التناصّ التأويليّ منهجا لاستقراء ما استعصى من النصوص الفلسفيّة[1]

مصطفى الكيلاني
الجامعة التونسيّة

Abstract:

Thinking by contradiction was an old philosophical method it realized the truth. Is it possible to define the Method by the no-Method according to the postulate of Hans-Georg Gadamer that said: "philosophy has neither a systematic reality nor a completely true system, since each system has a part of truth? Does this mean that philosophical thinking is beside the Method or it has an estimated method?

Because the nature of philosophy is different in essence and practice than the science, it basically proved questions more than answers. In fact philosophy is a project of understanding rather than a realization of fact, but the need of truth or the project that expands the view of thinking have do contributes and thinking about the various facts and knowledge of the world.

Keywords: philosophy, methods, fact, truth, science, knowledge, approaches.

1- ابتداءً، في اللاّ-منهج والمنهج والانتهاج.

التفكير بالنقيض أسلوب فلسفيّ قديم جُرّب فصحّ، فهل بالإمكان تعريف المنهج باللاّ-منهج بناءً على تسليم هانز جورج غادمير بأنّه "ليس في الفلسفة حقيقة منهجيّة ولا نظام صحيح كُليّا، إذْ لكُلّ نظام جانب من الحقيقة، لا غيْر"[1].

فهل معنى ذلك أنّ التفكير الفلسفيّ خارج عن المنهج أو منهَجهُ تقريبيّ؟

ولأنّ الفلسفة تختلف في الماهيّة والاشتغال الفكريّ عن العِلم فهي تنفي أكثر ممّا تُثبت لأنّها تسأل لا لِتُجيب بالضرورة، وإنْ سألت فرامُها حقيقة مّا لا الحقيقة إذْ الحقيقة في الفلسفة مشروع للفهم أكثر من كونها واقعًا للتحقّق، بل إنّ صفة الحقيقة- المشروع هي الّتي توسّعُ من دائرة النظر المتّصل مرجعا بالأشياء، شيْئيّة (choséité) الأشياء، بالمفهوم الهيدغريّ الماثل في "الوجود والزمان"[2]، كأنْ تُسهم الفلسفة تفكيرًا في مُختلف الوقائع والمواطن المعرفيّة من غير أن تتصدّر المشهد بالنظر أو العمل، لأنّها نظرٌ لبراكسيس (Praxis) وبراكسيس لنظر، حال من التوسّط إثباتا لنفي ونفيا لإثبات، من الاعتدال القادر على توليد الأفكار، إحداث المعنى بل المعاني، التحفيز الدائم على التفكير، كواخزة

[1]- قدم هذا المقال كمداخلة ضمن أعمال الملتقى الدولي الثاني حول سؤال المنهج في الفلسفة والعلوم الانسانية، المنظم من طرف مخبر الفلسفة وتاريخها بجامعة وهران2، يومي 21 و22جوان 2014.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

(éperon) فريديريك نيتشه المجازيّة تدفع الحصان في الواقع إلى أن يُسابق الريح، المجازفة كرمزيّة "ترياق" (pharmakon) سقراط، في تمثّل جاك دريدا (Jacques DERRIDA)[3].

إنّ القصد من المنهج تفلسفا هو نشدان الحقيقة، إلاّ أنّ الحقيقة في المجاز النيتشهيّ امرأة، والدوغمائيّون لا يفهمون النساء، تبعا لأسلوب نيتشه الساخر، إذْ يستسهلون فتاةً، هي الحقيقة، ويتوهّمون أنّها مِطواعٌ خضوعٌ ذلولٌ وبإمكانهم أن ينالوا منها في كلّ حين. والمنهج بالنسبة إليهم قد يعني طريقا إلى وهم الحقيقة، لا الحقيقة.

لقد تبيّن لغادامير أيضا أنّ الاهتمام المفرط بالمنهج ظاهرة غربيّة، وهي تشي بحال من الارتباك لِغياب الثقة في النفس ضمن الثقافة الغربيّة المهدّدة بأخطار "التنظيم المفرط التقنيّ والعلميّ" ممّا أدّى إلى التسليم بثنائيّة الذات والموضوع، وذلك ما ضاءل من الإحساس المرهف بالوجود وحريّة الانطلاق وحصر مفهوم الفلسفة في "حيازة المعرفة " في أنّها بمفهوم البدايات وعوْدًا إلى أفلاطون، "كفاح من أجل المعرفة فقط"[4]

إنّ خطر المنهج أو المنهاج يكمن في الوضوح المخادع، كالّذي ينصّ عليه منطق اللّغة ذاته الّتي بها نكتب ونتكلّم الآن، كـ "أَنْهَجَ الطريق وضح واستبان [5]، والانتهاج يعني وُضوح الوجهة حسّا وبيان الفكرة مجازًا وقياسًا على المعنى الأوّل، وذلك بفعل إراديّ ذاتيّ.

فالوضوح قد يعني سرابًا، شأن الطريق سرعان ما تكشف للسائر فيها عن واقع متاهة، كـ"سُبُل" مارتن هيدغر المتاهيّة كلّما قطع السائر المتفلسف فيها شوْطًا فوجئ بالتِواء آخر، بعتمة أخرى أشدّ اعتماما، بوجوه شتّى للحقيقة[6].

2- مشكلة المنهج بالمنظور الغاداميريّ: هل تعود إلى الذات المفكّرة أم إلى الموضوع أم إلى الإثنيْن معًا؟

عند النظر في المنهج المتداوَل فلسفيّا، وضمن كافّة العلوم الإنسانيّة يعرض "التفكير الذاتيّ المنطقيّ الّذي رافق العلوم الإنسانيّة في القرن التاسع عشر"، حسب هانز جورج غادامير[7].

إلاّ أنّ هذا المنطق الاستقرائيّ لا يُفارق عند الاستخدام المنهجيّ العامّ بين "العلوم الأخلاقيّة" الّتي أضحت في حادث التسمية "علوما إنسانيّة" وبين "العلوم التجريبيّة"[8].

وحقيقة العلوم الإنسانيّة في التقدير الغاداميريّ لا تتماهى وحقيقة العلوم الطبيعيّة وإنْ بدتْ في الظاهر بعض التشابهات قائمة بين "العالم التاريخيّ الاجتماعيّ"، على سبيل المثال، و"العلوم الطبيعيّة"، كالبحث التاريخيّ "لا يسعى إلى فهم الظاهرة المُحدّدة بكوْنها دليلا على قانون كُلّيّ" [9]، بل إنّ "الحالة الفرديّة" تبدو استثنائيّة غير خاضعة لأيّ قانون مُسبق، لذا يختلف الاستقراء المنطقيّ عن "الاستقراء الفنّيّ الغريزيّ [10].

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

أمّا الموضوع الّذي يحدّد المنهج فقد ذهب دلتاي (DELTHEY) بخصوصه، رغم وقوعه تحت تأثير المنهج العلميّ والنزعة التجريبيّة، إلى القول بالفصل المنهجيّ بين العلوم الطبيعيّة والعلوم الإنسانيّة "مُحتفظا في ذلك بالإرث الرومنسيّ والمثاليّ في مفهوم الروح"[11].

المشكلة تحديدًا، هنا وفي التقدير الغاداميريّ، أنّه لا وجود لمنهج خاصّ بالعلوم الإنسانيّة استنادًا إلى كُلّ من دلتاي وهلهمهولتز (H. HELMHOLTZ) مُقارنة بالعلوم الطبيعيّة، لذا توسّل الباحثون في المنهج داخل العلوم الإنسانيّة في القرن التاسع عشر بـ"الإحساس الفنيّ" أو "الاستقراء الفنيّ"[12].

إنّ المعرفة التاريخيّة هي الّتي أكسبت العلوم الإنسانيّة صفة منهجيّة مختلفة عن الصفة المنهجيّة للعلوم التجريبيّة.

وهذا ما تبلور مفهوما عند التحوّل من القرن التاسع عشر إلى القرن العشرين ووصولا إلى اليوم، ذلك أنّ الدراسة التاريخيّة بالمنظور الغاداميريّ "مختلفة، إذْ لا وجود في مجالها لقوانين طبيعيّة، بل هناك قوانين تطبيقيّة مقبولة طوْعًا، أي هُناك وصايا. و لا يُظهر عالم الحريّة الإنسانيّة غياب الاستثناءات نفسه كماهو الحال في العلوم الطبيعيّة"[13].

فالتمييز بين الطبيعة والحريّة لا يستقيم في منطق الاستقراء. لذا بدا مِلْ (John Stuart MILL)، حسب غادامير، أكثر تماسكا من كانط في هذا الشأن، إذْ حرص بصفة منهجيّة على استثناء مُشكلة الحُريّة [14].

وبناءً على هذا التفريق بين الطبيعة والحريّة أمكن لهردر (J. G. HERDER) الاستفادة من حداثة الأدب وتطوير النقد الجماليّ وإكساب العقل التنويريّ مضمونا جديدًا، ذلك ما "هيّأ الأرضيّة لنشوء العلوم الإنسانيّة في القرن التاسع عشر"[15] بمدلول "التكوين الذاتيّ".

فكيف النظر، إذن، في علم الجمال وفلسفة الإنسان عُمومًا؟ هل بمُسبق المنهج أم بالمنهج المُحايث للنصّ والعمل الفنّيّ آن تقبّله؟ كيف تتعالق الذات المتأوّلة والموضوع المُتأوّل بالرغبة في الفهم والاستمتاع وتحويل المقروء أو المتقبّل عامّة إلى مشروع مُنفتح لإعادة التذوّق والفهم؟

3- المنهج والتأويل: بول ركور وثنائيّة المعنى.

المقصود بثنائيّة المعنى، هنا تحديدًا، هو إمكان اعتماد منهج مُشترك بين التأويليْن الهرمونيطيقيّ والسيمانطيقيّ بعد توسّل الغربيّين باللّغة لتحديد كُلّ من الموضوع والفعل التأويليّيْن، كالبحث في صلة اللّغة باللّوغوس وبالكلمة، والنظر إلى اللّغة باعتبارها تجربة في العالم وبه، تبعا للمرجع الهيدغريّ، ووسيطا بينها وبين بنيتها الفكريّة الخاصّة بها.

فكيف تلتقي الهرمونيطيقا والسيمانطيقا في دائرة واحدة هي التأويل؟

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

لقد أفادت الهرمونيطيقا بول ريكور إستراتيجيا في تأويل النصوص كما أفادته السيمانطيقا في المجالَيْن المعجميّ تخصيصا بالكلمات والأسماء (التسمية) والبنيويّ عند النظر في "الوحدات الكلّويّة، كماهي حال الكلمات، وبشكل أخصّ النصوص" وتغيّرها إلى "وحدات ذرّيّة تُصبح في ما بعد (...) بنيات أوّليّة للدلالة"[16] لقد أدرك بول ريكور، على غرار ما ذهب إليه هانز جورج غادامير، أنّ الفهم في العلوم الإنسانيّة، وفي المجال الفلسفيّ تحديدًا، يستدعي التأويل، والهرمونيطيقا لأداء هذا القصد تفيد في تمثّل الكُلّ انطلاقا منه إلى الجزء/الأجزاء وعوْدًا إليه، لأنّ المعنى، في المحصّل النهائيّ، هو معنى الكُلّ النصّيّ، مثلما تُساعدُ السيمانطيقا منهجيّا على النفاذ إلى دقائق التفاصيل بإدراك تلك "الوحدات الكُلّويّة" الواردة على شاكلة "وحدات ذريّة" موصلة إلى إدراك "البنيات الأوّليّة للدلالة"، كما أسْلفنا.

كذا تأويل الكتاب المُقدّس يسمح عند الخوض في مراتب الدلالة بِـ"تحويل المعنى من التاريخيّ إلى الروحيّ". وقياسًا على "إشكاليّة المعنى المتعدّد" داخل بنية النصّ الدينيّ يتّسع حقل الهرمونيطيقا كي يشمل مختلف النصوص، وخاصّة تلك القائمة على كثافة الرمز وتداخُل المعاني.

فهذه النصوص تستدعي بالضرورة ما يصل بين الهرمونيطيقا والسيمانطيقا، حسب بول ريكور، إذْ بالهرمونيطيقا يكون إنتاج المعاني داخل "عالم العلامات" وبالسيمانطيقا القائمة نظرًا على اللسانيّات يكون التحرّك "في نطاق عالم مُكتف بذاته"، ولا تواصُل إلاّ بـ "علاقات تبادل الدلالة، أي علاقات تفسير مُتبادل بين العلامات"[17].

وإذا منهج بول ريكور في تأوّل النصوص ذات الكثافة الرمزيّة يُقارب العلم ولا يدّعي الالتزام والوفاء بمسبقه ما دام التأويل أو التأوّل عملا ذاتيّا، وللحريّة والانفتاح تأثير فعليّ حينيّ سِياقيّ يقضي تعدّد القراءات واختلاف أنواع الفهم ومراتبه.

4- في النصوص المستعصية والنصوص الفلسفيّة المستعصية تحديدًا.

النصوص المستعصية عامّةً وبناءً على السابق، هي القائمة على كثافة الرمز، وهي أيضا في صميم الاهتمام الفلسفيّ بالرمز، حسب بول ريكور، لأنّها تعود في المُحصّل "إلى سبب واحد مفاده الكشف- عبر بنية ثنائيّة المعنى- عن غموض الكينونة، أيْ أنّ الذات تعبّر عن نفسها بأوْجه مُختلفة، ذلك أنّ علّة وجود الرمزيّة يكمن في فتْح تعدّد المعنى على غُموض الذات".

فالمنهج، بهذا المنظور، هو التواصُل بين موضوع مُفكّر فيه وذات مُفكّرة، ولا إمكان للتبعيد بينهما في مجال "العلوم الأخلاقيّة" أو "الإنسانيّة" واشتغالاً على نصوص رمزيّة بتأويليّة فلسفيّة.

إلاّ أنّ هذا التواصُل لا يُقرّ اندماج الذات المُفكّرة في الموضوع المُفكّر فيه، كالدائرة التأويليّة تعني مُسبقا يُتجاوز أو يُمكن أن يُتجاوز بالمفهوم التأويليّ الهيدغريّ الّذي يُحيل إلى غادامير، كتوقّع معنى قبل

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

قراءة نصّ لـ"يكبح النصّ جماحنا فجأةً"[18]، فإمّا أن يصمت هذا النصّ عند قراءته فلا يُقدّم لنا أيّ معنى أو يعرض لنا معنى غير متوقّع بصفة مسبقة أو يطوّر فهمنا بمشروع معنى آخر، ذلك أنّ "التأويل (هيدغريّا) يبدأ بشُروعات مُسبقة تُستبْدلُ بشُروعات أكثر ملاءَمة، وتُشكّل هذه العمليّة المستمِرّة للشروع الجديد حركة الفهم والتأويل[19]. فمفاد المنهج التأويليّ هو المعاني المسبقة الّتي بها نقرأ النصوص، وقد تُمثّل عنصر إضاءة بالنصّ المقروء ذاته فتتغيّر، أو قد تضغط على هذا النصّ لتُسيء فهمه لتظلّ المعاني المسبقة بذلك قاصرة على الفهم وغير قابلة للتبدّل.

إنّ الكُلّ النصّيّ هو ما يتّضح بفعل قراءة الذات لموضوع النصّ بالمُسبق الإيجابيّ الّذي يُضيء ويستضيء معنًى اختلافا مع المُسبق السلبيّ الّذي يختزل النصّ، يُسيء لنظام كُليّته بإحضار أجزاء وتغييب أخرى أو باتّخاذه ذريعة لفهم ثابت مسبق لا يسعى إلى تأوّل حُرّ يلتزم بذلك الكُلّ النصّيّ ويحرص على بيانه. ولكنْ، كيف نُفارق بين مسبق إيجابيّ وآخر سلبيّ بالمنظور الهيدغريّ؟

إنّ "الحيازة المسبقة والرؤية المسبقة والتصوّر المسبق" لا تُدْرَك هيدغريّا إلاّ عند الاستضاءة بالأشياء ذاتها، بما يُباعد بين الحقيقة والوهم، بين الواقع والمثال [20]

كذا المنهج هو تناول ذاتيّ يتحدّد بالنصّ في مجال أخلاقيّ أدبيّ جماليّ فلسفيّ بمفهوم المقاربة (approche) لا اليقين المحض، بصفة المشروع الّذي هو سلسلة من "الشروعات" غير المتوقّفة بحدود، وخاصّة عند الخوض في قراءة النصوص الرمزيّة، تلك النصوص-الصروح (textes-monuments) من أسطوريّة ودينيّة وفلسفيّة لا تلتزم بمسبق النسق، بل النسق ماثل في ذات النصّ، متلبّس بأجزاء بنيته، فاعل جمالاً وفكرًا في الآن ذاته، ليُتأوّل قراءةً واستقراءً بالنظر إلى هذا النصّ باعتباره ظاهرة طِرْسيّة أو طلسيّة[21] أو تطريساتيّة بالجمع (palimpsestes)، حسب الاستخدام الاصطلاحيّ التناصيّ السائد في الدراسات الأدبيّة وعوْدًا إلى جيرار جينات (Gérard GÉNETTE)، [22] وبمدلول الأثر أو الآثار المترسّبة في بنية المكتوب (écrit)، في تمثّل جاك دريدا (Jacques DERRIDA) للكتابة (Ecriture)[23] في علاقتها بالأصل الأوّل المرجعيّ الّذي هو الصوت (La voix)، وما يستلزمه التراكُم والتعدّد والتنوّع في صفة النصّ التناصيّة من تفكيك (déconstruction) وفرز أو تفريق (dissémination).[24]

5- النصّ، التناصّ، التأويل.

النصّ نصوص، وهي المختلفة تلفّظا وأداءً تبعا لاختلاف وظائفها ومقاصدها. إلاّ أنّ المشترك القائم بينها يتحدّد بالتعدّد الماثل داخل ظاهر بنيتها الواحدة.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

إنّ للنصّ الفلسفيّ أدبيّته الخاصّة وهو لا يعتمد أسلوبا واحدًا، إذْ قد يتّخذ له صفة وصفيّة تقريريّة عند أداء الأفكار أو يتّجه إلى جماليّة السرد وتوهّج الحال الشعريّة لتندسّ الأفكار بذلك داخل بنية الحكاية أو تداعيات الكتابة الشعريّة.

لذا يُشترط في متقبّل الكُلّ النصّيّ الفلسفيّ ثقافة أدبيّة مختصّة بالنصّ واشتغال المعنى مِثلما يحتاج الباحث في الفلسفة إلى معرفة لسانيّة عامّة وخاصّة بما يُسمّى أسلوبيّة الكتابة الفلسفيّة لتفكيك بنية النصّ الواحد والنفاذ إلى أجزائه والنظر في مراجعة الظاهرة وشبه الظاهرة والخفيّة، كأن تحضر تلك المراجع بما يُشبه الأصداء أو الآثار تتحوّل من مختلف سياقاتها الأصليّة إلى سياق النصّ الجامع الحادث.

فالتأويليّة القديمة والتأويليّة الحديثة لا تكفيان لمغامرة تفكيك النصوص على اختلافها اليوم بما فيها النصّ الفلسفيّ، ذلك ما تفطّن إليه بول ريكور بأن استقدم إلى الهرمونيطيقا التأويل السيمانطيقيّ وأحضر اللّغة على غرار ما ذهب إليه كُلّ من هيدغر وغادامير، وإنْ بِتمثُّل مختلف لها: اللغة لسانا وميتا-اللّغة فكرا مُحايثا مُبطنا.

لقد ساعد البحث في الشكل عند ثلاثينات القرن الماضي على بلورة مفهوم النصّ خارج دائرة المفهوم الواحديّ الموروث عن قرون سابقة، ومفاده النصّ الدينيّ تحديدًا، إذْ لم يعد النصّ مضمونا فحسب بل هو بنية مستقلّة بذاتها عن أيّ تأثير خارجيّ للمعنى ولها مضمونها الخاصّ.

كذا ساعد البحث في الشكل الأدبيّ على بلورة مفهوم جديد للنصّ هو أوْسعُ مفهومًا من النصّ الدينيّ. إلاّ أنّ المبالغة في القول بالشكل أدّت سريعا إلى إهمال المعنى، وذلك ما سعى البنيويّون إلى تداركه، كالوارد في "نقد النقد" لترفيتان تودوروف (Tzvetan TODOROV) بإعادة الاعتبار للمعنى والسياق المحايث لا الخارجيّ الّذي أضرّ بأدبيّة النصّ وجماليّته طيلة قرون وحوّله إلى ذريعة لخدمة مسبق المعنى وجاهزه [25].

وإذا النصّ بالمنظور البنيويّ وما بعد البنيويّ بنية منفتحة صوب الداخل، مفرد في صيغة جمع، إذْ هو واحد في الظاهر يُخفي مُتعدّدًا، كما أسلفنا، كالقول بالمراتب الثلاث في توصيفه لدى رولان بارط (Roland BARTHES)، فهو جهاز لسانيّ متداخل التركيب يحمل في ذاته عددًا من النصوص الصّغرى: دالّ (Signifiant) يعرّف ابتداءً بعلم العلامة (Sémiologie) ولكونه ملفوظا (énoncé)، ودلالة (Signification) باعتباره خلقا جديدًا للّغة عند إعادة توزيع مُفرداتها تبعا لاشتراطات التواصُل بين الذات القارئة والمقروء بما يقضي استحالة النصّ إلى أداء (énonciation)، وتدلال (Signifiance) يتجاوز حُدود ظاهر الدلالة إلى ما ورائها بالبحث في المعاني الضائعة دَاخِلَهُ الغارقة في التخفّي بالمتعة (jouissance) تُقارب في المدلول الحالَ الإيروسيّة [26].

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

وكما ذهب ميخائيل باختين(Mikail BAKHTINE) عند المقارنة بين الخطابيْن الروائيّ والشعريّ إلى القول بتعدّد الأصوات بخصوص الرواية وتعدّد النبرات داخل الصوت الواحد في تعريف الخطاب الشعريّ[27]. فقد ذهبت جوليا كريستيفا (Julia KRISTÉVA) إلى الازدواج في تعريف النصّ بالظاهر، أي "النصّ- الظاهر" (phéno-texte) والمحتجب، "النصّ- المنجب" (Géno- texte) مقارنةً ومقابلةً بين الساكن والمتحرّك بفعل القراءة، البنية (structure) و"التبنيُن" (structuration) [28] ونصّص فيليب سوليرس (Philippes SOLLERS) على "البنية السطحيّة" و"البنية الموسّطة" و"البنية العميقة، كرولان بارط وإن اختلفا في ظاهر التسمية"[29]. وذهب جيرار جينات (Gérard GÉNETTE) إلى ماهو أبعد في توصيف المتعدّد داخل البنية الواحدة للنصّ بتفصيل القول في التناصّ والنصّيّة (Textualité) عند الخوض في أجزاء الأجزاء، كالنصّ- العتبة (para-texte) والنصّ الجامع (archi-texte) و"الميتا- نصّ"(méta –texte) و"العبوريّة النصيّة" (Transtextualité) و"النصّ الأعلى" (Hipo-texte) والنصّ الأسفل (Hiper-texte)... [30]

وإذا النصّ بالنسبة إلى جيرار جينات بنية تطريساتيّة، أي كتابة على كتابة.

لذا فإنّ القراءة الكاشفة المستكشفة هي بالضرورة قراءة تفكيكيّة، كمحاولة لفيناس (Emmanuel LEVINAS) تعقّب آثار الكلام في المكتوب مُمثّلا في النصّ التوراتيّ [31].

وإذا قاربنا النصّ الفلسفيّ قياسًا على تناول النصّ الأدبيّ والنصّ الدينيّ طالعتْنا مجازات جاك دريدا الّتي تُساعد، لا محالة، على فهم ما بين النصّ والقراءة، ما بين الصوت والكلام واللّوغوس والحقيقة، كالوارد في كتابه "التفريق" (la dissémination) من مقارنات بين الحقيقة تشبيها بالشمس الساطعة واللّوغوس والكلام تشبيها بالظلّ والكتابة تشبيها بالعتمة حيث المراهنة على قراءة المحتجِب ومقاربة حقيقة النور أو نور الحقيقة والإخفاء المتعمّد قصد عميق الإظهار [32].

6- بعض الأمثلة على النصوص الفلسفيّة المستعصية.

إنّ للنصّ الفلسفيّ، بناءً على السابق، ماهيّته الخاصّة مُقارنةً مع غيره من النصوص، إلاّ أنّ هذه الماهيّة تُؤدّى بأساليب مختلفة. فالفلسفة، عامّةً، كغيرها من "العلوم الإنسانيّة" أو "الأخلاقيّة" لا تخضع لمَنْهج جاهز، كما أسْلفْنا، والحقيقة لديْها هي مشروع للفهم، والشروع فيها شُروعات مُتتالية بالسؤال يُولّد أسئلة وبـ"المُسبق" يُتجاوز في ضوء ما يتحقّق من توليد حادث للأفكار والمفاهيم.

فالنسق المعرفيّ الفلسفيّ ماثل في ظاهر العدد الأكبر من النصوص الفلسفيّة بمُعلن الأسماء والعناوين منذ بدايات الفلسفة الإغريقيّة إلى اليوم ابتداءً من التفكير في الطبيعة والإنسان فالرواقيّة الّتي قسّمت الفلسفة إلى منطق وفيزياء وأخلاق، ومرورًا بكانط (Emmanuel KANT) وثالوث الإله والطبيعة والحريّة الإنسانيّة، وثنائيّة الذات والموضوع الّتي سادت قرونا قبل كانط وبعده وتجاوُز فخاخ

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

هذه الثنائيّة بسؤال الحريّة والتاريخ والعالم بعد كانط عند التوجّه إلى المحدود (Le fini) وتموْقُع الذات المتفلْسِفة من غير القطع مع اللاّ- محدود (L'infini) وذلك بإعادة النظر في المطلق والنسبيّ، في الذات والموضوع والمشترك القائم بينهما، في تأوّل العالم بذاتها (أي الفلسفة) ومن داخله...

هذا النوع الغالب من الكتابة الفلسفيّة النسقيّة يجعل النصّ أقرب في اشتغاله التناصّيّ إلى ظهور المراجع منه إلى اختفائها، بل إنّ تفكيكه استنادًا إلى معرفة دقيقة لمختلف مراجع التفكير يكشف عن آثار النصوص الفلسفيّة السابقة في تعالُقها وتفاعلها داخل بنية النصّ الفلسفيّ الحادث، وثقافة القراءة هي الّتي بها نكشف عن الأجزاء وأجزاء الأجزاء في حركة النصوص المرجعيّة ضمن بناء النصّ الفلسفيّ الواحد.

فليست النصوص الفلسفيّة المسْتعصية تحديدًا تلك النصوص الفلسفيّة النسقيّة، بل سِوَاها الرافض لجميع الأنساق الإشكاليّ التركيب والاشتغال المعرفيّ بالتفلسُف بدلاً عن جاهز الفلسفة وثابتها، إذْ تعرض وجوهٌ مُختلفة من التفَلْسُف وأداء هذا النوع من النصوص نذكر أصنافها الكبرى كالآتي:

أ- **بدايات الفلسفة،** وهي نصوص تعود إلى ما قبل سقراط، وقد بحث فيها هانز جورج غادامير بعيدًا عن نِفاخ ثنائيّة الذات والموضوع وبوهج أسئلة تلك البدايات[33]، كالبحث في مقولات طاليس (THALES) وأناكسيماندر (ANAXIMANDRE) وأناكسيمن (ANAXIMÈNE) وبيتاغور (PYTHAGORE) وكسينوفان (XÉNOPHANE) وبارمنيدس (PARÉNIDE) وميليسوس (MÉLLISUS) وزينون (ZÉNON) وهيروقليطس (HÉRACLITE)...

وهذه النصوص تتضمّن حالات التفلسُف الأولى البدائيّة ولا تقطع مع الميتوس وتنزع في الآن ذاته إلى اللّوغوس.

ب- **إشراقات التفلسُف بالحكمة.**

وردت هذه الإشراقات عَرَضًا ليس بقصد الكتابة الفلسفيّة بل من قبيل الحكمة والتأمّل في قضايا الوجود الكبرى كالحياة ذاتها والموت والمحبّة والكراهيّة والسعادة والعنف...، كالوارد في النصوص الدينيّة (خطاب الرغبة والمحبّة في "نشيد الأنشاد" التوراتيّ) والشعريّة (قصائد زهير بن أبي سُلمى وأبي تمّام والمتنبّي وصالح بن عبد القدّوس وأبي العلاء المعرّي...)، والمواقف الحِكميّة في كُتب السِير وغيرها في التراث العربيّ والإسلاميّ على غرار سائر الآداب الإنسانيّة، كمفهوم الموت الوارد عَرَضا في "العقد الفريد" لابن عبد ربّه الأندلسيّ نتوقّف عنده برهة للاستدلال: "العُتْبي قال: عزّى أكثم بن صيفيّ عمرو بن هند ملك العرب على أخيه، فقال له: أيّها الملك، إنّ أهل الدّار سَفْر لا يحلّون عُقَد الرّحال إلاّ في غيرها، وقد أتاك ما ليس بمردود عنك، وارتحل عنك ما ليس براجع إليك، وأقام معَك من سيظعن عنك ويدعك. واعْلمْ أنّ الدنيا ثلاثة أيّام: فأمس عِظة وشاهد عدل، فجعك بنفسه

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

وأبقى لك عليْك حُكمك، واليوم غنيمة وصديق، أتاك ولم تأته، طالت عليك غيبته وستُسرع عنك رحلته، وغدٌ لا تدري من أهله، وسيأتيك إنْ وجدك[34].

هذا الوجود المحدّد ابتداءً وانتهاءً وفي الأثناء بالموت، وإنْ أحال إلى الما- وراء، إلى الغيْب بمرجعيّة عقديّة دينيّة فهو حكميّ موصوف بالتفلسف العارض، كما أسْلفنا، إذ التفلسف ليس رهين الفلاسفة، بل هو تمثّل إنسانيّ عامّ كالمنظور السقراطيّ الّذي سعى إلى أن تكون الفلسفة للجميع ومن إنتاج الجميع أيضا لوْ لا توقّف المشروع ونهاية سقراط الكارثيّة.

فلا غرابة في أن تتشابه نظرة ابن عبد ربّه الأندلسيّ للموت وقراءة فيلسوف غربيّ معاصر هو فلاديمير جانكليفيتش (Vladimir JANKÉLÉVITCH)، إذْ يعرّف ابن عبد ربّه الموت بالحياة ويختصر الحياة في ثالوث زمنيّ: أمس واليوم وغَدٌ، ووعي الموت لدى الأنا مُرتبط بالآخر: "شاهد عدل، وصديق، وغدٌ لا تدري منْ أهْلُهُ"، وهذا ما يتلاءم وتعريف الموت بالحياة والحياة بالموت لدى فلاديمير جانكلفيتش والتفكير بثالوث الضمائر: أنا وأنت وهو[35].

ج- نصوص لا تُفارق بين التفلسُف والأدبيّة.

وهذا الصنف هو الّذي عرّفناه تحديدًا بالنصوص الفلسفيّة المستعصية، لأنّها وصلت وداخلت بين التفلسف والأدبيّة بصفة إشكاليّة يصعب التفريق عند قراءتها بين هذا الاشتغال وذاك بما يستلزم منهجا مُنفتحًا للقراءة مُتعدّد المراجع ضمن مُقاربة تناصيّة تأويليّة.

ولأنّها نصوص إشكاليّة لا تلتزم بأنساق تفكير فلسفيّ واضحة المعالم ابتداءً وانتهاءً وفي الأثناء. فإنّ تقبّلها لا ينتهج استقراء الأفكار وتحليلها وتوصيفها بأسلوب التقرير الإثباتيّ الغالب على جُلّ المباحث والدراسات الأكاديميّة الفلسفيّة عند أداء المُراكمة المعرفيّة وترسيخها بمُختلف الإحالات والهوامش، بل يذهب إلى قراءة مُغايرة تنظر في جماليّة النصّ الّتي هي قائمة في صميم أداء المعنى الفلسفيّ، كـ"الوليمة" لأفلاطون (حوار الأفكار أوْ ديناميكيك الأفكار حول موضوع المحبّة)، و"رسالة الغفران" لأبي العلاء المعرّي (سؤال المآل ومفهوم كُلّ من الثواب والعقاب وتأويل النصّ الدينيّ بالظاهر أو الباطن والنقد الساخر)، و"حيّ بن يقظان" لابن طفيل (سؤال الخلق الأوّل للإنسان ونشأة المعرفة وأطوارها ومراتبها)، و"كذلك تحدّث زرادشت" لفريدريك نيتشه (سُؤال الحريّة والرغبة والإرادة والطموح إلى تفلسف حادث مختلف وقيم إنسانيّة جديدة مستقبليّة) و"الجريمة والعقاب" لدستوفسكي (السؤال الأخلاقيّ بخصوص الخيْر والشرّ وما بينهما)، ومختلف أعمال كافكا (F. KAFKA) وكامو (A. CAMUS) وسارتر (J.P.SARTRE) ومحمود المسعدي[36] وميلان كوندورا (Milan KUNDURA)...

وللاستدلال على مثل هذه النصوص نتوقّف عند مقطع "الإنسان الراقي "من" كذلك تحدّث زرادشت: "عندما جئت إلى الناس لأوّل مرّة أتيْتُ إلى الجنون الأعظم الّذي يرتكبه المنعزلون فوقفت

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

في الساحة العموميّة ووجّهت الخطاب إلى الكُلّ فكأنّني ما كلّمت أحدًا، غير أنّني أمْسيْتُ ورفاقي حبالا وجثت أموات بل كُنتُ أنا نفسي جثّة باردة.

ولكنْ عندما انبثق الصبح الجديد تبلّجت لعينيّ حقيقة جديدة علّمتني أن أقول: "ما شأني والساحة العموميّة وعامّة الناس وضجّتهم وآذانهم الطويلة".

أيّها الرجال الراقون، تعلّموا من قولي "لا يُؤمن أحَد في الساحة العموميّة بالإنسان الراقي"، وإذا شئتم أن تتكلّموا في هذه الساحة كما تشتهون فإنّ العامّة من الناس يتغامزون قائلين: "إنّنا جميعًا مُتساوُون".

أيّها الرجال الراقون، إنّ طبقة الشعب تُنكر حقيقة الإنسان الراقي، فهي ترى الناس على اختلاف طبقاتهم إنسانا واحِدًا أمام الله.

أمّا المساواة أمام الله فما شأننا معها ما دام هذا الإله قدْ مات! ولكنّ العامّة من الناس كائنون ونحن نأبى المساواة معهم، فاعرضوا عن العامّة أيّها الرجال الباقون، وابتعدوا عن ساحتهم!"[37].

فهذا الأسلوب السرديّ الحواريّ يُظهِر ويُضمر في الآن ذاته الانتصار لتفلسُف الخاصّة على "فلسفة" العامّة، انتهاج سبيل الأفلاطونيّة في تمثّل الوظيفة الفلسفيّة بدلا عن السقراطيّة، الإبداع الفرديّ بالتفلسف وإلاّ فلا فلسفة ولا تفرّد ولا اختلاف ولا إمكان لإثمار قيم جديدة بالإنسان الأرقى.

فالنسق الفلسفيّ، هنا، يكمن وراء ظاهر انتفاء النسق ويتلبّس اطّراد الأقول في بنية السرد بما يقضي قراءة مُتذوّقة متفهّمة، بل لا تفهُّم من غير ذائقة جماليّة ولا معنى للذائقة من غير معنى فلسفيّ.

وكما يرد صدى الحكمة من المرجع الفارسيّ القديم بمجْمع الصفات الدالّة على زرادشت النبيّ الّذي يتحوّل إلى زرادشت- نيتشه يختبئ معنى التفلسُف بمرجع الذات الفرديّة باتّباع الدرس الأفلاطونيّ تواصُلا مع مفهوم الحريّة وتطويرًا لمعنى الرغبة والقوّة وإرادة التفوّق عند السعي إلى إحلال عصر "الإنسان الراقي" بعد تاريخ طويل للإنسان المستكين المثقل بالأوهام والأضاليل.

الحقيقة هي مشغل زرادشت النبيّ الأوّل، وسؤال الخير والشرّ هو أساس الحكمة ومرجعها، واستعلاء الحكيم صفة مشتركة بين زرادشت البدايات وزرادشت- نيتشه، وأسلوب التوصيات والتعاليم حاضر هنا وهناك [38].

7- عَوْدٌ على بدْءٍ أو من قبيل الخاتمة.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

إنّ الاستعصاء هنا ناتج عن المشترك القائم بين التفلسف والأدبيّة، كأن يرد الفلسفيّ على شاكلة جماليّة أدبيّة، ذلك ما يسْتدْعي بحثا داخل بنية النصّ بالنظر في مُختلف عناصرها مرورًا من نظام أسْلبتها (Stylisation) الخاصّ إلى نسيجها الدلاليّ وعميق اشتغالها التدلاليّ، أيْ ما خفي من دلالاتها.

ولهذا النوع من النصوص لاعبيّته الخاصّة كأن يُزاوج بين الحكاية والشعر والتفلسُف وبين الاستعارة والحكمة، إذْ ترد الحكمة على شاكلة استعاريّة قِوامها الرمز الأدبيّ الّذي لا يكتفي بأدبيّته، بل ينفتح تضمينا على المعنى العميق الفلسفيّ.

كذا يعرض سؤال المنهج في العلوم الإنسانيّة مقارنةً مع العلوم التجريبيّة، وفي الفلسفة بمختلف ملفوظاتها، وفي هذا النوع المستعصي من النصوص على وجه الخصوص بمشترك الهمّ الفلسفيّ الناتج عن أنّ الفلسفة تتأوّل العالم بذاتها ومن داخله وتسعى تفكيرًا إلى شيئيّة (choséité) الشيء لا الشيء باعتباره ظاهرة فحسب كما هو الشأن في منهج البحث العلميّ.

السؤال هو منهج الفلسفة الأوّل والمرجعيّ، بما في ذلك السؤال الخاصّ بماهيّة العلم ذاته، السؤال الأنطولوجيّ تحديدًا الّذي يتّجه إلى ماهيّة الشيء مرورًا من الشيء ذاته وعدم الاقتصار على معرفة ما هو عليه وجودًا ظاهراتيًّا.

لذا فإنّ التفَلْسُف لعب خاصّ والوجود باعتباره لَعِبًا هو أهمّ مواضيع الفلسفة: فنّ اللّعب، أساليبه، مقاصده، أبعاده...

عند التفكير في اللّعب إجمالاً تعرض الفلسفة، حسب أوجن فنك (Eugen Fink)، باعتبارها حقلا للتفكير مختلفا عن غيره من الحقول الأخرى، كأن تتموقع نظرًا في أقصى حالات الوجود حيث الارتباك على أشدّه في تقْضية الحياة (حياتنا جميعًا)، لأنّ الفلسفة هي الأقرب من تجاربنا المُرْبكة في الحياة، الأقرب من القلق، من الرعب، من الندم، من الشكّ، من اليأس، من الحذر، من الريبة، من السُؤال الّذي يُثبتنا وينفينا، يُفخّخنا ويلحق بنا أشدّ الأذى، السؤال الّذي يُكسبنا صفة التجربة في الحياة، والسؤال الّذي يُساعدُنا على الابتعاد عن صميم وجودنا، عن وجود الأشياء للتفكير فيها وبها فينا، بإكسابنا معرفة بـ"هذه الوضعيّة المساعِدة" الّتي بها نرى أقصى ما يُمكن عن العالم ولنقترب أكثر ما يكون منه أيْضا في الآن ذاته [39].

إنّ المنهج في تناول الموضوع الفلسفيّ هو مقاربة تستفيد من المنهجيّة العلميّة وليست علما. وكما تتوسّل الفلسفة بالعلم لانتهاج سبيل البحث في الفلسفيّ فإنّ العلم يستفيد من الفلسفة عند التفكير في ماهيّته ومقاصده الإنسانيّة والأخلاقيّة.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

وبهذا التواصُل والاختلاف بظلّ الشيء موضوعًا مشتركا بين الفلسفة والعلم، إلاّ أنّ الفلسفة في المحصّل النهائيّ هي أبعد وأشمل وأعمق من الشيء ذاته، لأنّها السؤال الّذي يتّجه إلى ماهيّات كُلّ الأشياء، وهي إلى ذلك سؤال الأسئلة عند التفكير في الفلسفة ذاتها بمختلف طرائق أدائها وتقبّلها.

الإحالات:

1- غادامير، هانز جورج ، بداية الفلسفة، ترجمة عليّ حاكم صالح وحسن ناظم، ليبيا: دار الكتاب الجديد، ط 1، 2002، ص 30.

2- HEÏDEGGER, Martin, *l'être et le temps*, *France* : Gallimard, 1964.

3- DERRIDA, Jacques, *Eperons, les styles de Nietzsche*, France : Flammarion, 1978.

4- غادامير، هانز جورج ، بداية الفلسفة، ص 15.

5- أُنظر لسان العرب" لابن منظور!

6- HEIDEGGER, MARTIN ET FÉDIER, FRANÇOIS. CHEMINS QUI NE MÈNENT NULLE PART. 1962.

7- غادامير، هانز جورج، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسيّة لتأويليّة فلسفيّة: ليبيا: دار أويّا، 2007، ص49.

يُحيل غادامير إلى كتاب "المنطق" (logique) لجون ستيوارت مِلْ.

8- "يخرط مِلْ في تقليد إنجليزيّ منحه هيوم للشكل الأشدّ أثرا في مقدّمة كتابه "رسالة في الطبيعة البشريّة". السابق، ص50. والتوسّل، هنا، في العلم الأخلاقيّ بـ"التشابهات والانتظامات والامتثال للقانون الطبيعيّ.

9- السابق، ص 51.

10- أحال غادامير في هذا الازدواج إلى هلمهولتز الّذي فارق وميّز بين القياسيْن المنطقيّ والنفسيّ.

11- السابق، ص 55.

12- ذهب جون ستيوارت مِلْ إلى القول بأنّ "العلوم الاستقرائيّة في العصر الحديث أسْهمت في تطوّر مناهج المنطق إسْهامًا يفوق إسْهام جميع الفلاسفة المحترفين"، هذا ما استخلصه هلمهولتز في بيان المنهج العلميّ في ذاته". السابق، ص 55.

13- السابق، ص 56.

14- ينقد غادامير هلمهولتز الّذي احتكم في هذا المجال إلى كانط.

15- السابق، ص 56-57.

16- بول ريكور، "إشكاليّة ثنائيّة المنهج"، ترجمة فريال جبّوري غزّول، مجلّة "ألف" المصريّة، العدد 8، ربيع 1988، وهو فصل من كتاب "صراع التأويلات".

RICOEUR, Paul. *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Le Seuil, 2013, p64-79.

17- أحال ريكور بول ، هنا تحديدًا، إلى بيرس (Charles Sanders PEIRCE).

18- غادامير هانز جورج ، "الحقيقة والمنهج"، ص 371.

19- السابق، ص 370.

20- السابق، ص 373.

21- أُنظر "لسان العرب" لابن منظور!

22- GENETTE, Gérard, *Palimpsestes*, Seuil, 1982.

23- Derrida, Jacques, *L'écriture et la différence*, France: Seuil, 1967.

24- Derrida, Jacques, *La dissémination*, France: Seuil, 1972.

25- تودوروف تزفيتان، "نقد النقد"، ترجمة سامي سويدان، العراق: وزارة الثقافة والإعلام، 1986.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

ذكر تودوروف "أنّ النقد حوار ، ومن صالحه الإقرار بذلك علَنا، لأنّه لقاء صوْتيْن: صوت الكاتب وصوت الناقد، وليس لأيّ منهما امتياز على الآخر."

السابق، ص 148.

26- BARTHES, Roland, La théorie du texte, in Encyclopeadia Universalis, Corpus 17, Soutine TIRSO.
27- BAKHTINE, Michail, *Esthétique et théorie du roman*, Gallimard, 1978.
28- KRISTÉVA, Julia, la révolution du langage poétique, Seuil, 1974.
29- SOLLERS, Phippe, Niveaux sémantique du texte moderne, Tel quel, 1968.
30- GENETTE, Gérard, *Palimpsestes*.
31- Levinas, Emmanuel, *Difficicile liberté*, France: Alin Michel, 1963.
32- DERRIDA, Jacques, *La dissémination*, p. 87.

33- غادامير هانز جورج ، "بداية الفلسفة".

34- ابن عبد ربّه الأندلسيّ، "العقد الفريد"، الجزء الثاني، لبنان: دار الأندلس، ص 457.

35- JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *La mort*, France: Flammarion, 1977.

36- نذكر من أعماله: "السدّ" و"حدّث أبو هريرة قال" و"مولد النسيان" و"السندباد والطهارة"...

37- نيتشه فريديريك ، "هكذا تكلّم زرادشت"، ترجمة فيليكس فارس، لبنان: دار القلم، من غير تاريخ، ص 313.

38- من أقوال النبيّ زرادشت:"بأذنيْك استمع إلى هذه الحقيقة وبعقلك اِفهمها وبقلبك يجب أن تُحبّها. انهض أيّها النائم، أيّها الغافل، أيّها الكسول، وانشر كلمات الإله في كُلّ مكان نمتَ فيه أو صحوْتَ أو أكلتَ أو شربت، وقل كلمة الإله، ولا تكن أخرسَ في الحقّ ولا تكن مُتهاونا في الخير. هذه نصيحتي!"

39- FINK, EUGEN, *Le jeu comme symbole du monde*, Les Editions du Minuit, Paris, 1960, p. 8.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com