

الفلسفة وإيقا الحوار مع الذات ومع الآخر

أ. بن بوحة أحمد

كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية ،

جامعة جيلالي لباس ، سيدي بلعباس

إن ثقافة الحوار والحضارة تبدأ من منطلق أولي أكسيومي ألا وهو "مبدأ المسؤولية" إذ يذكر الفيلسوف الألماني هانس يونس Hans Jonas في كتابه مبدأ المسؤولية Le principe de responsabilité على ضرورة القيم الأخلاقية التي تستطيع أن تستجيب للمشكلات التي تطرحها حضارتنا التكنولوجية وهي أخلاق تضاف إلى القيم الجمالية التي نادى بها هربرت ماركوز وهو مبدأ يخص الإنسان فرداً أو جماعة وهي مخالفة للأخلاق الكانطية التي لم تعد في نظره كافية لحل معضلات الإنسان المعاصر¹ وهي أيضاً أحد مهام النخبة من المجتمع والتي تصوّر فيها ماركوز إمكانية القدرة والكفاءة التي بموجبها يمكن الأخذ بزمام التغيير والسير بالإنسان قدماً من مراحل وميكانزمات السيطرة التي فرضتها الحضارة المعاصرة إلى مراحل حياة جديدة تنسج بقيم الحرية الحقيقية لا الحرية المزيفة ، وفيها تنتشر قيم التسامح ، وهي مراحل أيضاً تتحقق فيها معاني الأناسة ، كما يتجلى فيها المشروع الحقيقي للحدثة و فيها تتوازن كل قوى وملكات ونوازع الإنسان من الإيروس واللوجوس والميتوس كما تجدر الإشارة بأنه وفي نظر المفكر المصري حسنين هيكل إن شارلمان Charlemagne هو أول من ابتدع مفهوم الآخر للدلالة للاختلافات الحضارية والثقافية والدينية بين الإفرنجة والمسلمين ، وهذا يدل أن مفهوم الاختلاف والآخر والغيرية هي مفاهيم وليدة ظروف تاريخية مليئة بروح الحرب والتصادم وبعقلية الصراع والتغالب، لكن نحن نعتقد جازمين بأن الحاضر والمستقبل أدعى إلى الائتلاف منه

إلى الاختلاف مع الإقرار بحق الاختلاف والتنوع والتعدد " فأنا أتجاوز مع الآخر ، لا لكي يصبح مثلي أو أصير مثله، بل لكي أفيد منه وأغتني به عبر الانخراط في أعمال ومشاريع مشتركة نساهم فيها بتغيير بعضنا البعض بصورة متبادلة " ².

إن الحوار لا يعني أن تصير الأطراف المختلفة نسخا طبق الأصل لبعضها البعض ، بل أن يتخلى كل طرف عن إمبرياليته ونظراته الاستيعادية ، ولنتذكر أن الاعتقاد بأنني الصحيح، وغيري على خطأ، إذا لم يكن مبنيًا على أسس عقلية منطقية يجعل ذلك الحوار مع الغير تعصبا وتشددا على جملة من المبادئ التي يتصورها قائلها بأنها حق وهي في تكوينها باطل. ³

إذا أردنا تعريف الهدف الإيتيقي، كما يقترحه بول ريكور ، كـ "بحث عن حياة سعيدة مع ومن أجل الآخر في كنف المؤسسات العادلة "، فإنه يتوجب علينا طرح سؤال يؤدي إلى معرفة الأسباب التي جعلت البحث عن الحياة السعيدة لا يمكن حصرها في الحلقة الضيقة في الاهتمام بالذات، لهذا ألا يمكن اعتبار تقدير الذات سوى تقنع ينتشر في مشروع حياة تختزل غائيتها الوحيدة في إرضاء حاجات الفرد بأي ثمن ؟ " ⁴ فالحياة السعيدة لا تكون خارج العلاقة مع الآخر ، ومن رسالة في الصداقة ، عرضها أرسطو في المقاتلين الثامنة والتاسعة من كتاب أخلاق إلى نيقاماخوس ، وضع فيها الأصبع على ما هو جوهرى : "إن الإنسان السعيد محتاج إلى أصدقاء " لا يوجد إذن، تنافس ما ، ولكن يوجد تكامل بين حب الذات (أي أي كما يوحى به اللفظ الإغريقي philautia = كل واحد يُعَدُّ صديق لنفسه) و بين حب الآخر ، يبرز التروى الأرسطوطاليسي حول الصداقة كترو حول المعاملة بالمثل فالصداقة "الجيدة" و "الفاضلة" خلافا للصداقة " النفعية" والسطحية، فالصداقة هي تلك التي تتعكز

على الأحاسيس والعواطف المتبادلة ، " لا بد أن يوجد عطف متبادل ، ولا بد أن يتمنى كل فرد الخير لغيره وعلاوة على ذلك فإن هذا العطف " من الأخرى ألا يبقى مجهولا بين الطرفين " ⁵ .

عرّف فيثاغورس الفلسفة بمحبة الحكمة وهو تعريف اصطلاحي للتواضع ، فإن أداة تحقيق وممارسة هذا التواضع وهذه الحكمة على أرض الواقع تكمن في فعل الحوار والتواصل ، فعلٌ يدل في أغلب معانيه وعلى الإطلاق على معنى ما ينبغي من سلوك أخلاقي وإجرائي ، إذ يتجلى الحوار في مباشرة عملية تدل على قوة وشجاعة مقابلة طرف آخر ومغاير ومختلف من جهة أولى ، ويتجلى أيضا في مساءلة الذات والغوص في مكاشفة أغوارها المنسية والمكبوتة ، وفي ثنانيا هذه المقابلة للغيرية وللذات معا تجمع كل معاني الاختلاف والتباين بين المتحاورين سواء كان ذلك التباين حاصلًا في نوع أو نمط الحضارة أو في محتوى الأفكار والعقائد أو في خيارات الحياة والنظم الأيديولوجية وفي خصائص الطقوس الاجتماعية أو حتى في الميول والرغبات.

إن صورة الإنسان الحكيم أو الحكمة التي يجب أن يتحلى بها الإنسان الفيلسوف هي صورة مُعبّرة وإلى حد بعيد بتمثيلية تكاد تكون مطابقة لما ترسمه شبه أيقونة الفلسفة الألمانية التي تجمع بين صورة الفيلسوف وصورة طائر البومة ، حيث يجب أن يكون سلوك الفيلسوف أو متعاطي الفلسفة مشابها إلى حد ما بسلوك هذا الطائر التي يتصف بوقفة محدقة ثابتة و سكون وصمت في مكان ما من غير حركة أو تغريد ولمدة طويلة ، ولعلّ المستتج من هذه الصورة الرمزية المُعبّرة في نظرنا - أي الحكمة من سلوك البومة - أنه يفترض بل و يوجب أن يتصرف الإنسان وفي أحسن الأحوال بحكمة الصمت ، لذلك

يُقال أيضا أنه يكون من مثال الخير الكبير أو مثال الفضيلة السامية الذي تطلبه الإنسانية في عملية الحوار والتواصل أنه لو تكلم الناس فقط فيما يعلمونه ، إذ أثبتت تجارب الحياة أن الناس كثيرا ما يتكلمون فيما لا يعرفون ، أي يتكلمون في أشياء يعتقدون وهمًا في أذهانهم وإيهاما لغيرهم بأنهم يعرفونها ، وفي مثل هذا الحال يغدو فعل الصمت والتروي من سلوك الإنسان عموما أو من صميم أخلاق وإيتيقا الفلسفة وحكمة الحوار، الذي يتوجب عليه أن يتحلى بهذه الفطرة الطبيعية لطير البومة تَعْلَمُ منها أو استلهاها في نفس الوقت من هذا السلوك الحيواني الطبيعي الغريزي والحكيم ، أو على الأرجح يتوجب أن يكتسب الإنسان قِيمًا من هذا السلوك عبر طرائق التربية والتعلم وترويض العادات ، كما يدل هذا المثال — (طير البومة) على العموم أن شرط وأكسيوم الفعل الحوارى الحقيقى مع الآخر يكمن فى القدرة على الصمت والإنصات إليه كمنطلق أولى للتخاطب وتحقيق التفاهم والفعل التواصلى ، فقد نكاد نكون بحكمة الإنصات إلى الغير أمام كوجيطو ديكارتي من نوع آخر مفاده هو "أنا أنصت إليك إذن أنا حقيقة أتُحاور معك " أو بشكل آخر إن الصمت وفعل الإنصات يؤسس لفعل أخلاقى إلزامى شبه كانطى آخر يدل على برهنة منطقية بالخلف تكون فى صياغة إشرافية تؤسس للحوار كمبدأ وللإنصات كأحد أولياته وهذه المقولة هى " أتُحاور معك إذن يجب أن أنصت إليك " .

لقد تنبّهت فلسفات ما بعد الحداثة إلى ما يشبه الحوار أو الحوار المزيف والذي تصفيه العقلانية التكنولوجية والإيديولوجيات الشمولية المعاصرة بشمارها التقنية و التي حولت منتجاتها إلى أدوات سيطرة بفعل وتأثير زيف الحوار ، حيث تحوّل شخص الإنسان المعاصر — حسب هذه الفلسفات النقدية — إلى "

أداة " أو إلى " شيء " يدخل ضمن تركيبة شاملة للمنظومة العامة الاقتصادية والمادية والثقافية وقد فرغ الإنسان من كل خصائص الأناسة والقيم الروحية ، إذ نالت منه التكنولوجيا والمجتمعات الاستهلاكية من هويته الطبيعية وأدمجته وحوّلته إلى مجرد " رقم " في نظامها ودواليها وأفرغته من الفردانية الإنسانية الحقّة التي كان يعيشها من قَبْل " فهو تحت السيطرة وتحت القمع ويعيش في التبعية الاستهلاكية ، إنه إنسان في كل العبارات " إنسان ذو بعد واحد " ، *l'homme unidimensionnel** وأسست القنوات الاستهلاكية الإعلامية المعاصرة المختلفة خاصة السمعية البصرية موضة ونجوما وفنونا جديدة للصخب بل وسمّتها حوارا وتواصلا وحرية للكلمة وفيها أيضا ما يبدو رأيا و رأيا آخر في معالجة شؤون الإنسان والحضارة ، حيث تبدي الصورة من خلال تقنيات الصورة ما يظهر فيه الحوار وأشكال الحوار *formes de discussions* ، وحيث تتعارض وجهات النظر وتتضارب المواقف والأفكار والألفاظ والكلمات، إن الحاصل في هذا الشكل التخاطبي هو قوة فن الخداع والأساليب المزيفة ، حيث يغيب فعل الإنصات للآخر وتبادل الأفكار ، ويظهر فيه استباق ذكي و أحيانا مُعدّ من قَبْل في قَطْع الحوار داخل الحوار ، وإظهار قوة حجة الرأي بزيّف من سيل للكلمات و للمغالطات ، حتى نكاد نكون أمام "سفسطة جديدة" بثوب جديد تُجَمِّلُها منمقات و تقنيات الصورة المركّبة ببريق متناغم من الألوان و الكهرباء والأضواء والموسيقى ، إنها خدعة جمال التكنولوجيا التي تُسَوِّق لكل شيء ، حتى في مجال تجارة واستهلاكية القيم والأفكار والمتاجرة بالفنون والآداب والثقافة ، حيث يتحوّل فيها الحوار مع الذات أو مع الآخر إلى نسق منمط بقوالب موجهة الأهداف والغايات مسبقا، وتُستدرج لاحقا إن لم نقل حيناً كل القوى الإدراكية للإنسان بقدرة مهنية مخططة و مُعدّة سلفا تكاد تكون في حيلها شبيهة بالخلطات سحرية

، تخطف أحيانا رأي وعقول النخب والمتقنين وتصادرها، فما بالك بعقول غيرهم من عامة المجتمع ، وهي دوائر ترتفع فيها الأصوات بين ما يشبه المتحاورين و تظهر التشنجات وأحيانا سلوكيات وردود أفعال هستيرية ، ويتهيأ الحوار إلى لا حوار ، وتغيب الأهداف والمرامي المقصودة ، ويصعب الحل ، وتتبدى أهداف أخرى غير أهداف الحوار ،إنها حوارات المشاكسة، ملفقة بحوارات الحيل والمكر والخدع والتلاعب بالكلمات، وفي سياق التلاعب بالكلمة والمراوغة بالخطاب ومغالطة المستمعين ، كان أرسطو سباقا وذكيا في تناول مادة الحوار ومخالفة أستاذه أفلاطون ومواجهة السفسطائيين القدامى عند دخوله الأول للأكاديمية ، وهي المهام الأولى التي قُدمت إليه آنذاك ، مهامٌ ممثلة في وظيفة تدريس الجدل ، وهي تكاد تكون من صلب رسالة الفيلسوف في كل زمان وعلى الإطلاق ، إذ توجهت إلى تصويب مرمى جوهرى يدخل في صميم التفلسف والفلسفة ، حيث كان ينبغي على أفلاطون أن يهيئ الأرضية الصلبة لضبط الحدود والتصورات التي هي مفاتيح الحوار وأدوات الخطاب ، لقد ذهب أرسطو إلى أبعد من ذلك ، اتجه إلى توظيف مذهبه الفلسفي الخاص به ورؤيته إلى أنطولوجيا الوجود ومبدأ الجوهر المُشخَّص واستخراجه من مجاله الفلسفي والميتافيزيقي إلى نسق المنطق واللغة ، ليضبط به مادة الحدود وأنواعها وترتيباتها ، وهو الموضوع الذي خالف فيه أستاذه أفلاطون ، لأنّ هذا الأخير كانت عنايته بالحدود والكلمات غير دقيقة تسقط أحيانا في أدب اللغة ، خاصة في قِسْمته الثنائية المستخدمة في جدله النازل ، كما أنّ المناقشة الحوارية الأفلاطونية ، وهذا حسب أرسطو ، كانت تستعرض آراء الأشخاص عن الأشياء ولا تتعرض إلى الأشياء نفسها، ثم إن جدل وحوارات أفلاطون وقَعَ فيها خلط في الألفاظ وذلك باستعمال المترادفات= Les synonymes وألفاظ الجنس= Les homonymes مما جعل الحدود والكلمات الأفلاطونية أقلّ ثباتا

وأقلّ علمية وجعلها أيضا أكثر عُرضة للغموض والاختلاف ، وبناء على هذا كله ، كان لمبحث الحدود ولمبحث اللغة والكلمات في مجموعته ، أهميته الفلسفية والحوارية ، إذ أن هذا مثل المبحث يمثل مادة دسمة للمناورات الجدلية الخطائية المفعمة بكافة أشكال الغلط والحشو والمغالطة وهو ما يتناقض تماما مع المهام الأولى التي أوكلت لأرسطو في الأكاديمية الأفلاطونية في مدينة أثينا والتي تحدت أهدافها في تدريس وفي تأسيس فن الحوار والجدل ، وهو إرث ورثه أفلاطون عن سقراط ، ونهج سلكه سقراط في مواجهة السفسطائية ووظيفة ثقيلة أكاديمية تولّاها أرسطو خلفا لأفلاطون وبذلك عمل " المعلم الأول " في تقعيد مادة الجدل وأحكامها * ، بدأ أرسطو في بسط قواعد الحوار المبدئية المتمثلة في ضبط الحدود وترتيبها وتصنيفها حسب الجوهر والعرض وحسب المفرد والمركب ، بل إن "قاطيغورياس" أرسطو- وهي أولى كتبه في الأورغانون - وضعت اللبنة الأولى للحوار بجعل مبحث الحدود والألفاظ والكلمات مدخلا للمنطق والعقل جميعا ، إن الكلمات منطلق التناقض وسوء الفهم والخطاب ، إذ لا حوار بدون كلمات ولا كلمات من غير معنى ولا معنى من غير اصطلاح ولا اصطلاح من غير اتفاق ولا اتفاق من غير حوار ولا قدرة على الحوار من غير شجاعة وصراحة وآداب الحوار، إن الحوار التزام أخلاقي نحو الذات ونحو الغير ، إنه التزام بمعاني الكلمات ومدلولاتها وضبط لمقاصدها وألفاظها ، إن اللفظ زبقي متحرك متشتت قابل للتأويل كما يقول أهل الميرمونيتيكا⁶ ، فاللغة هي مادة وحقل وصناعة الحوار ، وفيها ينتقل الوجود من العدم إلى الكينونة ، كينونة تُعبّر عن عمق ومظاهر الأناسة من خلال جوهر الكلمات ومادتها وبُنائها وأجراسها ، لذلك يعتبر مارتن هيدجر Martin Heidegger فيلسوف الوجودية الألمانية " أن الكينونة لا تتحقق إلا باللغة

ومعها باعتبارها بيت الوجود الذي يسكن فيه الكائن الإنساني (الدازاين) ،
وباعتباره موجودا في العالم dasein. " 7

لقد شملت الحوارات الأفلاطونية مفهوم الغيرية خاصة منها حوارات
برمينيدس ، وثائيتاتوس وفيلابوس والسفسطائي والتي تنتمي إلى كبرى
الميتامقولات الخاصة "بالغير" والتي ساهمت في بناء الخطاب الفلسفي كما يبدو
عليه اليوم ، ففي السفسطائي شملت مقولة "الآخر" سلسلة الأجناس الكبرى
الخمس: "الكائن أو الوجود والحركة والسكون و الأنا والآخر" ، لهذا يمكن
التأكد من الحدس الأفلاطوني الرامي إلى الاعتقاد بأن مقولة الآخر تتعلق
بالفكير الميتافيزيقي ، الذي يتوجب عليه مواجهة كل تعقيدات الواقع ، بواسطة
الكيفية التي يشغل بها أرسطو مفهومي "الأنا" و "الآخر" عندما يأخذ بعين
الاعتبار الفروقات الموجودة بين مفهوم الغيرية العام والمفهوم الخاص
"للاختلاف" diaphora. 8

لقد أسّس الهنود القدامى لفن السماع -مثلما كتب أرسطو في "سماع
الطبيعة" - وشيّدوا "لآداب التعلم" التي تجعل من مُريد العلم le disciple في
مجيئه وجلوسه واستماعه واسترجاعه للمعلومات والمحفوظات والتراتيل آدابا
وأخلاقا تدل على كل معاني التبجيل والتقدير للكهنة والحكماء ، سماعٌ هنديّ
أصيل - شبيهٌ بالسماع الأرسطي - ينظم القول من أجل تنظيم الوجود، يتسم
بالمنطق وخلق طرق الحوار المتعارفة في ثقافة الهنود في مرحلته البدائية بوصفه أداة
للخطابة والحاجة لغرض هو نَظْم التصورات والمفردات والكلمات التي
تهدف إلى مواجهة آراء الخصوم، لذلك كانت البداية تتسم بالبحث في فنون
الخطاب ، وكانت النظريات اللغوية والمنطقية شديدة الالتصاق والتشابك مع
فن الخطابة ، كما استند الحوار الهندي إلى استعمال أدوات سيكولوجية نفسية

لتصويب الفكر وتدعيمه بغية دعمه وتحري الدقة، وهي في المجموع تمثل وسائل تُعين على إدارة المناظرات وفن الخطابة ، وقد تبدو هذه الدعائم السيكلوجية بديهية أو بسيطة لكن الهنود أعطوها عناية كبيرة تساعد على ضبط المفاهيم والتصورات والقدرة على الإقناع ودحض آراء الخصوم والمناظرين، فقد ورد على سبيل المثال، في هذه الرسائل التعليمية أنه يجب على المناظر أن لا يتناول الكلمة والخطابة في حالة الإجهاد أو الكآبة أو الغضب أو أي انفعال عنيف ، وفي سياق آخر ، قابل ابن رشد ثقافت الفلاسفة للغزالي بحكمة تقتضيها حكمة الفلسفة وحكمة الحوار وتوجيها كذلك آداب الشريعة والعقيدة ، حيث أظهر فيلسوف قرطبة ردًا جميلاً وحسنًا في نفس الوقت يجمع بين ما تتمتع به مهارة وقوة العقل الرشدي وما تستلزمه مسؤولية الرجل القاضي والحاكم بين عقله وبين عقل غيره ، إذ أن من مهام الفيلسوف هي أن تكون له وقفة الالتزام والمسؤولية . لقد جَمَعَ كتابا " ثقافت التهافت " وفصل المقال " - كنموذج لا الحصر - في شكلهما وفي مضمونهما ما بين حرية الرأي وقبول الرأي الآخر المختلف ، الرأي المختلف للدلالة على حق الذات وحق الغير في التنوع وفي حق الرد ، بل وواجب الرد أيضا ، دَفْعًا لِلْبَس ودفاعا عن الحق والحرية والعقل . لقد قدّم ابن رشد - في نظرنا - مثالا لزرع ثقافة الحوار والمحااجة في خُطاطة منهجية نموذجية من خلال عرض آراء غيره ونقلها دون تحريف ثم ترتيبها ، ثم بعد ذلك بيان رأيه فيها والرد عليها، وهي لا شك منهجية تتوافق مع ما جُبلت عليه الفطرة البشرية وما طُبعت به العقول البشرية من ملكة في فن النظم وبسط القوانين ، إنّ ابن رشد يبدو إذن مُلتزما بأماننا كما كان الحال بالنسبة لعصره ، وإنّ فكره ليزداد راهنية ومعاصرة كلما تناسلت وتكاثرت مظاهر الغلو والتطرّف والعنف في مجتمعاتنا الحالية وهي تتحسّس طريقها نحو ماضٍ تصوّره خلاصا أبديا للإنسان ، إن منطلق وأساس الإنسان الفيلسوف في كلّ زمان

حين يجعل من هدفه الأسمى طلب الحق في المعرفة والعمل بها مهماً كانت مصادر ذلك الطلب ، مترّها بذلك التفلسف عن أيّ التزام ملّي (من الملة) ضيقّ جاعلاً منه مطلباً لذاته فقط ، لنصت إليه وهو يقول في " فصل المقال: "فَيَنْ أَنَّهُ يَجِبُ عَلَيْنَا أَنْ نَسْتَعِين عَلَى مَا نَحْنُ بِسَبِيلِهِ بِمَا قَالَهُ مِنْ تَقَدُّمِنَا فِي ذَلِكَ، وَسواء كَانَ ذَلِكَ الْغَيْرُ مُشَارِكاً لَنَا أَوْ غَيْرُ مُشَارِكٍ فِي الْمِلَّةِ، فَإِنَّ الْآلَةَ الَّتِي تَصَحُّ بِهَا التَّذَكِّيَّةُ لَيْسَ يُعْتَبَرُ فِي صِحَّةِ التَّذَكِّيَّةِ بِهَا كَوْنُهَا آلَةً لِمُشَارِكٍ لَنَا فِي الْمِلَّةِ أَوْ غَيْرِ مُشَارِكٍ إِذَا كَانَتْ فِيهَا شُرُوطُ الصَّحَّةِ"⁹، إذْ أَنَّ مَا يَعْنِينَا أَسَاساً هُوَ مَدَى نَجَاحِ ابْنِ رَشْدٍ فِي التَّصَدِّي لِمَوْتِ الْفَلَسَفَةِ كَمَا قَضَى بِهِ الْغَزَالِيُّ وَ كَيْفَ أَنَّ مُجَادِلَةَ ابْنِ رَشْدٍ لِلْغَزَالِيِّ تَقَدَّمتْ كَثِيراً فِي مَنَاقِشَةِ مِثْلَةِ الْفَلَسَفَةِ وَ الْعَقْلِ مَعاً فِي فِضَاءِ تَحْكُمِهِ أَحَادِيَّةُ فَهْيَةٍ جَافَّةٍ وَمُعَلِّقَةٍ، لَقَدْ أَدْرَكَ ابْنُ رَشْدٍ أَنَّ الْفَلَسَفَةَ فِي الْإِسْلَامِ وَحَتَّى فِي أَكْثَرِ لَحْظَاتِ ازْدَهَارِهَا كَانَ وَضْعُهَا هَشّاً سِوَاءَ فِي الْمَشْرِقِ أَوْ حَيْثُ هُوَ فِي الْمَغْرِبِ الْإِسْلَامِيِّ ، وَأَنَّ تَأْوِيلَ آخِرِ الدِّينِ غَيْرِ ذَلِكَ الَّذِي أَتَاهُ الْفُقَهَاءُ وَالتَّكَلِّمُونَ لَنْ يَكُونَ مَجْرَدَ إِنْقَازٍ لِلْعَقْلِ بَلْ إِنْقَازٌ مِنْ شَرِّ ذُو مَضْمُونٍ اجْتِمَاعِي هُوَ بِشَكْلِ آخِرٍ أَخْطَرُ مِنْ ذَلِكَ الَّذِي يَتَرْتَّبُ عَنْ صِرَاعِ الْفُقَهَاءِ مَعَ الْفَلَسَفَةِ ، إِنَّ الْمَقْدَسَ حِينَ يَكُونُ سُلْطَةُ مُطْلَقَةٍ عَلَى الْجَمْعِ تَتَحَوَّلُ تَأْوِيلَاتُهُ بِدَوْرِهَا إِلَى مَقْدَسَاتٍ وَهُوَ مُعْطَى يَهْدِدُ التَّمَاثُلَ الْاجْتِمَاعِي نَفْسَهُ وَيَجْعَلُ مِنْ تَفْتَتِهِ أَمْرًا مُمْكِنًا ، إِنَّ قَانُونَ وَحِكْمَةَ التَّأْوِيلِ فِي فِلْسَفَةِ ابْنِ رَشْدٍ يَمْنَحُ الدِّينَ وَالْعَقْلَ بُعْدًا كَوْنِيًّا ، فَلَا يَعُودُ لِلدِّينِ جِهَةٌ تَحْتَ مَسْمِيَّاتٍ خَاصَّةٍ ، وَلَا يَعُودُ لِلْعَقْلِ نُحْبٌ غَرِيبَةٌ عَنِ الْجُمْهُورِ وَعَنِ الشَّرْعِ ، إِنَّمَا الْأَمْرُ دَرَجَاتٌ فِي إِدْرَاكِ "الشَّيْءِ نَفْسُهُ" = أَيُّ فِي إِدْرَاكِ حَقِيقَةِ الْفَلَسَفَةِ وَحَقِيقَةِ الدِّينِ ، وَعَلَى ذَلِكَ كَانَ ابْنُ رَشْدٍ حَاسِمًا فِي أَمْرِ أُولَئِكَ الْقَائِلِينَ بِأَنَّ مَا يُعْلَنُهُ الْفَلَسَفَةُ زَنْدَقَةٌ وَكُفْرٌ "فَالْحَقُّ لَا يُضَادُّ الْحَقَّ" وَهُوَ حِلٌّ لَا يَسْمَحُ فَقَطْ بِإِمْكَانِ التَّعَايُشِ النَّظَرِيِّ بَلْ كَذَلِكَ يَتَحَوَّلُ إِلَى شَرْطِ إِمْكَانِ التَّعَايُشِ يَحُولُ دُونَ أَنْ يَكُونَ لِلْفَلَسَفَةِ مَعَابِدُهُمْ أَوْ لِلْجُمْهُورِ مَعَابِدُهُ،

فقد أشار محمد عبده بكل صراحة ووضوح في نهجه المعرفي ومشروعه الإصلاحية إلى قبول التعدد والاختلاف ونبد التقليد والجمود ونبد أيضا أحادية التفكير انطلاقا من نهج الاعتقاد في التعددية والاختلاف وقبول الآخر والتسامحية 10.

يقول نيتشه في كتابه هو ذا الإنسان، Nietzsche, ecce homo : أن نغمض أعيننا عن كثير من الأشياء، ونمتنع عن سماعها ، ونحول بينها وبين أن تجيئ إلينا ، تلك هي تلك أولى الوصايا لبلوغ الحكمة ، وهي أولى الطرق لكي نثبت أننا لسنا مجرد صدفة وجواز ، وإنما أننا ضرورة ، ويضيف نيتشه، هناك إجراء آخر حكيم ، يتعلق بأسلوب الدفاع ، يقتضي ألا نرد الفعل إلا بأقل ما يمكن، وأن نبتعد عن المواقف والظروف التي من شأنها أن تجربنا على التخلي على قدرتنا على المبادرة ، والتنازل عن حريتنا ، كي نغدو مجرد استجابة ورد فعل ، يقول نيتشه آخذُ على سبيل المقارنة، علامتنا بالكتب ، إن العالم الذي لا يعمل في الحقيقة إلا أن " يزحزح " الكتب عن أماكنها ، ينتهي بأن يفقد فقداننا كليا القدرة على التفكير الشخصي ، إنه لا يعمل إلا على الاستجابة لمنبه أو لفكرة اطلع عليها ، وينتهي به الأمر بأن يكتفي برد الفعل ، يضيع العالم كل جهوده إثباتا أو نفيا ، تأكيدا أو معارضة ، إنه يبذر جهوده في انتقاد ما أُعْمِل فيه الفكر من قبل ، أما هو فلا يعود في حاجة إلى التفكير، إن غريزته الدفاعية قد انهارت وإلا لما لجأ إلى الكتب، هذا العالم علامة تدهور وانحطاط ، لقد رأيت بأم عيني حالات غنية وعقولا فذة خُلقت من أجل الحرية ، رأيتها وقد انهارت وتدهورت بمجرد أن بلغت الثلاثين من العمر ، وذلك بفعل القراءة ، فتحولت إلى مجرد أعواد ثقاب يلزم حكّها كي تولد شرارات و "أفكار" . كما أن هناك تصور آخر لمبدأ الحوار الذي تؤسس له الفلسفة يقدمه عبد السلام بن عبد

العالي في كتابه ، الفلسفة أداة للحوار ، فحسب عبد السلام بن عبد العالي ، لا يراد دوما من تأسيس جولة حوار بين المتحاورين تحقيق التوافق والاتفاق والتفاهم. لأن الحوار في المجال الفلسفي يهّمه أساسا طرح الأسئلة، وتفعيل آلية النقد والكشف عن التناقض وتعرية بؤر التوتر وإسقاط الأقنعة.. لهذا، فغالبا ما يطمأن في الحقل الفلسفي إلى نتيجة الاختلاف والتعدد والتباعد، أكثر مما يتم التوصل إلى الاتفاق والتوحد والتراضي. من هنا نفهم إحدى أهم ملامح التفكير الحواري الفلسفي، حسب بن عبد العالي دائما، ونعني به الملمح الانفصالي، بمعنى أن كل تفكير فلسفي يريد الوصول إلى تكريس رؤية حوارية - التي هي في عمقها رؤية ديمقراطية إنسانية - يلزمه أن يستند إلى فكر نقدي مختلف عما هو سائد ومهيمن تقليدي بالأساس وهو رأي لسنا في حاجة من خلاله إلى كبير عناء وطول تحليل كي نتبين ونبين كيف تكون الفلسفة أداة للحوار، فلو نحن سلمنا بأن الفلسفة تَحْتَكِم إلى العقل السليم الذي هو «أعدل الأشياء قسمة بين الناس»، لخلصنا إلى القول مباشرة وبلا تردد إنها أنجع الأدوات لخلق الحوار ورفع سوء التفاهم وتوحيد الأفكار ولمّ الشتات وتكريس الائتلاف ، لكن ما ينبغي أن يطرح هو - بن عبد العالي - : هل حقا أن غاية كل حوار هي رفع سوء التفاهم وتوحيد الأفكار ، أو على الأقل تحقيق الحد الأدنى من الإجماع ؟ هل مرمى الحوار الفلسفي هو البحث عن نقاط الالتقاء فقط ؟ ثم هل تكمن وظيفة الفلسفة في لمّ الشتات وتحقيق الوئام دائما ؟ إن محاولة الإجابة عن هذا التساؤل الأخير يقودنا إلى بسط تصور آخر عن الفلسفة والحوار وعن الآخر المخالف حيث يكون هذا الآخر المخالف شخصا بل هو الفكر نفسه في مقابلة ذاته وفي تمحيص مقولاته ومبادئه وقناعاته ، يكفي أن نتصفح كتب وتاريخ الفلسفة حيث نتبين أن بعض الفلاسفة لم يكونوا عبر التاريخ دعاة وئام ولا مصدر تصالح ، فضلا عن أن كثيرا من النصوص الفلسفية لا تزال إلى اليوم

مثار تأويلات متضاربة وجدالات لامتناهية ، ولم يكن هذا الأمر ليخفى بطبيعة الحال على مؤرخي الفلسفة وكبار الفلاسفة. ينبغي أن نضيف إلى ذلك ما يمكن أن ندعوه الطبيعة الانفصالية للتفكير الفلسفي ، فمقابل الدعوات الإيديولوجية التي تقوم على إغفال التناقضات وخلق الوفاق، فإن الفلسفة كما نعلم، استراتيجية تسعى إلى الكشف عن الاختلاف فيما وراء الائتلاف، وعن التعدد فيما وراء الوحدة، فالإيديولوجية تجمع وتوحد، أما الفلسفة فهي تشتت وتفرق ، إنها استراتيجية لتكريس الانفصال، وسعي وراء إحداث الفجوات في ما يبدو متصلا، وخلق الفراغ في ما يبدو ممتلئا، وزرع الشك في ما يبدو بديهيا، وتحويل البارادوكس في ما يكون دوكسا، هل نستنتج من ذلك أن منهج الفلاسفة ومنطق خطابهم لا يتوخيان خلق التفاهم بقدر ما يستهدفان إذكاء روح النقد وخلق سوء التفاهم أو إبرازه على الأقل؟ ربما يكفيننا أن نتوقف قليلا عند مجرى الحوار الفلسفي ذاته لتبين كل ذلك، ولنتذكر بهذا الصدد المناخ الذي يطبع المحاورات الأفلاطونية في مختلف مراحلها حيث نتبين أنه كلما تقدم الحوار فإن شعورا بالعجز أمام شيء ما يجعل الحوار متعثرا ، بل إنه قد يوقفه ويؤزمه ، على رغم ذلك فإن ما ينبغي الإلحاح عليه هو أن النقاط التي يتعثر عندها الحوار ويحار عندها الفكر غالبا ما تكون هي بالضبط نقاط الالتقاء ، أي النقاط التي تُسوي جهل الجاهلين بمعرفة العارفين، فكأن المسافة بين المتحاورين تزداد قربا كلما ازداد بُعْدُهم، لا عن بعضهم البعض، بل عن ذواتهم، كل متحاور يزداد قربا من الآخر كلما ازداد بُعْدا عن نفسه، ذلك أن النقاط التي يتبلور عندها التعثر ويتوقف الحوار ، أو على الأقل يتأزم، لا تفرق بين المتحاورين، وإنما بين الفكر وبداهاته، بين الفكر وأوليائه، أو لنقل بين الفكر وبين نفسه وهو يسعى للانفصال عنها، فكأن الالتقاء بين أطراف الحوار لا يتم إلا عند نقاط افتراق، وكأن الاتصال بينها لا يتم إلا عند نقاط انفصال،

نقاط التأزم والتأزيم التي يتحرر عندها الفكر من يقينيّاته ويتخفف من حقائقه، إنها النقاط التي يغدو عندها أطراف الحوار في الهم سواء، وليس أي همّ ، بل الهمّ الفكري الذي تتحول فيه الأشياء التي تبدو مألوفة ومعروفة إلى أشياء تكون أهلاً للمساءلة على حدّ تعبير راسل وهيدجر. إن الفلسفة ، من حيث إنها مقاومة تعمل ضد كل ما من شأنه أن يكرس التطابق والوفاق والائتلاف والتقليد، تأكيد بأن كل تفاهم مفترض يخفي من ورائه سوء تفاهم أصلي ، على هذا النحو فإن الحوار الفلسفي لا يرمي إلى أن يحقق الحد الأدنى من التفاهم، وإنما يهدف ، على العكس من ذلك، أن يُبين أن ما يُقدّم كنقاط التقاء قد يكون نقاط انفصال، وما يُعتبر تفاهماً قد ينطوي على سوء تفاهم ، إلا أنه ليس بالضرورة سوء تفاهم بين الأطراف المتحاورّة ، بل إنه قد يكون أساساً سوء تفاهم الفكر مع ذاته ، بناء على ذلك ربما ينبغي بهذا الصدد إعادة النظر في مفهوم الحوار ذاته، فليس الحوار مجرد تبادل الكلام بين أكثر من طرف بغية التوصل إلى حد أدنى من التراضي، إنه بالأولى سعيٌّ وراء السير على الدرب نفسه، لا يعني ذلك إتباع درب خُطّط من قَبْل وما على الأطراف إلا انتهاجه، وإنما مساهمة أكثر من طرف في شق دروب الفكر، مساهمته في إبداع الأسئلة، وتوليد المفارقات¹¹، لعلّ هذا هو ما يعنيه بوفري عندما يعطي لرباعيته عنوان: حوارات مع هايدغر، بناء على ذلك فإن كان ولا بد إذن من الحديث عن التراضي كمرمى للحوار ، فإنه التراضي حول الأسئلة، التراضي حول شق السبل وفتح الآفاق، التراضي لا حول ما يطمئن وما يرضي، بل التراضي حول ما لا يطمئن وما لا يرضي، لا عجب إذن أن يسود الفكر المعاصر ما يُدعى فلسفات الوجس، تلك الفلسفات التي تنطلق من سوء نية أصلية وتفترض ليس شيطان ديكرات فحسب ، ولا مكر التاريخ الهيجلي وحده، ولا خبث العلامات الذي يتحدث عنه فوكو، وإنما خبثاً أنطولوجياً يشمل كل الكائنات ،

وعلى رغم ذلك فإن هذه الفلسفات سيئة الظن لا تعمل على التفرقة بين المتحاورين، وإنما تُقرب فيما بينهم بأن تجعل كلاً منهم يتعد عن نفسه، ويخرج عن عزلته. لنقل إذن إنها تضع التوحد محل الانعزال،¹² وفي نص تحت عنوان " لماذا نحب البقاء في الأرياف؟ يميز هايدغر ، وبالضبط في معرض حديثه عما " يدعو العمل الفلسفي "، يميز بين العزلة وبين التوحد ، يقول: غالباً ما يندهش أهل المدينة من انعزالي الطويل الرتيب في الجبال مع الفلاحين، إلا أن هذا ليس انعزالاً، وإنما هي الوحدة ، ففي المدن الكبيرة يستطيع المرء بسهولة أن يكون منعزلاً أكثر من أي مكان آخر، لكنه لا يستطيع أبداً أن يكون فيها وحيداً، ذلك أن للوحدة القدرة الأصلية على عدم عزلنا، بل إنها ، على العكس من ذلك، ترمي وجودنا بأكمله في الحوار الواسع مع جوهر الأشياء كلها يأتي هذا التقابل في النص المذكور ضمن مقابلات كثيرة لعل أهمها التقابل بين الريف والمدينة، أي بين فضاء تسوده علاقات حميمة يغلفها الصمت ، وفضاء يسوده انعزال مغلف بعلاقات سطحية تغمرها ثرثرة المتأدبين الكاذبة، يمكن للمرء أن يصبح فيه مشهوراً في وقت قصير بواسطة الصحف والمجلات، معروفاً لدى الجميع تربطه علاقات بالكل من غير أن تربطه بأحد، يفتضح هذا التقابل عندما تعلق موضة الإقامة في الريف ويهب أهل المدينة نحو الأرياف فينظرون إليها ويعاملونها كما لو كانت امتداداً للأماكن التي يتسلون فيها في مدنها الكبرى ، كما لو كانت امتداداً لمناطقهم الخضراء أي لكائن يدخل في مخطط استهلاكي، كائن من صنع التقنية ، وهكذا يغدو التقابل المذكور تقابلاً بين عالمين: عالم تسوده التقنية مع ما تفرضه من علاقات بين البشر فيما بينهم ، وآخر يريد أن ينفلت من ذلك العالم ويتجاوزه، قد يبدو كلام هايدغر للوهلة الأولى منطوياً على تناقضات، فهو ، على عكس ما نتوقع ، يربط الشهرة و الثرثرة والإعلام بالانعزال، مثلما يربط الصمت والتوحد بالحوار، ويرتفع هذا

الشعور بالتناقض إذا علمنا أن هايدغر يريد بالضبط أن يفصح التواصل الكاذب الذي تفرضه الثقافة التمييزية المعاصرة¹³، تلك الثقافة التي تساهم في ذيوعتها وسائل الإعلام التي تكتفي، كما يقول جيل دولوز، بوضع الاستفسارات بدل طرح الأسئلة، وتعمل على خلق إجماع مفتعل بتوحيد الأذواق والآراء والعواطف والقيم، إنه يريد إذن أن يفصح هذا التواصل الكاذب ليكشف أن وراءه عزلة حقيقية تغلفها ثروة المتأدين الكاذبة، ويقابلها بما يدعوّه توحيدها يرمي وجودنا بأكمله في الحوار الواسع مع جوهر الأشياء كلها، لذلك سرعان ما يتخذ التقابل المذكور شكلا آخر، ويغدو تقابلا بين فضاء يقابل فيه الفكر العمل، وآخر تغدو فيه الفلسفة «عملا فلسفيا» لا يتحدد بفضاء التقنية و شرائطها وإنما ينظم سيره في حدث المنظر الطبيعي ويجد فيه الانتماء المباشر إلى عالم الفلاحين جذوره، تلك هي مهمة الفلسفة إذن، إنها تنقلنا من الانعزال نحو التوحد، ومن الاتصال الموهوم الذي تفرضه اليوم وسائل الاتصال، نحو التواصل الحق، فتأخذنا من فضاءات التمدن بما يسودها من حوار زائف وهمي وانسجام قطيعي و عزلة حقيقية نربط فيها بالجميع من غير أن نربط بأحد، إلى فضاءات تدفعنا لأن نعيش التفرد الأصيل وندخل في الحوار الواسع لا مع بعضنا البعض فحسب، وإنما مع جوهر الأشياء كلها، كي نتجاوز عصر التقنية الذي يحدد علاقاتنا فيما بيننا وعلاقتنا بالوجود.¹⁴

نختم برؤية للحوار وللآخر و الثقافة والفلسفة وراهنية الاختلاف عند الجابري، فهو أولا يرى أنه في الوقت الحالي ليس في ثقافتنا مفهوم للآخر، وحوار الثقافات عنده شعار ظرفي، ويعتبر أن القول بالثقافة الإنسانية الجامعة فيه كثير من التجاوز، لأن الثقافة عنده هي ثقافة قوم، ثقافة أمة، بل وثقافة قبيلة أحيانا، والثقافة جزء من كيان اجتماعي، أما الحديث عن ثقافة إنسانية واحدة

فغير ممكن إلا بتحديدات معينة ، عندما يتعلق بشاعر أو نبي أو فيلسوف كبير يطرح مشاكل تَهْمُ الإنسانية ككل ، هذا لا يُختلف عليه عند الجابري ولا يدخل في التتميط ، ما يدخل في التتميط هو الثقافة بمعناها الوجودي الاجتماعي الذي يرتبط بشعب أو بأمة ، فليست توجد هناك ثقافة عامة أو ثقافة عالمية ، ما يوجد هو تعدد ثقافات، هذه الثقافات تتداخل ، تتكامل، تتصارع أحيانا، تتنافس ، وتتجاوز، أما أن نطمح إلى ثقافة واحدة للجميع فهذا خطأ وهو ما يمارسه دعاة العولمة اليوم. هذا توجهٌ إمبريالي مفهوم و معروف. لذلك إذا كُنَّا نمط الآخر ونصنف الآخر فإن الآخر هو أيضا يقوم بذات العملية، بيد أنه ينبغي أن يكون لعملية التتميط هذه حدود معقولة تخل في إطار مفهومي الاختلاف والتعدد اللذين يُعتبران جوهر الثقافة، فلا يمكن أن يُطلب من عشرة شعراء مثلا أن يكتبوا قصيدة واحدة ولا من خمسة فلاسفة أن يكتبوا فلسفة واحدة ، إنه أمر مستحيل . بهذا المعنى أجيب (يقول الجابري) عندما يلومونني لماذا لا يقوم بيني وبين غيري من المفكرين حوار، أقول لهم : إن الفيلسوف كالشاعر لا يمكن أن يستحق هذا اللقب إلا إذا كان متميزا عن غيره من أمثاله .¹⁵

¹ - Jonas Hans, le principe de responsabilité, traduction de Jean Greisch, Paris 30, éditions du Cerf, 1990, p.30.

² - علي حرب ، "حوار الثقافات و الخروج من المأزق: تمرس في سياسة معرفية جديدة " ،مجلة المنطلق الجديد، العدد الثالث، صيف-خريف، 2001م، ص ، 106 .

³ - محمد ايت هو ،أفق الحوار العربي المعاصر ،منشورات الاختلاف ، الجزائر ، ط 1 ، 2012م، ص ، ص ، 273 و 274.

⁴ - Paul Ricœur, Soi-même comme un autre, Ed. du Seuil, 1990, p.202.

⁵ - Aristote, Etique à Nicomaque .trad. Tricot .Paris, Vrin.1987.p.387.

* - ر.تومسون R. Thomson إنسان البعد الواحد كما عرضه ماركوز بأنه ط نصف أبله ، حسن التغذية ، ضحل في عواطفه ، فقير في علاقاته الإنسانية ، دمية سوقية ، يسيطر عليه الخداع من ميلاده إلى وفاته "نقلا بومفور توم : مدرسة فرنكفورت، تر: سعد هجرس، طرابلس، دار أوبا 1998، ص 172.

* - من بين المنافع التي يضعها الفارابي للجدل أنه يروض الإنسان و يُعدّ ذهنه نحو العلوم اليقينية، و ذلك أنه يعوّده الفحص و يعرفه كيف الفحص وكيف يرتب الأشياء وتنظيم الأقاويل عند الفحص.

أنظر : الفارابي ، كتاب الجدل وشرح على التوطئة والفصول الأولى وإيساغوجي والمقولات والعبارة والتحليلات الأولى والتعليق عليها، تحقيق وتقديم وتعليق رفيق العجم ، دار المشرق بيروت ، 1986 ، ص 29.

6 - Jacques Derrida, la dissémination, paris, éditions du seuil, 1972, collection « points essais », 2001, p.p.353 et suite.

7 - عبد الغني بارة ، الهيرمينوطيقا و الفلسفة ، ، نحو مشروع عقل تأويلي ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، ط1، 2008م ، ص 24.

8 - جان غرايش JEAN GREISH ، الغيرية مقولة أخلاقية ، مجلة أيس ، العدد 02، السداسي الأول 2007 ، دار الصحافة القبة الجزائر ، ص 28 .

9 - ابن رشد فصل المقال، تقديم وتعليق ألبيير نصري نادر، دار المشرق بيروت، ط7، 1995، ص 31.

10 - مجلة الكلمة، تصدر عن منتدى الكلمة للدراسات و الأبحاث ، العدد 78، السنة العشر، شتاء 2013 م ، ص 66 .

11 - عبد السلام بن عبد العالي ، الفلسفة أداة للحوار ، دار توبقال ، الدار البيضاء -المغرب ، ط1، 2001، ص، ص، 7 إلى 9.

12 - المرجع نفسه ، ص، ص، 9 إلى 10.

13 -Heidegger, « pourquoi restons- nous dans les provinces ? », magazine littéraire, n° 235, novembre, 1986, p.p.24-25.

14 - عبد السلام بن عبد العالي ، الفلسفة أداة للحوار ، مرجع سابق ، ص، 11.

15 - من حوار أجري مع الجابري في مجلة أيس ، العدد 02، السداسي الأول 2007 ، دار الصحافة القبة الجزائر ، ص. 63 و ما بعدها .