العدد رقم

01

تطوير

مجلّة دولية أكاديمية فصلية محكّمة تعني بالبحوث الفلسفية والاجتماعية والنفسية

تصدر عن

مخبر تطوير للبحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية جامعة سعيدة

منشورات دار الحمراء للنشر والتوزيع والإعلام
سيدي بلعباس - الجزائر

تطوير

مجلّة دولية أكاديمية فصلية محكّمة تعني بالبحوث الفلسفية والاجتماعية والنفسية.

تصدر عن

مخبر تطوير للبحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية جامعة سعيدة

مدير المجلة : ا.د عبد الله موسى

رئيس التحرير: شريف الدين بن دوبه

الهيئة الاستشارية

ا.د. محمد جديدي	جامعة قسنطينة	اد موسى معيرش	جامعة خنشلة
ا.د بن مزيان بن شرقي	جامعة وهران	د.فيدوح عبد القادر	الدوحة . قطر
د علي عبود المحمداوي	العراق	د. مصطفى الكيلاني	سوسة .تونسُ
د.بكري عبد الحميد	جامعة سعيدةُ	د. كمال بومنير	جامعة الجزائر 2
د.شريفي علي	جامعة سعيدةُ	د.كروم احمد	المغرب
زكي الميلاد	السعودية	د غازي الشمري	جامعة وهران

لجنة القراءة :

د.بلعز كريمة	سعيدة	د. قدوري عبد الكريم	سعيدة
د.قادري حليمه	وهران	د. مونيس بخضرة	تلمسان
د. دادوه حضرية نبيه	وهران	د. عبد الرزاق بلعقروز	سطيف
أ. بوحفص طارق	سعيدة	أ. عفيان محمد	سعيدة
بن بيينه محمد كريم	سعيده	أ. البشير ربوح	باتنه

حقوق النشر محفوظة لمخبر تطوير

ردمد: 2335-1659

العنوان :

مخبر تطوير للبحث في العلوم الاجتماعية والانسانية .

كلية العلوم الاجتماعية جامعة : د. مولاي الطاهر

حي النصر ولاية سعيدة

قواعد النشر في مجلة تطوير

1. إن تتوافر في العمل المقدم للنشر شروط البحث العلمي.
2. أن يكون بإحدى اللغات :العربية، أو الفرنسية،أو الانجليزية .
3. ألا يكون البحث منشورا أو مقدما للنشر في أية مجلة أخرى، وإرسال الباحث المقال إقرار بذلك .
4. تحتفظ المجلة بحقها في أن تحذف أو تختزل أو تعيد صياغة بعض الجمل لتتلاءم مع أسلوبها في النشر.
5. يُكتب البحث بالحاسوب على وجه واحد من ورق حجم A4باستعمال برنامج وورد مايكروسوفت وحرف(Times New Roman)، حيث يكون البنط 12 للكتابة بالفرنسية و 14 للكتابة بالعربية، وتكون المسافات مزدوجة بين الأسطر، وتكون الهوامش بعرض 2.5 سم.
6. إن يكون التهميش في أسفل الصفحة، وأن تدرج قائمة المصادر والمراجع في آخر المقال.
7. أن يرفق المقال بملخص بلغة غير لغة نص المقال : فرنسية انجليزية: (150 – 200 كلمة).
8. يرجى من الكاتب إرسال نبذة مختصرة عن سيرته العلمية .
9. المجلة لا تتبنى اتجاها إيديولوجيا محددا، بل تستقطب الحقيقة.
10. أن ترسل المقالات إلى عناوين المجلة التالية :

tatwir_labo.revue@yahoo.com
tatwir_saida.labo@yahoo.fr

11. المواد المنشورة في المجلة تعبر عن راي كاتبها ولاتعبر بالضرورة عن راي هيئة المجلة.

فهرس العدد الأول

الموضوع	الكاتب	الصفحة
كلمة السيد مدير الجامعة	اد . برزوق بلقومان	05
كلمة السيد مدير المجلة	ادعبد الله موسى مدير مخبر تطوير	07
كلمة التحرير	شريف الدين بن دوبه	11
الحداثة والاجتهاد	زكي الميلاد	13
جدل الديني والسياسي	أ .د موسى معيرش	23
طبيعة المقامات الروحية عند الشيخ بن يلس	د .جمال الدين بوقلي حسن	46
ريتشارد رورتي	د .علي عبود المحمداوي	79
المقهى واللعب	د . مصطفى الكيلاني	133
فينوميونولوجيا الثقافة الامازيغية	د . مونيس بخضرة	145
فلسفة روسو في سياق اعترافاته	د . غيضان السيد علي	166

Le cardinal Léon-Etienne Duval vu par les Algériens	Denis Gonzales	
Algérie les intellectuels, de la désillusion à l'exil	Dr: Ouardi Brahim	

كلمة مدير الجامعة

يسرّنا في جامعة الدكتورمولاي الطاهر بسعيدة أن نعلن عن صدور العدد الأول من مجلة **تطوير** الصادرة عن مخبر تطوير للبحث في العلوم الاجتماعية والانسانية .

هذا المولود الجديد جاء ليضاف إلى الجهود التي بذلت و ما زالت تبذل من طرف الأساتذة الباحثين لتطوير البحث العلمي، وذلك بإتاحة الفرصة أمام الأساتذة الجامعيين لنشر بحوثهم العلمية.

يصدر العدد الأول من هذه المجلة، و الجامعة الجزائرية تعرف نهضة علمية تضاهي باقي دول العالم كما ونوعا. ولهذا الغرض سهر القائمون على المجلة من اجل إصدار هذا العدد، حتى يتسنى لهم في ما بعد طبع الأعداد المقبلة في صورة تشرف جامعتنا.

نتعهد كأوّل مسؤول على هذه المؤسّسة العلمية أن نضع كل التسهيلات من اجل أن تصبح هذه المجلة عالمية تسهم فيها أقلام تحظى بالاحترام داخل الحقل المعرفي القطري، الجهوي والدولي حتى نمكن أساتذتنا من الاحتكاك والتثاقف مع غيرهم ومع محيطهم .

يتضمن هذا العدد الأول من المجلة مقالات تنشر لأول مرة لجملة من المفكرين، ولأساتذة مقتدرين من جامعة سعيدة، وآخرين ينتمون لجامعات جزائرية أخرى جمعهم حب البحث، وإرادة النشر من اجل تطوير قدراتهم العلمية و تثمينها من خلال طرحها أمام القارئ المتخصص.

لقد ساهم العمل الجبّار الذي قام به الأساتذة المحكِّمون للمقالات، وبدون مقابل في أن تكون الأوراق المطبوعة ذات قيمة علمية تشرف البحث

الأكاديمي في الجزائر، كما نشكر هيئة تحرير المجلة على الجهد المتواصل الذي يقومون به من اجل إصدار هذه المجلة و أتمنى أن تثمن جهودهم بظهور أعداد أخرى في المستقبل القريب و الله الموفق.

الأستاذ الدكتور : برزوق بلقومان

مدير جامعة د. مولاي الطاهر .سعيدة

كلمة مدير المجلة

يشرِّفني أن أقدِّم كلمة الافتتاحية لهذا العدد الأول من مجلة (تطوير) التي تمثل باكورة في مجال التواصل البحثي بين المتخصصين في مجال العلوم الاجتماعية والانسانية.. وأعتقد أن مخبر تطوير للبحث في العلوم الاجتماعية والانسانية فخور بهذا الإنجاز المثمر الذي يشكّل خطوة عملية نحو خدمة البحث، ويضيف قناة معتبرة للنشر العلمي، ويوسع دائرة الإفادة من البحوث والدراسات التي تندرج تحت مظلّة البحوث الاجتماعية والانسانية بمفهومها العلمي الواسع.

واسمحوا لي في البداية أن أعرفكم بالمخبر، مخبر تطوير للبحث في العلوم الاجتماعية والانسانية، والذي أتشرف بإدارته منذ جوان 2012 حتى الآن.

يضطلع المخبر بالعديد من النشاطات في مجالات البحث والنشر والمكتبة والتوثيق وتشجيع الدراسات الأكاديمية في مجالات العلوم الاجتماعية والانسانية والثقافية والفنون بالإضافة إلى عنايته بتثمين أعمال طلبة الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية والانسانية بجامعة سعيدة من خلال نشر أعمالهم وتشجيعهم على الانخراط في البحث العلمي .

ويقوم المخبر بتنظيم العديد من الأنشطة والفعاليات كالملتقيات والأيام الدراسية والندوات الفكرية بالتعاون مع هيئات الجامعة محليا ومختلف المخابر الوطنية في الجامعات الوطنية. بل ومع المؤسسات العلمية والثقافية المختلفة سواء عن طريق العقود المبرمة مع هاته الهيئات أو عن طريق التبادل العلمي والثقافي.

وقام المخبر إلى هاته اللحظة بتنظيم ندوتين دوليتين وأربع أيام دراسية بين تخصص علوم التربية والفلسفة .بالإضافة إلى نشر أعمال الندوة الأولى " الفلسفة والسياقات الثقافية " وأعمال اليوم الدراسي " الفلسفة والعلم " وبقية الأعمال الأخرى في طريقها الى النشر كذلك.

ومما يجدر ذكره في هذا السياق أن المجلة التي بين أيدينا ليست وليدة الساعة، بل هي ثمرة جهود سابقة ومحاولات جادة تعود إلى اجتماع مجلس المخبر، إذ أسندت لنا مهمة إعداد تصور لإخراج مجلة علمية تحت مظلة المخبر، وتم إعداد التصور المطلوب، بيد أن الظروف آنذاك لم تسمح بترجمة الفكرة إلى واقع ملموس.

ومن حسن التوفيق، أن الفكرة وجدت من يعمل على بلورتها بشكل عملي، حيث قام الأستاذ : "بن دوبة شريف الدين" عضو بالمخبر بتفعيل المقترح وتنفيذه على أرض الواقع. ولقد تم اختيار أعضاء هيئة التحرير ممن يمثلون مختلف التخصصات العلمية في المجال، ويخدمون في مواقع جغرافية مختلفة، ولهم اهتمامات علمية متفاوتة، وأحسب أن هذا التنوع سيخدم المجلة بالشكل الذي يليق بأهميتها ومكانتها في الوسط العلمي .

وغني عن القول إن مجال اهتمام هذه المجلة كما يعبِّر عن ذلك مسماها أو عنوانها هو " تطوير " المعلومات بمفهومها المعاصر، كما حاولنا في مجلة تطوير أن تكون المشاركة، والمساهمات في المجلة من قبل جميع الأطياف العلمية المؤلّفة لفرق المخبر: فلسفة، تاريخ، علم النفس، تربية ..

بحيث تندرج تحت هذا النطاق جميع المجالات النظرية والممارسات العملية التي تخدم القطاع البحثي في مجالي العلوم الاجتماعية والانسانية، والقضايا الحديثة في التخصص، والاتجاهات الحديثة وجميع الجوانب التي تعبر عن الوجه الجديد للبحث العلمي في مجال ما ذكرنا سلفا.

وقد رأينا أن تمحور المجلة حول هذا المسار البحثي الذي زعمنا يكسبها صبغة التميز عن المجلات العلمية الأخرى في التخصص على ندرتها . وهي على أي حال اجتهاد متواضع للقائمين عليها، وتجربة جديدة في الساحة، وطبيعي أن تثار بعض التساؤلات حول أي تجربة في بدايتها. ومن هذا المنطلق أودُّ أن أُلفت عنايةَ الأخوة الأعضاء والمشرفين بأنَّ مجلة تطويرفي عددها الأول ستكون التجربة الأمثل للتشجيع على حراك مستمر في مجالات مختلفة لترضي اهتمامات الجميع.

أرجو ممن تتوفر لديه الرغبة في الاشتراك بمجلتنا، سواءً من خلال موضوع أو بحث معيّن يتناسب ورغبته في العرض بغرض المناقشة أو النقد، أو نشر إبداعاته الخاصة، مجلتنا ترحب بكلِّ ما يبدر عن أفكاركم مما يساهم في رفع سويّتها ويبشّر باستمرارية تواجدها بين أيديكم لتصفحها وقت الحاجة.

في زحمة عالم المنتديات أتمنى أن تكون مجلة تطوير سفيرنا الرسمي في مختلف الأندية الفكرية والبحثية ..

معكم وبكم سوف نرتقي بإذن الله إلى المستوى المطلوب من الإبداع الخلّاق فهي منكم وإليكم، وهي الوسيط الذي يعكس النتاج العلمي للمنتمين إلى مجال العلوم الاجتماعية والانسانية.

يطيب لي في الختام أن أقدم خالص الشكر والثناء والتقدير لجميع الذين أسهموا في إخراج هذا العمل العلمي إلى حيز الوجود، وجميع من كان لهم إسهام في الفكرة والمادة العلمية والتحرير والمراجعة والإخراج النهائي، بما في ذلك أعضاء مجلس المخبر، وأعضاء هيئة التحرير، والباحثين الذين شاركوا بتزويد المجلة بدراساتهم وبحوثهم.

أ.د عبد الله موسى

2013....

كلمة التحرير..

ليس من السهل الاشراف على مجلة علمية محكّمة، تضم أقلام عالمية، ووطنية، ومع ذلك نسعى جاهدين الى تجاوز المثبطات، فبإدارة الأستاذ الدكتور عبد الله موسى للمجلة، وبحضور نخبة من أعلام الفكر في الجزائر، ومن الوطن العربي : السعودية، تونس، العراق، المغرب .. تصبح صعوبة الإشراف إمكانات في تحسين العطاء مستقبلا للمجلة..

ويصدق توصيف هيئة المجلة بأعمدة الحكمة، فهي شخصيات علمية، ورسم إسمها يغني على التفصيل في الاشادة بمكانتها العلمية، وقدراتها المعرفية،

ولايفوتني أن اتقدّم لجميع الأساتذة المساهمين في إخراج هذا العدد، بأسمى التحايا، والتشكرات، فبهم، وبأقلامهم، وبحكمتهم تبدأاللبنة الأولى في تشييد مجلة "تطوير" : المفكّر الاسلامي زكي الميلاد، والدكتور عبد القادر فيدوح، الدكتور حبيب مونسي، الأستاذ الدكتور محمد جديدي، والدكتور كمال بومنير، والدكتور علي عبود المحمداوي، والاستاذ مصطفى الكيلاني، والأستاذ أحمد كروم، والاستاذ غازي الشمري .. وأخصّ بالذكر الاستاذ الدكتور موسى معيرش، الذي تجشّم معنا مسؤولية القراءة، والمتابعة، والمراقبة التقنية في إخراج المجلة.

كما أتقدم بالشكر أيضا للسيد دنيس غونزاليس Denis Gonzalezالذي أكرمنا في العدد الأول بمساهمة تكشف عن رؤية المفكر والسياسي الجزائري لشخصية الكاردينال الفرنسي ديفال، علما أن الكاتب دنيس غونزاليس من مواليد الجزائر، وترعرع في ولاية سعيدة، حيث حصل على

بعض شهاداته في مدينة سيدي اعمر، التابعة لولاية سعيدة، ونلمس في المقال ثقافة المواطن الجزائري، وثقافة التعلُّق بعالم القيم الانسانية.

وبهذا يجد المتابع لمجلتنا، دراسات أكاديمية هامة، تجمع بين دقة المعالجة، وشجاعة في الطرح،علاوة على تنّوع في الموضوعات، وفي الوقت نفسه تفتح أفاق واسعة امام الباحثين المهتمين بمثل هذه البحوث، سواء أتعلق الامر بالمتواجدين داخل الجزائر ام خارجها.

فبتوفيق من الله أولا، وبالحضور الفعال لأعمدة الحكمة في المجلة ثانيا، نقدّم لكم العدد الأول من مجلة تطوير، ونأمل ان يكون وسيلة نتقرب بها لعالم الحقيقة.

هيئة التحرير

الحداثة والاجتهاد..

مقاربة فكرية جديدة

زكي الميلاد[1]

- **الاجتهاد.. الرؤية والمقدمات**

المقاربة بين الحداثة والاجتهاد تعد من المقاربات الفكرية الجادة والمهمة، وتتسم بقدر من الإثارة والدهشة ولا تخلو من طرافة، كما أنها من المقاربات الجديدة التي لم تطرق من قبل عربيا على ما اعلم في حقل الدراسات الفكرية والنقدية والأكاديمية، لهذا فهي بحاجة إلى مزيد من البحث والنظر المعرفي والمنهجي، والى مزيد من التذاكر والتفاكر بين المشتغلين في البحث الفكري والفلسفي.

ونحن بحاجة إلى هذا النمط من المقاربات الفكرية، التي نكتشفها بأنفسنا، ونبتكرها من داخلنا، وتعبر عن قدرتنا على الاجتهاد الفكري، وتدفع بنا نحو اليقظة الفكرية، بدل الانشغال والافتتان بالمقاربات الوافدة علينا من خارج مجالنا الفكري والتاريخي، والتي تشعرنا بالضعف والتبعية والكسل الفكري والمعرفي.

وهذه المقاربة في إطارها الكلي تتحدد، في أن مفهوم الاجتهاد في المجال الإسلامي، هو المفهوم الذي يعادل أو الذي بإمكانه أن يعادل مفهوم الحداثة في المجال الغربي، وذلك بالاستناد على أن مفهوم الحداثة يتكون من ثلاثة عناصر أساسية وجوهرية، هي العقل والعلم والزمن، وهذه

---

[1] رئيس تحرير مجلة الكلمة .السعودية

العناصر الثلاثة هي العناصر المكونة لمفهوم الاجتهاد، كما سوف نبرهن على ذلك في هذه المطالعة.

وقبل البرهنة على هذه المقاربة، لا من الإشارة الى مجموعة من المقدمات الفكرية والتاريخية، الممهدة لهذا السبيل، وهذه المقدمات هي:

أولا: أن مفهوم الحداثة الذي ابتكره الغرب، وأراد من خلاله أن يعبر من جهة عن تجربته الفكرية والتاريخية، التي هي بلا شك من أضخم التجارب الفكرية في التاريخ الحديث والمعاصر، ويعبر من جهة أخرى عن رؤيته وفلسفته للتقدم والتمدن. هذا المفهوم الذي حاول الغرب أن يحتكره لنفسه، ويربطه بتاريخه وجغرافيته، ويلحقه بمنظومته الفكرية والفلسفية، بطريقة تصور أن الحداثة هي الغرب، والغرب هو الحداثة، وليست هناك حداثة خارجة عن إطاره، لأن الغرب حسب فوكوياما هو نهاية التاريخ، وهو الذي يقود حضارة العصر، وما بعد الغرب هو بربرية ووحشية وتخلف. أو حسب الزعم الذي يرفضه الباحث الألماني راينهارد شولسته بأن الحداثة هي شأن غربي، والتقليد هو شأن شرقي[1]

وعلى هذا الأساس بات الغربيون يسجلون تاريخ الحداثة في تحولاتها وتطوراتها، بحيث لا تتجاوز حدود أوروبا، وكأن البشرية لم تشهد حضارة وتقدما في تاريخها الطويل إلا في الغرب، الأمر الذي يعني أن الحداثة تبدأ في الغرب وإليه تنتهي.

والفكرة التي أود لفت النظر إليها باهتمام، هي أن مفهوم الحداثة الذي ابتكره الغرب قد عبرت عنه من حيث روحه وجوهره، كل التجارب

---

[1] انظر: راينهارد شولسته. هل توجد حداثة إسلامية؟، ترجمة: محمد أحمد الزعبي، مجلة دراسات عربية، بيروت، السنة الخامسة والثلاثون، العدد الثالث والرابع، يناير. فبراير 1999م

الحضارية التي مرت على التاريخ الإنساني، وذلك لأن كل تجربة حضارية ينبثق عنها مفهوم يعبر عن هذه التجربة، ولكنه يختلف في تركيبه اللغوي والبياني واللساني، عن تركيب لفظ الحداثة عند الغرب، وذلك لاختلاف المنظومات الفكرية واللغوية نفسها. فالحضارات في زمن صعودها وتقدمها تتميز بكفاءة عالية، في القدرة على ابتكار منظومة من المفاهيم، تكون على درجة من الفاعلية والدينامية، وذلك لارتباطها الشديد بالروح العامة لهذه الحضارات، لحظة نهوضها وانبعاثها.

ثانيا: أن مفهوم الاجتهاد يمكن اعتباره أحد أهم المفاهيم الذي ابتكرته الثقافة الإسلامية، وانفردت به الحضارة الإسلامية، فقد نشأ وتطور في الإطار الزمني والتاريخي لهذه الحضارة، وترك تأثيرا مهما في منظومة الثقافة الإسلامية، في مكوناتها وتشكلاتها، وفي حركتها ومساراتها.

هذا المفهوم بحاجة إلى حفريات معرفية جديدة، لاستظهار مدلولاته، والكشف عن مكوناته العميقة والمتجددة والفاعلة، وبوصفه المفهوم الذي يقارب مفهوم الحداثة.

المسألة الثالثة: في كتابه الشهير (تجديد التفكير الديني في الإسلام) الصادر بالانجليزية سنة 1930م، أطلق الدكتور محمد إقبال (1294–1357هـ/1877–1938م) مقولة اعتبر فيها أن الاجتهاد هو مبدأ الحركة في الإسلام، هذه المقولة توقف عندها العديد من الباحثين والمفكرين مسلمين وغربيين، والذين رجعوا إليها وجدوا فيها أنها تكشف عن مضامين ودلالات مهمة، فالمستشرق البريطاني هاملتون جيب (1895–1971م) في كتابه (الاتجاهات الحديثة في الإسلام)، ربط هذه المقولة بحدث إغلاق

باب الاجتهاد، وحسب رأيه أن إغلاق باب الاجتهاد، وضع حدا فعالا لمبدأ الحركة في الإسلام[1].

وإقبال كان دقيقا في هذه المقولة حيث استعمل مفهوم الحركة بحسب المدلول الذي يعطى له في الفلسفة، ويقصد منه انتقال الشيء من القوة إلى الفعل على سبيل التدرج. وهذا يعني أن الاجتهاد هو الذي يقوم بدور نقل المفهوم من حيز النظرية إلى حيز التطبيق، ويعطيه إمكانية التحقق الفعلي، لكن ليس بطريقة فورية أو في دفعة واحدة، وإنما على سبيل التدرج وفق قاعدة مقتضيات الزمان والمكان.

رابعا: إذا كان الاجتهاد في الثقافة الإسلامية قد ارتبط بالفقه، فلأنه الحقل الذي ارتبطت به الحضارة الإسلامية وأولته أكبر الاهتمام، إلى درجة وصفت بحضارة الفقه.

ويراد من الفقه هنا المدلول العام الذي عبر عنه القران الكريم في قوله تعالى (ليتفقهوا في الدين)، والتفقه هو المعرفة العميقة والقويمة، بالأدوات والمناهج التي تكسب هذا المستوى من المعرفة، ولا يعني التفقه مجرد معرفة الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، وإنما معرفة المنظومة الإسلامية في أصولها وقواعدها، وفي منظوراتها الشاملة حول الإنسان والمجتمع والعالم.

والتحول الذي حصل في مفهوم الفقه من المدلول العام إلى المدلول الخاص، وتقيده بالأحكام الشرعية في نطاق الأحوال الشخصية، ودائرة السلوك الفردي، إنما حصل بسبب الوضع العام الذي وصل إليه العالم

---

[1] هاملتون جيب. الاتجاهات الحديثة في الإسلام، ترجمة: هاشم الحسيني، بيروت: دار مكتبة الحياة، 1966م، ص37

الإسلامي من تراجعات حضارية، أصابت حركة الاجتهاد بالجمود والانكماش.

والتراجع الحضاري إذا حصل في أي أمة، فإنه ينعكس بصورة شديدة وطردية على تراجع منظومة المفاهيم وما تحمله من عناصر الفاعلية والإبداع. وهذا ما حدث مع منظومة المفاهيم الإسلامية، ومنها مفهوم الاجتهاد الذي تقلصت منه الفاعلية، وانطفأت منه شعلة الحيوية، وتوقف فيها النبض، ولم يعد يستوقف الاهتمام في حقله الدلالي، وفي عناصره ومكوناته.

والاجتهاد في جوهره وفلسفته هو بمثابة النظام المعرفي، الذي يقوم بمهمة ربط الدين بالدنيا، والشريعة بالحياة، والفقه بالواقع، وقد تبلور هذا النظام المعرفي في حقل هو من أبرز ثمرات العقل الإسلامي الخالص في عصور إبداعه وتقدمه، وهو حقل أصول الفقه الذي أخذ كما يقول أبو حامد الغزالي من صفوة الشرع والعقل سواء السبيل، واعتبره الدكتور طه جابر العلواني أنه يمثل فلسفة الإسلام، وهو يماثل ما عند اليونان من علم المنطق، وما لدى الأوروبيين في العصر الحديث من فلسفة القانون.

والاجتهاد كذلك هو منهج للتفكير والنظر الإسلامي بالمعنى الأعم والأشمل، يفترض أن يمارسه ويتعامل معه الإنسان المسلم . مثقفا ومفكرا وفقيها . في علاقته بالعلم والفكر والمعرفة، كسبا وعطاء وإبداعا. وذلك لأن الدين يحرض الإنسان المسلم على التعامل مع ما حوله من قضايا وظواهر ومسائل بمنطق الاجتهاد الفكري والمعرفي، الذي يحقق أعلى درجات البحث والتبين والكشف، باستعمال طاقة الفكر بأقصى درجاتها، والدقة في تحري الموضوعية، والنظر إلى الأمور من زواياها المختلفة، وعدم الركون

إلى الظنون والمسبقات، والتخلي عن التسرع في إطلاق الأحكام، وتجنب التحيز بصوره كافة. هذه العناصر وغيرها هي من أكثر العناصر ضبطا للتفكير العلمي، وجميعها من مكونات مفهوم الاجتهاد.

ومن الشواهد الدالة على دور الدين في تحريض الإنسان على التفكر والاجتهاد في التفكر، ما أحدثه في علاقة الفكر البشري بعالم الكون والطبيعة من حوله، وذلك بعد أن تراوحت هذه العلاقة ولزمن طويل بين موقفين مضطربين وجامدين، هما موقف الرهبة والخشية من عالم الطبيعة، الذي أوصل إلى عبادة الظواهر الكونية مثل الشمس والقمر والنجوم وغيرها، وموقف الذين اعتقدوا أن حياة الإنسان تتأثر بتدبيرات من عالم الأفلاك التي تسيرها حسب هذا الزعم قوى خفية لها قدرة خارقة.

والاجتهاد كما هو منهج في النظر والتعامل مع العلم والبحث العلمي، هو أيضا منهج في التطبيق، وفي التعامل مع حركة الواقع، وتحولات الزمن، وتحصيل أعلى درجات المعرفة بشروط العصر ومكوناته ومقتضايته.

هذا عن الاجتهاد في المنظور المعرفي الإسلامي العام، أما الاجتهاد بالمفهوم الخاص فهو يصدق على شريحة من المجتهدين المتخصصين بحقل الفقه والشريعة، الذين يهتمون بتنظيم سلوكيات الإنسان الدينية والعبادية. وذلك لأن الإسلام لا يجيز للإنسان أن يخوض في أمور الشريعة والدين بتساهل، وبلا دراية وتفقه ومعرفة، وإنما اشترط المعرفة بقواعد وأصول علمية، وتحقيق مواصفات عالية، والالتزام بمنهج شديد الانضباط نفسيا وعلميا، بالشكل الذي يحقق مفهوم الاجتهاد في هذا المجال.

- **الاجتهاد.. والحقل الدلالي**

الاجتهاد إذا هو المفهوم الذي ينتسب إلى الحضارة الإسلامية، ويقارب مفهوم الحداثة الذي ينتسب إلى الحضارة الغربية، ويتأكد هذا التقارب بين هذين المفهومين حين الكشف عن دلائل وعناصر ومكونات مفهوم الاجتهاد، والتي منها:

أولا: إعطاء العقل أقصى درجات الفاعلية، واستفراغ الوسع، وبذل أرفع مستويات الجهد الفكري والعلمي والبحثي في مجالات دراسة الأفكار والمفاهيم والنظريات والأحكام، بالشكل يحقق قدرا من الاكتشاف والابتكار والتجديد، وهذا ما يدل عليه وما نستفيده من المعنى اللغوي والاصطلاحي لكلمة الاجتهاد.

ولا يصدق الاجتهاد دلالة ومضمونا إلا بعد استكمال شرائط البحث، وإعمال النظر بالطرائق والأدوات المنهجية، بالشكل الذي يوفر الإحاطة التامة قدر الإمكان، وبما يوفر الاطمئنان النفسي والعلمي والمنهجي.

والحداثة بدأت في الغرب من مقولة الانتصار للعقل، وإعلاء شأنه، والتمحور حوله، ولكن على أساس القطيعة مع الدين أو الوحي أو الغيب أو الميتافيزيقا كما يصطلحون.

وفي هذا الشأن يرى الباحث الفرنسي آلان تورين أن (المفهوم الغربي الأشد وقعاً والأكثر تأثيراً للحداثة، قد أكد بصفة خاصة على أن التحديث يفرض تحطيم العلاقات الاجتماعية، والمشاعر والعادات والاعتقادات المسماة بالتقليدية، وأن فاعل التحديث ليس فئة أو طبقة اجتماعية معينة، وإنما هو العقل نفسه، والضرورة التاريخية التي مهدت لانتصاره.. وترتبط فكرة

الحداثة إذن ارتباطا وثيقا بالعقلنة، والتخلي عن أحداهما يعني رفض الأخرى)[1].

ثانيا: التحريض المستمر والدؤوب على البحث العلمي والمعرفي، لأن الاجتهاد هو دعوة نحو مضاعفة الجهد العلمي بلا انقطاع أو توقف، وإنما بتواصل وتراكم. ولأن الاجتهاد أيضا هو صياغة ذهنية يتولد منها فعل الاجتهاد بصورة مستدامة، لا تتهاون وتتراخى في تحصيل العلم والمعرفة.

والحداثة التي ربطت العلم بالتقدم، هذا الربط نتوصل إليه من خلال مفهوم الاجتهاد الذي هو انتصار للعلم، بما يحقق التمدن والعمران الإنساني من دون تصادم أو تعارض مع منظومة القيم والأخلاق.

وقد جسد علماء المسلمين في عصور ازدهار الحضارة الإسلامية، هذا النشاط الدؤوب في تعاملهم مع العلم والبحث العلمي، في التعلم والتحصيل، وفي الكتابة والتأليف، والبحث والتحقيق، وتحملوا في هذا الدرب التعب والسهر والفقر والسفر، والظروف الشاقة والقاسية، واخلصوا للعلم، ونذروا أنفسهم له، وانقطعوا إليه، فكانوا قدوة في العلم كسباً وعطاء.

ثالثا: مقاومة عناصر الجمود، والتفكير السطحي، والنظر القشري، وكل أشكال الاعوجاج والشلل الفكري، فهذه الحالات هي من أشد ما يناقض ويعارض مفهوم الاجتهاد.

وما ظهرت هذه الحالات وتفشت إلا في زمن التراجع الحضاري، الذي أصاب حركة الاجتهاد بالجمود والتراجع.

---

[1] آلان تورين. نقد الحداثة، ترجمة: أنور مغيث، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1997م، ص30

والاجتهاد يفرض تعاملا مع النص يتصف بشدة الفحص، وتعمق النظر، وبصورة دائمة ومستمرة، وبالشكل الذي يجعل النص مفتوحا للمعنى، وغير قابل على الانسداد في كل زمان ومكان وحال.

ويمنع الاجتهاد حصر الفهم، واحتكار العلم على طبقة أو فئة أو جيل من الناس، أو أن يتحدد الفهم وينحصر العلم في زمان أو مكان ما، فليس في الإسلام سلطة دينية تفرض فهما، أو معرفة ثابتة أو نمطية أو أحادية.

رابعا: مواكبة تجدد الحياة، وتغيرات العصر، وتحولات الزمن، والاستجابة لمقتضيات التقدم، وشروط المستقبل، وذلك لأن الاجتهاد مجالاته القضايا والموضوعات الجديدة والمعاصرة.

ويرى بعض الفقهاء المعاصرين أن لا معنى للانشغال بالقضايا والموضوعات التي ترتبط بالماضي، أو التي أشبعها السلف بحثا ونظرا واستقر عليها رأي السلف.

ذلك لأن الاجتهاد هو منهج الإسلام العلمي في تطبيق الشريعة على واقع الحياة، وتنزيل الثوابت على المتغيرات، وربط المتغيرات بالثوابت، وتطبيق الأصول على الفروع، وإرجاع الفروع إلى الأصول، في علاقة منهجية منضبطة ومتوازنة من جهة الاتصال بالمنهج، وفي علاقة دائمة ومتحركة من جهة الاتصال بالواقع.

لا شك أن هذه الدلالات تعطي قيمة متعاظمة لمفهوم الاجتهاد، وتؤكد الحاجة إليه في هذا العصر لكي ينهض بوظائفه النقدية والاستشرافية والتجديدية، فالاجتهاد هو ثورة في التفكير ودعوة للتقدم.

وأخيرا لست هنا بصدد خلق ثنائية جديدة، إلى جانب الثنائيات القلقة والسجالية في الخطابات العربية والإسلامية المعاصرة، وهي ثنائية الحداثة

والاجتهاد، وإنما قصدت إعادة الاعتبار لمفهوم لا يقل قيمة وفاعلية عن مفهوم الحداثة.

جدل الديني والسياسي في الفلسفة الغربية

وأثره في الفكر العربي.

ا.د موسى معيرش[1]

الباحث في الفكر السياسي و الديني في الفلسفة الغربية، يلاحظ ذلك الجدل الواضح بين نزعتين متعارضتان إحداهما تدعوا إلى ربط السياسي بالديني، في حين نجد الثانية تعمل على تحرير العقل السياسي من الرقابة الدينية، فهل هذه الخاصية نجدها فقط في الفكر الغربي أم أنها خاصية مشتركة امتاز بها الفكر الانساني ككل هذا من جهة؟ ومن جهة أخرى كيف استطاع هذا الفكر التحرر من سلطان الكنيسة؟ وأخير هل كان لهذا التحرر أثر على الفكر العربي الحديث؟ هذا ما نحاول منا قشته في هذه الدراسة.

1. الانسان بي الدين والسياسة :

إن الدارس لتاريخ الأمم يلاحظ عدم خلوا أي منها في القديم والحديث من ديانة تؤمن بها، كما أن هذه الأمم – سواء منها تلك التي أقامت دولا قوية أو لم تقم– لم تختلف كثيرا في نظرتها للدين وعلاقتها بالدنيا، رغم اختلاف الديانات التي تؤمن بها والآلهة التي تعتقد بها.

فالملك أو الحاكم في مصر القديمة وبلاد فارس مثلا هو الإله والكاهن الأكبر على الجميع طاعته والخضوع له و عبادته،ومن هنا لم تخطر لرجال الدين – كما يرى برهان غليون – فكرة الثورة على الحاكم أو مجرد

---

[1] جامعة عباس لغرور خنشلة الجزائر

الاختلاف معه لأن مهمتهم تكمن في خدمة سيدهم وتبجيله و إضفاء القداسة على سلطته حتى انتهى الأمر إلى عبادته أو الخضوع الكامل له.
وكان الملوك هم الذين يغيرون طقوس العبادات و يشكلون مركزها، كما يحددون الآلهة المعبودة و التي يعتبرون أنفسهم يمثلونها كما يقترحون آلهة جديدة أو يشجعون الإيمان بها[1] لسبب أو لآخر.
لكن رغم هذا فان الدين في حد ذاته لم يتعد كونه –بوجه عام – علاقة البشر بما يعتبرونه مقدسا و بالقوى فوق البشرية التي يعتقدون أنهم يخضعون لها[2]، ونشير هنا إلى أن الملوك كانوا يعتبرون من طينة غير طينة بشرية فهم إما أن يكونوا آلهة أو أنصاف آلهة أو أبناء آلهة.
أما عن مكانة الإنسان ضمن هذا المفهوم فقد اختلفت وجهات نظر الوثنيين، إذ ذهب البعض منهم إلى اعتباره كائنا ضعيفا، يتميز بالقذارة و الضعف أمام غيره من الكائنات، وهذا ما جعله يعوض ذلك باللجوء إلى الوحشية التي سيطرت عليه فترة طويلة، يصفها الفيلسوف الانجليزي توماس هوبز بكونها حياة :" صراع وتدافع و عنف لا يؤمن فيها أحد على نفسه ولا على ماله ولا هم له إلا أن يحافظ على ذاته ضد غارات الآخرين"[3]، بسب أنانية الإنسان ورغبته في السيطرة والتغلب[1] و يؤكد

---

[1] . برهان غليون : نقد لسياسة الدول والدين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، عمان، الطبعة الأولى،
سنة 1991، ص33 .

[2] . طه الهاشمي، تاريخ الأديان وفلسفتها، منشورات مكتبة الحياة، بيروت، د ط، سنة 1963 م، ص 29 .

[3] .–يحى الجمل : الأنظمة السياسية المعاصرة، دار النهضة العربية، بيروت، د ط، سنة 1969 ص77.

المودودي أنه نتيجة لسيطرة هذه الفكرة على الإنسان فان هذا الأخير لجأ إلى عبادة الأصنام و الأوثان والأنهار و الأشجار و النجوم وغيرها من مظاهر الطبيعة بدلا من أن يقوم بتسخيرها لخدمته[2].

وبهذا فان هذا المفهوم يحصر الدين في مجموعة من الطقوس تقدم لآلهة المتعددة الممثلة في الأصنام المصنوعة من الأحجار أو أخشاب وقد عرف هذا التصور أمم كثيرة كاليونان والفرس والعرب قبل الإسلام.

في حين ذهب فريق آخر من الوثنين إلى اعتبار وجود الإنسان في هذا العالم إنما هو لتلقي المصائب و الألم. وهذا ما دفع بالجانستية المنسوبة إلى معلمها مهافيرا (527–699ق،م) إلى الدعوى إلى الزهد والتقشف والممارسة الرياضية الصعبة القاسية و المصاحبة للتأملات العميقة لأن الحياة الدنيا لا تزيد عن كونها تعاسة مستمرة و شقاء متصل نعيمها والعيش فيها باطل[3]، ومن الغريب أن هذه الديانة أو بالأحرى الفلسفة تدعو إلى عدم الاعتراف بالآلهة و هذا ما دفع إلى تسميتها بديانة الإلحاد

---

[1] . فؤاد محمد شبل: الفكر السياسي، دراسات مقارنة للمذاهب السياسية والاجتماعية، الهيئة المصرية العامة للكتاب

د ط، سنة 1974 م، الجزء الثاني، ص 398 .

[2] أبو الأعلى المودودي الحضارة الاسلامية، أسسها ومبادئها "الايمان. ترجمة محمد عاصم الحداد، دار الخلافة،

الإسكندرية، دط، دت، ص40 .

[3] العميد عبد الرواق محمد أسود:المدخل الى الدراسات الأديان والمذاهب، الدار العربية للموسوعات بيروت، الطبعة الأولى

سنة 1401هـ 1981م، المجلد الأول ص 70.

والتعري لكونها تدعو إلى أن يعيش الإنسان متجردا من ثيابه أو مغادرة هذه الدنيا عن طريق الانتحار[1].

والى مسافة قريبة من هذه ذهبت البوذية المنسوبة إلى الحكيم بوذا الهندي الكبير (563–483 ق،م) معتبرة أن :"حياة الإنسان في الدنيا شر و ألم و أن التخلص منها يتم بالاندماج في الوحدة الشاملة و هي النارفانا و سبيل ذلك الزهد و محاربة الرغبات و الشهوات" زيادة على قولها بتناسخ الأرواح و إنكار البعث و الحساب.

2: جدل المؤمن والمواطن:

إذا تعمقنا في تاريخ المسيحية فإننا نلحظ تميز هذه الفترة التي شهدت ظهور هذه الديانة باضطهاد أنصار الدين الجديد، بل أن المسيح "عليه السلام" شخصياً تعرض إلى اضطهاد كبير كمحاولة صلبه التي انتهت برفعه إلى السماء كما يذكر القرآن الكريم في قوله تعالى:"وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم وإن الذين اختلفوا فيه لفي شك منه ما لهم به من علم إلا إتباع الظن وما قتلوه يقينا بل رفعه الله إليه وكان الله عزيزاً حكيماً"[2].

وأما عن إتباعه فقد تعرضوا كما يقول محمود أبو زهرة: "إلى بلايا وكوارث جعلتهم يختفون بديانتهم ويفرون بها أحيانا ويصمدون للمضطهدين، مستشهدين أحيانا أخرى"[3] غير أن هذه الوضعية لم تستمر طويلا وانقلبت الأوضاع بتولي قسطنطين عام 306م عرش الإمبراطورية الرومانية، ثم اعتناقه المسيحية و اعترافه بها كديانة رسمية بعد أن ترك الوثنية، بل انه

---

[1] . نفس المرجع ص 73.

[2] . النساء:156،155.

[3] . محمد أبو زهرة : محاضرات في النصرانية تبحث في الأدوار التي مرت عليها عقائد النصار في كتبهم وفي مجامعهم المقدسة وفرقهم، شركة الشهاب، باتنة، د ط، سنة 1989 م، ص 102 .

أعلن فيما بعد أن المسيحية تمثل الديانة الرسمية الوحيدة للإمبراطورية الرومانية.

وبغض النظر عن الأسباب الحقيقية التي دفعت الإمبراطور قسطنطين إلى تبني الدين الجديد، والتخلي عن ديانة الآباء فان هذا الموقف الجديد في حد ذاته أثار مشكلات سياسية وعقائدية مختلفة جديدة لم تكن مطروحة من قبل[1] كقضية الفصل بين السلطة السياسية والسلطة الدينية.

فإذا كانت المواقف الوثنية التقليدية –كما رأينا– تذهب إلى تأليه الحاكم أو على الأقل جعله ممثلا للإرادة الإلهية، وبالتالي فهو يمارس علاوة على السلطة السياسية، السلطة الروحية بصفته الرئيس الديني و الكاهن الأعلى في نفس الوقت، فإن الدين الجديد يؤكد أن هناك إلا إلها واحدا، وأن له ابنا وحيدا هو المسيح عيسى "عليه السلام"، وبالتالي فالحكام ليسوا أبناء آلهة فضلا على أن يكونوا آلهة، و بهذا فهناك تعارض شكلي و جوهري معاً بين المواقف الوثنية و المواقف المسيحية المختلفة.

وقبل أن يتمكن أباء الكنيسة من إزالة هذا التعارض و التناقض، إذ بقبائل القوط الغربية تهاجم روما عاصمة الإمبراطورية الرومانية المقدسة وتسقطها عام 410م.

مما دفع بأنصار الوثنية إلى اتهام المسيحية بكونها مسؤولة عن هذا السقوط، بل أن هذا الاتهام جاء حتى من قبل بعض المسيحيين أنفسهم،

---

[1] . حسن شحاتة سعفان : أساطين الفكر السياسي والمدارس السياسية، دار النهضة العربية، الطبعة الأولى سنة 1966م، ص100 .

نتيجة لتهاون أتباع الدين الجديد في الدفاع عن روما، باعتبار هذه الأخيرة لا تمثل ملكوت الله الخالدة، وإنما تمثل ملكوت الشيطان الزائلة والزائفة[1].

و نتيجة لكل ما سبق فقد حاول رجال الكنيسة الكاثوليكية إزالة هذا التعارض و التصدي للاتهامات الجديدة غير أن غياب مصادر مسيحية متفق عليها، من جهة وتناقض وتعارض ما هو موجود منها، جعل علاقة الإنسان باعتباره مواطنا في دولته وبين كونه مؤمنا منتميا إلى كنيسته تمر بثلاث مراحل أساسية:

أ . نظرية السيفان:

تميزت هذه المرحلة بظهور نظرية السيفان التي تدافع عن الفصل بين السلطتين الزمنية و الروحية، وتدعو إلى سيطرة الكنيسة على المسائل الروحية مما يجعل جميع المسيحيين ملزمين بطاعتها بما فيهم الإمبراطور باعتباره مؤمنا مسيحيا، وفي مقابل ذلك تخضع الكنيسة لسلطة الدولة فيما يتعلق بشؤون الأمن والحياة الدنيوية،لان ذلك من شأنه أن يساعد في الحصول على السلم الإلهي، كما يرى القديس أوغسطين(354–430م)[2].

وبهذا أصبحت مجريات الأمور الدنيوية من اختصاص السلطة المدنية التي تقوم بالمحافظة على السلام و العدالة و النظام بواسطة ممثليها في حين تقوم الكنيسة برعاية شؤون الروح عن طريق رجالها، و التبشير بتعاليم المسيحية.

---

[1] . عبد الرحمن بدوي : الموسوعة الفلسفية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى سنة 1984 م، الجزء الأول، ص252 .

[2] . حسن شحاتة سعفان : ص115.

وبهذا، فالعلاقة بين السلطتين تقوم على أساس أخلاقي قائم على روح التعاون و المساندة، وإذا كان لابد من تدخل إحدى السلطتين في مجال الأخرى فيجب أن لا يكون بغرض القضاء على سيادة كل طرف و استقلاله بشؤونه و احترام حقوق الطرف الآخر التي أمر الله بها، إذ أن المسيح آخر من جمع بين السلطتين ليأمر بعد ذلك بعدم الجمع بينهما وأن كل جمع عبارة عن تقليد وثني لا بد من القضاء عليه، انطلاقا من المقولة التي تنسب إلى السيد المسيح أحيانا و إلى القديس بولس أحيانا أخرى و القائلة :"أعطي ما لقيصر لقيصر وما لله لله".

وبهذا أصبح الأباطرة :"يحتاجون إلى الأساقفة من أجل الحياة الخالدة و الأساقفة يحتاجون إلى الانتفاع باللوائح الإمبراطورية لممارسة الأمور الدينية"[1]. وما يمكن استخلاصه أن هذه الفترة تفصل فصلا تاما شؤون الدنيا و شؤون الدين.

ب . سيادة الكنيسة و رفعتها:

غير أن ضعف الأباطرة من جهة ونمو الكنيسة من جانب آخر ونتيجة لانتشار المسيحية جعل التوازن الذي وضعه القديس أوغسطين من قبل يختل لصالح الكنيسة، مما دفع بالبابا غريغوري السابع (1073–1085) إلى رفض سلطة الإمبراطور عندما أعلن أن: "البابا هو صاحب السلطات الأكبر في الكنيسة كلها وهو وحده الذي يعين ويخلع الأساقفة ولا يملك أحد

---

[1] . جورج سباين : تطور الفكر السياسي، ترجمة حسن جلال العروسي، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، سنة

1969م،الكتاب الثاني، ص284.

سلطة إلغاء القرارات البابوية"[1]، لكون البابا يحكم بعون الإرادة الإلهية وقوة القانون السماوي.

وجاء الفيلسوف الانكليزي الكاثوليكي الوحيد يوحنا السالسبوري (1120-1180م) ليؤكد في مؤلفه "كتاب رجل الدولة" على رفعة سلطة الكنيسة وسيادتها باعتبارها صاحبة السيفين الروحي و المادي، وإذا كانت الكنيسة تحتفظ بالسيف الروحي، فإنها تسلم السيف المادي – الذي يمثل السلطة الزمنية- إلى أمير، أو ملك وهي في نفس الوقت قادرة على سحب و استعادة هذا السيف إذا خرج الحاكم الذي عينته عن القانون الإلهي، طبقا للقاعدة القائلة :"بأن من له الحق في المنح له الحق في النزع " وبالتالي فان للكنيسة الحق الكامل في السيطرة على الإمبراطور الذي لا مفر له من الخضوع للكنيسة و رجالها[2]. وإذا رفض ذلك يعرض نفسه للحرمان الكنيسي و العزل من السلطة، ويصبح أتباعه في حل من بيعته بل وعليهم واجب قتاله لأن من يستبد بالسيف لابد وأن يقتل به. و هكذا فان هذه النظرية تجعل الحاكم تحت رعاية القوة الروحية المتمثلة في الكنيسة، وهذا ما عرف بنظرية رفعة الكنيسة أو بالأحرى وجهة نظر البابوية.

وقد حاول الإمبراطور هنري الرابع (1056-1105م) الوقوف في وجه سلطة الكنيسة هذه، غير أن البابا غريغوري السابع أسرع إلى إصدار قرار حرمان الإمبراطور بوصفه مسيحيا وعزله بوصفه ملكا، مما جعل رعاياه غير ملزمين بطاعته و الإخلاص له، الشيء الذي جعل هنري الرابع

---

[1] . علي عبد المعطي محمد : الفكر السياسي الغربي، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، د ط سنة 1974م،ص146 .

[2] . المرجع السابق :ص 148.

عاجزا عن الوقوف في وجه سلطة الكنيسة مما دفعه إلى طلب عطف البابا، حيث جاء حافيا وقاطعا ألاف الكيلومترات ودخل على هذا الأخير ذليلا و في ثوب الرهبان المصنوعة من الصوف وهو يصيح:"اغفر لي أيها الأب المقدس، فغفر له البابا بعد أن فرض عليه شروطا قاسية وزوده بالنصح والإرشاد"[1]. و هكذا فشلت كل محاولة للتحرر من سلطة الكنيسة في تلك الفترة.

ج- مبدأ سيادة واستقلال السلطة الزمنية :

غير أن انتشار الروح القومية من جانب، واتصال الغرب بالحضارة الإسلامية في صقلية و الأندلس وعن طريق الحروب الصليبية وفساد الباباوات و التعسف في استخدام السلطات من جانب آخر، أظهر نزعة جديدة وتحررية لدى رجال السياسة في أوروبا ولدى مفكريها، تحاول إبعاد الدين عن توجيه السياسة.

فعاد رجال الفكر إلى القانون الروماني الذي يدعو إلى تركيز السلطة القانونية في الإمبراطور لكون القوانين صادرة من الإمبراطور الذي يمثل إرادة الشعب ولا ينبع من إرادة الكنيسة، وقد حمل هذه الفكرة ودافع عنها ملك فرنسا فيليب الجميل (ت 1314م) في صراعه مع البابا بونيفاس الثامن (ت1303م) كما دافع عن سلطة الدولة و استقلالها و سيادتها كثير من المفكرين أشهرهم مارسيلوا البادوي (1275-1343).ويليام الأوكامي (1295-1350).

---

[1] . سعيد عبد الفتاح عاشور : أوربا العصور الوسطى – التاريخ السياسي، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، الطبعة الرابعة،
سنة 1966م، الجزء الأول، ص356.

فإذا أخذنا كتاب مارسيليوا " المدافع عن السلام" الذي صدر عام 1324م فإننا نجده يتحدث عن وظيفة الدولة التي تتمثل في الإشراف على الدين و رجاله، كما تشرف على الزراعة و التجارة، بل أن الدولة عليها معاملة الكنيسة معاملة لا تختلف عما تعامل به بقية الأديان الأخرى، لأنه لا يمكن إقامة: "الدليل العقلي على الحق الذي تدعو إليه المسيحية"[1]. وحصر دور رجال الدين لا تتعدى عن ثلاثة أمور وهي :

– إدارة شؤون الكنيسة وذلك بصرف أموال الكنيسة في أعمال الخير و بإشراف الدولة.

– تثقيف الناس ولكن هذا لا يتم إلا بإذن من السلطة السياسية وليس للكنيسة حق الإرغام الديني أو الزمني على رجال الدين أو على العلمانيين، بل:"ليس للكنيسة سلطان على الهراطقة لأن الله وحده هو الذي له حق الحكم على الخطيئة و الخطائين، لكن السلطة الزمنية حق محاسبتهم على ما جنته أيديهم إن أصابت المصالح العامة كما أنها تختص دون غيرها بتنظيم الأديرة و الرهبان و القساوسة"[2].

– الإشراف على تأدية طقوس العبادة المختلفة.

أما عن سلطة البابا فتعود إما للتعيين أو الانتخاب، ولا توجد إشارة للبابوية في الكتاب المقدس وبالتالي فلا فضل لهؤلاء على غيرهم إلا بالتقوى و العمل الصالح، ويبدو أن هذه من آثار الفكر الإسلامي الذي كان منتشرا في جامعة بادوقا الايطالية، التي اشتهرت بطابعها التحرري و

---

[1] . جورج سباين، ص 388.

[2] . فؤاد محمد شبل : ص 207.

انتشار النزعة الرشدية بين طلابها وأساتذته[1]. فقد جاء في الحديث الشريف:" لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى و العمل الصالح"[2].

أما ويليام الأوكامي فقد أورد أفكاره في كتابه "سلطة الأباطرة و سلطة الباباوات" حيث يرى أن البابا لا يحق له حرمان أحد من حقوقه الطبيعية، كما أن الشؤون الدنيوية من اختصاص عامة الناس، وأن سلطة الإمبراطور ليست مستمدة من الله مباشرة، كما ليست مستمدة من البابا، وإنما مستمدة من الشعب الذي يقوم باختيار إمبراطوره، كما يعتبر أن سلطة البابا المطلقة عبارة عن بدعة و الحاد، ولا يمكن أن يكون معصوما من الأخطاء علاوة على عدم أحقيته في تنصيب الإمبراطورو المصادقة على الاختيارات[3].

وبهذا ظهرت بوادر التحرر من الدين وسلطة الكنيسة التي فقدت السيطرة على الدولة في الفلسفة الحديثة.

3 . ظهور التصور العلماني في الفلسفة السياسية:

وقد مهدت المواقف التقليدية التى كانت قريبة من الموقف الكنسي لمواقف جديدة كانت للفكر الفلسفي، فإذا تتبعنا تاريخ العلمانية في الفلسفة السياسية الغربية نجدها قد مرت بعدة مراحل يمكننا اختصارها في ثلاث:

المرحلة الأولى: التي تميزت بمناهضة المسيحية، كما هو الحال بالنسبة لماكيافيلي (1469–1527م) بينما تميزت المرحلة الثانية بالدعوة إلى سيادة الدولة، كما هو الحال بالنسبة لهوبز (1588–1659م) في حين

---

[1] . فؤاد محمد شبل، ص 207 .

[2] .–رواه البخاري ومسلم .

[3] . جورج سباين : ص426 .

اتسمت المرحلة الأخيرة بالدعوة إلى جعل الدين في خدمة الدولة، كما دعا إلى ذلك روسو (1712–1778 م) وفيما يلي تفصيلا لما ذكرناه مجملا:

إذا عدنا إلى نيكولا ماكيافلي نجده يقترح على الأمير الراغب في إقامة دولة موحدة قوية أن يتخلى عن الأخلاق المسيحية التي قادت إلى سقوط روما على يد قبائل القوط الغربية فضلا عن إبقاء ايطاليا ممزقة ويؤكد ماكيافلي على أن سقوط روما لا يعد امرأ عارضا وإنما يعود إلى أسباب ذاتية تتصف بها المسيحية تجعل أمر سقوط الدولة وزوالها امرأ طبيعيا[1].

وأما عن هذه الأسباب فيرى ماكيافلي أنها تنحصر في كون المسيحية ترجع غاية الإنسان إلى الآخرة خلافا لهدف الدولة وغايتها التي ترجع غاية الإنسان إلى تعمير الأرض وهذا ما يتماشى والأخلاق الرومانية الوثنية القديمة كما أن المسيحية تتميز بتمجيد التواضع والنزاهة وتفضيل الحياة الباطنية عن الحياة العملية الظاهرة مما يجعلها توهن عزيمة الانسان و بالتالي تسلم قيادة الدنيا لاهل الجرأة والعنف خلافا للديانة الوثنية الرومانية التي تخلع على القادة هيبة إلهية تجعلهم محل تقديس وخوف من مواطنيهم .

ولهذا نجد ما كيافللي ينصح الأمير إذا كان لابد أن يختار بين أن يكون محبوبا لدى رعيته أو يكون مهابا .أن لا يتردد في أن يكون مهابا بطريقة يتجنب فيها الكراهية لشخصه ويؤكد ماكيافلي هذا بقوله: "فإن من الأفضل أن يخافوك على أن يحبوك هذا إذا توجب عليك الاختيار بينهما"[2]، و أما

---

[1] . يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم، بيروت، لبنان، د ط، د ت، ص25

[2] . نيقولو ماكيافلي : الأمير، تعريب خيري حماد، منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ص144 .

عن السباب التي جعلت الكنيسة المسيحية تحافظ على تمزيق ايطاليا فيجمعها ماكيافلي في عدم قدرة الكنيسة على توحيد ايطاليا من جهة ومنعها لكل محاولة لتوحيدها من جهة أخرى حفاظا على مصالحها وهذا ما دفع الايطاليين حسب ماكيافلي لعدم احترام السلطة الزمنية التي يتمتع بها البابا.

ويؤكد ماكيافلي فضلا على ذلك :"أن ايطاليا قد خسرت بتأثير المثل السيئ الذي يقدمه بلاط روما كل إجلال للدين وقد نجم عن هذا الواقع عدد لا يحصى من المتاعب والفتن "[1].ونتيجة لذلك أصبح الايطاليون ملحدين وغير مستقيمين ولهذه الأسباب يعتقد ماكيافلي أنه لابد من استبعاد الأخلاق عن السياسة وحصر الدين في مجاله الخاص به المتمثل في علاقة الإنسان بمعبوده وبهذا تتشكل الأخلاق والدين وفقا للسياسة وليس العكس. وهذا ما كانت روما القديمة تؤكد عليه. وبهذا حاول ماكيافلي إبعاد المسيحية عن الدولة لكن هذا لم يتم فعليا مما دفع هوبز إلى مواصلة نهج سلفه.

إن الدارس لحياة هوبز وفلسفته يستخلص أن الصراع بينه وبين رجال الدين المسيحي ظهر مبكرا وخاصة بعد إصدار توماس هوبز لكتابه (مبادئ القوانين) سنة 1650م والذي دافع فيه عن النزعة المطلقة في الحكم بما يتعارض و روح الدين مما دفع الكنيسة تتخذ منه موقفا معارضاً وصل إلى حد منع الكتاب من التداول و قد برزت نزعة هوبز الإلحادية

---

[1] . المصدر نفسه :ص155.

بالخصوص في كتابه (في الجسم) الذي هاجم فيه رجال الدين المسيحيين واصفا إياهم بالدجل[1].

وأما في كتابه (التنين أو الوحش الكاسر) الذي صدر عام 1652م فقد اعتبر الدين مجرد أكاذيب و تضليل اخترعتها البشرية نتيجة لخوفها من القوى الشريرة و جهلها بالعدل وهذا ما دفعها إلى عبادة ما تخشاه وتهابه مما دفع المشرعين القدماء في الأمم الوثنية إلى استغلال ذلك و جعلوا تعاليمهم صادرة عن الله. رغبة في استغلال الدين لتحقيق رغباتهم الخاصة. وقد أكد ماكيافلي هذه الرغبة عندما أشار إلى استخدام الرومان :"الدين في إصلاح أحوال مدينتهم وفي المضيء في حروبهم"[2].

وأما عن مصير الدين فيؤكد هوبز على أنه سينتهي إلى الزوال، إذ تأكد للناس بأن مؤسسي الأديان وزعمائها لا يتمتعون بالحكمة والإخلاص، والى قريب من هذا ذهب ماكيافلي من فبل عندما قال:" عندما شرع العرافون من قول ما يسر الأقوياء فحسب، وعندما اكتشف الشعب هذا التضليل، أخذ يشك في حقيقتهم"[3].

ومما سبق نستخلص هوبز ضرورة عزل الدين ورجاله من التدخل في سلطة الدولة حفاظا على سيادتها ولتوحيد السلطات لابد من خضوع الكنيسة للدولة على اعتبار أنه لا وجود لسلطة دينية التي ليست إلا بدعة اختلقها المخيال الديني.

---

[1] ستيورات هامبشر:عصر العقل ترجمة ناظم الطحان، دار الحوار للنشر والتوزيع اللاذقية، سوريا،ط/2، 1986،ص35.

[2] . نيقولو ماكيافلي: مطارحات ماكيافلي ص269–270 .

[3] . نفس المصدر ،ص266.

أما عن روسو فيعتبر أن البشرية في تاريخها الطويل لم تخلوا في عصر من عصورها من إتباع دين معين، لان أثره لا يقتصر على الأفراد بل انه يتعدى إلى الجماعات وحتى إلى الدولة، وهذا ما جعل من السلطة في البدايات الأولى للبشرية تحت سيطرة ملوك آلهة، ولهذا كانت الحكومات السائدة دينية وكانت السلطة السياسية مرتبطة بالسلطة الدينية، ولم يكن فصل بين السلطتين روحية ومدنية، لكن انقسام السلطتين في المسيحية أدى إلى حدوث النزاع و الاضطراب الدائم، وبالتالي جعل أية سياسة صالحة " مستحيلة في الدول المسيحية، ولم يصل الناس إلى معرفة من يحب أن يلتزموا بطاعتهم السيد، أم القسيس"[1].

لكن هذا كما يرى روسو، يخالف الدين الاسلامي، الذي يتميز بالجمع بين السلطتين السياسية والروحية ولا سيما زمن الرسول محمد، الذي أقام نظاما سياسيا استمر بعد وفاته على يد خلفائه[2].

ومعنى هذا أن روسو يرغب في إقامة نظام مختلف عن الديانات المعروفة، وهذا الدين الذي يتحدث عنه يسميه بالدين المدني،تؤمن به الدولة لكن ما يميز هذا الدين عن غيره كون إلهه قادر وذكي، محسنا بصيرا مديرا فضلا عن الإيمان باليوم الآخر،لكن هذا الدين لا يجبر أحدا على الاعتقاد به، بل إنه يدعو إلى التسامح وعدم إكراه الغير على الإيمان به، ومعنى هذا أنه يحق لكل فرد اختيار الدين الذي يناسبه ويحبب إليه وجباته لكن هذا لا

---

[1] . جان جاك روسو : في العقد الاجتماعي،ترجمة ذوقان قرقوط، دار القلم، بيروت، لبنان، د ط ت، ص 204.

[2] . المصدر نفسه،ص204،

يهم الدولة إلا بمقدار ارتباط أخلاقه" بالواجبات الاجتماعية المترتبة على معتنقيها تجاه الآخرين"[1].

وأما عن عقائد هذا الدين، فهي بسيطة وقليلة العدد، ومحددة بدقة، مما جعلها دون حاجة إلى تفسير أو تعليق من احد، ويبدو هنا أن روسو يريد دين غير المسيحية، التي يعتبرها ديانة الأميين التي تخالف الفطرة البشرية، وأنها ديانة تجعل تعقيدات مختلفة يفسرها الكهنة حسب رغباتهم دون السماح لأحد بتفسير أو فهم.

ونعود لدولة روسو فهي لا تهتم بمصير رعاياها في العالم الآخر، وإنما عليها فقط الاهتمام بالكيفية التي تجعلهم رعايا صالحين في هذا العالم، وهذا حفاظا على جعل هذه العقيدة مدنية خالصة باعتبارها ديانة طبيعية، وليست سماوية صادرة عن الوحي.

وبهذا نصل إلى أن الدين في دولة روسو خادم للسياسة، وبالأحرى هو وسيلة تستخدمها الدولة لزيادة قوتها وتحقيق الرفاهية لمواطنيها والسعادة النفسية لهم.

4: التصور العلماني في فلسفة التاريخ :

لا يعد القضاء على الدولة التيوقراطية الكنيسية هدفا وحيدا تسعى الفلسفة الحديثة إلى تحقيقه، وإنما تهدف فضلا على ذلك إلى تصفية لإرث المعرفي الكنسي، والقضاء على النظام اللاهوتي واستبداله بنظام علمي، وفلسفي جديد يقوم على معايير مغايرة، متمثلة في فلسفة التاريخ عند هيجل (1770–1830م) وماركس (1818–1883م)، وفي نظرية داروين

---

[1] المصدر نفسه: ص 212.

(1809–1882م) في البيولوجيا فما حقيقة هذه الفلسفات ؟ هذا ما سنتحدث عنه فيما يلي :

إذا أردنا أن نعرف الأسس التي يتألف منها مذهب هيجل الفلسفي فإننا نجدها كما يقول عبد الرحمن بدوي، لا تخرج عن "ثلاث معان رئيسية : الفكرة، الطبيعة، الروح، وهذه المعان الثلاث ترجع إلى معنى واحد هو الفكرة، فالفكر هو المنطق "[1].

أما هذا الأخير فإن له ثلاث مراحل متتابعة في فترات زمنية مختلفة هي :الوضع (الإثبات)، الرفع (النفي)،وأخيرا المركب، ويرى هيجل "أن ما يحصل في الحضارة الإنساني، من تطور وارتقاء إنما يحصل بظهور الأضداد وتناطحها وتمازجها وأن كل دور من أدوار التاريخ في حد ذاته وحدة أو كائن جسدي حي"[2].

وبهذا فكل النظريات الإنسانية المختلفة من نظريات اقتصادية و سياسية وعقلية وخلقية ودينية تتلاءم والعصر الذي برزت فيه روح الدور الزمني بكامله .

أما الفلسفة الماركسية فقد استمدت من الهيجلية منهجها الجدلي لكن بعد أن فصلت عنها: "تصور الروح أو الفكر الذي كان جوهر فلسفة هيجل". وجعلت بدلا من ذلك العامل الاقتصادي المادي المحرك للعملية التاريخية،

---

[1] . عبد الرحمن بدوي : موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، ص580.

[2] . نقلا عن أبي الأعلى المودودي : الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة، تعريب : خليل أحمد الحامدي : دار القلم

الكويت، الطبعة الثالثة، سنة 1398هـ –1978م،ص 26.

واعتبرت الدين والفلسفة والعلوم والفنون وبالجملة سائر الأفكار والتصورات الإنسانية لا تتشكل إلا بتأثير هذا النظام الاقتصادي"[1].

وبلغة الماركسية فإن البنية التحتية الممثلة في الجوانب المادية الاقتصادية التي يعبر عنها الأستاذ مالك بن نبي (1905–1973م) بعالم الأشياء هي التي توجه البنية الفوقية المتمثلة في الإيديولوجية أو ما يعبر عنه بعالم الأفكار" البناء العلوي"[2].

وطبقا لهذه التصورات فإن القوة الرئيسية التي تقضي على هذا التغيير في الأمور البشرية ليست:" الفكرة الهيجلية ولكن الظروف المادية للحياة، فليس الوعي عند الإنسان هو الذي يشكل الظروف المادية للحياة، وإنما الظروف المادية للحياة هي التي تشكل وعيهم، ولهذا فإن التاريخ البشري يقوم على شيء مادي "[3].

وبهذا ليس هناك دور لمبادئ الدين والأخلاق، وعلى الإنسان إتباع مصالحه الذاتية، وما تدعو إليه أهدافه الاقتصادية، وهذا ما يعرف بالمادية التاريخية، التي تجعل من تاريخ البشرية عبارة عن صراع بين الشعوب أو بين أصحاب الملكية الفردية وبين المعدمين، كما يعتبر أن الملكية الفردية هي منبع كل الشرور الموجودة مما يجعل القضاء عليها أمرا ضروريا.

---

[1] . أبو الأعلى المودودي : موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه وواقع المسلمين وسبل النهوض بهم، ص166.

[2] . مالك بن نبي : مشكلة الثقافة، تعريب عبد الصبور شاهين، دار الفكر، الطبعة الثانية، سنة1391هـ –1971م

، ص258.

[3] . محمد عبد المعز نصر : في النظريات والنظم السياسية، دار النهضة العربية، بيروت،د ط سنة1981م، ص258.

ونتيجة لهذا التصور فقد اعتبر ماركس أن البشرية مرت بخمسة أشكال اقتصادية هي :

. المرحلة المشاعية البدائية .

. مرحلة الرقيق .

. المرحلة الإقطاعية .

. مرحلة المجتمع الرأسمالي .

. مرحلة المجتمع الاشتراكي .

وترى هذه الفلسفة أن كل مرحلة تحمل في طياتها بذور فنائها، وأن البشرية ما دامت قد بدأت تاريخيا بالمجتمع الشيوعي فإنها وفقا لقانون الجدل ستعود إلى المرحلة التي انطلقت منها، لأن التاريخ يعيد نفسه هذا في مجال الفلسفة أما في مجال العلوم الطبيعية، فقد وقعت تحت سيطرة الداروينية التي ترى بأن :"الكائنات الحية في تطور دائم على أساس من الانتخاب الطبيعي بقاء الأصلح فتنشأ الأنواع من بعضها البعض ولا سيما النوع الإنساني الذي انحدر من أنواع حيوانية"[1]. بمعنى أن أصل الأنواع الحالية يمكن أن يفسر بأصل واحد أو ببضعة أصول نمت وتكاثرت وتنوعت في زمن مديد بمقتضاه قانون الانتخاب الطبيعي أو بقاء الأصلح.

وهذه النظرية في الواقع تنسب إلى تشارلز داروين الذي استخلصها من خلال مشاهدته المختلفة والتي دامت أكثر من خمس سنوات والاستعانة بكتاب مالتوس (1766–1834م) عن السكان الذي يتحدث فيه عن الزيادة

---

[1] . ابراهيم بيومي مذكوروأخرون :المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ص35

الهندسية للبشر في حين أن الغذاء لا يتزايد إلا وفق زيادة عددية مما نجم عنه قلة الغذاء وتزايد في الأفواه التي تتغذى.

مما يدفع إلى التناحر والتقاتل للحصول على الغذاء لمواصلة الحياة، رغم أن هذه النظرية مجرد فرضية علمية لم تقدم لحد الساعة الأدلة التي تجعل منها حقيقة علمية دوغمائية، وبالتالي فإنها وفقا لهذا التصور لا ترتقي إلى مستوى العلم اليقيني لكونها قائمة على مجرد القياس والتخمين اللذان لا يفيدان في العلم شيئا.

و فضلا على ذلك فإنها تقود إلى الحروب والفتن والقضاء على الإنسان و إنسانيته، وتجعل منه مجرد حيوان لا يختلف عن غيره من الحيوانات.

و بهذا فإن البشر وفقا لهذه النظرية لا يتعاملون إلا كما تتعامل الوحوش في الغابة. ولا بد من أن يقوم الإنسان باستخلاص القوانين والمبادئ لحياته لا من مصدر من المصادر السامية، وإنما نجده يبحث عنها في حياة الوحش والبهائم.

كما أن هذه الفرضية تبرز الظلم وتجعله حقا مشروعا، حتى أن:" هذه الفلسفة هي التي جعلت في أيدي رجال أوروبا حجة قوية سوغت لهم كل ما أذاقوا أمم الأرض المستضعفة من ضرورة الظلم والعدوان "[1] وهكذا استأصلوا سكان أمريكا الأصليين، وسكان أستراليا وإفريقيا . باختصار فإن هذه النظرية – التي نشأت في أحضان المادية– حولت الإنسان إلى مجرد ذئب مفترس لأخيه الإنسان في جميع مجالات الحياة من سياسية واجتماعية واقتصادية وحتى عسكرية وأخلاقية .

---

[1] . عماد الدين خليل : تهافت العلمانية، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة السادسة، 1407هـ – 1986م،ص53.

وهكذا نستخلص أن العلمانية في جوهرها تقوم على الفصل بين الدين والدولة، وهذا الفصل تنظر إليه على أنه شرط أساسي للقضاء على الاستبداد، فضلا على تحرير العقل من كل خرافة وإطلاق الروح العلمية والإبداعية. و هي بهذا تحاول إقامة الحياة الإنسانية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية والتربوية على أساس عقلي مجرد من رواسب الدين وقائم على أسس ووقائع مادية بحتة. وبهذا فالعقل عليه أن يتحرر من الرواسب العاطفية والأفكار المسبقة التي تغذي فيه اتجاهات الاستعلاء والانغلاق والطبقية والعنصرية. وبالتالي فإن العقيدة وجميع نشاطات الحياة الروحية يقتصر على نطاق الفرد دون أن تكون لها علاقة بالمجتمع والدولة .

فالعلمانية التي هي نتاج صراع بين رجال الكنيسة وفلاسفة وعلماء عصر النهضة أصبحت لها الغلبة في أوروبا، مما جعلها تنزع القدسية عن نشاط وممارسة الدولة والحكام وإخضاعها للمناقشة في مجال الفلسفة السياسية، وأما في مجال عالم الأفكار فقد قضت على الفلسفة اللاهوتية المدرسية التي كانت قائمة عليها الكنيسة الكاثوليكية.

5 . أثر التصور العلماني في الفكر العربي:

يذهب أغلب الباحثين في فلسفة الإسلام السياسية إلى القول بأن فكرة التمييز بين الدين والدولة لم تظهر في الإسلام إلا مع سقوط الخلافة الإسلامية العثمانية على يد مصطفى كمال أتاتورك في مارس 1924م بعد أن مهد لذلك بفصل الدين عن السياسة في غرة نوفمبر 1922م بقوله: "مقام الخلافة محفوظ وبجانبه مقام السيادة الوطنية، أي الجمعية الوطنية

التركية الكبرى، ولاشك أن هذين المقامين يقفان جنبا إلى جنب وقفة أسمى من وقفة الخلافة العاجزة الضعيفة"[1].

وطبقا لهذا أصدرت الجمعية الوطنية التركية قرار يفوضها حق تمثيل الشعب التركي و حاكميته. وبهذا فرقت تركيا سياسيا بين نظام الحكم والاجتماع من جانب وبين الدين من جانب آخر، واعتبرت أنه لا علاقة للدين بنظام الحياة والعمران والمملكة إطلاقا. وقد واكب علي عبد الرزاق هذه النزعة الجديدة بإصداره كتابا بعنوان " الإسلام وأصول الحكم " يدعو فيه صراحة إلى فصل الدين عن الدولة.

غير أن المتتبع لهذه الأفكار يلاحظ أنها كانت نتيجة لتأثير الفلسفة العلمانية الحديثة الوافدة من أوروبا والتي أصبحت لها الغلبة الفعلية في العالم الإسلامي، وهذا باعتراف أنصار هذا الموقف الجديد، فنجد عبد الرزاق يشير صراحة إلى تأثير الفلسفة العلمانية الاستشرافية في كتاباته عندما ينصح كل من يطالع كتابه بضرورة الرجوع إلى أفكار توماس أرنولد الواردة في كتابه "الخلافة" الصادر عام 1924 م .

أي قبل سنة واحدة من صدور كتاب علي عبد الرزاق، وهذا بقوله:" وإذا أردت مزيدا في هذا البحث فارجع إلى كتاب (الخلافة) للعلامة السير توماس أرنولد، ففي الباب الثاني والثالث بيان ممتع ومقنع"[2].

---

[1] . نقلا عن محمد مواعدة : محمد الخضر حسين، حياته وآثاره، الدار التونسية للنشر، د ط، سنة 1974م،ص70.

[2] : علي عبد الرزاق : الإسلام وأصول الحكم، بحث في الخلافة، نقد وتعليق د. ممدوح حقي، دار مكتبة الحياة، د ط،
سنة 1966،ص51.

أما الدكتور طه حسين فيرى أنه لابد :"من أن نسير سيرة الأوروبيين ونسك مسالكهم لنكون لهم أنداد وشركاء في الحضارة خيرها شرها، حلوها ومرها وما يحب منها وما يكره، وما يحمد منها وما يعاب "[1].

ويؤكد هذا في موضع آخر من كتابه "مستقبل الثقافة في مصر "بقوله:" وأن نشعر الأوروبي بأننا نرى الأشياء كما يراها، ونقوم الأشياء كما يقومها، ونحكم على الأشياء كما يحكم عليها"[2].

و بعد أن أصبحت أوروبا المعاصرة تقول بضرورة الفصل بين الدين والدولة، كان لا بد على هؤلاء أن يقولوا بذلك لأن أوروبا بالنسبة لهم هي القدوة وليس الإسلام وفلسفته.

---

[1] . نقلا عن أبي الحسن علي الندوي :الصراع بين الفكرة الإسلامية والغربي في الأقطار الإسلامية، دار الندوة للتوزيع،

لبنان، الطبعة الثانية، سنة 1388هـ–1968م،ص137.

[2] . المرجع نفسه : ص 137.

طبيعة المقامــات الروحــية لدى

" **محمد بــن يلّس** " * شيخ الزاوية الدرقاوية لتلمسان *

د.جمال الدين بوقلي حسن

عاش ابن يلس (1854-1927) محنة احتلال الجزائر من طرف الفرنسيين، وتخريب مؤسسات البلاد الدينية والتعليمية والتي حولوها إلى كنائس وإسطبلات وأماكن اللهو ؛ وأخذت الإرسالات التنصيرية تدق على الأبواب، وعلى رأسها الآباء البيض . واستُشهد كثير من علماء الدين الإسلامي، وأهل الفكر، بعد جهاد مستمر، ونضال مرير . ومن نجا من الموت، وجد نفسه بعيدا في المنفى، أو منسيا في غياهب السجون . فدب اليأس في نفوس الجزائريين والجزائريات، وانحط أملهم ؛ واضطر بعضهم، إلى الاختباء في المغارات لمجرد وقاية حياتهم، أو الهجرة والتيهان .

هاجر الرجل اضطرارا إلى الشام، مع كثير من أبناء الجزائر. وفي هجرته حمل في أعماقه هو وأمثاله، قيم البلاد وثقافتَه من إسلام وعربية وتراث . وكان قد غادر تلمسان، تاركا زاويته التي أسسها على الطريقة الدرقاوية التابعة روحيا للطريقة الشاذلية . وكان غرضه من هذا النشاط، تقوية التمسك بمبادئ الدين الإسلامي، واللغة العربية، والشخصية الجزائرية . وإذا كان قد أقام هذه المؤسسة في وجه المستعمر، فلمحاربة احتلاله للأرض، واستجابة للمريدين والمتعلمين الذين شتتهم الاستعمار وحاربهم .

وما طريقته . التي امتدت إلى الشام، وازدهرت مع الأيام .، سوى فرعٍ من فروع النهج النبوي إذ أقوالها الشريعة، وأحوالها الحقيقة . وأورادها الإكثار من ذكر المعبود، وقصدها مقام القرب ورؤية الرحمن .

لقد كانت حياة الشيخ مزدوجة، حياة مع الناس، وحياة مع الله وحده . الأولى عادية، يمارس فيها دينه كما يمارسه كل المسلمين في العالم . وأما الثانية، فإنها أحوال تستمر فترات معدودة في عالم الروحانيات حيث يشعر بالحرية المطلقة من خلال التخشع .

والجدير بالذكر أن الرجل، مارس فعلا، حياتَه الذوقية في أعلى مقامات التصوف، وهي كلها القرب من الله تعالى ؛ وقد أبدى في هذا القرب، حبَّه الشديدَ لربه، وعشقَه له الذي بلغ قمته في الفناء فيه تعالى، وهو أمر استجاب له الله بأن صار " هو هو "، في جوارحه، وفي تحكمه في الأشياء . لقد تجلى الله تعالى فيه ؛ ولأنه استقر تعالى في قلبه، فتحول شيخُنا إلى مرآة للشاهد .

إن الموضوع الذي نتناوله في هذه الصفحات، يتطلب منا مزيدا من اتساع الصدر، ومزيدا من ثقافة التقرب، بعضنا من بعض ؛ وذلك لأنه، إذا كان الطبيب الجراح مثلا، لا يجد كبير صعوبة في تشريح أية ظاهرة فيزيولوجية، فإن الباحث في مكنونات قلوب الصوفية، يصطدم بعقبات ضخمة، أهمها أنه لا يرى من سلوكاتهم سوى مظاهرها، ولا يستطيع النفوذ إلى ما ورائها من أسرار، لأنها تشكل الذات الحميمية التي لا يدركها إلا صاحبها . وعليه، فلا بد من التنبيه إلى أن ما نقدمه من كلام بشأن طبيعة مقامات الشيخ " ابن يلس "، ما هو سوى اجتهادٍ شخصي : حاولنا فيه،

الانطلاق من بعض ما نَظَم الرجل من شعر، ومن وصايا، لنصل إلى استخلاص ما يبدو لنا مناسبا لإنصاف توجهات الشيخ الصوفية.

وفي تحقيق هذه المهمة، كان حرصنا كبيرا على تفكيك بعض المصطلحات الصوفية التي كان يستخدمها، والرموز التي كان يلجأ إليها، فضلا عن اهتمامنا بحياة " ابن يلس "، والظروف التي حاصرته واضطرَّتْه إلى مغادرة البلاد . وسيلاحَظ علينا، أن التمهيدات التي تسوّغ لنا الدخول إلى توجهات الشيخ، تأخذ من حيز المقال، نصف ما يأخذه الكلام عن مقامات الرجل . وسيدركون أن السبب في ذلك هو السعي إلى الاقتراب التدريجي من موضوعنا، وتجنب الوقوع في المغامرات قدر الإمكان . ومن هنا، فليس لأحد الإقرار بأننا سندرك حقًّا الصواب في مجال محفوف بالذاتيات، والحميميات، وهي شؤون لا تقبل الاختراق، لا أخلاقيا ولا علميا .

أما العناوين التي اخترناها لمعالجة إشكاليتنا، فهي كما يأتي :

I- ظروف الاحتلال، والاضطرار إلى الهجرة

II- من الهجرة إلى خدمة الطريقة " الشاذلية "

III- عداء الفقهاء للشاذلية وغيرِهم من الصوفية

IV- تمهيد لطريق " ابن يلس " وفلسفته

V- مقامات " ابن يلس " الروحانية من خلال بعض شعره

VI- مناقب " ابن يلس " من خلال أبيات زجلية لـ " قدور بن عاشور ".

***

I- ظروف الاحتلال، والاضطرار إلى الهجرة

1– شهد الشيخ " محمد بن يلس " في بلاده وبأم عينه، حملة تدمير مراكز الثقافة الإسلامية العربية [1] من طرف الاحتلال الفرنسي، وقدَّر كيف أوشكت الثقافة العربية على الاندثار . وعاش بلحمه ودمه بَسْطَ الحماية من طرف الفرنسيين على تونس (سنة 1881) ؛ ويكون قد تنبأ بفرض حماية دولة المغرب الأقصى (في 1912)، واحتلال ليبيا من طرف الإطاليين (في 1912) .

لقد بسط الاستعمار الفرنسي يده على ثروات البلاد، وعلى تسييرها الإداري، وهو الأمر الذي انجر عنه انهيار ركائز البلاد . فصودرت الأراضي، وتشتت العائلات، واستولي على الأوقاف الإسلامية التي كانت تدعم بالمال والمؤونة، الخدمات الدينية والثقافية والتعليمية والاجتماعية لأبناء الجزائر . وحُولت مؤسساتها إلى كنائس وإسطبلات وأماكن اللهو، وأقاموا كنائس أخرى وبيعا . وأخذت الإرسالات التنصيرية تدق على الأبواب، وعلى رأسها الآباء البيض . واستُشهد كثير من علماء الدين الإسلامي، وأهل الفكر، بعد جهاد مستمر، ونضال مرير . ومن نجا من الموت، وجد نفسه بعيدا في المنفى، أو منسيا في غياهب السجون . وكل

---

[1]– دمروا المدرسة التاشفينية سنة 1876، والتي يعتبرها العدو قبل الصديق تحفة فنية عالمية . (استنكر المهندس المعماري "دوطوا" DUTEHOIT، قرار تهديمها سنة 1873، وغيره) . وكان "ابن يلس" ابن ثمانية عشر عاما .

Edmond Duthoit, architecte principal aux monuments historiques a depuis 1872 demandé la conservation de la Tachafinia. A chaque rapport qu'il envoyait à Paris, il recevait la même réponse. en 1875, il fit une proposition: conserver les pans de murs de la Tachafinia dans un musée! proposition acceptée et début de la destruction de la Medersa en 1876. Personnalités françaises ayant rejeté la destruction de la Medersa: - Stephane Gsell, Adrian Berbrugger, Duthoit, les frères Marçais. (L'image de Tlemcen dans les archives françaises, Catalogue réalisé par Agnès Charpentier, Imprimerie Mauguin, Blida Octobre 2010, Page:27)

ذلك، مع استمرار سياسة الإبادة الجماعية التي كان يمارسها الجيش الفرنسي. فدب اليأس في نفوس الجزائريين والجزائريات، وانحط أملهم ؛ واضطر بعضهم، إلى التسكع في المفاوز أو الاختباء في المغارات لمجرد وقاية حياتهم .

2– وأمام هاته الظروف المختنقة، وبمقتضى فتوى دينية، [1] هاجر بعض الجزائريين إلى خارج الوطن بعائلاتهم حاملين في نفوسهم قيم البلاد وثقافتَه من إسلام وعربية ونعرة . وتواصل تسرب أهل البلاد خارج الحدود أيضا، على إثر إقرار الإدارة الفرنسية التجنيد الإجباري للشباب الجزائري، سنة 1912، وسرعان ما بلغ التجنيد ذروته .

وشارك شيخنا هو وعائلته في هذه الهجرة، نحو دمشق، وقد أشرف على الستين عاما . ولم تكن هجرته هاته اختيارا ولا بغرض السياحة، وإنما كان الأمر اضطراريا، يريد الشيخ به أن يؤكد على إقراره لنشر طريقته التربوية والروحية في فضاء أوسع، ويستمر في الحفاظ على شخصية الجزائر والغيرة على قيمها .

وكان قبل هجرته هاته [2] قد أسس بتلمسان الطريقة " الدرقاوية " [3] نسبةً إلى شيخه " مولاي العربي الدرقاوي بن أحمد " . [4] وكان غرضه من هذا، تقوية التمسك بمبادئ الدين الإسلامي، واللغة العربية، والشخصية

---

[1]– بناء على فتوى جلول تشيلي سنة (1911) . وكان قبل ذلك بثلاث سنوات، قد هاجر جمع كبير من العائلات الجزائرية إلى المشرق العربي وتركيا– الخلافة، فرارا من تجبر الاحتلال الفرنسي .

[2]– كانت الهجرة، يوم،14 – 9 – 1911 .

[3]– وذلك في سنة 1908 .

[4]– أصبح في تلمسان ثلاث زوايا تنْتسب كلها للشيخ " مولاي العربي الدرقاوي " صاحب زاوية " بوبريح "، وهي : الزاوية " الهبرية "، وزاوية الشيخ "بن يلس "، وزاوية " الشيخ بن عليوة " .

الجزائرية. فأقام زاويته في وجه الاستعمار، لمحاربة احتلاله للأرض، واستجابة للمريدين والمتعلمين الذين شتتهم الاستعمار وحاربهم . فما هي هذه الأركان التي ترتكز عليها هذه الزاوية، [1] وما هي أبعادها البعيدة ؟

II- من الهجرة إلى خدمة الطريقة " الشاذلية "

إن الطريقة " **الشاذلية** " التي تُعتبر المنهل الذي اغترفت منه كثير من الزوايا، والطرقية، في المغرب والمشرق، هي كلها روحانيات دينية تعبر عن حسن التربية والأخلاق، والتقرب إلى الله، وتعكس تراكمات تجارب صوفية، عرفها أهلها عبر العصور والحضارات. فهي لم تنشأ من لا شيء؛ إنها بالإضافة إلى استنادها إلى الكتاب والسنة، عرفت في ممارساتها عبر التاريخ، ما عرفه المتصوفون من أحوال ومقامات. ولعل الحديث عن السلوك الروحاني، يضيء لنا الطريق لفهم الطريقة " اليلسية الدرقاوية الشاذلية " وامتداداتها .

1- كلمة عن السلوك الصوفي

نشأ السلوك الروحاني الديني عموما، في بدايته نشوءً بسيطا، فاختلط في سيْره مع تعاقب الأيام والسنين، بالفلسفة اليونانية وخاصة منها الأفلاطونية

---

[1]- مع نهاية القرن الثالث عشر للهجرة، ظهرت بتلمسان حركة دينية روحية تدعى بحركة " درقاوة "، وسرعان ما أصبح لها أتباع ومريدون . وكان هذا في حياة شيخ الطريقة الدرقاوية "سيدي الحاج محمد الهبري العزاوي" المقيم "بتاغيت" ببلاد "بني إزناسن" بالمغرب الأقصى . ولقد امتد نفوذ هذه الحركة إلى معظم مناطق الغرب الجزائري . وتأسست طريقته "الدرقاوية" في تلمسان سنة 1908 . وبعد وفاة الشيخ في 1927، خلفه الإمام "البورصالي"، وبعد وفاة هذا الإمام، تولى "ألغوثي بن محمد البغدادي" (ت 1943) تلميذ الشيخ، رئاسة الزاوية "اليليسية" في تلمسان . وخلفه المقدم "عبد القادر بن مامشة" خال زعيم الحركة الوطنية بالجزائر "مصالي الحاج" . (السلسلة الذهبية في التعريف برجال الطريقة الدرقاوية، ص، 67)

الحديثة . [1] وهذا الاختلاط، مصدره تأثرُ المسلمين بدخول أمم أخرى إلى الإسلام ونشر ثقافاتهم من عادات وعقائد دينية، كالنصرانية واليهودية والمجوسية والهندية . [2] وعندما وصل تطور هذا السلوك الروحاني إلى غايته، أصبح من الواضح لدى الباحث، التمييز فيه بين ثلاثة أشكال أو أحوال : وحدة الوجود مع " الحلاج " و" ابن عربي " ثم " السُّهرَوردي " و" ابن الفارض "، والفناء في الله مع " أبي يزيد البسطامي ، وأخيرا حب الله مع " رابعة العدوية " [3] .

ففي وحدة الوجود، لم يعد المتصوف يميز بين الخالق والمخلوق أي بين الله وعبده، ما دام هذا العبد تنمحي رسومه باتحاده مع ربه . [4]

والفناء هو أن تتنازل النفس عن ميولها ونزواتها، حتى تموت إرادة صاحبها، لتصبح هاته النفس تحت الرحمة الإلهية، تحركها كيف تشاء . وهذا هو حب الله لها، حيث يذوب المحب في المحبوب ويصبحا شيئا واحدا.[5]

والحب هو باختصار، أن تؤثر الله تبارك وتعالى، ولا تؤثر عليه سواه حتى تغيب بجماله . وعلامته دوام ذكره مع الحضور، (وهذا هو الحب لله)

---

[1]– مع "أفلوطين" المصري، الذي تأثر بـ " أفلاطون " الفيلسوف الإغريقي، تأثرا عميقا

[2]– أحمد أمين، ظُهر الإسلام، الجزء الثاني، ط الثالثة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1962، ص، 58 .

[3]– وصار هذا الحب حبا مع الفناء في الله أي يجمع بين شكلين : الحب والفناء .

[4]– كان " ابن سبعين " هذا الأديب الصوفي المتفلسف، مطلعا على ما ترجم من الفلسفة اليونانية . وله شطحات ورموز على نحو طريقة " ابن عربي " في نظرية وحدة الوجود .

[5]– تقول الحكمة العطائية رقم (86) : " إن أردت أن يكون لك عز لا يفنى، فلا تستعزن بعز يفنى " .

وهو أيضا، أن يأخذك من كل شيء، فلا تحب إلا إياه . وعلامته أن يجذبك إليه، فيجعل ما سواه عنك مستورا، (وهذا هو الحب من الله).[1]

2- الطريقة " الشاذلية " [2]

يقرّ الشاذلية بمبدأ التوحيد المطلق لله تعالى، ويرفضون كل سلوك يفيد الشرك

(معه تعالى) صراحة، والاتحاد (بينه كخالق وبين مخلوقاته) . يقولون :

أنَّى يغيبُ وليس يُوجَد غيرُه لكنْ شديدُ ظهوره أخفاه

وإذا بدا لك فاعلمْ أنك لست هو كلاَّ ولا أيضا تكون سواه. [3]

ومصدر إلهامهم في ذلك بالأساس، كتاب الله وسنة رسوله (ص)؛ وطريقتهم " السلوك إلى الله " عن طريق معرفته أي ببذل الكدّ في التعلم . أما برامج تعليمهم، فتحتوي عموما، على علوم الظاهر (من عربية، وفقه، ومنطق، وتوحيد، وتفسير، ونحو وصرف، وبلاغة، وأدب، وشعر)، وعلى علوم الباطن أو العلوم اللدنية (من زهد وتصوف) . [4]

وكان بعضهم يضيفون الحساب، والخط، أمثال " ابن يلس " وتلامذته . وما يأخذه المتعلم السالك من معلومات، يأخذه بإيمان واقتناع وعن طريق النقاش وبعض المكاشفات . أما الأوراد، فكانت تلقن بالذكر والمذاكرة .

---

[1]- يقول " معروف الكرخي " : " إن الحب منحة إلهية، لا تكتسب بالتعلم "، (ظُهر الإسلام، الجزء الثاني، ط الثالثة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1962، ص، 79) .

[2]- طريقة " الشاذلي " تنتسب إلى الشيخ " عبد السلام بن مشيش "، (ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، تحقيق عبد الحليم محمود، الطبعة 2، دار المعارف، القاهرة، 1999، ص، 88) .

[3]- ابن عطاء الله، لطائف المنن، 183 .

[4]- انظر، السلسلة الذهبية، ص، 38 .

وكانت مطالعاتهم، ترتكز على أمهات المؤلفات، عناوينُها تختلف نسبيا من شيخ إلى آخر، ومن زواية إلى أخرى . ومنها : كتاب الإحياء " للغزالي "، وقوت القلوب " لأبي طالب المكي "، ورسالة " القشيري " . دستور الصوفية . وشفاء " القاضي عياض " في السيرة النبوية، والإرشاد " للجويني " . وهو العمدة في أصول الدين . ولطائف المنن " لابن عطاء الله [1] السكندري " الأشعري الشاذلي .

III- عداء الفقهاء للشاذلية وغيرهم من الصوفية

امتدت الشاذلية في معظم أقطاب العالم الإسلامي، ويعود امتدادها إلى استمرار طريقتها المبدئية عن طريق الزوايا والكتاتيب والتجمعات الإسلامية المداومة على ذكر الله ورسوله (ص) . وهنا، يجب أن ننبه إلى أن هاته المؤسسات الحرة، تمارس التصوف الفردي بقدر ما تمارس التصوف الجماعي . ولا شك في أن السالك الذي يخلِف شيخه، لا بد من أن يضيف شيئا من لدنه، أو يهذّب بعض المألوف الذي دأب عليه سلفه، ليحصن في رأيه، " الطريقة "، ويثري مادتها . ولهذا، فإذا كان أهل هاته المؤسسات، تأخذ بمبدأ الشاذلية العام، فإننا نلاحظ بعض الاختلاف في طريقة التعليم وموادها، وأورادها . والأوراد قد تجيء على مقاس السلف، وقد تجيء في شكل شطحات . وكان يحظى التصوف المعتدِل بالقبول عند بعض أهل الظاهر عموما، أمثال الفقهاء، ولكنه أضحى نقطة سوداء حينما حُوّل الدين إلى رموز وأسرار تدور في حلقات، وتحيله إلى شطحات، وكذا، حينما كثر الأولياء، وانتشرت عنهم حكايات الكرامات، وخرق العادات .

1- حجج أعداء الصوفية :

---

[1]- وهو يعتقد أن الإيمان يزيد وينقص، مثل ما ذهب إلى ذلك الأشاعرة .

لقد حملت هذه السلوكات، كثيرا من أصحاب الظاهر إلى مخاصمة أصحاب الباطن من أهل التصوف، بحجة أن هؤلاء يبوِّئون لأنفسهم، مراتب فوق مراتب الفقهاء والعلماء والفلاسفة في إدراكهم للحقيقة . [1] كيف يدركون هاته المراتب، وهم شاردون عن النهج الواضح والمستقيم ؟ ولقد وصل الأمر بالخصوم إلى احتقار الأولياء، والنُّكر على الفقراء، وإساءة الظن بهم.

2- إنصاف أهل الصوفية والأولياء

ومن الذين أنصف أهلَ الذكر والأولياء، وردَّ على كل من خاصمهم واحتقرهم، الشيخ " ابن يوسف السنوسي " التلمساني . لقد كتب رسالة يُبطل فيها، ما ذهب إليه الفقيه " أبو الحسن الصغيَّر " قائلا : " لو سَلِمت بواطنكم، وعلمتم عن الله تعالى ما أمر به، لرأيتم أن الخلق كله عيالُ الله، لا سيما أهلَ الانتساب إلى الله تعالى، سواء صدقوا أو كذَبوا، تكفيهم النسبة " . [2]

ويقول أيضا : " إياك ثم إياك، والنكر على الفقراء، وإن كانوا جاهلين بالآي [أي بالله] والحديث . فهم موصفون بالإيمان من حيث الذكرُ [...]، فالذكر يشهد لهم بالإيمان " . [3]

---

[1]- والحق عندنا، هو أن كل واحد على حق، شريطة احترام سياق مجاله .

[2]- نصرة الفقيَّر، عن جمال الدين بوقلي حسن، الإمام ابن يوسف السنوسي وعلم التوحيد، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1985، ص، 406 .

[3]- نصرة الفقيَّر، عن بوقلي، ص، 410 . يقول تعالى :" ومن لم يجعلِ اللهُ له نورا فما له من نور " (النور، 40) ؛ ويقول: " اذكروا الله ذكرا كثيرا " (الأحزاب، 41) ؛ ويقول : " فاذكروا الله كذكركمُ آباءَكم أو أشدَّ ذكرا " (البقرة، 200) ؛ ويقول : " فاذكروني أذكركم " (البقرة، 152) .

ويضيف بقوله :" وهذه كلها نوافلُ وخيراتٌ يُتقرب بها إلى الله، كما قال عليه الصلاة والسلام في أثر عن الله :" لا يزال العبدُ يَتقرَّب إليَّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته، كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجلَه التي يمشي بها؛ وإن سألني لأُعطِيَنَّه، ولئن استعاذني **لأعيذَنَّه** (رواه البخاري) . [1]

ويختم بقوله : إن " مبنى طريق التصوف كلَّها، [إنما هي] على التسليم والتصديق، كما أن مبنى الفقه على البحث والتحقيق . فالأصل عندي، حسن الظن حتى يتحقق الصادق، وتُلتمس له معاذر" . [2]

ويعزز " السنوسي " موقفه هذا، بكلمة " لأبي العباس المرسي " الشاذلي، يقول فيها : " مَثل الولي مع الله، كمثل أولاد الليوث مع أمهم ؛ أتراها تركتهم لمن يريد أن يقتلهم ؟ " . [3]

ولم تثن هذه الخصومات عزيمة أهل الذكر ؛ فإنهم ما فتئوا مستمرين في روحانياتهم من دون أدنى انقطاع . فهم من جهتهم وبدورهم، يتهمونهم بأنهم ليسوا أهل المعرفة الحقيقية . وشهَّروا ذلك في أدبياتهم الصوفية، ولكن دون أن يشكوا في توحيد خصومهم .

أ- أدبيات الصوفية

ومن أدبيات أهل التصوف في مدح مقام الأولياء، أن هؤلاء الأولياء آيات الله، يتلوها على عباده بإظهاره إياهم واحدا بعد واحد، وأن الأنوار الظاهرة

---

[1]- نصرة الفقيَّر، عن بوقلي، ص، (413-414) .

[2]- - نصرة الفقيَّر، عن بوقلي، ص، 437 .

[3]- وصف الشيخ " أحمد زروق " المتوفى سنة 1494 م، شرح الحكم بأنه بستان الفن وخزانة أحكامه وجامع لبه ولا يكفي غيره عنه ويكفي هو عن غيره . ويذكر " السنوسي " في رسالته أنه اِلتقى مع " أحمد زروق "، وتبادلا الفائدة العلمية . (نصرة الفقير، عن بوقلي، ص، 408) .

فيهم، إنما هي من إشراف أنوار النبوة عليهم، وأنوارُها بمثابة الشمس، وقلوب الأولياء بمثابة الأقمار، وضوء القمر حاصل من نور الشمس فيه، ومقابلته إياها . ومنها أيضا، أن الشمس يطرأ عليها الكسوف والغروب (وتحجبها الغيوم) وأنوار قلوب أوليائه لا كسوف لها ولا غروب . [1] ولهذا يمكن القول مجازا، بأن الشمس تستمر في إنارتها نهارا، ولكنها أيضا، تستمر في ضيائها ليلا، لظهور نورها في القمر الممدود منها . وبهذا، فلا يمكن أن يلحقها غروب، كما أنه لا يجب أن تتوقف أنوار الأولياء، وذلك لدوام ظهور نور رسول الله (ص) فيهم .

فأصحاب الظاهر مجرد مشاهدين لصنع الله، يُكَلِّفُون أنفسهم التفكير فيه لمعرفته تعالى، كالفقهاء والمتكلمين . ولا علاقة لهم بعالم الباطن حيث يعاينون الله تعالى من داخل، ويفتحون له قلوبهم ليستقر فيها . وفي مقابل ذلك، فإن أهل الباطن هم أهل الولاية الذين يتقربون منه تعالى بالفناء عن غيره تعالى، وبالبقاء بنوره . والفرق بينهم وبين أهل الباطن، هو الفرق بين البرهان [2] والشهود [3] أو بين الاعتبار والاستبصار .[4]

---

[1]– يقول " ابن عطاء الله ": في حكمته رقم (104) : " ... إن شمس النهار تغرب بالليل، وشمس القلوب ليست تغيب " .

[2]– وأهل الاعتبار، ينطبق عليهم قوله تعالى : " سنريهِمْ آياتِنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهمُ أنه الحق "، (فصلت، 53) .

[3]– قال تعالى " ثم ذَرْهُم في خوضهم يلعبون "، الأنعام، 91 .

[4]– فاعلم أنهما وليان : ولي يفنى عن كل شيء، فلا يشهد مع الله شيئا، وولي يبقى في كل شيء، فيشهد الكائنات مرايا لصفات الله في كل شيء وهذا أتم، لأن الله سبحانه لم يظهر المملكة إلا كي يشهد فيها . فالكائنات مرايا الصفات، فمن غاب عن الكون غاب عن شهود الحق فيه، فما نصبت الكائنات لتراها، ولكن لترى فيها مولاها . فمراد الحق منك أن تراها بعين من لا يراها، تراها من حيث ظهورُها فيها، ولا تراها من حيث كونيتها .

ب- مبدأ التوحيد

وعلى الرغم من هذا، فإن مبدأ التوحيد هو القاسم بين علماء الإسلام ؛ وليست معرفة التوحيد وقفا على طائفة دون طائفة أخرى . ففي شأن التصوف مثلا، فإن الدخول في مجاله، ينطلق حتما من توحيد الله، والإقرار بعدم الشرك به تعالى، كما مرَّ بنا . فقد تبقى صورة التوحيد عندهم، على شكلها البسيط والمألوف، وقد تأخذ شكلا آخر حيث ينكمش في جملة من الرموز . [1] ومهما تكن أشكال هذه الصورة، فإن التوحيد يبقى جوهرَ أيّ فقيه أو متصوف أو أي مذهب يدين بالإسلام . وسنعلل هذه الفكرة هنا، لاحقا.

لقد انتشر التوحيد في الديار المغاربية، منذ أواخر القرن السابع الميلادي، واتسع مع الأولياء وأهل الدعوة، وتغلغل في الزوايا والكتاتيب، وتقدم شعرا ونثرا في صورة عقيدة . بدأها " الشافعي "، و" الأشعري"، و" عبد القادر الجيلاني"، و" أبو مدين شعيب"، و" أبو الحسن الشاذلي"، وزادها ليونة وضبطا " اِبن يوسف السنوسي " التلمساني .

يقول " ابن عطاء " : عزمت على أن أترك الكون كله وأقفو سبيل الحب والمجتبىَ يقفو
شهودك يجلو والحجاب لأنه إذا حقق التحقيق صار هو الكشف

واعلم أن الأدلة إنما نصبت لمن يطلب الحق لا لمن يشهده . فإن الشاهد غني بوضوح الشهود عن أن يحتاج إلى دليل، فتكون المعرفة باعتبار توصيل الوسائل إليها كسبية، ثم تعود في نهايتها ضرورية .(ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، ص، 50-51) .

[1]- الرمزية هنا هي " استخدام الألفاظ الاصطلاحية الصوفية، فيكون للعبارة معنيان، أحدهما يستفاد من ظاهر الألفاظ، والآخر يستفاد بالتحليل والتعمق . ويعني عندهم أيضا، دمج كثير المعنى في قليل اللفظ " .

وليس غريبا، إذا كانت الزوايا التي تأسست بعد " الشاذلي" أو "السنوسي"، قد نهلت مبادِئَها في التوحيد من الطريقة " الشاذلية " [1] وعلم التوحيد السنوسي .

كان فن التوحيد يتكرر تدريسه، لدى كل المربين في الكتاتيب والزوايا، وخاصة في مدينة تلمسان . فأدرجه " أحمد بن محمد الدكالي " وأترابُه، في مواد برامجه التعليمية، وكذا صنع " ابن يلس"، وتلامذتُه. [2] ومن المؤلفات التي اشتهرت في التوحيد، في وقت " ابن يلس "، قصيدة شعرية نَظَمها الشيخ القاضي " أبو بكر شعيب بنُ علي بن عبد الله " على نمط روح عقيدة الشيخ " السنوسي "، وحظيت ببعض الشروح والتحشي. [3] ولقد ألف " محمد الهاشمي " (العارف بأسرار الشافعية)، وهو تلميذ الشيخ " ابن يلس " (توفي في 1961 بدمشق)، مجموعة من العقائد في التوحيد، منها : عقيدة أهل السنة وشرحُها ؛ ونظْم في عقيدة أهل السنة، له فيه شرحان : شرح مختصر، وشرح مفصل، أظهر فيهما كفاءته العلمية ومعرفته الكاملة بعلم الكلام، وهو نظم قريب من روح عقائد "السنوسي " . وقصة اتصال هؤلاء الشيوخ وتلامذتِهم بفن التوحيد، أنهم ترعرعوا في مصب أحياء شعبية بدرب " مسوفة " أي بجوار مسجد الشيخ " السنوسي " صاحب علم العقائد،

---

[1]– يرجع الفضل في حفظ تراث الطريقة " الشاذلية " إلى شخصين : " عطاء الله " و" اِبن عباد الرُّندي " . تخاطب وجدان المسلم وتسمو بروحه وتطهّر نفسه وتعلو بها إلى أسمى درجات النقاء والطهر والكمال الروحي . وتخلص الأمة من انقسامات المذاهب والطرق والطوائف التي فتكت بالماضي والحاضر . (ابن عطاء الله السكندري، الحكم العطائية، ص، 29) .

[2]– وفي الزاوية الصمدية، كان ابنه الشيخ " أحمد " يدرس الأدب، والفقه الحنفي، والتوحيد، بين العشاءين . ولقد أخذ عن والده الطريقة، كثيرٌ من أهل الشام وظهر على يديه الخير الكثير من هداية وتوفيق وإخلاص . (ارجع إلى كتاب السلسلة، ص، (37–47).

[3]– ممن شرحها، العالم الجزائري محمد بن عبد الرحمن الديسي . (المصدر نفسه، ص، 114) .

وقرب درب " بني جملة " حيث ولد . وكانت بينهم وبين أمثالهم . خارج تلمسان . مراسلات مستمرة.

IV- تمهيد لطريق " ابن يلس " وفلسفته

1- بين الكسب والانجذاب والفناء

لا يمكن أن نتقدم في الحديث عن مقامات الصوفية، وخاصة عندما يتعلق الأمر بالشيخ" ابن يلس"، دون أن نعرف الفرق بين السالك والمجذوب.

العباد صنفان : [1] عبادٌ آمنوا بالله على التصديق والإذعان، وهم السالكون . أهل التكليف والزهد والمجاهدة . وعباد آمنوا بالله على الشهود والعيان، وهم المجذوبون، أهل المحبة والمعرفة . [2] . الصنف الأول يمثل أصحاب الظاهر الذين يشاهدون صنع الله من ظاهر الأشياء، ليصلوا إلى معرفته تعالى، كالفقهاء والمتكلمين . والصنف الثاني يمثل أهل الباطن الذين يشاهدون الله تعالى من داخل، ويفتحون له قلوبَهم ليستقر فيها . والفرق بينهما في مجال الفناء، هو أن السالكين يَزهُدون في الدنيا، بعد أن شهدوا لها بالوجود، ومعروف أن الشهادة بوجودها، عنوان لتعظيمها ؛ [3] وأن أهل الباطن هم المجذوبون أهلُ الولاية الذين يتقربون منه تعالى، بالفناء عن

---

[1]- من حكم " ابن عطاء الله " : الحكمة رقم (26) : من علامات النُّجح في النهايات، الرجوع إلى الله في البدايات . الحكمة رقم (250) : نهاية السالكين، بداية المجذوبين، وبداية السالكين، نهاية المجذوبين .

[2]- يقول " الشاذلي " لـ " أبي العباس " : " يا " أبا عباس " أعرفْ الله، وكن كيف شئت "، ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، ص، 161 .

[3]- الزاهد للدنيا مثبِت لها ؛ فإنه شهد لها بالوجود إذ أثبتها مزهودا فيها ؛ وإذا شهد لها بالوجود فقد عظمها . يقول "الشاذلي" : " والله لقد عظَّمْتَها إذ زهدت فيها "، (ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، ص، 144) .

غيره تعالى، وبالبقاء بنوره، وهم الذين " فاجأتْهم عناية الله من غير طلب، ولا استعداد لِيَسْمُوَ بهم إلى موطن الإمداد "، ومنهلِ التلقِّي منه تعالى .

يقول " ابن عطاء " :

فالسالكون مشاهدون لصنعه مستغرقون بفكرهم إياه
والعارفون شاهدون لذاته حتى كأن قلوبهم مثواه[1]...
يا غائبا والحق فيه حاضر أتغيَّب عنه وما شهدتْ سواه
من لم يشاهد بالبصيرة ذاته فلقد أحاط به حجابُ عماه
من لا يرى في كل حال غيره فمن المحال عليه أن ينساه
مولاي أنت الواحد الصمد الذي في حضرة الملكوت شاهدناه [2]

يقول " مولاي العربي " في الصنف الثاني : إن " مخالفة الهوى أنتجت الأفكار، والأفكار أنتجت العلم الوهبي، والعلم الوهبي ينفي الشكوك والأوهام، ويزج بصاحبه إلى حضرة الملِك العلام " . [3]

2- في الشعر والنثر

لأهل الطريقة أدبيات كثيرة شعرا ونثرا ؛ بعضها واضح المعاني، وبعضها مبهم الكلام ؛ وما هو واضح، قد يتحول بعضُ أجزائه إلى عقبات

---

[1]- أي الله يسكن قلوبهم . قال تعالى : " قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرةٍ أنا ومَنِ اتبعني "، (يوسف، 108) ؛ أي على معاينةٍ ومطالعة ومشاهدة، لا أدعو إليك وأنا غائب عنك، بل أدعو إليك، وأنا ناظر إليك .

[2]- ابن عطاء الله، لطائف المنن، ص، 185 .

[3]-إنهم قائمون بالحق، تجري عليهم أحكامه وهم محو، وليس لله عليهم فيما يؤثرونه أو يذرونه عتب، ولا لوم ؛ وأنهم كشفوا بأسرار الأحدية واختُطفوا عنهم بالكلية، وزالت عنهم أحكام البشرية، وبقوا بعد فنائهم عنهم بأنوار الصمدية، والقائل عنهم غيرهم إذا نطقوا، والنائب عنهم سواهم فيما تصرفوا بل صُرِّفوا . (لطائف، ص، 17) .

ومكنونات، لاستخدام رموز ومصطلحات غريبة يصعب تفكيكها . وما هو مبهم، يثير كثيرا من التأويلات، معظمها محرج ومنفِّر .

ومن الرموز التي يستعملونها في الشعر مثلا، والتي نجد تداولها مألوفا لدى هؤلاء : السّكْر، والخمر، والكؤوس، والوصل ؛ [1] ومن الرموز التي تواجهنا أحيانا، هي أسماء الإناث، وهي متنوعة منها : ليلى، وأم ليلى، ونظام، ومغارية، وسلمى، وبعض النعوت المؤنثة .

ففيما يتعلق بـ" ليلى "، يقول الشاعر :

لطائف " ليلى " بوجهِكِ مشرق وظلامُه في الناس ساري [2]

ويقول " أبو العباس المرسي " :

أعندك من ليلى حديثٌ محرَّر بإيراده يحيي الرميم ويُنشر

ومن وجه"ليلى"طلعةالشمس تستضيء وفي الشمس أبصار الورى تتحير [3]

ويقول أحد الشعراء :

ومن كان في طول الهوى ذاق سُلوةً فإني من "ليلى" لها غيرُ ذائقِ،[4]

---

[1]– الحب له شرابه وكأسه وما فيه وتأثيره (السكر) .

يقول أحدهم : قد علمت الحب فما شراب الحب ؟ وما كأس الحب ومن الساقي وما الذوق وما الشراب وما الري وما السكر . وورد في الجواب أن الشراب هو النور الساطع عن جمال المحبوب، والكأس هو اللطف الموصل ذلك إلى أفواه القلوب، والساقي هو المتولَّى الأكبر للمخصوصين من أوليائه والصالحين من عباده، وربما غاب عن المحسوس والمعقول، فلا يدري ما يقال ولا ما يقول، فذاك هو السكر . (ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، ص، 60) .

[2]– أحمد أمين، ظهر الإسلام، الجزء 3، ص، 74 .

[3]– ويتوضح المعنى في البيت الذي يصحبه، وهو :

" وما احتجبت إلا برفع حجابها * ومن عجبي أن الظهور تستر " . (ابن عطاء الله، لطائف المنن، ص، 51) .

[4]– ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، ص، 183 .

يحكَى أن " ابن عربي " وهو في مكة، أحبَّ فتاة تسمى " نظام " ألف فيها كتابه " ترجمان الأشواق "، ظاهرُه عشقُ هذه الفتاة، وباطنه الله والفناء فيه. ومِثل ذلك ما روَوْه عن " ابن الفارض " في مصر . [1]

وفيما يتعلق بـ " المغارية "، يقول الشيخ " أبو الحسن " عن نفسه : جُعت مرةً، ثمانين يوما، فخطر لي أنه قد حصل لي من هذا الأمر شيء، وإذا بامرأة خارجة من مغارة، ووجهها كأنه الشمس حُسنا، وهي تقول منحوسٌ منحوس ! جاع ثمانين يوما، فأخذ يدل على الله بعمله، وها أنا لي ستة أشهر لم أذق طعاما ! [2]

ويقول " عبد الرحمن المجذوب " فيما يتعلق بـ " سلمى " :

سلِّم لـ "سلمى" وسِرْ حيث سارت واتْبع رياح القضا ودُرْ حيث دارت. [3]

ويقول " ابن عطاء الله السكندري " : [4]

برزت سلمى بأثناءِ الخِيم فأرَتْنا البدر من تحت اللُّمم
وحدا الحادون لما أبصروا وجهَها في الليل صبحا قد ألَم
وعذرناهم وما ذا عَجَبٌ أن يرى وجه سلمى في الظلم
كضياء الصبح أو بدرالدجى وجهُها أكمَلُ نورًا وأتَمِ

---

[1]– أحمد أمين، ظُهر الإسلام، الجزء الثاني، الط. الثالثة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1962، ص، 74 .

[2]– ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، ص، 85 .

[3]– السلسلة الذهبية، ص، 128 .

[4]– " ابن عطاء "، في طور سلوكه يتمثل الشيخ " أبا العباس المرسي "، رجلا خاضعا في حياته الصوفية لما يخضع له السالكون من إشراف شيخ مرشد بصير عارف بالطريق . ويبدو أن وصوله إلى المعرفة بالله، كان أسمى ما وصل إليه " ابن عطاء الله "، بل وكل صوفي إنما هو سالك للطريق إلى الله . ص، 21 .

لو رآها البدر أثنى راجعا خجلا من وجهها ومحتشم
أو رأتها شمس لم تطلع ضحى ثم صارت خدن همٍّ وندم
عذبت قلبي بهجران به عُذب العشاق قبلي في القدم ...
فسهرْتُ الليل أرعى نجمه أذكر الوصل الذي قد انصرم [1]

ومن هذه الرموز، نستنتج المعاني التالية :

إن هذه الأسماء عند المتصوف، عبارة عن رموز تكشف عن الإشراق الرباني الذي لا يراه إلا من كان من الله قريبا جدا، وكذا، عبارةٌ عن وجهه تعالى الذي تنبعث منه الأنوار التي تَمكَّن القريبُ منه أن يرى المخلوقات من موقعٍ أعلى . وقد تشير مباشرة ليس فقط، إلى الله تعالى (الذي هو مصدر التلقي الذي ييسر لعبده في هذا المقام، العيش في موقع من يُحيي الرميم ويقيم النشر)، وإنما أيضا، إلى الله بصفته موضوعا للهوى والعشق والحب الذي يفنى فيه العبد، والذي يوفر له الرحمة والسعادة الأبدية . وقد تعبر عن الأنيس أو الرفيق الذي لا ينقطع العبدُ عن مصاحبته والاهتداءِ به . وباختصار، فإن هاته الرموز، تفيد معنى الله تعالى بوصفه نور السماوات والأرض، والمصباح المنير . وليس بعيدا أن يكون أهل الطريقة في هذا المقام، قد استوحوا رموزهم هاته من قوله تعالى : " الله نور السماوات والأرض، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح، المصباح في زجاجة، الزجاجة كأنها كوكب دريّ يوقَد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا

[1]– ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، ص، 185 .

غربية، يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار، نور على نور، يهدي الله لنوره من يشاء، ويضرب الله الأمثال للناس، والله بكل شيء عليم " .[1]

ومن **أدبياتهم النثرية**، ما شاع عن " عبد السلام بن مشيش " شيخ الشاذلي : عليك بمحبة الله على التوقير والنَّزاهة ؛ وأدمِنِ الشرب بكأسها من السكر والصحو، كلما أفقتَ أو تيقظت شربتَ ... حتى تغيب بجماله عن المحبة وعن الشراب . [2] ومما يَتغنى به بعض الشاذليين : " والكأس مِغرفة الحق، يَغرِف بها من ذلك الشراب الطهور المحضِ الصافي، لمن شاء من عباده المخصوصين من خلقه ؛ فتارة يشهد الشارب تلك الكأسَ صورةً، وتارة يشهدها معنوية، وتارة يشهدها علمية . فالصورة حظ الأبدان والأنفس، والمعنوية حظ القلوب والعقول، والعلمية حظ الأرواح والأسرار " .[3]

ويقول بعض العارفين : إن لله عبادا، كلما اشتدت ظلمة الوقت، قويت أنوار قلوبهم ؛ فهم كالكواكب، كلما قويت ظلمة الليل قوي إشراقها ؛ وأين نور الكواكب من أنوار قلوب أوليائه ؛ أنوار الكواكب تتكدر، وأنوار قلوب أوليائه لا انْكدار لها، وأنوار الكواكب تهدي في الدنيا إلى الدنيا، وأنوار قلوب أوليائه لا انْكدار لها، لأنها تهدي إلى الله تعالي الحيِّ الذي لا يموت .[4]

---

[1]– النور، 35 . وقد يقرنون ليلى وشبيهاتها بالخمر والسكر، وبالخمر السوداء مع الوصال، (لطائف، 93، 102، 106).

[2]– ابن عطاء الله، لطائف المنن، ص، 61 .

[3]– ابن عطاء الله، لطائف المنن، ص، 61 . كان " ذو النون المصري " يرى أن المحبة الإلهية سر من أسرار الله، يجب ألا يذاع بين العامة . فالحكمة تعطى لأهلها اللدنية .

[4]– عن النبي (ص) : " إن الله عز وجل قال : من عادى لي وليا، فقد آذنني بالحرب، وما تقرب إلي عبدي بشيء أحَب إليّ مما افترضته عليه، وما يزال عبدي يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا

وفي شأن رعاية الوليّ من لدن الله تعالى، يقولون : " وليّ الله مع الله كولد اللبؤة في حجرها، أتراها تاركةً ولدَها لمن أراد اغتيالَه " ؟ [1]

V- مقامات " ابن يلس " الروحانية من خلال بعض شعره

1- كلمة تمهيدية عن الحب عند " ابن يلس "

إن من تغمره العاطفة، ويستولي عليه نور الكشف، لا حديث معه، ما دام عائشا في حالة انفعال، ولا وعيَ مع الانفعال، فيشطح ويتكلم بما لا نفهم، حتى كأنه إحساس" بلا جسم ولا عقل، وعاطفة بلا تفكير " . فهو في أحواله، المنجذب الوُلهان والمستلَب السكران . فإذا كان في مقام البقاء بعد الفناء، حيث يخضع لإرادة ربه مع دوام الوصلة، فإن أوصافه تندثر وتُمحى، بظهور أوصاف المولى فيه . وفي هذه الحالة، من اتحاد الوجود، يقول المنجذب : " أتجلى لربي في كل شيء، حتى يراني كأني عينُ كلِّ شيء " . [2]

وفي هذه الحالة من الفناء، لا يرتجى من الفضولي العادي، الوقوفُ على وحدة خطاب المنجذب، ولا على تماسك منطقه ؛ وذلك لأن العقل عندما يغيب، يخلو المجال لمنعرجات النفس، حيث تتحول اللغة تارة إلى رقصات، وتارة إلى منظوم موسيقيٍّ بألحان رائقة .

2- مقاماته الروحانية من خلال بعض شعره

أ- ما جاء في القصيدة : " باسم القدير "

أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر بها ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي عليها ؛ وإن سألني لأعطينه، ولئن استعاذ بي لأعيذنه ... " . ص، 39 .

[1]- ابن عطاء الله، لطائف المنن، ص، 40 .

[2]- ابن عطاء الله، لطائف المنن، ص، 50 .

في هذه القصيدة، بعد إقراره بشمولية قدرته وحريته، يصرح بأن رئاسة الطريقة ترتد إلى الرسول البشير (ص)، الذي يرى فيه نور الأنوار، وسرَّ الأسرار ؛ وما طريقةُ " درقاوة " التي ينتمي إليها " ابن يلس "، سوى فرعٍ من فروع النهج النبوي إذ أقوالها مجالُها الشريعة، وأحوالها مجالها الحقيقة . وأورادها [1] الإكثار من ذكر المعبود، وقصدها مقام القرب ورؤية الرحمن . وطبيعة مقامها الانتقال من الفناء في الأكوان، إلى فناء البقاء مع الله ؛ وبإعراضك عن كل الوجود، فيما يقول، تخضع لك الأشياء . وترى من هذا المقام السامي، متفرَّقاتِ الأشياء في وحدانيته مع تنْزيهه تعالى عما لا يليق بِمقامه، وتُقِرُّ في تنْزيهه تعالى، بأنه الحق بلا مكان ؛ فلا تجسيم ولا تشييء .

يقول : بعد ذكر اسمه تعالى القدير أي الذي يصنع بكل حرية واختيار ما يشاء في ملكوته :

7 – خذ الورد والعهودْ أكثر من ذكر المعبودْ

8 – واعْرض عن كل الوجود تخضـعْ لك الأشياء

9 – عليك بذكر الرب اسم شخِّصه في القلب

10– تنلْ مقام القُرْب ترَ فيه مولايا

11– فتَفْنَ مْعَ الاَكْوان ترى بعين الرحمن

12– الحقّ بلا مكان هو الظاهر في الأشياء ...

17– بالصلاة على الحبيب نل مْقام التقريب

18– تبقى به يا لبيب بعد الفنا باقيا

---

[1]– أوراد الطريقة " الدرقاوية "، مستلهمة كلها من الشيخ " أحمد الدكالي " الذي كان يقيم بناحية " بني سنوس " من أعمال تلمسان ؛ (انظر السلسلة) .

ب- ما جاء في القصيدة : " صلوا يا كرام "

اسم " ليلى " عند " ابن يلس "، ينطوي على جملة من المفاهيم تصب كلها في الحقيقة الربانية ؛ أهمها مدلولان، أحدهما يعبر عن الحقيقة، هذا السر المكنون ؛ وثانيهما يفيد قمّة ما يعشقه العاشق . ومعروف أن الفضول البشري يسعى بشغف إلى انكشاف هاته الحقيقة ؛ وهي عند الفلاسفة، الحقيقة الأولى التي ليست هناك حقيقة قبلها . ولعله يرمز إلى " ليلى " ليبين مدى حب العاشق لها كالحكاية ما بين " ليلى وقيس " مثلا، في التاريخ الثقافي ؛ فهي علاقات حب وهُيام لا تتصف بلغة العقل . فكذلك حبُّ الله، فإننا لا نجد له التعبير البسيط، والمفهوم الدقيق الذي نعبر عنه بما يليق به، وإذا عبرنا عنه، فقد نُصيب، وقد نثير نقاشات وتأويلات متباينة، وأحيانا متناقضة ومتناطحة .

ولهذا، فمبتغى العشاق هو اكتشاف وجه " ليلى "، هذا الإِسم الذي يحتضن محطات قدْسية شريفة وسكرات أهلِها ؛ وتستوعب نياتِ العشاق وأذواقَهم الروحانية وتَكَتُّمَها . وللتواصل معها، لا بد من الهُيَام بحبها إلى درجة السكر ؛ فسكر الحب الذي يُسقَى من كؤوس الوصال، طريق إلى معاينتها .

فيتجلى الله في حقيقته الجميلة، وهو قادر على ذلك، كيف ما يشاء .

ولهذا يفضل " ابن يلس "، استعمال كلمات الخمر، والكأس، و" ليلى "، والسكر، للتعبير رمزيا عما ينتابه من غليان العشق، وحرارة المحبة لربه

تعالى [1] خشية الوقوع في مفاهيمَ معقدةٍ لا يفهمها الناس، وتحاشيا لسوء فهم حالته ومقامه الروحي . [2]

يقول :

1- صلوا يا كُرّامٍ على الوسيله وشمسِ الأنام مُظهرِ " ليلى "

2- يا ساقيَ العشاق، املأِ الكؤوسا من خمر الأذواق يُحيي النفوسا

3- حضرةُ الإطلاق أبدَت شموسَا محت الرواق عن وجه "ليلى"

4-مبتغى العشاق والمُنى كُلَّا في ذات الخلاَّق المولى جلَّ

5-من بحر الإطلاق حين تجلى بكل رونق جمالُ " ليلى " ...

6- رنَّت الأوتارُ والحبُّ حاضرُ غنِّ يا خمّار بحسن " ليلى

"7- يا عينَ العيون ظهرت جهرا بِجمْع الفنون كأسا وخمرا

8- زالتِ الشجونُ طابت الحضره بِالسرّ المكنون من كنْز "ليلى"

9- ابن يلس " هام لَمَّا سوقيا من خَمْر الأذواق فانٍ باقيا

10- وعليك سلام خير البريّه مسقيُّ مدامٍ يـحيّي " ليلى "

ج- ما جاء في القصيدة : " زارني المليح "

يتفقد " ابنَ يلس " زائرٌ، شكلُه قمر، وهندامه جمال، ووجهه بمثابة الشمس في إشراقها، وذلك ليغمره بالسكر في مكان مقدس ؛ فإنْ هو غابت الشمس، أضحى هذا الوجهُ بدرا مُنيرا . كيف لا يكون، هو المبتغى لهذا الجمال الذي كسا جميع الموجودات وجعلها مرآة له ؟ وكيف لا يَغترِف من

---

[1]- إن محبة الله شيء لا يكتسب بالتعلم، وإنما هي هبة من الله وفضل .

[2]- وكان من السهل له أن يقول مثلا، بأنه هام بحب الله إلى درجة أنه فقد صوابه ليدخل في الفناء الباقي .

هذا المنهل السلسبيليِّ الشاربون ؟ ويبدو في هذه القصيدة، أن الشاعر ظفِر باقتباس نصيبه من هذا الحسن العجيب .

يقول :

1- زارني المليحْ وأدار الكأسْ في رياض القدسِ خمر الجِلاسْ

2- قد بدا قمرا في محافلِه بحلل الحسن أجملْ لباس

3- وجهه كالشمس في إشراقها إن تغيب كالبدر في ليل غَلَّس [1]

4- قلت أنت المبتغى مع المنى جمالك قد كسا جميع الناس

5- يا محل الجود فكل الورى تُسقى من بحرك بأنواع الكأس...

7- قال لي ما تطلب العشاق في ما تلذ العين تشتهي الأنفاس

8- قلتُ أنت كامل الحسن العجيب يا روح الأرواح يا ضيا الحواس

9-"ابن يلس"بالباب يرعى الزمام كم له من جمالكمُ اقتباس[2]

د- ما جاء في القصيدة : " هذه شموس "

إن " ليلى " على سبيل الاستعارة، شموس في شمس، شموس بالجمع تُشعشع ؛ وشمس بالمفرد تلتقي فيها، أنوارُ " ليلى "، وأنوارُ النجوم والبدورِ والأقمارِ، والسماواتِ العلى والكونِ بأسره . إنها واحدة (أي الحقيقة) في كثرة (أي الموجودات المتعددة والمتنوعة) . إن " ابن يلس " في حضرة الله تعالى، وكأنه يقول لنا : دعوني أعيش كأن ذاتي هي ذاتُه تعالى، وصفاتي هي عينُ صفاته تعالى، وروحي وحسي وبصري . وفي سبيلها كل شيء يهون ؛ لقد أجبَرته للسجود، لَمَّا بدت له واضحة وغاب في

---

[1]- غلس : الظلام الذي ينته به الليل .

[2]- الزمام هو صاحب الأمر والمقدَّم .

الشهود واندثر . ثم يستدرك ليقول : أنا حفيد عبدها مملوك لها في كل أمر .

يقول :

1- هذه شموس " ليلى " شعشعت سلبت أنوارُها كـل الدررْ

2- كشفت برِقِّها عن وجهها يتسلّوا يا عُشاق بالنظرْ

3- إن تقل شمس، فبعض نورها أو تقل بدر كذلك القمـر

4- أو تقل هي نجوم الاِهتدا أو هي البيدا لبست فخَر

5- أو تقلْ هِي السماوات العلى أو تقل هي العالَم المنتشـر

6- خجلت شمس الضحى من سناها كل حسن من بَهائها اسْتعرْ ...

10- هـي واحدة في كثرتِها ليس لطلعتها فيْءٌ آخَـر

11- طوَتِ الأكوان في أنوارها ذاب ثلج الوهم في بحر زحل...

13- هي ذاتي وهي عين صفاتي وهي معنايَ وحسي والبصر

14- كم قتال وجهاد دونها قليل إذا بدا الوجه الأغر

15- كم سقت نَدمانَها من خمرة غِيبَت كلا فلن يبق أثر

16- أجبرَتني للسجود حلوةٌ لمّا بدت لي فلم يبق استترْ

17- نظَّمت " ابن يلس " في جوهرها غاب في الشهود صرفا واندثر

18- إنِّ عبدٌ لعبدِ عبدها بل ومملوكها فكلُّ أمَر

19- أفرغت عليه حُلِيَّ وجودها كم وكم من نِعْمٍ فلا تنحصر

هـ - ما جاء في القصيدة : " أيا حيّ "

أيا قيومُ اسقِني خمرا من بحر النبي (ص) ؛ إنك جلي بكل نور، حُسنك متلألئ على جميع ما خلقتَ من الأنهار، والأشجار، والبشر، وجميع

الشموس، والأنوار . إنك صاحب الإمداد ؛ شُهدُك في القلب، سرُّك المكتوم تحلى وتجلى . إنك الحسن بلا مثال، وهو حسنٌ تجلّى في المحسوس، وفي المعقول . إنك بعد زهدنا في الدنيا، تكون لنا الوهاب . فتُبْقينا وتسمو بنا إلى الفناء فيك، على الخمر مدمنين مُبحَرين في أعماق بحور السكر .

1- يا حيُّ يا قيوم زدني من علوم القوم
2- واسْقني الخمر المختوم من بحر طه المعصوم
3- حسنك فاق البدور تجلى بكل نـور
4- منه البحار تفور حارَ فيه الفَـهوم
5- للورى حسنك معار في الأزهـار والأنوار
6- وفي عموم البشر في الشموس والنجوم
7- مَننْت بالإيجـاد وبكل الإمـداد
8- شُهدك فؤادي وبدا السر المكتوم ...
11- فتجلى بحلل الحسن بلا مثال
12- بالجلال والجمال والمحسوس و المفهوم
13- لما أفنيت الثراب ما بقي إلا الوهاب
14- لا أرى له حجاب هو الشاهر والمـعلوم
15- دار الكأس وانجلى في الحضرة والمبـجلة...
18- صرت منَ اهْل الخمره في بحورها نعوم [1]

و- ملخص ما جاء في هاته القصائد

---

[1]- كل هذه القصائد منقولة عن أوراق مطبوعة لمرجع بحوزة الأستاذ الدكتور " عبد الرزاق جعلوك "، تحتوي على ترجمة الشيخ " محمد بن يلس "، وبعض قصائده ... ولقد تصرفنا نسبيا في بعض حروف الكلمات وشكلها، وذلك لضرورة الوزن أو اللحن

ويمكن تلخيص طبيعة مقامات الشيخ، في هاته الكلمات الوجيزة :

ينحصر قصد محمد بن يلس في الاقتداء برئيس الطريقة، وهو النبي محمد (ص)، وبلوغ مقام البقاء مع الله تعالى ورؤيتِه .[1] . ولهذا القصد، يسخر الشيخ وسائلَ : أولها توحيدُ الله على مذهب الأشعري، فهو يقر بقدرته تعالى، وبمشيئته، وحريته، وتنزيهه، فلا مكان، ولا تجسيم، ولا تشبيئ ؛ ويُقر أيضا، بالتمييز بين الخالق والمخلوق . ويشُقُّ طريقه بالمداومة في الذكر، ذكر المحبوب . وهذه المداومة الروحانية، تمنحه أحوالا وإلهاماتٍ لا يعيشها إلا هو مفردا مع الله . وعندما يعود بين الفينة والأخرى، إلى حياته العادية، يعبر شعرا أو نثرا، عما كان فيه من كشف ونعيم . وهنا، لا بد من استدراك، وهو أن المداومة عند " ابن يلس "، لا تكون في الأزمان، وإنما في الأحوال، شأنها شأن الدخول في الصلاة حيث لا نتواصل بخشوع قوي، إلا مع الله تعالى . [2]

---

[1]– ارجع إلى قوله تعالى : " وجوه يومئذ ناضرة، إلى ربها ناظرة " (القيامة، 22) .

[2]– تفنى نفوسهم في الله ويتحدون بالله ، وفي أول أمرهم يكون هذا الكشف عبارة عن لحظات لذيذة على فترات . ثم إنَّهم بالمران يسهل عليهم هذا الفناء . ومع ذلك لا يستطيعون أن يفنوا فناء تاما ولا دائما ما داموا على قيد الحياة . ويجب التوضيح، هنا أن " ابن يلس " رجل لم ينفصل عن حياته الاجتماعية ؛ فهو يعول عائلته، ويمارس عاديا تجارته، وليس مترهبا، وله ما شاء من الأحباب والأصدقاء في الحياة اليومية . (للعلم، كان " محمد بن الهاشمي " (ت. 1962) كاتبا وأمين سر الشيخ " ابن يلس " وموضع ثقته . وكان شريكه في التجارة . وكان " مصطفى صهر " الحاج " محمد بن يلس "، ملازما لأهل الطريقة " الدرقاوية " ... رغم أشغاله التجارية ومشاريعه الدنيوية السلسة الذهبية، ص، (70–71) .

30، وكان " أبو الحسن الشاذلي " نفسه يلبس فاخر الثياب ؛ 31، ولم يكن " الرندي " في حياته، صوفيا متجردا منقطعا إلى العبادة، وإنما كان متوليا وظيفة دينية كبيرة في فاس، وهي إمامة وخطابة مسجدِ القرويين . ومعروف أنه كان ممثلا للمدرسة الشاذلية في إسبانيا في القرن الرابع عشر الميلادي، ونجده يرحل إلى المغرب ويطوف ببلاده المختلفة، كما أقام بتلمسان وفاس ليأخذ

أما اسم " ليلى "، في التعبير عن أحواله لنفسه، فهو يرمز إلى الحقيقة التي يتطلع العبد إليها، حينما يصل إلى مقام القرب ؛ شأنه شأن الفيلسوف الشغوف بالبحث عن المبدأ الأول ، والمنطلق الأول، (مثل أفلاطون وأمثاله) . فهو يمنحها كل الأوصاف الجميلة والسامية . وللتواصل معها، يدخل في الهُيام بحبها إلى درجة السكر، مع الإشارة إلى أن سكر الحب الذي يُسقى من كؤوس الوصال، هو طريق إلى معاينتها . ومع ذلك، فإنه يؤكد، على الرغم من شطحاته، [1] أن هاته الحقيقة واحدة في كثرة (أي خَلقَتِ الموجودات المتعددةَ والمتنوعة) . إنها الحسن بلا مثال، وهو حسن تجلى في المحسوس والمعقول . ومن المقامات التي فاز بها، حسب مكتوباته، أن الهُيامَ بحب الله إلى درجة فقدانه الصواب، مُسوِّغ للدخول في الفناء الباقي . كيف لا، والله تعالى يكون لعبده سمعَه وذراعَه ورجله ؟ وحينها، تخضع له الأشياء بفضله تعالى، كما تخضع هاته الأشياء لله عز وجل . ولا عجب إن أباح " ابن يلس " بوصف حالته النفسية، بقوله : إن الله هو ذاتي وهي عين صفاته، وروحي وحسي وبصري . وكأنه اندثر من الوجود المادي، وغاب في الشهود .

عن علمائها و تتلمذ لهم في علوم اللغة والفقه والأصول والكلام والمعقولات . توفي في فاس سنة 1389، مخلفا وصايا لمريديه السالكين وغيرها . (ابن عطاء الله، الحكم العطائية، ص، 30) .

[1]– ومن شطحات الحلاج، قوله :

" أنا من أهوى ومن أهوى أنا * نحن روحان حللنا بدنا

فإذا أبصرته أبصرتني * وإذا أبصرتني أبصرتنا " .

Je suis Celui que j’aime et Celui que j’aime est moi-même
Nous sommes deux âmes ayant occupé un seul corps
Quand tu le vois, tu me vois, et quant tu me vois, tu le vois.

ولو أضفنا، وصايا الشيخ، لأدركنا طريقته بصورة أشمل . [1]

VI- مناقب " ابن يلس " من خلال أبيات زجلية لـ " قدور بن عاشور الزرهوني " الندرومي

وفي رثاء الشعراء " لابن يلس "، ومدحِهم له، نلمس التعبير عن هاته الجوانب الروحانية، التي لا وجود لها كأحوال، إلا في دوام الأحوال .

يقول " قدور بن عاشور " :

هو الحق الإله سبحانه سبحان
لا نرجو سواه ملك السِّت أركان
لا موجود إلا الله بالإيمان والإحسان

---

[1]- محمد بن يلس الجد، وصايا الأقدسية من الحضرة اليلسية، جمع و ترتيب عبد السلام بن أحمد بن محمد بن يلس، دمشق الشام 27 شوال 1342 .

لقد جُمعت وصايا " محمد بن يلس " ورتبت على يد حفيده " عبد السلام بن أحمد "، وكان الغرض من طبعها، نشر كلمة التوحيد والاجتهاد والذكر والمذاكرة . وهي في مضمونها جامعة لأركان الطريقة " الدرقاوية اليلسية "، وأسرارها، موجهة للمريد تيسيرا للدخول في زمرة أهل الله . ومن هذه الأركان والأسرار التي يجب على المريد حفظها والالتزام بها :

أن يحذر من الغفلة * ويتخلق بالتقوى ليهتدي إلى حب الله * ويفوّض أمره إلى الله، قصد تخفيف تكاليف تدابيره المخالفة لقضاء الله * ويتوكل على الله تعالى، والاستسلام لقضائه * ويصبر على إيذاء الناس ويعفو عنهم ويستر عيوبهم ويشفق عليهم * ويصدُق ويحسن النية * ويسير وراء النبي محمد (ص) * ويكتم أسرار بواطنه * ويترك ما سوى الله [مثلا في الصلاة] بغية مشاهدة الوحدة في الكثرة، والكثرة في الوحدة * ويتقشف في المأكل والكلام، ويقلل من النوم استعدادا لتذوق حلاوة الأنس بالله * ويصقل القلب بالذكر مع المداومة على ذكر التوحيد (لا إله إلا الله)، وهو طريق إلى التنور بوحدانية الله ومشاهدة وحدة الوجود وهي كلها السعادة الأبدية .

وبذلك كما تقول الوصايا، يصل المريد، إلى درجة محو الوجود بالكلية في محبة الله، فيكون تعالى هو سمعك و بصرك، فتسمع بالله، و تبصر بالله ، فلا يبقى لك الانتظار، و لا الاجتياح إلى جارح عنك ولا شغل مع الله غير الله، وتكون مستعِينا بالله عن سوى الله . وهكذا تكون حاضرا مع الله، غائبا عن سواه، وبهذا أيضا، ينعمك الله بالولاية .

في حق اللي نهواه "بن يلس" يا الإخوان
عيني تبكي ببكاه دموع كالطفان

***

"بن يلس" الهمام كثير الكرامات
بكؤوس المدام نالوا طووا الحياة

***

"بن يلس" الواصل في بحر الحضرة تاه

***

" بن يلس" المبرور ملك الحضرتين
المحمود المشكور هو بحر اليقين
مبهج الصدور العارف المبين
قد كشف السُّتور في حق المحجوبين
كان بحر البحور قدوة للذاكرين ...
مقري الإيمان صديق المومنين

***

هكذا إذن، مارس مؤسس الزاوية " اليلسية "، " محمد بن يلس "، حياتَه الذوقية في أعلى مقامات التصوف، وهي كلها القرب من الله تعالى، وقد أبدى فيه حبَّه الشديدَ لربه، وعشقَه له الذي بلغ قمته في الفناء فيه تعالى، وهو أمر استجاب له الله بأن صار هو هو، في جوارحه وفي تحكمه في الأشياء . لقد تجلى الله تعالى فيه ؛ ولأنه استقر تعالى في قلبه، فصار مرآة للشاهد . هذا المقام الذي يتنقل بالشيخ من القرب إليه تعالى، إلى الحب، ومن ثمة يمتد إلى العشق، ويتبعه التجلي والفناء في الله، لَمقامٌ تتناغم فيه الأحوال الروحية السامية والمختلفة، ويجتمع فيه الانجذاب

بسلوك المجتهد . ولكنه في حياته العادية، يعود إلى عقيدة توحيد الله، وإلى علاقاته الاجتماعية مع الناس، وإلى زاويته للتدريس والتربية والإرشاد .

فحياة الشيخ مزدوجة، حياة مع الناس، وحياة مع الله وحده . الأولى عادية، يمارس فيها دينه كما يمارسه كل المسلمين في العالم . وأما الثانية، فإنها أحوال تستمر فترات محدودة في عالم الروحانيات حيث يشعر بالحرية المطلقة في التخشع . فالأولى تخضع لأحكام الناس الظاهرية ؛ والثانية لا طاقة لهم في دخولها، لأنها شطحات شخصية تنتابه ثم تهدأ .

***

مراجع البحث :

1- ابن عطاء الله السكندري، الحكم العطائية، شرحه ابن عباد النفزي الرُّندي، الطبعة الأولى، مؤسسة الأهرام، القاهرة .

2- ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، تحقيق عبد الحليم محمود، الطبعة 2، دار المعارف، القاهرة، 1999، ص، 185 .

3- السلسلة الذهبية في التعريف برجال الطريقة الدرقاوية، جمع، مصطفى العشعاشي، تحقيق وتحرير، مصطفى يلس شاوش بن الحاج محمد، مطبعة سقال، تلمسان، بدون تاريخ .

4- جمال الدين بوقلي حسن، الإمام ابن يوسف السنوسي وعلم التوحيد، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1985 .

5- أوراق مطبوعة لمرجع بحوزة الأستاذ الدكتور عبد الرزاق جعلوك، تحتوي على ترجمة الشيخ محمد بن يلس، وبعض قصائده ... انظر أيضا، سيدي الحاج محمد بن يلس، جديد الديوان، إعداد الحفيد سالم بن يلس و

د. عبد الرزاق جعلوك، مخطوط بالآلة، موقع في تلمسان، بتاريخ 2010 .

6 - L'image de Tlemcen dans les archives françaises, Catalogue réalisé par Agnès Charpentier, Imprimerie Mauguin, Blida, Octobre 2010, Page:27.

ريتشارد رورتي: نَحْوَ فَلسَفَةٍ بِلا مَرايا.

د. عَلي عَبّود المُحَمَداوي[1]

ريتشارد رورتي Richard McKay Rorty: فَيلسوفٌ امريكيٌ؛ وِلِدَ في نيويورك عام 1931. وُصِفَ بأَنهُ نسبي براغماتي و مابَعد حَداثي، نِسبةً لمواقفهِ الضِّديَّةِ مِنَ النَّزعاتِ التَأسيسةِ، وَأَسهمَتْ في ذلِكَ آراءه بالضدِّ مِنَ التَمثيليَّة والمطابقاتيَّة– المرآويَّة، وَبالضِدِّ مِن كُلِ الفَلسَفاتِ النَسَقيَّةِ. لِذلكَ وُصِفَ مَشروعه بكونِه مَشروعاً لفَلسَفة مابَعد **الـ فَلسَفة:** أي مابَعد الفَلسَفاتِ الَّتي تُحاول تَأسيس صَرحٍ نَظري يَعملُ عَلى إيجادِ الحُلولِ المطلَقةِ وَالكَونيَّةِ في تَفسِيرِهِ لما كانَ وَمايَنبَغي أَن يَكون، و توفي في 2007.

لرورتي مَجموعةً مِنَ الكُتُبِ والدِراساتِ مِن أهمِّها:

1. المُنعَطف اللغَوي (إشراف وتحرير). 2 .الفلسفةُ ومِرآةُ الطبيعةِ. 3. عَواقِبُ البراغماتيَّة. 4.الفلسفةُ والأَمل الْاجْتمَاعي .5. العَرَضيّة، السُخرية والتضامن.6. الموضوعيّة، النزعة النسبيّة والحقيقة: بحوث فلسفيّة–ا. 7. دراسات عَن هايدغر وآخرين: بحوث فَلسَفيّة–ب .8. الحقيقة وَ التقدم: بحوث فَلسَفيّة–ج .9. الفَلسَفةُ كسياسة ثَقافيّة: بحوث فلسفيّة–د .

يُعَدُّ **رورتي** العَلَمَ الأَبرَزَ لِلفَلْسَفَةِ البراغماتيَّةِ الجَدِيدَةِ New pragmatism، وَ واحِداً مِنْ أقطابِ تَيّارِ مابَعْدِ الحَداثيَّةِ

---

[1] مُدَرِسُ الفَلسَفَةِ في كُلِيَّةِ الآدابِ – جامِعَةُ بَغدَاد

Postmodernism، وَ مِنْ رُوادِ اللِّيبراليَّةِ الأَمريكيَّةِ وَ كِبارِ المُنافِحينَ عَنها. تَأثَرَ بِما جَلبَتْهُ الفَلسَفْاتُ عَلَى المَدى القاريِّ- الأُوربيِّ، فَقَفَزَ عَلَى مُستَوَياتِ التَّوصِيْفِ وَ التَّعْليْبِ لِلفَلْسَفَاتِ التَّقليدِيَّةِ والأَشْخَاصِ المُنضَوينَ تَحْتَ ٱسمِهَا. لِيَنفَلِتَ مِن تِلكَ التّصنيفَاتِ ما بَينَ النَزَعَاتِ الفَلسَفيَّةِ التَحْليْليَّةِ الإِنجلوسَكسونيَّةِ وَ النَزَعاتِ الفَلسَفيَّةِ الأُوربيَّةِ النَّسَقيَّةِ أَو النّقديَّةِ، فَكانَ لهُ حُضور إمتازَ بٱستِجلابِ الأَدواتِ القاريَّةِ وإستِنهاضِ المَكنُونِ العَمَليِّ الأَمريكيِّ، وبتَوليفَةٍ إعتَدناهَا مِن جُلِّ الفَلاسِفَةِ المُعاصِرين، نَجدُهُ يُقّدِمُ نَفْسَهُ عَلَى أَنَّهُ جِسرٌ تَواصُليٌ بَينَ الضِّفَتَينِ القَارِيَّةِ وَ الأَمرِيكِيَّةِ. لكِنْ هذهِ المَرّة مِن قَلْبِ أَمريكا. وتلكَ مِيزَتُه.

وَ مِن تَوفِيقيَّتِهِ، الفَلسَفيَّةِ، هذهِ، يَتشَكَلُ **رورتي** بِصورَةِ فَيلَسوفٍ أَرخَبيليٍّ: يَعملُ عَلى جُزرٍ مَعرفيةٍ مُتعددةٍ مُستَفيداً مما يُلائم نَقْدَه، وَ ٱنعِطافُهُ بِمَسَارِ العَقْلِ الغَربيِّ، وَ تَأَسيسهِ لِما بَعد **الـ** "فَلسَفَة" في سَبيلِ فِعلٍ تَفَلسُفيٍّ مُغايرٍ: فَلسَفةٌ لا كَما كانَتْ، بَلْ بِما يُمكنُ أَن نَكُونَ عَليهِ، مُتجاوزينَ مُسَلَّمات التَعْالي والمفارقةِ والمِيتافِيزيقا. وهنا يفرق رورتي بين الفلسفة Philosophy وبين philosophy ويعمد الى كتابة حرف الـ"P" بالحجم الكبير في اشارته للفلسفات النقسية والتأسيسية والتي ينقضها في سبيل فلسفة خارج اطار القمع التخصصي الحرفي المذهبي التأسيسي؛ وذلك ماسيجعله يعمد الى توسيع نطاق صفة الفيلسوف لتطال حتى مجموعة كبيرة من الكتاب الشعراء والفنانين. وستتضح معالم هذه النزعة تبعا في البحث.

عَمِلَ **رورتي** عَلَى إنجازِ مَسَارٍ نَقدِيٍّ تَهَكُميٍّ: يُقيمُ لِلعَرَضي مَقامَاً بِالضِدِّ مِنَ الدائِمِ وَ المستَمرِ، وَ للخُصوصيِّ مَقالاً بالضِدِّ مِنَ الكَونيِّ، وَ للحِوارِ وَ الحِجاجِ دَوراً بَديلاً عَنْ المقايَسَةِ وَ المُطابَقَةِ وَ المرآويَّةِ؛ إنّها مَساراتٌ:

تَهذيبِّيةٌ (تَكوينيَّةٌ)*Bildung، وَ عَمَليَّةٌ، وَ هرمينوطيقيَّةٌ، تَعمَلُ عَلى التّعدُدِ واللاتَمرَكُز. وَ مِن ذلكَ، نَكشِفُ مَديات: الاستِعارةِ، وَ التَوليفِ، وَ الإبداعِ. بَين براغماتيَّة دِيوي، وَ الدّمجِ بَينَ مُعطَياتِ التَأَويلِ الهايدغري وَ الغاداميري، وَ الحِوار المَقبول لأنّجَعِ الغاياتِ حُصولاً. وَ دَعَّم **رورتي** أفكارَهُ الآنفة بِتَقسيمِ توماس كُوْن للسائِدِ والثّوري مِنَ العِلمِ، كَما وَ أفادَ مِنَ الفَلسَفةِ التَحْليْليَّةِ وَنَقدها. وَ وُسِمَ شِكلُ التَفَلسُفِ **الرورتيّ**، الآنِفِ، مِن كَمَالاتِ الذاتيَّةِ، وَ تَشريعاتِ الـ"بَينذاتيَّةِ"، بأَنَّهُ مَقولاً في إطارِ تَشذيباتٍ وَ تَهذيباتٍ للسُلوكِ وَ الفَهْم معَولاً على بُعد التَّخيلِ: وَ ذلكَ هُوَ الإبداع.

المحور الأول: رورتي: مِنَ الفَلسَفَةِ التَحْليْليَّةِ إلى نَقدِها.

بَدَأَ **رورتي** تَحْليْليَّاً؛ وإستَطاعَ أن يُقدِمَ دِراسَاتٍ وبحوثاً وإشرافاً وتَحريراً لمجموعَةٍ مِنَ الأَعمالِ في المَجالِ نَفسِهِ. إلّا أَنَّهُ ما لَبِثَ أَنْ ٱنعَطَفَ عَنْ ذلِكَ المَسَارِ نَحوَ الفَلسَفَةِ القاريَّةِ (الأُوربيَّة). وَ حِينَما كَانَ مُعتَقِداً بالمنجَزِ التَحْليْليِّ اللُغَويِّ كانَ قَد كَتبَ مَرةً: "أفهَمُ مِن خِلالِ الفَلسَفَةِ اللُّغَويَّةِ المفهُومَ الَّذِي بحَسبِهِ المشاكِلُ الفَلسَفْيَّةُ هي مَشاكِلٌ يُمكنُ حَلَها (أَو تَذليلَها) إمّا

* Bildung مُفرَدَةٌ ألمانيَةُ الأَصلِ، أفادَ مِنها رورتي عَنْ طَريقِ غادَمير، وَ هُنالِكَ مَن تَرجَمها بِالتَنشِئَةِ، وَبِذلِكَ فَفَلسَفَةُ رورتي يُمكنُ وَصفها بِالمنَشئة، وَقال بِذلكَ كُل مِن الباحِث مُحَمَد جَديدي، وَ زُهير يَعكوبي، وَ آخَرين مِنَ الباحِثين، إلّا إنَّنا نَرى أَنَّ التَرجَمة الَّتي قَدَمَها حَيدَر حاج إسماعيل في تَرجَمَتِهِ لِنَصِ رورتي "الفَلسَفة وَمِرآة الطَبيعة" بِالتَهذيبيةِ أَكثَر قُرباً، وَتسويغُ ذلكَ إنَّ التَهذيب لُغَة يُشَكِل إحدى مَوارد دَلالات لَفظِ الثَقافة، فَالثَقافة هِي تَشذيب وَتَهذيب، وَالمنعَطَف الثَقافي الَّذِي يُؤكد عَليه رورتي يَقربُ هذا المعنى، بل هي (المفردة) تُشيرُ إلى المعنى الثَقافي والتعليمي في تَرجَمَتِهِ إلى الإنجليزيةِ فَيُقابل Education الَّتي تَحمِلُ دَلالة التَعليم. وَ عَلاوة عَلى ماسَبَق فَإنَّ لَفظَة "مُنَشِئة" قَد تُعيد الأَذهان إلى مُربَع التَأسيس فَيُفهَم مِن رورتي أَنَّهُ يَقوم بِمَهَمةِ تَأسيسٍ أُخرى وَ هُوَ عكس ذلك، فالاقرب دلالة في اللسان العربي هُوَ التهذيب أَو ذلكَ مانراه وَسَنَعمَلُ عَليهِ في دِراستنا هذهِ.

بإعادَةِ تَشكِيلِ اللُّغَةِ أَو بِدِراسَةٍ أفضَل للُّغَةِ الَّتي نَستَخدِمُها اليَوم»[1]، بَل رَأى (وقتها) أَنَّهُ حَتى جيمس وديوي، وَ هُما براغماتيين، يَنتظرانِ في آخرِ طابورِ المَسَارِ الَّذِي صَنَعَتْهُ الفَلسَفَةُ التَّحْلِيْلِيَّةُ. إلّا أَنَّهُ لَم يَبقَ عَلى رَأيِهِ هذا فَقَدْ تَحوَّلَ صَوبَ البراغماتيَّةِ نابِذاً تَصورهُ السابِق، بِرِيادَةِ التَحليلِ، نَحو ضَربٍ مِنَ الهَدفِ البراغماتي، بِصُحبَةِ فِكرَةِ الأَمَلِ والتَّهْذِيْبِ، ونُكرانِ فِكرَةِ التَأسِيساتِ والإختِزالياتِ الَّتي عَمِلَتْ عَليها التَحْلِيْلِيَّة، وَ ذلكَ ما وَجَدَهُ مُصاحِباً لِذَرائِعيَّةِ ديوي في فِكرَةِ الخِبرةِ وَ مُواجَهَةِ الحَياةِ وَ مُشكِلاتِها.[2] وَيَقومُ تَحولُهُ هذا، عَنْ مَسَارِ التَحْلِيْلِيَّةِ، عَلى قِراءةٍ نَقْدِيَّةٍ وَ وَصفِيَّةٍ لوَضْعِها الفَلسَفيَّ اليَومَ، وَالَّتي يُمكنُ إِجْمَالُها بالآتي:

1- إنَّ ما يُمَيِّز التَحْلِيْلِيَّةَ أنَّها تَنتَقِلُ مِنَ التأملِ إلى العِلمِ وَ التَركيز عَلى التَحليلِ المَنطِقيّ للجُملِ وَ العِباراتِ.

2- إنَّ مَفهومَ التَحليلِ المَنطقيّ يَرتد عَلَى ذاتِهِ وَ ذَلكَ يُؤَدي إلى ٱنهيارِهِ وٱنتِحارِهِ.

3-لَمْ تَستَطعْ الفَلسَفَةُ التَحْلِيْلِيَّةُ الإفَادة مِنَ الحَفْرِيّاتِ والجينالوجيا في الدلالَةِ.كَما أُنتِجَ مَعَ الفَلسَفَاتِ الفَرنسيَّة والأَلمانيَّة، وَ ذلِكَ قادَ رجالَها إلى الإنكِفاءِ على قِراءةِ النصوصِ كَما يَجري في الدِراساتِ القانونيَّةِ.

---

(1) Rorty, Richard, (Edited and with an Introd) the Linguistic Turn: Recent 1967, Essays in Philosophical Method, Chicago: University of Chicago Press. P.3.

نَقلاً عَنْ : ديلودال، جيرار، الفلسفة الامريكية، ترجمة جورج كتورة والهام الشعراني، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009، ص436.

(2) يُنظَر: ديلودال، جيرار، الفلسفة الامريكية، ص436.

4- إنَّ مَسَارَ التَحْلِيْلِيَّةِ هذا دَفَعَها بِإتجاهِ القَطيعَةِ مَعَ الفَلسَفةِ الأُوْرُبِيَّةِ- القاريَّةِ، وَ ذلكَ أَدَّى إلى نَفيٍّ وَ إقصاءِ تَدريسِ هيغل وَ نيتشه وَ هايدغر.

5- ولِما سَبَقَ، فإنَّ الفَلسَفَةَ أَكادِيمياً وَجدَتْ نَفسَها مُقيَّدَةً ببيئَتِها الأَصليَّةِ في الإنْسانِيَّاتِ وَ جَدَلية مُشكلةِ ٱقتِحامِها للعُلومِ الطبيعيَّةِ أَو خَرقِها للعُلومِ الٱجْتمَاعيَّة الَّتي هيَ اليوم مَوضُوعاً لإختبارها.(1)

وقُرأَتْ المِيزات الآنِفة مِن قِبَلْ **رورتي** بِصُورةٍ جَعلتهُ يَتوجَسُ مِن التَحْلِيْلِيَّةِ، وَ قُدرَتِها عَلى أَن تُعَدَّ مَسَاراً لِلحَقِيْقَةِ. ذلكَ المَسَار الَّذِي سَينقضُهُ، جُملةً، فِيما بَعْد.

رَأى **رورتي** إنَّ المُشكِلَ الأسَاسَ في الفَلسَفةِ التَحْلِيْلِيَّةِ هُوَ أنَّها تُريدُ أَن تُحافظَ عَلَى أَيِّ أَملٍ في سَبيلِ تَحقيقِ عِلميتها، وَ دِقتِهَا، وَ مايلزمُ لِكُلِ ذلكَ. فَوجَدناها تَعملُ عَلى تَثبيتِ المَفاهيمِ والمَعاني المرجِعيَّةِ بالرُغمِ مِنَ التَغييراتِ الٱستِعمَاليَّةِ المُرتبطةِ بِتَعَدُدِ المستَعْمِلينَ وَ تَغايرِ الأزمِنَةِ. وَ عَمِلَتْ كَذلِكَ عَلَى تَقعِيدِ بَديهياتٍ تَبقَى سَاذَجَةً بالرَّغمِ مِن كُلِّ التَحَوّلاتِ الثَّقافيَّةِ. لِذلِكَ عَمِلُوا في سَبِيلِ نَقْضِ البُعدِ التَارِيخيِّ مِنْ جِهةٍ؛ وَ نَقَضوا إمكانِيَّةِ أَن تَحمُلَ كُلُ القَضَايا مَعنى مِنْ جِهَةٍ أُخرى. لأَنَهُم وَجَدُوا أنفُسَهُم مُهَدَدين بِخَطرِ نَفيهِم وَ وَصفهِم بالطِرازِ القَديْمِ، أَي المحَدَدِ في فَترةٍ مُعينةٍ وَ يَتصِفُ بِكَونِهِ مَحدُود الرؤيةِ. وَ لأَجلِ كُلِ ذلكَ فإنَ التَحْلِيْلِيَّةَ نَظرتْ للمُقدسِ وَ التَارِيخيةِ وَ الذَرائعيةِ بعينِ الإرتيابِ وَ الشَكِ لأنَّها مِنَ المُمكِنِ أنْ تَفتَحَ البابَ أمامَ جَعلِ بَديهياتِها تَحْتَ رَحمةِ التاريخِ؛ وَ التَاريخُ هُوَ ضِد

(1) محمد جديدي، الحداثة ومابعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، منشروات الاختلاف والدار العربية للعلوم ومؤسسة محمد بن راشد ال مكتوم، ط1، الجزائر ولبنان والامارات، 2008، ص90.

الإحترافيَّةِ السُكونيَّةِ الَّتي تَسْعَى لَها التَحْلِيْلِيَّةُ الأنجلوسَكسونيَّةُ في السُباتِ الأَكاديميِّ وإجتراحِ الموضُوعاتِ ذاتِها.[1]

بِناءً عَلى ماسَبَق، **فرورتي** ضِد كُل طُروحات جَعْل الفَلسَفَةِ عِلمَاً نِظامِياً دَقيقَاً صارِماً وَذلكَ هُوَ مايخرجها عَنْ بُعدِها الإنْسَانيِّ وَ التَارِيخيِّ؛ وَ لِدَعِمِ ماسَبَقَ يَقولُ: «أَنا شَخصيَّاً مُقتَنِعٌ بالقُدسِيِّ، بالتَّاريخيِّ، بالذَرائِعيِّ، والقَرائِنيِّ. وَ لا أَعتَقِدُ بِأَنَّ هُنالِكَ أَيَّةَ شَذَراتٍ قَليلَةٍ قابِلةٍ لِلتَحليلِ تُسَمى "المَفاهيم" وَ "المَعاني" مِنَ النَوعِ الَّذِي يَتَطَلَبُهُ وَصف وَظيفة الفَلاسِفَةِ التَحْلِيْليين. إنَّ إنْدِفاعي الأَول، وبِناءً عَلى إبلاغي بِلُغزٍ فَلسَفيٍ، كانَ مُحاولةً لِتَفكيكِهِ بَدَلاً مِن حَلِّه: إستَطلَعتُ بِشكلٍ نَموذجيٍ الشُروطَ الَّتي طُرِحَتْ فيها المَسألة، وَ أُحاولُ إقتِراح مَجموعَة شُروطٍ جَديدَةٍ، شُروط يَكون فيها اللُغزُ المُفترضُ غَيرَ مُستَقرٍ. رُبما يُفسرُ هذا النَوعَ مِنَ السُلوكِ الحَقيقةَ بِأَنّي غالِباً مايَتِمُ تَشخيصي كَأحد فَلاسِفَة "نِهايَة الفَلسَفَة" لكِنَني لَمْ أَكُنْ كَذلكَ»[2].

لكنْ هَل نَقَضَ **رورتي** التَحْلِيْلِيَّةَ بِصورةٍ قَطعيَّةٍ؟ السُؤال الَّذِي لايُمكِنُ الجَزمُ بالإيجابِ عَليهِ؛ لأَنَّهُ لَمْ يَهدِفْ لِتِلكَ الغايَةِ، بَل هَدَفَ إلى إبقاءِ مايُمكِنُ إبقاؤه وِفقَ إمكانيته في الصُمُودِ التَسّويغيِّ الإتفاقيِّ عِبرَ المحادَثَةِ، وَ مَزجِهِ بالقادِمِ القاريِّ- الأُوربيِّ، فَيَقولُ: «سَأُحَاولُ أَن أُبَرهِنَ بأَنَّ هؤلاء التَحْلِيْليين يَستَطيعونَ مُساعَدتَنا بإرجاعِ الفَلسَفَةِ إلى الطَريقِ الرومانطيقيِّ،... وَ مِن جِهةٍ أُخرى، نَستَطيعُ الإنّصِرافَ عَنْ الفِكرةِ القَديمةِ بَأن هُنالِكَ شَيئاً خارِج

---

(1) يُنظَر: رورتي، ريتشارد، «الفلسفة التحليليّة والفلسفة التحويليّة»، ترجمة عبد الله راضي حسين، مجلة الثقافة الاجنبية، العدد الرابع، 2009، دار الشؤون الثقافية، العراق، ص88.

(2) المصدر نفسه، ص88-89.

الكائِناتِ البَشَرِيَّةِ لَديهِ سُلطانٌ عَلى المعتَقَداتِ وَ الأَفعالِ الإنسانيَّةِ»[1]، وَ لِذلكَ جاءَتْ آراءُ **رورتي** لِتَحكي فاعِلية إستِبدالٍ وَ تَقويضٍ لما وَرِثَهُ العَقلُ الغَربي مِن مُسَلَماتٍ إغريقيَّةٍ. وَ هذه الآراء يُرادُ لَها أَن تَصبَحَ تَحويليَّة عَمّا سَبَقَها، سَواءٌ أَ أَحبّها الآخرونَ، أَم لا؟ لِذلكَ فَهُوَ لايَهْدِفُ إِلى تَجَنُّبِ الفَلسَفَةِ التَحْلِيْلِيَّةِ بِقَدَرِ البَحثِ عَنْ الحاجَةِ إِلى دِراسَةِ عَيّنَةٍ مُنتَخَبَةٍ مِنَ الفَلاسِفَةِ التَحْلِيْليينَ بِوَصفِهِم جُزءً مِن تاريخِ العَقْلانيَّةِ الَّتي يَجبُ الإطلاعُ عَلَيْهَا لِكَشْفِ ٱلتِباسِ الحَقِيقَةِ في مَعاييرِهِم اللُغَوِيَّةِ وَ التَحقُّقيَّةِ. وَ بِالرَّغمِ مِن شَكِّ **رورتي** في قُدرةِ التَحْلِيْليةِ عَلى تَقديمِ حَلٍّ للالغازِ الَّتي هَدفَتْ لَحلِها أَو ٱعتَقَدَتْ أَنَّها حَلَّتْها، إلّا إنَّهُ يَراها قَدْ ساعَدَتْ عَلى أن تَتَبَوءَ حَيَّزاً في تَاريخِ الفَلسَفَةِ. وَ أَنَّها كانَتْ وَ سَتَكون لَحظَة تَحوِيْلِيَّة في ذلكَ التَاريخ.[2] أَي أَنَّها قَدْ نالَتْ حَظّها مِنَ الإهتِمامِ لَيسَ بِسَبَبِ ما قامتْ بِهِ مِن إبهارِ قُرَّائِها بِوضُوحِهَا وَ دِقَتِها كَما أَرادَتْ، وَ إِنَّما لأَنها رَأَتْ إِنَّنا نَتَكَلم في حَياتِنا عَنْ العِباراتِ وَ لَيسَ عَنْ الأَفكارِ. إذ إِنَّ الأَفكارَ لاتَحملُ جُزئياتِها المتَفَرِدة وَ المُنَاسِبَة وَ إِنَّما العِبارات هيَ الَّتي تَحمِلُ ذلكَ. ممّا أَدَّى إِلى تَصورٍ تَحوّليٍّ بِالضِدِ مِنَ التَمثيليةِ إِذ أَعطَتْ مَعنى لوجود المعنى في سِياقِ الجُملِ ممّا عَطَفَ المسار الفَلسَفي نَحوَ نِهايةٍ للتَمثيليَّةِ الَّتي ٱعتَمَدتْ الواقع مَرجِعاً وَ الأَفكار مُطابَقة، وَ الفَيلَسوف مِرآوِي.[3] فٱعتَقَدَ **رورتي** أَنَّهُ لاوجُود اليَوم لشيءٍ يُمكنُ نَعتهُ بِسِمَةِ الفَلسَفَةِ التَحْلِيْلِيَّةِ، وَ لَمْ يَقصدْ بِذلكَ الحَطِّ مِن

(1) المصدر نفسه، ص90.

(2) يُنظَر: المصدر نفسه، ص91

(3) يُنظَر: رورتي، ريتشارد، «نظرة براغماتية إلى الفلسفة التحليلية المعاصرة»، مجلة العرب والفكر العالمي، العددان الثالث والعشرون والرابع والعشرون، 2008، مركز الانماء القومي، بيروت، ص87.

قِيمتِها بِقدرِ ماتَصَوَّرها مَشرُوعَاً قَد تَوارى وَ خَابَ. فَهيَ قَدْ ٱستَنفَدَتْ فِكرَتَها في جَعْلِ الفَلسَفَةِ عَلى طَرِيقِ العِلْمِ السَلِيمِ والآمِنِ، وَ ذلكَ بِنَظرهِ أَمرٌ يَستَدعي السُخرية.[1]

ذلكَ الإهتمامُ **الرورتوي** بِنَزعِ كُسوةِ المنجَزِ العِلمَويِّ وَ التَحْلِيْلِيِّ، أُردِفَ بِهَمٍ آخرٍ: هُوَ المَدى الفِكري الَّذِي سَيطالهُ النَقْدُ **الرورتوي** وَ الَّذِي ٱمتَدَ لِيَشمِلَ التَأسيساتِ النَظَرِيةَ الفَلسَفيَّةَ المذهَبيَّةَ وَ كُلَّ ما يماشي التَمثُّل مَنهَجاً، وَ الواقِعيَّة مِعياراً والإبستِمُولوجيا طَبيعَةً للبَحْثِ. فَكتَبَ **رورتي** في نَقْدِ كُلِّ ذلِكَ، حَتى وُصِفَ بَالعَدَميَّةِ.

وَ قَدْ عَمِلَتْ المذاهِبُ الفَلسَفيَّة، وَ لاسيَّما المُعاصِرةُ مِنها، عَلى حَصرِ مَهَمَة الفَلسَفة بالدَرسِ الفَلسَفيِّ وَمِهنِيَّةِ التَفَلسُفِ في أَروِقةٍ أَكاديميَّةٍ؛ وَ تِلكَ إحدى التُهَم للوَضعيَّةِ وَالتَحْلِيْلِيَّةِ كَذلكَ. حَتى أَنتَجتْ قِراءاتٍ ٱختَزَلتْ تاريخَ الفَلسَفةِ بِوَصفِهِ حَلّاً لمشكِلاتٍ فَلسَفيةٍ بِأساليبَ مُختَلِفَةٍ، وَ مَناهِجَ مُتَعَدِدَةٍ، وَ لأَنَّها (التَحْلِيْلِيَّة) هيَ الأُخرى قِراءات فَقَدْ قادَتْ إلى عَاقِبةٍ سَيِّئَةِ الطَالِعِ، بِسَبَبِ الحِرَفيَّةِ المفرَطَةِ في الإشتِغالِ الفَلسَفيِّ وَ إنتاجِ نَصِّهِ؛ فَقَدْ ضاعَتْ المَهَمَّةُ الأَسَاس الَّتي يَنبَغي التَوجُه لَها! وَ هيَ تَنميةُ وَ تَحسينُ حَالِنَا الإنْسَانيّ، وَ هُنا تَتَضِحُ المهَمَةُ الجَديدَةُ للفَلاسِفَةِ كَمايَقولُ **رورتي** في أَن يُقَدِّموا "إقتراحاتٍ خَياليَّةً لإعادَةِ وَصفِ الوَضعِ الإنْسَانيِّ؛ فَيُقَدِّمونَ طُرُقَاً جَديدَةً لِلبَحْثِ في آمالِنا وَ مَخاوِفِنا، وَطُموحَاتِنا وَتَطَلُّعَاتِنَا. وَ بِالتَالي لَيسَ التَقَدُمُ الفَلسَفيُّ مَسأَلةَ مَشاكِلَ يَتِمُ حَلُّهَا، بَل أَوْصَافٌ يَتِمُ تَحسينها"[2].

---

(1)يُنظَر: رورتي، ريتشارد، الفلسفة ومرآة الطبيعة، ترجمة حيدر حاج اسماعيل، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009، ص250.

(2) رورتي، ريتشارد، «نظرة براغماتية إلى الفلسفة التحليلية المعاصرة»، ص79

وَ يُدافِعُ **رورتي** عَمّا يَدعَم أطروحَته في نَقْدِ التَحليْلِيَّةِ مِمَّا تَتَضمِنَه كِتاباتِ كُلٍ مِن سِيلارز* وَ كواين** وَ يَعمَلُ عَلى البَرهَنَةِ عَلى صِحَةِ مَذهَبِهِمَا بِقَولِهِ "إنَّ مَذهَبَهُما هُوَ حاصِلُ ٱلتزامِهِما بِفِكرَةِ: أَن التَسويغَ لَيسَ أَمرَاً مُختَصَّاً بِعِلاقةٍ خُصوصيَّةٍ بَينَ الأَفكارِ أَو الكَلِماتِ وَ الأَشياء. وَ إِنَّما هُوَ مَسأَلة مُحادَثة، وَ مُمارَسَة إِجتِماعية، فَالتَسويغ بِالمحادَثَةِ هُوَ كُلّي، وَ بِصورةٍ طَبيعيَّةٍ، في حين إن فِكرَةَ التَسويغِ الراسِخَةِ في التَقليد الإبستِمُولوجي هيَ إِختِزاليَّة وَ ذَريَّة"(1).

بناءً على ذلِكَ، سَعى **رورتي** إلى التَوَسُعِ في فِكرَتَيهِما الجامِعة بَين المذهَب الكُلّي وَالبراغماتي، مِن خِلالِ الهُجومِ عَلى فِكرةِ المُعطى مَع سيلارز، وَ

---

* سيلارز، ولفرد Wilfrid Stalker Sellars (1912–1989): فيلسوفٌ امريكيٌ. اشتَهَرَ بِبَحثِهِ المعَمَق في الميتافيزيقا وَفَلسَفَة العَقْل. مَيَّزَ بَينَ الصُورةِ الذهنيةِ لَدى الإنسان بِوَصفهِ كائِناً ذا مُعتَقَدات وَ رَغَبات وَ مَقاصِد، وَ بَيَن الصُورة العِلمية الَّتي تَراهُ كائناً مُتجسداً وَ عِرضةً للدراسةِ الفيزيائيةِ وَ الكيمياء البَشَرية وَ الفسيولوجيا. وَ تَتَميز مُقارَبَته لِحَل إشكالية العِلاقة فيما بَين التَصورَين عِبرَ رَأيٍ وُصِفَ بالسُلوكي للفِكرِ: فَالفِكر كَلام داخِلي يِتَشَكَل عَلى غِرار الكَلام العَلني الخارِجي؛ وَ هذا الأَخير إنَّما هُوَ مُمارَسةٌ للقُدرَةِ عَلى ٱستِعمالِ تِلكَ الأَلفاظ وَ العِبارات المناسِبة لِعِلاقَتِها بالعالمِ، وَ بِبَعضِها البَعض، وَ لِذلِكَ فَهي تُؤدي أَغراضاً عِلميةً مُنفَصِلةً عَنْ التَصَوراتِ الميتافيزيقيةِ. (يُنظَر: دليل اكسفورد للفلسفة،ج1، تحَرير تد هوندرنش، تَرجَمَة نَجيب الحصادي، تَحرير التَرجَمة منصور محمد البابور ومحمد حسب ابو بكر، مراجعة اللُغَةعبد القادر الطلحي، المكتب الوطني للبحث والتطوير، ليبيا، ب.ت، ص503).

**كواين، ويلارد فان اورمان Willard van Orman Quine (1908–2000): يُعَدُّ مِن أَهَم الفَلاسِفَة الأَمريكان مُنذُ الحَرب، ساهَمتْ أَعمالُهُ الغَزيرةُ في تَطورِ الفَلسَفَةِ الراهِنَةِ. لاسِيَّما ماقدَّمَهُ في المنطِقِ وَ الإبستمولوجيا وَ فَلسَفَةِ اللُغَةوَ الميتافيزيقا. إتَفَقَ مَعَ الوَضعيةِ المنطقية في قُدرةِ العُلومِ الأَمبريقيةِ وَ مُقامها. رَأى أَن الفَلسَفَة يَجب أَن تُمارس بِوَصفِها جُزءاً مِن العِلمِ؛ إلّا أَنه ٱنتَقَدَ الوَضعيةَ في مَوضوعِ التَفريقَ بَين القَضايا التَحليلية وَ التَركيبية وَ إِعطاءِ المنطِق وَ الرياضيات تِلكَ المنزِلة الرَفيعة قياسَاً بِالعلومِ الأُخرى. (يُنظَر: دليل اكسفورد للفلسفة،ج2، تحرير تد هوندرنش، ص783).

(1) رورتي، ريتشارد، الفلسفة ومرآة الطبيعة، ص247.

فِكرَةِ الضَرورةِ مَع كواين، مّما يَقودُ نَتيجةً إلى تَقويضِ اسس التحليلية وَ مركزيات مقولاتها، المجسدة كتجلي متطرف لنظرية في المعرفة، وَ ذلكَ يَعودُ بِنا إلى نَتائجَ وَصَلَ لَها جيمس في رَأيهِ بِأنَّ الحَقيقةَ هي أَفضَل مانَعتَقدُ بِهِ مِن غَيرِهِ، وَ لَيسَ تَمثيلَ الواقعِ وَ التَطابُقَ مَعَهُ.(1)

وَيُقَدِم كُل مِن سيلارز وَ كواين لِرورتي تَدعيماً برؤيَتِهِما: إنَّ الصِّدقَ، بَل وَالمعرِفَة لايُمكِن الحُكم عَلى أَيٍّ مِنُهما دونَما مَعايير يَتواضَعُ عَليها الباحِثونَ وَ بِذلكَ يَصبَحُ أَيُ قَولٍ مُكتَسِباً مَعناه نِسبَةً للإحالةِ إلى مانَتَوافَقُ عَليه وَنَقبَلُهُ، وَعَليه فَإنَّهما لايَسعَيان إلى تَصويرِ المعرِفةِ بالأَبديِّ وَالمطلَقِ، وَإنَّما الإعتِقادُ بِصحَةِ الشَيء هيَ الَّتي تَصبَح مِعياراً، مِن المعرِفي إلى السُلُوكيِّ، وَبِذلكَ تَتَحَولُ المعرِفةُ إلى كَونِها ما نَعتَقِدَهُ وَنَثِقُ بِهِ، وَنَسيرُ وِفْقَاً لَهُ، لإعتِقادِنا بِهِ. وَلأَنَّهُ مُتَشَكِلٌ بِوساطَةِ خِبراتِنا في الحياةِ.(2)

يُزاوجُ **رورتي** بَين إرث الفَلسَفَةِ التَحْلِيْلِيَّةِ وَالمنعَطَف المحادَثاتي في إقرار الحَقيقة بَل وَ صُنْعِها، فَيُصَرِّح بأَنَّ إحدى صِفات البراغماتيَّة الجَديدَة أَنَّها لاتَتَضَمَنُ أَيَّ قُيُوْدٍ عَلى البَحْثِ، ما خَلا قُيودَ الحِوارِ- إذ لا تُوْجَدَ قُيودٌ كَبيرةٌ مُتَأَتيةٌ مِن طَبيعَة الأَشياءِ، أَو طَبيعةِ العَقْلِ، أَو طَبيعَةِ اللُغَةِ، بٱستِثناءِ القُيودِ المفرَدَةِ الَّتي جاءَتْ مِن مُلاحَظاتِ الباحِثينَ.(3) وَيَجِدُ رورتي ضَالَتَه فِي تَعضيدِ رأيهِ الآنف فِي مَا يَتَضَمَنَهُ مَذهبُ سِيلارز الّذي هُوَ إشارَةٌ

---

(1) يُنظَر: المصدر نفسه، ص59.

(2) عطيات ابو السعود، «دور الفلسفة في الثقافة المعاصرة: بحث نقدي في آراء فيلسوف البراغماتية الجديدة ريتشارد رورتي» ضمن كتاب: الحصاد الفلسفي للقرن العشرين وبحوث فلسفية اخرى، منشأة المعارف، الاسكندرية، مصر، ب.ت، ص135-136.

(3) Richard Rorty, Consequences Of Pragmatism (Essays: 1972-1980), p.165.

واضِحَةٌ وَ مُتعَلِقَةٌ بِالفُروقِ بَين الوَقَائِعِ وَ القَواعِدِ فَهُوَ يُشيرُ إلى أَنَّنَا لانَخضَع لِقَواعِدَ مَعرفيةٍ إلا عِندَما نَدخُلُ في مُتَحَدٍ جَماعي أَو حَيزٍ إجتِماعيٍ يَعمَلُ عَلى صِناعَة تِلكَ القَواعِد، وَ يُعطِي المعنى.[1] وَلِذلِكَ فَهوَ يَنتَقدُ «أُسطورَةَ المُعطَى وَيُشَكِكُ فِي الفِكرَةِ التَجريبيَّةِ القَائِلَةِ إنَّ مَعرِفَتَنَا بِالعَالَمِ تَعتَمِدُ عَلى خِبراتٍ مُباشِرةٍ وَاحساسَاتٍ سَابقَةٍ عَلى التَصورِ، وَتَكون مُعطاة فَقَط أَثناء إتصالِنا بِالأَشياءِ في العَالَم... وَيستَمدُ سِيلارز العَون مِن الفِكرةِ الكانْطيَّةِ القائِلة "الحُدوس مِن دُون تَصورات عَمياء" وَتِبعَاً لِذلكَ لايُعدُ ٱمتلاك الٱنطباعات الحِسيَّة، في حَدِ ذاتِها، مِثالاً لِلمَعرِفَةِ، وَ لامِثالاً لِلخِبرَةِ الوَاعية، وَ إنَّما يَأتي التَمَكن مِن ٱستعمالِ اللُّغَة لِيكون شَرطَاً أساسيَّاً لِلخبرَةِ الوَاعِيةِ»[2]. ففي مقالته "المذهب التجريبي وفلسفة العقل" Empiricisim and the philosophy of mind يصوغ سيلارز مذهبه الساكولوجي للمعرفة، بوصفه نظرة تفيد : «ان كل وعي للانواع والمتشابهات والوقائع...، كل وعي للكائنات المجرد، وحتى كل وعي للجزئيات هو شأن لغوي. وطبقاً لذلك حتى الوعي لمثل هذه الانواع والمتشابهات والوقائع المنتمية الى مايدعى الخبرة المباشرة، ليست مفترضة قبل عملية اكتساب استعمال اللغة»[3] أي ان الوعي اصبح لاحقا لملكة استعمال اللغة ولامعنى حتى لمعطيات الخبرة المباشر الحدسية دونما تلك القدرة وتلك الادوات اللغوية، والتي بفحصنا لها سنجدها بمجملها صنائع اتفاقية اجتماعية.

---

(1) يُنظَر : رورتي، ريتشارد، الفلسفة ومرآة الطبيعة، ص267.

(2) صلاح اسماعيل، البراجماتية الجديدة: فلسفة ريتشارد رورتي، قسم الفلسفة – كلية الاداب – جامعة القاهرة، ط1، 2007، ص118.

(3)رورتي، ريتشارد، الفلسفة ومرآة الطبيعة، ص261.

كَما يُركزُ رورتي عَلى بُعدٍ آخَرٍ في حُجَجِ سِيلارز في نَقْدِ المُعطَى وَتَأسيسِ القَواعِد؛ ألا وَ هُوَ البُعدُ الٱجتِماعيِّ لِخَلقِ التَسويغِ، فَسيلارز يَرى أنَّ التَسويغَ ماهُوَ إلّا مَهَمَة مُتعَلِقَة بالمُمارَسَةِ الٱجتِماعيَّةِ وَ أَنَّهُ مَهما فَهمنا ٱكتِساب المَعرِفة وَطُرقِها، فاننا لايمكن أَنْ نَفهَمَ تَسويغَها دُونَما أَنْ تَكونَ جُزءً مِن تَداولٍ ٱجتِماعِيّ.[1]

أَمّا عَنْ كواين فَقَدْ أَسهَمَ في تَقديمِ إستِراتيجياتٍ نَقديةٍ صَوبَ الفَلسَفَةِ التَحْليْلِيَّةِ، رَفَدَتْ **رورتي** بِمَصدَرٍ لِضَعضَعَةِ وَتَضعيفِ المسنَدِ الوَضعيِّ وَالتَطَرُفيِّ التَجرِيبيِّ الَّذِي ٱختَزَلَ العَالَم وَحَقائِقَهُ إِلى قَضايا صَادِقَةٍ وَ أُخرى كاذِبَةٍ أَو لامَعنى لَها، فَقَدْ نَقَدَ كواين، أَولاً، التَقسيمَ، الَّذِي تَبَّنْتهُ الفلسفةُ التَحْليْلِيَّةُ، بَين القَضايا التَحْليْلِيَّةِ وَالتَركيبيَّةِ، في أَنَّ هُنالِكَ حَقائِقَ بِسَبَبِ المعنى وَ أُخرى حَقيقَة لِتَعلُّقِها بِالواقعِ. وَ ٱنتَقَدَ عَقيدَةَ الإختِزالِ الَّتي تَقولُ بِأَنَّ دَلالَة القَضايا يُمكِنُ فِهمُها عَلى حِدَةٍ، وَ يُمكِنُ إثباتُ صِحَّتِها أَو عدمه عَلى حِدَة، وَ رَأى أَنَّنا نُواجِهُ العَالَم لَيسَ بِعِبارَةٍ لُغَويةٍ فَقَطْ، بَل إِنَّنا نُواجِهُهُ بِنِظامٍ كُلي مِنَ المعتَقَداتِ وَ النَظَرياتِ وَ المعرِفَةِ الكُلية المتَشَكِلَة بِفعلِ التاريخ وَ الجُغرافيا وَ الفيزياء وَ حَتى الرياضيات فَكلُها تُسهِمُ في تَصورِنا عَنْ العالَمِ الخارِجيِّ وَ الإخبارِ عَنْهُ.[2] وينتقد رورتي فكرة الصدق تحليليا التي تفقد معقوليتها لانها تعتمد على الصدق التركيبي، ويدعم رأيه بافتراضات كواين في الكلية التي تقرر ان المعنى يعتمد على شبكة من الاعتقادات ولادليل على التمييز القائم بين قضايا ضرورية واخرى ممكنة،

---

(1) يُنظَر: رورتي، ريتشارد، الفلسفة ومرآة الطبيعة، ص266.

(2) كوتنغهام، جون، العقلانية: فلسفة متجددة، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، مركز الانماء الحضاري، ط1، 1997، ص128.

ولايوجد معيار لتحديد اين تنتهي الاستعانة بالواقع التجريبي واين يبدأ التعويل على الكلمات؛ وانه لاعبارة مستثناة من التعديل كلما بدا هنالك دليلا تجريبا قد يزعزع الثقة بها. [1] وَيلحق رورتي حججه في نقد التحليلية نقد كواين لـ "فكرة الفكرة" التي تعتبر اللغة معبراً عمّا في داخلنا ويلزم اكتشافه قبل ان يكون من الممكن قول الملفوظ؛ او ان نفسر ما يقوله الناطقون الاخرون، وننسب بسببه اليهم اعتقادات ورغبات وثقافات معينة . هذا التخلي والنقد لفكرة الفكرة يعني الاستغناء عن فكرة "الصدق بوساطة المعنى" والتي اعتمدها التجريبيون المنطقيون، وبذلك يتم ازالة التمييز والحواجز التي وضعوها بين ماهو ضروري وماهو ممكن.[2]

وبناءً على ماسبق ذكره، فإن رورتي سيهدم فكرة الصدق بالمعنى التقليدي ومعاييره الفلسفية من افلاطون الى التحليلية، وسيتضح ذلك في نقده للتأسيسية والتمثيلية والماهوية في كونها صفات لنظرية المعرفة = الابستيمولوجيا، وعليه فهو لايقترب من وضع نظرية في الصدق، وذلك قد يكون مسوغاً من ثوابت، او بكلمة اخرى خصائص، البراجماتية الجديدة؛ وتلك المسوغات هي[3]:

1- ان العبارات الصادقة تكسب وضعاً بديهياً في اغلب الاحيان.2- ان الرغبة في الصدق او تقرير ماهو صادق انما هي رغبة بالاصل بـ "التسويغ".3- لايمتلك الصدق أي طبيعة او ماهية.

4- لايعد الصدق تطابقا مع الواقع.5- لايمثل الصدق هدفاً للبحث.

---

(1)يُنظَر: صلاح اسماعيل، البراجماتية الجديدة: فلسفة ريتشارد رورتي، ص122وص126.

(2)يُنظَر: رورتي، ريتشارد، الفلسفة ومرآة الطبيعة، ص274.

(3)يُنظَر: صلاح اسماعيل، البراجماتية الجديدة: فلسفة ريتشارد رورتي، ص174.

وهذه المعتمدات الروروتية هي التي ستنعكس في محاورنا الاتية، والتي ستتضح بتفصيل اكثر مع انتقاداته للصورة التقليدية للابستيمولوجيا.

وَ كَذلكَ عَمِلَ **رورتي** عَلى الإفادةِ مِن ديفيدسون* وَ بِالتَحديدِ مِن فِكرَةِ تَحويلِ اللُغَة إِلى جُزءٍ مِن السُلوكِ وَ الكَينونةِ الإِنْسَانيةِ الَّتي تَعملُ بإِتجاهِ تَحقيق أَغراضِنا فَهيَ لَيسَتْ أَداة وَسَط بَينَنا وَ بَينَ العالَمِ الخارجي، كَما إِنَّها لَيسَتْ فَضاءً لِتَكوينِ الصُور عَنْ الواقعِ، وَ بِذلكَ فَهيَ تُمثلُ (أَي اللُّغَة) جُمَلاً وَمَنطوقات تُشَكِلُ سُلُوكَاً وَفِعلاً أَو تَصَرُفات بإِتجاهِ تَهذيبِ حَياتَنا وَجَعلِها مُلائِمة لَنا.[1] وَيَستَنتِجُ **رورتي** مِن ذلكَ: أَنَّنا لَسنا ملزمين بأَنْ نَكونَ واقعيينَ أَو ضِد واقعيين فَذلكَ يَجبُ طَرْحُهُ جانباً، إِتفاقَاً مَعَ ما جاءَ بهِ ديفيدسون وَ زُمَلاؤه، لأَنَّه وَ في العالَم الجَديد لَن نُفَكِّرَ بِأَنَّ اللُّغَةَ أَو الفِكْرَ يَحتَويانِ دَوماً عَلى تَمثُلاتٍ للواقِعِ، وَ مِن ذلكَ يَجب أن نَتَخَلى عَنْ إِشكاليةِ الفاعل – المفعول، وَالَّتي تَسَلَطَتْ عَلى عُقولِنا مُنذُ ديكارت، وَكَذلكَ يَلزَمُنا التَخَلي عَنْ فِكرَةِ "الظاهِرِ وَالباطِنِ" في الواقِعِ الَّذِي يُشيرُ إِلى ما جَاءَنا مِن الإِغريقِ وَ ٱستَمَرَ إِلى يَومِنا هذا كمفردة حُضوريَّة ومِعياريَّة.[2] وَ بِذلِكَ لَنْ

---

* ديفيدسون Donald Davidson (1917–2003): فيلسوفٌ أَمريكيٌ، تَحليلي النَزعَة. طَوَرَ نَظَرية في العَقْلِ وَاللُغَة، تَأَثَرَ بكواين، إِلّا إِنَّ أَهَم ماجاءَ بِهِ: النظرية السُلوكية للُغَة وَ الَّتي تَجعَلها مِن ضِمنيات الكَينونة، وَذلكَ يَعني إِنَّهُ لا داعي لِتلكَ المَنظومَة المفارِقَة مِن المعاني الَّتي أُعتُبِرَتْ نَسَقَاً مِعيارياً مِنَ الأَفكارِ يُقاسُ بِهِ الواقع. إِلّا أَنَّ ذلكَ لا أَصلَ لَهُ مِنَ الصِحَةِ. لِذلكَ عَمِلَ عَلى كَيفيةِ إِتاحَةِ فُرصةٍ للُغَة لِكَي تَكون واسِطَة وجُودية للتَفاهمِ وَ التَواصُلِ بَينَ الذَوات. (يُنظَر: دليل اكسفورد للفلسفة،ج1، تحرير تد هوندرنش، ص365).

(1)ابو السعود، «دور الفلسفة في الثقافة المعاصرة: بحث نقدي في آراء فيلسوف البراغماتية الجديدة ريتشارد رورتي»، ص136.

(2) يُنظَر: رورتي، ريتشارد، «نظرة براغماتية إِلى الفلسفة التحليلية المعاصرة»، ص79.

تَكونَ للإبستِمُولوجيا هَيمَنَة عَلَى الإنْسَانِ المُعاصِرِ وَسَيَتحَرَرُ مِنها صَوبَ إمكانيَّة الإنفِتاحِ الَّتي تُتيحُها مَشروعيةُ التَأَويلِ.

المحور الثاني: التَخَلي عَنْ النَسَقِ التَأَسِيسيِّ وَ التَمثُليِّ*:

في نَقْدِ الفَلسَفَةِ: بوصفِها نِظامَاً مَعرفِيّاً، وَ تأسِيسَيّاً، وَ مِرآةً للطَبيعَةِ.

تُشيرُ التَأسيسيَّةُ أَو الفَلسَفَةُ النَّسَقيَّةُ إِلى النَزعَةِ نَحوَ البِناءِ وَ الأَنساقِ وَ التَشَكُلِ المنظومي الفِكري الكَبيرِ، الَّذِي يُحاولُ أَن يُجيبَ عَنْ كُلِّ تَساؤلاتِ الإنسانِ في ماضيهِ وَ الموقفِ مِنه وَ حاضِرِهِ وَ كَيفيَةِ الفِعْلِ فيه وَمُستَقبَلِهِ وَ كَيفيَةِ التَنَبُؤ لأَجلِهِ، أَو السَيطَرَةِ عَليهِ أَو العَمْلِ بِإِتِجاهِهِ! وذلك كله انطلاقا من اسس عقلية تارة واخرى تجريبية وثالثة لغوية.

هكَذا يَبدُو الأَمرُ وَ كَأَنَّهُ لاهوتٌ جَديدٌ، يَأَخُذُ عَلى عاتِقِهِ حَلَّ مُشكِلاتِ الإنْسَان وَتَوجِيهِ سُلُوكِهِ وَتَفكيرِهِ. مِمّا يَجعَلُهُ خاضِعَاً وَيَعُودُ لِتَكبيلِ يَدَيهِ بِقُيودٍ مُساوِقَةٍ لِلخُضوعِ الأُسطوري Mythology أَو العُبودياتِ الدِينيةِ. وَ تَجاوزَاً لِلفَلسَفَةِ مِن هذا النَوعِ، وَهي الَّتي أَخَذَتْ صُوراً مُتَفاوِتَةً زَمَنياً مِن أَفلاطون وَ أَرسطو وَحَتى ديكارت وَ كانط وَ هيجل وَ مِن ثَمَّ ماركس وَ كُل المدارِسِ الَّتي تَبادَلتْ الأَدوار تارِيخياً في الهيمَنَةِ عَلى الإنْسَانِ وَ إِعاقَةِ تَحرُرِهِ، يَبحَثُ **رورتي** عَنْ الشَخصياتِ القَلاقِل: الَّتي تُحاولُ أَن تُخَربَ هذا النَسَق وَسُلطَتَه الماكِرة.

---

* التَمَثُّلي/ التَمَثُيلية Representative: يَعني التَمَثُّل: مايَحضَر في الذِهنِ وَيَكون ماثِلاً لَدَيهِ، وَهُوَ التَفكُر بمادةٍ عَينيةٍ، مِن خِلال نَظمِها في مَقولاتٍ عَقليةٍ. تُشيرُ إِلى معانٍ عِدة تَتَفِقُ عَلى اننا يُمكن أَن نُكَوِن صُورة أَو فِكرة او مُعطى عَقلي يكون هو معيار او مرجع الاحالة الى المعنى، مثل ما جاءَ بِهِ ديكارت في نَظَرِيتِهِ عَنْ الأَفكارِ التَمثيلِيَة، وَ الَّتي تَحكي إمكانيَة أَن يَعرِفَ العَقْل الأَفكارَ فَقَط دونَما إِمكان مَعرِفَتِهِ الأَغراضَ الحَقيقيَة مُباشَرة (يُنظَر :لالاند، الموسوعة الفلسفية، المجلد 3، تَعريب خَليل أحمَد خليل، مَنشورات عويدات، ط2، 2001، ص1209–1210).

يُحَددُ **رورتي** ثَلاثَةً مِن فَلاسِفَةِ القَرنِ العِشرين: وَهم فيتجنشتاين وَهايدغر وَديوي، عَلَى أَنَّهُم مِنَ الَّذينَ كانوا **قَدْ بَدَأوا** مَشروعَهُم الفَلسَفيِّ بِالصُورَةِ المستَقبَحَةِ الَّتي قَدَمَها عَنْ الوَضعيةِ التَأسيسيَّةِ لِلمَقولِ الفَلسَفيِّ؛ فَحَاولَ فتجنشتاين الأَولَ أَن يُنشيءَ نَظَرِيةً تَأسيسيَّةً لِلتَفَكُرِ، كَما سَعى هايدغر إِلى صِناعةِ مَجموعَةِ مَقولاتٍ وَ مَفاهيمَ بِالضِدِ مِن نَسَقيَّةِ دِيكارت في المسعَى إِلى اليَقينِ الذاتي. كَما فَعَلَ ديوي في سَعيهِ لمحاكاةِ الفِكرِ الهيجليِّ في تَفسيرِهِ للتاريخِ،[1] **وَتَحوَلوا فيما بَعد** إِلى جانِبِ الضِدِ مِنَ التَأسيسيَّةِ وَالتَمثليَّةِ وَالماهويَّة، وَعَمِلوا عَلى نَقْدِ ذلكَ الثالوث بَعد كَشفِهِم لِزَيفِهِ وَكَذِبِهِ وَلاجَدواه. وَكَانَ تَبْرِيرُهُم في تَخلِيهِم عَنْ الرِواقِ الكانطي وَمَن يَسيرُ فيهِ كونُهُم وَجَدوا مَنفَذاً لإِمكانيةِ إِنبِثاقِ ثَقافةٍ مابَعد كانطية: خاليةٍ مِن السَرِدِ الشُمولي وَالمنظومة التَمثيلية الَّتي تُعطي المعنى للعالَم وَكُل المنظومات المعرفية! وَلِذلكَ، يَقولُ **رورتي**: «جاءَتْ أَعمالُهُم الأَخيرةُ شِفائيّةً وَلَم تَكن إَنشائيّةً. وَتَهذيبيّةً، لامُنَسِّقةً. وَمُصَمِمَةً لِجَعلِ القارِيء يُسائِلُ دَوافِعَهُ الخاصة لِلتَفَلسُفِ، وَلَيسَ لِتَزوِيدِهِ بِبرنامجٍ فَلسَفي جَديدٍ»[2]. وَعَليه اعتَبَرَهُم حِقبَةً ثَوريّةً في الفَلسَفَةِ. وَيَكشِفُ **رورتي** عَنْ أَهَميةِ فِتجنشتاين بِقَدَرِ تَحقِيقِهِ الإِنعِطافَةَ الكُبرى في فِهمِ اللُغَة، وَماقَدَمَه مِن رُؤيةٍ مُهِمَةٍ غَيَرَتْ تَصَورَنا تَماماً إِلى اللُّغَةِ فَأَظهَرَتْ لَنا كَيفَ يَنبَغي لِنَظرَتِنا إِلى اللُّغَة أَن تَنتَقِل مِن مَجالِها التَمثيلي إِلى مَعانٍ لاتَمثيلية.[3]

---

(1) يُنظَر: رورتي، ريتشارد، الفلسفة ومرآة الطبيعة، ص53-54.

(2)المصدر نفسه، ص54.

(3) محمد جديدي، الحداثة ومابعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، ط1، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف ومؤسسة محمد بن راشد ال مكتوم، 2008، بيروت والجزائر والامارات،ص 104.

وَقَدْ حَبَّذَ **رورتي** في هايدغر ذلكَ الإنشِغال بِنَقْدِ الدِيكارتيَّةِ وَ كَذلكَ التَوجُه لِنَقدِ أُسُس الثَقافَةِ الغَربيَةِ وَ تَفكيكِ ما ٱحتَوَتُه مِن مَكنوناتٍ ميتافيزيقيَّةٍ في مِضمارِ الإبستِمولوجيا، فَأَحَبَ ذلكَ الطابعَ التَدميري فيه.[1] وَ كَذلكَ مَيله إلى الشِعريَّةِ وَ الفَنِ، وَ المعالِمِ الوجوديَّةِ الَّتي إشتَرَكَ فيها سارتَر فيما بَعد، وَشَكَلَتْ تِلكَ المشتَرَكات مَصدر إعانَة **لرورتي** في مَوقِفِهِ بِالضِدِ مِن الجَوهَريَّةِ أَو الماهَويَّة وَأَفكار التَعالي وَالميتافيزيقيات.[2]

لكِنَهُ بِقَدَرِ تَأَكيدِهِ عَلى هذهِ النَماذِج، إلّا أَنَّهُ يَرى أَنَّ ماقامَ بِهِ شَخصيَّاً مِن تَقديمِ قِراءَةٍ نَقديَّةٍ لِلمُنجَزِ الفَلسَفيِّ وَلاسيَّما الغَربيِّ مِنهُ لَمْ يَكُن لِيَتِم دونَما أَدَوات نيتشه وَدريدا عِوَضاً عَمّا وَفَرَتْه نَماذِج الثَورَة لَديه وَلاسيَّما البراغماتيَّة. وَفي تَوليفَة لإفاداتِهِ مِنَ الشَخصياتِ الآنِفَةِ نَجِدَه يَنسِجُ شَبَكة مَنفَعية في مَنهَجيَتِهِم وَأَفكارِهِم بِقَولِهِ: "إن ما يَلصَق دريدا بِالبراغماتيين الأَمريكيين وَالجَميع بِنيتشه، يَعود إلى النَّزعَةِ القائِلَةِ إنَّ الفِكرَ وَاللُغَة لَيسَا مُحاوَلات للإتِصالِ بِالواقِعِ، بَل مُحاوَلات لإيجادِ المزيد مِن الطُرقِ الخَياليةِ لِوَصفِ الواقِعِ. وَ مايَلصَق دريدا بفتغنشتاين يَعودُ إلى فِكرَةِ أَنَّ المعنى اللُغَوي لايُشَكِّلُ علاقَةً مَرجعيةً بَينَ الكَلِماتِ وَالعالَم بَل عِلاقَة بَينَ ٱستِعمالاتِ بَعضِ الكَلِماتِ وَ ٱستِعمالاتِ بَعضَها الآخَر"[3]. وَيَنكَشِفُ أثَر دريدا في كَونِهِ أَكسَبَ **رورتي** آليّاتٍ نَقْدِية تَمتاز بِالقوةِ في كَفاءَتِها التَحطيميةِ، وَكَذلِكَ أُسنِدَتْ لَهُ إمكانِية الإنتِقالِ نَحو مَجالٍ مُخالفٍ، لِما سادَ

---

(1) المرجع نفسه، ص97.

(2) المرجع نفسه، ص99.

(3) رورتي، ريتشارد، «ملاحظات فلسفية»، ترجمة محمد عبد النبي، مجلة العرب والفكر العالمي، العددان الثالث والعشرون والرابع والعشرون، 2008، مركز الانماء القومي، بيروت، ص92.

الفِكر الغَربي مِن هَيمَنَةِ المركَزياتِ، وَهُوَ مَجال الهِرمينوطيقا. وَ «إذا كانَ ثَمَةَ مُمارَسَة يُمكنُها أَن تَجمَع بَينَ التَفكيكِ وَالتأَويلِ فَهيَ بِلا شَك نيوبراغماتيَّة **رورتي**. لابِتَعَلقِ الأَمر بِتَلفِيقٍ أَو تَوفيقٍ، لأَنَّ الطابِع العَمَليّ وَالبراغماتيّ لِفَلسَفَةِ **رورتي** يَتَحاشى السُقوط في السِجالاتِ القاريَّة حَولَ "مِيتافيزيقا الحُضور" أَو "التَمَركز العَقلي" أَو "مُشِكل المعنى" ... وَلايَتَوانَ عَنْ إستِهجانِها داعِياً إِلى تَغيير الأسئِلةِ وَالإنفِتاحِ عَلى العَقْلِ العَمَلّي، أَو الممارسةِ الفِكريةِ كَمُشاركةٍ فِعليةٍ في الحِوارِ وَالمحادَثَةِ؛ أَو صِناعَة مَعرِفية تَنطَلق مِن "مانَحنُ عَليه بِالذات: نَحو "مايُمكن أَن نَتَصِفَ بِهِ أَو نَتَغَيرَ نَحوَهُ"[1].

وَقَد أَسهَمَ دريدا مُساهَمَةً فِعليةً، حَسبَ **رورتي**، في إدامةِ إِتقادِ نُورِ التَحَرُرِ، فَهُوَ يُعَدَّ جُزءاً مِن جوقَةٍ كَبيرَةٍ مِنَ الفَلاسِفة الأُوربيين، عَلاوَةً عَلى البراغماتيين الَّذِين كانَ هَمُهُم تَخليص الإنْسَان مِن وَهْمِ وجودِ ما يُسْأَلونَ أَمامَه غَيرَ ذاتِهِم. فَلا الواقِع، وَلامَرجِعية الحَقيقة المطلَقَة، وَلا الله المتعالي سَيُمَثِّلون لَديه مَحاكِمٌ لِلفِعلِ وَالفِكرِ.[2] وَإِستَطاعَ **رورتي** الإفادَة مِن نَقْدِ دريدا في تَشخِيصِهِ لميتافيزيقا الحُضورِ بِوَصفِها مُنتَجَة لِسياقٍ يُمكِنُ أَن يُوَفِّرَ رُؤيةً لِمَساراتِ الأَشياءِ وَحَقيقَتِها وَذلكَ يَهدِمُ كُلَّ طَبيعَةِ الإِستِقلاليةِ الَّتي تَهدِفُ إِليها فَلسَفَتُهُ وَلِذلكَ فَهيَ فِكرَةٌ رَديئةٌ يَجِبُ التَخَلي عَنها.[3]

---

(1) محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات: فصول من الفكر الغربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط، 2002، ص181.

(2)يُنظَر: رورتي، ريتشارد، «ملاحظات فلسفية»، ص91.

(3) يُنظَر: المصدر نفسه، ص92.

بل ينظر رورتي رؤية اكثر تطرفا او قد تكون اكثر تفاؤلا لشأن التفكيك والنقد الادبي التفكيكي وانعكاسه على الممارسة الحياتية بمستوياتها العامة في السياسة، اذ يرى ان هنالك ترابطاً وطيداًبي نالممارسات السياسية الراديكالية والنقد التفكيكي، وهو نتاج المنعطف اللغوي الذي احدثه الفلاسفة ونتج عنه استبدال مركزية الانسان باللغة، ولذلك يجد رورتي ان اقسا مالادب والتخصص اللغوي في الجامعات عي التي تكون اكثر خصوبةً لتهيئة المبادرات السياسية والتغيير السياسي![1] وَان كُنتُ لا أَرى لِذلكَ مُسوِغَاً مَقبولاً فِي الرَبطِ، إلّا إنَّ رورتي لَمْ يَكنْ يُؤسس وَانَّما يَصِف لِحالاتٍ جزئية؛ والمشكلُ النَاتِجُ عَن ذلكَ هُوَ مَسألة التَعميم في رأيهِ هذا.

ولذلك نفهم رورتي بوصفه ناقدا للنزعة الاسسية، وذلك يحتوي انكارا لوجود بنى اولية راسخة او مرجعية عقلية، وغير تاريخية، أي يمكن ان تكون مطلقة الملكة ومعياريتها، وينكر بمعية انكار النبى العقلية، أي بنى لغوية تكون اساسا في تقرير الحقائق اللغوية، وينكر ثالثاً وجود أي ادراك حسي سابق على اللغة، ذلك لان مقولاتنا انما نبتكرها اثناء تعاملنا مع الخارج وهي بذلك دوما ماتكون عرضة للتغيير والتعديل والتحسين. وبما انه لاتوجد معطيات حسية موثوقة ومعصومة وسابقة على اللغة، فإن نزعة الاسس (التأسيسية) لن تكن موجودة؛ وبما انه لاوجود لاطر عقلية ثابتة حسب ررورتي فان نزعة الاسس (التأسيسية) بصورتها العقلية لن تكن كذلك

---

(1) يُنظَر: رورتي، ريتشارد،« التفكيك»، ضمن كتاب : مجموعة مؤلفين، البنيوية والتفكيك: مادخل نقدية، ترجمة حسام نايل، ط1، ازمنة للنشر والتوزيع، عمان –الادرن، 2007، ص209–210.

موجودة؛ وبما انه لاوجود لمعنى لغوي ثابت، فإن التأسيسية في صورتها اللغوية التي جاءت مع التحليليين ستكون مستحيلة الوجود.[1]

لَيسَ بِالجَدِيدِ أَن تُصَبَّ النُقُودُ عَلى وَضعِ الفَلسَفَةِ، المنتِج عِبرَ تاريخ الفكرِ الغَربيَّ، بِوَصفِهِ نِظامَاً مَعرِفياً مُتَمركِزاً وَ تَمثيلِيّاً. أو مرآةً للطَبيعةِ: إنعِكاسٌ، عَلى خَيرِ صُورةٍ، لِما هُوَ خارِجيّ. ذلكَ النَقد الَّذِي يَجُرُّ وَراءَه كُلَّ الإنّهِمامات بِفَحصِ وَ تَنقيةِ وَ إزاحةِ ما رَسَّخَ الفَلسَفَةَ جَذراً، وَ رَفَعَها عَاجيّاً، فَكانَ حَرِيّاً بِها أَن تُعيدَ النَظَرَ بِتَصويرِ الفَلسَفةِ تاجاً، أو أُمّاً، أَو ذات المكانةِ العُليا وَ الَّتي تَتَبَوءُ مَنْصِبَ البَتِّ وَ الحُكم، وَ سُلطَة المعيار لِما هُوَ حَق مِما هُوَ دونَه! كُل ذلكَ تَعَرَضَ لِهَجَماتِ مُفَكرِي مابَعدَ الحَداثَةِ مِن جُذُورِها مَعَ نيتشه وَ هايدغر وَ حَتى دريدا وَ **رورتي**. إلّا أَنَّ إسهامَة الأَخير تَأَتي في التَأَكيدِ عَلى ضِديات النظمية والتمثل، مِن مَوتِ الفَلسَفَةِ– النَسَقية وَمُشتَقاتِها.

وَ مِن أَجلِ مَعرِفَةِ النَقْدِ الموجَهِ لهَيمنةِ وَ عُلوِّ الفَلسَفَةِ كَقاضي أَعلى لِلمَعرِفَةِ وَ الثَقافَةِ يَلزَمُ أَن نُوجِزَ صُورَة لركائزِ تِلكَ النَتيجةِ الَّتي وَصَلَتْنا بِها الفَلسَفَةُ، وَ الَّتي تُمارِسُ دَورَها، اليوم، إنطِلاقاً مِنها. وَ تِلكَ الصورة هِي ما تَشَكَلَ تاريخيّاً في العَصرِ الحَديثِ (بالرغمِ مِنَ الجُذورِ الَّتي تَضرِب بِالقِدَمِ داخِلَ العَقْل الغَربي وصولاً إلى أَفلاطون) الممتَد مِنَ القرنِ السابِع عَشَر وَ حَتى ما قَبْل إنهيارِ مَركزيات السَرديات الكبرى في القَرنِ العِشرين. وَ يُشَخِّص **رورتي**، لِذلكَ المنتَج الفِكري (الإبستِمولوجيا= الفَلسَفَة)، لحَظاتٍ عِدَة مِنها:[2] 1– لَحظَةُ المعرِفَةِ بِوَصفِها فَهْماً للعَملياتِ

(1) يُنظَر: صلاح اسماعيل، البراجماتية الجديدة: فلسفة ريتشارد رورتي، ص128–129.

(2) يُنظَر: رورتي، ريتشارد، «نظرة براغماتية إلى الفلسفة التحليلية المعاصرة»، ص52–53.

العَقْليةِ مَعَ لوك؛ وَ لِلَحظَةِ تَصور العَقْل كَكيانٍ مُنفَصلٍ تَجري فيهِ عَمَليات التَفَكُر مَعَ ديكارت، وَذلكَ في الحُقبَةِ الممتَدةِ عَلى طُولِ القَرنِ السابع عَشَر.

2- لَحظَةُ ٱنبِثاقِ الفِكرَةِ الَّتي تَحسَبُ الفَلسَفةَ مَحكَمَةً للعَقْلِ الخالِصِ- المجَرَدِ والَّتي بيَدِها إِثباتِ مَزاعِمِ بَقيَةِ الثَقافَةِ مِن عَدَمِها، وَ ذلكَ ما تَرافَقَ مَعَ كانْط وَ مُنجَز القَرنِ الثامِنِ عَشَر.

3- وَ كَذلكَ كانَ للكانْطيين الجُدُد (في القَرنِ التاسِعِ عَشَر) أَثرٌ في تَعزيزِ تَصورِ الفَلسَفَةِ بأَنَّها العَمَلُ بإِتجاهِ التأَسيسِ وَ التَنظيرِ العالي الَّذِي يُسَوِّغُ مَزاعِمَ المعرِفةِ.

5-وَ في القَرنِ العِشرين كانَتْ لأَفكارِ كُلٍّ مِن رَسل وَ هوسرل مَهَمَةُ تَرسيخِ أَحكامِ اللُغَةِ الفَلسَفيةِ وَ جَعلِها أَكثَرَ عِلميَّةً وَ صَرامَةً لُغَويةً.

لَيسَ أَصحَابُ المذهَبِ التَمثيليِّ إِلّا واقِعيونَ بِالضَرورَةِ، هَكَذا عَبَرَ **رورتي** عَنهُم. "ذلِكَ لأَنَّ الواقِعيينَ يَعتَقِدُونَ بِوجودِ طَريقَةٍ واحِدَةٍ، واحِدَة فَحَسبْ، يَكونُ فيها العَالَمُ بِذاتِهِ، وَ أَنَّ هُناكَ مَجالاتٌ "قاسِيَّةٌ" [صلبة] مِنَ الثَقافَةِ تَتَجَلّى فيها هذهِ الطَريقَة. وَ يَقولونَ إِنَّهُ وَ في تِلكَ المجالاتِ هُناكَ "حَقائِقَ المادَةِ" الَّتي يَجِبُ إِكتِشافُها، بِالرَّغْمِ مِن عَدَمِ وجودِها في المجالاتِ الأَكثَر لُيونَةً. وَ في الجِهَةِ المقابِلةِ، يَعتَقِد المناوؤن للمَذهَبِ التَمثيليِّ: إِنَّ التَقَدُّمَ العِلميَّ، هُوَ كَالأَخلاقي، مَسأَلَة لِلبَحثِ عَنْ طُرقٍ أَنجَع لإِغناءِ الحياةِ

البَشَرية»[1]، ذَلِكَ الضِّدُّ الَّذِي سَيَعمَلُ عَلى رَسمِ مَلامِحِهِ في فَلسَفَتهِ التَهذيبيَّةِ وَ سنَتَطَرقُ لَهُ في مِحورٍ آخر مِن بَحثِنا.

هكذا بَدَأَتْ نَظَرِيَة المعرِفة، وَ تأَسَسَتْ عَلى أَنَّها تَمَثُّلٌ لِلواقِعِ عِبرَ مَنظومَةٍ فِكريَّةٍ. وَ في مُقابِلِ ماسَبَقَ (مِن التأَسيسِ وَ بِدايَةٍ لارهاصاتِ إنهيارٍ وَ مَوتٍ. مِثلُ هكَذا تَصورٍ فَلسَفيٍّ يَأَخُذُ بيَدِ التَأَسيسيَّةِ غَايةً وَ مَنهَجاً لَه) ظَهَرَتْ حالاتُ ٱنفِصالِ العُلَماءِ عَنْ المفكِرين/الفَلاسِفَةِ، وَ ٱنفِصالِ الشُعَراءِ وَ تَحَوُلِهِمْ لِيَقومُوا بِمَهَمَةِ الوَعظِ وَ الإرشادِ وَ التَوجيهِ الأَخْلاقيِّ. وَ بَدَتْ الفَلسَفَةُ كُلَّما هَدَفَتْ الدِقَةَ وَ العِلميَّةَ كُلَّما إزدادتْ ٱبتِعاداً عَنْ العُلومِ وَالمعارِفِ وَ الثَقافاتِ الأُخرى. ذلكَ الابتِعاد الَّذِي حَدى بِها إِلى أَن تَكون مَستَهجَنَةً وَ غَير مُبالٍ بِها وَ بِخِطابِها.[2] بَل إِنَّنا لايُمكن أَن نَتَصَوَّرَها اليومَ، بِلا طابِعِها التَعَلُقِيِّ وَ الٱقتِحاميِّ مَعَ العُلومِ وَالمعارِف الأُخرى، شَيئاً يُذكَر، أَو بِلُغَةٍ أَكثَر إنصافاً، شَيئاً يُؤثِر.

وَيَرى **رورتي** أَنَّ مُشكِلَةَ مَفهومِ المطابَقَة الواقعية وَحُلولِها لَيسَتْ إِلّا نَوعاً مِن الميتافيزيقيات الَّتي حَكَمَتْ ذِهْنَنَا بِوَصفِها حُضوراً دائِماً للتَقَرُبِ مِن العَالَمِ، شَأنُها شَأنَ المعتَقَد الديني في مُقارَبَتِهِ لِذاتٍ إِلهيّةٍ، مُفارِقَةٍ لِذَواتِنا، يَجِبُ الرُجوعُ لَها! فَقَد أَورَد في مَقالةٍ لَه بِعِنوانِ "**البراغماتية كَضِدٍ للفاشستيةِ**" حَاوَلَ النَظَر إِلى المطابَقاتيةِ، بإِدِعائِها للحَقيقةِ المطلَقَة دَومَاً،كَصُنْوٍ لأَفكارِ الإِحالَةِ الدِينية؛ فَما يَتَضَمَنُهُ الإِخلاصُ للإِعتِقادِ بِالواقعيةِ هُوَ نَوعٌ مِن

---

(1) رورتي، ريتشارد، «نظرة براغماتية إلى الفلسفة التحليلية المعاصرة»، تَرجَمة فريق الإنماء القومي، مجلة العرب والفكر العالمي، العددان الثالث والعشرون والرابع والعشرون، 2008، مركز الانماء القومي، بيروت ص80.

(2) يُنظَر: رورتي، ريتشارد، الفلسفة ومرآة الطبيعة، ص53.

ضُروبِ الإيمانيات، وَ إن مُصطَلَح الواقعيةِ، بِحَدِّ ذاتِهِ، لايَتَعَلقُ بِالإهتِماماتِ، وَ الحاجاتِ، وَ المنافعِ البَشَريةِ، بَل هي جُزءٌ مِن الخُنوعِ لِربٍّ مُصطَنَعٍ آخرٍ خارِجِ الذاتِ. لِذلكَ هي تَحمِلُ دَلالةَ النُسْخَةِ العَصْرِّيةِ للرَهْبَنةِ وَ ٱمتِلاك القُرب مِن الرَبِ أَكثَر مِن غَير القائِلين بِالواقِعيةِ، لأَنَّها تَقتَضي وجودَ طَبيعَةٍ مُعَقَّدةٍ للواقِعِ يَجِبُ طاعَتُها.[1] أَي: تَمَثُّل لأَفكارٍ عَنْ ذلكَ الواقِع وَ الإحتِكام فيما بَعد لِصورٍ ذِهنيةٍ تَعْمَلُ بِمَرجِعيةِ واقِعٍ خارِجٍ عَنها. وَ ذلكَ مُستَنكَرٌ لَدى **رورتي** لِسَبيَبينِ: الأَول، إنَّ المرجِعية مُطلَقَةٌ. وَ الثاني، إنَّها خارِجةٌ عَنْ ذَواتِنا كَمَرجِع؛ لِذلكَ فَإن الإعتِماد عَلى النَّفْسِ يَنعَدِمُ وَ يَتَحَوَلُ الإستِقلالُ إلى تَبَعيةٍ. وَ عَلى ذلِكَ سَعى إلى العَمَلِ بِإتِجاهٍ مُضادٍ وَمخالِفٍ للتَمثيليةِ وَ نَقْدِها مِن طَرَفٍ، وَكَشفِ مَعالِم الإستِقلال وَالإنْسَانوية مِن الطَرَفِ الآخَرِ.

وَيُعَدُّ المذهَبُ المناوِئُ لِلتَمثيليةِ أَحَدَ الأَشْكَالِ الَّتي تَضَمَنَتْ مَبدَأَ الإستِقلالِ وَ الاعتِمادِ عَلى النَفْسِ. بدلاً مِنْ ٱعتماد ماهوَ خَارج عَنها؛ وَ مِنْ التَشخيصاتِ الأَخرى الَّتي تَسنِدُ هذا التَصور بِتفصيلٍ أَكثَر: ماقَدَمَهُ ديوي في مَوضوعَةِ الديمقراطية وَ الَّذِي يَجعَلُ مِن مُمارَسَةِ تَبادُلِ الآراءِ بِحُريةٍ كَماهيةٍ للديمقراطيةِ مَسأَلة تَتَماهى مَعَ الحَقيقَةِ لأَنَّها نِتاجُ مَقبوليةٍ حِواريةٍ وَ الديمقراطية، حَسبَه **رورتي**، لاتَقبَل الأُمور عَلى حَالِها، وَدَيمومَة بَقائها بِنَوعٍ مِنَ السُكُونية لأَنَّ ماهيَّتها تَقتَضي السَّيرورةَ. وَ لِذلكَ، رَأَى **رورتي** في ديمقراطيةِ ديوي شَكْلاً لإنتاجِ مايُمكِن إنتاجُهُ مِن الصِّيغِ الجَديدَةِ وَالحُرةِ للإنسانيةِ في الحِوارِ وَالنِقاشِ وَعَدَمِ التَسليمِ لِماهُوَ مُرتَكزٌ كَمُطلَقٍ بَل مايُمكِنُ أَن نَصنَعَهُ وَ نَضَعَهُ مِعياراً لِحَياةٍ أَحسَن. وَ يَرتَبِطُ كُل ماسَبَق بِما

(1) يُنظَر: المصدر نفسه، ص80.

يُقَدَم مِن تَصورٍ للإستِقلالِ في الفَنِ أَيضَاً. فالإستِقلاليةُ الفَنيّةُ الَّتي يَلزمُ أَن يَتَمَتَعَ بِها فَنانٌ وَشاعرٌ وَرَسامٌ وَمِعماريٌّ اليومَ هي نَوعٌ مِن الإعتِمادية عَلى النَفسِ تِلكَ الَّتي تَدفَعُهُ بإتِجاهِ الإبداعِ.[1] وَالإبداعُ يَحمِلُ في طَيّاتِهِ مَعنى رَفضِ المُحكاةِ لِنَماذجَ حُكمِيّةً وَ مِعياريّةً خارِجةً عَنْ ذات الفَنان مِن جِهة، وَ مُتَخَلِصةً مِن مَفهومِ الكاملِ الميتافيزيقي مِن جِهةٍ أُخرى. وَعَليهِ فَعَلى الفَن أَن يَعمَلَ مِن أَجل إبداعِ الذَوقِ. وَتِلكَ الممارسات مِن الخَلقِ للجَديدِ وَ المبدَع هي صِناعاتٌ سَتُقَيِّم بِلا مايَسبق، أَو بماهُوَ خارِجٌ عَنْ الإنْسَان، لأَنَّها عَمِلَتْ بَمنطِقِ اللاتَمَثُّل وَ إنتَزَعَتْ جِلدَ الضَياعِ وَ التيهِ الميتافزيقي لِصالِحِ مَرجِعياتٍ مابَعد ميتافيزيقية. وَبناءً عَلى ماتَقَدَّمَ، فَإِنَّ مَفهومَ الحَقيقَةِ التَقليديةِ الناتِجِ مِنَ التَصوراتِ الميتافيزيقيةِ، وَالتَمثيليةِ قاطِبةً يُعَدُّ لامَعنى لَهُ عَلى سَبيلِ البراغماتيةِ الجَديدَةِ، فأَعلَن تَنحِيَة فِكرةِ اللهِ وَ كُلُّ مَرجِعٍ خارِجِ ذَواتِنا عَنْ كَونِه ناموساً للحَقيقةِ وَ ذلكَ يَجعَلُنا نَتَنازَل لِزاماً عَنْ مَفهومِ الحَقيقَةِ ذاك.

ويَعدُ رورتي عَصر ديوي زَمناً للإبداعِ البراجماتيِّ الأمريكيِّ، وٱنتعاشِ المؤسسةِ الأكاديميَّةِ الفَلسَفيَّةِ، فَقَدْ أَصبحَتْ الأخيرة، حسبه، بمثابَةِ «محراب مُتَميّز لٱستقبالِ المحاوَلاتِ التي كَانَتْ تبذل لتَجديدِ النِظامِ الٱجتماعيِّ الأمريكيّ، وانضمتْ إليها الفَلْسَفَة الأمريكيّة في الدعوة الى مثل هذا التجديد، وكذلك كانت دَعوة ديوي التي رَفعتْ راية الفَلسَفة الأخلاقيّة بٱعتبار انها ليستْ شكلاً لمبادئ عَامة تَقوم بوظيفتِها كبديلٍ عَن الأوامرِ

(1) يُنظَر: رورتي، ريتشارد، «ملاحظات فلسفية»، ص92.

الالهيّةِ؛ وَ إنَّما تَطبيقاً للعَقلِ عَلى المشاكِلِ الٱجتماعيّة»[1] وذلك ايماناً من رورتي بأهميةِ المرجعيّة الٱجتماعيّة للفَلسَفَةِ والإنعكاس كوظيفة للفلسفة عَلى المجتمعِ، وَيُقرر نجاحات الفلسفة في ذلكَ المضمار بالرغمِ من عَدمِ قَبولهِ لِصورةِ الفَلسفةِ المنتَجة مع التقليدين أو النسقيين، كما يسمييهم، يقول رروتي: "على الرغمِ مِن أنَّ الفلسفةَ، ليسَ لها ماهيّة، الا إنَّ لها تاريخاً، وعلى الرغم من اننا لانستطيع أن نُدركَ نُقطة البداية، في مسار الحركة الفَلسَفية أو العودة اليها،... فَإننا مع ذلك قد نستطيع أحياناً ان نشير الى أُسس قويَة لنتائجها الٱجتِماعيّة»[2]، وَسيبقى ديوي لَدى رورتي مَصدراً للاستعارةِ والتأويلِ حتى يَصبح كسقراط افلاطون.وَ تَتَضِحُ ٱستِعاراتُ **رورتي**، بِقوةٍ، مِن ديوي في مَسأَلَةِ المناهَضَةِ لِلميتافيزيقا وَفي مَسأَلةِ إنعِدامِ وجودِ مَحكَمَةِ إستِئناف أَعلى مَرتَبَة مِن الإتِفاقِ وَالإجماعِ الديمقراطيِّ الصِبغَة، وَهي الفِكرَةُ ذاتُها الَّتي يَعودُ لَها هابرماس تَناصَّاً مَعَ ديوي في نَموذجهِ عَنْ التَشاوريةِ الديمقراطيةِ الهادِفةِ للإجماعِ.[3] إلَا أَنَّ مايُخالِفُهُ **رورتي** في هذهِ الفِكرَة هُوَ أَنَّ هابرماس يَعمَل بِإتِجاهِ الكَوني بِوَصفِهِ إطاراً للّفَلسَفَةِ وَ أسئِلَتِها وَ حُلولِها، بَينَما يَعمَل **رورتي** بِإتِجاهِ الخاصِ التَضامُني

---

(1) رورتي، ريتشارد، «حول التراكيب البنائية الهزيلة، التحليلات المهنية وثقافة التراث»، ضمن كتاب:بيتر كاز (اعداد)، تاريخ الفلسفة في امريكا خلال 200 عام، ترجمة حسني نصار ومراجعة مراد وهبه، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ب.ت، ص450.

(2) المصدر السابق، ص 449.

(3) حوار مع ريتشارد رورتي: «التخلي عَنْ عادة الفلسفة»، حاوره سكوت ستوسيل، ترجمة مصطفى ناصر، مجلة الثقافة الاجنبية، العدد الرابع، 2009، دار الشؤون الثقافية، العراق، ص72.

الَّذِي سَيَنحَصِر في بِيئةٍ مُجتَمَعيةٍ مُقتَصِرةٍ عَلى أُمَّةٍ مِن الأُمَمِ أَو بَلَدٍ مِن البُلدانِ.

بَدَأَ التَحولُ وَالإنعِطافُ عَنْ مَسارِ الحَقيقَةِ المرتَبِطة بِالتَطابقِ مَعَ الواقِعِ (عَلى سَبيلِ المرجِعِ وَالمطلَقِ) بِتَأَثيراتٍ نَقديةٍ وَتَأَسيسيةٍ مَعَ المِثاليين، إلّا أَنَّها تَنامَتْ مَعَ فَلاسِفَةِ الإختِلافِ وَ النَصِّ، لِتَصبَحَ أَكثَر مُلاءَمَةً؛ حَتى إتَضَحَتْ بِصورةٍ جَليّةٍ، مَعَ طُروحاتِ البراغماتيةِ الجَديدَةِ، في أَنَّها تَعمَل بِضِدِ التَمَثُّلِ وَ التَأَسيس.وَيَرى **رورتي** أَنَّهُ يُمكن التَشكيك بِفِكرَةِ المطابَقةِ حَتى التَخَلي عَنها، كَما يُمكِنُ هَزُ عَرشِ التَمَثُّليةِ عِبرَ الإعتِمادِ عَلى ماجَاءَ مَعَ الكَثيرِ مِن فَلاسِفَةِ القَرنِ التَاسِعِ عَشَر مِن إعتِقادٍ بِأَنَّه يُمكن إختِزال الوجود بِأَفكارٍ فَقَط. وَ الإعتِماد عَلى ما بَرَزَ في القَرنِ العِشرين مِن إتِجاهٍ جَديدٍ لايَرى سُوى النُصوص مَوجوداً. وَ يُسَميهم **رورتي** بِالنَصّيين وَ يُصَنَف أَكثُرهُم في حَقلِ النَقدِ الأَدَبي مِثل بلوم وَ هارتمان وَ بول دي مان وَ مابَعد البِنيَوية مِثل دريدا وَ فوكو وَ مُؤَرخين وَ أَغلبهم ٱنطَلَقوا مِن هايدغر. وَ لَدى هذهِ الحَرَكَة النَقْدية حَلْقَة صِلَة بِمِثاليةِ القَرنِ التَاسِعِ عَشَر وَ ذلكَ في تَشابُهِهِما بِعَدائهِما لِهَيمَنَةِ العِلمِ الطَبيعي أَو مَناهِجِهِ. وَالتَشابه الثاني: إنَّهما قالا بِأَنَّنا **لايمكن** أَن نُقابِلَ فِكر الإنْسَان أَو اللُغَة بِالواقِعِ مُطابَقةً، فَيَنتِجُ مِن ذلكَ مَفهومٌ لِلحَقيقَةِ. وَذلكَ جاءَ عَلى لِسانِ المِثاليين أَيضاً بِكَلِمَةٍ أُخرى: لايُمكنُ أَن تُمَثِل الفِكرَةَ إلّا فِكرَة أُخرى.[1] وَ لِذلكَ يَتَقَوَضُ مَفهومَ التَطابُقِ مِن جِهَةٍ، وَ مَفهوم التَمَثُّل مِن جِهَةٍ أُخرى. وَ لأَجلِ ذلكَ يَعمَل **رورتي** صَوبَ نَوعٍ مِنَ الممارسةِ الفَلسَفيَةِ (المحادَثيةِ).

Richard Rorty, Consequences Of Pragmatism (Essays: 1972-1980),University of Minnesota Press Minneapolis, 1994,p.139.(1

وَ بناءً عَلى ماسَبَق، بَدَتْ الحَقيقَةُ وَ كَأَنَّها حَيزاً للتَناوِلِ النِقاشيِّ وَ الكَلاميِّ؛ فِكرَةً بِفكرَةٍ، وَ كُلها لامَرجِعَ ثابِت لها. وَ هُنا تَتَقَوَض التَمثيليَّة، وَيَظهَرُ نَتيجة لِما أَورَدناه سابِقَاً، أَنَّ **رورتي** ضِد كُل النَّزعات التَأسيسية مِنَ التَمثيليةِ وَالمرآويةِ وَالنَّسَقيةِ وَالواقِعيةِ. وَالحَق، أَنَّها كُلَّها صُورٌ لِمَنهَجيةٍ واحِدَةٍ تَعتَمِدُ مُنجَزَ نَظَريةِ المعرِفةِ أُسّاً لَها. لِذلكَ فَهُوَ **(رورتي)** يَكشِفُ عَنْ صُورَة هذهِ الفَلسَفات، وَماتَتَضَمَنُهُ مِن تَفَّرعاتٍ في كَونِها تَشتَرِك في الإِنصِهارِ في الإِبستِمولوجيا، وَالَّتي تَستَدعي رَغبةً في التَقييدِ وَالتَحديد، عَلاوَة عَلى الرَغبَةِ وَالتَطَلُعِ إِلى إِيجادِ أُسسٍ لِكي يَتَعَلق بِها الإِنْسَان وَيَتَمَسَك. كَما أَنَّهُا تَبحَثُ عَنْ أُطرٍ أَو مُخَطَطاتٍ لا يَتيهُ أَحَد فيها، ذلك إِن مَشى سَبيلها وَلِذلكَ فَهي تَفتَرِضُ أَشكالَ تَمثيلٍ لايُمكِنُ مُقاوَمَتُها لِكَي تَصبَحَ مِعياراً.[1]

تَظهَرُ قِيمَةُ الفَلسَفةِ، بَعدَ التَخَلي عَنْ إِنَموذَجِ التَمَثُّل وَالمطابَقَةِ وَالمرآويةِ، في تَحَوُلِها نَحوَ تَمجِيدِ الخَيالِ وَالشِعرِيةِ وَالمنعَطَفِ الرومانطيقي. تَعمَلُ بِصَدَدِ صُنعِ الأَفكارِ وَالأَطوارِ الجَديدَةِ مِنها فَوقَ حَتمياتِ العَقْلِ، كَما مَعَ الفَنانِ وَ إِستِقلالِيَتِهِ وَالوَصفِ البراغماتي وَعَمَليتهِ هَدَفَاً في تَحقيقِ أَهدافٍ إِنسانيةٍ أَكثَرَ مِن أَن تَكونَ الفَلسَفَةُ مُحاوَلةً في الإِخلاصِ لِلواقِعِ وَالدِقَةِ. وَفي الوَقتِ نَفسِهِ فَإِنَّ نَقْدَ الميتافيزيقا الَّذِي أَصبَحَ صُورَةً لِلفَلسَفَةِ في المئتي سَنة المنصَرِمَة وَأَخَذَ يُعَلِّمُنا مالا يمكننا الحُصولُ عَليه وَمالا يُمكِنُ أَن نَرغَبَ بِهِ. إِلَا أَنَّهُ لَمْ يَكُن لَدَيه القُوّة التَسويغية كَنِظامٍ فَلسَفيٍ لأن يَمنَحَنا الوَصفَةَ وَالنَصيحَةَ حَولَ مايُمكِن أن نَحصَلَ عَليه أَو نَرغَبَ بِهِ.[2] وَعَليهِ فَقَدْ عَجَزَتْ

(1) يُنظَر: رورتي، ريتشارد، الفلسفة ومرآة الطبيعة، ص419.

(2) يُنظَر: رورتي، ريتشارد، «ملاحظات فلسفية»، ص93.

الفَلسَفَةُ، بَعدَ نَقدِها لِلميتافيزيقا، عَنْ أَن تُقَدِمَ مَشروعَاً خَلاصِياً لايَتناقَضُ أَدائّياً مَعَ مُبتَنَياتِه التَحَرُرية؛ فَأَدى إِلى الإنقيادِ مِن جَديد لِصَنَمِيةِ المطابَقاتية لِلواقِعِ، وَضَياعِ الإنْسَانِ في قِيَمٍ خارجةٍ عَنه، وَمَعايير لاتَخضَع لإرادَتِه. وَهُنا تَبدَأ مَسيرة مَطلَب العَرَضية وَالتَهذيب بَدَل القَسر النَسَقي وَالتاريخاني الحَتمي وَالمعقولية بِما هيَ خارِج عَنْ الإنْسَان. وَمايَخرج مِن تِلكَ القَسرية هُوَ الخَيال الإنْسَاني، فَالخِبرات المتاحَة للإنسان هِيَ ماتَستَطيعُ أَن تُعْطِيَ مَعنى لِحياتِه. وَلَو راجَعنا بَعضَ نُصوصِ ديوي لَوَجَدنا **رورتي** مُوالياً وَطالِباً مُخلِصاً لَه. يَقولُ ديوي: «إِنَّ الخِبرَةَ الإنْسَانية تَتَشَكَلُ مِن وجودِ مَجموعَةٍ مِن العَلاقاتِ وَالرَوابِطِ وَالذكرياتِ الَّتي يَتِمُّ تَوسيعُها وَالتَحكم بِها عَنْ طَريقِ التَخيُلِ»[1]؛ فَالتَخَيُل هُوَ أَداة التَحَرُر وَٱستِعادَةِ الإنْسَانِ وَهُوَ ماسَيُشَكِلُ المادَة الأَساس وَالخام لِلدفع بِإِتِجاهِ تَحصيلِ الخِبرَةَ الإنْسَانية الَّتي سَتوَجَهُ فِيما بَعد لِحَلِ أَيِّ أَزمَةٍ يُمكِنُ أَن تُواجهَنا في الحَياة عِبرَ إِخضاعِها لِلفَحصِ الِحجاجي المحادَثي.

وَيَقومُ مَفهوم التَهذيبية وَالمحادَثَة الَّتي يَبتَغيها **رورتي** عَلى أَعمِدَةٍ نَقديةٍ وَإِنجازاتٍ نَظَريةٍ، مِنها: ماقَدَّمَهُ سِيلارز وَكواين وَديفدسون في نَقدِهِم لِلمُنجَزِ التَحْلِيْليِّ وَفي تَمييزاتِهِم اللُّغَوية وَقواعِدِها وَمحَل الواقِعِ وَ الأَثَرِ الٱجْتمَاعي مِنها، وَ أَفادَ مِن غادامير في مَوضوع التَنشِئَة/ التَهذيب.(سَنُبَينُ ذلكَ في مَوضوعِ التَهذيب وَالأَمل بَدَلِ المعرِفة).

-المَنهَج الإتفاقي وَبَرامِج البَحثِ:

---

(1) ديوي، جون، إعادة البناء في الفلسفة، ترجمة احمد الانصاري، ط1، المركز القومي للترجمة، 2010، ص107.

يُتَصَوَر المنهَجُ عَلى هَيئةِ إطارٍ خَطَواتي يَقودُ لِزامَاً إلى نَتيجَةٍ مُتَوَخاةٍ، يُؤدي الباحِثُ فِيه دَورَ المنَّسِقِ وَالكاشِف وَالمحَلِل وَالمتَوقَع، بُغيَةَ أَن يَصلَ إلى مايَنشُدَه. إلّا إنَّ هذهِ الفِكرَة لَم تُلاقِ قَبولاً لَدى **رورتي**، ذلكَ لأَنَّها في مَضمونِها تَستَدعي هَيمَنَةً وَقَسراً نِظامياً وَتَأَسيسياً، تُحَول الإنْسَان إلى آلَةٍ مُسَيَرةٍ بِدَربِ المؤَكَد وَالحتمي!

وَهُنا مِعوَلٌ نَقديٌّ آخَر لِماجاءَتْ بِهِ الإبستِمولوجيا مِن حُجَجٍ في قَصرِها لِلفَلسَفَةِ بِنَظريةٍ في التَمَثُلِ وَالتَأَسيس وَالمطابَقَة. وَ لِذلكَ فإنَّ ضَياع التَمَثُل يَعني ضَياع مَفهوم جَوهر أَو حَقيقة خافِية وَثابِتة يُمكِنُ الإمساك بِها، وَذلكَ فَحوى لاجَوهَرانية **رورتي**، أَي هُوَ بِالضِدِ مِن نَموذجِ التَفكيرِ الماهوي، وَيَعني ذلكَ أَن تَكون هُنالكَ حَقيقة في الخارِجِ عَنّا، وَيَجبُ الوصول لَها كَهَدَفٍ بَحثي، يُعَدُ أَمراً لاغِياً وَبِلامَعنى.

وَكانَتْ قَد أَكَدَتْ البراغماتية مُنذ تَأَسيسها مَعَ بيرس وَإلى **رورتي**، عَلى إنتِفاءِ مَفهوم وَواقِعِية الحَقيقَة المطلَقَة بِوَصفِها مَرجِعاً أَو مِعياراً، وَهذا الصِنفُ مِنَ التَفكيرِ مابَعد الميتافيزيقي جَعَل الفِكر خالِقاً أَو مُنشِئاً لِما يَجب أَو مِنَ الأَفضَل فِعله. لِأَنه يؤَدي إلى نَتائِجَ مَطلوبَةٍ أَو مَقبولَةٍ أَو مُفَضَلَةٍ وَناجِحَةٍ، وَإن جاءَتْ بِهذِهِ النَتيجَةِ فَتِلكَ حُدود الحَقيقَةِ.

وَلِذلكَ، **فَرورتي** يَرى أَنَّهُ لايُوجَدُ بَرنامَجٌ بَحثيٌّ كَما كانَ كَانْط يُقَدِمَه أَو مَاقُدِّمَ مِن وَقتِهِ وَإلى حَتى القَرنِ العِشرين وَالكانْطية الجَديدَة، لِتَجِدَ نَفسَها اليَوم مَحرومَةً مِنَ الموارِدِ الدِفاعِية، مِمّا إضطَرَها إلى طَي خِيامِها وَالرَحيل. لكِن يَلزَمُ هُنا تَسجيلُ الملاحَظَاتِ النَقدية لِذلكَ التاريخِ وَالسَردياتِ مَرَةً أُخرى، وَيَتَضِحُ مَدى أَهميَتِهِ لِنُؤَكِد ضَرورَة إدراك أَنَّ الوَقتَ قَد حان لِمحاوَلَة شَيءٍ جَديد. وَيُعتَقَد أَنَّ رَفضَ **رورتي** لِمَفهومِ التَماثُلِ الواقِعِي لِلحَقيقَةِ يَصِل

إلى شِكلٍ مُتَطَرِفٍ لِلمثاليةِ اللُغَوية، فَإذا كانَتْ مُعتَقَداتُنا لاتُجيبُ العَالَم فَالحَقيقَةُ هي شَيءٌ نَحن نَصنَعُه: وَفِكرَةُ الحَقيقَةِ الموضُوعِيةِ تَختَفي بِوساطَةِ المجلس (أَو الهَيئة) الَّتي تَأخذ عَلى عاتِقِها أُمور الصِناعَةِ تِلكَ.[1] وَهُنا يَستَنتِجُ **رورتي** مِن نَقضِ وَتَفكيكِ دَعائِم التَطابُقيةِ وَصَرامَتِها المفتَرَضَة وَالهَدَف الموضوعي وَمِثالِيَته، إنَّنا يَلزَمُ أَن نَتَوَجَهَ صَوبَ نَوعٍ مِن التَضامُنِ في أُطرٍ خاصَةٍ، وَمَنهَجية إنّية وَإتِفاقية في صُنعِ الحَقائِقِ وَإعتِمادِها. وَذلكَ يَستَدعي العارِض وَالمؤقَت دَوماً. وَهذا يَعني إنتِفاء المنهَج الهادِف لِتِلكَ الحَقائِقَ الَّتي تَضمَنها التَصور غَير المسَوِغِ لِلواقِعِ وَكَأَنَّهُ مُستَقِلاً عَنّا.

يَقولُ **رورتي**: "إذا ٱستَخدَمَ المرءُ المصطَلَحَ "مَنهَجاً" تَرادُفَاً مَعَ "بَرنامَجِ بَحثٍ" أَو "فِكرَةٍ رائِدةٍ"، أَو "بَصيرَةٍ أَساسيةٍ"، أَو "تَحفيزٍ أساسي". فَإنَّ هكذا إستعمالاتٍ [تُعدُّ] مُضَلِلَةً. فَمُصطَلَحُ "المنهَج" يَجِبُ حَصرَه بِالعَمَلياتِ المتَفَقِ عَليها لأَجلِ تَسويةِ الخِلافاتِ بَينَ المزاعِم المختَلِفَة."[2] أَي إنَّهُ يَهدِفُ، بَعد نَقدِهِ لِلنَسَقيَةِ، إلى إبرازِ مَفهومِ التَهذيبِ، بِوَصفِهِ القُدرَةَ عَلى الإنفتاحِ وَالإستِماعِ لِلآخَرِ وَتَفَهُمِهِ، وَمُحاوَلَة التَعايُشِ مَعَه، أَي داخِل المختَلِف وَبِالمختَلِف وَمَعَ المختَلِف، إعتِراف بِحَقِ الآخَر في الوجودِ دونَما أَن نُحِلَيه إلَينا أَو نَلغي ٱختِلافِهِ.[3] وَهُنا تَبدو مَهَمَةُ الفَلسَفَةِ خارِجَ إطارِ رَسم الإستراتيجياتِ لِلوصولِ إلى الدِقَةِ وَالحَقيقَةِ، وَالإستِعاضَة عَنها بِبَدَلِ الإتِفاقِ

---

(1) Richard Rorty, Charles Guignon And David R. Hiley (Edited), 69p. Cambridge University Press, United Kingdom, 2003.

(2) رورتي، ريتشارد، «نظرة براغماتية إلى الفلسفة التحليلية المعاصرة»، ص87.

(3) زهير اليعكوبي، «تأويل براغماتي للفلسفة: الانزياح نحو فلسفة المرآوية (رورتي)»، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد142-143، مركز الانماء القومي، بيروت، 2008، ص115.

وَالبَرمَجَة مِن أَجلِ الرِضا والقَبولِ وَالتَهذيب. وَذلكَ مايَأَخُذُ مَعنى عَمَلِّياً أَكثَر مِن كَونِه إِنعِكاسِياً – تَأَمُلِيّاً يُحاوِلُ المطابَقةَ أَو المقايَسَةَ.

–المُحادَثَة: طَريقاً نَحو مابَعد الميتافيزيقا:

الخُروج مِنَ المِرآوية، بِوَصفِها نَسَقاً قَسرِيَاً لِلعَقلِ الإِنْسَانيِّ يَنبَني عَلى التَمَثُّلِ وَالمطابَقَةِ، يَجعَلُنا أَمام خِيار بَديل هُوَ المحادَثَةُ الَّتي تَحلُّ مَحَلَ المجابَهَةِ وَالصِراعِ، أَو السَذاجَة المتَأَتيةِ مِنَ الوثوقِ المطلَق بِالماهيةِ الإِنعكاسية عَنْ الواقِعِ، وَالأَفكارِ المتَمَثِلَةِ بِوَصفِها صُورَةً طِبقَ الأَصْلِ، وَيَقينيَة المعنى. "يَرى **رورتي** أَنَّ فَلسَفَة مابَعد الحَداثَة ٱنْفَتَحَتْ اليوم عَلى الحِوارِ وَالتَواصُلِ، بَعدَ ما أَخفَقَ العَقلُ الماهَويُّ أَو الحَقيقَةُ المتعاليَةُ في بِناءِ عَلاقاتٍ بَشَريةٍ مَرِنَةٍ وَمَفتوحَةٍ"[1]. وَلِأَجلِ ذلكَ يَسعى **رورتي** إِلى الوثوقِ بِبَدائِلِ: المحادَثَةِ وَاللانَسَقِ وَاللامُطلَقِ المعرِفي، وَاللاقَبلي، وَاللاتَمَثُّلي، فَيَقول (وَنَتيجة لِما سَبَق): "إِنَّ الفَلسَفَة الَّتي تُفيدُ نَسَق البَحثِ عَنْ أَشكالِ التَمَثُّلِ المتَمَيزةِ، مِن بَينِ تِلكَ الأَشكالِ الَّتي تُؤَلِّف المِرآة، تَصبَح غَير مَعقولَة... وَالَّتي تُحَدِّدُ أُسس بَقيَةِ المعرِفَة، وَالَّتي تَشرح أَيّاً مِن أَشكالِ التَمثيل، هُوَ مُعطى مَحِضٌ أَو تَصوريٌّ مَحِضٌ، وَالَّتي تُعَدُ صِيَغاً قانُونيةً وَلَيسَ إِكتِشافاً تَجريبياً حِسياً وَالَّتي تُفَصِّلُ المقولاتِ عَبرَ الأُطرِ المساعِدَةِ عَلى الكَشفِ. وَإِذا ٱعتَبَرنا المعرِفَةَ مَسأَلَةَ مُحادَثَةٍ وَمُمارَسَةٍ إِجتِماعيةٍ، وَلَيسَ مَسعى لِتَصويرِ الطَبيعَةِ كَما لَو في مِرآةٍ، فَلَنْ يَكوْنَ عَلَيْنَا أَنْ نَتَصَوَّرَ مُمارَسَةً وَرائِيةً– مِيتافيزيقيةً"[2].

([1]) محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات: فصول من الفكر الغربي المعاصر، ص167.

([2]) رورتي، ريتشارد، الفلسفة ومرآة الطبيعة، ص248.

كَما أَنَّ **رورتي** يَقِفُ بِالضِدِ مِن كُلِّ التَصوراتِ اللّاهُوْتِيَّةِ الَّتي تَتَّصلُ بِالرُؤى الدِّيْنِيَّةِ مُبِرراً مَوقِفَهُ ذلِكَ بِفِكرَةِ المُحادَثَةِ. وَبِكَلِمَةٍ أُخْرَى، يَرى **رورتي** ضَرورَةَ خَصخَصَةَ الدِّينِ: تَحويله إِلى مُجرَدِ شَأَنٍ خَاصٍّ لايُفتَحُ أَمَامَه المَجَالُ لِلدُخولِ لِلفَضاءاتِ العَامَّةِ وَ السِّياسِيَّةِ وَذلِكَ؛ لِأَنَّ طَبيْعَةَ الدِّينِ نَفْسِهِ لاتَقبَلُ مَنهَجيةَ المحادَثةِ وَالِحوارِ، لأَنَّه يَغلِقُ أَيَّ حِوارٍ قَبْلَ أَن يَبدَأ، فَهُوَ يُقَرِّرُ مايَجِبُ أَنْ يَكوْنَ، وَما هُوَ ضِد مَشيئةِ اللهِ أَو مَعَها. عَلاوَةً عَلى أَنَّ **رورتي** لايُعيرُ أَهَميةً لِلدِينِ عَلى المستَوى الشَخصِي فَهُوَ يَتَجَردُ مِن ثُنائِيةِ الدِيني وَاللّادِيني.[1] وَإِحالَةُ الدِّيْني إِلى الخُصُوصِيَّةِ، يَجعَلُ إِنْسَانَ **رورتي** لامَوضُوعِياً، وَ لاكَوْنِيَّاً أَو إِبستِمُولُوْجِيّاً، كَما سَنَكشِفُ ذلكَ تِبَعَاً، وَيَعمِدُ إِلى تَنظِيمِ حَياتِهِ بِأَدواتٍ مابعدَ الميتافيزيقيةِ التي تَعتَمِدُ الِحوارَ وَالإِتِفَاقَ.

وَدَيمُومةُ المحادَثَةِ جُزءٌ مِن ٱعتِمادِهَا أَصلاً، بِنَظَرِ **رورتي**، لأَنَّها هَدَفٌ مَركَزِيٌّ لِلفَلسَفَةِ، فَالنَظَر «إِلى محادَثَةٍ جَاريةٍ، بِوَصفِها هَدَفَ الفَلسَفَةِ الكافي، وَإِعتِبار الحِكمَةِ ماثِلَةً في القُدْرَةِ عَلى ٱسْتِيفَاءِ المُحادَثَةِ، مَعْنَاهُ أَنْ نَعتَبِرَ البَشَرَ مُوَلِّدِين لِأَوْصَافٍ جَديدَةٍ وَلَيسَ أَن نَعتَبِرَهمْ كَائِناتٍ، يَأَملُ الإِنْسَانُ في أَنْ يَكُوْنَ قادِراً عَلى وَصْفِهَا وَصْفَاً دَقِيْقَاً»[2].

وَلَيسَ لَدى **رورتي** أَيُّ مَفهُومٍ لِلحَقيقَةِ بِمعنَاه الماوَرائي وَالَّذِي مِنْ شَأنِهِ أَن يَسمَحَ لَه بِرَسمِ خَطٍ قَواعِديٍّ تَأسيْسيٍّ وَمَنهَجِيٍّ نَحوَ النِّهَايَةِ، فَكُلُّ مانَفْعَلُهُ بِالمحَادَثَةِ لَيسَ الغَرَضُ مِنهُ الوُصُوْلَ لِلحَقيقَةِ. وَبِالنَّظَرِ إِلى الأَشْيَاءِ مِن زَاوِيةٍ مَعْرِفِيَّةٍ –زاوِيَةٍ مُجديَةٍ فَقَط لِلبراغماتي– فَكُلُّ مانَفْعَلُهُ هُوَ إِعَادَةُ رَبطِ

---

(1) Rorty, Richard, Philosophy and Social Hope, Penguin Books, 1999, London, p.171.

(2) رورتي، ريتشارد، الفلسفة ومرآة الطبيعة، ص494.

شَبَكَةِ المعتَقَدَاتِ بِصُورَةٍ أَفضَلَ؛ وَ أَكثَرَ. وَكَونِهِ براغْماتِيًّاً، يَنبَغي عَلى **رورتي** أَنْ لا يَمْلِكُ عَودَةً مَعَ لُغَةِ "النِّهائِيَّةِ" وَالمطلَقِ وَ التَّامِّ. فَتَستَمِرُ المحادَثَةُ لكِنْ مِما لاشَكَّ فِيهِ إِنَّه مِنَ الممكِنِ أَن تَنْشَأَ حَالَاتٌ تَكْشِفُ عَنْ الاخْتِلافَاتِ في الرّأي وَالَّتي تَكُونُ عَميْقَةً لِدَرَجَةٍ لا يُمكِنُ حَلُّها بِوضُوْحٍ. وَعَلى مايَبْدُو، فالمخرَجُ الَّذِي يَستَخْدِمُهُ **رورتي** يَتَجَلَّى في أَنَّهُ يَنْبَغِي أَن يُعامَلَ عَدَمُ الحَلِّ هَذَا بِمايَرتَبِطُ بِمَوارِدِنا الجَدَلِيَّةِ الحالِيَّة وَالَّتي هِيَ في تَغْيِيرٍ مُستَمِرٍ. وَإِذا كُنَّا لانَرَى وَسِيْلَةً لِحَلِّ النِّزاعِ فَيَتوَجَّبُ عَلَيْنا أَنْ نَبْحَثَ عَنْ واحِدٍ آخَرَ وَهكذا. وَقَدْ نَجِدُ واحِداً، أَو لانَجِدُ، فَهذَا يَعتَمِدُ عَلى البَراعَةِ وَالحَظِّ. وَلكِنْ فِيمَا لَوْ كَانَ يُمكِنُ حَلُّ الخِلافِ (أَو تَجَاوزُهُ بِإِبْدَاعٍ) فَهُوَ مَسأَلَةٌ مُتَمَاسِكَةٌ جِدًّاً. وَ مُهِمَّةٌ تَهذِيبِيَّةٌ إِبْدَاعِيَّةٌ ذَاتِيَّةٌ.[1]

لِذا فَمُشكِلَةُ العَالَم الواقِعِيِّ وَإِمْكانِيَّةُ تَمَثُّلِهِ، وَمِعْيَارُ التَّطَابُقِ القائِمِ عَلى أُسِّه، يُعَدُّ مَوْضُوْعَاً لاطَائِلَ مِن دِراسَتِه أَو أَمَل في الإِفادَةِ مِنهُ، فَيَجِبُ التَخَلِّي عَنْهُ وَطَرحُهُ جَانِبَاً. لِأَنَّ إِحْدَى المَشَاكِلِ التَّقْلِيْدِيَّةِ الَّتي وَرِثَهَا العَقْلُ الغَرْبِيُّ مِن حَقْلِ الإِبستِمُولوجْيَا؛ وَتَنَاسَى هُمُومَهُ، وَالهَمَّ الإِنْسَانِيِّ، كَكُل، وَلاسِيَّما في حَلِّ الأَزَمَاتِ الْاجْتِمَاعيَّةِ وَالأَخْلاقِيَّةِ وَالسِّياسِيَّةِ، وَهذِهِ النَتِيْجَةُ مُتَضَمِّنَةٌ في فِكرِ ديوي وَالَّتي أَتَاحَتْ **لِرورتي** ٱسْتِئنافِ الخِطَابِ في مَوْضوُعِ الْانْعِطافِ بِمَسَارِ الجَدَلِ الفَلْسَفيِّ نَحوَ المجتَمَعِ وَمُشكِلاتِهِ، وَالسّياسَةِ وَيُوتوبياهَا الواقِعِيةِ. يَقولُ دِيوي: «أَلا يَسمَحُ التَخَلُصُ مِن هذهِ المُشْكِلاتِ التَّقْلِيْدِيَّةِ لِلفَلسَفَةِ أَنْ تَتَفَرَغَ لِمَهَامٍّ أَكثَرَ فائِدَةٍ لِلمُجتَمَعِ؟ أَلا يعني ذلِكَ تَشْجِيْعُ الفَلسَفَةِ عَلَى مُواجَهَةِ المُشْكِلاتِ الْاجْتِمَاعيَّةِ وَالأَخْلاقيَّةِ الكُبْرَى الَّتي تُعَانِي مِنْهَا الإِنْسَانِيَّةُ؟ وَتَسْعَى لِلْتَرَكيزِ عَلَى مَعرِفَةِ أَسْبابِ الشَرِّ وَ إِزالَتِها، وَ تَطْوِيْرِ

---

[1] (Edited), Richard Rorty, p.78-79. Charles Guignon And David R. Hiley)

فِكْرَةٍ واضِحَةٍ عَنْ المُمْكِناتِ الٱجْتمَاعيَّةِ الأَفضَلَ. وَتَكوِيْنِ فِكْرَةٍ أَو مَثَلٍ أَعْلَى يُمكِنُ ٱسْتِخْدَامُهُ كَمَنهَجٍ لِفَهْمِ الأَمْراضِ الٱجْتمَاعيَّةِ وَمُحَاوَلةِ عِلاجِهَا، بَدَلَ التَعْبِيْرِ عَنْ عَالَمٍ آخَرَ أَو عَنْ هَدَفٍ مُسْتَحِيْلٍ التَّحَقُّقِ»[1].

– التَهذِيب، وَالأَمل بَدل المَعرِفَة:

يَغْوصُ **رورتي** في جَوَّانِيَّاتِ الفَهْمِ التَمَثُّليِّ: الَّذِي حَصَرَ الفَلْسَفَةَ بِمَهَمَّةٍ إِبْستِمُولوْجِيَّةٍ، فَيُحَاوِلُ أَنْ يُفَكِكَّ العِلاقَةَ بَيْنَ الكَلِماتِ وَالعَالَمِ وَكَذلِكَ عِلاَقَةُ الإِنْسَانِ بِفْكرِهِ (بِدراسَةٍ سَايكُولُوجيَّةٍ). وَحَالَما نَرَى صُورَ التَمَثُّلِ، الَّتي نَحْنُ بِحَاجَتها لِوَصْفِ العَالَمِ وَالَّتي تُؤَدِّي بِالنَتِيجَةِ إِلى نَظَرِيّاتٍ في المَعْنَى مُتَعَلِقَةٍ بِاللُّغَةِ الَّتي نُعبِّرُ بِها، نَجِدُها كُلَّهَا لاصِلَةَ لَها بِالقُدرَةِ عَلَى التَّسويغِ بِقَدَرِ عِلاقَتِها بِبَرْدايم (نَموذَج) الثَّقَافَةِ السَّائِدَةِ، فَهُوَ يَعْتَقِدُ أَنَّ التَّحَوُّلَ الَّذِي حَصَلَ بِاتِّجاهِ هَيْمَنَةِ الإِبْستِمُولُوجْيَا عَلَى المَعْنَى بَدَل اللّاهُوتِ، إِنَّما هُوَ بِسَبَبِ تَحَوُّلِ البِيْئَةِ الثَّقَافِيَّةِ مِنْ دِيْنِيَّةٍ إِلى عَلْمَانِيَّةٍ، وَاليَوْمَ يَبْدُو التَّخَلِّي عَنْ المِرآوِيَّةِ الإِبْستِمُولُوجيَّة تَخَلياً عَنْ الفَلْسَفَةِ النَّسَقِيَّةْ وَيَقتَضي أُنْمُوذَجُنَا الجَدِيْدُ أَنْ نُحَدِّدَ خَرِيْطَةَ العِلْمِ وَالدِّيْنِ وَالشِّعْرِ وَالعَقْلِ بِحُدُودٍ مُلائَمَةٍ لِكُلٍّ مِنْهُم.[2] وَتَتِمّة لِمَعَالِمِ المَشْرُوعِ الرورتوي يَلْزَمُ أَنْ نُوَضِّحَ أَنَّ التَّهْذِيْبَ هُوَ الكُنُّ الجَدِيْدُ لِلإِنْسانِ المُعَاصِرِ.

مِنْ أَجلِ مُدَاوَمَة التَّنظِيرِ وَالمسَارِ الذَرائِعِيَّ يَقْدِمُ **رورتي** عَلَى وَضْعِ لَبَناتٍ لِفَلسَفَتِهِ في التَّهْذِيْبِيَّةِ وَالبراغماتيَّةِ الجَدِيدَةِ، هِي بِصُورَةٍ أُخْرَى كَلامٌ في المحادَثَةِ والحِوارِ، إِلّا أَنَّها هُنا تَأْخُذُ دَورَ التَّكْوِينِ لِتِلكَ المُحَادَثَاتِ، وَلايُمكِنُ فَهْمُهَا بِصُوْرَةٍ تَأسِيْسيَّةٍ، لِسَبَبَيْن: **الأَوّل**، إِنَّهُ ضِد هَذهِ النَزعَةِ، **وَالثاني**، لأَنَّها

([1])ديوي، جون، إعادة البناء في الفلسفة، ص119–120.

([2]) يُنظَر: رورتي، ريتشارد، الفلسفة ومرآة الطبيعة، ص296.

بِفَحْوَاهَا لاتَأسِيسيَّةٍ، وَلاتَعْمَلُ عَلى مَعْنَى النَّسَقِ وَالبِناءِ الحِرَفيّ، أَو التَمَثُّليِّ أَو المِيتافِيزيقيّ. وَإِنَّما مِنْ أَجْلِ مَشْرُوعٍ في الأَمَلِ وَالتَّضَامُنِ وَالدِّيمُقراطيَّةِ وَنَقدِ المِيتافِيزِيقَا، وَلِذلكَ فهُوَ يُدافِعُ عَنْ الفَرَضياتِ الآتيةِ:

أَولاً: الحَقيقَةُ لاصِلَةَ لَها بِالتَطابُقِ مَعَ الواقِعِ (اللاتَطابُقيَّة):

يَتَخَلَّى **رورتي** عَنْ مَفهُومِ الحَقيقَةِ الَّذِي يَهْدِفُهُ البَحْثُ الفَلْسَفِيُّ، وَيَبْغي وصُوْلَه في نِهايَةِ المَطافِ. أَو أَنَّها ماتُمَثِّلُ المطلَقَ أَو المقَاسَ إِليهِ وَالكافِي وَاليَقْيني. لِأَنَّها لَيْسَتْ نَتْيجَةُ مُطابَقَةٍ وَبَحثٍ وَإِنَّما اتِّفاقٌ وَقَبُولٌ. وَيَرى أَنَّهُ لَيْسَ هَدَفَ البَحْثِ العِلّمِيِّ، أَو البُحُوثِ الأُخْرَى، أَن تَطلُبَ الحَقْيقَةَ المتَعَلِقةَ بِالعَالَمِ الخارِجيِّ وَالمُطْلَقَة المعيار. وَإِنَّما المَطلَبُ هُوَ في الغَالِبِ الْاَسْتِعْدَادُ الأَفْضَلُ لِلمُحَادَثَةِ وَالمُحَاجَجَةِ وَالبَرهَنَةِ، وَبِذلكَ فَالمَطْلَبُ يَتَعَلَّقُ بِاْستِعْدَاداتِنَا الفُضْلَى لأَنْ نُعَالِجَ مُشْكِلاتِنا وَشُكُوكَنَا الَّتي تُحيْط بتَصَوّرَاتِنَا وَسُلُوْكِنا وَمُحرِّكاتِهِ، وَبِذلِكَ فَإِنَّنَا نَسعَى إِلى تَسْويغٍ وَلَيسَ تَسبيباً لِأَفعَالِنا وَعَلاقَتِنَا بِالحَقِيْقَةِ وَالواقِعِ الخارِجيِّ كَذلِكَ. وَإِذا كُنَّا لانَسْتَطِيعُ تَحصيلَ تِلكَ الأَسْبابَ بِوَصْفٍ مِنْ أَوصافِ التَّفسِيرِ لِلحَقِيقَةِ وَعلائِقِها فَإِنَّهُ يَلزَمُ أَنْ نَفهَمَ الأَمرَ بِصورَةٍ مُغايرَةٍ تَتَعَلَّقُ بِتَسْويغِ المُعتَقَدِ بِالعَالَمِ وَما يُنْتجُهُ مِمّا نُسَمِّيهِ بِالحَقائِقِ.[1]

يَعْتَقِدُ **رورتي** أَنَّ فِكْرَةَ "الإِجَابَةِ عَلَى العَالَم" تَخْلُطُ بَيْنَ السَبَبيَّةِ والتَّسْويْغيَّة. بِطَرِيقَةٍ مَا، فَإِنَّ العَالَم يُشَارِكُ في تَنْظيْمِ مُعتَقَداتِنَا. فَنَحْنُ مُتَدَرِبين عَلى المراقَبَةِ وَالمُمَارَساتِ التَّقريريَّةِ الَّتي تَتَطَلَّبُ الإِبْلاغَ عَنْ التَّصَرُفَاتِ الطَّارِئَةِ مِنْ قِبَلِ الظُّروفِ الخارِجيَّةِ. لكِنْ عَلَى الرُّغمِ مِنْ أَنَّ العَالَمَ يُؤدِّي دَوراً سَبَبياً في تَنظِيْمِ مُعتَقَداتِنا فَهُوَ لايُؤَدِّي دَوراً تَسْويْغيّاً قَائِمَاً بِذاتِهِ، وَذَلِكَ لِأَنَّ

([1])جيرار ديلودال، الفلسفة الامريكية، ص436.

المواقِفَ الَّتي تُثيرُ التَّقاريْرَ المُلاحَظَةَ لاتُطالِبُ بِأَنْ تَكونَ مَوصُوفَةً في أَيِّ مُفرَدَاتٍ خاصَّةٍ. كَما أَنَّها لاتُحَدِّدُ الأَهميَّةَ الْاَستِنتاجِيَّة أَو النَّظَرِيَّةَ للتَّقاريرِ الَّتي تُثيرُهَا. قِياساً عَلَى ماسَبَقَ، مَاذَا يَعْني تَفَاعُلَنَا مَعَ العَالَم؟ ذَلِكَ يَعْنِي أَنَّنَا لانُسَيْطِرُ تَمامَاً عَلَى المُلاحَظاتِ الَّتي نَتَّخِذُهَا وَنَتيجَةً لِذلِكَ فَإِنَّ مُعتَقَدَاتِنَا هِيَ- دائِمَاً- عِرضَةٌ لِلتَّجارُبِ المتَمَرِدَةِ. لِذلكَ يَعتَقِدُ **رورتي** بِأَنَّ التَّقَدُمَ يُقَاسُ مُنْطَلِقَاً مِنْ مَوَاقِفِنَا الَّتي تُشيْرُ إِلى حَلِّ المشكِلاتِ وَ إِزالَةِ الْاَنْحِرافاتِ وَفَتْحِ خُطُوطِ التَّحْقِيقِ...الخ. وَلَيْسَ عَنْ طَرِيْقِ التَّحقُّقِ مِنَ المَسَافَةِ بَينَ آرائِنا الحَالِيَّةِ وَنِهايَةِ التَّحقيقِ، وَلِذلكَ فَلَيسَ لَدَينا أَيُّ تَصَوِّرٍ عَمَّا سَيَكُونُ عَلَيهِ التَّحقيقُ لِيَصِلَ إِلى حَدِّهِ النِّهائي، وَلافِكرةَ عَنْ "الحَقيقَةِ" (كما في النظرية المثالية) لِكُلِّ شَيءٍ أَو نَوعِيّةِ الطَّرِيقَةِ الَّتي يُمكِنُ أَنْ نَضمِنَ ما يَجبُ أَنْ تُوصَفَ بِهِ الطَبِيْعَةُ.[1]

وَلِذلكَ، يَنبَغي عَلَيْنَا أَنْ نَنْسَى الحِسَابَاتِ المِيتافِيزيقيَّةَ لِطبيعَةِ الحَقيقَةِ وَنَنظُرَ إِلى كَيفيَّةِ إِجراءِ التَّحقِيقِ في الواقِعِ. وَالحَقيقَةُ لَدَى **رورتي** إِنَّما هِيَ إِتِّفَاقيَّةٌ مُرتَبِطَةٌ بِزَمَكان مُعيَن؛ تَعتَمِدُ عَلى فِعْلِ الإِنْسَانِ وَخِبرتِهِ في الحَياةِ وَمايَتَجَلَّى عَنْ أَثَرِها مِنْ مَنفَعَةٍ في حَياتِنَا، حَتَّى إِنَّهُ بِفِكرَتِهِ عَن التَّضامُنِ سَيُبَينُ أَنَّهُ يَعْمَلُ داخِلَ حَيِّزِ جَماعَةٍ مُنتِجةٍ لَها وَلَيسَ شَيئاً خَارِجَاً عَنْها.

وَمِنْ مَعالِمِ تَصُوّراتِ مَعنى الحَقِيْقَةِ بِمنْطِقِ براغماتيَّة **روتي**:[2]

1- تَبَدُلُ مَفهُومُ الحَقيقَةِ مِن مَنطِقِ الكَشْفِ إِلى مَنْطِقِ الصِّناعَةِ، فَهيَ تُصْنَعُ وَلاداعي لِلْكَلامِ عَنْ مُحاوَلاتِ كَشْفِها .

---

(1) Charles Guignon And David R. Hiley(Edited), Richard Rorty,p.68.

(2) محمد جديدي، مابعد الفلسفة: مطارحات رورتية، ط1، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، بيروت والجزائر، 2010، ص60.

2- إنَّ هذهِ الحَقيقَة مُقَيَدَة بِزَمَنٍ مُعَينٍ وَيُمكِن أَن تَتَطَوَرَ وَذلكَ يَعني إمكانِيّةَ التَجْدِيْدِ وَالمراجَعَةِ وَبِذلكَ إمكانِيّةُ وَسَيطَرَةُ الإنْسَانِ عَلَيْهَا.

3- سَيكون الإنْسَانُ مَسؤولاً عَلى أَفْعالِهِ وَعَواقِبِها، وَذلكَ بِناءً عَلى صِدْقِ وَحَقيقَةِ وَصِحَّةِ أَفعالِهِ وَسُلوكيّاتِه. وَذلكَ يَعني أَنَّ الإنْسَانَ يَحمِلُ تَمَيُزَاً وَفَرادَةً وَتَقدِيساً في كَونِهِ صانِع تِلكَ الحَقيقَةِ.

4- إنَّ الشُعورَ بِالتَّثمِيْنِ وَالتَمَركُزِ في صُنْعِ الحَقيقَةِ وَإمكانِيةِ الإنْسَانِ لِمُراجَعَتِها، يَجعَلُهُ قَادِرَاً عَلى المُساهَمَةِ في فِعلِ التارِيخِ وَالمُشارَكةِ السِّياسِيَّةِ الفَعّالَةِ.

5- إنَّ رِهانَ الحَقيقَةِ بِالنَتيجَةِ هُوَ مُحاوَلَة في إلحاقِها بِالمُستَقبَلِ، وَذلكَ يَقودُ إلى فَلسَفَةِ تَفاؤلٍ وٱسْتِقْبالٍ نِسبَةً إلى ٱعتِمَادِها عَلى الآثارِ، وَمَدى نَفْعِها الَّذِي سَيعُودُ عَلى الإنْسَانِ.

يُخبِرُنا البراغماتيون، بِما فِيهم **رورتي**، بِأَنَّ المُغَالَطَة الكَبيرَة لِلمُعتَقَداتِ هُوَ أَن نَعتَقِدَ أَنَّ مَجازاتِ الرُؤى، وَالتَطابُق، وَالخَرائِطَ الذِّهْنيّةِ، والتَصوِيرَ وَ التَمثيلَ، وَ الَّتي تُطَبَّقُ في تَأَكيداتٍ بَسْيطَةٍ وَ نَمَطيَّةٍ، يُمكِنُ تَطبِيقُهَا في مَجازاتٍ واسِعَةٍ مُختَلَفٍ فِيها. إنَّ هذا الخَطَأَ البَسيطَ يَجعَلُنَا نَعتَقِدُ أَنَّهُ لا يوجَدُ أَملٌ في أَيِّ نَوعٍ مِنَ العَقلانيَّةِ، عِندَ عَدَمِ وجودِ أَشياءٍ مُتَطابِقَةٍ، وَعَدَمِ وجودِ تِلكَ الصَرامَة والدِّقَة والوثُوقيّة إلّا الذَوق وَ العاطِفَة وَالإرادَة. وَعِندَما يَقُومُ البراغماتيُّ بالهُجومِ عَلى فِكرَةِ "إنَّ الحَقيقَةَ هي دِقَّةُ التَمثِيْلِ" إنَّما يُهاجِمُ التَّقْسيْمَ التَقلِيديَّ بَينَ العَقْلِ وَ الرَّغْبَةِ، أَو العَقْلِ وَ الشَهوَةِ، أَو العَقْلِ وَ الإرادَةِ. فلَيسَ لِأَيٍّ مِنْ هذهِ التَقسيماتِ أَيُّ مَعنى إلّا إذا فَكَرْنَا أَنَّ التَعَقُّلَ

أُنمُوذَجاً لِلرُؤيةِ، أَو كَما سَمَّاه ديوي "نَظَريةُ مَعرِفَةٍ بِالنِسبَةِ لِلمُلاحِظِ أَو المُتَفَرِّجِ".[1]

وَهذا التَّوجُّهُ **الرورتي** يَدينُ بِالفَضْلِ لِما قَدَّمَهُ جون ديوي في فِكرَتِهِ عَنْ الخِبرَةِ وَأَثرِهَا في صُنْعِ الحَقيقَةِ وَالْاتِّفاقِ بِشَأَنِها وَقَبُولِها أَو الأَخذِ بِها كَبَرنامَجٍ لِحُلولِ مايُواجِهُنَا مِن مَشاكِلَ في الحَياةِ؛ فَهيَ أَداةٌ وَ وَسيلَةٌ لِلعَيْشِ الأَفضَلِ، وَبِذلكَ فَهيَ تَحْمِلُ الْاستِقْبَالَ وَالأَمَلَ، يَقُولُ دِيوي: "الخِبرَة: نَتيجَةٌ، وَقَرينَةٌ، وَمُكافَأَةٌ أَو جَزاءٌ لِتَفاعُلِ الكائِنِ الحَيِّ مَعَ بِيئَتِهِ؛ وهُوَ التّفاعُلُ الَّذِي إِذا تَحَقَّقَ عَلى أَكمَلِ وَجهٍ، تَحَوَّلَ إِلى مُشارَكَةٍ وَتَواصُلٍ"[2]. فَالتَّواصُلُ وَالتَّفاعُلُ يَخلِقانِ نَوْعاً مِنَ الفَهْمِ المُشتَرَكِ، عِبْرَ تَلاقُحِ الخِبراتِ. وَذلكَ هُوَ المُنعَطَفُ البراغماتيُّ بِرُمَّتِهِ وَالَّذِي يُعطِي لِلإِنْسانِ سُلطَتَهُ في مِعيارِيَّةِ الحَقيقَةِ عِبرَ مُشارَكاتٍ خِبراتيَّةٍ (ديوي) وَمُحادَثَيَّةٍ (**رورتي**).

ثانياً: اللّاماهُوية / اللّاجَوهَرية:

بِناءً عَلى ماسَبَق، تُعطي اللّاماهُويَّةُ مَعنىً يُفيدُ بِنَفْيِ إِمكانِيَةِ أَن يَكونَ الواقِعُ الخَارِجيُّ مَرجِعاً لِلحَقيقَةِ، وَبِالضِدِّ مِن فِكرَةِ العَالَمِ المُتَكونِ مِن الماهِيَّاتِ (جَواهِر ثابِتَة لاتَتَغَير وَتَقبعُ خَلفَ الظَّواهِرِ)، يُقَدِّمُ **رورتي** تَصورَهُ بِأَنَّهُ نَقضاً لِهذِهِ الرُؤيَةِ، وَ الَّتي طَالَمَا سَيطَرَتْ عَلَى العَقْلِ الإِنْسَانيِّ، بِسَبَبِ ما أَنتَجَتْهُ الفَلَسَفاتُ النَسَقيَّةُ وَالتأَسِيسيّةُ، وَبِصُورَتِها الواقِعِيَّةِ أَكثَر مِن غَيرِها. لِذلكَ، فَإِنَّ تَصَوُّراتِنا عَنْ العَالَمِ تَمتازُ بِالإِنفِتاحِ نَفْسِهِ الَّذِي يَلزَمُ أَنْ نَتَخِذَهُ مُقابِلَ (كُلّ) الآخَر؛ فَهِيَ تَصَوُّراتٌ مِنْ أَجلِ الفَهْمِ وَالْاتِفاقِ وَذلكَ يَدعُونَا إِلى

---

(1) Richard Rorty, Consequences Of Pragmatism (Essays: 1972-1980), p.164.

(2) ديوي، جون، الفن خبرة، ترجمة زكريا ابراهيم، مراجعة وتقديم زكي نجيب محمود، ط1، دار النهضة العربية، القاهرة، 1963، ص41.

أَنْ نَخلَعَ كُلَّ جِلبابِ الجَوهَرِ وَالمادَةِ الَّتي يُتَصوَّر أَنَّها مَوجودَةً في العَالَمِ الخارِجي وَعَلى ماهِيّتِنا كَشف ماهِيتِها وَتَمَثُّلِها كَمُطابَقَةٍ. وَذلكَ هُوَ نَفسُهُ المَوقِف النَاقِض لِيقينيَّةِ الواقِعِيَةِ وَتَمَثُّلِهم لِلواقِعِ عَلى أَنَّهُ صُورَةٌ لِلحَقيقَةِ بِمُطابِقَتِها لِلأَصلِ في الخارِجِ عَلى مِرآةِ عُقُولِنا؛ وَلِذلكَ يَقولُ **رورتي:** «إذا فَكَرْنَا بِأَنَّ المَعْرِفَةَ لَيسَتْ ٱمتِلاكَاً لِماهِيّةٍ، وَعَلى العُلَمَاءِ، أَو الفَلاسِفَةِ أَن يَصِفُوهَا، وَإِنَّما كَحَقٍ في الٱعتِقادِ، بِوَساطَةِ المَعاييرِ الجارِيَةِ، فَإِنَّنا نَكون عَلى الطَرِيقِ الصَحيحِ»[1]. وَهذا الشَأن **الرورتي** في نَقضِ فِكرَةِ الماهِيَةِ وَإِستِهجانِها إِنَّما يَتَصِل بِإِمتِعاضِ دِيوي مِنها، يَقولُ دِيوي: «لَو أَنَّنا أَنْعَمنا النَظَرَ الآن إِلى لَفْظِ "الماهِيَة" لَوجَدْنَا أَنَّهُ لَفظٌ غامِضٌ مُلتَبِسٌ إِلى أَعْلَى دَرَجَةٍ»[2]. ثُمَ يُوسِع دِيوي شَرحَه لِمَعنى الماهِيّةِ[3] فَيَصِلُ إِلى فِكرَةِ كَونِها اللُّبَّ أَو الجَوهَريَّ، وَذلكَ –أَيضاً– لايَعني لَدَيهِ شَيئَاً إِلّا مَاهُوَ نِتَاجَاً لِلّخِبرَةِ وَبِناءً عَلى ذلكَ فَمَعنَى أَو لُبُّ شَيءٍ ما، لَيسَ واحِدَاً بالنِسبةِ لِمَجموعاتٍ بَشَريَّةٍ مُختَلِفَةِ التَّخَصُصِ وَالبِيئَةِ وَالخِبرَةِ. وَهُوَ ما يُشيرُ إِلى مانَتَفِقُ عَليهِ، وَلاوجودَ جَوهَري وَضَروري يَتَموقَعُ في الخارِجِ وَلَه دِلالَةٌ ثابِتَةٌ.

وَلِذلكَ يَرى **رورتي** أَنَّ مِن أَهَمِّ سِمَاتِ البراغماتيَّة أَنَّها ضِدَّ الجَوهَريّة فَعِندَ ٱستِخدامِها مَع أَفكارٍ مِثلَ "الحَقيقَة"، "العِلم"، "اللُّغَة"، "الأَخلاق"، وَ الأُمورِ المُماثِلةِ في التَنظيرِ الفَلسَفيِّ إِنَّما تَناقُضُ أُولئكَ الَّذين يُريدونَ أَنْ يَكونَ لِلحَقيقَةِ جَوهَراً وَتَصَوُّراً قائِماً عَلى تِلكَ الجَوهَريَّةِ (التَصوّر الماهوي) لِكُلِ المَعرِفَةِ، وَالعَقلانيَّةِ، وَالتَحْقِيقِ أَو العَلاقَةِ بَين الفِكرَةِ وَ مَوْضُوْعِهَا. عَلاوَةً

([1]) رورتي، ريتشارد، الفلسفة ومرآة الطبيعة، ص507–508.

([2]) ديوي، جون، الفن خبرة، ص493.

([3]) المصدر نفسه.

عَلى ذَلِكَ، يُريدُ هؤلاءِ أَنْ يَكُوْنُوا قَادِرِينَ عَلى ٱستخدامِ مَعرِفَتِهِم بِهذهِ الجَواهِرِ مِن أَجلِ نَقْدِ الآراء الَّتي يَعدُّونَها باطِلَةً، وَ مِن أَجْلِ الإشارَةِ إِلى طَرِيقَةِ التَّقَدُّمِ نَحو ٱكتِشافِ حَقائِقَ أَكثَرَ. إلّا أَنَّ مانَقولُهُ: إِنَّهُ لا يُوجَدُ جَواهِرِ في أَيِّ مَكانٍ.[1]

فَالفَهْم المُطابَقاتيّ لِلواقِعِ يُؤدي إِلى فِكرَةِ أَنَّ هُنالِكَ طَرِيقاً واحداً تَتَجَلَّى مِن خِلالِهِ حَقيقَة العَالَم بِما هُوَ كَذلكَ، كَماهيةٍ نِهائِيةٍ وَصادِقَةٍ؛ وَلِذلكَ، يُناقِضُها **رورتي** لِأَنَّهُ –وَبِناءً عَلى أَهدافِهِ في نَقْدِ التَأسِيسِ وَالماهَوِيَّاتِ وَمعنَاهَا وَالمطلَقياتِ وَمِعْيارِها– يَجِدُ مِنَ الأَفضَلِ أَن يَكونَ ذَلكَ رَأيٌ ضِمنَ مَجمَوعَةِ آراءٍ تَتفَتَحُ لِترى أَنَّ هُنالكَ مَن لايَجِدُ في التَطابُقِ مِعيارَاً وَلَديهِ رُؤية مُغايرة وَهُوَ يَحمِلُ مَعنىً وَصِدقَاً أيضاً؛ وَبِالنِسبَةِ لِلواقِعيَةِ الَّتي تَحكي أَحقيَّتُها بِٱمتِلاكِ الحَقيقَةِ قِياسَاً لِلواقِعِ وَتَطابُقِهَا مَعَه فَعليها أَنْ تُسَمَّى مُطابَقيّةً بِالتَّخْصِيْصِ، لِأَنَّها لايُمْكِنُ أَن تَختَزِلَ كُلَّ المعنى المُقالِ بِحقِ الواقِعِ.

ثالثاً: أخلاقٌ بِلا ٱلتِزاماتٍ عَامَة (بِلاكَونية):

فَقَد رَأَى **رورتي** أَنَّ شُعورَ الفَردِ بِذاتِهِ إِنَّما هُوَ خَلقٌ داخِلِيٌّ حُرٌ بِالمَرتَبَةِ الأُولى. وَذلكَ يُشيرُ إِلى مَدَى الفَردِيَّةِ لَدى **رورتي**. وَبَدَلاً مِن أَن يَعمَلَ بِالمُنجَزِ الكانْطي بِفِكرَةِ الواجِبِ الأَخلاقيِّ عَلى أَساسٍ ترانسنتتدالي، وَلأَجلِ ذلكَ سَعى نَحوَ العَمَلِ عَلى فِكرَةِ "التَضامُنِ" الَّتي تَقومُ عَلى أَفعالِنا إِزاء مايواجِهُنا مِن مُعَانَاةٍ في المُجتَمَعِ وَيَتَحَتَمُ بِذلكَ أَن نَعمَلَ عَلى حَلِّهَا وَتَجاوزُهَا. وَلِذلكَ كُلِّه عَمِلَ عَلى الكَشفِ عَنْ أَبعادٍ شَخصيَّةٍ وَ وَطَنيَّةٍ

([1]) Richard Rorty, Consequences Of Pragmatism (Essays: 1972-1980), p.162.

لِمَعنى الأَخلاقِ وَتَجريدِهَا عَنْ كَونياتِها.[1] وَذلكّ بِالتَأكيدِ سَيُخرِجُها مِن تَصورُاتِهَا المُتَعَلِقَةِ بِالمُثُلِ أَو الواجبِ الكَوْنيِّ، فَبِالنِّسْبَةِ **لرورتي** لاتَرتَبِطُ المَعَاييْرُ الأَخْلاقيَّةُ بِالعَالَمِ المُتَعَالي أَو الثَّابِتِ أَو المُفارِقِ مَع مُثلِ أَفْلاطُون أَو الأَوامِرِ الكانْطيَّةِ، كَما أَشَرنا، وَإِنَّما هيَ ضروبٌ وَأَنْمَاطٌ مِنْ الخِبْراتِ وَالتَّجارُبِ الٱجْتِماعِيَّةِ الَّتي يَعيشُها الإِنْسَانُ وَكَيفيَّةُ تَحَولُها لِعاداتٍ يَألفُهَا النَّاسُ وَيَقبَلونَهَا، لكِنَّها تَبْقَى حامِلاً لِطَبِيعَةِ التَغيُّرِ الَّذِي هُوَ نِتاجٌ لِرَغَباتِ البَشَرِ وَٱعتِقاداتِهِم، وَتَعودُ لِتَتَحَكمَ بِالسُلوكِ الإِنْسَانيِّ؛ وَلِذلكَ فَلا مَعَاييْرَ أَو مَساطِرَ تُحَدِدُ مَساراتِنا نَحوَ الحَقيقَةِ أَو أَيِّ فِعِّلٍ أَو سُلُوْكٍ.[2]

مِن الخُطوَاتِ الثَّلاثِ السّابِقَةِ يَلزَمُ أَن يَتَحَقَقَ الخُروجُ مِن أُطرِ الإِبْستِمُولوجيَا الَّتي حَدَّدَتْ طُرُقَ مَعرِفَتِنَا لِلعالَمِ الخارِجيِّ وَذواتِنا وَعَلاقَتِنا مَعَ الآخَرِيْنَ. وَما ذلكَ الخُروجُ إِلّا لُجُوْءٌ مِنْ طَرفٍ لآخَرَ: إِلى التَّأَويلِ بِوَصفِهِ حَيَّزَاً أَكثَرُ رَحابَةً وَفَضَاءً، وأَكثَرُ قَبولاً لِلتَعَدُدِ وَالتَغايُرِ وَاللّاصَرامَةِ وَالضِدِيَّةِ لِلتَشيُؤ، وَهُنا يَلزَمُ أَن نُبينَ جَذرَ الإِفادَةِ مِن فِكرَةِ التَّكوينِ/ التَهْذِيْبِ وَالَّتي أَشَرْنَا لَها، بِسُرعَةٍ، في ماسَبَقَ مِن البَحْثِ.

يَفيدُ **رورتي** مِنْ غادامير في فِكْرَةِ Bildung وَالَّتي تُتَرجَمُ إِلى تَهْذيْبٍ –وهُوَ ماسَنَعتَمِدُهُ– وَتكوينٍ وَتَنشِئَةٍ وَتَربيَةٍ وَتَعليمٍ ذاتيٍّ، تِلكَ الإِفادَة هيَ الَّتي ٱنعكَسَتْ لَدَيهِ في جَعَّلِها هَدَفَاً لِلتَفكيرِ الإِنْسَانِيِّ، فَلَمْ يَعُدْ الإِنْسَانُ مُفكِرَاً لأَجلِ المَعْرِفَةِ بَل لأَجلِ التَّهْذيْبِ. وَأَصبَحَتْ ذَواتُنا تَتصَقِلُ وَتُنَمى كُلَّمَا زادَتْ قِراءاتُنا وَكِتَابَاتُنَا وَحَدِيثُنَا عَنْ أَنْفِسِنَا وَمِنْ أَجلِهَا، وَبِذلِكَ فَهذهِ النَّشاطَاتُ

---

(1) ثائر ديب، «ريتشارد رورتي نموذجاً: عَنْ النقد ما بعد الحداثي لفكرة الكونية»، جريدة الاسبوع الادبي، العدد 877، تاريخ 4/10/2003 .

([2]) محمد جديدي، الحداثة ومابعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، ص437–438.

تَكْشِفُ أَهميَّتَهَا لِلإِنْسَانِ بَلْ وَتَفَوّقَهَا (حَسْبَ العَقْلِ الغَربيِّ وَخواصِّهِ) عَلَى الأَفْكَارِ الَّتي تَتشَغِلُ بِالحَديثِ عَنْ المأَكلِ أَو المَشرَبِ أَو الكَسْبِ المالِيِّ فَقَطْ؛ بِذلِكَ فَهذهِ الأَفْكَارُ تُعيْدُ تَكْوِيْنَ الإِنْسَانِ، وَذلكَ كانَ حَاضِرَاً لَدَى غادامير في لامُبالاتِهِ بِما حَصَلَ في التَّاريْخِ أَو مايُمكِنُ تَحصُّلُه مِن الطَبَيعةِ الخارِجيَّةِ، وَتَأكيدُهُ عَلى مايُمكِنُ أَنْ يَنفَعَنا لِٱسْتِعمالِنَا الخَاصِّ وَمايُمكِنُ أَنْ نَحْصَلَ عَليْهِ لِذلكَ الٱسْتِعمَالِ مِنهُمَا، فَكلُّ المعْلومَاتِ الَّتي نَحصَلُ عَليْهَا أَو نَسْعَى لِكَسْبِهَا إِنَّما هيَ في نِهايةِ المَطَافِ أَدواتٌ لإِيْجَادِ طَرِيقَةٍ جَديدَةٍ وَأَكثَرَ فائِدَةً لِحياتِنَا وَالتَّعبيْرِ عَنْ ذَواتِنَا.[1]

وَيُوظِفُ **رورتي** مَفْهُومَ التَّهْذيْبِ لِلّدلاَلَةِ عَلى مَعنَى إِيجادِ الطُّرق الجَديدَةِ، وَالأَفضلِ، والأَكثَرِ إِثارَةً، لِلكَلامِ. ذَلكَ المَعْنَى الَّذِي يَحتاجُ إِلى فَضاءٍ لِرعايَتِهِ وَأَدواتٍ لِلعَمَلِ عَليه، فَتَبَيَّنَ أَنَّ ذلكَ هُوَ بَديلُ الهِرمينوطِيقا لَدى **رورتي**؛ "فَالمَسْعَى إِلى تَهْذيبِ أَنْفُسِنا أَو آخَرينَ قَدْ يَتَمَثَّلُ في النَّشاطِ الهِرمينوطِيقي الرَّامِي إِلى صُنعِ رَوابط بَين ثَقافاتِنا الخَاصَّةِ وَثَقافَةٍ غَريبةٍ ما، أَو حِقبَةٍ تَاريخيَّةٍ، أَو بَينَ نَسقِنَا الخاصِّ وَنَسقٍ آخَرَ يَبْدُو أَنَّهُ يَسْعَى وَراءَ أَهدافٍ لامُتقايسَةٍ بِمُفرَداتٍ لامُتقايسةٍ... وَيُفتَرَضُ في الخِطابِ الكَلامِيِّ التَهذيبيِّ أَن يَكونَ غَيرُ عاديٍّ، وَأَن يُخْرِجَنَا مِن نُفُوسِنَا القَديمَةِ بِقوَةِ الغَرابَةِ، وَيُساعِدُنا لِنَكونَ كائِناتٍ جَديدَةً"[2].

وَيَسْتَعيْنُ **رورتي** بتوماس كون في فِكْرَتِهِ عَنْ النَّمُوْذَجِ وَالكَلَامِ العَاديِّ أَو السَّائِدِ وَ دَوْرِ العَرَضِيِّ أو الثَّوْرَةِ أَو غَيْرِ العَاديِّ في تَغْيِيْرِ النَّسَقيَّةِ نَحْو ضَرْبٍ مُغَايرٍ يَعمَلُ عَلَى قَطيعَةٍ مَعرِفيَّةٍ مَعَ السَّابِقِ التَّارِيْخِيِّ– الابستيمي.

([1]) يُنظَر: رورتي، ريتشارد، الفلسفة ومرآة الطبيعة، ص471–472.

([2]) يُنظَر: المصدر نفسه، ص473.

وَمِنْ ذلِكَ يُحاولُ المُقَارَنَةَ بَيْنَ الكَلَامِ العَاديِّ وَ غَيْرِ العَاديِّ لِيَنْطَلِقَ فِيمَا بَعْدُ واضِعَاً حُدُوْدَاً بَيْنَ الابْستِمُولوجْيَا (المُنْتَقَدَةُ مِنْ طَرَفِهِ) وَ الهرمينوطيقا (المُعَول عَليهَا).

يَجُرُّنَا الكَلامُ العَاديُّ إلى تَمْييزِهِ: بِوَصفهِ الكَلامَ المُتعارَفَ عَليهِ وَالمُتَّفَقَ عَليهِ اصطِلاحِيَّاً وَتَواضُعيَّاً؛ وَلِذلِكَ فَهُوَ يُمَثِّلُ مَنظومَةً عُرْفيَّةً وَمَعرِفيَّةً مُتَفَقَاً عَليها، وَلَها سُلطَةُ الإجابَةِ عَلى التَساؤلاتِ ذاتِ العِلاقَةِ بِالمَنظُومَةِ تِلكَ، وَ تَنظيمِ الحُجَجِ لِما يَنقُدُ أَو يؤيّدُ الإجاباتِ الَّتي تُريدُ أَنْ تَخضعَهَا لِلتَميزِ داخل حَقلِ ٱهتِمامِهَا. بَيْنَمَا الكَلامُ غَيرُ العَادِيِّ (وَ الَّذِي يَستَنِدُ لَهُ **رورتي**) فَهُوَ مايَتعَلَّقُ بِالمُشَارَكاتِ الَّتي يَدخُلهَا الإنْسَانُ وَهُوَ غَيْرُ عَارِفٍ أَو مُلتَزِمٍ بِالأَحْكامِ وَالمَعجَمِ المَعرِفيِّ لِلكلامِ العاديِّ وَانُموذَجِهِ، وَيزيحُهَا وَلايَعمَلُ بِها وَيَبدأُ بِدايَةً بِصُورَةِ لَغْوٍ أَو كَلامٍ لامَعْنَى لَهُ لِيَتحَوَّلَ فِيما بَعْدُ إلى ثَورَةٍ فِكْرِيَّةٍ، تُغَيِّرُ الانُموذَجَ الرَّسمِيَّ أَو السَّائِدَ[1]. وَالِهرمينوطِيقا هيَ المُنعَطَفُ الَّذِي سَيأَخُذُ بِمَهَمَّةِ حَملِ مَعنَى الكَلامِ غَيْرِ العَادِيِّ بِالضِدِّ مِنْ الإبستِمُولوجيا، فَيُحَدَّدُ مَسَارَ **رورتي** بِأَنَّهُ تَحَوُّلٌ مِن الإبستِمولوجيا إلى الِهرمينوطِيقا.

المحور الرابع: الهرمينوطيقا وَالبراغماتيَّة.

-الهِرمينوطيقا بِوَصفِهَا مَشروعَاً خَلاصِيَّاً.

تَماشياً مَعَ مَشروعِ **رورتي** النَّقضيِّ وَالنَقْدِيِّ لِماهُوَ سَائِدٌ، فَهُوَ لايُقيمُ وَزنَاً لِلّفَهمِ الَّذِي يَفصِلُ الإبستِمولوجيا عَنْ الِهريمنوطِيقا عَلى أَسَاسِ: أَنَّ الأُولَى هِيَ مَن تَمتَلِكُ سُلطَةَ العَقْلانيَّةِ وَما يَدخُلُ تَحتَ لِوائِها، وَالثَّانِيةَ الَّتي تَتَضَمَّنُ البَحْثَ خَارِجَ إطارِ ما هُوَ عَقْلانيّ.[2]

([1])يُنظَر: المصدر نفسه، ص425.

([2])يُنظَر: المصدر نفسه، ص424.

بِناءً عَلَى ماسَبَقَ، فَالتَّمييزُ لايَقومُ عَلَى ٱمتِلاكِ سُلطَةِ العَقلَنَةِ وَالصَّرامَةِ مِنْ دُونِهَا، وَلَا عَلَى أَسَاسِ التَّفريقِ بَينَ عُلومِ الطَبيعَةِ وَالعلومِ الإِنْسَانيَّةِ؛ أَو بَينَ مايُشيرُ لِلواقعيّةِ أَو مايُشيرُ لِلّقِيَمِ؛ وَلابَينَ ما يَمتَلِكُ مَوضُوْعِيَّةً وَبَينَ مَا هُوَ يُعانِي مِن الإلتِباسِ وَالضَّعْفِ أَو المرونَةِ، وَ إِنَّما الفَرقُ الأَسَاسُ يَقومُ لَدَيْهِ بَينَ ما هُوَ مَألوفٌ وَما هُوَ لَيسَ مَألوفاً. وَلأَجلِ ذلِكَ يُمكنُ حَصْرَ الفُروقِ بِالجَدوَلِ الآتي[1]:

الإبستِمولوجيا	الهِرمينوطِيقا
تَهْدِفُ إِلى فَهْمِ ما يَحدُثُ في العَالَمِ وَ وَصفِهِ وَتَصنِيفِهِ مِنْ أَجْلِ أَنْ نَوسِعَ ذلكَ الفَهمَ، أَو تَعزيزه، أَو تَعليمِه، أَو التَأَسيسِ لَهُ وَعَليهِ.	يَجِبُ أَن نُوؤِّلَ حِينَما لانَفَهَم ما يَجرِي وَبِذلكَ نَحنُ صادِقون في قَبولِ ذلكَ الفَهمِ.
إِنَّها تَعمَلُ بِمَنطِقِ المُجابَهةِ وَالمقايَسَةِ وَالواحِديّةِ وَالشُمولِيّةِ.	إِنَّها تُعطي مَعنى لِلأَمَلِ بِفضاءٍ ثَقافيٍّ تَعدُدِيٍّ.
تَقولُ بِوجودِ إِطارٍ ثابِتٍ وَحِياديٍّ وَبِذلكَ هُوَ مَرجِعٌ لِلمُقايَسَةِ.	لا ثَبات أَو إِطارٍ قَسريٍّ، بَل سَيلانٌ لِلّمَعنى الَّذِي يَقِفُ بُرهَةً مَع كُلِّ ٱتِفاقٍ.

(1)يُنظَر: المصدر نفسه، ص426 وص458. مع فروقات وضعها الباحث.

مَوضُوعُهَا مُتَعَلِّقٌ بِطَبيعَةِ المَعرِفَةِ الإِنْسَانيَّةِ وَكَشفِهَا وَذلِكَ لايُتيحُ مَجالاً لِلْتَأْويلِ لأَنَّنا مُلتَزِمُونَ بِبَرامِجَ بَحثيَّةٍ وَمُمارَساتٍ كَلاميَّةٍ عادِيَّةٍ أَو سَائِدَةٍ أَو خاضِعَةٍ لِمَنظومَةِ الأُنموذَجِ المُهَيمِنِ.	إِنَّ الِهرمينوطِيقا تَؤدي دَورَ الإِصلاحيّةِ لِأَنَّها –دائِمَاً– ما تَستَأْنِفُ البَحثَ بِطَرِيقَةِ الأَمَلِ بِالجَديدِ وَالثائِرِ، وَ ما يُعيدُ تَحرُّرَ الإِنْسَانِ.
خِطابٌ عاديٌّ، يَهتَمُ بِدِراسَةِ ما هُوَ مَألُوفٌ.	خِطابٌ غَيرُ عَاديٍّ، يُعوِّلُ عَلى دِراسَةِ غَيْرِ المَأْلوفِ.
تَرجَمَةٌ لِلّخِطابِ العاديِّ بِأَنَّهُ ما يُمكِنُ أَن نَعمَلَ لَهُ مُصطَلَحاتٍ مُفَضَلَةٍ وَ تَنسيقِ لُغَةٍ خاصَّةٍ بِهِ.	عَدَمُ وجُودِ لُغَةِ عِلمٍ مُوَحَّدٍ. فَلا وجُودَ لِمَصْفُوفَةٍ مَوضُوعِيَّةٍ، وَحيادِيَّةٍ ثابِتَةٍ، يُمكِنُ أَن تُفَسِّرَ، وَتَشرَحَ، مانَعيشُهُ، أَو نُريدُ أَن نَفهَمَهُ.
تَقُومُ عَلى أُسُسِ الشَرحِ، وَالتَنَبُّؤِ، وَالطَرِيقَةِ المَعرِفِيَّةِ: المُمتازَةِ، وَالمُستَحسَنَةِ، وَالعَقْلانيَّةِ، وَالصارِمَةِ.	إِنَّ كَلِمَةَ المِعْرِفَةِ لَدَيْهَا لا تَستَحِقُ القِتَالَ! فَالهِرمينوطِيقا هِيَ طَرِيقٌ جَديدَةٌ في المُلائَمَةِ، وَالوضوحِ الفَلسَفيِّ؛ وَ لا تَسْعَى إِلى المَنَاهِجِ المَعْرِفيَّةِ الأَحسَنِ وَ البَدْيلَةِ. بَل جُزءِ مِن تَعَدُدٍ مَقبولٍ.

وَنَتيجَةً لِما سَبَق، يَقولُ **رورتي**: "عَلَيْنَا أَلّا نُحاوِلَ أَن يَكونَ [هنالك] مَوضوعٌ يَخْلِفُ الإِبستمولوجيا، بَل نُحاوِلُ تَحْرِيْرَ أَنفسَنَا مِنْ فِكرَةِ أَن تَكُونَ الفَلْسَفَةُ

دائِرَةً حَولَ ٱكتِشَافِ إطارٍ بَحثيٍّ ثَابِتٍ. وَعَلَيْنَا، خَاصَّةً، أَنْ نُحَرِّرَ أَنفُسِنَا مِنْ فِكرَةِ: أَنَّ الفَلسَفَةَ تَستَطِيْعُ أَنْ تَشْرَحَ ما تَركهُ العِلمُ بِلا شَرحٍ»[1].

وذلك ماجعله يراجع مشروعه في تبني نوع من المشروع التوجيهي في الهرمينوطيقا ليتنازل عنه؛ فأجاب في مقابلة اجريت معه على سؤال: هل لاتزال تظن ان الهرمينوطيقا يجب ان تحل محل الابستيمولوجيا = نظرية المعرفة؟ فقال:"لا، أظن انها كانت عبارة غير ملائمة. والفصل الاخير من كتابي "الفلسفة ومرآة الطبيعة" ليس جيدا جداً. وأظن أنه كان يجب فقط ان اقول: ينبغي ان نكون قادرين على التفكير في شيء نفعله أكثر من اهمية الاحتفاظ بصناعة الابستيمولوجيا»[2]

لكِنْ، ذَلكَ لايَدْفَعُنَا بِإتِّجاهِ تَصَوُّرِ نِهَايَةِ الفَلْسَفَةِ كَمَا ٱتُّهِمَ بذلكَ **رورتي** مِنْ قَبْلُ؛ بَل إِنَّهُ يُريدُ أَنْ يَقُوْلَ إِنَّ الفَلسَفَةَ بِهذا المَعْنَى قَدْ ٱنتَهَتْ: بِمَعنى شمُولِيَّتِهَا، وَكَونِيِّتِها المِعْيَارِيَّةِ وَالنَسَقيَّةِ، وَالمَرجِعيَّةِ العُليا لِكلِ المَعارِفِ. كُلُّ ذلكَ الوَهْمِ يَجبُ أَن يُزالَ، حَسْبَ **رورتي**. وذلك ما المحنا له في باية دراستنا عن الفلسفة وفلسفة، او بين Philosophy و philosophy ؛ والالتباس الذي صوّرَ قول رورتي هذا بانه نِهايَة الفَلسَفَةِ هُنا تُشابِهُ فِكرةَ نِهايَةِ الدِينِ فَي عَصرِ التَّنْوِيْرِ؛ أَو الرَّسمِ التَشكِيلِيِّ بَعدَ مَجيءِ الفَنِ الطَلَيعيِّ، لأنه سَيَظَلُ، دوماً، هُنالكَ، شَيءٌ ٱسمُهُ "فَلسَفَة" بِالرُّغمِ مِن مُحاوَلَةِ الهَدمِ **الرورتية** لِكلِّ الأَنْسَاقِ الفَلْسَفيةِ عِبْرَ التَّاريخِ، مِنْ أَفلاطُون إِلى يَومِنا

([1]) المصدر نفسه، ص496.

(2) Joshua Knobe,«A talent for Bricolage: An Interview whith Richard Rorty», The Dualist, 2, 1995, pp.71.

نقلا عن: صلاح اسماعيل، البراجماتية الجديدة: فلسفة ريتشارد رورتي، ص148.

هذا،[1] لأَنَّ الفَلسَفَةَ التَّهْذِيْبِيَّةَ لاتَهدِفُ إِلى وَضعِ نِهايَةٍ لِلفَلسَفَةِ بِقَدَرِ ما تُرِيدُ مَنْعَ الفَلسَفَةَ مِنْ تَحْصِيْلِ أَو العَمَلِ بِإِتِّجاهِ الطَّرِيقِ الآمِنِ وَالمأَمُونِ لِلّعِلْمِ.[2] الَّذِي يَحمِلُ مَعَهُ الدِّقَةَ وَالسُلطَةَ العُلْيَا وَالحَقِيقَةَ المُطْلَقَةَ.

-البراغماتيَّة: ضِداً لِلّمَوْضُوْعِيَّةِ، وَالحِلْفِ الإِبستِمولوجي.

وَ لا يَقِفُ إِهتِمام **رورتي** بِالسَّائِدِ وَضِدِّهِ، أَو العَادِيِّ وَ نَقِيضِهِ، أَو الإِبستِمولوجيا وَالِهرمينوطِيقا؛ بَل يَصِلُ حَدُّ البَحْثِ في فَوارِقِ المَوْضُوْعِيِّ وَالتَّضامُنِيِّ؛ بَينَ رَمْزِ الضِدِّ في فِكرِ **رورتي** وَ هُم الواقِعِيُّونَ وَ بَينَ الجيْلِ الفَلسَفِيِّ الَّذِي يَنتَمِي لَهُ مِن البراغماتيين. وَ يُحَدِّدُ بَيْنَهُما وَ لَهُما طَرِيقَتَانِ، نَستَطِيعُ مِن خِلالِهِمَا كَشْفَ حُدودِ تَفكيرِ كُلٍّ مِنهُمَا أَو عَلَى الأَقلِّ مَعالِمِ ذلِكَ التَفكيرِ[3]:

الأَولى: في الكَلامِ عَنْ ما يُقَدِمُوهُ بِوَصْفِهِم جَماعَةً فِعْلِيَّة تُشْتَرَطُ بِمُقَوِّماتٍ تارِيخيّةٍ وَ واقِعٍ مُعاشٍ أَو لُغَةٍ أَو رَمزِيَّةٍ أَو جَذر زَمكاني مُغاير، لَكنه يَرتَبِطُ بِهَمٍّ ثَقافيٍّ وَ ٱجْتِماعيٍّ. وَ هذهِ الحالَةُ الَّتي تَسْتَنِدُ إِلى **التَضَامُنِ** وَ تَسْتَهدِفُهُ. فَهِيَ التي تَعْمَلُ مِنْ أَجلِ الجَماعَةِ البَشَرِيَّة الهُوياتيَّة المُحَدَدَةِ المَعالِمِ وَالٱنْتِمَاءِ.

الثانية: تَتَمَثَّلُ في نَظرَةِ البَشَرِ إِلى أَنْفُسِهِم عَلى أَنَّهُم يَمتَلِكُونَ عَلاقَةً مُباشِرَةً مَعَ ما يَمتَلِكُ حَقِيْقَةً لَيسَتْ إِنْسَانيَّةً وَلا تَمُتُّ بِصِلَةٍ لِواقِعِهِم التَّاريخيّ أَو المَذْهَبيّ أَو الجَمَاعاتيّ الخَاص. وَ يَتساءَلُ **رورتي** وَ يَهتَمُّ بِالمُمارَسَاتِ المُوجَهَةِ إِلى ما هُوَ خَارِجُ نِطاقِ الإِنْسَانيَّةِ في الجَماعَةِ المتَعيِّنَةِ

([1]) يُنظَر: المصدر نفسه، ص512.

([2])يُنظَر: المصدر نفسه، ص488.

([3]) See: Rorty, Richard, Objectivity Relativism and Truth, Philosophical Papers, vol.1, Cambridge University press, 1991, p.21.

وَالمُنحَصِرَةِ، وَلا يَنظُرُ لِنَفسِهِ بوَصفِهِ مَحكوماً بِأُطرِ الجَمَاعَةِ المُنتَمي لَها وَ إنَّما يَرتَبِط بِما هُوَ مَوصوفٌ دُونَ الرُجوعِ إلى مُجتَمعٍ يَنْضَوي تَحتَه. وَهذه هِيَ **المَوضوعِيَّةُ**.

وَيَرى **رورتي** أَنَّ العَقْلَ الغَربيَّ هُوَ وَريث لِلّصِنفِ الثاني، الَّذِي يُريدُ العَملَ بِمعايير وَتَقاليدِ المَوضوعِيَّةِ. وَالخاضِعِ لِلّفَرَضيةِ القائِلَةِ:إنَّنا يَجِبُ أَن نَقِفَ عَلى مَسافَةٍ واحِدَةٍ وَ كافِيَةٍ مِن الأَفْكَارِ وَالأَشْيَاءِ بِشكلٍ يُمَكِّنُنَا مِنْ أَنْ نَتَفَحَصَها مِنْ أَجْلِ جَذبِها نَحْوَ الطَّبيعيِّ بَدَلَ الٱجْتمَاعيِّ- الإِنْسَانيِّ. وَ أُولئِكَ الَّذِين يُريدُونَ أَنْ يُقيمُوا التَّضَامُنَ عَلى أُسُسٍ مَوضُوعِيَّة وَهُمْ مَنْ يَصفُهُمْ **رورتي بِالواقِعيين** وَالَّذِينَ، كَمَا أَسْلَفْنَا، يَفهَمُونَ الحَقيقَةَ بِوصفِهَا تَطابُقَاً يَخضَعُ لِتَمَثُّلٍ وَ مِرآويَّةٍ. وَ بِذلِكَ فَعَلى التَضامُنِ أَن يَخضَعَ لِآلياتِ الشَطرِ بَينَ ماهُوَ عَقلانيّ وَ ما هُوَ لَيسَ كَذلكَ: الَّذِي تَفتَرِضُهُ الافهامُ الَّتي مَيّزَتْ بَينَ عَالَمِ الروحِ وَالطَّبيعَةِ. وَالَّذِي يَعني الٱعتِمادَ عَلى الإبستِمولوجيا وَٱختِزالِهَا لِمَهَمَّةِ الفَلسَفَةِ بِالضِّدِّ مِن الِهرمينوطِيقا وَإِعادَةَ مَكَانَةِ الإِنْسَانِ، وَتَحريرِهُ مِنْ تِلكَ الٱسْتِلابَاتِ الَّتي حَوَّلَتهُ إِلى شَيءٍ يَجرى قِياسُه وَالعَمَلُ مَعَهُ عَلى أَنَّه الصَّامِتُ وَالثَّابِتُ.[1] أَمَّا الٱتجاهُ المُقابِلُ، وَالَّذِي حَاوَلَ عَكسَ المُعادَلَةِ وَ رَدَّ المَوضُوعِيَّةِ إِلى التَضامُنِ، وَهُم **البراغماتيون**- الَّذِين وَبِحَسب مَنظُومَتِهِم الفَلسَفيَّةِ لا يَعْمَلُونَ وِفقَ قَواعِدَ إِبستِمولوجيَّةٍ صَارِمَةٍ مِثلَ الواقعيينَ أَو مِيتافيزيقية كَما اللاهوتيين- فَالحَقيقَةُ لَنْ تَتَجَاوزَ مَعْنَى الدِّلالةِ عَلى ما هُوَ نَافِعٌ لَهُم. وَ لِذلكَ لا يَرونَ أَنَّ المَنهَجَ التَّطابُقيَّ المُستَعمَلَ في رَدمِ الفَجْوَةِ بَينَ الحَقيقَةِ وَ الواقِعِ هُوَ السَّبيلُ الصَّحيْحُ أَو المَقبْولُ، وَإِنَّما بِالبَحْثِ عَنْ الأَفضَلِ وَالجَيدِ المَوجُودِ، وَ ما يُحتَمَلُ وجُودُهُ مِنْ الجَيِّدِ. فَقَدْ

(1) See: Ibid, p.22.

يَكُونُ ما هُوَ عَقْلاني غَيرَ حَقْيقيٍّ في نَظَرِهِم. وَ أَنَّ الفَرَضيَّةَ الَّتي يُمكِنُ أَن تَتَحَكَّمَ بِنا –وِفْقَهُم– هيَ أَنَّ الإِنْسَانَ –دائِمَاً– من يُمكِنه أَنْ يأْتيَ بِالجَديدِ مِنَ الفَرَضيَّاتِ أَو الأَدِلَّة أَو المُفرَداتِ أَو الاْعْتِقَاداتِ وَ الَّتي تُحَسِّنُ مِن حَياتِهِ؛ وَ لِذلكَ لا يَرغَبونَ بِالتَحَرُّرِ مِنَ الجَماعَةِ نَحْوَ مَشروعٍ مُتَمَاهٍ مَعَ ما يَحصُلُ في الطَّبيعَةِ وَ إِنَّما العَمَلُ بِإِتِّجاهِ الاْتِّفَاقَاتِ المُتَبادَلَةِ وَالإِعترافيَّةِ/ البَينَذاتيةِ.[1]

لَكِنَّ البراغماتيَّةَ مَعَ نُسخَةِ **رورتي** وَ أَصْلَها التَّقْلِيْدِيِّ مَع بيرس، وَجيمس، وَديوي قَدْ اْتَّهِمَتْ بِالنِسبيَّةِ. فَالتَّصورُ أَنَّنا دائِماً في مَرحَلَةٍ مِن مراحِلِ التَحقيقِ، وَ أَنَّنا يُمكنُنا أَنْ نَعمَلَ فَقَط مَعَ مُعتقداتٍ وَ نَظريَّاتٍ وَ مَعاييرَ نَمتَلِكُها بِذَواتِنا، يَجعَلُ الأَمرَ وَكَأَنَّهُ مِثاليٌّ ذاتيٌّ وَ نِسبيٌّ وَ سُفْسطائيّ؛ إِلَّا أَنَّ **رورتي** يُريدُ –حَقَاً– أَن يُعَلِّمَ الدَرَسَ الفَلسَفيَّ الجَدِيْدَ بِمَعْنَى تَقَبُّلِ الطَّوارىء وَ اللااْختِزال لأَفكارِنا بِقوالِبَ مُطلَقَةٍ. فَمِنَ المُحتَمَلِ أَن تَكونَ هُناكَ قَضَايا مُعَلَّقَةٌ وَفي أَيِّ وَقْتٍ مُعَيَّنٍ وَمُحَدَدٍ تَحتاجُ مَوقِفَاً وَرأَياً، وَلَيسَ كُلُّ النّاسِ يُمكنُهُم أَن يَجِدُوا سَبَبَاً مُشترَكاً لأَنْ يُنتِجُوا قَولاً فِيها؛ أَو قَدْ تَكونُ تَخضعُهُم كُلُّهُم. لكنَّ ذَلِكَ لا يَعني أَنَّ بَعْضَ (أَو أَي) مُنازَعاتٍ تَعكُسُ الاْلتزامات الَّتي مِن حَيث المَبدَأ "غَير قابل لِلّقياسِ". وَ لا يُمكِنُنا التَنبُّؤ بِمستَقبلِ التَّحقِيْقِ، وَنَحنُ لا نَعرفُ مُطلَقَاً كَيفِيَّة نُشُوءِ الوَضعِ التَنَبوئيِّ؛ لأَجْلِ ذَلِكَ يَعتَقِدُ **رورتي** أَنَّ المُؤَسِّسِينَ (التَأَسِيسيين) وَالمُصابِينَ بِخَيبَةِ أَمل سَيصفُونَهُ بِالنِسبيِّةِ أَو التَشَكُكِ أَو اللاعَقلانيَّةِ.[2]

([1]) See: Ibid, pp.22-23.

([2]) Charles Guignon And David R. Hiley (Edited), Richard Rorty, p.96.

وَيُمكِنُ الكَلامُ عَنْ مَنفَذِ خُرُوجٍ مِن تِلكَ النِسبيَّةِ المَزعومَةِ، (وَ إن كانَ **رورتي** لايَنْفيْها إلّا بِوَجهِها اللّاغِي لِمَا يُمكِنُ أَن تُنتِجَهُ طُروحاتُه في إعادَةِ نِصابِ النَّقْدِ الثَّقافيِّ الَّذِي يُلزِمُ نَفسَهُ بِتَبَعيَّتِهِ كَوصفٍ لِمَهمَّةِ الفَلسَفَةِ فَتَتبَري لِلّتشخيصِ وَالمُراجَعَةِ وَالمُعالَجَةِ) وَذلكَ بِإتاحَةِ حَيِّزٍ كَبيرٍ لِلذاتِ وَجَدَلِها مَعَ المُجتَمَعِ – الغَير (وَالذات) فَبَينَ التَّهْذِيْبِ أَو التَّكْوِيْنِ الذَّاتيِّ وَالتَّضامُنِ أَو الهَدَف وَالمُنتَج البَينَذاتي، صِلَةٌ يُحاوِلُ كَشْفَهَا **رورتي** وَبِتِلكَ المُحاوَلةِ يَسْعَى نَحْوَ طَرِيْقَةٍ في طَمْرِ فَجَواتِ الفِراقِ بَينَ الذَّاتيِّ وَالمَوضُوعِيِّ وَالخَاصِّ وَالعَامِّ. وَذلكَ مانَجِدُهُ مِن تَوليفَتِهِ بَينَ التَهَكُّمِ وَالتَّضَامُنِ بِوَصْفِ الأَوَّلِ مُنجَزاً لِلتَكوينِ الذاتي وَمُمثِلاً لِتِلكَ التَنشِئةِ الذَّاتيَّةِ، وَالثَّانِي بِوصْفِهِ تَراصّاً مَعَ الشَّرِيْكِ ٱلْجتمَاعِيِّ وَإِحساساً بِهِ. وَلِذلكَ "يُراهِنُ البراغماتيُّ عَلى جَدَلِ... التَوريَةِ [التَّهَكُّمِ] وَالتَّضامُنِ، لِأَنَّ كُلَّ مِهنَةٍ أَو بَحْثٍ أَو تَسَاؤلٍ أَو تَأَمُّلٍ هُوَ نِتاج ٱشْتِغالٍ دَقيقٍ وَعَمِيْقٍ عَلى الذَّاتِ يَتَضَاعَفُ أَو يَتَفَاعَلُ بِالتَّضَامُنِ الجَمَاعِيِّ وَالتَّفاهُمِ المُجتَمَعيِّ".[1]

التَهَكُميُّ هُوَ مَنْ يَعتَقِدُ أَنَّ فِكْرَهُ مَحَدَدٌ بِحُدُودِ لُغَتِهِ، وَتِلكَ اللُغَةُ مَنخُورَةٌ بِالعَرَضِيَّةِ وَبِسبَبِ ذلكَ لَمْ تَعُدْ المَعرِفَةُ الميتافيزيقيةُ، عِنْدَه، هَدَفاً يَبتَغيهِ، وَ لا المطابَقَةُ لِلواقِعِ أَمَلاً يَسْعَى إِليهِ؛ وَلِذلِكَ فهُوَ يَبحَثُ عَنْ مَعْجَمٍ لُغَويٍّ جَديدٍ بَدَلَ البَحْثِ الإبستِمُولوجيِّ، فَقَدْ يَكونُ قَدْ تَعَلَّم اللُّغَةَ السَيئَةَ [2]؛ وَلِذلكَ يَبدَأُ ثائِرَاً وَساخِرَاً وناقِضَاً لِكُلِّ قِيمِ الثُّبوتِ وَالرُّسُوخِ وَالمَرجِعيَّةِ اليَقِينيَّةِ الميتافِيْزِيْقيَّةِ. لَكِنَّ ذَلِكَ البُعْدَ التَهَكُميَّ يَأْخُذُ الإِنْسَانَ نَحْوَ ضَرْبٍ مِنَ ٱلْنعزالِ لَولا بُرهانُ البراغماتي في عَدِّهِ «"المُفَكِرَ في خِدمَةِ الجَماعَةِ"؛ فَفَكَرُهُ سَوفَ

([1])محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات: فصول من الفكر الغربي المعاصر ،ص170.

([2]) زهير اليعكوبي،«تأويل براغماتي للفلسفة: الانزياح نحو فلسفة المرآوية (رورتي)»، ص122.

يَظلُ شَيْئاً تافِهاً، إنْ هُوَ ظَلَّ بَعيداً عَنْ المُسَاهَمَةِ في إعادَةِ تَرتِيبِ "نَسيجِ المُعتَقَداتِ الخَاصَةِ بِتلكَ الجَماعَةِ"... إلّا أَنَّ إعادَةَ التَّرتِيْبِ هذهِ لَيْسَتْ عَمَلاً نَسَقيَّاً، وَلَيسَتْ بَرنامَجاً بَحتاً، بَل هُوَ حَكٌّ [كَشط] في المَكانِ المُناسبِ»[1]، أَيْ مُحاوَلاتٌ تَشخِيصيَّةٌ وَعِلاجِيَّةٌ، تَسْعَى إلى تَضامُنٍ وَطنيٍّ أَو مُجتَمَعيٍّ ثَقافيٍّ خَاصٍّ.

التَّضَامُنيَّةُ **الرورتية** تَقُودُ إلى اللّامَرجِعيَّةِ وَاللّامطلَقيَّةِ، كَما قُلنَا آنِفاً في أَثناء بَحثِنَا هذا، وَذلكَ يَعني بِكَلِمَةٍ أُخْرَى العَرَضيَّة، بِقَدَرِ ماهِيَ نِسبيَّةٌ. فَالفَلسَفَةُ التَّهذِيْبِيَّةُ سَتَعمَلُ عَلى ما هُوَ عَرَضيٌّ، عَلى ما هُوَ لَيسَ عاديَّاً وَثابِتاً، وَ بأَدواتٍ هِرمينوطِيقيةٍ في سَبِيْلِ الفَهْمِ وَ الْاتِّفَاقِ الأَكثَرِ تَسْويغَاً وَقَبُولاً في بِيئَةٍ اجتِماعيَّةٍ وَمتَزَمِنَةٍ.

وَلِذلكَ يَفتَرِضُ **رورتي** نِهايَةً لِمَطافِ إشكالياتِهِ وَانتِقاداتِهِ، بَل وَحَتّى مَشروعَهُ في الهِرمينوطِيقا وَالبراغماتية الجَديدَةِ، عَلى هَيئَةِ ضَربٍ مِن الخَيالِ الشاعِريّ الَّذِي يَستَعيرُ الأَمل مُمَثِّلاً بِرَمزيّةِ "غودو" فَيقولُ: «إنَّ انتِظارَ غودو مُحتَرَمٌ بِالنِسبَةِ لَنا نَحنُ الفَلاسِفَة... إنَّ إنتِظارَ غودو هُوَ إنتظارُ الخَيال البَشَريّ لِكَي يَشتَعِلُ مِن جَديدٍ، إنَّ انتِظارَ ذلِكَ يَعني طَريقَةً في الكَلامِ لَم نُفَكِرْ بِها مِن قَبل... وَ أَنَّهم [المُفكِرون] لا يَحتاجون الغودو الَّذِي يُفسِرُ لَهم أَنَّ سُلطَتَهُ أَو سُلطَتَهَا تَأْتي مِنْ عَلاقَةٍ خَاصَةٍ مَعَ شيءٍ غَيْرِ بَشَريٍّ». فَالإِنْسَانُ هُوَ المِعْيَارُ وَهُوَ أَسَاسُ سُلطَةِ الحَقيقَةِ وَالخَيالِ وَإِمكانِيَّةِ التَّجدِيْدِ.

خَاتِمَة:

([1]) زهير اليعكوبي، المرجع نفسه، ص125.

لَعَلَّ الكَلَامَ عَنْ **رورتي** في الصَّفَحَاتِ السَّابِقَةِ لايُوفِيهِ حَقَّهُ، بِوَصفِهِ فَيلَسوفاً مُتَشَعِباً وَ إنسكلُوبيديَّاً جَدِيداً، في اللُّغَةِ وَالأَخْلاقِ وَالسّياسَةِ وَالمَعرِفَة، إلّا أَنَّنا حَاوَلنا رَسَم مَلامِحِ خُلاصَةٍ وَعُصارَةٍ لِمُجمَلِ أَفْكَارِهِ النَّقدِيَّةِ وَما بَعْدَ الحَدَاثِيَّةِ، وَالَّتي يُمكِنُ أَن نَخْرُجَ مِنْهَا بِنتائِجَ عِدَّةٍ، مِنها:

1- إنَّ **رورتي** وَبِقَدَرِ إِخْلاصِهِ المُبَكِّرِ لِلّتَحليْلِيةِ، إلّا أَنَّه ٱسْتَطاعَ أَن يَكْسُرَ تِلكَ الصَنَمِيَّاتِ؛ التَأَسِيسيَّةَ وَ الإختِزالِيَّةَ، لِيَتَحَوَّلَ إلى نَاقِدٍ لِلتَحليْلِيّةِ، وَمُتَحَوِلاً صَوْبَ الخِطابِ البراغماتي، وَمُجَدِداً لِمَقولاتِهِ، وَمُنتَصِراً لِرِجالاتِهِ.

2- يَتَلَخصُ مَشْرُوعُ **رورتي** اللّاتَأسيسيّ - فَهُوَ مَشْروعٌ نَقديٌّ بِالأَسَاسِ- بِأَنَّهُ مَشْرُوعٌ ضِدِّيٌّ: ضِدَّ التَّصَورِ التَطابُقيِّ لِلّمَعرِفَةِ لِلعالَمِ الخَارِجيِّ (ضِدَّ المَرآوِيَّةِ)؛ ضِدَّ المَاهَوِيَّة الَّتي تَعتَقِدُ أَنَّ في العَالَمِ جواهِرَ وَماهياتٍ داخليَّةً يُمكِنُ كَشْفُها، وَأَنَّ الحَقيقَةَ تتَعَلَّقُ بِهَا لا بِمَا هُوَ ظَاهِرٌ أَو ما يَبدُو؛ وَ هُوَ مَشْرُوعٌ ضِدَّ التَأسِيْسِ الَّذِي مَثَّلَه أَغلَبُ الفَلاسِفَةِ عَبر تاريخِ الفِكْرِ الغَربيِّ فَحاوَلَ أَن يَفتَحَ حَيَّزَ التَفَلسُفِ لِيصبَحَ مُحاوَلاتٍ إنفِلاقِيِّة لِلّمَعنى وَالِهرمينوطِيقا وَالخيالي.

3- إنَّهُ يُحَاوِلُ تَحْقِيقَ تِلكَ المُعطَيَاتِ الآنِفَةِ (الضِّديَات) لِيَجعَلَ الخِطَابَ الفَلسَفيَّ أَكثَرَ مُرونَةً فَيُتَمِّمَهُ بِهَدَفِ الخُروجِ مِن قَسْرِيَّةِ الإبستِمولوجيا في المَعرفَةِ إِلى الهِرمينوطِيقا وَالَّتي تُعْنَى بِالفَعاليَّة المُستَمِرَة لِلإنسانِ، عَلى خِلافِها مَعَ الأُولى.

4- يَنتَقِدُ **رورتي** مَعاييرَ وَسَطوَةَ المَوضُوعِيَّةِ في المَعرِفَةِ لِيَعْكُسَ مَسَارَهَا نَحو التَضامُنيَّة وَ الَّتي تَعني أَن يَكونَ المِعيارُ مُجتَمَعيَّاً خَاصَّاً ٱتِّفاقِيَّاً مُؤَقَتاً. وَبِالتالي نِسبيَّاً. وَكُلُّ ذلِكَ يَعتَمدُ عَلى قُدْرَةٍ إنشائيَّةٍ وَتَهذيبِيَّةٍ يتَمَتَعُ بِها الفَردُ لِيسنِدَ مَعْنَى كَينَونتِهِ مَع الآخرِ في تَضامُنٍ مجتَمَعيٍّ يَهدِفُ إِلى إنجاحِ

غَايةِ الٱجْتمَاع البَشَريِّ المُعَيَّن (الوَطني). وَبِذلكَ فهُوَ بِالضِدِّ منْ كُلِّ خِطاباتِ الكَونيَّةِ وَالشُمُولِيَّةِ.وَيُمكِنُ أَنْ نَكشُفَ عَنْ مَكامِنِ الضُعْفِ، أو النَقْدِ في أُطروحَتهِ، والتي مِنهَا:

1- يَرى رورتي أَنَّ قَضيَّةَ الصِدقِ لايُمكِنُ إعادَتها لِتَطابُقٍ أَو تَأسيسيَّةٍ واقعيَّةٍ أو في إطارِ نَظريَّةٍ في المَعرِفَةِ وَالإشكال الّذي يُستنبَطُ عَنْ ذَلِكَ هُو: حِينَما يَعتَمِدُ رورتي البَديل فِي التَسويغِ الٱجتِماعِيِّ المحادَثاتيِّ ألا يُقدمُ أطرافُ المحادَثَةِ مَعاييرهم في صِدقِ قَضيَّة أو عَدمها ٱعتِماداً عَلى تَطابُقيَّةٍ أو تَأسيسيَّةٍ يَنطَلِقُونَ مِنها؟ وَمِن ثُم تُحال لِلنقاشِ وَفي النهايةِ سَتَكونُ الغَلبة الحِجاجيَّة، إن قبلتْ تلك الغَلبة، أصلاً، في فكر رروتي، لتكون قبولاً برؤيةٍ تطابقيّةٍ في الصدقِ أو ترسيخ لتأسيسيّةٍ جَديدة!!

2- كيف للتضامنيّة والتهكميّة ان تدخل في محادثة او حوار أصلاً؟ وأُفصِّل الإشكال بالقولِ: كيف للتضامنيّةِ ان تخرج لعلاقات دولية او منظماتية خارج المحلية، لتنجح في تحقيق المصالح الوطنية- التي هي موضوع التضامن؟! وفي التهكم كيف له ان يكون جزءً من حوار يراد ان يخرج باتفاق اذا كان هنالك طرفا لايشعر بالمسؤولية والانتماء او الجدية والهدف الى الاتفاق؟؟ اعتقد أنَّ الحوار والاتفاق واي محاولة تسويغ داخله كما رغب بها رروتي لن تتحقق ابدا.

3- حينما نتماشى مع الفرضية البراجماتية- والتي نؤمن بها- ان الفكرة هي محاولة لحل مشكلة ما، وكلما نجحت في تلك المهمة كانت صحيحة، فإنني اجد صعوبة قريبة الاستحالة مع النتيجة التي توقف معها رروتي في ان الفلاسفة يحترمون فكرة "غودو" اعتمادا عليها في انها رمزية لديمومة العطاء والجديد عبر الخيال! وهذه الصعوبة نابعة من ان مشاكلنا التي

تحتاج لحلول اتفاقية، كيف لها ان تبقى رهينة خيال يمتاز بفرديته اصلا وكيف سيقدم بوصفه حلا، حسب الطريقة الرورتية؟ اعتقد ان الامر هنا سيعيدنا لوجوب اعتماد الية وبرنامج يقترب من التاسيس لنفهم هذه الشذرات الغنوصية في بعض منها. والحاجة تلك للتأسيس قد لاتكون غائبة في اصل اعتماد الخيال مع رورتي؛ ويبقى الامر شائك.

المقهى و اللّعب،

ما بَيْن أنتروبولوجيا المكان و أُنطولوجيا الكِيان .

مصطفى الكيلاني[1]

1- بَدْءًا .

المقهى في التمثُّل الفرديّ و الجمعيّ، على حدّ سواء، هو مَكان للفرح، للتسلية، لِتقْضية الوقت، للتعويض عن مَشقّة، لِنسيان كرْب، للتجالُس و التحادُث قبل الجلوس و الصمت لِمن يُؤثرهُمَا انفصالا لا تواصُلا.

لكن الغالب على حياة المقهى، في الواقع، هو التواصُل قبل الانفصال، و إنْ أمْكن الانفراد أيضا داخل ضجيج المقهى بالتأمُّل أوْ قِراءة جريدة. و المقهى، إلى ذلك، يُذكّر بلحظة قديمة هاربة في فجر الإنسانيّة كانت من الطبيعة و إليها،لعلهُ الشبيه بالكهف عند البدايات الأولى قبل أن يتّخذ له صفة حضاريّة، يُخلد إليه الإنسان البدائيّ للاستراحة المُؤقّتة أو في آخر العشِيّ بعد الارتزاق نهارًا بالصيْد و غيره، و لواذًا بِه من قساوة الطبيعة و مخاطر الحيوانات الضارّة و مَجَالاً للتلهّي.

و كما يسعى الإنسان إلى تلْبية حاجاته في الفضاءات المفتوحة بِحَركات نبْذ تفتح الذات على العالم الخارجيّ فهو الحريص أيْضا بحركات جَذْب أخرى على إنشاء عالم خاصّ به، كالّذي يُحْدثه الفرد لِذاته أوْ بالتعاوُن مع أفراد آخرين من أمْكنة خاصّة لها حميميّتها، إذ المكان و الكيان مُتَواصِلان مُتداخلان، كأن يتّخذ المكان له صفة الموقع و الكيان صفة التَمَوْقع، بالوعي الكينونيّ " و الآن " و " الهُنا " ضمن مفهوم الإنّيّة الّتي

---

[1]أستاذ محاضر جامعة سوسة تونس

ترجم بها الدكتور عبد الرحمن بدوي " الدازين " (dasein) الهيدغريّ (1).
و إذَا المكان قيمة كيانيّة و الكيان مُحَدَّدٌ بالمكان، بضرْبٍ من التفاعُل الكينونيّ الّذي يقضي استدارة المكان " و تكوّر " (rondeur) الكائن، حسب غاستون باشلار (Gaston Bachelard) (2).
إنّ " الداخل – الخارج " هو بمثابة البَوْصلة الّتي تُساعِد على تحديد وُجهة أو مَوْقع مّا (هنا – هناك)، لذا يتّصف الكائن " بالوُجود " و " الظهور " مَعًا، فهو " الموجود " بِفِعل الالتفاف، و " الموجود الظاهر" بالحركة الّتي تجعل الكائن غيْر مُكتفٍ بالتموقُع حول ذاته، فيسعى أيْضا إلى الانفتاح على الخارج بدون الانقطاع عن محوره الجاذب.
فالمقهى هو كغيره من تلك الأمكنة الّتي تتّسع و تضيق، إلاّ أنّها تَبْدُو مُتماثلة في شكلها الدائريّ، كالعُشّ و الركن و القجَر في خزانة و البيت، مُرورًا بالغابة أو الحيّ و وصولا إلى المدينة و العالم.
و لكن ماهي صفات المقهى المكانيّة و الكيانيّة تحديدًا ؟ و كيف تختلف المقاهي عند أداء الوظيفة الواحدة المُشتركة ؟

2– سُؤال التسمية .

للتسمية (المقهى) تاريخ يصل بين الاسم و المُسَمَّى، و يُحيل بالضرورة على البدايات الأولى، إذْ ما الّذي قضى أن ينشأ مكان يلتجئ إليه الأفراد لِتقضية بعض الوقت ؟ و لِمَ اتّصفت المقاهي عادةً في الماضي بالذكوريّة ؟ و هل يُمكن اعتبار مجالس النساء داخل البيوت بِعِلم و في غفلةٍ أيضا من الرجال هي من قبيل المَقاهي، و خاصَّةً عند النظر في ما يُقدَّم أثناء تلك المجالس من طعام و شراب، و خاصّة القهوة، و ما يَدور من أحاديث جادّة و هزْليّة و من نميمة و غيرها ؟

في المَقهى ألوان من الشراب، و لكنّ القهوة تظلّ الشراب الأوّل، لذلك تحدّد اسم المكان (المقهى) بِهِ. فهل معنى ذلك أنّ اكتشاف القهوة، ثمّ انتشارها في بُلدان المعمورة يُمَثّلان حَدَثا هامّا ساعَدَ على ظهور المقاهي ؟ و ما صلة التسمية الحادثة بالتسمية القديمة، إذِ القهوة في اللّغة العربيّة قديما تعني الخمر ؟ (3).

و إنْ فارقت العربيّة حديثا بين المكان (المقهى) و الشراب (القهوة) فإنّ العاميّات العربيّة لا تُفارق بينهما، كالعاميّة التّونسيّة : " شرب قهوة، و مشى للقهوة ".

المقهى، إذن، هو تسْمية تقريبيّة لوظيفة واسعة مُتعدّدة تدليلا على " مُؤسّسة " تختلف عن غيرها من المُؤسّسات الاجتماعيّة، بل هي مُؤسّسة هامشيّة، تقريبا، لا تصطفّ وراء المُؤسّسات الأخرى، و وجودها شرعيّ ثابت مُتّفق عليه رغم كوْنه لا يحظى بإجماع في بيان المعنى و الوظيفة، تحديدًا، لما تشتمل عليه التسمية و بصفة ضمنيّة من دلالة مُراوغة أحيانا، إذْ قد تُواصل في الذهن الشعبيّ البعض من وظيفة الحان قديما بضرْب من الالتباس، ربّما، الّذي لا يفارق بصفة لا واعية بين فهم القهوة قديمًا و فهمها حديثا، ذلك ما يفارق بين حماس البعض عند ذكر المُسَمّى (هَيّا إلى المقهى، نلتقي في المقهى) و بين تهجين البعض الآخر للمكان المذكور (لستُ أو لَسْنا من جُلاّس المقاهي)...

هذا الالتباس قضى وُجُوهًا أخرى للالتباس نتيجة انفتاح التسمية (المقهى أو القهوة بالعاميّة) على الدلالة الأنتروبولوجيّة للمكان، قبل الوظيفة، إذْ ثمّةَ حاجة إنسانيّة بمُشترَك الفعليّة الفرْديّة و الجمْعيّة إلى هذا المكان، ليس بدافع التلهّي فحسْب، بل للتواصل أيْضا، و على وجه الخصوص.

و لأنّ الصفة الإناسيّة ملازمة، هنا، للصفة السُسْيولوجيّة، بِحُكم التداخُل في ماهيّة المكان بين حال الرغبة الإنسانيّة في التواصُل و ظاهر المُؤسّسة من غير إذْعان مُسبق لأحكام المَأْسَسة فقد اتّسعت الهُوّة عند التسمية بيم المُسَمَّى الواحد (المقهى) و كثرة الأسماء، إذِ المقهى في الواقع المجتمعيّ مَقاهٍ تبعا لِزُوّارها و الأوساط الاجتماعيّة الّتي ينتمون إليها و مدى البذخ الظاهر على أشيائها أو خلاف ذلك، كالتفريق عند تعميم التسمية بين المقاهي الشعبيّة و مقاهي النخبة حيث يجلس كبار الساسة و أصحاب الأعمال، و في مقاهٍ أخرى المثقّفون و الإعلاميّون .

و إنْ بَدَا المقهى ظاهرة يوميّة عاديّة فهو يُمثّل، حسب تقديرنا، موضوعًا صعب التناوُل متعدّد الأبعاد، كأن يشمل الفلسفة الأنطلوجيّة و علم الاجتماع و علم النفس الفرديّ و الجمعيّ،إذْ كيف نشأ هذا المكان المخصوص لأوّل مرّة ؟ و ماهي الدوافع إلى نشوئه ؟ و لماذا يحتاج إليه المرء بضرْبٍ من الاعتياد المتكرّر في وقت مُحَدّد من اليوم، نهارًا أو ليْلاً، صباحًا أو عشيّة ؟ ثمّ لماذا هذا الحرص على التسمية مع اختلاف الأسماء ؟ و ما مراجع هذه التسمية، كاقتباس معنى (مقهى الحرّية) أو زهرة (مقهى الورد أو الياسمين) أو بلد أو مدينة أو رمز تاريخيّ أو زعيم أو شهيد أو شاعر أو فنّان ؟ ...

و كيف تختلف المقاهي بالأحياء و المُدن و القُرى و الأرياف حيث توجد ؟ كيف تتأثّر بالمحيط؟ و هل تُؤثّر فيه أحيانا ؟ ألم تتّصف بعض المقاهي بالعالميّة كـ" مقهى خان الخليلي " في مصر و " مقهى ستيلاّ " في كاليفورنيا بالولايات المتّحدة الأمريكيّة و " المقهى الباريسيّ " و " مقهى ريو " المكسيكيّ ...فتختلف هذه المقاهى بالموقع و المِعمار و مدى الشهرة و

الخدمة و المنتوج المُقدَّم للزائر، و خاصّة القهوة و أسلوب إعدادها و نُكهتها المُمَيَّزة.

و لأنّ المقهى موضوع شائك، كما أسلفنا، رغم ظاهر بساطته لمدى تداخُل الصفتيْن المكانيّةو الكيانيّة، بالمرجعيْن الأساسيَّيْن الأنتروبولوجيّ و الأُنطلوجيّ، على وجه الخصوص، فقد ارتأيْنا البحث في ماوراء وظيفة التجالُس و احتساء القهوة و غيرها من الأشربة، و ذلك بالتفكير في مَا هُوَ مُحايِث لذلك كُلّه أي اللّعب، لا كما يظهر في هذا المقهى الشعبيّ أو ذاك الّذي قد لا يسمح بلَعب الورق و النرد و الديمينو و غيرها من الألعاب الحسّيّة، و ذلك بُغْية تكريس وجوهٍ أخرى لِلّعب لا يستلزم لُعَبًا بعيْنها و قواعد ثابتةً مُتكرّرة، كأن نُشير إلى بعض الأعمال و عقد صفقات تِجاريّة و الإعداد لإبرام عقود بيع و شراء و خوْض حملات انتخابيّة بلديّة أو برلمانيّة و التآمر و المسّ و الدسّ...

3- المقهى مجالاً للّعب، حقيقةً و مجازًا.

يرغب زائر المقهى في التسلية، و لكنْ ليست أيّ تسلية، إذْ يُراد بها تحقيق بعض التلهّي بصفةٍ مُؤقّتة عارضة تتعمّد إرجاء حياة الجِدّ أو التخفيف منه بضربٍ من " اللّعب الجادّ " . فيتموْقع المقهى على هامش الحياة ليتأثّر بوقائعها و يؤثّر، و لو قليلا، في مُجرياتها، لا بمعنى السلب أو الإيجاب ضرورةً، بل ينشأ عن الاستماع عند التجالُس من تبادُل أفكار و الاستفادة من تعدّد تجارب أو تعديل موقف أو مُراجعة رأي، لأنّ التجالس يستلزم عادَةً القول و الاستماع، أي الحوار بلا مَأْسَسة، و لعلّه الحوار الأكثر جدوى إنْ قارنّاه بحوارات في مواطن أخرى، كمؤسّسات الدولة و المجتمع و البيوت.

و كأنّ أبواب المقهى و نوافذه الزجاجية تُمثّل الحدّ الفارق بين عالميْن، إذْ يكفي أن ندخل أو نخرج كي نُدْرك معنى التواصُل و الانفصال بين داخل و خارج، بين هُنا و هناك. و إذَا مَسْرَحَة مّا حاضرة في المقهى، و هي بعض من مَسْرحة الوجود العامّة. يكفي أن نقلب النظر بين ذيْنك الهنا و الهناك كي ندرك اختلاف زمنيْن أو إيقاعيْن لزمنيْن مُقارنةً بين حياة الداخل و حياة الخارج، بين حالٍ من الارتخاء المُتَعَمَّد الاختياريّ و التسريع الاضطراريّ، بين " لعب جادّ " خاصّ و آخر عامّ .فما أسْميْناه مَسْرَحَةً هو مُرادف اللاّعبيّة استنادًا إلى اللّعب و قياسًا على الفعل و الفاعليّة.

و لأنّ المقهى وجودٌ خاصّ داخل وجودٍ عامّ فهو يخضع لصفة الكُلّ مُمَثّلةً في اللاّعبيّة باعتبارها مَوْضُوعًا يشمل العالم، و قد نظّر له يوجن فنك (Eugen Fink) (4)، مثلما هو موضوع أنطلوجيّ خاصّ يقارب مفهوم " اللّعب الفنّيّ "، كما نظّر له هانس جورج غادامير (Hans Georg Gadamer) (5)، لكوْنه يُحيل على ذات راغبة لاعبة حقيقةً و مجازًا و يختلف عنه لانفتاح هذه الذات الاختياريّ و الاضطراريّ مَعًا على المجموعة ضمن خارج مُحدّد بفضاء المقهى، و ليس فعل إبْطان فرديّ فحسب يستقدم إليه العالم الخارجيّ لِأداء فِعل إبْداعيّ تبعا لمختلف الأساليب الفنّيّة، نسبةً إلى مُختلف الفنون . كما تتّصف لاعبيّة المقهى بالدلالة الأنتروبولوجيّة المُنفتِحة على التاريخ و علم الاجتماع و علم النفس الفرديّ و الجمعيّ. فيشبه ما يدور داخِلَهُ من أحاديث جادّة و مازحة و الألعاب الممارسةَ الاحتفاليّة الخاصّة الّتي قد تُحيلنا ضِمْنًا على أقدم العادات في أداة اللّعب بمنظور طقوسيّ، كالماثل في الأفعال التعبُّديّة ذاتها، قديمها و حديثها، إذِ اللاّعبيّة تعني الحركة، و الحركة مُنبثقة من

ذات الوُجود، إذَا انتفت انتفى، مع الإشارة إلى الحركة الخاضعة لقانون أزليّ يقضي تكرارها الأبديّ، و تلك الحركةَ، تحديدًا، الّتي تنبثق من ذات واعية راغبة مُقتدِرة على تحويل اللاّعبيّة العامّة إلى لاعبيّة خاصّة.

4- المقهى و " اللّعب الجادّ " ؟

يحضرنا في هذا السياق التمييز الغاداميري بين " اللّعب الجادّ " و " اللّعب غير الجادّ "، إذْ متى يُمكن الجزم بِجِدّيّة اللعب أو عَدَم جدّيته، كأنْ ذهب غادامير في هذا الشأن إلى " أنّنا نستطيع، بكُلّ تأكيد، أن نُميّز بين اللّعب و سلوك اللاّعب الّذي ينضّم إلى أنواع أخرى من السلوك الذاتيّ. و لهذا يُمكن أن يُقال إنّ اللاّعب لا يحمل اللّعب على محمل الجدّ، فهو نتيجَةً لذلك يلعب " (6).

إلاّ أنّ هذا الإثبات الغاداميري لا ينفي أنّ الجدّيّة ماثلة في اللّعب ذاته، و إنْ لم يحمل اللاّعب اللّعب مَحْمَل الجِدّ. و كأنّ اللّعب، هُنا، مسموح به للكبار داخلَ فضاءات خاصّة، من بينها المقهى. و عند مُغادرتهم لتلك الفضاءات يستعيدون صفة الوقار في حين يُسمح للأطفال بأن يلعبوا أينما و متى شاؤوا .

للّعب ماهيّته الخاصّة، إذن، حسب غادامير(7)، كاعتبار اللاّعبين، تبعا للاستعارة المُعتَمَدَة في هذا السياق، ليسوا الذوات الّتي تلعب، بل إنّ اللّعب يحضر من خلال اللاّعبين "(8).

فإذَا فتحنا دلالة اللّعب الأُنطلوجيّة على الدلالة الأنتروبولوجيّة تبدّى لنا موضوعًا صعب التناوُل، حسب يوجن فنك (9)، و لعلّ اللّعب المخصوص بالمقهى هو أكثر صعوبة، لحضور المقهى في الهامش و إنْ تحدّد وجوده بالعمران البشريّ.

إنّ اللّعب داخل المقهى و لاعبيّة المقهى ذاته هُما من قبيل الظواهر الهامشيّة الّتي تبدو يوميّة بسيطة و الحال أنّها جِدّ ملتبسة، إذْ أنّ رخاوتها السطحيّة تُخفى صلابة أشدّ من صلابة الصخر، و قد يُضمر اللّعب في المقهى و لاعبيّة المقهى الّتي بها كان و يكون جِدّيّةً أوسع مدى و أعمق أثرا من أيّ لعب آخر، إذْ في المقهى تُمارس لُعبة الحكاية بتبادُل الأخبار و من غير الالتزام بروايةٍ واحدة و اصطفاف سمعيّ جماعيّ، كالّذي كان و يحدث في زمن " الفداوي ". مِثلما تُمارس ألعاب أخرى بمَسْرَحةٍ خاصّة، كاللاّعبين يُحيط بهم " الطرارحيّة " (المتفرّجون المُحَمِّسون) مازحين مُحرّضين شاربين آكلين مناصرين دَوْما للرابحين ضدّ الخاسرين، و إنْ تغيَّر هؤلاء بأولائك بين لحظة و أُخرى. و قد يُسفر اللّعب عن قصْديّته الخاصّة الخفيّة فتتشنّج أعصاب اللاّعبين و تتقلب الطاولات بما عليها، كالّذي يحدث عَادَةً في المقاهي الشعبيّة ليتحوّل المقهى بذلك إلى فضاء أكثر جدّيّة يُذكّرنا " باللّعب " الحربيّ على شاكلة مُخفّفة تقتصر أحيانا على التماسُك بالتلابيب و اتّخاذ القوارير و الكؤوس و الكراسي أسلحة مُؤقّتة، و على السباب و الشتائم و غيرها كي يتدخّل " الطرارحيّة " و مَن لَفّ لَفّهم لإنهاء العنف و استعادة فضاء المقهى لصفته شبه الهامشية الّتي تعاقد عليها الجميع ضِمْنًا للتخفيف من حِدّة اللّعب في الخارج و بالغ جِدّيته، و قد يسعى الفرد إلى تجريب لعب خاصّ هو من قبيل التنفيس أو التصعيد (sublimation)، كالجاري به العمل في عيادة طبيب نفسانيّ، إذْ يُخفّف الإنسان الفرد من حدّة أوجاعه النفسيّة بالصمت و التأمُّل و الاستماع إلى الموسيقى أو البوْح بما يُشبه الاعترافات (confessions) لِصاحب أو صديق

5- المقهى، بلاعبيّته الخاصّة،لا تتحدّد مكانيّته بكيَانيّة واحدة صريحة .

و إذَا المقهى لهامشيّته حينا و تَمَأْسُسه حينا آخر يُؤدّي عِدّة وظائف، كالتسلّي و التلهّي و التأمُل بما يُشبه حال التعبُد و ما يُقارب الاستشفاء النفسيّ عند التحمُّس للعب حَدَّ الإقدام على استخدام العنف اللّفظي و أحيانا العضلي،كالذي أشرنا إليه آنفا عندَ ذكر بعض المقاهي الشعبيّة.

لذا فهو مقهى، و هو ملعب صغير، و ما يُشبه المسرح، و قد يُقارب في الوظيفة الضمنية أحيانا المعبد و المستشفى، و لكنْ بتردُّد غير مُتعمَّد بين مختلف الوظائف كي يظلّ إسمًا واحِدً لمُسَمّى مُتعَددٍ، و هو إلى ذلك أحد الأمْكنة الأكثر حميمّيةً في الوُجود بمدى اقتداره على الانفتاح و الانغلاق في اتّجاه العالم الخارجي، بل لعلّ تفرّده المكانيّ و الكيانيّ يتحدَّد بهذه الحركة المُزدَوجة التي مفادها، تقريبا، الانغلاق قصد الانفتاح، و الانفتاح من أجل انغلاق مُؤقّت عارض.

و لعل نجاح مقهى بالإقبال عليه و فشل مقهى آخر بالإعراض عنه يعودان إلى مدى اقتدار أحدهما على ضمان الحُرّيّة و أداء المَأْسسة بذوْق مختلف لا يعني بالضرورة استخدام أوْجُه الرفاه حَدّ البذخ، بل قد يأنس الفرد لمكان بسيط متواضع، كاستخدام بيت عتيق و تحويله من سكن خاصّ إلى مكان حميميّ عامّ، ذلك ما نلاحظهُ من مقاهٍ و مطاعم جذّابة في المدن العتيقة العربيّة و الإسلاميّة و الأجنبيّة عامَّةً. و دليلُنا على الاستئناس ما ينتاب المُرْتادين من شعور، كشعور الأيتام في مأدبة اللئام، حينما يُضطَرّ مقهى إلى الغلق الدائم أو المُؤقّت لإدخال إصلاحات و تحسينات عليه فيلتجئ أحبّاؤه إلى مقهى أو مقاهٍ أخرى.

6- من قبيل الخاتمة: التلهي، بل انتظار ما سيأتي.

و كما يأنس المرء لِمقهى بعيْنه دون آخر فإنّه يتوق إلى مَوْقع مُحَدّد فيه، كالمعروف عن عَدَد من مشاهير الكُتّاب و الفنّانين الّذين عَادَةً ما يبحثون عن مُنزوياتهم الخاصّة في المقاهي التي ألفوها و هذا ما يستدعي بحثا آخر في غير هذا المقام .

كذا المقهى، بناءً على السالف، هو موضوع واسع مُتعدّد الأوْجُه و الأبعاد، صعب التناوُل إنْ بحثنا في أُنطلوجيا وُجوده بوهج اللّحظة و خصوصيّة الذات المعتادة عليه أو العابرة له، القلِقة حينا، المُطمَئنّة أحيانا، الباحثة لها عن هامش للحرّيّة و الانفلات من قيود الحياة اليوميّة و ضغوطها، و إنْ بحثنا في أنتروبولوجيا مكانيّته، تلك الّتي تُحيل ضمنا على أمْكنة أخرى لعلّها الأبعد في توسيع هامش الحُرّيّة و الأقلّ مَأْسَسة، و على أزمنة سالفة و حادثة. و بعض تلك السالفة ضارب في القِدم، كحَدَث التلهّي يُظهر في الغالب حالة استرخاء و يُخفي يأسًا هو من قبيل اليأس الآملِ، كتلك العَوَاطف الإنسانيّة الّتي نظّر لها الدكتور عبد الرحمن بدوي ضمن مَا أسْماه " خارطة العواطف الإنسانيّة " (9) حيث التداخُل على أشدّه بين مُختلفها، و قلقا نابضا حياةً سببه انتظار اللّحظات القادمة، و أشدّها وطأةً على النفس، تلك اللّحظة الأخيرة، لحظة الانقضاء .

و لكنْ في انتظار ما سيأتِي ينشد حَدَث التلهّي سعادةً مُؤقتّة، فرَحًا لا يخلو من ترح، كاللّحظة العيديّة، احتفالاً يُضمر عميق وجعه المأتميّ. فيعلو الضجيج أو يخفت داخل فضاء المقهى، و تتجاور الأنفس و الأجساد، كالّذي يحدث و لا يزال في المسارح و الملاعب،سالفها و حادثها ...

بقي أن نُشير في الختام إلى أنّنا نعيش منذ أعوام قليلة داخل مُدُننا العربيّة انفجارًا هائلا في عَدَد المقاهي، الّتي تبدو مُتلاصقة مُتشابهة، فما أحوجنا

اليوم إلى مَقَاءٍ مختلفة في ممارسة لاعبيّتها الخاصّة و تنويع إنتاج الفرح و الارتقاء بوعي المُواطنة لتحويل المقهى من ملاذٍ للعاطلين عن العمل إلى فضاءٍ لتجديد الطاقة و إحداث وسائل جديدة لإنتاج الفرحِ، و لكنْ كيْف ذلك تحديدًا ؟

- **الهوامش :**

1- عبد الرحمن بدوي، " الوجود بالزمان "، لبنان : دار الثقافة، ط3،1973.

2- Gaston Bachelard, « La poétique de l'espace », Presses Universitaires de France, 1989, p 210.

3- و في " لسان العرب " لابن منظور : " القهوة : الخمر، سُمّيت بذلك لأنّها تُقهى شاربها عن الطعام، أي تذهب بشهوته.

4- Eugen Fink, « Le jeu comme symbole du monde », traduit par Hans Hildenberg et Alex Lindenberg, France : Les Editions de Minuit, 1960.

5- Hans Georg Gadamer, « Vérité et méthode (les grandes lignes d'une hérméneutique philosophique), Paris : Seuil , 1976.

هانس جورج غادامير، " الحقيقة و المنهج، الخطوط الأساسيّة لتأويليّة فلسفيّة "، ترجمة حسن ناظم و عليّ حاكم صالح، ليبيا : دار أويا للطباعة و النشر و التوزيع و التنمية الثقافيّة، 2007.

6- السابق، ص 172.

7- السابق، ص 173.

8- السابق .

9- الدكتور عبد الرحمن بدوي، " الوجود بالزمان "، ص 169.

فينومينولوجية الثقافة الأمازيغية

عبر موسيقى « A Vava Inouva »

د. مونيس بخضرة – جامعة تلمسان

أنا إنسان، لا يخفى عني أي شيء مما هو إنساني

Je suis un être humain, pas un secret moi rien de ce qui est humain » Terentiuos Afer[1]

التأمل الفينومينولوجي لمكونات التراث البشري أصبح مطلبا فلسفيا ملحا، لا يمكن تجاهله بأي حال من الأحوال. فالآثار التي يخلفها الإنسان ككائن واعي لمعيشه العام ولإفرازاته الدلالية، قابلة لأن تكون حقلا تبصّريا خصب للفكر المحض Pensez pur ، بهدف فهمه فهما دقيقا. وإذا ما فتحنا أرشيف الوعي البشري conscience humaine سواء المكتوب منه أو الشفوي، لوجدنا أنفسنا أمام كتل فكرية وفنية هائلة تتعرّجها مجاري عاطفية ممتدة في أعماق تاريخ الإنسانL'histoire humaine ، تعرفنا فقط على ما هو واضح منه وما يعتقد أنه يشع الحقيقة لا الحقيقة نفسها، مما يدل قطعا على أن تلك المواضيع – المستهلكة معرفيا في التاريخ– هي التي فرضت موضوعيتها على الذات العارفة.

---

[1] ولد عام 159 ق م، أسر و هو صبي عقب سقوط قرطاجة و نقل إلى روما، ليتبناه أحد Terentiuos Afer ترينشي آفر أو تيرنتيوس آفر أي الإفريقي، قيل أنه تضلع في معارف عصره و فيAfer إضافة إلى نسبه آفر Terntuius أعضاء مجلس الشيوخ، ثم أعتقه، فسمي باسمه و معذب نفسهFratres الثقافة اليونانية و اللاتينية، و في سنة العشرين ألف ست مسرحيات ، فصارت له شهرة كبيرة، و من مؤلفاته: الإخوة والخصي قيل أنه مات على أرض اليونان حزنا على فقدانه لمخطوطاته في البحر.arnifex Meus . للمزيد أنظر: محمد شفيق، ثلاثة و ثلاثين قرن من تاريخ الأمازيغ، دار الحقوق الرباط 1988 ص 83.

المعرفة و الاستهلاك La connaissance et la consommation :

إن الوضوح المعرفي للموضوع، هو بمنزلة النضج الذي يملك قدرة الإغراء على الاستهلاك بما أنه لم يعد يحتمل الانتظار تاريخيا، وبالتالي تاريخ المعرفة هو تاريخ ذات مستهلكة وموضوع مستهلك، أو نقول المعرفة كحاجة بيولوجية للعقل(الذات) التي ظهرت في شكل منظم وواضح في الفترة الإغريقية، لا تجعلنا نتساءل عن الموضوع وأدواره الإبستيمية، بقدر ما تجعلنا نتساءل عن طرق تناولها واستهلاكها. فغالبا ما يكثر الحديث والنقاش عن ضرورة بناء المناهج التي تساعد على بناء المعارف والعلوم وتبسيط جزئياتها وإظهار مكنوناتها التي تنشأ منها، وهذه لم تكن دعوة حديثة بقدر ما كانت قديمة، اتخذت شكلها العلني وكمطلب معرفي صريح مع أرسطو Aristote بمنطقه الشهير، وهي دعوة تمخضت عن ضرورة تحرير الفكرة المبنية بناءا سليما وصادقا من السفسطة ومن فن المغالطات الذي كان سائدا في عصره وكان بمثابة القالب العام الذي تبنى فيه المعرفة. أما هاجس نخب اليونانية وعلى جميع المجالات البحثية آنذاك، لم يكن ينحصر في قيمة الفكرة – الحدث العلمي événement scientifique – بقدر ما كان منصبا على الطريقة التي تقدم بها الفكرة، وأفضل الطرق شعبية آنذاك هي طريقة الحوار dialogue ، وبالتالي يمكن اعتبار الحوار الإغريقي dialogue grecque المولّد للأفكار هو أول منهج يعتمد في تاريخ المعرفة المنظمة، وبما أن للحوار خصائصه الثابتة وأهمها الدحض والجدل Réfutation et de la controverse ، استطاع أن يولد كثافة في التصورات الفلسفية perceptions philosophiques والفنية في شتى قضايا الوجود بصفة عامة.

إن الدحض الحواري يستدعي إثبات دحضيته لما هو قائم، و بالتالي يمكن له أن يقفز إلى البديل المعرفي الذي من أجله ظهر، دون أن يراعي صدق قصديته، وهو بذلك يظهر كمحرك لإنتاج الأفكار، ولو بحثنا عن طبيعة فعل الدحض ورغم أنه يدخل في صناعة الحوار، إلا أنه فعل عقلي صرف بما أنه يعتمد على ملكة التخمين و التأمل، وهو ما جعل المعرفة الإغريقية savoir grec في بدايتها تنتج داخل قوالب عقلية التي يتطلبها الحوار، وهذا ما جعل سقراط Socrates على سبيل المثال لا الحصر، أن يكون أكثر إقناعا وإثباتا مقارنة بخصومه نتيجة اعتماده إستراتيجية الدحض التي جعلته مفرطا في عقلانيته.

أما خاصية الجدل الحواري، فهي الأخرى لا تقل أهمية عن فعل الدحض، نظرا لأهميته في الانتقال من فكرة تمّ إبطالها إلى فكرة جديدة، ومن القديم إلى الحديث، ومن الخطأ إلى الصواب ويتيح أيضا إمكانية التنقل بين العوالم الممكنة Les mondes possibles على غرار ما فعل أفلاطون في فلسفته الجدلية Platon, dans sa philosophie de la dialectique ، وبالتالي أفلاطون طوّر الجدل السقراطي الصوتي Socratique débat voix الذي لا يكون ممكنا إلا بالبينية الحوارية التي لا تناسب إلا لإثارة الأفكار الجزئية و الآنية معاشة، وهي التي جعلته أكثر تعبيرا عن قضايا يومياته ويوميات شعب أثينا، بها اعتبر في تاريخ المعرفة على أنه أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض على حد تعبير شيشرون Cicero ، وهذا راجع لأسلوبه الحواري الذي يستطيع أن يثير به موضوعا مألوفا لدى عامة الناس ليقدمه لمحاوريه على أنه غير مألوف ، وهذا يعني أن سقراط بفلسفته وبأسلوب معيشه الذي كان جزءا من فلسفته، جاء

ليصحح أغطاء الناس الذين اعتادوا عليها، عنها ظهر لمعظمهم على أنه شخص غير عادي يهدد قيّم المجتمع الأثينيla société athénienne الذي نشأ، عليها مما يدل أن فلسفته هي فلسفة إصلاحية philosophie réformiste شبيهة بأساليب التي يعتمدها الدين(قصة الديك). الشيء الذي جعل من فلسفته تظهر على أنها تقوم بدور الحماية و الخلاص، والعمل على إعادة لحمة أفراد شعب أثينا و غرس فيه شعور الأمة الواحدة. أما الجدل الأفلاطوني الذي كان أكثر كونية، حينما أستطاع أن يحرره من بعده الصوتي الحواري، جاعلا منه آلةMachine نميز بها بين المتعارضات، بين الدنيء والفاضل و بين الشر والخير والجاهل والعالم. وبتعبير آخر استطاع أن يحدث به الثنائيات والمتقابلات في المعرفة، وهو المجرى السحيق الذي سقطت فيه المعرفة من ذلك الوقت الذي لم تستطيع أن تخرج منه إلى يومنا هذا، رغم المحاولات الكبرى التي قام بها كانط Kant وهيجلHegel وهوسرلHusserl وهيدغرHeidegger لإعادة المعرفة إلى عصر التوحيد(الأحادية المفهومية unilatéralisme conceptuel) وبتعبير أخر محاولة ردم الهوة التي أوجدها أفلاطون بين المفهوم ومضمونه الأنطولوجي أو الكينونةêtre ، وهو بمثابة خروج صريح عن أسلوب فلسفة ما قبل سقراطPré-Socrates ، التي تعاملت مع الموجود بما أنه موجود، والتي كانت بمثابة ثبوتية قطعية للموضوع، وعليها فلاسفة الطبيعة Les philosophes de la nature لم يهتموا بسؤال ثبوتية وجود الموجود بقدر ما اهتموا بأصلانّية الموجودات، بما أن وجودها معطى سلفا لا يمكن التفكير فيه. أما أفلاطون، فقد شك في حقيقة ما هو معطى أمامه وبالتالي هو عبارة عن ظل للموجود الفكرة لا الموجود

المحسوس، فهو كما قال نيتشهNietzsche :<إن أفلاطون يمثل بداية جديدة كليا كما هو من الحق أن أقول>[1]. والفلسفة معه تمكّن صاحبها من الانتقال من المحسوس إلى المعقول، وبالتالي إن لم تكن تريد أن تبقى دنيئا أو شريرا مثلا بما أننا بالطبعة نكون كذلك، وأردت أن تكون خيرا أو فاضلا فعليك أن تمرّ بمراحل معرفية طويلة وشاقة، جدل ننتقل به من حالة الطبيعة l'état de nature إلى الحالة الإنسانية أو المدنّية كما قال أرسطو فيما بعد، باللغة هيجل من العالم الذاتي إلى العالم الموضوعي، وبهذه الطريقة جعل أفلاطون من مهمة الفلسفة هي بناء العالم الإنساني الكاملConstruire un monde humain complet في صور ميتافيزيقية صرفة، ولم تعد الفلسفة معه تقتصر على التحليل وإنما أصبحت بناء– تبني العوالم الممكنةLes mondes possibles – والفلسفة هنا هي فعل، فلكي نكون فيجب أن نفعل Sidéral que nous devons faire.

وتاريخيا لم يكن أفلاطون السبّاق إلى توظيف قدرة الجدل التدميرية والبنائية في الوقت نفسه في المعرفة، فقد سبقه في ذلك زينون الإيلي Xenon Aleli تلميذ بارمنيدسParménide وهو يثبت به و بطريقة فيزيائية صحة أفكار أستاذه، في هذا الشأن يقول نيتشه: <لقد استخدم زينون، بنوع خاص، طريقة برهنة غير مباشرة، فقد قال مثلا: لا وجود لأية حركة من مكان إلى آخر إذ لو وجد هكذا انتقال، لكن أمام لا تناه ناجز وهكذا

[1]فريدريك نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، تعريب سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، ط2 1983 ص 43.

مستحيل. ليس بأخيلAchille أن يلحق في السبق التي تقدمت عليه قليلا، ذلك لكي يصل إلى النقطة التي انطلقت منها، عليه أن يكون قد سبق وقطع أقساما لا تحصى من المكان المقسم إلى ما لا نهاية، أي في البداية نصف المسافة التي تفصله عنها، ثم الربع ثم الثمن إلى ما لانهاية، وإذا لحق بالسلحفاة فإنما يكون ذلك ظاهرة لا منطقية، وبالتالي لا يمكن في أي حال أن يتعلق الأمر بحقيقة، بواقع، بوجود فعلي بل بمجرد وهم، من المستحيل في الواقع أن نستهلك اللامتناهيinfini ، إن اللامتناهي يستخدم هنا كحامض ضد الواقع فباحتكاكه به يتفكك الواقع، أو بتعبير آخر لا يوجد فيما يسمى بالواقع، وفي النهاية السهم كمثال نفسه هو وهم لأنه يتولد من التعددية وعن تخيل نقيض الواحد التي تولده حواسنا وهنا زينون يقدم لنا الكينونة الحقيقية للظواهر والقيم الكونية للمفاهيم.> [1]وحتى يثبت أفكاره الميتافيزيقية ناقض الواقع المتصل بالحواس، وهي عملية قلب الواقع الصلب لإثبات الواقع المنطقي الذي لا يمكن استيعابه إلا عن طريق الفكر، وجدل زينون هنا يحاول إلباس المحسوس لباس الفكر، وهي محاولات تعتبر الأولى تاريخيا في هذا المجال.

الجدل و السفسطة الحوارية: الفصل بين الجدل والسفسطة الحوارية وتبيان الحدود بينهما أمر صعب، نظرا لتداخلهما الشديد من جهة، ولأن الجدل نفسه يتربى داخل السفسطة من جهة أخرى، فالجدل هو سفسطة مختلفة عن السفسطة العامة بما أنه أكثر حرصا على سفسفطته، و بالتالي هو يتحكم فيها بشكل كبير، وعليه نجده أكثر علمية مقارنة بالسفسطة.

---

[1]المرجع نفسه ص 77

السفسطة في سفسطيتها تعتمد على ما هو جزئي ومعزول، بما أنه يناسب مصلحة الفرد الذاتية، فهي تخدم الغرض الذاتي أكثر منه الموضوع، وبالتالي هي تدخل في بناء العالم الذاتي على حساب العالم الموضوعي، وتلبي اهتماماته وتعبر عن مواقفه الخاصة في لحظة معينة من لحظات الحياة، وكما يقول هيجل حول هذه الفكرة، أن العناية بوجودي الفعلي والسعي لامتلاك لوسائل الوجود هي في حد ذاتها باعث قوي على السلوك، لكني لو حضرت نفسي التأكيد على أهمية هذه العناية أو الدافع لذلك لما فيه النفع لي، واستنتجت أن بإمكاني أن أسرق وأخون، فإننا بذلك نصل إلى حالة السفسطة.[1] أما الجدل فهو يختلف تماما عن هذا الضرب من الفعل الشخصي، إنه يستهدف فهم الأشياء فهما موضوعيا و فهم طبيعة وجودها وحركتها، ومن ثم يستهدف البرهنة على تناهي مقولات الفهم الذاتي Catégories de l'auto-compréhension الأحادي الجاني.

وبهذه الخاصية الفريدة التي يمتلكها الجدل، يعتبر هيجل أفلاطون كأول من قدم صورة علمية حرة وواضحة عن الجدل، بخلاف سقراط الذي وظف عنصر الجدل توظيفا ذاتيا الذي طبع فلسفته الذاتية مما يعني أنه كان سفسطائيا ماهرا[2].

وهي الصورة التي تبدو واضحة في إستراتيجية التهكم التي عرف بها، خاصة وأنه اعتداد على ممارسة جدله ضد ما هو شائع بين الناس وضد ما تؤمن به السفسطائية بصفة عامة، إلا أن ما كان يميزه في جدله هو إظهار الرغبة الشديدة لمعرفة الموضوع المطروح للنقاش. أما أفلاطون فقد

---

[1] هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية ص220

[2] المرجع نفسه ص220

كان يوظف الأسلوب الجدلي في محاوراته بدقة أكثر حتى يوضح كما يرى هيجل، حدود الفهم الثابتة والجادة كلها، وهكذا عالج أفلاطون بأسلوبه الفريد قضايا عصره. أما في العصر الحديث فقد كان كانط هو الذي أخرج الجدل من عالم النسيان ليعطيه معنى جديد، مكانته الحقيقية في بناء المعرفة أثناء شرحه لنقائض العقل المحض، بعدما تبين لنا أن كل قضية مجردة من قضايا الفهم حين نتناولها في طبيعتها الدقيقة المعطاة، تنقلب من تلقاء نفسها إلى ضدها. إن الجدل يعبر عن قانون نشعر بوجوده في جميع مستويات الوعي الأخرى، إذ كل ما يحيط بنا يمكن النظر إليه على أنه مثال على الجدل[1].

التاريخ و الثقافة المنسية: هناك في أعالي جبال جرجرة وهضاب سطيف Sétif وواد بسكرة Biskra وصولا إلى جبال طاسلي الصخرية حيث توجد الشعوب الزرقاء– شعوب الطوارقpeuples Touaregs – تنتشر بها قرى وجماعات بشرية مرهفة بالحياة تريد أن تبقى مجاورة بالقرب من الطبيعة التي تحتضنها للأبد، استطاعت أن تخلق في تاريخها الطويل علاقة متينة بينها وبين كثافة عناصر الطبيعة المتغيّرة، وهي علاقة مشجونة بأحاسيس متميزة خاصة، تكتّلت في زمن الشعوب الأمازيغية أو كما يعرف في الجزائر بشعوب القبايل. علاقة أنشأتها هذه الشعوب في ثقافاتهم الخاصة، ظهرت فصولها في جميع مكونات العيش اليومي للإنسان القبائلي، في نمط الحوار واللباس أو في طرق تحضير الطعام والحفلات وفي أساليب تربية الحيوانات وبناء البيوت ونسج الصوف.

---

[1] المرجع نفسه ص 221

الشيء الذي به استطاعت به هذه الشعوب أن تصنع لنفسها التميز والتفرد ضمن الحيز الثقافي لشعوب البحر الأبيض المتوسط. فتاريخها الثقافي أقوى وأوضح من تاريخها الحدثي، حيث مكننا من الاستمرار بصورة طبيعية دون ضجيج و لغط مقارنة بالشعوب الأخرى، ففي كل جزء من مصنوعاتها وكل زخرفة من زخارفها توحي لحقبة أمازيغية مليئة بعلامات حب الحياة.

الأمازيغ من الأمم التي لم تكن لها ذاكرة معترف بها، وهذا ما دامت الذاكرة هي الشكل الصريح للتدوين السيرة الذاتية لشعب ما، رغم دورهم الفعّال في تشييد التاريخ العام لشعوب المنطقة رفقة أطراف متعددة متعاقبة، خلال ما يربو على ثلاثة ألاف سنة. فهم تحت ضغط التاريخ تعودوا على نسيان الماضي، لأن التأمل في الماضي وإعادة ذكر أخباره كما يقول الباحث المغربي محمد شفيق لا ينتج منه إلا التبجح ونوع من التشبب[1]. والواقع أن التاريخ لا يمكن أن يكون إلا علما ينشأ تحت رقابة صارمة[2]، لأن البحث العلمي الصحيح تتطلب من الباحث التجرد من كل ما هو ذاتي ومن كل ثقل سلطة ما في بحثه وتفكيره وحتى وجدانه.

إن في موقف شعب الأمازيغ اتجاه ماضيهم لهو نوع من النبل والشهامة، وهم يحافظون عليه دون مساسه بخدش ما، وكأن حال لسانهم يريد أن يقول وليكن ذلك الماضي ما يكون، لأنه ليس هو إلا ماضي، فأقوال الناس وتخيلاتهم وقصصهم تبلور أرائهم وأحكامهم، سواء كانت صادقة أم كانت خاطئة، ولعلهم اليوم، هم أحسن الأمم حظا في القدرة على تبصر الحقائق

---

[1] محمد شفيق، ثلاثة و ثلاثين قرن من تاريخ الأمازيغ، الرباط 1988 ص: 05

[2] Marc Firro :Histoire Sons Surveillance , édition calmam- Lévy, paris 1985 , p 15

واستطلاعها عن غابر أزمانهم بكيفية موضوعية وشفافة، فتاريخهم لم يكن قط عالة على تاريخ العالمhistoire du monde ، ذلك لم يعتمدوا خيار تزييفه ولا أساليب تزويقه.

تظهر أهمية ثقافة الأمازيغ في قدرتها على شرح هويتهم في تعاطفها مع العالم الطبيعي وعدم تنكرها لتعاليم الأجداد، فلا زال أطفالهم يحلقون رؤوسهم ولا زال آباؤهم يلفون أجسادهم بالبرنوس ويأكلون الكسكس.

كان المصريون القدماء في عهد راكامسيس الثالث يسمونهم بشعب ماشوش، وقد ذكر المؤرخ اليوناني هيكاتايوس Hekatoios الأمازغيين في القرن السادس قبل الميلاد باسم مازيس[1]Mazyes.

كانت ثقافة الأمازيغ ثقافة منفتحة غير منغلقة على ذاتها بالضرورة لا بالخيار، وبسببها ساهم الأمازيغ مساهمة جبارة في ظهور الحضارات والثقافات الكبرى التي تعاقبت على ساحل البحر الأبيض المتوسط، بدءا من أواسط الألف الأول قبل الميلاد.

أما سبب انحصار ثقافتهم يعود إلى نمط عيشهم المطبوع بالبداوة، وأن لغتهم لم ينزل بها كتاب خاص ولم يخدمها دافع ديني محدد، وقد تفطن إلى هذه النقطة حاميم الغماري حينما حاول في أوائل القرن الرابع للهجري أن يعارض القرآن بلغة أجداده، كما فعل من قبله صالح بن طريف البرغواطي المحمودي في القرن الثاني للهجرة[2].

الظاهر في ثقافة الأمازيغ أن لها شقان، أحدهما خاص بهم يمثل رصيدهم المتوارث عبر الأجيال، بعض مكوناته لا زالت مجمدة، محافظة على

---

[1] محمد شفيق، المرجع نفسه ص : 06

[2] محمد شفيق، المرجع نفسه ص : 60

شكلها الأول الذي نشأت به منذ زمن بعيد، كالمعمار والزخرفة والنسيج والوشم والحلي، وشق استطاع أن يطور سماته تماشيا مع متغيرات الزمن كاللغة والأدب الشفوي والرقص و الغناء.

وحتى نحلل عمق هذه الثقافة في بعدها التطوري، سنتخذ من موسيقى الفنان القبائلي المعاصر **إدير Idir** في قطعته العالمية **« A Vava **Inouva »** بما أنها استطاعت أن تزاوج بين أصول الثقافية البربرية الضاربة في القدم التي تظهر في مضمونها و دلالاتها المتعددة، وملامح الراهنية المتطورة التي تتحدد في نوع الموسيقى التي صاحبت المضمون.

تتشكل هذه المقطوعة من المقاطع التالية:

بابا اينوفاA Vava Inouva

أرجوك يا أبي اينوفا... افتح علي الباب

أه– يا بنيتي إني أخاف من الغريب... دعي أساورك ترج

أخشى من وحش الغابة يا أبي اينوفا

أه– يا ابنتي"غريبا" وأنا أيضا أخشاه

الشيخ متلحف في برنوسه منعزلا يتدفأ

وابنه المهموم بلقمة العيش يعيد في ذاكرته صباحات الأمس

والعجوز ناسجة خلف مندالها دون توقف

تحيك الخيطان

والأطفال حولها يتلقنون ذكريات أيام زمان

الأطفال حولها يتلقنون ذكريات أيام زمان

أرجوك يا أبي افتح لي الباب

أه– يا ابنتي"غريبا" دعي أساورك ترج

أخشى وحش الغابة يا أبي اينوفا

أه- يا ابنتي "غريبا"... وأنا أيضا أخشاه

الثلج رابض خلف الباب والإيحلوين يسخن في القدر

والأعيان تحلم منذ الآن بالربيع المقبل

والقمر والنجوم لا زالت مختفية

حصبة البلوط تحل محل حصيرة الصفصاف

العائلة مجتمعة تستمع بشغف لحكايات الزمان

العائلة مجتمعة تستمع بشغف لحكايات الزمان

أرجوك يا أبي اينوفا افتح لي الباب

تنقلنا هذه المقطوعات الغنائية التي يرددها الأمازيغيون طيلة ألاف السنين، إلى عمق الإنسانية الغارقة في تقلباتها وتقلبات الوسط الذي تنمو فيه، إنه الطبيعة، وهي تقدم لنا الحالات التي يكون فيها المرء بحاجة للكائنات الأخرى. التي هي بمثابة الدعوة لأفراد الأسرة أن لا يثقوا فيما يوجد خارج مساحة الأمان، خارج البيت من وحوش الغابة. الفتاة الحسناء التي تعمل طيلة اليوم في حقول الزيتون والمشي وراء الأغنام وفي يدها الناي، لتعود في المساء وهي تجر تعبها مرتجفة من سواد الغابة الذي يلف بيتها الخشبي خوفا من الوحوش الضارية و هي تسمع عويلها عن قرب، تسرع لتدق على الباب دقات متسارعة وهي تتوسل أبيها إينوفا الشيخ المسن على أن يفتح لها الباب في حوار غنائي قائلة: أرجوك يا أبي اينوفا... افتح لي الباب.

الشيخ الذي يمثل التجارب الإنسانية، لا ينحني وراء حب ابنته وعواطفه الجامحة خوفا على أفراد عائلته، المتواجدون بداخل البيت ولو يفتح الباب

لا يستطيع رد وحش الغابة عن عائلته، فيخاطبها بحزن دفين على أنه يخاف من الغريب الذي هو المجهول، إنه الوحش، فيقول لها بأسلوب غنائي: أه- يا ابنتي " غريبا" دعي أساورك تلج، فيطلب مهنا تضرب بأساور يدها بعضها ببعض حتى يتأكد منها، وهي دلالة على علامة بشرية ذكية في تجنب شراسة الطبيعة التي يرمز لها بالوحش الليلي، فعادة ما يختار الأمازيغي إقامته في أعالي التلال وفي وسط الغابات رغم وعورة المسالك والحصول على الماء، وبما أنه لا يستطيع أن يفارق الطبيعة الموحشة، تعلم كيف يتكيف مع هذا الوسط ويتعايش مع الخوف الذي يضرب بضلاله مساءا مع ضلال الجبال، فالإنسان القبائلي لا يريد مفارقة الأكواخ التي ترعرع فيها أجداه، لأن نسله يظل مرسوم على جدران بيته في أثار خطوات مسالك الراجلين بين الأشجار، هي كلها علامات تذكره بعرقه وبولائه لنصائح الأجداد على أن لا يفارق نسيم الجبال.

المسافة الموجودة بين الطبيعة والإنسان تكاد تختفي في انصهارهما في تجربة واحدة، تجربة مليئة بقصص الحياة، وهم يفضلون دوما ترديد أصول الحكايات التي تؤسس للتعايش والمهادنة في اتجاهها الأفقي داخل نسيج العلاقات الاجتماعية وفق أطر بينية صلبة، تظهر تفاصيلها في الأعراف والتقاليد و في طرق الزواج والختان والاحتفال بفصل الربيع. وفي اتجاهها العمودي، بين الإنسان والطبيعة، كون أن الأمازيغي يكن احتراما شديدا للطبيعة، الذي يظهر في تفاعله وحسه المرهف مع ظواهرها. ففي حديثه يستحضر دوما صور الطبيعة في الشرح والتفسير، فهي التي تزود الفاهمة الأمازيغية بالتمثلات الأنطولوجية والتصورات المليئة بدلالات المعيش،

وبالتالي الطبيعة تفتح المخيال الشعبي على بناء ما هو كلي من الجزئيات المتناثرة على جلد الطبيعة.

يظهر تأثير الطبيعة الثقافي على الفكر القبائلي العام في اعتماده على تحصيل مكونات الحياة، وفي أخذ صورها كزخرفة على الأواني وقطع الحلي والمنسوجات التي يلبسونها، وهنا يتأكد امتداد صور الطبيعة في أعماق الوعي، ولم يعد بإمكان فهم التجربة القبائلية دون استحضار التصورات التي تنتجها هذه التجربة من المادة وألوانها وأصواتها وتقلباتها، وهي الجملة التي يسكنها الفكر في معانقته للصلابة. نفهم هذا الاتصال من إصرار الحسناء على العمل المستمر في الحقول التي هي مصدر الحياة، وفي نهاية النهار سرعان ما تسرع لكوخها للاحتماء فيه، وهو هروب من الحقل نفسه الذي تعمل فيه، فسرعان ما يتحول هذا الحقل المنبسط تحت النور الذي هو مصدر العيش إلى عادم العيش في الظلمة، حياة هذه الفتاة تتشكل بين النور والظلمة، فهي متمسكة بحقلها الطبيعي الذي سرعان ما يتحول إلى وحش مع غروب الشمس. داخل هذا الجدل تنشأ التعينات في وسط طبيعي محض.

الشيخ القابع داخل كوخه لا يريد أن يفتح الباب على ابنته، خوفا من الحقل الوحش المظلم الذي يحيط كوخه، فهو يعتقد أن ابنته أصبحت جزءا من الحقل المظلم التي تترجاه باسمه أن يفتح لها الباب حتى يمتص ما تبقى من النور الذي يشع من نوافذ الكوخ.

بين حوار الإنسان للطبيعة مانحة الحياة ومزيلتها، وما نتج عنه من شد وجذب، تبرز إنسانية الإنسان، الشيخ الأب بعواطفه القوية اتجاه تلك الكينونة المحاصرة بظلام الطبيعة خارج الكوخ، الكينونة الواعية لما تشعر

به من ضيق المساحة التي باتت فيها، الأب المتحصّر القابض على خشب الباب ينجذب لابنته الخائفة، والهاربة من رعب الحقل المظلم، فيطلب منها أن تضرب أساورها حتى يتأكد أنها هي وليس الوحش، هو فعل انتصار العقل على الطبيعة، والتجربة البشرية على النواميس المطردة. يفتح الأب الباب على ابنته المذعورة ليحتضنها شوق العائلة، وتعرف أنها نجت من غبن الليل ولم تعد تقيم في البسيطة بقدر ما أصبحت داخل القطيع الواعي الحاصل داخل نسيج تواصل الذوات المحبة.

الفتاة في بيتها الآمن، شعرت أنها انتقلت من عالم الطبيعة واهب النعم والموحش في نفس الوقت، إلى عالم الإرادة الخلاقة والحرية Le monde de la volonté créatrice et la liberté ، وهي تصف الشيخ المتلحف في برنوسه الصوفي وهو يتدفأ منصتا لصوت الرياح التي تهز سقف الكوخ، وابنه المهموم بلقمة العيش يعيد في ذاكرته صباحات أيامه، الابن لا زال متمسكا بالحياة وطرق العيش الملتوية حتى يضمن بقائه بين التلال وقرب الجداول وسط أشجار الزيتون.

إن المسافة الممتدة من الشيخ الهرم إلى الابن المهموم، هي مسافة اصطنعها القدر الذي شارك الإنسان والطبيعة معا على إقامته، هو عمل شراكة بين كينونتين مترادفتين فوق بعضهما البعض، كل واحدة منها تحاول أن تجعل الأخرى من نسلها داخل التاريخ –التاريخ البشري والتاريخ الطبيعي– تاريخ امتلآ بمخلفات الحضارة وتاريخ أخر لا زال يحافظ على قوانين الصدفة، من حين إلى حين تفاجئ الإنسان. هي علاقة جدلية تتقوى عبر تفاقم جدليتها في الزمن تخرج الإنسان كدودة ملتوية على غصن من أغصانها اللامتناهية .

بقرب الشيخ، تجلس العجوز خلف منذالها وهي تحيك الخيوط وفق مصفوفات رياضية دقيقة، عجوز أمام آلتها التي صنعتها، وهي نتيجة إخراج فكري محض لتعود تقنية تحمل روح الإنسان التي نفخها فيها، بين العجوز والآلة Machineتمتد الخيوط بألوان مختلفة تنظمها أصابع في حالة تبرمج مستمر، في مقابل الآلة التي تمتص نظام فكر الروح، وهي تنتج منتوجات تحمل علامات هذا النظام، علامات تتشكل من جزئيات مترابطة برباط منطقي يخرج الأشياء من حيزها، يتعين الفكر داخل المادة.

والأطفال من حولها يتلقون ذكريات أيام زمان. فهم ينصتون للتاريخ، تاريخ نسلهم وتكاثرهم، يتعلمون منه القيم وأساليب عيش الأمازيغي الفريدة، ويحفظون منه القصص والعبر، التي بفضلها استمر شعب الأمازيغ على سفاح الجبال وعلى المروج. والملاحظ في هذا التاريخ هو كله تاريخ شفوي، تاريخ صوتي، أخذ مواقعه داخل شقوق اللغة المروية، لتتحول بعض لحظاته إلى أسطورة، أسطورة أمة لا تريد أن تكون على الصورة التي ما لم يكن السلف يريدها.

تاريخ الأمازيغ، تاريخ مليء بالوصايا التي لا يمكن تجاهلها أو تحريفها، عبرها تحضر الأجيال من لحظة البدء إلى اللحظة الراهنة، وبين اللحظتين يقيم الأمازيغي متعلما، وهذا الذي جعل منه كائنا تواعظيا، جعل من ثقافته ثقافة تواعظية، من الصعب اختراقها ولأي سبب كان.

إن الذات الأمازيغة في تاريخها، امتلأت بموردين شاملين، مورد الطبيعة بجملة عناصرها الكثيفة، ومورد التراث ومكتسبات التاريخ. امتزاج هذين الموردين في مجرى واحد، جعل من تلك الذات ذاتا متميزة في حالة شبع دائم، لا يغريها أي شيء لا توجد له أصول في أحد هذين الموردين، وبهذه

الخصائص ظهر شعب الأمازيغ في التاريخ شعبا مكتفيا بذاته، لا ينصت لشعوب أخرى أو أن يتعلم منها، وهذا هو الذي جعل منه مصدرا للأصالة، بما أنه شعب يصعب إغراءه بعلامة أو حداثة ما، فهو يقيم داخل ذاته ممتنعا عن الخروج، يناصر المضمون دون الشكل. وهو الذي جعله في غنى عن الكتابة والنقل والتأمل في منجزات الغير، فهو لطالما أثار أفكار حضارات المتوسط دون أن ينشأ حضارة خاصة به، تحمله وتحمل تراثه.

إن رفض الأمازيغي لبناء الحصون والقلاع، وصنع أدوات الفناء، لهو دليل على إحجامه على أن يقيم داخل هذه الحدود بما أنه منبسط بلا تناهي كما تنبسط الطبيعة، فهو بخلاف الفرعوني الذي أراد أن يقيم للأبد داخل قبره وأبنيته و أشياءه التي صنعها بيديه، وبالتالي الروح الأمازيغية ظلت مناقضة للروح الفرعونية في التاريخ. فمملكته لم يريد أن تكون مادة بقدر ما أرادها أن تكون معنى، و ما الاحتفال بناير الأمازيغي لهو احتفال بانتصار المعنى على المادة .

أما مفهوم الزمان في الوعي الأمازيغي، فهو مفهوم إجرائي تصنعه الحدوس التي تظهر في الذكريات. القبائلي يصنع زمنه الخاص بما يتلاءم وقافته. فالزمان هو زمان الفاهمة التي تفهم الأشياء، فهو الشعور بالتراضي مع الشيء وبالتالي العالم كله، والمكان هو النقطة الوهمية التي أوجد فيها ضمن النقاط المجاورة لي، عبر حدس التلاقي يتشكل الوجود، ويصير الوجود مستخرجا للشعور، وفي النهاية يصعب تحديد الوجود خارج الأنا.

في خضم الغناء، تأتي الفتاة الأمازيغية لتصف حال الطبيعة وهي غارقة في شتائها الطويل، فتقول، يا أبتي– الثلج رابض خلف الباب ومشروب الإيحلوين يسخن في القدر.

ففي فصل الشتاء، يلامس المرء الطبيعة الصاخبة وهي في قمة حراكها وتقلباتها. الطبيعة في هذا الفصل تكون على حقيقتها الأصلية، وهي تحرك صور عديدة متقاربة التحديد، عبر هذه الصور تجبر الوعي على الاحتماء، وعلى أنا يضع بينه وبينها مسافة ليست بالقصيرة، مسافة تفيض فيها الظواهر وتمتد فيها بأمواجها ورياحها وصقيعها وثلوجها...إخ. في فصل الشتاء يشعر المرء أنه والطبيعة شيئان يختلفان، وما رابط العيش الحاصل بينهما لهو إلا قصور منهما، يحاول كل واحد منهما أن يصل الآخر بنفعه، والشتاء العام سرعان ما يكشف عن هذا النفاق، زمن شتاء الطبيعة هو أيضا زمن شتاء الإنسان، وفيه يتواجه الشتاءان. يا أبتي– الثلوج رابضة خلف باب الإنسان. فالذي منع الثلوج من أن تمتد إلى داخل الكوخ هو ذلك الباب الخشبي الذي صنعه الإنسان والكوخ كله، فبين حد الثلج الرابض على الباب والباب الخشبي يوجد خط وهمي تحدده طبيعة الثلج وخشب الباب ذاتهما. فالثلج ليس هو خشب الباب، والخشب ليس هو الثلج، إنها الكينونة التي تعلن وجود الأخر، فعندما تنتهي كينونة الشيء تبدأ كينونة شيء آخر، والذي يربطهما هو الاختلاف الحاصل في الكينونة.

بدأ الأعيان يحلمون من الآن بالربيع المقبل، والقمر و النجوم لا زالا مختفيان. اتفق شعب الأمازيغ منذ القدم على الاحتفال بقدوم الربيع، فهو يمثل لهم بداية عهد جديد، فيه تنبسط الطبيعة وتتفتح الألوان الزاهية، عبر هذا التحول يشعر المرء أن العالم بدأ يخرج من ظلمات الشتاء إلى نور الربيع، فيه تتحرر الكائنات من قشورها وتخرج الفراشة من شرنقتها، وتشرع ظواهر الطبيعة في بعث أهازيجها، فيقوم الإنسان ويبادلها الابتهاج، ينزلون

من قراهم على سفوح الجبال باتجاه الحقول والمروج، يغنون ويرقصون وهناك يتشكل عالم جديد تحكمه النوايا، لطالما ظلت علاقة الإنسان بالطبيعة متأرجحة، إلا أنها في ربيع تكون أكثر انسجاما وصدقا، و هي مرحلة مؤقتة فحسب، فسرعان ما تعود إلى دارجها الطبيعي مع الأيام الحارة.

حصيرة البلوط تحل محل حصيرة الصفصاف، والعائلة مجتمعة تستمع بشغف لحكاية الزمان، هنا يبرز الحس الفني للأمازيغي، الذي يظهر في تطوير مصنوعاته تطويرا جماليا، فهو يتعلم منذ الصغر صناعة الحلي والزخرفة وتزيين المنسوجات، وهي أساليب صارت أحد أقوى مكونات الثقافة الأمازيغية. فالأمازيغي يرى نفسه عبر الأشياء التي يبدعها، وفهم الذات يكون عبر وسائط لا تنتمي إلينا، وبهذا الذوق يصير العالم موضوع فن فريد من نوعه، وبقدر ارتباطه بفنه هو أيضا كائن اجتماعي موغل في اجتماعيته، وعليه تصير الذات فيها أمر ثانوي، لا تظهر إلا في جماعة، واستهلاكها للوجود دوما يكون بمعية التصور الجماعي الذي يعطى المعنى الحقيقي للوجود، فهو لا يبتعد أبدا عن الأخر الذي معه تتشكل الجماعة، و عملية التثاقف لا تحصل إلا في أبعادها الجماعية، و نجد نواة هذا البناء يتشكل بدءا في العائلة ليمتد إلى الكل الاجتماعي، وبهذا الترابط المنطقي تأسست القيم والأعراف الأخلاقية و كل ما يدخل فيها هو من وضعهم.

إن هذه المحطات كلها دخلت في تكوين العقل الآمازيغي، وجعلت منه جهازا منفتحا على الأشياء، مع احتفاظه بمنجزاته الخاصة وفي طبيعة فهمه لها، وبهذا الإبداع لا نجد غرابة أن ينقل الملك البربري المازيلي

ماسنيسا إلى عاصمته (قيرطا) العلماء والفنانين من أثينا، ولا غرابة أن ينبغ في شتى المعارف حفيده (يوبا الثاني) الذي صنف باليونانية الكثير من المخطوطات في علم التاريخ و الجغرافيا والفلسفة الأدب و فقه اللغة المقارن، ومن كونه بربري نوميدي يعد أكثر أبناء شعبه إبداعا، ونصب له الأثينيون تمثالا في أحد مراكزهم الثقافية تقديرا لكفاءته الفكرية، ومن أشهر مؤلفاته نجد كتابه(ليبيكا) الذي تناول فيه قصة الأسد الحقود التي لا زالت تروى إلى يومنا هذا[1].

ومن أهم منتجاتهم الثقافية نجد الشعر، وأغراضه متنوعة، وقد ظهرت خلال العقد الأخير حركة تجديدية له بهدف عصرنته، وقد أخذ مغنون كثر يطورون غناء أجدادهم، على غرار العموري في المغرب، وإيدير وجمال علام و معطوب الوناس في الجزائر، ومن أبرزها نجد أغنية أوسمان التي تعني البرق، وأغنية إزانزارن و تعني الأشعة، وأغنية أدراو وتعني المأدبة المنتشرة في بلاد القبائل، وهي كلها علامة مضيئة من علامات ثقافات المتوسط المنسية.

---

[1] Gsell, Les Berbersi p49-50

فلسفة روسو

في سياق اعترافاته وسيرته الذاتية

د.غيضان السيد علي[*].

تمهيد

هل من الممكن أن تُقدم السيرة الذاتية في قالب فلسفي ؟ أم هل يمكن اعتبار السيرة الذاتية جزء من إبداعات الفيلسوف وفلسفته؟ أم هي ضرورية فقط لفهم فلسفته واتجاهه الفكري؟ فلا يمكن فهم فلسفة أي فيلسوف دون فهم ومعرفة سيرته الذاتية؟ أم هل من الممكن أن يقدم الفيلسوف جل فلسفته من خلال سيرته الذاتية؟ وإلى أي مدى يمكن تصنيف السيرة الذاتية كعمل فلسفي أصيل؟ من خلال اعترافات جان جاك روسو، التي كُتبت بين 1765-1770م ونُشرت بين 1781- 1788م يمكن تقديم إجابات عملية ونظرية لهذه الأسئلة؛ حيث إن لهذه الاعترافات تأثير تاريخي مهم؛ لأنها قدمت طرقاً جديدة لفهم النفس وعلاقتها بالآخرين الذين تعيش في وسطهم. إن شجاعة الكاتب وتصميمه على إعادة تقييم كل القيم في حياته يؤثر حتى على من يقرأ الكتاب بعد أكثر من مأتي عام بعد صدوره.

عاش روسو طفلا يتيما، ماتت أمه بعد مولده بأيام، ولم يبلغ العاشرة حتى لحق والده بوالدته فصار يتيم الأم والأب، فلم يتلق تعليما منتظما في طفولته ولا في صباه، وكانت فترة شبابه قلقة غير مستقرة، ينتقل من عمل إلى آخر. ولم يبدأ ما يشبه الحياة المستقرة إلا عندما بلغ العقد الثالث من

---

[*] مدرس الفلسفة الحديثة بآداب بني سويف مصر.

عمره، وفاز في مسابقة أعلنتها أكاديمية " ديجون" لأفضل رسالة في العلوم والفنون، فكتب رسالته الشهيرة التي هاجم فيها الحضارة ونادى بالعودة إلى أحضان الطبيعة . وشرح فيها نظريته الجديدة التي ترى أن مبادئ الفضيلة كامنة داخل كل إنسان، ويكفي أن ينظر كل منا إلى أعماقه الفطرية بعيدا عن تأثير الحضارة الحديثة كي يراها بوضوح، وسيعرف طعم السعادة عندما يغرف كيف ينسجم مع هذه الفطرة النقية.

في الحقيقة لابد أن نقر مقدما بأن الحقائق المعروفة عن حياة روسو محدودة، ربما بسبب الاعترافات التي أعلن فيها أنه سيقول الحقيقة كاملة وإن اهتم أكثر في واقع الأمر بشرح مبادئه والدفاع عن نفسه. بحيث يمكننا القول بأن الاعترافات في ظاهرها سيرة ذاتية وفي باطنها دفاع عن المبادئ والرؤى وأهمية شرحها بطريقة تجعلها قريبة إلى وجدان القارئ.

مكانة السيرة الذاتية لروسو

تعد السيرة الذاتية لجان جاك روسو بأجزائها الخمسة – حسب الترجمة العربية – من أفضل السير الذاتية الفلسفية التي كُتبت لفيلسوف على الإطلاق ؛ وذلك لعدة أسباب منها:

الأول: إنها دونت بقلم الفيلسوف ذاته فكانت أدق وأصدق مصدر لسيرة فيلسوف. **الثاني: إن** هذا الفيلسوف التزم الصدق والحيدة إلى حد كبير، فلم يقدم لنا نفسه على أنه ملاكاً بريئا أو شيطانا رجيما، ولكنه قدمها كما هي بحسنها وقبيحها، بخيرها وشرها، طيبها وخبيثها. **الثالث** : إنها كانت أول عمل أدبي يكشف فيه صاحبه عن نفسه فيظهرها على حقيقتها الكاملة. **الرابع** : حاول روسو من خلال سيرته الذاتية أن يقدم تبريراً لأفكاره الفلسفية التي سطرها في مؤلفاته المختلفة، وكأنه يحاول أن يقدم تبريرا لما أقدم

عليه من آراء قد تبدو مخالفة إلى حد بعيد إذا ما تم مقارنتها بما كانت عليه تصرفاته في الواقع.

الخامس: تعد هذه السيرة أشبه بمحاولة أوربية جديدة لتقديم الآراء والتصورات الفلسفية في قالب قصصي، وكأنها محاولة لتقليد الفيلسوف العربي ابن طفيل في قصة حي بن يقظان، حيث إنها تحمل مضمون تربوي واجتماعي في رسالة قصصية سهلة الفهم.

وقد فطن المفكرون والدارسون العرب لأهمية هذه الاعترافات ولا سيما المصريون منهم، فذهب سلامة موسى في عام 1955م إلى القول : " إن اعترافات جان جاك روسو من الكتب التي كان أن يترجم إلى لغتنا قبل مائة أو مائة وخمسين عام، فلقد تغيرت أوربا بتأثير أفكار هذا الأديب، ونستطيع أن نعزو أهم التطورات التي حدثت في هذه القارة إلى آرائه التي يتلخص مغزاها في كلمات معدودة هي " أن الطبيعة حسنة والإنسان طيب ولكنهما يفسدان بالمجتمع السئ"[1]. كما كتب عبدالرحمن صدقي قائلاً : " انقضى نيف ومائة وستون سنة على وفاة روسو وانصرف الأدباء وجمهرة القراء عن مطالعة " العقد الاجتماعي" و"إميل" و"هلويزا الجديدة"، ولكنهم لم ينصرفوا عن مطالعة اعترافاته؛ وذلك لأن الآراء في السياسة والاجتماع والتربية والأخلاق يدخلها التغيير والتبديل، أما نجوى النفس البشرية فهي لا تتغير ولا تتبدل، فنحن نتعرف فيما نحسه في أعماقنا على غرائز رجل الكهوف...فكم بالحري إذا كان صاحب هذه النجوى مثل صاحب الاعترافات أقرب إلى عصرنا بثقافته، وإن كان أشبه بأهل الفطرة في صراحته وجرأته" [2].

وترفع الاعترافات في مجملها شعاراً فحواه " لتتعلموا أيها الناس من أخطائي ... فتتجنبوا الشقاء الذي عانيته وتنعموا بالحياة الطيبة"، فقد عمد روسو إلى عرض الخطايا والشرور والبوائق التي ارتكبها في حياته دون أن يجفل من مواجهة الحقيقة وكأنه مؤمن صادق التوبة يصارح إلهه بأخطائه برهانا على صدق توبته والتماسا لصفحه.

فقد كان يسعى إلى أن يقدم تجاربه للناس، ولا سيما في التربية ورعاية النشء فلما واتته الجرأة، نزع ستر الزيف والتضليل وساق الحديث صريحاً واضحًا، فيقول في بداية الكراسة الأولى من الاعترافات :" إنني مقدم على مشروع لم يسبقه مثيل، ولن يكون له نظير، إذ إنني أبغي أن أعرض على أقراني إنسانا في أصدق صور طبيعته، وهذا الإنسان هو أنا، أنا وحدي، فإني أعرف مشاعر قلبي، كذلك أعرف البشر، ولست أراني قد خلقت على شاكلة غيري ممن رأيت، بل إنني لأجرؤ على أن أعتقد بأنني لم أخلق على غرار احد ممن في الوجود، وإذا لم أكن أفضل منهم، فإنني – على الأقل – اختلف عنهم! ولن يتسنى لنا البت فيما إذا كانت الطبيعة قد أصابت أو أخطأت إذا أتلفت القالب الذي صاغتني فيه إلا بعد قراءة هذه الاعترافات"[3].

ومن ثم يمكن القول بأن سيرة روسو الذاتية قد عكست اهتماماته الفلسفية ؛ ففي بدء حياته هاجم الحضارة وعارض بين العقل والعاطفة، وزعم أن التفكير يتلف إحساس القلب الفطري وآثر الحياة البدائية على حياة التفلسف والنظر العقلي، وانعكست هذه الرؤية في باكورة أعماله الفلسفية " هل عادت العلوم والفنون بفائدة على الجنس البشري؟" .

فقد صرح لنا روسو في أكثر من موضع في اعترافاته أنه ما أستطاع يوما أن يكتب شيئا والقلم في يده، وقد جلس إلى مكتبه وأوراقه، ولكنه كان يدون في رأسه أثناء النزهات وسط الصخور والغابات [4].

وقد كان بحثه الأول الذي نال عنه جائزة أكاديمية ديجون عام 1750م بعنوان " هل عادت العلوم والفنون بفائدة على الجنس البشري" فأجاب روسو أن العلوم والفنون تفسد الشعور، وأكد أن الثقافة أقرب إلى الشر منها إلى الخير، ومن ثم كان لابد أن يدخل في تصادم مع فولتير راعي الثقافة والأدب والعلوم حينذاك ..كما أن كثيرا من مظالم الدنيا ترجع إلى أننا نسمح للعقل أن يتقدم القلب ويسبقه. وقد كان ذلك نتيجة لإعجابه الجم الذي ملك عليه جوارحه بالحياة الريفية التي عاش فيها في سنه المبكرة، حيث يقول روسو :" كان الريف شيئا جديدا عليّ، حتى أني لم أكن أسأم التمتع به، وقد شعرت حياله بحب بلغ من حيويته أنه لم يخمد قط" وسيستقر هذا الذوق في نفس روسو، ويلازمه، ويكون إحدى صفاته الجوهرية : سيواجه دائما بساطة الريف بفساد الحضر " [5].

حيث يسهب روسو في الاعترافات في وصف حياته في هذا الكوخ الصغير، المطل على واد صغير، بأنها حياة تملأها البهجة والاستمتاع بالريف والمناظر الطبيعية التي لا تملها العين ولا القلب، كان يسعد برحلات طويلة سيرا على الأقدام، تنشط ذهنه، وتقوي قدميه، وتحرر روحه وفكره، وترفعه إلى الله...

وهكذا كان روسو – في المرحلة الأولى من حياته – يعيش حياة تجمع بين الواقع والخيال، فهو إنسان بسيط يحب الطبيعة والريف، ذو عاطفة جياشة ترى كل شئ أجمل مما هو عليه، كان روسو يكره المجتمع،

ويحتقر الأطباء، يجد سعادته متأملا في الأشجار والطيور والجبال، يجد دينه الطبيعي يسطع في تأمل الطبيعة وشروق الشمس[6].

ولذلك أكد على العودة للطبيعة البدائية من خلال أجابته في بحثه الذي نال عنه الجائزة عن السؤال : هل حققت الآداب والعلوم نفعا للبشرية ؟ وكانت إجابة روسو بالسلب، فقد أكد أن العلوم والآداب والفنون هي أسوأ أعداء الأخلاق، ولأنها تخلق الحاجات فهي مصادر للرق . إذ كيف يمكن فرض الأغلال على أولئك الذين يمضون عراة مثل البدائيين الأمريكيين؟ وكما ينبغي أن نتوقع كان يقف إلى جانب أسبرطة ضد أثينا . وقد طالع كتاب " بلوطارخ" سير الرجال العظماء" وهو في السابعة وتأثر بهذه السير كثيرا وكان معجبا بوجه خاص بحياة " لوكورجوس" . ومثل الاسبرطيين أخذ النجاح في الحرب على أنه اختبار للجدارة وأيا ما كان، فقد كان يعجب " بالبدائي الأصيل ". الذي كان في وسع الأوربيين المخادعين أن يهزموه في الحرب. وكان يرى أن العلم والفضيلة متنافران، ولجميع العلوم أصل خسيس. فعلم الفلك نشأ من خرافة التنجيم، والبلاغة نشأت من الطموح، والهندسة من البخل، والفيزياء من الفضول الذي لا جدوى منه، وحتى الأخلاق تنبع من اعتزاز الإنسان بذاته. وواجبنا أن نأسف على التربية وفن الطباعة، فإن كل ما يميز الإنسان المتحضر من البدائي الساذج فهو شر [7].

واقع سيرته الذاتية في نظرياته التربوية : أودع روسو خلاصة آرائه التربوية في كتاب " إميل " أو " في التربية" تناول فيه حقيقة التربية الطبيعية، حيث نادى – تحت إعجابه بالريف كما تعكس لنا اعترافاته– بأن يؤخذ الطفل من أبويه، ويسلم على مرب ماهر يدخل في قلبه حب

الطبيعة، تماما كما أخذ هو وسلم للقس الذي عُهد إليه بتربيته هو وابن خاله، حيث ملك عليه حب الطبيعة كل جوارحه، يرى فيها من الجلال والروعة ما لا يراه في غيرها، ويذهب إلى أن المدن قبور للمواهب الإنسانية، ينهدم فيها بناء الجسم وتفسد فيها القوى العاقلة والأخلاق الفاضلة [8].

فقد قدم لنا روسو في نظرياته التربوية آراء جديدة قد تخالف إلى حد كبير آراء كبار المربين في عصره، كما تخالف أيضا إلى حد كبير آراء رجال الدين المسيحي، فقد كان يرى رجال الدين والمربون أن الطفل يولد بطبيعة شريرة ومن ثم تكون مهمة المربين تعديل هذه الفطرة الشريرة وتحويله إلى كائن طيب بزرع الأخلاق الطيبة والمبادئ الرفيعة والمثل العليا في نفسية الطفل، ومن ثم رأى هؤلاء أن التربية إنما وضعت لتستأصل من الطفل طبيعة الشر، وجذور السوء التي خلقت معه، وتغرس في مكانها طبيعة فاضلة [9].

أما روسو فقد ذهب إلى العكس تماما وقرر في أول سطور كتابه " إميل " حقيقة مغايرة تماما لما قال به هؤلاء المربون ورجال الدين، حيث بدأ الكتاب الأول بعبارة قوية وبليغة لا تعبر فقط عن رأيه في التربية بقدر ما يمكن اعتبارها مفتاحا لفلسفته كلها بلا أدنى مبالغة، فيقول في السطر الأول من بداية هذا الكتاب " كل شئ يصدر من يد الخالق طيبا وجميلا ويفسد بيد الإنسان" [10]. ومن ثم يكون الأساس الذي أكد عليه هو أن التربية إنما وضعت لتحول بين الإنسان والفساد، ولتسير به فى طريق الخير الذي سارت فيه طبيعته الأولى حين بدء خلقه. فالتربية الأولى عنده سلبية محضة، بمعنى ألا تتضمن تلقين حقيقة من الحقائق، او غرس

فضيلة من الفضائل، وإنما تعمل على حفظ القلب من الرذيلة، والعقل من الخطأ، فهي (أي التربية) تساعد الطفل على السير في طريق الخير متى بلغ السن التي يعرف فيها معنى الخير وأسرار الوجود[11].

فالتربية في مضمونها عند روسو إصلاح مفاسد الحضارة والتمدن، وذلك بتقديم منهج خاص للتربية، مع الدعوة إلى الطبيعة الأولى، حيث المساواة وانعدام وجود الملكية التي تنمي الشعور الفردي بالأنانية وإيثار الذات فتبدأ الشرور والمفاسد، أما الإنسان لو تُرك على سجيته الأولى التي فُطر عليها لكان صالحا طيبا فكل شئ صدر من يد الخالق طيبا وصالحا وأفسد بيد التمدين والحضارة.

ويشمل برنامج روسو التربوى أربعة عناصر هي : الطبيعة، العقل، الأخلاق والدين، تعليم المرأة، فيرى أن الطبيعة قد أوجدت الإنسان سعيدا وطيبا والمجتمع هو الذي أفسده وقيده بأغلاله، ومن ثم تصبح وظيفة التربية هي إعادة تكوين الأفراد في الجو الطبيعي الذي عاش فيه الإنسان البدائي ، فنضمن بذلك أن تعود أخلاقهم إلى طبيعتها الأصلية الخيرة .

أما العقل ودور النشأة العقلية، وهو الدور الذي ينبغي ان تشتد فيه العناية بالعقل وبالعلم، ولكن يجب ان تكون المعارف التي يكتسبها الفتى طبيعية، وذلك بأن يتصل بالأشياء مباشرة، وان يصل بالملاحظة الشخصية على استكشاف الضروري له في العلوم والفنون ، ولا يلقن دروساً شفوية، ولا يسمح له بمطالعة الكتب، فإنها جميعا لا تعلمه إلا ألفاظاً. ومن ثم يعطى روسو العقل مكانة عظيمة في ظل التعليم العملي لا النظري، فالعقل عنده لم يُخلق من أجل تخزين المعلومات ولم تكن هذه ابدأ وظيفته، ولكنه جُبل على اكتساب المعلومات، فهو عقل مفتوح مستعد لمعرفة كل شئ،

فالمعرفة في هذه المرحلة لابد ان تكون مادية صرفة فلابد أن يتعلم الفتى بتجاربه الخاصة [12].وعلى هذا الأساس نفسه تتبني التربية الدينية والأخلاقية، فلابد أن تكون التربية الدينية والأخلاقية المقدمة للنشء نابعة من الأفعال لا من المواعظ والكلمات، دعه لا يتعلم من الكتب ما يمكن أن يتعلمه من الخبرة والتجربة . فالحق والخير والجمال كل هذه ليست عبارات فارغة من المعنى، فلابد من ممارستها واقعيا وفعليا حتى يكون تأثيرها حقيقي على الروح والعقل معا. أما الدين الذي ينشده روسو فهو ليس ذلك الدين الجغرافي، فالطفل في مكة يؤمن بان محمد (صلى الله عليه وسلم) هو رسول الله والطفل في باريس لا يؤمن بذلك، وكل واحد فيهما يعتقد انه على صواب والآخر على كفر وضلال . ويخلص روسو في حل هذه المعضلة هو ألا نعلم الطفل هذا الدين أو ذاك، وإنما نضعه في موضع يتيح له استعمال عقله على أفضل نحو ليقوده إلى الاختيار السليم[13]. وفيما يتعلق بالدين من السهل أن نصفه من دراسة الطبيعة إلى البحث عن خالقها، وهنا يرشدنا روسو ألا نسلك طريق العقل، بل طريق العاطفة والقلب[14].

أما تربية المرأة وتعليمها عند روسو فلا يُقصد بها أن تكون مساوية للذكر في العلم والعمل والحرية وما إلى ذلك من حقوق المرأة، وإنما الهدف من تربيتها هو تأهيلها لان تصبح زوجة صالحة فقط تستطيع أن تسعد زوجها وان تكون ذات ولاء دائم له.

فالمرأة تختلف اختلافا بينا عن الرجل، ومن ثم يجب أن تربى بطريقة جد مغايرة كما أوجدتهما الطبيعة متغايرين...ولذلك تصبح تربية المرأة عند روسو مقصورة على تدبير منزلها وتربية أولادها وإسعاد زوجها فحسب،

وهو أن رأى ضرورة العناية بالتربية البدنية والجسمية للمرأة فلا يكون ذلك إلا لإكساب المرأة قوام ممشوق يمتع زوجها وان تكون قادرة على تحمل مصاعب الحمل والولادة ومن أجل إنجاب أطفال أصحاء، وعلى الفتاة أن تتعود الطاعة وحب العمل وأن تتعلم الحياكة والتطريز وأشغال الإبرة، وكذلك الغناء والعزف والرقص، فكل هذا يزيد من جمالها ويكثر من إعجاب الرجال بها، أما الفلسفة والعلوم والفنون فليس لها أن تشتغل بشئ منها ؛ لأنه لا يرى فيها القدرة على مزاولة الأعمال العقلية التي يزاولها الرجال، ويرى انه يجب على رجال الفكر أن لا يتزوجوا نساء اقل منهم فكرا وتعليما، ولكنه يفضل الفتاة البسيطة على المتعلمة الذكية التي تحول بيتها إلى مكان عمل[15]. ولعل هذا ما يفسر ما عجز المفسرون لسيرته الذاتية من ارتباطه بـ " تيريز ليفسر" التي كانت خادمة بالفندق الذي نزل به بباريس، وعاش معها حتى نهاية حياته(دون استبعاد علاقات أخرى) وأنجب منها خمسة أطفال أودعهم جميعا ملجأ اللقطاء!!! ولم يفهم أحد بالمرة سر إعجابه بها وانجذابه إليها فقد كانت دميمة قبيحة جاهلة، لم تكن تستطيع أن تقرأ او تكتب ولم تكن تعرف أسماء الشهور ولا كيف تحصي النقود. وفي السنوات الأخيرة كانت تشرب حتى الثمالة وتطارد صبيان الإسطبلات..ومع ذلك كان لا يسمح لجميع السيدات العظيمات اللائي صادقنه ألا يتدخلن في شأنها! [16].

سيرته الذاتية وآراؤه السياسية والاجتماعية

وقد انعكس جو الحرمان والفاقة والعوز والفقر الذي سيطر على اعترافاته من أولها إلى آخرها على نظرياته في الاجتماع والسياسة، فيحن روسو للرجل البدائي وحالته البدائية، فيرى "أن أول من سور قطعة أرض، ثم قال

هذه لي، ووجد قوما سذجا يصدقونه، كان هو المؤسس الحقيقي للمجتمع المدني". وفي هذه المقولة يفسر روسو أسباب نشأة المجتمع أو الدولة، ذلك أنه من فلاحة الأرض نشأ تقسيمها، وبالتالي نشأت الملكية التي هي أساس ومصدر كل الشرور، فالملكية تولد عدم المساواة، كما تولد المنافسة، وبالتالي اتساع الفجوة بين الفقراء والأغنياء، ويصبح القتال مروعا، وتختفي الأخلاق ؛ لأن الغنى الفاحش يفسد الإنسان، والبؤس يفسده أيضا . إن التفاوت يفسد الكبار والصغار مثلما يفسد حتما كل شئ في الطبيعة .

فالفساد أصله عند روسو يعود إلى ظاهرة الملكية الخاصة والترف والإمعان في الشهوات هي سبب كل التعاسات المكدسة التي تقع على رؤوس ملايين الفقراء، ولا سبيل لتخليص البشرية من هذا الشقاء إلا بعودة الإنسانية لحالتها الطبيعية . وهكذا صور روسو الحياة البدائية على أنها هانئة سعيدة، سادها الخير وانتشرت بها الفضيلة، لم يكن هناك حاكم ولا محكوم، متعلم ولا جاهل، غنى ولا فقير، لم يكن الإنسان الأول في حاجة إلى ممارسة الكذب أو النفاق أو الرياء، إذ لماذا يمارس هذه الخصال ما دام لا يوجد أي تفاوت أو تمايز بين الناس[17].

ويؤكد روسو أنه في حالة الاجتماع تظهر مشاعر الحقد والحسد وينقسم المجتمع على نفسه، ويتأسس المجتمع الطبقي، ويظهر التناقض صارخا، ومن هنا يظهر القانون كوسيلة تؤمن النظام الاجتماعي ويبرز المجتمع السياسي إلى الوجود، وفي ظل التعقيد البنائي للمجتمع اغتراب كل إنسان عن ذاته حيث اختفت الصداقة المخلصة والتقدير الحقيقي، والثقة الكاملة

بين البشر، وحل محلها الحسد والشك والخوف والكراهية التي بدأت تكمن بشكل دائم خلف قناع من الأدب الخادع.

ولا شك أن تأثر روسو بما شاهده عند الفقراء من ضنك وبما عاناه هو نفسه أحيانا من حرمان وفاقه وقرنه بما شاهده لدى الأغنياء الذين عاشرهم من ترف وإسراف بالغ فامتلأت نفسه بالمرارة والسخط على الحياة الاجتماعية التي حجرت قلوب الحكام والأغنياء فسمحوا لأنفسهم أن يعيشوا في كل هذه التخمة ولإخوانهم في الإنسانية أن يعيشوا على الكفاف هم وصغارهم، يقول روسو :" يولد الإنسان حراً، ولكنه في كل مكان يُكبل بالأغلال، هذا الإنسان يظن أنه سيد الآخرين بالرغم من إنه أكثرهم مذلة" [18]. وهنا تأمل روسو ما لاحظه في طبقة العامة من براءة وقناعة وطلاقة وعاطفة برغم ما يرسفون فيه من أغلال وقرنه بما عليه أصدقاؤه ومعارفه من الأغنياء والعلماء والفلاسفة والأدباء من غرور وأنانية ودهاء وأدب متكلف، ونظر في قرارة نفسه فوجدها نفسا طيبة تفيض شفقة على البائسين فلم يسعه إلا أن يقرر أن حياة الفطرة هي اطهر حياة وأسعدها وأن الشر والفساد مردهما إلى المدنية وحياة المجتمع.

ومن ثم تخيل روسو تنظيما للحياة الاجتماعية في ظل حكومات صالحة تستند إلى تعاقد اجتماعي يمكن الناس من جنى ثمرات المدنية وتجنب مظاهر البؤس والعبودية التي تصاحبها عادة. فالأفراد الذين عجزت وسائلهم الفردية في حياة الفطرة والعزلة والاستقلال عن ضمان بقائهم ورخائهم خلال تقلبات الطبيعة ومصاعبها لابد ان يلتمسوا وسيلة للبقاء والازدهار في تجمعهم وضم قواهم الفردية بعضها على بعض فينشأ عن ذلك قوة هائلة يمكن توجيهها توجيها متناسقا يكفل التغلب على كل

الصعاب. ولكن قوة الفرد وحريته هما أهم الأسلحة التي يستعين بها في المحافظة على ذاته، فكيف يقدمها للجماعة من غير أن يكون قد فرط في حق نفسه وعرض حياته ومصالحه للضرر!

إن المشكلة تتطلب البحث عن أسلوب من أساليب الاتحاد تستخدم فيه كل قوة الجماعة لحماية شخص كل مشترك وماله، بحيث يظل كما كان من قبل حرا غير خاضع إلا لنفسه. وقد رأى روسو أن ذلك ممكن إذا تعاقد أفراد الجماعة على عقد من مادة واحدة هي:" أن يضع كل عضو شخصه وحقوقه تحت تصرف الإرادة العامة معتبرا كل عضو من الأعضاء جزء لا يتجزأ من المجموع[19].

والمجتمع الذي يتألف على هذا الأساس هو الدولة . ويترتب على هذا العقد أن يتنازل كل فرد عن كل حقوق للجماعة لا لشخص معين . ويرى روسو أن هذا التنازل يحقق المساواة والحرية معا، أما أن هذا يحقق المساواة فواضح، وأما أن هذا يحقق الحرية فهذا ما خالفه فيه النقاد، انه يرى أن تنازل الفرد عن حريته وحقوقه الشخصية كلها للجماعة التي هو جزء لا يتجزأ منها هو نوع من الاحتفاظ بهذه الحرية وهذه الحقوق . كل ما حدث هو في رأيه أن الحرية الطبيعية الفردية الفجة التي تسمح للفرد أن يفعل ما يريد قد تحولت إلى حرية مدنية اجتماعية راقية لا تسمح للفرد أن يفعل إلا بحسب القانون الموضوع للصالح العام والمعبر عن إرادة المجموع، ومن ثم يكون حرا حرية مدنية التي هي أرقى أنواع الحرية، فإذا ما عملت هذه الهيئة الجمعية على تحقيق الأمن والأمان والحرية والعدالة العامة بين الجميع بقيت في الحكم أما إذا جارت على الحريات ولم تراع العدالة والمساواة بين أفراد المجتمع وجب على المجتمع الثورة عليها، ولا

يجوز لها أن تتنازل عن الحكم لشخص معين أو هيئة إذ لا يعقل أن يتنازل الحر عن سيادته وحريته للغير طائعا، فانتقال السيادة لا يكون إلا اغتصابا، ولسيادة المغتصبة بالقوة غير شرعية، لأن الإنسان لا يقبل العبودية الناشئة عنها إلا مرغما، فإذا حانت له فرصة استردادها بالقوة كان إقدامه علي الثورة لاسترداد سيادته أمرا مشروعا، فأجاز روسو الثورة على الحكم المستبد والحق الإلهي المقدس مما جعل الحكام في أوربا يغضبون عليه ويحرقون كتبه، ويعاني هو الاضطهادات ويفر من بلد إلى بلد ومن كوخ إلى كوخ يعاني الفقر والعوز ويتخلى عن أبنائه الذين لا يستطيع أن ينفق عليهم، ويعيش في معظم حياته عالة على الآخرين مرة على خاله ومرات علي سيدة محسنة تدعى" مدام دي فارن" ومرات يعيش مرتزقا على أصدقائه ومعارفه من المفكرين والفلاسفة آخرهم الفيلسوف الانجليزي ديفيد هيوم، حتى يمرض ولم تكن لديه القدرة على العلاج فيعود إلى باريس يتدرج في انحطاط الفقر والمرض، فتتكون لديه عقدة اضطهاد جنونية، فيظل سنواته الأخيرة في بؤس وشقاء حتى مات في يوليه عام 1778م.

مات وهو ينشد كل ما لم يستطع الحصول عليه للأجيال القادمة، ينشد ديمقراطية دولة المدينة، والثورة على كل حاكم مستبد، حتى لو كلفنا هذا الأمن والأمان والسلام؛ حيث قال مقولته الخالدة في هذا الصدد" إنني أفضل الحرية مع الخطر على العبودية مع السلم".

مات وهو ينعى حظه المتعثر نظرا لفقره وآلامه التي دعته أن يتخلى عن أولاده وذلك لاستحالة تغذيتهم، فملجأ اللقطاء سيوفر لهم ما عجز هو عن توفيره لهم، فإنما أراد أن يجعل منهم عمالا وفلاحين بدلا من أن يجعل منهم مقامرين فاسدين على حد قوله!!

مصادر ومراجع البحث

(1) حلمي مراد، مقدمة ترجمة الاعترافات لجان جاك روسو، الجزء الأول، دار البشير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق- بيروت، ص 5. ويمكن الرجوع إلى سلامة موسى: اعترافات جان جاك روسو،مقالة بأخبار اليوم،عدد 19 نوفمبر، 1955.

(2) المرجع السابق، نفس الموضع، ويمكن الرجوع أيضا إلى:عبد الرحمن صدقي: مجلة الثقافة، 14 فبراير، 1939.

(3) جان جاك روسو: الاعترافات، ترجمة حلمي مراد، الجزء الأول، دار البشير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق- بيروت،د.ت، ص 9.

(4)Rousseau ,The Confessions, Translated by .Cohen Penguin ,Book 3,p.57.

(5)Ibid, Book 1, p.5.

(6) Ibid, Book. 4, p.22.

(7) محمد هاشم : نماذج من الفلسفة الحديثة، ص390-391.

(8) سامية عبدالرحمن، جان جاك روسو الفيلسوف الثائر، ص 23.

(9) المرجع السابق، نفس الموضع.

(10) Rousseau: Emile, or Treatise on Education ,translated by .William H .Payne .ph.D.N.Y. and London ,1926,p.xix.

(11) Leslie .F. Claydon: Rousseau on Education ,London macmillan co. 1969,p14-17.

(12) Rousseau: Emile,p140-148.

(13)Ibid, p.230.

(14)Ibid, p.237.

(15)Ibid, p. 301.

(16) محمد هاشم : نماذج من الفلسفة الحديثة، ص390.

(17) سامية عبدالرحمن، جان جاك روسو الفيلسوف الثائر، ص 23.

(18) Rousseau :social contract,An Eighteenth century ,trans .edited by Charles frankel.N.y.1954,p.39.

(19) عبده فراج وآخرون: مشكلات فلسفية، مطبعة وزارة التربية والتعليم، القاهرة 1954، ص254.

Algérie

les intellectuels, de la désillusion à l'exil

Dr Brahim Ouardi[1]

L'écriture, d'une manière générale, appartient à un genre plus large : celui de la création. Le statut d'intellectuel s'insère dans une catégorie plus vaste : celle de l'auteur ou du créateur. C'est pourquoi ce sont les notions d'œuvre et d'auteur qui permettent de comprendre une des dimensions importantes du statut d'intellectuel, et plus généralement, des professions intellectuels.

Il existe, semble t-il, deux grands types de littérature : l'écriture comme trace et l'écriture comme arme. Conçue comme trace, elle vise à être la transmission d'un héritage culturel et historique ou une contribution à son développement, voire son renouvellement. Elle est une sorte de médiation entre les générations. Au contraire, envisagée comme arme, comme instrument de lutte sociale et politique, l'écriture s'insère dans le présent immédiat au milieu d'un conflit.

L'œuvre comme trace, comme marque propre, comme mouvement durable, caractérise

[1] maitre de conférences au département de français à l'université Moulay tahar de Saida. Après son magistère, il a publié une série d'article dans divers quotidien algériens et dans d'autres revues : Algérie littérature action et Synergies ; en plus il est co-traducteur de deux romans de l'arabe au français aux éditions Casbah-Alger. Il a soutenu sa thèse de doctorat le 18 avril 2009 et travaille sous la direction de Christiane Chaulet Achour (Cergy pontoise) et du professeur Hadj Miliani.

l'activité du poète. C'est l'écriture comme arme, comme combat qui caractérise l'intellectuel engagé.

Mais l'écriture, ou la littérature récuse qu'elle soit engagée ou non, la coupure entre fiction et non fiction. De grands écrivains, ont brillé, aussi bien dans la fiction romanesque ou théâtrale que dans l'essai. On peut citer les écrivains algériens comme M. Dib, Kateb Yacine ou Camus.

Les intellectuels constituent une catégorie très visible dans l'expérience et l'introduction de la pratique théâtrale en Algérie. L'intellectuel est un produit de situation critique, au sein duquel des individus ou des formations d'individus entrent en jeu. C'est pourquoi, lorsque nous évoquons un intellectuel tel que J. P. Sartre, nous nous rappelons le caractère personnel de ses engagements. Qu'il s'agit de la colonisation ou de la lutte sociale, sa démarche s'inscrivait dans un engagement plein.

L'engagement des intellectuels algériens a pris des proportions importantes dans la mesure où ils se sont toujours impliqués dans le combat social. Certes, il est difficile de les circonscrire dans un groupe déterminé, même s'ils ont eu des positions critiques vis-à-vis du pouvoir.

Mais avant, essayons de définir l'intellectuel dans un cadre théorique, en se référant notamment à Antonio Gramsci[1], le penseur italien délimite le concept

[1] - Gramsci Antonio (1891-1937), théoricien marxiste et homme politique italien, l'un des fondateurs du Parti communiste italien. En 1924, il fut élu député et entra dans l'opposition à la dictature de Benito Mussolini. Arrêté

d’intellectuel de deux façons. La première consiste à définir les intellectuels par la place et la fonction qu’ils occupent au sein d’une structure sociale. Ici, il s’agit, en fait, d’une définition de type sociologique. Il donnera le nom organique à cette première spécification de l’intellectuel. La seconde définition, de type historique, détermine les intellectuels par la place et la fonction qu’ils occupent au sein du processus historique. Pour Gramsci, l'intellectuel traditionnel caractérise les intellectuels organiquement reliés à des classes. Cependant, comment distinguer les intellectuels des non-intellectuels ?

Tous les hommes peuvent être considérés comme des intellectuels, car chacun utilise à des degrés différents ses capacités cérébrales.

Gramsci emploie ce critère en fonction de la place qu’occupe l’intellectuel dans l’ensemble des rapports sociaux, dans le monde de production capitaliste, l’ouvrier n’est pas propriétaire des moyens de production.

Les intellectuels sont, par conséquent, les organisateurs de la fonction économique de la classe à laquelle ils sont rattachés organiquement.

---

en 1926 par la police fasciste, et incarcéré en 1928. Il mourut dans l’hôpital d’une prison romaine le 27 avril 1957. C’est en détention que Gramsci rédigea *Les cahiers de prison*, publiées pour la première fois entre 1948 - 1951 Il y développe sa conception du Marxisme en tant que philosophe de la praxis. Son analyse des condition de la mutation des sociétés développées, dans les quelles les classes dirigeantes exercent non seulement une domination militaire et politique, mais également intellectuelle et culturelle, suscita l’intérêt de Jean-Paul Sartre et de Louis Althusser notamment.

Ils sont aussi les porteurs de la fonction hégémonique qu'exercent les intellectuels, dans les différentes fonctions, au sein de la société civile. Ils exercent dans les différentes institutions

L'intellectuel a pour fonction d'homogénéiser la vision du monde de la classe à laquelle il est organiquement rattaché. L'intellectuel n'est pas le reflet de la classe sociale : il joue un rôle positif pour rendre plus homogène la conception de cette classe.

Mais pour J. P. Sartre, les événements du siècle l'ont profondément préoccupé et l'ont amenés à réfléchir sur le rôle de l'intellectuel et la conception de sa fonction, qui est liée à l'engagement.

Le désir de dire la vérité et prendre position, devient donc une condition pour être un intellectuel. L'autre critère est d'être courageux et d'entreprendre une critique de tout ce qui existe. Or l'intellectuel sera marginalisé à cause de cette critique. Ils sont traités d'« intrus » dans leur entreprise. À ce propos Nouara Hocine note :

« Coupable de se mêler de ce qui ne les regarde pas. Coupable de prendre position sur des affaires hors de leur compétence, coupables profiter de l'autorité qu'ils ont acquise par leur travaux, pour laisser croire qu'ils font preuve des mêmes qualités hors de leur spécialités. Coupable enfin d'agir sans mandat de personne de leur propre chef, alors qu'ils avaient été choisis et ferme dans leurs études certaine place. Ils

travaillent contre leurs intérêts propres et contre l'intérêt commun »[1]

À partir de cette conscience qu'il découvre la nature des obstacles que rencontre sa pensée : ils sont généralement lies aux intérêts. L'intellectuel est alors amené à considérer sa condition, à revoir sa position au sein des rapports de production et à désirer le changement de la société ou les rapports seraient différents et plus justes.

J. P. Sartre pense que l'intellectuel doit revoir le peuple, l'aider à la prise de conscience prolétarienne et d'intégrer le mouvement prolétaire, c'est-à-dire adhérer à un parti de masses. La conception du philosophe français a pour but d'élever le niveau de la culture populaire et à lutter contre l'idéologie dominante.

Dans les pays sous-développés, le nombre d'intellectuels est dérisoire. Ils ne constituent pas une classe comme les autres.

L'histoire des grandes révolutions qui ont secoué le monde, nous enseigne que des intellectuels appartenant à la bourgeoisie et même à l'aristocratie qui auraient pu s'aligner aux côtés de leur classe sociale, sont allés vers le peuple. Ainsi, Nouara Hocine cite des exemples :

« Les exemples de Danton et surtout de Robespierre et de Saint Juste, les cas de Mao tse -

[1] - Nouara Hocine, *Les intellectuels Algériens, mythe, mouvance et Anamorphose*, préface de Mahfoud Kaddache, Alger, Éd. Dahleb –ENAG, 2005, p. 59.

Toung, Hochiminh, Fidel Castro, Salvador Allende plus près de nous, sont significatifs de l'engagement patriotique, aux cotes de leurs peuple respectifs humiliés, exploités et opprimés de grands intellectuels issus de la bourgeoisie riche et du mandarinat conservateur traditionnel. » [1]

La position de l'intellectuel colonial n'est autre qu'une tradition de la prise de conscience du danger qu'il encoure, s'il rompt avec son peuple. Pour Frantz Fanon[2], la responsabilité de l'intellectuel colonisé doit être à l'égard de la nation en général, dont la culture n'est qu'un aspect :

« La responsabilité de l'homme de culture colonisé n'est pas une responsabilité en face de la culture nationale une responsabilité globale à l'égard de la nation, dont la culture n'est somme toute qu'un aspect. L'homme de culture colonisé ne doit pas se préoccuper de choisir le niveau de son combat, le secteur où il décide de livrer le combat national, c'est d'abord se battre pour la libération de la nation, matrice maternelle à partir de laquelle la culture devient possible » [3]

---

[1] - *Ibid.,* p. 131.

[2] - Frantz Fanon (1925-1961) psychiatre, écrivain et révolutionnaire français favorable à la révolution algérienne, et auteur d'une œuvre importance, orientée d'une part vers la psychiatrie institutionnelle, dont il jeta les bases, d'autre part vers la colonisation, qu'il s'est attache à combattre.

[3] - Frantz fanon, *Les Damnés de la terre*, *op. cit.,* p. 162.

Selon Fanon le vrai intellectuel, dans le pays colonisé, est celui qui participe au combat de son peuple.

Dans le cas de l'Algérie, à travers les étapes de son histoire et dans le présent, les lettrés Algériens d'hier et les intellectuels d'hier et d'aujourd'hui, ne peuvent pas se mobiliser afin de constituer une classe bourgeoise et par conséquent autonome.

La première caractéristique de l'intelligentsia algérienne est son lien avec le patriotisme. Le lettré ancien et l'intellectuel moderne ont pris conscience de l'intérêt supérieur de leurs pays et de son avenir.

La notion d'intellectuel a été pendant longtemps confondue avec celle du politique, dans *L'Algérie et la modernité*, Amin Khan s'exprime ainsi :

« Il n'y a là aucune fatalité, mais de réelles difficultés à advenir pour une catégorie sociale qui ne joue ni d'un rôle historique reconnu, ni d'une quelconque prédestination […] En fait on ne sait pas ce quelle est […] La difficulté de l'algérien tient dans la nécessité de poser un discours cohérent sur des repères théoriques ou idéologiques mobiles ou absents. Ce n'est pas dire qu'il n'existe pas d'approches utiles du champs intellectuel, mais que celles-ci sont de tout évidence arbitraires et segmentaires »[1]

[1] - Amin Khan, *Les Intellectuels entre Identité et Modernité*, in *Algérie et modernité*, ss. la direction de Ali El-Kenz, Dakar, Éd. La série des livres du CODESTRIA, 1989, p. 265.

Cette citation est explicite, car elle montre l'état dans lequel se trouve la question de l'intellectuel en Algérie. Ce dernier demeure fidèle au discours du politique et n'arrive à produire un discours propre et indépendant. Revenons à Gramsci pour essayer d'expliciter cette problématique :

« En posant la question des intellectuels, Gramsci aborde un problème théorique que le marxisme n'avait jamais soulevé : l'intellectuel est définit comme « le représentant de l'hégémonie » le fonctionnaire de la superstructure « commis du groupe dominant », celui qui assure le consensus idéologique (commandement + hégémonie) de la masse autour du groupe dirigeant, qui sert de charnière entre la superstructure et l'infrastructure. » [1]

D'une manière générale, l'intellectuel est appelé à occuper un poste mais son rôle doit être plus élargi puisqu'il est appelé à avoir une responsabilité plus universelle :

« Gramsci souligne le caractère universel du rôle des intellectuels qui consiste à développer pour le compte de la classe à la quelle ils appartiennent l'unité et la conscience de la classe pour tout un subtil travail d'homogénéisation l'intellectuel organique a pour mission d'entreprendre et de promouvoir la référence intellectuelle et morale" qui fait accéder la masse tout entier au statut »[2]

---

[1] - Marie-Antoinette Macciochi, *Pour Gramsci*, Paris, Éd. du seuil, 1974, p. 205.

[2] - *Ibid.,* p. 215.

On peut faire un rapprochement avec Kateb Yacine qui n'a jamais succombé aux tentations du pouvoir. Il est resté fidèle à ces idées qu'il a défendues jusqu'à la fin. L'auteur de *Nedjma* s'est intéressé, comme Aba ; aux problèmes du pays pour s'intéresser aux questions de liberté à travers le monde.

Cependant, les intellectuels algériens, à travers l'histoire, ont connu un certain désenchantement provoqué par la réalité qu'ils ont vécue juste après l'indépendance.

Les intellectuels et la désillusion

Au début des années 50, l'attention de N. Aba se porte sur l'effervescence croissante dans les colonies françaises, particulièrement en Algérie ; alors l'écrivain brandit la bannière de la révolte. On est alors à la veille de la révolution algérienne. C'est le début de la lutte contre le colonialisme. Une guerre allait plonger la France et l'Algérie dans un conflit cruel, traversé d'atrocités. N. Aba s'engage dans le combat et participe activement à la lutte pour l'indépendance nationale. Il continue à vivre à Paris, mais il se consacre au soutien de la cause algérienne.

Après la proclamation de l'indépendance, en 1962, Aba éprouve une profonde nostalgie pour l'Algérie et y retourne. Il espère pouvoir y demeurer et prendre part au développement du nouveau théâtre algérien, l'Algérie qu'il découvre à son retour est un pays en crise, traumatisé par les intrigues politiques et une course effrénée au pouvoir. Déçu dans ses espérances, blessées dans son amour-propre, il

retourne à Paris et à l'écriture. Il espère pourtant un meilleur avenir à l'Algérie. Il répond à l'appel des ses amis et rentre au pays comme conseiller au ministère de l'information et de la culture.

Il est intéressant d'étudier les rapports qu'entretenaient les intellectuels avec l'Algérie. Les textes et les différentes allocutions montrent combien l'avenir était une véritable illusion. Ils voyaient un pays multiracial.

En effet, l'Algérie comptait parmi ses habitants des Arabes, des Kabyles, des Juifs, des Français et des Espagnols. Ces derniers pouvaient dans un contexte politique et démocratique vivre ensemble et cela n'était pas loin de la réalité puisque les différents textes officiels émanaient des responsables politiques.

Certains écrivains d'origine française nourrissaient un espoir de vivre dans un pays libre et démocratique. Un écrivain comme Jean Pélégri[1] exprime son point de vue, après le désarroi qu'il a connu, au même titre que d'autres intellectuels:

---

[1] - Jean Pélégri est né à Rovigo dans l'Algérois le 20juin 1920. Son père était colon enraciné depuis des décennies dans la Mitidja. Jean Pélégri partagea les jeux les jeux et les amitiés des enfants arabes, italiens, espagnols qui vivaient autour et dans le domaine paternel. Il fit ses études secondaires à Alger où il obtient une licence de philosophie. Après avoir passé un certificat de lettres à Paris, il est nommé professeur dans le Pas-de-Calais, puis à Ajaccio, à Alger, enfin à Paris. Il a participé aux campagnes de libération de l'Europe en Corse, en France et en Allemagne. Jean Pélégri est un des écrivains français d'Algérie les plus enracinés dans le terroir, en communion avec la terre algérienne et surtout avec l'homme algérien. Il est décédé à Paris le 24 septembre 2003.

« Je ne cache pas, et je n'ai jamais caché, que j'ai toujours été partisan d'une solution multiraciale. La vie m'avait appris combien on a besoin de l'autre, du différent, de celui d'une autre race et d'une autre religion pour sortir de son égoïsme tribal et devenir pleinement un homme libre, multiple et lucide. » [1]

Nous retrouvons les mêmes idées d'une vie possible, puisque Henri Kréa voit que cette coexistence dure depuis l'Antiquité.

« La diversité ethnique de notre patrie est profondément influencée par une dominante— celle de l'unité de l'esprit. Les hommes de toutes races qui se sont installés sur le sol algérien ont trouvé sur cette terre magique une étonnante constante spirituelle que l'on décèle depuis la plus haute antiquité. »[2]

Ainsi, au vu de l'histoire, les races ne peuvent que vivre ensemble dans un pays qui leur a donné une certaine spiritualité. Or, il s'est avéré, à travers nos recherches, que le poète Henri Kréa a subi, lui aussi, une certaine désillusion, surtout après l'indépendance et après la lutte sanglante pour le pouvoir. Dans une dédicace à ses amis peintres, Henri Kréa écrit : « revenu des enfers »[3], signé le 11 mai 1964 et dans lequel, nous semble-t-il, veut parler de l'Algérie qui, après 1962, ressemble à l'enfer, car la lutte au pouvoir a pris des dimensions alarmantes. Les

[1] - Jean Pélégri, *Ma mère l'Algérie*, Alger, Éd. Laphomic, 1989, p.119

[2] - Henri Kréa, *Préface au Panorama de la nouvelle littérature Maghrébine (La Génération de 1954), op. cit*., pp. 173-174.

[3] - cf. annexe 2, reproduction de la dédicace.

informations qui datent de cette période traite de la question des règlements de compte au sein des fractions. Ainsi, on parle même d'anarchie après l'indépendance.

Mais en plus de ces écrivains, d'autres ont été très affligé par l'attitude des dirigeants envers les intellectuels en général et ceux d'origine française en particulier. L'auteur du *Séisme* ajoute :

« En application de ce code, le bachaga Boualem était algérien, de droit, mais pas Yveton, ni Jean Sénac. Pour l'être – ce qui désespérait également Jean Sénac – il était fait obligation de solliciter administrativement cette nationalité, comme si l'on pouvait choisir, administrativement sa mère, son pays, la justice. »[1]

Un auteur comme Jean Pélégri pose la question du pouvoir d'après l'indépendance qui avance l'idée de clans qui se sont emparés du pouvoir :

« Qu'a-t-on fait de ces promesses au temps de l'épreuve par les combattants ? On a vu peu à peu, au fil des jours et des années, le pouvoir promis au peuple passer progressivement aux mains de clans qui possédaient tout, qui décidaient tout et qui se suffisaient à eux-mêmes. »[2]

Dans le même contexte, il revient au problème essentiel, celui de la démocratie, dont l'élément de la représentativité ressemble aux méthodes pratiquées par le colonisateur : « Des élections qu'il n'était pas nécessaire de truquer, comme

---

[1] - Jean Pélégri, *Ma mère l'Algérie*, *op. cit.* p. 197.
[2]- *Ibid.,* p. 119.

au temps de la colonie, puisqu'il n'y avait qu'un seul candidat désigné non pas par le peuple mais d'en haut. »[1]

Mais la dernière citation de Jean Pélégri montre toute la ressemblance des souffrances du peuple algérien durant la colonisation à celle d'octobre 88 :

« À cette souillure, d'autres se sont récemment ajoutées. Et sont revenus des mots et des images que l'on croyait à tout jamais révolus ? Le mot douleur, le mot colère, le mot suspect pour ce lui qui se dresse conte l'injustice ? Le mot répression avec son cortège de morts et de violence et ses images de chars et de soldats quadrillant, comme au temps de la colère, les villes et les carrefours. Le mot souffrance, le mot stupeur. Et pour finir le mot torture ; Ce mot de sang, de blessures et d'humiliations, dont le peuple algérien avait tant souffert dans sa chair, voila qu'il était de nouveau retourné contre lui par les siens, par ses frères. »[2]

C'est à partir de ces citations que nous découvrons toute l'importance des textes qui se rapportent à la guerre d'Algérie. Ils montrent les rapports que peuvent avoir des écrivains avec une terre qu'ils ont chéri et un peuple apprécié. Cela signifie aussi que les intellectuels ont joué un rôle durant la guerre et continue jusqu'à présent à dire la souffrance d'hier et

---

[1] - *Ibid.*
[2] - *Ibid.,* p. 119.

d'aujourd'hui. Mostefa Lacheraf exprime ainsi la non reconnaissance de l'Algérie :

« En effet, deux des auteurs- Jean Sénac et Anna Greki- qui s'étaient toujours voulus Algériens et l'ont prouvé, expriment bien haut (leurs poèmes, la prison pour la dernière nommé, en témoignent d'une façon bouleversante) sont morts l'un et autre sans avoir eu la satisfaction morale d'être reconnus officiellement comme fils de cette terre algérienne qu'ils avaient aimée au milieu des épreuves en lui dédiant leurs plus beaux chants. »[1]

Ce déchirement des intellectuels est vécu comme un drame puisque le pays qu'ils ont tant aimé et à qui ils ont dédié leurs plus beaux textes est resté muet.

Le déchirement

Bien que certains intellectuels algériens aient refusé leur milieu et choisi un exil volontaire, ils ne peuvent rompre les liens qui les unissent au monde de leur enfance. Lutter contre les valeurs de son monde c'est lutter contre les siens et soi-même.

L'exemple de l'intellectuel, établi dans le déchirement, est Jean Amrouche, berbère, algérien, catholique et de culture française. Le conflit franco-algérien se superposa à son drame personnel. Il prit rapidement position et milita pour la cause algérienne. On peut ajouter l'auteur du *Séisme*, Henri Kréa, qui, né d'un mariage mixte, pris position pour la cause

[1] - Mostfa Lacheraf, *Littérature de combat : Essais d'introduction : études et préface*, *op. cit.,* p. 10.

algérienne. Son texte de théâtre est un cri qui défend les colonisés. Il semblerait que cette pièce de théâtre porte des traces de son déchirement.

En effet, le personnage Soldat A, déserte du camp des colonisateurs. Cette désertion s'accompagne de crises et de ruptures. Il décide de rejoindre le camp des révolutionnaires :

« Soldat A. – Je veux mourir tranquillement pour une cause juste. J'ai trop sacrifié à ma lâcheté. Tu me prends peut-être pour un traître à mon pays mais sache qu'il n'entre dans ma pensée aucun remords de cette espèce. J'ai depuis longtemps abandonné ces idées puériles. Si je me dispose à combattre avec vous, c'est pour me racheter. »[1]

Pendant ce conflit, des libéraux français—hommes politiques, éditeurs, critiques et écrivains—avaient soutenu les intellectuels algériens de culture française pour plusieurs raisons, l'une étant qu'ils voyaient en eux les artisans d'une communauté franco-algérienne. Pour eux, la symbiose entre les différentes communautés était tout à fait réalisable, alors que ces intellectuels vivaient cette double culture comme un déchirement.

Assez souvent, ce déchirement façonne ces intellectuels inaptes à vivre dans leur pays et dont certains décident de s'installer en France où ils trouvent des possibilités de culture et de carrière en plus de l'indispensable liberté d'expression.

---

[1] - Henri Kréa, *Le Séisme*, *op. cit.,* p. 52.

Le déracinement n'est pas la seule cause de l'exil. Il s'y ajoute l'insécurité due à la situation politique : guerre de libération, politique d'oppression du régime indépendant. S'agissant de N. Aba, deux arguments avancés sont inopérants. À ceux qui l'ont exhorté à rentrer pour participer à la construction du pays, il répond que cela revient, en fait, à se mettre au service du pouvoir du parti unique. Le second argument (rester sur place pour mener un combat politique) est mal choisi, dans son cas, puisqu'il a accepté une fois d'occuper une fonction sans qu'il soit efficace.

Entre dénonciation et engagement

Les intellectuels algériens ont abordé la question du rôle que doit jouer l'intellectuel dans sa société. L'écrivain Henri Kréa affirmait :

« Il est digne qu'un intellectuel est un animal qui reçoit des leçons de son milieu, incapable qu'il est de pressentir efficacement (crainte et tremblement ? L'indignation comique, échos sonores. Les trompettes de Jéricho n'ont pas besoin d'écho. Mais l'important est que l'écho perpétue l'effondrement des cités du crime. »[1]

L'idée d'engagement et celle de dénonciation des crimes mettent en relief la place qu'occupe l'intellectuel au sein de son peuple, dans la même optique, l'écrivain Kateb Yacine soutient ceci :

« Dans le rôle de l'écrivant, s'il y a un aspect purement politique, c'est celui qui consiste à prendre

[1] - Henri Kréa, *préface au panorama de la nouvelle littérature Magrébine (la génération de 1954),* in *Présence Africaine*, octobre 60 / juin 61.

position, c'est surtout cela qui est important .S'il peut prendre position dans son œuvre c'est déjà beaucoup, mais l'écrivain n'est pas seulement un écrivain, il est un homme, un citoyen, et il doit prendre position d'autant plus qu'il est écrivant, alors il a un pouvoir d'expression qui peut porter et faire avancer une idée ou une cause »[1]

Dans ce cas, il n'y a pas de différences entre l'intellectuel et le politique même si certains pensent le contraire. Edward .W. Saïd dans son étude sur les intellectuels et leurs rapports au pouvoir, soutient l'idée que ce type de position professionnelle, où l'on est occupé à servir le pouvoir, n'est pas de nature à encourager l'exercice de l'esprit critique et de la création.

Enfin, il nous faut dire que les artistes et les intellectuels algériens ont adopté un choix : dire et représenter l'histoire de l'Algérie. La guerre de libération est au centre des différentes créations littéraires et artistiques même si certains d'entre eux portaient un regard critique sur la société. Ce regard, malheureusement, a fait que la censure pratiquée par les auteurs de l'indépendance a réduit l'espace d'expression. Ainsi d'autres itinéraires ont été suivis : la création de coopératives et l'exil vers d'autres lieux.

La France est le premier pays qui a offert un espace d'expression aux auteurs algériens. Comédiens et auteurs dramaturges se sont installés pour monter des pièces qui traitent de l'Algérie. Ainsi, ils se sont mis

[1] - Entretien avec Kateb Yacine, in *Algérie-Actualité*, du 18- 24 Avril 1985.

à mettre en scène des textes dans des formes plus modernes puisque l'environnement est propice.

Bibliographie

-Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre*, Paris, Éd. François Maspero, 1981

-Amin Khan, *Les Intellectuels entre Identité et Modernité*, in *Algérie et modernité*, ss. la direction de Ali El-Kenz, Dakar, Éd. La série des livres du CODESTRIA, 1989.

- Henri Kréa, *Préface au Panorama de la nouvelle littérature maghrébine (La Génération de 1954)*, Paris, Éd. Présence Africaine, 1961.

- Nouara Hocine, *Les intellectuels Algériens, mythe, mouvance et Anamorphose*, préface de Mahfoud Kaddache, Alger, Éd. Dahleb –ENAG, 2005.

-LACHERAF, Mostefa, *Littératures de combat .Essais d'introduction : études et préfaces*, Alger, Éd. Bouchène, 1991.

-Marie-Antoinette Macciochi, *Pour Gramsci*, Paris, Éd. du seuil, 1974.

-PÉLÉGRI, Jean *Ma mère l'Algérie*, Alger, Éd. Laphomic, 1989

Le cardinal Léon-Etienne Duval

vu par les Algériens [1]

Denis Gonzales [2]

« Point n'est besoin d'avoir connu Mgr Duval, observe **Me Mouloud Brahimi**[3] pour savoir qu'il s'agit d'un personnage populaire, très respecté dans notre pays, fondamentalement à cause de ses prises de position pendant la guerre de libération nationale. »

Et **Mohamed El Korso,**[4] d'ajouter : **«** Mgr Duval intéresse notre mémoire nationale, aussi est-il devenu de notre devoir, en tant qu'historiens, de revisiter ce personnage en partie méconnu… mais il faut l'admettre, sans aucun parti pris, cette recherche ne fait pas partie de nos préoccupations premières. Nous sommes sollicités par tant d'autres priorités qui nous permettraient de retracer le cours de notre histoire… »

Mon propre passé, comprenant le fait non seulement d'être un natif d'Algérie, mais, en plus, d'avoir été un proche collaborateur de Mgr Duval, me font aujourd'hui le devoir d'apporter ma contribution à cette recherche, dans le but de le faire mieux connaître.

Nul ne peut ignorer, qu'en son temps, Mgr Duval a été très diversement apprécié par ses contemporains. Si, confrontés aux tragiques épreuves de la guerre de

---

1. Les citations sont extraites de l'ouvrage : Denis Gonzalez « *Cardinal Léon-Etienne Duval, Le voix d'un juste »* (ENAG éditions – 2008)

Denis Gonzalez, natif d'Algérie et ancien vicaire général du cardinal Duval Après la démission de ce dernier, en 1988, il devient Directeur des services Caritas d'Algérie. Aujourd'hui à la retraite, il poursuit ses engagements au sein d'une fondation et de diverses associations.

Mouloud Brahimi : Avocat à la cour. Président de la Ligue algérienne

2. des droits de l'Homme (1987- 2000)

4 Mohamed El Korso : Professeur universitaire d'Histoire. Ancien Président de la Fondation du 8 mai 1945 - Ancien sénateur.

libération nationale, certains ont vu en lui une « conscience », un repaire qui les aidait à orienter leurs conduites ; d'autres, par contre, l'ont violemment contesté et vilipendé avec des pamphlets, des tracts infamants, et même des bombes jusque dans son jardin et dans des églises.

Les chroniques qui relatent ce passé sont nombreuses, mais si contradictoires entre elles, qu'elles obligent à de la prudence dans leurs interprétations. Je ne suis pas un historien professionnel. Cependant, de la lecture d'un ouvrage d'Henri Marrou, intitulé : « De la connaissance historique »[1], j'ai cru devoir retenir trois observations, qui m'ont été utiles pour la réalisation de mon projet : La première est que, l'histoire, reconstitution du passé des hommes par un homme, peut être d'une vérité réelle, certes, mais toujours, parcellaire. Le passé ne fait que répondre aux questions que l'historien a voulu et su lui poser, à partir des documents dont il disposait ; quant au passé, il reste bien plus riche que ce que l'on peut en dire ; ce qui oblige, évidemment, à une certaine humilité. Seconde observation : la vérité de l'histoire est double: d'une

part elle révèle le passé, et, de l'autre, la personnalité même de l'historien. Ce dernier, qu'il le veuille ou pas, laisse toujours des traces de son ADN sur le résultat de ses recherches. Dernière observation : le mot-clé de la connaissance historique est la

[1] Henri-Amédée Marrou (1904-1977) – Philosophe de l'histoire – Fondateur des Etudes augustiniennes. Avec Mandouze, Massignon, et Mauriac, dénonce la torture durant la guerre d'Algérie. Ouvrage consulté : « *De la connaissance historique* ». Paris, éditions du Seuil, 1954.

compréhension ; or, cette compréhension est conditionnée par l'amitié. Citant Saint Augustin, son maître, Henri Marrou avance : « On ne peut connaître personne, sinon par l'amitié ». Pour lui, l'amitié fonde l'objectivité. Elle « cherche – je le cite - à découvrir l'autre en tant que tel, et tel qu'il se montre… jusqu'à comprendre même la part de vérité, du faux. »

Si l'objectivité est ainsi conditionnée par un préalable de sympathie, cette dernière ne peut pas, pour autant, exclure tout discernement critique. La vérité de l'histoire, ai-je rappelé – révélant aussi bien le passé, que la personnalité de l'historien - il arrive que cette personnalité surplombe par trop, la vérité de sa chronique. D'où la légitime interrogation de **Daho Djerbal**[1] [6]**,** historien, lui-même : « Comment faire une histoire, demande-t-il, qui ne serait plus vue qu'à travers un « **prisme** », celui de l'Administrateur ou du Commandant militaire ? »

Un « prisme », voilà un élément essentiel ! En cet instant, où nous nous apprêtons, nous-mêmes, à « revisiter » - comme on nous y invite – le personnage de Mgr Duval, à travers quel « prisme » porterons-nous sur lui, nos regards ? Eh bien ce dernier sera conscient et déterminé : il sera constitué de témoignages – tous, écrits et certifiés, comme il se doit – portés uniquement par des citoyens algériens. Nul doute que le résultat de notre vision sera parcellaire, du moins pouvons-nous, déjà, ajouter qu'il sera vrai…

Le quotidien national El Moudhahid, daté des 23-24 octobre 1999, relatant des paroles du

---

[1] Daho Djerbal : Maître de conférence, Université d'Alger 2 - Rédacteur en chef de la Revue d'Etudes et de Critique Sociale « NAQD ».

Président Bouteflika, à propos de Mgr Duval, écrivait : « Inébranlable dans ses convictions, constamment aux côtés de son peuple, le peuple algérien, sans compromis ni compromission, ni avec sa foi, ni avec son idéal de liberté et de paix, il a vécu parmi nous, toujours égal à lui-même, pendant la période coloniale, durant la guerre de libération, au lendemain de l'indépendance, où il s'est fait partout, le chantre des humbles et des opprimés. »[1]

Cette déclaration du Président – en plus de l'intérêt qu'elle comporte par elle-même - nous permet de sérier des étapes pour notre observation des engagements de Mgr Duval: la période coloniale ; le temps de la guerre de libération ; et l'après indépendance. Place, ensuite, sera faite au discernement des valeurs qui l'ont animé, ainsi qu'à son positionnement, en tant que chef religieux chrétien, face à l'Islam. Au terme, interviendront de courtes réflexions concernant la place qu'il pourrait occuper dans notre histoire.

1ère étape : La période coloniale…

« Nous, jeunes Algériens de l'époque », témoigne **Me Amar Bentoumi,** [2] **-** jeune avocat au début de la Révolution - « avons perçu un frémissement lorsque Mgr Duval a commencé à agir en sa qualité d'évêque de Constantine (1947). Nous avons eu des échos de ce prêtre qui ne correspondait pas du tout à l'image que nous nous faisions des prêtres catholiques et

[1] Président Bouteflika : cf. discours prononcé lors du Forum de Formator, dans les Baléares - 1999

[2] Amar Bentoumi : avocat - membre du collectif chargé de la défense des militants du FLN – lui-même, incarcéré durant la guerre. Premier Ministre de la Justice – Garde des Sceaux 1962-1963 – Bâtonnier de l'Ordre des avocats - 1971

encore moins, des prélats. »

Même étonnement expectatif de la part de **Pierre Chaulet** [1]**,** alors étudiant en médecine : « Les prises de position de Mgr Duval, lorsqu'il était évêque de Constantine, sur la justice sociale et la nécessité d'établir des contacts entre les diverses composantes de la société à l'époque, avaient retenu notre attention : c'était pour nous un langage peu habituel venant de la part d'un évêque. »

Avec le recul du temps, **Daho Djerbal** observe, en historien : « Les lignes de démarcation, tracées depuis un siècle et plus, entre une minorité privilégiée, généralement européenne et catholique, et une majorité algérienne, généralement musulmane, sont effacées par les appels de Mgr Duval à « la fraternité universelle ».

2ème étape : La guerre de libération

« Dès décembre 1954-janvier 1955, note, à nouveau, **Daho Ddjerbal**, « Mgr Duval interpelle les autorités politiques et militaires. Son opposition, et plus encore sa dénonciation des arrestations massives de « suspects », les atteintes systématiques à la dignité humaine, l'usage de la torture, les exécutions sommaires, ne font que grandir. En pleine « bataille d'Alger », il déclare dans un texte à lire dans toutes les églises : « Au nom de la fidélité à Dieu, il n'est jamais permis, même pour défendre une cause que l'on croit juste de prendre des moyens défendus par Dieu. » - « Pour lui, le blocage entre le spirituel et le temporel représentent un danger

[1] Pierre Chaulet : Professeur phtisiologue. Ancien scout. Milite avec son épouse Claudine, en faveur de l'indépendance. Exilé en Tunisie, il s'emploie dans les Services de l'Information du FLN

non seulement pour les Chrétiens en Algérie, mais aussi pour l'Eglise, dans le présent et l'avenir. » - « Il exprimait clairement l'idée qu'il fallait assurer la libre expression des aspirations légitimes de tous les éléments de la population (en 1955,) et donner satisfaction à la volonté d'autodétermination, dans le respect des droits des personnes et des communautés (en 1956).

Et **Abdelhamid Mehri**, [1]– haut-personnage politique – d'ajouter : «Mg Duval a tenu une place éminente à un moment où la classe politique française – exception faite d'une minorité – s'acharnait à lutter contre les aspirations à la liberté du peuple algérien. Ses prises de position furent remarquables… Peu Impressionné par les

apparences : celles des paroles et celles des actes, il a su que la société algérienne, luttant au nom de l'Islam et élevant le drapeau de l'Islam, ne manifestait pas son hostilité à l'égard du christianisme, mais s'insurgeait en fait, contre le colonialisme. »

Toujours, en historien, **Mohamed El Korso** évoque le « devoir qui s'impose, de mentionner l'appel à la clémence de Mgr Duval en faveur de Zabana et Faradj, incarcérés à la prison de Barberousse, et qui ont été exécutés ». Il relate, par ailleurs: « C'est parce qu'il a œuvré avec intelligence, courage et constance en faveur de la liberté, que le nom de Mgr Duval a été immortalisé par un texte de la plateforme de la Soummam »[2] **11** –

---

[1] Abdelhamid Mehri : Ministre de l'Information et de la Culture (1979) – Ambassadeur dans différentes capitales - Secrétaire Général du FLN (1988-1996) – Secrétaire général du Congrès panarabe en 2000.

[2] Plateforme de la Soummam : Congrès fondateur de l'Etat algérien, tenu le 20 août 1956

(Pour rappel, ce texte de la plateforme, paru le 20 août 1956, a été le document fondateur de l'Etat algérien).

Quant au **Commandant Azzedine,**[1] [12] de la Wilaya IV, il « se prend parfois à imaginer, écrit-il, ce qui se serait passé si, au lieu de cet homme flamboyant d'humanisme, le destin avait mis sur le chemin difficile de l'histoire de l'Algérie, un quelconque illuminé d'orgueil qui aurait attisé les haines qui consumaient les cœurs.»

3ème étape : Les lendemains de l'indépendance.

« Il est remarquable, observe **Reda Malek**,[2] - ancien Chef du Gouvernement - que la voix de Mgr Duval se soit régulièrement élevée, en Algérie et hors d'Algérie, en faveur de la justice et du droit des peuples à l'autodétermination, notamment celui du peuple palestinien, ainsi que le droit au développement des peuples, condition de toute paix véritable. L'enseignement de Léon-Etienne Duval est resté vivant tant chez les chrétiens que chez les musulmans, partageant les uns et les autres, au-delà de leurs confessions respectives, les mêmes valeurs de justice, de compréhension et d'humanité pour le plus grand bien de tous les enfants de cette nation qui y a tant sacrifié. »

Et **Mohammed Bedjaoui,**[3] - juriste, ayant

---

[1] Commandant Azzedine - Rabah Zerari – Officier de la Wilaya IV – Zone autonome d'Alger en 1962

13. Redha Malek : Premier Directeur du journal El Moudjahid (1957-1962) – Participe aux pourparlers d'Evian. Ambassadeur dans plusieurs capitales. Ministre de l'Information et de la Culture en 1967 ; des Affaires étrangères, puis, Chef du Gouvernement (1993-1994). Auteur de plusieurs ouvrages.

14. Mohammed Bedjaoui : Juriste – participe aux négociations d'Evian – Ministre de la Justice et Garde des Sceaux (1964-1971) – Ambassadeur à Paris, puis à

assumé de multiples hautes foncions, dont celle de Président de la Cour Internationale de Justice - d'ajouter : « Mgr Duval savait que les libertés ne peuvent perdurer que là où les humains jouissent d'un minimum vital, d'où la nécessité du développement. Il a été de ceux qui ont porté sur les fonds baptismaux cette doctrine du droit au développement. Chaque être, proclame-t-il, a le droit de partager avec tous les autres humains, créatures du même Dieu, ce que la planète contient de richesses ».

Quelles convictions animaient Mgr Duval ?

« Ce n'était pas un missionnaire qui faisait du prosélytisme » déclare **Mohammed El Korso.** « Sa mission consistait à se mettre au service de l'homme. Ses engagements

s'inspiraient dans cette ligne, de l'idéal de charité chrétienne. C'est en ce sens que Mgr Duval nous intéresse, qu'il intéresse notre mémoire nationale. »

Même appréciation, de la part d'**Amine Lotfi** [1]**,** éditorialiste au quotidien El Watan: « Homme d'Eglise, il donnait de lui l'image de quelqu'un qui, en servant Dieu, avait l'intime conviction de servir les hommes. C'est en cela que le cardinal Duval n'était pas seulement de son siècle, mais qu'il avait atteint une forme d'intemporalité. »

Et **Me Nadir Bekkat** [2] d'insister : « Il croyait en la valeur inaliénable de toute personne humaine, quelle qu'elle soit. C'est ainsi qu'il souffrait lorsqu'un soldat

---

l'ONU. Président de la Cour Internationale de Justice en 1993 – Ministre des Affaires étrangères en 2004.

15. Amine Lotfi : Editorialiste au quotidien national algérien, El Watan.

[2] Nadir Bekkat : Avocat agréé à la haute cour de justice d'Alger

français était tué durant la guerre, et qu'il souffrait peut-être tout autant lorsqu'on torturait un Arabe, un Algérien, lorsqu'il était porté atteinte à sa dignité d'homme. » - De plus, ajoute-t-il : « La particularité de ce grand homme d'Eglise, par rapport à bon nombre d'autres personnes qui souffraient peut-être tout autant que lui, est que lui était actif. Il protestait auprès de tel ou tel général français, condamnait publiquement telle ou telle situation néfaste. »

Et le Professeur **Saïd Chibane,** ancien Ministre des Affaires religieuses[1]**,** d'écrire **: «** Le Cardinal a conquis le cœur des Algériens ; ils ont reconnu la grande bonté qui l'a conduit à aimer les pauvres, les déshérités, les handicapés et les abandonnés. »

Quant à M**ahfoud Keddache,** [2]**-** doyen des historiens algériens - il confie : « Ce qui nous impressionnait en lui, c'est son ouverture d'esprit, son souci de nous comprendre, nous, Musulmans, et surtout de comprendre nos aspirations à bâtir une Algérie nouvelle. A la vérité, à l'époque, cette Algérie, nous voulions la bâtir sans les

Français. Et ce sont nos contacts avec les scouts et routiers catholiques qui nous ont amenés à nous préoccuper de l'existence de l'autre communauté… Moi-même, j'ai eu la vie sauve, après avoir été retrouvé grâce à lui ; j'ai été libéré de l'emprise des parachutistes. Ces interventions de Mgr Duval étaient souvent anonymes. Bien que, ne faisant pas beaucoup de bruit,

---

[1] Saïd Chibane : Professeur en ophtalmologie. Ancien Ministre des Affaires religieuses

16. Mahfoud Keddache : Secrétaire des S.M.A. (Scouts Musulmans Algériens) en 1953 – Professeur d'histoire à l'Université d'Alger. Auteur de plusieurs ouvrages.

elles nous ont fortement impressionnés, et donné une autre image de l'Eglise. Elles ont également fait réfléchir pas mal de nationalistes au sujet d'une cohabitation nécessaire entre Musulmans et Chrétiens. Ce qui nous a aussi marqués, en 1962, donc après l'indépendance, c'est le fait que Mgr Duval ait opté pour la nationalité algérienne. Dans son esprit, il optait pour la présence d'une Eglise algérienne. C'était un pas remarquable qui nous a beaucoup frappés…Il a compris que l'Algérie avait droit à sa personnalité et à son indépendance. Il est parti, mais ses idées restent. En tant que précurseur, il a marqué son temps. L'histoire s'en souviendra. »

Mgr Duval était-il un homme seul, sans références ni soutiens ?

C'est le Professeur **Saïd Chibane,** ancien Ministre des Affaires religieuses – ai-je déjà rappelé - qui répond : **«** Le cardinal Duval a œuvré avec constance, en faveur d'une orientation selon la justice et d'un renversement de situation, aidé en cela par sa lecture assidue de Saint Augustin, et par sa rencontre avec l'ambassadeur du Vatican à Paris, le nonce Roncalli, futur pape Jean XXIII, inspirateur du Concile Vatican II. Ce nonce a effectué une visite de trois semaines en Algérie, en 1950, et il est resté une semaine entière à Constantine avec Mgr Duval. Ils partageaient une même vision politique, surtout en ce qui concerne la situation coloniale.»

Mais quelle fut l'attitude de Mgr Duval vis-à-vis de l'Islam ?

Le capitaine de l'ALN, **Ali Lounissi** [1]**,** l'affirme : « Tout en ayant la charge de sauvegarder la religion du Christ, Mgr Duval avait un respect absolu de la religion d'autrui, un respect absolu de l'Islam. Et son respect était sincère. Il m'a été très rarement donné de rencontrer quelqu'un d'aussi respectueux de l'Islam, en tant que religion, en tant que foi. »

Autre jugement, celui de **Saïd Maouche**[2]**,** scout, issu du petit peuple de la Casbah : « Mgr Duval était très humain. Il a même reçu de violentes menaces de la part de certains Européens. Malgré cela, il continuait à faire un travail humain. Il n'a rien négligé, si bien que l'on se disait : « Peut-être qu'il est devenu musulman ». Ou encore : « Ca y est, il est devenu musulman ! » Alors que lui, il appartenait aux gens du

Livre. Il avait la foi des gens du Livre, de même que les Ethiopiens qui, dans l'ancien temps, ont accueilli les premiers musulmans. »

Plus élaborée est la réflexion de **Me Mohamed Lakhdar Lakhdari** [3] **:** « Il n'est pas banal, dit-il, qu'une personne soit à ce point fidèle à ses convictions concernant la

défense de la personne humaine, une dignité qui transcende toutes les frontières et tous les courants de pensées traditionnels. Dans la pratique de sa foi, Mgr Duval était plus attaché à l'esprit qu'à la lettre. Il pratiquait l'« ijtihad » [4](l'effort de réinterprétation) . Il

---

[1] Ali Lounissi : Capitaine de l'A.L.N – Wilaya IV – affecté à la Zone Autonome d'Alger, en 1962

19. Saïd Maouche : Ancien scout de la troupe El Falah (Casbah) - 1935

20. Mohamed Lakhdar Lakhdari : Avocat agréé à la Cour suprême – Membre fondateur de la Ligue des Droits de l'Homme

[4] Ijtihad : efforts de réinterprétation des textes religieux et de leurs prescriptions

pouvait émettre des avis personnels, sans se référer à l'opinion de ses prédécesseurs. Voilà ce que je retiens de Mgr Duval. C'est sa fidélité à la transcendance d'Allah le Très Haut, qui a fait que Mgr Duval a dépassé les limites restreintes de l'Eglise ou encore de la politique, elles-mêmes commandées par des intérêts étrangers. Si, dépassant les contingences de ce monde, on tient compte de la transcendance d'Allah, qu'Il soit loué ! alors on découvre que l'être humain a été honoré par Lui. Dans le Coran, il est dit : « Nous avons honoré les fils d'Adam » (Sourate XVII, v. 70). Il n'est pas précisé du chrétien, du musulman ou du bouddhiste, mais des « fils d'Adam », c'est-à-dire, de l'être humain. De ce fait, attenter à la

dignité de cet être qu'Allah a honoré, c'est attenter à ses droits. Sur ce respect dû à

la dignité de la personne humaine, les religions se rejoignent. »

Quant au Professeur **Hocine ASSELAH,** [1]- qui eut à assister médicalement le Cardinal, jusqu'à sa dernière heure - il avance : « Ses formules transcendaient le cadre strictement religieux et atteignaient la source originelle de la morale universelle, le point initiatique de toute religion. C'est pour cela que ses discours atteignaient le cœur de tous les hommes de bonne volonté, qu'ils soient chrétiens ou non chrétiens. Je dirais simplement que par son infatigable recherche, ou plutôt son questionnement évangélique, il s'est élevé à une véritable sainteté, tout court. »

Un parallèle est fréquemment fait entre Mgr Duval et l'émir Abdelkader

---

21. Hocine Asselah : Professeur en gastro-entérologie. Proche du Cardinal, il l'aura suivi jusque dans ses derniers moments.

Plusieurs témoignages mentionnent ce parallèle. Je ne retiendrai à ce sujet, que le point de vue de Me **Nadir Bekkat** : « Chacun d'eux, en effet, déclare-t-il, a été animé d'une foi profonde, l'un venant du Christianisme, et l'autre, de l'Islam. Ils ont eu des comportements identiques, face à des situations périlleuses » - « Répondant à un haut dignitaire français qui le remerciait pour son intervention en faveur des chrétiens, l'Emir a répondu qu'il avait agi pour la défense des « houkouk el insanïa » (les droits de l'humanité). Ces « droits de l'humanité » défendus par l'Emir, en faveur des chrétiens de l'époque, victimes des abus des musulmans, ont pour pendant les « droits de l'homme » défendus par Mgr Duval, durant l'ère coloniale, en faveur des musulmans, victimes de dépassements de la part des autorités.»

Pour finir qelle place devrait être réservée au cardinal Duval, dans notre histoire ?

Le 20 octobre 1999, dans son discours prononcé lors du Forum de Formator, dans les Baléares, le **Président Bouteflika**, déclarait : « Permettrez-vous à un Algérien, musulman comme l'ensemble de ses compatriotes, venu pourtant du pays de St Augustin… de suggérer humblement mais solennellement devant vous, qu'il soit

demandé aux instances autorisées, la sanctification de notre ami et frère Mgr Duval ? Je voudrais le faire non seulement pour le caractère exemplaire de sa vie spirituelle et active, mais aussi, pour tout ce que, au-delà des barrières idéologiques, éthiques, raciales et religieuses, il a eu le courage d'incarner, en affirmant l'unité du genre humain devant

l'adversité qui frappe les uns au profit des autres. »

Et Me **Farouk Ksentini** [1]Président de la Commission nationale consultative des droits de l'homme, d'ajouter : « Je ne suis pas habilité dans la question, mais je m'étonne que l'on n'ait pas encore songé à canoniser Mgr Duval. La vie de sainteté qui a été la sienne, sa vie d'ascète, doivent tôt ou tard conduire à sa canonisation. Ce serait

un motif de fierté supplémentaire pour les Algériens que nous sommes. »

Autre vœux, d'un autre ordre, émis par Me **Hocine Zahouane,** [2]: « Il faudrait travailler, avance-t-il, à ce que l'Algérie se réapproprie l'image de cet homme, afin qu'il fasse partie de notre patrimoine culturel, religieux et humaniste. Dans le contexte actuel, plein de confusions dues aux monolithismes religieux, le fait pour notre pays de s'approprier un tel personnage, lui permettrait de démontrer combien il peut être pluriel, combien il est pluriel, et combien sa diversité est pour lui une richesse. C'est à partir de tous ses enfants, leurs diversités et leurs originalités, que l'Algérie peut s'édifier en tant que nation moderne, tolérante et attachée à toutes les valeurs sur lesquelles est fondée la dignité de l'homme. »

« Revisiter » le personnage de Mgr Duval pour le faire mieux connaître, telle était la démarche que l'on nous invitait à accomplir. Pour ce faire, c'est à travers un « prisme » particulier que nous aurons porté

---

22. Farouk Ksentini : Avocat. Président de la Commission nationale consultative des droits de l'homme.

2 Hocine Zahouane : Président de la Ligue algérienne de défense des droits de l'Homme.

nos regards… Le résultat – nous en sommes conscients - est nécessairement parcellaire. D'autres témoignages, différents - y compris sous d'autres cieux - ont été et pourront encore être portés. Les nôtres – tous attestés, comme il se doit - n'en sont pas moins : vrais.

Dans l'un de ses « Propos » le philosophe Emile-Auguste Chartier, alias : **Alain[1],** recommande de « ressusciter l'histoire, dans ce qu'elle a de vivant et d'utile aujourd'hui». Y suis-je parvenu ? C'est à chacune et à chacun d'entre vous, que, maintenant, il appartient d'en juger…

---

[1] Alain (cf. N.R.F. – Pléiade p. 108) - De son vrai nom : Emile-Auguste Chartier (1868-1951) – philosophe, journaliste – auteur de « Propos »