثل هذا التحليل لنوع وجود الموجود الذي اتفقتا على تسميته "الوجود- هناك" تمييزاً له عن غيره من الموجودات. ومن أجل ذلك، يقول هيدجر "إن السائل الذي يتفرد عن غيره من الكائنات لا يكفي أن نقول عنه أنه يكون وحسب، بل ينبغي أن ننتبه إلى أنه هو الموجود الذي يهتم بوجوده"^{٣٢}. ويرفض هيدجر منذ البداية أية علاقة بين تحليل السائل [الوجود- هناك] وبين التحليلات الأنثروبولوجية والنفسية والاجتماعية، لأن الهدف الوحيد من التحليل هو التعرف على ماهية ذلك الكائن القادر على السؤال عن الوجود، بل وتميزه عن سائر الكائنات بفهم محدد للوجود.

بيد أن هذا الفهم للوجود غير واضح ولم يبلغ مرتبة التصورات، ولم يوضع موضع التساؤل. ولذلك فهو فهم سابق على الفهم الأنطولوجي، أى سابق على التصور، غير محدد. ومع ذلك فهو يمثل واقعة لا سبيل إلى إنكارها. وعندما يتضح هذا الفهم السابق على الأنطولوجي ويبلغ مرتبة التصورات، عندئذ يصبح فهماً أنطولوجياً. إن فهم الوجود هو الذي يميز السائل في جوهره. وهنا يبدو الإنسان هو الموجود الذي انغمس وسط الموجودات على نحو صارت معه الموجودات التي ليست هي هو، والموجود الذي هو نفسه- مكشوفة له على الدوام. هذا التصور على جانب كبير من الأهمية لأنه يوضح، قبل كل شيء، لماذا فضل هيدجر أن يختار لمن يتساءل عن الوجود اسماً يدل على هذه المزية الفريدة التي تميزه عن الموجودات الأخرى، ألا وهي مزية فهمه للوجود بما هو كذلك.

هذا الاسم هو الوجود- هناك.

ومزية فهم الوجود أنها تؤلف البناء الأنطولوجي للوجود- هناك. فليس هذا الفهم مجرد معرفة نظرية، وإنما هو نحو من أنحاء الوجود، إنه هو نفسه وجود، بمعنى أنه ليس خاصية أو صفة للوجود- هناك، بل أسلوبه في الوجود. وهذا النحو من الوجود يسميه هيدجر بالوجود المتخارج^{٣٢}. Existenz وهذا الوجود الأخير منتهى في ذاته ولا يمكن أن يؤسس إلا على فهم الوجود. فليس هناك وجود ولا يمكن أن يكون إلا هناك حيث التناهي. ومن أجل ذلك يقول هيدجر "إن فهم الوجود الذي هو مجال الوجود الإنساني المتخارج يبدو عندنا الأساس الأول... إن فهم الوجود يشكل الأساس الأول لتناهي الوجود- هناك.. ومن ثم يمثل فهم الوجود ذاته الماهية العميقة (الباطنة) للتناهي"^{٣٤}. هذا يعنى أن الوجود المتخارج لا يكون ممكنا إلا على أساس من فهم الوجود. والوجود المتخارج معناه أن يكون الوجود- هناك في حالة تعلق بالوجود وهي الحالة التي تسمى بفهم الوجود. إذن فهم الوجود يؤلف الامكانية الباطنة للوجود المتخارج، كما أن الوجود المتخارج يؤلف بدوره الامكانية الداخلية للوجود- هناك.

ولكننا هنا نتساءل: ما الذي يجعل فهم الوجود نفسه ممكنا؟ فإذا كانت مشكلة الوجود تتحدد في إطار السؤال عن معنى الوجود، وأن الجواب عن هذا السؤال الأخير ليس ممكنا إلا بتحليل وتوضيح البناء الأنطولوجي للسائل [الوجود- هناك]، وأن فهم الوجود يؤلف هذا البناء الأنطولوجي في حد ذاته، فإننا بناء على ذلك من حقنا أن نطرح هذا السؤال: ما الذي يجعل فهم الوجود نفسه أمرا ممكنا؟

في الواقع، لم يقدم هيدجر اجابة على مثل هذا السؤال. لماذا؟ لأن فهم الوجود يعد، في تصور هيدجر، الأساس الأول. ومن ثم لا يجوز السؤال عن أساس هذا الأساس. إن فهم الوجود هو نقطة الابتداء التي منها يجب أن نسير. ومن هنا نلاحظ أهمية السؤال "لماذا"^{٣٥} عند هيدجر. لماذا هكذا وليس على نحو آخر؟ لماذا هذا وليس ذلك؟ لماذا ثمة وجود بوجه عام ولم يكن بالأحرى عدم؟ ويبقى فيما نعتقد أن امكانية فهم الوجود تبدأ بلماذا. وذلك لأن سؤال لماذا يتضمن الاجابة الأصيلة، الأولى والأخيرة على كافة الأسئلة. وتأسيسا على ذلك، يبدو فهم الوجود وكأنه اجابة على سؤال التأسيس، تأسيس الوجود. وهذا هو المعنى المقصود عندما يقول هيدجر: "إن فهم الوجود هو الاجابة الأولى والأخيرة

للتأسيس^{٣٦}. Begründung

ولما كان فهم الوجود يؤلف الامكانية الباطنة للوجود المتخارج، كما أن الوجود المتخارج يؤلف بدوره الامكانية الداخلية للوجود- هناك. فإن الوجود المتخارج ليس إلا تجاوزا ueberwindung- ueberstieg ولقد تعمق هيدجر المفهوم الأخير بالتحليل والتوضيح في كتابه "ماهية الأساس". وتناوله عندما بحث في الوجود- هناك بوصفه وجودا- في- العالم، فنظر هيدجر للوجود- هناك بأنه موجود يتجاوز الموجودات ويتجاوز ذاته في آن معا إلى العالم. وهذا هو معنى التخارج. من هنا يبدو التجاوز مرتبطا بالفهم. فمن خلال الفهم يتجاوز الوجود- هناك الموجود إلى الوجود بما هو كذلك. والتجاوز يحقق فهم وجود الموجود. وهذا لا يعنى أن فهم الوجود واقعة تامة مكتملة دفعة واحدة، وإنما فهم الوجود عملية دينامية تتحقق وتتأرخ باستمرار في الوجود- هناك. فالوجود- هناك ليس شيئا بين الأشياء بل هو حدث يتأرخ. وهذا الحدث التاريخي هو التجاوز.

بهذا تبدأ أول مرحلة من مراحل مشكلة الوجود وهي مرحلة التأسيس. والتأسيس كما قلنا من قبل يقوم على السؤال عن معنى الوجود. إنه السؤال الأساسي في فكر هيدجر. ولقد فرق هيدجر في كتابه "مقالات في الفلسفة" بين نوعين من الأسئلة^{٣٧}. السؤال الهادي [المُرشد] Leitfrage والسؤال الأساسي Grundfrage. الأول هو السؤال عن الموجود، والثاني هو السؤال عن الوجود. وإذا كانت الفلسفة أو الميتافيزيقا قد اهتمت بالسؤال عن الموجود ويسمى بالسؤال الهادي، فإننا ينبغي أن نضع في مقابل ذلك السؤال الأساسي وهو السؤال عن الوجود، لأن السؤال الأخير قد وقع في النسيان وتعرض لضروب عديدة من الإهمال^{٣٨}. ومن أجل ذلك كانت مهمة هيدجر أن يثير من جديد السؤال عن معنى الوجود، ويضع الوجود موضع التساؤل، ويحاول من خلال السؤال أن يحرك فينا الدهشة والغرابة ويقضى على ما هو شائع ومألوف حتى نرى معه الأنقى الجديد الذي ينبغي أن يبدأ منه كل تفلسف.

ونحاول الآن بحث الدافع الذي حدا بهيدجر إلى إثارة مشكلة الوجود ووضع السؤال عن معنى الوجود، وكذلك بيان المناخ الفلسفي الذي عاش فيه هيدجر، أي الإراصاصات والمؤثرات التي بلورت اشكالية الوجود، وجعلت من السؤال عن معنى الوجود، الطريق الوحيد الذي سار عليه فكر هيدجر. ونتساءل بداية: متى بدأ السير في هذا الطريق؟ وما هو الدافع الذي وجهه نحو البحث في

الوجود؟

من حسن الطالع أن وفر علينا هيدجر مشقة البحث عن هذا الطريق والشرارة التي ألهمت تفكيره ودفعته للبحث في الوجود. فلقد نشر في سنة ١٩٦٣ مقالا عنوانه "طريقى إلى الفينومينولوجيا"^{٢٩} ضمنه بعد ذلك كتابه "حول موضوع الفكر".

كانت البداية مبكرة- حسبما يروى هو نفسه- فى يوم من أيام صيف عام ١٩٠٧، وكان ما يزال شابا فى المدرسة لم يتجاوز الثامنة عشر من عمره، وإذا به يقرأ رسالة لفرانتس برنتانو أستاذ هوسرل، تحمل عنوانا قد بقى الشغل الشاغل لهيدجر أثناء سنوات دراسته الا وهو "المعنى المتعدد للموجود عند

أرسطو". *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (1862) ويقول أوتو بوجلر فى كتابه "طريق الفكر عند مارتن هيدجر" أن فرانتس برنتانو قد اتخذ عبارة أرسطو "إن الموجود يقال على أنحاء شتى" شعارا وضعه فى صدر الرسالة، وأوضح أن كلمة [الموجود] عند أرسطو تطلق بعدة معان: الموجود بالعرض والموجود بالضرورة والموجود بالقوة والموجود بالفعل^{٣٠}. ومن أجل ذلك تساءل هيدجر الشاب وقتئذ: إذا كان للموجود معانى عديدة، فأيهما هو المعنى الأساسى؟ وما هو معنى الموجود؟ وهل هناك فارق بين الموجود والوجود؟ ماذا يعنى الوجود^{٣١}؟

بهذه الأسئلة يتحدد مسار فكر هيدجر ويتعين هدفه. وكانت قراءته لرسالة برنتانو بمثابة الشرارة الأولى التى دفعته لوضع سؤال الوجود. وقد شاعت له الصدفة أيضا وهو فى نهاية المرحلة الثانوية، وفقا لما يقول، أن يطلع على كتاب "عن الوجود. نبذة فى الأنطولوجيا" (١٨٩٦) لكارل بريج أستاذ العقيدة [علم الأصول] بكلية اللاهوت بجامعة فرايبورج، وقد أرفق الأستاذ فى نهاية كتابه نصوص مختارة من كتابات أرسطو وتوما الاكوينى واللاهوتى اليسوعى الأسباتى سواريز، هذا بالاضافة إلى مصطلحات ومفاهيم أساسية فى الأنطولوجيا^{٣٢}.

كانت هذه هى الارهاصات الأولى التى أثرت فى فكر هيدجر الشاب فى المدرسة الثانوية واستمرت معه فى دراسته الجامعية وحملت معها هذه التساؤلات المحيرة: ما الوجود؟ وما الفارق بينه وبين الموجود؟

ويروى هيدجر أن دراسته الأكاديمية [الجامعية] قد بدأت فى الفصل

الدراسى الشتوى بين عامى ١٩٠٩ و ١٩١٠ فى كلية اللاهوت بجامعة فرايبورج. وقد أتاحت له دراسة اللاهوت من الوقت لكى يشبع نهمه من دراسة الفلسفة. إلا أنه تخلى عن دراسة اللاهوت بعد أربعة فصول دراسية، وقرر أن يكرس نفسه للفلسفة بعد أن قرأ كتاب هوسرل "البحوث المنطقية" محاولاً فهمه والتماس الجواب منه عن المسائل التى أثارها فى نفسه رسالة برنتانو السابقة. غير أنها محاولات، فيما يقول هيدجر، باءت بالفشل لأنها تنكبت السبيل الصحيح. وعلى الرغم من ذلك ظل هيدجر يواظب على الاستماع إلى محاضرات "بريج" التى أيقظت فيه الاهتمام باللاهوت التأملى، وسمع منه لأول مرة عن تأثير شيلنج وهيجل على اللاهوت التأملى يفوق تأثير مذاهب المدرسين فى العصر الوسيط^٣. وهكذا أتبح لهيدجر أن يستوحى اللاهوت من أفكاره، وبداله فى هذه المرحلة الثانية المبكرة من حياته، أن هيكل الميتافيزيقا يقوم على التوتر بين الأنطولوجيا واللاهوت.

ولكن سرعان ما توارى اهتمام هيدجر باللاهوت أمام المحاضرات التى كان يلقيها أحد أعلام المدرسة الكانطية الجديدة فى منطقة بادن فى جنوب ألمانيا وهو هاينرش ريكرت الذى يميز بين علوم الطبيعة وعلوم الحضارة، ويرى أن مهمة الفلسفة هى البحث فى أشكال المعنى التى تقوم عليها الحضارة. وعاود هيدجر فى تلك الفترة النظر إلى الجزء الأول من "البحوث المنطقية" الذى صدر عام ١٩٠٠ والذى يدور حول دحض النزعة النفسية فى المنطق على أساس أن نظرية المعرفة لا يمكن تأسيسها على علم النفس، وإلا انتهت إلى الشك والنسبية. ويتناول الجزء الثانى (١٩٠١)، الوصف الخالص لأفعال الوعى التى يقوم عليها بناء المعرفة. وتساءل هيدجر بينه وبين نفسه ماذا يعنى الوصف الخالص لأفعال الوعى؟ وأجاب بأنها النزعة النفسية مرة أخرى وإلما الذى يدفع هوسرل إلى وصف أفعال الوعى والحديث عن تحديد أستاذه برنتانو للفروق المختلفة بين الظواهر النفسية؟ ثم ما هو الوصف الفينومينولوجى لأفعال الوعى؟ ما الذى يميز الفينومينولوجيا [الظاهريات] إن لم تكن منطقاً ولا علم نفس؟

وجاء عام ١٩١٣ يحمل معه الاجابة؛ فقد بدأ هوسرل فى اصدار حولية الفلسفة والبحث الفينومينولوجى، وكان أول عدد يضم كتابه الذى حدد ملامح فلسفته ومنهجها، وهو "أفكار للفينومينولوجيا الخالصة والفلسفة الفينومينولوجية". وتبين أن الفينومينولوجيا الخالصة ارادت لنفسها، فيما يقول

هيدجر، أن تكون فلسفة كلية أو بالأحرى علما كليا. هذا بالإضافة إلى أن الفينومينولوجيا الخالصة- والخالصة تعنى الترانسندنتالية- لاتقوم بغير الذاتية^{٤٤}، أى الذات الخالصة التى تصدر أحكام المعرفة والقيمة والفعل. ومن هنا نرى أن الفينومينولوجيا قد أصلت "الذاتية الترانسندنتالية"^{٤٥}، وبذلك وضعت نفسها فى سياق الفلسفة الحديثة من حيث هى ميتافيزيقا الذاتية.

ثم أخذ هيدجر يواظب على حضور تمرينات هوسرل^{٤٦} وتدريباته لتلامذته على التعود على ما يسمى بالرؤية الفينومينولوجية^{٤٧}، وتقتضى هذه الرؤية الانصراف عما قد حصل عليه من المعارف الفلسفية والحذر من استخدامها. ولقد أفاد هيدجر من المران على هذه الرؤية، فوثقت ارتباطه بالفلاسفة الاغريق، وأعانتة على تفسير كثير مما غمض عليه من نصوص أرسطو^{٤٨}، وعلى محاولة فهمه من جديد. وأعانتة الرؤية الفينومينولوجية أيضا- وهذا هو الأهم- على رؤية مشكلته القديمة فى ضوء جديد، ونغنى مشكلة المعنى المتعدد للموجود عند أرسطو. وكان هيدجر فى تلك الفترة يتعلم من هوسرل ويقوم فى ذات الوقت بالتعليم. وهو فى أثناء تعمقه ودراسة الكتاب السادس من "البحوث المنطقية" لمع فى ذهنه هذا خاطر الملهم. يقول هيدجر "إن هذا الذى يظهر نفسه بنفسه وتحاول الفينومينولوجيا أن تصفه وصفا خالصا من خلال أفعال الوعي قد فكر فيه أرسطو من قبل وتناوله الفكر اليونانى على نحو أكثر أصالة ووصفوه بالألثيا Αληθεια (الحقيقة) أو انكشاف الحضور" لا تحجب الحضور". ومن هنا فإن هذا الظهور الذى أعادت الأبحاث الفينومينولوجية اكتشافه من جديد وجعلت منه الموقف الأساسى للفكر، أهم ما يميز الفكر اليونانى، إن لم يكن أهم ما يميز الفلسفة برمتها من حيث هى كذلك^{٤٩}.

هكذا توصل هيدجر إلى الصياغة المحددة للسؤال عن معنى الوجود. فلقد تبين من تاريخ النشأة الفلسفية للسؤال عن الوجود فى تفكير هيدجر، أن هذا السؤال ليس إلا رد فعل تجاه السؤال عن الوجود وليس فعلا أصيلا. رد فعل تجاه المعنى المتعدد للموجود عند أرسطو ابتداء من رسالة برنتانو حتى مؤلفات هوسرل وأبحاثه المنطقية التى تدور حول اكتشاف بنية الوجود وماهيته بالرجوع إلى الوعي، أى الوعي بالموجود. نقول فى النهاية رد فعل ضد سؤال الميتافيزيقا.

ولقد كان السؤال الأساسى عند أرسطو سؤالا عن الوجود من حيث هو

موجود. بيد أن سؤال أرسطو من جهة أخرى يعد سؤالاً ميتافيزيقياً. فعلى الرغم من أن كلمة "ميتافيزيقا" لم يكن هو أول من وضعها، إلا أنه من الواضح أن هذا السؤال يستهدف مجاوزة ومفارقة الموجود إلى ما يجعله موجوداً، أي إلى "موجودية" الموجود. وإذا كان صحيحاً أن أرسطو قد أطلق على مثل هذا التساؤل "فلسفة أولى"، إلا أن تسمية "ميتافيزيقا" التي شاعت منذ أندرونيقوس الروديسي، تسمية تعبر، فيما يقول هيدجر، عن المقصود من هذا المبحث، فهي تدل على مجاوزة ما هو فيزيقي. ومن ثم فإن الميتافيزيقا تتضمن التجاوز أو المفارقة^{١١}. ومع ذلك يظل سؤال أرسطو سؤالاً عن الوجود الموجود Ti To on ولا يرقى، فيما يرى هيدجر، إلى أن يكون سؤالاً عن الوجود (وجود الموجود) أو معنى الوجود. هذا يعنى أن سؤال أرسطو كان سؤالاً عن الموجود من جهة مبادئه. ومن أجل ذلك تتحدث ميتافيزيقا أرسطو عن المبادئ^{١٢}. إذن علم الموجود بما هو موجود عند أرسطو ينصب على مبادئ الموجود، وليس على وجود الموجود وهي المسألة التي يكاد يكررها هيدجر بين كل سطر وآخر، وبالتالي فإن السؤال الذي وجهه الفلاسفة هذه الوجهة صوب الموجود ليس إلا صورة مشتقة من السؤال الرئيسي وهو ما وجود الموجود؟ والنتيجة هي وقوع الوجود في النسيان عند أرسطو وفي كل التراث الفلسفي.

يقول هيدجر صراحة "إن التراث الفلسفي قد فهم سؤال الوجود على أنه السؤال عن الموجود بما هو موجود. إنه سؤال الميتافيزيقا. وكان من اللازم للإجابة على هذا السؤال أن يكون هناك تفسيراً ما للوجود"^{١٣}. ويقول في موضع آخر "إن سؤال الوجود وفقاً للتصور الدارج هو السؤال عن الموجود بما هو موجود (الميتافيزيقا). بينما السؤال عن الوجود في "الوجود والزمان" هو السؤال عن الوجود بما هو كذلك.. .. إذن فسؤال الوجود بالمعنى الميتافيزيقي، أي عن الموجود من حيث هو كذلك، ليس سؤالاً مباشراً عن الوجود. ومن ثم يبقى الوجود والسؤال عنه في النسيان"^{١٤}.

ويتبين من هذين النصين أن سؤال الميتافيزيقا الوحيد هو السؤال عن الموجود بما هو موجود. ومن ثم لم تهتم الميتافيزيقا على الإطلاق بالسؤال عن الوجود من حيث هو وجود. وعدم اهتمامها مردود إلى طبيعة التمثل الميتافيزيقي، ذلك التمثل الذي، فيما يقول هيدجر، يقاوم التفكير في السؤال عن ماهية الوجود^{١٥}. ويبقى أن ضروب الميتافيزيقا المختلفة التي تنظر إلى الوجود

على أنه فعل خالص (توما الاكوينى)، أو على أنه فكرة مطلقة أو تصور مطلق (هيجل)، أو على أنه يمثل العود الأبدى لنفس الشيء الذى يتجسد فى ارادة القوة (نيتشه)، ليست ميتافيزيقا، وإنما هى فيزيقا، لأن هذه الضروب المختلفة تبحث فى الموجود بما هو كذلك وفى كليته ولا تتجاوزه إلى البحث فى الوجود^{٥٥}.

إن الميتافيزيقا فى نظر هيدجر ليست إلا فيزيقا لأنها لم تجب عن السؤال المتعلق بحقيقة الوجود، وذلك لأنها لم تسأل هذا السؤال. ولماذا لم تسأل الميتافيزيقا هذا السؤال؟ يجيب هيدجر "لأن الميتافيزيقا لا تفكر فى الوجود إلا عن طريق امتثال الموجود بما هو موجود. فهى تعنى الموجود فى كليته (فى جملته) وتتحدث عن الوجود. تسمى الوجود وتعنى الموجود من حيث هو موجود^{٥٦}". ومن هنا تدور قضايا الميتافيزيقا ومشكلاتها برمتها منذ البداية حتى النهاية حول الخلط بين الموجود والوجود. ويفسر هيدجر هذا الخلط بأنه مسألة طبيعية بالنسبة للميتافيزيقا، من حيث أن هذا الخلط يمثل واقعا ولا يعد خطأ، فهو لا يرجع إذن إلى مجرد اهمال فى التفكير أو خلل فى التعبير، إنما مسألة الخلط بين الموجود والوجود مسألة ترجع إلى طبيعة الميتافيزيقا. وماذا عن طبيعة الميتافيزيقا؟

يقرر هيدجر أن الميتافيزيقا تتناول بالبحث الموجود بما هو موجود $\text{ov } \eta \text{ ov}$ وهذا يعنى أنها تتمثل الموجود بما هو كذلك وفى كليته. ولكن ماذا يعنى الموجود بما هو كذلك وفى

كليته؟ يجيب هيدجر بأنه يعنى "موجودية الموجود"^{٥٧}. ولكن الميتافيزيقا تتمثل موجودية الموجود على نحو مزدوج. فهى مرة تتمثل كلية الموجود بما هو كذلك من جهة أكثر سماته عمومية، ومرة تتمثل كلية الموجود بما هو كذلك، بمعنى الموجود الأسمى أو الموجود الالهى. ولقد تجلى هذا المعنى للموجود فى ميتافيزيقا أرسطو، أى تجلى على هذه الصورة المزدوجة. وإذا كان ذلك كذلك، فالميتافيزيقا إذن هى أمران فى أمر واحد. حقيقة الموجود فى كليته وفى أعلى مراتبه. وهذا معناه أن الميتافيزيقا، وفقا لطبيعتها أو ماهيتها، فيما يقول هيدجر، أنطولوجيا ولاهوت فى آن معا^{٥٨}. وأن هذا الطابع الأنطولوجى اللاهوتى للفلسفة الأولى يرجع إلى الطريقة التى ينكشف فيها الموجود على أنه موجود. ومن ثم فإن الطابع اللاهوتى للأنطولوجيا لم يقم على التأثير اللاهوتى المسيحى الكنسى الذى مارسه على الميتافيزيقا اليونانية، وإنما قام هذا الطابع على أكثر من ذلك؛

قام على الطريقة والنحو الذى اتكشف به الموجود من حيث هو موجود. وانكشاف الموجود بهذه الطريقة هو الذى أمد اللاهوت المسيحى بإمكان اعتناق الفلسفة اليونانية.

إن ازدواج طبيعة الميتافيزيقا هو السبب الرئيسى وراء خلطها بين الموجود والوجود. ولكن عندما نتساءل عن أصل هذه الازدواجية وسببها لا يقدم لنا هيدجر جوابا لأنه يرى أن هذه المشكلة مازالت مستغلة على الميتافيزيقا ذاتها^{٥٦}. فالميتافيزيقا بسبب هذه الازدواجية ليس لها خيار. ومن حيث هى ميتافيزيقا فهى بحسب ماهيتها مستبعدة من تجربة الوجود لأنها تتمثل الموجود ٥٧ من جهة ما قد تجلى من الوجود بوصفه موجودا. بيد أن الميتافيزيقا لم تلتفت على الاطلاق إلى ما قد أخفى نفسه فى هذا الموجود. ومن أجل ذلك كان من الضرورة بمكان أن يعيد هيدجر السؤال عن الموجود فى اطار السؤال الأساسى وهو السؤال عن الوجود. وهذا هو المعنى المقصود عندما يقول هيدجر "إن السؤال عن الموجود.. الذى أعيد تقديمه للفكر ليس مجرد تكراراً للسؤال الأفلاطونى الأرسطاطالى، وإنما على العكس من ذلك، بحثاً عما قد

أخفى نفسه فى الموجود"^{٥٨}. أى بحثاً عن معنى الوجود وليس الموجود.

من هذا المنطلق لا يعد أرسطو، فى نظر هيدجر، مؤسس الميتافيزيقا. وإنما أفلاطون حين فرق بين موجودات التجربة من حيث هى عالم الظلال، ووجود هذه الموجودات بوصفه يمثل عالم المثل. يقول هيدجر: "إن الفلسفة التى بدأت بأفلاطون احتفظت بطابع ذلك الذى سمي بعد ذلك بالميتافيزيقا.. فى رمز (أسطورة الكهف) يصور أفلاطون الصورة الأساسية للميتافيزيقا ويتحدث عن مفارقة الظلال والتوجه صوب المثل. وبهذا يكون أفلاطون هو مؤسس الميتافيزيقا.. ومن ثم فإنه منذ أفلاطون أصبح التفكير فى وجود الموجود فلسفة"^{٥٩}. غير أنه لا ينبغى التوقف عند هذا المعنى الأفلاطونى، أى المعنى الذى فهمه أفلاطون لوجود الموجود [الوجود] عندما أخضعه للمثال [الايديا]، والسبب فى ذلك أن هذا المعنى الأفلاطونى يظل متعلقاً بالنظر والادراك والفكر. وهذا معناه فى نظر هيدجر التخلي عن ماهية الوجود والسؤال عن معناه. ومن أجل ذلك يقرر هيدجر أن كل محاولة لوضع ماهية الوجود فى العقل أو الفكر أو اللوغوس، أو تأسيسها على أى نوع آخر من أنواع الذاتية هى محاولة لن تفلح فى انقاذ ماهية الوجود^{٦٠}، لأن الذى يحتاج تأسيس هو ماهية الوجود ذاته. ثم يستطرد هيدجر

بأنه لا بد أن تأتي المحنة أولاً؛ هذه المحنة التي لا يكتفى فيها بالسؤال عن الموجود وحده، وإنما يصبح الوجود لأول مرة موضع السؤال^{١٢}.

ونحن نعتقد أن المحنة التي يتحدث عنها هيدجر- التي هي مقدمة للسؤال عن الوجود- قد وقعت بالفعل وتمثلت في الكارثة المروعة التي حلت بنشوب الحرب العالمية وما جرته من بلايا لا توصف، وجو الخوف العميق الذي عاشت فيه البشرية، والشعور بنوع من الانهيار لكافة القيم، والقلق الذي خلق الأفئدة. هذا كله قد عمل بقوة على إبعاد الإنسان عن المجرى الذي يمكن أن ترضى بها القرون الماضية، وعاد بالإنسان إلى نفسه وجعله حريصاً على اكتشاف مذهب أقرب إلى الحياة، وأشد التصاقاً بالواقع الدرامي اليومي للوجود، لأنه في مثل هذه المحن يبدو العالم وكأنه قد أسلم نفسه للجنون، ولاح كأنما الكون قد فقد معناه وأن الحياة باطلة محورها العدم، وأن الكون خال من إله^{١٣}.

والنتيجة هي الإنكار. إنكار لقدرة العقل على معرفة الحقيقة، وإنكار لوجود الله، وإنكار للقيم الروحية والأخلاقية في التراث المسيحي، وإنكار لسمو الإنسان بالنسبة لبقية الكائنات، وفي النهاية إنكار لكل ما هو موجود. وفي هذه الحالة أصبح الوضع مهيباً لأتار السؤال الذي يتجاوز كل ما هو موجود، وأصبح كذلك لا يجد المرء مشقة في أن يفهم التأكيد الهيدجري على السؤال المتعلق بمعنى الوجود.

إننا لسؤال عن معنى الوجود يعبر عن سمة الإنكار هذه. إنه ليس إلا إنكاراً للسؤال عن الموجود. ومن أجل ذلك يرتأى هيدجر أن السؤال عن الوجود بما هو كذلك له ماهية أخرى وأصل آخر مختلف تماماً عن السؤال عن الموجود بما هو موجود. ويصف هيدجر السؤال عن الوجود بما هو وجود بأنه السؤال الذي يمكن أن يسمى فقط بالسؤال الترانسندنتالي^{١٤}. بيد أن السؤال الأخير ليس ممكناً إلا في إطار الأفق المتعالي. ولا يعنى هيدجر بالأفق المتعالي مجرد الوعي الذاتي، ولكن يعنى به زمانية الوجود- هناك الوجود المتخارج. بهذا يمكن وضع سؤال الوجود في مجال النظر. ومن هنا يمكن الحديث عن مرحلة ثانية من مراحل مشكلة الوجود في فلسفة هيدجر، وهي مرحلة السلب. قلنا أن المرحلة الأولى هي التأسيس. والتأسيس يعنى وضع الدعامة الأولى في بحث الوجود وتحديد نقطة البداية. ولتأسيس الوجود، يبدأ هيدجر من الوجود- هناك إلى الوجود. وإذا أمعنا النظر في هذه الحركة "من... إلى"، من الوجود- هناك إلى الوجود، نلاحظ أنها

تتضمن عملية سلب كامنة منذ البداية فى عملية تأسيس الوجود. والعبارة التى أوردناها فى مقدمة هذا الفصل، والتى يحدد من خلالها هيدجر خطة كتابه "الوجود والزمان" والهدف منه، خير دليل على ذلك. تقول العبارة "إن التناول العينى للسؤال عن معنى الوجود هو الغرض من الكتاب. وتفسير الزمان بوصفه الأفق الممكن لكل فهم للوجود بوجه عام هو الهدف المؤقت منه"^{٦٥}.

تبين العبارة أن هناك هدفين: أحدهما أساسى، والآخر مؤقت. الأول هو السؤال عن معنى الوجود، وهو ليس المقصد النهائى لكتاب "الوجود والزمان" فحسب، بل مقصد فلسفة هيدجر برمتها. والثانى يتعلق بمسألة تفسير الزمان من حيث أنه أفق امكان فهم الوجود بوجه عام؛ فهو يحدد لنا طبيعة نقطة البداية. ولكننا نتساءل: لماذا هو الهدف المؤقت؟ فهل يعنى هيدجر أن تفسير الزمان ليس إلا مقدمة للسؤال عن معنى الوجود؟ ثم ماذا يقصد هيدجر بالأفق الممكن لكل فهم للوجود بوجه عام من حيث أنه تفسير الزمان؟ وما هى العلاقة بين فهم الوجود وتفسير الزمان من جهة والسؤال عن معنى الوجود من جهة أخرى؟ والسؤال بعبارة أخرى: ما العلاقة بين الأنطولوجيا الأساسية والأنطولوجيا بوجه عام؟

يقول هيدجر "إن امكان تحليل "الوجود- هناك" تتوقف على تجربة قبلية للسؤال عن معنى الوجود بوجه عام.. .. ويستطرد قائلا "إن الأنطولوجيا الأساسية يجب أن تكون بحثا فى التحليل الوجودى للوجود- هناك"^{٦٦}.

يتضح من المقطع الأول من النص أن تحليل الوجود- هناك يتوقف فى الأصل على معنى الوجود. ولكن كيف يكون ذلك وهيدجر يصرح من البداية أن غاية التحليل الكشف عن معنى الوجود؟ ألا يعد ذلك دورانا فى حلقة مفرغة؟ أيهما هو الأساس للآخر؟ هل الوجود أساس الوجود- هناك بحيث أن تحليل الأخير يعتمد فى المحل الأول على معنى ما للوجود معروف من قبل، أم أن الوجود- هناك هو أساس الوجود. بحيث أن التحليل الوجودى لأول يقودنا بالضرورة إلى الكشف عن معنى الوجود؟ هذه بالفعل هى الإشكالية. وقد نبه كثير من الباحثين^{٦٧} إلى هذا الغموض وعدم الوضوح فى تحديد أساس الكشف عن معنى الوجود. فالإشكالية إذن تنشأ منذ بداية البحث فى الوجود. ولقد اعترف هيدجر نفسه بهذا الغموض وبصعوبة تفسير الوجود فى الصفحة الأخيرة^{٦٨} من كتابه "الوجود والزمان" وخاصة فى آخر فقرة من فقرات الكتاب التى تتحدث عن التحليل الوجودى- الزمانى للوجود- هناك والسؤال الأنطولوجى- الأساسى عن معنى

الوجود بوجه عام. ولقد أرجع هيدجر صعوبة تفسير الوجود إلى عدم إثارة مشكلة الوجود من الأصل وعدم وضع السؤال عنه في مجال النظر. ثم يصف في موضع آخر مشكلة وجود الموجود- باعتبار أن الوجود هو دائما وجود الموجود- بأنها مشكلة مغزلة وملتبسة^{٦٩}. والسبب يرجع- على حد قول كارل ياسبرز- إلى عدم وضوح مفهوم الوجود ذاته^{٧٠} عند هيدجر. غير أننا نعتقد أنه بالقاء الضوء على ما يعنيه هيدجر بالأنطولوجيا الأساسية، يزول إلى حد ما ذلك الغموض وتحدد معالم المشكلة ويجاب في ذات الوقت على الكثير من التساؤلات التي تنصب على العلاقة الوثيقة التي تجمع بين الوجود والوجود- هناك. فماذا يعنى هيدجر إذن بالأنطولوجيا الأساسية؟

من أجل تقديم المعنى الواضح للأنطولوجيا الأساسية، ينبغي البدء بتقديم هذه الأنطولوجيا من خلال كتاب "كاتط ومشكلة الميتافيزيقا" وخاصة القسم الرابع^{٧١} منه، وليس "الوجود والزمان". لماذا؟ هناك عدة أسباب تدعو إلى ذلك؛ أولا: صحيح أن "كاتط ومشكلة الميتافيزيقا" نشر عام ١٩٢٩ أى بعد "الوجود والزمان" بعامين، إلا أنه كان عبارة عن محاضرات ألقيت قبل نشر "الوجود والزمان". وثانيا: أن كتاب "كاتط ومشكلة الميتافيزيقا" يعد الجزء الثاني من "الوجود والزمان" فيما يقول هيدجر في مقدمة الطبعة الأولى (١٩٢٩). وثالثا: تصريح هيدجر بأن كل صفحة من صفحات الكتاب تتعلق بالمشكلة التي بصدها هذا البحث وهي مشكلة الوجود. يقول هيدجر في حوار دار بينه وبين ارنست كاسيرر في دافوسر عام ١٩٢٩ "إن كل صفحة من صفحات "كاتط. ومشكلة الميتافيزيقا" تدور حول مشكلة الوجود"^{٧٢}. ورابعا: أن هذا الكتاب يشير بوضوح إلى من هم خصوم هيدجر وإن لم يصرح بذلك في "الوجود والزمان". فهو يتيح لنا أن نرى كيف أن فكر هيدجر كان موجها ضد مزاعم الكاتطية الجديدة التي شاعت في ألمانيا في شبابه. ولذا نجده يحدد من بداية الصفحة الأولى خطة الكتاب وطبيعة التفسير الذي يتناول من خلاله كاتط وتفسيره لنقد العقل الخالص. يقول هيدجر: "إن الهدف من هذا العمل لتفسير "نقد العقل الخالص" بوصفه تأسيسا لأساس الميتافيزيقا، ومن ثم تتضح مشكلة الميتافيزيقا بوصفها مشكلة انطولوجية أساسية"^{٧٣}.

إذن هدف هيدجر توضيح فكرة الأنطولوجيا الأساسية عن طريق تفسير "نقد العقل الخالص" بوصفه تأسيسا لأساس الميتافيزيقا. وهذا على الضد من

التفسيرات التي ترى أن "نقد العقل الخالص" يرد إلى نظرية في المعرفة، وتعد نقده ليس إلا نظرية في التجربة أو نظرية للعلم الوضعي. والواضح أن هيدجر قد قرأ كاتط فيما يقول كل من دي فيلنيس وفالتر بيميل^{٧٥} في مقدمة الترجمة الفرنسية. من خلال فكره هو، أي أنه قد فسر "نقد العمل الخالص" ابتداء من الأنطولوجيا الأساسية. والدليل على ذلك، بروز مصطلح "التكرار" وتعريف هيدجر له. يقرر هيدجر أن تكرار مشكلة ما يعنى اظهارا لممكناتها مع الاحتفاظ بمضمونها الحقيقي. والحفاظ على مشكلة ما هو تحرير للقوى الداخلية التي هي مصدر ماهيتها والتي تجعل هذه المشكلة في ماهيتها الباطنة ممكنة بوصفها مشكلة. ومن هنا فإن التكرار المفهوم بأنه تأسيس لأساس الميتافيزيقا ينبغى أن يبدأ مما توصل إليه التأسيس عند كاتط^{٧٥}.

وهذا معناه أن غاية كاتط فيما يرى هيدجر- تأسيس الميتافيزيقا بوصفها أنطولوجيا أساسية، وبالتالي فإن كل ما فعله هيدجر ليس شيئا آخر سوى محاولة تكرار مشكلة كاتط وهي مشكلة الميتافيزيقا من أجل البحث عن السؤال الرئيسي لعملية التأسيس وهو السؤال عن الوجود. إذ أن التكرار، فيما يقول هيدجر، أي إعادة السؤال عن تأسيس أساس الميتافيزيقا، لا ينحصر في إشارة السؤال عن الوجود وإنما في السؤال عن الوجود^{٧٦}.

ولنتوجه الآن مباشرة إلى ما يعنيه هيدجر بالأنطولوجيا الأساسية في

"كاتط ومشكلة الميتافيزيقا". يقول هيدجر: "

٧٧

وما هي ميتافيزيقا الوجود- هناك؟

يقرر هيدجر أن ميتافيزيقا الوجود- هناك هي تلك الميتافيزيقا التي تهتم بالسؤال عن ماهية الانسان، وهو سؤال ضروري لتأسيس أساس الميتافيزيقا. إذن السؤال عن ماهية الانسان ينتمى بالضرورة إلى ميتافيزيقا الوجود- هناك وليس في امكان الأنثروبولوجيا أن تبحث ذلك. غير أن تعبير "ميتافيزيقا الوجود- هناك" هو تعبير غامض بالمعنى الايجابي للكلمة. ويحاول هيدجر ازاحة الغموض عن هذا المصطلح بقوله "إن ميتافيزيقا الوجود- هناك ليست فقط ميتافيزيقا تهتم بالبحث في الوجود- هناك، ولكنها كذلك الميتافيزيقا التي تتحقق بالضرورة بوصفها وجودا- هناك. إذ أن هذه الميتافيزيقا لا تتناول الوجود- هناك بالدراسة كما يدرس علم الحيوان الحيوانات؛ فهي ليست بأي حال من الأحوال منهجا ثابتا

ومغلقا قد أعد من قبل، وإنما تقتضى باستمرار إعادة بناء وذلك من أجل تفاهم
امكان الميتافيزيقا^{٧٨}. ومع ذلك فإن مصطلح- (ميتافيزيقا الوجود- هناك)- ازداد
بهذا التوضيح غموضا. وعلى الرغم من ذلك فإن ميتافيزيقا الوجود- هناك تقوم
على سؤال التأسيس، ومهمتها تكمن فى الكشف عن بناء الوجود الخاص
بالوجود- هناك، هذا البناء الذى يتضمن امكان فهم الوجود. إذن تتعلق ميتافيزيقا
الوجود- هناك بامكان فهم الوجود. غير أن هذا الامكان مشكلة تنشأ عن كل سؤال
صريح يتعلق بالوجود.

ولما كان الكشف عن بناء الوجود- هناك يعد أنطولوجيا، فإن هذه
الأخيرة هى ما يطلق عليها هيدجر اسم "الأنطولوجيا الأساسية"، وبمقدار ماتقيم
أساس امكانية الميتافيزيقا، أى بمقدار ما تراعى فى أساسها تنهاى الوجود-
هناك^{٧٩}. ثمة إذن علاقة بين الأنطولوجيا الأساسية وتنهاى الوجود- هناك. ولذا
يقبل هيدجر مآقره كاتط عن تنهاى الانسان، فالأسئلة التى تنشئ الميتافيزيقا
(الخاصة) تدل على تنهاى الموجود الذى يضعها. فكون هذا الموجود يسأل: ماذا
استطيع أن أعرف؟ يعنى أنه يسأل: ما الذى لا أستطيع أن أعرفه. وماذا يجب أن
أفعل؟ يعنى أنه يتضمن نقضا ذاتيا، وماذا أستطيع أن آمن؟ يتضمن الرجاء
والتوقع، ومن ثم النقص والافتقار إلى شىء آخر. إذن كل سؤال من هذه الأسئلة
يكشف عن التنهاى الكامن فى أعماق الموجود الذى يسأل. وهذه مسألة ضرورية
للغاية ويؤكد عليها هيدجر فى تحليله لمفهوم التنهاى فى فلسفة كاتط، إلى حد أن
هيدجر يجعل الوجود ذاته، أى الوجود بوجه عام، متناهيا. ومن هنا نجد أن العقل
الانسانى ليس متناهيا لأنه يضع الأسئلة الثلاثة الأولى، بل بالأحرى القول، بأن
العقل الانسانى يضع هذه الأسئلة وينشئ [الميتافيزيقا] لأنه متناه، إلى الحد الذى
يهتم معه بتناهيه هو نفسه^{٨٠}.

والنتيجة هى أن تأسيس أساس الميتافيزيقا، فيما يرى هيدجر فى
تفسيره لكاتط، ينحصر فى السؤال المتعلق بتناهى الانسان بالطريقة التى يصبح
فيها التنهاى نفسه مشكلة. ويتطلب ذلك تحليل عناصر معرفتنا المتناهية إلى
عناصرها. وكانط يطلق على مثل هذه الدراسة اسم "دراسة طبيعتنا الداخلية"^{٨١}.
ويتساءل هيدجر: كيف يمكن لنا بحث التنهاى فى الانسان؟ ويجيب بأن السؤال
عن تنهاى الانسان يجب أن يبدأ من التكرار الأصيل لتأسيس أساس
الميتافيزيقا^{٨٢}. لأن الأسئلة التى تنشئ الميتافيزيقا لا تتعلق بتناهى الانسان

فحسب، وإنما تتبع من هذا التناهي ومن اهتمام الانسان به. وإذا أراد المرء وضع أساسا للميتافيزيقا، فيقتضى منه أولا وضع السؤال التالي: ما هو الأساس الداخلى لتناهي الانسان؟

من هذا المنطلق تتجلى مهمة الأنطولوجيا الأساسية فى أنها لا تنحصر فى وضع السؤال عن تناهى الانسان فحسب، بل من اللازم السؤال عن: كيف يكون هذا التناهى مصدرا للأسئلة الميتافيزيقية، ومن ثم تسأل عن العلاقة بين التناهى الانسانى وأصل الميتافيزيقا. وأصل الميتافيزيقا يكمن فى عملية الوجود من حيث أن هذه العملية حدوثا وتاريخا للفارق الأنطولوجى^{٨٢}.

ويقرر هيدجر "أن أساس الفارق الأنطولوجى هو تجاوز الوجود-هناك"^{٨٤} وهذا يعنى أن أصل الميتافيزيقا يكمن أولا وأخيرا فى تجاوز الوجود-هناك. وبالتالي تقدم الأنطولوجيا الأساسية، من حيث هى تحليلا أنطولوجيا لطبيعة الانسان (الوجود-هناك)، الأساس الذى تقوم عليه الميتافيزيقا. وإذا كان ذلك كذلك، فهو أمر ضروري تتطلبه الميتافيزيقا لكى تكون ممكنة. ولما كانت الميتافيزيقا تتعلق بطبيعة الانسان، فإنها قد وجدت معه، فيما يقول هيدجر، وجودا فعليا، أى أنها وجدت من قبل على نحو من الأتحاء فى التراث. ومن أجل ذلك، لابد من القيام بعملية تكرار للتراث حتى يتيسر القيام بتأسيس الميتافيزيقا. وهنا تصبح مهمة الأنطولوجيا الأساسية أكثر تحديدا، فهى توضح العلاقة القائمة بين الوجود، أى الوجود بما هو كذلك، وتناهى الانسان.

خلاصة القول، أن الأنطولوجيا الأساسية تحاول أن تضع أساسا للأنطولوجيا. وترتكز هذه المحاولة على دعامتين: الأولى هى أنه لابد من البحث فى عملية الوجود، بمعنى أن نطرح سؤال الوجود لكى نؤسس الميتافيزيقا. والثانية هى أن وضع السؤال نفسه يكشف عن تناهى السائل وهو الانسان الذى يسأل. إذن لكى تضع الأنطولوجيا الأساسية أساسا للأنطولوجيا، يجب عليها توضيح العلاقة الدينامية التى تربط بين هذين القطبين: الوجود والانسان، ووفقا لمفردات هيدجر، العلاقة بين الوجود بوجه عام والوجود-هناك. ومن ثم فإن مهمة الأنطولوجيا الأساسية هنا لا تنحصر فى وضع سؤال الوجود وحسب، بل هى أيضا توضيح واجابة على السؤال التالى: لماذا يضع الانسان بوصفه متناهى هذا السؤال؟

هذه هى الأنطولوجيا الأساسية كما عرضها هيدجر فى "كانط ومشكلة

الميتافيزيقا" والدرس الذي ينبغي تعلمه في مثل هذا العرض هو التركيز على فكرة "تتاهى الانسان" من حيث أن مفهوم التتاهى لا ينفصل على الإطلاق عن السؤال عن الوجود. إذ أن الأنطولوجيا الأساسية تقدم لنا الأساس الضرورى لإقامة الأنطولوجيا. وإذا رجعنا إلى الاشكالية التى أثرناها فى مرحلة تأسيس الوجود، والغموض الذى يكتنف مسألة بحث الوجود وأعدنا تكرارها فى ضوء الأنطولوجيا الأساسية سنجد أن الوجود- هناك هو أساس الوجود وليس العكس بحيث أن التحليل الوجودى للأول يفضى بالضرورة إلى الكشف عن معنى الثانى. وهذا هو المعنى الواضح للأنطولوجيا الأساسية فى "الوجود والزمان". يقول هيدجر: "إن الأنطولوجيا الأساسية هى التحليل الوجودى للوجود- هناك"^{٥٠}. معنى ذلك أن التحليل الوجودى لوجود الوجود- هناك يعد مدخلا ضروريا للسؤال عن الوجود، ومقدمة ضرورية لبحث مشكلة الوجود فى ميتافيزيقا هيدجر. أى أن التحليل الفينومينولوجى لوجود الانسان هو بداية السؤال عن الوجود. وغاية هذا التحليل هو توضيح "فهم الوجود". (إن (تتاهى الوجود- هناك) فى "كانت ومشكلة الميتافيزيقا"، و(فهم الوجود) فى "الوجود والزمان" يؤلفان معا أهم مرحلة من مراحل التفكير فى الوجود، أو إن شئنا القول، تجربة الوجود، وهى مرحلة التأسيس. هاتان الفكرتان، التتاهى والفهم؛ تتاهى الوجود- هناك وفهم الوجود، يحددان بدقة ما المقصود من مصطلح الأنطولوجيا الأساسية عند هيدجر. وهذا يعنى أن الأنطولوجيا الأساسية هى عملية تأسيس الوجود ذاته بما أنها ليست إلا أساسا للأنطولوجيا.

بيد أن هيدجر يتخلى بعد ذلك عن مصطلح "الأنطولوجيا الأساسية" ويصفه بأنه غير ملائم وذلك فى مقدمة محاضراته: ما الميتافيزيقا؟ والموسومة ب "العودة إلى أساس الميتافيزيقا". يقول هيدجر: "إن مصطلح الأنطولوجيا الأساسية قد نظر إليه فيما بعد على أنه غير ملائم. فلا شك أنه من جهة الميتافيزيقا يقول شئنا صحيحا، لكن فى ذات الوقت من حيث الدقة مضلل لهذا السبب، لأن الذى يحدث ليس إلا نجاحا فى الانتقال من الميتافيزيقا إلى التفكير فى حقيقة الوجود. وما دام يطلق مثل هذا التفكير على نفسه اسم "أنطولوجيا أساسية"، فإنه بهذا العنوان يضع العقبات والعراقيل أمام طريقه ويحيطه بالغموض، وذلك لأن ما يوحى به عنوان "الأنطولوجيا الأساسية" هو بطبيعة الحال محاولة التفكير فى حقيقة الوجود وليس حقيقة الموجود كما تفعل كل

أنطولوجيا (لاحظ أنها تسمى باسم "أنطولوجيا أساسية" نوعا من الأنطولوجيا)^{٨٦}.

ثم يقول في "مقدمة إلى الميتافيزيقا" "إن مصطلح "الأنطولوجيا" لم يصك إلا في القرن السابع عشر، وهو يدل على المذهب التقليدي الذي يبحث في الموجود بما هو كذلك، أي أنه يعبر عن نظرية الموجود في المذهب الفلسفي، تلك النظرية التي انحدرت إلينا من أفلاطون وأرسطو... لكننا نستطيع أن نتناول كلمة "أنطولوجيا" في معناها الأوسع، وفي هذه الحالة يكون معنى الأنطولوجيا هو الجهد الذي يجعل الوجود يتجلى و "ينكشف" ولا يكون ذلك ممكنا إلا عن طريق هذا السؤال: ماذا عن الوجود؟ وليس عن الموجود بما هو كذلك فحسب. وبما أن السؤال عن الوجود لم يوضع، بل لم يجد صدق، ولما كان السؤال قد استبعد صراحة من جانب المدارس الفلسفية الأكاديمية المختلفة، وهي المدارس التي تنزع نحو إقامة "أنطولوجيا" بالمعنى التقليدي لهذه الكلمة، فربما يكون من الأفضل لنا أن نتخلى في المستقبل عن مصطلحي: "أنطولوجيا" و "أنطولوجي" لأن ضربين من التساؤل مختلفين تمام الاختلاف، يجب ألا يحمل نفس الاسم (أنطولوجيا)^{٨٧}.

ماذا يمكن أن نفهم من هذين النصين؟ هل يريد هيدجر أن يتخلى تماما عن مشروع، أي عن السؤال عن معنى الوجود- محور مشكلة الوجود- الذي تؤسسه الأنطولوجيا الأساسية بوصفها تحليلا وجوديا للوجود- هناك، ذلك الموجود الذي يقوم فيه فهم الوجود والذي يتساءل عن الوجود، أم أن المسألة ليست إلا تطورا لطبيعة السؤال ذاته؟ هل يحاول هيدجر تأسيس نقطة بداية جديدة لمشكلة الوجود، أم أن الأمر لا يتعدى تغييرا في الألفاظ والمصطلحات؟

نحن نميل إلى الافتراض الثاني، بمعنى أننا نرى أن تخلى هيدجر عن الأنطولوجيا الأساسية ليس إلا تطورا لطبيعة السؤال عن الوجود ذاته، وأن الشك في مصطلحات مثل أنطولوجيا وأنطولوجي وأنطولوجيا أساسية، ليس سوى تغييرا في الألفاظ، طالما أن جوهر المشكلة ما يزال هو هو ولم يتغير. بمعنى أن السبب الذي يجعل هيدجر يتخلى عن مصطلح "أنطولوجيا" حتى ولو كانت أساسية هو أن هذا المصطلح يجعلنا نعتقد أن تأسيس الميتافيزيقا، أو التفكير في حقيقة الوجود، ما هو إلا أنطولوجيا من نوع أرقى وأعلى، فسي حين أن الأنطولوجيا التي هي اسم آخر مرادف للميتافيزيقا، يجب تجاوزها. فالمسألة هنا

هى مسألة أفاظ. إذ نعتقد أنه لامشاحة فى الأفاظ مادام المعنى واحداً، والهدف واحداً وهو البحث فى الوجود، والتفكير فى حقيقةه، فلنن تجاوز هيدجر الميتافيزيقا أو الأنطولوجيا فمن أجل العودة إلى الأساس وهو الوجود.

من الملاحظ فى النص الأول أن هيدجر يحدد طريق تفكيره بهذا التعبير الجديد وهو "حقيقة الوجود" ولما كانت الأنطولوجيا الأساسية تهتم بالبحث فى معنى الوجود من أجل تأسيس أساس الميتافيزيقا وهو الوجود، فإننا إذن نكون أمام السؤال التالى: ما العلاقة بين معنى الوجود وحقيقة الوجود؟

يجيب هيدجر بأن "معنى الوجود هو حقيقةه"^{٨٨}. معنى ذلك أنه ابتداء من المعنى، أى من حقيقة الوجود، يمكننا فهم كيف يوجد الوجود. هنا يوحد هيدجر بين معنى الوجود وحقيقة الوجود. فهو ينتقل من الأول إلى الثانى بدون استنتاج ولا استنباط، وإنما انتقاله يتم فى شكل قفزة (وثبة). ويرجع السبب فى ذلك إلى طبيعة سؤال الوجود وطبيعة موقف التساؤل بوجه عام، حيث يصفه هيدجر بأنه نوع من القفز فى الوجود. يقول هيدجر فى ذلك "إن سؤال الوجود هو الوثبة فى الوجود، تلك الوثبة التى يقوم بها الانسان باعتباره الباحث عن الوجود"^{٨٩}. ثم يقرر بأن مثل هذه الوثبة ضرورية لادراك علاقة الانتماء والنضمن المشترك بين الانسان والوجود^{٩٠}.

ويبقى أن نسأل عن طبيعة التفكير فى حقيقة الوجود؛ فيرى هيدجر بداية أن محاولة التفكير فى حقيقة الوجود ليست إلا عودة إلى أساس الميتافيزيقا، وتركاً لمجال الأنطولوجيا بأسره. ولكن من جهة أخرى فإن كل فلسفة تدور حول تصور لمفهوم التجاوز سواء مباشر أو غير مباشر، إنما تظل فى ماهيتها بالضرورة أنطولوجيا، سواء حاولت إرساء قاعدة جديدة للأنطولوجيا أو أكدت تهافت الأنطولوجيا بوصفها إفراناً تصورياً للتجربة^{٩١}. ويؤكد هذا النص أن التفكير فى حقيقة الوجود ما يزال فى إطار بحث الوجود، لأنه عود إلى أساس الميتافيزيقا، وترك للأنطولوجيا التقليدية التى لا تتجاوز فى دراستها للوجود، البحث فى الموجود بما هو كذلك وبكلياته. التفكير فى حقيقة الوجود عود وترك معاً، وبالتالى يصبح السؤال الجديد الذى يميز هذه الوثبة فى التفكير هو السؤال عن حقيقة الوجود. بيد أن السؤال المتعلق بحقيقة الوجود، يصبح بالضرورة سؤالاً عن ماهية الانسان. إن ماهية الانسان تنتمى بالضرورة إلى الوجود ذاته^{٩٢}.

محمل القول أن الحقيقة هى الإطار الجديد الذى يحاول هيدجر من خلالها

السؤال عن الوجود. ثمة إذن علاقة عضوية بين الحقيقة والوجود. وهذا هو معنى العبارة التي يقول فيها هيدجر "إن الحقيقة تنتمي إلى ماهية الوجود"^{١٢} فما هي إذن الحقيقة؟

بحث هيدجر في مفهوم الحقيقة بحثاً تفصيلياً في الفقرة (٤٤) من كتابه "الوجود والزمان"، وتعمق بحث ماهيتها في دراسة تحمل عنوان "ماهية الحقيقة". وبمقارنة معنى الحقيقة في كل من الكتابين، يتبين لنا أنه قد حدث تحول في وجهة نظر هيدجر في الحقيقة، وفي معنى الوجود- هناك، ومن ثم معنى الوجود بوجه عام. وهذه هي المرحلة الثانية من مراحل مشكلة الوجود عند هيدجر، والتي نسميها مرحلة السلب. والسلب هنا هو سلب الوجود- هناك بعد أن كان الأساس الأول للكشف عن معنى الوجود وبعد أن كانت الأنطولوجيا الأساسية أساساً للأنطولوجيا. وسوف تتضح طبيعة هذا المعنى العميق لفكرة التحول عندما نقارن بين معنى الحقيقة في كل من "الوجود والزمان" و"ماهية الحقيقة".

ونبدأ ببحث مفهوم الحقيقة كما عرضه هيدجر في "الوجود والزمان". تناول هيدجر الحقيقة من خلال ثلاث نقاط: الأولى التصور التقليدي للحقيقة وأصوله الأنطولوجية، والثانية ظاهرة الحقيقة الأصيلة وطبيعتها المستمدة من التصور الكلاسيكي، وأخيراً حالة وجود الحقيقة، أي نموذج الوجود الذي توجد عليه الحقيقة.

ويقر هيدجر مسألة تعريف الحقيقة بأنها مستقرة في الحكم، ويقول بأن محل الحقيقة هو العبارة [الحكم] وتقوم ماهيتها في تطابق الحكم بموضوعه^{١٣}. هذا هو التصور الكلاسيكي للحقيقة وأرجعه هيدجر إلى هذين الأمرين: أن الحقيقة تجد مستقرها في الحكم وأن ماهية الحقيقة تكمن في تطابق أو اتفاق الحكم بموضوعه. ينطلق تحليل هيدجر إذن من هذا التصور التقليدي ثم يقيم عليه وجهة نظره وتصوره للحقيقة بعد عرض تاريخي مسهب عند أرسطو وكانط و الكانطية الجديدة. ولما كان التصور التقليدي يقيم الحقيقة على أساس تطابق الحكم مع موضوعه، فإن مصطلح التطابق هو بداية بحث هيدجر في الحقيقة. ويتساءل هيدجر: ماذا يمكن أن نفهم من مصطلح التطابق؟ ويجب أن التطابق هو الطريقة الصورية التي نبين بها علاقة شيء بشيء، وبالتالي فإن كل تطابق، وكل حقيقة مفهومة بمعنى التطابق، هي علاقة، ولكن ليست كل علاقة تطابق^{١٤}. ويضيف بأن العبارة تكون حقيقية متى كشفت عن الموجود في ذاته. فالعبارة تعمل على كشف

واظهار الموجود فى ذاته، ومن ثم فإن الحقيقة ليست بأى حال من الأحوال، بناء
يعبر عن تطابق بين الذات العارفة وموضوع المعرفة، بمقدار ما تعبر عن انفتاح
البناء الأساسى للوجود- هناك^{٩٦}.

من هنا نجد أن الحقيقة تتأسس فى البناء الأنطولوجى للوجود- هناك.
وهذا هو معنى قول هيدجر "إن "الوجود- الحق" الحقيقة هى وجود- كاشف
وهذا الوجود- الكاشف ليس ممكنا من الناحية الأنطولوجية إلا على أساس
الوجود- فى- العالم، أى إلا على أساس البناء الأصيل للوجود- هناك باعتباره
الأساس لظاهرة الحقيقة الأصيلة^{٩٧}. ويقرر هيدجر أن تعريف الحقيقة بالانكشاف
ليس مجرد بيان لفظى، بل نتيجة لذلك التحليل الذى قدمه للوجود- هناك. معنى
ذلك أن الحقيقة من حيث هى وجود- كاشف تعبر عن كونها حالة من حالات وجود
الوجود- هناك^{٩٨}.

إن هناك معنيان للوجود- الحق (الحقيقة). المعنى الأول يعنى الكاشف
إسم الفاعل من فعل يكشف وهو الوجود- هناك. والحقيقة بالمعنى الثانى لا تعنى
وجودا- كاشفا وإنما وجودا- مكشوفاً، أى تعبر عن حالة الانكشاف ذاتها. وهذا
معناه أن الكشف ذاته يقوم على الشعور بالموقف الأصلى والفهم والكلام؛ وهو
البناء الأنطولوجى للإنسان. إن انفتاح الوجود- هناك وانكشافه هو الأصل فى
بلوغ الظاهرة الأكثر أصالة للحقيقة^{٩٩}. بمعنى أن الوجود- هناك يؤلف الحقيقة
وذلك عن طريق فعله الكاشف. والنتيجة هى أن "الوجود- هناك فى الحقيقة"^{١٠٠}.

ولما كان الوجود- هناك وجودا ساقطاً، أى فى السقوط، حيث يشكل هذا
المفهوم أحد تركيباته الأنطولوجية الأساسية، فإنه كذلك فى اللا- حقيقة^{١٠١}.
الوجود- هناك إذن فى الحقيقة واللا- حقيقة فى آن معا^{١٠٢}. ويريد هيدجر أن يقول
هنا أنه كما أن تكوين الحقيقة مردود إلى الوجود- هناك و إلى بنائه الأنطولوجى
وفعله الكاشف؛ كذلك الحال بالنسبة إلى اللا- حقيقة، فهى ترد إلى الوجود- هناك.
وهذا هو معنى القول بأن الوجود- هناك فى الحقيقة واللا- حقيقة فى آن معا.

ومجمل القول، إن الظاهرة الأكثر أصالة للحقيقة لا يمكن بلوغها إلا فى
التداخل الكاشف للوجود- هناك^{١٠٣}. وإذا كان التصور الكلاسيكى للحقيقة الذى ساد
الفلسفة يرى أن العبارة تعبر عن الحقيقة فى ماهيتها، فإن ذلك فى رأى هيدجر
لا بد وأن يكون على شريطة أن يؤسس ذلك على انفتاح الوجود- هناك. وهذا
معناه فى الواقع أن العبارة ليست محل الحقيقة، بل على العكس من ذلك، الحقيقة

الأكثر أصالة هي محل العبارة، وهذا فيما يقول هيدجر، الشرط الأنطولوجي الوحيد لامكان الكشف عن كون العبارة صادقة أو كاذبة^{١٠٤}.

إذن كل حقيقة، فيما يقول هيدجر، بسبب الحالة التي توجد عليها، تعبر عن حالة من حالات وجود الوجود- هناك^{١٠٥}. الحقيقة مسألة تتعلق بوجود الوجود- هناك. وهنا يتساءل هيدجر: هل يمكن أن نفهم من ذلك، في هذه الحالة من التعلق، أننا ندعو إلى حقيقة ذاتية؟ يجيب بالنفي. لماذا؟ لأن الذاتية بالمعنى الهيدجري شيء مختلف تماما عن الذاتية في التراث الفلسفي. الذاتية في التراث تعني أن الذات ليست إ ذاتا عارفة منعزلة عن العالم والوجود؛ بينما الذات عند هيدجر هي وجود- في- العالم. وبناء على ذلك، فإن الحقيقة عند هيدجر هي حقيقة وجودية تتعلق بذات موجودة في العالم. وهذه الذات الموجودة في العالم هي الوجود- هناك. ولما كانت الحقيقة تتأسس في الفعل الكاشف الذي يقوم به الوجود- هناك، فإننا يمكن أن نجيب على السؤال المتعلق بمعنى الوجود. وإذا كان معنى الوجود هو حقيقته، وحقيقة الوجود تقوم في التركيب الأساسي للوجود- هناك، وإذا كان الفهم يوضح لنا بناء وجوده الأصيل، إذا كان كل ذلك كذلك، فإن معنى الوجود، فيما يقول هيدجر، كامن في الفهم، في مجمل التحليل الأساسي للوجود- هناك، وفي كلمة واحدة، في الهم^{١٠٦}. من حيث أن الهم هو الظاهرة التي تتيح لنا رؤية الوجود- هناك بشكل كلي وفي إطار وحدة عضوية تجمع الحالات المختلفة لوجوده. وهكذا نرى أن السؤال عن الحقيقة عند هيدجر- على حد قول ريو- هو نفسه السؤال عن معنى الوجود^{١٠٧}.

هذا هو معنى الحقيقة في "الوجود والزمان". فلنبحث الآن على الفور في معناها في "ماهية الحقيقة". فما هي نقاط الاتفاق والافتراق بينهما؟ يبدأ هيدجر بحثه في الحقيقة، في "ماهية الحقيقة"، ابتداء من التصور التقليدي^{١٠٨}. ويناقش مسألة أن الحقيقة تقوم على التطابق بين الحكم وموضوع الحكم، ويرى أن فهم الحقيقة بهذا الشكل يفترض حقيقة أخرى أكثر منها أساسية وأشد أصالة تقوم في الوجود موضوع الحكم، وهي التي تمكننا من أن نعرف ما إذا كان الحكم متطابقا مع موضوعه أم لا. وهذه نقطة اتفاق بين "ماهية الحقيقة" و"الوجود والزمان". البداية واحدة، ولكن يكمن الافتراق في البحث في أساس هذا التطابق بين الحكم وموضوعه، أو ما يسميه هيدجر بالامكانية الباطنة للتطابق^{١٠٩}. ويحاول الكشف عن المعاني العديدة لكلمة "تطابق"، ويضرب لذلك

مثالاً: فلو أخذنا قطعتين من العملة فئة الخمس ماركسات، فهما متفقتان فى وحدة مظهرهما، ومن أجل ذلك تكونان متشابهتين. ثم نتحدث عن التطابق عندما نقول عن احدى هاتين القطعتين أنها مستديرة. هنا تنطبق العبارة على الشيء. فالعلاقة ليست هنا بين شيء وشيء آخر، بل بين عبارة وشيء. ويتساءل هيدجر: ما الذى يجعل الشيء والعبارة متطابقين، مع اختلاف طرفى العلاقة من حيث المظهر؟ فالعملة النقدية من المعدن، والعبارة ليست كذلك، العملة مستديرة، وليست للعبارة صفة مكانية... إلخ. وعلى الرغم من كل ذلك، فإن العبارة المذكورة تتطابق من حيث هى كذلك مع القطعة النقدية. ومن ثم يقرر هيدجر بأنه ينبغي أن يفهم التطابق فى إطار التصور التقليدى عن الحقيقة بوصفه تكافؤاً^{١١٠} أو تماثلاً. ثم يتساءل هيدجر: كيف يتيسر للعبارة، مع احتفاظها بماهيتها، أن تكون متكافئة أو متماثلة مع الشيء؟ كل ما يمكن أن يقال، أن العبارة تتمثل الشيء وتعبر عنه بما هو كذلك. ولكن ما معنى التمثل^{١١١} هنا؟ التمثل هو جعل الشيء يوضع أمامنا بوصفه موضوعاً. وما دام هو كذلك، فإنه يقطع مجالاً مفتوحاً فى مواجهتنا. معنى ذلك، أن تمثل الشيء هو ظهوره، وظهور الشيء من خلال قطعه أو تخلله مجالاً يقع فى مواجهتنا يتحقق داخل مجال مفتوح لم يعمل التمثل على خلق انفتاحه. ولكن ما معنى ذلك؟

معنى ذلك أن العلاقة بين العبارة (الحكم) وبين الشيء تحقق تلك الاحالة التى تتم فى الأصل، كما تتم فى كل مرة على صورة مسلك. ويتصف المسلك بأنه هو الذى يتم داخل المجال المفتوح، ويرتبط باستمرار بما هو منكشف من حيث هو كذلك. وهذا المنكشف قد اختبره الفكر الغربى منذ وقت مبكر بأنه ذلك الذى يحضر، وسماه منذ وقت طويل بالموجود، أى الموجود الذى يعلن عن وجوده وحضوره وماهيته.

ونتساءل: ماذا يعنى هيدجر بالمسلك؟ المسلك هو الذى يتيح لنا أن ندخل فى علاقة مباشرة مع الأشياء المحيطة بنا، وبذلك يختلف معنى المسلك عن المعنى الوارد عند علماء النفس وفلاسفة الأخلاق. فالمسلك الذى يعنيه هيدجر هو ذلك المسلك الأصيل الذى يعمل على الدخول فى علاقة مباشرة مع الأشياء المحيطة بنا^{١١٢}. والنتيجة هى أن انفتاح المسلك هو أساس تطابق أو اتفاق العبارة (الحكم). انفتاح المسلك هو أصل التطابق؛ إنه الامكان الباطن للتطابق، فكل علاقة انفتاح هى مسلك.

ولما كان انفتاح المسلك هو الذى يجعل تطابق العبارة ممكنا، فمضى ذلك أنه صاحب الحق الأصلي فى التعبير عن ماهية الحقيقة. وهذا يعنى أن الحكم ليس هو المحل الأصيل للحقيقة. وتتساءل عن أية أساس يقوم انفتاح المسلك؟ ويجيب هيدجر على أساس الحرية^{١١٣}. إذن ماهية الحقيقة هى الحرية. ثمة ارتباط وثيق بين الحقيقة والحرية يودى بنا إلى البحث فى ماهية الانسان. وهذا ما يقوله هيدجر أن هناك ارتباطا وثيقا ماهويا بين الحقيقة والحرية يعمل على زعزعة الأحكام المسبقة عن الحرية مفهومه على أنها خاصية من خصائص الانسان، ولكن بشرط أن نكون على استعداد لاجراء تحول فى التفكير^{١١٤}.

نود الآن ايجاز الخطوات السابقة. تتصف الحقيقة بالتوافق، وفكرة التوافق تتضمن فكرة التطابق. ولكى يكون التطابق بين الحكم وموضوعه ممكنا، ينبغى على الانسان أن يكون منفتحا، وأن يضع مسلكه فى الانفتاح. ولكن هذا الانفتاح نفسه لا يؤسس إلا فى الحرية. فما هى إذن الحرية؟

يقرر هيدجر أن الحرية ليست لها علاقة بماهية الانسان. فلقد كان المفهوم الشائع للحرية أنها خاصية من خصائص الانسان. وهيدجر يحاول هنا فصل الحرية عن الانسان. يقول هيدجر: "إنه بالبحث فى الأساس الماهوى للانسان، يتضح أن الحرية ليست أساس الامكانية الباطنة للتطابق "الصحة والصواب" إلا لأنها تستمد ماهيتها الخاصة بها من ماهية أخرى أشد منها أصالة وهى "ماهية الحقيقة" التى تعد وحدها ماهوية بحق"^{١١٥}. ولقد قال من قبل "إن ماهية الحقيقة هى الحرية"^{١١٦}. حينئذ ينبثق السؤال التالى: أليس هذا وقوعا فى برهان الدور المنطقي؟ ألا يوجد هنا فى الواقع حلقة مفرغة؟

فعندما يريد هيدجر تفسير الحقيقة، يقرر أن ماهية الحقيقة هى الحرية، وبالتالي يجب أن نفهم الأولى من خلال الثانية. ثم يعود مرة أخرى ويدعونا إلى تفسير الحرية ابتداء من ماهية أكثر أصالة وهى ماهية الحقيقة. فكيف الخروج من هذا المأزق؟

يرى كل من دى فيلنيس وفالتر بيميل فى مقدمة الترجمة الفرنسية لكتاب "ماهية الحقيقة"، أن الخروج من هذا المأزق مرهون بفهم مراحل البحث فى ماهية الحقيقة، بأنها ليست مراحل منعزلة. وإذا أمعنا النظر، نجد أن هيدجر عندما يقول إن ماهية الحقيقة هى الحرية، فإن هذا معناه أن الانفتاح ليس ممكنا إلا على أساس الحرية، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، ليس فى الامكان بحث

مفهوم الحرية إلا إذا انتقلنا دفعة واحدة لمجال حيث تكون الحقيقة أكثر أصالة^{١٧}. فلا وجود هنا لحلقة مفرغة، لأنه كما يرى، لا وجود لاستنباط أو استنتاج. فليست ماهية الحقيقة ثمرة استنباط أي ليست نتيجة.

ونحن نعتقد أن هذا التفسير صحيحا. لأنه ينبغي أن نعى ونحن بصعد هيدجر، أننا أمام فكر يثب على الدوام. فهيدجر هنا يقفز من الحقيقة إلى الحرية وبالعكس، دون أن يخضع ذلك إلى جهاز منطقي يسير وفق عمليات عقلية من استنباط ومحاولة استنتاج فكرة من أخرى. إننا هنا بالفعل أمام وثبات فكرية.

إذن ماهية الحقيقة هي الحرية، والحرية هي ماهية الحقيقة ذاتها. فما المقصود بالماهية؟ يجب هيدجر "إن المقصود بالماهية هو أساس الامكان الباطن لما نسلم به أنه معروف مباشرة وبوجه عام^{١٨}. ولكن ماذا يعنى هيدجر بأن الماهية هي أساس الامكان الباطن لما نسلم به أنه معروف بشكل مباشر وبصفة عامة؟ هل في امكاننا معرفة الماهية مباشرة وبوجه عام؟ المسألة بالفعل محيرة باعتراف هيدجر. بيد أن الاشكالية التي تتعلق بالماهية لها وجهان: الوجه الأول أن نقرب من الحد الذي تقف عنده الماهية، والثاني أن نعرف ما لا يتعلق بالماهية. ولقد تكفل هيدجر بالكشف عن الوجه الثاني في الفصل التمهيدى ل "ماهية الحقيقة". يقول "لا يهم السؤال عن ماهية الحقيقة عما إذا كانت الحقيقة هي تجربة الحياة العملية أو إدارة شئون الحياة الاقتصادية، ولا يهمه كذلك عما إذا كانت الحقيقة هي حقيقة تفكير تقنى أو براعة سياسية، ولا يعنيه بوجه خاص أن تكون هي حقيقة البحث العلمى أو ابداع صورة فنية، بل ولا أن تكون حقيقة تأمل فكرى أو عقيدة دينية فى شكل عبادات. فالسؤال عن الماهية لا يعنيه كل هذه الأمور.. وينصب على شيء واحد، وهو ذلك الذى يميز الحقيقة من حيث هي حقيقة، أو الذى يميز الحقيقة من حيث هي كذلك"^{١٩}.

وهذا معناه أن السؤال عن الماهية لا علاقة له بالاجابات الجاهزة المعدة من قبل، ويدور حول محور واحد فحسب، وهو ما يميز الحقيقة من حيث هي كذلك. وبناء على ذلك، فالماهية من طبيعة غير واضحة، ويكتنفها الغموض من كل الجهات، والكشف عنها لا يتأتى إلا بمجهود يبذله فكر قد اختار أن يتجاوز كل ضروب الاجابات الجاهزة المباشرة التي يتذرع بها الفهم الشائع. ولذا نجد هيدجر قد أثار كل الاعتراضات الممكنة التي يثيرها هذا الفهم. والتجاوز لا يتحقق إلا بوثبة. ولقد كان الفصل التمهيدى ل "ماهية الحقيقة" بمثابة اعداد لهذه الوثبة،

يدعونا هيدجر فيه إلى أن نتخلى عن طريقة تفكيرنا المألوف، ونحقق معه هذه الوثبة. وهو في ذلك يوجه نقدا مريرا إلى الفهم الشائع الذي يعرقل مثل هذه الوثبة. فالوثبة هي تجاوز وانتقال من التفكير اليومي المألوف، من الفهم الشائع، إلى التفكير في ماهية الحقيقة.

هذا هو الوجه الثاني للماهية، معرفة ما لا يتعلق بالماهية. أما الوجه الأول فهو تحديد الماهية بالإيجاب. يقول هيدجر "ماهية الحقيقة هي حقيقة الماهية"^{١٢٠} ويقصد هيدجر بالماهية الثانية في العبارة السابقة، الوجود؛ فهو يقول تحت تصور الماهية تفكير الفلسفة في الوجود.. الذي تعودنا منذ زمن طويل أن نفكر فيه على أنه الموجود بما هو كذلك وفي كليته^{١٢١}. والموجود بما هو كذلك وفي كليته هو ما كان يعنيه الفلاسفة السابقون على سقراط بال "فوزيس" $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ أي المجموع الكلي للموجودات، بمعنى أنه حضور منبثق. وعلى ذلك فالوجود يعنى الماهية؛ أنه عملية حضور، والموجود هو ما يجرى إلى الحضور من حيث هو منفتح، والحضور يمثل الانفتاح أو المفتوح. فهيدجر هنا لا يفهم الوجود بوصفه مجرد مجال أو أفق ساكن؛ وإنما على أنه فعل وجود، عملية حضور.

ثم يقول هيدجر "إن السؤال عن ماهية الحقيقة لا يصل إلى مجاله الأصلي إلا إذا استطاع من خلال النظر المسبق في الماهية الكاملة للحقيقة أن يضم كذلك التفكير في اللاحقية إلى أفق تكشف الماهية"^{١٢٢}. يشير هذا النص العديد من التساؤلات: ماذا يعنى هيدجر بالماهية الكاملة للحقيقة؟ وما هو التفكير في اللاحقية الذي ينكشف، ابتداء من أفق الماهية مفهومه هنا بمعنى الوجود؟ وما العلاقة بين اللاحقية والحقيقة؟ وهل اللاحقية هي الوجه السلبي للحقيقة؟

نحاول في هذا الإطار الاجابة على هذه التساؤلات، لأنها سوف تضع أيدنا على نقطة التحول الرئيسية في تفكير هيدجر في مشكلة الوجود.

يقول "تتضمن الماهية الكاملة للحقيقة لا- ماهيتها، وتسود في الأصل بوصفها تسترا... وأن اللا- ماهية الأصلية هي السر.. وأن كلمة اللا- ماهية لا تعنى تدهورا في الماهية.. وإنما تعنى الماهية السابقة أي الحضور"^{١٢٣}. يعنى هذا أن من طابع الماهية، السلب؛ والسلب كامن في الأصل في طبيعة الوجود ذاته، وأن الوجود بوصفه حقيقة مؤصلة في جوهره مسلوب بحيث يسود باعتباره سرا وضلالا. فالسر والضلال يولفان جانبه السلبي. إن الماهية الأصلية

للحقيقة هي "اللا"، وهي عودة إلى الأصل، عودة إلى ماهية الوجود التي من طابعها السلب. وهذا هو السبب الذي دعى هيدجر إلى القول بأن الإنسان لا يمتلك الحرية بقدر ما هي تمتلكه بوصفها تابعة من مصدرها في الحقيقة الأصيل. وبناء على ذلك، فاللاحقيقة ليست على الضد من الحقيقة، وإنما كلاهما، اللاحقيقة والحقيقة، ينتميان إلى ماهية أصيلة واحدة هي ماهية الوجود. والسبب راجع إلى أن حقيقة الماهية أو حقيقة الوجود، والمعنى واحد، عملية يسودها السلب. ومن أجل ذلك يقول هيدجر "إن لا ماهية الحقيقة لا تنشأ عن عجز الإنسان (الوجود- هناك) وإهماله، وإنما على العكس من ذلك.. .. كامنة كمونا أصيلا في الحقيقة ذاتها"^{٢٤}. بمعنى أنها تأتي من السلب الأولى الكامن في أصلها، أي الكامن في الوجود ذاته.

هنا نصل إلى محور التحول في منظور هيدجر، فبعد أن كانت اللا- حقيقة في "الوجود والزمان" تجيء نتيجة تناهي "الوجود- هناك"، نجدها في "ماهية الحقيقة" تقوم في الوجود نفسه. وهذا هو السبب الرئيسي في أن الوجود في جانب السالب، أي بوصفه سرا، أو اللاحقيقة، أسبق من كل تجل أو ظهور لهذا الموجود أو ذاك، أسبق من الوجود- هناك. وبعد أن كان تكوين الحقيقة في "الوجود والزمان" مرهون بالفعل الكاشف للوجود- هناك، باعتبار مصدر الحقيقة ومنبعها؛ نجدها في "ماهية الحقيقة" قائمة في قلب الوجود، ومؤسسة على السلب.

لقد كان هدف هيدجر في "الوجود والزمان" وضع "سؤال الوجود"، لكنه في الواقع لم يتناول هذا السؤال، وإنما تناول فهم الوجود- هناك للوجود، وكان الوجود- هناك هو المحور الذي دارت حوله تحليلات هيدجر، وقد نظر إلى الوجود ذاته من خلال هذا المنظور؛ نظر إليه على أنه مشروع الوجود- هناك. وهذه هي مرحلة التأسيس التي تحدثنا عنها، تأسيس الوجود. أما في "ماهية الحقيقة"، نجد هيدجر وقد انتقل من الوجود- هناك إلى الوجود ذاته؛ بعد أن كان مهتما من قبل بالأنطولوجيا الأساسية وميتافيزيقا الوجود- هناك. وأصبح ينظر إلى الوجود- هناك من منظور الوجود. يقلب هيدجر "تأسيس الوجود" رأسا على عقب؛ فماذا يمكن لنا أن نسمى مثل هذا التفكير؟ لم نجد في حقيقة الأمر إسما يدل على حقيقة هذا التفكير سوى كلمة "السلب" أو النفي. والسلب نفي واستبعاد. إنه نفي للوجود- هناك واستبعاده، ولما كان كذلك، فهو يؤدي إلى نفي الوجود ذاته،

لأن التأسيس يقتضى أن معنى الوجود مرهون بفهم الوجود الذى هو جزء لا يتجزأ من كيان الوجود- هناك الأنطولوجى.

نقول فى النهاية أن "الوجود والزمان" قد مهد لمشكلة الوجود، وذلك من خلال تحليل وجود الإنسان [الوجود- هناك]، فى حين تجاوزت "ماهية الحقيقة" مثل هذا التحليل الوجودى، ودرست مباشرة العلاقة بين الموجود من حيث هو قابل للمعرفة ومضمونها بالبناء الأساسى للوجود- هناك. من هنا يمكن التأكيد على أنه ابتداء من "ماهية الحقيقة" قد تحول نظر هيدجر تماما فيما يتعلق بالعلاقة بين القطبين الرئيسيين لمشكلة الوجود وهما الوجود والإنسان، أو الوجود بوجه عام والوجود- هناك وفقا لاصطلاحات هيدجر الدقيقة. ففى "الوجود الزمان" يجتهد هيدجر ابتداء من الوجود- هناك أن يصل إلى معنى الوجود، بينما "ماهية الحقيقة" على العكس، أصبح الوجود- هناك نفسه هو الذى يفهم فى ضوء الوجود^{١٢٥}.

إذن كتاب "ماهية الحقيقة" يمثل نقطة تحول^{١٢٦} حقيقية فى طريق هيدجر الفكرى، تبلغ من العمق حدا يجعل نفرا من الباحثين مثل لويس جارديه يتساءل عن امكانية التحدث فى مثل هذه الحالة عن وجود ما يسميه بهيدجر الأول وهيدجر الثانى^{١٢٧}. ثم ماذا يمكن أن نفهم من مصطلح التحول أو العودة؟ هل يفصل فلسفة هيدجر إلى شطرين، يختلف فيه الأول عن الثانى؟ ويرى جارديه أن التحول لا يفصل فلسفة هيدجر إلى نصفين، لسبب بسيط وهو أن التحول كامن منذ البداية؛ أى كامن فى مشروع هيدجر الأسمى. ولذلك ينبغى علينا ادراك أن التحليل الفينومينولوجى للوجود- هناك ليس إلا مدخلا إلى الوجود. ولما كان الوجود- هناك كذلك، ليس موضوعا للمعرفة ولا ذاتا عارفة؛ وإنما الوجود- هناك هو السائل عن الوجود وموضوع السؤال فى آن معا. ومن ثم فهو محل تجربة الوجود. ليس ثمة تناقض إذن بين المرحلتين؛ فالأولى تقتضى الثانية وتجعلها ممكنة. ومن هنا نرى أن التحول الهيدجرى مرحلة ضرورية للغاية. وهذا هو المعنى الذى يقرره هيدجر للتحول فى كتابه "نظرية أفلاطون عن الحقيقة"، بأنه يكمل أساس ماهية الإنسان^{١٢٨}.

وفى الحقيقة، يدور كتاب "نظرية أفلاطون عن الحقيقة" حول فكرة التحول. والتحول الذى يعنيه هيدجر فى مقدمة الكتاب هو التحول فى ماهية الحقيقة عند أفلاطون. ولكى يبين هيدجر طبيعة هذا التحول، تناول بالتحليل

"أسطورة الكهف"- في الكتاب السابع من محاورة أفلاطون عن ماهية البوليس
Πολις في الجمهورية- أو وفقا لتسمية هيدجر "رمز الكهف"^{١٢٩}. ورمز الكهف
كما ارتأى هيدجر، يعبر عن تحول في ماهية الحقيقة عند أفلاطون. وهو يتم على
مستويين: تحول في ماهية الانسان، ثم تحول في ماهية الوجود. كيف؟ لتوضيح
ذلك، لابد من أن نبين المعنى الذي تدور حوله حكاية أسطورة الكهف.

يتساءل هيدجر بداية: ما معنى هذه الحكاية^{١٣٠}؟ ويجب بان أفلاطون
نفسه قد تولى الاجابة على السؤال. فالمسكن الشبيه بالكهف هو صورة، والنار
المتوهجة في الكهف هي صورة الشمس. وقبة الكهف تمثل قبة السماء، وتحت
هذه القبة يعيش البشر مرتبطين بالأرض ومقيدين بها، وكل ما يشغلهم هو
الواقع، أي الموجود. في هذا المسكن الشبيه بالكهف يشعرون أنهم في العالم،
وأنهم في بيتهم. أما الأشياء التي خارج الكهف فهي صورة موجودة
الموجود. Seiende des Seienden وهذه الموجودة كما يرى أفلاطون هي
السبب في ظهور الموجود وتجليه في مظهره^{١٣١}. والمظهر ليس مجرد مظهرا
محض وحسب، بل ينطوي على نوع من البروز أو البروغ الذي يجعل كل شيء
يحضر ويمثل أمانا ويقدم نفسه بنفسه. بيد أن المظهر ليس المقابل للحقيقة،
وإنما هو المنظر الذي يعمل على اظهار الموجود نفسه وتجليه للنظر. ولكن ما
معنى القول بان "الموجود يتبدى في مظهره"^{١٣٢}؟

يعنى المظهر في اللغة اليونانية، الأيدوس εἶδος أو الأيديا. ἰδέα وهنا
نلاحظ أن هيدجر يرمى إلى أن كلمة المثال أو الفكرة، تأتي من المظهر أو المنظر
الذي يظهر به الموجود وتتيح له الظهور والوجود على الصورة التي يبدو بها.
وإذا كانت الأشياء التي خارج الكهف تمثل لنا صورة موجودة الموجود، فهي إذن
تعبر عن المثل أدق تعبير في صورة عيائية. فكل ما هو داخل الكهف بالنسبة
لهؤلاء البشر هو الواقع، ويظل في نظر أفلاطون مجرد انعكاس باهت للمثل
ومجرد ظل. إنهم إذن في سجن، فهم سجناء في المجال الذي تدور فيه حياتهم
اليومية تحت قبة الكهف- أو قبة السماء- هذا المجال هو مجال التجربة والحكم
الذين يحددان مقياس جميع الأشياء والعلاقات ويضعان القاعدة التي يقوم عليها
كيانها ونظامها. ذلك أن الإنسان، الذي يحيا في داخل الكهف، لن يكون في وسعه
أن يشك في أن واقعه قد لا يكون إلا ظلا. ولكن ما العمل؟ ما الخلاص من هذا
السجن؟ الخلاص في الأشياء التي تتجلى بنفسها. وما هي الأشياء التي تتجلى

بنفسها فى رمز الكهف؟ ويجيب هيدجر أنها هى صورة المثل- والشمس تمثل صورة الذى يحيل جميع المثل مرنية.. وأنها تترجم ترجمة حرفية لا تخلو من سوء فهم تحت اسم مثال الخير^{١٢٢}.

. وتتساءل الآن: ما هى الأحداث التى يعرضها علينا رمز الكهف؟ ويجيب هيدجر بأن هذه الأحداث هى مراحل انتقال من الكهف إلى ضوء النهار، ثم من ضوء النهار إلى الكهف^{١٢٣}. ومعنى هذا الانتقال فى نظر هيدجر هو أن الانسان يمكن أن ينتقل من جهل لا يكاد ينتبه له، إلى مرحلة يتجلى له فيها الموجود فى صورة تقترب من أصله وماهيته، والانتقال بالعكس هو أنه قد ينتزع من موقف المعرفة الماهوية الأصيلة إلى مجال يتحكم فيه الواقع الشائع والمألوف^{١٢٤}. ويقتضى مثل هذا الانتقال أن يأخذ الانسان نفسه بالصبر والتأنى حتى تتعود على مجال الموجود خارج الكهف. لماذا؟ لأن التحول الذى يتسبب فيه الانتقال يمس وجود الانسان، ولهذا يتم فى صميم ماهيته.

معنى ذلك أن التحول لا بد وأن يصيب أولاً ماهية الانسان، حتى يمكن لنا بعد ذلك التحدث عن تحول فى ماهية الوجود. فتحول هذا مرهون بتحول ذلك. وإذا رجعنا إلى الصورة البيانية التى عرضها هيدجر لفكرة الانتقال؛ الانتقال من الكهف إلى ضوء النهار والعكس، نجد أنها توضح لنا أبلغ توضيح؛ تفكير هيدجر فى مشكلة الوجود والتطور الذى لحق بهذه المشكلة. فنحن لا بد أن نبدأ من الكهف حتى نكشف عن معنى الضوء الذى نراه خارج الكهف.. أنظر! نفس البداية، وهى محاولة هيدجر بحث مشكلة الوجود ابتداء من تحليل الوجود- هناك؛ نقول التحليل الوجودى الفينومينولوجى لطبيعة الوجود القابع داخل الكهف، من أجل امكانية الكشف عن معنى الوجود، أى الكشف عن معنى النور. فالوجود فى تعريف هيدجر له هو النور ذاته^{١٢٥}. ثم حركة العودة، وهى متى وصلنا إلى النور، يتحتم علينا العودة مرة أخرى إلى أولئك البشر الذى يقعون داخل الكهف، أى نرجع إلى الوجود- هناك ونحاول فهمه وتفسيره فى إطار جديد، والأهم من ذلك هو أن نحاول تحريره من الأغلال والقيود التى تربطه باهتمامه بالموجودات التى تحيطه، وتحرره كذلك من وهمه أن ما يحيطه هو الواقع الحقيقى. بيد أن رحلة العودة من ضوء النهار إلى الكهف مرة أخرى، العودة من نور الوجود إلى الوجود- هناك، هى رحلة محفوفة بالمخاطر ولا تخلو من مغامرة. لأن السجين المتحرر عند عودته إلى الكهف، يتعرض للخطر، خطر الوقوع تحت سيطرة الواقع السائد

هناك؛ وهو في نظر السجناة الواقع الوحيد، نقول خطر احتمال قتله. وقد تحول هذا الاحتمال إلى واقع عبر عنه مصير سقراط^{٣٦} معلم أفلاطون. وكذلك خطر احتمال اتهامه بالاحاد. وقد تحول مثل هذا الاحتمال أيضا إلى واقع تعرض له هيدجر.

فلقد أتهم هيدجر بالاحاد^{٣٧} وذلك بسبب تحديده للوجود بأنه ليس هو الله. يتساءل هيدجر ما الوجود؟ ويجيب "بأن الوجود هو ما هو، ويجب على الفكر في المستقبل أن يتعلم كيف يعبر عن الوجود. الوجود ليس هو الله وليس أساسا للعالم. الوجود أبعد من كل موجود، ومع ذلك أقرب إلى الانسان من كل موجود.. من هذا الحجر، ومن الحيوان، من هذا العمل الفني ومن الله... إلخ.. الوجود هو الأكثر قربا من كل هذه الموجودات، في حين أن آخر ما يفكر فيه الانسان الوجود. إن الوجود هو هذا القرب"^{٣٨}.

هل يفهم من هذا النص أن هيدجر يدعو إلى الاحاد؟ وهل فصل الوجود عن الله، وتعريفه للوجود بأنه ليس الله، يعد دعوة إلى الاحاد، أو موقفا سلبيا من مشكلة الله على أقل تقدير؟ بيد أن ثمة سؤال متقدم وهو: هل يمكن فصل الوجود عن الله؟ والسؤال بعبارة أخرى هل يمكن فصل الأنطولوجيا عن اللاهوت؟

في الحقيقة هذه محاولة هيدجر. وهي محاولة تزعم منذ الخطوة الأولى، فصل الأنطولوجيا عن اللاهوت. أما فيما يتعلق بموضوع اتهامه بالاحاد. فيدفع هيدجر عن نفسه في الواقع هذه التهمة. ويقول "إن التفكير ابتداء من حقيقة الوجود يعنى التفكير في ماهية المقدس. والتفكير ابتداء من ماهية المقدس يجعلنا نفكر في الماهية الالهية. وفي ضوء التفكير في الماهية الأخيرة، يمكننا التفكير فيما يمكن أن تعنيه كلمة (الله)^{٣٩}. هذا يعنى أنه في القرب من الوجود، والتفكير في حقيقة الوجود، يمكن التفكير فيما تعنيه كلمة الله. فهيدجر يريد أن يقول هنا، أن فلسفة الوجود مقدمة ضرورية لبحث مشكلة الله. إن الأنطولوجيا مقدمة ضرورية لعلم اللاهوت. ونحن نظن أن هذا موقف لا علاقة له بما هو شائع ومعروف عن تيار الاحاد، الذى يتأسس على نفى وجود الله. هذه هي فقط الطريقة الوحيدة في نظر هيدجر، التى تقرر العلاقة الأنطولوجية بين الوجود- هناك والله.

هذه هي باختصار أبعاد مشكلة الوجود في ميتافيزيقا هيدجر وعلاقتها

بالمقدس.

¹Aristote: "la Metaphysique", Tome (1), nouvelle edition commentaire par: J. Tricot, paris, J. Vrin, 1970, (Livre: "Metaphysique: science de l'etre en tant qu'etre), 1003 a21- 32, 1005 b 1-10

²Ibid., 1005 a 27

³Aristote: la Metaphysique, (1054 a 18)

⁴PS, GA, Bd. (19), s. 633 □ 32

⁵PVW, s. 35

⁶Ibid., s. 38

⁷PVW, s. 40

⁸Ibid., s. 49

⁹WGM, s. 299 (vom Wesen und Begriff der φυσικ, Aristoteles, Physik B, 1)

¹⁰VA, teil II, s. 15. - VA, teil III, ss. 27-52. - WHD, ss. 6-7.

¹¹SVG, s. 113. - VA,teil III, 3-25, 53-77

¹²George Joseph Seidel: "Martin Heidegger and the pre-socratics", an introduction to his Thought, university of Nebraska press, lincoln, 1964, pp. 27-57

¹³HZW, ss. 69- 104 (Die Zeit des Weltbildes)

¹⁴VA, Teil I, ss. 66- 67

¹⁵KTS, s. 18

¹⁶VA, Teil I, s. 68

¹⁷ID, s. 38

¹⁸Ibid., s. 54

¹⁹VA, Teil I, s. 82

²⁰HZW, s. 193 (Nietzsches Wort "Gott ist tot")

²¹BH, s. 50/ p. 51

²²Ibid., s. 76/ 77

²³BH, s. 68/ p. 69

²⁴"Sein und Zeit", vierzehnte durchgesehene Auflage mit den Randbemerkungen aus dem Handexemplar des Autors im Anhang, Max Niemeyer Verlag, Tuebingen, 1977- "L'etre et le temps", traduit de L' allemand et annote par: Rudolf Boehm et Alphonse de Waelhens, Bibliotheque de philosophie fondee par Maurice Merleau- Ponty et Jean- Paul Sartre, Gallimard, 1964

ويشير هيدجر في مقدمة الطبعة السابعة عام ١٩٥٣ عند الناشر ماكس نيمير بتوبنجن، أن كتاب "الوجود والزمان" قد ظهر لأول مرة في ربيع ١٩٢٧ في الكتاب السنوي للفلسفة والبحث الفينومينولوجي، المجلد الثامن الذي يصدر تحت إشراف ادموند هوسرل ثم طبع بعد ذلك في كتاب مستقل، وكانت تحت هذا العنوان: الجزء الأول "Erste Haelfte" لأن خطة الكتاب وفقا لما عرضه في الفقرة الثامنة تنص على جزئين، كل جزء ينقسم إلى ثلاثة أقسام وأن الجزء الأول الذي نشره هيدجر يتضمن القسمين الأولين من الجزء الأول، وهذا ما يقرره هيدجر في مقدمة الطبعة التاسعة فيما بعد. وإلى الآن لم يصدر الجزء الثاني من كتاب "الوجود والزمان" ولا القسم الثالث من الجزء الأول. وفي عام ١٩٤٦ قد بين هيدجر عدة مرات الأسباب التي جعلت "الوجود والزمان" بقى في شكل شذرة وهي ملاحظة قد ذكرها هيدجر في (رسالة في الزعة الانسانية) وفي المقدمة التي أعيد طبعها لمحاضراته (ما الميتافيزيقا)؟ وكذلك في "ماهية الحقيقة" حيث يرى البعض في الواقع أن هذا العمل الأخير يشير على وجه الدقة إلى القسم الثالث من الجزء الأول والمعنون (الزمان والوجود). ولقد نظم هيدجر ندوة في فرايبورج تعرض لهذا الموضوع الأخير في يناير عام ١٩٦٢. وفيما يتعلق بترجمة الكتاب إلى الفرنسية، فقد ظهر في مجلدين. الأول هو الذي بين أيدينا واعتمدنا عليه في بداية الأمر ويشتمل على المقدمة والقسم الأول من الجزء الأول- أما الآخر ويتضمن القسم الثاني من الجزء الأول وهو في الحقيقة لم يقع بين أيدينا ومن ثم لم نعتمد عليه. إذن سوف نشر إلى كل من الأصل الألماني والترجمة الفرنسية [القسم الأول من الجزء الأول]. وسوف نرسم للكتاب بهذا الرمز (SZ) وعندما تكون الاحالة متعلقة بملاحظات الترجمة الفرنسية سوف نرسم إليها هذا الرمز (ET).

²⁵SZ, s. 1/ p. 13

²⁶SZ, s. 2/ p. 17 1

²⁷Ibid., s. 1/ 13 "Die konkrete Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von "Sein" ist die Absicht der folgenden Abhandlung. Die Interpretation der Zeit als des moeglichen Horizontes eines jeden seinsverstaendnisses ueberhaupt ist ihr vorlaeufiges Ziel."

²⁸Was ist Metaphysik? (neunte Auflage), Vittorio Klostermann, Frankfurt A.M., 1965, s. 18 (Einleitung) "der Rueckgang in den Grund der Metaphysik"

ويشتمل هذا الكتاب على ثلاثة موضوعات: محاضرة ما الميتافيزيقا؟ وكانت عبارة عن محاضرة الافتتاح التي ألقاها هيدجر بجامعة فرايبورج في ٢٤ يولية عام ١٩٢٩. بمناسبة تعيينه خلفا لهوسرل ونشرت في نفس العام، والطبعة الرابعة من خاتمة أو تزييل المحاضرة التي ظهرت في عام ١٩٤٣، ثم يتضمن كذلك الطبعة الخامسة من المقدمة التي نشرت عام ١٩٤٩ تحت عنوان: "العود [الرجوع] إلى أساس الميتافيزيقا". وسوف الخاتمة (WME) / المقدمة (WM) نشر إلى كل موضوع من هذه الموضوعات برمز يدل عليه. المحاضرة (WMN).

²⁹WME, s.13

³⁰Ibid., s. 14

³¹SZ, s. 7/ pp. 22- 23 □ 2

³²Ibid., s. 12/ pp. 27- 28 □ 4

³³“Kant und das Problem der Metaphysik”, vierte erweiterte Auflage, Klostermann, Frankfurt a.m., 1973, s.221- trad. fr. “Kant et le probleme de la Metaphysique”, intraduction et traduction par: Alphonse de Waelhens et Walter Biemel, 3 ed., Paris, Gallimard, 1953, s. 284.

على أن يدل الرقم(KPM) وسوف نشير إلى كل من الأصل الألماني والترجمة الفرنسية بهذا الرمز
الأول على الأصل الألماني بينما يدل الرقم الثاني على الإحالة إلى الترجمة الفرنسية.

³⁴KPM, s. 222/ p. 285

³⁵“Vom Wessen des Grundes”, vierte Auflage, Klostermann, Frankfurt a.m., 1955, s. 48

(VWG). وسوف نشير للكتاب بهذا الرمز

³⁶Ibid., ss48- 49

³⁷“Beitraege zur Philosophie” (vom Ereignis), Gesamtausgabe, III Abteilung: unveroeffentlichte Abhandlungen. Vortraege- Gedachtes, Band (65) Herausgegeben von Friedrich- Wilhelem von Herrmann , Vittorio Klostermann , Frankfurt a.m., 1989, s. 6, 11, 305

كتاب "مقالات في الفلسفة" طبع ضمن الأعمال الكاملة لمؤلفات هيدجر، وكان عبارة عن مجموعة من المحاضرات والمقالات التي لم تنشر وقد جمعها هيرمان ونشرت عند كلوسترمان في فرانكفورت على رقم هذا(GA)المابين عام ١٩٨٩. وسوف نشير إلى مؤلفات هيدجر التي طبعت ضمن الأعمال الكاملة بهذا الرمز . ومن الملاحظ في هذا الكتاب أن هيدجر(BZP,GA, Band... ..)بجانب الجزء ورقمه ليكون هكذا: (Seyn). يكتب كلمة الوجود بالنبط القدم هكذا.

³⁸GA, Band 17 “Einfuehrung in die phaenomenologische Forschung”, Vorlesungen 1919- 1944, Marburger vorlesung Wintersemester 1923 (24, herausgegeben von F. W. von Herrmann , V. Klostermann , Frankfurt a.m. 1994, s. 247, 254, 260, 270, 290.

ومن الملاحظ اهتمام هيدجر بموضوع "اهمال السؤال عن الوجود" في هذه الفترة المبكرة من حياته. فلقد كانت محاضرات ماربورج التي ألقاها هيدجر في الفصل الدراسي الشتوي لعام ١٩٢٣/١٩٢٤، تدور حول هذا الموضوع وتشغل الجزء الثالث من كتابه "مقدمة في البحث الفينومينولوجي" ولقد تناول هيدجر موضوع اهمال السؤال عن الوجود خلال عرضه للسؤال الأساسي المتعلق بيقين الكوجتو عند ديكارت وتحديد خاصية الوعي بوصفه الفكرة المحورية في فينومينولوجيا هوسرل. ويقارن هيدجر بين الكوجتو عند ديكارت والوعي عند هوسرل وأخيرا يتناول موضوع اهمال السؤال عن الوجود في فلسفة هوسرل.

³⁹“Mein Weg in die Phaenomenologie”, Beitrag in “Zur Sache des Denkens”, Max Niemeyer Verlag, Tuebingen , 1969, ss 81- 90.

في الواقع، يشتمل كتاب "حول موضع الفكر" - آخر وأهم ما أصدره هيدجر فيما نعتقد- على محاضرتين ومقالة. المحاضرة الأولى بعنوان "الزمان والوجود" وهي القسم الثالث الذي افتقده الجزء الأول من كتاب "الوجود والزمان". وقد أقيمت المحاضرة في ٣١ يناير ١٩٦٢. والمحاضرة الثانية بعنوان "نهاية الفلسفة (Kierkegaard) ومهمة الفكر"، ترجمت إلى الفرنسية وطبعت في مجلد تحت عنوان: كيركجارد حيا صدرت عند الناشر جاليمارد في باريس عام ١٩٦٦. وأخيرا مقالة "طريقي إلى الفينومينولوجيا" (vivant) (الظاهرية) التي نشرت في ١٦ أبريل عام ١٩٦٣ بمناسبة عيد ميلاد هيرمان نيمير الثمانين. وتدور المقالة حول مسار الفكر وتطوره ابتداء من هيدجر الشاب في مراحل الأولى حتى المرحلة المتأخرة، والأساس الذي قامت عليه مشكلة الوجود والكيفية التي تم بها وضع السؤال عن معنى الوجود. وفي النهاية سوف نحيل إلى (ZSD) الكتاب تحت هذا الرمز.

⁴⁰Otto Poeggeler: "Der Denkweg Martin Heidegger", Dritte erweiterte Auflage, Guenther Neske, Tuebingen, 1990, s. 17.

⁴¹ZSD, s. 81

⁴²ZSD, ss. 81-82

⁴³Ibid., 82

⁴⁴ZSD, s. 84

⁴⁵ جاء هوسرل بجامعة فرايبورج عام ١٩١٦ لريكرت الذي قبل دعوة جامعة هيدلبرج لشغل الكرسي الذي خلا بوفاة فندلباند "مورخ الفلسفة الشهير وشريكه ريكرت في تأسيس جناح المدرسة الكانطية الجديدة في الجنوب".

⁴⁶Ibid., s. 86

47

حاضرا في محاضرات هيدجر التي ألقاها بين سنتي ١٩٢٤/١٩٢٥ في جامعة ماربورج عن محاولة السفسطائي لأفلاطون والكتاب

السادس من "الأخلاق إلى نيقوماخوس" لأرسطو ويقوم التفسير فيها على ما يظهر نفسه بنفسه، أي على "unverborgenheit" [الإلثمين] أو التكشف والانكشاف.

⁴⁸ZSD, s. 87

⁴⁹"zur Seinsfrage", vierte durchgesehene Auflage 1977, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.m. 1956, s. 15.

ويقرر هيدجر في مقدمة هذا الكتاب "في سؤال الوجود"، أن الكتاب نشر في البداية كعقال في عام ١٩٥٥، ثم طبع بعد ذلك عند كلوسترمان في Ernst Juenger الكتاب التذكاري لارنست يونغر فرانكفورت على لمر الماين عام ١٩٥٦ وتوالت الطباعات حتى الرابعة التي بين أيدينا عام ١٩٧٧. ولم يطرأ أي تغيير إلا على العنوان. فقد كان العنوان القلم يعبر عن المنهج أو الاتجاه الذي ينبغي أن يسير فيه سؤال الوجود

ومن ثم وجب على العنوان الجديد "في سؤال الوجود" أن يشير إلى الوعي بمهابة "ueber die Linie"
(ZSF) النزعة العدمية وذلك من خلال بحث الوجود. وفي الأخير نحيل للكتاب بهذا الرمز.

⁵⁰Grondin (jean): "Reflexons sur la differance ontologique", in "lés Etudes Philosophiques", P.U.F., Nr. 3/1984 (pp. 337- 347), hier p. 343.

⁵¹ZSF, s. 5

⁵²"Einfuehrung in die Metaphysik", Dritte Auflage, Max Niemeyer, Tuebingen , 1966, s. 14 (1 Die Grundfrage der Metaphysik).

(EM)نشر وسوف إلى هذا الكتاب "مقدمة إلى الميتافيزيقا" بهذا الرمز.

⁵³ZSF, s. 25

⁵⁴EM, s. 14

⁵⁵WME, ss. 11- 12

⁵⁶WME, s. 19

⁵⁷Ibid., s. 20

⁵⁸Ibid., ss. 20- 21

⁵⁹WME, s. 21

⁶⁰"Platons Lehre von der Wahrheit" mit einem Brief ueber den Humanismus, 1947- zweite Auflage, Francke verlag, Bern, Switzerland, 1954, s. 48 / وسوف نشر إلى هذا الكتاب بهذا الرمز (PVW)

⁶¹Ibid., s. 51

⁶²Ibid., s. 52

⁶³Rudolf Bultmann: "Erziehung und christlicher Glaube", articl. in "Martin Heidegger zum siebzigsten Geburtstag", festschrift, Herausgegeben von Guenther Neske, pufullingen, 1959, ss. 176-177

⁶⁴EM, s. 14

⁶⁵SZ, s. 1/ 13

⁶⁶Ibid., s. 13/ 28- 29. "und so haengt auch die Moeglichkeit einer Durchfuehrung der Analytik des Daseins an der vogaengigen Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von Sein ueberhaupt.".. .. "Daher muss die Fundamentologie, aus der alle andern erst entspringen, in der existenzialen Analytik des Daseins gesucht werden".

⁶⁷Dominique Pignat: "Experience du soi et Metaphysique" Schelling et Heidegger, (These presentee a la Faculte des lettre de l'universite de Fribourg, Suisse, pour obtenir le grade de docteur), st- Maurice, Suisse, 1981, p. 283.

⁶⁸SZ, s. 437 □ 83 (ss 436- 437)

⁶⁹“vom wesen der Wahrheit”, in Wegmarken , Klostermann , Frankfurt a. Main, zweite erweiterte und durchgesehene Auflage 1978, ss 195- 196- trad. Fr. “De l’essence de la verite”, par Alphonse de Waelens et Walter Biemel, Editeur Joseph Vrin , Paris, 1948, pp. 99- 100.

، وللمقدمة الترجمة (VWW) وسوف نحيل لكل من النص الألماني والفرنسي ونرمز إليهما بهذا الرمز (DEV) الفرنسية وملاحظاتها في الحواشي بالرمز.

⁷⁰“Karl Jaspers an Martin Heidegger” 6. August 1949, ss 178- 179.

خطاب من ياسيرز إلى هيدجر يبين فيه عدم وضوح مفهوم الوجود في كتاب "الوجود والزمان" ويعلق فيه ياسيرز كذلك على تعريف هيدجر للوجود في "رسالة في الرعة الانسانية" بأنه نور الوجود وأنه تعثر في الكثير من عبارات هيدجر التي تتعلق بالوجود وتحديده. ولقد تراسل *lichtung des Seins* كل من هيدجر وياسيرز وذلك من عام ١٩٢٠ حتى عام ١٩٦٣ وتوقف تبادل الرسائل بينهما من عام ١٩٣٦ حتى ١٩٤٩. ولقد جمع فالتر بيميل خطابات هيدجر لياسيرز، وهانز زانر رسائل ياسيرز لهيدجر. "Martin Heidegger/ Karl Jaspers, Briefwechsel 1920- 1963, herausgegeben von Walter Biemel und Hans Saner, Vittorio Klostermann , Frankfurt am. Main , Piper. Muenchen Zuerich, 1990, ss 178- 179.

⁷¹ يشتمل القسم الرابع والأخير من كتاب هيدجر "كانط ومشكلة الميتافيزيقا" على ثلاثة موضوعات رئيسية: الأول يتعلق بتأسيس أساس الميتافيزيقا من حيث هي أنثروبولوجيا. والثاني مشكلة التناهي في الانسان وميتافيزيقا الوجود- هناك. والثالث والأخير والأهم وهو ميتافيزيقا الوجود- هناك بوصفها أنطولوجيا أساسية؛ ويتضمن الموضوع الأخير أربع فقرات هامة تبدأ بالفقرة (٤٢) وتنتهي بالفقرة (٤٥) وها هي عناوين الفقرات على التوالي: فكرة الأنطولوجيا الأساسية- نقطة انطلاق ومسار الأنطولوجيا الأساسية- هدف الأنطولوجيا (KPM), s. 198/ p. 261- s. 339/ p. 302

⁷²“Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger” in (KPM), ss 246- 268, hier s. 254.

⁷³KPM, s. 1/ p. 57

⁷⁴KPM, p. 11 (مقدمة الترجمة الفرنسية)

⁷⁵Ibid., s. 198/ p. 261

⁷⁶Ibid., s. 214/ 277

⁷⁷Ibid., s. 225/ 288

⁷⁸KPM, s. 224/ p. 287

⁷⁹Ibid.,s.225/287- 288

⁸⁰Ibid., s. 210/ 273

⁸¹KPM, s. 211/ p. 274

⁸²Ibid., s. 214/ 277

عام ١٩٢٩

في بحث هيدجر عن "ماهية الأساس"، وكذلك في كتابه "علامات على الطريق" الطبعة الثانية ١٩٦٧ وأيضا ١٩٧٨.

ويمكن القول بأن "الفارق الأنطولوجي" كان موضوع حوار ومناقشات طويلة لمحاضرات ١٩٢٧. أنظر في ذلك كتابه "المشكلات الأساسية للفينومينولوجيا" ١٩٢٧، المؤلفات الكاملة، (الجزء ٢٤)، كلوسترمان، فرانكفورت على نهر الماين ١٩٧٥، ص ٢٢، ١٠٢، ١٠٩، ١٧٠، ٣٢١، ٤٥٢. ولقد أشير كذلك للفارق الأنطولوجي في محاضرات الفصل الدراسي الصيفي لعام ١٩٢٥. أنظر كتاب "مقدمة إلى تاريخ فكرة الزمان" الأعمال الكاملة (الجزء ٢٠)، فرانكفورت على نهر الماين، ١٩٧٩، ص ١٩٤، ثم ذكر في محاضرات الفصل الدراسي الذي يليه والذي يتعلق بالمنطق والسؤال عن الحقيقة، الأعمال الكاملة، (الجزء ٢١)، فرانكفورت، ١٩٧٦، ص ٧٧. ولقد حدد هيدجر أيضا الفارق الأنطولوجي في كتابه "الأفكار الأساسية"، الأعمال الكاملة، (الجزء ٥١)، ص ٣١، بقوله "إننا نخلط باستمرار بين الوجود والموجود. نقول الوجود ونعني بالفعل الموجود، نتحدث عن الموجود بما هو كذلك، ونعني في الأساس الوجود. وعلى ذلك بدأ لنا أن ليس ثمة فارقا بين الوجود والموجود". هذه الفقرة السابقة هامة للغاية لأنها تبين طبيعة الفارق الأنطولوجي بين الوجود والموجود. ولقد أشير إلى هذا الفارق في "الوجود والزمان" توبنجن، الطبعة الرابعة عشر، ١٩٧٧، ص ٦، ٤.

٢٧، ٣٨، ١٥٢، ١٨٣، ٢٠٧، ٢٠٨. وكذلك في مقالة هيدجر عن "الفينومينولوجيا واللاهوت" التي طبعت في كتابه

"علامات على الطريق"، الطبعة الثانية، ١٩٧٨، ص ٤٨. لقد كانت هذه ملاحظات احصائية عن الفارق الأنطولوجي في مؤلفات هيدجر.

⁸⁴VWG, ss. 15- 16

⁸⁵SZ, s. 13/ p. 29

⁸⁶WME, s. 21

⁸⁷EM, s. 31

الواقعية. الأعمال الكاملة، (الجزء ٦٣). ولقد كان هذا الكتاب عبارة عن المحاضرات التي ألقاها هيدجر في الفصل الدراسي الصيفي لعام ١٩٢٣، وهي آخر محاضرات له في فرايبورج قبل أن يبدأ محاضراته في الفصل بتقسيم Kaete Broercker الدراسي الشتوي كأستاذ للفلسفة بجامعة ماربورج. ولقد قامت "كينتا بروكر" نص المحاضرة إلى فصول و فقرات. ويشتمل الكتاب في الواقع على قسمين: ينصب الأول منه على الطرق المتباينة في تفسير الوجود- هناك في وجوده الخاص، محاولا هيدجر التمهيد للقسم الأول في الفقرة الأولى. بيد أن الأنطولوجيا ⁸⁷لتعريف الأنطولوجيا بأنها علم الوجود أو نظرية الوجود إستنادا إلى الكلمة اليونانية

فبينما نجد أن الأنطولوجيا القديمة هي Gegenstandstheorie في العصر الحديث تعني "نظرية الموضوع" *Ontologie der* الميتافيزيقا، نرى أن الأنطولوجيا الحديثة قد تنوعت وأصبحتنا نقف أمام أنطولوجيا الطبيعة إلخ. ومن ثم تتحدد الأنطولوجيا وفقا لهذه *Ontologie der Kultur* وأنطولوجيا الثقافة *Natur* التخصصات والفروع وليس وفقا للوجود- هناك. ومن أجل ذلك، نجد أن كل فصول القسم الأول تنصب على الوجود- هناك من حيث علاقته بوجود الإنسان، ثم المفهوم اللاهوتي للإنسان، أي مفهوم الإنسان في الكتاب المقدس..... إلخ. ويدور القسم الثاني من الكتاب حول "الطريق الفينومينولوجي في تفسير الواقعية" متناولا الفينومينولوجيا وتاريخها ابتداء من فلاسفة اليونان حتى هوسرل. (OL), GA, Band 63, "Ontologie" Hermeneutik der Faktizitaet, Klostemann, Frankfurt a. M., 1988 (s. 1, 2, 3, 5, 7, 21, 22, 25, 28, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 79, 82, 97, 113, 115).

⁸⁸SZ, s. 230/ 276

⁸⁹GA, Band (65), s. 11

⁹⁰"Identitaet und Differenz", dritte unveraenderte Auflage, Guenther Neske in Pfullingen, 1957, ss20- 21- "Identity and difference", translated and with an introduction by Joan Stambaugh, Harper & Row, New York, 1969.

، ولقد (ID) لقد اعتمدنا في الأساس على الأصل الألماني لهذا الكتاب وسوف نمرز إليه بهذا الرمز وقع بين أيدينا ترجمة إنجليزية له ومرفق في نهايتها الأصل الألماني، طبعة هاربر في نيويورك عام ١٩٦٩. ولم نرجع إلا إلى مقدمة الترجمة الإنجليزية بقلم "جون إستانبو". وعند الاحالة إليها سوف يكون بنفس الرمز السابق. وينقسم الكتاب إلى قسمين: كل قسم منه يتناول مشكلة مختلفة عن الأخرى. الأولى "مشكلة الهوية" وهي نص محاضرة لم يتغير وكان بمناسبة الاحتفال بمرور خمسمائة عام على انشاء جامعة فرايبورج في ٢٧ يونية ١٩٥٧. والثانية تتناول الميتافيزيقا من الناحية الأنطولوجية واللاهوتية، وألقيت في شكل محاضرة في الفصل الدراسي الشتوي لعامي ١٩٥٦/١٩٥٧ عن "علم المنطق عند هيجل" وألقيت لأول مرة في ٢٤ فبراير عام ١٩٥٧ في توتناوبرج.

⁹¹WME, s. 21

⁹²Ibid., s. 13

⁹³EM, s. 78

⁹⁴SZ, s. 214/ 259 . □ 44

⁹⁵SZ, s. 215/ 260

⁹⁶Ibid., s. 218/ 263

⁹⁷Ibid., s. 219/ 264

⁹⁸Ibid., s. 220/ 265

⁹⁹Ibid., ss 220- 221/ 266

¹⁰⁰Ibid., s. 221/ 266 “Dasein ist “in der Wahrheit”/ “l`etre- la est “dans la verite”.

¹⁰¹SZ, s. 222/ 267

¹⁰²Ibid., s. 223/ 268

¹⁰³Ibid., s. 221/ 266

¹⁰⁴Ibid., s. 226/ 271

¹⁰⁵Ibid., s. 227/ 272

¹⁰⁶SZ, s. 230/276

¹⁰⁷ Bertrand Rioux: “L`etre et la verite chez Heidegger et Saint Thomas D`Aquain”, P. U. F., Paris, 1963, p. 6.

¹⁰⁸VWW, s. 176/ p. 68

¹⁰⁹Ibid., s. 180/ 74

¹¹⁰VWW, s. 181/ 74

¹¹¹ وتعني appresenter بالكلمة الفرنسية vorstellen، يصرح المترجمان أنهما ترجما كلمة

الاستحضار. ويقولان بأن هيدجر قد استخدم كمادته هذا الفعل بمعناه الاشتقاقي في اللغة الألمانية بمعنى استحضار الشيء ووضع أمام النظر. وبهذا يستبعد هيدجر كل المعاني السيكلوجية والمعرفية التي ارتبطت به. DEV، وأن الفعل والاسم المشتق منه يدل على التصور والتمثل. (ملاحظات الترجمة الفرنسية في الحواشي: p. 75)

¹¹²VWW, ss 182- 183/ pp. 77- 78

¹¹³Ibid., s. 184/ 80

¹¹⁴Ibid., s. 185/ 82

¹¹⁵Ibid., s. 185/ p. 82

¹¹⁶

VWW, s. 183/ 79

¹¹⁷ DEV, pp. 33- 34 (مقدمة الترجمة الفرنسية)

¹¹⁸VWW, s. 183/ p. 79

¹¹⁹VWW, s. 175/ 65

¹²⁰Ibid., s. 198/ 103- 104

¹²¹Ibid., ss. 197- 198/ pp. 102- 104

¹²²VWW, s. 189/ 89

¹²³Ibid., s. 191/ 93

¹²⁴VWW, s. 188/ p. 88

الأعمال التي تضم أضخم المؤلفات التي خصصت لعلم اللاهوت المعاصر، أنه ينبغي علينا تقسيم أعمال هيدجر ومؤلفاته إلى قسمين: أعمال هيدجر المبكرة، وأعماله المتأخرة. تضم الأولى: الوجود والزمان، كانط ومشكلة الميتافيزيقا، ماهية الأساس، ما الميتافيزيقا؟، بينما تضم المرحلة المتأخرة باقى مؤلفات هيدجر الضخمة حتى آخر كتاب نشر له وهو "في موضوع الفكر". سيطر على المؤلفات الأولى فكرة تحليله للوجود الانساني، بوصفه مقدمة ضرورية للسؤال عن الوجود، والمتأخرة خضعت لفكرة الوجود بوجه عام. ويصف ماكورى الأعمال المبكرة بأنها أعمال وجودية، في حين أن المتأخرة أنطولوجية، بمعنى أنها مؤلفات قد سيطر عليها شعور متزايد بمواجهة الوجود مباشرة. هناك إذن أسلوبان مختلفان في التفلسف، لدرجة أن بعض مفسرى هيدجر قد اتخذوا ذلك ذريعة للقول، بأنه ليس في الامكان الربط بينهما، فهما أشبه بفلسفتين ينتميان إلى رجلين مختلفين. ويرى ماكورى أنه لا شك أن ثمة "تحول" في تطور فكر هيدجر؛ ومن المؤكد أن هيدجر نفسه يعتقد أن هناك وحدة تجمع بين أعماله. ويظن ماكورى ونحن بالطبع معه، أن السؤال عن الوجود والبحث عن معناه وحقيقته؛ هذا السؤال هو محور ارتكاز فلسفة هيدجر. وأوضح دليل على ذلك، محاولة هيدجر في كتاباته المتأخرة تفسير بعض مصطلحاته الأولى في اطار التصور الجديد، والتعبيرات الجديدة في اطار السؤال عن الوجود. ثمة إذن علاقة جدلية تجمع بين الوجود والوجود الانساني. وإلى هذا المعنى يذهب أيضا (جان فيليب ميليه) في مقالة له بعنوان "الأفق والجهة عند هيدجر" طبع في أرشيف الفلسفة. بيد أن ميليه يرى أنه لا يمكن التفكير في الواحد دون الآخر. فليس هيدجر الأول إلا أساسا لهيدجر الثانى. في هذا الاطار نفهم كيف تجاوز هيدجر "الأنطولوجيا الأساسية"؛ فهيدجر الأول يمثل بناء الأفق في الأنطولوجيا الأساسية وذلك من أجل الجهة، من أجل البحث في الوجود. وإلى هذا المعنى كذلك يذهب (فرناند كوتوريه) في كتابه "العالم والوجود عند هيدجر" وكثير من الباحثين تسيطر عليهم فكرة التقسيم وشرط فلسفة هيدجر إلى شطرين، مع بحثهم في الوحدة التي تجمع بينهما. وفي ذلك أنظر على التوالي:

John Macquarrie: "Martin Heidegger", John Knox press Richmond, Virginia, U.S.A., first pub., 1968, third prin. 1969, pp. 8- 9 (2- thought: Being and Existence), pp. 41- 42 (The meaning of Being)- Jean Philippe Milet: "Horizon et contree chez Heidegger", in "Archivee de philosophie", (59), Octob.- Decemb. 1996, pp580- 581. Fernand Couturier: "Monde et etre chez Heidegger", les presses de l'universite de Montreal, Canada, 1971, pp. XIII-XV.

CF. The present Writer's article, "Heidegger's earlier and later work compared", in Anglican Theological Review, vol. XIIX, 1967, pp. 3- 16.

¹²⁷Louis Gardet: "Apropos de Heidegger" valeur d'experience de la question du sens de l'etre", in "Revue Thomiste", Nr 3 (Juillet- Septembre), 1968, p. 384.

¹²⁸PVW, s. 25

¹²⁹Ibid., s. 5

¹³⁰Ibid., s. 19

¹³¹PVW, s. 20

¹³²Ibid., s. 21

¹³³Ibid., s. 22

¹³⁴PVW, s. 23

¹³⁵BH, s. 78/ p. 79- s. 80/ p. 81

¹³⁶PVW, s. 31

¹³⁷ بخصوص اتمام هيدجر بالالحاد، يناقش (لوتز) هذه القضية في مقالة قيمة تحت عنوان "هيدجر والوجود" نشرت في أرشيف الفلسفة عام ١٩٥٦.

Lotz J. B.: "Heidegger et L'être", in "Archives de philosophie", cahier 2, Janvier 1956, (p. 3- p. 23).

¹³⁸BH, s. 76/ p. 77

¹³⁹Ibid., s. 134/ 135

هيدجر ونداء الحقيقة(*)

عبد الغفار مكاوي(**)

١- عندما يصل هذا الكتاب إلى يديك(***)، تكون قد مرت خمس وعشرون سنة على صدور طبعته الأولى وعلى رحيل الفيلسوف مارتن هيدجر عن دنيانا (في يوم الأربعاء الموافق السادس والعشرين من شهر مايو سنة ١٩٧٦) _ ولقد طوى القرن العشرون صفحاته ودفاتره ، واسلم ليد الذكرى أوراقه السوداء - التي امتلأت بثوراته وحروبه وصراعاته وأيديولوجياته ، ونكباته وأزماته ومواجهه - كما أودعها أوراقه المذهبة بأسماء عدد كبير من المفكرين والعلماء والأدباء والمصلحين والمبدعين الذين ترهبوا البشرية بإتجازاتهم في شتى الميادين - من يدري ماذا سيبقى في ذاكرة الأجيال القادمة من أعياد هذا القرن ومآتمه ؟ ومن يدري إن كانت ثوراته التاريخية وأحداثه السياسية الكبرى لن تسقط في ليل الخواء والعدم فلا يبقى لمن يعبر نلقه بأجنحة الخيال والتذكر بعد عشرات السنين أو مئاتها سوى نقاط خافتة الضوء ، أشبه بالأنوار المرتعشة للمنارات البعيدة على شواطئ بحر لا متناه ، ترسلها عيون بعض الشخصيات التي عاشت في القرن وأضافت إلى رصيد كنوز ورموزاً باقية . من هذه الشخصيات ذات العيون المضينة تطل علينا النظرات الجادة الحزينة لهيدجر الذي عاش محبة القرن وكان - بعد أفلاطون وأرسطو - واحداً من أعمق من سأل السؤال الفلسفي عن الوجود .

لم تنزل الحياة الفلسفية والثقافية منذ وفاة هيدجر وحتى يومنا الحاضر مشغولة بفكره ، ولم تنزل تقلب النظر في جوانبه المختلفة وإشكالاته التي تركها وراءه . وقد انتشرت أصدااء هذا الفكر في آسيا - لا سيما اليابان - وإفريقيا وأمريكا اللاتينية ، وأخذ الناطقون بالإنجليزية يحتفون به وينقلون نصوصه عن آخرها إلى لغتهم بعد أن أداروا له ظهورهم زمناً طويلاً ورفضوه بحجة

(*) فضلنا عوضاً عن العرض الشفاهي الذي قدمه الدكتور عبد الغفار مكاوي، بندوة هيدجر الميتافيزيقا والدين بالجامعة الأمريكية بالقاهرة عن دراسته بألمانيا ولقائه هيدجر وتلمذ على تلاميذ الفيلسوف ، أن نقدم تصدير طبعته الثانية لكتاب نداء الحقيقة.

(**) أستاذ الفلسفة السابق بجامعة القاهرة والكويت

(***) نداء الحقيقة ونصوص أخرى لهيدجر

غموضه الصوفى وصعوبة لغته ، وتزايد الاهتمام الهائل به فى فرنسا (١) لدى أنصاره وخصومه على السواء , وعند الوجوديين والبنويين والتفكيكيين والفلاسفة الجدد بالإضافة إلى عدد كبير من الكتاب والشعراء على رأسهم صديقه زينيه شار . وتطرق الدارسون إلى العديد من الموضوعات المتشعبة التى تتعلق بمدى أصالة فلسفته وتأثيرها (كعلاقتها بالماركسية عموماً وتأثيرها على الماركسية الجديدة - أو الماركسية الهيجلية والوجودية كما تسمى أحياناً عند أصحابها من رواد مدرسة فرانكفورت النقدية الإجتماعية ، على الرغم من الهجوم الشرس الذى شنّه عليه واحد منهم - وهو أدورنو - فى كتيبه اللاذع عن " لغو الأصالة " -) ، كما تتعلق بقدرتها على الحياة فى الحاضر والمستقبل بعد أن زادت محنة العصر التقنى التى طالما حذر الفليسوف منها فى أواخر حياته وأصبحت قضية بقاء الأرض والجنس البشرى أو اندثارها - لابقاء الحضارة الغربية العلمية والتقنية وحدها - هماً كبيراً ومشكلة مطروحة على ساحة البحث والمناقشة - وازدادت عزلة الناس عن بعضهم البعض وصدامهم العنيف أيضاً مع بعضهم ، وعمت الشكوى من أخطار التلوث وأسلحة الدمار الشامل وتخريب خضرة الأرض والتعصب والإرهاب والإحساس العام بالافتقار من الجذور والاعتراب عن النفس والمجتمع والعالم والوطن والسكن .. بحيث تفاقمت المحنة التى تحدث عنها فيلسوف زمن المحنة واتخذت أبعاداً مهلكة ، وارتدت أودية مدمرة تذكرنا بالرداء المسموم الذى نسجته إليكترا المهجورة للزوج الغار الذى خاتها وتخلّى عن أطفاله فاتنقت منه بقتلهم أيضاً ...

٢- من أراد ان يفهم الشاعر ، فيذهب إلى بلد الشاعر ..

من أراد ان يفهم الشعر ، فليذهب إلى بلد الشعر ..

بهذين البيتين الشهيرين للشاعر "جوته" نبدأ محاولتنا لتقديم هيدجر والتعريف بالملاح الأساسية لفكره . ويجدر بنا قبل ذلك أت نستجيب لدعوة الشاعر الحكيم ونزور البيئة التى نشأ على أرضها وحرص على العيش فيها طوال حياته ، أى أن نعبر إليه من فوق العتبة الفلسفية الخلفية (٢) فنلقاه وجهاً لوجه ، ونتحدث إليه ونجلس معه ، ونرى بأعيننا المكان الذى تعودت أن تراه عيناه ، والفلاحين البسطاء الذين أحبهم وتعاطف معهم ووجد متعته الحقيقية فى

الكلام معهم وتدبر مشاغلهم ومشاكل حياتهم (إلى الحد الذي زعم فيه بعض خصومه الساخرين أن فلسفته هي فلسفة الأرض الريفية التي أحبها ، وأن ميتافيزيقاه ليست سوى ميتافيزيقا بلدته الصغيرة الراقدة في حضن الغابة السوداء ...) .

ولد مارتن هيدجر سنة ١٨٨٩ في بلدة مسكيرش التي تقع بالمنطقة " الأليمانية " من ولاية بادن - فيرتمبرج بجنوب ألمانيا ، وتقع البلدة والمدينة والمنطقة في ظلال الغابة السوداء التي تبسط في واديها المدينة الجامعية الهادئة " فرايبورج " وضواحيها وقراها الصغيرة المنتشرة ، كما تزهو بجبالها الشامخة إلى نرى عالية من أهمها وأشهرها " الشاونزلاند " و " الفلدبرج " الذي بنى الفيلسوف على منحدره كوخه الشهير الذي أصبح خلوته ومزار المهتمين بفكره من كل أنحاء العالم . في هذا الكوخ في " تونا وبرج " دون كتابه الأكبر " الوجود والزمان " (١٩٢٧) في أسابيع معدودة ، كما عكف بعد ذلك على معظم بحوثه ومحاضراته ورسائله - كوخ فقير متواضع ربما يذكرنا بصوامع الصوفية وأكواخ حكماء الصين القدماء - أثاثه أبسط أثاث ممكن ، كراسي وأرائك من خشب الغابة ، وأسرة " أسبرطية " البساطة والخشونة ، وماء لا يجري في المواسير بل يحتاج لمن يجلبه من نبع مجاور .. ما أكثر ما قضى الرجل في كوخه أسابيع طويلة في وحدة مطلقة ، يعكف على عمله ، ثم يجلس على أريكة موضوعة أمام الكوخ لتتأمل الجبال والوديان والسحب الخفيفة العابرة والثلوج البيضاء التي تنشر عليها أجنحتها في فصل الشتاء وتجذب إليها هواة التزحلق من كل أنحاء العالم الغربي - (وقد كان هو نفسه في شبابه وكهولته من هواة الرياضة الخطرة المتعة ...)

وتتجمع الأفكار وتتضح ، فيدخل كوخه ليستأنف عمله أو يذهب إلى المطعم الصغير القريب منه ليسترسل في حديث لا ينتهي مع الفلاحين الذين يحبونه ويجلونهم ويتبسطون معه ، وإن لم يخطر في الغالب على بال واحد منهم أن يحاول قراءة سطر واحد من لغته الغربية المعقدة ، الصادرة عن فكر جاد وعسير ، لا يفتأ يجتر نفسه ويمتج من نبعه الخاص العميق ،

الذى صور له ان فكرته - التى عرضها فى الوجود والزمان - عن الصمود والتصميم البطولى فى مواجهة الموت على تحقيق الوجود الذاتى الاصيل - يمكن ان تتحقق او ان تكون قد تحققت بالفعل فى الحركة القوية الاشتراكية التى عرفت باسم النازية - وقد كفر عن هذا الوهم الكاذب والوعى للزائف - كما سبق القول أيضاً - بالعزل من منصبه وإيقافه - من قبل السلطات الفرنسية التى احتلت الجنوب الالماني بعد الحرب - عن التدريس بالجامعة ، فضلاً عن ملازمته للوصية المطبق عن حقيقة موقفه فى دولة الرايخ الثالث ، فلم ينطق بكلمة واحدة إلا بعد مرور أكثر من عشرين سنة على انتهاء الحرب ، وذلك فى حديث لمجلة معروفة أوصى بعدم نشره إلا بعد موته وسوف نقرأ ملخصاً له فى نهاية هذا التقديم ..

بلغت فاعلية أفكار هيدجر وتأثيرها الجارف نورتين عاليتين ، ارتفعت الأولى فى العشرينات من القرن الماضى ، والأخرى خلال السنوات الممتدة بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية حتى رحيله فى شهر مايو سنة ١٩٧٦ فى بيته بمدينة فرايبورج . أما المرحلة الأولى - التى تجد ملخصاً والياً لأهم أفكارها فى النصف الأول من هذا الكتاب - فقد بلغت تلك الذروة مع صدور كتابه الأكبر " الوجود والزمان " - ومع أن الكتاب لم يظهر منه سوى جزئه الأول وبقي الجزء المنتظر عن الزمان والوجود مجرد شفرات تمثلت فى بحوث ورسائل عديدة متتالية - فقد وقع الكتاب على أرض الحياة الفلسفية وقوع الصاعقة الخاطفة ، وبوآه مكاتبة مرموقة فى الحياة الفلسفية . وقد كان أهم ما اهتم به هيدجر فى هذا الكتاب - كما سيرى القارئ بنفسه - هو إعادة الحياة إلى السؤال الأساسى عن الوجود ، وهو السؤال الذى سبق أن قال عنه الفلاسفة إنه خاض من أجله صراعاً يشبه الصراع مع العاقبة .. لكن إحياء السؤال لم يكن معناه - كما حدث منذ أرسطو وحتى هيدجر نفسه - هو معالجته كمسئلة مجردة ، ولا هو التحليل التقليدي للمقولات التى ينضوي تحتها الشيء أو الوجود ، بل كان هو النظر فى معنى الوجود من خلال علاقته بالإنسان وعلاقة الإنسان به وفهمه المسبق والمباشر له . لهذا تحتم على الفيلسوف أن يبدأ بالكلام عن أهمية طرح السؤال المنسى ، وعن فهم الإنسان له ووجود هذا الإنسان ومقولاته (أو لنقل وجوداته !) الأولية فيما سماه الأنتولوجيا الأساسية . وكان عليه أن يتحدث عن الوجود الإنسانى الملقى به فى العالم ^(١) (أو الدازاين) فى حياته اليومية

وتعامله مع الأشياء والأدوات ، وسقوطه في اللغو والثثرة والفضول التى تطفى على الحياة البشرية العادية . وقد قابل الفيلسوف ذلك السقوط بإمكانية توصل الإنسان إلى ذاتيته الحميمة ووجوده الأصيل وحرية في الاختيار من خلال تجربة القلق الذى يستشعره ويعانيه في كل لحظة في مواجهة الموت والعدم المحتوم الذى لا يعرف موعده .. بذلك قدم تفسيره الوجودى للواقع والحاضر المتردى في حضيض بغير قرار ، كما قدم تحليلا عميقا لزمانية الوجود الإنسانى الذى " يشرع " نفسه أو يتجه على الدوام صوب المستقبل ..

٤- واصل هيدجر بعد " الوجود والزمان " معالجة فكرة الوجود في كتابات مختلفة ومن زوايا متعددة - وانشغل بمشكلات منهجية طرحها في أعماله الثلاثة " ما الميتافيزيقا و "رسالة عن التركة الإنسانية " و "الهوية والاختلاف " (الذى يدور حول الفارق الأساسى بين الوجود ذاته وبين الموجودات المتنوعة -) وتفرغ لدراسات عديدة في تاريخ الفلسفة (عن أنكسمندر وبارميندز وهيراقيطس وأفلاطون وأرسطو وديكارت وكايط وهيجل ونييتشه) كما شرح وأول بعض القصائد لعدد من الشعراء الألمان (ومن أهمهم على الترتيب هلدلين وركه وستيفان جلورجه وتراكل وجوتفريد بن) بجانب مشكلات أخرى عن اللغة والفن والتقنية . وأدرك هيدجر من كل هذه المحاولات أن التفكير الحقيقى فى الوجود لن يتم عن طريق التفكير فى الإنسان ، وأن العكس من ذلك هو الأصح : أى عدم التفكير فى الوجود من جهة الإنسان ، بل التفكير فى الإنسان وفى الواقع المتناهى بأكمله من جهة الوجود - وتوصل فى هذه الأثناء إلى الصيغة التى سنقف عندها على الصفحات التالية ، وهى "رجعة" الفكر أو عودته للوجود نفسه . وقد راح يكافح طوال العقود الأخيرة من حياته لتوضيح هذه الفكرة دون أن تخرج فى تعبيره عنها من ضباب الغموض الذى يقترب - فى تقديرى على الأكل - من غموض الغموض أو نزعة الاشراق الصوفية .. والمهم أن الأمر بعد التحول إلى "الرجعة" لم يعد يتعلق بالإنسان - الذى زعزعه هيدجر عن موقعه الذى كان يحتله فى الفلسفات الذاتية العقلانية والإرادية منذ ديكارت وحتى نييتشه والفلسفة الوجودية المعاصرة (عند سارتر وغيره) بل أصبح كل شئ يتعلق بالوجود . فإذا سألناه أن يقول لنا شينا محددًا واضحًا عن هذا الوجود ، وجدناه يعزف انغامًا متنوعة على أوتار الحيرة والالتباس .. وربما اقتربنا قليلا مما يقصده بالوجود لو سلطنا

سبيل السلب والنفي – على طريقة ما يسمى باللاهوت السلبي – فقلنا أنه ليس هو "الله" ولا هو "أساس العالم" وأنه ، أى الوجود ، مختلف عن أى موجود - ، وأنه حدث متحقق وجامع لكل ما يتصف بأنه موجود .. فى هذه الحدث – أو هذا القدر التاريخى كما يصفه أحيانا – يتكشف الوجود والإنسان ، إذ هو "اللاحجب " الذى يحدث أو يتحقق أو يتجلى فى العالم بأشكال مختلفة – ومن ثم يكون الوجود هو " الإهارة ، ويكون الشعر والفلسفة من أساليب إهارة الوجود فى العالم أو على حد تعبيره من " الأقدار " التى يقدرها تاريخ الوجود على لسان شاعر أو مفكر معين ، وفى مجتمع أو عصر بعينه . وعلينا الاننسى فى كل الأحوال أن هذه الإهارة أو ذلك التكشف للعالم من طوايا التحجب والكمون لا يحدث من جهة الإنسان ، وإنما يتحقق بفضل من نعمة الوجود ذاته ... (*)

٥- ويتحدث هيدجر عن " تاريخ " للوجود الذى يتكشف من خلاله العالم والإنسان بصورة مختلفة فى عصور وحضارات ومجتمعات مختلفة عند الصينيين والإغريق وفى العصر الوسيط . بيد أن تحقق إهارة لهؤلاء قد اختلف عن أسلوب تحققه بالنسبة للإنسان الغربى المعاصر – فهو يتجلى لهذا الأخير فى صورة شديدة العدمية والسلبية ، وذلك بقدر نسيانه للوجود واغترابه عنه ، ونسيانه حتى لنسيانه السؤال عنه ، وتشبثه – لاسيما تحت طغيان التزعة التقنية الحديثة – بالموجودات والعلوم الجزئية – فلا عجب أن يظهر له الوجود نتيجة لذلك فى صورة الاضطراب والزعزعة لكل ما هو موجود ، وفى غربة الإنسان عن البيت والوطن والأرض – ولا عجب أيضا أن يسمى هيدجر عصره بعصر النسيان للوجود والتخلي عن التفكير فيه . ومثل هذا العصر الذى يفتقر إلى الوجود لابد بالضرورة أن يكون هو عصر الضلال والمحنة ، وأن يكون التاريخ المقدم من الوجود نفسه على الإنسان الغربى هو تاريخ العدمية ، أى فقدان كل القيم قيمتها كما عرفها نيتشه وخاض معركتها اليانسة إلى حد الجنون

ليس ثمة خلاص من هذا القدر ؟ نعم . ولكن ليس عن طريق الإنسان ولا من خلال فعله . فمن الضرورى أن يتوجه الوجود نفسه ومن تلقاء نفسه من جديد صوب الإنسان السادر فى ليل الضلال ، وأن تصبح تجربة الوجود مرة أخرى أمرا ممكنا ... ذلك هو أمل هيدجر فى

المستقبل . اما في الحاضر فلا يملك الإنسان في تقديره إلا أن " يرعى " الوجود وينصت لندائه ويساعده على أن " يقول " ... وفي هذا تكمن - في رأيه - مهمة الإنسان وقيمه وكرامته ... ويبقى أن الحديث عن هذا كله يفوق طاقة اللغة بمعناها التقليدي ، وأن فكر المستقبل لن يكون فلسفة وإنما سيكون - على حد تعبير الفيلسوف وبلغته المنحوتة بأزاميل ثقيلة - ! فكرا في حالة الهبوط " في فقر ماهيته المؤقتة ، وسوف يكون عليه أن يجمع اللغة في القول البسيط.. " أما الإنسان فلن يكون أمامه إلا أن يتعلم الصبر على الحياة " فيما لا اسم له " ، وأن يعبر محنة نسيان الوجود بتعلم الإنصات للغة وانتظار تفتحه وتجليه وإثارتة لكل من العالم والإنسان اللذين لا ينفصلان ... (٦)

٦- يختلف هيدجر عن غيره من الفلاسفة ، وقراءتنا له تحتم علينا أن تكون مختلفة عن قراءتنا لهم . إنه ينتمي لذلك الجيل الطبيعي والثوري الذي رأى النور في ثمانينات القرن التاسع عشر ، وصمم على أن يشق لنفسه طريقا جديدا ويبدأ بنفسه ولنفسه بداية جديدة تحطم الأشكال التقليدية السائدة وتدعو لمراجعة ما مضى وإعادة النظر في كل ما وصل إليها . وإذا اردنا أن نبحث له عن شبيه من جيله في ميادين أخرى للحياة العقلية والروحية ، ألح علينا تشبيهه بكافكا وجويس في الأدب القصصي و الروائي ، وبيكاسو في الرسم والتصوير ، وركلة وفاليري في الشعر . لقد أكدت جهود هيدجر كلها - ربما أكثر مما فعلته الفلسفة في مسارها الطويل - أن الفكر في جوهره " حديث يتحقق " ، ولا بد للقارئ أن يحققه في نفسه ويعيد تحقيقه معه أو ضده إذا شاء . فالفكر طريق - كما علمنا أفلاطون من قبل - وهو بهذا المفهوم لا يريد التوصل إلى نتائج أو إجابات نهائية ولا حتى مؤقتة - وإنما هو كما قلت طريق يقطع المفكر والقارئ الذي يفكر معه ويصر مثله على جدية السؤال - حتى لو كان سؤالا واحدا وكلفهما طرحه ومحاولة الإجابة عليه عمرهما كله . من هنا يصبح أول ما يطالب به الفكر والمفكر هو أن " نتحول " لا أن نفكر وحسب ، وأن نتحول كذلك علاقتنا بالوجود والحقيقة ، لا أن نكتفي بترديد كلمات الفيلسوف واجترار لغته وعبارته ومصطلحاته المنحوتة الشانكة كما فعل أكثر الذين فسروه " من خارجه " ولم يكلفوا أنفسهم مشقة تحقيق فكرة وتجربة أسئلته ومعايشة قضاياها قبل الاتفاق أو الاختلاف معه .. ولعل مقالة هيدجر الرائعة التي تجدها في هذا الكتاب ، وهي

نظرية أفلاطون عن الحقيقة ، أن تكون أوضح تعبير عن هذا التحول الذي ينبغي أن يصيب الإنسان بكيته عندما يسير على طريق الفكر ويتحقق به (راجع الهامش السابق عن التحول)

٧- ربما أمكننا القول بأن طريق هيجر قد توغل به في ثلاث مناطق أساسية بذل كل جهده في استيعابها قبل أن يبذل بعد ذلك غاية جهده في استبعادها أو الابتعاد عنها ... فقد بدأ حياته بدراسة اللاهوت قبل أن يقطع دراسته له " وهو موجه القلب " - كما سيغير عن ذلك في مرحلة متأخرة من حياته ! - ومع ذلك يبقى فكرة في صميمه وفي أعماق أفكاره دينيا - لا سيما في مرحلة " الرجعة " إلى الوجود نفسه التي سنقف عندها بعد قليل ...

وهو قد استوعب فلسفة الظاهريات (الفينومينولوجيا) لأستاذه هسرل بعد أن جذبته إلى حد السحر بها ، وتعلم منها المران على " رؤية الماهيات " ، وقدرها قبل ذلك كفلسفة منطقية ومعرفية تريد أن تكون علما دقيقا محكما ، وقدم في كتابه الأكبر (الوجود والزمان) تحليلات ظاهراتية قيمة وباقية لأنتولوجيا الوجود الإنساني التي سماها بالأنطولوجيا (أى علم الوجود) الأساسية ، الأمر الذي أساء أستاذه فهمه - كما هو معروف - بل أثار استياءه إلى حد القول بأن تلميذه قد حول الفينومينولوجيا إلى أنثروبولوجيا ، وأن الأنطولوجيا عنده منصبية على منطقة التاريخ أو التاريخي وحدها .. ولم يقدر الأستاذ أن تلك الأنطولوجيا الأساسية كانت مجرد معبر لتأسيس أنتولوجيا الوجود ذاته - ومع أن هيجر قد تخلص عن الظاهريات عندما أصبحت في مرحلتها المتأخرة مثالية ذاتية متعالية وأعلن ابتعاده القاطع عنها ، إلا أنه ظل في الحقيقة ظاهراتيا في منهج بحثه وأسلوب طرحه " الفينومينولوجي " للسؤال بغير افتراضات مسبقة من أى نوع ، وبغير أكثرات بسلطة التراث الفلسفي الذي سيطلب بعد ذلك بتحطيمه أو بالأحرى تجاوزه (راجع اعترافه عن علاقته بالظاهريات في مقاله طريقى إلى الفينومينولوجيا ١٩٦٣ بالإضافة إلى الهامش الساب عن نهاية الفلسفة) .

أما عن المنطقة الثالثة والأخيرة التي استوعبها على أكمل وجه وأندره فهي منطقة تاريخ الفلسفة الغربية (ولم يبلغ إلى علمى أنه شغل في أى وقت من حياته بالفلسفة الشرقية ، ربما باستثناء واحد هو اطلاعه على الفلسفة البوذية لطائفة الزن تحت تأثير الأستاذ الياباني

الذى دخل فى الحوار معه نشر فى كتابه على الطريق إلى اللغة – وهكذا ظل هيدجر أوروبيا مركزيا فى دراسته للفلسفة ، وألمانيا خالصا فى اختياره للشعراء الذين قام بتفسيرهم أو تأويلهم لصالح فكره ! ...) لقد اتاح له طريق حياته ، أن يتغلغل فى دراسة هذا التاريخ قديمه ووسيطه وحديثه ، وأن يقدم تفسيرات ربما يؤخذ عليها أنها " هيدجرية " محضة وأنها لوت فى معظم الأحيان أعناق النصوص وفتشت فيها وتحتها ووراءها – بعيون هيرمينوطيقية نافذة ! – لكى تنطق بفلسفة هيدجر نفسه عن الوجود والحقيقة ! ... ولكن لا شك فى أنه ظل مقيدا بتاريخ الفلسفة وتاريخ الميتافيزيقا على الرغم من دعوته المتأخرة – كما رأينا – إلى تحطيم هذا التاريخ أو تجاوزه نحو التفكير فى الوجود نفسه ، وعلى الرغم من تأكيده المستمر بأن نيتشه – لذى وصفه بأنه أشد الأفلاطونيين تطرفا ! – يمثل – مع ماركس – فصل الختام فى هذا التاريخ الذى بدأ بدايته الحقيقية – التى لم يتم التنبيه لها أبدا – مع الفلاسفة قبل سقراط . وربما لا نعدو الصواب إذا قلنا إنه هو نفسه – أى هيدجر – وليس ماركس ونيتشه فقط – إنما يعتبر عن نهايته أو عن آخر فصوله وأشدّها ثورية و ... عدمية ... (٧)

٨- لا شك فى أن القارئ سيتأثر بتحليلات هيدجر للزمان والموت والقلق والهم – التى لخصناها فى الفصل الأول من هذا الكتاب – تأثرا وجدانيا لا أبلغ إذا وصفته بأنه " وجودى " .. وأهمية هذه التحليلات لا تأتى فحسب من أصالة البحث فى " وجودات " أو " مقولات " أنطولوجيا الأساسية ، وإنما تأتى من تعبيرها الصريح عن تجربة هيدجر الشخصية القائمة بالوجود وتعبيرها المضمر فى الوقت نفسه عن روح العصر الذى وضع فيه كتاب الوجود والزمان (١٩٢٧) . ولعل هذه العلاقة التى تربط تحليلات هيدجر للزمان بروح العصر والتاريخ الواقعى الذى كتبت فيه أن تكون – كما يرى سيلفيو فييتا (٨) – هى مفتاح القضية الشائكة عن هيدجر والسياسة وموقفه من دولة الرايخ الثالث النازية فى الفترة الممتدة من سنة ١٩٣٣ إلى سنة ١٩٣٤ ، وهى الفترة التى سقط فيها – كما سبق القول – ضحية الوعى الكاذب والوهم الزائف فى تلك الدولة التى لم يعرف تاريخ البشرية مثيلا لها فى البربرية والهمجية والوحشية . ومع أننى أبعد ما أكون عن تبرير هذه السقطة أو الاعتذار عنها بالضعف البشرى أو بالوقوع فى براثن الوهم والنقص والخطأ الذى لا يبرأ منه إنسان ، فبأننى أرى من

الضرورى أن توضع القضية الشانكة - (التى ازاداد حولها الجدل واللفظ والتجنى فى السنوات الأخيرة إلى حد الخلط الظالم بين الشخص والنص فى وقت يعلمنا فيه النقد الجديد أن نفصل بينهما حتى لو أدى بنا الحال - كما فعل بعضهم - إلى الصراخ بإعلان موت المؤلف والتاريخ ليخلص لنا العمل نقيا من كل شانبة ! -) أقول أرى من الضرورى أن توضع القضية فى حجمها الصحيح وفى السياق التاريخى - الذى يبدو أن الفيلسوف كان فى غيبوبة عن الوعى به ! - الذى يلقي عليها الضوء دون أن يسوغ الخطأ الجسيم أو يهون من فداحته .

٩- لنقلب قليلا فى صفحات التاريخ حتى نصل إلى عام ١٩٢٨ الذى خلف فيه هيدجر أستاذه هسرل فى شغل كرسي الفلسفة بجامعة فرايبورج . ففى الرابع والعشرين من شهر يوليو سنة ١٩٢٩ ألقى هيدجر محاضراته الافتتاحية فى التدريس بالجامعة تحت عنوان " ما الميتافيزيقا ؟ " - وتزامنت هذه البداية لحياته العلمية مع بداية الأزمة الاقتصادية والسياسية الطاحنة التى بلغت ذروتها بعد انهيار البورصة فى أكتوبر سنة ١٩٢٩ والتفاف حبال المشنقة على رقبة الاقتصاد الألمانى :

البطالة الشاملة ، الانهيارات اليومية للبنوك والمؤسسات ، التضخم النقدى الرهيب ... وكان من الطبيعى أن يشعر هيدجر بالقلق والهم اللذين يطوقان وجوده - وهو الفقير الذى عاش على المنح الكنسية ليتمكن من إكمال دراسته . ومن الطبيعى أيضا أن تصطبغ تحليلاته الفلسفية قبل ذلك بسنتين اثنتين بالسواد الذى ليس بعده سواد .

واتفق أن تولى هيدجر منصب مدير الجامعة فى نفس الوقت الذى استولى فيه هتلر على السلطة ، إذ انتخب مديرا للجامعة فى الثانى والعشرين من شهر إبريل سنة ١٩٣٣ ، وألقى فى السابع والعشرين من شهر مايو خطبته الشهيرة عن تأكيد الجامعة الألمانية لذاتها - ويبدو أن الظروف المحيطة قد نفثت فيه سموم الوهم الشيطانى بأنه هو " الفوهرر " (أى القائد) الروحى الأوحد للجامعة - فقد صدر فى الواحد والعشرين من شهر أغسطس عن ولاية بادن التى تتبعها الجامعة قانون يجعل مدير الجامعة هو قائدها ، كما يقلص من دور مجلسها بحيث يصبح مجرد دور استشارى - وتصور هيدجر فى تلك الخطبة أن مجتمع الأساتذة والطلبة لا

ينهض ولا يتقوى إلا يتجنرهما معا في ماهية الجامعة الألمانية - لكن هذه الماهية لا تتضح ولا تبلغ مكانتها وقوتها إلا عندما يصبح القادة أنفسهم مقودين - والذي يقودهم هي " ضراوة تلك المهمة الروحية التي تطبع قدر الشعب الألماني بطابع تاريخه الملزم " ...

لغة غريبة لا تصدر عن فيلسوف عميق النظرة أو بعيدها ، ولا نعدم فيها أصداً من لغة هتار التحريضية الخشنة المتشنجة . أضف إليها بعض تصرفات هيدجر أثناء إدارته للجامعة بما يوحى بوقوعه في وهم القيادة الروحية للجامعات الألمانية بأسرها .. بيد أن غرقه في هذا الوهم الفاسد لم يستغرق العام بأكمله .. إذ سرعان ما أفاق من سحر مخدره السموم بتقديم استقالته في الثالث والعشرين من شهر إبريل سنة ١٩٣٤ - وبذلك انتهت فترة النشاط السياسي الأسود والوحيد في حياته - وبعدها أسقطه النظام الإرهابي كذلك من حسابه - وإن واصل مضايقته ومرابطته له - كما سنرى بعد قليل في الحديث الذي أجرته معه مجلة شبيجل ونشرته بعد وفاته بخمسة أيام - كما لزم هو الصمت المطلق فلم تنبس شفاته بحرف واحد عن حقيقة موقفه طوال ما يربو على الأربعين عاماً ، إلا عندما أفضى في شهر سبتمبر من عام ١٩٦٦ بالحديث الذي أشرت الآن إليه .

١٠- وقبل أن نصل إلى هذا الحديث علينا أن نقف قليلاً عن تحليلاته التي سبقت الإشارة إليها في " الوجود و الزمان " .. والعجيب في هذه التحليلات أنها كشفت كشفاً أصيلاً عن زمانية الوجود الإنساني المتناهية باعتبار أنها هي أساس تاريخيته . والأعجب من ذلك أن طريقته المنهجية الصارمة في هذا التحليل - التي تأثرت بغير شك بمنهجية فلسفة الظواهرات غير التاريخية بطبيعتها ، بجانب تأثيرها أيضاً بمنهجية اللاهوت والعلوم الطبيعية والرياضية التي سبق له دراستها - لم تكشف له عن روح عصره التاريخي الذي عاش فيه ، ومن ثم تولد عند قارنه انطباع بأنه يتحرك في عالم شبيه كل الشبه بعالم كافكا المزدهم بالكوابيس الثقيلة المعتمة ... ولهذا تجثم على قلبه فظاعة ذلك القلق الذي يصفه الفيلسوف بأنه " الأسلوب اليومي الخفي لحياة الإنسان - في العالم " ، وأنه " يلح على الوجود الإنساني الملقى به فيه

ويهدد ضياعه المنسى من جانبه ، ويلقى به فى الشعور بالذنب ، بل يصل به الأمر إلى حد القول بأن " الموجود الإنساني " - الدازاين - هو من حيث هو كذلك كأن مذبذبة ...

هل كان التحليل الأنطولوجى الأساسى مبررا لكل هذه الفظاعة والقتامة ؟ وهل يكفى هو وحده لتفسيرها ؟ وما الذى جعل هذه اللغة المزدهمة بالمفاهيم اللاهوتية لا تذكر " الله " مرة واحدة ، بل تعطى الإحساس - الخاطى - بالإتكاف والتجديف والانتقاء بالإنسان فى عالم منسى ومحكوم عليه بالضياع ؟ ولماذا يكتر الفيلسوف من الكلام عن القلق والهم والذنب بوصفها " وجودات " أو مقولات أو مقومات وجودية أساسية ويحرمنا تماما من " وجودات " أخرى لا تقل عنها تعبيرا عن البناءات الأساسية فى وجود الإنسان كالحب والأمل والفرح والثقة والمسئولية والانتفاء " للأخر " المحبوب .. الخ ربما فاقتها فى أهميتها وقدرتها على الكشف عن ماهية الإنسان الموجود - فى العالم ومع الناس والمتجاوز له أو المتعالى عليه فى آن واحد؟ لعل التفسير الوحيد لذلك كله - وهو تفسير غير قاطع ولا ملزم - أن يكون كامنا فى روح العصر نفسه - فقد كان عصر القلق الشامل والهم المطبق الذى اتفق لصاحبنا أن يدون فيه كتابه الأساسى . هل نخلص فى النهاية إلى أن " الوجود والزمان " ربما كان - عن غير وعى واضح من صاحب ! - مرآة عكست موقفا تاريخيا ووجوديا عصبيا حكمته محنة قاسية حاصرت ألمانيا وشعبها فى الثلث الأول من القرن العشرين بأسوارها الاجتماعية والاقتصادية والميتافيزيقية المخيفة ؟

١١ - لننظر مرة أخرى إلى هذا الكتاب فى سياق الأدب المعاصر له بغية إنقاء المزيد من الضوء عليه . فمنذ عهد الرومانسية المبكرة حتى تفجر الحركة التعبيرية فى الفن التشكلى وفى الأدب مع بدايات القرن العشرين ، اخذت أصوات " الحداثة " الأدبية والفنية فى ذلك الحين تردد الكلام عن وحدة الإنسان فى العالم وغياب المعنى ، وعن القلق واليأس والاقتلاع من الجذور والاختراب عن البيت والوطن ... وراح التعبيريون يطلقون تهويماتهم وصيحاتهم ونداءاتهم " للإنسان الجديد " الذى أخذوا يزعمون فى شعرهم ونثرهم باقتراب بعثه إلى الحياة وزحفه فى مقدمة الصفوف : " أيها الإنسان الإنسان الإنسان . قف ، وانهض على قدميك ! "

(الشاعر يوهانيس بيشر) " ، أيها الإنسان حقق ما هيئتك وكن إنسانا (الشاعر أرنست شتادلر) ، " أين هو القائد الذى يمكن أن يقود خطانا .. إننا نبحث عنه فى النور ! " (الكاتب المسرحى جورج كايزر)^(١) .

فى هذا المناخ الذى يترقب فيه الناس البعث ويتغيبون بالتجديد ويتنادون باليقظة والنهوض - قدم

هيدجر تحليلاته لبناء الإنسانى ، والقى خطبته السابقة التى دعا فيها إلى التصميم الهادف لتحقيق جوهر الوجود ؛ وحث قراءه على الإصرار على تحقيق الوجود الذاتى الأصيل ، وحثهم من السقوط فى حضيض " الناس المجهولين " وأسلوب حياتهم المطبوع باللغو والفضول والمفتقد للحرية والاختيار - صحيح أن تحليلاته أنطولوجية خالصة ، وأن دعوته لتحقيق الوجود الأصل لم تقترن بأى تعليمات أو نصائح علمية ، بل بقيت بعيدة كل البعد عن التهويمات المسيحانية (أو الخلاص) التى أطلقها التعبيريون . غير أن بعد المستقبل الذى ركز عليه الفيلسوف فى تحليلاته للبنية الزمانية والتاريخية للموجود الإنسانى ربما يكون قد أغراه بالوقوع فى الوعى الزائف بأن استيلاء النازيين على السلطة يمكن أن يقترن بالبعث والتجديد الحيوى والتصميم البطول على تحقيق الحياة الأصلية فى مواجهة الموت والخطر . وربما يكون قد أغراه كذلك - فى فترة زمنية محددة - بأن يكون هو نفسه القائد الروحى والفلسفى لهذا " الفوهرر " المبشر بالبعث الجديد أو أحد قادته على أقل تقدير !..

١٢ - بيد أن الوهم والوعى الزائف لم يستمرا طويلا كما قلت . فسرعان ما أفاق منهما الفيلسوف فى ربيع سنة ١٩٣٤ وأدراك عميق الهاوية التى سقط فيها عندما تصور أنه يمكن أن يكون سندا لنظام فاشى مرعب تجلت له بشاعة عدميته بأشكال مختلفة خلال العقدين الثالث والرابع من القرن العشرين - ما الذى فتح عينيه على هذه العدمية المتحكمة فى النظام وفى روح العصر ومحتنه ؟ وما الذى رد إليه الوعى التاريخى المفقود الذى طال غيابه عنه ؟ إنها دراسته المتعمقة فى تلك السنوات لعدمية نيتشه " آخر العدميين الأوروبيين " كما سمي نفسه بحق .. فقد فسر نيتشه الميتافيزيقا والفلسفة الحديثة بأنها هى تاريخى الدوافع الخفية التى

تهيمن عليها " إرادة القوة" وتتمثل حقيقتها الأخيرة في " تجريد كل القيم من قيمتها " - أي في العدمية... وقد عكف هيدجر على دراسة نيتشه في الفترة الزمنية الممتدة من ١٩٣٦ إلى ١٩٤٠ عندما كتب مقاله الشهير عن كلمة نيتشه عن موت الإله (ونشر المقال في كتابه دروب مسدودة عام ١٩٥٠) وانصرف إلى محاضراته عن نيتشه (التي جمعها في كتاب من جزأين صدر في عام ١٩٦١) . ولكنه - بالمنطق الكامن في فلسفته !- سحب العدمية على تاريخ الفلسفة والمتافيزيقا الغربية بأسره ، وأخذ يكشف في وسائل وبحوث متوالية عن العدمية فيه منذ أفلاطون حتى فلسفة نيتشه نفسه الذي عده - بجانب ماركس كما سبق القول - خاتمة هذا التاريخ وآخر فصوله ، إذ رأى أن نظرية نيتشه عن إرادة القوة بوصفها " جوهر كل ما هو واقع " وإرادة المزيد من الحياة، قد بلغت بالميتافيزيقا الحديثة للذاتية غاية نهايتها وتامها ، بل لقد توسع في ذلك حتى ذهب إلى أن تاريخ الميتافيزيقا الغربية - أو العقلانية الغربية كما وصفها ماكس فيبر - هو في حقيقته تاريخية نسيان الوجود الذي يتمثل في عصرنا في سيطر الفكر العقلاني والتقني والحسابي (وكلها أفكار شديدة التأثير بفلسفة الحياة عند دلتاي وبرجسون وزيميل وكيزيرلنج ولودفيج كلاجيس بوجه خاص) من هنا توصل هيدجر إلى فهم مغاير للفاشية التي حاولت أن تستر عديميتها أو تعوض عنها بالتنظيم المطلق لكل شيء . ففي بحث كتبه في أواخر الثلاثينات ولم ينشر إلا في سنة ١٩٥٠ تحت عنوان " التخلي عن الوجود والضلال " نراه يحلل مبدأ القيادة مع تحليله للحرب والأيدلوجية التي تقسم البشرية إلى بشرية فوقية وأخرى تحتية. وهو يرجع هذا كله للفراغ الناجم عن التخلي عن الوجود والعدمية المترتبة عليه إن ظهور "الفهورر" (بالجمع !) ، أي القواد ، هو النتيجة الضرورية لتحول الوجود إلى شكل من أشكال الضياع الذي ينتشر فيه الفراغ والخواء . القواد في هذه الرؤية هم العمال المسلحون بكل الوسائل الكفيلة بصيانة الموجود في كل مظاهر ومناطقه ، وكانوا هم الذين يلمون به ويحسبونه ومن ثم يسلمون للفراغ والضياع والضلال ، أما الحرب فهي فرع لاستغلال الموجود واستهلاكه ، وهي حرب مستمرة حتى في الأوقات التي تسمى بأوقات السلام . وهكذا تكون الحرب المتماثلة في استغلال الموجود مع كل الطبائع القيادية التي تشرف عليها عملية يحركها ويحددها من داخلها ذلك الفراغ الكامل أو العدمية المطلقة الكامنة فيها .

وهكذا أيضا تصبح الأرض هي بيئة الضلال ، كما تصير من جهة تاريخ الوجود هي " كوكب الضلال "

١٣- ذلك هو الخط الفكري الذي تابعة هيدجر بعدما اتجه لتفسير ماهية التقنية الحديثة في محاضراته عن التقنية وعن الرجعة (١٩٦٢) . فالتقنية هي الشكل الشامل لاستغلال العالم واستهلاكه . وهي لا تجهل ما تفعله وحسب ، وإنما تتحرف بغير تدبير نحو تحقيق الطموح الذي يتحداها لتحويل العالم في مجموعة إلى موضوع للاستغلال . بيد أن ماهية التقنية شيء غير تقني على الإطلاق ، كما أنها ليست مجرد فعل بشري . إنها تتبع من علاقة محددة وأساسية للإنسان مع الوجود في مجموعته ، وهذه العلاقة قد تم الإعداد لها وبلغت أوج تمامها في الميتافيزيقا الغربية. وهذا الشكل المحدد لاقتحام الموجود والتعامل معه بصورة استهلاكية واستغلالية يسميه هيدجر بكلمة يصعب ترجمتها وهي كلمة " الوضع " التي تعبر عن قهر الإنسان للواقع وشدته إلى التصرف معه والتصرف فيه ^(١٠) . وهذا الوضع منظورا إليه من جهة تاريخ الوجود - هو شكل من أشكال تكشف الموجود، بل هو أخطر هذه الأشكال جميعا إن لم يكن هو الخطر الأكبر الذي يواجه تاريخ البشرية . لقد أصبح الإنسان على شف السقوط في الهوة التي تجعله مجرد كائن أو عنصر بين كائنات وعناصر عديدة- ولكنة لا يفطن لهذا الخطر، وإنما يزهو بنفسه ويتصور أنه قد صار سيد الأرض - (والغريبة أن هيدجر الذي انطلق من هذا الفهم غير المألوف للتقنية قند استبصر في ذلك الوقت المبكر بالمشكلات الناجمة عن تقنيات الهندسة الوراثية والاستهلاك الزائد للطاقة والمواد الخام في المجتمع التقني الحديث وفقدان العلاقة الحميمة بالأرض إلى حد الاغتراب والإحساس باقتلاع الجذور ..)

١٤- كيف يجد الإنسان الامكانية الوحيدة للتحرير من أسر العلم والتقنية؟ وهل تنطوي التقنية على " الإنقاذ " الذي سينمو من داخلها (مصداقا للبيت الشهير لشاعره المفضل هليدرلين : حيثما يكون الخطر ، ينمو المنقذ ويظهر ...) وكيف سيكون وجود الإنسان و تفكيره تحت وطأة هذا العالم وهل سيكون له مستقبل ؟ هذه ترجع بنا إلى السؤال الأساسي الذي طرحه هيدجر في " الوجود والزمان " عن معنى الوجود ومدى قدرته على أن يشغل التفكير الفلسفي

فى حاضر الإنسان ومستقبله . وهو ينصب فى الواقع ماهية الإنسان أو حقيقة فى غمار هذا العالم الذى هيمنت عليه السيطرة العلمية والتقنية - كيف سيعيش الإنسان كإنسان فى هذا العالم؟ أتقول أنه سيظل ينتج نفسه من خلال إنتاج لشروط حياتي عن طريق العقل العلمي والتقني الذي يحسب ويقتن ؟

يبدو أن أسلوب وجود الإنسان فى هذا العصر تحدد من خلال التفسير العلمي والتقني للعالم ، واعتبار الأرض مصدر الطاقة والمواد الخام ، ومن خلال تنظم العمل وتقسيمه وتنظيم الجماهير العاملة لتكون فى خدمته ، ثم من خلال البيروقراطية والتشابك المعقد بين السياسة والاقتصاد والعلم والتقنية فيما نسميه بالحضارة أو المدينة الحديثة . أم ترانا نقول أن الإنسان كإنسان هو الكائن الذي يخضع لقدر معين يفرض عليه أن يتحمل مسنوليته ويضع عبئه على كاهله ؟ يبدو أن السؤال فى صيغته الأخيرة قديم ، قدم الفكر نفسه ، وذلك منذ أن عرف هذا الفكر عند الإغريق أن الإنسان كائن فان ، وأنه منفتح على الموت ، ومن ثم فهو- على حد تعبير هيراقليطس- مشارك بالضرورة وبسبب طبيعته الفانية فى اللعبة الكونية الكبرى .. ولعل تفكير هيدجر فى ماهية الإنسان فى عصرنا التقني الحديث أن لا يكون بعيدا عن هذا الأصل الفكري ، وأن يكون نوعا من التلقى ثم التحويل لتلك التجربة اليونانية المبكرة فهو - أي الإنسان - ككائن منفتح على حياة مختلفة عن سائر الكائنات والموجودات ، لأن ينتمى "لآخر" مختلف عنها جميعا ولا يمكن أن يكون مجرد موجود مثلها ، أعنى أنه ينتمى للوجود ذاته . ثم إن هذا الإنسان الفاني يملك ما يسميه هيدجر "بالفارق الإنطولوجي" ويقوم فيه أيضا ، وهذا الفارق - الذى ذكرناه من قبل - ليس مجرد تمييز للوجود عن الموجودات ، وإنما هو فى صميمه " حديث" ينكشف من خلال أن كل موجود على هذا النحو أو ذاك إنما يوجد "بفضل". الوجود. أضف إلى هذا أن أسلوب " حدوث " الوجود أسلوب فريد : فهو يهب نفسه للوجود فى الوقت الذى فيه يمتنع عليه أو يحتجب عنه . ووجود الإنسان - التفتح دائما على الوجود أو المتعالي والتجاوز نحوه باستمرار - هو " الموضوع " الذى تحدث فيه " إنارة " الوجود وتحجبه ، أو هو " موضع السر " لكل ما هو موجود أو يمكن أن يوجد . لهذا فإن وجود

الإِنسان يحدّد بهذا "الحدث" أو هذا "القدر" ، وهو قدر لا يملك الإِنسان التصرف فيه ، وكل ما عليه هو أن يخضع له ، وينضوي تحته ويستجيب ويتسق معه .^(١١)

ونرجع مرة أخرى إلى عصرنا العلمي والتقني وماهية الإِنسان يعيش فيه . فالقدر الذي وصفناه ليس حاضرا فيه ، وإنما هو ممتنع على الإِنسان أو محتجب عنه . والمشكلة أن الإِنسان الذي نسمي الوجود أو ضل عنة أو أضاعه - كما رأينا من قبل - لا يحس بهذا الامتناع والتحجب ، إذا لو أحسن به لبقى على علاقة به مهما تكن علاقة سلبية . ما السبب في هذا ؟ الجواب أن الإِنسان والعالم الذي يعيش فيه منبئان عن هذا القدر - لأن الإِنسان يوجد - كما سبق القول - ككائن ينتج نفسه وشروط حياته بسبب تحكم العقل العلمي والتقني في أسلوب وجوده وبالتالي بسبب تشويبه لوجوده وقدره جميعا . ماذا تكون مهمة الفكر في هذه الحالة ؟ مهمته هي الاستجابة للقدر الممتنع الذي لا ينفك مع ذلك حاضرا على الدوام ، وتهينة نفسه بالاستعداد المستمر للحدث الممكن لذلك القدر ، وكأن هذا الفكر المؤقت - كما يسميه الفيلسوف - يمثل معالم الظل الذي يلقيه الحضور أو الحدث الممكن في المستقبل لذلك القدر . بأي معنى إذا يكون هذا الفكر حاضرا ومستقبلا ؟ بمعنى التفكير المتواصل في العالم العلمي والتقني وأصوله الميتافيزيقية الأولى ، وبمعنى الاستعداد والأعداد الفكرية للقدر في حدوثه الممكن - وعندما يتم هذا الرجوع للأصل والأساسي الأول ، ويتم التهوي والتبنيه والاستعداد والإعداد ، فربما يحدث شيء حاسم يغير الفكر نفسه يعيد العالم العلمي التقني إلى أساسه المنسي...

قد يقول قائل في النهاية إن هيدجر يقف من العالم والتقنية الحديثين موقفاً سهل وصفة بالرجعية أو التزمت إذا قيس بالحلم الذي ساد الحياة العقلية ابتداءً من فلسفة التنوير وحتى ماركس ودعا التنمية التقنية والعملية المعاصرين - وأقصد به الحلم بتحريير الإِنسان من "الضرورة" عن طريق العلم وتطبيقاته الصناعية - والرد على هذا القول بسيط . فهيدجر لم يؤمن أبداً بهذا الحلم ، وإنما آمن بضرورة الرجوع إلى التفكير في قدر الوجود نفسه - وسط عالم يتزايد اغترابه على الدوام - وذلك لكي يجد الإِنسان الإمكانية الوحيدة للتحرر من أسر العلم

والتقنية، ويهتدى للإيقاظ الذي سيأتى من داخلهما عندما يتم رجوعهما إلى أصلها وأساسها
الذى طال نسيانه والتخلى عنه والتكر له ...

١٥- من خلال هذه الآفاق التأويلية الرحبة استطاع هيدجر أثناء سنوات الحرب أن يفهم
ما يعنيه العلم والتقنية واستهلاك العالم وأشكال القيادة والتنظيم والإدارة " لعجلة العدمية" فى
الصناعة والحرب والعالم الذى تم " وضعه " والهيمنة عليه ... ثم أمكنه " أن يتوسع فى فهمه
لتاريخ الميتافيزيقا والفلسفة الغربية وأن يستقر عليه بوصفه تاريخا لسيان الوجود ، أن يحقق
بذلك تلك المرحلة المتأخرة على طريقه الفكرى وهى مرحلة " الرجعة" إلى الوجود ذاته . ولقد
مهدت كذلك لهذه الرجوع تفسير لشعر هلدرويلين ، وتأملاته العديد فى مشكلة الحقيقة التى
سبق أن بدأها - فى الفقرة الثانية والأربعين من " الوجود والزمان " - عندما أرجع المفهوم
التقليدى للحقيقة أو للصدق - وهو تطابق العبارة مع الشئ والفكر مع الموضوع - إلى الظاهرة
الأصلية للحقيقة ، وقد تبين له من خلال هذه البحوث والرسائل ضرورة انتقال الموجود من
التحجب إلى اللاتحجب والظهور حتى يمكن الحديث عن مسألة الحقيقة . ومنذ ذلك الحين أصبح
" اللاتحجب " (أى الكشف والظهور من طوايا الحجب والخفاء) هو الترجمة التى صكها
هيدجر لمصطلح الحقيقة فى منطوق اليونانى (وهو " اليثيا) ، بل أصبح هو الافتراض
الأساسى الذى لم تتدبره الميتافيزيقا الغربية فى تاريخها الطويل ، ولم تفكر فى أنه الشرط
الأول الذى تقوم عليه كل التفسيرات الممكنة لحقيقة الوجود ، بما يترتب على ذلك من التركيز
على الإنسان - كما حلل " أنطولوجيا" فى الوجود والزمان - إلى فهم الإنسان والعالم من
جهة الوجود والحقيقة ، كما أشرنا لذلك أكثر من مرة...

لقد كان الشرط الأساسى لهذا التحول أو لهذه الرجعة هو "التغلب" على تاريخ
الميتافيزيقا والفلسفة الغربية أو تجاوزهما "بالرجعة" إلى أساسهما الأول ، وهو التفكير فى
الوجود نفسه لا فى مجموع الموجودات أو فى موجود منها بعينه مهما يكن أسمى الموجودات .
هل انتهت الفلسفة لكى تفتح الطريق لفكر الوجود ؟ - لقد تحدثنا من قبل عن نهاية الفلسفة
وبداية فكر آخر يتجه صوب الوجود نفسه . وسوف تظل هذه البداية وتلك النهاية من الأسئلة

المطروحة على بساط البحث في تفكير هذا الفيلسوف ، وهو تفكير يريد في نهاية المطاف أن يرعى ويصون ، وأن يفهم من جهة الحقيقة والوجود لا أن تفهم الحقيقة والوجود من جهته ...

١٦- هل مهد لهذه الرجعة تاريخ سابق داخل تاريخ الفلسفة والميتافيزيقا الغربية ذاتها

التي أعلن هيدجر عن نهايتها أو موتها ؟ لا شك عندي أن " التنوير الآخر " (الذي يوصف به تفكير عدد من الفلاسفة والكتاب مثل باسكال ، وشافيتسبري ، وفيكو ، وهيردر ، وهامان ، وياكوبوني ، وفلاسفة وشعراء الرومانسية المبكرة الذين انتقدوا مفهوم العقل والفلسفة المذهبية في عصر التنوير) أقول لا شك أن هذا "التنوير الآخر " ، بالإضافة إلى عناصر من فلسفة الحياة وأفكار من الشعراء الذين اهتم هيدجر بشرح قصائد من شعرهم وسبق ذكر أسمائهم ، قد مهدت كلها لهذه الرجعة إلى " الأصل " و "الباطن " والتحقق المباشر بالحقيقة والوجود وانتظار حضورهما أو حدوثهما ، وتجاوز تراث فلسفة الوعي الذاتية والارادية والعقلانية التي طبعت العصر الحديث منذ ديكارت حتى هيجل وهسرل . - ولا بد أن ينظر إلى " رجعة " هيدجر في سياق تراث ذلك التنوير الآخر ، وإن كان من واجبنا القول بان الفيلسوف قد تجاوز هذا التراث بدوره وتوسع فيه من خلال نقد العقل والوعي والذاتية في تاريخ الميتافيزيقا والفلسفة العربية منذ أفلاطون حتى ماركس ونييتشه ، وذلك بالصورة الحاسمة التي عرفناها وبلغت عند بعض الشراح حد القول بموت الفلسفة وبداية فكر الوجود . هل نفسر هذه الرجعة أيضا بدخول عناصر صوفية ورومانسية في تفكير هيدجر المتأخر كما فعلنا من قبل ؟ ألم تكن هذه العناصر مكانه في تفكيره ولم تظهر ظلالها الغامضة إلا مع التقدم في العمر ؟ وهل يكون الحنين القديم إلى الدين و " الإشراق " الباطني قد فرض نفسه - بعد أن طال أسره وكتبه بالعناد المنهجي الصارم !- في هذه المرحلة ؟ إنها كما ترى أسئلة تدور في أفق الظن والاحتمال والاختبار ، ولعلها ستبقى إلى أمد طويل موضوع الجدل والأخذ والرد والحوار بين المؤيدين والمعارضين .

١٧- اختلفت الرؤى والآراء حول شخصية هيدجر وفلسفته وما تزال مختلفة . فهناك

من يرفع من شأنه ويبالغ في ذلك إلى حد القول بأنه هو أعظم فلاسفة القرن العشرين ، وأعمق من سأل السؤال الفلسفي عن الوجود بعد أفلاطون وأرسطو ، وأنه قد عكف على تراثه الفلسفي

قديمه ووسيطه وحديثه وتمكن منه إلى الحد الذي يندر أن نجد له نظيرا (وتشهد على هذا مجموعة أعماله التي زادت على الستين مجلدا !) وأنه هو " فيلسوف المحنة " الذي ظل يلح على سببها الرئيسي - وهو نسيان الوجود وتكذب الطريق الوحيد المنفذ وهو الرجوع للأصل الأول - كما تجسدت له محنة العالم والحضارة الحديثة في هيمنة التقنية على الأرض والإنسان .. وهناك من " خسف به الأرض " وأنكر أن يكون أعظم فلاسفة القرن الذي عرف عددا كبيرا من الفلاسفة العظام (مثل راسل ووايتهد وتوينبي وفتجنشتين وبوبر وبرجسون وسارتر وغيرهم) وجرده من العمق تماما بحجة أن هذا العمق المزعوم ليس سوى وهم ملتف في ضباب الغموض الفكرى واللغوى ، كما اتهمه - فوق اتهامه بالاستسلام للوعى النازى الزائف ولو لفترة محدودة - بأنه ظل يقوم بدور القائد الروحى والدليل العايس المتجهم فى متهات القلق والهم والموت ، وأنه سحر شباب بلاده بمشكلات عقيمة وعبارات ملتوية وشائكة أشبه بأقوال العرافين والمتنبين ، وأن ما يسميه فكر الوجود شئ غير واقعى ولا علمى ولا منمثر ولا مؤثر ، فضلا عن فقره وافتقاره لأى وعى تاريخى بالحاضر الاجتماعى والسياسى والاقتصادى ، وخلوه من أى إشارة للدور الذى يمكن أن يقوم به العلماء والهيئات والمؤسسات العالمية والعلمية والجهات المعنية " بإنقاذ " الأرض (كاحزاب الخضر مثلا) ، بل إنه ليؤكد أن هذا الفكر كله لا يخرج عن كونه مناجاة أومونولوجا " أنا وحديا " أخذ يجتره شخص عصابى ومنطو على نفسه طوال ما يربو على الستين عاما دون أن يتمخض عن شبكته العنكبوتية خيط واحد موجه ولا أى نتيجة واضحة أو ملزمة للإنسان الفرد أو للجماعة المحلية أو الإنسانية ، هذا فضلا عن أن الفكر الجديد الذى أهاب به فى سنواته الأخيرة لا هو بالجديد ولا هو بالفكر الواضح المعالم ..

١٨ - ومع ذلك فهناك فريق ثالث حاول وما يزال يحاول أن ينقده نقدا علميا وموضوعيا "من داخله" بعيدا عن مزلق الاتهام والإدانة والتشهير الغوغائى سبى النية . فمنهم من يوجه أسئلة لا تخلو من بعض الشكوك والانتقادات ، ومنهم من يدرس علاقة التأثير أو التأثير بين فلسفته والفلسفات الأخرى ، كالماركسية التقليدية والجديدة (وبالأخص مدرسة فرانكفورت) ، وفلسفة الحياة من نيته إلى دلتاى التى رأينا كيف دخلت عناصر منها فى تفكيره المبكر

والمتأخر ، والكانطية الجديدة التى نبهته - تحت تأثير أستاذه ركرت - إلى الاهتمام الملحوظ بكانت ، والظاهرانية التى بين هو نفسه - فى مقال مشهور - كيف كافح فى شبابه لفهمها - لاسيما من خلال كتاب البحوث المنطقية لأستاذه هسرل ، وألف رسالتيه الأولى والثانية للدكتوراه - عن نظرية الحكم فى الترعة النفاسانية ونظرية المقولات والمعنى عند دنس سكوتوس - بوحى منها وتحت تأثيرها قبل أن يتعد بنفسه عن مرحلتها الذاتية المتعالية والشديدة المثالية - ، ثم تأثيره الذى لا ينكر على مسيرة فلسفة التأويل (الهيرمينوطيقا) التى أعطاها - بعد شلاير ماخر - أقوى دفعة ممكنة ، بحيث تعلم التفكيكيون المعاصرون والنقاد الجدد على وجه العموم من قراءاته للنصوص الفلسفية والشعرية كيف يقرأون النصوص من داخلها ومن حولها ومن تحتها ..^(١٢) ، وكيف يكشفون عن قصد المفكر أو الشاعر " من خلال ذلك الذى لم يقله فى ثنايا قوله " ... ومن الأسئلة المثارة على فكر هيدجر - وما أكثرها ! - أسئلة من هذا النوع :-

عرف عن هيدجر شغفه الشديد بالرجوع إلى الفلاسفة قبل سقراط ، ولا سيما أنكسمندر وبارمنيدز وهيراقليطس ، ليلتمس عندهم العلاقة الأصلية المباشرة بين الفكر والوجود (لا سيما فى عبارة بارمنيدز) والإشارة من طوايا التحجب (فى مقالته عن الألبثيا -) - ولكن هل ساعدته هذه الرجعة لأباء الفلسفة الغربية والترعة الإنسانية المبكرة على العثور على الأساس و " الأصل " الذى بحث عنه ؟ وهل تتسق تلك العودة للأباء مع مطالبته " بالتغلب " على تاريخ الميتافيزيقا والفلسفة أو تحطيمه وتجاوزه ؟ ألم يكن من الأوفق الرجوع لأفكار وأساطير وحكايات عصور أسبق - فى الحضارة الكريتية والمينوية أو فى حضارات الشرقين الأدنى والأقصى القديمة ؟

دعا هيدجر - كما سمعنا حتى الآن أكثر من مرة - إلى تجاوز تاريخ الفلسفة والميتافيزيقا " الغربية " ، بل أكد نهايتهما على الرغم من أنه بقى بطبيعة الحال مقيدا بهما ولا يمكن فهم تفكيره المبكر ولا المتأخر إلا فى سياقها . ولكن ألم يكن فهمه لهذا التاريخ فهما ضيقا محدودا ؟ وهجومه المتواصل على فلسفة الوعى والذاتية الحديثة - من ديكارت إلى

نيتشه - ألم يكن هجوماً أحادياً متسرعاً؟ ثم ألم يكن أرض هذا التاريخ المترامى هي التي نمت منها أشجار المعرفة النظرية والعملية، ومروج الفلسفة والتصوف المسيحي، وبدائع فلسفة النهضة والتتوير، وروائع الفن والأدب والتقدم والاستتارة والإنسانية المتنوعة الأزهار والثمار والأوراق؟ وحتى إذا صح أن هذا التاريخ هو في صميمه تاريخ العدمية المتنامية، وبخاصة في القرن العشرين الذي أوصلت كوارثه وآلامه وفظانعه الإنسان الأوروبي الحديث - والإنسان الدائر في فلك مدنيته الصناعية - إلى مهاوى القلق والهم واليأس والاعتراب، فهل يصح أن ننسى أن هذه العدمية نفسها قد تولدت عنها ثروة هائلة من الإبداعات والرؤى والأفكار والاجتهادات التي لا يمكن أن نصفها بأنها عدم؟ وهل خلت الساحة المضطربة بالضحايا والأشلاء والأطلال من أصوات تدعو إلى الحب والشجاعة والكبرياء والمسئولية والأمل وتمجيد الحياة؟ وحتى ذلك الحديث القائم عن القلق والهم وبقية العائلة المشنومة - ألم يقدم لنا حصداً وافراً من الأعمال والإجازات الفكرية الخصبة التي تستحق الحرص عليها، ومنها فلسفة هيدجر نفسه؟!

١٩- مع ذلك كله فهل كان هيدجر هو أول من قال بنهاية الفلسفة ودعا أو بشر بفكر جديد بديل عنها؟ ألم يفعل ذلك قلبه كل من هيجل وفويرباخ وماركس الذين "رفعوا" (بالمعنى الهيجلي) تاريخ الفلسفة كل على طريقته - سواء بأن تصبح الفلسفة علماً وتخلع عنها التسمية القديمة وهي محبة الحقيقة كما قال هيجل في مقدمة ظاهريات الروح، أو بأن تتحول عند فويرباخ من تاريخ اللاهوت إلى تاريخ لفلسفة إنسانية شاملة، وعند ماركس من تفسير للوجود والعالم إلى تغيير جذري يبتدئ به عصر جديد وإنسانية جديدة بريئة من الاعتراب والاستغلال والظلم الرأسمالي؟ وإذا كان يحمد لهيدجر أنه دعا إلى فكر جديد يرجع إلى الوجود نفسه - وأصداء الدعوة لفكر إنساني جديد لا تفتأ تتردد بقوة في السنوات الأخيرة - أفلا يمكن القول أيضاً بأن هذا الفكر يحف به الغموض من كل ناحية، وأنه إذا كان قد نجح إلى حد كبير في نقد التاريخ السابق فقد جانيه التوفيق في تقديم صورة واضحة المعالم للمستقبل، ثم ماذا يمكن أن يطوف بأذهان قرانه من العالم الثالث في آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية؟ إلا نعتهم إذا اتهموه بأنه أكثر المركزيين الأوروبيين غلوا في المركزية، وأنه يسقط من حسابه كل ما

ليس أوروبا إلا إذا خضع للسيطرة العلمية والتقنية الأوروبية - الأمريكية ؟ وهل يلام أحد منهم إذا افتقد لديه الوعي بالتاريخ والقوى الواقعية المحركة له ، وتجاهل الواقع " الكوكبي " الملموس الذي هو حصيلة تراث ممتد لحضارات عريقة وعديدة عبر آلاف السنين ، والذي لا يمكن أن نفهم يومه ولحظته الحاضرة بغير أمس وما قبل أمس إلى آلاف أخرى من السنين ؟ هل يقبل هذا من فيلسوف "الرجعة" الذي لم يرجع إلا إلى أصله الإغريقي وتجاهل أصول هذا الأصل وجذوره التي يستحيل فهمه بدونها !؟

وإذا كان هيدجر يأخذ على التراث الفلسفي - الغربي - أنه تصور الوجود كما لو كان "موجودا" من الموجودات ولم يتركه أبدا ليعبر عن نفسه كوجود - إلا يمكن أن نأخذ عليه هو نفسه أنه قد ثبت نظره على " الوجود " بحيث طبع هذا فكره بطابع أحادي - وربما سكوني وقدرى أيضا ؛ - وملا كاسه - حتى فاض على الحافة - بسام التكرار الفظيع لتلك الكلمة التي كادت أن تصبح تعويذه سحرية مملّة ؟ - لقد تشكك الكثيرون في صلاحية هذه الكلمة المتعددة والمتنوعة المعاني لخدمة قضيتته ، كما تشككوا في إمكان أو جدوى الفصل بين الوجود والموجود في أي حديث عن الوجود ، حتى لقد تساءل البعض عما إذا كان التثبيت عند الكلمة قد جعله دائم التراجع بين " التعزيم " السحري والكتمان الصوفي إلى حد التلعثم أو الخرس ... ثم من قال أن التراث الفلسفي لم ينشغل إلا بمشكلة الوجود والسؤال عنه ؟ ومن قال أن نقد الذاتية الحديثة يمكن أن يتم على أساس المعايير المستمدة من الفكر اليوناني السابق على سقراط ؟ إلا يقدم هذا كله دليلا آخر على بعده عن حاضره ، وافتقاده للوعي التاريخي ، وهروبه لأعماق الماضي الإغريقي في محاولة مشكوك فيها لتفسير التاريخ العلمي والتقني الحاضر بالإضافة للتمهيد لفكر الوجود المنتظر أن يرفرف بأجنحته في سماء مستقبل غامض ؟

٢٠ - تلك كانت بعض الأسئلة القليلة التي لا تتفك توجه بصيغ مختلفة لفكر هيدجر ويستحق كل منها بحثا مستقلا لا تتسع له هذه المقدمة . لاشك أن القراء سيمكنهم توجيه أسئلة أخرى أو طرح نفس الأسئلة بأساليب وأشكال متنوعة - والمهم أن آية هذا الفكر " الهيدجري " وفضيلته الكبرى تكمن في إثارة السؤال والأصرار عليه - لا في محاكاته وتقليده واجتراره

كما فعل أكثر ضحاياها ... ولقد كان هدفي من هذه المقدمة الجديدة ، ومن الكتاب كله في واقع الأمر ، هو أن نتعاطف مع هيدجر أو مع غيره ونحرر منهم بنفس القدر وبنفس الصدق ، أي أن نفكر مع هيدجر - على نحو ما عبر هابرماس - ونفكر ضده أيضا كلما اقتضى الأمر (١٣) وأهم شيء في تقديري المتواضع ، بعد أن نمر بمرحلة فهمه والتعلم من دقته وإحكام منهجه وإخلاصه وزهده وتلغتيه ، ومعرفة أسرار قوله وصمته معا - أهم شيء هو أن نتعلم منه أيضا جدية التفكير فيما يستحق التفكير من وجهة نظرنا ومن داخل فكرنا واعتمادا على مناقبنا نحن وعل لغتنا وتاريخنا وتراثنا نحن ...

ولست أشك لحظة واحدة في أن القلة المخلصة من شبابنا المتفلسف - لا الذين يتاجرون بالفلسفة ويدوسون بقولهم وفعلهم على قيمها ؛ - سوف تتعلم الكثير من قراءتها المتأنية لنصوص هيدجر ، وسوف تفكر ضده أيضا وتوجه له أسئلة جديدة من زوايا جديدة ...

٢١ - ملحق أخير : حوار مع هيدجر :

لم يكذب هيدجر حتى انهال عليه بعض الناس بحجارة أسئلة من هذا النوع : هل كان معاديا للسامية ؟ هل كان يلقي محاضراته وهو يرتدى البزة العسكرية النازية ويضع على كتفه علامة الصليب المعقوف ؟ وهل بلغ به الأمر حد اضطهاد أستاذه هسرل ومنعه من أن يطأ بقدمه أرض الجامعة ؟ ومع أنها أسئلة كذبها الواقع وأجاب عليها الفيلسوف بالنفي القاطع ، فقد نجحت في إيذاء شخصه وتشويه سمعته وبلبلة الرأي العام والرأي الفلسفي وإلقاء ستار من التجاهل والنسيان على أسئلته الفلسفية الحقيقية ، ومن بينها السؤال نفسه عن موقفه من السياسة .. وقد لزم هيدجر الصمت عن حقيقة علاقته بالنازية على مدى اثنين وثلاثين عاما إلى أن أجرت معه مجلة دير شبيجل (أي المرأة) المشهورة حوارا شاملا في الثالث والعشرين من شهر سبتمبر سن ١٩٦٦ ، وأوصى الفيلسوف مندوبي المجلة ألا ينشر الحوار إلا بعد وفاته . وقد برت المجلة بوعدا ونشر الحديث في اليوم الواحد والثلاثين من شهر مايو سنة ١٩٧٦ ، أي بعد رحيله بخمسة أعوام ...

- طلب منه المحرران في البداية أن يوضح للرأي العام مواقفه قبل استيلاء النازي على الحكم وبعده ، وسألاه عن مدى إمكان تأثير الفلسفة على الواقع وغير ذلك من القضايا التي تحتاج لإلقاء الضوء عليها وعلى التهم التي طالما وجهت إليه وألفت ظلها السوداء ، لا على شخصه فقط ، بل وكذلك على فكره ...

وبدا الفيلسوف بتقرير بعده التام عن العمل السياسي قبل توليه منصب مدير جامعة فرايبورج . ثم أخذ يروي الظروف التي تم فيها اختيار جاره مولندورف استاذ علم التشريح في شهر ديسمبر سنة ١٩٣٢ لمنصب مدير الجامعة الذي كان من المفروض أن يبدأ تقلده الرسمي له في شهر إبريل . كان بطبيعة الحال يتابع مجريات الامور ، وكان من رأيه أن التطور المنشود في الجامعة والمجتمع يمكن أن يتحقق على أيدي القوى القادرة على البناء .

ولكنه كان مشغولا في ذلك الوقت بالتفسير الشامل للفكر اليوناني قبل سقراط . وفوجئ مع غيره من الزملاء بأن وزارة الثقافة في ولاية بادن - فيرتمبرج التي تتبعها الجامعة قد أقالت المدير الجديد الذي لم يمض على شغل منصبه (بعد السادس عشر من إبريل) أكثر من أسبوعين اثنين ...

وفسر الفيلسوف ذلك بأن المدير المنتخب حال بين الطلاب النازيين وبين تعليق لوحة تشتم اليهود وتؤلب عليهم بقية الطلاب في مدخل الجامعة . وتوسل إليه المدير المعزول أن يقبل المنصب حتى لا يشغله أحد عملاء السلطة . وبقي هيدجر مترددا عن اتخاذ هذه الخطوة على الرغم من إلحاح زملائه وتلامذته عليه وظل على ترده بحجة افتقاره إلى الخبرة بالعمل الإداري حتى صباح يوم الانتخاب في مجلس الجامعة ، أي حتى اضطراره لقبول المنصب مراعاة لمصلحة الجامعة قبل كل شيء .. وفي اليوم التالي لتوليه المنصب حضر إليه زعيم الطلاب النازيين مع زميلين آخرين وطلبوا منه الموافقة على تعليق اللوحة المشبوهة . رفض هيدجر طلبهما وأصر على رفضه حتى بعد اتصال مسنول الطلاب في الحزب وتهديده له بالعزل بل وإغلاق الجامعة نفسها ، ثم بقي مصرا على رفضه حتى بعد أن تبين له عجز وزير الثقافة في ولاية بادن عن الوقوف بجانبه .

واستطرد الفيلسوف قانلا إن الدافع الذى جعله يقبل تولى إدارة الجامعة قد عبر عنه فى محاضراته التى بدأ بها أستاذه بالجامعة - خلفا لهوسرل - فى سنة ١٩٢٩ ، وهى محاضراته الشهيرة ما الميتافيزيقا ، ولم يكن هذا الدافع سوى توحيد المجالات والأنظمة العلمية التى تباثرت وتفرغت وابتعدت - إلى حد الضمور المميت - عن التجذر فى أساسها الجوهرى . أخذ المحاور الصحفى الكلمة وأصر على أن الفيلسوف قد عزف نغمة أخرى فى الخطبة التى ألقاها بمناسبة توليه إدارة الجامعة وبعد اغتصاب هتلر للسلطة وتعيينه مستشارا لدولة الرايخ الثالث بأربعة شهور ، وقال الصحفى إنه قد وردت فى تلك الخطبة عبارة عن عظمة وروعة البعث الجديد ...

لم ينكر الفيلسوف أنه كان مقتنعا بضرورة تلك الانطلاقة وبحتمية ذلك البعث الذى لم يكن ثمة بديل عنه مع اضطراب الآراء وحيرة الاتجاهات السياسية لاثنتين وعشرين حزبا سياسيا ، وأن البلبلة العامة كانت تقتضى توحيد المواقف الوطنية والاجتماعية . ولم يكن ذلك رأيه هو وحده ، بل اتفق عليه عدد كبير من ساسة العصر ومفكره وأدبائه (مثل فريدريش ناومان وإدوارد شبرانجر وإرنست يونجر وغيرهم) ، فضلا عن أنه كان فى ذلك الوقت مشغولا بقضايا فلسفية عبرت عنها كتاباته ومحاضراته التى أعقبت ظهور " الوجود والزمان " (سنة ١٩٢٧) كما انشغل بحكم عمله فى التدريس برسالة الجامعة ومعنى العلم والبحث العلمى وغيرها من المسائل التى تتصل بصورة غير مباشرة بقضايا الوطن والمجتمع ، والأمر الذى انعكس على العنوان الذى أعطاه للخطبة السابقة الذكر مع توليه إدارة الجامعة ، وهو التأكيد الذاتى للجامعة الألمانية : " ولكن من من الذين يتجادلون حول هذه الخطبة قد كلف نفسه مشقة قراءتها والتفكير المتعمق فيها وتفسير كلماتها من خلال الظروف الساندة فى ذلك الحين؟ إن تلك الخطبة كانت أبعد ما تكون عن "تسييس" العلم أو قصر قيمته ومعناه على فائدته للمجتمع كما تصور الطلاب والدعاة النازيون . لقد وقف توجهها الأساسى ضد استفحال التنظيم التقنى للجامعة وفى صف إعادة النظر فى مهمة الجامعة بمعنى جديد مرتبط بالتدبر فى علاقتها بالتراث الثقافى الغربى فى مجموعه ، وبتجديد نفسها بنفسها فى مواجهة التيار السائد لتسييس العلم.

ولكن المحاور الصحفي ذكره بعبارة قالها في خريف سنة ١٩٣٣ ورددها معظم الذين شجبوا علاقته بالنازي : " ليست المبادئ والأفكار هي القواعد التي يرتكز عليها وجودكم ، وإنما الفوهرر نفسه (أي القائد والمقصود به هو هتلر ..) ، وهو وحده ، هو الواقع الألماني وقانونه في الحاضر والمستقبل " ..

وأنكر هيدجر أن تكون هذه العبارة قد وردت في خطبة توليه إدارة الجامعة ، لأنها ظهرت في الجريدة المحلية للطلاب ، وكانت نوعا من التنازل الذي اضطر إليه رغبة منه في تسيير أمور الجامعة ، وأكد أنه يتبرأ اليوم من تلك العبارة التي لم ينطق بمثلها أبدا منذ قدم استقالته من منصبه في فبراير سنة ١٩٣٤ وإن لم تقبل إلا في شهر إبريل ..

وردا على التهمة الموجهة إليه بالتعاون مع الحزب النازي وسياسته المعادية للسامية أكد بكل حزم أنه لم يسمح للطلاب بإقامة " حريق الكتب " أمام المبنى الرئيسي للجامعة ، وأنه لم يستبعد كتب المؤلفين اليهود لا من المكتبة العامة للجامعة ولا من مكتبة القسم ، وأن علاقته بتلاميذه اليهود بقيت على ما كانت عليه من المودة والتعاطف ، كما أن الود بينه وبين ياسبرز لم يعكره شئ طوال السنوات السابقة لاندلاع الحرب على الرغم من الإشاعات المفرضة بأنه قاطعه بسبب زوجته اليهودية . وأما عن علاقته بأستاذه هسرل فقد ظلت هي علاقة الاحترام والعرفان بين التلميذ والمعلم ، بدليل أنه حافظ على الإهداء الذي كرسه له في كتاب الوجود والزمان في طبعاته المختلفة حتى الطبعة الرابعة التي ظهرت في سنة ١٩٣٥ ، ثم اضطر إلى الموافقة على حذفه في الطبعة الخامسة لسنة ١٩٤١ لخوف الناشر من مصادرة الكتاب إذا أبقى عليه ، ثم إنه لم يبد موافقته إلا بشرط المحافظة على الملاحظة التي يشهد فيها على الصفحة الثامنة والثلاثين من الكتاب بفضل أستاذه عليه ورعايته له . ولم ينشأ الخلاف بين الأستاذ وتلميذه إلا لأسباب موضوعية جعلت هسرل نفسه يعلن تبرأه العلني منه ومن تلميذه الآخر ماكس شيلر (١٨٧٤ - ١٩٢٨) متهما إياهما بأنهما حولتا فلسفته الظاهرانية الخالصة إلى انثروبولوجيا متركزة حول الإنسان .

وأما عن الشائعات التي روجت عنه أنه منع أستاذه هسرل من أن يطأ بقدمه أرض الجامعة أو أن يستعير كتابا من مكتباتها فقد أكد بكل قوة أنها شائعات عبثية مفرضة لم يقصد من ورائها إلا التشهير به ، والدليل على ذلك أنه خلال إدارته للجامعة صمم ، على غير رغبة الوزارة المختصة ، على الحفاظ على أستاذين من أصل يهودي (كان أولهما تاهوزر مديرا لمستشفى الجامعة ، وكان الآخر وهو فون هيفيسى أستاذا للكيمياء الطبيعية) . فكيف يعقل أن يتصرف مثل ذلك التصرف مع أستاذه وصاحب الأفضال العلمية والإنسانية عليه ؟ صحيح أن أستاذه وزوجته قد بدأ بمقاطعته هو وعائلته ، وأنه قصر من الناحية الإنسانية فلم يقم بزيارة أستاذه في مرضه الأخير ولم يحضر جنازته في شهر إبريل لسنة ١٩٣٨ ، ولكنه كتب رسالة لأرملة أستاذه معذرا فيها عن هذا التقصير ...

واستطرد هيدجر في الحديث عن توتر العلاقة بينه وبين السلطة النازية التي رفضت اقتراحاته بإصلاح الجامعة وتجديدها بالقوى الشبابية المتميزة ، مما اضطره ، بعد عشرة شهور فقط من توليه منصبه ، إلى تقديم استقالته . والغريب في رأيه أن الذين شوهاوا صورته عند قبوله للمنصب لم يعلقوا بكلمة واحدة على انسحابه منه وتعيين أول مدير نازي في مكانه ...

وتفرغ الرجل لدراساته ومحاضراته . وبدأ منذ سنة ١٩٣٥ محاضراته عن شعر هلدلين ثم عن فلسفة نيتشه ، كما بدأ الحزب النازي في مراقبته والتجسس عليه واضطهاده بأشكال مختلفة . ومن أغرب ما يرويهِ الفيلسوف أن الجهاز الخاص للحزب سلط عليه أحد تلاميذه الذين "تدكثروا" على يديه . ولما رأى التلميذ (وكان اسمه هاتكه) بعينيه وسمع بأذنيه أوجعه ضميره فاعترف لأستاذه ذات يوم بأنه أرسل إلى الجامعة لمراقبته وتسقط أخباره ، وأنه يبوح له بذلك ليزيح العبء الفادح عن كاهله ...

لم يكف الحزب عن مضايقاته له ، فلم يسمح بمناقشة كتبه (ومنها نظرية أفلاطون عن الحقيقة) ، وهاجمت صحيفته الرسمية (الإرادة والقوة) محاضرة ألقاها عن هلدلين في روما ، ومنع مشاركته في المؤتمر الدولي للفلسفة الذي انعقد سنة ١٩٣٤ في براغ ، ولم يأذن له كذلك بحضور مؤتمر ديكارت الدولي سنة ١٩٣٧ في باريس ،

مما جعل الأستاذ برييه - رئيس ذلك المؤتمر ومؤرخ الفلسفة المعروف - يستفسر منه عن سبب تأخيره . ولم يقف الأمر عند هذا الحد ، بل منع الحزب نشر خطبته التي ألقاها عند توليه إدارة الجامعة ، وأمر بأن يوزع كتاباه عن ماهية الحقيقة وما الميتافيزيقا بعد نزع أغلفتها ... ووصل الأمر إلى حد رفض الحزب إعقائه من الخدمة العسكرية في آخر سنوات الحرب ، على الرغم من إعفائه خمسمائة غيره من العلماء والفنانين ، وكان أن كلفه بالاشتراك في أعمال السخرة في إقامة التحصينات والاستحكامات على ضفاف الراين ... ثم ختم ذلك كله بإعلان الاستغناء عن خدماته مع زميله المؤرخ جرهارد رينر ، وأخيرا "توج" اضطهاد له بتجنيد في فرقة العاصفة مع عدد كبير من أعضاء هيئة التدريس الذين كانوا جميعا يصغرونه في السن ..

ويتطرق الحوار بين هيدجر وماندوبى المجلد إلى مشكلة التقنية التي لا يستطيع الإنسان - بحكم طبيعتها وماهيتها -- أن يتحكم فيها وإلى حيرته وتشككه في النظام السياسي الذي يمكن أن يكون ملائما لعصر التقنية الكوكبية الذي يواجه الإنسان بأخطر المخاطر التي تهدد حياته ومصيره أكثر بكثير من كل ما واجهه طوال تجربته التاريخية ، وهو خطر اجتثاث جذوره من الأرض والسكن والوطن والبيت والتراث والوجود والحقيقة ... "ولن يجدى الإنسان أمام الموت والنهاية المتوقعة سوى الرجوع إلى الشعر والفكر ، أى إلى القوى التي تستغنى عن استخدام القوة " ... ويسأله الصحفي :إذاء الدولة التقنية المطلقة التي أكدت نفسها بالفعل أو هي بسبيلها إلى تأكيد نفسها (هل كان يتنبأ بالدور الأحادي الذي تقوم به أمريكا في الوقت الحاضر ؟!) ، ماذا يبقى للفرد وهو يواجه هذا القهر ؟ وهل في وسع الفلسفة أن تؤيده في اختياره وفعله ، هل في وسعها أن تؤثر - كما فعلت على الدوام بطريقتها غير المباشر ؟ ..

ويرد الفيلسوف بأن الفلسفة لن تستطيع أن تغير أوضاع العالم الراهنة تغييرا مباشرا . ولا يسري هذا على الفلسفة وحدها، وإنما يصدق على كل تفكير ومسعى بشري . هنا يعيننا إلا الله ، وكل ما علينا هو الاستعداد وتهينة أنفسنا لكي نبقظنا من الهاوية التي نوشك على التردى فيها - والأمر يتوقف في النهاية على الوعي بأن الوجود يحتاج للإنسان لكي يتجلى له فيرعاه

ويصنه ويشكله ويشكل حياته استجابته له... ذلك هو ما يمكن أن يساعد به الفكر "الأخر" بطريقته غير المباشرة في التأثير والتغير... أما الفلسفة التقليدية فقد بلغت في رأيه نهايتها وأصبحت عاجزة عن أى تأثير، لأن العلوم المختلفة - وبالأخص السيبرنيطيقا - قد تولت عنها القيام بهذا الدور ...

لم يبق إذا إلا الرجعة "الفكر الوجود" - هذا المراوغ العدد المعاني الذى يجب أن نفهمه على معنى الموجود... أيا كانت طبيعة هذا الموجود - ... مثل هذا الفكر لا يملك إلا أن يسأل ويفتح ويتحاور وي طرح الأسئلة التى لم تطرح من قبل ولا تلائمها الإجابات السابقة. وإذا استطاع هذا الفكر أن يغير شيئا فهو التغيير غير المباشر الذى يتطلب السير المتأنى على دروب الصبر والخشوع والانتظار والإعداد والاستعداد وإذا استطاع أخيرا أن يوقف هذه " القيم " - بعيدا عن رتابه المواعظ وحذقة المتفهبين وفضافة الغوغانيين - فهذا وحده يكفيه.... ويتواصل الحديث عن التقنييه الكوكبية، وعن عجز النازية، فضلا عن عجز النفعية أو البرجماتية الأمريكية، عن سبر ماهيتها، وعن احتمال أن يصل الروس أو الصينيون ذات يوم - بفضل ما لديهم من فكر تراثى عريق - إلى إتاحة تكوين العلاقة الحرة والأصيلة بين الإنسان وبين عالم التقنية.

ثم يتجه الفيلسوف على عجل إلى الكلام عن هلدلين الذى يعتقد أنه هو الشاعر الذى يدل على المستقبل، ويحيا وينظم شعره على أمل الإنقاذ الذى سيأتى - فى رأيه - من السماويين والأرضيين، والذى يهيب به غيره من الشعراء الأصلاء الذين يؤسسون ما يبقى

ويستطرد الحديث بعد ذلك عن هلدلين ونيثشه فيذكر له المحاور الصحفى عبارة وردت فى إحدى محاضراته عن نيثشه التى ألقاها بين سنتى ١٩٣٥، ١٩٣٧ عن أن الصراع المعروف بين الديونيسى (أى التوهج الانفعالى والنشوة المقدسة) والأبوللونى (أى التوجه العاقل المنظم المستتير) كما عاشه كلا المفكرين الشاعرين قد وضع أمام الألمان علامة استفهام كبرى على الطريق لمعرفة حقيقتهم القدرية والاهتداء لماهيتهم و"قدرهم" التاريخى - فما هو رأى الفيلسوف فى ذلك ؟

ويجب هيدجر بأنه على اقتناع تام بأن المكان الذى نشأ فيه العالم التقنى الحديث هو نفسه المكان الذى يمكن أن تتبثق منه الرجعة (أو الهداية والإيقاد) بحيث لا يمكن أن تأتي من بوزية الزن ولا من أى تجربة شرقية أخرى بالوجود . وتحقيق هذه الرجعة أو هذا التحول فى التفكير يحتاج لاستيعاب التراث الأوروبى من جديد. ومراجعته . فالفكر لا يتحول إلا بالفكر الذى يعرف أصله ومصيره ، أى أن العالم التقنى لا يحتاج لأن يستبعد أو ينفى ، لأن ذلك محال ، وإنما هو بحاجة لأن يرفع – بالمعنى الهيجلى للكلمة – إلى مستوى آخر أعلى وأكثر خصوبة ، وإن لم يكن من الممكن أن يتم هذا الرفع بواسطة الإنسان وحده ...

■ ولكن هل تسند للألمان دورا فى هذا التحول ؟

■ أجل ، بالمعنى الذى يبينه حديثى عن هلدلين.

■ وهل يملك الألمان مقومات هذا التحول أو هذه الرجعة ؟

■ نعم ، بفضل القرابة الوثيقة بين اللغة الألمانية واللغة والفكر واليونانى.

ولعل الفرنسيين هم أقدر الأوروبين على إتمام هذا التحول ، هذا إذا تحووا عن تراثهم العقلانى العظيم وبدأوا يفكرون تفكيرا ألمانيا^(١٤) .

وينتقل الصحنى إلى الأزمة الديموقراطية والبرلمانية التى كانت تمر بها ألمانيا فى ذلك الوقت (من أواخر عام ١٩٦٦) ويسأل : هل ينتظر من الفيلسوف أن يشارك بالرأى أو أن يشير على الأقل بطريقة غير مباشرة إلى سبيل الخروج من الأزمة : هل هو نظام بديل أم إصلاح للنظام القائم ؟ وعلى أى نحو يمكن أن يتم الإصلاح ؟ ألا يصح أن ينتظر الرجل العادى من الفيلسوف أن يمدده بأفكار تعينه على الحياة وسط العالم التقنى الذى قهره وضيق عليه الخناق ؟ ألا يكون الفيلسوف قد تخلص عن جزء ولو قليل من مهمته وواجبات مهنته إن لم يتواصل مع الرجل العادى ؟

ويقول الفيلسوف بعد صمت مفعم : بقدر ما أرى ، ليس فى إمكان مفكر واحد أن يتبصر بأحوال العالم فى مجموعته بحيث يقدم تعليمات عملية ، وبالأخص فيما يتعلق بإيجاد أساس

للفكر نفسه - إننا نطالب الفكر الذى يأخذ نفسه مأخذاً جليداً بالنسبة للتراث الضخم الذى يحتمله، نطالب هذا الفكر بما يفوق قدرته لو طالبناه بأن يقدم هنا نصائح أو تعاليم عملية .

لا يوجد خطاب سلطوى فى مجال الفكر . والمعيار الوحيد للفكر مستمد من الموضوع الذى يفكر فيه . وهذا الموضوع نفسه هو أكثر الأمور مدعاة للشك والسؤال . ولتوضيح هذا ينبغى إلقاء الضوء على العلاقة بين الفلسفة والعلوم التى أدى نجاحها العلمى والتقى إلى جعل الفكر الفلسفى أمراً سطحياً لا ضرورة له . هذا هو الوضع الحرج الذى يجد فيه الفكر نفسه وينظر فيه إلى مهمته يقابله نوع من الاستغراب أو الإشفاق - الذى تغذيه القوة المتنامية للعلوم - من عجز الفكر عن الإشارة برأى فى القضايا العملية والسياسية .

وينتهى الحوار باستطراد قصير عن أحوال الأدب والفن الحديث الذى سبق لهيدجر أن وصفها بأنها مدمرة . ويرد عليه محاوره مدافعا عنهما بأنهما يجريان ويقدمان محاولات يخطئ معظمها ويصيب أقلها ، وأن الفنان والأديب لا يمكن أن يلتزم بما كان يلتزم به سلفه قبل ثلاثمائة عام ولا حتى قبل ثلاثين عاماً ...

ويعبر الفيلسوف عن رغبته فى الاستفادة من محدثه فيسأله : أين يقف الفن اليوم ؟ ويرد عليه الصحفى بأنه يطالب الفن بما لا يطالب به الفكر . ويؤكد الفيلسوف أنه لا يعرف فى الحقيقة ما هو الهدف الذى يتوجه إليه الفن الحديث ، وأن الغموض ما يزال يكتنف رؤيته لما هو فنى ...

ويقول محدثه إن الفنان والشاعر والكاتب يجدون أنفسهم اليوم فى نفس الموقف الذى يجد فيه المفكر نفسه . ويقول الفيلسوف فى النهاية : لو نظرنا للأمر من منظور "النشاط الثقافى" لا مكننا وضع الفن والشعر والفلسفة على نفس المستوى وفى نفس الإطار . لكن مجرد الشك فى هذا النشاط وفى معنى الثقافة نفسها يجعلهما من موضوعات الفكر ومن المهام التى يواجهها هذا الفكر الذى يصعب علينا تصور محتته . والمحنة الكبرى للفكر - بقدر ما تسعنى الرؤية - تكمن فى أنه لا يوجد يوم مفكر عظيم بمعنى الكلمة يمكنه أن يجعل الفكر يواجه موضوعه مواجهة مباشرة بحيث يدفعه للسير فى الطريق الخاص به . إن عظمة ما

ينبغي التفكير فيه اليوم لأعظم مما نتصور أو نقدر . والشئ الوحيد الذي يمكننا فعله ربما يكون هو البحث عن دروب ضيقة وصغيرة يمكن أن تساعدنا على بناء معبر مؤقت يصلح للسير عليه . وأمام هذه الحيرة وهذا العجز - الذي يفيض بالصدق والأمانة - إزاء محنة العصر ومحنة الفيلسوف يتوقف الحوار ويقدم المندوبان الصحفيان شكرهما للفيلسوف ...

(¹) يظل الاهتمام المهائل هيديجر في فرنسا سواء في حياته أو بعد موته أمرا محيرا ولافتا للنظر . فعلى الرغم من أن هيديجر يتعد تماما عن تراث الكوجيتو الديكارتي ويفضل الانطلاق من الإنسان الموجود في العالم ومن حضوره منذ البداية مع الأشياء والأدوات والناس من حوله ، وبالرغم من لغته "الجرمانية" المثقلة بالفموض والجهامة والصعوبة إلى حد الاستحالة والقرب من الصمت ، فقد وجد أكبر قدر من الاهتمام يمكن تصوره في بلد الوعي الديكارتي ونسوع التفكير والتعبير ... ولا شك أن التأثير به لم يمنع أحدا من الاحتفاظ بشخصيته وطابعه الخاص - يكفي أن نقارن مقارنة سريعة بين كتاب سارتر - أهم من تأثر به من الوجوديين - عن الوجودية نزعة إنسانية ورسالة هيديجر عن الثرعة الإنسانية (١٩٤٧) التي كتبها ردا على أسئلة المفكر الفرنسي جان بوفريه - لنلاحظ الهاموية الفاصلة بين الاثنين إلى حد تبرؤ هيديجر من كلمة الوجودية وصفتها .. وبصدق هذا على غير سارتر من الوجوديين والنيويين والفلاسفة الجدد والتفكيكيين راجع لهنري بيو مقاله عن هيديجر وفرنسا - تأملات عن علاقة قديمة في كتاب هيديجر ، أسئلة مطروحة على فكره ، ١٩٧٧ .

Birault , Henri, Heidegger und Frankreich . b erlegungen Zu einersalten Verbindung.
In : M. Heidegger , Fragen an sein Denken . stuttgart , Reclam , 1977

(²) وذلك على حد تعبير أستاذنا فيلهلم فيشيديل في كتابه البديع "العتبة الفلسفية الخلفية" الذي قدم فيه بحسب وفهم وتعاطف أكثر من ثلاثين من كبار فلاسفة الغرب ومنهم هيديجر بطبيعة الحال..

Weischedel, wilhelm, Die Philosophische Hinterteppe. 34 grosse Philosophen in Alltag und Denken S.329.

(³) وهذا التحول الأساسي في اتجاه الإنسان بكليته وفي ماهيته وجوهره - نتيجة معرفته بمحقيقة الوجود - هو الذي سماه أفلاطون بالبايداها (التربية) وهو الذي يلتقى عليه هيديجر الأضواء في مقاله عن نظرية أفلاطون عن الحقيقة - راجع كذلك - في هذا الكتاب - آخر سطور رسالته عن ماهية الحقيقة.

(⁴) أو الأنية كما اقترح أستاذنا الكبير عبد الرحمن بدوي ترجمة هذا المصطلح العسير . وقد جارته في استعماله في الطبعة الأولى ثم تخلت عنه في هذه الطبعة الثانية تجنبا لصعوبته وغرابة وقعه على السمع والذهن ، وذلك على الرغم من اقتناعي بصحته في الدلالة على الموجود العيني المتحقق أو المتشخص وهو الإنسان.

(⁵) ربما يسأل القارئ نفسه كما سأل كثير من القراء عما يمنع هيديجر من ان يستبدل بكلمة الوجود بمعانيها المتعددة وظلالها المراوغة كلمة "الله" ذات التأثير والتراث العريق - والجواب أن هيديجر يسأل عن الوجود ومعناه ولا يسأل عن الله لأنه سؤال لاهوتي لا أنطولوجي كما يريد - وعلى الرغم من أننا نحس تأثرا لا شك فيه بالفكر

الصوفي ليعقوب بومه (١٥٧٥-١٦٢٤) وبفلسفة شيلنج المثالية والصوفية في مرحلته المتأخرة بسبب إلحاحهما على العودة للأصل والأساس الأول للوجود ، وعلى الرغم من أن فلسفة هيدجر نفسه تنتهي في مرحلتها المتأخرة بأمل ديني صوفي يعبر عنه بقوله : "لن يستطيع أن ينقذنا سوى اله" فإننا نستطيع كذلك أن نقول إنه لم يكن متدينا ولا كان ضد الدين ، وإنما كان يحاول جهده أن يهين مجال "المقدس" الذي يجعل لمة معنى للحديث عن الله وعن الدين ، ونستطيع كذلك أن نقول كما اعترف هو نفسه أكثر من مرة أن لغته عاجزة عن الحديث سواء عن الوجود نفسه أو عن الله حديثا يليق به جل شأنه لأنه هو وحده - في رايه ايضا - هو الموضوع الجدير حقا بالتفكير فيه والحديث عنه واحترامه غاية الاحترام . ومن العجيب ان الكثير من الكتابات العربية يدمغ هيدجر بالاحاد ويصفه - عن جهل وتسرع وتمجيم بلا علم ولا حياء - انه رأس الجناح الملحد للوجودية ا راجع مقالا لا يبرها رد بونجل عن اللاهوت في حوار فكر هيدجر في أسئلة مطروحة على فكره ص ٤٦-٥٣

Jungel, Eberhard , Gott entsprechendes Schweigen ? Theologie der Nachbarschaft des Denkens von In : M. Heidegger , Fragen an sein Denken, S. 46-53. M. Heidegger

(٦) من المعروف أن هيدجر قد تكلم عن نهاية الفلسفة وعن عجز اللغة التقليدية للفلسفة والميتافيزيقا عن تحديد الوجود أو وصفه ولهذا الفكر الجديده وحده هو الذي يمكنه أن يفتح لنا أفق الوجود ، ونموذجه قائم - في رأي هيدجر - في فكر الفلاسفة قبل سقراط وفي شعر هلدلين - وقد تعرض هيدجر لهذا الموضوع (أي نهاية الفلسفة) في نصين له هما : نهاية الفلسفة ومهمة الفكر ، وما هو التفكير (١٩٥٤) والمقصود عنده بنهاية الفلسفة

١- هو بلوغ الميتافيزيقا الافلاطونية الغربية ا مرحلة تمامها وأقصى أمكانتها في أواخر القرن التاسع عشر على يد ماركس ونيشه بمعنى أن العالم الحقيقي أي عالم المثل الأفلاطونية إما أن يكون قد استوعب تماما في عالم الظاهر أي في مادية فويرباخ وماركس وأما أن يكون قد أعلن غيابه وانقاده التام عند نيشه في تنبؤه بالعدمية ومعنى هذا فيما يرى هيدجر أن كل محاولة للتفلسف على الطريقة التقليدية السابقة (على هيدجر نفسه بطبيعة الحال) لن تكون سوى تكرار عقيم - ولا بد من الاعداد للتفكير بطريقة أخرى في الموضوع الغامض المعالم الذي سيكون حضوره اما غير يقيني اليه (أي الوجود نفسه)

٢- والمقصود كذلك بنهاية الفلسفة هو انتصار السيطرة التقنية على العالم الحديث - او انتصار السببرنطيقا ا مع النظام الاجتماعي والانساني الملائم لها او المتسق معها ، وذلك بعد اكتمال تطور العلوم التي استقلت عن الفلسفة وبداية حضارة عالمية مبنية على الفكر الغربي وسوف تؤدي حتما إلى العدمية الماحقة - ان لم ينقذها فكر جديد يرجع للأصل الأول والحاضر باستمرار ، راجع مقالا لبيتر بلوم عن هيدجر ورورتي في نهاية الفلسفة في مجلة ما بعد الفلسفة ، المجلد ٢١ العدد الثالث ، مايو ١٩٩٠

Peter Blum , M. Heidegger and Rorty on The end of Philosophy in : Metaphilosophy , vol.2 No3 July 1990

(٧) شيء مذهل أن يرى الواحد منا مدى تمكن هيدجر من تراثه الفلسفي الغربي . فقد تأثر على الأخص بدنس سكوتوس ، وكيركيغارد ، وكانط وشيلنج وهيجل والكانطيين الجدد لا سيما ريكتر وفلسفة الحياة وبالأخص

دلناي وفكرته عن الفهم والتأويل إلى جانب تأثيره بموسرل وبعده من الشعراء الذين ذكرنا أسمائهم من قبل ويكفي أن نتأمل عناوين بعض محاضراته التي كان يلقيها أثناء عمله في جامعة فرايبورج سنة ١٩٢٢ حتى ١٩٢٨ والتي لم ينشر بعضها إلا في أواخر حياته إلى أن تم نشرها في مجموعة أعماله الكاملة التي زادت على الستين مجلداً : بداية الفلسفة الحديثة ، الخطابة لأرسطو ، محاوراة السفسطائي لأفلاطون ، تاريخ مفهوم الزمن ، المنطق ، السؤال عن الحقيقة ، المفاهيم الأساسية للفلسفة القديمة ، لكانط (ويحتوي على تفسيره الطريف للملكة الفهم) وفي تلك المحاضرات تجلّى على وجه الخصوص رفضه للبدايات الديكارتية الموسرلية فيما بعد من الوعي الخالص وبدأه ، كما أشرنا في هامش سابق من الوجود العيني للإنسان في حياته اليومية وغني عن الذكر أنه لا يمكن تصور فلسفة هيدجر بغير أن تتصور تأثيرها بمحاولات البدء الخالص من جديد سواء عند هوسرل أو عند ديكارت ، كما لا يمكن إنكار دينه العظيم نحو المفكرين الوجوديين عبر تاريخ الفلسفة من كيركيغارد ودلناي والفلسفة اللاهوتية عند لوثر وعند معاصره وصديقه البروتستنتي الجدلي رودلف بولتمان

(٨) راجع مقاله عن هيدجر في معجم ميتسler للفلاسفة شتوتنجارت ١٩٨٩ ص ٣٣١

Vieta Silvio, M. Heidegger in : Metzler Philosophen – Lexikon. Stuttgart, 1989 S331

(٩) راجع المزيد من التفاصيل في كتابي عن التعبيرية ، صرخة احتجاج في الشعر والقصة والمسرح – القاهرة ، الهيئة العامة للكتاب ، المكتبة الثقافية ١٩٧٠

(١٠) الكلمة الأصلية هي Das ge – Stell أي تحويل العالم إلى موضوع يسيطر عليه الإنسان ويسخره لطموحاته العلمية والتقنية

(١١) أنظر لكارل – هينيس فولكمان – شلوك : العالم التقني والقدر ، في كتاب مارتن هيدجر ، أسئلة مطروحة على فكرة – شتوتنجارت ركلام ١٩٧٧ ص ٣٣

Karl –Heinz , Volkmann – Schlek , Die technische Welt und das Geschick in :
M.Heidegger Fragen an sein Denken S33 37.

(١٢) راجع على سبيل المثال الفقرة ٣٢ من الوجود والزمان عن الفهم والتفسير والدائرة الميرمينوطيقية التي اكتسبت أهمية شديدة عند تلميذه هانز – جورج – جادامر ، وكذلك الفقرة الأولى من كتابه نظرية أفلاطون عن الحقيقة بجانب شروحه لشعر هلدلرين – في بحثه الذي ترجمه المرحوم فؤاد كامل عن هلدلرين وماهية الشعر وفي القصائد من شعر جنورجه وتركل في هذا الكتاب

(١٣) وهذا هو عنوان مقالة مشهورة نشرها هابرماس في الخامس والعشرين من شهر يوليو سنة ١٩٥٣ في جريدة

فرانفورت العامة وناقش فيها محاضرات هيدجر التي ترجع لسنة ١٩٣٥

(١٤) (أخشى أن الفيلسوف أراد أن يقول تفكيرا هيدجريا يفسر اهتمامهم الكبير به ا – لاحظ ما سبق أن ذكرته من ممكن المركزية الأوربية منه)

هيدجر فى العربية

أحمد عبد الحليم عطية^(*)

تناقش هذه الورقة إشكاليتين متداخلتين فى سياق واحد : الأولى / استقبال هيدجر فى العربية خاصة لدى عبد الرحمن بدوى والثانية / موقف العرب من الدين فى فلسفة هيدجر ، وهو موقف لم يصرح به هيدجر ولم يعلن عنه .

ويمكن القول إن استقبال هيدجر فى العربية جزء من علاقة الفكر والثقافة العربية ، خاصة منذ عصر النهضة الحديثة مع الفكر والثقافة الغربية التى شكلت باشكاليتهام وموضوعاتها – فيما يرى البعض – جزءاً أساسياً من مرجعية وتاريخية الفكر العربى الحديث والمعاصر ، خاصة على مستوى المناهج والمفاهيم . والهدف من هذا البحث هو محاولة الكشف عن كيفية فهمنا وتعاملنا مع النص الهيدجرى . فالأخر ونصه الذى يسكننا عبر مختلف الوسائل والوسائط بفرضان علينا الوقوف على كيفية تعرفنا عليه ، وعلى حدود هذه المعرفة وجدواها . أننا نهتم هنا بكيفية ظهور نص هيدجر فى الكتابات العربية وكيف تحول إلى مرجعية فكرية لمجموعة من المفكرين العرب المعاصرين الذين ساروا على دربه أو فى متاهته خاصة بدوى .

ولنقل منذ البدايه ان استقبال هيدجر فى العربية كان وما يزال استقبالا استشكالياً بين تهدجر العرب وتعريب هيدجر . فمنذ كتب بدوى الزمان الوجودى وحتى الآن – رغم ان معرفة الاسانذة العرب بهيدجر تسبق هذا التاريخ – والنقاش حاد حول حضور هيدجر وتأثيره .^(١) وحتى يمكننا مناقشة هذا الحضور وذلك التأثير نشير بإيجاز إلى تعريب هيدجر حتى يتضح لنا تهدجر العرب .

منذ الستينات من القرن العشرين نقلت معظم نصوص هيدجر إلى العربية ، بل وبعضها نقل عدة مرات فقد ترجمت ما الفلسفة ؟ وما الميتافيزيقا ؟ وما هى الحقيقة ومسألة التقنية ثلاث مرات على سبيل المثال.

ما الفلسفة ؟ عثمان أمين ١٩٦٣ ، رجب ١٩٧٤ ، جورج كتورة ١٩٨٨ الجيوشى ١٩٨٨

^(*) أستاذ الفلسفة ، كلية الآداب ، جامعة القاهرة

- العودة إلى اساس الفلسفة رجب ١٩٧٤
- ما الميتافيزيقا؟ فؤاد كامل ١٩٧٤ أمال أبى سليمان ١٩٨٨ الجيوشي ١٩٨٨
- هيلدرلين وما هية الشعر ، عثمان أمين ١٩٦٣ فؤاد كامل ١٩٧٤
- ما هية الحقيقة ، مكاوى ١٩٧٧ اللعلاعى ١٩٨٦ محمد سبيلا ١٩٩٥
- نظرية أفلاطون عن الحقيقة ، مكاوى ١٩٧٧
- اليثيا (هرقليطس الشذرة السادسة عشر) مكاوى ١٩٧٧
- الكتاب السابع لجمهورية أفلاطون (أسطورة الكهف) اللعلاعى ١٩٨٦
- مبدأ العلة ، نظير جاهل ١٩٩١
- إنشاء المذادى (أشعار تراكل وهلدلين) تلخيص بسام حجار ١٩٩٤
- مسألة التقنية، سبيلا ١٩٩٥ الجيوشي ١٩٩٨ عبد الهادى مفتاح ٢٠٠٠
- الزمان والوجود مفتاح ١٩٩٥
- عصر تصورات العالم ١٩٩٥
- ما التفكير؟ مفتاح ١٩٩٥
- العلم والتأمل الجيوشي ١٩٩٨
- رسالة فى النزعة الاساتية عبد الهادى مفتاح ١٩٩٨
- اصل العمل الفنى ٢٠٠٢
- الكينونة و الزمان ١٩٨٨
- نبذة من المحترف، نخلة فريفر ١٩٨٨
- الوجود والزمان (الفصول الثلاثة الأولى) جورج كتورة ١٩٨٨
- مبدأ الهوية أمالى أبى سليمان ١٩٨٨
- الحوار التليفزيونى الذى اجراه ريتشارد فتييسر مع هيدجر ١٩٨٠
- ثانيا : فصول حول فلسفة هيدجر
- ريجيس جوليفيه : المذاهب الوجودية .
- جادامر : هيدجر وتاريخ الفلسفة ،، دروب هيدجر
- جون لوك ماريون: من الشبه إلى ذات النفس .
- جان بوفريه : مقدمه ما هية الفلسفة الجيوشي ١٩٩٨

حنا ارندت : مارتن هيدجر فى عيد ميلاده الثمانين ٢٠٠٠

هابر ماس : مارتن هيدجر ونظرتة للعالم ، مقدمه كتاب فيرياس^(٦) : فى الحدائنه وخطابها السياسى ترجمه جورج تامر ٢٠٠٢

هذا عن تعريب هيدجر والقائمة بالطبع غير كاملة فلا يوجد ثبت بكل ما ترجم من اعمال هيدجر الى العربية وايضا بما كتب عنه ، لكننا رصدنا ما هو متاح بالنسبة لنا . ومع هذا يمكن الإشارة إلى أجيال ثلاثة من الهيدجريين العرب ، اذا صحت مثل هذه التسمية يمثل الجيل الأول عبد الرحمن بدوى وشارل مالك^(٣) والجيل الثانى عبد الغفار مكاوى^(٤) ، فؤاد رفقه هشام شرابى^(٥) ، فؤاد كامل ومحمود رجب^(٦) ، محمد محجوب^(٧) والجيل الثالث: عبد السلام بنعبد العالى^(٨) ، فتحى المسكينى ، صفاء جعفر^(٩) ، بختى بن عودة وعبد العزيز عرفة ، عبد الهادى مفتاح^(١٠) ، محمد طواع^(١١) ، وبالطبع يحتاج البحث التفصيلى تناول جهود كل هؤلاء وتحليل اعمالهم الا أننا اخترنا التوقف امام عبد الرحمن بدوى لاسباب متعددة ، هى انه من اوائل من تعاملوا وكتبوا عن فلسفة هيدجر ، وانه أكد فى مناسبات متعددة تأثره الكبير بفلسفة هيدجر ومحاولة البناء عليها ثالثا ، ان كتاباته أثارت وتأثير كثير من الجدل حول علاقته بهيدجر . وهذا لن يمنعنا من الإشارة إلى جهود غيره من العرب بايجاز مثل : مالك وشرابى وزكريا إبراهيم وعثمان أمين ومكاوى .

سوف نتناول فى الفقرات القادمة: تأكيد طه حسين على هيدجرية بدوى ونقده لافتنانه الشديد بفلسفته ، وتفنيده يوسف مراد لمزاعم من اتهموا بدوى بالنقل عن هيدجر . وموقف شارل مالك ، الذى درس على هيدجر وشرابى الذى تأثر بمفهومه حول الزمان كما نتوقف عند تحليل صاحب الجوانية للوجود عند هيدجر من منظور ديكرتى وتحليل وصاحب تأملات وجودية للموت عند هيدجر من رؤية مارسيلية وجودية مؤمنه حتى يتسنى لنا بيان اثر هيدجر فى بدوى كما يظهر فى رسالته للماجستير عن الموت فى الفلسفة الوجودية ، والدكتوراه عن "الزمان الوجودى" مناقشين فى نفس الوقت على امتداد هذه الفقرات نظرة هؤلاء الاساتذه للدين عند هيدجر .

[٢]

أكد طه حسين فيما كتبه عن (الزمان الوجودى) فى مجلة الكاتب المصرى

١٩٤٥ على ان عبد الرحمن بدوى (قد فتنته الفلسفة الالمانية فتونا شديدا ، ففرغ لها وعكف عليها ٠٠٠ . وانفرد بإتقانها بين زملائه المصريين ، وفيها وضع هذا الكتاب الذى نكتب عنه ٠٠ . ويضيف طه حسين ان المهم فى هذا الكتاب ان المؤلف لا يعرض آراء غيره عرض الفاهم المستقصى فحسب ، وانما يشارك فى هذه الآراء ناقدا مبتكرا فى كثير من الأحيان وهو من هذه الناحية فيلسوف لا ناقل) (ص ٢٨٢) ويرى طه حسين فى لمحاة هامة - تفيدنا فى طرح الاشكالية التى نعرض لها المتعلقة بالعلاقة بين بدوى وهيدجر - ان الامر لو بيده (يقصد امر الجامعة وأمر الثقافة فى مصر) لوجه بدوى إلى درس الفلسفة فى بلاد غير المانيا وفى جو آخر غير جو ايجر (هيدجر) فقد يخيل إلى - هكذا يقول طه حسين - ان جو الفلسفة الالمانية قد استأثر بهذا العقل الخصب القوى استثنائا خطرا يوشك ان يحد من أفاقه ومن حق الأفاق ان تتسع (٢٨٣)

ينتج من قول طه حسين نتيجة ذات حدين الأول ان عمل بدوى بالفلسفة الالمانية خاصة هيدجر اثر تأثيرا قويا يمثل خطر وهو خطر يحد من الابداع الفلسفى عند بدوى . ان حدى الإشارة والتوجيه فى حديث طه حسين يؤكد التقارب الشديد بين فيلسوف فريبورج وفيلسوف مصر . وهى لغة طه حين المفحة بالنبل والأمل النقيض لما افتراه البعض على بدوى واتهامه بالنقل من كتاب هيدجر (الوجود والزمان) . مما دفع صاحب المنهج التكاملى يوسف مراد فى تحليله لكتاب بدوى بمجلة علم النفس إلى نقض هذا الاتهام وبيان تهافته .

يقول : واعجب ما فى كلام ذلك الكاتب - الذى ادعى على بدوى - زعمه ان فى الكتاب ثلاثين صفحة مأخوذة من كتاب (الوجود و الزمان) لهيدجر دون أن يشار إليها ، وهو (مراد) يتحدى الكاتب ان يدلنا على فقرة أو جملة واحدة أخذت من كتاب هيدجر دون أن يشار إليها ، فالكاتب لا يستطيع ان يقرأ كتاب هيدجر، على الأقل لأنه باللغة الالمانية ... و الكتاب لم يترجم إلى الفرنسية كما ادعى الكاتب ، بل ان كل ما ترجم منه إلى الفرنسية (فى هذا الحين) سبع وخمسون صفحة يحددها لنا (من ص ٢٣٥ إلى ٢٦٧ ومن ٣٧٢ إلى ٣٩٧) ترجمها كوربان من الكتاب الذى يقع فى اربعمئة وثمان وثلاثين صفحة ، أشار إليها بدوى فى رسالته .. ويضيف مراد : ان جميع المواضيع التى اقتبسها

أشار إليها بدوى فى كتابه لم يكن منها واحد يدخل فى هذه الصفحات التى ترجمت إلى الفرنسية (ص ٨٢- ٨٣) . وكلام مراد يؤكد عدم نقل بدوى عن الفرنسية وإتقانه للألمانية التى تعامل بها مع نص هيدجر ، وهو ينزه بدوى وان كان لم يناقش قضية التأثير بين عمله وعمل هيدجر ؛ وهى المسألة التى تعيننا فى هذه الدراسة ؛ وهى مازالت تثير حتى الان الجدل والنقاش كما يتضح فيما قدمه مراد وهبه ومحمود العالم فى مجلة إبداع

[٣]

لم تقتصر قضية اهتمام بدوى بهيدجر وتأثره بالوجود والزمان على الساحة المصرية بل ناقش هذه المسألة عدد من المهتمين بهيدجر خارج مصر نذكر منهم اثنين :

الأول شارل مالك الذى شغل منصب وزير خارجية لبنان ، وشارك فى وضع إعلان الأمم المتحدة لحقوق الإنسان . وتتلذذ على هيدجر (١٩٣٦/٣٥) وتبنى الفنيومنيولوجيا التى أطلق عليها اسم (الظهورية) وهى تركت فى نفسه صدى عميقاً من خلال دراسته على هيدجر وتدرسه له ، يحلل شعارها (العودة إلى الأشياء ذاتها) الذى قال به هوسرل وردده هيدجر . ويرى ان هيدجر يحصر معنى (الظهورية) بما هو حال أو كيفية أو مكان للكيان الإنسانى ، يقول : كل شئ يعلق عن ذاته بالطريقة الملائمة انه بالفعل إنما هو هكذا تماماً ، يثبت فى النهاية فى نظر هيدجر ان حال إنسانية كيانية (المقدمة : سيرة ذاتية فلسفية ص ٢٤)

ويشير مالك إلى تحليل هيدجر الفنيومنيولوجى للموت فى (الوجود والزمان) (ص ١٤٢) ؛ ويتوقف عند الخبرة اليومية العادية عند هيدجر ؛ الذى يذهب إلى ان أصالة الوجود لا تفهم إلا بالنسبة لمعطيات الحياة اليومية (ص ١٦٢) وأذا كان هوسرل قد شغف فى أواخر عمره بما اسماه عالم الحياة **lebenswelt** فقد سعى إليه كذلك هيدجر بطريقته المميزة ومن الزاوية الخاصة بنظرته الوجودية ، الا ان هيدجر كما يرى مالك سبق أستاذه إلى الاهتمام بتراكيب (عالم الحياة) (ص ١٧٠-١٧١) .

وعلى الرغم من ان الفلسفة الظهورية تركز فقط على طبيعة الظهورات كشفاً ومشاهدة وتأكيد ووضعاً وتترك أمر كيفية ونوع وجودها معلقاً فبان الوجود يظل على أى حال مشكلة ملحة قائمة ولا بد من الإقرار بان هذا القصور هو نقص أساس فى الفلسفة

التي يتناولها... ولكن استدرأكا لا بد منه يدفع بنا إلى ملاحظة أمر مهم ، وهو ان مشكلة الوجود كما أثارها هيدجر نتخطى إلى حد بعيد ظهورية هوسرل ، فقد استخدم هيدجر هوسرل لتخطى هوسرل . وان كان مالكا يرى ان هيدجر لم يتمكن من إثارة مشكلة الوجود إثارة جذرية أخيرة (ص ١٨١-١٨٢) .

ونظن ان مالك لم ير في فلسفة هيدجر ما يتعارض و الدين . وان كان لم يشر إلى ذلك ، ومع هذا فهناك العديد من الدلائل توضح توافق هذه الفلسفة مع ايمان مالك الدينى الذى يؤكد عليه فى المقدمة (ص ٢٢٠) . وهو يميز بين الفلاسفة الكيانيين بين كيركجارد وهيدجر من جانب وسارتر الملحد - كما يصفه - من جانب (ص ٥٠٤) . وهو يفتخر بهوسرل اعظم مفكر ألماني فى القرن العشرين ، ويرى ان العناية الالهية هى التى قادته إلى التلمذ عليه ، بل انه بذهب إلى ان الكثيرين يعتقدون - وهو منهم - ان هيدجر من اعظم الفلاسفة إطلاقاً فى التاريخ كله . ومما له دلالة فى هذا السياق ان مالك كتب فى المجلة التومانية تحت عنوان (A christion Reflection an M . (Heidegger) فى يناير ١٩٧٧مما يجعلنا نعتقد انه لا يرى تعارضاً بين فلسفة هيدجر وايمانه الدينى ويشير مالك إلى جهود بدوى فى نقل وتقريب الوجودية فى الفصل الذى خصصه للظهورية (ص ٦٣ ، ٢٩٨) .

[٤]

ويحاول هشام شرابى - الذى اهتم بدوره اهتماماً كبيراً بهيدجر - ان يقتل من قدر ما قدمه بدوى ويؤكد تأثيره بهيدجر كما اوضح ذلك فى سيرته الذاتية (الجمر والرماد) . يرجع اهتمام شرابى الكبير بهيدجر ، الذى يشير إليه مرات عديدة على امتداد صفحات كتبه إلى انشغال شرابى بمفهوم الزمان . يظهر ذلك فى دراسته (فيلهام دلتاي :الفلسفة الوجودية والتاريخ ، فالتاريخ بصفته اشكالية وجودية لا يظهر بشكل مجرد بل على شكل واقع معاش . فالخبرة من وجهة النظر الوجودية لا تعنى شيئاً الا بجوانبها ، والجوانبية عملية زمانية ، اى تاريخية ، فالموجود وحده تاريخى - كما يقول هيدجر - والطبيعة لا تاريخ لها (ازمة المثقفين العرب ص ١٠٢ - ١٠٣)

ويشير إلى هيدجر فى (صور الماضى) ويحتفظ بكتابه معه لحظة المرض

العصيب، تختلط كلمات هيدجر مع احلامه (ص ٥٥) يذكر رأيه فى اللغة ، التى تضىفى على التجربة والإدراك بنية مسبقة فتجعلنا نرى العالم بضوء معين تحده هذه البنية المسبقة (النقد الحضارى ص ٨١) . ويخصص دراسة عن الاغتراب والوعى والاصالة عند لوكاش وهيدجر (متابعاً لوسيان جولدمان لمناقشة اشكالية الوعى من منظور (الوجود والزمان) و (التاريخ والوعى الطبقي) مؤكداً انه كى يكون المرء متوافقاً مع نفسه ، سواء بالبحث عن ذاته الاصلية أم بالالتزام الاجتماعى بشكل خطوة حاسمة فى فلسفتى لوكاش وهيدجر ، رغبتهما الواحدة تكمن فى إضفاء التسامى على الوجود كما هو معطى مباشرة اجتماعياً كان أم معرفياً (ازمة المثقلين العرب ، ص ٨١)

بخبرنا فى الفصل الثالث من (الجمر والرماد) انه ذكر لجان فال – الذى كان يتلقى عليه الفلسفة فى الولايات المتحدة – أن للفيلسوف المصرى عبد الرحمن بدوى كتاباً فى الفلسفة الوجودية بعنوان (الزمان الوجودى) فابدئ فى اهتماماً به واقترح عليه ان يجعل بحثه حول كتاب بدوى . وحين قدم له البحث عارضاً النقاط الأساسية للكتاب مع ترجمة عدة مقاطع منه . استدعاه الاستاذ إلى مكتبه بعد قراءة البحث وقال : إن الكتاب عادى المقاطع المترجمة وافكار بدوى تبدو مستقاه من كتاب هيدجر (الوجود و الزمان) وليس فيها شئ جديد (ص ١٣٣ – ١٣٤) . ونحن لانناقش رأى شرابى الذى يقدمه لنا من خلال اقواله عن جان فال ولا جده العمل أو كونها مستقاه من كتاب هيدجر بل أردنا ما أردناه لبيان الاهتمام الذى اولاه شرابى لهيدجر من جهة وبيانه للعلاقة بين عمل بدوى وهيدجر ، الذى بز زملائه فى الافتتان بالفيلسوف الالمانى ، ونذكر فى هذا السياق أن انتماء شرابى للحركة القومية الاجتماعية وتأثره الشديد بأفكار مؤسسها أنطون سعادة، الذى يعترف هو والباحثين فى فلسفته بتأثير الفلسفة الالمانية . له أثر كبير فى هذا الاهتمام لدى شرابى بهيدجر ، وهو اهتمام نجده أصيلاً لدى من انضموا تحت مظلة الحركة القومية الاجتماعية ونشير على وجه الخصوص إلى العلاقة القوية بين أدونيس وهيدجر ، التى أكد عليها عادل ضاهر فى كتابه "الشعر والوجود" دراسة فلسفية فى شعر أدونيس ، خاصة الفصل الثانى.

سنشير قبل تناول موقف بدوى من هيدجر إلى موقف استاذين آخرين لبيان اشكال تعامل الفلاسفة العرب - اذا جاز التعبير - مع صاحب (الوجود و الزمان) وما يميز موقف بدوى بينهم الاول صاحب الجوانية عثمان أمين الذى فتن بالعقلانية الديكارتية والمثالية الالمانية خاصة كاتط وفشته والذى قدم ترجمة لدراستى هيدجر : الفلسفة والشعر ١٩٦٣ . وهو يخبرنا ببداية معرفته بفلسفة هيدجر اثناء دراسته بباريس واستماعه إلى (لوسن) و (لافل) ١٩٣٢ ويقارن بين تفرقة هيدجر بين (زاين) (الكنيونة) و (دا - زاين) (الكنيونة هنا والآن) وبين تفرقة الفلاسفة والمتكلمين المسلمين بين وجود الاشياء (فى الازهان) ووجودها (فى الاعيان) أو بين (الوجود الذهنى) والوجود العينى أو الوجود العام المطلق والوجود المشخص المشار إليه (ص ١٠) . ورغم هذا يظهر من حديثه عدم التعاطف مع هيدجر يقول : (واخذت أروض نفسى عند قراءته على الصبر على صحبته والتعاطف معه بقدر ما فى طاقتى . ولكننى كنت أحس ، فى كل جهد أبذله فى هذا السبيل ، بشئ يصدنى عنه صدا ... ويضيف (لم أكن إذن من أنصار فلسفة هيدجر ، وما أحسبني مغيراً موقفى منه فى مستقبل أيامى : فرغم ما تكلفت فى محاولتى استلطاف صاحبها أو التودد إليه ، فى أبان فترة البحث على الأقل ، لم أجد عنده الا ما يدعونى إلى النفور منه والازورار عنه) (ص ١١) . وبعد ان ينتهى من عرض موجز لبعض أعمال هيدجر ينهى مقدمته بحكم نتوقف عنده لأهميته يقول (إن هيدجر شاعر تمام الشعور بفراغ روحى ولكنه يابى التظاهر بارتياحه لذلك الفراغ ، ويمضى فى سبيله مؤكداً أن واجب الفيلسوف هو أن يجعل نفسه قادراً على ان يستجيب لتداء الكينونة ، إذا كان لا بد للكينونة أن تكشف له عن ذاتها آخر الأمر) وعلى هذا الأساس يحكم عثمان على جهد هيدجر بالتأكيد عل (إن قدراً كبيراً من الحشو والاعراب يمكن ان يغتفر لمفكر رزقه الله من سلامة القلب وخلوص القصد ما مكنه من أن يتبين هدفاً ميتافيزيقياً يسعى إلى تحقيقه فى اطمئنان واخلاص) (ص ٢٨ - ٢٩) .

[٦]

والموقف الثانى الذى نشير إليه هو ما قدمه زكريا ابراهيم فى كتابه (تأملات وجودية) ١٩٦٢ ، الذى يعرض تجربة حية متأثراً فيما كتبه بالمفكر الوجودى جبريل

مارسيل صاحب (اليوميات الميتافيزيقية) يرى زكريا ابراهيم ان المشكلة الميتافيزيقية الاولى التي ينبغي ان تسترعى انتباهنا انما هي (مشكلة الموت) ويرى ان هيدجر محق بلا شك حينما يقول ان الحياة الانسانية لا بد ان تسير بالضرورة نحو الموت . (ص ٤١) الا انه يرى انه اذا كان هيدجر قد سمى الوجود الانساني (الوجود من اجل الموت) فبان هذه التسمية لا تتفق مع ما نشعر به من أننا احياء . (ان هيدجر يحاول ان يدخل (العدم) فى صميم شعورنا بالوجود ولكننا فى الحقيقة لا نتصور العدم ولا نحياه (ص ٤٢) ان الموت عند ابراهيم ليس (مشكلة) انما هو بالأحرى (سر) . يتفق زكريا ابراهيم مع مارسيل مقابل موقف هيدجر . والخطأ فى نظرية هيدجر لا ينحصر فى قوله بأن الوجود الانساني صيرورة متناهية تتأرجح بين عدمين . . انما ينحصر خطأه فى قوله بأن نسيج الوجود الانساني هو هذا النزوع المستمر نحو الموت (ص ٦٣) عبثا يحاول هيدجر ان يجعل من الموت صميم النسيج البشرى بينما الذات البشرية فيما يرى ابراهيم مجعولة لتحقيق ذاتها موجهة نحو الابدية (ص ١٣٨) ويرى ان على الفلسفة ان تعاود النظر فى مشكلة الوجود على ضوء المنهج الفينومينولوجى وان محاولة هيدجر من اخصب المحاولات فى اثاره مشكلة الوجود بالاستناد إلى دراسة فينومينولوجية للإنسان (ص ١٤٧ - ١٤٨) ان الوجود الانساني الحر انما هو المقر الوحيد الذى يسكنه الوجود كما يقول هيدجر فالإنسان هو الذى يكشف عن الوجود وهو الذى يظهره وهو أيضاً راعى الوجود (ص ١٤٩)

ويتناول زكريا ابراهيم فى نهاية تأملاته الوجودية مشكلة العدم ويعرض للعلاقة بين الوجود والعدم وفق هيدجر ويجتهد فى تقديم تحليل فينومينولوجى - لبيان صلة مشكلة العدم بحياتنا النفسية - لتجربة الظلام . وهو يرى انه اذا كان فى استطاعتنا ان نضع الفزع من الليل ، صمت الليل والخوف من الظلام فى مقابل القلق أو الحصر النفسى amg aime الذى تحدث عنه هيدجر فتقول ان الخوف من الوجود لا الخوف من العدم هو ما نختبره بانفسنا فى تجربة الظلام (ص ٢٠٣) .

[٧]

ان زكريا ابراهيم لا يعرف لحن هيدجر بل يعيد توزيعه على موسيقى جبريل

مارسيل ، بينما يعزفه عبد الرحمن بدوى على إيقاعات نيتشه . وعلى هذا نتجه إلى هيدجرية بدوى اعتماده على تحليل نصوصه . وبدوى كتب يقول ان فلسفته هي الفلسفة الوجودية فى الاتجاه الذى بدأه هيدجر وقد أسهم هو فى تكوين الوجودية بكتابة (الزمان الوجودى) ويصف نفسه بضمير الغائب أحاط علماً بكل تاريخ الفلسفة وتعمق فى مذاهب الفلاسفة المختلفين والالمان منهم بخاصة لكن أقوى تأثير فى تطوره الفلسفى إنما يرجع إلى اثنين هما : هيدجر ونيتشه (الموسوعة الفلسفية ج ١ ص ٢٩٥)

(أ) ان بدوى يحيل إلى هيدجر واتفاقه معه واختلافه عنه فى بعض المفاهيم وهو بصدد تقديم مذهب للوجود على أساس الزمان ، وهو مشروع الفلسفى أساساً وهو فى هذا المشروع يحيلنا إلى دراسته الأولى (الموت فى الفلسفة الوجودية) . وإذا توقفنا أمام عبارات بدوى فى هذه الدراسة نجده يقترح إقامة مذهباً فلسفياً عاماً على أساس مشكلة الموت . وهذا المذهب لم يقم بناءه بعد ، وإنما كما يقول : أنهينا إلى تحديد المعنى الحقيقى لمشكلة الموت بفضل هيدجر . ويحدد الصورة الإجمالية لبحث مشكلة الموت ، الذى يتناول فيها :

أولاً : مشكلة الموت .

ثانياً : عناصر مشكلة الموت .

ثالثاً : المشكلة الحقيقية للموت ، كيف يمكن ان تكون مركزاً لمذهب فى الوجود .

رابعاً : المعنى الحضارى لهذه المشكلة .

وهو ينظر إلى الموت على أنه عنصر مكون فى الوجود ويعرض لنظرات عدد من الفلاسفة للموت ويتابع هيدجر فى تحديده للوجود وان جوهره هو الزمانية ، ويناقش ماهية الزمان الوجودى أو الزمانية عند هيدجر حديثاً يبدو ممهداً لموضوع دراسته التالية (الزمان الوجودى)

(ب) يتكون الوجود والزمان من قسمين ، الاول الوجود بالزمان ، وهو نقد للنظريات الفلسفية والعلمية القديمة والحديثة للزمان ويحتوى الثانى الوجود الناقص على مذهبه الذى يتناول فيه التناهى الخالق ، مقولات الإرادة ، منطق جديد على أساس فكرة التوتر ، التاريخية الكيفية . ويلاحظ ان أول استشهاد فى أول صفحات الكتاب من هيدجر

وفي الصفحات الأخيرة منه تحديد توجهات مذهب بدوى بالنسبة إلى ما قدمه هيدجر إضافة إلى حضور الفيلسوف الالماني على امتداد كل الموضوعات التي ناقشها بدوى .

يستهل بدوى كتابه ، بتعريفه لخصائص الزمان المطلق (ص ٣) ويستخدم Existenz بالمعنى الذى استخدمه به هيدجر (ص ٤٠) اى الوجود الماهوى . ويتحدث عن الأنية Dasein والسقوط فالأنية هى أولاً وبالذات وجود فى العالم المثير للهم . ويشير إلى مشكلة الموت ويرى ان إيضاح هيدجر للسقوط غير مقنع (٤٤) ويبين ويحدد الأنية كنوع من التفسير والفهم للوجود الممكن أو الماهوى كما يقول هيدجر . ويعتمد على كتابيه (كاتط ومشكلة الميتافيزيقا) و (الوجود و الزمان) لبيان تعريف أرسطو واليونان للزمان(ص٧٣) .

ويزداد حضور هيدجر فى عرض بدوى لمذهبه وفى مقولات منطق الإرادة ، الذى يقدمه لنا ، فهو يستشهد بما قاله هيدجر عن القلق فى كتابه (ما الميتافيزيقا ؟) (ص١٧١) والوجود والزمان (ص ١٧٥) ويقارن تحليلات الصوفية بمثلياتها فى فلسفة هيدجر (ص١٧٧) وفى شرح معنى العظم يميل إلى موقف هيدجر وليس يا سبرز (ص ١٩٠) وان كان لا يأخذ كل قاله هيدجر عن العلو بحروفه وإذا كان العلو عند هيدجر قد خلا من كل طابع ديناميكى ، أما نحن (بدوى) فنؤكد هذا الطابع إلى أقصى حد لذا اسماه التعالى . والحق ان مذهب هيدجر فى الوجود بوجه عام مطبوع بطابع استاتيكي ، يشعر بالاستلام . ولذا يكن ان نعت فلسفته باتها فلسفة مستسلمة إلى حد بعيد (ص ٢٠٠) كما يعرض رأيه فى العدم اعتماداً على ما الميتافيزيقا ؟ (ص ٢٢٣-٢٢٤) لكن ليس معنى هذا ان مسألة العدم هى المسألة الوحيدة فى الميتافيزيقا عند هيدجر (٢٣١) . وهو يضيف انه لا يستطيع ان يقف عند فكرة العدم بوصفة التناهى المطلق ، فهو يأخذ برأيه لكن يريد ان يتجاوز هذا الوصف للعدم ليقول ان التناهى الذى مصدره العدم (تناهى خالق) (ص٢٣٢) . وهو لا يستطيع الأخذ بما قاله هيدجر لانه تحليل ناقص لمدلوله (ص ٢٣٣) وهو يقول أن العدم هو الأصل فى الحرية مثل هيدجر (ص ٢٣٥) ويتفق معه فى القول بان المستقبل هو الآن الاصلى فى الزمانية (٢٥٧/٢٥٨) كما أشار إلى ذلك فى رسالته للدكتوراه ويضيف بدوى ان هناك اختلاف قليل ، حيث يجعل من الماضى مصدر التناهى

ليشير في النهاية إلى ان الفارق ليس كبيراً جداً بين ما رمى إليه هيدجر وما نذهب إليه نحن .

(ج) ويؤكد في سيرته الذاتية ان إسهامه في الفلسفة الوجودية إنما يرتبط مباشرة بوجودية هيدجر ويعد اكمالاً لمذهبه في عدة نواحي :

اولاً : في تفسير ظواهر الوجود على أساس الزمانية .

ثانياً : وضع لوحة مقولات ، وفقاً لها ينبغي تفسير أحوال الوجود كما فسر كانط الأحكام العقلية وفقاً للوحة للمقولات الاثني عشر كذلك وضع - وهو ما لم يفعله هيدجر - لوحة مقولات تفهم وفقاً لها أحوال الوجود . وتتميز هذه اللوحة بأنها تقوم على التوتر في أحوال الوجود مما يهيئ الفهم تفسيراً ديناميكياً للوجود قائماً على ديالكتيك عاطفي ارادي .

رابعاً : تفسير العدم بأنه الهوات القائمة بين الذرات ، لان الوجود منفصلاً وليس متصل .

[٨]

في العدد الذي تناول فيه طه حسين (الزمان الوجودي) في مجلة الكاتب المصري تناول أيضاً كتاب (تاريخ الإلحاد في الإسلام) . ومن الواضح ان صدور العملين في وقت واحد أوجد إحياءً بآن بدوي أقرب إلى الإلحاد ، يضاف إلى ذلك تأثيره بهيدجر الذي يصنف ضمن الفلسفة الوجودية الملحدة ، مما ساعد على الحكم السريع على موقف بدوي وهيدجر من الدين بأنه موقف مناقض منكر للدين . الا ان هذا الحكم السريع يحتاج إلى مناقشة بعد ظهور كتابا بدوي الأخيرين في الدفاع عن محمد والدفاع عن القرآن ، ونشر الحوار الذي أدلى به هيدجر لمجلة دير شبيجل الالمانية في سبتمبر ١٩٦٦ والذي لم ينشر إلا بعد وفاته (١٦) . وقد يساعد على إعادة الحكم حول موقف هذين الفيلسوفين من الدين ما أورده د. مكاي في تصديره للطبعة الثانية من دراسته وترجمته لهيدجر والتي يعرض فيها لحوار هيدجر المشار إليه ونتوقف عند رد هيدجر على سؤال ماذا يبقى للفرد وهو يواجه القهر ؟ وهل في وسع الفلسفة ان تؤيده في اختياره وفعله ؟ هل في وسعها ان تؤثر - كما فعلت على الدوام - بطريقتها غير المباشرة ؟ ويرد الفيلسوف بأن الفلسفة لن

تستطيع أن تغير أوضاع العالم الراهنة تغييراً مباشراً . ولا يسرى هذا على الفلسفة وحدها، وإنما يصدق على كل تفكير ومسعى بشري . هنا لن يعيننا إلا الله وكل ما علينا هو الاستعداد وتهينة أنفسنا لكي ننفذنا من الهاوية التي توشك على التردى فيها^(١٣) .

الهوامش

^(١) من الصعب تحديد بداية دقيقة تبين معرفة العرب بفلسفة هيدجر إلا أنه من المعلوم أن بعض الأساتذة الفرنسيين في الجامعة المصرية في بداية عهدها عرفوا بفلسفته . ويمكن أن نجد نفس الأمر قد حدث في الجامعة الأمريكية ببيروت ، بالإضافة إلى تتلمذ بعض العرب على يد هيدجر مباشرة أو على تلاميذه بالجامعات الألمانية كما هو مع شارل مالك وفواد رفقة وعبد الغفار مكاوي . ثم التعرف عليه من خلال كتاباته التي ترجمت إلى الفرنسية والألمانية .

^(٢) البيانات الكاملة لترجمة هيدجر هي على الوجه التالي

- عثمان امين : الفلسفة والشعر ، القاهرة ١٩٦٣
- محمود رجب وفواد كامل : ما الفلسفة ، ما الميتافيزيقا ؟ هيلدرلين وماهية الشعر ، العودة إلى أساس الميتافيزيقا . راجعها على الأصل الألماني وقدم لها عبد الرحمن بدوي ، القاهرة ١٩٧٤ .
- عبد الغفار مكاوي: نداء الحقيقة ومقالات أخرى: نظرية أفلاطون عن الحقيقة ، الشيا (هراقليطيس الشذرة السادسة عشر، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٧٧ الطبعة الثانية، دار شرقيات، القاهرة ٢٠٠٢
- شهاب الدين اللعاعي : معضلة الحقيقة ، أسطورة الكهف ، الدار التونسية للنشر تونس ١٩٨٦
- جورج كتورة : ماهي الفلسفة ؟ ، الكينونة والزمان (الفصول الثلاثة الأولى)
- أمالي أبي سليمان : مبدأ الهوية ، ما الميتافيزيقا ، هيدجر يوضح نفسه .
- نخلة فريفر : نبذة مستمدة من المحترف ١٩٥٩ ، ترجم هذا العمل والعملين السابقين في مجلة العرب والفكر العالمي ، العدد ربيع ، وخريف ١٩٨٨
- نظير جاهل : مبدأ العلة ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ١٩٩١
- بسام حجار : الكلام — الكلام في عنصر القصيدة ، السبيل نحو الكلام ، هولدرلين ، القصيدة في إنشاء المنادى ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ١٩٩٤
- محمد سبيلا ، عبد الهادي مفتاح : في ماهية الحقيقة ، مسألة التقنية ، الزمان والوجود ، عصر تصورات العالم ، ما معنى التفكير ، في "التقنية الحقيقية" ، الوجود ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ١٩٩٥
- عبد الهادي مفتاح : رسالة في الزعة الإنسانية ، مجلة فكر ونقد ، الرباط
- فاطمة الجبوشي : ما هي الميتافيزيقا ، ما هي الفلسفة ؟ مسألة التقنية ، في الفلسفة في مواجهة العلم والتقنية ، منشورات وزارة الثقافة السورية ، دمشق ١٩٩٨ .

^(٣) أنظر شارل مالك ، المقدمة ، سيرة ذاتية فلسفية ، دار النهار ، بيروت ٢٠٠١ وعنه ناصيف نصار : مقالة في الوجود ، قراءة نقدية لسيرة ذاتية فلسفية ، دار النهار ، بيروت ٢٠٠١

- (٤) عبد الغفار مكاوي : نداء الحقيقة ومقالات أخرى ، الطبعة الثانية ، دار شرقيات القاهرة ٢٠٠٢
- (٥) أنظر دراستيا : هشام شرابي والفلسفة الألمانية ، مجلة أوراق فلسفية العدد السابع ديسمبر ٢٠٠٣
- (٦) تناول محمود رجب هيدجر بالدراسة والترجمة ، وبعد الفصل الثاني من دراسته للماجستير تحت إشراف بدوي الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين ، حول الميتافيزيقا عند هيدجر من أول وأدق ما كتب حول هيدجر بالعربية ، رجب ، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين ، دار المعارف ط٢ القاهرة ١٩٨٦ وكذلك ترجمته مع فواد كامل لبعض نصوص هيدجر .
- (٧) قدم الأستاذ التونسي محمد محجوب ، الذي أهتم بهيدجر اهتماما كبيرا في دراسات متعددة
- (٨) انظر ما كتبه عنه في تجاوز الفلسفة ، أسس الفكر المعاصر ، دار طوبقال ، الرباط
- (٩) خصصت صفاء جعفر دراسات متعددة للفيلسوف الألماني ، هيرمينوطيقا (تفسير) الأصل في العمل (الفني) منشأة المعارف ، الإسكندرية ٢٠٠٠، والأليشيا بين أفلوطين وهيدجر ، مجلة مدارات فلسفية الرباط ، العدد الثالث ٢٠٠٠ الشعر والفكر قراءة في أنطولوجية اللغة عند هيدجر ندوة الجامعة الأمريكية بالقاهرة مايو ٢٠٠٣
- (١٠) محمد طواع : هيدجر و الميتافيزيقا، مقارنة تربة التأويل التقني للفكر ، دار أفريقيا الشرق ، الدار البيضاء ٢٠٠٢
- (١١) راجع مراد وهبة : رؤيتي لعبد الرحمن بدوي ، مجلة إبداع ، أكتوبر ١٩٩٥ ورد محمود أمين العالم ، واحمد عبد الحليم عطية : رؤيتي لرؤيته ، مجلة إبداع ، عدد نوفمبر ١٩٩٥
- (١٢) حوار مع هيدجر ، مجلة دير شبيجل الألمانية ، ترجمة حسونة المصباحي ، مجلة لاعرب والفكر العالمي ، العدد الرابع خريف ١٩٨٨
- (١٣) عبد الغفار مكاوي : مقدمة الطبعة الثانية من كتاب نداء الحقيقة ، دار شرقيات ، القاهرة ٢٠٠٠

الفن والحقيقة عند هيدجر

غادة محمود الإمام^(*)

معالجة هيدجر M. Heidegger للفن من حيث انتمائها إلى مجال علم الجمال وفلسفة الفن بوجه عام ، كانت – ولا تزال – مثار خلاف بين الباحثين ، فمنهم من يسلم بأن معالجة هيدجر للفن تنتمي إلى مجال علم الجمال ، وإلى هذا ذهب كايلن Kaelin الذى يستنكر إهمال المساجلات الفلسفية المعاصرة الدائرة حول علم الجمال الفينومينولوجى لإسهام مارتن هيدجر M. Heidegger فى هذا الصدد . وعلى النقيض ، نجد هو فشتاتر Hofstadter يخرج – من البداية – معالجة هيدجر من دائرة علم الجمال ، بل ومن دائرة فلسفة الفن بوجه عام ، على أساس أن تفكيره فى الفن لم يكن مهتماً بالعمل الفنى باعتباره موضوعاً لخبرة جمالية . ولكن ، الحقيقة أن هذا الموقف الأخير فيه شئ من التطرف . فالقول بأن معالجة هيدجر للفن ليست مهتمة بقضية الخبرة الجمالية ، ليس مبرراً لاستبعاد هذه المعالجة من نطاق فلسفة الفن على الأقل⁽¹⁾ – وليس معنى أن هيدجر يهمل قضية الخبرة الجمالية أنه يهمل قضية الخبرة بالفن عموماً . فهو يهمل فقط الخبرة الجمالية كما تبدو له فى معناها التقليدى ، ويريد أن يستبدل بهذا المعنى رؤية جديدة للخبرة بالعمل الفنى . وربما يكون عنوان هذه الدراسة – وهو "الفن والحقيقة عند هيدجر" دالاً على أسلوب هيدجر الجديد فى معالجته للفن الذى يسلك فيه اتجاهاً مضاداً للفلسفات الجمالية السابقة عليه والمعاصرة له ؛ إذ كان الاتجاه السائد منذ بداية القرن العشرين ينظر إلى الفن من جهة الإستطيقى the Aesthetic ، أى من جهة الجمال فى الفن أو البعد الجمالى للفن . ولقد بلغ هذا الاتجاه ذروته فى النزعة الشكلانية the Formalism فى الفن ، أى النظر للفن على أنه صورة معبرة significant Form فحسب ، تكمن فى القيم الفنية والتشكيلية للعمل . ولقد أدت المغالاة فى هذه النزعة الشكلانية إلى حالة اغترابية للفن أصبح فيها الفن منعزلاً عن وجودنا وعالمنا الإنسانى . ومفتقراً إلى أى دلالة أو نظولوجية ، فجاء تناول هيدجر للفن مقوضاً لهذا الاتجاه ومؤكداً على أن الإبداع الفنى تعبيراً عن حقيقة الوجود .

^(*) مدرس مساعد ، كلية الآداب ، جامعة القاهرة

والحقيقة أن موضوع هذه الدراسة يثير بذلك تساؤلات عديدة يمكن صياغتها على النحو التالي : هل يمكن وضع الفن في علاقة ضرورية مع الحقيقة بحيث يشكلان مبحثاً واحداً ، وما طبيعة هذه العلاقة ؟ ، وهل وضع الفن في علاقة ضرورية مع الحقيقة والوجود يعنى إبطال البحث في الفن من جهة الجميل في الفن ؟ ، ومن ثم هل يصبح تناول هيدجر للفن في قطعة مع علم الجمال الذي يتناول الفن من جهة الجميل في الفن ؟ . ولا شك أن محاولة فهم التساؤلات السالفة هي ما ستكشف لنا عن حقيقة معالجة هيدجر للفن ، وإلى أي حد تعد إجاباته ومعالجته إستراتيجية .

١ . أصل (ماهية) العمل الفني عند هيدجر :

لقد أثار هيدجر في مقالته عن أصل العمل الفني *the Origin of the work of Art* قضية الدور التاريخي للحقيقة في سياق مناقشته للفن ؛ إذ يعد الفن بالنسبة لهيدجر أحد الأساليب التي تحدث فيها الحقيقة . ومن ثم ، أصبحت العلاقة بين الفن والحقيقة مسألة ملحة لديه . فهيدجر حينما يطرح السؤال عن أصل العمل الفني ، فإنه يطرحه معتمداً على ذلك النحو بحيث يستدعي الإجابات التقليدية والتأملات العقيمة في التفكير الجمالي التي كانت تدور حول عبقرية الفنان والإلهام ، ويعلمنا ألا نفكر بهذه المصطلحات ، وأن نفكر في الفن بدلاً من ذلك بوصفه أصلاً يعن ويحفظ الحقيقة الماهوية لحقبة تاريخية . ولهذا ، اتجه هيدجر مباشرة لدراسة العمل الفني باعتباره ظاهرة معاشة باحثاً عن أصله . إذن ، فما المقصود بالأصل هذا ؟ . إن الأصل هنا يعنى ذلك الذي منه ، ومن خلاله ، يكون شئ ما ما يكونه وعلى نحو ما يكون . فما يكونه شئ ما-على النحو الذي يكون عليه -نسميه ما هبته . فأصل شئ ما هو مصدر طبيعته ، ومن ثم فإن السؤال عن أصل العمل الفني ، هو سؤال عن مصدر طبيعته^(٢) ويعنى ذلك أنه سؤال تفهم من خلاله طبيعة العمل الفني ابتداءً من العمل الفني نفسه فيما يكونه وعلى النحو الذي يكون عليه ، أي من خلال أسلوبه الخاص في الوجود . وهذا هو المعنى الذي يفهم به هيدجر كلمة الماهية ، التي لا تعنى ما يكونه الشئ فحسب ، وإنما الكيفية أو الأسلوب الذي يكون عليه الشئ أيضاً . ولقد ارتد هيدجر في فهمه هذا للماهية إلى أصلها الألماني القديم ، حينما كانت كلمة الماهية تعنى *Wesen* التي تشير إلى تلك العملية -أي عملية الحدوث *Happening* - التي يظهر

فيها شيء ما ، ويظل ويبقى على ما هو عليه^(٣). وهكذا ، فالسؤال عن أصل العمل الفني هو سؤال عن طبيعة العمل الفني وأسلوب الخاص في الوجود . ولكن ، أين يمكن أن نلتمس أصل العمل الفني ؟

وفقاً للنظرة الدارجة – كما يعتقد هيدجر – يمكن أن نلتمس أصل العمل الفني في الفنان باعتبار أن العمل الفني هو مجرد نتاج لنشاط الفنان – ولكنه يعود فيتساعل ، بم من أين يكون الفنان فنناً ؟ بالعمل الفني ، وذلك يعنى أن العمل الفني هو المجال الذى يمكن أن نتعرف فيه على نشاط الفنان . وبذلك فإن الفنان يكون أصلاً للعمل الفني مثلما يكون العمل الفني أصلاً للفنان ، فلا يكون أحدهما ما يكونه بدون الآخر . ومع ذلك لا يستند أو يعتمد أحدهما بمفرده على الآخر ، ولكن فى ظل العلاقة المتبادلة بين الفنان والعمل الفني يستمد كل منهما اسمه من عنصر ثالث ألا وهو الفن . وهكذا ، فإن الفنان هو أصل العمل الفني ، والعمل الفني أصل للفنان ، والفن هو أصل للفنان والعمل الفني على السواء ، وهو الذى يمنحهم اسمهما .

ولكن ، إذا كان الفن أصلاً لكل من الفنان والعمل الفني ، فكيف وأين يمكن أن نلتمس طبيعة وجود الفن ؟ لقد صرح هيدجر فى مقالته أن . (الفن لا يشير إلى شيء أكثر من مجرد كونه لفظاً أو مفهوماً مجرداً نشير به إلى مجموعة من الوقائع المشخصة التى نلتقى بها فى عالم الواقع حينما نشهد أعمالاً فنية وفنانيين ، وإلا لما كان فى مقدورنا أن نتحدث عن الفن أصلاً^(٤) . ويفهم من ذلك أن السؤال عن أصل العمل الفني يصبح سؤالاً عن طبيعة الفن نفسه ، التى يستدل عليها من العمل الفني . ويعنى ذلك أن هيدجر يريد أن يرى ما هية الفن فى العمل الفني ، على أساس أن : الفن يكون حاضراً أو مائلاً فى العمل الفني **Art is Present in art work**^(٥) ولهذا سيتجه هيدجر إلى أعمال فنية واقعية ، وسيدعها تكشف لنا عما تكون وكيف تكون . فما أول ما نلتقى به فى العمل الفني إذن ؟

يقول هيدجر إن (الأعمال الفنية مألوفة لكل فرد منا . فأعمال المعمار والنحت يمكن مشاهدتها منتصبية فى الأماكن العامة ، وفى الكنائس ، وحتى فى أماكن السكنى والمعارض ونحن إذا نظرنا إلى الأعمال الفنية فى وجودها الغفل – ولا نخدع أنفسنا – فباتها ستبدو لنا حاضرة بشكل طبيعى كحضور الأشياء^(٦) . وهكذا فإن أول ما يؤكد عليه

هيدجر فى بحثه عن أصل العمل الفنى هو شينية العمل الفنى ، إذ أن الأعمال الفنية نلتقى بها فى حياتنا اليومية كأشياء . فهذا الطابع الشينى فى العمل الفنى لا يمكن إنكاره – فهناك شئ ما حجرى فى الصرح المعمارى ، وشئ ما خشبى فى العمل الحفرى ، وشئ ما ملون فى اللوحة ، حتى إننا قد نختزل وجود العمل الفنى فى هذا الطابع الشينى .

ولكن ، على الرغم من أهمية هذا الطابع الشينى فى العمل الفنى ، إلا أننا لا يمكننا فهم العمل الفنى ابتداءً من طابعه الشينى . العمل الفنى أكثر من مجرد شئ ، لأنه ببساطة يكشف لنا عن شينية الشئ ، أى ما هيته . ومن ثم ، إذا كان العمل الفنى يحدث فى خبرتنا الأولية بوصفه شيئاً ، إلا أن أسلوب وجود العمل الفنى كشيء يختلف عن أسلوب وجود سائر الأشياء المحضة أو الخالصة pure Things إذن ، فما هو الشئ ؟

لقد ساد فى الفكر الغربى السابق على هيدجر ثلاث تفسيرات للطابع الشينى للشئ : التفسير الأول يرى الشئ بوصفه جوهرأ substance حاملاً لمجموعة من الخصائص المميزة له ، فقطعة الجرانيت – عل سبيل المثال – كشيء محض أو خالص تعد صلابة ، ثقيلة ، خشنة ، معتمة إلى حد ما ، ومضينة إلى حد ما . فإتينا يمكن أن نلاحظ كل هذه الخصائص على قطعة الجرانيت ، ولكن هذه الخصائص ما زالت تشير إلى الشئ وليست هى الشئ ذاته . وعلى هذا الأساس يرى هذا التفسير الشئ وفقاً لمظهره الخارجى فحسب بحيث لا يميز الشئ المحض عن سائر الأشياء الأخرى ، طالما أنه لا ينفتح على جوهر العنصر الشينى للشئ بطابعه المطلق والمستقل بذاته^(٧)

والتفسير الثانى يرى الشئ بوصفه حشداً من المعطيات الحسية ، بمعنى أنه الموضوع المدرك حسياً بواسطة احساسات السمع ، والبصر ، واللمس . ولكن ، هذا التفسير يبعدنا عن الشئ ذاته ، فى حين أن هيدجر يؤكد على أهمية الشئ ، لأنه حتى فى مجال الإدراك الحسى للأشياء لا نلتقى مجرد انطباعات حسية خالصة يمكن أن نختزل إليها وجود الشئ المحسوس ، لأننا – كما يقول هيدجر – لا يمكن أن نسمع أصواتاً خالصة ، أى لا يمكن أن نسمع بمنأى عن الأشياء (فالأشياء ذاتها أقرب إلينا من كل الاحساسات ، فنحن فى المنزل نسمع صوت الباب ينغلق ، ولا نسمع أبداً احساسات سمعية ، أو حتى مجرد أصوات . فلكى نسمع صوتاً محضاً فإن هذا يقتضى أن نسمع بمنأى عن الأشياء ،

وأن نصرف أذننا عنها ، أى نسمع بطريقة مجردة ^(٨) "ففى حقيقة الأمر ، أن فكرة الإدراك الحسى الخالص فكرة مجردة لا معنى لها فى دنيا التجربة الحية المباشرة ، لأنها – كما يقول جادامر : "فى المقام الأول تغفل معنى الظاهرة وتتناسى أن هناك فى المرأى شيئا ما ليشاهد ويرى" ^(٩) .

أما التفسير الثالث فهو أقدم وأشهر التفسيرات عن الشئ ، والذي يرى الشئ بوصفه مادة متشكلة formed Matte ، بمعنى أن الشئ يتخذ مادته صورة معينة من أجل تحقيق غاية خارجية . ولكن ، هذا التفسير لم يكشف لنا عن طبيعة الأشياء المحضة ، إذا أنه ينطبق كذلك على كل الموجودات . فالأداة – مثلا – هى أشياء مصنوعة ينظر إليها باعتبارها مادة يضىف عليها صورة معينة مستندة فى غرضها الخارجى . وهكذا ، فإن المادة والصورة لا يمثلان تحديدا أصيلا للطابع الشئى للشئ المحض ، وإنما يعدان تجاوزا أو تعديا على وجود الشئ المحض ^(١٠) ومن مجمل ما سبق يتبين لنا أننا لا نستطيع فهم الطابع الشئى للعمل الفنى من خلال محاولة فهم الشئ المحض ، ومن ثم يحاول هيدجر فهم تلك الشئية من خلال فهم الشئ المصنوع أو الأداة .

يرى البعض أن العمل الفنى شئى مصنع أو منتج ؛ وذلك استنادا إلى أن الفنان يستخدم الحرفة ، ويعتمد على المادة فى عمله الفنى ، وينتجه بيده . ومع ذلك ، فهناك اختلاف بينهما فمادة الأداة تكون مستندة تماما فى تلك النفعية ، أى تكون مستهلكة ومتلاشية فى الشئ المصنوع أو الأداة . وفى هذا المعنى يقول هيدجر فى كتابه " الوجود والزمان إن الأداة هى - أصلا - شئى ما من أجل *Something in - order to* " ^(١١) . بمعنى أن كل أداة توجد كى تؤدى وظيفة معينة ، فوجود الأداة برمتها لم يكن إلا وسيلة لتحقيق الأداة وظيفتها ، بحيث لا وجود للأداة فى ذاتها ، وإنما تعرف على النحو الذى تكون عليه فى الاستخدام . فاهمية المطرقة – مثلا – تكمن فى فاعليتها فى أداء مهمتها . وهذا على العكس من المادة فى العمل الفنى ، حيث أن العمل الفنى يبقى على المادة ويظهرها ؛ إذ تعطى المادة بكل كيانها الخاص ، ليس لأجل غرض أو غاية خارجية ، فالمادة أو الشئ فى العمل الفنى يستخدم ولا يستهلك . " فمن المؤكد أن النحات يستخدم الحجر تماما مثلما يستخدمه البناء ، ولكنه لا يستهلكه " ^(١٢) . ومعنى هذا أن الشئ – أو

المادة - فى العمل الفنى يكون شيئاً حاضراً ، وليس شيئاً متلاشياً أو مستهلكاً ، فالعمل الفنى يظهر شيئية الشيء ولا يحجبها عنا . هذه الشئنية التى تكمن فى أسلوب الشئ الخاص فى الوجود الذى لا يمكن استبداله ، فهى طابع فريد يكون ماثلاً وحاضراً فى الشئ بكل كيانته وهويته كالإجمات فى الحجر ، والتلألأ فى الألوان . ولهذا السبب يرى هيدجر أن العمل الفنى هو شئ ما أكثر من مجرد شئ ، وأكثر من مجرد أداة ، بل فيه تتكشف ماهية الشئ وماهية الأداة ، إذ يكشف بأسلوبه الخاص عن حقيقة أو ماهية الموجودات ، بل والوجود نفسه . فما أسلوب العمل الفنى إذن فى الكشف عن حقيقة الوجود ؟ وهذا ما سوف أحاول الكشف عنه فى الصفحات التالية .

٢ . تكشف الحقيقة والوجود فى إبداعية العمل الفنى :

إن هيدجر - فى بيان الأسلوب الذى به يكشف العمل الفنى عن الحقيقة والوجود - قد اختار أمثلة عديدة ، أو من بينها مثال المعبد اليونانى كعمل فنى ، الذى يرى هيدجر أنه لا يصور أو يمثل شيئاً خارجه ومع ذلك هناك الكثير مما يمكن أن يقوله لنا هذا العمل الفنى ، فكما يقول هيدجر " إن المبنى - كمعبد من معابد اليونان - لا يصور شيئاً ، وإنما ينتصب هناك فى وسط الوادى المشتق الصخور . إن المبنى ينطوى فى داخله على صورة أو شخص الإله ، وهو فى هذا التحجب يجعله يظهر بوضوح فى الفناء المقدس من خلال الرواق المفتوح . فبواسطة معنى المعبد يكون الإله حاضراً فى المعبد " (١٣) ويعنى ذلك أنه من خلال المعبد - كبناء معمارى فنى - يهبط الإله إلى الأرض ، أى تتكشف حقيقة العالم الإلهى من خلال الوسيط المادى الذى فيه وعليه يتكشف عالماً ، والعالم الذى يتكشف ويتفتح هنا هو العالم الإلهى . ويعنى ذلك أن المعبد يتيح للإله أن يظهر فى حقيقته أو يحضر بنفسه كما يكون أو على النحو الذى يكون عليه . وهكذا ، " فإن الأعمال المعمارية العظيمة تكشف عن شكل ما من أشكال الإيمان والعقيدة الإنسانية ، كما تتجلى فى رؤية شعب ما ، أى رؤية الإنسان للإله أو رؤية العالم الإلهى كما يتجلى للإنسان . " (١٤) ومن ثم ، فإن كلمات من قبيل " المحراب " و " المذبح المقدس " و " قدس الأقداس " أى " بيت الله " ، إنما تشير إلى جلال شأن هذا العالم الذى يكون كذلك ؛ فقط لأنه قد نذر الله بواسطة عقيدة أو إيمان شعب ، وعمل فنان . وهو سر الإحساس

بالرهبة الذى يلازمنا عند مشاهدة وتأمل دور العبادة ، حيث يكتشف لنا فيها أسلوب من أساليب حدوث حقيقة العالم الإلهى ، وبدون هذا المعنى الذى به يكون الصرح المعمارى يرسى عليها عالماً يجسده الفنان ، فإن الصرح المعمارى لن يكون شيئاً سوى كومة من الحجارة ، أو متحفاً ، أو مخلفات أثرية لأسلوب ماضى من الحياة ^(١٥) .

ويتضح لنا مما سبق أن العمل الفنى يكشف عالماً . فإن يكون هناك عمل فنى ، يعنى إرساء عالم . ولكن ما هو العالم ؟ إن طبيعة إجابة هيدجر عن المقصود بالعالم هنا تلزمنا أن نتجنب رؤيتنا المألوفة عن طبيعة العالم : " فليس العالم هو مجموع الأشياء القابلة للعد أو غير القابلة للعد ، المألوفة أو غير المألوفة ، والتي تكون قائمة هناك فحسب . كذلك ليس العالم هو المجال المدرك حسياً . إن العالم لا يمكن أن يكون أبداً موضوعاً يتمثل أمامنا ويمكن رؤيته . فالعالم يكون فى كل الفترات الحاسمة من تاريخنا حين نولد أو نموت ، نكلل بالمجد أو تصيبنا الكارثة " .^(١٦) فالحجر بلا عالم ، والنبات والحيوان بالمثل لا يكون لهما عالم ، ولكن تنتمى إلى المجال المتحجب الذى يكشف عنه العالم . والعالم بهذا المعنى هو الأثيق أو المجال الذى يحيا فيه الموجود البشرى ، وبشكل مجال همه واهتمامه . فهو رمز للتكشف - الذاتى Self - revelation ، أى ذلك الذى يتكشف ويتجلى فى العمل الفنى . وهذا الإرساء للعالم - الذى نوهت عنه من قبل - فى العمل الفنى إنما يحدث فى وسيط مادي . فالعمل الفنى حين يؤسس عالماً ، فإنه يؤسسه على مادة سواء أكانت الحجر ، الخشب ، المعدن ، اللون ، اللغة ، النغمة . وهذه العناصر هى ما نسميها بمادة العمل The Work of Material . ولكن ، ما هى طبيعة ذلك الذى نطلق عليه أسم مادة العمل الفنى ؟

إن مادة العمل الفنى تظهر لأول وهلة وتشارك فى انفتاح عالم العمل الفنى . فالصخر يظهر ليحمل ويسند ، وهكذا يصبح صخوراً والمعدن يظهر ليلمع ويومض ، والألوان لتتلاها ، والأغنام لتترنم ، والكلمة لتتطق . وكل هذا يرسى العمل الفنى ذاته فى إصمات وثقل الحجر ، وفى متانة ومرونة الخشب . وفى صلابة وبريق المعدن وفى نضاعة وقائمة اللون ، وفى رنين النغمة ، وفى قدرة الكلمة على التسمية ^(١٧) . ذلك العنصر الشئ الذى يرسى العمل ذاته ، والذى يتأسس عالم العمل الفنى عليه هو ما يسميه

هيدجر بالأرض . والأرض هي رمز للتحجب الذاتى Self – concealment ، إذ أن " الحجر يضغط إلى أسفل ويكشف عن نقله ، ولكننا لا نستطيع النفاذ إليه ، وإذا حاولنا النفاذ إليه بواسطة شق أو كسر الحجر ، فلن يظهر فى شظاياه المحطمة أى شئ فى داخله . وإذا حاولنا أن نمسك بثقل الحجر بطريقة أخرى من خلال وضعه على ميزان ، فإننا لن نصل إلى شئ سوى وزن إحصائى ، فالحجر سوف يتحول إلى عدد ، ولكن الثقل يهرب منا . ومن ثم فإن الشئ يظهر نفسه فقط عندما يبقى متحجباً وغير مفسر . فالأرض تحطم كل محاولة للنفاذ إليها ، وهى تظهر باعتبارها ذلك الذى ينفر من كل تكشف ، ويبقى على الدوام مغلقاً على ذاته " (١٨) .

وعلى هذا يمكن القول إن هناك خاصيتين تنتميان إلى ماهية العمل الفنى هما : مشاركته فى التحجب الذاتى للشئ المحض ، الذى هو مظهر من مظاهر الأرض ، وطابع التكشف الذاتى للعالم (١٩) ولكن ، ما العلاقة بين العالم والأرض ؟

يصور هيدجر العلاقة بينهما على أنها صراع ، ولكنه ليس صراعاً فيه تنافر وخصام ، وإنما هو صراع حميم . ويتجلى هذا الصراع فى محاولة العالم أن يضيء الأرض ويجلبها إلى اللا تحجب ، ولكن الأرض تقاوم هذه الإضاءة ، فهو صراع بين شئ يفتح "رأى العالم" ، ويتكشف تلقائياً ، وآخر يحجب نفسه (أى الأرض) . ومن ثم ، فالعالم والأرض يختلف كلاهما عن الآخر ، ومع ذلك لن ينفصلا أبداً طالما أن العالم يتأسس على الأرض ، والأرض تظهر من خلال العالم . ويتم تثبيت هذا الصراع فى مكان من خلال الشكل أو الصورة الفنية artistic Form . ولهذا ، فإن كل الأعمال الفنية بالنسبة لهيدجر – تشارك فى ماهية واحدة ، ولكن ما يميز عملاً فنياً على آخر هو الصياغة الخاصة لمادته ، أى صورته .

والآن ، كيف تحدث الحقيقة فى غمار هذا الصراع بين العالم والأرض ؟ ، فما هى الحقيقة ؟ فى ضوء ما تقدم ، يمكن فهم أسلوب العمل الفنى فى الكشف عن الحقيقة . فالحقيقة هى تكشف لماهية كيان ما بأن يبزغ إلى لا تحجب وجوده ، فحقيقة الوجود تحدث فى العمل الفنى حينما يتم فيه تفتح الموجود من حيث ماهيته أو حالته التى يكون عليها . إن الحقيقة عند هيدجر ليست مفهوماً علمياً أو منطقياً ، وهى تحدث فى الخبرة

بوصفها تكشفاً لماهية، أى تكشفاً لما يكون عليه شئ ما ، والكيفية التى يكون عليها . وهذا هو المعنى الذى فهم به هيدجر مصطلح الحقيقة أو اليتيا - فى أصله اليونانى - بوصفها تعنى حرفياً نزع الحجاب عن ، أى لا تحجب أو تكشف ذلك الذى يكون. وإذا كانت الحقيقة لا تحجباً ، فإنه فى داخل اللا تحجب ينتشر التحجيب ، فالتحجب ينتشر فى قلب الموجودات ومن ثم ، فالعمل الفنى هو حدوث الحقيقة . وهذا الحدوث أو الطابع العامل فى العمل الفنى يتوقف على إبداع العمل بواسطة الفنان . ولكن هنا تواجهنا مشكلة الطابع الشينى للعمل الفنى مرة أخرى ، فما هى علاقة العمل الفنى إذن بالمنتج الصناعى على الرغم من أن الإبداع الفنى يعد إظهاراً ، وصنع الإدارة يعد أيضاً إظهاراً ، إلا أننا لا نصف الشئ المصنوع بأنه عمل مبدع. فما الذى يميز الإظهار إذن بوصفه إبداعاً عن الإظهار كما يكون فى الصنع ؟

يبدو للوهلة الأولى أن الأجراء الذى نجده فى نشاط الفنان ، هو نفس الأجراء الذى نجده فى نشاط الخزاف والنحات والنجار . وهذا يعنى أن أبداع عمل فنى ما يتطلب نوعاً من الصنعة أو المهارة الحرفية . والفنانون العظام بقدرهم الصنعة بدرجة فائقة ، وهم أول من يدعو إلى إتقانها فى صبر دؤوب . ومن هنا يشار مراراً إلى أن اليونانيين كانوا يستخدمون كلمة تخنى Techne للدلالة على الصنعة أو الحرفة والفن معاً ، وسموا صاحب الصنعة والفنان بنفس الاسم ، وهو تخنتيس Techn'tes . وهكذا فإنه يبدو وكأننا ينبغي أن نحدد طبيعة العمل الفنى من حيث جانبته الحرفى ، أى من حيث كونه شيناً مصنوعاً . ولكن دلالة هذا الاستخدام اللغوى لليونان وخبرتنا بالحقائق يجب أن تجعلنا نتأني . فهيدجر يرى أن الاستشهاد بتسمية اليونان للصنعة والفن باسم واحد للتدليل على أن النشاط الإبداعي يمكن فهمه وتفسيره من خلال مفهوم الصنعة ، وهو استشهاد مضلل يقوم على فهم سطحي للمصطلح ، " لأن كلمة تخنى لا تشير إلى الحرفة ولا إلى الفن ، ولا تشير مطلقاً إلى ما يكون تقنياً ، بالمعنى الذى نفهمه فى وقتنا هذا ، فهى لا تعنى أبداً نوعاً من الأجراء العملى . إن كلمة تخنى تشير - بخلاف ذلك - إلى أسلوب فى المعرفة . وأن تعرف يعنى أنك قد رأيت ، بالمعنى الواسع للرؤية ، الذى يعنى فهم ما يكون حاضراً بما هو كذلك ، لأن اليونان رأوا أن طبيعة المعرفة تكمن فى الاليتيا ، أى فى كشف الموجودات . فكلمة تخنى على نحو ما تاصلت فى خبرة اليونان بوصفها أسلوباً فى المعرفة ، إنما تعنى

إظهار الموجودات من تحجبها إلى حالة اللاتحجب ، ولا تشير أبداً إلى فعل الصنع . والفنان يسمى تخنّيس لا لأنه يكون حرفياً أو صاعاً ، ولكن لأنه يكشف ويظهر في وقت واحد أعمالاً فنية وأداة^(٢٠) . ومن ثم ، فهيدجر يرى أن كلمة تخنى عند اليونان لم تكن تعنى مجرد المدلول الذي نفهمه اليوم باعتبارها تشير فحسب إلى أسلوب الصناعة أو التقنية ، وإنما كانت تشير إلى أسلوب في الرؤية والفهم من خلال صنع شيء ما . ومن ثم ، فإنها تشير في وقت واحد إلى التقنية من حيث هي حرفة وأسلوب في الصناعة ، وإلى الفن من حيث هو رؤية معرفية .

ومن ثم ، ينتهي هيدجر إلى ضرورة تعريف فعل الإبداع Creation من خلال إبداعية العمل الفني Creativity of the work of Art نفسه ، أي من جهة العمل الفني بوصفه مبدعاً . ويعنى ذلك أن كلاً من الإبداع والإبداعية يفهم في سياق وجود العمل الفني ، أي من جهة حدوث الحقيقة التي تعمل في العمل الفني ، بحيث نكون قادرين على تحديد طابع الإبداع كالتالي : أن تبداع يعنى جعل شيء ما يظهر بوصفه شيئاً ما قد تم إظهاره . وكون العمل الفني قد أصبح عملاً فنياً فذلك أسلوب تحل فيه الحقيقة وتحدث ، وكل هذا يتأسس على طبيعة الحقيقة^(٢١) . وأما إبداعية العمل الفني تعنى^(٢٢) وجود الحقيقة المثبتة في مكان ما في الشكل Truth's beng Fixed in place in the Figur . ويفهم مما سبق أن الإبداع ما هو إلا إظهار لهذه الإبداعية (أي للحقيقة المثبتة في مكان ما) في العمل الفني ، والتي تعد جزءاً من هذا العمل الفني المبدع . وعلى هذا النحو تحدث الحقيقة في العمل الفني ، وتتكشف الحقيقة والوجود من خلال إبداعية العمل الفني .

ولكن بعد إنجاز العمل الفني ، فإنه يحتاج إلى مرحلة هامة يسميها هيدجر بحفظ العمل الفني : "فمتلما لا يمكن للعمل الفني أن يبداع ، وإنما يكون محتاجاً بالضرورة إلى مبدعين ، كذلك فإن ما يبداع لا يمكن أن يأتي بذاته إلى الوجود ، بدون هؤلاء الذين يحفظونه إن وجود العمل الفني يبقى دائماً مرتبطاً بحافظين له ، وهو يكون كذلك حتى عندما يظل فقط منتظراً لمن يحفظونه ، ينتظروهم كي يشاركوا في الحقيقة^(٢٣) " ومما سبق يتبين لنا أنه بعد إنجاز العمل الفني فإنه يحتاج إلى من يحفظه ويصونه ، أي إلى من يمكث في الافتتاح أو الحقيقة التي تحدث في العمل الفني . ومن ثم فحفظ العمل الفني يتيح للعمل

الفنى أن يكون ما يكون ، وفى نفس الوقت يتيح للحقيقة أن تحدث وهذا لا يمكن يسمى إبداعاً ، ولكنه حفظ للعمل الفنى . وعلى هذا الأساس ، فإن عملية الحقيقة التى تحدث فى العمل الفنى يمكن أن تفهم بوصفها ملتقى ثلاث حركات مختلفة : الحقيقة بوصفها صراعاً بين العالم والأرض تؤسس ذاتها فى العمل الفنى ، والفنان المبدع يثبت هذا الصراع فى صورة كلية ، والحقيقة المتصارعة على هذا النحو يجب أن يتاح لها أن تحدث بواسطة حافظى الفن . والإجاز الفنى يتجلى عندما تتصهر هذه الحركات الثلاث فى وحدة دينامية.^(٢٤)

وبناءً على ما تقدم ، يرى هيدجر الفن بوصفه " الحفظ الإبداعى للحقيقة فى العمل الفنى . فالفن هو صيرورة وحدوث الحقيقة "^(٢٥) ومن هنا ، يبحث هيدجر عن أصل العمل الفنى الذى يعتبر فى نفس الوقت بحثاً عن طبيعة الفن ذاته ، ويفكر فى كلمة الأصل هنا على ضوء طبيعة الحقيقة . والحقيقة هى حقيقة الوجود ذاته ، التى تتكشف وتتجلى من خلال تكشف حقيقة الموجود فى العمل الفنى – أو بمعنى أدق – أن الوجود نفسه يتجلى فى إظهار ماهية الموجود ، أى وجود الموجود الذى يتجلى من خلال أسلوبه الخاص فى الوجود ، بحيث يكون الموجود المتحجب ذاتياً مضاعفاً فى العمل الفنى . وهذه الإضاءة والمعان المرتبط بالعمل الفنى ما هى إلا الجميل : " فالجمال هو أحد الأساليب التى بها تحدث الحقيقة بوصفها لا تحجباً "^(٢٦) ومن هنا يتبين لنا أن هيدجر يفكر فى الجمال على ضوء مصطلح الانفتاح أو اللاتحجب الأسمى للوجود ، على أساس أن الجمال هو الحقيقة التى تجلب ذاتها التبقى فى الوجود ، ومن ثم ينظر هيدجر : " لجمال بوصفه ميلاد الحقيقة "^(٢٧)

تعقيب :

لقد تابعنا مع هيدجر تساؤله عن العلاقة بين الفن والحقيقة ، والذى تريد أن تخلص إليه من مجمل ما تقدم هو تلك الحقيقة التى باتت واضحة الآن ، وهى أن فلسفة هيدجر تمثل نقطة تحول جذرى فى تاريخ الفلسفة بوجه عام وفلسفة الفن بوجه خاص ، إذن أن جميع جوانب تلك الفلسفة تكشف عن المنحى الجديد الذى اتخذته هيدجر لنفسه متجاوزاً كل فكر الفلاسفة السابقين عليه ، كما تكشف عن أن تساؤلاته عن الفن والحقيقة والشعر

واللغة والتفكير وسائر تساؤلاته الأخرى ، إنما هي تساؤلات قد انبثقت من مركزها الأصلي الذى يسأل عن معنى الوجود . فلقد كان تساؤله عن معنى الوجود هو السبب المباشر وراء رؤيته للفن والشعر والفلسفة كطرق يضاء من خلالها الوجود الذى يتجلى فى أسلوب وجود الموجود بما فى ذلك الوجود الإنسانى ، أو حتى فى أسلوب وجود الأشياء والموجودات اللا إنسانية ، والتي يمكن أن تكشف - كما رأينا من قبل - عن عالم إنسانى فقط من خلال لغة الفن . ولهذا ، ينبغى النظر إلى العمل الفنى على أنه يقول لنا شيئا ما له صلة وثيقة بالوجود والحياة ، حتى لا نورط أنفسنا فى نزعة شكلائية متطرفة تجرد الفن من إنسانيته ، ومن علاقته الحميمة بالوجود نفسه . بحيث لا يمكن اختزال الفن إلى مجرد صياغة أو تشكيل جمالى خالص يخاطب متعتنا الجمالية - كما رأينا من قبل - ، إذ أن للعمل الفنى مضمون وكثافة وجودية لا يمكن إغفالها . فالفنان عندما يبدع عملاً فنياً معيناً ، فإنه لا يخضع لما يتطلبه التنفيذ التشكلى فحسب ، بل إنه يريد أن يعبر عن رؤية تقدم حقيقة أو مضموناً أو دلالة معينة تتجلى عند هيدجر فى الدلالة الأونطولوجية . ولكن إذا كان من الضروري النظر للعمل الفنى على أنه يقول لنا شيئا ما له صلة وثيقة بالوجود والحياة ، فإن هذا لا يعنى فى نفس الوقت إغفال البعد الجمالى فى الفن ، والنظر للجمال على أنه أحد الأساليب التى بها تحدث الحقيقة فى العمل الفنى . فلا يمكن إغفال القيم الشكلية للعمل الفنى باعتبارها قيماً جمالية ، كما لا يمكننا اختزال ماهية الفن فى كونه تعبيراً حقيقة الوجود والحياة فحسب ، إذا أن قدراً عظيماً من قيمة الفن يمكن فى الأساليب التعبيرية ومتطلبات التشكيل الجمالى أيضاً .

فهيدجر بهذا المعنى نقل الفن من مجال المعنى التقليدى له ، أى الاهتمام بالجميل فى الفن ، إلى مجال أونطولوجيا الفن ، أى اهتمام الفن بالكشف عن معنى الوجود العام .

الهوامش

(^١) انظر : د. سعيد توفيق ، الخبرة الجمالية : دراسة فى فلسفة الجمال الظاهرية بيروت - لبنان . المؤسسة

الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، الطبقة الأولى ، سنة ١٩٩٢ ، ص ٨٤ .

(^٢) نفس المرجع السابق ، ص ٨٧ .

^(٧)F.E. Kaelin .Notes toward an understanding of Heidegger 's Aesthetics –in Phenomenology and Existentialism, ed . E. Lee and Maurice Manned-baum Baltimore the Johns Hapkins prerr , 1967).pp.69-70.

^(٨)M Heidegger . (The Originof the work of art) in poetry , language ard thought , translated and onintrodution by Albert Hofstodter (New York : Harper ard Row Publishers , 1475) , P. 17

^(٩) Ibid ., P. 18

^(١٠) د . سعيد توفيق ، الخبرة الجمالية ، ص ٩٠ .

^(١١) I bid ., pp . 22 – 24.

^(١٢) سعيد توفيق ، الخبرة الجمالية ، ص٩٢

^(١٣) هانز - جيورج جادامر ، تجلئ الجميل ، ترجمة د . سعيد توفيق القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة ، سنة ١٩٩٧ م) ، ص ٣١ .

^(١٤) Sandra Bartkly , “Heidegger’s Philosophy of Art ,” in the British Journal of Aesthetics (Vol. . 1, No. 4, 1964) P. 355.

^(١٥)M . Heidegger,Being and Time . Translated by Joan Mauuarrie and Edward Robison (New york : Harper and Row Publishers , 1962), P. 47 .

^(١٦) د. سعيد توفيق ، الخبرة الجمالية ، ص٩٦.

^(١٧) نفس المرجع السابق ، ص ١٠٥

^(١٨) د . سعيد توفيق ، عالمية الفن ومحليته : القاهرة دار قباء ، طبعة ثانية ، سنة ١٩٩٧ م)، ص ٤٦ .

^(١٩) د . سعيد توفيق ، الخبرة الجمالية ، صفحات ١٠٥ ، ١٠٦ .

^(٢٠)Heidegger, Being and Time , P44

^(٢١) نفس المرجع السابق ، ص١٠١ .

^(٢٢) نفس المرجع السابق ، ص١٠٢ .

^(٢٣)Bartkly, “Heidegger’s philosophy of Art” . p.359.

^(٢٤) نفس المرجع السابق ، صفحات ١١٢-١١٣ .

^(٢٥) نفس المرجع السابق ، ص ١١٣ .

^(٢٦)Jaeges, “Heidegges and the work of Art” in Aralecta Hurerlijana (vol. .v,1974)

^(٢٧) نفس المرجع السابق، ص ١١٦ .

^(٢٨)J. W.Richardson, Heidegger thraugh Phenomenology to Thought (Nether lands: Martinw Ni Jhoff , the Hague, 1967).P.408.

^(٢٩) Heidegger, “The Origin of The work of Art”, P.56.

^(٣٠)Ibid.,P.56.

^(٣١)B.J.Baelem, Existential Thinking (New York: Herder,1971)

technological life that we were born into and lead, themselves eventually alert us to the possibility of a whole other comportment. One that has us *waiting* for the world to reveal itself instead of ordering it and also has us allowing ourselves experiences that are, in a way, open-ended.

detailed discussions about the effects of specific technologies and their applications on our lives.

I was speaking with a friend recently who told me of a peculiar crisis he'd just been through. He was sitting in his room and happened to look around him, scanning its contents, the furniture, his clothes, his gadgets, and it struck him that his life was contained in these solutions, these technical aids, connectors, amplifiers, storage tools. He said that the realization worried him and prompted him to consider how his life would have been otherwise. That is, what would remain of his beliefs, his goals, in the absence of these technologies?

He, like myself, might not have much to say on the complex ways that a given technology affects our lives. We are, however, witnesses to the experience of coming of age and finding ourselves steeped in technology, realizing that our lives, indeed our experiences themselves are capped off at the ends, determined, typical, encapsulated, conditioned. We rarely hear the call to attend to the world, to make note of its mysteries, or to even notice the mysteries in the first place. We instruct the world and know what to expect. I think Heidegger's words about technology ring true in our case where the shortcomings of this deeply

That man is “as yet unexperienced, but perhaps more experienced in the future,” introduces a temporal element and this probably refers to Heidegger’s cautioning that “we begin to pay heed to the coming to presence of technology” on page 32. Man is to notice the coming to presence of technology and only consequently would his “innermost indestructible belongingness within being... come to light,” that is, would “[he] endure”. Finally, “—that he may be the one who is needed and used for the safekeeping and coming to presence of truth,” is understood as meaning that man who is himself in a precarious relationship with the essence of truth will, in turn, himself be concerned and seek to “enter into a more original revealing and hence to experience the call of a more primal truth.” (p.28)

It goes without saying that technology has come a long way since the time that Heidegger wrote about it. The main characteristic of this progress seems to be that technology has invaded the details of our lives, it has spread from the machines and megaprojects into our living rooms, our pockets. Its increasing presence in our lives has indeed inspired a good measure of skepticism and conservatism about it. There have been

revealing which is a challenging-forth into ordering as standing-reserve, and his relinquishing the possibility of taking part in the revealing that brings-forth to which he is initially entitled. And So it is that “provided that [man]...pay[s] heed to the coming presence of technology,” thus becoming alert to the impending danger that “the innermost indestructible belongingness of man within being may come to light.” Here a sort of dialectic appears, whereby it is the very threat facing man that alerts him to that to which he is truly entitled of himself. By his comportment in technology he is threatened with being denied an essential element of his character and thus this element comes to the fore, demanding that it be revisited, saved, and only then does his “innermost indestructible belongingness...within being...come to light.”

The first part of the paragraph, which holds that “Enframing comes to pass for its part in the granting that lets man endure,” I will leave as such and regard it as implying that Enframing has a part in granting insofar as it provides a sort of antithetical force that allows for and, in a way prompts, man’s enduring, that is, man’s essencing, man’s remembering to revive what he is.

in what way does Enframing include the promise of salvation from its own danger? I shall resort to an earlier passage in order to answer this question and this will in turn help in understanding our second paragraph.

"It is precisely in Enframing, which threatens to sweep man away into ordering as the supposed only way of revealing, and so thrust man into the danger of the surrender of his free essence—it is precisely in this extreme danger that the innermost indestructible belongingness of man within being may come to light, provided that we, for our part, begin to pay heed to the coming to presence of technology." (p.32)*

In Enframing, the mode of revealing that bears man's relationship with the world is that of ordering as standing reserve and, as we have seen, it is a revealing that conceals other modes of revealing, most notably revealing as bringing forth, that is, poiesis. Man is thus thrust "into the danger of the surrender of his free essence." Earlier, Heidegger states that "man becomes truly free insofar as he belongs to the realm of destining and so becomes one who listens and hears, and not simply one who is constrained to obey." (p.25) Man as one who listens and hears denotes man within the kind of revealing which is a bringing-forth, and man as one who is constrained to obey denotes man as he is challenged forth to order as standing reserve. Thus one can understand "the surrender of [man's] free essence" as meaning man's dedication to a way of

* Here, "being" is used to replace "granting" which is used in the text. I do this heeding the lecturer's advice and I find that it makes the statement as a whole more manageable.

revealing the real as standing-reserve does not announce itself as a revealing as such and that which is revealed of a given object does not emerge to stand alone, before man's gaze, but is delivered immediately into a given function or use by man and thus is not experienced as a revealing but as a harnessing, a capture. On page 27 Heidegger says "Thus the challenging Enframing not only conceals a former way of revealing, bringing forth, but it conceals revealing itself and with it That wherein unconcealment, i.e., truth , comes to pass."

The "relation to the essence of truth" would thus be endangered because of the concealing of "revealing" itself. It is as if Heidegger were asking: What becomes of the truthfulness of objects if they are no longer regarded as objects but as mere standing-reserves, and, consequently, what of man's relationship to truth?

I shall now go on to the second part of our passage.

"On the other hand, Enframing comes to pass for its part in the granting that lets man endure—as yet unexperienced, but perhaps more experienced in the future—that he may be the one who is needed and used for the safekeeping of the coming to presence of truth. Thus does the arising of the saving power appear."

This paragraph refers to that saving power that H.lderlin speaks of, namely, that which arises where there is danger; in this case the danger is that of Enframing and it is the subject of the first part of the passage. So

namely this revealing as such.” (p.27) Thus to view revealing would mean to not be constrained by the regulating and securing of the standing-reserve that are characteristic of Enframing. Does this mean that within such a mode of revealing, man does not even regard his relationship with the world as one of revealing in the first place? To clarify this, I will move to the next point, namely, that Enframing “banishes man into that kind of revealing which is an ordering, [which], where [it] holds sway, drives out every other possibility of revealing; [most importantly] Enframing conceals that revealing which, in the sense of *poiesis*, lets what presences come forth into appearance.” (p.27) If, in revealing as *poiesis*, revealing itself is revealed as such, then the hiding of revealing when it is in the mode of ordering as standing reserve becomes clearer as an idea. By this I mean that, on one hand, if one is to regard the event of poetic revealing, namely, that mode in which that which presences is left (beckoned, allowed) to come forth into appearance, this mode of revealing itself becomes apparent as a revealing. This would be the excitement with which one discovers beauty in an object and the attention to the process of its beauty’s emergence, the beauty being the character or mood of that particular real which is being revealed. On the other hand,

standing-reserve] can indeed permit correct determinations; but precisely through these successes the danger can remain that in the midst of all that is correct, the true can withdraw.” There is a reference here to the matter of engaging with nature through science and thus the issue of truth in science in general and, specifically, the Cartesian notion of truth—mathematical truth. The danger lies in the destining of *any* of the modes of revealing that are available to man and it is a risk that is inherent in the “unconcealment in which anything that is shows itself.” (p.26)

“The unconcealment of that which is goes upon a way of revealing.” (p.25) Thus we may understand that it is in the process of revealing that man’s comportment vis a vis the world indeed determines the unconcealing of that which is—the very truthfulness of that which is revealed.

Why does the “Enframing that challenges forth into the frenziedness of ordering...[block] every view into the coming-to-pass of revealing”? What does it mean to view the coming-to-pass of revealing? I quote here from earlier in the essay “Where Enframing holds sway, regulating and securing of the standing-reserve mark all revealing. They no longer even let their own fundamental characteristic appear,

as object.” Coupled with the previous statement about everything everywhere as standing-reserve, there is an indication that the essence of technology involves an all-pervasive alteration of the subject-object relationship and not one that is confined to the particular manifestations of modern technology. Is he then referring to the modern technological age or to modern technological societies or to such technological individuals? He raises the issue of “objectlessness” again, later in his essay.

Returning to our passage,

“...the frenziedness of ordering That blocks every view into the coming-to-pass of revealing and so radically endangers the relation to the essence of truth.”

The real is revealed as standing-reserve. This means that man makes the real encounterable to him in the form of standing-reserve. For example, man can encounter a river not as, say, chirping sound, but as a standing reserve of the energy that may be harnessed by a dam. This revealing by way of a challenged ordering “radically endangers the relation to the essence of truth”. First, Heidegger understands truth as an unconcealment, and he states that “the unconcealment in accordance with which nature presents itself as a calculable complex of the effects of forces [i.e. as presents itself *upon* the call of man’s ordering it as

is also included in this Enframing. The passage I have read refers to both elements of Enframing. My presentation will take the form of an explication of this passage.

"Enframing challenges forth into the frenziedness of ordering..."

This refers to how man, within the realm of Enframing, is himself challenged forth to "reveal the real, in the mode of ordering, as standing-reserve." (p.24) This is Heidegger's initial treatment of technology as a particular comportment of man, its essence to be found in the idea of Enframing. Enframing is the bringing of man to 'set upon' (i.e. perpetually direct himself towards) relating to the world by ordering it, corraling it, into the form of standing-reserve. For that which is ordered to have the character of a standing reserve means for it to be prepared for use, awaiting further ordering and exploitation. In a sense, it means to make something (a natural resource for example) a means for a possible or potential use. It is important to note that Heidegger speaks of this ordering within Enframing not as directed solely at the typically useful elements of the physical world but at "everything everywhere". (p.17) He mentions this on page 17 and in the same paragraph adds that "whatever stands by in the sense of standing-reserve no longer stands over against us

HEIDEGGER'S TECHNOLOGY: THREAT AND SAVIOR COMBINED
MOATAZ ATTALAH^(*)

I shall begin my presentation by reading a short passage from Martin Heidegger's celebrated essay, *The Question Concerning Technology*. The passage is near the end of the essay and, in a way, encapsulates a number of the essay's themes. It also concisely sums up the twofold character of Enframing, which is the essence of technology as Heidegger sees it.

I quote:

"On the one hand, Enframing challenges forth into the frenziedness of ordering that blocks every view into the coming-to-pass of revealing and so radically endangers the relation to the essence of truth.

On the other hand, Enframing comes to pass for its part in the granting that lets man endure—as yet unexperienced, but perhaps more experienced in the future—that he may be the one who is needed and used for the safekeeping of the coming to presence of truth. Thus does the arising of the saving power appear."
(Heidegger, 33)

Preceding this passage, there is a quote from a poem by the 19th century German poet Hlderlin that says "But where the danger is, grows/ The saving power also". It is in reference to the danger brought by that essence of technology which is Enframing and to the saving power which

^(*) Graduate of the philosophy department, American University In Cairo

ملخص بحث : هيدجر والتكنولوجيا

معتز عطاالله

إن فحوى هذا البحث يضطلع بتفسير وشرح جزء من دراسة هيدجر الشهيرة " السؤال المتعلق بالتكنولوجيا ، تلك القطعة المختارة تبرز ما راه هيدجر الطبيعة الثانية البعد للتكنولوجيا من حيث إنها تهدد علاقتنا بالحقيقة في فعل التحديد " Enframing " الذي يربطنا بمعنى أو دلالة محددة غير كلية للحقيقي من ناحية وبالتبادل يحتوى في داخله على آليه من خلالها يمكن الانتباه لهذه التبعات السلبية وبالتالي نقاوم ونؤكد علاقتنا بالحقيقه ، علاقة يحتفظ فيها العالم بالأولوية على الذات ، عالم نكون فيه في مقام المستقبلين لمعنى الوجود

restoration of the primordial unity that will impregnate a new way of living as the phenomenal, bodily and I-you experiences are given a new orientation and pointed towards a unique directionality.

A discourse on Heidegger's death thus unfolds as a concrete articulation of an ontology of ethics that does not exclusively center on the other, but seeks the authenticity of the experiential Da-sein in being among the others, in the communal that precedes all conceptual construct of the social. Within the communal sphere the voice of primordial authenticity could thus be recognized. It is the sole ontological indicator capable of opening up the possibility for restoring the initial unity, attending to the fundamental structures of Da-sein's existence and dispelling the hermeneutical oblivion into which we have fallen. Its potency in bringing about harmony and ontical peace, as the theoretically fragmented dissolves, the whole is restored and the unconcealment of the one illuminates the entire realm of being, will be the sign pulling us towards it. A discourse on Heidegger's death is an ontological leap towards the restoration of the communal through the voice of the authentic.

upon the attention of his consciousness. As such, the voice is only possible in and through the communal. But what voice? And from what grounds would it wrest its plausibility and assert its authenticity? The answer resides in the regressive character of our ontological discourse. If Da-sein's existence can most plausibly and most concretely be approached ontologically as a discourse, and if, as mentioned above, we are constantly being distanced from the authenticity of the primordial encounter with the world through the hermeneutical accumulations of rational speculation, then the voice is that of the articulation and the restoration of what was early lost. It is this view of history as an inseparable whole, where the actual truth is constantly distanced and veiled as objective time advances rather than laid bare by the power of rationality and empirical experimentation that resolves the question of the identity of the voice.

The discourse on the end of Heidegger's discourse is an intended turn towards the voice aimed at the communal; the voice that is at the same time capable of rendering possible, and indeed anew, Being in an authentic way. But what does a voice that is of a communal nature imply? A voice of such a nature is fundamentally that which lays the foundation of and builds upon an ethics; an ethics that is no longer tied to the constructed concept of the good. Such an ethics need not resort to teleological virtue consequentiality or rational categories; it would instead totally dissolve in the authentic. An ethics of this sort is a mode of being aimed at achieving authenticity through the nihilation of the self, rather than the assertion of a metaphysical subject of which the quality "good" is predicated, once compliance with a defined canon of maxims and categories is secured. The authentic will not be ethical. It is authenticity achieved through the

embarrassment, in its own right, forces us into a state of extreme anxiety. This is a state where nothingness could authentically be experienced, as the objective delineations dissolve and fall apart allowing the whole to manifest itself in overwhelming vividness (cf. Heidegger, *What is Metaphysics*). In such anxiety, the whole can present itself lucidly and in full concretion. But how can we attend ontologically to this unique moment? According to Heidegger, the path of thinking which, in his own terms, is the path to being and to attending to its unique moment of unconcealment, requires disposing everything that we do, our lives and even our deaths, towards thinking (Heidegger, *What Calls For Thinking*, 370). This disposition is in a way an attendance to the moment of unconcealment. If this is the end of Heidegger's discourse, what can a discourse on such an end flesh out? But we made it quite clear that such a discourse is possible not as a mere conceptual analysis but rather as a verbal articulation, a summoning whereby the concrete authenticity of being draws us to its pull, a voice that, qua an instance of discourse, allows us to dispose everything that we do, our lives and even our deaths, to achieve authenticity. Such voice can only be rendered possible once the meaning of *discipleship* as a tradition and a practice is brought to the foreground through the significance of the mit-sein. For if, as we made clear, a discourse on Da-sein in its full concretion is a vocal articulation and if the voice as the instance of discourse points to the whole impregnated in phenomena, and if, as we also showed, Da-sein is the whole of its affective attunements and bodily orientations, what other ground can the voice have apart from the communal, the sphere within which all such experiences are possible? The voice, in its very nature, necessitates the *other*; it invokes him, summons him and call

the possibility of such a discourse necessarily involves addressing oneself to the question as to the meaning and significance of Heidegger's death qua a discourse, not qua an event. As such death marks an end; an end in the sense of reaching a place (Heidegger, *The end of philosophy* 433), in this case the place where Heidegger's death left us. But as we have shown above, it is ontologically implausible to discourse on the event of Heidegger's or any other Da-sein death. However, we demonstrated that discourse is the viable solid ground for any discourse on the death of Da-sein. Heidegger's discourse is thereby going to be taken as the ground for the most intellectually plausible discourse on the event of his death. Yet as we argued earlier, wouldn't it be tautological to let-be-seen what Heidegger's discourse let-be-seen? It certainly is not. Our discourse is a discourse on Heidegger's death qua discourse. But, as is explained above, death is an end. Thus our discourse is letting-be-seen what Heidegger's discourse left us with. It is more of an illumination of the place where such a discourse left us. In its full concretion Heidegger's discourse left us at the place of the clearance, the openness where *aletheia* or unconcealment could be fulfilled through thinking (Heidegger, *The end of philosophy* 436-440). Heidegger's discourse brought us to the end of western metaphysical speculation, to a moment that came as the fruit of potent destruction of the history of such reflection.

To say the least, Heidegger brought us to a moment of embarrassment similar to that to which Plato's discourse in *The Sophist*¹ once brought the entire history of philosophy. Such

¹ The reference here is to the quote from Plato's "Sophists" Heidegger cites at the very outset of *Being and time*: "For manifestly you have long been aware of what you mean when you use the expression "being". We, however, who used to think we understood it, have now become perplexed."

towards-death. Language is thus the sphere that always already opens up the possibility for Da-sein to undergo this experience. If so, what do we then mean by addressing the whole of Da-sein existence qua language? It means to take discourse, the ontological path of Da-sein to comport itself towards itself and the world, as the most intellectually malleable possibility for developing a discourse on Da-sein. In this vein, the question amounts to that as to how we can develop a discourse on Heidegger, given what we previously demonstrated as regards the interwoven complexity of the ontological character of time, language and death.

If we are to proceed along the way we have just set, namely, to take discourse as the ground for a discourse on Da-sein we might very well lapse into circular arguments, for it may appear to imply taking discourse as a ground for a discourse on itself. To be able to disentangle ourselves from out of this theoretical quagmire we must go back to the nature of discourse. Discourse or *logos*, as we mentioned above, is letting something be seen through itself; it is thus of an essentially descriptive nature. Accordingly—and bearing in mind that a discourse in this sense is meant in its full ontological concretion as a verbal articulation, not the objectively appropriated conceptual meaning—such a discourse on discourse is letting-be-seen what the object discourse let-be-seen. But would not this again be a form of circular reasoning? Are we going round and round in vicious absurdities? The answer to this question is wholly dependent on the character of the object discourse.

The discourse we are intent on developing is one that is on the death of Heidegger. It thus educes its plausibility from this fact, namely, that it is on Heidegger's death. Accordingly, to investigate

meaning brings us into the pull of the voice. However, such meaning is never attainable, for if it was thus, the voice would be stripped of its unique indeterminateness; on the contrary, it continues to evade us, ensuring that we will be perpetually on the way. This incomplete drawnness is the same as being-toward-death. As the house of our being, language imparts to us the primordial and most authentic modes of our existence. Dwelling in it thus opens the possibility to access both phenomena and our being in their full concretion and primordial virility.

*Assessing the possibility of the intended discourse
and exploring an otherwise way*

Now, having demonstrated how these three intimate provinces ontologically occur in this complex relation, how language allows finitude to manifest itself and how the trilogy of language, time and death is established within the Heideggerian schema, how can we then discourse on the death of Heidegger?

If Da-sein authentically occurs and fulfills its ultimate existential possibilities within the sphere of language, and if it is reductive to thematically delineate an essence for Da-sein apart from its existence, then would it not be a form of ontological obliviousness not to address the whole of Da-sein existence qua language, as a discourse? But Da-sein as such is transcendental to language; it is the totality of the affective flux, attunements, and bodily orientations that achieves its full concretion and authenticity once it turns away from its day-to-day oblivion to Being towards a consistently temporal attendance to the unfolding of its two constitutive existentials (viz., finitude and mineness) as they authentically unfold through being-

As explained above, Da-sein is always already thrown into the world. Da-sein is this *project* that is existentially ahead of its possibilities. In view of this constitution, being-toward-death can be investigated as a mode of being of Da-sein. It has also been made clear that to Heidegger, death is not an end in the sense of exhaustion; it is rather an end in the sense of becoming. Death is embedded in Da-sein as that which it is to become, it is thus always already oriented towards it. In this specific mode of being the authenticity of Da-sein is manifested in the inescapable mineness of Death—for death is always my death. Death establishes the finitude of Da-sein, which in its turn, underlies its being as the totality of its projected possibilities, which in their right are contingent on whether or not it can be itself. Death is thus the negativity at which Da-sein reaches its authenticity and inhabits its Da. The connection between Da-sein and language has now become clear. For both Da-sein and language occur authentically in the realm of the negative. Both reach the consummation of their concretion in the mysterious sphere of negation.

The striking coincidence between the place of language and being-toward-death as the authentic being of Da-sein, could undoubtedly serve as a guideline to the understanding of language as the house of being. Language occurs at the moment of shifting from langue to parole. But this very instant has always been taken to be the event of the advent of being. The place of language is therefore the place of the advent of being. Yet this place is also the field where the Voice is neither the voice of the animal nor the appropriated meaning of consciousness. It is thus a projection; an on-the-wayness. The place of language opens a horizon of directionality as the allure of

place of the occurrence of language. Such occurrence of language or utterance is the very *act* of the speaker who sets language into motion. What is said or conceptually meant by the content of the discourse is accordingly not of relevance here. The question now is: what is the place of language or discourse? Such a place is the voice; the vocal concrete articulation of language. But what is meant by the voice here is not the mere sound; it is a “bearer of an unknown meaning” (Agamben 33). Taken as such it is “a pure intention to signify...a pure meaning in which something is given to be understood before a determinate event of meaning is produced” (Agamben 34). Voice as the full concretion of discourse and as a *sign* that opens up a new field of meaning, allows the love of and yearning for meaning to be attended to as a primordial affective experience. However, as it continues to draw us towards it through the allure of meaning, the Voice opens up a particular directionality. Such directionality gradually unfolds as the meaning continues to withdraw. But in order for meaning to take place, the Voice has to be removed so that the appropriating faculty of consciousness can gradually usurp the meaning until it reaches its consummation in the truth. Thus, inasmuch as the Voice (that which is no longer the animal voice and not yet a meaning) heralds the death of the animal voice; it represents the negative place of language (Agamben 34-38). The Voice makes possible the temporal dimension of being and thereby admits of the possibility of finitude.

Having completed the exposition of the negativity assigned to the place of language we may now embark upon a succinct exposition of the negativity of Da-sein.

the *I* denotes the specific person uttering the discourse. It can't be used to indicate a generic category of being, like any other noun. As Benveniste describes "What is the reality to which I or you refers? Only a reality of discourse this is something quite singular. I can only be defined in terms of locutions not in objective terms, as is possible for a nominal sign. I signifies "the person who utters the present instance of discourse containing I." By definition an instance is unique and valid only in its uniqueness" (Agamben 30). Shifters are thus inseparable from the specific context of the discourse and the enveloping affective milieu. To reiterate, shifters as indicators of utterance point to the instance of discourse as it is concretely experienced within context. Linguistic shifters then, allow for the possibility of experiencing a new concrete field of the phenomenon and delineating a realm of relevance that was previously unrecognized or unheeded. In opening up this experiential possibility, Linguistic shifters indicate the place of language in the instance of discourse qua the event of utterance and the act of verbal articulation.

Having shown how language shifters point to the place of language in the instance of discourse, we can move to the second point, namely, the exposition of the relation between the negativity assigned to the instance of language in its place in the voice and the negativity of Da-sein. The exposition of this relation will serve as the stepping-stone to the final synthesis where the two main relations drawn in this analysis will be brought together, in an attempt at approaching language as the house of being.

As mentioned above, shifters point to the particular instance of the discourse. As such, they don't refer to or add to the determinations of a specific object of experience, but direct us to the

Further and indeed more importantly, it is in this instance that mit-sein or being-with-the-other—or more precisely the possibility of the "communal" and being-together-with that precedes all epistemological constructs of the "social"—emerges and advances to the foreground. For in their indication of the place of language, these shifters presuppose the presence and summoning of the other. But how does language render finitude possible as the key temporal existential, through everyday discourse? Such ontological "howness" can only be apprehended if the way key shifters and pronouns, as the ontologically fundamental components of language, orient Da-sein towards his second constitutive existential is fully fleshed out.

Once this relation is established we can investigate the possibility of language as the house of being (in terms of the trilogy of language, time and death), and consequently explore the possibility of a discourse on Heidegger's death.

As mentioned above Shifters—including pronouns—open up the possibility to experience the concrete place of the occurrence of language in the instance of discourse. According to Latin grammarians, pronouns were taken to designate the first category of being, viz., pure being, while nouns were taken to refer to qualified being. As such, pronouns have two functions – namely, signification and indication. Indication is necessary for pronouns to be meaningful, for without it they would merely designate what is always already received in any discourse. It is for this reason that pronouns have been called shifters in modern linguistics. What matters here is the way such shifters are characterized and the task they have been assigned. Shifters are characterized as the instance of utterance. As such they have no meaning apart from the instance of discourse. For

and indeed non-positing, everyday average associations. The sphere within which the structures and constitution of mineness and finitude occur is accordingly that in which such experiential immediacy can give itself in its full concretion and pre-reflective primordial character; a sphere wherein being initially unveils itself and stands out in full illumination prior to all objective delineations which the agent-subject superimposes on the phenomenal plan. But what is this sphere or province within which Da-sein reaches its full and immediate concretion and wherein being stands out in its sensual harmony in the crudest and indeed the purest experiential moment? Such a sphere is only possible as language. It is within such a peculiar sphere that Da-sein can dwell and comport itself towards itself and towards the objectively present-at-hand through the capacity to discourse or logos (logos understood as letting-something-be-seen through itself, as allowing for the event of *alatheia* or unconcealment and which thereby only fails if it conceals or veils that which essentially shows and gives itself). But how can that which lets be seen veil what essentially gives and shows itself, viz., phenomena? It historically does so through the conceptual overloading of language by the cumulative hermeneutical layers that distance Da-sein from the initial showing itself and sensual flooding of the phenomenon (otherwise called *nous*). Language as utterance is thus what opens up the possibility for the experience of mineness in the vocal articulation of language shifters. These shifters including pronouns along with other indicators of utterance like "now" and "here" only have meaning in the instance of discourse. In this often un-attended to and ontologically overlooked instance "shifters—the little particles this, here, I, now...always already indicate the place of language" (Agamben 26).

are the implications of this care for being for Da-sein's comportment towards the world? How does it manifest itself in the sphere of the actual? It does so in the motivation, the inducement it gives Da-sein, to inquire into itself and the thingly experienced, to relate that thingly experienced to itself in terms of its use. Nonetheless, Da-sein's continuously accompanying horizon of death is also evocative of the unavoidable limitedness of its possibilities. This is how the other main constitutive character of Da-sein, viz., its finitude, is brought into play and this is precisely where the significance of temporality emerges in its full vividness and concretion. Da-sein can solely experience its constitutive characters of mineness and finitude through its temporality. Finitude, inasmuch as it makes possible the experience of time, opens up the sphere wherein Da-sein can attend through time to its mineness in its fundamental mode of being concerned about itself.

***Language brought into play and the threefold
relation delineated***

Yet in which sphere and within what province do mineness and finitude as the two originary constitutive characters of Da-sein existentially manifest themselves? What particular determinations does this realm require to fulfill such a purpose? According to Heidegger, if Da-sein's *essentia* is only possible as an *existentia*, the existentials (those which constitute the existentiality of Da-sein) could most authentically be pursued starting with the most primordial and indeed the most proximate of Da-sein's comportments. In other words, the phenomenological investigation required to develop an ontology of Da-sein has to start with the immediacy of the non-thetic,

*Introducing time and death in terms of the mode
they make possible: the two constitutive existentials of Da-
sein*

Thrownness-in-the-world, Heidegger argues, is one of the constitutive characters of Da-sein (the mode of being specific to that being conventionally labeled human being); Da-sien is that project that is always already ahead of its possibilities. Accordingly, death to Heidegger is not an end in the sense of a fulfillment of a certain purpose, nor is it a herald of the demise and initiation of biological perishing. Rather, it is an end in the event-sense of becoming. Death always hovers ahead of and spurs Da-sein as its horizon, its necessary be-coming, as that which it is always on-the-way-to. As such Death is that which induces and renders possible the sphere of action and work, and therefore competition and accomplishment. Further, Death is always my death; it's my own-most, ultimate experience, necessarily a potentiality that is mine. Ontologically death is inseparable from the experiencing Da-sein; the abstract concept of death is as such void of any content. Reciprocally, death is what factually makes possible Dasein's experience of mineness. It is only through the burdensome ontical contingency that death always forces Dasein into as its ultimate horizon that Dasein comes to attend to its constitutive experience of mineness. In his fundamental modes of fear and anxiety, that are only possible on the grounds of the extreme negativity of his experience of his own death, Dasein comes to comport himself towards himself and others in terms of care. Dasein always defines himself in terms of the possibility of being or not being himself. In this manner, death establishes Dasein's intimacy to itself, its concern for and about itself, and thereby its mineness (*jemenskeit*). But what

sein's death? Also, how could we relate the no less fundamentally ontological element of temporality to the event of death? If time, as Heidegger teaches, emerges from and into our constitutive mode of being-towards-death, how is it possible to do so? Substantially, how could we anchor the equally fundamentally ontological sphere of language and temporal horizon in a discourse on the event of death? If both can only occur in the mode of being-towards-death, how can they combine in a discourse on death; how could we discourse in the sense of letting-something-be-seen, in the sense of allowing something to manifest itself on the event of death if such discourse can only fulfill its authenticity in being-towards-death, in being thrown towards this very same event?

The significance of this query will only unfold when its foundations in Heidegger's philosophy are adequately fleshed out and brought to the foreground; only then will we be able to explicitly work out the problematic they address. Accomplishing this will primarily consist in forging and grounding, within the Heideggerian schema, a threefold relation among language, time and death. Owing to its centrality to Heidegger's philosophy in general and his understanding of those three terms in particular, negativity will be taken as our gate to the investigation of the possibility and character of such a relation. Once ascertained, the character of the relation among those three linchpin-terms will be used as guideline to investigate the possibility (if any) of the intended discourse.

The "Death" of Heidegger

Ahmed Abdel Meguid^(*)

Preamble

How could we discourse on the death of Heidegger? What form would such a discourse assume? What course would it follow? Would it be a mere celebration of his thought and philosophy, reverently attending to the mysterious aura it evokes? Or would it simply be a recounting of his life's ontical events? Further, how can we speak of time in reference to the event of his death-its actual occurrence, not the ontical ceasing to biologically exist? How could we even articulate such discourse on such an event; through what medium? Is it that of language? Is it that fundamentally ontological sphere, the house of being, that wherein the manifold of being manifests itself? In language, phenomena reach out to us as they are primordially encountered in experience, and the foreclosing veils of the conscious subject dissolve, allowing being to disclose itself in the there-is (es gibt). If this articulation is to be found in language, authentically taken as the proper dwelling of the instance of utterance, the concrete voice ("langue") that precedes the conceptual objectively appropriated meaning ("parole"); if thus, how could it then be severed from the actuality of the experiencing Da-sein and his own-most experience of death, if in its very occurrence it has a unique directionality? Moreover, is language merely incidentally yoked to death in this way or is there a more intimate and deeply rooted relation? Were this true how could we possibly discourse on any Da-

^(*) Ph.D. graduate student and Teaching assistant of Philosophy at Emory University, Atlanta, Georgia, USA

ملخص بحث "موت" هيدجر

أحمد عبد المجيد

يتساءل الباحث في دراسته كيف يمكن طرح خطاب عن " موت " هيدجر ، موته كحدث وجودي لا كمعناه المختزل مفهوماً بالتوقف عن الحياة بيولوجياً . كيف يمكن لخطاب ما أن يكون مضمونه عن حدث موت هيدجر وجودياً ودالياً ليس فقط في تاريخ الفلسفة وإنما دلالاته كمعنى وجودي ، كحدث في الوجود ، في ، أي محيط يمكن للخطاب أن يتحرك ؟ هل محيط اللغة وإذا كان كذلك فما المقصود بالتحديد باللغة في هذا الإطار؟ أنه يقصد اللغة بمعناها المنطوق ودلالاتها الوجودية الوجدانية لحظة وقوع الخطاب لا المعنى المفهومي المجرد الذي يستحوذ عليه عقل ووعي الذات العارفة في إطار الاستمولوجيا ولكن إذا كان ذلك هو الحال فكيف يمكن لنا أن نفصل بين اللغة وبنيات الوجود الأصيلة، للوجود - هناك ، وفي مقدماتها الوجود نحو الموت ، كيف يمكن لخطاب بمعناه الوجودي أن يكون موضوعه الموت إذا كانت الإمكانية الوحيدة لوجوده هو وجوده في الوجود نحو الموت ؛ على صعيد آخر كيف يمكن ربطه بالزمن كإفق تجلى معنى الوجود في الوجود - نحو - الموت . إن الخطاب عن الموت يفترض بالضرورة الحديث عنه كحدث وقع في استمرارية الزمن .

إذن كيف يمكن لخطاب في إطار اللغة أن يوجد عن الموت إذا كان أصل وجوده لا يتحقق إلا في الوجود - نحو - الموت . إن بحث إمكانية تطوير خطاب عن حدث " موت " هيدجر يتطلب إذن صياغة العلاقة الثلاثية بين اللغة والموت والزمن من خلال بداية النفس (negativity) فور إتمام إحكام هذه العلاقة يمكننا بالتالي بحث إمكانية هذا الخطاب والطريق ، إن وجد لفهم المعنى الأنطولوجي " لموت " هيدجر وجودياً ودلالاته بالنسبة لتاريخ الفلسفة وبالذات في ظل الأزمة الحديثة .

ملخص بحث هيدجر وتراكل : حوار عن الميتافيزيقا

وليم ميلاني

يرى الباحث في هذه الدراسة أن ورقة مارتن هيدجر الهامة "اللغة" (Die Sprache) المنشورة في *Unterwegs Sprache* عام ١٩٥٩ ، يمكن قراءتها كحوار حول النزاع القديم بين الفلسفة والشعر بخلاف معظم المساهمات الفلسفية لذلك الإشكال. هيدجر يبدو مدافعا متعاطفا مع الشعر أكثر منه مدافعا عن الفلسفة ، يبدو أن هيدجر يفضل الشاعر إلى حد يجعل فلسفته على حافة الذوبان في متنوع من الفكر الشعري، الذي لم يعد يحمل أي علاقة حيوية بالميتافيزيقا . ما يطرحه الباحث في هذه الورقة هو أن تأويل هيدجر لتراكل في دراسته عن اللغة يمكن قراءته كنعت للذاتية الحداثية . ومحاولة للإخراط في حوار بناء مع التراث الميتافيزيقي . تتكون الورقة من ثلاث اطروحات جدلية مترابطة، في البدء يحاول مناقشة السياقات الأدبية التي تشير إلى أن قراءة هيدجر لقصيدة تراكل "مساء شتوي" يمكن تأويلها كتفكير عن الدين بمفهومه الأوسع . الورقة ستتركز على نقاش فلسفي عن كيفية إثارة هذه القصيدة للتمازج الأنطولوجي بين الكلمات والأشياء . وعلى هذا فإن الجزء الثاني من الورقة سيحاول أن يعطي الدين دلالة فلسفية . بعد ذلك يتناول إشكالية كيفية أن هيدجر يأمننا من تزعزع أنطولوجي جذري في قراءته لقصيدة تراكل . ويؤكد استنتاجه دلالة وأهمية "التحدودية" *Determinacy* كمستوى فلسفي يحتوي على معنى هيجيلي في هذا السياق بالتحديد ، كما أنه يوضح القراءات الأحدث لفلسفة هيدجر المركبة.

---. "Overcoming Metaphysics." *The End of Philosophy*. Trans. Joan Stambaugh. New

York: Harper and Row Publications, 1973. pp. 84-110.

---. *Identity and Difference*. Trans. Joan Stambaugh. New York: Harper and Row, 1969.

---. "Language." *Poetry, Language, Thought*. Trans. Albert Hofstadter. New York:

Harper Collins Publishers, 2001.

Hlderlin, Friedrich. "Brot und Wein." *Selected Verse*. Trans. Michael Hamburger.

London: Anvil Press Poetry. pp. 104-113.

Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. Trans. Joel Weinsheimer and Donald G.

Marshall. New York: Crossroad Publishing, 1991.

Poggeler, Otto. *Martin Heidegger's Path of Thinking*. Trans. Daniel Magurshak and

Sigmund Barber. Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press International, 1987.

Ricoeur, Paul. *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Fort

Worth: Texas Christian UP, 1976.

Trakl, Georg. "Ein Winterabend." *Die Dichtungen*. Frankfurt: Insel Verlag, 1989. p. 126.

Vattimo, Gianni. *The End of Modernity*. Trans. Jon R. Snyder. Baltimore: The Johns

Hopkins University Press, 1988.

7. Vattimo discusses how Heidegger occasionally uses the word *Verwindung* rather than *Überwindung* in a small number of essays that center around the problem of "overcoming metaphysics" (164). Heidegger uses the word *Verwindung* in the essay on Hegel that can be found in *Identity and Difference*. Overcoming in this sense would be understood to mean "recollection" or even "distortion," just as it should be distinguished from overcoming in the usual sense or as dialectical sublation (*Aufhebung*) (171). Furthermore, the term also has the associations of recovery from an illness, and the acceptance or endurance of loss or pain (172). All of these associations help explain the situation of humanity today, which would be "postmodern" with respect to the epochal unfolding of metaphysics.

Works Cited

- Derrida, Jacques. "Différance." *Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*. Trans. David Allison. Evanston: Northwestern UP, 1973. pp. 129- 160.
- Hegel, Georg. *Lectures on the History of Philosophy I*. Trans. E. S. Haldane. London: Routledge and Keagan Paul, 1955.
- . *Phenomenology of Spirit*. Trans. A. V. Miller. New York: Oxford UP, 1981.
- Heidegger, Martin. *Being and Time*. Joan Stambaugh. Albany: SUNY Press, 1996.

use of textuality to decenter presence is implicit, rather than explicit, in Heidegger's own practice.

5. Hegel's *Phenomenology of Spirit* demonstrates how religious consciousness is crucial to the gradual movement toward the Absolute Idea. Hegel later, however, emphasizes the inadequacies of religious knowledge: "The form of the knowledge of the object is, in religious consciousness, such as pertains to the ordinary idea, and is thus more or less sensuous in nature" (*Lectures* 76). The failure of religion on the level of knowledge can be related to its inability to articulate meaning from a higher standpoint: "Religion from

the standpoint of idea, comprehends only what stands on the same platform as itself, and not philosophy, the Notion, the universal thought determinations (80).

6. Gadamer examines how Hegel's thought provides a critique of imagistic thinking in a proper conception of the interface between the speculative proposition and the propositional judgment. The blockage that thought undergoes when it is forced out of its natural dogmatism constitutes the speculative mode of philosophy. Hegel assigns philosophy the task of representing the labor of the Concept in a struggle between contending interpretations of truth (466-467). Nonetheless, Gadamer notes that the (relative) difference between dialectical expression and speculative truth is only clearly stated in Hegel's *early* position. This means that the speculative position is ultimately related to the framing of statements, rather than to a hermeneutical experience of the world (468-469).

intended quite differently) that languages
are worldviews. (443)

Gadamer argues that language depends on world, but also that world only comes into being as language. His conclusion is compelling: "Thus, that language is originally human means at the same time that man's being-in-the-world is primordially linguistic" (443).

3. Ricoeur contends that writing, rather than language as such, constitutes a (verbal) world. Writing has the capacity to free the reader from a one-to-one situation that has receded in time. Although it requires material support, writing has a 'spiritual' meaning that relates to its capacity to surpass an original context (31). Hence writing as discourse performs an ontological function in grounding the reality of a 'world' that is more than historical: "Thanks to writing, man and only man has a world and not just a situation" (36). Heidegger's description of how the world is announced in the drawing or sketch that marks the space of difference is suggested in Ricoeur's iconic view of writing.

4. The pertinence of linguistics in the formal sense to Heidegger's philosophy is certainly debatable. However, Derrida's appropriation of Heidegger in "Différance," an inaugural essay for déconstruction, preserves the relationship between speech and silence in developing the thematic of writing as a counter to logocentrism. The space of writing is an opening that presupposes the world of *diférance*. Derrida is often associated with a philosophical critique that links Heidegger's thought to an apotheosis of verbal presence. It is not always noted, however, that his

Notes

1. Otto Poggeler provides an illuminating discussion of how metaphysics has always tended to place thought and Being on the same footing: "Traditional 'metaphysical' thinking thinks the belonging together of Being and thought in a specific manner, and this manner never would have become problematic" (118). Precisely because Being is thought as constant presence, it ^{منتهى سوره الزمر} ultimately becomes objectifiable through representation and acquires the meaning of a universal technology. Hence, it could be argued that the ontological difference first becomes entirely obvious when it filters through the distorted realm of the *Ge-Stell*, or the world of technology itself.

2. Gadamer strongly emphasizes the verbal significance of 'world' as a hermeneutical concept. In developing and significantly modifying Humboldt's argument that language possesses universal significance, Gadamer discusses how the experience of world is fundamentally 'linguistic' in nature. His reflections on language are related to Heidegger's more poetic discussion of the conjunction between world and thing:

Language is not just one of man's possessions in the world; rather, it depends on the fact that man has a world at all. The world as world exists for man as for no other creature that is in the world. But this world is verbal in character. This is the real heart of Humboldt's assertion (which he

religious sensibility from otherworldly destitution to an intraworldly promise. While Hölderlin in "Bread and Wine" looks back to the world of the Greek gods, who are seen from the perspective of a declining Christianity, Trakl in "A Winter Evening" anticipates a time when homecoming no longer carries within it the likelihood of symbolic communion.

Heidegger's conclusions would not be secular in the sense of being opposed to the religious, but could be distinguished from the manner in which the religious is sometimes confused with metaphysical versions of religious faith. The rending pain of difference is surrounded by a silent reminder that language itself requires the peal of stillness in order to sound true. In turning us away from symbolic satisfactions, the philosopher remains at odds with revealed conceptions of the divine. Thus, while Heidegger's dialogue with metaphysics generally invokes a single antagonist, his poetic sense of language allows us to imagine how the task of being religious is in any case an infinite one.

transformation. Hence, the less strident tone that characterizes the "Language" essay could be related to the idea of the "overcoming of metaphysics" as examined in Gianni Vattimo's discussion of Heidegger and the postmodern.⁷ The rending of dif-ference might be related in this case to the idea of overcoming through a kind of remembrance:

Such remembering experiences the unique
Appropriating of the expropriating of
beings in which the need of the truth of
Being, and thus the origination of truth,
opens up and radiates upon human beings
in the manner of a parting. Overcoming is
the delivering over of metaphysics to its
truth. (OM, 91-92)

Heidegger's reading of Trakl's poem sustains the originary parting of world and thing, but, rather than describe this event in primarily conceptual terms, provides evidence of a rupture between the stillness of language and traditional philosophical discourse.

Second, Heidegger's reading of Trakl goes beyond a critique of metaphysics in opening up the possibility of *the religious* as a non-denominational concern. Unlike Hegel, who ultimately assimilates religion to the philosophical unfolding of the Concept, Heidegger opens up the space of the religious on the margins of poetry. The distance between Hölderlin and Trakl that his philosophy establishes through the theme of homecoming could be related to a movement that reorients the

However, in the Hegelian system, philosophy has the unique task of assessing the religious life from the standpoint of a mature subject who fully remembers and vividly recalls all of the preceding stages of phenomenological consciousness.⁵ While privileging a philosophical version of Christianity in his later system, Hegel at least suggests that religious consciousness is capable of being rearticulated within a comprehensive framework that minimizes the specific features of a delimited institutional practice in the interests of universality. Nonetheless, the ultimate position of Absolute Idealism is to leave behind the dialectical process that, particularly in Hegel's early work, signals the productive struggle between dialectical consciousness and the tendency of natural consciousness to subvert philosophical experience.⁶ What this means is that Hegel's abandonment of dialectical experience in favor of a speculative mode of reasoning in his later position can be interpreted as a modern analogue to what goes on in ancient (Platonic) dialectics, which also marginalizes the hermeneutical dimension of language when it assumes the attributes of pure mathesis.

At the same time, Heidegger's allusion to the pain of difference obscurely echoes Hegel's metaphor concerning the labor of the Concept that illuminates dialectical experience as a whole. Heidegger's reading of Trakl's poem as a work of art alludes to a religious situation that is apprehended in secular terms, rather than in strictly religious terms. The mood of religious crisis that pervades Hölderlin's poem, "Bread and Wine," is not carried into Heidegger's reading of Trakl, nor does it acquire a purely metaphysical meaning as the culmination of an epochal

names. The end of his reading returns to the thematic of silence, but the stillness that presides over thing and world is now integral to the language of the poem itself. This stillness is therefore 'linguistic' in a completely non-technical sense (205).⁴ Nonetheless, instead of constituting a reconciliation to metaphysical tradition, the language of the poem has responded to the command of difference in disclosing what is always at work in mortal speech: "Language speaks. Its speaking bids the difference to come which expropriates world and things into the simple onefold of their intimacy" (207).

In reading Trakl's poem, Heidegger clarifies how his departure from metaphysics constitutes a dialogue with tradition in two ways. First, this reading can be related in a critical way to Hegel's conception of how art, religion, and philosophy form the realm of Absolute Spirit. For Hegel, the dialectical movement through the sensuous embodiment of the Idea in art, and its pictorial expression in religion, is ultimately sublated in the philosophical articulation of speculative self-consciousness. This complete movement should not be confused with the purely analytical procedures that are adequate to supporting the abstract truths of the understanding. Heidegger's own close attention to the literary work of art implies an attitude that is similar in some respects to what Hegel invokes in his own reflections on poetry, which functions within his complete aesthetic system as a high point of artistic achievement in view of its spiritual potential. Furthermore, the link between art and religion, while worked out in several Hegelian instances, if not in rigorous detail, is sufficiently fluid in both cases to merit extended comparisons.

of pain. Heidegger emphasizes, however, that pain does not merely disappear into the threshold. It survives as what joins through the process of rending itself:

Its rending, as a separating that gathers, is at the same time that drawing which, like the pen-drawing of a plan or a sketch, draws and joins together what is held apart in separation. Pain is the joining agent in the rending that divides and gathers. Pain is the joining of the rift. . . Pain is the difference itself. (202)

The process of rending is compared to a drawing, rather than simply related to poetic language. It is as if Heidegger wishes simultaneously to materialize and spiritualize the rending that opens up the possibility of thing and world.³ In comparing rending to something nonverbal, he does not intend to 'subjectivize' pain in favor of personal expression. Instead, this comparison indicates both the finite nature of understanding and the precarious intimacy of world and thing.

In calling attention to this rending, Heidegger describes how world and thing become themselves through a process of mutual expropriation. The rift of difference is said to expropriate the world for the purpose of granting thing, but also to expropriate things into the unity of the fourfold. The importance of stillness to this process is underscored in the conclusion to Heidegger's reading of Trakl's poem. His reading began with reference to the role of silence in situating the things that the poem

naming of things calls them into the task of unfolding a world.² For Heidegger, therefore, rather than present the act of naming as the subjective mobilization of an expressive subject, Trakl's poem constitutes the occasion for witnessing the emergence of world as world.

This occasion occurs in stillness, but it also announces the conjunction of world and thing as the dif-ference that penetrates the heart of being itself. Heidegger emphasizes that, while world and thing are intimate, they do not fuse in a seamless unity (199). Trakl's poem begins with reference to things, and then, at the end of the second stanza, invites the world to encompass the things themselves. The phenomenon of encompassing is what Heidegger calls the fourfold. However, the notion of dif-ference allows us to think the division that separates things from world. The intimacy of world and thing is present in the dif-ference that enables both to carry out their special tasks: "Being the middle, it [dif-ference] first determines world and things in their presence, i. e., in their being toward one another, whose unity it carries out" (200). Dif-ference in this sense does not merely express an opposition, correlate a distinction, or establish a relation between terms, but provides the occasion for thinking the event of *expropriation* that allows world and thing to both separate and combine.

In clarifying the meaning of dif-ference, Heidegger returns to Trakl's poem and identifies what can be heard in the entire work. The poem names pain in stating how the threshold becomes present to the wanderer: "Pain has turned the threshold to stone," we read. The threshold, or site of dif-ference, has become hard through the introduction

together Hölderlin and Trakl, Heidegger's essay allows us to contrast religious and secular forms of knowing. This contrast is, of course, only relative, since both kinds of knowing share a basic insight into the dual structure of reality. Nevertheless, this implicit contrast returns us to Heidegger's earlier work, just as it calls attention to what is new in his later project. In *Being and Time*, Heidegger identifies the difference between Being and beings as fundamental to his pursuit of the meaning of Being. While it may have been inscribed in metaphysical tradition from the beginning, the ontological difference was never previously thematized as a difference.¹ Heidegger's earlier efforts converge on an inquiry into the meaning of Being, rather than on a descriptive analysis of beings as a totality, insofar as the ontological difference provides a basis for deconstructing the traditional appropriation of ontology. In the "Language" essay, Heidegger returns to the theme of difference as constitute with respect to ontology. However, instead of relating the meaning of Being to an analysis of Dasein, the reading of the Trakl poem thematizes "dif-ference" as the locus of ontology itself.

Heidegger clarifies this later approach to ontology in providing a close reading of Trakl's poem that centers around a revised conception of world. *Being and Time* contrasts the phenomenological concepts of world with what can be derived from the work of Descartes. Hence, Dasein discovers that it has always already discovered a "world" in its spatial comportment as being-in-the-world (102). Its immersion in the world contrasts to the relatively "worldless" reality of the Cartesian subject. However, in the "Language" essay, Heidegger specifies how the

contains. However, the poem also tells us that the wanderer has not been spared the experience of suffering as he either returns home or enters the house as a guest: "Pain has turned the threshold to stone," we read. In considering the poem, we first encounter the silence that permeates the distances between things. Since the things themselves are discovered in their remoteness, we also learn that absence, rather than presence, informs the event of passing into the home.

However, this event is difficult to interpret as a completely solitary one. Hölderlin's poem, "Bread and Wine" ("Brot und Wein"), is perhaps the precursor poem that provides the intertext for Trakl's later, more secular version of a spiritual quest that brings together earth and sky, mortals and divinities, in a "world" that unifies what it contains (197). The earlier poem, which evokes the setting of Greek religion in slow decline, tells the story of how the gods on Olympus have failed all mortals, like the poet himself, who lives in a "spiritless time" (*durftiger Zeit*) and wanders in the sunless space below. Trakl's poem, in contrast, does not bemoan a condition of spiritual exile that endows its precursor poem with evident pathos. Nonetheless, both poems refer to an underlying estrangement -- taking the form of either the decline of the gods or the survival of distress -- that can be interpreted philosophically as part of on-going dialogue with metaphysics.

Heidegger's dialogue with metaphysics assumes a special meaning in the discussion of Trakl's poem, not only on account of its concern with a literary subject-matter, but also in view of the way that it brings two literary works together in clarifying our own moment in time. In bringing

Time. In that work, the structure of Da-sein's experience of spatiality is shown to be inseparable from both distance and a continual elimination of distance. It is true that Da-sein accomplishes the reduction of distance, or de-distancing, in its limited, factual involvement with the things themselves. However, de-distancing can be related as well to a fundamental discovery that should not be restricted to factual concerns: "De-distancing discovers remoteness. Remoteness, like distance, is a categorical determination of beings unlike Da-sein" (97). Contrary to some of his later suggestions, Heidegger's discussion of space in *Being and Time* is already engaged in liberating things from the dominance of a purely human apprehension. The importance of "remoteness" to the process by means of which Da-sein acquires its sense of things is underscored in this account of spatiality: "Only because beings in general are discovered by Da-sein in their remoteness do 'distances' and intervals among innerworldly beings become accessible in relation to other things" (97).

Heidegger's early reflections on spatiality are not unrelated to his reading of Trakl's poem as a literary work that attests to the presence of absence in a scene of homecoming. The poem enacts a wanderer's journey over a threshold. The table that lies at journey's end provides the wanderer with bread and wine, which perhaps constitute the secular equivalent to a religious ceremony. While the poem does not refer to the Eucharist, it specifies how bread and wine shine forth in "limpid brightness," and this suggests that at least one wanderer (among others) will achieve a moment of perceptual fulfillment in seeing what the table

thematics of expression that was associated with the voice of the poet and examine the poem itself. Heidegger has already offered a brief summary of what the poem says. He has mentioned that the poem consists of three stanza that enact a journey where, in the end, a wanderer seeks refuge from the snowy evening in approaching a house with its set table, bread and wine. However, the poem is not simply *about* the poet; it does not merely express our humanity in a direct, unmediated fashion. Instead, it enables us to listen to a speaking that is silent: "This speaking names the snow that soundlessly strikes the window late in the evening day, while the vesper bell tolls. In such a snowfall, everything lasting lasts longer" (196). What Heidegger brings into prominence in his reading of the opening of the poem is the phenomenon of calling itself, which should not be confused with the words of the poet. The poem brings us closer to what it calls in a calling that seems to cancel distance. And yet, this calling does not simply bring to presence what would otherwise remain inaccessible. On the contrary, the calling brings to mind "the distance in which what is called remains, still absent" (196). Furthermore, Heidegger relates "the presence of what is called" to the house and table that seem to constitute a limit to the wanderer's journey (196). Hence, this mode of presence is contrasted to the mere presence of the house and table, taken as objects in themselves. The event of calling can be related, therefore, to the way in which the house and table are turned toward something absent (197).

Heidegger's evocation of calling might be partially understood in relation to his earlier discussion of spatiality as presented in *Being and*

does not seem to address the subject of language at all. The philosopher describes the poem in general terms early in his essay:

The poem's title is 'A Winter Evening'. We expect from it the description of a winter evening as it actually is. But the poem does not picture a winter evening during somewhere, sometimes. It does not merely describe a winter evening that is already there, nor does it produce the semblance, leave the impression of a winter evening's presence where there is no such winter evening. (194-195)

The purpose of the poem is not primarily to describe, or to make present, something that pre-exists. At the outset of his essay, Heidegger affirms the 'fictive' character of poetry. It would seem, therefore, that the poem 'expresses' his own view of the winter evening in a manner that denies the importance of language in 'speaking' to us through the poem itself. If this were true, however, the poem would be merely 'about' the poet, rather than concerned with the world that it invokes. Surely this cannot be the case.

Does this mean, Heidegger continues, that man fails to speak in a poem that is not simply 'about' the poet? In addressing this question, the philosopher introduces a concern that is intimately related to the issue of language. In order to understand this concern, we must turn from the

Heidegger and Trakl: A Dialogue on Metaphysics

Dr. William D. Melaney^(*)

Martin Heidegger's important essay, "Language" (published as "Die Sprache" in *Unterwegs zur Sprache*, 1959), can be read as an engaged contribution to the age-old dispute between philosophy and poetry. However, instead of simply rejecting poetry as unsuitable for philosophical expression, Heidegger in this brief essay offers us a new basis for interpreting his own philosophy as a critical dialogue with the metaphysical tradition. My own discussion of this essay emphasizes how Heidegger offers a reading of Georg Trakl's poem, "A Winter Evening," as a philosophical index for rethinking the end of (modern) metaphysics in post-Hegelian terms. Heidegger's essay is primarily concerned with how the poem discloses the ontological significance of language. It ultimately seeks to demonstrate how the theme of language allows philosophy to re-open the possibility of the religious in questioning traditional metaphysics. Hence, my discussion of this essay will center around how Heidegger's reading of a single poem allows us to relate the end of metaphysics to the task of *re-opening the space of the religious* as a hermeneutical concern.

Heidegger's essay, "Language," is unusual as a *philosophical* discussion to the degree that it undertakes a close reading of Georg Trakl's poem, "A Winter Eveing" ("Ein Winterabend"), which at first

^(*) Professor of English and Comparative literature, American University in Cairo

References

- Heidegger, Martin (1971). *Poetry, Language, Thought*. A. Hofstadter, trans. (New York: Harper and Row).
- Heidegger, Martin (1977). *The Question Concerning Technology and Other Essays*. W. Lovitt, trans. (New York: Harper and Row).
- Heidegger, Martin (1979). *Nietzsche*, Vol. 1. D. F. Krell, et al, trans. (New York: Harper and Row).
- Heidegger, Martin (1982). *Nietzsche*, Vol. 4. D. F. Krell, et al, trans. (New York: Harper and Row).
- Heidegger, Martin (1973). *The End of Philosophy*. Joan Stambaugh, trans. (New York: Harper and Row).
- Nietzsche, Friedrich (1974). *The Gay Science*. W. Kaufmann, trans. (New York: Vintage).
- Nietzsche, Friedrich (1967). *The Will to Power*. W. Kaufmann and R. J. Hollingdale, trans., W. Kaufmann, ed. (New York: Vintage).

what it is that God is and what it is, more importantly perhaps, that God expects of us.

My suggestion, then, is that it is not the God we pray to, honor and serve in piety, but the god of the philosophers that has been killed in Nietzsche's account of the madman. And it is this realization that marks both the *incipit tragoedia* (cf 1974, sections 342, 382) and the "tremendous event" that Nietzsche seems often to celebrate. Clearly part of Nietzsche's message is this: if we are to find God, if we are to hearken to the music of the divine in the standing forth of things, in the mattering of the simplest objects of our concern, we must first put away our lanterns, the insistent light of techno-power and the yardstick of our narrow utility – we must open ourselves not to our own reflected glory, but to the light in the things themselves.

it is indeed “the highest value.” No, Nietzsche is wholly consistent here with Heidegger’s own teaching regarding values: they are human inventions. Hence, to put it simply, it is the *concept* of God which is now dead, which we have now come more and more to see as dead, which no longer holds sway over the human domain. The Earth spins off, plunged into darkness. How do we respond to this collapse of what we had taken to be eternal verities, but turn out to be merely human construct—a house of cards?

But Nietzsche’s parable actually says very little, in my opinion, about what might shine out of its own accord beyond the circle of light thrown by the madman’s lantern. With our concept we had attempted to name God; but the concept was a cheat, and it has become devalued, dead. In this regard, I believe that it is no accident that Nietzsche in the same work, the *Gay Science*, quotes Meister Eckhart, “I ask God to rid me of God” (1974, section 292). What God would he want to be rid of—and clearly other than the God he prays to? It is the concept of God that one needs deliverance from; one must be freed from the human “measure” of that which is beyond all measure, beyond the capacity of language, beyond perhaps even “is,” as Plato said of the Good in his cave allegory that it is “otherwise than Being.” Perhaps Nietzsche is really no different than many mystics, who say that our languages and conceptual frameworks do not bring us closer to the divine, but obscure it, and takes us further from it. In brief, there is a sense I think in which Nietzsche needs to be read not as an atheist but as someone who wants rather to revitalize our ability to encounter “what is,” free of the limitations of our conceptual schemas and of the arrogance of thinking—that we know in advance

profundis? And the ear of our thinking, does it still not hear the cry? It will refuse to hear it so long as it does not begin to think. Thinking begins only when we have come to know that reason, glorified for centuries, is the most stiff-necked adversary of thought (1977, 112).

While doubtless there is something moving in the madman's cries, we must not lose sight of the irreducible complexity of Nietzsche writing. The madman, as Nietzsche's story makes clear and as Heidegger recognizes, is not one of the atheists; he is one who wants to believe, who searches for God – but he is looking in all the wrong places. Indeed, his first error is to be looking at all, as if God were something to be seen; and in case we miss this point: he is looking with a lantern. For it is not just any madness that goes looking for “the light of the world” carrying a lantern, and specifically in those “bright morning hours” not far from noon. As I suggested earlier, what is this lantern but the natural “light of reason” which, Descartes announced, shines in each of us? Seeking God “by our own lights,” then, and with man and nothing else as the measure of all things – is this not indeed a mark of a specifically Modern sort of madness? And might it not then be Cartesian “proofs” of God's existence that epitomize the madman's futile search? I too, Nietzsche seems to say, was attacking stiff-necked reason, all along.

In my view, Nietzsche's central point in this famous passage is not hard to see: It is not God whom we have killed, or Who has become emptied out of “value” and is in need of “revaluation” along with the whole structure of highest values—for what is here spoken of as and in this word “God” forms, as Nietzsche repeatedly stresses, the apex and the fulfillment of our human system of concepts and values;

singing work, also is a threshold-point, between the earthy materiality of the iron and wood, and the bringing forward of the chair or crib, which as we say is what matters in the carpenter's steady, careful work. There is, then, even in the simplest things, a recognition of a "more," a beyond – not necessarily a transcendent One, a realm of eternal unchanging Forms, but a rich depth of invisibility, a plenitude from which the visible springs or matters; as Blake puts it, "infinity in a grain of sand, and eternity in an instant."

Let me close with a complaint that is common to virtually all who have examined Heidegger's reading of Nietzsche: he seems not to have gotten it quite right. That his reading highlights an important aspect of our present age is I think the case – but As Derrida famously said, he simply will not be so easily "pinned down." Heidegger, of course, very famously said that questioning is the piety of thought (1977, 35). Nietzsche, for his part, described his goal and his "piety," his "service of God," in *The Gay Science*, as having the lightness and grace of a dancer (1974, section 381). This means not only that he will always be hard for any interpreter to "Nail down" and bring to a standstill; it also suggests that the multivalency of his thought is a deliberate attempt to respond to the complex, alluring veils of Being.

It is impossible to adequately explore this complex issue here, but one part at least of the problem in Heidegger's interpretation of Nietzsche is evident in this quote from the very end of Heidegger's essay, "The Word of Nietzsche: God is Dead:"

The madman ... is clearly, according to the first, and more clearly still according to the last, sentences of the passage, for him who can hear, the one who seeks God, since he cries out after God. Has a thinking man perhaps here really cried out *de*

technological domination and control, and the attendant metaphysics of value-thinking.

It is not just then that in tools there is a secret world of relations and connections. There is a “mattering;” the coalescence of forces and patterns from an invisible depth into the world of visibility and sense. But it is not a foreclosure, but a letting be, not a taking that shuts down – and, crucially, forgets the possibilities of other views, forgets the depth and promise of materiality as such – but rather an openness, a letting come into the open, a dwelling alongside. This is there from the very beginning, I think – in the way the carpenter works not on the wood, but with the wood, and not by means of his or her tools, but with them, feeling the weight and heft of the hammer, the spring of the saw, the bite of the nails, and responding to their possibilities just as much as to the pieces of wood that are taken up, considered, and “worked.”

Contrary to the views of many commentators, I do not think it is only great art that Heidegger can have in mind in the account he presents in “The Origin of the Work of Art,” which we discussed earlier. In fact, it is shoes and doorways - not merely as given to us by artists, but as right there, alongside us, in the world - that can “matter” to us as focal objects, around which “worlds” come to gather and coalesce. For such objects, in particular, are “tools for coming and going,” and more: they are thresholds, marking the boundary between heath and hearth, between the wood of the table top that gleams, from years of use and care, in the light of the logs burning in the fireplace, on the one hand, and on the other the trees that surround and shelter the house itself, and stretch towards the horizon along the lane and in the orchard, bearing fruit. And the hammer too, lost in its swinging,

which act like a lens and twist our vision of the world, and which in doing so create a new world, new possibilities of seeing, and new pathways of decision. And in this event of reconfiguration there is a painfulness, a rending; this painfulness – of and at the threshold – is the tearing difference the differing and deferring that is at the heart of being, the rending and shearing-away of the figure against the background, of the said against the sayable, of the action, against the ground of possibility. Heidegger's point is that this is not willed, that just as much as one wills it one receives it, that this is a gift in which we participate. That is, the event, the happening, the *eriegnis* (event of appropriation) is interactive and emergent not something that we control; in this light, it is the arrogance of modern technology, of 'modern thought,' which has turned its back on the humility that we rightly associate with true religiosity, that lies at the heart of the crisis that we now inhabit.

I believe that the Turning, should it come, will emerge not out of catastrophe, as Heidegger sometimes suggests, but rather out of a return to our capacities for attentive dwelling alongside the mattering of things. I think one can find hints of this even in revisiting Heidegger's famous example of a carpenter, in *Being and Time* – for a good carpenter lets the wood be, finds patterns in it that he or she lets emerge, and responds to. As Michelangelo so famously said, the artist does not impose order, he gets rid of what is covering it, he lets it come forth. Though Albrecht Dürer, quoted by Heidegger (1971, 70), put it more aggressively, the thought is the same: "in truth, art lies hidden in nature; he who can wrest it from her, has it." This letting be, and at the same time also this "wresting," is completely opposite to

resistant, profound, meaningful centers of enjoyment and the mysterious event of being towards which we should hearken, or attend mindfully – as mattering, in short – we have also lost ourselves; we become the standing reserve of human resources, we become the computer-gods who write the codes, the algorithmic matrix and the scene generators for our virtual worlds – but we have lost ourselves, our existence, our being human.

The “bright morning hours” of Nietzsche’s parable (1974, section 125) reminds us, or seems to anticipate, the noon of absolute illumination, the Cartesian ideal – or nightmare – in which the shadows have all been banished, in which doubt has become methodical to the extent that it has eliminated itself: in this harsh, totalizing illumination, certainty rules; everything has become clear and distinct in the extreme – in and according to the light of reason, in and according to reason’s own self-apprehension. And in this, everything becomes wholly flat and without contour, depth. The banishing of shadow is also the banishing of perspective, the banishing of dimensionality, of standing out - of a world with depth, and of a world with meaning. What technicity gives us is instead a world in which everything is equally present – and so, a world in which there is no presence at all; things are reduced to mere present at hand, but without depth, without near and far, and without substance. Here, nothing matters, at all.

One must of course be wary of conflating the religious and the aesthetic – but there is I think a relation between them, particularly in Heidegger’s radical re-drawing of both. One commonality, at least, is in a sense of *richness* – a rich, living, alive mindful encounter with the being of what is. For in fact there are encounters which grab us,

the being of joy. Can the extreme measure of suffering still bring a transformation here? [1973, 110.]

A profound poverty has befallen the world around us; it has become shallow precisely as it is held in reserve, for nothing 'is' beyond its possible use for us. As Heidegger writes, "Being is used up and yet at the same time is unthought in its advent at every moment" (1982, 192),

The pain which must first be experienced and borne out to the end is the insight and the knowledge that *lack of need is the highest and most hidden need* which first necessitates in virtue of the most distant distance. Lack of need consists in believing that one has reality and what is real in one's grip and knows what truth is, without needing to know in what truth *presences*. (1973, 103, 102. First italics mine)

"Thinking in terms of values," Heidegger writes, "is radical killing." But it is killing, I would add, that is, like modern technological warfare, all too painless and abstract - for the one who kills. In his essay "What are Poets For?" (1971, 94), Heidegger writes, "To be a poet in a destitute time means: to attend, singing, to the trace of the fugitive gods." And he later adds, "The time remains destitute" not only because the god has withdrawn and remains so, "but because mortals are hardly aware and capable even of their own mortality."

In my view, technology can be seen as arising out of a drive to deny or cover over our own mortality—to suppress the ultimate, vital, liminal pain of death itself. It does this in securing a zone of such comfort, diversion and techno-medical mastery that death itself seems to recede into a vague rumor – as, indeed, does Being. Hence, in our over-weaning power over things, we lose not only things as such, as

The “insurrection” of man — his unconditional “assault” upon the earth as a mere “object of technology” (1977, 100) — is recognized by Heidegger as the triumph of modern subjectivity; as such, it is only possible after the progress of metaphysics has reached its “end” in the value-thinking of Nietzsche. But, in this “age of the dominion, now beginning, of the unconditional will to power,” Heidegger asks “what is happening to Being itself?” (1977, 102) And the answer he provides is, simply, “Nothing is happening to Being”(1977, 104). This is because, as we have seen, “Being has debased itself to a value,” in and through the completion of metaphysics; in this, the question of Being *itself*, in its truth and as truth, has been forgotten. And yet Heidegger, quoting the poet Hölderlin, also reminds us, “*where danger is, grows / the saving power also*” [note 17] It is out of the promise of such a “saving power” that Heidegger comes to speak of a “Turning.” Briefly: For Heidegger, that things ‘are’ for us at all only occurs from out of “granting” of and in Being itself. He writes that “The granting that sends in one way or another into revealing is as such the saving power.” And, continues, “the saving power lets man see and enter into the highest dignity of his essence,” which dignity lies in keeping watch over the unconcealment — and with it, from the first, the concealment - of all coming to presence on this earth (1977, 32). It is as and towards this patient attentiveness that the “Turning.” as Heidegger understands it, comes about. And yet – we remain for the most part wholly numb to such a turn. Heidegger writes,

It almost seems as if the being of pain were cut off
from man under the dominance of the will, similarly

abolished (1979, 207), and with it the “apparent” world as well, A “metamorphosis of man” himself is vitally bound up with this movement (1979, 208):

With the consciousness that “God is dead,” there begins the consciousness of a radical revaluing of the highest values hitherto, Man himself, according to this consciousness, passes over into another history that is higher, because in it the principle of all value-positing, the will to power, is experienced and accepted expressly *as* the reality of the real, as the Being of everything that is. With this, the self-consciousness in which modern humanity has its essence completes its last step. It wills itself as the executer of the unconditional will to power. (1977, 95)

In this, there has been what Heidegger calls an “uprising,” of human subjectivity and will, such that “all that is, is transformed into object” - is “swallowed up into the immanence of subjectivity” (1977, 107).

The uprising of man into subjectivity transforms that which is into object. But that which is objective is that which is brought to a stand through representing. The doing away with that which is in itself, i.e., the killing of God, is accomplished in the making secure of the constant reserve by means of which man makes secure for himself material, bodily, psychic, and spiritual resources, and this for the sake of his own security, which wills dominion over whatever is - as the potentially objective — in order to correspond to the Being of what-ever is, to the will to power. (1977, 107)

the representing subject itself (the ego cogito). This provides the measure for the certification of all represented beings - since it is "in thinking" that the being is "established" (1982, 129). So conceived, 'what is' (i.e., *physis*, "nature"), becomes *res extensa*—that which, as "shape and motion," is accessible by and for mathematical calculation. For Heidegger, it is just this which first makes "modern machine technology" possible (1982, 116), for with it nature is "supposed to be made predictable and thus controllable" (1982, 134). That is, it is only with the rise of modern "subjectivism" that man can begin to think of his ("rightful") "domination of beings as a whole" (1982, 121). Out of this Leibniz follows; here, the notion of the subject is expanded to include not only the ego cogito, but all beings, as unions of *appetitus* and *perceptio*. Kant, Fichte, Hegel, Schelling and Schopenhauer, each in his own way, continued this thinking of Being as will. In the modern period, then, the ego cogito and later the will (as the essential principle of being or life itself) becomes the *subiectum*, the *hypokeimenon*—which is to say, that which "underlies" or "already lies-before of itself" (1982, 96, cf. 1977, 100).

With Nietzsche's assertion that "Art is worth more truth" (1967, section 853), it would appear that Platonism at least has been overturned, in the sense that the hierarchy of 'worlds' has been reversed - the sensuous realm of art and beauty is now "higher" than the super-sensuous realm of truth. As long as the "above and below" persist, however, then so does Platonism (and hence nihilism) in its essence (1979, 200-201). Yet we have already seen that the super-sensual world as a whole has become empty, without currency; "God is dead" (cf. 1977, 98-9), Thus "the great noon" approaches (1977, 102), in which even "the vacant niche of the higher world" will be

transformation, in the information and capital flows that subtend and permeate today's wired world. The result is that today, things "count," but they don't matter. We tally them up, and configure and reconfigure them in terms of these ceaseless flows and transformations, but ultimately, they no longer resist or call to us, they offer no traction, we have no real hold on them. This is the crisis we face – a spiritual crisis of meaning, of *mattering*.

The devolution of the essence of the truth of Being to the level of value constitutes for Heidegger the essential history of metaphysics and so of nihilism. The question, then, is this: How did value-thinking come into its own in this way?—which is to ask, with Heidegger, "how and why does metaphysics become a metaphysics of the will to power?" (1982, 68).

I do not think I need here rehearse Heidegger's account of the history of truth: how *aletheia*, unconcealment, became occluded, already in Plato, by a conception of truth as *orthotes*—"correctness"—which was to ensure *homoiosis*. This emphasis on the conformity or correspondence of knower and known becomes further pronounced in the Middle Ages, such that St. Thomas can write that "truth is really encountered in the human or in the divine understanding." It is of course Descartes who metaphysically "grounds" man's "*new freedom of self-assured self-legislation*" (1982, 100) in a conception of truth as certitude. Here, knowing and what is known (or represented) are gathered together and arranged according to the standard of clarity and distinctness established by the *res cogitans* itself in its claim of (self-) certain (self-) knowledge. As Descartes himself wrote in his second *Meditation*, what we really know is the (content of) the mind itself; what is represented, fundamentally, is the Being as self-certainty of

abgrund—and in this way became “authentic” in a return to itself in its “proper” Being. Consistent with the impulse of the “Life Philosophy” which he inherited through Dilthey from Nietzsche—and which still had in its essence the latter’s anti-Schopenhauerian celebration of the will—Heidegger understood the response to this Nothing as “resoluteness.” By the time of “The Origin of the Work of Art,” however, it is clearly enunciated that, far from celebrating a “will to nothingness,” Heidegger recognizes that Being comes-to-pass only with a being, and that it is by attending to what is in an originary way that human Being can take up its rightful place as the “between” of the fourfold worlding of world, as a mortal hearkening to the call of the divine.

And yet – still tolls the bell of nihilism. The call of the divine, of great art, of humble things simply in their “thinging” – and, at bottom, the call of Being, as Heidegger says – for the most part falls on deaf ears. Being has fallen into oblivion. That is, generally and for the most part, things do *not* matter for us; they are not resistant centers that hearken us back to a mindful dwelling alongside being. Instead, things have become mere *values* – almost in the sense of numeric variables, in an equation of a computer program – which may reassure or comfort us, as a mirror of our hold on things, or may excite us into a frenzy of self-inflation, but never take us beyond, because they are so fully enmeshed within the web of the ego cogito’s own self-certain self-apprehension.

The term “numerical values,” in fact, is perhaps the most apt metaphor for this “value idea” of Nietzsche’s, as Heidegger understands it. For, in this technological age, “what is” has been reduced to equations, equivalencies and algorithms of substitution and

of work-being into movement and happening—that is, coming-to-presence—as “preservation.” Drawing the two together, we see with Heidegger that art is the creative preservation of truth in the work, or “*the becoming and happening of truth*” (1971, 71).

Clearly, there is a palpable Nietzschean influence in Heidegger’s “The Origin of the Work of Art,” particularly in the idea that art founds truth, and with it the moral standards and institutions of the state. Perhaps Heidegger was in these lectures already looking ahead to his winter semester 1936-37 course on “The Will to Power as Art” (1982). Certainly those lectures contain the most positive appraisal of Nietzsche of any of the material collected in Heidegger’s *Nietzsche* volumes. But in his later writings on Nietzsche, Heidegger came to reject the view that art, as the going-beyond of truth, conditions the setting-up of truths as stable concretions of the will to power. The will is of course the key issue here, What one seems to witness in Heidegger through the 1930s is a turn from self-assertive will to an openness to Being. While this may indeed be primarily a question of emphasis—resoluteness is from the outset a willing only as dis-closing opening-to, Heidegger maintains – it remains that, for the mature Heidegger priority in the coming-to pass of the truth of Being rests with Being rather than with Dasein.

Perhaps the most important “discovery” enacted in Heidegger’s lectures on the work of art concerns the necessity of a focal object. “Falleness” among things of concern in average everydayness, as described so brilliantly in *Being and Time*, might be understood, from a Buddhist perspective for example, as “attachment.” Through anxiety, in Heidegger’s early writings, Dasein came before itself, as the “there” of Being, as Nothing, abyss or

knowledge 'are;' this "constant reserve" is precisely what is available for *our* "use" (cf. 1982, 66). (In this term "constant reserve" we have a foretaste, of course, of "standing reserve," which Heidegger later used to describe the reduction of what is to an array of "resources" in and through technological Enframing.)

Nietzsche often speaks of truth as a necessary "error" (see, for example, 1967, sections 493, 535, 516). Truth is "error" because "what is" is characterized precisely by becoming; what we "know" is in *stasis*, and so false. It remains that "Truth" is yet necessary to the will and its enhancement, however, because, as Heidegger writes, it "can will only from out of its disposal over something steadily constant" (WN 85) - that is, which has been secured and so is 'certain' (= true).

In the 'overcoming' of nihilism (and so metaphysics) envisioned by Nietzsche, man moves to full awareness of the principle of valuation (as will to power) and thereby attains to world dominion, through the coming into its own of technology, as the enframing of the standing reserve, in and through the will's self-certifying self-consciousness. Thus, on Heidegger's reading of Nietzsche, art "leads the way" to truth, in calling it forth "ever in a fresh way" (1977, 86), while truth is the securing and domination of "what is" which is thus attained.

As noted, this talk of "preservation" reminds us of Heidegger's own account in "The Origin of the Work of Art." In fact, we there read that art is the setting (itself) into work of the truth [*in-werk setzen der Wahrheit*]. There is a rich ambiguity here, which is explicated first as follows: Art is the fixing in place of a self-establishing truth in the Gestalt as "creation," while at the same time art is the bringing-forth

attained level of power; this is defined as “truth.” The “sufficient” condition is enhancement, which involves the opening up of a field of vision within which perspectival “possibilities” come to appearance and “point the way” to enhancement, is understood as ‘art’ (1977, 80, 83, 85). Thus, here, truth and art are in opposition, as preservation and enhancement, respectively.

As the will to power is the forward-looking “craving” for self-surpassment, and at the same time a securing force, art and truth together determine the “unitive essence of the value-positing will to power”(1977, 86). But this “togetherness” must not be taken to imply a felicitous harmony; as Heidegger emphasizes, there is rather a “raging discordance” between the two (1979, 142, 217). For art—the spirit of which Nietzsche perhaps captures best in his image of the child, at once creative and destructive in its serious “play”—reaches beyond the stable horizon to new possibilities, new ‘truths,’ which are themselves of only “relative life-duration.” As the will (as ‘what is’) is essentially a will to over-power, Nietzsche can proclaim that “art is *worth more* than truth” (1967, section 853) – and also, famously, “we possess *art* lest we *perish of the truth*” (1967, section 822). – because for Nietzsche, truth, when it held on to long enough without rejuvenation and renewal, becomes barren; instead of a stimulant to life, it becomes its anathema – it becomes anti-life.

The will surveys “creatively” the vista of future possibilities, even as it grasps the constancy-of-the-moment as attained and verifiable. This last we might understand as the world, as actuality; in Heidegger’s words, what is preserved for the will’s “security” is an “encircling sphere” which “bounds off the constant reserve of what presences” (1977, 84). Since it is for man alone for whom values and

to power reckons (1982, 67) - that is, quantitatively evaluates (cf. 1967, section 710), in terms of its own preservation and enhancement - values are *conditions* for the will to power itself. For the will to power *is* only insofar as it preserves and enhances itself; it is precisely this that it wills. And as the “conditions” of this willing, values are posited by the will to power itself, through and for its perspectival “seeing” of what is before it (1977, 71, 74; 1982, 62). Thus, values must be understood as making possible the will, even as they direct it towards the “aim in view” which they constitute. Consistent with this, Heidegger stresses that values are in no sense “absolute” for Nietzsche; values ‘are’ not “in themselves”, but only in relation to the will to power they “condition” (cf. *bedingen* — literally, “be-Thing”). The will to power is itself the only “absolute” (1982, 66-7, 63) - though only as conditioned by the values it posits can it become or ‘unfold’ into what it is.

The will to power, Heidegger stresses, is “*in itself* an envisioning of more power” (1982, 65), it is, that is to say, the will to (self) over-powering - to enhancement. Mere preservation of what has been attained, without the possibility of further growth, is already decay (1977, 78): but at the same time enhancement is only possible as the overcoming of a level that has already been made firmly secure, which is to say preserved. Thus it is that beings, envisioned as “configurations of the will to power” (1982, 66), are spoken of by Nietzsche as “complex constructs of relative life-duration within becoming” (1967, section 715).

Heidegger writes of the “necessary and sufficient” conditions of and for itself - that is, values - which the will to power as such must posit. What is necessary is preservation, as the holding secure of an

recognize as itself 'the sign of crucial and most essential growth, of transition to new conditions of existence' (1967, section 12, cf. 112, 461). Thus Heidegger stresses that we must grasp nihilism not just negatively, as devaluation, but - "at the same time conceive of it positively as a preliminary stage of a new valuation" (1982, 50) - that is, of the "Revaluation of All Values" which is at the core of Nietzsche's "artist's metaphysics."

Crucially, Heidegger asks, "But why and to what extent is the will to power value-positing? What does Nietzsche understand by value?"(1982, 62). He finds his answer in a "notation" from 1888: "The point-of-view [*Gesichtspunkt* -viewpoint but also point *in* view for Heidegger] of 'value' is the point-of-view of *conditions of preservation and enhancement* with regard to complex constructs of relative life-duration within becoming" that is, "essentially the viewpoint for the increase or decrease for these centers of domination"(1967, section 715). The figure "Nietzsche" as Heidegger understands him - as the thinker in whom Western metaphysics consummates itself - begins to emerge along with an interpretation of these few lines. What is particularly familiar here for us is "preservation," which we saw Heidegger speak of also in "The Origin of the Work of Art;" instead of the word "creation" used in the earlier piece, one finds here in the Nietzsche article instead "enhancement" - though, as we shall see, the enhancement here does arise out of the creative or, more specifically, the value-positing, aspect of the work of art.

As "point-of-views," values involve a "seeing"(1977, 72), an assessment; value as viewpoint directs and is the 'gauge' of this viewing. But as the "power quanta" with which, through man, the will

truth, which “casts” [*zu-werfenden*] itself towards us, everything ordinary and hitherto existing becomes an unbeing. That is, what once “was” has now lost the capacity to give and keep Being as measure. There has been no causal change to account for this, but rather a change in the unconcealedness of beings as such, which has occurred from out of the work of the work of art. Thus, the work of art refutes what went before—the ordinary—in its exclusive reality (1971, 75); it does so in its presencing as the founding of truth. Art, as poetry, is in its essence or coming-to-be [*wesen*], just this founding.

This celebration of the power of art changes radically into a condemnation of art as over-powering, in Heidegger’s reading of Nietzsche and in particular his pronouncement, in the *Gay Science*, (aphorism 125) that “God is Dead.” In other words, from 1935, when Heidegger first gave his lectures on “The Origin of the Work of Art,” to 1943, when he came to write “The Word of Nietzsche, God is Dead.” there appears to be a very noticeable and indeed striking change in Heidegger’s views – although that is of course to simplify. Certainly the talk of willing, of recasting of the world (and so of the truths which present themselves to us within the world), in the “Art” essay does have a strikingly Nietzschean ring; and yet these very themes suddenly appear in a very different light when he turns to talk about Nietzsche himself, particularly by 1943.

While doubtless the change is in some sense, perhaps in several senses, “political,” the obvious focus of the transformation is the issue of nihilism. Clearly, this is not simply a question of the debasement of values endemic to the modern age. As Heidegger writes, nihilism is for Nietzsche “not simply a phenomenon of decay” but rather, “the fundamental event of western history,” which yet we must come to

becomes the work, “and the more essentially is the extraordinary thrust to the surface and the ordinary thrust down” (1971, 66). We “submit” to this displacement: this means, we transform our usual ties to world and earth, suspend or restrain all usual doing, knowing, looking and valuing, so that we may stay with the truth happening in the work. And to stay with the work in this way is to let the work be what it is. This letting the work be Heidegger calls “preserving” it. Only to such preserving does the work yield itself as actual, *wirkliche*—that is, now, coming-to-presence in the manner of a work.

Preserving means “standing within the openness of beings that happens in the work,” Heidegger writes (1971, 67). The “standing-within” here is itself already a knowing. But: “He who truly knows what is, knows what he wills to do in the midst of what is” (67/53)—which seems to say, quite clearly, that knowing here is (also) a willing. This willing is not merely an application of knowledge, nor a decision beforehand—rather, Heidegger insists, it must be understood with reference to “the basic experience of thinking in *Being and Time*”—which is to say, resoluteness [*Entschlossenheit*]. Knowing-willing is Dasein’s “entrance into and compliance with the unconcealedness of Being” (1971, 67); presumably this is because the “pathways of decision” have been outlined in advance, in and as the world. Certainly Heidegger cautions that “resoluteness” should not be taken to name any deliberate action of a subject, but rather the opening up of Dasein, from its captivity in beings to the openness of Being.

For Heidegger, (cf. 1971, 72), it is due to the poetic nature or coming-to-presence of art itself that art is able to break open an open place, in which everything is other than usual. By means of the *Entwurf*, the throw, the projected design or sketch set into the work of

world as pathways of decision, is the work of art—others include the act which founds a state, the sacrifice, the Thinker, and the divine. The work in each case involves strife “in which the unconcealedness of beings as a whole, or truth, is won” as the “illumination” of self-concealing being – which can present itself as the shining light of beauty.

Truth establishes itself in the work—that is, truth adapts itself in and to the work in coming-to-pass within it. Truth, however, is present only as the conflict between clearing and concealing in the intertwining of world and earth. The strife between world and earth is not to be resolved in being brought forth in the work, but rather inaugurated there, precisely in its unity. With the opening of a world, a demand for decision is placed upon an historical human people, concerning basic issues of orientation such as those identified in Fragment 53 of Heraclitus—victory or defeat, blessing or curse, mastery or slavery (1971, 63; cf. 43). The first setting-forth of a world in the work makes manifest the as-yet-undecided and without measure, and in so doing discloses the hidden necessity of measure and decision for human Being.

We should note here how, in the context of the work of Art, Heidegger is bringing in issues of decision and of “measure” – issues that might sound like they have more to do with ethics, questions of the good, politics, rather than art. This is important, in terms of the larger question of Heidegger’s relation to Nietzsche I this period, to which I shall return, below.

Heidegger here points out that the more the work opens itself, the more the thrust comes into the open, the more solitary and stronger

Origin of the Work of Art” is for the first time realizing the irreducible place of Nature in any and all human worlds, as materiality and resistance if not yet fully in its Otherness. For man is *not* the measure of all things, and there is a side to the event of the coming-forward of what is, as independent resistant “things” that weigh over against us, that is not of human making, not “willed.” The matter of this mattering, Heidegger names the earth.

The artist, in Heidegger’s account, stands at the point of juncture between earth and world—in their raging discord, which is in fact a mutual furthering and heightening. It is just this that is my overall concern here: the discordant “threshold” at the heart of Being, between concealment and unconcealment, as and in the setting-up in a Gestalt of a frame-work in which truth happens—in which an entity comes forward, through which possibilities of action and concern are established, as out of which a world is opened up. For world, Heidegger writes, is “the self-disclosing openness of the broad paths of the simple and essential decisions in the destiny of an historical people” (1971, 48). These pathways of decision—the web of directionalities which constitute a world—come to crystallize around the setting into the work of truth which the art-work in essence is. But at the same time that the art-work, as figure, illuminates its world or ground, it also stands out from it; indeed, as palpable materiality, it “juts through” the world from out of the recalcitrant Otherness of its inaccessible ground—the earth.

As the earth juts through the world and the world grounds itself on the earth, Heidegger later brings us to see, truth happens as the primal conflict between clearing and concealing, and it does so in a few essential ways. One of these ways of truth, which founds the

art-work is very different than the equipment in the work-room. In such a “work,” the Greek temple for example, the material does not disappear, but rather is made to come forth for the first time as a coming into “the Open of the work’s world.” The rock of the temple, bearing and resting, now first becomes rock, as the work “sets itself back into the massiveness and heaviness of stone”—and so also the tone first sings, the word first speaks or names, colors first glow, as they are set forth from the earth by the work of the art-work.

Earth, Heidegger writes, “shatters every attempt to penetrate into it” (1971, 47). The apparent mastery achieved in the techno-scientific objectification of Nature in its essence “remains an impotence of the will.” For the earth is undisclosable, it shrinks from every disclosure, it constantly keeps itself closed up. Heidegger calls the earth the “spontaneous forthcoming of that which is continuously self-secluding and to that extent sheltering and concealing” (1971, 48).

As Nature [*physis*], Earth is then the self-secluding of itself which nonetheless exfoliates of itself into innumerable simple modes and shapes—of rocks, animals, flowers in their countless colors and so on. This “raw material” is not used up in successful art, but rather only in the work of art does it first shine forth. As *physis*, Nature, the earth offers itself in diverse ways, but always with a remainder of unrelenting darkness or mystery. Nature is the flow which delimits itself and then swallows itself up again, all the while maintaining this self-seclusion, this blindness to itself, this un-worldliness. Only with Dasein is there the light, the *Lichtung* or clearing, and so the place of Being itself. The mystery of earth remains closed to Dasein, to the forces or directionalities of meaning that constitute the world. But Heidegger in bringing the earthly element to the fore in his essay “The

movement of “liminality”—the work of the threshold—is of the utmost importance to the event of Being that Heidegger wishes us to become more mindful of.

It seems to me that exploring these issues fully would open up a very important zone of concern in line with the guiding questions of “Heidegger, metaphysics and religion.” But just as important as the mystery and the gift that come to light—even as they withdraw – in the event of “mattering,” is the other issue I alluded to above: that nothing matters, that, as Heidegger says, “nothing has befallen Being.” And this is just to say nothing else than the question of nihilism, as the historical destiny of Western metaphysics, as it achieves its culmination in techno-power and the technological domination of all that is – and, for Heidegger, in and through the thought of Nietzsche. Here, I have found myself drawn to focus on this other set of issues, and in particular, Heidegger’s interpretation in his essay “The Word of Nietzsche: God is Dead.”

First, let me briefly flesh out a little more fully some aspects of Heidegger’s account of the work of art, particularly in terms of boundary, the work of mattering, and the Nietzschean problematic of the will.

Heidegger writes that “the work as work, in its presencing, is a setting-forth, a making” (1971, 45). Thus, he stresses that in order to encounter what comes to the fore in this setting-forth—what figures-forth as material and as “mattering” from the sheltering back-ground of the earth—we must examine what is “customarily spoken of as the making or production of works.” As useful or serviceable, equipment takes into its service the material or matter of which it is made—the matter is used up, it “disappears into usefulness.” (1971, 46). But the

with Heidegger's oft-repeated insistence that Being "is a call to man and is not without man." (1971, 86). We should note here, specifically, that these two – the action, and the releasement, or letting-be—are intimately related. In the art-work, for example, there is a breaking-through of closure into and through the Open; here, earth and world are together as a fissure or rift [*Ri*], a gulf which both separates and unites them in the intimacy of their belonging-together as opponents. As a breaking-through that breaks Open, this *Ri* is also a *Grundri*, a groundplan or blueprint; that is, the fissure draws the basic features of the emergent *Lichtung*—the lighting/clearing of beings—by bringing "the opposition of measure and boundary into their common outline," a scintillating *Umri*. For the fissure is a drawing together into a unity of "sketch and basic design, breach and outline" (1971, 63), and those four German words all play on the idea of a rift and of a boundary. Thus, in the standing out of an object, particularly a work of art, there is an event a fissure, and a "cut," which we shall try to attend to here.

Heidegger writes in a similar vein in his essay "Language," where we are told explicitly of "the threshold," as that which "sustains the middle in which the two, the outside and the inside, penetrate each other;" it "bears the between" and it is hard, as the bearing ground-beam, because "pain has petrified it:" for "Pain rends. It is the rift." It a tearing-asunder that at the same time gathers everything to itself, a rending and "at the same time that drawing which, like the pen-drawing of a plan or sketch, draws and joins together what is held apart in separation" (1971, 204). So clearly in this standing-out of an object there is the drawing-out of implications that send out into the world and in fact, as we shall see, set up a world. Clearly, this

into presencing of itself or whether the bringing hither and forth of something is accomplished by man" (1977, 159).

What is crucial in this is the connection between working and *thesis*, understood not only as the "point" but as setting up, or building. In fact, in "The Origin of the Work of Art," which I shall discuss in some detail here, Heidegger makes clear that the word *thesis*--related to the Greek *paras* or boundary (threshold) --says precisely that the bringing forth or "setting up" of the work (of art) is accomplished by neither man alone, nor without man -- but by man in response to Being, in what might be called the "dissonant musicality" of their togetherness.

The work, *wirklichkeit*, then, names the standing out of what is, in its Being. Why then, do I speak specifically of the work of "mattering"? This word, mattering, which is related most clearly to the German *angehen*, in English carries two meanings: First, concern, care, as in "nothing matters much to me," and secondly, also, an event of materiality, bodying forth, coming forward, as we might say, *out of the earth*. The meanings interlink, clearly: Many things present themselves as demanding our attention, as weighing on us--especially works of art, and works of religious significance, such as the chalice Heidegger discusses at length in his essay "The Question Concerning Technology."

As is obvious I think from my title, key in what I hope to at least begin to elucidate here is the notion of threshold: this names the boundary between thing and world, between figure and ground; it is the zone of demarcation, the tear, the rift or *Ri* in Heidegger's language. It is also the interactive zone between doing or willing, on the one hand, and releasement or letting-be, on the other, consistent

Thresholds; Art, Technology, and the Work of “Mattering”

Dr. Robert Switzer^(*)

In the following, I would like to focus on Heidegger’s reading of Nietzsche, in regards to nihilism and the consummation of metaphysics in the triumph of technicity in the present age – and also on the place of art. In bringing these into their proximity, my goal will be to address what I think we can call a “spiritual crisis” in our times. Heidegger asks, “What has befallen Being?” and answers: Nothing. The question of Being has fallen into oblivion. Here, I shall be asking after what I call “the work of mattering.” A few words of explanation regarding these terms may be in order, to begin.

Let me look first at “work.” In his piece, “Science and Reflection,” Heidegger writes that “the real [*das Wirkliche*] brings to fulfillment the realm of working [*des Wirkenden*], of that which works [*wirkt*].” Here, “to work” means “to do” [*tun*]. Heidegger then points out that this word, *tun*, belongs to the Indo-Germanic stem *AE*; from this also stems the Greek word *thesis*, meaning setting, place, or position. But, as Heidegger quickly points out, here “doing” does not mean human activity only; growth, the “holding-sway of nature” (*physis*), is also a doing, “and that in the strict sense of thesis”—meaning: “from out of itself to lay something before, to place it here,” to bring it “into presencing.” Hence the verb “to work” names “one way in which that which presences, presences.” To work, in short, is “to bring hither and forth, whether some thing brings itself forth hither

^(*) Professor of philosophy, American University in Cairo

ملخص بحث العتبات : الفن ، التكنولوجيا وعمل " المادة "

لروبرت سويتزر

يهدف الباحث من هذه الورقة إلى معالجة ما يمكن أن نسميه بالأزمة الروحية في وقتنا المعاصر . يتساءل هيدجر " ماذا ألم بالوجود " ويجيب لاشئ" ؛ سؤال الوجود هوى في الغفلة . يثير ذلك بشكل مباشر سؤال العدمية الذي يمثل لهيدجر المال التاريخي للميتافيزيقا الغربية ، التي بدورها تصل إلى منتهاها في القدرة التقنية والسيطرة التكنولوجية على كل ما تنسب له الكينونة . كل هذا يتجلى بالنسبة لهيدجر في ومن خلال فكر نيتشه . أحد مقاييس العدمية هو أن نقول أن لاشئ بهم . في المقابل لذلك يود الباحث أن يتناول "هل كل ما بهم حولنا له دلالة فنية أو دينية؟" .

تشكل هذه الورقة جزء من مشروع أكبر لمعالجة ما يسمى " العمل الهام " ويعني بالعمل في المقام الأول وانطلاقاً من هيدجر ، تجلى ما هو كائن في وجوده . ويعني بالحديث عن المهم تسليط الضوء على التداخل والتشابك بين الاهتمام والرعاية على صعيد يحدث من المادية والتجسد أو البروز خارج الأرض على صعيد آخر . من هذا التأمل في الطرق التي تبرز بها بعض الأشياء داعية لانتباهنا ، يتناول مفهوم الأعتاب أو نقاط التحول ، ذلك المفهوم يشير إلى منطقة التباين بين الشيء والعالم ، بين الشكل والخلفية ، وبين الوجود معاً والعالم . بعد تسليط الضوء على هذه الموضوعات كما تظهر في " أصل العمل الفني " ينتقل الباحث إلى تأويل هيدجر لنيتشه في دراسته " كلمة نيتشه موت الإله " ، بالنسبة لهيدجر ، نيتشه يدشن بل ويحتفل بما يسميه هيدجر " بعث الإنسان " الغير مشروط على الأرض كمجرد مفعول به للتكنولوجيا ، تأكيد ذاتي محض ، إلحاد وعدمية . في القراءة التي يتابعها الباحث هنا ، انه ليس الإله الذي نعبده ونخدمه بتقوى المقصود هنا ولكن مفهوم الإله كالقيمة العليا التي قتلت عند نيتشه في " الرجل المجنون " وتبعاً لهذا التأويل يختتم دراسته باقتراح أننا إذا كنا هنا للاستماع إلى موسيقى الإله في تجلى الأشياء في الالتباس بالمادة لأبسط وأقيم الأشياء بالنسبة لاهتمامنا فيجب علينا أولاً أن ننحى جانباً مسألة " شعلة الرجل المجنون " القوة التقنية و ضيق النفعية . يجب علينا أن نفتح أنفسنا ليس إلى انعكاسية مجدنا لكن إلى ضوء الوجود في الأشياء ذاتها .

in bringing these papers to print, Dr. Mahmoud Farag and Provost Tim Sullivan of AUC for their support of the conference itself, and Ms. Aya Morsi and Ms. Myriam Ghattas for their invaluable contributions. My thanks also to all the participants, including of course Dr. Attia, and also our Unit Head in philosophy at AUC, Dr. Steffen Stelzer, whose unflagging efforts were instrumental in bringing the initial idea to fruition. Finally, my sincerest thanks and appreciation to Hazem Salem, who carried most of the huge weight of the translation work with great resourcefulness and aplomb, and of course, once again, to Ahmed Abdel Meguid: this ground-breaking opportunity for philosophical exchange could never have occurred without his vision, enthusiasm and personal commitment.

and his importance for contemporary questions and concerns, in arts and letters as well as for religion. In essence, this conference was about building bridges. First, and most obviously, it was about seeing how the thought of the most influential philosopher of the twentieth century, Martin Heidegger, could be seen to speak out of and towards what might be broadly termed “the religious.” It was about re-articulating, in cross-cultural dialogue, the *questions* of spirituality, mortality, and Being. And, it was about bringing together academics and scholars who have had far too little contact, heretofore - as also two of the great languages of philosophical discourse, English and Arabic - to strengthen the bonds of mutual understanding. It will serve, I hope, as only a beginning to the kind of philosophical exchanges that can and should exist between AUC and the broader intellectual communities of Egypt and the Arab world.

The original conference date was to have been March 24; when the U.S.-led invasion of Iraq began just days before, we were forced to postpone our gathering until May. We were fortunate to be able to reconvene in a calmer atmosphere, at this later date – but difficult times are certainly not completely behind us, even now. And yet, as I said in my opening remarks at the conference, when, more than in times such as these, are the “clearing” and “gathering” of authentic (and, one might add, truly religious) dwelling, and the commitment and hearkening to the call of Being that is the task of thinking, more needed?

I am grateful to all those who participated in this unique and important event. I would especially like to thank Dr. Ahmed Attia for his work

conference is being organized under the auspices of the Philosophy Unit, the Department of English and Comparative Literature, and the Philosophy Club at AUC, under the title "Heidegger, Metaphysics and Religion."

The broad aim of the conference is to explore questions such as the following: To what extent has the stance of Modernity towards religion remained a positing and hence distorting view? Is it plausible to subsume all religious dogmas under the category of metaphysics? If not, what contribution can Heidegger's project make to an adequate explanation of the complexity of the modern predicament, and to what degree might it serve as a basis of a new outlook towards the classical questions of the world and God?

In addition to these broad questions, the following more specific ones also seem quite relevant: How can Heidegger's formulation and approach to the questions of death, finitude and nothingness contribute to an original revisiting of one of the fundamental questions of religion, that of oneness? And, to what degree might this whole endeavor inspire a re-reading of the classics of religious thought and philosophy, in a variety of traditions?

The papers presented at the conference touched on a number of different themes and approaches within the broad parameters suggested by the title, with a common focus on the later Heidegger

Introductory Remarks

Dr. Robert Switzer^(*)

On May 17, 2003, at the American University in Cairo, a bilingual conference took place on the theme “Heidegger, Metaphysics and Religion,” bringing together leading scholars from Egypt’s national universities in Cairo and Alexandria, promising young Egyptian graduates of the AUC philosophy program, and AUC philosophy professors who have come to Egypt over the years, from the USA, Canada and Germany, to teach and study philosophy. The initial idea for the conference was developed, in collaboration with his professors and peers, by an undergraduate student in AUC’s philosophy program, Mr. Ahmed Abdel Meguid, who co-chaired with me the organizing committee, and who is now pursuing his Ph.D. at Emory University in Atlanta, Georgia.

The theme of the conference, as distributed in the call for papers last January, was set forth as follows:

More than half a century has passed since Martin Heidegger declared the end of Western metaphysics. The significance of this thesis unfolds not only as criticisms of Modernity continue to mount but more evidently as questions pertaining to the role of religion and tradition continually re-emerge. In the shadow of these increasingly critical issues of world-wide concern, a

^(*)Associate Professor of Philosophy and Chair, Department of English and Comparative Literature, AUC

Heidegger, Metaphysics and Religion

هيديجر
والميتافيزيقا
والدين

A Bilingual Conference

Held under the auspices of the Philosophy Club,
the Philosophy Unit and the English
and Comparative Literature Department.

March 23, 2003, Oriental Hall



THE AMERICAN UNIVERSITY IN CAIRO



AORAK
PHALSAPHIA

Philosophical Paper's

9

Heidegger
Metaphysics And Religion

2004