



جامعة محمد بن زايد
للعلوم الإنسانية
MOHAMED BIN ZAYED UNIVERSITY FOR HUMANITIES

الكتاب المسوق إلى الفلسفة



الطبعة الأولى
1446 هـ - 2025 م

د. محمد الشيخ



الكتاب المسوق إلى الفلسفة

د. محمد الشيخ



جامعة محمد بن زايد
للعلوم الإنسانية
MOHAMED BIN ZAYED UNIVERSITY FOR HUMANITIES

نبذة عن الكتاب

يسعى هذا الكتاب تحقيق محل النزاع بين مناهضي الفلسفة ومناصريها، وذلك بأن يعرض إلى أربع مسائل من أمهات القضايا التي تُطرح على المقبل بهمته على الفلسفة: أولاً: لِمَ الفلسفة؟ وما الحاجة إليها يا ترى إن وُجدت؟ ثانياً: لِمَ الفلسفة؟ أي إلى من تُوجّه الفلسفة؟ ومن ذا الذي يحتاج إليها؟ ثالثاً: علّام الفلسفة؟ بمعنى ما المواضيع التي تعالجها والمباحث التي تنظر فيها؟ رابعاً: إلّام الفلسفة؟ بما يفيد دلالة السؤال: إلى أن تسير الفلسفة اليوم؟ والكتاب يُعنى بالإجابة عن الأسئلة المتقدمة في سياق سلس واضح، وبالجملة: يهدف هذا الكتاب إلى تقديم الفلسفة إلى القارئ المقبل عليها، أو إعادة تقديمها إلى القارئ الذي نفر منها عند بادئة النظر، أو التذكير بها للقارئ الذي سبق له أن استأنس بها ويريد أن يختبر نفسه فيما حصل له به "ألفة".

ISBN 9789948695585



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



جامعة محمد بن زايد
للعلوم الإنسانية
MOHAMED BIN ZAYED UNIVERSITY FOR HUMANITIES

الكتاب المسوق إلى الفلسفة

تأليف
د. محمد الشيخ

الطبعة
الطبعة الأولى 1446 هـ - 2025 م

التقييم الدولي
ISBN 978-9948-695-58-5

جَمِيعُ الْحُقُوقِ مَحْفُوظَةٌ

يمنع طبع هذا الكتاب أو أي جزء منه بكافة طرق الطبع والتصوير والنقل والترجمة والتسجيل المرئي أو المسموع أو استخدامه حاسوبياً بكافة أنواع الاستخدام وغير ذلك من الحقوق الفكرية والمادية إلا بإذن خطي من الناشر

+971 2 4999000 info@mbzuh.ac.ae www.mbzuh.ac.ae

mbzuh MBZ university for humanities

فهرس المحتويات

مدخل: ما الفلسفة؟	9
1. بين مريد الشيخ وتلميذ الفيلسوف.	10
• الحكاية الأولى: حكاية المكتبة التي كل كتبها بيضاء لم يكتب فيها أي شيء.	10
• الحكاية الثانية: حكاية القرطاس الأبيض.	11
• الحكاية الثالثة: حكاية الرسالة البيضاء.	13
2. من أين نبدأ؟	21
3. إذن، ما الفلسفة؟	31
أ. باب سمات الفلسفة على جهة السلب.	33
ب. باب سمات الفلسفة على جهة الإيجاب.	36
4. خطة هذا الكتاب	66
الباب الأول: لم الفلسفة؟ في الحاجة إلى الفلسفة أو «حاجة الحاجة»	71
I - في فلسفة الحاجة.	75
II - في الحاجة إلى الفلسفة.	80
1. نموذج أول: من يحتاج إلى الفلسفة؟ (آين راند)	84
2. نموذج ثان: لماذا الحاجة إلى الفلسفة؟ (فانسون ديكومب)	90
III - في الحاجة إلى الفلسفة: نموذجان من العلوم الاجتماعية والعلوم الدقيقة	92
• نموذج من العلوم الاجتماعية: هل المحامون والحقوقيون بعامّة يحتاجون	
إلى الفلسفة؟	92
• نموذج من العلوم الدقيقة: في حاجة الفيزياء إلى الفلسفة.	95

ب . صنافه العصور الوسطى لمباحث الفلسفة 260

1. صنافه الفارابي لمباحث الفلسفة 260

2. صنافه ابن سينا لمباحث الفلسفة 264

3. صنافه ابن هندو لمباحث الفلسفة 265

الفصل الثاني: نموذج مبحث فلسفي كلاسيكي (مبحث الميتافيزيقا) 270

1. مفارقات في فهم دلالة «الميتافيزيقا» 273

2. مغامرات مبحث «الميتافيزيقا» في الفلسفة القديمة والوسيطه 280

3. مغامرات مبحث «الميتافيزيقا» في الفلسفة الحديثة 294

الفصل الثالث: صنافه مباحث الفلسفة في العصر الحديث 317

1. صنافه وولف للمعارف بعامة وللمعارف الفلسفية بخاصة 318

2. صنافه باومغارتن لمباحث «الفلسفة العضوية» 323

3. صنافه كانط لأسئلة الفلسفة 325

الفصل الرابع: نموذج أول لمبحث فلسفي حديث (فلسفة التاريخ) 329

I - مقدّمة في فلسفة التاريخ 330

II - نماذج من فلسفات التاريخ 336

1. جيامبتيستا فيكو (1688-1744): العلم الجديد (1725-1730-1744) 340

2. فولتير (1694-1778): فلسفة التاريخ (1765) 343

3. يوهان غوتفريد فان هردر (1744-1803): فلسفة تاريخ أخرى (1773) 355

الفصل الخامس: نموذج ثانٍ لمبحث فلسفي حديث (فلسفة الدين) 363

1. فلسفة الدين: وضع اصطلاح وإقامة مبحث 365

2. ما الذي ليست تعنيه فلسفة الدين؟ تحديد فلسفة الدين بالسلب 371

3. إذن، ما الذي تعنيه فلسفة الدين؟ 377

الباب الثاني: لِمَن الفلسفة؟ فلسفة الشباب والفلسفة إلى الشباب 99

الفصل الأول: فلسفة الشباب 101

1. ديكارت (1596 - 1650): نصوص الشباب (بدءًا من عام 1618) 107

2. برتراند راسل (1872 - 1970): محاولات أولى (بواكير التفكير الفلسفي

في سنّ الخامسة عشرة (1887) 129

3. إريك فايل (1904 - 1977): تأملات شبابية في الفلسفة: 144

أهي نظريّة علم أم نظريّة وجود؟ 144

4. جون بول سارتر (1905 - 1980): أفكار الشباب الفلسفيّة 153

5. كارل بوبر (1902 - 1994): فلسفة فكرة الوطن 166

الفصل الثاني: الفلسفة إلى الشباب 193

1. ليك فيري (1951 -) : «أن نتعلم أن نحيا: 197

فلسفة لأجيال الشباب القادمة (1996) 197

2. روبير مسراحي (1926 - 2023): كتاب «أن يتفلسف المرء مع الشباب» (2016) 200

أو أخلاقيات الحرية الخلّاقة وفلسفة الفرحة الغامرة. 200

3. ألان باديو: «الحياة الحقّة: دعوة إلى إفساد الشباب» (2016) 227

الباب الثالث: علام الفلسفة؟ 245

الفصل الأول: مباحث الفلسفة الكلاسيكية 251

أ . صِنَافَة مباحث الفلسفة في العصر القديم 252

1. صنافه أرسطو لمباحث الفلسفة 256

2. صنافه الرواقية لمباحث الفلسفة 257

3. صنافه أبيقور لمباحث الفلسفة 259



مدخل: ما الفلسفة؟

4.	من آداب فلسفة الدين.....	380
5.	ماذا عن تقاليد فلسفة الدين اليوم؟	382
6.	موضوعات فلسفة الدين.....	384
الباب الرابع: إلّام الفلسفة؟ في حاضر الفلسفة ومستقبلها		
	387	
الفصل الأول: في حاضر الفلسفة		
	391	
1.	في تقليدي الفكر الفلسفي المعاصر الأساسيين:	
	399	
2.	في تجديد مباحث الفلسفة النظرية (نماذج مختارة):	403
أ.	فلسفة العلم والإبستمولوجيا وفلسفة الذهن.	405
ب.	فلسفة اللغة والمنطق.	411
3.	في تجديد مباحث الفلسفة العملية:	413
أ.	عوامل الأخلاقيات	413
ب.	عوامل السياسيات	419
ج.	عوامل الإعلاميات: فلسفة الإعلام	424
د.	عوامل الدينيات	428
هـ.	عوامل الجماليات	431
4.	نحو تجارب فلسفية فريدة في الفلسفة المعاصرة:	436
أ.	تجربة المقاهي الفلسفية.	438
ب.	تجربة العيادات الفلسفية.	442
ج.	تجربة تعليم الفلسفة للأطفال.	448
الفصل الثاني (الختامي): إلى أين تسير الفلسفة؟		
	453	
1.	سير الفلسفة صوب التعولم	454
2.	سير الفلسفة نحو التأثت	465
3.	سير الفلسفة إلى التعدد أو الخلاصات الأساسية حول الفلسفة المعاصرة	469

مدخل: ما الفلسفة؟

1. بين مريد الشيخ وتلميذ الفيلسوف

أو

في البدء كانت «الصفحة البيضاء»: من «سلب العلم» إلى «سلب الجهل» أو

«الإبوخية»

الحكاية الأولى: حكاية المكتبة التي استحالت كل كتبها بيضاء لم يكتب فيها شيء

افترض، عزيزي القارئ، أن تحدث لك، في مجاري حياتك ومسارها، قصة تُشبه المروية الآتية التي ها أنا راويها لك.

الرواية: «حكى الشيخ يحيى بن موسى القسنطيني عن الشيخ يحيى التونسي قال: حكى لنا الشيخ نجم الدين [الأصبهاني] أنه كان في ابتداء أمره مشغلاً بالعلم، وكانت له بساتين وأملاك ودائرة كبيرة، فانتقل عن أهله وترك جميع أملاكه وصحب بعض الشيوخ المشار إليهم في زمانه ببلاد العجم، فأقام عنده مدة ثم قال: «يا سيدي، أريد أن تدلني على طريق السلوك (يعني طريق السلوك إلى الله = التصوف)».

فقال له [الشيخ]: «نعم، امض إلى منزلك، واكشف لي عن مسألة كذا وكذا [من مسائل العلم الشرعي (الفقه)]، وأخبرني بما قيل فيها».

فذهب، ثم رجع وأخبره بما سأل عنه.

فقال له [الشيخ]: «يا ولدي أقبل على الاشتغال بالعلم».

فأقبل عليه، وهو في أثناء ذلك يسأله أن يسأله في علم الطريقة (= التصوف) فلما ألح عليه في بعض الأيام، قال له: «امض فانظر ما قال العلماء في مسألة كذا وكذا [من مسائل العلم الشرعي = الفقه]».

فذهب، ففتح الكتاب الذي فيه المسألة، فوجد جميع أوراقه بياض ليس فيها كُتِبَ (= كتابة)، ثم فتح آخر فوجده كذلك، حتى نظر في كتبه كلها فوجدها صحائف بيضاء؛ فرجع إلى الشيخ وهو مهتال (= مرتاع خائف) لما رأى! فأخبره خبره.

فقال [الشيخ]: «الآن صفا قلبك، وصحَّ توجُّهك، وصدقت في طلبك، أدخل الخلوة (المكان الذي يختلي فيه الصوفي للاعتكاف [= المعتكف])».

فدخل [المريد] الخلوة، فأقام أربعين يوماً، ثم خرج وهو جوهرة مضيئة (...)¹

الحكاية الثانية: حكاية القرطاس الأبيض

وافرض، وديدي القارئ، مرةً أخرى أن يحدث لك أن تعيش قصة تكون لهذه المروية الأولى شبيهة ولها مثيلة:

أورد صاحب كتاب «الإعلام بمن حل مراکش وأغمات من الأعلام»، في تضاعيف ترجمة الشيخ الزاهد أحمد بن صالح الماكري، القصة الآتية، على لسان الفقيه الحاج المدرس أبي عبدالله القوري:

1 ابن فرحون، برهان الدين، نصيحة المشاور وتسليية المجاور، تحقيق علي عمران، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2006، ص 161-162.

في مغزى الحكايتين:

لا شك أنك لاحظت، عزيزي القارئ، أنَّ الحكايتين تشتركان في وصف طريق يسلكه تابعُ المذهب الصوفي المريد- للسلوك إلى طريق التصوف، وهو طريق مدارُّه على وجود قطبين: مريدٌ وشيخٌ، وفي هاتين الحكايتين يكون سرُّ المشيخة في صلتها بالمريديَّة قائمًا على أنَّ «الشيخ» يطلب من «المريد» أن يتخلَّى عن كلِّ معارفه السابقة، وأن يبدأ من الصفر، الذي ترمز إليه ها هنا في القصة الأولى الكتب البيضاء، وفي المروية الثانية الورقة البيضاء، كما أن في هاتين الحكايتين يحضر طابعٌ عجائبيٌّ غرائبيٌّ يُسمى في آداب الصوفيَّة باسم «الكرامة».

وبغض النظر عن الطابع العجائبي الغرائبي لهذه الحكاية، فإن ما يهمُّنا منها مغزاها العميق، الذي يتمثل في أن الشأن في المعرفة تُكتسب لا بالنقش في النفس لأفكار ومعلومات وحفظها وتكرارها وإنما بالصد من ذلك تمامًا؛ بمحو الإنسان كل معارفه والإقبال بهمة على الشيخ وقد صار المريد كأنه صفحة بيضاء لم يُرَقَم [يُكْتَب] عليها أي شيء.

الحكاية الثالثة: حكاية الرِّسالة البيضاء

والآن، أيُّها القارئ، أدعوك إلى أن تُجَرِّبَ على نفسك ذهنيًا هذه المروية الثالثة والأخيرة:

يحكي الكاتب والفيلسوف الفرنسي المعاصر مارك ألان واكنين (1957 -)، صاحبُ كتاب «الكتاب المحروق: فلسفة التلمود»، كيف أنه لما كان طالبًا في باريس (جامعة السوربون)، في سنوات السبعينيات من القرن الماضي، حدث له أن كان يراجع دروسه، على طريقة قدماء الفلاسفة الرواقين، بالتنزُّه في إحدى حدائق باريس الغناء، وأنَّ شيخًا وقورًا بسيطًا مرضيَّ السَّمت جلس ذات يوم إلى جانبه، وحدث أن تبادلًا أطراف الحديث، ثم انتقل الحديث بينهما إلى مجالات

حكى فقيه اسمه أبو عبدالله اليقوري، فقال:

لما قدمتُ القدسَ في بلاد الشام دخلتُ على الشيخ الفاضل أبي يعقوب الفكريتي الحيحاري وأنا زائرٌ له، فسألته عن شيخه في الطريق، فقال:

- «ما أدركتُ شيخًا وإنما شَيِّخْتُ [أي اتَّخذت شيخًا] حكاية».

ثم قال:

- لما قدِمْتُ هذه البلادَ اعتقدتُ أني آخذ بيد الشيخ الفاضل الفخر الفارسي، فأدركته قد مات، فعاشتُ جملة من أصحابه، فسمعتهم يقولون: «كتب الفخر الفارسي إلى الشيخ أبي محمد صالح ببلد المغرب كتابًا يقول فيه: «كيف الوصول إلى الطريق؟» فلما نظر الشيخ أبو محمد فيه أخذ قرطاسًا [= ورقًا] أبيضَ وطواه ثم طبعه وأعطاه للرسول، فلما قدِم الرسول بالكتاب على الفخر الفارسي فتحه، فوجده قرطاسًا أبيض، فتغيَّر حاله لذلك، ثم دخل خلوةً ومكث فيها ما شاء الله، ثم خرج منها متهللاً مسرورًا، قالوا: «فسألناه عن سبب انقباضه عند دخوله في الخلوة وعن سروره عند خروجه منها»، فقال: كتبتُ للشيخ أبي محمد صالح، فلما لم يجبني بشيء اتَّهَمْتُ نفسي في ذلك، فدخلتُ الخلوة ممتحنًا لها [= لنفسي]، ففُتِح عليَّ في خلوتي بفهم جواب الشيخ؛ فإذا هو يقول بلسان حاله في بطاقته (رسالته): «اطرحْ عنك ما سواه [= ما سواه الله] يَصِفُ لك الوقت كما هذا القرطاس»، فَسَرَرْتُ بفهم ذلك كما ترون.

قال أبو يعقوب: «فاتَّخذتُ هذه الحكايةَ شيخًا واطَّرحْتُ عني كلَّ ما سِواه [= كل ما سِوى الله]»¹.

1 المراكشي، العباس بن أحمد، الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام، المطبعة الملكية، الرباط، 1974، ص 190-191.

وقد كتب الرجل - في كتاب الأسئلة - بيتاً شعرياً يقول فيه: «وإنما اسمي أنا سؤال»، يقصد أنه لو هو كُتِبَ له أن يختار اسماً آخر غير اسمه الذي اختير له - وهو اسم «إدموند»- لكان اختار هو الاسم الذي لم يُسمَّ به أحد قط والذي هو ما يُعرَف به الإنسان الإنسان: اسم «سؤال»؛ وذلك لتعلقه، بحكم إنسانيته، بالسؤال طوال حياته، ولعدم كُفِّهِ أبداً عن طرح السؤال ومن هنا كان هو فيلسوفاً- وكأني به، وهو يحمل سؤاله على عاتقه، دعبل الشاعر العربي؛ إذ يقول: «لي خمسون سنة أحمل خشبتي [= صليبي] على كتفي، أدور على من يصلبني عليها فما أجد من يفعل ذلك».

وكان الطالب يطلب دائماً من الشيخ أن يقدم له النصح وهو ماض في دراساته الجامعية، فكان إدموند جابيس دائماً ما يرجئ تقديم النصيحة.

وذات يوم حدث أن تناهى إلى مسامع الشاب مارك ألان واكنين موت إدموند جابيس، فكان أن سأل عن بيته وراح يقدم العزاء إلى زوجته وقد انتابه حزن شديد واعتلت قلبه حسرة كبيرة، وذلك لا فقط على فقد صديق وإنما أيضاً على عدم تمكنه من معرفة فحوى نصيحته له. ولما تقدم الشاب إلى الزوجة معزياً، سألتها عما إذا كان هو الشاب الذي كان يجالس زوجها في الحديقة، فأجاب أن نَعَمْ. فقالت له: «قد ترك لك المرحوم رسالة وأوصاني قبل موته بأن أسلمها إليك يدًا عن يد». سرَّ الطالب بخبر الرسالة سروراً لا يوصف وفرح لها بفرحة لا تتعبر، وحملها معه من دون أن يفتحها هو، وودع الزوجة وهو يستطلع طلع الرسالة بخياله: ترى ما النصائح الدرر التي قد تحتويها، وكم سطر ورد فيها، بل وكم صفحة، من النصائح ... وراح مستروحاً إلى الجلوس في المكان من الحديقة التي دأب هو والشيخ جابيس على الجلوس فيه. ولما فتح الرسالة، سرعان ما كانت مفاجأته الكبرى التي أتت على كل آماله وأيقظته من لذة حلمه إيقاظاً مزعجاً: ذلك أنه فوجئ بأن الورقة التي كان يضمها الظرف

شَتَّى، كان من بينها حديثُ الفلسفة، وهنا أُصيب الطالب الشاب بالذهول مما سمعه من معارف فلسفية عظيمة تخرج من فم الرجل كأنها دُرٌّ، واستغرب من إحاطة الرجل المجهول لا فقط بموضوعات الفلسفة الجوهرية وإنما أيضاً بأسلوبه العظيم في التفلسف، ورأى أنه من هذه الجهة، يتفوّق حتى على الأساتذة الذين كانوا يُدرّسونه.

على أن الرجل لم يقدم نفسه إلى الطالب، ولا عرّف هو مهنته أو بوظيفته، أو حتى بتأليفه إن كانت وُجدت له تأليف، وراوده الطالب بكل حيلة على أن يكشف عن هُويّته، فما أصاب إلى ذلك سبيلاً، وما قدر عليه بكل وجه، وقد تفنّن الطالب في الكشف بكل سبيل عن هُويّة الرجل الذي يقاسمه كرسيّ حديقة باريس، إلى أن اكتشف أنه الشاعر الفيلسوف اليهودي إدموند جابيس.

وإدموند جابيس هذا (1912 بالقاهرة-1991 بباريس) فيلسوفٌ شاعر جمع بين الشعر والفلسفة، وفي خاطري أن أستعير وصف ياقوت الحموي لأبي حيان التوحيدي في كتاب التراجم «معجم الأدباء»، «أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء»، فأقول عنه: «شاعر الفلاسفة وفيلسوف الشعراء»، صاحب بعض الكتب الأشد شاعرية والأعمق فلسفية في القرن العشرين، عناوينها من ألطف العناوين وأنضجها بالشعر والفلسفة:

- كتاب الأسئلة
- كتاب التشابهات
- كتاب الحوار
- كتاب المشاطرة
- كتاب الضيافة

[يعني: المرید]: ألا يقول لشيخه قط لِمَ؟ فقد أجمع الأشياخ على أن كل مرید قال لشيخه: لِمَ؟ لا يفلح الطريق أبداً¹. ونُقل عن الغزالي قوله: «ومهما أشار عليه [= على المرید] شيخه بطريق في التعلم، فليقلده وليدع رأيه؛ فخطأ مرشده أنفع له من صواب نفسه»². وهذا الصوفي عبد الوهاب الشعراوي يحكي جزءاً من هذه الصلة الملتبسة بين المرید والشيخ، فيقول: سمعت شيخ الإسلام برهان الدين بن أبي شريف رحمه الله يقول: «من لم ير خطأ شيخه أحسن من صوابه هو، لم ينتفع به». وقد قالوا: «اعمل بإشارة شيخك، فإن خطأك أرقى من صوابك أنت»³. وقال ابن جماعة: «وقلَّ أن يفلح من اقتصر على الفكر والتعقل بحضرة الشيخ خاصة»⁴، ونسي ما قاله، فما كان بأسرع من أن ذكر: «إن الجمود على نفس المسطور يشغل عن الفكر الذي هو أم التحصيل والتفقه»⁵ وكان بعضهم إذا ما هو ذهب إلى شيخه تصدق بشيء، وقال: «اللهم استر عيب شيخي عني، ولا تُذهب بركة علمه عني»⁶. وذاك هو العمى المزدوج: لا يدرك المرید خطأ شيخه فحسب، وإنما يرغب هو في ألا يدركه. وحقق ابن قيم الجوزية هذه الصلة الملتبسة بضرورة تعليق روحانية المرید بروحانية شيخه، وذلك بحيث يكون الوقوف من المرید أوجب حيث وقف هو به الشيخ، والمسير معه ألزم

1 ابن الملقن، عمر بن علي، العقد المذهب في طبقات حملة المذهب، تحقيق أيمن الأزهرى وسيد مهني، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997، ص 55.

2 ابن جماعة، محمد بن إبراهيم، تذكرة السامع والمتكلم في أدب العالم والمتعلم، تحقيق عبد السلام عمر، مكتبة ابن عباس، مصر، 2005، ص 188.

3 الشعراي، عبد الوهاب، الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، دار البشائر، بيروت - دمشق، 1999، ص 269 و 234 و 350.

4 ابن جماعة، تذكرة السامع، ص 228.

5 ابن جماعة، تذكرة السامع، ص 260.

6 ابن جماعة، تذكرة السامع، ص 189.

بيضاء ما كتب عليها أي شيء. جلس الطالب فترة يفكر، ثم سرعان ما أدرك أن هذه الصحيفة تحمل في طيها رسالة، ومضمون هذه الرسالة: النصيحة هي أنه لا توجد نصيحة؛ إذ يتعين على كل امرئ أن يجترح لنفسه في حياته طريقته الخاصة به، وأن يلتمس خيط حياة يفتنح به هو؛ وذلك بحيث لا تنهض لا مشيخة ولا مريدية، بل لا تقوم لا مُتَعَلِّمِيَّة ولا أستاذية، ولا يكون ثمة لا وصي ولا موصى له ولا وصية، ولا يوجد لا وموَّجه ولا موَّجه إليه ولا موَّجه به. إنما الشأن في الشاب أنه كائن حر، ويتعين عليه أن يختار لنفسه طريقاً بنفسه، من دون أن يتكل هو على الآخرين، حتى وإن كانوا أكثر تجربة منه وأعمق حِلماً وأشد مِرأساً للحياة... ذاك درس في الحياة وفي الحكمة ما نسيه صاحبنا أبد حياته، وتلك وصية نادرة فريدة ...

لكن، دعنا، بداية، نقارن بين الحكاية الأولى والثانية، من جهة، والحكاية الثالثة، من جهة أخرى، ونستخلص الدروس والعبر منهما:

كما ألمعنا إلى ذلك من ذي قبل، تشترك الحكاية الأولى والثانية، معاً، في أنهما دائرتان على أمر «المريدية» و«الشيخية»، وفي أنهما متوسلتان للعجائبية والغرائبية؛ ومن ثمة كانتا حكايتين صوفيتين. على أن المتصوفة، وإن كانوا الأبعد، من بين أهل الدينونة في الإسلام، عن «الحرفية»، فإنه حدث أن التزموا «الحرفية» في شأن تربية المریدين؛ بحيث أبرزت صلة الشيخ بالمرید إحدى أخطر صور هذه النزعة الحرفية؛ إذ عمد جماعة من الصوفية إلى إبطال حيرة المرید فيما يقوله الشيخ، وإلغاء حقه في السؤال عما يُشكِّل عنه من أمره تابع هو المرید لشيخه إِمَعَةً إِمَرَةً مَقْلَدَةً، وذلك حتى جعل القشيري من شروط المرید: «ألا يتنفس بنفس إلا بإذن شيخه»¹ وقال الصوفي أبو سهل الصعلوكي: «ومن شأنه

1 القشيري، عبد الكريم بن هوازن أبو القاسم، لطائف الإشارات، دار الكتب العلمية، بيروت، مج2، 2000، 2/ 307.

يُعلون من شأن «الشيخ»، حتى غالوا في ذلك كل المغالاة، فعدّوا من لا شيخ له عرياً من المعارف، بل عدوا «الشيخ» الكتاب المفتوح واعتبروا الكتاب الشيخ المغلق، وفَضَّلوا مفاتيح الشيخ على مغالق الكتب، ومَجَّدوا أن يقول المرء رأي غيره، وقَبَّحوا أن يقول رأي نفسه، واستحسنوا أن يكون الإنسان تابعاً لغيره حيثما مشى مشى وحيثما وقف وقف، لا مسترسلاً لا يمشی إلا بينة ولا يقف إلا بحجة .

وما زالوا يُزَيِّنون للمريد المبتدئ أن يتخذ الشيخ المنتهي، دون الكتاب، دليلاً يسترشد به ويستهدي، حتى أن من خالف هذا الرأي عُدَّ شاذاً. ومنهم الطبيب المصري علي بن رضوان، قال المُحَدِّث الحافظ الذهبي في ترجمته له: «ولم يكن له شيخ، بل اشتغل بالأخذ عن الكتب، وصنف كتاباً في تحصيل الصناعة من الكتب، وأنها أوفق من المعلمين وهذا غلط»¹.

على أن أعنف صورة مَثَلَتْها هذه العلاقة الملتبسة بين الشيخ والمريد هي تلك التي وردت في حكاية للمريد أبي العباس الحرّار عن شيخه أبي أحمد الأندلسي، قال: «وبعث [= الشيخ] إليّ يوماً، فجئتُه، فوقف على رأسي، وبيده قدوم، فصار يهدم فيّ، وأنا أشهد أعضائي تتفرق على الأرض، حتى وصل إلى كعبي، ثم بناني عضواً عضواً، من كعبي إلى دماغي، ثم قال: قد استغنيت، فسرّ إلى بلدك، فانكشف إليّ العالم كشفاً بحيث لا ينحجب عني منه شيء»².

«من قال لشيخه: «لِمَ؟» [معنى: لماذا؟ وقد تساءل هو عن أسباب الأشياء وعن دواعي الأفعال] لا يفلح أبداً»:

1 الذهبي، شمس الدين، سير أعلام النبلاء، أشرف على التحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1984 - 1985، ص. 18، 105.

2 المناوي، الكواكب الذرية، 2، ص 336.

حيث سار به، وبحيث يجعله هو شيخه الذي قد ألقى إليه أمره كلّ: سره وظاهره. إذ من واجبك - أيها المريد - أن: «تجيبه إذا دعاك، وتقف معه إذا استوقفك، وتسير إذا سار بك، وتقل إذا قال، وتنزل إذا نزل، وتغضب لغضبه، وترضى لرضاه»¹! وكم ردّد الصوفية من عبارات المقايضة نظير - «كن مع شيخك كالميت بين يدي غاسله» - الترداد الطويل، وكم كرروا هم من عبارات مماثلة لهذه - «أن ينقاد المريد لشيخه في أموره ولا يخرج عن رأيه وتدبيره، بل يكون معه كالمريض مع الطبيب الماهر» - الشيء الكثير، بل تجاوزوا هم ذلك إلى القول: «من كان دليله كتابه، فخطؤه أكثر من صوابه، أو غلب خطؤه صوابه»، وإلى القول: «من دخل في العلم وحده خرج منه وحده». وكيف لا يكون الأمر كذلك، وقد قال الصوفي الحسن بن علي الدقاق: «الشجر إذا نبت بنفسه ولم يستنبته أحد يورق ولا يثمر، ومريد بلا أستاذ لا يجيء منه شيء»². بل جعلوا الذيلية للأستاذ بلا بديل، فبينما رأى البعض: «أنك لا تعرف خطأ أستاذك إلا بالإقبال على غيره»، أو: «إذا أردت أن تعرف خطأ أستاذك فجالس غيره»³، تشبث الكثير من المتصوفة بضرورة الثبات على الشيخ، حتى قال الصوفي علي بن وفا: «أثبت تنبت، فما نبتت شجرة قط قطعت زمنها في التنقل من مغرس إلى مغرس»⁴.

والحق أن فكرة «المشيخة» هذه كانت أحد أهم الأبواب التي نفذ منها التقليد إلى جسم الثقافة العربية، وما زال العديد من فقهاء العرب ومتصوفته

1 ابن قيم الجوزية، برهان الدين، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق محمد حامد الفقي، دار الفكر، بيروت، 1988، 2، ص 143.

2 المناوي، عبد الرؤوف محمد علي، الكواكب الذرية في تراجم السادة الصوفية، تحقيق محمد أديب الجادر، دار صادر، بيروت، 1999، 2، ص 180.

3 ياقوت الحموي، شهاب الدين، معجم الأدباء، مطبعة عيسى البابي الحلبي، بيروت، د. ت، 3، ص. 16-17.

4 الشعرائي، الطبقات الكبرى، دار الفكر، القاهرة، د. ت، ص 54.

2. من أين نبدأ؟

أو

إرادة الفلسفة

تُرى، والحال هذه، ما الذي يتعين على المبتدئ في الفلسفة أن يبدأ به؟
لطالما طُرح هذا السؤال عند القدماء، وأجابوا عنه إجابات وَشَتْ عن فهمهم للفلسفة وأنبأت عن المذاهب المفضلة لديهم:

هذا الطبيب والترجمان المتفلسف العربي إسحاق بن حنين يسأله ابنه حنين بن إسحاق عن أيسر وأدق وأكد المداخل التي يمكن أن يدخل بها على الفلسفة، فيأخذ بيده إلى كتب المنطق التي هي المدخل إلى الفلسفة- موضحاً له الأمر غاية التوضيح. فقد حُكي أن حُنيئاً قال لأبيه:

- «ما الذي تشير عليّ بأن أجعل غرضي معرفته في سنّي هذه التي أنا فيها، بحسب ما أعلم من عنايتك بي، وما تعلم من تهيوّ طبعي لقبول العلم، ومن قديم تجربتك لي ومن حرصي على العلم؟»

قال حنين:

- «ما لست إلى شيء أشد ضرورة منك إليه إذا كانت ذاتك الخاصة التي أمرك الحكيم الأول بتعرفها، وهي التي أنت بها مشارك الباري جل ثناؤه ومنفصل من البهائم».

قال إسحاق:

- «وما ذاك؟»

ذاك في منطق التصوف، أما في منطق الفلسفة، فلا. وإنما نقول بالضد من هذا: «من قال لشيخه: «لِمَ؟» يفلح أبداً». وبهذا يتبين أن كلاً من التصوف والتفلسف يدعو إلى البدء انطلاقاً من «صفحة بيضاء»، لكن ثمة فارقاً بين «صفحة المريد البيضاء» التي يُعدها الشيخ لكي يطبع عليها - نيابة عن الرب - رقومه، ويملي عليها «إلهاماته» و«صفحة المتلمذ الفلسفي البيضاء» التي يهيئها الأستاذ إعانة للطالب على طرح السؤال، السؤال أولاً والسؤال أخيراً. على أن الأصل في السؤال السلب، ونحن لا نسأل إلا عما لا نعرف، هو ذا سر رسالة إدموند جاييس البيضاء إلى ألان واكنين.

على أنه، وعلى بُعد ما بينهما، فإن ما يجمع بين الحكايتين الصوفيتين، من جهة، والحكاية الفلسفية، من جهة أخرى، أن كلاهما يريد للمقبل على هذا الشأن - الذي هو في الأولتين التسلك (التصوف)، وفي الثانية التفلسف - أن يمسي - إذا ما نحن رمنا الحفاظ على الاستعارة المشتركة الواردة في الحكايات جمعاء - أن يصير «صفحة بيضاء»: في الحالة الأولى أن «يمحي» كل معارفه ويقبل بالهمة على شيخه، أو قل: أن يمحي «علوم القشور» ويقبل على واهب العلم - الله. وفي الحالة الثانية «أن يضع كل شيء بين قوسين» (وهو ما يُعرف في تقاليد الفلسفة عند الشكاك القدامى وعند صاحب الفلسفة الفينومينولوجية - الفيلسوف الألماني إدموند هوسرل (1859 - 1938) - باسم «الإبوخية»)، ويقبل بهمتيه على السؤال، الذي هو «أستاذ المتفلسف» بالأولى، والذي يمكن أن يقول في شأنه، كما قال المريد في شأن الحكاية، «شَيِّخْتُ تَسَالِي»، ويجلس بين يدي التفكير، الذي هو «منهج المتفلسف»، بالأحرى، ويقول: «قد شَيِّخْتُ تفكري»، هذا إن كانت الفلسفة تَقْبَلُ، من حيث المبدأ، بفكرة «الشيخ»، وهي لا تقبل ولن تقبل؛ إذ لا شيخ في الفلسفة اللهم إلا النظر، ولا إمام سوى العقل.

قال حنين:

«الشيء الذي تعلم أن اليوناني يسميه «لوغُس» [Logos]، وأن العربي يسميه في بعض المواضع «نُطْقًا»، ولذلك يسمى الإنسان من النطق «ناطقًا»، ويسميه في بعض المواضع «قولًا»، وليس من عادته أن يشتق من القول اسمًا للإنسان، كما من عادة اليوناني أن يسميه: من «لوغُس» «لوغُتيس»، ويسمى النظر في هذا الجزء من الإنسان الذي هو أشرف أجزائه - وهو الذي يسميه العربي نظرًا منطقيًا - «نظرًا لوغُستيا» [Logistica]، مشتق من «لوغُس»؛ أي القول».

قال إسحاق:

«فيذا كانت الكتب التي في هذا الفن والواصفون لها كثيرين، فأرشدني إلى كتاب ومواضع منه يجب أن أبتدئ به أولًا».

قال حنين:

«من كتاب «قاطيغورياس» [= كتاب المقولات Categorias] الذي للحكيم [= أرسطو]».

قال إسحاق:

«ولم اخترت لي كتاب «قاطيغورياس»، أولًا، ولم جعلته للحكيم؟»

قال إسحاق:

«أما كتاب «قاطيغورياس»، فلأنه ابتداءً هذا العلم. وأما الذي للحكيم، فلأن ليس غيره موجود في هذا الوقت مما تعلم به هذا المعنى المقصود». قال إسحاق [وكانه استثقل الإقبال على كتب أرسطو لاستغلاقتها عليه في سنه، ولربما يكون قد جرب قراءتها فانغلقت عليه]:

«إن ها هنا كتابًا آخر لواضع آخر في هذا المعنى لو كان موجودا لكننت إلى

اختياره أميل؟»

قال حنين:

«نعم، كتاب أرخوطس (Archytas) في هذا المعنى».

قال إسحاق:

«ومَن أرخوطس؟»

قال حنين:

-«إنسان من شيعة فيثاغورس».

قال إسحاق:

-«ومَن فيثاغورس هذا؟ ومتى كان؟».

قال حنين:

-«رجل كان هو المبتدئ لأكثر حكمة اليونانية. وليس إنما هو في الزمان قبل الحكيم [= أرسطو]، ولكن وقبل أفلاطون أيضًا، وعنه أخذ هذا العلم، وليس هذا الفن من النظر فقط، بل جميع الفنون الباقية. وكذلك أوقليدس وأبلينيوس وأرشميدس وبطلميوس وسائر المهندسين»¹.

وهذا الفيلسوف أبو نصر الفارابي يحث على شرطين أساسيين لتعلم الفلسفة:

ثمّة شرط أخلاقي بسط القول فيه في شرحه على رسالة زينون الكبير اليوناني؛ حيث مزج الفارابي بين تصورات زينون اليوناني وتصوراتِه هو للفيلسوف المسلم الشاب، وقد سمى هذا الشرط: «إصلاح أخلاق النفس»:

1 السجستاني، أبو سليمان المنطقي، صوان الحكمة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، دار بيليون، باريس، د.ت، ص.ص 280-282.

وثمة شرط آخر، معرفي هذه المرة، أشفى القول فيه في رسالته الشهيرة: «ما ينبغي تعلمه قبل الفلسفة»، وسماه «إصلاح قوة النفس الناطقة»:

الأشياء التي يحتاج إلى تعلّمها ومعرفتها قبل تعلم الفلسفة أخذت عن أرسطوطاليس؛ وهي تسعة أشياء:

- الأول منها: أسماء الفرق التي كانت في الفلسفة.
- والثاني: معرفة غرضه [يعني أرسطو] في كل واحد من كتبه.
- والثالث: المعرفة بالعلم الذي ينبغي أن يبدأ به في تعلم الفلسفة
- والرابع: معرفة الغاية التي يقصد إليها في تعلم الفلسفة.
- والخامس: معرفة السبيل التي يسلكها من أراد الفلسفة.
- والسادس: المعرفة بنوع كلام أرسطوطاليس كيف يستعمله في كل واحد من كتبه .
- والسابع: معرفة السبب الذي دعا أرسطو إلى استعمال الاغماض في كتبه.
- والثامن: معرفة الحال التي يجب أن يكون عليها الرجل الذي يؤخذ عنه علم الفلسفة.

والتاسع: الأشياء التي يحتاج إليها من أراد تعلم كتب أرسطوطاليس.

[أسماء الفرق التي كانت في الفلسفة]: فأما أسماء الفرق التي كانت في الفلسفة فمشتقة من سبعة أشياء: أحدها؛ من اسم الرجل المعلم للفلسفة.

والثاني؛ من اسم البلد الذي كان منه ذلك المعلم.

والثالث؛ من اسم الموضوع الذي كان يعلم فيه.

والرابع؛ من التدبير الذي كان يتدبر به.

«ينبغي لمن يتعلّم الحكمة أن يكون شاباً فارغ القلب غير ملتفت إلى الدنيا صحيح المزاج، محباً للعلم بحيث لا يختار على العلم شيئاً من أسباب الدنيا، ويكون صدوقاً لا يتكلم بغير الصدق، ويكون محباً للإنصاف بالطبع لا بالتكلف، ويكون أميناً متديّناً عاملاً بالأعمال البدنية والوظائف الشرعية، غير مخلّ بواجب منها. فمن أخلّ بواجب من واجبات نبي من أنبياء الله تعالى، ثم ادعى الحكمة، فهو أهل لأن يهجر ويترك، ويحرم على نفسه ما كان حراماً في ملة نبيه، ويوافق الجمهور في المرسوم والعادات التي يستعملها أهل زمانه، ولا يكون فظاً سيئ الخلق؛ فإن الحكمة تنافي سوء الخلق، ويزجر على من دونه في الرتبة، ولا يكون أكولاً ولا متهتكاً ولا خائفاً الموت، ولا جماعاً للمال إلا بقدر الحاجة مما يحتاج إليه؛ فإن الاشتغال بطلب أسباب المعاش مانع من العلم، وتوريث ما فضل من النفقة والعمر لا يكون مانعاً من العلم، ولا عائقاً عن نيل الرتبة في الآخرة؛ لعل غيره من أصحاب صناعته وشركائه ينتفع به بعد موته، فتكون خيراً في حال حياته وبعد وفاته لغيره.

ولا يستنكف من التعليم؛ فإن سقراط كان كثيراً ما يستفيد من تلامذته، وأفلاطون كذلك، وأرسطوطاليس كذلك، فإن العلم كنز مدفون يفوز به من سهل الله له طريقه إليه، فكما أنك لا تستنكف من أن تستقرض من غلامك وممن هو دونك في الرتبة، وممن فوقك أو مثلك، لتصلح به أسباب المعاش، فلا تستنكف من أن تستفيد ممن هو مثلك أو دونك لتصلح به أسباب المعارف؛ فإنك أحوج إلى أمور المعاد ونظامها. ويدع الرفعة في الناس، فإن أراد تهذيبهم هذبهم بنصائح غير مؤلمة، وإن خالطهم ببدنه وخالقهم بخلقه الحسن، فله ذلك.¹

1 الفارابي، أبو نصر، شرح رسالة زينون الكبير اليوناني، الرسائل الفلسفية الصغرى، تحقيق عبد الأمير الأعسم، دار التكوين، دمشق، 2012، ص.ص 246-247.

وتدعى فرقة اللذة، وذلك أن هؤلاء كانوا يرون أن غاية الفلسفة المقصود إليها هي اللذة التي تتبع معرفتها.

وأما الفرقة المُسمّاة من الأفعال التي كانت تظهر في أصحابها، فالمشاؤون؛ وهم أصحاب أرسطو وأفلاطون، وذلك أن هذين كانا يعلمان الناس وهم يمشون، كيما يرتاض البدن مع رياضة النفس.

[معرفة غرض أرسطو من كل واحد من كتبه]: وأما كتبه، فمنها جزئية، وهي التي يتعلم منها معنى واحد فقط، ومنها كلية، ومنها متوسطة بين الجزئية والكلية، والجزئية من كتبه هي رسائله، وأما الكلية، فبعضها تذاكير يتذاكر بقراءتها ما قد عرف من علمه، وبعضها يتعلم منها الفلسفة التي بعضها خاصة وبعضها عامية، والخاصية من كتبه بعضها يتعلم منه علم الفلسفة، وبعضها يتعلم منه أعمال الفلسفة، ومنها ما يتعلم منه أمور إلهية، ومنه ما يتعلم منه أمور طبيعية، ومنه ما يتعلم منه الأمور التعليمية (...)

[العلم الذي ينبغي أن يبدأ به في تعلم الفلسفة]: فأما أصحاب أفلاطون، يرون أنه علم الهندسة، ويستشهدون على ذلك بقول أفلاطون لأنه كتب على باب هيكله: «مَن لم يكن مهندسًا فلا يدخل علينا»؛ وذلك لأن البراهين المستعملة في الهندسة البراهين كلها.

وأما آل أفرسطس، فيرون أن يبدأ بعلم إصلاح الأخلاق؛ وذلك أن من لم يصلح أخلاق نفسه لم يمكنه أن يتعلم علمًا صحيحًا. والشاهد على ذلك أفلاطون قوله: «إن من لم يكن نقيًا زكيًا فلا يدنو من نقي زكي»، وبقراط حيث يقول: «الأبدان التي ليست بنقية كلما غذيتهما زدتها شرًا».

وأما بواتيس الذي كان من أهل صيداء، فيرى أن يبدأ بعلم الطبائع لأنها أعرف وأقرب عنده وآلف.

والخامس؛ من الآراء التي كان يراها أصحابها في علم الفلسفة.

والسادس؛ من الآراء التي كان يراها أهلها في الغاية التي يقصد إليها في تعلم الفلسفة.

والسابع؛ من الأفعال التي كانت تظهر عنه في تعلم الفلسفة.

فأما الفرقة التي سُمّيت من اسم الرجل المعلم للفلسفة، ففرقة أصحاب فيثاغورس.

وأما الفرقة المُسمّاة من اسم البلد الذي كان منه الفيلسوف، ففرقة أصحاب أرسطيفوس الذي من أهل قورينا.

وأما الفرقة المُسمّاة من اسم الموضوع الذي كان يعلم فيه الفيلسوف الفلسفة، ففرقة كروسييفس، وهم أصحاب الرواق، وإنما سموا بذلك لأن تعلمهم كان في رواق هيكل أثينية.

وأما الفرقة التي سُمّيت من تدبير أصحابها وأخلاقهم، ففرقة أصحاب ديوجانس، ويعرفون بالكلاب، لأنهم كانوا يرون اطراح الفرائض المفترضة في المدن على الناس، ومحبة أقاربهم وإخوانهم، وبغضة غيرهم من سائر الناس، وإنما يوجد هذا الخلق للكلاب فقط.

وأما الفرقة المُسمّاة من الآراء التي كان يراها أصحابها في الفلسفة، فهي الفرقة التي تنسب إلى قورن وأصحابه، وتسمى المانعة؛ لأنهم يرون منع الناس من العلم.

وأما الفرقة التي سُمّيت من الآراء التي يراها أهلها في الغاية التي يقصد إليها في تعلم الفلسفة، فهي الفرقة المنسوبة إلى أفيغورس [أبيقور] وأصحابه،

[نوع كلام أرسطوطاليس كيف يستعمله في كل واحد من كتبه]: وأما نوع كلام أرسطوطاليس كيف يستعمله في كل واحد من كتبه، فهو على ثلاثة أنحاء: وذلك أنه يستعمل في كتبه الخاصة من الكلام أخصره وأبعده من الفضول، وأما في تفاسيره، فيستعمل من الكلام أغلقه وأغمضه، وأما في رسائله، فيلزم القانون الذي ينبغي أن يُستعمل في الكلام في الرسالة، وهو الواضح من الكلام الموجز.

[السبب الذي دعا أرسطو إلى استعمال الإغماض في كتبه]: والعلة في استعماله الإغماض في كتبه ثلاثة أشياء: أحدها؛ استبراء طبيعة المتعلم هل يصلح للتعليم أم لا؟ والثاني؛ لئلا يبذل الفلسفة لجميع الناس، بل لمن يستحقها فقط، والثالث؛ ليروض الفكر بالتعب في الطلب.

[معرفة الحال التي يجب أن يكون عليها الرجل الذي يؤخذ عنه علم الفلسفة]: وأما الحال التي يجب أن يكون عليها الرجل الذي يؤخذ عنه علم أرسطوطاليس؛ فهي أن يكون في نفسه ما قد تقدم وأصلح الأخلاق من نفسه الشهوانية، كيما تكون شهوته للحق فقط، لا للذة، وأصلح مع ذلك قوة النفس الناطقة، كيما يكون ذا إرادة صحيحة. وأما قياس أرسطوطاليس، فينبغي أن لا تكون محبته له في حد يحركه ذلك أن يختاره على الحق، وأن لا يكون له مبغضًا، فيدعوه ذلك إلى تكذيبه. وأما قياس المعلم، فينبغي أن لا يظهر تسلطًا شديدًا، ولا اتضاعًا مفرطًا، فإن التسلط الشديد يدعو المتعلم إلى بغضه لعلمه، وما يأخذه من العلم بالتواضع المفرط يدعوه إلى الاستخفاف به والتكاسل عنه وعن عمله.

وأما الحاجة إلى شدة حرصه ودوامه، فلأنه قد قيل: إن قطر الماء بدوامه قد يثقب الحجر. وأما قلة التشاغل بغير العلم، فلأن كثرة التشاغل بأشياء مختلفة يصير صاحبها لا ترتيب له ولا نظام. وأما طول العمر، فلأنه إذا كان علاج الأبدان، كما قال أبقرط، يزيد العمر، فكم بالحري علاج النفس.

وأما أندرونيقوس تلميذه، فيرى أن يبدأ بعلم المنطق، إذ كان الآلة التي يمتحن بها الحق من الباطل في جميع الأشياء.

وليس ينبغي أن يردل واحد من هذه الآراء؛ وذلك أنه ينبغي قبل درس الفلسفة أن يصلح أخلاق النفس الشهوانية، كيما تكون الشهوة للفضيلة فقط هي بالحقيقة فضيلة، لا التي يُتوهم أنها كذلك؛ أعني اللذة ومحببة الغلبة، يكون بإصلاح الأخلاق، لا بالقول فقط، لكن بالأفعال أيضًا، ثم يصلح ذلك النفس الناطقة، كيما تفهم منها طريق الحق الذي يؤمن معها الغلط والباطل، وذلك يكون بالارتياض في علم البرهان. والبرهان على ضربين: منه هندسي، ومنه منطقي، ولذلك ينبغي أن يؤخذ أولًا من علم الهندسة مقدار ما يحتاج في الارتياض في البراهين الهندسية، ثم يرتاض بعد ذلك في علم المنطق.

[الغاية التي يقصد إليها في تعلم الفلسفة]: وأما الغاية التي يقصد إليها في تعلم الفلسفة، فهي معرفة الخالق تعالى، وأنه واحد غير متحرك، وأنه العلة الفاعلة لجميع الأشياء، وأنه المرتب لهذا العالم بجوده وحكمته وعدله.

وأما الأعمال التي يعملها الفيلسوف، فهي التشبه بالخالق بقدر طاقة الإنسان.

[السبيل التي يسلكها من أراد تعلم الفلسفة]: وأما السبيل التي ينبغي أن يسلكها من أراد تعلم الفلسفة، فهي القصد إلى الأعمال، وبلوغ الغاية. والقصد إلى الأعمال يكون بالعلم، وذلك أن تمام العلم العمل، وبلوغ الغاية في العلم لا يكون إلا بمعرفة الطبائع لأنها أقرب إلى فهمنا، ثم بعد ذلك الهندسة. وأما بلوغ الغاية في العمل، فيكون أولًا بإصلاح الإنسان نفسه، ثم بإصلاح غيره ممن في منزله أو في مدينته.

ثانيًا؛ كتابات الفلاسفة اليوم التي تقصّدوا فيه فئة القراء الشباب - الفلسفة إلى الشباب - وهي التي تتميز ببساطتها وسلاستها وسهولة مأخذها، وهي ما يعثر عليه القارئ في الفصل الثاني من الباب الأول من هذا الكتاب.

لكن، دعنا بدايةً نطرح هذا السؤال:

3. وإذن، ما الفلسفة؟

على مدار تاريخ الفلسفة، قُدِّمَت المئات من التعاريف للفلسفة تكاد تكون على عدد الفلاسفة أنفسهم أو يزيد، إذا ما نحن أخذنا بعين الحسبان أن الفيلسوف قد يقدم تعاريف عدة للفلسفة، حسب تطور ممارسته لها، أو قد يبدي تعريفًا ويبدو له في تراجع عنه ويقدم تعريفًا آخر. كما تصدرت المئات من التعاريف للفلسفة المداخل إلى الفلسفات والمقدمات في الفلسفة وتواريخ الفلسفة ... ولا نقول إنها كلها فاسدة باطلة، كما قد يميل كل فيلسوف جديد إلى قول ذلك عن تعاريف أسلافه أو معاصريه من الفلاسفة، بل كلها صحيحة، لكن بصحة نسبية؛ أي بالنسبة إلى فلسفة أصحابها، إذ عادة ما يعتمد الفيلسوف على تعريف الفلسفة بالقياس إلى فلسفته هو، أو إلى الفلسفة كما يفهمها هو، أو إلى ما قاده إليه اجتهاده الفلسفي ومراسه للفلسفة.

هذا وقد عمد فيلسوف فرنسي معاصر - هو ليك فيري - إلى رفض كل التعاريف التي أعطيت إلى الفلسفة - مثلًا: الفلسفة تفكير نقدي، الفلسفة تفكير تساؤلي، الفلسفة تفكير استشكالي، الفلسفة تفكير إبداعي للمفاهيم ... - بالقول إن الكل يمكنه أن يمارس النقد، ولا يعد فيلسوفًا، والعديد يزاولون التساؤل، ولا يعتبرون فلاسفة، والكثير يتعاطون للاستشكالات، ولا يُحسبون على الفلاسفة، وأن ثمة

[الأشياء التي يحتاج إليها من أراد تعلم كتب الفلسفة]: وأما الأشياء التي يحتاج إليها، فأحدها: الغرض في كتاب المنطق، والثاني: المنفعة في علمه. والثالث: سبب تسمية كتبه. والرابع: صحتها. والخامس: ترتيب مراتبها. والسادس: معرفة الكلام الذي استعمله في كتبه. والسابع: الأجزاء التي ينقسم إليها كل واحد من كتبه (...)»¹

ذاك كان منطق تعلم الفلسفة بالأمس، أما اليوم، فقد تغير الأمر. ولست ترائي أحسب هذا الكتاب، أيّ إلفي القارئ، إلا يعينك على ذلك.

في زمننا هذا الذي نحن شاهدوه لا تكاد المداخل إلى الفلسفة تنحصر بعد. وقد آثرت - ما دام الكتاب موجّهًا بالدرجة الأولى إلى المقبلين على تعلم الفلسفة - وأغلبهم من فئة الشباب - أن أضرب بيدي إلى ضربين من الكتابات أعتبر أنهما من أفضل المداخل المشوّقة إلى الفلسفة، ولا أجدي أعرف مدخلًا إلى الفلسفة أو مؤنسًا إليها سلك هذا الطريق:

أولًا؛ كتابات الشباب الفلسفية التي كتبها الفلاسفة أيام شببيتهم، والتي سميتها «فلسفة الشباب». إذ من شأنها أن تكون قد كُتبت بلغة سهلة المأخذ أقرب شيء تكون إلى روح المقبل على تعلم الفلسفة. فضلًا عن أن القضايا التي تناولتها غير بعيدة عن اهتمامات المبتدئين في الفلسفة. وهي تنقل إليهم «هموم» الفلاسفة «الفكرية» أيام شبابهم، وتساؤلاتهم «الوجودية»، واستفساراتهم «العقدية»، تمامًا على نحو ما نجد شباب اليوم يفعل ... وهو ما يجده القارئ في الفصل الأول من كتابنا هذا، ضمن الباب الأول من الكتاب.

1 الفارابي، أبو نصر، ما ينبغي تعلمه قبل الفلسفة، ضمن الرسائل الفلسفية الصغرى، تحقيق عبد الأمير الأعسم، دار التكوين، دمشق، 2012، ص.ص 271-282.

أكثر مما يعرف هو بالفلسفة بعامة، ويقدم من حيث شاء أم لم يشأ ما يرتضيه بهذا الفعل - التفلسف - وما لا يرتضيه، وما يرومه به وما يبرم به عنه، وما يستحضره وما يستبعده، وما يعي به الوعي وما يذهل عنه الذهول ...

وبعد هذا وذاك، ما من تعريف للفلسفة إلا وشأنه أن يتأثر بممارسة الفلسفة في العصر الذي قُدم فيه.

على أن هذا الأمر ما كان يمانع من تبيان بعض السمات التي تجعل من الفلسفة فلسفة، حتى وإن اشتركت هي مع مباحث أخرى، لكن الشأن فيها أنها تنفرد إذا ما هي اجتمعت في الفكر الواحد:

ويمكن أن نصنفها في بابين:

أ - باب سمات الفلسفة على جهة السلب:

ولا نقصد بهذه التسمية السمات القدحية التي تجعل فعل التفلسف فعلاً معيباً، شأن تلك التي يعيها عليها أعداء الفلسفة ومناوؤوها (حيث عادة ما توصف بأنها ثرثرة وكلام فارغ، وتلاعب بالألفاظ، وجدل عقيم وسفسطة ...)، وإنما نقصد بهذه التسمية ما تمنع الفلسفة المتعاطي لها من أن يسقط في فخه.

ومنه، أولاً؛ التخلص من «سرير بروكستوس»، وأقصد بهذه العبارة الإيماء إلى قصة قاطع الطريق اليوناني البغيض.

تقول الحكاية:

كان داماستيس الملقب بروكستوس [وهي تسمية يونانية تعني: المُمَدَّد] قاطع طريق يوناني رهيب، تحكي المرويات عنه أنه كانت له عوائد غريبة. وكان الرجل الوحش قد بنى كوخاً وأخفاه في أدغال إحدى الغابات بجزيرة موحشة، وكان وضع

طائفة من الباحثين والنقاد والعلماء يبدعون المفاهيم، ولا يُوسمون مع ذلك بوسم «الفلاسفة» ...

تلقاء ذلك، عرفها هو بما اعتقد أنه انفرد به: إنما الفلسفة التفكير في معنى «الحياة الناجحة» أو قل النظر في معنى «الحياة الطيبة»، والحال أن هذا التعريف قد لا يسلم بدوره من اعتراضات: إذ فضلاً عن كون هذا التعريف قد استوحى من قدماء الفلاسفة، بدءاً من سقراط، ومروراً بمن سموا باسم «السقراطيين الصغار»؛ من رواقيين وأبيقوريين وكليبيين وغيرهم كثير، ووصولاً إلى من أحيوا هذه التيارات من الفلاسفة المعاصرين، فإنه تعريف للفلسفة مستوحى من فهم معين لها وممارسة محددة. أين التفكير في «الحياة الطيبة» والتدبر في «الحياة الناجحة» من التفكير في «معنى الوجود» وفي «سبيل اكتشاف الحقيقة» وفي «وجود القيم» ...؟

وعند فيلسوف معاصر آخر - هو روبير مسراحي تلميذ تصانيف الفيلسوف سبينوزا - إنما حَددُ الفلسفة أنها «تمرين» و«مراس» على «أخلاقيات الحرية الخلقة» و«تحصيل للفرحة في الوجود»، أو هي «النظر المتسق في معنى الحياة» و«تحصيل للسعادة». وليست تخفى على قارئ هذا التعريف شدة ارتباطه بفهم «إثقي» [أخلاقي] لِكُنْهِ الفلسفة، وتأثره البيّن بمن تعلّم مسراحي من تصانيفه معنى «الفلسفة» وهو سبينوزا ... ولو نحن عرضنا هذا التعريف على فيلسوف آخر قد متح من تقليد مغاير - وليكن التقليد التحليلي مثلاً - لأشاح بوجهه عنه، وقال: ما كان صاحب هذا التعريف على شيء، وما أتى هو في تعريفه للفلسفة بشيء.

فقد تأكد بهذا أن ما من تعريف للفلسفة مهماً اتسع واختلف إلا وشأنه أن يشي بكنْهِ ممارسة صاحبه لفعل التفلسف، ومن أمره أن يخبر بفلسفة صاحبه

علينا فكرة ألجانها إلى أن تمدد فوقه التمديد، ثم قصصنا منها أو مططناها كي تلائم هي هوانا في سريرنا الجامد، وإمّا الشأن في الفلسفة أن تريدنا أن نقول: وداعاً لسيرينا الوهمي، وأن نتحرر من أفكارنا الجامدة، وأن ننتفح على كل الأفكار المنطقية المعقولة. وكما كان يحب الفيلسوف الألماني فريدريش نيتشه أن يردد القول: «عادة ما تكون القناعات سجوناً»؛ فإنه غالباً ما يحدث أن نقتنع بفكرة ما فيكون منها أن تسد علينا منافذ فهم أفكار أخرى، ويحدث من أمرها أن تستحيل عندنا أنها إلى عائق أمام الانفتاح عن الآخرين، وإلى سجن يمنعنا من أن نرى أبعد من أنوفنا، هو ذا درس الفلسفة البليغ الجريء الذي لا ينسى: يتعين علينا أن نتخلص من «سرير بروكستوس» الذي يعشش في عقولنا.

ومنه، ثانياً؛ التخلص من الأحكام غير المسوّغة (المُعَلَّلة). وأفصح مثال عليها مثال العميان والفيل.

قال أبو حيان التوحّدي في مقابساته: «سمعت أبا سليمان [السجستاني] يقول: قال أفلاطون: إن الحق لم يصبه الناس في كل وجوهه، ولا أخطأوه في كل وجوهه، بل أصاب منه كل إنسان جهة، قال: ومثال ذلك عميان انطلقوا إلى فيل، فأخذ كل واحد منهم جارحة منه، فجسّها بيده، ومثّلها [تصورها] في نفسه، ثم انكفأوا، فأخبر الذي مس الرجل أن خِلقة الفيل طويلة، مدورة، شبيهة بأصل الشجرة وجذع النخلة، وأخبر الذي مس الظهر أن خِلقته شبيهة بالهضبة العالية، والرابية المرتفعة، وأخبر الذي مس مشفره أنه شيء لين لا عظم فيه، وأخبر الذي مس أذنه أنه منبسط، رقيق، يطويه، وينشره، فكل واحد منهم قد أدى بعض ما أدرك، وكل يكذب صاحبه، ويدّعي عليه الخطأ والغلط والجحد فيما يصفه من خلق الفيل. فانظر إلى الصدق كيف جمعهم، وانظر إلى الكذب والخطأ كيف دخل عليهم حتى فرّقهم؟

وسط هذا الكوخ سريراً أو سريرين بمقاييس ارتأها من نفسه حسب ما زَيّن له هواه. والذين حكوا عن سريرين ذكروا واحداً ضخماً وآخر ضئيلاً، وقالوا إن بروكستوس كان يجلب إلى كوخه المسافرين والعابرين وأبناء السبيل بالقهر والغلبة، ويُلزم ضالهم أن يتمددوا على السرير الضخم، ويكره ضخامهم على أن يتمددوا على السرير الضئيل، وكان يقايسهم هو بالسرير: فإذا يطمطهم أو يقزّمهم حتى تقطّع أوصالهم لكي يَفُوا هم بمقاييس السرير تطويلاً وتقصيراً، والذين حكوا عن سرير واحد، وحكايتهم هي الأقدم، ذكروا أن الأمر يتعلق بسرير واحد لكن بمقاييس عجبية غريبة لا تناسب أي كائن بشري، حتى بروكستوس نفسه، بحيث يمدد هذا الوحش الغريب الناس عليه ويفعل بهم ما ذكرناه في الحكاية الأولى.

ويذكر فلوطرخوس - صاحب كتاب «تاريخ أباطرة وفلاسفة الإغريق» - خاتمة بروكستوس هذا وعاقبته على يد البطل ثيسوس: «وسار [ثيسوس] حتى بلغ [جزيرة أيرينيوس] وفيها قتل داماستيس الملقب بروكستوس بإرغامه على جعل قبره بقدر جسمه كما اعتاد ذاك أن يفعل بكل ضحاياه (...) وهكذا مضى ثيسوس قُدماً في الاقتصاص من الأشرار، فأذاقهم ما كانوا أذاقوه للآخرين وجزاهم الجزاء وفاقاً لكل المظالم التي اقترفوها». وحقاً صدق حكماء العرب لما هم قالوا: الجزاء من جنس العمل!

ومهمّاً تصرفت الأحوال، فإن العبرة الفلسفية من هذه الحكاية هي أن علينا أن نقبل الإنسان الذي نصادفه كما هو وبما هو، وأن نرضى بكل فرد وفق سماته المميزة، وألا نرفض فكرة أي إنسان لا شيء إلا لأنها تخالف أفكارنا، وألا نمتعض من أن نخالف أو نُجادل. وتلك لعمرنا مهمة انتدبت الفلسفة نفسها للقيام بها، فهي ما يمكنه أن يساعدنا على أن نتخلص من ذاك السرير البروكستوسي «الذهني» و«الوهمي» الذي رسمناه رسخاً في أذهاننا، حتى إذا ما هي عُرضت

ب - باب سمات الفلسفة على جهة الإيجاب:

سمة التساؤلية

الشأن في الفلسفة أن تنهض على السؤال، لا السؤال الواحد اليتيم أو الأبتى، وإنما الأمر فيها أن تستثير «زوبعة» من الأسئلة يأخذ فيها السؤال برقاب السؤال إلى ما لا يكاد أن ينتهي من الأسئلة، لكن ما كان للفلسفة أن تفتقد أبدًا «وحدة الموضوع»، وقد تطوي أسئلة في سؤال واحد يوهم ظاهره أنه واحد، فإذا ما أنت حرّكته ثارت «زوبعة من الأسئلة».

وفي هذا الإطار يشكل كتاب «الهوامل والشوامل» لأبي حيان التوحيدي طراز نهضة الفلسفة على بحر خضم من السؤالات المثارة. وهنا كتاب ينهض فيه أبو حيان التوحيدي بدور السائل، ويستقل فيه مسكويه بدور المجيب. لكن، ينتبه قارئ الكتاب إلى أن تساؤلات المتسائل أهم من جوابات المجيب. وهي، فضلًا عن طابعها الإشكالي العظيم، تساؤلات تبقى حية ما حيى الإنسان الذي هو موضع السؤال بامتياز في هذا الكتاب.

تكفي ثلاث سنابل من البيدر.

1. ثمة سؤال الأسئلة في هذا الكتاب: «فقد أشكل الإنسان على الإنسان»

لما قدّمني زميل لي عزيز، منذ سنين خلت، إلى المرحوم محمد أركون، في ندوة تكريمية له، بوصفي مُعَرِّى بتأليف أبي حيان التوحيدي، أشرقت في عينيّ الرجل إيماضة عجيبة ترجمت عنها الشفتان بابتسامة ساحرة وأبان عنها اللسان بإفضاء حميمي: «أو تعلم، أي صديقي، أن للتوحيدي فضلًا عليّ كبيرًا ومنه عظمى؟ دعني، أيّ وديدي، أقص عليك قصة حدثت لي منذ عهود خلت: كنتُ أنها - ولما تمضي أيام على مناقشتي لرسالتني لنيل الدكتوراه عن الإنسية العربية في كتابات مسكويه، بالأولى، والتوحيدي، بالتبع - لا زلتُ باحثًا غمرًا لا يعرفني

وكان يقول، أعني أبا سليمان: هذا مثّل يشتمل على نكت حسنة مفهومة، لا خفاء بها عند من سمعها بتحصيل، وتدبرها ببيان، قال: ولهذا لا تجد عاقلاً في مذهب يقول شيئًا، إلا وهناك ما قد اقتضاه ذلك بحسب نظره، والسابق إلى قلبه، والملائم لطبعه، والموافق لهواه. ولكن البارع، المتسع، المحصل، له المزيد في السبق والفلج [الظفر] بالتبريز»¹.

ومن ذلك، ثالثًا: التخلص من الأحكام المطلقة، إذ في اعتناق طريقة التفكير الفلسفي توديع للمطلقات، ويمكن أن نورد في هذا الصدد «تبكيث» [التبكيث = التفرغ بالحجة] الفيلسوف قطب الدين الشيرازي على فيلسوف آخر هو رشيد الدين الهمذاني؛ حيث أراد أن يلقيه درسًا في «هشاشة الإنسان» وفي «تناهيه» وفي «ضعفه»، حتى لا يدعي هو أن من شأن الإنسان أن «يعرف» وأن من أمره أن «يعلم» - وهو الذي أمره أن يسترشد بالقول المأثور عن «أبي الفلاسفة» سقراط: «كل ما أدري هو أنني لا أدري شيئًا»:

قال ابن الفوطي [في أثناء ترجمة الشيرازي]: «وكان دائم الكتابة، لم يخلُ القلم من يده، وكان الناس يجتمعون إليه، ويقتبسون من فوائده، وكان مزارحًا طيب المحاوره لطيف المحاضرة كريم الأخلاق، ولما عرف أن خواجًا رشيد الدين الفضل بن أبي الخير بن عالي الهمذاني المتطرب قد شرع في تفسير القرآن سمع أنه قد كتب رسالة في قوله - عز وجل - حكاية عن الملائكة: «قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا» (البقرة: 32) قال: يجب أن يقف على قوله: «لا علم لنا»².

1 التوحيدي، أبو حيان، المقابسات، تحقيق عبد الأمير الأعسم، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 2014، ص 160.

2 ابن خطيب الناصرية، علاء الدين أبو الحسن، الدر المنتخب من تكملة تاريخ حلب، تحقيق أحمد فوزي الهيب، مؤسسة عبد العزيز سعود البابطين الثقافية، الكويت، 2018، ص 2486.

«الكائن المبتئس» الذي لا يسلك وفقاً لنازع داخلي فيه وإنما خوفاً من زاجر داخلي؛ ومن ثمة كان الدين، عند كانط، أوامر أخلاقية وقد عُدَّتْ هي أوامر إلهية ... وكيف لا يكون الأمر كذلك، ونحن لا زلنا نتحدث عن خشية الله (زاجر من خارج)، أكثر مما نتحدث عن عذاب الضمير (وازع من داخل) ... والكائن المبتئس: هو ما نعيش عليه اليوم بالذات ...

قال كانط في مقدمة كتاب «الدين في حدود مجرد العقل» (1793):

«إن الأخلاق، وهي تقوم على أساس مفهوم الإنسان من حيث هو كائن يلزم نفسه، عن طريق عقله، بقوانين غير مشروطة، ليس في حاجة إلى فكرة «وجود» متميز أسمى من الإنسان من أجل معرفته لواجبه، لا ولا في حاجة هو إلى دافع آخر غير القانون نفسه، ابتغاء مراعاته. ولسوف يكون الذنب ذنبه إن هو استشعر مثل هذه الحاجة التي لا يمكن علاجها بأي شيء آخر: لأن ما لا يوجد مصدره في ذاته [= ذات الإنسان] وفي حريته [= حرية الإنسان] لا يمكن أن يعوض عن النقص في أخلاقيته، وإذن فيما يتعلق بالأخلاق، ما كانت الأخلاق في حاجة إلى الدين، بل تكفي هي نفسها بنفسها، بفضل العقل العملي المحض».

وبهذا، يعتبر كانط أن «الأخلاق» مبنية على مفهوم «الإنسان» باعتباره الكائن الحر الذي من شأنه أن يُشرع لنفسه بعقله قوانين سلوكه، وأن يسلك بوفق ما شرعه لنفسه، ذاك هو أساس «الأخلاق» وليس لها من أساس غيره، كأن يكون، مثلاً، أساساً دينياً (= تقوى الله). ولذلك لا تحتاج «الأخلاق» إلى افتراض وجود كائن أسمى مختلف عن الإنسان وأقوى منه - هو الكائن [= الله] الذي يُفترض أنه سوف يلزم الإنسان بالانضباط إلى ما شرعه هذا الإنسان لنفسه بعقله. مما يستنتج منه أن «الأخلاق» عن «الدين» بمعزل، إذ كم من متدين لا أخلاق له، وكم من غير متدين ذي خلق، واجتماع التخلق والتدين في إنسان

أحد، ولم أحظ بشرف تلقي أية دعوة من جامعة فرنسية لي للتدريس فيها أو حتى المحاضرة؛ فإذا بي ذات يوم أتلقي دعوة من المستشرق الأمريكي الشهير ذي الأصل النمساوي فان غرنبوم لإلقاء محاضرات بأمريكا عن التوحيد. ولما سألت عن السر الذي ألجأه إلى أن يوجه إلى باحث مغمور - شأني - مثل هذه الدعوة التي عادة ما توجه إلى الباحثين الذين أمضوا أشواطاً طويلة في مضمار البحث، كان الجواب أن الفضل كله يعود إلى عبارة واحدة من إنشاء التوحيدي كنت قد استشهدت بها في بحثي ونقلتها إلى اللسان الفرنسي تقول: «وبعد، فإن الإنسان قد أشكل عليه الإنسان». وهكذا ترى - يا عزيزي - كيف أنني مدين للتوحيدي كل الدين، وكيف أنقذني من بطالة محتومة.

الحال أن من سخرية الأقدار أن يمضي أبو حيان التوحيدي هذا - وهو أحد من وضعوا أهم أسئلة الفلسفة العربية الإسلامية - بقية عمره مبتئساً بعد أن أحرق هو كتبه وهجر بغداد وهام على وجهه في التيه يحيا حياة المتسول مع بني ساسان إلى أن طوّحت به النوى مطاوحها في إصبهان، فيدفن بها شريداً طريداً غريباً، «مُتَفَرِّداً بصَبَابَتِهِ، مُتَفَرِّداً بكَاَبَتِهِ، مُتَفَرِّداً بَعَنَائِهِ»، في قبر مجهول ...

2. وثمة سؤال الأخلاق والدين:

تُعزى إلى الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط (1724 - 1804) «ثورة كوبرنيكية» لا في مجال المعرفة وحده، كما شاع، وإنما أيضاً في مجال الفلسفة العملية: ذلك أنه من بين أهم اكتشافات كانط أنه ما كانت الأخلاق - على الحقيقة - هي التي تدور على الدين - بحيث يكون هو المحور وتكون هي الدائرة عليه، وإنما الأمر على الضد: إذ لا حاجة بالأخلاق إلى الدين، فلا تتأسس الأخلاق على الدين، وإنما بالعكس شأن الدين أن يؤسس على الأخلاق والقضية لا تنعكس. فإذا ما هي احتاجت الأخلاق أن تؤسس على الدين، فذاك مؤذن بما يسميه كانط

3. وثمة سؤال قتل المرء نفسه (سؤال الانتحار):

وفي مسألة الانتحار هذه، التي تكاد تكون محضورة في الثقافة العربية الإسلامية التقليدية، لا يكاد حكيم عربي يضاهي اهتمام أبي حيان التوحيدي بطرح سؤال الانتحار في تلك الأوقات الضيقة، اسمعه يقول:

«كيف لابن غسان البصري المتطّيب الذي كان يطرب بأشد ما يكون الطرب إذا سمع ابن الرّفاء يغني، وكيف لمليح الأدب هذا الذي يقول الشعر، كيف له أن يقدم على ما أقدم عليه «وكان آخر حديث ابن غسان ما عرفته، فإنه غرق نفسه في كرداب [دوامة الماء في البحر] كلواذي، وذلك لأسباب تجمّعت عليه من صفر اليد، وسوء الحال، وجرب أكل بدنه، وعشق أحرق كبده على غلام (الأمديّ الحلاوي) بباب الطاق، وحيرة عزب معها عقله، وخذله رأيه، وملكه حينه، ونسأل الله حسن العقبي بدرك المني، وليس للإنسان من أمره شيء، وما هو أئض [راجع] إليه فهو مملوك عليه، يصرفه فيما يصرف فيظنّ أنه أتى من قبله، ولعمري من غلّط غلط، ومن غولط غالط، والكلام في هذا غاش، والإغراق فيه موسوس، والإعراض عنه أجلب للأنس»¹.

ويعود التوحيدي في كتاب «الهوامل والشوامل» لي طرح السؤال نفسه:

«تري ما السبب في قتل الإنسان نفسه عند إخفاق يتوالى عليه، وفقر يحوج إليه، وحال تتمنع على حوله وطوقه، وباب ينسد دون مطلبه ومأربه، وعشق يضيق ذرعاً به، ويبعل في معالجته؟ وما الذي يرجو مآ يأتي؟ وإلى أي شيء ينحو فيما يقصد وينوي؟ وما الذي ينتصب أمامه، ويستهلك حصافته، ويذهله عن

واحد لا يعني عدم إمكان الفصل بينهما، أما من يحتاج إلى كائن أسمي - أساس ديني - حتى يكون على خُلق، فإن فيه ما يشي عن فساد أخلاقي في طبعه متأصل فيه، وإنه لكما يصفه كانط «شخص مبتئس» ذاك الذي لكي يكون على خُلق؛ بأن يشهد على حق، مثلاً، أو يعيد حقاً إلى صاحبه، يلزمه أن يؤمن بالدين ضرورة.

تري، هل في ميراثنا الأخلاقي ما قد يشي بنظير لهذه الفكرة واعدل؟

كان ميز أصحاب المدونات الأخلاقية دوماً بين «الوازع من داخل» و«الزاجر من خارج» - بين أخلاق محايثة (مباطنة= تتبع من الداخل) وأخرى مفارقة (متعالية= تُفرض من خارج) - وكان الغالب على هذه المدونات إسناد الأخلاق على الدين.

على أن فيلسوفاً عربياً متقدماً على كانط بقرون (ت.1023) وبعد وفاته بسبعمئة سنة وسنة يولد كانط) تنبه إلى أن في هذا الأمر مفارقة، فكان أن استشكله هو الاستشكال كله، وكان أن قال:

«مَسْأَلَةٌ مَا الَّذِي حرك الزنديق والدهري على الْخَيْرِ وإِثَارِ الْجَمِيلِ وَأَدَاءِ الْأَمَانَةِ ومواصلة البرِّ وَرَحْمَةِ الْمُبْتَلَى ومَعُونَةِ الصَّريخِ ومَغْوَةِ الْمَلْتَجِئِ إِلَيْهِ وَالشَّائِي بَيْنَ يَدَيْهِ، هَذَا وَهُوَ لَا يَرْجُو ثَوَابًا وَلَا يَنْتَظِرُ مَأْبًا وَلَا يَخَافُ حِسَابًا. أَتَرَى الْبَائِعِثَ عَلَى هَذِهِ الْأَخْلَاقِ الشَّرِيفَةِ وَالْخِصَالِ الْمَحْمُودَةِ رَغْبَتَهُ فِي الشُّكْرِ وَتَبَرُّؤَهُ مِنَ الْقَرْفِ وخوفه من السَّيْفِ؟ قد يفعل هَذِهِ فِي الْأَوْقَاتِ التي لَا يَظُنُّ بِهِ التَّوَقُّيَ وَلَا اجْتِلَابَ الشُّكْرِ»¹.

1 التوحيدي، أبو حيان، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، لجنة التأليف والترجمة، المكتبة العصرية، بيروت، صيدا، د.ت، 2، ص.ص 169-170.

1 التوحيدي، أبو حيان، الهوامل والشوامل، نشره أحمد أمين والسيد أحمد صقر، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1951، ص.ص 191-192.

هو عبارة عن لحظة تستلها استللاً من مجرى حياتك الدافقة لكي تفكر في ما الذي أنت تعيشه لحظتها: تُرى، من ذا هذا الحزين الذي ينعكس وجهه على المرأة؟ لا شك أنه أنت [=الذات الأمبريقية]، وبالمقابل، من ذا الذي يا ترى، يلاحظ أنه حزين؟ لا شك أيضاً أنه هو أنت، وإذن، أنت تعيش تجربة حزنك، وأنت نفسك تلاحظ تجربة حزنك، وكأن ذاتك في هذه اللحظة «تتشنى» و«تزدوج»، بل وحتى «تنفصم»؛ فيكون لها أن تصير لحظتئذ ذاتين: أنت وأنت، أو أنا وأنت، أو أنا وهو، أنت الحزين، وأنت الذي يشعر أنه حزين، وبلغة الفلاسفة: تستحيل «الأنية» - أو «الأنا» [=قولي أنا: أنا] ههنا «أنتية» [مشتقة من «أنت»، كما اشتقت «الهوية» من «هو»]، وتسمي «الأنتية» ههنا «أنية».

الحال أن هذا «التشني» وهذه «الازدواجية» وهذا «الانفصام» اكتشفه أبو حيان التوحيدي، في تجربة تفكيرية إنعكاسية هي ظاهرة انتحار الشخص، إذ الانتحار معناه قتل المرء نفسه. وفي هذه الحال حق تساؤله التساؤل الفلسفي العميق: تُرى، من القاتل ههنا؟ ومن المقتول؟

سمة العاقلية

أرى أن ما تميز به أهل الفلسفة في الإسلام، بالقياس إلى أهل الأصول وأهل الحديث وأهل التصوف وغيرهم كثير، إنما هو تعويلهم التعويل على «استقلال العقل» فيما بحثوا فيه؛ بما في ذلك حتى بيان حدود العقل بالعقل نفسه.

ولنا أن نفصل القول في هذه السمة التي ميزت القول الفلسفي عن غيره من الأقوال - أكانت كلامية أم أصولية أم صوفية أم فقهية أم غيرها من الأقاويل - بأن ننظر إلى الفلسفة الإسلامية كما نظر إليها من كانوا من غير أهلها من مفكري الإسلام، وممن كانوا من أهلها من فلاسفته:

روح مألوفة، ونفس معشوقة، وحياة عزيزة؟ وَمَا الَّذِي يخلص إلى وهمه من العدم حَتَّى يسلبه من قَبْضة الوجدان، ويسلمه إِلَى صرف الحدثان؟¹

ويبلغ التوحيدي أعلى ما أدركه التفلسف العربي الإسلامي في موضوع «الانتحار»؛ فيقول في سؤاله إلى مسكويه:

«مَسْأَلَةٌ: سَأَلْتُ بعضَ مَشَايخِنَا مَدِينَةَ السَّلَامِ عَنْ رجلٍ اجتازَ بِطرفِ الجسرِ، وقد اكتنفه الجلاوزة لَا يسوقونه إِلَى السَّجْنِ فأبصرَ مُوسَى وميضةً فِي طرفِ دكانِ مزيّنٍ، فاخطفها كالبرقِ، وأمرَها على حلقومه؛ فَإِذَا هُوَ يخورُ فِي دمائه. فَقُلْتُ: «من قتل الإنسان؟» فَإِذَا قُلْنَا: «قتل نفسه»، فالقاتل هُوَ الْمُقْتُولُ، أم الْقَاتِلِ غيرَ الْمُقْتُولِ؟ فَإِنْ كَانَ أَحدهما غيرَ الآخرِ، فكيف تواملا مَعَ هَذَا الْإِنْفِصَالِ؟ وَإِنْ كَانَ هَذَا ذَاكَ، فكيف تافلا مَعَ هَذَا الْإِتِّصَالِ؟ (...)»².

وكان عادة ما ينسب إلى الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط اكتشافه «تشني» الذات و«ازدواج النفس» إلى: «شق» منها يعيش التجربة ويخبر الحياة (الذات الأمبريقية [= الاختبارية، التي تنخرط في التجربة (الخبرة) وتعيشها]، و«شق» آخر يلاحظ التجربة الملاحظة ويراقب الخبرة المراقبة (الذات الترنسندنتالية) [= الذات المنعكسة المتفكّرة التي شأنها أن تلاحظ الذات المنخرطة في التجربة (الخبرة)]. تأمل، مثلاً، في هذه التجربة: حين تستيقظ أنت ذات صبيحة، قد تلاحظ، وأنت تنظر إلى المرأة كعادتك التي دأبت عليها الدأب كل صبيحة، أنك تعتريك مسحة من حزن، لنفرض أنك تستغل هذه اللحظة - كما استغل الفيلسوف الفرنسي روجي بول دروا ذلك في كتابه: «مائة تجربة فلسفية يومية وواحدة» - لكي تُجري «تمريناً فلسفياً» -

1 التوحيدي، الهوامل والشوامل، ص 150.

2 التوحيدي، الهوامل والشوامل، ص.ص 152-153.

خلف ما جاءت به الرسل من إطلاق ما أطلقوا ولم يتحدلق، وَلَا عَمَق - فإنهم صلوات الله عليهم أطلقوا وما عمّقوا - فقد سلك طريق السلف الصالح وسلم له دينه وبقينه، نسأل الله السلامة في الدين»¹.

والشيء بالشيء يذكر، قال الفقيه عبد السلام بن الطيب القادري في أمر «غرور العقل» هذا الذي وَسم، في نظر الفقهاء، الفلسفة وآلتها المنطق:

«المنطق ... عقلي محض، مستمد من العقل، لا يتصرف إلا به، والعقل بالنسبة للروح من عالم الحس، كلما أدرك معنى أحس بزيادته، وأنه من عند نفسه، فتشعر نفس صاحبه بالمزية فتغلّظ بذلك وترهّو، وكلما حصل له زيادة من ذلك، ازدادت غلظة وقسوة.

ثم لا تزال الغلظة تنمو مع وجود سببها، حتى يريد المرء الاستقلال بعقله، والاستنكاف عن درجات مثله، بخلاف العلوم الشرعية، فإنها ليست من بساط العقل، فلا استناد فيها إليه، ولا طمع له فيها بالاستقلال، بل هو معزول فيها، فلا مزية له، مع ما يصاحبها من النفحات الرحمانية الواردة من بساط الحق»².

والحال أنه كان من نتائج سعي أهل الفلسفة في الإسلام إلى التعويل على العقل، مأخوذاً على وجه الجملة وبأوسع معنى قُدّر له أن يكون دون سواه من آلات المعرفة، أنَّ هي سُخّرت المنامات للزراية على أهل الفلسفة، يكفي أن نلمع ههنا إلى هذا المثل الذي يخص ابن سينا، فقد أورد الخوانساري في كتابه «روضات الجنات»، في معرض ترجمته لابن سينا، منامة زُعم أنها رؤيت للشيخ الرئيس:

1 ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، لسان الميزان، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، 2002، 5، ص 561.

2 الطيب بن كيران، عبد السلام، النسيم المعبق في توجيه الخلاف في المنطق، تحقيق عزيز أبو الشرع، منشورات مركز روافد للدراسات والأبحاث في حضارة المغرب وتراث المتوسط، سلا، 2018، ص.ص 134-135.

من جهة أولى، نجد الذهبي - وهو مُحَدِّث ومؤرخ وصاحب سير شديد التعصب لأهل الحديث - في تضاعيف ترجمته لابن سينا، في كتاب تاريخ الإسلام، ينتهي إلى القول: «وهو [=ابن سينا] رأس الفلاسفة الإسلاميين الذين مشوا خلف العقول، وخالفوا الرسول»، والحال أن الذهبي ما كان أول من تنبه إلى التعارض الحاصل بين التفلسف والتشرع من حيث المرجعية؛ إذ لعل أفضل أهل الدين ممن أدركوا، سلباً، تميز القول الفلسفي عن غيره الفقيه المالكي أبو عبد الله المازري (443 هـ - 536 هـ) - صاحب كتاب المعلم بفوائد مسلم، وإيضاح المحصول من برهان الأصول، والكشف والإنباء عن المترجم بالإحياء - فقد سئل المازري عن حال كتاب إحياء علوم الدين، وأمر صاحبه، ومما قاله عنه: «ذلك أنه [=الغزالي] قرأ علم الفلسفة قبل استبحاره في فن أصول الدين، فأكسبته قراءته الفلسفة جرأة على المعاني وتسهيلاً للهجوم على الحقائق؛ «لأن الفلاسفة تمر مع خواطرها وليس لها حكم شرعي ترعاه ولا تخاف من مخالفة أئمة تتبعها»¹، وبالجملة ما أدركه المازري في القول الفلسفي هو ما جعله يتهم الفلاسفة بأنهم ممن يجعل الرأي هو الإمام، والنص هو المأموم.

ولخص ابن حجر موقف أهل السنة - لا سيما منهم أهل الحديث بخاصة وأهل الأثر بعامة - من «الفلسفة» بالقول الجامع الذي ورد في معرض ترجمته لابن الزاغوني المتكلم الحنبلي:

«قل من أمعن النظر في علم الكلام إلا وأداه اجتهاده إلى القول بما خالف محض السنة، ولهذا ذم علماء السلف النظر في علم الأوائل؛ فإن علم الكلام مولد من علم الحكماء الدهرية، فمن رام الجمع بين علم الأنبياء عليهم السلام وبين علم الفلاسفة بذكائه لا بد وأن يخالف هؤلاء وهؤلاء، ومن كف ومشى

1 السبكي، تاج الدين، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، 1964-1976، 4، ص 123.

وكان يذكر نبياً يقال له: فلان، أو قال: أنا نبي، ولقد واقع داراً وغيره من الملوك على طريق الغلبة في طلب الملك وحياسة الديار وجباية الأموال والسبي والغارة، ولو كان للنبوة ذكر وللنبي حديث لكان ذلك مشهوراً مذكوراً، ومؤرخاً معروفاً.¹

ومن غريب التوارد أن يتجدد نظير هذا النقاش في الفلسفة الغربية في العشرينات من القرن الماضي.

إذ غريبة هي هذه الصدفة التي عرضت لحياة أحد أشهر فلاسفة ألمانيا في القرن العشرين - الفيلسوف الشهير مارتن هايدجر (1889 - 1976). ففي السنة عينها التي نشر فيها كتابه الأول الجوهري «الكيونة والزمان» - وهي سنة 1927 - توفيت والدته. وكانت امرأة شديدة التدين، وكانت تُمنّي النفس، كما ذكر مؤرخ حياة هايدجر (أولريش هيوسرمان)، في أن «يصير ابنها مبشراً بكلمة الرب» - أما الابن، فقد هجر الدين منذ أيام شبابه هجراً. وفي ربيع عام 1927 كانت والدته في عداد الاحتضار. وكان شاهداً على احتضار لوالدته طويل، أعقبه انطفاء لها سريع. كان «عقله» قد رفض الإيمان الكاثوليكي الذي كانت عليه أمه. فكان لذلك يعتصره أسى شديد وأمّه تحتضر وهو يبدو مارقاً في عيني الأم الورعة. وفي أجواء التمزق الإيماني هذه بين الفيلسوف الشاب المتمرّد ووالدته المحتضرة، كتب إلى صديقه الفيلسوف الألماني كارل ياسبرز (1883 - 1969) رسالة يقول في عرضها: «الراجح عندي أن تتفهم معنى أن أتسبب لها [= لأمي] في هم شديد. وهذا ما يجعل موتها أمراً عسير الاحتمال. كانت الساعة الأخيرة التي أمضيها إلى جوارها ... قطعة من «الفلسفة العملية» التي سوف أحتفظ بها في خلدي ما أنا حييت. أعتقد أن سؤال اللاهوت والفلسفة، أو بالأحرى الإيمان والفلسفة، بالنسبة إلى معظم الفلاسفة، سؤال

«قال الشيخ العارف مجد الدين البغدادي، قال رأيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم في المنام فقلت: «ما تقول في حق ابن سينا؟ فقال: «هو رجل أراد أن يصل إلى الله بلا واسطتي فحجبتة هكذا بيدي فسقط في النار».¹

كان هذا من جهة النظرة الخارجية إلى الفلسفة، أما من جهة نظرة أهل الفلسفة أنفسهم إلى الفلسفة، فدونك قول ابن رشد، في كتاب «تهافت التهافت»، واصفاً الفلسفة بما هي عليه في ذاتها: «الفلاسفة طلبوا معرفة الموجودات بعقولهم، لا مستنديين إلى قول من يدعوهم إلى قوله من غير برهان».

وقبل ابن رشد كان أبو سليمان السجستاني قد أدرك «الطبيعة الدنيوية» «والسمة النسبية» للخطاب الفلسفي، تلقاء غلبة الطبيعة الأخروية والنزعة الإطلاقية في الخطاب الديني؛ فضلاً عن طابع «الحجاجية العقلانية» على عكس سمة «التقليدية». فقد ورد في الليلة السابعة عشر من ليالي الفكر في الإمتاع والمؤانسة - ليلة إخوان الصفا - قوله:

«وليس ليونان نبي يعرف، ولا رسول من قبل الله صادق، وإنما كانوا يفرعون إلى حكمائهم في وضع ناموس يجمع مصالح حياتهم ونظام عيشهم ومنافع أحوالهم في عاجلتهم، وكانت ملوكهم تحبّ الحكمة وتؤثر أهلها، وتقدّم من تحلّى بجزء من أجزائها، وكان ذلك الناموس يُعمل به ويُرجع إليه، حتى إذا أبلاه الزمان، وأخلقه الليل والنهار، عادوا فوضعوا ناموساً آخر جديداً بزيادة شيء على ما تقدّم أو نقصان، على حسب الأحوال الغالبة على الناس، والمغلوبة بين الناس، ولهذا لا يقال: إن الإسكندر في أيام ملكه حين سار من المغرب إلى المشرق كانت شريعته كذا وكذا،

1 الخوانساري، الميرزا محمد باقر الموسوي، روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، نشرة إسماعيليان، قم، 1390، 3، ص 180.

1 التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 2، ص 174.

على العقل مهمًا كلف الثمن. وقد ظل هايدجر على قناعة منذ شبابه بأن ما تطلبه الفلسفة - ألا تفترض شيئًا في البداية - إنما هو ضرب من «الجنون» في نظر أهل الدين، وكان يعي أن الفلسفة إنما هي «مخاطرة»، لكنه كان يراها مخاطرة مطلوبة، حتى لئن هو خُيّر بين «جنون الفلسفة» و«أمان الإيمان»، وبين «نشوة التفلسف» و«صحوة الاعتقاد»، وبين «مغامرة الفكر» و«سكينة الديانة»، لاختار الخيار الأول. والحال أن هذا الأمر يُذكرنا بقول الكاتب والناقد والفيلسوف الألماني لسنغ (1729 - 1781): «لو أن الرب كان وضع في يده اليمنى الحق كل الحق ما أبقى منه شيئًا، ووضع في يده اليسرى مجرد البحث عن الحق البحث الذي لا ينتهي ولا يتوقف، وقال لي: «يا هذا، إليك الاختيار! لأكبثُ، في تواضع، على يده اليسرى، قائلاً: «أبتاه، هات! فالحق المطلق من شأنك وحدك».

ومنذ ما سمي باسم كتابات هايدجر «اللاهوتية» المبكرة، قياسًا على نظيرتها عند هيجل، أعلن هايدجر عن الطابع الاستقلالي للفلسفة بالقياس إلى الأسئلة اللاهوتية. وقد حادَّ الفلسفة باعتبارها تساؤلًا وبحثًا موضوعه الحياة بوسمها «واقعة»؛ وذلك باعتبار أن: «من شأن الحياة أن تفهم نفسها بنفسها بالتعويل على إمكاناتها الخاصة»؛ بما لزم عنه اعتقاد الرجل الراسخ أن من شأن الفلسفة أن تضع فكرة «الإله»، التي تستند إليها الكثير من الأديان، «بين قوسين». وهو ما عبّر عنه هايدجر، لربما بتعبير أسوأ فهمه كثيرًا، «أن الفلسفة في كنهها ملحدة»؛ وذلك لا بمعنى «الإلحاد النظري»، كأن يؤمن الإنسان، ضدًا على كل نزعة روحية، بالمذهب المادي الذي لا يؤمن بالغيب، وإنما بمعنى أن من شأن الفلسفة أن «تتخلص» من كل نقاش في شأن «التدين»، ومن كل انجذاب غير نقدي إليه. فيصير همها «الفكر» لا «الإيمان»، و«النظر» لا «الاعتقاد». وتسمح لنفسها بأن «تدعي الفكر»، وذلك بحسبان الفكر، كما أورد نيتشه في عنوان أحد

أكاديمي نظري خالص شأنه أن يوجد فحسب في بطون الكتب، وليس كما ينبغي أن يكون في مجريات الحياة»¹.

وكان أن وضع مارتن هايدجر على سرير موت والدته، هدية وداع، وهي عبارة عن نسخة مخطوطة باليد من مؤلفه الذي كان قد ظهر للتو «الكيونة والزمان».

وفي يوم 9 مارس 1927، وهو الوقت الذي كانت فيه والدته تحتضر، ألقى هايدجر محاضرة في مدينة توبنجن بألمانيا. كان موضوعها تحت عنوان «الفيينومينولوجيا واللاهوت». وفيها تحدث هايدجر عن الاختلاف بين «الفلسفة» و«الإيمان». وكان يستهجن عبارة «الفلسفة المسيحية» - أي الفلسفة التي تتدين بدين - عادةً هذه العبارة «تناقضًا في الحدين» المكونين لها: حد «الفلسفة» وحد «الدين»؛ وكأننا نقول: «حديد من خشب» أو «حديد متخشب»، أو كأننا نروم، كما قال فيما بعد، «تربيع الدائرة» - وهو أمر محال. إذ الذي عنده أن على الفلسفة أن تثق في نفسها وفي مقدراتها للمضي وحدها في كشف الحقيقة، وذلك بوصفها تسألًا حرًا يطرحه الكائن البشري الذي يعول على نفسه تعويلًا خاصًا، على الرغم من تناهيه. وقد رد عليه تلميذه وصديقه عالم اللاهوت الألماني رودلف بولتمان، فيما بعد، باتهام الفلسفة - إذ هي تروم النظر من غير ما معونة من إيمان - بأنها تنهض على مَخيلة [= غرور] كائن متأصل في التناهي [= في الضعف والهشاشة والنسبية والمرض، والذي هو الإنسان]. فكان أن غدت «الثقة في النفس» و«التعويل على الذات»، عند عالم اللاهوت، كبرياءًا وغرورًا. وتلك كانت محاورة اللاهوتي (أو عالم الدين بعامة) للفيلسوف. وفيها، على جهة السلب، تأكيد على أن الفلسفة تفكير بحسب الطاقة البشرية، وتعويل

1 سافرانسكي، روديفر، ترجمة عصام سليمان، المركز العربي للأبحاث والدراسات، بيروت، 2018، ص 302.

نموذج الفيلسوف الناقد في الإسلام: البيروني وحجر المطر

كثيراً ما تطرق العالم الفيلسوف أبو الريحان البيروني إلى «الخرافة» في مصنفاته، وسعى إلى التصدي إليها، وإليه يعود الفضل في بيان أن «الخرافة» لا تخص قوماً دون قوم، حتى اليونانيين على عقلانية خاصتهم، عجّت هي أعمالهم بالخرافة وضجّت؛ وذلك على نحو ما ذكر البيروني في كتابه تحقيق ما للهند من مقولة معقولة أو مردولة، وما زال يفعل، حتى أبدع العبارة «أساطير الأمم»، وقد قُذت هذه العبارة في الثقافة العربية الإسلامية قذاً - في إطار نزعة كونية شهدت عليها هذه الثقافة - بدءاً بكتاب «أخلاق الأمم» (أبو زيد البلخي) وتوسطاً بكتاب «تجارب الأمم» (مسكويه)، وانتهاءً بحديث «فضائل الأمم»، كما ورد عند وزير الإمتاع والمؤانسة.

وفي كتاب «الجواهر في الجواهر» يذكر البيروني «الخرافة» ومرادفاتها، في مواضع عدة: «الخيالات من الأقاويل»¹، وما يسميه «البسباس» [= الأباطيل]²، حيث يعتبر أن: «انتقاد مثل هذه البسباس مضيعة للزمان»³، وما يذكر ببساطة أنه «خرافات»⁴ وهو يضع للخرافة درجات: ثمة ما يسميه «شبه الخرافة»⁵، وثمة ما يعبر عنه بعبارة «المحتمل من الخرافات»⁶، وهكذا دواليك ...

1 البيروني، أبو الريحان، الجواهر في الجواهر، تحقيق يوسف هادي، طهران، 1995، ص 224.

2 السابق، ص 271.

3 السابق، ص 271.

4 السابق، ص 391.

5 السابق، ص 130.

6 السابق، ص 269.

كتبه، «علمًا مرّحًا». وهكذا، فإن الشأن في الفلسفة أن تؤوب الحياة إلى نفسها وأن ترتد إلى شأنها، وأن تقبل على ذاتها، وليس أن تحيل هي على الغيب، وبهذا فقط، في نظر هايدجر، تصير الفلسفة مخلصنة لنفسها، بل وحتى لله؛ لأن من شأنها آنذاك أن تنهض بالواجب الذي نذرت نفسها للنهوض به - ألا وهو الفكر والفكر وحده ولا شيء غير الفكر - وذلك على أحسن وجه وأتم قيام، فلا يكون عليها أن تقحم الله في كل شيء شيء.

قد يذكرنا هذا بما ورد في رسالة كان قد كتبها الفيلسوف الألماني إمانويل كانط إلى صديقه ماركوس هرتز بتاريخ 21 فبراير من عام 1772 أدان فيها كل محاولة لإسقاط فكرة «الرب» على كل شيء شيء، وكأنه Deus ex machina في المسرح الروماني، وقد تعهد كانط في فلسفته - التي كان ارتضى لها من الأسامي اسم «الفلسفة الترنسندنالية» - ألا تحيل على الله في كل شيء شيء حين تدرس هي الأشياء بالعقل؛ أي ألا تقحم الرب في كل أمر أمر، وذلك لأنه كان قد عدّ هذا الإقحام ضرباً من «الكسل الفكري» وجعل من شعار الأنوار: «لتكن لديك الشجاعة على أن تُعمل عقلك» شعار فلسفته نفسها بل والفلسفة بعامة.

سمة النقدية

كل فلسفة لا نقد فيها، فلا كانت تلك الفلسفة، وما زالت الفلسفة تعد نقداً، حتى اضطر المفكر الفرنسي الشهير ميشيل فوكو (1926 - 1984) إلى أن يتساءل - في كثير من استجواباته ومداخلاته - عما إذا كان ما كان ينهض به - من نقد للسلطة وللرقابة وللمؤسسات الطبية والعقابية وغيرها - لا زال يمكن أن نسميه «فلسفة» أم أنه إنما بات بمنتهى البساطة «نقداً» ليس إلا.

بها في السير لئلا تصطك أحجارها فيثور ضباب مظلم ويسيل مطر جود، وبهذه الأحجار يجلبون المطر إذا أرادوه، بأن يدخل الرجل الماء ويأخذ من أحجار تلك العقبة حجرًا في فمه ويحرك يده فيجنيء المطر.

وليس يختص ابن زكريا بهذه الحكاية، إنما هي كالشيء الذائع الذي لا يختلف فيه.

وفي كتاب النخب أن حجر المطر في مفازة وراء وادي الخرخ أسود مشرب قليل الحمرة.

ويتروّج مثل هذه الأشياء إذا كانت الحكايات من ممالك متباعدة تقل المخالطة بين أهاليها والخرلخ في زماننا في ما ذكروا أثر، وبينها وبين البجناكية عرض الأرض وبعد ما بين المشرق والمغرب.

وكان حمل إليّ أحد الأتراك منها شيئًا ظنّ أنّي أتَّبَح بها [= أفرح وأفخر] أو أقبلها ولا أناقش فيها . فقلت له: جئني بها مطرًا في غير أوانه أو في أوقات مختلفة بإرادتي - وإن كان في أوانه - حتى آخذها منك، وأوصلك إلى ما تؤمله مني وأزيد. ففعل ما حكيت من غمس الأحجار في الماء، ورمى نقيعها إلى السماء مع همهمة وصياح، ولم ينفذ له من المطر ولا قطر سوى الماء المرمى لما نزل.

وأعجب من ذلك أن الحديث به مستفيض، وفي طباع الخاصة - فضلًا عن العامة - منطبع يلاحون فيه من غير تحقق، ولهذا أخذ بعض من حضر يذبّ عنه، ويحمل الأمر فيه على اختلاف أحوال البقاع، وأن هذه الأحجار إنما تُنَجب في أرض الأتراك، ويحتج بما يذكر أن في جبال طبرستان إذا دق ثوم في ذراها تبعه مطر من ساعته، وأنه إذا كثر فيها إراقة الدماء من أنس أو بهائم جاء مطر بعقبها يغسل الأرض منها ويحمل الجيف منها وجهه، وأن أرض مصر لا تمطر

ويتقابل الدفاع عن العلم عند البيروني، مع مهاجمة «الخرافة»، مثلما صار الشأن عليه عند فلاسفة الأنوار فيما بعد وهكذا، ففي كتاب «تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة» نجده يختم فصله في «ذكر معتقداتهم عن الله تعالى» وبعد أن يروي تشابيههم لله بالقول: «(...) وأمثال هذه الخرافات الشنعة عندهم موجودة، وخاصة في الطبقات التي لم يسوّغ لهم تعاطي العلم»¹. وفي كتاب التحقيق عادة ما يقرن بين «العوام» و«الخرافة» وذلك في نحو قوله: «وإذ نحن في حكاية ما الهند عليه، فإننا نحكي خرافاتهم في هذا الباب بعد أن نخبر أن ذلك لعوامهم فقط»². ويقول: «إن قلوب العامة إلى الخرافات أميل»³، وهو يرى أن الخرافات: «مما تحيله العقول وتمجه الآذان»⁴، وحين يورد بعض الحكايات يُحمّق صاحبها، فيقول: «وإنما أتخيل من ذلك أن قائله كان بعيدًا جدًّا عن العلوم ومتصدرًا في جملة النوكى»⁵.

ومن «الخرافات» التي ينتقدها: خرافة «الحجر الجالب للمطر»⁶، وخرافة «حجر البرد» [الحجارة الدافعة للبرد]⁷، يقول بهذا الصدد:

في ذكر الحجر الجالب للمطر:

ذكر الرازي في كتاب الخواص بأن بأرض الترك بين الخرخ والبجناك عقبة إذا مرّ عليها جيش أو قطيع عند شدّ على الأظلاف والحوافر منها صوف، ويُرفق

1 البيروني، أبو الريحان، تحقيق ما للهند من مقولة معقولة أو مردولة، عالم الكتب، بيروت، 1983، ص 26.

2 السابق، ص 29.

3 السابق، ص 196 .

4 السابق، ص 246 .

5 السابق، ص 265 .

6 السابق، ص.ص 357-362.

7 السابق، ص 361 .

ومثله حجر أبيض على جبل يعرف برأس الثور على قريب من مرحلتين من ملطية يحمل غزاة الجزيرة نحاته إلى أزواجهم لتحبّتهم ولا يستبدلن بهم. قال الشاعر:

وما الحجر الثاوي يعرفه الذي ... يردّ على النوكى قلوب الفوارك¹

سمة المفاهيمية

إحدى السمات التي تميز الفلسفة، والتي بقيت مضمرة في كل كتاب فلسفي إلى أن أبرزها الفيلسوف الفرنسي جيل دولوز وشريكه في الكتابة المحلل النفسي فليكس جواتاري في كتابهما المشترك: «ما الفلسفة؟» هي ما أطلقا عليه سمة «إبداع المفاهيم». وليس هذا يعني أن الفلسفة وحدها من ينفرد بشأن «إبداع المفاهيم» هذا، إذ كل المباحث، أكانت هي في العلوم الحقة أم في الإنسانيات الرخوة، من شأنها أن «تبدع المفاهيم»؛ إلا أن هذه السمة في الفلسفة أظهر. أكثر من هذا، تشكل الفلسفة ضرباً من «خزان» العلوم الأخرى تمتح منه المفاهيم، بل تشكل «احتياطها الإستراتيجي» من المفاهيم ومن ثمة، طغت هذه السمة على الفلسفة أكثر من غيرها من المباحث.

وأظهر أمودج لذلك ما أثري به الفيلسوف الألماني مارتن هايدجر القول الفلسفي المعاصر من مفاهيم مبدعة، وأعجب ما في سمة إبداعية المفاهيم هذه عند هايدجر أنه ما كان يستوحي مفاهيمه بأن يُقدَّ هو مفاهيم على الطراز الذي اذخره التراث الفلسفي الغربي، وقد أعمل فيه معوله الذي اصطلح عليه بلفظ مبدع في الفلسفة هو حد «الهدم» (destruction) والذي طوره فيما بعد تلميذ تصانيفه الفيلسوف جاك دريدا إلى مفهوم مبدع آخر هو مفهوم

بعلاج أو غيره، فقلت لهم: النظر في هذا من أوضاع الجبال ومهاب الرياح وممار السحاب من عند البحار.

وفيما ذكر من طبرستان نظر، ولا ينفك من مثل هذا ما أطبق عليه قوم متعاقلون من حياض ونقائح إذا مسّتها نجاسة جنب أو حائض، ثار الهواء بالدفق والضباب والثلج، وهذه كلها تكون في جبال ومواقع قلما تخلو وقتاً من الآثار - وخاصة في أحايينها - ثم لا يحتشمون عن نسبتها في أوانها إلى ما ذكروا.

ومنها مستنقع على عقبة تدعى غوركبين بغلان وبين بروان بينون الحكم على ما حكيناه، وهذه العقبة كثيرة الأمطار في الصيف والثلوج في الشتاء، شديدة التغاير في الهواء، وكم من مرة اجتزنا عليها في العساكر الضخمة، ونزلنا عليها وعلى ذلك الماء، وأكثر الأوباش في العلالة وتباع العساكر لا يعرفون للطهارة اسمًا، فضلاً عن استعمالها، وفيهم أفواج من (،،،) النجسات على مثل تلك الحال، ولا بد أن كان فيهن عدة جمعن بين الحيض إلى الجنابة، والجميع يستسقون من ذلك ويمسّونه ثم لا يتفق مما ذكروا شيء في الحال ولا قبله ولا بعينه.

بل ربما أضيف إلى بعض الأحجار خواص أظن في سببها قصد المخترع لخبرها أن يقيها ويُنقي الطريق منها، كالحجرين الأبيضين في موضع بجند آل كرام على مرحلتين من كابل نحو أرض الهند وهما على المرتقى من واد ذي قصباء وبردي. وقد أشاع في العامة من رام إخلاء الطريق عنهما أن من شرب من نحاة [= ما نُحت من أطراف الشيء] أكبرهما وسقى امرأته من جُرادته [= ما يتساقط من الشيء عند نحته] صار مذكارين [=يلدان الذكور]، ومن أصغرهما مثنائين [= يلدان الإناث]، فلا ترى أحد يمر عليه من السابلة إلا ومعه سكين ينحت لنفسه وبضاعة مزجاة لزوجته، وإن دام ذلك قنیا في آخره.

1 البيروني، أبو الريحان، الجواهر في الجواهر، ص. 357-362.

العمل الفلسفي لا يتم بعيداً كما لو أنه فريد من نوعه، إن مكانه يوجد وسط عمل الفلاحين، عندما يجرّ المزارع الشاب المزلاج الثقيل المحمل بحطب أشجار الزّان على طول المنحدر الوعر والخطر باتجاه ضيعته، وعندما يدفع الراعي بخطى حاملة وبطيئة باتجاه القمّة، وعندما يجمع الفلاح في غرفته القذات الكثيرة الصالحة للسقف، فإنّ هذا العمل يكون من نفس الصنف، والانتساب الفوريّ لعالم الفلاحين يجد هنا جذوره، ساكن المدينة يعتقد أنه «يختلط بالشعب» كلّما تنازل عن كبريائه، وتجاوز مع أحد المزارعين، وعندما في المساء، وقت الاستراحة، أجلس مع الفلاحين على مقعد أمام المدفأة، أو حول طاولة هناك في «ركن الرحمان» (Herrgottswinkel)؛ لأنني في أغلب الأحيان لا أتحدث معهم إطلاقاً، هم أيضاً لا يتحدثون معي، في صمت ندخن الغليون، وربما من حين إلى حين، تسقط منّا كلمة لنقول مثلاً إن قطعّ الخشب في الغابات اقتربت من نهايته، وإن السّمور في الليلة السابقة داهم قنّ الدجاج، وأتلف الكثير منه، وإنه من المحتمل أن تلد البقرة غداً أو إنّ أحد الجيران أصيب بمرض ما، إنّ انتساب عملي الحميم لـ«الغابة السوداء» وللناس الذين يعيشون فيها له جذور عميقة، ولا شيء يعوّضه في المُردَرع الشوابي، والألماني السويسري.

ساكن المدينة ينتعش في أكثر تقدير عندما يدعى للإقامة في الريف، أما بالنسبة لي، فإن عملي هو الموجه من طرف هذا العالم من الجبال والمزارعين، والآن يتوقّف عملي هذا من حين إلى آخر على مدى أوقات طويلة تخصّص للتّحاور والتنقل للقيام بمحاضرات والمشاركة في مناقشات، أو للتدريس هناك عند سفح الجبل (يقصد فرايبورغ)، لكن حالما أصدع إلى أعلى، ومنذ الساعات الأولى لوصولي إلى البيت، يداهمني عالم الأسئلة القديمة، يتمّ هذا بنفس الشكل الذي تركتها عليه، وبكلّ بساطة أجد نفسي مَحْمُولاً بالنغم الخاص للعمل، ولست أبداً سيّداً لقانونه الخفيّ، المدينيون (سكان المدن) يندهشون أحياناً

«الهدم» أو «التقويض» (deconstruction)، وإما استقى العدة من المفاهيم التي أبدعها من محيطه البيئي.

فقد استقى مفاهيم شأن «تفاهة الحياة اليومية» من معاشته المزارعين الألمان في الغابة السوداء، فقد أورد في مقاله الشهير: لماذا نبقى في البادية؟ ما يلي:

على المنحدر الوعر لواد عال وكبير، هناك جنوب «الغابة السوداء» على ارتفاع 1150 متراً، بيت ريفي صغير (6 على 7 أمتار)، يغطي سقفه الواطئ ثلاث غرف، المطبخ، وغرفة مستعملة كمكتب للعمل. مشتتة في العمق الضيق للوادي، على المنحدر المواجه، الوعر أيضاً، تنتشر بكثرة الضيعات ذات السقوف الكبيرة المائلة، على طول المنحدر، تصعد حقول الرعي حتى غابة التّوب الشّامخ والداكن، فوق كلّ هذا المنظر، تمتدّ سماء صيفيّة صافية، في فضائها المشعّ يرتفع صقران راسمين دوائر واسعة. هذا عالم عملي كما تراه عينا المصطاف والضيف العابر العاشق الحقيقي للكلمة. أنا أحسّ بتحوّلاته من ساعة إلى أخرى، ومن النهار إلى الليل، خلال تعاقب الفصول. إنّ ثقل الجبال وصلابة صخورها القديمة، والنموّ المحترس لأشجار التنوب، والبهاء المضيء للحقول المزهرة، وهمس السيول في ليل الخريف الطويل، وأيضاً البساطة الصّارمة للمساحات المغطاة بثلوج كثيفة، تتسرّب كلّها إلى الحياة اليومية هناك في الأعالي، وفيها تتجمّع وتتراكم وتتموّج. ليس في اللحظات التي نريدها أن تكون لحظات انغماس في المتعة، ولحظات تحقيق الذاتيّة المصطنعة، وإما فقط حين يكون وجودي في حالة تأدية عمله، العمل وحده يفتح الفضاء لواقع الجبل هذا. وسيره يظلّ مُنْتَظِماً في تحوّلات المشهد الطبيعي.

ونهمله أكثر من أي وقت مضى لقانونه الخاص، ونخشي ملامسته لكيلا نعرضه للعنف وذلك بعرضه على الثثرة الكاذبة لأصحاب الأدب حول ما يكون الكيان الخاص للشعب، ولانتمائه إلى مُردَرع ما. إنَّ الفلاح لا يرغب إطلاقاً في تعجل المدينيين هذا، وليس بحاجة إليه، إلا أن ما يريده، وما يرغب فيه، هو رقة محتشمة تجاه كيانه الخاص، وتجاه ما هو على علاقة به. لكن هناك كثيرين بين القادمين من المدن، والذين يأتون في زيارات عابرة- ابتداءً بهواة الترحل على الثلج- يتصرفون اليوم في القرية، أو في الضيعة كما لو أنهم «يتسلون» في أماكن اللهو الموجودة في مدنهم الكبيرة. إنَّ مثل هذا السلوك يقتل في ليلة واحدة ما تعجز عن تنفيذه عشرات السنين من التدريس العلمي حول مكونات شعب ما، وحول التقاليد الشعبية.

لندع جانباً كل ألفة متسامحة، وكل مصلحة غير حقيقية مع الشعب. لتتعلم احترام الحياة الصعبة والبسيطة هناك في الأعالي، وأن نعاملها بجدية وورصانة.

أخيراً عرضت عليّ جامعة برلين كرسي الفلسفة. لهذا السبب أغادر المدينة، وآوي إلى بيتي الريفي، وأسمع ما تقوله الجبال والغابات والضيعات. في الآن نفسه، أزور صديقي القديم، وهو فلاح في الخامسة والسبعين من عمره، وقد قرأ العرض في الصحف. ماذا تراه يقول؟ يحدّق ببطء بنظراته الجريئة المنبثقة من عينيه الصافيتين في عيني، ويظلّ محافظاً على فنه مطبقاً، ثم يضع برصانة يده الوفيّة على كتفي، ويحرك رأسه بشكل خفي، وهذا يعني: لا، «لا قاطعة!»¹

1 هايدجر، مارتن، وحدها الغابة السوداء تلهمني، ترجمة حسونة المصباحي، متاح على الرابط: <https://2u.pw/lnGV4>

لعزلي الطويلة الرتيبة في الجبال، بين المزارعين، إلا أن ما أعيشه ليس العزلة، وإنما الوحدة، في المدن الكبيرة، بإمكان الإنسان أن يكون منعزلاً أكثر ممّا في أي مكان آخر، وبسهولة متناهية، غير أنه لا يستطيع أن يكون وحيداً البتة، ذلك أن الوحدة لها نفوذ متميّز تماماً في ألا «تعزلنا»، بل بالعكس، هي تلقي بحياتنا بجوار كل الأشياء، هناك، أي في المدن، بإمكاننا أن نحصل على الشهرة السريعة من خلال الصحف والمجلات، وهذا هو الطريق المؤكد للسقوط السريع في هاوية النسيان.

خلافًا لهذا، نحن نجد ذاكرة الفلاحين تتمتع بوفاء بسيط ودونما ضعف، أخيراً ماتت فلاحه عجوز هناك في الأعالي، أحياناً كانت تتحدث معي، خلال حديثها معي، تبرز من جديد الحكايات القديمة للقرية، وقد حافظت في لغتها القويّة والموحية على كلمات قديمة، وعلى أقوال مأثورة كثيرة فُقدت في اللغة الجديدة، بحيث لم يعد بإمكان شباب اليوم إدراك معانيها، في السنة الماضية، وكنت قد قضيت أسابيع بأكملها وحيداً في البيت، صعدت تلك العجوز البالغة من العمر 83 عاماً المنحدر الوعر لمقابلتي، قالت إنها تريد أن تتحقّق أنني لا زلت موجوداً، ومن أن اللصوص لم يأتوا ليسرقوا بيتي في غفلة مني، وقد أمضت ليلة موتها في نقاش مع أفراد عائلتها، قبل نصف ساعة فقط من رحيلها إلى العالم الآخر، كلفتهم بإبلاغ تحياتها إلى «الأستاذ»، إنَّ ذاكرة كهذه هي في رأيي أكثر قيمة من «روبورتاج» حتى ولو كان جيّداً، وفي صحيفة مشهورة عالمياً حول فلسفتي المزعومة.

إن العالم المديني (نسبة إلى المدينة) مهدّد بخطر كبير، خطر أن يصبح فريسة للبدع القاتلة. وثمة تعجّل مزعج، وصاحب، ونشط جداً يبدو أحياناً غير مبال إطلاقاً بعالم الفلاحين، وبطريقة حياتهم، وبذلك يتمّ بالتحديد نفي ما هو الآن وحيد وضروري، أي أن نطلّ على مسافة من نمط عالم الفلاحين،

وتنهضه فيه من انهماكات وتنشط¹: ها هو يسترعي اهتمامه أمر «ينكب» عليه، ها هو «ينتج» شيئاً معيناً و«يعالجه»، ها هو «يشذب» و«يهذب» كائنًا ما و«يفلح» أرضًا، ها هو «يستعمل» ذا الكائن الذي استحدثه، ها هو «يتخلى عنه» لا ليتخلى عن كل الأمور ويؤوب إلى عري كينونته، وإما «لينهمك» على أمر آخر أجد وأحدث: ديدنه دومًا أن «يحفظ» و«ينجز» و«يملك» و«يستعمل» و«يصمم» و«يقرر» و«يضمن» و«يخطط» و«ينفذ» و«يراجع» ... ذاك هو «الانشغال» أو «الإنهمام»، بمعناه الهايدجيري: (Curare)، بما هو نحو «أساسي» وضرب «جوهري» من أنحاء كينونة الإنسان في العالم. ولا يفيد لفظ «الإنهمام» ههنا معنى الشقاء أو العذاب أو الأمر الذي يشقي صاحبه ويضنيه، ويهمه ويحزنه، وإنما هو يفي أصلًا معنى الإقبال على الانشغال بأمور العالم². وهو انهمام بالضروري من الأمور وبمسائل العيش ووسائله، وبالمهنة والحرفة، وتحصيل المتعة والراحة، وضمان العيش وغيرها من الانهماكات. ولا يقتصر هذا على حال الإنسان مع أمور العالم وحسب، بل يتعداه إلى الإقبال على الغير والانغماس في الأغمار. أو ليس الإنسان يحيا بدءًا وغالبًا في وحدة مع الأغمار؛ وما طُوح به في هواء، وإنما هو ألقى به بدءًا في الأغمار، وفي حياته الغمرية العمومية. وإنه لينفتح أول ما ينفتح على الغمر: الغمر ينشغل، والغمر يرى، والغمر يقوم، والغمر يستمع، والغمر يشتغل، والغمر يتساءل ... تلك حياة الأغمار التي يحياها الفرد في حياته المعية (= الحياة مع الأغيار)³. ولئن هو كان لحياة

1 Heidegger, Martin,, *Questions I et II*, traduction de l'allemand par Kostas Axelos, Paris, Gallimard, 1990, p.56.

2 _____, *Être et Temps*, p.91.
Voir aussi: Heidegger, Martin. *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, traduction de l'allemand par J.F. Courtine, Mauvezin, Trans-Europe-Repress, 1992, p.21.

3 _____, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, p.24.

وهكذا، فإن هايدجر ابتدع وسط المزارعين مفهومه عن «تفاهة الحياة اليومية» التي تجعل الإنسان ينشغل عن سؤال كينونته، والذي عنده، في دلالة نحت هذا المفهوم من مجريات الحياة اليومية، أن الأصل في الإنسان أن ينشغل بحياته اليومية حد الاستهلاك والاستغراق. خذ مثالاً بسيطاً - وليكن مثال الإسكافي في ورشته - تجد الحرفي الحذائي (الخفاف) منشغلاً داخل عالم أدواته وأعماله مستهلكاً في اهتمامه، فهو لا يدرك ذاته اللهم إلا من خلال شغله، بل إنه ليقيم ذاته بدءاً من انفقاده في يومية وجوده وقد وُصِلت بالأشياء والأشخاص وألحقت. وإن فقد هذا الإنسان لذاته في شغله - وهو ما يسميه هايدجر باسم «الوجود غير الأصيل» - ما كان من شأنه أن يفيد لدى هايدجر معنى «قدحياً»، وإنما بالصد: ذاك أن من خصيصة كينونة الإنسان أن تنفق وأن تضيع، وأن تنهمك وتُسْتَعْرِق، ومن ثمة كان الانفقاد سمة أساسية لوجود الإنسان¹. ثم إنه إذ يفهم ذاته، وهو على هذا النحو، فإنه لا يعد فهمه فهمًا «غير أصيل»، وإنما هو فهم «أصيل» بحسب الحال الذي إن وجد عليه. ذاك هو معنى «الحياة اليومية» كما قصده هايدجر. ولا عيب في هذه الحياة، وإنما هي سمة أنطولوجية (وجودية) من سمات كينونة الإنسان في العالم؛ بل هي سمة الإنسان المعتادة الأولى الذي ديدنه أن يحيا وفقهًا بدءًا وغالبًا². وما وصف هايدجر لنمط الحياة هذا بوسم «التفاهة» بالوصف القادح فيه، وإنما هو توصيف أنطولوجي له. أكثر من هذا، إن من شأن الحياة اليومية أن تلعب دورًا أنطولوجيًا مهمًا، فهي تريح الإنسان من عبء حمل كينونته، ثم إنها تضمن للكائن الذي يحيا ضمن عالمه اليومي الممتلئ هذا انسجامه، وذلك بما تخلق له من انشغالات

1 Heidegger, Martin, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, traduction de Jean-François Courtine, Mayenne, Gallimard, 1989, p.197-198.

2 _____, *Être et Temps*, traduction de l'allemand par François Vezin, Paris, Gallimard, 1986, p.442-443.

بذلك إلى الفضاء الفسيح، وتهبه الانفتاح والتحرر من الزحمة والكثافة والثقالة. يقول هايدجر: «حتى في الظلمة ذاتها تنهض الفسحة. فلا شأن للفسحة بالنور والضياء، وإنما الأصل فيها أنها مشتقة من الخفة ... إن المبدأ في الفسحة تصيير الأمر خفيفاً حرّاً طليقاً»¹. وإذن، ما كان «الفسح» ليعني «الإنارة» و«الإضاءة»، وإنما هو أفاد «التخليص» و«التحرير» و«التخفيف»؛ أي ما يمنح الكائن الفضاء الحر والمجال الواسع الذي فيه يتبدى وينجلي ويخرج من الزحمة والكثافة والثقالة؛ نعني ما يمنحه لطافة الحضور، فيشف عن نفسه ولا يتكثف². وما كانت «الفسحة» تفترض «الإنارة» وإنما الأمر بالضد. بل إن هايدجر يذهب إلى حد القول: إن لا تعالق بين الاثنين، وذلك حتى إن هو ترك الباب موارباً أمام ضرب من التعالق لا زال مجهولاً³.

ولك أن تتناول مثلاً «منفضة السجائر» الموجودة فوق الطاولة. إن الكينونة هي التي قدمت إليّ هذا الكائن ووهبته لي، وأعطتني إياه، وأحضرتة عندي، وهي إذ فعلت ذلك فإنها حرّته وخففته وأطلقته من زحمة الكثافة، ولم تخلطه بكائن قورن تصور هايدجر هذا لصلة الكينونة آخر لا ولا هي أثقلته بغيره. ولئن بالكائن بالموقف الاعتيادي لتبدى موقفاً غريباً. ذلك أن الموقف الاعتيادي يقول: إن الشيء موضوع هاهنا أمامي وليس لي إلا أن أنشغل به. فها هي أمامي، الآن منفضة السجائر أنظر إليها بمنظور مقولات منطق أرسطو: إنها ممثلة حد النصف، وهي شفافة،

1 Greisch, Jean, *Bulletin de philosophie : Etudes heideggeriennes*, Revue des sciences philosophiques et théologiques, (72), 1988, p.601.

2 Heidegger, Martin, *Essais et conférences*, traduction de l'allemand par André Préau, Cher, Gallimard, 1958, p 334.

3 _____, Eugen Fink, *Héraclite: Séminaire du semestre d'hiver 1966/1967-*, traduction de l'allemand par Jean Launay et Patrick Lévy, Paris, Gallimard, 1973, p. 222. Voir aussi: Heidegger, Martin, *Questions IV*, p.295.

الأغمار المعية هذه من دور مهم، فهو دورها الأنطولوجي. إذ توفر حياة الغمرية على صاحبها مؤنة الأوبة إلى كينونته والإحساس بعبء حملها. خذ، مثلاً، أهم المسائل الأنطولوجية المعروضة على أنظار الإنسان - ولتكن مسألة «موته» - الظاهر أن حياة الأغمار تسمح للفرد بأن يداري فكرة «الموت» وأن يوارئها. وذلك لا لأن «الغير» هو الذي من شأنه أن يموت وحسب، وإنما أيضاً لأن «من أمر الغمر ألا يموت أبداً»¹.

أو خذ مفهوماً آخر شأن «الفسحة» أو الفجوة؛ إذ يعبر هايدجر عن فعل الكينونة بنا بعبارة فسح المجال للكائن وتخليصه من زحمة حتى ينبدي هو وينجلي، ويستعير من لغة الغابة لفظ «الفسحة» أو «الفجوة» Lichtung، لا بمعنى الفسحة المضئية المنيرة وإنما، أساساً، بمعنى الفسحة الخفيفة اللطيفة حيث لا توجد كثافة الأشجار؛ أي حيث الخفة واللطافة وشفوف المادة الشجرية، أو قل: إن الفسحة تفيد معنى «تخفيف» الغابة أو «تحريرها» أو «تخليصها» من كثافة الأشجار حتى ينهض فيها فضاء حر ويتخلّص². فالفسحة تفيد لدى هايدجر معنى الخفة والشفوف واللطافة والتحرر من الثقل؛ بمعنى أن الكينونة ما شف عن الكائن وكشف عنه وحرره حتى ينفتح. ومن ثمة ضادت هي معنى ثقالة الشيء وإعتامه واغتمامه واكتنازه وكثافته، وإنما «الفسحة» ههنا العبارة عن تخفيف الكينونة. ولا يقال عن فسحة الغابة: إنها تظل منيرة حتى في الظلام، وإنما يقال عنها: إنها تنفسح وتنفتح أمام السائر وتخفف من ثقل وكثافة المادة الشجرية وغلظتها وسمكها واسودادها. فالفسحة تفيد هنا معاني «التحرير» و«التخفيف» و«التخليص». وشأن الكينونة أن تحرر الكائن من الزحمة، وأن تخففه من الكثافة، وأن تخلّصه من الثقالة؛ فتحمله

1 Heidegger, Martin, *Être et Temps*, p.492.

2 _____, *Questions IV*, traduction de l'allemand par Jean Beaufret, Paris, Gallimard, 1990, p.295.

أو خذ مفهومًا نحتة هايدجر وكنى به عن الفلسفة نفسها، من حيث هي تسأل عبارة عن دوامة لا تكاد تتوقف أو عن زوبعة لا تكاد تنتهي، هو مفهوم «الطرق الملتفة الملتوية» الذي يصف بها «معارج الفكر» و«متهاتات التسأل»، وسمى به أحد كتبه.

وقد استقى هذا المفهوم من الغابة السوداء، والتي كانت تتوّه بالإنسان طرقها ومسالكها الغابوية، وتتطوح به التطويح بحيث يؤدي المسلك منها إلى مسلك آخر بما لا يكاد ينتهي من المسالك، أو ما لا يكاد ينقضي من الدروب الملتوية، وكذلك الفكر يتوّه بصاحبه، ويلقي به فيما كان يسميه العرب القدامى: الترهات. ذلك أن التُّرْهَةَ: الطريق الصغير المتشعب عن الطريق الأعظم، والأصل فيها: الطَّرِيقُ الصَّغِيرَةُ الْمُتَشَعِّبَةُ مِنَ الْجَادَّةِ. وَفِي الصَّحاحِ: التُّرْهَاتُ غَيْرُ الْجَادَّةِ الطُّرُقُ الَّتِي تَتَشَعَّبُ، الْوَاحِدَةُ تُرْهَةً، فَارِسِيٌّ مُعَرَّبٌ. وَقَوْمٌ يَقُولُونَ تُرَّةً، وَالْجَمْعُ تَرَارِيهَ. (وَتَرِهَ) الرَّجُلُ، (كَسَمِعَ: وَقَعَ فِيهَا؛ أَوْ الْأَصْلُ) فِي التُّرْهَاتِ (لِلْقَفَارِ، وَاسْتُعِيرَتْ لِلْأَبَاطِيلِ). وَفِي الصَّحاحِ: ثُمَّ اسْتُعِيرَ فِي الْبَاطِلِ فَقِيلَ: التُّرْهَاتُ الْبَسَاسُ، وَالتُّرْهَاتُ الصَّاحِصُ، وَهُوَ مِنْ أَسْمَاءِ الْبَاطِلِ، وَرُبَّمَا جَاءَ مُضَافًا.

وتوجد إلى جانب لفاف السجائر، فوق الطاولة، ومن شأنها أنها قابلة للانكسار ... إلخ. ها أنذا أوظف ههنا سائر المقولات الأرسطية؛ من «كم» و«كيف» و«إضافة» و«متى» و«أين» ... لأصف ما يتبدى أمامي. وما أنساه هو أن هذا الشيء أولاً وقبل كل شيء، «كائن»؛ أي أنه صادر عن أمر «كن»، قد «حرّره» و«أبرزه» و«أظهره» و«أبداه»؛ أي أنني أغفل، من حيث لا أحتسب، عن أمر الكينونة فيه، فأصفه بما لا يحصى من الأوصاف وأنسى أهم أمر فيه: كينونته¹.

بيد أن المفترض تحصيله من هذا المثال لم يتحصل على التحقيق. ذلك أن الكينونة، إذ هي تهني الكائن، فإنها تتميز عنه وتخفف منه، وإذ هي تحرره، فإنها تتحرر منه أيضًا. وبلغة الملاحظة: إنها إذ تحرر حبال المركب تتحرر منه أيضًا. فهي تحرره من أعماق المياه التي سجن فيها لتدفع به نحو المياه الحرة ونحو الهواء الطلق. ولهذا يتحدث هايدجر عن تخلص الكينونة وتحررها². معنى هذا، أن الكينونة، إذ هي تُجلى الكائن، فإنها تستتر، وإذ هي تُبدى، فإنها تختفي، وإذ هي تُبينه، فإنها تنجب. ذاك معنى «انحجاب» الكينونة و«استتارها» و«استرارها» بما هو كنه لها حقيقي وليس شبيهيًا. فشان الكينونة أنها «إذ هي تتجلى فإنها تتخفف، وإذ هي تسر فإنها تستتر». ذاك لغز الكينونة التي منقلبها بين إظهار وإسرار، وإشهار واستتار، وانتشار واستتار. وما كان من شأن اللغز أن يحل الحل، وإنما الشأن فيه أن يُفهم الفهم³. والفكر الحق ما تذكر الكينونة إذ لاقى الكائن. والفكر الشبيهي ما نسيها إذ لقيه. والغالب على تاريخ البشر الشهادة على الكائن والتنكر للكينونة.

1 Tawarnicki, Frédéric, *A la rencontre de Heidegger : Souvenirs d'un messenger de la Forêt-Noire*, Paris, Gallimard, p. 150151-.

2 Ibid p.281.

3 Ibid P.281.

4. خطة هذا الكتاب

على أنني لا أريد أن أترك القارئ في خضم هذه المتاهة، وإنما من أخلاقيات التأليف التلطف في الأخذ بيد القارئ لإخراجه - ألطف خروج يكون - من متاهة الفلسفة. وذلك باقتراح خطة هذا الكتاب عليه.

يتألف هذا الكتاب من مدخل وأربعة أبواب:

يتناول المدخل - كما يشي بذلك اسمه - مسألة تميز الفلسفة عن سائر ما تتطلبه مباحث الإنسانية، ولا سيما منها التصوف، من المقبل عليها المرید لها. ثم سمات الفلسفة، على وجه السلب، أولاً، ثم على وجه الإيجاب، ثانياً. أولاً؛ بالتخلص من الآراء المسبقة والاعتقادات المستقرة. وثانياً؛ بالجمع بين التساؤلية في الطرح والنقدية، في التناول والنسبية، في الأحكام والعاقليّة، في التسويغ والإبداعية في المفاهيم.

ويدور الباب الأول من الكتاب - وعنوانه: لِمَ الفلسفة؟ - على مسألة ما إذا كانت ثمة من «حاجة إلى الفلسفة»، وما هذه الحاجة إن هي وُجدت؟ وذلك كله بالاستئناس بآراء الفلاسفة الذين طرحوا قضية «الحاجة إلى الفلسفة» - من أيام أرسطو إلى أيامنا هذه.

ويتناول الباب الثاني من الكتاب - والذي اختير له من العناوين العنوان التالي: لِمَن الفلسفة؟ - الحديث عن توجّه إلى الفلسفة. وبما أن غالب من يقبل على الفلسفة يكون فتى قد تلفح بحرقه أسئلة يحترق في أمرها، ولا يجد على الأغلب في وسطه من يروي غليله بالإجابة عنها، ويتوق إلى أن يقرأ لنفسه بنفسه في كتبها، ولربما صدّته بعض التأليف الفلسفية بسبب اعتياصها واستغلاقتها وعجمتها وعدم سهولة المأخذ منها وامتناع الاستمتاع بقراءتها وتلمظ الأفكار

المتداولة فيها، فإن هذا الباب تناول مسألتين أظن - بل أكاد أقطع في هذا ولا أستثني - أنه لأول مرة يتناولهما كتاب مؤنس في الفلسفة: باب ما سماه مؤلف الكتاب، أولاً، باسم «فلسفة الشباب» - وقد عنى بذلك ما كتبه الفلاسفة - في حادثة سنهم - من تساؤلات فلسفية ونقدية إن همّوا بها وهم لا يزالوا فتیاناً، حيث كان يحاذي سنهم سن قرائن الشباب، ويسامت عمرهم عمرهم؛ وذلك على نحو ما سوف يستكشفه القارئ الكريم ههنا، وهو يطالع لربما للمرة الأولى، على أفكار الفيلسوف الإنجليزي الشهير برتراند راسل، وكان آنذاك ما أتم بعد الخامسة عشر من عمره. كما يمكنه القارئ أن يطالع على ما دعاه المؤلف، ثانياً، باسم «الفلسفة إلى الشباب»، وقد عنى بهذه التسمية الكتابات التي توجّه بها الفلاسفة إلى الشباب، باحثين عما يميز هذا السن، مهتمين بما يناسب من آراء الفلاسفة أعمار الشباب. هذا في وضع، عادة ما تم فيه الاهتمام إما بفلسفة الكبار، أو مؤخراً بالفلسفة للأطفال، مع إهمال بيّن، في العالم العربي على الأقل، للكتب الفلسفية المؤلفة للشباب. ولهذا جاء هذا الباب للمساهمة في سد هذه الثلمة.

ويعالج الباب الثالث من هذا المصنف - على نحو ما يشي به عنوانه: «عَلَامَ الفلسفة؟» (أي على ماذا تدور أنظار الفلسفة والفلاسفة؟) - المباحث التي عالجتها الفلسفة؛ وذلك سواء في الفلسفة الكلاسيكية، أو الفلسفة الوسيطة، أو الفلسفة الحديثة، أو الفلسفة المعاصرة - وهي الحقب الأربع التي عادة ما يُحقّقُ بها تاريخ الفلسفة. ويأخذ هذا الباب - الذي يلقي نظرة غير مباشرة على تاريخ الفلسفة، متفادياً ما قد يؤدي إليه تاريخ مفصل للفلسفة من بث الملل في نفس القارئ، لا سيما من لا صبر له على القراءة المتأنيّة الطويلة - نماذج مباحث فلسفة: أكانت قديمة (شأن مبحث «الميتافيزيقا» الشهير) أم

بتنا نعيشه في العالم العربي: ذلك أن أهل الفلسفة العرب المعاصرين إما أنت واجد أن هواهم شرقي صرف؛ بحيث لا يكادون يعرفون إلا تراث الشرق، أو أنت مُلّف أن هواهم غربي محض؛ بحيث يكون لتراث الشرق احتقارًا منكراً في إطار مغالاة في «مديح الغير» وقد قُرن «بجلد الذات». وكلا الموقفين يفضي، آجلاً أم عاجلاً، إلى مأزق: ينتهي أهل الموقف «التغريبي» الصرف إلى عجز التغريبيين القح عن فرض أنفسهم في الغرب، وقد اكتفوا بالتهميش على كتاب الفلسفة الغربية وبالتقميش (من قَمَش الشيء: جَمَعه من ها هنا وها هنا)، اللهم إلا فيما نذر؛ وبالمثل، ينتهي أصحاب الموقف «الأصالي» المغالي إلى العجز عن نقل ذخائر الشرق إلى مستوى العالمية، وقد حكم ذووه على التراث الفلسفي الشرقي بمزيد عزلة عن الحاق حتى بتيار «الفلسفة العابرة للثقافات» الذي بدأ ينتشر، ويا للمفارقة الغربية، في الجامعات الغربية نفسها. والحال أن على المفكر العربي الأصيل اليوم أن يرفع شعار القبيباتي: استلهامي زيتونة أصيلة لا شرقية الشرق ولا غربية الغرب، بل بالأحرى هي شرقية وغربية معاً. إذ ثمة على وجه الدوام جسور وصل بين الفلسفات.

وفي الجملة، يهدف هذا الكتاب إلى تقديم الفلسفة إلى القارئ المقبل عليها، أو إعادة تقديمها إلى القارئ الذي نفر منها أول وهلة وعند بادئة النظر، أو التذكير بها للقارئ الذي سبق له أن استأنس بها ويريد أن يختبر نفسه فيما حصل له به «أنسة» و«ألفة».

حديثه (مثيل مبحثي «فلسفة التاريخ» و«فلسفة الدين»)، ويرجئ الحديث عن مباحث الفلسفة المعاصرة الأخرى إلى الباب الأخير، حيث يعرض فيه أهم تطورات الفلسفة في العقود الماضية القليلة.

ويدور الباب الرابع من هذا المدخل إلى الفلسفة - وقد تسمى باسم «الأمّ الفلسفة؟» [أي: إلى ما ذا تسير الفلسفة؟] - قضية حاضر الفلسفة ومستقبلها؛ وذلك من خلال فصلين: فصل يخصه المؤلف لإلقاء نظرة مجملّة على تطور الفلسفة في أيامنا هذه: أكانت تقاليد الفلسفة اليوم السائرة من التخالف إلى التحالف، ومن التنازع إلى التآلف، ومن التجاهل إلى التعارف، أم كانت تجديدات الفلسفة النظرية في العلم والمعرفة والذهن واللغة والمنطق ... أم كانت هي إبداعات الفلسفة العملية في الأخلاقيات والسياسيات والاعتقادات والجماليات والإعلاميات والتكنولوجيات ... وفصل ختامي يفرده المصنف إلى مسألة إلى أين تسير الفلسفة المعاصرة، ويحاول أن يرسم فيه معالم هذا السير: نحو مزيد من «التنوع» - الخروج من شرنقة الفلسفة الغربية إلى أفق الفلسفة البينية الثقافية - و«التأنت» - تفكيك «الذكورية» نحو مزيد احتفاء بالفلسفات التي باتت تنتجها نساء. إذ يشهد عصرنا هذا على أكبر مساهمة نسائية في الفلسفة لم يقيض لها أن شهد عليها قطعاً أي عصر من العصور.

على أنه يتعين أن يؤخذ بعين اللّحظ أن عناوين هذه الأبواب كلها عبارة عن أسئلة تسعى إلى أن تعالج - عن طريق طرح الأسئلة الأربع: لِمَ الفلسفة؟ ولِمَنُ الفلسفة؟ وعَلَامُ الفلسفة؟ وإِلَامُ الفلسفة؟ فضلاً عن سؤال البدء الوارد في المدخل: «ما الفلسفة؟» - صميم الاشتغال بالفلسفة، كما يحضر شرقاً وغرباً، مازجاً في ذلك بين الفلسفة الغربية والفلسفة العربية الإسلامية، وماذا جسور التواصل التي تكاد تنقطع بينهما، والتي كان من أثرها هذا «الفصام» الذي

الباب الأول



لِمَ الفلسفة؟



في الحاجة إلى الفلسفة
أو
حاجة الحاجة



انشغالات حياة الشعوب والأفراد قد لاذت أنها بالصمت»¹.

والحال أن مما قد يلزم عن هذا الرأي أن تبدو عبارة «الحاجة إلى الفلسفة» وكأنها من جنس «الألفاظ الأضداد»؛ بحيث تمسي تدل على أمرين متضادين: من جهة، تمسي تدل على أنها «عمدة الحاجات» باعتبار؛ وذلك بالقدر نفسه الذي تمسي تدل فيه من جهة أخرى، على أنها «فُضلة الحاجات» باعتبار آخر؛ أي أنها تمسي تدل، بالجملة، على حاجة «رئيسة» أو «أصلية»، وعلى حاجة «ثانوية» أو «فرعية» معًا. فهي في الآن نفسه «عمدة» الحاجات، وهي «فضلة» الحاجات. وفي تلك لعمرنا، تكمن «الهشاشة» التي رافقت دومًا ولا تزال ترافق فكرة «الحاجة إلى الفلسفة»: هذه الحاجة التي هي على التدقيق فُضلة، وتلك الفضلة التي هي على التحقيق عمدة.

وموقف الفلاسفة بعامة، في أمر التساؤل عن «الحاجة إلى الفلسفة» - وتابعه السؤال عن «منفعة الفلسفة» أو عن «فائدة الفلسفة» - دائر على توجهين: موقف استعلائي، وموقف واقعي. من جهة، يرفض الموقف الاستعلائي طرح موضوع «الحاجة إلى الفلسفة» أو «جدوى الفلسفة» أصلًا، وذلك على نحو ما ذهب إليه الفيلسوف الألماني فريدريش فلهلم شلنج (1775-1854) لما قال - في مقدمة محاضراته حول منهج الدراسات الأكاديمية - : «أن نثير الحديث عن منفعة الفلسفة: ذاك في رأيي أمر مضاد لكرامة هذا العلم. ومن شأن ذلك الذي لا يملك سوى طرح هذا النوع من الأسئلة ألا يكون إنسانًا في مستوى امتلاك ناصية فكرة الفلسفة». إنما شأن الفلسفة، عند شلنج، أنها فوق كل منفعة، وذلك مثلما كان قد فعل بشار بن برد لما هو عيب عليه أنه خالف

الباب الأول

لِمَ الفلسفة؟

في الحاجة إلى الفلسفة أو حاجة الحاجة

في تقديمه للطبعة الثانية من كتابه «المنطق الكبير»، يطرح الفيلسوف الألماني الشهير جورج فلهلم هيغل (1770-1831) مسألة «الحاجة إلى الفلسفة» كما عولجت عند متفلسفة الإغريق. وسرعان ما يستحضر قول الفيلسوف الإغريقي أرسطو (384 ق.م - 322 ق.م): «فحسب لما هو تم إشباع كل ما هو ضروري حاجي، وكل ما يمت بصلة إلى رغد العيش ويلبي حاجات الحياة، بدأ أنها وأنها فقط البحث عن المعرفة الفلسفية». ويعلق هيغل على هذا القول بالقول التالي: «بالفعل، تفترض الحاجة إلى الانشغال بالفكر الخالص - الفلسفة - طريقًا طويلًا يكون قد قطعه العقل البشري، حتى أنه يمكن أن نقول إن هذه الحاجة - الحاجة إلى الاشتغال بالفلسفة - إنما هي حاجة الحاجة التي تمت تلبيتها أو إشباعها. وتكمن حاجة الحاجة في ضرورة ألا تكون ثمة من حاجات بقيت تحتاج إلى إرضاء أو إشباع». وهو يصل هذا القول بفضل القول: «ينبغي على هذه الحاجة، إذن، البلوغ إلى مرحلة الحاجة إلى تجريد المادة والحدس والخيال، إلخ، عن الاهتمامات العينية للشهوة والغرائز والإرادة - وهي المادة التي تبقى فيها تحديدات الفكر متضمنة منضوية. ففي أشكال هدوء مجالات الفكر الذي بلغ مرتبة درك نفسه، والذي أمسى لذاته ومن أجل ذاته، تكون كل

1 Hegel, Georg Wilhelm Frédéric, *Morceaux choisis*, traduction d'Henri Lefebvre et Norbert Guterman, Paris, Gallimard, 1969, Tome I, p. 24-26.

الحي وتفاعلها المتبادل، فتصير منفصلة عن بعضها البعض، يكون هذا الأمر أنها مؤذنًا بميلاد الحاجة إلى الفلسفة».

ويتساءل هنا الفيلسوف الألماني مارتن هايدجر (1889-1976) في التعليقات التي خص بها هذه الفقرة من فقرات هيجل: ترى، ما الذي تعنيه ههنا «الحاجة إلى الفلسفة»؟ وما صلة هذه الحاجة بالوحدة وبالعمومية؟ ويجيب: لمفهوم «الحاجة» دلالتان؛ واحدة سلبية: أن تحتاج إلى شيء، إنما معناه أن: «تشرع بغياب هذا الشيء وبفقدته وبضرورته في الوقت نفسه»؛ ومن ثمة تكون الحاجة معبرة عن الشقوة والخاصة والعوز والضعف. ويمكن أن تكون لهذا المفهوم أيضًا دلالة أخرى إيجابية هذه المرة، وهي: «أن تكون في حاجة مسيسة إلى شيء ما، إنما معناه أن تسعى إلى كسبه، أن تجهد وتجتهد بغاية حيازته». وبناء على هاتين الدالتين، يطرح هايدجر خيارًا بديلًا بين المعنى الأول: من جهة أولى، خيار: هل ثمة شيء يحتاج إلى الفلسفة؟ بمعنى أئمة أمر بحاجة إلى الفلسفة؟ ومن جهة أخرى، خيار: هل الفلسفة نفسها بحاجة إلى أمر آخر، وتسعى إليه وتجهدها نفسها إلى بلوغه؟ ويجيب هايدجر: «يريد هيجل أن يبين عما الفلسفة بحاجة إليه لكي تكون فلسفة حقة»¹.

لكن دعنا بداية ننظر في «فلسفة الحاجة» نفسها، وذلك قبل أن نبادر إلى النظر إلى «الحاجة إلى الفلسفة».

I. في فلسفة الحاجة

لعب مفهوم «الحاجة» دورًا بالغ الأهمية في تاريخ الفلسفة، ومع ذلك يبدو أن هذا المفهوم لم يُستكشف بعد الاستكشاف الجدير به. فالمؤلفات الفلسفية في موضوع «الحاجة» عزيزة الوجود؛ اللهم باستثناء نماذج تُعد على رؤوس الأصابع.

العروض في بعض أشعاره، فما كان منه إلا أن قال: «أنا فوق العروض»؛ فكذلك هي الفلسفة، عند شلنج، شأن حالها أن تقول: «أنا فوق المنفعة». قال الرجل: «إنما الفلسفة تقع موقعًا أعلى من كل حاجة إلى أن تُحاكم أو إلى أن تُقوّم تبعًا للمنفعة. فليست توجد الفلسفة اللهم إلا بقصد ذاتها، ولا توجد بقصد آخر اللهم سوى ذاتها. ولأنَّ يُعَدَّ شيء يوجد لقصد آخر غير ذاته، فإن في ذلك تدميرًا لكنّه الخالص تدميرًا مباشرًا»¹. ومجمل القول، فإنه حسب ما يذهب إليه هذا الرأي الذي يمثله شلنج خير تمثيل: إنما الفلسفة غاية ذاتها، وهي ليست في خدمة شيء آخر، بل هي غاية نفسها الغاية النهائية. إنما غاية الفلسفة أن تكون الفلسفة غاية. وغاية الفلسفة أن لا غاية لها. بل هي «واضعة» الغاية للأشياء. وهي واهبة الغايات. ومن ثمة، لا معنى للسؤال عن «الحاجة إلى الفلسفة» أو عن «النفع من ورائها» أو التساؤل عن: «لِمَ تصلح الفلسفة يا ترى؟»

هذا من جهة، ومن جهة ثانية ثمة موقف أكثر «واقعية» ينطلق من فكرة أن الفلسفة، بما أن من شأنها أن تسائل أي شيء السؤال، فإنه ينبغي أن تبدأ أول ما تبدأ بنفسها، فتسائل نفسها: ترى، ما الحاجة إليها؟ وما الجدوى منها؟

وهكذا، إذا ما نحن، مثلاً، سألنا هيجل نفسه عن «الحاجة إلى الفلسفة»، كان جوابه الشهير الذي يقول فيه إن الباعث على الفلسفة إنما هو «التمزق» الذي يحدث أن يصيب كبد الحياة في مقتل؛ فيحولها إلى أضداد متنافرة متضادة: العقل والفهم، والعقل والهوى، والعقل والإحساس ... ذلك أنه عند هيجل من المعروف أن: «التمزق هو منبع الحاجة إلى الفلسفة». ولذلك فإن هيجل يرى أنه: «عندما تغيب قوة التوحيد من حياة الناس، وتفقد التعارضات ترابطها

1 Schelling cité par Courtine, Jean-François, » Du besoin de (la) philosophie in revue : Critique, n°369, Février 1978, p. 140.

1 Heidegger, Martin, Questions IV, p. 222-223.

عدة: تأتي الفلسفة السياسية في مقدمة هذه المباحث - من أرسطو إلى راولز وحديثه عن «الحاجات الأولية» - ثم تليها الفلسفة الاجتماعية وفلسفة الحق وفلسفة النفس وفلسفة الفعل وفلسفة القيم ... فهذه كلها «مباحث» فلسفية شأنها أن تنظر - سواء بالذات أو بالعرض - في موضوع «الحاجة»؛ على أن أغلبها ينطلق من مقدمة مضمرة مفادها أن الإنسان هو، أولاً وقبل كل شيء، «كائن حاجي»؛ أي أنه كائن ذو حاجات ... وذلك إلى حد أنه يمكن المغامرة بتوليد تعبير «الإنسان المحتاج» أو «الإنسان الحاجي» أو الإنسان الذي يحتاج إلى ...» - Homo Indiget - وهو التعبير الذي نجده في بعض نصوص الأقدمين؛ شأن القديس أوغسطينوس (354-430 م) والقديس توما الأكويني (1224/24-1274 م) مثلاً في قوله: كما أن الجسد يحتاج إلى الراحة، فكذلك هي الروح تحتاج بالقدر نفسه إلى اللعب [الإيقا، 4، 16، 2] ... غير أنه ليس هذا مكان بسط نقاشات الفلاسفة في هذا الأمر؛ لأن «فلسفة الحاجة» غير مقصودة لذاتها هنا، وإنما المقصود «الحاجة إلى الفلسفة».

ومهما يكن من أمر، فقد دار النقاش في هذا المألف على مواضيع عدة أقر المتناقشون أن ليس من شأنها أن تستنفذ من جميع وجوها:

1. لماذا تم إهمال النظر في أمر «الحاجات»؟ وما الذي أدى يا ترى بالفلاسفة إلى هذا الإهمال؟
2. ما هو دور «الحاجة» ودلالاتها بمعزل عن اهتمام الفلسفة السياسية الأولي بهذا الأمر؛ أي داخل تاريخ الفلسفة بعامه؟ وما الدور الذي لعبته «الحاجة»، مثلاً، في فلسفة الفعل أو في فلسفة النفس؟
3. ما هي طبيعة «الحاجات»؟ وكيف ترتبط «حاجات الإنسان» بجوانب معينة من «طبيعته»؟

ثم بعد هذا وذاك، فإن أغلب مظان الحديث عن «الحاجة» - في تاريخ الفلسفة - منبثة في ثانيا كتب الفلاسفة، بحيث تحتاج من الباحث إلى أن يُخرجها التخرّيج اللائق بها، حتى ينشئ منها متناً مناسباً؛ لا سيما وأن انبثاقها يكاد يجعل منها شيئاً خفياً مخفياً لا يظهر للباحث إلا عند طول إمعان.

هذا ويعتبر عام 2003 عامًا فلسفيًا هامًا في أمر استكشاف شأن «الحاجة»، بل و«فلسفة الحاجة». إذ ائتلف، بفضل دعوة من المعهد الملكي للفلسفة بإنجلترا، في College Hartfield بجامعة دورهام (إنجلترا)، مجمع من الفلاسفة من أنحاء العالم، وذلك بغاية قضاء نهاية أسبوع في تقليب جوانب من هذه «الأرض المجهلة» incognita terra التي هي «الحاجة» و«فلسفتها». ثم سرعان ما أثمر هذا المجمع عن كتاب يحمل العنوان الدال الذي خُصص بأكمله للنظر الفلسفي في «الحاجة»: «فلسفة الحاجة» (2005)¹.

وهكذا، صار الحديث اليوم عما سماه كاتب افتتاحية كتاب «فلسفة الحاجة» باسم «مُنظري الحاجات» needs-theorists، أو ما يمكن أن نسميه باسم «مُفكّري الحاجة»، أمرًا ممكنًا. ونعني بمفكري الحاجة الفلاسفة - القدماء والمعاصرين - الذي أفردوا في مصنفاتهم مؤلفًا أو فصلًا أو حتى فقرة للنظر الفلسفي في أمر «الحاجة» وفي شأن «الحاجات». هم إذن أولئك الفلاسفة الذين نظروا في أمر الحاجات، وذلك على عكس التيار الأعظم من الفلاسفة الذين كادوا أن يتجاهلوا شأن «الحاجات» التجاهل أقصاه. وفضلاً عن هذا الأمر، صير إلى الحديث عن «فلسفة الحاجة» باعتبارها مبحثًا فلسفيًا خاصًا ومفردًا ومميزًا.

هذا ويشكل موضوع «الحاجة» و«الحاجات» ملتقى مباحث فلسفية

1 Reader, Soran (Editor), *The Philosophy of Need*, Royal Institute of Philosophy, Supplement 57, Cambridge - New York - Melbourne, Cambridge University Press, 2005.

ذكرت في تقديمها للكتاب الأول أن الأسئلة التالية هي التي ينبغي أن تشكل الاهتمامات الأساسية لفلسفة الحاجة في زمننا هذا:

1. ما هي الحاجات الأهم أخلاقياً وسياسياً؟
2. أين تكمن أهمية هذه الحاجات؟
3. كيف يمكن إقناع المعارضين بقبول أهمية الحاجات؟
4. وكيف يمكن تبديد كل الشكوك بهذا الصدد؟

هذا، وتجدر الإشارة إلى أن سنة 1987 كانت سنة عناية بفلسفة الحاجات بامتياز. فقد صدرت فيها أهم الأعمال في «فلسفة الحاجة» قبل أن يصدر الكتاب الجامع الذي ألعنا إليه فيما قبل. وقد تميز جماعة من الفلاسفة، الأنجلوسكسون بالخصوص، بكونهم من أهم «مفكري الحاجة» اليوم؛ شأن جاريت تومسون، صاحب كتاب «الحاجات» (1987)، ودافيد ويغنز، صاحب البحوث عن «الحاجات»؛ وأهمها بحث «ادعاءات الحاجة» (1987)، الذي نشره ضمن كتابه: «الحاجات والقيم والحقيقة»، وديفيد برايبورك صاحب كتاب «تلبية الحاجات» (1987).

ثم أعقبت هذه السنة الخصبه بفلسفة الحاجة سنوات عجاف، إلى أن عادت السنة الخصبه عام 2003؛ فكان أن طلع علينا الفيلسوف لورانس هاملتون بكتاب: «الفلسفة السياسية للحاجات» (2003). ثم كان ما كان من أمر الكتاب الجماعي الذي ألعنا إليه أعلاه والموسوم باسم «فلسفة الحاجة» (2003).

وبالجملة، يحتفظ «فلاسفة الحاجة» بأهم الأسئلة التي تطرح في هذا المضمار:

1. ما هي الأخطاء التي يرتكبها معارضو فلسفة الحاجة بإهمالهم للحاجة؟
2. بمعزل عن الفلسفة السياسية والأخلاقية - التي شأنهما العناية بموضوع

4. ما المجهودات التي يمكن أن تبذل بغاية إيجاد أفضل سبيل لتوصيف مسؤولياتنا في علاقة بحاجاتنا، وذلك على اعتبار أن الناس لا زالوا يقلقون ويتساءلون ويتشككون فيما يخص «حاجاتهم»؟
5. ما اللغة القمينة بالتعبير عن أمر «الحاجة»: أهى لفظة «الحاجة» نفسه؟ أم هي ألفاظ بديل: مثيل «الحقوق»؟ ونظير «الإقدرات»؟
6. كيف نعمل على إعانة ذوي الحاجات المادية والمعنوية؟

غير أن هذا المجمع المذكور أعلاه لئن هو أرسى أصول «فلسفة الحاجة»، فإنه لا بد من الإشارة إلى الذين مهدوا له السبيل. وهنا يمكن أن نلمع إلى العمل الذي أشرفت عليه الفيلسوفة النيوزيلاندية جليان بروك التي أنجزت رسالة دكتوراه حول «الحاجات» عام 1993. إذ عنيت هي أول ما عنيت، بالأهمية الأخلاقية والسياسية للحاجات، وبعد ذلك استمرت في استكشاف الدور المهم الذي يمكن أن تلعبه الحاجات في النظرية المعيارية؛ لا سيما في العدالة التوزيعية، مستشكلة بذلك موضوع «الحاجات» من جانبين: ما هي «الحاجات»؟ وما هي «المسؤوليات» المرتبطة بالحاجات؟ تأسيساً عليه نشرت بحثها عن: «هل إعادة التوزيع لإعانة المحتاجين أمر غير عادل؟» وذلك ضمن مشاركتها في كتاب: «الخيارات الضرورية [الحاجية]: مسؤولياتنا في الاستجابة إلى حاجات الأغيار» (1998)¹. وبناء عليه أيضاً نشرت بحثها الآخر: «الحاجة والعدالة التوزيعية» (2013) الذي استشكلت فيه أمر «الحاجات»، طارحة السؤالين الأساسيين في هذا الصدد: ما الذي تعنيه «الحاجات»؟ ولماذا ينبغي يا ترى العناية بها؟² وقد

1 Brock, Gillian, *Is Redistribution to Help the Needy Unjust?*, In *Necessary Goods: Our Responsibilities to Meet Others' Needs*, Ed., Gillian Brock, Lanham, Boulder, New York, Oxford, Rowman and Littlefield, 1998.

2 _____, "Need and Distributive Justice", In *The Routledge Companion to Social and Political Philosophy*, Ed. Jerry Gaus and Fred D'Agostino, New York, Routledge, 2013.

الجواب: «ولماذا عليهم أن يفعلوا ذلك؟ إذ قلما يبدي الإنسان العادي اهتماماً بمناقشة قضايا الفلسفة!» وجواب هربرت صمويل: نحن لا نستطيع أن نستميل الإنسان العادي إلى طرح قضايا الفلسفة وتتبعها بالاستناد إلى لغة شديدة التخصص حد العجمة والتعالي. إذ ثبت عنده أن: «ما كتب في لغة هرمسية [= مستغلقة] لن تقرأه إلا القسس». لا سيما وأن من شأن الفلسفة أن توفر للإنسان العادي نظرة واسعة حول الحقيقة أكثر مما يمكن أن توفرها له العلوم المتخصصة التي قد تؤدي إلى ألوان من سوء الفهم كثيرة. وفي ذاك الأمر يكمن واجب الفلاسفة في مواجهة الأزمة الحالية الناتجة، في جزء كبير منها، عن أزمة العلم. وهكذا، كان الأمر يتعلق، في خطاب هربرت صامويل، بالحاجة الآنية إلى الفلسفة أمام جيل وصفه بأنه جيل: «غير راض، قلق، ومشوش البال». وقد انهمرت على ناشر المجلة الفلسفية البريطانية إجابات عديدة من بعض أهم فلاسفة بريطانيا آنذاك.

ونظراً إلى أنه ليس يمكن بسط آراء كل الفلاسفة الذين تفاعلوا مع خطاب هربرت صامويل، فإنه يمكن أن نكتفي باستعراض رأي أحد أبرز فلاسفة ومؤرخي إنجلترا آنذاك روبين جورج كولنجوود (1889-1943) - صاحب كتاب «اللفياتان الجديد» (1942). ففي شهر يوليو من عام 1934 كتب هذا الفيلسوف رسالة مفتوحة إلى مدير مجلة فلسفة (المجلد 9، العدد 35، يوليو 1934) حملت عنوان الأمر نفسه: «الحاجة القائمة اليوم إلى الفلسفة»¹. وقد ميز في هذه الرسالة بين رأيين حول «الحاجة إلى الفلسفة»:

الرأي الأول يذهب إلى القول بأن الفيلسوف يقدر على كل شيء، على شاكلة الفيلسوف الحاكم عند أفلاطون، وإن ما قصد أفلاطون أن يخول إليه كل ذاك

الحاجة - هل الحاجات هامة؟ وما طبيعتها؟ وكيف تتناسب هي مع الطبيعة البشرية؟

3. كيف يمكننا أن نستجيب الاستجابة الأفضل لمسؤولياتنا الخلقية ذات الصلة بحاجاتنا وبحاجات الآخرين باعتبارنا، وباعتبارهم معاً كائنات محتاجة؟

II - في الحاجة إلى الفلسفة

وبعد، هل من حاجة إلى الفلسفة؟ تلك قضية يمكن أن نؤرخ لها بعدد من المحطات:

في عام 1935، طرحت مجلة أنجلوسكسونية صادرة عن المعهد البريطاني للفلسفة سؤال «الحاجة القائمة اليوم إلى الفلسفة». وقد أجابت عن هذا التساؤل زمرة من فلاسفة بريطانيا آنذاك. وفي الأصل، وردت إثارة التساؤل في خطاب للفيلسوف ورجل السياسي البريطاني هربرت صامويل - صاحب كتاب الاعتقاد والفعل (1937) - وهو السؤال الذي بموجبه تأسس المعهد البريطاني للفلسفة. وكان تساؤله هذا عن الحاجة الراهنة إلى الفلسفة قد نشره في كتاب: «الفلسفة والإنسان العادي» (1932)، وفحواه: أن الإنسان العادي، أوعى بذلك أم لم يَ، منخرط في الفلسفة متورط فيها، وذلك بفعل متطلبات حياته الخاصة. ومن ثمة، يحق لهذا الإنسان أن يطلب من المختصين ألا يبقوا بعيدين في برجهم العاجي متوارين، وأن ينزلوا إلى المعترك، وأن يأخذوا زمام المبادرة في الصراع الاجتماعي الذي من شأنه أن يقود نحو حياة متطورة. وقد لاحظ هربرت صامويل بأن العلماء من ذوي الاختصاصات العلمية المختلفة شرعوا في تقريب معارفهم إلى الأذهان بلغة عادية، وكانت استجابة الجمهور سخية ممتنة. وبناء عليه، تساءل: لِمَ لَمْ يَحْذُ الفلاسفة حذو العلماء في هذا الشأن؟ قد يكون

1 Collingwood, Robin George, *The Present Need of Philosophy*, in *Philosophy*, 1934, pp 262- 269.

فإن من شأنها أن تلبي اليوم الحاجة إلى إقناع الجميع بأن التقدم معقول¹. بناء عليه، يرى كولنجوود أن ما نحتاج إليه اليوم يتمثل في اعتبار أن المؤسسات الاجتماعية والسياسية إنما هي من صنع إرادة الإنسان، وأنه مهمًا تضمنت هي من شرور، فإنه يمكن تجاوز هذه الشرور التجاوز.

ومنذ نصف قرن بالتمام والكمال، أصدرت مجلة «نقد» الفرنسية الرصينة (العدد 369، فبراير 1978) عددًا خاصًا عنونته بالعنوان الإشكالي: «الفلسفة رغم كل شيء»، جمعت فيه ثمانية عشر شهادة لبعض أهم أهل الفلسفة بفرنسا من جاك بوفريس إلى كليمون روسي مرورًا بفرانسوا شاتلي وجيل دولوز وباسكال أنجيل وإمانويل ليفيناس وجون فرانسوا ليوتار وغيرهم كثير ... من مختلف المشارب الفلسفية، قارية كانت أم أنجلوسكسونية، فضلًا عن تيارات ماركسية وبنوية وهايدجيرية وحداثية وما بعد حداثية ...

وفي افتتاحية المجلة، أوضح جون بيبيل، باسم محرري المجلة، دلالة العبارة «الفلسفة بالرغم من كل شيء» مبررًا أن المقصود بعبارة «كل شيء» إنما هو أمر أشبه شيء يكون بكشكول يكاد يجمع كل شيء؛ بحيث يذهب من أشكال العقدية والطائفية والهجوم على الفلسفة التي أمست تتهدد الفلسفة في مقتل، إلى أشكال القلق التي بدأت تساور بعض الفلاسفة عندما أمسوا يُسألون عن طبيعة عملهم، فألى طريقة تصور تدريس الفلسفة بل ومحاصرتها من لدن العقل الحيسوي التقني ... ولاحظ صاحب الافتتاحية أنه بالرغم من الضنك الذي أمست تعيش عليه الفلسفة، فإن عددًا هامًا من شباب الباحثين باتوا يتعاطون إلى الفلسفة؛ ولذلك فسحت لهم المجلة أبوابها للتعبير عن تصوراتهم للحاجة إلى الفلسفة، وذلك بالقدر نفسه الذي أعطيت الكلمة فيه إلى بعض

السلطان الذي عُزي إليه. وهو الرأي الذي يستبعده كولنجوود بعد أن يؤكد على أن الفلسفة لا يمكن أن تأتي بحل سحري machina ex Deus للمشاكل العملية، وأن تملي الحل الصحيح لهذه المشكلة أو لتلك من مشاكل الأخلاق، والتنظيم الاقتصادي، أو السياسة الدولية؛ إذ لا شيء في عمل الفيلسوف يؤهله إلى توجيه دفعة سفينة جيل حائر عبر الصخور والأمواج المتلاطمة إلى بر الأمان. والأمر أشبه شيء يكون ببحار وجد نفسه هكذا فجأة عن غدارة بدون أداة ملاحية وخريطة وبوصلة، فإنه حينها حتى عالم الفلك الملكي، الذي قد يكتشفه بين المبحرين، لا يمكنه أن يفعل له الشيء الكثير، وإنما يتعين عليه أن يكون حكيماً في أن يستنجد ببحار مجرب خبير.

وثمة رأي ثان يذهب إلى أن ليس بمستطاع الفيلسوف أن يفعل أي شيء، وإنما هو متفرج لا فاعل ومشاهد لا مشارك ومبتعد متنحي لا منخرط متورط.

والذي عند كولنجوود أنه: «لئن هو ما كان الفيلسوف قائد سفينة، فإنه ما كان بالمثل أيضًا مجرد متفرج ينظر إلى السفينة من وراء نافذة دراسته». وإنما هو جزء من فريق وعضو في جملة. لكن ما وظيفته بالذات التي تدعو إلى الحاجة إليه؟ هنا يعمد كولنجوود إلى عقد المقارنة بين مرحلة طفولة العلم، في بداية القرن السابع عشر الميلادي، حين لاحظ أن الحاجة إلى الفلسفة عَبرَت حينئذ عن نفسها في الحاجة إلى أن تسهم الفلسفة بالقناعة القائلة بأن الطبيعة قابلة لكي تُفهم بالعقل البشري، وأن المسائل التي يطرحها العلم قابلة لأن تُحل، وذلك بالمقارنة مع القرن العشرين حين أمسى يُنتظر من الفلسفة أن تسد الحاجة إلى الإتيان بالقناعة بأن التقدم البشري أمر ممكن، وأن مشكلة الحياة الخلقية والسياسية - هذه المرة - قابلة لأن تُحل الحل. وهكذا، فإنه لئن هي لَبَّت الفلسفة - في الحالة الأولى - الحاجة إلى إقناع الجميع بأن الطبيعة معقولة،

1 Collingwood, Robin George, *The Present Need of a Philosophy* p. 264.

يتفادون طرح ثلاثة أسئلة تشكل الأجوبة عنها أساس فكر الإنسان وإحساسه وما يأتيه من فعل، أكان واعيًا بذلك أم لا؛ وهي على الترتيب: تُرى، «أين [أوجد] أنا؟ وكيف أَعْلَمُ ما أنا إياه وأَحْقُّهُ؟ وما الذي ينبغي لي أن أفعله [أسلكه]؟

تَرى الفيلسوفة أنه لما يبلغ الناس السن الذي يقتدرون فيه على الإجابة عن هذه الأسئلة، يعتقدون اعتقادًا راسخًا أنهم يعلمون كيف يحييون عن هذه الأسئلة علم اليقين. أين أنا؟ لنقل: أنا [أوجد] في نيويورك. وكيف أعلم هذا الأمر؟ لنقل: أعلمه بداهة. وما الذي ينبغي لي أن أفعله؟ هنا يحدث بعضُ من تردد: لا يكون المرء على بَيِّنة تامة من أمره، لكن الجواب العادي: أنا أفعل كما يفعل كل الناس. لكن القلق يظل يرافق أصحاب هذه الأجوبة. وهم لا يكتشفون أن المشكلة تأتي من هذه الأسئلة التي تُركت من غير جواب حسن، وأنه لا وجود اللهم إلا لعلم واحد يمكنه أن يجيب عن هذه الأسئلة - الفلسفة - ذلك أن من شأن الفلسفة أن تدرس الطبيعة الجوهرية للوجود وللإنسان ولصلة الإنسان بالوجود. وبينما لا تهتم العلوم الأخرى اللهم إلا بجوانب خاصة من الوجود، فإن الفلسفة تهتم بالجوانب المتعلقة بكل ما يوجد. ففي مجال المعرفة، تعد العلوم الخاصة بمثابة الأشجار، وتعتبر الفلسفة بمنزلة المنبت الذي على أساسه تنبت الغابة. ولهذه الحيثية، لن تقول لك الفلسفة ما إذا كنت موجودا بنيويورك أم بزنجر، لكنها يمكن أن تقول لك: أأنت موجود في كون تحكمه نواميس طبيعية، ومن ثمة فهو كون ثابت قار مطلق قابل أن يُعرَف؟ أم أنك أنت موجود داخل عماء لا يمكن أن يُفهم بفهم، أو أن يدرك بعقل، تكتنف وجودك معجزات وعجائب غير قابلة للدرك والفهم، ويسيل العماء بك سيلانًا لا يقف ولا يهدأ ولا يقبل أن يدرك أو يحقق، بينما عقلك في أثناء هذا عاجز كل العجز عن فهمه؟ والأشياء من حولك: أهي مجرد وهم ليس إلا؟ أَفَهَلْ هي، يا

شيوخ الفلسفة بفرنسا، وإلى بعض «معتزلة» و«منفردة» و«متوحدة» الفلاسفة، والتي عبرت المجلة عن سرورها باستيعاب آرائهم في المجلة. وكما عبرت الافتتاحية عن ذلك، فإن تجميع أهل المقالات في حاضِر الفلسفة واستفتاء آرائهم فيها وتخريجها ما كانت الغاية منه غاية سجالية؛ إذ لم تَسَعِ المجلة إلى مساجلة أي كان أكان معاديًا للفلسفة أم مناصرًا لها لكن بطريقته الخاصة.

أما بعد، من هم مفكرو الحاجة إلى الفلسفة؟ وما هي الأسئلة الأساسية التي طرحوها في صلة بهذه الحاجة؟ جوابًا عن السؤال الأول، يمكن أن نعتبر بعامة كل الفلاسفة «فلاسفة حاجة إلى الفلسفة»، ويمكن أن نعتبر بخاصة الفلاسفة من أرسطو إلى اليوم قد عبروا التعبير عن هذه «الحاجة إلى الفلسفة». ونذكر منهم ههنا نموذجين اثنين: نموذج أنجلوسكسوني (الفيلسوفة الأمريكية آين راند) ونموذج قاري (الفيلسوف الفرنسي فانسون ديكومب). وقد تحدد عندهما السؤالان الأساسيان حول «الحاجة إلى الفلسفة»: سؤال اللّمية: (سؤال «لِمَ؟» في صيغة: لِمَ - أو لماذا - الحاجة إلى الفلسفة؟) وسؤال «المُنَيَّة»: (سؤال: مَن؟» في صورة: تُرى، مَن يحتاج إلى الفلسفة؟)

1. نموذج أول: مَن يحتاج إلى الفلسفة؟ (آين راند)

في خطاب ألقته الفيلسوفة الأمريكية آين راند (1905-1982) - صاحبة مذهب «الفلسفة الموضوعية» Objectivism - يوم 6 مارس من عام 1974 على فصل المتخرجين من الأكاديمية العسكرية للولايات المتحدة الأمريكية «ويست بوينت»، تطور بعد ذلك إلى كتاب حمل العنوان: «الفلسفة: من يحتاج إليها» (1984) - وكان آخر كتاب أعدته بناء على اقتراح من ناشرها حول ضرورة تطوير حدس يتردد في كتاباتها مفاده أن ما من إنسان إلا وشأنه أن ينطلق من مقدمات فلسفية مضمرة، ثم سرعان ما وافتها المنية قبل إصداره، فكان ما كان ... في هذا الخطاب، انطلقت الفيلسوفة الأمريكية من ملاحظة أن معظم الناس يمضون سحابة حياتهم وهم

لا ننتبه إلى أننا نملك ضرباً من الفلسفة العفوية؛ بحيث أننا نتبنى مواقف فلسفية من غير ما أن نعلم أنها فلسفية ومن دون أن ندرك مَنْ هم أصحابها من الفلاسفة. وهكذا، فإن الموقف الذي يعلن أنه غير متيقن من أي شيء كان، إنما هو تبني لموقف الفيلسوف الإسكتلندي ديفيد هيوم (1711-1776). والقول بأن الفعل الوضيع وإن كان كذلك فإنه فعل بشري، فلا أحد كامل في هذا العالم، وإنما الكل شاهد على هشاشة البشر وعلى تناهيه، إنما هو تبني موقف القديس أوغسطينوس (354 - 430 م). وقولك: «هذا الأمر لربما كان حقاً عندك، وما هو بحق عندي»، إنما هو تبني لموقف الفيلسوف البرجماتي الأمريكي وليام جيمس (1842 - 1910 م). وقولك: «لا بد من فعل الأمر الضروري الذي ليس منه بد»، إنما هو تبني لموقف الفيلسوف الألماني المُحدَث هيغل (1770 - 1831 م). وقولك: «لا أستطيع إثبات ذلك ولكنني أشعر أنه حق»، إنما هو تبني لموقف الفيلسوف الألماني كانط (1724 - 1804 م) ... وقولك: «عليك أن تتصرف أولاً، ثم أن تفكر ثانياً»، إنما هو تبني لفلسفة الفيلسوف الأمريكي جون ديوي (1859 - 1952 م).

قد يقول قائل: «إنما هذا كلام قلته في مناسبة معينة، ولا يستقيم أن أردده في كل المناسبات». الحال أن هذا القول بدوره إنما هو تبني لفلسفة هيغل. وقد يقول هذا القائل: «إنما الاتساق شيطان الأرواح الدنيئة»، وجواب آين راند: هذا رأي نُقل عن الفيلسوف إميرسون نقلاً من دون علم. وقد يعترض معترض فيقول: «لكن، أليس يمكن التوفيق بين هذه الأفكار الفلسفية المختلفة حسب ما تتطلبه الأوقات»، وجواب الفيلسوفة: هذه فكرة تلقاها السائل من ريتشارد نيكسون الذي تلقاها بدوره من وليام جيمس. والحال أن هذا الأمر يُظهر أهمية

تري، توجد باستقلال عن كل ملاحظ؟ أم هي من إنشاء الملاحظ وخلقها؟ أم هي موضوع للوعي البشري أم هي بالضد فاعلته؟ ذاك فرع من الفلسفة ينظر في الوجود بما هو موجود.

ومهما يكن جوابك عن أسئلة هذا الفرع، فإنك لا محالة تواجه للسؤال الآخر: من أين لك أن تعلم ما تعلمه؟ أأنت تعلم ذاك بعقل أم بالهام أم بحواس؟ أتراك أنت عالمه بكسب أم تراك أنت عارفه بوهب؟ وهل تعلمه بعلم يقيني أم بعلم ظني؟ وتلك مملكة الإستمولوجيا أو نظرية المعرفة التي شأنها النظر في الإنسان بحسبانه كائنًا عارقًا.

ويشكل هذان الفرعان - الميتافيزيقا والإستمولوجيا - الأساس النظري للفلسفة، أما الفرع الثالث - الأخلاق - فهو بمنزلة تكنولوجيايتها. وليست الأخلاق بالمنطبقة على أي موجود أتي كان، وإنما شأنها أنها تنطبق على كائن واحد هو الإنسان. لكنها تنطبق على مختلف مناحي حياته: طبعه، أفعاله، قيمه، صلته بجملة الوجود. والشأن فيها أن تعيّن دليلاً لقيادة اختيارات الإنسان وأفعاله.

على أن بين أسئلة الميتافيزيقا والإستمولوجيا والإثيقا (الأخلاقيات) تعالق. فلا يمكن أن يسلك الإنسان في هذا الوجود، وأن يفعل وأن يتصرف من غير معرفة بأسئلة الوجود والمعرفة. وعلى أساسها يُبنى فرع رابع من فروع الفلسفة هو فلسفة السياسة، وهو الفرع الذي يحدد مبادئ منظومة اجتماعية سليمة. كما يُبنى علم الجمال الذي يتعلق بحاجات وعي الإنسان.

وجواباً على أولئك الذين يغمزون ضد الفلسفة، فيقول لسان حالهم: «لا حاجة بي إلى المجردات، وإنما أنا أريد المشخصات والعيانيات؛ ومن ثمة لا حاجة لي إلى الفلسفة، أية فلسفة كانت ما كانت!» تجيب آين راند بأننا عادة ما

فالحاجة هذه أمر مفروغ منه - وإنما يكمن الأمر في أي فلسفة نحتاج إليها؟ إذ الحاجة كائنة ومتمكنة، قائمة وواقعة، وإنما نوع الحاجة - أي حاجة هي؟ وإلى أي فلسفة بالذات؟ - هو الأمر المُشكّل.

وهنا تنطلق الفيلسوفة الأمريكية من سؤال مقرر عندها: مَنْ ذا الذي يعطي للثقافة - التي ينغمر فيها عامة الناس - نبرتها ويكسبها نكهتها؟ وجوابها: حُفَيَّةُ الناس: الفلاسفة. أما الآخرون، فشأنهم أنهم يتبعون إما عن قناعة أو عن غير قناعة. والحال أنه عندما يهجر الناس العقل، فإنهم سرعان ما يدركون أنها ليست فقط انفعالاتهم التي يمكن أن تقودهم، إنهم إنما يعلمون علم اليقين سوء منقلب أن يكونوا لا يعبرون إلا عن انفعال واحد: انفعال الرعب. لقد أظهر الشباب - المحروم من كل وسائل المعرفة - أنه يبحث عن وسيلة للانفلات من الواقع - المخدرات - ومن رعب عجزه عن مواجهة الواقع. هؤلاء أناس لا يطيقون استقلالهم، وهم يبحثون عن تذوق سورة رغبة جارفة، أغلبهم لم يسمع قط بالفلسفة، لكنه يحتاج إلى أجوبة أساسية عن أسئلة جوهرية لا يجروا على طرحها، وهم يأملون في أن تملي عليهم «القبيلة» ما الذي ينبغي عليهم أن يفعلوه، وكيف عليهم أن يعيشوا. وها هم قد صاروا على استعداد لأن يسلموا أنفسهم إلى كل راقى وشيخ روجيه وديكتاتور دموي قادم. وإن أخطر الأمور التي يمكن أن يُقدّم عليها امرؤ لهي أن يتخلى عن استقلاله المعنوي لصالح الغير ...

وإن أهمية الفلسفة - التي تعكس الحاجة إليها - لتكمن في أن يقرأها المرء بغاية أن يدافع عن نفسه ... بل وحتى ضد بعض الفلسفات «السيئة» نفسها. ومن شأن الممارسة الفلسفية أن تمنح الإنسان القدرة على الموقف الفكري الجيد، وأن يملك المراقبة الفخورة والمؤدبة على عقله ...

الأفكار المجردة - التي يعيها غير الفلاسفة على الفلاسفة - والتي تنطبق على الكثير من الأوضاع المشخصة.

والحق أن هذه الأفكار قد تتعارض في الشخص نفسه. وهنا تأتي الحاجة إلى الفلسفة: إنما الفلسفة هي مَنْ مَنْ شأنه أن يدخل الانسجام على ما يتعارض من الأفكار. ومن ثمة، فإن الإنسان، بوسمه إنساناً، ما كانت له الخيرة في ما يتعلق بالحاجة إلى الفلسفة. إنما الخيار الوحيد هو بين أن يعتمد المرء على تحديد فلسفته عن طريق سيرورة فكر واعية بذاتها عقلانية منضبطة تقوم على المشاورة المنطقية مع الذات أو مع الغير، وبين أن يترك الأمر على عواهنه حيث تتراكم سلة من المهملات، والاستنتاجات غير المبنية على أساس، والتعميمات الخاطئة، والتناقضات غير المحددة، والشعارات غير المهضومة، والأمان غير الواقعية المستجمعة في فلسفة شوهاء ... فاختر فليس فيها من حظ لمختار. فقد تحصّل لأنه لا بد من الترجمة الواعية والعاقلة للمبادئ، وإلا فإن التعويل على الانفعالات مؤذ بصاحبه ومود به إلى التهلكة، بحيث أن صاحب الفلسفة الشوهاء لا يعرف أي قوة عمائية يخدمها. ولهذا كان عماء عمى مزدوجاً: عمى عن العالم من حوله [عمى البرانية]، وعمى عن عالمه الداخلي في جوفه [عمى الجوانية].

والذي عند آين راند: كلا؛ ما كانت الانفعالات بأدوات للاستعراف على العالم وعلى الذات، ولا ينبغي لها أن تكون كذلك. ومن ثمة تستنتج هي الاستنتاج العجيب التالي: «أشد البشر حاجة إلى الفلسفة هم أولئك الذين لا يهتمون بالفلسفة». فالبشر الذين لا يلقون إلى الفلسفة بالاً، إنما حقيقتهم أنهم يتشربون مبادئها من البيئة الثقافية المحيطة بهم - المدارس والجامعات والكتب والمجلات والجرائد والسينما والتلفزيون ... - وليس الأمر يكمن في أننا نحتاج إلى الفلسفة أم لا نحتاج إليها -

تدافع عنه اكتشافاته ... أما الفيلسوف، فليست له سوى الكلمات دفاعاً ضد الخلط الذي يجعل منه إنساناً مندوراً إلى تربية الشعب وإلى تأطير الجماهير ...

والحال أن إرادة تذويب الفيلسوف في صورة «المثقف» إنما اقترن بفلسفة تاريخ أعلنت عن موت الذات والوعي والإنسان والمؤلف ... بل والفلسفة نفسها، في تعريض من ديكومب بالنيوية وما بعدها التي كانت مسيطرة في السبعينات والثمانينات من القرن الماضي. وقد تُصورت «نهاية الفلسفة» على أنها نهاية «فلسفة الوعي» في الدفاع عن ادعاءاتها الأساسية: وها نحن قد صرنا مع «العلوم الإنسانية»، إلى الحديث عن «اللاوعي»؛ وذلك بحيث أُمسى كل شيء «لا وعياً»، وقد حدث اختزال الفلسفة إلى مجرد أنترولوجيا - إنسية مزدهية بالوعي محتفية به - وتم اختزال «العلوم الإنسانية» إلى مباحث في اللاوعي، وأقيم عداًء مستفحل بين هذه وتلك.

والحق أن ما هذه الموجة - في رأي ديكومب - سوى تعبير عن عودة إلى «المثالية» في صورة صراع بين مبدأ «الأنا» ومبدأ «اللا أنا» على نحو ما نجده عند الفيلسوف الألماني فيشته (1762 - 1814) مثلاً. لكن، يطمئنا ديكومب، في هذا الإعلان عن «نهاية الفلسفة»، على النحو الذي يبشر به هذا التوجه، ثمة بالضد «بداية للفلسفة»: إذ «حيثما المهلكة، فثمة المنجاة»، كما قال الشاعر الألماني الشهير هولدرلين. أو لم ينبهنا جورج غيسدورف إلى ذلك حين قال: «لم تفلح فلسفة بعينها في وضع حد نهائي للفلسفة، مع أن هذه هي الأمنية الدفينة لكل فلسفة»¹؛ وآلم يدعونا إتيان جيلسون إلى التفكير في أن لا فلسفة استسلمت لحفاري قبرها أبداً، بل هي التي حفرت قبورهم، وذلك حين قال: «إن لمن شأن الفلسفة أن تفلح دوماً في

2- نموذج ثان: لماذا الحاجة إلى الفلسفة؟ (فانسون ديكومب)

كتب الفيلسوف الفرنسي فانسون ديكومب (1943-) مقالة بالمجلة الفرنسية الشهيرة «débat» تحت عنوان: «الحاجة إلى الفلسفة» (1980)¹. يبدو أنه كان يصفى فيها الحساب ضد النزوع الماركسي والإلتزامي بعامة الذي طغى على فرنسا منذ نهاية الحرب العالمية الكبرى، والذي شكل سارتر والتوسير وجهيه الأكبرين. ذلك أن الحاجة إلى الفلسفة عنده، تلبية لحاجة إلى المقاومة، وبينما الإلتزاميون من الفلاسفة - والذين أمسوا يسمون باسم «المثقفين» - يرون أن المقاومة مقاومة للنظام السياسي، وللظلم الاجتماعي، وللخطر الرأسمالي، فإن ديكومب يرى أن المقاومة هي بالأولى مقاومة الفيلسوف لما اعتبره ديكومب «الخلط» و«الخطر» الذي استبد بالفرنسيين منذ عشرين حولاً؛ ويعني به ضمن ما يعنيه، تحول رجالات الأدب والفكر الفرنسيين إلى «مثقفين»؛ أي تحولهم من منتجي مدركات وأفكار إلى «مروجيها» و«ناشريها» و«مذيعيها». وما من وسيلة للفلسفة عنده، لمقاومة ذلك سوى الكلمات - التساؤل اللغوي. وليس الخطر ينسب إلى فلان أو إلى علان، وإنما إلى «الخصم الحميمي» للفكر عند كل واحد من متفكرة ومتأدبة ومتفنتة فرنسا. وإن إحدى أهم صور هذا اللبس الذي دها الفكر والأدب والفن الفرنسي لهو صورة «المثقف» التي انتشرت الانتشار أشده. وحسب هذه الصورة، فإنه لا يكون المثقفن مثقفاً عندما يبدع وإنما عندما يروج لفكرته، وقس على ذلك الحال حال المتأدب والمتفلسف. وإنه لزمّن الدعاية والترويج، وإنه لعصر «المثقف» بامتياز وبلا مدافعة.

على أن الفيلسوف يبقى، حسب رأي ديكومب، هو الشخص الأكثر هشاشة والأكثر تهديداً من لدن صورة «المثقف» المكتسحة هذه: فمن شأن الرسام أن تدافع عنه لوحاته، ومن شأن عالم الرياضيات أن تدافع عنه رموزه، ومن شأن المؤرخ أن

1 Gusdorf, George, *Mythe et Métaphysique*, Flammarion, Paris, 1953, p.7.

1 Descombes, Vincent, Le besoin de philosophie , in revue: Le débat, n°4, 1980, p. 2224.

من حيث يشعرون أو لا يشعرون، من الفلسفة متحًا، كما أنهم يتوسلون إلى مفاهيم يمكن أن توصف بأنها مفاهيم «فلسفية» أصلًا. فضلًا عن هذا وذاك، فإن الحقوقيين أحوج ما يكونون إلى التعلم من والتمرس بالوظيفة النقدية التي تقوم عليها الفلسفة ... أكثر من هذا، يمكنه أهل القانون أن ينهلوا مما يسميه الباحث «تراث [الفلاسفة] المتهاكمين العموميين» - شأن نيتشه وفوكو ودريدا - والاستعانة به على نقد الممارسات القانونية وعلى تحسينها.

والحال أن موقف البرجماتيين ذاك إنما يخفي خصومة بين نزعتين إبستمولوجيتين: النزعة التأسيسية Foundationalism، والنزعة المعادية للنزعة التأسيسية Nonfoundationalism. تريد النزعة التأسيسية - كما يدل عليها اسمها - أن «تؤسس» للأحكام القانونية تأسيسًا - والمؤسس الموكل إليه هنا بهذه المهمة هي الفلسفة؛ بحيث يرى «التأسيسيون» أن مهمة فلسفة الحق تكمن في أن تقيم وأن تنصب المبدأ التأسيسي والميكانيزمات البنائية باعتبارها أسس الممارسات الشرعية القانونية. ومن بين هؤلاء المحسوبين على «التأسيسيين» الفيلسوف الحقوقي الأمريكي ريتشارد دووركين (1931-2013). أما الفلاسفة «غير التأسيسيين»، فيرون أن «السياق» لا «الأساس» هو المهم. وهكذا يذهب الفيلسوف الأمريكي ميخائيل فالتزر (1935-) والفيلسوفة الأمريكية التركية الأصل سايلة بنحبيب (1950-) إلى القول بـ «عدالة سياق»؛ أي إلى القول بـ «عدالة سياقية» وليس «عدالة تأسيسية». إذ الذي عندهما أن ما من عدالة أيًا كانت إلا وهي «عدالة منظورية»؛ أي أنها عدالة من منظور معين؛ بحيث تمثل مصالح اجتماعية خاصة. ولا وجود لعدالة مؤسسة تأسيسًا إطلاقًا. وهم يرون أن الحقيقة إنما هي بناء يبنى اجتماعيًا، وأنه لا وجود لنقطة ارتكاز - نقطة أرخميدس - يمكن أن ندرك الواقع - الحق - من خلالها. ومن بين هؤلاء

دفن حفاري قبرها¹؟ فقد تحقق، أن دور الفلسفة إنما يكمن في مقاومة هذا التيار. وما مستقبل الفلسفة، إن حقق أمره، سوى مستقبلنا في الفلسفة.

III - في الحاجة إلى الفلسفة: نموذجان من العلوم الاجتماعية والعلوم الدقيقة

1. نموذج من العلوم الاجتماعية: هل المحامون - والحقوقيون بعمامة - يحتاجون إلى الفلسفة؟

سبق أن أكد الفيلسوفان الأمريكيان البرجماتيان ريتشارد رورتي (1931-) وستانلي فيش (1938-) أنه ليس للفلسفة من أثر على الممارسة القانونية (الهم إلا من حيث أن هذه الممارسة تقتضي القوة الخطابية، عند فيش، وهي نقطة اللقاء الوحيدة بالفلسفة). أكثر من هذا، أكد الفيلسوفان على أنه ليست الفلسفة فحسب غير قادرة على أن تستعمل بغاية منح أسس - دعائم - ميتافيزيقية للممارسات القانونية، ولكنها غير قادرة أيضًا على أن تستعمل بغاية نقد القانون نقدًا. وقد رد الباحث باتريك لانطا على هذه الادعاءات، في بحثه الموسوم بالوسم الموحي بصدد ما نحن فيه: «هل يحتاج أهل القانون إلى الفلسفة؟»²، فبادر إلى فحص القوة العملية والتطبيقية للفلسفة، لا سيما في مجال الحقوق والقانون. وإذ يتفق مع الفيلسوفين في نزعتهم المضادة للتأسيسية - لا يمكن التأسيس للقانون أصلًا، لا سيما التأسيس الميتافيزيقي - فإنه يؤكد على أن شأن أهل القانون أنهم يستعملون مقولات استدلالية تمتح،

1 Gilson, Etienne, cité in: Sociétés: Revue des sciences humaines et sociales. (37), 1992, p. 1397.

2 Lenta, Patrick, Do Lawyers need Philosophy? , South African Journal of Philosophy, (221), pp 82-87, 2003.

في جهازهم المفاهيمي¹. ويتوجب عليهم أن يتعلموا كيف يحسنون الإصغاء إلى تعدد الأصوات، وكيف يدققوا النظر في العلاقات المعقدة لبنية القانون والمجتمع، مثلما أن عليهم أن يتنبهوا إلى نسبية المعايير القيمة ...

2. نموذج من العلوم الدقيقة: حاجة الفيزياء إلى الفلسفة

طرح عالمان وفيلسوفان فيزيائيان ألمان هما ماينارد كوهلمان وفولفغانغ بييتش منذ عقد ونيف سؤالاً وجيهاً: ما هي «فلسفة الفيزياء»؟ ولماذا يا ترى نحتاج إليها؟² وذلك في إطار ندوة لتقويم الفيزياء وفلسفتها بألمانيا. وقد ذكرنا بداية، بأن «فلسفة الفيزياء» مبحث فلسفي ما فتئ يزدهر في العقود القليلة الأخيرة، وأنه تخصص يجد موقعه بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية. وتهتم «فلسفة الفيزياء» بتأويل النظريات الفيزيائية، كما تعنى بالمشاكل الجوهرية للفيزياء الأساسية. فضلاً عن أنها تنظر في الادعاءات الأساسية التي تنهض عليها الفيزياء، وتعمل على نقد الاعتقادات الساذجة في المعنى الحرفي للنظريات الفيزيائية. وقد طرح هذان الباحثان أحد عشر أطروحة حول فلسفة الفيزياء: قضاياها، إشكالاتها، علائقها بغيرها من المباحث ... ينبو المكان هنا عن بسطها، لكنها تشي كلها بحاجة الفيزياء المعاصرة إلى فلسفة تعنى بها وتجلي غامضها وتؤول مشكلها.

المعادين للنزعة التأسيسية، فيش ورورتي اللذين يذهبان إلى أن شأن الممارسة الشرعية-القانونية أن تكون مكتفية بذاتها اكتفاء، وأن لا حاجة بها إلى «النظرية»؛ أي إلى الفلسفة.

لكن الفيلسوف ألان هوتشيسون، وإن كان يقف ضد النزعة التأسيسية، ويؤمن بعدم جدوى البحث عن أسس مطلقة، يجد في استبصارات بعض الفلاسفة - من أمثال نيتشه وفوكو ودريدا وآخرين - معيناً ثراً لطرح القضايا القانونية. إذ الشأن في هؤلاء الفلاسفة أنهم يتممون الممارسات القانونية بمنحها نقط انطلاق بدءاً من حالات مُشكلة في الواقع؛ ومن هنالك، فإنه يمكن الاستفادة منهم للتدخل في الممارسة القانونية، وبيان أبعادها السياسية (سياسة الحق، سياسة الحقيقة ...).

ويعتبر باتريك لانطا - صاحب البحث - نفسه ذا نزوع براني externalist، فيرى أنه لا يمكن تصحيح القانون من داخل منظومة القانون نفسها، وإما من خارجها، من المجتمع ومن السياسة. على أنه، مع ذلك يعتبر نفسه فيلسوف حق «غير تأسيسية»؛ أي لا يريد أن يؤسس ميتافيزيقياً - أي فلسفياً - للقانون. وهو يؤمن بأن الفلسفة الحقوقية إنما تشي عن صلة قائمة بين اقتصاديات القوى، وإنتاج الحقيقة في القول الشرعي القانوني، مؤكداً على راهنية «الأجندة الراديكالية للفلسفة» التي كان قد حددها ميشيل فوكو في بحثه في مقال كانط - «ما التنوير؟» - (1982) والتي تعين مهمة الفلسفة في «التحليل النقدي».

ويخلص الباحث إلى أنه، ضداً على فيش ورورتي، فإنه يتعين على الحقوقيين وعلى أهل القانون وعلى المحامين أن يهتموا بالفلسفة، وأن يكونوا متحررين من «عقدة النظرية». ذلك أن من شأن الفلسفة أن تؤهل هؤلاء إلى التفكير

1 Lenta, Patrick, *Do Lawyers need Philosophy*, p95.

2 Kuhlmann, Meinard, and Pietsch, Wolfgang, "What Is and Why Do We Need Philosophy of Physics?" *Journal of General Philosophy of Science*, vol 43, N°2, December 2012.

خاتمة: هل يحتاج التفكير في المستقبل إلى الفلسفة؟

ذاك سؤال طرحه مفكران مستقبليان: ستيفن ميليت ودافيد ستالي في بحث يشي عنوانه بما نحن بصدده: «هل التفكير في المستقبل يحتاج إلى فلسفة؟»¹ وقد انطلقا فيه من ملاحظة أنه لئن كان القدماء قد حددوا الفلسفة على أنها «محبة الحكمة»، فإنه بعد تبدل الأحوال، ها نحن اليوم أمام جيل نشأ على محبة المعلومات والتجارب والإحصاءات والدراسات، وها هو أمر المستقبل وقد أمسى أمرًا مدعاة للريبة. ومن هنا أتى تساؤل الباحثين: أَوَ ثمة حقًا اليوم فلسفة للمستقبل على غرار فلسفة الفيزياء وفلسفة الأحياء وفلسفة التاريخ وفلسفة الاقتصاد؟ أم هل التفكير في المستقبل يحتاج إلى فلسفة؟ وقد أجاب صاحب البحث بكل عزم وحزم: أجل. وهما يؤكدان على الحاجة إلى فلسفة للمستقبل تجمع أشتات أنظار الباحثين المستقبليين الفلسفية، وتشكل نواة صلبة يقام عليها كل تفكير مستقبلي وتمنح المفكرين المستقبليين صمام أمان أمام كل تشكيك يطال مبحثهم. وإلا فإنه طالما لم يحدث ذلك، فإن: «منزلتنا، بحسباننا مهنيين محترفين للنظر في المستقبل واستطلاع طلعه، ومصادقية انشغالنا، سوف تبقى أبد الدهر معرضة إلى تحد خطير»².

والحال أنه لا إمكان لرفع هذا التحدي - في رأي الباحثين المستقبليين - اللهم إلا بإقامة ما يسميانه «ميتافيزيقا المستقبل»؛ بحيث تثار وتعالج أسئلة ميتافيزيقية حول المستقبل من جنس: هل نحن في أمر المستقبل مسيروون أم مخيرون؟ وما الذي يمكن أن يسيرنا؟ وما الذي يمكن أن يخيرنا؟ ولهذا السبب، يوجه الباحثان

نداء إلى «المستقبليين لتطوير وجهة نظر ميتافيزيقية ومروية كبرى للمستقبل»¹. وهما ينتهيان إلى صياغة معالم فلسفة في المستقبل يحتاج إليها المعتنون بالدراسات المستقبلية وتقوم على محاولة الإجابة عن الأسئلة التالية:

1. **مسألة الوجود:** هل المستقبل يوجد؟ أي هل هناك مستقبل حقًا؟ وهذه مسألة تتضمن التساؤلات الفرعية التالية: ما هذا الذي نفكر به بالذات حين نفكر في المستقبل؟ أَوَ ثمة مستقبل واحد أم ثمة أنحاء متعددة من المستقبل؟ وما الذي يعنيه الحديث عن «أنحاء عدة من المستقبل ممكنة»؟ وهل يمكن أن نعزو درجات إلى هذا الاحتمال المتعلق بالمستقبل أو ذاك؟ ما هي البدائل المستقبلية؟ وعلى أي أساس تنهض وتقوم؟ هل المستقبل ظاهرة يمكن أن تُحلل وأن تُلاحظ؟ أم هو بناء ذهني للتجربة البشرية - شأن الرياضيات أو الموسيقى - ما كانت له أبدًا مضاعفات على العالم الواقعي الحق؟

2. **مسألة المعرفة:** هل يمكن أن نعلم ما المستقبل وأن نتحدث عن ذاك الحديث؟ ما دور التحليل في التفكير المستقبلي؟ وما أدوار كل من الحدس والحكم المستند إلى الخبرة والخيال في التفكير المستقبلي؟ ولئن ما كان المستقبل بالأمر الذي يراد، فعلى أي أساس نوجه حججنا في استقباله؟ أَوَ لا يكون النظر في المستقبل مجرد لعبة لغة على نمط فيتجنشتين؟

3. **مسألة المنهج:** ما هو «موضوع» التفكير المستقبلي؟ وهل يمكن أن نغير سلوكياتنا المستقبل؟ وإلى أي حد يُعد التفكير في المستقبل تفكيرًا «موضوعيًا»؟ أم أنه يبقى مجرد تفكير «ذاتي» ليس إلا؟

1 Millet, Stephen M, and Staley, David J, "Does Future Thinking Need a Philosophy?", *World Future Review*, October-November 2009.

2 Ibid, p. 23.

1 Millet, Stephen M, "Does Future Thinking Need a Philosophy?", p. 26.

الباب الثاني



لِمَن الفلسفة؟



فلسفة الشباب والفلسفة إلى الشباب





فلسفة الشباب



فلسفة كان له تأثير بالغ فيه. وعديد منهم قام بالتسجيل بعد ذلك في قسم الفلسفة بالجامعة، ثم صار أستاذ فلسفة؛ وكل ذلك بناء على تجربة اللقاء بأستاذ الفلسفة والتأثير بدروسه.

ولعل العديد من شبابنا يذكر أيضًا أول لقاء له بفيلسوف: ذات يوم في معرض كتب، أو ذات فرصة في نادي قراءة، أو ذات مرة في ندوة فكرية ...

دعونا نطالع تجربة أحد شباب الفلسفة بفرنسا - والذي صار فيما بعد فيلسوفًا تامًا - هو روبير مسراحي. إذ يذكّر في سيرته - «الحص والصخر» (2012) - أنه في عام 1943 - وكان آنذاك لا يزال تلميذ ثانوية يبلغ من العمر سبعة عشر عامًا - كيف قيضت له الأقدار أستاذ فلسفة اسمه ريمون بولان، وكيف تخرّج على يديه. وقد حكى عن أستاذه هذا سيرة، فقال عن لقائه به وعن أثره فيه: «أنا مدين له بالكثير. على يديه تعلمت الصرامة في التفكير والتحرير والكلام، وعلى يديه صرت أقرأ بينوزا [الذي أمسى فيما بعد «فيلسوفي المفضل» كما يقول مسراحي]، ومن خلاله أيضًا انتهيت إلى الانتباه إلى الكتاب الذي نشره سارتر فيما بعد (وهو كتاب «الوجود والعدم»)¹

وقد حدث أن كلفه الأستاذ عام 1943 بحث، وذلك على غرار ما كان كلّف به زملاءه؛ فما كان منه إلا أن عدّ هذا البحث الشرارة التي أيقظت نجابته الفلسفية الغافية. وقد حكى روبير مسراحي في سيرته «الحص والصخر»، فقال:

شرع الأستاذ في إثارة اهتمام [تلامذته] بنيتشه (أدمنتُ مطالعة كتبه كثيرًا وتعلقتُ به في تلك الفترة، ونسختي من كتاب زرادشت جلدًا لي أخي باللون الأزرق الداكن)، ولكنه فتح أعيننا، بالأساس، وعلى نحو غير مباشر على سبينوزا: بما

1 Misrahi, Robert: *La nacre et le rocher, une autobiographie*, Editions les belles lettres, Paris 2012, p. 70.

الفصل الأول

فلسفة الشباب

«كنت فيلسوفًا شابًا، وسرعان ما شعرت وأنا ألتحق

بقسم الفلسفة أن هذا القسم هو بيتي».

جادمير: التلمذة الفلسفية

ما المقصود بفلسفة الشباب؟ وهل هي تعني، يا ترى، النظر الفلسفي في الشباب؟ أم هي تفيد، خلاف ذلك، نظر الفلسفة والفلاسفة في شبابهم؟ أم أنها تدل، أخيرًا، على الفلسفة التي أنشأها الفلاسفة أيام شببيتهم؟

الحال أن هذه العبارة تعني، في هذا المقام، ما كتبه الفلاسفة في مرحلة شبابهم. ترى، في ماذا كان يفكر شباب الفلاسفة وهم في أوائل مسيرتهم الفلسفية وبواكيرها؟ وكيف كانوا يفكرون فيما فكروا فيه من موضوعات فلسفية؟ أم كيف اهتموا إلى ما عرّف عنهم من أفكار خلال مرحلة نضجهم الفلسفي؟

وإذ كان يستحيل جمع كل النصوص - الانطباعات، المذكرات، التأمّلات - التي دوّنها الفلاسفة ورووا فيها أول اكتشاف لهم للفلسفة، وخطّوا فيها بواكير أنظارتهم الفلسفية، وحرروا فيها بواكر أفكارهم، فإنه تكفي من البيدر السنبلة. وههنا نقدم نماذج من فلسفات الشباب هذه.

لكن، قبل ذلك دعونا نُذكّر بما يلي:

كثير من الشباب، في الدول العربية التي تدرّس فيها الفلسفة في قسم الثانوي، لا جرم يذكر انطباعه عن أول حصة تلقاها في الفلسفة، وعن أول أستاذ

أيضاً بالأساس إلى العنصر الجوهرى الذي أتاح له الجواب على الاعتراض الذي كنتُ أبديته على الفيلسوف سبينوزا؛ أي استحالة تأسيس أخلاق (أخلاقيات) على أساس الحتمية (الجبرية)»¹.

تأسيساً على هذا الإعجاب بكتاب سارتر، أعرب الشاب عن الرغبة في مقابلة الفيلسوف. وقد استرسل روبير مسراحي في البوح بظروف وشجون لقائه بسارتر، فقال:

«كنتُ قد أبديتُ آنذاك الرغبة في ملاقاته [= سارتر]. لكن، أنى لي أنا الطالب اليهودي، «البروليتاري» والمعزول، أن أتوصل إلى سارتر؟ وإذ كنتُ أجهل مراسم ذلك (الكتابة إلى الناشر)، وجهتُ رسالتي إلى «السيد سارتر، مقهى فلور، باريس، وحدث أن وصلتِ الرسالة! وكان أن أجابني ثمانية أيام بعد ذلك. بقيتُ هادئاً ركيناً مشدوهاً: [قلتُ في نفسي] أنا الذي نجوت بأعجوبة من [بطش] الاحتلال، وهربت بالاتفاق من كل الحملات، وشرعتُ بفضل قسيس في متابعة الدراسات التي كنتُ أرغب فيها، والتقيتُ بكوليت [تلك المرأة التي صارت زوجته في ما بعد]، وحفظتُ ذكرى هيلينا [وهي المرأة التي كانت حبيبة مراهقته]، ها أنا أروح الآن إلى التعرف على الفيلسوف العظيم جداً، جون بول سارتر! ونسيتُ من فرط جلال هذا المقام زيارتي الدرامية إلى مستشفيات الأمراض العقلية [كانت أمه قد جُنَّتْ وأدخلت المارستان]، وذهلتُ عن البطالة المتوطنة في، وسوء التغذية الذي أصابني منذ صغري. لكن مع ما كنتُ أعيش، مجداً وفخراً، كنتُ أحيا على أمل اهتبال فرصة حياة إجلال وذهول، وهي فرصة ما كانت مسبوقة ولا لها مثال. وفي الوقت نفسه، كنتُ أشعر شعوراً أعرب عنه ببداهة بسيطة: «كلا، الأمر عادي»، إنه أنا. أنا الذي استوعبت «الوجود والعدم». وكان عليّ أن أنتهز الفرصة وأن أفيد من «الحظ» وأن

أنه كلّفنا في يوم من الأيام بتحرير موضوع بدءاً من قضية من قضايا كتاب سبينوزا [كتاب الأخلاق، القضية IV، 54] ضد الندم؛ فكان أن آليتُ على نفسي إلا أن أخبر الفيلسوف عن قرب. وبدءاً من تلك الفترة (1943) أمسى سبينوزا فيلسوفي المفضل المحبوب، وتكشف لي شيئاً فشيئاً أنه الأهم [من بين الفلاسفة]، وذلك بقدر ما كنتُ أتقدم في المعرفة التي كنتُ أكسبها عنه بوسائلها الخاصة...¹

وقد كان الفتى روبير، وهو تلميذ في الثانوي، يحلم بأن يُصبح في المستقبل أستاذ آداب؛ فإذا به، بعد صدفة لقائه بريمون بولان وتلمذته على يديه، يهتدي إلى أن «الفلسفة هي ما يريد أن يتعلمه، وهي ما يروم أن يُعلّمه»².

ثم حدث أن صدر كتاب سارتر «الوجود والعدم»، في نهاية 1943-1944، وكان عمر روبير مسراحي آنذاك 17 سنة وكان سن سارتر قد ناهز 38 سنة. وكان الفتى قد تسجل، في بداية السنة الجامعية، بقسم الفلسفة في السوربون. قرأ مسراحي كتاب الوجود والعدم، أولاً، بتنبيه من أستاذه في الفلسفة ريمون بولان. وإليك، عزيزي القارئ، كيف يصف التأثير الذي تركه كتاب «الوجود والعدم» فيه بالقول:

«ألا كم فوجئتُ وتحمسْتُ وذهلتُ؛ وذلك لدواع ثلاثة: يقدم فيه المؤلف فلسفة جذرية في الحرية أيام كان الاحتلال، ويؤسس مذهبه على وصف للوعي (الوعي من أجل ذاته) مباشر، وأخيراً لا يتردد، فيما يخص الزمان، في استعمال لفظ «شتاتي»، في تلميح إلى الشتات اليهودي». ويضيف روبير مسراحي قائلاً: «في هذه السمة الأخيرة، يقدم سارتر تحية خفية إلى اليهود المضطهدين في الشتات، ويلمّح في نظرية الحرية لا فحسب إلى ركوب شجاعة وخوض مخاطرة، ولكن

1 Misrahi, Robert, *La nacre et le rocher*, p. 72.

2 Ibid, p. 72.

1 Misrahi, Robert, *La nacre et le rocher*, p. 85-86.

والآن، بعد هذه التوطئة عن لقاء طالب الفلسفة بالفيلسوف، كما يمكن أن يخبره أي طالب فلسفة في العالم بعامة وفي العالم العربي بخاصة، دعنا ننظر في ما دونه فلاسفة شباب أيام شببتهم. ولنبدأ بأبي الفلسفة الحديثة: روني ديكارت.

1. ديكارت (1596 - 1650) نصوص الشباب (بدءًا من عام 1618)

«(...) أنا ذاك المتوحش الهائم الذي كنته بحريتي الطبيعية».

«وذلك لأنه كان يشغف بالفلسفة شغفًا أكبر، لا سيما وأنه ما درس الإنسانيات قط».

«كما أن الممثلين، وقد حرصوا الحرص كله على ألا يتركوا حمرة الخجل تعلو جباههم، يعمدون إلى وضع قناع يخفي محياهم، فكذلك هو حالي أنا؛ إذ في اللحظة التي أصعد فيها على ركح مسرح العالم، حيث كنت إلى حينها متفرجًا، فيني أبدو أنها وقد ارتديت القناع».

ديكارت: قبسات من شذرات الشباب

تري، في ماذا كان يفكر الفيلسوف الفرنسي الذائع الصيت - إن لم يكن أشهر فيلسوف أنجبته فرنسا، ولربما بداية العصور الحديثة في أوروبا، لدرجة أن الفيلسوف الفرنسي أندريه جلوكسمان كتب كتابًا عنه وعن بلده اتخذ له من العناوين العنوان الموحى التالي: «ديكارت هو فرنسا»؟

وفيم أمضى روني ديكارت سحابة فتوته؟ وكيف استقبل هو شبوبيته؟ وما الذي كان يشغل باله في خاتمة مراهقته وبداية شبابه؟ وما المراحل التي قطعها

أثمرهما؛ هما اللذان أسهمت في تبدّيهما لي، من جهة، وهما ما وهبته إليّ الصدفة والعرضية، من جهة أخرى».

وهكذا، منذ عام 1943، وحتى قبل تحرر البلاد، دأبت الدأب كله على اللقاء بسارتر لقاءات منتظمة الممرار العدة، كل شهر، وكل شهرين، في شقته بزقة بونبارت التي كانت نوافذها مشرعة على ساحة سان جرمان دي بري (وهي التي باتت بعد ذلك تدعى ساحة سيمون دو بوفوار وسارتر).

ضرب لي سكرتير سارتر موعدًا، وكان اسمه جون كو، وكنت أعتقد أنه كاتب شاب، لكنه كان يبدو لي أنه كان يملك مظهر وظيفته: محبوب، قليل الترفع، بسام، لكنه ينهض بمهمته على أكمل وجه. ألجأني إلى الانتظار هنيهة، نحو الثانية عشر ظهرًا، ثم سرعان ما أدخلني إلى مكتب سارتر.

وكان حوّل سارتر يربكني قليلًا، لكن كانت قامته القصيرة تطمئنني. ثم تنبهت، في الوقت عينه، إلى أن القامة القصيرة ما كان من شأنها أن تؤثر في القضية، وعرضتُ بانشرح الأسئلة التي كنت أطرحها على سارتر في شأن الوجود والعدم (...) وما قدمته بتواضع على أنها أسئلة طالب مجتهد، كانت في الحقيقة نقودًا واعتراضات. لكن، ما كنت بالذي يرغب في المجادلة، ولا كنت ممن يبتغي ادعاء المعرفة؛ بل بالضد، كنت أتمنى قبل كل شيء أن أعبر عن إعجابي بعمل كنت أقدّره وأعده دومًا بمثابة مدخل ضروري إلى أي فلسفة معاصرة كانت هي ما كانت.

وكان سارتر يتفهم موقعي. وقد استقبلني على وجه الدوام بانشرح ولطف. وبذل أن يبدي عن حضور مأساوي، كان يبدو رجلًا ديناميًا وجذلاً. وكان يشجعني دومًا إذا ما أنا أعربتُ له عن هذه الصعوبة التي ألاقها أو عن تلك¹.

1 Misrahi, Robert, *La nacre et le rocher*, p. 85-86.

على أنه لا يوضح كيف أنه إذ سعى إلى إقامة هذا المنهج استحالة الرجل فيلسوفًا. وكل ما نعلمه عن ديكرت الشاب، عن دراساته كما عن تكوينه اللاحق بوصفه شابًا عصاميًا، عن مساره الجامعي الوحيد كان دراسة القانون (لكنه لم يختَر أن يسلك مسلك رجال القانون في شغل منصب من مناصب أهل القانون)، أن كل ذلك كان إنما يُعده لكي يمسي عالمًا، رياضيًا أو فيزيائيًا، وفقط عالمًا: «لن أقول شيئًا عن الفلسفة».

والحال أنه: «في ذات يوم وعى ديكرت أنه يتعين عليه أن يمسي فيلسوفًا». وكان هذا اليوم هو الذي حكى عنه الفيلسوف الألماني لايبنتز (1646-1716 م) - أحد أتباع مدرسة ديكرت العقلانية - وعالم اللاهوت ورجل الآداب أديان باي (-1649 1706 م) - أحد أهم مدوّني سيرة ديكرت - أن فيلسوف فرنسا قال فيه: «طفقت أدرك المبادئ الأساسية للاكتشاف الرائع». فكان أن بزغ مشروع كتاب «دراسة الحس السليم» الذي فكر الشاب مبكرًا في نشره وإخراجه إلى الناس. والحق أن هذا الكتاب - الذي ضاع ولم تتبق منه اللهم إلا شذرات أوردتها باي في كتاب: حياة السيد ديكرت (1691) - كان هو الكتاب الحاسم في صيرورته فيلسوفًا. ويأتي كتابه اللاحق - «البحث عن الحقيقة» (1684) - معلنًا عن بداية مرحلة نضجه.

كان حصل الفتى روني ديكرت (من مواليد 31 مارس 1596) على البكالوريا - حسب النظام المعمول به آنذاك - يوم 9 نوفمبر من عام 1616، وحصل على الإجازة يوم 10 نوفمبر 1616. ولربما حصل على ذلك خلال سنتين بما يفيد أنه غادر مدرسة لافليش صيف عام 1914. وقد تمت مناقشة رسالة إجازته يوم 21 ديسمبر من عام 1616 في جامعة بواتييه بفرنسا. وكانت ضمت أربعين دعوى في قانون وصايا الإرث.

في تطور أفكاره؟ ومتى اهتدى هو إلى الفلسفة؟ وكيف اهتدى إليها؟ وما الذي قاله عن اكتشافاته الفلسفية الجديدة؟ وما الذي دونه من مخاضات أفكاره؟ وهل تقدم نحوها، وهو شاب، وقد وضع القناع على وجهه، كما زعم في إحدى شذراته التي أوردناها في «ترويسة» هذا الفصل؟ وهل أمكننا أن ننزع القناع عن وجهه، ونقول له: قد عرفناك يا سيد ديكرت حتى وإن كنت أنت «المُقنّع»؟ وأخيرًا، ما الذي تبقى من «فلسفة شبابه» في «فلسفة كهولته»؟

ثمة صورة ارتسمت عن ديكرت لطالما تبين أنها صورة مغلوبة. تحكي هذه الصورة عن ديكرت الفيلسوف الذي نشأ كاملاً، كأنه خرج هكذا فجأة عن غدارة من «رأس جوبتير» مفكرًا تامًا كاملاً. على أن هذه الصورة، شأنها شأن أي صورة عن فيلسوف يولد كاملاً وتولد أفكاره دفعة واحدة ناضجة، إنما هي صورة مضللة مغرصة. ذلك أن ديكرت نفسه يحكي في كتاب نضجه - مقالة في المنهج - عن تجاربه الفلسفية الأولى وعن تطور مسعاه إلى درك الحقيقة.

على أن أغلب من قرأوا لديكرت قد لا يتجاوزون كتابه «مقال في المنهج»، وكأن الكتاب ولد هكذا فجأة عن غدارة كاملاً، منبئًا بذلك عن فيلسوف ولد بدوره تاماً.

يطرح جامعاً مقدماً كتاب: «دراسة الحس السليم، البحث عن الحقيقة وكتابات الشباب الأخرى (1616-1631)» سؤال: متى، ولماذا صار ديكرت فيلسوفًا؟

ثمة الجواب الرسمي الذي قدّمه ديكرت نفسه. ومؤداه أنه رام «البحث عن المنهج الحق» حتى يبلغ هو الحقيقة - وهي ضالته التي لطالما نشدها النشدان. ذلك أنه في كتابه الشهير «مقال في المنهج» يقدم نفسه على أن هذا الكتاب هو سجّل حيات المؤلف الفكرية. ذلك أنه في عام 1636 «قرر» أن يصير «مؤلفًا»، وتحدث كيف انتهى، في الختام، إلى أن يتحقق له ذلك.

للكلمات التي كانت تتدفق مثل السيول، وبرغبة جامحة، وكنت ظمآنًا إلى أنهار الفصاحة الأرحب. لكن بما أنها من شأنها أن تولع الظمأ إلى المعرفة أكثر مما هي تُسكّنه، فإنه ما كان يمكنها أن ترضيني على أي حال. وأخيرًا، ذرعتُ، بتفانٍ ونباهة، خضم العلوم الضخم وسائر الأنهار التي تستمد منها مجاريها الوفيرة: وما كان قط، من غير مرية، قد جرّني إلى هذا الأمر هو طموح أهبل يُفترض أنه ساقني سوقًا، من غير ما أن أفكر في ضعف مقدراتي، إلى الاعتقاد بأنه يمكنني أن أنهل ولو من الغدير الوحيد لإحدى هذه العلوم، على قصد أن أختار من بينها واحدًا؛ ذاك الذي نداه عذب يروي فيما يستقبل من الأيام ظمأً عقلي. على أنني رغبتُ في مراجعة كل هذه العلوم المراجعة، وخبرتُ سريرة أمرها الخبرة. كلا؛ ما عيّت أبدًا من كد فضول هذا شأنه، إلى أن عاينتُ منكم ينابيع الفضائل والمعرفة تنبلج، وهي من الخلوص بمكان، لدرجة أنني طفقت في القرف من العلوم الأخرى، وما عدت أرى ولا أتبع إلا ينابيعكم؛ أي (حتى أتفادى أن تأتني تعابيري لربما وقد اشتدت ضبايبتها) أي اتخذتكم من بين الآخرين القدوة الوحيدة للإعجاب والإتباع. وذاك هو بالفعل خلوص حياتكم، وهو تمام عوائدكم، وجاذبية محادثتكم، وخصوبة تعاليمكم، وسناء فضيلتكم؛ بحيث لا مزيد، ولا يتمنى المرء أن يضيف أي شيء إلى هذا النبع الشديد العذوبة. وماذا عسانا أن نرجوه منه اللهم أن يهدر بلا صوت - وأن تفلح الموجة الهاربة في التدفق رغم المجرى المعوج المنحرف؟ ذلك أنه حتى عقول الحساد المعوجة تُجبر على الاعتراف بنبابيع فضيلتكم التي تحيط بها الضوضاء المجاملة لشهركم. على أنه لا التدفق الفضي الوفير، ولا السناء الذهبي للرمل الفخم، ما كانت لها عليّ مثل تلك الجواذب. لكن ههنا ربة ذات جمال فتان تجلت لي: وما كانت هي (آرقيس)، التي كانت تجلت قديمًا للبئيس (أكتيون)، وإلّا كانت هي (ثيمس)، وهي هي التي حوّلتني التحويل كله، أنا أيضًا، لكن بتحويل آخر وتطوير مباين: وما مسختني هي إلى أيل، حتى أتحاشى، فيما أستقبله من أيامي، وأنا

لكن سرعان ما تخلى ديكارت الفتى عن مشروع مهنة القانون التي كان منذورًا إليها بحكم تقليد عائلي، لكي يهتم بالعلوم. وفي تقديمه لرسالة إجازته يكشف عما يعده «سيرته الفكرية»، وكانت تشكل نسخة أولى من «قصة عقلي»؛ وهو الكتاب الذي كان وعد ديكارت جون - لوي جيبز دو بلزاك (وهو كاتب فرنسي كلاسيكي يقف وراء ترسيم اللسان الفرنسي لسانًا للآداب بدل اللسان اللاتيني (1597-1654 م) بإتمامه (رسالة مؤرخة في 30 مارس 1628 م).

وفي تقديمه لعمل الإجازة، حيث نكتشف ديكارت الشاب الأديب الذي لم يؤثر استثناسه بلغة القانون الصارمة الجافة على خصوبة أسلوبه الإنشائي البلاغي، يُلمع الرجل إلى تطور اهتماماته وتفضيلاته الفكرية، وكيف جاب معارف عصره: من الانهمام بالشعر، إلى تعاطي الخطابة، فألى العناية بالعلوم. وفي هذا التقديم يوجه كلمة شكر إلى من كان ألهم مساره وأثار سبيله، فيقول:

«(...) وبالفعل، فإنه بلواذي بحوزتك [أَيَّ عَمِّي المبجل؟]، أعتقد أنني بلغت ينبوع التمام والنزاهة عينه، حيث لن أكون مضمخًا بورود معطرة العطر كله من مجدك - دون أن أنهض بأي شيء من تلقاء نفسي لأجل مجدي القادم - ولكن من حيث أمل أن شبوبيتي التي لا تزال غضة نضرة، تبرعم في يوم من الأيام، حيث تأتني ينابيع لكي تغطسها في الينابيع العذبة لفضيلتك. وكما أن من شأن المراعي الغناء أن تكتسي بأرضية مزهرة قدر ما تزداد بهاء بتلقيها زخات أخصب المياها، فكذلك هو عقل الإنسان يحمل من الورود بقدر ما ينهل لكي يرتوي من عذوبة العلوم والفضيلة. هو ذا ما خبرته - ويا للصدفة الغريبة! - إلى الآن: عند خروجي الوديع من سن المناغاة، أطبقت شفثائي - وكأنتا لا تزالان رطبتين من الندى الحليبي لمرضعتي - على الينابيع اللذيذة للفنون الحرة. وبدءًا، إذ سُجرتُ بهسيس الموجة التي تهدر بسلام، فإني رغبتُ في أن أنهل من الموجات الناعمة لتدفق الشعر؛ على أنني كنت معجبًا، بالأولى، بالعجعة المهولة

وكان قد ذكر ديكارت بعد ذلك، في كتابه الشهير: مقالة في المنهج (1637)، كفره بالدراسة التي ما قادته سوى إلى ما لا نفع فيه: فإنني أنفقت بقية شباب في السفر، والاتصال بقصور وبجيوش، وأغشى أناسًا من مختلف الأمزجة والدرجات. وفي جميع التجارب المختلفة، وأن أتلو نفسي فيما ساق الحظ من مصادفات، وأن أفكر أينما كنت في الأمور التي كانت تعرض لي تفكيرًا يمكنني من أن أستخلص منها فائدة. فقد كان يبدو لي أنني أستطيع أن أجد من الحقائق، في التفكير الذي يفكره كل إنسان في الأمور التي تهمة، والتي سرعان ما تؤذيه عاقبتها، إن كان قد أخطأ في الحكم، ما لا يوجد في تفكيرات أحد النظار من رجال الآداب وهو بين جدران حجرته فيما يمس أمورًا نظرية ليس لها في الخارج أثر، ولا تكون منها نتيجة.

هذا وقد شملت هذه الكتابات موضوعات شتى: الله، الإنسان، النفس، الجسم، الأخلاق، المنامات، الفضائل والردائل، الأهواء، القراءة ... كما شملت إيماضات وإلماعات إلى ماجريات من حياته.

أول يناير 1619 م

إذا ما نحن قارنا أحوال النفس بأحوال البدن، قلنا أنها: مثل إدراك لا شيء كمثل راحة بدن، وشأن إدراك شيء كشأن إدراك حركة. وكذلك هو شأن إدراك شيء بالنظر إلى التعقل كمثل إدراك الحركة الدائرية، وشأن إدراك شيء باعتبار الريبة كمثل إدراك الحركة الرعادة؛ وأمر إدراكه بالنظر إلى الرغبة كإدراك الحركة القويمة، وأمر إدراكه بالنظر إلى الكراهية كمثل إدراك عكس الحركة القويمة ... إلخ، وأن الامتداد شأنه شأن عظم الشيء المفكر فيه، وأن الديمومة بين [لحظتين] بمثابة علاقة بين [حدين]¹.

أجري جري الخائف، ملاقة تلك التي لمحتها عيني، وإنما آنستني إلى عبد خادم، أنا المتوحش بحريتي الطبيعية الذي كنته، حتى أتعلق طيلة حياتي باتباع رغبة عارمة. وهما أني بتُّ أطمح من الآن فصاعدًا إلى ألا أظهر بمظهر من لا يستحق أن يعشقها العشق، وأن يعبدها العبادة [=الربة «ثيمس»]، فقد بدا لي من المشروع أن أيمم شطركم، لأنها تسكن ينابيعكم الصافية كما لو كانت هي تأنس إلى معبدها، وذلك حتى تعتبرون أنني أستحق أن أولف في ذاتي بين لطف ورعاية ربة محبوبة كل هذه المحبة¹.

أ - السجل الصغير لكتابات الشباب

أو

تذكرة ديكارت

(كراس جُلْد يوم 1 يناير من عام 1619 م)

عمل الفيلسوف الألماني لايبنتز (1446 - 1716) عام 1676، أثناء مقامه في باريس مقتفيًا خطى ديكارت، على استنساخ مقاطع من مخطوطة كراسه لديكارت. لكن الكراس نفسه - الذي كان بمثابة «التذكرة» - ضاع بعد ذلك. وقد تنوعت المواضيع المطروقة في هذا الكراس تنوعًا شديدًا: ثمة ما تعلق منها بالعلوم الصرفة (الرياضيات على وجه الخصوص) - وهي لا تهمنا في هذا المقام - لكن ثمة عشرون منسوخة تقدم نفسها على أنها «أفكار» أو «ملاحظات»؛ وهي أفكار شخصية ومدونات على مقروءات وأعمال وخبرات. وقد شهدت على بداية عناية ديكارت بالفلسفة - بعد رحلة الآداب، فالحقوق، ثم العلوم - بما شهد عن استهلال الرجل فصلًا جديدًا من حياته الفكرية.

1 Descartes, René, Etudes du bon sens, p. 53.

1 Descartes, René, Etudes du bon sens, la recherche de la vérité et autres essais de jeunesse (1616-1631), Paris, Presses universitaires de France, 2013., p. 23-25.

وليس ت توجد أجزاء رطبة من دون أجزاء يابسة، لا ولا توجد أشياء باردة اللهم إلا رفقة تلك الحارة، وإلا سرعان ما تنتصر الأجزاء النشطة، وما كان ليدوم العالم ديمومه المديدة»¹.

«تشوي في الأشياء قوة نشيطة فعالة واحدة: المحبة والإحسان والهارمونية»².

«وفصل الرب بين النور والظلمة» تعني في سفر التكوين أن الرب فصل الملائكة الطيبين عن الأشرار منهم، لأن الحرمان ليس يمكن فصله عن المنح: ولهذا السبب لا يمكن فهم هذا المقطع فهمًا حرفيًا³.
«وإنما الرب عقل محض»⁴.

«صنع الرب ثلاثة أعاجيب: الأشياء من عدم، والإرادة الحرة، والإنسان الرب»⁵.

«ثمة حجة عظيمة على أنه يتعين علينا ألا نحزن لشور آتية. وتتمثل هذه الحجة في أن الشور لا تمسنا أكثر مما مست أولئك الذين مضوا من قبلنا، وإذا نتذكر تلك الشور التي مستهم، فإننا عادة ما نلتذ بتذكرها أكثر مما نتفجع لها»⁶.

1 Descartes, René, Etudes du bon sens, p. 55.

2 Ibid, p. 55.

3 Ibid, p. 55.

4 Ibid, p. 55.

5 Ibid, p. 55.

6 Ibid, p. 55.

«مثل تعقل الشيء بالقياس إلى العقل نفسه كممثل الحركة بالقياس إلى الجسم؛ الإرادة هي ما يمثله الشكل: وديدنا أن ننتقل أبدًا من تعقل إلى آخر كما ننتقل من حركة إلى أخرى»¹.

«ليست تتم معرفة الإنسان بالأشياء الطبيعية اللهم إلا بالتماثلات مع تلك الأشياء التي تقع تحت الحس: بل إننا حتى نعتبر أن ذاك الذي تمكن من أن يماثل، على أنجع ما يكون، بين الأشياء المبحوث عنها والأشياء المعلومة بواسطة من الحس، لهو بمثابة ذاك الذي نقول عنه إنه تفلسف بأحق تفلسف يكون»².
«وكما أن جماع الجسم موضوع تبصره العينان، فكذلك الله موضوع يدركه العقل»³.

«وكما أن الخيال يستخدم الأشكال لتصوير الأجسام، فكذلك العقل يستخدم بعض الأجسام الحسية، نظير الريح والنور، لكي يمثّل (يصور) الأمور الروحية: وهكذا، فإننا معشر المتفلسفين تفلسفًا في العوالي، يمكننا عن طريق المعرفة، أن نرقى بالعقل إلى علياء الأمر الجليل»⁴.

«إنما الأشياء الحسية صالحة لتصوير الأمور العليا: تعني الريح العقل، وتعني الحركة وقد رافقت الزمان الحياة، وتعني الحرارة الحب، ويعني النشاط اللحظي الخلق. وما من شكل جسماني إلا وشأنه أن يفعل وفق الانسجام.

1 Descartes, René, Etudes du bon sens, p. 53.

2 Ibid, p. 53.

3 Ibid, p. 53.

4 Ibid, p. 55.

«أغلب الكتب، إذا ما نحن طالعنا سطوراً نزره منها وإذا ما نحن تصفحنا أشكلاً وقد مُثِّلَتْ فيها، سرعان ما تصير معلومة لنا على وجه الجملة؛ أما البقية منها فلا تضاف اللهم إلا لتسويد الأوراق ليس إلا»¹.

«في أيام شببتي، وعند ظهور اكتشافات مذهلة، كنتُ أسعى إلى اكتشافها من تلقاء نفسي، من غير مطالعة عمل من ألفها؛ ومن هنا تبين لي شيئاً فشيئاً أنني أتبع بعض القواعد وأستعملها»².

«مثلما أنه ليس يمكننا أن نخط لفظة تنضوي على حروف هجاء أخرى عدا حروف الألف باء، لا ولا أن ننشئ جملة ما لم تكن مؤلفة من ألفاظ تُصاب في القاموس؛ فكذلك ليس يمكن أن نحرر كتاباً اللهم إلا بجمال تُصاب عند الآخرين. لكن، لئن كان ما أقوله من أقوال متسقاً ببعضه البعض ومتعالقاً بحيث يأخذ بعضه برقاب بعض، فإنني أثبت بهذا أنني ما استعرت جملي من الآخرين، لا ولا أغرت على القاموس سارقاً منه الألفاظ»³.

«لا سبيل إلى أن نعزو إلى القدماء الكثير من الأشياء نظراً لتقدمهم عنا وقدامتهم علينا. وإنما الأمر على الضد من هذا؛ إذ يتعين علينا بالأولى، أن نقول هنا إننا أقدم منهم وأعرق. وذلك لأن العالم بات الآن أقدم مما كان عليه أيامهم، وأمسينا نملك خبرة بالأمور أعظم من خبرتهم»⁴.

«كما أن الممثلين، وقد حرصوا الحرص كله على ألا يتركوا حمرة الخجل تعلقو جباههم، يعمدون إلى وضع قناع على محياهم، فكذلك هو حالي أنا؛ إذ في

«الشأن في الحكيم ألا يلتذ بالخيرات ما دامت موجودة مبذولة، وألا يغتم لتلك التي يمكنها ألا تعود موجودة ومتاحة»¹.

«إنما الفضيلة سكون النفس لأداء الأمور التي تُظهرها توجيهات العقل المستقيمة على أنها هي الأمور الأحسن. فإذا ما هي كانت تتعلق بمخاطر البدن وبلاويه دُعيت قوة، وسُميت الملاذ الحسية اعتدالاً، وأطلق على الموارد والخيرات الخارجية عدالة؛ وكل ما يتبقى، فإنما هو روية»².

«أطلق على الرذائل اسم علل النفس: وما كان من اليسير تشخيص هذه العلل على النحو الذي تشخص به علل البدن؛ وذلك لأننا عادة ما خبرنا طيبة صحة البدن، أما طيبة صحة النفس، فلا أبداً»³.

«نحن نميز حال المنامة عن حال اليقظة، وذلك بسبب أنه في حال المنامة، فإن العقل يصير متلقياً لها من صورة من الصور مستقبلاً لها؛ أما في حال الصحوة، فإن العقل يستحيل فاعلاً متصرفاً؛ ومن هنا، إذا ما هو حدث لي في حال المنامة شيء محزن، فإنني إذ أتلقيه في منامي، فإنني سرعان ما أستقيظ من غفوتي بأسرع حال يمكن، لأن العقل إذ يريد أن يصير فاعلاً، لا منفعلاً، فإنه سرعان ما يصحو صحوته»⁴.

(...)

«بعض أفعال الحيوانات الأشد اكتمالاً تدعونا إلى الريبة في ألا تكون تملك هي حرية إرادة»⁵.

1 Descartes, René, Etudes du bon sens, p. 63.

2 Ibid, p. 63.

3 Ibid, p. 63.

4 Ibid, p. 65.

1 Descartes, René, Etudes du bon sens, p. 57.

2 Ibid, p. 57.

3 Ibid, p. 57.

4 Ibid, p. 59.

5 Ibid, p. 59.

في يوم 10 نوفمبر من عام 1619، وأنا أتقد حماسًا وأستطلع طلع أسس العلم الجدير بالإعجاب (...)

وفي يوم 11 نوفمبر طفقت في فهم أسس الاختراع القمين بالإعجاب.

(...)

وما تبقى له [= أي للسيد ديكارت، حسب رواية بايي المستقاة من كراسة ديكارت الضائعة، وقد تحول الخطاب ههنا، بالمناسبة وللمناسبة، من ضمير المتكلم [أنا= ديكارت] إلى ضمير الغائب [هو= السيد ديكارت] في ما نقله عنه من مخطوطاته الضائعة راوي سيرته] سوى محبة الحقيقة التي أمسى البحث عنها واقتفاء أثرها شغل حياته الشاغل، وباتت هي الأمر الوحيد للعذابات التي أخضع إليها عقله آنذاك. على أن وسائل بلوغ هذه البغية السعيدة ما منع من أن تتسبب له في إحراجات قدر ما فعلت ذلك الغاية المنشودة عينها. ذلك أن البحث الذي ودّ إجراؤه عن هذه الوسائل كان قد أوقع عقله في اضطرابات عنيفة كان من شأنها أن تتفاقم أكثر فأكثر بسبب التوتر الموصول الذي كان يضع عقله فيه، وهو توتر ما أفلحت هي في إلهائه عنه أبدًا لا جولته ولا رفقته. وقد كدّ ذهنه الكد كله لدرجة أن أشعل دماغه احتراقًا، ووقع في ضرب من الحماس أضنى على هذا النحو عقله المنهك أصلًا، بحيث هيأه إلى حال تلقي انطباعات المرائي والرؤى.

منامات ديكارت الثلاث

أطلعنا [السيد ديكارت] على أنه في اليوم العاشر من شهر نوفمبر عام ألف وستمائة وتسعة عشر، إذ هو نام وهو يتقد حماسة، وقد انشغل الانشغال أعظمه بفكرة أنه اهتدى في ذلك اليوم إلى أسس علم مدعاة إلى الإعجاب، رأى في ما يراه النائم ثلاث منامات دفعة في ليلة واحدة، وما تخيل إلا أنها أنزلت عليه من عل.

اللحظة التي أصعد فيها على ركح مسرح العالم، حيث كنت إلى حينها متفرجًا، فإني ألوح أنها وقد ارتدبت القناع»¹.

ب. كراسة «أولمبيات» (عُلويات)

أو الحكمة المتعالية

(10 - 11 نونبر 1619 م)

أحال كاتب سيرة ديكارت - بايي - في كتابه عن حياة الرجل على هذه الكراسة. وأهم ما ورد فيها منامات ديكارت الثلاث. ومن عجائب هذه المنامات أن الفيلسوف الشاب كان يؤول مناماته وهو نائم. وهذه المنامات أثر لجواب ديكارت عن السؤال الهام الذي كان قد وضعه - وهو الشاب الذي يجترح لنفسه طريقًا آنذاك: «ترى أي سبيل في الحياة يتعين عليّ أن أتبعه؟» ومثلما كان الفيلسوف الكلبي ديوجينيس يجيب لما يورد عليه طلبته إحراجات زينون الإيلي التي تثبت استحالة الحركة، فما يكون عليه إلا أن ينهض من كرسيه ويذرع القاعة جيئة وذهابًا، وقد أبطل بهذا شبهة استحالة الحركة، بالفعل لا بالنظر، وتهكم من تلامذته الذين لم يفطنوا إلى عمق جوابه، واشتفى من زينون الذي كد أذهان الناس بحذلق لا معنى لها؛ فكذا كان يفعل ديكارت في جوابه عن سؤاله: سبيل الحياة الذي يتعين عليّ أن أتبعه هو سبيل اكتشاف خبيئات العلوم، بل تبين ما سماه: «أسس العلم الباعث على الإعجاب». وما الذي كانه هذا العلم؟ وما الباعث على الإعجاب فيه؟ وأكان هو أساس علم بعينه أم أساس كل العلوم (اللغة الرياضية الكونية الموحدة أو ما سماه ديكارت بالاسم الجامع *universalis mathesis*)، الحال أن لا شيء في كراسة ديكارت يجلي عن هذا الأمر الجلاء أكمله.

1 Descartes, René, Etudes du bon sens, p. 65.

ثم سرعان ما انعطف في نومته على جانبه الأيمن، لأنه كان قد نام على جانبه الأيسر؛ فكان أن رأى ما رأى من منامة. ثم صلى للرب كي يوفر له الحماية من التأثير السلبي لمنامته، وأن يحفظه من كل الشرور التي يمكن أن تهدده عقاباً له على خطاياها، وأن يعترف بأنه ارتكب من الذنوب ما يجلب على رأسه صواعق السماء؛ على الرغم من أنه كان أمضى سحابة حياته إلى حينها بما لا يجد الناس عليه مطعنًا فيه.

وفي إطار هذا الوضع، عاد إلى الهجوع بعد استيقاظه دامت ساعتين زجأهما في أفكار متنوعة حول خيرات هذا العالم وشروره. ثم سرعان ما داهمته منامة ثانية خال فيها أنه سمع صوتًا حادًا وضاجًا حسبه رعدًا. وقد أيقظه الرعب الذي أصابه منه الساعة نفسها؛ وإذ فتح عينيه لمح هو شظايا نار، وقد انتشرت انتشارها في غرفته كلها. وهو شيء كان قد حدث له في أوقات أخرى، وما كان من المفاجئ له بمكان؛ إذ عادة ما كان يستيقظ وسط الليل وعيناه تتلألآن، بحيث تُرياه في الظلمة الأشياء الأقرب إليه. على أنه في هذه المناسبة الأخيرة، أراد اللجوء إلى تفسيرات ودواع وقد استلهمها من الفلسفة. وقد استنتج استنتاجات لصالح عقله بعد أن لاحظ، وبعد أن فتح عينيه وغلقهما بالتتابع، طبيعة الأشياء التي عُرضت عليه. وبهذا تلاشى ارتياحه، ونام من جديد في هدوء عظيم.

وبعد هنيهة رأى رؤية ثانية، على أنها ما كانت مربعة بخلاف سالفها. وفي هذه المنامة وجد كتابًا على طاولته من دون أن يدري ما إذا كان هو الذي وضعه هناك. ففتحه، وإذ عاين أن الكتاب عبارة عن قاموس، فرح به وقد أمل أن يصيب من فائدته. وفي اللحظة عينها لقي كتابًا آخر طوع يده، ما كان أقل جودة عليه، وما درى من أين جاءه.

بعد أن هجع شعر خياله أن طريقته زيارة بعض الأشباح بحيث تقدمت إليه وأرعبته إرعابًا حتى أنه إذ حسب أنه يهيم على وجهه في الطرقات، فإذا به يضطر إلى أن يميل على جانبه الأيسر لكي يتمكن من السير قدمًا إلى المحل الذي كان يروم الرواح إليه، وذلك بسبب أنه كان يشعر بأنه يعتريه وهن شديد في جانبه الأيمن حد أنه ما كان يقدر على أن يعتدل في مشيته. وبما أنه من المعيب المشي هذه المشية، فإنه بذل من الجهد الكثير حتى يستأنف مسيره ويعتدل في مشيته. على أنه سرعان ما شعر بريح عاتية تهب طوّحت به في زوبعة أدارته ثلاث دورات أو أربع على رجله اليسرى. غير أنه ما كان هذا بعد ما سوف يدخل الرعب في نفسه حقًا. ذلك أن العسر الذي كان يجده في أن يجرّ نفسه جرًّا ويسحب رجله سحبًا ألجأه إلى أن يحسب أن ما من خطوة يخطوها إلا وسوف يقع منها لا محالة؛ إلى أن لمح مدرسة إعدادية مشرعة في طريقه، فكان أن ولج إليها لكي يخلو لنفسه ويجد علاجًا لما ألم به. وقد حرص على اللحاق بكنيسة المدرسة، إذ خطر بباله أول شيء خطر أن يقوم يصلي صلاته؛ لكن بما أنه تبين له أن مرَّ على رجل من معارفه وما ألقى هو إليه بالتحية، فإنه أراد أن يعود خطوات إلى الوراء ويؤدي إليه واجب التحية، لكن سرعان ما طوّح به الريح الذي كان يهب على الكنيسة تطويحًا. وفي ذات الوقت أبصر في ساحة المدرسة شخصًا آخر دعاه باسمه بمنتهى الأدب: وقال له إنه يريد أن يلاقي السيد (ن) والذي يرغب في أن يهبه شيئًا. وقد حسب السيد ديكارت أنها بطيخة كانت قد حُمِلت إليه من بلد أجنبي؛ لكن ما فاجأه أكثر، هو أنه عاين أن أولئك الذين تجمعوا حول هذا الشخص لمحادثته كانوا قد استقاموا في وقفهم وثبتوا على أرجلهم، رغم أنه بقي هو منحنيًا على الدوام ومترنحًا في نفس المكان، وأن الريح الذي اعتقد أنها سوف توقع المرارها هي قد خفت وطأتها كثيرًا. استيقظ على هذا التخيل، وشعر وقتئذ بألم حاد ألجأه إلى أن يخشى أن يكون ذلك من عمل شيطان خبيث أراد أن يفتنه في نفسه.

في ما إذا كان ما عاينه رؤيا أم رؤية، فإنه ما قرر أنه إذ عاد إلى نومته كان ذلك رؤيا، وإنما عمل على تعبير رؤياه قبل أن يهجره النوم. أقسم أن القاموس ما أراد أن يشي بشيء اللهم إلا العلوم وقد اجتمعت جماعها، وأن ديوان الشعر المسمى «المتن الشعري» إنما هو إشارة خاصة ومميزة إلى الفلسفة والحكمة وقد انضمّا إلى بعضهما البعض. وذلك لأنه ما اعتقد أنه يتعين إبداء الدهشة كلها من معاينة أن الشعراء بمن فيهم من يأتون السفاهات، إنما تعج أشعارهم بجوامع كليم هامة، وذات معنى وبيان أكثر من التي تُصاب في كتابات الفلاسفة.

وقد عزا هذه العجبية إلى ربانية الحماسة، وقوة الخيال، التي تخرج بذور الحكمة (التي تستقر في عقل كل أولئك الرجال كأنها مضات نار في الحجرة) بسهولة أكبر ولمعان أشد؛ مما أمكن للعقل أن يفعلها في الفلاسفة.

وواصل ديكارت تعبير منامته في النوم، وحسب أن القطعة الشعرية حول عدم يقينية الحياة التي يتعين علينا أن نختارها، والتي تستفتح بالبيت الشعري: «وأي سبيل، يا ترى، أتبعه في الحياة؟» إنما تعبر عن نصيحة شخص حكيم، بل وحتى عن اللاهوت الأخلاقي. وههنا، إذ ارتاب الرجل من حاله في ما إذا كان هو حينها يرى رؤيا أم يتأمل تأملًا، استيقظ من غير ما إبداء أية عاطفة أو انفعال، وواصل وعينه مفتوحتان تعبير منامته في سياق الفكرة عينها. وقد أدرك بالشعراء الذين تم تجميع أشعارهم في الديوان، أن الأمر يتعلق بالإلهام والحماس، والذي ما قطع هو رجاءه في أن يَمُنَّ بهما عليه. وبالقطعة الشعرية «نعم ولا»، التي هي نعم ولا فيثاغوراس، أدرك أن الأمر يعني الحق والباطل في المعارف البشرية والعلوم الدنيوية. وإذ عاين أن تعبير هذه الرموز الواردة في هذه الرؤيا يسير في الاتجاه الذي اجتريه لنفسه ورضيه لذاته، فقد كان من الجراءة بمكان بحيث اقتنع أن الأمر إنما تعلق بروح الحق الذي أراد أن يفتح عليه كنوز العلوم بهذه المنامة. وبما أنه ما بقي له ما يفسره اللهم إلا

وقد اتفق أن كان هذا الكتاب ديوان شعر من وضع طائفة من الشعراء عنوانه poetarum Corpus (المتن الشعري) إلخ. وقد حمله الفضول على الرغبة في أن يطالع شيئًا منه: وعند فتح الكتاب وقعت عيناه على البيت الشعري: iter sectator vitae Quod (وأي سبيل، يا ترى، أتبعه في الحياة؟) إلخ. ولحظتئذ لمح رجلًا ما كان يعرفه، لكنه قدّم إليه قطعة شعرية تبدأ بـ Non et Est (نعم ولا)، وقد حلّاهما على أنها قطعة جميلة [من الشعر]. قال له السيد ديكارت إنه يدري أي شيء هي، وأن هذه القطعة كانت توجد ضمن ديوان [الشاعر] أوزونيوس المسمى «القوائد الرعوية» والتي تصاب في ديوان الدواوين الذي كان يوجد على طاولته. وكان يرى هو نفسه أن يديها إلى هذا الرجل: ثم سرعان ما أخذ في تصفح الكتاب وهو يتمدّح أنه يدري تبويبه. وبينما كان يبحث عن محل القطعة من الديوان، إذ الرجل يسأله من أين حصل على هذه الكتاب، وكان أن أجابه ديكارت بأنه لا يعلم من أين ذلك: لكن في اللحظة السابقة تناول بيده كتابًا سرعان ما اختفى اختفاءً، من غير أن يدري من حمله إليه، لا ولا أن يدري من أخذه منه. وما كان قد أتم حديثه حتى عاين الكتاب يلوح في الجانب الآخر من الطاولة. على أنه وجد أن هذا القاموس ما بات كاملاً على النحو الذي كان عاينه عليه عند أول مرة. لكنه كان قد أتي إلى شعر أوزونيوس من ديوان الدواوين الذي كان يتصفحه، وإذ عجز عن العثور على القطعة التي تستفتح بنعم ولا، قال لهذا الرجل إنه يعرف قطعة أخرى للشاعر نفسه أجمل من هذه، وأنها تستفتح بالبيت: «وأي سبيل، يا ترى، أتبعه في الحياة؟» التمس منه الرجل أن يدلّه على محل القصيدة في الديوان، فكان أن تولى السيد ديكارت البحث عنها؛ فإذا به يعثر على صویرات منقوشة بالنقش الغائر؛ مما حمله على القول إن هذا الكتاب رائع التزييق، لكن ما كان هو نفس طبعة الكتاب التي كان يعرفها. وحينئذ، اختفى الكتابان والرجل، وانحموا من خياله، من دون أن يوقظوه. والشئ الذي يلفت العناية ههنا هو أنه ارتاب

على أن هذا الكتاب كان يضم أصول المادة التي وظفها الرجل في كتاب نضجه «مقال في المنهج»؛ لا سيما منها العناصر البيوغرافية الذاتية التي ترجم بها عن نفسه.

قال بايي: «ثمة مصنف محرر باللسان اللاتيني مضى في تأليفه ديكارت مضياً، وما بقيت لنا منه اللهم إلا شذرة واسعة؛ ألا وهو مصنف «دراسة الحس السليم» أو «فن جودة الفهم». ومدار هذا التأليف على تأملات في الرغبة التي نمتلكها في المعرفة، وعلى العلوم، وعلى استعدادات العقل للتعليم، وعلى الترتيب الذي علينا مراعاته لكسب الحكمة؛ أي العلم الذي تصحبه الفضيلة، وذلك بضم وظائف الإرادة إلى وظائف العقل [الفهم]. وكان الغرض الذي انتحاه إنما هو اجترار طريق جديد لنفسه: لكنه كان يدعي أنه ما كان ليشتغل إلا لنفسه، وللصديق الذي وجه إليه بمصنفه والذي سماه موزيوس، وقد ظن البعض أنه بيكام، ناظر ثانوية دوردريشت، وحسبه آخرون ميدورج أو ميرسين».

[مقصده]

«ألا كم استيقنت غاية اليقين منذ زمان وتنبأت بأن أفكاري لن تكون مستحالة من طرف ذائقة الجموع ولا محبذة من لدن قابلية الحشود، وأنه حيثما يحدث أن تتعدد الأصوات، تُدان أفكاري الإدانة بكل يسر واستسهال»¹.

[الرغبة التي نمتلكها في المعرفة]

«كلا؛ ما حازت الفيزياء أتم رضا السيد ديكارت، لا ولا الميثافيزيقا التي دُرِّس إياها في العام الموالي، بالقدر نفسه الذي كان به المنطق والأخلاق، لكن

الصُّوِّيرات المنقوشة نقشاً غائراً، والتي عثر عليها في الكتاب الثاني، فإنه ما سعى هو إلى تفسيرها بعد أن زاره في اليوم الموالي فنان إيطالي.

ذلك أن هذه المنامة الأخيرة، التي ما كان لها من أثر اللهم إلا أشد ما تكون الوداعة، وأكبر ما يقضي به الإعجاب، إنما كانت تومئ إلى المستقبل حسب ما مال إلى الاعتقاد به، وما كانت هي إلا لتوحي بما سوف يحصل له فيما سوف يستقبل من حياته. لكنه عبّر المنامتين السابقتين على أنهما كانتا نذارتين مهددتين في شأن ما استدبر من حياته، وهي الحياة التي يمكن ألا تكون بريئة أمام الحق وقدام الخلق. وحسب أن ذاك كان هو داعي الرعب والارتياح للذين رافقا المنامتين. وكما ذهب إلى ذلك تشير البطيخة التي أريد له أن تهدى إليه في المنامة الأولى، إلى جواذب الوحدة وأوانس العزلة، على أنها مطالب بشرية محضة. وما كان الريح الذي ألقى به إلى الكنيسة، لما هو شعر بألم وقد أصاب جانبه الأيمن، بشيء آخر اللهم إلا الشيطان الخبيث الذي سعى إلى أن يطوّح به عنوة إلى محل كان قصده الأصلي أن يروح إليه بمحض إرادته. ولهذا الأمر، ما سمح الرب له بأن يمضي قدماً، وأن يترك نفسه يُساق ولو إلى محل مقدس من لدن روح [شيطان] لم يبعثه إليه: على الرغم من أنه اقتنع اقتناعاً تاماً أن روح الرب هي التي ألجأته إلى الخطو الخطوات الأولى إلى الكنيسة. وقد عنى الفرع الذي لحق به في المنامة الثانية، في رأيه، حس الخير عنده؛ أي عذابات ضميره في شأن الذنوب التي يمكن أن يكون قد اقترفها خلال مجرى حياته إلى حينها. وكانت الصاعقة التي تناهى وميضها إلى سمعه علامة على روح الحق التي نزلت عليه لكي تستأثر به.

ج . دراسة الحس السليم

(خريف 1619 م - ربيع 1923 م)

ما تبقي لنا من هذا الكتاب الضائع - mentis bonae studium - إلا

أشتات بايي التي أوردتها في كتابه الجامع: «حياة السيد ديكارت».

1 Descartes, René, Etudes du bon sens, p.128.

بعد بسباحة رديئة، [2] ما نهض به وقد اتخذنا الطبيعة هادية لنا، شبيه أن نستدل ونُفنع ونُدافع عن أنفسنا، إلخ. وهو ما لا يتعين أن نطبق عليه أي فن أو صنعة؛ اللهم إلا تلك التي لفرط التعود حدث لها كما لو صارت هي لنا تطبعاً؛ و[أخيراً]، ما لا يمكن أن نهض به، في غياب أي صنعة، مثال فن النقر على القيثارة»¹.

«لكن، لئن هو رضي على أساتذته عند تخرجه من المدرسة، فإنه ما رضي إطلاقاً على نفسه. إذ بدا أنه ما أفاد من دراساته اللهم إلا أن حصّل هو معرفة عظيمة بجهله. وكل الامتيازات التي حصل عليها في أنظار الناس كلهم، والتي يتم إعلانها كما لو كانت هي أعمال نجابة ونباعة، ما كانت ترتد، حسب ما ذهب إليه، إلا إلى ظنون وشكوك وإحراجات وكدمات ذهن. والتيجان التي جلت أساتذته بها رأسه، حتى يميزوه عن بقية رفاقه، ما بدت له سوى أشواك. ولكيلا نكذب حكم العارفين في تلك الأوقات، يلزم أن نقرر بأنه استحق، وهو في سنه الصغير ذاك، المرتبة التي منحها إياه كل الناس، من بين أمهر الناس في وقته. لكن، ما كان من الأخطر بمكان هو أن يخلع عليه لقب عالم. وذلك لأنه ما اكتفى برفض هذا اللقب الذي خلع عليه؛ ولكنه إذ رغب في أن يحكم على الآخرين بنفسه، فقد أوشك أن يلتبس عليه أمر علماء مزيّفين فيحسبهم علماء حقيقيين، وأن يبدي احتقاره لكل ما يسميه البشر علوماً.

وكان أن ظن أن الامتناع، الذي يخلفه شعور الإنسان بأنه راح ضحية الوهم الذي صنعه بنفسه مجاملاً لنفسه على أنه امتلك بدراساته معرفة واضحة وموثوقة بكل ما هو نافع للحياة، قد طوّح به إلى اليأس. وإذ عاين أن قرنه

كان أبعد ما يكون عن اتهام أساتذته، وهو الذي كان يتمدّح بأنه درس في إحدى أشهر مدارس أوروبا، حيث يُفترض أنه التقى بعلماء رجال، إذ ما كان رجال من نظرائهم في أي محل من الأرض: وحيثما يُفترض أن اليسوعيين على الأرجح حشدوا أفضل من كان في رفقتهم [طائفتهم]، حتى يضمنوا للمدارس الإعدادية الجديدة الشهرة التي أدركتها. وما كان يقتدر على أن ينحى باللائمة على نفسه، بما أنه كان يرغب في المزيد مما كان يحسنه إلى هذه الدراسة، سواء من حيث الإقبال بالهمة، أو من حيث انفتاح الذهن، أو أخيراً من حيث الميل. وذلك لأنه كان يشغف بالفلسفة شغفاً أكبر، لا سيما وأنه ما درس الإنسانيات (الآداب) قط. وكان يُقدّر تقديرًا كل التمارين التي كان ينهض بها خاصة وعامة في المدرسة الإعدادية، رغم أنه كان يلقي نفسه أنها محرّجاً بأنحاء الريبة والأخطاء التي تحيط به، بدل تلك المعرفة الواضحة والموثوقة بكل ما هو مفيد للحياة، والتي حملوه على التوق إليها من خلال دراساته»¹.

[العلوم]

«تبين من خلال تعلمها، أن الجدل والخطابة والشعرية والفنون المشابهة لها نظير فنون القتال، من شأنها أن تضر أكثر مما من أمرها أن تنفع: ذلك أنها تُظهر لنا بالفعل أننا لا نعرف كيف [نفعل] ما نفعله، تحت تأثير الطبيعة، الفعل الحسن ما لم نرتاب. ويلزم أن نقيم تمييزاً بين [1] ما لا يمكن أن نخفي عن أنفسنا أننا لا نعرف كيف [نهض به]؛ مثل السباحة: أما البهائم فلا ترتاب في ذلك، بينما يتعين علينا أن نتعلم فن السباحة كي نسيح؛ وحتى الحيوانات، فإنه إذا ما هي خبرت مرة أنها لا يمكنها السباحة، فإنها سوف تسبح فيما

1 Descartes, René, Etudes du bon sens, p.129.

1 Descartes, René, Etudes du bon sens, p.128.

به)؛ اللهم إلا بما هو عالي الوضوح شديد البدهة؛ ولهذا يلزمنا أن نستعد للقول الاستدلالي في كل الأشياء؛ بحيث لا نستنبط منها اللهم إلا تلك التي يمكن أن نقول فيها قولًا استدلالياً من غير ما اعتياص وغموض ومشقة أو ارتياب؛ وذلك لأنه ما ثمة سوى هذه الأشياء التي تولد العلم حقاً¹.

2. برتراند راسل (1872 - 1970): محاولات أولى بواكير التفكير الفلسفي في سن الخامسة عشر (1887 م)

«(...) لكن الحافز الوجداني الذي دفعني إلى التفكير كان - على وجه الخصوص - هو الشك في العقائد الدينية الأساسية. إلا أنني أضمرت شكوكي اللاهوتية، لا لأنني كنت أجد في الدين طمأنينة فحسب، ولكن لأنني شعرت أيضاً أن هذه الشكوك - إذا ما أعلنتها - سوف تسبب لي الألم، وتجلب عليّ السخرية. لذلك ازددت وحدة وانفراداً».

«لن أضع في اعتباري إلا البراهين العلمية. هذا عهد قطعته على نفسي، يكلفني الكثير أن أفي به، وأن أستبعد في سبيله كل عاطفة».

«ها أنذا أجد عقائدي التي لم أكن أشك فيها تنزلق من يدي واحدة إثر أخرى إلى نطاق الشك. فقد كان من دأبي - مثلاً - ألا أشك للحظة واحدة في أن الحقيقة هدف من الخير أن أصل إليه. لكنني الآن أعاني أكبر الشك وأكبر الحيرة؛ لأن البحث عن الحقيقة قد أفضى بي إلى أن ما كتبت في هذا الدفتر من نتائج، بينما لو كنت بقيت مقتنعاً بالتسليم بتعاليم صباي، لظلت مطمئن البال».

مقتطفات من مذكرة برتراند راسل وهو في سن الخامسة عشر.

يزدهر أكثر من القرون السالفة، وإذ تخيل أن كل العقول الجيدة، التي كان هذا القرن خصباً بها، إنما هي عقول تحيا على ما كان يحيا عليه عقله، من غير أن تدرك كلها لربما ما أدركه، فقد مال إلى الاعتقاد بأنه ليس يوجد علم في العالم نظير ذلك العلم الذي مثته به تلك العقول.

وكان من ثمرة كل هذه المشاورات المؤسفة أن تخلصي عن [مطالعة] الكتب بدءاً من عام 1613، كما تخلصي بالتمام عن دراسة الآداب. وعن طريق هذا الضرب من التخلي بدا أنه يحايي في ذلك الشباب المميز الذي لا يحتاج إلى الدراسة للبقاء أو للمضي قدماً في العالم. لكن ثمة فارقاً يتمثل في أن هؤلاء الذين يقولون وداعاً للكتب لا يفكرون اللهم إلا في التخلص من ربة ما صيرته المدرسة الإعدادية أمراً لا يحتمل: وذلك بدل أن يتخلي السيد ديكارت عن الكتب التي كان شغوفاً بها الشغف كله؛ اللهم إلا لأنه لا يجد فيها ما كان يبحث عنه بناء على الثقة بأولئك الذين دفعوا به إلى الدراسة. وعلى الرغم من أنه كان يشعر بواجب الاعتراف بعناية أساتذته به، والذين ما فرطوا في شيء تعود مسؤوليته إليهم لكي يرضوه، فإنه شعر أنه ما كان مديناً إلى دراساته بما نهض به فيما بعد للبحث عن الحقيقة في الصنائع والعلوم. وما كان ليجد صعوبة في الإقرار لزملائه بأنه حتى لو كان والده ما أدخله إلى أقسام الدراسة، فإنه ما كان ليتخلي عن الكتابة باللسان الفرنسي للأمور عينها التي حررها باللسان اللاتيني.

«(...)»

[الترتيب الذي يلزم أن نراعيه لاكتساب الحكمة؛ أي العلم المصاحب بالفضيلة، وذلك بربط الإرادة بوظائف الفهم [العقل]

«يلزم أن نشير إلى أنه ليس يمكننا أن ندري أي شيء (أي أن نملك علماً يقينياً

1 Descartes, René, Etudes du bon sens, p.137.

الرياضة تشغل معظم وقتي، وتسود - على حد كبير - محاولاتي الأولى في التفكير الفلسفي.

لكن الحافز الوجداني الذي دفعني إلى التفكير كان - على وجه الخصوص - هو الشك في العقائد الدينية الأساسية. إلا أنني أضمرت شكوكي اللاهوتية، لا لأنني كنت أجد في الدين طمأنينة فحسب، ولكن لأنني شعرت أيضًا أن هذه الشكوك - إذا ما أعلنتها - سوف تسبب لي الألم، وتجلب عليَّ السخرية. لذلك ازددت وحدةً وانفرادًا. وقبل عيد ميلادي السادس عشر، وبعده مباشرة، كتبت ما كنت أؤمن به، وما كنت أنكره مستخدمًا أحرف الهجاء اليونانية، وقواعد التهجي في علم الصوتيات، حتى أخفي شكوكي. والفقرات التالية مقتطفات من تلكم الخواطر:

الثالث من مارس سنة ألف وثمانمائة وثمانين: سوف أكتب في بعض الموضوعات التي تشغلني في الوقت الحاضر، وفي الموضوعات الدينية منها على وجه الخصوص. فقد أصبحت - نتيجة لظروف مختلفة - أمعن النظر في القواعد الأساسية للدين الذي ربيت على تعاليمه. ولقد انتهيت في بعض المواضع إلى ما يؤكد عقيدتي السابقة من النتائج، بينما انسقت - رغم أنفي - في مواضع أخرى إلى بعض النتائج التي لم تكن لتصدم أهلي فحسب، وإنما قد تسببت لي كثيرًا من الألم كذلك. فقد وصلت إلى اليقين في قليل من الأمور، ولكن آرائي - وإن لم تكن في مرتبة العقائد - تكاد تقترب من العقائد في بعض النواحي.

وليس لدي من الشجاعة ما يجعلني أخبر أهلي بأنني لا أكاد أؤمن بالخلود ...

التاسع عشر [من مارس]: أريد الآن أن أدون الأسباب التي من أجلها أؤمن بالله. ويمكنني أن أقول بادئ ذي بدء أنني أؤمن فعلاً بالله، وإنني يمكن أن

يعلن الفيلسوف البريطاني الشهير برتراند راسل في الكتاب الذي خص به مساره الفلسفي من بدئه إلى نضجه - «فلسفتي كيف تطورت» (1959) - أن همه الذي يؤلف بين مختلف مراحل تطور أفكاره الفلسفية، والخيط الناظم الذي يوحد بين كل أفكاره كان هو الحيرة في أمر المعرفة البشرية والتساؤل عنها: «أن أكتشف إلى أي حد يجوز لنا أن نقول إننا نعرف، وبأي درجة من اليقين أو الشك»¹.

وهو يرجع أصل اهتمامه بالفلسفة إلى مصدرين يعرضهما على النحو التالي:

«كان همي - من ناحية - أن أكتشف ما إذا كان في إمكان الفلسفة أن تقدم لنا دفاعًا عما يمكن أن نسميه بالعقيدة الدينية مهمًا كانت غامضة المعالم، وقد أردت - من ناحية أخرى - أن أقنع نفسي بأننا يمكننا أن نعرف شيئًا في ميدان الرياضة البحتة، إن لم يكن في غيرها»².

ولطالما فكر الفتى راسل في هاتين المشكلتين أثناء فترة مراهقته، وهو وحيد في أفكاره متفرد بتأملاته، لم يستعن عليها بأن اتخذ الكتب مؤنة له عليها. وقد انتهى به المطاف، في المسألة الأولى، إلى نزعة ريبية جذرية. كما آل به الأمر، في المسألة الثانية، إلى عدم الاهتمام إلى أي شيء.

«بدأت أفكر في المسائل الفلسفية في الخامسة عشر من عمري. ومنذ ذلك الحين إلى أن التحقت بكمبريدج بعد ذلك بثلاثة أعوام، كنت أفكر بمفردتي، من قبيل الهواية ليس إلا. فلم أكن قد اطلعت بعد على أي كتاب فلسفي، حتى قرأت «منطق» ميل في الشهور الأخيرة قبل التحاقني بكلية «ترينتي». وكانت

1 راسل، برتراند، فلسفتي كيف تطورت، ترجمة عبد الرشيد الصادق محمودي، ميراث الترجمة، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2012، ص 27.

2 راسل، برتراند، فلسفتي كيف تطورت، ص 27.

وبناء على ذلك كان لزاماً علينا أن نؤمن بالله. غير أن هذه الطريقة التي اتبعنا في إثبات وجوده تنفي في الوقت ذاته المعجزات، وسائر ما ننسبه إلى القوة الإلهية من تجليات. ومع ذلك فهي لا تنفي إمكان حدوثها؛ لأن صانع القوانين يمكنه - بطبيعة الحال - أن يبطل القوانين أيضاً. على أننا نستطيع أن ننتهي بطريقة أخرى إلى إنكار المعجزات؛ لأنه إذا كان الله هو واضع القوانين، فمن المؤكد أن تغيير القانون من آونة إلى أخرى يدل على أن قانونه ناقص. ومحال أن ننسب هذا النقص إلى الطبيعة الإلهية، فيكون الأمر كما ورد في الكتاب المقدس، وهو أن الله قد ندم على ما صنع.

الثاني من أبريل: والآن أصل إلى الموضوع الذي يمسننا مساساً شخصياً أكثر مما يمسن غيرنا من الكائنات، نحن أبناء الفناء المساكين. وأعني بهذا موضوع الخلود، وهو الذي خيب التفكير فيه رجائي، وآمني أشد الأمل.

وهناك طريقتان للنظر فيه: أولاها بدراسة التطور ومقارنة الإنسان بالحيوانات، والثانية بمقارنة الإنسان بالله. غير أن الطريقة الأولى هي أكثر الطريقتين اتفاقاً مع العلم، لأننا نعرف عن الحيوانات كل شيء، ولكننا لا نعرف عن الله أي شيء. لذلك كنت أعتقد أننا إذا بدأنا بحثنا بحرية الإرادة، لم نجد حدًا فاصلًا بين الإنسان، والحيوان ذي الخلية الواحدة، ومن ثمّة فإذا سلمنا للإنسان بحرية الإرادة، كان لزاماً علينا أن نسلم بها للحيوان ذي الخلية الواحدة. وهذا من الصعوبة بمكان. لذلك كنا لا نستطيع التسليم بحرية الإرادة للإنسان ما لم نكن على استعداد لأن نسلم بها لذي الخلية الواحدة. غير أنه من الممكن أن نسلم بهذا لذي الخلية الواحدة، لكن من العسير أن نتصوره، إذا كان البروتو بلازم - كما يبدو لي من المحتمل - قد جاء بأكمله إلى الوجود في مجرى الطبيعة المألوف دون عناية خاصة من الله. وإذن فنحن وسائر الكائنات الحية إنما

أسمي نفسي مؤلّها، إذا كان لا بد من أن أضع لعقيدتي اسمًا. والآن، وأنا أحاول أن أكتشف أسباب إيماني بالله، لن أضع في اعتباري إلا البراهين العلمية. هذا عهد قطعته على نفسي، يكلفني الكثير أن أفي به، وأن أستبعد في سبيله كل عاطفة. ولكي نجد الأسباب العلمية التي تبرر الإيمان بالله، علينا أن نرجع إلى بداية الأشياء جميعها. فنحن نعلم أنه إذا كانت القوانين الطبيعية الحالية قد كانت سارية المفعول على الدوام، فلا بد أن كمية المادة، وكمية الطاقة الموجودتين الآن في الكون كانتا دائماً ثابتتين. لكن الفرض السديمي لا يشير إلى تاريخ أبعد من الوقت الذي كان فيه الكون بأسره مليئاً بمادة سديمية متجانسة ومن ثمّة من الممكن أن تكون المادة والقوة الموجودتين الآن قد خلقتا خلْقًا من الواضح أنه لا يمكن أن يتم إلا بقوة إلهية، لكننا حتى لو سلمنا بأنهما كانتا موجودتين على الدوام، فمن أين جاءت إذن العلة التي تنظم فعل القوة في المادة؟ أعتقد أنه لا يمكن إرجاعهما إلا إلى قوة مدبرة منظمة يمكنني بناء على ذلك أن أسميها الله.

الثاني والعشرون من مارس: أثبتُ - في محاولتي الأخيرة - وجود الله عن طريق نظام الطبيعة، وثبات بعض القوانين الطبيعية في كل مسالكها. والآن لنر إلى أي حد هذا التدليل معقولاً. لنفرض - كما يزعم البعض - أن الكون الذي نشهده الآن إنما وجد بمحض الصدفة، فهل يجوز لنا حينئذ أن نتوقع أن تسلك كل ذرة من الذرات في أي ظروف معينة، سلوكاً مماثلاً بالضبط لسلوك ذرة أخرى [في نفس الظروف]؟ أعتقد أنه إذا كانت الذرات خالية من الحياة، فليس هناك ما يبرر لنا أن نتوقع لها أن تتحرك أي حركة دون قوة مدبرة. أما إذا كانت الذرات - على العكس من ذلك - قد وهبت حرية الإرادة، فلزم علينا أن نسلم بنتيجة هي أن كل الذرات في الكون قد ارتبطت في مجتمع مشترك، واتفقت فيما بينها على قوانين لا تخرقها ذرة منها قط. وهذا فرض من الواضح أنه محال.

عنه للناس، لضربوا الأرض بأقدامهم أو فعلوا شيئاً من هذا القبيل. ولكن ربما لم يكن في وسعهم إلا أن يفعلوا ذلك، لأن لديهم ما يريدون أن يبرهنوا عليه. وهذا ما يكون لهم بمثابة الدافع على هذا التصرف. وهكذا، فنحن في كل ما نفعله، إنما نصدر عن دوافع تتحكم فينا. أضف إلى ذلك أنه ليس ثمة حد فاصل بين شكسبير أو هيربرت سبنسر وبين إنسان من بابوا. ولكن يبدو أنه بينهما وبين البابوي من الاختلاف ما بين هذا والقرد.

الرابع عشر من أبريل: ومع ذلك، فثمة صعوبات تواجه النظرية التي ترى أن الإنسان غير خالد، وأنه ليس حر الإرادة، وأنه بلا روح، أو أنه - باختصار - ليس سوى آلة محكمة مزودة بالوعي؛ لأن الوعي في حد ذاته صفة تميز البشر عن المادة الميتة كل التمييز. فإذا كانوا يتميزون عن المادة الميتة بصفة من الصفات، فلماذا لا يتميزون عنها بصفة أخرى كالإرادة الحرة؟ وأنا أعني بحرية الإرادة، أنهم - مثلاً لا يخضعون للقانون الأول من قوانين الحركة، أو على الأقل الاتجاه الذي يستخدم فيه ما يحتويه من طاقة لا يتوقف كلية عن الظروف الخارجية. أضف إلى ذلك أنه يبدو من المستحيل أن نتخيل أن الإنسان - الإنسان العظيم بما له من عقل ومعرفة بالكون، وأفكار عن الصواب والخطأ، الإنسان بما فيه من عواطف، بحبه وكراهيته، وتدينه - أن هذا الإنسان ليس سوى مركب كيميائي قابل للتحلل، تتوقف شخصيته، وتأثيره في اتجاه الخير أو اتجاه الشر كل التوقف على ما يعتري ذرات مخه من حركات جزئية، وأن أعظم الرجال جميعاً ما كانوا عظماء إلا لأن ذرة بعينها من ذرات أمخاخهم كانت تصطدم بأخرى عددًا من المرات أكثر بقليل مما يحدث في غيرهم من الرجال! ألا يبدو هذا بعيدًا كل البعد عن التصديق، أو لا يكون مجنونًا بالضرورة أي إنسان يؤمن بمثل هذا السخف؟ ولكن ماذا عسى أن يكون البديل الآخر؟ هو أن نسلم بنظرية

نستمر في الحياة بفضل قوى كيميائية، وليس في تركيبنا أدعى للدهشة من الشجرة، وهي لا يزعم أحد أن لها حرية إرادة. بل ولو أننا كان لدينا من المعرفة ما يمكننا من إدراك القوى التي تفعل فعلها في أي إنسان، وفي أي وقت من الأوقات - لاستطعنا حينئذ أن نتنبأ على وجه الدقة بما سيفعله. زد على ذلك أن حرية الإرادة - من وجهة النظر الدينية - صفة نسرف في الغرور إذا ادعيناها لأنفسنا، لأنها - بطبيعة الحال - خرق لقوانين الله؛ إذ إن كل أفعالنا لا بد أن تكون محددة كما حددت مواضع النوم بفضل قوانين الله المألوفة. لذلك أعتقد أننا يجب أن نترك لله مهمة التقرير المبدئي للقوانين الطبيعية التي لا تخرق أبدًا، والتي تحدد كل أفعال البشر. وما دمنا لا نتصف بحرية الإرادة، فليس من الممكن أن نكون خالدين.

الإثنين 9 أبريل: إني لأود لو أنني آمنت بالحياة الأبدية؛ لأنني أصبح تعسًا كل التعاسة كلما خطر لي أن الإنسان ليس سوى آلة من الآلات قد زودت - لسوء حظها - بالوعي. لكن ليس هناك من نظرية غير هذه تتفق وقدرة الله الشاملة الكاملة التي يقدم العلم عليها - فيما أعتقد - شواهد وفيرة. لهذا كان عليّ إما أن أكون ملحدًا، أو منكرًا للخلود. ولما كنت أجد أن الاحتمال الأول مستحيل، فإني أسلم بالاحتمال الثاني، دون أن أطلع عليه أحدًا. وأعتقد أنه مهمًا كان هذا الرأي عن الإنسان مخيبًا للأمل، فإنه يقدم لنا فكرة رائعة عن عظمة الله، كلما تصورنا أنه يستطيع في بداية العالم أن يبدع القوانين التي ستحدث - بفعلها في كتلة من المادة السديمية ليس غير، وربما لم تكن أكثر من أثر منتشر في هذا الجزء من الكون - كائنًا مثلنا، واعين بوجودنا، بل وقادرين على حد ما على إدراك الأسرار الإلهية ! كل هذا دون تدخل من الله ! ولننظر الآن فيما إذا كان هذا المبدأ الذي ينفي حرية الإرادة باطلًا كما قد يبدو للبعض؛ إذ لو أننا تحدثنا

المباشر على النوع. زد على ذلك أن العبرانيين، - كما نعلم - كانوا يعتقدون أن إنجاب كثير من الأبناء آية على إنعام الله، بينما كانوا يعتبرون من لا ذرية له إنساناً قد حلت به لعنة الله. والأمر كذلك عند الرومان. فقد كانوا يكرهون الأرامل، وكانوا - فيما أظن - يحرمون عليهم البقاء في روما أكثر من عام واحد دون زوج. ولنسأل الآن: لماذا نشأت هذه الأفكار دون غيرها؟ أو لم يكن مصدر هذه الأفكار ببساطة هو أن أولئك الناس - الذين كانوا موضوعات للشفقة أو الكراهية - ما كانوا ينسلون مزيداً من الكائنات البشرية؟ ويمكننا أن نفهم على خير وجه كيف نشأت أمثال هذه المعاني عندما صار الناس أكثر رشداً؛ لأنه إذا شاع القتل والانتحار في قبيلة من القبائل، فنيت هذه القبيلة عن آخرها. ومن ثم كانت القبيلة التي تصنع مثل هذه الأفعال موضع الشناعة تجني فائدة كبرى. على أن هذه الأفكار - بطبيعة الحال - تتعدّل بعض الشيء، في المجتمعات الأكثر تهديناً. أما رأيي، فإني أنتوي أن أعرضه في محاولة قادمة.

العشرون من أبريل: أنا أعتقد إذن أن الأخلاق البدائية تصدر دائماً عن فكرة المحافظة على النوع. لكن هل هذه قاعدة أخلاقية ينبغي أن يتبعها المجتمع المتمدين؟ لا أظن. فالقاعدة التي أعتنقها لتهدي سلوكي في حياتي، والتي أعتبر التحول عنها خطيئة، هي أن أتصرف بالطريقة التي أعتقد أنها أحرق الطرق بأن تؤدي إلى أكبر قدر من السعادة، من حيث كل من كثافة السعادة، وعدد الذين تصيبهم هذه السعادة، فخير ما تفعله هو أن تطيع الصوت الجوّاني للضمير، لكن من السهل أن نبين كيف أن الضمير متوقف - في الجانب الأكبر منه - على التربية بما (أن العامة من الإيرلنديين - على سبيل المثال - لا يعدّون الكذب نوعاً من الخطأ). هذه الحقيقة تبدو لي كافية تماماً لنفي ما للضمير من طبيعة إلهية. وما دام الضمير - كما أعتقد - ليس سوى نتاج مركب للتطور والتربية،

التطور التي ثبتت صحتها بالفعل، فنرى أن القروء قد ارتقت في ذكائها، وأن الله وهب قرداً بينها - فجأة، وبمعجزة من معجزاته - ذلك العقل الرائع الذي نجعل كيف قدّر لنا أن نحوزه.

فهل قدّر على الإنسان إذن - ذلك الإنسان الذي سُمّي بحق تحفة الله المجيدة - أن يفنى تماماً بعد أن استمر في تطوره طيلة هذه الأجيال العديدة؟ لسنا ندري، لكنني أفضل ذلك الرأي الذي يرى أن الله ما كان في حاجة إلا لمعجزة واحدة، ليوحد بها الإنسان، وأنه الآن تارك للإنسان حريته ليفعل ما يحلو له.

الثامن عشر من أبريل: ما دمنا قد سلّمنا بالنظرية التي ترى أن الإنسان فان، وأنه محروم من حرية الإرادة، وهي التي لن تكون قط أكثر من نظرية، كما أن كل ما أكتبه هنا ليس - بطبيعة الحال - سوى تأملات، فما الفكرة التي نستطيع أن نخرج بها عن الصواب والخطأ؟ يقول الكثيرون إذا أنت ذكرت أدنى ذكر نظرية باطلة مثل نظرية القضاء والقدر التي لا تعدو أن تكون باطلاً - وإن كان البعض لا يعتقد ذلك - فما يكون شأن الضمير؟ ... إلخ. (والضمير في رأيهم، قد غرسه الله مباشرة في الإنسان). ورأيي هو أن الضمير راجع - أولاً إلى التطور [الذي مرّ به الإنسان]، والذي كان لا بد - بطبيعة الحال - أن يكون في الإنسان غرائز المحافظة على النفس، وهو راجع - ثانياً - إلى المدنية والتربية التي تدخل تهذيبات كبيرة على فكرة المحافظة على النفس. ولتأخذ الوصايا العشر مثلاً يوضح لنا الأخلاق البدائية. فالكثير من هذه الوصايا كان يهدي إلى حياة مستقرة للمجتمع؛ لأن الحياة المستقرة هي خير ما يساعد على الحفاظ على النوع. ولذلك كانت جريمة القتل هي أبشع جريمة ترتكب في نظر هذه الوصايا، وهي الجريمة التي يشعر مرتكبها بأكبر الندم على فعلها، ففي ارتكابها القضاء

29 أبريل: قطعت على نفسي عهدًا أن أتبع العقل في كل الأمور، وألا أتبع الغرائز التي ورثتها - في جانب منها - عن أجدادي، واكتسبتها بالتدريج عن طريق الانتخاب الطبيعي، والتي ترجع - في جانب آخر منها - إلى ما تلقيت من تربية. فكم يكون من العبث لو أننا اتبعنا هذه الغرائز في مسائل الصواب والخطأ؛ لأن الجانب الذي ورثته - كما لاحظت من قبل - ليس سوى مبادئ تهدف إلى المحافظة على النوع، أو إلى المحافظة على ذلك الجزء الذي أنتمي إليه من النوع. أما الجانب الذي يرجع إلى التربية، فهو يكون صوابًا أو خطأً وفقًا للتربية التي تلقاها الفرد. ومع ذلك يقال لنا إن هذا الصوت الجواني - هذا الضمير الذي هو عطية الله، والذي دفع ماري السفاحة [وهي ماري الأولى ملكة إنجلترا (حكمت ما بين 1553 و1558)، وسميت بالسفاحة لما حدث في أثناء حكمها من محاكمات دينية أُعدم فيها كثير من البروتستانت] إلى أن تحرق البروتستانت - هو ما ينبغي علينا - نحن الكائنات العاقلة - أن نتبعه. وأنا أعتقد أن هذه الفكرة ضرب من الجنون، وأحاول أن أذهب بالعقل إلى أقصى ما أستطيع. فما أتخذه مثلًا أعلى هو ذلك المثل الذي يؤدي في نهاية الأمر إلى أكبر قدر من السعادة لأكبر قدر من الناس. ثم أستطيع أن أستخدم العقل لكي أستخدم أخرى السبل بالإفضاء إلى هذه الغاية. بيد أنني أستطيع أيضًا - في حالتي الفردية - أن أتصرف حسب ضميري إلى حد قريب أو بعيد وفقًا لجودة تربيتي. لكن من الغريب أن الناس يكرهون أن يتخلوا عن الدافع الحيواني لكي يتبعوا العقل.

الثالث من مايو: ثمة حجة في غاية القوة لم أثبتها في موضعها، وهي أن النفس أثناء وجودها هنا على الأرض، تبدو مرتبطة بالبدن ارتباطًا لا ينفصم، بحيث تنمو بنموه، وتضعف بضعفه، وتنام بنومه وتؤثر في المخ، وتتأثر بدورها

فمن الواضح أن اتباعنا الضمير من دون العقل ضرب من العبث. ويدلني عقلي على أن أفضل طريقة للسلوك هي أن أتصرف على نحو يجلب الحد الأقصى من السعادة. ذلك أنني حاولت أن أثبت غرضًا آخر يمكنني أن أضعه نصب عيني ففشلت. على أن السعادة التي أهدف إليها ليست سعادتي الشخصية على وجه الخصوص، ولكنها سعادة الآخرين على حد سواء، دون تمييز لنفسي عن أقاربي، أو عن أصدقائي، أو عن الغرباء تمامًا.

ولستُ أبالي كثيرًا - في الحياة الواقعية - إذا كان الآخرون يخالفونني الرأي؛ لأن من الواضح أنه حيثما تتاح للمرء أي فرصة لاكتشاف الصواب، فمن الأفضل أن يفعل ما يعتقد أهله أنه صواب. وحجتي في هذا الرأي هي - أولًا أنني لا أستطيع أن أجد رأيًا غير هذا الرأي، ما دمت قد اضطررت - كما يضطر كل من ينسب إلى التطور ذلك الدور الخطير - إلى التخلي عن الفكرة القديمة، فكرة استفتاء المرء لضميره، وأنني - ثانيًا - يبدو لي أن السعادة هي أعظم شيء نسعى إليه، وأنها بالفعل هي الغاية التي يسعى إليها كل المشتغلين بالأعمال العامة. ويمكنني أن أقول - تطبيقًا لنظيرتي على الحياة العملية - إنه في حالة ما إذا كان الأمر يتعلق بي وحدي دون سواي (إذا كان يمكن لمثل هذه الحالة أن توجد)، فإني أتصرف على نحو أناني كل الأنانية لكي أسعد نفسي. ولنفترض - كمثال آخر - أنني أتاحت لي الفرصة لكي أنقذ [من الموت] رجلًا أعرف أنه شرير من الأفضل لو فارق الحياة. من الواضح أن أكثر الأمور اتفاقًا مع سعادتي هو أن أندفع وراءه لإنقاذه؛ لأنني إن فقدت حياتي، كانت هذه طريقة بديعة جدا للتخلص منها، وإن أنقذته، فزت بمتعة الشاء الذي لا ينتهي. أما إذا تركته ليغرق، كنت قد ضيعت على نفسي فرصة من فرص الموت، وجلبت على نفسي شقاء اللوم الكثير. لكن العالم يكون أفضل بموته، ويكون أفضل بحياتي، كما أأمل في ذلك أملاً ضئيلاً.

من الشك. ومن ثمة كانت لدي شكوك كبيرة في أن للحقيقة فوائد غير مشوبة بالخسائر. فمن المؤكد أن الحقيقة التي نجدها في علم الأحياء تهبط بفكرة المرء عن الإنسان، وهي لهذا لا بد أن تكون مؤلمة لنا. زد على ذلك أن الحقيقة تجعل أصدقاءنا السابقين غرباء علينا، وتعوقنا على أن نتخذ أصدقاء جددًا، وهذا أيضًا شيء سيء. فربما كان على المرء إذن أن ينظر إلى كل هذه الأمور على أنها نوع من الاستشهاد، ما دامت الحقيقة التي يصل إليها إنسان واحد غالبًا ما تؤدي إلى ازدياد سعادة الكثيرين من الآخرين، وإن كانت لا تؤدي إلى ازدياد سعادته. لذلك فأنا - على وجه العموم - أميل إلى أن أسعى إلى الحقيقة، على الرغم من أن الحقيقة من النوع الذي في هذا الدفتر (إذا كانت هذه هي حقًا حقيقة) لا أود أن أذيعها، ولكنني على الأحرى أود لو حُلت بينها وبين أن تذاع¹.

وفي ما بعد، وهو يدوّن مسيرته الفلسفية وقد بلغ من العمر سبعًا وثمانين حوالًا، يعلق برتراند راسل على هذه المذكرات بالقول:

«كان عقلي حينذاك في حالة من الاضطراب، مصدرها محاولتي أن أجمع بين وجهات نظر وألوان من الشعور تنتمي إلى قرون ثلاثة مختلفة. فقد كان تفكيري - كما تدل المقتطفات السابقة - يجري في صورة فجة على شبه شديد بتفكير ديكارت. وقد كان اسم ديكارت مألوفًا لي، لكنني لم أكن أعرفه إلا بوصفه مبتكرًا للإحداثيات الديكارتية، ولم أكن أعرف أنه كتب في الفلسفة. أما رفضي لحرية الإرادة على أساس أنها تنقض قدرة الله المطلقة، فقد كان يمكنني أن ينتهي بي إلى فلسفة كفلسفة أسبينوزا.

وقد انتهيت إلى هذه الوجهة من النظر التي كانت سائدة في القرن السابع عشر نتيجة للأسباب ذاتها التي أدت في الأصل إليها؛ أي الألفة بقوانين الديناميكا،

1 راسل، برتراند، فلسفتي كيف تطورت، ص. 47-56.

بأي شيء غير عادي يحدث في المخ. لذلك لم تكن قصيدة «الإحياءات» لوردزورت سوى خدعة من الخدع؛ لأنه واضح كيف تنمو النفس بنمو البدن، وهي ليست - كما يزعم - كاملة في نموها منذ البداية.

الثالث من يونيو: إنه لمن العجب أن تكون المبادئ أو العقائد التي استطعت أن أقتنع بها قليلة إلى هذا الحد ! فها أنذا أجد عقائدي التي لم أكن أشك فيها تنزلق من يدي واحدة إثر أخرى إلى نطاق الشك. فقد كان من دأبي - مثلًا - ألا أشك للحظة واحدة في أن الحقيقة هدف من الخير أن اصل إليه. لكنني الآن أعاني أكبر الشك وأكبر الحيرة؛ لأن البحث عن الحقيقة قد أفضى بي إلى ما كتبت في هذا الدفتر من نتائج، بينما لو بقيت مقتنعًا بالتسليم بتعاليم صباي، لظلت مطمئن البال. لقد زعزع البحث عن الحقيقة أغلب عقائدي القديمة، وجعلني أرتكب من الأفعال ما يمكن أن يكون من الخطايا، ولولا ذلك لظلت صفحتي بيضاء منها. ولست أعتقد أن البحث عن الحقيقة قد زاد من سعادتي بأي حال من الأحوال. فهو قد أكسبني - بطبيعة الحال - شخصية أعمق مما كان لي، وازدراء للتوافه والهزل، لكنه في نفس الوقت أذهب عني بشاشتي، وضاعف من المشقة التي تواجهني لكي أصطفي لنفسي أصدقاء خلّصا. وأسوأ ما في الأمر أنه منعني من أن أخالط أهلي مخالطة حرة، وبهذا جعلهم غرباء على بعض أفكار من أعمق أفكاره، ولو حدث - لسوء الحظ - أن أطلعتهم عليها لأصبحت في الحال موضوعًا لسخرية أجدها مريرة إلى حد يفوق الوصف، وإن كانت لا تصدر عن قصد سيء. وهكذا يمكنني - في حالتي الفردية - أن أقول إن نتائج البحث عن الحقيقة كانت سيئة أكثر منها طيبة، ولكن قد يقال لي إن الحقيقة التي أقبّلها على أنها كذلك ليست بالحقيقة، وقد يقال لي إنني إذا ما بلغت الحقيقة الأصلية، ازدادت بها سعادتي. بيد أن هذه القضية تثير كثيرًا

على أن شكوكي لم تكن مقصورة على اللاهوت فحسب، ولكنها كانت تمتد أيضًا إلى الرياضة. فبعض براهين إقليدس - وخاصة تلك البراهين التي كانت تستخدم في منهج التطابق - بدت لي مزعجة إلى حد بعيد. وقد حدّثني معلم من معلمي عن الهندسة الإقليدية. وعلى الرغم من أنني لم أعرف عنها شيئاً عدا أنها موجودة فحسب إلا بعد سنوات عديدة، فإنني وجدت أن معرفتي بوجود موضوع كهذا معرفة مشوّقة وممتعة من الوجهة العقلية، ولكنها مصدر للشك الهندسي المزعج. ولم يكن الذين يعلمونني حساب اللامتناهي على علم بالبراهين الصحيحة على نظرياته الأساسية، وكانوا يحاولون إقناعي بأن أسلم بالمغالطات السائدة، فأخذها مأخذ الإيمان. وقد أدركت أن الحساب يصلح في التطبيق العملي، لكنني عجزت أن أفهم لماذا كان كذلك. فقد كنت أجد أكبر المتعة في اكتساب المهارة التكتيكية، حتى أنني كنت أنسى شكوكي في معظم الأحيان. ثم هدأت هذه الشكوك بعض الشيء عندما قرأت كتاباً سرّني أكبر السرور هو كتاب: و.ك. كليفورد «الفهم المشترك في العلوم المضبوطة».

وعلى الرغم من أنني كنت مفعماً بتعاسة المراهقين، فقد ظلت رغبتني في المعرفة والتحصيل الفكري هي دافعي في تلك السنين. فقد كنت أعتقد أن من الممكن أن تبدد الألغاز، وأن كل إنسان حينئذ سيكون سعيداً في عالم تقوم فيه الآلات بالعمل، وتنظم فيه العدالة توزيع الثروة، وكنت أأمل أن أصل - إن عاجلاً أو آجلاً - إلى علم رياضي مكتمل لا يدع مجالاً للشكوك، وأن أمد نطاق اليقين قليلاً إلى سائر العلوم. وفي تلك السنوات كان اهتمامي باللاهوت يقل بالتدريج، وقد كان رفضي لآخر بقايا السنة اللاهوتية مصحوباً بشعور أصيل بالراحة»¹.

1 راسل، برتراند، فلسفتي كيف تطورت، 56-58.

والاعتقاد بأنها تفسر كل حركات المادة. إلا أنني انتهيت بعد حين إلى إنكار وجود الله، وتقدمت خطوة، فصرت في موقف أشبه بموقف «الفلاسفة» الفرنسيين في القرن الثامن عشر. فقد اتفقت معهم في أنني أصبحت مثلهم مؤمناً متحمساً بالفلسفة العقلانية، وأحببت أداة لابلاس الحاسبة، وكرهت ما كنت أعتقد من قبيل الخرافة، وآمنت إيماناً عميقاً بقدرة الإنسان على بلوغ الكمال إذا جمع بين العقل والآلة. كل هذا كنت أؤمن به في حماس، لكن هذا لا يستلزم أن إيماني كان إيماناً عاطفياً في صميمه. ومع ذلك، فقد كان لدي - إلى جانب هذا - اتجاه وجداني حاد، لم أكن أستطيع أن أجد له سنداً من العقل. فقد كنت آسف على فقدي عقيدتي الدينية، وكنت أحب جمال الطبيعة حباً ضارياً، وكنت أقرأ في تعاطف وجداني ما ساقه ورذورث، وكارليل، وتينيسون من حجج عاطفية دفاعاً عن الدين، على الرغم من أنني كنت أرفض هذه الحجج رفضاً عقلياً حاسماً كل الحسم. ولم يصادفني أي كتاب عدا ما كتبه بَكل [هنري توماس بكل (1821 - 1862)، مؤرخ بريطاني. ولعل راسل يَوْمى هنا إلى دفاع المؤرخ عن العقائد الإيمانية - شأن عقيدة خلود الروح - في تعليقه على كتاب جون ستوارت ميل عن الحرية] حتى قرأت كتاب «المنطق» لميل، ذلك الكتاب الذي بدا لي متصفاً بالتكامل الفكري. ومع ذلك، فقد كانت البلاغة تحرك مشاعري، تلك البلاغة التي لم أكن أستطيع أن أقبلها [عقلياً]. فقد كان ما كتبه كارليل عن «لا أبدية» و«نعم الأبدية» يبدو لي في غاية الفخامة، على الرغم من أنني كنت أعتقد أنه في حقيقته كلام فارغ من المعنى.

أما شلي، فهو الوحيد من بين من عرفت من الكتاب حينذاك الذي كان مجانساً معي تماماً، ولم يكن مجانساً لي في حسناته فحسب، بل وفي نقائصه أيضاً. فقد كنت أجد عزائي في إشفافه على نفسه، وفي إلحاده على السواء. وكنت عاجزاً كل العجز عن أن أجمع في كل منسجم معرفة القرن السابع عشر، وبين معتقدات القرن الثامن عشر، وبين حماسات القرن التاسع عشر.

فايل - رجل أعمال متزوج من عائدة لوفينشتاين التي ترملت عنه عام 1922 م. تابع الفتى إريش دراساته الثانوية بثانوية بارشيم حيث حصل على البكالوريا عام 1922. وبدءاً من أسدوس صيف 1922 تسجل في كليتي الطب بهامبورغ وبرلين. وفي فصل 1923 شرع في دراسة الآداب الجرمانية والمنطق والرياضيات كما الفلسفة بين برلين وهامبورغ. وفي عام 1928 حصل على الدكتوراه على يد إرنست كاسير. هاجر إلى باريس عام 1933 - سنة صعود النازية بألمانيا - حيث تابع محاضرات ألكسندر كوجيف - الشارح الأعظم لهيجل - عن فلسفة الفيلسوف الألماني. وفي عام 1938 م دافع عن أطروحة تحت إشراف مؤرخ الفلسفة والعلم الفرنسي من أصل روسي ألكسندر كويري (1892 - 1964 م)، حول الفيلسوف الإنسي الإيطالي بيكو الميرندولي (1463 - 1494 م) ونقده لعلم التنجيم. حصل على الجنسية الفرنسية في تلك السنة، وانخرط في سلك الجندية حيث أُرسل عام 1939 م لمدة أربع سنوات. بعد عودته من الأسر ولج إلى المركز القومي للبحث العلمي. وبعد تأسيس مجلة «نقد» من طرف الأديب والمفكر الفرنسي جورج باتاي (1897 - 1962 م) التحق بهيئة تحريرها. دافع عام 1951 عن أطروحته الفرنسية: «منطق الفلسفة»، وقد أرفقها - على عادة ذلك الزمان - بضميمة عبارة عن أطروحة ذيلية هي: هيجل والدولة. أصدر عام 1956 كتابه «فلسفة سياسية»، وهي السنة التي شرع فيها في التدريس بكلية الآداب بمدينة ليل الفرنسية إلى حدود عام 1968. وفي خلال هذه الفترة ظهر كتابه «فلسفة أخلاقية» (1961). ثم ما فتئ أن عينَ أستاذاً بجامعة نيس الفرنسية إلى أن تقاعد عام 1974، وتوفي ثلاث سنوات بعد ذلك بهذه المدينة.

هذا وقد ظل الرجل طيلة مسيرته يدافع عن فكرة محورية مفادها ضرورة عيش المرء «حياة موعى بها» أو قل «حياة مُتَفَكِّرًا فيها» - «حياة مُرَوِّية» - وعن

3. إريك فايل (1904 - 1977 م): تأملات شبابية في الفلسفة أهي نظرية علم أم نظرية وجود؟

في بداية شهر مارس سوف يتقدم إليكم فتى رغب في أن يحرر رسالته تحت إشرافكم اسمه إريش فايل. وهو فتى نجيب، ينحدر من أسرة يهودية طيبة، وإذ أنه نجل أرملة فقيرة معوزة، فإنه فرض نفسه في مهن مختلفة، ببسالة ملفتة للنظر واعتماد على النفس باهر، وإصرار على بذل الجهد حثيث. وهو يتابع بالتوازي مع كل ذلك دراساته ... أعرفه معرفة شخصية، وما من شك لدي في أنه سوف يعجبكم سمته البسيط والعفوي. ولسوف يكون من اللطف بمكان ومن العناية بمقام إذا ما أنتم قبلتم أن تشرفوا عليه، وأن تيسروا له في مدينة هامبورغ - وهي المدينة التي تبقى غريبة عنه - الحصول على إقامة متواضعة، وذلك بما يمكنه من متابعة دراساته.

مقتطف من رسالة آينشتاين إلى إرنست كاسير يوصيه فيها بالعناية بالفتى إريك فايل.

إريش فايل (1904-1977) فيلسوف فرنسي من أصل يهودي ألماني، امتد عمله الفلسفي على مدى قرابة نصف قرن. ظهرت أولى أعماله بداية الثلاثينيات من القرن الماضي (1931 م) - «عودة العلوم المستورة»، ثم أنجز أطروحته نيل شهادة الدكتوراه عام 1932 عن الفيلسوف الإنسي الإيطالي بومبونازي - تحت عنوان: «مذهب الإنسان والعالم عند ببيرو بومبونازي» (برلين، 1932) - بينما نشر آخر أعماله عام (1976) - وكان بحثه عن «قيمة المروية التاريخية وكرامتها» - قبيل وفاته (1 فبراير 1977) بمدينة نيس الفرنسية.

وكان فيلسوفنا قد ولد يوم 8 يوليو من عام 1904 م ببارشيم في محافظة بوميران الغربية (ماكلنبورغ) بألمانيا من أسرة يهودية ألمانية. وكان والده - لويس

الإمكانات الحَدّية الفارقة والخيارات الوجودية الضدية، في حاضر النوع البشري، وذلك بنفس القدر الذي تحضر فيه الأضداد: مقابل خيار القول الحواري، ثمة إمكان رفض القول ونبذ التحاور، وتلقاء خيار العقل ينهض خيار العنف، وإزاء خيار الإنسانية يقوم خيار الهمجية ...

وكان مؤرخ الفن والأستاذ الجامعي الألماني الأمريكي إرفين بانوفسكي (1892-1968) أحد «عرّابي» إريش فايل بهامبورغ يعتبر أنه يتعين على «الإنسانية»: «أن تعيد إحياء الوصلة بإنسانية الإنسان. وأن «إنسانية الإنسان» [أو بالأحرى «بشرية البشر»] Humanitas من شأنها أن تعرض وجهين: وجه إلى ما يترقى عليها (الترقي) - وهو الألوهية Divinitas - ووجه إلى ما يتدلى عنها (التدلي) - وهو البربرية Barbaritas». وكذلك نظر فتاه إريش الذي اكتشف «الوجه الطلّي» و«الشبحي» لحرية الإنسان: فالوجه المنير لقمر الحرية هو اختيار «القول» و«العقل» و«الإنسانية»، والوجه المدهم لقمر الحرية هو اختيار «اللاقول» و«اللاعقل» و«اللاإنسانية»؛ وكلاهما إمكان حاضر ومتحقق في تاريخ ماضي البشرية وفي مستقبلها سواء بسواء. وأمام مقدرتي الإنسان: المقدرة على فعل الخير، كما المقدرة على اقتراف الشر، ثمة المقدرة على الفهم. ذلك أن الإنسان بمكنته أن يفهم، وذلك مثلما بمكنته أن يقترب الشر، كما بمكنته أن يفعل الخير.

ولج الشاب إريش إلى عالم الفلسفة خلال موسم 1922، وهو ابن ثمانية عشر عامًا. وكانت تلك فرصة لقائه بالفيلسوف الألماني الذائع الصيت إرنست كاسير الذي سوف يتولى الإشراف على رسالته. لكن اللقاء الحاسم ما حدث إلا في عام 1925؛ وهو العالم الذي قرر فيه الطالب أن يهيئ رسالته تحت إشراف الفيلسوف المعروف. كتب آينشتاين في رسالة إلى كاسير: «في بداية شهر مارس

«فكر حي»: أي ما عبر عنه أحد تلامذته بالقول الجامع: «حياة في الفكر، وفكر في الحياة». ومن ثمة شدة تعلقه بالبحث عن «المعنى». فهو من هذه الجهة فيلسوف المعنى بلا مدافعة.

والحال أن عنايته بالمعنى هذا رافقته منذ سنواته في الثانوية: إذ بعد أن وضعت الحرب العالمية الأولى أوزارها - وكان عمره آنذاك خمسة عشر سنة - كان قد تساءل الكثير من الناس، ومن ضمنهم الفتى إريش: لم، يا ترى، الحرب؟ وما الذي حدث لنا، وما هذا الذي حدث بنا؟ واستنكر إريش فايل ما حدث قائلًا: تمت محاربة عدو عيني - الألماني أو الفرنسي - حسب الموقع الذي كان يحتله المرء. لكن العدو الحقيقي كان جوائيًا لا برانيًا شأنه أن يسكن داخل ذواتنا: وهو بالذات هذا النصيب/الحظ/القسم من عَدَمِ بشريتنا، من عَدَمِ الإنسانية فينا. وكان المطلوب هو «فهم» ما الذي حدث. هو ذا ما تطلب أن نفهم أولًا ترى من يَكُون الإنسان؟ على فرض خطأ من يفترض أن الإنسان كائن يستعصي عن الفهم ويتمنع عن الإدراك ويتأبى عن الدراية. ومن هنا فكر الشاب إريش في العودة إلى عصر النزعة الإنسانية - الإنسانية - زمن النهضة، ومحاولة التأكد من معنى مفهومية/معقولة الإنسان؛ وبالتالي إعادة إبداع الإنسان والمساهمة من جديد في إقامة القيم الكونية. وكان أن بدأ الشاب يعي أن أهم أعطية وهبت إلى الإنسان إنما هي «الحرية»، لكن حيثما تكون الأعطية فثمة تنهض الإشكالية: إذ ما الذي تعنيه «الحرية» يا ترى؟ ولماذا قد تقود الحرية إلى اقتراف الشر، مثلما قد تهدي إلى فعل الخير سواء بسواء؟ فقد تَعَيَّنَتْ بهذا ضرورة التفكير في حرية الإنسان، التي لا يُدرك غورها، تفكيرًا فلسفيًا عميقًا حديًا نهائيًا. ذلك أن البشرية والتقدم ما كانا هما يقينين مكتسبين، وإنما يمثلان فحسب مجرد «إمكانين» مجردين، ومحض خيارين من بين خيارات مختلفة. وإذن، في البدء كانت الحرية؛ بمعنى

في كتابه العُمدة الذي عُرف به في ما بعد «منطق الفلسفة» (1939-1945). وكان أعدده قبيل الحرب، وتأملته ونقحه في المعسكر بألمانيا حيث سوف يظل الجندي هنري ديبوا - وهو الاسم المستعار الذي منحه إياه السلطات العسكرية الفرنسية - سجين حرب حوالي خمس سنوات. وبعد التحرر، سوف يكتب مصنفه «فلسفة سياسية» (1956)، ثم «فلسفة أخلاقية» (1961)، وبه اكتملت دائرة مصنفاته الأساسية.

هذا وتتضمن أرشيفات الشاب فايل شواهد تسجيل في المحاضرات الجامعية، بيانات نقط، تقديرات الأساتذة والنقط التي منحوها للفتى، نصوص مخطوطة أو مرقونة (مثل نظرية التطهير: في الغائية عند أرسطو وكانط، وحول قصيدة «خطيبة كورنث» لجوته، حول المنطق والرياضيات)، وتدوينات، ومحاضرات في الرياضيات، وبحوثه الخاصة بأطروحته حول بومبينازي، وبحوثاً أجراها في مكتبة واربورغ، ومراجعات كتب، وتذكرات مطالعات (في علم التنجيم، وفي السحر عند أفلوطين، وفي معنى الأشياء والسحر للمنجم والشاعر والفيلسوف الإيطالي كامبانيا (1568 - 1639)، وتأملات في «شعوذتنا اليومية»، وفي العلوم المستورة، ومقالات موسوعات عن نيوتن، ومحاضرات في تجربة الطالب - إريش فايل نفسه - الذي عليه أن يتقلب في مزاولة شتى الحرف ويمتحنها كلها حتى يفي بأداء واجبات دراسته، وحواراً إذاعياً مسجلاً حول «الروح والحياة»، وتأملاً نقدياً في الخلق (راديو إذاعة الجامعة)، وملاحظات توجيهية لتأمل عام في الفلسفة، ومعجماً بالمفاهيم الفلسفية الجوهرية ...).

ومن الأمر العجيب أن إريش فايل اضطر اضطراراً - بسبب من اضطراب حياته - إلى أن ينقل معه هذا الأرشيف إلى أين حل وارتحل في فنادق باريس، متطرحاً متطوِّحاً، بما في ذلك «فندق لويزيان» مألّف لقاء مثقفي العالم والفنانين

سوف يتقدم إليكم فتى رغب في أن يحرر رسالته تحت إشرافكم اسمه إريش فايل. وهو فتى نجيب، ينحدر من أسرة يهودية طيبة، وإذ أنه نجل أرملة فقيرة معوزة، فإنه فرض نفسه في مهن مختلفة، ببسالة ملفتة للنظر واعتماد على النفس باهر، وإصرار على بذل الجهد حثيث. وهو يتابع بالتوازي مع كل ذلك دراساته ... أعرفه معرفة شخصية، وما من شك لدي في أنه سوف يعجبكم سمته البسيط والعفوي. ولسوف يكون من اللطف بمكان ومن العناية بمقام إذا ما أنتم قبلتم أن تشرفوا عليه، وأن تيسروا له في مدينة هامبورغ - وهي المدينة التي تبقى غريبة عنه - الحصول على إقامة متواضعة، وذلك بما يمكنه من متابعة دراساته».

ويذكر مقدم وناشر أعمال إريش فايل الشبابية أنه، في سن التاسع والعشرين، وبعد إتمام فايل دراساته في الطب والمنطق والرياضيات والآداب الألمانية وفلسفة اللغة، توجّ الشاب مساره الدراسي الملفت في الفلسفة بموضوع بحث تقدم به وكان موضوعه الفيلسوف الإيطالي الإنساني بييترو بومبينازي Pompianazzi Pietro (1462-1525) تحت إشراف الفيلسوف الألماني المعروف إرنست كاسير (1874 - 1945)، وذلك بعد أن كان الطالب الباحث قد تخصص في فكر عصر النهضة الإيطالي. ثم جاءت الهجرة إلى فرنسا في ظل أجواء النازية المهددة.

وقد اهتم الشاب إريش فايل آنذاك بالتاريخ - وشارك في مجلة كان يديرها ألكسندر كويري - وكان أن انعطف من التفكير في التاريخ بوسمه «مروية» و«فعلاً» إلى التاريخ بوسمه «إرادة فهم وإفهام»؛ أي الانعطاف من التاريخ باعتباره «سيرة البشرية الذاتية» إلى التاريخ بعده «تساوياً فلسفياً عن المعنى». وفي سنوات المنفى هذه، فكر الشاب، بعد مضي ست سنوات عليه، في الشروع

تعتبر العلم مبحثًا يقيم الوقائع بيقين، أم هي «نظرية وجود» تسعى إلى تجديد الأنطولوجيا (هايدجر)؟ وجدناه يدون آراءه في محل النزاع بين الفيلسوفين؛ أي في المسائل الخلافية بين من يرى أن الفلسفة إنما هي فلسفة العلم، ومن يرى أن «العلم لا يفكر» في وجود الأشياء، وأن الفلسفة إنما هي فلسفة الوجود؛ فكان أن خطت أنامل الفتى إريش ما يلي في هذا الشأن:

(I)

ما من فلسفة لا تنطلق من المصلحة الأنانية لذاك الذي يتفلسف إلا وهي فلسفة تفكرية. وما كانت هذه اللفظة من الألفاظ الندية (المعيبة الساقطة) في شيء، وإنما الأمر على الضد: في لحظة معينة، تصير هذه الفلسفة حاجية. على أنه يتعين علينا ألا نرى أنها ما كانت هي البداية، وإنما هي ما تفعل كل شيء شيء اللهم إلا من أجل التلفظ. وهي في قرارة نفسها، تدعونا أن نصير الفلسفة محبة فلسفة؛ أي أن نجعل من النظرية، وليس من الحكمة، الموضوع الرئيس.

لما أنا أتفلسف التفلسف، فإني أروم شيئًا معيّنًا. ولست تراني أروم، بالأولى، نظرية علم (أي أساسًا لإمكان تلفظ موضوعي عن موضوع معيّن كائنًا ما كان) [في هذه العبارة تلميح ضد كاسيرر، الذي رام أن يجعل من الفلسفة نظرية علم]، لا ولا أنا أروم نظرية في ذاك «الكائن - هنا» (الدازاين= الكائن المنطرح هنا)؛ أي أساس فهم وجودي [في هذه العبارة تلويح ضد هايدجر الذي رام أن يجعل من الفلسفة نظرية وجود]، وذلك رغم أن هذا الأمر يمس ضروريًا في لحظة معينة، وإنما أروم أنا أن أعرف كيف آتي إلى نفسي؛ ولكي نعبر عن هذا الأمر بأوضح السبل: إنما أنا أسعى إلى خلاص نفسي، فأنا لا أطرح مسألة إمكان خلاص النفس بنفس الطريقة التي أطرح بها مسألة العلم، وأنا لا أشك إطلاقًا في إمكان خلاص النفس باعتبارها إمكانًا مقوليًا؛ لكن أنهم بما هي إمكان

والشخصيات المذهلة، وذلك قبل أن يستقر به النوى في بيت الزوجية. وقد تنقلت معه أرشيفاته حيثما تنقل بمدينة ليل (1956)، ومدينة نيس (1968)، فالعودة إلى ليل؛ حيث أهدى مكتبته الشخصية وكل ممتلكاته، بناء على وصية منه، إلى الجامعة، وبالضبط إلى «مركز إريش فايل» الذي تأسس بعد وفاته من لدن مساعديه.

تري، ما الذي احتفظ به فايل من روح كتابات شبابه الفلسفية؟

يجيب أحد أبرز المهتمين بفكر إريش فايل المشرفين على مركزه والنشطين في تحقيق كتبه وإخراج الكتب عنه - جيلبرت كيرشر - الجواب المركز التالي:

«الانتباه، الفضول، تفتح الذهن أمام ما يُدهش ويبدو محالًا، وقد صار من المعنى عارٍ عند أول الاعتبار، وذلك من أسخف الوقائع إلى أشدها مأساوية؛ وبالجملة، إرادة الفهم».

خلال موسم 1923، وهو سنة تسجل الطالب رسميًا، كان كاسيرر يحاضر في موضوع المنطق ونظرية المعرفة. وكانت تصاحب محاضراته أعمال تطبيقية حول المنطق الحديث. وهو ما تابعه الطالب، وأسفر عن عرضه بعد عامين حول الصلات بين المنطق والرياضيات عند عالم الرياضيات النمساوي إميل آرتين (1898 - 1962). وكانت محاضرات كاسيرر تدور أيضًا على فلسفة اللغة (1922). وقد تقاسم الطالب مع أستاذه الأمل في تحلي إنسان ما بعد الحرب العالمية الثانية بالقوة التأسيسية التنويرية للثقافة. وكان إريش فايل يعتقد أن للفلسفة إسهامها في إحداث هذه القوة، فوجدناه إثر هذا، فيما بعد؛ أي في سنة 1931، بعد مناظرة دافوس الشهيرة بين الفيلسوفين مارتن هايدجر وإرنست كاسيرر، حيث تم النزاع بين تصورين للفلسفة: أي «نظرية علم» (كاسيرر)

ألاحظ الواقعة، لكن بملاحظتها، فإنني لا أعدها اللهم إلا للعلم الذي يشكل أصلاً للفلسفة. لكن يلزمني أن أتبنى وجهة نظر الفلسفة. وبالفعل، بما أن الفلسفة تنضوي على ما من شيء، فإنها تكون أنها جوفاء. وبالتالي، من أين أتخذ القرار حول الموضوع الذي أخضعه إلى العلم؟ ومن بين ما لا يتناهى من الأشياء مما لا نحصيه عدداً، لِمَ، يا ترى، يتعين عليّ أن أركز على بعضها دون البعض؟

ليس يمكن أن توجد نظرة أولى بالنسبة إلى الفلسفة. وبالفعل، فإنه بغض النظر عما لا يمكن أن أبلغه (حتى إلى نفسي - في سيرورة تطوري)، لا الفلسفة تلزمني بشيء، وهي في عمقها لا تكون حقة في ذاتها، لا ولا تكون باطلة. إنما تكمن الطريقة في مساءلة شروط إمكان الخلاص. ولهذا، يلزم التمكن من التزام طريقة تحليل موثوقة لهذه الشروط. وإذن، المنطق هو «ما هو قائم أماناً منتصب ههنا من أجلنا». ويتعين على المنطق أن يقوم بشيء دقيق¹.

4. جون بول سارتر (1905 - 1980):

أفكار الشباب الفلسفية

جُمعت في كتاب «جون-بول سارتر: كتابات الشباب» «مدونات» سارتر الشاب و«مذكراته» و«دفاتره» و«ملاحظاته» و«قصائده الأولى» و«نصوصه البدئية» الخاصة بأعماله الجامعية الأولى التي كان يُعدها (1923 - 1926)؛ علماً أنه من مواليد 21 يوليوز 1905. وكان قد أصيب في «أصل» كتاب «الكلمات»، الذي كان خصصه سارتر لرواية حياته الشخصية - سيرة ذاتية - هذا السؤال: «تُرى، كيف صرتُ كاتباً؟» ومما أجاب به سارتر في هذا الكتاب عن ذاك السؤال

حقيقي. والفلسفة إنما هي هذه المسألة كما هي في ذاتها، وما من فلسفة إلا وهي فلسفة عملية. أجل، توجد الفلسفة النظرية، لكنها لا توجد إلا بحسبانها فرعاً عن الفلسفة العملية: تبدأ من هذا المحل أو من ذاك.

يلزم أن نعي أنه، من وجهة نظر النظرية (والحال أنه بدءاً من النظرية يلزمنا أن ننظر؛ لأننا كائنات شأنها أن تتلفظ)، يعد خلاص النفس مفهوماً فارغاً من المحتوى أجوف، ويُعتبر مفهوماً صورياً نخباً هواء؛ ما إن أملاه إلا ويفرغ من المعنى؛ أي تنشأ أخلاقية. فأنا أزاو فلسفة عملية بالانطلاق من الخارج، فلسفة شأنها أن تصف لا أن تريد.

لا معنى لمساءلة وقائع في هذا السياق (وقد أخذنا المعنى ههنا بمدلوله الحصري الضيق). وَلَيْتُ كُنْتُ أنا أعنى بأمر «خلاص النفس»، فإن الطابع المريب لوجودي الخاص، ومحيطي، ولأقاربي ما كان ليهمني البتة. وأنا أجد نفسي في انسجام تام مع عالم، رغم أنه عالمي إلا أنه بالنسبة إليّ عالم موضوعي ويصلح للجميع على المستوى الكوني. يلزم على وجه الدوام أن نؤكد على واقع كون ما من نقد ترنسندنتالي لا يتعين عليه أن يُعتبر ههنا أمراً مثيراً للجدل أو قابلاً للاختزال في شأن دقته وإصابته، وإنما يلزمه أيضاً أن يجد مكانته اللائقة به.

(II)

المسألة الأولية الحاسمة إنما هي مسألة شكل (صورة) الفلسفة أو محتواها (مضمونها). للفلسفة طابع إلزام، قبل كل شيء بالنسبة إليّ أنا. فأنا أريد الظفر باليقين في أمر خلاص نفسي. هكذا تنشأ الفلسفة عن المنطق (وقد أخذ هذا المفهوم بما يكفي من سعة في الدلالة) - وههنا تكون فلسفة التفكير على صواب. لكن عليها أن تعثر على واقعها التي تبني عليها. هنا فقط في العلم يمكنني أن

1 Deligne, Alain, *l'itinéraire philosophique du jeune Éric Weil*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2022, p. 270.

يحدث له أن يتبدى. وإني لا أحتمله، لولا أنه عيبي أنا. لكن، حين ألمحه في غيري يميّسي أبغض شيء عندي. وحيثما لا يلمح الأغيار سوى خطوطه العريضة، أنفذ بنظري إلى أدق تفاصيله وألطف تفانينه. وإني لأكره أن يكون في هذا السّوى كذا عيب يشبه عيبي، لا لشيء إلا لأنه عيبي أنا، وها هو يتجلى لي فجأة عن غدارة غريباً عني مستوحشاً مني»¹. ويقول سارتر الشاب مقتبساً أفكار الفيلسوف الفرنسي برجسون (1859 - 1941) ومحشياً عليها: «لما نحن نقبل على دراسة أنفسنا، فإنه يمكننا أن نعثر فيها على كل شيء: من العقل الضيق لواحد يبدي المعرفة إلى عقل واحد مجرم، ومن الأحاسيس الهادئة لصاحب ريع إلى الأحاسيس القوية لصاحب جنديّة، وإمّا الأمر بحث وكد وسعي ليس إلا».

وقد مثّل سارتر لشخصه هذا المدون ملاحظاته في دفتر الطبيب التدوين الأبجدي، فيما بعد، ببطل مسرحيته «الغثيان»، الذي قال عنه إنه بادر إلى تثقيف نفسه التثقيف مقتفياً الترتيب الأبجدي للألفاظ. وحرر في بادئة سنوات العشرينات من القرن الماضي أفكاره في هذا الدفتر المبوب التبويب الهجائي. وإلى خاتمة حياته (1980) بقي الشيخ العجوز سارتر يتذكر هذا الدفتر. إذ يتذكر في الحوارات التي أُجريت معه - وصُوِّرت في فيلم عن حياته وفكره (1986) تحت عنوان: «سارتر يتحدث عن نفسه» - «أما العَرَضِيّة [= الطابع العَرَضِيّ الزائل لكل شيء شيء] فإن المرة الأولى التي تحدثت عنها كانت في دفتر عثرت عليه في الميتر. وكان دفترًا لم يُرقم عليه أي شيء، اللهم إلا عنوانه «تحاميل ميدي». ومن البين بذاته أنه كان مذكرة وزعت على الأطباء. وقد قُدِّ في شاكلة سجل أَلْفَبَائِي: أ - ب - ج - د، إلخ. ولربما كان هذا الأمر هو الذي أوحى إليّ بفكرة أن أجعل من

أنه أمسى كاتبًا لمكافحة ما سماه «طابعه العرضي أو عرضيته» - أي كون الإنسان كائن «عارض» في هذا الوجود «طارئ» عليه - ومقاومة ما عبر عنه بالتعبير الفلسفي: تناهي الإنسان؛ أي كون الإنسان كائنًا لا محالة ذائق للموت فإن. وكذلك يمكننا أن نحكي هذا السؤال: «تري، كيف صرْتُ كاتبًا؟» - في حالة سارتر الشاب - بالسؤال الموازي له: «تري، كيف أصبحتُ فيلسوفًا؟» على أساس أن الرجل كان كاتبًا (مسرّحًا وروائيًا) وفيلسوفًا (وجوديًا) معًا.

والحال أن من شأن المنقّب في كتابات سارتر الشبابية أن يسعفه تفتيشه في الوقوف على طريق سارتر نحو الفلسفة. وأهم هذه المدونات الشبابية ما يعرف تحت مسمى «دفتر ميدي» (1924)، وكان عمر الشاب سارتر آنذاك 19 سنة. وقصة هذا الدفتر عجيبة:

في عام 1924، يعثر الشاب اليافع سارتر آنذاك في الميتر على دفتر إشهار خاص بدواء (عبارة عن تحاميل) خاص بشركة أدوية تدعى «ميدي» عادة ما كان يوزع على الأطباء بالمجان. والحال أنه تصادف أن كان الدفتر مبوبًا وفق حروف الهجاء، فكان أن أوحى في الحين إلى الفتى الطالب بتدوين ما يعنُّ له من فطير أنظار بحسب الترتيب الهجائي.

وفي تفلسف شبوبيته، كان سارتر ينطلق من قناعة رئيسة: «أن يفكر المرء ضد نفسه»، وليس فقط «ضد غيره». قال أيام شبابه معلقًا على الفيلسوف الرواقي الروماني إبيكتيتوس: «أو أنت تلومه يا هذا؟ أو ما أنت ناظر إلى نفسك متأمل فيها؟ بلى، لأني كنت قد نظرت إلى نفسي، فها أنت تراني ألومه. إذ أنني أعاني أنا نفسي من العيب الذي يعاني منه غيري. وقد أدرك أنا هذا العيب في نفسي إلى حدود أن تُضرب عليّ الذلة والمسكنة، بما أنه لطالما عرفت عيبي وساكنته واستأنست به أيما استئناس؛ ولذلك فأني أعرف منه أدنى تبدي له حين

1 Sartre, Jean-Paul, *Ecrits de jeunesse, textes rassemblés, établis et annotés par Michel Contat et Michel Rybalka*, Paris, Gallimard, 1990, p. 451-452.

وفي رسالة كان قد وجهها سارتر إلى سيمون جوليبي - حبيبته الأولى الفنانة المسرحية الجميلة - قبل شهر أبريل من عام 1926، قال عن دفتره هذا:

«ألا كم يخلني الدفتر الذي سوّدت صفحاته بالكامل منذ عامين، كنت أحسم فيه في كل شيء شيء!»

على أننا لا نعثر في الدفتر على مفهومين أساسيين من المفاهيم التي انبنت لفلسفة سارتر فيما بعد عليهما اللهم إلا لمّا - وهما مفهوم «العَرَضِيَّة» ومفهوم «الحرية» - لا لعدم حديث سارتر عنهما وإنما لضياع الصفحات التي أفردتها إليهما. لكننا نعثر بالمقابل، على إرهاصات نظريته في الصورة وفي المتخيّل. وقد ارتسمت في هذه الملاحظات بوادر اهتمامات سارتر اللاحقة - الأخلاقية والجمالية والنقدية - كما نعثر على مقدمات نظريته في الوعي ... ومن الملاحظ أننا لا نعثر في هذا الدفتر على أصدقاء المعارف المدرسية التي كانت يتلقاها على يد أساتذته، وكأننا بسارتر انفلت من معارف المدرّسين إلى أفق ثقافي أرحب، بما قد يدل على أنه «قاوم» المعارف المدرسية وأهلها بطريقته الخاصة، ووجد - بحسب عبارة الفيلسوف الفرنسي جيل دولوز - «خطوط انفلات» انفلت منها وانسل وانعتق ...

حرر الدفتر في الأشهر الثلاثة الأولى من عام 1945 - وكان عمر سارتر آنها 19 سنة - وهو دفتر يعيننا على تكوين فكرة عن التطور الفكري لسارتر وهو في أواسط دراسته الثانوية ... وفي هذا الدفتر يلوّح فكر سارتر اللاحق، بجوانبه الاستعارية الاقتباسية، وبدايات إبداعاته الفلسفية. ولئن كان ثمة من تشابه بليغ بين الدفتر والعمل اللاحق، فهو هذا «الانقطاع» في العمل، و«الانفصال» ضداً على فكرة الاتصال التي وسمت فكر زمان سارتر ...

ههنا نورد أبرز هذه الأفكار منقولة إلى اللسان العربي، وقد استشف منها ميل سارتر «البرجسوني» إلى نقد العقلانية الكلاسيكية والتنبيه على أهمية الصورة

العصامي [...] إنساناً يسعى إلى تثقيف نفسه تبعاً للأحرف الألفبائية - فكنت أدون أفكاري بوفق الترتيب الألفبائي لهذا السجل».

والناظر في هذا الدفتر، يجد أن موضوعاته تتنوع التنوع أشده: ثمة تأملات في السينما وفي الصورة وفي المسرح وفي الرواية وفي الشعر، كما ثمة نظرات في الحرب وفي التاريخ وفي الفلسفة ... وتشكل مأخوذة على وجه الجملة، مقدمة إلى دفتر آخر حمل من العناوين العنوان الغريب: «ماليخوليا».

وقد تألف هذا الدفتر، فيما عدا اتباعه الترتيب الألفبائي، على غير نظيمة. وهو أشبه شيء يكون بمسرحية «الغثيان»: أقوال، فواصل، شذرات، انطباعات، مذكرات ... أشبه ما يكون هو بمصهر انصهرت فيه نزوعات عدة، ومشاريع سارتر الجنينية. ويحوي أرسومات قصص وروايات واهتمامات بالتمثيل والصورة وومضات من حياة المؤلف واستشهادات وإلماعات عن مقروءات متعددة متنوعة. هو إذن دفتر خلاصي حوى أسماء كُتّاب بالعشرات - مالمريمه بالأولى، ثم من الكلاسيكيين مونتيني وشكسبير وجوته وشيلي، ومن المحدثين جيروود وبروست وإيسن وموران ... كما اشتمل على أسماء فلاسفة: من القدماء بارمنيدس وهرقليطس، وإبكتيتوس وشيشرون، ومن المحدثين ديكارت وروسو ونيتشه وكونت وشتيرنر، ومن المعاصرين على الوجه الأخص «ألان» - إميل شارتتييه - وبرجسون ... وكأننا أمام معجم استشهادات، وديوان أفكار، أشبه شيء هو بالكتابات العربية القديمة - التذكريات، جمع تذكّرة - حيث لا تتبين دوماً أين ينتهي الاستشهاد وأين يبدأ التعليق عليه، وأين يكتمل النص وأين يشرع الهامش عليه ... بحيث لا هداية في هذا الشيء الشبيه بالمتاهة، لا ولا استرشاد، وبحيث يعتمد صاحب الدفتر إلى إعادة صياغة الاستشهاد المقتبس بأسلوب ذاتي صرف.

بها اليد من شأنها أن تهز آخر جسيمات العالم. وقد كسى جيروود هذه الفكرة لحما»¹.

صور

ما يجعل أغلب صور أهل الشعر وأهل الرواية جميلة إنما هو أن نقرأها ماريين عليها بأسرع ما يكون، وأن الألفاظ تذوب في بعضها البعض لكي تقدم لنا صورة لا صلة لها؛ اللهم إلا صلة رمز بالصورة التي استخدمها المؤلف، والتي تأتي على وجه العموم صورة أبهى من الصورة المستخدمة. وربما كانت هذه هي الوسيلة التي تأخذ بيدنا لكي نعثر، عبر الألفاظ وباستعمال الحدس، على إحساس المؤلف وقد أفقره القول (الألفاظ) وأعوزه.

ولما هو يجد العقل نفسه في وجهًا لوجه مع مفاهيم صعبة المأخذ عسيرة على النظر العقلي متمنعة وغير معقولة (اتصال، نسبية، تداخل، جهد، نزوعات)، فإنه يُحِلُّ محلها صورًا (بالنسبة إلى نظرية المادية التي تجعل من الروح إفرازًا للمادة، فإني أتخيل حجارة ضخمة داكنة تتراكم على بعضها البعض وتشكل منشأة حجرية ينفلت منها فجأة عن غدارة دخان أبيض رهيف)، وهي صور تعوّض عن عدم معقولية المفاهيم، وتخفي عدم المعقولية وتحجبها، فتصير عادية، وتعيد الظهور لما يعود المفهوم إلى الظهور، وتسمح بالاستدلالات كما تسمح بالألفاظ، بل وعلى نحو أفضل؛ وذلك لأنه يصاحبها شعور بالرضا والاكتفاء لا تملكه الألفاظ. لكنها تكون خاطئة بالقوة لأنها مبنية بناء منطقيًا، وهي تنطبق على مفاهيم عن المنطق بمعزل تُفقرها وتُعوزها. ويمكن أن نكون عبيدًا لها، وذلك على نحو ما نحن عبيد للألفاظ»².

1 Sartre, Jean-Paul, *Ecrits de jeunesse*, p. 453.

2 Ibid, p. 255.

والخيال والوهم من جهة، وإلى أهمية نزعة فردية وجد سارتر بعض معاملها قد ارتسمت في الفيلسوف الألماني ماكس شتيرنر - صاحب كتاب «الأوحد وحياتته» الذي يذهب فيه إلى أن التفرد مطلوب الإنسان وأن التوحد مبتغاه - وإن حاول سارتر أن يلفظ منها.

ديكارت

أو

كيف نقرأ ديكارت بـرجسون

«أنا - ترى من أكون أنا؟ شيء شأنه أن يفكر. لكن يفكر في ماذا؟ في الله. تشكل قطعة ديكارت الشمعية أمثلة. يعدد ديكارت الخواص التي تمتلكها قطعة الشمع في الديمومة: الشكل واللون والطعم. وبالذات يحكم بأنها تبقى [حتى بعد أن تحترق]، لكنها لا توجد. لا يبلغ العقل درك قطعة الشمع في وجودها الواقعي اللهم إلا عندما يبلغ إلى خاصية لا تخضع إلى الديمومة: وهي خاصية الامتداد الذي هو محل الهندسة والفكر»¹.

الأنا والعالم

«يوقف بعض المحدثين أصالتهم على ألا ينتزعوا الشخص البشري من الكون انتزاعًا ويجردوه منه تجريديًا، وإنما بالضد يعيدون هم غمره فيه وغمسه. وبهذا يصير الكون وعيا (أنظر بـرجسون) ما من شيء إلا ويقوم فيه، وكل شيء ينتظم بدءًا منه. هو إذن شعر التعالق، أنظر الحوار الذي أجراه إدغار آلان بو بين «أوينوس» و«أجاتوس» (قوة الكلام)، حيث يقول: إن مجرد حركة بسيطة تقوم

1 Sartre, Jean-Paul, *Ecrits de jeunesse*, p. 448.

وهم

«ما يُملي علينا أغلب مواقفنا إنما هو تمثيل معين مُملِكه عن شكلنا الخارجي. وإنه لتمثيل لا يدوم دومًا على حال واحد؛ توقظ فينا أفعالنا وأوضاع أجسادنا ذكريات صور تمثل كائنات تقوم بالأفعال عينها. حين أبتسم وقد رفعت يدي إلى السماء، فيني أتصور أنها القديس يوحنا كما رسمه دافنتشي. وسوف تتلَوْن أفعالي اللاحقة بوفق هذا الاعتقاد.

وأحيانًا يُمسي اعتقادًا موجَّهًا؛ خذ، مثلًا، هذه السيدة البدينة التي تشعر بنفسها وكأنها صبية صغيرة، أنت واجد أنها تعتقد بالفعل اعتقادًا أنها، من الناحية الجسمانية، إنما هي صبية صغيرة حقًا. وعن هذا الاعتقاد تنشأ المواقف المضحكة؟»¹

فكرة عامة

«ما لم يقله الاسميون، ولا الذهنيون (التصوريون)، هو أن شأن الصورة التي ينطوي عليها الاسم أن تتغير تبعًا للساعة واليوم لدى الشخص الواحد عينه. إذا ما أنا فكرت في لفظ «امرأة»، فإنني أستحضر في ذهني بالأولى تارة صورة امرأة شابة وتارة صورة امرأة عجوز»².

الحرية

«لما يتعلق الأمر بالخيرة بين أمرين اثنين، فإنه لا توجد الحرية على الحقيقة. فميل الميزان يكون إلى حيثما يقوده الوزن الأثقل. لكن عادة ما يكون أحد النزوعين غافيًا. وشأننا أن نعلم فحسب أنه موجود لا غير. وإذا ما نحن

1 Sartre, Jean-Paul, *Ecrits de jeunesse*, p. 257.

2 Ibid, p. 258.

«إنما الصور على ضربين: ذهنية (موران) وحسية (بروست). وعادة ما تكون هي متعلقة متباينة: لما أنا أُميز في الليل البهيم دابة مرعبة، هي في أصل حقيقتها مجرد شجرة، فيني أكون ههنا إزاء صورة ذهنية. فإذا ما أنا أردتُ أن أتبين هذه الصورة، لا يتعين عليّ اللهم إلا أن أحلل نفسي. عندما أقول عن طيار بأنه طائر، يتعلق الأمر ههنا أيضًا بصورة ذهنية، ولا يقتضي تبين هذه الصورة اللهم إلا أن أحلل الصلات بين الطائر والطيار. وهذه عملية ذهنية. والحال أننا مُملِك في ذواتنا عديدًا من الصور الحسية هي التي تملي علينا عواطفنا. خذ، مثلًا، أزرق هذه القطعة من القماش، تجده يذكرنا بالسماء الزرقاء ليوم صيف فوق كنيسة ساكري كور (القلب المقدس). هي ذي المسألة الوحيدة التي تهم»¹.

حدس عقلي

«يتعلق الأمر، في العمق، بشأن وجداني. إنما معيار الحقيقة من أمر الوجدان. شعور بالرضا الأخلاقي والرضا - هو ذا المعيار. وحقيقة هذا شأنها لتمس الجذور العميقة لأننا. أما الأمور الأخريات، فتبقى على السطح»².

إبسن

«نظرية: لا وجود لمعنى للحياة، وإنما بالأولى ثمة جملة من الأوهام ضرورية للإنسان كي يحيا هو (ولا تكون هي هي عند كل شخص (بل تتباين من شخص إلى آخر وتنوع). انزعوا عن الشخص أوهامه، تصنعون أنها شقوته»³.

1 Sartre, Jean-Paul, *Ecrits de jeunesse*, p. 257.

2 Ibid, p. 256.

3 Ibid, p. 256.

اللواتي عشقتهن. وألفيت نفسي روحًا جماعية، روح الفريق، روح الأرض، روح الكتب. أما أناي الأصيل، التي تكون عن الناس والأشياء بمعزل، والتي هي أناي الحقبة غير المشروطة، فما عثرت أنا عليها بتاتًا¹.

تقدم

«ما يبرهن على تقدم المجتمع والذكاء الفردي هو أن الفتى حين يكون لا يزال صبيًا على التقريب، فإنه بواسطة من المحيط، وبالتعويل على نباهته الخاصة يعثر على الأفكار التي عثر عليها الفلاسفة العظماء بمشقة سنوات قبله. لقد تعرّفت، بعد أن طالعت نيتشه، على فكري عن إرادة الانتصار، في ما كان قد كتبه. وعثرت، لدى غويو، على ملاحظات حول فعل التذكر [كنت اهتديت إليها لوحدي]. وبالنظر إلى قامة هاذين القامتين، فيني أقل شأواً من أي واحد منهما. لكنني أعلى كعباً منهما بإطلاق؛ لأنني عثرت بلا بذل أدنى جهد جهيد على ما عثروا عليه في بحث أجروه مدى حياتهم. ويعود هذا الأمر إلى التطور الموصول للذكاء عبر الأعصار. وكما أن بورجيه أدق في تحليل النفس البشرية (على الرغم من أنه أقل نباهة) من راسين أو من مدام دولافايت (وهما عبقریان)، فكذلك أنا أذكى من أرسطو. أما كومون فينكر هذا الأمر ويميز الحاوي (الطرف)، الذي يكون ثابتاً، عن المحوي (المظروف)، الذي يكون في تطور دائم. على أن هذا الرأي خاطئ. لئن هو كان المحتوى يربو، فإن على الحاوي أن يتراخى ويتنامى. كما أنه يتعين أن توجد في الذهن خانات أعقد بقدر ما تتنامى ثمة مفاهيم أكثر. ولهذا، فإنه بعد هيجل وبرجسون اتسعت مدية مبدأ الهوية ورحبت بما فيها (...)»².

1 Sartre, Jean-Paul, *Ecrits de jeunesse*, p. 471-472.

2 Ibid p. 475.

تصرفنا بوفق هذا النزوع الغافي، ونحن نعلم أنه يوجد من دون أن نشعر بثقل «جاذبياته»، فإننا نكون آنئذ أحراراً¹.

الأخلاق

«ليست تمنع المفاهيم الأخلاقية الإنسان من التصرف. ذلك أن أهواءه قائمة هنا كي تجبره على فعل ما تمنعه الأخلاق من أن يفعله. على أن المفاهيم الأخلاقية تمنع الإنسان من التفكير. ونحن ههنا لا نمنع فعلاً فاسداً، وإنما نحول دون فكرة فاسدة. شأن المفاهيم الأخلاقية شأن أمراء مستبدين استبداداً مطلقاً، لكن على جهة القهقري؛ إذ يتركون للفعل كل حرية، لكنهم يلغون حرية الفكر»².

نيتشه

«شاعر هو، لكن من حسن حظه أنه اعتُبر فيلسوفاً. تشي كتبه عن حلم غازٍ، عن رجل ولد لكي يكون غازياً، لكنه رجل عليل واهن يُسلي عن نفسه بالخيال. شأنه في ذلك شأن الإغريق لما كانوا يستنسخون ملامح سقراط وبريكلس، فيشون عن ذمامة لا تخطئها العين. وما يدرينا ما إذا كانت تماثيل أبولونات الجميلة سوى ثمرة حلم عِرْقٍ بأكمله، عِرْقٍ ذميم كان يحلم بمثال للجمال؟ سوف يحقق [نيتشه] دوماً النجاح لدى أولئك الذين يجدون المتعة لا في تداول الأفكار بقدر ما يجدونها في الشكل الذي تتخذه»³.

أنا

«فتشت عن أناي: فوجدتها تتبدى في صلاتي بالأصدقاء، بالطبيعة، بالنساء

1 Sartre, Jean-Paul, *Ecrits de jeunesse*, p. 463.

2 Ibid, p. 463.

3 Ibid, p. 471.

الاستدلال الحياة توتر في البدء ثم تطور وفق توتر أقل. ومن هنا فكرة الخلق الشعري أو الابتكار العلمي. الماضي توتر. نحن نعقل في توتر كل حياتنا الماضية. وإنما العقل في توتر»¹.

شَرَّانية الإنسان

نحن نحسب أن النزوع السلبي هو الذي يتجلى في الاستمتاع الذي يجده بنو البشر في الدمار. من عاش الحرب يعلم علم اليقين أن هذا التذوق والاستمتاع حاضراً موجوداً. فقد عاين بنو البشر وهم جذلون بمعاينة مصانع ومزارع تحرق بشواظ من نار. وبصرف النظر عن كل تفكير في الضرر الذي تم التسبب فيه للعدو، أو الأمان المتنامي، عاين الناس وهم راضون أن يروا بأعينهم الأشياء التي كانت وأصبحت أثراً بعد عين. وذلك كما لو أنه إلى جانب المتعة التي يحدثها في أنفسهم مصنع وهو في كامل مردوديته، أو حقل ينضج قمحاً، فإنهم يشعرون شعوراً مضاداً، لكنه مثيل لشعورهم الأول، وما كان هو بأقل عفوية منه. كلاً؛ ما كان السبب في الشرية إرادة القوة التي يمكن أن تقوم وقد خلت من الغرض في أنا [شديدة] الانفعالية والسلبية. ذلك أن معاينة الأذى يلتذ بها الشرير من دون أن يكون هو عينه المتسبب فيها. [على أن] الخبرة تُظهر أن الشرية والخيرية يمكن أن تتوافقا التوافق [...] فليست تكمن الشرية في الرغبة في أن يلحق الأذى بالسوى - أو في عدم الإحساس أمام هذا الأذى النازل بالسوى - بقدر ما تكمن في عدم تحمل سعادة الآخرين. وإنها لإنكار للسعادة عندما يتمتع بها الأغيار. ويعود السبب في ذلك بلا مرية إلى أنه على الرغم من كل ألوان الميْتافيزيقا التشاؤمية، فإن ثمة تعالفاً [جوانياً] ما بين السعادة والكينونة»².

1 Sartre, Jean-Paul, *Ecrits de jeunesse*, p. 493-493.

2 Ibid, p. 496.

باسكال

«تصير عظمة الإنسان أعظم لما هو يعلم أنه كائن بئس [...] هي ذي مبائس السيد الأعظم. وهي أنحاء بؤس ملك قد عزل من عرشه...»
«ما هو طبع بالقياس إلى الحيوان نسميه بؤساً بالقياس إلى الإنسان».

«لا نكتفي بالحياة التي تنبض فينا وفي كينونتنا: نروم أن نحيا في فكرة الأغيار حياة خيالية، ونجهد أنفسنا على أن نظهر وفق ذلك. نعمل بلا توقف على تزيين هذا الكائن المتخيل وصونه، بينما نهمل الكائن الحقيقي»¹.

شتيرنر

«ما وضعت عِلَّتِي اللهم إلا في أناي. وذاك سعي إلى تنصيب المطلق وإقامته في الإنسان. ذلك أن الإنسان، الفرد، يشرط نفسه بنفسه. في نفس الفترة تقريباً عاش كونت. إعادة المطلق إلى المجتمع. كلا السعيين غلط»².

توتر

«رسم معالم فلسفة مبنية على التوتر الحياة سريان وجريان واسترخاء وأنا متوترة. فوارق الطبع فوارق توتر. الفكرة استرخاء. التصور توتر. التوتر توليفة بين الماضي والحاضر، وقد تواشجا في لحظة، بالجملة تغير لحظي للسرعة في ديمومة أنانا. الذاكرة بقدر ما نبحت عن واقعة شديدة البعد يعظم التوتر. الإرادة والحرية ملكة تغيير (في حدود معينة) لتوتر أنانا، السرعة، الفارق بين الأنا والسوى. أنظر تيبودي فارق التوتر. الاستدلال سريان توتر. وفي هذا يشبه

1 Sartre, Jean-Paul, *Ecrits de jeunesse* p. 477.

2 Ibid, p. 487.

غير تام، تحضر ههنا. ومنعطف بوبر من عالم نفس معرفة «غير معهود» ولا «مانوس» إلى فيلسوف معرفة «معهود» و«مانوس» إنما تم ما بين سنة 1929 وسنة 1932¹.

تعتبر نصوص الفيلسوف النمساوي البريطاني الشهير كارل بوبر (-1902 1994)، المؤلفة في ما بين عام 1925 و1935 - وهو ابن 23 - 32 سنة «نصوص شباب»، بلغة الفرنسيين، أو «كتابات مبكرة» بلغة الألمان - Frühe Schriften - والإنجليز - Early works. وكان حينها بوبر طالبًا وعالمًا شابًا يلتمس طريقه في مسقط رأسه فيينا. وقد ظهرت اهتماماته التربوية والاجتماعية مبكرة من خلال عمليه الأولين: في فلسفة التربية (1925) وفي فلسفة فكرة الوطن (1927).

وهكذا، كتب بوبر في مقال يسلط الضوء فيه على مساره في الانشغال بشأن التربية - «بعض التأملات للإصلاح المدرسي في فيينا والتأثير الذي كان لها عليّ» - يقول:

في عام 1908 كان دخوله إلى الدرس الإعدادي بالمدرسة الابتدائية ... شارع بادنبرغ (فيينا)، وهو ابن ست سنوات. ويستعيد ذاكرة معلمته الأولى إيفا جولدبرجر التي كانت نصيرة للإصلاح المدرسي، والذي بات يكن لها كل العرفان ويمتن لها الامتنان كله. ويتذكر أنه شعر بالانزعاج في أيامه الأولى بالمدرسة، ثم سرعان ما شعر بالسعادة في الدراسة لخمس سنوات. لكن في الإعدادي، كما لاحقًا في الثانوي، وجد أن التلاميذ إنما ينشغلون بتزجية الوقت فقط لا غير. ويذكر أنه ما شعر أبدًا لا من قبل ولا من بعد ببطء مرور الوقت، وبالإحساس بالملل القاتل، مثلما شعر به أيامئذ.

1 Popper, Karl, *Apprentissage et découverte : Ecrits de jeunesse* (Vienne, 1925-1935), traduction, annotation et postface de Gilles Compagnolo, Paris, Rued'Ulm, 2019, p. 171.

إرادة

«تقوم فينا نزعتان من ضربين مختلفين: تلك التي تحثنا على النهوض بالفعل، وتلك التي تحضنا على توكي الراحة. وعادة ما نعد على وجه العموم، فعل الإرادة انتصار النزوعات إلى النهوض بالفعل على النزوعات إلى توكي الراحة، وعادة ما نعتبر العكس أو الضد فقدانًا للإرادة؛ وذلك تبعًا لما إذا كنا نتبع في حياتنا هذا المثل أو ذاك. لربما ما ثمة سوى انتصار نزوع على آخر [في تصارعهما]»¹.

5. كارل بوبر (1902 - 1994): فلسفة فكرة الوطن

من شأن من يطالع الفصل الخامس من الكتاب الذي خص به هاهوكان - مؤرخ شباب كارل بوبر - والمعنون بالعنوان الموحى التالي: «المنعطف الفلسفي: 1929-1932» أن يلفت انتباهه استفتاح المؤلف فصله بالسؤال: «متى صار بوبر هو بوبر الفيلسوف الذي صاغ الفكرة التي باتت مستأنسة عن العقلانية النقدية؟» وقد أجاب عن هذا السؤال بالقول: بكل تأكيد، بدءًا من كتابه «منطق الاكتشاف العلمي» (1936)، لكن في وسط كتابه يناقش المؤرخ هذه المسألة مجددًا بعد أن بين بإسهاب الأهمية الدالة بهذا الصدد لأصول هذا الفكر المبكرة الأولى.

وبعد تحفظ يديه حول «القطيعة» في «الوصلة»، وعن نقد «النزعة الماهوية» التي تؤمن بسلطان هوية ثابتة، يؤكد على أن قارئ محاضرة «المسألتان الأساسيتان في نظرية المعرفة» (1928) لا يمكن أن يخطئ النظر. ذلك أن بعض أعظم أفكار بوبر قد تم التعبير عنها تعبيرًا فطيرًا وتم تطويرها تطويرًا

1 Sartre, Jean-Paul, *Ecrits de jeunesse*, p. 497.

نمساوي - خطته تأسيس معهد تربوي لإعطاء دروس وتكوين مدرسي خاص ببرامج الثانوي. وخلال تلك الفترة نشر أول مقال له في موضوع التربية (1925). وقد اهتم بمسائل التربية وصلاتها بعلم النفس، لا سيما منه علم نفس الطفل. وفي عامي 1925 و1926، قاده اهتمامه بعلم نفس الطفل إلى القول بنظرية بدت أساسية في كل حياته اللاحقة. فقد انتهى هو إلى الاقتناع بأن الفكرة السائدة الشائعة التي تذهب إلى أن من شأن التعود أن يتولد عن التكرار إنما هي نظرية باطلة، وأن على هذه النظرية أن تترك مكانها إلى نظرية أخرى. وما كانت هذه النظرية، عنده، سوى القول إن الأفعال المكررة المعادة ما كان من شأنها أن تحمل الطفل على أن يعي بأي شيء، وإنما أمرها أن تؤدي، بالضد من ذلك إلى الرمي بالتقدمات التي يمكن أن تتم بكل وعي، في اللاوعي. وذلك لأن التعلم الواعي هو دومًا تعلم يتم بوفق سيورة محاولات وأخطاء¹. والحال أن هذا الحدس، ذا الطبيعة النفسانية، هو الذي قاده كذلك، فيما بعد، إلى إجراء نقد منطقي لنظرية الاستقراء، وهو ما شكل لبنة بداية ما سماه «فلسفتي الخاصة في العلوم الطبيعية».

وإذن، كان التأمل في التربية سبيل كارل بوبر إلى ملاقة الفلسفة. وسواء تعلق الأمر بأنظاره - الفلسفية - في الطبيعة أو بأنظاره - الفلسفية - في العلم، فإن السمة التي طبعت فكره هي التأكيد على دور الفكر النقدي، من خلال دور الحدس والإدراك والتجريب، وعلى أهمية هذا الفكر في التربية والفلسفة سواءً بسواء.

على أنه حتى وإن أمكن اعتبار سنة 1934 - وهي سنة صدور النسخة الألمانية من كتابه الشهير: «منطق الاكتشاف العلمي» - السنة الفاصلة في

وهو يعد هذه التجربة إحدى أمض وأمر تجارب عمره¹. ولهذا السبب، فإنه بدءًا من سنته الثالثة اهتمجس بفكرة إيجاد طريقة لتجويد المدرسة. وفي عام 1918، وبينما كانت تلك السنة الأولى له بوصفه تلميذًا داخليًا في الثانوية، نبذ المؤسسة نبذًا وصار تلميذًا خارجيًا، وشرع في اتباع محاضرات بالجامعة بوصفه مستمعًا حرا (لا سيما محاضرات الرياضيات). ثم سرعان ما طفق يفكر في حلم أكبر: تأسيس مآلف للتربية الوطنية. وبعد حصوله على معادل البكالوريا ولج إلى مدرسة تكوين المدرسين (التي كانت توجد في شارع هيجل)، حيث اجتاز شهادة التأهيل للتعليم الابتدائي. وفي تلك المدرسة سرعان ما اصطدم بما يحبط أحلامه. كان موقف المدرسة معاديًا لكل إصلاح مدرسي. وقد واصل دراسة الرياضيات مستمعًا حرًا، ثم تعلم حرفة مساعد صانع أثاث منزلي. لكنه شعر دومًا، بحسب تعبيره، أنه «واصل الدراسة لا للشيء إلا للدراسة»². وشرع في إعطاء دروس خاصة للطلاب، وهو يشتغل في مأوي الصغار ورياض الأطفال، ولفترة وجيزة بمدرسة خاصة بهيترتزج التي كانت تديرها ابنة فرويد أنا. وكان أن تعرّف في شتاء عام 1918-1919 على عالم النفس ألفرد أدلر، واهتم بعلم النفس الفردي الذي كان يدعو إليه هذا، كما اعتنى بالتحليل النفسي؛ على أنه بقي متشككًا في شأنهما³. بعد ذلك صارت نظريته في العلم نقدية اتجه الصورة التي يعكسها هذان العلمان - علم النفس الفردي، والتحليل النفسي - عن العلم، بل بقي متشككًا حتى حيال الماركسية التي تبناها في فتوته (وقد فصل القول في ذلك في سيرته الفكرية الذاتية: استقصاء لا ينتهي)

وفي عام 1924 تم تشغيله مربيًا في روض أطفال بشارع سادلين. وفي ذلك الوقت أعلن أوتو كلوك (1874-1935) - وهو رجل سياسة ومصلح تربوي

1 Popper, Karl, *Apprentissage et découverte*, p. 213.

2 Ibid, p. 214.

3 Ibid, p. 214.

1 Popper, Karl, *Apprentissage et découverte*, p. 216.

والحال أنه يتعين علينا أن نشعر بقدر من المفاجأة من أن يلعب منتوج مبهم وفاق للوضوح المنطقي، شأن مفهوم «الوطن» هذا، دورًا حاسمًا الحسم كله في نظرية تربوية؛ ما لم تكن ثمة ممارسة تربوية تصحبها تجارب مجرأة في الفصول باستعمال فكرة الوطن لكي تبرزه إبرازًا خاصًا على نحو مقنع لا جدال فيه؛ وذلك بحيث يصوّب هذا الأمر النظرية عندما يشدد هو على أهمية هذه الفكرة¹.

وهكذا، تلعب «فكرة الوطن» دورًا حتى في النظرية نفسها؛ وذلك عن حق مشروع. وفي النهاية، فإن من البساطة بمكان تفسير سوء الفهم، الذي لا سبيل إلى إنكاره، والذي يجعل من «مفهوم» قد أسيء تحديده إلى هذا القدر بحيث بات يوجد في جرد [مسرد] «نظرية». والسبب في ذلك أن معرفة الأهمية الدلالية لمفهوم الوطن هذا إنما تنحدر بالتمام عن الممارسة، عن خبرة أن تطور الطفل أمر شديد التعلق بوطنه - ويكفي بهذا الصدد أن نُلَمَح إلى شيرلمان [أستاذ تربية وكاتب ألماني (1875-1950)]. على أن النظرية ما اكتفت، بهذا الصدد، بإبداء ملاحظة واستقصاء ما ينجم عنها؛ ولكنها هي أيضًا، افترضت مضمون الوطن وكأنه معطى سلفًا. وبدءًا من ذلك، امتنعت أن تقدم على هذا المفهوم أي ضمنية توضيحية أو نقدية وخالية من الآراء المسبقة.

ويسعنا هنا في إطار هذه السلسلة من المداخلات المخصصة إلى فكرة الوطن، اقتراح عرض عام، فإننا نوكل إلى أنفسنا في هذا التقديم الفلسفي المدخلي، مهمة رئيسة تتمثل في إقامة موضع، وذلك عن طريق تحليل منطقي لمفهوم الوطن، بغاية أن نضمن ضمانًا يقينيًا أن يكون المفهوم قابلاً للاستخدام استخدامًا حسنًا من لدن كل بحث نظري في ما يُستقبل من الزمان.

1 Popper, Karl, *Apprentissage et découverte*, p. 23.

مسيرته؛ بحيث أمكن بدءًا منها التمييز في حياته الفكرية بين «ما قبل» و«ما بعد»، فإنه ما كان «لما بعد» هذه أن تحدث لولا «ما قبل» تلك. وَلَيْتَ هو صح أنه انتقل من التحليل «الذاتي» لتعلم المعرفة إلى البحث عن الشروط «الموضوعية» للاكتشاف العلمي، وأن المسألة الأولى التي شغلت عليه جوامع عقله في البدء كانت المسألة التربوية، وكانت الثانية المسألة المعرفية، إلا أنه وكما قال هو نفسه - في كتاب سيرته الفكرية - فإن أمر حياته أشبه شيء يكون بالموسيقا. ذلك أنه في التأليف الموسيقي تتعاقب الحركات، لكن الكل يشكل في نهاية المطاف عملاً واحدًا.

والحال أن إحدى تجليات هذا العمل الواحد المبكرة كانت مقالته عن موضوع آخر شغل باله وهو فتى (25 سنة)، مسألة الوطن وقضية الوطنية، ولا زال هذا الموضوع يشغل باله حتى كتب هو في ما سماه «فلسفة «فكرة الوطن»، والتي ترتسم فيها معالم فلسفة الرجل اللاحقة من خلال مراسم استعمال التحليل المنطقي للمفاهيم، حضور النقد، إسناد التفلسف إلى أساس علمي :

في فلسفة «فكرة الوطن»

(I)

«يشكل مفهوم الوطن، بلا مرية، أمودجًا لما نطلق عليه بشكل عام (في تعارض مع المفهوم بالمعنى المنطقي الواضح بالتعريف) اسم «مفهوم نفساني»؛ أي مفهوم يشكل تعالقًا من التمثلات بحيث تكون شديدة الإبهام إلى هذا الحد أو ذاك؛ ويشي بصور مأخوذة عن ذكريات، تلحق بها أيضًا عناصر طبيعية مفهومية؛ شأن «مسقط الرأس».

بدءًا من ذلك، يتعين علينا تخصيص فقرة للبحث المنطقي (II) - وهي مهمتنا الأساس، مهمًا كانت هذه المهمة جاحدة بسبب طابعها الكشف، لكن مهمًا بدت لا مفر منها - هذا بينما تلزم معالجة باقي المباحث مجتمعة، بإيجاز، في فقرة لاحقة (III).

(II)

يعد مفهوم «الوطن»، بحكم بنيته المنطقية، مفهومًا علائقيًا.

وإذا ما نحن رمنا معالجة مفهوم الوطن بأدوات التحليل المنطقي، يتعين علينا بدءًا، السعي إلى النفاذ إلى الطبيعة الماهوية (الجوهرية، الكنهية) له بحسابه «مفهومًا علائقيًا». ويمكننا أن نستعين لهذا بسلسلة أمثلة. وبعض المفاهيم العلائقية سوف تكون كالتالي:

أ) الترابط؛ الفصل؛ الوصل؛ الترتيب.

ب) الجزء؛ العلة؛ السمة؛ الخاصة.

الشغل؛ الجريمة؛ الأب؛ محل السكن.

ولكي نبسط بسطًا مسهبًا ما الطبيعة الجوهرية «لمفهوم علائقي»، لنأخذ من هذه السلسلة «الأب»، ولنفحص هذه الطبيعة فيما يخصه.

لما نقول عن رجل إنه «أب»، بدل أن نقول عنه، مثلاً، إنه «عجوز»، وإنه «رجل عجوز»، أو إنه «رجل طاعن في السن وقد ابيض شعره»؛ وما يشبه هذا، فإننا لا نعيّنه أو نخصه تبعًا لبعض السمات (الخواص) التي هي سماته، والتي تقدمه إلينا بوسمه موضوع معرفة نقوم بعزله، وإما ندركه، بالعكس من ذلك، في إطار منظور الصلات التي يقيمها مع موضوعات معرفة أخرى؛ أي في صلته بأبنائه.

ذلك أنه بهذا الاستقصاء المنطقي يمكن لمداخلتنا الفلسفية أن تبدو أغزر فائدة في البناء المستقبلي للموضوع المحتفظ به، ويمكن لهذه الصفحات، لا مرية عندي في ذلك، أن تسهم في هذا الإنشاء باقتراحات محفزة تخص الصلات التي تقيمها فكرة الوطن مع المباحث الفلسفية الرئيسية. ولهذا نأمل نضد هذه المداخلة بحسب أبسط تقسيم يمكن أن يكون؛ أي:

• المنطق - الجماليات، الأخلاق.

• نظرية المعرفة - فلسفة الطبيعة، فلسفة الثقافة.

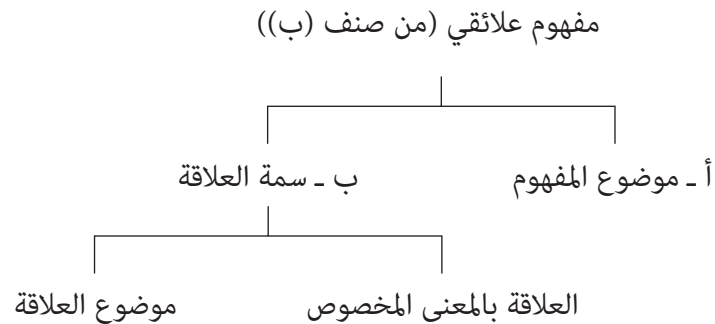
بالنسبة إلى كل مبحث مبحث، تتمثل مهمتنا في البحث أولًا: في ما إذا كان مفهوم الوطن يجد مكانه في عرض نسقي داخل هذا العلم، أو ما إذا كانت تتعين معالجته بحسابه موضوعًا لهذا العلم؛ ثانيًا؛ في حال ما إذا أجبنا عن المسألة السابقة بالسلب، إذا ما هي وجدت صلات خاصة بين مفهوم الوطن والمبحث المعني؛ ففي هذه الحالة علينا أن نبين أوجه هذه الصلات.

وأن نعين لأنفسنا هذه المهمة، إنما معناه أيضًا أن نضع لأنفسنا موقعًا في البحث المنطقي الذي يتعين إجراؤه؛ بمعنى أنه في المنطق وحده يمكن أن يكون مفهوم الوطن موضوعًا لتحليل منطقي. وفضلًا عن هذا، على أساس تحليل منطقي وحده يمكننا تقرير، فيما يخص باقي المباحث، ما إذا كانت تمكن معالجة مفهوم الوطن بحسابه موضوعًا، أو ما إذا كان ثمة موطن للبحث في الصلات التي تنتسج بداخله. مثلاً، في ما يتعلق بالجماليات، يلزمنا أن نعرف ما إذا أمكن الحديث عن جماليات أو «فكرة الوطن» (= أي ما إذا كانت فكرة الوطن توجد في علم الجماليات بوسمها موضوعًا لهذا العلم)، أو ما إذا كان يتعين عليها أن تحضر في هذا الصدد بالحديث عن الجماليات وفكرة الوطن (= أي عن صلاتهما).

ولا ننجز هذه المهمة إنجازاً سليماً اللهم إلا إذا ما نحن أوضحنا إيضاحاً تاماً البينة المعقدة لمفهوم «الوطن» بمعونة من أمثلة تتوفر عليها؛ بحيث أنه ما أن نستكمل نحن المعرفة عن البنية العامة لمفهوم كهذا، حتى نقدر الاقتدار على عرض المضمون التام والخاص والمناسب في الوقت نفسه لهذه البنية.

يمكننا أنها أن نعين أن المهمة العامة الكامنة في تحليل مفهوم علائقي من صنف (ب)، تنقسم إلى مهمتين فرعيتين: 1 - تحليل ما يقوله المفهوم عن موضوعه في ذاته ولذاته - مثلاً، في حال مفهوم «أب» (نأخذ هذا المفهوم وفق معنى ضيق كما يمكن أن نفعل ههنا)، نكون قد ضمننا القول في الرجل. 2 - تحليل العلاقة التي تعلن في نفسها في المفهوم العلائقي، وبدورها يتعين على هذه المهمة أن تنجز عبر مهمتين فرعيتين: من جهة، تحليل موضوعات يرتبط بها الموضوع الخاص للمفهوم - في مثالنا، يتعلق الأمر بالأطفال (لأن هذا هو المفهوم المرتبط بمفهوم «الأب»). ومن جهة ثانية: تحليل العلاقة نفسها - وفي الحالة التي احتفظنا بها، يتعلق الأمر بعلاقة سببية بيولوجية (أي «الأبوة»).

لنمثل لهذه البنية بأرسومة:



فلفظ «أب» إنما يدل على هذا الرجل بالقدر الذي له أبناء؛ ومن ثمة يسم مفهوم «أب» قبل كل شيء صلة هذا الموضوع بموضوعات آخر.

وكذلك هو الشأن بالنسبة، مثلاً، إلى مفهوم «الجزء». فنحن نقول عن موضوع معين بأنه «جزء» لما نروم وسمه بالنظر إلى الصلات التي يقيمها مع «كل». ولا يلزم عن هذا مع ذلك، أن هذا «الجزء» ينضوي بالضرورة في ذاته على سمة تجعل من الجزء جزءاً غير كامل. مثلاً، إذا ما نحن تحدثنا عن «جزء» من أسرة (أو إذا ما نحن قدّمنا الزوجين على أنهما «نصفين»)، وإنما يتعلق الأمر بكائنين بشريين، يلزم اعتبار كل واحد منهما «كلاً»، كما يتعلق الأمر في الوقت نفسه بموضوعين للتفكير؛ لكن إذا ما نحن عيّناهما بعددتهما «جزئين»، فإننا نسمهما من خلال صلة (علاقة).

لكن، من شأن الأمر أن يجري على خلاف هذا في الأمثلة التي عرضناها في السلسلة في الخط (أ)؛ مثلاً في حالة الترتيب.

إذ لا يتعلق الأمر هنا بموضوع يتميز بصلة، وإنما بالأولى المفهوم الذي يدل على صلة بسيطة هو الذي يوجد بين موضوعين أو أكثر، من دون أن تتاح لنا فرصة اعتبار الموضوعات في ذاتها.

يمكننا إذن القول إن المفاهيم العلائقية الوصلية هي مفاهيم مضمونها علاقات وصلات، وفي الحقيقة إما أنها في (أ) تدل على العلاقة نفسها، أو أنها في (ب) تسم موضوعاً بالنظر إلى علاقته.

والحال أن مهمتنا تكمن في تحليل مفهوم «الوطن» العلائقي الذي يقع في صف الأمثلة (ب).

ثانيًا؛ (فيما يخص (ب). لنعاين الآن الجدول الإجمالي التالي:

موضوع العلاقة	مفهوم علائقي
يد عاملة شخص مطابق ابن	1 - عمل (شغل) (بالمعنى الفيزيقي) محل الولادة أب
نية إجرامية شغالون (مثلاً: لا عبون) ذات تتمثل (أمراً معيناً)	2 - جريمة شغل (مأخوذ بوفق معناه النفساني، مثلاً «لعب» تمثل
عمل موضوع مجموعة التحف موضوع المتابعة	3 - عامل جامع تحف متابع
ذاك الذي يتم إرشاده ذاك الذي يفضي إليه بسر حليف	4 - مرشد كاتم سر حليف

تتضمن الأمثلة الواردة في (أ)، سواء تعلق الأمر بأشياء أو بأشخاص، كلها على جهة التساوي علاقة موضوعية بحتة: وهذا ينطبق أيضاً على حالة «أب»، التي لا يتضمن مفهومها دفعة واحدة علاقة على المستوى النفساني، على الرغم من أن هذه عادة ما يتم قرنهما عن طريق عملية التفكير (كذا الحال، مثلاً، بالنسبة إلى هذه النقطة يكون الموضوع الذي يشكله «أب يعتمد دوماً إلى جلد ابنه»). في (2) نعثر على مفاهيم تسم موضوعات بقدر ما هي حدود موضوعية لعلاقة يعود أمرها إلى ذات (شخص). والشأن في هذه العلاقة أنها علاقة نفسانية، وإنها لعلاقة ذاتية. ذلك أن من أمر فعل يفعله الإنسان عينه أن يكون طوراً جريمة وطوراً لا: مثلاً، يشكل إلحاق الأذى بالذات (في قضية ماريك) جريمة. لأن القضية

لكي نستثمر الاستثمار الأفضل البنية الرسومية ونهب لها معناها الكامل، يتعين علينا أن نضيف اعتبارين؛ وهما:

- أولاً (فيما يخص (أ)): لنقارن مفهوم الصف الأول للأمثلة المقدمة للصنف (ب) (مثلاً، مفهوم «العلة») مع مفهوم آخر مأخوذ من الصف الثاني («ب»). يتمثل الفارق الحاسم في البنية المنطقية لهذين المفهومين في أن مفهوم «العلة» يمكن أن ينطبق عمومًا على كل موضوع أيًا كان، وفي أنه يحدد فقط علاقته عن قرب - بل يتضمن الموضوع المفهومي حتى حمولة مفهومية عظيمة اللاتناهي؛ وذلك من غير ما أن يكون له مضمون مع ذلك - هذا بينما بالنسبة إلى مفهوم، نظير مفهوم «أب»، فإن موضوع حتى مفهومه يملك محتوى أو مضمونًا. ويلزمنا أن نسوِّغ أمر هذا التباين العظيم، على الرغم من أنه يشكل درجات متفاوتة. وعلينا أن نستفسر بدءًا، في تطبيق الأرسومة المعروضة أعلاه، عما إذا كان قد تم النص على موضوع مفهوم.

وإذا ما هو كان الحال ذلك، فإنها تلزمنا معاينة إلى أي حد ينطبق هذا الأمر.

ب - لئن نحن تساءلنا بأي ضرب من العلاقة يتعلق الأمر - إذا ما هي كانت علاقة موضوعية (تقع أنها تحت صنف (1)) أو ما إذا كانت هي علاقة ذاتية (تقع تحت صنف (2))؛ لأنه بالتضاد تكون الموضوعات المفهومية لكل من (3) و(4) أشخاصًا بالحصص - وههنا يتضح بداهة أنه يوجد مفهومان للوطن متميزان عن بعضهما البعض بالتمام والكمال. يُعَيَّن المفهوم الحقوقي، الموضوعي، (الذي يدخل تحت (1)) «وطن» كل إنسان تبعًا لمعايير محددة (التي هي «الصفة» الحقوقية)؛ بحيث أنه وفق هذا الاعتبار عادة ما لا يقيم الكائن البشري صلة نفسانية بمفهوم «الوطن» هذا. والحال أن مفهوم الوطن إذا ما نحن نظرنا إليه بعامة - وهو المفهوم الذي يمكنه أن يهمننا هنا - إنما ينضوي مع ذلك، على علاقة من صنف آخر، علاقة ذاتية صرفة ونفسانية تامة، وبالتالي يقع تحت الصنف (2). وبالتالي، فإن السبيل الذي يلزم أن يتبع لتحليل هذه العلاقة هو كالآتي: بدءًا، كيفما كانت الذات، أكانت شخصًا نكرة (بشرية أو حتى حيوانية)، فإنها لن توسم في علاقتها وسماً آخر وعلى نحو أدق اللهم إلا بهذه العلاقة عينها؛ ثم إنه بما أن هذه العلاقة النفسانية إذ ما كانت هي بالبسيطة أبدًا، فإنه يلزمها بالتالي أن توصف بدورها على المستوى الفينومينولوجي، ويتعين أن يتم توضيح تشكيلها.

تحليل المركب الموضوعي

مما لا جدال فيه أنه، على المستوى الأول فيما مت بالصلة إلى مفهومنا، نعثر على دلالة متعلقة بتعيين المحل [الجغرافي]، لكن لا نلوي منه ههنا إلا على جزء؛ وهو ما نسميه مكونه من حيث هو «شيء». فعلاوة على تجربة معيش شأن هذه: «هي ذي الهضبة التي لطالما أنا صعدت إليها لما كنت صبيًا»، فإننا نجد بالفعل حالات يمكن للخبرة أن تزكيها كذلك؛ نظير هذه: «هو ذا المنحدر الذي

ناجمة عن نية إجرامية (مثلًا قضية احتيال)؛ وهكذا يسم مفهوم «جريمة» فعلًا معينًا في صلة بـ «نية إجرامية». وفي (3) نضدنا إدراج مفاهيم تسم ذاتًا (شخصًا) بقدر ما هذه الذات تتكيف تكيفًا نفسيًا؛ أي ذاتيًا، بموضوع معين؛ وأخيرًا، توفر العلاقات المشار إليها في (4) أمثلة ذات طبيعة نفسانية؛ لأنها تسم شخصًا يقيم صلة تبادل نفسانية مع ذات أخرى. وهكذا ترتفع العلاقات النفسانية الذاتية المشار إليها في إطار (2) و(3) و(4) بذاتها التي تحيل عليها تباعًا. وما من تقدم في تحليل هذه البنية إلا وسوف يكون تحت تأثير هذه الواقعة: مثلًا، في ما يخص الحالات التي تقع تحت (2)، يتعين أن نسلم بالتمام العلاقة باستقصائنا أولًا في أمر ما إذا كان مضمون معين قد تُلَفِظَ به عنها (وما هو) في ما يتعلق بالذات التي تقيم العلاقة (بصرف النظر عما إذا كان يمكن تحديده من لدنها تحديدًا ضيقًا)؛ ويتعين علينا بعد ذلك تحليل هذه العلاقة حتى على المستوى النفسي. وفي كل الأحوال، يتعين علينا بدءًا توضيح أمر إلى أي مجموعة من المجموعات الأربع ينتمي المفهوم المراد تحليله - مع العلم أنه يمكن أن توجد تقاطعات جزئية بين هذه المجموعات.

ولهذا، فإنه وقد صرنا نملك أخيرًا الأداة المنطقية الضرورية، يمكننا أن ننكب على تحليل مفهوم الوطن بمعناه المخصوص، وأن نهض بذلك ونحن عارفون بالأمر بأيسر وأوضح ما يكون.

أ - سوف يتم تحديد موضوع هذا المفهوم، فيما يتعلق بمضمونه، تحديدًا من السعة بمكان؛ لكن علينا أن نحذر من أنه ما كان مع ذلك ذا طبيعة بسيطة، وإنما الأمر على الضد، إذ هو مفهوم مركب معقد يتطلب بالتالي، تحليلًا يأخذ بعين الاعتبار مكوناته.

التحليل النفسي للعلاقة

بما أنه ضمن هذه السلسلة من المداخلات، سوف تدور المداخلات القادمة على موضوع «الوطن والسيكولوجيا»، حسبنا أن نكتفي في هذا الشأن بما هو جوهري.

1 - فينومينولوجيا الصلة بالوطن: العلاقة هنا علاقة مباشرة، تطابق مع شعور، «هنا أنا في بيتي»، «هنا أجد أنسة بنفسي»، «هنا ولدت» (وقد قيل كل هذا بقلب منشرح فرح). تقام الصلة بالوطن عبر «قصيدة» الشعور (برنتانو (= فيلسوف ألماني من أوائل الفلاسفة الذين أبرزوا مفهوم «القصيدة» (1843-1896)). وهي تستمد اسمها من التوجه نحو موضوع والإقبال عليه بالهمة (وهو هنا الوطن بعينه).

ولئن هي كانت الصلة الوجدانية (الشعورية، الإحساسية) بالوطن *Heimatgefühl* تتوقد بدءًا على الأغلب في الوعي (الشعور) لدى البالغين، إلا أن ذكريات الطفولة، التي عادة ما ترتبط بها، هي التي تثير الانتباه إلى تكونها المبكر.

لا مرية أن الأطفال يشعرون بالاغتراب عن البلاد (*Heimatweh*)، لكن هذه الظاهرة تكون لا تزال تقريبية عندهم حتى يمكننا أن نجري بحثًا عن صلتهم بالوطن بدءًا من هذا الاغتراب؛ إذ ثمة ظاهرة أهم هي الخوف من المجهول؛ مما يؤدي إلى ما يلي.

2- أخذ تشكل [الصلة بالوطن] بعين النظر. بالنسبة إلى الصبي ينقسم العالم إلى قسمين: ما يعرفه ويتحكم فيه جزئيًا، «العالم الذي يمكن للمرء أن يتعرف فيه على نفسه» (مرة أخرى، حين تتم الإشارة إلى هذا الأمر بقلب منشرح)، ثم ما لا يعرفه، ما هو غريب عنه، ما هو في الوقت عينه مهدد وغير

لطالما ذرعت نزلًا، أو هذه: «هي ذي الحلويات التي كانت تقدم إليّ دومًا لما أكون في البيت»، أو «هي ذي الأجراس التي عادة ما أيقظتني في الصباح الباكر». يمكن أن نضم هذه إلى بعضها البعض تحت مسمى «المكوّنات الشئئية»، وأن نسعى إلى تسمية المكوّن الثاني باسم «الشخصي». لا جرم من الواضح أنه يتسع ليشمل الأشخاص إياها في علاقتهم بمفهوم الوطن (مثلما يحدث حين نقول: «لم أتعرّف على وطني في هذا، فما عثرت إلا على وجوه نكرة». وما كان من النافل الإشارة مثلاً: إلى أن من شأن شخص بروليتاري لا يجد نفسه، في وطنه، محاطًا اللهم إلا ببورجوازيين (أو بالعكس)، ألا يشعر بنفسه «في بيته». وفي هذا إشارة إضافية إلى كم ترتتهن هذه العلاقة شديد الارتهان كذلك إلى مكون شخصي.

والمكون الثالث لهذا المركب هو جزؤه «الروحي». وهو مما لا مرية فيه ما نشير إليه الإشارة أقلها في مفهوم الوطن، على الرغم من أنه نقطة تحول على وجه الدوام. كما أنه كذلك جزء مرتبط بالعلاقة الشخصية (وإنه «لبعد جوهري» عند «المثقفين»)، لكن من دون أن يتم خلطه بها. لما نحن نتحدث، عن حق بكل تأكيد، عن «الجو الموسيقي» لفينا، ولما نحن نسّمّي جوزيف الثاني «صبي القرن الثامن عشر»، أو «فتى الأنوار». ولما نحن نثير واقعة شعور المرء بتعلقه بوطنه عن طريق الأعمال الفنية، فإنه من الواضح بمكان أننا نبرز بالأخص هذا «المكوّن الروحي» بقدر ما يتعلق «مضمونه الروحي»، بطبيعة الحال، بـ«الأشياء» وبـ«الأشخاص» سواءً بسواء.

يتعين علينا أيضًا أن نشير هنا على وجه الخصوص، إلى ما هو خاص في كون كل امرئ ينغرس في وطنه الأصلي في فترة محددة من مجرى الزمان، وهي فترة لا يمكنه بالطبع أن يؤوب إليها بعد ذلك.

(III)

الجماليات

1. الرابطة الوجدانية بالوطن

ما هو ببساطة ذاتي في تمثل الموضوع؛ أي ما يشكل صلته بالذات لا بالموضوعي، لهو أمر ذو طبيعة إستيقية (جمالية) [...] تبعا لهذا الملفوظ، تكمن «الطبيعة الجمالية» في الصلة الوجدانية المختبرة اتجاه الوطن.

ويمكن أن نتطرق إلى هذه الصلة الوجدانية (وهنا يكمن «حب الوطن» Heimatliebe) بحسبانها «شعورا ذا طبيعة استيقية (جمالية)». وحسب ووندت [عالم نفس ألماني (1832 - 1896)]، يتعين علينا حتى أن نعدّها في عداد «(مشاعر) إستيقية أساسية» (والتي هي «أحاسيس (مشاعر) [...] تنبع بحسبانها عوامل تتضمن آثارا إستيقية (جمالية)». ويعود هذا الأمر إلى أن هذه العلاقة لا يكون مدارها على «مجرد الشعور برفاهة العيش أو بشقوته، وإنما تعبر هي، بالأولى، عن الصلة نحو الموضوع من جهة الذات التي تمثله».

2. جمال الطبيعة

وإذن، هذه الصلة الوجدانية بالوطن («حب الوطن» هذا)، مهما يكن من أمر، ينبغي عدّها من بين الأحاسيس التي هي ضرب من التعاطف؛ وبالتالي، فإن الطابع الأصلي الأولي الذي يقود إلى إعزاز المرء لأشياء وطنه الجميلة (كما الطابع الأصلي الأولي الذي يدركه في فن وطنه عندما يكون أصيلا) إنما يأتي لكي يؤكد فكرة «ليبس» التي تهدف إلى تأسيس التكون النفساني للجماليات على أساس الشعور بالتعاطف.

مغبر (والحق أنه أيضا ما سوف يصير، فيما بعد، عادة ما هو جذاب). والحال أنه يحدث أن عقل الصبي يتطور التطور الموصول (...) يكفي أن نشير ههنا إلى أن الفعل متبادل - وإذن هو «تفاعل» - بين الصبي و«وطنه» أو «عالمه المحيط»، وأنه يكمن في أن الوطن ما كان فقط «منقوشا» في الصبي، وإنما أن الصبي قد ضمن كذلك (عن طريق نشاطه المستقل) غزو هذا العالم واستملاكه، وأنه بالتأكيد «تمثله» حق تمثله وهضمه وأنسه، وقد شكّله بذلك إذ هو شكّل نفسه (كما يحدث، مثلاً، عندما ينضم عضو جديد إلى الأسرة).

تعريف مفهوم الوطن

على أساس الملاحظات السابقة التي تتصل ببنية مفهوم الوطن، بات يسهل علينا الآن، لكي ننهي الفقرة، تلخيص ملاحظتنا في شأن هذا المفهوم بتشكيل تعريف ندلي به ههنا.

نقصد بحد «الوطن» مفهومًا علائقيًا موضوعه مركب معقد، مفهوم مكون من أشياء وأشخاص، وذو مضمون روحي؛ حيث التحديد من جهة المكان (الحيز) (الجغرافي)، وكونه بوصفه «شيئا» عادة ما يكون حاضرا حضورا قويا. ويتميز هذا المركب بعلاقة ذات طبيعة نفسانية حين تدخل ذات (شخص غير معين) في علاقة. وتتميز هذه العلاقة ذات الطبيعة النفسانية على المستوى الفينومينولوجي بشعور بالانتماء (مصحوب بفرحة جوانية) وثقة اتجاه «موضوعه». أما من جهة تكونه، فإن هذا الإحساس ينحدر عن «أنسة» و«ألفة» تجد أساسها في بواكر أيام الصبا وأحيانا في فترة متأخرة (عندما نتحدث عن «وطن ثان») بواسطة من الفعل المتبادل بين هذا «المركب الموضوعي» والذات المعنية.

الأخلاق

1. المبادئ

ترتبط العوائد التي تروج في الوطن die Heimatsitte، في هذه النقطة أيضًا، بالفن واللعب وقد تطورا في صلة بها؛ لكن إلى جانب تقويمها الجمالي، فإنه يلزمها هذه المرة الخضوع إلى حكم أخلاقي.

الأخلاق Ethik هي مذهب الحكم الأخلاقي الدائر على أفعال البشر؛ ولا يمكنها بوحدها أن تنشئ دليلًا للتصرف الأخلاقي (بالمعنى المادي)، لكنها بالضد يلزم أن تقدم المبادئ الموضوعية (الشكلية) التي تبعًا لها يحكم على كل نظام خلقي يسود السلوكات البشرية (ومثلاً الأخلاقية في صلتها بالوطن).

وبهذا تتطلب الأخلاق استتباع العوائد السارية على المستوى القومي في الوطن إلى مبادئ تكتسي قيمة على المستوى العام - أي أنها تطلب أن تكون المبادئ التي تنهض في أساس التشريع الممارس للعوائد «الوطنية» تكتسي قيمتها من وسمها قانونًا خلقيًا عامًا.

كما أن الأخلاق تتطلب كذلك، لا إزالة ولا تجاوز العوائد المعطاة بالفعل في «أسلوب وطنه»، وإنما بالأخرى افتراض أن هذه توجد لتترسخ إلى الأبد.

وتقضي الأخلاق، أخيرًا، ألا يوجد تناقض بين الأفعال التشريعية «القومية» حصريًا عندما تكون ذات طبيعة وظيفية، وأن تكون قابلة للتوافق فيما بينها البين، وأن تؤدي إلى اعتراف متبادل.

وعلى خلاف الجماليات، التي تبدو لها العوائد التي تحظى بالخطوة في حضن الوطن بوسمها ذاتية، فإن على الأخلاق أن تتماسك لتقويم أخلاقي لا يميز بين العوائد ويكون موضوعيًا ينطبق على كل الأوطان بقدر ما هي تخضع إلى حكمه.

بالنسبة إلى المرئي، ما يهم هو أن الطفل غالبًا ما يعز هذا الجمال الطبيعي عزًا واعيًا، على أن تعلقه بوطنه، الذي هو كما تقدم لنا أن عايناه ذو طبيعة جمالية، إنما يحمل البذرة التي بدأ منها يمكن لشعوره بالجمال الطبيعي أن يتطور.

3. الفن

لنفرض، مع شيلر، أن دافع اللعب يوجد في أساس الإنتاج كما في الاستلذاذ الفنيين - وهذه وجهة نظر يمثلها، في عصرنا هذا، كارل كروس على وجه التخصيص. وإذن، بالنسبة إلينا، نحن معشر المرئيين، تصير الأهمية الدالة للفن، عندما يكون الفن «فن بلدنا»، كما أهمية اللعب، عندما يكون هو أيضًا «لعب بلدنا»، واضحتين بالنسبة إلى التربية الجمالية، بل حتى بالنسبة إلى التربية بعامة. («الكائن البشري (...) لا يكون كائنًا بشريًا في تمامه وكماله اللهم إلا عندما يلعب»). يحدث ما يلي: كما أننا ونحن صبيان، تعلمنا في المدرسة هذه الألعاب الجماعية «التي هي ألعاب أهلنا»، وأننا نعلم كيف نلعبها اللعب، فذلك هو فن البلد أو الفن البلدي Heimatkunst يمكن أن يكون كذلك بالنسبة إلى الصبي، إذا ما هو فهم في سذاجته اللعبيّة، باب الولوج الذي يفتح على أشكال فن أصيلة غير متحيزة، غير أدبية وخالية من الوجدانية، وهي أشكال يمكنه بدوره فهمها. ومن الأوكد أنه في الموسيقى تجد هذه الفكرة تحقيقها الأيسر؛ حيث الغناء الشعبي يسود بدءًا، لا سيما رقصات الأطفال التي يأخذ فيها كل طفل بيد من يليه في حركة دوران؛ حيث نجد أنفسنا أقرب شيء يكون إلى ألّهيات طفولية للعب خالص!

يتضمن هذا التعالق بين فن وطن الصبي ومكانة الفن عنده مؤشّرًا لصالح «القانون النفسي - التكويني الأساسي» للتوازي النفسي - التاريخي - وذلك لأن فن الوطن إنما هو الفن في صورته أبكر ما يكون.

من شأن القارئ الذي اتبعنا في اعتباراتنا السالفة أن يدرك أن شعورًا جماليًا نظير «حب الوطن» Liebe zur Heimat لا يمكن أن يشكل واجبًا. وقد تقدم عرض كانط عرضًا مقنعًا أنه لا يمكن أن يوجد واجب يحض على أن نفعل الشيء بحب أو أن نتصرف بمحبة. ذلك أن واجب المحبة (واجب أن نحب) إنما هو مفهوم متناقض بالتمام: من يتصرف بحب إنما يتصرف جميل التصرف (على المستوى الجمالي)، بقدر ما لا يدخل في تعارض مع واجب، لكنه مع ذلك لا يتصرف أبدًا تصرفًا خلقيًا أو أخلاقيًا؛ وإذا ما حدث له أن يدخل في تناقض مع واجب، فإنه أنها إنما يتصرف بتصرف غير أخلاقي.

وحيثما يجد الفعل منطلقه في المحبة للوطن من دون أن يدخل في تناقض مع أي واجب كان، فإنه يلزمنا أن نقومه إيجابيًا (من وجهة نظر جمالية)؛ فإذا ما هو عارض أمرًا أخلاقيًا، مثلًا أمر العالمية أو الكونية (وقد فهم بالمعنى الذي أسند إليه سابقًا)، يظهر الفعل آنذاك على أنه فعل غير أخلاقي.

3. في مذهب الحق

يقضي مذهب الحق، في تطابق مع الأخلاق، أن ترتيب القوانين التي تسود يخضع في كل مرة إلى مبدأ العدالة. ونحن نتوفر، لهذا الغرض، على معيار: وهو معيار يوفره الشعور الذي ينتابنا حول ما هو حق وعدل. وأن يكون هذا الشعور بالحق الذي يملكه الفرد وحده تحت مراقبة الحياة مشمولة في طابعها القانوني، فإن هذا هو المفهوم الذي تتحقق وفقه الديمقراطية. بل هو ذا ما ينهض الفرد لإشباع واجبه صوب الحياة، وتميز ما هو عدل عما هو غير عدل في كل ترتيبات القانون التي يمكن أن توجد.

حقًا ما من شخص مفرد لا يمكنه أن يتخذ هذه النظرة الواقعية عن الحياة بمقربة اللهم إلا في حقل محدود (سواء جغرافيًا أو اجتماعيًا)، في المجال الذي

في ضوء هذا، يبدو أن السؤال المطروح باستعمال اصطلاح «القومية» العالمية» أو «الكونية» يجد جوابه الذي هو كالتالي: «العالمية» مصادرة أخلاقية، و«الوطنية» هي ما تفترضه وتنهض عليه.

بعبارات أخرى، وكما يقول بيرجر [إدوارد بيرجر: عالم نفس وتربية ألماني عاش في الربع الأخير من القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين]، «فضلاً عن كونهم ألماناً صالحين، فإنهم مواطنو عالم صالحون».

وتعود الأهمية الدالة التي يأخذها هذا المسلك في التربية إلى أنها تنطلق من العوائد «الوطنية». وبالموازاة مع وجهة نظر ليبس [ثيودور ليبس: عالم نفس وفيلسوف ألماني (1851 - 1914)] المتعلقة بالجماليات، يركز ويتاسيك [ستيفان ويتاسيك: فيلسوف نمساوي (1870 - 1915)] على انسجام إمكان رد هذه المشاعر الأخلاقية إلى مشاعر التعاطف عينها في أمر تكونها؛ وذلك بحيث أن «الغريب» و«الفاقد» يأخذان بالفعل، لدى الصبي الصغير، دلالة لفظتين مترادفتين.

2. في مذهب الفضيلة

على هدي كانط، ينقسم مذهب العوائد الخلقية إلى مذهب الفضيلة ومذهب الحق.

يحكم مذهب الفضيلة أفعال الأفراد بالنظر إلى جهة تطابقها مع الواجب، بينما يسعى المذهب الفلسفي الحق إلى تقويم الترتيبات التشريعية المطابقة لأمر عدالتها (يعني «حق الوطن» Heimgerecht أو «شريعته»).

وإذ نحن بلغنا هذا المبلغ، فإنه يتوجب علينا أن نواجه مصادرة «الوطنية» التي تدعي أنها أخلاقية؛ أي التأكيد على كون «حب الوطن» Vaterlandsliebe أو «حب أرض الأجداد» «فضيلة» بالقدر الذي هو «واجب».

ألمانيا. ههنا نلاحظ أثرا ناجماً عن كون نظرية المعرفة إنما تتعلق بـ «أوطان» عبر أولئك الذين هم فلاسفتها المعنيون بالتَّبَع. على أنه، في علم معين، من شأن علاقة سبب بأثر لا تنتسج من تلقاء ذاتها أن تتلاشى هي مع مضي الزمان. وقد تم تجاوز هذه منذ زمان، حتى ولو بقي الألمان لا يزالوا يحفظون حتى الآن وإلى الأبد «في الدم» ميلهم إلى التأمل والعقلانية والمطلق، كما يحفظ الإنجليز ميلهم إلى ما هو اختباري - نفعي ونزعة نسبية معينة. ويكفي أن نفكر ههنا في الشعار القائل: «إنما المعرفة سلطان» الذي يعود إلى بيكون، وذلك بحسبانه ما افتتحت به النزعة الاختبارية الإنجليزية مسيرتها. ولئن لم تكن تهدف نظرية المعرفة، مع ذلك، إلى أن تحكم على نفسها (في تلازم مع إمكان ممارسة العلم بشكل عام)، فإنها لا يمكن أن تدع المعرفة تخضع إلى تأثير تناسب ضيق مع الوطن المعني. وحدها نزعة نسبية قصية، نظير نزعة فلهلم أوسفالد [عالم كيمياء وفيلسوف ألماني (1853-1932)]، يمكنها أن تشرط كل علم، مأخوذ في جملته، وكل الملفوظات العلمية معه، بعصرهما وبوسطهما (وإذن تشترطهما إلى وطنهما). والقول نفسه ينطبق على نظرية المعرفة. وشأن هذا الرؤية أنها متهافتة في نفسها بادعائها مثل هذا الادعاء (الذي هو ادعاء ينقض نفسه بنفسه بالتمام والكمال).

على أنه طالما أن نظرية المعرفة لا تعالج مع ذلك، بوصفها كذلك، صلاحية (أي «حقيقة») معرفتنا وإنما بالأولى شروط انبثاقها، فإن مفهوم الوطن (كما استعدناه ههنا) يوجد وقد اكتسب، بالقياس إلى هذه النظرية كذلك، أهمية دالة، وفعلاً، باتباع الصبي خبراته، فإنه يوسع من دائرة ما يعده، بالنسبة إليه، في عداد المعلوم المعروف؛ أي «وطنه». ولسوف تؤوب المداخلة التي أعلنت عنها فيما تقدم حول السيكلوجيا إلى هذه النقطة بالضبط. وإذن، حسبنا الإشارة بهذا الصدد إلى أن ريشارد أفناريوس [فيلسوف ألماني (1843 - 1896)]، مؤسس النزعة الاختبارية -

يلزمه فيه إقامة صلة مليئة بحيوية تامة، إذا ما هو كان على شعوره بالحق أن يعبر عن نفسه، بل ههنا بالذات ما يعلن عن الأهمية الدالة للوطن على المستوى الأخلاقي - السياسي بعامة بما هي صلة حق (شرع)؛ أي أن المسؤولية الديمقراطية لمواطن دولة محدودة بالضرورة بالنظام الذي يسود في المجال «المأنوس» له؛ أي مجال «ثقته» الذي هو في الوقت نفسه المجال «الوطني».

بالنسبة إلى المربي، هي ذي الفكرة الحاسمة؛ وعنها تترتب مهمة الجماعة المدرسية التي تشكل بدورها في أعين الصبي ترتيب «قوانين الوطن»، وذلك بإعطائه نظرة شاملة؛ فهذه المهمة إذن تكمن في تربية الصبي على المسؤولية من أجل تفعيل شعوره بالحق؛ وهي أيضاً المهمة التي تكمن في جعل الصبي يتعلم أن يكون فكرة عن كل الجوانب الأخرى، أكانت عادلة أم ظالمة، والتي «ترتبط بوطنه»، قريبة من حياته داخل تنظيمنا الاجتماعي.

ههنا تكمن تربية مواطنة بحق؛ أي، بالتَّبَع، تربية اجتماعية.

تسلط هذه الاعتبارات كذلك الضوء على سبب كون المعركة لصالح العدالة المطلوبة من كل فرد على المستوى الأخلاقي، وهي الاشتراكية، إنما هي قضية البروليتاريا، وهذه الصلة المباشرة، «الوطنية»، بالعدل والظلم، التي تثير المعاناة التي نجد الشعور بها أمام أشكال الظلم، وههنا توقظ شعور الحق الذي ينعش البروليتاري.

نظرية المعرفة

بكل تأكيد، ما كان من باب الصدفة بمكان إذا ما هي كانت نظرية معرفة اختبارية هي التي كانت تسود في الفلسفة الإنجليزية في الوقت نفسه الذي كانت تسود فيه نظرية معرفة عقلانية في الفلسفة القارية، وقبل كل شيء في

من شأنها أن تشكل ظاهرة اجتماعية ونفسية معقدة تعقيداً عالياً، وتبدي الصلة النفسية التي سوف يقيمها كل فرد مع تجمع من هذا الصنف، وهو عضو فيه، عن سمات قابلة للتعرف عليها ومطابقة لتلك التي يتبناها نحو وطنه. يجري الأمر على النحو التالي.

ههنا شعور بالانتماء يعود إلى توليفة معقدة، لكن يمكن تقريباً دوماً التعرف عليه من خلال المكونات الثلاثة التي هي المكون «الشيئي» والشخصي والروحي.

لنعتبر كنيسة أو حزباً سياسياً؛ ثمّة رموز ورجال وأفكار وبرنامج. ولنتدبر في ما يعود إلى صف دراسة، ثمّة صلات بأشياء (تعرف على محل)، وكائنات تكونها، ومضامين ذات طبيعة روحية (ما ينحدر عن التربية وما يشكل دروساً).

وفق هذا المنظور، إذا ما نحن أخذنا بعين الاعتبار أن الصبي ينحت تجاربه في حضان وطنه، وعن طريق هذا الوطن، فإنه يمكننا أن نقول أنها ما يلي: إنما الوطن حقاً هو تجمع ثقافي أولي، ذاك الذي «يعطى بالطبيعة»، والذي يشكل في تكوينه النفسي الأرسومة البنيوية الأساسية التي شأنها أن تسري على كل تجمع ثقافي لاحق. وهكذا، في نهاية المطاف، كل ما نطوره على المستوى الثقافي يتجذر على الأقل جزئياً في أسس تنحدر عن هذه العلاقة بـ «الوطن»¹.

1 Popper, Karl, *Apprentissage et découverte*, p. 23-45.

النقدية، هو الذي أعاد إلى وضعها كل التجارب (المنضوية في التعبير «القيم العناصر والسمات الأساسية» E-Werte) فيما يمت بالصلة إلى «المستأنس به» [أو «المأنوس» و«المألوف» أو «المعتاد»] و«الثقة» و«اليقين» والصلات بالخبرة المعيشة؛ وهو يطلق على هذا الصنف من الصلات اصطلاح «تجذر المرء في بيته» Heimhaftigkeit. ومهماً هي تكون نواقصه الفلسفية، فإن ههنا بالذات، بالنظر إلى الأهمية الدالة التي يكتسيها عملياً بالنسبة إلى الطفل العالم الذي يحيط به والخبرات التي يخبرها عنه، وجهة نظر أدق من وجهة نظر أفلاطون لما ذهب، مثلاً، بدءاً من أطروحة تنص على «أن نعرف إنما هو أن نتعرف»، إلى سجن الناس في «وطن» مصنوع كله من أفكار ومُثل، يتعين معها على الوطن الاختباري الواقعي أن يفقد بإطلاق كل أهمية دالة.

فلسفة الطبيعة

يلعب الطابع الوطني بالطبع، في تاريخ الفكر الخاص بفلسفة الطبيعة، دوراً مهماً مماثلاً بالتمام لذاك الذي يضطلع به في تاريخ نظرية المعرفة. حسبنا ههنا أن نقرن بين المؤلفين التاليين اللذين كانا متعاصرين وفيلسوفين رياضيين؛ أعني لايبنتز ونيوتن: ما أمكن للمونادولوجيا، وهي الخيال الفج، أن تبزغ اللهم إلا على أرض ألمانية، على هذه الأرض المزرعة للتأمل وللتصوف.

ومن النافل القول إن فلسفة الطبيعة تخلصت منذ أمد من هذا «الطابع القومي»، وذلك بتصحيح نفسها وهي تتقدم في مهمتها العلمية.

فلسفة الثقافة

سوف نفهم الفهم الأفضل الأهمية الدالة التي يكتسيها الوطن، على مستوى فلسفة الثقافة، بقدر ما نكون قد أوضحنا النقطة التالية: ما من تجمع ينبني على الثقافة إلا وشأنه أن يبدي عن بنية تطابق بنية «وطنه». ذلك أن أي جمعية ثقافية



الفلسفة للشباب



الفصل الثاني

الفلسفة للشباب

تلك كانت «فلسفة الشباب»، وقد اطلعنا على أربعة فصول منها - فصول ديكارت وراسل وفايل وبوبر، والبقية الباقية كثيرة ممن حرروا نصوصًا فلسفية في بواكر شبابهم شأن جورج مور وغيره كثير؛ بما أن ما نُشر منها أقل بكثير مما لا يزال يحتفظ به أرشيف الفلاسفة - لكن دعنا نتساءل الآن: ما الذي تعنيه، يا ترى، «الفلسفة للشباب»؟ وما الذي يفيد مفهوم «الشباب»؟ وهل فُكر الفلاسفة في «الشباب»؟ وهل أنشؤوا هم فلسفة خاصة بالشباب؟ وإن كان ذلك كذلك، فما سمات «الفلسفة للشباب» هذه، يا ترى؟ وما الفرق بينها وبين الفلسفة التي أنشؤوها في شببتهم؛ أي ما سميناه في الفصل السابق «فلسفة الشباب»؟

على مدى تاريخ الفكر الفلسفي، المنغرس في حياة الشعوب التي نشأت فيها الفلسفة وتطورت، كانت الفلسفة في الأغلب مسألة الشأن فيها أن يعنى بها الكهول والشيخوخ؛ أي مسألة يتولاها أناس «بالغون» و«ناضجون». على أن القرن العشرين شهد على هذا المستوى تطورًا ملفتًا للنظر في «جمهور الفلسفة». فقد أضيفت «فئات عمرية» أخرى إلى هذا الجمهور. وقد تمثلت، أول ما تمثلت هي في الأطفال، وفي تجارب تدريس الفلسفة للأطفال. وهي تجارب أشهر من أن تذكر ههنا، والتأليف فيها أضحت بالعشرات. لكن الغريب أن «فئة عمرية» معينة ظلت في الغالب مغيبة من هذا الجمهور

- وهي فئة الشباب. ومن بين أسباب هذا «التغيب» ما يعود إلى تاريخ الفلسفة نفسه.

بالنسبة إلى أفلاطون (428/427 ق.م - 348/347 ق.م)، فإنه من حيث المبدأ لا يوجد عمر للتفلسف، على الرغم من أن بعض مباحث الفلسفة - شأن مبحث الجدل - لا يمكن التعاطي لها قبل استيفاء الثلاثين (الجمهورية، الكتاب السابع، الفقرة 537d). ذلك أن محاورى سقراط - الذي أدار أفلاطون المحاورات على لسانه - كانت أعمارهم شتى، وكلهم كانوا يتفلسفون؛ بل إن تفلسفهم كان يكسبهم شبابًا. إذ الشأن في المعرفة أنها ترياق يُنسي العمر وحدوده. على أن العمر المساعد للإصغاء إلى الفلسفة إنما هو عمر الشباب (محاورة فايدروس).

خذ، مثلاً، الفتى «ليسس»، في المحاورة التي تحمل اسمه وتدور على موضوع الصداقة، أنت واجد أنه طراز الشاب المتفلسف الذي أدركته حرفة الجد لدرجة أنه إذ يتفرج على لعب أقرانه من الفتيان، فإنه لا يشاركونهم لعبهم. وفي الرسالة السابعة، المنسوبة على الأرجح إلى أفلاطون، يجده يشير إلى الطاغية «دنيس»، ويركز على «شباب الفتى والعشق الذي كان يكنه للفلسفة وللثقافة».

على أن ما اشتهر بين الناس من آراء أفلاطون في الشباب يكاد يقدر فيما تقدم. إذ يصف أفلاطون الفوضى التي كانت تسود النظام الديمقراطي المهترئ، في كتاب الجمهورية (الكتاب الثامن، الفقرة 563-a-b)، فيقول مبكّرًا على الشباب:

- إن الأب يعتاد أن يعامل أبناءه على أنهم نظراء له فيخشاهم، والأبناء يتساوون

والآن، دعنا ننظر في ما كتبه الفلاسفة المعاصرون مستقصدين به الشباب على وجه الخصوص.

1. ليك فيري (1951 -):

«أن نتعلم أن نحيا: فلسفة لأجيال الشباب القادمة» (1996)

يرى الفيلسوف الفرنسي ليك فيري أن الأولى أن تُعرّف الفلسفة بكونها الدليل المرشد إلى «الحياة الحقة». وقد رام أن يظهر أن هذه «الحياة الحقة» المنشودة ما كان من شأنها أن تنعطي هي الانعطاء من تلقاء ذاتها، وإنما أمرها أن يتعلمها الشباب التعلم؛ وذلك من خلال الاطلاع على كيف طرحت هذه المسألة في نصوص الفلاسفة، وعبر تاريخ الفلسفة المديد. ولذلك أسعف هو الشباب بما اعتبره مدخلاً سلساً إلى معنى «الحياة الطيبة» و«الحياة الناجحة» ... وذلك من خلال أحد أشهر كتب الفلسفة الشعبية في زماننا هذا ذي العنوان الدال بهذا الصدد على ما نحن فيه: «أن نتعلم أن نحيا: الفلسفة لأجيال الشباب القادمة» (1996). وفيه عرض الرجل تاريخ الفلسفة - لا سيما منها الغربية - عرضاً مبسطاً موجّهاً إلى الشباب بالأولى، سهل المأخذ، يسير التناول ...

وقد ذُكر هو في مقدمة الكتاب مخاطباً قارئ الكتاب ما يلي:

أصل هذا الكتاب قبول تحدي من أصدقاء له، بعد عشاء عظلة، التمسوا منه ارتجال دروس فلسفة ليلية، تهم الكبار والصغار سواءً بسواء. وقد وجد في قبول تحدي الارتجال هذا مناسبة لتمرين نفسه على الانكباب على أساسيات الفلسفة، دونما لجوء إلى أعمال ألفاظ عويصة، واستشهادات عالمة، وإحالات إلى نظريات غامضة. أكثر من هذا، ذاكرهم هو من غير أن يكون تحت يده كتاب مطبوع أو نص مرقون.

مع أبيهم فلا يعودون يحملون له احتراماً ولا رهبة؛ لأنهم يريدون تأكيد حريتهم. ويغدو العبد مساوياً للمواطن، والمواطن مساوياً للعبد، والأجنبي الدخيل مساوياً لهما معاً.

- هكذا تسري الأمور حقاً.

فاستطردت قائلاً: ولنصف إلى هذه الشرور نقائص أخرى أقل أهمية. ففي مثل هذه الدولة يخشى الأستاذ تلاميذه ويتملقهم، ويسخر التلاميذ من أستاذهم، ومن المشرفين عليهم. وعلى الإجمال، فإن الصغار يقفون على قدم المساواة مع الكبار، وينازعونهم في الأقوال والأفعال. أما الكبار، فإنهم، رغبةً منهم في إرضاء الصغار، يشاركونهم لهوهم ومرحهم، ويقلدونهم حتى لا يظهروا بمظهر التسلط والاستبداد.

- هذا صحيح كل الصحة.¹

ومما طم الوادي على القرى، أنه في الخمسينات من القرن الماضي طلع العارف الفرنسي بالفلسفة الوسيطة - إتيان جيلسون (1884 - 1978) - بسلسلة محاضرات حول تصور أرسطو والقديس توما الأكويني لما سماه «التربية الفلسفية». وكان أن استحضر نصوصهما عن الشباب، وأقرأها الإقراء. وخلص إلى نتيجة غريبة: وهي أن «العقول الفتية الشبابية» عاجزة لطبع فيها على الإفادة من التعليم الفلسفي. إذ تحتاج هي إلى «كفاية من نضج» ليس يملكها المرء اللهم إلا إذا ما هو بلغ الخمسين! واستشهد الرجل بأرسطو والأكويني، ونسي أن الفيلسوف الإيرلندي جورج بركلي (1685 - 1753) ألف مصنّفه الأساسي وهو ابن الخامسة والعشرين، وكتب محاوراته وهو ابن الثامنة والعشرين. وأن الفيلسوف الإسكتلندي ديفيد هيوم (1711 - 1776) حرر مصنّفه وهو في سن التاسعة والعشرين من عمره. والأمثلة على المؤلفين الشباب في الفلسفة بالعشرات.

1 تجدر الإشارة إلى أننا حذونا ههنا حذو ترجمة فؤاد زكريا لجمهورية أفلاطون.

مصيبة، أو طرء كارثة، قد تتمثل في فقدانهم لعملهم، أو في إصابتهم في حادثة، أو في اعتلالهم بعلّة، أو في ابتلائهم بوفاة محبوبات لهم. أما الآخرون، فبالضد منهم، يعيشون على حال من عدم الاكتراث معمم، وقد نظروا إلى هذه المخاوف والهواجس والسواس بحسبانها أمراضاً وهمية وأوهاماً مضللة لا موقع لها في حياة الناس. لكن، هلّا أدرك هؤلاء وأولئك أن لموقفهما هذا أشباه ونظائر عند فلاسفة الإغريق القدماء؟

الحال أن من شأن اختيار مثال عيش ينهض على المساواة لا على التفاوت، وانتقاء نمط ذوق جمالي روماني بدل الكلاسيكي، واصطفاء عدم التعلق بالأشياء والأشخاص المفقودات عوض التعلق بها، وتبني مواقف سلطوية أو ليبرالية، أكانت هي منعية أم إباحية، وتفضيل رفقة الحيوانات والطبيعة على صحبة البشر، وترجيح العيش في البراري على الحياة في الحواضر... كل هذه المواقف العفوية، إذا ما هي تؤملت وُجدت أصولها وتسويغاتها عند الفلاسفة، وسوف يظل يُفكر فيها أفناء الناس، سواءً عوا بذلك أم لم يعوا. ومن هنا تكتسي الفلسفة أهمية دراستها. إذ هي معين لا ينضب لمواقف لا تعد ولا تحصى.

ثانيًا؛ فضلًا عن كون نصوص الفلسفة من شأنها أن تساعدنا على فهم ذواتنا وفهم ذوات الأغيار، فإنها تقتدر، بكل بساطة، على مساعدتنا على العيش العيش الأفضل والعيش الحر. وكما يذهب إلى ذلك الكثير من المفكرين المعاصرين: ليس يتفلسف المرء إمتاعاً لنفسه أو لهواً ولعباً، لا ولا حتى يتفلسف هو لفهم العالم وموقعنا فيه بأفضل فهم يكون، وإنما يتفلسف هو «لكي يفر بجلده»: إذ من شأن الفلسفة أن تعلمنا كيف نتغلب على المخاوف والهواجس والسواس التي يمكن أن تشلّ حياتنا. وما كان هذا الأمر من اختصاص علم النفس، وإنما هو أمر دائر على المعنى الذي نعطيه لحياتنا؛ أي على فلسفتنا في الحياة. وإذن، الشأن في الفلسفة

هكذا تألفت خيوط هذا الكتاب - «أن نتعلم أن نحيا: الفلسفة لأجيال الشباب القادمة» - وهو كتاب موجه إلى «غير الأكاديميين»، استهدف البساطة من غير ما نزوع إلى توصيل أفكار الفلاسفة مبتسرة مشوهة. أو ليس ليك فيري هو القائل: «أشعر بتقدير كبير للأُمّت الأعمال الفلسفية إلى الحد الذي يمنعني من أن أشوّها بعاذرة إرادة تبسيطها»؟

ويعد ليك فيري كتابه هذا بمثابة «طقوس انتقال» للقارئ من حال الجهل بالفلسفة، لدى جمهور يفترض فيه أنه غير مطلع على أوائلها، إلى حال «الأنسة» بها و«الألفة». وهو جمهور يقسمه ليك فيري قسمين: جمهور «بالخ» يرغب في أن يعرف بعض شيء عما تخوض فيه الفلسفة، من غير ما أن تكون لديه نية الماضي قدماً في معرفتها أكثر أو التخصص فيها في ما يستقبل من الزمان، وجمهور «شاب» يرغب في تطوير دراسته للفلسفة من غير ما أن يكون قادرًا، إلى حد ساعتها، على النهوض بقراءة المؤلفين في مظانهم.

والذي عنده، أن المرء مطالب بالاطلاع على الفلسفة، وذلك لداعيين:

أولاً؛ من غير ما اطلاع على الفلسفة، يصير في غير مكنتنا أن نعطي معنى للعالم الذي نحيا فيه. ذلك أن الفلسفة، عنده، إنما هي أفضل دربة على العيش. لماذا؟ مبدئيًا، لأن أفكارنا وقناعاتنا وقيمنا، سواء كنا على وعي بها أم من غير ما وعي، إنما هي حاضرة موجودة مدوّنة قبلنا، ولها معنى، داخل «أنمودجات [أو طرازات] تصورات للعالم» سبقنا إليها أسلافنا، وعُرفت بمسميات لها عبر تاريخ الفكر. وكل ما يتعين علينا فعله، والحال هذه، هو أن نفهم هذه الأنمودجات بغاية درك غناها ومنطقها وآثارها.

ذلك أن ثمة الكثير من الأشخاص يزجون معظم حياتهم وهم يتوقعون حلول

الفرح: أن نؤسس ونعشق ونحلم ونفعل». كما كتب سيرته الذاتية عشر سنوات قبل وفاته، «الحص والصخر» (2012).

ويعد روبير مسراحي من الفلاسفة القلائل الذين خُصوا الشباب بكتاب حمل عنوان: التفلسف مع الشباب (2015)

ما الذي تعنيه «الفلسفة» في تصور روبير مسراحي؟ وما الفائدة منها إن هي وُجدت لها من فائدة؟

من منطلقات روبير مسراحي فيما يذهب إليه أن للفلسفة دورًا في بناء الاستقلال الذاتي للفرد وفي الاستمتاع بما لهذا الاستقلال الذاتي من أثر حميد في تنمية شخص الفرد. وذلك بناء على تعريفه للإنسان من حيث هو الكائن الذي شأنه أن يبحث عن «فرحة الحياة». ذلك أن مسراحي يرى أن:

«الفلسفة» هي الأداة الضرورية لبناء الاستقلال الذاتي وتحصيل الفرع بالعيش.

هذا التعريف الذي هو في الوقت عينه، تعليمات استخدام وجواب عن سؤال: «لِمَ تليق الفلسفة؟»، لا ينبغي أن يكون لا منفردًا [من الفلسفة] ولا محددًا مختزلًا [للفلسفة].

وإذا ما نحن كنا نرغب في بلوغ بغيتنا (التفلسف مع الشباب حتى يحصل بالفعل تحرره وفرحه)، فإنه يتعين علينا أن نكون شديدي التطلُّب، وأن نقول «القول كله» (...)

لكن، لِمَ يتعين علينا أن نختار، بغاية بلوغ هذا الغرض، سبيل الفلسفة الشاق هذا؟

أنها تعلمنا كيف نقبل على الحياة، وألا نخشى من أوجه الموت المدهمة المتعددة ... أو لنقل ببساطة أمر الفلسفة أن تعلمنا التغلب على ملل الحياة المبدولة والضيق بتدبير العيش اليومي. وقد تقدم لفلاسفة اليونان أن نظروا في ذلك غاية النظر. ولذلك تستحق رسائلهم أن يُصغى إليها اليوم ويُستمع.

وعلى خلاف ما يحدث، بالقياس إلى المباحث «التاريخيات» وإلى «العلميات» وإلى «الإنسانيات»، فإنه لا زال فلاسفة الماضي يتحدثون إلينا في الوقت الحاضر. ولا تزال أسئلتهم الكبرى، في شأن كيف نحيا الحياة التي نريدها، وعلى خلاف نظريات العلم المتجاوزة، تتردد في مسامعنا التردد كله.

2 . روبير مسراحي (1926 – 2023):

كتاب «أن يتفلسف المرء مع الشباب» (2015)

أو

أخلاقيات الحرية الخلّاقة وفلسفة الفرحة الغامرة

لم يشأ الفيلسوف الفرنسي روبير مسراحي أن يودع هذا العالم - وهو ابن التسعين من عمره، وهو في خامّة شيخوخته - إلا بعد أن يترك كتابًا في فلسفة الشباب، اختار له من الأسماء الاسم الدال: «أن نتفلسف رفقة الشباب» (2015). وروبير مسراحي (المولود عام 1926، والمتوفى عام 2023) فيلسوف فرنسي متخصص في فلسفة الفيلسوف الهولندي اليهودي باروخ أسبينوزا. وقد كرّس عشرات الكتب إلى مسألة الحرية والسعادة. ومن أشهر أعماله: «الكائن والفرح» «إشكالية الذات اليوم» «من هو الغير؟» «متع الوجود: الذات ورغبتها»، «أفعال

سقراط هو الذي يفسح المجال لنا ههنا، أما هيجل فلا يعمل إلا على غلقه.

لنقل هذا الأمر بأوجز عبارة تكون: ثمة أشكال عدة من الكتابة يمكنها أن تحمل أو تسمح بحمل تفكير واضح ومكثف مداره على الرهانات الوجودية [قضايا الوجود]. والحال أن تفكيرًا ينشد لا الإبهام وإنما التبليغ، ويتعنى ويُشاقُّ نفسه في أن يعبر في لغة وبلغة سارية عادية متداولة، لمن شأنه أن يوجد ويتوفر عادة بأكثر مما نظن ونعتقد. وما كان هو أقل عمقًا ولا أدنى حيوية ولا أצל خصوصية من التفكير الذي من شأنه أن ينتج ألفاظه الاصطلاحية الخاصة.

أن نلزم في كل أشكال التفكير الفلسفي، مراعاة الاتساق إذا ما نحن تقصّدنا الحرية، فهذا أمر أكيد. إذ أن نقول كل شيء وضده أمر ما كان مفيدًا للشخص، لكن يتعين على القارئ النبیه والمصمم أن يعلم أنه، بما أن الحقل الفلسفي هو حقل مجرد التفكير الموقوف على ابتغاء وجود متحرر، فإن هذا الحقل هو إمكانه الخاص. إن التفكير الفلسفي في الوجود ومن أجل وجود متفتح، ثم مكتمل، هذا التفكير إنما هو إمكان يمكن أن تنهض به كل ذات، ويُفترض أن يكون هو الإمكان الذي تحتاج إليه كل ذات شابة ولا تستغني عنه. فالجميع يمكنه أن يطالع أفلاطون أو إبيكتيتوس، كامبي أو جيونو، لابويسبي أو لاروشفوكو¹.

بداية، يتساءل روبير مسراحي عن صلة الشباب بالفلسفة وقد وسم «الفلسفة» بأنها النظر المتسق في معنى الحياة:

«نرى، ما الذي يتعين فعله والتفكير فيه لكي يكون للحياة معنى يكون من الوضوح والسورة والعنفوان بحيث أن الناشئة والناضجة تستطيع بالتعويل على قواها الخاصة أن تستمتع بالوجود وليس أن تئأس منه؟»

1 Misrahi, Robert, *Philosopher avec la jeunesse*, p. 95-96.

بكل بساطة؛ لأنه ليس يوجد، بالفعل، سبيل آخر من غير هذا السبيل.

أن يحدث الانعتاق والتحرر من الأفكار الخاطئة الجاهزة والغريبة عن الامتلاك الشخصي، هذان أمران يتطلبان حفظ المسافة الأولية وإعمال النظر. ترى مَنْ مَنْ شأنه أن يجادل في هذا الأمر؟

لكن على هذا النظر [التفكير]، حتى يكون هو فعلاً وحقيقياً، أن يكون واسعاً ومتسقاً وحيًا.

والحال أن هذا هو طموح الفلسفة عينه: أن تكون تفكيرًا في الكائن وفي حياته، لكن بالتفكير الذي يكون في الوقت ذاته عميقًا ومتسقًا وفعلاً وحيًا. وإذن، أن يبنّي المرء استقلاله الذاتي وأن يحصل فرحته (لا سيما بالنسبة إلى الذات الشابة)، إنما معناه أن يفكر المرء بوفق تفكير فيلسوف، وأن يُجلى عن تفكير خلّاق يقيم الذات بالتدرّج بوصفها تفتّحًا وتبرعمًا وإزهارًا، وبوسمها تسيّدًا على الذات وتملكا لها واستثثارًا بها¹.

«هل ما تقدم يعني أن شرط التحرر إنما هو اكتساب ثقافة فلسفية شديدة التنظيم وممتدة الآفاق وعظيمة التنسيق؟ وأنه لكي يصير الشاب عقلًا فرحًا جذلًا ومستقلًا، يلزمه أن يمسي «فيلسوفًا متخصصًا»؟

لا، بكل تأكيد.

كلا؛ ما كان كانط ولا هيجل الممثلين الوحيدين للفلسفة. وما كانت العقلانية النسقية هي المذهب الفلسفي الفريد. ويمكننا أن نعني بـ «الفلسفة» وبالمنهجية الفلسفية أسلوبًا آخر للتفكير غير القول الاصطلاحى الاستدلالي. إنما

1 Misrahi, Robert, *Philosopher avec la jeunesse*, p. 95.

ولا يتعين عليها أن تكون، مبحثًا قشفاً وغامضاً؛ لا ولا كانت هي موقوفة على متخصصين حاصلين على دبلومات، ومعارفهم ثمينة بكل تأكيد، لكن لن يفيدوا بها اللهم إلا استعمالاً داخلياً [= داخل «أخوية أو زاوية» الفلاسفة المتخصصين]. وإنما الأمر على الضد من هذا، إذ الشأن في الفلسفة أن تعالج كل الأسئلة التي تهم الأشخاص، وهي التي يُفترض فيها من ثمة أن تلتزم بمعالجة هذه الأسئلة بتوسل ألفاظ سهلة المأخذ: ذلك أن قشافة أسلوب معين وغموضه إنما شأنهما أن يُنمّا عن نقاط ضعفه لا أن يشيا عن نقاط قوته».

على هدي هذه التوضيحات، ينشئ روبير مسراحي فلسفته للشباب مع الشباب بالشباب. وهي الفلسفة التي يريد لها أن تكون عبارة عن فلسفة أخلاقية - أخلاقيات Ethics - وأن تكون بالذات أخلاقيات مخصوصة يطلق عليها اسم: «أخلاقيات الحرية الخلقة والفرحة الغامرة». ويسند هذه الفلسفة المنذورة إلى الشباب إلى مذهب في «الذات» وفي «الرغبة»، وهما مدار هذه الفلسفة الأخلاقية. ويرى أن الشباب هم أفضل وجهة يمكن أن تُبمّ صوبها «أخلاقيات الرغبة» و«أخلاقيات الفرحة» هذه. وذلك لأن سن الشباب أشد الأعمار إبداء عن الرغبة، وأشهد أعمار الإنسان على الرغبة. فضلاً عن أن هذا السن أفضل ما يمكن أن يحقق ما يُطمح إليه وأعز ما يُطلب.

وهكذا، يتعلق الأمر في هذه الفلسفة ومع هذه الفلسفة أن تتعلم الشبيبة - وقد اتكأت على هذه الفلسفة وتذرعت بها وتوسلت - كيف تدرك في السنين القلال المقدرة الشخصية على الوجود، أكان على المدى القصير أم على المدى البعيد؛ أي على «كينونة تكون في الوقت نفسه مسوّعة مبرّرة، كينونة ممثلة مُرضية، وذات دلالة ومعنى، جذلة فرحة منتشية»¹.

1 Misrahi, Robert, *Philosopher avec la jeunesse*, p. 143.

وجواب مسراحي عن هذا التساؤل يأتي على النحو التالي:

«لا يتعلق الأمر في هذا المقام بعملية «نقل» [نقل أفكار فلسفية من كتب الفلاسفة، وقد كُتبت هي للكبار، إلى الشباب بغاية التأثير فيهم]. وما كان من رأيي أن «أنقل» ثقافة وقد أُعدت سلفاً يُفترض أن تكون هي وحدها القادرة على الانتصار على شعور الشباب بالضيق بالعيش وبالتبرم بالوجود، وأن تعلّمهم هي اجتناب هذا الضيق وتجاوز التبرم. وإنما رأيي أن «أقترح» بالفعل، مذهباً للشباب يعبر في الوقت عينه عن مقدرة الشباب الجوهرية [= الحرية والإبداعية]، وعن تصور جديد للكائن البشري بوصفه منشئ نفسه بنفسه وعمدة ذاته بذاته. وبالجملة، يتعلق الأمر ههنا بفلسفة. وما كانت هذه الفلسفة بتصور اعتباطي ومريح للحياة، وإنما هي نظيمة متسقة من الأفكار الحقّة المتعلقة بالشباب خاصة وبالأخلاقيات عامة. وهي ترمي إلى أن تستند إلى توصيفات وفيّة وإلى استدلالات صارمة»¹.

قد يعترض البعض على روبير مسراحي في محاولته هذه لإنشاء فلسفة تكون رفيقة للشباب، بأن الشأن في الفلسفة أنها تستند إلى التجريد، وأن أكثر الشباب ينفرون من التجريد، وهم يتوقون إلى فكر يعج بالحيوية وينضج بالحياة؛ فإذا ما نحن جرّدنا الفلسفة من تجريدها، فإنه يخشى عليها ألا تبقى فلسفة؛ فإما أن تكون الفلسفة تجريدية أو لا تكون. ويجيب روبير مسراحي عن هذا الاعتراض موضحاً سمة فلسفة الشباب هذه التي تسعى إلى المصالحة بين صورة الشباب وصرامة الفلسفة:

«لا يتعلق الأمر بالخشية على التجريد، فلن تكون هذه الفلسفة المنشودة شديدة الالتصاق بالواقع [حد فقدها سمة التجريد، أضوّلت هي أم عظمت، تلك السمة التي تقتضيها كل فلسفة، لا مرية في هذا]؛ لكن، ما كانت الفلسفة،

1 Misrahi, Robert, *Philosopher avec la jeunesse*, p. 36.

تتحقق التحقق. لنفكر مثلاً في يوطوبيات الديمقراطية، والحق في الشغل، والحق في الاستشفاء والطيران والإعلاميات - هذه كلها بدأت يوطوبيات، لكنها تحققت بعد ذلك.

على أن حقيقة فلسفة الوجود الفرح ما كانت من اليوطوبيا في شيء. إنما شأنها أن تقوم على الواقع الحق - واقع أن ثمة «ذاتاً»: والأصل فيها أن تكون ذاتاً خلّاقة بطبيعتها؛ وذلك بحيث يمكنها أن تنتقل دوماً من العفوية إلى ما يسميه مسراحي «الانعكاس الخلاق» أو «التفكير المبدع»؛ لا سيما إن هي كانت الذات شابة ومسندة بمرافقيها من المعاصرين لها. فضلاً عن هذا وذاك، فإنه وعلى خلاف كل اليوطوبيات، شأن «أخلاقية الفرحة المتفكر فيها المتدبرة» أنها أمر قابل للتحقق على المدى القريب؛ وذلك لأن التشبيب والتجديد يبقى أمراً وارداً عند أصحاب القرار من رجال السياسة. وإذ يمكن أن تضخ دماء شابة جديدة، فإنه يمكن لسياسة التشبيب ألا تكون مجرد يوطوبيا خرقاء وحاملة، وإنما تسمي هي أخلاقيات عيانية حقة: أخلاقيات فرحة الوجود وتفتقه وازدهار الحياة وتفتحها.

لكن، دعونا نتساءل مع مسراحي: لِمَ العناية بالشباب يا ترى؟ لا يحبذ الرجل الجواب الشائع السائد القائل: لأن الشباب هم «مستقبل الأمة». وذلك لأن من شأن هذا الاعتبار أن يُوسّل هو الشباب إلى غايته توسيلاً: أي من أمره أن يحوّلهم إلى مجرد «وسيلة» أو «أداة» للمستقبل ليس إلا. وعليه، تصير أهمية الشباب وسيلة لا غائية، وفرعية لا أصلية. إذ ما يكون يهم آنذاك إنما هو المستقبل، لا الشباب، وذلك بما يقضي باختفاء الشباب نفسه¹.

ويبدأ مسراحي ههنا عمله، أول ما يبدأه بالنظر في «طبيعة الشباب» وفي «صعوباته»، ملاحظاً، مثلما يلاحظ الجميع الفارق المذهل الذي يحول بين الشباب وما يصبو إليه. ولا يتحدث هو عن شبيبة تكون عن مجتمعها معزلة، وإنما يطرح مسائل اجتماعية تخص الشبيبة؛ شأن وسائل العيش والترقي الاجتماعي ... فلا ينسى ما تعانيه الشبيبة مما ينزل بها من ألوان البؤس وصنوف الاضطهاد وضروب الظلم. ولا تجده يستصغر أمر هذه العوائق ولا يستحقرها أو يهوّن منها. حتى أنه يرى أنه إذا ما نحن اعتبرنا «أخلاق الفرحة الحرة»¹ التي يقترحها، مع أخذ أوضاع الشباب بعين النظر، تبدو وكأنها «يوطوبيا» [مشروعاً مثالياً حالمًا]، بل «يوطوبيا مستحيلة»².

على أنه يتشبث بفكرة أن «أخلاقيات الفرحة الحرة» ما كان من شأنها أن تدير ظهرها إلى الواقع، وإنما هي بالعكس تقبل عليه الإقبال كله، وتنطلق من معرفة بالواقع، وتبين أن هذا الواقع قد يعد محفزاً نحو بناء مستقبل آخر. ولئن هو قووض لهذه الفلسفة أن تكون «يوطوبيا»، وما هي بذلك، فإنها ما كانت هي باليوطوبيا المستحيلة؛ أي باليوطوبيا بمعناها السلبي؛ عينا بذلك اليوطوبيا مستحيلة التحقيق، والتي هي عبارة عن «مثال» لا يتحقق أبداً في الزمان وإنما ما يفتأ يُرجأ الإرجاء إلى أبد أبدين: لنفكر، مثلاً، فيما تُمنّي به المخدرات أنفس الشباب من وعد بالسعادة، أو في ما تُمنّي به تكنولوجيا الحرب الإنسان من حرب بلا خسائر في الأرواح. إنما شأن «المثال» دوماً ألا ندري ما إذا كان يقبل التحقق أم لا. على أن ما كل اليوطوبيات بممتنعة هي عن التحقيق. وذلك لأن حقيقة اليوطوبيات أنها «مثل متطلّبة» تنتهي، في الكثير من الأحيان، إلى أن

1 Misrahi, Robert, *Philosopher avec la jeunesse*, p. 143.

2 Ibid, p. 143.

1 Misrahi, Robert, *Philosopher avec la jeunesse*, p. 11.

الأمر بمياسم للعمر فيزيولوجية (جسدية)، وإنما الأمر أمر عوائد [آيين]، أفراد وجماعات، وقيم ومواقف هي التي تشكل الشبيبات والشبابية. وهذه جذورها ما كانت محدّدات من قبل، لأن «الشباب كائنات حرة (حتى وإن هي حُمِلت أحيانًا على العبودية)، أكانت ظروف حياتها سعيدة أم كانت شقية»¹. وثانيًا سيكولوجيا كلا، ما كانت الشبيبة ثمرة «آلية» لبعض «المراحل النفسية». إنما حقيقة هذه السمات - سواء إن هي وُجدت أو هي عُدّت - أنها «مواقف»، وما كانت هي «أدوارًا» اصطناعية كاذبة، بل هي طرق من طرائق التواجد في الوجود اليومي وتكوين النفس أمام هذا الوجود وأمام الحياة وفي الحياة. وإنما «المواقف» طرق تصرف واختيارات حياة تشكل على وجه الدوام ردّات فعل. وإذن، لا يحيل المؤلف على «كنه» للشباب، بالمعنى الضيق، وإنما على «مواقف» عادة ما تكون مهيمنة لدى الشباب؛ أي في وجود الشباب نفسه².

ومما يسم الشباب وسماً:

1. الحماسة:

كلا؛ ما كانت الشبيبة خلّاقة ودينامية فحسب، وإنما هي أيضاً متحمسة فرحة. وعادة ما تشي بحق عن الوعي بقوة حياتها وابدعية وجودها. وهي التي تُعمل تصوراً للزمان مفتوحاً وواعداً وممتعاً. وما كانت حماسة الشبيبة من العمى في شيء، وإنما هي الفرحة التي ترافق مشروعاً غير مسبوق وجريء. وشأن المستقبل، في عيونها، أن يكون مفتوحاً؛ لأن الشأن في حياتها أن تكون «أمامها». وبالجمل، الشبيبة هنا «ذات»، ذات شأنها أن تستثمر طاقتها، ذات أمرها أن تكون راغبة. والحماسة هي الدافع الحيوي، الدينامي والواثق من

1 Misrahi, Robert, *Philosopher avec la jeunesse*, p. 15.

2 Ibid , p. 16.

تلقاء هذا يؤكد مسراحي على أنه ما تعيّن أن يكون الشباب مطلوباً لأجل المستقبل فحسب، وإنما توجّب أن يكون مطلوباً لأجل ذاته أيضاً. ومن ثمة، تعيّن أن تكون العناية بالشباب عناية جارية قائمة موصولة، وغير مغرضة هي أو توسيلية. والحال أن العناية بالشباب إنما هي عناية برغباته وتطلعاته. وليس يمكن ذلك اللهم إلا بدراية كنه الشباب؛ ما سماته يا ترى؟ وما دلالاته؟ وما قدراته؟

على أن هذا الأمر ما كان ليعني الانطلاق من نزعة «ماهوية» [تعتقد أن لكل شيء «ماهية» (= جملة خواص) ثابتة] من شأنها أن تسجن هي الشباب، كل الشباب مَدَنِيَّةً وضواحيَّةً وبدوِيَّةً، في قمقم خانة واحدة. إنما توجد «شبابات» وليس يوجد شباب فمطي واحد¹. بعض من هذا الشباب يقاسي البطالة، وبعضهم لا، وبعضهم حامل شواهد، وكثير منهم لا. كما أن صور الشباب تتباين من عصر إلى عصر آخر. لكن ثمة قواسم مشتركة للشباب، البحث عن «مكان/مكانة» في المجتمع، السعي إلى حياة وحب مكتملين، التطلع إلى معنى الحياة ... تلك بعض الملامح المشتركة لكل شبيبة شبيبة². على أن الأهم هو كون هذه الفئة، مهماً هي تباينت السمات وتخالفت الأوضاع وتعددت السياقات وتنوعت الأحقاب، «شبيبة».

في كُنْهِ الشباب

على جهة السلب، أوّلاً: فيزيولوجيا تقدم الحديث عن أن «كنه الشباب» ليس يعني وجود «طبيعة» محددة مسبقاً لما يسمى «الشباب» غير قابلة للتجاوز. والحال أن سمات الشباب ما كانت هي بالسمات المتحجرة: لا يتعلق

1 Misrahi, Robert, *Philosopher avec la jeunesse*, p. 12.

2 Ibid , p. 12.

كل بقاع العالم أن تصير نفسها مبدعة، وأن تتبع الفرحة، وفرحتها هي بالذات، عندما تكون الرغبة في الشباب هي رغبة الشباب عينه¹.

والحال أن لا إنسانية (بشرية) من دون رغبة، والشباب هم الرغبة والرغبة هي الشباب. الشبيبة طراز الرغبة، تلك «الرغبة العظمى» التي هي كامنة في البشرية نفسها سارية. وذلك لدرجة أنه يمكن القول: عندما يعبر الشباب عن نفسه، فإن البشرية عينها هي التي تعبر عن كنهها الذي هو الرغبة².

3 - وكلاً؛ ما كانت حماسة الشباب بالحماسة الساذجة، ولا ينبغي لها أن تكون. وإنما هي الوعي الحميمي بالمقدرة على الخلق والابتكار والإبداع³.

2. الرغبة العظمى:

الكائن البشري من حيث كونه حركة صوب موضوع إشباع لا تتوقف ولا تكل، إنما هو حركة الرغبة عينها، والتي عندما تكون في سورتها وقناعتها، هي الحماسة نفسها. إن غرض الرغبة، أيا كان (أرغبة حب كانت هي، أم رغبة تسويغ، أم رغبة إنجاز عمل) سمة جوهرية للوجود ... ومن شأن الحماسة أن تحمل على عاتقها الرغبة، أو بالأحرى أن تكشف هي عنها بوسمها الرغبة العظمى في أمر مطلق. ولا نكون حالتها في حضرة نزعة مثالية ساذجة، وإنما نكون أمام مطلب اكتمال وفرحة عارمة.

وإنما الشباب الرغبة العظمى، وما كان ما يرغب فيه الشباب هو «هذه الرغبة» أو «تلك الرغبة الأخرى» من صغائر الرغائب وديياتها، وإنما هي الرغبة

نفسه، للرغبة، والشباب الذي يواجه المستقبل بفرحة ويستمتع الاستمتاع بفعله الخلاق. من شأن الذات أن تتحرك التحرك وأن تستثمر طاقتها الاستثمار. وطاقتها هي الرغبة ومحركها هو التوق. وتعلم الذات الشبابية ههنا أن لها قوى جوانية منخرطة في مشاريعها، وتدري صلاحية وأصالة مشروعاتها وقابليتها للتحقق. والذات متحمسة لأن رغبتها تؤكد في الوقت نفسه على قوتها الخلاقة البديّة، وعلى الصلاحية الاستثنائية لمشروع صعب لكنه قابل للإنجاز.

والحق أن الثقة في النفس والحماسة للإنجاز اللتين «تسكنان» الذات [الشابة]، إنما تنهضان على قناعتين أو ثلاث قويتين ومشروعيتين:

1 - تدرك الرغبة رضاها بالتحقيق الفعلي لمشروعها، وهذا المشروع المنجز يهب للفرحة مستقبلاً جديداً، وتؤدي أنواع الفرحة المتعددة إلى تطورات مستحدثة. والحال أن حماسة الشباب ما كانت بالحماسة العمياء، وإنما هي وعي مطابق لسلطان الرغبة، من جهة، ولخصوصية العمل المقبل، من جهة أخرى¹. وتعبّر هذه عن نفسها بفرحة الذات الخلاقة وبتعديد الفرحة ونشرها، وهي تنجز في المستقبل العمل المبدع.

2 - ما كانت الحماسة التي ترافق الشباب مجرد «هوى» ذاتي عابر فيه نظر. لا ولا كانت هي محض سورة الرغبة ليس إلا. وإنما هي لا تعبر، بالصد من هذا، فقط على كنه الشباب، بل تجلي عن أعمق كنه يكون للرغبة نفسها. وما كانت هذه الحماسة بالحماسة النرجسية، وإنما هي حماسة كونية مشتركة بين الذوات الشابة: من شأن كل الشباب أن يكون متحمساً وخلاقاً، جريئاً ومثابراً، نبهاً وشاعراً². وذلك لأن من أمر الرغبة - هذه البنية الجوهرية للكائن البشري - في

1 Misrahi, Robert, *Philosopher avec la jeunesse*, p. 18.

2 Ibid, p. 18.

3 Ibid, p. 18.

1 Misrahi, Robert, *Philosopher avec la jeunesse*, p. 17.

2 Ibid, p. 18.

التعلم. بناء عليه، لا يصير الشباب ضحية تربية، بل يكونوا أرباب التربية التي تلقوها؛ وذلك بحكم قدرتهم على خلق ثقافة أخرى ومجتمع مغاير. ومن ثمة، كانت الشبيبة مسؤولة عن المجتمع¹، ومسؤولة عن إنشاء ثقافة أو مجتمع، كما هي مسؤولة عن رفض ثقافة أو مجتمع. وما كان المجتمع المنفتح، غير الجامد على التقليد والتكرار والكسل، بمقتدر على فهم القيم الجديدة وعلى تلقيها، وإنما هو قادر كذلك على إبداع قيم أخرى².

4. إعادة ابتكار البشرية:

إنما الشباب مَنْ مِنْ شأنه أن يعيد ابتكار البشرية: لقد عمل كل من رامبو وموتسارت وسبينوزا وكريستوف كولومبوس والإسكندر المقدوني خلال فترة شبابهم على إنشاء مشروع وجودهم الشامل³. وعادة ما تعمل الشبيبة، إذ هي تعيد إبداع البشرية، على تهذيب البشرية وعلى تشذيب نفسها. وهي التي تبدع القيم والتاريخ معًا، سواء فعلت ذلك الفعل المباشر، عن طريق إبداعاتها العملية والجمالية والفلسفية، واختراعاتها الخاصة، أو عن طريقة غير مباشرة، بواسطة من التمرد وفقد الصبر وعدم الرضا. وكل أهل التاريخ يعلمون هذا الأمر حق العلم «أعمال الشباب» هي التي تهيب «أعمال النضج» وتعلنها وتمكّن لها التمكين. وإذن، علينا أن نتوجه إلى الشباب إن نحن رمنا المساهمة، أفضل مساهمة تكون، في عمل الخلق المستمر للبشرية من تلقاء ذاتها. ومن ثمة، كانت الشبيبة مسؤولة. وهي مسؤولة بدءًا، عن نفسها: هي معين نفسها ومنبع ذاتها، وهي منشأ وضعها الاجتماعي، وهي أصل شخصيتها، وهي مصدر

- كل الرغبة - في شأن مطلق؛ أي في تحقيق الشاب ذاته؛ أي في السعي إلى الاكتمال (وليس الكمال). وليس يوجد أي بعد صوفي في هذا الاكتمال، وإنما الوعي البديّ بالرغبة وبقدرة الشباب الإبداعية. وما كانت البغية - تحقيق الذات أو الاكتمال - هي الشيء الوحيد الأهم، وإنما الطريق إليها أيضًا أمر مهم بدوره. وهو طريق يجده روبير مسراحي طريقًا «جماليًا» «ذوقيًا»: ذلك أن من شأن الذات، حتى قبل أن تدرك هي غايتها (موضوع الرغبة)، أن تستمتع الاستمتاع، وهي في طريقها، بما يديه العالم من جمال، وأن تتملى بضيائه. يمكن للذات أن تندهش من الطابع المفاجئ لجمال الطبيعة وللأعمال الفنية، في نفس الوقت الذي يمكنها فيه أن تستمتع بثراءات العالم (أسفار الشباب مثلًا)¹. ومن هنا كانت الشبيبة جزءًا مهمًا من عملية «تسحير العالم»². وما كان العالم في ذاته ولذاته مُحَمَّسًا وساحرًا، لا ولا كان هو قاسيًا وكارثيًا، وإنما النظرة الشاعرية هي ما بمقدرته أن يصير العالم «ساحرًا» «مبهجًا» «مفَنًا» «باهرًا» «فاتنًا».

3. القابلية للتربية:

من سمات الشبيبة الكبرى مقدرتها الهائلة على الانفتاح. ذلك أن من شأن الذات أن تبدع؛ لأنه من أمرها بدءًا، أن تتلقى وأن تتعلم، وأن تقبل أن تتلقى وترضى أن تتعلم³. ووحده من يرغب ويعرف كيف يتعلم يكون بمقدرته أن يبدع وأن يخلق في إطار من الحماسة. وهنا تكمن بالذات إحدى «فضائل» الشباب: إنه الفضول للتعلم، والذي غالبًا ما يُكَنُّ هو من بزوغ حماسة خلاقة حقًا. على أن التلقي ما كان يتم بالقهر، وإنما يطرا بالإرادة: إرادة للفهم، رغبة في

1 Misrahi, Robert, *Philosopher avec la jeunesse*, p. 25.

2 Ibid, p. 26.

3 Ibid, p. 26.

1 Misrahi, Robert, *Philosopher avec la jeunesse*, p. 20.

2 Ibid, p. 20.

3 Ibid, p. 22.

عنه أن لا سمة مميزة للفلسفة من أجل الشباب. كلاً؛ ما كان التفكير في الشباب تفكيراً في موضوع خاص منذور إلى الاختفاء بعد أن تتم «معالجته». وإنما هو تفكير عام في البشرية ذاتها. وهو تفكير منغرس في اللحظة الحالية، في لحظة شببية هذا العالم الحالية¹.

وهكذا، تُمسي المسألة التي تُطرح علينا نفسها من الآن فصاعداً واضحة وبادية، لئِنْ هي كانت أزمة الشباب يمكن أن تقود إلى الانتحار، وَلِئِنْ هي كانت من الخطورة بمكان كي تضع الحياة أمام الموت موضع سؤال، أَوْ ليس يمكن إيجاد أجوبة راديكالية لهذا الأمر الجذري؟ ما الذي يتعين فعله والتفكير فيه لكي يكون للحياة معنى من الوضوح والسُّورة بحيث يطيق الشباب وكبار السن وقد توسلوا بقواهم الخاصة أن يستمتعوا بالوجود وليس أن ييأسوا منها؟². ذاك هو شغل الفلسفة إلى الشباب كما يتصوره روبير مسراحي. وتلك هي الفلسفة الحقة كما يتخيلها.

موضوعات فلسفية ذات صلة بالشباب:

1. أخلاق الواجب وأخلاقيات الاكتمال

الأخلاقيات إلى الشباب: الشباب بين أخلاق الواجب وأخلاقيات الاكتمال

عادة ما يميل الشباب إلى التمرد على الأخلاق السائدة في مجتمعهم. ترى، لماذا يحدث ذلك بل ويتكرر؟ لأن هذه الأخلاق تظهر بمظهر أوامر ونواهي عادة ما لا تكون معللة مسوّغة. ولماذا يتعين عليّ أن أفعل هذا؟ يتساءل

موافقها. وهذا يعني حريتها، والحرية مسؤولية كلاً؛ ما كان المجتمع وحده له واجبات اتجاه الشباب، بل للشباب أيضاً واجبات اتجاه المجتمع القائم والقادم. والواجب معناه ههنا العناية بالغير والاهتمام بالذات.

على أن مسراحي يلاحظ أن قوى الشباب هذه لا تتبدى بوصفها دوماً فرحة ودينامية وإبداعية، وإنما الرغبة العظمى والحماسة والتعطش إلى المعارف والتوق إلى التجارب المبتكرة والشجاعة أمام الخطر والوعي بالمسؤولية؛ كل هذه ليست تعبر عن ذاتها بالضرورة في جو من الثقة والانسراح. بل قد تعبر عن نفسها أيضاً في أجواء تكون على خلاف ذلك. إذ تشهد الشببية أيضاً على فترات أزمة، وتعيش مراحل معاناة شديدة. وقد تترجم عن نفسها في «أزمة الشباب»، وفي حالات الانتحار. وَلِئِنْ هي كانت الأزمة تقود إلى التمرد العنيف (التجريم، الجهاد، التطرف السياسي)، فإن هذا الأمر ليس يعمل اللهم إلا على إرجاء ما تعده حلاً (تملك الثروات، المجتمع المِلِّي، الديكتاتورية) إلى أجل لاحق، لكن لا يكون في هذا الأمر إلا إرساء شروط أزمت مستجدة عقيمة. ولكي تكون أزمة الشباب مُخَصِّبة لا مُجَذِّبة، فإنه يتعين على الروح التي أنشأتها أن تصير روحاً خلاقة مبدعة. إذ ليس يمكن للأزمة أن تنشئ ما من شأنه أن يتجاوزها، اللهم إلا إذا ما هي كانت نداءً إلى بناء جديد للحياة، وما كانت هي تدميراً للحياة متعصباً (...). وَلِئِنْ هي ما كانت أزمة الشباب مرضاً عابراً يترك لحاله حتى يشتفى منه اشتفاءً طبيعياً، فإن حل هذه الأزمة لا يمكن بدوره أن يُختزل في إجراء استشفائي لن يكون له اللهم إلا دور عابر ودلالة سلبية (...) وإنما إنشاء فلسفة جديدة مدارها على تصور البشرية لذاتها (...).

تأسياً عليه؛ إنما الفلسفة من أجل الشباب - أو «الفلسفة للشباب» - فلسفة من أجل البشرية - أو هي «فلسفة للبشرية» - على أن هذا الأمر ليس يلزم

1 Misrahi, Robert, *Philosophe avec la jeunesse*, p. 35.

2 Ibid, p. 35.

هذا وقد خص روبير مسراحي مسألة تحقيق الذات واكتمالها هذا بكتاب عنوانه، سبل تحقيق الذات واكتمالها (2016). والعجيب أن هذا الكتاب صدر في العالم الموالي لعام صدور كتاب التفلسف رفقة الشباب (2015)، وكأنه نوع من الذيل عليه والتكملة.

2. مسألة الذات

«لن نطلق لفظ «الذات» خصيصاً على الفرد وقد صار مستقلاً بنفسه، واعياً أوضح ما يكون الوعي برغباته العميقة، وسيد ذاته في تدبير أهوائه وفي توجيه حياته. إنما هذه الذات المشار إليها ههنا ثمرة ونتيجة ومحصلة. وعلى سبيل المثال، في التقليد الكلاسيكي، إنما «الذات» ثمرة كفاح العقل ضد الأهواء (الناجمة كلها عن الجسد) عند ديكرت؛ أو هي ثمرة عمل العقل (الفكر «المطابق»، التعميمي) في لب الانفعالات، التي تكون بدءاً «انفعالية»، ثم تصير فاعلة في التفكير الحق «المطابق» عند سبينوزا؛ أو هي أيضاً ثمرة عمل الاستشفاء التحليلي حيث المريض يلفظ من لا وعيه رغباته وقد أخضعها أولاً إلى «آليات الأنا»، ثم رتبها تحت توجيه الأنا والوعي؛ وبهذا يصبح الفرد «ذات رغبته» [عند فرويد]. وهكذا، فلنلاحظ أنه، في هذا التقليد الكلاسيكي، تكون الذات الحرة المستقلة دوماً ثمرة عمل العقل (الخاضع بكل تأكيد إلى قوانين منطقية) ضد الجبرية النفسية والفيزيولوجية الصارمة، ويتمثل ذلك في آليات الجسد عند ديكرت، وترابط الأفكار الضروري فيما بينها وبين الأحداث الجسمانية فيما بينها عند سبينوزا، وتأطير الميولات بمقولة السببية عند كانط، أو آليات اللاوعي عند فرويد (...). وإذن، يمكن القول إنه في التصور الكلاسيكي للذات، يحضر في الذات جانبان لا يمكن اختزالهما، كما أنهما متناقضان في الوقت عينه. من جهة، الذات منشطرة شقين: شق منفعل وموحد (الوجدانية)، وشق فاعل ومحرر

الشاب. ويجيب الواعظ والمربي والخطيب وغيرهم: «لأن الأمر هكذا» أو «نتبع ما ألفينا عليه آباءنا» ...

على أنه بات أغلب الفلاسفة يميزون بين صيغة قديمة للأخلاق - تدعى moral وتشمل النواهي والأوامر الخلقية على الطريقة القديمة [يا هذا افعل كذا، وانه عن كذا] - وصيغة جديدة للأخلاق [الإثيقا] - تدعى Ethics - وتفيد معنى أسلوب العيش الذي يتبناه الفرد عن قناعة؛ بحيث لا أوامر فيه ولا نواهي وإمّا قناعات شخصية والتزامات ذاتية، وصيغته: «أنا أتبع هذا السبيل في العيش وللعيش».

وفي هذا الشأن قال روبير مسراحي:

«ليس يمكن أن تُتمثل الأخلاق في اتباع الفضيلة؛ أي في القيام «بالواجب»؛ لأنه قد يوجد خصوم متنافسون، وهم يريدون معاً أن يكونوا فاضلين حقاً، لكنهم يملكون تصورات متعارضة حول الواجب (لنفكر، مثلاً، في «الشرف العسكري» [هل يقضي القيام بالواجب، مثلاً، طاعة كل الأوامر العسكرية حتى وإنْ هي كانت مخالفة لضمير المرء؟] أو في «سورة التقوى الدينية» [ترى، ما الموقف الذي يمكن أن نتبناه إزاء قول الفيلسوف الفرنسي بيير بايل: قطعاً لن أتبع تعاليم ديني إذا ما هي كانت تدعوني إلى قتل الغير لا شيء إلا لأنه على عقيدة أخرى غير عقيدتي؟]). ومن المفيد أن نبدل أخلاق الواجب بأخلاقيات الاكتمال (تحقيق الذات). وهنا تصير الأخلاقيات تنير فعل الأفراد وقيمهم، كما كانت ترجو ذلك الأخلاق [التقليدية] من دون أن تفلح في ذلك. والحال أن اكتمال الذات (تحقيق المرء لذاته) إنما يتم عبر اكتمال الغير [تحقيق الغير لذاته]. لكن، لئنْ هو كان تحقيق الذات - اكتمالها - غاية الأخلاقيات [الجديدة]، فإن على هذه أن تعنى بالضرورة بوجود هؤلاء الأفراد الذين يسعون إلى تحقيق اكتمالهم الشخصي (...).»¹

1 Misrahi, Robert, *Philosopher avec la jeunesse*, p. 48-49.

ههنا أيضًا أن لفظ «حر» لا يعني «ملائم» أو «سعيد» أو «عادل»، إنما يعني لفظ «حر» (في أمر الرغبة كما لدى الذات) أن يكون المرء مبدع ذاته.

(...)

وتعني الرغبة التعلق الزمني الجواني والشديد بكائن معين أو بموضوع ما، وهذا التعلق إنما ينشد «التملك». لنمثل لهذا الأمر ببعض أمثلة:

ليست تعني الرغبة في «طَبَقٍ» معين الرغبة في القوت، وإنما تعني الرغبة في متعة التذوق، وفي فرحة المشاطرة، وفي الخروج من مألوف الأكل اليومي، أو فرحة دفئ يوم، أو فرحة اكتشاف طَبَقٍ، أو محل وجبات، أو التخلص من اجتماع رسمي أو اجتماعي.

وكذلك هو الشأن بالقياس إلى العلاقات الوجدانية: لا تعني الرغبة في حب (عشق) بالضرورة اتباع لذة موضوعية، وإنما هي رغبة في إقامة علاقة شخصية وحسية، أو في ربط علاقة عابرة، أو حتى في إنشاء علاقة مؤسسية. ذلك أن مضامين الحب ودلالاته، وأشكال الفرحة، يمكن أن تكون شديدة التنوع. وهذا أمر معروف، على أنه ما هو معروف على نحو أقل، وما هو غير معترف به، هو أن كل هذه الإمكانيات حرة. وهي ثمرة (ناضجة بهذا القدر أو ذاك) لخيارات ولقرارات تكوين أسرة أم لا، القيام برحلة متاحة ماديًا أم لا، تحقيق مشروع باختيار (حسب الظروف) وسائله وغاياته، كل هذه أفعال حرة.

وهي أفعال تعبر عن حرية من مرتبة أولى (حرية عفوية) أو من مرتبة ثانية (حرية موعى بها أو مُفَكَّر فيها). وحرية الرغبة هذه هي حرية الذات نفسها: وحدة الوجدانية والعاقلية متجلية فيها متبديّة، أكانت سعيدة هي أم شقية. يتعلق الأمر دومًا بالكائن إياه، الذات، التي تصوّر نفسها «ذاتًا راغبة»، وتهب معنى ومحتوى لرغبتها، ومن المحتمل أن تعاني من «انشطارها الباطني»

(العقل). ومن جهة أخرى، لا تكون الذات «ذاتًا» دفعة واحدة بالتمام والكمال، وإنما تصير هي «ذاتًا» بعد معرفة الشق الحر ضد الشق المقيّد. والحال أن ثنائية الذات هذه وانشطارها، وهذا التصور التخليقي للذات صاحبة السيادة، إنما ينم عن صعوبة لا يمكن تجاوزها. ذلك أن التأكيد الذي يذهب إلى أن الحرية والذات هما ثمرة انتصار الحرية ضد الحتمية، هذا التأكيد ما كان سوى عقيدة، وهو تأكيد لا شك أنه صدر عن حسن نية، لكنه يفتقد إلى التماسك المنطقي. وبالفعل، فإنه لئن كان الوجدان والعقل غريبين عن بعضهما البعض (بسبب الثنائية)، كيف يمكن للعقل أن يؤثر على الوجدان؟ يلزم أن يكون ثمة درك وميز في الرغبة وتحفيز وجداني في العقل. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، لئن هو كان الوجدان، ومن ثمة الفرد، مشروطين محدّدين ملزّمين ومجبرين، فأئى للفرد أن يبدي عن الحاجة إلى التحرر وأن يجلي عن الرغبة في الانعتاق؟ كيف يمكنه أن يتوق إلى الحرية وأن يتطلع إلى ما الذي تعنيه؟ وفضلاً عن هذا، إذا ما نحن افترضنا أن الفرد يمكن أن يملك فكرة عن الحرية، تراه كيف يفلح بالفعل في التحرر؛ بما أنه لا مقدرة له عليه بحكم كونه مشروطاً (حسب ما افترضنا)؟ وإذن، يلزمنا أن نستعيد الفكرة البديهية، على الرغم من المفارقة البادية: لكي نفكر، نتصور الحرية، ثم نرغب في التحرر، يلزم أصلاً أن نكون أحراراً بدءاً¹.

3. فلسفة الرغبة

«لئن كان علينا أن نقر بأن الذات، القادرة على الخلق وعلى المبادرة، هي بهذا كائن حر، مهمًا يكن الاستعمال الذي تستعمل به حريتها قبل توجيهها نحو «الأفضل»، فإن علينا أنها أن نُفَرِّ بأن رغباتها، ورغبتها العظمى، حرتين. ومن البين

1 Misrahi, Robert, *Philosopher avec la jeunesse*, p. 55-56.

هذا الأمر بالسلبية (الانفعالية). لئن هي ما عادت للفرد الرغبة الفعالة في العيش، فإنه يترك نفسه تبديد وتموت. والحال أن الرغبة في الحياة أشبه شيء تكون بنازع حيوي، لكن الطاقة البيولوجية من شأنها أن تُنتج (أو ألا تنتج) طاقة وجودية. وهذه الطاقة الروحية (التي من أمرها أن تحضر بالخصوص في الشبيبة) هي التي تعبر عن نفسها بالرغبة وتجسّدات الرغبة أو تجلياتها وتبدياتها.

على أن هذه الطاقة، هذه القوة (المقدّرة) الوجودية ليست خلاقة إلا لأنها في الوقت نفسه «مفكرة»¹.

5. الشباب ومسألة الانتحار

«ما كان انتحار شاب أثرًا من آثار «انهيار عصبي» عابر، لا وكان هو حادثة متعلقة بسن الشباب وحده. وما كان ما يعبر عن نفسه في انتحار مراهق، بالأساس، أية نية مفترضة في «الانتقام» و«تحميل ذنب ذلك» إلى الآباء - وهي دوافع تكون مستحيلة في سن النضج. وإما ما يشي عن ذاته حقًا إنما هو إعادة نظر جذرية في معنى الوجود تنهض بها ذات شابة. وما كان الأمر يتعلق ههنا بحقيقة معروفة من باب تحصيل الحاصل. إذ لا تكفي الصعوبات العيانية والاجتماعية (الأسرة، العزلة، الإقصاء)، هذه الصعوبات التي يعددها ويعددها علماء الاجتماع ورجال السياسة، لتفسير الإقدام الأخير - فعل الإقدام على الانتحار - لا ولا لفهمه؛ وذلك لأن هذه الصعوبات لا تؤدي إلى الانتحار اللهم إلا على نحو استثنائي ونادر.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن انتحار المراهقين لا يرتبط بسن الشباب بحكم كونه سنًا استثنائيًا. إذ يشير شباب الضحية إلى الطابع الدرامي و«الظالم» للحدث، لكنه لا يفي بكل معانيه. فما يعبر عنه الوعي الشاب إنما

(الذي يؤكد وحدتها في التشوش)، وأن تستدل على أمرها استدلالًا صحيحًا أم لا، سريعًا أم بطيئًا.

هي الذات عينها التي إذ هي حرة وواعية، تبدي عن رغبتها بتجلية أو تشويش، بقلق أو بسكينة».

4. الشباب والرغبة العظمى

يقصد روبير مسراحي بمفهوم «الرغبة العظمى» لا السعي الحثيث وراء هذه الرغبة أو تلك من «صغار الرغائب»، وإنما يقصد السعي الحثيث والقوي والسّوري إلى ما هو أفضل في الوجود البشري بعامة. ومن ثمة تتعلق «الرغبة الكبرى» بمعنى الحياة، مأخوذة على وجه الجملة، وليس باليومي في حياتنا.

«تكمّن الدلالة العميقة لحماسة الشباب هذه بالذات في هذه الرغبة العظمى في حياة ممتلئة مكتملة وفي تسويغ الشاب لوجوده ووهبه إياه معنى. وهذا يعني أن الحماسة، هنا، ما كانت هي وهم شباب، لا ولا من زيغ الفتوة، وإنما هي إنفاذ سمتي الطبيعة البشرية نفسها - غينا جودة هذه الطبيعة وسورتها. ذلك أنه خلال شبيبته، يكون الفرد البشري مقتدرًا على أعمال أفضل إمكاناته؛ لأنه في هذه اللحظة يفيد هو من أكبر قدر من القوة والسّورة والطاقة التي يمكن أن يعوّل عليها. ولئن هي ما كانت «الشبيبة» تستخدم الرغبة الكبرى التي تسكنها تحت مسمى «الحماسة» استخدامًا نسقيًا، فإن هذا أمر يتبين بذاته، وههنا بالذات تكمن دواعي هذا العمل [كتاب: أن نتفلسف مع الشباب]: ليس يمكن أن نعمل على تحرير الشباب وعلى تفتحه اللهم إلا إذا ما نحن وعينا الوعي الحق بموارده وبرغبته»¹.

«في الرغبة وفي الرغبات تعمل دومًا قوة خلاقة حتى ولو غالبًا ما يتم وصف

1 Misrahi, Robert, *Philosopher avec la jeunesse*, p. 65.

1 Misrahi, Robert, *Philosopher avec la jeunesse*, p. 63-64.

نجاهه هذا الاستفسار الجنسي أم لا؟ وهل علينا أن نختار التزام الزواج أم نقبل على تجارب تحريرية أخرى؟ وهل نقبل شركاء ممكنين؟ وهل نقبل أم لا بضغوط وجود «اجتماعي»؟ هي ذي بعض الأوضاع التي يمكن للذات أن تحيا في عدم يقينيتها، وفي المعاناة، وفي القلق.

على أنه يمكن أن نلاحظ على الفور أن هذه التجارب المعيشة في إطار تمزق ممكن إنما حقيقتها أنها هي تمزقات الحرية عينها.

وأمام قلق الحرية هذا، لن نقول كما قال سارتر إننا «محكوم علينا» بالحرية، ولنعتزف، على الضد من هذا، أن البشرية تدري كيف تعيش بسورة وفي توافق مع ذاتها أهم الإشكالات الجوهرية للبشرية؛ ألا وهي إشكالية الحرية. وقد تقدّم لي أن قلت: لربما كان الشباب أفضل أستاذ حرية لنفسه وللبشرية¹.

7. الذات والحرية

«كما نرى، فإن التفكير في الحرية يؤدي إلى التفكير في طبيعة الذات نفسها. فهذا الفرد، القادر على الانتقال من حرية مقيدة إلى حرية منعقة، إنما هو في البدء وعند البدء «ذات».

وإذن، ما كانت الذات هي الذات السيّدة والمكتملة، على النحو الذي نظر به إليها التقليد الكلاسيكي. وإنما الذات فرد معين؛ أكان ذا ثقافة أم لا، أكان جذلاً أم يائساً، أكان محافظاً أم مبدعاً.

تُرى، لماذا التأكيد على هذه الواقعة؟ لماذا يتعين الإلحاح على أن ما من فرد بشري إلا وهو بالأصل وفي الأصل «ذات»؟

1 Misrahi, Robert, *Philosopher avec la jeunesse*, p. 36-37.

يتجاوز الشباب. وإذا ما هو صح أن الشباب أظهر شجاعة واسترسالاً ونزوعاً وهرولة، وهي أمور عادة ما لا توجد لدى «البالغين»، وإذا ما هو صح أيضاً أن هذا الفعل الأخير من شأنه أن يُعَدِّم حقل إمكانات ما تحققت هي للشباب المقبل على الحياة وهو في بداية مساره [أكثر ما من شأنه أن يحدث مع بالغ من سن ناضجة، إلا أن الدلالة الجوهرية لهذا الفعل توجد في أمر آخر، إنما الانتحار فعل حرية خالص. إنه تأكيد - وقد منحه الشباب إلى كل الأحياء الذين عاشوا - أن الوجود نفسه شأن أمره بين يدي ذات صاحبه (...)

وبهذا ينجلي بكل يسر أن مسألة انتحار الشاب إنما تكشف عن قضية فلسفية وكونية بامتياز. تُرى، هل تستحق الحياة أن تُحيى؟ وهل كان للحياة من معنى؟ بمكنتنا حتى أن نقول: إن ما من عقل نبيل ومستقل إلا وفكر على الأقل مرة واحدة في حياته في إتيان هذا الفعل الحر - الذي هو الانتحار - عن يأس طارئ¹.

6. موضوع الحرية

«يتمثل أحد مضامين أو دلالات الأزمة الطارئة على الشباب في التساؤل عن «المستقبل». لا يتعلق الأمر فحسب، كما في سن المراهقة، بالمسألة الاجتماعية الدائرة على «التوجيه». ذلك أن الذات [الشابة] تتساءل حول أي وجهة لدراساتها، لكن أيضاً حول الهداية الجوهرية الذي يتعين توجيه الحياة وفقها، وعن مختلف «القيم» أو «الإمكانات» التي تهب للوجود معنى. لكن هذا التساؤل لا يعبر عن نفسه دوماً وفق تفكير ساكن هادئ، وإنما يترجم عن ذاته أحياناً عبر عذاب فقد اليقين وآلام القلق: تُرى، أنواصل الدراسة أم نقبل على المغامرة؟ أنقبل وظيفة رديئة أم نرفضها دون أن يلوح ثمة حل بديل؟ وهلاً نخوض تجربة عشق أم لا؟ وهل

1 Misrahi, Robert, *Philosopher avec la jeunesse*, p. 33-34.

ثم إنه (بما أن الذات قادرة على ذلك)، فإنها «تتشنى» و«تزدوج» باعتبار الغير أو السّوى (ما سوى الذات= الآخر). فهي «تعاين» وتدرك أن الفرد الآخر - السّوى - هو أيضًا «وعي»، شبيه بالذات الأولى وقادر بالتبع، على الإحساس بال رغبات التي تبديها تلك الذات عينها. والحال أن هذه السمة «الانعكاسية» هي ما تجهله الذات المعتدية. وإنها لتريد أن تجهل أن «الغير» مكوّن، مثلما هي مكوّنّة من رغبة حياة ومن قوة (سَوْرَة).

وإذن، عن طريق طبيعة الوعي ذاته (انعكاسيته) يولد العنف العنف: العنف فعل يضع «الغير» في موضع خطر، ويحمله على إتيان فعل نظير له (عنف مضاد أو عنف ردّي)؛ أي رد فعل منعكس (انعكاس الضوء). والحال أن الرديّة والمحاكياتية (فعل محاكاة الغير) إنما ينهضان على هذه البنية «التفكرية/ الرديّة/ الانعكاسية» للذاتين الحاضرتين في هذا المقام. وتكون ألوان الرد على العنف بالعنف من الفورية بمكان ومن العادة بمقام بحيث أننا عادة ما نعدّها نحن «منعكسات شرطية». وإذ لهذا اللفظ دلالة السالبة والانفعالية والآلية الفيزيولوجية، فإن حقيقة الأمر أنه عادة ما يكون هذا الرد العنيف «منعكسًا» كما يقع في مرآة، وأحيانًا «متفكّرًا فيه» كما يحدث في تأمل.

والحال أن كون العنف يوّلّد العنف، عند الوعيين، (حيث يمسّي أمن كل شخص في خطر)، يتيح فهم إخفاق ومخيلة (كبرياء) سياسات العنف كلها. ذلك أن هذه تفترض مبادرة من طرف واحد، وهي مبادرة جاهلة عن قصد لوضع الغير ولرغائبه (حتى ولو كانت غير عادلة)؛ هذا الغير المنازع، والذي يمكنه إذن في أي لحظة أن يرد الرد بتوسل الوسائل عينها (= العنف).

وما من إنسان إلا ويمكنه أن يفهم أن أفضل «حل للنزاع»، وأن أحسن «خروج من الأزمة» إنما هو التفاوض. والحال أن الحل المختار، وقد بُني على قرار

أولًا: لأن ما من كائن بشري، مهمًا يكن وضعه الاجتماعي وأصله وثقافته، إلا وأعطى إليه الإمكان المنطقي والمقدرة الوجودية والشخصية على التحرر؛ وبالتالي على إنماء فرحة الفعل والوجود.

كل كائن بشري، ومن ثمة كل الشباب.

ذلك أن «التحرر»، التقدم في سبيل الإقبال على الحياة، إذا كانا يعينان البشرية جمعاء (كل فرد)، فإنهما يهتمان الشباب قبل كل شيء ...

على أنه فقط فهم الذات البشرية بعامة، بحسبانها مقدرة على اتخاذ القرار وعلى الإبداع، يمكنه أن يؤسس ويبرز التأكيد على مقدرة واقعية للشباب على إبداع حياته بنفسه.

ولأن الشباب أصلًا ذوات واعية حرة، فإنهم يمتلكون المقدرة الفعلية على إبداع حياتهم الخاصة وتوجيهها، أولًا، ثم إبداع حياة المجتمع الحاضر والمستقبل، بعد ذلك¹.

8. موضوع العنف

أمام أزمة الشباب - وما ينشأ عنها من معاناة اجتماعية وقلق وارتياح في المستقبل - يمارس العنف جاذبية على الشباب؛ وذلك بما أنه يبدو من أمره أنه «الفعل المباشر» الفعال الوحيد.

«الوعي بطبيعته مرآة عاكسة. وبالفعل، الوعي هو الكائن الذي من شأنه أن يعي - يدرك - ذاته بذاته؛ وبالتالي من أمره أن يتشنى هو ويزدوج. وأنا أطلق على هذه الواقعة اسم سمة «الانعكاسية» أو «التفكرية».

1 Misrahi, Robert, *Philosopher avec la jeunesse*, p. 58-59.

كل واحد يهب إلى الغير فعل الاعتراف هذا لكن هذه الهبة، هذا الفعل، ما كانا مبنيين على حسابات متبادلة إلى هذا الحد أو إلى ذاك. ذلك أن فعل حركة الصداقة، أو المحبة، لا «يحسب» و«لا ينتظر» «مقابلاً» يكون بمثابة المكافأة [أصادقك فتصادقني بالمثل، وأحبك فتحبني بالنظر]، بل يتملى بفضيلة «الاعتراف» ويتعلم فحسب أنه أنها سوف يتملى الطرف الآخر بأن يكون معترفاً به»¹.

3. ألان باديو: «الحياة الحقة:

دعوة إلى إفساد الشباب» (2016)

في كل ثقافة وُجد من الفلاسفة من اتُّهم بإفساد الشباب. نتذكر أحد أوائل من اتُّهموا بهذه التهمة سقراط (شهيد الفلسفة). لكن حضارتنا العربية الإسلامية شهدت بدورها، على نظير لهذه الظاهرة. وهذا الرجل - الذي لا نجد له ذكرًا في أي كتاب خُصص لأعلام الفلسفة في الإسلام - نموذج لما عاناه أهل الفلسفة من تضيق، يكاد يضاهي وضعه وضع سقراط، ولا غرابة إن ساع أن يطلق عليه لقب «سقراط الإسلام».

ترجم له معاصره المؤرخ والمحدث أبو شامة بالقول:

«وتوفي (= سنة 657 هـ) أيضًا شخص زنديق يتعاطى الفلسفة والنظر في علوم الأوائل، ويسكن في مدارس فقهاء المسلمين، وقد أفسد عقائد جماعة من الشباب المشتغلين فيما بلغني، وكان يتجاهر باستنقاص الأنبياء عليهم السلام - لا رحمه الله، ولا رضي عنه ولا عن أمثاله - وهو يعرف بالفخر بن البديع

مشترك لحل المشكلة بالتراضي، لن تعقبه رديّة، وإنما لئن هو لاح عدم رضا آخر [=تسخط]، تم استئناف التحوار»¹.

9. موضوعة الاعتراف بالغير

«بعد اكتساب الاستقلال الشخصي (الذي بواسطة منه أدركت الذات أنها هي منبع كل الدلالات الآتية والآتية)، وبعد الوعي بالرهان الأكبر لوجودها (أي نيل فرحة الكينونة والوجود)، تصير الذات مؤهلة لإنجاز المنعطف الأخير (الذي هو الانتقال من الرديّة إلى التبادلية) (...)

التبادلية هي أولًا: اعتراف واقعي وحقيقي بالغير، وليس إقرارًا بالولاء إلى مقام «سيد»، وإنما الوعي بالغير وتأكيد وجوده بوسمه ذاتًا مركزية وحررة وصاحبة قيمة. يتعلق الأمر إذا ما نحن استعملنا ألفاظًا تقليدية، بالانتقال من «الانغلاق على الذات» إلى «الانفتاح على الغير». وبتعابير أدق، ليس يتعلق الأمر بالأخلاق أو بالفضيلة، وإنما بالمعرفة الدقيقة والمؤكدة بواقعة أن الغير موجود؛ شأنه في ذلك شأن وجود الذات عينها، بما هي ذات حرة، مصدرها وجودها واختياراتها.

يمكن لهذا الإقرار بوجود الغير أن يزدوج باعتراف أعمق بخصوصية هذا الغير؛ أي بشخصيته. وهنا نصير على مستوى الصداقة أو الحب.

وفي هذه التبادلات - أو المعاملات بالمثل - تسير الحركة عينها من الذات المفكر فيها إلى الغير أو السوى، وبالمثل تمضي من هذا الغير الذي هو أيضًا ذات منعكسة متفكر فيها إلى الذات.

1 Misrahi, Robert, *Philosopher avec la jeunesse*, p. 84-85.

1 Misrahi, Robert, *Philosopher avec la jeunesse*, p. 41-42.

دروس في الحكمة، كما لو أي رجل بالغ من العمر عتياً قد خبر صروف الحياة، وأحب أن يعلم الشاب كيف يكونوا حذرين، وكيف يحافظوا على هُدُهم، وأن يكتفوا بالعيش في العالم بطريقة التي يسير بها هذا العالم نفسه؟»

والجواب الذي يقدمه الفيلسوف الفرنسي أن حاله خالف حال الشيخ الفاني المومأ إليه من أنه ههنا، وبالضد، يتحدث إلى الشباب لا حول الحذر من مخاطر الحياة، وإنما حول ما يمكن للحياة أن تمنحه إياهم، وحول ضرورة تغيير العالم القائم، وحول ضرورة أخذ خطر ذلك بعين النظر. ثم يستحضر حقبة من حقبة تاريخ الفلاسفة؛ حيث يذكر بأن سقراط - «أبو الفلاسفة» - حُكم عليه بالموت بتهمة «إفساد عقول الشباب». ومعنى هذا أن أول تلقي للفلسفة حُفظ لنا كان قد اتخذ شكل صك اتهام خطير، إنما شأن الفلسفة أن تفسد الشباب. ويُعَقَّب باديو على هذه الواقعة الشهيرة في تاريخ الفلسفة بالقول الساخر المتهكم: لئن كان لي أن أتبنى هذا المنظور، فإني سوف أقول ببسيط القول: إنما غرضي ههنا إفساد الشباب! بعد ذلك يسترسل باديو في توضيح معنى «الفساد» و«الإفساد» الذي استحضره القضاة الذين حاكموا سقراط وأدانوه. وهو يستبعد منها معاني، ويستحضر معنى. فأما المعاني المستبعدة فهي على التوالي:

أولاً: لا يمكن أن تكون تهمة «الفساد» هنا متعلقة بالمال. وكيف يكون الأمر كذلك، والرجل الزاهد - سقراط - ما كان مهتماً بالمال أبداً ولا ينبغي له، وهو الذي اتهم الفلاسفة «المزيفين» - السفسطائيين - بأنهم كانوا يأخذون المال من الشباب من أجل «إفسادهم» حقيقة بإعطائهم دروساً في الانتهازية.

ثانياً: لا يمكن أن يتعلق الأمر بالفساد والإفساد الخلقي. وكيف يكون الأمر بخلاف هذا والرجل - سقراط - ملك تصوراً نبيلاً للحب والمحبة؛ وبالتالي للجنس،

البندهي. وكان أبوه يزعم أنه من تلامذة الفخر الرازي بن خطيب الري صاحب المصنفات، وفي حياة والده مات¹.

والحال ما خطته يد أبي شامة يناقض مع ما وجد في مقدمة كتاب البندهي «شرح موجز الخونجي» (كتاب في المنطق من كتب البندهي التي حُفظت لنا من حسن الحظ)، حيث يقر المؤلف صراحة بتردد بعض طلاب العلم عليه، وينفي ضمناً التهمة الموجهة إليه، فيقول:

«الحمد لله رب العالمين، والصلاة على سيدنا محمد وآله أجمعين، وبعد:

«فقد التمس مني جمع من المترددين إلي أن أجمع لهم شرحاً للمقدمة الموسومة بالموجز، للإمام الفاضل أفضل الدين، مقتصرًا على حل ألفاظه، وتلخيص مقاصده، فأجبتهم إلى ذلك، وأحلت الاستقصاء في الأبحاث على مجموعاتي، مستعينًا بالله تعالى، ومتوكلاً عليه»².

يستفتح ألان باديو كتابه ذا العنوان المتهكم: «الحياة الحقة: دعوة إلى إفساد الشباب» (2016) بالقول:

«دعنا نبدأ بالوقائع: عشتُ تسعًا وسبعين حولًا. ولهذه الحثيثة أسأل نفسي: ولمَ يتعين عليّ، يا تُرى، أن أحمل ذاتي على أن تعنى بالشباب؟ ولماذا عليّ فضلًا عن هذا، أن أعنى بالحديث عن الشباب إلى الشباب أنفسهم؟ أو ليسوا هم من يتعين عليهم أن يتحدثوا عن خبرتهم بوصفهم أناسًا شبابًا؟ وهل أنا هنا لإعطاء

1 أبو شامة، عبد الرحمن بن إسماعيل، المذيل على الروضتين، تحقيق إبراهيم الزبيق، دار الرسالة العالمية، البشائر الإسلامية، دمشق، 2010، ص 153.

2 البندهي، فخر الدين بن البديع، شرح موجز الخونجي، دار علم لإحياء التراث والخدمات الرقمية، دار الضياء للنشر والتوزيع، الكويت، 2004، ص 111.

هو ما تسعى الفلسفة إلى تبيانها. وها هو باديو «يفسد الشباب» بأن يسعى إلى أن يبين لهم أن ثمة حياة زائفة، حياة مُدَمَّرَة، وهي الحياة التي تُتصور وتعيش بوسمها معركة ضروريًا من أجل الاستئثار بالسلطة واستملاك المال. وهي حياة اختُزلت إلى كل سبيل ممكن في الإرضاء الخالص والبسيط للنزوعات المباشرة الفورية¹.

أساسًا، يقول سقراط: لكي ندرك الحياة الحقّة، يتعين علينا أن نصارع ضد الآراء المسبقة والأفكار الزائفة والولاء الأعمى والعوائد الاعتبارية والتنافس الذي لا قيد عليه. وأساسًا، أن «يفسد الشباب» إنما معناه شيء واحد ووحيد: أن نسعى إلى التأكيد على أن الشباب لا يقفون الطرق المرسومة لهم سلفًا، وأنه ما كان محكومًا عليهم بطاعة العوائد الاجتماعية، وأنهم بمكنتهم أن يشعروا في شيء جديد، وأن يقترحوا توجهًا يخص الحياة الحقّة². وبعد هذا وذاك، يعتقد باديو أن نقطة بداية سقراط هي إيمانه أن للشباب عدوين من أنفسهم داخلين جوانيين. وهذان العدوان هما اللذان يهددان بصرفهم عن اتباع الحياة الحقّة، وإبقائهم ذاهلين عن التعرف على إمكان أن يحيوا بأحق حياة تكون.

فأما العدو الأول: فهو ما يمكن أن ندعوه هو الحياة الفورية اللحظية المباشرة، وهو هو التسلي في اللحظة والاستمتاع في الفرصة، الاستماع إلى هذه الأغنية أو تلك، القيام بالمغامرة هذه المغامرة الجنسية العابرة أو تلك، تعاطي هذه الحشيشة أو غيرها، لعب هذه اللعبة الإلكترونية البلهاء أو سواها ... وكل هذه التسلّيات والمتع موجودة في الحياة، وكثير منها خبرها الشباب الخبرة، وسقراط لا يسعى إلى إنكار ذلك. لكن عندما يصير هذا هو دأب الشباب وديدنه، ومبنى حياته الذي

وتعلق هو بفكرة الجمال غير المُغْرِض (الحسي)، وكيف أنه عدّ الحب بأنه يلعب دورًا هامًا في بناء الإنسان لنفسه البناء الفكري والروحي؟

ثالثًا: لا ولا يمكن إفساد الشباب بالسلطة، وذلك بدعوتهم إلى أعمال الخطاب في تحصيل السلطان على الناس. وكيف يكون الأمر كذلك والرجل أذان الممرار العدة الطابع الفاسد والمفسد لكل سلطة؟ إنما السلطة هي التي من شأنها أن تُفسد، وما كان الفيلسوف هو الذي من أمره أن يُفسد. وإنما الفيلسوف هو من ينتقد الطغيان والرغبة في السلطان.

تأسيسًا على ذلك، يعيّن المؤلف موضوع الفلسفة - بالاستناد إلى مقطع من جمهورية أفلاطون وقد حَيّن هو نقل معناه كل التحيين - على أنه: «الحياة الحقّة». قال: «نُرى، ما الحياة الحقّة؟ هو ذا الموضوع الوحيد للفيلسوف؟»¹. وإذن، لَيَنْ كان ثمة من إفساد للشباب، فما كان ذلك بسبب السعي إلى المال، ولا بسبب الجنوح إلى الملاذ، لا ولا بداعي النزوع إلى السلطة، وإنما بإظهار للشباب أن ثمة أمرًا أفضل من هذه الأمور: الحياة الحقّة². ثمة أمر جدير قمين، أمر يستحق أن يعاش، وهو أرقى من كل من المال واللذة والسلطة³.

وعلى الرغم مما كتبه الشاعر الفرنسي رامبو - شاعر الشباب - من أن «الحياة الحقّة غائبة»، فإن ما تعلّمنا إياه الفلسفة، حسب باديو، أو على الأقل تسعى إلى أن تعلّمنا إياه، هو أنه رغم أن الحياة الحقّة إذ لا تكون دومًا حاضرة، فإنها لا تكون أبدًا غائبة كل الغياب كذلك. لأنّ تكون الحياة الحقّة حاضرة إلى حد معين، فإن ذاك

1 Badiou, Alain, *The true life*, translated by Susan Spitzer, Cambridge, Polity Press, 2017, p. 7.

2 Ibid, p. 7.

3 Ibid. p. 7.

1 Badiou, Alain, *The true life*, p. 8.

2 Ibid, p. 8.

الاستمتاع حد الموت - الاستمتاع المميت - استجابة لنداء داخلي إلى الموت. وإنما الفلسفة تدعو إلى تجاوز هذه التجربة، صوناً لنازع الحياة ...

ومن جهة أخرى، فإن التهديد الجواني الثاني الذي يواجه شخص الشاب هو، على ما يبدو، على النقيض من التهديد الأول: هو هوى النجاح، وفكرة أن يسمي الشاب ثرياً وصاحب سلطة وجاه ومكانة ورياسة. وبالتالي، ما عاد يتعلق الأمر ههنا بأن يستنفذ الإنسان وجوده ويبدده في أن يحيا الحياة اللذوية الفورية اللحظية المباشرة، وإنما الأمر بالصد، بات يكمن في أن يحصل الإنسان على منزلة رفيعة راقية ومقام عليّ رضيّ في النظام الاجتماعي القائم. وبهذا تسمي الحياة، وقد صارت فرصاً تُنتهز ومناسبات تُهتَبَل، تعني جُماع المناورات لكي يصير الإنسان ذا مكانة، حتى وإن عنى ذلك أن يسمي أفضل من أي شخص آخر في الخضوع إلى النظام القائم طلباً للنجاح فيه والترقي ضمنه. وإذن، ما عاد يتعلق الأمر هنا بنظام التملّي اللحظي بالمتعة، وإنما بالتخطيط للصيرورة ذا جاه. ولتحقيق ذلك، لا بد من التدرج في التسلق، وتجنب التدلي في الترقّي: من مدرسة ذات شأن يختارها الوالدان للطفل تمهيداً له، إلى المدرس الإعدادية، فالثانوية، ثم المدرسة العليا، فالمعاهد الكبرى ... لتخريج كبار المدراء وأهل المال والأعمال وذوي المناصب العليا ...

وهكذا، يواجه الشاب في حياته خياراً مأساوياً: إن عليه أن يسلك أحد مسلكين يكونان أحياناً متعارضين: إما مسلك هوى حرق الحياة، أو مسلك هوى بناء الحياة. إما مسلك الرغبة في حياة شأنها أن تُستنفذ نفسها في عنفوان ذاتها وسورت نفسها، أو مسلك الرغبة في حياة يبنها الشاب حجرة

عليها مداره - انغماس فوري في الشهوة، وانغمار لحظي في المتعة - وتمسي حياته دائر أمرها على تحصيل اللذة وحده، ويصير مجرى عيشه مستقبلي غير منظور له، لا ولا مرئياً؛ فإن هذا مؤذن بخراب الحياة. إذ ما ينجم عن هذا الضرب من العيش إنما هو نمط من «العدمية»، وهو أسلوب من تصور لحياة تكون بلا معنى موحد - حياة باطلة من المعنى فارغة نخبة هواء؛ ومن ثمّة عاجزة هي عن الماضي قدماً بوسمها حياة حقة. فما يسمى باسم «الحياة»، والحال هذه، إنما هو مرحلة زمن مشتتية إلى لحظات أنس وإلى أُويَقَاتٍ بؤس، مبنها على الحصول على أكبر قدر ممكن من لحظات طيب العيش - وهذا كل ما يمكن أن يؤمل من الحياة، تبعاً لهذا التصور.

والحال أن تصوراً هذا شأنه لا بد أن ينتهي إلى أن يدمر فكرة الحياة نفسها وإلى أن يهد بنيانها. ولهذا، فإن هذه الرؤية للحياة، إذا ما هو حُقق أمرها وُجد أنها رؤية للموت. هو ذا ما اعتقده أفلاطون - مستعيراً لسان سقراط - عندما تصير الحياة خاضعة إلى متعة لحظة، فيكون لها أن تدمر نفسها بنفسها، وأن تُفقد الحياة معنى ذاتها بذاتها. ههنا وفق لغة فرويد - التي يرى المؤلف أن بعض أصولها توجد لدى أفلاطون - يتوسل دافع الموت الحياة ليصيبها في مقتل. هو ذا عدو الشباب الجواني الأول من نفسه؛ لأن الشاب يمرون بالضرورة من تجربة التدمير الذاتي هذه. ويكون عليهم أن يخضعوا إلى هذه التجربة الممزقة للحياة، وهي تجربة مقدرة تمويت تأتي من الداخل في صورة سعي حثيث وسورة إلى الاستمتاع الفوري واللحظي، وكأن الشباب يصغي إلى داعي الموت بين جناحيه وقد تسربل بلبوس الحياة: «يا هذا، استمتع، استمتع، استمتع ... ولا تكف عن الاستمتاع [حتى الموت]». والحال أن غرض الفلسفة لا يتمثل في إنكار هذه الخبرة المعيشة - وبالتالي إنكار الحق في الاستمتاع - وإنما يتمثل في استنكار

أطرحه على نفسي بالتبع: تُرى، أي موازين يمكن أن نزن بها شباب اليوم؟ وبما أننا نعلم أنه تم التعبير عن آراء متعارضة كل التعارض، تُرى ما الذي يمكن أن نقوله اليوم؟ وما الذي يمكن أن نسجله بحسابه ثمرة زنة حدي التعارض المكونين للشباب؟ بل إلى أي نحو تنحو كفتا الميزان؟¹ والذي عنده أن الشباب يوجد اليوم على مفترق الطرق. وأن شباب اليوم واقع عنده بين المطرقة والسندان: بين عالم أفكار قديمة ما عادت تصلح، وعالم سوق رأسمالي لا يرحم. أترأه ما الذي هم فاعلوه والحال هذه؟

من جهة، ثمة ما يسميه باديو «عالم التقليد»: وهو العالم القديم، عالم السلطوية التي تمارسها جماعة اجتماعية على الشباب، عالم له سننه وقواعده وضوابطه ورسومه وآيينه (عوائده) وترميزاته ... لكن حريات الشباب اليوم باتت شاهدة على أننا ما بقينا نحيا في هذا العالم. غير أن العالم الذي بتنا نعيش فيه، وإن هو ترك العالم القديم يموت في سكونه وسلام، إلا أنه لا يخلو من بزوغ مشاكل باتت تقض مضجعه. هو عالم ألجأ العدة من الشباب إلى الشعور بأنها باتت تعيش، على الضد مما كانت تعيش عليه في العالم القديم رغم علّاته القاتلة، حياة زيغ وتيه وفقد لكل علامة إيجابية في وجوده. وفي رأي باديو، قد بات الشباب يوجد اليوم في حال العيش على مشارف عالم جديد، وهو عالم ما عادت تربطه صلة بعالم التقليد الخاص بكبار السن. والبأس في هذا الوضع أنه وضع فريد. ويخاطب باديو الشباب بالقول: «أنتم بتم تحيون في زمن أزمة طارئة في المجتمعات ترج وتهز آخر بقايا التقليد. ولسنا ندرى حقيقة ما هو الوجه الإيجابي لهذا الرج أو التدمير أو السلب. كل ما ندرىه أن هذا الأمر يقود

حجرة بغاية: «أن يستأثر ببيت مريح في المدينة»¹. والمسلك الأول «عبادة عدمية» للشبي المباشر (اللحظي الفوري اللّذي)، والذي هو مسلك عبادة التمرد الخالص والانتفاضة ورفض الخضوع وطلب التجارب الجديدة في الحياة الاجتماعية ... لكن، لا يوجد في هذا المسلك أثر دائم، ولا بناء يُشاد، ولا مراقبة منظمة للوقت وتديبر متعقل له ... فشأن الشاب في هذا المسار أن يمضي قدماً فيه إلى المستقبل وهو يقوده في ذلك شعار: «المستقبل أن لا مستقبل». وإذا ما هو رام على الضد من هذا، أن يوجه حياته نحو تحقيق مستقبل واكتمال آت نحو النجاح والمال والوضع الاعتباري في المجتمع، وإنجاز مسيرة باذخة في الشغل والمهنة، ونجاح في بناء أسرة هادئة، وتزجية العطل في جزر باذخة ... فإن ثمرة هذا سوف تكون عبادة محافظة للسلطة القائمة، ما دام على الشباب أن يرتّب حياته وفق أفضل مسلك يكون.

(...)

وبما أنه يوجد هذان الضربان من الهوى في حالة تنازع أبدي، فإنه وُجدت دوماً منذ زمان مديد، وليس فقط في أيامنا هذه - آراء متصارعة حول كنه زمن الشبوية: تذهب من القول إن زمن الشباب زمن من أزمنة الحياة رائع، إلى القول إنه أفضح وأشنع وأبشع أزمنة الحياة².

ثم يأتي باديو، بعد هذه التوطئة، إلى بيت القصيد، فيقول:

«أريد الآن أن ألتفت إلى سؤال - والحق يقال - أطرحه على الشباب بدءاً كما

1 Badiou, Alain, *The true life*, p 17.

1 Badiou, Alain, *The true life*, p 13.

2 Badiou, Alain, *The true life*, p 12.

وهكذا، كان مجمل الترميز والتقعيد والتقنين والتسنين مبنياً على بنيات نظام كان يتم تعيين مكان فيه ومقام لديه لكل أحد أحد، ويتم بناءً عليه تحديد العلاقات بين مختلف المقامات. على أن هجر التقليد، على النحو الذي حققته الرأسمالية باعتبارها نظاماً عاماً للإنتاج والتبادل والمواقع داخل المجتمع، حيث تم اختزال المجتمع برمته إلى متغير واحد مهيمن من التعارض بين الرأسمال/ العمل، بين الربح/الأجور، ولم يتم اقتراح ترميز حقيقي وإمّا فقط لعبة الاقتصاد غير الرحيمة والاعتباطية، وسيادة ما كان سماه ماركس فأحسن تسميته: «المياه الجامدة لحساب المنافع الدائر على الأنانة [الأنانة: قولي أنا أنا] وحدها»، وهي سيادة تروم أن تكون محايدة غير رمزية¹. ذلك أن هجر عالم التقليد المنظم التراتبي ما تم بعد اقتراح بديل له على شاكلة عالم ترميز غير تراتبي، وإمّا فقط ربة اقتصاد إكراه عنيف واقعي، وقد صاحبه قواعد حساب تخضع فحسب إلى تشهيات القلة. وكانت النتيجة حدوث أزمة تاريخية للترميز بات يعاني فيها اليوم الشباب من التيه. وحين يتعلق الأمر بهذه الأزمة، التي تحت عاذرة حرية محايدة لا تقترح أي شيء بديل اللهم إلا المال بحسابه المرجع الكوني للجميع، ثمة بديلان متميزان اليوم - وكلاهما في نظر باديو رجعي ارتكاسي وغير ملائم لحل القضايا الحقيقية التي تواجهها البشرية وشبيبتها:

البديل الأول: الدفاع - دفاعاً لا ينقضي - عن الرأسمالية و«حرياتها» الفارغة، والتي هي ملغومة بالحيادية العقيمة للسوق الذي بات يحدد كل شيء شيء. ويسمي باديو هذا البديل باسم «الدعوة إلى الرغبة في الغرب»، أو التأكيد بأنه ليس يوجد، ولا يمكن أن يوجد، طراز للمجتمع أفضل من الطراز الليبرالي

1 Badiou, Alain, *The true life* , p 36-37.

إلى ضرب من ضروب الحرية. لكنها بالأساس الحرية المتمثلة في غياب بعض الطابوهات [الممنوعات]. وإنها لحرية سلبية استهلاكية محكوم عليها بالنزوع إلى التغير الدائم لكل المقتنيات والموضات والآراء. وما يَمَمْتُ هي صوب أية فكرة جديدة عن الحياة الحقّة. وفي الوقت عينه، حيثما يتعلق الأمر بالشباب، فإنها تخلق الزيغ والفزع، ومن غير البين كيف يمكن للمجتمع أن يتصرف حيال هذه الرجة؛ لأنه يعوّل فقط على الحياة الزائفة، حياة التنافس والنجاح. إن تحديد ما الذي يتعين أن تكون عليه حرية خلّاقة إيجابية: ذاك هو الذي يتعين أن يكون مهمة العالم الجديد القادم»¹.

ذلك أن معنى الحادثة إمّا يتمثل في هجر التقليد. وإن الحادثة لإيذان ببيودة العالم القديم: عالم الطوائف والإلزام الديني والحجر على اليافعين وإخضاع المرأة ... وهو، بالجملة، عالم الفصل والتراتب الصلب الصارم الشكلي الرسمي الشديد الترميز بين القلة القليلة والكثرة الكاثرة المحتقرة من كادحي المزارعين والعمال والمهاجرين. وها قد بات اليوم الكل يتحدث عن الأزمة. ترى، ما طبيعة هذه الأزمة؟ لآلاف السنين، تم تقعيد الفوارق الاجتماعية وتسنيها وتقنينها وترميزها في حياة البشر على شاكلة تراتبية. وهي بالأساس تراتبية ثنائية. ثمة الثنائيات الأشهر: شاب/عجوز، امرأة/رجل، فقير/غني، جماعتي/ الآخرون، أجنب/ أبناء بلد، هراطقة (خارجون عن الملة)/ مؤمنون، سوقة/ نبالة، مدينة/ بادية، مثقفون/ عمال يدويون ... وقد تم التعامل مع كل هذا - في اللغة وفي الميثولوجيات وفي الأيديولوجيات وفي الأخلاقيات الدينية - عن طريق بنيات نظام؛ حيث تم تحديد مقام كل طرف في أنساق (أنظمة) تراتبية متقاطعة.

1 Badiou, Alain, *The true life* , p 28-29.

يخفي به عجزه الحقيقي عن العودة إلى التراتبيات العنيفة. مع ملاحظة أن أشد الناس تأثراً بسيادة هذا التناقض الزائف هم الشباب وكبار السن.

والحال أن باديو يكشف عن أن هذين المنزعين إنما هما وجهان لعملة واحدة: فالنزاع يخدم مصالح الطرفين على الرغم مما يبدو من اشتداد المنازعة بينهما؛ إذ بسبب بسط رقابتهما على الإعلام، فإن المعركة تسترعي انتباه الجمهور العريض، وتمنع بذلك من حدوث القناعة التي تذهب إلى أن قبول هجر التقليد، والذي ما كان له من مرد، كان عليه أن يستحثنا على خلق ما يسميه باديو «الترميز المساوئي» الذي شأنه أن يقود ويقنن ويشكل ما يعبر عنه بتعبير: الأساس السلمي الذاتي للتشارك في الموارد، والقضاء الفعلي على التفاوتات، والاعتراف بالاختلافات، مع الاستمتاع بالحقوق الذاتية نفسها؛ ومن ثمة، أخيراً، تلاشي كيانات الدول المنفصلة¹.

والذي عنده أن وضع الشباب اليوم هو وضع من يوجد على مشارف عالم جديد. وهو وضع يتطلب نباهة استثنائية وعملاً عويصاً. يحتاج الشباب إلى نذر ذواتهم إلى الاضطلاع بمهمة جديدة: خلق ترميز جديد يعارضون به «تخطيط الرمزي في المياها الجامدة للحساب الرأسمالي والفاشية التي هي ردة فعل عليها»². ولهذا الداعي، ثمة واجب ملقى على عاتق الشباب: أن يتنبهوا إلى ما يجري، إلى ما يحدث للشباب - الذين باتوا اليوم محكوم عليهم بأن يبقوا مراقبين إلى الأبد، بطالين يعانون من الفوارق الناجمة عن الأصول التي ينحدرون منها، تفتقد حياتهم إلى وجهة يولوها ومعنى يكسبونها إياها - لكن

1 Badiou, Alain, *The true life*, p 49.

2 Ibid, p. 41-42.

«الديمقراطي» ... وهو البديل الذي عبّر عنه المفكر والأديب الفرنسي باسكال بريكنز في مقال له حمل من العناوين العنوان الموحى التالي: «طريق العيش الغربي أمر لا يقبل التفاوض».

والبديل الثاني هو الذي يدعوه المؤلف باسم: الرغبة المضادة (ردة فعل) في الأوبة إلى التقليدي؛ أي العودة إلى ما دأب باديو على الاصطلاح عليه باسم «الترميز التراتبي». والداعون إليه من أهل الأديان وسواهم من القوميين والشعبيين والمحافظين والجماعاتيين وغيرهم كثير ...

وكلا البديلين عند المؤلف خطير. وشأنه أن يقود إلى حروب لا تتوقف إلا لكي تبدأ. على أن باديو يكشف أن هذا التناقض - الذي يعده تناقضاً مزيغاً - إنما يخفي التناقض الحق. وأما التناقض الحق الذي يلزم - حسب باديو - أن يسترشد به الفكر والعمل معاً، فهو تناقض رؤيتين لهجر التقليد الرمزي التراتبي الهجر الذي كان لا بد منه: ثمة، من جهة، الرأسمالية الغربية بوسمها رؤية غير رمزية تنتج أشكالاً من التفاوت مهولة، ومن الزيغ المرضي والتهيه غير السوي لا تُحتمل. وثمة، من جهة أخرى، ما يسمى عادة باسم «الرؤية الشيوعية» التي منذ زمان ماركس ومعاصريه كانت اقترحت إنشاء «نزعة مساواتية ترميزية»¹. على أنه بعد الفشل التاريخي، الذي يعتبره المؤلف «مؤقتاً»، لدولة الشيوعية في الاتحاد السوفياتي والصين، تمت التعمية على هذا التناقض الجوهرى للعالم الحديث بتناقض آخر مزيغ، بعد هجر التقليد هجرًا بين «سلبية الغرب الخالصة المحايدة العقيمة»، التي تدمر عالم التراتبيات لصالح تراتبيات حقيقية يغطي عليها بالحياد المالي، ورد الفعل الفاشستي الذي يدافع بعنف مشهود

1 Badiou, Alain, *The true life*, p. 39.

يقيم ويستقر، لكن هناك أيضًا ما من أمره أن يجعله يقلع ويتيه. وهاتان معًا مقدرتان واردتان. يمكن مواجهة الإقامة بضرب من التجول الذي ما عاد عديمًا، بل موجّهًا، وذلك بتوسل بوصلة تساعد على اكتشاف حياة جديدة، ورمز جديد¹. ولهذا الأمر تعالق بالتعارض الأولي الذي ذكرناه في مستهل الأمر، عودًا على بدء - خيار إحراق المرء حياته، وخيار بنائه لها. وهو ما يشكل، حقيقة، ذاتية الشباب. ووجه التعالق أن هناك ما يروم الشاب بناءه، ما هو قادر عليه ومقتدر، لكن هناك أيضًا ما يدفع الشاب إلى الإقلاع عنه ومغادرته، إلى الإقلاع به إلى ما وراء ما هو مقتدر على فعله وبنائه أو الإقامة فيه. ثمّة «الإقلاع عن» و«الإقلاع إلى». ثمّة المقدرة على «الإقلاع عن» والمقدرة على «الإقلاع إلى». ولا تناقض بين المقدرتين، بل يوجد تكامل بينهما. هناك المقدرة على كسر ما يبنى لأن ثمّة شيئًا آخر يشي بالحياة الحقة ونحوها. وتوجد الحياة الحقة اليوم في ما وراء حياة السوق القاهرة والأفكار التراتبية القديمة البالية.

واليوم، إذ صارت للشباب حرية وقد أتيحت لهم فرصة، فإنهم ما عادوا مرتهنين إلى التقليد. لكن، ما الذي ينبغي فعله بهذه الحرية، بهذه الفرصة، بهذا الحظ الجديد الذي هو في الوقت عينه تيه مستجد؟ يخاطب باديو الشباب، في نهاية كتابه هذا، بالقول: «عليكم أن تكتشفوا ما الذي تقتدرون عليه في شأن سَوْرَةِ الحياة الحقة المبدعة. أنتم تحتاجون إلى أن تتوسلوا بمقدرتكم الخاصة»². وإذن، هل معنى أن تكون شابًا اليوم أمر يشي بمزية أم أنه بالضد من ذلك ينذر بسلبية؟ في رأي المؤلف، يتعين على العالم أن يتغير إن هو رام أن يرْحَب بشبابه

بالتلقاء، عليهم أيضًا أن يتنبهوا إلى العلاقات الجديدة بين الجنسين، ومع اليافعين، ومع كبار السن، ومع الشباب عبر العالم ... ثمّة علامات على ما سوف يحدث، حول ما الذي سوف يساهم في بناء مستقبل قابل للتمييز. وهي علامات غير بدية بالتمام، وخفية بالكل، لكن يقع على عاتق الفلاسفة أن يتنبهوا لا فحسب إلى ذاك الذي يحدث، وإنما إلى ذاك الذي، حسب تجربتهم، يضر بهم ويصدمهم، بوسمه أمرًا غير معتاد، فريد، استثنائي. وهو أمانة تدل على ما هو قادم، أكثر مما تدل على ما هو حادث.

ثمّة ما من شأن الشباب أن يقتدر عليه الاقتدار. لكن ثمّة أيضًا ما لا يزال يدري في قرارة نفسه أنه مقتدر عليه، والذي هو أهم شيء، شيء أشد ارتباطًا بالتمييز المساواتي القادم؛ أي ما يكتشفه الشباب عندما يلاقي شيئًا كان غير منظور¹. مثلًا عندما يعشق شاب العشق الحقيقي، يدرك أنها أنه مقتدر على أن يأتي أمورًا ما كان يدري من قبل أنه يقتدر عليها الاقتدار كله، وأنه كان يملك في جوانيته مكامن مقدرة داخلية؛ بما في ذلك ما تعلق بالفكر وخلق الرموز. والأمر إياه يمكن أن يحدث أيضًا لشاب أو لشابة حين يشارك في حركة من أجل فكرة جديدة حول الحياة الاجتماعية، وذلك لما يشعر هو بالرجفات الأولى الجوانية لموهبة فنية تلوح في أفقه، بحكم أنه تأثر تأثرًا عميقًا بكتاب أو بقطعة موسيقية أو برسم، أو حين يقاد إلى النظر في تحدي مسائل علمية جديدة. ففي هذه الحالات يكتشف مقدرة للذات كان ذاهلاً عنها غافياً ساهياً.

يمكن أن نقول: إن ثمّة للشباب ما يمكنه أن يبنيه ويشيده، لكن ثمّة أيضًا أشياء يتعين عليه أن يقلع عنها وينسحب. هناك ما من شأنه أن يجعل الشباب

1 Badiou, Alain, *The true life*, p 44.

2 Ibid, p. 47.

1 Badiou, Alain, *The true life*, p 43.

«شوامل»، نظير إبل راع وقد اجتمعت؛ وذلك حسب ما ورد في أحد أهم كتب الفلسفة في الإسلام - كتاب الهوامل والشوامل - الذي تفرد في تاريخ هذه الفلسفة، بل وفي تاريخ الفلسفة القديمة برمتها، بأن ألّفته يدان وخطه يراعان؛ إذ اشترك فيه التوحيدي بالسؤال، ومسكويه بالجواب، وأصيب أن الأسئلة في هذا الكتاب - على غرار أسئلة الفلسفة على وجه الدوام - كانت أهم من الأجوبة فيه. فما هي، يا ترى الأسئلة التي عادة ما تطرحها الفلسفة؟ وكيف انتظمت هي في مباحث؟ ذاك ما سوف يسعى الباب الثالث من هذا الكتاب إلى أن يجيب عنه.

الترحاب في عالم تحرر تحرره من التقليد بلا كلل. ويتعين على الأرض الجديدة أن تمسي «أرضاً محروثة ممهّدة لحلم» كل الشباب الذين يبدعون فكراً جديداً - وهم ما يفتؤون اليوم يبدعونه¹. فإن البناء، لا مرية في ذلك شيء ضروري، لكن التأسيس، أيضاً، أمر لا بد منه². وما يرغب باديو فيه هو أن يكون هذا التفكير تفكيراً دقيقاً وتفكيراً رحّالة في الآن عينه، بل بالأحرى يكون تفكيراً دقيقاً وصارماً بسبب أنه تفكير رحّالة وجوّالة. وإنه لفكر «بحري». وذلك حتى يتمكن كل واحد من الشباب أن يرفع عقيرته بالصياح صيحة ملاح: «ها أنا قد عاينت البر، وهو يرفل ببقاع مديدة، وما فكري أنا عن فكر الملاح بذاهل» (من قصيدة للشاعر الفرنسي سان - جون بيرس).

هو ذا ما خطّته أيادي بعض الفلاسفة المعاصرين وأعدّته في شأن الفلسفة للشباب. وبختام هذا الفصل نكون قد ختمنا هذا الباب، لكي ننتقل من سؤال: لمن الفلسفة؟ وقد أجبنا عليه في شقين: شق خصصناه لفلسفة الشباب وشق أفردناه للفلسفة للشباب، إلى سؤال: علام الفلسفة؟ أي علام تتحدث الفلسفة؟ منتقلين بذلك من سؤال: إلى من يا ترى تتحدث الفلسفة بالأولى؟ إلى سؤال: عماذا تتحدث الفلسفة بانتظام؟ على أنه تجدر الملاحظة، بدءاً، من خلال استقراء تاريخ الفلسفة، أن الفلسفة ما بقيت طيلة تاريخها، «هملى»، كما لو كانت هي أسئلة الفيلسوف أبي حيان التوحيدي التي طرحها على مسكويه، وأراد لها أن تكون «هوامل»، كأنها إبل مسيية، وإنما انتظمت الفلسفة طوال تاريخها في مباحث منتظمة محددة، فكانت شأنها في ذلك شأن أجوبة مسكويه،

1 Badiou, Alain, *The true life*, p 48.

2 Ibid, p. 48.

الباب الثالث



علامَ الفلسفة؟



و«مذاهبهم»: بأي شيء نبدأ منها؟ وبِمَ نثني ونثلاث ونربيع وهكذا دواليك؟ وما هي أسهل المباحث على الطلاب حتى يشرعوا في تعلمها؟ وما هي أصعبها عليهم حتى يرجئوا تعلمها إلى حين؟

وهكذا، على سبيل المثال، كان قد طرح سؤال: «تري كيف نرتب أمالي أرسطو الفلسفية على طلبته؟ بماذا نبدأ أولاً: ثم نتبعه بأي شيء ثانيًا وثالثًا ورابعًا وهكذا دواليك؟ ثم لنفرض أننا انتهينا من ترتيب أماليه التي تتناول مبحث «الطبيعة»، فبماذا نتبعها: هل نتبعها، يا ترى، بالمواضيع التي تبحث في أصل الطبيعة ومنشئها؟ فنسيمها «الكتب التي تتبع كتاب الطبيعة» - أي باللسان الإغريقي: «ميتا تا فيزيقا» - والتي صارت تخفيفًا، فيما بعد وقد أدمجت في كلمة واحدة عن طريق عملية النحت: «ميتافيزيكا»، وعُربت في اللسان العربي إلى: «ما بعد الطبيعة»، و«ما فوق الطبيعة»، «وما وراء الطبيعة» ...

تأسيسًا عليه، يمكن القول: كان التفكير الفلسفي قد بدأ عفويًا، وذلك بحيث ما انتظم أول أمره في مباحثه التي صارت بعد ذلك متداولة معروفة؛ اللهم إلا بعد أن كان مضى على ظهور الفلسفة اليونانية أمد. أما الفلاسفة الأوائل، فقد كانوا يتفلسفون على سجيتهم حسب المواضيع التي كانت تعن لهم دومًا قصد ترتيب، وكانوا يتسمّون أول ما تسموا، إما «حكماء» [سوفوس] أو «طبيعيين» [فيزيقراطيس] - وكلا الاسمين اسم مجمل لا يفيد تخصص حَمَلته بمباحث بعينها، وذلك على خلاف ما بتنا نسمعه اليوم عن «فلاسفة القيم» أو عن «الفلاسفة الإبيستمولوجيين (= المعرفيين)» أو عن «فلاسفة الأنطولوجيا (= الفلاسفة الباحثون في الوجود)» أو غيرهم.

ما المباحث الرئيسة التي كانت تدور عليها الفلسفة؟ وكيف تطورت هي عبر تاريخ الفلسفة؟ وما الذي آلت إليه اليوم؟ هي ذي الأسئلة التي يسعى هذا الباب إلى تناولها. وقد عرفت هذه المسائل باسم «مسألة مباحث الفلسفة»، وذلك بما أن هذه «الأسئلة» قد انتظمت على الأغلب، وطيلة تاريخ الفلسفة، في «مباحث» مخصوصة ما اهتدى إليها الفلاسفة بالأولى وإنما نبه عليها مؤرخو الفلسفة. فلو أنت قلت لأفلاطون «الأنطولوجيا» - وهي المبحث من الفلسفة الذي يتناول قضايا الوجود والعدم وما يتفرع عنها - أو قلت لأرسطو «الإبيستمولوجيا» - وهي المبحث الذي يتناول المعرفة وشؤونها - لُبَّهتا وما فهما ما تقول، لكن الفلاسفة المحدثين والمعاصرين، فضلًا عن مؤرخي الفلسفة، ارتضوا هذه الأسامي وأعملوها الأعمال.

والحق أن ثمة أمرين يفيد بهما النظر في شأن مباحث الفلسفة - صنافه وتطورًا -

أولهما: أن الفلاسفة ما كانوا يتفلسفون التفلسف - على الأغلب - بحسب مباحث محددة سلفًا ومحصورة، وإنما كانوا يفعلون ذلك بحسب مواضيع كانت تعن [=تبدو] لهم؛ فيخرجوا القول فيها الإخراج ويستشكلوها الاستشكال؛ وذلك نظير موضوع «الحب» و«الصدقة» و«السلطة» و«الذات» و«الغير» و«الموت» ... وغيرها من المواضيع التي لا تكاد تنحصر بحصر. وإنما تلامذة الفلاسفة الكبار وشرائحهم ومؤرخو الفلسفة وكتّاب سيرهم هم الذين بَوَّبوا موضوعات الفلسفة في أبواب، وصنفوها في مباحث، لغايات تربوية تعليمية محضة وأهداف مكتبية تصنيفية بحتة؛ أي حتى يسهل عليهم ترتيب «أنساق» الفلاسفة

الفلسفة الإغريقية القديمة تنقسم إلى علوم ثلاثة: الطبيعيات والأخلاقيات والمنطقيات. وهذا التقسم مطابق بالتمام والكمال لطبيعة الأمور؛ بحيث ليس يمكن أن ندخل عليه أي تحسين كائنًا أيًا كان، اللهم إلا أن نضيف إليه المبدأ الذي يقوم عليه؛ وذلك بغاية أن نتأكد من جهة، بأنه تقسيم تام كامل، وحتى نقدر، من جهة أخرى، على تحديد الفروع الصغرى الداخلة تحته».

بناء على هاتين المقدمتين، نعرض إلى القول في «مباحث الفلسفة» بحسب تاريخية هذا القول:

وثانيهما: أن مباحث الفلسفة إذ كانت تنحصر في كل زمان من أزمنتها في عدد، فإنها باتت في الزمن اللاحق سرعان ما كان يضيق بها الطوق، فيكون أن تنضاف إليها مباحث جديدة. وهكذا، ما فتئت تتسع مباحث الفلسفة اتساعًا مطردًا: من مبحثين أوليين (الطبيعيات والأخلاقيات)، ثم (الفلسفة النظرية والفلسفة العملية، ولكل مبحث أكبر أصلي مباحث صغرى فرعية تحته: الطبيعيات والرياضيات والإلهيات تابعة للأول، والأخلاق وتدبير المنزل والسياسة المدنية تابعة للثاني) إلى عشرات المباحث؛ حتى صرنا اليوم أمام مباحث ما عرفها القدماء ولا تخيلوها، حتى وإن هم حدسوا بعض أوائلها؛ شأن «الأنطولوجيا الاجتماعية» - التي تهتم بالعلاقات بين «الذات» و«الغير» من حيث وجود الذات ووجود الغير اجتماعيًا، بل وشأن «أنطولوجيا الأنترنت» - التي تهتم بطبيعة الكائنات التي تحضر في الشبكة التواصلية: أهى كائنات واقعية أم كائنات افتراضية، وبأي معنى، وما معنى أن يكون لك ألف «صديق افتراضي»، وهل يا ترى يعدلون حفنة أصدقاء واقعيين؟ وأي معنى يا ترى، «للصديق الافتراضي»؟ وعلى أي شيء مبنى «الصدقة الافتراضية»، وأي شيء هي تكون هذه الصدقة؟ وشأن «الفلسفة البيئية» و«فلسفة التكنولوجيا» و«فلسفة التواصل» التي كانت تقع خارج التصنيفات المبحثية الكلاسيكية، ونظير «الفلسفات الأخلاقية» - الإثيقا - المتعددة اليوم بحيث صار لكل مجال من مجالات النشاط البشري اليوم أخلاقياته، وحتى صرنا نجد «أخلاقيات الأعمال» و«أخلاقيات الاعتقاد» و«أخلاقيات التفاوض» و«أخلاقيات البيئة» ... وذلك جنبًا إلى جنب، بما لم يكن يتصوره القدماء. ولهذه الحثيثة، ما حق ما كتبه الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط (1724-1804) نهاية القرن الثامن عشر في كتابه «أسس ميتافيزيقا الأخلاق» من أنه: «كانت



مباحث الفلسفة الكلاسيكية



الفصل الأول

مباحث الفلسفة الكلاسيكية

(صناعة مباحث الفلسفة في العصر القديم)

من شأن المتفحص في عناوين الكتب التي ألّفها فلاسفة اليونان الأقدمون - والتي بات أغلبها مع الأسف في حكم الضائع - أن يجدها تناولت شتى المواضيع، وأنها ما تزال تتناول المواضيع المتنوعة - مثل مواضيع «الصدقة» و«المحبة» و«الشيخوخة» و«الجمال» و«الثروة» و«الحظ» و«الفرح» و«الحزن» و«الحياة» و«الموت» ... حتى صعب حصرها في تصنيفات معدودات. خذ، مثلاً، موضوع الجمال، تجد أن الفلاسفة اليونانيين القدماء ألفوا فيه ما يربو على عشرة حملت من العناوين: «في الفن» و«عن الفن»، و«في الجميل» و«عن الجميل» ... إذ عديدة هي الكتب التي يُفترض أن يكون قد كتبها الفلاسفة الإغريق حول «الجمال» و«الجميل» و«الفن» و«الفنون»، حتى وإن ما وصل مما كتبوه في هذه الموضوعات اللهم إلا النزر اليسر. ويمكن أن نُكوّن ولو صورة ضبابية عن ذلك بإلقاء نظرة على فهراس كتب القدماء التي حفظها لنا بعض مؤرخي الفلسفة من الأقدمين؛ وذلك حتى ولو أن الكثير منها دخلها الانتحال. فقد عزا مؤرخ الفلسفة القديم ديوجينيس اللايرتي (180 ب.م - 240 ب.م) - ولم يكن مدققاً في كل ما كتب ولا كان محققاً في كل ما دوّن، بل اختلط في العديد مما رقم - ما يناهز عشرة كتب في شأن «الجمال» وفي «الجماليات» إلى فلاسفة إغريق قدامى: عزا إلى الفيلسوف كريتون، تلميذ سقراط، كتاباً تحت عنوان: «في الجميل»،

ونسب إلى الفيلسوف سيمون - تلميذ سقراط أيضاً - كتابين في الجمال: واحد تحت عنوان: «في الجميل»، والثاني تحت عنوان: «ما هو الجميل»، كما عزا إلى الفيلسوف سيمياس كتاباً سماه: «ما هو الجميل»، ونسب إلى أرسطو كتاباً في الجميل، ونسب إلى الفيلسوف الكلبي أنتستين كتاباً «في الجميل»، وذكر للفيلسوف الكلبي الآخر في مناسبات عدة كتاباً سماه «في الجميل»، وعزا إلى الفيلسوف الرواقي «كلينتس» كتاباً «في الأشياء الجميلة» ... وإذا لم تكن هذه العناوين من نحل المتحلين، فإنه بالنظر إلى تكرارها - مع شرط عدم التخليط فيها - لربما دلت على نظر جمالي وجد عند الإغريق. وعلى أية حال، تدل هي دلالة قطعية على أن موضوع النظر «في الجمال» كان حاضراً في وعيهم؛ أي أنهم فكروا في مواضيع العلم الخاص بالجميل - الإستيتقا - حتى وإن لم تظهر «الإستيتقا» مبحثاً مستقلاً بذاته إلا في القرن الثامن عشر الميلادي (باومغارتن). ولهذا، لئن أنت ذكرت لواحد من هؤلاء اسم «الإستيتقا» للدلالة على مبحث فلسفي قائم الأركان، وما استعملته أنت بمعناه الإغريقي القديم الذي كان يدل على «الإدراك»، لحدث له ما حدث لأعرابي وقف على مجلس الأخفش فسمع كلام أهله في النحو وما يدخل معه، فحار وعجب، وأطرق ووسوس، فقال له الأخفش: ما تسمع يا أبا العرب؟ قال: «أراكم تتكلمون بكلامنا في كلامنا بما ليس من كلامنا».

وما زالت الفلسفة اليونانية تتناول الموضوعات العدة، حتى انعكست على ذاتها من حيث هي فلسفة، وآبت إلى نفسها وارتدت على ماهيتها بالنظر والاعتبار، فكان أن ألف العديد من فلاسفة الإغريق كتباً تأملية في الفلسفة عينها؛ بحيث أن جعلوا من الفلسفة ذاتها مبحثاً للفلسفة وموضوعاً لها - وتلك هي «فلسفة الفلسفة» أو «ما وراء الفلسفة» - مستشكين بذلك

الفلسفة المتقدمة. فإن نحن ضربنا إلى أخبارهم نستقصي أمر تصنيف مباحث الفلسفة عندهم، ألفينا فراغاً كبيراً في هذا المضمار؛ اللهم باستثناء بعض شوارد حفظت لها من يد الزمان العابثة.

إلى حدود الفيلسوف أرخلاوس (القرن الخامس قبل الميلاد) - وكان شيخ سقراط - يبدو أن المبحث الفلسفي الذي هيمن على النظر الفلسفي الإغريقي إنما كان هو مبحث «الطبيعيات»، وذلك إلى درجة أن الفلاسفة المتقدمين على أرخلاوس - وبعده تلميذه سقراط - كان يطلق عليهم اسم «الطبيعيين» أو «الفيزيوقراطيين»، وذلك بأثر من غلبة النظر في أمر «الطبيعة» و«الظواهر الطبيعية» على أنظارهم الفلسفية.

وكيف لا يكون الأمر على هذا النحو وهذا الفيلسوف الإغريقي القديم أنكساغوراس كان سئل ذات يوم لماذا وُلد هو، فكان أن أجاب: «إنما ولدت كي أعنى بالشمس والقمر والسماء بعين اللحظ»؟ والحال أن شيخ سقراط - أرخلاوس - كان أول من وجّه عناية الفلسفة من النظر في السماء (مبحث الطبيعيات) إلى النظر في الإنسان (مبحث الأخلاقيات)، مشيحاً النظر عن تلك نحو هذا.

وقد ذكر مؤرخ الفلسفة الإغريقية القديمة سكستوس أمبريقوس (القرن الثاني والثالث بعد الميلاد)، في كتابه «النقض على العدديين»، أنه: «بالنسبة إلى أرخلاوس، كانت الفلسفة تنقسم إلى قسمين: الطبيعيات والأخلاق»، ناسباً بهذا تغير براديجم مباحث الفلسفة والنظر الفلسفي إلى شيخ سقراط.

على أن هذا الإنجاز سرعان ما تم نسبه إلى تلميذ أرخلاوس، سقراط، حتى أن ديوجنيس الكلبي - وكان من «السقراطيين الصغار» - قال عن شيخه الكبير سقراط: «إنه أول من أنشأ القول في فن العيش»؛ أي في الأخلاقيات. ولقد أورد ديمتريوس تحليل حيثيات هذا الإنجاز في قوله: «لمّا هو أدرك سقراط أن دراسة

أمرها غاية الاستشكال: تُرى، ما الذي تَكُونُهُ الفلسفة؟ وهل يمكن حقاً أن نبطل التفلسف من دون أن نتفلسف بدورنا؟ وما الغاية المرجوة من الفلسفة؟ وما الجدوى المنتظرة منها؟ وأية حاجة إليها إن هي وُجدت هذه الحاجة؟ وذلك على نحو الكتب التي ألفها الفلاسفة الإغريق القدامى سيمون وسيمياس وسبوسيبوس وزينوقراط - وكلها حملت من العناوين العنوان: «في الفلسفة» أو «عن الفلسفة».

والحال أن الحديث عن «مباحث» أو «أجزاء» أو «أقسام» «الفلسفة» أو «الحكمة» - وكلها وردت عند القدماء بمعنى واحد، كما وردت عند فلاسفة الإسلام فيما بعد بالمعنى إياه - هو، أولاً وقبل كل شيء، حديث عن «تصنيف» أو «صناعة» موضوعات الفلسفة في أبواب: كيف تم تبويب مباحث الفلسفة في الفكر القديم وتصنيفها؟

لا جرم أن أحد أقدم المصنفات التي أرخت للفلسفة القديمة وحفظتها لنا عوادي الزمان من التلف هو كتاب ديوجنيس اللائقي «حياة ومذاهب مشاهير الفلاسفة»:

وفي مقدمة هذا الكتاب، يشير صاحبه إلى أن «الفلسفة» إنما تنقسم ثلاثة أقسام: «الطبيعيات» و«الأخلاقيات» و«الجدليات». وإذ من شأن «الطبيعيات» أن تتناول العالم وما يحويه، وأن تعالج «الأخلاقيات» معنى الحياة وعوائدها، فإن شأن «الجدليات» أنها هي ما يمنح العِلْمين السابقين وسيلتهما للتعبير وأسلبهما في نضد قضاياهما وبسط دعاويهما.

على أن ديوجنيس اللائقي كان مؤلفاً جَمّاعة، ولهذا ما أنشأ هو هذه الصّناعة من بنات أفكاره، وإنما نقلها من غيره من المتفلسفة ومن مؤرخة

أ - علم إنتاجية (صناعة البناء مثلاً)

ب - علوم تطبيقية بالمعنى الحصري: «الأخلاقيات» و«السياسيات».

من الملاحظ أن هذه الصنافة تعتمد على منهج القسمة، وتشكل تراتبية من العلوم تنهض على تراتب موضوعاتها؛ أي على تراتب أنماط الموجودات (من أسمى الموجودات إلى أدناها). ومقابل تراتبية الموضوعات تنهض تراتبية المناهج: تستعمل العلوم العليا منهجاً أدق من العلوم الدنيا. ذلك أن مدار العلوم النظرية على «الوجود»، ومدار العلوم التطبيقية على «الفعل البشري». والوجود أشد ضرورة من الفعل البشري. على أنه يتربع على عرش الموضوعات جمعاء «العلم الإلهي» - أو «الإلهيات» بلغة الفلاسفة العرب القدامى - باعتبار نبل موضوعه أو شرفه.

2. صنافة الرواقية لمباحث الفلسفة

ظهرت لدى المدرسة الرواقية صنافة لمباحث الفلسفة ثلاثية إلى «فروع» (ديوجينيس اللايرتي) أو إلى «مواضع» (أبولودوريس) أو إلى «أشكال» (خريسيبوس) أو إلى «أضرب» أو «أنواع» أو «أجناس» (رواقيون آخرون)؛ وهي: «المنطق» و«الطبيعيات» و«الأخلاقيات».

وقد شبه الرواقيون نسبة «أقسام الفلسفة» هذه إلى بعضها البعض تشبيهات عدة:

منها؛ تشبيه الفلسفة بالكائن الحي الذي تنتزل منه العظام والأعصاب منزلة علم المنطق، واللحم منزلة علم الأخلاق، والروح منزلة علم الطبيعة:

العالم [موضوع بحث الطبيعيات] لا تعود علينا بأية فائدة تذكر، ما كان منه إلا أن تخلص عن الطبيعيات وانعطف على دراسة الأخلاق، وما زال يفعل حتى إنه كان يناقش المواضيع الأخلاقية في الحوانيت وفي الساحة العامة معلناً للملأ أنه يبحث «عما هو صالح وعما هو طالح في بيوتات الناس».

ومهماً تصرفت الأحوال، فإن ههنا ثلاثة تصنيفات لمباحث الفلسفة هي التي كُتب لها أن تشتهر بين اليونانيين:

1. صنافة أرسطو لمباحث الفلسفة

التصنيف الأول من صنافات الفلسفة إنما نشأ في الأوساط الأكاديمية [=الأفلاطونية]، وقد ارتبط بمسألة تصنيف العلوم أو المعارف العلمية. وأهم أنموذجاته الأنموذج الذي اقترحه أرسطو (384 ق.م - 322 ق.م) في أحد كتبه من كتاب الميتافيزيقا. إذ ميّز بين ثلاثة ضروب من العلوم:

1 - العلوم النظرية: وهي علوم تدور على موضوعات لا تتعلق بنا - نحن معشر البشر. وتنقسم بدورها قسمة ثنائية إلى:

أ - ما يدور على موضوع ثابت غير متحرك يكون إما قائماً بذاته (موضوع «الله») - هو ذا مبحث «اللاهوت» - أو يصير ثابتاً غير متحرك بعد أن نكون قد جردناه من المادة (موضوع «العدد») - هو ذا مبحث «الرياضيات».

ب - ما يدور منها على موضوع متحرك قائم بذاته - هو ذا موضوع مبحث «الطبيعيات».

2 - العلوم التطبيقية: وهي العلوم التي تتعلق بنا - نحن معشر البشر. وتنقسم بدورها إلى:

الطبيعة هي «الكوسموس» - الكون - الشامل لكل شيء شيء؛ بما فيه الإنسان نفسه. وقد صار عندهم لهذا «الكوسموس» منطق - لوغوس - بالمعنى الواسع للفظ «لوغوس» اليوناني؛ بحيث صرنا أمام ما يلي: موضوع «الطبيعات» هو لوغوس [نظام] الطبيعة الكونية، وموضوع «الأخلاقيات» هو لوغوس [نظام] آيين [طبيعة الإنسان العاقلة، وموضوع «المنطقيات» هو لوغوس [نظام] القول - أو الخطاب - البشري. وبهذا تكون قد استبعدت التراتبية الأفلاطونية الأرسطية، وما عدنا نخضع إلى ثنائية تراتبية: عالم ما فوق فلك القمر - عالم الأثير - الذي يفترض أنه كامل، وعالم ما تحت فلك القمر - عالم الدنيويات - الذي يقدر أنه ناقص.

3. صنفه أبيقور لمباحث الفلسفة

ذهب أبيقور (324 ق.م - 270 ق.م) إلى أن الفلسفة تنقسم إلى ثلاثة «مباحث»:

- أ - المدخل إلى الفلسفة: وهو مبحث قائم بذاته.
- ب - الطبيعيات: وتضم دراسة أشياء الطبيعة.
- ج - الأخلاقيات: ومدارها على الأمور التي ينبغي أن نتوخاها والأشياء التي يلزم أن نتوقاها.

على أنه يلاحظ ههنا أن الأبيقوريين كانوا يرفضون «مبحث الجدل» بدعوى عدم جدواه، وذلك لأنهم كانوا يعتقدون أن الفيلسوف ليس يحتاج في استدلالاته اللهم إلا إلى معرفة الألفاظ التي ندل بها على الأشياء، أما الحجج نفسها فتتساق من غير تمحل (اصطناع) تعامل أو تقاليد.

أقسام الفلسفة:	علم المنطق	علم الأخلاق	علم الطبيعة
أجزاء الكائن:	الأعصاب والعظام	اللحم	الروح

وذلك مثلما ماثلوا هم «أقسام الفلسفة» بالبيضة: قشرتها المنطق، وأبيضها علم الأخلاق، وأصفرها علم الطبيعة:

أقسام الفلسفة:	علم المنطق	علم الأخلاق	علم الطبيعة
أقسام البيضة:	قشرة البيضة	أبيض البيضة	أصفر البيضة

أو «أقسام الفلسفة» أشبه شيء يكون بأرض خصب: المنطق بمثابة السياج، والثمار هي الأخلاق، والتراب والشجر هو الفيزياء.

أجزاء الفلسفة:	المنطق	الأخلاق	الفيزياء
أرض خصب:	السياج	الثمار	التراب والشجر

هذا وقد اختلفوا في أي مبحث يتعين تصديره؛ أي تبويؤه منزلة الصدارة. فكان أن ذهب زينون وخريسيبوس وأرشديموس إلى الترتيب التالي: المنطق أولاً، فالفيزياء ثانياً، ثم الأخلاق ثالثاً. بينما كان ديوجنيس البطليموسي يبدأ بالأخلاق أولاً. ودرج بانويتيتوس وبوزيدنوس على تقديم الطبيعيات.

على أن كليانتس - وكان من الرواقية - انفرد بتقسيم «مباحث الفلسفة» إلى ستة: الجدل والخطابة والأخلاق والسياسة والفيزياء واللاهوت.

ومن الملاحظ أن الرواقيين وسَّعوا من مجال الطبيعة حتى ما صاروا ينظرون إليها بمنظور أرسطو أو أفلاطون من حيث التراتبية، وإنما أمسوا يعتبرون أن

الكتاب أن نحصي العلوم المشهورة علماً علماً، ونعرف جُمل ما يشتمل عليه كل واحد منها، وأجزاء كل ما له منها أجزاء، وجُمل ما في كل واحد من أجزاء». ويذكر الفارابي في رسالته أنواعاً من العلوم الفلسفية وغير الفلسفية التي يحصيها إحصاء. وذلك مثلما يذكر فوائد تصنيف هذه العلوم. غير أن الالفت للنظر أنه لا يذكر المبدأ الذي اعتمده في ذلك التصنيف الذي ارتضاه.

من جهة أولى، من بين العلوم الثمانية العامة - دونها احتساب فروعها - التي يحصيها الفارابي - وهي «علم اللسان» و«علم المنطق» و«علوم التعاليم» و«العلم الطبيعي» و«العلم الإلهي» و«العلم المدني» و«علم الفقه» و«علم الكلام» - توجد خمسة علوم فلسفية صرفة. وهي على الترتيب:

1. **علم المنطق:** يعتبر الفارابي المنطق - على العادة التي درج عليها الأقدمون - «صناعة». ويحدده بالقول: «صناعة المنطق تعطي بالجملة القوانين التي شأنها أن تقوّم العقل وتسدّد الإنسان نحو طريق الصواب ونحو الحق في كل ما يمكن أن يغالط فيه من المعقولات والقوانين التي تحفظه وتحوطه من الخطأ والزلل والغلط في المعقولات والقوانين التي يمتحن بها المعقولات ما ليس يؤمن أن يكون فيه غلط غلط».

2. **علوم التعاليم:** وهي جملة علوم تدور على الرياضيات وما يدور في فلكها: علم العدد وعلم الهندسة وعلم المنظر [البصريات] وعلم النجوم [الفلك] وعلم الموسيقى وعلم الأثقال وعلم الحيل [الميكانيكا]. فهذه جملة علوم التعاليم.

3. **العلم الطبيعي:** ويعرّفه الفارابي بالتعريف التالي: «العلم الطبيعي ينظر في الأجسام الطبيعية وفي الأعراض التي قوامها في هذه الأجسام، ويعرف الأشياء التي عنها والتي بها توجد هذه الأجسام والأعراض التي قوامها».

(II)

صناعة مباحث الفلسفة في العصر الوسيط (الفلسفة الإسلامية نموذجاً)

ظل فلاسفة العرب - في الغالب الأعم - أوفياء لصناعة تلامذة أرسطو للعلوم - أمونيوس وسامبليقيوس ويحيى النحوي - الذين كانوا قد استخرجوا من كتب أستاذهم مبادئ بنوا عليها تقسيم العلوم على رأي أرسطو. وهكذا، ميّز هؤلاء التلاميذ، أول ما ميّزوا، بين «الحكمة النظرية» و«الحكمة العملية».

من جهة، رأوا أن الأمور التي يُبحث فيها في مبحث «الحكمة النظرية» ثلاثة أنواع: الأول أمور يتعلق وجودها بالمادة (مباطنة للمادة) - هو ذا مجال مبحث «الحكمة الطبيعية». والنوع الثاني: أمور مجردة من المادة منتزعة منها؛ شأن العدد - وهو مجال «الحكمة التعليمية» [= من علوم التعاليم: الرياضيات] أو الرياضية. والنوع الثالث: أمور لا وجودها ولا حدودها بمفتقرين إلى المادة (مفارقة للمادة)؛ نظير الذات الإلهية والجواهر الروحانية - هي ذي مباحث «الحكمة الإلهية» - الإلهيات - أو «الفلسفة الأولى» أو «العلم الكلي» أو «ما بعد الطبيعة».

ومن جهة ثانية، عاينوا أن مواضع «الحكمة العملية» ثلاثة أمور تديرية: تدبير المرء لنفسه - وذاك هو «علم الأخلاق»، وتدبير المرء لبيته - وذاك هو «علم تدبير المنزل»، وتدبير المرء للمدينة - وذاك هو «العلم المدني» أو «السياسة المدنية» [= الفلسفة السياسية].

1. صناعة الفارابي لمباحث الفلسفة

على عادة القدماء، يحدد الفيلسوف العربي الإسلامي أبو نصر الفارابي البغية، في بدء رسالته في «إحصاء العلوم»، بالقول الجامع: «قصداً من هذا

هذا من جهة، ومن جهة ثانية، يحدد الفارابي الفوائد الخمس من الابتدار إلى تصنيف العلوم. فيرى أن منها ما هي تعليمية بالدرجة الأولى: إذ الإنسان إذاً اطلع على الصنافة تمكّن من أن يكون فكرة أولية عن كل علم علم، فيكون إقدامه على العلم الذي اختاره عن معرفة وبصيرة. ومنها بالتبع فائدة تقويمية؛ إذ من شأن المطلع على الصنافة أن يفاضل بين العلوم. وفائدة تكشفية هي الأخرى. وتتمثل في إمكان فضح كل دعوى علمية ولم يحكمه. هذا فضلاً عن تدقيق أمر دعواه بعلم أهى تتعلق بعلم في جملته أم بتفانين أجزائه. هذا بالإضافة إلى إفادة المطلع على الصنافة المعرفة بأصول كل علم علم.

على أننا إذا ما نحن فتشنا في كتاب «إحصاء العلوم» على «معيان التصنيف» عند الفارابي، وتساءلنا: ترى، على أي أساس صنف هو العلوم الفلسفية هذا الضرب من التصنيف وليس سواه؟ الحال أن قسماً من الجواب عن استشكلنا أمر مبدأ صنافة الفارابي يوجد في رسالة له تحت مسمى «رسالة في فضيلة العلوم»؛ حيث أنشأ يقول فيها: «فضيلة العلوم والصناعات إنما تكون بإحدى ثلاث: إما بشرف الموضوع، وإما باستقصاء البراهين، وإما بعظم الجدوى الذي فيه سواء أكان منتظراً أم محتضراً. وأما ما يفضل على غيره لعظم الجدوى الذي فيه كالعلوم الشرعية والصنائع المحتاج إليها في زمان زمان وعند قوم قوم. وأما ما يفضل على غيره لاستقصاء البراهين فيه فكالهندسة. وأما ما يفضل على غيره لشرف موضوعه فكعلم النجوم. وقد يجتمع الثلاثة كلها أو الاثنان منها في علم كالعلم الإلهي».

واضح أن الفارابي، حتى وإن هو آخر الكلام عن «العلم الإلهي» في كتاب «إحصاء العلوم»، بعد العلم الرياضي والعلم الطبيعي، فإنه وعلى عادة فلاسفة العرب كان يرى أن «العلم الإلهي» إنما هو أشرف العلوم، وأن ما عداه من

4. العلم الإلهي: لا يحده الفارابي حدًا مباشرًا وإنما من خلال أجزائه. وهي في عداد الثلاثة: أحدها يُفحص فيه عن الموجودات والأشياء التي تعرض لها بما هي موجودات [عديل الأنطولوجيا = مبحث الوجود]. والثاني: يفحص فيه في مبادئ العلوم [العلم الكلي باعتباره علمًا مقومًا لبقية العلوم، توجد مبادئ العلوم فيه]. والثالث: يُفحص فيه عن الموجودات التي ليست بأجسام ولا في أجسام، أي الموجودات المفارقة؛ شأن الله والملائكة والعقول ... من حيث الوحدة والكثرة والتناهي وعدم التناهي ومراتب الكمال ... على أن نصل إلى الحق. وهو العلم الإلهي حصراً.

5. العلم المدني: ويعرّفه الفارابي التعريف التالي: «أما العلم المدني فإنه يفحص عن أصناف الأفعال والسنن الإرادية وعن الملكات والأخلاق والسجيا والشميم التي عنها تكون هذه الأفعال والسنن، وعن الغايات التي لأجلها تفعلن وكيف ينبغي أن تكون موجودة في الإنسان، وكيف الوجه في ترتيبها فيه على النحو الذي ينبغي أن يكون وجودها فيه، والوجه في حفظها عليه، ويميز بين الغايات التي لأجلها تفعل الأفعال وتستعمل السنن ...» وهذا العلم جزءان:

أ - «جزء يشتمل على تعريف السعادة، وتمييز ما بين الحقيقي منها والمظنون، وعلى إحصاء الأفعال والسير والأخلاق والشميم الإرادية الكلية التي شأنها أن توزع في المدن والأمم، وتمييز الفاضل منها وغير الفاضل» - وهذا هو مبحث «علم الأخلاق»، وإن لم يذكره الفارابي بالاسم، وإنما اكتفى فيه بالرسم.

ب - «جزء يشتمل على وجه ترتيب الشميم والسير الفاضلة في المدن والأمم، وعلى تعريف الأفعال الملكية التي بها تمكن السير والأفعال الفاضلة وترتب أهل المدن والأفعال التي بها يحفظ عليها ما رتب ومكن فيهم ...» - وهذا هو مبحث «علم السياسة» عيّنًا.

ب - علوم غاية: وهي العلوم المطلوبة لذاتها. وتنقسم بدورها إلى قسمين:

1 - ما تكون به الغاية تزكية النفس بما يحصل لها من صور المعلوم فقط؛ أي العلم بالنظر وحده. هو ذا العلم النظري الذي يروم العلم بالموجودات لا من حيث هي أفعالنا وأحوالنا. وغاية هذا العلم النظر. وهو على أربعة أضرب. وذاك بناء على مدى تعلق موضوعه بالمادة أو مفارقتها لها تدرجاً، من الأشد تعلقاً إلى الأشد مفارقة، فما بين بين. من العلم الطبيعي (يدرس ما هو حالاً في المادة مباطن لها محايث غير مفارق؛ شأن الحركة مثلاً) إلى العلم الكلي (يدرس الوحدة والكتلة والكلي والجزئي والعلة والمعلول)، مروراً بالعلمين الرياضي (يدرس ما تم تجريده من الطبيعة تجريباً؛ شأن الثنائية والثلاثية والتدوير والتربيع) والعلم الإلهي (يدرس الأمور المبينة - المفارقة - للمادة والحركة أصلاً؛ مثل الخالق الأول وضروب الملائكة والعقول المفارقة).

2 - ما تكون به الغاية تزكية النفس بالعمل بعد أن تكون صورة المعلوم قد انتقشت في الذهن. هو ذا العلم الذي مداره على موجودات هي أفعالنا وأحوالنا. وغاية هذا العلم العمل. وهو ينقسم إلى علمين: واحد «يعلم كيفية ما يجب أن يكون عليه الإنسان في نفسه وأحواله التي تخصه؛ حتى يكون سعيداً في دنياه وآخرته». وهو العلم المسمى بعلم الأخلاق. وثان: «يعلم كيف يجب أن يجري عليه أمر المشاركات الإنسانية لغيره، حتى يكون على نظام فاضل». وهو العلم المعروف باسم العلم المدني.

3. صانعة ابن هندو لمباحث الفلسفة

في كتاب الفيلسوف الطبيب ابن هندو «مفتاح الطب ومنهاج الطلاب»، يعرف الحكيم «الفلسفة» على أنها العناية بعلم الموجودات وعلم الخيرات.

العلوم خدم له. ولهذا كان البعض يسمي العلم الإلهي «العلم الأعلى»، وذلك بالنسبة إلى «العلم الأوسط» - الرياضيات - وإلى «العلم الأدنى» - الطبيعيات.

2. صانعة ابن سينا لمباحث الفلسفة

يعرض ابن سينا إلى العلوم الفلسفية وتصنيفها في العديد من مصنفاته، إلا أن أوفى عروضه لتصنيف العلوم الفلسفية - غايات وأنواعاً - إنما ورد في مقدمة كتابه «منطق المشركين» تحت عنوان: «في ذكر العلوم».

يلاحظ ابن سينا في مستفتح مقدمته للكتاب: «أن العلوم كثيرة، والشهوات لها مختلفة». وهو يقسمها - أول ما يقسمها - إلى نوعين:

1. علوم عارضة يُحتاج إليها في زمان ولا يُحتاج إليها في زمان آخر. وأمرها ما كان ليهمه.

2. علوم جوهرية يُحتاج إليها في كل زمان زمان. وهذه إنما القول فيها. وهي عنده أولى العلوم بأن تسمى «حكمة». وتنقسم بدورها إلى قسمين، بناء على مبدأ أن: «العلم لا يخلو إما أن يُنتفع به في أمور العالم الموجودة وما هو قبل العالم، ولا يكون قصارى طالبه أن يتعلمه حتى يصير آلة لعقله يتوصل بها إلى علوم هي علوم أمور العالم وما قبله. وإما أن ينتفع به من حيث يصير آلة لطالبه فيما يروم تحصيله من العلم بالأمور الموجودة في العالم وقبله»:

أ - علم آلة: هو علم المنطق بالتعيين. وهو علم - آلة: «لأنه يكون علماً مبنياً على الأصول التي يحتاج إليها كل من يقتنص المجهول من المعلوم باستعمال للمعلوم على نحو وجهة يكون ذلك العلم مشيراً إلى جميع الأنحاء والجهات التي تنقل الذهن من المعلوم إلى المجهول. وكذلك يكون مشيراً إلى جميع الأنحاء والجهات التي تضل الذهن وتوهمه استقامة مأخذ نحو المطلوب من المجهول ولا يكون كذلك». فقد تبين بهذا أن المنطق علم وسيلي تقويمي.

وإلهي؛ وهو علم الخالق جل وعز.

والجزء العملي ثلاثة أقسام:

علم الأخلاق؛ وهو سياسة الإنسان نفسه.

وعلم تدبير المنزل؛ وهو سياسة الرجل لمنزله.

وعلم تدبير المدينة؛ وهو سياسة المدن.

وإذ صرنا إلى التعرف على أهم مباحث الفلسفة القديمة، يحسن بنا أن نمثّل

لذلك بمبحث وَسَمَ الفلسفة القديمة بمسيم بدي - هو مبحث «الميتافيزيقا» -

ولنعتبر كيف تشكل هذا المبحث وكيف تطور.

ويحدد قيمتها على أنها: «هي التي تسمى صناعة الصناعات، كما يقال أمير الأمراء وقاضي القضاة». ثم يشرع في تبويب ما يسميه «صناعة الفلسفة»:

«اعلم أن الفلسفة جزآن: نظري وعملي.

والنظري هو المشتغل على علم الطبيعيات، وهو علم طبائع الأفلاك وكواكبها والعناصر الأربعة والكائنات منها. وعلى علم الرياضيات، وهي علم العدد والهندسة والتنجيم والموسيقا. وعلى علم الإلهيات.

والعملي هو المشتغل على السياسات الثلاث؛ وهي سياسة النفس - التي هي علم الأخلاق، وسياسة المنزل، وسياسة المدينة التي تنتظم بالنبوة والإمامة والملك»¹.

ويقول الحكيم ابن هندو في مكان آخر من الكتاب عينه:

«الفلسفة هي صناعة الصناعات المشتغلة على حقائق الموجودات وعلم الخيرات، وهي جزآن:

أحدهما نظري يُعلم فقط.

والآخر عملي ليوصل به إلى فعل الواجبات وعمل الخيرات.

فالجزء النظري ثلاثة أقسام:

طبيعي؛ وهو علم الأجسام من حيث يوجد لها طبائع، ويتداولها حركات وتغييرات واستحالات.

ورياضي؛ وهو علم العدد والهندسة والتنجيم والموسيقا.

1 ابن هندو، أبو الفرج بن الحسين، مفتاح الطب ومنهاج الطلاب، مؤسسة مطابعات إسلامي، تهران، د.ت، ص 52.



نموذج مبحث فلسفي كلاسيكي (مبحث الميتافيزيقا)



الفصل الثاني

نموذج مبحث فلسفي كلاسيكي (مبحث الميتافيزيقا)

أضحى مفهوم «الميتافيزيقا» مفهوماً «هلامياً» من رام المكّنة من معناه كالبابض على الماء. إذ صار يستعمل، في زمننا هذا بما يتصور من الدلالات وما لا يتصور. بل استحال في بعض الأحيان إلى «شتيمة». ومثلما ذكر المفكر الفرنسي ريمون آرون (1905-1983) من أن لفظة «الأيدولوجية»، إذ أضحت لفظة سجالية، صارت تعني: «المذهب الذي يؤمن به خصمي»؛ وكأن لسان حال من يَنْبُزُ غيره بهذا اللفظ يقول: إنما «الأيدولوجيا» هي مذهب خصمي، وخصمي هو «الأيدولوجي»؛ فكذاك آلت لفظة «الميتافيزيقا» في الفكر المعاصر، إلى أن تعني الفكر الذي يؤمن به خصم الفيلسوف: وكأن لسان حال الفيلسوف المعاصر يقول: إنما الميتافيزيقا فكر خصمي، وإنما هو آخر الفلاسفة الميتافيزيقيين. وكما قرأنا من مرة هايدجر يستعمل هذا الوصف ضد نيتشه! وبالمثل، كما عثرنا في غير ما مناسبة على دريدا يستعمله ضد هايدجر نفسه! وكأن لسان حال دريدا يقول: «النسبة إلى هايدجر آخر ميتافيزيقي هو نيتشه - هذا الذي لم يستطع تجاوز الميتافيزيقا بالرغم من كل النقد الذي كتبه ضدها. وبالنسبة إليّ، آخر ميتافيزيقي هو هايدجر - هذا الذي ما استطاع الانفلات من قبضة الميتافيزيقا بالرغم من دعواته المتكررة إلى تجاوزها». على أنه لا غرابة أن نجد من ينعت دريدا نفسه بالمفكر الميتافيزيقي! وبمثلما استعملت لفظة «فاشستي» نعتاً قذحياً في المناقشات السياسية يلقيها المرء في وجه خصمه، كذلك استعمل وسم

«ميتافيزيقي» شتيمة¹. أكثر من هذا، صير إلى وصف حتى مناوئي الميتافيزيقا ونقادها بوصف «الميتافيزيقيين»: لئن هو كان هايدجر قد تحدث عن نيتشه - أحد أبرز نقاد الميتافيزيقا في القرن التاسع عشر - بوصفه مفكراً «ميتافيزيقياً» وبوسم فلسفته فلسفة «ميتافيزيقية»، فإن جوستاف برجمان G. Bergman (1906-1987) - وهو فيلسوف وضعي - لجأ إلى نقد الفلسفة الوضعية المنطقية - وهي أشرس عدو للميتافيزيقا في القرن العشرين - بتأليف كتاب «ميتافيزيقا الوضعية المنطقية»! هذا فضلاً عن المقالات المؤلفة في الحديث عن «ميتافيزيقا دولوز» - خصم الميتافيزيقا - وفي الحديث عن غيره من الفلاسفة حتى وإن هم اشتهروا باستحكام عدائهم للميتافيزيقا وبال دعوة إلى «محو الميتافيزيقا».

وفي الوقت الذي كاد أن يهجر فيه مفهوم «الميتافيزيقا» - بدلالته البدئية - في موطنها الأصلي (الدراسات الفلسفية) - بدعوى عريضة هي دعوى «موت الميتافيزيقا» - صارت توجد لفظة «الميتافيزيقا» هذه في كل مكان:

ففي موطن الأدب، صارت اللفظة تُتخذ - بوجه حق نادراً وبغير وجه حق كثيراً - عناوين للعديد من الروايات. إليكم منها هذه العينة من الروايات الصادرة باللسان الفرنسي في السنوات العشرين الأخيرة: «ميتافيزيقا الأنابيب»، «ميتافيزيقا الكلب»، «ميتافيزيقا اللحم»، «ميتافيزيقا صغيرة للقتل»، «السيد ماوس أو الميتافيزيقا»، «مارغريت والميتافيزيقا»، «خمارة ميتافيزيقية»...

وفي ميدان النقد الأدبي، صار نقاد الأدب يستعملون لفظة «الميتافيزيقا» في وصف كل أمر عميق مبهم؛ وذلك حتى تم التأليف في أمر «من أجل ميتافيزيقا النقد الأدبي»، وحتى صير إلى تجنيس بعض الروايات ضمن جنس «الرواية

1 جماعة من الفلاسفة الإنجليز، طبعة الميتافيزيقا، ترجمة كريم متى، منشورات عويدات، بيروت/باريس، 1981، ص 169.

أغرب العبارات في تاريخ الفلسفة: «إن قبح الضفدعة قبح ميتافيزيقي»!

على أن أغرب ما يمكن أن يُقرأ بهذا الصدد المقطع الذي أورده الباحث الفرنسي فريدريك نيف - في كتابه: «ما هي الميتافيزيقا؟» - من رواية ستيفان بيل *The failures heroic of book*، وقد كان الروائي يصف مُجَلِّسَةً في السينما وقد شرعت تطارد فأرة بينما الناس يتفرجون على مشاهد من فيلم «طارد العفاريث»: «لقد كانت جلبات المُجَلِّسَةِ تعيق رؤية المشاهدين وتفسد التشويق الذي رافق مشهد التقيؤات الميتافيزيقيّة»¹. فقد صار القيء ميتافيزيقيًا إذن!

وما زال أعمال لفظ «الميتافيزيقا» يتخذ كل منحى حتى أفرغ من مضمونه، وصار عبارة عن «ثقب أسود» يلتهم كل المعاني المرادة له: صار رديف «الأمر الذي تكتنفه الأسرار» و«الشأن الصوفي»، وأمسى بديل تعابير مثل «الغامض» و«المبهم» و«الغيبي» و«الروحي»... وصرنا إلى الحديث عن «المجنون الميتافيزيقي» (J-Demy: *Rocheport demoiselles les*).

1. مفارقات في فهم دلالة مفهوم «الميتافيزيقا»

قيل في الميتافيزيقا ما لم يقل في غيرها من مباحث الفلسفة، وذلك حتى قيلت فيها الأقوال المتناقضة بأشد تناقض يكون:

1. قيل فيها بدءًا إنها علم غامض، وقيل فيها ضدًا، إنها الواضح بعينه. من جهة أولى، قال الفيلسوف الفرنسي سالي بريدوم (1839-1907): «ليس يتم الحديث عن الميتافيزيقا إلا متى عدم إمكان تصور الوجود، وليست تبدأ

1 Nef, Frédéric, *Qu'est ce que la métaphysique?* Paris, Folio essais, Gallimard, 2004. p.34.

البوليسية الميتافيزيقيّة»، وحتى استحدث الكاتب الأرجنتيني بورخيس جنسًا أدبيًا سماه «الأدب الغرائبي الميتافيزيقي»؛ وذلك مثلما تحدث الكاتب المسرحي أوجين يونسكو عن المسرح الذي أنشأه - مسرح اللامعقول - بوسمه «مسرحًا ميتافيزيقيًا». وإذ نَظَرَ له، فإنه وضع من أهم مبادئه المبدأ التالي: «ضرورة تفادي السيكلوجيا [في توصيف وتأدية الشخص] وإعطائها، بالأولى، بعدًا ميتافيزيقيًا».

وفي مضمار الفن، قد صير إلى الحديث عن «ميتافيزيقا الفن»، وعن «ميتافيزيقا السينما»، كما وصفت بعض الأفلام السينمائية بأنها «أفلام ميتافيزيقيّة» (أفلام المخرج السويدي إنغمار برغمان مثلًا)، ووصف تيار بأكمله إيطالي في الفنون التشكيلية بأنه تيار ميتافيزيقي. فقد سمى الرسام الإيطالي كارلو كارا (1881-1966) التيار التشكيلي الذي اجتاحت إيطاليا ما بين (1917-1921)، والذي كان من أشهر ممثليه جيورجيو دي شيريكو (1888-1978) وكانت لوحاته ترسم عالمًا غريبًا وآليًا ومجردًا تدعو فيه غرابة اللوحة إلى التأمل، باسم الرسم الميتافيزيقي *Pittura metafisica*.

وفي مجال الدراسات الاجتماعية، أضحى يتم الحديث عن «الميتافيزيقا الاجتماعية». كما صير إلى التأليف في ميدان «ميتافيزيقا التواصل»، بل و«ميتافيزيقا السوق»، بل و«ميتافيزيقا المال»!

وفي حقل الدراسات «الجنسانية»، أضحينا أمام الحديث عن «ميتافيزيقا الجنس»، وعن «ميتافيزيقا النوعين أو الجنسين (الذكر والأنثى)».

ودخل فلاسفة على الخط، فكتب فاشرو عن «ميتافيزيقا العلم»، وكتب إدواردو نيكول عن «ميتافيزيقا التعبير»، وكان شوبنهاور قد كتب عن «ميتافيزيقا الحب وميتافيزيقا الموت». على ألا ننسى أن شوبنهاور هذا هو الذي كتب أحد

ومن جهة أخرى، ما فتئ الفيلسوف وعالم النفس الأمريكي وليام جيمس يردد القول: «ما كانت الميتافيزيقا سوى جهد عنيذ للتفكير تفكيراً واضحاً متماسكاً». تشهد لهذا الطرح العديد من الأنساق الميتافيزيقية التي جمعت بين البيانية والأناقة والنصاعة.

2. قيل عن الميتافيزيقا إنها نموذج «المعقولة» [البناء العقلي المحكم] بما تفيد من نسقية وبرهانية واتساقية. وتشهد لذلك الكثير من الأنساق الفكرية المبنية بناءً متيناً. هذا الفيلسوف الألماني غوتلوب فيشته، مثلاً، ما فتئ يعبر عن رغبة حثيثة في ربط فلسفته الميتافيزيقية، من حيث هي علم، بمبدأ أسمى واشتقاقها بأكملها منه. وهذا المبدأ الأسمى هو «الأنا» أو «الحرية». ولا يمكن، عنده، إخضاع الحرية لمبدأ أعلى منها وإلا ما عادت هي حرية. وكل مفهوم داخل العلم، وكل قضية داخل نظرية العلم، لا يمكن أن تأتي مدلولها اللهم إلا باعتبارها «لحظة» خاصة ضرورية ومؤكدة داخل هذا «الكل المنسجم» أو «الجملة العضوية». وعليه، تصبح هذه الفلسفة العالمية نظاماً أو نسقاً وليست مجرد تجميع لآراء ذاتية فردية معزولة. وما زال فيشته يلح، في مختلف مقدمات «نظرية العلم» التي نشرها، على فكرة «علمية الفلسفة» هذه و«نسقيتها» وطابعها الكلي والضروري والتوليدي، حتى أثار هو ريبة بعض معاصريه؛ فأروا في «نظرية العلم» هذه «آلة قياس منطقي جهنمي شأنه أن يهدد مستقبل الفلسفة كله بالقضاء المبرم»¹.

وبالمقابل، لم ير بعض الفلاسفة في هذا الجهد سوى الجموح في الفكر والشطح في التعبير. فقد قيل عن الميتافيزيقا إنها جنون، بل جنون الجنون. واعتبر أن

الميتافيزيقا إلا حيثما ينتهي الوضوح»¹. تشهد لهذا الحكم سمعة كتاب «الميتافيزيقا» في الفلسفة العربية الإسلامية. وتكفي هنا قصة ابن سينا مع كتاب «ما بعد الطبيعة» [= الميتافيزيقا] لصاحبه أرسطو. إذ يحكي عن نفسه بعد عرضه لمسار تعلمه: «(...) ثم عدلت إلى [العلم] الإلهي، وقرأت كتاب ما بعد الطبيعة، فما كنت أفهم ما فيه، والتبس عليّ غرض واضعه، حتى أعدت قراءته أربعين مرة وصار لي محفوظاً. وأنا مع ذلك لا أفهمه ولا المقصود به، وأيست من نفسي وقلت: «هذا كتاب لا سبيل إلى فهمه». وإذا أنا في يوم من الأيام حضرت وقت العصر في [سوق] الوراقين، ويبد دلال مجلد ينادي عليه. فعرضه عليّ فرددته رد متبرم، معتقداً أن لا فائدة من هذا العلم. فقال لي: «اشتر مني هذا فإنه رخيص أبيعك بثلاثة دراهم، وصاحبه محتاج إلى ثمنه»، واشتريته فإذا هو كتاب لأبي نصر الفارابي في أغراض كتاب ما بعد الطبيعة [= كتاب الميتافيزيقا]. ورجعت إلى بيتي وأسرعت قراءته، فانفتح عليّ في الوقت أغراض ذلك الكتاب بسبب أنه كان لي محفوظاً على ظهر القلب. وفرحت بذلك وتصدقت في ثاني يومه بشيء كثير على الفقراء شكراً لله تعالى»². فإن هي لم تكف هذه الشهادة، فإليك بما حكاه ابن بطلان عن أستاذه الحكيم أبي الفرج عبد الله بن الطيب من أنه بقي عشرين سنة في تفسير كتاب ما بعد الطبيعة [= كتاب الميتافيزيقا] وممرض من الفكر فيه مرضة كاد يلفظ نفسه فيها³.

1 Prudhomme, Sully, *Que sais-je ? Examen de conscience*, Paris, Alphonse Lemerre Editeur, 1895, p. 51.

2 ابن أبي أصيبعة، موفق الدين، *عيون الأنباء في طبقات الأطباء*، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998، ص.ص 402-403.

3 القفطي، جمال الدين، *إخبار العلماء بأخبار الحكماء*، مكتبة المتنبي، القاهرة، د. ت، ص 151..

1 Lettre de Herbart à Niethammer datée du 4 mai 1974, citée par D. JULIA in: « Le savoir absolu de Fichte et le problème de la philosophie ». Archives de philosophie, juillet – décembre, 1962, p.345.

«التحليل» (كارناب) و«الهدم» (هايدجر) و«التفكيك» (دريدا) في تعابير هذه الميتافيزيقا وتقاليلها وشقشقاتها اللغوية وشطحاتها.

ومن جانب ثان، ثمة من اعتبر أن الميتافيزيقا ما كانت قولاً، لا ولا كانت هي لفظاً، وإنما الميتافيزيقا حدس، وحدس خال من ضجيج الكلمات. على هذه المحجة وجدنا برجسون يقول ضمن مقال له تحت عنوان «مدخل إلى الميتافيزيقا»: «إذا ما كانت توجد ثمة وسيلة لامتلاك الحقيقة بامتلاك مطلق بدل معرفتها بمعرفة نسبية، وللتمكن منها في جواها بدل تبني وجهات نظر خارجية عنها، ولحدس ذاتها بدل تحليلها، ولاستيفائها بمعزل عن كل تعبير أو ترجمة أو تمثيل رمزي، فإن هذه البغية لن تكون سوى الميتافيزيقا ذاتها. إنما شأن الميتافيزيقا أنها العلم الذي يزعم تحلله من الرموز»¹. وما زال هذا الاعتقاد راسخاً لدى بعض الميتافيزيقيين حتى قيل إن الميتافيزيقا معرفة انطوائية. وشتان بين أن تكون الميتافيزيقا لفظية وأن تكون انطوائية!

4. وقيل إن الميتافيزيقا شأن اختصاص، فهي شأن من شأن أهل الاختصاص، أصحابها يدعون: «الميتافيزيقيون»، وهم يتحرفون بالميتافيزيقا ويمتهنون لها شأنهم شأن أولئك الذين سماهم نيتشه ذات مرة: عمال الفلسفة أو شغالوها. وقيل على النقيض من هذا القول: إن الميتافيزيقا شأن الإنسان من حيث ما هو إنسان لا من حيث ما هو متفلسف أو منشئ ميتافيزيقا. وقدّم رد شوبنهاور القول: الإنسان كائن ميتافيزيقي. وبعده وجدنا شارل دونان يقول في كتاب له عن الميتافيزيقا: «حقيقة الميتافيزيقا أنها تصور للأشياء بضرب من الوضوح والاتساق قل أو كثر. فما من إنسان، كائنًا من

الجنون فنون، وأن من فنونه الميتافيزيقا. هذا الفيلسوف الأنجلوسكسوني جون ويسدم اعتبر الميتافيزيقا، في كتابه الشهير: الفلسفة والتحليل النفسي، «عصا مرضياً» و«دواءً عقلياً ردياً». ومعنى هذا أن: «الإنسان الميتافيزيقي إنسان ذو فكرة وسواسية ثابتة راسخة مُسلّطة يقوم بإسقاطها على العالم في صورة نظرية مشوهة تعقد عليها آمال كبيرة. وهكذا إذا كان من العبث أن تُحاج أنت رجلاً مصاباً بمرض نفسي، فمن العبث كذلك أن تُجادل الشخص الميتافيزيقي، بل ينبغي أن تبرئ كلاً منهما من مرضه... وترتب على الفيلسوف أن يحلل صاحب الذهن الميتافيزيقي الذي يعاني من كابوس النظريات الميتافيزيقية تحليلاً نفسياً، وأن يستخدم وسائل التحليل النفسي للوصول إلى جذور همومه، متجاهلاً الحجج التي يتخذها لتبرير تلك الهموم ذاتها»¹. فما الميتافيزيقا، في نهاية المطاف، سوى التعبير عن الجنون. أو لم يقل الشاعر البرتغالي بيسوا: «وما الميتافيزيقا إلا امتداد لجنون خفي ليس إلا»².

3. وتأرجحت صورة «الميتافيزيقا» في الأذهان بين المبحث المُغرّق في النزعة اللفظية والمبحث المتعلق بما لا ينقال وبما لا ينعبّر؛ أي بالنزعة الصمتية:

وهكذا، من جانب أول، ما رأى البعض في الميتافيزيقا إلا لغة؛ أي ألفاظاً ونحواً ودلالة يتحول الناظر فيها من جهة الإيجاب، إلى عالم لسان وإلى فقيه لغة وإلى عالم نحو ينظر في الكلمات والعبارات وغيرها؛ وذلك مثلما فعل هايدجر مع ميتافيزيقا أرسطو أو شأما فعل كارناب مع ميتافيزيقا هايدجر، أو يتحول، على جهة السلب هذه المرة إلى أعمال معاول

1 جماعة من الفلاسفة الإنجليز، طبيعة الميتافيزيقا، ص 48.

2 Goddard, J -ch, *Métaphysique et schizophrénie*, in les carnets du centre de la philosophie du droit, Université catholique de Louvain, n° 75, 1999. p.1

1 Bergson, Henri, «introduction à la métaphysique», in revue de métaphysique, 1903, p.4.

كان، إلا وهو صاحب نسق أو بالأحرى أنساق. ولهذا لسبب، فإن ما من إنسان، عَلِمَ ذلك أم جهله، إلا وهو كائن ميتافيزيقي، ما دام أن الاشتغال بالميتافيزيقا ليس يعني شيئاً آخر سوى تنظيم الأفكار وتنسيقها. على أن ثمة farkا بين الميتافيزيقي المحترف وغيره، وممكنه في أن فعل التنسيق لدى الأول يجري على أفكار أوسع وأعمق وأشد تنظيمًا من أفكار الإنسان العادي».

5. وكم رأى البعض في الميتافيزيقا نموذج الفكر الخصب المعطاء. تشهد على ذلك الأنساق الفكرية الكبرى التي أنتجت ضمن تاريخ الميتافيزيقا (من أفلاطون إلى هيجل، بل وإلى هايدجر). فقد عُدَّت الميتافيزيقا فكرًا خصبًا بل وشديد الخصوبة. وهلا كانت الفلسفة إلا الميتافيزيقا بعينها ليس إلا؟ أو ليست هي عماد الفلسفة ودعامتها؟ وأو ما كانت هي تسمى «الفلسفة الأولى» وتعتبر «ملكة العلوم»؟ انزع الميتافيزيقا من الأنساق الفلسفية الكبرى لن يبقى شيء يذكر. على أن البعض هاجم الميتافيزيقا بوسمها فكرًا عقيمًا ليس ينتج عنه شيء، بل اعتبرها نموذج الفكر العقيم وتجسيدًا له. والحال أن الميتافيزيقا هي المبحث الأول في الفلسفة - الفلسفة الأولى - وهي في الوقت ذاته أكثر المباحث الفلسفية إثارة للجدل. وما زال التشكيك في الميتافيزيقا يتسع، وما زال الخوف على مستقبلها يمتد. والحق أن ثمة سؤالين ظلا مرافقين دومًا للميتافيزيقا، على مدى تاريخها، هما سؤال المشروعية: بأي حق يمكن للإنسان أن ينتج أفكارًا ميتافيزيقية؟ وهل لدعواه تلك من مبرر معقول؟ وسؤال المستقبل: أي مستقبل ينتظر الميتافيزيقا؟ أليست هي سائرة إلى أن تلقى مصيرها الحتمي: الاختفاء إلى الأبد؟

6. ما فتئت ترتفع الدعاوى المعلنة عن «موت الميتافيزيقا»: ماتت الميتافيزيقا، انتهت، تُجوزت. كم من الفلسفات حملت الدعاوى: موت الميتافيزيقا، نهاية الميتافيزيقا، تجاوز الميتافيزيقا؟ أو ليست صارت توصف الفلسفات المعاصرة بأنها فلسفات ما بعد الميتافيزيقا؟ فقد قيل: المجتمع ما بعد الميتافيزيقي، والفكر ما بعد الميتافيزيقي، والعصر ما بعد الميتافيزيقي. ومن جملة هذه الدعاوى القول: إن الميتافيزيقا ماتت في القرن التاسع عشر. قتلها نيتشه أولًا، والوضعية الكلاسيكية ثانيًا، والوضعية المنطقية ثالثًا، وفكر الاختلاف رابعًا. فهي مَوْتٌ بأربع موتات. على أن الحقيقة أنها عاشت في القرن العشرين، حتى لدى أهل المنطق والعلم والتحليل (راسل، كواين، أرمسترونج، لويس، مكتجارت، واتهيد...). ولهذا ساغ قول القائل: «إنما القرن الذي افترض أنه قرن احتضار الميتافيزيقا النهائي، كان بالصد قرن ازدهارها الكبير». ولهذا أيضًا وُجد اليوم من يعلن: «كلا؛ ما ماتت الميتافيزيقا ولا انتهت هي»¹. تشهد على ذلك الآراء الحديثة المعلنة عن عودة الميتافيزيقا في النقاشات العلمية والنظرية. كما تشهد عليه الموضوعات الجديدة التي صارت تتطرق إليها العديد من التقاليد الفلسفية؛ شأن طبيعة «الهوية» ونقد «الفرديات» و«الخصوصيات العارية» ومفهوم «التحقق» ومنزلة «الممكنات»... وحتى الفكر الأنجلوسكسوني - الذي عادة ما يقال عنه إنه معاد بالسليقة للميتافيزيقا - أنتج بعض كبار الميتافيزيقيين.

لهذه الحثيات كلها، هَلَّا تقدّمنا، أولًا، فعرّفنا ما هذا «الشيء» الذي صرنا فيه نستفتي من أمرنا، هذا «الشيء» الذي يُدعى تجاوزه، بل ما فتى يُعلن موته منذ زمان: الميتافيزيقا؟

1 . Nef, Frédéric, Qu'est-ce que la métaphysique?, p 25 .

2. مغامرات مبحث «الميتافيزيقا»

في الفلسفة القديمة والوسيط

أسال وضع العبارة الدالة على «الميتافيزيقا» باللسان الغربي *ta meta physica* الكثير من المداد بين الباحثين. لا شك أنهم اتفقوا على أمرين: 1- أن العبارة «ميتا تا فوزيقا» هذه ما كانت من وضع صاحب أصول الميتافيزيقا نفسه - أرسطو - وإنما كانت من وضع أشياعه وتلامذته. هذا مع اختلاف في تعيين هذا الواضع بالاسم: أهو يا ترى نيقولا الدمشقي، بحسب ما هو شائع، أم هو أندرونيقوس الروديسي؟ أم هو أريسطون بالأولى؟¹ 2- أنها ما كانت، في الأصل، لفظة واحدة *metaphysica*، وإنما عبارة ثلاثية الألفاظ *ta meta physica* هذا إن لم تكن هي رباعيتها *ta physica ta meta*، ما فتئت أن توحدت عن طريق الآلية التوليدية اللغوية المدعاة «النحت»؛ وذلك شأنها شأن لاحقتها عبارة «كوجيطو» *Cogito* - التي يعتبرها جيل دولوز مفهومًا - والتي الأصل فيها العبارة اللاتينية «أنا أفكر إذن أنا موجود» *sum ergo Cogito*. على أن الأولى نحت والثانية اكتفاء باللفظ الأول من العبارة. وما عدا الاتفاق على هذين الأمرين، فإن ثمة خلافًا في تحديد «الحكمة» من وضع الكلمة - التي صارت فيما بعد مفهومًا - ما بين موقفين:

1. موقف هايدجر وأشياعه:

الذي عند هايدجر إن لا حكمة من وضع عبارة «تا ميتا تا فوزيقا». قال فيلسوف الغابة السوداء: «ما نسميه «ميتافيزيقا» إنما هو تعبير تولّد عن حيرة. إنه

عنوان إحراج. هو عنوان تقني خالص لا يذكر شيئًا ذا بال عن المضمون التي يشملها رسمه»¹. إذ يرى أن هذه ما كانت من جنس «الاصطلاحات البدئية» التي تتشكل بدءًا من خبرة إنسانية معيشة جوهرية وأصيلة - هو ذا أصل نشأة المفهوم عنده، وهو في الوقت ذاته أساس ما يمكن أن نعتبره «نظرية المفهوم» عند هايدجر - وإنما هي اصطلاح «تقني» [= صناعي، مكتبي، ترتيبى] عائد إلى عمل «تصنيفي» بحث؛ وذلك بحادٍ من الهوس البيداغوجي الذي استبد بشراح أرسطو والذي تحولت معه الفلسفة إلى «فلسفة مدرسة». فكانت أن تصنفت الكتابات الفلسفية - مَدْرَسِيًّا - إلى ثلاثة أجناس: المنطقيات والطبيعات والأخلاقيات، وكان أن طُرِحَ الإشكال: أين تصنف الكتابات التي لا تدخل في أي مبحث من هذه المباحث؟ وكان أن لُجَأَ، في خطوة أولى، إلى طرح السؤال: أيُّ المباحث أقرب إلى ما نحن بصددده؟ وكان أن أجيب: هو مبحث «الطبيعة». ولما كان لا يمكن دمج «الفلسفة الأولى» - هو ذا اسم الميتافيزيقا القديم الذي سماها به أرسطو - في مبحث «الطبيعة»، فقد ارتئي أن تصنف «إلى جانب» و«وراء» و«بعد» - هي ذي دلالة البادئة *Meta* - الطبيعة. وهكذا صار الترتيب: الكتابات المنطقية، ثم الطبيعية فما وراءها، وأخيرًا الكتابات الأخلاقية والسياسية. فقد تحصل أنه في البدء: «ما كانت للعبارة *ta meta physica* إلا قيمة تصنيفية ليس إلا»². ولزمن طويل ظلت هذه العبارة التصنيفية «اصطلاحًا تقنيًا» إلى اليوم - ونحن لا نعرف متى وكيف ولا مَنْ أحدث هذه البدعة - حيث صارت لهذا الاصطلاح التقني دلالة مضمونية. إذ انتقلنا من كلمات متعاقبة «*ta meta physica*» إلى نحت كلمة واحدة لاتينية «*metaphysica*» - مفهوم - تعني ما يوجد فيما وراء المحسوس [الطبيعة]. وبهذا صارت «الميتافيزيقا» اسمًا يطلق على مبحث.

1 Heidegger, Martin, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde - finitude - soli-tude*, traduction de l'allemand par Daniel Panis, Paris, Gallimard, 1992, p. 67.

2 _____, *Kant et le problème de la métaphysique*, traduction de l'allemand par Wal-ter Biemel et Alphonse de Waelhens, Cher, Gallimard, 1981, p. 66.

1 Moraux, Paul, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain, Coll: Aristote, traductions et études, 1951, p. 314.

منزلة موضوعاته تقع فيما بعد الأشياء الفيزيائية [الطبيعية]¹ - على أساس أن هذا الرأي تأويل أفلوطيني الهوى. وبالضد على هذا الميل، ينزع مورو إلى ترجيح الرأي الذي ذهب إليه كل من الإسكندر الأفروديسي وأسكليبيوس من أن: «ضعف قوانا الفكرية البشرية هو الذي يجبرنا على البدء أولاً، بدراسة الأشياء غير الكاملة وغير الجوهرية - وهي موضوعات علم الطبيعة - لكي ننقل، فيما بعد، إلى دراسة الموجودات الكاملة والأولى - وهي موضوعات الفلسفة الأولى. فبالنسبة إلينا - معشر البشر - تأتي دراسة هذه الموجودات بعد علم الطبيعة. ولهذا استحققت أن تسمى ما بعد الطبيعة phusica ta meta»².

لهذه الحثيات، يذهب أوبانك إلى أنه لربما كان أرسطو نفسه هو الذي أوحى إلى تلامذته - لا سيما منهم أوديموس الروديسي الذي تكفل بإخراج كتب الميتافيزيقا - بهذا الاسم؛ خاصة وأن في أقدم لوائح مصنفاته تأتي الميتافيزيقا بعد الرياضيات وليس بعد الفيزيقا³.

والحق أنه ما كان أوبانك، لا ولا حتى مورو، هما أول من قال بهذا الرأي، وإنما تقدمهما كانط الذي كان ذهب في دروسه عن الميتافيزيقا، إلى القول: «إن هذه التسمية ما كانت وليدة الصدفة، لا ولا كانت شكلية بحتة، وإنما ناسبت هي موضوعها بأنم مناسبة تكون. إذ لئن نحن سمينا Physis الطبيعة، وما كان يمكننا التوصل إلى مفاهيم الطبيعة بالتجربة، فإن العلم الذي يلي هذه سوف يسمى لا محالة، metaphysica». وإنه لعلم يحتل مكاناً، بمعنى ما من المعاني، «خارج» أي «في ما بعد» مجال دراسة الطبيعة (الفيزيقا).

1 Alexandre (métaphysique 171, 5-7) et Asclépius (métaphysique 1,12-22) cités par Paul Moraux, in: *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*. p. 315.

2 Aubenque, Pierre, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, puf, Quadrige 1997, p. 30.

3 Brentano, Franz, *Aristote: Les significations de l'être*, traduction de l'allemand par Pascal David, Paris, Vrin, 1992, p. 201.

فقد تحقق أنه لم تكن اللفظة «الميتافيزيقا»، في البدء، إلا دلالة تصنيفية - شكلية - على كتابات من جنس خاص، لكنها تبدلت بعد ذلك لتدل على مضمون هذه الكتابات - دلالة مضمونية. والحال أن هذا التبدل ما منعها من أن تُستشكل. لقد ترتب عن كون الاصطلاح ما كان مختاراً من صاحبه أن ارتبكت دلالاته ما بين أمرين: الدلالة على التساؤل عن «الموجود» برمته، والدلالة على التساؤل عن وجود «الموجود الأسمى» (المحرك الأول). وهو ارتباك اخترق تاريخ الميتافيزيقا بجملته: من أرسطو إلى كانط. لهذا يخلص هايدجر إلى نعت اصطلاح «الميتافيزيقا» بثلاثة نعوت: إنه مفهوم سطحي شكلي، وقلق مضطرب مشوش، وغير مستوف المضمون الذي وضع له ولا مكترث بإشكاله¹.

2. موقف بيير أوبانك وأنصاره:

يستند أحد أكبر الباحثين الفرنسيين في الأنطولوجيا القديمة - بيير أوبانك - وكذا ليف من مناصريه إلى البحث الشهير الذي أجراه الباحث بول مورو حول اللوائح القديمة المتعلقة بكتابات أرسطو (1951) والذي أثبت فيه خلافاً للرأي المتقدم الشائع، أن هذه اللوائح ما كانت تتضمن ترتيب «الميتافيزيقا» بعد «الفيزيقا»، وإنما بعد «الرياضيات»². وبناء عليه، يستبعد ما ذهب إليه سامبليوس من أن: «الأصل في تسمية الميتافيزيقا أنها تدرس موضوعات تتعدى إطار الفيزيقا» - وهو القول الذي وجد له صدى بعد قرون طوال، في قول القديس توما الأكويني: «إن العلم الذي يدرس الأشياء المفارقة تمام المفارقة للمادة ويدرس نشاط العقل الفعال الخالص (...) إنما يسمونه الشيولوجيا والفلسفة الأولى والميتافيزيقا؛ وذلك بما أن

1 Heidegger, Martin, *Kant et le problème de la métaphysique*, Ibid, p. 66.

2 Moraux, Paul, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, p. 315.

ذكر فيه كلمة الحرية البتة - وإنما تحضر بالبدل اصطلاحات «الفلسفة الأولى» و«الثيولوجيا» و«الحكمة»!

ومصنف «الميتافيزيقا» مصنف جامع. وهو مكون من أربعة عشر كتابًا مسماة بأسماء الأبجدية الإغريقية. على أنه يغلب على مواضيعه التنوع، بله التداخل، مثلما يزواج بين العرض والنقد، ويؤلف بين الاستفسار والاستشكال. وهكذا اختص «كتاب ألفا الكبرى» - كتاب الألف الكبرى - بوصف السبيل إلى الحكمة الذي ينتهي بالفيلسوف إلى التأمل في الحياة الإلهية، كما يتناول العلل الأربع ويناقش الفلاسفة الطبيعيين بخصوصها. ويطرح «كتاب ألفا الصغرى» - كتاب الألف الصغرى - مسألة نسبية المعرفة البشرية، واستحالة العودة بالعلل عودًا إلى ما لا يتناهى؛ بما يشي بضرورة وضع مبدأ أول لكل علة. ويستعرض «كتاب بيتا» - كتاب الباء - مختلف الإحراجات والشكوك التي ينبغي للفيلسوف أن يهتم بها. مثال ذلك: كيف لما يفسد أن يصدر عما لا يفسد؟ ويتحدث «كتاب جاما» - كتاب الجيم - عن علم موضوعه الوجود بما هو وجود، على أنه أحد مواضيع الفلسفة الأولى، وعلى أن شأنه أن يدرس قضايا عامة نظير مقام الأمور المتعارضات (الوجود واللاوجود، المتشاكل والمتخالف، الواحد والمتعدد...)، كما يدرس مبادئ الاستدلال؛ لا سيما منها مبدئي عدم التناقض والثالث المرفوع. ويقول إن هذه الأمور جمعاء تعود إلى واقع مبدئي هو مفهوم «الجوهر» Ousia. و«كتاب دلتا» - كتاب الدال - عبارة عن معجم للمفاهيم الميتافيزيقية الأساسية: الصورة/المادة، القوة/الفعل... و«كتاب إبسيلون» يكافئ بين «علم الوجود» و«اللاهوت»، ويدرس مفاهيم شأن «العرض» و«الحق». ويدرس

فلقد تبين بهذا أن اسم «الميتافيزيقا» اسم مستحق حتى وإن لم يضعه أرسطو نفسه.

لكن، دعنا ننتقل من قصة «التسمية» إلى مسألة «المسمى» ومضامينه؛ أي إلى المفهوم.

الحال أنه إذا ما نحن قمنا بجرد بسيط للكتابات الفلسفية التي ورد في عنوانها اسم «الميتافيزيقا» لطلال بنا الجرد، على أننا سوف نستثني كل ما وردت الكلمة فيه ممزوجة بكلمات أخرى، ونركز فحسب على تلك التي وردت فيها الكلمة مجردة. ههنا نعث على العشرات من الأسماء في الحقبة الممتدة مما بعد زمن أرسطو إلى بداية العصر الحديث: من «ميتافيزيقا» أحد أشهر تلامذة أرسطو تيوفراستوس (تلميذ أرسطو المباشر) إلى «ميتافيزيقا» باومغارتن (1739) مروراً بميتافيزيقا الإسكندر وأسكليبيوس في العصور القديمة، وفي العصور الوسطى metaphysica ألبير الأكبر (1269) وأرنولد جولنكس (1691) وغيرهما.

1. ميتافيزيقا أرسطو:

بالرغم من إسهام أفلاطون في تاريخ الميتافيزيقا، فإن أساس «الميتافيزيقا الكلاسيكية» هو ميتافيزيقا أرسطو، وإن التبست بميتافيزيقا أفلاطون وأفلوطين والقرون الوسطى. والحال أن علاقة أرسطو باسم «الميتافيزيقا» علاقة مفارقة: وأول هذه المفارقات أن «أكبر الميتافيزيقيين» - بشهادة الفيلسوف الأنجلوسكسوني الكبير وايتهد - لم يكن يعلم أنه «ميتافيزيقي»! وثانيها؛ أن مصنفه في الميتافيزيقا تحدث عن كل شيء - الجواهر والمقولات والعلل والمبادئ - اللهم إلا «الميتافيزيقا» ذاتها. فلا تحضر فيه هذه الكلمة أبدًا كتاب موضوعه الميتافيزيقا لا تحضر فيه كلمة الميتافيزيقا أمر عجب، كما لو أن فيلسوفًا كتب كتابًا عن الحرية وما

أرسطو وجه الفلسفة الأولى - الميتافيزيقا - وجهتين: 1 - بوصفها مساءلة متعلقة بالموجود؛ أي بكل ما هو موجود من حيث إنه «موجود»، «مخالف لغيره»، «واحد»... وكذلك بتحديداته. 2- بوصفها مساءلة للموجود بامتياز - الموجود الإلهي بوسمه الكائن الأسمى والأعلى - من حيث هي علم إلهي [إبستيمي ثيولوجيكي]. فقد تحصل، أن ثمة توجهين للميتافيزيقا من حيث موضوعها: توجه المعرفة اللاهوتية بالكائن الأسمى، وتوجه المعرفة الأنطولوجية بالكائن بعامة من جهة الوحدة والمغايرة والتعدد.

2. ميتافيزيقا أرسطو عند العرب:

عُرِفَت الميتافيزيقا عند فلاسفة العرب، مثلما عُرِفَت هي عند فلاسفة الروم، بأسامي مترجمة (الفلسفة الأولى/العلم الإلهي/الإلهيات) وبأسماء أخرى مُعَرَّبَة (ما بعد الطبيعة/ما فوق الطبيعة/ما دون الطبيعة) متعددة. كما عُرِفَ كتاب الميتافيزيقا باسمين «كتاب الحروف» و«كتاب ما بعد الطبيعة». وقد حكى ابن النديم في الفهرست قصة ترجمة كتاب أرسطو، فقال: «الكلام على كتاب الحروف: ويعرف بالإلهيات. ترتيب هذا الكتاب على ترتيب حروف اليونانيين. وأوله الألف الصغرى، ونقلها إسحاق. والموجود منه إلى حرف مو، ونقل هذا الحرف أبو زكريا يحيى بن عدي. وقد يوجد حرف نو باليونانية بتفسير الإسكندر. وهذه الحروف نقلها أسطاث للكندي، وله خبر في ذلك. ونقل أبو بشر متى مقالة اللام بتفسير الإسكندر، وهي الحادية عشر من الحروف إلى العربي. ونقل حنين بن إسحاق هذه المقالة إلى السرياني؛ وفسر ثامسطيوس لمقالة اللام، ونقلها أبو بشر متى بتفسير ثامسطيوس، وقد نقلها شملي. ونقل إسحاق بن حنين عدة مقالات، وفسر سوريانوس لمقالة الباء،

«كتاب زيتا» - كتاب الزاي - الصلة بين «الأمر الواقعي» و«الشأن العقلي»، ويرى أن لا تحديد إلا للنوع، أما الفردي فلا. وي طرح «كتاب إيتا» - كتاب الياء - مسألة «القوة والفعل». ويواصل «كتاب ثيتا» - كتاب الثاء - درس ما طرح سابقه. ويعالج «كتاب إيوتا» مسألة «الواحد». و«كتاب كابا» - كتاب الكاف - توليف وتلخيص. ويدرس «كتاب لمبدا» وجود المحرك الأول وماهيته، ويبين طبيعة الجواهر الحسية، ويعرض إلى حركة الأفلاك وصلتها بمحركها. ويدقق «كتاب مو» - كتاب الميم - في أمر الأعداد، ويؤكد على أن لا وجود إلا للفردي. وينقد «كتاب نو» - كتاب النون - الأفلاطونية.

غير أننا حين نحاول تحديد موضوع «الميتافيزيقا» عند أرسطو نصطدم بتعدد الآراء:

هذا الفيلسوف الألماني فرانز برانتانو الذي خص مفهوم «الوجود» عند أرسطو ببحث شهير يقول - اعتماداً على الكتاب الرابع من مصنف «الميتافيزيقا» - : «لئن هي كانت الميتافيزيقا حقاً علم الوجود بما هو وجود، فواضح إذن أن موضوعها الأساسي هو الجوهر. ذلك أنه أمام مثل هذه التماثلات [لمعنى «الوجود»]، فإن العلم يعالج دائماً أساساً ما هو أولي تتعلق به كل التوالي الأخرى وتستمد منه اسمها. فقد تحقق أن الفيلسوف الحق مطالب بفحص مبادئ الجوهر وعلله؛ فلا يستمد أحقية وأولية النظر في الوجود إلا بدءاً من اعتبار الجوهر»¹.

وهذا هايدجر يرى، استناداً إلى الكتاب السادس من «الميتافيزيقا»، أن

1 Brentano, Franz, Aristote: Les significations de l'être, traduction de l'allemand par Pascal David, Paris, Vrin, 1992, p. 201.

الفلسفي الإسلامي. فهذا قطب الدين اللاهيجي يقول بعد أن أورد حكاية ابن سينا مع كتاب أرسطو: «أقول: لا يخفى أنه أراد بما بعد الطبيعة العلم الإلهي، فإنه يسمى علم ما بعد الطبيعة بناء على أن معلوماته متأخرة عن معلومات الطبيعي بالنسبة إلينا، فإننا ندرك المحسوسات بحواسنا أولاً، ثم ندرك المعقولات بعقولنا ثانياً. وقد يسمى أيضاً علم ما قبل الطبيعة، لأن المعلومات الإلهية متقدمة في نفس الأمر على المعلومات الطبيعية تقدماً بالشرف والعلية، فلكل واحد من علمي الإلهي والطبيعي تقدم على الآخر باعتبار معلوميهما من حيثيتين مختلفتين»¹.

3. مفهوم «الميتافيزيقا» في العصور الوسطى المسيحية: توما الأكويني نموذجاً

عمل القديس توما الأكويني على «تنصير الميتافيزيقا» بإضفاء مسحة نصرانية على مفاهيمها وموضوعاتها، وذلك مثلما كان قد جهد فلاسفة الإسلام في «أسلمة الميتافيزيقا». وما كان قصد الفيلسوف المسيحي تقديم تعريف نسقي لمفهوم «الميتافيزيقا»، ولكن يمكن استنباط هذا التعريف من تعليقاته على كتاب أرسطو. والحال أن توما الأكويني أقام، بدءاً، تسوية تامة بين «الفلسفة الأولى» - Prima philosophia - و«الميتافيزيقا» - Metaphysica - و«اللاهوت» - Theologia. وسماها - على طريقة العرب - «العلم الإلهي» - Scientia divina. على ألا تُخلط بمفهوم «العلم المقدس» - Scientia sacra - الذي يستند إلى الوحي لا إلى العقل؛ وذلك على خلاف ما هي الميتافيزيقا.

واعتبر توما الأكويني «الميتافيزيقا» العلم الذي يتعلق بما وراء الأمر الطبيعي، ونعت بوسم transphysica موضوعات هذا العلم: الله باعتباره المحرك الأول والغاية النهائية ومبدأ وحكم الأخلاق، والنفس بوسمها خالدة، والملائكة. هذا وقد تداخلت لديه الميتافيزيقا باللاهوت، لكن ههنا فرقاً دقيقاً نبّه عليه: إن مصدر

1 اللاهيجي، قطب الدين، محبوب القلوب، المقالة الثانية: في أحوال حكماء الإسلام، التراث المخطوط، طهران، 2003، ص 174.

وخرجت عربي»¹. وقد تمثلت جهود العرب المستحدثة في الميتافيزيقا في أمور ثلاثة: أولها؛ التعريب. ثانيها؛ التقريب. ثالثها؛ التوفيق. فقد عربوا هم أجزاء من كتاب الميتافيزيقا. كما قربوها بشروحهم الكثيرة والتي أشهرها شرح الفارابي وشرح ابن رشد. ثم إنهم حاولوا التوفيق بين مبادئها ومبادئ اللاهوت الإسلامي من جهة، كما حاولوا التوفيق بين ميتافيزيقا أرسطو وميتافيزيقا أفلاطون من جهة ثانية. وهكذا عدّت الميتافيزيقا عند الكندي - أول فلاسفة العرب - «الفلسفة الأولى» و«العلم الإلهي». يقول: «وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة الفلسفة الأولى: أعني علم الحق الأول الذي هو علة كل حق»، ويردّف على القول بالقول: «(...) تحرير كثير من الناظرين في الأشياء التي فوق الطبيعة»، «علم الطبيعيات هو علم كل متحرك؛ فإذن ما فوق الطبيعيات هو لا متحرك (...) قد وضع أن علم ما فوق الطبيعيات هو علم ما لا يتحرك»². على أن المصطلح سوف يستقر مع ابن رشد الذي فضّل العبارة «ما بعد الطبيعة» في تفسيره الشهير لكتاب أرسطو. وقد قلده مفكرو الغرب الوسيط في هذه التسمية. كما أنه تنبه إلى سبب تسميته، فقال محدداً «علم ما بعد الطبيعة»: «وبالجملة، فقصده الأول [يعني قصد أرسطو] إنما هو أن يعطي ما بقي عليه من العلم لمعرفة أقصى أسباب الأمور المحسوسة»، وقال معللاً التسمية: «وأما مرتبته في التعليم فبعد العلم الطبيعي: إذ كان (...) يستعمل على جهة الأصل ما يبرهن في ذلك العلم من وجود قوى لا في هيولى. ويشبه أن يكون إنما سمي هذا العلم «علم ما بعد الطبيعة» من مرتبته في التعليم، وإلا فهو متقدم في الوجود، ولذلك سمي الفلسفة الأولى»³. ويبدو أن هذا التعليل كان رائجاً لدى أهل النظر في الفكر

1 ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحاق، الفهرست، تحقيق: محمد عوني عبد الرؤوف وإيمان السعيد جلال، الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة الذخائر، القاهرة، 2006، 2، ص 251.

2 الكندي، يعقوب بن إسحاق، كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، مؤسسة دار الكتاب الحديث، القاهرة، 1986، ص.ص 96-97-86.

3 ابن رشد، أبو الوليد، تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق عثمان أمين، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، القاهرة، 1958، ص. 3-7.

إلى شرح دلالة المعرفة الميتافيزيقية من جهة موضوعها وجدواها وضرورتها وسماتها وغاياتها¹:

أولاً: بدأ بملاحظة أن الميتافيزيقا متعددة الأسامي سواء عند أرسطو أو لدى مؤلفين آخرين: فقد سُميت في الكتاب الأول من مصنف «الميتافيزيقا» (الفصل 2) «الحكمة»؛ لأنها تتناول العلل الأولى للأشياء والمسائل الأهم والأعوص، وسميت أيضاً في الكتاب نفسه «الروية في النظر»، وسميت «الفلسفة» و«الفلسفة الأولى» (الكتاب 4 و6)، وسميت «اللاهوت» (الكتاب 6 و11) لأنها تتناول بالنور الطبيعي (العقل البشري) الله والأمور الإلهية (اللاهوت الطبيعي). وعند أتباع أرسطو سميت «الميتافيزيقا» الأمور المتعلقة بالأشياء التي تتلو أمور الطبيعة؛ أي التي لا تهتم بالأشياء الحسية أو المادية - والتي تسمى «فيزيائية» أو «طبيعية»، وهي مجال نظر الفلسفة الطبيعية - وإنما تنظر في الأمور الإلهية المفارقة للمادة، وفي الأسباب المشتركة الموجودة للموجود التي يمكن أن تكون مفارقة. ولهذا السبب دُعيت «الميتافيزيقا» لأنها تأتي «بعد» أو «وراء» الفيزيقا. ويضيف شواريز: «أقول «بعد» لا باعتبار القيمة أو نظام الطبيعة، وإنما بحسب نظام الاكتساب والتولد أو الإبداع. وإذا ما أردنا فهم الميتافيزيقا من الموضوع نفسه، فإنه يقال إن الأمور التي يعالجها هذا العلم تأتي بعد الكائنات الفيزيائية أو الطبيعية، وذلك لأنها تتجاوز مجال الطبيعة وتجد نفسها مدرجة في نظام واحد من الوقائع أعلى من نظام الطبيعة»². ولهذا السبب أيضاً دعيت «العلم الأول» و«العلم الأسمى» (الكتاب 6 و11)؛ لأن قيمتها أعلى من قيمة العلوم الأخرى، بل هي التي تقيم مبادئ العلوم الأخرى وتقومها³.

اللاهوت هو الوحي الخاص بقوم معينين، أما الميتافيزيقا فإنها تلجأ إلى استعمال الذهن intellectus والعقل ratio؛ أي المشترك بين بني البشر.

وقد عد توما الأكويني الميتافيزيقا ملكة المعارف التي من شأنها أن تحكم كل المعارف وتوجهها Scientia regularis، وذلك لأن شأنها النظر في عالم العقول ما فوق الطبيعية Mundus intelligibilis. هي معرفة ميتافيزيقية لأنها معرفة بالعلل وبالعلة الأولى Prima causa على جهة التخصيص (الله بوصفه الخالق). ولهذا سُميت هي «الفلسفة الأولى» Prima philosophia. وهي معرفة ميتافيزيقية لأنها لا تهتم بالفردية والخاص والمحدود - الحسي - إذ لسنا نعلم بالمعرفة الحسية اللهم إلا الفردي المعزول المشتت، أما بالعقل فإننا نعلم به العام والمشارك والكوني؛ أي نعلم بالميتافيزيقا الموجود بعامة من جهة الوحدة unum والكثرة multa والقوة potentia والفعل actus؛ أي بحسب المقولات. وهذه التحديدات هي التي ينعتها بالوسم transphysica؛ أي التحديدات التي تعلو على الفيزيقا، على المحسوس. هي ذي دلالة مفهوم «الميتافيزيقا» بمعناها الخاص والتي سوف تسمى فيما بعد «الميتافيزيقا العامة» Metaphysica generalis تلقاء الميتافيزيقا الخاصة Metaphysica specialis. فالميتافيزيقا في عرف الفيلسوف المسيحي معرفة ما هو منفصل عن المادة: الله والملائكة...وبالجملة، صارت الميتافيزيقا بعامة علماً واحداً في ثلاثة: «الفلسفة الأولى» تدرس «العلل الأولى» Prima causis و«الميتافيزيقا»، بمعناها الحصري، تنظر في «الموجود» بوجه عام De ente و«اللاهوت» يعتبر «الله» De dio.

4. مفهوم «الميتافيزيقا» على عتبات العصر الحديث:

مع الفيلسوف واللاهوتي الإسباني فرانسيسكو شواريز (1585-1617) تحددت الميتافيزيقا بوسمها مبحثاً مدرسياً، كما أن تصوره لمفهوم «الميتافيزيقا» أثر في خلفه من المحدثين؛ لا سيما منهم ديكرت. ويمكن اختزال جهده في أمرين تعلقا بسعيه

1 Suárez, Francisco, *disputes métaphysiques*, traduit par Jean-Paul coujou, Paris, vrin, 1998, p. 84.

2 Ibid, p. 50.

3 Ibid, p. 40.

الحس: «تَنَوَّرَ الميتافيزيقا العقل في ذاته، وذلك بتحقيق مفارقاته للحواس والخيال اللذين يظلان مشدودين إلى الجسد، وباعتبارها للأمور الروحية والإلهية وحدها دون سواها مما يدخل في عالم الحس، وبنظرها في العلل والمبادئ المشتركة بين كل الأشياء واعتبارها الأعراض العامة للموجودات التي لا تنظر فيها أية علوم دنيا». وأما وظيفتها، فتتمثل في عملها على توجيه العلوم الأخرى توجيهًا تأمليًا وليس عمليًا. فهي تهتم بمبادئ العلوم الأولى، بل وتسعى إلى تحسين مبادئ مختلف العلوم وتنظيمها وقيادتها. إذ قد تعود الأخطاء في العلوم الأخرى إلى جهلها بالميتافيزيقا¹.

هي ذي صورة مفهوم «الميتافيزيقا» عند فجر العصور الحديثة، والحال أن المُحدِّثين من الفلاسفة ما عملوا إلا على تدقيق هذه الصورة. فهذا الفيلسوف باومغارتن (1714-1762) يؤلف أحد أكبر الكتب تأثيرًا في ميتافيزيقا أزمنة الحداثة ([1739] Metaphysica) يعتبر فيه أن «الميتافيزيقا هي العلم الذي يستوعب المبادئ الأولى التي تتحصل في المعرفة البشرية». وهي تنقسم، عنده إلى أربعة أجزاء: 1 - الأنطولوجيا Ontologia - أو العلم الأساسي - وهي علم محمولات الوجود العامة. 2 - الكسمولوجيا Cosmologia؛ وهي العلم الذي ينظر في مفهوم «العالم» وأجزائه وكمالاته. 3 - السيكلوجيا العقلية Psychologia rationalis؛ إذا كانت السيكلوجيا الاختبارية تبحث في وجود النفس وملكاتهما، فإن السيكلوجيا العقلية تبحث في طبيعة هذه النفس. 4 - اللاهوت الطبيعي Theologia naturalis؛ ويدرس موضوع «الله» بالنور الطبيعي (العقل البشري). هذا مع تقدم العلم، أن الفكر الميتافيزيقي الحديث ورث عن المسيحية الثالث: الله (الثيولوجيا) والطبيعة (الكوسمولوجيا) والإنسان (السيكلوجيا) - وهي المواضيع التي صارت تشكل مجال نظر «الميتافيزيقا الخاصة» Metaphysica specialis، مقابل «الميتافيزيقا

ثانيًا: تعرّض شواريز إلى مختلف الآراء في موضوع الميتافيزيقا. وهي عنده في عداد الستة. منها؛ بدءًا، ما وسّع من موضوع الميتافيزيقا حد المبالغة، وقد تمثل في اثنين: واحد رأى أن موضوع الميتافيزيقا هو «الموجود» في تجريده الأعلى، من حيث صفاته: الوحدة والتعدد والحقيقة، بلا تمييز بين الموجودات، وبشمول حتى الموجودات الذهنية التي لا وجود لها في الواقع (شأن عدم مثلًا). وثان رأى عين موضوع الميتافيزيقا في الموجود المتحقق، وأضاف إليه حتى أعراضه. ومنها؛ تشنية، ما سلك مسلك الضد بأن ضيق موضوع الميتافيزيقا تضيقًا مشتطًا. وقد تمثل بدوره في رأيين اثنين: واحد قال إن لا موضوع لها سوى الكائن الأسمى المتحقق (الله) - وهو رأي ألبير الأكبر المستملى من الفارابي وابن رشد. وثان، رأى أن لا موضوع لها سوى الجوهر أو الكائن غير المادي (الله والعقول). وكلاهما ضيق. ومنها ما خالف. وهما في عداد الإثنين: أحدهما قال إن موضوعها إنما هو الموجود المنقسم إلى عشر مقولات محمولات، مما تأدى إلى إخراج الله ما دام يُحمل عليه ولا يُحمل على شيء. وثانيهما قصرها على دراسة الجوهر، فأخرج بذلك إمكان دراستها لصلة الجوهر بالأعراض. والتحديد البديل الذي اقترحه الفيلسوف الإسباني أن موضوع الميتافيزيقا إنما هو الموجود المتحقق. وعنده أن هذا تعريف يكاد يكون موضع إجماع بين كبار الميتافيزيقيين. وليس يعني هذا أن الموجود مجرد لا تحديد له، وإنما له صفات تعتبرها الميتافيزيقا شأن «الواحد» و«الحق» و«الخير».

أما غاية الميتافيزيقا فهي في المقام الأول، تأمل الحقيقة لذاتها، وذلك لأن الشأن في الميتافيزيقا أنها تدرس الموجود في مفارقاته للمادة، وفي المقام الثاني، معرفة الحقيقة لذاتها بعد إشباع الحاجات، وفي المقام الثالث، البحث عن الموجود الأسمى وعلله الأكثر كونية وتجريدًا. وأما ثمرة الميتافيزيقا فهي استيفاء العقل واستكمالها. إذ من شأن العقل أن يسمو بدرس الشأن النبيل¹. وكذلك تخلص العقل من عوالق

1 Suárez, Francisco, *disputes métaphysiques*, p.108.

1 Suárez, Francisco, *disputes métaphysiques*, p.107.

[موضوعات الميتافيزيقا الثلاثة]، إلا ودفعني الشوق إلى قراءة كتابه، وذلك لأنني أتوقع أن ألعينته سوف تزيدني علمًا بهذه الأمور. ولكن، قبل أن أتصفحه كنت أؤمن في قرارة نفسي بأنه ما دَلَّ هو على مزاعمه هذه قط بأحق أدلة تكون. وليس السبب في ذلك أن لديّ براهين قاطعة على هذه القضايا المهمة، بل لأنني على أوثق يقين أنه مثلما أن العقل الخالص عاجز عن إقرار أمور إيجابية في هذا الحقل، فإنه عاجز بالمثل عن التدليل على عدم وجودها... إذ الشأن فيها أنها تقع خارج حقل التجربة الممكنة؛ وهي لذلك ما كانت في متناول العقل البشري أبدًا». يلخص هذا الإسرار موقف كانط من الميتافيزيقا بأوجز تلخيص يكون. غير أنه سادت طوال القرن التاسع عشر قراءتان متعارضتان لموقف الفيلسوف الألماني إمانويل كانط من الميتافيزيقا: 1 - قراءة أولى ارتأت أن مراد كانط من مشروعه النقدي إنما كان هو «هدم الميتافيزيقا» هدمًا، وذلك حتى يفسح هو المجال لمكان يثبت عليه العلم ويوطد أركانه. ها هو كانط وقد استحال، بأثر من هذه القراءة الراديكالية، إلى فيلسوف «وضعي» قبل الأوان، يرى أن على الحالة العلمية أن تعوض الحالة الميتافيزيقية المتقدمة عليها، وأن من شأن العلم، والعلم وحده دون سواه، أن يقتدر الاقتدار كله على حل كل المشاكل التي من أمرها أن ترضي مطالب العقل البشري وأن تسد حاجاته. 2 - قراءة ثانية ارتأت بالضد من الأولى، أن الأصل في مشروع كانط النقدي كان هو التأسيس لميتافيزيقا جديدة تجعل من الإنسان محور نظرها من حيث هو مبدأ كل حقيقة، بل ومبدأ معنى الوجود ذاته. ها هو كانط يستحيل ههنا إلى فيلسوف روعي. والحال أن من شأن من يمعن النظر في هتين القراءتين أن يوقفه نظره على أن كانط وظفه أخلافه أكثر مما هم فسروه. ثم إنه إذ يعاود النظر يتأدى به ذلك إلى التساؤل عما إذا كان موقف كانط من الميتافيزيقا من التعقد والتميز والدقة بحيث يوحى بالأمر وضديده. عُد بنا إذن إلى هذا الموقف تستطلع دقائق تفانيته.

العامة Metaphysica generalis التي تعتبر «الموجود» بعامة أكان إلهًا أم إنسانًا أم طبيعة.

وبالجملة، صار موضوع الميتافيزيقا في العصر الحديث لدى ديكرت، كما هو بادٍ في استهلاله لكتاب «تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى»، معرفة الله والنفس بالنور الطبيعي. مثلما صار يقوم التقابل لديه بين ما هو ميتافيزيقي وما هو فيزيقي أو صوري خالص؛ شأن الفيزياء. أما عند مالبرانش فقام التقابل بين الميتافيزيقي، من جهة، والمكاني والحسي من جهة أخرى. وعند لايبنتز نشأت المقابلة بين الميكانيكي (العلة المادية والعلة الفاعلة) والميتافيزيقي (العلة الصورية والعلة الغائية).

3. مغامرات مبحث «الميتافيزيقا»

في الفلسفة الحديثة والمعاصرة

(أ)

إعادة بناء مبحث «الميتافيزيقا» في الفلسفة الحديثة

«إمانويل كانط» نموذجًا

على أن ما يمكن أن يستوقف الإنسان في هذا المسار الحديث لمبحث «الميتافيزيقا» لحظة قلما تم النظر فيها بعين التمعن؛ أعني لحظة كانط. ففي فكر كانط يتداخل أكثر من مفهوم للميتافيزيقا. ويمكن اعتبار جهوده بهذا الصدد إعادة بناء للمبحث تداخل فيها حفظ الحديث والسير به نحو دلالة أحدث:

بداية، أفضى إلينا كانط في أحد مؤلفاته بقوله: «كلما سمعت أن كاتبًا موهوبًا قد برهن على حرية الإرادة البشرية وخلود النفس ووجود الله

وكيف للثانية أن تخفق أيما إخفاق وأن يشهد تعدد مذاهبها وتشرذم آرائها على هذا الإخفاق الشنيع؟ بغية الإجابة عن هذا السؤال المحير يطرح كانط مشروع النقد. فما هي أركان هذا المشروع؟ يحدد كانط معنى «النقد» ومعنى «الميتافيزيقا» معاً، تحديداً سلبياً وإيجابياً، في قوله: «إن النقد كما أفهمه هنا [في كتاب نقد العقل الخالص] ليس نقداً للكتب والمنظومات والمذاهب، بل هو نقد لملكة العقل بشكل عام، نظراً إلى جميع المعارف التي يسعى العقل إلى تحصيلها دون الاعتماد على أية تجربة؛ وعليه فإن النقد سوف يقرر مسألة إمكان الميتافيزيقا عمومًا أو عدم إمكانها، ويحدد مصادرها ومداها وحدودها (...)». تأسيساً عليه يتحدد مشروع كانط لنقد الميتافيزيقا بوفق ما يلي:

لنحدد، بداية هذا المشروع بالسلب؛ أي بما ليس هو ولا رame، فنقول: أولاً: ليس مشروع لنقد الميتافيزيقا عبر تاريخها وكما استقر بها الحال على عهد كانط، يمكن أن يسوّى بالميتافيزيقا التي أراد كانط تأسيسها وعبر عن ذلك بعنوان كتاب له لاحق: «مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة». فليس النقد هو الميتافيزيقا، وإنما هو المدخل والأساس الضروري إليها. ولمن ينتظر من كانط أن يقدم إليه مشروعاً بديلاً في الميتافيزيقا، فلا يكاد يعثر هو إلا على أفكار جنينية وخطاطات وأرسومات، ينبهه دارسو كانط إلا أنه ليس من شأنه أن يعثر على هذه الميتافيزيقا البديلة حيث يظن، وإنما هو يعثر على مدخل إلى الميتافيزيقا في مجالي الأخلاق والدين؛ أي يعثر على مدخل لا من خلال براهين العقل الخالص المتهافئة، ولكن في الإيمان والاعتقاد. ومن هنا عبارة كانط الشهيرة التي لطالما هي أولت التأويلات المتباينة حد التعارض: «كان يتعين كَيَّ أن أهدم المعرفة من أجل إيجاد موطن قدم للمعتقد». وهكذا، فإنه بعد أن هو رفض كانط للعقل التأملي كل إمكان للسير في درب «حق المعرفة التي تتجاوز الحس»، أعلن أنه أراد أن يبحث عما إذا ما كانت لا توجد، في مجال المعرفة العملية هذه المرة، معطيات تسمح بتحقيق معرفة تتجاوز تجربة الحس.

ثمة رأي شائع بين البُحاث مفاده أنه قبل كانط كانت الميتافيزيقا تحيا أحد أزهى عصورها، وأن النقد الكانطي هو الذي أزرى بها. بيد أن من شأن محقق النظر في هذا الرأي أن يلفي أنه - شأنه في ذلك شأن أغلب الآراء الشائعة - رأي غير دقيق. والشاهد على ذلك عمل كانط الأساسي نفسه - نقد العقل الخالص - إذ يلاحظ هو في مقدمة طبعته الأولى (1781) أنه: «أتى على الميتافيزيقا حين من الدهر كانت تتسمى فيه ملكة العلوم»، لكنه سرعان ما يضيف: «واليوم، فإن الموضة الرائجة هي احتقار الميتافيزيقا والإزراء بها. وهكذا ألفتنا نرى السيدة النبيلة - وقد هُجرت ونُبذت - ما تفتأ تشكو، ولسان حالها يردد مع هيكوبا: «بالأمس كنتُ العظمى بين الجميع، يشد أزرى كثير من الأصهار والأبناء، وها أنذا اليوم منفية وعارية»¹. وإذ تبين هذا الأمر، فإن السؤال المطروح هو: هل أراد كانط أن يدق آخر مسمار في نعش الميتافيزيقا؟ أم أنه، بالصد من ذلك تمامًا، رام أن يبعث الروح فيها، وأن يؤسس لميتافيزيقا جديدة. الحق أنه لا هذا الأمر ولا ذاك. إنما قصد كانط كان بداية، إرادة تبين «مجال» و«حدود» الأداة التي تستند إليها الميتافيزيقا في إنشاء أفكارها؛ عينا بالأداة هنا «العقل الخالص». لنتبع خطواته خطوة خطوة:

ينطلق كانط من واقعة مشاهدة معينة: ثمة بالفعل علمان قائمان بذاتهما راسخان - الرياضيات والفيزياء - ما يفتآن يتقدمان ويحققان التطور بعد التطور، وذلك في حين أنه توالى الإخفاقات عقب الإخفاقات على الميتافيزيقا، ولا أحد يصدق بأنها تقدمت، بل حتى أنها صارت علمًا. والحال أن الرياضيات والفيزياء والميتافيزيقا على حد السواء من ثمرات العقل. فكيف للأولين أن ينجحا ويتقدما،

1 Kant, Emmanuel, *critique de la raison pure*, traduit par A. Tremesaygues/B. Picaud, Paris, Qua-drige/puf, 1984, p. 5.

المطلب، وإما الطعن فيما ينتج عنه من بناءات دوغمائية. فلا شك أنه ينبغي إرضاء هذا المطلب.

وبالجملة، ظل كانط على هذا المستوى محافظاً على المفهوم الكلاسيكي من حيث دلالة مفهوم الميتافيزيقا ومباحثها الثلاثة. لكن خلف هذه الصورة المحافظة - وكما عودنا كانط على ذلك دومًا - كان ثمة سعي إلى إعادة بناء مبحث «الميتافيزيقا». وتتجلى إعادة البناء هذه في أن كانط عمد إلى استحداث مبحث آخر مخالف للميتافيزيقا يعتبر فيه أمرًا ميتافيزيقيًا ما من أمر تعلق بالنظر الذي يتجاوز التجربة. والحال أن ظاهر هذا التصور أنه لا جديد من ورائه. إذ القدماء أيضًا اعتبروا مفهوم «الميتافيزيقا» إنما يدل بدلالة حصرية على المعرفة التي تتجاوز طور الحس. لكن، إذ قصدوا هم بالمعرفة التي تتجاوز إطار الحس المعرفة المتعلقة بالمتعالى أو المفارق، فإن كانط أبطل، من جهة، كل معرفة بالمتعالى؛ فلا يمكن معرفة المتعالى وإما العقل البشري محكوم فقط بحتمية التفكير فيه، وشتان بين أن «نفكر» في المتعالى (لا مرد لهذا الأمر، فهو قدر العقل البشري) وأن «ننتج معرفة به أو عنه» (هذا أمر مردود، وهو ناتج عن وهم وليس عن قدر) - وهذا عصب نقد كانط للميتافيزيقا - ثم إنه أعطى لتجاوز الحس دلالة جديدة هي دلالة التقدم على الحس «القبلية» - أي المعرفة التي تتقدم وتشرط كل تجربة - والتي سماها كانط «المعرفة الترنسندنتالية» - وليست المعرفة «المتعالية» (عادة ما نخلط نحن العرب بين مفهومي transcendent و transcendental وذلك بأن نقلهما معًا على ما بينهما من تفاوت بين لكل ذي بصيرة - بالنقل الواحد «المتعالى») - وارتضى لنفسه أن يسمى مذهبه الفلسفي بهذه التسمية: «الفلسفة الترنسندنتالية». وبهذا أعيد بناء مبحث «الميتافيزيقا» ليدل على ما يتعلق بأمر «المعرفة القبلية» ويقابل «المعرفة البعدية» أو الاختبارية. أكثر من هذا، صير مع كانط إلى الحديث عن

وكأننا ههنا أمام طريقتين: نافذ وغير نافذ. إذ كُتب على الأول - وهو طريق العقل الخالص - «غير نافذ»، وترك الطريق الثاني - وهو طريق العقل العملي - مشرّعًا. ثانيًا: ليس مشروع نقد الميتافيزيقا بذلك الذي يروم تغيير موضوعها، إنما غاية الميتافيزيقا الأهم» تبقى، في نظر كانط، هي «معرفة الكائن الأسمى [=الله] والعالم الآخر [=الآخرة]». هو ذا عين التحديد الأول لمعنى مفهوم «الميتافيزيقا» عند كانط، وهو تحديد لا جديد فيه. ثالثًا: خالف موقف كانط من الميتافيزيقا موقف عصر الأنوار بأكمله. إذ اتخذ القرن الثامن عشر، في مجمله، من الميتافيزيقا والدين بعامة موقفًا نقديًا خالصًا؛ بالمعنى السلبي الهدمي لكلمة «نقد». ففي أحسن الفروض، تنبع الحاجة إلى الميتافيزيقا، في نظر فلاسفة القرن الثامن عشر، من الحاجة إلى الإيمان، والإيمان نفسه يعتبر أمرًا وجدانيًا خالصًا. إنما الخوف من الموت هو الذي يدفع الإنسان إلى اصطناع وهم خلود النفس، وإن إحساس الإنسان بالهجران لهو الذي يدفعه إلى اللجوء إلى إله يمكنه أن يسمع نداء استغاثته وأن ينجيه. بوفق هذا التأويل تصير الميتافيزيقا بنت الإحساس الوجداني. فالأصل فيها جملة أوهاام ناجمة عن رغبات الإنسان، أو قل: إن الأصل فيها أسباب القلب التي هي أسباب ليست من شأن العقل ولا يفهم في أمرها شيئًا. أما كانط، فقد ظل عن هذا التأويل بمعزل؛ فهو وإن اعتبر أن الميتافيزيقا الدوغمائية تفتقد إلى المشروعية، فإنه رفض ألا يرى فيها إلا أثرًا لحاجة وجدانية قلبية. والذي عنده أنها مطلب عقلي. إذ الميتافيزيقا بنت العقل لا بنت الوجدان. أو قل على الأصح والأحق: إن الميتافيزيقا بنت الوهم العقلي لا الوجداني. غير أنه ميز ههنا تمييزًا دقيقًا بين «الخطأ المنطقي» و«الوهم المنطقي» أو العقلي أو الطبيعي». إذ من شأن الأول أن ينقشع ما أن يُدرك، وليس من شأن الثاني فعل ذلك، وإما هو يبقى حتى بعد أن يبين منشؤه. ذلك أن العقل الخالص هو مصدر الوهم الميتافيزيقي، وبه يعبر عن حاجة ميتافيزيقية مكينة راسخة. ثمة إذن للإنسان مطلب ميتافيزيقي. وبناء على هذه الحقيقة يتأسس مشروع كانط لنقد الميتافيزيقا هذه المرة تأسيسًا إيجابيًا. إذ ما كان هدف كانط الطعن على هذا

أن الباعث على تفلسفه والإحساس الديني عنده أمر واحد، بل إنك لو اجد أن الحاجة إلى الفلسفة عنده ضرب من الحاجة إلى الميتافيزيقا¹.

وما كانت دعوى «الحاجة إلى الميتافيزيقا» أو «الحاجة إلى المعتقد» - هذه «الرغبة في تملك أمر ثابت صلب» - إلا وتشهد على خواء وفراغ ووهن، وعلى حاجة إلى دعم وسند وعون. أكثر من هذا إنها منزع ما كان هو ليريد الخلق والإبداع، وإنما الحفاظ على العقائد والديانات والقناعات أراد. وإنها أمر إن كان له أن ينم عن شيء، فإنما هو نَمٌّ عن الإنهاك والجبرية وانقشاع الوهم والخوف من وهم جديد. وإنها لطلب احتماء. وإن لشأنها أن تشي عن غياب إرادة قوة². حسبك أن تمثل لهذا الوضع بشوبنهاور الذي ظن أنه يحارب العدمية، فإذا به يصير لسان العدم. فأنت تجده يمجّد الفن والحكمة وجمال الطبيعة والدين والأخلاق والعبقرية، وذلك لا لشيء إلا لظنه أنها معادية للحياة تواقه هي إلى العدم³.

في إعادته بناء مفهوم «الميتافيزيقا» يعتمد نيتشه، أولاً: على التنبيه إلى أن الميتافيزيقا تسكن في قلب اللغة. وهذه قناعة في الفلسفة القاريّة صارت متقاسمة بين نيتشه وهايدجر ودريدا وغيرهم. أكثر من هذا، صار يؤمن بها الفلاسفة الأنجلوسكسون ويردونها إلى نحور مبدعيها - لا سيما منهم هايدجر

1 Nietzsche, Friedrich, *Humain, trop humain, Un livre pour esprits libres*, traduit de l'allemand par Robert Rovini, Édition de Giorgio Colli et de Mazzino Montinari, Paris, Gallimard, Tome II, 1968 - 1981m p. 121.

2 _____, *Le gai savoir*, Édition de Giorgio Colli et de Mazzino Montinari, traduit de l'allemand par Pierre Klossowski, Collection Folio essais, Gallimard, 1991., p. 244-245.

3 _____, *Fragments posthumes*, (Œuvres philosophiques complètes, XIII), traduit de l'allemand par Pierre Klossowski et Henri-Alexis Baatsch, Édition de Giorgio Colli et de Mazzino Montinari, Collection Œuvres philosophiques complètes, Gallimard, 1976, p. 275.

«ميتافيزيقا الميتافيزيقا»؛ بمعنى نقد المعرفة القبلية ببيان مشروعيّتها وبيان مجال انطباقها وحدود هذا الانطباق. فلا غرابة أن يصف كانط كتابه «نقد العقل الخالص» بأنه كان كتاباً في «ميتافيزيقا الميتافيزيقا». وبهذا عمل كانط على إنزال الميتافيزيقا من السماء - المتعالي (ما يتعلق بالغيبي) - إلى الأرض - الترنسندنتالي (ما يتعلق بالقبلي) - معتبراً الإنسان كائنًا ميتافيزيقيا لا فحسب باعتبار أن قدره أن يفكر في موضوعات الميتافيزيقا الكلاسيكية الثلاثة (الله والنفس والعالم) بل ويحاول - محاولة غير مشروعة - إنتاج معرفة بها، وإنما بوسمه أيضاً الكائن الذي ليس يكتفي بإنتاج المعرفة بما من «عنديات» الأشياء، وإنما يضيف إليها ما هو من «عندياته» - أي ما هو قبلي - ومن ثمة كان هو كائنًا ميتافيزيقيا بلا مدافعة.

(ب)

إعادة بناء مبحث «الميتافيزيقا» في الفلسفة المعاصرة

نيتشه وهايدجر نموذجين

- 1 -

نيتشه وإعادة بناء مفهوم «الميتافيزيقا»

سلك نيتشه في نقده للميتافيزيقا مسلكاً مبايناً لذلك الذي سلكه «كانط». أكثر من هذا، هجم هو على «كانط» لا بوصفه ناقداً للميتافيزيقا، كما رأينا، وإنما بالضد من ذلك، بحكم أن الثورة الكانطية، إنْ هي حَقَّقْ أمرها، ظهرت أنها ما كانت إلا نصرة للدين على العقل وانقاداً للاهوت¹. والذي عند نيتشه جملة، أن ما من فيلسوف نظرت أنت في فكره - من أفلاطون إلى شوبنهاور - إلا وواجد

1 Nietzsche, Friedrich, *L'Antéchrist, suivi d'Ecce Homo*, traduit de l'allemand par Jean-Claude Hémery, Édition de Giorgio Colli et de Mazzino Montinari, Collection Folio essais, Paris, Gallimard, 1990, p. 21-22.

«تفكيراً»، فإن هناك «شيئاً ما» يفكر، إنما هو إرث لعادتنا النحوية المُنشِئَة التي تلزمننا إلزاماً غير واع بأن نفترض للفعل أنى كان شأنه ومهماً كان متعلقه فاعلاً¹. وإنه ليستحيل على الإنسان التخلص من هذه العدة الميتافيزيقية التي تستقر في مستكنات اللغة؛ إذ ما أن يحاول الاستغناء عن هذه العدة حتى يتوقف عن التفكير ذاته. والشيء نفسه ينطبق بالأحرى على الفلاسفة واستنادهم في أنظارهم إلى الإيمان بمفاهيم أساسية ومقولات عقلية تشكل يقينيات ميتافيزيقية لا خلاص منها ولا انفكاك عنها².

وإذن، الميتافيزيقا عالم وهي عالم من غير عالمنا. وهنا يظهر الجهد الأساسي في إعادة بناء مبحث «الميتافيزيقا» بالحفاظ على الدلالة القديمة وإلباسها لبوساً جديداً. والحق أن عالم الميتافيزيقا هذا الذي أنشأه الفلاسفة قام على أحكام قيمة ظنية: لئن هو كان قد قام على الثقة في العقل، فلم لا يصح الضد؛ أي عدم الثقة؟ ولئن هم قالوا: إن العالم الحق هو العالم المنطقي، فلماذا لا نقول بال ضد؛ أي أن العالم الحقيقي عالم لا منطقي؟ ولئن هم اعتبروا أن «الظاهر» و«التغير» و«التناقض» و«الصراع» أمور لا أخلاقية، ورغبوا في الولوج إلى عالم تفتقد فيه هذه الصفات، فلماذا لا نرى بال ضد أنها الصفات الإيجابية الوحيدة؟ ولئن هم أبدعوا عالماً متعالياً مفارقاً فيه تتحقق «الحرية الأخلاقية»، واعتبروا أن الجدل طريق الفضيلة، وأن الزمان والمكان مثاليين للاستدلال على الوحدة في جوهر الأشياء؛ وبالتالي الدليل على انتفاء الخطيئة والشر والنقص - ومنه استدلو على وجود الإله - فإن نيتشه يتساءل: وماذا لو هو ثبت أن الضد هو الصحيح؟³

1 Nietzsche, Friedrich, *La volonté de puissance*, p. 64.

2 Nietzsche, Friedrich, *Ceuvres complètes, Fragments posthumes* (Automne 1885 - Automne 1887), trad. de l'allemand par Julien Hervier, Édition de Giorgio Colli et de Mazzino Montinari, 392 Paris, Gallimard, 1979, p. 237.

3 Nietzsche, Friedrich, *Fragments posthumes*, p. 89.

ودريدا - وهكذا ما صرنا أمام التصور القديم للغة - الموروث من ديكرت - الذهاب إلى أن اللغة أداة بريئة لتمثيل الفكر، وإنما صارت اللغة أداة آثمة شأنها أن تُنتج الميتافيزيقا وأن تعيد إنتاجها. والحال أن عُدَّتْنا الميتافيزيقية المترسخة في أذهاننا هي اللغة ومقولاتها النحوية-الميتافيزيقية. لقد ترسبت الميتافيزيقا في العبارة حتى صارت بها قرينة، ولدرجة أنه صار التوقف عن التزود بعدة الميتافيزيقا اللغوية توقفاً عن التفكير ذاته. وإن المفاهيم الأساسية ومقولات العقل لتنتمي بالطبع إلى إمبراطورية اليقينيات الميتافيزيقية¹. ومن ثمة اعتقد الفلاسفة في العقل كما لو كان قطعة من العالم الميتافيزيقي ذاته. وما وُجد أشهر مثال للاستدلال به من مثال الكوجيطو Cogito. إن اللفظة مفردة والمعنى معقد؛ إذ ثمة في المفردة أمور ثلاثة: أولها: هناك «شيء» ما يفكر. وثانيها: أعتقد أني أنا الذي أفكر. وثالثها: حتى لو كانت المسألة الثانية غير يقينية، ما دامت هي مسألة اعتقاد، فإن الأولى تنهض بدورها على اعتقاد: «إن ثمة شيئاً يفكر»، يتضمن هو الآخر اعتقاداً بأن «التفكير» نشاط (فعل) يلزم أن تتصور له فاعلاً، وذلك حتى ولو كان هذا الفاعل الموهوم «شيئاً ما» مجهولاً غير معلوم. غير أن هذا الاعتقاد أساسه الاعتقاد في النحو - المتمثل في القول: لكل فعل فاعل - أي افتراض «أشياء» و«أفعال» من شأن هذه الأشياء أن تقوم بها². ولقد ذهب ديكرت ضحية وضعه «أنا» قبل «أفكر» في قوله: «أنا أفكر»، بينما «الفكر»، على التحقيق، هو ما يصنع هذه «الأنا» ويقذف بها، بل لربما كان الفكر هذا هو شرط إنشاء الذات والموضوع معاً والجوهر والمادة...³ فالقول: بما أن ثمة

1 Nietzsche, Friedrich, *La volonté de puissance*, tome, *Ceuvres complètes, Fragments posthumes* (Automne 1885 - Automne 1887), trad. de l'allemand par Julien Hervier, Édition de Giorgio Colli et de Mazzino Montinari, 392 Paris, Gallimard, 1979, p. 237.

2 Ibid, , P. 43.

3 Ibid, p. 61.

بهم أقدامهم فغلطوا. والحال أن ما كانت ثمة أخطاء ارتكبت. فليس شأن مفكري الميتافيزيقا ارتكاب أغاليط في استدلالاتهم وأخطاء في توجيه أنظارهم. ومن ثمة، فإنه كانت الإصابة دوماً حليفهم؛ أي أنهم فكروا بحسب ما اقتضاه النظر الميتافيزيقي. لكن كلهم أهملوا النظر في شأن «حقيقة الكينونة» وفي أمر «صلتها بالزمن». وليس العيب كامن فيهم، وإنما هم نظروا بما اقتضاه مصير تاريخ الكينونة في عهدهم. وإن لمن شأن مستبرئ للميتافيزيقيين - شأن هايدجر - أن يطلب براءة الميتافيزيقا ذاتها، بما هي مصير من مصائر تاريخ الكينونة. فهيئات أن يلتبس دحض أطاريحها أو تفنيد دعاويها. ومن جهة ثانية ما كان من ديدن الفكر الذي يريد «تجاوز الميتافيزيقا» أن يدحض. فهو لا يدحض أمراً. ففي مجال الفكر الأساسي والجوهري - شأن الأنظار الميتافيزيقية - النازع إلى الدحض كالاتي بالإحالة. وأتقن للدحوض أن تقوم وللتفنيدات أن تقع في مجال شأن الخصومة فيه بين المفكرين أن تشبه «خصومة عشاق»؟¹ فإذاً؛ لا يمكن «تجاوز الميتافيزيقا» بدحضها، ولا بالتخلي عنها وتركها مثلما يتخلى المرء عن رأي ما عاد يقنعه. فما الميتافيزيقا بالأمر الذي يتخلص المرء منه التخلص، وحتى إن هو فعل ذلك، ما تلبث الميتافيزيقا تعود منتحلة شتى الصيغ. حسبها أن تعود وقد تلبست حلة البينونة بين الكائن والكينونة². أكثر من هذا، ما كان من مستحيلات الأمور أن تعزز الميتافيزيقا سطوتها، في مستقبل الأيام مستقوية بلبوسها التقني العتيد مدججة به، وأن تتمكن بذلك من روح الفكر الذي يحاول تجاوزها فتلبس عليه وتسكنه³.

1 Heidegger, Martin, *Questions IV*, traduction de l'allemand par Jean Beaufret, Paris, Gallimard, 1990, p. 94.

2 _____, *Essais et conférences*, traduction de l'allemand par André Préau, Cher, Gallimard, 1958, p. 81-82.

3 _____, *Questions I et II*, traduction de l'allemand par Kostas Axelos, Paris, Gallimard, 1990, p.307.

هي ذي «فلسفة المواقف القصية» التي هدم بها نيتشه الميتافيزيقا من حيث هي إدانة لهذا العالم وإيمان بعالم وهمي مجرد مصنوع من المفاهيم التي تتأبى عن الصيرورة.

2. هايدجر وإعادة بناء مفهوم «الميتافيزيقا»

عادة ما عبر هايدجر عن مطلب الفصل مع الميتافيزيقا بمفهوم «التجاوز» Die Überwindung der Metaphysic ؛ يعني ما صار يعرف، في الأدبيات الفلسفية الحديثة، باسم «تجاوز الميتافيزيقا». غير أن «تجاوز الميتافيزيقا» يلزم أن يفهم بأحق الفهم. وما ذاك بالأمر الذي يحصل إلا بإتباع المبدأ القائل: لا مقايضة بين الفكر الميتافيزيقي والفكر الساعي إلى تجاوزه. ومن ثمة، فإنه لا إمكان للدحض أو الجدل أو التعالي... إذ من شأن كل صنوف التجاوز هذه أن ينتهي الفكر الميتافيزيقي إلى استيعابها فيه وضّمها إليه. كلا لا يمكن «تجاوز الميتافيزيقا» بمضاداتها Antimetaphysics ، لا ولا يمكن هو بقلبها Reversal of Metaphysics، ولا حتى يتأتى هو بالدفاع عنها والمنافحة... فهذه شأنها كلها أن تكون جزءاً من الميتافيزيقا، وأن تشكل حيلًا متمحّلة لتأكيد فعل نسيان الكينونة؛ أي أن تكون أداة طيعة في يد الميتافيزيقا ذاتها تخاثل بها وتناور¹. فقد تحصل، أن ما من سبيل إلى تجاوز الميتافيزيقا إلا واحد: «استكناه» سرها، و«القفز» عنها بمنأى.

لا يعني «تجاوز الميتافيزيقا»، بدءاً، «دحض الميتافيزيقا». فمن جهة أولى، ما من فكر عظيم، شأن الميتافيزيقا، إلا وكان هو عن مبدأ «الدحض» بمعزل. ذلك أن الدحض يفترض أن ثمة أخطاء ارتكبت، وأن مفكري الميتافيزيقا زلت

1 Heidegger, Martin, *Nietzsche*, traduction de l'allemand par Pierre Klossowski, Mayenne, Gallimard, 1989-1990, p. 308.

إذ ما هو نظر، من مركز الدائرة، وعما إذا هو كان قد استنفذ حقًا كل إمكانيات استدعاء بدء جديد¹.

وفضلاً عن هذا، فإن الناظر في مقالة هايدجر الموسومة باسم «تجاوز الميتافيزيقا» Die Überwindung der Metaphysic، لربما ذهبت به ملاحظته إلى أن البادئة Über تفيد معنى «العلو»؛ أي معنى تأسيس ضرب من «العلو على الميتافيزيقا» Over-metaphysics، أو قل: «ميتافيزيقا الميتافيزيقا»، أو بلغة الأقدمين: «ميتافيزيقا من الوضع الثاني». ذلك أن التمثل الميتافيزيقي للميتافيزيقا يبقى دون درك كنهها. وما كان من شأن «ميتافيزيقا الميتافيزيقا» أبداً أن تبلغ كنه الميتافيزيقا وتستوعبه². والحال أن ذاك أمر ما كان له أن يخطر أبداً على بال هايدجر. فليس من شأن الفكر عنده، أن يتجاوز الميتافيزيقا بالعلو عليها؛ أي بالذهاب إلى أعلى منها، علوًا لا يُستعلم أمره، نحو إنجازها أو تحقيقها، وإنما شأن الفكر بالضد من ذلك هو أن «ينزل» إلى أقرب القرب؛ أي إلى كينونته. ذاك القرب الذي ضل عنه الإنسان وزاغ وتاه، فكان أن خلّق هو بنفسه في أعالي الذاتية المطلقة؛ أي في دائرة الميتافيزيقا التي جعلت منه الإنسان الحيواني Homo Animalis، ونسي النزول إلى بساطة وجوده بما هو الإنسان الإنساني Homo Humanus؛ أي الكائن الذي من شأنه أن يبين عن الكينونة³.

والشيء بالشيء يذكر، فلا يعني «تجاوز الميتافيزيقا» ما رامه نيتشه من

وما يعني «تجاوز الميتافيزيقا»، تثنية، «الانتقال» أو «الجواز» من الفكر الميتافيزيقي إلى غيره واعتبار الميتافيزيقا أمراً مضى وانتهى. إنما الأمر بالضد، فما حدث أن هي بلغت الميتافيزيقا قمة سطوتها إلا في زمننا هذا؛ بحيث هي صارت الواقع المتحقق الذي يشهد عليه اعتبارنا للكائن ومعاملته بما هو الحق الواقع الوحيد¹. إنما الميتافيزيقا لم تُظهر لنا لحد الآن إلا صفحة بدايتها الأولى². وما عهد الميتافيزيقا المكتملة إلا على وشك أن يبدأ³. فكيف لنا أن نتحدث عن احتضار الميتافيزيقا؟ لربما طالت المدة من التاريخ التي يتطلبها لقاءها حتفها بأكثر مما استدعاه وجودها وتحققها! ولربما كان من شأنها أن تمتد القرون!⁴

وليس يتعلق الأمر عند الحديث عن «تجاوز الميتافيزيقا» تثليثاً، بتحقيق ضرب من «التجاوز الجدلي» أو «الرفع» الذي اشتهرت به الأدبيات الهيكلية. كلا؛ لا جدل في تاريخ الفلسفة، ولا تقدم جلياً تنفي فيه المذاهب المذاهب وتحفظها في الآن ذاته. وما فتى هايدجر يردد القول: لا تقدم في الفلسفة، وما كان من شأن تاريخ الفلسفة أن يشهد على التقدم. وبالتطبيق نقول: لا تقدم على الميتافيزيقا، وما كان من شأن «الفكر» - وهو الاسم الذي صار النظر الفلسفي يتسمى به عند هايدجر - أن يتجاوز الميتافيزيقا ويحفظها في الآن ذاته. ولئن هو صح القول جدلاً، إنه استنفذ النظر في كل ما أمكن النظر فيه داخل سياج الفلسفة، وأنه لا مساع للخروج عن دائرة الممكن الفلسفي إلى دائرة خارجية أخرى غير الفلسفة لا تُعلم لها معلومة ولا تُخبر، فإنه يصح التساؤل أيضاً عما إذا هو كان قد نظر،

1 Heidegger, Martin, *Kant et le problème de la métaphysique*, traduction de l'allemand par Walter Biemel et Alphonse de Waelhens, Cher, Gallimard, 1981, p. 339-340.

2 _____, *Questions I et II*, 1990, p.276.

3 _____, *Questions III et IV*, p.113.

1 Heidegger, Martin, *Essais et conférences*, p. 82.1.

2 Ibid, p. 88.

3 Ibid, p. 92.

4 Ibid, p. 81.

لبدء أعظم أن يقود نحو أمر أضال؟ أو لم ير هايدجر أن الانتماء غير النهائي الذي يحدث بين ربوع الأرض والسماء والناس والآلهة، إنما الشأن فيه أن «يزهر في المكان الفقير»، أو في المكان المستتر الذي لا عجعة فيه ولا ظهور؟¹.

قد تحصل مما تقدم، أن «تجاوز الميتافيزيقا» ليس يعني هدمها، ولا إنكارها، أو التكرار الدعي لها². وما دعاوى «معاداة الميتافيزيقا» و«قلب الميتافيزيقا»، لا ولا بالصد، «المنافحة عن الميتافيزيقا» أو «بعث الميتافيزيقا»، إلا دعاوى شكلت عاذرة تمحلت لكي تسمح بإهمال الكينونة وتركها ونسيانها؛ أي بتحقيق ما رامته الميتافيزيقا ذاتها. فسواء نحن عارضنا الميتافيزيقا على هذا النحو، أو دافعنا عنها ونافحنا، فإننا لا نخرج عن إطارها، إن لم نقل: إننا نخدمها أجل خدمة. فمعارضة الميتافيزيقا جزء منها؛ فبالأحرى مساندها³. وما دعوى «إنشاء ميتافيزيقا من الوضع الثاني» - «ميتافيزيقا الميتافيزيقا» أو «منطق الفلسفة» - إلا وشأنها أن تشهد على أنها جزء من الميتافيزيقا وحيلة لها. فهي إذ تدعي «العلو على الميتافيزيقا»، فإنها تسقط أسفل سافلهما. وكأننا بأصحاب هذه الدعوة يضيفون طابقيًا جديدًا إلى عمارة الميتافيزيقا⁴. فما كان «تجاوز الميتافيزيقا» ليتم بنقدها أو العلو عليها أو القفز، وإنما بدرك «كنه الميتافيزيقا المستتر»؛ بمعنى أن «تجاوز

«قلب الأفلاطونية»، وذلك بتحويل الأمور الحسية إلى عالم حق، والإزراء بالأمور الغيبية إلى مرتبة الوهم. فهذا مطلب يبقى سجين الميتافيزيقا، بل إن لمن شأنه أن يتماها معها، من حيث هو لا يحتسب، فيلتفت إلى الكائن الالتهفات بالكلية، ويطوح بالكينونة في غيابات النسيان الكلي¹؛ لا ولا المقصود بأمر «تجاوز الميتافيزيقا» تحقيق العلو الذي رامه نيتشه من «الإنسان» إلى «الإنسان الأعلى»، مثلاً، أو من «الإله» إلى «ديونيسوس». فما الإنسان الذي يُدَّكرُ به هايدجر ههنا - الساهر على الكينونة والشاهد على مرور آخر إله - بذاك الذي شأنه أن يعلو على الإنسان الأعلى Super-Superman، لا ولا شأن «الإله الأخير»، الذي قال هو به، بالإله الذي شأنه أن يعلو على ديونيسوس Super-Dionysos. إنما الأمر بالصد؛ لئن هو كان فكر نيتشه فكر قوة وعلو، فإن فكر هايدجر فكر اتضاع وافتقار. فهو الفكر الذي شأنه أن يتعلق بالأمر البسيط الصغير؛ هذه «الجرة»، مثلاً، أو ذاك «الكرسي»، أو تلك «العربة»، أو تلك «العبرة»². إنه فكر «فقر الكينونة» بما هي «المهواة» و«العدم» و«الصمت» - وكلها علامات تشهد على الافتقار. وحتى الإله الأخير، فهو عطاء للافتقار. وإن الافتقار لهو كنه الكينونة بما هي قملُك. وإن «إصباح» الفكر و«بدوه»، الذي شأنه أن يرفع الإنسان إلى حد مهواة الفكر ومفازاته، ما كان نتاج إغناء لمفهوم «الكينونة»، ولا كان هو نتيجة لإثراء أو استقواء، وإنما الأمر على الضد من ذلك: لئن هي كانت الكينونة هي ما من شأنه أن يهَبَ ويوجد، فإن هبتها ما كانت هي منة، وإنما هي هبة افتقار الفكر. وفي هذا الفقر غنى الكينونة الحقيقي³. أو ما قال هولدرلين: يمكن

1 Heidegger, Martin, *Approche de Hölderlin*, traduction de l'allemand par Henry Corbin, Michel Deguy, François Fédier et Jean Launay, Paris, Gallimard, 1973, p. 224-225.

2 _____, *Acheminement vers la parole*, traduction de l'allemand par Jean Beaufret, Wolfgang Brokmeier et François Fédier, Cher, Gallimard, 1981, p. 105.

3 _____, *Nietzsche*, p. 308.

4 _____, *Chemins qui ne mènent nulle part*, traduction revue et corrigée avec le concours de Jean Beaufret, François Fédier et François Vezin, Cher, Gallimard, 1986, P. 318; Heidegger, Martin, *Essais et conférences*, p. 91.

1 Heidegger, Martin, *Essais et conférences*, p. 91.

2 Ibid, p.217-218.

3 Greisch, Jean, *Bulletin de philosophie : La Gesamtausgabe de Heidegger* (1997-1998), P. 320.

محاولات «الانفلات من الميتافيزيقا»؛ شأن محاولتي كيركجارد ونيتشه، إنما هي ضرب من الميتافيزيقا الذي يقوم على منغلق الفكر. إنما أهمية نيتشه لربما كانت تتمثل في أنه أول من أدرك الميتافيزيقا بما هي بنية متكاملة¹. كل الفكر الغربي، من اليونان إلى نيتشه، فكر ميتافيزيقي بالضرورة. وما من عصر من عصور تاريخ الغرب إلا وتأسس على ميتافيزيقا مخصصة².

ذلك أن ما من قول عن الكائن في جملته، منذ بدء تاريخ الفكر إلى اليوم، إلا وهو قول ميتافيزيقي. وما من عصر إلا ونهض على أساس ميتافيزيقي، وذلك بما هو قام على علاقة معينة بالكائن في جملته. وما من إنسانية إلا وهي قامت على ميتافيزيقا مخصصة، وذلك بسبب اضطرارها إلى أن تشكل موقفًا معينًا من الكائن³. وبالجمل، إن من شأن الطريقة التي يتمثل بها الإنسان الأشياء أن تظل مدموغة بالميتافيزيقا، بل إنها لا تنهض إلا على أساس من عالم بنته الميتافيزيقا وأقامته⁴. فالميتافيزيقا إذن بنية شأنها أن تأخذ بالإنسان والفكر في بوتقتها.

والحال أن لهذه البنية تاريخًا، هو بالذات تاريخ انحجاب الكينونة ونسيانها، بل وتاريخ نسيان ذلك النسيان ذاته. ولهذا التاريخ وحدة: فهو يبدو متوالية من الحجوبات شأنها أن تزداد عتمة كلما مضينا إلى عصرنا هذا قدمًا. غير أن لهذا المسار الموحد محطات. وأول هذه المحطات حَدُّ قَلَمًا تنبه إليه المفكرون أو اعتُبر أو سُمِّيَ؛ نعني حدث «إقالة الفويزيس» - الطبيعة بمعناها اليوناني الأصيل - على نحو ما حدث عند متأخر الحضارة اليونانية. وثاني الحوادث

الميتافيزيقا» يفيد وضعها أمام حقيقتها؛ أي استسار أمرها واستكناها¹. وبعد هذا وذاك، إن الحديث المسترسل عن «نهاية الميتافيزيقا» لا يعني أن نعتقد، بسذاجة، أنه بدءًا من الآن ما عاد بإمكان أي إنسان أن يفكر تفكيرًا ميتافيزيقيًا، أو أن يحيا على نحو من النظر ميتافيزيقي، أو أن يبني نسقًا ميتافيزيقيًا، وأنه ما عاد بإمكان الإنسانية أن تحيا على أساس ميتافيزيقي²؛ إنما «نهاية الميتافيزيقا» قرار تاريخي بالختم واستذكار استشرافي بالبدء³.

هل يعني هذا استحالة وصف «تجاوز الميتافيزيقا» على وجه الإيجاب؟ كلا؛ فتجاوز الميتافيزيقا أمر يمكن أن يحدد إيجابًا. فإن نحن رمنا ذلك لاحظنا بدءًا، أن التجاوز مشروط بأمر أساسي: إن «تجاوز الميتافيزيقا» لا يعني تجاوز «مبحث مدرسي» اسمه «مبحث الميتافيزيقا»، وإنما هو تجاوز «وضع» أو «موقف تاريخي». كلا؛ ما كانت الميتافيزيقا بفرع من فروع المعرفة يتناول مجالًا محددًا من المجالات⁴. إنما لزمنا بدءًا، تقويض التصور السائد عن «الميتافيزيقا» بما هي مبحث بين مباحث⁵. لنذكر هنا أن كنه الميتافيزيقا يتمثل في كونها تفكيرًا في الكائن، ونسيان تفكير في الكينونة: مفكرها الكائن، والكينونة لا مفكرها. وبهذا فهي عدم للكينونة؛ أي عدمية حقة. وتجاوزها لا يتم إلا ببدء استذكار الكينونة المنسية. ثم إن الميتافيزيقا، لما هي لم تكن مبحثًا مخصصًا، فإنها «بنية فكر» مهمين. فهي تاريخ فكر الكينونة بما هو مصيرها. ولا مجال هنا لإقامة استثناءات باسم مدرسة ما غير ميتافيزيقية أو مفكر معاد للميتافيزيقا. فحتى

1 Heidegger, Martin, *Essais et conférences*, p. 90.

2 _____, *Nietzsche*, p. 161.

3 Ibid, p. 162

4 _____, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique* : Monde - finitude - solitude, traduction de l'allemand par Daniel Panis, Paris, Gallimard, 1992, p.26.

5 Ibid, p. 48.

1 Heidegger, Martin, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, p.73

2 _____, *Nietzsche*, p. 373.

3 _____, *Nietzsche*, p. 33.

4 _____, *Essais et conférences*, p. 84.

الذي ملأ الدنيا دوماً وشغل الناس: فالناس إنما تقتدر على فعل شيء ما بفضل الكائن. ولذلك، فهي تبحث عنه وتستغله، ولربما هي تقاسي منه وتعاني. وذلك كله شأنه أن يتم من غير ما حاجة إلى الكينونة. وإن «تجاوز الميتافيزيقا» ليعني أن نعود بالسؤال إلى الأصل؛ أي إلى أفق تأسيس «حقيقة الكينونة». ذاك هو السبيل الوحيد لإمكان «الانفلات من قبضة الميتافيزيقا»¹. وبالمثل، فإنه ما من سبيل إلى «تجاوز العدمية» إلا باستكناه كنهها بأحق الاستكناه. ذاك هو السبيل الوحيد الذي يمكن المرء من أن يترك العدمية من ورائه. وما كان هذا الاستكناه، إذ كان عودة إلى كنهها، بالعودة الزمنية إلى معيش قديم، وذلك بغاية إحيائه، وإما حد «الاستكناه» هنا النظر في محل النسيان ذاته؛ نعني «استكناه كنه الميتافيزيقا»². إذ منذ أن هي كانت الميتافيزيقا كانت عدمية؛ أي أنها كانت نظراً في الكائن وقد هجرته الكينونة. ولذلك، فإن كنه العدمية الحق ما كان هو فقد الكائن المعنى، وإما هو تخلي الكينونة عنه وهجره³. أخطر من هذا، إن ما ينجلي هو كنه العدمية الشبيهي، وذلك بما هو أفاد، إفادة خاطئة، فقد الكائن المعنى، فيكون أن يلجأ الإنسان إلى محاربة هذا الفقد وذلك بإكساب الأشياء معاني ميتافيزيقية! وفي ذلك غاية التلبس، فمتى هي استقامت محاربة العدمية بالعدمية ذاتها؟!

«محاولة ألا نفكر بضرب من التفكير ميتافيزيقي»⁴ - ذاك هو مشروع هايدجر. غير أنه المشروع الذي أقر صاحبه بأنه ما استطاع أبداً التخلص من الميتافيزيقا تخلصاً نهائياً. وهو مشروع اعترف بأنه توسل بدءاً، إلى سند

الجسام في تاريخ الميتافيزيقا حادث طرأ في العصور الوسطى، وتعلق بظهور مفهوم «الخلق». فحتى لو اعتبر الوسطيون أن الكائن المصنوع خرج من يد الصانع الخالق الذي له وحده حق الخلق من عدم Creatio ex nihilo، فإن هذا المفهوم عن كينونة الكائن هو الذي مهد لوضع هذه الكينونة بيد الإنسان، على نحو ما آل الأمر إليه على عهد الحداثة. أنها حدث الحادث الثالث في تاريخ الميتافيزيقا؛ نعني ذهاب العصور الحديثة بفهم الكينونة مذهباً قصياً، وذلك بجعلها الكائن صنعة للإنسان Gemächte. مقابل هذا التاريخ ومحطاته، كان نيتشه أول من كشف كنه الميتافيزيقا؛ نعني بهذا الكنه: «العدمية». لكنه ما علم كيف يشخص هو أصل الداء، ولا هو درى كيف يصف الدواء. لنقل إذن: إن الميتافيزيقا هي فكر الغرب الممتد من أفلاطون إلى نيتشه - المفتتح والمختتم - وأنه ما كان من سبيل لتجاوزها إلا بعد أن هو تم كمالها وقمامها. وحتى ألد أعداء الميتافيزيقا، عدهم هايدجر متافيزيقيين. فلقد تحدث المرار العديدة عن «ميتافيزيقا نيتشه»، وذلك مثلما هو تحدث عن «ميتافيزيقا ماركس»¹. هذا ناهيك عن حديثه عن «ميتافيزيقا فرويد»² وحتى لئن هو تبين له أن نيتشه وكيركجارد أحداً «فكراً آخر» غير «التفلسف الميتافيزيقي» - فكر ما حان بعد وقت تسميته³ - فإنه لطالما شكك في إمكان كونهما تجاوزا الميتافيزيقا. وحده هولدرلين تحسس ولم ينظر، وحام ولم يحقق.

والحق أن «تجاوز الميتافيزيقا» لهو العفو عن السؤال عن «الكائن»، واستئناف سؤال البدء المنسي؛ نعني سؤال «الكينونة». ذلك أن الكائن هو

1 Heidegger, Martin, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p.131.

2 _____, *Questions I et II*, 1990, p. 246-247.

3 _____, *Nietzsche*, p. 285.

4 _____, Eugen Fink, *Héraclite: Séminaire du semestre d'hiver 1966-1967*, traduction de l'allemand par Jean Launay et Patrick Lévy, Paris, Gallimard, 1973, P. 107-108.

1 Heidegger, Martin, *Questions III et IV*, p.481-482.

2 Greisch, Jean, *Bulletin de philosophie : Etudes heideggériennes*, p. 600.

3 _____, *La phénoménologie de l'esprit de Hegel*, traduction de l'allemand par Emmanuel Martineau, Paris, Gallimard, 1984, p.44.

الأمر في كتاب الكينونة والزمن (ما قبل المنعطف)، وإنما بالضد سعى هو، هذه المرة إلى تأسيس الإنسان نفسه بدءاً من الكينونة (ما بعد المنعطف)¹.

الحق أن ما كان من شأن «تجاوز الميتافيزيقا» أن يتم إلا عند مختتمها. ومختتمها الذي لا يعني البلوغ بها أبلغ المراتب، يبين عنه أنها استثمرت كل الإمكانيات التي كانت بحوزتها². لقد انتهت إلى أن هي أبرزت «قوة الكائن وسطوته»، فألت إلى عهد هيمنته وبسطه سيادته بلا منازع، وكان أن ظهرت حقيقتها بما هي «إرادة قوة»³. وإن «الاكتمال» لا يعني هنا «إضافة» آخر جزء منقوص إلى صرح الميتافيزيقا العتيد، لا ولا هو يفيد «ملء» ثغرة كانت قائمة، وإنما يفيد «تفتق» الكائن حد «عربدته»، وبلوغه أعلى إمكانات قوته. فالاكتمال، بهذا المعنى، إنما هو أفاد إفادة جديدة وإنجازاً مستحدثاً⁴. وإن «ثورة» الكائن و«تمرده» و«هيمنته» و«بسطه سلطته» لم يعد يترك من مجال للمواقف الميتافيزيقية إلا مجال مده بالأدوات التي من شأنها أن تسمح له بتغيير وجه العالم - ذاك هو على التحقيق معنى «نهاية الميتافيزيقا».

تلك كانت ما سميناه «مغامرة مبحث الميتافيزيقا». وقد قادتنا من الفكر الفلسفي القديم إلى الوسيط بالحديث، وما توقفت هي إلا عند الفكر الفلسفي المعاصر. وذاك لعمرنا قد يكون أفضل مدخل إلى كشف مغامرات تطور مباحث الفلسفة في الفترتين الحديثة والمعاصرة. وهو ما عليه مدار الفصل القادم.

1 Greisch, Jean, *Etudes heideggeriennes: Les « contributions à la philosophie (à partir de l'ER-EIGNIS) de Martin Heidegger*», revue des sciences philosophiques et théologiques, 1989, p. 616.

2 Heidegger, Martin, *Questions III et IV*, p. 284; Voir aussi Heidegger, Martin, *Essais et conférences*, p.96.

3 _____, *Questions III et IV*, pp, 287-301.

4 _____, *Nietzsche*, p. 373.

الميتافيزيقا ذاتها، وأنها ما كان منها إلا أن تعمل على إعاقة مشيته¹. ولطالما أقر هايدجر بأن محاولاته تجاوز الميتافيزيقا انكسرت الانكسارات الكثيرة. ومثلت أول هذه الانكسارات في كون مفهوم «الكينونة» ذاته - الذي عليه مدار فكر هايدجر - «مفهوماً ميتافيزيقياً». ولذلك، فإنه عادة ما كنت أنت تجده يتحاشى استعمال هذا اللفظ ما أمكن، ويكني عنه الكناية كلها. كذا حدث في محاضراته عن «الشيء»، وعن «السكن والبناء»². أكثر من هذا، إنك لو اجد خشية هايدجر من أن يتوسل لسان الميتافيزيقا، ولعائر على قلق عبارة كتاب الكينونة والزمن التي أرادت الكلام غير الميتافيزيقي بلسان الميتافيزيقي، وذلك حتى وإن هي توسلت توليد ألفاظ جديدة. أو لم يذهب هايدجر إلى حد الاعتراف: «إن شأن لغاتنا الغريبة، كل بحسب وسعها، أنها لغات الفكر الميتافيزيقي»؟³ أو لم يذهب هو نفسه إلى حد اعتبار تجربته الجديدة والجوهرية في الكينونة «ميتافيزيقا أخرى»، أو «ميتافيزيقا بديلة»؟⁴ تلك عقدة لسان هايدجر التي لربما هو كان هولدرلين الوحيد الذي اقتدر على حلها، بحسب عبارة تلميذه وصديقه جادامير. فبالإفادة من هذا الشاعر المفكر، اكتشف هايدجر عدم جدوى نحت كلمات جديدة، على نحو ما فعل في مؤلف الكينونة والزمن، وبالتالي اقتنع هو بضرورة العودة إلى البساطة التي تطبع كنه اللغة⁵. ذاك هو أساس المنعطف الذي بدءاً منه تخلى هايدجر عن فكرة تأسيس الكائن بدءاً من الإنسان، كما كان عليه

1 Heidegger, Martin, *Nietzsche*, p. 318.

2 _____, *Colloque sur la dialectique*, revue : Philosophie, 2001, p. 10.

3 _____, *Questions III et IV*, p. 307.

4 _____, *Approche de Hölderlin*, traduction de l'allemand par Henry Corbin, Michel Deguy, François Fédier et Jean Launay, Paris, Gallimard, 1973, p.182.

5 _____, *Questions III et IV*, p. 435.



صناعة مباحث الفلسفة
في العصر الحديث



أ - المعرفة التاريخية:

وعنده أن المعرفة التاريخية هي المعرفة بالأشياء الكائنة والحادثة؛ وذلك سواء أحدثت هي في العالم المادي أم طرأت في عالم الجواهر الروحية. والأمثلة التي يسوقها عن المعرفة التاريخية هي: معرفة الإنسان بأن الشمس تشرق صباحًا وتغيب مساءً، ومعرفته أن براعم الأشجار تنفتح عند بداية فصل الخريف، ومعرفته أن استمرار الحيوان يكون بالتناسل. فهذه كلها الشأن فيها أنها معرفة تاريخية؛ أي معرفة بما يحدث.

ب - المعرفة الفلسفية:

والذي عنده أن هذه المعرفة هي المعرفة بعلة الأشياء الكائنة أو الحادثة. مثال ذلك: معرفتنا أن الرغبة في موضوع معين إنما منشؤها إدراك هذا الموضوع؛ نظير أن تشتهي النفس أكلة لأن رائجتها تتوضع.

ج - المعرفة الرياضية:

وحَدُّها أنها المعرفة بكم الأشياء. وذلك مثيل أن نَعْلَم درجة حرارة الشمس عند منتصف النهار صيفًا، بالمقارنة مع درجتها شتاء.

والذي عند كرسيتيان وولف أن التكامل - لا التنافر - هو الذي من شأنه أن يحكم الصلة بين معارف الإنسان الثلاث: إذ من أمر المعرفة بالواقعة عارية - المعرفة التاريخية - أن تكون هي الأساس الذي تنهض عليه المعرفة بعلة الأشياء - المعرفة الفلسفية - ومن أمر المعرفة بكم الأشياء أنها هي ما يجعل من المعرفة الفلسفية معرفة يقينية.

الفصل الثالث

صناعة مباحث الفلسفة في العصر الحديث

1. صناعة وولف للمعارف بعامة وللمعارف الفلسفية بخاصة

توسعت مباحث الفلسفة في العصر الحديث توسعًا، وأنشأ الفلاسفة ومؤرخو الفلسفة صناعات عديدة ضموا فيها إلى المباحث القديمة مباحث جديدة وصنفوها. على أن هذه الصناعات وردت - في الأغلب الأعم - في ثنايا كتبهم وتضاعفها، وقلما استقل كتاب واحد بها. ومن هنا تأتي أهمية كتاب الفيلسوف المحدث شيخ كانط كرسيتيان وولف (1697 - 1757) الذي أفرد لمسألة صناعة مباحث الفلسفة كتابًا سماه «القول التمهيدي في الفلسفة بعامة» (1728). وقد سلك فيه المسالك التالية:

1. تقسيم مباحث المعارف الإنسانية بعامة:

لما كانت مباحث الفلسفة تشكل جزءًا من المعرفة الإنسانية بعامة، فقد انبرى كرسيتيان وولف، بداية، إلى تقسيم مباحث المعرفة التي تحصلت ولا زالت تتحصل للإنسانية بعامة. وهكذا وجد أن هذه المباحث تندرج في ثلاثة أقسام:

الفلسفة الذي يهتم بالنفس علم النفس. وبهذا يتبين أن علم النفس إنما هو دراسة الأشياء التي تكون ممكنة بفعل وجود أنفس البشر».

ويحدد علم الطبيعة باعتباره: «القسم من الفلسفة الذي يهتم بالأجسام [...]»، ويضيف قائلاً: «ولهذه الحيثية أعرف علم الطبيعة بكونه علم الأشياء التي تكون ممكنة بفعل من الأجسام»؛ وذلك شأن الحركة مثلاً، فلا علم طبيعي بحركة ما لم تكن الأجسام ممكنة الوجود، بل وموجودة بالفعل».

ويلحق وولف بهذه الأقسام الثلاثة علم المنطق والفلسفة العملية.

وعنده أن أساس هذه القسمة يكمن في أن للنفس ملكة مزدوجة: ملكة المعرفة وملكة الرغبة [الاشتهاء]. وليس يبعد أن تخطأ الملكتان معاً في تعيين بُغيتهما؛ فتتحرف الأولى إلى نشدان الخطأ بدل طلب الحقيقة، وتتحرف الثانية إلى ابتغاء الشر بالبدل من تَطَلُّبِ الخير. وعنده أن المنطق هو: «القسم من الفلسفة الذي يعلمنا كيف نُعمل ملكة المعرفة بغاية التعرف على الحقيقة وتجنب الغلط [...] فهو إذن العلم الذي يوجّه ملكة المعرفة في إطار سعيها إلى الحقيقة». وأما الفلسفة العملية فهي: «ذلك القسم من الفلسفة الذي من شأنه أن يعلمنا استعمال ملكة الرغبة بغاية اجتناب الخير واجتناب الشر [...] ومن ثمة كانت الفلسفة العملية هي العلم الذي يوجّه ملكة الرغبة بغاية نشدان الخير وتفادي الشر».

والحال أن الفلسفة العملية تضم بعامة علمين جوهرين: «الإيثقا» و«البوليتيكا» (الأخلاق والسياسة). وأساس التمييز بينهما أن الإنسان يمكن أن يعتبر بحسب جهتين من الاعتبار: إما من جهة كونه إنساناً، أو من جهة كونه

2. تقسيم مباحث الفلسفة:

ثم ينبري كرستيان وولف إلى قصر الاعتبار على مباحث المعرفة الفلسفية دون سائر المعارف الأخرى. ويسمي «مباحث الفلسفة» باسم «أقسام الفلسفة». وهو يقسم مباحث الفلسفة على أطوار بعد أن ينبري إلى تحديد أمور ثلاثة: تُرى، ما الفلسفة؟ وما دورها؟ وما غايتها؟

فأما الفلسفة، فهي عنده: «العلم بالأمور الممكنة من حيث هي ما يمكن أن يكون». وأما دورها، فهو تحليل لماذا يمكن للأمور الممكنة أن تفعل. وأكثر من هذا، من شأن الفلسفة أن تعلل لِمَ يحدث هذا الأمر الذي حدث بدل أن يحدث غيره. مثال ذلك: ما العلة التي تجعل شخصاً إذ يرغب في شخص آخر ينتهي الأمر إما إلى أن يعشقه العشق أو إلى أن يمقته المقت؟

وأما غاية الفلسفة فهي تحقيق اليقين للإنسان.

ويحدد وولف أساس تقسيمه لمباحث الفلسفة بناء على تمييزه بين ثلاثة أصناف من الموجودات: الله والأنفس والأجسام. وتأسيساً عليه تتميز، أول ما تتميز، ثلاثة أقسام فلسفية يختص كل واحد، بالتبع، بدراسة موجود من هذه الموجودات الثلاثة: اللاهوت الطبيعي (= دراسة الله)، وعلم النفس (= دراسة الأنفس)، وعلم الطبيعة (= دراسة الأجسام).

يعرّف وولف «اللاهوت الطبيعي» بقوله: «يسمى القسم من الفلسفة الذي يختص بدراسة الله باسم اللاهوت الطبيعي. ولهذا السبب يمكن أن نعرّف اللاهوت الطبيعي بكونه علم [الأشياء] التي نعلم أنها ممكنة بأثر من الله».

ويعرّف علم النفس بالقول التاي: «درجتُ على أن أسمى القسم من

وأخيراً، يضيف وولف إلى كل هذه المباحث الفلسفية مبحث «الأنطولوجيا». وهي: «ذلك القسم من الفلسفة الذي يهتم بالموجود بعامة من حيث ما هو موجود».

2. صنافه باومغارتن لمباحث «الفلسفة العضوية»

يعد الفيلسوف الألماني ألكسندر جوتليب باومغارتن (1714 - 1762) أحد أنجب تلامذة كرسيان وولف، وأحد أهم المستدركين عليه في صنفه لمباحث الفلسفة بمبحث جديدة هو مبحث الجماليات.

ينطلق ألكسندر جوتليب باومغارتن من ذكر وضع ما كان يعده «الفلسفة النسقية» - التي يسميها «فلسفة الأورغانون [الفلسفة العضوية]» - في عصره. ذلك أنه عادة ما كان يتم اعتبار «الأورغانون» و«المنطق» وكأنهما مترادفين؛ بحيث كان يشمل «مبحث المنطق» «مباحث الفلسفة» برمتها. لكن باومغارتن يبدأ بالتمييز بينهما، حتى وإن كان يقر بأن «الفلسفة العضوية» يمكن أن تسمى «منطقاً» لكن بالمعنى الواسع الفضفاض.

والذي ينتهي إليه باومغارتن، أن على «الفلسفة العضوية» أن تكون هي «علم تجويد الحكم»، بينما ينبغي أن يقتصر «المنطق»، الذي هو القسم الأنبل من «الفلسفة العضوية»، وبحسب ما دل عليه اسمه، وبحسب ما يتفق عليه أغلب أساتذة المنطق، على بيان الطريق نحو المعرفة بالحقائق معرفة واضحة؛ بحيث أن خلل المنطق يكمن في الاقتصار على الفهم والعقل بمعنييهما الضيقين. والحال أن النفس البشرية تملك العديد من الملكات التي تخدم المعرفة غير تلك التي يمكن عزوها إلى الفهم وإلى العقل وحدهما ...

مواطناً، أو لنقل: إما باعتباره يحيا في مجتمع الجنس البشري [وهو ما يسميه وولف «حالة الطبيعة»]، أو باعتباره يحيا في المجتمع المدني [الجماعة المنظمة]. فإذا ما نحن اعتبرناه بحسب الاعتبار الأول، ألفينا أنفسنا أمام «الإثيقا»، وإذا ما نحن عددناه بحسب الاعتبار الثاني وجدنا أنفسنا أمام «البوليتيقا». وحدّ الأخلاق أنها: «القسم من الفلسفة الذي يُعتبر بوفقه الإنسان بحسبانه يحيا في حالة الطبيعة؛ أي في مجتمع الجنس البشري [...] ولهذا نُعرّف الأخلاق بكونها العلم الذي يوجه الأفعال الحرة في حالة الطبيعة؛ أي باعتبار أن الإنسان مرتهن إلى سلطانه الخاص على نفسه وليس مناطاً بأية سلطة خارجية كائنة ما كانت». أما حد «السياسة» فهي أنها: «القسم من الفلسفة الذي يُعتبر بحسبه الإنسان وهو يحيا داخل الدولة؛ أي في حالة المجتمع [...] وهكذا، فإن السياسة هي العلم الذي يوجّه الأفعال الحرة في مجتمع مدني؛ أي في دولة معينة».

على أن كرسيتان وولف يفاجئنا حين يضع ما يسميه مباحث «الفلسفة العملية الكونية» حاكمة على الفلسفة العملية ومقومة لها. وما هذه «الفلسفة العملية الكونية» - التي ينبغي تمييزها عن «الفلسفة العملية» - سوى: «ذاك القسم من الفلسفة الذي يعلّمنا النظرية والممارسة العامة للفلسفة العملية». ويضع ضمن علوم هذه «الفلسفة العملية الكونية»: التكنولوجيا. وهي «فلسفة الصنائع» عنده: «التكنولوجيا هي علم الصنائع والفنون والأعمال الصناعية والفنية، أو قل إن أنت أحببت: هي علم الأشياء التي ينجزها الناس باعتبارها ما تنتجه أعضاء البدن، لا سيما منه اليدان». وذلك شأن الفلاحة والمعمار. كما يضع ضمنها «فلسفة الفنون الحرة»؛ وذلك شأن النحو الفلسفي والخطابة الفلسفية والشعرية الفلسفية.

3. صانعة كانط لأسئلة الفلسفة

يعد الفيلسوف الألماني إمانويل كانط (1724 - 1804) تلميذًا لباومغارتن ولولوف معًا. على أنه كان التلميذ النجيب الذي تفوق على أستاذه كافة. وقد عرض إلى مسألة مباحث الفلسفة من خلال حديثه، في مدخل كتابه «المنطق» - وهو الكتاب الأقل شهرة من بين مجمل تصانيفه؛ لا سيما منها النقود الثلاثة - عن الأسئلة الكبرى التي تضعها الفلسفة على عاتقها. قال الرجل:

يتعين مجال الفلسفة من خلال الأسئلة التالية:

- 1 - ما الذي يمكنني أن أعرفه؟
- 2 - ما الذي يمكنني أن أفعله؟
- 3 - ما الذي يجوز لي أن آمله؟
- 4 - ما الإنسان؟

عن السؤال الأول تجيب الميتافيزيقا، وعن الثاني تجيب الأخلاق، وعن الثالث يجيب الدين، وعن الرابع الأنثربولوجيا. لكن، في العمق يمكن رد الكل إلى الأنثربولوجيا؛ لأن الأسئلة الثلاثة الأولى تتعلق بالسؤال الأخير وترتد إليه.

ذلك أنه من غير معارف، ليس بمكنة المرء أن يصير فيلسوفًا. على أن المعارف وحدها لا تكفي لجعل المرء فيلسوفًا، ما لم يُضاف إليها تناغم ملائم لكل المعارف ولكل المهارات وقد صُمّت هي إلى درك توافقها مع الأهداف الأعلى شأنًا للعقل البشري.

وعلى وجه الإجمال، ليس يمكن لأي كان أن يتسمى فيلسوفًا ما لم يكن بمكنته أن يتفلسف. على أن المرء ما كان ليتعلم التفلسف اللهم إلا بالمراس

يبدو إذن أن المنطق يَعِدُ بأكثر مما ينجز، وذلك عندما يلتزم بتجويد معرفتنا بعامة، بينما هو لا ينشغل إلا بالمعرفة المتميزة الواضحة البديّة وبالسبيل الذي يقود إليها. وباختصار، ثمة باحات معرفة لا يستغرقها المنطق؛ ما دام أن شغله الشاغل ينصب على البحث في المعرفة المتميزة، وما دام أن ثمة باحات أخرى لمعارف غير متميزة. وإذن، حقيقة المنطق أنه علم معرفة الفهم أو المعرفة المتميزة، بينما يستثني من علمه المعرفة الحسية عندما لا ترقى إلى أن تكون متميزة بالمعنى الدقيق لهذا الوصف ... والحق أن هذه المعرفة، التي تخرج عن نطاق المنطق، تشكل مجال علم خاص - هو العلم الذي يطلق عليه باومغارتن إسم «الإستيقا»¹. وموضوع «الجماليات» هو العناية بالخبرة الحسية في تعددها وتنوعها وشدتها وضعفها².

وهكذا، تتسع دائرة الفلسفة العضوية لكي تشمل عند باومغارتن علم المعرفة الحسية. وتقع ضمن نطاقها «الإستيقا»، وغايتها أن ترقى بالمعرفة الحسية إلى إدراك الكمال. وهي تضم بدورها: فن الانتباه، وفن التجريد، وفن الحس (الإستيقا الأمبريقية [=الاختبارية])، وفن التخيل، وفن التفكير برهافة ودقة، وفن التفكير بتمييز، وفن التذكر، وفن الابتداع (أو الميثولوجيا الفلسفية) الذي يضم «الميثولوجيا اللاهوتية» وفن الافتتاح والفن الدرامي بما فيه الكوميديا والتراجيديا فضلًا عن الفن الملحمي للشعر البطولي، وفن الحكم أو «النقد الإستيقائي»، وفن التنبؤ والاستشعار الذي يضم في طيه فن تحديد أو تعيين الأشياء ومعرفتها بالعلامات (إستيقا التعيين: السميوطيقية والسميولوجية والرمزية) ...

1 Baumgarten, Alexander, *Esthétique*, traduit de l'allemand par Jean- Yves Prachère, Paris, l'Herne, 1988, p. 327.

2 Ibid, p. 40.

امتزج به قدر لا يستهان به من المَخيلة. على أنه قد يحدث في بعض المرات أن يسقط البعض في ضلال بُغض العقل: وهم أولئك الذي طفقوا في ممارسة العلم بحماس شديد ونجاح كبير، لكنهم ما وجدوا في معرفتهم أي رضا كائنًا ما كان. على أن الفلسفة هي العلم الوحيد الذي يعرف كيف يجلب إلينا هذا الرضا الحميمي؛ وذلك لأنها تنضوي، إن هي ساغت العبارة على الدائرة العلمية بأكملها، وهي التي تكسب العلوم في النهاية النظام وتكسبه التنظيم».

وإذ اطلعنا على فصول من تصانيف مباحث الفلسفة في العصر الحديث، دعنا نتعرف على أحد هذه المباحث التي نشأت في العصر الحديث - والتي قلما تم الالتفات إليها.

والدربة والاستعمال الذي يكون من شأنه أن يُعمل به وفيه عقله من تلقاء نفسه .

وكيف يمكن للفلسفة أن يقال عنها إن لمن شأنها أن تُتعلَّم هي التعلم؟ في مضمار الفلسفة ما من فيلسوف إلا ويشيّد عمله الفلسفي، إن ساغ هذا التعبير، على أنقاض عمل آخر. على أن لا واحد من هذه الأعمال أفلح في أن يسمي العمل الذي من شأن سائر أجزائه أن تُنقض هي النقض. ومن هنا، يأتي الاعتقاد أن المرء ما كان يمكنه أن يتعلم الفلسفة حقًا التعلم؛ لأن الفلسفة ما وُجدت بعد. وحتى على فرض أن فلسفة معينة قد قامت بالفعل، فلا أحد ممن سوف يتعلموها يمكن أن يقال عن الواحد منهم إنه فيلسوف؛ لأن المعرفة التي يكون قد حصلها عنها تبقى ذاتيًا معرفة تاريخية.

والأمر على خلاف ذلك حين يتعلق بالرياضيات. فهذا العلم يمكن، إلى حد معين، أن يُتعلَّم التعلم؛ وذلك لأن ههنا تكون الحجج من البداهة بمكان بحيث يمكن لأي امرئ أن يقتنع بها من تلقاء نفسه؛ زد على ذلك أنه بفضل بداهتها، يمكن عدّها علمًا (مذهبًا) يقينيًا وثابتًا. من شأن من رام أن يتعلم التفلسف أن يلزمه، بالضد من هذا، أن يعتبر أنساق الفلسفة، وذلك بأن يخالها فحسب تاريخًا أعد لاستعمال العقل وموضوعات تمرين لموهبته الفلسفية. وذلك لأنه لا تكون للعلم من قيمة جوانية اللهم إلا بوسمه أداة تتوسّلها الحكمة. لكن، وفق هذا الاعتبار، يُعد العلم من الضرورة له بمكان بحيث يمكن القول إن الحكمة بلا علم إنما هي مجرد أرسومة نرسمها تطلّعًا إلى كمال لن ندركه أبد الدهر.

من شأن من يكره العلم، لكن بقدر ما يتعلق هو بالحكمة، أن يدعى «باغض العقل». وبغض العقل عادة ما ينشأ عن نقص في المعرفة العلمية وقد



نموذج أول لمبحث فلسفي حديث (فلسفة التاريخ)



الفصل الرابع

نموذج أول لمبحث فلسفي حديث

(فلسفة التاريخ)

مقدمة في فلسفة التاريخ ونماذج من فلسفات التاريخ

(I)

مقدمة في فلسفة التاريخ

لما رفع الفيلسوف الألماني المعاصر أودو ماركفارد (1928 - 2015)، في الستينيات من القرن الماضي، شعار: «وداعاً لفلسفة التاريخ»، ذاهباً إلى أنه: «ما كانت فلسفة التاريخ فرعاً أبدياً من الفلسفة، وإنما هي - في ما يتعلق بإنشائها وميلادها وسيرة حياتها - ظاهرة لها تاريخ»، وأنه مثلما أمكن الحديث عن ميلادها في القرن الثامن عشر، يمكن الحديث أيضاً - حسب ما ذهب إليه أودو ماركفارد - عن «موتها» في العشرية الأولى من النصف الثاني من القرن العشرين، لم يكن يدور آنذاك بخلده أن لا مبحث من مباحث الفلسفة يموت - وفلسفة التاريخ لا تشكل بهذا الصدد استثناء - وأنه عادة ما ينتهي هذا المبحث إلى أن ينتقم من حفاري قبره.

وبالفعل، شهد الربع الأخير من القرن الماضي عودة قوية إلى مبحث فلسفة التاريخ نقلت أصداءها الصحافة العالمية، وذلك من خلال الأطروحة

الذائعة الصيت عن «نهاية التاريخ»، والتي يقف خلف ستارها - فيما وراء مجدد الدعوى فرانسيس فوكوياما صاحب كتاب: «نهاية التاريخ وآخر إنسان»، ومحبيها ألكسندر كوجيف صاحب الكتاب الشهير: «مدخل إلى قراءة هيجل» - صاحب الدعوى الأصلي والموحي بها الفيلسوف الألماني فلهلم فريدريش هيجل صاحب كتاب محاضرات في فلسفة التاريخ.

والحال أن مدار «فلسفة التاريخ» إنما هو على «معنى» و«وجهة» - Sens - التاريخ. والمفكرون بهذا الصدد - في أمر معنى التاريخ ووجهته - على مذهبين متعارضين: «مُثبتة» للمعنى والوجهة، و«نافية» لها. من «نافية» - أو «النفاة» - ما أورده الكاتب المسرحي الإنجليزي الشهير على لسان بطله ماكبث: «ما التاريخ إلا قصة يرويها مخبول، وقد ملئت بالضجيج والجنون، ولا تعني شيئاً على الإطلاق». وهو الأمر الذي وجد له صدى في قول الفيلسوف الألماني شوبنهاور: «ينبغي أن يكون شعار التاريخ هو: «نأخذ الشيء نفسه ونعيده الإعادة بطريقة أخرى» Eadem sed aliter (على خلاف مذهب هيجل الذي يرى أن التاريخ لا يعيد نفسه، ولا يقدم دروساً إلينا). ذلك أن من شأن من طالع [أعمال المؤرخ اليوناني] هيرودوت أن يكون قد درس التاريخ بما يكفي لكي يكون هو فكرة فلسفية عنه؛ وذلك لأنه سوف يعثر فيه مسبقاً على كل ما يؤسس التاريخ اللاحق للعالم: هيجانات الجنس البشري وأفعاله وآلامه...» وأما الذين من الفلاسفة أثبتوا أن للتاريخ «مبنى» و«معنى» فإنهم الذين من أنشأ على الحقيقة فلسفة التاريخ - فيكو وفولتير وهردر وليسنغ وكانط وهيجل وغيرهم كثير. ولعل هذا هو ما يوحد أنظارهم، وفيما عدا ذلك فهم مختلفون.

فقد تحقق أن من شأن «فلسفة التاريخ» أن تضفي على التاريخ «معنى»، وأن تستنبط له «مبنى»، وأن تحدد له «وجهة». لكن ما كل نظر في التاريخ بفلسفة

وإذا لم تكن فلسفة التاريخ هي هذه، فماذا عساها أن تكون إذن؟ إن من شأن الجواب عن هذا السؤال أن يكون بدوره جوابًا تاريخيًا.

يجمع المهتمون بفلسفة التاريخ على أن فلسفة التاريخ إنما هي البنت الشرعية لعصر الأنوار. قال أودو ماركفارد: «إن فلسفة التاريخ هي منتوج عصر الأنوار». إذ ارتبطت هي بفكرة تحرير الإنسان التحرر التدريجي من كل ما كان يسحقه: الدين المسيحي، السلطة الاستبدادية، العوائد الرثة، التقاليد البالية... وقد انعكس هذا الاستقلال الذاتي الذي تحقق لإنسان عصر التنوير بالتدريج في كتابات فلاسفة ذلك العصر: فولتير، تيرغو، ليسنخ، كوندورسيه، كانط... الذين بنوا أنظارتهم إلى التاريخ على أساس فكرتين أساسيتين هما «التحرر» و«التقدم»؛ بما عني عندهم أن التاريخ إنما هو تاريخ تحرير الإنسان وتقدمه، وبما أثار عليهم انتقادات بدأها هرذر ولا تزال سارية حتى اليوم.

لكن دعنا، بداية، نتساءل: ما علاقة فلسفة التاريخ بما سبقها من نظر في التاريخ - لا سيما النظر اللاهوتي في التاريخ؛ أي «لاهوت التاريخ» و«تيوديستته»؟

يذهب بعض أهل النظر في فلسفة التاريخ إلى أن ظهور فلسفة التاريخ مقترن بالانتقال من نظمية فكر لاهوتية - لاهوت التاريخ - ترى أن الله هو الماسك بزمام الأمور التاريخية - من القديس أوغسطينوس إلى القس الواعظ بوسيه - حيث كان يعد الرب - عن طريق مبدأ «العناية الربانية» - هو القِيَمُ على التاريخ والفاعل له وبه، إلى نظمية فكر ناسوتية صار فيها الإنسان هو الفاعل في التاريخ والبشر هم فاعلو تاريخهم أو صانعوه. وهكذا يرسم هؤلاء الخطاطة التالية لتمييز ظهور فلسفة التاريخ:

تاريخ، وذلك حتى وإن كانت كل فلسفة تاريخ نظرًا في التاريخ. ومن هنا لزم تحديد «فلسفة التاريخ»، على جهة السلب هذه المرة، تمييزًا لها عن أشكال من النظر الفلسفي في التاريخ قد تتداخل معها:

1. ليس يقصد بفلسفة التاريخ، بالأولى والأجدر والأحق، «النظرية العلمية لهذا العلم الذي هو التاريخ» (ريكرت، زيمل، آرون). فهذه الجهة من اعتبار التاريخ أقرب ما تكون إلى النظر النقدي في مفهوم علم التاريخ ومبادئه ومناهجه وفرضياته ونتائجه؛ وبالتالي هي أقرب تكون أشبه بـ «إبستمولوجيا التاريخ» منها بـ «فلسفة في التاريخ». ومن هنا تركيزها على مسائل شأن «الموضوعية» في التاريخ و«السببية» و«المنهجية»...

2. وليس يقصد بها، ثانيًا، «الأنطولوجيا الجهوية لهذه الجهة الأنطولوجية التي هي التاريخ»؛ أي النظر إلى الكائن البشري من حيث ما هو وجود تاريخي - وليس تأريخيًا - أي من جهة أنه الكائن الوحيد المشرع على المستقبل (هارتمان). فهذا النظر يدخل في صلب «أنطولوجيا التاريخ» أكثر مما يهم هو «فلسفة التاريخ».

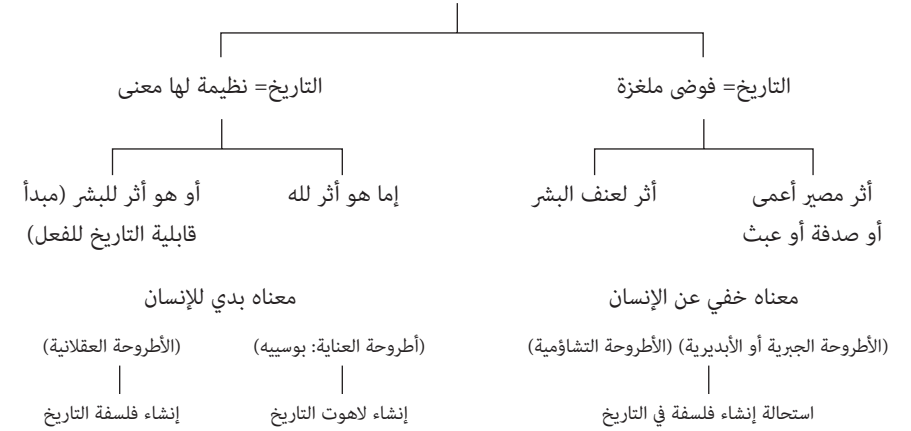
3. وليس يقصد بفلسفة التاريخ، ثالثًا «الفيينومينولوجيا الأساسية لتاريخية الكائن البشري»، على نحو ما كان رامه هايدجر في كتابه الكينونة والزمن. فهذا النوع من الاعتبار في التاريخ أقرب إلى «فيينومينولوجيا التاريخ» منه إلى «فلسفة التاريخ».

4. ولا يقصد بفلسفة التاريخ أخيرًا، «الحكمة التاريخية التي تتشكل لدى المؤرخين الحكماء الذين أفنوا عمرًا في الكتابة التاريخية حتى انتهوا هم إلى التنظير لها بضرب من التنظير العميق»، وذلك على شاكلة يعقوب بوركهارت وغيره. فهذه ضرب من «الحكمة التاريخية»، وليست فلسفة في التاريخ.

مدينة الإنسان. ذلك أن فلسفة التاريخ ظلت دائماً تحذوها الرغبة في تحقيق مملكة الرب في تاريخ العالم الدنيوي. وفي تصور لاهوت التاريخ، ما كانت ثمّة من صلة لمدينة الله بمدينة البشر، بل إن شأن المؤمن أن يقطع الحياة حاجاً لا مقيماً، وإلّا التاريخ الحق تاريخ الخلاص [من هذه الدنيا] وما كان تاريخ الخلاص [فيها]؛ أي ليست له صلة بتاريخ مدينة البشر. وفي السياق نفسه يذهب راينهاردت كوزليك إلى أن أصول فلسفات التاريخ إنما تعود إلى القرن الثامن عشر، عندما صارت «ذات» التاريخ هي البشرية الفاعلة في التاريخ. ومثلما كانت المسيحية تسعى إلى خلاص الإنسان في العالم الآخر، عمدت فلسفة التاريخ إلى طلب تخليص الإنسان، لكن في هذه الحياة الدنيوية باعتبار تاريخها هو تاريخ تقدم، هذا بينما تحول يوم الحساب المسيحي إلى محاسبة فيلسوف التاريخ لتاريخ البشرية ومحاكمته وإصدار حكم نهائي بصدده. وتماثلت خطة خلاص الإنسان في الآخرة وخطة مستقبل الإنسان الزاهر في هذه الدنيا. وبهذا تحولت «أخرويات» المسيحية إلى «يوطوبيات» البورجوازية.

2. ضدًا على التصور القائل بالاتصال بين فلسفة التاريخ ولاهوته، قال المفكر الألماني هانس بلومبرغ بالانفصال. وحجته على هذا القول اعتباره أن الأزمنة الحديثة حققت قطيعة مطلقة مع ما تقدم عنه، يسميها البداية المطلقة. إذ لا صلة إطلاقاً بين فكرة «التقدم»، التي بنت عليها بعض فلسفات التاريخ تصوراتها للتاريخ، وفكرة «الخلاص الأخروي»، التي تضمنتها المسيحية. إنما الأصل في فكرة «التقدم» الثورة التي حدثت في علم الفلك. أكثر من هذا، تنهض الفكرتان اللتان أريدَ عسفاً إيجاد صلة استمرار بينهما - فكرة «التقدم» بزعم أنها «دنونة» لفكرة «الخلاص» - على مبدأين متناقضين - الخوف والرجاء - لفكرة «الخلاص» تقوم على الخوف، وفكرة «التقدم» تنهض على الرجاء في إمكانات هذه الدنيا.

نشأة فلسفة التاريخ والموقف من مسألة معنى ووجهة التاريخ



على أن الصلة بين فلسفة التاريخ ولاهوت التاريخ تبقى صلة مُشكّلة. وقد انقسم الناظرون في أمر هذه الصلة إلى فريقين: فريق يقول بالاتصال بين المبحثين، وفريق حصول ينفي ذلك.

1. يذهب كل من الفيلسوف كارل لوفيث والمفكر التاريخي راينهاردت كوزليك إلى أنه ما فلسفة التاريخ سوى «دنونة» - أي إضفاء طابع دنيوي - للاهوت التاريخ. وعند الأول، ما فلسفة التاريخ سوى دنونة للرؤية القيامية المسيحية وتصورها لمبدأ «الخلاص». إذ يذهب إلى أن فلسفة التاريخ إنما: «تنهض على افتراضات لاهوتية مجهولة بعامة أو منكرة». وليست هي سوى الفكر الذي حل محل لاهوت التاريخ على نحو ما نُصوّر عبر تاريخ المسيحية؛ لا سيما مع القديس أوغسطينوس والقديس بولس أوريوس والواعظ الديني بوسيه؛ وذلك حتى وإن بدا - ظاهراً - أن فلسفة التاريخ ترفض لاهوت التاريخ رفضاً تبدّي في أحيان عدة عنيفاً. وحقيقة فلسفة التاريخ أنها حافظت على مبادئ لاهوت التاريخ، إلا أنها انتقلت بها من التعالي إلى المحايثة، من مدينة الله إلى

«وصفية» سواء أكانت «تجديدية» أو «موضوعية». فما هذا التاريخ، إنْ تُؤمل، إلا أشتات تحتاج إلى ناظم. ولا بد للبحث له عن «خيطة ناظم» أو «خيطة هادي» يقوم على مبدأ التماهي بين التاريخ وتطور الإنسان من حيث معرفته وسلطته. ولتحقيق ذلك لا بد من علم جديد بالتاريخ. وما هذا العلم الجديد؟ يحدده فيكو بالعبرة الموحدة: «إنما هو لاهوت مدني للعناية الربانية»، شأنه أن ينهض على «حجج منطقية» تتخذ منطلقاً لها هذه الفكرة: «كان على مصير الشعوب، وعليها الآن، وسيكون عليها أن تتبع المسار الذي خطه العلم الجديد». فهذا العلم الجديد إنما أمره أن: «يرسم الدائرة الأبدية لتاريخ مثالي تدور عليه في الزمان تواريخ كل الأمم، بميلادها وتقدمها وانحطاطها ونهايتها». ومن ثمة كان موضوع كتاب «العلم الجديد» هو: «[النظر في] طبيعة الأمم المشتركة. وهو موضوع كوني بحق تشمل فكرته كل علم جدير بأن يحمل اسم العلم بحق». والملاحظ أن ههنا تحضر كل عناصر «فلسفة التاريخ» كما سوف تتطور فيما بعد: موضوعها العوائد البشرية، ومبناها على استعراض تواريخ الأمم من منظور تقييمي، ومنهجها الاستدلال المنطقي، وروحها الكونية في الاعتبار. فلم يبق إذن إلا الإعلان عن نشأة «فلسفة التاريخ» مبحثاً مستقلاً بالرسم والاسم - وهو الأمر الذي لم يعلنه فيكو بلسانه، ولم يُسمَّ عمله هذا «فلسفة في التاريخ»، وإنما الذي أعلنه هو مترجمه وشارحه المؤرخ الفرنسي ميشليه.

وإذن؛ يميز جيامبتيستا فيكو بين «التاريخ الكوني» و«التاريخ المثالي الأبدى»، ويقول عن التاريخ الكوني بوصفه تراكمًا غير متناه من الوقائع التي لا عد لها ولا حصر - وفي هذا يتبع أرسطو - إنه ليس يمكن أن ينشأ عن هذا التاريخ أي علم؛ وذلك لأنه لا كونية لهذا العلم على الرغم من اسمه، وإنما هو جماع عوارض فريدة مردها إلى الصدفة أو القدر. ومن هنا الحاجة إلى «التاريخ المثالي الأبدى» بوصفه علمًا حقًا يقوم على: «تأمل عالم الأمم هذا في فكرته الأبدية؛ وذلك بفضل خاصّة كل علم - على نحو ما أشار إلى ذلك أرسطو - القائلة: لا علم إلا بما هو عام». يسمي فيكو هذا

- II -

نماذج من فلسفات التاريخ

- 1 -

النموذج الأول:

جيامبتيستا فيكو (1688-1744):

العلم الجديد (1725-1730-1744)

بداية، يستنكر الفيلسوف الإيطالي جيامبتيستا فيكو أن يبحث أهل المعرفة عن معنى للعالم الطبيعي مع أنهم ما خلقوه، بينما يهتمون هم البحث عن معنى لتاريخ الأمم، مع أنهم هم الذين صنعوه: «من شأن من يتدبر في هذا الأمر أن يعجب من كيف أن كل الفلاسفة بذلوا الجهد كله في درك المعرفة بالعالم الطبيعي، الذي لا يعلم حقيقته سوى الله لأنه هو الذي أبدعه، هذا بينما أهملوا التأمل في عالم الأمم، أو العالم المدني، الذي يمكن للبشر، بفعل أنهم هم من أنشأه، أن يحصلوا العلم به». هو ذا منطلق فيكو في إنشاء «فلسفة للتاريخ». فما التاريخ عنده؟ وما الذي تعنيه فلسفته؟

يطرح فيكو السؤال: «ما التاريخ؟» ويجيب: «التاريخ هو الشاهد على العصر». ويميز بين ضربين من التاريخ: ما يسميه «التاريخ المثالي الأبدى»، وما يُعرف تقليديًا تحت مسمى «التاريخ الكوني». والحال أنه لفهم فلسفة التاريخ عند فيكو لا بد من فهم كيف تنتظم العلاقة بين هذين التصورين للتاريخ.

بداية، لطالما انتقد فيكو التاريخ السائد، ولطالما بحث هو عن تاريخ لا يكون على غرار التاريخ السائد؛ أي على غرار حوليات مهتجة أيما اهتجاس بأن تكون

وتتنظم ثلاث حكومات: 1- الحكومات الشيوقراطية. 2- الحكومات الأرستقراطية. 3- الحكومات البشرية القائمة على الحرية والمساواة.

مجمل مراحل تاريخ البشرية

العصور	العصر الرباني	العصر البطولي	العصر البشري
الطبايع	الطبع الشعري أو الإبداعي أو الرباني	الطبع البطولي	الطبع المعتدل الخَيْر المتعقل
العوائد	عوائد التقوى	عوائد الغضب الشرف	عوائد الواجبات المدنية
القوانين	القانون الرباني	القانون البطولي	القانون البشري
أنواع الحكم	الحكم الشيوقراطي	الحكم الأرستقراطي	الحكم البشري

وعلى الرغم من تفرقة فيكو بين مبحثي «التاريخ الكوني» - الصّدي العَرَضِي - و«التاريخ المثالي الأبدي» - المنظم والضروري - فإنه لا ينفي أن ثمة تعالقًا بين العلمين: من جهة أولى: «بفضل التاريخ المثالي الأبدي، يمكننا أن نكتسب علم الكوني». وبالمضد، من جهة ثانية: «بفضل معطيات التاريخ الكوني، مهمًا كانت هي غير يقينية، يمكن رسم أخطوطة للتاريخ المثالي الأبدي». ويستثمر فيكو هذا التاريخ الكوني الوثني لرسم خطأ لمسار التاريخ من «المتوحشين» - الذين كانوا في أسفل درك من البشرية - وخرجوا من «تيههم البهيمي» بدافع الخوف الذي تحدثه الظواهر الطبيعية - شأن البرق والرعد مثلاً - فتخليلوا الأرباب (العصر الرباني)، ثم عبدوا أبطالهم (العصر البطولي) إلى أن أقاموا بالتدريج المؤسسات البشرية، وما زالوا يستكملون بشريتهم حتى بلغوا طور العقل (العصر البشري). هذا مع تقدم العلم أن تقسيم الأطوار الثلاثة تقسيم «مثالي» و«اعتباري» و«مبدئي» وليس تقسيما «حديثًا» و«وقائعيًا» يروم استقصاء دلالات

العلم الجديد - في شقه المتعلق بتاريخ الأمم - «التاريخ المثالي الأبدي». ما معنى أن يكون تاريخًا «مثاليًا» وليس «واقعيًا» و«أبديًا» وليس «زمنيًا»؟ لأنه يرسم أرسومة للأمم يتحدد من خلالها المسار الذي تسير مبدئيًا عليه. وهي أرسومة ثلاثية يمكن أن تطبق على تواريخ كل الأمم، وأن تجعل مسارها مفهومًا ومسيرتها منطقية. وعند فيكو أن ما من أمة إلا وأمرها أن تدور على هذه الأرسومة، وأن تنضبط إلى هذا القالب، وألا تخرج عنه أبد الدهر.

ولقد قاد النظر في جماع أحداث التاريخ ومعاودة النظر فيكو إلى العثور على ما اعتبره «معنى» للتاريخ و«منطقًا» قائمًا على فكرة «عصور التاريخ» التي يفضي بعضها إلى بعض. وهي عنده على وجه الجملة، عصور ثلاثة بسماتها الكبرى. وقد أعلن فيكو أنه استمد هذه الأرسومة من نص فرعوني قديم: تقسيم كل الأزمنة الماضية إلى حقب ثلاث: حقة الأرباب (وتقابلها سيادة الحواس)، وحقة الأبطال (وتقابلها سيادة الذاكرة والخيال)، وحقة البشر (وتقابلها سيادة العقل).

وهي حقب تطابقها ثلاث طبائع: 1 - الطبيعة الشعرية أو الإبداعية أو الإلهية. وهي طبيعة الشعراء اللاهوتيين وأقدم حكماء الوثنية. 2- الطبيعة البطولية التي ينسبها الأبطال إلى أنفسهم بوسمها ميزة تدل على أصلهم الإلهي باعتبارهم أبناء يوبتير. 3- الطبيعة البشرية الذكية المعتدلة الطيبة العاقلة التي تُعرف بالعقل والواجب بوسمها قانون الوعي.

هذا وتطابق العصور الثلاثة عوائد ثلاثة: 1- تلك التي تحكمها التقوى. 2- وتلك التي يحكمها الغضب والشرف. 3- وتلك التي يحكمها القيام بالواجبات المدنية.

تأسيسًا عليه، توجد ثلاثة أصناف من القوانين: 1- القانون الرباني. 2- القانون البطولي. 3- القانون البشري.

عن الخمس (منها «تاريخ شارل الثاني عشر» (1731)، «عصر لويس الرابع عشر» (1751)، «تاريخ روسيا تحت بطرس الأكبر» (1763)، «تاريخ برلمان باريس» (1769)...)؛ فضلاً عن مقاله الشهير بالموسوعة عن «التاريخ».

والحال أنه تتحدد فلسفة التاريخ، أول ما تحدد عند فولتير، على جهة السلب؛ أي بوصفها فلسفة تاريخ ضد تصور للتاريخ سائد ينتقده، بل ويهدمه:

1. ليس المطلوب في التاريخ، على عكس ما هو سائد، وصف المعارك وصفًا، لا ولا سرد الدسائس سردًا. فهذه الأمور التي تحفل بها التواريخ ما كان من شأنها أن تعكس هي كنه التاريخ. وإذ يميز فولتير، في مقاله الشهير بالموسوعة عن التاريخ، بين «تاريخ طبيعي» - هو مجال للعلم الدقيق (مبحث من مباحث العلم الطبيعي) لا للعلم الاجتماعي، و«تاريخ مقدس» مليء بالأعاجيب والمعجزات (الخرافات) التي لا يقبل بها المؤرخ الموضوعي المحترف، و«تاريخ مفصل» باعث على الوصف الممل للمعارك والتدقيق المضجر في الدسائس. إنما مهمة التاريخ على جهة الإيجاب، هو «اكتشاف ما الذي كانه المجتمع البشري، وكيف كان الناس يحيون، وما الفنون التي تَقْفُوها، وذلك بدل نقل الحديث عن ذاك القدر كله من المصائب والمعارك - التي هي موضوع التاريخ المشؤوم ومواضع الشر البشري المشتركة».

2. وليس المطلوب في التاريخ الحكيم عن «تاريخ شعب الله المختار»؛ وذلك على نحو ما فعله بوسيه، إنما ينبغي أن يصير التاريخ الحق تاريخًا كونيًا عالميًا، وليس تاريخ شعب بعينه.

3. وليس المطلوب من التاريخ الإيغال في التاريخ القديم، إنما التاريخ الحقيقي ما بزغ إلا بعد أن صار العقل حاضرًا في التاريخ. ولهذا بينما يقف تاريخ البشرية، عند بوسيه، عند شارلمان، بما يعنيه ذلك من ربط للتاريخ باللاهوت، لا يقف

تاريخ البشر الكبرى، وذلك: «من الزمن الذي كان البشر يحيون فيه من غير ناموس إلى الجمهوريات التي نحيا في ظلها اليوم».

وأخيرًا، وجب التنبيه إلى أمرين متلازمين عند جيامبتيستا فيكو: 1- الدور الذي يلعبه الدين - أكان «وثنيًا» أم لا، وأكان دينًا «حقًا» أم باطلًا في التاريخ: دور تأسيسي لبني البشر وتحضيري. ومن ثمة دور المحرك. 2- احتفاظ فيكو بمفهوم «العناية الربانية» من لاهوت التاريخ، مع تقليص دوره: ما عادت له من وظيفة كبرى اللهم إلا حفظ البشر من أن يدمر بعضهم بعضًا؛ بمعنى أنه حين يعجز البشر عن اتقاء العنف، ومن ثمة عن إفناء بعضهم البعض - يتدخل الرب ههنا حتى لا تفتنى البشرية بالمرء. وكأنها تلعب بالبشر، من غير احتساب منهم، يد خفية تدفعهم إلى إنهاء حروبهم والاستغراق بالكلية في إقامة أسس المؤسسات البشرية: «من غير رب معتن بالبشر، لن تكون هناك من حال في العالم اللهم إلا حال التيه والبهيمية والضعينة والعنف والشراسة والفساد والدم. ولربما بكل تأكيد لن يكون هناك اليوم، في غابة الأرض الكبرى الفظيعة والصامتة، الجنس البشري برمته».

2. النموذج الثاني:

**فرانسوا ماري أرويه (فولتير) (1694-1778):
فلسفة التاريخ (1765)**

أول من استخدم اصطلاح «فلسفة التاريخ» هو فولتير، وذلك في المصنف الذي حمل العنوان ذاته، بعد أن نشره صاحبه باسم مستعار - القس بازان - مخافة أن يؤخذ بجريسته. وعلى خلاف سلفه - جيامبتيستا فيكو - فإن لفولتير تجربة طويلة في كتابة التاريخ. والشاهد على ذلك مصنفاته التاريخية التي تربو

الخرافات هو تاريخ سذاجة الإنسان؟ وإذن، وظيفة التاريخ الأولى هي: التنوير والإيضاح: «كلاً، ليس يتعين على الفيلسوف أن يفعل مثل ما كان يفعله تيتوس ليفوس؛ أي أن يُحدِّثَ القارئ عن الأفعال الخارقة وكلاً، ليس يتوجب عليه أن يفعل مثل فعل ثاسيتيوس؛ أي أن ينسب إلى الأمراء جرائم سرية». والحال أن: «ما ينقص عادة هؤلاء الذين يؤلفون في التاريخ إنما هو الروح الفلسفية: ذلك أن أغلبهم بالبدل من أن يناقشوا الوقائع مع الرجال، إنما يروون حكايات للصبيان».

يتحقق بهذا أن فلسفة التاريخ تعني عند فولتير التاريخ النقدي؛ فهي بهذا فلسفة من شأنها أن تنزع الزيف عن التاريخ، مثلما تفيد إفادات أخلاقية واجتماعية واقتصادية وسياسية. وكونها «ذات فائدة وجدوى» لا يعني أنها تقوم بالوعظ والإرشاد: «ما الذي يكونه التاريخ المجدي نفعاً؟ ذاك الذي يعلمنا واجباتنا وحقوقنا، من غير أن يدعي أنه يعلمنا هذه الواجبات والحقوق أو يربينا عليها». فكتابة التاريخ بوفق الروح الفلسفية إنما معناه كتابته بروح نقدية موضوعية. ولهذا كتب فولتير عن هيوم المؤرخ الفيلسوف: «لا ينتمي الفيلسوف إلى أية جهة، ولا إلى أي فريق... وما بدا السيد هيوم في تاريخه، لا من دعاة البرلمان ولا من أنصار الملكية ولا من أتباع الكنيسة الأنجليكانية... ما بدا منه إلا الإنسان النزيه».

3. النموذج الثالث:

يوهان غوتفريد فان هردر (1744-1803):

فلسفة تاريخ أخرى (1773)

كتب هردر هذا الكتاب بعد - أن قضى شهر العسل - في ثلاثة أسابيع من صيف عام 1773 كتابة الوهلة الواحدة، وذلك دوغماً أوبة منه إلى المصادر، وبوفق

التاريخ، مع فولتير، إلا على عهد لويس الرابع عشر؛ أي عهد التنوير. فبداية التاريخ الحقيقية إنما تكون مع الجديد لا مع القديم؛ ومن ثمة أهمية الحاضر، بل ينبغي جعل الحاضر حاكماً على الماضي وما كان الأمر بالضد.

4. ليس يوجد تاريخ غائي - على نحو ما نجده في «تيوديسة» لايبنتز - بحيث يعد التاريخ انتصاراً للخير على الشر، بل وتسويغاً للشر، وإنما ينبغي ترك مكان للصدفة وللبحث وللحظ في التاريخ. وحتى إنَّ هي وُجدت هناك عناية ربانية، فإنه ينبغي أن تأخذ دلالة دنيوية. فالزلازل، مثلاً، ظواهر طبيعية صرف، ولا صلة لها بطيبة الخالق أو بعدله.

وبهذا يصير التاريخ، إيجاباً هذه المرة، تاريخ الانتصار التدريجي للعقل ضد تعصب الكنيسة. ولهذا السبب أعلن فولتير في مراجعته لكتاب هيوم عن تاريخ إنجلترا، «ليس يقتدر على كتابة التاريخ بحق سوى الفلاسفة»؛ وذلك بمعنى أن على المؤرخ إذ يباشر كتابة التاريخ أن يكون «جاداً» و«متنوراً»؛ أي فيلسوفاً. فكتابة التاريخ بجبة الفيلسوف تعني ألا يتم الإيغال في التفاصيل المملة، وإنما أن يتم التركيز على «روح الأمم» وعلى «عوائد الشعوب»؛ وذلك بالبدل من الإغراق في تدوين سير الملوك ووقائع الحروب. مثلما يفيد تدوين التاريخ الالتزام بالوقائع الوارد حدوثها، والابتعاد عن الأساطير والخرافات؛ لا سيما خرافات الكتاب المقدس. ولهذا عادة ما عارض فولتير بين «التاريخ» من جهة، و«الخرافة» من جهة أخرى. فقد حدد «التاريخ» في مقالاته الشهيرة بالموسوعة على أنه: «الحكي عن وقائع معطاة بوصفها وقائع حقة، وذلك على الضد من الخرافة التي هي الحكي عن وقائع بوصفها زائفة». وقال في الرسالة الدفاعية التي كتبها عن فلسفته في التاريخ: «يتعلق الأمر بتخليص الناس من الخرافات التي لطالما تم استبدالهم بها لمدة قرون». أكثر من هذا، إنَّ هو تم إيراد هذه الخرافات، فللتدليل على سذاجة بني البشر. أليس تاريخ

ذلك من نكرانهم، بالتالي، لمبدأ «العناية الربانية»، فإن هردر سوف يعتمد إلى تصوير التاريخ بوسمه «دراما» يخرجها «الله» من غير علم من الفاعلين البشر. ولهذا السبب، سوف يعيد هردر الاعتبار إلى المبدأ اللاهوتي لشرح التاريخ - مبدأ «الخطبة الربانية» - ضداً على فكرة «التقدم» التي لطالما تغطى بها فلاسفة التنوير.

فقد تبين أن بغية كتاب «فلسفة تاريخ أخرى» أو «فلسفة تاريخ مغايرة» كانت بغية مزدوجة:

1. تحطيم إيمان فلاسفة عصر الأنوار بمبدأ «التقدم» بوصفه مبدأ لتفسير التاريخ الكوني؛ وذلك بالقول إن لكل شعب «سعادته» الخاصة، ولا فضل لهذا الشعب على ذاك بالسعادة.

2. التأكيد على وجود «خطبة ربانية» موجّهة للتاريخ حاكمة له قائدة هادية. فقد كان هردر طرح سؤالاً في مخطوطات الكتاب: «أئمة في يد القدر خيط ناظم لتطور القوى البشرية عبر كل القرون والتحويلات؟ وهل يمكن لعين بشرية بصيرة أن تدرك ذاك الخيط؟» وكان أن أجاب عن هذين السؤالين بالإيجاب. ولكي يؤكد مَخيلة - غرور وازدهاء - الفلاسفة القائلين بعدم تساوي قيمة الحقب والشعوب في التاريخ أكد، وعلى العكس من ذلك الادعاء، على تساوي كل الحضارات والثقافات والشعوب والعصور في القيمة، وعلى خضوع البشر إلى تربية ربانية من غير علم منهم. ولهذا الحيثية لجأ إلى تصوير هذا الأمر بوفق صورتين:

أ - قارن الجنس البشري بفرد يمثل كل شعب لحظة من لحظات حياته: الطفولة والمراهقة والشباب والنضج والشيخوخة.

خطبة رؤية إجمالية من غير إيغال في تفاصيل كل حقبة حقبة أو أمة أمة. وكان قد أنبأ صديقه لافاتير بأنه سوف يُقْفَى على أثر هذا الكتاب بكتاب ثانٍ يعد بالقياس إليه ما يمثله المفتاح بالقياس إلى القفل. وما كان هذا المفتاح عنده سوى (الدين، المسيح، نهاية العالم)، لكنه ما فعل أبداً. على أنه نشر من المفتاح شذرات مفتتة انبثت في تضاعيف كتاباته اللاهوتية اللاحقة. وقد نشر الكتاب تحت اسم غفل، لعل من أسباب مأناه نقده لاستبداد فريدريك الثاني المتنور ذي النزعة الكسموبوليتية - المتفرنسة - التي كان يناصبها هردر العداء الشديد، وذلك حد أنه كتب عام 1767: «ليست ثمة من إساءة تقترب اتجاه أمة ما قدر تجريدها من طابعها الوطني؛ أي مما يعبر عن خصوصيتها في روحها ولسانها».

وكأني بهردر أراد بهذا الكتاب أن يقول - حسب ما هو بَدِيٌّ من عنوانه :- «هذه فلسفة تاريخ مخالفة لفلسفتكم - معشر فلاسفة الأنوار - والتي هي في حقيقتها فلسفة مديح المرء العصر الذي يحيا فيه بالإساءة إلى العصور الأخرى». وكان قد خط عام 1767 معيباً على من دعاهم باسم «الفلاسفة المتنورين»: «التهكم من عوائد كل الشعوب وكل العصور والزراية بها» حد أن: «امرءاً سليم العقل ومتواضعاً وغير ماكر لا يجد ما يقرأ في كل ما يسمى التواريخ النفعية للعالم سوى أشتات مديح لزمه بغیضة». وحتى يدافع عن بعض الشعوب التي احتقرها فلاسفة التنوير - شأن الشعب اليهودي وشعوب القرون الوسطى الجرمانية - سوف يُظهر - بالعكس من الفكرة الشائعة - أن القرن الثامن عشر - الذي لطالما ازدهى به فلاسفة التنوير ورفعوه فوق كل قرن وعدوه قرن التقدم بلا مدافعة - إنما هو قرن الأفول بامتياز.

ولمحاربة ثقة فلاسفة الأنوار بالبشرية - وفقاً لفكرتهم المعيبة القائلة: إن البشر هم من يصنعون تاريخهم عن كل تدخل غيبي مهنأى - وما يترتب عن

الشرقي بالقول إن للاستبداد مزية كبرى: إنه يعلم الصغار كيف يحترمون الكبار. كما ترتب عنه أيضًا القول إن أصل الدين ما كان هو الخوف - كما ذهب إلى ذلك فلاسفة التنوير - وإنما هو الاندهاش أمام ظواهر الطبيعة.

2. مصر الفرعونية:

كان عالم الأركيولوجيا والطرائف والناقد الفني الألماني فينكلمان قد ذهب إلى إنشاء القول التالي عن المصريين القدماء: «بدا أن الشعب المصري القديم لم يُخلق للذة والبهجة... ولهذا أنشأت سوداوية هذا الشعب أول الزهاد المختلين». وقد ربط فينكلمان هذه الروح السوداوية الجدية بالصناعة التقليدية. لكن هردر يرى أنه ليس ينبغي لنا أن نحاكم الفن المصري انطلاقًا من الجماليات الإغريقية، لا ولا محاكمة مؤسسات الشعب المصري القديمة انطلاقًا من مؤسسات عصرنا، وإنما ينبغي الحكم على معالم الحضارة المصرية القديمة من داخل الروح المصرية وليس من خارجها؛ أي بحسب روح المصريين أنفسهم ومنطق حضارتهم ورؤاهم وإرادة العناية الإلهية منهم وبهم. ذاك أن مطلوب العناية الربانية في ذاك العصر كان هو تمرين البشرية على الحياة المدنية، وهذا ما سخر الله له شعب المصريين: فلاحه الأرض وما ينتج عنها من استقرار وإدارة وحياة سياسية، وذلك هو ما تحقق لهذا الشعب التحقق. وما كانت طبيعة بلاد النيل صدفة، وإنما اختارها الله واصطفى لها شعبًا...

لعل القاعدة المستخلصة هنا هي أن ما من شعب، وما من عصر، إلا وينبغي أن يحاكم لا من الخارج، وبحسب المثل الذي نؤمن به ونَعُدُّ مرجعنا نحن في الحكم على بقية الشعوب، وإنما من الداخل؛ أي بحسب الوسط الذي عاش فيه ذاك الشعب واللحظة التي حياها من لحظات التاريخ الكوني؛ وكلاهما - الوسط واللحظة - أداة في يد الله يصرفها بما شاء وكيف يشاء.

ب - قارن الجنس البشري بشجرة جذورها وجدعها وأغصانها وأوراقها إنما هي الأمم - الحقب.

وذلك مع ميل منه إلى قلب الصورة: فبينما اعتبر فلاسفة التنوير أن الثمرة - آخر أمة - هي الأهم، اعتبر هو أن الجذر هو الأهم. فالحقبة البدئية في تاريخ البشرية - الحقبة التي يحيي عنها التوراة - وهي حقبة الآباء والأنبياء - هي الأصل: الشرق التوراتي (طفولة البشرية)، اليونان (المراهقة)، روما (النضج والشيخوخة).

وفضلاً عن هذا، أعاد النظر في التصورات التي كان رسّخها فلاسفة التنوير - لا سيما منهم فولتير وإيسلان وفينكلمان - عن مختلف حقب البشرية:

1. القدامة العتيقة:

كان فولتير قدم عوائد العديد من الأمم التي وُجدت خارج مجرى تأثير التاريخ المسيحي - من صينيين وهنود وفرس - باعتبارهم سابقين على كتب اليهود الدينية المقدسة، بينما لجأ هردر إلى اعتبار التوراة - كتاب الوحي - «تعاليم من أبينا - الإله المسيحي - إلى أوائل البشر»، وبوسمه «أقدم كتاب» و«أقدم وثيقة عن الجنس البشري»... بما رد به على تشكيك فولتير المتواصل في صدقية الرواية الدينية التوراتية عن بدء الخليقة (أب واحد للبشرية، وأعمار طويلة للأنبياء). وكان مما أجاب به هردر فولتير أن لا مساغ للتشكيك في فكرة أب البشرية الواحد؛ وإلا فإن في ذلك تشكيكًا في الكتاب المقدس. وإن لمن وراء طول أعمار الأنبياء حكمة إلهية - خطة إلهية - عمي عنها فولتير - هي تربية الجنس البشري بالقدوة، بما يحتاج إلى طول عمر القدوة حتى تترسخ تربيتها في أجيال. ومما ترتب عن هذا النقد أيضًا الرد على فلاسفة التنوير الذين هاجموا الاستبداد

البؤس. وما كان أشد منافحة عن هذه العصور من هردر الذي مال إلى القول: أمام شيخوخة العالم القديم أحييت العصور الوسطى - في شخص أهم الشعوب التي مثلتها (الجرمان الأصليون أو الأوائل) طفولة العالم الحديث وشبابه. وإن قوة هؤلاء الجرمان لتتمثل في كونهم أشداء فضلاء. وإن عظمتهم لتكمن في عودتهم إلى الطبيعة، وإيذانهم بذلك عن ميلاد شعب شاب.

هذا وقد ثار هردر ضد اعتبار الأنواريين العصور الوسطى مجرد قوس تاريخي بين العصر الكلاسيكي القديم وعصر نهضة الفنون، أو بين انتصار الكنيسة الرسمية والإصلاح الديني، وإنما اعتبرها بداية حضارة جديدة: إنها شباب الحضارة المسيحية - الجرمانية التي يشكل القرن الثامن عشر - الذي لطالما تمجد به الأنواريون - مرضها. أين الرباط الاجتماعي الذي أحدثته هذه الحقبة من فردانية وتذَرُّر (من الانقسام إلى ذرات أو جواهر فردة) القرن الثامن عشر؟ بل أين الروح الجماعية المتكافلة التي سادت تلك الحقبة من أنانيات عصر التنوير؟ ولئن وصف فلاسفة التنوير القرون الوسطى بعصور الجهالة، فإن من شأن الجهالة أن تكون حميدة إذا ما هي صحبتها صحة الأجسام وبراءة الأخلاق. وإنما الفنون والآداب لهي ما يفسد العوائد. ولئن اتفق هردر مع خصومه على توصيف القرون الوسطى بأنها قرون البربرية، فإنها «البربرية» هذه ما كانت عنده سوى الحيوية السليمة. وإذا كان فولتير قد ذكر أن القرون الوسطى هي: «القرون التي أدت حياة الناس عنها الثمن الغالي بفعل الفقر والجشع، فكان أن بُترت الأعضاء، وكان أن حدثت أضرب من الاغتصاب، وزنا المحارم، والتسميم... وكان القضاء قضاء الشراسة والشعوذة»، فإن هردر رد بأن القرون الوسطى: «ما حملت إلى مسرح تشكل العالم القوى البشرية الحية، وإنما عددًا عديدًا من التشريعات والمؤسسات. وإن حق بلا مدعاة للشك أن أهل القرون الوسطى كانوا يحتقرون الفنون والعلوم والثراء ورهافة الذوق - التي كم تسببت هي

ولعل القاعدة الثانية، أنه ما من سبيل إلى نقد شعب من الشعوب بالمرة. إذ لكل شعب مهمته التاريخية التي ينجزها بحسب ما اقتضته الخطة الإلهية. ولئن هو كان من نقد، فهو نقد الشعب السابق بالشعب اللاحق الذي أراد له الله تحقيق فكرة لم ينجزها سلفه. وهكذا فإن هردر لا ينتقد الحضارة المصرية القديمة إلا عندما ينتقل إلى الحضارة الفينيقية التي وجهتها العناية الإلهية صوب تحقيق فكرة «الحرية السياسية» وصوب إقامة «أول قانون دولي» - وهما الفكرتان اللتان كانتا تنقصا سابقتها. وذلك مثلما أن الفينيقيين أنشؤوا فنًا عمليًا رفيعًا تعارض مع ثقالة الفن المصري غير المجدية.

3. اليونان:

يمثل الشعب اليوناني لحظة مراهقة البشرية القديمة. وفيه العبارة عن الهرمونية - الانسجام - الحاصلة بين الروح والجسد. وتلك هي فكرة «الكلية اليونانية» أو «الجملة الإغريقية». وإن سقراط الذي عبّر عن هذه الوحدة ما كان سقراط الأنواريين - سقراط المواطن الكوني العالمي - وإنما هو سقراط الأثيني: ابن وقته وخصوصية حضارته.

4. الرومان:

من جهة أولى، يمثل الرومان نضج البشرية. وقد تمثل هذا النضج في مقدرتهم على توحيد العالم القديم بأكمله. مثلما أنهم يمثلون، من جهة ثانية، بداية اندحار الحضارة القديمة.

5. القرون الوسطى:

ما كان أكثر عداء للعصور الوسطى من مفكري الأنوار، وذلك حد أن ذهب فولتير إلى نعت هذه العصور بعصور الوحشية، وراح روبرستون إلى وسمها بقرون

هي ذي، على وجه الجملة، العصور الحديثة. ولئن كان لا بد من ذكر بعض إيجابياتها - أخيراً، وليس أولاً كما فعل هررد مع بقية العصور - فإنما هي انتشار الطباعة بها لترويج الأفكار، والوصول إلى مكتشفات علمية كثيرة، وتقدم البحوث الطبية... وذلك بما يشي عن أنها مقدمة لحقبة جديدة سوف تتسم باستعادة الحيوية، هي حقبة حضارة جديدة تتجاوز شيخوخة العصور الحديثة، وتقودها شعوب جديدة شأن الشعوب الأوكرانية والهنغارية والبولونية...

والحال أن من يمعن النظر في كتابات هررد عن فلسفة التاريخ - نظراً وتطبيقاً - يلقي أنها قامت على المبادئ الثلاثة التالية:

1. إنما يحقق تاريخ الجنس البشري - إذا ما نحن نظرنا إليه على وجه الجملة - «خطة ربانية». والحال أنه ما انفرد هررد بهذه الفكرة، وإنما أعطاها صورة حديثة. لنتذكر أن القديس أوغسطينوس كان قد كتب يقول: «إن العناية الإلهية التي تقود كل شيء بحكمة تحكم تتالي الأجيال، من آدم إلى آخر الأزمان، كما لو كانت هذه الأجيال إنساناً واحداً يمضي حياته، من الصبا إلى الكبر في الزمن، متنقلاً بين الأعمار». وبهذا انتفض علماء لاهوت المسيحية - أوريجنس وأوغسطينوس - ضد الفكرة الوثنية في التاريخ القائلة بدورة طبيعية لا غاية لها، وذلك بجعل التاريخ دورة تعبر عن إرادة الرب. وما خالفهما هررد لما أنشأ هو يستنكر: «لئن كان مسكن الإنسان (الطبيعة)، حتى في أبسط أموره، يعبر عن «لوحة الله» وقد ارتسمت جلية، فكيف لا يكون الأمر كذلك عندما يتعلق الأمر بتاريخ ساكنه (الإنسان)؟» وكان من جوابه أن التاريخ إنما هو: «ملحمة الرب التي تتحقق عبر آلاف السنين، وعبر القارات، وعبر الأجيال البشرية». فما التاريخ - بوفق هذا المعنى - إلا خلاص البشر - منذ سقوط آدم - وقد انتظم في ملحمة. وما

من المآسي للإنسان، لكن هذه القرون حملت إلى الإنسان الطبيعة بدل الفنون، والحس السليم الشمالي بدل العلوم، والعوائد البسيطة الجيدة حتى وإن كانت شرسة بدل رهافة الذوق...».

وبالجملة، كانت العصور الوسطى، عند هررد، نموذجاً لسيادة «الجماعة العضوية» حيث تحترم «الوحدة الروحية» التنوعات الثقافية: كانت المسيحية تلحم الشعوب، وكانت التراتبية تلحم الطبقات الاجتماعية. وكانت الأمم تشكل «إخوة» ولا تخضع إلى منطق «الملكية العالمية»، وكانت الأمم تنشئ فروعا تنشأ إلى جانب بعضها البعض، لكن في استقلال عن بعضها البعض، كانت ثمة ملكيات متعددة تتعايش في ما بينها وكأنها أخوات تؤمن بدستور واحد وديانة واحدة.

6. الأزمنة الحديثة:

تلقاء إعادة الاعتبار إلى العصور الوسطى، قام هررد - ومنذ البداية، وعلى عكس القاعدة التي وضعها لنفسه بالأمنتقد حقبة إلا بعد أن يكون قد انتقل إلى الحقبة التي تليها - بنقد الأزمنة الحديثة. وهي عنده قرون سيطرة الفكر - بمعناه الآلي - على الحيوية، وعصور معاداة الفضائل الإنساني البدئية. هذا مع أن الشأن في الإنسان أن يحيا بالأحاسيس الحية (الحيوية) وليس بالأفكار المجردة (الفكر). أكثر من هذا، إنما تشي سيطرة الفكر المجردة على حقبة من تاريخ البشرية بأنها علامة شيخوخة لا علامة فتوة. بل إن هذه الآلية تسربت حتى إلى نظم الحكم وقد حلت محل عضوية العصر الوسيط وجماعيته، مُجَلَّة محلها تألية المواطن وتبضيعه؛ أي تحويله إلى آلة وبضاعة. إنما من شأن الاستدلال المجرد أن ينهك حيوية الفكر. ولهذه الدواعي، هاجم هررد «كسمبوليتية» الأنوار - أي نزعتها العالمية الذاهبة إلى أنه إنما المواطن مواطن العالم كله وليس مواطن دولة بعينها - باسم «الروح الوطنية» وباسم «الخصوصية».

2. إنما تاريخ البشر هو تاريخ ترقُّ وتدلُّ: لنبدأ بالقرن الذي عاش فيه هرذر (القرن الثامن عشر) إذا ما هو تُوْمَل هذا القون وُجد أنه - وعلى خلاف ادعاء أغلب معاصريه - إنما هو عصر شيخوخة. لكنها شيخوخة حضارة أوربا الغربية، وما كانت شيخوخة الحضارة البشرية بعامة. وسوف يعقبه تجدد القوى بشعوب أخرى فتية لا ريب في ذلك، وذلك مثلما سبقته في القديم شيخوخة العالم العتيق واختفاؤه. والقاعدة العامة أن كل شعب يصعد على خشبة مسرح التاريخ الكوني ليؤدي المشهد الذي أوكل إليه، ثم ينسحب بعد ذلك إلى مواطن الظل؛ وذلك بما لا يعني بالضرورة أن ينقرض، وإنما قد يستمر في الترقى والتدلي، لكن بما لا يؤثر على التاريخ الكوني: تعاقب نمو وازدهار وذبول. يقول هرذر متحدثًا عن التجربة التاريخية الإغريقية: «حتى لدى كل شعب من هذه الشعوب، فإن النور ما دام إلا وقتًا معينًا. نمو فإزدهار فانحطاط - هي أمور متعاقبة؛ ثم بعد ذلك تطير عبقرية الحضارة وتختار بلدًا جاريًا مليئًا بالقوى الحيوية لكي يلعب الدور نفسه». و«ليس من شعب بقي ولا كان بمستطاعه أن يبقى على ما كانه، ما من شيء، مثلما ما من فن وما من علم - ومن ذا الذي بمقدرته أن يهرب من هذا الأمر؟ - إلا وكان له حينٌ لنموه وحينٌ لإزهاره وحينٌ لأفوله». وبالتالي هذه سنة كونية في الخلق أجمعين: «إن الجنس البشري برمته، وحتى العالم غير الحي، وكل أمة وكل أسرة، كلها يطرأ عليها التبدل بحسب قانون واحد، وتجتاز اللحظات. من الترقى والتدلي عينها... تنبت وتبرعم وتتفتح، ثم تذبل». ذاك قانون تنبه إليه المؤرخ الروماني بوليبيوس منذ القدم. لكن، هل ثمة مسؤول عن كون حضارة ما تشيخ؟ في البدء كان جواب هرذر: لا مسؤول. ومن ثمة، ليس من حق أي كان - وفلاسفة التنوير

دور فيلسوف التاريخ إلا أن ينظر في خطة الرب المحكمة هذه، وأن يفسر للناس ملحمة الكبرى تلك: «أيُّهَذَا الفيلسوف، أَو تريد أن تشرف عصرك وأن توظف وضعه؟ ليس عليك إلا أن تقرأ في كتاب الماضي المبسوط بين يديك والمختوم بسبعة أختام! وهو كتاب رائع مليء بالنبوءات: إن نهاية الأيام ماثلة بين يديك، فلتقرأ». وإذا ما هو كان النبي يحز قيل ذو الكفل قد تحدث عن رؤياه ليوم القيامة والعظام النخرة تكسا لحمًا وتبعث جسمًا، فكذلك فيلسوف التاريخ هو من يستطيع أن يكسو الأحداث المبعثرة عروفاً ولحمًا ينميه فوق العظام النخرة ثم يختم عليها بجلد. على أن ما يشكل همًا في موقف هرذر أن القول بخطة ربانية من شأنه أن يلغي حرية البشر ومقدرتهم على الفعل في التاريخ. أَو لم يقل هرذر: «كل هذا إنما حصل بقدر! ما عده البشر ولا آملوه ولا آتوه»؟ وألم يقل: «أيُّهَذَا الإنسان! ما كنتَ أبدًا ضد إرادتك غالبًا إلا أداة صغيرة عمياء»؟ فما الأفراد والأمم والعصور إلا: «أدوات عمياء تتصرف كلها بوفق توهمهم أنها حرة - وما هي بحرة - وإنما تجهل هي ما تفعله ولماذا هي تفعل ما تفعل». فما الأمم، في العصور إلا يناديها لسان حال القدر إلى العمل، إلى الظهور على ساحة التاريخ الكوني، إلا مشهدًا من مشاهد العناية الربانية المتتالية، كل واحدة منها حسب الدور الموكل إليها والزمن المعد إليها سلفًا. لكن، إذا ما هو كان لهذه الفكرة العتيقة من حداثة ممكنة، فإنه ما يلزم عنها من المبدأ القائل: كل إنسان هو ابن وقته. ومن ثمة لا سبيل إلى إحياء الأزمنة القديمة. ولهذا انتفض هرذر ضد شعار عصر النهضة الإحيائي «الانبعاث» الشعار المضاد: «لا عربي ولا إغريقي». إلا أن كون الإنسان ابن وقته ليس يعني إطلاقًا ما مال إليه فلاسفة الأنوار من الاعتقاد بأن أحدث إنسان هو الأشد تفوقًا وتقدمًا؛ فلا تفوق بين الأمم ولا تقدم.

4. النموذج الرابع:

جورج فلهلم فريدرش هيغل (1731-1770):

محاضرات في فلسفة التاريخ (1822)

يميز الفيلسوف الألماني هيغل بين ثلاثة أنواع من التاريخ: 1- التاريخ الأصلي: وهو تاريخ يتمثل في وصف المؤرخ - الذي يكون معاصرًا لما يصف وليس بالضرورة شاهدًا مباشرًا وإنما قد يكون شاهدًا أو ناقلًا عما شهد حسب مقتضيات الحال والمقام - الأعمال والأحداث وأحوال المجتمع الذي عاش فيه وشارك في روحه. ومن ثمة يحوّل هو ما حدث في العالم من حوله - الأحداث والأعمال وأحوال المجتمع التي يعرفها - سواء على نحو مباشر أم غير مباشر - إلى «موضوع» أمام ملكة التصور. وهو ما يقتضي أن هذا الضرب من التاريخ يتعلق بفترات قصار من الزمن، وبأشكال فردية من الحوادث والأشخاص، وبسمات مخصوصة غير مُمَحَّصة. والهدف منه عرض الأحداث على الأجيال القادمة. أما التأمّلات النظرية، فما كانت هي من اختصاصه؛ لأن المؤرخ يعيش ههنا روح موضوعه ويزانها دون أن تكون له المكنة من تجاوزها. فشأنه ألا يقدم إلينا صورة فكرية، وإنما أمره أن يُظهر الأشخاص والشعوب في كتاباته وفق صورتهم الواقعية. والمثال على ذلك تأريخ هيردوت لحروب عصره. 2- التاريخ النظري (أو التاريخ الواعي بذاته المتفكّر فيه). وهو يعرض الأحداث، على خلاف سابقه، بطريقة لا تحصر نفسها في حدود العصر الذي تروي عنه، بل تتجاوز روح الحاضر الذي عاصره المؤرخ. والبغية منه تكوين رؤية لكل التاريخ الخاص بشعب معين أو ببلد ما أو بالعالم (التاريخ الكوني). وعلى عكس السابق، تتميز هنا روح الذات (المؤرخ) عن روح الموضوع (الأحداث). والمثال على ذلك ما

على رأسهم - أن يحاكم حضارة معينة، فيحكم عليها (ومن ذا الذي يمكنه أن يعارض سنة الأشياء؟)، لكن بعد عام 1769 سوف يبدأ هردر بالتخلي التدريجي عن هذه الفكرة؛ وذلك بحكم أنها تتناقض وفكرة «المسؤولية الأخلاقية». أكثر من هذا، سوف يذهب إلى حد اعتبار انهيار روما عقابًا ربانيًا وليس انهيارًا طبيعيًا. وفي ذلك أوبة هردر إلى الإيمان بحرية الإرادة، التي هي المسوغ الوحيد لفكرة المسؤولية، وذلك بحيث أنه حيثما لا تكون ثمة إرادة حرة، فلا مساع للحديث عن مسؤولية أخلاقية في التاريخ. على أنه بعد حادثة الثورة الفرنسية، صار هردر إلى الإيمان بإمكان تشبيب الأمة. ولهذا قال: «شأن الجنس البشري شأن طائر الفينيقي في كل أعضائه - أي في كل الأمم - يتشعب وينبعث من رماده».

3. بين الشعوب التي تشهد على لحظات تنالي حضارة واحدة، ما ثمة من «تقدم» يكون، وإنما ثمة ما يدعوه بلفظ ألماني تعسر ترجمته إلى اللسان العربي Fortgang؛ أي استمرار وتساوي كل أمة أمة اتجاه الأمم الأخرى في الضرورة والاستحقاق والسعادة. ومفاد هذا المبدأ أن ثمة «تتاليًا» بين الشعوب، وما كان ثمة من «تقدم» لبعضها عن البعض الآخر، وأن لا ربح بلا خسران، ولا كسب بلا فقد: شأن كل قيمة تُكسب أن تكافئها قيمة تفقد. وهكذا، مثلاً، تُكسب حرية الأفراد ضد استبداد الملوك، وذلك تلقاء فقدان الكبار منا لاحترام الصغار الذي كان يفرضه نظام الاستبداد. تُضمّ إلى هذه الفكرة فكرة لطالما نافح عنها هردر - وهي أنه في تاريخ كل أمة أمة ثمة «روح جماعية» - «روح الأمة» - تعبر عن نفسها ساعة قوة الأمة وقومتها، ثم سرعان ما تغفو الأمة وتشيع، لكن روحها تبقى هي لا تتبدل.

المشخص، في اعتبار هيجل، وما كان هو موضوعاً مجرداً في اعتبار منتقدي فلسفة التاريخ. ذلك أنه، بالنسبة إلى الفلسفة، ما كانت الواقعة الأولى هي المصير أو الطاقة أو أهواء الشعوب، وتزاحم الأحداث بلا شكل محدد أو من غير ما انتظام منطقي، وإنما الواقعة الأولى هي «روح هذه الأحداث»، الروح التي أنتجتها. ولهذا يقول هيجل: إن هرمس هو الذي يقود الشعوب.

والحق أن الاعتبارين معاً مبنيان على مقدمة أساسية فصل هيجل القول فيها، فكتب يقول: «إن تاريخ العالم لا يشبه قصص المغامرات [الرومانسية]. فهو ليس مجموعة أعمال وأحداث عارضة. وما الطابع العرضي بحاكمه، ولا الطابع الصدي بالمهيمن عليه. وليست الأحداث التي تقع فيه مجموعة من المغامرات ينهض بها فرسان جوالون، ولا هي أعمال أبطال يخوضون معارك عابثة ويبدلون الجهد ويضحون بأنفسهم لبعض أمور تافهة. فالأحداث لا تمر أبداً بدون أثر، وإنما هي تشكل فيه تسلسلاً ضرورياً¹. للتاريخ إذن مبدأ ومنتهى تقودهما غاية. فما هي هذه الغاية؟ وهل تحققت هي واقعاً؟ الحال أن جواب هيجل عن هذين السؤالين لا مرية فيه ولا شبهة. فهو يقول: «إن غاية التاريخ الكوني لهي بالتدقيق أن تتطور الروح حتى تشكل طبيعة ثانية؛ أي عالمًا مطابقًا لها تجد فيه الذات مفهومها عن الروح وتبلغ في موضوعيته وعيها بحريتها ومعقوليتها الذاتيتين. في ذلك يكمن تطور الفكرة عامة. وتلك كلمة التاريخ النهائية. أما ما تبقى؛ نعني التحقق الفعلي

كتبه تيتوس ليفوس من تاريخ كوني. ويتفرع هذا الضرب من التاريخ إلى تاريخ كلي وإلى تاريخ نفعي (لأخذ العبرة الأخلاقية) وإلى تاريخ نقدي وإلى تواريخ خاصة بكل مجال مجال (تاريخ الفن، تاريخ الأدب، تاريخ الدين...). 3- التاريخ الفلسفي: وهو المقصود باهتمام هيجل؛ أي هو «فلسفة التاريخ» عينها. ومعنى «فلسفة التاريخ» عند هيجل أنه: ما كانت فلسفة التاريخ سوى اعتبار التاريخ اعتباراً فكرياً (نظرياً، عقلياً). وبالجمل: هي الاعتبار العقلي للتاريخ. قد يعترض معترض بالقول: إنما التاريخ وقائع، وإنما الفلسفة أفكار، وشتان ما بين الوقائع والأفكار. إذ كيف لنا أن نفرض أفكاراً على وقائع؟ والحال أن ما يعيبه هؤلاء على الفلسفة أنها تأتي التاريخ بأفكار مسبقة تريد أن تفرضها عليه فرضاً. وجواب هيجل: «إن الفكرة الوحيدة التي تجلبها الفلسفة معها وهي تتأمل التاريخ: هي بكل بساطة فكرة العقل - الفكرة القائلة إن العقل يحكم العالم، وأن تاريخ العالم، بالتالي، جرى بما يوافق العقل».

ويُحاجُّ هيجل على هذه الفكرة موضحاً أنه كيفما نكون في العالم نحكم عليه، فإن نحن كنا ذاتيين أسقطنا أنها ذاتيتنا على العالم، وإن نحن كنا موضوعيين اعتبرناه موضوعية. وليس لنا إلا أن نصادر على اعتبار تاريخ العالم بالمنظور الموضوعي. والحال أنه: «بالنسبة إلى من ينظر إلى العالم نظرة عقلية، فإن العالم بدوره يتخذ أمامه طابعاً عقلياً؛ إذ العلاقة تعالق». وباعتبار موضوع التاريخ ومادته، فإنه لا سبيل إلا إلى الموضوعية، وما من سبيل إلى الموضوعية اللهم إلا بالفكر العقلي.

ومن ثمة، فإن الفلسفة تعتبر أن التاريخ هو المسار العقلي والضروري لروح العالم. إذ أن روح العالم هي ما يشكل مادة التاريخ. هو ذا الموضوع

1 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, traduit par J.Gibelin, Paris: Gallimard, 1970, p. 111112-.

وانظر الترجمة العربية: هيجل، جورج فلهلم فريدرش، محاضرات في تاريخ الفلسفة، ترجمة إمام عبد الفتاح، مكتبة مدبولي، القاهرة، ص. 1997، 184-185.

عرض من أعراض الطبيعة؛ أي مجرد نزوة كالنزوة السابقة». لكن، إذا لم يكن الوعي بالحرية ما ظهر، عند أول ظهوره، إلا لدى الإغريق، ولدى الرومان من بعدهم، فإنهم لم يخبروا سوى «حرية البعض» (السادة) لا «حرية الجميع»؛ أي حرية الإنسان بما هو إنسان؛ بل إن الاسترقاق كان سمة من سمات حياتهم. وحدها الأمم الحديثة حققت التقدم في هذا الشأن - بتأثير من مبدأ «الحرية» المسيحي (الجوانية) - وخبرت فكرة أن الإنسان حر في ذاته ولذاته. فما الذي بقي، إذن، بعد تحقق مبدأ «الحرية» وتمام دركه؟ لا شيء سوى بعض أمور «فنية» عملية. ذلك أن الشعوب الحديثة والمعاصرة صارت تحيا بين خارج منها عن التاريخ لن يحقق الجديد، وآيل إلى تحقيق المبدأ بالتدريج مستقبلة حاضر الأمم التي حققت مبدأ «الحرية».

ههنا، بالأولى، مبدأ «الحرية» كما تحقق في التاريخ الكوني. فهؤلاء الشرقيون - حسب زعم هيجل - لم يبلغوا مرتبة العلم بأن الإنسان، من حيث ما هو إنسان لا من حيث ما هو سيد أو أبيض، إنما هو حر في ذاته. وكل ما علموه وخبروه أن شخصاً معيناً إنما الحرية خصيته وامتعته؛ وقد عنوا به المستبد الطاغية. هذا مع إحاطة العلم أن: «حرية ذلك الشخص الواحد ما كانت هي سوى نزوة شخصية وشراسة، وانفعالاً متهوراً وحشياً، ضمن أعراض أو ترويضاً واعتدالاً للرغبات؛ بحيث لا يكون هو ذاته سوى وعي بالحرية الطبيعة؛ أي مجرد نزوة كالنزوة السابقة». لكن، إذا ما هو إلا كان ما يظهر، أول ظهوره، إلا عند الإغريق، وعند الرومان من بعدهم، فإنهم ما خبروا هم سوى «حرية البعض» (السادة) لا «حرية الجميع».

للفكرة، فذلك هو التاريخ نفسه: إن مدار المسألة فيما يتعلق بوجود أشياء لا تزال تحتاج إلى مزيد عمل إنما هو منوط بمسألة أمبريقية»¹.

قال هيجل في آخر فقرة من فقرات محاضراته في فلسفة التاريخ: «ها قد بلغ الوعي مبلغ هذه النقطة. وتلك كانت اللحظات الأساسية للشكل الذي تحقق فيه مبدأ الحرية. ذلك أن التاريخ الكوني - إن هو تُوْمَل حق تأمل - ظهر أنه ليس أمراً آخر سوى تطور مبدأ الحرية... والحق أننا لم نعمل إلا على وصف تطور هذا المفهوم متخلين عن كل سعي إلى وصف أويقات سعادة الشعوب ولحظات ازدهارها وسمو أفرادها وهنيئات جلالها وحال مصيرها في السراء والضراء. ذلك أن الفلسفة لا تهتم - على الأحق - إلا بوهج الفكرة وبريقها الذي ينعكس في التاريخ الكوني. وإنها وقد تعبت الآن من العناية بتقلبات أهواء الواقع المباشرة، بادرت إلى إلقاء نفسها في حزن التأمل والمثال. وإن اهتمامها لينصب الآن على التعرف على سير تطور الفكرة التي أخذت في التحقق؛ نعني فكرة الحرية التي ليست هي إلا الوعي بالحرية».

ههنا، بالأولى، مبدأ «الحرية» كما تحقق في التاريخ الكوني. فهؤلاء الشرقيون لم يبلغوا مرتبة العلم بأن الإنسان، من حيث ما هو إنسان لا من حيث ما هو سيد أو أبيض، حر في ذاته. وكل ما علموه وخبروه أن شخصاً معيناً الحرية خصيته وامتعته؛ عنوا به المستبد الطاغية. مع إحاطة العلم أن: «حرية ذلك الشخص الواحد لم تكن سوى نزوة شخصية وشراسة، وانفعالاً متهوراً وحشياً، أو ترويضاً واعتدالاً للرغبات لا يكون هو ذاته سوى

1 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *La Raison dans l'Histoire*, traduit par Kostas Papaioannou, Paris, Union générale d'édition, 1965, p. 296.

قوم ما تكون بحسب صلتهم بها. ولذلك فإن: «السؤال الأول هو ما إذا كانت حياتهم الفعلية هي عادات بغير فكر تربطهم بهذه الوحدة [الدولة]، أم أن هؤلاء الأفراد الذين تتألف منهم الدولة هم شخصيات مفكرة لها وجود ذاتي مستقل»¹. فهنا إذن شكلان من الدولة يتحددان بحسب صلة الأفراد بهما: شكل يلغي الذاتية ويقمع الفردية ويعدم الحرية - وهو الشكل الشرقي للدولة خصوصًا والشكل القديم عمومًا وشكل يؤكد الذاتية ويضمن الفردية ويحيى الحرية - وهو الشكل الغربي عمومًا والحديث خصوصًا. وهنا إذن تقسيم لتاريخ العالم، بحسب شكل الدول، إلى: عالم شرقي قديم (الصين، الهند، فارس، مصر)، وعالم غربي حديث (أوروبا الحديثة). وبينهما مرحلة انتقالية (اليونان، الرومان، العصور الوسطى). ويسمى هيجل العالم الأول «العالم الشرقي». يليه، تبعًا، «العالم اليوناني»، ثم «العالم الروماني»، وأخيرًا «العالم الجرمني».

تلك كانت مرافقتنا لنموذج أول من مباحث الفلسفة - هو مبحث فلسفة التاريخ - حيث رافقتنا هذا المبحث وهو يتطور أطوارًا: من الاستقلال عن «لاهوت التاريخ» إلى تحقيق النظر الفلسفي في التاريخ بما هو تحقيق الحرية في تصور هيجل. لننظر الآن في مسار مبحث آخر من مباحث الفلسفة الحديثة - هو مبحث «فلسفة الدين».

أي حرية الإنسان بما هو إنسان؛ بل إن الاسترقاق كان سمة من سمات حياتهم. وحدها الأمم الحديثة حققت التقدم في هذا الشأن - بتأثير من مبدأ «الحرية» المسيحي (الحرية الجوانية) - وخبرت فكرة أن الإنسان حر في ذاته ولذاته. فماذا بقي إذن بعد تحقق مبدأ «الحرية» وتمام دركه؟ لا شيء سوى بعض أمور «فنية» عملية. ذلك أن الشعوب الحديثة والمعاصرة صارت تحيا بين خارج منها عن التاريخ لن يحقق الجديد، وآيل إلى تحقيق المبدأ بالتدريج مستقبلة هو حاضر الأمم التي حققت مبدأ «الحرية».

والحال أن التاريخ يبدأ عند هيجل حين تنشأ الدولة بما يشي عن جدلية عنده بين الدولة والحرية. إذ لما كان التاريخ هو الوعي بالحرية وكانت «الدولة هي التحقق الفعلي للحرية»، فإن لا تاريخ إلا تاريخ الدولة. وما قبل تاريخ الدولة هو ما قبل التاريخ؛ أي هو عهد الأسطورة وزمن الشعر. ولذلك قال هيجل: «إن التاريخ هو النثر [الواقع]، أما الأساطير فليست تتضمن التاريخ بعد»¹. فعلى عهد الأسطورة كان لا يزال كل شيء غامضًا هلاميًا منفصلًا. ولذلك كان الشعر لغة ذاك الأمر العتيق. أما حيث قامت الدولة، اتضح المختلط وصفا العكر. فهنا صارت قوانين وعادات وتقاليد وأخلاق اجتماعية وحياة سياسية. وهذا الأمر سمح «بإمكان إدراك الموضوعات دركًا نثريًا» لا «استيهامًا شعريًا». إنما التاريخ يبدأ حين يتحقق هذا الأمر؛ أي متى تظهر الدولة.

لكن هنا مسألة للتوضيح: ذلك أن هيجل يرى أنه كيفما تكون دولة قوم يكون تاريخهم، وبالتالي يكون حالهم من العبودية أو الحرية. ودولة

1 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *La Raison dans l'Histoire*, p. 176.

1 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, p.89.



نموذج ثان لمبحث فلسفي حديث (فلسفة الدين)



الفصل الخامس

نموذج ثان لمبحث فلسفي حديث (فلسفة الدين)

نعرض في هذا الفصل إلى مبحث «فلسفة الدين» - انبثاقاً وتطوراً. ذلك أن سوق «فلسفة الدين» في الدول الغربية، لا سيما منها الجرمانية والأنجلو-أمريكية، باتت اليوم نافقة. فالمؤلفات التي تصدر كل سنة، بل كل شهر بالعشرات، والمجلات المتخصصة في «فلسفة الدين» عديدة وفي تنام موصول. هذا حال «فلسفة الدين» في بلاد عاشت تجارب الحروب الدينية الأهلية الطاحنة، ابتداءً من القرن السادس عشر الميلادي، وخبرت النقد التاريخي للأديان، ابتداءً من القرن الثامن عشر بل حتى بدءاً من القرن الذي سبقه، وشهدت على تجربتي «الدنونة» و«العلمنة»، بدءاً من القرن التاسع عشر؛ فكان أن أمسى «الدين» فيها محل نظر فلسفي وأنتربولوجي وسوسيولوجي وسيكولوجي وتاريخي عميق. وقد أقر مختلف أهل النحل الدينية بالتعدد الديني وبالنسبية الدينية التي كان من أمرها ما كان من وضع حد للمثلث الجدلي المشؤوم: الحقيقة/المقدس/العنف ...

أما في عالمنا العربي، فلا تزال سوق فلسفة الدين، على الرغم من كل الجهود التي يبذلها المتخصصون في هذا المبحث، كاسدة كسادها المعروف؛ إذ لا تتجاوز المؤلفات في فلسفة الدين العشرين على أبعد تقدير، أغلبها تعريفي تقديمي، وأقلها استشكالي تنظيري، ولا زالت نبوءة المرحوم إحسان عباس فينا سارية. كان قد التمس منه طالبه الكاتب الفلسطيني صقر أبو فخر مساعدته على تحقيق ونشر مخطوطة

تراثية مدارها على نقاش غير أرثوذكسي في شؤون العقيدة الإسلامية، فما كان من الرجل المجرب إلى أن ينصح طالبه بالنصح التالي: «اذهب واقفل صندوقك عليها لمدة خمسين سنة مقبلة. إن العالم العربي، يا بني مقبل على حال من التعصب والانغلاق والظلامية، وسيأتي يوم تصبح الحرية فيه طريدة مطاردة، والمفكر الحر أو الكاتب المستقل دريئة لرصاص القتلة، فلا تنشرها على الناس؛ لأن العامة منهم إما غوغاء أو رعا، بينما النخبة انتهازيون تابعون للسلطات إلا القليل منهم».

والأنكى من ذلك، لا زال الالتباس يكتنف هذا المبحث اكتنافاً شديداً؛ بحيث إما يُخلط هو بالفلسفة الدينية، علماً أن «فلسفة الدين» شيء و«الفلسفة الدينية» شيء آخر، وأن أغلب فلسفاتنا، إن هي كانت لنا من فلسفات، وبعض فلسفات غيرنا، إنما هي «فلسفات دينية» بالتعريف. وإما يُخلط هو بمباحث العلوم الإنسانية والاجتماعية في الدين؛ شأن سيكولوجيا الدين (علم النفس الديني) وسوسيولوجيا الدين (علم الاجتماع الديني) وأنتربولوجيا الدين (علم الإناسة الديني) ... هذا إن لم يتم الخلط الساري بين فلسفة الدين واللاهوت (علم الكلام) ... وهو الأمر الغالب.

ههنا محاولة لإحداث فيصل التفرقة بين ما الذي يعنيه مبحث «فلسفة الدين»، على نحو ما وضع أصوله من وضعها خلال قرنين ونيف من الزمان، وعلى نحو ما يُمارس في الدول التي لا تخشى من أن تتناول الدين التناول الفلسفي ... ولا تخشى على الدين من الفلسفة ...

1. فلسفة الدين: وضع اصطلاح وإقامة مبحث

منذ أمد ليس بالقريب، أنشأ مؤرخو الغرب وأفكاره مبحثاً لا نكاد نجد له نظيراً في العالم العربي الإسلامي - هو مبحث «تاريخ المفاهيم».

أول من أدخل اصطلاح «فلسفة الدين» إلى الفكر الغربي، أصدر رشيد رضا مجلته الشهيرة «المنار». وقد حملت في عنوانها الفرعي: «مجلة شهرية تبحث في فلسفة الدين وشؤون الاجتماع والعمران».

والحال أنه بعد لذة هذا الاكتشاف سرعان ما تعقب خيبة أمل: من يتصفح أعداد هذه المجلة - بدءاً من ديباجة العدد الأول - لا يعثر على أي مقال يمكن تصنيفه - حقاً ضمن إطار «فلسفة الدين». ففيها «دين»، وما فيها «فلسفة دين»، ولا حتى فلسفة هكذا بإطلاق القول؛ اللهم إلا على سبيل التسمح في العبارة على جهة ما نقول، مثلاً، «فلسفة الصوم» أو «فلسفة الحج» أو «فلسفة الصلاة» ... والغريب أنه بعد مضي قرن من الزمن على إصدار مجلة «المنار» يبادر جمال سلمان إلى إصدار «المنار الجديد» - وقد أراد بها إحياء نَفَس «المنار» القديم - ومرة أخرى يرد توصيف المجلة على النحو التالي: «مقالات وأبحاث في فلسفة الدين وشؤون الاجتماع والعمران»؛ وما تم تعريف معنى «فلسفة الدين» لا في ديباجة المجلة، ولا في مقالاتها الافتتاحية.

والمناسبة الثانية التي سنحت أمام الثقافة العربية الحديثة للاطلاع على ما يدور في مجال «فلسفة الدين» في الغرب، كان كتاب فؤاد كامل «مدخل إلى فلسفة الدين» (1964)، لكن مرة أخرى يتم إخلاف الموعد مع التاريخ؛ إذ المتأمل فيما كتبه الرجل لا يجد أية صلة لما كتب بفلسفة الدين.

وكأن أمرنا ههنا مع فلسفة دين شبحية والحال هذه كأم ما نقده المفكر السياسي رمون آرون على بعض الثوريين اليساريين من دعوتهم إلى ثورة ما كان لها من وجود، اللهم إلا في رؤوسهم - وذلك في كتاب اختار له من الأسامي الاسم الدال: «الثورة التي لا توجد» أو «الثورة التي لا يمكن العثور عليها»؛ فكذلك يمكن الحديث - من خلال الحالتين اللتين عرضناهما - عن «فلسفة الدين التي لا توجد» أو عن «فلسفة الدين التي لا يمكن العثور عليها».

والحال أنه ما أحوجنا - نحن العرب - إلى معجم تاريخي للسان العربي، حتى نتبين منه، على وجه الدقة، متى ما هي استحدثت فينا بعض الاصطلاحات - التي أمست من فرط تداولها لها مألوفة لنا معتادة - في القاموس التداولي العربي. هذا اصطلاح «فلسفة الدين»، مثلاً، متى ظهر هو في التداول العربي؟ وأحوج بنا ما نكون أكثر إلى إدخال مبحث ذي صلة بموضوعنا أكيدة وثيقة - هو مبحث «تاريخ المفاهيم» - إلى عوائد فكرنا العربي المعاصر، حتى تصير راسخة فيه مكيئة. وهذا المبحث - تاريخ المفاهيم - إنما يدور على «المبحث في الاصطلاحات السياسية والاجتماعية المتعلقة بحقل تجربة التاريخ الاجتماعي»¹؛ وذلك من حيث «إعمالها واستعمالها وتداولها». وكم تجدني أغبط الثقافة الألمانية المعاصرة التي يوجد فيها معجم تاريخي بأهم المفاهيم الاجتماعية والسياسية المتداولة في اللسان الألماني، أكانت هي أصيلة أم دخيلة، هو «قاموس المفاهيم التاريخية الأساسية»، الذي شرع في وضعه، بدءاً من عام 1972، العلامة راينهاردت كوزليك Reinhart Koselleck واثنان من كبار باحثي ألمانيا في «تاريخ المفاهيم»؛ عنيت بهما أوتو برونر Otto Bruner وفرنر كونزه Werner Conze.

عود على سؤال البدء: متى تعرّف العرب على اصطلاح «فلسفة الدين»؟

لإدخال هذا المفهوم إلى الثقافة العربية الحديثة قصة غريبة. ذلك أن أول من أدخله إلى هذه الثقافة - ويا للغرابة! - رجل سلفي شديد السلفية يعتبره العديد من الباحثين في الإسلاميات التطبيقية هو من يقف وراء العديد من موجات التشدد الديني التي تجتاح العالم الإسلامي اليوم. وما كان هذا الرجل سوى رشيد رضا. ذلك أنه في عام 1898، وبعد مضي قرن بالذات على وفاة

1 Koselleck, Reinhart, *Le Futur passé*, traduit par Jochen Hook et Marie-Claire Hook, Paris, Editions EHESS, 1990, p. 100.

مشروع كانط الفلسفي النقدي. ولقد اتفق أن ألف فيلسوف الدين العظيم هذا كتابًا سماه: «الدين في حدود مجرد العقل»¹، لكنه ما أبدع هو الاصطلاح ولا أعمله، وإنما نشأ الاصطلاح في خضم النقاشات التي دارت بين تلامذته حول مسائل فلسفية دينية؛ شأن الإلحاد ووحدة الوجود. وقد عُرفت القضية الأولى في تاريخ الفكر الفلسفي والديني الألماني تحت مسمى «الخصومة حول الإلحاد»، ودارت رحاها حول مفهوم «الدين» وتطوره ومفهوم «الله» وتطوره في شهود كل من الفيلسوفين الألمانين فريدريش هاينريش ياكوبي (1743-1919) وكارل فوربيرغ (1770-1848) صاحب مقالة: «حول تطور مفهوم الدين» المتأثرة بفلسفة الدين الكانطية، والتي طور مضمونها حين دافع عن نفسه، ذاهبًا إلى أنه «ما كان الدين الوحيد الذي ينسجم مع مفهوم كانط عن الواجب الأخلاقي هو الاعتقاد في أن الله موجود، بقدر ما هو تصرف المرء في هذا العالم بفعالية آخذًا بعين الاعتبار وكأن الله موجود» (1799)، كما المتأثرة هي أيضًا بفلسفة الفيلسوف الألماني فيشته (1762-1814) صاحب كتاب: «محاولة لنقد كل وحي» (1792)؛ حيث ما اعتبر الرب «شيئًا» بين أشياء ولا «واجبًا» بين واجبات وإنما عده هو تحقيقًا للواجب وللأخلاق في العالم؛ أي حسبه رباطًا يتحقق به معنى للعالم. وكان أن تم اعتبار نفي الشيئية نفيًا للموجودية. والحال أن هذين التصورين أثارا حفيظة شخص مجهول، فكان أن كتب رسالة تحت عنوان: «رسالة أب إلى ابنه الطالب تتعلق بإلحاد فيشته وفوربيرغ»، وقد ورد في عرضها: «من المفضح حقًا أن يتم تدريس مذهب الإلحاد الأشد فظاظة تدریسًا صريحًا في جامعة مسيحية»؛ مما أدى إلى فتح تحقيق قضائي في القضية على النحو المؤسف عينه الذي لا زالت تجري به الأمور في بلادنا العربية.

1 ترجم هذا الكتاب إلى اللسان العربي، انظر: كانط، أمانويل، الدين في حدود مجرد العقل، ترجمة فتحي المسكيني، دار جداول للنشر، بيروت، 2012..

على أن الانطلاقة الحقيقية للنظر في فلسفة الدين - تعريفًا وتقريبًا - إنما تمت في السبعينات والثمانينات من القرن العشرين، لما هي أدخلت مادة «فلسفة الدين» مبحثًا مستقلًا إلى شعب الفلسفة ببعض الجامعات العربية (بيروت، القاهرة) على يد رجيل من أساتذة الفلسفة من أمثال أديب صعب (المقدمة في فلسفة الدين: 2005)¹ وبولس الخولي (في فلسفة الدين: 2002)² وبلبنان، وعثمان الخشت (مدخل إلى فلسفة الدين: 2001)³ وحسن حنفي بمصر...

وكانت هذه مرحلة أولى من تعرّف العرب على «فلسفة الدين»، تلتها مرحلة ثانية تمثلت في محاولات التنظير في هذا المجال. على أنها بقيت محاولات خجولة محتشمة، لعل أكبر عيوبها - في نظرنا - الخلط بين «فلسفة الدين» و«الفلسفة الدينية»؛ بحيث كانت هذه المحاولات تروم تأسيس فلسفة للدين من «وجهة نظر إسلامية» أو «من داخل الحاضنة الإسلامية»، بما ينتهي بها في آخر المطاف إلى إفراغ «فلسفة الدين» من «حيادها القيمي» المطلوب. ويبدو ذلك جليًا عند أحدي أبرز منظريها: بتونس، أبو يعرب المرزوقي (فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي)⁴ وبلبنان: شفيق جرادي (مقاربات منهجية في فلسفة الدين)⁵، وكذلك الشأن في العراق مع اجتهادات عبد الجبار الرفاعي وتلامذته ...

أما في التقليد الغربي، فإن البحث في بُدو هذا المفهوم يفضي بنا إلى أوساط تلامذة كانط. ذلك أن التأمل في الدين، من الناحية الفلسفية، ما غاب أبدًا عن

1 صعب، أديب، المقدمة في فلسفة الدين، دار النهار، بيروت، 1994.

2 الخوري، بولس، في فلسفة الدين، معهد الدراسات الإسلامي للمعارف الحكمية، دار الهادي، بيروت، 2002.

3 الخشت، محمد عثمان، مدخل إلى فلسفة الدين، دار قباء، القاهرة، 2001.

4 المرزوقي، أبو يعرب، فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي، دار الهادي، بيروت، 2002.

5 جرادي، شفيق، مقاربات منهجية في فلسفة الدين، منشورات معهد المعارف الحكمية، بيروت، 2004..

على نحو فحصي نقدي، وإنما بمعنى «مذهب في الدين بإعمال وسائل فلسفية»؛ ومن ثمة كان يحيل إلى مسلك يستعمل وسائل الفلسفة للتعامل مع موضوعات تشكل أيضًا موضوعات للدين؛ شأن المعتقد في وجود الرب وفي خلود النفس. وفق هذا المعنى، يمكن أن يكون اصطلاح «فلسفة الدين» قد دلّ أصلًا من ذي قبل على اللاهوت العقلي الذي قال به فلاسفة عصر الأنوار¹.

على أن الاجتهاد الأكبر الذي كان له أبلغ الأثر في إقرار اصطلاح «فلسفة الدين» وتكريسه مبحثًا رسميًا إنما تمثل في المحاضرات التي ألقاها فيلسوف ألماني وتعنونت لأول مرة في تاريخ الفلسفة بالعنوان: «محاضرات في فلسفة الدين» (1821-1831). - عيّنت بها اجتهادات الفيلسوف الألماني الكبير هيجل (1870-1831)². ومنذ ذاك الحين صارت «فلسفة الدين» مبحثًا راسخًا من مباحث الفلسفة الأساسية، وجزءًا لا يتجزأ من هذه المباحث.

2. ما الذي ليست تعنيه فلسفة الدين؟

تحديد مبحث فلسفة الدين بالسلب

الآن وقد رويينا قصة مصطلح «فلسفة الدين»، ننتقل إلى ذكر ما من شأنه أن يتلبس بفلسفة الدين حتى يصير كأنها وإياه أمر واحد. وقد ورد في الموسوعة الألمانية «العالم القدسي» *Sacramentum mundi* تحت قلم ويلي أولمiller ما

في مثل أجواء النقد الديني هذه، ظهر أول كتاب يحمل في عنوانه تنصيصًا صريحًا على اصطلاح «فلسفة الدين» لمفكر يسوعي وأستاذ منطق وميتافيزيقا نمساوي كان يدرّس بجامعة فيينا يدعى زيجسموند فون شتورتشناو Sigismund Von Storchenau (1731 - 1798) الذي أصدر تحت اسم غفل كتاب «فلسفة الدين» *Philosophie der religion* (1772) - والذي كان أشبه ما يكون بموسوعة منه بكتاب - في سبعة مجلدات ظهرت بالتوالي بمدينة أوكسبورغ ببفاريا (ألمانيا) إلى حدود نهاية القرن الثامن عشر.

وقد تم تداول اصطلاح «فلسفة الدين» أيضًا وعلى نطاق واسع منذ أن أشاعته رسائل الفيلسوف الألماني كارل ليونارد راينولد (1757-1823) عن الفلسفة الكانطية (1790-1787)؛ حيث تحدث في الرسالة الثالثة عن «الحراك في ميدان فلسفة الدين»، وما يستدعيه من «إجراء إصلاح لهذه الفلسفة»¹. وتذكر الرسالة الرابعة «فلسفة الدين النسقية» وتحدث عن «المبدأ الأعلى لكل فلسفة دين»². ويقول في استهلال الرسالة الخامسة: «كما أشرت إلى ذلك في رسالتي الأخيرة، فإن نقد العقل الخالص اكتشف المبدأ الأساسي الأعلى لفلسفة الدين برمتها، والذي يشكل مصادرة العقل العملي التي تجعل من الضروري تأميل حياة أخرى وافتراض مبدأ أعلى، لكنه لم يطور أبدًا هذا المبدأ التطوير المطلوب»³. والذي قصده بفلسفة الدين في هذا المساق إنما هو: «علم أساس انتظاراتنا للعالم الأخروي»⁴. على أن راينولد كان لا يزال يستعمل اصطلاح «فلسفة الدين» بدلالة مبهمّة، لا بمعنى فلسفة تجعل من الدين موضوعًا لها

1 Jaeschke, Walter, *Philosophy of religion after the death of God* in *Philosophy and Religion in German Idealism*, Edited by William Desmond, Ernst-Otto Onnasch, and Paul Cruysberghs, Kluwer Academic Publishers, 2004, p.10.

2 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Leçons sur la philosophie de la religion* T. I : Notion de la religion ; t. II : La religion de la nature ; t. III : Les religions de l'individualité ; t. IV : La religion absolue ; t. V : Leçons sur les preuves de l'existence de Dieu. (1821-1831-1832-1840).

1 Reinhold, Karl Leonhard, *Letters on the Kantian Philosophy*, edited by Karl Ameriks, Translated by James Hebbeler, Cambridge University Press 2005, p. 168.

2 Ibid, p. 51.

3 Ibid, p. 65.

4 Ibid, p.139.

غيرهم. خذ، مثلاً، كلام الحكيم اليوناني كسينوفان الكولوفوني في دفع التشبيه المتعلق بتصور الله: «أجل، لئن هي كانت للثيران وللخيول وللأسود أياد، وكان بمكنتها، بتوسط من يديها أن ترسم وأن تنتج صنائع باليد على نحو ما يفعله بنو الإنسان، لرسمت الخيول صوراً للأرباب تشبه خيولاً، ولرسمت الثيران للآلهة رسوماً تشبه الثيران؛ وباختصار، لرسمت هي صوراً مماثلة لأنواع الحيوانات. وقس على ذلك أهل الحبشة، فإنهم يصفون أربابهم بأن أنوفهم فطساء وألوانهم سوداء، بينما أهل تراسيا يقولون عن أربابهم إن عيونها زرق وإن شعورها شقراء...»

ومن الرومان القدامى، أنت واجد الفيلسوف الخطيب ورجل السياسة شيشرون وقد كتب في كتابه حول «طبيعة الأرباب» يحدد دور الفيلسوف فيما يتعلق بالدين: «ومن لدنك، أيها الفيلسوف، عليّ أن أتلقي ما يُعَقَّلُ الدين لي تعقيلًا، بينما ليس عليّ، فيما يتعلق بالأقدمين، اللهم إلا الإيمان، على الرغم من غياب أي تقليد تم تعقيقه».

وعند المسلمين، تجد أن أنظار أبي العلاء المعري في الدين تكاد تكون ضرباً من فلسفة الدين. فأنت ترى الرجل يقول: «وقد تجد الرجل حاذقاً في الصناعة، بليغاً في النظر والحجة، فإذا رجع إلى الديانة ألقى كأنه غير مقتاد، وإنما يتبع ما يعتاد»¹.

لكن يبقى أهم إسهام قارب روح فلسفة الدين، وإن بقي هو أسير الكلام، قد تمثل في محاولة الفيلسوف اليهودي الكبير ابن كمونة. وقد شكل نموذجاً فريداً وفذاً الكتاب المنسوب إلى ابن كمونة الفيلسوف اليهودي - تنقيح الأبحاث للملل الثلاث -

يلي: «ليس يمكننا أن نقول عن أي كتاب في المذاهب والمؤسسات الدينية، ولا عن أي قول فيها، ولا عن أي كلام في شأن الآلهة وفي الشأن الإلهي، لا ولا عن أي نقد للتقاليد الدينية أو تسويغ لها إنه فلسفة دين». وبعبارة أوجز، ما كل كلام في الدين فلسفة دين. أدق من هذا، ما كل كلام حتى ولو كان كلاماً فلسفياً في الدين بفلسفة دين. والحال أن كلام الفلاسفة في الدين على ضربين:

1. كلام فلسفي في الدين - هو من باب إضفاء طابع ديني على فلسفة معينة، وقد ارتدت هي مسوحاً دينية، واتشحت بوشاح ديني. وتلك لعمري «فلسفة دينية» لا «فلسفة دين»، على نحو ما نحن واجدوه في كل الفلسفات الدينية والروحية الإسلامية القديمة - فلسفة أبي الحسن العامري مثلاً - أو الحديثة - فلسفة الشخصية الإسلامية لمحمد عزيز الحبالي أو فلسفة الواقعية الإسلامية ليحيى هويدي مثلاً - أو المسيحية - فلسفة مالبرانش أو فلسفة مين دو بيران - أو اليهودية - فلسفة مارتين بوبر مثلاً ... فما أكثر الفلسفات الدينية!

2. كلام فلسفي في الدين - هو من باب الدفاع الفلسفي عن العقائد الإيمانية الأساسية - هو ما يسمى باسم «اللاهوت العقلي» أو «اللاهوت الطبيعي» - والذي يكون قصده من الدين دفاعياً، على أن «فلسفة الدين» ليست تستقصد الدفاع عن العقائد الإيمانية وإنما الفحص عنها بالعقل ...

أكثر من هذا، ما كان كلام فلسفة الدين في الدين بأول كلام فلسفي في الدين. فكلام الفلاسفة في الدين وُجد منذ أن وُجد للفلاسفة كلام. والكلام الفلسفي في الدين وُجد منذ أن كانت الفلسفة فلسفة. قديم هو إذن النظر الفلسفي في أمر الدين قدم الفلسفة نفسها. إذ منذ أن كانت الفلسفة فلسفة وفتنة النظر في الدين طلابة لها الطلاب. على أن الكلام النقدي الذي يشبه كلام فلسفة الدين في الدين موجود في نصوص بعض الفلاسفة دون

1 المعري، أبو العلاء، رسالة الغفران، تحقيق عائشة بنت الشاطئ، دار المعارف، القاهرة، 1981، ص 371.

بحيث لا نكاد نجد له نظيرًا في تاريخ التراث المكتوب بالعربية أعربيًا كان أم عبرانيًا أم نصرانيًا. هو، أولًا، يكاد يكون محاولة تأسيسية في «فلسفة الدين» قبل أن يظهر مبحث «فلسفة الدين» ويستقل بنفسه بعد ظهور كتاب الفيلسوف الألماني الرائد إيمانويل كانط «الدين في حدود مجرد العقل» (1793). إذ عمد ابن كمونة إلى بسط عقائد الديانات الإبراهيمية الثلاث وبيان النقود الموجهة إليها وإبراز المطاعن عليها مع الرد على هذه النقود والمطاعن ما أمكنه ذلك. والحق أن الرجل أقام ضربًا من فلسفة الدين على الطريقة الأنكلوسكسونية في التفلسف في الدين، وذلك بعرض العقائد وتقديم حججها وبسط الطعون عليها، في أصول الديانة الأساسية - شأن «النوبة» و«مفهوم الله» و«المعجزة» - مع فحص تلك الحجج أو الاستدلالات فحصًا منطقيًا نقديًا، وتمييزها عن الشبائ التي قد تتلبس بها - ومن هنا مقابلته المقابلة الكلاسيكية بين «الحجة» و«الشبهة» التي تحضر في الكتاب برمته. أكثر من هذا، أقام هو آدابًا لفلسفة الدين Religion of Philosophy of Ethics أشار إليها في مقدمة كتابه، كما انبثت هي في تضاعيف الكتاب. ويمكن إعادة صياغتها على النحو التالي:

1. **الحياد القيمي**؛ أي عرض العقائد الثلاث والردود عليها والانتصارات لها والردود على الردود والردود على الانتصارات معًا بأقصى ما أمكنه من الحياد؛ بحيث وجدته يقول: «لم أقل في شيء من ذلك [في عقائد الملل وفي الطعون عليها على حد السواء] مع الهوى ولا تعرضت لترجيح ملة على أخرى»¹. ولهذا أنت واجده عادة ما يخبر عن الملل الدينية، بما فيها ملته، بضمير الغائب الجمعي «هم»؛ وكأني به يريد بذلك التأكيد على الحياد².

1 ابن كمونة، عز الدولة، تنقيح الأبحاث للملل الثلاث، تحقيق محمد كريمي زنجاني أصل، سلسلة انتشارات، طهران، 1383، ص. 88.

2 السابق، ص. 140.

2. **إيراد أقوى الحجج دفاعًا وهجومًا**: لا يريد ابن كمونة أن يظهر ملة ما بمظهر الضعف، لا ولا دحضها كذلك بمظهر الضعف، وإنما هو يروم - من جهة أولى - أن يورد أفضل حجج أتباع ملة معينة؛ أي يريد أن يظهرها في عظمتها وليس في ضعفها، ومن جهة ثانية يورد بالمثل، أفضل حجج خصومها؛ فلا يظهر الردود بمظهر المتهافنة وإنما بمظهر المتماسكة. وهكذا تجده، مثلاً، بعد إيراد الاعتراضات على معجزة المسيح، سرعان ما يعقب: «وأجود ما لهم [=المدافعين عن معجزات المسيح] أن يجيبوا به عن هذه الأشياء [=الشبهات على معجزات المسيح] ما هو ذا أنا ذاكره»¹، ثم ما ينشب يبتدع من لدنه حججًا على صحة معجزات المسيح، حتى وإن هي لم تكن معجزات نبيه اليهودي، وحتى وإن هو طعن فيها بعض بني جلدته من اليهود. وبهذا يريد ابن كمونة أن يبرز كل ملة من الملل التي يعرض عقائدها من خلال أقوى حججها وليس من خلال أضعفها. والأمر بالمثل، فإنه يورد أقوى المطاعن على كل ملة ملة - مع بعض تفاوت في إirاده هذه الطعون إما عن وعي منه أو من غير وعي. وبهذا، فإنه يسعى إلى تحقيق ما يسميه: «بلوغ الغاية في ما يقال من الجانبين [=جانب المدافعين وجانب الطاعنين]»². أكثر من هذا، ليس يورد فحسب أكمل ما قيل في عقيدة معينة - اعتقادًا وانتقادًا - وإنما يورد فيها ما يعده «أقصى»³ ما قيل فيها وعنهما إيجابًا وسلبًا. فتراه، مثلاً، يعتذر عن عدم وجود حجج دامغة لأصحاب النصرانية في مواجهة خصومها، بإيراد الدفاع عن النصارى حتى بأكثر مما دافعوا به هم عن أنفسهم: «وأكثر هذه الأجوبة لم أجدها في كلام النصارى، ولكنني أجبت بها نيابة عنهم وتتميمًا للنظر في معتقدهم»⁴.

1 ابن كمونة، تنقيح الأبحاث للملل الثلاث، ص. 194.

2 السابق، ص. 242.

3 السابق، ص. 119.

4 السابق، ص. 202.

عود على بدء، على العموم، الفلاسفة في شأن النظر في أمر «الدين» على ثلاث فرق: فريق اعتقد، وفريق انتقد، وفريق اعتقد وانتقد أو انتقد واعتقد، لا فرق. لكن، وعلى نحو ما أسلفناه، ما كل نظر فلسفي في الدين بفلسفة دين:

ثمة أقوال في الدين، بينها القول الفلسفي في الدين لا على جهة تدين الفلسفة (الفلسفة الدينية) ولا على جهة الدفاع الفلسفي عن العقائد الإيمانية (اللاهوت الفلسفي)، ولكن على جهة فحص العقائد الدينية فحصاً فلسفياً نقدياً.

3. وما الذي تعنيه «فلسفة الدين» إذن؟

قليل هم من ألفوا كتباً في «فلسفة الدين»، فافتتحوا ما ألفوه بالوقوف على تعريف هذا المبحث. والشواهد هنا بالعشرات. وعلى الجملة، يمكن أن نقسم مذاهبهم في هذا الأمر على النحو التالي:

كثير ممن ألف في «فلسفة الدين» تجاهل الوقوف على مسألة التعريف هذه، وقليل منهم توقف ثم سرعان ما استأنف، وأقل القليل من توقف ونظر واستشكل. ههنا نماذج ذات دلالة بهذا الصدد:

هذا صاحب كتاب: «مدخل إلى فلسفة الدين» يتوقف ثم يستأنف، فيقول:

«من العسير أن نحدد على وجه الدقة ما الذي تعنيه فلسفة الدين. فإنّ هو كان على المرء إن رام ذلك، أن يتقدم أولاً فيحددها على أنها «التفلسف في الدين»، فإنه سرعان ما يواجه صعوبة تتمثل في الخلاف الناشئ عن تحديد طبيعة الفلسفة وطبيعة الدين معاً، حتى ولو كانت لهذا التعريف خلفياته»¹. ولهذا الحيشية، أنت تراه سرعان ما يتخلص من التعريف التخلص الودود

3. أكثر من هذا، لا يكتفي هو بإيراد أفضل الحجج - دفاعاً وهجومًا - بل ينبه على مدى «حجية» أو «عدم حجية» هذه الحجج، ومدى «وجاهتها» أو «تهافتها»؛ عاملاً بذلك وفق الروح الفلسفية الأنجلوسكسونية المعاصرة التي إذ تتسلح هي بالمنطق، فإنها تنظر في قيمة الحجج وتفحص أمرها فحصاً منطقياً دقيقاً. ولهذا، لا تجده يكف عن تقويم الاستدلالات والحجج. وكثيراً ما كتب هو عن «استدلال معين» بالقول: «هذا إقناعي غير مفيد لليقين». وحين يتحدث عن «الإجماع» بوسمه حجة يضيف: «الإجماع حجة في الظنيات لا في القطعيات»، مستشهداً لذلك بمن سماهم: «المحققين ممن تكلم في أصول الفقه»¹. وأنت تجده حين ينقل دفاعاً عن عقيدة معينة يقول مقوّمًا لحجية الدفاع: «أقول: في هذا الكلام نظر»². ويعلق في مكان آخر، بعد أن يورد جملة حجج عن فوائد بعثة الرسل، فيقول: «فهذا ما ذكر من فوائد البعثة. وبعضها إقناعي، غير يقيني»³؛ وقد عمد إلى التمييز في الحجج بين «اليقيني» [البرهاني=درجة يقين عليا] و«الإقناعي» [الجدلي والخطبي والمموّه=درجة يقين أدنى] على طريقة المشائين العرب من أتباع أرسطو.

4. تجاوز العقبة الكأداء في الحوار بين الأديان: اتهام المسلمين اليهود والنصارى بتحريف كتابهم المقدس، واتهام اليهود والنصارى المسلمين بالهرطقة. وهكذا تجده يستخلص من كل دعاوى التحريف والتدليس - اعتقاداً وانتقاداً - إلى أن: «دعوى التحريف دعوى من غير حجة»⁴، وذلك سواء تعلق الأمر بدعوى تحريف التوراة أم بدعوى تحريف الأنجيل أم بدعوى تحريف القرآن.

1 ابن كمونة، تنقيح الأبحاث للملث الثلاث، ص. 205.

2 السابق، ص. 242.

3 السابق، ص. 119.

4 السابق، ص. 259.

1 Davies, Brian, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford, Oxford University Press, 1982, p. IX.

وفحص نقدي بمعنيين: بمعنى التمييز بين مختلف تصورات «الله» التي أنتجتها الديانات وأثرتها، وبمعنى رد كل متصور منها إلى مكوناته الأساسية ...

وما تسنى لهذا المهتم بفلسفة الدين هذا التحديد إلا بتحديد «فلسفة الدين» على جهة السلب:

1. فلسفة الدين/تاريخ الأديان: كلاً؛ ما كانت فلسفة الدين من «تاريخ الأديان» في شيء. وذلك على الرغم من أن «فلسفة الدين» تفترض العلم بتاريخ الأديان. والفارق بينهما أن «تاريخ الأديان» مبحث تاريخي وضعي، بينما مبحث «فلسفة الدين» مبحث فحصي نقدي.

2. فلسفة الدين/اللاهوت: وكلاً أيضاً؛ ما كانت «فلسفة الدين» من «اللاهوت» - وهو المفهوم الذي يقابله عندنا «علم الكلام» - في شيء. وذلك لأنه ما كان موضوع «فلسفة الدين» تسويغ بعض العقائد الإيمانية أو تفنيدها، وإنما موضوعها بيان الحامل للناس على المعتقد فيها أو المانع لهم من ذلك. ثم إن فلسفة الدين ما كانت مبحثاً من داخل الدين، من حاضنة الدين، وإنما هي مبحث في الدين. وعلى عكس «اللاهوت» الذي هو دعوى الدين بالدين للدين، فإن «فلسفة الدين» ما كانت قسمًا من الموضوع المدرس - الدين - وإنما هي تقويم له. على أن هذا الأمر ليس يمنع من وجود وشائج بين «فلسفة الدين» و«اللاهوت»؛ لا سيما منه «اللاهوت الطبيعي». مثلاً؛ يصعب أن نتبين في إثبات الحجج على وجود الله الجانب اللاهوتي الصرف منها من الجانب الفلسفي البحت. ومن هنا، فإن ما من لاهوت إلا ويلجأ، في لحظة من لحظاته، إلى الاستناد إلى فلسفة الدين، وما من قول في فلسفة الدين إلا ويظل مرتهناً بالعلوم الدينية¹.

1 Secrétan, Philibert, *Essai sur le sens de la philosophie de la religion*, Paris, l'Harmattan, 2006, p. 7.

اللطيف: «لن أغامر في هذا الكتاب بمحاولة القيام بالمهمة المحفوفة بالمخاطر المتمثلة في تحديد ما الذي تعنيه فلسفة الدين»¹.

لكن، لئن هو وجد ثمة من استشكل تعريف «فلسفة الدين»، وسرعان ما تخلص من هذا الإشكال ولم يُعرّف «فلسفة الدين» التعريف، فإن ثمة من استشكل وأجاب:

هذا مثلاً صاحب كتاب: «فلسفة الدين: نحو منظور شمولي»، يطرح في مقدمة كتابه السؤال: «ما الذي تعنيه فلسفة الدين؟»، ثم سرعان ما يجيب بما يُشكّل تعريفاً مقبولاً لفلسفة الدين: «يمكن تحديد فلسفة الدين على أنها سعي إلى صياغة التساؤلات الجوهرية المتعلقة بالدين ومحاولة لفهمها والإجابة عنها»².

وما كانت أقل قبولاً من هذه المحاولة محاولة صاحب كتاب: «فلسفة الدين: مدخل»³ الذي ذهب - في مقدمة كتابه المذكور - إلى القول:

«فلسفة الدين مبحث من مباحث الفلسفة؛ شأن فلسفة العلم وفلسفة القانون وفلسفة الفن ... وهي فحص نقدي للمعتقدات الدينية الأساس والمفاهيم الدينية».

هي، أولاً: فحص للمعتقدات الدينية الأساس: شأن الاعتقاد في وجود الله، وأن ثمة حياة بعد الممات ... وهي فحص نقدي لهذه العقائد؛ بمعنى أنها عرض للمعتقد وبحث عن علله الموجبة والمبطلّة، وبحث في مدى معقوليته ...

وهي، ثانياً: فحص في المفاهيم الدينية: أي فحص للمفاهيم العقدية الأساس: شأن مفهوم «الله» ومفهوم «الإيمان» ومفهوم «المعجزة» ومفهوم «القدرة» ...

1 Davies, Brian, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, p. IX.

2 Kassler, Gary E., *Philosophy of Religion. Toward a Global Perspective*, Wardworth Publishing Company, 1999, p. XVI.

3 William L. Rowe, *Philosophy of Religion: An Introduction*, second edition, Wadsworth Publishing Company, California, 1993.

والشكاك، ومجمع الأديين واللا أدريين، ومأنس الأريتين [= الذين ما يفتأون يقولون: «أرأيت» لو أن الله ما خلق العالم، وأرأيت لو أن ...] واللا أريتين، ونادي اللاهوتيين والناسوتيين، ومستألف المسيحيين البروتستانتين - الذين نشأت فلسفة الدين بين ظهراهم - وغيرهم من أهل الدين المسيحيين وأهل الأديان العالمية سواء بسواء. 2 - ومعنى أن من شأن فلاسفة الدين أن يقبلوا كل وفادة عليهم من أي مبحث كانت وإلى أية جهة اتجهت شريطة أن يكون الوافد ناظرًا في الدين بالنظر الفحصي النقدي. حتى أن الباحث ألان سل وازي في هذا الإقبال والقبول بين الطفل الصغير المتسائل: «مَن ذا الذي خلق الرب نفسه، يا ترى؟» والعجوز المحتضر المستفهم عما إذا كان هناك شيء «في الضفة الأخرى» ينتظره؛ كلاهما مهتم بالمسائل التي تدخل في صلب فلسفة الدين.¹ 3 - ومعنى: أن المفترض في فليسوف الدين أن يطّلع على مجمل المباحث التي تشاركه النظر في الدين: على الاجتماع الديني، وعلى علم النفس الديني، وعلى علم الإناسة الديني، وعلى علم الأعصاب اللاهوتي، وعلى تاريخ الأديان، وعلى فينومينولوجيا الدين، وعلى اللاهوت ... وكما وُجد مكتوبًا على باب أكاديمية أفلاطون: «من لم يكن مهندسًا فلا مكان له هنا»، كذلك يمكن أن يُرقم على باب فلسفة الدين: «من لم يكن عالمًا بالدين العلم الإنساني والاجتماعي والتاريخي، فلا مكان له هنا».

ثانيهما: أن «فلسفة الدين» تفترض ضربًا من «الحياة القيمي» في تناول الدين. وهو الحياة القائم على مبدأ أن الأديان تتساوى، وأن لا دين يمكنه أن يدعي أنه «الدين الحق». وقد كانت إحدى آخر محاضرات ألقاها فيلسوف

1 Sell, Alan P.E, *The philosophy of religion* (1875-1980), key texts, England, Thoemmes Press, 1966, p.1.

والشيء بالشيء يذكر، فهذا أحد أبرز المختصين في فلسفة الدين بفرنسا، ينحو في تعريفه لفلسفة الدين منحى عولميًا؛ فيعرف «فلسفة الدين» على النحو التالي من التعريف: «فلسفة الدين هي المجهود المتمثل في التعرف على حقيقة ووقائعية الأديان الوضعية (...) وذلك بغاية استنباط معقوليتها الخاصة، بوضعها في أفق أشمل هو أفق النظر في التطور الديني للبشرية»¹.

أما جون لوي فييار بارون، فيعرف فلسفة الدين على النحو التالي: «فلسفة الدين هي الفحص الفلسفي للدين؛ وذلك سواء من الناحية الموضوعية (الطقوس الدينية، الممارسات، العقائد)، أو من الناحية الذاتية (المعتقدات والتجارب الدينية)»².

4. من آداب فلسفة الدين

ما من مبحث من المباحث إلا وله آداب نظر. وليست «فلسفة الدين» من هذا بمعزل. إذ يقتضي النظر الفلسفي في أمر «الدين» - على طريقة فلسفة الدين - على الأقل أدبين اثنين:

أولهما: أن مبحث فلسفة الدين «مبحث مضياف» يفد من يقدم عليه الوفاة، بل يقدم حتى على لا يفد عليه؛ وذلك بمعان ثلاثة: 1 - بمعنى أن «فلسفة الدين» ما كانت حكرًا على أهل الأديان من المتفلسفة، وإنما هي ملقى المتدينين منهم وغير المتدينين، ومنتدى المؤمنين والملحدين، ومألف الوثوقيين

1 Greisch, Jean, *La philosophie de la religion devant le fait chrétien* in J. Doré ed., Introduction à l'étude de la théologie, tome1, Paris, Desclée 1991, p. 352.

2 Vieillard Baron, Jean Louis, *Les conditions de possibilité d'une philosophie de la religion* in F. Kaplan et J.L. Baron Ed., Introduction à la philosophie de la religion, Paris, Cerf, 1989, p.9.

فالفلاسفة التحليليون، على سبيل المثال، يستشكلون أمر التفرقة بين الشَّجَّار الذي يفترض أنه لا مرأى له ولا مسمع ولا لون ولا ملمس ... وشَّجَّار متخيَّل أو غير موجود¹. ثم إنهم يتناولون العديد من قضايا الدين ويحللون التحليل المنطقي. وعلى العموم، كل فلسفة الدين الأنجلوسكسونية خرجت من معطف الفيلسوف النمساوي الأصل لودفيغ فيتجنشتين (1889-1951) - كبيرهم هذا الذي علمهم السحر. وهو الرجل الذي كتب صفحات قليلة على الدين، فكان أن كُتبت عنه البحوث العدة، وكان أن خرجت من هذه الصفحات - على قلتها - مئات البحوث في فلسفة الدين، وكلها تدعي الانتماء إلى أفق فيتجنشتين. هذا مع تقدم العلم بنفاق سوق فلسفة الدين في العالم الأنجلوسكسوني، حتى خصصت لما يكتب فيها سلسلتان شهيرات:

الأولى: Religion of Philosophy in Studies Routledge

والثانية: Religion of Philosophy in Studies Indiana

ومن أهم المجلات المتخصصة في فلسفة الدين:

أولاً: Religion of Philosophy for Journal International

ثانياً: Religion of Philosophy the for Journal International An: Studies Religious

هذا فضلاً عن عشرات المجلات الأخرى التي تعنى بالشأن الديني، والتي لا يكاد عدد منها يخلو من نظر من أنظار فلسفة الدين.

أما في التيار القاري - الذي أنشطه في مجال فلسفة الدين العالم الجرمانى - فنعثر على ممارسة لفلسفة الدين غير ممارسة التقليد الأنجلوسكسوني؛ بحيث

الدين الألماني بول تيليش (1886-1965) تدور على هذه المسألة، وفيها دعا المسيحيين، ومنهم أصحاب المقالات الدينية، إلى التخلي عن وهم امتلاك الحق هذا. وبالتطبيق، ما كان فيلسوف الدين المعاصر بول ريكور (1913-2005)، يُدَّكِّرُ في حوار ما أنه فيلسوف مسيحي، حتى كان سرعان ما ينتفض ضد هذا التوسيم بالقول: «في كل ما كتبت، ما حدث أن أعملتُ أنا آية من الإنجيل إعمال حجة»؛ قاصداً بذلك التمييز بين الفحص النقدي لمسائل الدين - وهو مقتضى فلسفة الدين - والدفاع التمجيدي عن الدين - وهو مقتضى اللاهوت الوحيي.

5. وماذا عن تقاليد فلسفة الدين اليوم؟

أتى على الفلسفة الغربية حين من الدهر كانت تُتصور فيه على أنها على تقليد واحد. لكن منذ أمد صارت هذه الفلسفة تتخذ لنفسها تقليدين اثنين: التقليد المسمى «التقليد القاري»؛ وهو الدائر على الفلسفة كما تمارس داخل القارة الأوروبية، بالصلة الوثيقة بتاريخ الفلسفة، وبالاستناد إلى الميتافيزيقا، وبالانفتاح على اللاهوت، وبالتفتح على العلوم الإنسانية. وثمة التقليد المدعو «التقليد الأنجلوسكسوني»، المتسلح بالعُدَّتَيْن اللغوية (التحليل اللساني) والمنطقية (التحليل المنطقي)، الميال إلى إسناد الفلسفة إلى أساس علمي، النافر من الميتافيزيقا واللاهوت ... اللهم إلا فيما ندر.

وما كانت «فلسفة الدين» ببدع من هذا، وإنما تأثرت في جملتها بهذين التوجهين الأساسيين. وهكذا أمسينا أمام تقليدين فيما يخص فلسفة الدين: تقليد أنجلوسكسوني - لا شك له الغلبة اليوم - يهتم، بالأولى، بالتحقق من العبارات - القضايا - الدينية بأساليب التحقق المعروفة في الفلسفة التحليلية.

1 Gonzalez, Antoine, *Philosophie de la religion et théologie chez Xavier Zubiri*, traduit de l'espagnole par Philibert Secretan, Coll: Ouverture philosophique, Paris, L'Harmattan, 2006.

4. فيم تأتلف الأديان، وفيم تختلف عند حديثها عن الله؟ وهل يمكن تقويم هذا الحديث؟ أم هل يمكن أن نميز في هذا الحديث بين «المحق» منها و«المبطل»؟ وهل الطريق إلى الله واحد، أم أن الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق كما تقول الصوفية؟
 5. ما علاقة الله بالعالم: أهى علاقة تدخل مباشر ولحظي؟ أم هي علاقة إشراف عام وتقدير لقوانين العالم؟
 6. هل المعجزات أمر ممكن؟ وما معناها؟ وما دلالتها؟
 7. ما معنى «الوحي»؟ وهل هو أمر ممكن؟ وما الحجة على ذلك؟ [إبستمولوجيا الوحي Epistemology of revelation]
 8. هل الإنسان كائن «حر» أم أنه كائن «مسير»؟ وما معنى أن يكون «حرًا»؟ وما معنى أن يكون «مجبّرًا»؟
 9. هل ثمة حياة بعد الموت أم لا بقاء اللهم إلا للفناء؟ وكيف يمكن إثبات البقاء بعد الفناء؟
- تلك نماذج من الأسئلة التي تطرح في مبحث «فلسفة الدين».

يكاد يختفي التحليل المنطقي واللساني لصالح التحليل التاريخي واللاهوتي. على أنه عادة ما يحدث التلاقح بين التقليدين.

هي ذي فلسفة الدين، وهذا تعريفها سلبًا وإيجابًا، وهو تعريف بها من حيث النشأة والتطور والآداب والتقاليد، فمتى تصير سوقها لدينا نافقة؟ لا شك عندي أننا أحوج ما نكون إلى فلسفة الدين، حتى نعرف ماذا فعلنا بديننا وما الذي فعله فهم معين لدينا بنا وبديننا.

6. موضوعات فلسفة الدين

سبق أن ذكرنا أن من أيسر التعاريف التي وُضعت لمبحث «فلسفة الدين» ذاك التعريف الذي يذهب إلى أن: «فلسفة الدين هي الدراسة النقدية لمفاهيم الدين وقضاياها». وإذن، تتناول «فلسفة الدين» «مفاهيم» و«قضايا» جوهرية، تناوَلًا نقديًا؛ بحيث لا تكتفي هي في هذا التناول بالوصف والتحليل، وإنما تتجاوز ذلك إلى النقد؛ بمعنى بيان البنية المنطقية للحجاج الديني وتقويمه. وهي مفاهيم وقضايا وردت في الأديان ولدى «الإنسان الديني» Homo religiosus، وأثارت إشكالات ذات طبيعة فلسفية. هذه نماذج منها:

1. ما معنى «الله»؟ وهل يقبل وجوده البرهنة عليه؟ وإذا كان ذلك ممكنًا، فكيف يمكن البرهنة عليه؟ وماذا لو تكافأت الأدلة في أمره؟
2. هل تمكن معرفة «الله»، أم تستحيل؟ وإذا ما هي أمكنت، فبأي طريقة؟
3. هل لله لغة خاصة لا يمكن أن نفهمها نحن معشر البشر؟ أم أن الله لا يمكن أن يخاطبنا إلا بما يمكن أن نفهم؛ وبالتالي يشاركنا الإله لغتنا؟

الباب الرابع



إِلَامِ الفللفة؟



في حاضر الفللفة ومستقبلها



الباب الرابع

إِلَامْ الفلسفة؟

في حاضر الفلسفة ومستقبلها

مدار هذا الباب الرابع والأخير من الكتاب على محاولة الجواب عن سؤالين متعاليين: تُرى، إلى أين وصل الفكر الفلسفي المعاصر؟ وإلى أين تراه يسير سيره؟

من جهة أولى، ثمة تعريف بأهم مباحث الفلسفة المعاصرة (فلسفة العلوم والإبستمولوجيا، فلسفة الأخلاق، فلسفة السياسة، فلسفة الدين، فلسفة الإعلام، فلسفة اللغة والمنطق، فلسفة الجماليات، الفلسفات التطبيقية...)؛ وذلك من حيث المواضيع التي باتت تتطرق إليها هذه المباحث، والإشكالات التي أُمست مطروحة، والتيارات الجديدة، وأعلام الفلاسفة المعاصرين، ووسائل انتشار ونشر الفكر الفلسفي الجديد (المطان، المجلات، السلسلات...). وهذا ما سوف يشكل موضوع الفصل الأول من هذا الباب.

ومن جهة أخرى، هناك حديث عن آفاق الفكر الفلسفي المعاصر والوجهة التي تسير البحوث المعاصرة فيها. ونختم هذا الكتاب بمحاولة حصر مياسم الفكر الفلسفي المعاصر: تعدديته، عولميته، إجرائيته وتطبيقاته، نزعه نحو التأنث بازدياد عدد الباحثات في مجال الفكر الفلسفي... وهو الأمر الذي عليه مدار الفصل الثاني والأخير من هذا الباب.



في حاضر الفلسفة



theologiae ancillans على حد عبارة روبرت بارون عام 1621 في كتاب يحمل عنوانًا له العبارة ذاتها؛ إلا أن لنا مع ذلك بعض تحفظات على هذا الحكم القاسي على وضع الفلسفة والفلاسفة اليوم:

أولاً: أن ذلك كان من هؤلاء الفلاسفة أنصار التحليل اللغوي والمنطقي - والذين عادة ما يُدعون باسم «الفلاسفة التحليليين» - ردة فعل ضد بعض الفلاسفة الذين لطالما أساءوا إلى اللغة باللغة، حد أنهم صيِّروا هم لغة الفلسفة لغة تفهم مفرداتها وليست توعى تراكيبيها؛ بحيث باتت هي تكاد تُشبه المريضة التي تحتاج إلى صناعة أدوية استشفائية علاجية. غير أننا لسنا نريد لهذا الحكم على الفلسفة المعاصرة أن يُطلق من غير ما تنسب. فهو لا ينطبق، بدءًا، إلا على تقليد من تقاليد الفلسفة المعاصرة - هو التقليد المدعو «التقليد التحليلي». وهو، ثانيًا، ليس ينطبق على التقليد التحليلي برمته، وإنما قد ينطبق على تيار منه هو تيار الوضعية المنطقية ومشارب أخرى قريبة منه نسبية له. وهو ثالثًا، لا يدور على الفلسفة المعاصرة - بالمعنى الدقيق - قدر ما يدور على نزوع في الفلسفة كان ذا سلطان حتى السبعينات من القرن الماضي، ثم ما عادت له تلك السطوة كلها التي كانت له على الفلسفة التحليلية.

ثانيًا: فضلًا عن هذا وذاك، فإن الفلسفة التحليلية - مأخوذة على وجه الجملة - ليس يمكن اختزالها في موجة التحليل اللغوي. إذ ثمة اعتقاد صار من فرط تداوله راسخًا في الأذهان - وهو أن من شأن الفلسفة الأنجلوسكسونية أنها ليست تتناول اللهم إلا مباحث بعينها، حد أنها أدمنت النظر فيها - وهي مباحث المنطق واللغة والعلم والمعرفة - بينما تكاد لا تكون صلة لها بالنظر في الأخلاق والسياسة مثلًا، وأنها حتى إن حدث لها أن تناولت مثل هذه المواضيع - وقلما يحدث لها ذلك - تناولتها هي من وجهة نظر لسانية؛ أي بالبحث في تحليل

الفصل الأول

في حاضر الفلسفة

اختتم عالم الفلك المعاصر الكبير ستيفان هاوكينج (1942- 2018) كتابه الشهير «تاريخ موجز للزمان» (1988) بما يشبه مراثية في حال الفلسفة اليوم. فبعد أن عدَّ هو الأسئلة التي باتت تطرح على الإنسان المعاصر في كونٍ ما زاده البحث العلمي - وعلى خلاف ما يعتقد - اللهم إلا غموضًا وإسارًا وحيرة: ما طبيعة الكون؟ وأي مكان لنا فيه؟ ومن أين أتى هو وأتينا معه؟ ولماذا هو ما هو عليه؟ كان أن التفت الرجل ناحية فلاسفة اليوم ليسألهم سؤاله الذي سبق أن وجهه إلى العلماء. وما كان هو السؤال: «ما الكون؟» وإنما السؤال: «لماذا الكون؟» لكنه سرعان ما لاحظ ما حسبه «صوم» الفلاسفة المعاصرين الغريب المريب عن الخوض في مثل هذا السؤال وأنظاره. وإذا به يعلق على هذا «الصوم عن الكلام» بالقول: «اختزل الفلاسفة مجال أبحاثهم اختزالًا، وذلك إلى حد أن قال فيتجنشتين - أشهر فيلسوف في هذا القرن - «المهمة الوحيدة التي بقيت للفلسفة إنما هي تحليل اللغة». وأضاف هاوكينج مستنكرًا عاتبًا: «يآلأنحدر الحال عن التراث العظيم للفلسفة من أرسطو حتى كانط!»¹

على الرغم من أننا قد نوافق ستيفان هاوكينج على الرأي الذي ذهب إليه من أن بعض الفلاسفة إذ هم انغمسوا في تحليل اللغة انغماسًا، حد أنهم صيِّروا الفلسفة مجرد خادمة للعلم تعكف على تحليل لغته عكوفًا، وذلك مثلما كان قد صيَّرها بعض اللاهوتيين في العصور الوسطى خادمة لللاهوت Philosophia

1 Hawking, Stephen, *A brief History of Time*, Random House Publishing Group, 2011.

وسائلها ... ومع هذا الاتساع وهذه البسطة صار المتفلسف، بعدما كان بإمكانه، في الزمن الفارط، أن يطلع على أهم مصنّفات الماضي، وبعده بأمد على أهم مؤلفات أهل زمانه، بات الفيلسوف اليوم لا يفي حتى بالاطلاع على المصنّفات في التخصص، بل في الإشكال الذي يهتم به. ولهذا السبب، فإن الراجح عندنا أنه لما رثى هاوكننج لحال الفلسفة المعاصرة حائناً هو إلى زمن من الفلسفة قد مضى وولى، فإنه ما رثى فحسب إلا لحال الفلسفة التي يعرفها، بينما سكت عما لا يعرفه - وهذا لا يقدر فيه؛ لاعترافنا بصعوبة إحاطة المرء العلم بكل ما يروج في الفلسفة المعاصرة، وذلك حتى على المتخصص نفسه. يكفي أن أشير ههنا إلى أنه منذ ما ينيف عن ثلث قرن وأنا أحاول تقصي ما يُكتب في الفلسفة اليوم لا بالرسم (وكيف لي بذلك؟) وإنما بالاسم فحسب، فلا أطيق! وقد بلغ الفكر الفلسفي المعاصر من التطور والغنى والتجدد الحد الذي دفع الباحث الفرنسي في مجال الفلسفة كرسيتيان دو لاكومباني إلى بث الشكوى: «ما من أحد صار يعلم اليوم على وجه التدقيق ما الذي تعنيه الفلسفة: لا الجمهور ولا حتى الفلاسفة أنفسهم». ويقدم مثلاً على هذا الأمر، وقد اتخذ هو من عام 1888 مَعْلَمَةً للتحقيب؛ فيقول: انحدر عن فلسفة غوتليب فريجه (1848 - 1925) مساران: واحد هو المسار الذي يبتدئ بفريجه وينتهي إلى دريدا (1930 - 2004) مروراً بهوسرل (1859 - 1938) وهايدجر (1889 - 1976). والثاني يبتدئ بفريجه وينتهي إلى كواين (1908 - 2000) مروراً براسل (1872 - 1970) وفيتجنشتين (1889 - 1951) وكارناب (1891 - 1970). ويتساءل: هلّا من رابط يجمع بين أبحاث دريدا وأبحاث كواين؟ ويجيب إجابته الغريبة: لستَ تراني أجِدُ ثمة سوى «التشتت»، وإنك لو اجدا إياي أشهد لا أشهد اللهم إلا على «التباعد»¹.

1 Delacampagne, Christian, *Entretien: Bilan d'un siècle de philosophie*, in Magazine littéraire, numéro spécial: Philosophie, la nouvelle passion, 1996, p.24.

الخطاب الأخلاقي والسياسي وليس المسائل الأخلاقية والسياسية المباشرة التي يفترض أن يعالجها هذان المبحثان. على أنه لَيْنُ حق أن جهد الفلاسفة التحليليين انصب لزمن طويل على «لغة الأخلاق»، وليس على مسائلها الجوهرية، فإنه منذ ما ينيف عن خمسة عقود من الزمن شهد هذا التقليد على عودة الاهتمام بالمسائل الأولية للأخلاق والسياسة.

والحال أنه حتى لما نحن نعمد إلى استطلاع آراء الفلاسفة المعاصرين أنفسهم عن مستقبل الفلسفة، فإننا نجدهم على طوائف مختلفة: من متفائل قائل بأن مستقبل ما يُبحث فيه من مواضيع فلسفية ما كان واعداً أبداً بمثل ما أمسى يعد به اليوم - وهذا هو الموقف الأغلب، ومن قائل إن الفلسفة، لا سيما منها تلك التي باتت تُمارس في المؤسسات الأكاديمية، ليست على شيء ولا تشي بمستقبل زاهر، وإنما هي تلوك القضايا نفسها لوكا، حتى إنها أُمست تنقلب على نفسها لتأكل من رأسمالها (تشي بذلك ظاهرة مبحث «ما بعد الفلسفة» Metaphilosophy التي ما هي على التحقيق، إلا ضرب من «فلسفة الفلسفة» philosophy of Philosophy نسبته إلى الفلسفة كنسبة المعدة وقد طُلب منها أن تأكل نفسها بنفسها، ولن تستطيع أن تفعل)، وحد أنها باتت تشبه ذاك «القرد» الشهير الذي ذكر عند فلاسفة المثالية الألمانية وحكي عنه أنه إذ كان قد تعود على طهو اللحم طعاماً له في كل يوم يوم، وإذ لم يجد اللحم ذات يوم، انقلب على ذيله ليطهو منه بعض عوالق لَحِيْمَات! - لكن هذا رأي أقلي.

والحقيقة أن ما من امرئ إلا ويتحدث هو عن الفلسفة التي يعرف، ولطالما يسكت عن الفلسفة التي لا يعرف. ومن الفلسفة المعاصرة ما نعرفه، كما منها ما لا نعرفه. وذلك لأن التقاليد الفلسفية اتسعت آمادها ومؤسسات تدريس الفلسفة انبسطت آفاقها ومنابر نشرها في الكتب والمجلات تعددت

ولترك لباحث فلسفي آخر - هو فرانسوا ريكاناتي - أن يستخلص النتيجة الحتمية؛ وذلك بالقول: «أمسى ثمة التباس حقيقي طال مفهوم الفلسفة حتى صارت تعني هي أشياء شديدة التباين. ولست تجدني أعتقد في وجود شيء اسمه «الفلسفة» - هكذا بالمفرد - لا وجود لكنه للفلسفة. إنما الفلسفة متن (متن متنوع) من النصوص يحاول أن يثريها أولئك الذين نسميهم فلاسفة بطرق مختلفة»¹.

وبعد، فقد ضرب ستيفن هاوكينج مثلاً بتقليد فلسفي ونسي آخر. فحتى على فرض أن التقليد التحليلي - وهو المستهدف من نقد هاوكينج هنا بالأولى - قد غرق غرقه الشهير في اللغويات ولغويات اللغويات، وأنه انتهى إلى ما سماه الفيلسوف الفرنسي جيل دولوز، بمناسبة حديثه عن الفيلسوف فيتجنشتين - هذا نفسه الذي ذكره هاوكينج - بأنه يعد ممن راموا «قتل الفلسفة»، ذاهباً إلى حد وصفه ووصف أتباعه بأنه وأنهم من «قتلة الفلسفة»؛ وذلك بالرغم من أنه عادة ما تبين أنه: «لم تفلح فلسفة بعينها في القضاء على الفلسفة قضاء مبرماً، مع أن هذه البغية هي أمنية كل فلسفة دفيئة» (جورج غيسدورف)، كما تبين أن: «من شأن الفلسفة أن تفلح على وجه الدوام في دفن حفاري قبرها» (إتيان جلسون)؛ فإنه لربما ما قد يكون فات صاحبنا هو أن أصحابه أنفسهم تنبهوا إلى هذا الأمر وحاولوا تداركه. يكفي أن نشير هنا إلى كتاب هيلاري بوتنام (1926-2016) - وهو من هو من فلاسفة اليوم، وموقعه ما هو من الفلسفة الأنجلوسكونية المعاصرة، فضلاً عن كونه من صناع مجد هذا التقليد في زماننا هذا - كتب في مقدمة كتابه ذي الدلالة بما نحن بصده - في تجديد الفلسفة

هي ذي الملاحظة نفسها التي يزكيها فيلسوف فرنسي آخر هو جون توسان ديزنتي الذي إذ نظر في حال الفلسفة المعاصرة اليوم قال: «هي بالفعل في حال تشتت؛ لأنه ما عادت هناك نقطة ثابتة، ولا منطقة متعارف عليها معهودة؛ بحيث يمكن لعمل الفكر أن يقيم، وبحيث ينشئ هو طريقة موحدة». وما زال يلاحظ هذا التشتت حتى لما طلب منه محاوره تقديم تعريف للفلسفة، ما كان منه إلا أن أجاب بالقول: «لقد اقترح عليّ أن أضع كتاباً أجيب فيه عن هذا السؤال. وقد قلت إنني لن أجيب، وإنني لا أريد أن أجيب، وإنني لست أعرف الإجابة. وذلك بالرغم من أنني منذ سنين خلت وأنا أدرس الفلسفة. وإن حالي في هذا لأشبه ما يكون بحال العالم لاغرانج مع الفضاء: [حيث قال وقد طلب منه تحديد معنى الفضاء] إنني أعرف عمّ أتحدث، لكن لو هو طُلب مني أن أعرفه، ما أمكنني أن أجيب البتة». والذي ثبت عند الفيلسوف الفرنسي، بعد إبداء هذه الملاحظة، إنما هو حنين دفين: «لا وجود لنقطة ثابتة لا فيما يتعلق بالموضوع، ولا فيما يمكن أن نسميه مفهوماً أساسياً [يدور عليه النظر الفلسفي]، بحيث يكون مفهوماً يبسط سيادته بسطاً. والحال أن حقل التجارب الدال أمسى يجد اليوم نفسه وقد حُرم من أوصاله الجوهرية»¹. ويقدم مثلاً عن غياب المفهوم الواحد بمفهوم «الزمان» في الفلسفة المعاصرة؛ إذ صرنا أمام «أزمان» على التدقيق، وليس أمام زمن واحد: فليس بين زمن التاريخ وزمن الفيزياء وزمن الخبرة الداخلية وزمن الندم وزمن القلق وزمن الموت وزمن الولادة وزمن البعد وزمن النسيان، زمن جامع، وما عادت كل تجارب الزمن هذه تحيل إلى زمن واحد. ومن شأن كل محاولة لرد هذه الخبرات المتباعدة إلى بعضها البعض أن تجعلك تجد نفسك أمام هوات سحيقة.

1 Entretien avec François Recanati, «Pour une philosophie morale analytique», in Magazine Littéraire, Numéro double spécial: Les nouvelles morales, 1998, p.49.

1 Desanti, Jean-Toussaint, «Entretien: Un philosophe est un flambeur», in Magazine littéraire, numéro spécial: Philosophie, la nouvelle passion, 1996, p.44.

1. في تقليدي الفكر الفلسفي المعاصر الأساسيين التقليد الأنجلوسكسوني والتقليد القاري مناوشات الإخوة الأعداء

وفوق هذا وذاك، منذ ما يقارب ثلاثة عقود من الزمن صار مؤرخو الفلسفة الأنجلوسكسونية والمهتمون بها يتحدثون عن حقبة «ما بعد الفلسفة التحليلية»¹. وذلك مثلما كان بدأ الحديث عن «ما بعد الفلسفة القارية» وعن «تجسير الهوة» بين التقليدين. فلا الفلسفة التحليلية بقيت على ما كان يُفترض أنها هي، على الرغم من أن الصورة باتت أشد اختلافاً، ولا الفلسفة القارية بقيت بمنأى عن «المنعطف اللساني» (الخمسينيات من القرن الماضي) - جوهر الفلسفة التحليلية، فضلاً عن «التحليل المنطقي»². وهكذا، مثلاً، فإنه بعد أن كان تحدث بعض المهتمين بالشأن الفلسفي المعاصر عما شبّهه بيت منقسم على نفسه³ تضم غرفة منه الفلسفة القارية وتختلي الفلسفة التحليلية بالغرفة الأخرى، وبينهما نزاع دائم، وبعد أن كان تحدث جون باسمور عن «جدار برلين ذهني» بين التقليدين⁴، وبعد أن كان لاحظ دامت بأن ثمة «هوة سحيقة فغرت فاهها على نحو غير معقول بين الفلسفة «الأنجلو أمريكية» والفلسفة «القارية»؛

1 See for example, Ed Raichman, John, Cornel West, *Post Analytic Philosophy*, Colombia University press, 1985.

2 See for example, Reynolds, Jack, *Divides Postanalytic and Metacontinental, Crossing Philosophical*, ed. Mares James, (continuum Studies in Philosophy), 2010.

3 Prado, C. G. (ed.), *A House Divided: Comparing Analytic and Continental Philosophy*, Humanity Books, 2003.

4 Passmore, John «Contemporary Concepts of Philosophy», In Guttorm Fløistad (Editor), *Philosophical problems today*, Volume 2: *Language, Meaning, Interpretation*, Kluwer Academic Publishers, 2004, 18.

(1992) - يقول: «بطبيعة الحال لقد اهتمت في ما كتبته في هذا الكتاب (لا سيما في مواضع الدين وأسس الديمقراطية الحديثة [وهي مواضع جديدة على تفكير رجل تمارس على التحليل المنطقي واللغوي]) بقناعة بأن الوضع الحالي للفلسفة يستدعي أن تُبث فيه نفحة حياة وتجديد لموضوعه (...)»¹. ومن شأن من يلقي نظرة على المواضيع التي عدّها بوتنام من تجديدات الحقل الفلسفي أن يلفي أن أغلبها ليس يتطلب بالضرورة التحليل اللغوي، حتى وإن كان ليس يستبعده أيضاً: الديمقراطية، الاعتقاد الديني، الموقف النسبي ... هذا فضلاً عن المواضيع الكلاسيكية: الإحالة، الواقعية، العالم الخارجي ... وهي المواضيع التي لطالما اقتضت من الفلاسفة التحليليين المزاجية بين «التحليل المنطقي» و«التحليل اللغوي».

هذا فضلاً عن أن بإمكان المرء أن يلاحظ أن ما غمز ضده صاحبنا - وهو ما دأب بعض الفلاسفة على تسميته «الفلسفة العلاجية باللسان الطبيعي»² - صار أمراً قليلاً ما يمارس، وأن الفلسفة التحليلية أمست تضم تيارات فلسفية متنوعة، بل ومتعارضة أحياناً. وإن لمن شأن التذكير بالصراع الذي خاضه الفلاسفة الأمريكيون في ما بينهم - وفيهم أنصار اللاهوت ودعاة الفينومينولوجيا وأتباع التأويليات وما بعد الحداثيين وأنصار النزعة النسائية الجذرية ... - من أجل الاستفراد بالجمعية الفلسفية الأمريكية - أن يقنعنا بأن زمن الممارسة الفلسفية الواحدة قد ولى بلا رجعة، وأنه لا مرحباً بالتنميط من ضيف.

1 Putnam, Hilary, *Renewing Philosophy*, Cambridge (E.U.), Harvard University Press, 1992, p. ix.

2 Passmore, John, «Contemporary Concepts of Philosophy», In Guttorm Fløistad (Editor), *Philosophical problems today*, Volume 2: *Language, Meaning, Interpretation*, Kluwer Academic Publishers, 2004, p. 18.

وفضلاً عن هذا، عادة ما هي تُتهم الفلسفة القارية بالميل إلى تعقيد العبارة، بينما يميل الفلاسفة الأنجلوسكسون - في العادة - إلى تبين العبارة؛ ومن ثمة نشأ حديث أحدهم عن «سعي هذه الفلسفة الحثيث إلى أن تكون واضحة»، وذلك بالعودة الدائمة إلى «الحس المشترك» والأوبة الموصولة إلى «الآراء العامة»، بدل ميل الفرنسيين، على وجه التخصيص، إلى «الانعزال عن الجمهور» (الفيلسوف الأمريكي شارل لارمور). ومن هنا ذهاب بعض فلاسفة فرنسا المعاصرين - ممن تهمدوا على التقليد الفرنسي (شأن جاك بوفريس وفرانسوا ريكانتي وباسكال أنجيل مثلاً) - إلى الشهادة لصالح الفكر الفلسفي الأنجلوسكسوني بأن أهم ما يميزه عن فكر بني جلدتهم هو «الوضوح» و«الصرامة»، وقولهم إن قيم هذا الفكر مبنية على «التحليل» و«الحجاج».

والحال أنه ما كان التقليد الفلسفي المدعو «التقليد التحليلي» خالصاً بالمرّة، وبالمثل ما كان التقليد الفلسفي المدعو «التقليد القاري» صرفاً بالتمام. بل من شأن كل تقليد أن يتخلله الآخر على الأقل أو على الأكثر. وكأننا أمام مصارعة الثيران - التي هي بمثابة الإعضالات الفلسفية - على طريقة «الليمون» الإسبانية التي يقضي مبدؤها بأن يصارع أخوان الثور نفسه في الزمن ذاته، مختلسين جسد بعضهما البعض. وقد كتب هانس يوهان غلوك في مقدمة مؤلفه ذي الدلالة بهذا الصدد - ما الفلسفة التحليلية؟ (2008) - أنه مضى على نهوض الفلسفة التحليلية اليوم تقليدًا قائمًا راسخًا قرن من الزمن أو يزيد، وباتت هي القوة المهيمنة في الفلسفة الغربية، وكان لها الامتياز لعقود خلت في العالم الناطق باللسان الإنجليزي، ولا زال نفوذها يتنامى في البلدان الناطقة باللسان الجرمانى، وقد حققت بعض الاختراقات حتى في بلد ينظر إليه بوسمه معاديًا لها؛ شأن فرنسا... بالمقابل، ثمة شائعات عديدة تروج حول «استقالة» الفلسفة التحليلية، وحول كونها صارت في عداد «الموتى»، أو

وذلك بحيث آل الأمر إلى أن: «بلغنا نقطة صرنا معها كما لو أننا نشتغل على موضوعات مختلفة»¹، ها قد وضعت حرب التقاليد الفلسفية المتباينة المتناوشة أوزارها، وها نحن أخيرًا، صرنا نشهد على التقارب بين الأخوين الغريمين، أو بلغة ابن رشد «الأخوين في الرضاعة».

من قبل أن تحدث هذه الثورة في الفلسفة ما كان التفلسف تنوعًا في أسلوب الكتابة فحسب (من القصيدة الشعرية إلى الشذرة المكثفة والمحاورة المسترسلة والمقالة المطولة والمؤلف المصنف ...)، وإنما هو تنوع في أسلوب التفكير أيضًا. والحال أن أساليب المتفلسفة متعددة بتعدد لا يكاد يحصى. على أن أشهر هذا التنوع ذاك الذي كان يقسم بين من يدعون «التحليليين»، من جهة، ومن ينادى عليهم باسم «القاريين»، من جهة أخرى.

هذا ولقد خاض الكثيرون في أوجه التباين بين أسلوب الفلسفة القارية وأسلوب الفلسفة التحليلية، حتى صارت هذه المسألة بدورها موضوعًا فلسفيًا وحظيت بأزيد من عشر مؤلفات خُصّت بها، فضلًا عن مئات المقالات في الموضوع. ويمكن - إجمالاً - بيان وجه أساسي من هذه الفوارق في القول: بينما تولى الفلسفة القارية - على وجه الجملة - عناية كبرى إلى الجذور التاريخية للأفكار، وإلى طبيعتها البنائية الثقافية، فتتأمل في وشيجة اللغة بالتاريخ؛ تذهب الفلسفة التحليلية إلى أن توضيح المسائل الفلسفية - والفلسفة في عُرْفها جملة مسائل - يقتضي تحليل المفاهيم تحليلًا دقيقًا كما هي متداولة اليوم. وهذا لا يقتضي القول بطبيعة الحال إن الفلسفة القارية لا تحلل المفاهيم، لا ولا هو يتضمن الادعاء بأن الفلسفة التحليلية لا تعود إلى التراث الفلسفي، وإنما ههنا إشارة إلى القواسم الغالبة وإلى النسب الطاغية.

1 Dummet, Michael *Origins of Analytical Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1993, p. 193.

صارت فلسفته تتعدى من إسهامات الفلسفة التحليلية، وبرنارد وليامس - من الضفة الأخرى - الذي صار يفيد من الفلسفة القارية، وذلك بإجراء تحاور بينهما وإحداث توليف.

والشاهد على ذلك الإفادة العظيمة للفلاسفة الألمان المعاصرين - شأن يورغن هابرماس (1929 -) وإرنست توغندات (1830 - 2023) وكارل أوتو آبل (1922-2017) وأكسل هونيث (1949 -) مما سُمّي «المنعطف اللساني» Linguistic Turn الذي كان طبع الفكر الأنجلوسكسوني بدمغة ليست تمحى أبد الدهر - وبالمقابل إفادة الفلاسفة الأمريكيين المعاصرين - أنظار تشارلز رورتي (1931-2007) وجون. د. كابتو (1940 -) وستانلي كافيل (1926-2018) وغيرهم كثير - من فتوحات ما سمي «النظرية الفرنسية» French Theory (وهي مزيج عجيب من الأدب والنقد والفلسفة روادها مفكرون فرنسيون مشهورون: فوكو ودولوز ودريدا وليوتار ولابارث وغيرهم، لقيت رواجًا بكليات الآداب الأجنبية وقسم الدراسات الفلسفية بأمريكا وغالبًا ما هي تجوهلت في شعب الفلسفة) ومن كشوفات النظرية النقدية الألمانية. هذا فضلًا عن أن رواد الفلسفة التحليلية نفسها - أنظار فريجه وفيتجنشتين وحلقة فيينا - كانوا من أصول جرمانية.

2. في تجديد مباحث الفلسفة النظرية (نماذج مختارة)

تعيش الفلسفة المعاصرة وسط حقل من الانقراض وإعادة البناء. ما تفتأ تجدد مباحث، بل الأصح تفرّع مباحث عن مباحث، وتُنشئ مباحث جديدة. إنها أشبه ما تكون بورشة بناء نشيطة: تنقض وتبني، وتجدد وترمم، وتعيد الترتيب وتعلي ... والملاحظ، أولاً، أن في شأن مباحث الفلسفة - تصنيفًا وتطورًا - أن

على الأقل تعاني من «أزمة»، وبات يشتكي العديد من عللها الكثيرة البدية. على أن الشعور بالأزمة ما اقتصر على المعلّقين والمؤرخين والشرح، وإنما تجاوزه إلى الفلاسفة أنفسهم. فقد ذكر فان ورايت أن الفلسفة التحليلية وهي في طريق تطورها تنوعت، وبتنوعها فقدت سمتها الأساسية. وهي الملاحظة التي أكدها العديد من الباحثين الذي ذهبوا إلى أن الحدود [الجمركية] بين الفلسفة التحليلية والفلسفة القارية صارت في عداد الماضي. وقد راح الفيلسوف هنتيكا إلى القول: إن «بقاء الفلسفة التحليلية على قيد الحياة» رهين ببداية مسأفة غضة طرية، وذلك بالاستناد إلى استثمار الإمكانيات التي تتيحها أعمال فيتجنشتين الأخيرة (1998). ولئن كان جون سورل أحد أشد المدافعين عن الفلسفة التحليلية بصرامة وبلا هوادة، فإنه اعترف بأن الفلسفة التحليلية إذ تحوّلت هي من «نظرة أقلية ثورية» إلى «نظرة مؤسسية رسمية» فقد «فقدت بعضًا من حيويتها». والبعض يتساءل عما إذا كانت هذه الشكوك اتجاه الفلسفة التحليلية إنما تستبق هي استبدالها بعهد جديد - هو عهد «ما بعد الفلسفة التحليلية».

لكن إذا ما هو حق أنه من المعروف أن الفلسفة الغربية المعاصرة منقسمة إلى تقليدين: التقليد الأنجلوسكسوني، من جهة، والتقليد القاري، من جهة أخرى، وحق أيضًا أن الفتق الفلسفي والاجتماعي قائم حقيقة بين التيارين، رغم إنكار النكار، فإنه يحق أيضًا أنه منذ ما ينيف عن أربعين سنة والمحاولات جارية على قدم وساق لرتق الفتق بين التقليدين، أو ما كان سماه الفيلسوف الألماني المعاصر أكسيل هونيث (1949 -) ذات حوار باسم «تعارف التقليدين» أو «التخصيبات المتقاطعة»، وذلك بحيث أن: «تقليدين ظلا لزمان طويل معزولين ومنفصلين، ها قد انتهيا إلى أن يشرع الواحد منهما في التعامل مع الآخر إفادة واستفادة». وقد ضرب هونيث المثال ببول ريكور - من الضفة القارية - الذي

وكما قال منشئ «المقاهي الفلسفية» الفيلسوف الفرنسي مارك سوتيه: «ما من موضوع إلا وهو قابل لأن يُعالج بمعالجة فلسفية. إذ الفلسفة ليست تتعلق بمواضيع بعينها. فما كانت هي «مادة» للتعليم، لا ولا كانت هي حقلاً للزدرع، وإنما هي طريقة في التفكير، وسبيل في أعمال الإنسان نظره. وما كان للفيلسوف موضوع محدد بعينه، وإنما شأنه أن ينطلق من الأفكار المسبقة ومن آراء الحس المشترك ومن الإيديولوجيات المهيمنة ومن أجوبة العلم لكي يفحصها هو فحوصاً. وبهذا يصير كل شيء موضوعاً للنظر الفلسفي. وليس يحتاج المبتدئ في هذا المضمار إلى أن يكون فكرة عن جملة من الموضوعات التي تتطرق إليها الفلسفة. فلا وجود لها، ولا خصوصية للفلسفة بهذا الصدد. فلأن يتفلسف المرء إنما معناه أن يستشكل وأن يستفهم»¹.

بعد هذه التوطئة، نشرع في بيان حال مباحث الفلسفة اليوم مبحثاً مبحثاً.

1. فلسفة العلم والإبستمولوجيا وفلسفة الذهن

من الأمور الملفتة للنظر في الربع قرن الأخير أن الالتباس الذي لطالما حصل طيلة أزيد من نصف قرن بين «فلسفة العلم» - أو بالأحرى «فلسفة العلوم» - من جهة، و«الإبستمولوجيا» من جهة أخرى قد بات سائراً إلى طريق الإنجلاء. ذلك أن التقليد الفرنسي - الذي شهد على بعض كبار الإبستمولوجيين من أمثال باشلار وكافاييس وكانغليم وديزنتي وغيرهم كثير - لطالما ميّز بين «فلسفة العلم» و«الإبستمولوجيا»، مائلاً في غالب الأحوال إلى اعتبار فلسفة العلم أولاً فلسفة تعنى بالعلم، بل يكاد يفرض فيها الفيلسوف أنظاره على العلم فرضاً، بينما الإبستمولوجيا بما هي «دراسة نقدية لمبادئ العلم وفرضياته ونتائجه» - على حسب تعريف معجم لالاند الفلسفي الشهير - يُفترض فيها أن تكون أنظاراً تنبع من داخل الممارسة العلمية وليس يُبتغى

الفلاسفة ما كانوا يتفلسفون - كما مرّ بنا القول - بحسب مباحث محددة سلفاً ومحصورة عدداً، وإنما كانوا يفعلون ذلك بحسب مواضيع تعن لهم فيخرجوا القول فيها. وإنما مؤرخو الفلسفة هم من اهتم بوضع أبواب للفلسفة وترتيبها. ثم إنه سرعان ما كانت تند المباحث عن كل عد، فتنشأ مباحث جديدة وتخبو أخرى. والملاحظ، ثانياً، أن أغلب قضايا الفلسفة لا تموت أبداً، بل تظل هي إما تتجدد على الدوام، أو تعرف فترة كمون، قد تطول أو تقصر، ثم سرعان ما تحيا فترة ظهور، قد يعقبها كمون، وهكذا دواليك. وذلك على نحو ما نحن واجدوه اليوم، مثلاً، في موضوع شأن «الشيخوخة». فقد أخرج الفلاسفة القدماء فيه كتباً عديدة أغلبها ضاع، شأن كتاب ثيوفراسطس «في الشيخوخة» وكتاب ديمتريوس «في الشيخوخة» وكتاب شيشرون «في الشيخوخة»، فضلاً عما تناثر من فصول في الشيخوخة وُجدت في كتابات شيشرون وسنيكا وفلوطرخس وغيرهم كثير، واليوم يعتمد فيلسوف إيطالي - نوربيرتو بويو (1909-2004) - إلى استعادة موضوع «الشيخوخة» إلى حقل الفلسفة، وجعله مدار نظر فلسفي عميق، في كتابه «في الشيخوخة» (1996) في حوار مع شيشرون.

وقس على ذلك موضوع «الصدقة»، فإنك تجد أنظاراً فلسفية عميق في الصدقة لدى أفلاطون وأرسطو والرواقية والأبيقورية والعديد من فلاسفة الوثنية والمسيحية في العصر الوسيط، ثم يكاد يسود حول الموضوع صمت إلى حين أن جدد القول فيه الفيلسوف الأمريكي رالف فالدو إيمرسون (1803-1882) عام 1841، ثم صمت إلى حين أحياه الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا في كتابه الشهير «سياسات الصدقة» (1994).

وفضلاً عن هذا وذاك، أبداً ليس يمكن حصر موضوعات الفلسفة حصراً. إذ ما من موضوع - أيان كان شأنه وأنى كان شكله - إلا وبالمكنة أن يصير محط نظر فلسفي. فطريقة النظر وليست مضمونها هي ما يحدد المسألة الفلسفية.

1 Sautet, Marc, *Un café pour Socrate*, Paris, Robert Laffont, 1995, p.35.

أصبحت «فلسفات علوم». وهما أنه تستحيل الإحاطة بفلسفات العلوم علماً، فإننا سوف نكتفي ههنا بنماذج. لنأخذ مثال فلسفة البيولوجيا ونقصر النظر فيها وعليها:

يمكن تحديد «فلسفة البيولوجيا» على أنها مبحث فلسفي القصد منه تقويم ونقد مناهج وأسس وتاريخ ومنطق علم الأحياء في صلته بالعلوم الأخرى والمباحث المباشرة والحياة، وذلك بغاية توضيح طبيعة قضايا علم الأحياء وممارساته¹.

هذا مع تقدم العلم أن القضايا المثارة في «فلسفة البيولوجيا» المعاصرة هي: النزعة الاختزالية في العلوم البيولوجية، والوظيفة في البيولوجيا والغائية، ومشاكل الأنواع الحية وتصنيفها، ووحدات الاصطفاء ومستوياتها، والتطور الأكبر والتطور الأصغر، والمحاكاة والنظرية الثقافية، والداروينية ونظرية التصميم الذكي، والسوسيولوجيا والأخلاق...

وإذا ما هو عَنَّا لنا أن نصوغ بعض هذه المسائل على شكل قضايا، كان لنا أن نردها على النحو التالي: المسألة الأولى: هل من الممكن اختزال التفسيرات الإحيائية إلى تفسيرات كيميائية أو فيزيائية؟ المسألة الثانية: هل الأنواع كيانات حقيقية أم مصنعة؟ المسألة الثالثة: هل التطور يطرأ أولاً في الجينات؟ المسألة الرابعة: هل القوانين التي تحكم التطور الأكبر هي عينها تلك التي تحكم التطور الأصغر؟ إلى ما شبه هذه القضايا التي ليس هذا محل تفصيل القول فيها.

على أن ثمة سمة ثانية لفلسفة العلم. وهي ظهور أسماء جديدة قلما يتعرف العالم العربي على واحد منها شأن إرنست ناجل Ernest Nagel وفليب كيتشر Philippe Kitcher ولاري لودان Larry Laudan وإرنان مكمولان Ernan

فيها أن تفرض عليها هذه الأنظار من خارج. وقد تشبث الكثير من أنصار هؤلاء الإبيستمولوجيين الكبار بهذا التمييز، هذا بينما ما كان الفلاسفة الأنجلوسكسون ميالين إلى هذه التفرقة، بل كانت العبارة «فلسفة العلم» أنفق عندهم حتى للدلالة على ما عناه الفرنسيون بإطلاق اسم «الإبيستمولوجيا». والآن أمست الأمور تتضح أكثر فأكثر، بحيث صار الميل - في الفلسفة الغربية المعاصرة لا سيما منها تقليدها الأنجلوسكسوني - إلى التمييز بين الإبيستمولوجيا وفلسفة العلم على أساس أن الأولى تعنى بالمعرفة بعامة كما يدل على ذلك اسمهما وكأنها اسم جديد لمبحث قديم هو «نظرية المعرفة» - بينما فلسفة العلم تعنى بالمعرفة العلمية بخاصة.

وإذا ما نحن ضربنا بأيدينا إلى أحد الكتب التي تُقَرَّب فلسفة العلم المعاصرة - إما مدخل أو تلخيص أو عرض - ألفينا أن ثمة تداخلاً بين ما عودتنا فلسفة العلم على النظر فيه منذ ما يقارب القرن وبين مستجد القضايا التي يطرحها العلم المعاصر. وهكذا نعثر، مثلاً، على القضايا التالية: طبيعة السببية، التفسير في العلم، القوانين العلمية، النظرية العلمية، النماذج العلمية، مسألة البداهة، النزعة الاختزالية في العلم، قضية الاحتمال، مسألة الغائية، الواقعية والوسيلية...¹ في توليفة عجيبية بين قضايا كان ناقشها التجريبيون والعقلانيون الكلاسيكيون (بيركلي، هيوم، لوك، ديكرت، لايبنتز وغيرهم كثير) في القرنين السابع عشر والثامن عشر، وقضايا كان ناقشها الوضعيون بمختلف توجهاتهم في القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، وقضايا جديدة وليدة نتائج العلم وقضايا المعاصرة.

وحقيقة، ما عادت ثمة - على التحقيق - «فلسفة علم»، وإنما أمست هناك «فلسفة علوم». وثانيًا، ما بقيت ثمة - على التدقيق - «فلسفة علوم»، وإنما

1 Ayala, Francisco, and Arp, Robert, (Editors), *Contemporary debates in philosophy of biology*, Wiley-Blackwell, 2009.

1 Rosenberg, Alex, *Philosophy of science: A contemporary introduction*, (Routledge Contemporary Introductions to Philosophy), Routledge, London, 2000.

ج - وهلاً أمكن الحديث عن معرفة قبلية (لورنس بونجور Richard Fumerton). ج - وهلاً أمكن الحديث عن معرفة قبلية (لورنس بونجور Laurence Bonjour) أم أن ذلك أمر محال (مايكل دوفيت Michael Devitt)؟ د - هل يمكن تسويغ الاعتقاد بالاتساق وحده؛ بمعنى أن معيار صحة اعتقاد معين يسي هو مدى اتساقه؟ والجواب بين نعم (James van Cleve) ولا (Catherine Z. Elgin). هـ - وهل تعليل أو تسويغ الاعتقاد يكون أمراً مباشراً (James Pryor) أم شأناً غير مباشر (Michael William)؟ و - هل الحقيقة هي الغرض الأسمى الأول لكل معرفة (Marian David) أم لا (Jonathan Kvanvig)؟ وأنظار هذه القضايا وأشباهها.

وفي زمن الإستمولوجيا المتجدد هذا حيث صرنا نسمع عن «ما بعد التجريبية» و«ما بعد الوضعية» و«ما بعد الكواينية»، كما أمسينا نسمع عن ضربين من الإستمولوجيا: واحدة مدعاة طبيعية Naturalistic epistemology والأخرى مسماة معيارية Normativist epistemology؛ إذ صارت الأولى - المنسوبة إلى كواين - ترى أنه ينبغي التخلي عن الإستمولوجيا التقليدية والاستعاضة عنها بالدراسة النفسية للعلاقات السببية بين الإثارة الحسية والاعتقاد، مع استبعاد كل اعتبار قيمي أو معياري من هذا المجال استبعاداً نهائياً. هذا مثلما ألفينا نجد أنفسنا أمام تيارات إبستمولوجية جديدة أو قديمة بمسميات جديدة، وذلك شأن التقابل بين «النزعة التأسيسية» Foundationalism و«النزعة الإتساقية» Coherentism: الأولى ترى أنه ما من اعتقاد إلا وينبغي التأسيس له تأسيساً؛ أي تسويغه وتبريره وتعليله، بينما الثانية ترى في انسجام مجمل الاعتقادات معياراً كافياً لإثبات صحتها ومثانتها. كذلك هو التقابل الذي صار بين «الواقعية المباشرة» Direct Realism و«الواقعية التمثيلية» Representative Realism؛ الأولى ترى أن موضوعات الإدراك الحسي المباشرة هي الموضوعات الفيزيائية كما يدركها الحس المشترك، بينما الثانية تميل إلى اعتبار أن لا إدراك مباشر، وإنما كل إدراك يكون موسطاً بحالات ذهنية أو

MacMullen وبيترأشينشتاين Peter Achinstein وويسلي سامون Wesley Salmon ودابلي شابير Dudley Shapere وديفيد بلور David Bloor وإليزابيث أندرسون Elisabeth Anderson وغيرهم بالعشرات.

وسمة ثالثة هي الأخرى، وهي مزيد اهتمام الفيلسوفات النساء بفلسفة العلم. وهو المجال الذي لطالما ظل موصداً دونهن. وما زالت تهتم بفلسفة العلم، حتى صير إلى الحديث لا عن «النزعة النسائية في العلم» بل حتى عن «فلسفة العلم النسائية».

هذا عن مبحث «فلسفة العلم»، أما عن مبحث «الإستمولوجيا»، بمعناها الجديد (انظر مثلاً اجتهادات روبري عودي Audi Robert ولورانس بونجور Laurence Bonjour)، فقد صارت تفيد دلالة: «نظرية المعرفة والتسويغ» (روبرت عودي) أو دلالة: «دراسة المعرفة: طبيعتها ومتطلباتها وحدودها» أو «الدراسة الفلسفية لطبيعة المعرفة وكيف تكتسب وتسوّغ» (لورانس بونجور). وهكذا صارت القضايا الجديدة/القديمة التي يتداول فيها الإستمولوجيون المعاصرون هي: الإدراك والاعتقاد والتسويغ، والمعرفة وتسويغها، والذاكرة والاستبطان والوعي بالذات، ومسألة الوعي، والعقل والتفكير العقلي، والشهادة، والمصادر الأساسية للاعتقاد والتسويغ والمعرفة، وأسس الاعتقاد، والنزوع الشكي في المعرفة ...

هي ذي قضايا مبحث «الإستمولوجيا» المعاصرة كما صارت متداولة. والحال أن النقاشات حولها سائرة ما بين القضايا التالية: أ - التناظر حول إذا ما كانت المعرفة سياقية أو مقامية - تقوم على فكرة «السياق» أو «المقام» بحيث لا معرفة إلا وتتحد بسياق أو تنساق به، أم مطلقة (مناظرة أورل كوني Earl Conee المشكك في المذهب القائل بانسياقية المعرفة ضد ستيوارت كوهن Stewart Cohen المدافع عن ذاك المذهب). ب - المناقشة حول النزوع الشكي في المعرفة: هل يمكن تفنيده (موقف جوناتان فوجل Jonathan Vogel) أم ليس يمكن ذلك (موقف ريتشارد فيومرتون

(ب)

فلسفة اللغة والمنطق

يتسم المنطق المعاصر بسمتين اثنتين: الترييض والتنويع. فعلى خلاف المنطق القديم، يكاد يصير المنطق الحديث كله رياضة، لا فحسب على أنه يستند إلى الرياضيات - بحيث تكون فيه الرياضيات «آلة» خادمة «لغاية» أعلى منها هي المنطقيات - وإنما يتم ترييضه الترييض. كما أنه لا يعود مجرد «علم وسيلي» أو بلغة الأقدمين «آلة» (أورجانون). ومن جهة ثانية، ما عدنا اليوم أمام منطق واحد، بل أمسينا أمام ألوان من المنطق، لكل لون منه متخصصه وتياراته وقيمه. ومن شأن المتصفح في أي كتاب في المنطق الحديث - لا سيما منه المنطق الفلسفي - أن يحتاج إلى خريطة طريق تظهر له على أي منطق هو مقبل: أعلى المنطق التقليدي، أم على منطق الزمن، أم على منطق الجهات، أم على المنطق الشرطي، أم على المنطق الحدسي، أو على المنطق الضبابي ...¹

أما مدار فلسفة اللغة فقد بات على إحدى أعمق وأعقد قضايا الفلسفة، فضلاً عن كونها الأشد تنوعاً. دعنا نقول مع صاحبي كتاب «دليل بلاكويل إلى فلسفة اللغة»: إنها «فاتنة وعسيرة». وينبئ حال فلسفة اللغة اليوم عن أنها مزدهرة في التقليد التحليلي. وأغلب من اهتم بها من القارين إنما فعل ذلك بعد ما سمي «المنعطف اللساني». وما زالت فلسفة اللغة تتبوأ المكانة العليا في الفلسفة المعاصرة حتى عدها العديد من الفلاسفة الأنجلوسكسونيين «الفلسفة الأولى»²، ناسجاً على غرار ليفيناس الفرنسي لما هو عدّ الأخلاق «الفلسفة الأولى». هذا ولقد صار

كيانات تدعى «المعطيات الحسية». كما ألفينا نجد التقابل قائماً بين «النزعة البرانية» Externalism و«النزعة الجوانية» Internalism؛ وذلك بحسبانه تقابلاً بين من يقول إن معتقداً معيناً ليس ينبغي بالضرورة أن يكون موعى لصاحبه أو قابلاً لكي يدركه، بينما يلح المذهب الثاني على شرط الوعي المعرفي هذا.

هذا مع ملاحظة التعالق الذي صار حاصلًا بين الإبستمولوجيا وفلسفة الذهن، وذلك في دراستهما معاً للظواهر عينها: فينومينولوجيا الاعتقاد، دور الخيال في الذاكرة والاستبطان، تعدد الخصائص الذهنية المصوّرة للمعرفة بالذات، الاستدلال والاستنتاج، بنية معتقدات الفرد ...

والحال أن فلسفة الذهن هي ذاك المبحث الفلسفي الذي شأنه النظر في طبيعة الذهن وفي المبادئ التي تحكم عملياته الأساسية؛ من إدراك وتمثل وتذكر وتخيل وغيرها. والحق أن هذا المبحث مبحث قديم/جديد لأنه لطالما نظرت الفلسفة في الذهن وفي صلة العقل بالدماغ وواشجة النفس بالجسد، لكن تجدد النظر في هذه الأمور مؤخراً بفعل تطور علمين رافدين أساسيين: علم النفس المعرفي وعلم الأعصاب. وهكذا صارت أهم الموضوعات التي تحظى بعناية فلسفة الذهن هي: أ - طبيعة الذهن. ب - مسألة الهوية بين الذهن والدماغ. ج - الإحساسات والإدراكات. د - الاعتقاد والفكر والذاكرة. هـ - الأفعال القصدية. و - الشعور واللاشعور. ز - هوية الشخص وازدواجية الجوهر (النفس/الجسد)¹.

1 أنظر مثلاً كتاب:

Burgess, John P., *Philosophical Logic*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2009.2 Hale, Bob, et.al, *A companion to Philosophy of Language*, Blackwell Publishers, 1999, p. xiii.

1 أنظر مثلاً كتاب:

Swinburne, Richard, «A selective bibliography of the philosophy of mind », Volume 6 of *Study aids*. Publisher, Sub-Faculty of Philosophy, Oxford, 1987.

وهكذا ظهرت أعمال سترابون في الإحالة والافتراض، وأعمال كواين في اللغة والصورة المنطقية ... وأعمال ديفدسون في الحقيقة والمعنى وأعمال داميت في المعنى والفهم وأعمال غرايس في المعنى والمقاصد التواصلية وما ينجم عنها من أشكال التنازع في الدلالة. هذا فضلاً عن أعمال أخرى في فلسفة اللغة العادية؛ شأن أعمال مدرسة «أفعال الكلام» لأوستين وسورل ومن ينحو منحاهما.

3. في تجديد مباحث الفلسفة العملية: نماذج

(أ)

عوالم الأخلاقيات

طويل هو تاريخ الفلسفة الأخلاقية يمتد على مدى ما يناهز 25 قرناً من الزمن. وهي تعالج جملة المسائل الدائرة على الخير وعلى الفعل البشري وعلى ضوابط الحياة المشتركة بين الكائنات البشرية. وما كانت الفلسفة الأخلاقية أبداً موضع نقاش ثر غني مثلما صارت اليوم؛ إذ كان القدماء يعدون الأخلاق مضمار الأوامر والنواهي، واليوم - وكما لاحظ ذلك بحق أحد أكبر فلاسفة الأخلاق في زماننا الفيلسوف الإنجليزي برنارد ويليامس (1929-2003) - صير إلى التشكيك في هذه الأوامر والنواهي تشكيكاً، واستبدت نزعة ريبية بمجمل النظريات الأخلاقية رهيبة؛ ومن ثمة صرنا إلى ما سماه فيلسوفنا هذا توسيماً للفلسفة الأخلاقية المعاصرة: «البعد التراجيدي» للنظر الأخلاقي في الفلسفة المعاصرة.

زد على ذلك أنه بالبدل من تأسيس نظريات أخلاقية «عليها»، صار معاصرون ينزعون نحو القول بنظريات أخلاقية «دنيا». وذلك، مثلاً، على شاكلة الفيلسوف الأخلاقي الفرنسي المعاصر روين أوجيين Ruwen Ogien الذي يسعى إلى تأسيس

المعاصرون تنتظم لديهم قضايا فلسفة اللغة، التي شهدت من التطور ابتداءً من نهاية القرن التاسع عشر وإلى اليوم ما لم تشهده طيلة تاريخ الفلسفة الطويل، بحيث أمست تضم قضايا - مثنى مثنى - في غاية التنوع بله التباعد، شأن: الحقيقة والمعنى، وأفعال الكلام، والإحالة والأوصاف، والأسماء وأسماء الإشارة، والمواقف القضائية، والاستعارة، والتأويل والترجمة، وطبيعة اللغة... أو - ثلاثاً ثلاثاً - شأن: اللغة والميتافيزيقا والأنطولوجيا، واللغة والحقيقة والواقع، والإحالة والهوية والضرورة... وباتت تختلط فيها النزعات القديمة بالحديثة؛ فلا زال يتم الكلام فيها إلى اليوم عن نزعات شأن النزعة الجوهرية والنزعة الواقعية والنزعة الإسمية والنزعة الأدائية والنزعة الوضعية المنطقية، فضلاً عن نزوعات معاصرة شأن النزعة التحقيقية والنزعة التفكيكية والنزعة الواحدة المنهجية ونزعة اللغة العادية والنزعة الشمولية والنزعة الهرمنوطيقية والنزعة الحدسية...

هذا فضلاً عن الحديث عن «موجات جديدة في فلسفة اللغة»؛ نظير «النزعة السياقية أو المقامية» و«النزعة الطبيعية» و«النزعة البرانية»، وغيرها من النزعات الجديدة. فما كانت التسميات هي ما ينقص¹.

والحال أنه منذ أن ترسخ ما عُرف في تاريخ الفلسفة المعاصرة بمسمى «المنعطف اللساني» - عقد الخمسينات من القرن الماضي - حتى توجّه التركيز في أمر المعنى اللساني إلى وجهتين: الأولى تنحدر عن فريجه - وهي تستند بالأولى والأحرى والأجدر على المنطق والرياضيات. والثانية تنحدر عن مور وتركز على الممارسة العادية - وليست الصناعية - للسان. لكن حدث أن تم النهل من النموذجين معاً في الستينات والسبعينات؛ مما أعطى دفعة قوية لفلسفة اللغة. وذلك مع التركيز على ظواهر لغوية صارت جوهرية عند الاعتبار اللغوي اليوم؛ شأن الإبهام والالتباس والقصدية والإحالة وغيرها من الظواهر التي كانت تُعدّ فيما قبل غير داخلية في اهتمام العلم.

1 Sawyer, Sarah, (Editor), *New Waves in Philosophy of Language*, Palgrave Macmillan, 2009.

أعمال الفيلسوفة الأمريكية ناسبوم (1947-) وشأن الفيلسوف الفرنسي بيير ليفي (1945-) وكتابه عن «العواطف والعقلانية الأخلاقية» (2002) . وإلى جانب مسألة الأمر العادل، وقد فهم على الطريقة الكلاسيكية، ألفينا أنفسنا أمام النظر في أمر «سياسات» و«أخلاقيات العناية». وهكذا، فإنه في عام 1982 أنشأت عالمة النفس والفيلسوفة الأمريكية كارول غليغان (1936-) من لفظ «العناية» مفهومًا أساسيًا في الفلسفة الأخلاقية والاجتماعية والسياسية المعاصرة، وذلك في كتابها «صوت مختلف: من أجل أخلاق عناية» (1982) - وفيه دفاع عن المرأة بوصفها صوتًا مختلفًا: الصوت الذي ليس يهتم بذاته ولا بالحكم الموضوعي، وإنما بالعناية بالغير. ينشغل، ينهم، يهتم، يعنى، يسهر، يرافق، يصل، يرعى ... وهو اهتمام أخلاقي بالاعتبار الأول: ألا يسيء إلى الآخر، وألا يضر به. فمثلاً، حين تناقش النساء موضوع الإجهاض، فإن همهن الجوهرى ينصب على مسألة ألا يضررن إلا أقل ما يمكن بالكائنات الأقرب إليهن، وتحرصن على ألا تحطمن رابطة الحب القائمة، وتسعين إلى أن تهتمن بما هو أولى وأهم. لكن هذه المزية غير معترف بها للنساء، رغم أنها تشكل جانباً جوهرياً في العلاقات الإنسانية بدونها ليس يمكن أن تشتغل لا الأسرة ولا الصداقة ولا صلات العمل.

هذا وقد رافق هذا التعدد تعدد في مباحث الأخلاقيات نفسها؛ إذ ما عادت هي على مبحث واحد، وإنما أمست مباحث منها مثلاً «الأنطولوجيا الأخلاقية» و«الإبستمولوجيا الأخلاقية» - التي صارت تدرس أموراً شأن «الاعتقادات» والادعاءات الأخلاقية، ونظير «إثبات» هذه المعتقدات الأخلاقية و«إبطالها»... زد على ذلك مبحث «الميتا - أخلاق» - ونسبتها إلى النظرية الأخلاقية كمثال نسبة «ما وراء الفلسفة» إلى «الفلسفة».

ما يسميه «أخلاقيات دنيا» تقوم على الحيادية اتجاه التصورات الجوهرية عن الخير، وعلى المبدأ السلبي (تفادي التسبب للغير بالإضرار ما أمكن)، وعلى المبدأ الإيجابي (الذي يدعونا إلى أن نعطي نفس القيمة إلى مصالح كل فرد فرد). فهذه المبادئ الثلاثة باتت تشكل المعايير الأخلاقية التي من شأنها عنده أن توجه الحكم والفعل الأخلاقيين، لكن بدلالة مخالفة تماماً لدلالة تصور جوهري عن الخير؛ أي بدلالة أكثر تواضعاً.

على أن ثمة سمة أخرى غير هذه «الريبية» التي استبدت بالنظر الأخلاقي المعاصر؛ وهي سمة «التعددية» - ولا غرابة في التعالق بين السمتين لنهلها معاً من النزعة النسبية. وذلك بحيث أمست «التعددية» سمة النظر الأخلاقي في العديد من البلدان التي تزدهر بها الأخلاقيات: ثمة من الفلاسفة من يولي الأولوية للأمر العادل (أو للمعايير)، و ثمة من يسند لها للخير (أو للقيم)، ومن الفلاسفة من يلح على عدم التحيز، ومنهم من يصر على فضائل الوفاء، ومنهم من يسعى إلى تأسيس نظريات أخلاقية نسقية، ومنهم من يرى في هذه البناءات إفساداً للنظر الأخلاقي الحر: ثمة إذن نسبانيون وكونيون وذاتيون وموضوعيون ... وللتذكير، فإنه منذ راولز، فإن التفكير الأخلاقي المعيارى النسقي؛ أي محاولة إعطاء شكل، قد يقل فيه الاتساق أو يشتد، للمعتقدات الأخلاقية العادية المتعلقة بموضوع معين (العدالة، المساواة، الحرب، الموت، استغلال المصادر الطبيعية ...)، أمسى ثابتاً من ثوابت الفلسفة الأخلاقية ذات الهوى «التحليلي». واليوم يسعى بعض الفلاسفة إلى استبعاد هذه البناءات بتعلة أنها بناءات غير معقولة ومتهافئة ومتداعية ...

وقد تعددت جهات أنظار الأخلاقيات المعاصرة تعدداً. إذ أمست تنبت إلى جانب القضايا الكلاسيكية أعلاق نفيسة من القضايا. وهكذا بتنا نجد، مثلاً، إلى جانب أخلاق العقل اهتماماً متزايداً بالأهواء والعواطف (انظر مثلاً

الأخلاق مبحثاً أنجلوسكسونياً بامتياز؟» وبعد هذا وذاك، لربما ما كان فات أصحاب هذا الادعاء، أن النظر الأخلاقي ما عاد هو هو، وأنه طرأت على الاعتبار الأخلاقي تبدلات وتحولات، فكان أن صرنا - من الفينومينولوجيا حتى نظرية الفعل التواصلي - عوض النظر الكلاسيكي في الأخلاق، أمام نظر جديد بموضوعات جديدة.

وإذا ما نحن تصفحنا الكتب الفلسفية التي تخرج في الأخلاقيات اليوم لوقفنا على ما يلي:

الملاحظ، أولاً: أنه أمسى لا يكاد يخلو مجال من مجالات الفعل البشري إلا وصارت له «أخلاقياته» التي تختص به. وهكذا انبجعت مباحث جديدة/قديمة، فصارت الكتب تصدر بالعشرات في «أخلاقيات الدين» وفي «أخلاقيات الإيمان» وفي غيرها من «الأخلاقيات» المستحدثة تعد بالعشرات.

والملاحظ، ثانياً: أن ثمة موضوعات جديدة - قديمة جد في القول الأخلاقي نفسه: موضوع «الذاكرة» وموضوع «العفو والمغفرة» وموضوع «النسيان» وموضوع «الشهادة»، وذلك مثلما هو باد، مثلاً، في التوجه الذي سار عليه في أواخر مساريهما كل من الفيلسوفين القاريين بول ريكور (1913-2005) وجاك دريدا (1930-2004) ... وهكذا صارت على سبيل المثال تحضر عند بول ريكور أكثر فأكثر مواضيع أخلاقيات تتعلق بما يمكن أن نسميه «أخلاقيات التذكر»: الذاكرة والنسيان والغفران والشهادة والمخيلة والثقة. كما أمست تحضر عند دريدا مواضيع جديدة: مثل الضيافة والعدالة والمسؤولية والغفران ... وقد أضيفت إليها مواضيع أخرى؛ شأن الأخلاق والسياسة وحقوق المرأة والكذب والذاكرة المضطهدة والدين التاريخي والنزعة النكارية والبيويثيقا والتعدد الثقافي ... بحيث أمست الكتب التي تخرج إلى الناس في الفلسفة العملية والأخلاقية حافلة بمثل هذه الموضوعات وجنيستها، بل بات لكل موضوع من هذه الموضوعات على حدة مؤلفات تختص به.

وكثيراً ما سمعنا أن «الأخلاقيات» هي المبحث الجديد الذي أنقذ الفلسفة من موت وشيك. والحال أن هذا القول وأمثاله لا شك فيه قدر غير يسير من المبالغة، لكنه لا يخلو من انطوائه على نصيب من الحقيقة. وبالفعل، فقد شهد الفكر الأخلاقي (الإثيقا) في العقود الثلاثة الماضية، طفرة نوعية كبيرة؛ لا سيما في بريطانيا وألمانيا، وبالأخص في الولايات المتحدة الأمريكية.

وبالضد من هذا، عادة ما تردد القول - في الآونة الأخيرة - بأن الأخلاق هي أحد الموضوعات التي كادت أن تمسي نسيية منسية، في الفلسفة القارية منذ زمان. وأن الزمن الذي كان يعتبر فيه الفيلسوف الفرنسي ليفيناس: «إن الأخلاق هي الفلسفة الأولى»؛ بما يعني - من ضمن ما يعنيه - أن الفلسفة إما أن تكون فلسفة في الأخلاق أو لا تكون بالمرّة، أو على الأقل أن لا فلسفة يمكنها أن تستغني عن الأخلاق [معنى الإثيقا]، قد ولى ومضى. والحال أن في هذا القول أيضاً حصيص من المبالغة، لكن فيه أيضاً نسبة من الصحة. ذلك أنه ما فتئ الفرنسيون أنفسهم يشكون من بعض ضمور أصاب الفكر الأخلاقي عندهم لعقود، فصاروا يقبلون أيما إقبال على ترجمة الفكر الأخلاقي الأنكلوسكسوني - بحيث لم تتم ترجمة أحد أهم مصدري الفكر الأخلاقي الحديث «طرائق الأخلاق» (1876) للفيلسوف الإنجليزي سيدغويك (1838-1900) و«مبادئ الأخلاق» (1903) لمواطنه جورج إدوارد مور (1873-1958) إلى الفرنسية إلا في عام 1998.

والحال أن سوق الأخلاق في العالم الأنجلوسكسوني نافقة، حد أن أحد رواده الكبار - الفيلسوف الأمريكي المعاصر تشارلز لارمور Charles Larmore (1950-) - كتب ملاحظاً يقول: «من المعلوم أن في زماننا هذا شهدت الفلسفة الأخلاقية ازدهاراً كبيراً بالبلدان الناطقة باللسان الإنجليزي أكثر من غيرها من البلدان»، ثم ما فتئ أن عقب على ملاحظته بإبداء التساؤل: «فهل استحال بهذا

وأخيرًا، إذا ما نحن قصرنا كلامنا على ما صار يعرف اليوم تحت مسمى «الأخلاقيات التطبيقية»، ألفينا أن المواضيع التي بات يتم تناولها اليوم هي: الإجهاض، والتمييز الإيجابي (بين القائلين به والرافضين له)، ومسألة الحيوانات (حقوق الحيوان والاستعمال الطبي لها)، وعقوبة الإعدام (بين المدافعين عنها والمنادين بإلغائها)، والاستنساخ، والقتل الرحيم، والهجرة، والإباحية، والخصوصية والمجتمع المدني، والقيم في الطبيعة، والمجاعة في العالم، والذكاء الاصطناعي...

(ب)

عوامل السياسيات

يتساءل واضعو كتاب - نقاشات في الفلسفة السياسية المعاصرة - في مقدمته: «ما الفلسفة السياسية المعاصرة إذن؟» ويجيبون: إن المَعْلَمَة التي يمكن اتخاذها للتأريخ للفلسفة السياسية المعاصرة هي «نظرية العدالة» (1971) لصاحبها جون رولز (1921-2002)؛ فضلًا عن النقاشات الكبرى التي صارت هذه الفلسفة تثيرها اليوم وتطرحها لتداول الأقوال فيها.

وبالنظر إلى هذه المعطيات، تبدو الفلسفة السياسية «مزدهرة» اليوم ازدهارًا كبيرًا. ومن المبالغة القول بأن الفلسفة السياسية المعاصرة بأكملها «تحشية» على راولز، إيجابًا وسلبيًا معًا، وذلك على النحو الإيجابي الذي كان اعتبر بوفقه وإتهيد أن الفلسفة الغربية برمتها «تحشية» على أفلاطون، أو كان اعتبر فوكو، على النحو السلبي، الفكر الغربي المعاصر برمته محاولة للانفلات من قبضة هيغل...

على أن هذا التحفظ ليس بمانع من القول إن ثمة جانبًا من الصحة في هذا الحكم. إذ الفلسفة السياسية المعاصرة في جزء لا يستهان به، تحشية

الملاحظ، ثالثًا: شيوع ضرب مما يمكن أن ندعوه «الحكمة الأخلاقية»، وانتشار التأليف فيه، والإقبال عليه. وذلك أمر باد في إحياء تراث المصنفات الأخلاقية - الرواقية والأبيقورية بالخصوص - نظير مواضيع «السعادة» و«الصحة» و«العزلة» و«السلامة» وغيرها من الموضوعات العملية الدائرة على حسن إيالة المرء نفسه وطيب انهمامه بذاته ولطف عنايته بغيره. وهكذا غزت الرسائل والبسائط والوجائز في الحكمة الخلقية واجهات المكتبات الغربية وصار على سبيل المثال، أشهر فلاسفة فرنسا اليوم من يؤلف في مثل هذه المواضيع على الطريقة الرواقية أو الأبيقورية؛ شأن أندري كونت سبونفيل (الموجز في كبرى الفضائل (1995)، وطعم العيش (2010) ...)، وليك فيري (التفلسف في الثامنة عشر من العمر (1999) وما الحياة الناجحة (2002) والتغلب على المخاوف: الفلسفة بوسمها محبة الحكمة (2006)، وثورة الحب (2012)، وغيرهما من الذين انتدبوا أنفسهم واسطة بين كبار الفلاسفة وجمهور تواق إلى قراءة الأعمال الفلسفية، وسائر ممن يرومون بحسب عبارة جيل دولوز الشهيرة، أن يسوقوا الفلسفة في التلفزة.

الملاحظ، رابعًا: أن تقدم العديد من العلوم والتكنولوجيات بات يطرح العديد من المشاكل الأخلاقية. وهكذا فإن الطفرة التي شهدتها علوم الإحياء أمست تطرح مشاكل أخلاقية على الإنسان؛ شأن القتل الرحيم والإجهاض والانتحار وغيرها من الموضوعات ذات الصلة. كما أن التهديد الذي بات يخيم على البيئة الحديثة صار يطرح بدوره مشاكل ذات طبيعة أخلاقية؛ وقس على ذلك الحروب المعاصرة وما باتت تطرحه من مشاكل متعلقة بأخلاقيات العدالة وبمسألة الحرب العادلة وبأخلاقيات العلاقات الدولية وآخرًا، بأخلاقيات الذكاء الاصطناعي ...

وفكرة العدالة نفسها من حيث هي فكرة كونية وليست فكرة قومية أو عرقية أو ثقافية.

والحقيقة أنه فضلاً عن الموضوعات الكلاسيكية للفلسفة السياسية، استجد اليوم الحديث عن مسائل؛ شأن مسألة العدالة [التوزيعية]: العدالة أم الحرية أيهما أولى؟ ومسألة الليبرالية والنزعة الجماعية: أيهما أحق بإيلاء العناية: حق الفرد أم حق الجماعة؟ والحال أن من أهم الفلاسفة الذين عرّفوا بمناقشة هذا الموضوع، بحيث صرّت لا تجد كتاباً يثيرها إلا ويلزم نفسه إلزاماً بالإشارة إلى هذه الأسماء التي أضحت من فرط استعمالها مراجع عمدة أو مرجعيات كلاسيكية وسلطات معرفية: جون راولز، ومايكل صاندل، والفيلسوفة الأمريكية أمّي غوتمان (1949-)، وشارلز تايلور. وكما كنا قد أومأنا إلى ذلك من ذي قبل، فقد انقسم الفلاسفة السياسيون بهذا الصدد إلى فلاسفة «ليبراليين» وفلاسفة «جماعيين» وما بينهما البين. ثم هناك مسألة المواطنة والتعددية الثقافية: وفيها تحضر إسهامات فيلسوف كندي شأن ويل كميكا (1962-) وفيلسوفة شأن إريس ماريون يونغ (1949-)¹. ويتم في هذا الإطار تناول الصلة بين المواطنة ومختلف الجماعات الاجتماعية. ولئن هو بدا أن المواطنة مقام يعم ولا يخص، فإن العديد من الجماعات صارت تطالب بالاعتراف بحقوقها الشرعية والسياسية الخاصة بهوياتها؛ وذلك عبر ما صار يُعرف تحت مسمى «سياسات الاختلاف» أو «سياسات الاعتراف». هذا فضلاً عن أن الفلسفة السياسية المعاصرة أُمست تتناول أيضاً مسألة القومية والمواطنة التي نعثر فيها على مساهمات ثمينة لكل من الفيلسوف

على نظرية العدالة. وذلك إما بالتحفظ عليها (روبرت نوزيك (1938-2002)) أو بمعارضتها معارضة صريحة (ميخائيل صاندل (1953-) أو برفضها رفضاً مبدئياً (السدير ماكتاير (1929-)). ولئن كنا في كل حقبة من حقبة الفلسفة السياسية نسمع بتواجه بين تيارين أو أكثر: طغيانية/تحررية، ملكية/إطلاقية/ملكوية/دستورية، ملكية/جمهورية، ديمقراطية/ديكتاتورية، توتاليتارية/ليبرالية، فإن التعارض بين الليبرالية والماركسية، الذي هيمن على الفلسفة السياسية حتى السبعينات من القرن الماضي، خفت وطأته كثيراً وصرنا اليوم أمام تواجه: ليبرالية/ليبرتارية، وليبرالية/جماعية... وحتى التيارات التي أضحت تواجه الليبرالية اليوم - شأن «النزعة الجماعية» Communitarianism - ما كانت هي منسجمة فيما بينها كل الانسجام. فقد تعددت المقاربات الجماعية بشكل مدوخ. إذ ما الذي يؤلف بين من يُعدّون، بوجه حق أو من غير وجه حق، فرسانها الكبار: السدير ماكتاير وميخائيل صاندل وميخائيل فالتزر (1935-) وتشارلز تايلور (1931-) وغيرهم كثير؟ اللهم إلا إذا ما نحن استثنينا تصورهم التعددي للخير وللعدالة وللأخلاق وللحرية؛ حتى أنهم عادة ما يمتنعون من أن يُصنّفوا في باب النزعة الجماعية. أكثر من هذا، ثمة من التداخل ما بين الأفكار الليبرالية والجماعية الشيء الكثير، حتى أنك تجد في ليبرالية راولز الديمقراطية بعض آثار النزعة الجماعية، كما أنك تجد في بعض أطروحات صاندل الجماعية عوالق حنين إلى الليبرالية. والفارق بين المذهبين - إذا ما هي بقيت هناك مذهبية - هو أن «الجماعيين» يعتقدون أنه ليس يمكننا في مجتمع معين، أن نتحدث عن العدالة من غير ما أن نأخذ بعين الاعتبار الثقافة والعوائد وأنماط العيش [الجماعة]، بينما يعتقد الثواني - الليبراليون - أن هذه الخصوصيات ليس من أمرها أن تتوافق

1 Secrétan, Philibert, *Essai sur le sens de la philosophie de la religion*.

الماركسي)، أو تؤدي إلى التذرر الاجتماعي (نقد الجماعين للفكر الليبرالي)، أو إلى استتباع النساء (مضمون النقد النسائي)، أو إلى التهميش الثقافي والإدماج القسري (مفاد نزعة التعددية الثقافية لليبرالية)، أو إلى الامتناع عن المشاركة السياسية (مقتضى نقد النزعة الجمهورية المدنية للفلسفة الليبرالية).

ومهمًا يكن من أمر، فإن سوق الفلسفة السياسية نافقة في الغرب إن لم نقل هي الأنفق. حتى أن البعض رأى أنه في كل عقد من الزمان يطفو مفهوم على السطح: ونحن لو أخذنا مَعْلَمَةً للتأريخ للفلسفة السياسية المعاصرة - بحسب ما تكاد تجمع عليه أهم الكتابات في هذا الصدد - كتاب نظرية العدالة لصاحبه جون راولز (1971)، لألفينا أن عقد السبعينات من القرن الماضي شهد على النقاش حول موضوع «العدالة» بالأولى، وأن عقد الثمانينات شهد على النقاش حول موضوع «الجماعة» بالأحرى، وأن عقد التسعينات شهد على النقاش حول موضوع «المواطنة» بالأجدر، وأن عقد التسعينات شهد على النقاش حول «الديمقراطية التشاورية» بالأهم، وأن العقد الأول من الألفية شهد على النقاش حول «الاعتراف» بالأخص. على أن هيمنة مفهوم ليست تعني امحاء مفهوم آخر، فقد تمت مناقشة مواضيع ومذاهب «الديمقراطية» و«الليبرالية» منذ أمد ولا تزال ترافق أي نقاش فلسفي سياسي.

لكن لئن هو ساع هذا التعميم - وما أفسد التعميمات وما أضلها للإنسان الباحث - فإنه ما اختفت هي المواضيع الأساسية، وإنما أضيفت إلى الجديد في تركيب يتعقد صُغْدًا. هذا فضلًا عن التطرق إلى مواضيع أخرى؛ نظير «القيم المدنية» و«التربية على المواطنة» و«العقل العمومي» و«الديمقراطية التشاورية».

والحال أن المرء يكاد يصاب بالدوار وهو يحاول تتبع مؤشر على ازدهار الفلسفة السياسية اليوم - ألا وهو مؤشر المجلات الخاصة بهذا الحقل الفلسفي: إذ حينما

الإنجليزي روجيه سكريتون (1944-2020) والفيلسوف الأمريكي السدير ماكنتاير والفيلسوف البريطاني ديفيد ميلر (1946-) . بالإضافة إلى مسألة الديمقراطية، حيث نعثر على اجتهادات الفيلسوف النرويجي جون إستر (1940-) والفيلسوف الأمريكي جوشوا كوهن (1951-) وميخائيل فالتزر¹.

ونحن نعثر على التعدد والتنوع نفسه، من حيث الإشكالات والنزعات والمناهج التي صارت تتسم به الفلسفة السياسية المعاصرة، في أحد أهم الكتب التي قدمت لما يجري اليوم في حقل الفلسفة السياسية - شأن كتاب الفيلسوف الكندي ويل كمليك: الفلسفة السياسية المعاصرة: مدخل (2001/1990)؛ حيث يرى أن الفلسفة السياسية المعاصرة تتنازعها مواضيع ومنازع. والمواضيع الأساسية هي: المساواة والليبرالية ونظرية المواطنة، والمنازع هي: المنزع النفعي Utilitarianism والمنزع التحرري Libertarianism والمنزع الجماعي Communitarianism والمنزع الجمهوري المدني Civic republicanism والمنزع التعددي الثقافي Multiculturalism والمنزع الماركسي Marxism والمنزع النسائي Feminism. وذلك على أساس أنه يمكن عَدُّ النزعة الماركسية والنزعة الجماعية والنزعة النسائية والنزعة الجمهورية المدنية ونزعة التعددية الثقافية بمثابة مدارس فلسفية سياسية نقدية تشكل التيار الأعظم المواجه للنظريات الديمقراطية الليبرالية؛ وذلك بحسبان هذه النظريات إما هي تبرر استغلال العمال واستلابهم (ذاك هو مقتضى النقد

1 Matravers, Derek and Pike, Jonathan, eds. *Debates in Contemporary Political Philosophy: an Anthology*, Routledge. 2002.

على الفلسفة، فإنه اليوم لا تكاد الثورة الإعلامية تشكل استثناء بهذا الصدد. إذ للثورة الإعلامية آثارها على فهم طبيعة الإنسان، وعلى طبيعة المجتمع، بل وحتى على طبيعة الكون. لذلك ليس من نافلة القول ما يقال اليوم من أننا نحيا في «عصر الإعلام»، وأنا نعيش على تجربة «الثورة الإعلامية».

واليوم، أكثر من العقد الماضي، يبدو أن طائر الفينيق الرقمي قد انبعث من جديد. ذلك أن الفلسفة تأثرت تأثراً شديداً بالثورة الإعلامية، وكانت النتيجة خلق مسارات دراسية جامعية جديدة، في أنحاء كثيرة من العالم، وكراسي أستاذية وجرائد ومجلات ودورات دراسية وورشات ومراكز بحث وجوائز خاصة بالدراسة الفلسفية للأثر الإعلامي في عالمنا.

هي بنت القرن العشرين على التحقيق، تعود إلى جهود الفيلسوف الإيطالي لوسيانو فلوريدي (1964-) الذي يجتهد في هذا المضمار منذ أزيد من عقد من الزمان. وله أسلافه أقربهم إلى عصره ألان تورينغ (1912-1954) ونوربرت فينر (1894-1964) وهربرت سيمون (1916-2001). وما زال فلوريدي يتقصى الأثر الإعلامي في الفلسفة، حتى اعتبر أن أخذ المنعطف الإعلامي بعين النظر إنما معناه إعادة تحديد معنى الفلسفة. وقد حدد هو مجال فلسفة الإعلام بالقول: يتعلق مجال فلسفة الإعلام بـ: أ - البحث النقدي في طبيعة مفاهيم الإعلام ومبادئه الأساسية؛ بما في ذلك ديناميته واستعماله وعلومه. ب - إقامة نظرية إعلامية وتطبيقها رفقة المناهج الحيسوبية على المسائل الفلسفية. ج - دراسة صلة الإعلام بالوجود والمعرفة والحقيقة والحياة والمعنى¹.

1 Floridi, Luciano, *what is philosophy of information?* in *Metaphilosophy* 2002, n: 1, p.123; See also Floridi, *The Blackwell Guide to the Philosophy of Computing and Information* (Blackwell Philosophy Guide) Wiley Blackwell, 2003.

هو أصدر راولز كتابه «نظرية العدالة» - الذي يعد نقطة البدء النسبية للفلسفة السياسية المعاصرة أو ما عبر عنه ويل كمليكاً بالعبارة ground zero - ما كانت إلا مجلة واحدة تفتح صفحاتها للمقالات الفلسفية السياسية وهي تحتضر اسمها - يا لسخرية الأقدار - (Ethics) - ثم ما فتئت أن لحقت بها في عقد الثمانينات مجلة «النظرية السياسية» Political theory، أما في عقد التسعينات فقد نشأت موجة من المجلات المتخصصة في الفلسفة السياسية ولا تزال تفعّل: شأن «مجلة الفلسفة السياسية» Journal of political philosophy ومجلة «المراجعة النقدية للفلسفة الاجتماعية والسياسية العالمية» Critical Review of International Social and Political Philosophy و«مجلة الإيديولوجيات السياسية» Journal of Political Ideologies وغيرها من عشرات المجلات. هذا فضلاً عن سلسلات في الفلسفة السياسية؛ من بينها سلسلة Oxford Political theory وسلسلة contemporary political theory و political theory و Erich Voegelin institues series in political philosophy وسلسلة S U N Y Series in Social and Political Thought.

(ج)

عوامل الإعلاميات

فلسفة الإعلام

مثلما كانت شهدت الفلسفة المعاصرة على «المنعطف الإعلامي»، فإنها شهدت، بالمثل، في الحقبة القليلة الماضية على ما أطلق عليه البعض اسم «المنعطف الإعلامي»¹. وقد أسفرت عن هذا المنعطف نشأة ما صار يعرف باسم «فلسفة الإعلام». ولئن كانت بالأمس للثورات العلمية والتكنولوجية الكبرى، شأن الثورة الكوبرنيكية والثورة الصناعية، آثارها العميقة ليس على المجتمع بعامه وإنما أيضاً

1 Allo, Patrick, *Putting Information First*, Willy Blackwell, 2011, p. 274.

توفره المعرفة البشرية اليوم في المنطق وعلم الحاسوب ونظرية الأنساق والذكاء الاصطناعي وفلسفة الذهن واللسانيات والدلائيات وفلسفة العلم والفيزياء النظرية... ومنذ حينها انضم إليه في مشروعه في إقامة فلسفة الإعلام ثلة من الفلاسفة يطرحون قضايا؛ نظير طبيعة الإعلام والطبيعة الإعلامية للكون ودلائيات النماذج العلمية والوعي والرمز وطبيعة وأخلاقيات الفاعلين الاصطناعيين وأساس ووحدانية أخلاقيات الحاسوب وطبيعة ودور الرفقاء الاصطناعيين في الحياة البشرية ودور الإعلام في الاستدلال والمنطق وطبيعة المجتمع ... ليس ههنا مجال لبسط القول فيها بسطاً.

على أنه ليس ينبغي الخلط ههنا بين ما يدعوه الأنجلوسكسون «فلسفة الإعلام» Philosophy of information - والتي عادة ما يقرنونها بفلسفة الحاسوب والحوسبة Philosophy of computing - وما يدعوه الألمان «فلسفة وسائل [أو «وسائط» الإعلام [أو «الاتصال»] medienphilosophie التي أنشئوها داخل تقاليدهم البحثية؛ وعلى رأسهم الفيلسوف كريستوف تولن (1948 -) وميخائيل فيتزل (1952 -) ونوربرت بولتز (1953 -) وجوخر هوريش (1951 -). وقد اتجهت طائفة من فلاسفة وسائل الإعلام هؤلاء إلى التركيز لا على «المعاني» - وسائل الإعلام من حيث ما هي ثقافة (فلسفة الثقافة) - وإنما على «الأواني» - وسائل الإعلام من حيث ما هي آلات (فلسفة التكنولوجيا) - وهكذا ألفينا، مثلاً، فريديش كيتلر (1943 -) يركز على فكرة أنه ينبغي أن يكون الطابع التقني لوسائل الإعلام هو أساس كل فلسفة وسائل الإعلام، بل وفلسفة الثقافة برمتها؛ وذلك بما أن الثقافة أمست مبنية على التقنية، بل حتى العقل نفسه والوعي صاراً من آثار المحيط التقني. أكثر من هذا، ثمة صلة بين التقنية والحرب لا تكذب.

وفلسفة الإعلام هذه إنما أتت استجابة لتساؤلات كان طرحها صاحب فلسفة الإعلام هذا منذ أواخر التسعينات من القرن الماضي: طبيعة المعرفة، بنية الواقع، وحدة الوعي البشري، الطريقة المرضية للتعامل مع التغيرات الأخلاقية التي تطرحها تكنولوجيا الإعلام والتواصل. وكان للرجل تصور عن ضرب من التفلسف يكون صارماً وعقلانياً ومتواصلاً مع المعرفة العلمية على طريق الفلسفة التحليلية: لا يكون سيكولوجي المنزع، بالمعنى الفريجي، ويكون قابلاً للتعامل مع المشاكل الحية والمعاصرة التي تعني الإنسان المعاصر حقاً، كما أن الرجل كان أقل ميلاً للاستناد إلى التأملات الميتافيزيقية والحدوسات المزاجية. ولقد اهتدى ذات يوم إلى أن ما كان يبحث عنه إنما هو أمر شديد البساطة: هو فلسفة مبنية على مفهوم «الإعلام». وفي صيف عام 1998، ستة أشهر بعد ذلك، ألقى محاضرة بالكوليج الملكي تحت عنوان: «هل ينبغي أن توجد فلسفة في الإعلام؟» ثم شرع للفور في تحرير مقالته الشهيرة: «ما هي فلسفة الإعلام؟» والذي صدر بمجلة «ميثا فلسفة» عام 2002.

والحال أنه ما كان أعدى عند فلوريدي من «الفلسفة السكولائية» أو «الفلسفة اللفظية» باعتبارها مدعاة إلى الجمود على المعهود. ومن شأن الفلسفة عنده أنها: «ليست تزهر اللهم إلا عند تجديد نفسها التجديد. أما الفلسفة التي [يُفترض أن] لا زمن لها، الفلسفة الخارجة عن الزمن، فإنما هي ليست فحسب فلسفة خالدة مستحيلة، تدّعي الصلاحية الكونية في مواقف الماضي والآتي، وإنما هي أساساً فلسفة راكدة». ولهذا يقترح تحريك مياه الفلسفة الآسنة الراكدة برمي حجر فيها - هو «فلسفة الإعلام» التي تقوم على مفهوم «الإعلام». وهو مفهوم متعدد الدلالات، لكنه مفهوم هام؛ شأنه في ذلك شأن مفاهيم الوجود والمعرفة والحياة والذكاء والمعنى والخير والشر ... وقد أقام هذه الفلسفة مما

بعض أشداء رجاله قد يحرموك حتى من التفلسف، وذلك عن طريق ما كان سماه أحدهم «التفسير المتوحش للنص المقدس».

ولهذين الداعيين ولغيرهما، لا مجال لبسط القول فيه في هذا المقام، أقبل فلاسفة زماننا هذا على الانشغال بأمر الدين. والحال أن لانشغال الفلسفة بالشأن الديني مبحث خاص هو مبحث «فلسفة الدين». وقد وصف أحد أبرز فلاسفة فرنسا المعاصرين - فرانسيس جاك - فلسفة الدين المعاصرة بأنها «نشيطة».

وعربون نشاط هذه الفلسفة أنها صارت لها سلسلاتها الخاصة كل واحدة منها صدرت فيها الخمسون من العناوين (شأن Oxford Studies in Philosophy of Religion وشأن Indiana series in philosophy of religion) ومجلاتها المخصصة (تجدر الإشارة إلى أن «المجلة الدولية لفلسفة الدين تصدر بنشاط وبانتظام منذ عام 1970) وشعب تدريسها ...

وقد افتتح صاحب «المدخل إلى فلسفة الدين» كتابه بتثبيت الملاحظة المتعلقة باهتمام فلاسفة من مشارب فلسفية متنوعة بالشأن الديني؛ وذلك بالقول: «أزهر حقل فلسفة الدين في العقود الأخيرة، وهو الآن يزدهر دوليًا بفعل أن فلاسفة خلّاقين ومن الطراز الأول - وكثير منهم يعتبرون روادًا في مجالات فلسفية أخرى - صاروا يُعملون خبرتهم الفلسفية لمواجهة جملة من المواضيع الدينية». وبهذا صارت تتم مقارنة الدين من زوايا مختلفة ومن لدن فلاسفة متميزين: قاريين وأنغلو سكسون، من ذوات النزعة النسائية ومن ذوي النزعة الإخلاقية، شرقيين وغربيين ...

(د)

عوالم الدينيات

من شأن المتتبع لمستجدات الفلسفة الغربية أن يلاحظ بيسر تلك الأوبة البادية إلى الدين لدى أبرز الفلاسفة المعاصرين من غير فلاسفة الدين المعروفين (بلانتينجا مثلاً)، أو أصحاب الفلسفات الدينية المعروفين. فهي عودة للدين بعد أن ما كانوا أفردوا للنظر الفلسفي الديني في فكرهم فسحة، ثم تراهم عادوا يفعلون؛ شأن دريداً وفاتيمو ورورتي وهابرماس وغيرهم عديد. لكن، ما كانت هذه الأوبة بمثابة إعلان التوبة، وإنما لأن الدين صار من الظهور بعد فترة علمانية أتت عليه شديدة من الكمون. وهكذا ظل ريكور في فراش مرضه يحتج ضد من اعتبره فيلسوفًا مسيحيًا. ترى لماذا هذه الأوبة؟

لربما كان ذلك لسببين أساسيين متعلقين:

أولهما: ما كان ذكره فيلسوف التأويلات الألماني جادامير لما هو قال: «إن مشكلة الدين صارت مركزية في عالم اليوم». وبطبيعة الحال، لا حاجة بنا إلى سوق الشواهد الواقعية على صحة ما أبداه. يكفي أن نذكر أن العديد من النزاعات في عالم اليوم أمسى يلعب الدين فيها دورًا محوريًا.

وثانيهما: ما كان لاحظه فيلسوف الأنثروبولوجيا الدينية الفرنسي رونييه جيرار: «الحقيقة أن ما انتهيتُ إليه من خلال أربعين سنة من التفكير، هو أن الدين ظاهرة ملازمة لكل المجتمعات البشرية». وبالفعل، صارت ثمة قناعة راسخة لدى فلاسفة اليوم بأنه لَيْسَ أنت ما اهتمت بالدين، فإن الدين سوف يهتم بك. لا من حيث إنه يخاطب الإنسان فيك وحسب، وإنما أيضًا من حيث إن

(هـ)

عوامل الجماليات فلسفة الفن والجماليات

يفتح صاحب كتاب «الإستطيقا من ألفها إلى يائها» (إران غوتر) (2010) معجمه، الذي أفرد لاستقصاء مفاهيم الجماليات وتياراتها ومناهجها، بالعبرة التالية:

«أُست الإِستطيقا [الجماليات] اليوم أحد حقول البحث الفلسفي الأشد إثارة والأكثر إثراء. والحال أن هذه العبارة تنبؤ غريبة في أذن سامع ممن اعتاد اعتيادا على طول عمر المشاكل الفلسفية القديمة أو على حيوية وطلاعية النقاشات ذات الطابع الاختباري في مجال نظرية الوعي أو في الجانب التطبيقي للعرض والطلب القائم في مجال أخلاقيات الأعمال، فكان بذلك أميل إلى إركان الإِستطيقا في ركن ركين على هامش الفلسفة». ويفتح صاحب كتاب «المعجم التاريخي للجماليات» (2006) كتابه بالإشارة إلى أن «الفلسفة المعاصرة أُمست تشهد على دفع موصول، وما كانت على هذا الدفع الذي هي عليه اليوم». ويقدم الشاهد على ذلك بالجماليات المعاصرة. ويضيف: «مع الأسف يعتقد البعض أن الفلسفة منكفئة على نفسها انكفاء وجامدة بجمود. لربما صح هذا الأمر على بعض المناطق، لكن في مناطق أخرى ثمة دفع فلسفي موصول». والحال أن سوق الجماليات نافقة في الغرب اليوم، والتأليف فيه بالملئات والمجلات بالعشرات. وذلك على الرغم من الدعاوى التأبينية الجنائزية التي ما فتئت تعلن «موت الفن» و«نهاية فلسفة الفن»، بل وحتى «نهاية الإِستطيقا». فعلاوة على المواضيع الكلاسيكية التي دأبت كل من فلسفة الفن والإِستطيقا

وسمة أخرى لفلسفة الدين في أيامنا هذه، وهي الانفتاح على أديان غير الديانتين اليهودية والمسيحية التي لطالما اهتم فلاسفة الدين الكلاسيكيون بهما. ولئن هو حق أن فلاسفة الدين القدامى - شأن هيجل مثلاً - قد انفتحوا على أديان أخرى، فإنه يصح القول أيضاً إنهم ما انفتحوا عليها إلا ليظهروا أن المسيحية تبزهم أجمعين. وما هذا شأن فلاسفة الدين المعاصرين، بل شأنهم الحفاظ على ضرب من «الحياد القيمي» من الأديان.

وسمة أخرى ثالثة نبه عليها ناشر كتاب «فلسفة الدين المعاصرة: الإشكالات والمقاربات» تضاف إلى سمة التعدد في المضمون - وهي سمة التعدد في المقاربة والتعدد في المنهج، وذلك على نحو الفينومينولوجيا والهرمونوطيقا والتحليلية والتفكيكية ...

ومن موضوعات فلسفة الدين القديمة: الله والعلم الأزلي والقدر والشر والخير والتسيير والتخير وحرية الإرادة والشر ... ومن موضوعات فلسفة الدين المعاصرة: التنوع الديني، والتعدد العقدي، والفارق بين الأديان القبولية المضيفة والأديان الرفضية الإقصائية، والنسبية الدينية، والتسامح الديني، والعلم والإيمان والعقل، والاعتقاد الديني والتسويغ، والخبرة الدينية (طبيعتها، تسويغها، تحدياتها...)، والذات والموت وما بعد الموت...

وهكذا، صارت فلسفة الدين مبحثاً مضيقاً يستفيد من كل المباحث الدائرة على الدين؛ شأن علم الاجتماع الديني وعلم الدين المقارن والأنثروبولوجيا الدينية وغيرها من المباحث ... هذا فضلاً عن «اللاهوت العصبي» و«علم النفس المعرفي»...

هذا وقد رسم بيدسلي الخطوط العريضة للجماليات الأنجلوسكسونية المعاصرة، وطبعها بطابع التوليف بين الأمثلة المشخصة والتأملات المجردة. أما سيبيلي فقد وجه عناية الجماليات المعاصرة إلى فرادة السمات الإستيطيقية. وبرهن جودمان، في كتابه الشهير «لغات الفن»، على إمكان تمييز طرائق المنطق والإبستمولوجيا بنجاح في معالجة المسائل الإستيطيقية. أما فولهايم ودانتو ووالتون، فقد كانوا أول من أدخل البعد التاريخاني والسياقي إلى الإستيطيقا الأنجلوسكسونية. إذ ركز الأول على الخبرة الفنية والعمليات الذهنية الواعية وغير الواعية المتحركة فيها، وأبرز الثاني طابع الفن الحديث المفاهيمي والانعكاسي، وبَيّن الثالث أهمية السياق المحيط بالعمل الفني في توليد الدلالة والمضمون الإستيطيقيين للأعمال الفنية، مع تركيزه على دور الخيال في الخبرة الإبداعية. فضلاً عن وولترستوف الذي كان اهتم بميتافيزيقا الفن وبأنطولوجيا الأعمال الفنية وطبيعة سماتها، بينما اهتم كيفي وسكريتون بفلسفة الموسيقى وبصلة الفن بالإنسان، واهتم كوترية بجماليات الأدب والسينما.

وبالفعل، كان قد أتى حين من الدهر على الفلسفة كاد فيها أن يكون حقل الجماليات حقلاً مقفراً، اللهم إلا من بعض الزهرات من النوابت. واليوم بات هو حقلاً مزهراً بإزهار لا يخطر على بال. ولطالما كان اشتكى المشتغلون بحقل الفنون - من غير الفلاسفة - بعدم احتفال الفلاسفة بقول شيء ذي بال عن الفنون. حتى قال الرسام بارنيت نيونان: «حال الإستيطيقا مع الفنانين أشبه ما يكون بحال علم الطيور مع الطيور [ليس يفيدها في شيء]». لهذا السبب، وبالنظر إلى الجهد الذي يبذل في مجال الجماليات، يمكن القول مع المشرف على كتاب: «دليل راوتلدج إلى الجماليات»: «الحق أن الفلسفة اكتشفت الجماليات من جديد».

على تناولها؛ شأن معنى الإستيطيقا ذاتها ومفهوم الفن ومفهوم الجمال والتمثل والشكل والتعبير ... صرنا نلغي «تنوعاً في غنى». ومن مواضيع الجماليات المعاصرة: أنطولوجيا الفن، وعملية الإبداع الفني، والتقدير الجمالي، وتحليل التمثيل، والتعبير في الفن، وطبيعة الأسلوب الفني، والأصالة في الفن، ومبادئ التأويل والتقويم الفني...

ومن أبرز مفكري وفلاسفة الجمال في زماننا هذا نجد مثلاً، جيرولد ليفنسون المهتم كثيراً بفلسفة الموسيقى، والذي لا يزال يحتفظ لمبحثه بالاسم القديم «فلسفة الفن». ويعتبر نفسه ينتمي إلى نزوع في فلسفة الفن موضوعي سياقي - أو مقامي - وتاريخي. وهو صاحب المؤلفات الذي يقول عن نفسه في مقدمة كتابه عن «الفن والموسيقا والتاريخ» (1998): «لَيْتَ هو كان لي أن أَسَمَ موقفِي العام في فلسفة الفن بوسم، فليس أفضل من أن أَسَمَهُ بكونه نزعة موضوعية تاريخانية وسياقية ومقامية. وهكذا، فإن الفكرة القائلة بأن الأعمال الفنية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً، من وجهة النظر الوجودية والتأويلية والتقويمية، بتاريخ إنتاجها، وبالسياقات الفنية التي رأت النور فيها، وكذلك بمقاصد أصحابها، إنما هي عصب اهتماماتي». والحال أن هذه الاهتمامات تعطينا فكرة واضحة إلى حد بعيد عما صارت تهتم به فلسفة الفن والجماليات في الفترة المعاصرة: السمات الإستيطيقية والفنية للأعمال الفنية، أنطولوجيا (= طبيعة وجود) الأعمال الفنية، تحديد معنى الفن بعامة، أسس الدلالة الفنية وطبيعة الأحوال الذهنية في عملية التجربة الفنية ...

وإذا ما نحن اتخذناه نبراًساً يهدينا إلى فلاسفة الفن والجمال المعاصرين في العالم الأنجلوسكسوني لهدانا إلى أسماء كل من مونرو بيدسلي وفرانك سيبيلي ونيلسون جودمان وريتشارد فولهايم وآرثر دانتو ونيكولاس فولترشتوف وبيتر كيفي وروجيه سكريتون وكيندال والتون وستانلي كافل ...

الانفتاح على مجالات أرحب؛ شأن الأخلاقيات والسياسيات والذهنيات والجماليات ... ولئن هو كان جورج ليونار قد سبق له أن قال: «تدعم الإستيقا الفن على النحو نفسه الذي تدعم به الجيولوجيا العمارة»، فإنه في حال الإستيقا المعاصرة إنباء عن حال الأعمال الفنية المعاصرة، حيث استبدل العديد من الفنانين السعي إلى «الجميل» بالسعي إلى «القيح» و«المثير» و«الصادم» و«الآقل» و«الزائل» و«الظلي» و«الهامشي» ... وكل هذا فرض على الفلاسفة الجماليين المعاصرين مسامرة حركة الإبداع اليوم بإيقاع مختلف وبمناهج مسامرة مبابنة متعددة ومتنوعة. وتلك سمة أخرى تطبع الجماليات المعاصرة. هذا فضلاً عن أن الجماليات المعاصرة صارت تُتحدى من لدن نزوعات معاصرة ما كان لها أن تواجه فلسفة الفن التقليدية؛ هي: النزعة النسائية والجماليات البيئية والفنون الشعبية ...

وعلى نحو مثيلاتها من مجالات الفلسفة المعاصرة، شهدت الجماليات بدورها منعطفًا مهمًا في زماننا هذا صار يُعرف تحت مسمى «المنعطف الثقافي البيني»؛ بحيث أُمسينا أمام «الجماليات الثقافية البينية» Intercultural Aesthetics. والحال أنه كان قد طُرح في جامعة بولونيا بإيطاليا منذ ما ينيف عن عقد من الزمن سؤال ندوة: كيف يمكن لمقاربة ثقافية للجماليات نزيهة وحقيقية أن تنقل الجماليات من حال أفقها المنغلق إلى آفاق العالمية الرحبة التي وسعت الجميع؟ وذلك في سعي للجماليات المعاصرة إلى تجارز ما كان قد سُميَ «إمبريالية الجماليات الغربية». وهكذا أَلفينا كتبًا تظهر في هذا الاتجاه نحو كتاب: «الشرق والغرب في الجماليات» تحت إشراف غراتسيا ماتشيانو (1997) وبعدها كتب أخرى عديدة، وذلك حتى آل البعض إلى الحديث، في ندوة جامعة بيكس بهنغاريا (2002)، إلى الحديث عن «ثورة كوبرنيكية» في مضمار الجماليات؛ بحيث تصرف هي هذه الثورة النظرية الجمالية عن مركزية الغرب. وتلك سمة أخرى من سمات جماليات زماننا هذا.

والحال أن دواعي ذاك التولي عن الاهتمام بالجماليات كانت عدة. لعل أبرزها أن موضوع الجماليات ظل دومًا على هامش الفلسفة؛ وذلك لأن الموضوعات التي كانت تتناولها الجماليات كانت تتأني في معظمها على الصياغة المفاهيمية التي تهواها الفلسفة؛ شأن الفن والجمال والإحساس ... هذا ولقد صار الفلاسفة المعاصرون أشد اهتمامًا بمسائل الفنون مأخوذة بصفاتها الفردية: هذه جماعة تهتم بالمسرح، وتلك بالتصوير، وثالثة منشغلة بالنحت، ورابعة بالموسيقا، وخامسة مقبلة على الرسم، وأخرى على الأوبرا ... حتى أنه ما عادت ثمة «نظيمة للفنون الجميلة»، وما أُمست هنالك «فلسفة للفن» على طريقة هيجل. وتلك لعمري سمة هامة تميز حقل الجماليات اليوم. إذ بات هناك وعي متنام بأن المسائل الفنية إنما تنتجها الفنون فنًا فنًا، وليست تنشؤها الفلسفة إنشاء ثم تفرضها هي على الفنون فرضًا، على نحو ما كانت تفعله فلسفة الفن قديمًا. وهذا يعد من أوجه استبدال مبحث «فلسفة الفن» القديم بمبحث «الإستيقا» المستحدث؛ فضلًا عن أن المسائل الإستيقية ما عادت مقصورة على الفن وحده - على نحو ما كانت ترومه «فلسفة الفن» - وإنما انسابت إلى خارج دائرة الفن. وتلك سمة أخرى من سمات الفارق بين فلسفة الفن الكلاسيكية والجماليات (= الإستيقا) المعاصرة. وذلك على نحو ما أُمسى يُعرف اليوم تحت مسمى «مبحث الجماليات البيئية» الذي أنشأه أستاذ الجغرافيا بجامعة فيكتوريا (كندا) دوغلاس بورتويس: «الجماليات البيئية» (1996).

ومما دعا إلى استعادة الفلاسفة المعاصرين لمجال النظر الجمالي، بعد أن كاد يفلت منهم، اهتمام العديد منهم إلى أن بعض المواضع الفلسفية الهامة - شأن «التمثل» و«التخيل» و«الوجدان» و«التعبير» وغيرها - ليس يمكن فهمها الفهم المناسب اللهم إلا بالعودة إلى فهم دورها في الفنون. ثم إن هذا الازدهار - لا سيما في الفلسفة الأنجلوسكسونية - تم في زخم خروج الفلسفة التحليلية من تعويلها - بالأولى وبالآحق وبالأجدر - على مبحثين هما «فلسفة اللغة» و«فلسفة العلم» إلى

فلسفة العلوم «إبستمولوجيا تطبيقية» ولم تُعدَّ «أخلاقيات الأعمال» أخلاقيات تطبيقية ولا تُعدُّ فلسفة الحق مثلاً فلسفة تطبيقية؟ ولم تُسمَّ «فلسفة الرياضة» فلسفة تطبيقية ولا تُعتبر كذلك فلسفة الدين مثلاً؟

ومهماً تصرفت الأحوال، فإنه من البادي أن «الفلسفة التطبيقية» - وضمنها «الأخلاقيات التطبيقية» - مفهومان مستحدثان. والظاهر أيضاً أن لا أحد استعمل مفهوم «الفلسفة التطبيقية» Applied Philosophy قبل الفيلسوف الأنجلو-كندي روبرت لودج (1886-1961) في كتابه عام 1951.

ومن الملاحظ أن مجال الفلسفة المعاصرة اتسع بما لا يكاد يحصره عد، وذلك سواء بالنظر إلى القضايا التي أمست الفلسفة المعاصرة تتناولها، أو بالنظر إلى الجمهور الذي صارت الفلسفة المعاصرة تستهدفه بهذه القضايا. ذلك أنه كان الفيلسوف الفرنسي دريدا وجماعة من أساتذة الفلسفة بفرنسا أنشؤوا عام في شهر يناير من عام 1975 «مجموعة البحوث في التعليم الثانوي» - المعروفة اختصاراً بالحروف اللاتينية الأولى من اسمها GREPH - للوقوف ضد المخاطر التكنوقراطية التي تتهدد تدريس الفلسفة؛ ومن بين القضايا التي أثارها دريدا مسألة «سن التفلسف»: هل من سنٍّ معينٍ للتفلسف أم أنه لا سن لبدء التفلسف؟ يقول دريدا: «ما مصدر الفلسفة المكرسة القائلة إن كل اتصال بالفلسفة أمر مستحيل؛ أي محظور، قبل بلوغ سن المراهقة؟» والذي عنده أن ما من حديث عن «عمر طبيعي» موافق لتعلم الفلسفة إلا وهو «حديث ميتافيزيقي» ينبغي «تفكيكه». وذلك لأن حقيقة هذا الحديث تقوم على مفاهيم تنبغي المبادرة إلى تفكيكها: شأن «درجة الوعي» و«سن الرشد». والحق أن «ميتافيزيقا سن التفلسف» هذه إنما تنهض على أساس سياسي/جنوسي: صورة فتى ذكر، أعزب، جاهل، ساذج، غفل، بريء؛ ولكنه صار ناضجاً من أجل الفلسفة، سنه ما بين

4. تجارب فلسفية فريدة في الفلسفة المعاصرة

إذا ما حق أن الفلسفة منذ أن كانت، كانت [فلسفة] نظرية بالأولى، فإنه ليس يحق من هذه الجهة ذاتها، أنه ما وُجدت «فلسفة عملية» على الإطلاق. بل إن جل تقسيمات مباحث الفلسفة الكلاسيكية - من أرسطو إلى اليوم - مروراً بالرواقية والأبيقورية والفارابي وابن سينا وولف، إذا نحن لم نرد أن نذكر إلا من أُلّف في إحصاء مباحث الفلسفة - أتت على ذكر شيء اسمه «الفلسفة العملية». غير أن هذه «الفلسفة العملية» ليست من «الفلسفة التطبيقية» أو بالأحرى «الفلسفة المطبقة» في شيء. تلك كان من شأنها أن تهتم، مقابل «الفلسفة النظرية» التي تنشغل بالنظر في النظر، بالنظر في العمل، أو قل باعتبار «الفعل» البشري؛ لا سيما في جانبيين أساسيين منه: السياسة والأخلاق (مبحثاً الأخلاقيات والسياسيات). ومن ثمة تبقى هي، إذا ما هي تُؤملت في عمقها، فلسفة «نظرية» إنما شأنها «النظر» في «الفعل». وإذا ما هو صح أنها تهتم بالفعل، إلا أن اهتمامها به إنما هو اهتمام من جهة النظر وحسب: النظر في الفعل. أما «الفلسفة التطبيقية» اليوم - أو «الفلسفة المطبقة» - فقد أمسى لها شأن آخر. إذ هي تفيد مما توصل إليه النظر الفلسفي، لكن تطبقه على مجالات مخصوصة، شأن الآداب المهنية مثلاً (أخلاقيات الطب والبيئة والاعتقاد والرياضة والحوار والتفاوض...). والحال أن هذه «الفلسفة التطبيقية» - مفهومة على هذا النحو الجديد من الفهم - أمر يميز الفلسفة المعاصرة تمييزاً شديداً.

غير أن مفهوم «الفلسفة التطبيقية» أو «الفلسفة المطبقة» لا زال مفهوماً «مُشكلاً». ذلك أنه تعتبر «الأخلاقيات التطبيقية» هي تلك المباحث الفلسفية التي: «تطبق نظرية أخلاقية على بعض المشاكل الأخلاقية العملية المطروحة»؛ شأن القتل الرحيم والإجهاض والانتحار وغيرها من المواضيع، لكن لم لا تُعدَّ

وأصل الحكاية - كما وردت على لسان صاحب التجربة - أنه في البدء ما كان ثمة إلا رهط من الناس لا يتعدى الخمسة عشر. وكانوا قد سمعوا في اليوم السابق (13 يوليوز 1992) إشارة من الفيلسوف، وقد استضافته إذاعة فرنسية شهيرة في مجلتها الثقافية على الساعة الواحدة بعد الظهر، كان أوماً من خلالها إلى أنه دأب على أن يجتمع مع ثلة من أصدقائه - على طريقة نجيب محفوظ وجماعة «الحرافيش» - بمقهى المنارات كل يوم أحد لكي يناقشوا أمر عيادته الفلسفية التي كان على وشك تدشينها بشارع دوسوفيني. فما كان من بعض المستمعين إلا أن استنتجوا من تلقاء أنفسهم - خطأ بلا شك تولد عن سوء فهم سعيد - أن «فيلسوفاً» يضع نفسه تحت رهن إشارتهم صبيحة يوم الأحد بذاك المقهى المتواجد بساحة الباستيل بغاية فتح حوار فلسفي عن أمور تهمهم. وما كان منهم إلا أن هبوا إلى المقهى في تلك الصبيحة ... وكان أن هم بعضهم طرح مسألة «الموت»، فاستجاب الجميع له، ونوقشت المسألة في ذاك المقهى. تم تغايرت الأسئلة فطرحوا في الأسبوع الموالي قضية الفن العابر، وبعدها مسألة المهمش، فالسعادة، فسلطة الكلام، ثم التعلق بالغير ... وهكذا دواليك. والحال أنه لا موضوع من هذه المواضيع كان قد عُدَّ الإعداد سلفاً. فلما كثرت المواضيع وكثر الاختلاف كان لا بد من الانتقاء، وكان الفيلسوف المسير لمناقشات المقهى الفلسفي أميل ما يكون إلى معالجة المواضيع غير الأكاديمية المعهودة¹، وأشد ميلاً على وجه الخصوص إلى مناقشة المواضيع التي لا يبدو من خلالها الأنا وكأنها تتطوس².

وهكذا، تمت، مثلاً، مناقشة هذه المواضيع في المقهى الفلسفي: «نحن من يتخذ القرار أم القرار هو من يتخذنا؟» (9 مايو 1993) «أفهل من حقنا أن

الخامسة عشر والسادسة عشر، مقبل هو على الدخول إلى المجتمع البورجوازي. والحال أنه يخيل إلى المرء أن امتدادات الفلسفة المعاصرة اليوم سائرة في طريقها إلى أن تمسي «دريدية» الهوى. إذ صارت الفلسفة تُوجَّه اليوم إلى من هم دون «سن الفلسفة» المعهود؛ أي إلى الأطفال، كما باتت تُوجَّه إلى من هم فوق «سن الفلسفة» المعتاد؛ أي إلى البالغين في المقاهي وإلى الراشدين في العيادات. أكثر من هذا، أُمست هي تُوجَّه حتى إلى غير المعنيين بأن يتخذوا لأنفسهم مساراً فلسفياً فيما بعد. ويلخص عنوان كتابين صدرا في العقود الثلاثة الماضية هذه السمة التي صارت للفلسفة المعاصرة: «قهوة لسقراط» و«سقراط للجميع».

أ - تجربة المقاهي الفلسفية

«قهوة لسقراط»: هذا عنوان كتاب كان أصدره أحد أبرز من ساهموا في تفشي ظاهرة المقاهي الفلسفية - الفيلسوف الفرنسي الراحل مارك سوتيه (1947-1998) - يروي فيه تجربته بهذا الشأن على وجه الخصوص. ذلك أنه في الحادي عشر من صبيحة يوم الأحد 13 دجنبر من عام 1992 م كانت مقاهي باريس تمتلئ شيئاً فشيئاً بالزبائن، ولكن في مقهى من بين مقاهي باريس المزدهرة العامرة - ويدعى مقهى المنارات - بينا كان بعض الزبناء يتناولون طلباتهم، إذا به ينقدح سؤال فلسفي هكذا فجأة عن غدارة مُؤدَّنًا بنشوء ظاهرة سرعان ما عمّت العديد من مدن الغرب والشرق (باريس (مئات المقاهي لوحدها)، جنيف، روما، طوكيو، ساوو باولو، مكسيكو ...) - هي ظاهرة المقاهي الفلسفية - وكان مضمون السؤال المنقدح هو: «هل كان العنف ظاهرة تختص بالإنسان وحده دون سائر الكائنات أم أنها تعم ولا تخص، فتسري على الطبيعة برمتها؟» بدءاً من هذا اليوم، ولا سيما في شهر يوليوز من نفس العام، صارت هذه المقهى - ومقاهي أخرى غيرها في أرجاء متفرقة - تخلص بالجمهور الراغب في مناقشة قضايا «فلسفية».

1 Sautet, Marc *Un café pour Socrate*, p. 28.

2 Ibid, p. 30.

واستبلادهم. وبالجمل، التأمل والمقاومة، الصمت والجلبة، والعزلة والساحة العامة: هي ذي المناقضات التي ينهض عليها دور الفيلسوف. وبإيجاز هو سقراط إذن. هذا الذي ذكر عنه تلميذه أفلاطون أنه ما كان يتوقف عن سؤال كل من يدعي المعرفة أكان من عليّة القوم أم من سوقتها. إلا أن سقراط الجديد هذا - شأن سقراط القديم - آل على نفسه ألا يناظر؛ لأن المناظرة تستدعي المكابرة في ادعاء امتلاك المعرفة؛ ومن ثمة إرادة النصر والسعي إلى الغلبة. وما تتطلب الفلسفة الحقّة أبدًا ذلك، ولا هي تسعى إليه. وحتى إنْ هو حدث لسقراط أن ناظر وقلما يفعل ذلك، فإنه يكون آنئذ سائلًا لا مجيبًا ومعتزًا لا مدعيًا.

وإذ تميل بعض مُحَرِّفَةِ الفلسفة إلى أن كذا أمر ينم عن انعدام الجدية، لا سيما أولئك الذي يعدون الفلسفة أمرًا «جاذبًا» و«جديًا» ليس من شأنه أن يترك إلى الارتجال، وإلى سقوط صاحبه في مهوأة نقاشات المقاهي الملهية، فإمّا كان الأمر على الضد من ذلك عند سوتيه. وذلك، أولًا، لأن شغل مُحَرِّفِ الفلسفة ليس يمتنع الاستمتاع فيه وبه. والذي عنده أن معنى أن نفكر بجِد، وأن نفكر بعقلانية، وأن نعرف أفلاطون وديكارت وهيكل، وأن نلتزم باتباع طريق المفاهيم الفلسفية؛ كل هذا أمر مفيد، لكن ما كان من شأن الفائدة أن تناقض هي المتعة. إمّا أمر الفيلسوف أن يجد المتعة كل المتعة فيما يفعل، ومن شأن المتعة أنها هي ما يعوضه عن كدّ الذهن ببذل الجهد. لكن ما ذنب الآخرين الذين تستغلّق عليهم النصوص الفلسفية، فلا يجدوا إليها حيلة ولا عليها سبيلًا؟ أليس من واجبنا - نحن معشر المشتغلين بالفلسفة - أن نحفّزهم التحفيز الذي يجعلهم يقبلون على الفلسفة الإقبال ويرتاضون عليها الرياضة؟ لهذه الحيثية، ما كانت المقاهي الفلسفية إلا أقل ما يمكن أن يفعل من أجل هذه الغاية النبيلة.

ننكر ما هو بديهي؟» (16 مايو 1993) و«هلّا من واجبنا أن نغضب؟» (30 مايو 1993) و«أيمكن لنا أن ننفلت من التناقض الوجداني؟» (6 يونيو 1993) وهكذا دواليك في كل أسبوع موضوع فلسفي يطرح للنقاش.

والحال أن صاحب التجربة ما كان رام من مناقشة هذه القضايا مناقشتها المناقشة الأكاديمية، وإنما سعى هو فحسب إلى ما سماه «افتتاح القول فيها افتتاحًا» ... على أنه ترك حرية إتهام النقاش أمرًا مفتوحًا: من شأن كل زبون أن يبقى حرا فيما إذا كان يرغب في أن يعمق مناقشة المسألة إما بالعودة إلى المؤلفات الفلسفية ذات الشأن بهذا الصدد والمحددة عفو الخاطر، أو أن يجري حوارا مع المفكرين الذي أشاروا مثل هذه القضايا في صمت مطبق بعيدًا عن ضوضاء وجلبة المقهى¹. والحق أنه كان قد بنى تجربته هذه على المقدمات التالية: ما كان من شأن الفيلسوف أن يلوذ بالصمت لواءًا، وما كان له أن ينكفي على نفسه الانكفاء. وليس بانزوائه على نفسه يكون يؤدي دوره. وإنما دور الفيلسوف في الشارع، في المدينة، في الخلطة بالناس، في التجوال في الساحة العمومية، وبين جماعات الباعة، يسأل هذا ويستخير ذاك ويستفهم ثالثًا، شأنه في ذلك تمامًا كشأن سقراط. وإذا هو يسأل، فإنه لا يفعل ذلك لأنه يعلم هو، أو يملك العلم، وإنما لأنه يغبط أولئك الذين يعلمون أو يدعون أنهم يعلمون. وهو يريد أن يعلم، على أنه ليس يريد أن يُستغفل. ولئن إذا ما هو كان له من أمر يثق به، فهو أنه لا يعلم، شعاره في ذلك: يجب عليك أن تعلم حتى تعلم أنك لا تعلم. ولئن هو حق أن أمر الفلسفة يتطلب الجدية والطريقة والنباهة والتركيز والصمت، فإنه يحق أيضًا، من جهة أخرى، أنه يتطلب نقائص هذه السمات: مواجهة الواقع ومعاشرة الناس ومجابهة أولئك الذين يدعون استغفال الناس

1 Sautet, Marc *Un café pour Socrate*, p. 11.

ب - تجربة العيادات الفلسفية

فضلاً عن تجربة المقاهي الفلسفية ثمة تجربة «العيادات الفلسفية». وهي تسمى أيضاً الاستشارة الفلسفية Philosophical Counseling ويسمى صاحبها «مستشاراً فلسفياً» أو «مُشاوِراً فلسفياً» Philosophical Counselor. هذا وقد دوّن العديد من المتعاطين لهذه التجربة تجاربهم في مدونات بالألمانية والهولندية والإنجليزية والفرنسية وغيرها من اللغات. ويمكن للعارف باللسان الفرنسي أن يطالع ما كان دوّنه الفيلسوف الراحل مارك سوتيه في كتابه «قهوة لسقراط»، الذي أومأنا إليه أعلاه، وما كتبه أوجيني فاغليريس - وهي تقدم نفسها على أنها «مستشارة فلسفية» بستراسبورغ - في كتابها «الاستشارة الفلسفية: فن تنوير الوجود». هذا مع تقدم العلم بعشرات المقالات التي حاولت التوليف بين تجربة الاستشارة الفلسفية والديانات الشرقية: البوذية، الزن، الكونفشيوسية ...

ويعد الفيلسوف الألماني غيرد آشنباخ (1947-) أول من اهتم إلى إقامة «عيادة استشارة فلسفية» بألمانيا (قرب كولونيا) عام 1981، بعد أن ناقش أطروحة حول «المتعة والضرورة»، مفضلاً أن يهتدي إلى شغل آخر غير أن يكرر دروس الفلسفة التي تلقاها، ساعياً إلى ما اعتبره تحرير الفلسفة من «القوقعة» التي سجنها فيها الفلسفة الأكاديمية. وكانت فكرته الأساسية من وراء هذا الإنشاء استعمال الفلسفة للإقدام على طرح ومعالجة المشاكل التي تواجه الإنسان في حياته. وذلك بعد أن كان ذهلاً من أن يجد أن الفلاسفة يدعون مشاكل الكائن البشري مبعده، ويهيمون في ملكوت المفاهيم هياماً. وهكذا أنشأ ما يصطلح عليه في الألمانية Philosophische Praxis «العيادة الاستشارية الفلسفية»؛ حيث يأتي الناس لاستشارة فيلسوف كما يأتون لاستشارة طبيب في

عيادته أو محام في مكتبه. وقد ابتدع طريقة في إجراء لقاءات خاصة تجد فيها الفلسفة مكانتها بحق، شريطة عدم إثقال الحوار بمفاهيم وخيمة على النفس، وترك المكان للتجربة الشخصية تنبثق من تلقاء ذاتها، مع عدم احتقار الحس السليم، وترك المحاور على سجيته، بل وتشجيعه على التعبير عما يؤرقه بتعابير المخصوصة، مع التزام الفيلسوف بفضيلة الإصغاء، وألا يوجّه محاوره إلى قراءات اللهم إلا برفق فلا يوغل.

وضميمة لهذه الفكرة أنشأ آشنباخ جمعية للتفكير في الاستشارة الفلسفية وتطويرها ونشر فكرتها. ومنذ ما يناهز الأربعين سنة والرجل يمارس هذه المهنة ويجوب العالم ملقياً المحاضرات حول فكرتها. حتى أنه أنشأ الكتب في بسط فكرتها شأن كتاب «الممارسة الفلسفية» (1984) وكتاب «كفاءات الحياة». وفي مجمل مداخلاته، يحرص الرجل على تمييز الاستشارة الفلسفية عن كل من تدريس الفلسفة وعن العلاج النفسي، وهو يرفض في الوقت ذاته أن يقترح تقنية معين للاستشارة، بحجة أن من شأن ذلك أن يقيد حرية الفيلسوف، تاركاً بذلك العنان لكل مستشار أن يتحاور مع محاوره بالشكل الذي يرتئيه ويرتضيه. وهو يرى أن لفكرة «الاستشارة الفلسفية»، على هذا النحو الذي قمنا بتوصيفه، فوائد ثلاث: من جهة هي إسهام في تاريخ الفلسفة من حيث إنها لحظة تستعيد فيها الفلسفة حيويتها الأولى، ومن جهة ثانية، من شأنها أن تمنح لمتخرجي الفلسفة وجهة مهنية من غير الوجهة الكلاسيكية المشبّعة: التدريس. ومن جهة ثالثة، في الوقت الذي تسود فيه نزعة وضعية تقنية برجماتية تملي شروطها على العالم، فإن هذه الفكرة تمنح للفلسفة فرصة إثبات أنها شأن ذو جدوى ونفع، كما من أمرها أن تخفف من وطأة العبارة التي أطلقها أحد رواد «الفلسفة التطبيقية» - بيتر راب - لما هو قال: «إن مشكلة الفلسفة المعاصرة

الفلسفيين: «هب أن سقراط زارنا اليوم، صحيح أنه سوف يستخلص أن الفلسفة أنقذت العالم الغربي. ففي أغلب الأحوال ما عدنا نحيا بوفق العقيدة الدينية غير العقلانية، وبحسب التقاليد الثقافية والسياسية غير السائغة، وبحسبان العوائد الفردية غير المفحوصة؛ لكن لئن كان لسقراط أن يزور شعبة فلسفة أكاديمية لتبين له أن الفلسفة ما بذلت إلا القليل لإنقاذ نفسها»¹. وبالعكس: «لو أن سقراط زار مستشاراً فلسفياً للاحظ أن الاستشارة الفلسفية هي التي سائرة إلى إنقاذ الفلسفة التطبيقية».

والحال أنه سمعنا بالعيادات تفتح لمعالجة أزمات الإنسان المعاصر النفسية، كما سمعنا بالأساتذة الروحيين وشيوخ الصوفية - الشرقيين - يسعون إلى تخفيف الآلام النفسية عن أتباعهم وزوارهم، ولكن ما سمعنا من قبل بعيادات فلسفية. وهلاً كانت الفلسفة تطبيقاً حتى تفتح هي عيادة؟ والحال أنه ليس يكفي أن نقول إن العديد من الفلاسفة - قدماء ومحدثين - كانوا قد طبوا للناس، فكانوا بذلك أطباء للأجسام وللنفوس. حتى قال القاسمي - أحد أعضاء جماعة إخوان الصفا - «الشرعية طب المرضى، والفلسفة طب الأصحاء، والأنبياء يطبون للمرضى حتى لا يتزايد مرضهم، وحتى يزول المرض بالعافية فقط. فأما الفلاسفة فإنهم يحفظون الصحة على أصحابها حتى لا يعتريهم مرض أصلاً، فبين مدبر المريض ومدبر الصحيح فرق ظاهر وأمر مكشوف، لأن غاية مدبر المريض أن ينتقل به إلى الصحة، هذا إذا كان الدواء ناجعاً، والطبع قابلاً، والطبيب ناصحاً. وغاية مدبر الصحيح أن يحفظ الصحة، وإذا حفظ الصحة فقد أفاده كسب الفضائل، وفرغه لها، وعرضه لاقترانها؛ وصاحب هذه الحال فائز بالسعادة العظمى، ومتبوء الدرجة العليا؛ وقد صار مستحقاً للحياة

1 Raabe, Peter B., *Issues in Philosophical Counseling* p.4.

See also Raabe, Peter B., *Philosophical Counseling: Theory and Practice*, Connecticut and London: Praeger, 2001.

هي أنها صارت، بالتعريف، كلها كلاماً في كلام ولا فعل واحد يؤق إتياناً all talk and no action»¹.

وبعد هذه العيادة الأولى التي أخرجت للناس، صرنا اليوم أمام أزيد من خمسمائة مائة عيادة استشارية فلسفية منتشرة عبر أرجاء العالم. وصارت لهذه التجارب - التي عادة ما تضم تحت مسمى «الفلسفة التطبيقية» - جمعياتها ومؤتمراتها ومجلاتاها (شأن الجمعية الأمريكية لممارسي الفلسفة American Philosophical Practionners Association التي صارت تصدر مجلة تحت الاسم المختصر المأخوذ من الأحرف الأولى للجمعية APPA) وأسمائها الالامعة شأن بيتر كوستنبوم صاحب «الفلسفة الإكلينيكية» ومارك سوتيه وشلوميت شوستر صاحبة كتاب: Philosophy Practice: An Alternative to Counseling (1999) and Psychotherapy) ولو مارينوف مؤلف كتاب Philosophical Practice (2002) وصاحب الكتاب الذي أسال الكثير من المداد وذو العنوان المثير بها الصدد Plato Not Prozac «أفلاطون وليس البروزاك» (1999) [بمعنى طلب العلاج بالفلسفة وليس بالمهدئات والمسكنات والمنشطات العقاقيرية] وبيتر راب صاحب كتابي: (Issues in Philosophical Counseling 2002) و (Philosophical Counselig : Theory and Practice 2001). هذا وقد بدأت هذه التجربة في ألمانيا والنمسا وهولندا وإيطاليا وإسبانيا والبلدان الاسكندنافية وكندا وإسرائيل وجنوب إفريقيا وفرنسا، لتعم الآن العديد من دول العالم.

وبطبيعة الحال، فإن نموذج هذه الفلسفة، من حيث ما هي صناعة أدوية علاجية، هو وجه الفلسفة الإشكالي: سقراط، على الرغم من عنوان كتاب لو مارينوف المستفز: «أفلاطون، وليس البروزاك». يقول أحد أبرز المعالجين

1 Raabe, Peter B., *Issues in Philosophical Counseling*, Praeger, Westport, 2002, p. 4.

خذ، مثلاً، الحالة الأولى التي عُرِضت أمام عيادة سوتيه الفلسفية. هذا رجل قارب الخمسين، إطار في مقالة صغيرة، كان يملك كل ما من شأنه أن يجعله سعيداً وظيفه جيدة، امرأة متعلقة به، طفلين رائعين. فما الذي يمكن أن يطلبه المرء بعد هذا؟ الحال أن الرجل كان يجد في كيانه ضجراً مقلماً مميّثاً. لذلك طلب من الفيلسوف ما إذا كان يجد اعتراضاً على وضع حد لحياته؛ لا سيما وأنه ما كان يعتبر الحياة سوى قاعة لانتظار الموت، وما إذا كان ثمة من مانع يمنعه من طلب الموت. فكيف لنا والحال هذه أن نعد مثل هذا الرجل مريضاً وقد كان لكل من باسكال وشوبنهاور تصور مثيل لهذا التصور وما عُدَّ الرجلان مريضين نفسيين؟ ولو نحن فعلنا ذلك إذن لعددنا أنها كل الرومانسيين وفلاسفة اللامعقول وحتى سقراط نفسه الذي حَبَّب الموت إلى تلامذته وهو يحتسي السم في محاورة فيدون مريضاً نفسياً! والحال أنه ما كان بدء العلاج إلا بعض قراءات فلسفية خفيفة ومقابلة ضيق الرجل بالعيش بحالة مماثلة (سقراط: محاورة فيدون). وقد استغرق الأمر وقتاً لكي يواجه الزائر النموذج المقارن ... وما أقنع النموذج السقراطي المسترسل إلى الموت صاحبنا، وإنما بدا له على أنه نموذج ضدي، بل نموذج صدي، واجداً أن حجة سقراط في طلب الخروج عن هذا العالم غير حجته، وأنه لئن كانت هي ذي الحجة التي تجعل المرء يسترسل إلى الموت استرسالاً، فإنها ليست تقوى على أن تجعله يتمنى الموت. وتلك كانت بداية الاستشفاء ...

وبالجملة، وهنا أمران يتبديان:

أولهما: أن العيادة الفلسفية هي: «الفضاء الذي يتم فيه التساؤل عن صلاحية المعنى الذي يهبه المرء لمسرح الوجود وللدور الذي يلعبه على خشبته».

الإلهية (...).» وليس يكفي أن نقول إن «التطبيب» استعارة لطالما اتخذها الفلاسفة للتعبير عن فلسفتهم - التطبيب للحضارة والقيم عند نيتشه، مثلاً، والتطبيب للغة الفلاسفة المريضة عند فيتجنشتين - ولكن الأمر يتعلق ههنا بشيء آخر، لا بالطب للحضارة ولا بالتطبيب للغة، وإنما بالطب لزبناء من الناس، على النحو الذي كان يفعله مارك سوتيه ووفق المبدأ التالي الذي أعرب عنه: «انتهيت إلى تكوين قناعة مفادها أن الكثير من الأشخاص يرغبون في إجراء وقفة للتأمل في حياتهم - وقفة للتفكير في حياتهم المرتجفة المهتزة كل يوم، وقفة للتبصر في حياتهم المهنية، وقفة للتمعن في حياتهم الوجدانية، وقفة لإعادة النظر في طرق تفكيرهم - وأنه كان ينقص لذلك مكان مناسب». والحال أنه ما كان هذا المكان المناسب عنده سوى «العيادة الفلسفية». ولئن هو صح يحتاج سوتيه، أن عددًا كبيراً من عيادات العلاج النفسي تلعب هذا الدور، فإنه ليس من المؤكد أنها هي من ينبغي أن يضطلع بهذه المهمة الجسيمة لوحدها. إذ إذا ما هو كان منبع ضيق المريض عادة ما يكون أصله في نفسيته، فإنه ليس أمراً مستغرباً أن يزور المعالج النفسي، بل هذا هو الأمر العادي المطلوب. لكن، ماذا لو ما كان الحال كذلك؟ يصح الأمر كذلك لو كان يكمن أصل مشكلة المريض في أقاربه وفي محيطه الأسري المشوش، لكن لئن هو ما كان الأمر على هذه الحال؟ وماذا لو كانت المدينة أو الأمة أو الدولة أو الأمم جمعاء أو متفرقة، أو النوع البشري برمته، هو أصل مشكلته؟ يتساءل سوتيه: ما مدى مشروعية تدخل المعالج النفسي إذا ما كان ضيق الشخص الذي أتى لزيارة العيادة الفلسفية، ما كان هو من حال نفسي وإنما من وضع عام مختل؟ ولئن كان لأحد أن يتدخل آنذاك ... أما كان الفيلسوف أولى وأحق وأجدر؟¹

1 Sautet, *Un café pour Socrate*, p. 16.

يساهم ضمن الجماعة في مناقشة الطرق الأكثر فعالية للتفكير وفي اكتشافها. والحال أن هذه القصة بفكرتها الأساسية تستبق كل ما تعلق في ما بعد، بتأنيس الأطفال على الفلسفة: خلق شروط لكي يفكر الأطفال بذواتهم في ذواتهم من ذواتهم بطريقة في التفكير دقيقة ومتناغمة وأصيلة. وقد ظل الرجل يؤمن على مدى أزيد من أربعين حولاً بأنه لا سبيل إلى تدريب الأطفال على تفكير عقلي ونقدي وذكي - سُمِّيَ في ما بعد «التفكير النقدي» - اللهم إلا بتوسل الفلسفة، حتى أنه كتب عام 2000 يقول: «ثمة مادة [من شأنها أن تعلم الأطفال مهارات التفكير الأساسية] كانت قد عُييت لزمان طويل عن المسار التربوي، هي الفلسفة. وعند أول النظر، تبدو هذه المهمة ليست من شأن الفلسفة. غير أن هذه يمكن أن تُعدَّل لتصير صالحة للشباب، وحتى تمكنهم من أن يتفاوضوا ويتشاوروا ويتداولوا. فبتبادلهم النظر في مفاهيم فلسفية؛ شأن الحقيقة والعدالة والهوية الشخصية، يمكنهم أن يتعلموا سريعاً لا فحسب أن يفكروا، وإنما أن يفكروا تفكيراً نقدياً ونبهياً»¹.

وهكذا ففي ما بين عام 1973-1988 تم إنشاء برامج ومستويات خاصة بتعليم الفلسفة للأطفال كل مستوى ركز على فلسفيات معينة: التفكير النقدي، فلسفة اللغة، فهم الطبيعة، النظر الأخلاقي، الجماليات، البحث الاجتماعي والسياسي ... وقد استُنبت هذه التجارب استنباتاً في بيئات مختلفة وأتت أكلها في الشيلي وكوستاريكا والبرازيل والمكسيك ونيجيريا وإسبانيا والبرتغال وغواتيمالا وإسبانيا والدانمارك وكندا وأستراليا والنمسا والتايوان وروسيا ورومانيا وهنغاريا وتشيكيا وسلوفاكيا ... وفي عام

وثانيهما: أن دعاة العيادة الفلسفية يعدون استجابة إلى طلب متزايد على الفلسفة في المدينة الحديثة وما بعد الحديثة.

ج - تجربة تعليم الفلسفة للأطفال

ما غاب الطفل أبداً عن أنظار الفلاسفة؛ فالعديد منهم اهتم به. وما غاب التساؤل عن إمكان تدريس الفلسفة للأطفال عن الفلاسفة. أو لم يقل المفكر والأديب الريبي الفرنسي مونتيني ذات مقالة: «لقد أخطأ من يصور الفلسفة على أنها عسيرة الفهم على الأطفال؟» وألم يصف هو: «للفلسفة أقوال أعدتها للأطفال كما أعدت أقوالاً لمن هم في عمر الخرف؟» وأما قال الفيلسوف الألماني كارل ياسبرز: «ثمة علامة عجيبة على كون الكائن البشري يجد في ذاته منبع تفكيره الفلسفي - هي أسئلة الأطفال التي تنقذ في نفوسهم؟» بل ما غابت حتى بعض تجارب تدريس الفلسفة للأطفال والفتيان واليافعين في ما اعتُبر من أحلك الأزمنة التي أتت على البشرية: العصر الوسيط. ذلك أن فكرة جعل الأطفال يستئنسون بالفلسفة دعت بعض أساتذة العصور الوسطى إلى أن يدعوا المراهقين إلى أن ينهمكوا على التأمل الواضح في القواعد التي تحكم نشاطهم التفكيري. على أن ما غاب حقاً هو اهتمام نوعي وجدي بهذه المسألة؛ إذ أنها ظلت دوماً على الهامش. إلى أن حلت نهاية عقد الستينات من القرن الماضي (1969)؛ حيث خطرت على بال فيلسوف أمريكي - ماتيوي ليبمان - كتابة قصة يحكي فيها عن جماعة من الأطفال سافروا في عالم متخيل للبحث عن فن التفكير القويم. وفي هذه القصة الموجهة إلى الأطفال ما بين 10 و12 سنة - المسماة «اكتشاف هاري» - نلمح شخوصاً - قاصرين وبالغين - ينشؤون جماعة تعلم، حيث كل واحد

¹ Lipman, Mathieu, dans la préface de : Michel Sasseville, *La pratique de la philosophie avec les enfants*, Canada, Les presses de l'université de Laval, 2000, p. XX.

الفصل الأول المنجزات التي حققت تقدماً في مجال تدريس الفلسفة للأطفال. وفي عام 2009 تم عقد دورات تدريبية في مجال استئناس الأطفال بالفلسفة إلى المسارات الدراسية وإلى تكوين المدرسين. كما تم إنشاء مؤسسة «صوفيا» [المؤسسة الأوربية لتطوير التفلسف مع الأطفال] عام 2006 التي أقامت «شبكة صوفيا» وقد ضمت 27 دولة أوروبية، كما أقيم بالولايات المتحدة الأمريكية «معهد تطوير الفلسفة للأطفال» (IAPC) و«المجلس الدولي للبحث الفلسفي مع الأطفال» (ICPIC)؛ وهما يهدفان إلى تشجيع البحث في هذا المضمار، ونشر أعماله وتنظيم المؤتمرات العالمية وعرض مختلف طرق الإستئناس بالفلسفة سواء في إطار مؤسسية أم لا. وفي آسيا والمحيط الهادئ تم إنشاء «شبكة التربية الفلسفية على الديمقراطية بآسيا والمحيط الهادئ» (APPEND). وهي تضم أشخاصاً وموارد لتشجيع تطوير الفلسفة مع الأطفال في المستوى القومي والجهوي، وتنسق هذه الشبكة بدورها مع اليونسكو لأجل هذه الغاية. هذا فضلاً عن إنشاء العديد من اللجان في الجامعات الغربية لهذه الغاية، نذكر من بينها على سبيل المثال: فريق البحث في الفلسفة للأطفال بجامعة لافال بكندا.

تلك كانت الفلسفة للأطفال، لكن لنعد من جديد إلى الكبار فنستطلع أمر مستقبل الفلسفة عندهم استطلاعاً؛ أي ما يعدونه لكي يدرسه أطفال المستقبل.

1980 تم إنشاء درجة ماستر في برامج فلسفة الأطفال بجامعة مونتكلير بنيوجرزي لتكوين معلمي الفلسفة للأطفال بالولايات المتحدة الأمريكية.

ثم جاء نداء «الجمع الجهوي العالي لتدريس الفلسفة بأوروبا الغربية وأمريكا الشمالية» المنعقد تحت إشراف اليونسكو بميلان الإيطالية ما 14-16 بين فبراير 2011. وورد فيه على وجه الخصوص: منذ عقد من الزمن، أثارت «الفلسفة مع [أو بصحبة أو برفقة] الأطفال» اهتماماً متنامياً سواء لدى الفاعلين في المجتمع المدني أو لدى الجهات المشرفة على الشأن التربوي ... وها نحن نشهد اليوم على المستوى الدولي، على وعي حقيقي لما صارت تكتسيه الفلسفة مع الأطفال من أهمية بالغة في إقامة مسار دراسي ذي جودة، وذلك سواء في المستوى الابتدائي أو في المستوى الثانوي.

وإننا لنوجّه، نحن الفاعلين في المجتمع المدني هذا النداء، ونحن مقتنعون أنه لا عمر لكي يقبل الإنسان على الفلسفة، وأن الإقبال، في عالم اليوم، على تعلم صياغة المفاهيم والتحليل وتطوير الفكر النقدي ليس يمكن أن يبقى حكراً على نخبة. ونحن نعتقد أن ممارسة الحرية متعلق مع تكوين الأحكام والتفكير منذ نعومة الأظافر. ولتأسيس ثقافة للسلام وللحوار الديمقراطي المتين فإنه من الضروري أن يتعود أطفالنا على الإصغاء وعلى التساؤل وعلى الاستدلال على نحو مفتوح وصارم، وذلك حتى يتمكنوا من تطوير فهم للعالم مشترك بحكمة وصداقة واحترام (...).

هذا ومنذ حينها تم إنشاء «شبكات دولية ترمي إلى تشجيع استئناس الأطفال بالفلسفة وتبادل الخبرات في هذا المجال». وفي عام 2007، نشرت اليونسكو دراسة تحت عنوان «الفلسفة، مدرسة حرية» تناول فيه



إلى أين تسير الفلسفة؟



الفصل الثاني

إلى أين تسيّر الفلسفة؟

أخشى ما يمكن أن يخشاه مهتم عربي بالفلسفة اليوم، أمام التحولات العميقة التي يشهدها حال الفلسفة من تجديد شديد، أن يشبه حاله حال يملخا، في قصة أهل الكهف، والذي بعد أن نام هو نومته العميقة، إلى حد الذهول عن تحولات العالم في ما حوله، أراد أن يقتني هو لأصدقائه من نيام الكهف المستيقظين لتوهم ما يقتاتون به بعملة قديمة ما عادت متداولة؛ فذلك الأمر عندنا؛ إذ قد يكشف المهتم بالفلسفة في العالم العربي اليوم أنه يريد أن يحاور أهل الفلسفة في العالم الذي ينتج الفلسفة ولا يكتفي باستهلاكها بل بتحريمها بمفاهيم ما عادت مستعملة اليوم ولا متداولة. فضلاً عن انقطاعه عن تراثه الفلسفي الإسلامي القديم الذي ما عاد يُسَعفه في التفلسف الآن، يكاد ينقطع أيضاً عن الفكر الفلسفي الغربي المعاصر، بفعل ندرة الترجمات الجديدة، وحتى في حال وجود بعضها، فإن الكثير من هذا الضعيف باتت رطابته ما عادت تحتمل. وأنا أستثني في هذا ولا أقطع قطعاً. فإذا ما عَنَّ له أن يلقي بنظره عما يحدث في مجال الفلسفة اليوم، ذهل نظره أمام ما يقفو أثره. والحال أن ثمة سمات عدة أمست تميز الفلسفة اليوم، أهمها ثلاث: نزوعها نحو التعولم، وسعيها صوب التأنت، ونزعها إلى التعدد.

1. سير الفلسفة صوب التعولم

كما ذكرنا في الفصل السابق، فإنه لأمد امتد على ما يقارب القرن ونيف، كان ثمة تقليدان أساسيان استبدا بالفلسفة: التقليد الفلسفي القاري (نسبة إلى داخل القارة

الأوربية) والتقليد الأنجلوسكسوني (نسبة إلى اللسان الإنجليزي). لكن ما عاد هذا الغربي المركزي مقبولاً اليوم. وذلك لأسباب عدة؛ منها:

أولاً؛ من جهة الفلسفة الأنجلوسكسونية، فإن ما دأب بعض الفلاسفة على تسميته باسم «الفلسفة العلاجية باللسان الطبيعي»¹ - صار أمراً قليلاً ما يمارس، وأمست هذه الفلسفة تضم تيارات فلسفية متنوعة بل ومتعارضة أحياناً. وإن لمن شأن التذكير بالصراع الذي خاضه الفلاسفة الأمريكيون فيما بينهم - وفيهم أنصار اللاهوت ودعاة الفينومينولوجيا وأتباع التأويليات وما بعد الحداثيين وأنصار النزعة النسائية الجذرية ... - من أجل الاستفراد بالجمعية الفلسفية الأمريكية - أن يقنعنا بأن زمن الممارسة الفلسفية الواحدة قد ولى بلا رجعة، وأنه لا مرجحاً بالتنميط من ضيف.

وفوق هذا وذاك، منذ ما يقارب ثلاثة عقود من الزمن صار مؤرخو الفلسفة الأنجلوسكسونية والمهتمون بها يتحدثون عن حقبة «ما بعد الفلسفة التحليلية»². وذلك مثلما كان بدأ الحديث عن «ما بعد الفلسفة القارية» وعن «تجسير الهوة» بين التقليديين. فلا الفلسفة التحليلية بقيت على ما كان يفترض أنها هي، على الرغم من أن الصورة أشد اختلافاً، ولا الفلسفة القارية بقيت بمنأى عن «المنعطف اللساني» (الخمسينيات من القرن الماضي) - جوهر الفلسفة التحليلية، فضلاً عن «التحليل المنطقي» -³. على أنه إن كان ما يمكن أن تلام عليه هذه النظرية، فهو أن تلام على

1 Passmore, John, «Contemporary Concepts of Philosophy», In Guttorm Fløistad (Editor), *Philosophical problems today*, Volume 2: Language, Meaning, Interpretation, Kluwer Academic Publishers, 2004, p.18.

2 See for example, Reichman, John, Cornel West, *Post Analytic Philosophy*, Colombia University press, 1985.

3 See for example, Reynolds, Jack, *Divides Postanalytic and Metacontinental*, *Crossing Philosophical*, ed. Mares James, (continuum Studies in Philosophy), 2010.

هذا ويعتد الفيلسوف صاندل الذي شغل فلاسفة زماننا من أكبر فلاسفة أمريكا اليوم. وعادة ما تم تصنيف الرجل عنوة ضمن تيار «الجماعيتين» الذي لطالما رفض أن يصنف ضمنه - على نحو ما كان الفيلسوف الألماني مارتن هايدجر قد رفض أن يصنف ضمن «الوجودية» معلناً تفضيله أن يصنف ضمن «فكر الوجود» - مفضلاً أن يُحسب على إحيائي «أخلاقيات الفضيلة المدنية» بمعناها الأرسطي؛ أي ضمن النزعة الجمهورية المدنية. كما عمل أيضاً على أن يغير نظرنا إلى المقابلة بين الفلسفة الغربية والفلسفة الصينية على أن الأولى فلسفة «فردانية» تركز على مبادئ «حرية الفرد» و«استقلال الشخص» و«حرية الاختيار»، بينما الثانية فلسفة «جماعية» تشدد على مبادئ «الأُسرة» و«تناغم المجتمع» و«طاعة الآباء والأجداد». إذ يكشف الكتاب الذي ألفه بعد عودته من هذا الحوار - كتاب: اللقاء بالصين - عن أن الأمر أعقد بكثير من بسيط المقارنة هذا. وهكذا، يقرر صاندل بأن من شأن المقابلة بين التقليدين، هكذا على وجه الجملة، أن يخفي الكثير من التعقيدات¹.

هذا وقد أُمست نظرية الفيلسوف الأمريكي ميخائيل صاندل السياسية مشهورة بالصين بدءاً من سنوات التسعينيات من القرن الماضي وبداية القرن الحالي. وركز الدارسون الصينيون الذين درسوا الفلسفة السياسية المعاصرة تركيزاً واسعاً على نقود صاندل على «نظرية العدالة» التي قال بها الفيلسوف الأمريكي الشهير جون رولز، وبالأخص على تصور صاندل لبناء الذات البشرية، وتقديمه قيمة «الخير» على قيمة «العدل»، ونقده لفكرة «حياد الدولة قيمياً». كما درسوا السجال الحادث بين النزعة الليبرالية والنزعة القومانية (الجماعية)، وواكبوا

ضيق أفقها وقصر نظرها. وكأنه خارج الغرب ما وُجدت فلسفة ولن توجد. وكأنه ما وُجدت فلسفات آسيوية، ولا فلسفات أمريكية لاتينية، ولا فلسفات إفريقية ... من هنا تأتي أهمية موجة فلسفة البينية الثقافية Intercultural philosophy التي بدأت تنشر في أيامنا هذه.

وإذن، ما وقف الأمر عند التمرکز على الفلسفة الغربية، بل تعداه إلى الانفتاح اليوم على فلسفات غير أوروبية، شأن الفلسفة الأمريكية اللاتينية والفلسفات الآسيوية والفلسفة الإفريقية وغيرها من فلسفات وحكم الشعوب. وقد صار التأليف فيها نشيطاً ومتنوعاً.

هذا ويمكن أن نقدم نموذجاً عن فلسفة التفاعل الثقافي هذه باللقاء بالصين الذي حدث بين الفيلسوف الأمريكي ميخائيل صاندل والفلسفة الصينية. ذلك أنه دأبت العادة على ألا تتم محاوراة فلاسفة الغرب المعاصرين إلا من داخل التقليد الذي ينتمون إليه (التقليد الفلسفي الغربي: أكان تقليداً قارياً أم تقليداً أنجلوسكسونياً)، على الأغلب، وليس من خارج التقليد الفلسفي الغربي برمته، على الأرجح. لكن الأمر اختلف مع الفيلسوف السياسي والأخلاقي الأمريكي الذائع الصيت ميخائيل صاندل (-1953). فبعد أن تعودنا على أن يكون محاوروه المفضلون من القدماء أرسطو ومن المحدثين كانط ومن المعاصرين رولز، ها نحن نجد الحوار يعقد بينه وثلة من مفكري الصين القدماء - كونفوشيوس، مانسيوس، زيغونغ، زوانغزي، هانز فايغ زي - والمعاصرين: شينيانغ لي، تونغدونغ باي، يونغ هوانغ، زهو هويلنغ، شين لاي ... وقد دار الحوار على خمس مسائل أساسية: العدالة، الجماعة، الفضيلة المدنية، التعددية، الشخص. وذلك بوفق ثلاثة تقاليد فلسفية غربية: الليبرالية والجماعية والنزعة الجمهورية المدنية، وتقليدين فلسفيين صينيين: الكونفوشيوسية والطاوية.

1 Sandel, Michael, *Encountering China: Michael Sandel and Chinese Philosophy*, Harvard, Harvard University Press, 2018, p. 248.

المحور الرابع: تصورات الشخص: صاندل والتقليد الكونفشيوسي. المحور الخامس: رد مايكل صاندل: التعلم من الفلسفة الصينية.

في كلمته التقديمية - «لقاء الصين بميخائيل صاندل» - يعود بنا أوسنوس إلى ليلة من ليالي شهر دجنبر من عام 2012 جرت بحرم جامعة كسيامن بالصين حيث ازدحم الطلبة والباحثون ازدحامًا شديدًا لملاقاة صاندل وكأنه نجم من نجوم هوليوود أو لاعب كرة سلة أمريكي، كما قالت «يومية الصين». وفي كلمته الختامية - «التعلم من الفلسفة الصينية» - يحيي ميخائيل صاندل عن سفره الأول إلى بلاد الصين عام 2007، وقد حمل معه ثلاثة نصوص - نص فلسفي غربي قصير (جون ستوارت مل) ونصًا حكمين شرقيين (كونفشيوش ومانسيوس) - تحمل في طياتها إخراجات أخلاقية أراد أن يعرضها على طلبة الصين وأن يقف على حلهم لما أشكل فيها. وقد ميز بين مقاربتين ممكنتين لهذه النصوص القصيرة: مقارنة تقف على الفوارق بين الفلسفتين الغربية والصينية على أساس أن نص «مل» يحتفي بالحرية وبالفردية احتفاءً مجردًا، ونصي الحكمين الصينيين يحتفيان بالأسرة وبالجماعة احتفاءً مشخصًا. لكن صاندل يعلن أنه يفضل على هذه المقاربة مقارنة أخرى لأنه ما كان يروم من عرض النصوص المقارنة الإجمالية بين التقليدين، وإنما الإصغاء إلى كيف سيكون رد فعل الطلبة على النصوص المعروضة: هل سينجذبون إلى ليبرالية «مل» أم سوف ينتقدونها؟ وهل سيوافقون على أخلاقيات الأسرة أم لا؟ والحال أن آراء الطلبة كانت متباينة، وكان المهم أن تنقح شرارة المناقشة لا بين التقليدين وإنما من ثنايهما.

أولاً: في مسألة العدالة. في قلب النقاش طُرحت مسألة ما الذي ينبغي أن نفكر فيه في أمر «العدالة»: هل على «المجتمع العادل» أن يسعى إلى أن يكون «محايدًا» اتجاه تصورات «الفضيلة» و«الحياة الطيبة»؟ أم أن عليه أن يُزكي

نشره لأعماله المتأخرة، مثل «الاستياء من الديمقراطية» (1998) و«الفلسفة العمومية» (2005) و«ما الشيء الحق الذي يمكن أن نفعله؟» (2010) و«ما الذي لا يمكن للمال أن يشتريه: حدود السوق الأخلاقية» (2012).

وكان الرجل اكتسب شهرة واسعة بالصين، سواء في المجال الأكاديمي أو في المجال العمومي. وقد بدأ الصينيون يطرحون الأسئلة الجريئة حول ما الذي تعنيه «العدالة» بالذات، وما نوع «العدالة» الذي ينبغي الحديث عنه والسعي إليه، وكيف يلزم التفكير في الإخراجات الأخلاقية التي يواجهونها في حياتهم اليومية، وما ضرر الاستدلال بمنطق السوق، وما العيوب المتضمنة في ذلك. وبالجمل، وكما يقول أحد الدارسين الصينيين المهتمين بالفلسفة الكونفشيوسية وبفلسفة صاندل معًا: «لقد ألهمت فلسفة صاندل السياسية الدارسين والجمهور العريض التفكير في الأسئلة الأخلاقية المطروحة يوميًا بعون من النظرية السياسية»¹.

ولقد حدث أن صادف ذلك هوى صينيًا كان من أثر التطور السريع لاقتصاد السوق المزدهر، والحاجة إلى نظرية سياسية وإلى خطاب أخلاقي للتعامل مع العديد من المشاكل التي رافقت اقتصاد السوق. وكان أن أبدت فلسفة صاندل القدرة على الاستجابة إلى هذه الحاجيات، وإلى تأهيل الجمهور لطرح المشاكل ومناقشتها مناقشة أعمق وأشد فعالية.

هذا وتدور قضايا هذا الكتاب الذي يعرض تفاعل التقليد الفلسفي الغربي مع التقليدين الفلسفيين الصينيين - الكونفشيوسية والطاوية - على خمسة محاور: المحور الأول: العدالة والانسجام والجماعة. المحور الثاني: الفضيلة المدنية والتربية الخلقية. المحور الثالث: التعددية والكمال: صاندل والتقليد الطاوي.

1 Sandel, Michael, *Encountering China*, p.69.

أهمية تذكر. ويعترف الرجل بأنه لم يخطر بباله أن يجعل من «التناغم» قيمة أولية للحياة إلى حين لقائه بالتقليد الصيني، لكنه مع ذلك لا زال مؤمناً بتصور تعددي للخير حيث يمكن للمواطنين أن يتحاجوا بانفتاح حول المسائل الأخلاقية والروحية. وهو يذكر أنه كان دائماً في ريبة من تصور روسو للإرادة العامة حيث يرى روسو أنه حين تسود الإرادة العامة يحدث الصمت في الجمعية العمومية.

وردًا على تونغ دونغ باي الذي رأى أن وجه الخلاف بين النزعة الجمهورية المدنية والكونفشيوسية يكمن في أن هذه تزيّ نظامًا استحقاقياً يبيح حكم أقلية الفضلاء للأغلبية، بينما الأولى تشدد على تربية عامة الناس على الفضائل المدنية (التأزر/ المسؤولية ...)، يرى صاندل أن لا تعارض بالضرورة بين العنصر الاستحقاقى والعنصر الجمهوري، لكن عند المفكر الصيني ثمة حدود للمشروع الجمهوري لتربية المواطنين على الفضائل المدنية؛ وذلك بحكم أن الأمة المعاصرة أشبه شيء تكون بـ«مجتمع غرباء» منه بـ«جماعة».

ويلحظ يونغ هوان أن ثمة تقارباً بين تصور صاندل وتصور الكونفشيوسيين للعدل، وذلك على خلاف التباين عن نظرية راولز. إذ هذا يفصل العدل عن الفضيلة والاستحقاق الخلقي - يعتبر العدالة إجراء لا علاقة له بالأخلاق، ويقدم العدل على الخير - بينما تسعى الكونفشيوسية إلى تربية المواطنين. لكن الفارق بين تصور صاندل - الذي يعود إلى أرسطو - والتصور الكونفشيوسي إنما يكمن في الوسائل: فعند أرسطو وصاندل تتم تلك التربية بسن قوانين جيدة ملزمة، بينما عند الكونفشيوسية يتم ذلك بتقديم قدوات ونماذج أخلاقية. إذ أن فكرة جعل المواطنين فضلاء بتشريع قوانين عاقلة فكرة غريبة عن كونفشيوس وأتباعه، ولو فُعل بهم ذلك لارتدعوا لكن ما شعروا بالخجل من فعلتهم ولا أحسوا هم بالعار. بيد أن صاندل يوضح أن أرسطو ما كان يلح على الزجر بقدر إلحاحه

تصوراً معيناً للخير، وأن يسعى إلى تطوير ونشر بعض الفضائل بين المواطنين؟ وقد تبع هذا السؤال سؤال آخر: هل ينبغي أن نفكر في أمر «العدالة» من دون العودة إلى ارتباطاتنا وعواقبنا بالأسرة وبالأصدقاء وبالجيران ومواطنينا؟ أم على تصورنا للعدالة أن يعبر عن مثل هذه الولاءات والوفاءات؟ والحال أن الذين يتبنون الطرح الثاني عادة ما يوسمون باسم «الجماعاتيين» الناقدين لأهل الطرح الأول المدعويين باسم «الليبراليين». وحجة الأوائل أن لا إمكان لتحديد ما العدل من غير ربطه، صراحة أو ضمناً، بتصورات جوهرية لمعنى «الحياة الطيبة»، ومن شأن طرح قواعد للعدل تكون محايدة - أي بمعزل عن هذا الربط - أن يشعر بالإحباط أولئك الذين يعدّون أن قناعاتهم الأخلاقية لم تؤخذ بعين الحسبان أو أقصيت. وجواب الليبراليين أن من شأن الناس في المجتمعات التعددية أن يختلفوا في تصور معنى «الفضيلة» و«الحياة الطيبة»، كل فرح بما لديه، ومن أمر فرض تصور من التصورات أن يكون قسراً وأن يناقض مبدأ «التسامح» حيث تفرض قيم الأكثرية على الأقلية. وعند صاندل أن أصل المشكلة يكمن في التصور الليبرالي لذات الإنسان وكأنها بلا عوالق مجتثة بلا جذور وقد تحددت أساساً في استقلال عن أي دور في المجتمع وعن أي صلات بالأغيار؛ مما يؤدي إلى تصور شديد الفقر للجماعة وللقوم. وقد اعترض العديد من الليبراليين بأن تصور «الذات» في تعالقاتها بالروابط الأخلاقية يتعارض مع استقلالها وحريتها. وذكر صاندل في رده على ذلك أنه اعتاد على هذا الاعتراض على تصوره للجماعة بوصفه تصوراً شديداً التطلب. لكنه استغرب لملافاة تحدٍ عكسي من لدن الكونفشيوسيين (شيانغ لي) يعيب عليه، بالصد من الليبراليين، رقة تصوره، ويعتبر الجماعة هي القيمة الأولى، وأن لا فرد من غير روابط الجماعة، وأن «التناغم» هو الفضيلة المطلوبة في الجماعة؛ ومن ثمة ما كانت القيمة الأولى للمؤسسات الاجتماعية هي «العدل»، وإنما هي «التناغم»؛ وبالتالي، فإن صاندل لا يعير لهذا المفهوم الكونفشيوسي

محاربة النزعة الاستهلاكية. وهو في ذلك، وعلى خلاف الليبراليين، لا يقيم حاجزاً بين الشأن الخصوصي والأمر العمومي، ولا يؤمن بحياد الحكومة اتجاه مختلف تصورات الحياة الطيبة.

ثالثاً: في مسألة الشخص. ما الذي يعنيه أن تكون «شخصاً»؟ هذا السؤال يقع في صلب مداخلتني أستاذين غربيين متخصصين في الكونفشيوسية ينتقدان التصور الغربي للذات بما هي «فرد حر عقلائي مستقل» أنشأته الفلسفة الغربية إنشاءً. وهما يعتبران هذا التصور مسؤولاً عن اقتصاد السوق الرأسمالي. ويجدان بديلاً في الفكر الكونفشيوسي الذي يتصور «الشخص» تصوراً يعتبرانه جذاباً أخلاقياً ومطابقاً للحياة البشرية التي تستحق أن تعاش: إنما الشخص دور اجتماعي. ويقر صاندل بموافقة الكونفشيوسية في نقد مبدأي «الفردانية» و«الاختيار الحر». وهو لا يرى أن الذات متحررة من كل العلائق الجماعية ومن كل المرجعيات. لكن الباحثين يريان أن هذا النقد غير كاف؛ إذ لا وجود عندهما للذات خارج الأدوار التي تقوم بها، ولا وجود لهوية ثابتة للشخص، إنما الشخص حال من التقلب في الأدوار التي يسندها إليه المجتمع. ويجب صاندل: نعم أنا أرفض القول بأن الأخلاق تنبع من اختيارات ذات مستقلة فردية، لكن لا أوافق على أنه يمكننا أن نفكر في الأخلاق من غير التفكير في الفاعلين الأخلاقيين، وإذ لا أؤمن بماهية ثابتة للشخص بمعزل عن تقلبات حياته، فإني لا أؤمن أيضاً بأن الشخص ما هو إلا جماع أدواره وظروفه. فما ينسياه هذان هو دور الشخص الراوي: أعيش ظروفًا، لكن بمكنتي أن أستقل عنها وأن أروي ما حدث لي. وفي ذلك بالذات يكمن جوهر مفهوم «الشخص»: إنه رواية ومؤول.

رابعاً: في مسألة الحوار بين الثقافات. يعتبر صاندل أن ردوده على دارسي الفلسفة الصينية إنما شكلت فرصة تعلم على عدة مستويات: من جهة أولى،

على التربية بالعادة؛ ومن ثمة لا تعارض بين كونفشيوس وأرسطو، حتى وإن شدد ذاك على الفضيلة الأخلاقية وركّز هذا على الفضيلة المدنية (الولاء والتضامن).

ثانيًا: في مسألة الفضيلة. لكن كيف نميز بين الفضيلة الخلقية والفضيلة المدنية؟ هذا ما طرحه زهو هويلنغ وشين لاي وهما يسائلان صاندل من منظورين مختلفين. إذ ترى الأولى بأن تصور صاندل للنزعة الجمهورية المدنية لا يَمُكِّن من معالجة خطر أن حكومة معينة، وباسم الفضيلة، قد تفرض بالقهر تصوراً معيناً للأخلاق، بينما يلاحظ شين لاي أن تصور صاندل للنزعة الجمهورية ليس قوياً بما يكفي. وشاهده على ذلك أن نزعة صاندل تهمل اعتبار الكمال الخلقي الخاص بالشخص. وإذ شددت زهو هويلنغ على أن الجوانب الجمهورية المدنية في فكر صاندل أقوى من الجوانب الجماعية، فقد وافقها صاندل الرأي. وقد أشارت إلى كيف أن الرجل يرفض النظرة الأخلاقية الأغلبية التي ترى أن العدل والحق ينبغي أن يتحدداً بوفق الأخلاق الغالبة على الجماعة، ويرفض النظرة الروسية التي ترى أن الخير المشترك واحد لا تعدد فيه. وبالضد، فإن نزعة الرجل تشدد على الحرية مبدأً للنقاش بين المواطنين في شأن ما الذي تعنيه الحياة الطيبة أو خير الجماعة. لكن زهو هويلنغ لا تخفي قلقها من غياب طرح أي أسئلة تنجم عن محاولة إحياء الفضيلة الجمهورية: كيف ينبغي لنا أن نتداول حول «الخير المشترك» في مجتمع تعددي حيث لا يتفق الناس على معنى «الفضيلة»، وعلى مبنى «الحياة الخيرة»؟ أم كيف يمكن أن نضمن ألا ينقلب هذا التداول إلى قسر وقمع حين تفرض الأثرية قيمها على المجتمع برمته؟ والذي عند الرجل أن إلحاحه على «تربية المواطن» وليس بالأولى «تربية الشخص» لا يعني لا عنده، ولا عند أرسطو، أن ثمة تعارضاً بين «الفضائل المدنية» و«الفضائل الخلقية»؛ إذ العديد من القيم المدنية قيم خلقية؛ شأن

على نصوص تقاليدهم الكبرى - شرقية كانت أم غربية - بغاية تدارسها وفق ما يسميه «التأويلات التعاونية». هو ذا ما يمكن أن يفيد «التعلم المتبادل» بين الفلسفة الصينية والفلسفة الغربية، بناء على الإقرار أولاً، بتوازيهما. وهو درس من صاندل في التواضع، حيث لا يتحول الدرس إلى وعظ.

2. سير الفلسفة نحو التأث

عادة ما بقيت الفلسفة حكر نزعة ذكورية خالصة. ولعل أقسى الأقوال في المرأة هي تلك التي تنسب إلى فلاسفة. لكن الأمر اليوم سائر إلى تغير مهم. يمكن اتخاذ عنوان كتابين رمزاً لهذه السُّورة التي يشهدها التأليف في الفلسفة النسائية: الكتاب الأول لصاحبه جنوفياف لويو وعنوانه: «رجل العقل: الذكر» و«الأنثى» في الفلسفة الغربية» (1984 و1993). وفيه نقد جذري لذكورية العقل الغربي ممثلاً في تصورات فلاسفة الغرب الكبار. والكتاب الثاني كتبه كارين غرين تحت عنوان «امرأة العقل» أعادت فيه الاعتبار للنزعة النسائية في تاريخ الفكر السياسي الغربي. وذلك بعد مضي عقد ونيف من الزمن عن تأليف الكتاب الأول (1995).

والحال أن هذين الكتابين يقدمان لنا صورة عما بات يعتدل في حقل ما صار يعرف اليوم - وهذه سمة بارزة من سمات الفلسفة المعاصرة - «الفلسفة النسائية».

على أن لهذه الفلسفة النسائية وجهين: أولاً؛ وجه العودة إلى تاريخ الفلسفة عودة نقدية، وبيان مدى ذكورية العقل الفلسفي عبر تاريخه. وهكذا أمست الكتب في هذا الأمر بالعشرات إما مقومة للفكر الفلسفي برمته، على نحو ما نجده في هذه الأمثلة - تكفي السنبلة من البيدر: كتاب «الفلسفة

تطلب الأمر منه اعتبار التحديات التي تواجه رؤاه من وجهات نظر غير مألوفة لديه. ومن جهة أخرى أضاءت له المناقشات آفاق متنافسة بنور من الفلسفة الصينية. ومن جهة ثالثة دفعته إلى التساؤل إلى أي حد يمكن أن يجرى حوار عابر للثقافات وللتقاليد الفلسفية.

والذي عنده أنه يمكن تصور طريقتين لمقاربة هذا الحوار:

واحدة تكمن في إجراء المقارنة بغاية بيان الأشباه والنظائر، من باب الفلسفة المقارنة، وذلك في تحد للذات المنغلقة في فكر معين. وهو الأمر الذي من شأنه أن يجلب معه دواء لداء مركزية الفلسفة الغربية والنظرية السياسية المتشرقة على الذات، كما من أمره أن يجلب معه تصويماً للصورة الكاريكاتورية السائدة عن الفكر الشرقي والتي ظهرت في أعمال مفكرين كبار من أمثال هيجل. لكن، رغم إيجابيات هذه الطريقة، فإنها قد تمنع من التشجيع على التعلم المتبادل بين الثقافات وعبرها؛ وذلك بسبب من اقتضائها التعميم؛ علماً أن التعميم معاد للروح الفلسفية؛ إذ يكاد يعمى هو عن الفوارق داخل التقليد عينه.

والبديل الذي يقترحه صاندل هو أن يتم البدء لا من التجريدات والتعميمات وإنما من الإحراجات العينية بغاية الحث على تفكير مشترك. ولذلك، فإنه ما طلب هو من تلامذته الصينيين أن يتحدثوا عن تقاليدهم، وإنما وضع أمامهم معضلات أخلاقية ملموسة والتمس منهم معالجتها بصرف النظر عن أي تقليد. مثلاً، هل من الخطأ أن يعمد صاحب متجر إلى الرفع من ثمن قنينة الماء غداة كارثة طبيعية حيث يرتفع الطلب ويقل العرض؟ ما القول في طفل يبيع إحدى كليتيه ليشتري جهاز آيفون؟

ولهذا السبب، ينتهي صاندل إلى نصح الفلاسفة بأن ينكبوا على الإقبال

للمرأة» (1974) و«أخلاقيات الاختلاف الجنسي» (1984) والفيلسوفة الأمريكية يوديث باثلر (1956-) صاحبة كتاب «اضطراب في النوع» (1990).

كما صار للفلسفة النسائية سلسلة نشرها، ومعاجمها الخاصة، ومظانها الأساسية، ومرجعياتها المعتمدة، ومتونها المخصصة، ومجلاتها المفردة (سلسلة دراسات في الفلسفة النسائية التي تصدرها مطابع جامعة أكسفورد وتشرف عليها ثلة من المختصات في الفلسفة النسائية بجامعات عريقة وتوزع في مجموعة من الدول وقد أصدرت لحد الآن ما يناهز ثلاثين عنواناً). ومن أهم مظان الفلسفة النسائية الجامعة: «النزعة النسائية والفلسفة: قراءات أساسية» لنانسيتوانا ورزماري تونغ (1995)¹ والفلسفة النسائية: من ألفها إلى يائها لكاترين فيلانيفيا غاردنر (2009)² والمعجم التاريخي للفلسفة النسائية للمؤلفة عينها (2006)³ والفلسفة بصوت نسائي لجانيت كوراني (1998)⁴ ودليل بلاكويل للفلسفة النسائية لإيفا فيدر كيتاي وليندا مارتن الكوف (2006)⁵.

وبالجملة، أضحت للمرأة مكانة متميزة في الفلسفة؛ سواء بالعمل خارج إطار أي نزوع فلسفي جنسي، على نحو ما تجد هؤلاء يشتغلون في الفلسفة السياسية أو الفلسفة الأخلاقية (إريس ماريون يونغ، ناسبوم ...) أو في فلسفة اللغة أو في فلسفة العلم ... وهكذا ففي مجال الفلسفة الاجتماعية والسياسية،

القارية من منظور نسائي» (كورنيليا كلينغر وهرتا ناغل دوسيغال)¹ (2000) واستكشاف الفلسفة النسائية: المعرفة والأخلاق والسياسة لصاحبه روبين ماي شكوت (2003)²، وتأملات نسائية في الفلسفة النسائية لصاحبه ليلي ألانين وشارلوت ويت (2004)³، وكتاب «النزعة النسائية والفلسفة الحديثة: مدخل» لصاحبه أنريا ناي (2004)⁴ ... وثانياً؛ وجه تقويم فكر فيلسوف بعينه من أقدم الفلاسفة إلى أحدثهم؛ من أشدهم عداً للمرأة إلى أخفهم عداً. حيث يشير ما يلي إلى أهم هذه القراءات النسائية: ذلك أنه من أقدم الفلاسفة إلى أحدثهم، ومن رجال فلاسفتهم إلى نسائهم، ومن معادي النساء منهم إلى مؤيديهن، ما تركت القراءات النسائية شيئاً؛ وهكذا وجدت قراءة نسائية لأفلاطون ولأرسطو وللقديس أوغسطينوس ولماكيكلي ولديكارت ولهوبز ولسبينوزا ولجون لوك ولديفيد هيوم ولروسو ولكانط ولكيركجارد ولنيتشه ولتوكفيل ولديوي ولهايدجر ولجادمير ولسارتر ولميلو-بونتي ولأدورنو ولليفيناس ولكواين ولرورتي ولهابرماس ... بل صير حتى إلى قراءات تأويلات نسائية لفيلسوفات ولنسائيات، شأن حنة آرندت وآين راند وسيمون دو بوفوار وإيما غولدمان وجين آدمز وماري ديلي ... وعُرفت من فيلسوفات النزعة النسائية المعاصرة فيلسوفات كبريات؛ مثل المفكرة الفرنسية لوس إريغاراي (1930-) صاحبة كتاب عن «الوجه الآخر

1 Tuana, Nancy, Tong, Rosemarie (editors), *Feminism and Philosophy: Essential Readings in Theory, Reinterpretation and Application*, Routledge, 1994.

2 Gardner, Catherine Villanueva, *The A to Z of Feminist Philosophy*, Scarecrow Press, 2009.

3 _____, *Historical Dictionary of Feminist Philosophy*, Routledge, 2004.

4 Kourany, Janet, *Philosophy in a feminist voice*, Princeton University Press, 1998.

5 Kittay, Eva Feder, Alcoff, Linda Martin, *The Blackwell Guide to Feminist philosophy*, Wiley-Blackwell, 2006.

1 Klinger, Cornelia, and Nagl-Docekal, Herta, (Editors), *Continental Philosophy in Feminist Perspective: Re-Reading the Canon in German*, Penn State University Press, 2000.

2 May Schott, Robin, *Discovering Feminist Philosophy: Knowledge Ethics Politics*, Rowman & Littlefield Publishers, 2003.

3 Alanen, Lilli, Witt, Charlotte (Eds.), *Feminist Reflections on the History of Philosophy*, Series: The New Synthese Historical Library, Vol. 55, Springer, 2004.

4 Nye, Andrea, *Feminism and Modern Philosophy: An Introduction*, (Understanding Feminist Philosophy), Routledge, 2004.

القبول بها. وقد تمثل هذا الموقف فيما تسميه «كونية موضوعية سياقية». إذ ثمة «نواة صلبة» للقيم الإنسانية تعبر عن نفسها تعبيرات متعددة حسب مختلف الثقافات.

على أن المجال الفلسفي الذي ظل لردح من الزمن حكرًا على الرجال، إنما كان هو مجال فلسفة العلوم والمنطق. والحال أننا صرنا نجد فيه عشرات الأسماء النسائية اليوم تقتحمه بلا مركب نقص. وهكذا ما عادت الفيلسوفات تنكبن - نرجسيًا - على مقارنة موضوع النوع، على الرغم من أهميته وخطورته، وإنما صرن تبحثن عن آفاق أرحب. ومن هذا المنطلق، نعثر مثلًا على الفيلسوفة ماري براندي هيس (1924 -) التي تخصصت في فلسفة المنطق وعلم المناهج وإبستمولوجيا العلوم الطبيعية والاجتماعية، وكانت عضوًا نشيطًا في الأكاديمية البريطانية، كما انتُخبت رئيسة لجمعية فلسفة العلوم عام 1979. وممن حققن النقلة من الاهتمام بقضايا المرأة إلى الاهتمام بفلسفة العلوم أيضًا أيفلين فوكس كيلر (1936 -) التي انتقلت من النظر في مسألة ذكورية العلم (مسألة النوع في العلم) إلى النظر في فلسفة البيولوجيا بعامة، طارحة قضايا أسرار الحياة وأسرار الموت (1992) واستعارات بيولوجيا القرن العشرين (1995) ...

3. سير الفلسفة إلى التعدد

أو

الخلاصة في سمات الفلسفة المعاصرة

عادة ما تم تصوير الفلسفة، بدءًا من القرن التاسع عشر، على أنها المبحث الذي صار أكثر من غيره يفقد مواضيعه، منذ إعلان استقلال العلوم عن الفلسفة،

تميزت العديد من الفيلسوفات أنظار نانسي فريزر (1947 -) التي اهتمت على الخصوص بمسألة العدالة الاجتماعية، وعمدت في كتبها العديدة عن هذا الموضوع إلى المزاوجة بين نظرية العدالة الاجتماعية - ذات النفحة الماركسية - ونظرية الاعتراف - ذات المسحة الثقافية - الأولى كانت تختزل أمر العدالة الاجتماعية في الجانب الاقتصادي [الطبقية]، والثانية في الجانب الرمزي [الهوية والاختلاف]؛ أما هي، فقد ألقت بينهما تأليفًا؛ وذلك بحيث تعبر عن موقفها في جوامع الكلم: «لا اعتراف من غير توزيع». كما أنها من جهة أخرى، تعارض نموذج الاعتراف القائم على الجمود على الهوية بنموذج أرحب هو الاعتراف بالمقام أو المنزلة وليس الاعتراف بالهوية. وإذ تنبهت إلى أن العدالة والاعتراف وحدهما ليسا يكفيان، وإذ استلهمت نموذج فيبر في التراتبية - الطبقة، المنزل، الحزب - فقد صار «التوزيع» يوافق الطبقة، و«الاعتراف» المنزل، وكان لا بد من البعد السياسي (التمثيل السياسي). ولفهم لِمَ البعد السياسي مهم، تدعونا نانسي فريزر إلى إجراء تجربة ذهنية: هب أننا استطعنا إقصاء كل أشكال عدم العدالة المرتبطة بتوزيع الثروات، وتوصلنا إلى تجاوز كل أشكال الظلم المرتبطة بالاعتراف، فهلًا تكون أنها بقيت من مظالم؟ أجل، لما يكون النظام السياسي يرفض أن يكون للبعض إسهام في التمثيل السياسي لبعض الجماعات.

وفي مجال الأخلاقيات تميز عمل العشرات من الفيلسوفات التي لا يتسع هذا المجال لذكرهن. يكفي أن نشير إلى واحدة منهن هي الفرنسية مونيكا كانتو سبيربر (1954 -) مثلًا التي صارت تلتمس طريقًا ثالثًا بين طريق «النسبية الأخلاقية»، التي تقول بأن على كل ثقافة أن تحدد معاييرها الخاصة بها وقواعدها المخصصة وما تقبله من سلوك وما لا تقبله، وطريق «الكونية القسرية» التي تقول بأن ثمة أخلاقًا واحدة على وجه كوكب الأرض لا بد من

فلا سبيل بوجه إلى إنكار أنه لا زال فلاسفة اليوم يناقشون مواضيع كان ألف فيها الفلاسفة المتقدمون على سقراط؛ شأن «الخير» و«الفضيلة» و«المعرفة» و«الحق» و«الجمال» و«ال صداقة» و«الحب» و«معنى الحياة» و«الأهواء» و«الثروة» وغيرها من المواضيع التي تعد بالعشرات؛ منها تلك التي نُسي أو تنوسي أن الفلاسفة القدماء بسطوا القول فيها، ومنها ما حفظته متون تواريخ الفلسفة على أنه موضوع قديم؛ لكن تطور المجتمعات والمعارف تمخضت عنه إشكالات جديدة ما كان للقدماء أن يتصوروها؛ وذلك شأن المسائل التي تعالجها «فلسفة الاقتصاد» اليوم مثلاً.

والآن وقد خلصنا من استعراض أهم أوجه الفلسفة الغربية المعاصرة - تقاليد وتيارات ومواضيع وإشكالات - نتساءل: ما هي أهم سمات الحقل الفلسفي الغربي المعاصر؟

ومن السمات البارزة لهذا الحقل ظاهرة لم نعهد لها نظيراً فيما مضى من عهود الفكر الفلسفي الغربي القديم والوسيط والحديث؛ عينا بها سمة ما يمكن أن نسميه - احتذاء بالفيلسوفة البلجيكية المعاصرة إيزابيل ستينغر صاحبة كتاب «المفاهيم الرحالة» التي رصدت فيه انتقال المفاهيم من حقل إلى حقل وظروف تبيئتها وحيثيات قبولها وإشكالات تبنيها - باسم «المباحث الرحالة». ذلك أن مباحث الفلسفة المعاصرة - الموروثة عن مباحث الفلسفة الكلاسيكية في مجملها - ما عادت - إنْ ساغ هذا التعبير - تلزم مكانها، وإما أمست هي تنتقل الانتقال. وهكذا نجد مثلاً، مبحث «الإبستمولوجيا» ينتقل من البحث في تقويم المعرفة؛ لا سيما منها العلمية، إلى البحث في الاعتقاد الديني؛ مؤسساً بذلك لأحد أحدث مباحث الفلسفة الغربية المعاصرة؛ ألا وهو مبحث «إبستمولوجيا الاعتقاد»، وقس عليه «إبستمولوجيا الدين». والشيء

وما زالت تفقد ذات اليد وتنفق من رأسمالها حتى صارت هي مجرد «نشاط» مرافق للعلم، وتحولت هي من خدمة إلى خدمة: من خدمة اللاهوت إلى خدمة العلم، بعد فترة استقلال وجيزة.

لكن حقيقة الحال منافية لواقع المقال: إنما شأن الفلسفة شأن طائر الفينيق ما تلبث هي تنبعث من رماد محرقها. فمن جهة أولى، بعد أن كانت العلوم تحيا على القضايا التي تنشؤها الفلسفة، وما زالت تحيا حتى صَوَّر لنا وليام جيمس الفلسفة وكأنها خزان للمشاكل التي ينتظر أن يحلها العلم، أقي الدور اليوم على العلم لينتج مشاكل صارت تتغذى الفلسفة من النظر فيها، ولستُ أشير هنا فحسب إلى مبحثي فلسفة العلوم والإبستمولوجيا، وإما أومئ أيضاً إلى مباحث أخرى، نظير جل مباحث الفلسفة التطبيقية من أخلاق بيئية وأخلاق عناية وأخلاق علم إحياء وأخلاق إعلام وأخلاق تكنولوجيا وغيرها. وبحسب هذا المنظور، أمكننا أن نقول اليوم: «إن الفلسفة تفيد من هذه العلوم أكثر مما تأخذ منها»¹. وهكذا، على سبيل المثال، أفادت الفلسفة من علوم الطبيعة آفاقاً جديدة في تصور المكان والزمان والمادة والحياة والذهن ووضع الإنسان بين بقية الحيوانات والأشياء ... وحتى مما لا يتصور من «نظرية الألعاب»، و«نظرية القرار» نفحت الفلسفة الأخلاقية المعاصرة بأنفاس جديدة. وما كانت فلسفة الذهن المعاصرة ممكنة لولا التقدم الذي حققه علم النفس المعرفي وعلوم الأعصاب؛ وقس على ذلك فلسفة اللغة التي أفادت إفادة عظيمة من اللسانيات.

وعادة ما هو نُظِرَ إلى الإشكالات التي كثيراً ما تنكب الفلسفة على معالجتها بوسمها إشكالات خالدة تبقى هي هي عبر الزمان. وهذا أمر يصح إلى حد كبير؛

1 Hansson, Sven Ove, "Philosophy and other disciplines", in *Metaphilosophy*, vol 39, N4-5, October 2000, p. 476-477.

(= علم سلوك الحيوان) الفلسفية). وَلَيْسَ هو سبق للفيلسوف الألماني مارتين هايدجر أن قال: إن الحيوان لا عالم له، وإنه أبداً موصد على محيطه الضيق، فإن الفلاسفة المعاصرين سائرون إلى مراجعة مثل هذه الأفكار، متهمين إياها بالنزوع إلى «النزعة النوعية» Specism؛ أي إلى المفاضلة بين «الأنواع» البيولوجية وتفضيل «نوع» [هو الإنسان] على سائر الأنواع الأخرى. وفي هذا الإطار تنساق جهود الفيلسوف الأسترالي بيتر سينغر (1946-) والفيلسوف الأمريكي توم ريغان (1938-2017). فالأول اهتم بمسائل فلسفية ذات منحى اقتصادي واجتماعي وسياسي؛ شأن الفقر والقتل الرحيم والإجهاض، ولكنه اشتهر بدفاعه عن الحيوانات؛ لا سيما في مؤلفه الأساسي «تحرير الحيوان» (1975-2009). وقد نبه على المعاناة الشديدة التي تسبب فيها المختبرات العلمية وضيعات التربية والمجازر البلدية للحيوانات. ومن هنا انتقد ما سماه «النزوع النوعي»؛ أي اعتبار الكائنات حسب «نوعها» وليس حسب مصالحها هي، داعياً إلى ضرورة منح اعتبارات متكافئة لمصالح كائنات حساسة بقطع النظر عن «النوع» الذي تنتمي إليه. أما توم ريغان، فقد كان ذهب في كتابه «حقوق الحيوان» (1983) إلى اعتبار أن ما من حيوان قادر على التصرف حسب تفضيلاته ورغباته إلا وله الحق في الحياة، وليس ينبغي بأي وجه من الوجوه اتخاذ الحيوان وسيلة، وإنما الشأن فيه أنه غاية في ذاته، ومن أمر كل استخدام له باعتباره مجرد وسيلة أن يتم فيه خرق حقوقه. وكان أن انتهى هذا الفيلسوف إلى نزعة نباتية اختلف فيها مع سابقة الذي لم يبحث إلا على وسيلة لتقليل معاناة الحيوان ما أمكن عند استغلاله أو عند استهلاكه.

وفيما يخص نزعات الفلسفة المعاصرة، الحقيقة أنه ما عادت ثمة مذاهب ولا أنساق، وإنما صارت هناك على التحقيق تيارات وتوجهات. من هذه التيارات

بالشيء يذكر، هذا مبحث «الأنطولوجيا» - تعريبه «الأنطولوجيا» وترجمته «علم الوجود» - ما بقي يختص بدراسة الوجود بعامة ووجود الإنسان بخاصة من حيث ما هو موجود (حسب تعريف أرسطو) أو من حيث ما هو موجود (حسب تعريف هايدجر)، وإنما أمسى يبحث في وجود الموجود أو الكائن الفني - أي العمل الفني - فكان أن أضحينا بذلك أمام مبحث فلسفي جديد داخل في إطار أعم هو إطار «الأنطولوجيا» - تعريباً - و«علم الوجود» - ترجمةً - هو مبحث «أنطولوجيا الفن» الذي يبحث في طبيعة وجود العمل الفني - القصيدة أو اللوحة أو المنحوتة أو القطعة الموسيقية ... - وماهيته. هذا فضلاً عن مبحث «الأنطولوجيا الاجتماعية»، الذي أمسى يختص بدراسة طبيعة الوجود الاجتماعي. أكثر من هذا، ما عادت «المباحث الفلسفية» - فضلاً عن المفاهيم الفلسفية - هي من يرحد من مبحث إلى مبحث، ويظعن فلا يقيم، بل صارت حتى «التقاليد الفلسفية» العريقة اليوم - من فينومينولوجيا وهرمنوطيقا وغيرها - ترحل الرحيل: وهكذا أمسينا مثلاً، نتحدث عن «فينومينولوجيا الدين» وعن «فينومينولوجيا الفن» وعن «هرمنوطيقا الأدب» ...

هذا ومن سمات الفلسفة المعاصرة أيضاً تأثرها بموجة «التعددية الثقافية» Multiculturalism؛ بحيث ما عثرنا لها فحسب على آثار في مجالات يُفترض أنها مجالاتها بامتياز - فلسفة الاقتصاد والاجتماع والسياسة - وإنما صرنا نلمس لها حضوراً في الجماليات البينية الثقافية Cross-cultural Aesthetics وفي الأخلاقيات وفي فلسفة الدين... وفي غيرها من المباحث، حتى صار بإمكاننا في يومنا هذا الذي نحن فيه أن نتحدث عن «المنعطف البين ثقافي».

ومن سمات الفلسفة المعاصرة كذلك هذه المقدرة على الانفتاح على عوالم أخرى؛ شأن عالم النباتات (الفلسفة الإيكولوجية) أو عالم الحيوان (الإيثولوجيا

المصادر والمراجع

الكتب العربية

1. ابن أبي أصيبعة، موفق الدين، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998.
2. البندهي، فخر الدين بن البديع، شرح موجز الخونجي، دار علم لإحياء التراث والخدمات الرقمية، دار الضياء للنشر والتوزيع، الكويت، 2004.
3. البيروني، أبو الريحان، تحقيق ما للهند من مقولة معقولة أو مردولة، عالم الكتب، بيروت، 1983.
4. _____، الجماهر في الجواهر، تحقيق يوسف هادي، شركة النشر العلمي والثقافي، طهران، 1995.
5. التوحيد، أبو حيان، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، لجنة التأليف والترجمة، المكتبة العصرية، بيروت، صيدا، د.ت.
6. _____، المقابسات، تحقيق عبد الأمير الأعسم، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 2014.
7. _____، الهوامل والشوامل، نشره أحمد أمين والسيد أحمد صقر، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1951.
8. جماعة من الفلاسفة الإنجليز، طبيعة الميثافيزيقا، ترجمة كريم متى، منشورات عويدات، بيروت/باريس، 1981.
9. ابن جماعة، محمد بن إبراهيم، تذكرة السامع والمتكلم في أدب العام والمتعلم، تحقيق عبد السلام عمر، مكتبة ابن عباس، مصر، 2005.

ما هو استمرار لفلسفات القرنين التاسع عشر والعشرين: التأويلات والهدميات - التفكيكيات والتحليليات. ومنها ما هو جديد كل الجدة.

أما بعد هذا وذاك، فيحكي ابن عربي الصوفي - في كتاب الفتوحات المكية - كيف أنه كان حضر جنازة الفيلسوف ابن رشد، سنة 595 للهجرة، بعد كان ما التقى به منذ لقائهما الأول العجيب الغريب المريب؛ فيقول واصفًا توديع الفيلسوف، ومنه طي حقبة من تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، بل والفلسفة العالمية الكونية: «(...) فما اجتمعت به [= بابن رشد] حتى درج (= توفي)، وذلك سنة خمس وتسعين وخمس مائة، بمدينة مراكش، ونُقل إلى قرطبة، وبها قبره. ولمَّا جُعِلَ التابوت الذي فيه جسده على الدابة، جُعِلَت تواليْفُه تعادله من الجانب الآخر. وأنا واقف، ومعني الفقيه الأديب أبو الحسن محمد بن جبير، كاتب السيد أبي سعيد، وصاحبي أبو الحكم عمرو بن السراج، الناسخ. فالتفت أبو الحكم إلينا، وقال: «ألا تنظرون إلى من يعادل الإمام ابن رشد في مركوبه؟ هذا الإمام وهذه أعماله» - يعنى تواليْفُه! فقال له ابن جبير: «يا ولدي، نَعَمْ ما نظرت! لا فُضَّ فوقك!» فقيَّدْتُها عندي موعظة وتذكرة. رحم الله جميعهم! وما بقي من تلك الجماعة (الآن) غيري. وقلنا في ذلك:

هذا الإمام وهذه أعماله يا ليت شعري هل أتت آماله؟

وكذلك نقول، في خاتمة هذا الكتاب، تمثُّلاً منا بهذا البيت الشعري: هذه هي الفلسفة المعاصرة وهذه أعمالها، فيا ليت شعري هل أتت آمالها وآمال قارئنا الكريم؟

21. الشعراي، عبد الوهاب، الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، دار البشائر، بيروت - دمشق، 1999.
22. _____، الطبقات الكبرى، دار الفكر، القاهرة، د.ت.
23. أبو شامة، عبد الرحمن بن إسماعيل، المذيل على الروضتين، تحقيق إبراهيم الزبيق، دار الرسالة العالمية، البشائر الإسلامية، دمشق، 2010.
24. صعب، أديب، المقدمة في فلسفة الدين، دار النهار، بيروت، 1994.
25. الطيب بن كيران، عبد السلام، النسيم المعبق في توجيه الخلاف في المنطق، تحقيق عزيز أبو الشرع، منشورات مركز روافد للدراسات والأبحاث في حضارة المغرب وتراث المتوسط، سلا، 2018.
26. الفارابي، أبو نصر، شرح رسالة زينون الكبير اليوناني، الرسائل الفلسفية الصغرى، تحقيق عبد الأمير الأعسم، دار التكوين، دمشق، 2012.
27. _____، ما ينبغي تعلمه قبل الفلسفة، ضمن الرسائل الفلسفية الصغرى، تحقيق عبد الأمير الأعسم، دار التكوين، دمشق، 2012.
- القاهرة، 1964.
28. ابن فرحون، برهان الدين، نصيحة المشاور وتسليية المجاور، تحقيق علي عمران، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2006.
29. القشيري، عبد الكريم بن هوازن أبو القاسم، لطائف الإشارات، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000.
30. القفطي، جمال الدين، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، مكتبة المتنبى، القاهرة، د.ت.
31. ابن قيم الجوزية، برهان الدين، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق محمد حامد الفقي، دار الفكر، بيروت، 1988.

10. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، لسان الميزان، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، 2002.
11. الخشت، محمد عثمان، مدخل إلى فلسفة الدين، دار قباء، القاهرة، 2001.
12. الخوانساري، الميرزا محمد باقر الموسوي، روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، نشرة إسماعيليان، قم، 1390.
13. الخوري، بولس، في فلسفة الدين، معهد الدراسات الإسلامية للمعارف الحكيمة، دار الهادي، بيروت، 2002.
14. ابن خطيب الناصرية، علاء الدين أبو الحسن، الدر المنتخب من تكملة تاريخ حلب، تحقيق أحمد فوزي الهيب، مؤسسة عبد العزيز سعود البابطين الثقافية، الكويت، 2018.
15. الذهبي، شمس الدين، سير أعلام النبلاء، أشرف على التحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1984 - 1985.
16. راسل، برتراند، فلسفتي كيف تطورت، ترجمة عبد الرشيد الصادق محمودي، ميراث الترجمة، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2012.
17. ابن رشد، أبو الوليد، تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق عثمان أمين، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، القاهرة، 1958.
18. سافرانسكي، روديفر، ترجمة عصام سليمان، المركز العربي للأبحاث والدراسات، بيروت، 2018.
19. السبكي، تاج الدين، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، مطبعة عيسى البابي الحلبي، السجستاني، أبو سليمان المنطقي، صوان الحكمة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، دار بليون، باريس، د.ت.

43. هيجل، جورج فلهلم فريدريش، *محاضرات في تاريخ الفلسفة*، ترجمة إمام عبد الفتاح، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1997.
44. ياقوت الحموي، شهاب الدين، *معجم الأدباء*، مطبعة عيسى البابي الحلبي، بيروت، د. ت.

الكتب الأجنبية

1. Alanen, Lilli, Witt, Charlotte (Eds.), *Feminist Reflections on the History of Philosophy*, Series: The New Synthese Historical Library, Vol. 55, Springer, 2004.
2. Allo, Patrick, *Putting Information First*, Willy Blackwell, 2011.
3. Aubenque, Pierre, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, puf, Quadrige 1997.
4. Badiou, Alain, *the true life*, translated by Susan Spitzer, Cambridge, Polity Press, 2017.
5. Baumgarten, Alexander, *Esthétique*, traduit de l'allemand par Jean- Yves Prachère, Paris, l'Herne, 1988.
6. Bergson, Henri, *introduction à la métaphysique*, in revue de métaphysique, 1903.
7. Brentano, Franz, *Aristote: Les significations de l'être*, traduction de l'allemand par Pascal David, Paris, Vrin, 1992.
8. Brock, Gillian, *Is Redistribution to Help the Needy Unjust?*, In *Necessary Goods: Our Responsibilities to Meet Others' Needs*,

32. كانط، إمانويل، *الدين في حدود مجرد العقل*، ترجمة فتحي المسكيني، دار جداول للنشر، بيروت، 2012.
33. الكندي، يعقوب بن إسحاق، *كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى*، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، مؤسسة دار الكتاب الحديث، القاهرة، 1986.
34. ابن كمونة، عز الدولة، *تنقيح الأبحاث للملل الثلاث*، تحقيق محمد كريمي زنجاني أصل، سلسلة انتشارات، طهران، 1383.
35. اللاهيجي، قطب الدين، *محبوب القلوب*، المقالة الثانية: في أحوال حكماء الإسلام، التراث المخطوط، طهران، 2003.
36. المراكشي، العباس بن أحمد، *الإعلام بمن حل مراكش وأغامت من الأعلام*، المطبعة الملكية، الرباط، 1974.
37. المرزوقي، أبو يعرب، *فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي*، دار الهادي، بيروت، 2002.
38. المعري، أبو العلاء، *رسالة الغفران*، تحقيق عائشة بنت الشاطئ، دار المعارف، القاهرة، 1981.
39. المناوي، عبد الرؤوف محمد علي، *الكواكب الذرية في تراجم السادة الصوفية*، تحقيق محمد أديب الجادر، دار صادر، بيروت، 1999.
40. ابن الملقن، عمر بن علي، *العقد المذهب في طبقات حملة المذهب*، تحقيق أيمن الأزهرى وسيد مهني، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997.
41. ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحاق، *الفهرست*، تحقيق: محمد عوني عبد الرؤوف وإيمان السعيد جلال، الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة الذخائر، القاهرة، 2006.
42. ابن هندو، أبو الفرج بن الحسين، *مفتاح الطب ومنهاج الطلاب*، مؤسسة مطالعات إسلامي، تهران، د.ت.

18. Goddard, J- ch, *Métaphysique et schizophrénie*, in les carnets du centre de la philosophie du droit, Université catholique de Louvain, 1999.
19. Gonzalez, Antoine, *Philosophie de la religion et théologie chez Xavier Zubiri*, traduit de l'espagnole par Philibert Secretan, Coll : Ouverture philosophique, Paris, L'Harmattan, 2006.
20. Greisch, Jean, *Bulletin de philosophie : Etudes heideggériennes*, Revue des sciences philosophiques et théologiques, 1988.
21. _____, *Bulletin de philosophie : La Gesamtausgabe de Heidegger* (1997 - 1998),
22. _____, *Etudes heideggériennes: Les « contributions à la philosophie (à partir de l'EREIGNIS) de Martin Heidegger*», revue des sciences philosophiques et théologiques, 1989.
23. _____, *Bulletin de philosophie, Etudes heideggériennes*, Revue des sciences philosophiques et théologiques, 1988.
24. _____, Jean, *La philosophie de la religion devant le fait chrétien* in J. Doré ed., Introduction à l'étude de la théologie, tome1, Paris, Desclée 1991.
25. Gusdorf, George, *Mythe et Métaphysique*, Flammarion, Paris, 1953.
26. Hale, Bob, et.al, *A companion to Philosophy of Language*, Blackwell Publishers, 1999, p. xiii.
27. Hawking, Stephen, *A brief History of Time*, Random House Publishing Group, 2011.

- Ed., Gillian Brock, Lanham, Boulder, New York, Oxford, Rowman and Littlefield, 1998.
9. _____, *Need and Distributive Justice*, In the Routledge Companion to Social and Political Philosophy, Ed. Jerry Gaus and Fred D'Agostino, New York, Routledge, 2013.
10. Burgess, John P., *Philosophical Logic*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2009.
11. Collingwood, Robin George, *The Present Need of a Philosophy*, in Philosophy, 1934.
12. Davies, Brian, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford, Oxford University Press, 1982.
13. Delacampagne, Christian, *Entretien: Bilan d'un siècle de philosophie*, in Magazine littéraire, numéro spécial : Philosophie, la nouvelle passion, 1996.
14. Deligne, Alain, *l'itinéraire philosophique du jeune Éric Weil*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2022.
15. Floridi, Luciano, *what is philosophy of information?* in Metaphilosophy 2002.
16. _____, *The Blackwell Guide to the Philosophy of Computing and Information* (Blackwell Philosophy Guide) Wiley Blackwell, 2003.
17. Gardner, Catherine Villanueva, *The A to Z of Feminist Philosophy*, Scarecrow Press, 2009.

37. _____, *Être et Temps*, traduction de l'allemand par François Vezin, Paris, Gallimard, 1986.
38. _____, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, traduction de l'allemand par J.F. Courtine, Mauvezin, Trans-Europe-Repress, 1992.
39. _____, Eugen Fink, *Héraclite: Séminaire du semestre d'hiver 1966 - 1967*, traduction de l'allemand par Jean Launay et Patrick Lévy, Paris, Gallimard, 1973.
40. _____, *Kant et le problème de la métaphysique*, traduction de l'allemand par Walter Biemel et Alphonse de Waelhens, Cher, Gallimard, 1981.
41. _____, *La phénoménologie de l'esprit de Hegel*, traduction de l'allemand par Emmanuel Martineau, Paris, Gallimard, 1984.
42. _____, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique : Monde - finitude - solitude*, traduction de l'allemand par Daniel Panis, Paris, Gallimard, 1992.
43. _____, *Les hymnes de Hölderlin*, traduction de l'allemand par François Fédier et Julien Hervier, Mayenne, Gallimard, 1988.
44. _____, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, traduction de Jean-François Courtine, Mayenne, Gallimard, 1989.
45. _____, *Nietzsche*, traduction de l'allemand par Pierre Klossowski, Mayenne, Gallimard, 1989-1990.

28. Hegel, Georg Wilhelm Frédéric, *Morceaux choisis*, traduction d'Henri Lefebvre et Norbert Guterman, Paris, Gallimard, 1969.
29. _____, *La Raison dans l'Histoire*, traduit par Kostas Papaioannou, Paris, Union générale d'édition, 1965.
30. _____, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, traduit par J.Gibelin, Paris: Gallimard, 1970.
31. _____, *Leçons sur la philosophie de la religion* T. I : Notion de la religion ; t. II : La religion de la nature ; t. III : Les religions de l'individualité ; t. IV : La religion absolue ; t. V : Leçons sur les preuves de l'existence de Dieu. (1821-1831-1840-1832).
32. Heidegger, Martin, *Colloque sur la dialectique*, revue : Philosophie, 2001.
33. _____, *Acheminement vers la parole*, traduction de l'allemand par Jean Beaufret, Wolfgang Brokmeier et François Fédier, Cher, Gallimard, 1981.
34. _____, *Approche de Hölderlin*, traduction de l'allemand par Henry Corbin, Michel Deguy, François Fédier et Jean Launay, Paris, Gallimard, 1973.
35. _____, *Chemins qui ne mènent nulle part*, traduction revue et corrigée avec le concours de Jean Beaufret, François Fédier et François Vezin, Cher, Gallimard, 1986.
36. _____, *Essais et conférences*, traduction de l'allemand par André Préau, Cher, Gallimard, 1958.

56. Lipman, Mathieu, dans la préface de : Michel Sasseville, *La pratique de la philosophie avec les enfants*, Canada, Les presses de l'université de Laval, 2000.
57. Luciano Floridi, *The Blackwell Guide to the Philosophy of Computing and Information* (Blackwell Philosophy Guides), Wiley-Blackwell, 2003.
58. Marc Sautet, *Un café pour Socrate*, Paris, Robert Laffont, 1995.
59. Matravers, Derek and Pike, Jonathan, eds. *Debates in Contemporary Political Philosophy: an Anthology*, Routledge, 2002.
60. May Schott, Robin, *Discovering Feminist Philosophy: Knowledge Ethics Politics*, Rowman & Littlefield Publishers, 2003.
61. Michael Dummet, *Origins of Analytical Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, Massachussets, 1993.
62. Millet, Stephen M, and Staley, David J, *Does Future Thinking Need a Philosophy?*, in World Future Review, 2009.
63. Misrahi, Robert, *La nacre et le rocher*, une autobiographie, Editions les belles' lettres, 2012.
64. _____, *Philosopher avec la jeunesse*, Paris, Editions les belle's lettres, 2015.
65. Moraux, Paul, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain, Coll: Aristote, traductions et études, 1951.
66. Nietzsche, Friedrich, *Qu'est ce que la métaphysique?* Paris, Folio essais, Gallimard, 2004.

46. _____, *Questions I et II*, traduction de l'allemand par Kostas Axelos, Paris, Gallimard, 1990.
47. _____, *Questions IV*, traduction de l'allemand par Jean Beaufret, Paris, Gallimard, 1990.
48. Jaeschke, Walter, *Philosophy of Religion after the Death of God in Philosophy and Religion in German Idealism*, Edited by William Desmond, Ernst-Otto Onnasch, and Paul Cruysberghs, Kluwer Academic Publishers, 2004.
49. Kant, Emmanuel, *critique de la raison pure*, traduit par A. Tremesaygues/B. Picaud, Paris, Quadrige/puf, 1984.
50. Kassler, Gary E. , *Philosophy of Religion. Toward a Global Perspective*, Wardworth Publishing Compagny, 1999.
51. Kittay, Eva Feder, Alcoff, Linda Martin, *The Blackwell Guide to Feminist philosophy*, Wiley-Blackwell, 2006.
52. Klinger, Cornelia, and Nagl-Docekal, Herta, (Editors), *Continental Philosophy in Feminist Perspective: Re-Reading the Canon in German*, Penn State University Press, 2000.
53. Koselleck, Reinhart, *Le Futur passé*, traduit par Jochen Hook et Marie-Claire Hook, Paris, Editions EHESS, 1990.
54. Kourany, Janet, *Philosophy in a feminist voice*, Princeton University Press, 1998.
55. Lettre de Herbart à Niethammer datée du 4 mai 1974, citée par D. JULIA in: « *Le savoir absolu de Fichte et le problème de la philosophie* ». Archives de philosophie, juillet – décembre, 1962.

73. _____, *Le gai savoir*, Édition de Giorgio Colli et de Mazzino Montinari, traduit de l'allemand par Pierre Klossowski, Collection Folio essais, Gallimard, 1991.
74. _____, *Œuvres complètes*, tome XII, Fragments posthumes, 1885 - 1887.
75. _____, *L'Antéchrist, suivi d'Ecce Homo*, traduit de l'allemand par Jean-Claude Hémery, Édition de Giorgio Colli et de Mazzino Montinari, Collection Folio essais, Paris, Gallimard, 1990.
76. Popper, Karl, *Apprentissage et découverte : Ecrits de jeunesse* (Vienne, 1925 - 1935), traduction, annotation et postface de Gilles Compagnolo, Paris, Rued'Ulm, 2019.
77. Prado, C. G. (ed.), *A House Divided: Comparing Analytic and Continental Philosophy*, Humanity Books, 2003.
78. Prudhomme, Sully, *Que sais-je ? Examen de conscience*, Paris, Alphonse Lemerre Editeur, 1895.
79. Putnam, Hilary, *Renewing Philosophy*, Cambridge (E.U.), Harvard University Press, 1992.
80. Raabe, Peter B., *Issues in Philosophical Counseling*, Praeger, Westport, 2002.
81. _____, *Philosophical Counseling. Theory and Practice*, Connecticut and London: Praeger, 2001.
82. Reader, Soran (Editor), *The Philosophy of Need*, Royal Institute of Philosophy, Supplement 57, Cambridge - New York - Melbourne, Cambridge University Press, 2005.

67. _____, *Qu'est-ce que la métaphysique?* Paris: Folio Essais, 2004.
68. _____, *Fragments posthumes*, (Œuvres philosophiques complètes, XIII), traduit de l'allemand par Pierre Klossowski et Henri-Alexis Baatsch, Édition de Giorgio Colli et de Mazzino Montinari, Collection Œuvres philosophiques complètes, Gallimard, 1976.
69. _____, *Fragments posthumes*, (Œuvres philosophiques complètes, XIV), traduit de l'allemand par Jean-Claude Hémery, Édition de Giorgio Colli et de Mazzino Montinari, Paris, Gallimard, 1888 - 1889.
70. _____, *Humain, trop humain, Un livre pour esprits libres*, traduit de l'allemand par Robert Rovini, Édition de Giorgio Colli et de Mazzino Montinari, Paris, Gallimard, Tome II, 1968 - 1981.
71. _____, *La volonté de puissance, tome. = Nietzsche, Friedrich, Œuvres complètes, Fragments posthumes* (Automne 1885 - Automne 1887), trad. de l'allemand par Julien Hervier, Édition de Giorgio Colli et de Mazzino Montinari, 392 Paris, Gallimard, 1979.
72. _____, *L'Antéchrist, suivi d'Ecce Homo*, traduit de l'allemand par Jean-Claude Hémery, Édition de Giorgio Colli et de Mazzino Montinari, Collection Folio essais, Paris, Gallimard, 1990.

- la métaphysique? Sous la direction de Yves Charles Zarka et Bruno Pinchard, Paris, Quadrige/puf, 2005.
93. Suárez, Francisco, *disputes métaphysiques*, traduit par Jean-Paul coujou, Paris, vrin, 1998.
 94. Tuana, Nancy, Tong, Rosemarie (editors), *Feminism and Philosophy: Essential Readings in Theory, Reinterpretation and Application*, Routledge, 1994.
 95. Vieillard Baron, Jean Louis, *Les conditions de possibilité d'une philosophie de la religion* in F. Kaplan et J.L. Baron Ed., Introduction à la philosophie de la religion, Paris, Cerf, 1989.
 96. William L. Rowe, *Philosophy of Religion: An Introduction*, second edition, Wadsworth Publishing Company, California, 1993.

بحوث في مجالات علمية

1. Descartes, René, "Etudes du bon sens, la recherche de la vérité et autres essais de jeunesse" (1616 -1631), Paris, Presses universitaires de France, 2013.
2. Descombes, Vincent, "Le besoin de philosophie , in revue: Le débat, n°4, 1980, p. 2224.
3. Desanti, Jean-Toussaint, «Entretien : Un philosophe est un flambeur», in Magazine littéraire, numéro spécial : Philosophie, la nouvelle passion, 1996.

83. Reichman, John, Cornel West, *Post Analytic Philosophy*, Colombia University press, 1985.
84. Reinhold, Karl Leonhard, *Letters on the Kantian Philosophy*, edited by Karl Ameriks, Translated by James Hebbeler, Cambridge University Press 2005.
85. *Revue Des Sciences philosophiques et théologiques*, 2000.
86. Reynolds, Jack, *Divides Postanalytic and Metacontinental, Crossing Philosophical*, ed. Mares James, (continuum Studies in Philosophy), 2010.
87. Rosenberg, Alex, *Philosophy of Science: A contemporary introduction*, (Routledge Contemporary Introductions to Philosophy), Routledge, London, 2000.
88. Sandel, Michael, *Encountering China: Michael Sandel and Chinese Philosophy*, Harvard, Harvard University Press, 2018.
89. Sartre, Jean-Paul, *Ecrits de jeunesse, textes rassemblés, établis et annotés* par Michel Contat et Michel Rybalka, Paris, Gallimard, 1990.
90. Secrétan, Philibert, *Essai sur le sens de la philosophie de la religion*, Paris, l'Harmattan, 2006.
91. Sell, Alan P.E, *The philosophy of religion* (1875- 1980), key texts, England, Thoemmes Press, 1966.
92. St Thomas d'Aquin cité par Thomas De Konink: *La métaphysique et la question de dieu chez Aristote*, in: Y'a-t-il une histoire de

بحوث في المواقع الإلكترونية

1. هايدجر، مارتن، وحدها الغابة السوداء تلهمني، ترجمة حسونة المصباحي، متاح على الرابط http://nomene.blogspot.com/2015/10/blog-post_20.html

4. Entretien avec François Recanati, «Pour une philosophie morale analytique», in Magazine *Littéraire*, Numéro double spécial : Les nouvelles morales, 1998.
5. Gilson, Etienne, "cité in : Sociétés" : *Revue des sciences humaines et sociales*, (37), 1992.
6. Hansson , Sven Ove, "Philosophy and other disciplines", in *Metaphilosophy*, vol 39, N45-, October 2000.
7. Kuhlmann, Meinard, and Pietsch, "Wolfgang, What Is and Why Do We Need Philosophy of Physics?" *Journal of General Philosophy of Science*, vol 43, N°2, December 2012.
8. Lenta, Patrick, "Do Lawyers need Philosophy?" , *South African Journal of Philosophy*, 2003.
9. Passmore, John, "Contemporary Concepts of Philosophy", In Guttorm Fløistad (Editor), *Philosophical problems today*, Volume 2: Language, Meaning, Interpretation, Kluwer Academic Publishers, 2004.
10. Schelling cité par Courtine, Jean-François, "Du besoin de (la) philosophie)" in revue : *Critique*, n°369, Février 1978.
11. Swinburne, Richard, "A selective bibliography of the philosophy of mind", Volume 6 of *Study aids*. Publisher, Sub-Faculty of Philosophy, Oxford, 1987.

