



وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الجزائر 2 أبو القاسم سعد الله
كلية اللغة العربية وآدابها واللغات الشرقية
قسم اللغة العربية وآدابها

إمادة المشاركة في قراءة مسكويه
مقاربة من منظور الهرمينوطيقا

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه الطور الثالث ل. م. د.
تخصص: قضايا الأدب

إشراف الأستاذ:
د. د. وحيد بن بو عريش

إعداد الطالب:
ساعد بلهادي

الموسم الجامعي: 2020/2019



وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الجزائر 2_ أبو القاسم سعد الله
كلية اللغة العربية وآدابها واللغات الشرقية
قسم اللغة العربية وآدابها



إمارة المشاركة في قراءة مسكويه
مقاربة من منظور الهرمينوطيقا

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه الطور الثالث ل. م. د.
تخصص: قضايا الأدب

إشراف الأستاذ:
د. وحيد بن بو عرزي

إعداد الطالب:
ساعد بلهادي
لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة	الصفة
لطيفة حجار	أ. د.	جامعة الجزائر 2	رئيسة
وحيد بن بو عرزي	أ. د.	جامعة الجزائر 2	مشرفا ومقررا
نسيبة الميرفي	أ. د.	جامعة الجزائر 2	عضوا مناقشا
اشراح سعدي	د.	جامعة الجزائر 2	عضوا مناقشا
عبد الله العشي	أ. د.	جامعة باتنة	عضوا مناقشا
محمد بلعروقي	د.	جامعة البليدة	عضوا مناقشا

الموسم الجامعي: 2020/2019

شكر وتقدير:

أُتوجه بشكري وامتناني للمشرف على هذه الأطروحة، أ.د. وحيد بن بوعزيز؛ على دعمه لي في تجاوز العديد من الصعوبات وعلى توجيهه للاحتكاك بالنصوص الفلسفية، ومعنى الالتزام في القراءة، يستحق لأجل ذلك كل التقدير، كما لا يفوتني وصل الشكر لكل من أسهم في تشكل هذا الأفق.

إهداء:

لـ الشیخ سیدي حسن عزوزي قدس الله سره

مقدمة

مقدمة :

كم تبدو المشاريع الحداثية ذات فعالية جراء ممارسات القراءة والتأويل، ولا مندوحة من أن ما انطوت عليه معظم القراءات للتراث ظل يناشد أفقا محددا للوعي بالنص الكلاسيكي، بيد أن هذا الافتراض ظل يتخلله لدى البعض من الدارسين في اللّهُث خلف إشكالات النص، البحث عن السبل الكفيلة بتغطية معضلة التأسيس لآليات تستنفذ معطياته، ولا مغالاة في القول إن كان شأنها شأن كل إستراتيجية يفرضها المنهج، أن النقاش بات يتشبّث بطي أفق السؤال، وتلكم المركزية لم تنشأ إلا في الرقابة المسلطة على الكلاسيكي، بشأن تكييف إشكال الحقيقة، ولعل هذا ما التفت إليه هانس جورج غادامير *Hans-Georg Gadamer* في مراجعته للمسار الذي اتخذته التأويلية من خلال كتابه «الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية». ولا شك أن ما تثيره قضية الموضوعي من الجدل بخصوص علاقة المفسر بالنص مع ما يشكل على العديد من الدارسين من إشكالات، لا تكاد تخلو من تخرّج قد يستجيب أحيانا لانعطاف الإكراهات الراهنة، فتوشك أن تنقلص العلاقة القائمة بين القارئ والتراث لولا أن هذا التراثي لا يلبث يزاول هذه الوساطة، علاوة عن كونه يملك تأويل ذاته، وتجدد المسألة حينذاك عما تكون عليه الكتابة الكلاسيكية، فالتحرز بصدها لا يزال بحاجة إلى إعادة النظر.

ولا مرأ من أن المشاركة في قراءة الكتابة الكلاسيكية تبرره محاولة التجاوز لمركزية الحقيقة والوعي بها، فالوضعية التي تمر بها منعطفات القراءة تحسبا لمساءلة النموذج التراثي؛ تذلل بصدد براديجم مغاير، ولا شك من كونه مسوّغا للقول أن معنى العمل الماضي إنما يتحدد في ضوء الأسئلة الراهنة التي تتيح للقارئ إدراك المسار الذي تحدده القراءة، انطلاقا من الافتراضات المزمع العودة إليها، ويظل الالتزام بقلب الوثوقية في إعطاء معنى آخر لانبثاق المقولات التراثية، التي لا طائل يرجى من وراء فهمها إن لم يتعدّ كل تمرکز، فيما يتأتى تأويل المدونة في الأفق الذي يسمح بمعرفة القدرة على استنطاقها في إشكالية دراستنا عبر مفاهيم الذاكرة والذات والقراءة، في الظواهر التي يأتي تأويلها تباعا، ثم إن الاختلاف الذي تظل تؤسس له المقاربات، يبقى يدعو إلى التساؤل عن معنى البدائل؟

بصد صراع التأويلات المنفتح على قراءة الكتابة في تشكّلها التراثي من جهة، وعلى استنطاق القراءة الحداثيّة وإخضاعها للمراجعة.

يثير الحديث عن إرادة المشاركة في قراءة مسكويه (ت 421 هـ) إشكالية من صميم الهرمينوطيقا، ولا سيما أن الاشتغال على النص الكلاسيكي ظل دوماً معلقاً بالحقيقة والفهم، بيد أن هذه القراءة تشغل منعطفاً حاسماً؛ ذاك الذي يحاول إحداث مراجعة لأهمية التراث، ولا فكاك من أن تحري هذا المفهوم يتوفر على القدر الكافي من الإزاحة، ترومها هذه القراءة للتفكير في الاستنطاق بما يحيل عليه من إثارة مساءلة عميقة، تنتشلها إرادة المشاركة من التعقيدات الراضحة تحت المقاربة الحداثيّة للتراث العربي القروسطي. وفي هذا السياق يتضح أن البدائل لا معنى لها دون التحول الذي يخوّل الانفتاح على الاختلاف، كفضاء لإمكانات التساؤل، ناهيك عن أن الانفتاح عليه، مدعاة لإحداث مراجعة للمنجز الحداثي المعني بمدونة مسكويه، ولإعادة النظر هذه مرجعية للتفكير في الظاهرة التراثية، لا نراهن على تملكها بقدر استنطاق ما يتخللها من أضابير تغافل عنها معظم الذين عنوا بقراءته، دون اختزال ما تقدمه نماذج في الفكر العربي وما تحجم عنه أحياناً، في هذا السياق لا تلو هذه المقاربة استئناف التأسيس للخلفية المعرفية دونما إدراك ما يقتضيه استدعاء جملة المفاهيم من إكراهات، ولا غرابة في أن إمكانية تجاوز ما يشكل على القراءة الراضحة من استجابة لدواعي التأويل لا يستقيم على تكرار ما راهنت عليه معظم القراءات الموجهة للتراث العربي – الإسلامي، كما قد لا يسع رحابة تلك المشاريع الفكرية، تخطياً للشطط في التقريب، سوى أن التوقف عند اللحظة النقدية لمحمد أركون لا ينبغي إهدارها، كون مراعاة أطروحته الموسومة «نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيد» ، ترفع تحدياً مهماً للغاية، بسبر مقدور هذا التراث على مجارة الأفكار على عمقها وتعقيداتها.

وتستحيل هذه المقاربات -إذاً- إلى مناقشة تبلور أفق للوعي يسعى إلى فهم العقل التراثي ومزاج تفكيره، ومع مراعاة هذا الشرط المعرفي، تأتي المقاربة بأكثر من مسوّغ لتجاوز تكرار الإشكالات السابقة، وتترأى حينها رؤية العقل بوصفها إنسانياً بعيداً عن كل التصنيفات، ومن ثم

كان الإقبال على التراث يدفع القارئ للالتكاء على ما هو طوع يمينه أمام دثار هذه القراءة من آليات، هذا ولا تدّعي الوقوف على الحقيقة بقدر ما تنزاح نحو أهمية اشتغال المقولات والمفاهيم الهرمينوطيقية.

لا بدّ من العلم أن هذه الدراسة موجهة منذ البداية إلى إعادة تأويل المدونة التراثية فيما يمتنع العديد من القراء الالتزام بالعلاقة القائمة بين الخطاب الكلاسيكي والحداثة، ولهذا بدا الشرح بين النص التراثي وبين آليات القارئ الحداثي رازحا بين فجوات ما تزال تتداعى في لهفة إلى المراجعة والتفكيك والتأويل، ويعزى هذا إلى الحاجة للتفكير في المشاركة، ثم إن من الأسباب التي تدفعنا لخوض هذه الدراسة إعادة النظر في إمكانية استنفاد المنجز التراثي عبر استدعاء العديد من المفاهيم، دون غضّ الطرف عن دواعي فحصها عن كتب من المدونة.

كما أن سطوة التصنيف _ بشأن مستوى الفيلسوف ودرجته _ تدفع مجدداً إلى القول أن إعادة القراءة هذه تستمدّ شرعيتها انطلاقاً من مراعاة تجربة الكتابة لا كسطوة أو كحقيقة متناهية، ولا يعني هذا أن أيّ عدم التمسك بالقدر نفسه الذي غلب على التفكير في التراث لا يلغي إمكانية توفر القراءة على حسن نقدي اتجاه الوعي بالمعرفة، بل هو سبب كافٍ لسبر قدرة مفاهيم الهرمينوطيقا على التغلغل داخل المنظومة الفكرية لمسكويه ومدى استيعابها.

تتغيا هذه القراءة -إذا- تقليص حدّة الوعي المباشر بالخطاب الكلاسيكي العربي، لأجل تركه يسائل فهمنا، وعسى أن يسوّغ هذا القصد آليات القراءة والتأويل، ومن ثم تكون هذه المقاربة حريصة على استنطاق التراث ذاكرة/ ذاتاً/ قراءة، لمعرفة كيفية اشتغال هذه الأطر في مراجعته، ولمساءلة قدرة المدونة أيضاً على الاستجابة لهذه المفاهيم، ولا سيما أنها تعتمد في تلاقيها إيجاد المواضع الكفيلة باستواء الهدف المرجعي لإرادة المشاركة في قراءة المنجز الكلاسيكي، وعلى استنطاق القراءات التي يتضح الاختلاف معها في أكثر من وجه.

ناهيك عن كون هذه القراءة ترمع التفكير في البدائل المراهن عليها لتفكيك غلواء الإسقاطات التي منيت بها العديد من الدراسات للنصوص الكلاسيكية، فضلاً عن كون المقاربة تتجه صوب

المشاركة في الكتابة في نسختها التراثية، والتأويل كرهان للانفتاح على آليات الحداثة من جهة، وعلى إعادة وسم وقراءة المنجز التراثي، والتقليص من حدة الإقحامات للمناهج النقدية الحداثية، ومن ثم بات من الواضح أن مناقشة هذه الإشكالية تستعيد نماذج لمشاريع فلسفية معاصرة نروم إخضاعها للمقارنة.

ولا ضير من الإشارة إلى أنه قد سبق وأن قدمت قراءات لمدونة مسكويه، تتصدّرها مقارنة مُجّد أركون في مصاف الدراسات الحداثية للتراث، متسائلا عن إمكانية التفكير في أنسنة عربية قروسطية في أطروحته الموسومة : «نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي»، ليهتم بتأويل المنجز التراثي، على غرار ما يقدمه مُجّد عابد الجابري في اشتغاله على هذا التراث أيضا، في مؤلفه: «العقل الأخلاقي العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية»، إضافة إلى مقارنة طه عبد الرحمن لمسكويه في كتابه: «تجديد المنهج في تقويم التراث»، كما لا ننسى دراسة عبد العزيز العيادي في إطار قراءته لرسالة الخوف من الموت لمسكويه مقارنة مع رسالة الكندي في دفع الأحزان، في كتابه الموسوم: «إيتيقا الموت والسعادة».

ولا مراء من أن هذه القراءات تبلور أفقا مهما في الاضطلاع بفهم المزاج العام للتراث، تبعا لنصوص مهمة ما تزال تتداعى للقراءة، وعليه يتّضح أن الإشكال لا يفتأ يلتفت إلى مناقشة هذه النصوص تماشيا مع ما تظل تراهن عليها المقاربة من تساؤلات، وتنطوي من ثم الإشكالية الكبرى على تساؤل مهم للغاية مُفادُه:

كيف يمكن التصدي لقراءة مسكويه عبر إرادة المشاركة ؟

ويرزح خلف الإشكالية هذه العديد من التساؤلات:

هل يتسنى تناول المقاربة من خلال وضع الكتابة التراثية بصدد إشكالية الهرمينوطيقا ؟ وإن كان ذلك كذلك كيف يمكن صياغة مشكلة استنطاق التراث؟ وكيف نتغيا الحديث عن مشاركة القارئ في استنطاق المنجز المسكويهي؟ وما مدى استيعاب المدونة للعدّة المفاهيمية المصاحبة للقراءة؟ وما أهميتها تأويليا؟ وما سعة الإبدالات التي تتيح صياغة هذه المفاهيم بصدد ما تضرب به من

اختلافات؟ هل تفرض هذه الاختلافات المنوطة بها التجاوز؟ وإن كان ذلك كذلك ما هي
 الإمكانيات المخوّلة لهذا التجاوز؟ وكيف نختدي إلى هذه القطيعة للحديث عن مراجعة تملك شرعية
 الاختلاف؟ وهل تفي المشاركة مراعاة للإشكالية الكبرى التفكير في فضاء الاختلاف؟ ثم ألم تكن
 مقاربات ظاهرة التراث في الغالب إلا استجابة للاختلاف المنكشف أمام المشاريع الفلسفية الأكثر
 تأسيسا وانفتاحا لما تقتضيه هذه العلاقة؟ وكيف يمكن استنطاق إسهام القراءات المعنية بالمنجز
 المسكويهي؟ وعليه كيف يمكن استنطاق القراءة بصدد الهرمينوطيقا مع وضع الصياغة الكفيلة لمسيرة
 التفكير في نسخته الغربية_العربية المعاصرة جنبا إلى جنب إعادة تأويل المقولات التراثية؟ هل يمكن
 القول -إدّا- أن هذه المفاهيم هي بدائل بقدر ما تختلف مع بعض القراءات الحداثية للتراث، أم بقدر
 ما تحاول البحث من خلال إرادة المشاركة؟ وأي قراءة تراها كفيلة بمعالجة إشكالية البحث في حدود
 مفاهيم: الذات والذاكرة والقراءة؟ وما قيمة تلك الفرضيات التي يطرحها التراث، وتعرض عليه في
 إطار صراع التأويلات؟

ثمة شاغل جوهري بوسعه أن يشتمل على صيغة إشكالية لـ: «إرادة المشاركة في قراءة
 مسكويه»؛ كيف عساها تكون نموذجا لقراءة التراث في ظل الحاجة إلى الهرمينوطيقا؟ مع العلم أنه لا
 تلبث دوما المفاهيم أن تستعين بحركة التأويل داخل النص، بيد أن هذه الحركة لا تولي السبل المشتركة
 للمفاهيم الامتثال لأفق أشمل وهو القراءة، دون الأخذ بعين الاعتبار معناه المضاعف، فحرصا على
 استنفاد هذا المنظور؛ تروم القراءة لوصل التقريب المباشر للنص التراثي، بالمقاربة الموجهة للمتغير
 الحداثي المكرّس لهذا النص، وتنطوي من ثم الأطروحة على وعي معرفي تمثله الآليات، وعلى بعد يقع
 تحت اشتغال آليات القراءة، انطلاقا مما ترومه الافتراضات من الانفتاح على هذه الإشكالية، في إطار
 كل مفهوم يصحب الدراسة، ووقوفاً على الإسهام الذي يكفله عبر القراءة والتأويل.

لأجل مناقشة هذه الإشكالات كان لا بدّ من وضع مدخل للدراسة يعنى بمشكلة
 الهرمينوطيقا والاستنطاق، توضيحاً لما تعنيه المشاركة في القراءة، ولم يكن بدعا في هذا المعنى للعلاقة
 المعوّلة على المشاركة -بمعنى التشارك أو الاشتراك- أن يستقل التأويل عن وظيفته الأولية في الالتفات

إلى تقلد معرفة شديدة الاحتراز إزاء الأفكار وكيفية التعامل معها، فقد لا نعدم قدرة التأويل على التفتن لقيمة التراث، فبقدر حضوره واستثارته للسؤال، لا يعزب عنه كممارسة تعميق الصلة بين متغيرات تمنحه الاستمرارية، بعد توضيح الخلفية المفاهيمية، وكيفية اشتغالها جميعا إزاء أفق البحث، ولا تفتأ عن كونها تحاول التصدي للتفاوت فيما تعنيه مرجعية كل مفهوم بصدد القراءة والتأويل، ومن ثم كان هذا الطرح يستند على جبهتين؛ المسار التاريخي الذي مرت المفاهيم، وعلى صعيد آخر الصياغة المترتبة عن العلاقة بينها.

الفصل الأول وهو الموسوم: أهمية التراث تأويليا: الخطوط الأساسية في التخريج النظري، للمرور عبر أسئلة القراءات الحداثية والتراث الأنسي، بداية بنموذج يمثل البعد الأنسي لدى محمد أركون انطلاقا من عنايته بنقد منهج فقه اللغة والتراث الاستشراقي؛ تبعا للتفكير في الأنسنة القروسطية عبر نموذج مسكويه والتوحيدي، مع أهمية الوعي المعرفي بإشكالية المنهج في مشروعه الفكري، ولتتجّن الفرصة لعرض مشكلة التصنيف الفلسفي عند محمد عابد الجابري، إلى جانب المرور على الإيتيقا في نسخة الحداثة لدى عبد العزيز العيادي، لمعرفة طبيعة هذه القراءات والإمام برؤية ما تقتضيه كل منها من حيث المرجعيات والغايات، ورثما يتأتى بعد ذلك في المبحث الثاني الموسوم: أهمية مسكويه تأويليا؛ وفي تقريب يأخذ بعين الاعتبار الجمع بين إرادة الفهم كما هي متجلية في النصوص الفلسفية للهرمنيوطيقا، وإعادة الوسم بما هو آلية تحاول الانتباه والتفتن إلى إعادة بعث طبقات النص المخفية، ولطالما كانت هذه العملية أحد مهمات التفكيك، تساؤلا عن طبيعة الاختلاف، المصاحب للمفهومين، وقوفا على هذا الإشكال كمعطى يفتح على مقولات الكلاسيكي وصراع التأويلات، ولا يستقيم التفتن إلى أهمية اللحظة التراثية إلا بقراءة مسكويه وسؤال الاختلاف، بحثا عن موقع التراثي إزاء هذا الزخم المفهومي، وللاشتغال على توضيح معنى الإرادة في الدراسة تأتي صياغة مفادها الجمع بين هذه المفاهيم والنموذج التراثي بعنوان؛ إرادة لكل الإرادات؛ قدرة الخطاب الكلاسيكي، وعطفا على هذا الأفق كان لا بدّ من وضع التأسيس النظري **لاستنطاق الكتابة** في المبحث الأخير من هذا الفصل، رغبة في الحديث عن المرجعية النظرية في كل من: إشكالات الذاكرة، هذا الشق

الذي يسعى إلى إيضاح طريقة التعامل مع هذا المفهوم إزاء المدونة التراثية، ومرورا بالمرجعية النظرية في أشكلة الذات، بسطا لتوجّه نظري معني بالانتقال إلى مساءلة الذات، ووصولاً إلى المرجعية النظرية في استنطاق المشاركة التي تروم الالتخاذ من القراءة بعداً أولياً في المراجعة ؛ وسرعان ما توطّد افتراضات هذا التخريج فعالية المفهوم انتقالاً من فصل إلى آخر.

وفي الفصل الثاني الموسوم: إشكالات الذاكرة في الصيغة الكلاسيكية: مقارنة الشرط التفكّري، أفرجت هذه الإشكالات في البداية عن إمكانات قراءة مستوى مهم من المدونة، تحت مسمى استمرارية الحدث التراثي من خلال ظاهرة الأمانة، ويتسّى في هذا المبحث قراءة الذاكرة التفكيرية وعلاقتها بالحدث التراثي، وانطلاقاً من العناية بالشرط التفكّري كانت إثارة ظاهرة الأثر وخارجانيته على الحواشي، **لاستنطاق** النص التاريخي لمسكويه، تركيزاً على تكثيف قصصي، يلفظه النص ويستعيد التحقيق، ولا غرو أن الاهتمام بظاهرة الأمانة يجد سبيله هو الآخر في استرجاع ما اصطلح عليه بالذاكرة الإخبارية وقيمة الشهادة في ظل هذه الظاهرة.

ولاستنفاد أحد معطيات إشكالات الذاكرة المعني بالنسيان، عسى أن يكفل استدعاء هذا المفهوم التفكير في إكراهات النسيان: عبر الإرادة الطيبة/الصلبة بين مسكويه/ التوحيدي، ويبدو أن المفهومين يعنيان الكثير بشأن المسؤولية والتبعة، فحينما يكتفي الأول بتحميل المسؤولية للسلطة_تمثلاً الإرادة الطيبة_ لا يتوان الآخر _التوحيدي_ في تحميل التبعة والإدانة للطرف الممثل للمركزية السياسية، وعلى وجه الدقة يلزم الموقف -إذا- الاهتمام بتأويل الثقة/ الارتياح، لدى كل منهما، ويترتب عن الإشكال عينه الانفتاح على معالجة ما يزرع خلفها في سياق الممارسات المنوطة بـ: ذاكرة الهامش السياسي ووضعها أمام تجربة الغفران الصعب، وفي غضون ذلك نروم إدراك الاختلافات المتعلقة بشأن تحميل التبعة والمسؤولية وعدم النسيان، وهذا التقريب لا ينعلم أيضاً أن يكون إحدى السبل الموصلة إلى استنطاق البعد السياسي لمفهوم الاغتراب.

ولطالما كان التوجّه الملزم بالذاكرة يمهّد لرؤية عن كتب التفكير في المزاج الأخلاقي الكلاسيكي، عبر تكوثر الخطاب الأخلاقي، المتطّلع إلى مَهَمّات الواجب بصدد الذاكرة الملزمة،

ويقتضي هذا الطرح التفصيل في لحظات ثلاث، تركز العناية بالخطاب بداية بالتفكير في: ذاكرة اللحظة اللغوية: الوسيط، الميتافيزيقا، الميثاق، وصولاً إلى ما تتمثله صياغة مستوى آخر من الإلزام ذاكرة اللحظة الأنثروبولوجية: ميثلوجيا الغائب وصوت الحكاية، ولا مناص من الانتقال أيضاً في نهاية الفصل إلى تأوّل ذاكرة اللحظة التاريخية تركيزاً على ما تثيره حالة الوعد في المنجز الأخلاقي .

وتتجه الدراسة في الفصل الثالث إلى: أشكلة الذات من خلال التقريب الإيتيقي، الذي يتيح للقارئ مناقشة رسائل مسكويه والتوحيدي فيما تنطوي عليه من مساءلة مهمة، وهي تلك التي مهدت للحديث عن إشكالية قراءة الاعتراف الكلاسيكي، من خلال رسائل مسكويه/ التوحيدي، في تجلٍّ مهم لمسألة الضمير، وفي شأن قراءة هذا البعد يأتي تأويل الذات، وفي هذا السياق أكثر ما يلفت الانتباه للعناية بذاكرة الندامة، مروراً بـ: تجليات اللا عصمة ومبدأ الهشاشة، ولا تفتأ أيضاً هذه المفاهيم تستحضر إشكالية إرادة الإقرار وسلطة الصراحة الكامنة تحت دثار هذه الرسائل، ولا يعدل المبحث الثاني من الاتجاه صوب قصد الكتابة: في رعاية الخوف من الموت، من قراءة الرسالة المخصصة بهذا التوجه نحو الموت، ثم لا فكاك من أن تتبع انعكاس جماليات الحس الرواقي، يجد أكثر من مسوغ في هذا الخطاب، وتبدو قيمته في التوقف عند المقارنة برسائل أخرى معنية بهذه الظاهرة الوجودية، وعليه كان من الضروري تحريّ منطق التماثل بين رسالة الخوف من الموت ورسالة الحياة للتوحيدي، ولا مناص من أن الأشكلة هذه تميّط اللثام عن أهمية وضع الذات في أفق الغيرية، تبعاً لقراءة مفهوم الحب والعدالة، وهو ما نخصّ به المبحث الثالث، وقوفاً على مفهوم الحب إشكالياً عبر المدح والغيرة، ويأتي الاهتمام بقضية العادل وممكنات العقل القانوني، في معرفة شرعية الحديث عن بعده الكامن في ثنايا المدونة، وفي ذات الموضوع نخلص إلى استنفاد البعد الأنسي عبر وضع الأنسنة بصدد أنطولوجيا الوجه.

أما عن الفصل الرابع وهو الموسوم: مسكويه في ضيافة الهرمينوطيقا: لأجل استنطاق المشاركة؛ نستهل فيه بمبحث يعنى باستدعاء إستراتيجية ترمع رؤية تأويل يتقوم على أنقاض التأويل، من ثم كان الموقف يفرض اصطلاح: تأويل ضد التأويل، لأجل تغطية إشكال الاستنطاق، ولا مراء

من أنه يدعو إلى الاضطلاع برؤية إسهامات الوعي بالتراثي، ونروم وقتئذ الاشتغال على الانعطاف نحو منطقة الما بين، ليفتح هذا المنعطف على مساءلة حركة العقل في المدونة عبر مشكلة الوجود والاختلاف، وتقتضي هذه العودة الكشف عن قدرة **الاستنطاق** في الانتقال من مقولات التراثي إلى الحداثي، وفيما يخص المبحث الثاني فإنه يتوفر على إشكالية مهمة للغاية كذلك في إطار **مشاركة المشاركة**؛ تركيزا على أصالة السؤال الكلاسيكي، عبر استرجاع لحظة السؤال التراثي ومشاركته من قبل القارئ، وتحرّى عندها معرفة جدلية السؤال والجواب، مع حضور التأمل وفن الفهم، ثم مشاركة السؤال الذي يطرحه القارئ على مدونة مسكويه أو على أحد المتحاورين من خلال كتابه المشترك مع التوحيدي «الهوامل والشوامل»، والذي كان عبارة عن أسئلة طرحت على مسكويه ويساءلها مجددا مُجد أركون، وتلتبس هذه الالتفاتة التساؤل عن كيفية استرجاع اللحظة التراثية عبر حواشي المترجم لكتب الدارس، تأسيسا لاستدراك فهم السؤال التراثي، الذي طرحه التوحيدي، وحالما توشك أيضا أن تسوّغ هذه المشاركة المضاعفة في التغلغل إلى الهامش **لاستنطاق** الحواشي وأفق الترجمة. وفي النهاية تأتي إعادة الوسم لأجل المشاركة في القراءة من خلال **نقد مزدوج**، والذي نصل عبره إلى قراءة المنجز التراثي الذي يخصّ مسكويه في رؤيته للوحي، ووضعه جنبا إلى جنب مُجد أركون بصدد الوعي الحداثي بالوحي، وفي نهاية المطاف تنعطف المقاربة دياكتيك القراءة/ الكتابة. وتنتهي الدراسة بخاتمة كمحصلة لأهم النتائج المتوصل إليها.

وتبقى هذه الافتراضات بحاجة إلى منهج يكفل الانتقال من التنظير إلى التطبيق؛ بالاتكاء على آليات القراءة والتأويل، بما يسعفها من التوقف عند وسائل المقارنة، شأنها شأن ما تحرص عليه من الكشف عن العديد من إضبارات المدونة، مع ما يعزوها من توسّل **استنطاق** التراث المسكويهي مصحوبا بحضور مفاهيمي، يعزى إلى الهرمينوطيقا، بما يخوله من استيعاب المدونة في ذاك التلاقي الذي يرتضيه المنهج بخصوص **إرادة المشاركة في قراءة مسكويه**، ناهيك عن كون استدعاء مفهوم الإرادة لم يكن ربطه بالمشاركة اعتباطا، وإنما لغاية إدراك معناها بما يليها؛ حيث تبدو أنها محدّدة وفق مستويين: إرادة مرادة، وهي المحددة بجدلية الوسائل والغايات، وإرادة مريدة: هي التي تجلب نحوها

إرادة العالم، وتكون محطّ تأثير وتأثر تلاقي وتلاقح تلقّ وتألّق، عساها تكون كفيّلة بمشاركة القدرة الفكرية الكامنة في الخطاب الكلاسيكي.

ولأجل استيفاء القدرة على استنفاد الاحتمالات المنفتح عليها الإشكال؛ كان لا بدّ من الرجوع إلى عدة كتب تعدّ مراجعا في غاية الأهمية فيما يخصّ هذه الدراسة، تبعا لمصادر متمثلة في: مؤلفات مسكويه: «تهذيب الأخلاق»، وكتاب: «الحكمة الخالدة»، ومصنف «تجارب الأمم»، وكتاب: «الفوز الأصغر»، والكتاب المشترك بينه وأبي حيان التوحيدي «الهوامل والشوامل»، ولأبي حيان التوحيدي كتاب: «المقابسات»، إضافة إلى رسائل أخرى له متواجدة بين ثنايا مؤلفات فلسفية، كما آثرنا الاتّكاء على افتراضات هانس جورج غادامير في كتابه: «الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية»، ومشروع مُجدّ أركون: «نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي»، ودراسته أيضا الموسومة: «معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية»، وكتاب: «قراءات في القرآن»، إضافة إلى العودة إلى بول ريكور *Paul Ricœur* من خلال: «الذاكرة، التاريخ، النسيان»، وللمؤلف نفسه اعتمدنا أيضا «الذات عينها كآخر»، وكتاب «فلسفة الإرادة، الإنسان الخاطئ».

هذا؛ ولا يخفّ أن البحث مرّ بالعديد من الصعوبات كانت أولاها إن لم يكن أهمها على الإطلاق غزارة المنجز التأويلي والمفاهيمي، فلم يكن من الهين استنفاده في القراءة مع ما يشكل من صعوبة في الانتقال من أطروحة إلى أخرى، ولا وراء أن الالتفات إلى خصوصية التراث توشك أن تتعقّد أمام شرطه وطريقة التفكير حياله في الظواهر، بيد أن هذا لا يعرقل فهمه بقدر ما يستحيل أحيانا إلى شطط منهجي في إسقاط الآليات، وفي تخطّي مثل هذه العقبات، تكتنف زاوية منها العدول عن اجتثاث المقولات وإصاقها مباشرة بمطارحة كلاسيكية، وعليه كان الخوض في ممارسات واعية بدرء الأحكام والمصادرات لا يتسنّى بسهولة، كما لم يكن من المتاح بيسر إيجاد مقارنة كفيّلة بالتصدّي للنص المسكويهي، ونصوص أبي حيان التوحيدي أحيانا، لا تنأ أن تكون اختيارا يتوقّف

على فهم التراث في كليته وشموليته، من خلال التوقف عند كل الكتابات والرسائل، سوى أن هذا لم يقدر بشكل كافٍ ولا سيما أن معظمها آل إلى الفقدان والضياع.

وفي المحصلة لا بدّ من القول أننا ندين بالكثير في هذه الدراسة للمشرف أ.د. وحيد بن بوعزيز على ثقته وصبره وتوجيهاته، فعسى أن يكون هذا المجهود كفيلا بتسديد ولو كان نذرا يسيرا من هذا الدّين، والشكر موصول أيضا لأعضاء لجنة المناقشة لما تجشّموه في قراءة هذه الأطروحة.

مدخل

إشكالية الهرمينوطيقا والاستنطاق

لطالما كانت قراءة النص الكلاسيكي إشكالية راهن عليها المشتغلون على تأويله من خلال منهج محدّد يستغرق معطياته، وإذا تسوّى الحديث عن التأويل، فنحن -إدّا- بصدد التفتيش عن الافتراضات التي تخوّل للقارئ التوقف عند قدرته على قراءة مسكويه من خلال معطيات مدونته، ويحوّل لمفاهيم المقاربة أن تستمد شرعيتها من القدرة على استنطاق النص الكلاسيكي حيناً، وعلى مراجعة القراءة المعنية بهذا النص، بيد أن التمكن من مناقشة هذين المتغيّرين الأساسيين، يمرّ بصياغة أفق لفهم المدونة، مع مراعاة طبيعة الكتابة المنطوية عليها، وفي سبيل ذلك تتحرّى العديد من الدراسات الاتكاء على آليات القراءة والتأويل في التصدي للتراث، ولا نعدم غزارة ما يخص منها أطروحات الفكر العربي المعاصر في الانفتاح على آفاق معرفية، وعلى اختلاف كل مشروع عن غيره في المرجعية، سوى أن ما يدعو إلى التساؤل في أهمية القضايا المطروحة، هو مآل استعادة نماذج تراثية بصدد آليات الحداثة.

ينبغي -إدّا- الحديث عن الجدل الذي تثيره دراسة نص كلاسيكي، فمنذ عقود من الزمن ظل هناك سؤال يراوح مكانه؛ كيف يمكن دراسة التراث؟ ولطالما كان هذا السؤال أفقا تضمّن إشكالات أخرى لم تكد تخلو في معظمها من التماس توازنات بين المنجز النقدي الراهن، وبين المدونات التراثية، وعسى أن تكون متوقفة على مقدرة الوعي بالمكتسبات المرافقة للنص، مع العلم أنه لا يوجد اتفاق آلي بين النص ومؤوله، وها هنا الظاهرة الأكثر إشكالية؛ حيث لا نخال التصدي للتراث متاحا دون الالتفات إلى الأفق المشكّل بعد كل القراءات، ولا شك أن الانتقال بينها يضعنا أمام سياق تاريخي مهم للغاية، وهو المدى الذي حسمت فيه دراسة نموذج مسكويه لدى مقاربات دارسي الحداثة وما تفتّنت إليه، فهل كانت كفيّلة تلك الآليات ببلوغ منهج محدّد يفني بالمعطيات المثخن بها النص التراثي في نهاية كل مقاربة؟

الظاهر أن البعض ظل محفّزا بنزوع التفتيش عن عقل تاريخي مضى؛ تناسيا لكون التراث ليس جزءا من عالم الماضي بقدر ما يعلو بنفسه إلى ما وراء العالم الماضي في عالم معنى ما يعبر عنه؛ ثم

ما يحسب على بعض القراءات هو الانتهاء إلى صراع التأويلات، بيد أن هذا الصراع بوصفه مستوى من الفهم لا يستثني تجلّي الأحكام المسبقة مهما بدت أساليب التخلص منها.

لا ضير أن الإشكالية هذه لا تتقوم إلا بادراك أهمية قراءة التراث من خلال الممارسة التأويلية بما أن التأويل شرط الفهم وإمكانه، تبعا للاضطلاع إلى مهمّاته وقضاياه، فما فتئت المنظومة المعاصرة تستشكله بعيدا عن كل وثوقية، فتلك الشرعية الفلسفية الجاهزة لطالما سوّغت تراجعها أمام التصديّ للوعي المباشر بالحقيقة، وما يربض خلف هذا الوعي كفيل بمعرفة طبيعة علاقة القارئ بالنصوص التراثية حينما يجتاحها رهان الاستنطاق *Interrogation*، خصوصا لما يتعلق الأمر بفهم خطاب ما يزال يتخبّط خلقا من بعد خلق، بعد كل قراءة تزعم خلخلته. ناهيك -إدّا- أن فهم النص التراثي يستعين بـ: الهرمينوطيقا *Herméneutique* *.

ويتعين من ثم إدراك كيفية اشتغال إرادة المشاركة *La volonté de participer* مع الحاجة إلى مراجعة الخلفيات الكامنة في أفق تعقيدها أيضا، ولا ينفكّ على الصعيد الهرمينوطيقي أن يأتي على عدّة مفاهيم لطالما كانت أحد إسهامات التأويل منذ الهرمينوطيقا السيكلوجية، التي لا تقف إلا على مشاركة أقصى ما يطمح إليه ذاك التلاقي بين فهم صاحب النص وبين فهم قراءه، وتبدو حينئذ الفوارق جدّ واضحة بشأن النظريات الهرمينوطيقية الأقدم والأكثر سيكلوجية؛ ولم تكن مشكلة الفهم بدعا بل العناية بها تستدعي العودة إلى التأويلية الرومانسية للحديث عن تأويلية فريدريك شلايرماخر *Friedrich Schleiermacher* بوصفها تزعم تقلّد مهمّات تنغيا تجنب سوء الفهم، وهو ما حدا به إلى التمييز بين ممارسة تأويلية مهلهلة ينتج فيها الفهم آليا، وممارسة دقيقة

* استخدم مفهوم الهرمينوطيقا في البداية لدى الدراسات اللاهوتية لوضع قواعد يلتزم بها المفسر لفهم النص الديني، وهو مقتبس من أسطورة هرمس *Hermes*؛ وسيط بين الآلهة والبشر الذي يشغل منطقة المابين، أما بالنسبة إلى تطوره المفاهيمي التاريخي فيتبين من خلال العودة إلى محاولات تأويل النصوص الدينية، وهذه العملية المتموضعة في منطقة المابين هي نفسها التي يشتغل فيها الاستنطاق، وتكمن القدرة التي تعزى إليه في مدى التغلغل داخل الفضاء الإشكالي، في إطار طرح فكرة التساؤل، لاستيعاب حجم الاختلافات، ويأتي الحديث عن الحلقة التأويلية لما يُشتغل على الاستنطاق بوصفه الانفتاح على المسألة التي تجعل من التأويل أمرا ممكنا، "فجوهر السؤال هو أن يكشف عن ممكنات وبيئتها مفتوحة"¹، هانس جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، تر: حسن ناظم، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، طرابلس، 1، 2007، ص409، وتحذر الإشارة إلى أن إشكالية الهرمينوطيقا والاستنطاق تجد ملمحا خاصا ودقيقا إزاء القراءة والتأويل، بوصفها تشغل منطقة المابين (بين الذات وبين الموضوع)، وفي سياق ذلك "تحاول الهرمينوطيقا إدراك فعاليتها وهي متموضعة في مكان المابين، في فضاء الاختلاف"، ج. هيو، سلفرمان، نصبات بين الهرمينوطيقا والتفكيكية، تر: علي حاكم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ المغرب، ط1، 2002، ص60.

تنطلق من مقدمة تفيد أن ما ينتج آليا هو سوء الفهم؛ "وهذا التمييز يستند إنجازه الخاص الذي كان يرمي إلى تطوير فن حقيقي للفهم بدلا من أن يكون تجميع ملاحظات، وهذا شيء جديد أساسا"¹. لا تتسنى هذه المطارحة إلا بفهم ما كانت تصبو إليه العديد من المشاريع المقدمة في قراءة الخطاب الكلاسيكي، التي تتقلب في رحم التأويل ردة تلو أخرى غداة كل براديجم *Paradigme*، وهذا الشغل الشاغل لدى كل من يحاول التأصيل لنظرية التأويل انطلاقا من الافتراضات التي قدمت بديلا عن الهرمينوطيقا الرومانسية، حيث الاتجاهات اللغوية الفيلولوجية وثيقة الارتباط بروح العصر، ويبدو جليا أنها أحد شقي التأويلية التي مرّت بسبيلين التأويلية اللاهوتية والتأويلية الفيلولوجية². ويبرز حينها فلهايم دلتاي *Dilthey Wilhelm*، في التأويلية الفيلولوجية متجاوزا الفهم الذاتي، ليتأكد أن التأويلية لا تبلغ استقلالها إلا حين تكفّ عن خدمة أيّ غرض دوغمائي، وهو بالنسبة للاهوتي المسيحي الإعلان الصحيح للبطارة، وتبدأ بأداء دور أورغانون تاريخي، وبأية حال فإذا كانت فكرة عصر التنوير التاريخي اتبعها دلتاي سوف تتبين أنها وهم، فإن حقبة ما قبل تاريخ التأويلية التي رسم هو صورتها تكتسب دلالة مختلفة تماما أيضا³.

وتأتي أهمية شلايرماخر سبقا من خلال مكانته في تاريخ التأويلية، أو بعدّه حلقة لا يمكن تجاوزها في إدراك الإشكالات الكبرى التي مرّ بها **الفهم** لما كان يعني "أن يفهم أحدنا الآخر، إن الفهم هو أساسا اتفاق، لذلك يفهم الناس في العادة بعضهم بعضا على نحو مباشر أو أنهم يجعلون أنفسهم مفهومين من أجل الوصول إلى اتفاق"⁴، ولأن العلاقة بين المؤول والتراث ليست في غنى عن كون الذات إزاء موضوع بفعل ما تشكّله هذه النقطة في بعدها الأنطولوجي أحد الإشكالات التي قامت عليها مشكلة الفصل بين الحقيقة والمنهج، ويرثما يتوقف هانس جورج غادامير *Hans-Georg Gadamer* في أكثر من مرة ليوضح مفهوم الدائرة التأويلية بوصفها غير شكلية أساسا من حيث طبيعتها؛ وهي "ليست ذاتية ولا موضوعية، إنما هي تصف تفاعل حركة التراث وحركة المؤول. فتوقع

¹ هانس جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، (مرجع سابق)، ص 271.

² المرجع نفسه، ص 258.

³ المرجع نفسه، ص 262.

⁴ المرجع نفسه، ص 265.

المعنى الذي يحكم فهمنا لنص ما ليس فعلا ذاتيا إنما هو فعل ينبثق مما يربطنا بالتراث¹، ويبدو الموقف مواتيا لإدراك هذه العلاقة التي تتبناها المشاركة في القراءة انطلاقا من مفهوم التراث في حد ذاته، والذي ما فتئ يرتبط بأكثر من مرجعية، تلك التي يفرضها التوجّه المعرفي حيناً، وعبر الوعي التاريخي المكرّس اتجاهه حيناً آخر، "فالتراث ليس مجرد شرط مسبق ثابت، وإنما نحن بالأحرى نتنتجه بقدر ما نفهم ونشارك في تطوره، ومن ثم نحدده نحن. وعليه، فإن دائرة الفهم ليست دائرة منهجية، إنما هي تصف عنصرا في بنية الفهم الأنطولوجية"².

وبعيدا عن الصّرامة المنهجية في استكناه الحقيقة تأتي هرمنيوطيقا هانس جورج غادامير *Hans-Georg Gadamer* كي تزيح الستار عن إمكانية حدوث فهم ما، في أدق التفاصيل التي ينشأ فيها وعن الدائرة الكبرى التي تتبناه، التي تحدد على إثرها ما يطلق عليه بإرادة الفهم، وللأهمية البالغة لهذه الدائرة الأساسية لدرجة أنها تنطوي في الفهم على مضمون تأويلي آخر مدعو بـ: **التصور المسبق للاكتمال**. بيد أن هذا كما يبدو هو أيضا شرط شكلي لكل فهم، إذ يقرّر أن ما يكون وحدة المعنى فعلا هو فقط ما يمكن إدراكه بوضوح، ويواصل مسعا حرسا على كشف حجب الاختلاف بينه وبين التأويلية الرومانسية التي تهيمن عليها دوما قابلية النص للغموض وعدم الإسفار عن معناه، ومن ثم بديهي للغاية، عندما نقرأ نصا ما نفترض دائما اكتماله، ولا نبدأ بالشك في النص وباكتشاف إمكانية معالجته إلا عندما يتبين خطأ هذا الافتراض، أي إنّ النص غير مفهوم³، هذه الفرضية التي نشأت في عناية شلايرماخر انطلاقا من سعيه إلى بلوغ تأويلية كلية تنطلق من "تجربة اغتراب الفهم، وإمكانية سوء الفهم هي تجربة كلية"⁴، وعليه كان الخيط الرفيع الذي يدفع هانس جورج غادامير *Hans-Georg Gadamer* للعودة إلى تاريخ التأويلية هو تطور مشكلة الفهم بالأساس، التي يعنى بها شلايرماخر في سياق اشتغاله على مسألة سوء الفهم، المضطلع بتجنب عدم الإسهاب في الحديث عن "الافتقار إلى الفهم بوصفه سوء الفهم فلم يتخذ شلايرماخر في اعتباره

¹ هانس جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، (مرجع سابق)، ص 271.

² المرجع نفسه، ص 271.

³ المرجع نفسه، ص 271.

⁴ المرجع نفسه، ص 264.

وظيفة التأويل البيداغوجية وسيلة تساعد على فهم الآخر (الدارس)¹. هذا ويعتقد في إطار العلاقة التي يتأسس من خلالها الفهم والتأويل في غير ما فصل أو حيز يقوم فيه أحدهما بعيدا عن الآخر، وعليه لا يفتأ أن يعتبر التأويل *Interprétation* والفهم *Compréhension* "متناسجين لحمة بسداة تناسج جانبي الكلمة الخارجي والداخلي، وفي الحقيقة كانت مشكلة عن التأويل هي مشكلة عن الفهم"²، وليكن في العلم أن الإضافة التي يقدمها شلايرماخر لتاريخ التأويلية لا ينكرها غادامير حينما يصف ما وسمه من تقسيمات بأنه كان في غاية الجدة مقارنة مع التراث الهرمينوطيقي، حينئذ لا تستقيم الممارسة التأويلية على عودها إلا بالوعي بملاسات نشاط الفهم الذي تتكئ عليه، في الوقت الذي يوضح شلايرماخر التمييز الحاصل، "بين ممارسة تأويلية مهلهلة ينتج فيها الفهم آليا، وممارسة دقيقة تنطلق من مقدمة تقيد أن ما ينتج آليا هو سوء الفهم"³. وهذا ما حدا بصاحبه إلى الاتكاء على أطروحة التأويلية التي مفادها في كل ممارسة أو ما تبتغيه وما يعنى به المؤول أساسا إدراك أن التأويل هو فن تجنب سوء الفهم؛ "فالتأويلية تتعالى على ما تتصف به الأغراض البيداغوجية من طابع تأويلي حيني وتنال استقلالية منهج بقدر ما ينتج سوء الفهم آليا، وبقدر ما يتعين على الفهم أن يكون مرغوبا فيه ومطلوبا في كل نقطة، فجميع هذه المهمات متضمنة في هذا التعبير السلي أي تعبير تجنب سوء الفهم"⁴.

ولا يمكن التغاضي عما قام به رودولف بولتمان *Rudolf Bultmann* هو الآخر استجابة لمنهجية مغايرة في سؤال الفهم الذي كان سابقا لدى دلتاي مرتبطا أساسا بتوجه نفسي بحث لأجل فهم المؤلف، ومن ثم فهو يريد أن يخلصه من هذا القيد ليكون نتاج المشاركة "إن الفهم، إن التأويل إذا هو دائما ما يكون موجها بسؤال محدد بهدف محدد، ذلك يعني أن لا وجود البتة للفهم دون فرضية مسبقة أو بكلام أكثر دقة إن الفهم غالبا ما يدار بفهم مسبق عن الشيء الذي يتساءل النص

¹ هانس جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، (مرجع سابق)، ص271.

² المرجع نفسه، ص271.

³ المرجع نفسه، ص262.

⁴ المرجع نفسه، ص272.

عنه"¹، وفي سياق معرفة الوضعية التي يتم فيها الفهم عبر المشاركة، فلا بدّ -إدّا- من العلم أننا والحالة هذه لا نفهم إلا بالمشاركة فيما قيل هنا يتحدث بولتمان "عن فهم مشترك، أو فهم يُشارك فيه: أن نفهم، فذلك يعني المشاركة في ما أفهمه"². ناهيك عن أن مشاركة القارئ تتجه إلى الإجابة عن أسئلة النص تلك التي قلما ما يبوح بها دون أن يشركه، أو هو ذاك الإشكال الذي لا ينتهي إليه إلا من خلال إرادة الفهم، إلا أنها تأبى أن تكون إما إرادة سيطرة أو تفهم وتفاهم انطلاقا من معطيات الآخر وغيرويته، حينئذ يمكن القول أن "هناك دائما مشاركة في إنتاج الحقيقة وبناء المعنى، مشاركة ليست حكرا على أحد تؤوّل إلى معرفة مقتسمة والمعنى كحصى موزعة وفهم مشترك تتداخل آفاقه وتختلف مستوياته وأبعاده"³. ولا غرابة أن يلفى الفهم إبدالا ليشمل العديد من الذين أثاروا النقاش حوله، حالما يفتح أفقه مارتن هايدغر *Martin Heidegger*، ليجد سبيلا في تأويلية هانس جورج غادامير، وما يلفت الانتباه بالضرورة هو ما جنته هذه الإبدالات بعد كل إكراهات قد تمر بها، غير أنه لا يخفى على القارئ أنه كان لهايدغر فضل معالجة مسألة الفهم في سياق يختلف اختلافا جذريا عما سبق، لما تجاوز الحدود التي وضعها دلتاي حين ميز بين ما هو تاريخي وما هو علمي بخصوص الفهم، وهذا ما كلّف العلوم الإنسانية في النزعة الدلتائية السعي إلى وضع إستراتيجية علمية لتأويل النصوص، وريثما تدفع غادامير هو الآخر من خلال كتابه «الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية»، إلى توجيه التأويل منعظا حاسما، قلبا للمرجعية العلمية التي آلت في ما بعد إلى تحمل عواقب الصرامة المنهجية.

لا غرابة -إدّا- أن الفهم لدى هايدغر مهم تأويليا، ونابع أساسا من شرط وجود الكائن في الانتقال من الكوجيطو الديكارتي أنا أفكر إلى أنا أكون، ثم إن التوليفة هذه تقتضي معرفة أن الفهم في المحصلة "ليس تعليمية مخصصة لممارسة الفهم، وإنما يصف بالأحرى نمط إنجاز التأويل الذي يبتغي إرادة الفهم. لا تكمن عتبة التفكير الهرمينوطيقي الهايدغري في تبيان وجود حلقة (الفهم)، وإنما كيف

¹ جان غروندن، التأويلية، تر: جورج كتوره، دار الكتاب الجديدة، ب ط، ب ت، ص 51، 52.

² المرجع نفسه، ص 51، 52.

³ هانس جورج غادامير، فلسفة التأويل، الأصول. المبادئ. الأهداف، تر: مُجد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط2، 2006، ص 32.

تنطوي هذه الحلقة على دلالة أنطولوجية إيجابية¹. ولا نستنفذ اشتغالنا على إمكانية الفهم لدى هايدغر إلا بما هو "يهم الانفتاح التام للدازين من حيث هو كينونة _في_ العالم فإن الانزياح الفهم هو تنويع وجوداني للاستشراف في جملته. إنما ضمن فهم العالم تكون الكينونة _في_ مفهومة _معا_ دوماً، ويكون فهم الوجود، بما هو كذلك دوماً فهماً للعالم"²، هذا المفهوم الذي كان مارتن هايدغر حريصاً من خلاله لفهم الكائن، أو بإقرار أن الفهم هو شرط وجود الدازين نفسه، ولأجل ذلك يكون بتقديره "ليس موهبة خاصة أو قدرة معينة على الشعور بموقف شخص آخر، ولا هو القدرة على إدراك معنى أحد تعبيرات الحياة على مستوى أعمق، الفهم ليس شيئاً نمتلكه بل هو شيء نكونه، الفهم شكل من أشكال الوجود _في_ العالم"³. وإذا كان التحدي الذي يرفعه هايدغر في كونه يعمق الصلة بين الفهم والتاريخ هو التشديد على ضرورة أن يكون الفهم متجذراً في الموقف التاريخي، أما عن التحدي الذي يطرحه أمامنا غادامير فهو ذو حدين؛ أولاً في معرفة المدى الذي يلاقي الوعي التأويلي مستوى أعمق وأكثر تعقيداً بشأن منطلق فن التأويل، ذلك "أن إرادة الفهم ترتبط بالشيء الذي يبلغ (ويتجه نحو) اللغة عبر التراث وبواسطته. هكذا يرتبط ويتصل مع ما يقال ويعبر عنه في أعماق التراث"⁴، وفي التحدي الآخر يدعونا على الدوام إلى تشكيل علاقة متميزة معه لأجل فهمه في كليته، ويستدرك هانس جورج غادامير هذه المرجعية التأويلية كي لا تقع في وثوقية المركزية التراثية قائلاً: "لكن الوعي التأويلي يعرف جيداً أنه لا يرتبط بهذا الشيء كما لو تعلق الأمر بوحدة يقينية وغير إشكالية"⁵. لذلك أراد غادامير -إذاً- تخلص العلوم الإنسانية من مشكلة تقييد الحقيقة بالمنهج، التي لحقتها جراء أزمة النزعة التاريخية، وما خلفته من مآزق في التفسير، فما يشكل محور اهتمام الفهم ليس تلك المسافة الموضوعاتية، ولكن الكائن وقد غلفه المعنى وكذا الاستيضاح

¹ هانس جورج غادامير، فلسفة التأويل، (مرجع سابق)، ص 122.

² مارتن هايدغر، الكينونة والزمن، تر: فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت/ لبنان، ط 1، 2008، ص 286.

³ عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهرمينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة/ مصر، ط 1، 2007، ص 227.

⁴ هانس جورج غادامير، فلسفة التأويل، (مرجع سابق)، ص 128.

⁵ المرجع نفسه، ص 128.

والنداء لا يتراءى من ثم الفهم إلا بما هو استجابة لنداء معين، أو قل إنه مدخل لتلبية أحد شروط التأويل، ومن ثم لا ضرر من القول مع غادامير أن "بداية الفهم مرهونة بوجود شيء ينادينا ويدعونا (إلى الفهم) إنها أولى الشروط التأويلية"¹، ناهيك عن كونه يذهب إلى اعتبار أن "الفهم ليس فقط فهما لسلوكيات الذات الممكنة والمتنوعة، بل هو نمط وجود الدازين نفسه، وإنه بهذا المعنى أستعمل مصطلح التأويلية هنا. فهو يدل على الوجود الحيوي الأساسي للدازين الذي يشكل تنافيه وتاريخيته"²، يحدد آنثذ غادامير أحد أهم إبدالاته للفهم الهايدغري في كون مشروعه يعدّ انتقالاً من فهم الوجود إلى فهم الفهم، ومن المعروف على سلفه أنه فيلسوف التأويل بامتياز، على الرغم من ذلك انطوت هرمنوطيقا غادامير على كل ما هو أنطولوجي في صمت، سوى أن ما يشرع له امتلاك خصوصيته في إطار الفهم وتجاوزه إلى معرفة أنه فهم شيء ما.

إلى ذلك يتضح أن التعامل مع العمل الكلاسيكي هو رهن أهميته، وما بلغنا من أفقه فضلاً عن كون "فهم التراث لا شكّ أفقا تاريخيا. ولكن من غير الصحيح أننا نحظى بهذا الأفق عبر نقل أنفسنا إلى داخل حالة تأويلية. ففي الحقيقة، يتوجب أن يكون لدينا دائما أفق كيما نستطيع نقل أنفسنا إلى حالة ما"³. هل يجدر بالقارئ الآن أن يكتسب هذا الوعي التأويلي انطلاقاً من لحظة الكتابة ومروراً بلحظة القراءة، وهذا ما يطلق عليه بأفق النص المتكئ على القراءات التي مرّ بها وصولاً إلى أفق القارئ، وهذا ما يصطلح عليه لدى غادامير بانصهار الآفاق *fusion d'horizons*، ولا نجانب الصواب حينما نقول معه أن "الفهم هو دائما انصهار تلك الآفاق التي يفترض أنها موجودة بذاتها ونحن متآلفون مع قوة النوع من الانصهار من الأزمان المبكرة على نحو رئيس، ومن ملاحظتها الساذجة عن نفسها وعن ارثها. إن عملية الانصهار هذه تكون في تراث ما، عملية مطردة باستمرار فيتحد القديم والجديد دائما في شيء ذي قيمة حية، دون أن يمنح أحدهما الصدارة من الآخر صراحة"⁴. وعليه يبدو أن عمل مسكويه لا يحتاج إلى أن نلغي المسافة الزمنية لفهمه، إذا كان هو

¹ هانس جورج غادامير، فلسفة التأويل، (مرجع سابق)، ص 130.

² هانس جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، (مرجع سابق)، ص 360.

³ المرجع نفسه، ص 415.

⁴ المرجع نفسه، ص 416، 417.

الذي يزاوّل هذه الوساطة عبر إلغاء المسافة، ومن هنا نحاول توضيح الوضعية التي يكون فيها المؤول إزاء النص، وإن كنا لا نخفي الطابع الجدلي، غير أنه لا يعني حسب غادامير ارتقاء بأطروحتين متضادتين، إنه جدل بين أفق المرء وبين أفق التراث، وإن كان ذلك كذلك فإن "مهمة الفهم التاريخي تتضمن أيضا اكتساب أفق تاريخي ملائم، وبذلك يمكن رؤية ما نحاول فهمه من حيث أبعاده الحقيقية. فإن أخفقنا في نقل أنفسنا إلى داخل الأفق التاريخي الذي يتكلم منه النص التراثي فسوف نسيء فهم دلالة ما يجب أن يقوله لنا"¹. وتأتي التفاتة هانس جورج غادامير اتجاه الكلاسيكي لتنحو إلى فهم "الكلمة المكتوبة وما يرشح عنها _الأدب_ هي قدرة العقل على التعقل منقولة إلى الوسط الأشد غرابة، ولا شيء يصلح أن يكون أثرا خالصا جدا للعقل كالكتابة، ولكن شيئا يعتمد اعتمادا كبيرا على فهم العقل كالكتابة أيضا، وفي فكّ شفرة الكتابة وتأويلها تحدث معجزة تحويل شيء غريب وميّت إلى شيء معاصر ومألوف كليا، وليس لهذا مثل يأتي من الماضي"²، إن القراءة الهرمينوطيقية تهددي إلى معاندة الإشكال المطروح بشأن المنهج والآليات الجديدة بقراءة التراث، ولا مندوحة من القول أن العلوم الإنسانية لم تجد خلاصها من تأزم معضلة الحقيقة والمنهج إلا في الكلفة المدفوعة من قبلها، لما كان المؤول يتوسّل ما يجده طوع يمينه، ومن التحيز ذاك ينتهز أولى الفرص لإثبات جدارة الإجراءات، وفي السياق عينه بدت النصوص الكلاسيكية رهينة كل هذا الإقبال واللّهث خلف المسعى النقدي، بيد أن هذا الانتقال ما فتى يعلن أن "القدرة على القراءة وفهم ما هو مكتوب تشبه فنا سرّيا بل هي سحر يحرقنا ويقيدنا ففيها يبدو الزمان والمكان ملغيين، والذين يستطيعون قراءة ما هو مدون كتابة ينتجون حضورا محضا للماضي ويحققونه"³.

لعله ليس من الهين الخوض في قراءة مدونة تراثية على تعدّد رهانات الفهم فيها مع ما قد تشكل من محاولات متكررة، ولا مناص إذ ذاك من أن المؤول والحال هذه لا يقصي ذاته ويضع مسافة في محاولة فهم النص وتأويله، ولأجل ذلك يبدو الفهم عملية دوما معلقة على مشاركة القارئ،

¹ هانس جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، (مرجع سابق)، ص 413.

² المرجع نفسه، ص 248.

³ المرجع نفسه، ص 248.

لتكون هذه أساسا ما يكلّل عملية الفهم، ويبدو أن خصوصية خطاب _ كنص تراثي _ هي ما يقوض ربما فهمنا الأولي وتدعوه للتجدد، باعتبار الصياغة في مثل هذه المدونات تتمتع في كل محاولة أمام القفل المستعصي على المثل، بيد أن النص المكتوب على وجه العموم يجعل الماضي معاصرا دائما للحاضر، أما فهمه فيعني المشاركة في معنى الحاضر، وهي المشاركة التي تكشف عن الصلة القائمة بين النص والمجموع الأهداف والغايات التي تتحرك ضمنها، ومجموع المعايير المسبقة التي توجه فهمنا. ومن ثم _ عطفًا على ما سبق _ لا بدّ من التيقن من أن "الفهم لا يمكن أن يتحقق من خلال نزعة منهجية تحاول فيها الذات الاستحواذ على الموضوع، وإخضاعه لقواعد منهجية، وإنما من خلال حوار تفتتح فيه الذات على الموضوع أو الأنا على الآخر بهدف الوصول إلى اتفاق، أي إلى شيء مشترك نشعر معه بالألفة"¹.

إن الفهم الهرمينوطيقي لدى غادامير يتوقف على مسعاه في الابدالات المراد التوصل إليها وتصوره لاشتغال الهرمينوطيقا، ولم يكن بدعا إذن أن يكون الفهم ليس مجرد مشاركة غامضة أو صلة خفية بل هو الاشتراك بمعنى مشترك، لذلك فإن الصراع الأساس بين الهرمينوطيقا الموضوعية والهرمينوطيقا التاريخية _ مثل هرمنيوطيقا هانس جورج غادامير _ يقوم على حقيقة أن الأولى تنظر في العلاقة بالنص بوصفها علاقة معرفة، حينئذ يكون تخريج الفهم بجانب ما ترومه الثانية اتجاه المعرفة في العلوم الإنسانية، ويليق بالموضوعي إذ ذاك التعامل مع مشكلة الحيلولة من غير تعطيل العلاقة بين النص والمؤوّل في حين تهتم الثانية بوصف طبيعة الفهم ذاتها. من المهم _إذًا_ للغاية أن نتفهم الوضعية التي يقع فيها الخطاب الكلاسيكي ليس بعيدا عن آلياتنا، حينذاك تأتي الفروض المسبقة، لإدراك كيف أن التفكير تاريخيا دائما توسطا بين تلك الأفكار وتفكير المرء الخاص، "ومحاولة التملّص من مفاهيم المرء الخاصة في التأويل ليس فقط محاولة مستحيلة، بل هي محاولة عبثية بصورة واضحة، ويعني التأويل بدقة تفعيل تصورات المرء المسبقة حتى يمكن أن نجعل معنى النص يتكلم إلينا"².

¹ هانس جورج غادامير ، تجلي الجميل ومقالات أخرى، تحرير : روبرت برناسكوبي، تر: سعيد توفيق ، المشروع القومي للترجمة، 1997، ص11.

² هانس جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، (مرجع سابق)، ص521.

إلى هنا تتخلّل قراءتنا جوانب مبهمة إلى حدّ ما والشكّ إزاء استنفاد كامل تلك الافتراضات المتعلقة على أفق التراث يتضاعف، سوى أنه يبقى يراهن على بعد مهم للغاية، هو ذاك الذي وصفه هانس جورج غادامير قائلا: "عنصر التراث في وعينا التاريخي التأويلي ينجز في تشاركية الأحكام المسبقة التي تقدم العون للمؤوّل، فالتأويلية يجب أن تبدأ من الموقع الذي يكون فيه الفرد الساعي إلى فهم شيء ما مرتبطا بالموضوع، الذي يأتي في لغة النص التراثي"¹، ولا ضرر إن أعمّنا النظر في النقد الشديد الذي وجه لتأويلية هانس جورج غادامير بسبب هذا التوجه في حديثه عن الأحكام المسبقة من قبل يورغن هابرماس *Jürgen Habermas*، الذي يرى في ما لا يقل عن السخرية اتجاه المنهج المتبع من قبله، مثيرا في ذلك "إحجام غادامير عن التنظير في المنهج التأويلي واكتفائه بمجرد عرض مفاهيم موعلة في التجريد من مثل انصهار الآفاق، الأمر الذي استهدف الهرمينوطيقا لوابل من التهكّم والازدراء من قبل الوضعيين"²، ثم إن النزوع التجريدي لهذه الأحكام المسبقة يزيد من حدة نقد يورغن هابرماس الذي يرى أن هذه "الأحكام المسبقة التي تنتشرها من تراثنا كثيرا ما تكون عثرات وقيودا على العقل، وينبغي أن نخضعها للتمحيص النقدي باسم العقل والتأمل"³، فضلا عن كون هذه الأحكام كفيلة بمراجعة مضاعفة إذا غني الأمر بالاهتمام بالتراث وبمؤوّله هو الآخر.

إن العودة للحديث عن الأحكام المسبقة لم تكن بدعا، طالما أن اهتمامنا هو المشاركة في القراءة انطلاقا من افتراضات الفهم، ولعل الطريق الملتوية والصعبة هي المشرفة على رؤية أوسع باستنتاج النص عبر المنجز التأويل المعاصر. ومن الأفضل مراعاة أطروحة غادامير الذي وقف ندّا لهذه الهجمة ضد الأحكام المسبقة، وبوصفها الشروط التي يحدث فيها الفهم بيد أنها ليست إجراء أو منهجا يحشده المؤوّل بكل طاقاته من أجل النص، إنما هي بالأحرى شروط معطاة. ويوضح بشأن هذا قائلا: "الأحكام المسبقة والمعاني المسبقة التي تحتلّ وعي المؤوّل ليست تحت تصرّفه الحر. فهو لا يستطيع أن يفصل سلفا، الأحكام المسبقة الخصبة التي تقدم العون للفهم عن الأحكام المسبقة التي

¹ هانس جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، (مرجع سابق)، ص 404.

² عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهرمينوطيقا، (مرجع سابق)، ص 393.

³ المرجع نفسه، ص 393.

تعوقة وتفضي به إلى سوء الفهم. فهذا الانفصال يجب أن يحدث بالأحرى في عملية الفهم نفسها ومن هنا يتعين على التأويلية أن تتساءل عن كيفية حدوث ذلك، ولكن هذا يعني أنه يتعين عليها أن تعطي الأسبقية لما كان هامشيا في التأويلية السابقة وأعني بذلك المسافة الزمانية ودلالاتها للفهم¹. غني عن البيان -إذًا- أن يتحدّد الموقف التأويلي "بالأحكام المسبقة التي نحملها معنا. فتشكل هذه الأحكام المسبقة -إذًا- أفق حاضر معين، فهي تمثّل ذلك الأفق الذي يكون من المحال أن نرى ما وراءه. ولكن علينا أن نتفادى هنا خطأ التفكير في أن أفق الحاضر يتكون من مجموعة ثابتة من الآراء والتقييمات، وأن آخريّة الماضي يجب أن تمنح الصدارة منه كما لو من أساس ثابت"²، ويضيف غادامير في الحديث عن العلاقة التي تضيء على الأفق بشأن الأحكام المسبقة بخصوص فهم العمل التراثي المتّرع بالآفاق التاريخية، "وفي الواقع يكون أفق الحاضر في حالة تشكّل مستمرة لأننا نختبر أحكامنا المسبقة باستمرار، والجانب المهم من عملية الاختبار هذه يتجسّد في مواجهتنا المستمرة للماضي، وفي فهم التراث الذي ننحدر منه، فليست هناك آفاق منفصلة للحاضر في ذاته أكثر مما هنالك آفاق تاريخية يجب اكتسابها. والفهم هو دائما انصهار تلك الآفاق"³، ألا يبدو أن الموقف يلحّ على تتبّع الافتراضات التي سبقت مناقشتها لمفهوم المشاركة من خلال طرح إشكالية الهرمينوطيقا؟ وطالما احتاج الأمر إلى التوفيق بين استدعاء هذه المقولات وبين الدعوى لقراءة النص الكلاسيكي من خلالها، علاوة على قدرته على مجابهة هذه التّحديات التي قد تؤدي بالبحث إلى الوقوع في الإسقاط، تبدو الحاجة ملحة -إذًا- لمعرفة قدرة النص التراثي على تأويل ذاته، لكن كيف بالإمكان التّوصل إلى ذلك في ظل الشّروط التي تجعله يفتح أكثر على المفاهيم الحديثة؟

لا شكّ أن العلاقة التي تستعجل أيّ مؤوّل لفهمها هي تلك الكائنة بين عصره وبين النص، لذلك شدّد بول ريكور *Paul Ricœur* في أكثر من مرة مدعنا الأمر لتجاوز تلك المسافة التي تحوّل بين القارئ والنص، في غضون هذا الطرح تقترب المراهنة على استقلالية النص شيئا فشيئا، ولطالما

¹ هانس جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، (مرجع سابق)، ص 405.

² المرجع نفسه، ص 416.

³ المرجع نفسه، ص 416.

كان هذا الفهم راسخا، ولا يزال حول الاختلاف في تأويل النص الكلاسيكي وتأويل ما قدم حوله من مقاربات، والذي أحيانا ما يفرض قراءته لضرورة تتداعى لها النصوص كحالة صحّية، "لاستقلال النص هذا نتيجة هرمينوطيقية رئيسة أولى هي أن: المباعدة ليست نتاج المنهجية، وبهذه الصفة ليست شيئا مضافا وطفيليا، إنها مؤسسة ظاهرة النص ككتابة، وفي الآن ذاته شرط التأويل أيضا؛ المباعدة الاستلابية ليست فقط ما يجب على الفهم هزموه، بل ما يتحكم به كذلك"¹. ولا يخفى أن إشكال المسافة الزمنية يعد ضروريا للغاية إذا اقتضى الأمر النظر في العلاقة بتاريخية فهم النص، وفي سبيل ذلك يكون الوعي التاريخي بالاختلافات بين الماضي والحاضر يحتوي ضمنا الإدراك الهرمينوطيقي بأن الحاضر مشروط بالماضي قدر ما كان الحاضر يمثل تراثا يحتوي الماضي. ناهيك أن أيّ تأويل بحسب بول ريكور "إنما يقصد أن يتغلب على التباعد والبعد الذي يفصل بين العصر الثقافي الذي تم والذي ينتمي النص إليه، وبين المؤول نفسه، فإذا تجاوز المفسر هذا البعد وأصبح معاصرا للنص فانه يستطيع أن يمتلك المعنى: إنه يريد أن يجعل من الغريب خاصّا أي أن يجعله ملكا له"²، فضلا عن كون هذه الدعوى يتخللها اهتمام معمق الصلة بمفهوم لا يخفى على القارئ بخصوص مفاهيم التأويلية مصطلح انصهار الآفاق *fusion d'horizons* ؛ ولا جرم أنه لا تتأتى إلا بما هي تروم -إذًا- "توسيع الفهم الخاص للذات الذي يتبعه عبر فهم الآخر، وهكذا فإن كل هرمينوطيقا هي فهم للذات ضمنا أو ظاهرا عن طريق المرور عبر فهم الآخر"³. لأجل ذلك يظلّ فكر الهرمينوطيقي باعتقاد بول ريكور "يسعى إلى الغوص في ما استطعنا أن نسميه دائرة الهرمينوطيقا للفهم والاعتقاد التي تجرّده من الأهلية بوصفه علما وتؤهّله ليكون فكرا متأملا"⁴.

ولسبر هذا النزوع الهرمينوطيقي على نحو يسمح بمعرفة ما يرومه بول ريكور من خلال مفهوم **الملاءمة**؛ إذ يعيد صياغة إشكال غادامير باستحضار هذا المفهوم لما يصبح شيء النص خارجا عن الأفق القصدي للكاتب، "وبفضل المباعدة بالكتابة لم تعد للملاءمة أية خاصية من خصائص

¹ بول ريكور، من النص إلى الفعل، تر: مجّد برادة، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الإسكندرية/مصر، ط1، 2001، ص86.

² بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هرمينوطيقية، تر: منذر عياشي، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت/لبنان، ط1، 2005، ص48.

³ المرجع نفسه، ص48.

⁴ المرجع نفسه، ص62.

التقارب العاطفي مع نية كاتب ما. الملاءمة هي عكس المعاصرة والعصرية تماماً؛ إنها فهم ناتج عن البعد، فهم من بعيد¹، لما نتحدث عن هرمينوطيقا غادامير فلا غرو من أن المفاهيم التي تتداعى في منظومته التأويلية تفرض نفسها من خلال الحديث عن مفهوم الملاءمة، حينئذ يتسع المقام لمعرفة ما تعنيه إرادة المشاركة في القراءة، يجب أن نقول إذن؛ إنّ "ذاتية القارئ لا تبلغ ذاتها إلا في الحدّ الذي تعلق فيه، لا تحقق ولا تحتمل، شأن العالم الذي ينثره النص، بتعبير آخر، إذا كان الخيال بعداً أصلياً من مرجعية النص، فإنه لا يقلّ عن كونه بعداً أصلياً في ذاتية القارئ. وباعتباري قارئ، فإني لن أعثر على نفسي إلا بتهيي. تدخلني القراءة في تغيرات الأنا، الواسعة للخيال. وتبعاً للعبة، يكون تحوّل العالم، هو التحول اللّعي للأنا أيضاً"². ولأن هذا الافتراض تحديداً وفق أطروحة هانس جورج غادامير عن الملاءمة يمنح الإقبال على أفق أرحب حيث شيء النص غير المحدود، ويجد القارئ حينذاك "أن الموضوع يقدم نفسه في جوانب مختلفة في أوقات مختلفة، ومن وجهات نظر مختلفة. ونقرّ أيضاً بأن هذه الجوانب لا يلغي أحدها الآخر في أثناء سير البحث، إنما هي تبدو مثل شروط متبادلة موجودة بذاتها، وتنظم إلى بعضها فينا نحن، ووعينا التاريخي مترع دائماً بضروب من الأصوات، التي تجعل صدى الماضي مسموعاً"³. ومن ثم لا ينكفي المؤلّ على العودة المرتقبة إلى الماضي ودراسة النص وفق نسق العصر ومزاجه العام، ويضيف هانس جورج غادامير أن "وعينا التاريخي يوجد في تنوّع الأصوات هذا فقط؛ وهذا يشكل طبيعة التراث الذي نريد المشاركة فيه، وأداء دورنا فيه والبحث التاريخي نفسه ليس مجرد بحث، إنما هو نقل للتراث، فنحن لا نرى التراث بمقتضى مفهوم التقدم والنتائج القابلة للتحقق؛ إنما نحن نجرب فيه التاريخ تجربة جديدة، إن صحّ التعبير كلما تصادى الماضي في صوت جديد"⁴. سيأتي -إدّاً- الحدث الجوهرى لفهم اللغة انطلاقاً من كينونة هذا الصوت الذي يتصادى من الماضي، وعن نمط هذا الصوت يظهر التحول إلى اللغة متبع بنموذج الكتابة، حيث تبدو بما هي حدوث التاريخ حينئذ يبرز دور الطابع اللغوي للفهم، بوصفه تجسيدا للوعي المشكل تاريخياً المنطوي

¹ بول ريكور، من النص إلى الفعل، (مرجع سابق)، ص 89.

² المرجع نفسه، ص 90.

³ هانس جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، (مرجع سابق)، ص 391.

⁴ المرجع نفسه، ص 391.

على تاريخية الفهم، وعليه لا بدّ من توضيح التأويل الثاوي خلف هذا الافتراض، "الأمر مختلف مع الوعي المتأثر بالتاريخ الذي تبلغ فيه التجربة التأويلية اكتمالها فهو يعرف الانفتاح المطلق لحدث المعنى الذي يشترك فيه"¹.

إن هذا التوجه لقراءة التراث يتغيا سبر أهمية المدونة في مستوى المعطيات التي تمنحها، وكما هو معلوم أن هذا المعطى الأولي تمنحه طبيعة النص ومزاجه الفكري، وتبعاً لهذا الافتراض لا ضير - إذاً- من العلم أن "الفهم الذي تتضمنه العلوم الإنسانية يشترك مع حياة التراث في شرط أساس هو أنه يدع نفسه لتوجيه التراث. أليس من الصحيح أن الموضوعات التي تبحث فيها العلوم الإنسانية، كما هو شأن مضامين التراث تماماً، يمكن للمرء أن يجربها فعلاً فقط عندما توجّه هذه الموضوعات؟"².

إن ما يطرحه التراث للنقاش يتأبى عن كل تمّنع للتأويل، وهو إشكال قراءة كل ظاهرة تنبعث من رحمه، نقول هذا ونحن لا ندرك حجم معضلة التقريب المفهومي بين ما تصطلحه الحداثة، وما هو مبثوث في المدونة التراثية، فضلاً عن أهميتها تأويلية، وعلى قدر عنايتنا بالخطاب الكلاسيكي يأتي الإشكال الهرمينوطيقي الذي سبق وأن طرح بشدة "كيف نفهم الوثائق المنحدرة إلينا من التراث؟"، هذا السؤال قد لا يحمل على بساطته، إذا نوقش بصيغة مخالفة وهي؛ كيف يمكن صياغة مشكلة استنتاج التراث؟ فمعظم قراء مسكويه وقعوا في ملاحقة إنشاء خطاب الحقيقة، مبرراً بأكثر من صيغة في المدونة، غير أن هذا في البداية قد يثني إرادة الخطاب وأشكلته، دون معرفة المداخل التي تفتح على الذاكرة والذات والقراءة، وعلى الخلفيات التي قد لا نلجأ الآن إلى إثارتها كون المرجعية التي كان يشتغل من داخلها مسكويه تأبى إلا أن تتمنّع على خروجه عن تقاليد الكتابة الكلاسيكية. إذن؛ ما يبعث على أن تكون المشاركة في قراءة التراث متحرزة إزاء مشكلات القراءة والتأويل، فتطرح إلى النقاش معرفة طبيعة هذه المشاركة في العلاقة مع النص، الذي "يتمّ فهمه لا لأن هناك علاقة بين أشخاص بل لأن هناك مشاركة في موضوع الحديث الذي يوصله النص. مرة أخرى تؤكد

¹ هانس جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، (مرجع سابق)، ص 610، 611

² المرجع نفسه، ص 389.

هذه المشاركة حقيقة أن المرء لا يخرج عن عالمه بقدر ما يدع النص يخاطبه في عالمه الحاضر، إنه يدع النص يغدو حاضرا بالنسبة إليه يغدو معاصرا، والفهم ليس عملية ذاتية بقدر ما هو مسألة أن يضع المرء نفسه في تراث، ثم في 'الحدث' الذي ينقل التراث إليه"¹. ثم إن هذا الحدث لا ينتهي إلى معنى إلا وانطوى على المغايرة، بما يسمح للخوض فيه لاحقا تقييضا للخطوط الكبرى للتخريج النظري، مع مراعاة الإضبارات التي لا يبعد أن تكون المدونة التراثية مشحونة بها، من خلال الافتراضات والمعطيات المطروحة لدى مقارنة القارئ.

ولما أن كانت المطارحة هذه متّجهة صوب إشكالية استنطاق النص الكلاسيكي، ولا سيما تبني بعض المقولات في تلقي العديد من القضايا التي ما تزال تحتاج إلى المراجعة بالضرورة، ومن ثم لا ضرر أن يشيد هانس جورج غادامير -إذًا- في معنى أن نفهم النص من خلال التأويل، حيث "يتجلى نشاط فن التأويل في إنارة الفهم ليس كتواصل سرّي وعجيب بين الأفراد، وإنما كمشاركة في بلورة معنى مشترك"². وبقدر ما يمكن أن تتصدّر القراءة مسألة موضوعة النص اتجاهنا كقراء في انفتاح هذا السؤال، يقول غادامير: "من غير الصحيح القول بأن دراسة نصّ ما أو تراث ما تعتمد اعتمادا كلياً على إرادتنا الخاصة، فمثل هذه الحرية ومثل هذه القدرة على الوقوف على مبعده من الموضوع قيد الدرس هي ببساطة غير موجودة"³، هذا ويذهب غادامير إلى أننا جميعاً نشترك في مجرى حياة التراث، بتأويله وفهمه، وجميعنا لا نمتلك السيادة المهيمنة التي تؤكدها العلوم الطبيعية، على غير العلوم الإنسانية، وعطفاً على هذا الطرح يبدو أن اشتغاله على مقولة الحقيقة والمنهج لا يستثني استنطاق التراث عبر المشاركة فيه؛ بل إن وعيه باستقلالية هذا النمط من الكتابة، أو هذا المستوى من الخطاب يجعله يخلع عليه نمط المشاركة تلك، بما هي إحدى خصوصيات التراث الثقافي، ويحسم أمر هذا التأويل الهرمينوطيقي للتراث من خلال الوعي بأهمية عدم ارتجاله سعياً خلف إرادة متقلدة للفهم -كحدٍّ أقصى- قد تطوّق مسعى القارئ أساساً، ذاك إن "الموضع الحقيقي للتأويلية هو المابين"⁴.

¹ عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهرمينوطيقا، (مرجع سابق)، ص 313.

² هانس جورج غادامير، فلسفة التأويل، (مرجع سابق)، ص 120، 121.

³ هانس جورج غادامير، بداية الفلسفة، تر: علي حاكم صالح، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت/لبنان، ط 1، 2002، ص 34.

⁴ هانس جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، (مرجع سابق)، ص 404.

وتبدو -إذًا- إرادة المشاركة في الهرمينوطيقا غير مستقلة عن الاستنطاق، بوصفه تساؤلًا لا ينأ أن يكون اختبارًا ومراجعة مهمين.

طبعًا لا يمكن إنكار أنه يشكل الفهم غالبًا لاسيما في الاستطراد في المفاهيم الهرمينوطيقية، حتى بالكاد تبين الغاية من توسلها في كل موضع، ولا بدّ أننا بصدد تساؤل مهم: من أين تكتسب هذه الافتراضات تماسكها؟ وكيف تستمدّ الممارسة التأويلية انطلاقًا من هذا الأفق المعرفي الامتداد الإجرائي لكل مفهوم داخل المقاربة؟ وتأتي الإشكالية المصاغة منذ البداية لإعادة قراءة مسكويه وفق ما ترومه آليات الهرمينوطيقا إجمالًا. كما تظلّ العديد من الرهانات مفتوحة للقول بأن هذا التراث لا تتأثّر استعادته في منطقة محدودة لاشتغال كلّ مفهوم حدثي، والجدير بالذكر أن استحضاره مرتّح بالقدرة على الاشتغال من خلاله على المقولات التراثية، وقبل الاطلاع على التقدم الذي نود من خلال اللحظة التأويلية التوصل إليه، وهي إرادة التوجه نحو النصّ لا مطاوعته أو بشكل قسري تراود معطياته، ومن ثم تكون هذه الإرادة محل نقاش يسمح بإحداث توازنات في الإقبال على التراث، ولا شكّ أن هذه الإرادة باعتبارها قدرة أيضا تبقى في حاجة ماسة إلى ما يعطيها شكلها الموجود بالكتابة، ولأجل تحقيق هذه التوليفة تغدو متوقّرة على افتراضات تقوم على تفعيل الحركة التأويلية التي لم تعد مجرد محاولة في التقريب النظري، بيد أن وقع الاختيار على مفهوم المشاركة بوصفه مكسبا يمنح تصميمًا يضطلع بمهمة القارئ للكتابة في فضاء المفاهيم مفترضًا إشكالات تتخلّل مستويات المدونة، ولاسيما ما يتعلّق بالتعامل مع ظواهر تحوّل التعامل مع مشاركة القارئ الفعلية، علاوة على أنّها لا تتوان في اتخاذ الوسائط في التأويل، مع العلم أن العدة المفاهيمية تتبّع ما تفرضه متغيرات البحث من الانعطاف، وفي الإقبال على الربط بين الإرادة والمشاركة يحتمل الاستجابة لانفتاح المفهومين على بعضهما البعض بقدر إحلال التعاون المفترض بين الطرفين -النص التراثي وآليات القراءة- في التمكن من صياغة أفق يعنى بالبدايل والنماذج المنطوية عليها هذه الوساطة.

لا شيء يرهص بالانبثاق الدائم للقراءة اتجاهاً شرعية التراث تأويليًا في غير ما إشارة واضحة لأفق الكتابة الكلاسيكية، كخبرة جذرية محتزلة في الوظيفة التي تؤديها ظواهر وممارسات فلسفية تستدعي إرادة الفهم، ويجدر بالقارئ -إذًا- أن يكون على درجة فائقة من التنبه، لأجل الوعي بأن ما ينطوي

عليه النص من معرفة قد يتجاوز إرادة الفهم المسبقة، لإدراك أن الفهم "يتضمن التأويل كشيء ممكن، إنه ببساطة يجعل الفهم واضحاً، وهكذا ليس التأويل وسائل يتحقق الفهم من خلالها بالأحرى إنه يدخل في مضمون ما يفهم"¹، ولا يتأتى -إدأ- فهم علاقة التأويل بالفهم كجدلية أو علاقة تدرج أيضاً محلّ فرضياتنا حول النص، وحتى الوضعية التي يتدخل فيها الوعي المشروط تاريخياً، كل هذا يجعل المناقشة تمضي إلى المراجعة، إذ إنّ القراءة التي لا يتبلور فيها فهم مشترك لا يشفع قيام علاقة متميّزة مع الشيء نفسه، "ذلك لأن التأويل يشارك في استنتاجية العقل الإنساني الذي هو لا يستطيع أن يدرك وحدة الموضوع إلا في التتابع؛ وهكذا يكون للتأويل البنية الجدلية للوجود المتناهي والتاريخي بأسره"².

إن قراءة الخطاب الكلاسيكي كانت دائماً إشكالية، لما آمنا بوجود مساءلة "هذه النصوص باستمرار بطريقة تجعلها تجيب عن الأسئلة بطريقة مختلفة في كل عصر، لأن المحاورة الحية، والتواصل بين الناس والمشاركة في الموروث المكتوب كلّها تَبْنِيَتْ بطريق وكأنها تحدث من تلقاء نفسها. والموروث ليس شيئاً صارماً فهو لم يثبت مرة وإلى الأبد. وليس ثمة قوانين هناك"³. بيد أنه لا بدّ من توخّي الحذر بشأن استدعاء مفهوم الاستنتاج بوصفه مفهوماً يراهن على إمكانية المشاركة في القراءة، نتغيا عبره التماس مقارنة بين إرادة الفهم وإعادة الوسم، ويظل من صلاحية هذا الإجراء -ممتداً في عصب الدراسة- تبنيّ قراءة تروم تفعيل فضاء منفتح على عوالم المدونة والقراءات، ولا فكاك من التخلّص في النظر إليها على أساس أنها نماذج جاهزة في الوقت الذي تتدخّل فيه الإزاحة لمراجعة قيمة البدائل المنوطة بها.

¹ هانس جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، (مرجع سابق)، ص 522.

² المرجع نفسه، ص 609.

³ هانس جورج غادامير، بداية الفلسفة، (مرجع سابق)، ص 68.

الفصل الأول

أهمية التراث تأويليا؛ الخطوط الأساسية في التخرّيج النظري

أولا_ أسئلة القراءات الحداثيّة والتراث الأنسني

ثانيا_ أهمية مسكويه تأويليا: إرادة الفهم وإعادة الوسم؛ نحو أي اختلاف؟

ثالثا_ التأسيس النظري في استنطاق الكتابة

تمهيد :

توشك قراءة مسكويه أن تكون أكثر إثارة لإشكالية التأويل في النصوص الكلاسيكية، غير أن هذا لا يحول دون إعادة النظر بشأنها، حيث يعتور بعض الدراسات الحداثيّة العربية شطط منهجي في قراءة الخطاب الكلاسيكي، ففي العديد من المقاربات المشكلة لأفق الخطاب تأزم حاد، لا يكاد يخفى بخصوص تكريس الثنائيات نص تراثي/مقاربة حداثيّة، ولأجل ذلك لا مفر من قراءة النص التراثي حتى يتبين المدى الذي يتخذه الاستنطاق، نقول هذا ونحن ندرك إلى حد ما أن هذه المقاربة لا تدعي التفرد في الاهتمام بقضايا التأويل أو الأسبقية في طرح مشكلة الهرمينوطيقا، وإنما المنحى المعني به قارئ بصدد النص في زحمة منهجية، وفي زخم من الاختلافات من قبل كل من المؤرخ الفيلولوجي في ظل هيمنة آليات التاريخانية، وصولاً إلى القراءات الحداثيّة وإلى اختلاف تطرحه إشكالية استنطاق الكتابة الكلاسيكية.

قبل مواجهة كل ما يشكل في المدونة من قراءات حداثيّة يمكن التفكير في المنطلقات التي تحدد أطر هذه الدراسة من البداية إلى النهاية، فكيف يمكن تقييـض الكتابة للاستنطاق ؟ وأي عدة يمكن أن تصحب كل محاولات قراءة المدونة وأهميتها تأويليا؟ لأجل كل هذا ومن خلال الخطوط الأساسية في التخرّيج النظري، نستهل المشكل الحقيقي الذي تطرحه أسئلة القراءات الحداثيّة أمام التراث الأنسي، ثم لا مانع من توضيح حجم الأهمية التي يضعنا فيها التراث/ مسكويه تأويليا، والأجدر أن نشير أن هناك ملمحا أساسيا يحدد أطر هذا الفصل في كل تعريجاته، وهو علاقة كل مفهوم بالمرجعية.

وتأسيسا للأبعاد المصاحبة للدراسة يتأتى الوقوف على المداخل الكبرى في استنطاق الكتابة لدى أفق الذاكرة، (التاريخ_السياسة_الأخلاق)، وأفق الذات عبر (الضمير_التأمل_الغريبة)، وأفق القراءة على أساس (إشكال الاستنطاق_ مشاركة المشاركة_إعادة الوسم)، في الوضعية التي يبدو القارئ مشاركا بصدها، إذا أدركنا العناية بأفق الكتابة في تشكيلات النص ومغايرته، فيما تتجه

القراءة إلى الاستنطاق تحاول أن ترهّن كل قفل يعطله، تسفر هناك عن فتح مغاليق تأويل الخطاب الكلاسيكي في أثره، عمقه، كليته.

أولا _ أسئلة القراءات الحداثيّة والتراث الأنسي

تتلاحق -إذًا- المشاريع الفكرية في المنظومة العربية لقراءة التراث مسهمة من خلال المعطيات المعرفية وخصوصيات كل مرجعية في التأسيس لبدائل منهجية، ولا غرو أن تلاقي هذه الوسائط _التي بحوزتنا_ في محاولة فهم مسكويه **الاختلاف** مبدئيا كإجراء لا بدّ منه، بيد أن الأسئلة المطروحة للنقاش لم تستنفذ العمق ذاته، ولا نكاد ننفي أن إشكالية القراءة تضعنا أساسا بصدد معضلة المنهج في الفكر العربي المعاصر وقراءته للخطاب التراثي، ولا ينكر أن غالبية المشاريع كانت متجهة نحو قراءة سوسيولوجيا الفشل ومعرفة علل تراجع فلسفة القرون الوسطى في المنظومة العربية، وعموما نتحرى توّما ما أحرزته قراءة مُحمّد أركون، ومُحمّد عابد الجابري وعبد العزيز العيادي، في فهم مدونة مسكويه، ولا تقترب هذه المشاريع إلا لتختلف كذلك في الخلفيات المعرفية وشرطها المنهجي، مع العلم أن كل دارس وما يضطلع للتصدي به، في المحصلة يتضح الإشكال: كيف يمكن النظر في الإستراتيجية التي يروم من خلالها أركون الحديث عن الأنسنة في الفكر العربي وبالتحديد في المنجز التراثي لدى مسكويه والتوحيدي؟ وفي سياق ذلك ما هي الإمكانيات المعرفية التي صاحبت أطروحته الأنسية هذه؟ وهب أن مقارنة كلا من الجابري والعيادي للتراث المسكويهي تقيض الانفتاح على أسئلة مغايرة، فما حدود استنفاد المنجز التراثي في إطار التخرّيج المتاح في ظل الإجراءات الحداثيّة؟

1_البعد الأنسي عند مُحمّد أركون

تأتي فرادة المشروع الحداثي في نسخته الفكرية من خلال تقليص الإقصاء الذي حال بين قراءة التراث والتأصيل لتنوير عربي من الداخل، حينئذ يأتي الحديث عن مُحمّد أركون كأحد المشتغلين على تأويل التراث العربي القروسطي، وللإجابة كذلك على إشكالات تتخلل قراءاته للتراث حتى لا تكاد تخلو من الوعي بعدم استيعابه كلية، فلطالما هيمنت الأصولية مدعاة للتخليص من أزمة التأصيل لحداثة عربية، وفي مستوى آخر يتصدى المفكر للدراسات الاستشراقية من خلال خلفية

معرفية، لتسويغ ما يمكن أن يؤخذ كمعطى لقراءة التراث في المنجزات الفيلولوجية التي تبدو مرحلة لا يمكن إقصاؤها بالكامل، بيد أن هذا لا يمنع من تجاوز العديد من الأطروحات دون استبعادها.

تدهور نزعة الأنسنة في الشق العربي لا يعني أنها متكاملة في جهتها الغربية وهو حال الحداثة في نسختها الأوروبية التي لازالت تتخبط في رحم الايدولوجيا، ولا يخفى على الدارسين مفهوم الإستراتيجية المعرفية المفروضة قسرا منذ القرون الوسطى وتم تغييب الاتجاه الداعي إلى الحوار الفلسفي الواعي التواق إلى التواصل الحر الإنساني، الذي يفعل تخرّيج مفاهيم تفكك السياجات الدوغمائية، فلطالما سيطرت على عصور ظلامية ضد التنوير، لاستعادة مفهوم من قبيل الأنسنة تصديا للزخم المعرفي للخطاب الكلاسيكي، يستمد من قضايا راهنة لم تغب عن إشكالات الفكر العربي المعاصر مساءلة الهوة بين رهانات التفكير في الذات العربية، وبين المرجعيات الموكلة بهذا التفكير.

الحديث -إذًا- عن البعد الذي يتخذه مشروع أركون يجد سبيلا إلى مدونة مسكويه، وهو الذي قام بردة معرفية في فهم 'نزعة الأنسنة'، دعا إليها من خلال اشتغاله على نصوصه، ولا يعزو في ذلك أمر دراسته إلى منهج متفرد، بل إن البحث في التراث لا يفتأ يقدم نماذج في الكتابة لا تكاد تقف على حال، غير أن هذا لن يشغل الدارس عن كون الخطاب _أي خطاب_ يملك أن يستجيب للمّ الشتات، إذا ما تخطينا عتبة الدراسات الفيلولوجية، يمكن إذ ذاك الانتقال إلى فهم ما جنته قراءة مُجد أركون.

1_1_ نقد منهج فقه اللغة والتراث الاستشراقي

يكتسب مُجد أركون شرعيته الحداثيّة في قراءته لمنظومة فكرية _لحقة من العصر الوسيط_ في مشروعه «نزعة الأنسنة في الفكر العربي» وما تلاه، من خلال طرح نقاشات ذات أبعاد معرفية، تنشّد هذا المسعى إزاحة للعديد من الفرضيات المسبقة، ويقر بكل صراحة أنه لما اختار الحديث عن النزعة الإنسانية (أو الأنسنة) في السياقات الإسلامية فإنه أراد "التوصل إلى مرتبة العقل المنبثق الصاعد: أي الاستطلاعي أو المستقبلي الجديد، وهو العقل القادر في آن معا على الإسهام في النقد

البناء للحدث، وعلى تفكيك الخطاب الإسلامي المعاصر من الداخل"¹، ولا يمكن فهم هذا التأسيس النقدي المزدوج إلا من خلال الكشف عن بعض ملامح المشروع الأركوني في البدائل التي يقدمها عبر الإسلاميات التطبيقية، عوض الإسلاميات الكلاسيكية، مصحوبا بعدة منهجية تتخطى الوقوع في المغالطة التاريخية.

لإبداء هذا الموقف إجرائيا يبرر وجود نزعة لم تلتفت إليها فيما سبق العديد من الدراسات المعنية بالتراث في نسخته الفلسفية والأصولية والبيانية واللغوية، المنطوية على التواءات منهجية حادة، حالت دون الالتفات إلى خصوصية النزعة الإنسانية، وهذا فرض على المفكر أن يقوم بمراجعة العديد من الافتراضات التي خلفتها الدراسات الفيلولوجية الكلاسيكية والتراث المدرسي المسيحي، والإسلام السني أو ما يطلق عليه البعض بالأرثوذكسية، كونها أكبر المعضلات في تراجع الأنسنة العربية والحيلولة دون تحقق التنوير.

ولنتساءل مع مُجدِّ أركون: ماذا قدم المفكر الفيلولوجي للتراث؟* أو كيف نظر إلى فلاسفة من مستوى مسكويه مثلاً؟ والمريب في الأمر هل استطاع المستشرق انطلاقا من حديثه داخل عباءة الفيلولوجي أن يخلص التراث من وهم المفاضلة والتبجيل؟ لعله يجدر بنا أن نعين خصوصية المقولات الاستشرافية، ولنقيمها لا بوصفها عقيدة، وإنما بما هي نظرة تختلف معنا وتختلف معها، انطلاقا من المرجعية والأهداف. تلك المقولات تتخبط غالبا داخل المسلمات والأحكام، إقصاء للمنجز الفلسفي

¹ مُجدِّ أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت/ لبنان، ط 1، 2001، ص 29.

* حينما يتحدث أركون عن الدراسات الفيلولوجية أو الكلاسيكية فإنه لا يفرد بها المستشرقين، وإنما هي تمتد لدى العديد من الدارسين العرب، محاولة منهم المحافظة على المزاج العام في تلقي التراث، ومن بينهم على سبيل المثال ما أعلنه عبد الرحمن بدوي في مقدمة تحقيقه لكتاب مسكويه «الحكمة الخالدة» _الذي نقله من الفارسية إلى العربية الحسن بن سهل_ مصرحا بمهدفه قائلا: "هدفنا هو الجانب الفيلولوجي الخالص، لعقدنا المقارنات واستخلصنا أوجه التشابه ونقل وبيّنا إلى أي مدى ينطبق النص الفهلوي على النص العربي"، مسكويه، الحكمة الخالدة، تح: عبد الرحمن بدوي، مؤسسة انتشارات، د ط، 1952، ص 32. ويضيف عبد الرحمن بدوي مؤكدا هذه الضرورة المنهجية في التحقيق، "والتزمنا في النشر ذلك المنهج الفيلولوجي الدقيق الذي كوّنه علماء الدراسات الكلاسيكية في أوروبا: أمانة مطلقة في إثبات النصوص والقراءات، دون تحريف ولا تزبد ولا تبديل"، مسكويه، الحكمة الخالدة، (مصدر سابق)، ص 63. كما يتحرى كذلك عزت عبد العزيز هو الآخر في أطروحته عن مسكويه؛ اعتمادا على المنجز الأخلاقي الاتكاء على المنهج الفيلولوجي في البحث عن أصول الفلسفة الأخلاقية لديه ومرجعياته، عبد العزيز عزت، ابن مسكويه فلسفته الأخلاقية ومصادرها، مطبعة الحلبي، القاهرة/ مصر، ط 1، 1946.

لدى مسكويه وجيله، وإعلاء للمنظومة اليونانية والانبهار بتركبتها، ويبدو هذا مسوغا كافيا لتفكيك الأنا المتضخمة، وتجنبنا للالتطام في إثبات الخصوصية أو أي تكريس لايدولوجيا يبدو التراث الفيلولوجي في وجه آخر أحد حلقات تشكل الوعي في قراءة التراث.

كما يتساءل صاحب «نزعة الأنسنة» عن رفض المجتمع العربي للفلسفة بعد القرون الوسطى وهو لا يتجاهل أن الفلسفة أو التفكير الفلسفي لم يستمر كثيرا في البيئة العربية، وهذا ما يجعل المقارنة حتمية لا مفر منها، تلك التي يستثنيها المستشرق الفيلولوجي، ولا يضع لها اعتبارا، فما يؤخذ على الدراسات الاستشراقية حسبه هو أنها وسعت الهوة بين التراث السني والتراث الشيعي¹، من هنا تتضح النظرة التجزئية للإسلاميات الكلاسيكية للتراث التي اتخذت سبيلا ملتوية في استقراء التاريخ الإسلامي، ومكمن الخلل الذي يقع على عاتق المؤرخ الحديث تجاوزه التصورات الذاتية والسطحية للتراثين الذي نشأ في تربة الصراع والتمذهب على الصعيد السياسي/ الثقافي هو إقصاء للآخر المختلف بشقي السبل. حتى المحاولة في استثناء المستشرق هنري كوربان *Henri Corbin* بوصفه أحد المهتمين بالتراث الشيعي من الحملة الإقصائية التي هيمنت على دراسات المستشرقين، تبوء حتما بالفشل كون سعيه المضاد أو استفاقة المهمة ذات بعد واحد، فعوض أن تميّط اللثام عن التاريخ الفكري للإسلام ككل، يبيح من جديد ظهور تيار على أنقاض آخر، بإعادة الاعتبار للطرف الشيعي، مؤدجا دراسته ضد التراث السني.

في ظل مراجعة الرؤية الاستشراقية، لا يؤسس نقده مُجدِّ أركون لتلك الدراسات التي يسمها بالإسلاميات الكلاسيكية إلا من خلال ما عقب على مقاربات أصحابها، فتوسل معظمهم التفسير الفيلولوجي للخطاب التراثي الذي يتسم بنوع من الذاتية غير القابلة للاختزال، والتي تمنع عن هذا النوع من المعرفة الدقة في التخصصات العلمية، هذه الحدود هي التي تفصل الأحداث الحقيقية عن تفسيراتها من قبل عقل مضطرب مشكل ضعف مأساوي فطري في إعادة البناء اللغوي وكتابة التاريخ من قبل المثقف الأنسني.

¹ مُجدِّ أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيد، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت/ لبنان، ط 1، 1997، ص 259.

كما لا يتوانى عن الرد على بعض المستشرقين الذين حاولوا أن يفهموا الإسلام _ كبنية غير مجزأة _ بأنه امتداد لتلك الهرطقات، ويقدم من ثم تفسيره لهذا الامتداد الرهيب بأنه ليس إلا نتاج غياب العلمية في دراسة التاريخ الإسلامي اعتمادا على عرضها السطحي المخمل بالنص، ليقلب وعي تاريخ الأفكار وأصولها عبر الانفتاح الاستيمولوجي متوسلا الحفر والتفكيك. ولا يتوانى الدارس مرة أخرى في إعلان تجاوزه التوجه الآخر المهتم بالتراث مع ضرورة مراجعة أطروحاته إلى جانب الأول للدراسات العربية النهضة التي أرهقت الفكر عبر نزعات التبجيل والتزكية، ولم ترح على غرار الدراسات السالفة للاستشراق مفاهيم العبقرية الفكرية حيث "لا يمكن للبحث الاستشراقي الكلاسيكي المنهمك بالوصف الشكلي والتجريدي لعالم الأفكار أو الكاتدرائيات أن يفعل شيئا عنا، فالمستشرق التقليدي يدرس الأفكار كما لو أنها أبدية أو أزلية، كما لو أنها تعلو على المشروطيات الاجتماعية، ولا يمكن أن تتلوث بعالم المادونيات السفلي"¹.

لا يمكن بأي حال إنكار ما قدمه المنجز الفيلولوجي كأحد أهم المنجزات النقدية في القرن التاسع عشر ما، غير أن منعطفات الكبرى للدراسة تتحاشى الوقوع في إقحامه، فضلا عن كونها تمتد لصالح تقليص الانبهار بأسبقية المنهج في قراءة الخطاب الكلاسيكي، كون العديد من الافتراضات تستحق التعقيب، بشأن أي حكم مصادراتي اتجاه الفلسفة الإسلامية؛ بأنها ليست إلا نسخة ثانية للفلسفة اليونانية، وريثما يلافي -إذ- الطرح اختلافا في المنطلقات والتركيبية الفكرية، التي لم تجد ضالتها في دراساتهم لسبب آخر؛ وهو تركيزهم على الجانب الفيلولوجي البحث، والمنهجية ذاتها اتبعها محققو التراث الإغريقي، وهذا التعلق بالتفاصيل الفيلولوجية الدقيقة هو الذي يكسر الوثبة الحيوية للفكر العربي الإسلامي²، حيث راح غالبهم تقليدا لهذه المنهجية يكرس فكرة مُفادها: أن الأفكار تسافر عبر الزمن من «الأخلاق إلى نيغوماخوس» إلى «تهديب الأخلاق» لمسكويه، وهو ما اشتغل عليه المؤرخ الفيلولوجي الملتزم بتتبع أصل كل عقيدة فلسفية أو فكرة لمعرفة متى نشأت أول مرة وعلى يد من.

¹ محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، (مرجع سابق)، ص 68.

² المرجع نفسه، ص 457.

بعد رصد العديد من المشاكل التي تواجه الباحثين في التراث كالاكتفاء مثلاً بتتبع تاريخ الشخصية وعبقريتها العلمية، وهذا من المطبات التي سبق وأن وقع فيها تاريخ الأفكار، وفي الطرف الإسلامي على حد سواء إلى بداية الخمسينات من القرن الماضي، ومن الواضح أن مُجدّ أركون يجد طريقه للحديث عن الفلسفة الإسلامية عبر مفكر مهمش من قبل جيله، أو حتى بعد ذلك، وهذا نابع من حصر الباحثين العرب أو المستشرقين دراساتهم على فلاسفة وأدباء مبرزين دون آخرين، لذلك فإن الرجوع إلى مسكويه والتوحيدي له ما يسوغه بأكثر من وجه.

1_2_ التفكير في الأنسنة: في القرون الوسطى

لا يتحفظ مُجدّ أركون من وسم عودته إلى التراث الإسلامي بعيداً عن أي دافع نوستالجي، ولأجل وضع أطر سارية في كامل مشروعه الأنسني، يميل إلى إمالة اللثام عن جيل مارس الحرية الفكرية، أو استطاع أن يتسم بأفق التفاهم والحوار، ولا ضرر -إدّاً- من الإشادة بأعمال التوحيدي، إذ كان هو الآخر يبلور سؤال الأنسنة عبر التأليف وصياغة صورة للإنسان، ويحوّل مُجدّ أركون مشروعية الحديث عن أنسنة عربية ضمن مشروعية تاريخية متوقفة على جانب أو عامل سياسي وآخر اقتصادي وجانب اجتماعي وآخر ثقافي.

في الجانب السياسي تتحرر الذهنية العربية من مركزية السلطة الأحادية الموسومة بالخلافة، انطلاقاً من التعدد الذي آل إليه الحكم في تراجع المرجعية الروحية للخلافة ليقوم على أنقاضها الحكم البويهي المشتت في عواصم لصالح ثلاثة أمراء: معز الدولة في بغداد، وركن الدولة في الري، ومؤيد الدولة في شيراز، هذا مع ظهور الدولة الفاطمية في تونس ومصر، وأصفهان ودمشق والقيروان والمهدية وفاس وقرطبة، وكان المساهم في ذلك الانتشار هو اعتماد البويهيين على نخب كوزمبوليتية متعددة الطوائف والمذاهب، هذا مع الفعالية في المناظرات التي صنعها حكام من أمثال أبو الفضل ابن العميد وابنه أبو الفتح ابن العميد والصاحب ابن العباد¹.

¹ مُجدّ أركون، الأنسنة والإسلام، مدخل تاريخي نقدي، تر: محمود عزب، دار الطليعة بيروت، ط 1، 2010، ص36، ينظر أيضاً: مُجدّ أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، تر: هاشم صالح، دار الساقي بيروت/ لبنان، ط1، 2001، ص61، ص67.

ومن الناحية الثقافية يبدو أن العلم الهيلينستي كان له في جيل مسكويه الأثر البالغ، في كونه أتاح للنزعة العلمية التي ميزت القرن الرابع وامتدت في مؤلفات الأدب بالمعنى الكلاسيكي للكلمة، إلى الدرجة التي أصبح معها يوسم بالأدب الفلسفي، وفيه بالضبط نزوع نحو ولادة ذات إنسانية حريصة كل الحرص على الاستقلالية الذاتية ومسؤولة عن أخلاقياتها المدنية والفكرية، مع المشاركة الفعلية من قبل المعتنقين للمسيحية واليهودية في هذه الحركة¹. وبناء عليه يمكن القول أن هذه الطبقة من مثقفين ومتعلمين أسهمت على طريقتها في تشكل الأنسنة على الصعيد الاجتماعي فلا يناء أن يكون هو الآخر أحد المستويات التي تبرر تبنيها لنزعة إنسانية دنيوية بمساهمة طبقة ذات نفوذٍ لدفع تيارات الفكر، وجميع الأطر الاجتماعية، وجميع الآثار الحضارية، فضلا عن هذا تأتي المعايير الاقتصادية لتثري الجانب المادي وتؤطر الآفاق الديناميكية في الزمان والمكان التي تحتويها المراكز الكبرى كمرجعية لصالح المجتمع الإسلامي، كما هو الأمر في حركة التنوير في أوروبا التي نهضت بها الطبقة البرجوازية². كما أن الاستدلال على تجليات هذا النزوع الأنسي لا ينكفي على الاستمرار دون تشككه في نسق معرفي يشفع له بروز جيل من النخبة استطاع وبجرأة محسومة أن يمتص عصب الحضارة اليونانية الفلسفي، فما قدمه التوحيدي بطريقته الخاصة وبمزاج جيله الفكري يعد بمنظور مُجدِّ أركون صياغة متقدمة في تشكيل حس نقدي للعديد من المفاهيم المستشكلة في زمنيته، عبر ما تسنى له من تراكم فلسفي*، كما تعد كذلك الوسائل المعرفية السائدة في عصره مثالا لم يستغل أو لم يدرس حتى الآن إلا فيما ندر، ومقصدية المفكر في هذا الميل إلى التوحيدي أنه تجرأ على تقديم من خلال طريقته الخاصة وفي مؤلفاته مثالا لم يلحظ حتى الآن على عملية التفكيك هذه**،

¹ معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، (مرجع سابق)، ص 65.

² المرجع نفسه، ص 62، 63.

* لا يمكن التفكير في نزعة الأنسنة بشكل طوباوي، ولذلك فإن مُجدِّ أركون يسعى إلى استدراك تجلياتها الحقيقية على أرض الواقع، وما قدمه في أطروحته يبدو كافيا ليوضح على الأقل المعالم الكبرى لوجود هذه النزعة، وانعكاسها على المدى الفكري من خلال مؤلفات أبي حيان التوحيدي ومسكويه وغيرهما.

** حينما يتحدّث مُجدِّ أركون عن هذا التفكيك الذي قام به مثقف مضطرب كأبي حيان التوحيدي؛ فإنه لا يقصد المعنى المتعارف عليه اليوم لهذا المفهوم، وإنما كون ميزة عقله _أبي حيان التوحيدي_ أنه يتوقف كثيرا عند خلخلة للظواهر الوجودية.

يقول مُحمّد أركون: "لقد طبق المنهجية التفكيكية أو الانقلابية التي ندعو إليها على الفكر والمجتمع السياسي في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، وكل ذلك باسم نزعة إنسانية معاشة حقاً"¹. ولا يفوت مُحمّد أركون بعد هذا إيجاد مسوغات لمدونته عن مسكويه والتوحيدي أن يعبر عن كون اشتغاله على هذا المفهوم _الأنسنة_ غير المكرس من قبل، ما كان إلا دعوة للعودة إلى الاهتمام بفهم الأدب الذي حاد عن المعنى الكلاسيكي الذي هو من الشمولية إلى درجة استيعاب القضايا الإنسانية جملة، لذا فإن ميوله المعرفي اتجاه مفهوم الأنسنة هو بيان لأجل إعادة التفكير في النزعة الإنسانية الدينية والنزعة الإنسانية الفلسفية، التي لا تتاح إلا من خلال استيعاب المعنى الكلاسيكي لنسق المعرفة الذي يجمع مفاهيم الوحي والتاريخ والسياسة والإنسان، والتي تتمخض داخل المفهوم نفسه.

أما على مستوى آخر وإن أمكن الحديث عن النزعة الإنسانية يجد نفسه في مواجهة مشاريع ضخمة لأجيال من المستشرقين وموقفهم اتجاه الأنسنة في العصور الوسطى، لم يكن ليخرج من دائرة الفكر الأوروبي، كونه السباق للتفكير فيها والمعضلة هذه ذات حدين؛ أحدهما منهجي، والآخر فكري، فهو على استعداد لتوسل هذه المناهج التي يدعو إليها ميشال فوكو *Michel Foucault* ورولان بارث *Roland Barthes* وكلود ليفي شتراوس *Claude levi-strauss* وآخرون، على الرغم من الصعوبات التي تواجهها وأولها هو الرفض العنيف من قبل الاستشراق الكلاسيكي الذي سيقابله بالرفض إن هو أقدم على ذلك، وثانيها هو تعلق هذا الاتجاه بموقفه من الأنسنة الأوروبية التي آلت إلى الفناء بعد فريدريك نيتشه *Friedrich Nietzsche*. بيد أن اللافت للانتباه في وعي مُحمّد أركون هو تجنبه الخوض في جدالات من ذاك النمط حول الأسبقية، وما أراد أن يقوله من خلال دراسته هذه هو الحديث عن أنسنة عربية مرتبطة بازدهار النزعة العقلانية لما تفتأ تنتهي بعد صعود ما دعاه العديد من المستشرقين بالأرثوذكسية إلى سدة الحكم بإعمال السيف، لا بالمعرفة والتفاوض.

¹ مُحمّد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، (مرجع سابق)، ص 29.

تأتي إذن؛ أطروحة مُجّد أركون في مواجهته الحاسمة التي خاضها لأجل تخرّيجها، وتكمن في المستوى أو البعد الذي تمارسه هيمنة الدراسات ما بعد الحداثيّة على ذهنية غالب مفكري الستينيات _زمن تقديم مشروعه_ والتي تحمل شعار موت الإنسان، ولهذا يحاول تقديم نموذج الحوار والتواصل المعرفي الذي كان سائدا _قبل فتور هذا المذهب الأخلاقي_ من خلال مدونة مسكويه في شقها الفلسفي والسياسي والتاريخي، كما يثني على تلك الخبرة المغايرة والثبّة المنعكسة على تقديم العقل كبديل عن الولاء للسلف ومقولاتهم، ولكون المشروطة التي تحيل أحاديثهم إلى التقديس هي نفسها التي تجعلهم كائنات عابرة للتاريخ وفوق الزمن، ولطالما تلقى المؤرخون شخصهم كمعيار للحكم على الظواهر والأحداث، إلا أن هذا النموذج اصطدم بمنعطف في القرن العاشر ميلادي، حيث راح "يتخذ مظهرا عقلاانيا، ويميل إلى نقد الوثيقة التاريخية، ويفضل المنهجية العيانية المحسوسة التي لا تصدق إلا الوقائع الوضعية الناتجة عن الاحتكاك المباشر بعالم البشر والأشياء"¹. يختار -إذًا- صاحب هذه الأطروحة الانهماك باستيعاب التراث لمعنى الإنسان قبل كل شيء، وفهم المعرفة ضمن هذا النزوع.

1_3_ الوعي المعرفي بإشكالية المنهج :

يقر مُجّد أركون بوعي منهجي اتجه النص، حيث ينبغي العلم بأن المنهجية التفكيكية والفلسفة الاستيمولوجية توجّهان هذا النقد الراديكالي الذي يقوم به، كونهما حسب "تختلفان كثيرا عن منهجية التبحر العلمي للاستشراق الكلاسيكي، أي عن منهجية النقد التاريخي وأسلوبها الوضعي الاختزالي، وذلك لأن النصوص التراثية القديمة المدروسة كوثائق درجة أولى من قبل المؤرخين المحترفين؛ لم تعد ضمن منظورنا الجديد نقطة الانطلاق الأولى للدراسة النقدية والاستكشافية والإيضاحية في آن معا"². كما يمكن القول أن المفكر من خلال هذه المنهجية استطاع القيام بخلخلة ثوابت ومطلقات عديدة لا زالت مترسبة في الفكر الإسلامي، وعليه تجدر الإشادة إلى السبيل التي انتهجها على لسان هاشم صالح؛ الذي يعتقد هو الآخر أن ما يرومه عبر هذه الإستراتيجية "إحداث زحزحات عديدة

¹ مُجّد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، (مرجع سابق)، ص 337.

² مُجّد أركون، تحرير الوعي الإسلامي، نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة، تر: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت/لبنان، د ت، ص 195.

(*Déplacements*) لا زحزحة واحدة داخل ساحة الفكر الإسلامي وبالتالي الفكر العربي، لقد استطاع خلخلة أسس التقديرات التقليدية والتصورات الراضية بعناد في كلا الجهتين الإسلامية والاستشراقية¹. كما يدين مُجدّ أركون للدراسات التاريخية التي عكفت عليها مدرسة الحوليات المؤسسة من قبل لوسيان فيفر *Lucien Febvre* ومارك بلوك *Marc Bloch*، ويتابع أفكارها فيرنان بروديل *Fernand braudel* كونها استطاعت هذه المدرسة أن تزيج عن الدراسة التاريخية المنهجية التقليدية متجهة نحو الاهتمام بمفهوم التاريخ الكلي، إلا أنه يقر عدم انتصاره "لا لأصحاب النظرة التاريخية النشوية، ولا لأصحاب النظرة البنيوية الآنية"².

تترأى كذلك إشكالية أخرى لطالما انتهزها العديد من الثائرين على المعرفة التراثية، وهي قضية التشّت التي لا تقف على خطاب بعينه، وهذه مسألة يعالجها الدارس كذلك في مشروعه ليمنح المدونة التراثية براءة منهجية من غياب معنى لهذا الشتات^{*}، ووسط تلك الفوضى ينتشل أركون موقفه حينما يرى أنها طبيعة الأدب في معناه القديم بما هو فن شامل، وهو يضم تحت هذا العنوان الكبير العديد من ضروب المعرفة "كتجربة تتجلى فيها حقيقة الفهم، في فهم حقيقة الآثار الفنية على ضوء المقاصد والأطر الفردية والاجتماعية والتاريخية الداخلة في تشكيلها، كجملة شروط معقدة ومتعددة الأبعاد"³. وقس على ذلك باقي المدونة الذي لا يخلو من التعدد (المعرفي). ومن خلال ما دونه في مختلف المعارف لا يتوانى المفكر من التصدي له عبر المنهجية المتعددة الاختصاصات. وليكشف عن مدى التطابق أو عدم التطابق بين الكلمات والأشياء سيجد أن على تاريخ الأفكار استخدام عدة مناهج في وقت واحد، وينبغي أن تكون هذه المناهج متلائمة مع مستويات مختلفة من

¹ مُجدّ أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/المغرب، ط 2، 1996، ص 11.

² مُجدّ أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، (مرجع سابق)، ص 62.

^{*} وهذا لم يقتصر على كونه ادّعاء الاستشراق فقط وإنما إذا عني الأمر بالتوحيد ومسكويه سنجد الجابري كذلك يقرّ به كما سنرى لاحقا، كما لم يتصدّ في الطرف الآخر أركون لوحده، وإنما قدمت العديد من الدراسات حول هذا الإشكالية على سبيل الذكر مقارنة مُجدّ مفتاح، التي اتجهت نحو ما تضطلع به أبحاث الاستشراق في تلك النصوص لما "تحدثوا عن تماثها وعن عدم احترامها أي مبدأ منطقي؛ لأنهم كانوا محكومين بالنظرية التي تجعل المعنى معطى في النص؛ هذا المعنى الذي ما على الباحث إلا أن يوضحه لقائه"، مُجدّ مفتاح، من الفوضى إلى النظام: 'انتظام البصائر'، فصول مجلة النقد الأدبي، الهيئة المصرية للكتاب، العدد 3، مجلد 14، 1995.

³ مُجدّ أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، (مرجع سابق)، ص 367.

المعنى والدلالة، وهذا التطابق أو عدمه مشروط بالتكامل من أجل أن نفهم "من الداخل وبعمق شروط ممارسة الفكر الإسلامي الكلاسيكي بدوره ووظائفه"¹.

ويحاول مُجّد أركون أن يلخص المنعطقات الكبرى التي يمكن أن تحيط بها آليات مقارنته أنه فيما يعنى بالانفتاح الاستيمولوجي الذي "يمثل الشرط الضروري الذي لا بدّ منه، من أجل ضمان صلاحية كل بحث علمي، وهنا تبدو المسافة المنهجية عبارة عن خدعة أو سراب إن لم تكمل بواسطة المسافة الاستيمولوجية"²، ثم إنه ينزع إلى غاية أقل ما يقال عنها أنها تتحمل عناء القراءة التأويلية منقّبا عن صحوة العقل العربي هناك في التراث، فضلا عن كون دراسته هذه _ في أفق إدراكه العلمي _ تهدف إلى إيقاظ الوعي الإسلامي من سباته العميق، وإنقاذه من ورطته التي وقع فيها، ولعل الإحالة إلى بعض هذه المقولات التقريرية لا تجعل الباحث يشكك في مدى كونها حريصة على المراجعة والاستقراء بقدر ما يحرص على ملاحظة أنها تستنفذ المقاربة المنهجية، بوصفها تنعكس في اهتمامات المفكر _ اتجاه الثقافة _ بما هي تضطلع نحو العناية بمآزق العقل العربي، وهذا يتيح تحديد الدافع للاهتمام بسوسيولوجيا الفشل، واشتغاله الحثيث للإجابة على سؤال مُفادّه: كيف يمكن أن يتراجع فكر دون غيره أو يشتهر مفكر دون آخر؟ هو سؤال ضمن إشكالات أخرى يحاول في كل مرة أن يعلق الحكم في تأويل نصوص مسكويه.

2_ مشكلة التصنيف الفلسفي لدى مُجّد عابد الجابري:

في قراءة أخرى للفكر الأخلاقي يسوغ مُجّد عابد الجابري نموذج مسكويه _ عن كتب من أبي الحسن العامري _ في التراث كأحد تجليات الثقافة الفارسية في المنظومة العربية الكلاسيكية في كتابه «العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية»، ومن المعلوم أن إيغال الجابري في السعي إلى إثبات تلك القيم الكسروية التي كانت تمتد في مقولات مسكويه كان واضحا، أو هي على العموم مهيمنة في ذلك العصر على العقل الأخلاقي / السياسي العربي الإسلامي، ولا ندري إن كان إقحام شواهد أخلاقية هو رهين الحكم على المرجعية التي لم تكن مضمرة بالشكل

¹ مُجّد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، (مرجع سابق)، ص 63.

² المرجع نفسه، ص 67.

الكافي لكي تثير لدى الدارس كل هذا الاهتمام، ويصر على تخفيها في النص على الرغم من أنه يدرك أن مسكويه فارسي منذ أن قرأ في حادثة سنة كتاب الأخلاق المجوسي الموسوم بـ: «بندكيت»، والقيم الفارسية هي إحدى اهتماماته، بما أنه مطلع على العديد من المصادر الأخلاقية وبالخصوص هذا الكتاب الفارسي، الذي عني به وهو لا يزال في مرحلة التلقين لشُدان الاهتمام بالأخلاق.

يميل مُحمَّد عابد الجابري إلى التأكيد على أن الشيء الذي لا بدّ أن يثير الانتباه حقا هو كون القيم الكسروية في خطاب مسكويه "تطل بعنقها من خلال قلمه في وقت لم يكن القارئ يتوقع ذلك، ولا كان يشعر أن مسكويه في حاجة إليها، إن هذا لدليل على هيمنة هذه القيم على بنية العقل الأخلاقي السياسي العربي الإسلامي في ذلك العصر، كما في العصور السابقة واللاحقة"¹. وهذا الحكم ينطلق فيه مُحمَّد عابد الجابري من الجزئي إلى التعميم على الكلي، والإستراتيجية نفسها يعتمدها في قراءته لنموذج ابن المقفع، في الوقت الذي أتاح له أبو جعفر المنصور في عهد الخلافة العباسية استدعاء الجهاز التشريعي الكسروي بشأن القانون السياسي، وهي المرجعية التي امتدت في لاوعي العقل السياسي العربي في النظر إلى الحاكم نصف الإله والراعي لشؤون العامة، الذين لا يملكون إلا الولاء لهذا السلطان صاحب الإرادة الإلهية. هاهو نموذج مُحمَّد عابد الجابري يعطينا نسخة تبدو مغايرة من خلال الآليات التي يستعرضها في مناقشته المطولة عن مسكويه، إلا أنها وبكل تأكيد لم تستطع تجاوز البحث في المرجعية المهيمنة على الخطاب الأخلاقي الكلاسيكي، ويبقى التساؤل حول ما إذا كان المشكل الذي يعانيه العقل بالضرورة هو في استقاء القيم الأخلاقية التي يبحث الجابري في صيغتها الفلسفية عن النسق الذي قد تخفيه عبر تلك المقولات الأخلاقية بالأساس، ولا تحسب أن هذا الكائن التراثي إلا مورط ضمنها باعتبارها الفن السائد حينذاك.

ثم لا ندّعي أن مُحمَّد عابد الجابري يتمثل المقولات الاستشراقية غير أنه يبحث في الخلفية التي كان يتحدث عبرها مسكويه وهي الفلسفة اليونانية كذلك، أما أنه كان يخفي التوجه الفارسي في

¹ مُحمَّد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت/لبنان، ط1، 2001، ص416.

الأخلاق وفي النظرة إلى السلطان فهذا ما لا يخفى في كتاباته للتاريخ « تجارب الأمم»، ولا في كتاب «الحكمة الخالدة»، ففي منتهى قراءته لمنجزه الأخلاقي يقر أن الالفت للانتباه حقا هو مرة أخرى تحلي المماثلة الفارسية المعروفة بين الله والسلطان "إلا أن مسكويه يأبى أن يستحضرها ويوظفها كنوع من الحجة والبرهان على صحة ما يقول، وما كان ليلتمس منها الحجة والبرهان، لو لم تكن ثابتا بنيويا في ذهنه ولو لم يكن يراها كذلك عند قرائه"¹. لا يتوقف الجابري عند هذا الإقرار من قبل مسكويه إلا ليستمر في رؤية البعد الذي يمكن أن تتخذه هذه المسألة لديه وهو متشعب بالقيم الكسروية، حتى بلوغه القول "أن مسكويه يطلب بالحجة والبرهان على وجوب شكر الله على ما أعطى من وجوب شكر السلطان على حسن سيرته، وكأن الشكر للسلطان هو الأصل والشكر لله هو الفرع"². ويجعل الجابري من ثم هذا مسوغا للقول بأن مسكويه كغيره من المتشبعين بالثقافة الفارسية يكمن لديه معنى راسخ لفكرة المماثلة، دون أن يكون ذلك عن وعي مباشر بالمسألة بل قد يكون ذلك براءة ودون قصد "ذلك أنهما دليل على رسوخ المماثلة بين الله والحاكم في اللاوعي. على كونهما ثابتا في نظام القيم المهيمن على فكر الرجل بل على الثقافة التي ينتمي إليها"³.

الالفت للنظر أن الجابري يؤكد هذه الفرضية التي لا شك في أنها لم تكد تخلو منها مدونته، غير أن استغناؤه عن فهم مسألة 'العدالة' والإكراهات التي يضرب بها اللاوعي السياسي، جعله يقبع نوعا ما في البحث عن المرجعيات عبر تتبع نصوص مسكويه والانتقال بين مقولة إلى أخرى ليثبت هذه المرة المرجعية الإسلامية هي الأخرى في فلسفته، وهذا مما لا مراء فيه أنه لا يحتاج إلى كل ذلك العناء باعتبار أن نسق فلسفته مدرج في الفلسفة الإسلامية، إلى هنا فالتفتيش عن مبررات في كلامه عن هذا الانتماء الهوياتي هو مجرد نظرة سطحية لا تخرج نصوصه من ذلك الاستئصال بقدر ما تبحث عن هذا اللزوم بوجود تحليلات أو خلفية دينية وأخرى أرسطية وأخرى فارسية، ويتضح في هذه القراءة شيء مُفاده: أن هذه المقاربة التي أولاها الجابري يمكن أن تحرز تراكما معرفيا، كما يمكن

¹ محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، (مرجع سابق)، ص 417

² المرجع نفسه، ص 417.

³ المرجع نفسه، ص 417.

تجاوزته وإثباته ضمن مراحل الدراسة المقبلة. ولعله من الصواب مقارنة ما فعله هنا وما قدمه "عبد العزيز عزت" في أطروحته الموسومة بـ: 'مسكويه وفلسفته الأخلاقية'، الذي عكف على التفتيش عن تجليات الأرسطية والأفلاطونية في مدونة مسكويه الأخلاقية، ثم يصل بعد تحليل مطول لطريقته في عرض المنجز الأخلاقي إلى أن تحليله أو منهجه العلمي ينتقل طورا إلى سبيل وعظي لا يستمر إلا ليرتد عائدا إلى مرجعيته لدى جالينوس¹. لذلك يبدو أن الظاهر في قراءة مُجَدَّ عابد الجابري العابرة لم تقدم ما يمكن أن يخول كمرجعية في الحديث عن الجانب الأخلاقي لدى مسكويه، باعتباره كان ساردا مفصلا لما قدمه الفيلسوف وصولا إلى كونه أراد الجمع بين الموروث اليوناني والموروث الفارسي فحسبه "يترتب عنه حتما الجمع بين القيمتين المركزيتين فيهما : السعادة والاستبداد"².

ويضيف إلى هذا النقد الذي تجرأ عليه في وصف هذا النمط الشائع لدى مسكويه وأبي الحسن العامري أي بالمقاسات أو المختارات، بوصفها أخذت محل كتابات أخرى تستحق الريادة، وفي هذا الحكم نوع من التهميش الذي طال هذا النمط من الكتابة الكلاسيكية، فيا ترى ما يمكن أن يؤخذ على كتاب «تهديب الأخلاق» إن كان صاحبه معني بمقولات موروثية من الفلسفة الإغريقية؟ أو ليست هي -إذًا- محاولة مدرجة ضمن التاريخ الفلسفي، ولا يمكن استئصالها فقط لأن مؤلفيها ذوو مرجعية أرسطية أو أفلاطونية؟ يرى مُجَدَّ عابد الجابري -إذًا- أنه قد "ساد المقتبس الرديء من الموروث اليوناني في ثقافتنا العربية، ونقصد بذلك النزعة التلفيقية التي ينتمي إليها كل من كتاب العامري «السعادة والإسعاد»، وكتاب مسكويه «تهديب الأخلاق» الأول مشهور كفاية والثاني أكثر منه شهرة، وقد بقي إلى الآن يعدّ أهم كتاب في الأخلاق أنتجه الفكر العربي"³. أليس من المجازفة أن يطلق الجابري هذا الحكم على كتابي العامري ومسكويه؟ بكونهما نموذجا لا ينتظر الحكم بالجودة أو بالرداءة؟ بقدر ما تسمح نصوصهما لنا بخلخلتها ومساءلتها كي تجيبنا في أفقنا وأفق

¹ مُجَدَّ عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، (مرجع سابق)، ص412.

² المرجع نفسه، ص420.

³ المرجع نفسه، ص422.

نصوصهما، مهما كانت المرجعية اللاهوتية أو الفلسفية التي تدفعنا مجددا إلى صياغة النص في حديثه، الذي تأتي فريدة هذا الخطاب الكلاسيكي في اختزاله للخبرة المنعكسة من قبل المؤلف*.

لندع تصنيف مُجدد أركون هو الآخر يفند ما جاء به مُجدد عابد الجابري _ في نوع من الإقصاء _ فهو يورد جملة من الكتاب حول موضوع السعادة؛ على شاكلة الكندي، أبو بكر بن زكريا الرازي، أبو الحسن العامري، مسكويه، الفارابي، الغزالي، ابن سينا، ثم يذيل هذا الترتيب الكرونولوجي بالقول أنه "من العدل والإنصاف بأن نضيف إلى الفكر الإسلامي ذاته قد رمى هذه الأسماء شيئا فشيئا في ظلمة النسيان بدءا من القرن الثالث عشر، وذلك لأنها تمثل الجانب الفلسفي (بالمعنى الإغريقي للكلمة)"¹. بعد إيراد موقف كلا المفكرين _ أركون والجابري _ لا بدّ من العلم أن مسكويه كلاسيكي إلى تلك الدرجة التي لا يحتاج فيها إلى إنصاف من قبلنا، ولسنا نروم تقديم مقارنة لتركيب كتاباته معرفيا أو الحكم عليها انطلاقا من مرجعية مضمرة، إلا بما تثيره القدرة الكامنة في الخطاب، وقدرة انفتاحه على السؤال.

إلى هنا نعتقد أن النقد الموجه لمحمد عابد الجابري كان يطال هذا النوع من الأحكام كون الرجل فيما هو معني بقراءة التراث يقع كثيرا في هذه النظرة التفاضلية، وليكن أن المرجعية التي لدى مسكويه يونانية، بل ولنفترض أن ما كتبه كان يميل إلى هذا النزوع في المقابسات، والمريب حقا أننا لا نعلم الذرائع الكافية التي تخول لمحمد عابد الجابري بأي حال أن يضع هذه الوثيقة « تهذيب الأخلاق » ضمن هذا الحكم (الردّي)*، ويقدم بدائل من المؤلفات التي كان يجب أن تسود لجودتها، وأكبر منحة للثقافة العربية ويسردها قائلا: "غاب التنبيه على سبيل السعادة للفارابي... وغاب تهذيب

* لسنا نزع بهذا الطرح أن الجابري قد همّش مسكويه ككائن تراثي وإنما يكفيه أنه تعرّض إلى مساءلة نصوصه التي نرى أنها تحتاج إلى بعض المراجعة من خلال جهاز نقدي لتشكلات الأخلاق والسياسة لديه فضلا عن كون المدونة تحتاج إلى أن تنصّد لها في ما بعد بمناقشة تلقي مسكويه في منظومة أركون ضمن مقاربتنا في آخر ما تناولناه من خلال قضية الضيافة.

¹ مُجدد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، (مرجع سابق)، ص 189.

* هذا بالإضافة إلى التعليق الذي يشقّ لمسكويه الخروج من دائرة الرداءة التي وضعه فيها الجابري، أن تهذيب الأخلاق بالنسبة لمحمد أركون يمثل التعبير الأكثر شمولا والأفضل تأليفا وتأثيرا عن موضوع السعادة في السياق الإسلامي، مُجدد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، (مرجع سابق)، ص 189.

الأخلاق لابن سنان... وغاب تهذيب الأخلاق لابن الهيثم، لا لأنه نسب إلى غيره (يحيى بن عدي، الجاحظ، ابن عربي)، فقد كان حاضرا من خلال نسبته إلى هؤلاء وكلهم عظيم الشأن، ولكنه غاب كما يغيب الإنتاج... وأخيرا وبالتأكيد ليس آخر غياب.. الضروري في السياسة، مختصر السياسة لأبي الوليد ابن رشد، فغاب بغيابه نقد السياسة في ثقافتنا¹. وكأن التاريخ الفكري العربي منح الأسبقية وفق تشكل ظواهر ووسائط لمن لا يستحق؛ وأولاه أهمية أكثر من شأنه، يدفعنا هذا الحكم إلى التساؤل: أليس جديرا بهذا النتاج الرديء إمطة اللثام عن الفهم، لفهم النص وفهم الكائن التراثي؟ ولنساءل كذلك أطروحة مُجدِّ أركون فيما بعد عساها تجيب عن سؤالنا هذا، كونه مهتما بهذا المستوى الذي وضع فيه مسكويه، وأن هذا النسق الذي يتحدث ضمنه مُجدِّ عابد الجابري هو نفسه الذي دفعه إلى العناية بمقولات ابن خلدون وابن رشد والذين قد شكلوا مركزية في التراث*، أو الذين قصدهم بالعبارة الصريحة (وكلهم عظيم الشأن)، وعطفا على هذا الحكم ما يضير الدارس أن يتجاوز هذه النظرة الإعلائية التبجيلية لا لشيء إلا لترك مسافة مع هذا التراث المسكويهي وعدّه مهما كان التصنيف الذي قد ضمّن فيه خطابا لا يحتاج لا إلى تركية أو انتقاد، وإنما هو نص كلاسيكي يشكل تراكما في التاريخ الفكري يحتاج إلى استنطاقه، ومن هنا تأتي مسوغات طرح إشكالية المشاركة من خلال الهرمينوطيقا، يغدو معنى نص حسب هانس جورج غادامير "ما لا يقارن بوجهة نظر راسخة ومستعصية تقترح سؤالا واحدا فقط على من يحاول فهمه أي كيف يمكن للشخص الآخر، أن يبلغ مثل هذا الرأي المنافي للعقل، وبهذا المعنى لا يهتم الفهم بالتأكيد بالفهم من الناحية التاريخية أي إعادة

¹ مُجدِّ عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، (مرجع سابق)، ص 422.

* لذلك حاول طه عبد الرحمن من خلال كتابه تجديد المنهج في تقويم التراث نقد مشروع الجابري وإعطاء بدائل منهجية وعدة معرفية للتصدّي إلى الجهاز العقلاني_الأخلاقي في التراث، فعوض النظرة التجزيئية إلى التراث والتعارض الأصلي في نموذج الجابري والقصور في فقه الآليات والبناء المتهاافت لديه هذه كلّها عبارة عن فصول في عرض مطول لإستراتيجيته في تلقي التراث، ليضع في الشق الآخر من كتابه البدائل التي ارتضاها في كتابه هذا من خلال ما أسماه بالنظرة التكاملية إلى التراث الإسلامي العربي والاشتغال بآليات التداخل، يحيط طه عبد الرحمن بالبدائل التي يمكن أن تكون براديعمّا في قراءة تكاملية للتراث الإسلامي العربي، والتخلّص من القصور في فقه الآليات والبناء المتهاافت لنموذج الجابري، طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ المغرب، ط2، د ت، ص 41.

بناء الطريقة التي ظهر فيها النص إلى الوجود، إنه بالأحرى فهم للنص نفسه¹. وفي تجاوز فهم التراث في تمثلات الزيف كما يبدو أنه قد تتبعه الجابري في نصوص المقابسات والشذرات، تقوض العديد من التوجهات التي تجد المؤلف رهين كتاباته، وأسير معانيها الأخلاقية واللاواعية أحيانا، تتراءى مقارنته تلك لمسكويه كونه عبارة عن اختلاف، أهو اختلاف مرضي عن اللوغوس يحتاج إلى التشخيص إذن؟ ولهذا أراد أن يؤسس للاتجاه الرشدي المنطقي.

3_ الإيتيقا في نسخة الحداثة لدى عبد العزيز العيادي :

غير بعيد عن القراءة الجابرية يقدم "عبد العزيز العيادي" في كتابه «إيتيقا الموت والسعادة» مقارنة في رسالة مسكويه في «الخوف من الموت» التي سيحاول الباحث استقراءها لاحقا، إلا أن المهم في الدراسة التي أوشك العيادي أن يجمع بينها وبين ما كتبه الكندي في «رسالته في دفع الأحزان» من منظور تأويلي مقارني، هو يقيض في البداية الحديث عن معنى أن ندرس التراث، وأن ما يقوم به في قراءته للماضي جولة تأويلية ليس إلا، أما مشاكلنا الراهنة فلها خصوصيتها وسياقاتها على غير ما اعتقده مُجدّ عابد الجابري، وهو يؤكد كذلك أننا كدارسين معاصرين لا نبحت "عند القدامى لا عن حلول ولا عن منطق مكين، ولا أيضا عما يطور الفكر، ولسنا نرى فيهم لحظة أسطورية بدئية تنحط قيمنا وتصيبها الفوضى كلما ابتعدنا عنها زمانا ومرجعية"²، وقد نتفق نسبيا مع عبد العزيز العيادي في الوقت الذي يكون وعيه بالقراءة الحداثيّة للتراث على غير نموذج الدارس الذي يريد أن يخلع على النص الكلاسيكي شيئا ما، أو أن يحببه كذلك عن أسئلة قد لا يسعها أفق ذلك النص، أو أننا كقراء اليوم لسنا نطمح كذلك إلى أن يكون النص عالما غير منته، لما يتأتى للقارئ أن يتعد عن النزوع التبجيلي لدرء سوء الفهم.

وتتضح أكثر أطر قراءة عبد العزيز العيادي حينما يتوسل تأويلا يفتح الهوة بينه وبين قضايا الوعي التاريخي؛ فهو يود فعلا أن يحاور المؤلفين في أفق نصوصهم، وبشكل أكثر وضوحا يؤكد المسافة

¹ هانس جورج غادامير، حقيقة ومنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، تر: حسن ناظم، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، طرابلس، ط1، 2007، ص511.

² عبد العزيز العيادي، إيتيقا الموت والسعادة، المغاربة للطباعة والنشر والإشهار، الشرقية/تونس، ط1، 2005، ص247، 248.

المتركة بينه وبين التراث قائلا: "لسنا نبحت في هذه الرسائل إلا عما كان به أصحابها فلاسفة، وعما كانت به كتابات لا ترمّية استنقاذا لها من تعميمية الأحكام، حتى لا يقل فضلنا عليها ونحن نحاورها عن فضلها علينا وهي تستدعيننا إلى مناخات تزهّد الفكر"¹.

ما يحسب لعبد العزيز عيادي هو الطريقة التي أوّل بها رسالة مسكويه « في الخوف من الموت »؛ بإخضاعها لآليات المقارنة بخصوص رسالة الكندي هو الآخر « في دفع الأحران»، مع ما آل إليه النصان التراثيان من فهم لظاهرة الموت، والتقسيمات نرجع إليها لاحقا مع استيفاء البعد الإيتيقي لدى كل منهما، ثم يضع العديد من الاعتبارات التي تجعل خطاب كلا الفيلسوفين ينخرط حسب « في تاريخ الفلسفة ويشكل تصورا عميقا ليس لنا أن نختزله في رد فعل مزاجي للفيلسوف الذي يوجه اهتمامه إلى العالم الداخلي، بعد فشل أو ملل أو شبع إزاء العالم الخارجي. إن الدعوة إلى الاستكفاء والحرية واللامبالاة هي تعبيرات عن تثقيف الذات وسياسية النفس، وما ينتج عن ذلك من استتباع إيتيكية_سياسية"².

ويحاول الدارس كذلك أن يمارس قلبا لبعض اعتبارات الفيلسوفين في نقده للمرجعية التي تتيح له أن يخلخل خطابهما من سكونه، وليس في تعاليمهما التراسندنتالي *Transcendental* إلا شق من المعاني قد تدلل القارئ إلى التأكد من استحالة التوفيق بين الواقع وما يريد أن يؤسس له الفيلسوف، ولهذا يعتقد عبد العزيز العيادي "أن ما يفتقر إليه الكندي ومسكويه شأنهما في ذلك شأن الرواقين؛ هو الحس بواقعية الشرّ وتجدد الأهواء، وكثافتها، وباستثراء الأوهام وغلبة المصالح، وعدم التفاتهما إلى جدية الرغبة والمتعة، وإلى التوالد السرطاني لضروب المنع والتحرّيم، فليس في تعطيل القوة الشهوية ما يجعل الإنسان أكثر عفة، ولا في تعطيل القوة الغضبية ما يجعله أقدر على التدبير، ولا في تعطيل قوة التخيل ما يمنحه حدة وعي بالواقع"³.

¹ عبد العزيز العيادي، إيتيكا الموت والسعادة، (مرجع سابق)، ص248.

² المرجع نفسه ، ص262.

³ المرجع نفسه ، ص262.

إن نقدنا للمضامين التي يؤسس لها الدارس في مقارنته هذه يتكئ على مستويين؛ ففي البدء يمكن ملاحظة أنه اكتفى بقراءة مقتضبة كون المداخل التي ارتضاها في البداية كانت ستدفعه إلى جعل الرّسالتين تتخذان معنى أوسع من أن تكونا مجرد افتراضات ذات مرجعية رواقية تتكئ على مبدأ اللامبالاة. أما على المستوى الثاني فهو أن الرّسالتين ظاهرة تتجاوز المعنى المدرسي الذي يغدو موجهها إلى العناية بتقويم السلوك، وحرى بنا إذن أن نعنى بهذا الاختزال بعيدا عن التعليق المقتضب الذي ختم به الدارس قائلا: "يبقى نص الكندي ومسكويه في تقديرنا 'نصين عمليين' بما هما ذاتهما موضوع ممارسة عملية فضلا عما فيهما من آراء ونصائح ووصايا تمكن من جودة الفعل فهما يشكّلان دليل وقوام الممارسة اليومية، وهما _شأنهما شأن الكثير من النصوص الرواقية_ نصان تعليميان توجيهيان يمكنان الأفراد من مساءلة تصرفاتهم ومراقبتها حتى تتيسر سياسة الفعل وتدير التصرف وتشكيل الذات إيتيقيا"¹.

ولسنا نحسم أن هناك مفارقة في خطاب عبد العزيز العيادي كونه أراد أن ينشئ خطابه في ظل الآليات التي سبق وأن عرضها حول مفاهيم إيتيقا الموت والسعادة، والغريب أنه تناسى أن يكون هو الذي أراد أن يخلع على قراءته للخطاب الكلاسيكي نوعا من الجدة، منظورا إليه بجهاز مفاهيم كاد يخلصه من التصنيف، فعوض أن لا يهمل الجانب الإيتيقي في تقليص مقارنته وحصرها في التقسيم الذي يكفي أن يسلط عليه إجراءات أكثر دقة، في الحرص على مفهوم تأويل بالذات والعديد من الأسئلة الإيتيقية التي طرحها وأهمّلها في المقاربة. وإن كان ذلك كذلك فما تفسير أن يأتي على ذكر الذات في طرحه النظري ثم يستغني عنها بإطلاق فيما بعد، في الجزء الذي خصصه للإجراء؟ فبالكاد يرجع إلى النَّفس الأول، إلى الحد الذي يغيب فيه الالتفات إلى إيتيقا الذات وتجربتها وعلاقتها بالآخرين، وإن كانت مناقشته تتوقف على أن المقصد الإيتيقي هو مقصد الحياة

¹ عبد العزيز العيادي، إيتيقا الموت والسعادة (مرجع سابق)، ص 264.

الخيرة مع الغير ومن أجله في مؤسسات عادلة، تبقى في النهاية "الإيتيقا هي تقصي معنى الحياة أو تقصي ما يجعل الحياة جديرة بأن نحيّاها أو هي تقصي الكيفية السليمة للعيش"¹.

إن استغناء الدارس عن نموذج محدد في قراءته التي كانت تشكلا لأفق معرفي، يهدف إلى مسعى الخوض في تجربة تحرير التراث من نسق المحايثة، سوى أن اللافت للنظر حقا هو حديثه المثخن بالكلام والرموز، وكان حظه من القراءة هو تلك الاستعارات وتلاوة مجازية لخطاب الحداثة، إلى الحد الذي يبرر فيه العودة إلى التراث بأنها ليست إجابة عن أسئلتنا كمعاصرين، وهذا إقرار من قبله "لسنا نبحت عند القدامى لا عن حلول، ولا عن منطق مكين، ولا أيضا عما يطور الفكر، ولسنا نرى فيهم لحظة أسطورية بدئية، تنحط قيمنا وتصيبها الفوضى كلما ابتعدنا عنها زمانا ومرجعية"². قد نتفق مع الدارس إلى الحد الذي يكون فيه كلامه تقويضا لافتراضات معظم المسلمات الجاهزة التي تتوخى فكّ مآزق العقل عبر التراث، وكذلك في النظرة الحيادية لهذا العقل، وكأن الأمر لا يحتاج إلى قراءة الخطاب الفلسفي العربي ضمن تاريخ الفلسفة، وهذا ما نكاد نجزم أن قراءة لعيادي قد وصلت إليه، ومن ثم جاز له أن يراهن على قراءة الخطاب الكلاسيكي _ في تناوله للرسالتين _ بعيدا عن هيمنة النظرة التقليدية التي تنظر إلى الوثائق التراثية كمجرد آثار متعالية على التاريخ، أو منزاحة عن الاهتمام بها ضمن الكتابات الفلسفية، كما يشدد على أن "ما في هذه الرسائل من إشكالات هي الأقرب إلى ما نحن بصدده _ ومن جهة الرؤية _ ضرورة تعاطي معها من جهة تنزلها في تاريخ الفلسفة، وليس عزلها شأن ما دأب الكثير من الكتابات التي تسميها تراثا أو فلسفة عربية أو إسلامية إليه، وكأنها لا تستحق الانتماء إلى حقل التفلسف، أو كأن أصحابها لا يملكون فضيلة التفلسف، أو كأن ما لهم من خصوصية لسانية ودينية وثقافية، يعزلهم عن انشغالات الفلسفة المشتركة"³.

المسوغات التي يقدمها عبد العزيز العيادي في كتابه تبدو غير كافية لاستقراء عقلية مسكويه الذي كان مسودا في ثقافة لا تهتدي إلى الحكمة إلا عبر الدليل الذي يشكل الحافز المادي والمعنوي

¹ عبد العزيز العيادي، إيتيقا الموت والسعادة، (مرجع سابق)، ص 35.

² المرجع نفسه، ص 248.

³ المرجع نفسه، ص 248.

للكتابة، التي تخول له الاندماج في الأنتلجنسيا المعاصرة له، ما يؤسف له أن هذه الرسائل كانت قد تعرضت إلى جرد كرونولوجي تاريخي من قبل العديد من الدارسين وغالبهم لم يتجرأ على محاولة الإجابة على بعض الأسئلة تجنباً ربما للخوض في تأويل لا طائل منه، غير أن تفعيل فهم النص الذي لا يعدو أن يكون سجلاً تراكمياً لأسئلة قد يطرحها الفيلسوف على نفسه من حين لآخر، ولا يجد لها جواباً، أليس يقع على عاتق القارئ حينما يملك آليات لخلخلة النص أن يخرجها من العتمة التي تحيط بالتراث الإنساني، باعتبار "أن الماضي ليس كومة من الوقائع يمكن تحويلها إلى موضوع للوعي، وإنما الماضي تيار نتحرك فيه، ونشارك لدى كل فعل من أفعال الفهم، التراث إذن ليس شيئاً يقف قبالتنا بل هو شيء نقف فيه ونوجد خلاله، وهو في معظمه وسط بلغ من الشفافية حداً يجعله غير مرئي لنا"¹، ويشيد هانس جورج غادامير بتجاوز الكتابة التراثية معنى الماضوية إلى درجة أن يكون "تراثاً مكتوباً ليس جزءاً من عالم الماضي بل هو يعلو بنفسه إلى ما وراء العالم الماضي في عالم معنى ما يعبر عنه"². وعليه فإن الأسئلة المستشفة موجهة لمعرفة تقاليد القراءة التي لا تملك إلا أن ترجع إلى خصيصة التراث، بما يتوقف رهن التأويلية في فهم مشكلة الوجود الإنساني، ولعل هذا يدفع غالب فلاسفة الإيتيقا للعودة إلى أرسطو من خلال رسالته في «الأخلاق إلى نيقوماخوس» وعساها أن تكون تلك النماذج أعلاه في قراءة مسكويه في مجملها قد أثار تركيبة مدونته، بصدد خطاب الحداثة، كما يمكن أن يكون التأويل دوماً صياغة لرؤية المدونة من وجهة نظر تتأسس على المغايرة.

¹ عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهرمينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، رؤية للنشر والتوزيع، ط 1، 2007، ص 298.

² هانس جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، (مرجع سابق)، ص 513.

ثانياً_ أهمية مسكويه تأويليا؛ (إرادة الفهم وإعادة الوسم؛ نحو أيّ اختلاف؟)

ما يمثل أمامنا نص كلاسيكي باعتبار أنه يمنحنا مجموعة معطيات في البداية كخطوط أساسية للتأويل، أو على الأرجح لا يمكن أن نستغني عن فرضية كونه يستحوذ على اهتمامنا، لأنه لا يعنى فقط بالوضع الإنساني، بل يقدم لنا نموذجاً تأويلياً، ويتزأى هذا دوماً كونه ضرورياً للغاية، التماساً لما يعنيه مفهوم الكلاسيكي، بوصفه خاصية عامة في الوجود التاريخي يلخص "الحفظ وسط أنقاض الزمان، فطبيعة التراث العامة هي فقط ذلك الجزء من الماضي، هو ليس ماضياً الذي يقدم إمكانية المعرفة التاريخية"¹، ويضيف هانس جورج غادامير موضحاً المعنى الذي يتخذه هذا المفهوم إزاء تجاوزه للفهم التاريخي، فيظل باعتقاده ما ندعوه كلاسيكياً "لا يحتاج أولاً تجاوز المسافة الزمنية، لأنه هو في توسطه الدائم يتجاوز هذه المسافة بذاته. فالكلاسيكي إذن (لازماني) غير أن اللازمية هذه هي وجود تاريخي"². قد يبدو الأمر بسيطاً غير أن القراءة قد يتخللها صراع في التأويلات بين الهرمينوطيقا وبين التفكيك، وبين مقولات الكلاسيكي وظاهرة الكتابة الحداثيّة، سنلقي في الدوائر هذه إشكالية المشاركة بما هي القاسم المشترك بين المسائل المستشرقة، ولا ضرر من رؤية عن كتب كيف تكون مهمة التأويل اللامتناهية. علاوة عن كون الاستقلالية المقذوفة فيها تروم الاتصال/ الانفصال مع الإرادة والكتابة. وعليه فإن الأهمية القصوى للمشاركة من أهمية التراث، وكذلك حضورها بقوة نابع أساساً من تشكيل رؤية نروم من خلالها الانعطاف نحو صراع التأويلات، قبل الشروع في ذلك لا بدّ من إدراك أن طبيعة التساؤل المعني بها الاختلاف تحوّل الانفتاح على افتراضات الهرمينوطيقا والاستنطاق.

1_ مقولات الكلاسيكي وصراع التأويلات:

ألم تكن مقاربات ظاهرة التراث في الغالب إلا استجابة للاختلاف المنكشف أمام المشاريع الفلسفية الأكثر تأسيساً وانفتاحاً لما تقتضيه هذه العلاقة؟ لا مندوحة من أن هذه الاستقلالية لا

¹ هانس جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، (مرجع سابق)، ص 398.

² المرجع نفسه، ص 398.

تنأى أن تكون ذات أهمية قصوى في معرفة منعطفات القراءة، وفي ظل كل هذا التداخل يأتي التجاوز ليشقّ النظر من جديد في قضية كالوعي التاريخي، الذي لا يروم تأويل النموذج الكلاسيكي بطريقة مباشرة، إنما يرمي إلى معرفتها كظاهرة تاريخية يمكن أن تفهم وحدها بمقتضى زمانها، ولا ضرر - إذ ذاك - من أن الفهم سوف يتضمن دائما أكثر من مجرد إعادة بناء تاريخي لما يطلق عليه العالم الماضي الذي ينتمي إليه العمل، سوف يظل فهمنا يعي دوما الانطواء على هذا الانتماء، أي بأننا نحن أيضا ننتمي إلى ذلك العالم وبصورة متبادلة، فإن العمل هو أيضا ينتمي إلى عالمنا. وهو ما تعنيه كلمة كلاسيكي تماما، فدوام قوة العمل على التحدث بصورة مباشرة هو دوام غير محدود أساسا¹، ويتحرى هانس جورج غادامير الوعي الذي نهتم به في كل تأويل للنماذج التي تنتمي إلى الثقافة التراثية، فحسبه مهما "عبر مفهوم الكلاسيكي عن المسافة وعما لا يمكن إحرازه، ومهما كان جزءا من الوعي الثقافي فإن تعبير الثقافة الكلاسيكية يظل يدل ضمنا على مشروعية الكلاسيكي المستمرة، فالوعي الثقافي يظهر تشاركية أساسية، وتقاسما مع العالم الذي يتحدث منه عمل كلاسيكي"². إن ما يعنيه هذا التراث إذن يكمن أساسا في قدرته على أن يهدينا للتوصل إلى تجنب تقديم التقارير المفصلة عن التجربة المعرفية أو قياس حجم الوعي باستمرارية العمل التراثي، وبعضه موقف هانس جورج غادامير في التوجه إلى مساءلة تُدني الخطاب من مشاركتنا له في صياغة إشكالية المسافة "إن العمل المدعو كلاسيكيا لا يحتاج فهمه إلى إلغاء المسافة التاريخية أولا لأنه يزاوّل بنفسه وباستمرار الوساطة التي يتم بها إلغاء هذه المسافة"³. ومن ثم يبدو أن تفهم المرجعية المستشرفة المشفّعة بإشكالات لا تستنكف أن تعود في الغالب إلى قضايا الوعي والنص والإرادة الكامنة فيه.

ولأجل كل هذا كان علينا منذ البدء التفكير في الموقع الذي يمكن اتخاذه إزاء النص، كونه يمتلك بوصفه كلاسيكيا أن يكون شيئا أساسيا "يختلف تماما عن المفهوم الوصفي الذي يستخدمه وعي تاريخي ذو سمة موضوعية. إذ ينتمي الوعي التاريخي إلى واقع تاريخي، ويخضع له، أما

¹ هانس جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، (مرجع سابق)، ص 398.

² المرجع نفسه، ص 398.

³ المرجع نفسه، ص 274.

(الكلاسيكي) فيعلو على تقلبات الأزمان والأذواق. وهو شيء متاح على نحو مباشر... عندما ندعو شيئا ما كلاسيكيا فإن هناك وعيا بشيء باق، وبدلالة لا يمكن فواتها، دلالة مستقلة عن جميع صروف الزمان؛ إنه نوع من الحضور السرمدي الذي يعاصر كل حاضر¹، وعليه ليس من الغريب أن نستدرك عودتنا إلى أهمية التأويل بشأن اللغة والتراث دوما، علاوة عن كون هذه المسائل إلى جانب أخرى ترسم الخط الفاصل للتفتيش عن المشاركة في القراءة وطبيعتها بين الهرمينوطيقا وبين التفكيك، لتساءل: كيف تبدو المشاركة في الهرمينوطيقا؟ وكيف تجد رواجها في التفكيك؟

إن مقولات الكلاسيكي تجد ما يخلخل سكونها من خلال هذه الاختلافات إذا تعلق الأمر بإشكال الفهم والاختلاف واللغة، ولما يفرج عن هذا الصراع التأويلي يظهر للعيان كم يلزم التحدي الذي تضعنا أمامه الهرمينوطيقا والتفكيك إشكالا، وفي أفق المدونة التراثية استنطاقا، ولا يتسنى لهذا التعدد الفكري رؤية النور إلا بتوضيح كيف تُستدعى الحاجة إلى إرادة الفهم _بخصوص المدونة_ متبوعة بفهم الوعي المتشكل تاريخيا، وهل يكفي أن نعي كذلك خطاب إعادة الوسم والتأويل من خلال استنطاق الكتابة، لأجل رؤية عن كتب الاختلافات التي تنقلنا جميعا من الانكفاء على مركزية الصياغات؟

لا سبيل -إذّا- إلى التخلي عن إعادة الوسم، لمعرفة التوجه الذي يثيره **الاستنطاق** بصدد مفهوم المشاركة، إن كان من الضروري اعتبارها خطوة نحو التقليل من التقليد المتشكل في إرادة الفهم بالرغم من كونها دعوة إلى المشاركة، التي لا يبلغها القارئ إلا بالتخلص من العناد الذي يمارسه فهمنا، ولا تتأتى هذه المشاركة إلا من خلال تفكير القارئ في فضاء الاختلاف الذي يبلور مقارنته لاحتمالات تبعث تواصله مع النص من خلال إعادة الوسم؛ لمراجعة الافتراضات التي أقبل بها على النص أول الأمر، بناء عليه بات من الواضح أن القارئ في المشاركة لا يملك إلا أن يستشكل النص من خلال أسئلته المتواصلة.

¹ هانس جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، (مرجع سابق)، ص 396.

لم يكن صراع التأويلات يتوقف على الفهم، فليس من الغريب أن يتصدر إشكال الاختلاف لدى جاك ديريدا *Jacques Derrida* إستراتيجية التفكيك حينما يكتب مقاله الأشد تأثيراً على زعيم الهرمينوطيقا الفلسفية؛ كما يوحي بالتأثير المباشر من قبل مارتن هايدغر وهو الموسوم بـ: « الوجود وأثر ما كان موجوداً » ، لما كان "علم الوجود (ontology) هو علم حضور الكائنات والكيونة. والاختلاف المرجأ هو ما يدفع أو يحرك أو يثير سيطرة الكائنات. ومن هنا فإن التساؤل الذي يثيره فكر الاختلاف المرجأ هو تحديد الكائن في الحضور أو في الكيونة"¹، وهو ما يسفر عن العودة إلى المقولات الكلاسيكية بصدد العناية بمفهوم الاختلاف، بوصفه فضاء لا مفر منه، لما يملك شرعية الانفتاح كسبيل لتبرير المدى الذي تكون فيه كل مشاركة استنطاقاً وكل استنطاق مشاركة، ذلك أن أفق النص الكلاسيكي، الذي تحرر بالمعنى التفكيكي عن مؤلفه، إلا ليجعل السؤال عن الحلقة التي سينشأ فيها يعيد ذاته في دورة الفهم، ليتحدد مفهوم القراءة فعلى الرغم من كون "النزعات التفكيكية تحاصر المعنى وتشكك في وجود حقيقة يتفق عليها وتنال من حيوية الحوار لها إرادة خاصة في الفهم، بدونها تفقد دلالة وجودها وقيمة استعمالها. فهي إستراتيجية وضعت لأن تفهم فهي في الواقع تبحث عن حقيقة هي حقيقة إرادة الفهم. فهي تريد أن تفهم وتستوعب، أي تبحث في العمق عن معنى ودلالة تصبغ بها قضاياها وأطروحاتها النظرية"². ويتضح الملاحز لهذا التقريب في استدعاء ما يسمح للتأويل التماس أن يتخذ الفهم بعده الإجرائي، بيد أنه ليس مُعدّاً سلفاً تحت يافطة انتقاء الآليات لا غير، أو العدول عن مهمة التأويل التي تتحرى بعدا يوفر القدر الكافي من استيعاب الفهم وطاقه اشتغاله، وعليه وبالرغم من مناهضة بعض الأطروحات الأخرى سوى أنها تنطوي على الوعي بإمكانات القراءة المضطلة بأهمية الاستنطاق.

وتحظى هذه القراءة بالتفكير في إشكال مهم للغاية، يلتبس تبينه في سؤال جوهرى؛ **ما هو الكلاسيكي؟** يقدم له ألان فيالا *Alain Viala* في دراسته الموسومة بـ: «*Qu Est Ce Qu Un*

¹ جاك ديريدا ، الاختلاف المرجأ، تر: هدى شكري عياد، مجلة فصول، ع3، يونيو، 1986، ص63.

² هانس جورج غادامير، فلسفة التأويل، (مرجع سابق)، ص31.

«*Classique*؟» فالزيجات المحتمل أن ينظمها هذا الإشكال تفترض معنى يتماشى مع النموذج الكلاسيكي، ثم ما على القارئ إدراكه هو الالتزام بمعرفته أيضا، وما يختص به النص الكلاسيكي في الغالب ينطوي على ما يقدمه بوصفه نموذجا¹، ويبدو الوقت مواتيا كذلك لتساؤل آخر؛ مفاده من الذي يصنع الكلاسيكيات؟ ففي كل قراءة لنموذج بعينه يتشكل أفق لمعنى ومفهوم المقولات التراثية المطروحة للنقاش حيال قيمتها، والوظيفة التي تتخذها، ولا مناص من أنها تؤكد ناصية الاختلاف معها كلما تقدمت الابدالات حيال القراءة.

لا تتوانى صيحات التفكيك *Déconstruction* في الاندفاع إلى العمق للإزاحة؛ حيثما يبرز أقصى ما تؤمن به الهرمينوطيقا لهدم ما تراه وصيف إرادة الفهم وفهم الآخر عند غادامير، بوصفها استنهاضا للنوايا الحسنة لدى إيمانويل كانط *Immanuel kant*، ويتداعى سؤال الاختلاف لدى فلاسفته حينما تتأكد مرجعية إرادة الفهم في التمرکز، زيادة على أنها تعد تضخما لأحد مهام الميتافيزيقا، ولهذا يصير إيمانويل ليفيناس *Emmanuel Levinas* على أنها "تتصدى ضرورة للغيرية التي تسعى إلى امتلاكها من خلال فرض هدفها الكلياني"²، ثم إن رقابة الإرادة على هذا الفهم تضاعف من حجم حضور فكرة المركزية، ويروق حينها التعليق على الإزاحة بالقول أنه يجب ألا نفهم الآخر باعتقاد جاك ديريدا بل يجب قطع إرادة الفهم بالتحديد بوصفها من شعائرية الميتافيزيقا³، هذا التقويض ما تعنيه إرادة الفهم لدى أصحاب نظرية التأويل ليس هو ما اعتقده جاك ديريدا في إستراتيجية التفكيك، فهذه الإرادة لديه هي تلك "التي تجاور عنده شهوة السيطرة والنزعة إلى الكليانية: ألا يعني الفهم إدراج الآخر في نظام كلياني؟ وبقدر ما يعارض جاك ديريدا إرادة السيطرة هذه، يمكن وصف فكره بالمعادي للتأويلية..."⁴، غير أنه يمكن القول أن التصدي الكامن في التفكيك اتجاه الفهم إحدى اللحظات الهرمينوطيقية، لا يستقيم على عوده إلا بعد معرفة الخلفية التي

¹ Alain Viala, *Qu Est Ce Qu Un Classique*, Université de Paris III Sorbonne nouvelle, France, 1994, p07,08.

² جان غروندين ، التأويلية، تر: جورج كتوره، دار الكتاب الجديدة، ب ط، ب ت، ص101.

³ المرجع نفسه، ص101.

⁴ المرجع نفسه، ص108.

قام عليها التفكيك وموقفه حيال كل مركزية _ كانت هي النقد الذي اضطلع به ديريدا اتجاه غادامير _ وبالرغم من الانفتاح الذي قد يدعيه كل تأويل تتصدر باعتقاد جان غروندن *Jean Grandin* تساؤلات عميقة بخصوص العلاقة بين المؤول والنص، وكيف أن الأول يفرض نمطا معيناً من الفهم اتجاه الغير "ألا تعني إرادة الفهم إلزام الآخر الانطواء على نفسه، والتكيف مع رسميات الفكر التي أفرضها عليه والتي تتجاوز خصوصيته؟ بعبارة أخرى: هل يفرض الانفتاح على الغير بالضرورة بذل جهد لـ'الفهم'؟ بالإمكان التعبير عن هذا القلق تحت شكل مفارقة *paradoxe* هل أنا أفهم الغير حين أفهمه"¹، ألا يبدو أن هذا إدعان حقيقي بإشكالية فهم، لا تكاد تتخطى مهماته إلا لتفصح عن مستوى مهم من القراءة، ورغم أن هذا الصراع موجه في النهاية لإثراء فضاء الاختلاف، بيد أنه تبقى الاحتمالات مفتوحة، إن كان بالمقدور فعلاً توسل نماذج مغايرة، ينطوي على فهم مغاير بالأساس لإشكالية القراءة والتأويل، ناهيك أن الاشتغال في هذه الممارسة يتحرز دوماً الابتعاد عن النمطية، ومهما يكن من اختلاف مفاهيمي سوى أنه _ مادام الفضاء المشترك _ الشرط الأولي للتفكير في التراث المسكويهي في كليته، ولاجتيار صراع التأويلات لا بد من التفصيل في إمكانات النص الكلاسيكي على الاستجابة لطبيعة المقاربة التأويلية.

2_ قراءة مسكويه وسؤال الاختلاف :

إن ما يجده قارئ يرجع مراراً إلى هذه المفاهيم من صعوبة؛ قد يذللها مدخل تفكيكي صوب معرفة موقع الاستنطاق، حينذاك يستدعي هذا الأفق استرجاع لحظة جاك ديريدا، بما يستحيل هذا المفهوم لديه إلى إزاحة وتجاوز الانشغال بفرضيات وصولاً إلى إبدال التطبيق، ففي كل نص يقول جاك ديريدا: "قوى عمل هي في الوقت نفسه قوى تفكيك للنص. هناك دائماً إمكانية لأن تجد في النص المدرّس نفسه ما يساعد على استنطاقه وجعله يتفكك بنفسه"²، فلا يكاد يقف على حال لما يحتد النقاش بصدد ما يضبر به التفكير في الما بين درءاً لحضور مبتذل للمعنى. أمام هذه الإشكالية

¹ جان غروندن ، التأويلية، (مرجع سابق)، ص108.

² جاك ديريدا ، الكتابة والاختلاف، تر: كاظم جهاد، تقديم: محمد علال ناصر، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء/المغرب، ط 2 ، 2000، ص49.

تتضح العودة إلى أهمية الاستنطاق؛ ليس للتساؤل عن المعنى الذي يظل هو الآخر مشدوها بالحفاظ على تلك النمطية¹، بل لمعرفة قدرته على الانتقال بين آليات القراءة والتأويل، لمراجعة الصيغة التقليدية للسؤال ووضعها بصدد المسألة، بيد أنها تستحيل إلى تتابع مبيّت دون تذليلها بإعادة الوسم *Remarque* *.

لأجل كل هذا إضافة إلى توضيح البعد الذي تتخذه كل قراءة انطلاقا من الخلفيات والمرجعيات وصولا إلى الأهداف المبتغى بلوغها، كل هذه القضايا تشكل أفقا تأويليا في موضوعة إشكالية المشاركة في استنطاق الظاهرة التراثية، ولاسيما ما يتراكم خلف دثار المدونة من نصوص تستمد رصانتها من ثنائية؛ تراث/ حادثة، وحول فعالية اللحظة المشتركة هذه وطريقة اشتغالها كثيرا ما تُثار حفيظة المباحدة بينها بشأن التصنيف، لولا أن افتراض النظام هذا كسلطة عليا يستنفدها الوعي، وليس لهذا الشرط إلا أن يلفظ أسئلة خارجا، تغدو في «هوامش الفلسفة» لدى جاك ديريدا باعثا للاشتغال على أسئلة متجددة، لطالما استمد منها استنطاق النصوص الفلسفية، إذا أدركنا أن بعض المحاولات لا زالت تستحق إعادة الوسم، بقدر ما يتوجب إزاحة بعض المشروطيات المسلم بها، وعليه لا بدّ من الإقرار سلفا أن فهم النص لا يكاد يتخطى شرعية التساؤل بما أنه لا يعني ضمان مسلماته "الفرد الذي يريد أن يفهم (إرادة الفهم) لا يدعي الاستحواذ على وضعية أو مكانة عليا، وإنما يعترف بأن افتراضه للحقيقة هو أمر يمكن اختباره وامتحان مصداقيته"². هذا الاختبار سيورث المؤول سبل الارتباب الكفيلة للتوصل إلى استنطاق لا يفتأ يثير الارتباب إزاء إرادة الفهم، كون استنطاق التراث يتمشى مع مراعاة أن "التفكير التأويلي على يقين بأن كل فهم للآخر أو للغيرية ينطوي على

¹ جاك ديريدا، هوامش الفلسفة، تر: منى طلبة، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت/لبنان، ط1، 2019، ص84.

* تأتي إعادة الوسم في نظر جاك ديريدا في كون كل نص هو "سمة أو علامة *marque* في سلسلة من البدائل يتوهم هو، أي النص، عبثا، أنه يتحكم بها أو يوجهها. وكل معالجة أو قراءة إنما تأتي لتسم النص بدمغة جديدة، تعيد وسمه، تبرز فيه طبقة مخفية، تلقمه (التلقيم *la greffe*) بعيد آخر ما كان من قبل ملمحًا فيه (والكلمة نفسها تدل على الملاحظة أو الانتباه إلى الشيء) أو حاضرا"، جاك ديريدا، صيدلية أفلاطون، تر: كاظم جهاد، دار الجنوب للنشر، تونس، 1998، ص11.

² هانس جورج غادامير، فلسفة التأويل، (مرجع سابق)، ص97.

جانب من النقد الذاتي. فالفرد الذي يريد أن يفهم (إرادة الفهم) لا يدعي الاستحواذ على وضعية أو مكانة عليا، وإنما يعترف بأن افتراضه للحقيقة هو أمر يمكن اختباره وامتحان مصداقيته¹.

هذه إذن؛ المنعطفات المراد عبرها معرفة المشاركة، وإن كان ذلك كذلك لا بدّ من العلم أن "الشرط التأويلي الهام في الهرمينوطيقا هو فهم الشيء أي تشكيل علاقة فهم متميزة مع الشيء نفسه"²، سيبدو -والحال هذه- أن هذا التلاقي مع الشيء رازحا تحت إرادة المشاركة في قراءة التراث، في الظروف التي لا تسمح بتفعيل منظور مكتمل يتوقف على الوعي، إن كان الرهان دوما مشروطا بالاختلاف والقطيعة والتحول، ينبغي فهم هذه القراءة على أساس أنها تعمل على إزاحة السيطرة على الفهم بطريقة عليا، ليكشف عن الاختلاف نقدا لـ: "الحضور الذي هو الوعي"³.

هي الحال لدى جاك ديريدا حينما يكتب كذلك في مقاله الموسوم بـ: «البنية للعب العلامة في خطاب العلوم الإنسانية»، ولا ضرر أن نوغل في العلاقة بين الاستنطاق والاختلاف كونها تتأتى من خلال وجود قضايا مشتركة بخصوص الحضور/الغياب، الكتابة/الصوت، التأويل/اللعب، الذات/الغيرية، وما يضمننا إن اقتضى وسم التأويل الذي يتوسله جاك ديريدا متعمدا لا نهائيته _في التعليق والإيبوخية_ ويتقدم اللعب لديه في كونه "تمزيق الحضور وحضور عنصر هو دائما إشارة دالة استبدالية منقوشة في نظام الاختلافات وحركة سلسلة. اللعب دائما، تفاعل الغياب والحضور"⁴، ويشدد جاك ديريدا في سياق ذلك على أن الأمر لا يحصل اعتباطا وإنما لا بدّ من العلم أنه بالنسبة لتفاعل الغياب والحضور لا يمنع من وجود "شرط أن يتم إدراكهما إدراكا جذريا، إذ يجب التفكير في اللعب قبل التفكير في بديل الحضور والغياب"⁵، كما تبدو الذات لدى جاك ديريدا ما لا يمكن التنازل عن وجوده ببساطة حتى من كونها مركزا فإن الأمر لا يعني إطلاقا الاستغناء عنها كون هذا

¹ هانس جورج غادامير، فلسفة التأويل، (مرجع سابق)، ص 97.

² المرجع نفسه، ص 128.

³ جاك ديريدا، هومش الفلسفة، تر: منى طلبة، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت/لبنان، ط 1، 2019، ص 74.

⁴ جاك ديريدا، البنية للعب العلامة في خطاب العلوم الإنسانية، تر: كاظم جهاد، مجلة فصول، ع 4، أكتوبر، 1992، ص 244.

⁵ المرجع نفسه، ص 244.

المركز وظيفية وليس واقعا أو وجودا، لذلك يسبر غور هذا المفهوم قائلا: "الذات لا يمكن الاستغناء عنها مطلقا. أنا لا أدمر الذات، أنا أعين لها موقعا (أموضعها)"¹.

تأتي أهمية مسكويه -إذًا- في توليفة فلسفية تحذوها المدونة التي تماشت مع الكتابة التاريخية والفلسفية، لم تكن محسومة على المستوى الفكري بشكل قد لا يتيح التماس الانفتاح على الاختلاف، ولا يضيرنا مراجعة القراءات الموجهة إليه على أكثر من صعيد، لإدراك موضع المتغيرات الأساسية الكامنة في المقاربة، آنذ تتحين الفرصة لقلب العديد من الأسئلة، لنولي افتراضات تدنو من إعادة التفكير في أبعاد مغايرة يقتضي وعيا بأهمية كون التراث مثخن بالتفاصيل التي تسعف الاستجابة لهذا الإقبال، ولا وراء من أن تبدى الفكرة المنطوية عليها العلاقة بين كل استنتاج وإرادة، كما أن مقارنة المفاهيم ها هنا تنحو سبيلا ملتوية في المواقف التي تجعل من الاستنتاج حلا ممكنا، ولا تبدو بصده كبضاعة مزجاة، ولا هي لدى أفق القارئ للنص المسكويهي سجلا لاستنفاد آلياته وحسب، وإنما تبلور أسئلته مدفوعة إلى تفكيك غلواء سوء الفهم اتجاه الذاكرة والذات والقراءة. تلك التي تؤشكل الصياغة والعبارة الفلسفية لديه، ولم يغب عن مُجد أركون إلى تقدير سهولتها بمقتضى الثيمة الممتدة في مؤلفاته التي دفعته إلى التركيز على الحد الأدنى والكافي للإفهام²، وفي السياق عينه يبدو أن الصيرورة الأدبية لعقلية مسكويه ستجعل خطاباته من السيولة بما كان تدفعنا إلى القول بأن صياغة التاريخ والأدب والفلسفة والوحي؛ تسير كلها وفق تلك العبارة البسيطة، سوى أنه يناقش قضايا تصرف نظره عن ذاك الميل الأدبي، الذي امتاز به أبي حيان التوحيدي، وكما هو على علم كاف باهتمامات متلقيه، بيد أن هذا لم يجعل مسكويه يميل إلى تعقيد الفلسفة بل ساعده على تبسيطها وتقديمها في غير القلب الذي وضعت فيه من قبل لدى ابن سينا والفارابي "فهذان الأخيران ينخرطان في تعليقات وشروحات وعرة جدا (مناقشات سيكولاستيكية من سكولا: أي مدرسة باللغة اللاتينية)، أما مسكويه فيجتنب الصعوبة ويتحاشى استخدام اللغة الأكاديمية

¹ جاك ديريدا، البنية اللعب العلامة في خطاب العلوم الإنسانية، (مرجع سابق)، ص 249.

² مُجد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، (مرجع سابق)، ص 381.

والمصطلحات المحضة"¹. وكما هو معلوم فإن كتاباته التي كانت ربما هي ذات مزاج صعب في بعض رسائله، تحتل قدرته على استيعاب الفلسفة وتبسيطها في عبارات تكاد تخلو من أي تعقيد. وتقع في المداخل الآتية على المدى المفتوح عبر هذا التأويل لاستدراك استنطاق خطابه في صيرورته المدعوة لنفس يهز الحضور المفترض للعديد من القضايا الإشكالية، فيما يخص كل مفهوم يؤسس له في الخلفيات الفلسفية، لدى كل من بول ريكور، ميشال فوكو، إيمانويل ليفيناس، هانس جورج غادامير، جاك ديريدا، أمام المزاج المتعدد لإشكالية: الذاكرة والذات والقراءة، نقول هذا ونحن لا نقدر حجم تلك الحجب المغيمة على النص التراثي في تمنعه، لولا أن الظواهر تملك أن تقرأ من خلال الكتابة.

3_ إرادة لكل الإرادات: قدرة الخطاب الكلاسيكي

لعل الإمكان الذي يفتح على مقاربتنا الساعة ضروري للغاية بالحجم الذي يبدي فيه الوجه الأولي والاستثنائي لامتناد قضية الإرادة هذه، ومن الأهمية بما كان أن نعي جيدا قدر تغلغل هذا المفهوم حينما نلمح التقدم الذي يحرزه في فهم النص التراثي عبر كل المفاهيم المطروحة للنقاش، يكون لزما تحمل هذا النص الاستجابة لرجالة الإرادة المقذوفة فيه، ولما أن كان الخطاب يحمل إرادته في رحمه ذل استبعاد كل تغلغل لفهم لا يأخذ بالحسبان الاضبارات التي تقيم في مسكن هذه الإرادة، ولا يتسنى الحديث عنها إلا من خلال إرادة الفهم، إعادة الوسم، بما هي إرادة لكل الإرادات السابقة، وبما هي حضور فعلي لإرادة المشاركة التي لا تستقل عنها. ولهذا قد تبدو الإشكالية المفترض طرقها في كل مرة تقلص من حدة العتمة المفروضة بين آليات الحداثة وبين النص التراثي، بعدما لاحظنا تقويض الانصياع التام على صعيد قراءة النص للمنهج، بعيدا عن النظرة التجزيئية يقودنا إلى عدم اعتبار المواجهة مع الكتابة كلاسيكية مجرد نص نسلط عليه منهجا حداثيا أو آلية تفكيكية، وعليه بات هذا المنحى ضروريا لتدخل إرادة الفهم وبدل أن تثبت وجودها تحضر عبر الإبدالات الضرورية؛ تبعا لهذا لا سقف للتراث بمجرد الاستغناء عن الاجترار اللا متناهي لمواقف المؤلف؛ وفهم الاغتراب الذاتي الذي يعيشه الكلام من خلال المدونة، نحسب ذلك تمثلا لما يقتضيه الانفصال

¹ محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، (مرجع سابق)، ص 369.

ضرورة لدى غادامير فما "يثبت كتابة يفصل عن نفسه عن عرضية أصله، وعن مؤلفه ويجعل نفسه منفتحا على علاقات جديدة. وتمثل المفاهيم المعيارية مثل معنى المؤلف أو فهم القارئ الأصلي في الواقع مجرد مكان فارغ يملأ بالفهم بين الفينة والفينة"¹.

لأجل هذا نروم التفكير في هذه النصوص بشرط المفاهيم الحداثيّة التي يزعم مشاركة كل منها أطراف الفهم، للتخلص من كل تأويل يدّعي الشمولية أو الإحاطة لا يكرس هذا الفهم بعضا من جوانبه إلا بتدخل المفهوم الحداثي بصدد صوت التراث الذي لا غرو أننا نجد بمحاذاة لغته كمعطى يطرحه من خلال إرادة الخطاب، بما "أن القوة هي آخر اللغة الذي بدونه لن تكون ما هي"²، وعلاوة على أن الأمر في حاجة إلى تجاوز مركزية هذه الإرادة، ولا فكاك من مشاركة تعطي في الوقت عينه شرعية للاختلاف. لا طائل من الإسهاب عن علة حضور الهرمينوطيقا والتفكيك والقدرة الممنوحة على استعابهما جملة، مع العلم أن أي مشروع يحمل بنيات تتداعى إلى تفكيكه حتى ولو كان الرهان في نهاية الأمر هو القدرة على القراءة. إن هذه القدرة نابعة من كوننا نختتم بادئ الأمر بقضية الإرادة، ناهيك عن كون العناية بها لا يفتأ يسترد الإرث النيتشوي بخصوص الإنسان الأعلى وإرادة الاقتدار أو المقدر، وهو ما يسخر إمكانية الخروج من البعد التقليدي لهذا المفهوم أي انطلاقا من تحول الكوجيطو الديكارتي المثبت إلى كوجيطو مهشم*، متجها إلى إرادة القدرة والاقتدار التي تستفيد كذلك من ريبة فريديريك نيتشه وفي الطور الذي تقلص فيه كذلك من حدة الكوجيطو الديكارتي.

¹ هانس جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، (مرجع سابق)، ص 519.

² جاك ديريدا، الكتابة والاختلاف، (مرجع سابق)، ص 163.

* يروق لنا في الموضوع هذا أن نوضح طبيعة الارتباب، درأ لبعض الشطط يبدو أنه "كما كان شكّ ديكارت يخرج من عدم التمييز المفترض بين الحلم واليقظة، فإن شكّ نيتشه ينبثق من عدم التمييز بين الكذب والصدق، وهو أكبر وأخطر. ولهذا فإن الكوجيطو سيسقط تحت وطأة هذه الصيغة وهي صورة مضخّمة للروح الخبيث الشرير، لأن ما لم يكن هذا يستطيع أن يضمّه إليه هو غريزة الحقيقة"، بول ريكور، الذات عينها كآخر، (مرجع سابق)، ص 88.

كما يروق لنا اللحظة فهم حقيقة الانفصال عن النص من قبل المؤلف، لما آمننا بأن "الكتابة إنما هي مبدأ الموت والاختلاف في صيرورة الوجود"¹، بما هي لحظة تسهم في بدايتها لتراجع المؤلف، كما أن العلاقة بين الكتابة والإرادة لا تتأني بحسب جاك ديريدا إلا بمعرفة أن "إرادة الكتابة لا تفهم انطلاقا من نزعة إرادية، بل بالعكس ليس فعل الكتابة التحديد اللاحق لمشئمة أولية أن فعل الكتابة يوقظ معنى إرادة الإرادة"²، لهذا المحتوى الأشد عمقا في تفاصيل الكتابة أهمية في إسناد الدور إلى المفاهيم التي تستثير النص الكلاسيكي؛ ولعله من الصواب القول أن البراءة المنهجية التي تتحلى بها المقاربة تنغيا أننا حينما نوضع مهمات الإرادة غير المتاحة إلا انطلاقا من كوجيطو مقلوب المخول للقراءة، حيث ينتهي معناه الأشد تجليا لـ: «يجب أن أريد لأنني لا أعرف»، ومن ثم يتضح أن القارئ لا يدعي تمثل إرادة الخطاب، وإنما تركه على مستوى مهم بما يمنحه من خلال "إرادة الكتابة، لا مجرد الرغبة بالكتابة، لأن الأمر لا يتعلق بتأثر وإنما بحرية وواجب. إن فعل الكتابة، في علاقته بالكيان، يطمح إلى أن يكون المخرج الوحيد الممكن خارج التأثير"³، أكيد أنه لا يشاطر هذا الموقف أي موقف يسمح بتناهي الكائن، ولا سيما أن التأثير هذا لا يعني أكثر من أن يكون الإنسان متناهيًا، وعليه "ستشكل الكتابة تحايلا أيضا مع التناهي ورغبة في بلوغ الوجود خارج المنوجد (أو الكائن)، الوجود الذي لا يستطيع أن يقوم ويؤثر علي نفسه"⁴.

إن مفهوم الكتابة يأخذ أبعادا أخرى؛ إذ يقوم على المغايرة والاختلاف؛ كيف يمكن فهم الاضطراب الذي تحدثه الكتابة؟ أفى ترسيخ الأثر السري والمؤجل؟ مع العلم أنها ليست "الأثر نفسه، وإنما هي تمثيل للأثر بصفة عامة. والأثر نفسه لا وجود له، فأن توجد معناه أن تكون، أي أن تكون موجودا، أي موجودا حاضرا"⁵. إلى هنا نتساءل عما يعنيه حضور الكتابة الكلاسيكية بالنسبة

¹ جاك ديريدا، الكتابة والاختلاف، (مرجع سابق)، 128.

² المرجع نفسه، ص 145

³ المرجع نفسه، ص 145.

⁴ المرجع نفسه، ص 145.

⁵ جاك ديريدا، علم الكتابة، (مرجع سابق)، ص 323.

للقارئ، القضية تمتد أكثر عمقا لما يتعلق الأمر في علاقتها بالأثر*، حيث إن ما يزيد اهتمامنا بالتعامل مع المدونة من خلال أفق الكتابة إضافة إلى كونها تجربة انفصال تلافي -إدّا- معنى القراءة في الذاكرة، لما كان حال كتاب التاريخ كما هو حال كل كتاب: لقد قطع الحبل مع مؤلفه؛ يقول بول ريكور: "ما كنت أسميه في الماضي الاستقلال الذاتي الدلالي للنص... إن العون الذي تحرّمه منه هذه الاستقلالية لا يمكن أن يأتي إلا من العمل اللا متناهي للتناص وإعادة التناص، وهذا ما تقوم عليه القراءة"¹، هو ذلك التباعد الذي منيت به الذي يوثقه أكثر ريكور بمفهوم الكتابة لدى ديريدا من خلال أطروحاته عن الكتابة تلك، التي بدت يوما ما بأنها "خطيرة ومقلقة فلأنها بدئية أو تدشينية بالمعنى الأكثر فتوة للكلمة. لا تعرف أين تمضي لا تعقل يمنعها من هذا الاستعجال الجوهرى في اتجاه المعنى الذي تؤسسه والذي هو مستقبلها أولا"². لتسويغ الاهتمام بقضية الكتابة ضمن معضلة أن هذا الخطاب الذي نحن بصددده من العصور الوسطى، فيكفي أن يكون كلاسيكيا لجعلنا نرتيث في الإقدام على إصدار أي حكم قد يكون مصادراتيا، ولعل هذا ما ندين به للهرمينيوطيقا.

* قد لا يجد القارئ أن هذا المصطلح يحضر على فهم محدّد على مستوى الدراسات النقدية فهو يحتمل في كل قراءة مدلولاً لهذا يقتضي أن يتعامل معه بحذر، فضلا عن كونه لا يستقرّ ولا يستقلّ استراتيجيا، فيما ترجع كل محاولة لتوسّله خاضعة لسبّاق بعينه "فهناك الأثر بمعنى العمل الفني أو الصنيع *œuvre*، وهناك الأثر المتبقي عن الشيء شاهدا على بقائه وشروعه في الإحياء في آن معا *trace*، والأثر بمعنى التّصب أو الصرح *monument*. وأخير الأثر بمعنى تأثير الشيء أو مفعوله أو نتيجته *effet*"، جاك ديريدا، صيدلية أفلاطون، (مرجع سابق)، هامش، ص59. ويميز بول ريكور بعد قراءاته لنصوص أفلاطون وأرسطو ثلاثة أنواع من الأثر: "الأثر المكتوب، الذي أصبح على صعيد عملية كتابة التاريخ الأثر الوثائقي؛ الأثر النفسي الذي يمكن تسميته انطبعا بدلا من البصمة، الانطباع بمعنى التأثير الذي تركه فينا حدث مميّز أو مذهل بالأحرى؛ ثم هناك أخير الأثر الدماغى، القشري الذي تتعاطى به علوم الجهاز العصبي"، بول ريكور، الذاكرة التاريخ النسيان، تر: جورج زيناتي، دار الكتاب الجديدة، بيروت/ لبنان، ط1، 2009، ص605.

¹ بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، (مرجع سابق)، ص220.

² جاك ديريدا، الكتابة والاختلاف، (مرجع سابق)، ص143.

ثالثا _ التأسيس النظري في استنطاق الكتابة

الوقت الذي تبدو فيه الكتابة فضاء إشكاليا، لا شك أن تنطوي على الخطوط الأساسية لتأويلية الذاكرة والذات والقراءة، وأن يُقرأ كل مفهوم من خلال الخلفية التي تؤسس له، وحينما يتم استنطاق المدونة ندرك أن معظم تلك القراءات سالفه الذكر وبكل ما تحاول إضاءته في هذا التراث لا تلتزم بمستوى محدد من مفهوم الكتابة، ومن ثم تدعونا هذه الإشكالية إلى تأويل المدونة في بعد أعمق، لموضعها ضمن الأفق الذي يجمع بين هذه النصوص، ناهيك عن كونها تخول عبر مفهوم الكتابة رؤية الظواهر في تعقيداتهما.

وبالرغم من الإيمان بقدرة المدونة على استيعاب هذه المشكلات المستشرفة، غير أنه يبقى محكوما بالارتباب، طالما أن ما يقدم على الفهم يستدعي الوقوف عن كثب من الاحتمال الذي تفتحه بعض الأطروحات بخصوص مفاهيمنا هذه، ولا مندوحة -إذًا- من المرور إشكاليا على ما يجنيه الاضطلاع من افتراضات قد تدلّل الصعوبة لجعلها والخطاب تتساكن جنبا إلى جنب في مقاربتنا، لتقيض السبل الكفيلة بتخطي مآزق الهوة الكامنة بين الكتابة الكلاسيكية وبين الكتابة/ القراءة في بعدها الحدائي/ التأويلي. والظاهر أن الاتكاء على جملة مفاهيم لا بدّ من ضبطها وإن كانت لا تنفصل عن تلك التي أوردناها أعلاه، غير أن مفهوم الكتابة يفرض ذاته بالفعل لما تنقلص إمكانية إزاحته في المعنى التفكيكي، الذي يحتمل حسب جاك ديريدا أن تكون "حركة الإرجاء وقضية مركبة أصلية لا تقبل التبسيط، وهي تنفتح في إمكانية واحدة السبيل للتحديد الزمني، والعلاقة مع الآخر ومع اللغة"¹. إن نزوعنا لوضع مفهوم الكتابة يدعو إلى التساؤل مجددا عما يفرضه من علاقات في المداخل المفهومية ويتعين شرطه الضروري عبر الاختلاف، وفي هذا الأفق بالضبط يعيننا كثيرا أن نتوخى الحذر من الوقوع في بعض الإقحامات؛ للقول بأن هذا التراث الذي نحن بصددده لا يتمثل هذه المفاهيم _الذاكرة والذات والقراءة_ بصورة نظرية مطلقا، ولا تتخلله إلا بالشكل الذي يتاح لنا

¹ جاك ديريدا، علم الكتابة، (مرجع سابق)، ص 145.

التفكير فيها، كما يأتي تباعا من خلال استنتاج النصوص، ولأجل كل هذا نساءل هذا النص التراثي في حجم استجابته لإشكالاتنا: فكيف يمكن التفكير في ذلك وبأية طريقة؟

1_ المرجعية النظرية لإشكالات الذاكرة:

التاريخ علاج أم سم؟ سؤال طرحه بول ريكور في كتابه «الذاكرة، التاريخ، النسيان» مُفادُه: أن في الكتابة التاريخية يحصل ألاّ يكون للذاكرة من تزيق سوى الكتابة، التي تجدر الإشارة إلى أنها يمكن أن تكون العلاج، كما لا يستبعد أن تكون سما أحيانا¹، كيف ذلك؟ والحال هذه كيف يمكن النظر إلى ظاهرة (التاريخ، السياسة، الأخلاق)، في الصيغة التراثية بوصفها مسودة بشكل ما في الكتابة الكلاسيكية من خلال إشكالات الذاكرة؟ تلك الذاكرة التي لا تستبعد على الدوام تدخل الشرط الأولي للظاهرة في تخرّيج يتأتى من النص الكلاسيكي. إذا كانت مشكلتنا الراهنة هي العناية بالتراث في مواجهة الذاكرة التي يضرب بها، وتستدرج معرفة هذه الإشكالية في البدء ريبا للاشتغال على ما تراهن عليه الكتابة بخصوص الذاكرة، وعموما أليست حفظا لها من الضياع والتلاشي؟ ثم أليس من الواجب معرفة أننا أمام مسألة الاستمرارية المعنية بها أول الأمر؟

يعدّ النص الذي اهتم بالذاكرة كفن ضمن موقف أفلاطون من الكتابة، مستعيضا منها في محاوره فيدروس لما توقف عند ذاكرة سابقة دخلت في الكتابة، ويتعين أن مرضها باعتقاده يأتي من الخارج، زيادة على هذا لا يغفل عن كونها ليست أكثر من "تكنيك للتذكر وطاقه للنسيان"². فجدير بالاهتمام ما يطرح للنقاش في هذا الموقف ما تعنيه قضية الكتابة وتعزيدها للذاكرة، كما وردت في المحاوره حرفيا كالآتي: "هاك أيها الملك معرفة تجعل المصريين أحكم وأكثر قدرة على التذكر، لقد اكتشفت سر الحكمة والذاكرة"³. ثم يأتي الرد بالرفض لهذا البديل _الكتابة_ من قبل الملك «تاموس» على الإله «توت»، ولما أن كانت تقبل "بحجة النواب عن الذاكرة، تضاعف

¹ بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، (مرجع سابق)، ص214.

² جاك ديريدا، علم الكتابة، تر: أنور مغيث، المركز القومي للترجمة، القاهرة/مصر، ط2، 2008، ص91، ينظر أيضا، بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، (مرجع سابق)، ص431.

³ أفلاطون، محاوره فايدروس، تر: أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة/مصر، د ط، 2000، ص110.

الكتابة النسيان، وبعيدا عن أن تزيد المعرفة فهي إنما تنقصها. لا تستجيب إلى حاجة الذاكرة، بل تجانب المطلوب ولا تقوي الذاكرة الحية، وإنما الاستذكار (المصنوع) فحسب وإذن فهي تعمل ككل فارماكون¹، ويبدو أن الاعتقاد الثاوي في عرف اليونان هو المراهنة على مهمة الذاكرة وقدرتها على التحصيل المعرفي، غير أن الشرعية توشك على الزوال شيئا فشيئا، أمام تعاطي التكلف بتدوينها المعترض عليه في محاورة فايدروس أيما اعتراض، ولا شك أن هذا التهجم على الكتابة يلفي تحيزا بلا هوادة لمركزية الصوت واللوغوس والميتافيزيقا... إلخ

وها نحن نتصدى لشمولية الذاكرة بهذا الطرح الذي يفتح الإمكان على مساءلة التاريخ الذي لم يتوان نيتشه كذلك هو الآخر عن التصدي له، كونه ظاهرة طالما أرقّت العقل بوهم الحقائق وبزيف كل ما هو تاريخي، لذلك يدعو إلى تجاوزه لصالح كل ما هو لا تاريخي وما فوق تاريخي، باعتبارهما الترياق لبعض الآلام التي سببها هذا العلم المزعزع للحياة ومفسدها، وهذا الإفساد ينتهي بأن يضعه التاريخ نفسه موضع الخطر وعنفا يمارس على الذاكرة²، بات من الغريب فعلا أن ينشطر هذا المفهوم مناهضا للوعي الاستيمولوجي به، وعليه يقترب من المستوى الفينومينولوجي في الخطوة التي يتعد فيها عن الأول، ولما كان كل انهماك بالتاريخ هو تصدّ للمسافة المعرفية، تداعى للبدائل المنبعثة مع التمثلات (التمثيل) اتجاهاه ومع التمثلات (التصور) اتجاه الذاكرة، وبدت "استقلالية التاريخ بالنسبة إلى الذاكرة تثبت بأكثر ما يكون من قوة على الصعيد الاستيمولوجي على مستوى التفسير/ الفهم"³.

سيلاقي هذا الطرح أول ما يلاقيه من عقبات تلكم الجاذبية الكبرى للذاكرة بالنسبة إلى مفهوم كالتاريخ، وعلى الرغم من كل التداعيات التي تحول أمام التطابق يسير الاختلاف بينهما جنبا إلى جنب. ويستمر ذلك الامتعاض من إشكال الكتابة التاريخية من المحاورة السقراطية وصولا إلى الجينالوجيا النيتشوية والأركيولوجيا الفوكوية، وليس الأمر سيان بينها جميعا؛ لما يبدو أن كل يراهن على شاكلته، ولما آمنّا أن "الحامل للتراث هو استمرارية الذاكرة، وعبرها يصبح التراث جزءا من عالمنا

¹ جاك ديريدا، صيدلية أفلاطون، تر: كاظم جهاد، دار الجنوب للنشر، تونس، 1998، ص 54.

² بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، (مرجع سابق)، ص 435.

³ المرجع نفسه، ص 277.

الخاص¹، يأتي ميشال فوكو غريم كل إيديولوجيا الاستمرارية الذاكرة، ليُفتح على هذه الخلفية مفهوم أماكن الذاكرة*، المسار أمام منح المفهوم التخلص من المعنى المركزي الذي كرس له، والتقليل من حدته، أو باختصار ذاك الذي هيمن على الصياغة لدى مدرسة الحوليات ليحل التنافس بين أمانة الذاكرة وبين صدق التاريخ، لا يمكن أن يحسم على الصعيد الاستيمولوجي. ثم إن الشبهة التي تبثها أسطورة فيدروس *Pharmakon*، لدى الترياق الخاص بالكتابة "هل هو سم أم هو علاج؟" لم يكن ممكنا على الإطلاق إزالتها على الصعيد المعرفي، وقد أعادتها هجمات نيتشه ضد إساءات استعمال الثقافة التاريخية².

مع نقطة التلاقي بين التاريخ والذاكرة يميز عملها بشكل يتخلله كل هو ماضوي تاريخي، ولا سيما أن ثقافة الذاكرة بوصفها فنا للتذكر تبنى على مثل هذا الغياب للمستقبل، بيد أن أكثر ما يهم منهجيا مثل هذا الأفول للمستقبل هو التاريخ الذي يتقاطع مع الذاكرة، وفي بعده الأنطولوجي يحتوي بطبيعة الحال مناحي الزمن الثلاثة (المستقبل—الماضي—الحاضر) فمن ناحية "يود التاريخ أن يختزل الذاكرة إلى غرض معين من بين أغراض حقل استقصائه؛ ومن ناحية ثانية، فإن الذاكرة الجماعية تجعل مواردها العديدة للاحتفالات بالذكرى في مواجهة مشروع تحييد الدلالات المعاشة الذي تطلقه النظرة المتعالية المتباعدة للمؤرخ. وضمن ظروف الاسترداد المشتركة للتاريخ وللذاكرة فان مشاحنة الأولوية أمر لا يمكن بته³، ولم يكن بدعا ذاك التنافر المتبادل من قبل الظاهرتين، فعلى المستوى الذي يقبل فيه الأول يدبر الآخر معلنا استقلالته، وهذا دافع قد يكون كاف ليجعل بول ريكور يهدف دون هوادة إلى "إذابة حقل الذاكرة في حقل التاريخ، لصالح تطوير تاريخ للذاكرة نعتبه أحد مواضيعها المميزة"⁴، ويضيف بصدد الإحجام والتملص الذي تستجمعه الذاكرة مبدية وبكل ثقة

¹ هانس جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، (مرجع سابق)، ص513.

* مفهوم أماكن الذاكرة من ابتكار المؤرخ الفرنسي بيار نورا *pierre nora*، بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، (مرجع سابق)، ص592

² المرجع نفسه، ص719.

³ المرجع نفسه، ص518.

⁴ المرجع نفسه، ص567.

مقاومتها "لمثل هذا الامتصاص لصالح قدرتها على أن تصبح تاريخية بشكل صور ثقافية متنوعة"¹. وتستعيد هذه الظاهرة تقریظا ينبعث من زاوية أخرى، حيث يبدو أن الحديث عن العلاقة بين التاريخ والذاكرة لا يفتر إلا على مقولات تقوم إحداها على أنقاض الأخرى، لما أن كانت الذاكرة "حوض السمك الذي يأخذ منه المؤرخون".

ولفتح نقاش أصيل لهذه العلاقة المعقدة بعيدا عن الاحتواء والانفصال الذي يبيده البعض ادعاء تنافسيا بين الذاكرة وبين التاريخ؛ يروم بول ريكور تمديد هذا الديالكتيك في محاولة منه تقليص حدة المرافعات، ويظهر أنه سبب كاف للقول "أن كلا منهما يغطي كامل الحقل المفتوح خلف الحاضر يتمثل الماضي، عليه ألا ينتهي إذن إلى نوع من الاستعصاء الذي يشل. بالطبع في ظروف الاستعادة المشتركة للذاكرة وللتاريخ فإن النزاع يظل بلا بت نهائي"². ويستمد ريكور هذا التلاقي بقوة التداخل التي يدفع نحوها المفهومين، حينئذ لا يقتضي النظر في الإقحام الذي لم يزد عن كونه غرورا من ناحية ادعاء التاريخ اختزال الذاكرة إلى أحد مواضيعه، ولا شك أنه "حين يوضع في مثل هذا الإطار تاريخ الذاكرة وأرخنة الذاكرة، فإنهما يتواجهان في ديالكتيك مفتوح يحفظهما من الذهاب إلى الحد الأقصى"³.

كما لا يفوتنا أن نستعين بالبعد الذي يوقع "الذاكرة في التاريخ، لتاريخ غير منفصل عن تأمل في الثنائي الماضي/الحاضر الذي يعود إلى فئة متميزة، إذ إن التعارض الذي يقيمه هذا الثنائي ليس محايدا بل يتضمن أو يعبر عن نسق من التقييم كما في الثنائيتين: قديم/حديث، تقدم/تخلف"⁴. في إطار هذا الديالكتيك العميق يتماشى مع طموح الاستقلالية النزوع نحو خضوع إجباري لطرف يتمثله آخر ضرورة، ولهذا ينشطر النظر إليهما بافتراض أن الذاكرة مجرد مقاطعة من التاريخ، أو هي المكلفة به. ولا يخفى على بول ريكور أن يضع نصب أعيننا زجالة هذا الجدل حينما قال: "علينا

¹ بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، (مرجع سابق)، ص 567.

² المرجع نفسه، ص 576.

³ المرجع نفسه، ص 576.

⁴ المرجع نفسه، ص 567.

أن نأخذ بعين الاعتبار في اللحظة المناسبة تمازج مرهف بين سمات الذاكرة، التي يمكن تسميتها عابرة للتاريخ، وبين تعابيرها المتنوعة في مسار التاريخ، وسيكون هذا أحد مواضيع تأويلية الوضع التاريخي¹. ويضيف متوقفا عند الامتداد الذي يسمح لأحدهما أن تخلق سيرورته انطلاقا من المرور عبر الآخر "علينا ألا نعتقد أن المعرفة التاريخية ليس لها من مقابل سوى الذاكرة الجماعية، إذ عليها هي كذلك أن تكتسب فضاء وصفها، وتفسيرها على خلفية تأملية غنية، مثل الخلفية التي نجدها في إشكاليات الشر والحب والموت"². لذلك لم يشق على ريكور أن يستمد تأويلاته للتاريخ الفرنسي من الافتراضات التي تزيح عن المشكلة الثالثة في القضية، فالسعة التي يخلعها على النسيان يمكن إلى حد ما اعتبارها مشكلة تستحق المرور عليها. وما يليق معرفته الساعة هو أن هناك أكثر من طريقة لإذابة التاريخ في الذاكرة، في الظرف الذي يسمح أيضا بتوسيع هذا المفهوم ليتسمى بالذاكرة التاريخية، تجدر الإشارة من ثم أنه لما يعن التخلص من عدّ العلاقة بين التاريخ وبين الذاكرة، صرعا هنالك فقط ترشح الخطابات السياسية والأخلاقية للتقليل من حجم ذلك التساكن الإجباري بينهما.

ولما تستوي هذه القراءة على عودها تقضي أن نعطف نحو الحضور الذاكري الذي قد يسائل بقوة النص التاريخي، والنص السياسي، والنص الأخلاقي على حد سواء، فكيف يوسم بأنه مرجعية نظرية لما يستشرف في هذه الإشكالية؟ إن كان ذلك كذلك يتعين أن يشفع لهذا المفهوم _الذاكرة_ على العديد من المهمات، أولاها وأهمها هو سبر القدرة على استيعاب النص من خلال أفق الكتابة، وفي إمكانيته على سحب الظواهر في المدونة من كلاسيكيتها.

ولا ننسى أن التقليد السائد لدى أصحاب الوعي التاريخي لا يملك النظر في الذاكرة إلا في بعد مغاير، ينظر إلى التاريخ ككتلة واحدة، ولا يكفي مجرد التوقف عندهما للتأكيد أنه من التلاعب في حق المفهوم إن انطوت أي محاولة على إسقاطه مباشرة على (التاريخ_ السياسة الأخلاق)، وكما يدعو هذا إلى التريث في انتشاره من التعالقات المسبوقة، وهذا جانب آخر من اشتغال الذاكرة لما

¹ بول ريكور، الذاكرة، التاريخ النسيان، (مرجع سابق)، ص 209.

² المرجع نفسه، ص 237.

يتعلق الأمر بذلك المفهوم الذي لا يراد به الماضي، التذكر للحدث الذي وقع، للماضي الغابر، وربما لأجل ذلك قال عنها سابقا القديس أوغستين *Augustin* بأنها حاضِر الماضي^{*}، ولأن هذه العلاقة جد مهمة بالماضي يسمح للتاريخ بامتياز "توسيع الذاكرة الجماعية إلى ما وراء كل ذكرى فعلية، بل كذلك بتصحيح ونقد وحتى تكذيب ذاكرة مجموعة معينة حين تنكمش على ذاتها، وتغلق على نفسها على آلامها الخاصة بها، حتى أنها تصبح عمياء وصماء أمام آلام الجماعات الأخرى"¹.

ثم إن جنوح الوعي التاريخي إلى المرجعية المعرفية والمراهنة على افتراض فهم النص في شرطه التاريخي والانتقال إلى زمنيته، ومن ثم كانت تلك الدراسات المعنية بهذا الافتراض ذات نزوع شمولي بامتياز أودى بها غالبا إلى الوقوع في غرور التفكير الشمولي. يفتح إمكان الحديث عن شرح بين التاريخ وبين الذاكرة، بما هي تنسحب شيئا فشيئا نحو الفينومينولوجيا، وتميل في هذا الوقت إلى التأمل، والحرص على الأمانة وليس على الحقيقة في حد ذاتها²، التي يلاحقها بشغف الوعي التاريخي دوما، مرة أخرى، يبدو أنه "امتلاك مكتف لذاته أكثر منه نكرانا للذات، الشيء الذي يميزه عن جميع أشكال الحياة العقلية الأخرى. ومهما يكن رسوخ الأساس الذي تنبثق منه الحياة التاريخية، فإن الوعي

* لا مندوحة إذن والحال هذه أننا نشدد على أهمية الذاكرة التي تشكل مرحلة مهمة في الفكر الغربي، وصولا إلى القديس أوغستين الذي نحا به إلى التأمل، ثم إلى ديكارت لبؤس للبعد المنهجي في دراسة الظواهر، ولا خلاف عن كون هذا المسار يحتزله العقل بمراحل (الذاكرة إلى التأمل إلى المنهج)، ويستمر الوضع الأول حتى القفزة التي قام بها أوغستين نحو التأمل، ولا يعني هذا مطلقا أن القديس قد استغنى عن شكل الذاكرة الذي بات متوقفا على تأسيس من قبل التأمل. وفي سياق جمعه بين فيلسوفي الزمن أوغستين وهايدغر على الرغم من أن الأول يؤسس منظوره لهذه الظاهرة انطلاقا من أفق لاهوتي تبعا للفلسفة الأفلاطونية المحدثة، فيما يظهر الآخر بعد الكانطية المحدثة لدى الفلسفة الألمانية، وإذا كان التصور الحاضر للماضي الغائب يشكل اللغز الأول للظاهرة الذاكرية فإن التمثيل هو الذي يتبى رفعه المستوى الإستمبولوجي لعملية كتابة التاريخ، لتدمج ظاهرة الوجود بما هو مقولة أنطولوجية مع التمثيل بما هو مقولة إستمبولوجية، غير أنّ الملاحظ على الشرح الكامن بين مقولات أوغستين وهايدغر هو كون الثاني يتجاهل الذاكرة في كتابه الكينونة والزمن ولم يمنعه هذا من امتلاك ملاحظات ثاقبة عن النسيان. بول ريكور، الذاكرة التاريخ والنسيان، (مرجع سابق)، ص 536، ص 566، ولا يضيرنا أن نموقع الأول أيضا في الانتقال المشهود بين الذاكرة والتأمل ليشكل مرحلة وسطى حتى بلوغ المرحلة المنهجية مع ديكارت، وهذه إحدى الافتراضات المركزية التي تم تجاوزها بعد تاريخانية هايدغر، حينئذ يبدو أن الحديث عن الذاكرة تتخلص شيئا فشيئا من مديونيتها اتجاه كل ما هو تاريخي، كما أن الفسحة الممنوحة من قبل كل كتابة أخلاقية سياسية تعلن نفسها من جديد كاتهام ذاكري.

¹ المرجع نفسه، ص 721.

² المرجع نفسه، ص 721.

التاريخي يستطيع مع ذلك أن يفهم تاريخيا قدرته الخاصة على متابعة وجهة تاريخية"¹، ولما أن يجنح التراث هو الآخر للظهور على السطح تزيد الفجوة بين ما تتخذه الذاكرة في بعدها التأملي الأكثر تجذرا، "فالوعي التاريخي لا يعود ببساطة يطبق معايير الخاصة عن الفهم على التراث الذي يتموقع فيه، ولا يتمثل ببساطة التراث ويواصله، إنما هو يتخذ وضعاً تأملياً تجاه نفسه وتجاه التراث الذي يتموقع فيه"².

تأتي مرجعية قراءة الذاكرة إذن ليتأكد أن ما يشغلها فعلا استمرارية الحدث التراثي لا بالشكل الذي يشبه مرآة الأفكار بين النص وصاحبه، وإنما يفلت من رقابة العلاقة التي تربط مع باقي الخطابات المعاصرة للنص، وعلى كلّ تختزل الذاكرة عملها بهذا الخصوص في علاقة الحاضر بما لأجل ذلك كان الرباط وثيقا بينها وبين التاريخ عبر الكتابة، حينما جاز الحديث عن أفق هذه الكتابة، ليس بذلك المعنى الذي يقصده غادامير تماما لكنه "يعني كذلك هروب الآفاق واللا انتهاء وعدم الاكتمال"³. ولا تستبعد الهوة التاريخية في وضع التراث بصدد مفهوم الذاكرة أن تقع في إشكال مُفادُه: أن السياقات التي لم تناقش في العمق لا تسلب الذاكرة حق التدخل، إذا كان لا بدّ من تكثيف رؤية موقع الأمانة من خلال استمرارية الحدث التراثي.

في فترة تطرح تبلور تاريخ سياسي، تبدو إكراهات النسيان السياق العام الذي يدفع إلى التركيز على الجزء الذي تختزل فيه العلاقة المتبادلة بين السياسي والمثقف، حيث كانت على الدوام "تصادف الذاكرة معنى العدالة في طريق النقد التاريخي"⁴. والذي يمثل مرحلة مهمة في معرفة إضبارات الكائن السياسي إزاء ذاكرة الهامش، لما نعثر على خطاب لا يتوان في تمثيل عدم النسيان، الذي يبدو فيه تحمّل المسؤولية والدين اتجاه الذاكرة _ ذاكرة الهامش السياسي _ بوصفها تتعين من خلاله، ولما أن كان بول ريكور حريصا على التفاوت الذي منيت به الذاكرة، فلا تتخلص تماما من جاذبية المعرفة

¹ هانس جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، (مرجع سابق)، ص331.

² هانس جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، (مرجع سابق)، ص331.

³ بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، (مرجع سابق)، ص603.

⁴ المرجع نفسه، ص721.

تلك، شأنها شأن التمييز بين المقاربة المعرفية وبين المقاربة البراغماتية؛ في الأولى تفهم الذاكرة بحسب طموحها في أن تمثل الماضي، والثانية، فقد اهتمت بالناحية العملانية للذاكرة، ممارستها التي هي فرصة فن الذاكرة¹.

سؤال آخر يفرض نفسه أيضا حول إمكانية قراءة المستوى السياسي في المدونة في بعد مغاير يفتح من خلال ثقافة الذاكرة خلخلة السطحية الوثوقية، درءا للنظر إلى التوجه السياسي ككتلة واحدة، ومن ثم يبرر الاختلاف مع هذا النمط، المعني بقياس درجة الوعي السياسي، لأجل ذلك تم استدعاء مفهوم الذاكرة للولوج عبره إلى تقليد تفكّري، عساه يتيح الحديث عن حدث تراثي مائل أمامنا بكيّيته، ومن خلال نموذج تمثله إكراهات النسيان.

ينبغي التوقف عند مفهومين في غاية الأهمية لما يحملانه في مناقشة الإكراهات _لاحقا_ لدى كل من مسكويه وأبي حيان التوحيدي، والمقصود بذلك : الإرادة الطيبة والإرادة الصلبة؛ ولطالما كانت المسؤولية تجعل من الإرادة الطيبة ذات بعد يستدعي مفهوم الواجب هو الآخر لقيّمته الفلسفية، في إطار العلاقة الممنوحة للتكليف، وفي النهاية يبدو التطلع إلى المسؤولية متبادلا بين الطرفين أي المفوّض والمفوّض، ولطالما كانت الثقة مطلب للمحافظة على هذا التوازنات، ولا مراء في أن البعد الآخر الذي تستند إليه الإرادة الصلبة هو شأن الاستقلالية المكتسبة لدى صاحبها، حيث يروم تجاوز المسؤولية إلى تحميل التبعة، وعليه بات من الواضح أن الدعوى القائمة على الإدانة مترتبة عن الارتياح اتجاه كل ما يحتمل التورّط وعدم التجاوز وعدم النسيان.

لأجل كل هذه القضايا تتضح إشكالية تموقع أطروحة الذاكرة انطلاقا من النقاشات المخصصة للنسيان والغفران، فمن الضروري معرفة المدى الذي يشكلانه، إذا ما اتضح أن قصارى ما نعمل عليه في التمييز والقول لبول ريكور "بالنسبة إلى النسيان، إشكالية الذاكرة والوفاء للماضي. بالنسبة إلى الغفران، إشكالية الذنب والمصالحة مع الماضي"². وها نحن نقف عند أعقد أشكال

¹ بول ريكور، الذاكرة ، التاريخ، النسيان، (مرجع سابق)، ص604.

² المرجع نفسه، ص602.

الذاكرة صعوبة، فيما يخص هذا التفكير لما نتصدى للمقاربة بشأن الذنب السياسي_الأخلاقي*، الذي يتماشى مع ظاهرة النسيان إيجابا وسلبا، كما يقترب من الإثم والإرادة السيئة، مع العلم أنه يجر إلى تحميل التبعة، توقفا أمام "هذا الشر الذي يلحقه الإنسان بالإنسان، من وراء إرادة التعذيب والإلغاء تتشعب إرادة الإذلال، وتسليم الآخر إلى هوة الإهمال والتخلي إلى احتقار الذات"¹، وإذا تعلق الأمر بالذنب وعدم القدرة على نسيانه، لما "تعرض تجربة الذنب نفسها للتفكير على أنها معطى من المعطيات. إنها تمنحه فرصة التأمل. إن ما يأتي بداية أمام التفكير هو الإشارة إلى البنية الأساسية التي تأتي إليها هذه التجربة كي تتسجل فيها"². زيادة على ذلك كيف تبدو هذه البنية أمام ما نجنه من أفعال، وقد يتضح أن "هذه البنية، هي تحمل تبعة أعمالنا. إذ لا يمكن بالفعل أن يكون هناك غفران إلا حيث يمكننا أن نتهم أحدا أو نفترض أنه مذنب أو أن نعلن أنه المذنب"³.

إن المعطيات التي يتقدمها الذنب السياسي_الأخلاقي تحول أن تتماشى في إطار ظاهرة الظلم والمساس بالآخر تلك مع عدم القابلية للغفران أو ما لا يمكن نسيانه، ويتفق في هذا الموضع بول ريكور مع موقف جاك ديريدا قائلا: "إن الغفران يتوجه إلى ما لا يغفر أو لا يكون، إنه مشروط وهو بدون استثناء وبدون قيد. إنه لا يفترض مسبقا وجود طلب للصفح، لا يمكننا أن نغفر ولا علينا أن نغفر، وليس هناك من غفران، إن كان ذلك موجودا، إلا حيث هناك ما لا يغفر"⁴. حتى أن الإشكال الذي يبعث على تحديد الحساب يتوقف على عدم إمكانية الاتهام دون التيقن من أن "تحميل التبعة هو هذه المقدرة، هذا الاستعداد الذي بفضلها يمكننا أن نضع بعض الأعمال في

* تروم هذه المقاربة مساءلة ما لحق من متاعب بالمتقّف انعكست تبعاته على كتاباته، تلك الإكراهات التي تعرض إليها مثقف مثل التوحيدي، وثلة من الآخرين، علاوة على أن ما يعنيه مفهوم ما لا يتقدم هو ما لا يراهن على فترة زمنية بعينها، وعلى مستوى الثقافة قد يطال الذهنية إلى ما لا يحمد عقباه، لفهم ما يعنيه بالتحديد درءاً لأي إسقاط؛ نقول أنه قد يجد القارئ أن الاستعانة بهذا المصطلح في مناقشة إكراهات النسيان، قد تأخذ مجرى آخر، غير أن استدعائه لم يكن بدعا، طالما أن الاشتغال على إشكالات الذاكرة يخول توسّل مفاهيم من قبيل الذنب الأخلاقي_السياسي، والاغتراب، والتّكر... إلخ.

¹ بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، (مرجع سابق)، ص 670، ص 685.

² المرجع نفسه، ص 665.

³ المرجع نفسه، ص 665.

⁴ المرجع نفسه، ص 674.

حساب أحدهم"¹، ولا يشق علينا التفكير في الأهمية البالغة التي تعرضها ذاكرة فردية، ويتفق أن نضع أهم الافتراضات الخاضعة للمساءلة بشأن القدرة على استيعابها.

ويؤكد بول ريكور أن التمايز الحاصل بين ذاكرة فردية وذاكرة جماعية لما يزل ناشئا، حيث إن "الذاكرة الفردية، بما هي هيئة تدعي الأصالة، أصبحت موضع إشكالية"². ولشدة ما نكون الساعة مرتهين لمعنى التدوين لدى إشكالات الذاكرة يشق علينا التخلي عن المعنى المثار إزاء كل هذه المفاهيم بصدد الكتابة التي لطالما تشدد على خصيصة التواري والغياب، في الوقت الذي تدفع إلى قراءة الجانب العابر من التاريخ، وفي ذات السياق يتضح كيف يمكن أن تكون الكتابة تلك الحلقة الرابطة بين ذاكرة مثخنة بالعودة إلى الكتابة التاريخية أو ذاكرة غير مكتوبة، ومادام الأمر كذلك لا تبقى المشكلة المطروحة على مستوى العلاقة البينية بخصوص الذاكرة والنسيان، بل هناك تتدخل الكتابة حيناً، لتفتح نقاشاً حول إشكالية أخرى. ولا نغالي إذا حددنا موضع التراث بخصوص الذاكرة التي تتخذ بعداً إشكالياً لا يقل حدة اتجاه النسيان، ويشيع إذن هذا المفهوم بالمقدرة الممنوحة له على استدعاء هذا التراث مثخناً بإكراهاته، وكون الذكرى تتحمل عناء الاسترجاع لا المكوث هناك في الماضي بل استضافته في الحاضر المعني دوماً بمحوم الذاكرة، وظاهرة النسيان، بما هو يقترح دلالة جديدة لصالح الذاكرة الملزمة.

إن النسيان كان ينطوي على تخط للمشاكل التي تطرحها ذاكرة وضعت جانبا كونها لم تكن تثير الشيء الكثير في ضمير الذاكرة الجماعية، ومن ثم كانت المراهنة الأشد تعقيدا التي كان يجب دوماً النظر في شأنها، ناهيك عن أن "إشكالية النسيان، حين تصاغ على مستواها الأعمق، تتدخل في النقطة الأشد حساسية لإشكالية الحضور والغياب، والمسافة هذه، في القطب المقابل لهذه المعجزة الصغيرة للذاكرة السعيدة التي يشكلها التعرف الحالي إلى ذكرى الماضي"³. ويأتي المستوى العملي لاشتغال الذاكرة ليهتدي إلى ذلك الضرر الذي يحدثه النسيان أو ما لا يجب نسيانه، ومن ثم آثرنا

¹ بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، (مرجع سابق)، ص 665.

² المرجع نفسه، ص 154.

³ المرجع نفسه، ص 605.

القول: إن العودة إلى بول ريكور تجعل من السهل تفهم كيف يشتغل النسيان على عدة أبعاد، درءاً لأي رؤية سطحية اتجاهه، حيث هناك قراءتان للتواهر الذاكرة "الأولى"، تميل نحو فكرة النسيان النهائي: وهذا هو النسيان عن طريق محو الآثار؛ أما الثانية، فتميل نحو النسيان الذي يستعاد *Réversible* بل حتى فكرة الذي لا ينسى، إنه نسيان الاحتياط"¹. ولا نعلم الحجم الذي تتوقف فيه المقولات الأخلاقية على الصراع بين الكتابة والذاكرة، لما أن كان الاشتغال على ذاكرة وجدانية يتأبى عن النسيان، انطلاقاً من الالتزام، سوى أنه "تكون الكتابة معطاة كنائب حسي، مرئي، وفضائي عن الذاكرة، ثم تكشف بعد ذاك عن كونها ضارة ومخدرة للداخل غير المرئي للروح، وللذاكرة والحقيقة"²، وتحتفظ بحيز بقاء الأثر وانكشافه، والتكثيف المفترض أن ينزوي خلف التعاليم الأخلاقية الموازية للخطاب اللاهوتي، التي ظل الصمت مطبقاً حول ما تنطوي عليه هذه الذاكرة المكتوبة في أكثر من لحظة.

ولا مرء من أن إشكالية الذاكرة شأنها شأن إشكالية الذات، والرهان الانطلاق من النص للوصول إلى أشكالية الذات، فلا حرج للعودة إلى معرفة أن القدرات الذاكرة هي من نفس طبيعة القدرة على الاعتراف، "إن أنا أستطيع أن أتذكر تندرج كذلك في سجل المقدرة على العمل التي يتمتع بها الإنسان القادر"³. المنطوي على مستوى مهمٍّ للغاية بشأن التقريب الإيتيقي، نحاول إذن استنطاق المدونة عبره، فكيف يمكن وضع تصورات الذات في أفق المرجعية النظرية الثاوية خلف إشكالات الضمير والتأمل والغيرية؟

2_ المرجعية النظرية في أشكالية الذات:

إذا كانت المقاربة هذه تُعرب عن كون الذات فضاءً إشكالياً، فلا مزية -إدّاً- من توسل تأويل الانغماس بالذات عند ميشال فوكو، ورمزية الذات عند بول ريكور، وأنطولوجيا الوجه عند إيمانويل ليفيناس، ناهيك عن كون الحديث عن **الغيرية** يتداعى بالضرورة، ولذلك يتاح لنا عبر هذه

¹ بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، (مرجع سابق)، ص 608.

² جاك ديريدا، صيدلية أفلاطون، (مرجع سابق)، ص 83.

³ بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، (مرجع سابق)، ص 575.

النماذج صياغة الانتقال من النص إلى الذات *subject*، عبر مفاهيم الضمير والهشاشة والغيرية... إلخ، وما دامت هذه طبيعة المقاربة فلا داعي إذن أن نستبقي العديد من التحليلات التي نعود إليها لاحقا، غير أنه ينبغي معرفة الأفق الذي تتسع حياله دائرة الفهم الذي لم يعد طريقة من طرق المعرفة فقط، بل يتجاوز ذلك إلى طريقة هذا الكائن الذي يوجد وهو يفهم¹.

ريثما تنكشف السبل لقراءة رسائل **الصراحة والندامة**، فلا يسعنا حينذاك إلا مراجعة النموذج الذي أرسنه ثقافة محددة، بما يعد مكسبا لصياغة الاعتراف أو الإقرار الضمني بالخطيئة، المتوقف على فعل الاستطاعة، وتحمل المسؤولية، يقول بول ريكور: "أستطيع أن أتكلم أن أعمل وأن أروي وأن أعتبر نفسي محاسبا لأعمالي _أي إن هذه يمكن أن تنسب إليّ وأتحمّل تبعاتها، وتحمل التبعة يشكل في هذا الصدد بعدا لا ينفصل عما أدعوه الإنسان القادر"²، ويضيف في ذات السياق كيف تتمثل الذات ذاكرتها استجابة لمفهوم **الضمير** رغم كل التشتت؛ "إن الاعتراف بالذات، هو بدون أيّ قسمة فعل وانفعال، فعل بارتكاب السوء وانفعال بكون المرء متأثرا بفعله الخاص به، الذي قام به، لهذا فإن الاعتراف بوجود الصلة بين العمل والفاعل لا يمر من دون مفاجأة **الضمير** الذي يندهش بعد الفعل"³، وبهذا الصدد فإن تمثل الفعل يمنع بمعنى ما عودة الفعل إلى فاعل. وتتبع التمثيلات الجزئية للذاكرة خطوط تشتت الذكرى بالمقابل، إن التفكير يؤدي إلى استدعاء **ذاكرة الندامة** بما هي نداء الضمير، والتي تشكل المدخل الأمثل إلى التفكير في الذات، "إن التفكير يؤدي إلى بؤرة ذاكرة الذات، موضع التأثير المكون للشعور بالذنب. إن المسافة بين الفعل والفاعل تضاعف المسافة بين الذاكرة_الذكرى والذاكرة التفكيرية. إنها تضاعفها وتنفصل عنها في الشعور بفقدان تمامها الخاص بها"⁴، فمن خلال التعقيدات التي لاقتها الذات بين التناقضات الصارخة، المشتتة عليها اللا

¹ بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هرمنيوطيقية، تر: منذر عياشي، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت/لبنان، ط 1، 2005، ص38.

² بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، (مرجع سابق)، ص665.

³ المرجع نفسه، ص665.

⁴ المرجع نفسه، ص667.

عصمة أول الأمر بما "هي الأرضية القبلية للخطيئة"¹، يأتي منعطف التعهد؛ تلك الإبدالات المراد تمثّلها باختيار المواقف العقلية، والتوجه نحو استقلالية الانشغال بالذات، في حدود ما يسمح بحكم الإنسان نفسه بنفسه.

لما تبلغ الذات النضج الموعود لا بدّ من أن المعطيات الراهنة للإقرار لا تتأتى إلا من خلال إدراك أهمية الذنب، في تلك "الصورة النوعية التي تتخذها عملية كتابة الخطأ إلى الذات هي الاعتراف، الذي هو هذا الفعل للغة الذي به يأخذ فاعل معين على عاتقه الاتهام ويتحمل تبعته. يحمل هذا الفعل علاقة أكيدة بإعادة التذكر، لأن هذه الأخيرة تحمل في طياتها مقدرة وصل مبدعة للتاريخ"². وللتفكير في المساحة التي يسودها مفهوم **اللا عصمة** أمام الضمير والهشاشة يطرح للنقاش إمكانية لا متناهية للوقوع في الخطيئة، بسبب المحدودية التي ينطوي عليها الوجود الإنساني، فنحن لا نحظى بلحظات مراقبة على الذات إلا بعد التفطن إلى هذه المحدودية التي تعد أقصر السبل لإمكانية الوقوع في الخطأ، وانطلاقا من الانكشاف وحده تتحين الظروف المناسبة لتأويل الدافعية نحو الإقرار والاعتراف.

ويأتي مبدأ **الصراحة** لدى ميشال فوكو كمعنى أخلاقي عام له في الفلسفة، وفي فن الاهتمام بالذات وفي ممارسة الاعتناء بالذات... الخ، غير أن له معنى تقنيا محددا، كما يعتقد أنه معنى مهم للغاية بالنسبة لدور اللغة والكلمة في الزهد الروحي للفلاسفة³. وتنطوي الافتراضات الراححة تحت رسالتي التعهد ورسالة «طالب الحكمة» لمسكويه، التي تطرح مفهوم **الضمير*** في حديه الضمير

¹ بول ريكور، فلسفة الإرادة، الإنسان الخاطئ، تر: عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/المغرب، ط2، 2008، ص197.

² بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، (مرجع سابق)، ص666.

³ ميشال فوكو، تأويل الذات، تر: الزواوي بغورة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت/لبنان، ط1، 2011، ص343، 344.

* تحين الفرصة للحديث عن نقطة مهمة للغاية، وهي ذاك الجانب الذي يتحرّاه بول ريكور بخصوص قضية الضمير حيث يقرّ أنه "الإعطاء فكرة عامة عن ظاهرة الضمير/ الوعي يبدو لي ضرورة الفكّك من تأويلها الأخلاقي الخالص؛ رغم أن هذا التأويل الأخير لا يمكن طرحه ببساطة، وبالتالي ينبغي أن يدرج في مكان يبقى أمر تحديده في تصوّر أوسع للوعي/الضمير مشروعا منتظرا"، بول ريكور، الحب والعدالة، ص117. كما يرى بول ريكور أن الأطروحة الهايدغرية بخصوص ظاهرة الضمير متّجهة إلى عدم قصره على صعيد الأخلاق. ذلك أن الضمير أساسا مبدأ للفردنة أكثر مما هو مرجعية للحكم أو الإدانة، فيما يلتقي التحليل الفلسفي لهايدغر والتحليل اللاهوتي، للقديس بولس

المعذب والضمير المرتاح، ويتاح لنا عبر المقارنة بينهما إذا أدركنا جيداً أن "فكرة الضمير المعذب إنما تأخذ وجهتها على مستوى واقعي من الضمير المرتاح، بذلك يقف التفسير اليومي في بعد الانشغال بتسوية الحسابات بمقياس الذنب والبراءة، في هذا الأفق يصبح صوت الضمير عندئذ تجربة معيشة"¹. ولا فكاك في ظل هذه التجربة المتكلفة للمفاهيم الباعثة على النظر في تأزم إشكالية الضمير أن تشفع بحديث ريكور الآخر عن **اللا عصمة**، ثم إنه لا يخفى على قارئ فلسفة الإرادة لديه أن العدة المفاهيمية التي تقوم إشكالية الإنسان **الخطأ** تنطلق من فرضية أن "الشر غير ممكن إلا لأنه واقعي، وأن مفهوم **اللا عصمة**، يشير فقط إلى الصدمة بإرجاع الاعتراف بالشر الموجود إلى وصف المحدودية الإنسانية، هذا صحيح، فالخطأ هو الذي يقطع خلفه إمكانيته الخاصة، ويلقيها كظل له على المحدودية الأصلية للإنسان فيظهرها قابلة للخطأ"²، إن الخيط الدقيق لالتقاء الخطيئة والقابلية للاعتراف بها لا ينفصل عن إشكالية **اللا عصمة**، لما أن كانت النداء الأول لاستقطاب معنى المألوف الوضع الإنساني، غير أن فاعلية هذا المفهوم تركز في ظاهرة الصراحة، ويبدو كذلك الغريم لالتقاء

= في كون استدعاء الضمير/ الوعي عندهما معا هو استدعاء الذات للذات، حيث تنبثق الهوية الخاصة بذاتية الكائن عن انشطار وعن مسافة أكثر مما تنبثق عن مرجعية تكون أكثر راديكالية من أي وعي سيء. ويكشف الضمير عن الطابع الإشكالي للهوية الشخصية حتى عندما يتمّ تذكيرها ثانية بظروف انشغالها الأقصى. إن الضمير (السيء) هو قبل كل شيء توصيف أخلاقي، ذاك الشعور الأليم باللا هوية التي تنبثق عنها ذاتية الكائن في حين أن الضمير (الجيد) هو فرحة التعبير عن الذات نفسها بمنأى عن وخزات الضمير، بول ريكور، الحب والعدالة، ص 113، 114.

ويرجع مرة أخرى في كشف علاقة ظاهرة الضمير بقضية الاهتمام بالذات لدى فوكو، معلّقاً على أن "طريقة الاستعمال هذه ليس فيها ما يدعو إلى الاستغراب حين تكون الأسماء التي تقبل كلمة (ذات) بصيغة المجرور هي نفسها مصادر استعملت كأسماء، كما يؤكد ذلك التساوي بين التعبيرين التاليين : (أن ينهم المرء بذاته) أو (الاهتمام = بالذات)"، بول ريكور، الذات عينها كآخر، تر: جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت/ لبنان، ط 1، 2005، ص 69. ولا ينبغي التغاضي في فكرة الضمير عن اشتغال حنا أرندت *Hannah Arendt* في كتابها *الإنسان الخائف* في القدس تقرير حول تفاهة الشر، أن المفاهيم المفتاحية للكتاب تدلي بالعديد من المكاسب لصالح مقارنة مشكلة الضمير؛ بوصفها معطى لمراجعة مسائل: الإدانة، الشعور بالندم، المطالبة بالاعتراف، الذنب، الواجب، إشكالية الذات، سلطة الصراحة، وخز الضمير، التنكر، الشهادة، تحميل التبعة، وفي الوقت نفسه لا بدّ من إدراك البعد العملي لهذه المفاهيم كونها تتخذ مجرى لا يتوقف على التأمل، ومن هنا يقتضي طبيعة هذا الكتاب الاستناد على الملاحظة. حنا أرندت، *الإنسان الخائف* في القدس، تقرير حول تفاهة الشر، تر: نادرة السنوسي، ابن النديم للنشر والتوزيع، بيروت/ لبنان، ط 1، 2014، ص 53، ص 189، ص 291، ص 331، ص 358.

¹ مارتين هايدغر، الكينونة والزمن، تر: فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت/لبنان، ط 1، 2008، ص 515، 516

² بول ريكور، فلسفة الإرادة، الإنسان الخطأ، (المرجع السابق)، ص 214.

المثول أمام الضمير والعودة إلى التكفير. يدقق ريكور توا في هذه العلاقة مع الشر حينما يجعل "اللا عصمة هي شرط الشر، رغم أن الشر هو كاشف اللا عصمة"¹، ويجدد ذلك التمايز **للا عصمة**، بيد أنه لا يمكننا بأي حال أن نضع هذا المفهوم مجردا في مقارنته إزاء مفهوم الهشاشة، وعليه سننقي الحذر يقظا سواء تعلق الأمر بالعلاقة بينهما، أو في ظروف أخرى حيث يبدو على خلاف ما يديه التناظر مع الشر، ونستند لمقولة الندامة ما يلحظ على تلك الوصايا المزمع وصفها بكونها نصوص تختزل بشكل ما رؤيا نحو الاعتراف، الذي بدوره مفهوما يختزل داخلها، ويأبى عن الظهور كذلك هو الآخر ما يعرف بالشر الإنساني الذي تعلوه على السطح ذاكرة الندامة². أو هي المثير الذي بمقدوره أن يحرك **الضمير** ويعد هذا المفهوم بدوره لدى مارتن هايدغر في البدء "ضمير شقي، وما يعلن عن نفسه هنا، هو أن كل تجربة ضمير إنما تمتحن شيئا من قبيل مذنب، ولكن كيف يتم ضمن فكرة الضمير المعذب فهم الإعلان عن الكينونة الشقية، إن تجربة الضمير المعيشة تطفو إلى السطح بعد القيام بالفعل أو تركه"³.

يعيننا بشكل غير متناه النظر في الهم المعرفي المصغي لنداء الحقيقة، فما تتلو من نتاج تحكمه ظاهرة الاهتمام بالحكيم المعني بالسعادة لا تتأني إلا من خلال نُشدان المعرفة والتفرغ الكامل للتحصيل. لذلك فإن الحديث عن مسائل الضمير يقودنا إلى مناقشة التوتر الحاد لصيغ التنكر والخذلان اتجاه الصمت المطبق على نصوص تعج بالبحث عن الإنصاف، فلا يكاد يزيغ عن الذات أيضا أن تكون أحد رهانات التأويل في هذا الاعتراف **والإنسان الخطاء** التي تأوي جميعا إلى مفهوم الذات. وحرى بهذا المفهوم حينما يشتغل بحسب ريكور كشخص أن "تعطي أولا في القصد. عند طرح الشخص كغاية موجودة، فإن الوعي يعي ذاته. الذات هذه ما زالت مشروع ذات، كما كان الشيء مجرد مشروع لما كنا أسمىناه وعي. ووعي الذات هو، كوعي الشيء، وعي قصدي"⁴.

¹ بول ريكور، فلسفة الإرادة، الإنسان الخطاء، (المرجع السابق)، ص215.

² المرجع نفسه، ص22.

³ مارتن هايدغر، الكينونة والزمن، تر: فتحي المسكيني، (مرجع سابق)، ص513.

⁴ بول ريكور، فلسفة الإرادة، الإنسان الخطاء، (مرجع سابق)، ص118.

وتجدر الإشارة إلى قراءات ميشال فوكو لرسائل فلاسفة كلاسيكيين، تلك القراءة التي كان له أن اشتغل فيها على مفهوم "الزهد بالمعنى الفلسفي اليوناني والروماني – وظيفة إقامة علاقة قوية ووطيدة قدر الإمكان ما بين الذات والحقيقة، بحيث تسمح للذات عندما تبلغ صورتها المنجزة والمكتملة، أن تتلقى تستقبل الخطاب الحقيقي الذي يجب على الذات أن تمتلكه، وأن تضعه تحت تصرفها، وأن تتمكن من قوله لنفسها كنوع من الإسعاف وكلما دعت الحاجة إليه"¹. ومن نافلة القول: إن هذه الوجهة النقدية اتسعت لتشمل مؤدى التأويل الذي أنيط به قراءة مدونة تراثية تأسيسا للاهتمام بالذات في الخطاب الكلاسيكي، كما نقف جنبا إلى جنب مع فوكو حينما يقر بأنه "من غير الممكن كتابة تاريخ الذاتية وتاريخ العلاقات ما بين الذات والحقيقة من دون وضعها في إطار ثقافة النفس هذه"²، وفي هذا ما يعزونا إلى استنطاق تلك الفلسفة الموجهة للاهتمام بالذات، والتفتيش عن مسوغات لعدم تحميل النص الكلاسيكي عبء آلياتنا، وإنما يستجيب لإرادة كامنة فيه، من خلال ما تتيحه هذه الافتراضات. في الوقت الذي تحول الذات إلى الزهد عبر قول الحق، ما هي الممارسة الإجرائية التي يمكن أن تضمن التحول نحو النفس؟ هذا ما يسميه ميشال فوكو بالزهد باعتباره ممارسة النفس على نفسها³، كما يرى في موضع آخر أن "امتحان الضمير ليس هدفه محاكمة ما نقوم به وليس بالطبع موجهها إلى استحضار شيء بمرارة فتفكيرنا في ما قمنا به وباستبعادنا بواسطة هذا الفكر للشئ الذي يمكن أن يكون فينا فإننا سنتطهر ونجعل من نومنا نوما هادئا"⁴، وإن كان ذلك كذلك هل يمكن القول: إنّ الصراحة هي أن تقول كل شيء؟، يرى ميشال فوكو أن المشكل الخاص بقول الصراحة يثير قضية القصد والدافعية، لذلك أقر "أن ما هو أصيل هو كوني أقول الحق، وبوصفي ذاتا تتصرف بشكل مطلق وكامل وكلي، فإنني إنما هي مع الذات الناطقة التي

¹ ميشال فوكو، تأويل الذات، تر: الزواوي بغورة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت / لبنان، ط1، 2011، ص343، 344.

² المرجع نفسه، ص174.

³ المرجع نفسه، ص295.

⁴ المرجع نفسه، ص474.

هي ذاتي، وذلك عندما أقول لك ما أقوله اعتقد هنا إننا في قلب الصراحة، وإن كنت قد أصرت على هذا، وإذا كنت قد بنيت هذه الصراحة من أجل إن أدفعها نحو هذه النقطة"¹.

ولا خيار من عدم توضيح ما تعنيه هذه المفاهيم إزاءه، خصوصا وأننا نعني بها حينما نتحدث عن العناية بالنفس أو الانهماام بالذات منذ سقراط وما تلاه من فلسفات معنية بما يسمى بـ: «فن الوجود»، وقد نلمح أيما اختلاف بين المذاهب المتبنية لقضية العناية الحقيقية بالذات، غير أنها في هذا الصدد تجاوزت المعنى الأولي لتكون أكثر تجذرا في الفلسفة المهمة بالذات، علاوة على أن هذا الفن تفحل على مهل في إطار تأثير الانهماام بالذات². ولكون هذا المفهوم يستدعي الاستجابة لاستقلالية الذات في القرار، وفي وضع التصور الأمثل للتأمل في الروح، فإن العديد من الافتراضات القارة في كتابات الأفلاطونيين والرواقيين والأبيقوريين لم تكد تخلو من هذا النزوع، وفي مرحلة النضج تتخيل الذات بما يعلو ذمتها من طموح للحرية والتماس للسعادة، ربما هذا ما تم تصويره في العناية بالجسد والروح والوقت والخلاص، ليكون الإنسان مقتدرا فعلا على التفرغ لنفسه. حينئذ يتضح هذا النشاط الفلسفي أكثر لما يتم إدراك الشروط التي "تتيح للمرء أن يكون مع نفسه وجها لوجه، أن يستجمع ماضيه ويضع مجمل حياته المنصرم نصب عينيه، وأن يتألف بواسطة القراءة مع التعاليم والأمثال التي يريد الاستلهاهم بها، وأن يكتشف بفضل حياة زاهدة المبادئ الأساسية لسلوك عقلائي"³.

غير أن الركيزة الذاتية لا تستشكل إيتيقيا إلا في معرفة التقليد الذي يزرع خلف كل انهماام لا يلغي الاهتمام بالآخر لما تتداعى المديونية والضمير والواجب، وهذه المهمة يقدمها النداء الإنساني المزعوم حول أهمية أو إلزامية الإنقاذ والإسراع إلى نجدة الذات، والذي مفاده: "أنقذوا أنفسكم"، وفي صميم هذا النداء تتصدّر العلاقة بين الحق والواجب، "ففي ممارسة الانهماام بالذات عندما يستعين

¹ ميشال فوكو، تأويل الذات، (مرجع سابق)، ص 380.

² ميشال فوكو، تاريخ الجنسانية، الانهماام بالذات، تر: جورج أبي صالح، مراجعة: مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت/لبنان، 1992، ص 32.

³ المرجع نفسه، ص 36.

المرء بشخص آخر انطلاقاً من التقدير بأنه أهل للتوجيه والنصح، يكون قد استعمل حقاً من حقوقه. وعندما يقدم أحد الأشخاص مساعدته لشخص آخر، أو عندما يتلقى بامتنان الدروس التي يعطيه إياها، يكون قد قام بأحد واجباته"¹. ثم لا يسعنا أن نستغني عن وضع هذه التجربة في شرطها الفكري، حيث لا يحيد معظم المشتغلين بالذات على ضرورة التأمل في الخطيئة الماضية فيما يشبه ما يطلق عليه بعملية الفحص تلك، يقول ميشال فوكو: "فالخطأ لا ينشط بواسطة الفحص من أجل تثبيت ذنب ما أو إثارة شعور بالندم، إنما من أجل تقوية الجهاز العقلي الذي يضمن تصرفاً حكيماً، انطلاقاً من إثبات فشل المذكر به والتأمل فيه"²، وبما أن الأخطاء يسלט عليها هذا الحجم الكبير من الاهتمام يظل من الصعب طبعاً بتر إحدى المهمات الفلسفية التي هي على الدوام مراجعة هذه الرقابة على الذات.

ولولا أن جميع الممارسات الذاتية — على الرغم مما يتخللها عليه من اختلافات — كانت توسم جميعاً بمبدأ عام مسمى بمبدأ التحول إلى الذات، حيث ينظم نوع من اللقاء معها، لأجل الاستقلالية والتحرر من التبعية، ولطالما ارتبط هذا المبدأ بالماضي لنشاند إعادة التأمل فيه عن كثر من التجربة الذاتية، بما هي سيادة ممارسة على التمرّد، ويروق حينئذ أن تشيد بالاحتواء اتجاه الذات "إن هذه العلاقة مع النفس، التي تشكل غاية التحول والهدف النهائي لجميع الممارسات الذاتية، تخضع أيضاً لأخلاق معينة للسيطرة. غير أنه لا يكفي لوصفها بالاستشهاد بصورة انتصار على قوى صعبة الإخضاع"³.

ما يضمننا أن رؤية هذه التجربة الذاتية اليونانية مقارنة بنظيرتها العربية؟ أم نكتفي بالقول عبثاً بأنها ليست سوى سعي إلى كسب شرعية عبر المماثلة؟ وصولاً إلى هذا الإشكال سنحاول استباق افتراض أصيل منه في حين نستنفذ ما تبقى لاحقاً. مع العلم أن الذات في النهاية تشارك هذا المعطى مع العقل بوصفه إنسانياً، كذلك الذات في حدود ما تقدمه الكتابة، بقدر ما نفع بصدد نصوص

¹ ميشال فوكو، تاريخ الجنسية، الانغماس بالذات، (مرجع سابق)، ص 37.

² المرجع نفسه، ص 43.

³ المرجع نفسه، ص 44.

تحتل استنفاد القدرة على معرفة الذات، ولا تكفّ عن التداعي إلى تأويل منفتح على الأسئلة الأكثر تغلغلا في ثنايا نصوص الاعتراف، لذلك يبدو أن الإشكال بات معقدا، غير أن حدة هذا التعقيد تتقلّص انطلاقا من أطر العلاقة بين الذات ونفسها، لما كانت تتخللها أيضا أحد المهمات السياسية بخصوص "مزاولة النشاط السياسي هي بالضبط 'حياة' منطقية على التزام شخصي ودائم، لكن الأساس والرباط بين الذات والنشاط السياسي... إنما هو في الإطار العام المحدد بأصله وطبقته، قرار شخصي"¹.

ويتسع أفق الإشكال في الظروف التي نناقش فيها رسائل الاعتراف تتضح رؤيا إنكار النفس وافتراضات أخرى، لا تكاد تخلو منها منعطفات هذه المقاربة التأويلية في الاعتماد على افتراضات هشاشة العواطف أمام **اقتراح الذنب** حيث "الصورة النوعية التي تتخذها عملية نسبة الخطأ إلى الذات هي الاعتراف"². إن أصالة ما يتمشى مع الاستطاعة في الاعتراف تفعل في فهم كيفية نشوء الاستقلالية الذاتية، "يبدو عندئذ أن **الاعتراف** بالخطأ هو في الوقت نفسه اكتشاف للحرية"³، ضمن المشروطة التي تفي بذلك ضمن مفهوم الكائن الذي يحكم نفسه بنفسه، أو حينما يصير فهمه إلى فهم تشكلات الإنسان البسيط في حيويته، والمعقد في إنسانيته أمام نسبة الشر، ذاك الشر الذي "في اللحظة التي أعترف فيها بأني أضعه، يبدو أنه يولد من المحدودية نفسها للإنسان، بالتحول المستمر للترنح. هذا التحول من البراءة إلى الخطأ والمكتشف في وضعية الشر نفسه هو الذي يعطي لمفهوم **اللاعصمة** كل غموضه العميق، فالهشاشة ليست فقط المكان نقطة التصاق الشر، وليست فقط (الأصل) الذي منه يسقط الإنسان، بل هي قدرة الشر"⁴، ويضيف بول ريكور في فهم صيغة للخطيئة النابعة من المحدودية والتناهي، "القول بأن الإنسان خطاء يعني أن المحدودية الخاصة بالكائن الذي لا يتطابق مع نفسه هي الضعف الأصلي الذي ينبثق منه الشر. ومع ذلك فإن الشر لا ينبثق

¹ ميشال فوكو، تاريخ الجنسانية، الانحطام بالذات، (مرجع سابق)، ص 62.

² بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، (مرجع سابق)، ص 665.

³ بول ريكور، فلسفة الإرادة، الإنسان الخطاء، (مرجع سابق)، ص 22.

⁴ المرجع نفسه، ص 217.

من هذا الضعف إلا لأنه يتموضع"¹. ثم أليست هذه الظاهرة المثقلة بجميع المفاهيم _أعلاه_ التي بالإمكان أن تضع الخطوط الكبرى لتكريس هذا المستوى من التحليل؟

لا يسعنا أن نتغاضى عن كون حضور الاعتراف لا يتسنى إلا عبر إدراك ما تعنيه ذاكرة الندامة، في إطار تفعيل الضمير؛ فمن خلاله تؤكد الذات قدرتها على الكينونة، وهو الذي ينضج شيئاً فشيئاً إلى مسؤولية الإقرار على أن هذه الإرادة هي أساساً إرادة الإقرار، "إن الإقرار هو بشكل أساس إقرار بالذات. إن هذه الثقة ستكون بالتالي ثقة بالقدرة على القول وبالقدرة على العمل وبالقدرة على الاعتراف"². والقدرة على الصراحة على مرأى من اللا عصمة ومبدأ الهشاشة.

مع إيمانويل ليفيناس -إذاً- يتضح ما يبرز تحت ظاهرة الموت من افتراضات، بوصفه ذاك الآتي "إن خارجانية الآتي تختلف كلياً عن الخارجانية المكانية، لأن الآتي مفاجئ تماماً"³، إن ما نشغل عليه والحال هذه لا يبقى مجال الانكفاء على المقولات المجردة بل لا بدّ من العلم منذ البدء أن قضية الذات تجذبنا نحوها عبر التساؤل عن قدرتها "على الاضطلاع بالموت كمثال اضطلاعها بالموضوع، فعلى أي صورة يمكن أن يقوم هذا التصالح بين الأنا والموت؟ وكيف يمكن الأنا، على الرغم من ذلك الاضطلاع بالموت من دون أن تضطلع به كإمكان"⁴.

ثم يتأتى الانكشاف أمام الآتي بأننا "أمام الموت لا يمكننا الإمكان _البقاء ذاتنا أمام الحدث الذي يعلن الموت عنه؟"⁵. وما يتيح له في الطرف الآخر التماس الردة على نموذج هايدغر في كينونة الوجود من أجل الموت، ليميط اللثام عن البعد الذي تنفتح عليه الظاهرة على الموجود بدل الوجود، وبدل أن تبجح هذه الذات بمواجهة هذا الغريب الأكثر أصالة، لن يتسنى أن يختزل في كونه موضوعاً بيني ويفهم من خلال الذات مع العلم أن "الموت يعلن عن حدث لا تكون الذات سيدة عليه،

¹ بول ريكور، فلسفة الإرادة، الإنسان الخطاء، (مرجع سابق)، ص 217.

² بول ريكور، الذات عينها كآخر، (مرجع سابق)، ص 103.

³ إيمانويل ليفيناس، الزمان والآخر، (مرجع سابق)، ص 83.

⁴ المرجع نفسه، ص 85.

⁵ المرجع نفسه، ص 85.

حدث تكف الذات عن كونها ذاتا بالنسبة إليه¹. وتنتهي أيّ محاولة لإثبات الرجولة أمامه، كون السيادة على الممكن يتملص من الموت بأعجوبة هو الذي لا يدع أبدا فرصة لذلك وهو يسم النهاية لها، ويأتي من ثم في "اللحظة التي تكون فيها المعاناة خالصة، عندما نصبح معها وجها لوجه، تتحول أقصى درجات المسؤولية لهذا الاضطلاع إلى أقصى درجات اللا مسؤولية"².

وما ترومه هذه الإشكالية، يدفعنا إلى الاستئناس بالبعد الذي تتخذه لدى الهرمينوطيقا نظرا لأهمية ما يقدمه ريكور من خلال كتابه «حي حتى الموت *Vivant jusqu'à la mort*» المشتغل على نصوص لاهوتية، تأمل لحظة الاحتضار استنادا إلى هذه الخطابات من الكتاب المقدس ليفهم على طريقته الكينونة نحو النهاية أو من أجل النهاية مصرحا "تأملني قريب من مفكري التناهي لكن ضد المظاهر، فإن التناهي هو فكرة مجردة. فكرة أنه يتحتم علي الموت يوما لا أدري متى، ولا كيف"³. وفي التأويل الأشد وطئا الذي عني فيه بافتراض هايدغر الوجود من أجل الموت، في كتابه الآخر «الذاكرة، التاريخ، النسيان»، لما آمن بضرورة تجاوزه بدءا بأطروحة الاكتمال والانتهاى التي تكتنفها العبارة أعلاه، فضلا عن كونه يساءل هذا النموذج "أليس هناك من تصادم بين الانفتاح والانغلاق، بين الشمولانية، الكلانية التي لا ترتوي والنهاية بشكل سياج؟"⁴، يثير هذا التحليل لإمكانية التصاق الموت بالدازين *Dasein* المتجذر في الانهمام بوصفه مقولته الأساسية. أهمية الاعتراض على فكرة التوجه نحو الموت بما هو إمكانية حيمية من إمكانات المقدرة على الوجود الأليق بنا، ويفتح بذلك على براديجم يعرضه من خلال قراءة تشكل دورة هرمنوطيقية*، بديلة

¹ إيمانويل ليفيناس، الزمان والآخر، (مرجع سابق)، ص76.

² المرجع نفسه، ص79.

³ بول ريكور، حي حتى الموت، متبوعا بشذرات، تر: عمارة الناصر، منشورات الاختلاف، بيروت /لبنان، ط1، 2016، ص38.

⁴ بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، (مرجع سابق)، ص525.

* *détour* يعلق عليها المترجم جورج زيناقي في كتاب «الذات عينها كآخر» بأنها كلمة في غاية الأهمية في معجم بول ريكور الفلسفي "وكثيرا ما بلجأ إليها، وهي تعبر دوما عن أن الطريق المباشرة لم تعد ممكنة، ولا بدّ من أجل الوصول إلى الهدف من دورة عند الآخرين، وكثيرا ما عاب ريكور هايدغر سلوكه الطريق السريعة إلى الأنطولوجيا"، بول ريكور، الذات عينها كآخر، ص69، (الهامش)، في السياق عينه يتّضح أن بول ريكور حريص على الأفق الفلسفي الذي يحدث من خلاله هذه الدّورة ذلك "أن هرمنوتيكها الذات أي علم تأويلها تقوم على مسافة متساوية بين الدفاع والتقريط للكوجيطو وبين مهاجمته وإسقاطه. إن الأسلوب المتميّز لهرمنوتيكها الذات (تأويليتها)

للمقدرة على الموت لدى روائية هايدغر؛ ويقر لأجل هذا المنعطف قائلا: "إني أستبدل الطريق المختصرة التي يرسمها هايدغر بين المقدر—على—الوجود وبين الفناء في الموت بدورة طويلة"¹. ليس علينا أن نطلب من مسكويه أن يحل مشكلة ليست مشكلته، علاوة على أن فهمنا لهذا الإشكال يقتضي النظر في ذلك التفاني الرواقي الذي يشعر اتجاهه بالمديونية، وتطرد العلاقة المستلبة للبون الشاسع "بين إرادة العيش وبين واجب الواجب، وهذا الأخير يجعل من الموت انقطاعا حتميا واعتباطيا للمقدرة على الوجود الأكثر أصلية"². ومن ثم سيجد القارئ تحليلنا لرسالة مسكويه مشاركة لهذا التراث من خلال أسئلة معرفية يتوق لها التعرف على الظاهرة في تجذّر تتداعى إليه الرسالة المخصصة بالموت، بوصفها تضطلع من خلال مارتن هايدغر الذي يرى أن "الموت هو طريقة في الكينونة يضطلع بها الدازين ما أن يكون ما أن يأتي الإنسان إلى الحياة، حتى يكون مسنا بما فيه الكفاية كي يموت"³، ولا نرى سوى أن هايدغر—صاحب الكينونة والزمن—لم يفتأ ينظر إلى الموت كونه ألصق بنا، فلا وجود لمسافة نعبها للوصول إليه، غير أن هذا الإقرار حالما يتبرأ منه في النهاية، ولا يسبر هايدغر حظ تناسيه إلا من خلال ما يقدمه في ما بعد، عبر رسالة النزعة الإنسانية، إرادة أن لا نريد.

يعني إيمانويل ليفيناس كثيرا بمسألة الإرادة والموت من خلال كتابه «الكلية واللانهاية *totalité et infini*»، وهو يعطيها البعد الأنطولوجي المقلوب لكينونة هايدغر مسببا في ضربات

= يمكننا أن نفهمه بطريقة أفضل إن نحن أخذنا سلفا بحسباننا التآرجحات المذهلة التي تظهرها على ما يبدو فلسفات الذات، كما لو أنّ الكوجيطو الذي خرجت منه كلّها حتما كان يخضع لإيقاع متبادل من التعظيم والتبخيس"، المرجع نفسه، ص73، لأجل ذلك يأخذ بول ريكور على عاتقه انتهاج التوسط التفكّري (*Médiation reflexive*) لما له من أهمية بالغة—محورية في فلسفته، "فكلمة تفكّرية اشتقت من كلمة (*Réflexion*) التي تعني أمرين في آن واحد: الانعكاس أولا والتفكير ثانيا... والتفكّري هو مفهوم مركزي عند ريكور ولا يعني التأمل النظري المحض، بل هو المجهود المستمر الذي تقوم به الذات لهم ذاتها عبر اكتشاف تجربتها، عن طريق التساؤل عن الأسس التي تقوم عليها، لأنها غير قادرة على الاستناد إلى يقينية مطلق. التفكّرية تدعو الذات والأنا والكوجيطو إلى المرور عبر الطريقة الطويلة التي يمرّ عبر توسط الغير"، بول ريكور، الذات عينها كآخر، ص67، (الهامش).

¹ بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، (مرجع سابق)، ص527.

² المرجع نفسه، ص528.

³ مارتن هايدغر، الكينونة والزمن، (مرجع سابق)، ص444.

موجعة وقلقا يعيد النظر في علاقة كينونة الوجود من أجل الموت، يذهب ليفيناس إلى تأويل الجانب الزمني في الموت، وتغلغله في كل غيرية "يوجد هوة سحيقة بين الحاضر والموت، وبين الآن وأخرية اللغز. إن ما أثار انتباهنا ليس حقيقة أن الموت ينهي الوجود وأنه نهاية وعدم، لكن حقيقة أن الآن بمواجهته تكون من دون مبادرة على الإطلاق، إن التغلب على الموت ليس مسألة الحياة الأبدية، التغلب على الموت يتم بإقامة علاقة شخصية مع آخرية الحدث"¹. ولأجل ذلك فلا ضرر من فهم ليفيناس ولنتتبع خطابه بوصفه غريم النسق الهايدغري "تكتسي الكينونة من أجل الموت في الوجود الأصلي عند هايدغر وضوحا فائقا، وبالتالي فحولة فائقة، فاضطلاع الدازاين بهذا الإمكان الأخير للوجود، هو الذي يجعل الإمكانيات الأخرى كافة ممكنة، وبالتالي يجعل الإمساك بها ممكنا أيضا أي يجعل الفاعلية والحرية ممكنتين، لكن الذات تبلغ في المعاناة أقصى حدود الممكن فتجد نفسها مرتبطة ومثقلة، ونوعا ما سلبية، بهذا المعنى يضع الموت حدا للمثالية"².

في إطار مفهوم التوجه نحو الموت لدى هايدغر أو كائن المحدودية، لا تكاد تخلو هذه رسالة 'الخوف من أمن التأمل عبر الكتابة، واللافت للنظر أن كتابته لهذه الرسالة في هذا المستوى من الروح الفلسفية هو ما يضمن لها فرادتها، فضلا عن كونها ذات خصوصية في الخطاب الفلسفي العربي، كما لا يخفى عنه النزوع التأملي في ظاهرة الموت. حيث "إن تأمل الموت في شكله العام متماثل بالفعل مع شكل تخمين الشرور والمصائب والتنبؤ بها... إن الموت ليس حدثا احتماليا، وإنما هو حدث ضروري ليس حدثا بدرجة ما من الخطورة، إنه بالنسبة للإنسان الخطر المطلق، ثم إن الموت يمكن أن يأتي ونعرف ذلك جيدا في أي وقت وفي أي مكان"³. ولا مناص من أن الذات بخصوص هذه الإشكالية تبث على أن تكون مؤولة ومؤولة في الوقت نفسه.

استجابة لأنطولوجيا إيمانويل ليفيناس كذلك أعدنا لاستنطاق قد يكفل التجاوز إلى قراءة غير معهودة للأنسنة والحب لمنظومة التوحيد ومسكويه، إن الأمر يبدو في غاية الصعوبة لما تتدخل

¹ إيمانويل ليفيناس، الزمان والآخر، (مرجع سابق)، ص 91.

² المرجع نفسه، ص 76، 77.

³ ميشال فوكو، تأويل الذات، (مرجع سابق)، ص 444.

أطروحة أنطولوجيا الوجه*، حيث "إن الرعاية تضع أمام الذات آخر هو الوجه بالمعنى الشديد الذي علمنا إيمانويل ليفيناس أن نعترف له به"¹، لفهم خطابات النزعة الأنسية، وما أثير من سجال للتفكير في مشكلة من صميم سؤال الحب، بوصفه سؤالاً إشكالياً يتيح إعادة النظر في البعد الأنسي، أمام حضور قضية الذات بصدد مفهوم الغيرية.

وإذا كان مفهوم الحب مفهوماً إشكالياً بامتياز، فلا ضير أن يفتح فهمه على مفهوم الأنسنة، ومن خلال الغيرية التي "جاءت تحطم ما يدعوه ليفيناس (انعزال) الأنا"². لما أن كان قدومه في ظروف الاختزال المميز لفلسفة مارتين هايدغر وهو اختزال الوجود المدين إلى الغربة/ الغريبة المتصلة بوقائعية الوجود في العالم، يأتي ليفيناس ليقم "اختزالاً تناسقياً من غيرية الضمير إلى خارجانية الآخر (الغير) كما تتجلى في وجهه. بمعنى ما، ليس عند إ. ليفيناس من نمطية أخرى للغيرية سوى هذه الخارجانية. إن النموذج لكل أخرىة هو الغير"³. ثم لا يلبث ريكور أن يوضح موافقته "إني أشاطر ليفيناس اقتناعه بأن الآخر هو الطريق الإلزامي للأمر، لذا فإني أسمح لنفسني بأن أبرز من دون شك أكثر مما يريده هو؛ ضرورة المحافظة على بعض الالتباس على الصعيد الفلسفي المحض، لوضع الآخر، خصوصاً إذا كنا سنعتبر بأن غيرية الضمير هي غير قابلة لأن تختزل إلى غيرية لغير. بالطبع إن إيمانويل ليفيناس لن يتردد في القول بأن الوجه هو أثر الآخر"⁴، وعليه تبدو أن أطروحة الوجه لا تفتأ تبلور نموذجاً مغايراً في إطار قراءة الأخلاق، كما تحاول تبعا للمفاهيم السالفة— منح نفس آخر لمشكلة

* حين كان كانط يضع احترام القانون فوق احترام الأشخاص فإن عند ليفيناس الوجه يفردن الوصية: في كل مرة للمرة الأولى فإن الآخر، هذا الآخر يقول لي: « لا تقتل »، بول ريكور، الذات عينها كآخر، (مرجع سابق)، ص 619. وفي وضع غيرية ليفيناس بصدد أنطولوجية هايدغر يرى بول ريكور أن "مقابل الاختزال المميز لفلسفة مارتين هايدغر وهو اختزال الوجود المدين إلى الغربة/ الغريبة المتصلة بوقائعية الوجود في العالم، يقيم إ. ليفيناس اختزالاً تناسقياً من غيرية الضمير إلى خارجانية الآخر (الغير) كما تتجلى في وجهه. بمعنى ما، ليس عند إ. ليفيناس من نمطية أخرى للغيرية سوى هذه الخارجانية. إن النموذج لكل أخرىة هو الغير. في وجه الخيار بين أمرين إما الغربة/ الغريبة بحسب هايدغر وإما الخارجانية بحسب إيمانويل ليفيناس فإني أساند وبإصرار الطابع الأصلي والأصيل لما يبدو لي أنه يشكل النمطية الثالثة للغيرية وهي الوجود—المأمور بما هو بنية للهوية الذاتية"، المرجع نفسه، ص 649.

¹ المرجع نفسه، ص 395.

² المرجع نفسه، ص 428.

³ المرجع نفسه، ص 649.

⁴ المرجع نفسه، ص 650.

الأنسنة في بعدها الكلاسيكي/الحداثي، بوصفها تميّط اللثام عن القدر الثاوي للتصورات المسهمة في تكريس إشكال الذات.

3_ المرجعية النظرية في استنطاق المشاركة

ألا يبدو أن هذه المقاربة لا تتأتى إلا بمراجعة المنعطفات الحاسمة؟ على الأرجح تلك التي تعنى بمهمة الاضطلاع إلى تغطية إشكال الاستنطاق، ولعل هذا ما يدفع إلى التساؤل حول مراجعة الدور الذي يناط بالقارئ، خصوصا وأن المشاركة لا تنكفئ على الآليات كي تلوي عنق النص الكلاسيكي بقدر ما تنغيا انطلاقا من افتراض مراجعة إسهامات الوعي بالتراثي ومرورا بالانعطاف نحو منطقة المابين*، وصولا إلى حركة العقل التي تنبعث عبر مساءلة الوجود والاختلاف، الذي من شأنه أن يعطي كل خطاب خصوصيته، بما يمنح لكل صياغة أولويتها، تحسبا للعناية بما يمكن أن يشكل رهان التأويلات لانفتاح الوعي، مع العلم أن هناك صعوبة جاثمة في العناية بقراءة مسكويه.

ناهيك عن أن الهرمينوطيقا على ما يبدو تستنفذ المعطيات التي من شأنها أن تقيض درء الانسداد في التأويل، ولاسيما أن الخيارات المستشرفة بشأن الوعي بالتراثي أشد تعقيدا، يقول غادامير: "ليس هناك وعي ممكن مهما كان محدودا يظهر فيه أي موضوع تراثي في ضوء الأبدية، وكل تملك للتراث هو تملك مختلف تاريخيا: فهو لا يعني أن كل واحد منها يمثل فهما ناقصا له وحسب، بالأحرى كل تملك هو تجربة لجانب من الشيء نفسه"¹. إن الشرط الذي ينبعث في هذا المستوى من الوعي يعطي شرعية التوفيق بين تجربة العلم وتجربة حياتنا الإنسانية، بما "هي عبارة عن الوعي المندمج

* إن مفهوم المنعرج _المنعطف_ هايدغري المنشأ، مادام المنعرج يأتي للتشديد على دثار الصراع الكامن في منطقة المابين، التي تستعار للتقليص من حدة التوجه المباشر لإسهامات الوعي، وما يجترحه من مقولات الحضور، ولدرء هذا التقليد لزم الرجوع إلى خلخلته للمراهنة على التفكير الأكثر انفتاحا، "لقد عرف الجمهور الأدبي، وبشكل واسع، ما دعاه هايدغر بـ: « المنعطف » عندما نشرت مقالته « رسالة في الإنسانية » سنة 1946. والخطوات التي خطاها هايدغر في السنوات اللاحقة خلال الثلاثينيات ظهرت بشكل واضح في كتابة دروب الغابة"، هانس جورج غادامير، طرق هايدغر، تر: حسن ناظم، علي حاكم صالح، دار الكتاب الجديدة، بيروت/لبنان، ط1، 2007، ص283، وهي تلك الدروب التي تفرض على المرء الانعطاف حالما يتعيّن عليه ذلك، وحالما يبدو أن فهم الانعطاف في مقارنتنا يحمل المعنى عينه دون التشديد على شاعريته.

¹ هانس جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، (مرجع سابق)، ص610، 611.

في صيرورة الوظيفة الفعلية التاريخية¹، ولا يزيد هذا الجنوح إلى قلب بعض المسلمات لأجل التفكير في منطقة الما بين إلا جدلا، واشتغالا على مساءلة تمضي نحو رفعة الوعي والتي نحاول استنفاد معطياته إزاحة وقلبا، ذاك أن "العالم الذي تؤدي فيه تجربتنا الإنسانية دورها كشيء جديد (ومتجدد) وتعيد قلب وزعزعة ما يوجه انتظارنا (للمعنى)، وتنتظم داخل هذا الانقلاب، فإنه_دوما_ عالم قابل للتأويل وينتظم حسب نزعات وميولات قواه"². وما يضيره في هذه القابلية للتأويل أن ينطوي عليها التراث، بوصفه من يمنحنا تأويله، ولطالما كرس الاشتغال على التفكير الذاتي الفلسفي على أساس أنه سليل تلك التجربة الشخصية أو انعكاس مباشر للحياة، وهذا توجه فيلها لم دلتاي سابقا، لما أن كانت جل مراهناته حسب هانس جورج غادامير تصر على أن "تحليل الذات فلسفيا يسير أيضا في الاتجاه نفسه، بقدر ما يوضع نفسه واقعة تاريخية إنسانية، ويكفّ عن الادعاء بالمعرفة المحضة من خلال المفاهيم، وبناء على ذلك يكون الارتباط بين الحياة والمعرفة حقيقة أصيلة"³، ومفاد هذه المطابقة بين الكتابة والحياة: أن يتغلغل التأويل ممتدا بعمق في النص حيث يتجلى فهم المؤلف أكثر مما فهم نفسه، وقد تتعرّث هذه العملية بمعطيات مضللة، ناهيك عن الإساءة المضمرة التي تنطوي عليها بعض الأحكام المسبقة السلبية، ويظل "الانتماء أي عنصر التراث في وعينا التاريخي التأويلي ينجز في تشاركية الأحكام المسبقة التي تقدم العون للمؤول. فالتأويلية يجب أن تبدأ من الموقع الذي يكون فيه الفرد الساعي إلى فهم شيء ما مرتبطا بالموضوع الذي يأتي في لغة النص التراثي"⁴.

هل يمكن القول إن ذلك الإقرار الذي استهل به هانس جورج غادامير سيرته الفكرية الموسومة بـ: «التلمذة الفلسفية» حل المانع من كتابة سيرته الذاتية، أو الذي دفعه في الوقت نفسه للقول أنه من الأولى عدم الحديث عن الذات؟ ويطرح الإشكال بشأن السيرة التي ساهم مُجدُّ أركون بصدها في محاولة كتابته لتلمذة مسكويه الفلسفية، كيف يُفهم الفيلسوف إذن من خلال تلك الأحكام؟ وما

¹ هانس جورج غادامير، فلسفة التأويل، (مرجع سابق)، ص 113.

² المرجع نفسه، ص 116.

³ هانس جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، (مرجع سابق)، ص 332.

⁴ المرجع نفسه، ص 404.

يُضِيرنا إن تتبعنا المعطيات الشخصية المسهمة في الكتابة الآخريّة*، ولنعلم مرة أخرى أن المقاربة تتحمل عبء إمكانية مراجعة السيرة التي يدونها الحداثي نيابة عن التراثي، أو لنكن أكثر وضوحاً هي وقوف على إسهامات الوعي في التراثي، هل نقف جنب غادامير فـ"من الأولى عدم الحديث عن الذات"¹، إن هذا الوعد الضمني من غادامير بعدم الحديث عن الذات رفض مباشر للتفكير والكتابة على النهج نفسه الذي سلكه ديكرت إنكاراً للأحكام المسبقة تاريخياً/تراثياً، ما اضطره إلى النكوص إلى ذات منعزلة في بحثه عن أساس يقيني للمعرفة. لنزّيح أيّ لبس بخصوص هذه المراجعة، ومن ثم يبدو أنه "ليست الدائرة التأويلية شكلية من حيث طبيعتها. وهي ليست ذاتية ولا موضوعية، إنما هي تصف تفاعل حركة التراث وحركة المؤول"². لا تخلو -إدّاً- حركة هذا الوعي من بعض الالتواءات التي لحقت إذ كان لا بدّ من أن انشطاره المحسوم يلاقي صعوبة في كونه مثخن بالتحول من حين لآخر، فبالكاد يستقيم إزاء قياسه بمرابطة المعرفة التراثية على التحيز لليقينيّات، وعليه من المهم العودة هنا إلى مفهوم الاختلاف -كما سلف عرضه- لمعرفة مدى ما يراهن عليه بصدد العقل والحقيقة والوجود.

ما أضنانا ونحن نحمل عبء التساؤل: إدراك إن كان بالمقدور حقاً موضعة الخبرة التراثية بالنظر إلى حركة الأسئلة تلك بما هي نتاج لخطاب كلاسيكي، ويتراءى الموضوع العالم الذي ينغمس فيه المرء (كل من المفسر والنص) في حالة الحوار التأويلي، بوصفه "التراث أو الموروث إلا أن الطرف الآخر في الحوار هو النص ذلك الكيان المثبّت تثبتاً عنيداً في الشكل المكتوب، لا بدّ أن تردّ الصبغة

* كما يدوّن بول ريكور هو الآخر تجربته الذاتية في الفلسفة بعنوان بعد التفكير، أو (بعد طول تأمل) سيرة ذاتية فكرية، ويبقى الإشكال حول إمكانية أن يكتب الفيلسوف حياته عبر فكره حيث يقدّم في البدء توضيحاً لمعنى السيرة الذاتية ولمعنى الترجمة الذاتية فالأولى هي "حكاية لوقائع حياة ما ومن حيث هي كذلك فهي انتقائية ككل عمل سردي ومن ثمّة كانت ولا مناص من ذلك محكومة بجوانب شتى من النظر والاعتبار. هذا وإن الترجمة الذاتية هي على التحقيق عمل أدبي وهي تتركز بناء على هذا الوصف على المسافة -النافعة حيناً والضارة حيناً آخر- بين وجهة النظر الاسترجاعية لفعل الكتابة أو لتثبيت المعيش وبين مجريات الحياة اليومية فتكون هذه المسافة هي ما يميز الترجمة الذاتية عن اليوميات. وأخيراً فالترجمة تتركز على الهوية، أو على غياب المسافة الفاصلة بين شخصية السرد الرئيسية التي هي الذات -المعنية بالترجمة- وبين الزاوي الذي يتحدث بضمير الأنا ويكتب بصيغة المتكلم، بول ريكور، بعد طول تأمل، تر: فؤاد مليت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2006، ص23.

¹ هانس جورج غادامير، التلمذة الفلسفية، سيرة ذاتية، تر: حسن ناظم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت/لبنان، ط1، 2013، ص15. (المقدمة)

² هانس جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، (مرجع سابق)، ص402.

الثابتة إلى حركة الحوار، تلك الحركة التي بمقتضاها يحدث الأخذ والرد: فالنص يسأل المفسر والمفسر يسأل النصّ هذه هي مهمة الهرمينوطيقا، أن تخرج النص من غيبته التي يجد نفسه فيها من حيث هو شكل مكتوب ثابت، وترده الحاضر الحي للحوار الذي يتقوّم بالسؤال والجواب¹. الذي لم يخرج من مشكلة الحقيقة في نسختها المتناهية إلا ليسر العلاقة الكامنة في " اعتبار اللغة كحوار والفهم كتفاهم وعلاقة الذات بذاتها (مونولوج ذاتي عميق)، والأنا بالآخر والنحن بالتراث، فكل وجود إنساني هو وجود من أجل الحقيقة محركه إرادة الفهم، ومحققه أخلاقية التفاهم"².

إن الحديث عن التأويل هو الحديث عن فن السؤال بامتياز، أليس هو الالتفات دون شك إلى الجراءة التي عني بها سقراط أول الأمر بما هو فيلسوف التساؤل أو سيد السائلين؟ وكما هو معلوم أيضا أن السؤال في التأويلية يملك شرعية الجدل باعتباره مدجا في خبرة المؤول، التي تتأسس باعتقاد غادامير على "جدل السؤال والجواب المتكشف في بنية التجربة التأويلية، يتيح لنا الآن أن نعين بدقة ماهية الوعي المتأثر تاريخيا. فجدل السؤال والجواب الذي بيناه يظهر الفهم على أنه علاقة تبادلية من نفس النوع الذي نجده في المحادثة"³. ولاستشكال فهمه نتغيا وضع المفاهيم عن كثر من الهرمينوطيقا، وهي لم تكن في يوم ما مقدمة لعدّة إجرائية بقدر ما هي توطد سبل الفهم، آنئذ رأى غادامير في فهم السؤال أحد عناصر التجربة التأويلية يتيح القول بأن "الشيء الأهم هو السؤال الذي يطرحه علينا نص ما، وحيرتنا بإزاء كلمة تراثية، لذلك فإن فهم هذا السؤال أو هذه الكلمة يشتمل على مهمة التوسط الذاتي التاريخي بين الحاضر والتراث، وهكذا تعكس العلاقة بين السؤال والجواب"⁴. ولنموّع هذا السؤال في موضعه كي لا يفهم بشكل طوباوي، أو بصيغة أفصح لا تتأتى قراءة نص إلا فيما يضيئه هو "كيما نجيب عن السؤال المطروح علينا ينبغي علينا نحن، نحن الذين يسألون، أن نبدأ بطرح الأسئلة، وعلينا أن نحاول إعادة بناء السؤال الذي يجيء النص التراثي إجابة

¹ عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهرمينوطيقا، (مرجع سابق)، ص332.

² هانس جورج غادامير، فلسفة التأويل، الأصول. المبادئ. الأهداف، تر: محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط2، 2006، ص34.

³ هانس جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، (مرجع سابق)، ص500.

⁴ المرجع نفسه، ص496.

عنه، غير أننا لن نقدر على ذلك من دون أن نتجاوز الأفق التاريخي الذي يعرضه النص"¹، علاوة عن كون المسألة تراهن على شيء مهم للغاية، حيث إن مشاركة السؤال لا تتوقف عند استرجاعه فقط وإنما في إعادة طرحه.

ولا يمكن بحال عدّ هذه المقابلة بين أسئلتنا الحداثيّة هي ما تستنفذها إجابة نص ما على إحداها أو في كليتها، فلا يتسنى أن تنتهي إلى قرار يختزل القراءة بل يمكن القول أن الشطط الذي قد يعتريها هو الانكفاء على استنفاد الأسئلة بالأجوبة التراثية، في الوقت المعني **باستنطاق** المشاركة، ولهذا فإن عملية إعادة بناء السؤال الذي يجيء النص كما يفترض إجابة عنه، هي نفسها تزرع ضمن فعل المساءلة الذي من خلاله نحاول الوقوف على السؤال الذي يطرحه علينا النص، وعليه "لا تقف عملية إعادة بناء سؤال معين داخل أفقها الأصلي أبداً، لأن الأفق التاريخي الذي يحدد عملية إعادة البناء ليس أفقا شاملا في الواقع، إنما هو متضمن في الأفق الذي يشملنا نحن السائلين الذين تواجهنا الكلمة التراثية"²، ويضيف غادامير موضحاً هذه الكلمة _التراث_ التي لا غرو أنها تحمل أفقها الخاص كونها نشأت في زحمة من الأفكار هي تشكل مشروطيتها، ولا ندري حجم انفتاح فهم كلمة التراث التي تقتضي دوماً "وضع عملية إعادة بناء السؤال في انفتاح قابليتها على المساءلة؛ أي ذلك الذي يندمج مع السؤال الذي يحمله التراث إلينا فإذا ما انبثق السؤال التاريخي بنفسه... فما يمثل جزءاً من أجزاء الفهم الحقيقي هو أننا نستعيد مفاهيم ماضٍ تاريخي بطريقة تكون فيها هذه المفاهيم متضمنة فهمنا لها"³، لذلك كان عناد هذا السؤال يملك استقلالته في الجرأة المعرفية التي يتسنى له فيها درء كل ما يعكر مزاج الفهم من أحكام مسبقة، فهمنا نحن وفق الممكنات التي يفتح عليها نص لا يبدو سافراً قدر ما يتحجب عن وعينا الذي يتجدد في كل مرة، وعليه لا يهتدي القارئ لفهم قضايا **القراءة والتأويل** للتراث إلا بعد أن "تكشف المساءلة ممكنات المعنى، ولذا يدخل كل موضوع ذي معنى تفكير المرء. ولا نستطيع التحدث عن فهم الأسئلة التي لم يطرحها المرء بنفسه؛ أي

¹ هانس جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، (مرجع سابق)، ص 496.

² المرجع نفسه، ص 496.

³ المرجع نفسه، ص 497.

الأسئلة المهملة أو الفارغة إلا في حالة المعنى غير الأصيل، فنحن نفهم كيف أسئلة معينة قد أثّرت في ظروف تاريخية معينة، وفهم مثل هذه الأسئلة يعني إذن فهم الافتراضات المسبقة التي بزوالها تصبح الأسئلة (ميتة). وكمثال على ذلك الحركة الدائمة¹. فغني عن البيان أن تصبو هذه المعطيات إلى التزام الدقة في تأطير علاقة القارئ بالنص شأنها شأن كل عملية قراءة، تستدعي العودة إلى الأفق الذي تركته قراءة سابقة، فمعظم الأطروحات المقدمة حولها لم تنتبه إلى كون الخطاب الكلاسيكي الذي نحن بصدده تكمن فرادته في استيعابه لأسئلتنا، غير أن الأمر قد يأخذ مجرى آخر إن كانت هذه الأسئلة مقحمة ليس إلا. ولا بدّ من معرفة الوعي بالشروط التي يقع فيها الفهم، "فهم كلمة التراث تقتضي دائما وضع عملية إعادة بناء السؤال في انفتاح قابليتها على المساءلة، أي ذلك الذي يندمج مع السؤال الذي يحمله التراث إلينا... فما يمثل جزءا من أجزاء الفهم الحقيقي هو أننا نستعيد مفاهيم ماض تاريخي بطريقة تكون فيها هذه المفاهيم متضمنة فهمنا لها"².

ثم إن هذا ما يفسر توجهنا إلى محاولة بلورة قراءة عبر المشاركة في أسئلة المقاربة الأركونية، مراجعة لبعض المنعطقات، تجنبنا للوقوع في سوء الفهم، مع وضع اعتبار للمدى الذي تلعبه دراساته في أشكلة نصوص مسكويه من الداخل، وإعادة صياغته من خلال العديد من المقولات، أولها إن لم نقل أهمها هو إعادة السؤال التراثي، ويبدو أن هذه المراجعة للفهم يجعلها غادامير فيما بعد أكثر من مجرد إعادة خلق معنى شخص آخر، بل يتجاوز ذلك إلى إمكانات المعنى "ولا نستطيع التحدث عن فهم الأسئلة التي لم يطرحها المرء بنفسه أي الأسئلة المهملة أو الفارغة، إلا في حالة المعنى الأصيل، فنحن نفهم كيف أن أسئلة معينة قد أثّرت في ظروف تاريخية معينة"³.

إن مراعاة التساؤل التي يثيرها محمود أمين العالم لنص «الهوامل والشوامل» من خلال دراسته الموسومة بـ: «تساؤلات حول تساؤلات الهوامل والشوامل لأبي حيان التوحيدي» تستحق أن نمر عليها معرفيا، غير أنه يتغاضى عن العلاقة التي يجنيها السؤال؛ ليس بالمسؤول، وإنما تتدخل عملية

¹ هانس جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، (مرجع سابق)، ص 498.

² المرجع نفسه، ص 497.

³ المرجع نفسه، ص 498.

الفهم في بلورة سؤال من المرجعية عينها، وما يشفع له تجنب التغلغل في قضايا قد تعيننا أكثر حجم اقتصار دراسته على محاور محددة كالمقاربة/المباعدة بين التوحيدى ومسكويه ونسبة حضور الكتاب ومرجعيتة المثلى، وله أن يصف تلك الأسئلة على غير الأجوبة البادية في صورة قارة متماسكة ومنطقية إلى حد ما، في حين ظهرت الأولى "تساؤلات إشكالية متشككة؛ تستهدف الكشف عن الخبايا والدفائن والأسباب المتوارية والأدلة المتراخية، والغرائب والمفارقات المرفهة بين المفردات والمفاهيم والأوضاع والقيم وأشكال السلوك، والحالات المتنوعة المتناقضة للنفس الإنسانية وللطبيعة"¹، ولا تستوي إذن مواقف التوحيدى على عودها لما يفكر الدارس في ما يجب إنقاذه من حملات التشييت، إن اكتفينا بأجوبة مسكويه، ولعل هذا دافع كاف لثير القارئ النزوع المضطرب بين جنبات الكتاب، ذلك أنه "بتساؤلاته يخلخل المستقر ويفضح العادي والمألوف المسلم به، ويكشف عما وراء ذلك من التباس وتداخل من الدلالات المختلفة في الخبرة الإنسانية الحية"². تبعا لهذا يسعى محمود أمين العالم في دراسته هذه إلى تخلص أسئلة التوحيدى من نسق المحايثة، علاوة على أنه لا يستقيم حصرها في نسق العصر، أو لما تقارب بأخرى ثقافية أو معرفية، ويظهر الشرخ من ثم بين هذه التي "يغلب عليها الطابع الابستمولوجي، وبين الأسئلة التي تفض أسرار الواقع المحيط وتواجهه... إن من يرفع سؤال الحظر الذي يثقل على الإنسان، فإنه يناقش قضية السلطة والقمع، وعندما يسأل عن حرمان الفاضل وإدراك الناقص فهو يشير إلى فساد القيم السائدة"³.

من المهم العناية بالسؤال الفلسفي، تعميقا لمقتضاه لدى الهرمينوطيقا، وليس هذا إلا أحد الأسئلة التي توجه الدراسة إلى مناقشة قضايا التراث، لتسمح بالالتفات أيضا إلى هاشم صالح _المرجم_ المعني بأفق الترجمة، وأفق السؤال المشروح على الهامش، وهو أحدا المتغيرات في قراءة مُجد أركون، ويقدم نفسه على أساس كونه أحد العناصر المساهمة، ولا يتوقف الإشكال بالضرورة عند هذا

¹ محمود أمين العالم، تساؤلات حول التساؤلات «الهوامل والشّوامل»، فصول مجلة النقد الأدبي، العدد الرابع، مجلد 14، 1996، ص130.

² المرجع نفسه، ص130.

³ المرجع نفسه، ص134.

الحد متجاوزا إلى قراءة ما يزرع خلف الوعي؛ لما أراد جاك ديريدا هو الآخر أن يقلّب حواشي وهوامش نص سيغموند فرويد *Sigmund Freud* بحثا عن الامتداد الميتافيزيقي¹.

بما تكيله من أمانة تشعر المترجم اتجاه الأصل بالمسؤولية، حينما يبدو أن ما تقوم به من حركة ارتدادية على مستوى الهامش يخالنا أمام نص يأبى إلا أن ينشطر، لما تظهر الكتابة ذات صوت مزدوج، في مساحة الحواشي يتبنى هاشم صالح التفصيل في الأسئلة التراثية، وبلورتها ايتيمولوجيا أحيانا، وإعادة صياغتها من جديد، لأجل درء ترك البياض بين السؤال/ الجواب الكلاسيكي والقراءة الحداثية الأركونية، المقدمة باللغة الفرنسية، مع ملاحظة ما يدين به المترجم للنص فيما يسمح له بالتدخل من جهة وبإضفاء همّ السؤال، ليكون فاعلا إلى جنب المؤلف — وإثر تواريه — ومن ثم كان دينه للنص على حسابه كوننا في حالة الترجمة. يروق لنا اللحظة معرفة حجم العلاقة التي تربط هذه الظاهرة بالتأويل بوصفه التشديد على تعبيراتي الخاصة للنص فلا مندوحة من اعتبارها "إحدى النماذج والقواعد الهامة في التأويل، لأن الترجمة ترغما ليس فقط على إيجاد اللفظ المناسب وإنما أيضا إعادة بناء وتشكيل المعنى الحقيقي للنص داخل أفق لغوي جديد تماما. الترجمة الحقيقية تستلزم دوما الفهم الذي نسعى إلى تفسيره وتوضيحه"².

هذا الإشكال تولدت عنه مراجعة قضية المسألة اللغوية في الحديث عن قضية الترجمة، بما هي ضيافة للتراث الإسلامي من قبل مُجد أركون في لغة مغايرة، أي اللغة الفرنسية التي كتبت بها أطروحته والنصوص التي شكلت المرجعية لدى الدارس الذي وسم مشروعه من قبل عمر مهيل بأنه لا ينتمي إلى التداولية العربية، وإنما حسبنا أن نقحمه بدافع نوستالجي بحت³، غير أن هذا الطرح الذي حاول عبره الناقد أن يعكس خصوصية التداولية التي تحدث من خلالها وفيها المفكر عن التراث، لم يتفرد به عمر مهيل دون غيره من مثقفين آخرين، وهذا الحكم يبدو أنه يحتاج إلى مراجعة إذا اقتضى الأمر أن توسم أضياب الترجمة عبر الهرمينوطيقا؛ يعني أن تمر "بثلاثة أبعاد: بعد الفهم وبعد الفكر وبعد التأويل،

¹ جاك ديريدا، الكتابة والاختلاف، (مرجع سابق)، ص 28.

² هانس جورج غادامير، فلسفة التأويل، (مرجع سابق)، ص 142.

³ عمر مهيل، من التسق إلى الذات، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1، 2007، ص 91.

لتصبح الترجمة والأمر كذلك عبورا فكريا من لغة إلى أخرى، وحوارا ثقافيا بوساطة الفهم والتأويل، أو قل نصل عبرها والقول لغادامير إلى تحقيق أدبيات الحوار الهرمينيوطيقي¹، الملاحظ من خلال تخلل هذه الرؤيا الهرمينيوطيقية لمسألة الترجمة، أن التأويل لا يبرح عن تبنيه لفعل الترجمة بوصفها "ذروة التأويل الذي يكونه المترجم للكلمات"²، ليس هذا فقط بل حسب "ينبغي لفن التأويل — حيثما كان — أن ينجز هذا التنقيل من عالم إلى آخر أي من عالم لغة أجنبية إلى فضاء لغتنا الشائعة"³. آنخذ نجدنا المفكر بحاجة ملحة إلى السعي المستمر لمقاربتة — تبعا لاستنطاق المشاركة في قراءة التراث — لأجل وضع اعتبار للخصوصية اللغوية التي لم تقصه من الثقافة بقدر ما أدرجته ضمن أفق التأويل.

في المحصلة تجدر الإشارة إلى أن هذا المسار الذي تحدده القراءة انطلاقا من الافتراضات المزمع العودة إليها يظل وفيما إلى الالتزام بقلب الوثوقية في إعطاء معنى آخر لانبثاق المقولات الكلاسيكية لا تنفك إذن المقاربات السالف ذكرها عن التواني في اختبار قدرتها على استيعاب الإشكالية في طرح مسألة فهم المدونة الكلاسيكية، من خلال مفهوم الكتابة الذي يمتد في إجراءات الدراسة، يمكن القول أن ما عرضناه من قراءات للمدونة التراثية كان في شموليته لدى مُجدِّ أركون من خلال الاهتمام بها جملة، في حين لم يتعدَّ منجز كل من الجابري والعيادي في كليته بعض كتابات مسكويه، وهذا له ما يسوّغه لديهما كون الجابري كان يستقرأ «تهديب الأخلاق» في سحب آلياته على الأفق الأخلاقي الذي تشكل لدى جملة فلاسفة من بينهم مسكويه، كما اقتصر عبد لعزیز العيادي على رسالة «الخوف من الموت»، ولهذا يمكن الاعتقاد من البداية أن في مشروع مُجدِّ أركون ما يمكن عدّه تأويلا شموليا لأعمال مسكويه، كونه مهتما به طوال مشروعه الفكري — الأنسي — وهذا ما يتيح له أن يكون استثناء في قراءتنا. إن الأسئلة المشكلة في مكن جدّته أو براعته أو مرجعيته اليونانية لم تفتأ تجيب عن مدى صلاحيتها، إن لم تكن تتعدّى المعرفة السيكلولائية بالمؤلف الكلاسيكي، فيما لم يأت لها تشريح نصوصه في الأفق الذي يسمح بمعرفة القدرة على استنطاق المدونة عبر مفاهيم

¹ عبد الغني بارة، الهرمينيوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008، ص103.

² هانس جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، (مرجع سابق)، ص506.

³ هانس جورج غادامير، فلسفة التأويل، (مرجع سابق)، ص62.

الذاكرة والذات والقراءة، في الظواهر التي يأتي تأويلها تباعا، ثم إن الاختلاف الذي تظل تؤسس له الدراسة، يبقى داعيا إلى التساؤل عن معنى البدائل؟ بصدد صراع التأويلات المنفتح على قراءة الكتابة في تشكلها التراثي، من جهة وعلى استنطاق القراءة الحداثيّة وإخضاعها للمراجعة.

الفصل الثاني

إشكالات الذاكرة في الصيغة الكلاسيكية؛

مقاربة الشرط التفكري

أولاً_ استمرارية الحدث التراثي: ظاهرة الأمانة

ثانياً_ إكراهات النسيان: الإرادة الطيبة/ الصلبة بين مسكويه والتوحيد؛ تأويل الثقة/الارتباب

ثالثاً_ تكوثر الخطاب الأخلاقي: الواجب بصدد الذاكرة الملزمة

تمهيد :

يبدو أن الاشتغال على الذاكرة بصدد المدونة التراثية؛ لم يكن بالإشكال المعد سلفاً للتقليص من حجم الهوة المعتادة بين مستويات الكتابة الكلاسيكية، بقدر ما هو موجه لمعطيات كامنة في غالب الظواهر الإنسانية، لتجعل أهمية هذه الدراسة تعني بأولوية الذاكرة لكسب امتياز معرفة العمل الماضي من خلال ما نتوجه إليه من أسئلة تعمم أصالتها، كما تبعث على أنها سجل التاريخ ، فعلى مدار الدراسات المقدمة بخصوص المدونة التراثية لا ندري لم يغيب مفهوم الذاكرة على الرغم من حضوره، وأيّ دَين مدفوع صوبه؟ ربما بمقدار التيقن بأن هذا المسار يجعل من استنطاقه يكتسب شرعية المراجعة، ولاسيما أن الصراع يحذو إلى الانكفاء على تأمل الحدث التراثي، تماسكه واستمراريته.

ناهيك عن كون الحديث عن تراث مائل أمامنا في كليته؛ لا يستقيم على عوده بصدد مقارنة الشرط التفكّري إلا بالعودة إلى مساءلة القيمة المعطاة للحدث التراثي، والمعطاة كذلك لأشكلة البعد الذي تتخذه الحواشي في التحقيق، ولم يكن بدعا بالمرّة التشديد على قدرة الشهادة على تكريس ذاكرة إخبارية، ثم إن نشاط هذه الذاكرة لا يفتر يلتبس بإكراهات النسيان الأكثر أشكلة، في قابلية المفاهيم لموضعته في عمق تعقيداته لذاكرة الهامش بوصفها تجربة للغفران الصعب، وما يلحقها في أفق أوسع حيث عدم النسيان من خلال تحميل التعبة والمسؤولية، بعد ذلك يتاح لنا تقدير البعد كذلك الذي يتخذه النسيان من داخل ظاهرة الاغتراب، ولا مرأى أن استكمال هذا الإشكال يبقى رهين البعد السياسي له، ويليق أن يستنفد -إدّا- كل المعطيات الكفيلة باستنطاق الاغتراب.

علاوة على النسيان وإكراهاته التي تكلل الدراسة في الشرط التفكّري للذاكرة بالتوجه نحو المستوى الموسوم بالذاكرة الملزمة لما نتحّين الفرصة لمعرفة أهمية هذا المفهوم، وقدرته على استيعاب التكوثر الأخلاقي من خلال اللحظات الثلاث (اللحظة اللغوية _ اللحظة الأنثروبولوجية _ اللحظة التاريخية)، كما تطرح كذلك إشكالية تكوثر الخطاب الأخلاقي عبر تلك التأمّلات المترامية على مستوى النصوص المكتنفة معطياتها سبل المقاربة، وهل نكتفي بالقول: إن كل ذلك التكوثر لا يحتاج إلى لمّ الشمل بقدر ما نسائل فيه قدرة الذاكرة على الاستيعاب والإزاحة والاحتمال؟

أولاً - استمرارية الحدث التراثي: ظاهرة الأمانة

إن تدخل هذا المعطى يحتاج فعلاً إلى معرفة كيف تقدم الذاكرة كفضاء إشكالي أمام ما هو معرفي، ولا نكاد نغفل عن كونه امتداداً لتقليد تفكّري، لإذابة التاريخ في الذاكرة، وإزاحة ما يحول دون احتواء هذا المفهوم لاشتقاقات لا تكاد تنعزل الواحدة عن الأخرى، ولا سيما ذاك الالتزام المراهن عليه الموسوم بـ **ظاهرة الأمانة**، وهو الدور الذي نتحراه في «تجارب الأمم»، لما أن كان التوقف عند لحظته هو وقوف على حدث تراثي. إن تلك الاستمرارية للحدث التراثي يكفلها الاهتمام بظاهرة الأمانة، وتبدو الحاجة ملحة لمعرفة ما تعنيه بالضبط هذه الظاهرة، وكيف تشتغل.

مهما يكن من أمر **ظاهرة الأمانة** في استدراك المعطى الأساسي للذاكرة، تستحيل إلى مسألة كيف تتوج العملية التاريخية بطموح الوصول إلى "الحقيقة الذي يميز التاريخ عن الذاكرة، وكيف تواجه عند الضرورة نذر هذه الأخيرة بالأمانة؟"¹، مع العلم أن هذا المكون المهيمن على الصيغة المعنية بها في كل مرة تتوثق بأطروحة تحاول حسم هذا الانفتاح على مستوى الصلة بالزمان، أي عملية الحفظ في الذاكرة "هذه العملية لها أيضاً طموحها ومطلبها وادعائها، أنها تريد أن تمثل بأمانة الماضي"².

فلا مندوحة -إذا- من القول والحال هذه أن قيمة الحدث في صيغته التراثية تكفل التصدي له دون الاكتراث لكونه حدثاً تاريخياً مضى وانقضى، ناهيك عن أنّ "طموح الأمانة عند الذاكرة لا يسبق طموح الحقيقة عند التاريخ"³، وليكن أن ما تسعى إلى استمراريته المقاومة هو نفسه الحدث التراثي النابع من العكوف على تداعيات الشرط التفكّري، لضمان التصدي الذي يتأبى عن الاجتثاث والارتكاس، إذ كان له بعد يتقلد الحاضر فهو منوط بالمستوى التفكّري لمساءلة القيمة الاستمرارية إزاءه، طالما انزاح عن معناه التاريخي المحض، منفتحة على قضية الذاكرة التفكّرية واستجابة لمعطى الحدث التراثي.

¹ بول ريكور، الذاكرة التاريخ النسيان، تر: جورج زيناقي، دار الكتاب الجديدة، بيروت/ لبنان، ط1، 2009، ص287.

² المرجع نفسه، ص348.

³ المرجع نفسه، ص348.

1_ الذاكرة التفكرية والحدث التراثي :

لعله من الصواب القول أن تراثا يستنفذ الشروط اللازمة للاستمرارية، يكتنف تساؤلا معقدا للغاية، بقدر ما يقيّض الاكتراث بالذاكرة، لذلك المطلب "يبقى فقط أن نوسع امتياز تفكير اللحظة إلى الاستمرارية والدوام، ويكفي أن نعدّ الذاكرة كامتداد استعادي للتفكير إلى أقصى حد تستطيع أن تعود به في الماضي"¹، ولا يكفي أن تطارد هذه الذاكرة في استئناف كل الماضية، ولطالما كان وضع اليد على إشكالية بداية الكتابة وما ترومه من استمرارية بعد استرجاع حدث «تجارب الأمم»، يأتي لاستنطاق الحدث المكمل في نسخ أخرى أوله الموسوم بـ: ذيل تجارب الأمم على يد الروذراوري، وتليه تكملة أخرى من قبل كتاب هلال الصابي، في ملحقة الموسوم بـ: تاريخ الصابي، ثم ألا يدعو هذا إلى تحمل عبء المقارنة بين النسختين؟ على أن السعي الحثيث لصياغة الاستمرار يعد في حد ذاته حدثا يستحق أن يستشكل، بالنظر إلى المعطى التاريخي المعني بظاهرة الأمانة.

ولشدة إيماننا باستحالة العودة إلى المحض الأول الذي بعثت منه الذاكرة كونها موجودة سلفا، والنزوع إلى تغيير مركز ثقل التفكير فيها إلى صيغة الحدث التراثي يفتر عن لبوس قشيب، وهو حد التماثل بين اللغة والذاكرة، كان السعي إلى استيعاب التراث في لا محدودية هذين المتغيرين يشق علينا معرفة البداية، التي تؤهل الذاكرة التي تُعنى بها، فلما أن كان "مفهوم التذكر عند أفلاطون يشبه إلى حد بعيد ما تنطوي عليه اللغة من لغز. فكلاهما ليست له بداية، ومفاهيمهما لا يمكن أن تستمد من بداية كما لو أن هناك لغة أصلية. فالحديث عن اللغة هو الحديث عن شيء كلي، عن بنية نشغل فيها مكانا لم نختره نحن. وفضلا عن ذلك، فإن الذاكرة، التي تمثل طريقة في توضيح خبراتنا، هي عملية قائمة في الرحم سلفا"². والظاهر أنه منذ "أفلاطون أو أرسطو أو أي واحد من الأقدمين لم يقل إن هناك مسألة سابقة مطروحة وهي مسألة معرفة من يتذكر. لقد تساءلوا عما يعنيه قولنا إننا نملك ذكرى، أو إننا نبحت عن ذكرى"³، ولقيمة السؤال الجوهرية تتراءى فعالية الرجوع إلى العقل

¹ بول ريكور، الذات عينها كآخر، تر: جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت/لبنان، ط1، 2005، ص269.

² هانس جورج غادامير، بداية الفلسفة، تر: علي حاكم صالح، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت/لبنان، ط1، 2002، ص36.

³ المرجع نفسه، ص153.

الذي يجعل من الذاكرة نشاطا إنسانيا، يوجه توا إلى النماذج المشرفة على استمرارية الحدث التراثي، التي لا شك أن أصالة التصدي لتلك لها نابع من قدرتها في الحفاظ على استمرارية الحدث التراثي «تجارب الأمم»^{*}، الذي لا يتأتى عبر السعي إلى تأويل مجريات الأحداث المتكئ على الاستقراء وعلى العمق المنطوية عليه زمنية التدوين، وإنما يصعد إلى أفق أوسع يكون فيه الكتاب وما بعده والتعقيدات الكبرى للكتابة التاريخية. وهو ما تروم الاشتغال عليه الوظيفة التأويلية في البحث، على منطقة الوعي كما لا تجد حرجا من استنفاد المعطيات الممكنة للتغلغل في منطقة اللاوعي، أما العملية التأملية فتتحدد بالوعي بالحدث التراثي، المشروط بمرحلة لها سياقات (معرفية) محددة، تخضع لإدراك مرجعي يؤطر عملية التفكير، ينبثق عن امتداد خطين ميتافيزيقي أو إغريقي المنشأ، ولا نعلم كم يكون تجاوز هذا الحدث التراثي كفيلا يجعل التصدي _عبر جهاز نقدي_ مكسبا لمسارنا، لكون المعنى في التراث لدينا على الأقل يترجم فكرة وجوده انطلاقا من قيمة الوعي المفاهيمي به. وعليه يتاح فهم الظواهر حاليا بأنها ترسم خارطة العبور إلى إشكال الحدث التراثي الذي قلما ينظر إليه على أساس الذاكرة التفكرية، التي أسهمت في بلورة أفق تحسبا لأي محاولة تضيق المهمة الموكلة لها، غير أن أمانة الذاكرة بخصوص النصوص التي قدمت لقراءة الكلاسيكي، تظل تطرح إشكالية اقتباس المقولات وتوظيفها لكسب الحجة كأحد دواعي الاستمرار مع العلم أن "تقنية استخدام الفقرات المقتبسة تكون ملائمة لأي استخدام مهما كان حتى إنه يمكن إثبات عكس ما يقوله النص الأصلي أحيانا؛ لأن النص عندما ينتزع من سياقه ولا نكون واعين بتلك الحقيقة، فإنه حتى الفقرة الملتبسة الأكثر صدقا

^{*} يمثل تجارب الأمم بحسب أركون نضجا لعقل يرفض "الطابع الروائي أو الوهمي الخيالي الذي يغرق الأفكار الملونة بالدلالات الأخلاقية _السياسية في بحر من العجائب الخارقة، التي لا يمكن للعقل أن يصدقها أو يستوعبها"، مُجد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، 567. كما يحيل في تقسيمه لتقاليد الكتابة التاريخية في المنظومة العربية _الإسلامية إلى مستويين: "قسم التاريخ العقائدي والأدبي، وقسم التاريخ الحديث أو الوقائعي. أما الأول فكان مختصا (بكتب الرجال والسير) أو بكتب الطبقات (طبقات العلماء بالمعنى الديني للكلمة). وأما الثاني فكان مختصا برواية الوقائع والأحداث سنة بعد سنة، وقد تفرع إلى عدة فروع: كتاريخ المدن، والمعارك، والسلالات المالكة، والتاريخ الكوني. ولم يكن باستطاعة مسكويه أن يقطع مع هذا التراث العربي الراسخ في كتابة التاريخ. نقول ذلك وبخاصة أن التاريخ العقائدي (أو تاريخ الأفكار بلغتنا الحالية) لم يقدم هذه التجارب التي يبحث عنها مسكويه والتي يمكن أن تلهم السلوك السياسي وأنظمة الحكم (من هنا جاء عنوان كتابه: (تجارب الأمم). فهو يريد أن يسردها لكي يتعظ بها الحكام في عصره، ولكي يقتدوا بالأمثلة النموذجية التي يضر بها"، مُجد أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيد، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت/ لبنان، ط 1، 1997، ص 580.

يمكن أن تعني شيئاً مختلفاً تماماً عما كانت تعنيه في الأصل. إن أي شخص يمارس الاقتباس إنما هو يمارس التأويل بموجب الشكل الذي يقدم به النص المقتبس"¹.

غني عن البيان -إذاً- أن مسألة الحدث التراثي تصطدم بالهوة التي خلفتها الوسائط بيننا وبين التراث، ومن ثم كان لزوماً معرفة قدرة النص على أن يجمعها تحت مسمى واحد تحتزله إشكالية الذاكرة، وهذا لا يعني البتة أنها كانت نشازاً، المهم أنها استطاعت من خلال الالتفاف حول النص أن تقحم في صيغته التراثية، وعليه كان من الصعب للغاية التغافل عنها. وإن صح أننا بصدد نص ثان، فهل يمكن الإقرار بأنه ذاكرة موازية أيضاً؟ لا بدّ من العلم أن بداية الكتابة مخصوصة بما يقدمه النموذج الكلاسيكي نصب أعيننا وتصوراته، فطبيعة هذه الكتابة تسهم إلى حد ما في وضع إطار لإمكانات الاستعداد الفلسفي لبلورة عصب هذه المفاهيم، ومن ثم يتأسس الافتراق بين المنظور التأملي الذي يشكله التراثي، والمنظور النقدي -التوسط التفكري- الذي يفرضه نمط الكتابة لدينا.

لقد سبق وأن علّق مُجدّ أركون على منجز الباحثين المستشرقين أنهم "كانوا قد درسوا المؤرخين العرب حتى الآن بصفتهم مخبرين يقدمون المعلومات، لا بصفتهم منشطين لثقافة بأسرها وفاعلين فيها ومندمجين داخل إطارها. أقصد أنهم لم يدرسوا كمفكرين مندمجين في مجتمع كامل، بكل همومه ومعطياته وأحداثه"²، وهذا لم يحل بينه وبين استدراك مقارنة الأسس التي تقوم عليها العلاقة بين الحكمة والتاريخ الكلاسيكي، الذي لم يحد عن الهيمنة المباشرة للنظرة اللاهوتية بوصفها تلغي تاريخية التاريخ، إلا بعد أن وفدت تيارات فكرية كان من بينها التيار الإغريقي، لأجل ذلك يتضح "أن الحكمة والتاريخ شيئان متلازمان بشكل حميمي. وكلاهما بحاجة للآخر ولا يستطيع أن يستغني عنه. فالحكمة هي التي تحدد السلوك المثالي الذي ينبغي أن يتبع"³، هذا مع العلم أن الانحراف يصنع دون شك الكوارث على اختلافها، ثم إن الحكمة تجعل التاريخ ملزماً بها في النهاية، إذا اقتضى النظر من

¹ هانس جورج غادامير، بداية الفلسفة، (مرجع سابق)، ص42.

² مُجدّ أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، (مرجع سابق)، ص557.

³ المرجع نفسه، ص569.

على منصة الحكمة بوصفها تطرح شرطاً تفكرياً للذاكرة لما أن كانت أكثر الظواهر مدعاة للاستمرارية.

إن هذا الطرح يدعو إلى معرفة المقاومة الأصلية للذاكرة بصدد التاريخ، ألم نتخلص بعد من هذا السؤال لما حرصنا على تجاوز هذا المنطق المحدود لهذه العلاقة، وليكن لأجل ذلك السؤال على غير الشكل الأنف: كيف تقاوم الذاكرة الهوة بينها وبين ذاكرة أخرى؟ أمد الإشكاليتين مرهون بالنتائج التي أتت عليها الأبحاث الملتفة حول التراث، وغالبية النماذج الفكرية لم تعد كافية للتفاصيل المصاحبة للنص التراثي في صيغة الذاكرة التفكّرية*.

إن المقدار الضئيل الذي يثير الظن بشأن قضية النص الأصلي، يدعو إلى معرفة إن كانت تعد هذه النصوص لواحق للنص الأصل الذي كتب في التراث، هذا إذا قدرنا معنى أن تكون وسيطاً، ثم إنها تمتلك زمام الاستمرارية، دون صرف الرؤية الهيغلية التي مفادها أن: "التاريخ يبدأ مع نشوء إرادة تسليم الأشياء من جيل إلى جيل، وتكوين ذاكرة تدوم"¹، لذلك فإن اشتغال الذاكرة يشكل الفاعل الكافي لتشدان غاية تتمثلها كتابة، والذي يشدّه نحو هذه القضية اندثارها المبكر وعواقبه، هو بالضبط ذاك الذي يشدّد عليه بول ريكور قائلاً: "لا يقتصر على الاحتفاظ بالأثر المادي الكتابي أو غير المكتوب للوقائع الغابرة، بل ينمي الشعور بأننا ملزمون نحو هؤلاء الآخرين، الذين سنقول عنهم لاحقاً إنهم لم يعودوا موجودين، ولكنهم سبق أن كانوا. دفع الدين، كما نقول، ولكن كذلك إخضاع

* لكل مستوى سواء كان سياسياً-أخلاقياً ذوات فاعلة بما هما ينضويان تحت الشرط التفكري بشكل يسمح أكثر بتفعيل المشكلات المرتبطة بالمبحث التاريخي، وصولاً إلى مساءلة إكراهات النسيان التي تضرب بها المدونة، ونروم العودة في كنف مفارقة مهمة للغاية؛ وهي كون تاريخ ذيل تجارب الأمم، ثم تاريخ الصابي، يشكّلان ذاكرة لاستمرار تجارب الأمم، المعول عليه في النسخة التي يحققها كسروي حسن- والتي تصحب هذه الدراسة- بوصفها تقدم للقارئ حقيقة النسختين المضافتين كونهما تكملتين، وعلى الرغم من كونهما انتهجا منهجاً، غير أن الأمر يستدعي إمكانية إلحاقهما مباشرة بما كتبه مسكويه أو باسمه، وهو الأمر الذي ثبته المحقق الدكتور أبو القاسم إمامي، دار سوروش للطباعة والنشر، طهران، ط2، 2001، حينما ألحق بالجزأين- السابع والثامن- المخصوصين للمؤلفين أعلاه، وتأتي نسخته هذه سابقة للأولى، وهو ما حوّل لكسروي حسن الاتكاء عليها، ويمثل هذان النموذجان إضافة إلى نموذج المحقق الذوات الفاعلة في الاشتغال على استمرارية الظاهرة التراثية، ولا مرأى من القول أن المستوى التفكري يعطي الأولوية لمناقشة على مستوى النص، يطرح إشكالات تدخل خطاب المحقق في زمنية أخرى على مستوى الهامش لتبرر الحواشي، وجود ذاكرة تستنفذ الحكاية التي تعيشها كائنات تاريخية لم ترد على مستوى المتن.

¹ هانس جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، (مرجع سابق)، ص514.

الميراث إلى تصفية حساب¹. فمنذ البواكير الأولى كانت النظرة في الكتابة التراثية تحتل بوصفها حدثاً كامناً هناك، غير أن استمرارية هذا الحدث لا يتأتى إلا من خلال فعل المقاومة الذي نقوم به على صعيد كل ما هو تراثي، من ثم لا يتعدى أن ينحو صوب كسب الرهان التفكّري، غير أن الداعي إلى الاشتغال بهذا المفهوم يعد مكسباً ضرورياً، لتقليص الهوة بين ما هو تراثي تأملي وبين ما هو تفكّري نقدي، وإن الكتابة تشهد على الارتباط وثيق الصلة بينهما، لكن في هذا السياق: كيف تشتغل لصالح مقاومة الذاكرة؟

حينما تبعث الذاكرة لا كإستراتيجية بقدر ما هي الخلية المنشطة للظواهر تقليصاً للشطط الراح بين إسهامات التراثيين، والتي كما نلاحظ تتكفل بتمديد التاريخ _تقمصاً لدور الأمانة_ من خلال التذليل، علاوة عن كونها تفرض نمطاً معيناً لمقاومة الذاكرة الزمن، ويناط بهذه الصيغة التأمل في الحدث الماضي، وطبعاً يبقى هذا الشكل في التفكير ينطبق على المعرفة التراثية، والتي لا تفتأ تجمع بين ما هو تاريخي وما هو ذاكري عبر صياغتنا الحدث التراثي، غير أنه من المعروف أن الأهمية التي كانت قد أنيطت بالتاريخ هي كونه لا ينأ أن يكون الحلقة والأرض الخصبة لالتقاء هذه الأطراف، "يبقى أن الاستقلال الذاتي للمعرفة التاريخية بالنسبة إلى الظاهرة الذاكرة يظل المسلمة الكبرى لإبستمولوجيا مترابطة للتاريخ، بما هو ميدان علمي وأدبي"²، وصولاً إلى تدخل أبعاد أخرى توثق هذا الارتباط، التي وجد فيها الحقل الجدير للشرط التفكّري ضالته، حيث لا مفر من أن تعد تلك النصوص حدثاً مرتّناً بالاستمرارية، وها هنا بالضبط تتضح المفارقة التي من شأنها تعديل التدخل المحسوم لمسألة الذاكرة، حينما تلتفت إلى الأثر بوصفه أحد شروط المقاومة. في حين تترتب عليها المراجعة والتغلغل في النقطة الحاسمة، فمن خلال مفهوم الذاكرة بما يستعيد اشتغالها على معطيات ومحتوى لا يفتأ يتداعى لتدخل المنظور النقدي لمساءلة قدرة التوسط الفكري، الذي يدعو من طرفه فعلاً إلى البحث عن إعادة صياغتها.

¹ بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، (مرجع سابق)، ص 148.

² المرجع نفسه، ص 210.

يصعب على الوظيفة النقدية التي أنجزتها أجيال من المستشرقين —غداة عملية التفسير — وتليها قراءات مدرسة الحوليات، أن تجد هذا التلافي للحدث التراثي بين مقاومة الذاكرة وبين الاتجاه التفكري، كون العلاقة هذه بالنسبة إليها أمراً محسوماً، حيث أبت إلا أن تشق طريقها ملتفة حول المعطيات المنهجية في مقارنة التراث المسكوبي، حينذاك كان عدم التساهل في إجمام أطروحة الذاكرة لحساب التاريخ أمراً غير مستبعد، ولتجاوز هذه الأطروحة لا بدّ أن ينزاح الحدث عن معنى الحدث الوقائعي الذي اشتغل عليه فرنان بروديل ضمن أبحاث مدرسة الحوليات¹.

كما تتضح العودة إلى الحدث التراثي أكثر لتحديد أهمية ظاهرة الأمانة في تكريس الاستمرارية للظاهرة الذاكرة، في التذييل الذي يضعه الهلال الصابي المعروف بتاريخ الصابي، ولعله من الصواب اعتبار حدث « تجارب الأمم » يفعل ويتجدد من خلال هذا التذييل، وها هو يجدد هذا العهد ببداية كتابة أخرى تحذو حذوه، ذاكرة المقصد الذي يدفعه للنيابة عنه، من كل ذلك قائلاً: "فدعاني وقوف همتي عليه إلى اقتفاء أثره. وسلوك ما سنه في ورده وصدره. ووصل مسلك الذي بنى بنظامه. ونيابة عنه في تشييد ما بناه بعد انقضاء أيامه. وسنة لمن بعدنا يستمر الآتي منها على سيرة الغابر. ويتصل حبل الأول فيها حبل الآخر. لا تعاطيا منا للمساجلة. ولا تماديا في المماثلة. لا مجارة في المضمار. ولا مساواة في الاختيار"².

لاستدراك الشرط الضروري للنصوص التي تضع نصب أعيننا كتلة من التراثات، تتماشى مع لحظة التدوين الأول، ولا مانع طبعاً من أن تتكرر بداية الكتابة، غير أنها والحال هذه تتمنّع عن المماثلة باستثناء ما يشيد به استمرار رهان هذه البداية، ليخول للمحقق القول عن تاريخ الصابي: "ألقناه بذيل الوزير أبي شجاع لكونه كالتكملة"³، وعليه لم يكن هذا الامتداد -إذاً- اعتباطاً بل توفرت ذريعة كافية لإلحاق النسخة بالأولى، مع أحد الشروط المتصلة بالاستكمال، مع العلم أن النسخة الأخيرة هي الحلقة الثانية لتكملة تاريخ « تجارب الأمم »، غير أنه تظل نسخة تاريخ هلال

¹ بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، (مرجع سابق)، ص 361.

² أبو شجاع الروذراوري، ذيل تجارب الأمم، (مرجع سابق)، ص 08.

³ الهلال الصابي، تاريخ الصابي، (مرجع سابق)، ص 01.

الصابي مبتورة غير مكتملة، فالقائم على تكملة النص لم يجد حرجا من الإقرار في النهاية قائلا: "هذا كل ما ورد في النسخة التي حصلنا عليها، وهي كما ترى مبتورة"¹.

وبعد فإن أهمية هذه الكتابة الحريصة على الاستمرارية تكاد تكون معتمدة لدرجة أن تدعو إلى سؤال مهم هل الحدث نهضة؟*، إذا أمكن الإجابة عن هذا الإشكال تتضح أدق تفاصيل مقاومة الذاكرة الزمن، وللتخلص من هذا الإرباك تتأني المقاومة التي تبديها الذاكرة من خلال ما يكرسه فعل الأمانة، أولئك الذين لا ندري القدر الكافي الذي يعزوههم لتحمل عبء الاستمرار انطلاقا من توقف الكتابة الأولى، لتنشأ الثانية _أي الجزء السادس_ في الكتابة في العام الذي توقف عنده مسكويه 369هـ، وتأتي سنوات تاريخ الصابي _الجزء السابع_ ما بين 389 و393هـ، والذي كان قد وضع أيضا الذيل على تاريخ ثابت بن قرة من وقائع سنة 364هـ، إلى سنة 447هـ². وزد على ذلك أن المؤلف الثاني للكتاب _الروذراوري_ لا يتوان من إتباع منهج الأول، ويزيد عليه شيئا مهما للغاية، قائلا: "فأختار بحسب المعرفة عقودها وميسورها. وما عساه يندّر من خبر شاذ تلقف من أفواه الرجال. وخلا التاريخ من ذكره إما بخفاء أو نسيان أو إغفال. فإنه يثبت في بواطنه. وينظم مع قرائنه"³، وعند هذا الإقرار تتضح قيمة التذييل في استرجاع الحدث الذي شكله «تجارب الأمم»، بصفة خاصة لم يكن محض استدعاء اعتباطي للماضي، بل هو مدفوع إلى معالجة الحدث بطريقة خاصة، "إنه يكتب عن الماضي وكأنه لا يزال حاضرا، أكثر مما يكتب عنه باعتباره شريحة زمنية مضت وانقضت"⁴، سوى أن التكفل باستقصاء الذاكرة انطلاقا من مكمل آخر للكتابة، يأبي إلا أن يفرض وجوده عبر حواشي النص، بوصفها تبعث على تشكل أثر للذاكرة، وقبل استئناف ذلك

¹ الهلال الصابي، تاريخ الصابي، (مرجع سابق)، ص72.

* هذا السؤال يفتح نقاشا واسعا في الاضطلاع بمهمة عزل كتابة التاريخ عن التاريخ كما حصل بالفعل في الدراسات التاريخية التي تنصدها مدرسة الحوليات، بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، ص256، ويبدو أن هذه العودة لتعميم قضية الحدث تكاد تتناسب مع أية ظاهرة تملك إحداث الإزاحة والاستمرارية في الحين ذاته، ولعله هو ما يمكن أن نطلقه على سبيل المثال على الحدث القرآني، لما يتجاوز المفهوم الزمني المعتاد، كونه يشكل قطيعة وتجاوزا، غير أنه لا يتوان عن استرجاع ذاكرة الأمم السابقة، ومن ثم يكون الحدث لحظة تقتضي التفتيش عن المنعطف الذي تراهن عليه مسألة الذاكرة حينما يتعلق الأمر بالحدث التراثي ومقاومة الزمن بالمعنى الفيزيائي للكلمة.

² مسكويه، تجارب الأمم، ج1، (مرجع سابق)، ص56.

³ الروذراوري، ذيل تجارب الأمم، (مرجع سابق)، ص10.

⁴ محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، (مرجع سابق)، ص570.

يفرض كمعطى أولي ما يمكن معالجته توا في إطار الذاكرة التفكرية، كون الأولى تتكئ على فهم المزاج العام له، للعناية بأسئلة تفكرية تروم الحفر في أثر التاريخ، ولشدة تجاوزها للمرجعية التي يتخذها في الاستناد إلى أفق محدد بظاهرة الأمانة، وتقليص الهوية عبر المقاومة الدائمة للذاكرة، ثم إلى مساءلتها من خلال إعادة صياغتها من جديد.

لا بدّ من أن المساءلة تدعو إلى الحذر بشأن النموذج الأشدّ قربا من الحدث التراثي واستمراره جنبا إلى جنب، فحقيقة أن ما يمنح القدرة لذاكرة ما على المقاومة دون شك تحفظه الموازنة داخل النص التراثي، ولا شك أن انطواءه على أفق المحقق يجعل من الصعب شطر هذا الوعي في أشدّ الحالات التصاقا بنمط أرشيف يتحرى البقاء والثبات في الداخل، سوى أن نقل الاهتمام من الفكر التأملي إلى الوعي النقدي، قد يحرز إزاحات لا مفر منها، مع العلم أن "الوعي يرافق دوما الفكر، إنه يجعل كل واحد ما يسمى ذاتا ويميزه عن كل الأشياء المفكرة الأخرى، هذه الهوية المطابقة للذات في الوعي تكفي لطرح المعادلة التي تهمنا هنا بين الوعي وبين الذات وبين الذاكرة، بالفعل فإن هوية شخص معين تمتد إلى المدى الذي يستطيع هذا الوعي أن يبلغ به استعدادا كل عمل أو فكرة من الماضي"¹. إن العناية بهذا المستوى التفكري من الذاكرة يأتي ليسد الحاجة للعودة إلى قدر ثاو في المدونة غير أنه ظل منسيا، ولاسيما أن الحديث عنها كتراث لم يكن وحيدا بالمرّة، فبالكاد يتجرّد من النصوص التي لحقت به لغرض التحقيق، ومن الجرأة حقيقة فصل هذا النص التابع عن التراثي، سوى أن محاولة تصنيفه تستدعي الوقوف على مفهومه ثم على مكانته بالنسبة إلى النص وفي مدى استمراريته مادام يشكل نصا وسيطا وفي أحيان كثيرة شارحا.

ولما أن كان لكل ذاكرة استمرارية يتبين أن هذه المساءلة توجهنا نحو معرفة ظاهرة الأمانة بصدد حملة الحقائق، شأنها شأن التقليد الذي يعكف على نقل مقولات التراثي وصوته دون إعادة النظر في تركيبته التفكرية، وتظل المهمة معلقة على الانعطاف نحو حملة الذاكرة والأمناء على سيرها نحو المستقبل، يمكن القول أن التراث صدع بأصوات تدفع إلى الإصغاء إليها، أحدها إن لم نقل أهمها يرجع إلى ما لفظه رحم النص من خلال الهامش وحواشي المحققين.

¹ بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، (مرجع سابق)، ص 167.

2_ الأثر وخارجانيته على الحواشي :

ما يستدرجنا لطرق هذا المدخل في قراءة ترميم النص نحو وعي بديل، ولا يكاد يخلو من كونه ذاكرة منجذبة نحو مساءلة صريحة لنص الحواشي، وما يجعلنا مجبرين على محاولة استنفاد القصة التاريخية وما تقول إليه من خلال ما يكرس بها على الهامش، وعليه بات من الواضح أنه لا يخلو هو الآخر من حضور ظاهرة الأمانة، ولا يقلص من التصدي لمعنى الأثر الموجه في الحالة الكتابية إلى كل من يعرف القراءة¹. إن ما يزيد اهتمامنا بالتعامل مع المدونة من خلال أفق الكتابة إضافة إلى كونها تجربة انفصال تلافي -إذا- معنى القراءة في الذاكرة، لما كان حال كتاب التاريخ كما هو حال كل كتاب؛ قد قطع الحبل مع مؤلفه والقول لريكور -أو "ما كنت أسميه في الماضي الاستقلال الذاتي الدلالي للنص... إن العون الذي تحرمه منه هذه الاستقلالية لا يمكن أن يأتي إلا من العمل اللا متناهي للتناص، وإعادة التناص وهذا ما تقوم عليه القراءة"². هو ذلك الاستبعاد الذي منيت به، التي يوثقها أكثر بول ريكور بمفهوم الكتابة لدى جاك ديريدا من خلال كتابه في الغراماتولوجيا - كما أسلفنا الإشارة في المرجعية النظرية إلى إشكالات الذاكرة - فضلا عن أن "بداية الكتابة التاريخية مفقودة لا يمكن العثور عليها"³، وفي غياب الأصل تتراءى ظاهرة الأثر التي تعلو الذاكرة من خلال تلك العملية الشائعة في البذر، هو الذي يجعلنا نقول أن الأمر بالنسبة إلى "الذاكرة الحقيقية فإن التسجيل يعني البذر، وكلماتها الحقيقية هي بذور"⁴.

وعلى ذكر علاقة الكتابة بالأثر يتأتى لبول ريكور في التصدي له بوصفه باعنا في الكتابة التاريخية على النظر إليه من خلال دلالة تعددية، "الأثر بوصفه بصمة مادية، الأثر كبصمة عاطفية والأثر كبصمة وثائقية. وفي كل مرة بوصفه خارجانية"⁵. ولأنه أفضل سبيل لإرواء ظمأ عدم الاكتمال

¹ بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، (مرجع سابق)، ص 219.

² المرجع نفسه، ص 220.

³ المرجع نفسه، ص 215.

⁴ المرجع نفسه، ص 220.

⁵ المرجع نفسه، ص 219، (الهامش 1).

فهو المنفتح على اختلافات الكتابة. كما يدعو إلى اختيار هذا التوجه لكل ما يراد له أن يحفظ في الذاكرة من أثر أو شهادة.

ويبدو أن ما يشتغل عليه المحقق من تدقيق في ثنايا اللغة يجعله مؤلفا ثانيا للنص الكلاسيكي أو هو يقوم بترجمة أحيانا بعض الألفاظ إلى لغة معاصرة، ولنا في أضاير التحقيق بعدا قد يقترب شيئا فشيئا من الترميم بحيث لا يفتر عن جعل التراثي يقاوم الزمن بالحفاظ على الشكل من جهة وعلى صياغته المقاربة الأصلية، ولا يفتأ يتحرى ترميم النص الأصلي على ما لم يسفر عن معناه، إلى الآن يبدو أن تدخله مشروع وفي حدود ما يسمح به هذا العمل منهجيا، غير أننا سنجد أن محقق الكتاب الذي بحوزتنا _ سيد كسروي حسن _ لا يتوقف عن إيجاد فرصة سانحة كي يتدخل في إيراد حدث، أو واقعة، أو قصة سكت عنها المؤلف، ولأجل ذلك هو يعمل على ملء الفجوات والشقوق الزمنية، التي لم نعثر فيها على أدنى اهتمام، ولم يكن تدخله اعتباطا كما ليس لنا من أمر كونه يعي أو لا أنه يكتب نصا آخر في «تجارب الأمم»، وربما هذه الحواشي لا تركز إلى السكون في غالب النصوص التراثية المحققة اليوم، وهذا على غير ما اشتغل عليه كذلك عبد الرحمن بدوي هو الآخر في تحقيقه لكتاب «الحكمة الخالدة»، وهو يكرس لحضور فيلولوجي بامتياز، وهو الوعي عينه الذي قدمت به نسخة «تجارب الأمم» السابقة على يد أبو القاسم إمامي، والذي يكتفي بذكر تأييد شرعية الرواية أو الحدث ومصادقته مقارنة مع ما يحكيه تاريخ الطبري، أو ابن الأثير في كتابه الكامل، إما تحقيقا للواقعة أو للمشتبه من الحدث اللغوي¹، ومن ثم تسوّغ العودة للنسخة الأكثر جدلا _ بخصوص هذه الدراسة _ وعليه كيف بالإمكان قراءة ذاك الترميم الباعث على مراجعة سؤال من يتذكر؟

يمكن أن يعدّ عدم الاكتمال الباعث على حضور فضاء مأهول شكل بوصفه عودة لترميم ذاكرة النص، ولا غرو أن هذا الإشكال يكاد ينطبق على العديد من المدونات التراثية، سوى أن ما يميز فعلا النص المفسر هاهنا كونه ينطوي على الإسهام في استمرارية الذاكرة عبر الأثر المشكل في أكثر من معنى بعينه، ولا خلاف على أن الأثر إما أن يكون الناشئ عن ظاهرة الكتابة، والأثر بمعنى

¹ مسكويه، تجارب الأمم، تح: الدكتور أبو القاسم إمامي، دار سوروش للطباعة والنشر، طهران، ط2، 2001، (الهامش)

العمل الفني أو الصنيع ، والأثر بمعنى الصرح، والأثر أخيراً المتبقى، وأي من هذه التعالقات جدير باصطحابه في هذه المرحلة، علاوة على أنه لا يتوقف على التكرار رغبة في البقاء*.

إن نقل التاريخ إلى هامش المحقق يستحق التفاتة عميقة، كون القضية لم تنل حظها من القراءة، ولا ضير أن الاهتمام بالذاكرة يدفعنا صوب العناية بأفق المحقق وثقافته، كونه يحتمل أن يكون أحد مساحات النص التي لم تكتمل، ولا تخلو تلك المواضع التي يتدخل فيها مباشرة من المرجعية أو السند، ودخلت سنة سبع وسبعين ومائتين ولم يجر فيها ما يكتب¹، سنة أربع وسبعين ومائتين، ويرجع إلى ابن الأثير لتكملة أحداث تلك السنة... إلخ².

ومرة أخرى يتدخل المحقق كذلك؛ ثم دخلت سنة تسع وثلاثين ومائتين ولم يجر فيها ما يكتب "هذا ما ذكر فيها مسكويه أما ابن الأثير فقال فيها في الكامل..."³، ولم يحصل هذا مرة واحدة في هذا الكتاب بل في كل مرة يصمت فيها مسكويه ليتدخل المحقق في الهامش، فكان يكتب القصة التي تخطاها الأول _طوعاً أو كرها_ فلم يغفل أن يتمثل دور ذاكرة النص على مستوى الهامش، وكأنه بهذا يحاول أن يملأ فجوات الذاكرة ويغمرها، أو يكمل صياغة الأثر الذي يراد به إما قصة أو الشخصية أو عدم ترك تلك الشقوق من خلال آثار ابن الأثير في كتاب الكامل، "وبويع يوم توفي ابنه هارون الواثق بن محمد المعتصم. وكان يكنى أبا جعفر..."⁴، ويكمل في الهامش قائلاً: "هذا ما ذكر ابن مسكويه في أحداث تلك السنة، وفي وفاة المعتصم وزاد ابن الأثير فقال في وفاة المعتصم: وفي هذه

* وليكن في العلم على الرغم من الاختلاف الكامن بين مستويات الأثر غير "أن كل نوع من أنواع الأثر قابل لأن يصبح من الأرشيف. بهذا المعنى فإن مفهوم الأرشيف يعيد إلى بادرة الكتابة كل الاتساع الذي تعطيها إياه أسطورة فيدرس وفي الوقت عينه فإن كلمة مرافعة للدفاع عن الأرشيف تظل معلقة لأننا لا نعرف وربما على الإطلاق، إن كان المرور من الشهادة الشفهية إلى الشهادة المكتوبة إلى وثيقة الأرشيف هو بالنسبة إلى منفعتهم أو مضاره للذاكرة الحية ، علاج أو سم _دواء_، بول ريكور، الذاكرة التاريخ والنسيان، (مرجع سابق)، ص256، وقد تتحين الفرصة لمساءلة معنى الكتابة لدى المكمل _بالنسبة إلى استناد المحقق سيد كسروي حسن على الوثائق التاريخية_ الذي يستنجد بها فقط لملء أثر لقصة كتابة لا تنزاح عن الخارطة التي يكرسها المتن في امتداد يظل يستعين بأفق تاريخ يقبض للصلة بمجتمع البلاط القدر المكيف لحجم الأحداث.

¹ مسكويه، تجارب الأمم، ج4، تح: كسروي حسن، (مصدر سابق)، ص350.

² المصدر نفسه، ج4، ص340

³ المصدر نفسه، ج4، ص125.

⁴ المصدر نفسه، ج4، ص86.

السنة توفي المعتصم... وكان بدو علته أنه احتجم أول يوم في محرم واعتل عندها¹. وفي موضع آخر: "ودخلت سنة ثمان ومائتين ولم يحدث فيها حدث ينتج في هذا الكتاب.. وقال ابن الأثير²."

لعله من الصواب القول أن الإشكال الذي تطرحه هذه الكتابة ذو حدين: فهي من جهة مرتبطة بالمادة التي يلتزم المؤرخ بعرضها طول ما هو مهتم بإيراد الأحداث، وهو ما يجعله غير مستغنٍ عن الضوابط المعرفية التي تعكس التجربة الاستدلالية في البحث عن العلل وطرائق البرهان أو كأنه يتجنب الرقابة، ومن جهة أخرى يبدو أنه لا يستغني عن أسلوب حكاية بعينه في سرد القصص الذي يمنح مادته تلك مخرجاً في رواية الأخبار، أخبار الشخصيات والمدن والوقائع، وعليه يتحرى المؤرخ التحكم في سرده لها كي يتجنب الوقوع في تاريخ قد لا يحتويه ويتجاوزه بشكل أو بآخر، حينذاك يأتي الوعي بنشاط التاريخ مدعاة للاهتمام بقراءة ظاهرة الأمانة المكلفة بحفظ الأثر، حتى إذا علمنا أن مهنة المؤرخ تصنع في آن واحد التاريخ والمؤرخ _ فلا يفتأ يكون حدثاً _ وكذلك التاريخ هو الآخر يصنع المؤرخ بالقدر الذي يصنع فيه المؤرخ التاريخ في اختلاف الأثر.

إن الفصل الذي تصدع به الكتابة الهامشية هو دوماً البحث عن مخرج يليق بما أتاحته النهاية المبثورة للشخصيات، فلا مرأى من أن التشديد على خصيصة لا يكاد النص يلفظها خارجاً إلا واستعادها من جديد، رهانا آخر يعول عليه من قبل المحقق، وفي النهاية لم يكن الوحيد فإن كان قد أخذ على عاتقه إكمال أو إتمام السرد التاريخي في الأجزاء المخصصة بالكتابة الأولى، فإننا لا ندرك السبب في تراجعه عن الحضور في نسختي التكملة، في الذيل أو في تاريخ الصابي على حد سواء _ للروذراوري والهلل الصابي على التوالي _ على الرغم من كونهما يتبعان المنهج المسكويهي نفسه في سرد الأخبار، وهذا يطرح إلى النقاش سعة استيعابه بداية الكتابة.

إضافة إلى كل الإشارات المبثوثة هنا وهناك، الباعثة على استعادة الإيمان بأن التاريخ يريد أن يكون علماً عن طريق الأثر الذي يدفعنا لرؤية هذا الكتاب موجهاً إلى الملك السيد، ظل يفتح العديد من الفجوات والشقوق لنقيم على أنقادها بعض المساءلات حول الإيمان بأن ذلك الأثر راسخ لا

¹ مسكويه، تجارب الأمم، ج4، تح: كسروي حسن، (مصدر سابق)، ص86.

² المصدر نفسه، ج3، ص394.

محالة، وأن السياسة لا تجد عزاء في المآزق إلا في تلك التجارب "ذكر مبادئ الدول، ونشوء الممالك، وذكر دخول الخلل فيها بعد ذلك، وتلافي من تلافاه إلى أن عاد إلى أحسن حال... وذكر ما يتصل بذلك من السياسات في عمارة البلدان، وجمع كلم الرعية، وإصلاح نيات الجند، وحيل الحروب، ومكائد الرجال"¹. في غضون هذا تتضح المسالك الكبرى التي يتجه إليها هذا الكتاب، قبل أن يدون انطلاقاً من الشهادة أي لما اتجه في بدايته نحو الأثر، بعضه مما ذكر أعلاه وآخر مما جعله ضمن ما يستأنس به، "ولا يعدم مع ذلك أنس السمر الذي يوجد في القسم الآخر الذي إطرّحناه"²، ولا ندري إن كان مسكويه المقصود بذلك ما يستأنس به في السمر حكايات الملوك الساخرة، والرؤى... إلخ.

وعليه لا مفر من العودة إلى سد فجوات الذاكرة لنشدّد على ما كان مهمّشاً في هذا التاريخ لم يكن بدعاً فعساه أن ينظر في النزر اليسير من الطبقة الشعبية، وهي التي تحاشاها المحقق هو الآخر، ولكون فضول القارئ لا يتحرّج من القول بأن المحقق في عصر آخر ساهم هو الآخر في حجم الإقصاء الذي لن يدفعنا إلى محاكمة المؤلف بقدر ما يخول التساؤل عن الفرصة التي كانت بحوزة المحقق، بدل أن يسرد حيوات أخرى تسهم في مركزية النص، ليضخم من قائمة المحذوفات.

ولأننا نشدد على بعد لا يتوارى عن مفهوم الذاكرة حينما يسهم في وضع اليد على أثر لا يزال عالقاً بهذا التاريخ، ولم يثر الانتباه إليه على أنه يساعد على إعطاء الأمانة بعدها الذاكري التام، فلا بدّ -إذا- من النظر في نزوع المشرف المباشر على هذا الأثر المادي المكرس على الهامش ليكمّله المحقق بوصفه خارجانية، ومن ثم يطرح إشكالا قلّما يناقش عن المدونات التراثية وصلاتها بتلك الهوامش، التي هي في أحيان كثيرة تنهمك في توثيق نصّ آخر من كتاب تاريخي لتكملة الحكاية التي يفتقدها النص الأصلي، ومن ثم يشكل كله دون هذه الحواشي قصة غير مكتملة وتدفع كذلك إلى التساؤل عن المدى الذي يخوّل له هذه الرقابة، ولا غرو أن هذه النصوص على الهامش تختلف من تحقيق إلى آخر.

¹ مسكويه، تجارب الأمم، ج1، تح: كسروي حسن، (مصدر سابق)، ص60.

² المصدر نفسه، ج1، ص60.

3_ الذاكرة الإخبارية وقيمة الشهادة

السؤال يتراءى لأجل الحديث عن النمط الشائع للكتابة في المدونة ومحلّه من قضايا الذاكرة، المراد من خلالها إزاحة العديد من المزالق، وهو الإشكال ذاته الذي يدفعنا إلى عدم تقليص فهم البعد التفكّري، الذي يتيح النظر في مستوى أعلى للذاكرة ؛ لما يتضح تمازج مرهف بين سمات الذاكرة، التي يمكن تسميتها عابرة للتاريخ وبين تعابيرها المتنوعة في مسار التاريخ، بيد أن هذه القضية تستدعي الوقوف على أهمية هذا الإجراء في كلا الحالتين، وربما هو ما يطرح للنقاش الانعطاف نحو الشهادة بوصفها الحامل للتاريخ، ولا شك أنه يفتح على الذكرى أولاً بأول. ثم يتاح لهذه الذكرى أن تتقلد المكانة في التراث الذي يحفظها من الزوال، حيث "يستطيع التاريخ أن يوسع وأن يكمل وأن يصحح بل حتى أن يكذب شهادة الذاكرة حول الماضي، غير أنه لا يستطيع أن يلغيها"¹، ولهذا يظل تموقع الشهادة أمراً محتوماً بقدر ما يخول لها التاريخ ملء الفجوة الإخبارية، ولا جدال حول طبيعة الكتابة الكلاسيكية التي كانت تقوم على المشاركة في مسار التدوين، ويليق بنمط استرجاع الأحداث التاريخية أن يتقوم من خلال هذا المرجع، "حين توضع الشهادة بين يدي تصديق إنسان آخر، فإن الشهادة تنقل إلى التاريخ طاقة الذاكرة الإخبارية"²، كما أن النفوذ الذي تأخذه الشهادة بعد لفظها تأخذ الذاكرة على عاتقها منحها المكان المخصوص في التاريخ الذي بدوره يحجم عن إلغائها، ولتكون هذه الذاكرة مولدة للتاريخ لا أحد المواضيع المحسومة تبعاً له؛ أو كيف تبدو في النهاية أحد المواضيع المكلف بها؟ لعل هذا الإشكال يفتح على ضبط التوازنات بين الشهادة الذاكرة الإخبارية، يقول بول ريكور: "إن الشهادة، كما قيل تعطي تكملة سردية للذاكرة الإخبارية"³.

إن العودة إلى المدخل التفكّري — بعيداً عن الالتزام المعرفي للتاريخ — يتيح على الصعيد الذاكري معرفة ما يرومه المؤرخ كذات تتأبى على الانفصال عن البعد المأساوي، الذي مصدره العناية المستمرة بأزمات الماضي، ومن ثم قد يساند هذا الطرح تساؤل بول ريكور "أوليس طموح كل مؤرخ

¹ بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، (مرجع سابق)، ص 719.

² المرجع نفسه، ص 718.

³ المرجع نفسه، ص 253.

هو التوصل، من وراء قناع الموت إلى وجه أولئك الذين وجدوا في غابر الزمان، وقد عملوا وتألّموا، وقاموا بعود تركوها غير منجزة؟¹، ولدرجة ما نعتقد أن هذا المخرج المهم لعدم الانطواء على الإشكال الزمني في التاريخ واستدعاء الأبعاد التي تؤخذ على عاتق الشرط التفكّري للذاكرة، ولسنا نغالي إذا أمكن أن نخلص إلى حل مؤقت للمشكلة كي نقول باحتراز أن الحامل للتاريخ يظل غير منفصل عن ذاكرة تتأبى عن الانفصال عنه، لذلك يظل هذا الطموح الأمنية الخفية للمعرفة التاريخية، تلك المعرفة التي كانت آخر ما استقرأه مُجد أركون في نهاية أطروحته تحت مسمى الحكمة والتاريخ.²

قد تتحين الفرصة إذ ذاك للعودة إلى بواطن هذه الأمنية الخفية التي تتخلل الكتابة التاريخية في كتاب «تجارب الأمم»، لنعقد الصلة الوثيقة مع المهمة التي تنضاف إلى الشرط الضروري والحاسم، استرجاعا للحظة الأمانة، ووضعها نصب عين الشهادة، فكيف يمكن تحقيق هذا الانتقال إلى الشوط الأخير من إمكانات تعالق الذاكرة وإعطائها معنى بصدد مهمات التاريخ؟

ألا يكون التاريخ حينها عرضا ليس إلا؟ فالمشروعية التي يصبغ بها هذا التاريخي هي الأهمية البالغة للشهادة كمعطى لذاكرة إخبارية، ولا تزدرى ضمانات هذه الشهادة أسبقية وشرعية الأمانة، حيث "إن الشاهد الموثوق به يستطيع أن يحافظ على شهادته عبر الزمان. هذه المحافظة تقرب الشهادة من الوعد، وبشكل أدق من الوعد قبل أي وعد، وهو الوفاء بالوعد والمحافظة على الكلمة"³، سيسهل حينها التدرج في معرفة قيمة هذه الشهادة بأكثر من وجه؛ أمانة/ وعدا/ التزاما إن للشهادة استعمالات متفاوتة وغير محسومة للكتابة فقط_الذاكرة المؤرشفة_ هذا بوصف وجودها على مستوى التاريخ يأخذ بعدا متميزا، كون الأمر يتعلق بالماضي وكذلك بإمكانية أن تكون الشهادة هذه ممثلة عن ذاكرة إخبارية تنغيا للأمانة كالتزام وكشرط أولي.

ولعل السؤال الذي يجدر بنا مراجعته ويفرض نفسه كذلك أمام بداية تلك المهمة "إلى أي حد يمكن الوثوق بالشهادة؟ يضع هذا السؤال مباشرة في الميزان الثقة والشبهة. عندها حين نوضح الظروف

¹ بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، (مرجع سابق)، ص 720.

² مُجد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، (مرجع سابق)، ص 555.

³ بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، (مرجع سابق)، ص 249.

التي أدت إلى الاشتباه تصبح عندنا فرصة الاقتراب من نواة معنى الشهادة"¹، علاوة على أنها مستوى مهم من الاستمرارية، فمن المؤكد أعلاه أن «تجارب الأمم» لا يفتأ يعرض نماذج مفعلة لحلقات التاريخ، ولأن هذه المقاربة الراهنة لا تقود بالضرورة إلى البحث بخصوص الفاعل للأحداث في التاريخ، كون المعوقات التي تعترض هذه السبيل تحول دون ذلك، وإذا كان لا بدّ أن لا نترك أثراً غير سافر في النص فهو ذاك الذي ينقل حضور الشهادة من المتن إلى الهامش، وما يتخلل هذا التدخل هو كون التاريخ مثخن بذاكرة جماعية تتخللها ذاكرة فردية، وهذا ما يؤكد جدلية التاريخ والمؤرخ التي تتغلغل داخلها قيمة سياسية، مُفادها: أن هذا التاريخ كتب على مرأى من شهادة شخصيات سياسية، وموجه لشخصية سياسية ولا ينبغي روزنتال مهمة كتابة التاريخ التي لم تنسحب من البلاط بصفتها تكرر تاريخ الشخصية الحاكمة "وقد اشتغل كل من الصابي ومسكويه والصفدي مناصب حكومية، وأصبح تأليف الكتب التاريخية من واجبات الشخصيات السياسية الكبرى"². ومن ثم يتضح أن الذين يملكون هذه المزية هم فاعلون رئيسيون في هذا التاريخ، كما يمكن عدّهم مسؤولين عن الذاكرة الجماعية، ومن ثم كانت الصلة بالماضي هي الدور المنوط بهذا الفاعل، مع العلم أن الانصياع بتوليد تاريخ يكون النقطة القصوى للمهمة المكلف بها، "غير أن المعرفة التاريخية تعطي الأسبقية إلى أشكال من المعنى تتخطى موارد الذاكرة حتى الجماعية: تفصل بين الأحداث وبين البنى والترابطات تزايد مقاييس الديمومة التي تمتد إلى مقاييس المعايير والتقييم، توزيع المواضيع الملائمة في التاريخ على مستويات متعددة؛ اقتصادية وسياسية واجتماعية وثقافية ودينية"³.

وفي سير حثيث للعلاقة التي تنصدر الشهادة، تنهي إلى إدراك القارئ وجود صيغة مهمة في الكتابة الكلاسيكية، حيث يظهر أن حملة التاريخ هم حملة الحقائق لما يختص الإشكال بالتاريخ، غير أن المكلفون بالذاكرة هم المخولون بظاهرة الأمانة، ويقتضي وضوح هذه العلاقة في أكثر من وجه، وبالتطلع إلى العدول عن إسقاط المفهوم في صيغته الأكثر تحرراً، في معالجة قضايا لا تحقق الانفصال إلا بقدر ما تجعل الشهادة أحد أسهم الذاكرة في تاريخ «تجارب الأمم» إضافة إلى كونه ينطوي على ذاكرة إخبارية،

¹ بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، (مرجع سابق)، ص 246.

² فرانز روزنتال، علم التاريخ عند المسلمين، تر: صالح أحمد العلي، مؤسسة الرسالة، بيروت/ لبنان، ط2، 1983، ص 78.

³ بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، (مرجع سابق)، ص 718.

التي تعالج كذلك في مقابل من الشهادة المحسوبة على عليها، ثم إن النظر في التاريخ المعاصر له يدعم هذه الأطروحة كونه كان موجها لكتابه "من وجهة نظر البويهيين وذلك عبر شهادات شخصية مباشرة. ولكن كل هذه الشهادات تقريبا تعود إلى موظفين في خدمة السلالة"¹.

إذا كان يحسب لمؤرخي العصر الكلاسيكي أنهم أقحموا صورة معينة للماضي في الذاكرة، فإن الأثر الذي ظل يلاحقها لا ينأ أن يتعلق بالقدرة على سرده مشحونا بأضابير المؤرخ، في التعامل مع الوثيقة التاريخية المشرف على تدوينها، ومن جهة أخرى في إمكاناته النقدية في تلقي الأخبار. ويختص التاريخ الذي بين أيدينا على مساءلة قيمة الشهادة تلك التي أعطى لها مسكويه معنى مباشرا في تلقي الأخبار، "أكثر ما أحكيه بعد هذه السنة (340 هـ) فهو مشاهدة وعيان، أو خبر محصل يجري عندي خبره مجرى ما عاينته"²، ويخص بالذكر شخصيتين من البلاط كان على صحبة بهما، أبي الفضل بن العميد ومُحمَّد المهلب، وهذا يتيح له أن يكون مصدرا لهذا التاريخ، ويجد هذا الحضور "تعبيره الشفهي في وصف المشهد المعاش في رواية إن لم تذكر مشاركة الراوي تصبح مجرد خبر، ويصبح المشهد راويا لنفسه"³. فما تفي به الشهادة التاريخية أمام مفهوم الذاكرة يكاد يدفعنا إلى القول أنها "تشكل البنية الأساسية للمرور بين الذاكرة وبين التاريخ"⁴، غير أن هذا التوجه لا تستقل به الشهادة حصريا، ولهذا يعتقد بول ريكور أن مهمتها تقوم جنبا إلى جنب مع مفهوم الأثر، كون كلاهما يضمن استمرارية العبور من الذاكرة إلى التاريخ.⁵

غير أن حضور الشهادة هذا لم يكن شذريا ولا ضمن مقياس زمني محدد ومرتب، ناهيك عن أنه يتخلل «تجارب الأمم» كشكل ملفت للانتباه في الكتابة التاريخية، لما حمل في رحمه ذاك المعنى من التاريخ في داخله، "أي من خلال طريقته في السرد وعرض الأحداث، والتأويل النقدي والعبارة العملية أو الفلسفية"⁶، أو لنقل ذلك التأويل* الذي يمنح الأسبقية لتقييم الحدث في تفاصيله

¹ مُحمَّد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، (مرجع سابق)، ص 581.

² مسكويه، تجارب الأمم، ج 1، تح: كسروي حسن، (مصدر سابق)، ص 53.

³ بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، (مرجع سابق)، ص 247.

⁴ المرجع نفسه، ص 67.

⁵ المرجع نفسه، ص 275.

⁶ مُحمَّد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، (مرجع سابق)، ص 585.

ومرجعياته، التباساته التي تكيفها الشهادة وفق معطيات دون أخرى، وهي — أي الشهادة — تسهم في الكتابة التاريخية حسب بول ريكور كحركة ارتجاعية مستمرة "تدخل ضمن العلاقة بين الماضي والحاضر، ضمن حركة فهم الواحد من خلال الآخر. الكتابة عندها هي الوسيط في علم استعادي جوهريا في فكر تراجعي"¹، ومن الواضح أن ذلك الشطط الذي يتغيا المؤرخ تجنبه طالما هو يقوم برواية تاريخ بعينه مقذوف في قالب معين، لا نكاد نختلف في أنه يسهم في تمثيل المعرفة التاريخية، إلى الحد الذي تتخللها طرائق سردية تتماثل سماتها مع الأساليب الحكائية، وقد يتسنى الاتفاق على أن لا فرق بين سرد المؤرخ لأحداث الماضي والسرد القصصي، لأجل هذا لا حرج من الالتفات إلى ما يتخلل هذا النص بخصوص مشكلة النهاية التي يطرحها من خلال الخييات والاتفاقات المبنوثة في جُلّ خواتيم الروايات، التي يليق أن يجعل الدافع من إيرادها "إن لم يكن فيها تجربة، ولا تقصد بإرادة. وإنما فعلنا ذلك لتكون هي وأمثالها في حساب الإنسان، وفي خلده ووهمه، لئلا تسقط من ديوان الحوادث عنده، وما ينتظر وقوع مثله"²، ويتخلص في سياق ذلك الشاهد على الحوادث من التبعات المكره عليها.

لا ينكر ذاك البعد المحسوس لما يمنح على الأقل معرفة بشأن علة الإخفاق—سوء الاتفاق أو النجاح—حسن الاتفاق، ولهذا لم يتحرج من عرضه للنهايات المأساوية التي شهد عليها شخصا أو تلك التي يسترجعها للعبرة ولدرء تكرار كلفة أصحابها والاستفادة العملية منها³، من المعطيات الاقتصادية والاجتماعية السائدة في العصر الوسيط، هنا يلمس أركون الاشتراك بين مسكويه وتوسيديدوس—مع العلم أن تغير طبيعة الكتابة لديه يتزامن مع صعود البويهيين إلى السلطة الذين عاصروهم، وهو ما يبرر النجاح على المستوى النظري والتطبيقي، ولهذا امتلك القدرة على الوصف والتحكم بعرض الظروف

* ويبدو الوضع ملائما لتقدير الصلة التي تنشأ بين الحياة والتاريخ انطلاقا من فهم البعد الزمني العميق نقول هذا ونحن ندرك أنه هنا فقط يمكن اعتبار أن التجربة البشرية لا تكف عن التشخيص والتمثل، وهنا فقط في عملية الكتابة انطلاقا من العلم بأن الحياة هي المعيش أما التاريخ فهو المحكي، كون "عملية كتابة التاريخ تنبثق من اختزال مزدوج اختزال التجربة الحية للذاكرة وكذلك اختزال التأمل النظري القائم منذ آلاف السنين حول نظام الزمان"، بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، (مرجع سابق)، ص 244.

ولا أحد ينفي أن هذا المحكي يلجأ في أحيان كثيرة إلى وثائق—أو الرسائل كما هو الحال لدى تجارب الأمم—إلى نمط المتخيل حيث "لا يستشير أحد الأرشييف من دون مشروع تفسير، من دون فرضية فهم ولا يبدل أحد جهده في تفسير مجرى أحداث من دون اللجوء إلى استعمال صيغة أدبية مناسبة ذات طابع سردي أو بلاغي أو متخيل"، المرجع نفسه، ص 162.

¹ المرجع نفسه، ص 259.

² مسكويه، تجارب الأمم، ج 1، تح: كسروي حسن، (مصدر سابق)، ص 60.

³ المصدر نفسه، ج 5، ص 384، ص 419، ص 433، ص 445، ص 452.

والنتائج والغايات متجنباً الرواية الدوغمائية للأحداث، ما يجعل قائمة المحذوف تتراكم بالجملة، إذ إن العلمية التي اعتنى بها المؤلف في «تجارب الأمم» كانت ذات التزام بتقنيات سردية، إنه يلبس الأحداث باللبس أو الحافر، على الرغم من محاولته تجنب هذا عن طريق التداخل المستمر بين المقصد الأخلاقي المهيمن لديه، وبين بعض الإرادة في التوصل إلى الموضوعية في كتابة التاريخ¹.

إذا كان يحسب للمؤرخ أيضاً أنه أقحم صورة للأمانة في الذاكرة من خلال الوعي بتفاصيل الخبرة البشرية في الأثر الذي بقي لصيقاً بالشهادة^{*}، أو لما كان باستطاعتنا "أن نتكلم عن الملاحظة في التاريخ فذلك لأن الأثر هو بالنسبة إلى المعرفة التاريخية كالملاحظة المباشرة"²، التي تركز نمطا معيناً في توجيه التاريخ دون غيره، ولا يتأتى إلا من خلال أضيائير المؤرخ في التعامل مع الحقيقة التاريخية المشرف على تدوينها من جهة، ومع الشهادة التي تكتنف خطابها هو شخصياً، وأخرى يستند إليها في فهم السياق المائل "في صورة الحرب على سياقة من شاهدها"³، على الرغم من كونه معاصراً لها، ولذلك كان الجدل قائماً بين أن تتوقف الشهادة على الأمانة، أو الحقيقة التاريخية على الشهادة، أما فيما يخص «تجارب الأمم» فيبدو ظاهرة تستحق الوقوف على مشكلة الشهادة والحقيقة، بوصفها علاقة تماثل تنطلق بداية من صعود نجم اليويهييين التي تكتب جنباً إلى جنب مع الحضور، وتبدو الحقيقة متوقفة على الشهادة المباشرة لأجل ذلك يذهب في هذا السياق فرانز روزنتال إلى القول أنه "يمثل مستوى عالياً في الكتابة التاريخية، على طريقة الحوليات، فهو قلما يهتم بالأمور التافهة، بل يدرك كل ما له قيمة تاريخية جوهرية، ويعرض الأحداث الهامة بشكل معقول متماسك"⁴. ولأجل هذه العلاقة المترامية بين الشهادة والتوثيق^{*}،

¹ محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، (مرجع سابق)، ص 585.

^{*} لأهمية الشهادة التي يستند إليها المؤرخ ولوقعها من ظاهرة الأمانة تتحين الفرصة لمعرفة مصدر الثقة الذي يكتن لأصحاب الشهادات غير المكتوبة، لذلك نقف جنب أركون لما اعتقد أن "صعوبة الحكم على موضوعية مؤرخ لا ينفطاً بذكرنا باستمرار بأن هدفه هو أولاً وقبل كل شيء فلسفي وليس تاريخياً. بمعنى أنه لا يبحث عن الموضوعية بقدر ما يبحث عن استخلاص الدرس والعبرة. يضاف إلى ذلك أنه لم يكن يطلب من المؤرخ القديم أن يجمع معلومات استقصائية شاملة عن موضوع أو أن يقيم مقارعة صارمة بين الوثائق لكي يفرز الأصح عن الكذب بشكل قاطع"، المرجع نفسه ص 598. غير أنه يستثني "على الرغم من أن شهوده يختارون دائماً من الحاشية المباشرة لأسبابه، إلا أنه لا يتبع أقوالهم بشكل استعادي"، المرجع نفسه، ص 599.

² بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، (مرجع سابق)، ص 258.

³ مسكويه، تجارب الأمم، ج 5، تح: كسروي حسن، (مصدر سابق)، ص 317.

⁴ فرانز روزنتال، علم التاريخ عند المسلمين، (مرجع سابق)، ص 196، 197.

^{*} يوزع مارك بلوك Marc Bloch تفحصه علاقات التاريخ بالشهادة على شقين: يضع الشق الأول تحت عنوان الملاحظة التاريخية... أما الثاني فيضعه تحت عنوان النقد ينتقد فيه على أساس تعامله مع الآثار الباقية كشهادات غير مكتوبة تسيء إلى خصوصية الشهادة "كمحطة للذاكرة في =

يشدد ريكور على بعدين آخرين من خلال شهادات طوعية وكرهية، شهادات مكتوبة وغير مكتوبة¹، وتصفح تجارب الأمم وفق هذه الثنائية يتملص من الطوباوية في إلحاق الشهادة بالذاكرة، كون الالتزام الذي يدفع إلى الحديث عن ذاكرة لـ«تجارب الأمم» هو نفسه من يخول الحديث عن تاريخ التاريخ، ولا مراء أن هذا الاندفاع نحو ظاهرة الأمانة يظل لحظة تفرضها فاعلية الذاكرة في الاستمرار، "إن خاصية الشهادة تقوم على أن التأكيد على حقيقة الواقعة لا ينفصل عن ربطه بالتسمية الذاتية للشخص الشاهد. من هذا الربط تنبثق الصيغة النمطية للشهادة"².

ومهما يكن من أمر فإن هذا الأثر تستوفيه رعاية الشهادة بوصفه يشكل العامل بامتياز لمعرفة غير مباشرة³. إن مهمة الكتابة تميل -إذًا- إلى التفتيش عن إكراهات النسيان خلف أضاير العلاقات ذات المنشأ السياسي، فيما تتجه الذاكرة صوب إكراهات النسيان لمساءلة القيم السياسية سبرا للإنصاف والدين والمسؤولية، ولأجل ذلك سيبصر القارئ تدخل هذا المفهوم كونه لا يتضح إلا بالاتكاء على الشرط التفكري الذي لا يجد مناصا من المديونية والمسؤولية، ولا يستبعد كون السياقات التي لم تناقش في العمق لا تسلب النسيان حق التدخل، إذا كان لا بدّ من تكثيف رؤية بخصوص موقعه، اتجاه الذاكرة في وقت تطرح للنقاش إشكالية الإرادة .

مرحلتها الإخبارية وفي تعبيرها السردية"، بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، (مرجع سابق)، ص 267. ولا بدّ من الوقوف عند لحظة تاريخية مهمة للغاية تدعو إلى تساؤل مفاده: ما قيمة مرجعية الشهادة ثم ما مدى صحتها؟ ويجيب مُجدّ أركون: "أن السرد التاريخي في (التجارب) سوف يركز على الشهادات الحية المباشرة. فقد كان المؤلف محظوظا إذ استطاع التوصل إلى وثائق الأرشيف والتقرب من كبار رجالات السلطة الذين يصنعون التاريخ يوما بعد يوم، بل وحتى التدخل شخصيا في شؤون الدولة. وهذا ما يخلق لهجة مبتكرة وجديدة على السرد"، مُجدّ أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ص 594، 595. ثم إن مسكويه "أدخل بدعة جديدة إلى كتابة التاريخ في الساحة العربية الإسلامية، وذلك بأن حذف الإسناد. ولم يعد يهتم منذ الآن فصاعدا إلا المضمون الأخلاقي- السياسي للقصص (أو السرد التاريخي)"، مُجدّ أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، (مرجع سابق)، ص 570، (الهامش).

¹ بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، (مرجع سابق)، ص 718.

² المرجع نفسه، ص 249.

³ المرجع نفسه، ص 258.

ثانياً _ إكراهات النسيان: الإرادة الطيبة/ الصلبة بين مسكويه والتوحيدي

تأويل الثقة/ الارتباب

لا يمكن بأيّة حال العناية بمقولات الكلاسيكيين لجملة المفاهيم هذه دون استيعاب المزاج العام للسياسة، ويعد حينها « تجارب الأمم » نموذجاً تجريبياً لما دَوّن في « تهذيب الأخلاق » الموجه إلى السلطة، يقول مسكويه: "جمعت هذا الكتاب وسميته تجارب الأمم، وأكثر الناس انتفاعاً به وأكبرهم حظاً منه، أوفرهم قسطاً من الدنيا، كالوزراء، وأصحاب الجيوش وسواس المدخن، ومدبري أمر العامة والخاصة"¹. ويبدو أن أخلاقيات الساسة لم يتفرد بها دون ابن قتيبة في كتابه «الإمامة والسياسة» وعبد الله بن بلكين في «التبيان، في سقوط غرناطة»، ويتضح الاتفاق بين هذه النماذج من خلال العناية بشخصية الحاكم، وقدر اكتراثه بتطور الأحداث في ظل تركز مرجعية القرار السياسي، ولا يتوان مسكويه عن رصد الأسباب التي آل فيها نظام أبي الفتح ابن العميد إلى الزوال، "كونه يتوقف كثيراً عند نظام الحكم العادل أو المثالي ويصف شروطه بدقة"²، كما لا يستثن ذكر شخصيات _بفضائلها أو رذائلها_ فلم تنج من "إطلاق أحكام نقدية قاسية (وبكل حرية على بعض القادة كمعز الدولة، وبختيار، بل وحتى على عضد الدولة الذي لم يسلم من لسانه"³، وهذا يكرس فرضية مُجدّ أركون حول كون التاريخ بالنسبة لمسكويه قد خضع لأفقه الفلسفي، ذاك أن "ثقافته الفلسفية الواسعة قد منعت من مجرد كتابة دفاع تبجيلي عن السلالة الحاكمة، كما فعل المؤرخون أو الكتاب الآخرون"⁴.

إن زوال الميثاق الروحي بين الرعية والسلطة المتمثلة في أمير المؤمنين بعد تراجع الحكم العباسي، الذي كان يملك شرعية وتزكية القبيلة القريشية بوصفها الوصي والراعي لأمر المسلمين حتى صعود البويهيين، وقتئذ يكون حكمهم أول سلطة سياسية غير عربية⁵. وينتقل مفهوم الخلافة من

¹ مسكويه، تجارب الأمم، ج1، تح: كسروي حسن، (مصدر سابق)، ص60.

² مُجدّ أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، (مرجع سابق)، ص568.

³ المرجع نفسه، ص576.

⁴ المرجع نفسه، ص571.

⁵ المرجع نفسه، ص309.

مفهوم الأمة — التي كانت تمثل الشرعية — إلى دويلات العرب والأتراك من جهة والبويهيين وما إلى ذلك من تحزّبات، هذا إذا وصفنا مشهد سقوط الشرعية العباسية، ونهاية الحكم القريشي على يد معز الدولة الذي عزل السلالة العباسية نهائياً، ورثما يحتفي دور الخليفة المسير لأُمور الحكم أمام غياب قدرته على القرار، كونه بشكل ما هو تابع وخاضع لسيطرة الأمير، الذي هو من يصنع القرار على شاكلته بل يتعدى ذلك إلى توزيع المهام المعني الخليفة بأدائها¹.

هذا الاضطراب في هيكل الدولة وهرم الخلافة جعل الكثير من الكتاب يعبرون عن نزوعهم إلى رؤية الحاكم المثالي، الذي لم يعد له ذاك الوجود الروحي الذي تلاشى شيئاً فشيئاً بعد زوال الحكم المتوقف على الشورى، وبعناد شديد تطوق الايدولوجيا السلطانية العالم الإسلامي منذ عهد الأمويين، ولم يكن بدعاً، بل هو بتقدير كارل بروكلمان كان "سلطاناً عربياً أصيلاً متجاوباً مع نزعات الأمة العربية، موافقاً لطابعها الشعبي"²، في حين تتجاوب بعض تصورات النخبة أو الخاصة من أهل التأريخ مع هذا النسق السائد، وقد لا يكثرث نموذجنا بالضرورة للميل البراغماتي السائد في البلاط كما يتضح أعلاه، على الرغم من أنه لم يخلُ مجلس أمير من هذه الفئة المثقفة التي تمنحه شرعية الاهتمام بالمعرفة، سوى أننا نتوقف عند النموذج المصاغ لدى مسكويه والتوحيدي.

1_ ذاكرة الهامش السياسي: تجربة الغفران الصعب

الحديث عن إكراهات النسيان في أفقه السياسي سيبدو للوهلة الأولى من خلال راهنية الثقة/الارتباب، المنطوية على التماثل/الاختلاف ظاهرة متعذرة عن الفهم، حينما يعلو خطاب مسكويه اليقين وتمتلك الريبة والشك عقل التوحيدي، فيما يتصدر تهكمه المريع، وعلى الرغم من العتمة يظل ذاك التأمل في الظاهرة السياسية لدهما القاسم المشترك، وأقل ما يقال عنه أنه يمثل المنظور الفعلي لكيف الموقف الفلسفي ومصوغاته ومرجعياته اتجاه مفاهيم من قبيل السلطة، المسؤولية، الاغتراب... إلخ.

¹ محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، (مرجع سابق)، ص 311، 312.

² كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، تر: عبد الحليم النجار، دار المعارف، القاهرة/مصر، ط5، ب ت، ج3، ص 07

لا يعزب عن قارئ مسكويه أن ينتبه إلى أن هذا الاهتمام بالسياسة لم يكن بدعا، وإنما هو نتاج فاعلية سياسة الثقة التي حظي بها من قبل مسؤولين كثر، ليسمح له هذا بأن يتقلد عدة مناصب في المرحلة البويهية، وهذا ما شفع له من حين لآخر أن يتحدث في كتاباته عن الحاكم القابع في تصوره، أو عن صاحب السلطة المشتغل لديه، ففي كتابه «تهذيب الأخلاق» يتعرض لمسألة حارس الدين الخليفة، ومن هنا والآن فقط يجعلنا نميز رؤيته للحاكم بصفته "القائم بحفظ هذه السنة وغيرها من وظائف الشرع حتى لا تزول عن أوضاعها هو الإمام وصناعته، هي صناعة الملك، والأوائل لا يسمون بالملك إلا من حرس الدين وقام بحفظ مراتبه وأوامره وزواجه، وأما من أعرض عن ذلك فيسمونه متغلبا ولا يؤهلونه لاسم الملك، وذلك أن الدين وضع إلهي يسوق الناس باختيارهم إلى السعادة القصوى، والملك هو حارس هذا الوضع الإلهي حافظ على الناس ما أخذوا به"¹. ويلاحظ أن رؤيته للملك لم تكد تخلو من التقاليد الفارسية، في استناده الدائم إلى مقولة أحد الحكماء وملوك الفرس "إن الدين والملك أخوان توأمان لا يتم أحدهما إلا بالآخر، فالدين أس والملك حارس"²، وهذا يرجع إلى الاعتقاد السائد لديهم، وهو رؤية الحاكم بوصفه راع لشؤون الدين والمحكومين، وهو خليفة الإله على الأرض، ولا يملك المحكوم إلا أن يقدس مسعاه في الحكم في الحقيقة إنها مشكلة قيم سياسية لا تفتأ تراود الخيارات المجبول عليها من القريب/البعيد في السلطة خصوصا إذا تعلق الأمر بذاكرة الهامش السياسي المورط فيها المثقف، ولا يمكن بآية حال من الأحوال الوقوع في مغالطة الامتناع أو المشاركة في السياسة، كون المسألة أعقد مما يتصور إذا كان الاختيار يتوقف على "الطريقة الواجب اعتمادها لكي يكون المرء نفسه كذات أخلاقية في مجمل النشاطات الاجتماعية والمدنية والسياسية، إنها تتعلق بتحديد تلك الفئة من هذه النشاطات التي هي إلزامية أو اختيارية، طبيعية أو اتفاقية دائمة أو مؤقتة، غير مشروطة أو مطلوبة فقط في ظروف معينة"³، وتكرس السياسة الالتزام على الرغم من عدم المشاركة والتهميش، ولا غرو أن هذا ما يتضح لميشال فوكو أمام هذه

¹ مسكويه، تهذيب الأخلاق، دار الكتب العلمية، بيروت/لبنان، ط1، 1985، ص118.

² المصدر نفسه، ص118.

³ ميشال فوكو، تاريخ الجنسانية، الانهماج بالذات، تر: جورج أبي صالح، مراجعة: مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت / لبنان، ب ط، 1992، ص66.

العلاقة المعقدة للعبة السياسية، لما تعلق أيضا بالسبيل المشتركة لتشكيل الذات التي "تتعلق أيضا بالقواعد التي ينبغي أن يتحكم المرء بنفسه كي يتمكن من أخذ مكانه بين الآخرين، ومن إبراز الجانب المشروع للسلطة"¹.

غني عن البيان إذن؛ أن لا تستوي هذه الظاهرة على عودها إلا بتتبع كل ما يحيط بملاساتها، وها هو بول ريكور ينشد معنى شديد الأهمية لمفهوم السياسة؛ انطلاقا من موضوعة معنى التسلط "لنعرف السياسة على أنها مجموع الممارسات المنظمة المتعلقة بتوزيع السلطة السياسية، المسمى بطريقة أفضل السيطرة. هذه الممارسات تتعلق بالعلاقة العامودية بين الحاكمين والمحكومين، وكذلك بالعلاقة الأفقية بين المجموعات المتنافسة على توزيع السلطة السياسية"². لذلك فبإمكاننا القول أنه قد سبق وأن تصور مسكويه على غرار العديد من الفلاسفة المسلمين وجود نموذج في تسيير شؤون الحكم، وهذا لا يتعدى كونه طموحا فلسفيا/إسلاميا، ولأن معظم الذين حاولوا أن يكونوا هذا التصور العام لمفهوم السياسة في تشكيلاتها الأولى، وجميع المعنيين اتجاه هذا الحس لم يتكلفوا أكثر من العناية بوضع هذه الصورة ليس إلا، نقول هذا ونحن ندرك أن غياب وعي متكامل يجعلنا على استعداد كي نتعرف على نوعية هذا الانهماك بالسياسة، فما بقي سوى أن يعلق هذا المفهوم إكراهات النسيان أمام الهامش السياسي.

في المستوى الآخر تبلغ قراءتنا للوعي المباشر بالسياسة وما قد يلحقه من زيف أي محاولة مضادة تقف لمجابهة السلطة، فهي بكيفية ما تحتوي المجال الذي يشكل الأطراف الموازية مهما كانت انتماءاتها، من خلال التوجه تحت رعاية السلطة أو بعيدا عنها، لأن الإشكال الذي يفرض نفسه هو مدى استيعابنا لمعضلة الانتشار الرهيب لهذا المفهوم، ولهذا النفوذ مسوغ يمكن أن يكون أحد رهانات ذاك اللبس القائم في جوهر السلطة، فهي مرفوضة في الآن نفسه الذي تقبل فيه، _اعتراضها أحيانا

¹ ميشال فوكو، تاريخ الجنسانية، الانهماك بالذات، (مرجع سابق)، ص 66.

² بول ريكور، الذات عينها كآخر، (مرجع سابق)، ص 487، 488.

على ذاتها_ فتكرس مقولات أو تنفيها حيناً آخر. ويتجلى إشكال اللاوعي السياسي* في كل محاولة لتعميق الصلة بين الموقف المركزي والمضاد الذي يحمي مصالحه عبر سلطة النسيان، سنتوقف لدى هذا الطرح كي لا نتفاجأ بوجوده بين التوحيدي ومسكويه؛ وهو الذي يشملهما معاً، وهو مصر على عدم الظهور ويحتاج دوماً إلى حوار يسفر عن محله، ومن ينفي أن إكراهات النسيان تخول الحديث عن ذاكرة تأبى أن تتصالح إذا تعلق الأمر مع غفران صعب؟

ولا ندري أهمية هذا الموقف في إطار الحكم المنطوي على تدمير التوحيدي من ابن العميد غير أن مسكويه يتخذ موقفاً مغايراً اتجاهه، بشأن ثقافته ليوسم بثقة أنه فيلسوف زمانه، هذه إحدى إشكالات السلطة ورهاناتها أمام التناقض الموجه بين شاهدين على ثقافة ذلك الكائن السياسي، وبخصوص الأطراف الموازية بالضبط لما يتعلق الأمر برجال الأخبار أو المؤرخين فإننا أمام سلطة أخرى هي سلطة السرد، التي لا غنى عنها كسجل في تسيير شؤون الدولة، إلا أن الأمر يختلف تماماً حينما يدون التاريخ لأجل معرفة الوضع المزري الذي آلت إليه السلطة لعوامل مباشرة في الاستغناء عن استنفاد السبل الكافية للحفاظ على الدولة، ولأن هذا لم يكن بدعاً أن يظهر ضمن المعطيات المتوفرة عليها كتاب «تجارب الأمم»، باعتباره يضم الكثير حول العصر البويهى، خصوصاً بعد تولي أبي الفتح ابن العميد الحكم.

تدعونا المدونة -إذاً- لمساءلة ذاكرة الهامش السياسي، بما يطرح للنقاش إشكالا مهماً بخصوص إكراهات النسيان المتبادلة، أو ما لا يمكن التغاضي عنه، لدى الهامش المعرض للتناسي من قبل السلطة،

* يعنى مُجدّ عابد الجابري كثيراً بما يخصه ريجيس دوبريه Régis Debray في نقد العقل السياسي من خلال حديثه عن مفهومه اللاشعور السياسي الذي يتمايز عن اللاشعور الجمعي، أو اللاشعور الفردي الحاضر بشدة كون "الشعور لا يشكل جوهر الحياة النفسية للفرد فان المؤسسات والتصورات السياسية لا تؤسس جوهر الحياة السياسية للمجموعات البشرية ليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم السياسي بل إن وجودهم الاجتماعي الذي حدد وعيهم ذاك خاضع هو نفسه لمنظومة منطقية من العلاقات المادية القاهرة". مُجدّ عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص12، ويضيف الجابري في حديثه عن إستراتيجيته في قراءة الفكر السياسي العربي الكلاسيكي وتحديدًا في تحليل نظام القبيلة انتقالاً إلى مفهوم الدولة "إذا كانت وظيفة مفهوم اللاشعور السياسي عند دوبريه هي إبراز ما هو عشائري وبيني في السلوك السياسي في المجتمعات الأوروبية المعاصرة فان وظيفته بالنسبة إلينا ستكون بالعكس من ذلك إبراز ما هو سياسي في السلوك الديني والسلوك العشائري داخل المجتمع العربي القديم منه والمعاصر"، مُجدّ عابد الجابري، العقل السياسي العربي، (مرجع سابق)، ص13. ولعله من الصواب القول أن المطلاع على المقاربة الجابرية سيلتفت دون شك إلى أن ممارستها لهذا الإسقاط تكاد تكون نظرة تعسفية لم يستطع تحطيمها وهو يلتزم حرفياً بما قدمه ريجيس دوبريه في مفهومه لنقد العقل السياسي.

تلك التي لا يتسنى استنطاقها إلا بمعرفة حملة الإقصاء العنيفة المعاشة التي عساها أن تحوّل بأكثر من سبيل الحديث عن غفران صعب، المشرع على خيبة التوحيدي اتجاه السلطة المقدمة في قالب تنديدي غير متماسك، تدعوننا إلى مراودة مسالمة مسكويه، على الرغم من أن معاناتهما تكاد تكون واحدة، في الظروف التي تجعل هذا الأخير يفضي إلى العزاء بعد تلقيه رسالة الشكوى والبؤس التي دونها التوحيدي، ولا عجب أن إرادة الإقرار تلك لم يكن يتمتع بها سوى القليل، وإذا شئنا فإننا لا نكاد نعثر على نظير «مثالب الوزيرين» في التهجم المباشر على المركز السياسي، وهذا التحسر له ما يقابله لدى مسكويه في «تجارب الأمم» كما سلف وذكرنا، وإن كان لكل طقوسه في الاعتراض، والمهم أن الثقة هي الخلفية المبنى عليها خطاب هذا الأخير.

كل زفريات التوحيدي تلك تقبع في ذاكرة الهامش بما تفصح عنه من قلق حاد ينم عن الصلابة والتصدي، وما محاولته في أخلاق الوزيرين إلا لأجل التصالح مع الذات، وإعلان هذا التحرر أمام الملا، كما يثبت معرفته المتصفة بالشك والنبرات الساخرة في براءة السلطة، وهذا جراء فقدانه سياسة الثقة في ذلك الكائن المتصف بالخذلقة اللاواعية، طالما يهوى إلحاق الضرر بالمتقف وشماتته، ولأجل كل هذا الطيش يعلق التوحيدي التبعة اتجاه السياسة ليس فقط عنادا لها بل يبلغ التعميم بما كان لتورط معظم الشاهدين على الاعوجاج، ولنقل أن حالته شاهدة على ما لا يمكن نسيانه، أو كل ما لا يكفر عنه *Inexpiable*. من الصعب جدا فهم هذه الاستعارة التي يتبلور من خلالها مفهوم إكراهات النسيان*، بصفتها خطابا مضمر غير باد، ولأن العديد من السياقات التي تسمح بعناد هذه المركزية تظهر فيه السلطة كإكراه داخل هذا اللاوعي السياسي، غير أن الإشكال يتفرع بمجرد أن نتيقن من أننا لسنا بصدد سلطة واحدة، وبشكل أو بآخر، كذلك لا يمكن عزل إحداها عن الأخرى، إذ من المحتمل أن

* لا ضير أن مبدأ التفاوض لا يليق بجملة أولئك الذين همّشوا وأفحموا على التنازل ويليق المقام بأن نعلق على اختلاف تجربة التوحيدي ومسكويه بفعل أن خطابهما انعكاس لهما وكيف يؤثر امتداد تكوينيهما في إنتاجه، كون الأول متعدد الثقافة بشكل غير مضبوط لدرجة أن معظم كتاباته شذرات مثلما هو الحال لدى نيتشه، أما مسكويه ربما يكفي أن نتحدث عنه بلغة معاصرة _دون إسقاط_ ونقول بأنه ملتزم مثلما هو الحال لدى الأكاديميين في وضع التقسيمات لكتبه الأخلاقية وفق المواضيع الغالبة. ولا تكف هذا الملاحظة التي تبدو في حاجة إلى ذلك الحديث عن القدر الثاوي في كتابات الرجلين، وهو ما يميزهما على أية حال، فعناء التوحيدي وشقاؤه الأبدي كان كفيلا بأن يعلو الخطاب كل ذلك العنف الصارخ، ويبدو أن ما يجمعهما هو علاقة الأمانة، أو ما يطلق عليه لدى غابرييل مارسيل *الجهوزية*، إنني أريد أن أكون أميناً نحو الآخر. وغابريال مارسيل يطلق على هذه الأمانة الاسم الجميل *الجهوزية*، بول ريكور، الذات عينها كآخر، (مرجع سابق)، ص505.

يكون هذا الجانب السياسي الذي يظهر في كتابة التاريخ لدى مسكويه مشبعا بهذه المشروطة التي يتبلور لديها أفق اللاوعي في ثوب تلك الأخلاق الكسروية. غير أن التوحيدي يهدد تلك الثقة الراسخة في ذهنية مسكويه ليودع قلقه المربك محاوره قائلا: "ما السبب في محبة الإنسان الرئاسة؟ ومن أين ورث هذا الخلق؟ وأي شيء رمزت الطبيعة به؟ ولم أفرط بعضهم في طلبها، حتى تلقى الأسد بنحره، وواجه المرهفات بصدرة، وحتى هجر من أجلها الوساد، وودع/ بسببها الرقاد، وطوى المهامه والبلاد؟ وهل هذا الجنس من جنس من امتعض في ترتيب العنوان إذا كوتب أو كاتب؟ وما ذاك من جميع ما تقدم؟ فقد تشاحّ الناس في هذه المواضع وتباينوا وبلغوا المبالغ"¹.

إشكال يبدو على بساطته يحمل تعقيدات عدم فهم السلطة لا بشكل أكثر وضوحا لما يتبرأ أيّا كان من هذا التورط السياسي، من المعلوم أن من بين المسائل التي تطرق إليها مسكويه في «الهوامل والشوامل» هو قضية الملك الساخر/الملك المريض، الذي يظلمه الناس قبل أن يظلمهم وقد جاء هذا في جملة جوابه عن سؤال التوحيدي: "لم إذا عرفت العامة حال الملك في إثارة اللذة وانهماكه على الشهوة، واسترساله في هوى النفس—استهانت به، وإن كان سفاكا للدماء قتالا للنفوس ظلوما للناس مزيلا للنعم، وإذا عرفت منه العقل والفضل والجد هابته، وجمعت أطرافها منه؟ وما شهادة الحال في هذه المسألة؟ فإن جوابها يشرح علما فوق قدر المسألة"². ويجيب مسكويه على أحد أسئلة التوحيدي قائلا: "إن الملك هو صناعة مقومة للمدنية حاملة الناس على مصالحهم من شرائعهم وسياساتهم بالإيثار وبالإكراه، وحافطة لمراتب الناس ومعايشهم، لتجري على أفضل ما يمكن أن تجري عليه... فأما قولك: وإن كان الملك ذا بطش شديد، وعسف كثير بسفك الدماء وانتهاك الحرم، فهذه حال تنقصه من شروط الملك ولا تزيد فيه، وهو أن يسقط من عين رعيته أقرب إذ كانت شريطة الملك أن يستعمل هذه الأشياء على ما ينبغي وعلى جميع الشرائط التي قدمت"³.

ثم تلقى مسكويه سؤالا آخر على تداول المهمشين من البوابين والخدم الحديث عن الملك "ما بال خاصة الملك والدانين منه والمقرين إليه — لا يجري من ذكر الملك على ألسنتهم مثل ما يجري

¹ التوحيدي ومسكويه، الهوامل والشوامل، (مصدر سابق)، ص 194، 195.

² المصدر نفسه، ص 333.

³ التوحيدي ومسكويه، الهوامل والشوامل، (مصدر سابق)، ص 334.

على ألسنة الأبعاد منه، مثل البوابين والشاكرية والساسة، فإنك تجد هؤلاء على غاية التشيع بذكره ونهاية الدعوى في الإشارة إليه والتكذب عليه¹. ويبدو من خلال سؤال التوحيدى أن أولئك البوابين هم ذاكرة الملوك الخفية والمهمشة والطريفة أحياناً، فهم يسجلون عبر سردهم لدقائق الأحداث المعاشة من قبل السلطان، وما قد يتغاضى عنه المؤرخ الرسمي، فلا ندري قدر الأثر الذي يمكن أن توفره لنا هذه الفئة عن أسيادهم. ثم إن التوحيدى يتغلغل دوماً في هذا الهامش إلى الفشل في اللعب لدى السلطة، بعرض نموذج المأمون في لعبة الشطرنج، لقد بلغ من اهتمام التوحيدى بهذا الملك إلى إيراد مثال المأمون في سؤاله "قال المأمون: إني لأعجب من أمرى: أدبر آفاق الأرض وأعجز عن رقعة—يعني الشطرنج— وهذا معنى شائع في الناس فما السبب فيه ؟ فإنه إنما عجب من خفاء السبب"².

ومن الواضح أن إرادة التوحيدى في الارتياح تدفعه إلى عدم معرفة حد للسؤال إذا تعلق الأمر بالكائن السياسى، وتشخص هذه الحالة لدى بول ريكور دوماً في قوله: "يقتضى أنى لا أفهم السلطة كشر إذا لم أستطع تخيل مصير بريء للسلطة، التي جرى سقوطها انطلاقاً منه. قد أستطيع أن أتمثل سلطة تفترض أنها تربي الفرد على الحرية، إنها سلطة من دون أن تكون عنيفة، باختصار أستطيع أن أتخيل الفرق بين السلطة والعنف"³، تتوفر لدينا العديد من المعطيات التي تفعل مفهوم الكائن السياسى بخصوص الشر والعنف، وما يستحيل إلى غفران صعب في حالة البطش والاعتداء، عندئذ تبدو المسافة بين الحرية والسياسة هي عدم القدرة على تقليص العنف والسيطرة في إراحة هذا القيد لا تصبح الحرية إلا إحدى المشروطيات السلطوية.

ومن ثم فإن هذا الوعي المكروه عليه الحيوان السياسى سيُلاقي تشوّهات عدة على مستوى الشخصية التي لا تتخطى العزل العمدي من قبل الحكم، إلا لتخلق بعثاً لهذا الكائن داخل الخطابات الفلسفية، حتى المعنية منها بالذات وحدها، وهذا ما سنلحظه فيما بعد على رسائل الاعتراف التي تدون الخطيئة التي لم تكن فردية بقدر ما هي خطيئة مرضي عنها من قبل السلطة وتشكلت برعايتها،

¹ المصدر نفسه، ص304.

² المصدر نفسه، ص272.

³ بول ريكور، فلسفة الإرادة، الإنسان الخطاء، (مرجع سابق)، ص181.

ولنعد لنضع التمايز القائم على **اللاعصمة** المشتركة، غير أن البؤس يمتد ليشعر أحد الطرفين بحدة الخناق، وهو الحاصل مع التوحيدي لما كتب « مثالب الوزيرين ». والمجمع عليه لدى الدارسين أن هذا الكتاب لا يخلو من الخطاب السياسي، غير أن الملاحظ بين وعيه وبين وعي مسكويه حسا متباينا ينجذب نحو الاختلاف/ التماثل في آن؛ هناك يكمن الاختلاف في عدم التجاوز وعدم التسامح. وعليه يلقي اهتمام التوحيدي بالسياسة متوقفا على التأمل في تقلبات الكائن السياسي فيما يستعمل مسكويه معجما خاصا للحدث عن السلطة الحاكمة في كل مرة، غير أن الملاحظ عليه اقتصاره على مصطلحات ثلاثة يبدو معنيا بها على الدوام؛ الملك والحكيم والفيلسوف. وهذا الوسم الأخير كثيرا ما كان يطلقه على ابن العميد الذي يختاره كسلطة نموذجية في الحكم على أنه يجمع بين المعرفة والسياسة¹، وهذا ما يحسب أن يكون مرجعية سياسية المزمع رؤيتها في التصور العام إدراكا لحد الكائن السياسي الذي يقول بصده "أما الملك، فهو الملك إلا أنه أكثر عموما وأظهر استيلاء، وهو مع قهر ونفوذ الأمر فيه على طريق العموم المصلحة بالشفقة، فإذا كان بحسب الشرع والقيام بقوانينه، وإنفاذ أحكامه، وحمل الناس عليه طوعا وكرها، ورغبة ورهبة ونظرا لهم كافة لا هوى ولا عصبية _ فهو الملك الحقيقي، الذي يستحق هذا الاسم ويستوجب معناه. وإذا لم يكن بحسب الشرع وشروطه التي ذكرناها فهو غلبة والرجل متغلب، ولا يجب أن يسمى ملكا، ولا صناعته ملكية، ولا نفوذ أمره بحسب الملك"².

إن هذا الحكم يختلف بشدة عن تلاعب التوحيدي بالاحترام المزيف يجعل الرجل السياسي كائنا معرضا هو الآخر للاعصمة ولمازق الإقصاء، التي يتحمل تبعتها المثقف، وهو المعني الوحيد بهذا النفي، تبعا لمعاناة النسيان العمدي والعزل بالوسط السياسي، ذاك الفضاء لم يقدر له بالرغم من الخبرة الفلسفية التي تمكن منها، وجاز عندئذ فصل تدخلاته في قضايا السياسة عن التنظيرات الاستشراافية التي عزم من خلالها مسكويه أو الفارابي تصور المدينة الفاضلة، بل كانت نزعتة تأملية في شخص الصاحب ابن العباد وابن العميد الذي أساء إليه في سلوكات غير مسبقة، أو فيما قد سبق

¹ مسكويه، تجارب الأمم، ج5، تح: كسروي حسن، (مصدر سابق)، ص374.

² التوحيدي ومسكويه، الهوامل والشوامل، (مصدر سابق)، ص107.

تتميشه، في النظر إلى الشخص المسؤول على أساس متعالٍ مع مسخ كل لا أخلاقياته اتجاه المعتقد واتجاه المثقف، ومن ثم كان يتحمل التوحيدي تبعات ذاك المثقف المتطرف المكرس للإرادة الصلبة مع تملك القدرة على الإقرار، وعليه يكاد يتبنى الذاكرة التي لا تفتق *Décousue*، وهو يبرز ظاهرة مهمة للغاية حينما ندرك "أن البشر غير قادرين على أن يغفروا ما لا يستطيعون معاقبته، وهم عاجزون عن معاقبة ما يظهر أنه غير قابل للمغفرة"¹. وما يكيّله النزوع إلى تجربة الغفران الصعب هو تحميل العداء عبء الكتابة بما هي سلطة موازية، وانطلاقاً منها يتضح أنه إذا كانت هناك كلمة تلفظ في هذا التوجه نحو أعماق تجربة الذنب السياسي، فلا بدّ أن تكون ما لا يغفر، وعليه لا يمكن بأية حال أن ننكر ذاكرة التوحيدي السياسية تلك*، وهي ذاكرة الهامش بامتياز ففي الوقت الذي يتمنّع فيه التشهير بالحاكم، هذا الطابو يجتازه التوحيدي ويتحمل عواقبه ليطالب بتقبل أفضل ليكون هذا الاحترام موجهاً لصالحه ولصالح غيره من المثقفين، ولهذا يشدد بول ريكور على أنه "في مطلب الاحترام يوجد رغبة في الوجود ليس بالإثبات الحياتي للذات، بل بفضل اعتراف الآخر"²، إن ميلاد لحظة التوحيدي هي لحظة سقراطية حيث تتغيا السؤال وتتغيا التهكم في بعث الروح النقدية، حتى لدى الذين كانوا يشاركون معه في الذاكرة السياسية، ولم يكن مسكويه شاهداً فقط على إرادته الصلبة بل مشاركاً كذلك في تقييم مقولاته، والإجابة على أسئلته، ومن المهم للغاية معرفة أن «الهوامل والشوامل» لم يكن إلا ذاكرة مشتركة بينهما، وعليه يسمح لنا هذا الكتاب باكتشاف الكائن السياسي، آنئذٍ لتتعقب فهم المسؤولية وسياسة الشخص لنفسه ورعيته، في إطار الخلفية التي سمحت له بتكوين صورة له، وإذا كان من المعلوم أن العديد من كتاباته لا يخلو من الكاريزما التي أراد من خلالها أن يميز الإطار الذي يحقق ذاك الاتزان في النظام القائم بين الحاكم والمحكوم.

¹ بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، (هامش)، (مرجع سابق)، ص 703.

* لنميز بين رغبة التوحيدي في التهكم إذا تعلق الأمر بإيراد المهمل والمسكوت عنه بخصوص الشخصيات السياسية وفي موضع آخر تكاد تبدو كذلك ذاكرة أخرى للهامش في العناية بمجالس اللهو وانفصام المجتمع الرهيب الذي لم يتوان في سرده من خلال العديد من المؤلفات ثم إن رسائل الانهماك بالذات لدى التوحيدي تحيطنا معرفة بالإهمال الذي لحقه وتبعات النكران والنسيان المسلط عليه، وهل تكفي مطالبته هذه بالاحترام؟

² بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، (مرجع سابق)، ص 182.

عود على بدء؛ إن إكراهات النسيان تدعونا إلى مساءلة عريضة، هل يملك هذان المثقفان إرادة أصلاً؟ إن هذا الإشكال في الواقع لم يكن متأخراً إلا لاستدراك موقع متاهة السياسي، حينذاك يترتب علينا استدعاء إحدى الإكراهات متمثلاً في عدم النسيان المثخن بتحميل التبعة.

2_ تحميل التبعة والمسؤولية؛ عدم النسيان

يمكن حصر اشتغال مسكويه على المستوى السياسي في مآزق الحكم وظواهر الجهاد والوفاق العام _ بين الجماهير والسلطة _ وفي التيارات السياسية وأساليب التسيير لدى الوزراء والأمراء والجهاز الملكي عبر تدابير للمدينة والعيش، وكذلك معرفة ظاهرة سياسة المدينة لا يتسنى إلا عبر معرفة ظروف استيفاء العيش الجيد "ثم إن المدينة لها حال تسمى بالأولى عمارة، وبالإضافة إلى الأولى خراباً فأما حال عمارتها فإنما يتم بكثرة الأعوان، وانتشار العدل بينهم بقوة السلطان، الذي ينظم أحوالهم ويحفظ مراتبهم، ويرفع الغوائل عنهم، وأعني بكثرة الأعوان تعاون الأيدي والنيات بالأعمال الكثيرة، التي بعضها ضرورية في قوام العيش وبعضها نافعة في حسن الحال في العيش، وبعضها نافعة في تزيين العيش، فإن اجتماع هذه هي العمارة. فإما إن فات المدينة واحدة من هذه الثلاث فإنها خراب. وإن فاتها اثنتان _ أعني حسن الحال والزينة جميعاً _ فهي غاية في الخراب"¹.

إن عناية مسكويه بالسياسة كانت متكئة على توفر معيار الحاكم النموذجي بالنسبة إليه في زمن سلبت فيه القدسيّة من السلطة بعد إقصاء كامل لدور الخليفة، الذي بات من الواضح أن حضوره مجرد حضور شكلي على سدة الحكم، مع الشرخ الضارب في الأعماق بينه وبين العوام، إلى درجة سمح فيها الزهد في الخلافة والخط من قدرها، وعليه جاز القول مع أركون أن "أناس القرن الرابع الهجري كانوا يواجهون تحت تأثير عوامل عديدة ومتضافرة، المبادئ الجميلة للعلم السياسي، ثم التطبيق الزهيد لها على أرض الواقع، فشتان بين هذه وتلك، لقد كانوا يواجهون بكل صرامة مسألة التفاوت الرهيب بين المثال والواقع أو بين المبادئ العالية وتطبيقها الناقص جداً إن لم يكن المعدوم"². ينبغي لنا على أية حال أن نلاحظ أن تصورات مهمة تلافي ذاك التوجه الذي اصطبغت به معظم

¹ التوحيدي ومسكويه، الهوامل والشوامل، (مصدر سابق)، ص 250.

² محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، (مرجع نفسه)، ص 315.

المدونات الفلسفية ذات التوجه السياسي، أو التي تتيح على الأقل مساءلة تكون العقل الكامن في تداعيات فهم السلطة الحاكمة التي لطالما كانت تبيع سياسة الثقة، أو تلاشى الارتياح اتجاهها على قدر ما تمكنه أساليب المصالحة.

إن سبر العلاقة السياسية فيما سبق أي القرن الأول حيث الاختلاف التندشيني الذي فتح عبر الوحي أفقا سياسيا، يقوم على الأحادية التي هي في منأى عن الجدال، ولم تكن هناك خلافات تخلقها نزعة إيديولوجية في المواقف السياسية في البداية اتجاه الدين أو الفكر أو النخبة¹، التي لم تكن تتجاوز معنى العلم بالكلام الإلهي والحديث النبوي، أما فيما بعد فإن كل ما يتأخم عناء تلك الخيارات التي توجه المثقف تحتل معنى لدى كل قناعة في إمكانية أن تكون الذات معنية بهموم هذا الكائن السياسي، وكيف أنها تملي علينا إدراك مفهوم الواجب لدى التوحيدي القائم لا محالة على التوريط والتبعة، ناهيك عن أنه يزعم السلطة في كل تقلباته، في حين تبدو سكينه مسكويه في المقابل بما هو مدمج في تبادلية الثقة المتاحة له تحملا للمسؤولية، الزاعم أن يكون كل من المثقف المكره إما عبر الارتياح أو الثقة — معنيا بالمشاركة في هذه السيطرة، أو الهيمنة.

لا ندري كم يكون الموقف الذي يتخذه البعض إزاء استقلالية الفيلسوف وفي الشق الآخر عن مدى إيمانه هو شخصيا بشرعية هذه الاستقلالية، قد نجد ملمحا واضحا لدى أركون لما يقيد الاستقلالية بالمسؤولية وهذا مستوى معقد للغاية، كون التوجه إلى قياس درجة الوعي بالأولى لا يخلص لدى القراءة توا بغض الطرف عن الثانية، فلنسائل إذن تلك "الاستقلالية الذاتية والوحدة التي يتميز بها الفيلسوف أو الذات المتفلسفة. وهذه الاستقلالية الذاتية تلقي على كاهله مسؤولية ثقيلة. بمعنى يصبح مسؤولا عن كل شاردة وواردة من أعماله"²، لا نتوقف عند هذا فقد لا تكفي القراءة إلا لتستكمل معنى هذه الحرية، "عندئذ يصبح يتصرف ويتشاور ويختار طبقا لمعرفته، واعتمادا على إرادته الشخصية كإنسان حر، مستقل"³.

¹ Mohmed Arkoun, *Penser l'islam Aujourd'hui* , ENEL, L'aphomic, Alger, 1993 , p,127.

² محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، (مرجع نفسه)، ص196.

³ المصدر نفسه، ص196.

إن قوام معرفة السياسة لدى مسكويه — على الرغم من مرجعيته المتعددة — لم تكد تخلو من دفع ثمن الثقافة الكسروية، كما اعتقد الجابري في « العقل الأخلاقي العربي » حول قضية المزاج الفكري المتفاوت لدى "هذا النزوع نحو التعدد على مستوى المادة الثقافية الجارية لا يلزم عنه بالضرورة التحرر من نظام القيم الثاوي في اللاشعور المعرفي والأخلاقي"¹. ولا نتحرج إذ ذاك من تملك الجرأة الكافية لاستبدال مناقشة الولاء المطلق الرازح في اللاوعي الثقافي، بقيم الإرادة الطيبة، وإلا فكيف نفسر توجهه إلى تحمّل مسؤولية سبر غور ظاهرة الحزن لدى الملك قائلًا: "ولعل من يرى ظاهر الملوك من الأسرة والفرش والزينة والأثاث ويشاهدهم في مواكبهم محفوفين مشدودين بين أيديهم الجنائب والمراكب والعبيد والخدم والحجاب والحشم يروعه ذلك، فيظن أنهم مسرورين بما يراه لهم"²، وعلى الرغم من كوننا ارتضينا أن تمثل هذه الإرادة توجه مسكويه، فهذا لم ينفِ مطلقاً جملة الدوافع التي تجعله لا يتحرج من توجيه نقد غير مباشر للسياسة*، هو في كل مرة يعرض فيها أخلاق الملك، وما يجب أن يكون عليه "وأما الملك البشري لما كان من الأمور التي تنتظم بتدبير واحد وأمر واحد — وإن اشتركت فيه الجماعة فإنهم يصدرون عن رأي واحد، وبصيرون كآلات للملك فتتأحد الكثرة ويظهر النظام الحسن — كان الاستبداد والتفرد به أفضل لا محالة... فإن اختلفت الجماعة التي تتعاون فيه ولم تصدر عن رأي واحد ظهر فيه من الخلل والوهن والتفاوت، ما يظهر في غيره باختلاف الهمم وانتشار الكثرة المؤدي في فساد النظام المتأحد، ثم يكون فساد أعم وأظهر ضرراً بحسب غنائه وعائدته وعظم محله وجلالة موضعه"³. إن تحمل مسؤولية كائن سياسي لا تكاد تخفي الجانب الخلفي الذي هو

¹ مُجدّ عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت/لبنان، ط1، 1990، ص407.

² مسكويه، تهذيب الأخلاق، طبعة لبنان، (مصدر سابق)، ص150.

* إن اهتمامنا بهذا الانتقال الرهيب لهذا المفهوم — السلطة — يمهّد لمشروع قراءة يقوم على المغايرة، ففهمنا لزيّف الوعي المباشر بتجليات المفهوم في مدونة مسكويه يهدينا إلى تتبع المدى الذي ظل فيه رهن الأيدولوجيا السلطانية، ولسنا هنا نحاكم الرجل بقدر ما نحاول أن نتوقف عند مفهوم اللاشعور السياسي لريجيس دوبريه الذي يحرص على "التمييز بينه وبين اللاشعور الجمعي حيث يجعل من اللاشعور السياسي مفهوماً خاصاً ومستقلاً، ذلك أن هذا الأخير وإن كان يخص الجماعة كاللاشعور الجمعي بأنه يختلف عنه لكونه يخص أساساً الجماعة المنظمة كالقبيلة والحزب والأمة؛ من حيث إنها ذات نشاط سياسي هذا بينما يتعلق اللاشعور الجمعي عند يونغ بالسلوك الجماعي عموماً"، مُجدّ عابد الجابري، العقل السياسي العربي، محدداته و تجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت/لبنان، ط1، 1990، ص11.

³ التوحيدى ومسكويه، الهوامل والشوامل، (مصدر سابق)، ص66.

مجبور عليه؛ فالفيلسوف يعتقد أن "بنية الإنسان وتركيبه ومبدأ خلقه، وقع على أنه ملك فكل إنسان له أن يكون ملكاً بما أعد له من القوى المساعدة عليه، ولا ينبغي لأحد أن يقصر عن أحد في هذا المعنى إلا لآفة أو نقص في البنية"¹.

في كتابه «العقل السياسي العربي» تتبدى للعيان العديد من الظواهر لدى الجابري التي لا تختزل في قراءة ابن المقفع، وإنما نضطلع عبرها إلى جملة المؤرخين وفلاسفة الأخلاق، الذين اتسعت خطاباتهم للمرجعية نفسها، ولم يستثن مسكويه هو الآخر الذي لا يجد حرجاً من تشبيه الله بالسلطان، وهي مماثلة مقلوبة للمماثلة المتعارف عليها في نظام القيم الفارسي "معنى ذلك أن مسكويه يطلب الحجة والبرهان على وجوب الشكر لله على ما أعطى، من وجوب شكر السلطان على حسن سيرته، وكأن الشكر للسلطان هو الأصل الشكر لله هو الفرع"². لا ضير من اعتبار هذا المنظور للحاكم ليس إلا ترسيخاً للرؤيا الشرقية التي لم يستطع عبد الله ابن المقفع هو الآخر تجاوزها، لما كان يشجع لصالح جعفر ابن المنصور من خلال مدونته ذات البعد السياسي، وهذا ما سبق التحدث عنه حينما رجع محمد عابد الجابري إلى تحديد نماذج راسخة في اللاوعي السياسي العربي، انطلاقاً من المرجعية الكسروية المضمرة، في العلاقات القائمة بين السلطة الحاكمة والنخبة والعامة، القائمة على أساس التمثيل الكامل من قبل السلطان، وهذه النزعة تختلف عنها في الفكر اليوناني ولعل هذا داع كاف لتمييز "بين السلطة الرعوية في الشرق القديم والفكر السياسي عند اليونان"³، والباحث في تشكل هيئة السياسة في القرون الوسطى للحكم الإسلامي، يدرك أن ما جنته المنظومة العربية كان من هذين التيارين كان يميل في مفهوم السياسة إلى العقلية الكسروية المتغلغلة دون هوادة داخل لاشعور السلطات الحاكمة، من خلال ما كان يقدم من كتابات تمجد العدالة السلطانية بوصفها عدالة إلهية. ثم إن هناك مركزية مشاعة بفعل ما يسمى بـ: **العطاء** الذي كان يخلعه السياسي على المثقف، علاوة عن كونه متجذر في الثقافة فإنه يخلص إلى استلاب المثقف بشكل أو بآخر،

¹ التوحيدي ومسكويه، الهوامل والشوامل، (مصدر سابق)، ص 68، 69.

² محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت/لبنان، ط 1، 2001، ص 417.

³ محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، (مرجع سابق)، ص 40.

"إن العطاء يخلق في الأعماق اللا مساواة حين يضع المعطي في موقع التفوق المتعجرف؛ إن العطاء يربط المستفيد ويحوّله إلى مدين، مدين بالاعتراف الجميل؛ إن العطاء يحطم المستفيد تحت دين لا يسد"¹. ليس من السهل الحديث عن التقريب بين مشكلة الدائنية المتوقفة عليها علاقة عدم النسيان بين المثقف بالكائن السياسي، في الطرف الذي ينحو بها إلى التوريط حيناً لأجل التكتل، وحيناً آخر تدفع نحو الإقصاء، غير أن الموقف يظل غير كاف لمعرفة تفاصيل هذه التبعية المعلقة على مهمة المسؤولية المنطوية على وعي بأسبقية التكفل لدى العالم بمدى التأثير بالاشتغال السياسي، ناهيك عن أن التدخل في مهام السياسي يترتب عنه إما توصيات، أو تدخلات بالتعقيب على القرار، ولا مفر حينها من العودة إلى الرسالة الملقاة على عاتقه، ثم إننا نلتقي هنا بمعنى تتخذه طبيعة المسؤولية، إن كانت أخلاقية بحتة أم أنها تتخذ طابعاً سياسياً لما تتطلع إلى التقيد بالالتزام إزاء السلطة، "تحميل التبعية، يمكن على عملية اعتبار فاعل مسؤول عن أعمال هي نفسها مباحة أو غير مباحة... إن كان الفعل الطوعي يستحق المديح أو اللوم فإن الفعل القسري القهري يستدعي لنا المغفرة والشفقة (غير أن الصحيح هو أن أرسطو لا يحدد بالضبط ما يختص بالمحاكم وحدها أو ما يختص بتقديرنا الأخلاقي فقط). ومن هنا فقد كانت فكرته البارة أن يعتبر تحمل التبعية ليس كعملية زائدة تضاف إلى الإسناد، ولكن كعملية من طبيعة هذا الأخير نفسه"². قد يكون من قدر هذه التبعية أن تجتمع في زاوية واحدة على الرغم من الاختلاف في دوافعها الطوعي أو القسري، ومصدرها الأخلاقي أو السياسي في حالة النسيان. ويزيد على ذلك ريكور "مع تحميل التبعية يمكن أن يكون هناك ذنب من دون تنفيذ من دون تحقيق عقاب أما مع المسؤولية فيمكن أن يكون هناك ذنب من دون قصد أن عاقبة أفعالنا وهذا مفهوم ذكرناه قبل قليل تفوق مدى عاقبة مشاريعنا. غير أن مفهوم المسؤولية له وجه آخر متجه نحو الماضي حين يتضمن طلبه منا أن نتحمل نتائج ماضٍ يؤثر فينا، من دون أن يكون كلياً من نتاج أيدينا، غير أننا نتحمّله على أنه ماضينا، إن فكرة الدّين هذه... تعود إلى هذا

¹ بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، (مرجع سابق)، ص 694.

² بول ريكور، الذات عينها كآخر، (مرجع سابق)، ص 225.

البعد الاستعادي للمسؤولية"¹. وتجدد الإشارة إلى أن أصول هذه الفكرة إغريقية المنشأ، لما أن كان "أرسطو قد مهد الطريق مع أفهمه (سوناتيون) (*sunaiton*) (المشارك في المسؤولية، المسؤول مع آخر)، فهذا الأفهوم يجعل من الفاعل سببا جزئيا ومساعدًا في تشكيل الاستعدادات والطباع"². ويبدو أن استرجاعنا لحالة عدم النسيان، الذي يستعد في سياق أن الإنسان كائن مكابد لهذه القدرة، أهمية بالغة بالشكل الذي توظفه، بصدد معجزة المسؤولية الموكلة إليه، وللتبعة على حد سواء، كون "ما يفترضه مسبقا عزو المسؤولية بالمعنى الأخلاقي القانوني لأحدهم هو من طبيعة أخرى غير تسمية متكلم لنفسه بنفسه، أي صلة من طبيعة سببية _علينا أن نحدد_ ويدل عليها التعبير القدرة على العمل أو الاقتدار على التصرف. علينا أن نستطيع أن نقول أن عن العمل"³.

وللتمييز -إذًا- بين التبعة والمسؤولية، لا مناص من العلم أن تحميل التبعة يمكن أن يكون هناك ذنب من دون تنفيذ من دون تحقيق عقاب، أما مع المسؤولية فيمكن أن يكون هناك ذنب من دون قصد، وعليه يثبت مسكويه حضوره السياسي من خلال قدرته على التواصل مع صاحب السلطة مباشرة قبل استقالته، فهو الذي قدم **النصح** لأبي الفتح ابن العميد بوصفه يشعر بالمدونية أو بالمسؤولية اتجاهه. فأراد أن يلهمه الاستمرار على نزوع والده في الحكم، إلا أنه لم يستجب لصرخته تلك التي كان عليها يتوقف فهم الوعي السياسي _انطلاقا من الخبرة_ لدى مسكويه، بحكم أخلاقيات السياسة لا العادات السياسية التي قد تكون همجية في العديد من المواقف، غير أن أبا الفتح الذي تلقى خطابا من قبله لم يعر له انتباها، إلا بعد أن بلغ حكمه النهاية فكان ذلك "ما جناه أبو الفتح بن العميد على نفسه وميله إلى الهوى واللعب حتى تأدى أمره إلى الهلاك"⁴. ويمتد هذا الوعي إلى المقدرة على وصف السلطة المركزية بالهشاشة لما تعانیه من التفكك والانحلال، وهو حال معز الدولة الذي انتهت به الحال إلى الانحدار هو الآخر⁵.

¹ بول ريكور، الذات عينها كآخر، (مرجع سابق)، ص 549.

² المرجع نفسه، ص 242.

³ المرجع نفسه، ص 228.

⁴ مسكويه، تجارب الأمم، ج 5، (مصدر سابق)، ص 419.

⁵ مسكويه، تجارب الأمم، ج 5، (مصدر سابق)، ص 322، 323، 324.

وريثما تنكشف عاقبة أفعالنا أمام تفوق مدى عاقبة مشاريعنا إذ إنّ مفهوم المسؤولية له وجه آخر متجه نحو الماضي، يتأبى عن النسيان، حين يتضمن طلبه منا أن نتحمل نتائج ماضٍ يؤثر فينا، من دون أن يكون كلياً من نتاج أيدينا، غير أننا نتحمّله على أنه ماضينا، ولهذا نجد إحدى صرخات تحميل التبعة التي وجهت ضد السلطة، حينها ما كتبه التوحيدى من ذاكرة متأزمة اتجاه الانفصام الحاد المعاش من قبل الحكام وحاشيتهم بما فيها الطبقة المثقفة، الذي لم يكن إلا انعكاساً لمازق المدينة الإسلامية*، التي استحالت مشوهة بعد التصور والنقاش المستمر عن المدينة الفاضلة، "وكانت هذه المناقشات تستقطب نقطة الجماهير، وبخاصة أنها كانت تحان بشكل فاضح من قبل أغلبية المسؤولين، والطبقات النافذة في المجتمع، وكان رجل كالتوحيدى يغلي بالغضب غليانا عندما يرى إلى التفاوت الفاضح بين الكلام المعسول عن العدالة والمدينة الفاضلة من جهة، وبين واقع الحال المزري والبائس من جهة أخرى"¹، وهذا النداء لم يتوان التوحيدى في تدوينه وتقديمه في نماذج حية بنقده «أخلاق الوزراء» ولم يتحرج أن يشكل جبهة للتنديد بسوء أخلاقهما أمام المحكومين، البالغة في التعامل مع الطبقة المثقفة التي لم يكن محظوظا التوحيدى قط في الانتساب إليها، هذا مع انعدام الشعور بالثقة المتبادلة في الحياة السياسية، إن الوسيط الثاوي في عرف مسكويه لا يحتاج إلى التفاوض، أو ذاك المعنى بالإرادة الصلبة التي تبلورت في العديد من كتاباته، إذا كان ذاك الهامش السياسي فلم يكن بدعا اغترابه، وتجدر الإشارة إلى نصه في الاغتراب الذي يستحق استنطاق التكر فيه من خلال مفهوم النسيان، وقد قيل قديما "إن فن الذاكرة هو نكران متعجرف للنسيان، ورويدا رويدا لمواطن الضعف الملازمة للحفاظ على الآثار وعلى استحضارها"².

كم تستغرق الكتابة في العودة إلى العناية بالذاكرة إن لم نقل كل شرط تفكري لها لا يتم في غياب ظاهرة النسيان أو عدمه، وهماي تتألف معه بخصوص إثارة مستوى مهم من الوجدان، ناهيك أن تحرك قوى لا تكف عن تصنيفه في خانة قدرة إيجابية، "إن النسيان يشتغل على صعيدين

* حسب مسكويه بنى المدن بالعدل المدني وتخرب بالجور المدني، مسكويه، تهذيب الأخلاق، (مصدر سابق)، ص110.

¹ محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، (مرجع سابق)، ص315.

² بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، (مرجع سابق)، ص116.

إشكاليين؛ فكلما اتجه صوب الذاكرة ذكرنا أساسا بحضور الغفران أو عدمه، ولما أن كان في حالات كثيرة مقدرة كف نشطة، مقدرة إيجابية بكل ما في الكلمة من قوة¹، والملاحظ أنه لا يتوقف عند حد توظيفه فقط في حفظ نظام الذاكرة من الترهّل، بل يشدو بسلطة تظل مشدوهة باستمراره لوقت يسمح بطرح التساؤل " كيف نعي هذه السلطة التي تجعل من النسيان الحاجب، الحارس للنظام النفسي للطمأنينة واللياقة"². وهي الحال المعنية بالمطالبة بزيادة حظ الغفران، وقد لا نتحرج من معرفة أنها تلك السلطة التي تحمي النسيان من الدوافع السلبية، وهذا الشرط الضروري يعني بكل ما يحمله من ثقل وحمولة أنه لا إرادة أمام ما يحمل الإنسان على النسيان، إن كان التوقف عند لحظة القدرة على الشيء إن كان هو بالضبط النسيان الذي يتوفر على حالات تمنح هذا الاطمئنان له، في سياق هذا نحن ندرك ذلك "بفضل نعمة الذاكرة، هذه القوة المضادة بمساعدتها، وحالات محددة، يتوقف النسيان_ وذلك في حالات الوعد"³، يقول بول ريكور أنه، "في هذه الحالات المعينة_ يمكننا الحديث ليس فقط عن إرادة عدم النسيان، عن إرادة تستمر بإرادة ما كانت قد أرادت مرة، وبالضبط عن ذاكرة للإرادة... وحين نربط أنفسنا نحل أنفسنا مما كان قوة لكنه لم يكن بعد إرادة"⁴. وتأتي إرادة عدم النسيان هذه لتدعم تساؤل التوحيد في «أخلاق الوزيرين» بعد أن أورد أبياتا للصاحب ابن العباد في مدح الشذوذ، وادعاؤه معرفة الدين زيادة: "أهذا كلام من يدعو إلى الله، ويجب أن يستجاب له، ويجرى على طريقته، ويكون ذريعة بين الله والعبد؟... هل كان يعرف من الحساب بابا؟ هل عقد جماعة؟ هل عقدت له فتكلم عليها؟ هل قرأ مؤامرة؟ هل عرف منها حدا؟ هل أمكنه أن يحتج على عامل أو يناظر ناظرا؟ أو يخاطب مشرفا، أو يرسم في العمل رسما، أو يجيب عن كتاب واحد في العمالة؟ وفيما يتعلق بآبواب النظر في العمارة، هل ناظر خائنا مقتطعا أو استدرك مالا مختلسا؟ هل فصل حكومة بين كاتبين، أو قطع خصومة بين جنديين؟ هل رأينا ثم إلا الرقاعة

¹ بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، (مرجع سابق)، ص724.

² المرجع نفسه، ص724.

³ المرجع نفسه، ص724.

⁴ المرجع نفسه، ص724.

والتدفق، والجنون والهذيان والتسائل، والتمايل، والبقبة والطققة، والقرقرة والبربرة؟¹. ثم يتأسف التوحيدي بشدة على مكانة لا يستحقها، واحترام مفرط في حقه وثقة مزيفة به، هذا مع ما يتصف به من غيرة مفرطة ورياء طافح "إلا أنه غلط فيه ووثق به ووكل إليه الرأي، ولم يؤذن لأحد في تحريكه بكلمة، ولا في مضاداته بحرف، حتى تم له ذلك كله بأسهل وجه مع الجدل المواتي والمر المنقاد، وحب أن يعتقد أن ذاك عن كفاية في الصناعة وحذق في العمل، وسعة علم بالكتابة الديوانية والرسوم الخارجية"²، هذا مع التأويلات الباهتة للقرآن، وجراً وتهور تدخله في ما يحسن السكوت عنه، بما أنه يفتقد إلى القدرة على تأويل ما يود تفسيره لـ: "همت به وهم بما.. لولا أن رأى برهان ربه" لقد كان يهم بما، ولكنه لم يهم، وهذا كقول القائل: إني غرقت لولا أنه خلصني فلان"³.

كما يورد التوحيدي شهادات لشعراء آخرين كانوا قد تعرفوا على صاحب ابن عباد*، ولم يجد هو الآخر كيف يقدم تسويغاتٍ لإخفاقاته المتتالية، على الأقل كي لا يوصف بأشنع الأوصاف "مغرور من نفسه لمواتاة جده، وتصديق ذوي الأطماع في جميع دعواه، وما أحوجه إلى إنصاف الناس من نفسه بأحد شيئين: إما بأن لا يدعي الكمال، أو بأن لا ييكت الرجال؛ فلا هو بريء من النقص، ولا هو غير مستحق للتبكي، وليس من لا يمكن أن يواجه بالنقص الذي فيه، وبالتوبيخ الذي يستحقه على فعله، ليد له في السلطان قوية... والكذب من آفاته، وهو خلق يعر المروءة ويشين الديانة ويسقط الهيبة، ويجلب الخزي، ويستدعي المقت، ويقرب الموت، وقل من لهج به إلا كان حنقه فيه، وما رئي شيء أمحى لنضارة الوجه، ولبهجة العلم ولزينة البيان منه"⁴.

ولا مراء من أن اتخاذ الشهادة التاريخية للتوحيدي على السلطة يفتح أفقا آخر لفهم أثر عدم النسيان، حينما تتوفر لديه كمادة تحقيق ميدانية ليميط عبرها اللثام عن كشوفاته السابقة _ أن من

¹ أبو حيان التوحيدي، أخلاق الوزيرين، (مصدر سابق)، ص 216، 217.

² المصدر نفسه، ص 217.

³ المصدر نفسه، ص 252.

* يقول أبو حيان التوحيدي في كتابه أخلاق الوزيرين: "فحدثت بهذه الجملة ابن المراغي ببغداد فقال لو سكت عن هذا لكان أحسن به، هذا تقدير لآعب بكتاب الله... إنما المراد به على سجية الكلام : ولقد همت به همها اللائق، وهم بما هم البشر الذي لا براءة له من همه إلا بتوفيق الله والبرهان كان ذلك التوفيق" المصدر نفسه، ص 252، ص 270 .

⁴ المصدر نفسه، ص 191.

دخل البلاط فهو غير آمن— وأنها لم تكن محض افتراء، وهامو يفتش عن هوية الصاحب "وقلت لابن المراغي: كيف تراه؟ ... وقلت للشيخ العالم: أما أنت من بين الناس فقد حظيت عنده ونلت منه... وقلت لأبي جعفر الوراق... وقلت لأبي الفضل الهروي... وقلت للتميمي... وقلت لأبي سعيد الأبهري... وسألت ابن زرعة الفقيه، وقلت لابن فارس"¹، هؤلاء جميعا جسدوا وبشدة قدرا مماثلا وهو الكشف عن لا عصمة السلطة، وليس هذا فقط، وإنما ارتقاء هذه الظاهرة لتعقيد علاقتها بالنخبة، كما يورد التوحيدي حديثا عن تطرف هذا الرجل اتجاه طائفة دون غيرها، بل قد يصل به الأمر إلى درجة التنكيل بهم "كيف يكون هذا الرجل —يعني ابن عباد— ديانا ومتألها، وهو يتنذل العلوية والأشراف ويهينهم أعنوانه، وهم يعدون بين يديه فلا ينكر ذلك منهم؛ وقد قال يوما وهو يريد الركون لبعض حجابه: نظفوا الطريق من هذه الخنافس والجعلان والحراي والغربان"²، وتكتسب هذه الشهادة التاريخية لدى التوحيدي مصداقيتها في هذا التنوع من حيث المرجعية التي لا تقف على نخب في مجال بعينه بل هناك الفقيه والشاعر والفيلسوف والموسوعي... إلخ. يبدو أننا نقف عند كتابة التوحيدي لنسائل هذا النموذج كظاهرة تتأبى على النسيان، فلا ندري الحجم الذي يمكن أن يفكر فيه «مثالب الوزيرين» من خلال معرفة ما تعنيه الكتابة، ويظل في كل الفترات التي يدعو فيها الذاكرة ينتشي كل اهتمام بالنسيان، لأجل ذلك يبدو دوما أن "النسيان الاحتياطي هو قوي بقدر ما هو قوي نسيان المحو"³. وبالرغم من كوننا لا نود تحري صحة ما يقره التوحيدي عن ذاك الوزيرين، غير أننا نلاحظ بشدة عدم استقلاليته، فيما يأتي خطاب مسكويه موجها إلى إصلاح صاحب السياسة وإلى تقويم حكم يشعر اتجاهه بالمدىونية بالتفكير كيف يمكن أن يكون عليه الملك، وليس كيف كان الملك كما هو الحال لدى التوحيدي، وهو بدوره يقوم بتمثيل دور اللا عصمة المتبادلة مع السلطة كونه يملك من القدرة ما يجعله يسرد ويكتب من قبيل التعاطف مع الذات ومع

¹ أبو حيان التوحيدي، أخلاق الوزيرين، (مصدر سابق)، ص 316-319.

² بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، (مرجع سابق)، ص 296.

³ المرجع نفسه، ص 728.

الآخرين. فكيف يمكن وضع تصور لهذا التلاقي؟ نقول هذا ونحن نعلم عتمة النص إلى درجة أنه كان مثخنا بالنسيان أو لأجل الحديث عن رقابة النسيان.

3_ البعد السياسي لمفهوم الاغتراب

يبدو أننا بحاجة ملحّة إلى العلم أن مفهوم الاغتراب قائم بذاته من خلال معايير تجعل من غير المنطق أن نجرده من خصوصيته، وحديثنا الآخر يروم اعتباره انعكاسا للسلطة السياسية، فلا بد - إذاً - أن تمتد في الخطاب، وهي الحال ما حصل في خطاب التوحيدي لما بعث من جديد البعد السياسي لديه عبر مفهوم **الاجتراب***، وما كان إلا تحصيل حاصل في انقطاعه عن التوجه إلى مجتمع البلاط، والاعتكاف بعيدا عن المماحكات والعدول عن الولاء، إذا توفر لدينا معنى خصب لمعرفة الظروف التي تبلور فيها نسق مغاير لحياة المثقف، المهم أن الاغتراب لم يكن إلا استجابة لفشل سياسي، فهل أراد إذن عبر اللجوء إلى تلك الفكرة الرمزية أن ينفي ذاته بعيدا عن الإحباط؟

إن اجتراب التوحيدي يحمل معنًى سياسيا ريثما تقع مسؤوليته على عاتق المثقفين الذين نقم عليهم، فهو يدعونا إلى مساءلة **التنكر والتناسي المعرض له**، وهذا مع كونه يكابد عناء الانتقاد والإقرار والإفصاح، و يدفعه أحيانا إلى التحامل عن قصد، كون الطاعة التي كانت ربما من واجبه لا يراها تليق بالسلطة التي تفتقد إلى الإخلاص، ولهذا يسهل رؤية حجم تجاوزه للمسافة بينه وبين

* تتحين الفرصة لعرض بعض خطاب أبي حيان التوحيدي بشأن الاغتراب؛ "... هذا وصف غريب نأى عن وطن بني بالماء والطين، وبعد عن آلاف له عهدهم بالخشونة واللين، ولعله عاقرهم الكأس بين الغدران والرياح، واجتلى بعينه الحدق المراض؛ ثم إن كان عاقبة ذلك كله إلى الذهاب والانقراض، - فأين أنت عن قريب قد طال غيبته في وطنه، وقل حظه ونصيبه من حبيبته وسكنه؟ وأين أنت عن غريب لا سبيل له إلى الأوطان، ولا طاقة به على الاستيطان؟... وقد قيل: الغريب من جفاه الحبيب. وأنا أقول: بل الغريب من واصله الحبيب، بل الغريب من تغافل عن الرقيب، بل الغريب من حبابه الشريب، بل الغريب من ليس له من نودي من قريب، بل الغريب من هو في غيبته غريب، بل الغريب من ليس له نسيب، بل الغريب من ليس له من الحق نصيب... الغريب من إن حضر كان غائبا، وإن غاب كان حاضرا. الغريب من إن رأيته لم تعرفه، وإن لم تره لم تستعرفه... فأما وصف الغريب الذي اكتنفته الأحزان من كل جانب، واشتملت عليه الأشجان من كل حاضر وغائب، وتحكمت فيه الأيام من كل جاء وذاهب، واستغرقت الحسرات على كل فائت وآيب، وشتت الزمان والمكان بين كل ثقة ورائب، - وفي الجملة، أتت عليه أحكام المصائب والنوائب، وحطته بأيدي العواتب عن المراتب، فوصف يخفى دونه القلم، ويفنى من ورائه القرطاس، ويشل عن مجسه اللفظ، لأنه وصف الغريب الذي لا اسم له فيذكر، ولا رسم له فيشهر، ولا طي له فينشر، ولا عذر له فيعذر، ولا ذنب له فيغفر، ولا عيب عنده فيستر. هذا الغريب لم يتزحزح عن مسقط رأسه، ولم يتزعزع عن مهبط أنفاسه. وأغرب الغرباء من صار غريبا في وطنه، وأبعد البعداء من كان بعيدا في محل قربه"، أبي حيان التوحيدي، الإشارات الإلهية، تح: عبد الرحمن بدوي، مطبعة جامعة فؤاد الأول، القاهرة/ مصر، 1950، ج 1، ص 79-83.

السياسة، "إذا كان هذا التمييز بين السلطة والعنف والمتخيل عن الموضوع محمولاً في العاطفية الملازمة للموضوعية السياسية، يصبح ممكناً أيضاً تخيل المشاعر التي هي في أساس أهواء السلطة؛ هي المشاعر هي أصل الأهواء التي تفسدها هذه المشاعر الصافية، الملازمة لعلاقة الأمر، والطاعة تؤسس لإنسان هو عبارة عن حيوان سياسي"¹. ومهما كان من أمر فإن تسليط الضوء على هذه الفكرة بالذات _الاغتراب في خطاب التوحيدي_ يحمل معاني سياسية كون التغلب على المنفى القسري المعرض له يجعل السلطة تتحمل التبعة، وعدم استقرار حالته الشخصية، غير أن معنى عميقاً يتخذه الاغتراب في «الإشارات الإلهية»، هو سليل توجهه الفلسفي المعقد في إطار الطموح إلى الاستقلالية، وقد يقول قائل: أيّ معايير التحرر قد تثبت جدارته أمام التوحيدي، الذي يبدو متحرراً في أكثر من موضع تعرض له للإقصاء؟ وإن كنا نشدد على مقولته الأشد تعقيداً في الاغتراب، غير أن هذا لا ينفي أنه في البداية كان متورطاً في الأيدولوجيا السلطانية، فكما هو معلوم أن السلطة من صنعت خطابه، ومن ثم بقي في صراع لأجل أن يموقع ذاته ضمن الساحة الفكرية حينها*، و ما لبث أن تسامح مع ذاته التي ندبها في المرحلة الأولى إلى التأنيب والعتاب، بعد ذلك بدا متماسكاً أو بصراحة سيد خطابه، مستقلاً عن السيطرة والهيمنة، وإذا تسنى لنا تفكيك هذا اللاوعي من الداخل فهل سنعثر على تدفق مباشر لتصدي التوحيدي عبر تحميل التبعة؟ كما يتضح بين ثنايا خطابه في ماهية الاغتراب، علاوة على أن هذا الإقصاء يزرع في تنكيل السياسي بالمتقف، ناهيك عن كون قلقه ليس إلا أحد انعكاسات تجربة الاغتراب.

لا نجزم بالسبب الذي يدفع السلطة لرؤية النخب المثقفة مسوغاً للتموقع، ولما اقتضت الحاجة لصرف هذا الكائن المهمش فكان من السهل أن يكون ضحية أو مضحى به، وصير التوحيدي ذلك

¹ بول ريكور، فلسفة الإرادة، الإنسان الخاطئ، (مرجع سابق)، ص 181.

* لا ندري كم يتداعى ما سماه أنطونيو غرامشي *Antonio Gramsci* المثقف العضوي لقاء وضع أي حيوان التوحيدي؛ لما يتضح أكثر أمامه على مستويين؛ كحالة متماسكة للغاية، لما يتبين أنه ممارسة لنشاط تستغرقه الثقافة اتجاه السلطة، علاوة على أنه يستوفي وجود هذا النشاط على صعيد آخر حيث الصراع بين النخب في تلك الحقبة ظل متمسكاً بالهيمنة والتموقع لكسب رهان السيطرة، وفي حالة شديدة الاغتراب تدفع بالتوحيدي إلى التصدي لإكراهات السياسيين، ولاسيما أن فرصته في التكتل مع النخب تكاد تنعدم، ومن هنا تأتي جاذبية وصفه بالمتقف العضوي، إضافة إلى نضاله ضد الأخلاق السائدة حيث الصدام يكلفه الدعوة إلى مراجعة هذه القيم، ويظهر الالتزام هذا أنه كان غريباً مباشراً لإزعاج السلطة، لتلفظه المنظومة السياسية خارجاً.

الشر إلى قدرة سردية تملك أن توجه التاريخ، أو أن يقدم الحجة التي يرتضيها بعد طول تأمل، فكان نسيانه تلك الذاكرة العميقة المخزنة لتأملات الاغتراب بوصفه الكائن الأشد اغتراباً، ولأجل أنه يحيا على ما نسميه بنسيان الاحتياط لا نسيان المحو¹، ولعلنا نصل إلى إشكال مناسب لهذا التوجه بأن لا نقصر الاغتراب لديه على ذلك المعنى الروحي الذي طالما تعلق به حصراً، كون التوحيد لم يذرف يوماً عبرات بؤسه إلا وحمل السلطة إقصاءه، فحتى وهو يكتب خطاباً عنيفاً عنها لم يستطع التسلل من اللعبة السياسية، حيث يبدو النسيان والذاكرة شيئاً لا يكاد يفتق. وها هو بول ريكور يسأل سبب استحالة الحديث عن نسيان سعيد بالضبط كما هو الحال لما نتكلم عن ذاكرة سعيدة، غير أنه لا يلبث يقر أن "علاقتنا بالنسيان غير متصفة بأحداث فكرية يمكن مقارنتها بالعلاقة بالتحقق الذي سررنا بتسميته المعجزة الصغيرة للذاكرة_ ذكرى تثار"²، ويضيف في ذات السياق قائلاً: "يمكن لنا أن ندرك أننا نسينا، ونلاحظ ذلك في لحظة معينة. غير أن ما نتحقق منه عندها هو حالة النسيان التي كنا فيها"³. لقد كانت حدة التورط في ذاكرة أليمة تملئها خصوصية مرحلة التهميش السياسي بالأول، إنه لمن الصعب فك تشابك الحيرة والارتباك الذي آل إليه المثقف حينها أمام الوحدة المعنوية المفروضة عليه، ولا جرم أن التورط الذي وقع فيه التوحيدي وليد اشتباك قوى غير متكافئة بين السياسي وبين المثقف، مع العلم أن العلاقة لم تكن إلا أحد بواعث السيطرة والتبعية.

لا يشترط هذا الطرح استنفاد كافة المعطيات بما قد تكون غير كافية لاستنتاج ظاهرة كالاغتراب، فأن نعيد لمفهوم العزلة شرطه التاريخي لن يكون في غنى عن دوافع التورط في الازدراء الذي يدفع دون شك إلى العزلة. حيث لو ما كان هناك تورط لما كانت عزلة، وعلى كل يبدو أن كلا المفهومين يتجه لإشباع نهم التنكر، فأما عن المدى الذي يتخذه بشأن مسكويه فيمكن اعتباره بكثير من الاحتراز ذاك الكائن المتورط في خدمة السياسي، نقول هذا ونحن نعلم مدى التكلفة، ثم يأتي التوحيدي هو الآخر ليستنفد المعنى الذي يحتمله التنكر بشأن الاغتراب.

¹ بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، (مرجع سابق)، ص722.

² المرجع نفسه، ص723.

³ المرجع نفسه، ص723.

إذا تحدثنا عن القيم السياسية فلسنا في غنى عن قضايا الثقة والاستقلالية الذاتية، هذا مع استحضار مقولة التنكر بصدد الشكل الأشد تعقيدا لمظاهر إكراهات النسيان، حيث "إن كانت الذاكرة هي مقدرة، القدرة على تجميع ذاكرة، فإنها وبطريقة أساسية صورة من صور الاهتمام، هذه البنية الأنثروبولوجية الأساسية للوضع التاريخي. في الذاكرة_الاهتمام نرافق عن قرب الماضي فنظل منشغلين به. ألا يكون هناك عندها شكل أعلى للنسيان بما هو استعداد وطريقة وجود في العالم هو عدم الاكتراث"¹.

لم يكن من السهل اعتبار التوحيدي ذاكرة سياسية، كونه مقتدر على السرد أو هو ما وصفناه أعلاه صاحب الإرادة الصلبة؛ تلك الإرادة المعنية بالسؤال القلق عن السلطة، وعن الاضطراب الموجه الذي تواجه به الكائن السياسي، وعن عدم قدرته هو على كبت الخطاب المسكوت عنه من قبل النخبة المداهنة، وفي هذه الظروف تتوالى الإكراهات مورطة الإرادة الصلبة/الإرادة الطيبة في النسيان إما عبر الإقرار_بتحميل التبعة_ أو شهادة الواجب_تحمل المسؤولية_ وعلى العموم كلا الاتجاهين يكرس أهمية بالغة ينطوي عليها هذا التراث في استرجاعه بصدد مفهوم الذاكرة، وتبعاً لمفهوم النسيان الذي "لا يمكن أن يشكل حكماً متميزاً عن الذاكرة عن طريق تواطؤ من قبل استنزاف الوقت... إنه يضع فقط سمة ناعمة على عمل الذاكرة وعمل علاج الحداد والحزن. لأنه لن يكون عندها عملاً"². كما ينفتح هذا النسيان على إكراه آخر هو الذاكرة الملزمة التي تتحين الفرصة لقراءة نص «الحكمة الخالدة» حيث لا ينفك عن الاهتمام بإشكالية الذاكرة، ونتخذ من هذا المسوغ جسراً لاستنطاق الخطاب الذي لم يؤخذ إلى اليوم_ على أنه لا يفتأ يهدي القارئ إلى تعقيدات أكبر وأعمق من كونه يتوقف على شيء اسمه الحكمة الخالدة، حينئذ لا بدّ من العلم أن هذا الخطاب كان له توتر وقلق فريد، وهو الهم الذي يؤرق حتى الإنسان البسيط ولا يعبر عنه إلا باللغة، ولطالما عتمت بدايتها كحال الذاكرة الأزلية، في المدى الذي نعني بقضايا الذاكرة، هذه الدلالة التي تتمفصل عبرها لا تتناهى أن تظهر في الكتابة الشذرية.

¹ بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، (مرجع سابق)، ص 727.

² المرجع نفسه، ص 727.

ثالثاً _ تكوثر الخطاب الأخلاقي؛ الواجب بصدد الذاكرة الملزمة

إذا تعلق الأمر بتاريخ الحكمة فإن كتاب «الحكمة الخالدة» سيفصح عن مشكلة لذاكرة لا تكاد تخلو من التعقيد داخل إطاره اللا زماني، سوى أنه لا يدع خصوصية لكل مستوى جانباً، تلك المتتاليات من الحكم الأخلاقية تختزل العديد من اللحظات التي لا نزمع من خلالها أن ندعو إلى إظهار وحدة النص المشتتة، علاوة على أنه يشفع له كونه نصّ مختارات مثلما هو الحال «البصائر والذخائر» للتوحيدي، بقدر ما توفر أكثر من مسوغ لا نزال ندرك حياله أن "أناس الماضي يجمعون الغيرية المزروجة غيرية الغريب، وغيرية الكائن الماضي"¹.

يلتزم بول ريكور في كتابه «الذات عينها كآخر»، بعرض للمتصور الرئيس لغائية الحياة الأخلاقية. وهو متصور أرسطو في «الأخلاق إلى نيقوماخوس» والذي استعار منه تسمية الأخلاق الممتد في كل تجربة أخلاقية، الموضوعة تحت علامة الخير وليس تحت علامة الواجب، وذلك كما في الأخلاق، التي يقال أنها علم الواجبات الأدبية، بسبب تبعيتها إزاء ما يجب القيام به وإزاء الواجب، ولا ضرر -إذا- أن نتساءل مع بول ريكور بخصوص طبيعة الوظيفة التي تتسنى للمجاز في نقل المعنى، "هل توجد طريقة أخرى لربط المعنى بالمعنى غير المجاز؟"². وإذا تحدثنا عن المجاز فلا شك أن استنطاق نص «الحكمة الخالدة» المغدق بالأساليب المجازية ينفتح على التأويل لأجل قلب الوعي المباشر وخلخلة هذا النمط من الكتابة الكلاسيكية الشذرية، ولا سيما تداعي هذا النموذج عبر قراءة تدعو مجدداً إلى التساؤل عن كيفية النظر في الذاكرة.

قدم محمد أركون قراءة موضوعاتية لكتاب «الحكمة الخالدة» في أطروحته «نزعة الأنسنة في الفكر العربي»، ويحسب لمحاولته البنيوية في هذا النص أنها أتت على تحليل مشكلة المصادر، فتجشم عناء البحث عن المرجعية لهذا الكتاب على الرغم من كونه مؤلف مختارات، وهو يدرك الصعوبة التي تكمن خلف هذا النمط من الكتابة، ولأجل ذلك فهو يتساءل قائلاً: هل يمكن أن نكتشف طريقة

¹ بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، (مرجع سابق)، ص496.

² بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هرمنيوطيقية، تر: منذر عياشي، مراجعة: جورج زيناتي، دار الكتاب الجديدة، بيروت/لبنان، ط1، 2005، ص45.

في معالجة المصادر تؤكد وجود موقف ثابت للمؤلف من الأصول التي يستشهد بها ويعتمد عليها؟¹. لا بدّ من العلم أن تماسك نص أو عدمه لا يعيننا بقدر ما يمكن الاهتمام به في الذاكرة الملزمة ، نقول هذا ونحن على دراية بالمشكل الذي قد لا تكثر له الدراسة بخصوص مرجعية النص، فهو لا يكفي بثقافة واحدة ولا روح فلسفية بعينها فلا ضرر من أن لم هذا الشتات هو إستراتيجية لا تعني لدى دارس أول الأمر أكثر من تجاوز النزعة الفيلولوجية، التي تبدو مغرية للغاية في الاكتفاء بتحليل المرجعية، حتى إن كل همّ المفكر التاريخاني هو أن يفتش عن المصدر المتكئ عليه في المقولات المعتمدة، كذلك يبدو هذا النمط من الكتابة من خلال الإكثار من الاستشهادات _والقول لأركون_ "مرتبط في نظرنا بتقليد الآخرين والاستبعاد لهم وانعدام الأصالة والابتكار. كما أنه مرتبط بالتكرار المضجر والممل والعديم الجدوى، ولكن الأمر مختلف بالنسبة للعقلية (العلمية) في القرون الوسطى. فهي كانت تعتبر عملية الإخلاص للسيادات الفكرية المأذونة والاستشهاد بالقدماء، بمثابة الشرط الأولي والمسبق من أجل التوصل إلى الحقيقة"²، وهي خصوصية المنظومة في القرون الوسطى، فنهرص تجارب محددة بما يمكن أن يعد متغير في كل ذاكرة، ولا مندوحة من القول مع ميشال فوكو أن "الذاكرة في شكلها القديم كانت لها وظيفة أساسية لا تتمثل فقط في حفظ الأفكار والأمثال والحكم... ولكن كانت لها أيضا وظيفة أخرى، ألا وهي أن تتمكن من تجلية وتوضيح كل من نطق مجددا بالأمثال، وكل من شارك في الذاكرة وفي سماعها على لسان الشاعر المنشد أو الحكيم، وكل أولئك الذين يشاركون مباشرة في هذه الذاكرة"³، إن هذا الخطاب الذي يتجه به ميشال فوكو إلى الحفر في أثر المقولات تلك من خلال خطاب الحكمة، لا يلبث أن يسير جنبا إلى جنب مع مفهوم الذاكرة المعنية بالإيضاح، وما يسفر عنه بالنظر إلى اقتصار مقارنة أركون على التحليل الموضوعاتي البنيوي، على الرغم من أن تساؤلاته حول الصيغة التي كتب بها الكتاب تزيد إشكالنا اتساعا؛ "هل صحيح أن هذا الكتاب لا يحتوي على أيّ جد أصالة ابتكارية؟ وهل صحيح أنه يكفي أن نطبق

¹ محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، (مرجع سابق)، ص 273.

² المرجع نفسه، ص 276.

³ ميشال فوكو، تأويل الذات، تر: الزواوي بغورة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت / لبنان، ط 1، 2011، ص 305

المنهجية الفيلولوجية التاريخية عليه؟ بل ويعتبر مثالا نموذجيا لها لأنه مؤلف كله من استشهادات متواصلة"¹.

إن الاستشهاد المتواصل بالأقوال لم يكن بدعا في الكتابة الكلاسيكية*، طالما يعكس مزاج تفكير القدماء سقفا لذاكرة النص، فلا ينكر ذاك الولاء لوصايا الأسلاف، أو التي أطلق عليها مُجد أركون باصطلاح الحث والتحريض، هذا النوع من الأدبيات في الحث على الأخلاق "أدى إلى توليد نوع جديد في الأدب العربي وهو أدب الوصية، ويلبي هذا النوع الأدبي حاجتين اثنتين في آن معا: أي تلك الفريضة الإسلامية القائلة بضرورة الأمر والنهي عن المنكر"².

لقد سعى أركون إلى إيجاد الرابط أو التماثل الجامع للشتات داخل الخطاب، وهو يتغيا في إيجاد مسوغٍ لقيمة بنيوية عبر السعي إلى تشكيل معجم تقني للمصطلحات، ومن ثم يشدد على أن "أول شيء مشترك يجمع بين هذه النصوص ثم بينها وبين التحديدات التي ذكرناها؛ هو المفردات أو معجم المفاهيم المستخدمة، ويمكننا هنا أيضا أن نعيد تركيب الرؤى الشمولية انطلاقا من دراسة الكلمات المفتاحية أو المفاهيم الأساسية المستخدمة"³.

ولا تستوي هذه الإستراتيجية على عودها _محملة بعدة إجرائية_ إلا بالالتفات إلى العبارات التي تحتل الاختلاف في تأويل الظواهر الإنسانية مقتصرة على التجربة أساسا، ثم انتقاله بين الآليات التي قام بتحديددها لا يتناهى عن كونه متكئا على النمط المتبع في هذا المستوى من الكتابة، حيث لا يتبرأ مَثَلٌ من هذا النموذج القائم على استخدام أسلوب المطابقة والمقابلة، والعد والإحصاء وتعاقب المفاهيم، وصولا إلى علاقة السبب بالنتيجة، آنخذ تبدو هذه النصوص وكأنها لا تملك منطقا للتماثل

¹ مُجد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، (مرجع سابق)، ص 274.

* لم يتخلص المفكر هو الآخر من محاولة الجمع هذه التي كثيرا ما يستأنفها في أطروحته ليتجشم عناء الرد على القراءة الفيلولوجية التي لم تقدم بحسبه الكثير لأمثلة النصوص المسماة: مختارات، وهذا ما وجه مقارنته إلى البحث عن النسق الذي تمكن أن يخلص نص الحكمة الخالدة من هذه المصادرة التي لحقت، وتكمن الصعوبة حقيقة في هذا التصدي الموضوعاتي للنص، كونه لا يخلو من الشتات، إلا أن قراءتنا تقف بين تلك الشذرات محاولة جمعها سعيا إلى قراءة النص من داخل تشنته بوعي تأويلي اتجاهه يسمح باستنطاق مداخله الكبرى: اللحظة اللغوية، اللحظة الأنثروبولوجية، واللحظة التاريخية.

² مُجد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، (مرجع سابق)، ص 287.

³ المرجع نفسه، ص 288.

لولا الوقوف على ما يلم الصيغة المتفرقة، أما عن خطابات أخرى في نصوص الوصايا نلاحظ أن _والقول لمحمد أركون_ "القارئ أو السامع يستوجب مباشرة: بمعنى أن انتباهه وذاكرته مجيشان بشكل كامل، من أجل استيعاب كل القواعد السلوكية، التي تؤدي إلى النجاة في الدار الآخرة، إذا ما اتبعت بدقة، فيما أن المؤلف يتحدث دائما باسمه الشخصي، في هذا النوع من الأدبيات فإنه يبدو وكأنه يقدم رسالة شخصية نابعة من أعماق تجربته الخاصة بالذات"¹، ويضيف أن هذه التجربة مشتركة بشكل أو بآخر، حيث إذا أردنا البحث عن القاسم المشترك الذي يتخللها لتبين أن "السمة الأساسية المميزة لأدب الوصايا تكمن في منهجية التعاليم الأخلاقية، وتكثيفها داخل الوصية، وذلك عن طريق جملة من المصطلحات التقنية، ولكن المألوفة والشائعة كما أنها تكمن في تأسيس الإرشادات العملية على قاعدة المحاجات البسيطة"².

إعادة الاعتبار لهذه الوصايا من خلال المقولات التي تجعل للعقل الحق في تغيير الواقع فهذا مستوى من الإقصاء كامن في مستوى من القراءة يتجاوز التمكين الوجداني، وهذه حتمية لا يستبعد أن تكون مسألة لغوية، تمتد في الفكر بل وتستحوذ على الفهم، إذ كانت الضرورة التي تدفع نحوها الجماليات تميل نحو المجاز والاستعارات التي لا يكاد النص يخلو منها.

إن المقاربة الموضوعاتية المقدمة من قبل مُجد أركون حريصة على استنفاد البعد الذي يتخذه نص « الحكمة الخالدة » سوى أن الدارس لم يعر انتباهه إلى أن هناك ذاكرة تمتد في النص، بفعل أنها تنبعث عبر المشاركة الوجدانية، فغالبا تلك الخطابات تتفق على أن قدرة الاستيعاب هي في قوة الخطاب الذي يكتسب عبر استهدافه عاطفة المتلقي في ظروف لا مفر فيها من المجاز "فكل قول مأثور وكل صورة وكل وصية محفوظة عن ظهر قلب ومستعدة تستطيع أن تهر حساسية المسلم عن طريق اللعب على وتر الإيقاعات المتناغمة، وعن طريق إثارة الانفعالات بواسطة إيراد الصور المألوفة على الذاكرة، باختصار فإن كل ذلك يؤدي إلى إثارة الطرب في النفس وهذا الطرب هو الذي يجعل

¹ مُجد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، (مرجع سابق)، ص 288.

² المرجع نفسه، ص 289.

المسلم يمثل للقول الماثور بكل قلبه وجوارحه وبشكل لا عقلاني¹، وهو إذاك مأخوذ بتهافت المجاز ومأسور داخل اللعبة اللغوية التي تخدش وجدانه، ولهذا كانت تلخص الذاكرة التي لا يجب أن تنسى أو أن علاقتها بالنسيان موقوفة على تغلغل الأثر _ الإيتيقي _ الذي يجد سبيله من خلال لغة خاضعة لخيال ثقافي يغذي الفكر بالتعابير الأسطورية.

في كتابه «نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي» يقوم مُجد أركون باستحضار نموذج جدول سيبس أو **اللغة عن طريق الصور** فهذا الكتاب حسب الدارس " شهد شهرة ونجاحا منقطعي النظير سواء في العصور اليونانية القديمة أم في الغرب الحديث بدءا من عصر النهضة، ولا ريب أن ذلك عائد إلى لغته التصويرية أو الرمزية التي تعرف كيف تقدم التعاليم الكونية للناس أكثر بساطة"². وكما هو معلوم كذلك فإن الرمز يدعو إلى تنشيط الحدوس والتنسيقات والشطحات التي تنقل الروح إلى عالم الرموز الخيالية الجميلة شديدة القوة والكثافة، ومن الضروري معرفة أن هذا الكتاب المغدق بها شكل نموذجاً من خلال المرجعية التي يطرحها والتي هي أقصى ما يبحث فيه مؤرخو الأفكار ولهذه التركيبية مستوى من التماثل في شأن المنهجية المتبعة من قبل مسكويه في استرجاع أثر الذاكرة، ذاكرة السلف بتعقيداتها وتنوعاتها الثقافية من التراثات الفلسفية السابقة، "ومن المعلوم أن هذه التراثات كانت تتنافس على نيل حظوة الجمهور الباحث عن النجاة أو الخلاص بروحه في الآخرة، وذلك منذ القرن المسيحي الأول"³. ويضيف أركون مشيراً إلى موقع هذا التوجه الفلسفي*، آتخذ لا بدّ من العلم "أن مسكويه وبقية الفلاسفة المسلمين يعالجون في كتبهم بعض المفاهيم التي كانت قد أصبحت منذ زمن طويل ملكاً مشاعاً في علمي الأخلاق والسياسة، فإن

¹ مُجد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، (مرجع سابق)، ص 282.

² المرجع نفسه، ص 291.

³ المرجع نفسه، ص 292.

* لقد سعى مُجد أركون إلى إيجاد تماثل بين صاحب الجدول ومنهج مسكويه قائلاً: "إن مثل هذا التطابق بين مؤلف الجدول وبين مسكويه لا يفسر لنا فقط لماذا أن هذا الأخير يستقبل مؤلفاً مزعجاً بالنسبة للأدب العربي وإنما يتيح لنا أيضاً وبشكل أخص أن نفهم كيف أن الترجمات عن الإغريقية قد قدمت في نهاية المطاف للفكر ذي التعبير العربي آليات معينة وقوالب جامدة التفكير، وهكذا نجد أنه قد تشكلت في اللغة الإغريقية كما في اللغة العربية عقلية معينة تتضمن فيها الأخلاق واللغة بشكل وثيق ودائم في درجة أن كلا هذين الحدين يمارس على الآخر تأثيراً تكوينياً موجهاً ومحرضاً، المرجع نفسه، ص 293.

مؤلف الجدول يستخدم الموضوعات (أو المفاهيم) الأفلاطونية والديوجينية والفيثاغورية الجديدة والرواقية والصوفية؛ لكي يقدم تصورا عن الإنسان يأخذ بعين الاعتبار طبيعته ووضعه في هذا العالم ومصيره"¹.

لا حرج إذن؛ من مساءلة نص المثل قبل التفرغ لتحليله، وهو النص المتفق من خلال ما يتسم به على أنه نوع أدبي، وكما هو متعارف عليه أيضا أنه مثخن بالمحمول الوجداني إلى درجة يبدو فيها أنه لا يجتاز المعنى الأخلاقي، إلا أن الدلالة الراهنة له تحذو سبيلا أخرى بالنظر إلى الإستراتيجية التي تعامل بها عبد الكبير الخطيبي مع الأمثال في كتابه «الاسم العربي الجريح»، مع وضع اعتبار لما أسماه الحجاج القاصرة الكامنة في المتخيل. علاوة على ذلك يتساءل عبد الكبير الخطيبي بكل جرأة في شأن الصياغة والعبارة المشكلة للمثل، "هل المثل جملة صحيحة أم خاطئة؟ إن التساؤل ثانوي مهما كان هذا الخطأ المفترض يخدع بتقنعه رقة المثل البلاغية"²، ويضيف الخطيبي مستندا إلى المرجعية السيميائية ليتسنى له أن يجعل اللا تاريخية معيارا للربط بين المثل والأسطورة "لقد أثار أ.ج. غريماش الانتباه إلى خصائص مثل هذا النظام، بإلحاحه على البلاء الضروري لتزكيه النحوي وثنائية بنيته الإيقاعية، ثم على زمنيته اللا تاريخية مشبها هذه الخصائص بالأسطورة، والحلم، ويقابل غريماش الأمثال الإيحائية (التصويرية) بالأقوال المأثورة غير الإيحائية"³.

يحاول الخطيبي في «الاسم العربي الجريح» أن يجعل المفاهيم التي تعنى بالنص الأدبي بخصوص المثل ذروة اهتمامه، في فهم المرجعية التي يمكن أن يحال عليها تحليله في تجلياته المخيالية، وتكمن فريدة تأويله في دراسة العلامات المشكلة لنسق المثل كوضعية ثقافية، تحيل إلى العديد من السلوكات _أحيانا الجنسية_ الممتدة في عصب الذهنية الجماعية، دون أن تثير حفيظة أي جهة بوصفها ثقافة شعبية، ولأنه يؤثر في المخيال الجماعي خصوصا فوجب العناية بكون المثل يخضع "ككل نص أدبي إلى قوانين التماثل، وبصفة خاصة إلى الاستعارة والكناية، ولكن المثل ينفصل عن القصيدة في كون

¹ محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، (مرجع سابق)، ص 292.

² عبد الكبير الخطيبي، الاسم العربي الجريح، ترجمة: محمد بنيس، منشورات الجمل، بيروت / لبنان، د ط، 2009، ص 35.

³ المرجع نفسه، ص 35.

منطوقه متتالية ذات حد أدنى ومغلقة تقريبا، ومع ذلك فإنها قابلة لانفتاح خفيف، بينما القصيدة هي عملية تحويل لعدة منطوقات وعدة نصوص. إن المثل يهدف إلى تحقيق حياد التداخل النصي مما يعقد بدرجة عليا مشكلة لغزه ومشكلة مكان كلامه¹. وعلى الرغم من الشتات الذي قد يبدو طاعيا على وضعية الأمثال إلا أن هذا لم يثن إرادة عبد الكبير الخطيبي في استنطاق صياغته، ولا يستبعد في النهاية باعتقاده أن يكون ذا خلفية بنوية لا مناص من كونها رهينة السمات التي تتوقف لديها كل عبارة يجوز تسميتها مثالا، ولهذا يتوقف عند هذه الخصوصية كي يميّط اللثام عن النسق الذي يسوده من خلال نموذج متعارف عليه، باعتبار أن المثل "نظام صغير يقترب من الانغلاق والعناد ووظيفته تكمن في مقاومة ابتذال الكلام هذه الخصائص المميزة له، لا (تضعه) ضمن نص اللغز(أو الأحجية) ولا أيضا ضمن نص الجنس الخطي²". ولا مناص من أن الحرص على وضع تلك القراءة من قبل الخطيبي جنبا إلى جنب هذه المقاربة المستشرقة مع كل الخيارات أمر بالغ التعقيد، غير أن هذا لا يوهن الامتثال إلى إستراتيجيته في التشرّيح وقراءة الأنساق الثقافية، التي تنبعث من الجملة في تشكيلها اللغوي، كما لا بد من العلم أنه "ليست هناك فائدة من الناحية النحوية الصرفة في إعطاء اعتبار لمثل هذه المنطوقات ... إن بنيتها الباطنية على عكس بنية الجمل الصحيحة، لا توضح القواعد التي تعين العلائق المسموح بها للكلمات"³.

إن الذاكرة الملزمة تفرض نفسها من خلال معرفة قدر التغييب الذي منيت به قراءة التكوثر الأخلاقي بصدد الواجب، غير أن مقارنة هذا الشرط التفكري لهذه الرسائل الأخلاقية المباشرة يفرض نفسها من خلال الإلزام الذاكري، ويبقى الحذر بشأن الفكر ذاك الذي "قبل أن يفرض أو يرسم مستقبلا قبل أن يعلن عما يجب القيام به، وحتى أيضا قبل أن ينصح أو ينذر فقط ما هو منذ وجوده وفي شكله المبكر، وفي ذاته سوى فعل وفعل خطير"⁴. وبناء عليه تحدثنا في ضرورة ملحّة إلى التفكير داخل هذا المزاج العام بمعطياته وبما تسفر عنه وما يعتم بدوره، وعليه جاز أن نراهن على ذلك التعدد

¹ عبد الكبير الخطيبي، الاسم العربي الجريح، (مرجع سابق)، ص35.

² المرجع نفسه، ص35، 36.

³ المرجع نفسه، ص35.

⁴ ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، (مرجع سابق)، ص271.

الذي وسم سابقا بالتكوتر بأنه يفتح على: ذاكرة اللحظة اللغوية، ذاكرة اللحظة الأنثروبولوجية، ذاكرة اللحظة التاريخية.

1_ ذاكرة اللحظة اللغوية: الوسيط/ الميتافيزيقا/ الميثاق

إن سعة هذه اللحظة اللغوية هي ما لا يكاد يتبرأ منه نص «الحكمة الخالدة»، حالما يظهر أن لغة النخب فيه لا تقف على حال، حتى بالنسبة إلى أولئك الذين ينتمون إلى طبقة بعينها، ما يتضح في كل زاوية من هذا النص، هو الميثاق الميتافيزيقي المقيّض عبر وسيط اللغة، التي تكتنف في العمق التماثل/الاختلاف، ولا يمكن استبعاد الاستغناء عن الدوافع المشبعة بالخلفية المراهن عليها، فلا مراء من أن الخطاب في ذروة تشكلاته يقصي جانبا مهما ويستحضر غيره، والتنافر باد أكثر في الالتحام بين الأبعاد المستعادة؛ الوسيط، الميتافيزيقا، الميثاق. وكل مرة تقدم الحكم تركيبة الإنسان وفق هذه الأبعاد في الثقافات المتخللة للكتاب، ومن هنا يتاح فهم كيف يكون أحدها أيضا مشوبا بحضور الآخر، ومع ذلك فإن هذا الالتفات الممزوج بينها يدفعه التوق إلى الكمال الإنساني، على الرغم من الاختلاف الذي تبديه العبارات حول فهم الإنسان، وضرورة التعايش/ التبعاد، ولهذا يتحرى ميشال فوكو أن وجود اللغة في العصر الكلاسيكي "هو في آن واحد وجود سيد وكتوم، سيد لأن الكلمات قد تلقت مهمة تمثيل الفكر"¹. كون القبض على المعنى في التشكلات الخطابية للظواهر الثلاث لا يتناهى أن يختلف أحيانا كثيرة، ولذلك فإن التأمّلات المفتوحة على عالم «الكلمات والأشياء» تعزز الاضطراب في الاستنطاق، فبدقة التخيل ووظيفة اللا واقع المعيشة والتأمّلات المفرطة، يفيض النص بهذا الانصهار اللا متناهي لكائن أخلاقي يعزو نحو التوق إلى التكامل في نموذج يخاطب العاطفة (البيان) وآخر يخاطب الروح (العرفان)، والآخر يخاطب العقل (البرهان)*، وتتحرى جميعا الوثوق بمنتهى الحقيقة، كما تتوقف كذلك على شرط ضروري، مُفادُه: أن اللغة دوما تتصدر وتتوسط عمل الميثاق، هذا مع ما تبعث عليه من الشرعية الأخلاقية، مع تمثل

¹ ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، (مرجع سابق)، ص 85.

* هذا النظام المعرفي متعارف عليه في الفكر العربي المعاصر على إثر التقسيمات المنشودة من قبل مُجدّ عابد الجابري للخطاب الكلاسيكي على الامتداد التاريخي لتشكيل العقل العربي إلى ثلاث؛ عرفان: التصوف، بيان: البلاغة والنحو، برهان: منطق وإلهيات.

الصيغة التي تبلور نموذجاً ونمطاً معيناً في اشتغالها، وفي ذات السياق تعد كفيلاً باستنفاد شرط الخطاب على الرغم من تكوثره البياني، والعرفاني والبرهاني، ولأجل ذلك اعتبرنا على الدوام أن البلاغة تحاول خدمة فن الكلام كما تحاول الشعرية خدمة فن الشعر وتقييمه¹.

لا مرأى من أن هذه الوسائط تعتم جراً كل تكوثر، وتأتي المشروطة التي يحصل أن لا يتفق فيها أي من المفاهيم الثلاثة إلا على العقل كونه الحقيقة الخالصة التي لا تتناقى و حقيقة الميتافيزيقا "وقد أجمع العلماء على أن من لم يكن عقله أكمل ما فيه كان هلاكه بأكمل ما فيه"². ولا نستغرب أن يقدم نموذج في التداخل بين العرفان/ البرهان في باب الحديث عن إشارات الصوفية، في تناهي الإنسان الفاضل لما يستثنى الثاني بعده الكمال الموعود عبر العقل، ولهذا تكاد أن تنصهر هذه الثنائية إذا أدركنا أن العرفان مسوغ للروح والبرهان مسوغ للعقل "كان العلماء يقولون: كل شيء إذا كثر رخص إلا العقل: فإنه إذا كثر غلا"³.

ولا شك أن النص في معظم استشهاده يجعل العرفان طيعاً والبيان خادماً لمركزية البرهان (العقل) فتوصيفاته تلك للتجربة الإنسانية تجرد ضالتها في العقل، ويكفي أن يكون في ذروة الامتلاء بالعقل أمام مفارقة كهذه لا يتسنى الحكم بأن الخطاب العرفاني أو البياني أو البرهاني يتجه صوب التوقف على اللغة، بوصفها تكفل مزاوله الوساطة من خلال استنفاد معطى الميثاق في كل من هذه الخطابات، نقول هذا ونحن على دراية بالتوجه الصعب الذي تتخذه إشكالية الحقيقة "وقد كان أفلاطون أول من بين أن العنصر الأساسي في الجميل كان اللا تحجب (الاليتيا الحقيقة)"⁴. لما تتجه الصياغة إلى ترسيخ وعي بالإشكال الميتافيزيقي، فإنها تتفق في هذا شأن الحقيقة، وهو الآخر ذاك الوعي بأهمية المخيال، الذي لا بدّ من أنه يسهم في تحريك الوجدان.

كما يظهر أن هناك مسوغات لجعل هذه الثلاثية تنصهر في بعضها البعض دون هوادة، إذا تعين النظر إليها: كوسيط من خلال اللغة وعبرها لعقد الميثاق مع الكائن (الموجود)، هذا إذا

¹ هانس جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، (مرجع سابق)، ص 263.

² مسكويه، الحكمة الخالدة، (مصدر سابق)، ص 120.

³ المصدر نفسه، ص 120.

⁴ هانس جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، (مرجع سابق)، ص 628.

حاولنا التقريب بين مستويات النص، في الوقت الذي تستحضر فيه شواهد من الكتاب المقدس، في التوراة: "أطعني فيما أمرتك فما أعرفني بما يصلحك"¹، أمام هذه الشدة من الوضوح والحدة التي تميز عملية الوعي بالزامية الواجب، ألا يمكن التساؤل إذا كانت الاستجابة لدى المتلقي الذي يدفعنا إلى البحث في الفجوات التي تقف بينه وبين تلقي التعليمات الثيولوجية، بما هي مرتبطة بالكلمة الميتافيزيقية أكثر الظواهر الذاكرة إلزاما، كأن يقال مثلا أن أول حرف كتب في الزبور: "طوبى لرجل لم يسلك طريق الخطئين ولم يعمل أعمال المذنبين، وأول حرف كتب في الألواح من التوراة وبل للظلمة"². فلنحتفظ بدليل يمكن أن يمنح الغشاء الأسطوري الذي يغلف هذه الكلمات معنى مضاعفا كوننا نلتبس كذلك وعيا بأجدية التوسط المخيالي المثقل للغة، ولذلك فلا ينكر أن الميثاق المنعقد بين النص والكائن أما الكامن داخله _ المفترض _ أو الموجه إلى متلق بعينه أو حتى بالنسبة إلى القارئ اليوم، سيدرك قيمة هذا الميثاق من خلال نزوع التكوثر في الخطاب الأخلاقي للنص من ثيولوجي (إسلامي/مسيحي/يهودي)، وعقلي (منطقي/أسطوري/تاريخي)، مذهبي (تصوف/معتزلي/علماني)، ثقافي (إغريقي/عربي/فارسي)، طبقي (فقهري/سياسي/شعبي)، ومع ذلك يسري جميعا لتوجيه الحكمة عبر الذاكرة في لحظة الحاضر بالمستقبل تحديدا للخطوط العريضة للواجب بصدد الذاكرة الملزمة، وجاز أن توسم هذه النماذج بـ: حراس الذاكرة. ألا يعد إذن هذا النمط من الكتابة مدرجا ضمن ما نحا إليه ميشال فوكو لما قال أن "الفكرة التي يجب أن نكونها حول خطابات الإغاة، والتي تحت تصرفنا وفي متناولنا هي أن شيئا ما مختلف عن هذا الاحتفاظ في تألق ووهج الحقيقة في الذاكرة، ولمن شارك فيها يجب في الواقع أن يكون لكل واحد ولكل فرد هذا التجهيز والاستعداد يكون في متناوله وتحت تصرفه وملك يمينه"³، ويضيف ميشال فوكو مؤكدا معنى أن تبقى مجرد أثر، أو تتلبس بالواقع، "ليس فقط في شكل ذاكرة تعيد وتردد من جديد الحكم والأمثال وتجعلها متألفة

¹ مسكويه، الحكمة الخالدة، (مصدر سابق)، ص122.

² المصدر نفسه، ص122.

³ ميشال فوكو، تأويل الذات، (مرجع سابق)، ص305.

ومنيرة، بل وتكون جديدة في الوقت نفسه، يجب أن تكون تلك المثل والحكم في متناولنا أي يجب أن تكون بمعنى ما في أيدينا"¹.

وتجدر الإشارة إلى أن الكلمة المكتوبة وما يرشح عنها _الأدب_ هي حسب غادامير "قدرة العقل على التعقل منقولة إلى الوسط الأشد غرابة، ولا شيء يصلح أن يكون أثرا خالصا جدا للعقل كالكتابة ولكن شيئا يعتمد اعتمادا كبيرا على فهم العقل كالكتابة أيضا، وفي فك شفرة الكتابة وتأويلها تحدث معجزة تحويل شيء غريب وميت إلى شيء معاصر ومألوف كلياً، وليس لهذا مثل يأتينا من الماضي فبقايا الحياة الماضية _ ما يترك من البنايات والأدوات ومحتويات القبور _ يلبى من عواصف الزمان التي تجرفها، بينما يكون التراث المكتوب إلى مدى معين وحالما تحل شفرته ويقرأ عقلا محضا يتحدث إلينا كما لو كان في الحاضر"²، وعليه لم يكن بدعا أن يشاد بدور الذاكرة الملزمة بهذا الموروث، ويضيف غادامير في أن هذا الحضور للموروث إنما هو فن بالبداية ثم هو كذلك المفعول الذي يمنحنا القدرة على الفهم "وذلك هو السبب في أن القدرة على القراءة وفهم ما هو مكتوب تشبه فنا سريا بل هي سحر يحررنا ويقىدنا، ففيها يبدو الزمان والمكان ملغيين، والذين يستطيعون قراءة ما هو مدون كتابة ينتجون حضورا محضا للماضي ويحققونه"³.

ولا يمكن الجزم بالمدى الذي تكون فيه الميتافيزيقا مخلصا نحو الكمال حيث إن الوسيط أحيانا نابع من سيادة نموذج يكون فيه الميثاق أفقها جميعا، غير أننا مع ذلك نستطيع القول أن هذه الوحدة ليست ثابتة والعلة هو الاختلاف كون هناك أفضلية دائمة هي بحاجة إلى موضوعة اللغة بما هي طيلة العصر الكلاسيكي إن الإنسان حينئذ لا يمكن أن يعطي ذاته من الشفافية المباشرة والمطلقة، ولا يمكنه أن يتواجد في الموضوعية الجامدة التي يتصف بها أساسا كما لن يقدر على الوصول إلى إدراك الذات إلا من خلال البحث مرة أخرى في الذاكرة الأنثروبولوجية.

¹ ميشال فوكو، تأويل الذات، (مرجع سابق)، ص 305 .

² ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، تر: مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت/لبنان، ب ط ، 1990 ص 248.

³ المرجع نفسه، ص 248.

2_ ذاكرة اللحظة الأنثروبولوجية: ميثولوجيا الغائب وصوت الحكاية

تبدأ أحد القصص الواردة في « الحكمة الخالدة » بوصف صورة على لوح، يبدو أن فيها الكثير من الرموز المشفرة التي تدعو إلى التأويل، ولذلك يعتمد هذا المسمى بـ « قابس »* ، والذي شاهد في نفر من أصحابه تلك الظاهرة المتجلية على لوح مرسوم، وهذا لم يكن بدعا إذ "اشتهرت بلاد الإغريق وبحق بكونها بلاد المرئي والنوراني"¹، وهذه الوضعية الأنثروبولوجية التي تجعلنا نهتم بالتمايز الثقافي الذي هو كامن بالأساس في ولع الثقافة الإغريقية بالصورة، ولعل هذا ما قصده ريجيس دوبريه حينما وصفها بأنها عالم المرئي بامتياز، كما أن ما تتخذه اللوحة هي كونها دوما تجعلنا نعتقد الواقعية بسبب "مفعول الواقعي"²، ولنترك أحد النصوص يسرد فيه مشهدا لا تعينا صحة وجود نسبته من عدمها_كغيره من الأمثال والوصايا_كون هذا عمل المفكر الفيلولوجي، بقدر ما يجعلنا هذا النص معنيون به، وهو حكاية قابس: "بيننا نحن نمشي في هيكل زحل، ونتأمل ما فيه من أصناف الهدى، إذ بصرنا في مقدم الهيكل بلوح موضوع فيه رسم صورة ملغوزة لغزا خفيا، لم تصل إلى إفهامنا إلى المذهب فيها: ما هو، لأننا لم نحسبها تدل على أنها صورة مدينة، ولا صورة هيكل، ولا صورة عسكري، وهذه صفتها: كان رسم في اللوح حظيرة في داخلها حظيرتان أخريان إحداهما أكبر من الأخرى، ورأينا الحظيرة الكبرى لها باب كان عليه جمع كثير من الرجال، ومن داخل تلك الحظيرة جمع كثير من الناس وعلى هذا الباب رجل شيخ واقف كأنه يومئ إلى جمع الرجال بشيء لا يدري ما هو"³.

* في قراءة بول ريكور من خلال كتابه: « الذاكرة، التاريخ، النسيان »، لاستعارة الشمع لدى الإغريق والتي تتحرى قدرة الصورة على المساهمة الفعالة في دور الحفظ من الضياع، يقول ريكور: "إن الذاكرة الاصطناعية تقوم على الأماكن والصور، أما بالنسبة إلى الأشياء التي ترسمها الصور والأماكن فالأمر يتعلق بأغراض وشخصيات وأحداث لوقائع مرتبطة بقضية يجب الدفاع عنها، إن المهم هو أن ترتبط الأفكار بصور وأن تختزن هذه الأزمنة في أماكن، وهكذا فإننا نجد الاستعارة القديمة للتسجيل حيث تقوم الأماكن بلعب دور لوح الشمع بينما تقوم الصور بدور الحروف المسجلة على هذه الصور، بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، (مرجع سابق)، ص 110.

¹ ريجيس دوبريه، حياة الصورة وموتها، تر: فريد الزاهي، إفريقيا الشرق، ب ط، ب ت، ص 141.

² بول ريكور، الذاكرة التاريخ والنسيان، (مرجع سابق)، ص 219.

³ مسكويه، الحكمة الخالدة، (مصدر سابق)، ص 231.

لا بدّ من العلم أن اختيارنا لتحليل هذه القصة في كونها سرد موجه إلى مغزى يتوقف عنده نموذج كلاسيكي، يتوقف على شرطه وخصوصيته التواصلية، إلا أن المؤول لا يجد بدا من الإقرار أول الأمر أنه لم يستنفد المعنى المفترض أن لا يتوقف عن الكلام/الكتابة، زيادة عن كون النص ملم بالعديد من السرديات الكلاسيكية التي لا تفتأ تقدم نماذج خيالية في أحيان كثيرة، ومن المؤكد أن هذا التحليل قائم على خلفية اهتمامنا بهذا الجانب المهمل في «الحكمة الخالدة»، والذي يدفعنا إلى النظر فيه كتراث له معطياته الخاصة التي بالإمكان أن يناقش بها في ماضويته وحاضرنا الذي لا ينأ كذلك أن يرى فيه تجدد هذا كي لا نقول أنه يستدعي نموذج أنثروبولوجيا الماضي*.

وبما أنه قد سبق وأن أشرنا إلى المعنى الممتد في المجاز، وعلى اعتبار أن شرطه متكئ أساساً على تقديم الصورة، فضلاً عن كوننا هذه المرة سنجد نموذجاً صريحاً في هذا التقليد المتوقف على الصور، ولنا في حكاية اللوح الموسوم بلغز قابس انتقالاً من تحليل القول إلى استكناه القول المضاعف، الذي يحكي حكاية رمز الصورة الفنية المنقوشة على اللوح، وهذا ما يأخذ منعطفات في التحليل من خلال البعد الذي تتخذه الدلالة في تأويل المهمل من الكتابة، وهو الأثر الذي تبثه الصورة، ذلك الرهان الأساسي المستمد من عمق النص وينطوي على :

1_ الغفلة: وهي الإحالة المعدة سلفاً للحديث عن صورة التناسي، "هو ذا ترى عند الباب كرسيًا منصوباً بحيث يدخل الناس، وعليه امرأة جالسة متزينة بأصناف الزينة عليها قبول، قال قابس: نعم هو ذا نرى ولكن من هذه؟ قال ايرقليس : هذه يقال لها الغفلة وهي التي تغري الناس كثيراً فهي تشرب الناس الذين يدخلون الدنيا من غفلتها وقوتها وتسقيهم منها..."¹.

* مصطلح أنثروبولوجيا الماضي يرجع إلى مؤرخ العقلية جورج دوبي George dubai الذي يقصد به "دراسة ماضي المجتمعات البشرية كما يدرس علماء الأنثروبولوجيا حاضرها، أي كما لو كانت حية ومن مختلف جوانبها العقلية والمادية، كما يعني به دراسة الماضي في ضوء الحاضر والحاضر في ضوء الماضي"، محمد أركون، قراءات في القرآن، تر: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت/لبنان، ط1، 2017، ص197.
¹ مسكويه، الحكمة الخالدة، (مصدر سابق)، ص234.

2_ اللذة: وتتجلى من خلال الصورة التي يتمثلها قوله: "أوليس ترى من داخل الباب نساء صورهن مختلفة مفتتنة؟ قال قابس: أحسب أنني رأيتهن، قال ايرقليس: هؤلاء النساء هن المفاحرات واللذات والشهوات..."¹.

3_ البخت (الصدفة): ويروق كذلك التوقف عند هذه الصفة بما هي أيضا أحد تجليات الصورة انطلاقا من: "قال قابس: هو ذا أرى ولكن، ما معنى تلك المرأة التي توهم أنها عمياء معتوهة وهي واقفة على حجر مدور؟ قال ايرقليس: هذه هي البخت وليست فقط عمياء بل صباء أيضا..."².

4_ الشره: وهو ما نحسب أنه ينعكس في اللوح عبر التعليق على مشهد آخر أيضا في ذات الموضوع: "قال ايرقليس: أفما ترون إذا تجاوزتم هذه — أن فوقها حظيرة أخرى خارجها فيها وقوف متزينات كأنهن زوان؟ قال قابس: بلى، قال: هؤلاء هن الشره والشبق والملق والخداع والبذخ وما يجري هذا المجرى..."³. ولا شك أن هذا التحول في المخيال اتجاه الكائن هو متوقف على البعد الذي تتخذه الصورة*، وليس بغريب أن يكون رمز الخديعة والمكر امرأة دون الرجال، مع العلم أن العلاقة المعجمية الإغريقية تجعل من المؤنث لفظة Techné لا يستعمل كقيمة مطلقة إلا للدلالة على الاصطناع والحذق والمكر⁴.

5_ العقاب والحزن: ويأتي الإمام بتجليات هذا الفعل عبر: "قال ايرقليس: وترى هناك نساء قباحا أوساخا عليهن كداد؟. قال قابس: فقلت: هو ذا أرى، قال ايرقليس: فتلك المرأة منهن وهي التي بيدها السوط، تدل على العقوبة وعلى سوط العذاب، والتي دلت رأسها بين ركبتها تدل على الغم والحسرة، والتي هي دائبة تنتف شعرها تدل على الألم والحسرة وشدة الوجع. فقال قابس: فالمرأتان الواقفتان بالقرب من هؤلاء المنتنتان المتسلبتان الفقيرتان، على ماذا تدلان؟ قال ايرقليس:

¹ مسكويه، الحكمة الخالدة، (مصدر سابق)، ص235.

² المصدر نفسه، ص236.

³ المصدر نفسه، ص238.

* إن الجسم الإغريقي يمتلك قيمته من مشاركته في النموذج الإلهي... ليس الجمال الإغريقي مقولة جمالية، وإنما هو مقولة أخلاقية وميتافيزيقية إنه صيغة من صيغ الخير والحقيقة، ريجيس دوبريه، حياة الصورة وموتها، (مرجع سابق)، ص139.

⁴ المرجع نفسه، ص136.

إحدهما تدل على الحزن والويل والعيول، والأخرى المؤاخية لها تدل على الحزن الطويل، فإن العقوبة والعذاب يؤديانها إلى ذلك فيكون عيشهم كله في ضنك وعذاب، ثم يقعون في البيت الآخر، الذي يعرف بشقاء البخت، فيكونون سائر عمرهم في الشقاء، إلا أن يلحق الإنسان الندم فيتنبه على أمره ويفيق من جهله ويتلافى ما فرط منه"¹. إن هاهنا شرعية للحديث عن مماثلة مشوهة انطلاقاً من المحاكاة الساخرة التي هي اختلاف في جهة من الجهات، وطالما أن البعد الشعري لا يتنافى مع كونه أحد المسائل التي تطرحه الصورة، بعد هذا الطرح يبدو أننا في حاجة إلى رصد كل زاوية منها تسعى إلى الثبات في الذاكرة، ولا فكاك من أن هذه الصورة/النص، في حاجة ملحة لمجاعة هذا المعنى الذي يجعل من المنطقي القول "أن الخيال والذاكرة لهما سمة مشتركة هي حضور الغائب"².

ما يطرحه اللوح من نقاش هو أكثر من كونه متوقف على فكرة أخلاقية بحتة فلو أمعنا النظر في القصة لتأكد لدينا أن مفهوم الغياب لا يفتأ يحضر بشدة، مع العلم أن هذه الصورة كانت لأحدهم قدم إلى ذلك المكان _ الفضاء الذي تروى فيه الحكاية _ مصحوباً بها ثم خلفها من بعده تراثاً وذاكرة لأصحاب المكان ، وليدرك أن الإثارة التي يضيفها غيابها، ولغزه الذي غاب فيه اسمه وبدت أن الحكمة مفقودة لولا أن حضوره/غيابه كان شرطاً لاستمراريتها، وليلتصق اسم اللغز بقابس بصفته الباحث عن المعنى أو هو الوسيط الذي يفتش عن ترجمة للصورة من العالم التخيلي إلى عالم الحقيقة. ولأن الإنسان كائن سردي بامتياز ولما غاب هذا الكائن الذي كان لا بدّ أن يسرد، بات اللوح مسروداً عن الغائب ولم يحضر صوته، إلا لوحه _ أثر الذاكرة _ وقد لا نجد صعوبة الآن من التماس ذاك المعنى الذي تتخذه الاستعارة آنفاً، حيث يقر ريكور أننا "نجد الاستعارة القديمة للتسجيل، حيث تقوم الأماكن بلعب دور لوح الشمع بينما تقوم الصور بدور الحروف المسجلة على هذه الصور"³.

لا مندوحة إذن؛ من القول والحال هذه أن الذي تكلف تفسير هذه الصورة هو من شهد غياب الرجل المنقذ أو الشاهد الغائب على المعنى الذي يمكن أن تخفيه، ولهذا بدا بالضرورة أن تفسير

¹ مسكويه ، الحكمة الخالدة، (مرجع سابق)، ص 237، 240.

² بول ريكور، الذاكرة التاريخ والنسيان، (مرجع سابق)، ص 87.

³ المرجع نفسه، ص 110

ايرقليس لها كان محض اجتهاد أو محاولة في فك اللغز الذي توارى معناه الحقيقي، ومن هنا تبدو حكمة اليونانيين المتمثلة لصوت الأسطورة أو للصوت القادم من أفق الغياب، وربما لأجل ذلك يكون هذا الصوت مقدسا بما فيه الكفاية، وبات من الضروري أنه هو الأثر الذي حمى ذاكرة اللوح، نقول هذا ونحن نعلم المخاطرة التي قد تتبع هذا الحكم، وإن كان ذلك كذلك هل يمكن تعميم هذا التأويل على ذاك الزخم من المعاني والأمثال والحكم الوافدة من السنون القديمة؟

إن سؤالنا هذا يبدو جريئا بقدر الكفاية لنطرحه على النص الكلاسيكي، ولعله قد يجيب عنه بدلا منا، الحوار الذي نشأ بين التوحيدي ومسكويه، فهو الذي سئل مرة من قبل الأول في «الهوامل والشوامل» عن الدافع الذي يجعل الإنسان يرجع إلى صياغة المثل "وما فائدة المثل؟ وما غناؤه من مآتاه وعلى ماذا قراره؟"¹. يجيب مسكويه بما معناه أن الإنسان في توق دائم إلى استكناه ما لم يدركه بالحواس، ولذلك فهو يسعى إلى معرفة كل ما هو غريب عنه ويضيف المسؤول قائلا: "وهكذا الأمر في الموهومات، فإن إنسانا لو كلف أن يتوهم حيوانا لم يشاهد مثله لسأل عن مثله، وكلف مخبره أن يصوره له مثل عنقاء المغرب؛ فإن هذا الحيوان وإن لم يكن له وجود، فلا بدّ لمتوهمه أن يتوهمه بصورة مركبة من حيوانات قد شاهدها. فأما المعقولات فلما كانت صورها ألطف من أن تقع تحت الحس، وأبعد من أن تمثل بمثال الحسي إلا على جهة التقريب— صارت أخرى أن تكون غريبة غير مألوفة، والنفوس تسكن إلى مثل، وإن لم يكن مثالا لتأنس به من وحشة الغربة، فإذا ألفتها وقويت تأملها بعين عقلها من غير مثال سهل حينئذ عليها تأمل أمثالها"².

ولا ينفي أثر الغربة الذي التصق باللوح فهو الذي يريد إشباع فضول هؤلاء الذين لا يملكون معنى الصورة، اضطر إلى تقريب كل وضعية تجسد المواصفات التي تنطبق على كل وضعية من الأشكال؛ "إن الرمز إذ يتشكل هكذا من منظور دلالي فإنه يعطي معنى عن طريق معنى ذلك لأن فيه ثمة معنى أوليا وحرفيا واجتماعيا وماديا، في الغالب يحيل إلى معنى مجازي وروحي ووجودي في

¹ التوحيدي ومسكويه، الهوامل والشوامل، (مصدر سابق)، ص 97.

² المصدر نفسه، ص 241.

الغالب وأنطولوجي¹. ويبدو عندئذ لدى بول ريكور أن الرمز "يفسح المجال للفكر ويستعين بالتأويل فذلك لأنه يقول أكثر مما يقول"²، ولعله من الصواب الإشارة إلى ذلك الاغتراب الذاتي الذي يعيشه الكلام المعلق دون حضور اللوح، فالأثر الذي استند إلى الصورة والتي نشدد على ضرورة اعتبارها نصا في الظرف الذي يجعل بالإمكان أن تشير الأشياء المحتملة إلى العبارات التي كان بالإمكان أن تقال من قبل صاحبه الأصلي _ الغريب _ ولأجل ذلك لا يمكن بالفعل أن يجزم بمعنى هذا النص (الصورة) في الوقت الذي لا تستنفذ فيه المعنى الأول، ومن هنا بات من الواضح أن كل تعليق ما هو إلا عبارة عن علاقات جديدة، إن طبيعة الكتابة عمودية تترك الأثر الذي لا يصدره الكلام _ الحوار _ وعليه كان من شأن اضطراب هذا المعنى الدفين في الصورة أن يكون ذاكرة الغريب، "أما الصورة وقد أصبحت على هذا النحو جوانية في الذكرى لم تعد هنا، أي أنها لم تعد موجودة ولا حاضرة ولكنها مصانة في مفكر اللاوعي، ومحفوظة باللاوعي. يمسك الذكاء بهذه الصور مدخرا لها مخفيا إياها في أغوار محباً شديد الظلمة، مثل ماء في أعماق منجم"³.

3_ ذاكرة اللحظة التاريخية: حالة الوعد

القول أن الأخلاقيات مشخنة بحالة الوعد ليس بالأمر الغريب، وقوفا على التعاليم المدرسانية المتواصلة ذات القيمة الأخلاقية كما هو متعارف عليه في الثقافة في القرون الوسطى، إيماناً بأن اشتغال الذاكرة لا يجيد عن هذه القيمة، ويرى بول ريكور أنه من شأن المدرسانية الوسيطية منح "فن الذاكرة طابعا أخلاقيا تماما"⁴، ولا يفتأ هذا الإشكال يذكرنا بأهمية الوعي _ بالذات انطلاقا من قانون إلهي وقانون إنساني، يفرض النقاش حول الامتثال إلى هذا القانون الأخلاقي الكلاسيكي الذي يمثله أشد تمثيل نمط الوصايا، التي تتخلل نص «الحكمة الخالدة»، كما هي موجودة كذلك في بعض فترات «تجارب الأمم»، تفرز عن العديد من القراءات التي تتفق على أنها في جملتها تمنح الباحث

¹ بول ريكور، صراع التأويلات، (المرجع السابق)، ص 60.

² المرجع نفسه، ص 60.

³ جاك ديريدا، هومش الفلسفة، تر: منى طلبة، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت/لبنان، ط 1، 2019، ص 118.

⁴ بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، (مرجع سابق)، ص 112.

التفكير في منطق التماثل إزاءها، ولا أدلّ على ذلك من سلطة الموصي التي تهدف إلى الإذعان بالوعد، وإن كان ذلك كذلك أليس من الضروري التفتيش عن الحالة الجذرية لهذا الوعد؟

يبدو أن الإيهام الذي يتركه الموصي شديد الظهور في خطابه، إلى الدرجة التي لا يمكن درء وصية دون أن يكون الذين هم معنيون بها يستشعرون لحظة الغياب التي أصبح فيها صاحب الوصية. إن الغياب/حضوره من خلال النص فقط يمنحه تلك الهبة التي لدى المؤلفين القدماء حتى لتبدو رسائلهم من التقديس بمكان ولهذا يظهر دوماً أن الإنسان "بطبعه حيوان سريع التصديق، ومن الطبيعي أن يثق بالشهادة المتأتية خاصة من بعيد أو من الماضي، ومن الطبيعي أن يثق بشهادة أشخاص صادقين ومحترمين أشخاصا يشعروننا بالثقة"¹.

إن التعقيدات التي تكتنف مقاربتنا حينئذ بالضرورة هي ذاك التعارض بين المندس والمقدس، "استحضار معنى كلمة مهندس وتاريخها المندس، هو المكان الذي يقع بمواجهة مكان المقدس والتصور عن المندس وشبيهه التدنيس يفترض مسبقاً وذائماً المقدس، وفي الواقع فإن الفرق بين المندس والمقدس أمكن أن يكون نسبياً فقط في العصور القديمة الكلاسيكية"²، كما تظل كذلك بالنسبة للأهمية التاريخية هي الأخرى في العصور الوسطى المبكرة "أنها خلقت العالم المندس ومنحت مفهوم المندس معناه الحديث الواسع لكن ذلك لا يغير من حقيقة أن المندس بقي مفهوماً مرتبطاً بالقانون المقدس، ويمكن تحديده بالإشارة إليه فقط فليس هناك دنس بحد ذاته"³، سنجد -إذا- لدى كل تلك النصوص بما هي ذاكرة ملزمة تنفتح على ذاكرة جماعية.

ويظل إذن؛ الوعد هو الالتزام والمعنى الثالث (بين المقدس والمندس) وهو ما يجعل الوصايا تميل إلى نسج صورة للتقليد والمحاكاة، فهي عبارة عن حكم مطولة، وليس أدل على امتداد صورة الخوف بما هو جذرية هذا الوعد - كتلك الوصية التي قام بتأويلها عبد الفتاح كيليطو في كتابه «الأدب والغربة»؛ وهي مقامات الزمخشري حتى إنّ الكتابة لديه ارتبطت بحلم ندبه لإنشاء كتاب المقامات،

¹ عبد العزيز لعيادي، إيتيقا الموت والسعادة، (مرجع سابق)، ص 247، 248.

² هانس جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، (مرجع سابق)، ص 232.

³ المرجع نفسه، ص 232

وهو مجموعة من الوصايا موجهة بعد أن حبس نفسه في مسكنه، وحبس كتابته في نوع واحد هو الوعظ¹، المشروطة التي تتخذها الوصية في ذروة تشكل الخطاب هو الطاعة قابلية النصح بحسب موقع الموصي من المستوصى، فمرة في الكتاب تتخللها كتلة الحكم ومرة كلمات متفرقة. كما أن الالفت للانتباه أنه خصص فيما ذكر الأثر العربي أكثر من غيره، هذا مع العلم أنه أورد بعض وصايا لأفلاطون، سيلاحظ القارئ لهذه الوصايا أثر المندس أثر حاضر/ غائب في ذاكرة النص وأن المقدس غشاء فضفاض، ومن ثمة يغدو المعني بأداء وظيفته هو الوعد المقدس.

إن نشاط التعبئة هذا متوفر بشدة في خطابات مسكويه خصوصاً في كتاباته ذات النزوع الأخلاقي: «الحكمة الخالدة»، و«تهذيب الأخلاق»، ولا تفتأ كل من الرسائل المعنية بـ«الخوف من الموت» ورسالة «التعهد» ورسالة «طالب الحكمة»، من سيلان هام للعصب الأخلاقي اليوناني والعربي والكسروي، مع الاختلافات التي يمكن أن تعلق هوامش لتركيبية الخوف الذي يختلف من الميثولوجيا الإغريقية إلى الطقوس الفارسية، والذي بلغ شأوه لدى طائفة الحكماء هذه التي تركت أثرها على الذاكرة عبر استمرارية الالتزام بالوعد.

في الخطاب الكلاسيكي تتلافى تركيبة الإنسان العاقل وتاريخه قضية الوصايا عبارة عن رسائل قد يتركها الحكيم في النهاية بعد التجربة إلا أننا لن نخوض في جميع هذه المستويات، "والحال أن في هذا الميل البدائي إلى الخير تكمن إمكانية تثبيته في قوته"²، زيادة على ذلك نكتفي بمدونة مسكويه مراعاة لإمامها بكتابات لا تنأ عن أن تكون شاهدة على نسق من الوصايا يستحيل إلى التماثل والاختلاف، ولذلك سنحاول أن نخضعها للقراءة عبر آليات تتيح قلب الوعي في تلقي هذا النمط من الكتابة. «من وصايا لقمان لابنه»، «وصية قس بن ساعدة لابنه»، «وصية لحكيم»، «وصية أفلاطون لتلميذه لأرسطو طاليس»، «وصية أرسطو طاليس للإسكندر»، «وصية فيثاغورس المعروفة بالذهبية»، «وصية أفلاطون في تأديب الأحداث نقلها إسحاق بن حنين» «آداب ابن

¹ عبد الفتاح كيليطو، الأدب والغربة، دراسات بنيوية في الأدب العربي، دار طوبقال، ط3، 2006، ص88، ص93.

² بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، (مرجع سابق)، ص711.

المقفع ووصاياه»^{1*}، «كلام أبي نصر الفارابي في وصايا يعم نفعها جميع من يستعملها من طبقات الناس»، «من وصايا أبي الحسن العامري وآدابه»، «كلمات الجاحظ وأخرى متفرقة»... إلخ².

قد تتماثل هذه الخطابات في المقاصد وقد تختلف في المرجعية المكونة لكل وصية على حدة، ما يعكس التكوثر كما وكيفاً، وهي الحال لما يتحدث أنفاً الأديب مجازاً، والفيلسوف منطقاً، والفقيه شرعاً، فلا تكاد تنحو المستوى عينه إلا إذا أدركنا كلية الشتات الذي يجترح النص _الحكمة الخالدة_ لجاز لنا جيداً القول بأن انتشاره وفق ذاكرة الميثاق الأخلاقي، ونخاله يحمل ثقافة مشتركة من خلال الالتزام بالوعد، وكونه يعد في المحصلة جانباً مهماً في فهم الشعور، الذي حسب ريكور "يمكن أن يعبر عنه، أن يقال أو ينشر، أن يعد بلغة ثقافية معينة"³.

طبعاً تختلف مستويات الوصايا، وهي تطرح نقاشاً أوسع من حيث المدى الذي يكون فيه الوعد متغيراً، وإن كانت في الظاهر تبدو مجرد وصايا أخلاقية تتقي مخالفة البراءة، غير أن القارئ المعني بمساءلة هذه النماذج يحاول تخطي الفهم التقييمي الجاهز والثوقي والمباشر أو ذاك الذي يكتفي بالمقاصد. ويبدو أن الإشارة إلى المقدس/ المندس في هذه الوصايا هو ما يفسر طغيان الجانب الثيولوجي عليها، فيكاد يطالها في تعدد الصياغة الأدبية أو الفلسفية أو الدينية، وقد نتفق على أن هذا "النظام المخلوقاتي يحافظ في احتياطه على إمكانية تاريخ آخر، يستهل في كل مرة من طريق فعل التوبة وتنادي به كل اقتحامات الطيبة، والبراءة في مختلف الأزمنة"⁴.

إن وضع الوصية ضمن رسالة هو حدث يميز نصوص الوصايا الموجهة لمتلقي بعينه لأجل حفظ ذاكرة متبادلة، والتي تمنحنا فرصة التفريق بينها وبين النص الشفوي للحكم المفتقدة لمرجعية مؤلف

* وصية ابن المقفع في معظمها موجهة إلى السلطان والعلامات التي يجب أن يتحلى بها من صاحبه "اعلم أن الملوك ثلاثة : ملك دين، وملك حزم، وملك هوى، فأما ملك الدين فإنه إذا أقام لأهله دينهم وكان دينهم هو الذي يعطيهم ما لهم ويلحق بهم الذي عليهم أرضاهم ذلك وأنزل الساخط منهم منزلة الراضي في الإقرار والتسليم. وأما ملك الحزم فإنه يقوم بالأمر، ولكن لا يسلم من الطعن والتسخط، ولن يضر طعن الذليل مع حزم القوى. وأما ملك الهوى فلعب ساعة ودمار دهر. إذا كان سلطانك عند جدة دولة؛ فرأيت أمراً قد استقام بغير رأي وأعواناً أجزؤوا بغير فضيلة، وعملاً أنجح بغير حزم فلا تغتر بذلك ولا تستتم إليه. فإن الأمر الجديد مما يكون له مهابة في نفس القوم وحلاوة في قلوب الآخرين فيعين قوم بأنفسهم ويبقى قوم بما قبلهم". مسكويه، الحكمة الخالدة، (مصدر سابق)، ص298.

² المصدر نفسه، ص127، ص155، ص181، ص218، ص219، ص270، ص337، ص382.

³ بول ريكور، فلسفة الإرادة، الإنسان الخطاء، (مرجع سابق)، ص133.

⁴ بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، (مرجع سابق)، ص711.

بعينه، إلى الحد "الذي ينتشر بين الناس دون أن يستند في أكثر الأحيان، إلى مؤلف معين، فهو يقيم بلا أصل، يهيم على وجهه في المسالك المختلفة دون أن يهتدي إلى الطريق التي تقوده إلى أبيه، ويهب نفسه لكل الذين يلتقي بهم، وعلى العكس فإن النص المكتوب له أب معلوم ولا يعرض نفسه إلا على الذين ينتسبون إليه"¹. ولعل الخيار الأمثل سيقع على أفق الذاكرة التي يتخذها هذا النص، وهذه مسألة قد لا تعنينا بإطلاق في من سيتبنى هذه الملكية الإنسانية، أو كيف سيحوز لقب البراءة والطيبة ذلك أن "القول بأن الإنسان خبيث جدا لدرجة أننا لم نعد نعرف ما يمكن أن تكون عليه طبيته، يعني أننا لا نقول شيئا البتة، لأنه إذا كنت لا أفهم (الطيب) فأنا لا أفهم أبدا (الخبيث؛ فينبغي فهم الاثنين معا، وكانطباع عال بالمصير البدئي (للطيبة)، ومظهرها التاريخي في الخبث، مع كون الخبث متأصلا فالطيبة هي أكثر تأصلا أيضا"². وبالفعل سيغدو المنطق الأساس في مواجهة هذه الخطابات هو تراوحها بين المقدس/المدنس في ظل الوعد المقذوف به في الدلالات المحسوبة على الوصايا، ومن هنا يفوض هذا الأخير محاولة تقليص أي نشاط قد يروج التنكر للوعد، بما هو إرادة توجيه البواعث الأخلاقية لذاكرة «الحكمة الخالدة». وعلى أساس التماثل المبثوث في طياته يكون حسب بول ريكور "التماثل الإنساني متضمن في الغيرية المتبادلة للطباع الفردية"³، قد لا يتحمل على الرغم من الصفاء الذي تخاله وضوحا في الوصايا، بإلحاق ظاهرة الوعد يعتم شيئا فشيئا، كون القراءة لم تفتأ تركز على قدرة الماضي على أن يشكل هاجسا بالنسبة للمتبع فهو رهن هذه الوصية بما هي تجربة، "كل تجربة بشرية لها قيمة القدوة التي لا تعوض، وهي تعبر عن حقيقة وجدت في الماضي وينبغي أن نعود إليها باستمرار من أجل هداية السلوك الحاضر، وتحديد معايير السلوك البشري"⁴، إلا أن المريب حقا هو ذبوع هذه الأساليب في العقلية الشرقية، ما يسوغ الحكم عليها بأنها ثقافة تعبئ الروح وتفرغ الفعل من قيمته المفترض تجسيدها على أرض الواقع، كما لا ينكر أنه عبر هذا التّدجين يصعب التخلص من ذهنية الإلتباع الراسخ في معظم السلوكات الموجهة لحماية الذات من الذات والتي

¹ عبد الفتاح كيليطو، الأدب والغربة، (مرجع سابق)، ص 97.

² بول ريكور، فلسفة الإرادة، الإنسان الخطاء، (مرجع سابق)، ص 216.

³ المرجع نفسه، ص 117.

⁴ محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، (مرجع سابق)، ص 277.

تتلافى لأجل التخلص من اطراد الخطايا، وعليه يبدو أن "الإنسان كمرکز للواقع الإنسان كجامع أقصى أضداد الواقع، الإنسان هذا العالم الصغير، هو أيضا المفصل الضعيف للواقع. لكن بين هذه الإمكانية وواقع الشر توجد مسافة، قفزة، وذلك هو سر الخطأ"¹. إذا شئنا القول تداعٍ للضرورة الأخلاقية في معظم الوصايا تتبنى هذا البتر لفهم الذات وعلاقتها بنسق تكرر هذه اللحظة التاريخية القابلة للانتصار على كسل النسيان، لما أن كان الوعد ذاكرة منتصرة².

إن كان ذلك كذلك هل يليق بنص «تهديب الأخلاق» أن يعد وصية هو الآخر؟ إن كان لا بدّ أن تحسم قضية هذا التصنيف فلا غرو من النظر إلى التوجه في الكتابة، وهذا إقرار من قبل مسكويه يختزل هذه السبيل لمعرفة طبيعة الوعد؛ "وليعلم الناظر في هذا الكتاب أني خاصة قد تدرجت في فطام نفسي بعد الكبر واستحكام العادة وجاهدتها جهادا عظيما، ورضيت لك أيها الفاحص عن الفضائل، والطالب للأدب الحقيقي بما رضيت لنفسي، بل تجاوزت في النصيحة لك إلى أن أشرت عليك بما فاتني في ابتداء أمري لتدرك أنت، ودلتك على طريق النجاة قبل أن تنبيه في مفاوز الضلالة، وقدمت لك السفينة قبل أن تغرق بحور المهالك"³.

ولا ينفي قارئ كتاب «الحكمة الخالدة» الحضور اللاهوتي بشدة في محاولة التركيز على تثبيت الوعي الأخلاقي، الذي يوجه من قبل الحكيم عبر النزوع إلى صيغة الوعد ويزيدنا هذا دعوة إلى مساءلة النصوص الثيولوجية في هذا الكتاب كقيمة إيتيقية، وإن كان هذا كتاب مختارات أو شذرات فإنها تتفق غالبا على تقييد المعنى الأخلاقي بالوعي المباشر المعلمن. ولهذا يذهب أركون في وصف كتاب «الحكمة الخالدة» وما يماثله من الكتب أنها "كانت منفتحة على حكمة ذات جوهر كوني، ومضمون معلمن (أي ينحو نحو الدنيوية)، صحيح أن رجلا كمسكويه لم يكن يكتب للعامة أو للطبقات الشعبية. ولكن النصوص والاستشهادات* التي كان يحشرها في كتبه كانت تحتوي على

¹ بول ريكور، فلسفة الإرادة، الإنسان الخطاء، (مرجع سابق)، ص 211.

² بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، (مرجع سابق)، ص 704.

³ مسكويه، تهديب الأخلاق وتطهير الأعراق، المطبعة الحسينية المصرية، ب ط، القاهرة/مصر، 1329 هـ، ص 61.

* ينبغي العلم أن الاستشهاد كتقنية في التأليف لا يفرض نفسه فقط بسبب عادة اللجوء المستمر إلى القرآن والحديث النبوي وكبريات النصوص الفلسفية. وإنما هو يفرض نفسه كتلبية لحاجة فنية أو جمالية للغة العربية. ويُسهم الأدب في نشر هذه البلاغة الفنية بطبيعة الحال.

معايير أخلاقية قديمة جدا ومميزة لعقلية العصور الوسطى، لقد كانت مميزة لها إلى درجة أنهم كانوا يرون فيها المصلحة العامة لكل البشرية¹. ويضيف مُجد أركون قائلا أنه لما يكون "الافتراض الأساسي لكل أخلاق هو بالنهاية في وجود شرح: بين ما له قيمة وما ليس له قيمة؛ والإنسان قادر على الأمرين: الصواب والخطأ، الخير والشر، الحسن والقبح"².

أليس -إذًا- أثرها متوقفا على الحدث المعلن المتوافق مع المقاصد المعنية بكل تلك المراسيم، آنئذ فقد أمكننا وصف لحظة تسلّم الوصية المزعومة للمشاركة الأخلاقية بأنها "لحظة الاستسلام نعرفها: تبدأ من المشاركة في فكرة ما، في ال(نحن)، حيث عرفنا جوهر الرغبة الروحية؛ فحياة عاطفية هي حياة متفانية مكرسة لقضيتها"³، حقيقة إننا بصدد ذاكرة جماعية تتعزّز بضبط التوازن بينها وبين ذاكرة فردية، إن ها هنا إكراها بالفعل بين هذا الاستخدام، فمن يفكر في الشرط التاريخي لهذه الذاكرة سيلافي خيارين ينزع أحدهما إلى تبني امتصاص أزمات فردية _في شاكلة نصائح_ أو إطفاء حرائق جماعية يشرف عليها الفيلسوف/ الفقيه عبر ترك رسائل تمس الظاهرة الإنسانية، ومن كان التوقف عند دواعي هذه التدخلات من خلال ترك نموذج يرمّم ترهل الذاكرة، فلا طائل من كتمان الحاجة إلى هذا الأثر لدى الجماعة التي تحكمها التبشيرات والنذر عينها. مهمة تلفظ "إن الوعد يستولي على هذه القدرة المستعادة التي تقذف بالعمل نحو المستقبل. إن صيغة هذه الكلمة المحررة حين تترك إلى عري نطقها ستكون: إنك تساوي أكثر من أعمالك"⁴. وهذا التفكير بخصوص توحيد الذاكرة للحديث عنها دون أي تخرج من الوقوع في إقحامات، هو ما يتأبى أن يتوفر لدى الأطروحة الكلاسيكية للأخلاق، حينذاك جاز قلب التساؤل كيف يفكر الذين قرؤوا هذه التعاليم؟ وليس من أشرفوا على وضعها، ربما قد نجد أكثر من إجابة لهذا السؤال، سوى أنه لا يكفي القول أن الطريقة لا

= ذلك أنه ينبغي ألا ننسى أن مقدرة أي نص على التأثير الأخلاقي أو الروحي أو الفكري مرتبطة بمدى طاقته الجمالية وبلاغته الأسلوبية التي تجذب القراء، مُجد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، (مرجع سابق)، ص281.

¹ المرجع نفسه، ص279.

² المرجع نفسه، ص211.

³ بول ريكور، فلسفة الإرادة، الإنسان الخطأ، (مرجع سابق)، ص196.

⁴ بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، (مرجع سابق)، ص713.

تكاد تختلف، تنشطر الاحتمالات وتتملص من الحصر في الكف عن الامتثال لذاكرة فردية تصاغ جماعيا، بل وتفتح على الإسهام الفردي الذي ينبغي التنبه للحرص التاريخي له على البقاء. وضع اليد على توترات الكتابة لم يكن رهين الرقابة المسطرة على الكائن الأخلاقي التراثي، حينذاك تتداعى استرجاع الذاكرة في الكتابة، شريطة أن نفهم القدر الذي يجعل "التراث المكتوب وحده فقط يمكن أن يفصل نفسه عن مجرد استمرارية آثار الحياة الماضية، وبقايا يمكن لكائن إنساني معين أن يستدل منها على وجود كائن إنساني آخر"¹. ثم بشأن قدرة كائن ما أن يعطف نحو الوجود المشترك بينه وبين الآخرين دون وقوع ابتذال في هذا الإقرار، يكون استدعاء المقولات الكلاسيكية مشحونة بأضابير الاختلافات يضعنا نصب تجاوز سطحياتها. والواقع أن تشكل هذه الرؤيا ينحو منحى عميقا ومعقدا بامتياز، ولداعي الاضطراب الذي تحدته الكتابة في ترسيخ الأثر السري والمؤجل، عملية الإرجاء هذه تنعكس بالضرورة على المداخل الكبرى للمهمة المزعومة كتابة، إنها تقتضي إحلال معنى الاختلاف في البنية الثقافية التي يتغذى منها الحكيم أو تلك التي يحاول أن يوقعها في منظومته، ولا يتوان حينذاك أن يبرر فشل الإنسان في هذا الصعود المباشر نحو تعاليم الوحي، بأنه يملك رسالته الأخلاقية المكثفة والمسطرة للرقابة على الوعد.

إن الدعوة إلى تأويل الذاكرة الملزمة تطرح إشكالات أوسع حول أهمية الحقيقة في نص «الحكمة الخالدة»، نقول هذا ونحن لا نتخيل حجم الإهمال الذي مني به هذا المستوى من الكتابة ولا يزال في كل زاوية من نصوص الأخلاق، الآن فقط لا تلبث العلاقة القديمة أن تدير ظهرها، كي نقول باحتراز أن هذا الاشتغال لا يأنف أن يكون "علاقة بين الأشخاص حقيقة، بين القارئ والمؤلف (الذي قد يكون غير معروف تماما)، بل هو المشاركة في ما يشترك معنا به النص. ومعنى ما يقال هو — حين نفهمه — معنى مستقل تمام الاستقلال سواء أكان النص التراثي يمنحنا صورة عن المؤلف أم لا، وسواء أكنّا نرغب في أن نؤوله كمصدر تاريخي أم لا"².

¹ هانس جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، (مرجع سابق)، ص 514.

² المرجع نفسه، ص 514، 515.

وجماع القول إن الحديث عن إشكالات الذاكرة في الصيغة الكلاسيكية وبصدد الشرط التفكّري كان مهماً للغاية في الانفتاح على الحدث التراثي الأكثر أصالة، لما تسهم ظاهرة الأمانة في بعثه انطلاقاً من الكتابة المكتملة للتراث، وباعتباره يتوفر على مشاركة التحقيق كان لزاماً الوقوف على تدخل المحقق في الحواشي، ومن ثم بات الافتراض حول أن النص يبلور فكرة مهمة عن استمرارية الحدث من جهة، وعلى استنفاد السبل الكفيلة بجعل النص دون هذه الحواشي قصة غير مكتملة وتدفع كذلك إلى التساؤل عن المدى الذي حوّل للمحقق هذه الرقابة، غير أن هذه النصوص على الهامش اختلفت من تحقيق إلى آخر، ثم قيضت ظاهرة الأمانة الحديث عن الشهادة بوصفها ذاكرة إخبارية. وكم كان الانتقال إلى قراءة مستوى مهم من الشرط التفكّري للذاكرة حيث تقبع إكراهات النسيان تمليه إضبارات السياسة، في العلاقة التي كرست ذاكرة هامش لطالما انطوت على غفران صعب، وعلى عدم النسيان تحميلاً للتبعة والمسؤولية، التي وجدت تبعاً لتجشم عناء السياسي، القدرة على امتلاك الثقة والارتياح بصدد الإرادة الطيبة والإرادة الصلبة، ولا ضرر من تفويض الامتداد الساري في ظاهرة الاغتراب إلى البعد السياسي هو الآخر، وانطلاقاً من افتراض إكراهات النسيان لم يكن من الصعب الالتفات إلى الذاكرة الملزمة، لما وضعت عبر اللحظات التي جعلت من التكوثر حلاً ممكناً، بما حمله من طموح لاستنفاد الشرط التفكّري الأخلاقي، على أن هذه العودة توقفت في كتاب «الحكمة الخالدة» ومن خلال الانتقال من لحظة إلى أخرى أنها قد تلتقي بداية باللغة والحكاية وصولاً إلى حالة الوعد، في إطار ميثاق أخلاقي يضمن الالتزام بذاكرة متبادلة، بوصفها انفتاحاً على الإمكانيات تسند النظر في فجوات الذاكرة الفردية أو كيف تؤرخ الشخصية ذاتها، آنئذ أمكن النظر في إكراهات عميقة ملتبسة بالخطيئة وبأثرها، وحالما تبدو الكتابة التراثية تنفتح على احتمال الحديث عن أشكلة الذات.

الفصل الثالث

أشكلة الذات من خلال التقريب الإيتيقي

أولاً_ إشكالية قراءة الاعتراف الكلاسيكي: من خلال رسائل مسكويه/التوحيدي الضمير/تأويل الذات

ثانياً_ قصد الكتابة: في رعاية الخوف من الموت

ثالثاً_ الذات في أفق الغيرية: قراءة في مفهوم الحب والعدالة

تمهيد :

تظل العودة إلى الذات دائما إشكالية، تتداعى إلى انفتاح التأويل المعني بها الضمير أول الأمر، وتمتد في العناية بسؤال قصد الكتابة، المفهوم الذي سنحاول صياغته في ما بعد انطلاقا من الغيرية بأشكلة الذات، كما تتوفر أكثر من سبيل لمعرفة القدر الثاوي خلف القراءة، وليس من الهين القول أن مسألة الاضطلاع إليها لا تتبرأ من الامتداد الساري في جميع تلك المفاهيم المتماشية مع الذات، حتى تغدو مسألة النماذج التراثية عبورا إلى افتراضات المشاركة من مهمات التأويل، وبجذر شديد لا بدّ من الحرص على مراجعة التقريب الاليتيقي المسهم في الالتفات إلى أهمية الحديث عن تأويل الضمير بما يحول التغلغل بين ثنايا نصوص الاعتراف.

ويبدو المعطى الذي يكفل استنفاد هذا الإشكال بداية من الانهمام بالذات، وذاكرة الندامة، والهشاشة، واللاعصمة، وإرادة الإقرار، والصراحة؛ متوقفا على قدرة المدونة على استيعاب تأويلية هذه المفاهيم، كما تبدو إشكالية التأمل في ظاهرة الموت تتكئ في أفق الكتابة على العزاء لفهم الخلاص، ولا ضمير أن الانفتاح عليه بوصفه الآخر التراثي، ريثما تبدو قضية الحب بوصفه ميتا-إيتيقي، لما أن كان هو الآخر أكثر أشكلا للذات في حضور مفهوم الغيرية، ودروا للإسقاط لا بدّ من العلم أن آخرية الكائن التراثي غير مشروطة بالتعقيد ذاته، على غرار الحب تتكفل العدالة كذلك بالمراهنة على صيغتها الأكثر إنسانية، في ظل الاختلاف النابع من رؤية الوجه الشائه لها، استحضارا لمقولات الرية اتجاه تغييبها، لولا أن التصدي لإزاحة اللبس عن استنطاق التراث الأنسي الثاوي خلف إمكانات العقل القانوني ليجد ضالته انفتاحا على التقريب الأنطولوجي، وعلى الرغم من كونه لا يحرص على الهم الأخلاقي غير أنه يبلور فهما مشتركا لإشكالية الأنسنة. ويتضح السؤال بشأن مدى سعة استيعاب مستوى مهم من المدونة من خلال أطروحة أنطولوجيا الوجه ووضعها عن كتب من نزعة الأنسنة.

أولاً_ إشكالية قراءة الاعتراف الكلاسيكي: من خلال رسائل مسكويه/ التوحيدي

الضمير/ تأويل الذات

أن يدرس الاعتراف الكلاسيكي هو أن نتخطى إشكالية سوء فهم المنجز أو استيعابه بكامل خلفياته دون وضع اعتبار للمفاهيم المهيمنة في محصلة كل اعتراف على حدة، وإن كان هذا المستوى يمتد في نصوص المدونة من جهة، ولن يستمر هذا كمقوم رئيس إلا بمعرفة القلب الذي صيغ فيه الاعتراف لدى مسكويه، وموقعه ضمن كتابة تستدعي مفهوم الضمير *conscience* الذي يأتي ذكره كمعنى ذاتي، غير أن كتابة الإقرار بالفعل لم يكن بدعا لديه فقد استنفدت نماذج من الإقدام على كشف الانهماك بالذات، لا تكاد تختلف إذا ما صغناها من خلال إيتيقا الضمير؛ وهذا له ما يبرره لدى أبي حيان التوحيدي (ت 1023)، أبو القاسم الزمخشري (ت 1144)، وابن خلدون (ت 1406) فيما بعد، وإن كان لكل صياغته ونزعته في قطيعة الذات مع ماضيها، وليس هذا التفاوت إلا منوطا بالاختلاف في أفق التفكير فاعتراف الفيلسوف (مسكويه)، والأديب (التوحيدي)، والفقيه (الزمخشري)، والمؤرخ (ابن خلدون)، والأمير (عبد الله ابن بلكين) (ت 1090)، عصي على التماثل في المرجعية التي تدفع بكل منهم إلى صياغة تجربة حياته كتابةً، غير أن اللافت للنظر أننا لسنا أمام تقليد هو المغايرة في ذروة نضجها تعبيراً عن النزوع الأنسي.

أليس على القارئ للاعتراف الكلاسيكي العربي أن ينتبه إلى أنه كان في الغالب ذا بعد دعوي؟ فالظاهر أنه كان أكثر منه تعلقاً بتقليص المهمة المباشرة للمثقف، فلو افترضنا أنه نتيجة الفقد الديني للفرقة بما يعنيه هذا المصطلح من حمولة للمحنة المعاشة، لاتضح أننا نعني به بالتحديد الزهد العرفاني، إلا أن الإشكال في حقيقة الأمر لدى اعتراف مسكويه هو ادعاؤه بأكثر جرأة في مطلع رسالة «التعهد» بأنه ليس في حاجة إلى غيره، وأن قطيعته عن حياته الأولى، على الرغم من حالته الميسورة، ما هو إلا تعبير عن ألم فيلسوف لم يستوف كافة قدراته في التحصيل المعرفي ليس إلا.

يرى ميشال فوكو *Michel Foucault* أن اعتقاد القدماء من خلال النصوص اليونانية والرومانية في طريقة الزهد أنه كان مقيدا بمعنى إنكار النفس، ولا معنى له دون التفكير في الزهد،

فله أن يمنح الحديث عن ذات النفس أو النفس ذاتها، أو يتعلق الأمر حسبه بالوصول إلى نوع من العلاقة بين النفس والنفس "علاقة تكون فيها النفس ممتلئة ومنجزة ومكتفية بذاتها، وقابلة لأن تنتج ذلك التحول للنفس الذي هو السعادة الذي تحققه النفس بنفسها، ذلك هو هدف الزهد ولا شيء يؤدي في النتيجة إلى إنكار النفس أنني أذكر بهذا بكل بساطة لأن هذا التاريخ تاريخ الزهد هو من التعقيد بما كان¹. ناهيك عما يتخذه مبدأ الانهماك بالذات. لدى سقراط هو ثلاثة أبعاد انطلاقاً من كون الحاكم ألفيبياس معني بضرورة سياسية في التفكير في ذاته، من أمام الضرورة البيداغوجية، فهي تفرض عليه توجهها تربوياً يخرجها من عباءة الجهل مع ما يستشرفه عبرها من أفق نقدي يسعفه في الاختيار، أما الضرورة الثالثة فهي تصحيحية مع التزام ألفيبياس من الدراية بوضعيته الثقافية، ومن ثم فإن الضرر هو وليد الجهل بمستواه وليس في الجهل بعينه².

سيكون من المريب تقريب هذا المبدأ _ الانهماك بالذات _ في الثقافة العربية الكلاسيكية متخللاً نصوص مسكويه والتوحيدي، ولا سيما أن العناية بكونه ظاهرة لم تفتأ تكون مسهمة في قوة نصوص الصراحة *franchise*، والاهتمام بالنصيحة التي لا يمكن الجزم بأنها كانت فقط لأجل بعد لاهوتي بحث، كما هي الحال في تقاليد القديس أوغستين في «اعترافات»، لا يسعنا المقام كي نقابل الاعتراف الفلسفي بالتقاليد المسيحية التي يمثلها أشد تمثيل أوغستين، ولدى النخبة المسلمة الأمير عبد الله بن بلكين في مذكراته «التبيان عن الحادثة الكائنة بدولة بني زيري في غرناطة*»، غير أن اللافت للنظر أن الإشكال الذي يطرح نفسه أمام تلك النماذج هو المنع الذي تقوم عليه الثقافة العربية في تشكالاتها الأبوية، حتى في تقاليد الكتابة لا يجد المؤلف حظوة الآخرين واهتمامهم إلا

¹ ميشال فوكو، تأويل الذات، تر: الزواوي بغورة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت/ لبنان، ط1، 2011، ص299.

² المرجع نفسه، ص33.

* كما يرى فرانز روزنتال *Franz Rosenthal* تبعاً لنموذج الأمير عبد الله بن بلكين يظل "من بين مؤلفي المذكرات: اثنان عاشا في القرن الثاني عشر وتميزا بطريقتيهما الجديدة في معالجة موضوعها وهما عمارة الحكمي اليماني في كتابه 'النكت العصرية في أخبار الوزارة المصرية' وأسامة بن منقذ في كتابه المشهور 'الاعتبار'، فرانز روزنتال، علم التاريخ عند المسلمين، تر: صالح أحمد العلي، مؤسسة الرسالة، بيروت/ لبنان، ط2، 1983، ص238.

بانضمامه إلى السلف، ناهيك عن أن الاعتراف بالخطيئة يفتح على أشكلة الذات بصدد كل نصوص الصراحة والندامة تلك.

1_ ذاكرة الندامة:

إن أسف مسكويه في رسائله على ضياع الزمن الماضي وهو اعتراف ضمني في البعد عن الحكمة هو ما يخول القول أن رؤيته مضادة للتقشف المعرفي سبيل تمرير الانهمام بالذات، عبر الغاية التربوية/البيداغوجية المشروط بها طالب الحكمة وما يلزمه بعد ذلك من تعليم فلسفي يغنيه عن الخوف من الموت، ويضع مسافة أمان بينه وبين الملل. هناك ولا شك بعد أنسني من خلال هذا الاعتراف *Confessions*، كان قد اكتفى محمد أركون بتعليق أسئلته*، وتأجيلها إلى حين معالجة الموقف الفلسفي، وتعالقه مع هذا المستوى من الإقرار والنزوع له في الثقافة الإسلامية¹، قد نتفق مع محمد أركون، أن معظم الذين كتبوا اعترافات في التراث مغمورين بمفهوم الجماعة وبمصالح الأمة المقدمة، فكانت لا تخرج عن الطور الثيولوجي أكثر منه انهماما بالذات، كما هو حاصل في الثقافة اليونانية/الرومانية، فمعظم الذي دونوا صرخاتهم في المنظومة العربية؛ "كابن خلدون وعبد الله ابن زيري، أو أولئك الذي كتبوا اعترافات أكثر حميمية وأكثر شخصية عن حياتهم الداخلية، كالصوفيين فإنهم في الواقع كانوا مدفوعين بباعث يشمل كل المسلمين، ويدعوهم للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإذن الفرد لا قيمة له ضمن هذا المنظور ولا ينبغي التوقف عنده كثيرا"²، صحيح قد يندُر فيها الاهتمام به_الفرد_ على الصعيد الذاتي، ثم إنه يجزم بمدى ارتباط هذا النص بالمزاج الديني مستبعدا الشخصي في أطروحاته، ثم إنه أشار فقط إلى رسالة مسكويه وأبعادها بخصوص الموقف الفلسفي الذي يتجلى من خلال الاختيار الذي يود أن يثيره من خلال إيتيقا الصراحة. ويضيف أركون التوجه الذي تصطبغ به المعرفة لدى مسكويه الذي يفرض نفسه من خلال ما تؤكد توجهاته

* ثم يرجع أركون ليعالج مفهوم السعادة والسعي إلى الخلاص في الفكر الإسلامي من خلال كتابه: الأنسنة والإسلام، مدخل تاريخي نقدي، تر: محمود عزب، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت/لبنان، ط1، 2010، ص65.

¹ محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، (مرجع سابق)، ص179.

² المرجع نفسه، ص106.

"إن مسكويه ينتمي إلى ذلك الاتجاه المشترك لدى الصوفيين والفلاسفة الذين يعتبرون أن معرفة الذات عن طريق محاسبة النفس، هي الشرط الأولي والضروري للتوصل إلى الحكمة، وبما أنه اهتم كثيرا بمعرفة البواعث التي تربض خلف تصرفاته الخاصة بالذات، فإنه اضطر لأن يبوح للقراء ببعض الاعترافات عن الصعوبات التي لاقاها، وعن سقطاته وإخفاقاته، ثم عن نهوضه من جديد، كما ويبوح لهم ببعض الاعترافات عن تصميمه وعزمه وأسفه على بعض الأشياء، واستهجانه لبعض الأشياء الأخرى"¹، يقر مُجدُّ أركون محددًا التوجه العام الذي هيمن — كنموذج سائد — في الثقافة الإسلامية فعلى الرغم ما سرده من الإشارات الخاصة بالحياة الشخصية للرجل عبر كتبه السابقة، إلا أنه يرى أن اعتراف مسكويه كغيره من معاصريه، "يغلب على السيرة الذاتية الروحية على السيرة الذاتية العامة، التي تكفي بسرد الوقائع الخارجية لحياة شخص معين"².

ولعل أهم المقارنات التي يمكن أن تبرز تمايز السرد في الاعتراف بخصوص التراث العربي هي تلك التي قام بها فون غرونباوم *G. Von Grunbaum* في كتابه «إسلام القرون الوسطى» ويشيد عبد الفتاح كيليطو بقراءته المقارنة في العناصر المشتركة بين الأدب العربي والأدبين اليوناني والروماني، محيلا إلى اعترافات القديس أوغستينوس، وإن كان حسبه لم يتخلص من جانب إيديولوجي انعكس في عرضه، الذي لن يستطيع أن يخفي الجانب المضمّر منه، وهو "الاستفزاز للقارئ العربي (لأنه من خلال المقارنة يسعى إلى القول بأفضلية الأدب اليوناني والروماني)، ويعتبر اعترافات القديس أوغستينوس مثالا لم تبلغ السير العربية شأوه، فإنه يمتاز بنظرة شاملة إلى الأدب العربي، فلا يدرس السيرة بمعزل عن الشعر وبمعزل عن التاريخ"³، كما يتغاضى مُجدُّ أركون عن الدافع الذي يشمل اعتراف مسكويه وهو سياسي بالتحديد، كونه يريد أن ينسحب من مسؤوليات الدولة فهذا لا يعني أكثر من كونه مضطرا لذلك، ومنزعج من الاستمرار في تقديم خدماته، ومن ثم يحق القول بأنه يود

¹ مُجدُّ أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيد، تر: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت/ لبنان، ط 1، 1997، ص106.

² المرجع نفسه، ص113.

³ عبد الفتاح كيليطو، الحكاية والتأويل، دراسات في السرد العربي، دار طوبقال للنشر، الدار البيضاء/المغرب، ط1، 1988، ص70.

بعد تاريخ الاعتراف هذا أن يحكم نفسه بنفسه، وأن لا يكون تحت الوصاية المعهودة، ولعل هذا مسوغه، أن استغنى عن البلاط على الرغم من كافة قدراته الفلسفية والمعرفية.

لرصد مواقف شخصية حول مكانته كنموذج للاضطراب، ما قبل الاعتراف الذي يتضح في صورة يمكن أن توجد في نصوص معاصريه من تلك الشهادة التي يوردها التوحيدي، الذي ظل هو الآخر ناقما على ذاته وعلى الآخرين، فهو أي مسكويه في نظره إنسان فشل في التحصيل المعرفي _في علم الخيمياء_ وهذا أحد مستويات الانهمام بالذات، مع "تقطيع الوقت في حاجاته الضرورية والشهوية، والعمر قصير والساعات طائرة"¹، هذا ولا نستنفذ ملاحظتنا تبعا لهذا القول إلا ونشفعه بآخر لابن سعدان فقد جاء في كتاب «الصدقة والصديق»: "وأما مسكويه فإنه يسترد بدمامة خلقه ما يتكلفه من تهذيب خلقه، وأكره له المشاغبة في كل ما يجري، لا يجد في نفسه من المكانة والقرار ما يعلم معه أن مضائه في فن هو فيه طويل الذيل مدين السيل، لا يأذن له في تعاطي فن آخر هو فيه قصير الباع بليد الطباع، وصاحب هذا المذهب مكمور به مصاب بجيد رأيه وقد أفسد، قال المهلب، قال ابن العميد، وفعل ابن العميد، وما ذكره لهذين إلا استطالة على الحاضرين، والتشبع بذكر الرجال واضع من قدر الرجال"²، ويحتل أركان هذه الشهادات وغيرها في إبراز الخلق الذي تحلى به مسكويه قبل أن ينزع إلى الحكمة نهائيا، فربما كان حسبه صحيحا أن مسكويه "كان يعاني في شبابه الأول حيث عاش حياة سهلة ولاهية من تلك النواقص التي يعيونها عليه، وهي النواقص التي دفعتهم لأن يتحدثوا عن دمامة خلقه أو طبعه الخسيس، فبحسب النصوص التي قرأناها فإنه كان بخيلا، منافقا، وكذابا، حسودا، حريصا على الثروات والتشريفات، جاهلا ومغرورا ومجبا للمشاجرة والنزاع"³.

يتضح أن أول ما شرع به مسكويه حديثه في التعهد كان عبارة عن اختيار أهله ليعلن بداية صفحة جديدة من حياته، وليس أبدا مرغما أو معلنا الإفلاس، لذا فهذا الوعي المدرك من قبله متكامل إلى حد ما في العناية بنفسه بخصوص: "إيثار الخير على الشر في الأفعال، الحق على الباطل

¹ أبي حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، تح: أحمد أمين وأحمد الزين، دار مكتبة الحياة، ب ط، ب ت، ج 1، ص 35.

² أبي حيان التوحيدي، رسالتان في الصدقة والصديق وفي العلوم، مطبعة الجوائب، قسطنطينية، 1301، ص 32.

³ محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، (مرجع سابق)، ص 121.

في الاعتقادات، الصدق على الكذب في الأقوال ، ذكر السعادة وأن تحصيلها يكون باختيار دائم، كثرة الجهاد الدائم لأجل الحرب الدائمة بين المرء ونفسه، التمسك بالشرعية ولزوم وظائفها، حفظ المواعيد حتى أنجزها وأول ذلك بيني وبين الله عز وجل، قلة الثقة بالناس بترك الاسترسال، محبة الجميل لأنه جميل لا لغير ذلك، الصمت في أوقات حركات النفس للكلام حتى يستثار فيه العقل، حفظ الحال التي تحصل بشيء شيء حتى تصير ملكة ولا تفسد بالاسترسال، الإقدام على كل ما كان صواباً، الإشفاق على الزمان الذي هو العمر ليستعمل في المهم دون غيره

ترك الخوف من الموت والفقر بعمل ما ينبغي وترك الدنية، ترك الاكتراث لأقوال أهل الشر والحسد لئلا يشتغل بمقابلتهم والانفعال لهم وحسن _احتمال الغنى والفقر والكرامة والهوان بجهة وجهة، ذكر المرض وقت الصحة، والههم وقت السرور، والرضا عند الغضب، ليقط الطغي والبغي، وقوة الأمل وحسن الرجاء والثقة بالله تعالى، وصرف جميع البال إليه، فإذا يسر الله تعالى إصلاح نفسه بما جاهد عليه، تفرغ بعد ذلك إلى إصلاح غيره، وعلامة ذلك أنه لا ييخل على أحد بنصيحة، ولا يمنع أحدا رتبة يستحقها ولا يستبد دون الأخيار بما يتسع له"¹.

إن هذا الاختيار الذي يريده مسكويه بين الأفعال والأقوال هو رهين تملكه حريته وجرأة كافية لأن لإرادة الحقيقة، التي ليست أقل منها في إرادة في اعتراف ومعرفة، التي لا تحتل رهانا غير القدرة على طلب الفلسفة، أما بخصوص هذه الرسالة فقد تعهد مسكويه بالزامية قوله الصدق بدل الكذب، واختيار الحق عوض الباطل وإيثاره جهاد النفس وعدم الخوف من الموت، وهي جميعها مبادئ توفر له سبل العناية بالنفس التي أرادها، وإنكارها في الطرف المقابل. ثم "إن جذرية الذنب تلزمنا في المرحلة الأولى للاستقصاء على نبقي ضمن حدود إسناد الذنب إلى ذاتنا، حتى ولو وضعنا الخطوط الكبرى من هذا المستوى لشروط وجود فكرة مشتركة أساسية لعملية اعتراف الذنب. إن الصورة النوعية التي تتخذها عملية نسبة الخطأ إلى الذات هي الاعتراف"².

¹ مسكويه، رسالة التعهد، ضمن كتاب: أبي حيان التوحيد، المقابسات، تح: حسن السندوي، دار سعاد الصباح، الكويت، ط 2، 1992، ص 323، 324.

² بول ريكور، الذاكرة التاريخ النسيان، (مرجع سابق)، ص 665.

حسب مُجد أركون بقي مسكويه وحيدا بعد عام (372)، حتى غدا غير مبال بالسياسة التي صرف نظره عنها، فقد أجبر على "وحدة معنوية وفكرية قاسية، وبالتالي فلم يعد مستعدا لكي يشغل نفسه بفك خيوط المؤامرات والدسائس والصراعات الكائنة بين الأمراء والوزراء والفئات الاجتماعية المتنافسة، وهكذا فرضت الحكمة نفسها عليه... لقد فرضت نفسها كملاذ وكنف محتوم كنف يعوضه عن كل شيء"¹، إن هذا الانفصال عن الارتباطات بالسلطة يمنح مسكويه طريقة في التفكير في **الزهد**، ليس للتجرؤ على درء المهام التي تشغل الحكيم الذي يملك جرأة النصيحة في ثوب **الصراحة**، أو عبر تقديم رؤيته لأسلوب العيش في كنف الفلسفة، ألهذا كان مسكويه يوجه رسالته تلك طالب الحكمة، التي يشيد فيها بالتوجه نحو ذات الزهد بعيدا عن الترف، ومرة في رسالة الاعتراف _التعهد_ الذي ينأى فيه عن الاشتغال بالذات في سبيل الفلسفة، لأجل ذلك تبدو "الهشاشة ليست فقط (المكان) نقطة التصاق الشر، وليست فقط (الأصل) الذي منه يسقط الإنسان، بل هي (قدرة). القول بأن الإنسان خطأ، يعني المحدودية الخاصة بالكائن الذي لا يتطابق مع نفسه"²، ويتحرى هذا الكائن تعرية تلك التركيبة المزيفة المسودة لديه عن تراض، ولذا بدا في اللحظة التي يعترف فيها متخلصا أو باحثا عن البراءة تلك التي لا تستقيم إلا عبر نموذج الاعتراف "الذي هو الفعل للغة الذي يأخذ فاعل معين على عاتقه الاتهام ويتحمل تبعته، يمثل هذا الفعل علاقة أكيدة بإعادة التذكر، لأن هذه الأخيرة تحمل في طياتها"³، لكن كيف يبدو هذا **الضمير** والحال هذه من أوله إلى آخره عبارة عن إقرار ؟

قد لا نغالي إذا أدركنا أن التصدي لرسالة « وصية الحكمة » التي يكتبها مسكويه لصالح طلاب الفلسفة أن فيها نوعا من الإفصاح بالزهد، كأسلوب في التفكير بعد طول التأمل، كونه ظل مجانباً للصواب اتجاه المقولات التي يدين لها اليوم باليقين، بعد أن غني بضرورة التراجع وتجاوز التكلف

¹ مُجد أركون ، نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيد، تر: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت/لبنان، ط 1 ، 1997، ص600.

² بول ريكور، فلسفة الإرادة، الإنسان الخطاء، تر: عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/المغرب، ط2، 2008، ص217.

³ بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، (مرجع سابق)، ص665.

في غير صالح المعرفة لأجل ممارسة علمية جادة، إن ما يربط مسكويه بالسلطة في مسار تعامله مع ابن العميد هو كونه وجد بعض المعاني التي حالت دون تخليه عن الحكمة، طالما هو يكتب لصالح هيئة ما، هذا بغض النظر عن كونه أحد الممارسين للسلطة وعلينا أن نعي جيداً هذا الإشكال الذي يقع ضمنه الساعي إلى التحرر بوصفها قيمة سياسية إن السعي إلى الحرية هذا رافقه بشدة القدرة على الإفصاح وعلى جرأة قول الحقيقة، وهذا ما جعل الصراحة تحمل معنا إلزامياً، لا بدّ -إذن- من التمييز بين الإقرار في التعهد والإقرار في الوصية كونه ينطلق من الحس ومستشرف لما هو آت، على غير الأول لا يظل على مسافة من الماضي بل يخترقه.

2_ اللا عصمة ومبدأ الهشاشة:

لا يعزب عنا ونحن بصدد القراءة هذه أن نتكئ على مفهوم **اللا عصمة** عند ريكور، إننا بصدد طرح مفاهيم تدعو إلى التوقف عند لحظة الإنسان الخاطئ *Faillible*، في تلك الصيغة الملمة باللا عصمة، فهذا الكائن معرض لما لا نهاية له من الإخفاقات والهزائم، حتى أن العجب يبدو عارضاً من أخطائه، وهو الذي تعود على ذلك في الحوادث التاريخية/السياسية يتساءل بول ريكور *Paul Ricœur* "كيف يجد الإنسان نفسه عرضة للخطأ هذا ما يشتمل عليه مفهوم اللا عصمة"¹. أيّ خسارة كان قد يفكر فيها المعترف قبل أن يقدم على الكتابة إنه حاجز أو قل أكبر طابو يمنع الفيلسوف من التنازل وهذا يشكل مستوى أول من العوائق، فمسكويه في رسالة **العهد/الاعتراف المضمر والمرتاح** اختار السعادة وأحب الجميل لأنه جميل لا غير، ودرأ عن نفسه الخوف من الموت²، لكن حبه للتجاوز كان عن قناعة بجمال النهاية التي سيعيشها مع الوعي الكامل بها، وأنه وإن كان الفناء المرتقب كفيل بأن يوفر له قدراً من التخلص من الأوهام لا هو نهاية من بلغ ذروة التأزم وغير مجد وجوده، بل إنه في البداية صرح بأنه على الرغم من عدم مرضه فهو ينهي كل عهد مع الجميل/القيح وسيحب الجميل _زهذا فيه_ لأنه جميل ولا غاية براغماتية ترجى من ورائه، لتؤكد إذ

¹ بول ريكور، فلسفة الإرادة، الإنسان الخاطئ، (مرجع سابق)، ص25

² المرجع نفسه، ص324، 325.

ذاك من "فكرة أن الضمير الوجدان قبل أن يدل على الصعيد الأخلاقي عن المقدرة على التمييز بين الخير والشر، وأن يجيب عن هذه المقدرة بالتمييز بين الضمير الجيد(الضمير المرتاح) والضمير السيئ (المعذب)، ضمير (الإحساس بالخطأ)"¹.

هل علينا -إذًا- أن نحكم على مسكويه بأنه يفكر في الاعتراف وفق نموذج مثالي بامتياز؟. إذا كان يشعر بأن عليه أن يغير نفسه لأجل أن يهتم بها مجددا بصورة مغايرة، لا لأنه يود أن يعذبها بالإحساس الدائم بالخطأ، وهو الذي لم يفارق اعتراف التوحيدي على الدوام كما سيتضح بعد قليل "أن الفيلسوف إذ أخضع نفسه للتقشف الفكري والقواعد الصارمة من أجل اقتناص الحقيقة أو إعادة اقتناصها، لم يكن يهدف فقط إلى تحقيق خلاصه الشخصي. وإنما كان يفكر أيضا بالآخرين. فأخلاقية المعرفة تجبره على مساعدة أشباهه ودفعهم إلى قبول نفس التمارين العقلية والتقشف الذهني"².

ما أحوجنا هنا لاستدعاء مفهوم الضمير ضمن نموذج الكتابة في الصراحة، فمهم للغاية أن نقرأ هذه المفاهيم في صيرورة وخز **الضمير Remords** الذي يمتد فيها جميعها حتى لا يترك المعنى أشد تمنّعا، فهل وفّت فعلا خطابات مسكويه نموذج الانهماك في الحديث عن وجود قيم الاعتراف؟ وكي لا ننسى أن الرجل يقدر مدى أهمية اعترافه النابع من كامل إرادته، غير مرغم ولا مقحم ضمن إيديولوجية سلطانية كما حصل مع التوحيدي، من هنا تجدر الإشارة إلى أن الإقرار بالتراجع والقطيعة مع ذات / فعل ما هو يصدر عن ذات إما مرتاحة وليس لها إلا دافع الصراحة، أو عن ذات متأزمة تستشعر الخطيئة، كما هي حال التوحيدي الذي لا يجد سيلا أخرى إلا عبر التكفير عن الماضي، وعليه لا بدّ من العلم "بتخصيص مدى أصلية فكري الضمير المعذب والضمير المرتاح، قد وقع أيضا الحسم فيما يتعلق بالتمييز بين ضمير يندرنا بالتنبيه إلى الأمام وضمير يؤنبنا بالإشارة إلى الوراء. لا

¹ بول ريكور، الذات عينها كآخر، تر: جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت/لبنان، ط1، 2005، ص573

² محمد أركون نزعة الأنسنة في الفكر العربي، (مرجع سابق)، ص367.

ريب أن الضمير الذي يندرننا يظهر أقرب ما يكون إلى ظاهرة الدعوة إلى...فهو يقتسم مع هذه الطابع التنبيه إلى الأمام"¹.

أن يقرأ الاعتراف بالخطأ كأنهم بالذات يعني تزهين الاستحالة التي حالت دون القراءة المتجاوزة للبون الشاسع بين ما أوتي القارئ من تصدّ لخطاب الاعتراف دون أن يلوي عنقه، وهذا بالفعل نموذج لا يجد مفراً من مراودة أضابير النص لا الاكتفاء بتحصيل معنى قد لا يفي بحمولته المتخللة النصوص الكلاسيكية، ففي ما يخص الرهانات التي تطال عملية الكتابة تجدنا من خلال سلطة الرمز أمام تحجب ما بعده تحجب بمثابة قناع لحقيقة النص الكلاسيكي، ما يستحيل إلى دلالة لا تكاد تنتهي. وعن مسألة الاعتراف لا نكاد نعثر على نموذج في قراءة جادة لرسائل مسكويه باستثناء العرض الكرونولوجي الذي ركز فيه أركون على محاولة كتابة سيرة الرجل عبر مؤلفاته²، وفي موضع الاعتراف في المدونة دون الرجوع إلى معطيات السيرة الذاتية، يكفي أن نحيل إلى أن هذا الميثاق المقدم هو من بين التزامات كبرى، في تعهد يحرص فيه على شروط ويرتد عن سلوك أخرى، يرجح أنه كان يعيش تلك الأضداد من قبل، وبعد المعرفة الكافية فهو يجري التقابل القائم على الاختلاف في ما سيتبناه وما سيتصدى له. ولو فعلنا قراءة مغايرة لاتضح أن **اللا عصمة** في حاجة ملحة إلى تمثل الخطأ، كونها لا ترغب في التنكر للذاكرة الشخصية "فمن الشر أن يكون الإنسان حافلاً بالأخطاء، ولكن الشر الأكبر أن يكون عنده كل هذه الأخطاء ولا يريد الاعتراف بها"³.

ومن ثم يجدر تفهم وضع هذا التراث أمام صراع الضمير هذا، ونستعيد الذات المقحمة في خطاب الاعتراف. لدرجة أن أشد ما يجعل القارئ يتوقف عند ثنائية الاعتراف/الإقرار بالضبط _ التي انصهرت في وحدة متكاملة _ هو حديث أبي حيان التوحيدي الآخر النابع عن تصالح النفس الإنسانية مع ذاتها، من خلال الصراحة أو المكاشفة أو قل هي جرأة قول الحقيقة، التي يضعها في خدمة وعي الإنسان للعالم، وتمييزه بين الخير والشر ليستطيع الاختيار بينهما اختياراً قائماً على المعرفة

¹ مارتن هايدغر، الكينونة والزمن، تر: فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت/لبنان، ط 1، 2012، ص 516.

² محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، (مرجع سابق)، ص 162.

³ بول ريكور، فلسفة الإرادة، الإنسان الخطاء، (مرجع سابق)، ص 42.

التي هي أساس الحرية والقدرة على الفعل، الذي يمتاز به فرد من آخر. هذا مع العلم حسب ريكور أن الضعف "يجعل الشر ممكنا بمعان عدة يمكن تصنيفها في نسق متصاعد من التعقيدات، بدءا بالفرصة السانحة وصولا إلى الأصل ومن الأصل المقدرة؛ بالمعنى الأول نقول إن المحدودية النوعية للإنسان تجعل الشر ممكنا فقط"¹، ويضيف ريكور شارحا هذا التوجه بتفصيل علاقاته بمفهوم اللا عصمة ونشوئها في هشاشة الإنسان أمام الشر "ونعني عندئذ باللا عصمة الفرصة، نقطة المقاومة الأضعف على المقاومة حيث يستطيع الشر الدخول إلى الإنسان، عندها تبدو التوسيطية الهشة وكأنها مجرد مساحة لظهور الشر"²، من خلال نموذج البراءة، تلك التي قيمها بول ريكور تبعا لكونها لم تكن سوى تمثيلا لـ "حياة إنسانية تحقق كل إمكاناتها الأساسية دون أي فارق بين مصيرها البدئي ومظهرها التاريخي. فالبراءة تصبح اللا عصمة دون الخطأ، وهذه اللاعصمة ليست سوى هشاشة، ضعف"³. غير أن المهم في خطابه ذاك هو ما يخفيه من اعتراف مضمّر، ولما كان هذا النص مدرجا ضمن نصوص الانهماك بالذات فلا غرو أن يمتد ليشمل "الاعتراف بالشر هو أيضا شرط وعي الحرية، لأن في هذا الاعتراف يمكن مفاجأة التمثيل الدقيق للماضي والمستقبل. لأننا وللأفعال، لا وجود وللعمل المحض داخل الحرية نفسها"⁴.

ويأتي الفعل لدى التوحيد بمعنى معرفة النفس لذاتها، من ثم تعرف مكانها في الوجود، فارتباطها بالنفس الكلية _ باعتبارها النفس الجزئية _ إنما هو متوقف على النفس الناطقة، التي رجحها التوحيد أن تكون هي القادرة والمسؤولة على تعالي النفس البشرية، وتحقيق معرفة الكون والوجود، عن طريق معرفة ووعي العالم الصغير، الذي هو النفس الإنسانية للوصول إلى معرفة العالم الكبير، الذي هو الكون، مع العلم أن العلاقة بينهما كمعرفتين جدلية. وكون الاعتراف حلقة كبرى توجه من خلال الانعطاف والضمير والخلاص، يتخللها الإقرار بما هو يحمل بعدا سيكولوجيا تحركه

¹ بول ريكور، فلسفة الإرادة، الإنسان الخاطئ، (مرجع سابق)، ص 210، 211.

² المرجع نفسه، ص 211.

³ المرجع نفسه، ص 215.

⁴ المرجع نفسه، ص 23.

الدافعية والقدرة عليه، "وهكذا فإن الفشل يبقى تجربة الذنب في الخط الميتافيزيقي للوجود والقوة الذي يناسب أنثروبولوجيا الإنسان القادر"¹. ذاك الإنسان القادر على الإقرار وقول الصراحة.

3_ إرادة الإقرار وسلطة الصراحة:

"اعرف نفسك بنفسك" هو المبدأ السقراطي عينه، أو تلك الوصية التي قدمها لطالبه: اهتم أنت بنفسك بمعنى أقم حريتك بالتحكم في ذاتك، ولعل هذه النصيحة ليست إلا مرحلة أولى في سبيل الاهتمام بالآخرين من قبل الحاكم _المسؤول_ فعوض أن يستدل على اقتداره بتوزيع متابعته لشؤون الدولة، سيكون أمام تقديم رعاية خاصة لذاته، حيث تسعفها حكمة الأسلاف بخصوص الاستقلالية "من خدم غير ذاته فهو ليس بحر"²، إذ إن معرفة النفس تكون غاية للمعرفة الكونية التي يكون فيها الفرد جزءا من العالم، لذا يمكن القول _بعد العناية بقصدية التوحيدي_ إن هذه الوسيلة التي أراد عبر نضجها أن تصل إلى درجة الإدراك والوعي إنما تتوقف على إمكانية الوصف للطبيعة الإنسانية التي تميز بها الخطاب، "إن الإقرار هو بشكل أساسي إقرار بالذات. إن هذه الثقة ستكون بالتالي ثقة بالقدرة على القول وبالقدرة على العمل وبالقدرة على الاعتراف بالذات كشخصية في قصة"³، التوقف عند رسائل التوحيدي لاتضح التوجه الذي يسكن خطابه، الذي كان أكثر تميزاً من خلال ما هو ملحوظ على العنصر المهيمن في السرد، فهو يملك تلك الجرأة التي تسمح له بقول الحق، الذي يبقى مأذونا بالمعرفة، وتأتي صرخته كما "يصرخ أوغستين متألماً: مؤخراً عرفتكم أيتها الحقيقة، متأخراً عرفتكم إنه الاعتراف الشعار لكل معرفة"⁴.

ذاك الذي أسماه بول ريكور مبدأ الإقرار الذي تحس عبره الذات أو بفضلته تعتقد أو تستطيع أن تساوي شيئاً، حين يتحول تيقن المرء إلى أنه صانع خطابه الخاص به، وكذلك أعماله التي يقوم بها إلى اقتناعه بأنه يحكم جيداً على الأمور ويتصرف بطريقة جيدة، "وذلك بتخمين آني ومؤقت

¹ بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، (مرجع سابق)، ص 668.

² مسكويه، الحكمة الخالدة، (مرجع سابق)، ص 212.

³ بول ريكور، الذات عينها كآخر، تر: جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة بيروت / لبنان، ط 1، 2005، ص 103

⁴ بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، (مرجع سابق)، ص 624.

للعيش الجيد"¹، وتبدو اللحظة مناسبة لاستدراك وضعية التوحيدي، الحديث عنه بوصف حالته تتماشى وظاهرة "الإنسان الفاعل الممارس والإنسان المتألم"². ذلك المبدأ سيتعين لاحقاً أنه يثير تفاعلات تواصله مع الآخر بما أنه لم يتوقف عند مجرد خلفية فقط؛ بل هو يستثير التوحيدي للنسج للقول وللرد والكتابة بما هو _الإقرار_ سيتحول إلى حالة من السرد القصصي، الذي يتداول عن طريق شبكة النسج الثقافية من مستوى الفعل والقول إلى مستوى السرد، والذي ساعد على ذلك الاستطراد من قبل التوحيدي بداية بطلبه من الوزير "يوذن لي في كاف المخاطبة وتاء المواجهة حتى أخلص من مزاحمة الكناية ومضايقة التعريض، وأركب جدد القول من غير تقية ولا تحاش ولا محاولة ولا انحياس"³.

إذن؛ وبصدد جرأة قول الحقيقة والقدرة على الإقرار لا نزر أن نجده في موضع آخر يعبر عن أسفه وحاجته وضعفه وعن تصوفه وإرادته وفشله وحرمانه وحسرتة وندمه، فهو إذ ذاك يحذو سبيل السرد التي تحمل سمة السيطرة على الوعي الزمني، حيث التفاعلات التي تحدثها الذات في سبيل الحصول على النتيجة المرجوة من خلال الإقرار، والقدرة على السيطرة وعلى قلب المواقف، لذلك عدّ بول ريكور القدرة على السرد قدرة على إشراك الذات في السيطرة على توجيه التاريخ، والسرد من أجل البقاء، وفي رسالته يستطرد أبو حيان قائلاً: "أعرض أيها الشيخ هذا الحديث على ما ترى، والكلام ذو جيشان والصدر ذو غليان، والقلم ذو نفيان، ومتدفعه لا يستطيع رده، ومنبعثه لا يقدر على تسهيله وخطبه غريب، وشأنه عجيب، وإنما يعرف دقه وجله من يذوق حلوه ومره، ومع هذا كله فإني أذكرك أمري لتلحظه بعين الرعاية، وأعرض عليك حديثي لتحفظه في صحيفة العناية؛ فلقد أمسيت بين صديق يشق علي حزنه لي، وبين عدو تسوؤني شماتته بي، وقد صح عندي أن إقبالك علي يسر، كما أن إعراضك عني عسر، وأرجع إلى تمام هذين الجزأين وإنه أخرى"⁴.

¹ بول ريكور، الذات عينها كآخر، (مرجع سابق)، ص 359، ص 382.

² المرجع نفسه، ص 301.

³ أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، تح: أحمد أمين وأحمد الزين، دار مكتبة الحياة، ب ط، ب ت، ج 1، ص 20، 21.

⁴ المصدر نفسه، ج 2، ص 118.

تجدر ملاحظة هذا الإقرار النابع من الأديب بما هو ظاهرة لغوية تعكس التأزم وتأبينية للذات قبل نهايتها، وتوريط الآخر داخل عملية الانغماس وارد كذلك، وهنا مكن التمايز بينه وبين اعتراف مسكويه غير المشوب بهذه الأحكام أو التلاعب بالاستعارات لأجل الاستعطاف. إن طريقته هذه في الاهتمام بالنفس في المستوى الذي حضر فيه مفهوم الزهد تتماثل إلى حد ما مع التقاليد المسيحية التي ألحنا إليها في البداية عبر نموذج القديس أوغستين، فالمبدأ الذي لا يمكن أن تحيد عنه هذه الطريقة هو طلب الخلاص من خلال التكفير في المسيحية هو أيضا طريقة في الانغماس بالذات، ويرزح خلف الإفصاح من قبل التوحيد مبدأ آخر يدخل ضمن التوجه الدائم نحو إرادة الإقرار بما هو " يمكن أن يعرف بأنه التأكد من أن تكون الذات عينها تتصرف وتعمل وتتألم. مثل هذا التأكد يظل الملجأ الأخير ضد كل ريبة، حتى وإن كان مثل هذا التأكد يأتي دوما بطريقة معينة من آخر غيرنا فإنه يظل إقرارا بالذات"¹، من خلال العناية الأخلاقية الفائقة بالواجب "ولما كنا بالحس أكثر _ وإن كنا لا نخلو في هذه الكثرة من آثار العقل _ لزمنا الاعتراف بعوائد الممكن وعلائقه، والعمل عليه، والرجوع إليه، إذا أمرنا أو نهيينا أو ائتمرنا أو كففنا. ولما ظهر لنا بإزاء هذا الذي كنا له أكثر أن لنا شبعا آخر نحن به أقل، وهو العقل يشهد بنا بأن صورة الوجوب استولت من مبدأ الأمر إلى منقطعه الذي هو في عرض الواجب إلى آخر الممتنع. وكما لزمنا الاعتراف الأول لنكون به عاملين ومستعملين، ورافعين وواضعين ولأئمين وملومين، ونادمين ومندمين، كذاك لزمنا الاعتراف بسلطان الواجب الذي لا سبيل إلى عزله، ولا محيص عن الإقرار به ولا فكاك من إطراده بغير دافع أو مانع"². وكذلك في قوله عن خطابه الذي صيغ لأجل كتابه «الإمتاع والمؤانسة» لصالح من طلب منه ذلك: "حتى يكون اعترافي به أرسى وأثبت، وشهادتي على نفسي أقوى و أوكد"³. يظهر أن هذا الخطاب يأخذ مجراه في صيغة الضمير بما هي ظاهرة تكرر المستوى عينه من تقاليد المحاسبة للنفس والشهادة، ثم "أليس الإنسان بما هو كائن فاعل ومكابد، هو نفسه ذلك الإنسان الذي يقرر، ويختار، باختصار ذاك الكائن الموجود والمتأثر والمتألم

¹ بول ريكور، الذات عينها كآخر، (مرجع سابق)، ص 103

² أبو حيان التوحيدي، الإمتاع و المؤانسة، تح: غريد يوسف الشيخ محمد، دار الكتاب العربي، بيروت/لبنان، دار الأصاله الجزائر، ب ط، 2005، ص 134.

³ أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، تح: أحمد أمين وأحمد الزين، دار مكتبة الحياة، ب ط، ب ت، ج 1، ص 03.

من الحكم السيء الذي ينظر به إليه ضميره الخاص في مناسبات خاصة بأفعال محددة؟¹، كما لا يمكن تجاوز الصراع المنجر عن التورط في السياسة لدى مؤلفي العصر بالنظر إلى أبي حيان التوحيدي، يكون قد برز بخاصة في كتابه «أخلاق الوزيرين» كما سلفت قراءته، والذي لم يكن مسكويه في غنى عنها لما تصور الحاكم المثالي الذي كادت تخلو حينها السلطة من مواصفاته_ كما تمت مقارنة رؤيتهما للكائن السياسي، فضلاً عن كونه لا ينفي تحمل التبعة كونها موضوعاً للاتهام والتأنيب، يقول ريكور: "أما الاتهام فيطبع الفعل بطابع الخرق للقانون الأخلاقي المهيمن لدى طائفة معينة، ويعين التأنيب حكم الإدانة الذي بفعله يكون الفاعل معلناً كذنب يستحق العقاب، هنا يكون الشر العفوي تداخلاً مع التألم بحيث يصبح العقاب معه إيلاً مفروضاً"².

أهذا ما يفسر إدانة التوحيدي لذاته؟ سنعلق الحكم إلى حين، ونقول إنّ اعترافه _على غرار الاغتراب_ يعد استجابة لشطحات القلق والشك، ومهما سكن من الأمر "فإن التألم يتميز عن الخطيئة بخطوط مغايرة، ففي الوقت الذي يركز فيه تحميل تبعة الشر على فاعل مسؤول فإن التألم يبرز طابعه الأساس، كمتلقٍ فنحن لم نتسببه لكنه يصيبنا"³، ولا نتفاجأ إذ ذاك كقراء لذات التوحيدي الشاردة أو لأنها ببساطة شديدة التعقيد، عدائية، وتشعر باللا جدارة الشخصية على حد تعبير بول ريكور "بعكس الاتهام الذي يكشف انحرافاً معنوياً، فالتألم يتصف كضد محض للذة كاللذة، أي كنقص في وحدتنا الجسدية النفسية والروحية، وأخيراً فإن التألم يضع الندب مقابل التأنيب، لأنه إذا كان الخطأ يصنع من الإنسان مذنباً فإن التألم يجعله ضحية"⁴، وهذا ما حصل مع التوحيدي، فمن ينكر أنه تعرض للاستلاب من قبل السلطة، وعزلته مترعة بالقساوة والخيبة، ولذا جاز أن تكون آثمة اتجاهه، أو على الأقل تمثل جانب **اللاعصمة** كما أن "هناك سبباً رئيساً للتألم وهو العنف الممارس على الإنسان بواسطة الإنسان، في الحقيقة إن فعل الشر هو دائماً بعنوان، مباشر أو غير مباشر، فعل أذى للآخر أي

¹ بول ريكور، الحب والعدالة، تر: حسن طالب، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت/لبنان، ط 1، 2013، ص126.

² بول ريكور، فلسفة الإرادة، الإنسان الخطاء، (مرجع سابق)، ص221.

³ المرجع نفسه، ص221.

⁴ المرجع نفسه، ص221.

جعله يتألم، وفي بنيته العلائقية، الحوارية، فإن الشر المرتكب من قبل أحدهم يجد ردا عليه في الشر المتلقى من الآخر. في نقطة التقاطع الكبرى هذه، فإن صرخة الندب هي الأعلى صوتا عندما يشعر الإنسان بأنه ضحية لمكر الإنسان"¹.

لكن تجدنا والحال هذه نتساءل مرة أخرى مع ميشال فوكو "من يقول الحقيقة للأمير؟ من يتحدث بصراحة للأمير؟ كيف يمكن لنا أن نقول الصدق للأمير؟ من سيقول للأمير ما هو عليه ليس بوصفه إمبراطورا، وإنما بوصفه رجلا وإنسانا، ومن أنه ليس من الضروري أن يكون الأفضل طرا وإنما يجب النظر إليه باعتباره ذاتا عاقلة وباعتباره كائنا إنسانا ليس إلا"². ويبدو أن الصراحة بشكل ما تتخللها سلطة مثل الكتابة تماما، بل إنها تمارس سلطتها بأن ترغمنا عليها حينما تكون الذات مطالبة بأن تمرر عبرها الخطاب، حيث يعتقد فوكو في كتابه «تأويل الذات» أن تفعيل هذه الصراحة يكون من خلال جعلها "تعمل بحيث إن الذي نوجه إليه الحديث يوجد في لحظة ما وفي وضعية ما لا يكون فيها في حاجة إلى خطاب الآخر، كيف ولماذا لا يكون في حاجة إلى خطاب الآخر؟"³، يجيب فوكو عن هذا السؤال موضحا مشروطية *conditionnalité* وجود هذا الخطاب بصدد الآخر "لأن خطاب الآخر خطاب حقيقي، وفي حالة ما إذا نقل إلى الآخر الخطاب الحقيقي فإن هذا الأخير سيدخل وسيستبطن هذا الخطاب الحقيقي ويذوّته، ومن هنا فهو يتجاوز علاقته بالآخر، إن الحقيقة التي تمر من هذا إلى ذاك في حالة الصراحة تضمن وتحفظ استقلالية الآخر، الذي استقل الكلمة مقارنة بالذي ألقاها أو نطقها، هذا ما يمكن لنا أن نقوله فيما اعتقد حول التقابل بين المديح/الصراحة (الكلام الحر)"⁴.

¹ بول ريكور، فلسفة الإرادة، الإنسان الخطاء، (مرجع سابق)، ص 221.

² ميشال فوكو، تأويل الذات، (مرجع سابق)، ص 356.

³ أبو حيان التوحيدي، المقابسات، تح: حسن السندوي، دار سعاد الصباح، الكويت، ط 2، 1992، ص 355.

⁴ ميشال فوكو، تأويل الذات، (مرجع سابق)، ص 355.

تناول مُجد أركون مسألة السعادة/الخلاص *Salut* * باعتبارها "من مميزات الوضع الوسيط لعقل يعمل على اكتساب شيء من السيادة والاستقلالية والمسؤولية في اتخاذ القرار المعرفي والأخلاقي والسياسي"¹، كما يقدم تأويلاً لمفهوم السعادة بول ريكور هو الآخر في كتابه «فلسفة الإرادة، الإنسان الخطاء»، قائلاً: "إن وعي الكائن العاقل لمتعة الحياة والمصاحب لوجوده باستمراره والسعادة، ومبدأ اتخاذ السعادة كمبدأ أعلى لتحديد الخيار الحر هو مبدأ حب الذات... وأيضاً أن تكون سعيداً فهذا رغبة كل كائن عاقل ومتناه"². ومن المعلوم أن مسكويه لما اهتم بالسعادة وتحصيلها فإنه لم يغفل عن ذلك المستوى منها ما يدرك بالحكمة والعناية التامة بالفلسفة، وهو الشأن حينما تحدث عنها في فصل من كتابه «الفوز الأصغر» بعنوان تحصيل السعادة وذكرها وحث عليها، والسبيل التي تؤدي إليها، فالإنسان باعتقاده "إذا عرف الغرض والسبيل إليه كان أخرى بسرعة الظفر وأخلق بقرب الدرك، فنقول إن تحصيل السعادة على الإطلاق يكون بالحكمة وللحكمة جزآن نظري وعملي، فبالنظري يمكن تحصيل الآراء الصحيحة وبالعملي يمكن تحصيل الهيئة الفاضلة التي تصدر عنها الأفعال الجميلة"³.

ولا شك أن معاناة السبيل التي وضعها المعرفة_الاعتراف الكلاسيكي ليس في منأى على الدوام عن الفلسفات السالفة، وقد لا تختلف مراهنتنا على القول بأن مشكلة الفعل هي مسألة أخلاقية

* يعطي مُجد أركون طابعاً شمولياً لمقارنته لتصورات السعادة والتوقان إلى النجاة في الفكر الإسلامي في مؤلفه «معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية»، وهو المبحث عينه نجده كذلك في كتابه «الأنسنة والإسلام» بعنوان: مفاهيم السعادة والسعي إلى الخلاص في الفكر الإسلامي. مُجد أركون، الأنسنة والإسلام، مدخل تاريخي نقدي، تر: محمود عزب، دار الطليعة بيروت، ط1، 2010، ص65، كما تتبع سابقاً الإشارات المتواجدة في كتب مسكويه التي قد تقوده إلى وصف معنى الحياة لديه، مع العلم أنها لم تكن أكثر شخصية في المدونة ككل، فهو إذن يهتم في «تهذيب الأخلاق»، بذلك التحسر على السقوط في الرفاهية ورغد العيش، ثم يرى كذلك من خلال ما مر به من تجارب في بلاط الوزراء أن الانخداع كله هو ما يمكن أن يكون انطباع شخص مثله بحياة الملوك تلك؛ التي ليست إلا مظاهراً تخفي الزيف أكثر مما يظهر في إنفاقهم على الكتاب، ويحيل أركون مرة أخرى مزيجاً كتاب «الحكمة الخالدة» من بين الرسائل الأخرى بوصفه متميزاً بكونه الكتاب غير الشخصي، أو قل إنه لا يحمل أدنى اهتمام بالذات وهذا راجع لا محالة إلى طبيعة الكتابة التي يغلب عليها إثارتها نط المختارات، مُجد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، (مرجع سابق)، ص111.

¹ مُجد أركون، الأنسنة والإسلام، مدخل تاريخي نقدي، (مرجع سابق)، ص79.

² بول ريكور، فلسفة الإرادة، الإنسان الخطاء، (مرجع سابق)، ص111.

³ مسكويه، الفوز الأصغر، مطبعة السعادة، مصر، 1325، ص58، 59.

بالأساس، حينما يكون الإنسان في ذروة القلق فإن ديدنه في التفكير هو مساءلة الوجود والآخرين؛ لأجل الوعي بالمصير الإنساني الذي توجهه هذه القدرة الدائمة على الفعل الخالص، في علاقته اتجاه الحكمة الإنسانية المسؤولة على صياغة الإرادة، "ذاك أن ظهور الحكمة من الحكيم لا يكون لغرض آخر فوق الحكمة، لأن أجل الأفعال ما لم يرد لشيء آخر بل لذاته، وكل فعل أريد لغاية أخرى ولشيء آخر، فذلك الشيء أجل من ذلك الفعل. ولا يمكن أن يكون ذلك مارا بلا نهاية فالغاية الأخيرة والفعل الأفضل ما لم يفعل لشيء آخر، بل هو بعينه الغاية والغرض الأقصى، ولذلك ينبغي ألا يكون قصد المتفلسف بفلسفته شيئا آخر غير الفلسفة، ولا يجب أن يكون قصد فاعل الجميل شيئا آخر غير الجميل، أعني أنه لا يجب أن يقصد به نيل منفعة، ولا طلب ذكر ولا بلوغ رئاسة ولا شيئا من الأشياء غير ذات الجميل لأنه جميل"¹. ولنأخذ زمام السؤال : ما مدى تكامل الفعل؟ وهل من الضروري أن يفصل في النظر إليه في استقلاليته لدى كل إنسان ؟ وإن كان ذلك كذلك، ما موقعه من الاختيار؟ "الفعل الإنساني وإن كان اسمه واحدا، فوجوده معلق بأشياء كثيرة لا يتم إلا بها، فمتى لحظ الناظر فيه شيئا واحدا منها، وترك ملاحظة الباقيات عرضت له الشكوك من تلك الأشياء التي أغفلها. والمذهب الصحيح هو مذهب من نظر في واحد منها، فنسب الفعل إلى الجميع وخص كل جهة بقسط من الفعل، ولم يجعل الفعل الإنساني اختيارا كله، ولا تفويضا كله، ولهذا قيل: دين الله بين الغلو والتقصير، فإن من زعم أن الفعل الإنساني يكفي في وجوده أن يكون صاحبه متمكنا من القوة الفاعلة بالاختيار، فهو غال من حيث أهمل الأشياء الهيولانية والأسباب القهرية، والعوائق التي عدتها قبل. وهذا يؤديه إلى التفويض"².

ولأجل التوقف على تمثيلات الفعل لدى مسكويه يمكن إحراز الإجابة على تساؤل مُجد أركون: هل كانت هناك علاقة بين الأقوال النظرية لمسكويه وبين أفعاله الحقيقية على مدار وجوده كله؟ أم أنه يكتب شيئا ويفعل شيئا آخر؟ وينطبق الشيء ذاته من خلال المحاولة المقدمة في إشكالية الاعتراف

¹ التوحيد ومسكويه، الهوامل والشواغل، (مصدر سابق)، ص 181.

² المرجع نفسه، ص 225.

المعنية بالفعل الإنساني*، تبعا لضرورة أخرى لا تلبث أن تتداعى فيها الأفعال للعلاقة الخارجية للذات، "وها هنا نظر آخر في الفعل ينبغي أن نتذكره، وهو أنا ربما نظرنا في الفعل لا من حيث ذاته، ولكن من حيث إضافته إلى غيره، مثال ذلك أنا قد ننظر في فعل زيد من حيث هو طاعة لغيره أو معصية، ومن حيث يحبه عمرو ويكرهه خالد، ومن جهة ما هو ضار لبكر ونافع لعبد الله. وهذا النظر ليس يكون في ذات الفعل بل في إضافته إلى غيره"¹، ولهذا فإننا نجد مُجدِّ أركون يتساءل حينما يهتم بقناعات مسكويه قائلا: "كيف يعالج الفيلسوف تلك المشكلة الشهيرة المتعلقة بالجبر والاختيار (أي بلغتنا الحالية الحتمية والحرية)؟ كيف يعالجها من خلال علاقتهما بسلوك الإنسان أو تأثيرهما على هذا السلوك؟"².

ناقش هذه القضية مسكويه بعدما طرحت عليه في تساؤل التوحيدي في «الهوامل والشوامل» قائلا: "ما الجبر؟ وما الاختيار؟ وما نسبتهما/إلى العالم؟ وكيف انتسابهما والتتامهما؟ أعني كيف اختلافهما في اثتلافهما؟ وذلك أنك تجدهما في العلم مضافين إلى الذين يجمعون بين العقل والحس، كما تجدهما مضافين إلى الذين ينفردون بالحس دون العقل"³، على الرغم من هذا الحرص لتبعية الفعل للآخر، إلا أننا نحاول أن نحيل النظر إلى الحديث عن الشخص في التراث الإسلامي في فهم مغاير، حيث هو حديث عن الاستقلال الذاتي له، وعن إمكانية أن يملك كل شخص أفعاله، قراره وإرادته. غير أنه لا يمكن التغاضي عن القول بأن القيم التي أريد بها الشخص في قيم الحداثة من خلال حركة التنوير لانبثاق مفاهيم لا نكاد نعثر عليها في المنجز الأنسني الكلاسيكي، كونها انبثقت من الحداثة بداية بـ "حرية الضمير وفضيلة التسامح المرتبطة بالحرية الدينية وحرية التعبير، وحرية تشكيل الروابط والجمعيات وتشجيع الشخص البشري على ممارسة استقلاليته الذاتية الكاملة، وتحقيق مصيره الروحي على هذه الأرض بشكل خاص"⁴. ولا تنأ تفعله إرادة الإقرار في الظروف التي تجعل الفيلسوف أمام مفاهيم جاهزة معرفيا، فالضمير الذي يدفع الذات إلى استقلالية التوجه، لا يكاد ينفصل بالضرورة

* يمكن القول أن هذه التساؤلات أكثر من ناقشها في التراث المعتزلة والأشاعرة في قضية العدل الإلهي ومسألة القضاء والقدر وهل الإنسان مسير أم مخير؟، إلا أن الهوة بين قضاي علم الكلام والفلسفة في هذا الإشكال، يجعل مسكويه يقترب درجة من التفلسف فيما يبتعد أخرى عن علم الكلام.

¹ التوحيدي ومسكويه، الهوامل والشوامل، (مصدر سابق)، ص 223.

² مُجدِّ أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، (مرجع سابق)، ص 359.

³ أبي حيان التوحيدي ومسكويه، الهوامل والشوامل، تح: أحمد أمين، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة/مصر، ب ط، ب ت، ص 220.

⁴ مُجدِّ أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، (مرجع سابق)، ص 194.

عن ذاك الضمير الذي هو بصدد مشاركة وجدانية اتجاه القلق والارتباك، وهو في مستوى مهم من المعرفة والاعتراف. إن التحرر من السلطة ومن المديونية اتجاهها قد يكون هو ما أراد أن يقوله مسكويه في رسالته وصية الحكمة، هو أنه قد أصبح معفيا من الخدمات التي قد أبعدته عن المعرفة، وهو الآن يراجع ذاته، بأن يخلصها من نشأتها الأولى قائلا: أنا مرتاح الضمير، لكن والحال هذه "من يستطيع أن يقول ذلك ومن أقل الناس رغبة في أن يؤكد لنفسه مثل من كان مرتاح الضمير الذي هو خير تحديدا؟ ويكون بهذه النتيجة غير الممكنة لفكرة **الضمير المرتاح** لا يظهر للعيان أن الضمير إنما ينادي كينونة مذنب. من أجل تفادي النتيجة المشار إليها عمد المرء إلى تأويل الضمير المرتاح باعتباره نفيا للضمير المعذب، وتعيينه بوصفه النقص الذي صار تجربة معيشة **للضمير المعذب**"¹. ولقد ردّ التوحيدي ممثلا للضمير المعذب دفاعا*، كما ردّ لأجل الاسترداد ولأجل الرفض، لذلك سيكون من الضروري في قراءة الوضعية التي تجبرنا على امتثاله أمام خطاب مسكويه معرفة "أن الخطيئة والموت تعبر جميعها بكيفيات مختلفة عن الواقع الإنساني في وحدته العميقة"²، ولا نزر في صياغة الخطاب المشتغل عليه قصد الكتابة في رعاية الخوف من الموت، وهذا ما نروم قراءته عبر رسالته الموجهة للتعاطف مع أحدهم وهي رسالة «الخوف من الموت».

¹مارتن هايدغر، الكينونة والزمن، تر: فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت/ لبنان، ط1، 2008، ص515.

*اللائق للنظر أن العديد من الإشارات من قبل مسكويه تؤكد اشتغال الضمير المعذب في خطابه إلى درجة الحسرة والألم والحزن على ما فات ويؤكد النص الذي نوردته الآن من كتابه 'تهذيب الأخلاق' الانشطار الذي عاناه في عيش حياتين متناقضتين "وليعلم الناظر في هذا الكتاب أي خاصة قد تدرجت في فطام نفسي بعد الكبر واستحكام العادة وجاهدتها جهادا عظيما ورضيت لك أيها الفاحص عن الفضائل والطالب للأدب الحقيقي بما رضيت لنفسي بل تجاوزت في النصيحة لك إلى أن أشرت عليك بما فاتني في ابتداء أمري لتدرك أنت ودلتك على طريق النجاة قبل أن تنبذ في مفاوز الضلالة وقدمت لك السفينة قبل أن تغرق بحور المهالك"، تهذيب الأخلاق، ط القاهرة، ص61، محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، تر: هاشم صالح، دار الساقي بيروت/ لبنان، ط1، 2001، ص180.

²بول ريكور، فلسفة الإرادة، الإنسان الخطاء، (مرجع سابق)، ص222.

ثانياً_ قصد الكتابة: في رعاية الخوف من الموت

قراءة رسالة مسكويه في «الخوف من الموت» تجعل من التفكير في الرهانات التي تتخلل الخطاب احتمالاً ينضاف إلى مدى القدرة على استنطاقها؛ خصوصاً إذا علمنا أن الرسالة الموجهة إلى متلق مجهول منفتحة على مستويات التأويل، فأن تقرأ هذه الرسالة يعني أن توضع بصدد قصد الكتابة، مع العلم أن تفرد هكذا كتابة بعناء الحديث عن الموت في نسخة قد لا تتخللها المرجعية اللاهوتية بقدر ما تعكس اهتمام مؤلفها بما "قد تبين في الآراء الفلسفية"¹، وريثما يشرع في رسالته الحديث عن الخوف في ترسباته المتوخاة من المجهول، وما من شيء يفاجئ البشر أشد خطراً من الموت بما يلاحقهم من أوهام حوله، إلا أن التفكير فيه كان في حد ذاته يطرح إشكالية تحييل، للانتقال بالمتلقي المزعوم من مرحلة التجريد إلى التشكيل، ولأن هذه المواجهة من الاقتدار بما كان تستحيل على غير الكائن المصير إلى الموت، بما أن "الكينونة نحو الموت هي في ماهيتها قلق، أما الشهادة على ذلك التي لا تخدع وإن كانت غير مباشرة (فقط)، فتمدنا بها الكينونة نحو الموت التي بينها ملامحها حين تقلب القلب إلى خوف جبان، ومن خلال تجاوز هذا الخوف هي تفصح عن الجبن أمام القلب"². فضلاً عن كون قصد الكتابة كان يراعي اختلاف الاستعداد والإرادة والإكراه، والاحتمال منفتح على مدى توخيها للهث خلف تجنب الوقوع في المآزق ترجع في معظمها إلى الاختيار. حينذاك يتعين أن المصير الذي تؤول إليه الرغبة في تجنب الخوف من الموت، بما هو رهين تجاوز محاكاة مشوهة لنسخة نهاية الآخر فلن يفلت ألم هذا الكائن إذن من احتقاره وتجريده من حساسية لن تقل عنها في التفريط في الذات.

أليس التحصن إذن ضد المصادفات عزاء لتجرد هذه الأخيرة من سلطة الخوف من الموت بعد استشرفنا للنهاية³، ولا سيما أن معرفة قدر التطهير الذي يمارس على الجسد دون أن يفنى بل إن تلك اللحظة التي يعيشها البشر ما هي إلا عتبة نحو السعادة التامة، ومن ثم فإن الرهبة نتيجة الجهل

¹ مسكويه، رسالة في الخوف من الموت، ضمن تهذيب الأخلاق، تح: عماد الهلايلي، (مصدر سابق)، ص 427.

² مارتين هايدغر، الكينونة والزمن، (مرجع سابق)، ص 473.

³ ميشال فوكو، تأويل الذات، (مرجع سابق)، ص 221.

بهذه الأمور، ولا بدّ أن الخشية نشأت قبل أجل النهاية من حيث هي فقدان العلم، وليس فقدان الحياة كما يحتمل، ولا يخفى أن هذا مبدأ ذا أصول يونانية من حيث المنطلقات لما كانت القولة السقراطية "لا تخافوا الموت فإن مرارته في خوفه"¹، والقولة الأفلاطونية هي الأخرى "مت بالإرادة تحيا بالطبيعة"².

1_ التوجه نحو الموت :

يبدو أن إشكالية قراءة الحديث عن الموت تجعل الحاجة لاعتباره يشكل شبه اعتراف من قبل الفيلسوف باقتدار الآخر على تجاوز الخوف المرضي من الموت كفكرة، وعلى تبني مرجعية لمواجهته، إلا أن إفراطه في تقزيم هذه الحالة الوجودية جعله يقيم اعتراضا معكوسا بأن قلب الذاكرة نسيانا، كفن لتفهم ما يجب أن يذكر مرارا ودون مواربة هو ليس الخشية من الموت، وإنما الموت في نسخته غير الخرافية وغير المشوبة بالإفرازات المستشرقة من بعده (الانفصال، العقاب، ألم الفراق) ولذلك فما يتيح بعد ذلك مواجهة المجهول هو النسيان العمدي لكل ما يتوقع، ويبدو أن هذا الهم الذي أخذه مسكويه على عاتقه كان نتيجة لاستشكال من طرف أحدهم يعاني خوفا مرضيا، واستعصى عليه فهم الموت كحقيقة لا مفر منها، فان كان لا يجد مخرجاً من عدم مناقشة هذه النهاية فيحيل متلقيه مباشرة على جانب معرفة/الإرادي هذا المجهول/ اللاإرادي لسد السبيل أمام الجهل/الإرادي الموجه للخوف/ اللاإرادي، من هنا فإن معرفة/الإرادي أسباب الخوف/ اللاإرادي هي صياغة لتقبل المجهول/ اللاإرادي الذي يستوقف الجهل/الإرادي.

ولأجل أن نقيم تناسبا بين هذه الحدود كان لا بدّ من استحضار مكون الألم الذي يحصل بسبب الموت والخوف منه، ولأن جانبا مهما يختفي بعد أن نعلم كيفية حصول الخوف التألمي النابع من حس المشاهدة لتجارب سابقة مرت على حالة النهاية، ولن نخلص إلى تقييم مفهوم تأجيل الموت أو التفكير فيه إلا من خلال إدراك أن نكران حالة الألم هي تهميش لرد فعل تجاه الموت، ولأن تجاهله

¹ مسكويه، الحكمة الخالدة، تح: عبد الرحمن بدوي، مؤسسة انتشارات، 1952، ص213.

² مسكويه، رسالة في الخوف من الموت، ضمن تهذيب الأخلاق، تح: عماد الهلالي، (مصدر سابق)، ص 427.

حسب مسكويه ليس نكرانه بقدر ما هو التوجه إليه، وعليه تعكس هذه المقولات قلبا لنشاط تذكري باعتباره امتدادا لمتغيرات في جعل الغريب مألوفا والمألوف غريبا، ويأتي ذكر لحظة الانفصال كاتصال آخر متجدد لا متناهٍ، وتغيب استعارة الإنسان المتناهي الذي لم يعد يخشى بعد أن أدرك معاني الأشياء متخلصا من القيود، معنيا بالخلاص تنمة لكماله، وهذه التجربة تنعكس لا ريب بالإشفاق على الفاني ومعاندة المحال/ الخوف بالمستحيل/ الفناء.

تأمل الرسالة يوضح التملص الرهيب من قبل المؤلف فيما يخص عداء الخوف من الموت، فلو افترضنا بأنه مكتمل العدمية، فهل كان مسكويه سيتحدث عنه في البدء، إن التراجع شاهد عليه في كل محاولة للتشبيث بفكرة الانتهاء، وكأنه يتحدث عن نصف موت، الذي هو نص نكملة بخوفنا، وهكذا يتعين قصد الكتابة في التوجه نحوه، هو لصالح فكرة _الموت الخالصة_ وليس للخائف منه، ربما سؤال آخر ينضاف إلى هذا هو ما الداعي إلى كل هذا الترميز والتعقيد أمام خطاب واضح؟ والذي يقابله إشكال آخر مواز وهو ما سبب وضوح الرسالة أمام معضلة غامضة؟ فذات الفقد تحيل العبارة إلى العتمة والاضطراب من اللحظة الجنينية إلى الموت، ففي النهاية يغدو الإثم والغربة يعنيان الشيء نفسه مادام الشعور بالذنب انفصالا وتعارضاً مع الطبيعة، هذا ولم ينأ مسكويه عن فكرته المخصصة بالجزع من الموت في مؤلف دون غيره، والحديث عن موت الحكيم ديدنه، فلو راجعنا وصيته لطالب الفلسفة الواردة في كتاب «صوان الحكمة» لأبي سليمان الساجستاني، لتبين أن فهمه للموت لم يخرج عن نطاقه الفلسفي الأفلاطوني "مت بالإرادة لأن الموت هو التدريب في هجر الحسيات والملاذ الجسمانية وأطراح الشهوات، والتصرف مع العقل والعقليات، وإذا انصرف الإنسان بجميع قواه، أو بأكثرها إلى هذا المعنى لم يلتذ إلا بها ولم يشتق إلى الجزئيات والحسيات، فيكون كأنه مفارق لها، وإن كان متصلاً بها وملابساًها، ويكون حينئذ غير خائف من الموت ولا هائب له ويصير من اللامعين والفائزين"¹.

¹ مسكويه، وصية طالب الحكمة، ضمن كتاب: أبي سليمان الساجستاني، صوان الحكمة، 353. ينظر أيضاً: رسالة في النفس والعقل، ص 57.

عسى أن يكون قد تبدى معنى الحديث عن الموت لدى مسكويه من خلال انتقاله بين الموت الذي يفهمه أهل الحكمة، والذي ليس يرغم على الخوف باستثناء القدرة على التخلي عن الرغبات، علاوة على أن هذا خلاف ذاك الموت الذي يبدو ظاهراً في رسالته الموجهة إلى المتوجس خيفة الموت الطبيعي، والذي لم يتوان الفيلسوف فيه بسرد معظم ما جاء في هذا المقطع فقط مفصلاً في مسألة فناء الجسد وفكرة دوام الجوهر مسلمة، يقدم رسالته لتفسير ظاهرة الموت في نسختها المعروفة، ومن خلال المقارنة بين الرسالتين يتعين أن الخطاب متماثل في التركيز غالباً على جانب غير مبهم من الخوف وهو التوهم الذي لن يطال الراسخين في الفلسفة المتوجهين منذ البدء لهذا المجهول. الذي لا بدّ من العلم أنه لا محالة مآل لكل حي ويتبادر إذ ذاك سؤال ريكور "ولكن ما هذا الموت الأكثر واقعية من الحياة؟"¹، ولأن هذه الواقعية التي تجمعنا به ليست إلا مستوى من "التعبير (من أجل) في الجملة الوجود من أجل الموت يبدو وقد تضمن توجهها نحو الاكتمال والانتها"². فحديث مسكويه عن تقبل فكرة الموت لم يكن بالجملة إلا استئنافاً لإدماج الحكمة بعد أن أرسى مبادئ لطالب الفلسفة³، هي في المحصلة كفيلة بمواجهة الأزمات، وليس أقوم دليل على ذلك هو استفتاحه الرسالة بالحديث عن التطهير أو الحيلولة دون ممارسة الحكمة، وليس من العبث القول أن استقبال الموت هو استئناف للعمل بوصية الحكمة وممارسة التطهير المدفوع إلينا ونحن مقدوفون فيه لا محالة وهذا جانب مهم من العزاء واجتناب العقل هو توجه نحو الحمق الذي هو الشر، وربما هذا ما يبرره نزوعه الدائم نحو قلب التوجيه إلى تحاشٍ مفاده إذابة المفاهيم المعقدة، التي تجعل من السهل فهم ظاهرة كالموت، ولعل هذا ما دفع بمحمد أركون إلى القول بأن هذا النزوع لهذه الرؤيا الفلسفية هو ذروة النضج والفعالية، ذلك أن الحساسية الدينية باعتقاده وأحلام اليقظة بالمعنى الباشلاردي للكلمة تولدان حالة صوفية حقيقية لديه⁴.

¹ بول ريكور، حي حتى الموت، متبوعاً بشذرات، تر: عمارة الناصر، منشورات الاختلاف، بيروت/لبنان، ط1، 2016، ص47.

² بول ريكور، الذاكرة التاريخ النسيان، تر: جورج زيناتي، دار الكتاب الجديدة، بيروت/لبنان، ط1، 2009، ص524.

³ مسكويه، وصية لطالب الحكمة ضمن كتاب: أبي سليمان الساجستاني، صوان الحكمة، ص346.

⁴ محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، (مرجع سابق)، ص480.

حيث تكمن القدرة على المواساة والعزاء، فلا يحتاج الأمر إلى إعمال تعقيدات فلسفية بقدر ما هو في حاجة ملحة للتعاطف، ألن يذعن العقل لمواجهة الموت بل سيتراجع ليعمل الإنسان ذهنه الذي لا ينسى بما أن العقل الذي يحتاج على الدوام إلى التذكير لما هو في الحاجة الملحة إلى ذلك، إذا تحدثنا عن الذاكرة المتوقفة على الذهن بحسب مسكويه وليس العقل، بوصفه ملكة والأول هالة روحانية، فهو ملائكي بامتياز، وتزكيتة تجعل الآخر متبوعا بشوائب الخوف والنسيان، ينبغي لنا أن نتساءل عن شقاء العقل المنساق إلى الحياة، فاعتقاد التوحيدى "أنا ننساق بالطبيعة إلى الموت وبالعقل إلى الحياة"¹. يجعل من الصعوبة بمكان قلب الفرضية هذه، لنفكر في كون الوعي بظاهرة الموت لا ينكر طبيعته التشاركية في نهاية المطاف، وكذلك نحن نجد "الموت بالمعنى الأعم هو ظاهرة من الحياة، والحياة ينبغي أن تفهم بوصفها نمط كينونة إليه تنتمي كينونة ما في العالم"². وإذا كان هذا الموت ظاهرة تملك الإنسانية أن تحمل اتجاهها مشاركة وجدانية أو ما يطلق عليه **عمل الحداد**، ذلك أن التألم مع الغير يعطي حسب بول ريكور تحميل "مسؤولية الذي يأتي من صوت الآخر، وبطريقة مختلفة عما سبق، فإن نوعا من المساواة يحصل مصدره الآخر المتألم، وبفضل هذه المساواة فإن التعاطف لا يعود يتعرض لأن يخلط بينه وبين الشفقة البحتة، حيث تسر الذات سرا بأن تعرف بأنها قد وفرت في التعاطف الحقيقي"³، ويضيف بول ريكور علاقة التعاطف في تعقيدها الجذري بين الذات والآخر قائلا: "إن الذات التي تتمتع في البداية بقدرة على التحرك تفوق قدرة الآخر، تجد

¹ أبو حيان التوحيدى، المقابسات، (مصدر سابق)، ص 243.

² مارتين هايدغر، الكينونة والزمن، تر: فتحي المسكيني، (مرجع سابق)، ص 446.

* في كتابه: « أفكار لأزمة الحرب والموت » يتوقف سيغموند فرويد عند مفهوم الحداد لأجل مقارنته بصدد المايخوليا _السوداوية_ ولأجل أهمية هذا التقريب يأتي الحديث عنهما في إطار الاستعداد المنجر عن الحزن في فكرة الحداد ويتضح أنه استجابة لوضع غير متوقع، مرتبط بمرحلة زمنية، فيما تأتي الأخرى حالة مرضية عيادية؛ "إذ يبدو أن ارتباطا بين السوداوية والحداد أمر تبرره الصورة العامة للحالتين. وبالإضافة إلى هذا فإنه حيثما كان في الإمكان تمييز التأثيرات الخارجية في الحياة التي تحدث كلا منهما، فإن هذا السبب المثير يبرهن على أنه واحد في كليهما. فالحداد عادة رد الفعل إزاء فقد شخص محبوب، أو إزاء فقد شيء مجرد ما حل محل شخص، مثل الوطن أو الحرية أو مثل أعلى، وهكذا. والسوداوية _ كنتيجة تنشأ عن التأثيرات نفسها _ تظهر بدلا من الحزن العميق لدى بعض الناس، الذين نشك بالتالي أن لديهم استعداد مرضيا كئيبا"، سيغموند فرويد، أفكار لأزمة الحرب والموت، تر: سمير كرم، دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت/لبنان، ط 2، 1981، ص 67.

³ بول ريكور، الذات عينها كآخر، (مرجع سابق)، ص 377.

نفسها وقد تأثرت بكل ما يقدمه لها الآخر المتألم في المقابل، إذ ينبثق من الآخر المتألم عطاء لا يستمد من قدرته على التصرف والوجود، بل من ضعفه نفسه، هنا نبليغ ربما الامتحان الأقصى للرعاية، وهو أن عدم التساوي في المقدرة تعوض عنه مشاركة حقيقية في التبادل، هذه المشاركة التي تلجأ في ساعة الاحتضار إلى الهمس المتبادل للأصوات¹. استنطاق النص -إذا- لن يوهنا بأنه لم يكن إلا تعبيراً عن حقيقة وجودية، علاوة على أنه يبلغ مستوى من النضج في الاهتمام والقلق بخصوص النهاية، نهاية الحياة بالنسبة للكائن وما يعزوه من التجرد من المخاوف، لذا يأتي هذا النص كتحدٍ للخبر المفرع والمريب للذات، الذي لا يستساغ إلا عبر الخيارات التي تضعنا فيها رسالة مسكويه، فهي تحيلنا مباشرة إلى محاولات إضائها عبر رسالة الاعتراف بما هي وعي مسبق بالموت، ويشعرنا بالحاجة إلى "وسط تشارك فيه الذات والآخر بالتساوي بالتعبير عن الرغبة في العيش معاً سوياً، في حالة التبادل بمشاشة وضعنا، وأخير بأننا مائتون وفانون"².

خطاب مسكويه حسب اعتقاد محمد أركون -كما سلف الذكر أعلاه- موجه إلى تبسيط الفلسفة وجعلها في المتناول³، غير أن الحديث عن مسألة معقدة، يدفع إلى تأول هذا الخطاب في تفرعاته، وإذا علمنا أن النص لا يزال بكراً للقراءة، تأتي مستأنفة لقراءة ما قد أنجزه عبد العزيز عيادي في تأويل جنباً مع جنب رسالة الكندي، فقد تحدث في كتابه «إيتيقا الموت والسعادة» ضمن 'الموت السعيد أو في الحيلة لدفع الخوف من الموت' عند مسكويه مع العلم أن الحديث عن رسالته في الخوف من الموت جاء مقارنة مع رسالة الكندي الموسومة بـ«في الحيلة لدفع الأحزان» علاوة على اهتمامه بمرجعيتهما السيכולائية.

في كل إقبال على استنطاق رسالة مسكويه سيتولد إشكال حول ما الداعي للحديث عن الخوف من الموت؟ ثم هل بالإمكان الجزم باستحالة قراءة الرسالة في الخوف دون الرجوع إلى المشروعية التي يتحدث من خلالها الفيلسوف، وتبعاً لذلك لا مناص من عدم تحاشي ذكر رسالة

¹ بول ريكور، الذات عينها كآخر، (مرجع سابق)، ص 377.

² المرجع نفسه، ص 379.

³ محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، (مرجع سابق)، ص 381.

«الذات والآلام والنفس والعقل»، التي تغاضى عنها عبد العزيز العيادي، حينما كرس مفهوم الوعي بمسألة إيتيكا الموت بشكل غير مباشر لدى مسكويه، فهل فاتته أن تكون فكرة الإيمان بفكرة التناهي شيء والوعي بأن وهم الخوف هو وهم آخر مضاعف؟، في هذا التوجه هل نحكم على قراءة الدارس بكونها انتقائية إلى حدٍّ ما أم نتجاوز ذلك ونعلق الحكم؟ ولنفترض أنه لم يسلم من الخوف من هذا الغريب، فهو يضعه على جانب من التعقيد إذا كان المعني به ذا رغبة جامحة في الحياة "هذا الكائن الذي يملك الرغبة والذي هو نحن، حين نتخطى لحظة التماسف distancing عن طريق لحظة التملك يصبح الموت قابلاً لأن يتسجل داخل فهم الذات كموت خاص بنا كوضع ثان في الموت"¹. لم يتجاوز عبد العزيز العيادي التقسيمات التي وضعها مسكويه لنصه _ كما فعل معظم الذين تناولوا هذه الرسالة _ بل لم يتوان في عرضها مجدداً مقاربا بينها وبين تلك التي وضعها الكندي في رسالته، يحق لنا هنا أن نتساءل عن مستويات نص مسكويه، إن نحن أعدنا صياغة الكتابة بالقراءة، إن العزاء الذي يتجلى في خطاب الرسالة، طرح _ والحال هذه _ في حضور العناية بالخلاص الذي كان موجهاً إليه الخطاب بعينه ما يزيد من قوة الاحتمالات، ولولاه لما كان التخلص من الخوف من الموت الذي يولد خوفاً آخر من وهم الجهل، ولا خيار لهذا الإنسان أمام تمنع هذا اللغز كلغز سيفينيكس التي كانت تذهل الناس بألغازها الملتبسة²، حيث الاختيار عصي والإقرار رهين التوزيع الذي لم يمارسه الخطاب، فتجاوزا لذلك التقسيم الجهل بحقيقة الموت، الجهل بمصير النفس، الوهم بفناء الإنسان روحاً/جسداً، التوجس خيفة ألم الموت _ استشراف العقاب البعدي _ الأسف على الملذات المخلفة بعد الموت، لا نختلف على أن لغز الموت هو المشكل الأول في هذه الرسالة، حيث تظل حسب إيمانويل ليفيناس "الذات معه، في علاقة مع ما لا يأتيها من ذاتها. يمكننا القول إنها في علاقة مع لغز"³، والذي لا ينعدم عن غزارة وصف الذات في وسط معتم للغاية، تبلغ فيه أمام عدم

¹ بول ريكور، الذاكرة التاريخ النسيان، (مرجع سابق)، ص 527.

² مسكويه، الحكمة الخالدة، تح: عبد الرحمن بدوي، مؤسسة انتشارات، ص 233.

³ إيمانويل ليفيناس، الزمان والآخر، تر: جلال بدلة، معابر للنشر والتوزيع، دمشق / سوريا، ط 1، 2014، ص 75.

المعرفة ذاك إلى التوقع المريع: لغز الموت/عظمة الرؤيا، وقلب معادلة الموت هذه يجسد بالضرورة رؤية مغايرة للحظة الموعودة.

2_ جماليات الحس الرواقي

يجدر بنا التعليق على المحاولة التي قام بها مُجدُّ أركون في قراءة هذه الرسالة من منظور انعكاس تجربة صاحبها العقلانية عليها، وأنها جاءت تتجاوزا ودرءا للتصورات الشعبوية المهيمن عليها المخيال، والمشاعر العامة والمتوهمة غالبا، والاعتقاد السائد حول البعث_بعث الأجساد_ ولم يتجاوز مُجدُّ أركون في قراءته لرسالة «الخوف من الموت» معرفة التصورات العقلانية للمؤلف، وكون فلسفته متخلصة من حرفية الشريعة_الفهم القاصر لهذه الحالة الوجودية_ وقياس مدى التقدم الأنسي في فهم روحها وانبعاثها الرواقي في مبدأ اللامبالاة¹. وعلى العموم يكفي أن يدرك القارئ الخلفية التي تبلور نظريته اتجاه الظواهر في الوجود، وعليه يلحظ على التوجه العام لمنظوره بأنه توجه رواقي؛ "وهي فلسفة تقول بأن السعادة تكمن في إتباع الفضيلة مع اللامبالاة اتجاه كل ما يؤلم الحساسية من فقر أو حرمان أو عذاب جسدي... فالحرية هنا منظورا إليها من الزاوية الأخلاقية : بمعنى أنها تتمثل في مقدرة الإنسان على أن يوفق بين آماله وتصرفاته من جهة، وبين العقل الكوني المطلق من جهة أخرى"²، ويستدرك مُجدُّ أركون مميزا بين مساحات التجلي الرواقي في المدونة، وتراجعها في أماكن أخرى لصالح المرجعية الأرسطية، "ولكن التنظير المفهومي أو المصطلحي ليس رواقيا وإنما أرسطو طاليسيا: بمعنى أن التروي في المسألة ثم حسم الاختيار هما من صلاحيات الإنسان مادام يشكل جزءا من عالم الاحتمالات والجوازات الممكنة"³، اهتمام مسكويه بترسيخ فكرة اللامبالاة والصمت الرواقي_في رسالة التعهد_ جاء مسوغا للتقليد الفلسفي الذي يعدّ إلى حد ما مرجعية بالنسبة إليه، وهي التوجه العام لمنظوره حيث يبدو ذا ميل رواقي، فيكفي توجيه النظر إلى الجانب غير المخيف من الموت الرحيم الذي سيأخذ مكان الرهبة المستولية على عقل متهيء له، وتعلو صيحات رجل الرواقية ماركوس أوريليوس

¹ مُجدُّ أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، (مرجع سابق)، ص 531، 532.

² المرجع نفسه، ص 483.

³ المرجع نفسه، ص 483.

Marcus Aurelius "الموت فعلك الطبيعي الأخير، فلتنجزه ولتتقنه"¹، ومن ثم فإن التجاوز لهذه اليقينيّات لن يكون إلا على حساب محوها ونسيانها واستبدال أثرها بالاستعداد، فكل انتظار بحسب مارتن هايدغر Martin Heidegger يفهم وله ممكنه من زاوية ما، وعليه "متى وكيف سيصبح حقاً قائماً فعلاً ليس الانتظار، تلفتاً عن الممكن في مناسبة ما نحو إمكانية تحقيقه الفعلي فحسب، بل هو من حيث الماهية توقع لهذا التحقيق حتى في الانتظار ثمة قفز خارج الممكن، وارتكاز للقدم في الفعلي الذي له يكون المنظر منتظراً، إنه انطلاقاً من الفعلي وباتجاهه إنما يكون الممكن مقحماً في الفعلي على جهة الانتظار"².

لا فكاك من القول أن مسكويه لم يتحدث عن الموت بصفة مباشرة وإنما كان في كل مرة توجه له أسئلة فينشأ في الرد عليها عبر رسائله «في الخوف من الموت»، أو في «الذات والآلام»، وهو الحاصل في كتاب «الهوامل والشوامل»، ولم يسلم في هذا من مناقشة قضية الخوف بعد تساؤل التوحيدي "ما السبب من استشعار الخوف بلا مخيف؟ وما وجه تحمل الخائف وللعاب مع ظهور علامات ذلك على أسرة وجهه، وألحاظ عينيه، وألفاظ لسانه، واضطراب شمائله"³، سلوك هذا النحو من الأسئلة الغاية في التأمل هو تقدير الوعي اتجاه حالة يعترّيه الاضطراب من كل جانب، فليس يخلو هذا القلق الوجودي من الخوف وما يتبعه من عواقب، غير أن التوحيدي يمنح نفساً لمسألة الحزن والإكراه المستشرف بأن يتساءل عن تجاوز الحزن أيكون "السبب في سلوة الإنسان إذا كانت محنته عامة له ولغيره؟ وما علة جزعه وتحسره إذا خصته المساءة، وما سر النفس في ذلك؟ وهل ذلك محمود من الإنسان أم مكروه؟ وإذا نزا به هذا خاطر فيما يعالجه، وإلى أي شيء يردّه ولم يتمن بسبب محنته أن يشركه الناس؟ ولم يسترح إلى ذلك؟"⁴. هذا الخطاب نابع من قدرة التوحيدي على استكناه خبايا النفس الإنسانية عبر الحوار والفضول المعرفي الدائم، فحافز مشاركة الحزن عاشه التوحيدي موقعاً في

¹ ماركوس أورليوس، تأملات، تر: عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، مصر، ط1، 2010، ص24.

² مارتن هايدغر، الكينونة والزمن، تر: فتحي المسكيني، (مرجع سابق)، ص467.

³ التوحيدي ومسكويه، الهوامل والشوامل، (مصدر سابق)، ص183.

⁴ المصدر نفسه، ص206.

رسائله، التي تجعل معرفة النفس غاية للمعرفة الكونية يكون فيها الفرد جزءاً من العالم، لذا يمكن القول — بعد العناية بقصدية التوحيدى — أن هذه الوسيلة التي أراد عبر نضجها أن تصل إلى درجة الإدراك، إنما تتوقف على إمكانية الوصف للطبيعة الإنسانية التي تميز بها خطابه. مرة أخرى يوجه النظر إلى الإنسان الفاضل القادر على التمييز، من ثم الاختيار بهذا تتحقق مشروعية إنسانيته من خلال تحقيق القدرة على الوعي والإدراك، و يتساءل قائلاً: "لم سهل الموت على المعذب مع علمه أن العدم لا حياة معه، وليس بموجود فيه وأن الأذى — وإن اشتد — فهو مقرون بالحياة العزيرة، وما الذي سهل عليه العدم؟ وما الشيء المنتصب لقلبه؟ وهل هذا الاختيار منه بعقل أو فساد مزاج؟"¹. يحيل مسكويه في نهاية المطاف إلى أن الخوف واقع لا محالة سوى أن محاولة تقليص حدته عن الإنسان ليس إلا، وإذا شئنا فإن الخوف انحراف طبيعي لتخيلات النفس حول الحوادث، وما يتجاوز ذلك فهو الخوف المرضي بإطلاق المتسبب في القلق الحاد أو ما يطلق عليه المالىخوليا*، أو يطلق عليها كما جاء في هامش رسالة «النفس والعقل» لمسكويه المرة السوداء، وهي حالة من الخمود النفسي، وهبوط في نشاط كل الوظائف النفسية، وتغلب على صاحبها الأفكار الهاذية والشعور بانحطاط النفس واتهامها دون هوادة والشعور الدائم بالضعف والشقاء والحزن والقلق، والحاجة إلى الشكوى والألم المعنوي والإحباط².

ويبدو أن مسكويه في حالة حديثه عن تكثف الوهم وفساد التخيل مقحم لفوضى الهذيان، ومادام أن هذا غير مستبعد سنجد سبيلاً ملتوية للحديث عن الملل، الذي لا يسعنا الحديث عنه إلا متبوعاً بالحزن والخوف، باعتباره السائد إذا تعلق الأمر بالقلق والنفور من كل شيء مريب في الحياة وتوقع الأسوأ، الملل لم ينل حظه للمساهمة في هذا الحس الرواقي، وهذا ليس من الهين مقارنته

¹ التوحيدى ومسكويه، الهوامل والشوامل، (مصدر سابق)، ص 187.

* ويعرفها مسكويه بأنها حال من الأوهام، وكلما كان استدعاؤها من قبل الإنسان، "وكلما أمعن في هذا الضرب، كان أبعد من الأمر الموجود. وهذه حال الوهم والعلوم الوهمية. وتتبعها التخيلات الباطلة والوساوس المكروهة. وربما ترقى إلى المحالات من الأماني، واستشعار مخاوف ومهالك لا حقائق لها: وهي صورة المالىخوليا"، مسكويه، رسالة في النفس والعقل والذات والآلام، ضمن كتاب عبد الرحمن بدوي، (مرجع سابق)، ص 65.

² المصدر نفسه، ص 72، 73. (هامش).

أمام التوتر والاضطراب، بل إنه من العسير الاهتمام به دون مسوغات مرجعية. أي إنسان بصدده مسكويه في الخوف من الموت هو أمام فيلسوف يعلمه كيف يموت ولا يجبره على ذلك، والطرف الآخر لسنا نعلم مستوى ثقافته _ وهو المقصود في رسالته _ ولم يتنازل عن كونه يستطرد انطلاقاً من مشروطيته الفكرية من خلال إدماج مفهوم السعادة، وضمننا التسامح مع الذات، وعليه فهو يسير نحو قيمة الرعاية التي يرى بول ريكور أنها " استجابة لتقدير الآخر لي"¹.

إذا أردنا نفي انعدام وجودنا جنباً إلى جنب مع السعادة فهو يريد أن يقحم هذه الأخيرة في تحصيل زمنية الحياة أو في استقبال لحظة الموت، فلم يكن نص مسكويه تفاعلاً بعالم بعد الموت كما لم يوجه مطلقاً نحو السعادة المثلى دون العلم بمعناها الحقيقي، هو فقط قصد عيش حيرة الاهتمام المفرط في الموت، الذي باعتباره اللغز المحير أو التورط الذي لا مفر منه طالما نحن منتهون إلى أننا فانون، لكن هل كان هذا الرجل يدّخر الملل الكافي لاستقبال المربع، أم اللامبالاة الرواقية تحصيل لتأمله في المرات التي يستأنف استبدالها بالتوق إليه، باعتباره شراً لا مفر منه؟. "أمام الموت يستنفد معنى الإبقاء والمحافظة على الذات"². ولا بدّ من العلم أن مسكويه يفضل رأي الكندي بخصوص معرفة الذات التي تمر حسبه من خلال معرفة الآخرين، ولنفترض أن السائل مجرد نزعة استحالت لمحاورة كبرى مع قضية الموت، فالتجربة المسماة موتاً تمتد في صياغات متجانسة للأسئلة التي تلقاها مسكويه؛ لما يتساءل أبو حيان التوحيدي عن "سبب الجزع من الموت؟ وما سبب الاسترسال إليه؟ وأيّ المعنيين أجل؟"³. وهي الحال التي تجعله أيضاً يتساءل عن "سبب الاشتياق إلى ما مضى من عمره"⁴، والخوف لم يقتصر على الموت وحده، وإنما أبو حيان التوحيدي يصوغه تبعاً لتماثله مع الخشية من انتشار الأسرار هل الموت سر أيضاً؟ ليس هذا تماماً ما يقصد السائل، فالسر يخشى عليه من الانتشار فإذا عم كان أشد وطئاً، ومن هنا لا يستبعد مسكويه الخوف إذا كان لا بدّ أن يخاف

¹ بول ريكور، الذات عينها كآخر، (مرجع سابق)، ص 381.

² المرجع نفسه، ص 266.

³ أبو حيان التوحيدي ومسكويه، الهوامل والشوامل، (مصدر سابق)، ص 67، ص 150.

⁴ المصدر نفسه، ص 37.

الإنسان، فهناك دائما ما يقابل تأمين هذه الخشية، وهو يستبدل بالموت الخوف من الجهل، وعليه فهو يؤسس لشرعية جديدة للخوف بما أن الإنسان ليس بإمكانه أن يستبعدا فيظل مدججا في صيرورة التحسس من جهل المجهول/المعرفة، ومجهول الجهل/الموت، وعليه فالمعرفة به أليثايا، "وقد كان أفلاطون أول من بين أن العنصر الأساسي في الجميل كان اللا تحجب (الاليثيا الحقيقة)"¹، وليست يقينية إلى حد ما، لكن هذا اللا تحجب سيعتم بلا محالة أمام عقدة الخوف تلك، لتمنح الموت البعد المعاند والشقاء، يلحق -إذا- العقل في أنه ليس بمقتدر على مواجهته إلا بتدخل ذهن.

ألا يكون هناك مانع إذا قلنا بأن استنطاق الموت في «الهوامل والشوامل»، وفي كل سؤال متعلق بالملل والحزن والخوف يعكس تجربة فلسفية في الإيمان بأن نزعة البحث عن معنى الحياة لا تقوم إلا عبر معرفة خبايا وأسرار موجودة في المجهولات، ولهذا قداسة الاعتراف به بما هو غائب ولا يزال كذلك حتى في مسألة السر وتعلقها بالموت، في سؤال التوحيدي الذي مُفأذه: "ما سبب الصيت الذي يتفق لبعضهم بعد موته وأنه يعيش حاملا ويشتهر ميتا كمعروف الكرخي"²، فالموت -إذا- عتبة للخروج من التجاهل وإلى حد ما هو تخلص من كره الآخرين وملاحقتهم، فلا يزال يملك شرعية الخفاء ليكسب محبة خالصة من قبل الجميع لأثره، وقد كان حاضرا مهما آثفا، ولما اتجه إلى الموت بات حريا بالاهتمام تبعا للقرار الأخلاقي الذي مناه اهتمام مسكويه في حلقة الذنب باعتبار أن الانهماك بقدم الألم كان في تذكر اللذة التي ستخلف أو تلك المشوبة بالخطيئة، وكلاهما يؤس للذات في عيش الراهن المفرط في خدش الضمير، هو رهين الاندفاع نحو الإكراه ليس هذا فقط وإنما الاستسلام له لا التجلد في سبيل مقاومته، وهذا قوام الاستعداد في تجاوز المعيق بكل مستوياته، والمتجلي في الألم الذي نتوجس منه خيفة قد يكون أحيانا متولدا عن الذنب، وهو بالأساس تجاهلنا للممكن³.

¹ هانس جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، تر: حسن ناظم، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، طرابلس، ط1، 2007، ص628.

² أبو حيان التوحيدي ومسكويه، الهوامل والشوامل، (مصدر سابق)، ص69.

³ مسكويه، تهذيب الأخلاق، دار الكتب العلمية، بيروت/لبنان، ط1، 1985، ص172.

ولا غنى عن إكراه الخوف والدهشة والشك، وليس هذا غريبا عن العقل الفلسفي الذي لم يزغ وهو يجانب المجهول "توجه نحو الموت، والموت عندما نفكر فيه فإنه يظهر بكل عذابه وآلامه ومعاناته. إن تخمين الشرور يجب أن يبدأ من هنا ومن هذه النقطة، وليس من أجل تكوين وتشكيل خيال، وإنما من أجل اختزاله والتساؤل: ماذا وراء هذا السيف وهذه المعاناة، وهذا العذاب؟ فلو كشفنا ونزعنا القناع عن كل هذه الأشباح فماذا سنجد؟ ألم صغير جدا... وهذا الألم هو ما نعانیه من الموت بالفعل إنه ألم خفيف، ومحتمل وقصير وبالتالي فهو ألم محتمل"¹. هو بالفعل أكبر احتراز يجعل الكائن/ الفاني يرتاب من لحظة الموت باعتباره الموعد المنتظر، خصوصا احتمال أن يستمر الألم اللاحق بالجدس فيما تنتهي النفس على مهل، وهذا ينفيه مسكويه في تعرضه لمسألة النفس قائلا: "إن النفس جوهر حي باق لا يقبل الموت ولا الفناء، وأنها ليست الحياة بعينها بل تعطي الحياة كل ما توجد فيه"². ثم قبل أن يعطي وصفته لحياة النفس السرمدية يضع ثلاث مقولات للحكماء فيما أن النفس لا تقبل الموت ببساطة، كونها تقبل على الحياة أو فيما يتجذر حاليا لدى بول ريكور في أنه يمكن "للضرورة الواقعية للموت أن تتحول، بالطبع ليس إلى مقدرة _على_ الموت، بل إلى قبول أن علينا أن نموت في يوم من الأيام"³. وهو ما ينبغي أن تعالج به الرسالة المخصصة بالخوف من الموت. فما يلقى لدى الكتابة عنه لديها، إن لم نقل صناعة الخوف، فهو كما يمنح الأمان يلقي الشك في ذهن المتجه صوب الموت*، "أليس الإنسان بما هو كائن فاعل ومكابد هو نفسه ذلك الإنسان الذي يريد ويقرر ويختار، باختصار ذاك الكائن الموجود والمتأثر والمتألم من الحكم السيء، الذي ينظر به إليه ضميره الخاص في مناسبات خاصة بأفعال محددة؟ ألا يتحول دينه على الفور إلى دائنية تجاه الآخر

¹ ميشال فوكو، تأويل الذات، (مرجع سابق)، ص 441.

² مسكويه، الفوز الأصغر، مطبعة السعادة، مصر، ب ط، 1325، ص 53.

³ بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، (مرجع سابق)، ص 527.

* يذهب مسكويه في كتابه «الفوز الأصغر» إلى أنّ هذا الاسم أي الموت "إنما يفهم منه في اللغة العربية مفارقة النفس للجسم، وإنما يقال للجسم ميت إذا فارقت النفس ويعنون بمفارقة النفس للشيء، إذا كان الإنسان ميتا، ومن عادة أصحاب اللغة إذا أرادوا (بما كان الشيء هو ما هو) عبروا عنه بعبارة، فإذا فارقت تلك الصورة عبروا بعبارة أخرى، فهم يقولون حي وميت إشارة إلى ما ذكرناه"، مسكويه، الفوز الأصغر، (مصدر سابق)، ص 55.

ضمن محيط من التفاعلات؟، ألا يكون الضمير في زمن الفعل تارة ارتجاعيا عندما يحكم وتارة استشرافيا عندما يحذر وينبه؟¹.

فهل استسلمت الذات فعلا؟ يكفي أن يكون مريعا ليوفر مسافة لأشكلة الذات أمامه، لكن أليس الموت العقدة الأخيرة التي لا تشخص ولن تترك مجالا للأسى؟ وللحظات هو يدرك من ألم الخوف المارود على الدوام كلما ازدادنا معرفة وابتعدنا عن الجهل أكثر، وقدر الفناء عن شيء موجود له للوجود لغاية شيء آخر، هذه الرؤيا لطالما بحثنا عن تجذر الذات فيها فلا استقرار لها أمام جميع تلك التناقضات حتى يتوهم أن التيه الذي ستلاقيه الذات هو ليس «الخوف من الموت» بل كيف لها أن تستشعر تجذر كينونته؟ لكن ألا تبدو الذات مكروهة على ذلك؟ حتى إذا اتضحت رؤيا الخوف بين المعنى في نسخته الأصل وشطحات تفكيكه التي تراوده عن الثبات تأتيه من حيث لا يدري، فيغدو كينونة مترحلة نسيا منسيا بعد كل محاولة لفهم الغائب/ الحاضر.

3_ منطق التماثل بين رسالة الخوف من الموت ورسالة الحياة للتوحيدي

يكتب التوحيدي هو الآخر -إدًا- عن البقاء بما هو "أعم من الحياة لأننا نقول في الحي باق وفي غير الحي أيضا نقول: باق، والحياة أدخل في الحس لأنها أعلق بالحركة، والباقي قد يكون بحركة وغير حركة... وأما الخلد فكأنه أدخل في الامتداد الذي لا طرف له"²، كيف يتسنى لنا أن نزيح خلافة الموت انطلاقا من الكتابة في الحياة عند التوحيدي، فماذا لو قارناها برسالة الموت لدى مسكويه؟ ونحن لم نفرغ بعد من التعالق الذي ارتحن به الكلام عن العلاقة بين الخوف من الموت لديه ولدى الكندي، ثم إنه ليس من السهل مقارنة رسالة الموت برسالة الحياة، ولا ضرر أن يحسم في أمر ثنائية موت/حياة لدى مسكويه/التوحيدي مدعاة للنقيض بالآخر عبر التماثل، علاوة على أن هذه العلاقة أنطولوجيا ليست في حاجة إلى مشاركة أو طرف ثالث بينهما، حينئذ يتخذ سبيل استنطاق الرسالتين طريقا ألولى حتى ليكاد الشك والقلق يتخلل المقاربة، بفعل أنه تتخلل حديث التوحيدي تمثيلات لم

¹ بول ريكور، الحب والعدالة، (مرجع سابق)، ص 126.

² أبو حيان التوحيدي، ثلاث رسائل لأبي حيان التوحيدي، تح: الدكتور إبراهيم الكيلاني، المعهد الفرنسي بدمشق للدراسات العربية، دمشق/ سوريا، 1951، ص 60.

يفتأ يخلو منها تعقيد خطابه، سوى أنه يتضح ما يوفره على القارئ العادي أن ما يتاخم النص من تعرجات في التباس العالم والغائب والخوف، "إن فعل الخوف على من حيث هو تخوف من إنما يقوم دوماً—سلباً أم إيجاباً وعلى أصل واحد بفتح الكائن الذي داخل العالم ضمن تهديده والكينونة—بالنظر إلى كونه مهدداً فإن الخوف ضرب من الوجدان، بيد أن الخوف على قد يمكن أيضاً أن يؤثر في الآخرين"¹، ويضيف مارتن هايدغر في فهم حيادية الخوف المشترك "فتكلم عندئذ عن الخوف من أجلهم هذا الخوف من أجل... لا ينزع عن الآخر، وإنما استبعد ذلك بعد من أجل أن الآخر الذي نحن نخاف من أجله، لا يحتاج أبداً من جهته لأن يخاف. نحن نخاف من أجل الآخر كأكثر ما يكون تحديداً حين لا يخاف هو على نفسه ويتهور يلقي بنفسه في وجه ما يهدد"².

إن الحيوانات التي يصنفها التوحيد غير متخلصة بالضرورة من وجود خطاب الموت "أما الحياة الثامنة فهي حياة العاقبة، وهي التي تنال بعد المفارقة التي تسمى الموت؛ ويستفطعها الجمهور والاجتهاد والسعي والكدح والدوب والاعتماد والتجمل والتكلف والقيام والقعود والعبادة والزهادة والتعب والمشقة والقلق، والسؤال والجواب والاستعانة، كلها لهذه، وإنما احتيج إلى جميع ما سلف القول فيه من أجلها لأنها الغرض الأقصى وإليها المنتهى، وهي بالتمثيل شخص وما سواها، ظل وعين وما عداها، أثر ويقظة وما قبلها، حلم وإنما كان كدح الفلاسفة اليونانيين، والإلهيين الطبيعيين والمتقدمين والمتأخرين بهذه الحياة الجامعة بين السرور والبقاء السرمدى في حظيرة القدس ومراد الأنس"³، أليست هذه الحياة البعدية المنتظرة في رسالة مسكويه هي الأخرى إذن حياة العقل والحكمة، والمراد منها التقبل الذي يتخذ عند التوحيدي نورانية الصوفية ممتزجة بدليل أبدية العقل باعتبار أن الموت لديه هو حياة أخرى -إذاً- عبر نور العقل/الشمس ونور الإله، فهناك حسبه "لا يتعذر مطلوب، ولا يفقد محبوب، حيث الطمأنينة والروحانية عند ربوة ذات قرار ومعين، وحيث لا عبارة لنا عن كنهه لأنه بلد لا عهد لنا به ولا ألفة بيننا وبين شكله، وإنما شعرنا بهذا كله بنور إلهي

¹ مارتن هايدغر، الكينونة والزمن، (مرجع سابق)، ص 278.

² المرجع نفسه، ص 278.

³ أبو حيان التوحيدي، ثلاث رسائل للتوحيدي، (مصدر سابق)، ص 61.

سرى إلينا فشاع فينا ووجدناه يقينا لا ريب فيه، وشهدناه عيانا لا مربة به، والعيان العقلي فوق القياس الحسي لأن العقل مولى والحس عبد وشهادة المولى مقدمة على شهادة العبد"¹. ولا عجب أن يحضر خطاب الموت هنا عند أبي حيان التوحيدي في نهاية المطاف، وكأنه بفهم معنى فلسفي له عبر ما استشهد به من مقولات الفلاسفة اليونانيين وآخرين من الفلاسفة العرب المعاصرين له كأبي سليمان السجستاني، يراد به تتويج المعنى الحياتي المتخلل في مقولات الموت، وكذلك في نسختها العربية التي لم تنته إلا أن المعاد والخير والسعادة والطهارة، وهي معان عقلية لا نرقى إليها ونحن "مكانيون، زمانيون، خياليون، وهميون، ظنيون، متقسمون مما كان وما يكون، حريون بالجهل جديرون بالنقص، وإنما ندرك بعض ما ندرك إذا صفت طينتنا وزال عنا تقسمنا، وفارقنا وهما، وزال حسنا، وعلا زماننا إلى دهرنا، وعطف علينا العقل بشعاعه، وأودعنا ما هو من جواهره ودرره"². ولهذا فنحن كيفما اتفق لنا حد المعرفة بالأشياء أدركنا أكثر أنه حري بالتفاوت بين البشر أن يكون مبررا للاختلاف في النظر إلى الحياة والموت كقيمتين حضور أحدهما طردي لحضور الآخر، على الرغم من الغياب الحقيقي للموت أو المعنوي للحياة.

ولعله من الضروري التماس هاهنا العلاقة بين الحياة كطريقة في العيش والحياة _البقاء_ كقيمة تتأبى عن الزوال، ولا يزيد عن كونه موت مؤقت، ولهذا "الناس في حديث الموت ثلاثة فأما الغني ذو الجدة والقدرة والثروة، فهو يكره الموت بالبيئة، وفي مقابلته الفقير الشقي السيء البخت المحروم المرحوم، وهذا الضد يتمنى الموت والأول إنما يكرهه لأنه ينال اللذة ويغرق في الشهوة ويستمتع بالنعمة، وإن كانت غايته في هذه الحال الكلال والانحلال والانقطاع"³ ولا نعجل في أن هذا التصنيف الذي لا يتوان التوحيدي اعتماده على اختلاف السجاياء، ويكمل في الدرجة الأخرى، "والثاني أعني الفقير إنما يتمنى الموت ليتخلص من الحسرة الخائقة، والحرقلة اللازمة، والحاجة الفاضحة، والأسف الراتب والضجر الغالب، فهذان تقابلهما منقوصان منحوسان، قد زلا وضلا وترديا في الهوة

¹ أبي حيان التوحيدي، ثلاث رسائل للتوحيدي، (مصدر سابق)، ص 61.

² المصدر نفسه، ص 62، 63.

³ المصدر نفسه، ص 73، 74.

السفلى وما لهما ناعش ولا ناصر ولا شفيق ولا ناصح"¹، ثم يأتي على ذكر المستوى الذي يمكن أن توضع فيه رسالة مسكويه " فأما الثالث فهو الحكيم الذي قد وثق بالمعاد، واطمأن إلى حسن المنقلب فهو يدأب في أخذ العتاد ، وإعداد الزاد للحياة الصافية التي هي في مقابلة الحياة الكدرة، ويكون دؤوبه، ونصبه على قدر استبصاره"²، ويضيف أبي سليمان الساجستاني يوفر علينا وضع رسالة مسكويه في سياقها والنابعة من معين لا ضير في أنه تكلف مخاطبة متلقيه بما قد يعجز عنه الاستيعاب لدى شخص، ما لم يكن على غاية الاستعداد كي يفهم معنى الموت وخلاصه، "وهذه المقالة لا تلج كل أذن وصوب، لا يلين به كل طين وعين، لا يشرب منها كل وارد وترنم، لا يطرب عليها كل سامع ولحن لا يفهمه كل فطن قال: وإنما حرمت هذه الحكم لأن الناس قد ملكتهم الطبيعة وخدعتهم العاجلة"³. يبدو أن هشاشة الإنسان اتجاه الموت نابعة من كونه لا يأتي على فترات ويقلب كل أبدية، ناهيك عن أنه يحرم الذات حق الشعور بقدومه المفاجئ والمضطر، ربما هذا ما يدفع إيمانويل ليفيناس ليشدد على ضرورة معرفة أنه " لا يترك آتي الموت وغرائبه للذات أي مبادرة"⁴. وأما رهينة لهذا الغريب ستكون الذات بالتحديد، وفي غياب كل الاستعدادات تنكشف الذات أمام الموت.

سنحاول -إذًا- الاتجاه نحو مسائل أخرى في مشكلة الذات التي تطرحها الغيرية في أكثر من أفق، حيث ستباشر استدعاء مفهوم العدالة والحب في تأويل المقولات الكلاسيكية، ذات النزوع الشعري في مدح الحب، وتنعطف المقاربة صوب الحس القانوني في المدونة، لمراجعة أشد القضايا إثارة للجدل، ثم لا تلبث تسائل المنجز الأنسي بصدد الأنطولوجيا، وأي أنطولوجيا تراها كفيلة بالتصدي لإشكالية الأنسنة ؟

¹ أبو حيان التوحيدي، ثلاث رسائل للتوحيدي، (مصدر سابق)، ص 73، 74.

² المصدر نفسه، ص 73، 74.

³ المصدر نفسه، ص 74.

⁴ إيمانويل ليفيناس، الزمان والآخر، (مرجع سابق)، ص 91.

ثالثاً_ الذات في أفق الغيرية: قراءة في مفهوم الحب والعدالة*

من المهم للغاية الاقرار بأن العدالة ضرورة إنسانية مثلما هي المحبة تماماً، مع العلم أن المرور إلى أحد المفهومين من خلال الآخر يبلغ من الصعوبة بما كان، فمجرد الاعتقاد بأن تاريخ العدالة في الحضارة العربية في القرون الوسطى أو في عصر مسكويه لم يكتب من قبل**، بل إن المحاولة التي قدمها تكاد تكون الأولى من نوعها في الثقافة الإسلامية الكلاسيكية، كما أن التفكير فيها لم يكن مؤسساتياً كما هو عليه الحال راهناً، وإنما كشرط إنساني ليس إلا، ثم إننا نتغيا بعد هذه القيمة أمام الانتقال الذي شهدته الثقافة في كتابات تنفتح على المحبة من منظور فلسفي.

كما يبدو _ إذا افترضنا أن مبحث العدالة يدخل ضمن أخلاقيات الواجب _ أن المحبة من أخلاقيات الأنس، ومن المؤكد أننا حينما نتحدث عن العدالة عند مسكويه المتميز في الخطاب الكلاسيكي العربي بالحديث عن هذه الإشكالية _ دون أن نستثني مبدأ العدل المعتزلي الذي يتضمن غالب مبادئها _ ستفتح احتمالات تعلقه بمفاهيمه الأخلاقية كالمحبة والأنس، وهو واقع الحال حينما عاجل هذه المسألة في تهذيب الأخلاق في إدراجها جميعاً ضمن العدالة، ويظهر قبل أن يفصل في الأمر أنه اهتم بتحديد قيمة العدالة في تحقق السعادة "وذلك أننا قد ننسب المتأهلين والخيار من

* يبدو أننا بحاجة لاستدعاء نص من خلال هذا العنوان يرجع إلى بول ريكور في كتابه « الحب والعدالة » إلا أن المراد هو الحديث عن المحبة بمفهومها الفلسفي الكلاسيكي لدى مسكويه، غير اللاهوتي كما حلل ذلك ريكور في الكتاب المقدس (التوراة/ الإنجيل)، وعليه يشكل نموذج مسكويه في تناول المسألتين في أفق اهتمامه بالسياسة والحاكم المثالي، والصداقة والعيش المشترك الذي يتجلى على مستوى موقع الأنسنة في العدالة لديه، ولعل هذا لا يتجاوز مسألة التفكير فيها كحل لا كإشكال تعانیه السلطة أمام المواقف ومن هنا تتضح الرؤيا الفلسفية لدى ريكور المتعلقة بمفهوم الذات المنتدبة وشهادة الضمير في إعادة تأويل الكتاب المقدس، ينظر: بول ريكور، الحب والعدالة، أبي حيان التوحيدي، ثلاث رسائل للتوحيدي، (مصدر سابق)، ص 65، ص 89، ص 107.

** بحسب محمد أركون أن مسكويه كان أول من تناول ماهية العدالة في الفكر العربي قديماً، محمد أركون: نزعة الأنسنة، في الفكر العربي، (مرجع سابق)، ص 499. كما اهتم بنشر رسالته في نسختها المترجمة إلى الفرنسية تحت عنوان في ماهية العدل عام 1961. وتظهر الإحالة إلى رسالته التي أفردتها للحديث عن العدل في رده على أحد أسئلة التوحيدي قائلاً: "ولشرح هذا الكلام وتحقيق ماهية القول في العدل وذكر أقسامه وخصائصه بسط كثير لم آمن طوله عليك...ولذلك أفردت فيه رسالة ستأتيك مقترنة بهذه المسألة"، أبي حيان التوحيدي ومسكويه، الهوامل والشوامل، (مصدر سابق)، ص 84، 85.

الناس إلى السعادة، وليس يوجد أحد من الناس يمدح السعادة نفسها كما يمدح العدل، لكنه يجلبها ويكرمها إلى أنها أمر إلهي بالأشياء التي هي أفضل من المدح"¹.

محاولة مسكويه في الحديث عن العدالة كانت ضمن اهتمامه في الإجابة على التساؤل الذي طرحه التوحيدي، ومن قبيل كذلك الاهتمام بتصور المساواة ورؤية الحاكم لسلطته*، وأخلاقياته اتجاه المحكومين، كما أن تصديده لمفهوم المحبة لم يكن بدعا، وإنما كان منذ البداية كما هو معلوم، مرتبطا في مداه العميق بالكشف عن مكون أنساني، الذي ليس غريبا هو الآخر عن مفاهيم من قبيل المساواة والصدقة والإنصاف والتعاطف، ذاك التعاطف مع الآخر المتألم حين تأتي المبادرة من الذات المحبة، وتبدو الصداقة كوسط حيث تتشارك الذات والآخر بالتساوي بالتعبير عن الرغبة في العيش معا. ومن ثم علينا التيقظ بشأن العلاقة التي تجمع الحب كقيمة بالعدالة بوصفها حسا تبرره أدبيات الواجب أبلغ تبرير باعتقاد بول ريكور².

1_ مفهوم الحب إشكاليًا: المدح والغيرة

في سياق حديثنا عن المحبة لا يجدر ترك النص في نشأته الأولى، وإنما الأثر الذي قد تتركه المدونة إزاء المقولات المشتغل عليها رهين صهر التجربة التراثية/الحداثية بخصوص إشكالية كالحب، والباحث عن مرجعية المحبة عند ابن حزم من خلال مدونته «طوق الحمامة في الألفة والآلاف»، يجد أن مفهوم الحب لديه لا يستبعد _مسعى فقيه مثل ابن حزم في سياق زمانه_ أن يعالج مسألة الحب في المنحى الذي يكاد لا يخالف النسخة المتعارف عليها في المنظومة العربية، وهو ارتباط المحبة بالعشق والفناء، حتى أنه يورد في فصل الموت "من عشق ومات فهو شهيد"³، والراجح أن ابن حزم يروم

¹ مسكويه، تهذيب الأخلاق، تح: عماد المهلاي، (مصدر سابق)، 330.

* من الضروري للغاية الإشارة إلى الخصيصة التي قد تميز مفهومي العدالة والإنصاف ليسا متطابقين بشكل مطلق ولا هما مختلفان من حيث أصلهما وبالفعل "فإن المنصف وإن كان اسمي من عدالة معينة إلا أنه عادل وهو اسمي من العادل ليس لأنه ينتمي إلى جنس مختلف إن الاختلاف الذي هو تفوق الإنصاف بالنسبة إلى العدل له علاقة بوظيفة التفريد والتخصيص التي تقوم بها الفطنة (الحكمة العملية)"، بول ريكور، الذات عينها كآخر، (مرجع سابق)، ص 495.

² المرجع نفسه، ص 436.

³ ابن حزم الأندلسي، طوق الحمامة في الألفة والآلاف، مكتبة عرفة، دمشق/سوريا، ب ط، ب ت، ص 114.

الكتابة في هذه القضية انطلاقاً من خلفية الأنسية الأدبية المتعلقة بالجانب الروحي الوجداني، أكثر منه تأملاً في حقيقة السلوك البشري.

فإذا كانت سعادة المحبة التي تربط ثنائية حاكم/محكوم هي العدالة، وثنائية عبد/إله هي التوحد كما هو الحال لدى الصوفية، فإن المحبة في ذروة تشكّلاتها الجنسية؛ علاوة على ثنائية ذكر/أنثى وفي أبسط تجليات هشاشة العواطف الإنسانية تبدو في هاجس الغيرة، كما حددها مالك شبل، وراء عدم تماسك المشاعر فهي "بمثابة واق من شؤم وسوء طالع الخداع كلما كنت غيورا أكثر _ يقول لسان حال الغيور _ تقلصت حظوظ خداعي... كما أن الأنثى تفكر بالطريقة نفسها وتقول لنفسها: إذا لم أكن غيورة سيظن شريكي أنني لا أحبه وأني أخدعه، يتم إذن تبادل الغيرة كالهبة بعيداً عن الشعور وعن الهوى، فإن هذه الإستراتيجية جد فعالة كلما تعلق الأمر بتحقيق تقدم في لعبة شطرنج الحب"¹، فحول افتراض تعلق الحب بين رجل/ امرأة بالغيرة تبدأ عملية رصد التوقعات من قبل الطرف الآخر، وتتبع خطوات الشريك في كل ما من شأنه أن يفضي بالعلاقة إلى شك متواصل، كون الرهان الذي يجعلها تستمر من شأنه أن يشكل هوساً "إن الغيور هو ذلك الذي ينظر كثيراً إلى الآخرين، إنه المصاب بمرض النظر إلى الآخرين (السيكوبومانيا)"². ويتساءل التوحيدي في «الهوامل والشوامل» عن سبب قوة غيرة المرأة على غيرة الرجل، وما الغيرة؟ وما حقيقتها؟ وكيف أصلها وفصلها؟ وعلى ماذا يدل اشتقاقها؟ وهل هي محمودة أم مذمومة؟ ثم يجب مسكويه بأن "الغيرة خلق طبيعي.. وهو ممدوح إذا كان على شرائط الأخلاق. وأعني إذا وضع في خاص موضعه ولم يتجاوز به المقدار الذي يجب، ولم ينقص عنه على مثال ما ذكرناه فيما مضى من سائر الأخلاق كالغضب والشهوة. فإن هذه الأخلاق طبيعية، وإنما يحمد منها ما لم يخرج عن الاعتدال، وأصيب به موضعه الخاص به"³، ويضيف مسكويه محاولاً أن يعلق القدرة على الغيرة أو الانفعال بخصوصها في

¹ مالك شبل، الجنس والحريم، روح السراري السلوكات الجنسية المهمشة في المغرب الكبير، تر: عبد الله زارو، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء / المغرب، د ط، 2010، ص 188، 189.

² المرجع نفسه، ص 189.

³ مسكويه والتوحيدي، الهوامل والشوامل، (مصدر سابق)، ص 236، 237.

مختلف الصور التي تبعث عليها، ومستويات الإقبال عليها بين الجنسين، "وحقيقة الغيرة هي منع الحريم، وحماية الحوزة، لأجل حفظ النسل والنسب فكل من كانت غيرته لأجل ذلك... فهو محمود غير ملوم... فأما زيادة حفظ الأنثى على الذكر من الغيرة، أو الذكر على الأنثى فليس يلزم طريقة واحدة، ولا جار على وتيرة واحدة، بل ربما زاد ذكر على أنثاه في هذا المعنى، وربما زادت أنثى على ذكرها فيه كما يعرض لهما ذلك في قوة الغضب وغيره من الأخلاق"¹.

لطالما كانت العناية بأفق الحب في بعده الشعري تبدو أكثر تعقيدا؛ من خلال النماذج المقدمة من التراث الصوفي، كما جاء في قاموس الرموز الإسلامية *Dictionnaire des symboles musulmans* استبيان الحب بما هو حس وجداني معبأ بحالة "عشق سواء كان صوفيا أو دنيويا يعاش الحب على الصعيد الأدبي على صورة عذاب مفترس وبعد وألم، هذه العناصر الثلاثة تؤسس لميتولوجية الحب العفيف لدى العذريين، وهو حب مفعم بالمرارة مثقل بالغم يغذيه الانتظار، وتخرقه عذابات النفس وتآكل الجسد"²، ويتغيا المفكر مالك شبل أيضا التفصيل في مستوى المحبة العرفاني الكلاسيكي، وكيف ينظر إلى العلاقة المتقدمة من العشق الإلهي التي يطلق عليها لدى المتصوفة بالشطح "إلا أن الحب الإلهي هو استعلائي يحدده البسطامي في أحد دعاءاته هكذا: إلى متى سيطل بين (أنت) و(أنا) أنا وأنت؟، أزل من بيننا هذه (الأنا) اجعلها تصبح بكليتها (أناك) ولا تكن (أنائي). يا إلهي عندما أكون معك فأنا فوق الجميع وعندما أكون مع ذاتي فأنا دون الجميع (...). يا إلهي إذا أحببتك فليس بالأمر العجب، فأنا خادمك الضعيف عاجز والمحتاج"³.

فمن شأن استنطاق هذا المحمول الدلالي أن يفسر ظاهرة الحب في الثقافة العربية الكلاسيكية، قد لا نعثر على إدراك مقارنة تفي بالجدل الحاصل حول التشريعات الإسلامية التي تضع أسسا لا محيد عن الخوض في تفاصيلها، من خلال جهاز إشاري كالخطاب الأدبي، وهو المعين الكلاسيكي

¹ مسكويه والتوحيدي، الهوامل والشوامل، (مصدر سابق)، ص 236، 237.

² مالك شبل، قاموس الرموز الإسلامية، شعائر، تصوف وحضارة، تر: أنطوان إ. الهاشم، دار الجيل للنشر والطباعة والتوزيع، ط 2000، ص 82، 83.

³ المرجع نفسه، ص 82، 83.

الذي يجعل صورة المرأة مثلاً تتخذ طابعاً استعارياً عبر صورة الحمامة مثلاً مثلما جاء في «قاموس الرموز الإسلامية» التي "ترمز إلى المرأة في أرحب صفاتها وعلى الأخص العذوبة والجمال. طبعها الأليف والنفور معا_ عذبة عند لمسها ولكنها شكسة عند محاولة القبض عليها_ يجعل منها استعارة موفقة ترمز إلى الحببية"¹، ومن ثم يرى مالك شبل أن هذا الاستدعاء المجازي مرتبط أساساً بالهوية الإسلامية على مر العصور حيث "لم يكف موضوع الحمامة العذبة رسالة الحب والسلام والسعادة عن أن يكون مصدر وحي للشعراء العرب، في كل العصور، وفي جميع البلدان الإسلامية، ومن العبث محاولة إحصاء القصائد التي تحيي الصورة الخالدة لهديل الهواتف في أعالي الأشجار"²، وهي الحال في الحديث عن المرأة من خلال صورة الورد، "على ورد خديها على ذاك الرغب ترياق يتساقط من وجنتيها على ثغرها المرجاني الأحمر، الذي يفتر عن ابتسامة لؤلئية متألقة على شفثيها"³. وفي تفاصيل ثقافة الحب لدى العربي يحاول مالك شبل ضبط تصاميم وممارسات الشباب الموجهة لغرض ما وسط الخليط الثقافي تبدو مختلفة مقارنة بالثقافات الموازية، كونها تصل إلى ذروة الالتباس في البعد الوجداني، انطلاقاً من نظرة العربي اتجاه الحس الإنساني _ الحب _ باعتباره إشكالية ذات تعالق بظاهرة الاغتراب الممتد في وجد ولوعة الفراق والنحيب المتواصل على ذكرى غابرة للحبيب أوليس إذن "الحب عفيف مثل الموت"، فبقدر ما هو الحب ممتلئ بالركة*، هو كذلك قد يدير الوجه الآخر أحياناً ليبيدي ذلك الجانب القاصم كما يتضح في أكثر من مناسبة.

في هذه العودة المنشودة إلى التراث الملاحظ أن فهمنا المحبة لدى مسكويه تتفاوت على حسب المدى الذي يحتمل أن يقيض لها البقاء/الفناء، فهو يعتقد في مستوى أول ما ينعقد سريعاً

¹ مالك شبل، قاموس الرموز الإسلامية، (مرجع سابق)، ص 102، 103.

² المرجع نفسه، ص 103، 102.

³ المرجع نفسه، ص 343.

* ويأتي كذلك تعلق جانب الرقة والرهافة في المتخيل لدى المرأة بجانب مريب معتدٍ "تنبين صوراً عن هذه الأمثلة في التوصيفات الشعرية لعيني الأنثى التي توظف كل الرصيد العاطفي للذكر فهما كبيرتان وسوداوان عيني شادن (ولد الطيبة) (عيني غزالة) أو (عينيان متوحشان) يحيط بهما حاجبان حالكي السواد، ضفيرتان خصيتان، أما الوجه فيصبح في لغة الشعر لوزة، والأهداب صفا من السهام المعتدية قبل إقدامها على الهجوم"، ينظر، مالك شبل، الجنس والحريم روح السراري، (مرجع سابق)، ص 131.

وينحل سريعاً، وما ينعقد بسرعة وينحل ببطء، وما ينعقد ببطء وينحل سريعاً، وما ينعقد ببطئاً وينحل سريعاً¹. لهذا يبدو أن مفهوم الحب في صياغته الكلاسيكية هذه متفاوتاً ومختلفاً بغزارة ولا يشق عليه توضيح هذه الرؤية في أكثر من زاوية، ولا سيما أن الإشكال يتفرع إلى الحب في مستوى ذا بعد هوياتي أعمق وأشد تعقيداً حينما يمكن إلحاق هذه النظرة الأشد ارتباطاً بمبدأ الزمنية بمسألة الذات خصيصاً، كيف ذلك؟

لا طائل من إعادة النظر في الهم الزمني الذي تتوقف عليه المحبة إذا كان بالأساس ذا مرجعية لمعنى حضور الآخر كلغز لذلك يظل حسب إيمانويل ليفيناس كلما "خرجت العلاقة مع الآخر عن كونها علاقة مع لغز، فهذا لأننا تناولنا الآخر في الحياة اليومية حيث تحتجب عزلته وآخريته عبر اللباقة هنا، تكون العلاقات كافة متساوية، ولا مكان استثنائياً للذات. فيتم التعرف إلى الآخر من خلال الودّ أي كأنا أخرى"². إن هذه الرؤيا الخارجية تجدد ما يعضدها كما نلمح نقيضها في التصوف العربي لما ندرك أن معنى المحبة لدى ابن العربي لا يخرج من فلسفة وحدة الوجود، ذلك أن تصوره قابع في الواقع بخصوص الرجل تحت ملابسات المحنة التي وضعه فيها عشق المرأة يجعله على الدوام في رغبة متواصلة للتوحد معها³، من المهم جداً العلم بأن فلسفة وحدة الوجود وانفتاحه على الأديان تعبير عن عقيدة الحب الشاملة عند محي الدين ابن عربي، وهي وليدة نموذج تجربة الحب وعشق المرأة بجانبها الحسي والنفسي، فالحب عند ابن عربي يبدو كذلك أنه الباعث للتجليات التي ليست سوى إظهار الباطن، «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف؛ فخلقت خلقاً وتعرفت إليهم فعرفوني بي». ولطالما آمن ابن عربي بعقيدة الحب الإنسانية الشاملة، ولا يمكن تخطي هذا المنظور الشامل لحالة للحب بصدد اختلاف الديانات:

أدين دين الحب أينما توجهت ركائبه فالحب ديني وإيماني⁴

¹ مسكويه، تهذيب الأخلاق، تح: عماد المهلاي، (مصدر سابق)، ص 360.

² إيمانويل ليفيناس، الزمان والآخر، (مرجع سابق)، ص 92.

³ Malek chebel, *L'imaginaire arabo-musulman*, presses universitaires de France, 1^{re} édition, 1993, P306

⁴ محي الدين ابن عربي، ديوان ترجمان الأشواق، تح: عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة، بيروت/ لبنان، ط 1، 2005، ص 62.

في قراءة مفهوم الحب في الخطاب الكلاسيكي لا فكاك من الإشارة إلى التراث الأنسني لدى أبي حيان التوحيدي، لما يكتب في المقابسة المخصصة لـ 'الصديق وفلسفة الحب والعشق وفي تعريفات فلسفية صالحة' معنى المحبة بوصفها: "منوال العشق، إلا أنها محاولة الحال إلى الاتصال اتصالاً يرفع المميز رفعا، ويقطع التحيز قطعاً، وتحدث الكلف، وتورث التلف"¹. وليس بين المحبة لدى التوحيدي والعشق سوى ذلك الإرهاق الدائم الذي يجعلها تسير نحوه بخطى حثيثة.

في الواقع أننا لا نملك أي مرجع قد يثبت أن مسكويه قد كتب عن الحب وفي وعيه شيء من التصوف، كون هذا لا يمكن توثيقه بحال من الأحوال، كما يتخذ معنى أيضا للعشق على غرار التوحيدي، حتى إذا تيقنا أن معنى اللذة لديه هو: "إدراك العاشق عشقا أكمل بإدراك أكمل معشوقا أكمل، ولأن الإدراك الأكمل هو الإدراك الفعلي، والمعشوق الأكمل هو الخير المطلق، والعشق الأكمل هو الانقطاع عن كل شيء إلى المعشوق، وتوفر العشق كله من غير تقسيمه على عشائق كثيرة _ وجب أن تكون أشرف اللذات وأكملها لذة من أدرك الخير المطلق بعقله، وكان عاشقا له لذاته لا لغيره"²، إن العاشق من الناس في تقدير مسكويه "المشتاق إلى الاتحاد بذلك النظام الإلهي والسياسة الربانية إنما هو هي. وإنما أريد بالجسد اليدين لها، لأن هذه القوة منها تقوى وتتوسطها بقوى، إلى أن تبلغ إلى حد من القوة به، وتستغني عن الجسد واليدين، وهي في الأمر شديدة. إلا أنها إذا كانت على الهمة تعد حركتها، وإن كانت آلاما، لذات في الحقيقة، لنظرها إلى معشوقها الذي تتحرك إليه وتطلب، لأن الحال التي تتحرك نحوها أجل من أن تحمل فيها كل مشقة. وذلك سكونها الذي هو الالتذاذ الحقيقي لها عند الاتحاد بمعشوقها ومشوقها، الذي هو اللذة المحضة"³، دون أن

¹ أبو حيان التوحيدي، المقابسات، تح: حسن السندوي، دار سعاد الصباح، الكويت، ط 2، 1992، ص363، ينظر أيضا: المصدر نفسه، ص77.

² مسكويه، رسالة في النفس والعقل واللذات والآلام، ص99، ضمن كتاب: عبد الرحمن بدوي، الفلسفة والعلوم عند العرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت/لبنان، ط1، 1981.

³ عبد الرحمن بدوي، الفلسفة والعلوم عند العرب، (مرجع سابق)، ص102.

يخفي التشديد أيضا على اللذات المشتركة بين الرجل والمرأة*، وهذا جانب إيروسي لا يمكن إهماله بخصوص هذه العلاقة، كونها أحيانا باعتقاده هي سبب للمحبة بينهما فقد يجوز "أن تجتمع المحبتان لأن السبب واحد وهي اللذة، وقد يجوز أن تنقطع إحداها وتبقى الأخرى، وذلك أن اللذة تتغير ولا تكاد تثبت كما تقدم وصفها، فقد يجوز أن يتغير سبب إحدى المحبتين يثبت الآخر، وأيضا فإن بين الرجل وزوجته خيرات مشتركة، ومنافع مختلطة، وهما يتعاونان عليها أعني الخيرات الخارجة عنا وهي الأسباب التي تعمر بها المنازل، فالمرأة تنتظر من زوجها تلك الخيرات... فمتى قصر أحدهما اختلفت المحبة وحدثت الشكايات، ولا تزال كذلك إلى أن تنقطع أو تبقى مع الشكايات والملامة"¹، إن الطبيعة التي لا يمكن أن تحتزل لعلاقات الحب في وعي مسكويه، هي تلك التي تجعله في مسميات ومسببات؛ فهي حسبه لا تغدو أن تكون إما محبة إلهية، والمحبة اللوامة، ومحبة الأخيار، ومحبة الوالد، ومحبة الولد، ومحبة العبد لخالقه ومحبة الحكماء، ومحبة طالب الحكمة للحكيم، ثم محبة الحكمة².

ولا ضرر من استدعاء نموذج توما الأكويني الذي لا يستبعد تلك الفروقات في كل تبدل لسياق المحبين، ولأجل ذلك يرى أن ما بين حب الصداقة وحب الشهوة الكثير لكي يقوله أيضا "فالأول يتجه نحو من يكون هدفا للانتفاع، والثاني نحو النفع الذي نريد للآخر، لكن الصديق يحب لذاته، بينما لا يكون خير الآخر حسنا إلا نسبيا. وبالنتيجة، فإن الحب الذي نحمله للآخر عندما نريد له الخير هو الحب الخالص والبسيط، والحب الذي نحمله لشيء مألوف يصبح خيرا للآخر هو حب نسبي... فإن حب الطمع لا يبقى سليما إلا بقدر ما يبقى خاضعا لحب الصداقة كالمركب النرجسي للحب"³. كما يتوقف ريكور عند الاضطراب الشديد في وصف ديالكتيك الحب الذي يتفوق بسهولة إزاء التوفيق بين حدود هذه النظرية "لا يمكن التشديد بصورة أفضل على البلبلة التي

* هذا الجانب الغريزي من الإنسان يحتزله مسكويه في الإشارة إلى أنه مهما بدا الأمر بسيطا تظل "الشهوة تحمل الإنسان على الإضرار بغيره إلا أنه لا يكون مؤثرا له ولا ملتذا به ولكنه يفعل له ليلص به إلى شهوته، وربما كان متألما به كارهها له إلا أن قوة الشهوة تحمله على ارتكاب ما يرتكبه" ينظر: مسكويه، تهذيب الأخلاق، تح: عماد الهلالي، (مرجع سابق)، ص 343، 344.

¹ المصدر نفسه، ص 366، 367.

² المرجع نفسه، ص 357.

³ بول ريكور، فلسفة الإرادة، الإنسان الخطاء، (مرجع سابق)، ص 168.

يدخلها حب إنسان ما، في وصف حب شيء ما. ويبدو مدهشاً أن نظرية اللذة التي تنتهي إليها نظرية الحب لم تعد تحمل أي أثر¹، ويضيف كذلك في هذا الأثر الذي يجعلنا على يقين بأن "الخير يبقى محايداً غير مبال للتمييز بين الشيء، والشخص، فالتمييز، بمجرد ملاحظته بين حب الشهوة وحب الصداقة، بين الكره كنفور والكره كإرادة إزعاج، بين الغضب كسخط ضد العائق، وبين الغضب كثأر ضد الآخر، يختزل بالنهاية بتمييز عرضي ضمن فكرة الخير أو فكرة الشر الحسيين"². لا بدّ من العلم أن الوجه الذي يتضح في قراءتنا لأدب الآخر— الغرب هو غلبة كذلك إستيقظا المريع، والطابع المأساوي لا يكاد يخفى منه، إنه منذ العهد اليوناني والنمط المأساوي يخيم على قصص الحب التعيس. هذا بالفعل ما يعكسه جانب مهم في المزاج العربي الكلاسيكي الذي كان هو الآخر يمرر نمط التعاسة في العلاقة الغرامية، إلا أنه يستحيل إلى جعلها مشوهة بشكل آخر، ربما هذا الشرح الحاصل في ذات المحب هو نتيجة الإقصاء الدائم للعلاقات القائمة على ثنائية أنثى/ ذكر، ومن هنا فهذا الطابع المأساوي المهيمن على طبيعة العشق.

غني عن البيان -إذاً- أن الحب والحال هذه، لم يكن يعني للأديب ما عناه للفيلسوف الذي يحدد الأمور ببراعة وبكل جدية في سبر أغوار العلاقات الإنسانية بتتبع الوجه المريب في الحب، مع العلم أنه قبل كونه مفهوماً هو حالة إنسانية مفوضة للحس الوجداني، هذا وإن الإحاطة بالمفهوم لا تجعله يقف على حال كون الاضطراب الذي يعتريه هو سليل تعالقه بهوية تتأبى على كل محاولة للتأصيل، فالجراحة على تناول الحب كفكرة فلسفية فلا يتسنى الاستغناء عن معرفته في أصوله اليونانية حيث "إيروس الحب فيلدا آلهة الصداقة عند القدماء".

إن هذا التعدد في فهم الحب يحكمه شرط الحوار الذي عقدناه بين المعنى الكلاسيكي والمعنى الحديث، الذي لا نزاع على أنه مأخوذ نحو التعقيد إزاء فهم الكائن والحس الوجداني، ولا مرأى من أن موضوع المحبة في السياق التراثي كانت تحكمه مرجعيات تتخلله انطلاقاً من رؤية العرفاني— ابن عربي—

¹ بول ريكور، فلسفة الإرادة، الإنسان الخطاء، (مرجع سابق)، ص 168.

² المرجع نفسه، ص 169.

والتصور البياني لدى ابن حزم، والمعنى الفلسفي الذي يلخصه مسكويه، الذي ما فتئ يقدم لنا منظورا أوسع من خلال تصوره للمحبة في نسقها السياسي السافر عبر قيم العدالة والأخلاق. ولأن التفكير في هذه القيم متجه نحو صياغة كلية أكثر منها شخصية/ذاتية، لأجل ذلك تبدو "المشاركة ما بين الإنسانية ليست ممكنة دون وعي المشاركة بفكرة خلاقة تعطي صيغتها المعنوية للجماعة، وتمنحها رابطة وهدفا، فدائما الفكرة هي التي تعطي أفقا لمعنى تنامي (النحن) ول(الصدقة) هذه المشاركة المحبة للأفكار، هي أوج الشعور العقلي أو الروحي. لأن أكثر ما نشعر به بوضوح هو أن العقل ليس هو الغريب بل نحن نكون الغرباء وغرباء عنه"¹. ولا يخفى على بول ريكور أن المشكلة بالأساس متجهة إلى صياغة 'النحن'، والتجاوز الذي يتاح لهذا الانتماء لا يستحيل إلى انفصال دون المرور إلى قلب المعطيات التي تجعل للذات استقلالية تامة، ولأجل ذلك يرى "أن الإشكال المستعصي والشهير والذي يريد أن يعرف أن كان علينا أن نحب أنفسنا كي نحب واحدا آخر غيرنا، يجب ألا يعمي أبصارنا فهذا الاستعصاء هو الذي يقودنا في الواقع مباشرة إلى قلب إشكالية الذات والآخر غير الذات"².

في نهاية هذه القراءة لمفهوم الحب إشكاليا عبر مفهومين أكثر تجذرا في العلاقات الإنسانية؛ المدح والغيرة، لتنتهي إلى كيفية تشكله أمام إشكالية الغيرة غير المحبة، والتي تنتهي بجرح حقيقي بفعل ما تجره من معارك تترك لطمات على الجسد، لما كان مرتبطا بالعشق المنتهى إلى التلف عند التوحيدي، والغيرة المفرطة المنتهى إلى الحرب لدى مسكويه. هذه المرجعية المتوسلة في منعطفات قراءة الحب في أكثر من أفق فلسفي/ أدبي، حدائي/ تراثي، براغماتي/ عرفاني، مثالي/ أنسني، إسلامي/ مسيحي، تخوله عدة مفاهيمية في قراءة الحب، ولم يكن في غنى عن مشاركة المحاور الأصيلية المساهمة في استقرار الإشكالية انطلاقا من فكرة استنطاق المدونة الكلاسيكية، التي تنحصر بتوجيه العدالة إلى إمكانات العقل القانوني .

¹ بول ريكور، فلسفة الإرادة، الإنسان الخطاء، (مرجع سابق)، ص159.

² بول ريكور، الذات عينها كآخر، (مرجع سابق)، ص363.

2_ العادل وممكنات العقل القانوني

الاهتمام بالعادل كقيمة أخلاقية وفي تشكله سياسيا إلى الدرجة المعني بها مسكويه الذي كان ذا مرجعية أرسطية في النظر إلى هذه المسألة، فضلا عما لعلم السياسية من مكانة لديه على حساب علم الأخلاق*، ذاك أن السياسة تتناول المجتمع لا الفرد والواقع أن المجتمع هو الذي يعد الفرد للفضيلة، ويعلمه ويربيه ويساعده على اكتساب الفضائل "وعلم السياسة يسن القوانين ويرعاها، ويستفيد لذلك من عدة علوم كالأخلاق والاقتصاد والفنون"¹.

إن قضية ارتباط السياسة بالأخلاق تعني مشكلة قيم أكثر مما هي قضية قانونية بامتياز، ولأن مدونة مسكويه تكاد لا تحجب تصوّره 'للعادل' الذي يمثل في المنظومة الإسلامية الحاكم/ القاضي، وما ينبغي أن يكون عليه، وطالما أن نقل هذا النموذج في المنظومة اليونانية التي تفصل بين القضاء والحكم ندرك جيدا الانفصام اللاواعي الذي تقع فيه التنظيرات الأخلاقية/السياسية الأولى من حيث هي لدى مسكويه ومعاصريه من النخبة ذات مرجعية يونانية، والثانية ذات خلفية كسروية، ومن هنا فهو من يشرع للقانون، وهو الذي يعمّم رؤيته للأخلاق، مع العلم أن الواقع السياسي الذي كانت تقيمه المرجعية الفارسية كان يفرض العادل ذا البعد الواحد، والذي بإمكانه أن يمتص جميع العصبيات ليس عبر العدل أو الإقصاء فقط.

وكما أن للعدل مستويات كذاك هي الحال 'للجائر الأعظم' الأول الذي لا يقبل الشريعة ولا يدخل تحتها، والثاني الذي لا يقبل قول الحكام، العادل في معاملاته وأموره كلها، والثالث هو الذي يكتسب ويغتصب الأموال فيعطي نفسه أكثر مما يجب لها وغيره أقل ما يجب². لا يكتفي مسكويه في تتبّعه للظلم والجور في سلوك الحاكم بل يسحبه كذلك إلى أخلاقيات المحكومين، كون أولئك هم

* يعتقد مُجدّ أركون في إثبات المرجعية المسكويهية لدى الفلاسفة والأدباء والفقهاء المسلمين من خلال نموذج "المارودي وابن حزم والغزالي وفخر الدين الرازي لم يترددوا في اللجوء إليه، بل لقد استفادوا منه وقلدوه واستعادوا المعجم الأخلاقي ذاته القوالب التوضيحية ذاتها التي يحتويها من أجل ترسيخ مثال أخلاقي معين وتعليمه جيلا بعد جيل وراح هذا المثال الأخلاقي من ذلك الوقت ليُصبح محل اعتراف اجتماعي من قبل الوعي الإسلامي كله"، مُجدّ أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، (مرجع سابق)، ص 509.

¹ مسكويه، تهذيب الأخلاق، تح: عماد الهلالي، (مصدر سابق)، ص 342.

² المصدر نفسه، ص 342.

بالنسبة إلى المتأخرين يمثلون رمز الأبوة بعد أن شاهدنا كيف يجسدون دور الراعي أو الحاكم/نصف الإله، وصولاً إلى هذا التبيّن من قبل السلطان "نسبة الملك إلى مدينته ورعيته كنسبة صاحب المنزل إلى منزله وأهله، فمن لم يقابل ذلك الإحسان بهذه الطاعة والمحبة فقد جار وظلم، وهذا الظلم والجور إذا كان في مقابل النعم الكثيرة فهو أفحش وأقبح"¹.

يبدو أن مسكويه يجعل العقل الذي يحتسب كل ما يتلقاه الشخص إزاء تمثّلات السلطة بصدد الواجب الذي يلبسه صيغة أخلاقية، تتماشى مع ضرورة يفرضها لا وعيه السياسي. ولو حاولنا أن نقارب هذه المفاهيم مع قضية العدالة وارتباطها بالشخص فلن يتعدّى -إدّا- أن يكون الطرح موجهاً لإشكالية الجبر، وعليه فإن مسكويه يحاول أن يناقش قضية في غاية التداخل بخصوص العدالة والجور وإن كان من الممكن اعتبارهما: اختياريان؟²، ويظل استدعاء هذه الصياغات ليس مرتعناً لتشكيل رؤيا معرفية حول العدالة، قد لا تفي بالجهاز الذي عبره قد يقبل فهم 'العدل'، ولهذا فلا مراء -إدّا- أن تكون بمفهومنا كقيمة لا تنزاح إلا عبر الحديث عن الحرية والفعل، إرادة الفعل هذه مرتبطة في تشكلاتها التراثية بمسائل الجبر والاختيار، تصوّر مسكويه للعدل (الإمام الحاكم) هو ذلك الذي ييطل كل أنواع الخداع الظاهرة والمتخفية؛ في شكل شهادة الزور والتعذيب.³

تكاد تكون العدالة في نهاية الأمر كلية تشمل جميع الفضائل، لذلك لا يجد مسكويه حرجاً من الإقرار أنه يفوّض للعدالة الصدارة قائلاً: "وقد حكمنا أن العدالة تجمع الفضائل كلها ولا مزيد عليها، بل يجب أن تكون الزيادة عليها مذمومة كما أن النقصان عنها مذموم ليكون شرف الوسط الذي تقدّم وصفه في سائر الأخلاق حاصلًا للعدالة"⁴، ولأجل هذه القيمة المثالية التي منحت للعدالة فإن الفيلسوف لا يستغن عن منحها الميثاق الذي تعلقه الشريعة على هذه القيمة قائلاً: "فقد بان أن التفضّل ليس غير العدالة بل هو العدالة مع الاحتياط فيها، وكأنه مبالغة لا يخرجها عن معناها

¹ مسكويه، تهذيب الأخلاق، تح: عماد الهلاي، (مصدر سابق)، ص 345.

² المصدر نفسه، ص 351، ص 457.

³ المصدر نفسه، ص 343.

⁴ المصدر نفسه، ص 352.

لأن هذه الهيئة النفسانية ليست غير تلك الهيئة... وأيضاً فإن الشريعة تأمر بالعدالة أمراً كلياً، وليست تنحطّ إلى الجزئيات وأعني بذلك العدالة، التي هي مساواة تكون مرة في باب الكم، ومرة في باب الكيف وفي سائر المقولات¹، ولأجل ذلك فهي موجهة لحفظ النظام في إطار وجود المعطيات المادية والأخرى الروحية التي لا يمكن المساس بها، حينها يرجح مسكويه شيوع الرداءة هو مستوى من مستويات الإضرار بالكيف "أحدها الشهوة والرداءة التابعة لها، والثاني الشر والجور التابع له، والثالث الخطأ ويتبعه الحزن، والرابع الشقاء"².

إلى هنا يبدو أن مسكويه يضع ما يسمّى بأخلاقيات العادل أو ما وجب عليه أن يتحلّى به في إطار مشروع، إلا أن الملاحظ أن صلاحيته تتجاوز المستوى القانوني-البشري إلى القانون الإلهي، في كونه يفوّض له سلطة حماية الدين، ولهذا جاز له أن يمتلك صلاحية وضع الحدود وإقامتها، بيد أنه مع كل هذه المعطيات التي يمتلكها كحاكم، وقد يفتقد أخرى كحكيم وهو الدافع الذي يجعل مسكويه يرسم الخطوط العريضة الموصلة إلى السعادة الشاملة، وإذا كان من الضروري أن يكون متخلّقا أو ويدرك تمام الإدراك أن الهيئة الرسمية التي يشغل عليها تملك القانون الذي يحمي المصالح العامة، إلا أنها تفقد ما يتجاوز ذلك في الأفق الذي يُقنن الحرية حرية الحاكم.

يتحدث صاحب رسالة «العدالة» عما هو غير مرخّص للحاكم فيقدم نموذج الأخلاق بطريق السلب قائلاً: "ولذلك حكمنا على الحارس الذي نصب الدين أن يتيقّظ، في موضعه ويحكم صناعته، ولا يباشر أمره بالهويناء، ولا يشغل بلذة تخصّه، ولا يطلب الكرامة والغلبة إلا من وجهها، فإنه متى أغفل شيئاً من حدوده دخل عليه من هناك الخلل والوهن، وحينئذ تبدل أوضاع الدين ويجد الناس رخصة في شهواتهم، ويكثر من يساعدهم فتقلب هيئة السعادة إلى ضدها، ويحدث بينهم الاختلاف والتباغض، فأداهم ذلك الشتات والفرقة وبطل الغرض الشريف، وانتقض النظام الذي طلبه صاحب الشراع بالأوضاع الإلهية، فاحتيج حينئذ إلى تجديد الأمر واستئناف التدبير وطلب

¹ مسكويه، تهذيب الأخلاق، تح: عماد الهلالي، (مصدر سابق)، ص353.

² المصدر نفسه، ص343.

الإمام الحق والملك العدل¹. والمهم في الأمر أن تتبع هذا النقد الموجه للضمير السياسي متكئ على معرفة تشكلات العدالة لديه، وتبنيها كمنظور وتجسيدها على أرض الواقع "لأن الحاجة إلى السعادة يعني استحقاقها من دون المشاركة فيها، هو ما لا يتوافق مع الإرادة التامة لكائن عاقل يتمتع بالوقت نفسه بقدرة مطلقة، إذا حاولنا فقط تمثل مثل هذا الكائن"². ولا نغفل عن أن اهتمام مسكويه بالعدالة كفضيلة جاء تبعا للقضايا التي أخذ على عاتقه البحث فيها، على الرغم من أن ذلك راجع إلى تأثيره بكون الفلسفة التي تدفعه لذلك تقول بنظام العالم وتركيبه النفس وتنظيم الدولة، وتأثره أيضا بالجانب الأخلاقي في الفلسفة الإغريقية، غير أن إضافاته في أبعاد كالحبة والأنس _ التي تكاد لا تخلو منها أطروحته الأخلاقية _ يجعل من فلسفته حقلا متكاملا .

في كتابه السؤال الأخلاقي والقانوني في الفكر الإسلامي «la question éthique et juridique dans la pensée islamique»^{*}، يقدم محمد أركون في معرض حديثه عن مرجعيات العقل القانوني _ الفقهي _ الإسلامي³، مع العلم أنه لم يهتم سواء بالمستوى القانوني في فكر مسكويه، ولهذا فلن نجد التفاتات من قبل الدارسين إلى الجانب العملي المتمثل في مفهوم العدالة أساسا، حيث القيم الأخلاقية التي يحاول إزائها أن يوسع من علم الأصول والجانب القانوني اللصيق به. وليس من الغريب أن يستدرك محمد أركون المسألة في كتابه الموسوم بـ: «الأنسنة والإسلام» من كون العدالة لديه بعدا أشمل، وهو فيما أسماه بنقد العقل القانوني في الإسلام، حيث إن الأثر الذي يمكن أن يخلفه الحاكم في ذاكرة الأمة هو العدل أساسا، ثم إن تناول مسألة 'العادل' في المنظومة الإسلامية

¹ مسكويه، تهذيب الأخلاق ، تح: عماد الهلالي ، (مصدر سابق)، ص366.

² بول ريكور، فلسفة الإرادة، الإنسان الخطاء، (مرجع سابق)، ص112.

^{*}اللافت للانتباه أن التعامل مع العقل الفقهي الإسلامي _أو العقل القانوني_ لا يعني بأي اقتضاب لكونه يمتد من خلال النصوص الفقهية بالأساس، والغريب في الأمر أن محمد أركون يهمل مدونة لطالما كانت محل نقاش واسع في العقل القانوني الإسلامي، وهو مختصر العلامة خليل في الفقه المالكي، ولا ندري سبب تجاوزه على الرغم من أن بين ثنايا صفحاته التشريعات المتنبئة في جميع الأحكام الفقهية، ولا نكاد نعلم حجم النقاشات التي يمكن أن يثيرها كتاب كهذا، أو قراءة من قبل محمد أركون ربما كانت تجيب عن الكثير من الأسئلة في الحديث عن نقد العقل القانوني، الذي يشير بخصوصه إلى العديد من الدراسات الاستشرافية المهمة بهذا الشأن في كتابه: محمد أركون، الأنسنة والإسلام، مدخل تاريخي نقدي، تر: محمود عزب، دار الطليعة بيروت، ط1، 2010، ص191.

³ Mohamed Arkoun , la Question éthique et juridique dans la pensée islamique , Editions barzakh , Alger, 2016 , p16 ,p 59,p 27.

الكلاسيكية في حاجة ملحّة إلى جرأة تفكيكية، هذا إذا ما أدركنا جيدا كيف تبلور هذا المفهوم ضمن الجهاز الفقهي¹.

إن العدالة في السياقات الإسلامية لها خصوصية شريطة أن تقيّد بالشرع، أما إذا تحدثنا في مدونة مسكويه فلا يمكن أن نستبعد المدى الذي تمتد فيه الحكمة (الفلسفة) لصياغتها، وهو ما يبدو جليا في المقالة الرابعة من كتاب تهذيب الأخلاق وهي المعنية بالعدالة²، ومن ثم يبدو الفيلسوف مكرها على أن يجعلها الحيز الذي تلتف حوله كل أطره المعرفية يعاند السياسة والفلسفة والشريعة، والتاريخ والأخلاق. ولا بدّ أن العنف في تطبيق العدالة ضروري في أكثر من وجه ففي الحالة التي يسعى فيها السلطان لفرض سيطرته على المخالفين فإن تلك العملية ستتخذ جملة من الأبعاد يمكن تقييدها في مستوى أول يبدو فيه 'العادل' ممارسا لهذه الشرعية فيما تتضح لدى مسكويه رؤية لصالح أولئك الذين طبق عليهم الحكم فالواحد منهم يتوهم أنه استطاع أن يتحدى القرار كونه استنفذ طاقته في البقاء على الرغم من حدة التنفيذ، ولذلك فهو يرى أن "أهل الشقاوة يعملون عمل الأعفاء وعمل الشجعان، وهم أبعد الناس عن كل فضيلة، وذلك أنهم يصبرون على الشهوات كلها ويصبرون على عقوبات السلطان، وضرب السياط وتقطيع الأعضاء والجراحات التي لا يؤمن منها وينتهون فيه إلى أقصى الصبر على الصلب وسمل العيون وقطع الأيدي والأرجل وضروب التمثيل، طلبا لاسم، وذكر بين قوم مثل حالهم من سوء الاختيار ونقصان الفضائل"³. لا يمكن بأيّة حال أن نعمّم الفرضية بشكل مطلق بشأن هذه المقاومة المزيفة، إلا أن العدالة في مجراها الحقيقي تروم إلى إعلان السلطة القمعية التي لا فكاك أنما ستشوه أمام عناد الشجاعة المزيفة.

على صعيد آخر تتّضح أن هذه المماثلة إنما قائمة في أساسها على الاختلاف والارتباب فالعقوبة تنكئ - لا محالة - إذا كان لا بدّ أن يتدخل القاضي على التهيب وأما من غير الإنصاف أن يحرم هؤلاء من ممارسة هذه الأخلاقيات ولأن الرغبة في تجاوز مرحلة الرضوخ التام لسلطة الخوف

¹ محمد أركون، الأنسنة والإسلام، مدخل تاريخي نقدي، (مرجع سابق)، ص 191.

² مسكويه، تهذيب الأخلاق، تح: عماد الهلالي، (مصدر سابق)، ص 331.

³ المصدر نفسه، ص 333.

المفروضة عقب التعنيف في إقامة هذه الحدود، قد لا تستوف حقها لدى أولئك الذين لم يسؤهم أن يطالبوا بالرحمة والعفو فلا ينكر أن في هذا نوع من الإصرار على كون التنفيذ لا يخترق عنادهم على عدم طلب الغفران ولهذا "قد يعمل أيضا عمل الشجعان من يخاف لائمة عشيرته أو عقوبة سلطان أو خوف سقوط جاهه أو ما أشبه ذلك وقد يعمل عمل الشجعان من اتفق له مرارا كثيرة أن يغلب أقرانه فهو يقدم ثقة منه بالعادة الجارية وجهلا بمواقع الاتفاقات وقد يعمل عمل الشجعان العشاق وذلك أنهم يركبون الأهوال في طلب المعشوق، ولرغبتهم في الفجور ولحرصهم على متعة العين منهم ، لا لطلب الفضيلة ولا لاختيار الموت الجميل على الحياة الرديئة كما يفعل الشجاع بالحقيقة"¹.

إن العمق الذي تتموضع فيه العدالة هو السياسة قبل أن يكون في الأخلاق ذاك أن هذه الأخيرة تهتم بالفرد بسلوكاته، ودفعها إلى التقويم أما على الصعيد العام فلا يمكن ضبط المعاملات إلا بتدخل سلطة تمارس هذا الإنصاف، ولذلك فإن "علم السياسة كان عند أرسطو أرفع من علم الأخلاق ذاك أن السياسة تتناول المجتمع لا الفرد والواقع أن المجتمع هو الذي يعدّ الفرد للفضيلة ويحميه ويعلمه ويربيه ويساعده على اكتساب الفضائل"². أما إذا تسنى لنا قلب هذه المعادلة في الأخلاق التي وسمها الفيلسوف بالزيف سنتساءل دون هوادة: هل يمكن أن يتخذ السلطان من صورة 'العادل' فضيلة زائفة ويختفي وراءها كما هي صورة الشجاعة لدى المحكومين، ولأجل حالة صحّة في الحفاظ على سلطته فهو لا يمرّر غير ما يمكن أن يكون مسودا من قبله؟

يرى أركون أن الاتجاه الذي امتد لدى مسكويه خصوصا في تعامله مع مفهوم العدالة لم يكن ذا مرجعية لاهوتية، بل إنه يشدّد على أن الاتجاه الفلسفي، فكانت له مواقف مغايرة إزاء هذه الظاهرة، وهو ما تبديه التأمّلات التي شهدها هذا الفكر الذي ما انفكّ "منذ سقوط المدينة الإغريقية يدافع عن المبدأ القائل الإنسان حيوان سياسي بطبيعته، وأما الحكمة الفلسفية فهي أيضا ذات جوهر

¹ مسكويه، تهذيب الأخلاق، تح: عماد الهلالي ، (مصدر سابق) ، ص332.

² المصدر نفسه، ص341، 342.

فردى أو فرداني النزعة، ولكن الإنسان لا يتوصل إليها إلا من خلال التضامن مع الجماعة التي ينتمي إليها...¹.

لا مرأ -إذا- والحال هذه أن لا يسمى السلطان عادلاً إذا كان يقصد تمكين أثر معين لدى المحكومين ولا يتفان في أن يذهب إلى تقدير المسألة في شرعيتها السياسية، ولهذا اعتقد مسكويه أن "العادل بالحقيقة هو الذي يعدل قواه وأفعاله كلها، حتى لا يزيد بعضها على بعض ثم يروم ذلك في ما هو خارج منه من المعاملات والكرامات، ويقصد في جميع ذلك فضيلة العدالة نفسها لا غرضاً آخر سواها، وإنما يتم له ذلك إذا كانت له هيئة نفسانية أدبية، تصدر عنها أفعاله كلها بحسبها، ولما كانت العدالة توسّطاً بين أطراف، وهيئة يقتدر بها على ردّ الزائد والناقص إليه، صارت أتمّ الفضائل وأشبهها بالوحدة. وأعني بذلك أن الوحدة هي التي لها الشرف الأعلى والرتبة القصوى وكل كثرة لا يضبطها معنى ويوحّدها فلا قوام لها ولا ثبات"². ومن يملك قراءة هذا النص مع الأفق الذي تشكله المدونة بالكامل؛ سيدرك تماماً كيف يستحيل الأمر إلى إدراك أنه من الصعب للغاية أن ينفصل الجانب العقلي والسياسي عن البعد الفقهي والقانوني، مع ما يتخذه من بعد أخلاقي بالضرورة، ومن ثم فإن التحكّم في المزاج العام للخطاب تتصدّره تعقيدات الأنسنة*.

¹ محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، (مصدر سابق)، ص 513.

² التوحيدي ومسكويه، الهوامل والشوامل، (مصدر سابق)، ص 337.

* قد لا يكون متسع في هذا الموضع للاطّراد في كتاب مهم للغاية وهو يرجع إلى مؤلفه ارازموس *Erasmus* موسوم بـ: في مديح الحمافة، ولأهمية النزوع الأنسني الذي يتخلّله ولاسيما أنه يعود إلى حقبة القرون الوسطى، كما يتسم بوقفات مهمة أمام الجنون والارتباك والقلق والخروج عن الشائع من الحكمة، ولعل هذا في الجملة ما يجعل مقارنته بالتوحيدي أو على الأقل تكاد تبدو هذه النظرة لكيهما اتجاهاً الإنسانية والوجود خالية من التنميق والرضا الكلي عن الذات والحياة الشخصية، ومراجعة المعنى السائد للسلطة والدين والفلسفة والمشاعر، والممارسات الاجتماعية، ويعبر عن ذلك ارازموس قائلاً: "لقد مات إحساس الإنسان بالطبيعة وأصبح كالصخرة المتحجرة المشاعر ويعتبر نفسه بلا أخطاء لكنه يملك الشعور والإحساس وعنده شعور خاطئ اتجاهاً الآخرين، فهو يقيس الأمور على خط مستقيم ولا يسمح أحداً، إنه يشعر أنه هو الذي يسعد نفسه هو الحكيم الوحيد والغني الوحيد والملك الوحيد، لا يبحث عن صديق إنه يرى أنه هو كل شيء ولا يهم بأي شخص ويسخر من أفعالنا كلها وهذا الوحشي هو من يسميه الناس بالرجل الحكيم"، ديسيدريوس ارازموس، في مديح الحمافة، تر: أماني سعيد، وكالة سفنكس، القاهرة/ مصر، ط 1، 2011، ص 24، كما تعكس فلسفته البرة الساخرة المحاطة بالتأزم والبؤس والاحتقار والسخط عن الواقع والتهكّم على الحكم الاستبدادي، وتجاوز القناعات المستهلكة، بيد أن هذه التركيبة القلقة لا تحظى في النهاية بالترحيب الكافي من قبل الآخرين، ويقول أيضاً عن التملق لدى الأمراء من قبل الحكماء، والخشية من قول الحقيقة في حضرتهم: "فالحكماء يستطيعون أن يكونوا متحاملين عليك ومتملقين لك في آن واحد فإذا كان هناك خلاف تراهم يستخدمون كلمات ذات معنى مزدوج ومن هنا يتعذب الأمراء حيث لا يجدون في الحكماء من يخبرهم على الحقيقة بل يتملقونهم وكذلك يفعلون مع أصدقائهم"، المرجع نفسه، ص 31.

3_ الأنسنة وأنطولوجيا الوجه

يروق الاستئناس بالتساؤل عن أهمية النظر إلى أنسنة مسكويه والتوحيدي انطلاقاً من الرؤيا الوجودية السارترية، بما تنقسمه من الاضطلاع إلى الحرية والقيم الإنسانية، غير أن هذا القلق بشأن الإنسان لا يكاد يقف على حال إذا بعثت هذه المطارحة بصدد أنطولوجيا الوجه لدى ليفيناس، ولا ضمير حينذاك من تمثلها بصدد خطاب المحبة والعدالة لدى مسكويه؛ كمخرج من خلال ما يشتغل عليه في نزوعه الأنسني، ولا شك أنها تتخذ علاقة جذرية أكثر أصالة بالوعي الاليتيقي، وهو الموقف الأشد تعقيداً في النظر إلى المحبة كإشكالية ملازمة للعدالة. ولا يتفرد بهذه الرؤية على غرار الفلاسفة اليونان، فليس من الغريب أن تتأكد لدى أفلاطون العلاقة بين السعادة والعدالة في أكثر من محاورة، "حيث العادل سعيد والظالم تعيس"، ولا يخالنا شك في كون الالتباس والتعقيد العميق للعدالة والمحبة ما فتئ يتيح إعادة النظر كمعاصرين لهذه القيم الأنسنية، المنساق إليها الإنسان لما أن كانت "الإنسانية أفق والإنسان متحرك إلى أفقه بالطبع"¹. ولا يعزب عن فيلسوف ورط غيره في غربة السؤال أن ينتهي إلى سؤال الاغتراب، في الوقت الذي يسمع صوت الأنسنة الكلاسيكية من قبل التوحيدي تتراءى إشكالية: "الإنسان أشكل عليه فهم الإنسان"²، التي نتخذها نصاً للانطلاق منه لا للعودة إليه وحيداً، وإنما لنستنتقه من خلال مقولة أنطولوجيا الوجه لدى إيمانويل ليفيناس، بما أن إضاءتها من خلال مفهوم الغيرية تتلافى مع صرخات التوحيدي بشكل أو بآخر*. وما يدل على

¹ أبي حيان التوحيدي، المقابسات، (مصدر سابق)، ص 147.

² التوحيدي ومسكويه، الهوامل والشوامل، (مصدر سابق)، ص 180.

* في حدود هذه المطارحة ينفي مُجدّ عابد الجابري تماماً وجود مفهوم الآخرة في التراث، ولا يعدم هذا التقريب أن ينطوي على ممارسة لا تستغرق الإكراهات التي تقع فيها الذات، فمن الأجدر العودة إلى ما تثيره الأنسنة من تماسك في صياغة فكرة الغيرية، فلطالما كانت مظاهر القلق بشأن السلوكات الإنسانية مميزة للوضع الذي يشكل على الذات القابعة في الخطاب الفلسفي التراثي، وقد لا تستغرق مراجعته كل ما من شأنه أن يستجيب لمقولات الغيرية الليفيناسية، سوى أن النداء الإنساني اتجاه تحمل المسؤولية، وواقع مشكلة الإنسان، كل هذه الافتراضات وعلى خطورتها تدعو إلى التساؤل مجدداً بخصوص المنظور الكلاسيكي وأهميته حضور وعيه اتجاه الآخر المختلف والعائلي أحياناً. ولا مزية أن الشك في طبيعة الممارسات الإنسانية، ومزاجها المتقلب رغبة لم تكد تخلو منها مدونة التوحيدي لما طرح قضية إشكال الإنسان على الإنسان، وعلى ذكر الآخرة فلا ينكر أن مفهوم الوجه متغير أساساً في هذه الأطروحة، ويتخذ معنى مهما من خلال حضور = مفهوم المسؤولية، فلطالما راهن عليه إيمانويل ليفيناس، ولعل عودة جوديث بيتر *Judith butler* إلى نصوصه توضح أكثر مبعثي هذه المقاربة؛ "لا أستطيع أن أفكر بسؤال المسؤولية وحدي، بمعزل عن الآخر. إن فعلت ذلك، أكون قد أخرجت نفسي من نط المخاطبة

تشارك هذه الإشكالية هو صرخة ليفيناس الإتيقية: « لا تقتل »¹، وصرخة التوحيد هو الآخر المراد منها « لا تظلم »، ومن ثم كان لا بدّ أن نفتش عن الوجه في الإشكالية أعلاه، سيبدو وكأننا نتوجه لقراءة وجه الإنسانية السليبي والقلق اتجاه الآخر من خلال:

__ لحظة ربية الإنسان من الإنسان

__ لحظة غياب إنسانية الإنسان

__ لحظة تنكّر الإنسان للإنسان

__ لحظة انكشاف الإنسان أمام الإنسان

ومقاربة هذه المقولة لا يجانب أحد التأويلات المحتملة ليتعدّى ربما هذه الافتراضات إلى العمق، حيث معنى أن لا يكون أحد خيراً طوعاً انطلاقا من المنظومة الليفيناسية².

في ظل النقاش الذي يديره التوحيدي لا نتفاجأ عن كونه هو الآخر قلق بشأن هذه المسألة التي يتعرض إليها في مدونته انطلاقا من « الصداقة والصديق »، و« المقابسات »، غير أن طرحه لا يخلو من عتمة العبارة إذا تعلق الأمر بالحبّة، التي يوردها من خلال استعارة: "ألا تعلم أن الشيء على

= (أن يخاطبني الآخر وأن أخاطبه أيضا) الذي فيه تخلقت مشكلة المسؤولية ابتداءً، جوديث بيتلر، الذات تصف نفسها، تر: فلاح رحيم، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت/ لبنان، ط1، 2014، ص158، ص168. ولا ينكر في فكر إيمانويل ليفيناس صدمة المسؤولية بوصفها أكثر المظاهر إثارة للجدل لديه. إن مواجهة التنكر في إطار مواجهة الآخر، تتوجب تحميله المسؤولية على عاتقه، ولا نفعل أن التصور الذي يبدو في مقولة التوحيدي يتخذ الموقف نفسه، ولأن مشكلته بقت تراود تعقيدات الإنسان فلا طائل يرجى من وراء أنها حملت معنى الآخرة الليفيناسي أو لم تحمله، ولم يكن من السهل فعلا تخيل فعل المسؤولية لديه نابع كذلك من مآزق أفعال الغير الأشد ظلما، ثم تعلق جوديث بيتلر على التغير غير المعتاد في تصوّر المسؤولية لدى ليفيناس القابع داخل عناده وعقدته العنصرية قائلة: "ليفيناس يرى أن مطلبا أخلاقيا ينشأ من أنسنة الوجه تحديدا: هذا الشخص الذي أجد ما يدفعني إلى قتله دفاعا عن النفس هو "شخص" يتقدم نحوي بدعوى، بمنعني من ممارسة الاضطهاد بالمقابل. بالطبع هنالك فرق عند الجدل أن المسؤولية تنشأ من حالة التعرض للاضطهاد ذلك ادعاء قوي ومضاد للحدس، خصوصا عندما لا تعني المسؤولية تعريف المرء نفسه على أنه السبب في الأذى الذي صدر عن الآخر. لكن الجدل أن أية مجموعة من الناس متشكلة تاريخيا يمكن أن تكون من حيث التعريف خاضعة للاضطهاد دائما دون أن تمارس إطلاقا أمر لا يخلص المستويين الأنطولوجي وما قبل الأنطولوجي فحسب، لكنه يبيح لا مسؤولية مرفوضة وعودة بلا قيود إلى العدوان باسم الدفاع عن النفس"، جوديث بيتلر، الذات تصف نفسها، ص174. للإشارة حول التمييز بين المسؤولية وتحميل التبعة والمسؤولية، ص147.

¹ Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité*, paris, le livre de poche, Biblio-essais, P217.

² Alain Finkielkraut, *la sagesse de l'amour*, folio Essais, paris, 1984, p42.

فنون كالسياسة في السائس وكالسائس في السياسة، وكالماء في الحب، وكالحب في البيت، وكالبيت في الفضاء، فقد يلحظ الجوهر في الجوهر، على خلاف ما يلحظ في الجوهر¹، يبدو أن استعارة التوحيدي هذه تحاول أن تكون فضاء ثالثا بين المعرفة والوجدان، وتتخلص شيئا فشيئا من المعنى الصريح المكرس للحس الإنساني _الحب_ هذا ولم يتوقف عند حد المحبة _التي يؤنس فيها الأشياء_ في هذه الاستعارة بل إنه يقدم في كتابه « الصداقة والصدق » موقفا فلسفيا اتجاه العلاقات الإنسانية إذا تحدثنا عن الألفة والسعادة والمحبة. لما تتحىن فرصة الانتقال من الحب إلى الوجه مروراً بالشخص حيث تتضح غرابة خط سير الحب نحو اللا مرئي، وهو ما يكشف مدى قدرة الحب على أن يتجاوز كل الحواجز ويتغلغل داخل الوعي، ويشغل المساحة الكفيلة بجعل الآخر يأتي من الخارج ليستقر ويقتى غريبا بما أن الحب كان لقاء به على الرغم من كون التوترات التي ينطوي عليها².

إن تفاعل ليفيناس مع ما أسماه بـ: الغيرية نابع أساسا من التحول الحقيقي الذي دشّنه برفقة فلاسفة الاختلاف، على غرار ميشال فوكو *Michel Foucault* ، وجورج باطاي *Georges Bataille* ، وموريس بلانشو *Maurice Blanchot* ، جاك ديريدا *Jacques Derrida*... إلخ، جابت أفكاره على العناد المستمر لهيمنة الوعي والحقيقة. لكن علينا أن نكون أكثر حذرا ونحن نستدعي مفهوم الغيرية أمام ظاهرة الأنسنة، خصوصاً وأن الغيرية قد منعت من أن تظهر إلى العلن عن طريق فكرة الكلية (الكونية) التي تحاصرها بواسطة فكرة الإنسانية³، ومن جانبه أيضا يتفانى ليفيناس هو الآخر في درء هذه المركيزات الملتفة حول الذات من خلال أطروحته الموسومة بـ: أنطولوجيا الوجه، ومع صاحب « الذات عينها كآخر »* ، يظهر أن العديد من الحسابات ستتغير

¹ التوحيدي، المقابسات ، (مصدر سابق)، ص 216

² Alain Finkielkraut, *la sagesse de l'amour* , p66,67.

³ بول ريكور، الذات عينها كآخر، (مرجع سابق)، ص 435.

* ليس من السهل حقيقة تصور خطاب العدالة والحب في مصاف واحد، ولا سيما أننا لا نعدل عن كون الحجاج الذي يميز الظاهرة الأولى _العدالة_ بجيد خطوة عمّا يميز الظاهرة الثانية _الحب_ من شعرية. ولعل هذا الافتتان بجمعهما لم يكن بدعا وإنما نجد اللاهوتيين والفلاسفة يشتغلون على هذه الطريقة، وإن كانت العدالة لا تكاد تنفي الطابع المؤسساتي الذي يعود إلى مراجعته ريكور من خلال كتابه الذات عينها كآخر. كما يتسنى لريكور مناقشة الأمر الأخلاقي 'لا تقتل' بصدد القاعد الذهبية، "إن الصلة بين هذا المنع والقاعدة الذهبية تبدو عندها وقد طمست تماما. لهذا فمن المفيد إعادة إقامة الأشكال الوسيطة لعدم التمثال المفترض حصوله في إعادة المبنى على

وتدفعنا إلى ملازمة بعض مقولات بول ريكور مرة أخرى بشأن الحب والعدالة، إن بلاغة الحب والعدالة تفرض جدليا لأجل معرفة التباين ليس إلا، ولشدة ما يرى بول ريكور أنها علاقة لا تحتاج إلى وساطات سوى أنها وساطات هشة في النهاية وعابرة خصوصا إذا علمنا أن الحب ينطبق على جميع الأشياء بخصوص القيم¹، لنرى كيف يتسنى التفكير عبرهما كذلك في المشكلة الأعمق للذات، وكون تلك العلاقة بين المفهومين لطالما قرأت أفقيا لا عموديا، وعليه "انبثقت الحاجة إلى قراءة عمودية/جدلية تستكنه أبعاد المعاني العميقة لجدليتهما، رغم انتصاب العوائق بينهما ورغم الروابط التي تجمعهما"².

لا يسعنا أمام نموذج المحبة لدى مسكويه كما اتضح أعلاه متبوعا بمفهوم العدالة، إلا أن نسترجع لحظة الإنصاف هو الآخر _ في العودة إلى العادل _ الذي لا يتأتى النظر إليه إلا بمراعاة التفاوت*، وهذا أمر طبيعي بل تفرضه المواضع التي هي المساحة التجريبية لصياغة مفهوم العدالة بعيدا عن الهيئات الرسمية، اتجاه ارتباطها بصياغات وجدانية، وإن كنا نفاجأ بغياب الإمكانية التي تتيح وضع تصور لهذا المفهوم كقيمة إنسانية بعيدا عن مفهوم السياسة الذي يبدو فيه أن صاحب الحكم في ممارسته لطقوس حكمه يكون ملزما بشيم المحبة بين الذين يقعون تحت سلطته، وأن يكون هذا الانتشار للحب عادلا لا على التفاضل أو الإفراط والتفريط في جهة بعينها، وهذه الظاهرة توحى _ بالتقريب _ إلى فكرة تشيم الشعور ربما تسمح أيضا باستدراك المشاعر ذات البعد الأنطولوجي

= القاعدة الذهبية، وذلك لأن المسار من الرعاية إلى منع الجريمة يكرر مسار العنف من خلال أشكال عدم المعاملة بالمثل في التشارك في العمل"، بول ريكور، الذات عينها كآخر، (مرجع سابق)، ص424. ثم يرجع ريكور مرة أخرى لمراجعة قضية القتل هذه في سياق مغاير" إن القاعدة القائلة بأن القتل مسموح، إن كان الإنسان مهددا بالموت، أو إن لم تكن هناك من وسيلة أخرى لحماية رجل آخر مهدد بالموت، تحصر مجال تطبيق منع القتل في صنف الجريمة والاعتقال. إن الاستثناء الظاهر للأمر المطلق (لا تقتل) قد وضع بهذه العملية تحت القاعدة التي عينتها بدقة المقدمة المحددة للنوعية"، بول ريكور، الذات عينها كآخر، (مرجع سابق)، ص523.

¹ بول ريكور، الحب والعدالة، (مرجع سابق)، ص24، ص36. (هامش)

² المرجع نفسه، (مقدمة المترجم).

* إن مقولة مسكويه هذه لا تخلو من الاستعارة كان يحاول فيها أن يوضع العدالة عبر التفاوت ولأن ذاك هو الأصل لديه حتى تبدت له من المنطقي أن لا تماثل حظوظ الأفراد في المجتمع من حيث التموقع في الطبقة أو عبر المعطيات التي يملكها كل على حدة وهذه صياغة للعدالة متفق عليها من حيث هي لا تنكفى على التقسيم والتوزيع العادل.

حينما يتعلق الأمر بذاك الوجه المفهوم الذي يتخلله لدى ليفيناس، فهل علينا إلا تمثله انتقالا من حب الحكمة إلى حكمة الحب في النهاية، استجابة لنداء الضيافة الذي قد يجد ضالته عبر الحب كقيمة أنسانية. كما يحين الوقت للقول أن التجاوز المرتبط بالحب. ومن خلاله، يذهب التعالي، في نفس الوقت، أبعد وأبعد من اللغة¹.

ضمن كتابه «حكمة الحب *la sagesse de l'amour*»، يحدد ألان فانكالكروت *Alain Finkielkraut* قراءته لمفاهيم ليفيناس الأنطولوجية، الأنسية من خلال ارتباطها بالظواهر الأكثر حضورا بوصفها الموجود، وللتركيز على المستوى الإشكالي من الكتاب نضطرّ للمرور إلى مرماه في أن يتقدم خطوة نحو إدراك التواصل في الحب يفوق فكرة البوح والإفصاح، وبما أن الشغف ليس شهادة بالمعرفة وعليه نصنفها ضمن الرغبات². بيد أن أهمية الاعتراف ارتباطا بالغيرية، تنحو إلى التخلص من أيّ إقحام مزعوم نخلع على هذه الفلسفة المنتهية لأجل هذا المفهوم نحو إزاحة تعاضم الذات عبر الاختلاف، ويشكل لأجل ذلك الوجه خلخلة لمفهوم الوعي، بوصفه بديلا، للنظر لا في الوعي بالأخلاق، بل كيف تؤسس أخلاق الأخلاق؟، ولسنا في خيار أمام كون الحياد عن المشاركة التي تقيم الحد الأوسط تفنّده بشدة أطروحة وجهها لوجه بلا حدٍّ أوسط، هذا الغياب للآخر هو بالضبط حضوره كآخر³. ولا طائل من المرور عبر غياب الخجل لدى المتعمد للظلم، بما هو يحتمل تدخل أحد الطرفين بتعنيف اتجاه الغير بما هو لغز، أليس اللقاء مع إنسان -إذّا- هو البقاء صاحيا بوساطة لغز⁴.

لا فكاك من أن هذا الطرح يدعونا إلى فهم الإيتيكا هذه جنبا إلى جنب مع الوجه الآخر لنزعة الأنسنة لدى أركون، تلك التي تتخذ من التوحيدي البعد الأول في فهم الذات الكلاسيكية، فلما يتعلق الأمر بالآخر يبدو فعلا نزوع أبي حيان شديد القرب في قلقه الوجودي بمقولة سارتر: "جهنم هي الآخرون"، وربما هذا ما يحسب له لما سمح لنفسه بأن يستدرك بهوامله (أسئلته) على رهان

¹ Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini*, 1992, P284 .

² Alain Finkielkraut, *la sagesse de l'amour* , p69.

³ إيمانويل ليفيناس، الزمان والآخر، (مرجع سابق)، ص 107.

⁴ Alain Finkielkraut, *la sagesse de l'amour* , p30.

السلطة المتعسفة أمام غياب الإنصاف قوامها الاستبداد والقهر، والترتب بالانتقام والبعد عن العفو، وهذا لا يخفى عن كونه يتهجم على أخلاقياتها المزيّفة، بدءًا بكتابه «مثالب الوزيرين»، يرى التوحيدي في سعادتهما بؤسه، فإنه يتوخّى رصد المغالاة الدائمة في إلحاق الضرر به، في ظل غياب الإنصاف، ولهذا فهو يستشعر مقولة أحدهم مُفادها التماس العلاقة بين أن يلتذّ المرء بشيء فهو يميل إليه غريزيا، وقد أحبه قبلا، ولهذا يسائل مسكويه عن الظلم، "ما معنى قول بعض الوزراء: أنا ألتذ بالظلم؟"¹. فيجيبه قائلا: "الظلم انحراف عن العدل، ولما احتيج في فهمه إلى فهم العدل، أفردنا له كلاما سنقف عليه ملخصا مشروحا، وهو في معنى الجور الذي هو مصدر جار مجور، إلا أن الجور يستعمل في الطريق وغيره إذا عدل فيه عن السم، والظلم أخص/بمقابلة العدل الذي يكون في المعاملات فالعدل من الاعتدال وهو التقسيط بالسوية وهذه السوية من المساواة بين الأشياء الكثيرة، والمساواة هي التي توجد الكثرة وتعطيها الوجود وتحفظ عليها النظام. وبالعدل والمساواة تشيع المحبة بين الناس، وتأتلف نياتهم، وتعمّر مدتهم، وتتم معاملتهم، وتقوم سننهم"²، وهو مستوى طريف من الأنسنة نشير إليه لاحقا، ولمواكبة قلق التوحيدي، تجدر العودة إلى استهلال مسكويه قبل إجابته على أسئلته، المعنى الشائه والمزيف الذي قد تتّخذ الصداقة قائلا: "وكل أحد يتلمس من أخيه ما لا يجده أبدا عنده، ولو كان حد الصديق ما رسمه الحكماء حين قالوا: صديقك آخر هو أنت إلا أنه غيرك بالشخص _فهيئات منه، إني لأظن الأبلق العقوق، والعنقاء المغرب، والكبريت الأحمر أيسر طلبا وأقرب وجودا منه"³، هذا على الرغم من أنه يستدرك واجب التعايش بعد ذلك وأدبيات المشاركة الأنسانية، ولا جرم أن ذاك الإقرار نابع من كون الوحدة المعنوية التي مر بها، لا تقل حدة من تجربة التوحيدي في العزلة والاغتراب، وغياب حس التضامن والإنسانية. هذا كي لا ننسى كذلك ما ترومه نزعة التوحيدي من التأسّي في قضية التعدي، والظلم حيث "علينا أن نذهب أبعد من ذلك وصولا إلى حدّ إشكال احتقار الذات، وكره الآخر حين يفوق التألم الوجداني. ومع تخفيض سلطة

¹ التوحيدي ومسكويه، الهوامل والشوامل، (مصدر سابق)، ص 84.

² المصدر نفسه، ص 84، 85.

³ المصدر نفسه، ص 01، 02.

التصرف التي يعيشها المرء كتخفيض للمجهود المبذول من أجل البقاء والعيش تبدأ مملكة الألم الفعلية. إن معظم هذه الآلام يذيقها الإنسان للإنسان. وهذا ما يجعل الجزء الأهم من الشرّ في العالم ينتج من العنف الذي يمارسه البشر فيما بينهم"¹. كم يكون صعباً آنفذ وضع المحبة في أفق كلي للإيتيكا خصوصاً بصدد لما لا يقبل العفو وما لا يتقادم، "إن كانت المحبة تغفر كل شيء فإن هذا الكل يحوي ما لا يغفر، وإلا فإنها تتلاشى هي نفسها"². فهل من الضروري أن تذلل بالمرءة، ولا نجزم في مدى شرعيتها كصفة أنسية، في الوقت الذي يذهب فيه أركون إلى أفراد مسكويه في التراث الإسلامي بـ"تعميق التحليل الخاص بالعلاقات الكائنة بين المرءة بصفاتها شهادة عالية على حسن السلوك، والأخلاق المثالية في المجتمع، وبين الحكمة بصفاتها تقنية معينة تهدف إلى تطهير النفس وتحريرها"³، ويضيف أركون في تحديده للمزاج العام الذي يفهم من خلاله مسكويه العلاقة المضطربة والكائنة في ضمير الجماعة وطالما كانت "هذه النقطة مهمة جداً لأن جميع التوترات والصراعات الكائنة بين المجتمع والفرد تحصل هنا، وكذلك الصراعات بين السياسة والأخلاق أو بين التاريخ والحقيقة (أو بين الواقع والمثال)"⁴. ويروق له أن يحدّد ما ينافيها مرجعيات الظلم _ الشرّ _ لكن أليس هو الذي يمتدّ في ذهنية الجماعة حتى غدا من شيم النفوس؟ وهو ما يأتي على ذكره مسكويه بأنه لا يتعدّى في المحصلة أن يكون مجرّد كلام راسخ مترسّب في الصيرورة الوجدانية ليس إلا، ولا يقع ضمن الرؤية الفلسفية الصرفة "فأما قول الشاعر: 'والظلم في خلق النفوس'، فمعنى شعري لا يحتمل من النقد إلا قدر ما يليق بصناعة الشعر. ولو حملنا معاني الشعر على تصحيح الفلسفة وتنقيح المنطق لقلّ سليمة وانتهاك حرمة، وكنا مع ذلك ظالمين له بأكثر مما ظلم الشاعر النفوس التي زعم أن الظلم في خلقها"⁵، ومن ثم تبدو إزاحة الشعر المعلق الآمال على الوجدان بغضّ النظر عن الهوية العدالة الفلسفية، والتي تستشعر من خلال أنسنة الخطاب الإلهي والخطاب السياسي، لتحتمل المعرفة اليومية الجمع بين

¹ بول ريكور، الذات عينها كآخر، (مرجع سابق)، ص 592، 593.

² المرجع نفسه، ص 674.

³ محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، (مرجع سابق)، ص 530.

⁴ المرجع نفسه، ص 530.

⁵ أبو حيان التوحيدى ومسكويه، الهوامل والشوامل، (مصدر سابق)، ص 85.

هذين على شرط أن لا تقحم شطحات الهوى على التقليل من ضرورة العدل، وهذه القيمة لا تأبي أن تتعلق بالميول الغيرية باستثناء ما ارتبط بالولاء، الذي يبلور فهم عامل التنازل في حدود يختزل فيها معنى الظلم أخلاقياً، في الموقف الذي تجبر الاهتمام بالواجب الفلسفي المتعلق بالعمل لا بالافتراضي، لذلك وجب التمييز مرة أخرى بين العدالة كقيمة مؤسساتية، وبين العدالة كقيمة إنسانية مرتبطة بالسعادة والمحبة، وفي شأن الإطار الذي تتبناه السلطة يقول ريكور: "لما لم يكن في الإمكان جعل الطاعة للعدالة قوة فقد عمل كي تكون إطاعة القوة عدلاً. لما لم يكن من المستطاع تقوية العدالة فقد بررت القوة كعدالة كي يكون العادل والقوة معاً، وكى يستتب السلم الذي هو الخير الأعظم"¹. وفي سياق آخر معني بالموجود _ لدى ليفيناس _ الداعي إلى رؤية هذا الوجه من خلال قيمة العدالة، فلطالما حاول كذلك هو الآخر تكريس وثوق علاقتها بالحب، ويروق له أن يفترض تلك العلاقة التي تتبلور فيها هذه القيمة لما أن عاجل القضية من زاوية أخرى حيث يتضح أن "الحب ليس إمكاناً ولا يعتمد على مبادرتنا، ولا مسوّغ له، الحب يجتاحنا ويجرحنا _ ومع ذلك، تنجو الأنا من خلاله"². كما يشدد بول ريكور في أسبقية العدالة لعلاقة أولوية لا مفاضلة "لأن الحب هو فوق أخلاقي، وهو لا يلج دائرة الممارسة والأخلاق إلا تحت مظلة العدالة"³.

لم يفت مسكويه وهو يتعرف إلى قضية التفاوت بين الناس وأصل العدالة الذي لا يستلزم المساواة بالضرورة في الأعمال "فأما قولهم: لا يزال الناس بخير ما تفاوتوا فإذا تساوا هلكوا فإنهم لم يذهبوا فيه/ إلى التفاوت في العدل الذي يساوي بينهم في التعايش، وإنما ذهبوا فيه إلى الأمور التي يتم بها التمدّن والاجتماع والتفاوت بالآحاد ههنا هو النظام لكل. وقيل أن الإنسان مدني بالطبع فإذا تساوى الناس في الاستغناء هلكت المدينة وبطل الاجتماع"⁴. ويبدو في الحقيقة إننا مضطرين للحظة أكثر من أيّ وقت مضى للاستئناس بتوطيد المسعى الفلسفي بين الحب والعدالة، للتعقّق في

¹ بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، (مرجع سابق)، ص 407.

² إيمانويل ليفيناس، الزمان والآخر، (مرجع سابق)، ص 100.

³ بول ريكور، الحب والعدالة، (مرجع سابق)، ص 53.

⁴ مسكويه، الهوامل والشوامل، (مصدر سابق)، ص 87.

تماسكهما الداخلي، الذي يروق لبول ريكور توثيقه في الحديث عن العلاقة بين العدالة والسياسة باعتبار أن "العدل يتضمن سمات أخلاقية لا تحتويها الرعاية، وتتمثل بشكل جوهري بالمطالبة بالمساواة"¹. ومن ثم لا نكاد نجد أكثر من مسوِّغ قد يزيح عن الاهتمام بإشكالية الحب، ولعل هذا ما يدفع بول ريكور إلى قراءة الحب في أفق العدالة هو ما أراده حينما قال أن "العلاقة بين الحب والعدالة تم تناولها أفقياً لا عمودياً، ومن ثم انبثقت الحاجة إلى قراءة عمودية /جدلية تستكنه أبعاد المعاني العميقة لجدليتهما رغم انتصاب العوائق بينهما ورغم الروابط العابرة والهشة التي تجمعهما"².

ويدعو التراث الأنسي الإسلامي لقياس درجة الوعي لما يوضع إزاء التراث الأنسي لدى إيمانويل ليفيناس؛ الذي يحاول تكريس إعادة النظر في مفهوم الحب والحرية والمسؤولية أمام الآخر، في الظرف الذي يكون وجه الواحد غير مستقل أليست الأنسنة في النهاية هي إشكالية في ضيافة الإنسان للإنسان بشكل ما؟ ولما أن كان حال ضيافة الوجه لدى ليفيناس، ومن ثم هذا يدفعنا إلى معرفة أن ما يتخلل الخطابات السالفة من مفاهيم للآخر تحيلنا إلى معرفة أن هذا "الآخر ليس بأيّ حال من الأحوال أنا أخرى تشاركني وجوداً ما مشتركاً، العلاقة مع الآخر ليست علاقة مشاركة بريئة ومتناغمة، وليست ودّاً نضع أنفسنا من خلاله مكانه لنعترف به صنوا لنا. العلاقة مع الآخر هي علاقة مع لغز؛ علاقة خارجية. إنها خارجانيته. أو بالأحرى آخريته"³.

تأتي **الصدقة** لإضفاء الطابع الأنسي لعلاقات الحب، وبوصفها كذلك تغني عن العدالة تبعاً للنموذج الأرسطي⁴ الذي يسترجعه مسكويه هو الآخر. إن قضية الحب تعمق الصلة بالوجه في اللحظة الليفيناسية إتاحة لوضع أنطولوجيا الوجه بصدد مقولة التوحيدي، يبدو الإنسان حينها يتأبى أن يكون ذلك الكائن المسالم وماذا عن الطموح إلى الحب الذي لا يزيد أحياناً عن كونه في صراع دائم ، بشأن أنسنة ليفيناس النابعة من كونه يطمح إلى تأسيس أخلاق الأخلاق مع العلم أنه ليس

¹ بول ريكور، الذات عينها كآخر، (مرجع سابق)، ص 382.

² بول ريكور، الحب والعدالة ، (مرجع سابق)، ص 13.

³ إيمانويل ليفيناس، الزمان والآخر، (مرجع سابق)، ص 82.

⁴ بول ريكور، الذات عينها كآخر، (مرجع سابق)، ص 609.

كاتباً أخلاقياً أو محرراً، كما أن الحب في أعماله ليس دواء كل شيء¹، كما يروق لنا الحديث عن شرعية التساؤل بخصوص ما إذا كان ليفيناس مفكر الإنسان المنفصل، ويكتسب هذا التساؤل شرعيته انطلاقاً من كون التوافق الدقيق والضماني بين الأخلاق والهوى في فلسفته على عدم إمكانية حدوثهما، فالهوى يضع رغبته خارج دائرة الحاجة فبالرغم من كون وجه المحبوب موجود بيد أنه غائب، وهذا الغياب هو لغز الغيرية².

ويأتي المنظور التفكيكي للأخلاق والحب معا في استدعاء مفهوم تأجيل حضور القريب، بعيد في قربه، نحو أي استقرار. كون الحب يجعل منك رهينة غائب. إذا كان الكائن الفار مني لا يدع بوصفه الآخر إلا أثراً لتملّصه، ناهيك حينذاك أن يكون الحب نسيان كل شيء وتذكر الآخر، ولا يستوي بمجرد أن يقع الإنسان في الحب فيكون حكيماً³. ويقضي ليفيناس لمحاربته هذه الأطروحة المعطى الرئيس لعلاقة الإنسان مع الإنسان الآخر ليس العداوة بل التحالف، وما من سند كفيل بأن يجعل هذه العلاقة ليست مجردة من الدلالات الدينية التي تحتزلها الأطروحة اللاهوتية "أحب قريبك كما تحب نفسك"، ناهيك عن أن أنسنة ليفيناس تستمد سيرها الحثيث نحو أنطولوجيا الوجه لما تتجلى الصورة المثالية والميتافيزيقية حيث الإنسان ليس ذلك الكائن المسالم، وقد نتفق على أنه تلك التركيبة المعقدة المدفوع نحوه فانكالكروت بالتساؤل ما المخلوق⁴، وهي المناورة المتعمدة في تجاوز سؤال الوجود، وتظل مساءلة إيتيكية بامتياز اتجاه معرفة النقاش الأوسع المدار حول المسؤولية، وريثما ينكشف القيد الذي يهيم بقضية الإنسان وهو الخيط الدقيق الرابط، إنه الشر، لما يطاوعه المخلوق بأساليبه الأكثر تعقيدا عبر الظلم، لذلك كان لزاما تحريره من الظلم لكبح إرادة الشر. ولا نتفاجأ في عدم توريط الإنسان في الشر الذي يرتكبه أو في الشر الذي أجبر على تحمله، هذه الفكرة ربما بكثير من الحذر التي قادت الإنسانية إلى التأويل بدل الاستماع، ويقضي لنا هذا الطرح أكثر من طريقة لرؤية التجاوز عن كذب بدل التوجه إلى احتواء الآخر النابع من تقليد إرادة الفهم، وهو التحويل اللين

¹ Alain Finkielkraut, *la sagesse de l'amour*, p139

² Ibid , p70

³ Ibid , p96.

⁴ Ibid , p 133,143.

المقذوف في الأخلاق بوصفها شيئاً غريباً، "وجه الإنسان الآخر يأتي ليرغمني على قطع لامبالاتي"¹، ثم ألا يتضح أن حب القريب في فلسفة الغيرية هو لطف الإنسان اتجاه الإنسان المتألم بتفهمهم ويتفاهمهم، وبصدد الآخر الذي أنا مفترق عنه والذي يفلت من سيطرتي، لا أجدني مقتدرا التخلص منه²، وتسير هذه الانطولوجيا على مهل تاركة خلفها تلك إرادة الامتلاك والسيطرة، مدعاة واستجابة لمفهوم الغيرية. موضوعة أمام إشكالية أشد تعقيدا "لمهمة واجب الإنسان بأن يوجد يعبر بأقرب ما يمكن عن مفارقة وجود غيرية (آخرية) مكونة للذات، وهو بهذا يعطي للمرة الأولى كل زخم التعبير (الذات عينها كآخر) وكل قوته"³.

وفي الختام لا يمكن الجزم بمدى استفاد أشكلة الذات لمنجز الاعتراف والموت والحب والعدالة، فطالما كانت القراءة هذه لا تتبرأ من الامتداد الساري في جميع تلك المفاهيم المصحوبة للذات حتى غدت إشكالية الاستنطاق بحذر شديد تقيض مساءلة النماذج التراثية عبورا إلى افتراضات المشاركة الأكثر حرصا على مراجعة التقريب الاليتيقي المسهم في الالتفات لأهمية الحديث عن تأويل الضمير بما يخوّل التغلغل في ثنايا نصوص الاعتراف، ولا مندوحة من القول أن توفر معطيات تكتنفها خطابات مسكويه تكفل انطلاقا من الانهمام بالذات تعالق ذاكرة الندامة والهشاشة واللاعصمة وإرادة الإقرار والصراحة؛ ناهيك عن أنها شفعت من خلال المنجز التراثي/ الحداثي لاسترجاع قدرة المدونة استيعاب طاقة هذه المفاهيم في استنطاق الذات. ولم يكن الأمر أقل منه فيما يخص ظاهرة الموت حالما بدت تأملات التراثي إشكالية لا تتعلق بمجرد مقولات في توجيه الكتابة إلى العزاء لفهم الخلاص، بقدر ما تنضاف إلى سعة وكثافة الحس الرواقي في التوجه نحو الموت، كونها تتأبى عن الاختزال، شأنها شأن الرعاية المسلطة على تعقيدات هذه الظاهرة، وريثما تبدو قضية الحب بوصفه ميتا-إيتيقي لا يتسنى له إيراد الممارسة بكونه ذو طابع إشكالي، لما أن كان هو الآخر أكثر جدلا، لما يحيل إليه في إثارة إشكال الغيرية، مع العلم أن آخرية الكائن التراثي لا تتمثل التعقيد عينه، وفي السياق عليه تظل

¹ Ibid, p142 .

² Ibid, p142.

³ بول ريكور، الذات عينها كآخر، (مرجع سابق)، ص604.

مسألة العدالة من يكفل هذه الممارسة، ولا سيما أنها توفر على القارئ معرفة ما تنطوي عليه من التزام في صيغتها الإنسانية، التي تستحضر مقولات الريبة اتجاه تغييبها، لولا أن التصدي لإزاحة اللبس عن استنطاق التراث الأنسي الثاوي خلف إمكانات العقل القانوني ليجد ضالته انفتاحا على التقريب الأنطولوجي، وعلى الرغم من كونه لا يحرص على الهم الأخلاقي إلا ليتحرى أخلاق الأخلاق، غير أنه يبلور فهما مشتركا لإشكالية الأنسنة. ومن الواضح أن هذه المقاربة قد سعت إلى استيعاب مستوى مهم من المدونة من خلال أطروحة أنطولوجيا الوجه؛ بما هو بديل عن الوعي المباشر بالأنسنة، ولا فكاك من أن هذا التراث يتداعى لاستنطاق المشاركة في الالتزام بانعطافه نحو إشكالات من صميم الهرمنيوطيقيا.

الفصل الرابع

مسكويه في ضيافة الهرمينوطيقا، لأجل استنطاق المشاركة

أولا _ تأويل ضد التأويل : نحو تغطية إشكال الاستنطاق

ثانيا _ مشاركة المشاركة: أصالة السؤال الكلاسيكي

ثالثا _ إعادة الوسم : المشاركة في القراءة من خلال نقد مزدوج

تمهيد :

تتحين الفرصة توا لاستدراك استنطاق الوعي بالتراثي وصراعاته، في إشكالية لا تقل أهمية عما سبق، غير أن توحي الحذر في معرفة مقتضيات التجاوز المخولة بتدخل الهرمينوطيقا، تشديدا على معطيات القراءة وما يلزمها في الكتابة الكلاسيكية، وعليه لا تغني العديد من الأطروحات المقدمة في قراءة مشرعة على آفاق تأويلية لا تكاد تكتمل _ نظرا للاختلافات المبررة من خلال مكتسباتها _ في مناشدة المشاريع الفكرية في الإزاحة، ولا يعزب عنا أن نرى في الهرمينوطيقا معطى مهمًا للغاية في مراجعة الصراع المنشود فيما يخص الوعي، ولنا أن نحطى بالتفطن لأهمية القراءة في تغطية إشكال الاستنطاق. ولا تكاد تستحيل المقاربة إلى المرجعية المباشرة في القراءة لما يتعلق الأمر بتخطي المشاركة في قراءة التراث إلى مشاركة المشاركة في استيعاب المنجز التراثي، تساؤلا وترجمة، ناهيك عن أن هذه الإشكالية تسعى إلى استعادة نموذج قلما جرت العادة على العناية به، ولا سيما أن ما تثيره لحظة الترجمة والهامش يستمد رصانته من الباعث المشترك، كما تحذو المشاركة إعادة الوسم مقارنة لخطاب الوحي بين صياغة التراثي وبين الحدائي، وليس أقل منها اختلافا في المسائل الأشد تعقيدا، لما يتاح للاستنطاق أن يترفع على منطقة المابين.

تروم هذه القراءة -إذًا- تقييض التفكير في براديجم الاستنطاق لإثارة مسائل عميقة، تنتشلها من التعقيدات الرازحة تحت المقاربة الحداثية للتراث العربي، علاوة على أن القراءة هذه لآفاق النقد المزدوج إحدى البدائل المراهن عليها لتفكيك غلواء الإسقاطات التي منيت بها العديد من الدراسات للنصوص الكلاسيكية، تتجه صوب تأسيس معنى الكتابة في نسختها التراثية، والتأويل كرهان للانفتاح على آليات الحداثة من جهة، وعلى إحداث القطيعة والتجاوز المزمع توسلها لبلورة إعادة الوسم للتراث، والتقليص من حدة الانصياع للمناهج النقدية الحداثية، ومن ثم بات من الواضح أن مناقشة هذه الإشكالية يستعيد نموذج مشروع مُجد أركون الفكري، وعليه كيف يمكن لإسهام الاستنطاق في القراءة بصدد آفاق النقد المزدوج أن يحدد الصياغة الكفيلة لمسيرة النقد في نسخته الغربية_العربية المعاصرة جنبا إلى جنب لإعادة تأويل المقولات التراثية ؟

أولا- تأويل ضد التأويل: نحو تغطية إشكال الاستنطاق

لا ضير أن مهمة التطبيق تعزى كأحد شروط مراحل الحلقة التأويلية لا محالة، وعن مدى تحقق شروطها، في الكلفة التي نحاول صرفها بتقدم الوعي بالاختلاف الراجح تحت الكتابة الحداثية عن الحياة التراثية، إن لم تنطو المقاربة على فهم ما تستأنفه الهرمينوطيقا، وليس من المريب أن المعطيات الأولية للكشف عن بؤادر الاتفاق بين حمولة المفاهيم أعلاه، لا يكمن الاستهانة بتكافئها طوعا، ولا سيما "أن الانصهار الداخلي للفهم والتأويل الذي قاد إلى العنصر الثالث في المشكلة التأويلية؛ أي التطبيق أصبح مستثنى من أي ارتباط بالتأويلية"¹، لذلك عد حضور الوعي مدخلا مهما لدفع الصراع نحو العمق، درءا لملازمة تقييـض الاستنطاق للقراءة، بات من الصعب -إذًا- وضع تصور للمرحلة هذه بغض الطرف عن الاختلافات الكامنة خلف كل افتراض يقدم، علاوة على أن إقرار السؤال الجوهرى الذي يملك أن يستحيل إلى الانفتاح على هذا الاختلاف، يتغلغل في ثنايا جدلية العلاقة الأولية بين الوجود والموجود.

لا نعدل عن كون المعطيات التي تتأتى تواء، تفضي إلى معرفة أن "الفهم هنا هو دائما تطبيق"²، وإليه تعزى مهمة ترجيح الكفة لصالح دفع كل إقحام، لما كان تملك قدرة الإصغاء إلى التراثي تعدّ في الآن ذاته أحد شروط الوعي، وريثما يتضح أن "معجزة الفهم تكمن في أنه لا يقتضى منا أن نكون متجانسين فكريا وروحيا مع ما ندركه، من أجل تمييز أهميته ومعناه في التراث"³. وعليه يخول للقراءة هذا المكسب، وريثما تأتى أطروحة مُجدِّ أركون مسوغا لاستعادة لحظة مسكويه، عبر كتابة سيرة فلسفية لما كان لا مانع لديه أن يؤرخ للكلاسيكي من خلال مؤلفاته، وهو ما يدعو إلى مساءلة معنى التجاوز أو القطيعة، ولأنه لا تخلو قراءة من منعطفات تمليها الإستراتيجية المتبناة، كي نحسم معنى تخطي مشكلة الكتابة في تشكلاتها التراثية، وإدراك المقاربة ضمن إسهامات هذا الوعي

¹ هانس جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، تر: حسن ناظم، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، طرابلس، ط1، 2007، ص418.

² المرجع نفسه، ص420.

³ المرجع نفسه، ص423.

بها، لما كانت "الهرمينوطيقا التي نتوخى فيها تطبيق كل معرفة على وضعيتنا الشخصية هي أكثر عالمية"¹، ولأننا نتوخى العودة إلى الهرمينوطيقا للانعطاف بهذا الوعي نحو عالمية التجربة التأويلية، حيث نستعين تَوًّا بمفهوم التأويل الذي "أصبح مفهوما عالميا يسعى إلى احتضان التراث برمته"². ولا ضرر من أن الرهان المنوط به الإشكالية هو الاهتمام مجددا بما تفعله مسألة الوجود والاختلاف لاستنطاق المقولات التراثية، وقبل استئناف ذلك ليس بالإمكان حقيقة تخطي سبيل الانعطاف نحو منطقة الما بين لأجل البحث عن استنطاق المشاركة.

1_ إسهامات الوعي بالتراثي

يحاول أن يستنفذ مُجَّد أركون في قراءته للمنجز المسكويهي عبر أطروحاته عدته المفاهيمية، للتصدّي للأنسنة الكلاسيكية في أسئلتها وهمومها المعرفية، وهو يذلل عبر مشروعه سبل فهم مسكويه من خلال سيرته، وفهم عصره عبره*، والمرجعية التي نشأت من خلال الظروف التي نتج فيها خطابه السيكلولائي، وعليه يشدّد الدارس على العناية بمؤلفاته، فلأجل "تطبيق هذه المنهجية الجديدة على دراسة السيرة الذاتية لمؤلف ما يفترض تطبيق الشيء نفسه على أعماله. وإن تطبيق المنهجية المذكورة على أعماله ليس إلا مواصلة لتطبيقها على سيرته الذاتية، وذلك عندما اهتممنا أولا بدراسة المسرح العقلي المشترك لفكرته كلها أي بالبيئة الفكرية للقرن الرابع الهجري"³.

من هنا يصرح الدارس بأن اشتغاله على نزعة الأنسنة بخصوص القرن العاشر الميلادي كان موجها بإستراتيجية يريد من خلالها والقول لمحمد أركون "التوصل إلى صورة حية لإنسان يدعى مسكويه، سوف تكون هذه المحاولة مجرد انطلاقة أولى نحو أبحاث لاحقة في مجال علم النفس التاريخي، بمعنى أن

¹ هانس جورج غادامير ، فلسفة التأويل، الأصول. المبادئ. الأهداف، تر: مُجَّد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط2، 2006، ص144.

² المرجع نفسه، ص150.

* يبدو أن هذه الفكرة هيغلوية المنشأ، لما نصادف أن نقطة تلاقي مستوى وأفق ونشاط الإنسان العظيم تتطابق مع النزعات العامة والكونية للعصر. يسمى هيغل هذه الفكرة البعد الذاتي للإنسان الذي يعبر في الوقت نفسه عن النزوع الحقيقي للعصر. هكذا يمكن تأويل نزعات العصر بتأويل مقاصد وأفكار هذا الشخص، المرجع نفسه، ص138.

³ مُجَّد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيد، تر: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت/ لبنان، ط 1، 1997، ص64، 65.

التراث الإسلامي بحاجة إلى منهجية علم النفس التاريخي لإضاءته من الداخل¹ ويضيف كذلك في السياق نفسه أنه لا يتوان من توسّل المنهجية متعددة الاختصاصات، التي تكفل له الانتقال من الشخص إلى العصر والعكس، ومن ثم يسعى إلى استنفاذ فهم كلا الجانبين حينما يعسر عليه فهم أحدهما يلفيه في الطرف المقابل، "فمن خلال دراسة مسكويه كفرد وككاتب نضيء عصره، ومن خلال دراسة عصره نضيئه هو، وهكذا يحصل التّفصل بين علم النفس وعلم التاريخ بين الدراسة الفردية والدراسة الجماعية التي سادت في الماضي، وهو يدعى الآن تاريخ العقليات، ويشكل أحد فروع علم التاريخ الحديث"².

لا شكّ أن زحمة الأسئلة التي طالت أطروحة مُجّد أركون لم تنته بسهولة، لما قدّر لها أن تبعث في إشكالية صياغة نمط التجربة المعرفية، لإدراك المدى الذي يمكن أن تتموقع فيه التجربة الشخصية، هو ما يستدعي قيام سيرة تراثية/حدثية لمسكويه أو سيرة معرفية/آخريّة، فهو الذي لم يقدر له أن يؤرخ لنفسه في عمل كامل يحضر عبر عمل آخر لمؤلف غير معاصر له، يدون الأحداث التي عايشها والظروف التي يقبع ضمنها خطابه، فهو -إذاً- مسكويه حاضر/ غائب انطلاقاً من أعماله بوصفها أحد شروط اكتمال التجربة الإنسانية.

تتبلور أحد افتراضات الوعي التاريخي، في الانتقال المباشر إلى القرون الوسطى عبر إلغاء المسافة الزمنية، والبحث في ضوء ذلك عن تقليص العزل المتعمد بخصوص الفيلسوف ومنظومته، ولأجل كون مسكويه يقع بصدد مُجّد أركون في متغيرين؛ أولاهما فهو فيلسوف كلاسيكي بامتياز، ثم لا يخفى أنه كتب باللغة العربية منذ بداياته الأولى، وهذا يدفعنا إلى وضعه موازاة مع مُجّد أركون الذي ينتمي إلى المنظومة الحدثية المعاصرة، ثم هو يكتب مشروعه باللغة الفرنسية، ولا يجد مناصاً من بلورة كتابة أخرى لسيرته، أي سيرة غير تلك التي تتوقف عند حد الشذرات والآراء المترامية في كتب

¹ مُجّد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، (مرجع سابق)، ص104.

² المرجع نفسه، ص104.

التراجم والتاريخ*، بل تتكئ على افتراضات علم النفس التاريخي لتكون أكثر أشكلة في الانكتاب عبر الآخر تأويلاً. قد لا نغالي إن أردنا التوجه عبر هذه المقاربة إلى معنى كتابة سيرة الآخر لما يتعلق الأمر بترائي يوضع أمام مزاج حدثي كون سيرته تصبح آخية بامتياز.

غني عن البيان -إذا- أن تعويلنا على وضع التراث أمامنا أو قبالتنا لا يناء أن يدفع بتشكيل علاقة معقدة للماضي بالحاضر، "فحين أقوم بتأليف قصة حياة أنا لست مؤلفها بالنسبة إلى الوجود الحقيقي، فإني أقوم بدور المؤلف المشارك بالتأليف بالنسبة إلى المعنى، بل أكثر من ذلك ليس من قبيل المصادفة، ولا من قبيل الإساءة إذا في الاتجاه المعاكس، كان العديد من الفلاسفة الرواقيين يؤولون الحياة نفسها، الحياة المعيشة كما لو كانت القيام بدور في مسرحية نحن لم نكتبها، وبالتالي فإن كاتبها يتراجع إلى ما هو أبعد من الدور"¹.

في المقابلات التي جرت بين محمد أركون عن سيرته الفكرية ورشيد بن الزين وجان لوي شليجل JEAN-LOUIS SCHLIEGLE من خلال كتابه الموسوم بـ: «التشكيل البشري للإسلام»، وما بعدها يسرد المفكر العديد من المواقف التاريخية، التي مرّ بها في حياته المعرفية، ولا يخفى على القارئ من خلال النص أنه عبارة عن كتابة سيرة فكرية عبر الحديث عن الفيلسوف كشخص، وتشكله وفق ظروف تستند لذاكرة فردية وأخرى جماعية، حتى أنه يجعل من الصدمة الكبرى متجسدة في الإهانة التي تعرض لها _في فضاء بلدته_ هي ما دفع به إلى التفكير وفق هذا النسق، ومن هنا يبدو أن أركون يعرض أفكاره على المواقف الحياتية التي صنعته، فهل سنقول -إذا- أن تفكيره في الأنسنة جاء كمسوّغ لكل هذه المعطيات النفسية؟ وما قيمة تلك الفرضيات التي يعرضها على التراث

* هذه التعقيدات التي تطل نص محمد أركون لها ما يسوّغها في ظروف يظل فيها المعنى بهذه السيرة الذاتية وهو الشيء الأساس الذي سيظل حسب محمد أركون مجهولاً، وبالتالي فإننا لا نستطيع تطبيق كل أدوات المنهجية الحديثة في دراسة السيرة الذاتية عليه، ولا نستطيع أن نشبع فضولنا كمؤرخين حديثين ذوي اهتمامات متعدّدة الجوانب، ولم تكن معروفة لدى كاتب السيرة القديم أو لدى المؤرخين العرب القدماء، وهكذا نجد أنفسنا مضطرين غصبا عنا إلى الاكتفاء بالمنهجية الناقصة والضيقة لكاتب السيرة التقليدي، محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، (مرجع سابق)، ص 139.

¹ بول ريكور، الذات عينها كآخر، تر: جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت/لبنان، ط1، 2005، ص 328.

ويعرضها عليه التراث كدين لا بدّ من استيفائه؟ الإجابة على هذا التساؤل قد تكفل إدراك إن كان تعلق الأنسنة باسم مُجد أركون لم يكن ذا بعد معرفي بحت.

إذا كان لا بدّ من إعطاء الضيافة بعدا أعمق من خلال المشاركة، فيحتمل أن يكون أحد المفهومين مسوغا لوجود الآخر عبر تقديم قراءة لتجربة الأنسنة الكلية، كونه ما يحاول أن يؤسس له المفكر في كل مرة وبعد كل دراسة يقدمها، هو وضع القارئ نصب إستراتيجية في قراءة الخطاب الكلاسيكي، وما قد تدعو إلى مراجعة التساؤل أعلاه هو تلك العدة الإجرائية المتوسّلة التي يروم من خلالها "الحد من النطاق الاستيمولوجي للتطابق مع الغير أو التعاطف معه كوسيلة للمعرفة"¹، ولعل هذا مبرر كاف لدرء الاهتمام بالجانب غير المعرفي في الشخصية التراثية بصدد تأويله لمدونة مسكويه، طالما يفتش عن بعض المسوغات غير العلمية التي تتيح له قراءته عبر سيرته الفلسفية ليس إلا، لتدوين سيرة آخريّة من منظوره الحداثي، ومن منظور الآخرين المعاصرين للمؤلف، مع العلم أن ذات الرجل لم تكتب/ ينكتب في عمل متكامل، وهذا ما يندر أن يحصل في التراث، وإذا كنا قد تحدثنا عن مفهوم الذات من خلال قراءات حول الاعتراف، فإن الأمر الآن يبدو أنه يحتاج إلى مراجعة بخصوص الناقد الذي حاول أن يكتب سيرة آخريّة ببعدين لمسكويه، الذي هو الآخر غير الذي يكتب حياته، وهو الآخر بما هو تراث.

ومن يقرأ مقدمة كتاب «تحرير الوعي الإسلامي»² سيدرك كيف تكتب سيرة مفكر عبر أفكاره، وهو ما حاول أن يعمل عليه المترجم هاشم صالح لما كان يضع كل عنوان يجسد دراسة أو مشروعا منجزا/غير مكتمل لمحمد أركون، كي يتسلل عبر هذه الأفكار و يبلغ سردا ذاتيا لصالح حياته، وكيف أنه كان يدافع عن هذه الأطروحات المعرفية، ولا يملك أيّ قارئ إلا أن يلحظ تقديمها في مستوى ذلك التحليل المعني به هاشم صالح، يعكس تجربة أركون أو خبرته إن لم نقل سيرته الفكرية، التي تحوّل التساؤل؛ عن شرط ضروري للحديث عن المدى الذي يجعل الإنسان ينكتب من

¹ مُجد أركون ، نزعة الأنسنة في الفكر العربي ، (مرجع سابق)، ص96

² مُجد أركون، تحرير الوعي الإسلامي، نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة، تر: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت/لبنان، د ت، ص07،

خلال أفكاره، ويبدو إكراها بالفعل ولهذا يستهل هاشم صالح هذه السيرة القصيرة، التي قد لا تختلف في سرده لحياة أركون الفكرية — وإن باقتضاب — عن سرد قد يقوم به المؤلف بنفسه، فهل يمكن القول بأنه جعل مُجد أركون ينكتب كما كان بالإمكان أن يكتب؟

يسعى هاشم صالح في البداية إلى تحديد المحاور الكبرى في الحديث عن المفكر، فهو يقول بأنها مجرد خواطر شخصية لا رثاء — بشأن مُجد أركون وتشخيص المرض الإسلامي — ليجد نفسه مدفوعا اتجاه منعطفات معرفية عاشها مُجد أركون أو أسسها. وتجدد الإحالة إلى اهتمامه بالمعطيات التي يمكن من خلالها أن يصل القارئ إلى إدراك سيرة معرفية حوله، وهي تلك التي أرادها أركون لما وضع مدخلا لمحاولة كتابة حياة مسكويه بالتشديد على المعطيات الخاصة ومراجعة الأحكام المسبقة لسيرة فلسفية *conduite du philosophe*، والمراجع التي تتحدث عنه، ثم إن تلك المصادر الكلاسيكية لا تقدم عن الشخصية إلا كليشيات عابرة وملحوظات سطحية، وهو ما يدفع مُجد أركون إلى تجاوزها لأجل تعميق الرؤية بخصوص الفيلسوف وهوومه، وعليه فهو يقرّ بغايته في "فهم الشخصية الحقيقية بكل أبعادها الوجودية وخصائصها النفسية ومنجزاتها الفكرية"¹.

إن محاولة أركون كتابة سيرة لمسكويه كما يراها هو بعيدا عن العناية الكلاسيكية بها كونه يفكر في منهجية مغايرة، لا ينكفي على الأحداث المنفصلة أو المجتزأة التي لا تكاد تبلور مفهوم الشخصية إلا من الناحية الكرونولوجية، ومن هنا تكمن فائدة إعادة الكتابة هذه إلى الدرجة التي يعتقد فيها أن "كتابة السيرة الذاتية لكي تكون قريبة من الحقيقة، ينبغي أن تكون عبارة عن إعادة تركيب صبورة للتركيبة النفسية التي تنسج وتشكل لدى كل فرد بمجرد احتكاكه بالعالم الخارجي، وعندما نلفظ كلمة العالم الخارجي فإننا نقصد أولا الوسط الطبيعي أو الفيزيائي الذي يتشكل الإدراك الحسي للفرد عن طريق الاستيقاظ عليه أو الاصطدام به لأول مرة، كما تنتج عن طريق الاحتكاك به تقنيات معينة للتلاؤم أو للتكيف معه"².

¹ مُجد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، (مرجع سابق)، ص103.

² المرجع نفسه، ص138.

ويسوّغُ الدارس هذا المسعى في فهم التجربة المعاشة من خلال الأطر التي تحدد ثقافته، فبوصفه كائناً تاريخياً لا ينفصل عن السياق السوسيولوجي والعالم الخارجي، الذي يبلور مفاهيمه ويعرّي أنساقه، ففي ظل هذا الاهتمام بالتشكل البشري الذي يحيط به من كل جانب فلا يسعه إلا أن ينقل إليه جملة من القناعات، وشبكة معقدة من السلوك والتصرفات، وكذلك طريقة محددة لكي يفهم ذاته ويفهم الآخرين، وهذا لا يعكس بالضرورة جانبا شموليا عن الكائن الكلاسيكي، الذي لا تصل إلى القارئ الآن عن حياته إلا جملة من الشواهد المجتزأة التي قد لا تفي بصياغة مؤسسة لفهم الخبرة المعاشة، كما لا يمكن الجزم بأن هذه العلاقات التي يتوقف عندها مُجدُّ أركون كثيرا ما تكون سبيلا لتكوين الصورة الموعودة عن الآخر، هذا إذا أدركنا جيدا مراعاة ما لم تفسح عنه هذه الكتابة، والذي بات من الضروري التفكير فيه، في ظل مركزية الجدلية التي يتوقف عندها الدارس كثيرا في فهم الشخص عبر السيادة العليا لنسق العصر ومشاكله وعبر كتاباته.

وفي سياق الميل إلى تدارك مسألة الأحكام المسبقة يفتتح مُجدُّ أركون كتابته للسيرة معلقا على قوله مسكويه "وذلك أن الغرض المقصود بوجود الإنسان إذا توجه الواحد منا إليه حتى يحصل له هو الذي يجب أن يسمى به خيرا أو سعيدا"¹، كونه من بين نصوص الصراحة التي تتيح الحديث عنه بوصفه ذاك الكائن المقتدر على التأمل، إن هذا التصريح "يدعونا لأن نكرس لمفهوم السيرة الروحية لشخص ما كل أهميته وأبعاده. وبما أن الأمر يتعلق برجل عالم يميل للتأمل النظري ويفضله على الممارسة والانخراط فإننا نجد أنفسنا مضطرين لأن نتساءل عن درجات تحققه على أرض الواقع بصفته شخصا أو فردا متميزا أو شخصية كبيرة"². وكم يبدو انعكاس التجربة هذا كأحد المؤشرات المحددة للوعي التراثي، والغريب في الأمر أنه لم يناقش اعترافاته _ كما سبق لنا وأن أشرنا _ بالشكل الذي يحقق نظرة أعمق في صورة الشخصية، بوصفها المسوغ الذي يمكن القول أن فهم الذات لا يتسنى إلا عبر تأويل القلق الذي يتخلل العمق الفلسفي في فهم تعقيدات الحياة أو التجربة الذاتية للعيش،

¹ مسكويه، تهذيب الأخلاق، دراسة وتحقيق: عماد الهلالي، منشورات الجمل، بيروت/لبنان، ط1، 2011، ص245.

² مُجدُّ أركون، نزعة الأنسنة الفكر العربي، (مرجع سابق)، ص137.

بصدد الآخر وأمام الضمير، ويعطف ريكور بالقول على موقع المؤول من هذا التراث الذي هو بصدد _بشكل أكثر تحديدا_ بعد ينضوي في مسار فهم الذات عبر هذا النص الوافد من زمنية مغايرة، "ولقد يعني هذا -إذًا- توسيع الفهم الخاص للذات الذي يتبعه عبر فهم الآخر، وهكذا فإن كل **هرمينوطيقا** هي فهم للذات ضمنا أو ظاهرا عن طريق المرور عبر فهم الآخر"¹.

غير أن اللافت للانتباه وبحكم التوجه نحو قراءة التاريخ الشخصي عبر السيرة الفلسفية الافتراضية، يبدو وبلا مرأ أننا أمام نموذج آخر هو ذلك الذي كتبه فخر الدين الرازي في مؤلفه «الطب الروحاني» أو التي استشرّف بها أن يكون فيلسوفا مثاليا مقبلا على عيشها، فهو يمجّد المعطيات التي يمكن أن تسوّغ للآخرين أن يروا فيه استحقاق لقب الفيلسوف مع ما يتوفر عليه هو من إمكان²، يبدو أننا الآن أمام سيرة حاضرة/غائبة، أو إلى حدّ ما هي متوقعة/مفترضة، فما إمكانية أن تكون سيرة مكتوبة عن الغير في قدر من التماثل مع الحياة المعرفية/اليومية، آئذ يتساءل أركون بخصوص الإنسانية العربية التي يريد سبر أغوارها ومدى اتساعها: "هل يوجد لدى ممثلي هذه الإنسانية من الفلاسفة، وبخاصة لدى مسكويه تناغم وانسجام أم تناقض وطلاق بين الخارج/والداخل (أو بين الظاهر/والباطن بحسب اللغة الإسلامية الكلاسيكية؟ هل يوجد انسجام أم تناقض بين المعرفة/والممارسة (أو بين العلم/والعمل)؟ هل يوجد انسجام أم تناقض بين السلوك المثالي/والسلوك الواقعي؟"³.

كيف نتوخّى الحديث عن استنطاق الوعي بالتراثي في السيرة الفلسفية؟ هل حاول الدارس أن يلتزم بافتراضات التجربة التأويلية حينما أراد أن يسرد سيرته الفلسفية، أو كتابة سيرة ذاتية له من خلال مؤلفاته؟ أيصح لمشروعه أن يحمل معنى الضيافة من حيث سعيه إلى التّموضع ضمن خبرته ليسرد مشاكله وهمومه المعرفية؟ والتوصل عبرها لمعرفة شخصيته من خلال استقراء الأحداث قراءة

¹ بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هرمينوطيقية، تر: منذر عياشي، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت/لبنان، ط1، 2005، ص48.

² محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت / لبنان، ط1، 2001، ص301.

³ محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، (مرجع سابق)، ص137.

علمية جادة، فكان له أن قام بعرض كرونولوجي لمؤلفاته، إضافة إلى طريقة تكوينه، كما يمر إلى التعليق على العديد من الأحداث في تلك الحقبة، ومن خلال شهادات معاصريه من الفلاسفة في أعماله، غير أنه في النهاية ينبغي الحذر بشأن وسم مقارنته بالضيافة بالنظر إلى التزامه بالوعي التاريخي في "تأويل الموضوع بادراك أجزائه في وحدة منسجمة بناء موضوعات التراث في الحاضر بادراك موضوعي لأشياء التراث والتاريخ"¹.

إن الاهتمام بالتجربة الشخصية هو تحصيل حاصل للعناية بكليتها المعرفية، وكيف أنها تملك من فريدة ثقافتها انطلاقا من خصوصية السيرة، فكانت العناية موصولة للتفكير من داخل تلك النصوص عبر القلق الذي تعيشه، ولاسيما إذا تعلق الأمر بمغايرة هذه التجربة، ولا ضير إذ ذاك من اعتبار المزاج الشخصي كما هو الحاصل لدى التوحيدي المشارك الفعلي للمفكر*، والذي يطرح النقاش حول استحضاره كشخصية فاعلة في بعده الكلاسيكي أمام تكون خبرة مسكويه وفي بعده الحدائي الآخر من خلال تعقيدات ارتيابه المعاد صياغته من قبل أركون، مفترضا أن التوحيدي لا يملك "إلا أن يستخدم في فكره النظري تجربته الشخصية المعاشة والقابلة للتعميم"². لذلك يسحب محمد أركون المشكلة بكل تفصيلاتها للحديث عن أنسنة كلية، لا تختزل هذه النزعة في فيلسوف بعينه، ولا تساع معطيات التأويل الشمولي يأتي اختيار بديل لانفتاح الوعي.

2_ الانعطاف نحو منطقة الما بين:

نروم معرفة التعقيدات المتخللة لهذه الدعوة إلى الانعطاف نحو منطقة الما بين، لا كما تبدو لأول وهلة بأنها الاكتفاء باسترجاع نموذج تراثي فقط، بل ربما من الأجدر وضع مراجعة لكيفية المرور إلى استنطاق التجربة الإنسانية وهشاشة المطابقة، حيث يأتي براديجما يكفل إعادة صياغة السؤال

¹ محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، (مرجع سابق)، ص 250.

* فهو يطرح على سبيل المثال السؤال التالي "لماذا يبحث الناس عن امتلاك ثروات هذا العالم بمعونة العلم في حين أن العلم يحظر ذلك؟ ولماذا لا نبحث عن العلم بمعونة ثروات هذا العالم في حين أن العلم يدعو لذلك... عندما يطرح التوحيدي هذا السؤال فإنه يبدو واضحا لنا أنه يطرحه انطلاقا من تجربته الشخصية بالذات وهو يطرح ضمينا مسألة أعمق ألا وهي: مكانة المثقف في المجتمع"، المرجع نفسه، ص 109.

² محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت/ لبنان، ط 1، 2001، ص 109.

الأنسني في بعد مغاير، يدعو إلى التساؤل: هل كنا بصدد أنثروبولوجيا متعالية؟ تلك التي فرضت التعاطي مع الأنسنة الكونية، تماشيا مع أطروحة التراث.

إن منطقة المابين تعبر توا عن فضاء مأهول تتشارك فيه التأويلات لتعزيز إعادة القراءة الموجهة إلى مساءلة القدرة على تصوّر المشاركة بديلا نحو أفق منفتح، لا لشيء إلا لجعل كل تلك الإرادات تلافي التفكير في منطقة الما بين مع وضد إرادة التأويل، ولا شك أن المعطى الأساس هو إعادة قراءة المقاربة الأنثروبولوجية أعلاه ووضعتها بصدد الانفتاح على مساءلة دقيقة، ولا نعلم كم يكون الموقف مناسباً لاستدعاء إشكال جاك ديريدا، نزعة إنسانية أم ميتافيزيقا؟ في حين تتعالى صيحاته الأقرب إلى رفعة النزعة الإنسانية¹.

طبعا التفكير اللحظة يروم الحفاظ على هذا الانفتاح لمعرفة طبيعة الافتراضات التي تشكل أرضية مشتركة للنزعات الفلسفية، وأما تعقيد بخصوص شيء ينبغي الحذر بشأنه وهو وضع مفهوم الوعي بصدد الرفع، فخلف دثار هذا الوعي تكمن "حقيقة الإنسان بقدر ما يتجلى الإنسان في وجوده الماضي أي فيما كان قد وجد، في ماضيه الذي تم تجاوزه وحفظه واستبقاؤه واستبطانه وزواله"²، ولا يتأتى انفصال هذا الطرح في حضور الرفع الذي لا يستقيم على حال كونه في كل مرة يعلن أنه "النقل والإعلاء وتغيير المحل والترقية والعزل"³. يبقى أن الرفع هذا هو أحد الممكنات المنفتحة على اللا مكتمل، ثم إنه يضعنا بصدد تراثين ذاك التأويل النيتشوي، وآخر تراث هرمينوطيقي يعزّز أكثر الانفتاح على الوعي بالتراثي للانتقال إلى استنطاق المشاركة في عدم الاقتصار على الإشكال أعلاه، فكيف نهدي إلى هذه القطيعة ليتمكن الحديث عن تأويل ضد التأويل؟

إن هذا النقاش يتّسع بمجرد انكشاف حقيقة تلتفّ حول مراجعة تجربتنا وآفاق انتظاراتنا لردّ الأشكال المفهومية إلى تجاربها الأصلية لعلّه يتسنى استنطاقها من جديد، تلك التي تقيّض انتهاز مسيرة الفحص والمراجعة لتفاصيل البحث عن المعنى؛ قد نتفق على أنه الرهان الذي دارت حوله هذه

¹ جاك ديريدا، هومش الفلسفة، تر: منى طلبة، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت/لبنان، ط1، 2019، ص 163، ص 166.

² المرجع نفسه، ص 170.

³ المرجع نفسه، ص 170.

القراءة الأنثروبولوجية لوضع تصوّر حوله، غير أننا والحال هذه نجد في النموذج أعلاه أحد البواعث لانشطار الوعي. ربما يبدو من الغريب فعلا الحديث عن اختزال المعنى بوصفه أساسا يقوم على نوع من القطيعة مع فكر الوجود الذي يتمتع بكل ملامح النزعة الإنسانية¹، إلى هنا جاز الرفع لكوننا في حاجة إلى تغيير الأسلوب للكشف عن هشاشة المطابقة بوضع الإرادة أولا محل توتر بصدد صراع التأويلات، ولطالما كانت الفلسفة وعيا بالإنسانية، سوى أن الوعي بالتراثي لإرادة أن تكون الكتابة امتدادا لذلك الإنسان، يفرج عن أكثر من مصوغ لمشهد الحضور بما هو الوعي، ومدى كونه انعكاسا لإرادة لن تحسم بالكامل.

إن استعادة نموذج مسكويه يتداعى من خلال تأويل لا يشق طريقه على هذا النحو، إلا للتفتيش عن النقطة الفاصلة بين الوعي والإرادة، اللهم تلكم اللحظة المشتركة المشكلة في المعنى، وفي حوزتنا أكثر من مؤشر للاحتراز بشأن فعالية النطاق الذاتي ممتدا في المعرفي، أمام التعارض الشديد لحضور التراثي والإشراف على هذا الحضور، وحالة التواجد المشترك هذه تشهد على لحظة استقلالية إرادة الحضور شريطة أن لا يفهم انطلاقا من معضلة الاستعادة، لذلك لا مبالغة في بلورة أفق يحذوه التجاوز، ولا خلاف أننا بصدد تاريخ مهم لكتابة التراث المسكويهي ينطوي على وعي معرفي.

هل يمكن -إذًا- إحداث امتياز خاص لتقليص المطابقة _ بين المعرفي والذاتي _ ووصفها بأنها إحدى أشكال التعتيم عن براءة القراءة فمن يمنحها هذا التكلف؟ ويبدو أن تقديم مساءلة بخصوص من ينعطف بالآخر (الذاتي أم المعرفي) يبقى معلقا إلى حد بعيد. إن الانعطاف لا يكاد يخلو من الالتزام بالانفتاح على الحقيقة والوجود، فمهما كان من أمر لا طائل من التقيد بعدة مفاهيمية تتعدى طاقة استيعاب المدونة، بالخصوص وأن الحديث عن الالتزام يبدو أنه يأخذ بعدا آخر في الظرف المنطوي على أكثر من احتمال وارد للمعنى والحقيقة في الوجود.

لا تخلو -إذًا- والحال هذه مسيرة هذا الوعي من بعض الالتواءات التي لحقته إذ كان لا بدّ من أن انشطاره المحسوم يلاقي صعوبة في كونه مثخن بالتحول من حين لآخر، فبالكاد يستقيم إزاء

¹ جاك ديريدا، هوامش الفلسفة، (مرجع سابق)، ص 183.

قياسه بمrapطة المعرفة التراثية على التحيز لليقينيّات، ويشدو بهذا التفكير مساهمة في إعادة فصل مهم بين الإرادة وبين المعرفة كفعل إنساني، لذلك فتفعيل مهمة الثانية لا يستقيم على عوده إلا بما تقومه الأولى، هذا ويذهب غادامير إلى أن "قيمة المعرفة في العلوم الإنسانية ترتبط بالذات. المختاتلة هي أكثر سهولة وطبيعية في معرفة الذات منه من المعارف الأخرى، ولكنها لا تعني معرفة الذات بالنسبة لكيثونة الإنسان، عندما تحقق نجاحا باهرا ينبغي تعلمه في العلوم الإنسانية. من التراث التاريخي ليس فقط ما نحن عليه. معرفة ذواتنا كما تجلت لنا. وإنما شيء آخر والمتمثل خصوصا في الدوافع التي تحملنا خارج ذواتنا"¹.

التحدي الذي تضعنا فيه مقولة الحقيقة/العقل يرهص بالانثاق الدائم لمسيرة هذا التوافق سعيا إلى فهم الإنسان انطلاقا من قضايا المعرفة، وتتحين الفرصة بعيدا عن الحكم على حضور حقيقة بعينها تحتزل الوعي بالتراثي، وإن كان بإمكان الإرادة كأحد البواعث لطبي العلاقة الافتراضية بين الحقيقة في عمومها والالتزام الذي يثيره المعنى في شأن عدم انصهارها كلية داخل إسهام الوعي، ومن ثم تكون الإرادة مثخنة بالانفتاح على قطيعة بين المعنى في القراءة الراهنة، وبين ما يشكله هذا الوعي إزاء ما يتمثله التراثي بصدد الوجود والمعرفة. ولا شك أن الحرص أعلاه كان مقيدا بالوضعية المحسومة للوجود المعرفي. الذاتي للتراثي، يدفع لترهين هذه الحالة. حالة الماضي بصدد الحاضر وحقه عليه. بتفعيل رفع تحدي للحقيقة بين الوجود وبين المعرفة.

إن إعادة المساءلة لدرء التحيز بين التراثي والوعي به يكلف القارئ تأويل إسهام المقاربة في تحول المعنى الراهن يحكم النظرة لهذا التراث ويلون الحكم عليه، مع العلم أن وجوده المستقل يسهم في إعادة تشكيله وبلورته المعنى الراهن، كما أن وعينا الراهن لا يستقيم على حال كونه يتغلغل في منطقة الما بين لاستنطاق البعد الأعماق في الهم المعرفي، وارتباطه بفهم الوجود والمعرفة، غير أنه والحال هذه لا يستغرق نهم هذا الاستنطاق ولا يستنفده، طبعاً إن تعلق الأمر برؤية الالتفاف حول المعطى الرئيس له فهو يؤمن القدر الكافي بعدم حسم مهمته المثالية، وهي التحقق من القدر الثاوي خلف حركة

¹ هانس جورج غادامير، فلسفة التأويل، (مرجع سابق)، ص165.

العقل نحو قراءة لقضية الوجود والاختلاف تستأنف نفى الإحراج عن الالتقاء الأصيل لمقولات التراثي بالاستنطاق الأشد حداثة.

3_ حركة العقل: الوجود والاختلاف

في قراءته لكتاب «ترتيب السعادات ومنازل العلوم» يناقش أركون قضية إجماع النص الفلسفي وتقييده على غير طريقة أرسطو، وليس من الغريب أن يكون ديدن الفيلسوف الإسلامي أولوية الحكمة العملية للتعاليم الأخلاقية على حساب الفكر المنفتح والحر، ناهيك عن محدودية التساؤل الفلسفي العربي¹، هذا المسعى لطالما انكفأ منعلقاً على ذاته، ولم يزد عن كونه مساراً ملتوياً لتضييق انفتاح أرسطو. ولم يكن بدعاً أن يأتي الاهتمام برسالي النفس والعقل والذات والآلام كونهما لا تقلان شأنًا عن تركيبة ترتيب السعادات ومنازل العلوم، ولشدة تناغم مناقشته ومرجعياته، لا ضرر من التماسه كنموذج في ما يخصّ الوجود والاختلاف، وتبعاً لمستويات كلا العالمين يأتي الوقوف بصدد السؤال الأصعب للوجود².

لا غرو أن الرجوع إلى الفلسفة الإغريقية ما بعد سقراط يمهد لفهم تطور الاتجاهات التي وجدت طريقها في الوعي بالعلوم، التي غالباً ما تأثرت بها الفلسفة الإسلامية في القرون الوسطى، غير أننا لا نزيد نصّي مسكويه سوى تعقيدٍ إن احتكمنا إلى مرجعياته، وعليه قراءة هذا الخطاب في مشروطيته ووفق أضيائه يجب على قدر من الأسئلة. الحركة التي نتحرى تتبعها -إذا- كامنة في إسهام العالم الإنساني على تخطي أيّ ارتكاسية تمنع العقل البشري من التصدي لمسائل الوجود، وتنبع أهمية التحليل في توفير الذرائع الكافية لشرف صورة الإلهيات، ولعلنا نلتمس هذا التحيز للتفاضل في تغيير قيمة ظاهرة السكون والحركة، بما هي "في الأمور الطبيعية أشرف من السكون، بل هي وجود والسكون عدم، والحركة الإلهية عدم، والسكون وجود"³. والمتغير الأساس في هذا التصنيف هو قدرة

¹ محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، (مرجع سابق)، ص 411، 413.

² جاك ديريدا، هومش الفلسفة، (مرجع سابق)، ص 173.

³ مسكويه، رسالة في النفس والعقل والذات والآلام، ضمن كتاب: عبد الرحمن بدوي، الفلسفة والعلوم عند العرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت/لبنان، ط 1، 1981، ص 102.

الاتحاد على منح الجوهر الإنساني نفساً مضاعفاً انطلاقاً من علاقته بكل ما هو إلهي، كي يبقى على مديونية مطلقة لكل سكون لما آلت الإلهية، لأن تكون "السكون المحض". وكل سكون في عالم العقل وفي عالم الطبيعة فإنه إلهية ما، كما أن الحركة في أي العالمين كانت، فهي عبودية. وكذلك تظهر الربوبية بالسكون، وتظهر العبودية بالحركة"¹، وتستحيل حركة العقل في العودة إلى مقدمة رسالة «الذات والآلام»، لمعرفة أهمية البداية في ذكر ما ينطوي عليه الكمال في مستوييه: الإضافي والمطلق، "الإضافي ما أريد لذاته ولغيره؛ والمطلق ما أريد لذاته، وهو مطلوب الأشياء التي تتحرك نحوه كي تصير إليه، ومعشوق الأمور التي تطلبه. وتلك الأشياء إذا انتهت إليه، كملت به، وسكنت ولم تتحرك بعد ولم تطلب شيئاً سواه، وتصير _ ما دامت كاملة به _ معانقة له ملتدة به"². ولا شك أن هذه التركيبية المعقدة توثق عبر علاقة الإنسان بالعقل، وما يتخللها من تأثيرات، وها هو الإفصاح عن مدى استيعابه لما يأتيه من النفس، "العقل الإنساني لا يفعل قط بالنفس، وإنما يفعل بالكمالات، لأن مدركات الصور التي هي كمال الموجودات. وأما العقل الإلهي فإنه لا يفعل قط، إذ لا يفعل بوجه البتة"³.

إن العلوم في مظانها المعقدة لا تقتصر على الوعي الذي نشأ في ظروف الفلسفة الإسلامية في القرون الوسطى، ويروم مُجدِّ أركون إعادة النظر في اللبس الذي امتاز به التصنيف الكلاسيكي كون الخلط وقع بخصوص التسمية التي لم تتخلص من مغالطة الانطولوجيا (علم الكينونة) داخل الميتافيزيقا في بوتقة واحدة مع الثيولوجيا (علم اللاهوت)، قد دعت الثيولوجيا من قبل أرسطو بأنها الفلسفة الأولى ليس فقط لأن موضوعها يحتل المرتبة الأولى في نظام الكينونة، وإنما لأنها هي أيضاً ينبغي أن تحتل المرتبة الأولى في نظام المعرفة، ثم يأتي الفلاسفة المسلمين انطلاقاً من الكندي وصولاً إلى مسكويه مروراً بآخرين، كانوا في الحقيقة يعززون أسبقية الأولى مع أنها خاصة باللاهوت، ويعززون للثانية تأخراً لم

¹ المصدر نفسه، ص 102.

² المصدر نفسه، ص 98.

³ المصدر نفسه، ص 100.

يكن خاصا إلا بشيء اسمه الانطولوجيا¹. وهذا قد يرجع إلى أن التجزيء الذي طال الفلسفة الأرسطية خصوصا والإغريقية عموما، لما توفرت العديد من الشروط للوقوع فيه، ولم يكن في صالح الفلاسفة المسلمين عدم وضع إستراتيجية لتجاوز "مرحلة الاستخدام الأخلاقي_الديني لإشكالية معرفية غنية جدا. بمعنى آخر لقد ضيقوا من الإشكالية الفلسفية الكبرى التي افتتحها أرسطو، ولم يأخذوا منها إلا اللحظات والنتائج ومقصد الحقيقة الذي يتوافق مع الآفاق المعرفية المدشنة من قبل الوحي الديني"².

إن الاشتغال على النقطة الحاسمة والمحورية في رسالة «تصنيف العلوم» لم يبتعد عن الكيفية التي دشت اختزال الفوارق للتلاقي بين الثيولوجيا والأنطولوجيا والإبستمولوجيا في علم الأخلاق، وهذا راجع حسب مُجد أركون إلى التوفيق بين النزوع الشمولي والآخر التخصصي في الآن ذاته، بما هو مناط الحكمة وأفقها³. أليس من الواضح أن هذا الاتجاه الأحادي القطب، يوفر علينا بأي حال من الأحوال التفكير في تأويل ضد تأويل، يتقدمه نموذج مُجد أركون في ذلك وهو يضع نصب مقارنته ببيير أوبنك *Pierre Aubenque* في كتابه الموسوم بـ: «مشكلة الكينونة لدى أرسطو». فهل يكفي أن نطلق من حيث انتهى إليه في قراءته لكتاب «ترتيب السعادات ومنازل العلوم»، خصوصا هذه المقاربة لا تنفتح على المعرفي إلا بقدر ما تنفتح على الأخلاقي، الذي يعد بالنسبة إلينا انطلاقة محسوبة بفضل حركة العقل في كل منهما، في الظروف التي "توضح لنا نوعية الرسالة الإنسية(أو الإنسانية) للمعرفة الفلسفية. فهذه المعرفة هي وحدها التي تجرؤ على اقتحام حتى المناطق المقدسة لكلام الله، وتطبق عليها منهجيات البحث العلمي أو منهجيات العقل البشري. وهذا هو في نهاية المطاف أهم درس يمكن أن نستخلصه من كل تصنيفات العلوم"⁴، كما أنه يشهد على أن هذه التصنيفات التي جاء بها مسكويه وغيره من الفلاسفة "تمجد العقل البشري عن طريق استعراض

¹ مُجد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، (مرجع سابق)، ص410.

² المرجع نفسه، ص410.

³ المرجع نفسه، ص415.

⁴ المرجع نفسه، ص419.

الاختصاصات العلمية التي يمكنه أن يستكشفها ويشبع فضوله المعرفي من خلالها. وهي إذ تمجد العقل البشري، وترفع من قدره تفتح أمام الإنسان منظورات لا نهائية من أجل استكشاف الذات لذاتها. ولكن في هذه النقطة بالذات، تحصل القطيعة الكاملة بين الموقف الإيماني الفقهي/ والموقف الفلسفي المحض¹.

إن من شأن الاكراهات المفترضة في المشكل المعرفي أن تميّط اللثام عن تلك اللحظة المشوبة بالعتمة في علاقة ما هو إبستيمولوجي بما هو أنطولوجي، وتكمن أصالة القراءة الأركونية في استرجاع مشكل فهم الكينونة لدى الفلاسفة المسلمين، غير أن محاولة استنطاق هذه الرسالة من خلال معرفة معطى التسمية هذه للعلوم الثيولوجية والأنطولوجية لم تخلط في صهرها داخل مبحث الميتافيزيقا إلا لكون العلاقة بين مسميات الوجود كانت رهينة المرجعية، من جهة، ولا تنأ أن تبعث على مشكل آخر ظل غير مشدود إليه حتى تلك الأطروحة المرجعية في التحليل أعلاه لبيير أوبنك الذي ساهم انطلاقاً من منظومته فتق هذا المبحث لدى أرسطو، غير أنه والحال هذه دوماً في حاجة للحديث عن إشكال الاختلاف. فلا يفوتنا التنويه إلى أن الاختلاف لما يقرن بمسائل العقل التي لا تكاد تتخلى عن امتثال العلوم في أفق سيرها، وليس بمقدور العقل استيعاب تلك المضامين دون التفكير في إعطاء الإمكانية لأرضنتها، ونحن إزاء تراث يمثل الرحم الذي تتخبط فيه المفاهيم العقلية، والأجدر أن هضمها دفعة واحدة لا يتاح لنا، بل إن أصالة التراث وفق هذا التصور تبعث على الإقرار بأنه "تراث مشفوع بحاضر كينونته المفهومة: فاللغة التأملية التي تميز نفسها عن نفسها وتعرض نفسها، اللغة التي تعبر عن المعنى ليس فقط فنا وتاريخاً وحسب، بل هي كل شيء بقدر ما يمكنها أن تكون مفهومة. إن السمة التأملية للكينونة التي هي أساس التأويلية لها الكلية نفسها التي للعقل واللغة"².

يقرّ محمد أركون أن النظر في العلوم يكابده العقل بما هو آلية الفيلسوف الكلاسيكي دون شك، لما أن كانت نظرتة تكلل بمعرفة التفاصيل المعرفية التي لا بدّ منها، فهو "يستطيع أن يسيطر

¹ محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، (مرجع سابق)، ص 419.

² هانس جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، (مرجع سابق)، ص 615.

على مختلف العلوم وأن يوحدتها في نظرة واحدة ويستخلص منها الهدف والمغزى العميق"¹، وفيما يخص نظرة مسكويه، فإنه لما أخذ على عاتقه تصنيف العلوم جعلها وفق طموح أخلاقي يتجسد في النزوع الأنسي للمعرفة الفلسفية². وإيماننا منا بضرورة معرفة السياق الذي يدفع القراءة هذه لاسترجاع مقولة مسكويه؛ "وذلك أن الغرض المقصود بوجود الإنسان إذا توجه الواحد منا إليه حتى يحصل له، هو الذي يجب أن يسمى به خيرا أو سعيدا"، تلك التركيبة لا تكاد تنزاح عن شرط العلوم في تصنيفه، وهو الوجه الآخر للإجابة عن أكثر الأسئلة ربما حرجا، بخصوص الوعي بأهمية العلم بالعمل والعمل بالعلم كما قدمها التوحيد في أكثر من موضع، ولا طائل من إخفاء حقيقة أن الأخلاق هي مركز حركة العلوم في منظومته، وليس أجل من علم مقتدر على بلوغ ذروة السعادة، بما هي الأخرى الغرض المقصود من التعلم، ولا ينفصل رهان هذا التوجه عن كوننا في النهاية لا نطمح إلى تمثل المزاج العام الذي يكتنف تلك العلوم بقدر ما نروم العناية بالوجود. تبعا لما يشكله الواقع الإنساني كونه "شغف بما يعكسه ويفقدان لتأسيس الوجود وبتشكيل _ في الوقت نفسه _ لما هو لذاته"³.

يبدو أنه لدينا أكثر من داع لامتثال حركة العقل بما يقبض فهم الاختلاف الأنطولوجي وتأني تباعا في ظل إشكالية تبرر جرأتنا إزاء الحديث عن بعد لا تتنافى معه كلية الأطروحة أعلاه في التعامل مع التراث وتصديا للانفتاح على الهرمينوطيقا تتضح الأهمية التي نوليها للفهم اليوم، كون جدارته تنبعث من ذاك الفهم الذي تتضمنه العلوم الإنسانية الذي "يشترك مع حياة التراث في شرط أساسي هو أنه يدع نفسه لتوجيه التراث. أليس من الصحيح أن الموضوعات التي تبحث فيها العلوم الإنسانية، كما هو شأن مضامين التراث تماما، يمكن للمرء أن يجربها فعلا فقط عندما توجهه هذه الموضوعات؟"⁴، وتقتضي هذه الخطوة وعيا بما يستنفد كافة الشروط لإنجاحها، "ذلك لأن التأويل

¹ محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، (مرجع سابق)، ص 416.

² المرجع نفسه، ص 419.

³ جاك ديريدا، هومش الفلسفة، (مرجع سابق)، ص 186.

⁴ هانس جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، (مرجع سابق)، ص 389.

يشارك في استنتاجية العقل الإنساني، الذي هو لا يستطيع أن يدرك وحدة الموضوع إلا في التابع، وهكذا يكون للتأويل البنية الجدلية للوجود المتناهي والتاريخي بأسره¹.

حينذاك جاز الإقرار ولو على سبيل الافتراض أن حركة العقل هذه لا تجد مفرا من استرجاع تصنيف العلوم على أساس إرادة الإنسان المتناهية، فالأبعاد المترتبة على توجهه نحو المعرفة تتوقف باطراد على ممارساته الأخلاقية فيما تتوقف هذه الممارسة على الكلفة المعني بها في مدى جدارة هذه المعرفة، وعليه يحسن بنا تقليص الفارق عبر تقديم تغطية هوة بينه في بعده الكلاسيكي وبعده الحداثي، ليكون المشترك الرئيس هو الوعي بنشاط الفعل المعرفي والأخلاقي على حد سواء. يظل العقل بالنسبة لمسكويه وعيه بالأشياء مباشر، ولا يحتاج إلى تثبيت هذا الوعي إلى وسيط، فهو الممثل الشرعي له، كونه "يعلم هذه الأشياء ويعلم أنه علمها. وهذا العلم الثاني، أعني الذي به علم أنه قد علم، هو ذات العقل، وليس يحتاج إلى غير ذلك في إدراك ما أدرك أنه قد أدركه. وذلك يقال إن العقل والعقل والمعقول: شيء واحد لا غيرية فيه"².

إن مقارنة كتاب «ترتيب السعادات وتصنيف العلوم» ترقبا حركة هذا العقل بخصوص الوجود والاختلاف، يعد مخاطرة تأويلية، يفرضها المزاج العام لمعطيات إشكالية الحقيقة وإسهامات هذا العقل معرفيا وأخلاقيا، تأتي لتشفع هذه القدرة، بديلا يقوم ما آلت إليه القراءة، ولذلك كانت العودة إلى فهم قضية الوجود تطرح إلى النقاش في مدى إسهام الفيلسوف العربي في ما قدمه أرسطو بخصوص الكينونة، يعنى بتلك المسألة الثيولوجية عبر خلفية دينية بحثة، وهذا ما يشكل عائقا في نقل نموذج أرسطو وعدّه في الوقت نفسه وسيطا في فهم الوجود، وهذا الإشكال لم يكن بدعا أن يسترجعه بيار أوبنك حينما علق في كتابه على لحظة الشلل التي منيت بها الفلسفة الإسلامية في فهم مشكلة الكينونة الإغريقية، غير أنه لا بد من إدراك مهما كان من رؤية التحام فكرة الوجود والموجود لديه، لا يخول هذا مطلقا تناسي كون "الاختلاف الأنطولوجي ليس شيئا يدشنه الفيلسوف لكي يميز بين

¹ هانس جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، (مراجع سابق)، ص 609.

² مسكويه، رسالتان في النفس والعقل والذات والآلام، (مصدر سابق)، ص 60.

الوجود والكائنات"¹. إن التماس التقريب بين الحقيقة الأخلاقية والحقيقة المعرفية يجد لدى رسالة مسكويه ضالته، ويدعو كذلك إلى التساؤل عن كيفية حديث مؤلف عن المعرفة وإحالتها إلى مفاهيم قابلة للمرور إلى التحليل، لأجل جلاء معناها الأخير؟ وبصدد ما يتجاوز هذا العقل يلافي تناهيه أمام الصيغة الميتافيزيقية المستوية على أفقه، هذا إذا أدركنا جيدا أن العلاقة تبقى مع ذلك على شيء مهم للغاية؛ وجهة نظر انبعثت المعرفة الأخلاقية .

ولا غرابة -إذا- أن نلفي مدخلا مناسباً للمرحلة الموالية انتقالاً إلى أصالة السؤال الكلاسيكي*، من رسالة « النفس والعقل والذات والآلام » التي كانت هي الأخرى محاورة بين طرفين -السائل فيهما مجهول- بيد أننا نستمد المشاركة في السؤال من خلال «الهوامل والشوامل» حوار آخر انطلاقاً من المشاركة إشكالياً، لما أن كان السؤال أحد أسس المعرفة أو المنطلق في التفكير، فلا مرية من استدعاء نموذج يفتح على المشاركة في السؤال التراثي.

¹ هانس جورج غادامير، بداية الفلسفة، تر:علي حاكم صالح، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت/لبنان، ط1، 2002، ص187
* نتفق مع هانس جورج غادامير للانفتاح على المرحلة الآتية بخصوص أصالة السؤال الكلاسيكي؛ على أن "الموقف التأويلي ليس تشويهاً يؤسف له ويؤثر على نقاء الفهم بل هو شرط إمكانه، ولأنه لا يوجد اتفاق آلي بين النص ومؤوله، بوسع التجربة التأويلية أن تجعلنا نشارك في النص ولأنه يجب أن يتخلص النص من غرابته وأن يتمثل، يكون هناك شيء يقوله عنه الشخص الذي يحاول فهمه، لأن النص يستدعي ذلك يحدث التأويل، وبالطريقة التي يستدعيها فقط يبدو أن بداية أطروحة التأويل هي في الحقيقة استجابة ومعنى التأويل يحدد السؤال المطروح، مثله مثل أية استجابة. وهكذا يسبق جدل السؤال والجواب جدل التأويل دائماً. فالأمر يتعلق بما يحدد الفهم بوصفه حدثاً"، هانس جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، (مرجع سابق)، ص610.

ثانيا _ مشاركة المشاركة: أصالة السؤال الكلاسيكي

أن يقرأ السؤال في المدونة التراثية هو العودة إلى القراءة التي مثلت أولا قضية التساؤل الكبرى، لأجل هذا لا يأتي الاستنطاق إلا لفتح أفق المشاركة، نحو مشاركة المشاركة، مع ما ترومه في الوقوف على فهم الخطابات المخصصة بطرفين، فجدير بالذكر -إذاً- أن بتر أفق الخطاب لا يغدو من اهتمامات القارئ فضلا عن كون أبي حيان التوحيدي لا يتساءل فقط، وإنما يحيلنا على معرفة مدى سعة صياغاته، الكثير من الدارسين يتغاضون عن النظر في أهميته بخصوص كتاب «الهوامل والشوامل»، ولم يكن ينظر إلى أسئلته إلا بالقدر الذي عمّفته إجابات مسكويه، ولعل الاهتمام بما ينجر عن السؤال من انفتاح، يخول الاتجاه إلى ما يثيره من جدل.

في البدء كان السؤال -إذاً- حول قراءة الخطاب الكلاسيكي مع الاختلاف الفكري شرطا منهجيا من مقارنة إلى أخرى فأن تفكر في فهم التراث عبر المشاركة في قراءة أسئلته هو أن تملك وعيا تأويليا لموضوعة التراث من خلالها ، ويليق أن نجددها حينذاك ونعيد دمجها في حوار مع النص "فجوهر السؤال هو أن يكشف عن إمكانات وبيقيها مفتوحة"¹. هذا النزوع في القراءة ليس لقياس درجة الوعي في الممارسات التراثية لمهمة السؤال، لتكون الضرورة ملحة -إذاً- للتأويل في وضع يليق بمضايفة يعوزها توحي إمطة اللثام عن العلاقة بين التراث وقرائه، لا كخبرة متفردة بل بحثا عن صياغات تنسخ إحداها الأخرى، كإشكال لما ينته بعد وعليه فهو بحاجة للإنصات، والمقصود هو "أن ننصت إلى التراث، وأن ننتمي إلى فضائه ذلكم _فيما يبدو_ هو سبيل الحقيقة التي ينبغي البحث عنها في العلوم الإنسانية"². إذا أدركنا أن مشاركتنا لأسئلة الحداثة في قراءة التراث ومشاركتها كذلك في مراجعة إشكالات الحداثة في حدّ ذاتها، يمكن إذ ذاك التوجه لمراجعة مقولات أركون وأسئلته، من خلال ما قدم في مشروعه الأنسني، وإن جاز لنا أن نقيم لإستراتيجيته اعتبارا أمام هذا الجهاز الذي يتوسّله في قراءته ل: «الهوامل والشوامل»، فإننا نقف على جمع سؤالين أحدهما السؤال الحداثي المتكئ على قراءته المتاخمة لمناهج تحليل الخطاب والأنثروبولوجيا. ويبدو أن مناقشة قضية

¹ هانس جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، (مرجع سابق)، ص 409.

² هانس جورج غادامير، بداية الفلسفة، (مرجع سابق)، ص 165.

السؤال الذي يفرض نفسه اتجاه البحث في القراءة الحداثية للتراث، تنهي إلينا التقليل من حدة سوء الفهم، **فأن نفهم هو أن نؤول**، وعلى حد اعتبار بول ريكور Paul Ricœur "أبما تأويل إنما يقصد أن يتغلب على التباعد والبعد الذي يفصل بين العصر الثقافي الذي تم والذي ينتمي النص إليه وبين المؤول نفسه، فإذا تجاوز المفسر هذا البعد وأصبح معاصرا للنص فإنه يستطيع أن يمتلك المعنى، إنه يريد أن يجعل من الغريب خاصا في أن يجعله ملكا له"¹.

غير أن الالتباس كثيرا ما يتيح لنا بخصوص طرحنا لإشكالية المشاركة في سؤالين حداثي/تراثي، فضلا عن كوننا لا نجد فكاكا من قراءته ضمن رهانات هذا الفهم الذي يتخذ سبيلا بين **المشاركة والضيافة**؛ في الصياغة الحداثية التي تتيح تدخّل المؤول في عملية **الفهم**، بما هو لدى التأويلية في الأساس يتيح النظر في خصوصية القراءة التي تحرص دوما على تنوع الأصوات، وعليه بات من الواضح أن وعينا التاريخي مترع دائما بضروب من الأصوات التي تجعل صدى الماضي مسموعا حينذاك يكون وعينا التاريخي باعتقاد هانس جورج غادامير "يوجد في تنوع الأصوات هذا فقط؛ وهذا يشكل طبيعة التراث الذي نريد المشاركة فيه. وأداء دورنا فيه والبحث التاريخي نفسه ليس مجرد بحث، إنما هو نقل للتراث. فنحن لا نرى التراث بمقتضى مفهوم التقدم والنتائج القابلة للتحقق؛ إنما نحن نجرب فيه التاريخ تجربة جديدة، إن صحّ التعبير كلما تصادى الماضي في صوت جديد"²، وبناء عليه سندرك المدى الذي تكون حياله التجربة التأويلية "فالتراث طرف أصيل في الحوار، ونحن ننتمي إليه، كما تكون الأنا مع الأنت. من الواضح أن التجربة بالأنت يجب أن تكون تجربة خاصة لان الأنت ليس موضوعا إنما هو يشترك في علاقة معنا"³. ويوفر علينا غادامير توضيح إشكالية الفهم بما هي استحضار شرعية التساؤل، وإن كان ذلك كذلك فإن "طرح السؤال يعني أننا ندرك أن الفهم يصبح مهمة علمية، في ظل ظروف خاصة فقط وأنه من الضروري رسم هذه الظروف كموقف

¹ بول ريكور، صراع التأويلات، (مرجع سابق)، ص 48.

² هانس جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، (مرجع سابق)، ص 391.

³ المرجع نفسه، ص 478.

تأويلي"¹. ولما كان السؤال فن الفهم لا مفر من إعطاء فضاء أوسع للمفهوم الذي أولاه مُجد أركون أهمية بالغة في قراءته لجيل مسكويه والتوحيدي، فمن خلال اشتغاله المستمر في كتابه « معارك من أجل الأنسنة » وكذلك في مؤلفه « الأنسنة والإسلام » على كتاب « الهوامل والشوامل »، جعل النص يتوفر على معطيات قد تفي بصياغة المفهوم، كما تستنفذ أقصر السبل للتدليل على نضج فكري في العناية بمقومات الحوار وثقافة السؤال عبر محاورة التوحيدي متفردا بهوامله، ومسكويه هو الآخر في أجوبته الموسومة بالشوامل.

1_ جدلية السؤال والجواب:

كتاب « الهوامل والشوامل » من التشتت بمكان يزيده عتمة، أمام الرغبة الدؤوبة في السؤال، نهم عايشه التوحيدي إلى جانب مسكويه، ونقل دون شكّ الأول قلقه الدائم إلى النص، مادام لا يفكر في إجابة مباشرة، حتى غدا الخطاب فقرات لكل منها إشكال، ولما أن كانت "أنا أنت التخابط تستطيع أن تظهر إلى الخارج بشكل 'هو' من دون أن تفقد القدرة على أن تسمي نفسها بنفسها وكيف أن هو/هي الخاصة بالإحالة المحددة للهوية، يمكن أن تستبطن داخل ذات فاعلة تقول نفسها بنفسها"². ليت الأمر من البساطة لتنتهي القراءة إلى اليقين بأن العلاقة بين مسكويه وأجوبته؛ ليست إلا علاقة أخرى للتوحيدي مع أسئلته، هذا ما نتجنبه مرارا، فهل إيجاد سبيل للتغلغل في استنطاق الإشكال عبر الجواب أو العكس كاف؟ ولا شكّ أن التورط في القلب الذي صاغه التوحيدي لا مفرّ منه، حيث لا يستقيم كلامه على وحدة تعفي القارئ من التفتيش عنها، والغريب أن هذا النوع من الإبذار يمنح كل بذرة _سؤال_ معنىً مكتفيا بذاته، غير أنه لا ينعلم التشارك بينه وبين سؤال آخر.

يتحاشى أركون أن يحدث قفزة على الموازنة بين المتحاورين من حيث هما يختلفان في زمن تأليف الكتاب في الطبقة الاجتماعية كون السائل_التوحيدي_ عاثر الحظ عديم المهارة وبائس في علاقته مع كبار الدولة، على عكس المسؤول _مسكويه_ الذي كان موظفا كبيرا حينها في بلاط

¹ هانس جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، (مرجع سابق)، ص 417.

² بول ريكور، الذات عينها كآخر، تر: جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت /لبنان، ط1، 2005، ص 131، 132.

البوحيين، ثم إنه لا خلاف عن كونه من قام بجمع الكتاب وتصنيفه، ولا عجب إذ ذاك أن هذا الحوار كان يغدق على المسؤول بالشهرة أكثر من السائل المتعارف حينها على ثقافته الفلسفية الواسعة، ثم إن شعورا ما يدفعه لفرض نفسه كأستاذ أو كفيلسوف¹. من أجل ذلك يقر أركون أنه سيحاول جاهدا في دراسته هذه تعميق الصلة بين المتحاورين في مناقشة جدلية أفكارهما (الفيلسوف/الأديب)، ومن ثم البرهنة على وجود هذه النزعة الإنسانية وانتصار هذا التيار العقلاني في القرن الرابع الهجري/ القرن العاشر الميلادي، وفي فرادة دراسته لمؤلفين من الزمن الماضي نقول أن فهمهما عسير للغاية، دون تبلور الطاقة الفكرية التي تتسع لها ذات مفكر فهما/تأولا، ويبدو أن المسعى الذي تبديه الآفاق الفكرية للنزعة الإنسانية تتجلى بتقدير أركون في "الطريقة المدافع فيها عنها، ثم بشكل أكبر في الطريقة المعاشة فيها عمليا، إنها تتجلى في كل ذلك أكثر مما تتجلى في إشكالياتها الخاصة أو النظرية"².

يتعلق الأمر هنا -إذًا- بتجديد سؤال أركون بعد أطروحته، فقد كان يصير في نقده المعرفي للدراسات الاستشراقية أن هذا النص* _الهوامل والشوامل_ ليس غريبا أن لا يحتوي على وحدة ما تلم كل ذلك الشتات، وعلى الرغم من افتقاده إلى نسق يشكل على الأقل الغاية الكبرى، إلا أن هذا لم يثن على الإطلاق إرادة مراجعته مرة أخرى، في التركيز على تأويل موجه لنفسية الرجلين*، ولأنها متخللة لا محالة مضمون تخاطبهما، فإنه يقرّ في تجلي الأنسنة كما سلف وأن ذكرنا في مستواها

¹ مُجد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، (مرجع سابق)، ص 101.

² المرجع نفسه، ص 102.

* قبل تحليله لكتاب الهوامل والشوامل يقر أركون بالصعوبة التي تشمل دراسته إن هو عمّمها على كل مضمون الكتاب، ومن ثم فهدفه هو تجميع معطيات متباعدة حول موضوعات عامة للفهم والتفسير، المرجع نفسه، ص 102. ولهذا ترانا لا نتوان كذلك في تتبع هذه القضايا التي شغلت مُجد أركون في قراءته للكتاب وكيف أعاد صياغتها مع تحليلنا لمدى قدرته على المسائلة استيعابا للنص من خلال نفسية مؤلفيه.

* تدرج هذه المقاربة ضمن علم النفس التاريخي الذي هو أحد فروع علم التاريخ الحديث وقد نشأ وتطور على يد مدرسة الحوليات الفرنسية فيما بعد إلى ما يدعى بتاريخ العقلية: أي دراسة عقلية الناس في فترة معينة من فترات الماضي. فهو علم نفس -إذًا- ولكن لا يطبق على الناس المعاصرين وإنما على القدماء. فالناس في العصور الوسطى كانت لهم عقلية معينة وما كانوا يستطيعون تجاوزها حتى لو كانوا عباقرة. فمثلا فكرة الإلحاد بالمعنى الحديث للكلمة كانت مستحيلة على التفكير في القرون الوسطى، مُجد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، (مرجع سابق)، ص 234.

العملي "إنها تتجلى في إشكالياتها الخاصة أو النظرية، ولهذا السبب فسوف ندرس الهوامل أولا ثم الشوامل ثانيا بشكل منفصل. لماذا؟ لأننا نريد أن ندرس نفسية كل واحد من هذين المؤلفين، نفسيتهما تنعكس في الأسئلة والأجوبة، وهذه الدراسة النفسية لا تقل أهمية عن دراسة النظامين الفكريين المتجسدين في أسئلة التوحيدي وأجوبة مسكويه"¹.

هل كان فعلا كتاب «الهوامل والشوامل» مشتتا وهو يعرض كذلك عدم اهتمامه بشتاته ليس لفشله في تحقيقها، ولكنه مرّ عبرها إلى منظور آخر؟ بيد أن محاكاتنا لهذه المقولة سنؤكد عليه بشدة ونحن نحاول أن نصوغ نموذج المرور إلى الشتات الآخر، الذي تمثله خطاب التوحيدي بامتياز، وما يقتضيه منا والحال هذه أن يتوارى اسم بدل آخر فلا يسعنا أن نتحدث من داخل إجابة منتهية مكثفة بمعنى واحد، ثم إن الفهم الذي يحمله السؤال في ثنياه انطلاقا من العنوان باعتبار أن تقديم هذه الأسئلة _الهوامل_ لم يكن إلا عن جهد تمخّض في ذات الفيلسوف، وهي أيضا أسئلة معاصرة لصاحبها كما أن الاستفاضة في إيراد أفكار مبعثرة عكس أكثر موضوع الأدب بصفته الكلاسيكية الشمولية، ثم إن التكلم في جميع المستويات المعرفية على اختلافها منهج لا يخفى على قارئ التوحيدي في «المقابسات» أو «الذخائر والبصائر» أو «الإمتاع والمؤانسة» الذي يماثل إلى حد ما كتاب «الهوامل والشوامل» في نمطه السردى القائم على متحاورين.

لا شك في أن قدرة التوحيدي على صياغة السؤال نابعة كما سلف وأشرنا من أفقه المعرفي غير المتخلص من خبرته الشخصية، فلا وراء من أن بعض الأسئلة كان يحيل صراحة إلى هذا المستوى المنصهر منها عبر "تداخل الذاتي بالموضوعي وكذلك تداخل النسبي بالعام، فهذه هي طريقته في معالجة المشاكل والقضايا"²، ما أضنانا -إذّا- ونحن نحمل عبء التساؤل، أن نموقع خبرة المجيب الذي لا يجد مفرا من الاستجابة لما تثيره من جدل، ولعله من العسير حقا أن نعيد أسئلة التوحيدي أيضا بعيدا عن كونها نتاج لخطاب كلاسيكي. فلا نملك إلا أن نضع اعتبارا لشرعية السؤال في

¹ محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، (مرجع سابق)، ص 102.

² المرجع نفسه، ص 109، 110.

نسخته التراثية، ولنتفق حول كون الأصل في الحوار الاختلاف باعتقاد طه عبد الرحمن "إننا لا ندخل في الحوار إلا ونحن مختلفان، بل إننا لا نتحاور إلا ونحن ضدان، لأن الضدين هما المختلفين المتقابلان والحوار لا يكون إلا بين مختلفين، أحدهما يطلق عليه اسم المدعي، وهو الذي يقول برأي مخصوص ويعتقده، والثاني يطلق عليه اسم المعارض وهو الذي لا يقول بهذا الرأي ولا يعتقده"¹. ولا غرو أن السؤال لا يستدعي الاتفاق بإطلاق، فالمسؤول معني بالجدل الذي يهديه إليه اختلافه مع السائل إلى الحد الذي لا يزيح الحجاج معه، وتقليص سوء الفهم لديه أحيانا بخصوص ردة فعله، أو ما يمكن أن يتركه لديه الإشكال من أثر، وبناء عليه سيكون تلقينا لخطاب الهوامل والشوامل غير مكثف بعلاقة التوحيدي ومسكويه؛ إذا كان من الممكن أن يتجلى بعد آخر يكسر ثنائية النص، ولأجل ذلك يتعين أن تدمج تجربة أركون في حادثة السؤال ومناقشته، ولا يسلم حينها كلاهما من أسئلته المتكئة على وعيه التأويلي، فتأويل السؤال فهم لخبرتهما، وتأويله لهذه التجربة هو في الحين بلورة لفهم السؤال.

والملاحظ أن ليس الجهل بما تحتمله تلك الأسئلة من أجوبة هو ما دفع بالتوحيدي إلا مشاركة مسكويه لها، وإنما في كثير من المواضع يحيل المسؤول السائل إلى كونه ذا معرفة بمثل هذه الإشكالات، ومن ثم فانه يراد ببعضها الإفحام والجدل وإلزام المحاور على الفشل أمامه، وهذا له ما يبرره حينما استعطف مسكويه التوحيدي بالإشفاق عليه كونه أرهقه بسجاله وأعجزه بأسئلته، التي تدفع الفيلسوف إلى التروّي والتريث قبل الإجابة قائلا "أرق بنا يا أبا حيان _رفق الله بك_ وأرخ من خناقنا وأسفنا ريقنا، ودعنا وما نعرفه في أنفسنا من النقص فإنه عظيم، وما بلينا به من الشكوك فإنه كثير، ولا تبكتنا بجهل ما علمناه ، وفوت ما أدركناه"².

ولا خلاف عن كون الرغبة الدؤوبة في السؤال نهم عايشه التوحيدي إلى جانب مسكويه، ونقل دون شك الأول قلقه الدائم إلى النص، مادام هو لا يفكر في إجابة مباشرة حتى غدا الخطاب ينتقل في دوائر سردية صغيرة، لكل منها قصة ولكل منها إشكال، وعليه لن يكون الأمر من البساطة التي تأخذ بتلقينا إلى اليقين بأن العلاقة بين مسكويه وأجوبته هي ليست إلا علاقة بين التوحيدي

¹ طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/المغرب، ط2، 2006، ص28.

² التوحيدي ومسكويه ، الهوامل والشوامل، (مصدر سابق)، ص27.

وأسلته، مع العلم أن علاقة مسكويه بأسئلة الآخر تفضي إلى الحتمية، التي قد تتيح استقراء الإشكال عبر الجواب أو العكس في قالب الذي صاغه التوحيد في نوع من الإبداء لا غير، هو كذلك من حيث أن كل سؤال يحمل معناه في ذاته بل حتى مكتفيا رغم انعدام التواشج بينه وبين سؤال آخر. ولا يعجل القارئ الحديث عن الفهم عبر حوار؛ يحمل مسكويه على الإجابة بالضرورة الإنسانية والمشروطة التي تربطه بسائله، على غير مساءلة الغائب، فلا يضيرنا أن التصدي لنص السائل/المجهول يربض على عتمة الفهم أكثر من الوضوح، ولا مرأ أن المخاطب المعلوم يهيمن على الحيز الكافي لكل محاولة للإقبال على فهم معين، وها هنا يقع إشكال مزدوج: هل إكراه نص مسكويه مشروط بالاحتمالية التي يضيفها المحاور المعلوم_التوحيدي_على الخطاب؟

لا يتأتى للحوار أن يكون ردة على النموذج المتعارف عليه من خلال فهم محدد له انطلاقا من رسائل مسكويه، فليس هو من قبيل النص الذي يجزم بنهاية الجواب التي تمنح السؤال الآني بداية أخرى، وللقارئ في هذا الحوار معنى قد يمتنع عن المثول، ونروم من خلال هذا البحث عن صياغة في الفهم كما تبدى بوصفه تطبيقا لمادة الموضوع أي لمجموعة الأسئلة، ويشتمل إخضاع المعرفة إلى الاستعمال على جهد واع فضلا عن هذه العملية الهرمينوطيقية الأساسية جدا الرامية إلى الوصول إلى فهم ما، ويتضمن هذا الجهد الواضح الذي يسعى إلى أن يكون وثيق الصلة بمحاولة الوعي الممكن بالتصورات المسبقة اللاواعية، لكي يكون موضوعيا أي غير مشترك لضرورة ذلك هذا من ناحية، ويشتمل من ناحية أخرى على محاولة التركيز مجددا على قيمة المشروع من خلال إدراك أن المعرفة مستخدمة أي مشاركة. ويتسنى لهذا الإدراك المعرفي أن يتمثل القراءة قريبا من كل فهم يرتضيه المؤول للخطاب متوقفا على استيعاب القارئ في المدى الذي يشكّله إدراكه لأفق النص مشددا على عملية الفهم في أبعاده وملايساته التاريخية.

بصراحة كانت أسئلة التوحيدي عميقة بالفعل إلى الحد الذي يسمح لها أن تكون من حيث جرأتها المعرفية أو في عقلانية صاحبها، الذي لم يكن يتوانى من إقحام قضايا إنسانية وإلهية وطبيعية وسياسية، وفي نسختها التي تخلق الجدل في زمنيته تلك حاول أركون اختزالها في: ما السبب؟ ما العلة

؟ ما الباعث لكذا؟ ما السر في هذا ؟ ما الذي يقصده القدماء بكذا؟ ما الآثار ، ما النتائج المترتبة على كذا؟ .. كيف يصير الحال إلى؟... ما المعنى الذي نعطيه لهذا القول ؟ ما وجهه؟... إلخ. ويعلق مُجد أركون بما تتيحه هذه العبارات أن هذه "الأسئلة الملحة والمتلاحقة التي تتردد على لسان التوحيدي في كل سؤال"، وهذه العينة تكفي وحدها للبرهنة على وجود موقف علمي محض لدى المؤلف، كما تبرهن على مدى عطشه للمعرفة والفهم، وكيف أنه يستعين بأنوار العقل البشري فقط من أجل إشباع فضوله المعرفي، فالعقل البشري لا يترك شيئا يخرج عن نطاقه إنه قادر على فهم جميع الظواهر¹. إن هاهنا مسوَّغ يتيح لأركون الربط بين الفهم والسؤال لكي نتمكن من القول أن السؤال هو فن الفهم، وإذا كان ذلك كذلك فإنه يجزو على القول بأن تبني التوحيدي لهذه الأسئلة يمنحه حضورا في الكتاب أوسع مما نتصور علاوة على أن إجابات مسكويه كانت أكثر من حيث مساحة السرد. ويضيف الدارس معلقا على تجربة التأمل المعرفي الذي حذا به كلا المتحاورين، مصنفا المستويات التي يتخذها السؤال لديهما وقوفا على البعد الأنسي "ولكن الحكيم حتى لو وصل إلى هذه المرحلة التأملية العليا حيث يمكنه أن يتذوق الطعم الفريد للمعرفة الكليانية، لا يمكنه التوصل إلى الراحة النهائية مادام عائشا في مجتمع البشر، هذا هو الدرس الأساس الذي يمكن أن نستخلصه من الهوامل، أي من الأسئلة التي يطرحها التوحيدي على مسكويه. فهناك تناوب بين الأسئلة التي تصعد بنا إلى ذروة التأمل والتفكير عن طريق ملابساتها المتعددة، وبين الأسئلة التي تنزل بنا إلى أسفل: أي إلى مستوى الحياة اليومية المعاشة التي تطرح باستمرار وبألف طريقة مختلفة مسألة الإنسان وعذابه"². ويبقى أن تفرع هذا السؤال إلى مستوى فكري وآخر تداولي يومي يعكس التوجه الأنسي

* تلك الحقة التي تبلورت فيها هذه الأسئلة ينير أركون المدى الذي تثار فيه تلك الحوارات، إلى درجة أن العلاقة التي جمعت السائل والمسؤول كانت لا تعدل أن تكون علاقة معلم بتلميذ وهذا تبعا للجهة التي كان يتعامل بها هذا الأخير مع الأول أما بالنسبة إلى عدم انتظام سياق السؤال فإن الدارس يميظ اللثام عن الغاية التي "أصبح عمل الفيلسوف يتمثل في توجيه التلاميذ الجدد والهواة الذين يريدون ممارسة العمل الفلسفي ، ولكن يجدون أنفسهم ضائعين وسط هذا الإنتاج الضخم والغني والمتراكم منذ أكثر من قرن ونصف قرن، ولكن المتبعثر. كما أصبح عمل الفيلسوف يتمثل في بلورة تركيبات أو خلاصات انتقائية ثم تطبيق المجريات والأفكار المهضومة على مجالات جديدة وبشكل شخصي مبتكر"، مُجد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، (مرجع سابق)، ص152.

¹ المرجع نفسه ، ص105.

² المرجع نفسه ، ص127.

للعناية بالتجربة الإنسانية في ذروة تشكّلاتها النخبوية والعامّة بما هي الأخرى تكون أحيانا موجودة في علاقة غير طردية، ولكنها ضرورية إذا تعلّق الأمر بمشكل التآزم الذي كان يعيشه التوحيدي وكيف أنه انعكس على همه المعرفي .

2_ التأمل وفن الفهم:

شغف مُحمّد أركون بتلك الأسئلة التراثية عبر صياغة فرادتها المتخللة لخطاب التوحيدي*، فضلا عن كونه يذيل أسئلته بأسئلة أخرى بدافع مشاركته هذا القلق المعرفي _عبر الميثاق بين السائل والمسؤول_ وهمه الوجودي في فهم التوجه نحو الموت، متسائلا مُحمّد أركون عن المناقشة المأساوية التي تدور في ذهن المؤلف "هل يتحدث التوحيدي عن العدم بعد الموت من أجل أن يشير دحضا حاسما للانتحار باسم الجوهر الخالد للإنسان، أو لكي يزيد عن طريق آثار البلاغة اللفظية من تلك العظمة المربعة للخيار الذي يضعنا الانتحار أمامه: إما الوجود أو اللا وجود؟"¹. وصولا إلى هذا المعنى من المشاركة التي يكون فيها الدّارس هو صاحب السؤال الذي يواجه به النص التراثي، وهو سؤال آثاره النص غير مستبعد أن ينتظر منه الإجابة على انشغاله، ولنعلق على هذا السؤال بإشكال آخر متعلق بالحدّ الذي يمكن فيه اعتبار هذه المشاركة من مُحمّد أركون _التوحيدي مشاركة وجدانية²، تتخذ شكل المودة، وهذا لم يستطع أركون أن يخفيه في الكثير من المواضع، فما يربطه بالتوحيدي هو ليس علاقة دارس حدائثي بمؤلف كلاسيكي، وإنما هو ميل وجداني اتجاه هذه الشخصية. إن هذا التجديد في مقولات التوحيدي لم يكن بدعا من الدارس إن كان هو الذي لا يجد حرجا من الالتفاف طورا حول خطاب الاستشكال، ووصفه طورا آخر بالشلال المتلاحق والممتدّ من روح الأسئلة مشبّها إياها

* يحلل مُحمّد أركون شخصية التوحيدي في العديد من المواقف التي لا يمكن حصرها إلا أن المستوى المهم من هذا التحليل متوقف في عمومهِ على إظهار أن " الإنسان المخنوق من قبل الضغوطات الجماعية للمجتمع، والمطارد من قبل الحساد والأشرار، والمكبوت في أعزّ مشاعره وأحاسيسه من قبل عصابة المتزمتين والمتعصبين والظاهريين الحرفيين، يمكن أن يصل به الأمر إلى درجة فقدان آخر ذرة من الاستقلالية الذاتية التي يمتلكها...الموقف العقلاني الذي اتخذه في مواجهة الموقف الأسطوري التوليتاري الذي لم تمسه النزعة الثقافية إلا قليلا قد رمى به في وحدة موحشة وقاسية داخل شعبه ومجتمعه"، مُحمّد أركون ، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية،(مرجع سابق)، ص131.

¹ المرجع نفسه ، ص131.

² هانس جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، (مرجع سابق)، ص328.

بالاعتراضات الوقائية ضد الانتصار السهل للفكر التجريدي، ومن هنا تكمن فرادة مشاركة الرجل في مقولته "إن الإنسان قد أشكل عليه الإنسان"¹، وإن كان الأمر لا يتوقف عند هذا وحسب باعتبار أن الناقد جدّ حريص على النسق الممتد في جملة الأسئلة*؛ التي تثير أحيانا والقول لمحمد أركون "معطى نفسانيًا آخر منغرسا فينا جدا. وهو يقدم للتوحيدي موضوعا مكملا للسابق: قصدت موضوع الأمل وهو يستخدمه لترسيخ موقفه أكثر، أي لإثبات حب الحياة يعبر عن نزعة طبيعية ومتجددة فينا باستمرار"². لذلك قد ينتهي القارئ إلى عدم إخفاء ما تسفره هذه القراءة فعلا من ذهول أمام هذه التقلبات في حدة وجرأة بعض الأسئلة إقبالا/إدبارا من قبل التوحيدي، ولما كان هذا منذ البداية انعكاسا لخبرته، ولا يكاد يتفرد هذا العمل بالاضطراب المعرفي لوحده، بل إن جملة ما كتبه كان يعبر عن تيه، وهو ما شدد على العناية بتعميمه أركون منذ البدء قائلا: "وإذا لم نأخذ بعين الاعتبار هذا التفسير ليس فقط في الهوامل، وإنما لكل أعمال التوحيدي فإننا لن نفهم تقلباته وحالاته المختلفة والمتناقضة. وكيف يمكن أن نفهم أنه يبدو لنا تارة متمردا، وتارة نبيلًا مستسلما للمقدور، تارة مستقيما نزيها، وتارة مغتابا غامما، تارة مثاليا حالما، وتارة ماديا حاسدا للآخرين على نجاحاتهم في الحياة؟ كيف يمكن أن نفهم أنه يبدو لنا تارة عقلانيا صارما، وتارة مؤمنا ورعا، تارة فخورا طموحا، وتارة غريبا بين البشر، تارة بحاثه مولعا بالعلوم وواثقا بالقيمة الخلاصية للمعرفة، وتارة عديميا يصل به الأمر إلى حدّ إحراق كتبه"³. إن هذا دافع كاف لجعل محمد أركون يفتش في ثنايا شخصية التوحيدي عن توجهاته الفكرية في الوقت الذي تترّجّ فيه أسئلته على أكثر من قضية، وعلى أعقد من ترتيب

¹ التوحيدي ومسكويه، الهوامل والشوامل، تح: أحمد أمين، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة/ مصر، د ط، د ت، ص 180.

* ربما يكون هذا الإشكال الذي يستعيده محمد أركون في العديد من كتاباته ولا يجد حرجا من أن يجعله نصب ما يهدف إليه في تحليله لشخصية التوحيدي وربما لهذا جاز لنا القول: إنه يشعر إزاءه بما يسمى بمديونية المعنى (*La dette de sens*) مصطلح "من اختراع الباحث الفرنسي المعاصر مارسيل غوشيه وهو يعني به أن تشعر بأنك مدين لشخص ما بشكل مجاني لأنه فتح لك آفاقا معرفية جديدة أو علمك ما لم تعلم، وهكذا كان الناس يتبعون الأنبياء والمفكرين الكبار لأنهم يشعرون بأنهم مدينون لهم بالمعنى والمعرفة مثلما تشعر أنك مدين لشخص ما لأنه تكرم عليك وأسلفك نقودا. ولولا مديونية المعنى لما اتبع الناس الأنبياء والمصلحين الكبار طوعا وعن طيبة خاطر"، محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، (مرجع سابق)، ص 22.

² محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، (مرجع سابق)، ص 129.

³ المرجع نفسه، ص 104.

موجه أمام مفاهيم؛ الله، الإنسان، الوجود، والدين، والسلوك... إلخ، إلى الحدّ الذي لا يشكّ عن كون السائل "ينتقل بسهولة من التشرّيح العقلائي للواقع إلى نشيد الحب الصوفي"¹. بناء عليه تتّضح هناك علامات كبرى إلى أن ثقافة التوحيد هي تجلي فعلي في الخطاب الموجّه إلى مسكويه، الذي للأسف لم يتوان حسب مُجدِّ أركون من تفادي الإجابة عليها، فهي تروق للتوحيدي انطلاقاً من "إحساسه بالحياة المعاشة مشحوداً باستمرار من قبل تأملاته الشجاعة عن مصيره أو قدره الخاص بقدر ما، هو مشحود بملاحظاته الثابتة عن معاصريه، أيّا تكن الأوساط الاجتماعية التي ينتمون إليها، ومن الملفت للانتباه حقاً أن نرى أن مسكويه يرفض بكل تعال واحتقار أن يرد على مجموعة أسئلة عن العقائد الشعبية... بل ولا يكلف نفسه عناء ذكر هذه الأسئلة كلها"².

إذن؛ من المناسب التدخل لمساءلة صمت مسكويه عن هذه الأسئلة وعن تفادي مُجدِّ أركون طرحها في ضوء الأسئلة التالية: ما يضيرنا أن نستشكل تأملات مسكويه في أسئلة دون أخرى؟ وهل نكتفي بالقول أن الأمر بكل بساطة هو صرف النظر اتجاه أسئلة بالغة الأهمية، ولم يصرف الحوار عن العديد من المسائل المهمشة؟*، تبعاً لرؤية مسكويه إلى مستوى الأسئلة الموجهة إليه وسبل تقصّي الإجابة لديه من خلال رسالة «النفوس والعقل واللذات والآلام»، يحجم عن الاستفاضة في الإجابة عن سؤال قدّم إليه ودليله في ذلك عدم معرفته بدرجة السائل العلمية، وحظه من الحكمة³، يبدو أنه لم تُعطَ قيمة كافية مستقلة لتلك الأسئلة إلا عبر أجوبة مسكويه، ولهذا فما قيمة السؤال في ذاته

¹ مُجدِّ أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، (مرجع سابق)، ص 103.

² المرجع نفسه، ص 110.

* ليس أدل على وصف وضعية التوحيدي ورغبته الجامحة في إقحام غيره فيما يتمخّض لديه من أسئلة هو أنه غير بريء من حالة قد يعيشها أيّ فيلسوف باعتبار أن هذا الأخير حسب طه عبد الرحمن "وإذا كان يسأل ولا يفتأ يسأل فليس لأنه يملك زمام السؤال ويملك بالتالي زمام إيقاع المسؤولية على غيره _أي يضع سؤاله عما شاء ولمن شاء ومتى شاء وحيثما شاء فيكون هو وحده السائل والمجيب غيره_ وإنما لأنه مسؤول عن كل أفعاله جليلها ودقيقها، بما فيها سؤاله نفسه ولأنه مطالب بتفريغ ذمته من هذه المسؤولية فشعوره بهذه المسؤولية هو الباعث له على دوام المسألة عسى أن يظفر بما يجيب به عن الأسئلة التي تحيط بوجوده وتحجم عليه من كل جانب وتجعله مسؤولاً قبل أن يكون سائلاً ابتداء من حق السؤال وواجب الجواب نفسيهما نحو: لم تسأل؟ وعم تسأل؟ ومن تسأل؟ ولم ينبغي أن تجيب؟ وعم ينبغي أن تجيب؟ ومن ينبغي أن تجيب؟"، طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، (مرجع سابق)، ص 15.

³ مسكويه، رسالة في النفوس والعقل واللذات والآلام، ضمن كتاب عبد الرحمن بدوي، دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت/لبنان، ط 1، 1981، ص 79.

ولذاته؟ وهل كل الأسئلة كانت تحتمل الإجابة الكافية والاستعداد المعرفي من قبل مسكويه؟ وما مدى انفتاح السؤال على القارئ؟.

إن ما يتخذ السؤال اتجاه التأويل للفهم هو تخرج التأمل، الذي يدفع بالمؤول لقراءة الجوانب التي قد تعجز عنها عدة أجوبة لسؤال واحد، وهكذا تظل علاقته به كقارئ ليس كمجيب عنه، بقدر ما هو يسعى إلى تقليص سوء الفهم النص والكائن، ويبدو واضحا "أن الموقع الذي يحدّد هرمينوطيقا للكائن الإنساني هو موقع مثبت، وأن التظاهر والوقوف على مبعدة من الأشياء كما لو أنها مجرد موضوعات الملاحظة والرصد يسقط من اعتباره النقطة الرئيسة في فهمنا الناس الآخرين والثقافات الأخرى، ومن الطبيعي أننا حين نواجه الآخرين فان هؤلاء الآخرين يتحدثون إلينا أيضا"¹، ولا يتناهى أن يبدو الحوار الذي يعرض في «الهوامل والشوامل» حوارا كلاسيكيا قادمًا من ثقافة تراثية يسري لدى القارئ مجرى فحص بلغة حديثة.

لكي يتاح لنا إعادة صياغة النص مجددا علينا أن نناقشه في كليته، التي سلف وأن عرضت في قيمة السؤال، لأنّ تموضعه في الخطاب الشمولي _تبعًا لنص الأجوبة_ يمهدّ لنفس آخر للمفكر؛ وهو يتخطّى عتبة مشاركة التساؤل إلى معاينة خبرة مسكويه في الجواب ومقارنته أيضا ضمن حدود موقفه الفلسفي*، مع إعطاء التوجّه الفكري السائد معنى أمام خصوصية العمل على مفهوم الأنسنة، والاهتمام بالتوجّه الثقافي العام ليصل إلى منهجيته المتبعة وأنثروبولوجيته أو كيفية تصوّره لمكانة الإنسان في الكون². وليكن أن مقارنة الدارس لشخصية مسكويه من خلال تحليل معمّق لأجوبته كانت أيضا في غاية الاقتدار من فهم المدونة ككل، استجابة لمراقبة سمات الموقف الفلسفي لمسكويه

¹ هانس جورج غادامير، بداية الفلسفة، تر: علي حاكم صالح، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت/لبنان، ط1، 2002، ص37.

* الشكل الأحداث هو الذي نسمّيه (السؤال المسؤول) فالسؤال الفلسفي الأحداث ليس سؤالًا فاحصًا لموضوعه، متوسلا بوضعه كسؤال كما نجد عند سقراط ولا سؤالًا ناقدا لموضوعه مسلما بوضعه كسؤال كما نجده عند كانط، وإنما سؤال يسأل عن وضعه كسؤال بقدر ما يسأل عن موضوعه، أو بلغة الفحص السقراطي سؤال يفحص وضعه كما يفحص موضوعه، أو بلغة النقد الكانطي _سؤال ينتقد وضعه كما ينتقد موضوعه، طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، (مرجع سابق)، ص14.

² محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، (مرجع سابق)، ص140، ص151، ص155.

في سياق ما يميزه عن موقف الفيلسوف الحديث في عصرنا **، فإذا كان يشترك معه في الموقف الفكري نفسه الذي يدفعه إلى تعميق التفحص العقلائي باستمرار، غير أنه لا يمتلك غناه العقائدي نفسه، ولا مرونته من حيث فهم الإشكالية أو طرحها، لا يتوقف -إذًا- المفكر عند هذه الملاحظات إلا ليرصد أخرى عبر توسيع دائرة نظره إلى الفلاسفة المسلمين، والحدود العقلية لديهم، ويعتقد جازما أن "تقدمهم الفكري قد فرمل أو أوقف عند حدود معينة بسبب العامل التالي : وهو أن الجهاز العقلي الذي كان متوافرا لديهم لم يكن حريصا على التغلغل في أعماق الواقع بقدر حرصه على الصرامة الشكلائية"¹.

وتزداد ضرورة تقدير نموذج الإجابة في سعة السؤال المراد تشخيص علله أو هويته أو معانيه الكلية الموجهة إلى القنوات التي يؤمن بها الفيلسوف، لأجل القول -من وجهة نظر منهجية- أن مسكويه لا يجيب على أيّ سؤال من الأسئلة المراد مناقشتها، إلا بعد أن يصوّب الخطأ الوارد في سؤال التوحيدي، كما أنه يعلق أحيانا عليه بالإشارة إلى إلزامية التقديم أو التأخير في طرح الأسئلة، وكذلك يعيب عليه المرجعية الهشة في الفرضية التي يؤسس عليها السؤال، ومن هنا كانت الحاجة ملحة إلى بلورة مفهوم السؤال الحدائي الذي يصغه الفيلسوف؛ ففي اعتقاد طه عبد الرحمن هو "الذي لا يخوض في أي سؤال اتفق ولا ذاك الذي يخوض في كل سؤال خاض فيه غيره، تقليدا له، وإنما هو الذي لا يسأل إلا السؤال الذي يلزمه وضعه ويلزمه الجواب عنه -أي عليه مسؤولية وضعه ومسؤولية الجواب عنه - ولا لزوم للسؤال الفلسفي ولا للجواب عنه في وضعية هذا المتفلسف إلا حيث تتعين الحاجة إلى تحرير القول الفلسفي العربي وفتح آفاق الإبداع فيه"². وهاهنا مضطرين لضرورة مساءلة مُجد أركون إلى الدرجة التي تمكن فيها من وعي صياغة السؤال استنفادا للحدّة التي بلغت فيها قدرة

** يؤكد مُجد أركون أن الضعف الفلسفي لدى مسكويه كامن في انصياعه لإغراء الصرامة الفلسفية -المفهومية وعظمة القياس المنطقي وتارة ينصاع لإغراء العقيدة الأفلاطونية الجديدة، مُجد أركون نزعة الأنسنة في الفكر العربي، (مرجع سابق)، ص553.

¹ مُجد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، (مرجع سابق)، ص140.

² طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، (مرجع سابق)، ص16.

التوحيدي على إثارته، وأن يمرر عبره هذا التكافؤ وإرادته في عيش إشكالاته، فإلى أي مدى يمكن إقرار ذلك والتأكيد عليه؟.

لما يتناول مُجد أركون تحليل متن الأجوبة فإنه يسمح للملاحظات التي أرفدها بالعلاقة الموجودة بين المتحاورين بأن تعلن عن نفسها؛ في توضيحه القلب الذي استطاع فيه المسؤول أن يبلور صياغة السائل، وهكذا "نلاحظ مثلاً أنه يوبخ التوحيدي على أقل هفوة يرتكبها بخصوص استخدام المفاهيم أو المصطلحات، كما يحاسبه على أقل انحراف يرتكبه بالقياس إلى المنهجية المكرسة لدى الفلاسفة الحقيقيين أو ما يدعوهم بالمحققين: أي الباحثين بكل دقة وصرامة عن الحقيقة. وبما أن مسكويه كان واعياً بأنه لا يوجد في الفلسفة مفهوم حيادي فإنه راح يرفض الاستخدام الحر لأي كلمة أو أي تعبير"¹. فهل يكون هناك مانع من القيام بمقاربة الأسئلة في انفتاح دائم على مفاهيم النص وعلى فهمنا؟ لهذا الشق من الكتاب الذي يستبدل فيه الشك يقينا والسؤال جواباً، "إن ماهية السؤال هي أن يكون له معنى يتضمن هذا المعنى معنى الاتجاه ومن هنا فان معنى السؤال هو فقط الاتجاه الذي منه يمكن أن يعطى الجواب، إن كان للسؤال معنى. فالسؤال يضع ما هو موضع سؤال في منظور معين. وعندما يثار السؤال فإنه يفتح وجود الموضوع عنوة إن جاز التعبير. لذلك فان الفكرة التي تشرح هذا الوجود المفتوح هي جواب ومعنى الجواب يكمن في معنى السؤال"²، ثم إن المدى الذي كانت فيه الأسئلة التوحيدية متشظية ومتشعبة لاقت فيه العناية المعرفية لدى مسكويه، على الأقل في الاعتراف بأنها ترقى إلى مستوى إجاباته، وكونها في النهاية أسئلة موجهة نحوه، وهو من سيتبناها في الوقت الذي لا يليق أن يعبث كما لم يشأ التوحيدي أن ينظمها، ولهذا فمسكويه يقر بصراحة أنه "ليس للمجيب أن يقترح السؤال، وينظم الشكوك ولأجل هذا اضطرت إلى الكلام في جميعها على حسب مراتبها"³. وعندما يصلنا هذا النص الكلاسيكي ويصبح موضوعاً للتأويل فإنه يطرح على المؤول سؤالاً يحاول المؤول أن يجيب عنه من خلال التأويل، ومن صفة التأويل الأصيل أن يربط نفسه

¹ مُجد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، (مرجع سابق)، ص 145.

² هانس جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، (مرجع سابق)، ص 483.

³ التوحيدي ومسكويه، الهوامل والشواغل، (مصدر سابق)، ص 89.

بالسؤال الذي وضعه النص، أن تفهم النص يعني أن تفهم هذا السؤال، وتفهم النص لا بدّ أولاً أن من فهم أفق المعنى وأفق التساؤل الذي يتحدد داخله اتجاه المعنى.

ما يميز فعلاً نص مسكويه حسب مُجدِّ أركون هو أسلوبه وجرأته في التعامل مع السؤال، أقل ما قال عنه حقاً أنه يؤمن بذاك "اليقين المنهجي أو لنقل هذا المعيار الأعلى للموضوعية المتمثل بمنطق المفاهيم، يلعب دوراً حاسماً في دحض آراء المتكلمين والفقهاء والفلاسفة الضالين وكل أولئك الذي يدعوههم بازدراء الجهال"¹، ولا أدل على هذا من القواعد المنهجية المعني بها طول ما هو مهتم بالإجابة، ثم إن مقولاته في مجارات السؤال تقيض لكلامه أن لا يكون مجرد رد عن الاستفهام، بوصف الجواب لا يعني المكتسبات المعرفية لدى الفيلسوف منفرداً بقدر ما هو يشكل أفقا أنسياً في العصر، فقد بات من الواضح -إذاً- "أن الملاحظات التي يرفقها مسكويه بمرجعياته وإحالاته، بالإضافة إلى الاقتضاب الصّارم الذي يتميز به نصه يؤكدان هذا التطور الذي طرأ على الفلسفة العربية الإسلامية في القرن الرابع الهجري"².

وعلى الرغم من هذه الشمولية في تطور العرض الفلسفي وتصاعد المزاج المعرفي لدى النخبة المعنية بهذا الزخم الهائل من التحرير في مشكلات السياسة والعناية بالإنسان في الجانب العملي والمستوى التجريدي في الأخلاق، يزيح مُجدِّ أركون بعض الخصوصية التي خلعتها على الفيلسوف بوصفه يملك أن يحال على مدونته بالتكامل في النظر إلى الأخلاق، ولأن "مسكويه يتميز عن بقية الفلاسفة المسلمين من حيث كونه خصص مكانة كبيرة للأخلاق داخل التنظيم العام للمعرفة والعلوم"³، وهذا مكمّن الاختلاف بينه وبين الذين اهتموا بمبحث الأخلاق من السابقين له أو اللاحقين به أمثال أبي الحسن العامري وأبي حامد الغزالي.

وبالعودة إلى نص «الهوامل والشوامل» يمكن أن يلحظ على الجانب الحيوي في الأجوبة على أنه كان امتداداً لنسق يمتد كذلك في الأسئلة، وليس غريباً أن نتبع هذه العلاقة في تحليلها، إلى هنا لا

¹ مُجدِّ أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، (مرجع سابق)، ص 145.

² المرجع نفسه، ص 152.

³ المرجع نفسه، ص 155.

يتخطى مُجدُّ أركون نموذج مسكويه في عرض المعطيات الفكرية التي وإن جاز لنا أن نطلق عليها وبحفظ شديد سمة العلمية، إلا أن التكامل كان بالفعل من حظ أجوبته فقد "ساعد الطابع العملي للأسئلة التي طرحها التوحيدي على تدعيم هذا التوجه في فكر مسكويه وهذا ما تأكَّد في الشواهد: أي في أجوبة مسكويه على أسئلة التوحيدي المدعوة بالهوامل، والأنثروبولوجيا تبدو في الشواهد بمثابة الباعث الأساس أو الهيكل المتناسك لرؤيا فلسفية كاملة للعالم"¹.

إن اعتراف مسكويه بالطرف الآخر المجادل له هو مستوى من الاعتراف أول ما يتكئ عليه هو التماثل، وربما هذا من شأنه أن يجعل الطرف الآخر يسعى إلى استقطاب معارف يفهم بها الخصم، المنافس هو الذي يطمح إلى التساوي مع الغير أو تجاوزه، وهذا الاستعداد هو ليس مشروطا بالتكافؤ المعرفي بقدر ما يقف على الميثاق، إذ يخوّل التعامل معه باعتباره جزءا لا يتجزأ من النص، بفعل أن دوره لم يقلّ عن دور المؤلف باعتباره خاضعا لمقام حوار، حيث تبقى المواجهة محددة بحالة الخطاب². وتتضح أكثر العلاقة بين الكتابة ومسلمات الشخصية بصفقتها تجسيدا أولى لمعطياتها كونها راسخة في نهاية الأمر في المدلولات التي توفرها الثقافة الكامنة لدى الفيلسوف، وهاهي تشكل حيزا مفاهيميا يوفر إدراك المعاني المتراكمة لدى شخصه، ومن ثم تلغي الحكم الذي سبق وأن وصف به من قبل التوحيدي في انعدام التراكم الكاف لدى مسكويه إنسانا/متعلما ويدافع أركون في المقارنة بين التحيز الذي كان إزاء ذاته الفلسفية لذلك يعتقد أننا "عندما نقرأ الأسئلة والأجوبة الواردة في كتاب الهوامل والشواهد والمتعلقة بمسألة الكيمياء، وعندما نصغي جيدا للهجتهما وطريقة صياغتهما ومقاصدهما، فعندئذ ندرك إلى أي مدى يظل التوحيدي متحيزا ضد مسكويه وذاتيا جدا في أحكامه العلمية، كما ويبدو رصينا ومتزنا في أقواله وبالتالي فمن الصعب تصديق الاتهامات التي يطلقها التوحيدي عليه بأنه كان مغرورا وأحمقا وحسودا"³.

¹ مُجدُّ أركون ، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية ، (مرجع سابق)، ص 156.

² بول ريكور، من النص إلى الفعل، تر: مُجدُّ برادة، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الإسكندرية/ مصر، ط 1، 2001، ص86.

³ مُجدُّ أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي ، (مرجع سابق)، ص 125.

ولا تتوقف لهجة التحدي تتصاعد أحيانا في هذا الحوار إلى درجة الاستعلاء والعظمة وبكل جرأة يتفانى التوحيدى في دمج كل مكتسباته القبلية في هذه المقابلة، ولا يستغنى عن كل ما له صلة بالبيان والبرهان من شعر ومسائل عقلية، وهذا يشكل مرجعيته ويقصي مسكويه إحداها بالقول أنه "لو حملنا معاني الشعر على تصحيح الفلسفة وتنقيح المنطق لقل سليمه وانتبهك حريمه وكنا مع ذلك ظالمين له"¹.

إن أهم ما يميز هذه القراءة هو دمج المدونة في حوار أصيل مع الخطاب المتزامن مع المؤلف، ولعل ما يسعفنا للتنقل بين النصوص التي لم تكن بالنسبة إليه هوامش وإنما بشكل أو بآخر هي مقحمة ضمن صيرورة رسائله، فمعاصر لمسكويه كالتوحيدى ليس بمقدورنا إغفال القلق المعرفي المتصدّر لتجربته، والإشكال الذي يورط فيه أجوبة مسكويه هي الأخرى، ويدعم هذا اتجاه مُجد أركون إلى تحديد موقفه الفلسفي؛ ففي تناوله مفهوم الموضوعية*، كما فهمها مسكويه فإنه يرى بأنها تتخذ لديه "أهمية ذهنية أو تجريدية لا فكرية بالمعنى المحسوس، فالموضوعية كما فهمها مسكويه لا تعني مراقبة الشيء ودراسته كما هو بقدر ما تعني إدراجه في شبكة مسبقة من المفاهيم"². كما يبدو أن الجهاز العقلي الذي كان متاحا لدى مسكويه وجيله لم يكن من الجرأة الكافية بما أنه يتخلّله بعض القصور، ولهذا لم يكن حريصا على التغلغل في أعماق الواقع بقدر حرصه على الصرامة الشكلانية، واللافت للنظر أن توجه مسكويه حريص للغاية على التقيد بشكل صارم لموقف ومنهجية يؤكدان نفسيهما ضمينا في كل جواب وصراحة من حين لآخر، ولهذا تبدّى مسكويه لمحمد أركون "كمفكر معلّم إلى حد كبير مثله في ذلك مثل مفكرين آخرين في عصره. فالبعد الديني لا يفرض نفسه عليه إلا على هيئة مجموعة من الشعائر والطقوس"³.

¹ التوحيدى ومسكويه، الهوامل والشوامل، (مصدر سابق)، ص 85.

* والموضوعية تعني عندئذ التجرد من كل مشاعر عاطفية ولجم المصالح الشخصية أو الميول الذاتية كما وتعني التجرد من كل انتماء ديني أو مذهبي أو سياسي أو عائلي لكي يستطيع المفكر أن يطبق بنجاح مناهج تحليل الواقع فهناك نتيجة واحدة تهم الفيلسوف في نهاية المطاف هي: الحقيقة المقبولة من قبل كل روح سليمة ورزينة أي كل روح غير مبالية بأي مشروع إنساني آخر غير المشروع الفكري. وتزداد ضرورة قمع مشاعرنا الشخصية والذاتية كلما كان الموضوع المعالج يخص أحد الميول السرية الخاصة البشرية، مُجد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، (مرجع سابق)، ص 143.

² المرجع نفسه، ص 144.

³ مُجد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، (مرجع سابق)، ص 141.

إن المحاولة في إثارة قضايا من خلال الاهتمام بحوار الكاتبين الكلاسيكيين يثير جوانب مهمة من التأمل ، وتبعا إلى الدراسة في محاولة إلى إيضاح موقفه من هذا التلاقي التاريخي، نقول هذا إذا أدركنا أن الخيارات المتاحة له تحتاج أيضا إلى من يسألها، وهل ستسعه إلى استنفاد سبل للفهم؟ هذا ما لا نطمح إليه، وإلا فإن نص مسكويه منته لا محالة بعد أن يسأله أركون، ويجدر أن نعلم المساحة التي نشأ فيها هذا السؤال فليس بالإمكان أن نفهم النص _من منظور هرمينوطيقي_ إلا إذا فهمنا السؤال الذي يجيب عنه هذا النص في أكثر من بعد.

3_ الحواشي وأفق الترجمة:

ليتسع الآن أفق هذه الضيافة لنستدعي نصا آخر موجودا ضمن كتاب مُجَّد أركون، ولا سيما إذا علمنا أنه موجود في النسخة العربية المترجمة من قبل هاشم صالح، ولطالما همشت إحالاته تلك التي حاول عبرها إضافة شروحات على المتن، ولعله من الصواب القول أن مقولاته كانت أحد آفاق العملية التأويلية، مع العلم أنه يشارك النص أحد آليات هذه العملية، وهي التطبيق، ولا يتسنى استنطاق مشاركته إلا إذا مررنا عبر هذا المركز إلى تطبيقات الهامش بما هي أطياف المؤلف.

إن لدينا هاهنا هامشا للنص المركز عبر مقولات هاشم صالح كمؤلف نص آخر يفرض وجوده، فما هو متعارف عليه أن قيام المترجم بنقل نص هو إذ يتغيا ذلك يكون بصدد القراءة كمفهوم يقيض له فهم النص عبر ما أوتي من آليات في لغته، لفهم لغة مغايرة، فهل يقدم لنا نسخة مطابقة؟ هذا ما تنفيه أطروحة كل ترجمة من خلال فهم أفق القارئ/المترجم من جهة ما يفرض تأثيثه داخل الثقافة تراثا/حادثة.

كان هاشم صالح وهو يناقش كتاب «الهوامل والشوامل» عبر الهوامش ينقل النص من كسله المبهم ويزيح وعينا بكلاسيكيته عن المؤلف، ويقلص من عناء القارئ الذي لا فكاك من أنه يتلبث للتوحيدي هنا ليجده هناك، وحتى ليعلم أخرى أنه في تأجيل ما بعده تأجيل كي لا يبلغ ذاك الإشباع المعرفي، الذي يعتقد أنه موجود لا محالة في النص كفاية، وبناء عليه فإن النص الهامشي في الإحالات يتيح فهما لجانب معقد من النسخة التي كتبها المؤلف، ومن حيث يتعاضم هذا الهامش لا ليتقلص

النص بقدر ما يكون شاهداً على دال غيره. كيف يمكن أن نقول أن هذا المفكر الحداثي قد فهم السؤال الكلاسيكي؟ موقع مُجّد أركون بالنسبة إلى النص الماضي هو غير متجاوز للبعد الزمني الذي يشترطه الفهم، فضلاً عن كون "كل مواجهة مع التراث تحدث ضمن الوعي التاريخي هي مواجهة تتضمن تجربة توتر بين النص والحاضر، والمهمة التأويلية لا تتمثل في تغطية هذا التوتر من خلال القيام بمحاولة مماثلتهما بسداجة، إنما تتمثل في إظهار هذا التوتر بوعي. وهذا هو السبب في أن إسقاط أفق تاريخي مختلف عن أفق الحاضر إنما هو جزء من المقرب التأويلي"¹، ولا يعزب عنا من على حواشي هاشم صالح أن نرى التراث أيضاً كما لم يقحم خطابه إلا توسطاً في توضيح الفهم الأركوني لمسكويه، إن هاشم صالح وسيط ذو حدين إذن؛ هو المترجم الذي نقل النص من الفرنسية إلى العربية، وهو في ذلك بمفهومنا للترجمة يستضيف مُجّد أركون ومسكويه مرة أخرى ضمن الثقافة العربية، وهو القارئ المعاصر للمفكر _مُجّد أركون_ الذي يوضح مفاهيمه وأساليبه لدى قرائه، كما يفكر لصالح المفكر ولصالح القارئ كوسيط تأويلي لغوي بين الفرنسية والعربية، وبين التراث والحداثة.

إن هاشم صالح لم يقتصر كمترجم لنص مُجّد أركون فهو ينتقل بين العمل الترجمي والتأليف ولهذا حينما يكتب في التنوير فهو متورّط داخل الخطاب الأركوني بشكل ما، لما يراجعهُ ضمن المشاريع الكبرى في الفكر العربي، وما لا يمكن الجزم بقوله هو أنه يقحمه أحياناً داخل أسئلته، وكأن هذا الخطاب هو المدخل الذي لا بدّ من العبور من خلاله، أو أنه مشكل ضمن شعوره بالآخر، إنه إشكال يصوغه هاشم عبر كتابه «الانسداد التاريخي، لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي» فلا يجد حرجاً من إثارة العواضل من سكونها العميق وييدي رأيه اتجاه المثقف العربي باعتباره وإها "إذ يعتقد أنه متحرراً لمجرد أنه ركب قشرة حداثية جديدة فوق طبقة فكرية قديمة راسخة الجذور. التحرر الحقيقي لن يتمّ إلا بعد تفكيك البنية القديمة ومن خلال هذا التفكيك نفسه، وينبغي أن يصل التفكيك إلى أعماق نقطة إلى أعماق طبقة طبقات التراث"².

¹ هانس جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، (مرجع سابق)، ص 417.

² هاشم صالح، الانسداد التاريخي، لماذا فشل التنوير في العالم العربي، دار الساقي، بيروت/لبنان، ط 1، 2007، ص 303، 304.

تأتي -إدًا- إعادة وسم المشروع الأنسي لمحمد أركون بقدر غيابه/حضوره- عبر هاشم صالح- في هوامش نصوصه في كتابه الموسوم ب: «معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية»، وفي تفاصيل الأسئلة التي لا يمكن أن نتجاوز أحدها إلا لنعلن أن القراءة في الهوامش تيهًا بالنسبة لملتقي يتساءل على الدوام من يدرس؟ هل هو مسكويه أم مُجد أركون؟ ولنا في ذلك خير نموذج في حضور أسئلة التوحيدي في هامش الدراسة التي قدمت حول «الهوامل والشوامل»، حتى نجد إلحاحًا غريبًا من قبل المترجم في إلزامية ترجمة لغة التوحيدي من تداولية القرن العاشر إلى تداوليتنا اليوم، أو بعبارة أكثر دقة مثلما أوردها هاشم صالح "لا بدّ من ترجمة سؤال التوحيدي من العربية الكلاسيكية إلى العربية المعاصرة"¹، وهذا أحد دواعي حل مشكل تاريخية اللغة العربية، في تسليط النظر على المعجم، وبناء عليه فإن الموقف يستدعي التساؤل؛ كيف يكون الهامش بديلاً لتجسيد وعي مغاير في التأويل من خلال -جدلية السؤال/الجواب؟ ولا يكون عزاء القارئ إلا مدى معرفته أنه "حين يتناول المرء نصاً، فإن عليه أن يسمح للنص أن يتحدث أن يفتح للنص بوصفه ذاتاً قائمة بنفسها لا بوصفه موضوعاً هذا الانفتاح الأصيل هو بالضبط ما كنا نصفه آنفاً عندما كنا بصدد بنية أنا -أنت التي تسم الوعي التاريخي الحق تشير بنية أنا-أنت إلى علاقة حوار أو جدل ثمة سؤال يوجه إلى النص، وثمة بمعنى أعمق سؤال يوجهه النص إلى القارئ(المفسر)"²، هذا التواصل يتفق على أنه كما قلنا أعلاه يستجيب لنداء الفهم، وينتقل من المخاطبة التقليدية بين كائنين إلى مخاطبة إرادة الخطاب لما تصير اللغة هي التي تتلفظ وهي التي تتحاور، "إن لكل حوار حقيقي بنية سؤال-جواب تعكس البنية الجدلية للخبرة بصفة عامة والخبرة التأويلية بصفة خاصة على ألا نغفل أن الحوار هو حوار قارئ -نص وليس حوار قارئ- كاتب"³

إن إعادة السؤال من قبل هاشم والإجابة عليه من قبل مُجد أركون هو استرجاع لتلك اللحظة التراثية التي نشأ فيها الإشكال أول الأمر، حقيقة أننا لسنا أمام تقليد متناهٍ ولكن والحال هذه ندرك

¹ مُجد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، (مرجع سابق)، ص 111.

² عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمينوطيقا، (مرجع سابق)، ص 328.

³ عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمينوطيقا، (مرجع سابق)، ص 328.

من خلال القراءة أن تخلص الأسئلة في الهامش والأجوبة في النص المركزي؛ أننا نقف في مواجهة محاكاة لهوامل أبي حيان التوحيدي وإعادة صياغتها من خلال الشرح، وبلورة منظومتها الفكرية ولم شتاتها، في حوار آخر يمنح الموضوع الحدث عبر الشرح سواء فيما يطرقه مُجدِّ أركون، أو في التعليق المتبني لدى المترجم الذي هو بشكل ما السائل الحدائي الذي يتوق إلى بلورة فهم السؤال التراثي وتحريره من قيد اللغة الكلاسيكية، ومن ثم يغدو اشتغال الترجمة الرهان الذي يأتي من خلاله أحد مراحل العملية التأويلية وهو الفهم*. إننا نود من خلال الوعي بأن عصر مسكويه بما هو مدونة أركون هو مقحم في جهاز حدائي، هذا مع العلم أن الحداثة لم تستقل عن استدعاء هذا التراث عبر لغة مغايرة، ولهذا فإن عملية استقراء مسكويه في اللغة الفرنسية هي في الوقت نفسه مضايفة لأعماله إلى الحد الذي تكون فيه الترجمة فهما وتأويلا للآخر المزدوج الكائن التراثي النحن/ الآخر. في المقابل -إذا- ستبقى القيمة اللغوية التي يستعرضها هاشم صالح نيابة عن أركون بما أن النص منقول إلى اللغة العربية التي لم يكتب بها مُجدِّ أركون نصه هذا، هي إعادة وسم لثقافة الكاتب / القارئ للتعبير عن هذا التداخل العميق في فلسفة السؤال، وإذا سلمنا بأن "التجربة التأويلية هي تجربة لغوية من حيث طبيعتها فهناك حوار بين التراث ومؤوله. والشيء الأساس هنا هو أن شيئا ما يحدث. فلا عقل المؤول يتحكم في ما توصل إليه كلمات التراث، وبإمكان المرء أن يصف على نحو ملائم ما يحدث هنا بوصفه معرفة متقدمة لما هو موجود، لذلك سيتضمن عقل لا متناه كل شيئا يمكن أن يفصح عن كل التراث"¹.

هذا وإن الحوار الذي ينشأ في ثنايا علاقة متلق- نص هو من صميم قيام ثلاثية التأويل حيث يفترض على أن يكون المؤول مدركا للمراحل الثلاث التي تعد مرجعيته في معرفة العمق الذي ينتهي إليه مؤولا، فمن خلال مروره عبر الفهم-التفسير- يأتي دور التطبيق الموسوم لدينا بالنص الأصل، فيما

* بناء على مفهومي التأويل والحوار يصل غادامير إلى الجمع بين الفلسفة والترجمة من الوجهين الآتيين: أن كلاهما فهم تأويلي ذلك أن التأويلات عند غادامير هي سمة شاملة للفلسفة بحيث لا تنفك إحداها عن الأخرى فتكون الفلسفة عبارة عن تأويل لنصوص الماضي كما أن الترجمة هي الأخرى تأويل... أن كلا الصناعتين فهم حوارية أو قل تفاهم ذلك أن الفلسفة هي فهم يجتمع فيه الفكر إلى التراث ولا فكر بلا تراث بغير لغة ومعلوم أن الوجود الحقيقي للغة هو وجود حوارية وأن التحوار الفلسفي هو تواجه جانبيين هما النص التراثي والفيلسوف، طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، ج1، الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/المغرب، ط4، 2013، ص110، 111.

¹ هانس جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، (مرجع سابق)، ص598.

يكون تفسير هاشم صالح أحد رهانات المترجم، باعتباره مؤولا لمعاني كامنة في نقد أركون ولأن "ترجمة نص ما لا يمكن أن تكون ببساطة... ولن كان اهتمام المترجم بالمؤلف وتأكيده له كبيرين... إعادة إدراك العملية الأصلية في عقل الكاتب، بالأحرى هي إعادة خلق للنص الذي توجهه طريقة المترجم في فهم ما يقوله (النص نفسه)، ولا أحد يرتاب في أن ما نعالجه هنا هو تأويل، وليس إعادة إنتاج فقط. يتسلط ضوء جديد على النص منبعثا من اللغة الأخرى من أجل قارئه"¹. يكمل -إذًا- القارئ هاشم صالح النص في كل مرة بعد أن يتجنب أركون الخوض في وضع عنوان كان قد ارتضاه التوحيدي لأحد أسئلته*، كما يقوم كذلك المترجم مقام الكاتب في إكمال أسئلة التوحيدي كما وردت في النص الأصل كقوله مثلا: "سؤال أبي حيان التوحيدي ورد حرفيا على النحو التالي: حدثني عن مسألة هي ملكة المسائل والجواب عنها أمير الأجوبة... ثم يضيف التوحيدي في السؤال السابق قائلا... هذا السؤال يتخذ العنوان التالي: مسألة مركبة من أسرار طبيعية وحروف لغوية"². في المهمة الملقاة على عاتق المترجم لا غرو أنه لا يجد مانعا من عدم تقديم كل كتاب قام بترجمته لأركون إلا وقد عبّر في الحواشي عن صياغة المشروع بمنظوره، ولا أدلّ على ذلك من تلك المقدمة الطويلة التي استهلّ بها كتاب تحرير الوعي الإسلامي. فإلى أيّ مدى يمكن القول بأن هاشم صالح كان قارئاً على غرار مُحمّد أركون أو بالأحرى مشاركاً في قراءة النص الكلاسيكي؟

إذا كان أفق هاشم صالح يتجلّى في القدرة على استنطاق مشاركته لهذا التراث، الذي صاغ به خبرته في الترجمة، فكان لها أن تتمّ دون أن يكون ملزماً بالعودة إلى المدونة التراثية من جهة، وعبر ما تسبّى له من قراءات في المنجز الاستشراقي، فإنه يبدو أحد الافتراضات التي صاغت النص الأنسني لدى مُحمّد أركون. ولا يعزب عن قياس الدرجة التي يتمثل فيها هاشم صالح الحق في الترجمة وأن نتحدث حينها عن حقوق المترجم، أليس من الأفضل معرفة إذا كان الهامش ضمن ما يريزح خلف

¹ هانس جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، (مرجع سابق)، ص 508.

* كما يذهب هانس جورج غادامير إلى أنه "بردم الهوة بين اللغات، يضرب المترجم مثلا على العلاقة التبادلية الموجودة بين المؤول والنص، وذلك يطابق التبادل المتضمن في بلوغ فهم ما في محادثة ذلك أن كل مترجم مؤول وتعني حقيقة أن لغة أجنبية تكون مترجمة أنها ببساطة حالة قصوى من حالات الصعوبة التأويلية أي الغرابة والتغلب عليها"، المرجع نفسه، ص 510.

² مُحمّد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، (مرجع سابق)، ص 121، 122.

هذا الحق؟ ولنا والحال هذه التساؤل؛ كيف توسم هذه المشاركة بالضيافة؟ بمجرد أن يطلق مفهوم الضيافة *Hospitalité* من ثقافة لأخرى تفضي بالضرورة إلى التساؤل؛ وهذا ما يسوّغ -إذا- إحلال مفهوم الضيافة بين الثقافات، ولعلها أحد البواعث للتوقف عند نموذج جاك ديريدا، بيد أنه لا بدّ من الحذر بشأن استدعاء معنى الضيافة لديه؛ ولا سيما أن دعوته تعدّت ترميم الأصلي*، ولا نتحرّج إذ ذاك من القول أن هذا الهامش لا يسعه أن يكون الحقيقة التي بني عليها النص أول الأمر، فضلا عن أن المترجم ينتقل من الهم المعرفي لنقل هذه الحقيقة عوض عرض مقتضيات النص وما يتوقف عنده، وما قد يجعله يتفادى قول شيء ما، لتضاعف المهمة من ردم الهوة اللغوية، إلى مساءلة فكرية تحتاج ما لا يتسنى، يمرره المترجم على عاتقه لما لا يمكن تخطيه الذي يوجّد عمله.

لا فكاك من أن وسم خطابنا لنص هاشم صالح الموازي لنص مُجدّ أركون هو رهين الانكفاء على حضوره/غيابه في المشروع الأنسني، فهو الذي يتيح قراءة نصين في اللغة العربية أي غير اللغة التي كتب بها النص النقدي، أما عن النص الأول فهو عودته للأسئلة وإعادة ترجمتها كما وصف هو تلك العملية التفسيرية للمعجم الكلاسيكي، وهذا متاح له طالما هو عاكف على إعادة كتابة الأسئلة كما جاءت في نص «الهوامل والشوامل»، ومن ثم فهذا الحضور ليس من المفترض أن يكون إلا ما دام يميل إلى إقحام نص آخر ومقولات التوحيد التي يعكف أركون على مناقشتها في متن الكتاب، لا نميل إلى ليّ عنق

* إن الحرص على معنى الضيافة يتخذ سبيلين لدى جاك ديريدا، فيجد ما يؤكده في التقليد اليهودي الذي يستغرق ظاهرة الضيافة في حالة الجماعات اليهودية، ويتبين لـ: فرانز روزانزويغ *Franz Rosenzweig*، أنه لما أن كانت محرومة من مأوى خاص بها فإن كل جماعة كانت تملك فقط لغة المضيف، إن هذا الشعب فقد لغته الخاصة فقد كان وأينما حل يتكلم لغة مقدراته الخارجية، لغة الشعب الذي يقطن عنده بوصفه ضيفا، جاك ديريدا، أحادية الآخر اللغوية، أو في الترميم الأصلي، تر: عمر مهيبيل، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008، ص101، وفي الطرف الآخر لا يتوانى إيمانويل ليفيناس هو الآخر من الإقرار بأن "ماهية اللغة (الكلام) هي في جوهرها صداقة وضيافة"، المرجع نفسه (هامش)، ص117. لا يتوانى جاك ديريدا من أن يلتمس في الترجمة كظاهرة حساسة وصعبة معنى الضيافة؛ كونها تجد في الترجمة تجربة مفتوحة على شرطها الضروري، زيادة على ذلك تبدو الضيافة في هذا الطرف تتخطى المعرفة بالآخر باعتباره غريبا تماما، دون تحطّي مرة أخرى تحديد هوية الآخر الغريب بصدد الهوية الأصل، ثم إنهما فكرة تتجاوز المعرفة في غضون أجنبية الآخر وغربته الهوية واللغوية، وتبقى في المحصلة مسألة الترجمة لدى جاك ديريدا دوما مسألة الضيافة.

Jacques derrida, *Hostipitality*, translated by barry stocker with forbes morlock, *journal of the theoretical humanities* volume 5 number 3 december 2000, p06.p08.p11.

هذا الهامش، غير أنه لا مناص من القول بأن المترجم لا يحضر في وعينا إلا بما يعيد صياغته من أسئلة/ أجوبة التوحيدى ومسكويه.

لا يستحيل أن يكون المترجم في ظل اهتمامنا بتفكيك حضوره/غيابه يمتص تلك الأسئلة دون أن يتبناها بالطبع، وهذا ما يشفعه بأن يورد اسم صاحب السؤال/الجواب قبل أن يتغيا إحضار مقولته، ففي الوقت الذي يحيل فيه مُجدِّ أركون إلى النص الكلاسيكي، لا يفتأ أن يجدد تأويله موصولا بالهامش الآخر*، الذي يأتي في نهاية القراءة لهذا الكتاب، وهنا بالضبط سنجد أنه لا يتخرج من ربط هذا النص وصياغته عبر الكتابات الأخرى لدى مسكويه، ولذلك ما تثيره هذه الهوامش هو كونها تأخذ حيزا لا يمكن الاستغناء عنه، لما كان محيطا بمدونة مسكويه بالكامل ليس هذا فقط وإنما بنصوص التوحيدى، ومع حضور دراسات المستشرقين التي تشكل أفقه.

إن هذه الإكراهات المشكلة في المدى السردى للهامش في كتاب « معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية » ملفتة للانتباه إلى درجة أنه أخذ الحيز الذي سبق وأن قلنا أنه كان في «الهوامل والشوامل» لصالح أجوبة مسكويه، يهيمن على خطاب الهامش توضيحا للوعي التاريخي، سرد الأحداث، الاهتمام البالغ بالدفاع عن أطروحة مُجدِّ أركون، فضلا عن كونه يحرص كذلك على إيجاز ما أراد أن يتجاوزه المؤلف، إضافة إلى تعميق الصلة بأسئلة التوحيدى والتحليل الذي يود أن يمارسه صاحب الكتاب، ويتساءل مرة أخرى عما قد تضمه هذه الأسئلة من إكراهات ويعلق قائلا: "هناك إرادة نضالية وحامية تتجلى من خلال هذا الزخم المتتابع للأسئلة. فهل ينبغي أن نرى فيها تحديا استهزائيا بمعرفة مسكويه أم مجرد التعبير عن فضول معرفي بريء؟ ينبغي ألا ننسى أن التوحيدى كان دائما قد بحث عن الانتقال من معاصريه الأكثر حظا منه في الحياة. فمرارة الحسد والغيرة كانت تدفعه للنيل منهم واغتيالهم"¹.

* إن عودتنا إلى هامش في قراءة النص لم تكن بدعا إذا أدركنا أن استنطاق النص يتخلص من السلطة المركزية لاحتكار المعنى فيما لا بد للهامش أن يجيب نيابة عنه، وهذا ما يفعله مُجدِّ أركون في دراسة له بكتاب معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية والموسومة ب: اللوغوس المركزى والحقيقة الدينية والتي سنرجع إليها لاحقا، ففي كنف تحليله لكتاب الإعلام بمناقب الإسلام لأبي الحسن العامري، يمسك اللثام عن الملحق الذي أعده المحقق، كي يجيب عن إشكالات التي طرحها بشأن الحقيقة والعقل والذاكرة العاطفية واللغة، ويفكك النص من الداخل عبر الهامش الذي أورده المحقق، إلا أننا نستبعد إستراتيجية تعامله مع النص بشأن الإحصاء الذي قام به كونه لا يدخل ضمن اهتماماتنا.

¹ مُجدِّ أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، (مرجع سابق)، ص171، (الهامش).

كما لم يتوان في مساءلة التوحيدي بخصوص الاضطراب والقلق الذي كان يعانيهما وانعكسا تماما على كتاباته وسلوكياته الأخلاقية قائلا: "إن مشكلة التمرد في الأدب العربي لم تتعرض حتى الآن لدراسة علمية منتظمة ومعقدة، كنا نحب أن نعلم مثلا إلى أي مدى تحبب فضيلة الصبر عند أولئك الذين يتمسكون بها أكثر من غيرهم انتظارا عنيدا من أجل الانتقام؟ ينبغي أن نحفر في هذه الفكرة فيما يخص التوحيدي، لأن صبره الذي اضطر إليه كان يخفي شيئا آخر غير فضيلة الصبر... فهو يصبر على مضض لأنه لا يستطيع أن يفعل شيئا آخر"¹. وفي الهامش مرة أخرى لا يجد الناقد حرجا من التوفيق بين الأسئلة والأجوبة في المحتوى والمرجعية التي تدفع بكلا المتحاورين إلى التماثل/ الاختلاف، فعلى صعيد ما "يمكن القول بأن التوحيدي ومسكويه متكاملان بشكل رائع . لماذا؟ لأن جميع مؤلفات الأول تحتوي على صرخة احتجاجية قوية ضد النزعة الإنسانية للمتأدبين والأغنياء، أي النزعة المفرغة من مضمونها العملي والمقتصرة فقط على طبقة واحدة قليلة العدد، إنها نزعة إنسانية نخوية لا تشمل جميع الناس"². كما يطلق التوحيدي حملة ضد الزيف الذي يعلو شعارات العيش المشترك في الحديث عن الحقائق التي تستتر خلف الأنسنة "ولم يترك الإنسان على رأيه واختياره وشهوته وإيثاره؟ وهل أطبق العقلاء المميزون والفضلاء المبرزون على كراهة هذه الأمور إلا لسر خاف وخبيثة موجودة؟"³. ويظهر كذلك من خلال الجرأة التي تحملها الأسئلة أن "التوحيدي أديب حقيقي فإنه يستطيع أن يفهم كل هذه الزمر... وأحد أسباب غربته الفكرية هو ذلك البتر أو الحصر الذي يفرضه الاختصاصيون الضيقون المسجونون داخل جدران اختصاصهم على فضوله المعرفي المتيقظ، والذي لا يشبع، والذي يذهب في كل الاتجاهات. ومهما كانت حدود الأدب واسعة في القرن الرابع الهجري، فإنه لا يستطيع أن يزدهر فيما وراء بعض التخوم التي ينبغي تحديدها"⁴.

يبدو أن هاشم صالح محاور مشارك في هذا التراث، وهو إذا شئنا ذاكرة السؤال في مشروع مُجد أركون من خلال ما يقدمه من إشكالات غزيرة حول الأنسنة، حول علاقة المفكر بالتراث المتمثل في

¹ مُجد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، (مرجع سابق)، ص175، (الهامش).

² المرجع نفسه، ص171.

³ المرجع نفسه، ص125.

⁴ المرجع نفسه، ص173.

التوحيدي ومسكويه، ولا بدّ أن نستحضر هنا عودته في كتاب «الفكر الإسلامي» وغيره من المؤلفات، لإثارة هذه العلاقة ومداهها وموقفه منها، كما لا يمكن حسم ما يجعل المتحاورين في مشاركة متداولة للوصول إلى اتفاق بشأن الاضطراب والمعاناة اللذان عناهما التوحيدي، إلى الحد الذي يسم فيه مُجدّ أركون التوحيدي بالأخوة تعاطفا معرفيا/وجدانيا، ولا يتناهى إلى فهمهما للمشكلة المشتركة إلا عبر التفاهم، وهو دور تُسهم فيه اللغة بشكل فاعل من خلال الحفاظ على شرط التواصل، وهو الدور الذي تجشمه هاشم صالح حينما ترجم لغة التوحيدي إلى لغة معاصرة في هامش كتاب «معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية»

إن العمق الذي يبحث عن توليفه هاشم صالح بين التراث والحداثة يسلو أن تكون هذه الثنائية غير متنافرة إلى درجة أن يلغي أحدها الآخر، ولهذا فهو يؤكد أن الجهد الحداثي في البحث عن التحرر الحقيقي "هو جهد تقوم به الذات على ذاتها من أجل تغيير ذاتها ذاتيا_ أي من الداخل لا من الخارج. بهذه الطريقة وبها وحدها يمكنها أن تجد معادلة ممكنة أو تسوية ممكنة بين تراثها والموروث والمكتسبات الأكثر رسوخا للحداثة العالمية"¹. هذه -إذًا- رؤية مشبعة بالقناعات التي تنفي أن يكون البديل مفرغا من الوسائل التي لا وعاء يحتويها، إن نحن أخلطنا بين ما يجدر بالقارئ العربي فهمه في ذاته، انطلاقا من مقومات هذه الذات، لا من خلال استيراد المشاكل والحلول مفرغة من المحتوى أو من مآزق الذات التراثية، وفي هذا ردة منهجية يتعمدها هاشم صالح على معظم مشاريع التنوير التي اعتقدت يوما ما أن القفزة قائمة على استيعاب أسئلة التراث كحقيقة يسلط عليها مجهر المنهج، كما يعطي القضية بعدها القلق من خلال "الانخراط في أكبر معركة نقدية وتفكيكية للبنية العتيقة الموروثة لكي تنزاح العراقيل من طريقنا، وتنحسر كتل الظلام وينبثق النور أمامنا: أي ينبثق البديل الحقيقي وكأنه وليد شرعي. ينبغي أن ينبثق بشكل طبيعي وعفوي وكأنه خرج من أعماقنا"². يأتي هذا التفكيك للترسب الإشكالي في الفكر العربي كي يزيح الافتراضات التي لم تضيء الجانب المنسي من التراث، ذاك الذي جاء الاهتمام به في اللا مفكر فيه وما استحال التفكير فيه لدى مُجدّ أركون، إلا أن المريب حقا أن بعض الدارسين لا يجد

¹ مُجدّ أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، (مرجع سابق)، ص 304.

² المرجع نفسه، ص 304.

حرجا من اجتزار الأفكار عينها كما أتي على ذكرها في الخطاب النقدي للمدونات الكلاسيكية، وهذا ما تجدنا حياله في سؤال مستمر يلتف حول القراءة الحداثية تحاشيا للمغالطة الكبرى*.

ما يسميه مُجد أركون بالتفكيك حينما يقوم مقاماً أركيولوجيا الفكر فيحفر في الطبقات العميقة للتاريخ ولل فكر العربي، وهو إذ يتوسل ذلك يكون قد اتبع إستراتيجية في تعرية آليات الفكر، من هنا يبدو أن التفكيك يتمثل في "اكتشاف الأجزاء المخفية أو المطموسة من خطاب ما أو من نصب أثري، أو من أي عمل أو أثر ثقافي. ثم نقوم بعد ذلك بفرز هذه الأجزاء المخفية بعد نبشها ونشرها على طاولة التحليل لمعرفة كيف تمارس دورها ضمن البنية العامة للفكر... إن الهدف الأقصى للتفكيك يتمثل بإتاحة معرفة أفضل للظواهر البشرية والاجتماعية والتاريخية، ومعرفة كيف تشكلت وانبتت. كما أنه يقوم بوظيفة تحريرية وتطهيرية مؤكدة"¹. لا ريب -إذاً- أن اشتغال أركون على السؤال الكلاسيكي مبني بالأساس على المغايرة في القراءة، في الوقت الذي يعنى المسؤول بالإشكال الذي أحيانا ينطبق على هموم السائل التراثي، الذي يتصدى لها انطلاقاً من معرفته المحدودة بها، سوى أن هم الدارس لا يتوقف على المدى المعرفي الذي قد تثيره بقدر ما هو مهتم بقلق السائل، لأجل أن يفتح مغاليق النص على علاقات جديدة يثيرها أفق فهمه ووعيه التأويلي. ولهذا فإن نقدنا المزدوج متجه أساساً إلى آليات هذا الوعي التأويلي وتكاملها في الإجراءات النقدية، والبعد الآخر متجه إلى الامتداد الذي يذرفه النص الكلاسيكي من أسئلة ثيولوجية لا يتوان مُجد أركون من إعادة صياغتها عبر مشروعه.

* هاشم صالح يختزل السبل أمام الباحث في الفكر العربي في فهم على الأقل التصورات الكبرى للمشاريع التي قدمها المفكر العربي الذي هو في أمس الحاجة إلى التسامح مع ذاته، إلى تجاوزها، إلى أن يعمل معركة ضارية بتعبيره على ذاته التاريخية وهذا ما ينطبق تماماً فيما قدم بالمنظومة الغربية لدى نيتشه على سبيل التمثيل، هاشم صالح، الانسداد التاريخي، لماذا فشل التنوير في العالم العربي، (مرجع سابق)، ص 304.

¹ مُجد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ المغرب، ط 2، 1996، ص 10.

ثالثاً - إعادة الوسم : المشاركة في القراءة من خلال نقد مزدوج

بعد العناية بمهمة التساؤل وتجذره في صلب قضايا المعرفة، يظهر أن مسكويه كغيره من الفلاسفة المسلمين -وأستاذه أبو الحسن العامري- لم يكن في غنى عن الاهتمام بقضية الوحي-النبى، فالقارئ لكتاب « الفوز الأصغر » سينتبه أول ما ينتبه إليه تقسيماته الثلاث: الله، النفس، والنبى، وكل قسم منطوق على عشر أجزاء، لذلك نلاحظ جنبا إلى جنب مُجدِّ أركون أن كتابه هذا هو أكثر مؤلفاته تماسكا، وبناء عليه فهو ينتبه إلى كونه يتهرب من كل ما هو تجريدي يستعصي على الفهم، وكما يبدو مبهما بالنسبة للعامة، من هنا يبدو جليا اهتمامه بالإنسان أو بالمحسوس وتكمن علميته انطلاقا من مفهومه للدين الإنساني، ومن خلال هذا الكتاب بالضبط يحاول المفكر أن يزيح الفرق الحقيقي بين الفلسفة الإغريقية، وباقي الفلاسفة المسلمين، أو بين أرسطو ومسكويه، ففي اهتمامه بثنائية النفس والجسد تصير إلى العقل والجسد أو العقل والنفس، وهذا لا ينفي مطلقا أن أرسطو إلى جانب أفلاطون وجالينوس مرجعيتهم الفلسفية، هذا ما يحسب لهذا المفكر بل إنه مكن اقتداره فلسفيا في الوقت الذي تبلغ فيه ذروة التماسك بين الرؤيا الفلسفية ونضجها وفعاليتها.

سنحاول -إذا- تمثّل إعادة وسم العدة المفاهيمية التي قرئ بها مسكويه من قبل مُجدِّ أركون من خلال مشروعه في نزعة الأنسنة بدءا بأطروحته وما بعدها، وهي قراءات متفاوتة في صياغة مفهوم الأنسنة والإسلاميات التطبيقية، والتي لا تعدو أن تكون براديجم مشروع هذا الدارس لإبدال الافتراضات التي أفرزتها الإسلاميات الكلاسيكية، وعليه فسيبدو واضحا أن هذا النموذج يصوغ فهما مغايرا لقضايا ثيولوجية كان لمسكويه أن اهتم بها في مدونته من خلال كتابه «الفوز الأصغر»، ولا يتأتى فهمه إلا من خلال العودة إلى الأطر التي سبق وأن وضعنا مداخلها لموقعة هذه الضيافة. إن الانتقال بين الافتراضات السالفة لم يكن بدعا بالمرة، ولعله يلتمس إعادة تدقيق النظر في شأن التطبيق الذي يُنَاط بالالتقاء بين المفاهيم الهرميوطيقية، وقدرتها على صناعة السبل الكفيلة بتبني قضية تلو أخرى من تأويل ضد التأويل، إلى مشاركة المشاركة، وإعادة الوسم، بشأن الوحي، (بين مسكويه والعامري) إذا كان من المهم التفكير فيما يصحب هذه القراءة، فإنه من البديهي الرجوع إلى معرفة

الخلايا التي لا تزال تنشّط نصوص التراث، فكيف يمكن صياغة ضيافة الهرمينوطيقا لمسكويه أمام الأطروحتين؟

1_ مسكويه/ أركون بصدد الوحي:

لا أحد ينكر أن اشتغال مُجد أركون على النصوص التراثية تعدّ العناية بمدونة مسكويه إلى الاشتغال على اللغة واللاهوت، هذا إذا ما قورنت بتلك الصورة التي يلمّ بها في عناية مسكويه عبر مسائل: الله، النفس، النبي، فهو يحرص بشدة على أن "موضعة نظرياته العلمية عن مفهوم الوحي أو التي يدخل بواسطتها مفهوم الوحي لأول مرة) وهذه هي المنهجية الوحيدة التي تتيح له أن يتوصّل إلى القول بوجود تماثل مطلق، بين الوحي كمعرفة مباشرة محصورة بالنبي، وبين المعرفة الفكرية أو الفلسفية المحصورة بالحكيم، الفرق الوحيد بينهما هو أن القوى (أو الملكات) تمارس ذاتها لدى الأول طبقا للخط النازل، في حين أنها تمارس ذاتها لدى الثاني طبقا للخط الصاعد، وبشكل تدريجي"¹، ويتحرّى الدارس هذا التقسيم انطلاقا من المدونة التي تعرض الاختلاف الجذري القائم بينهما، كون "الأول ربما رأى الأمور بأعيانها من غير تأويل، وربما رآها مرموزة تحتاج إلى تأويل، وأما الثاني فإنه يتوصل إلى استبصار الأفكار المثلى أو الأمثلة المعقولة عن طريق استخدام كل أنواع المجريات الناقصة، ولكنهما كليهما يعترفان بالاتفاق الكامل بينهما وذلك لأن المبادئ والأسباب هي واحدة"².

إن اقتناصنا لهذا المقطع في الوظيفة التي يشعر إزاءها النبي والوظيفة التي يكون فيها الحكيم، اتجاه هذا الانكسار في شرح قضية تأويل الرمز بين النبي والحكيم، يعبر عنه مُجد أركون في كتابه «قراءات في القرآن» من خلال إبراز نموذج منطقي للوحي لدى مسكويه، ولا يضيرنا أن نرجع إلى هذا الكتاب لتملّك الفهم المباشر لحضور النبي في ثقافة مسكويه، ومدى فهم مُجد أركون الحداثي لهذا الحضور، وإن كان كما هو ملاحظ أن القدماء حينما يوشكون على فهم النبي يلحّون على الدوام على إظهار وتسويغ هذه المماثلة غير المباشرة بينه وبين الكاهن.

¹ مُجد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، (مرجع سابق)، ص536.

² المرجع نفسه، ص536.

هل من داع -إذًا- للقول بأن هذه الدراسة موجهة إلى معنى الوحي الذي كان سائدا في عهد مسكويه ومعناه الآخر كما يفهمه القارئ المعاصر؟*، والذي لا مرأى من أنه يحاول أن يفكر في الوحي بعيدا عن المفاهيم الميتافيزيقية، التي كان يعيرها القدماء اعتبارا من إيمانهم بعقيدة ذات مرجعية ممتدة إما من الديانات القديمة أو عن التقاليد الشرقية الأسطورية، وكونه كذلك يستبدل الاجتهاد بنقد العقل الإسلامي، والانتقال من الخطاب المتعالي الكلاسيكي إلى بلورة لاهوت-أنثروبولوجي للوحي، "إن الوحي بالنسبة إلى مسكويه ليس إلا الصورة الأكثر علوًا وصحة للمعرفة، بل أكثر من ذلك إنه فيض النور المنبثق عن الواحد الأول، وهو فيض يشعّ على العقول البشرية بواسطة العقل الكوني، وهذا ما يتيح لفيلسوفنا أن يقول بأنه توجد أنماط عديدة من الوحي بقدر ما توجد من قوى النفس"¹، والتوفيق بين وجود الوحي كبدئية لا يحكمه مقصد يستنفذ شروط وجوده أكثر من العقل؛ وجدير بهذا الأخير أن ينساق نحو التخيلات الكافية، التي تمنحه توليفة الخطاب في الصور والأخيلة المتوافدة من الخارج إلى الداخل، كما اشتغل عليها الفلاسفة المسلمون في نظرية التخييل.

في دراسة مُجّد أركون للتشكيكة المجازية للخطاب القرآني يحاول أن يربط بين الصياغة المشهورة للقديس بولس ومسكويه؛ "ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر" بتعليق القديس عليها: "ولكنها أهل لأن ترى وتسمع وتستبطن"²، هذه الصياغة المشهورة كثيرا ما "استشهد بها الصوفيون كما الفلاسفة المسلمون بصفتها حديثا نبويا، وهي بذلك تشهد على تعميم طراز من التصوّر والإدراك الذي ينشط اللامرئي والخيالي ويجبذه"³، ويذيل بعد ذلك بالإشارة إلى «تهديب

* يشدّد مُجّد أركون في إظهار المسوغات المعني بها في هذه الدراسة أنه لا يدّعي التفكير في نظرية جديدة للوحي لهذا -إذًا- رجع إلى تفسير جلال الدين السيوطي؟ ربما لكونه يعطي أهمية بالغة لمعطيات دراسته والتي لم تتوقف عند الاستناد على تفسير السيوطي وعلى مناهج تحليل الخطاب في ضوء المنهجية المتعددة الاختصاصات؛ ليشدد على ضرورة تجاوز التفسير الكلاسيكي الحرفي، وعليه يؤكد تلك الحاجة المدفوع نحوها المفسر/المؤول المعاصر لبلورة طيبولوجيا الخطاب القرآني والكتب المقدسة السالفة، "وهي علم النماذج أو علم دراسة الأصناف ونقصدها بما هنا الكشف عن أنماط الأساليب اللغوية والبيانية المختلفة التي يستخدمها الخطاب القرآني للتأثير والإقناع"، مُجّد أركون، قراءات في القرآن، (مرجع سابق)، ص 133، 134.

¹ مُجّد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، (مرجع سابق)، ص 538.

² مسكويه، تهديب الأخلاق، دار الكتب العلمية، بيروت/لبنان، ط 1، 1985، ص 77.

³ مُجّد أركون قراءات في القرآن، تر: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت/لبنان، ط 1، 2017، ص 305.

الأخلاق «كون مسكويه أعطى صورة مماثلة إلى حدّ ما مع ما قدمه القديس بولس*، ولهذا فهو يحدّد التمايز لدى الفيلسوف مقارنة مع ما استعرض في الثقافة العربية عن مفهوم النبي، "ومفهوم مسكويه للوحي يختلف جذريا عن المفهوم الإسلامي الشائع، والمكرس وهذا التوجه هو الذي يسيطر على نظريته المتعلقة بمكانة النبي"¹. هل هذا ما يجعل مُجدّ أركون يحاول التقريب بين فهم مسكويه للوحي وبين ما اعتقده القديس بولس؟ اللافت للنظر أن هذا الربط لم يكن اعتباريا، إنه إشارة إلى المجاز الحي الذي اهتمّ به بول ريكور في اللغة الدينية. كيف يمكن الحديث عن المسائل الثلاثة : الله والنبي والنفس في كتاب « الفوز الأصغر»؟

إن الخطوط الأساسية لتأويلية نص _الفوز الأصغر_ تتجلى في فهم الكائن من خلال الوحي، وفهم الوحي من خلال الكائن. مسكويه لم يكن معتزليا، ولا فقيها، غير أنه لا يتوان في أن يصف ما يدين به النبي لله وتدين به النفس للنبي، ثم يحاول أن يجد سبيلا لتخريج النبوات بعيدا عن الكهانة، هذا إذا علمنا مدى اعتراف القدماء في وصف حال النبوة في بداياتها الأولى ليست غريبة على أذهان الناس بوصفها تملك وعيا غير مباشر بها عبر المزاج العام الذي كان يسود فيه الكاهن، ومن ثم اتصال النبوات بالإلهيات أمر متعارف عليه، إلا أن التفسير الذي يأخذه على عاتقه مسكويه هو تفسير طبيعي يصرفه عن وقوع الخلل في وضع يفصل التفرقة بين النبوة وبين الكهانة، يحاول مسكويه أن يقنع المتلقي بأن الإنسان يدرك الأمور بنحوين أو على طريقتين، "أحدهما ما يدركه بالحواس الخمس أعني الصورة الحيوانية التي تستغني عن مادة وموضوع، وهي التي تشاركنا فيها إدراكها البهائم والحيوانات كلها. والآخر منها ما

* مقارنة أركون هذه تحاول أن تكون وسيطا بين التراثي والمعاصر لأجل فهم يليق بالإشكالية الكبرى ولهذا فهو يلجّ بشدة على أنه إذا كان "ينبغي للمفكر المسلم المعاصر المتقن تقنيات الاجتهاد الكلاسيكي وعلومه ومناهجه والمتقن أيضا المناهج التعددية الاختصاصات للعلم الحديث، ألا يجرح الوعي الإيماني وألا يعامله بفجاجة ، ينبغي لعلماء الدين التقليديين أن يؤدوا دورهم كوسطاء ذوي مصداقية بين هذا الوعي الإيماني وبين متطلبات المعرفة العلمية الحديثة"، المرجع نفسه، ص238. ثم إن هدفه " يكمن في البرهنة على أن المفهوم اللاهوتي للكتاب المنزل أو الكتب المقدسة لا يمكن فصله عن المفهوم الثقافي والتاريخي والأنثروبولوجي للكتاب بالمعنى العادي للكلمة، أقصد بالكتاب بصفته شيئا ماديا ملموسا تستولي عليه السلطة المتجسدة إما في الدولة وإما بالمتعلمين من رجال الدين (الإيكليروس الذين يخدمونها)، المرجع نفسه، ص570. ويقر مرة أخرى بصراحة : "لن أستقبل ولن أقف مكتوف اليدين أمام ما يجري رغم كل الإحباطات والصعوبات، إنما سأبذل كل ما بوسعي لبلورة بعض المقترحات الجديدة من أجل تشكيل لاهوت أنثروبولوجي إنساني لظاهرة الوحي"، المرجع نفسه، ص280.

¹ مُجدّ أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، (مرجع سابق)، ص538.

يدركه بالعقل وهو ما يختص به الإنسان ويتميز به عن البهائم ويفضل عليها"¹. وترتفع هذه الحواس فيما بعد إلى القوة المشتركة وما بعدها لتمييز الإنسان دون غيره، ولتتمكن من التوصل بالروح_الملاك_ في حالة النبوة لتمنح حساً مشتركاً، يقول مسكويه مبرزاً التعالي الميتافيزيقي، ممزوجاً بالحضور العقلي الذي يتبناه "وأما الحس المشترك فإنه يقبل الصور من الحواس في دفعة واحدة من غير أن يتأثر منها بما يحصل فيه من تلك الصور، لأنه في نفسه صورة والصورة لا تقبل الصورة على طريق التأثر بل على طريق واحد، وبنحو واحد أعلى وأشرف وكذلك تدرك الجميع بلا زمان ولا تجزئة ولا انقسام، ولا تختلط الصور ولا تتزاحم كما تتزاحم في الأجسام، وترتقي هذه القوة إلى قوة تسمى المتخيلة وربما ظن أنهما واحدة"²، وتتجلى هذه القوة داخل الإنسان*، وهي التي باعتقاد مسكويه "يظهر فعلها بجزء من الدماغ المقدم ثم ترتقي إلى قوة أخرى للنفس هي الحافظة هي كالحزانة التي تحفظ فيها الأشياء الكثيرة ليستحضر منها ما يحتاج إليه، إذا امتد الزمان بها وهذه القوة يظهر فعلها في الجزء المؤخر من الدماغ، وهناك قوة أخرى للنفس وهي قوة الفكر تقع فيها حركة الرؤية والتوجه نحو العقل"³. ويضيف مسكويه ليعنى بالملائكية التي يصبح عليها النبي في الظروف المواتية له ليتصل بالمالأ الأعلى "ويلغ الإنسان هذه المرتبة متصاعداً فيها إلى أفقه التي إن تجاوزها لم يكن إنساناً بل صار ملكاً كريماً. وينبغي أن يتصور ذلك كما تصورت تلك الوسائط الأخرى في أواخر آفائها، ومن هنا يمكن أن يتبين كيفية الوحي واتصال تلك القوة الشريفة بالإنسان"⁴. ولما كان حال العقل ثابتاً غير متغير فإن الحواس انطلاقاً من الوهم أو الصور التي توهمنا بها في كل مرة جراء عدم ثباتها تكون في وضعيات متفاوتة نسبياً، انطلاقاً من أعراض خارجية، العلم بالأدنى والعلم بالأوسط والعلم بالأعلى، ولن يتسنى الإمام بها أو المرور إلى أحدها إلى عبر الآخر، ونتساءل آنئذ عمن بإمكانه البلوغ أقصاها؟ أليس حكيماً؟ إذ كان اشتغاله

¹ مسكويه ، الفوز الأصغر، مطبعة السعادة، مصر، ب ط، 1325، ص 06.

² المصدر نفسه، ص 91.

* تتضح العلمانية التي كان يفكر ضمنها مسكويه وهي علمانية جيله في القرن العاشر ميلادي ، ونحن نتحدث عن الجسد والنفس وهو كان قد خصص لها المسألة الثانية من كتابه هذا _والتي يستعين بها فيما بعد للفصل بين النبوة والكهانة_ وعن علاقتها بالجسد يؤكد رأيه بوصفه أحد الذين رفضوا ذاك التعصب للفكرة القائلة ببعث الأجسام، المصدر نفسه، ص 27، ص 65.

³ المصدر نفسه، ص 91.

⁴ المصدر نفسه، ص 92.

على العقل هو ما يتيح له ذلك، أليس هو من يحوّل له أن يتخذ سبيلا مفارقا للأوهام ليرى ما يراه الحكماء والأنبياء مشتركا في طريقة الأدب والفهم؟¹، ثم إن سوء الفهم الذي يأتي عليه البشر طالما هم لا يتسنى لهم فهم النبي أو ما يدركه،* فذلك علم أعلى في الوضع الذي لا يتسنى لهم معنى يملكه بالتجريب الطيب، ولا سيما أن هذا الأخير قد يقحمهم على الاستجابة انطلاقا من فرضياته أو يتنازل عن أحد مسلماته، لأجل الإقناع ليس إلا فضلا عن كون النبي قد يفهم بتأويلات مختلفة*، فإن أحدها أو إن لم نقل معظمها متّجه لرغبات الرياسة فتفاوتت إذ ذاك مذاهبهم².

ولأن المقام لا يتسع لإبداء رأي مسكويه في إثبات وجود الله غير أنه تروق الإشارة إلى أن الاستدلال بالحركة _ بوصفه المحرك الأول الذي يحرك المحركات والذي لا يتحرك وإلا كان له من يحركه أو الصانع _ هو ما تتفق عليه آراء العديد من الفلاسفة _ الإغريق والفلاسفة المسلمين _ في أنه فيض على سائر الأشياء دونه وبه قوام صور الموجودات، يقول مسكويه: "وإذا كان الوجود فيه كما قلنا ذاتيا، فليس يجوز أن يتوهم معدوما فهو واجب الوجود، وما كان واجب الوجود فهو دائم الوجود، وما كان دائم الوجود فهو أزلي... وليس يمكن أن يكون الفاعل الأول ذا قوى كثيرة لأنها توجب الكثرة والتركيب"³. يمكن القول أن التحديدات المنوطة بتجليات الصور الإلهية هي صفات يختص بها الله، ولا مندوحة من إثباتها ليتسنى الحديث عن حدوث الوحي، وإلى غاية هذا تبدو نظرتة حجاجية إذ كان يثبت نزوعا ويطل آخر، خصوصا حينما يتحدث عن التحكم المريب في الوعي بالمجاز لدى علماء الكلام، ذاك المجاز الذي أخذ حظه أيضا لدى علماء اللغة واللسانيات واللاهوتيين والمختصين في تأويل النصوص الدينية من الدراسة وصولا إلى إيمانويل ليفيناس *Emmanuel Levinas* الذي

¹ مسكويه، الفوز الأصغر، (مصدر سابق)، ص10.

* ويضيف مسكويه في وصف انسلاخ التصور البشري في الخط الصاعد ليمضي متلقيا الوحي باعتبار "إن الإنسان إنما ارتقى من قوة الحس إلى قوة التخيل إلى قوة الفكر ومن قوة الفكر إلى إدراك حقائق الأمور التي في العقل وذلك أن هذه القوى متصلة اتصالا روحانيا"، المصدر نفسه، ص93.

* ويحيل هنا مسكويه إلى علم الكلام الذي درج على تأويلات المعتزلة للصفات الإلهية، ويزمعه التحفظ بشأن من بالغوا حسبه في التشبيه والتمثيل.

² المصدر نفسه، ص11.

³ المصدر نفسه، ص15، 16.

يقول بشأنه "إنه من دون مجاز لا نستطيع أن نسمع صوت الله، فعن طريقه يكشف نفسه أو يوحى بذاته. الوحي يعني الكشف. وقد حدد هذا الفيلسوف المجاز بصفة منطقية ضمن الخط الفلسفي الإغريقي من جهة والخط النبوي من جهة أخرى بصفته المجاز الكاشف الموحى"¹.

لم يشتغل مسكويه على المجاز مباشرة بل استحضر مقولات الفلاسفة الإغريق من أرسطو طاليس وفورفوريوس وأفلاطون وغيرهم في إثبات تحليلاته الثيولوجية اتجاه الوجدانية الإلهية، وانطلاقاً منها تبعا لفهم الذوات وحركتها الميتافيزيقية تتشكل قدرته في **الوعي بالوحي***، إلا أننا والحال هذه سنجد أن اتجاهه غير ما قد تقرّر به النزعة الاعتزالية، نقول هذا ونحن ندرك المدى الذي كان يشتغل ضمنه هؤلاء بداية بعد القاهرة الجرجاني ويوسف السكاكي، وجلال الدين السيوطي، وأبو القاسم الزمخشري، كما لا بدّ من تحري اتجاه مسكويه في هذه الظاهرة اللاهوتية.

وللاهتمام بإثبات كيفية حدوث الوحي الذي يتفرد به في الوضعية الموكلة إليه لترديد التأثيرات الحادثة في مختلف الظواهر الكونية لتشكله، يأتي التأويل للوعي به بعيداً عن التحليلات البلاغية*، كونه لم يشتغل على النص مباشرة في مستوى أول، ثم إنه ينكفي على التعقيدات غير الموصلة إلى الإعجاز، وإنما إلى الاقتناع من باب أولى، وينتهي من ثم إلى العقل وقد بدأ به، ليوطد الاشتراك الناشئ بين النبي والفيلسوف، كون هذا جدير بإثبات صدق حقائق الأول، الذي لو "أخبر بها من وصل إليها من أسفل بالتفلسف اتفق رأيهما، وصدق أحدهما بالآخر بالضرورة وبأدب الفيلسوف إلى قبول ما يأتي أكثر من مبادرة كل واحد، لأنهما متفقان في تلك الحقائق لأن الفرق بينهما أن أحدهما

¹ مُجَدُّ أَرْكُون، قراءات في القرآن، (مرجع سابق)، ص 653.

* لا بدّ من العلم بمقتضى التمييز الذي يضعه أركون بين "الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية فهما ليسا شيئاً واحداً، على عكس ما يظن معظم الناس. القرآن شيء وتحويل الإسلام إلى أداة سلطوية مؤمنة لمصلحة النظام عبر الدولة الأموية والعباسية... إلخ شيء آخر"، المرجع نفسه، ص 559. يؤكد أركون مرة أخرى على حجم المستوى الفاصل بين "الحدث القرآني والحدث الإسلامي أو المرحلة القرآنية والمرحلة الإسلامية فهما ليسا شيئاً واحداً"، المرجع نفسه، ص 651.

* تقوم حاجة مسكويه لأهل الكلام على الإقبال حيناً والإدبار حيناً آخر وربما أسلوبه هذا في القبول/الرفض قلص من حدة العناد المعربي لديه ليفتح مجالاً آخر للتفاهم مع المتكلمين هذه المرة في الإعجاز مورداً قولهم: "إنما يبعث الله عز وجل إلى كل قوم نبياً يأتيهم من جنس ما يدعون مع الفضل فيه والبراعة والتبريز بالعجز الذي لا يطبقونه، ولا في سننهم مثله، ليكون أهر لحجتهم وأوكد لدلائلهم وأجدر أن لا يقول الناس جئتكم بما لا تعرف منه شيئاً ولو عرفنا منه شيئاً لأتينا بمثله، فهذا المعنى الذي ذهب إليه المتكلمون وإن كان صحيحاً فإنما هو إلهام بما ذكرناه"، مسكويه، الفوز الأصغر، (مصدر سابق)، ص 102.

ارتقى من أسفل والآخر انخط من علٍ، وكما أن المسافة بين السطح والقرار واحدة ولكنهما بالإضافة إلى من في القرار تسمى صعودا وبالإضافة إلى من في السطح تسمى هبوطا كذلك الحال في تلك الحقائق والمشاهدات عند من يرتقي إليها وعند من ينحط إليها¹. وتأتي براهينه في طاعة العقل لتبعية الفلسفة إلى النبوة والانقياد إلى الوحي، وتصديا لعلم الكلام الذي انساق إلى التأويلات القابعة على مستوى الخطاب القرآني، ليهتدي إلى حجاج يتوسّل المقابلة بين العقل/الكلام، الوجود/النص، الكائن/المجاز، وهذا ما يدفعه خطوة إلى العناية بافتراضات تقوم على الفلسفة، دفاعا عن علمانية معتدلة يصدّق فيها السلطان/الفيلسوف النبي وهي أحد آفاق تجلي النزوع الأنسني لديه². ولنعد إلى الاهتمام بكيفية حدوث الوحي وهو فصل آخر في مسألة النبوة ليبتعد النبي في تعاليه درجة من القياس البرهاني الذي سبق وأن أثبته مسكويه، ولاسيما أن هذا الكائن لن يتلبث بهذا الخط الصاعد بل ينحط إليه ليتصل به*.

بالتمايز الحاصل بين النبي وبين الكاهن، نكون قد وصلنا إلى المسألة الأشد تعقيدا في إثبات النبوة، والتمييز بين الوحي وبين الكهانة المتوسّلة للسجع، يقول مسكويه واصفا مزاج الأثر: "لينصرف من نفسه عن الحواس إليه فتتداخل نفسه ويقوى فيها ذلك الأثر ويهيجس في قلبه عن تلك الحركة في نفسه ما يعقده على لسانه. فربما صدق ووافق الحق وربما كذب. وذلك أنه تمّ نقصه بأمره بنقص في غيره ملائم فعرض له الصدق والكذب جميعا وإذا عرض هذا صار غير موثوق به"³، وينتهي مسكويه إلى أن الكاهن هو الآخر تابع لا محالة للنبي فالكهنة حسبه "إن اتفق لواحد منهم أن يكون صادقا فلا يتجاوز بما يدعيه رتبته ومقامه، فأول ما يلوح له أمر النبي صلوات الله عليه فإنه يعرف فضله

¹ مسكويه، الفوز الأصغر، (مصدر سابق)، ص94.

² مسكويه، الفوز الأصغر، (مصدر سابق)، ص98.

* في كتابه: «نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية» يحاول أركون أن يميز بين نظر التوحيدي ونظرة مسكويه اتجاه النصوص التأسيسية للاعتقاد الإسلامي، كون الثاني لا يشير إليها في مدونته، أما الأول التوحيدي فيشمل في نظرة واحدة وفي مختلف مؤلفاته جميع العلوم الدينية والعقلانية دفعة واحدة من خلال مؤلفاته «الإمتاع والمؤانسة» و«المقابسات» و«البصائر والذخائر»، ثمّ أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت/لبنان، ط1، 2011، ص149.

³ مسكويه، الفوز الأصغر، (مصدر سابق)، ص103.

وصدقه ويكون أول مؤمن به ومتبع أمره ومشيد له، كما روى عن سوار بن قارب وطليحة وغيرها من الكهنة الذين آمنوا فيما بعد وحسن إسلامهم، وثبتوا عليه إلى وقت وفاتهم¹.

الحديث عن مفهوم النبوة في التراث بغض النظر عن المرجعية السنية الحرفية يجد ضالته في التأويل لدى محي الدين ابن عربي، وإذا ما نوقشت فكرة النبوة في الديانات السماوية والتي يوفر لها متسعا في معنى الخلاص، لا يجد مُجدُّ أركون حرجا في كتابه «قراءات في القرآن» من الإشادة بالعمل الذي قام به بول ريكور في كتابه الموسوم بـ: «فلسفة الإرادة، المحدودية والإحساس بالذنب» هو الآخر^{*}، بل ويحاول أن يعنى بالتحليل رمزية الإحساس بالخطيئة وبالذنب، والتعليق عليها بأنها "رمزية طيبة عالية، لكن الفكر اللاهوتي والفقهى والأخلاقي اللاحق سطّحها، وحولها إلى قانون شكلاي ومتصلّب وقمعي. هذه النقلة من المرحلة النبوية إلى المرحلة الشرعية القانونية السطحية للفقهاء، أو من مرحلة الوصايا العليا بصفتها نمطا من أنماط الحضور الإلهي، أو التعبير عن الإرادة المقدسة إلى مرحلة الفذلكات السفسطائية للفقهاء اللاهوتيين، وكان بول ريكور قد حللها بالنسبة إلى العهد القديم بكلمات ومفاهيم يمكن تطبيقها على القرآن أيضا².

ولترسيخ النظرة في مفهوم أنسنة الوحي لدى مُجدِّ أركون الذي لم يبق على ما هو عليه منذ التحليل الذي قدمه في كتابه «نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيد»، ويدعونا إلى مراعاة تطوّر هذا المفهوم لديه والملابسات التي تحيط بذلك، ومن بعد ما نعلم أن مسكويه يتطلع في كتابه «الفوز الأصغر» إلى الحديث عن صدق النبوة وكيفية حصول الوحي، في السياق عينه تأتي دراسة أركون كي يتحدث بتفصيل عن هذه القضية لكن يبعد مغاير^{**}، بذلك البعد الأنثروبولوجي

¹ المصدر نفسه، ص 104.

^{*} ومن الضروري تحاشي نموذج الذات المنتدبة التي حلل عبرها بول ريكور نصوص التوراة والإنجيل، وكذلك صورة المعلم الباطني حسب القديس أوغستين التي تشكل علامة بارزة بين الطرفين الإلهي للنداء والآخر الإنساني المستجيب. بول ريكور، الحب والعدالة، تر: حسن طالب، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت/لبنان، ط 1، 2013، ص 102.

² مُجدُّ أركون، قراءات في القرآن، (مرجع سابق)، ص 95.

^{**} اعتقاد مُجدِّ أركون أن الوحي الموجه للبشر عبر الرسل هو جزء لا يتجزأ من كلام الله اللانهائي، فيما ترجع أصول هذه الفكرة في التمييز بين مستويين من كلام الله تعود إلى المعتزلة في نظريتهم القائلة بخلق القرآن، لما كان الكلام صفة من صفات الفعل لا من صفات الذات، وفق تصور المعتزلة لأن صفات الفعل تتعلق بوجود العالم معنى ذلك أن كلام الله حادث وليس قديم وبالتالي فإن القرآن مخلوق.

والتاريخي حول مشكلة الصحة الإلهية للقرآن، ويتساءل حينذاك قائلاً: "لماذا تشكل مسألة الصحة الإلهية للقرآن أحد المواضيع الإستراتيجية والأساسية التي ينبغي الاهتمام بها من أجل تأسيس فكر مبدع وخلاق عن مفهوم الدين ودلالته ومعناه؟"¹، ومع أنه لا يرغب في تشكيل نظرية حدثية لفهم الوحي فليس بالإمكان أن يطرق الظاهرة عن كتب عبر آلياته الاستيمولوجية، إلا أنه جل ما يدعو إليه هو إحداث فهم مغاير للمعنى الكلاسيكي الذي ظل ملتصقا بالإلهام والوحي والنبوة والقرآن*، فأن نعيد قراءته "لا يكفي أن نطبق عليه المنهجية الإسلامية الكلاسيكية القائمة على فكرة الإعجاز والبلاغة الأدبية التي لا تضاهي، ولا يكفي أن نطبق عليه المنهجية الاستشرافية القائمة على التفسير الظاهري بشكل حرفي أو تاريخي، على الرغم من أهمية ذلك، وإنما ينبغي أن نطبق عليه منهجية العلوم الإنسانية من أجل الكشف عن مضامينه الكامنة غير المصرح بها"²، لأجل ذلك يبدو أن هذا الحكم دعوى صريحة من المفكر لبلورة فهم حدثي للوحي، كيف ذلك؟

2_ الوعي الحدثي بالوحي:

نلاحظ أننا أمام عدة مراحل فيما يخص الوحي لا مرحلة واحدة، على عكس ما يظن الكثير، ومن الضروري أن يدرك القارئ هذه التمييزات بين المراحل المتتالية، وهي تمييزات تفرضها علينا الألسنيات الحديثة وعلم التاريخ، لكي يشمل كل جوانب الموضوع يختار مُجدِّ أركون أن يتمثل التحليل الظاهراتي أو الفينومولوجي للتحديد الأرثوذكسي للوحي، كما كان قد استقبل وعيش في السابق ولذلك فهو يختار المنحى التفكيكي في التقليص من حدة الانقطاعات الحاصلة في سوء فهم ظاهرة

¹ مُجدِّ أركون، قراءات في القرآن، (مرجع سابق)، ص 125.

* إن فهمنا للنبوة عند مسكويه يتشكل من خلال هذا الأفق التاريخي الذي اكتسبه نصه ولإعادة تأويل الخطاب فإن أحد الباحثين قدم نظرية النوة لديه فلو تعمقنا في أبعاد الدراسة التي عرضها علي إمام عبيد وعليه يتبلور توقنا إلى فهم الدلالة التاريخية التي تأتي عبر مفاهيم دالة من الوحي داخل الوعي الإسلامي وخارجه أو بالتحديد في الصياغة الحدثية لتلك الأطر التي تتجاوز المعنى التقليدي الكلاسيكي الذي لم يتجاوزه هذا الباحث _علي إمام عبيد_ الذي أراد دمج هذه الظاهرة _النبوة/الوحي_ ضمن نسق عام لارتباط نظرية مسكويه بفلسفته الطبيعية والمتعلقة بالنفس الإنسانية بين قوى الإدراك وعلاقته بنظرية النبوة مروراً بالرؤيا الصادقة ومدى أصالتها في هذا الارتباط اللاهوتي، ويبدو أن قضية الوحي والنبوة لم تتجاوز لدى الكثير من الدارسين في الفكر المعاصر ذاك التفسير الحايث وغير التاريخي الذي تحدثنا عنه أعلاه.

² مُجدِّ أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، (مرجع سابق)، ص 200.

الوحي منذ زمن النزول، وعليه يبدو لهاشم صالح أنه "يقوم أولاً بتفكيك المفهوم التقليدي للوحي، هذا المفهوم المسيطر على البشرية منذ آلاف السنين، وذلك قبل أن ينتقل إلى المرحلة التالية المتمثلة بإعادة تقييم هذا المفهوم المركزي وبلورة فهم آخر جديد له، وعملية التفكيك هذه المدعوة بالأشكلة: أي جعل المفهوم إشكالياً بعد أن كان يفرض نفسه علينا كشيء بديهي غير قابل للنقاش...وينبغي تفكيك هذه الصورة الراسخة في الأذهان والعقول، كي نعرف كيف تشكلت ونشأت أول مرة"¹.

ولا يمكن إخفاء الإعجاب إلى حد الانبهار بما قدمه بول ريكور من تأويل لرمزية الشر، ليس من قبل أركون فقط؛ وإنما من قبل أي قارئ قد اطلع على تحليلاته التي ليس من السهل الحسم أو الجزم بمدى جدارتها في استنفاد تأويل النص القرآني، كون الأمر يستدعي التريث قبل توسّلها، مع العلم أن مقصدية النص في فهم الخلاص لا تتوافق إلى حدّ ما معها في النصوص المعني بها بول ريكور، ذاك أن امتداد صيغة هذا المفهوم ضمنياً في الفلسفة العربية في القرون الوسطى أمر لا يمكنه إنكاره، ومن ثم جاز لنا فيما سبق أن نحاول إعادة أشكلت تلك الخطابات المعنية بالذنب والخطيئة، إلا أن وعينا بمسألة نكران النفس والزهد عبر ما قدمه ميشال فوكو في تأويلية الذات قلّص من حدة التماثل في فهم الاعتراف الفلسفي والتكفير/التطهير العرفاني، علاوة على أن النص القرآني قد يستوعب مستوى معين من تلك الافتراضات التي يطرحها بول ريكور حول مفهوم الخلاص، نقول هذا ونحن لا ندرك حجم التعقيدات والتبعات التي قد لا يستنفدها النص القرآني، مع العلم بالاختلافات الجذرية في السرد بينه وبين الكتب المقدسة الأخرى سواء في فهم المتجه نحو الخلاص أو في فهم هذا الإنسان الخطاء*. و قد سبق أن استأنسنا بمفهوم الهشاشة في تحليل خطاب الاعتراف

¹ مُجّد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت/لبنان، ط1، 2001، ص17.
* لا فكاك من العلم قدر الكفاية بالاختلاف والتمزّق الكامن في كل محاولة لمعرفة العلاقة الكائنة بين نموذج النبي والفيلسوف، وهذا يعني أن عملية التوفيق تحتم على الإنسان أن يبقى دائماً متمزقاً بين الجهد الوعر الذي يتطلبه البحث الفلسفي، وبين الرغبة والطهارة الشمولية التي يعشها مثال النبي في قلوبنا ولكن إذ نقول ذلك والقول لأركون "لا ينبغي أن نرتكب الخطأ القاتل للروح ونخفض النبي إلى مرتبة الفيلسوف إن الأمر يخص كما نرى أكثر من مجرد التوفيق بين الدين والفلسفة، إن يخص التوافق المثالي والمتعالي بين مختلف فعاليات والتماسكات الإنسان المعتر في كل التعقيد النفسي _الجسدي لكونه هكذا نجد أن الإيمان والعقل يتعاونان ويتضافران من أجل إثارة نوع من التوتر الديناميكي للروح، ثم المحافظة على هذا التوتر. فالروح في الوقت الذي تعرف أنها تابعة للعالم المحيط تشبه بالمعرفة المحسوسة، والتقريبات الخطرة للغة، ثم تشبه لشكل أكثر بالشهوات والأهواء وكل هذه تشكل تهديداً مستمراً بالنسبة للرصانة السامية للحكيم الحقيقي"، مُجّد أركون، معارك من

الكلاسيكي كون تيمة الشر والضمير وفكرة الإقرار كانت متجلية بالفعل في رسائل مسكويه والتوحيدي، أما أن القول بإمكانية سحبها على القرآن فذاك ينتظر مراجعة لعدة مفاهيم معقدة في فهم النص، ولسنا ننفي شرعية الاختلاف الحاصل في الحديث عن مفهوم الشر والذنب في النصوص المقدسة التي يمكن مقارنتها إلى حدّ ما بالنصوص المتأثرة، وهي في المجاز أو شاعرية النص تدفع بعدد الرحمن بدوي إلى الاعتقاد بأن التوحيدي قد قرأ الكتاب المقدس بعهديه الجديد والقديم¹، ولسنا ننفي هذا إذا أدركنا انتقال مفهوم الاغتراب لديه حتى أنه يشكل التيمة الكلية في الهشاشة التي تمتد في نص الإشارات الإلهية، وقد يوافق طرحنا هذا ما راجعه مُجد أركون فيما بعد بخصوص رمزية الحياة والموت بالقول أنها "في القرآن لا تصل إلى مستوى الغنى والثراء الذي تجلت به في العهد الجديد. لماذا؟ لأنها تركز أساساً على ذلك التضاد المذكور بنحو تكراري دون أيّ كلل أو ملل بين احتقار هذا العالم من جهة، والبعث والنشور من جهة أخرى. إنه التضاد الذي يبرز الحياة الدنيا الأرضية كمحنة عابرة بالتضاد مع الحياة الأبدية الأخروية، المقدمة على أساس أنها خلق ثانٍ ونهائي. نلاحظ أن هذه الموضوعات تتلاقى مع موضوعات الفلسفة الأفلاطونية والرواقية. وقد ولدت أدبيات أخلاقية دينية غزيرة في الإسلام"². وها هو تأويل مضاد من قبل أركون لمفهوم الخلاص من خلال حديثه عن الإسقاطات التي وقع فيها البعض في مقارنة الثنائية المزدوجة في عقيدة الخلاص المتمثلة في (الروح_الجسد) "إن الإنسان يمثل مشكلة محسوسة وحقيقية بالنسبة إلى الإنسان، بمعنى أن الإنسان لا يعرف من هو بالضبط، على عكس ما يتوهم إنه يمثل سرا مجهولاً ولغزاً بالنسبة إلى ذاته. وهو سر أو لغز يتطلب اكتشافاً أو استكشافاً، هذا يشبه قول سقراط المنقوش على باب معبد ديلف: 'اعرف

أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ص 118. في إشكالية اللاهوت تنصدر العلاقة بين الكتب السماوية في مقارنة الأديان التي قام بها في التراث: أبي الحسن العامري، الإعلام بمناب الإسلام، تحقيق ودراسة في مقارنة الأديان، تح: أحمد عبد الحميد غراب، دار الأصالة للثقافة والنشر والإعلام، ط1، 1988.

¹ أبو حيان التوحيدي، الإشارات الإلهية، تح: عبد الرحمن بدوي، مطبعة جامعة فؤاد الأول، القاهرة/ مصر، د ط، 1950، المقدمة،

² مُجد أركون، قراءات في القرآن، (مرجع سابق)، ص 97.

من أنت' وهو السؤال الرابع لكانط: 'ما هو الإنسان'، وقد عبر أبو حيان التوحيدي عن هذه الفكرة منذ زمن طويل عندما قال: 'قد وجدت أن الإنسان أشكل عليه الإنسان'¹.

لو افترضنا أن المحاولة للوعي بالوحي هي ليست إلا نظرية كلاسيكية لا تنطبق على قراء من هذا العصر، في الوقت الذي يطالب هؤلاء بمزيد من الفضول المعرفي أو بعبارة أفصح، الوعي بالوحي من خلال خطاب حدثي، ألا تظل هذه مجازفة؟ إن كان من الضروري ضيافة الوحي من خلال الوعي التأويلي، لذلك لا بدّ من العلم أن مُجدّ أركون يستمدّ دعامة حديثه في إطار هذا الوعي بالتأكيد المتواصل على أن "التفاسير التي تكاثرت على مدار التاريخ، والتي لا تزال تتكاثر تمثل مرحلة جديدة ناتجة عن الخصوبة الإنتاجية للنص المكتوب لا عن الخطاب الشفهي"²، هذا ولا يتوان الدارس من العودة إلى ما يشكل لبنة دراسته في القرآن المدفوعة نحو قارئ هو على تمام الإدراك باختلاف مستويات تلقيه، وبناء عليه لا بدّ من العلم "أن النص أي نص ليس مكتوبا مادمت لم أقرأه، بعد هذا يعني أن كل قارئ يعيد كتابة النص بواسطة شبكة إدراكه الحسي والمبادئ التي توجه تأويله وتفسيره لهذا النص، وكل قارئ يقرأ النص على طريقته ووفق ثقافته وإمكاناته"³.

أ يجدر بالقارئ -إذًا- النظر في الإسلاميات التطبيقية* كأحد الرهانات التي تستدعي أن تكون في سياقات الحداثة منهجا في تلقي الوحي بوصفه خطابا؟ لأجل ذلك يتأسّف مُجدّ أركون بشدة على "أن التقدم الهائل الذي حققته دراسة المجاز في عصرنا النبوي الحديث لم يطبق على القرآن بعد كما طبق على التوراة والإنجيل، ولو أنه طبق لأدّى إلى كشوفات وإضاءات حاسمة"⁴، غير أن

¹ المرجع نفسه، ص 163.

² مُجدّ أركون ، قراءات في القرآن، (مرجع سابق)، ص 22.

³ المرجع نفسه، ص 22.

* الهدف المستمر لهذه القراءة الحرة للقرآن لدى مُجدّ أركون يتجه نحو "الكشف عن التوترات الصراعية المعنوية لخطاب ديني رافق تجربة تاريخية محسوسة في عز المعركة وفي أي لحظة كان يمكن للمصائر الغريبة الجماعية أن تقلب في هذه الجهة أو تلك"، مُجدّ أركون ، قراءات في القرآن، (مرجع سابق)، ص 625، ويستشكل أركون في النهاية قراءته النص القرآني كظاهرة تستحق حسبه التساؤل بشدة " كيف يمكن أن نقرأ خطابا كالخطاب القرآني الذي يلعب في آن معا على عدة أوتار دفعة واحدة ؟ أقصد أنه يلعب على وتر القوى الغامضة للنفس العميقة ، أكانت فردية أم جماعية"، المرجع نفسه، ص 633.

⁴ المرجع نفسه، ص 654.

المناقشة التي طرحت أعلاه حول هذا المفهوم والبعد الذي أخذ بالدارس إلى اعتبارها بديلا، سوف يبدو في النهاية أن الاتكاء عليه رهين فهمه كبديل، علاوة عن كونه أحد أسئلة الحداثة التي تسوّج بها النزوع إلى قراءة التراث**، بعيدا عن الوقوع في المآزق التي وقع فيها الأسلاف سواء كانوا مستشرقين أو دارسين عرب، لا يمكن أن يقتصر البديل على هذه العدة المنهجية قسرا علاوة على اهتمام مُجد أركون بمناهج تحليل الخطاب في ظل ما أسماه بالإسلاميات التطبيقية يحاول مجددا البحث عن إشكالية أوسع لموضوعة هذا البديل، لذلك فهو ينتقل إلى طرق في القراءة تعدّ من صميم نظرية التلقي، فضلا عن كون فهم أطر النص وفق هذه النظرية يقحم الوسيط اللغوي في هذه العملية، إذا كان من الممكن القول أنه "يشترك الوعي التاريخي أيضا كوسيط بين الماضي والحاضر ومن خلال فهم اللغة وسيطا كلياً لهذا التوسط"¹.

وإذا كانت كل قراءته يمكن أن تبقى لدورها على مستوى الكلام الشفهي أو تتجسد في كتابة ما فلا يمكن أن نخلص نصوصه -إذًا- من هذا اللوغوس الكلاسيكي، وفي هذا إجابة عن محاولته في مشاركة السؤال التراثي، ولن يتسنى فهم هذا أيضا إلا إذا كان بحوزة القارئ هذا الوعي الهرمينوطيقي*، انطلاقا من الوثيقة الفكرية -من القرون الوسطى- ومع خطاب مُجد أركون، وهو

** ويحيل الدارس مباشرة إلى دراسة نصر حامد أبو زيد المقدمة في كتابه إشكالات القراءة وآليات التأويل بتقديمه جردا للمؤلفات الكلاسيكية التي اهتمت بعلم البلاغة خصيصا في قراءة القرآن. يهتم أركون بالتفسير الكلاسيكي حينما يقول أن "اللغة القرآنية رمزية مجازية أكثر مما هي حرفية منطقية فهذا لا يعني إنكار أهمية التفسير التقليدي وبخاصة السني المعلم أنه استمات في البحث عن التسميات والتحديدات الواقعية المقصودة بلغة القرآن"، المرجع نفسه، ص185.

¹ هانس جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، (مرجع سابق)، ص614.

* يتسنى لنا التعليق على هذا الافتراض التأويلي من قبل مُجد أركون -كما قد علّق عليه هاشم صالح في هامش الكتاب نفسه- أن اهتمام أركون بهذه الثلاثية تقربه من مفهوم حكم الأجيال لدى مدرسة كونستونس أو القارئ المعاصر للنص، ولكي نوضح ذلك سيتساءل المتلقي بأن هذا الوعي الذي انعكس على نظرية القراءة كان له مرجعية في فلسفة التأويل من خلال أطروحات هانس جورج غادامير، أما عن مُجد أركون فهل كان يؤسس -من خلال توافق هذه الرؤى إلى حد التطابق- للحسّ نفسه بتلك الافتراضات؟ لا تهمّنا الإجابة عن هذا السؤال بقدر ما سنعلق على عناية أركون في مقارنته هذه بالمفاهيم عينها التي تشكل الوعي التأويلي في الهرمينوطيقا وهي تباعا: الوسيط اللغوي، الحس المشترك، أفق القراءة، جدلية السؤال-الجواب (الديالكتيك)، الوعي التاريخي، على الرغم من هذا التلاقي فلا نجم بالمدى الذي يمكن تتلاقى فيه لدى كلا المؤولين ومتى تتباعد في حدود المعالم الكبرى للخلفيات التي نشأت فيها، وكذلك في كون أحدهما يبحث في مراجعة مشكلات الوعي التاريخي لقضايا فهم الفن والتاريخ والفلسفة وفهم الفهم وإعادة تأويله، أمام منجز الآخر- مُجد أركون- المهتم بهذا الوعي

الذي يبدو أنه تجاوز المسافة التاريخية لي طرح اللحظات الثلاث للنقاش: الكتابة_النص _القراءة مع كل تعقيداتها، بل إنه يطلع إلى ترميم هذه العلاقة الكائنة بينها¹، ويعد مستوى مهمًا يدفعنا إلى محاورة النص الأركوني واتخاذ نموذجًا في قراءة مسكويه، تبعًا لعنايته بهذا المستوى من التلقي، فضلًا عن كونه معطى يتوفر على مفاهيم من قبيل القراءة والوعي والتأويل جملة، ولا يتوان في النهاية من موقعة ذاته كقارئ في هذه المقاربة، من خلال المشروع المنجزة في الفهم، ولا سيما تأكيد على أنه "ينبغي على دراستنا التحليلية أن تبين إلى أي مدى يكون الشيء في الأدبيات الكلاسيكية لا يتخذ معناه من وجوده، وإنما من معناه المخلوع عليه في لحظة معينة من لحظات التاريخ"². وتتحين الفرصة إذ ذاك لاستنطاق مقاربة مُجدِّ أركون لنص أبي الحسن العامري الموسوم بـ«الإعلام بمناقب الإسلام»، الذي تأتي قراءته تبعًا لتفكيك اللوغوس المركزي.

3_ديالكتيك القراءة /الكتابة:

إن قراءة المفكر لكتاب «الإعلام بمناقب الإسلام»، لأبي الحسن العامري _أحد أساتذة مسكويه_ تسوغ العديد من البدائل من خلال الآليات المعتمدة في تفكيك النص، وكون هذه الدراسة معنية بمدونة مسكويه فمن الممكن القول أن العناية بها ستضيء زوايا مهمة، وبناءً عليه فليس بدعًا أن نعدَّ مُجدِّ أركون وتأويله لمدونة الفيلسوف (القارئ الذي أصبح كاتبًا)، أن يكون مشكلًا ضمن الوعي التاريخي نفسه بخصوص التصدي للنص المسكويهي، ولنعطف على هذا الإجراء بالقول أن مؤلفات مسكويه لها أفق أيضا كما لدى أستاذه الذي أصبح كاتبًا، وأمام سلسلة المفاهيم التي تتداخل لا كمتوالية وحسب، وإنما هي مسألة تقليد لا ينتهي الدارس إلى القراءة إلا وقد استجمعت لديه عدة معرفية لا يمكن أن تتم عملية التأويل انطلاقًا من الفهم وحده أو التفسير أو الشرح أو التراث أو الأحكام المسبقة، إذ لا تأويل دون فهم ولا فهم دون تاريخ ولا تاريخ دون تراث فالعناصر

التاريخي لكن بقدر ما هو معني بتفكيك العقل العربي/الإسلامي، كما أن الافتراض التي ينطلق منه غادامير في البحث عن مهمة الهرمينوطيقا الموجهة إلى الكشف عن شيء النص غير المحدود لا عن نفسية المؤلف الذي يعمل عليه أركون في قراءة محاولة التوحيد ومسكويه.

¹ مُجدِّ أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، (مرجع سابق)، ص 204 .

² مُجدِّ أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، (مرجع سابق)، ص 206.

كلها ملتحمة، لا يمكن الفصل بينها في العملية التأويلية، كذلك أركون/ القارئ هو ليس في غنى عن الأفق الذي تشكل لديه انطلاقاً من المعطيات المستوية لدى فكره: الأفق الفلسفي الإسلامي الكلاسيكي، الأفق الاستشراقي، الأفق التأويلي الحدائي .

بالكاد يمكن القول أن تشكلات الفهم من خلال تحولاتها الكبرى نالت حظها من النظر بخصوص الممارسة النقدية في النصوص الكلاسيكية، ولعله ليس من الهين الخوض في قراءة مدونة على تعدد رهانات الفهم فيها مع ما قد تشكل من محاولات متكررة، ولا مناص من أن المؤول لا يمكنه أبداً أن يضع ذاته جانبا وهو يحاول فهم النص وتأويله، وهذا ما يجعل المعنى ناتجا لمشاركة المؤول في عملية الفهم، ويبدو أن خصوصية خطاب مسكويه — كنص تراثي— هي ما يقوض ربما فهمنا الأولي باعتبار أن الصياغة في مثل هذه المدونات تتمتع في كل محاولة أمام القفل المستعصي على المثول "فهما عبر مفهوم الكلاسيكي عن المسافة وعما لا يمكن إحرازه ومهما كان جزءا من الوعي الثقافي فان تعبير الثقافة الكلاسيكية يظل يدل ضمنا على مشروعية الكلاسيكي المستمرة ، فالوعي الثقافي يظهر تشاركية أساسية، وتقاسما مع العالم الذي يتحدث منه عمل كلاسيكي"¹.

وبناء عليه تكون قراءة حدائية موجهة لفهم التراث لدفع النص إلى المثول أمام أفق المؤول، ليتسنى له التخلص من نسق التفسير، إلى الدرجة التي تحوله تبديد مقولات التحيين والمحايثة المفرطة المسيجة لعملية الفهم، وعلى هذا يمكن التفكير في أقطاب مغايرة لاستمرار القراءة نحو صراع التأويلات، مع العلم أن الفهم باعتقاد غادامير "لا يمكن أن يتحقق من خلال نزعة منهجية تحاول فيها الذات الاستحواذ على الموضوع وإخضاعه لقواعد منهجية، وإنما من خلال حوار تنفتح فيه الذات على الموضوع أو الأنا على الآخر بهدف الوصول إلى اتفاق أي شيء مشترك نشعر معه بالألفة"²، يبدو أن هذا الإقرار اتجاه العلاقة الكائنة بين (كتابة_نص_قراءة) يفتح العديد من التساؤلات؛ أولها إن لم نقل أهمها ما المعنى الذي اتخذه نص مسكويه لدينا بعد لحظة أركون/القارئ؟

¹ هانس جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، (مرجع سابق)، ص 398.

² هانس جورج غادامير ، تجلي الجميل ومقالات أخرى، تحرير : روبرت برناسكوني ، تر: سعيد توفيق، المشروع القومي للترجمة، 1997، ص 11.

إن الوعي المنضاف لأفق المدونة هو وعي مضاعف وسيجده الباحث بصدد كل قراءة تسعى إلى المغايرة، ولا مرء من أن المعايير قد تختلف كما أن المقاصد لا تأتلف، وها نحن -إذًا- أمام مشروعية توفر على القارئ الانغلاق داخل نسق العمل الكلاسيكي، بل إن فريدة تلك المقاربة الأركونية هي أحد مسوغات المقاربة بوصفه مؤولا معاصرا، لتوضيح مستوى يحدو بقراءته أمام نقطة الانفصال في المراجعة المعرفية المعني بها الدارس للتراث.

لأجل تقييم اللغة المعني بها المؤلف/ القارئ، يجمل أركون كيف تمضي لحظة (كتابة_نص_قراءة) عبرها، بعد إيراد مخطط توضيحي لامتدادها وبقائها، بأن هذا ما يتحكم حسب "حياة اللوغوس: أي بالروح التي تتجسد في لغة بشرية ما، والتي تؤدي إلى توليد قراءات عديدة. وكل قراءة يمكن أن تبقى بدورها على مستوى الكلام الشفهي أو تتجسد في كتابة ما"¹، وفي السياق نفسه نلمح أن هذا استدعاء من قبله لما طبقه جاك ديريدا على الفكر الأوروبي الغربي في كتابه «علم الكتابة_ الغراماتولوجيا» وهو السياج العقلاني المركزي²، ولا غرو أن هذه الإستراتيجية تقوم بالأساس على تفكيك البنيات المركزية للحضور في الفكر الغربي.

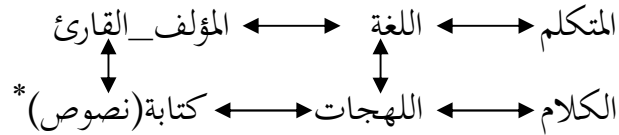
لا فكاك -إذًا- من العلم بأن إشكالية قراءة الخطاب المسكويهي إذا تعلق الأمر بالمشاركة يتوقف على إرادة الفهم، ولا يستنفد القارئ جهازه بقراءة النص الأدبي_ بصيغته الكلاسيكية الشمولية_ بمقارنته وفق نسق العصر وعلاقته النسقية مع الكتابة السائدة في أفق الفكر حينها، لتبني قراءته في العلاقة بين التطور الذاتي للأدب وتطور التاريخ عامة، ولا خلاف على أن هذه الافتراضات ليست إلا تحديدا لأطر العلاقة الكائنة بين القارئ/النص، ولأجل ذلك لا بدّ من التأكيد على الخصيصة التي تحصر اهتمام الهرمينوطيقا بالدرجة الأساس في فهم النص لا في فهم المؤلف، وهو أمر لا بدّ أن يكون واضحا بذاته من خلال الفهم التاريخي، "مهمة الفهم التاريخي تتضمن أيضا اكتساب أفق تاريخي

¹ محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، (مرجع سابق)، ص 205.

² المرجع نفسه، ص 205، ص 257.

ملائم وبذلك يمكن رؤية ما نحاول فهمه من حيث أبعاده الحقيقية. فإن أخفقنا في نقل أنفسنا إلى داخل الأفق التاريخي الذي يتكلم منه النص التراثي فسوف نسيء فهم دلالة ما يجب أن يقوله لنا¹.

عظفا على ما سبق يتبدى الموقف المنهجي الإبيستيمولوجي كضرورة بالنسبة لمحمد أركون الذي حاول تطبيقه على الفكر الإسلامي الكلاسيكي، الذي يزعم أن يضيء عبره الجوانب التي فانت العقل الاجتراري، الذي ظل يخيم على مقاربات متخنة بالتكرار، ولأجل ذلك فهو يرى أنه عبر هذا الاتجاه "وانطلاقا من هذه الإيضاحات المنهجية الإبيستيمولوجية يسهل علينا أن نبين كيف أن الفكر الإسلامي كله هذا الفكر الحريص على الاضطلاع كليا وبكل أمانة بالوحي المعطى، أو بالتراث الحكمي الإيراني-الإغريقي، أقول كيف أن هذا الفكر راح ينغلق سريعا داخل السياج العقلاني-المركزي المشكل من قبل المفهوم الحاسم للأصل"². ومن خلال التحديدات والعلاقات التي تحدث فيما أطلق عليه بالسياج العقلاني المركزي في امتداد عقيدة الاجتهاد سنحاول استرجاع النموذج الذي صاغه أركون :



لا يجعلنا هذا المخطط إلا أن نستذكر نموذج فهم الوحي لدى مسكويه وهل كان اجتهادا من قبله أم أن رؤيته لا تكاد تتجاوز السياج العقلاني المركزي ؟ هل يسترجع النموذج فهم الوحي لدى مسكويه؟ وعليه فإن الوعي الكامن في قراءة هذا المخطط هو أحد الاحتمالات التي يطرحها موقع اللغة في التأويل الأركوني من خلال أقطاب القراءة، مع العلم أن هذا التواصل يحمل مضمونا معنى الكلام لديه إلى الاهتمام بالدلالة التي يتخذها في صورة الوحي _ مقارنة مع مخطط الخط النازل للحكمة _ لدينا إذن؛ فهما مزدوجا لمسألة الوحي والنبوة، بمنظور كلاسيكي في ما يخص مسكويه، ونقد آخر منظورا للوحي والحادثة عبر المقاربة الأركونية. ثم إن اهتمام الأول بظاهرة الوحي وكيفية حصولها وهو يتحدث عن النبوة

¹ هانس جورج غادامير ، تجلي الجميل ومقالات أخرى، (مرجع سابق)، ص 413.

² محمد أركون ، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، (مرجع سابق)، ص 206.

* هذا المخطط منقول عن كتاب، محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، (مرجع سابق)، ص 226.

لم يخلو من مبررات طبيعية في مفهوم النفس، ولأجل تحيزه اتجاه التفسيرات الحرفية لم يعد كافيا أننا نعلم أن كل من اللاهوتي والفيلسوف في القرون الوسطى يعمل على شاكلته لأجل إبطال البواعث المبتوثة هنا وهناك لتفنيد التواصل اللاهوتي، والمزعوم بشأن الوحي في الإسلام، ولما كان مسكويه فيلسوفا فلن نتعجب أنه يمر أحيانا بتفسيرات وصفها مُجد أركون بأنها أنثروبولوجية في صياغته موقفه الأنسي في تصور مكان الإنسان في الكون "فالأنثروبولوجيا تبدو في الشواغل بمثابة الباعث الأساس أو الهيكل المتماثل لرؤيا فلسفية كاملة للعالم"¹. مرة أخرى يرجع أركون إلى الاهتمام بالجانب الأنثروبولوجي لكن أبعد من التصور الذي كان قد وضع من قبل في القرون الوسطى حول كتابة **ظاهرة/ قصة الوحي** يدخل هذا ضمن مسعى البحث في الأنثروبولوجيا الدينية ويحاول فيما بعد بلورة مفهوم الأشكلة الأنثروبولوجية للظاهرة الدينية، ونعني بهذه الأشكلة أحد أبعاد التفكيك.

نتفق أن ما يجمع الطرحين هو الاهتمام بظاهرة اللغة _الوسيط_ ولهذا أمكن النظر من جهة أن الكتابة بالتحديد تستحق ربط الماضي بالحاضر في تراث ما، ولا يعد النص محض قطعة من الماضي بل يظل يتمتع بالمعنى كلما قرأه أحد ويتمّ ردم الهوية التاريخية بين الماضي والحاضر بعلاقة المؤول والنص، وتبقى هي الظاهرة التي يستقصيها الموضوع مهما كانت طبيعته أدبيا أو تاريخيا، ووقفا أمام هذه الظاهرة _اللغة_ التي لا يوجد الوحي إلا عبرها، وإن كان الظاهر أن البعض يثير إشكالية انتقالها من حقل رمزي إلى آخر ومن ثقافة إلى غيرها بصدد الوحي باعتباره "يعيد تنشيط مبدأ الكونية في كل وعي يمسه. ولكنه يكرّس في الوقت ذاته قطيعة معينة عن طريق إعطاء أهمية زائدة عن الحدّ للغة ما، ولأحداث تدشينية ما، ولظروف تاريخية محدّدة، ولتراثات وتقاليد محصورة بجماعة بشرية معينة دون غيرها"²، لا مسوغ لنظرة مُجد أركون هذه اتجاه الوحي سوى أنه كان مدفوعا باتجاه الثيولوجيا _علم اللاهوت_ فيما يحاول هو أن يجذبها عبر مقاربات أنثروبولوجية تسعى إلى إيجاد تفسيرات من خلال البنية الثقافية للجماعة، ولا يتوان أن يطبق هذه في كتابه «قراءات في القرآن» إلى درجة تفعيل قراءة

¹ مُجد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، (مرجع سابق)، ص 155، 156.

² مُجد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، (مرجع سابق)، ص 226.

المشروطة الذهنية القدسية/ الجماعية من الداخل إزاء الأطر التي يمكن أن يكون الخطاب _الوحي_ موجها إليها.

إن اشتغال مُجدِّ أركون على اللغة من حيث توسّطها في هذه العملية من الناحية الإبتيمولوجية، على الرغم من اهتمامه اللافت لعملية (الكتابة_النص_القراءة) إلا أن البعد المعرفي المعني به يبعده خطوة عن اهتمامات نظرية القراءة والتلقي الألمانية، وبالرغم من كونها مهمة هي الأخرى بالجانب اللغوي للنص، أو هي ذات مرجعية لسانية كذلك على غرار خلفيتها في فلسفة التأويل، إلا أن الافتراضات التي اهتمت بها عقب نشوئها لم تنأ عن الأفق الجمالي كما هو مطروق في مدرسة كونستونس لدى آيزر وياوس، ولهذا يشدد هذا الجهاز النقدي في قراءته النص على العديد من الإبدالات المنهجية موسعة من خلال مفاهيم المسافة الجمالية وأفق الانتظار المستمدة من تأويلية الألماني هانس جورج غادامير؛ بالخصوص مفهومه البارز حول اعتبار الأفكار المسبقة كشرط في عملية الفهم ومفهوم انصهار الآفاق*.

إن النقد المزدوج يراهن على إشكال مهم للغاية؛ كيف يمكن لفكر اختلافي جديد أن يعيد النظر من خلال هذه المفاهيم في التراث لتقليص البعد الأحادي المركزي للعلاقة بالنص؟ وهل سنحاول أن نفكك عبر هذه المقاربة ذاتها هذا البديل المنهجي الذي ظل وفيما له الدارس؟ ولا نكون حينذاك أول من علق على هذا المشروع الذي لا يعيننا منهجيا إلا بقدر ما هو مقحم في قراءة هذه الكتابة الكلاسيكية. ذلك الاختلاف الذي نود أن نستثيره من خلال مقارنة نص أركون ونص مسكويه، باعتبار أن "الاختلاف نقطة الانطلاق الضرورية لكل بحث عن الحقيقة، وبصفته رفضا لكل التكرارات أو الاجترارات الصريحة، أو الضمنية للقيم والمجريات الفكرية، التي ولدت في تراث ثقافي معين ثم توسعت وتضخمت وأبدت"¹.

* على خلفية هذا التحليل ولأجل معرفة حدود نظرية التلقي بين فلسفة التأويل، والشكلانية، وسيميائية أمبرتو إيكو *Umberto Eco* بالإمكان الاطلاع على الدراسة التي قام بها الأستاذ: د. وحيد بن بوعزيز، من خلال كتابه الموسوم ب: حدود التأويل ، قراءة في مشروع أمبرتو إيكو النقدي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008، ص73.

¹ مُجدِّ أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، (مرجع سابق)، ص206.

لا مناص من أن قدرة مُجدِّ أركون على التحليل وفي مساءلة التراث تأخذ مجراها لما نتحدث عن وعي تأويلي، كما لا مفر من التشديد على أن عملية الفهم لديه تبدو معنية بالمرحلة الإجرائية_ التطبيقية، إذا كان من الممكن وصف جهازه اختلاف تدشيني اتجاه المسار الذي اتخذه السياج العقلائي المركزي، الذي ينحصر في المنظومة الإسلامية في قضية الاجتهاد، غير أننا لا نملك أن نعتبر هذا اللوغوس إلا كمجرد تراكم لقراءات_ مستويات فهم، أخرى مهما كانت الظروف التي نشأت فيها، وبناء عليه يقتضي مراجعة نصه بوصفه قابلاً للإزاحة، ولا يتسنى النظر فيه كبديل إلا بما هو في وجوده أحد الافتراضات القابلة للمراجعة كغيرها من القراءات السابقة.

في الواقع أن ما تطرحه قراءة مُجدِّ أركون للنقاش من خلال استنطاق المشاركة في قراءة النص التراثي، في إطار الأفق الفكري المشكل في تلقيه بقدر التملك الفعّال في فعل الفهم، يجعلنا نسترجع اهتمام غادامير بهذا الوعي من جانبه هو الآخر مؤكداً أن "أن عالم التأويلية هو عالم كلي ولاسيما أن اللغة هي الشكل الذي تحقق فيه الفهم، والذي يحيط بالوعي ما قبل الوعي التأويلي، وجميع أنماط الوعي التأويلي أيضاً، وحتى التملك الساذج للتراث إن هو إلا سرد ثان له على الرغم من أنه لا يجب أن يوصف بأنه صهر للآفاق"¹.

في الختام لا مندوحة من القول أن إعادة وسم مشروع مُجدِّ أركون **النقد المزدوج** لحظة تحتل بعداً آخر لآلية الاستنطاق، ولا تقل عنها أهمية في قراءة إسهامات الوعي بالتراثي، وهو الذي يشرف عليها حيناً لما يراجع مقتضيات القراءة التي لطالما كانت في قلب مستمر، انطلاقاً من العناية بفروض مسبقة في الانفتاح الوعي بالتراثي، وإعادة بلورة سيرة تراثية/حدثية أو سيرة معرفية/أخرية، ولشدة ما تدعونا مقارنته للالتفات إلى القدرة على الانعطاف نحو منطقة الما بين التي تقلص من حدة انعكاس تجربة التراثي على المدونة إلى كشف معطيات حياته، وأهمية الانتقال إلى الانعطاف هو **رفعة الوعي** ترقية وعزلاً، لبداية التطابق المعلن عليه في حضور الوعي بالتراثي، كما أسفر عن حركة العقل أمام بلورة فهم الوجود حدثاً/تراثاً عبر مفهوم الاختلاف، وعليه كان الاضطلاع إلى رسالة «ترتيب السعادات وتصنيف العلوم» إجراء لا بدّ منه في الاشتغال على البعد المعرفي للحقيقة، التي لطالما كانت رهان

¹ هانس جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، (مرجع سابق)، ص 42، ص 687.

السؤال الكلاسيكي، ثم لا عجب أن يكون تأملاً وفناً في الفهم، وكم كانت قراءة هذا التراث عن كُتب من اشتماله على مسألة إعادة إنتاجه في مشاركة مضاعفة، لطالما تداعت لاستنطاق نموذج الترجمة عبر ما طرحه من إشكال في أكثر من موضع، حول إمكانية أن تعبر الحواشي معنى ينقل لحظة سؤال التراث إلى فضاء ثالث.

وفي المحصلة كانت إعادة الوسم قلباً لمفاهيم تجعل المشروع يتبدى في فهم قلق غير مكتمل، لأجل إعادة السؤال الأركوني عبر القراءة والتأويل، مراجعة واستنطاقاً، ولا يضيرنا شيء إذا استثنينا في علاقتنا بالتراث المسكويهي الأفق الذي تشكلت فيه نصوصه، ولا أدلّ على ذلك من المسار الذي سبق وأن تعرضنا له في البدء عن القراءات الحداثية والبدائل المعنية بها في مقارنة المدونة، كما تتحرى أن يكون إعادة وسم هذا المشروع هو أقصى ما يمكن أن نعيد به صياغة استنطاق المشاركة، وبالرغم من أن عناية الدارس الشديدة بأفق النص إلا أنه بات من الواضح أن تقديمه منهجيته لا يتسنى إلا عبر تفكيك المنهجيات المتبناة من قبل القراء، ليتعاضم لديه -إدّاً- هذا الإبدال عبر مفاهيم مغايرة من الاجتهاد إلى المنهج، من الإسلاميات الكلاسيكية إلى الإسلاميات التطبيقية، لكن والحال هذه لما ندرك أن هذه الأطروحة تنكئ على جرأة الاختلاف الذي يقيض له الانفتاح على البدائل، إلى الحدّ الذي يجعل مشروعه يقوم على هذه المغايرة التي منحت المقاربة هي الأخرى جرأة في الاختلاف لأجل استنطاق المشاركة في هذا التراث، أليس هذا يحتاج إلى فهم أن التأويل السالف لمدونة مسكويه ينتظر فهماً في تأجيل مستمر، ما دامت قراءة مُجدّ أركون/قراءتنا لا تلبث أن تتداعى للإزاحة أمام التساؤلات المتراكمة، لذا يتعين رصد صورة المؤول الذي لا ينبغي أن يتهاوت على نصه بناء على الرأي المسبق المهيأ الذي يتشكل في ذهنه، بالعكس عليه أن يناقش بوضوح هذا الرأي المسبق بخصوص مصداقيته وصحته.

خاتمة

خاتمة :

في الختام يبدو التساؤل عن مدى استنفاد قراءة المدونة الكلاسيكية في هذه الدراسة يتوقف على قدرة الانفتاح على الهرمينوطيقا، في سياق الحديث عن إرادة المشاركة في قراءة مسكويه، ووقوفاً على العديد من الافتراضات التي بلورت فكرة مهمة من جهة التعاطي مع ما يزرع في المدونة من جهة، وإيجاد السبل الكفيلة بالمراهنة على تساؤلات خوّلت للنصوص الكلاسيكية الكشف عن قدرتها على بعث إشكالات متجددة من جهة أخرى، وبناء عليه قيّضت معرفة أن النموذج التراثي لا ينعلم يستشكل صيغة الذاكرة، والذات، والقراءة، مصاحباً لاستدعاء عدة مفاهيم غداة كل مقارنة على حدة.

لقد كانت العودة إلى الهرمينوطيقا تتقلد جملة من المفاهيم، بحثاً عن السبل الكفيلة لجعلها تتماشى مع متغيرات الإشكالية الكبرى، وتذليلاً لصعوبة الانتقال من أطروحة مفاهيمية إلى أخرى، كما يعزى أيضاً إليها في هذه الدراسة تجاوز حجم التباين بين تركيبة المفاهيم، وما يترتب عن تلاقيها بالمدونة التراثية، ومدى استيعابها للمساءلة المندرجة في الخطوط الأساسية للتأسيس النظري، وتعد الاستجابة لتعميق الصلة هذه إحدى المهمات التي اضطلعت بها المقاربة التأويلية منذ البدء، ولعل هذا ما أعطى شرعية لمعظم الإبدالات المتوسلة، بيد أن هذه الدعوى تبقى تسائل الأطروحة في استغراق القراءة لإمكانات المدونة الكلاسيكية.

ومع ذلك تبقى الإشكالية في استجابة المنجز الكلاسيكي تتصدرها إجمالاً العديد من الإكراهات التي ليست في منأى عنها، عوض التعرض للإقحام في النظر إلى كلية النص يجعل من الصعب للغاية اقتفاء أثر كل مفهوم وبلورة صلته بمفهوم آخر، ومهما يكن من تعقيد كامن من وراء غزارة هذه المفاهيم فلا فكاك أن الإكراهات المنطوية عليها استعادة نموذج كلاسيكي بصدد هذه العدة المفاهيمية، يترتب عنه تصور لإمكانات المشاركة في قراءة مسكويه، تبني على أفق منفتح، يقتضي فهم ما يعنيه وضع المدونة بصدد المقاربة التأويلية.

لا شك أن حضور إشكالات الذاكرة تلك في قراءة غير مسبقة لهذا المنجز التراثي، عبر الشرط التفكّري، قلص من انطوائه على معنى محدد لظاهرة التاريخ والسياسة والأخلاق، فكانت قيمة الإقبال على كل منها تتوقف على مدى تعاطي كل ظاهرة مع الافتراضات، التي أسفرت عن مواطن ما تزال تتداعى للتأويل والمشاركة، فبقدر ما هي شديدة التعقيد بقدر ما هي كفيفة بأن لا تحسم الاستجابة لمقولات الشرط التفكّري، غير أن ما راهنت عليه الإشكالية منذ البداية في تقدير كل احتمال يبعث على التفتّن إلى ما يكفل العودة إلى النصوص التراثية، توقفا على صيغتها التفكّرية المبطنة لمعنى مختلف، لما يحدوها من تقدير مزاجها الكلاسيكي، وما قد اهتدى إليه القارئ عبر إنارة بعد مغاير كامن في هذه الظواهر. ويبدو حيال ذلك الحديث عن ظاهرة الأمانة وتقبلها لمعنى الشهادة في فهم الكتابة التاريخية، متغيرا أساسا في معرفة قيمة الحدث التراثي واستمراريته، بالرغم من صعوبة تحديده كمفهوم يتماشي مع أطروحة الذاكرة؛ لولا أن المقاربة تولي فعالية له حتى بالنسبة إلى تحليله على مستوى الحواشي، كما أن التوقف عند إكراهات النسيان يقلص الهوة بين ما هو معطى لافتراض عدم النسيان وتحميل التبعة هو بالضرورة التفات إلى النقطة الأكثر حساسية في تجربة الغفران الصعب، أو حول ما يسمى، ما لا يتقدم وما لا يمر عليه الزمن، ويتبين من خلال الوقوف عند هذه اللحظة جدارة العناية بمفهوم المسؤولية، وهي الطاقة عينها المخولة لمفهوم الاغتراب وهو المعنى الذي احتمل شرطا آخر لإدراك البعد السياسي بوصفه الباعث الأول لامتداد هذه الظاهرة، الشديدة الالتباس بإكراهات النسيان، ثم إن استرجاع صورة الواجب داخل منظومة الذاكرة الملزمة يلتفّ حول أهمية الميثاق في المواقف الأخلاق الكلاسيكية، ولا مراء من أنه يجعل كذلك من الواجب اتجاه حفظ الذاكرة التزاما لا مفرّ منه، ولا ضير من أن ينتهي في المحصلة هذا المستوى من الاستنطاق إلى الانفتاح على مناقشة حالة الوعد وبعده هو الآخر في تشكيل ذاكرة تتداعى إلى الالتزام.

وحالما بدت إشكالية الاستنطاق بحذر شديد، تقيّض مساءلة النماذج التراثية، عبورا إلى افتراضات أكثر حرصا على مراجعة التقريب الإيتيقي، المسهم في الالتفات لأهمية الحديث عن تأويل للاعتراف، الذي أسفر عن معطى يمتدّ في نصوص مسكويه والتوحيدي دون هوادة، وهو مفهوم

الضمير بما خوّل له التغلغل في ثناياها، مع ما تملكته من معطيات كانت أكثر إثارة للجدل، ناهيك عن أنها شفعت من خلال المنجز التراثي والحداثي، تحقيق توليفة لاسترجاع قدرة المدونة على استيعاب طاقة هذه المفاهيم في أشكale الذات. ورثما تبدو هذه الأشكale لا تنعدم تسوّغ بأكثر من وجه، ولا سيما ذاك الذي يحال عليه في إثارة إشكال الموت باعتباره أحد البواعث لتأويل الكتابة الكلاسيكية والحس الفلسفي في فهم الوجود، ومن ثم كانت المشاركة في بلورة خطاب لا يفتأ يتداعى إلى صراع كامن في القدرة على فهم ظاهرة الموت. وعلى إثر ذلك تستحيل هذه الفكرة إلى إشكالية مهمّة تتوقف على العناية بالغيرية، مع العلم أن آخريّة الكائن التراثي لم تتمثل التعقيد عينه، غير أنها وفرت على القارئ معرفة ما تنطوي عليه من التزام في صيغتها الأنسية، التي تستحضر مقولات الربة اتجاه تغييب هذه القيمة، لولا أن التصدي لإزاحة اللبس عن استنطاق التراث الأنسي الثاوي خلف التقريب الأنطولوجي، كان شديد الحرص على بلورة فهم مشترك لإشكالية الأنسية، ومن الواضح أن هذه المقاربة قد سعت إلى استيعاب مستوى مهم من المدونة من خلال أطروحة أنطولوجيا الوجه؛ بما هي بديل عن الوعي المباشر بهذا النزوع.

ولا فكاك من أن توخّي الانعطاف تبعا لقراءة إسهامات الوعي بالتراثي، لم يكن بدعا فهم جدارته في البحث من خلال منطقة الما بين التي انفتحت عبر فضاء الاختلاف على إشكالات متجدّدة، ولأهمية الانتقال إلى الانعطاف كانت رفعة الوعي ترقية وعزلا، لخلخلة الحضور الوعي بالتراثي، التي انطوت على حركة العقل أمام بلورة فهم الوجود تراثا/ حداثا عبر مفهوم الاختلاف، الذي سمح بأن يكون بعضا من التأويلات موجهة لخلخلة تأويلات سابقة كتلك المعنية بالوعي والوحي والكائن التراثي. وكم كانت قراءة هذا التراث عن كذب من اشتماله على مسألة إعادة إنتاجه في مشاركة مضاعفة، لطالما استرجعت مشاركة بين التراثيين أنفسهم سبل التساؤل، والذي أعطى شرعية للتأمل ومحاولة الفهم، من خلال الانفتاح كذلك على الترجمة، وما راهن عليه المترجم على مستوى الحواشي، وعليه كان ممثلا لنموذج حداثي، لا تفتأ تمثل تساؤلاته، مشاركة للمشاركة

الأركونية. وتراءت من ثمت لاستنطاق نموذج الترجمة، عبر ما تطرحه من إشكال في أكثر من موضع، حول إمكانية أن تعبر حواشي المترجم _هاشم صالح_ معني ينقل لحظة سؤال التراث إلى فضاء ثالث. كما أتاحت الفرصة في النهاية لإعادة السؤال الأركوني قراءةً وتأولاً، طالما بدت إعادة الوسم مقارنة تروم من خلال توسّل أبعاد الاستنطاق، مراجعة أفق المشروع في قراءة مسكويه، فتبدى في المحصلة فهما لا يكاد يكتمل، من خلال ما قدّم في قراءة القراءة، ناهيك عن أن هذا كرّس لحضور صياغة استنطاق المشاركة في قراءة الوعي بالتراثي، والسؤال، والوحي، وموضعها في أفق النص _بمعناه المنفتح_ بحثاً عن المغايرة، فيما منحه فضاء الاختلاف وقبض له معنى البدائل، التي لطالما راهنت بالاشتغال على استنطاق المشاركة في قراءة التراث المسكويهي، إزاحةً ومراجعةً.

ثبت المصادر والمراجع

1_ المصادر :

- التوحيدى أبى حيان ومسكويه، الهوامل والشوامل، تح: أحمد أمين، الهيئة العامة لقصور الثقافة ، القاهرة/مصر، ب ط، ب ت.
- التوحيدى أبى حيان، أخلاق الوزيرين، مثالب الوزيرين الصاحب ابن عباد وابن العميد، مُجَّد بن تاويت الطبخي، دار صادر ، بيروت/لبنان، ب ط، 1992.
- التوحيدى أبى حيان، الإشارات الإلهية، تح: عبد الرحمن بدوي، مطبعة جامعة فؤاد الأول، القاهرة / مصر، د ط، 1950.
- التوحيدى أبى حيان، الإمتاع والمؤانسة ، تح: أحمد أمين وأحمد الزين، دار مكتبة الحياة، ب ط، ب ت.
- التوحيدى أبى حيان، الإمتاع والمؤانسة، تح: غريد يوسف الشيخ مُجَّد، دار الكتاب العربي، بيروت/لبنان، دار الأصلة الجزائر، ب ط، 2005.
- التوحيدى أبى حيان، المقابسات، تح: حسن السندوي، دار سعاد الصباح، الكويت، ط 2، 1992.
- التوحيدى أبى حيان، ثلاث رسائل لأبى حيان التوحيدى، تح: الدكتور إبراهيم الكيلاني، المعهد الفرنسى بدمشق للدراسات العربية، دمشق/ سوريا، 1951.
- التوحيدى أبى حيان، رسالتان فى الصداقة والصدى وفى العلوم، مطبعة الجوائب، قسطنطينية، 1301.
- الروذراورى أبى شجاع ، ذيل تجارب الأمم، تح: سيد كسروى حسن، دار الكتب العلمية، بيروت/لبنان ، ط1، 2003.
- الصابى الهلال، تاريخ الصابى، تح: سيد كسروى حسن، دار الكتب العلمية، بيروت/لبنان، ط1، 2003.
- أبو علي أحمد بن مُجَّد مسكويه، الحكمة الخالدة، تح: عبد الرحمن بدوي، مؤسسة انتشارات، 1952.
- أبو علي أحمد بن مُجَّد مسكويه، الفوز الأصغر، مطبعة السعادة، مصر، ب ط، 1325.
- أبو علي أحمد بن مُجَّد مسكويه، تجارب الأمم ، تح: سيد كسروى حسن، دار الكتب العلمية، بيروت/لبنان ، ط1، 2003.
- أبو علي أحمد بن مُجَّد مسكويه، تجارب الأمم، الدكتور أبو القاسم إمامي، دار سوروش للطباعة والنشر، طهران، ط2، 2001.
- أبو علي أحمد بن مُجَّد مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، المطبعة الحسينية المصرية، ط القاهرة، 1329 هـ.

- أبو علي أحمد بن مُجَدِّد مسكويه، تهذيب الأخلاق، دار الكتب العلمية، بيروت/لبنان، ط1، 1985.
- أبو علي أحمد بن مُجَدِّد مسكويه، تهذيب الأخلاق، دراسة وتحقيق عماد الهلالي، منشورات الجمل، بيروت/لبنان، ط1، 2011.
- أبو علي أحمد بن مُجَدِّد مسكويه، رسالة في الخوف من الموت، ضمن تهذيب الأخلاق، دراسة وتحقيق عماد الهلالي، منشورات الجمل، بيروت/لبنان، ط1، 2011.
- أبو علي أحمد بن مُجَدِّد مسكويه، رسالة في النفس والعقل والذات والآلام، ضمن كتاب: عبد الرحمن بدوي، الفلسفة والعلوم عند العرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت/لبنان، ط1، 1981.
- أبو علي أحمد بن مُجَدِّد مسكويه، وصية لطالب الحكمة ضمن كتاب : أبو سليمان الساجستاني: صيوان الحكمة، تح: عبد الرحمن بدوي، دار بيبليون ، باريس/فرنسا، ب ط، 2004.
- ابن بلكين عبد الله، مذكرات التبيان، تح: ليفي بروفنسال، دار المعارف، مصر، ب ط، ب ت.
- ابن حزم الأندلسي، طوق الحمامة في الألفة والألف، مكتبة عرفة، دمشق/سوريا، ب ط، ب ت.
- ابن عربي محي الدين، ديوان ترجمان الأشواق، تح: عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة، بيروت/لبنان، ط1، 2005.

2_ المراجع :

2_1_ مراجع باللغة العربية:

- إراسموس ديسيدريوس، في مديح الحماسة، تر: أماني سعيد، وكالة سفنكس، القاهرة/مصر، ط1، 2011.
- أركون مُجَدِّد، الأنسنة والإسلام، مدخل تاريخي نقدي، تر: محمود عزب، دار الطليعة بيروت، ط1، 2010.
- أركون مُجَدِّد، التشكيل البشري للإسلام، تر: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/المغرب، ط1، 2013.
- أركون مُجَدِّد، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/المغرب، ط2، 1996.
- أركون مُجَدِّد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، تر: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت/لبنان، ط1، 1999.
- أركون مُجَدِّد، الفكر العربي، تر: عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، ط3، 1985.
- أركون مُجَدِّد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تر: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت/لبنان، ط1، 2001.

- أركون مُجّد، تحرير الوعي الإسلامي، نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة، تر: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت/لبنان، د.ت.
- أركون مُجّد، قراءات في القرآن، تر: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت/لبنان، ط 1، 2017.
- أركون مُجّد، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، تر: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت/لبنان، ط 1، 2001.
- أركون مُجّد، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، تر: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت/لبنان، ط 1، 2011.
- أركون مُجّد، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، تر: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت/لبنان، ط 1، 1997.
- أرندت حنا، إيمان في القدس، تقرير حول تفاهة الشر، تر: نادرة السنوسي، ابن النديم للنشر والتوزيع، بيروت/لبنان، ط 1، 2014.
- أفلاطون، محاوره فايدروس، تر: أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة/مصر، د.ط، 2000.
- بارة عبد الغني، الهرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1، 2008.
- بدوي عبد الرحمن، الفلسفة والعلوم عند العرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت/لبنان، ط 1، 1981.
- بروكلمان كارل، تاريخ الأدب العربي، تر: عبد الحليم النجار، دار المعارف، القاهرة/مصر، ط 5، ب.ت.
- بن بوعزيز وحيد، حدود التأويل، قراءة في مشروع أمبرتو إيكو النقدي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1، 2008.
- بيتلر جوديث، الذات تصف نفسها، تر: فلاح رحيم، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت/لبنان، ط 1، 2014.
- ج. هيو، سلفرمان، نصيات بين الهرمينوطيقا والتفكيكية، تر: علي حاكم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/المغرب، ط 1، 2002.

- الجابري مُجّد عابد، العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت/لبنان، ط1، 2001.
- الجابري مُجّد عابد، العقل السياسي العربي، محدداته و تجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت/لبنان، ط1، 1990.
- الخطيب عبد الكبير، الاسم العربي الجريح، ترجمة: مُجّد بنيس، منشورات الجمل، بيروت/ لبنان، د ط، 2009.
- دوبريه ريجيس، حياة الصورة وموتها، تر: فريد الزاهي، إفريقيا الشرق، ب ط، ب ت.
- ديريدا جاك ، أحادية الآخر اللغوية، أو في التزميم الأصلي، تر: عمر مهيل، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008.
- ديريدا جاك، الكتابة والاختلاف، تر: كاظم جهاد، تقديم: مُجّد علال ناصر، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء/المغرب، ط 2، 2000.
- ديريدا جاك، صيدلية أفلاطون، تر: كاظم جهاد، دار الجنوب للنشر، تونس، 1998.
- ديريدا جاك، علم الكتابة، تر: أنور مغيث، المركز القومي للترجمة، القاهرة /مصر، ط2، 2008.
- ديريدا جاك، هوامش الفلسفة، تر: منى طلبة، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت/لبنان، ط1، 2019.
- روزنتال فرانز، علم التاريخ عند المسلمين، تر: صالح أحمد العلي، مؤسسة الرسالة، بيروت/ لبنان، ط2، 1983.
- ريكور بول، الحب والعدالة، تر: حسن طالب، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت/لبنان، ط 1، 2013.
- ريكور بول، الذات عينها كآخر، تر: جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت/ لبنان، ط1، 2005.
- ريكور بول، الذاكرة التاريخ النسيان، تر: جورج زيناتي، دار الكتاب الجديدة، بيروت/ لبنان، ط1، 2009.
- ريكور بول، حي حتى الموت، متبوعا بشذرات، تر: عمارة الناصر، منشورات الاختلاف، بيروت/ لبنان، ط1، 2016.
- ريكور بول، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، تر: منذر عياشي، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت/لبنان، ط1، 2005.
- ريكور بول، فلسفة الإرادة، الإنسان الخطاء، تر: عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء /المغرب، ط2، 2008.

- ريكور بول، من النص إلى الفعل، تر: محمد برادة، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الإسكندرية/مصر، ط 1، 2001.
- شبل مالك، الجنس والحريم روح السراري، السلوكات الجنسية المهمشة في المغرب الكبير، تر: عبد الله زارو، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء / المغرب، د ط، 2010.
- شبل مالك، قاموس الرموز الإسلامية، شعائر، تصوف وحضارة، تر: أنطوان إ. الهاشم، دار الجيل للنشر والطباعة والتوزيع، ط 1، 2000 .
- صالح هاشم، الانسداد التاريخي، لماذا فشل التنوير في العالم العربي، دار الساقى، بيروت/ لبنان، ط 1، 2007.
- طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ المغرب، ط 2، 2006.
- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ المغرب، ط 2، د ت.
- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، ج 1، الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ المغرب، ط 4، 2013.
- العامري أبي الحسن، الإعلام بمناقب الإسلام، تحقيق ودراسة في مقارنة الأديان، تح: أحمد عبد الحميد غراب، دار الأصالة للثقافة والنشر والإعلام، ط 1، 1988.
- عزت عبد العزيز، ابن مسكويه؛ فلسفته الأخلاقية ومصادرها، مطبعة الحلبي، القاهرة/مصر، ط 1 ، 1946.
- العيادي عبد العزيز، إيتيقا الموت والسعادة، المغاربة للطباعة والنشر والإشهار، الشرقية/ تونس، ط 1، 2005.
- غدامير هانس جورج ، تجلي الجميل ومقالات أخرى، تحرير : روبرت برناسكوني ، تر: سعيد توفيق ، المشروع القومي للترجمة، 1997.
- غدامير هانس جورج، التلمذة الفلسفية، سيرة ذاتية، تر: حسن ناظم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت/لبنان، ط 1، 2013.
- غدامير هانس جورج، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، تر: حسن ناظم، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، طرابلس، ط 1، 2007.

- غادامير هانس جورج، بداية الفلسفة، تر: علي حاكم صالح، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت/لبنان، ط1، 2002.
- غادامير هانس جورج، طرق هايدغر، تر: حسن ناظم، علي حاكم صالح، دار الكتاب الجديدة، بيروت/لبنان، ط1، 2007.
- غادامير هانس جورج، فلسفة التأويل، الأصول. المبادئ. الأهداف، تر: مُجّد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط2، 2006.
- غروندن جان، التأويلية، تر: جورج كتوره، دار الكتاب الجديدة، ب ط، ب ت.
- فوريد سيغموند ، أفكار لأزمة الحرب والموت، تر: سمير كرم، دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت/لبنان، ط2، 1981.
- فوكو ميشال، الكلمات والأشياء، تر: مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت/لبنان، ب ط، 1990 .
- فوكو ميشال، تاريخ الجنسية، الاهتمام بالذات، تر: جورج أبي صالح، مراجعة: مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت/لبنان، ب ط، 1992.
- فوكو ميشال، تأويل الذات، تر: الزواوي بغورة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت/ لبنان، ط1، 2011.
- كيليطو عبد الفتاح، الأدب والغربة، دراسات بنيوية في الأدب العربي، دار طوبقال، ط3، 2006.
- كيليطو عبد الفتاح، الحكاية والتأويل، دراسات في السرد العربي، دار طوبقال للنشر، الدار البيضاء،/المغرب، ط1، 1988.
- ليفيناس إيمانويل، الزمان والآخر، تر: جلال بدلة، معابر للنشر والتوزيع، دمشق/ سوريا، ط1، 2014.
- ماركوس أورليوس، تأملات، تر: عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، مصر، ط1، 2010.
- مصطفى عادل، فهم الفهم مدخل إلى الهرمينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة/ مصر، ط1، 2007.
- هايدغر مارتين، الكينونة والزمن، تر: فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت/لبنان، ط1، 2008.

2_2_ المراجع باللغة الأجنبية :

_ Arkoun Mohamed, *La Question éthique et juridique dans la pensée islamique* , Editions barzakh , Alger, 2016.

_ Arkoun Mohamed , *Penser l'islam Aujourd'hui* , Enel, L'aphomic, Alger, 1993.

_ chebel Malek, *L'imaginaire arabo-musulman*, presses universitaires de France, 1^{re} édition ,1993 .

_ Derrida Jacques, *Hostipitality*, translated by barry stocker with forbes morlock, journal of the theoretical humanities volume 5 , number 3 , december 2000.

_ Finkielkraut Alain, *la sagesse de l'amour*, folio Essais ,paris, 1984.

_ Levinas Emmanuel, *Totalité et Infini ,Essai sur l'extériorité*, paris , le livre de poche , Biblio-essais, 1992.

_ Viala Alain, *Qu Est Ce Qu Un Classique ?* Université de Paris III Sorbonne nouvelle, France, 1994.

3- المجلات :

— ديريدا جاك، الاختلاف المرجأ، تر: هدى شكري عتياد، مجلة فصول، ع3، يونيو، 1986.

— ديريدا جاك، البنية اللعب العلامة في خطاب العلوم الإنسانية، تر: كاظم جهاد، مجلة فصول، ع 4، أكتوبر، 1992.

— العالم محمود أمين، تساؤلات حول التساؤلات «الهوامل والشوامل»، فصول مجلة النقد الأدبي، العدد الرابع، مجلد 14، 1996.

— مفتاح مُجَّد، من الفوضى إلى النظام « انتظام البصائر»، فصول مجلة النقد الأدبي، الهيئة المصرية للكتاب، العدد 3، مجلد 14، 1995.

الفهرس

12-1

31-13

إهداء.....	
شكر وتقدير.....	
مقدمة.....	
مدخل : إشكالية الهرمينوطيقا والاستنتاج.....	

الفصل الأول

أهمية التراث تأويليا: الخطوط الأساسية في التخرين النظري

34	أولا_ أسئلة القراءات الحداثية والتراث الأنسني.....
34	1_ البعد الأنسني عند مُجد أركون.....
35	1_1 نقد مناهج فقه اللغة والتراث الاستشراقي.....
39	1_2 التفكير في الأنسنة: في القرون الوسطى.....
42	1_3 الوعي المعرفي بإشكالية المنهج.....
44	2_ مشكلة التصنيف الفلسفي عند الجابري.....
50	3_ الايتيقا في نسخة الحداثة لدى العيادي.....
55	ثانيا_ أهمية مسكويه تأويليا: إرادة الفهم وإعادة الوسم؛ نحو أي اختلاف؟.....
55	1_ مقولات الكلاسيكي وصراع التأويلات.....
60	2_ قراءة مسكويه وسؤال الاختلاف.....
64	3_ إرادة لكل الإرادات: قدرة الخطاب الكلاسيكي.....
68	ثالثا_ التأسيس النظري في استنتاج الكتابة.....
69	1_ المرجعية النظرية في إشكالات الذاكرة.....
79	2_ المرجعية النظرية في أشكلة الذات.....
93	3_ المرجعية النظرية في استنتاج المشاركة.....

الفصل الثاني

إشكالات الذاكرة في الصيغة الكلاسيكية: مقارنة الشرط التفكري

105	أولا_ استمرارية الحدث التراثي: ظاهرة الأمانة.....
106	1_ الذاكرة التفكرية والحدث التراثي.....
114	2_ الأثر وخارجانيته على الحواشي.....
119	3_ الذاكرة الإخبارية وقيمة الشهادة.....
126	ثانيا_ اكراهات النسيان: الإرادة الطيبة/الصلبة بين مسكويه/التوحيدي؛.....
	تأويل الثقة/الارتباب
127	1_ ذاكرة الهامش السياسي: تجربة الغفران الصعب.....
136	2_ تحميل التعب والمسؤولية: عدم النسيان.....
146	3_ البعد السياسي لمفهوم الاغتراب.....

150	ثالثا_ تكوثر الخطاب الأخلاقي؛ الواجب بصدد الذاكرة الملزمة.....
157	1_ ذاكرة اللحظة اللغوية: الوسيط، الميتافيزيقا، الميثاق.....
161	2_ ذاكرة اللحظة الأنثروبولوجية: ميثولوجيا الغائب وصوت الحكاية.....
166	3_ ذاكرة اللحظة التاريخية: حالة الوعد.....

الفصل الثالث

أشكلة الذات من خلال التقريب الاليتيني

177	أولا_ إشكالية قراءة الاعتراف الكلاسيكي: من خلال رسائل مسكويه/التوحيدى الضمير/ تأويل الذات.
179	1_ ذاكرة الندامة.....
184	2_ اللاعصمة ومبدأ الهشاشة.....
188	3_ إرادة الإقرار وسلطة الصراحة.....
197	ثانيا_ قصد الكتابة: في رعاية الخوف من الموت.....
198	1_ التوجه نحو الموت.....
204	2_ جماليات الحس الرواقى.....
210	3_ منطق التماثل بين رسالة الخوف من الموت ورسالة الحياة للتوحيدى.....
214	ثالثا_ الذات في أفق الغيرية: قراءة في مفهوم الحب والعدالة.....
215	1_ مفهوم الحب إشكاليًا: المدح والغيرة.....
224	2_ العادل وممكنات العقل القانونى.....
231	3_ الأنسنة وأنطولوجيا الوجه.....

الفصل الرابع

مسكويه في ضيافة الهرمينوطيقا: لأجل استنطاق المشاركة

245	أولا_ تأويل ضد التأويل: نحو تغطية إشكال الاستنطاق.....
246	1_ اسهامات الوعي بالتراثى.....
253	2_ الانعطاف نحو منطقة المابين.....
257	3_ حركة العقل: الوجود والاختلاف.....
264	ثانيا_ مشاركة المشاركة: أصالة السؤال الكلاسيكى.....
266	1_ جدلية السؤال والجواب.....
272	2_ التأمل وفن الفهم.....
281	3_ الحواشى وأفق الترجمة.....
291	ثالثا_ إعادة الوسم: المشاركة في القراءة من خلال نقد مزدوج.....
292	1_ مسكويه/ مُجد أركون بصدد الوحي.....
301	2_ الوعي الحداثى بالوحي.....
305	3_ دياكتيك القراءة /الكتابة.....

313	 خاتمة
318	 ثبت المصادر والمراجع
326	 الفهرس

ملخص الدراسة

يتغيا الباحث في هذه الأطروحة الموسومة بـ: «إرادة المشاركة في قراءة مسكويه، مقارنة من منظور الهرمينوطيقا»؛ استنطاق النص الكلاسيكي متبوعا بما يحسبه قراءة في قراءات هذا النص، ورثما تبدو المسألة المنوطة بها الإشكالية تحوّل توّسل آليات القراءة والتأويل، كمعطى لاستنفاد مراجعة المنجز التراثي، من خلال الاشتغال على أفق: الذاكرة، الذات، القراءة، ناهيك عن كون هذه الصياغات تزمع استيعاب المدونة، كمسوّغ للانفتاح على الإبدالات المنطوية عليها الدراسة، علاوة عن كونه هو الآخر أقصى ما يكفل لإرادة المشاركة مرجعية الهرمينوطيقا، فلطالما كانت الافتراضات المعوّل عليها في المقاربة تستمد شرعيتها انطلاقا من جملة المفاهيم المصاحبة لمعطيات الظاهرة التراثية، فضلا عن كونها ممارسة تستدعي استحضر إرادة الفهم وإعادة التأويل والوسم .

إن ما تنطوي عليه إشكالية المشاركة في القراءة يحسب لصالح إدراك الإكراهات التي تبعث كلما طرحت مساءلة الظاهرة التراثية عن كُتب من الهرمينوطيقا، ولاسيما أن التفكير في بعد مغاير لوضعية القارئ بصدد الكلاسيكي، يتوقف على البراديغمات المراهن عليها، والتي نشأت جنبا إلى جنب مع ما يتخلّل النص من الانفتاح بادئ الأمر على الذاكرة، وكان الشرط التفكّري وما يربض به من مفاهيم كفيل باستنطاق قضايا التاريخ، السياسة والأخلاق، من خلال ظاهرة الأمانة وإكراهات النسيان والذاكرة الملزمة على التوالي، ولا شك أن الانتقال إلى أشكلة الذات كان هو الآخر يروم عبر التقريب الإيتيقي التفكير في الضمير والتأمل والغيرية، تأويلا لمشكلة الاعتراف والموت والحب، وحالما تبدو القراءة المخصّصة لمراجعة القراءة، تبلور في إطار أوسع يليق بالعودة إلى الهرمينوطيقا، مدعاة لاستنطاق المشاركة في قراءة مسكويه، وعليه تتحقّن الفرصة لمراجعة ما يستنفذ تغطية إشكال الاستنطاق، من تأويل ضد التأويل، ومشاركة المشاركة، في إطار العناية بأصالة السؤال الكلاسيكي، ووصولاً إلى إعادة الوسم كإحدى إسهامات النقد المزدوج.

ولا فكاك من أن الدراسة تتقلّد أقصى مهمات المفاهيم الهرمينوطيقية، للاتكاء عليها في تأويل الإشكالات وما يتخلّل ثنايا النص المسكويهي من استجابة للمراجعة تبعا لإشكالية المشاركة، وتعزيزا لإمكانات القراءة، في مساهمة قدرة التراث على تأويل ذاته، وعليه تتصدّى هذه المقاربة للنص الكلاسيكي بالعودة إلى الهرمينوطيقا، بوصفها سبيلا في انصهار المفاهيم داخل متغيرات الإشكالية الكبرى، وتذليلا لصعوبة الانتقال من أطروحة مفاهيمية إلى أخرى، كما يعزى أيضا إليها في هذه الدراسة تجاوز حجم التباين بين تركيبة المفاهيم، وما يترتب عن تلاقيها بالمدونة التراثية ومدى استيعابها، والاستجابة لتعميق الصلة. هذه كانت إحدى المهمات التي اضطلعت بها المقاربة التأويلية منذ البدء، ولعلّ هذا ما منح الشرعية لمعظم الإبدالات المتوسّلة.

Résumé:

Dans la thèse intitulée « la volonté de la participation à la lecture de Maskawaih, une approche d'un point de vue herméneutique », nous interrogeons le texte classique, puis nous proposons une lecture et une lecture sur les lectures. Notre problématique s'intéresse aux mécanismes de lecture et d'interprétation qui nous permettent de revisiter le patrimoine en faisant appel à la mémoire, au subject, à la lecture. Ceux-ci constituent des outils à appréhender notre corpus. Cela nous ouvre une fenêtre sur des paradigmes divers, ce qui garantit la volonté de participer à une lecture (texte classique avec ses lectures) selon une approche herméneutique. Nos hypothèses reposaient sur l'approche qui tient sa légitimité des concepts associés aux données patrimoniales. Ainsi, cette approche exige la volonté de comprendre et de réinterpréter.

Notre problématique qui compte participer à une lecture comprenant des concepts soumis à des contraintes en abordant le patrimoine d'un point de vue herméneutique. D'autant plus une dimension différente assure une réflexion nouvelle par rapport au texte classique dépendant des paradigmes mis en jeu qui sont apparus en synchronie avec l'ouverture du texte sur la mémoire. Ce qui a donné l'occasion d'interroger l'Histoire, la politique et l'éthique à travers le phénomène de l'honnêteté et les contraintes de l'oubli. Aussi, la problématisation de soi en empruntant une approche éthique essaie de penser la conscience, la contemplation et l'autrui afin d'interpréter le problème de la Confessions, la mort et l'amour. La lecture de la lecture fait émerger un espace large qui pourrait abriter l'herméneutique à laquelle nous nous référons pour interroger une participation dans la lecture de Maskawaih. De là, l'occasion se présente pour revisiter tout ce qui pourrait épuiser tout ce qui couvre la problématisation de l'interrogation, d'interprétation contre l'interprétation, de participation à la participation dans un cadre favorisant la question classique. Cela va nous emmener à ré-étiqueter (remarquer) la lecture comme étant une des participations de la double critique.

Il n'est pas surprenant que l'étude reprenne les tâches les plus importantes des concepts herméneutiques, en s'appuyant sur elles pour interpréter les problèmes cités ci-dessus -et ce qui imprègne le texte de Maskawaih en réponse à la révision en fonction du problème de la participation - et pour des possibilités de lecture. Le lecteur n'hésite pas à suivre la capacité du patrimoine à s'interpréter tout en s'immisçant dans les concepts au sein des variables du problème majeur et de réduire la difficulté de passer d'une thèse conceptuelle à l'autre. Ainsi l'ampleur de la différence entre la structure conceptuelle et les conséquences de sa convergence avec le patrimoine et la mesure absorbée et de répondre à l'approfondissement de ce lien était l'une des tâches entreprises ,dès le début, par l'approche interprétative qui a donné une légitimité à la plupart des paradigmes employés.