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

الدِّرَاسَات الفَلْسَفِيَّة:

التَّفَلْسُف

د. نبيل فازيو

الطبعة الأولى

بسم الله الرحمن الرحيم

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

تأليف
د. نبيل فازيو

الطبعة
الطبعة الأولى 1447 هـ - 2026 م

الترقيم الدولي
ISBN 978-9948-630-43-2

جَمِيعُ الحُقُوقِ مَحْفُوظَة

يمنع طبع هذا الكتاب أو أي جزء منه بكافة طرق الطبع والتصوير والنقل والترجمة والتسجيل المرئي أو المسموع أو استخدامه حاسوبيًا 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

الدِّرَاسَات الفَلْسَفِيَّة:

التَّفَلْسُف

د. نبيـل فازيـو

تقديم الكراسات الفلسفية

في إطار الاهتمام التي تحظى به الفلسفة في جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية، وحرصًا من مركز الدراسات الفلسفية على تطبيق سياسة الجامعة الرّامية إلى النّهوض بالدّرس والبحث الفلسفي، يسر مدير مركز الفلسفة أن يزف لطلبتنا وجمهور الباحثين الإصدار الأول من مشروع الكرّاسات الفلسفية الذي يروم تقديم الأدوات الفلسفية الكفيلة بتقريب كل ما يسمح بتذوق الفلسفة، وفهم أهم قضاياها، ومعالجة أبرز مناهجها، وعيا منا بأن البناء الكبير يبدأ لبنات صغيرة متراصة نافعة آنًا ومستقبلًا، وأن الشجرة الباسقة تبدأ فسيلة صغيرة متواضعة تقطف ثمراتها نضجًا مع الزمن.

وسيجد القارئ المهتم هذا الإصدار الأول وقد حوى أعمالًا ستةً من طراز فلسفي رفيع اخترنا لها عناوين مباشرة تعبّر عن مجالات اشتغالها؛ فمن "التفلسف" للأستاذ نبيل فازيو، إلى "المنطق" للأستاذ بناصر البعزاتي، إلى "الفن" للأستاذ عبد العلي معزوز، إلى "الاختلاف" للأستاذ السعيد لبيب، إلى "النّظر العلمي" للأستاذ يوسف تيبس، إلى "الفلسفة العربية الإسلامية" للأستاذة مريم السيد.

فقد عمل الباحث فازيو، في كراسته، على التميّز بين التفلسفِ والفلْسَفة؛ حيث قصد بالتفلسف ميْلًا فطريًا إلى التّساؤل، ورغبةً في فهْم معنى الأشياء والإحساس بدلالات وجودنا في العالم. مع العلم أنه قد يكون التفلسف، بهذا المعنى، جزءًا لا ينفصل عن الفلسفة، خاصة عندما تُفهم كمُمَارسَة وفعالية. لكن الباحث فازيو حاول في كراسته أن يبرز أنّ الدعوة إلى الفلسفة لا يمكنها أن تستقيم من دونِ تمييز بين الاطلاع على النّظريات والكتب التي ألّفها الفلاسفة، وبين الوعي بأننا كائناتٌ قادرة على التّفلسف، خاصة أنّ هذا الوعي قد يُشكل لحظة تحوُّلٍ في مسار حياتنا. إن هذا هو المَنْظورُ الذي صدر عنه الباحث في قراءة تصوُّرَات الفلاسفة الذين استند إليهم في تحليل مفهومِ التفلسف، غايتُه التّنبيه على أنَّ التفلسف ليسَ ترَفًا فِكْريًا، ولا هو مُجرَّدُ دعوة إلى الانطواء على الذات، إن الكراسة تروم بيان أن التفلسف هو دعوة إلى الحياة، وإبراز أن الوعي بالحياة، من حيث هي مغامرة فهم العالم وانتمائنا إليه، ليس شيئًا آخر غير دعوة إلى التفلْسُف.

أما كراسة الباحث البعزاتي فتقدم نظرة موجزة عن المنطق، مبرزة أهميته في مجالات مختلفة، مع حرص على تقديم أمثلة من الممارسة الاستدلالية في الحياة اليومية، ومن الحساب العادي، والتطرق إلى مسائل نظرية تثار في الحقول العلمية، خاصّة في ميدان الرياضيات.

والغرض من الكراسة أساسًا، هو بيان ضرورة اللّجوء إلى المنطق عندما تطرح مشاكل في الحياة الفكرية العادية أو في ميدان علمي معيّن؛ إن مهمّة المنطق هي الكشف عن آليات الربط بين الأحكام لبيان ماذا يُستنتج من ماذا. ومادامت الكراسة هي في مديح المنطق فهي لا تدخل في جزئيات المنطق، ولا تتناول المنطق في تطوّره التاريخي؛ بل تكتفي بمحاولة إقناع القارئ بضرورة التّكوين في المنطق، قصد تجاوز المعارف الجزئية وتحصيل القوانين الكلية.

أما كراسة الباحث معزوز فتروم إلقاء الضوء على الفن بوصفه نشاطًا إنسانيًا، وفعالية إبداعية من خلال مقاربة تحليلية نقدية لآليات الإنتاج الفني والتلقِّي الجمالي، ورصد تشكُّلات الأعمال الفنية الداخلية اعتمادًا على تصنيف الفنون إلى تشكيلية بصرية تهمُّ فنون التصوير والتلوين، وموسيقية وإيقاعية تهمُّ الموسيقى والتأليف الموسيقي. وقد حرص الباحث على تعريف الفن عند المشتغلين به وتقدير أهميته بين الفلاسفة وأنظارهم، وبين الفنانين وأقرانهم. إذ هناك من عدّ الفنّ تطهيرًا للنفس من أهوائها، وتخليصها من أَدْرَانِهَا، وهناك من أكد أن الفن هو النّشاط الإنساني الحُرّ عن جدارة، وهناك من وصف الفن بالتَّجَلِّي المحسوس للفكر أو التجسيد الموضوعي للروح، وهناك من قال إن الفن يمثل إرادة الحياة وإثباتًا لها ونفيًا لنقيضها، وهناك من جعل الفن تأكيدًا لإرادة القوة وتفعيلًا لغرائز الحياة تارة أخرى، وهناك من

اعتبر الفن مقاومة للموت من جهة وللبلاهة من جهة أخرى كما ذهب دولوز. وهكذا تطوف بنا هذه الكراسة الفنية في حقل موضوع أثير وممتع تحبيبًا في الفن وترغيبًا في لذّته الكبيرة.

تنطلق كراسة الباحث تيبس من نتائج هوس السّيطرة على الطبيعة وصنع التكنولوجيا الأداتية لهذا الغرض، الأمر الذي أدى إلى نتائج وخيمة على المجتمع الإنساني برمته. فظهرت إثر ذلك فلسفات تنتقد فكرة السّيطرة على الطبيعة، وتدعو إلى السّيطرة على السّيطرة، وتنتقد التّكنولوجيا وخاصة نقد فكرة التقدم العلمي والتقني، مرجعة ذلك إلى تناقض مبادئ العقل الحداثي أو فشله أو عدم اكتماله. وتبرز الكراسة ما نشأ عن هذا التأثير السّلبي للعلم والتكنولوجيا من حقول معرفية جديدة أطلق عليها "الإبستيمولوجيا" أو "فلسفة العلوم" أو "تاريخ العلوم". هذه الحقول التي تتساءل عن مفهوم وماهية العلم وعن مدى علمية العلوم وعقلانيتها من خلال التساؤل عن مبادئ وأسس ومناهج العلوم. بعبارة أخرى إنها تتساءل عن كيفية إنشاء النّظريات العلمية، وعن آثارها على الإنسان والطبيعة: هل النظرية العلمية بناء عقلي حر؟ ما علاقة النظرية بالواقع؟ ما طبيعة الواقع العلمي: هل هو حسّي تجريبي أم افتراضي ممكن؟ ما هي معايير التّحقق من النّظريات العلمية؟ وإلى أي حد يعتبر العلم إنساني في جوهره؟ وقد عمل الباحث في كراسته على تناول هذه الأسئلة وغيرها بأسلوب نقدي سلس ودقيق وتقريبي.

أما كراسة الباحث لبيب فقد تناولت ما أثاره مفهوم الاختلاف من إشكالات فكرية وسياسية واجتماعية؛ باعتباره أداة نظرية لفهم التّحولات المعاصرة في الثقافة والسياسة والدين وغيره؛ وباعتباره أيضًا قيمة أخلاقية تساعد على نقد التّشوهات التي لحقت العلاقات الإنسانية من تشدد وتعصب وعنف وكراهية. وقد قسّم الباحث كراسته إلى ثلاثة مباحث ناقش فيها معنى لفظ الاختلاف، ومشاكل معرفة المختلف، وكيف حاولت العلوم الإنسانية (الأنثربولوجيا) مساءلة دلالة الكونية والخصوصية الاجتماعية. كما ناقش مفهوم الاختلاف بما هو قيمة اجتماعية وأخلاقية وسياسية، لاسيما في المجتمعات التي صارت تعدّدية. كما تحدث عن أثر الاختلاف في تنوع التعابير الفنية والأحكام الجمالية، وأهمية نقد تأحيد الأذواق والفنون في عالمنا المعاصر، وانتهت الكراسة بسؤال الخوف من الاختلاف الذي رأى الباحث أنه يعود ويتفاقم كل يوم، لاسيما إبان الأزمات العالمية المعاصرة التي تنتج أحداثًا مثل كراهية الأجانب والمهاجرين واللاجئين.

أما كراسة الباحثة السّيد فشكلت مدخلًا إلى الفلسفة العربية الإسلامية، هدفت إلى بسط موضوعاتها وأعلامِها وفهم إشكالياتها بطريقة ميسّرة؛ مع الحرص على تقديم أبرز الدراسات المهمّة والحديثة التي قُدّمت في هذا الميدان. كما حاولت إبراز ما لهذه الدراسات من أهمية في تفكيك الأطروحات الكبرى التي هيمنت على نواحي التفكيرفي حقل الفلسفة العربية

الإسلاميّة وموضوعاته. وقد اختارت الباحثة في كراستها المنهج الوصفي، لتناول موضوع بحثها ومادّته، بغية تقديمها على نحو واضح ومنهجي منظّم. وقد انتهت الكراسة إلى التأكيد على ضرورة الاهتمام بمجال المخطوطات العربية الإسلاميّة وحقل دراسات الفلسفة العربية الإسلامية، وتبنّي هذا الاهتمام ضمن البرامج الأكاديمية والبحثيّة التي تطرحها الجامعات العربية والمعاهد البحثية؛ لما للأمر من أهميّة في الكشف عن الإسهامات الفلسفية للحضارة العربية الإسلامية، بحثًا وتنقيبًا عن أسئلة ومجالات لمّا تُدرس بعد، قمينة أن تقود إلى عمق فهم لفلسفتنا العربية الإسلامية، إسهامًا في التّأسيس لتصورات فكرية ورؤى جديدة في مقاربة أسئلة الواقع وإشكالياته المتعددة، وإسهامًا أيضًا في بناء حوار عالمي يكون قطبه ما أضافه فلاسفة ألإسلام لمسيرة الفكر الإنساني.

تليكم جملة الكراسات التي بدأ بها مركز الدراسات الفلسفية إصداراته الأولى، شاكرًا كل الجهود التي تسعى إلى تشجيع الأعمال الجادّة والحريصة على توطين الدّرس الفلسفي وإغنائه بما يسهم في مسيرة جامعتنا الفتية والواعدة، تحت قيادة صاحب السّمو الشّيخ محمد بن زايد حفظه الله.

أ.د. إبراهيم بورشاشن

مدير مركز الدراسات الفلسفية.

ملخّـص

نميّز، في هذا الكُتيّب، التفلسفَ عن الفلسفة؛ فنعنى بالأوَّل ميلًا مَرْكوزًا في شرطنا الإنساني إلى التساؤل، ورغبةً في فهم معنى الأشياء والإحساس بدلالات وجودنا في العالم. قد يكون التفلسف، بهذا المعنى، جزءًا لا ينفصل عن الفلسفة، خاصةً عندما نفهمها كممارسةٍ وفعالية، بيدَ أنَّ ذلك لا ينفي أنَّ الدعوة إلى الفلسفة لا يمكنها أن تستقيم من دون تمييزٍ بين الاطلاع على النظريات والكتب التي ألَّفها الفلاسفة، وبين الوعي بأننا كائناتٌ قادرة على التفلسف، وأنَّ هذا الوعي قد يُشكِّل لحظة تحوُّلٍ في مسار حياتنا وعلاقتنا بذواتنا كما بالعالم وأشيائه المُحيطة بنا.

هذا هو المنظورُ الذي صدرنا عنه في قراءة تصوُّرات الفلاسفة الذين استندنا إليهم في تحليل مفهوم التفلسف، وقد كانت غايتُنا من ذلك التنبيه إلى أنَّ التفلسف ليس ترَفًا فكريًا، ولا هو مُجرَّدُ دعوةٍ إلى التشرنق على الذات والانسحاب من عالَم الشؤون البشرية؛ عالَمِ المظاهر، والفعل، والحدث والزمان[1]، بقدر ما هو لحظةُ وعيٍ قَلِقٍ بالذات والوجود، يتحقَّق في أعقابه إبدالٌ لرؤيتنا إلى العالم واكتشافٌ لأكثر أسئلتنا الراديكالية عُمقًا.

1 Jean-François Bret, *Introduction à Michel Foucault*, Paris, La découverte, 2016, p. 5.

من هنا ينكشف التفلسف في بُعديه النظري والعملي، ليتحوَّل إلى نمط عيشٍ وأسلوب حياة. بل إننا نزعم أنَّ التفلسف دعوةٌ إلى الحياة وفق نمط تفكيرٍ يقوم على الاندهاش والمساءلة والنقد، وأنَّ الوعي بالحياة من حيث هي مغامرة فهم العالم وانتمائنا إليه ليس شيئًا آخر غير دعوةٍ إلى التفلسف.

مقـدِّمـة

ليس من الضروري أن يطرح المرْءُ سؤالَ "ما الفلسفة؟ إلا عندما يبْلُغُ من الكِبَر عِتيًّا[1]؛ بعد أنْ يدركَ مرتبةً من التبحُّر في الفلسفة تسنَح له بتأمُّل رحلته الطويلة مع الفلاسفة ونصوصهم؛ عندما يحلُّ الليل، ويشعرُ في قرارة نفسه أنَّ ساعة التساؤل عمّا كانَ يفعله قد أزفت، طالما أنَّ المبتدئ في الفلسفة لا يتوقَّف، بدوره، عن طرحه هو الآخر. يدلف المرءُ إلى عالم الفلسفة وفي ذهنه ألف سؤال وسؤال؛ لمَ الفلسفة؟ فيمَ تنفعنا الفلسفة اليوم؟ لماذا نتفلسف؟ ما الذي نفعله عندما نتفلسف؟ ، ما الذي يحدث عندما نتفلسف؟، "هل نحن بحاجة إلى الفلسفة؟"، "هل من حقنا أن نتفلسف اليوم؟، أي مستقبل تبقى للفلسفة في عالمنا المعاصر إلخ. يتوهَّمُ-عند لحظةِ البداية- أنَّ السيْر في دُروب الفلسفة المتشعِبَة واستكشافَ عوالمها اللامتناهية، سيُمكِّنُه مع مرور الوقت وتعاقُب السنين من الإجابة عن هذه الأسئلة. بيْد أنَّه سرعان ما يكتشفُ، شيئا فشيئا - وكلما زادت أُلفته بنصوص الفلاسفة وتيَّاراتهم ومذاهبهم المتعددة والمختلفة- أنَّ اقتناص حدٍّ للفلسفة مُجرَّد أملٍ نسعى إلى تحقيقه. وككُلِّ أملٍ، يبقى الإمساكُ بحقيقة الفلسفة رجاءً نستلهمه للسير في سراديبها إلى أبعد حدودٍ مُمكنة، ويُحرِّضُنا على البحث أكثر

1 G, Deleuze et F, Guattari, *Qu'est ce que la philosophie?*, Minuit, Paris ,1991, p. 7.

فأكثر، رغم أننا نعلم، مسبقًا، أنه بعيدُ المنال. قال الكندي ذات مرَّةٍ إنَّ أعْلى الصناعات الإنسانية مَنزلة وأشرفها مرتبةً صناعة الفلسفة، التي حدُّها علم الأشياء بقدر طاقة الإنسان؛ لأنَّ غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحقّ، وفي عمله العمل بالحق، لا الفعل سرمدًا، لأنَّا نمسك، ويتصرَّمُ الفِعلُ إذا انتهينا إلى "الحقّ"[1]. وهذا القوْلُ يبْقى على درجة عاليةٍ من الدقة في توصيف جوْهر التفلسف ووضعه الإشكالي بالنسبة إلى المقدمين عليه؛ فإلى إشاراته إلى أنَّ التفلْسُفَ رغبةٌ وطموح إلى إدراك الحقّ الذي هو غايةُ العلم والعمَل عند الفيلسوف، فإنه يشيرُ إلى أنَّ ذلكَ لا يتحقَّقُ إلّا على"قدر طاقة الإنسان"، بما يعنيه هذا الأمرُ من اعترافٍ جهير بصعوبة الإلمام بكلّ مُقتضيات الحقّ والإحاطة بكل أبعاد الحقيقة. يعني هذا القول أنَّ التفلسف جهد نبذله من أجل إدراك الحقيقة، وهو بالضرورة جهدٌ بشريٌ يفضي إلى حقيقة نسبية توسع أمام صاحبه أبواب البحث الذي لا يتوقف، وتجعل من الحقيقة غاية عُليا يتحدد وجودنا المفكِّر على ضوء السعي المستمر إلى إدراكها.

كُتِبَ الكثيرُ عن معنى الفلسفة وحقيقة موضوعها[2]. قيل عنها إنها بحثٌ عن الحقيقة، وتدرُّبٌ على الموت، وعلمٌ بمبادئ الموجودات، ونظرٌ

1 الكندي، **رسائل الكندي الفلسفية**، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، مصر؛ 1950، ص97.

2 A, philonenko, *qu'est ce que la philosophie ?:* Kant et Fichte, Vrin, Paris 1991, p. 7.

في عِلَّة الوجود. قيل عنها أيضًا، إنها أفضلُ نعمة يمكن أنْ ينعم بها الله على أُمَّة من الأُمم، وأنها هي التي تميز الأقوام المتحضرة عن الأقوام المتوحشة من بني البشر. قيل عنها، كذلكَ، إنها حقيقة العالم التي لا تكشف عن نفسها إلّا في نهاية اليوم وأفول النهار، وأنها جزْء من وعي مقلوبٍ بالعالم؛ بل وَعُدَّت نسيانًا للكينونة والوجود، وفعل تدبير الحقيقة وسياستها، وأسلوبَ حياةٍ وفق نظام العقل...إلخ. بيد أنَّ ذلك كلَّه لم يكن كافيًا للحسم في حقيقة الفلسفة، وها هم الفلاسفة ما يزالون كما كانوا عند ميلاد الفلسفة، يطرحون السؤال عينه الذي طُرِحَ منذ أفلاطون؛ مَنِ الفيلسوف؟ وما معنى أن يكون المرءُ فيلسوفًا؟ وأيُّ دور يمكن للفيلسوف أن ينهض به في المدينة؟ وهل المدينة -والعالم- بحاجة إليه؟

تعجُّ المكتباتُ بمؤلَّفات تُحاول الإجابة عن هذه الأسئلة المُتعلِّقة بطبيعة الفلسفة وماهيَّة فعل التفلسف؛ وهي تسعى إلى إظهار مدى حاجتنا الماسَّة إلى الفلسفة اليوم، كما تُعنى باستشكال معنى أن نُفكر فلسفيًّا في ظلِّ الثورات المعرفيَّة، والاجتماعيَّة، والسياسيَّة، والفنيَّة، التي تَسِمُ عالَمنا المعاصر. يكتفي بعضُ تلك المصنَّفات بتعقُّب التعريفات التاريخيَّة التي قُدِّمت عن الفلسفة، يتناولها على نحوٍ بيداغوجي مُقدمًا مدخلًا تبسيطيًّا إليها، على أملِ أنْ يُعمِّقَ القارئُ اطلاعَه على الفلسفة،

وأن يكون هذا المدخلُ حافزًا له على ذلك[1]. وانصَرَفَ بعضُها الآخَرُ إلى التعريف بالفلسفة عبرَ تاريخها، وعيًا من أصحابها بأهميَّة تاريخ الفلسفة الذي يربط فعلَ التفلسف بالاطلاع على أفكار المتقدِّمين خلافًا للعلم الذي قد لا تقتضي ممارستُهُ التقنِيَّةِ الإحاطةِ بتاريخه[2] فاتّخذ شكْلَ سرْدٍ لقصَّة الفلْسَفَة وتعريفٍ بأبرَزِ محطاتِ مسارها التاريخي، وصار الدفاع عن الفلسفة في هذه الحالة دفاعًا عن تاريخها بالضرورة[3]. قد يختلف هذا الكتابُ عن ذاك، في هذه الحالة، على مستوى المنظور الذي يصدر عنه كلُّ مؤلِّف في تأريخه للفلسفة، كما على مستوى المضمون وتفاصيله، لكنَّ الثابت أنَّ اكتشافَ الفلسفة يتمُّ، في هذه الحالة، بِعَدِّها تاريخ أفكار أنتجها الفلاسفة؛ مما يعني أنَّ الولوج إلى عالم التفلسف يبقى مشروطًا بالاطلاع على ما تحصَّلَ في ذلك التاريخ من أفكار ونظريات. في مقابل ذلك، حاول بعضُ المتفلسفة تجاوزَ مستوى التقديم للفلسفة وتعريف القارئ بأبرز مراحل تاريخها، مستشكلين هذه المرَّة معنى التفلسف ومنابعه المحايثة لوجودنا الإنساني، وهذا ما جعل من التفكير في الفلسفة تفكيرًا فلسفيًّا يتَّخذ منها موضوعًا له؛ أي استشكالًا فلسفيًّا للتفلسف نفسه. هذا ما يستوقفُنا في مؤلَّفاتٍ

1 M, Le Ny, *Découvrir la philosophie contemporaine*, Eyrolles, Paris, 2009.

2 M, Maeyer, *Qu'est ce que la philosophie ?*, Vrin, Paris, 2018, p. 13

3 M, Merleau-Ponty, *Eloge de la philosophie*, Gallimard, Paris, 1960, p. 50.

معاصرة تحاولُ تقريب حدِّ الفلسفة، من طريق التعريف بدلالات فعل التفلسف ومعانيه المتعدِّدة والمتداخلة، وتدعو إليه بِوَصفِهِ فعلًا نابعًا من كينونتنا الإنسانيَّة، فتنبِّهُنا إلى أنَّ التفلسف ليس عرضًا من أعراض وجودنا، وإنما هو لحظةٌ مِفصليَّة في مسار علاقة الإنسان بنفسه وبالعالم. هكذا تُعلِّمُنا هذه المصنّفاتُ الفلسفيَّة أنَّ الفلسفة ليست مجرَّد بحث مُعلَنٍ عن الحقيقة، بقدر ما هي دعوةٌ إلى العيْش وفقَ نمط حياةٍ فريدٍ يُحدِث تحوُّلًا في رؤية المرء إلى نفسه وإلى العالم تكرِّسُ مبدأ الانهمام بالذات وثقافته[1]؛ كما ننتبهُ في أعقابها إلى أنَّ الفلسفة ليست عِلْمًا ولا نمطًا صارمًا من نظام الحقيقة، بل إنها، خلاف ذلك، "نشاط" و "فعل" و "قرار"، لتنقلنا بذلك من التصوُّر "الجوهراني" للفلسفة إلى تصوُّرٍ تكونُ فيه فعلًا ذهنيًّا يحمِلُنا على التفلسف في حدود اللغة التي هي عينها حدود عالمنا[2]. بل ويعلمنا هذا الصنف من الكتب كيف تكون الفلسفة إدراكًا لمعنى الأشياء وإحساسًا بالعالم وأسئلته المُقلقة، وتنبّهنا إلى انتظام الفعل الإنساني داخل سؤال الإحساس بالعالم والرغبة في فهمه[3]، وكيف تَكون الدعوة إلى موت الفلسفة" وإلى "نهاية الميتافيزيقا"

1 M, Foucault, *Histoire de la sexualité 3* : Le souci de soi, Gallimard, Paris, 1984, p. 61.

2 L, Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Gallimard, Paris, 1993, p. 24. Voir aussi : Charlotte Gauvry, Heidegger et Wittgenstein : Contexte, monde ambiant, arrière-plan , Hermann, Paris, 2017, p. 16.

3 J, A, Garcia Cuadrado, *Antropologia filosofica : una introduccion a la filosofia del Hombre*, Navara, EUNSA, 2011, p. 131.

مجرَّد موْقف سلبي غاضبٍ من الخطابات التي كتبت عن الفلسفة، أكثر ممَّا هي رفض للتفلسف[1].

وإلى جانب كلِّ هذه المحاولات الرامية إلى التعريف بالفلسفة والتفلسف نُلفي فلاسفةً سعوا إلى الدفاعِ عن الفلسفة والانتصار لها ضد منتقديها وخصومها. ينصرف هؤلاء إلى البحث للفلسفة عن مَهَمَّةٍ أو وظيفةٍ تنهضُ بها بُغية إظهار مدى حاجتنا إليها. قد تكونُ هذه المَهَمَّةُ إبداعَ المفاهيم واختراعها[2]، أو تحديدَ الإشكاليات الكبرى المستبدِّة بالوعي الإنساني[3]، أو حتى توضيح العبارات والقضايا[4]، غير أنَّ الأهمَّ في نهاية المطاف أن نعثر للفلسفة على ما تُسوّغُ به وجودَها بيْن ظُهرانيْنا اليوم؛ "أنْ ندافع عنها ضد خصومها الوقحين"[5]، متناسين ما نبَّهنا إليه كارل ياسبرز عندما شدَّد على أنَّ الفلسفة غير مُطالبة، ولا هي قادرةٌ، على الدفاع عن نفسها أمام خصومها[6]، وأنَّ خير مدخل إلى فهمها هو البحث عن منابع التفلسف، المحايثة لشرطنا الإنساني. حينها

1 J, Grondin, *Du sens des choses, L'idée de la métaphysique*, PUF, Paris, 2013, p. 137.

2 G, Deleuze et F, *Guattari, Qu'est ce que la philosophie ?,* op, cit, p. 8.

3 M, Mayer, *De la problématologie*, PUF, Paris, 2008, p. 41.

4 L, Wittgenstein, *Tractatus*, op, cit, 4.112. p. 57.

5 G, Deleuze et F, *Guattari, Qu'est ce que la philosophie* ?, op, cit, p. 8.

6 K, Jaspers, *Introduction à la philosophie*, Paris, 10/18, p.

-وحينها فقط- سندرك أنَّ النظر الفلسفي لحظةٌ حاسمةٌ في مسار تعرُّف الإنسان إلى ذاته، وتحول مفصليٌّ في فهمنا للعالم، أكثر مما هو تحصيلٌ لأفكارٍ ونظريات جاهزة.

لنْ يجدَ القارئ، في هذا الكُتَيِّب، تعريفًا مدرسيًّا للفلسفة، رغم وعينا بِمدى حاجتنا إلى مثل هذا الأمر اليوم، قد لا يجد فيه أيضًا بِصَرفِ النظر عن النقاش الذي نسجه عبر فصوله بيْن كثيرٍ من مَدارسها، مَدْخلًا تاريخيًّا إلى الفلسفة وبسطًا للقول في تيَّاراتها الكبرى. كما أنَّ هذا الكتاب ليس دفاعًاعن الفلسفة ضدَّ خصومها، رغم إبرازه مدى حاجتنا إلى التفلسف واقترانه بشرطنا الإنساني. وعبارة الامتداح الحاضرة في عُنوانه لا تعني انصرافنا إلى سَرْد نُصوصٍ كُتِبَت في امتداحِ الفلسفة؛ إذ لا يعني الامتداح، في سياقنا هذا، التقريظ، وليس غرضُنا التذكيرَ بمناقب الفلاسفة ومآثر الفلسفة التي تُجَسِّد عظمتها[1]. وإنما يتَّخذُ الامتداحُ، في كتابنا هذا، شَكلَ دعوة إلى التفلْسُف عبرَ بيان علاقة هذا الفعل بالحياة الإنسانية وتمثل الإنسان لذاته وَلِوَضعِهِ البشري. لذلك كانَ علينا أن نستدعي أهمَّ ما صاغه الفلاسفة من دعوات إلى التفلسف، وأنْ نُركِّز أكثرَ على تلك التي سلَّطت الضوْءعلى

1 ياسبرز، كارل، **عظمة الفلسفة**، (ترجمة: عادل العوا)، منشورات عويدات، بيروت، 1988، ص31.

اتصاله بالحياة، من حيث هي تجربةٌ معيشة وعلاقةُ تفاعُل وتوَتُّرٍ مع العالم والزمان. وقد كُنَّا بحاجة إلى الاعتداد بفهمٍ للفلسفة مغاير لما جرت عليه عادةُ جُلِّ المُهتمين بها مِمَّن اختزلوها في حيِّزها النظري، وتعاملوا معَها بحسبانها جُملة خطابات نسجها الفلاسفة عبر تاريخ الفلسفة، معرضين بذلك عن الجانب الحياتي فيها؛ أي عن الفلسفة من حيث هي أسلوب حياة وطريقة عيش وفق نموذج التفلسف. ليسَ هناك اتفاقٌ بين الفلاسفة على طبيعة هذا النموذج، ويعسُر أنْ نجِد بين المدارس القديمة والحديثة والمعاصرة صورةً واضحة المعالم للعيش بالتفلسف. وقد مكَّنت بحوث بيير هادو، ومن بعده جون غرايش، من الكشف عن الطابع الإشكالي لهذا التصوُّر و إمكان إحيائه في السياق المعاصر، خاصَّة في ظل تضخُّم الدعوة إلى إعادة بناء الفلسفة ومراجعة أُسُسها بيْن جمهرة من الفلاسفة المعاصرين[1]. بيدَ أنَّ ذلك لا يمنع من الحديث عن باراديغم فلسفي يمُدُّنا بمفاتيحَ جديدة لفهم علاقة الإنسان بالفلسفة عبرَ الوقوف على دور التفلسف في إعادة صياغة تصوُّرنا للحياة. لا يعنينا ما إذا كان الصدورُ عن هذا المنظور يفيدُنا، بالفعل، في حلِّ كثير من الصعوبات والمسائل التي يطرحها تاريخُ الفلسفة كما يزعم بعضُ المدافعين عنه، مثل فوكله ودومنسكي وهادو،

1 J, Dewey, *reconstruction en philosophie*, Gallimard, Paris, p. 44.

وإنما يهُمُّنا منه قُدرتُه على الكشف عن تجذُّر فعل التفلسف في كينونتنا الإنسانية، كما أنه يسطِّرُ مَهَمَّةً للفلسفة تُضفي المشروعيَّةَ عليها في سياق مخاضٍ فكريٍّ ومعرفيٍّ ما انفكَّ يحرجُ الفكر الفلسفي ويُسائلُنا عن مدى حاجتنا الفعليَّة إليه اليوم.

-*-

نقترح أن ننطلق في استشكال سؤال الحاجة إلى التفلسف من تشخيصِ معالم الوضع الفلسفي المُعاصر والصعوبات التي يطرحها على الفكر الفلسفي اليوم، وهي صعوباتٌ نابعة مما شهده الفكرُ الإنسانيُّ من ثورات علميَّةٍ وتحوُّلات سياسيّةٍ واجتماعيّةٍ باتتْ تُحدِّدُ ملامحَ الفكر الفلسفي المعاصر.

1- الفلسفة، والديمقراطيَّة والحقيقة. لاحظَ ألان باديو أنَّ الفلسفة مُمارسة فكريَّة ديمقراطيَّة بامتياز؛ فهي ليست دعوة خاصَّة موجَّهة إلى هذا الشخص أو ذاك، وليس التفلسف حِكرًا على هذا الإنسان دون غيره. كما أنَّ التفلسف لا يأخذ بعين النَّظر انتماءاتنا الطبقيَّة، أو الدينيَّة، أو الثقافيَّة؛ لأنَّ كلَّ إنسانٍ يمكنُه أن يصيرَ فيلسوفًا[1]. يعني هذا القول، أوَّلًا، أنَّ التفلسف "اختيارٌ" مُتاحٌ لكلِّ إنسان، وأنه "حقٌّ" من

1 A, Badiou, *La relation énigmatique entre philosophie et politique*, op, cit, p. 36.

"حقوقنا" الإنسانيَّة إنْ نحن توخَّينا الدِّقةَ أكثر. كما يعني ذلك، ثانيًا، أنَّ التفلسف، بما هو حقٌّ، في حاجة إلى نظام سياسيٍّ واجتماعيٍّ قادر على احتضانه وحمايته، وقد حاول الفلاسفةُ المعاصرون أن يثبتوا أنَّ النظام ذاك ليس شيئًا آخَرَ غير الديمقراطيَّة بِوَصفِها نظامًا سياسيًّا قادرًا على ضمان الحريَّة والحقِّ وترسيخ ثقافتهما في الوعي الجمعي للأفراد، بما يستلزمه ذلك من دفاعٍ عن الحقِّ في التفلسُف. وهذا ما يعني أنَّ الديمقراطية "شرطٌ قَبلِيٌّ" للفلسفة، وما كان صدفةً أن تكون هذه قد نشأتْ في أثينا؛ واحدة من أولى التجارب الديمقراطيَّة التي عرفها الغرب[1]. بيدَ أنَّ هذا التعالُق بيْن الفلسفة والديمقراطيَّة سرعان ما يجد نفسَه أمام الباب المسدودة؛ فرغم إقرار الفلسفة بالمساواة على مستوى مَلَكَةِ التفكير، ورغم أنَّ فعل التفلسف ليس شيئًا آخَرَ غير التجرُّؤ على استعمال العقل والنظر في الموجودات ومبادئها، فإنَّ هذا لا يعني اعتراف الفلسفة بالتساوي المطلق بين الآراء. فالتكافؤ بين الناس على مستوى مَلَكَةِ العقل لا يعني التكافؤ بين آرائهم، وقد كان على أفلاطون أن يميز بوضوح بين الحقيقة والرأي، وأن يجعل من استلال الحقيقة وتمييزها عن الرأي المشروع الأعم لفلسفته. لذلك يثوي في أعماق كلِّ فيلسوف

1 كين، جون، **حياة الديمقراطيَّة وموتها**، (ترجمة: محمد العزيز)، 2021، ص95.

نزوعٌ صامتٌ صوبَ الحقيقة الواحدة والكونيَّة[1]، التي لا تقلُّ صرامةً وإلزاميَّةً عن الحقيقة الرياضيَّة، وهذا ما يجعله في حِلٍّ من كلِّ تصوُّر سياسيٍّ للحريَّة عامَّةً، ولحريَّة التفكير على وجه التحديد. يقول لنا الفيلسوف: هذه هي حقيقة الوجود، يعترف بتعدُّد وُجهات النظر التي صاغها أسلافه وأضرابه في الموضوع، لكنه يعرض لها لينتقدها ويشيِّد على أنقاضها رؤيته هو، التي تمثل بالنسبة إليه الحقيقة في نهاية المطاف.

هكذا يستوي أمرُ العلاقة بين الديمقراطيَّة والفلسفة على مقتضى فهم كلٍّ واحدة منهما للحقيقة؛ فالديمقراطيَّة رؤية نسبيَّة إلى الحقيقة، تعترف بمشروعيَّة الرأي وَتُعَدُّ الأقدرَ على ترجمة التعدديَّة والاختلاف اللذين يسمان العيشَ المشترك؛ أما الفلسفةُ فَتَرمي إلى تجاوز الآراء المتضاربة والإمساك بالحقيقة الواحدة والكونيَّة. إننا أمام نموذجين من الصلاحية متعارضين؛ إذ تستندُ الديمقراطيَّة إلى فكرة التعدُّد، فلا ترى في الحقيقة الواحدة إلا تهديدا لها وحنينا إلى رؤية تسلطية إلى العالم، في مقابل ذلك لا يكتفي الفيلسوفُ بتعدُّد الآراء؛ لأنها لا تضارع الحقيقة من حيث الدقة والصدق، فلا يقرُّ بأنَّ العقل أعدلُ الأشياء توزيعًا بين البشر إلّا لكي يقيم على أساسه مفاضلةً بين الحقيقة والرأي.

1 A, Badiou, *Conditions,* op, cit, p. 79.

2- في الثورة المعرفيَّة الجديدة. ليس التساؤل، اليوم، عن الحقِّ في الفلسفة تساؤلًا "بريئًا"؛ لأنه يخفي في تضاعيفه كثيرًا من معالم الأزمة التي تعيشها الفلسفةُ منذ مطلع القرن العشرين، وما رافقها من مظاهر انهيار التصوُّر الكلاسيكي لمفهومي الحقيقة والمعرفة. كان نيتشه أحد أظهر الذين انبروا إلى التعرية عن معالم هذا الانهيار، بيدَ أنَّ فحصًا لمختلف قطاعات القول الفلسفي يكشف عن مدى وعي أصحابه بتصدُّع أهم أُسُس العقل الغربي التي ظلَّت تمثِّل الحصنَ المنيع لمفاهيم القيمة، والحقيقة، والمعنى. وعندما يتحدَّث المعاصرون عن هيمنة الحسِّ التفكيكي والعدمي على الفلسفة فإنهم يشيرون بذلك إلى هذا النقد الجذري الذي طال تلك المفاهيم منذ نهاية القرن التاسع عشر؛ لذلك بات المدافعون عن الحق في الفلسفة والتفلسف مطالبين بتسويغ وجود القول الفلسفي كشرط لتبرير مطالبتهم بذلك الحق[1]. وفجأة ألفت الفلسفة نفسَها عاجزةً حتى عن مواجهة أسئلتها الخاصة[2]، وسرعان ما تعالت الأصْواتُ الداعية إلى إصلاحها وإعادة بنائها من جديد[3]. وفي ظلِّ تصاعد أنماط جديدة من المعرفة حملها في طيّاته التقدُّمُ العلميُّ والتكنولوجيُّ يظلُّ الخطابُ الفلسفيُّ مطالبًا بتسويغ وجوده والحسم في سؤال مشروعيته.

1 GREPH, *Qui a peur de la philosophie?,* Flammarion, Paris, 1977.

2 M, Mayer, *De la problématologie*, PUF, Paris, 2008, p. 35.

3 J, Dewey, *Reconstruction en philosophie*, Gallimard, Paris, 2014, p. 82.

باتَ الذكاءُ الاصطناعيُّ أظهرَ تجليات الثورة المعرفية المعاصرة[1]، وصار الباراديغم المركب للمعرفة إطارها المعرفي الرئيس. لم يعُد القوْل إنَّ الحقَّ في التفلسف نابعٌ من حق الإنسان في التفكير يكفي لتسويغ الحاجة إلى الفلسفة اليوم، طالما أنَّ مفهوم التفكير لم يسلَم، هو الآخر، من آثارِ هذه الثورة التي أعادت ترتيب أوضاع فهمنا له، وبتنا مُلزمين بالتسليم بأنه فعل يمكن للذكاء الاصطناعي محاكاته بشكل من الأشكال. ولعلَّ تحوُّلَ الفلسفة إلى ضرب من العلاج النفسي اليوم يبقى من علامات الوعي بتراجع أدوارها القديمة، رغم كلّ ما يمكن أن يقال عن أهمية دورها العلاجي في سياق المجتمعات المعاصرة[2]، ورغم إحياء المعاصرين لتقليد العلاج الفلسفي[3]، بل ورغم اعتقاد بعض هؤلاء أنَّ استدعاء ذلك التقليد ليس في الحقيقة إلا إحياءً للمعنى الحقيقي للفلسفة نفسها كما مورست في الماضي[4].

1 آلان بونييه، **الذكاء الاصطناعي: واقعه ومستقبله**، (ترجمة: علي صبري فرغلي)، سلسلة عالم المعرفة؛ الكويت، أبريل 1993. انظر أيضا؛ روزي بريدوتي، **ما بعد الإنسان**، (ترجمة: حنان عبد المحسن مظفر)، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 488.

2 ماري، رولو وإرفين يالوم، **مدخل إلى العلاج النفسي الوجودي**، (ترجمة: عادل مصطفى)، مؤسسة هنداوي، القاهرة؛2023، ص40.

3 رابه، بيتر، **الاستشارة الفلسفية: النظرية والتطبيق**، (ترجمة: عادل مصطفى)، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2021، ص19.

4 M, Foucault, *Le discours philosophique*, Seuil, Paris, 2022, p. 16.

هكذا ما عاد بمقدورنا الاكتفاء بالدفاع عن الحق في التفلسف بالاتكاء، فقط، على حاجتنا الوجوديَّة إلى الفلسفة، فمثل هذه الخطوة من شأنها أن تشرح لنا منبع التفلسف، لكنها غير كافية لتسويغ المطالبة بالحقّ فيه. نُشدِّدُ على هذا المعطى لأنَّ المعرفة التقنية باتت نموذج المعرفة المهيمن على تصوُّر المجتمعات المعاصرة للمعرفة والعلوم والحقيقة، وتأتي "موجةُ الذكاء الاصطناعي" اليوم لتدفع بهذا النموذج صوب حدود لم يتصوَّرها أحدٌ من قبل؛ على مستوى الطب، والمعلوميات، والخدمات، والتعليم، والاقتصاد، والسياسة كذلك. من المؤكَّد أنَّ بعض الفلاسفة انبروا إلى التفكير في هذا التحوُّل الذي طال كل مجالات المعرفة الإنسانية وأَثَرِها المُمْكن في تحديد مُستَقْبل الطبيعة البشرية، وسرعان ما اتخذوا منه موضوعًا للتفلسف، بيدَ أنَّ ذلك لا يُحسم في السؤال التالي؛ هل تترك هذه الثورة المعرفيَّة الجديدة فرصةً للمطالبة بالحقّ في التفلسف في سياق نمط المعرفة التقنيَّة المعاصرة؟

3- الفكر الفلسفي والمُنعطف الاجتماعي. لم يَعُد الحقّلُ الفلسفيُّ المُعاصِر مُؤثَّثًا -فقط- بالمباحث التقليديَّة الكُبرى للفلسفة، وإنما أضحى مجالًا للتفكير في أسئلة لا أحَدَ يُجادل في جِدَّتِها وحساسيتها بالنسبة إلى الإنسان المعاصر. وحتى الأسئلة العتيقة، تلك المرتبطة بالسياسة، والعدل، والفضيلة، والواجب، والحريَّة، والوجود ...إلخ، صارتْ تُطرح

من طرف المتفلسفة في سياق وعيٍ مُتوتّرٍ بوُجودِ فجوة تفصل أزمنتنا هذه عن التراث الفلسفي ومقولاته الكبرى. يتساءل الفلاسفة المعاصرون، مثلًا، عن معنى السياسة، غيرَ أنهم لا يكتفون بما قدَّمَه أفلاطون وأرسطو، والفارابي، وابن رشد، وهوبز ولوك وكانط ...إلخ، لأنهم يُدركون أنَّ "البارادايم" الفلسفي الذي يتحرَّكون في إطاره اليومَ ما عادَ يكتفي بما قاله هؤلاء فقط، وباتَ مُنْفتحًا على إسهامات علوم كثيرة تتداخل فيما بينها لترسم معالم "السياسة" و "السياسي" و "جوهر السياسة" و "المجال السياسي" في الآن ذاته[1]. ويمكن تعميم الملاحظة نفسها على تناول المعاصرين من الفلاسفة لأهمِّ المفاهيم المُتحدِّرة من التراث الفلسفي؛ فقد زَجَّ الفكرُ المعاصرُ بالفلسفة في مدارات ثوراته المعرفيَّة، وفرَض عليْها الإنصات إلى غيْرها من التخصُّصات التي تُشاركُه النظر في الإنسان وأسئلة وجُودِه، بل وتتقاسم معه هَمَّ مصير الإنسانية كذلك. وسُرْعانَ ما بتْنا أمام قضايا وتيماتٍ متنوّعة، شديدة الارتباط بالمُجتمع المُعاصر، تسطو على الفكر الفلسفي وتستبدُّ بالمشتغلين في حقله، وتفرض عليهم إعمال مناهجهم (الماركسيَّة، البنيويَّة، الأركيولوجيَّة... إلخ) واستراتيجيات بحثهم (التفكيكيَّة، التاريخيَّة، المقارنة ...إلخ)؛ لفهم وضع الإنسان المُعاصر عبرَ جرِّها إلى مدارات المعارف الأخرى. يكفي أنْ

1 Norberto Bobio, *Teoria de las formas de gobierno en la historiadelpensamiento politico,* Fondo de Cultura Economica, Mexico, 1987, p.182.

يطالع المرءُ ما ألّفه المعاصرون في موضوع السياسة والأخلاق والقانون، حتى يُدرك أنه أمام منعطف حقيقي صوب ضربٍ من التفلْسف مُغاير لما جرت عليه عادة التقليد الفلسفي الكلاسيكي، وأنَّ الوعي الفلسفي قبل أحداث القرن العشرين وما تلاها من وقائع ليس هو عيْنه الوعي السابق لهذه الفترة كما لاحظ جون ديوي عن حق[1]؛ لذلك يطرح هذا المُنعطف الاجتماعيُّ أكثر من سؤال على الحقِّ في التفلسف في سياق المجتمعات المعاصرة، كما تستدعي بلورةُ فهم معقولٍ لهذا الحقِّ الوعيَ بانحسار نماذِج التفلسف القديمة وقصور رؤيتها على مدِّنا بآليات فعَّالة لفهم شَرْطنا الإنسانيِّ في السياق المعاصر.

وقبل أنْ يتخذ اهتمام الفلاسفة بالمجتمع وأسئلته صورة تفكير في تيمات وقضايا يطرحها عليهم الوضع الاجتماعي الحديث والمعاصر، ويحفِّزُهم على النظر في الظواهر الحاكمة لأبرز مفاهيم عيشنا المشترك، من قبيل ظاهرة التشيُّؤ، والاغتراب، والشغل، والتعدديَّة الثقافيَّة، والحريَّة السياسيَّة...إلخ، كان الاهتمام ذاك قد اتَّخذ في متون كثير منهم صورة تفكير في مآلات المجتمع ومصير الإنسان المعاصر، انطلاقًا من وعْيٍ قلقٍ بالراهن واعترافٍ بسطوته على كينونة الإنسان؛ لذلك ستغلبُ الصيغة المعيارية على كتابات فلاسفة من أمثال أدورنو،

1 J, Dewey, *reconstruction en philosophie*, op, cit, p. 27.

ماركوز، آراندت، هابرماس، رولز، تايلور ...إلخ؛ لأنَّ تفكيرهم في المجتمع لم يتوقف عند حدود التحليل والوصف بقدر ما سعى إلى استشراف ملامح مستقبله ومصيره. بهذا المعنى تكون الفلسفة الاجتماعية مبحثًا يتأرْجَح بين الواقعي والمعياري؛ فهي تتقاطع مع العلوم الاجتماعيَّة في حيِّزها الوصفي-التحليلي، لكنها تتخارج معها على مستوى الرؤية المِعياريَّة للمُجتمع.

على ضَوْء هذا المنعطف، الذي يخصُّ موضوع الفلسفة ورؤيتها إلى العالم ويلقي بظلاله على منهجها ومنظورها كذلك، ينبغي أنْ نتساءل عن دلالة إحياء سؤال الحقّ في التفلسف من طرف المعاصرين؛ إذ لا يستقيم فهْمُ هذا الحقُّ من دون استحضارِ ما سمّاه دريدا "المنطق الاجتماعي للفلسفة"، وفهم الأدوار التي يمكن أنْ يضطلِع بها التفلْسف على المستوى الاجتماعي، والتربوي والسياسي، في سياق مجتمع يتَّخذ من الديمقراطيَّة أفقًا معياريًّا لمستقبله.

-*-

تُمثِّلُ هذه المُقدِّمات الثلاثُ المعالمَ الكُبرى للوضع الفلسفي المعاصر، وفي ظلِّها ينبغي أنْ نتساءل عن معنى التفلسف والحقِّ فيه. وعندما يصدعُ جون ديوي بأنَّ ثمَّة حاجةً فعليَّة إلى إصلاح الفلسفة وإعادة بنائها فإنّ دعوته هذه لا ينبغي أن تُعَدَّ مجرَّد صَيْحَةٍ في وجه

النزعات المنطقيَّة والوضعيَّة التي هيمنت على الجامعات الأمريكيَّة في ذلك الإبّان، بقدر ما كانت ترجمةً لوَعْي قلق بأنَّ مشروعيَّة القول الفلسفي باتَتْ محلَّ مُساءلة، وأنَّ انصراف المُتفلسفة إلى الاهتمام بتاريخ الفلسفة ومسائله التقنيَّة بات التعبيرَ الأظهرَ عن الأزمة التي تتخبَّطُ فيها الفلسفة. يصف ديوي هذه الأزمةَ بأنها **انسحابٌ للفلسفة من الحاضر ومن مجال الحياة الاجتماعيَّة وشؤونها**، وليست إعادةُ البناء غيْر هذه الدعوة إلى رجوع الفلسفة إلى الراهن؛ من أجل الإسهام في فهمه والتموقع فيه[1].

1 يقول جون ديوي؛ "لا أعتقدُ أنه من المُمكن أن نَجد عند فلاسفة اليوم شيئًا مفيدًا يمكنُ قوله عن القضايا المعاصرة؛ فهم يوثرون تطوير الكفايات الفلسفيَّة ونقد أنساق الماضي. يمكن بطبيعة الحال تفهُّمُ هذين الاختيارين. لكنَّ الاشتغال على إعادة بناء الفلسفة لا يتأتّى من طريق إعطاء الأولويَّة للشكل على حساب المضمون الجوهري، كما هو الشأن في حالة هذه التقنيات التي لا تستعمل إلّا بغرض تطوير الكفايات التقنيَّة المحض وصقلها باستمرار. كما أنَّ هذا لا يتأتى من طريق الاستناد؛ أيضًا، إلى تبحُّر تاريخي لا يضيء أيَّ شيء من المشكلات التي تواجه الإنسانيَّة اليوم. ولعلنا لا نتزيَّد إن قلنا إنَّه ما دام الاهتمام بالموضوعين المشار إليهما هو المهيمنُ، فإنَّ تواريَ مشهد الحاضر -وهو ظاهرة تزْدادُ بداهة في الفلسفة- يبقى نفسُه علامة على توسُّع التوتُّر والقلق اللذين يميزان مختلف تمظهرات الحياة الإنسانيَّة. بل ويمكن أنْ نذهب إلى أبعد من هذا، فنقول إنَّ ذلك الانسحابَ هو أحدُ تجليات أعطاب أنساق الماضي نفسها، التي جعلتها ضعيفة المفعول في إرشادنا إلى التعامل مع معضلات الحاضر. ما يعنينا هي الرغبة في إيجاد شيء على قدر كبير من الثبات واليقين، يُمكننا من الظفر بمخبئ آمن. غيرَ أنَّ الفلسفة المناسبة للحاضر مطالبة بمواجهة إعضالات نابعة من التغير المتسارع الذي يزداد حدَّة، كما أنَّ أثره الجغرافيَّ والإنسانيَّ آخذ في التوسُّع أكثر فأكثر. ومن البدهي أنَّنا في مسيس الحاجة اليوم إلى إعادة بناء من نوع آخر غير هذا الذي يسودُ اليوم" انظر:
J, Dewey, *Reconstruction en philosophie*, (Paris, Gallimard, 2014) p.16-17

على أنَّ هذا الموقف النقدي من التراث الفلسفي ومن علاقتنا به لا يَنُمُّ عن أيِّ حُكم قيمة يبتخسُهُ قدْرَهُ ويدعو إلى نبذه، وإنما هو مُحاولة جديَّة لحَمْل الفلسفة على أنْ تكونَ أكثر فعاليَّةً وقدرةً على خدمة حاضرها، تمامًا كما كانت الأنساق الفلسفيَّة السابقة فعَّالة تُجاه راهنها. يتحدَّد الحاضر، حاضرنا نحن هنا والآن كأُفُق للتفلسف، وفي ظل العلاقة المتوتّرة باللحظة والحدث يتميَّزُ الخطابُ الفلسفي عن غيره من صنوف الخطاب، ولا سِيَّما منها الخطاب العلمي والأدبي كما لاحظ فوكو[1]. لتكون النتيجة أنَّ القول الفلسفي يبقى مدخلًا إلى الإنصات للراهن والسعي إلى فهمه والانتظام فيه؛ لذلك تبقى دعوة ديوي غير بعيدة عن وعي المعاصرين بأنَّ الفلسفة بحاجة إلى أن تتصالح مع وضعها الراهن، وبأنْ تصيرَ أقدر على الإسهام في الإجابة عن أسئلته.

هناك؛ إذن، إمكانٌ لإعادة بناء الفلسفة عبرَ التفكير في مَهَمَّتِها المُمْكِنة، على ضوء التحوُّلات المعرفيَّة التي يشهدها العالم المُعاصر، وليست المَهَمَّةُ تلكَ غيْر تجديد قُدرتها على فهم الواقع والانتظام في الراهن من دون أن تتخلى عن نَفَسِها النقدي ودوْرها التفكيكي؛ أي من دون أنْ تنصهر في الحسِّ المُشترك أو تصير مُجرَّد أداةٍ لتسويغ الواقع وإضفاء المشروعيَّة على السُّلطة. على أنَّ الدعوة إلى تجديد هذه الصِّلة لا تعني

1 M, Foucault, *Le discours philosophique*, op, cit, p. 44.

تكريسَ خطابِ "أزمة الفلسفة" واستشراف نِهايتها، بقدر ما يرادُ بها التنبيه إلى أنَّ الأسئلة التي يطرحها راهنُنا على الإنسان تستدعي الاعتدادَ بالرؤية الفلسفيَّة وعُدَّتها المفاهيميَّة والتسلُّح بنَفَسِها النقدي. لم يَعُد الوعيُ المُعاصر يطمئنُّ لوعود التقدُّم العلمي وما يبشِّرُ به من ثورات علميَّة وتقنيَّة، خاصَّةً بعد الإعضالات التي طرَحها هذا التقدُّم على مُستقْبل الإنسان والعالم، وما عادت وعودُ الديمقراطيَّة تكفي لطمأنة الإنسان على مُستقبل عيشه المشترك، بعد تعاقُب أزماتها منذ بداية القرن العشرين، وتصاعُد مُختلف أشكال النظم المُعادية لها، وسطوَة النزعات الشعبويَّة على المِخيال السياسي لكثير من الشعوب. وسرعان ما انتبه فلاسفة السياسة إلى أنَّ الاحتفاء بالديمقراطيَّة لا يكفي لضمان الحقِّ في حريَّة التفكير، وأنَّ مُقاومةً شديدة لهذا الحقّ ما تزال تنبع من الديمقراطيَّة نفسها. كما أنَّ تصاعد خطابات الهُوِيَّة، وما تحبَل به من انغلاقٍ على الذات واستبعادٍ للآخر، جعل من "عودة الديني"[1] مناسبة لتضخُّم النزعات الدوغمائيَّة وفشوّ رؤيتها إلى الذات والعالم في كثير من قطاعات الثقافة المعاصرة. وحتى أكثر البلدان إنتاجًا لخطابٍ فلسفيٍ مهجوسٍ بالاختلاف والمُغايرة لم تسلم من تصاعد الخطابات الراديكاليَّة المتطرِّفة، القائمة على شيطنة الآخر واستبعاد كلّ احتمالات التعايش

1 M, Gauchet, *La religion dans la démocratie*, Gallimard, Paris, 2001, p. 21.

معه؛ لذلك يبقى التساؤل عن دور الفلسفة اليوم، عن مفعولها على مستوى الوعي الجمعي والثقافة السائدة، كما عن الحاجة إليها وشروط إمكانها وتحقُّقِها، أمرًا لا محيد عنه لكلّ تفكير في الحقِّ في التفلسف ومقدار حاجتنا إليه[1]. في هذا المستوى من التحليل، تتَّضح أهميَّة البناء الفلسفي لمفاهيم العيش المشترك، كمفهوم الضيافة، والمغايرة، والتعاطف، والصفح، والسلم ...إلخ؛ إذ تبدو الفلسفة محاولة لجعل ذلك العيش أمرًا ممكنًا، وهذا ما يكشف عن مدى حاجتنا إليها اليوم.

-*-

نميِّز، في هذا الكُتيِّب، التفلسفَ عن الفلْسَفة؛ فنعنى بالأوَّل ميْلًا مَرْكوزًا في شرطنا الإنساني إلى التساؤل، ورغبةً في فهْم معنى الأشياء والإحساس بدلالات وجودنا في العالم. قد يكون التفلسف، بهذا المعنى، جزءًا لا ينفصل عن الفلسفة، خاصَّة عندما نفهم هذه كمُمَارسَة وفعالية، بيْد أنَّ ذلك لا ينفي أنّ الدعوة إلى الفلسفة لا يمكنها أن تستقيم من دونِ تمييز بين الاطلاع على النظريات والكتب التي ألّفها الفلاسفة، وبين الوعي بأننا كائناتٌ قادرة -بحكم شرطها الوجودي- على التفلسف، وأنَّ هذا الوعي قد يُشكل لحظة تحوُّلٍ في مسار حياتنا وعلاقتنا بذواتنا كما بالعالم وأشيائه المُحيطة بنا؛ لذلك يتجاوز فعل

1 J, Derrida, *Du droit à la philosophie*, Galilée, Paris, 1990, p. 80.

التفلسف إبداع أفكار خارج دوائر النسق والنسقية، والذهاب بعيدًا في محاولة العيش وفق إيقاع الرؤية الفلسفية[1]، وتحويل مفاهيمها إلى سيرة عيش[2]. هذا هو المَنْظورُ الذي صدرنا عنه في قراءة تصوُّرَات الفلاسفة الذين استندنا إليهم في تحليل مفهومِ التفلسف، وقد كانت غايتُنا من ذلك التنبيه إلى أنَّ التفلسف ليسَ ترَفًا فِكْريًّا، ولا هو مُجرَّدُ دعوة إلى التشرنق على الذات والانسحاب من عالِم الشؤون البشرية؛ عالم المظاهر، والفعل، والحدث والزمان[3]، بقدر ما هو لحظةُ وعي قلق بالذات والوجود، يتحقَّقُ في أعقابِه إبدالٌ لرؤيتنا إلى العالم واكتشافٌ لأكثر أسئلتنا الراديكاليَّة عُمقًا. من هنا ينكشفُ التفلسف في بُعديه النظري والعملي، ليتحوَّل إلى نمط عيْشٍ وأسلوب حياةٍ. بل إننا نزعمُ أنَّ التفلسف دعوة إلى الحياة وفق نمط تفكيرٍ يقوم على الاندهاش والمساءلة والنقد، وأن الوعي بالحياة من حيث هي مغامرة فهم العالم وانتمائنا إليه ليس شيئًا آخرَ غير دعوة إلى التفلْسُف.

1 M, Dixaut, *Platon - Nietzsche : L'autre manière de philosopher*, Paris : Fayard, 2015, p. 142.

2 J, Annas, *Introduction à la République de Platon*, Paris : Vrin, 1994, p. 21.

3 Jean-François Bret, *Introduction à Michel Foucault*, La découverte, Paris, 2016, p. 5.

الفصل الأوَّل
في: أصول فعل التفلسف ومنابعه

"هل نحنُ بحاجة إلى التفلْسُف؟".

يُلزمنا فُشُوُّ هذا السُؤال في الكتابات الفلسفية المعاصرة[1] بالاعتراف بأنَّ مُمَارَسة "فعل التفلسف" باتت بحاجة إلى "شيء" من التبْرير. ويبدو أنَّ الاستنادَ إلى تاريخ الفلسفة ما عادَ يَكْفي لتسويغِ مُمارسة التفلسف في ظلِّ الانتقادات الكثيرة التي هزَّت كيان الفكر الفلسفي منذ نهاية القرن التاسع عشر؛ حيثُ صارتِ الفلسفةُ مُطالبةً ببلورَة فَهْمٍ معقول لوضعيَّة الإنسان الحديث، التي يكادُ أنْ ينعقد إجماعٌ بيْن نُقَّاد الحداثة على أنَّها وضعية **أزمة** بامتياز[2]. لم يَكُن تطوُّر "العلوم الأوروبية"، على حدِّ تعبير هوسرل[3]، وحدَه السبب وراء الدعْوة إلى مراجعة مشروعيَّة التفلسف والتساؤل عن مدى حاجتنا الحقيقيَّة إليه، وإنما زادَ الدعوةَ تلكَ جِدَّةً ما عرَفه القرنُ العشرون من أحداث سياسَّية ترجمتْ مدى قابليَّة الإنسان للسقوط في دوَّامة العنف وهدْم أبسط أُسس العيْش

1 J, Habermas, *Une histoire de la philosophie* : 1- La constellation occidentale de la foi et du savoir, Gallimard, Paris, 2023, p. 9.

2 M, R, D'Allonnes, *La crise sans fin, essais sur l'expérience moderne du temps*, Seuil, Paris, 2012, p. 31.

3 E, Housset, *Husserl et l'énigme du monde*, Seuil, Paris, 2003, p. 234

المُشترك، الذي عُدَّ من طرَف الفلاسفة صمَّام أمان ضدَّ الانزلاق إلى حالةِ التَوَحُّش والاحتراب. غير أنَّ تلكَ الأحداث ترجمت كذلكَ انحسَار كثيرٍ من المقولات والتصوُّرات الفلسفيَّة العتيقة وقصورها عن فهم ما حدث، واستشرافَ أُفق مُمْكن يُعيد فيه الإنسانُ اكتشافَ نفسه، وتتبدى فيه قدرتُه على التأسيس لشروط عيشه المشترك من جديد.

يَكمن، خَلْف السؤال؛ "هل لا نزالُ بحاجة إلى الفلسفة؟"، توجُّسُ الفكر المُعاصر من قدرة التفلسف على مواجهة الخطر المحدق بالإنسان، كما من إمكان التعويل عليه في بلورة فهم مُمكن، ومعقول، لتحوُّلات مجتمعاتنا المُعاصرة، التي خرجت من رحم القرن العشرين وأحداثه الكبرى[1]. تتسم هذه المجتمعات بدرجة كبيرةٍ من التعقيد، ويفرض هذا الوضعُ على التفكير الفلسفي المعاصر الانفتاح على إشكالياتٍ جديدة، كما على صنوفٍ من المعرفة مُختلفة معارف الماضي. يتعلَّقُ الأمْر بصياغة "باراديغم فلسفي"(نموذج فلسفي إرشادي) جديد يمكن وصفه بالتركيبي -أو المركَّب- سيرًا على هديِ إدغار موران[2]، وهذا ما يُفسِّر الحضورَ القوي للتساؤل عن مشروعيَّة الفلسفة والتفلسف اليَوْم؛ إذْ جرتِ العادةُ على طَرْح مثل هذا "السُّؤال الجذري" كلَّما شهد الفكر

1 John Dewey, *Reconstruction en philosophie*, (préface de Richard Rorty), Paris, Gallimard, 2002, p. 18.

2 E, Morin, *Science avec conscience*, Seuil, Paris, 1990, p. 24.

الفلسفي هزَّةً تُعيد مساءلة أُسُسِ المعْرِفَة والحقيقة ورؤية الإنسان إلى ذاته وإلى العالم[1]. لذلك يمكن القولُ إنَّ الحضور القويَّ للسؤال عن طبيعة الفلسفة والتفلسف، عن مدى حاجتنا إليهما كما عن آفاقهما، إنما يُجَسِّد المخاض الذي يعيشه الفكر الفلسفي، اليوم، جرَّاء هذا التَشكُّل الجَديد والمُعقَّد لنظام المعرفة.

بيدَ أنَّ هذا الطابع المُعقَّد والمتشعِّب للمعرفة، ولئن كانَ يجعلنا قادرين على تَفهُّم سِيَاق طرح السؤال عن الحاجة إلى التفلسف، فإنه لا يُعفِينا من التفكير في طبيعته ومقدار الحاجة إليه اليوم. فأمامَ التقدُّم المُسْتمر للعلوم الدقيقة، وأمام قدرتها الرهيبة على قطع وعودٍ للإنسانيَّة بمستقبل "أفضل"، تكون فيه الحياة أسهل وذات معنى أعمق بفضل العلم وتقنياته، يبقى التساؤل عن مشروعيَّة الفلسفة ومدى حاجتنا إليها أمرًا جائزًا. وطرحه في هذا السياق لا يرمي إلى التشكيك في الفلسفة أو إدانة بعض مواقفها القديمة، وإنما الغرض منه البحثُ فيها عمّا يمكن أن يفيدَ الإنسانية في استشرافِ معالم مُستقبلها. يتساءل

1 هذا ما حدث، على سبيل المثال، مع دخول الدين التوحيدي على خط التفكير الفلسفي في العصور الوسطى؛ حيث طرح السؤال عن طبيعة الفلسفة ومدى حاجتنا إليها بحكم تقابلها مع الوحي وحقائقه. والملاحظة نفسها يمكن أن تقالُ على فلسفة القرن السابع عشر، التي كانت ملزمة بأن تجدِّد أسسها وفق منظور الاكتشافات العلميَّة الحديثة التي أرسى كوبرنيكوس وغاليليلي أسسَها. بل ويمكن أن نقول الشيء نفسَه على الوضعيَّة التي وجدت فيها الفلسفة نفسَها في الأزمنة المعاصرة تحت وقع الاكتشافات العلميَّة التي قلبت رؤية الإنسان إلى الكون وتصوُّرَهُ لنفسِه.

الفلاسفة اليوم؛ "فيمَ تفيد الفلسفة؟"[1]، ولا يتوقفون عن البحث لها عن موضوع أو وظيفة تنهضُ بها من أجل تبرير حضورها بين غيرها من قطاعات المعرفة الإنسانية، غير أنَّ ذلك وحده لا يكفي لفهم علاقة الإنسان بالتفلسف. فهذه العلاقة لا تختزل في تحديد موضوع تشتغل عليه الفلسفة أو وظيفة تنهض بها، وإنما هي أعمق من ذلك بكثير؛ فالأمر يتعلَّق بحاجة إنسانيةٍ إلى التفلْسف؛ لذلك لمْ تنجح كثيرٌ من مُحاولاتِ نَسْف الفلسفة ومحْوِ التفلسف رغم كلّ ما تحقق من تقدُّم على مستوى المعرفة العلمية، وهو الأمر نفسه الذي يفسِّر انصراف الفلاسفة، المتقدِّمين كما المحدثين، إلى البحث عن منابع التفلسف في الشرط الإنساني كُلما وجدوا أنفسَهم ملزمين بالتساؤل عن معنى الفلسفة وأسبابِ وجودها.

ندافع في هذا الفصل من الكتاب عن الأطروحة التالية؛ إنَّ الجواب عن السؤال؛ "هل نحن بحاجة إلى الفلسفة والتفلسف" لا يستقيم من دون الوعي بعلاقة الإنسان بالتفلسف من حيث هو رغبة في الفهم، وهذا يعني أنَّ التفلسف ليس ترفًا فكريًّا يمكن اللجوءُ إليه للاستراحة من عبء التقدُّم العلمي ووطأة الحياة الاجتماعية، وإنما هو فعلٌ "مُحايثٌ" للشرط الإنساني. ولبيان هذا الأمر نُفَضِّلُ البدْء، أوَّلًا،

1 Thomas de Koninck, *A quoi sert la philosophie?,* Laval, P.U.L, 2015, p. 7.

برصد الدوْر الذي نهض به الفلاسفة المعاصرون في تشخيص ملامح أزمة الإنسان الحديث، جاعلينَ من مفهوم الأزمة أحد أهم موضوعات التفكير الفلسفي المعاصر، وفي أعقاب الاهتمام به تمَّ التساؤل، مرَّة أخرى، عن منابع التفلسف. لننتقلَ، في خطوة ثانية، إلى البحث في تلك المنابع انطلاقًا من التسليم بأنَّ التفلسف حاجة إنسانية لا سبيل إلى الانقطاع عنها، طالما أنه نشاطٌ ذهنيٌ ووجدانيٌ يجرنا إلى التفكير في أكثر الأسئلة الوجودية راديكالية؛ كسؤال الموت، والحرية، والآخر؛ لذلك سيفضي بنا الوعي بمُحايَثة التفلْسُف للشرط الإنساني إلى إبدال السؤال؛ "هل نحن بحاجة إلى التفلسف؟"، بسؤال آخرَ يبدو لنا أفيد لفهم علاقتنا الوجودية بالفلسفة؛ "لماذا نتفلسف؟".

أوَّلًا؛ التفلسف في أزمنة متصدِّعة.

لم يتردَّد الفلاسفة المعاصرون في الحديث عن أزمة ألمَّت بالوجود الإنساني في حِقبة الحداثة، وسُرْعان ما طفقوا يحفرون في التشكُّلات التاريخية، والمفهومية، والفكرية لهذه الأزمة[1]. كانَ من شأن ذلكَ أن حدَّد المعاصرون للفلسفة مَهَمَّةً جديدةً سوَّغت بها وجودها وجهت بها مختلف دعاوى نهايتها وموتها؛ **تشخيصُ معاطب الحداثة وتفكيك**

1 المسكيني، فتحي، **براقع التنين، أو كيف تصبح حاكمًا هوويًا؟** مؤسسة هنداوي، القاهرة، 2023، ص13.

آليات تشكُّل أزمة الإنسان فيها. ما كانَ صُدفةً، والحالُ هذه، أنْ يَعُدَّ نيشته الفيلسوفَ "طبيبًا للحضارة"، وأنْ ينصرِف بنفسه إلى تشخيص أورام الحضارة الغربية والتنقيب عن جذورها ومسارات تشكُّلِها في تاريخ الوعي الغربي. يُمكن أن نتعقَّب حضورَ هذه "المَهَمَّة" في متونِ كثيرٍ من الفلاسفة اللاحقين على نيتشه؛ أولئك الذين يندرج فكرهم في مشروع "نقد الميتافيزيقا" و"مجاوزتها، وتفكيكها"[1]، بِوَصفِهِ مشروعَ العقل الغربي المُعاصر الساعي إلى الانعتاق من أرْباق رؤية ميتافيزيقية إلى الإنسان والعالم، باتتْ تجثم بظلالها على وعي الإنسان بذاته، وتحُولُ دونَ تَحْقِيق شروط وجودِه الأصيل[2]. يختلِفُ تشْخيصُ الفلاسفة المحدثين لمظاهر تلكَ الأزمة، ويختلف معه تصوُّرُ كلُّ واحدٍ منهم لأسبابها كما لسُبِل الخُروج من مأزقها. فهذا نيتشه -على سبيل المثال- يذْهب إلى ردِّها إلى البنية الأفلاطونية للميتافيزيقا، التي هي كنايةٌ عندهُ على نسيان شرط الانتماء إلى العالم والهروب منه صوب عالم آخر يقلب نظام القيم ويبعثر أوراق فهمنا لوجودنا الإنساني[3]. وهذا هايدغر يلَخِّص أزْمَة الحداثة في مفهوم "التقنية" بِعَدِّها أظْهرَ تجليات اكتمال الميتافيزيقا،

---

1 انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب.

2 J, Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, Gallimard, Paris, 2011, p. 163.

3 F, Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, Gallimard, Paris, 1977, p. 43.

التي هي في عُرفه نسيانٌ للكينونة [الوجود][1]. أمَّا عند حِنَّة آراندت فقد اتَّخَذَت أزْمَة الإنسان الحديث طابعًا سياسيًّا؛ عندما طفقتْ تبحثُ عن جُذورِها في هدْرِ شرطه السياسيّ وتحوُّلِه إلى "بهيمة مشتغلةٍ" [على حدِّ تعبير ماركس]. وفي الأحوال جميعها نكونُ أمام إقرارٍ بأنَّ الميتافيزيقا هي نسيانٌ لحقيقة أصيلة (أصلية) يتأسَّس عليها معنى وجودنا الإنساني؛ إرادةُ القوة عند نيتشه؛ والكينونة عند هايدغر؛ والشرط السياسي للإنسان عند آراندت.

في سياق هذا الوعي القلِق بأزْمَة الإنْسان الحَديث كانَ لا بُدَّ من التَساؤُل عن معنى الفلسفة من جديد، وعن مدى مشروعية أنْ يَعُدَّ المرء نفسه فيلسوفًا؛ يطيبُ له أنْ يُعرِّفَ نفْسَه، حينًا، بأنَّه مُحبٌ للحكمة وصديقٌ للوجود؛ وأحيانًا بأنَّه باحثٌ عن الحقيقة أو مُخترع للمفاهيم؛ وفي أحايين أُخْرى بأنَّه صانعُ الإشكالات الكبرى في تاريخ الوعي البشري[2]. بل ولم يتردَّد الفلاسفة المعاصرون في إصدارِ "طبياناتٍ"[3] تنتصرُ للفلسفة وتدافع عن الحقّ في التفلسف[4]. وسرعان ما تحمَّس كثيرٌ

1 M. Heidegger, *Essais et conférences*, Gallimard, Paris, 1958, p. 29. Voir aussi : M, Heidegger, Chemins qui ne mènent nulle part, Gallimard, Paris, 1962, p. 86.

2 M, Mayer, *De la problématologie*, PUF, Paris, 2008, p. 41

3 A, Badiou, *Second manifeste pour la philosophie*, Flammarion, Paris, 2010.

4 J, Derrida, *Du Droit à la philosophie*, Galilée, Paris, 1990, p. 543.

منهم إلى تأسيس صنوف من الفلسفة تبعث تقاليد التفلسف من حيث هو نمطُ عيْش وطريقة حياة، وتُبَشِّرُ بإمكان استرجاعِ المعنى الأصيل لهذا "الفنِّ"، عبرَ نفْض الغُبار عن تقليد التدريبات الروحية، التي اختصَّت بها الفلسفة القديمة في ظلّ وعيٍ بالفراغ الروحي الذي يعيشه العالم الغربي بسبب تضخُّم النزعات العقلانية والعلموية، وهيمنة التقنية على مختلف قطاعات الحياة الإنسانية[1]. هكذا لم يعُد من المُمْكن الحديث عن نهاية الفلسفة باسم التقدم العلمي، طالما أنَّ الفلسفة لم تعُد، في عُرف المعاصرين، مجرَّد بحث عن الحقيقة، بقدر ما صارت نمط قول ينفرد باختراع المفاهيم وبناء الإشكالات الكبرى، وهذه مَهَمَّةٌ لا يمكن للعلم أن يدعي احتكارَها. كما غدتِ الفلسفةُ من منظور المحدثين أكثر من مجرَّد نظرية أو خطاب فلسفي؛ فهي عندهم "أسلوب حياةٍ" و "طريقة علاجٍ" من شأنها أنْ تفيدنا في فهم وضعنا المعاصر وتهدينا إلى الخروج من أزمتنا الروحية.

قاد الوعيُ بأزمة الإنسان الحديث/ المعاصر؛ إذن، إلى تحْديدِ أُفقٍ جديدٍ للفلسفة. وقد ترتَّب ذلك على الربط بين التراث الفلسفي ومآل الإنسان في الأزمنة الحديثة. انتبه المعاصرون إلى الدوْر الخفي للتراث الفلسفي في تشكُّل تلكَ الأزمة، وَعَدّوا أنّ أيَّ حديث عن الخروج منها إنما

1 P, Hadot, *Qu'est ce que la philosophie antique?* Gallimard, Paris, 1995, p. 413.

يقتضي مُجاوزة المفهوم الكلاسيكي للفلسفة عبرَ مُحاوَرة تاريخها. هكذا سينبري هايدغر إلى الحديث عن "نهاية الفلسفة" و "بداية التفكير"، في إطار بحثه عن فكرٍ قادرٍ على احتضان مَعْنى الكينونة من جديد، بِعَدِّ ذلك شرطًا لإقامة "علاقة سكينة" مع العالم والوجود، من شأنها أن تقتلعنا من علاقة الاستغلال و "الاستعقال" (Arraisonnement) التي تفرضها التقنية على صِلتنا بالعالم[1]. وفي السياق عيْنه ستُراجع آراندت التصوُّر الكلاسيكي للفلسفة، مُشدِّدَة على أنه يتأسَّسُ على رؤية أُحادية إلى الحقيقة لا تختلف عن تلك التي يصدر عنها الديكتاتور في رؤيته إلى العالم والعيش المشترك. وهذا المعطى يكفي -في نظرها- لفهم سقوط كثيرٍ من الفلاسفة في فخّ مُوالاة الأنظمة الديكتاتورية والشمولية[2]. وسرعان ما فطنت هذه الفيلسوفةُ إلى أنَّ القطيعة التي باتت تفْصِلُ الغَرْب عن تراثه الفكري، التي نجمت عن أحداث كبرى أسَّسَت الأزمنة الحديثة[3]، إنما تفْرِضُ علينا الاعترافَ بانحسار التصوُّرات الفلسفية الكلاسيكية وضرورة التفكير في صياغة فكر فلسفي "بعدتوتاليتاري" قادر على مَدِّنا بفهْمٍ "مُغاير" لشَرْطِنا الإنساني[4].

1 M, Heidegger, *Essais et conférences*, op, cit, p. 28.

2 بوبر، كارل، **المجتمع المفتوح وأعداؤه**، (ترجمة: حسام نايل)، دار التنوير، بيروت، 2015، 43/1.

3 H, Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Poket, Paris, 1983, p. 340.

4 H, Arendt, *La vie de l'esprit*, PUF, Paris, 2007, p. 30.

بذلك يحقُّ القولُ إنَّ نقد الفلسفة في السياق المُعاصر لم يكن، فقط، وليدَ النزعات العِلموية التي أعلنت عن موت الفلسفة باسم التقدُّم العلمي ووعوده، وإنما نبَعَ، كذلكَ، مِن وعيِ الفلاسفة المُعاصرين بضرورة مُساءلة الفلسفة على ضَوء تحوُّلاتٍ سياسيةٍ واجتماعية عجَّلت بالتساؤل عن الجدوى من الفلسفة ومدى قيام حاجة فعلية إليها، بل وحملت كثيرًا منهم على إعادة قراءة التُراث الفلسفي وتأويله على ضوء المطالب الاجتماعية والثقافية الجديدة، فكان من الطبيعي أن ينظر إلى العقلانية العلمية بِعَدِّها جزءًا من منظومة ثقافيةٍ شاملة باتت في وضعية أزمةٍ تفرض على الوعي الغربي التفكير في سبل الخروج منها.

على أنّ مراجعة الفلاسفة، من أمثال نيتشه، وهايدغر، وآراندت، وفوكو، وكاستورياديس، ودريدا، ودلوز...إلخ لـ"مفهوم الفلسفة"، لم يحْمِلهم على التنكُّر لقيمة فعل التفلسف أو الدعوة إلى تذويب الفلسفة في تخصُّصات مَعرفية أخرى؛ لأنهم ظلوا مقتنعين بقيام حاجة مسيسة إلى الفكر الفلسفي وإلى حسِّه النقدي خاصَّةً، كما ظلوا مقتنعين بخطورة اندثار الفلسفة أو تعويضها بأنماط أخرى من المعرفة تدَّعي القُدْرَة على النهوض بِمَهَمَّتِها النقدية؛ لذلك يبقى نقد النزعات الوضعانية والعلموية للفلسفة الأكثر راديكالية في هذا الباب؛ لأنَّ أصْحابه لم يكتفوا، فقط، بإعلان "موت الفلسفة" باسم العلم، وإنما عَدّوها مجرَّد "أداة توضيحٍ

منطقيَّة ولغويَّة" تحت تصرُّف العلم وصرامة لغته ورؤيته المنهجية. دعت النزعات العلمية في الفكر الفلسفي، منذ مطلع القرْن العشرين، إلى تبني المَنْظور العلمي -المنطقي الرياضي كما التجريبي الاختباري- في فهم القضايا الفلسفية[1]، بما يستلزمه ذلكَ مِن استبْعَادٍ للفلسفة التأمُّلية (الميتافيزيقية)، بِعَدِّها فلسفةً لا تخدم طموحَ المُجتمعات الحديثة وتكرِّسُ نزعة رَجعية كما جاء في "المطوية الصفراء" المؤسسة لحلقة فيينا. وإذا كانَ فدجنشتين قد عَدَّ أنَّ "أقصى ما نأمَلُ في أنْ نتوصَّل إليه في المناقشة الفلسفية هو أنْ نرشد الناس حتى يتبيَّنوا خطأ المُناقشة الفلسفية"[2]، فإنَّ ذلكَ راجعٌ إلى اعتقاده أنَّ "موضوع الفلسفة هو التوضيح المنطقي للأفكار"، وأنَّ الفلسفة لا ترقى إلى مستوى العلم بحكم طبيعة عباراتها وقضاياها. هكذا شكَّل هذا المنظور، المُفتتن بالعلم وتقدُّمه، هِزَّةً عنيفة خلخلتْ مشروعية الفلسفة وحملت كثيرين على الدعوة إلى موتها؛ بسبب عدم قُدْرتها على مُسايَرة العِلْم وإنجازاته المُبْهرة.

تساءل الفلاسفة، منذ نيتشه، عن مشروعية أن يَعُدَّ المرءُ نفسَهُ فيلسوفًا؛ وكانَ عليْهم أنْ يبحثوا من جديد عمّا يميِّزُ شخصية الفيلسوف

1 البعزاتي، بناصر، **الاستدلال والبناء؛ بحث في خصائص العقلية العلمية**، دار الأمان، الرباط، 2019، ص48.

2 فيتغنشتاين، لودفيغ، **رسالة منطقية فلسفية**، (ترجمة: عزمي إسلام)، تقديم زكي نجيب محمود، آفاق، القاهرة، 202، ص49.

من غيرها من الشخصيات المفهومية، التي باتت تمثل اليومَ نماذج فكرية تُمارس سطوَتها على الوعي وتُنافس الفلسفة قدرتها على الاطلاع بمهمّة سياسة الحقيقة واختراع المفاهيم. لم يَعُد بمقدور المرء أن يَصِف نفسَه، اليوم، بالفيلسوف من دون أنْ يَجد نفسَه في غمرة التساؤل عن مدى قيام الحاجة إلى ما يقوم به عندما يتفلسف؛ عن دلالة أنْ يتمسَّك بمنظورٍ فلسفي لفهم واقعٍ ما انفكَّ ينفلتُ حتى من قبضة أكثَر العلوم دِقَّة[1]. وإذا كانَ الوعي بهذه الأسئلة يشي بمدى قدرة المعاصرين على استشكال معنى الفلسفة وتأزيم فعل التفلسف فإنه يكشِفُ -في المقابل- عن صياغة تصور مغاير لتسويغ التفلسُفِ بعْدَ كلِّ الانتقادات التي وُجِّهت إليه. فأن ندين الفلسفة والتفلسف، أن نكشف عن علاقة الفلسفة بالأنظمة الشمولية، وأنْ نُبيِّنَ إلى أي حدٍّ تنبع قضايا الفلسفة من سوء استعمالنا للغة ...إلخ، كل ذلك يبقى فعل "فلسفي" يتم داخل دوائر الفلسفة نفسها. إنَّ نقد الفلسفة لا يعني محو الحاجة إلى التفلسف، وهو ما يُفسِّر استمرار الفلاسفة المعاصرين في طرح السؤال التقليدي؛ ما الذي يعنيه هذا الفعل؟

1 M, Foucault, *Le discours philosophique*, op, cit, p. 31.

ثانيًا؛ تصوُّرانِ مختلفان عن التفلسف.

لا يستقيمُ اقتناصُ حدٍّ للتفلسفِ من غير التساؤل عن معنى الفلْسفة نفسها؛ أي من غير الاعتداد بهذا "السؤال التقليدي" المُشبع بالتراث الفلسفي والمثقل بتاريخ من التصوُرات المتعدِّدة والمختلقة، بل والمتصارعة فيما بينها حول معنى الفلسفة ودلالتها. من المؤكَّد أنَّ في هذا التعدُّد والتضارب بيْن تصوُّرات الفلاسفة للفلسفة علامةً فارقةً على صعوبة الإمساك بحقيقتها، كما بخصوصية السؤال "ما الفلسفة؟"؛ ذلك أنَّنا لسنا أمامَ تساؤُل يُراد منه، فقط، طلبُ تعريف مفهومٍ مُحدَّد من مفاهيم الفلسفة، وإنما يتعلَّق الأمر بمُحاولة فهم المُمارسة الفكرية عينها التي ينتمي إليها فِعْلُ التفلْسف بِعَدِّهِ فعلَ نحت للمفاهيم كما بيَّن نيتشه ودلوز[1]؛ لذلك وصف هايدغر مثل هذه الخطوة بمحاولة الوقوف على التعريف الذاتي للفلسفة[2]، بِعَدِّها شرطًا لا مَحيد عنه لفهم خصوصية التفلسف وروحه. يضعنا التفكير في سؤال "ما الفلسفة؟" أمام تصوُّرين صاغهما الفكرُ الفلسفيُّ عن نفسه؛ امتازَ أوَّلهُما بالسعيِ إلى تعريف الفلسفة انطلاقًا من تاريخها؛ في حين اختصَّ ثانيهُما بمُحاولة فهم المنطق الحاكم لفعل التفلسف من حيثُ هو فعلٌ مُحايث (Immanent) للشرط الإنساني.

1 G, Deleuze et F, *Guattari, Qu'est ce que la philosophie?,* op, cit, p. 8.

2 M, Heidegger, *Phénoménologie de la vie religieuse*, Gallimard, Paris, 2012, p. 90.

1- دأبَ أصحابُ التصوُّر الأوَّل على رصد أهمِّ مراحل تبلْوُر الفلسفة منذ نشأتها المفترضة عند اليونان، مرورًا بمختلف المراحل والحِقب الكبرى التي يُمْكن أنْ نقسِّم إليها هذا التاريخ، سيْرًا على هدي هيغل الذي ربط المُمارسة الفلسفية بالوعي بأهمية تاريخ الفلسفة[1]؛ فكان أنْ ارتفعتْ معه الفلسفةُ إلى مستوى التاريخ[2]، وصارَ لزامًا على كلّ من يرغب في ولوجِ عالم الفلسفة أنْ يبدأ باكتشاف تاريخها أولًا قبل أن يفكر في صياغة مذهبٍ أو نسقٍ فلسفيٍّ خاصٍ به. هذا ما يتبدى، ظاهريًّا على الأقلّ[3]، من استدعاء هايدغر لتاريخ الفلسفة الغربية، واعتقاده أنَّ الحوار مع أبرز مُمثليه إنما هو خُطوَةٌ ضرورية لـ"مجاوزة الميتافيزيقا"، التي اتَّخذ منها العنوان الأبرز لمشروعه في نقْدِ الحداثة[4]. يعني هذا الأمر، بالنسبة إلى الباحثين اليوم، أنَّ تاريخ الفلسفة يبقى مدخلًا أساسيًا

1 ياسبرز، كارل، **عظمة الفلسفة**، (ترجمة: عادل العوا)، منشورات عويدات، بيروت، 1988، ص27.

2 Hegel, *introduction à la philosophie de l'histoire*,Librairie générale française, (Livre de poche), Paris, 2011, p. 51.

3 ينبغي التنبيه إلى أنَّ قراءة نيتسه، وهايدغر، وآراندت، ودريدا، وهابرماس، وهادو ..إلخ لتاريخ الفلسفة لم تكُن غايةً في حدِّ ذاتها، بقدر ما مثل خطوة في طريق تحقيق الغرض الأبعد لفلسفة كلّ واحد منهم، مثل قلب الميتافيزيقا وتقويضها عند نيتشه، ومجاوزتها عند هايدغر، وتفكيكها عند دريدا..إلخ؛ لذلك يحسُنُ التمييز بين قراءة هيغل لتاريخ الفلسفة وقراءة هؤلاء التي تتحدد في أفق فلسفي حدَّدته طبيعة الممارسة الفلسفية منذ نهاية القرن التاسع عشر.

4 J, Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, op, cit, p. 283.

للوقوف على معنى الفلسفة ودلالة فِعل التفلسف. والفلسفةُ، وفق هذا المنظور، تختلفُ عن غيرها من صنوف المعرفة كما لاحظ ياسبرز؛ إذْ يُمكن للمرء أنْ يتعلَّم الرياضيات من غير أنْ يطَّلع على تاريخها، ويُمكنه أن يصقل مهارته الفنيَّة -كالرسم، والموسيقى، والعمارة، والغناء- من غير درايةٍ بتاريخ هذه الفنون. وواضحٌ أنَّ هذا الأمر مُتَعذِّرٌ في مَجالِ الفلسفة؛ فتعلُّم التفلسف يقتضي، في نظر كثيرين، البدْء بالإلمام بتاريخ الأفكار الفلسفية؛ لذلك لا يخلو عملٌ فلسفيٌّ كبيرٌ من حوار مع تاريخ الفلسفة، وحتى أكثر الفلاسفة تَبَرُّمًا من ماضي الفلسفة لم يجدوا بُدًّا من مُحاورة المفاهيمِ والمذاهب الفلسفية المتحدِّرة إليهم من الماضي، وتأسيس صَرح تصوُّراتهم على أنقاضها. فهذا ديكارت، وهو من أبرز هؤلاء، يعلنُ في حَمْأة بحثه عن منْهج يهتدي به إلى الحقيقة أننا لنْ نصيرَ فلاسفةً بمجرَّد أنْ نقرأ أفلاطون وأرسطو؛ لأنَّ الفلسفة، بما هي نظام حكمة ومعرفة وحقيقة، تقتضي منا الاجتهاد لاكتشاف الحقيقة بأنفسنا[1]؛ غير أنَّه ما يفتأ يُقيم تصوُّره لمنهجه التحليلي على نقدٍ جذري للمنطق الأرسطي واستعمالاته المدرسية[2]، وسرعان ما يتبدى النفَس الأفلاطوني-المُتمثل في الإيمان بالعقل وأفكاره الفطرية والانفصال التام

1 R. Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, Vrin, Paris, 1970, p. 19.

2 بلدي، نجيب، **ديكارت، سلسلة نوابغ الفكر الغربي**، بيروت؛ دار المعارف، ط2 (د.ت)، ص60.

بين الفكر والمادة- في تصوُّره للأفكار والحقيقة[1]. لا شكَّ في أنَّ تاريخ الفلسفة ليس مجرَّد "ماضٍ" يمكن اتخاذ قرارِ الاتصال به أو الانفصال عنه؛ لأنهُ منبعُ مفاهيمنا والرحم التي نضجتْ فيها تصوُّراتنا الفلسفية، ومن غيره يصْعُب على أيِّ فيلسوف ابتكارُ مفهوم "جديد" يُمْكِن أنْ يقيم عليه صرح تصوُّرِه الفلسفي للراهن وأسئلته[2].

بناءً على ذلك، أضحى كلُّ إبداعٍ فلسفي لا يتحقَّقُ -في السياق المعاصر- إلّا من طريق الحوار مع نصوص المتقدمين من الفلاسفة، لدرجة صارت فيها النصوصُ الفلسفية الكُبرى تأويلًا لنصوص تاريخ الفلسفة، و "كتابة على كتابة فلسفية"، وبات فعل التفلسف جهدًا يبذله صاحبُه لتقديم قراءةٍ معقولة لهذا الفيلسوف أو ذاك، وفق تصوُّره الخاص لموضوع اشتغاله. هكذا تختلفُ صورة كانط، مثلًا، في قراءة كاسيرر والكانطية المُحدثة القائمة على أولوية نظرية المعرفة عند هذا الفيلسوف، عن صورته في قراءة هايدغر له التي تُسلِّم بأولوية

1 A, Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, Gallimard, Paris, 1973, p. 141. Voir aussi : F, Alquié, la découverte métaphysique de l'homme chez Descartes, PUF, Paris, 1950, p. 207.

2 مع ضرورة إضفاء النسبية على تصوُّرنا لعملية الإبداع في تاريخ الفلسفة؛ حيث يذهب بعض الفلاسفة، ومن بينهم ألتوسير، إلى عَدِّ تاريخ الفلسفة تاريخ معاودة وتكرار، وهذا ما يعني أنَّ الإبداع يتَّخذ شكل إعادة ابتكار للمفهوم وإعطائه وجهة جديدة. انظر في هذا المعرض؛
A, Badiou, La relation énigmatique entre philosophie et politique, Germine, Paris, p. 18.

السؤال الميتافيزيقي في تفكيره عن نظرية المعرفة[1]، وليس مردُّ ذلك إلى أنَّ كانط لم يُؤلِّف في موضوع الميتافيزيقا أو في نظرية المعرفة، وإنما لأنَّ الكانطية المحدثة عملت على إحياء تقليد نظرية المعرفة وَعَدَّتها أساس المعرفة الفلسفية المُمكنة اليوم، فما كان لها إلّا أن تقرأ كانط على ضَوء رؤيتها هذه[2]؛ في حين دأبَ هايدغر على استنطاق تاريخ الفلسفة بِعَدِّهِ تاريخَ الميتافيزيقا التي هي، في عرفه، نسيانٌ للوجود، فعثر عند كانط على بعضِ معالم هذا النسيان واتَّخذ من كتابه **نقد العقل الخالص** خيرَ شاهد على صِحَّة تأويله ذاك[3]. يمكن تعميم هذه الملاحظة لتشمل تأويل المعاصرين للفلاسفة المتقدِّمين؛ حيث بات التفلسف أشبه بتأويلٍ لا يتوقفُ لنصوص المتقدِّمين من الفلاسفة، وهذا ما كرَّس سُلْطة هؤلاء وكشف عن حاجتِنا إليهم لبلورة فهْمٍ مَعقول لأسئلة راهننا. بل ويُمكن أن نتحدَّث عن "نزعة نصِّيَّة" طَغَت على الكتابة الفلسفية المُعاصرة، جسَّدتها بوضوح كتابات دريدا، التي فضَّلت التعامل مع بنيان الميتافيزيقا بِعَدِّهِ نصًّا ينبغي العمل على تفكيكه[4].

1 M, Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, Gallimard, Paris,1953, p. 76.

2 Ernest Cassirer et Martin Heidegger, *Débat sur le Kantisme et la philosophie* (et autres textes de 1929-1931), Beuchesne, Paris, 1979, p. 103.

3 M, Heidegger, *Qu'est ce qu'une chose?*, Traduit par : Jean Reboul et Jacques Taminiaux , Gallimard, Paris, 1971, p. 67.

4 Max Genéve, *Qui a peur deDerrida?,* Anabet Edition, Paris, 2008, p. 231.

بيدَ أنَّ من شأْنِ هذا الموقف- الذي يربطُ فعل التفلسف بتاريخ الفلسفة- أنْ يكرِّس تصوُّرًا "مدرسيًّا" عن التفلسف، يجعلُ منه مجرَّد تعليقٍ وشرح وتحشية على مُدوَّنات الفلاسفة وأعمالهم الكُبْرى. لقد اعتقد كثيرٌ من الفلاسفة، إبَّانَ العصر الوسيط، أنَّ العلم اكتمل مع أرسطو[1]، واتَّخذتْ أعمالُهم صورَة شرحٍ وتعليقٍ على مختلف كتاباته. بل إنَّ منهم من عَدَّ أنَّ أقصى ما يُمْكنُ إدراكُه هو تقديم شرحٍ دقيق وتفسير يُطابق ما كان المُعلِّم الأوَّل يرمي إليه، فصار الإبداعُ الفلسفيُّ مُرادفًا للشرح في أدق معانيه ومستوياته. يبقى الفيلسوف المُسلم أبو الوليد بن رشد المثالَ الأظهر في هذا الباب؛ فقد أقرَّ بفضل المُتقدِّمين، وأقامَ صِلته بفلاسفة اليونان على مقتضى ما سمَّاه "واجب الشكر"، الذي يقضي بضرورة الاعتراف لهم بالسَّبْق إلى تأسيس الحكمَة، والفضْلِ في بسْط القول في مُقتضياتها ومسالك تَحصيلها، بما يعنيه ذلك من ارتفاع بِمَهَمَّة الشَّرح إلى مستوى فعل التفلسف نفسه.[2] بذلكَ يتماهى واجبُ الشكر مع

1 J, Mosterin, *Historia de la filosofia*. 4. Aristoteles, El libro de Bolsillo, Alianza editorial, Madrid< 1996, P7.

2 يقولُ ابن رشد في معرض شرحه لموقف أرسطو من المتقدِّمين من الفلاسفة وأهل العلم:"هذا الذي ذكره واجب في حق المحدثين مع المتقدمين؛ وذلك أن القدماء يتنزلون من المحدثين منزلة الآباء من الأبناء. إلا أنَّ ولادة هؤلاء أشرف من ولادة الآباء؛ لأنَّ الآباء ولدوا أجسامنا والعلماء ولدوا أنفسَنا؛ فالشكر لهم أعظمُ من شكر الآباء، والبرُّ بهم أوجب، والمحبة فيهم "أشد". أبو الوليد محمد بن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج، الجزء الأول، بيروت؛ 1938، ص8.

واجبِ "العِناية بأقاويل الحُكماء" عند هذا الفيلسوف، ويتَّخِذُ الاتصالُ بتاريخ الفلسفة عندهُ طابعًا أخْلاقيًّا [إيتيقيًّا] يشرطُ فعلَ التفلسف. من هنا يبدو هذا الفعلُ أقرب إلى "الشرح" و"التوضيح" و"التلخيص" و"الجمع"؛ لأنَّ سقْفَ الإبداع الفلسفي، في هذه الحالةلا يتَجاوَزُ حدودَ البَراعة في الشَّرح والتفسير، وهذا ما رأى فيه فلاسفةُ الحداثة، منذ ديكارت، عائقًا يكبحُ قُدرَة العَقْل على اكتشافِ الحقيقة؛ إذ يُحَوِّلُ الشَّرحُ الطبيعةَ إلى نصٍّ، ويَحصُر الإبْداعَ في تفسيره، بعيدًا عن فهمِ قوانين الطبيعة الخَفِيَّة والتفكير في إمكان إخضاعها لسُلطان العقل[1].

في ظلّ هذا المعطى يُمكن أنْ نفهم النفَس النقديَّ الذي طبعَ علاقةَ فلاسفة الحداثة بالتراث الفلسفي؛ فما كان ذلكَ غيْر علامةٍ على محاولة الانعتاق من أرباق الماضي والتحرُّر من سُلطته، وهي السِّمة التي غَلبتْ على الفكرِ الحديث، الذي طغى عليه همُّ التقدُّم والإفلات من الرؤية العتيقة للزمان والماضي[2]. بيدَ أنَّ الوعي بأزمة الفكر الحديث فرضَ تحويل الفلسفة إلى حوار مع تاريخها من جديد، وباتتْ وضعيةُ مجاوزة الميتافيزيقا الأفق الفلسفيَّ الذي يفرض على التفلسف أن يتَّخذ شكلَ

1 R, Descartes. *Discours de la méthodeet Méditations Métaphysiques*, Paris, 10/18. 1956, p.25.

2 Taguieff, *Le sens du progrès : une approche historique et philosophique*, Flammarion, Paris, 2004, p. 92.

حوار مع تاريخ الفلسفة بحثًا عن المعنى الأصيل لوجودنا الذي نسيناه في ثنايا ذلك التاريخ[1]، الأمر الذي أضفى على اللجوء إلى تاريخ الفلسفة مشروعية صيَّرته مقوِّمًا من مقوِّمات النظر الفلسفي المعاصر.

2- في مُقابل هذا التصوُّر الذي يربط الفلسفة بتاريخها، نشأ تقليدٌ آخَرُ يُحاول فهم فعل التفلسف بحسبانه قدرةً إنسانية على الوعي النقدي و"النبيه" بالذات والعالم أكثر ممَّا هو تلقينُ جملة من النظريات الفلسفية، أو تعرُّف تفاصيل تاريخ الفلسفة[2]. لا يكفي، في نظر هذه المقاربة، أنْ نَسْرُد قِصَّة نشأةِ الفلسفة وتطوُّرها عبر الحِقب التاريخية -من اليونان إلى فلاسفة الاختلاف، مرورًا بالفلسفة الرومانية والإسلامية والمسيحية واليهودية، وبحِقبة الحداثة والأنوار- لكي ندَّعِيَ القُدرَةَ على التفلسف، وإنما يحسُنُ بنا أنْ نبحث في تلك "القصَّة" عن منابع فِعل التفلسف بما هو ملَكَةٌ مُحايثة للوجود الإنساني. وكأنَّ الأمر يتعلق، كما يقول كانط، بإمكان تعلُّم التفلسف لا الفلسفة[3]، بما يعنيه ذلكَ من ضرورة درء الفهم المدرسي للفلسفة، والنظر إليها -بدلًا من ذلك- من حيثُ هي فعاليةٌ ونشاطٌ مُتجذِّرٌ في كينونتنا الإنسانية. لا يهمُّ، في هذه

1 المسكيني، فتحي، **الهُوِيَّة والزمان، تأويلات فينومينولوجية لمسألة النحن**، بيروت؛ دار الطليعة، 2001، ص48 (الهامش11).

2 Th, de Koninck, *A quoi sert la philosophie?,* op, cit, p.4.

3 E, Kant, *Critique de la raison pure*, PUF, Paris, p. 561.

الحالة، أنْ تكونَ الفلسفة قد حقَّقت تقدُّمًا تراكميًّا كبيرًا في تاريخها، ولا ينتقصُ من قدرها أنْ نجدَ فيلسوفًا معاصرًا، مثل بيير هادوHadot، منشغلًا بموضوع التدريبات الروحية التي شغلت بالَ الأبيقوريين منذ قرون، أو أنْ نجدَ مارتن هايدغر مهتمًّا بسُؤال الوجود الذي استنزف جهدَ الفلاسفة طَوالَ تاريخ الميتافيزيقا.

يستندُ هذا الموقف على رفضِ التصوُّر التقدُّمي لتاريخ الفلسفة كما رسمَ هيغل مَعالمَهُ الكُبرى في دروسه عن تاريخ الفلسفة[1]، التي أخضع فيها هذا التاريخَ لرُؤْيَته التقدُمية -الجدلية والعقلانية- للتاريخ[2]، ويستعيضُ عنه برؤية تفصل تاريخ الفلسفة عن تاريخ العِلم وتقدُّمه. لقد سبَق لكانط أنْ لاحظَ كيف ظلَّت الميتافيزيقا تُراوِحُ مكانَها في الوقت الذي استطاعَ فيه العلمُ أنْ يحقِّقَ تقدُّمًا كبيرًا يضمن به مشروعية وجوده[3]. لذلك أكَّد ياسبرز وجود فرق جوهري بيْن "تاريخ العلْم" و"تاريخ الفلسفة"؛ فلئن كانَ الأوَّل مُرتبطًا بتراكُم المعرفة؛ حيث نستطيعُ القوْلَ "إنَّنا نَعرِف اليوْم أكثرَ ممَّا كان يعرفه أبقراط من قبلُ"، فإنَّه من الصعب أنْ نزعم أننا تَجاوزنا ما كان يُفكر فيه أفلاطون[4]؛ لأنَّ الإشكاليات عينها التي شغلت ذهنَه ما

1 Hegel, *leçons sur l'histoire de la philosophie, Introduction : Système et histoire de la philosophie*, Gallimard, Paris,1954, p. 24.

2 Hegel, *La Raison dans l'histoire*, op, cit, p. 112.

3 Kant, *Critique de la raison pure*, Gallimard, Paris, 2015, p. 21.

4 K Jaspers, *Introduction à la philosophie*, op, cit, p. 12.

تزال تفرض نفسَها على فكرنا الفلسفي المعاصر. مَن منَّا يستطيع أنْ يُنْكِرَ أنَّ أسئلة العدالة، والفضيلة، والنظام السياسي، والخير، والحقيقة، والسعادة، واللذة، والقانون الأخلاقي، والصداقة، والجمال...إلخ ما تزالُ أسئلةً تستبدُّ باهتمام الفلاسفة اليوم، وأنَّ كلَّ ما ألَّفه هؤلاء منذ أفلاطون لم يكن "كافيًا" للحسم فيها بشكل نهائي، لدرجة قد يبدو تاريخ الفلسفة برمَّته مجرَّد تعليقات مختلفة على فلسفة أفلاطون[1]؟

عندما نأخذ بنظر الحسبان هذا التمايُزَ الجوْهرِيَّ بيْن تاريخ العلْم وتاريخِ الفلسفة نُدرِكُ أنَّه من الخطأ أنْ نُطالِب الفلسفة بأنْ تمدَّنا بيقين يضُارع، من حيث دقتُه وصرامتُه، اليقينَ العلميَّ؛ بل ونُدرك -أيضًا- أنَّ "اليقين العلميَّ" ليس النموذج الأمثل الذي يمكنُ أنْ نَحيك على منواله مفاهيم الفلسفة وأفكارها. فهذه الأخيرة نابعةٌ من الكينونة الإنسانية كما لاحظ ياسبرز؛ أيْ من الشرط البشري، ومن حياة الإنسان بما هي حدوثٌ/ وقوعٌ مُستمرٌ في العالم؛ أي من حيثُ هي "حياةٌ حدثية" على حدِّ تعبير هايدغر[2]. وقد مَكَّن ضخَّ مَفهوم "الحياة" في شَراييِنِ الفلسفة من طرف المعاصرين[3]، من تجنُّبِ المقارباتِ العِلموية والوضعانية للفلسفة،

1 P, Hadot, *Qu'est ce que la philosophie antique ?*op, cit, p. 114.

2 M, Heidegger, *Phénoménologie de la vie religieuse*, op, cit, p. 17

3 مثل نيتشه، ودلتاي، وبرغسون، وهايدغر، وياسبرز، وآراندت، وفوكو، وهادو، ونوسباوم ...إلخ.

بما يعنيه ذلك من تبرُّم من مُختلف أشكال الإدانة العلمية للفلسفة. كما أدى ذلك إلى تسطير مَهَمَّة جدِيدة للفكر الفلسفي؛ "ملءُ الفراغ الروحي" الذي بات يجْثُم بِطَيْفِه على الثقافة الغربية تحتَ وطْأة المدّ العِلمَوي والتقني[1].

بذلك يكونُ التفلْسُفُ فعلًا نابعًا من الشرط الإنساني. وهذا، تحديدًا، ما حمل بعض الفلاسفة على البحث عن منابع هذا النشاط الفريدِ في تضاعيف الذات الإنسانية، كما هو بيّنٌ من أعمال فدجنشتين، وهايدغر، وياسبرز، وهادو، وليوتار. يغدو فعل التفلسف، مع هؤلاء، تعبيرًا عن حاجة إنسانية إلى التساؤل والتأمل، ولحظة وعيٍ وتحوُّل يمسُّ علاقة الإنسان بذاته وبالعالم. وسواء تعلَّقَ الأمْرُ باللغة وحدودها كأُفق للتفلسف مع فدجنشتين[2]، أو بالتفلسف من أجل الكينونة واسترجاع سؤالها من جديد مع هايدغر[3]، أو بالتفلسف من حيث هو رغبةٌ مع ليوتار، فإنَّ الثابت في الأحوال جميعها ربطُ التفلسف بالحياة الإنسانية واندفاعها صوبَ الحقيقة قصدَ تحقيق ذاتها ككائن محكوم بالرغبة في الفهم[4].

1 انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب.

2 L, Wittgenstein, *tractatus logico-philosophicus*, op, cit, (5-6), p. 93.

3 M, Heidegger, *Etre et Temps,* Gallimard, Paris, 1986, p. 25.

4 J, Grondin, *Du sens des choses : L'idée de la métaphysique*, Puf, Paris, 2013, p. 8.

كان علينا أنْ ننبّه على التمايز القائم بين هذين المسلكيْن في النظر إلى الفلسفة درءًا لكل سوء فهمٍ قد ينجم عن عدم الوعي بخصوصيةِ مقاربة كلّ واحد منهما لمفهوم الفلسفة. نُفضِّلُ نحْنُ السيْر في درب الاختيار الثاني؛ وبدلًا من تعقُّبِ معنى التفلْسُف انطلاقًا من عرض مُوجزٍ لتاريخ الفلسفة، وتجنبًا للمعيقات التي تطْرحُها مثل هذه الخطوة على فهم الحاجة إلى الفلسفة[1]، نقترحُ أن ننظر إلى التفلسف كنشاط وفعاليةٍ نابعة من كينونة الإنسان، وأنْ نتساءل عن المنابع التي يتدفَّق منها التفلسف بما هو رغبة في فهم معنى الذات، والعالم وأشيائه المحيطة بنا على حدِّ تعبير غروندان[2]. ويبدو أنه من المُمكن أن نجمل منابع التفلسف في الدهشة، والشك، الرغبة، والقلق تجاه الوضع البشري. تُشيرُ هذه المفاهيم إلى ما يمكن تسميته، سيرًا على خطى ياسبرز، "منابعَ فعل التفلسف" وأصوله[3]؛ حيث يشير الأصل، هنا، إلى منبع الوعي الفلسفي عند كلّ إنسان بما هو إنسان. وواضحٌ أنَّ الاعتدادَ بهذا التصوُّر من شأنه أنْ يُجنِبَنا الخوْضَ في "النقاش العقيم" حول الأصل التاريخي للفلسفة[4]، اعتقادًا مِنّا بأنَّ الفلسفة نشاطٌ إنسانيٌ

1 A, Badiou, *Conditions*, op, cit, p. 57.

2 J, Grondin, *Du sens des choses : L'idée de la métaphysique*, op, cit, p. 134.

3 K, Jaspers, *Introduction à la philosophie*, op, cit, p. 15.

4 H, J, Storig, *Historia universal de la filosofia*, Tecnos, Madrid, 2012, p.25.

قبل أيِّ شيءٍ آخر، وأنَّ نسبتها إلى هذه الحضارة أو تلك لا يضيف أيَّ شيء في فهم قيمتها وإظهار مدى حاجتنا اليوم إلى فعل التفلسف[1].

ثالثًا؛ في منابع التفلسف.

لا يخلو كتابٌ من الكتب التي تُعنى بالتمهيد للفلسفة أو الإجابة عن السؤال؛ "ما الفلسفة؟" من محاولة للبحث عن منابع الفلسفة ومصادر الوعي الفلسفي عند الإنسان. في كتابه **مدخل إلى الفلسفة** حاوَل كارل ياسبرز استشكال مفهوم التفلسف على ضَوء وعيه الدقيق بالتمايز القائم بين الفلسفة والعلم والدين. يشي هذا التمييز بأنَّ ثمَّة تداخلًا ممكنًا بين هذه القطاعات الثلاثة رغم عدم انتظامها داخل إطار معرفي واحد. لكنه ينمُّ؛ أيضًا، عن ضرورة رسم الحدود الفاصلة بين الفلسفة وغيرها من المجالات التي يسعى الإنسان في إطارها، وانطلاقا من عُدَّتِها المَفاهيمية ورؤيتها إلى العالم، إلى بناء حقيقة ذاته والتقاط معنى الأشياء المُحيطة به، ودلالة وجوده في العالم.

1 E, Bréhier — *Histoire de la philosophie*. I. L'Antiquité et le Moyen âge, Librairie Félix Alcan, Paris, 1928, p. 13.

1- الدهشة؛ ينبهنا أرسطو، في كتاب **ما بعد الطبيعة** [الميتافيزيقا]، إلى أنَّ الذي حمَل الفلاسفة الأُوَل على التفلسف هي الدهشة[1]. وقد سبَق لأفلاطون أنْ أقرَّ، هو الآخر، بأنَّ الدهشة هي أصلُ التفلسف. كما عَدَّ شوبنهاور أنَّ "الفلسفة تولد من اندهاشنا من العالم ومن وجودنا، الذي يتقدَّمُ إلى مشْهَدِ فكرنا في صورة لغز يحمل الإنسان على التفكير في طرائق لِحَلِّه"[2]. ليست الدَّهشة مجرَّد استغرابٍ أو تعجُّبٍ عابر يدفعُ صاحبَه إلى محاولة فهم العالم والأسئلة المتناسلة من وجوده فيه، وإنما هي ميْل إلى المعرفة كما قال ياسبرز[3]؛ إذ "إنَّ الدهشة نزوعٌ إلى المعرفة. عبرَ التفلسف أعي جهلي. وأنا أبحث عن المعرفة من أجل المعرفة لا غير، وليس من أجل تلبية حاجة يومية. فأن نتفلسف يعني أن نستيقظ ونحن نحاول الإفلات من أرباق الضرورة الحيوية. تكتمل هذه اليقظة إذ نُخضع الأشياء والسماء لنظرنا الفاحص؛ عندما نتساءل "ما كلُّ هذه الأشياء؟ من أيْن جاء كلُّ هذا؟" ونحنُ لا ننتظر أنْ تكونَ الأجوبَة عن هذه الأسئلة نافعةً بشكل من الأشكال، وإنما ننتظر منها أن تكون مقنعة في حدّ "ذاتها"[4]. تنْجمُ الدهشة عن شغف بالمعرفة ورغبة فيها لا تلبيها إلّا قدرةُ الإنسان على البحث وتشوُّفُه إلى الكشْف عن الحقيقة.

1 Aristote, *La métaphysique, A-2/ 981b, dans : Aristote, Œuvres complètes*, Flammarion, Paris, 2014. P. 1739.

2 A, Schopenhauer, *Le monde comme volonté et représentation*, Livre 1, T.2. p. 304.

3 K, Jaspers, *Introduction à la philosophie*, p. 15.

4 Ibid., p. 16.

تقترن الرَّغبة بالبحث عن الحقيقة في تعريف الفلسفة عند أفلاطون في نظر جون فرونسوا ليوتار، بحيث يستعصي فصل فعلِ التفلسف عن لذَّة المعرفة[1]، وهو ما يجعلُ من الدهشة عتبةَ التفكير الفلسفي ومنطلق اندفاعته القوية صوب اللذة المعرفية. إنها تشير إلى "أصل الوعي"[2]، وهذا ما يفسر تمسك ياسبرز بالطابع الغائي للدهشة؛ فهي ليست أداة نتوسَّل بها لتحقيق مقاصد نفعية، ومعها تصيرُ المعرفة الناجمة عن التفلْسُفِ جوابًا عن أسئلة حارقةٍ ما فتئت تجثم بطيفها على الوعي الإنساني؛ لذلك تبقى الدهشة شرط اندراج المعرفة في شؤون الحياة الإنسانية؛ لأنَّها تدفعنا إلى استشكال أكثر الأشياء في حياتنا بداهة ووضوحًا، في الآن ذاته الذي تكشف فيه عن العَوَز المعرفي النابع من نِسْبِيَة معرفتنا بالعالم وجهلنا بأسراره. يندهشُ الفيلسوف من العالم وظواهره التي تُسائل مدى قُدْرتِنا على الفهْم وبناء معرفة دقيقة عنها، ومن نظام الأشياء كما تُدركها قدراته الحسية؛ بلْ وينْدَهِشُ من انتظام وجوده داخل منطق الزمن والتناهي، من هشاشة وضعه البشري كما من سعيه إلى التجاوز المستمر لذاته...إلخ. تنمُّ الدهشة عن وعيٍ قلقٍ بالجهل، بيدَ أنَّها تُمثِّل لحظة اندفاعٍ صوب البحث عن الحقيقة وبناء المعرفة وتجاوز عتبة الجهل.

1 ليوتار، جون فرانسوا، **لماذا نتفلسف؟**، (ترجمة: يوسف السهيلي)، دارالتنوير، بيروت، 2017، ص29.

2 فانين، لورانس، **لماذا نتفلسف؟** سبل الحرية،)ترجمة: محمد شوقي الزين، بيروت، ابن النديم، 2021، ص41.

بذلكَ تغدو الدهشة عتبة المعرفة؛ ويجدُ الوعيُ الإنسانيُّ نَفسَه في منزلة بيْن منزلتي الجهل والعلم؛ فالوعي المُندهش ليس في "المستوى الصفر من المعرفة"، لكنه لم يتمكَن بعدُ من الإمساك بحقيقة ما يندهش منه، ولو أنه تمكَّن من ذلك لما بقي لدهشته أي معنى. وعندما يُؤكد ديكارت أنَّ الإنسان يوجد في موقع وسط بيْن الحيوان والإله؛ أي بيْن "الجَهل المُطلق" و"العلم المُطلق"[1]، فإنه يشُير إلى تجذُّر بحثنا المستمر عن المعرفة في طبيعتنا الإنسانية. وما تمسُّكُه بالعقل، بحُسبانه أعدلَ الأشياء توزيعًا بين البشر، إلّا دليل على اقتناعه بأنَّ الإنسان وُهبَ المَلَكَةَ التي تُخرِجُه تدريجيًّا من حالة الجهل إلى حالة المعرفة[2]. ليس العقل؛ إذن، مجرَّد مَلَكَة أو قدرة على التمييز بين الصواب والخطأ، وإنما هو استعداد للاندهاش من كلّ ما هو واضحٌ وبدهي، ومُحاولة لإعادة تأسيسِ الحقيقة على مُقتضى البَداهة والوضوح؛ لذلك أتت القاعدة الأولى من المنهج الديكارتي تُكرِّسُ هذه الحقيقة، بل وتُرجِع الشكَّ نفسَه إلى الاندهاش ممَّا هو بدهيٌّ وواضح. تقضي تلك القاعدة بأنه "لا ينبغي

1 يقول ديكارت في كتاب **تأملات ميتافيزيقية**؛ "هذه الأخطاء؛ إذا بحثت عن سبب لها، خطرت لي فكرتان: فكرة واقعية إيجابية عن الله؛ أي عن كمال أعلى، وفكرة سلبية عن العدم، إن صح التعبير؛ أي عن شيء لا يمتُّ بصلة إلى الكمال. ثم تبين لي أني وسط بين الله والعدم؛ أي أني في منزلة بين الكائن الأعلى واللاكائن، بحيث لا يوجد في ما يسوقني إلى الخطأ؛ إذا عَدنا أنَّ كائنًا قد خلقني. لكن؛ إذا عَدَدتُ أنني لست أنا الكائن الأعلى، وأن أشياء كثيرة تنقصني، فإنني أتعرضُ لنقائص لا تحصى، لا عجب إذاك إن وقعت في "الخطأ"، ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، (ترجمة: كمال الحاج)، بيروت؛ منشورات عويدات، 1988، ص128.

2 ديكارت، **تأملات في الفلسفة الأولى**، ص263.

عليَّ أن أتقبَّل أيَّ فكرة على أنها حقيقة إلّا إذا تبيَّن لي أنها بديهية وواضحة"، والبداهة تعني، هنا، استحالة إخضاع الفكرة للشك، بحيثُ يعجزُ العقل عن الشكِّ فيها رغم كلِّ محاولاته المتكررة، ورغم افتراض "شيطان ماكر" (un malin génie)؛ أي "قوةُ خطأٍ خفية" نابعة من العقل[1] نفسه- تدفعنا إلى الزيْغ عن جادَّة الصواب والحقّ. فإذا كانَ الفِكرُ هو الحقيقة الأساسية الأولى التي يكتشفها الإنسان عن نفسه بعد رحلة الشكّ التي تقوده إلى الحقيقة، فيدرك في أعقابه أنه "شي يفكر"، فإنَّ الدهشة هي أوَّلُ خُطوَةٍ في فعل التعقل بما هو قدرة على الشك.

على هذا النحو من النظر، يذهب شوبنهاور إلى القوْل إنَّ "امتلاك التفكيرِ الفلسفيّ إنما هو امتلاكٌ للقدرة على الاندهاش من الوقائع العادية وأمورِ الحياة اليومية، وذلك عبر تحويل ما هو عام واعتياديٌ إلى موضوع للبحث"[2]. على أنَّ هذا الموقف لا يعني أنَّ الدهشة حِكرٌ على

1 تجدر الإشارة إلى أنَّ ديكارت يستعمل عبارات متعددة للدلالة على "ملكة التفكير"، نذكر من بينها النفس Ame، والعقلRaison، والحس السليم Le bon sens، والفهم الخالص L'entendement pur، والذهن Esprit، والنور الطبيعيLa lumière naturelle Régles.p.98.). أما عن الكيفية التي تعقل بها مَلَكَةُ التفكير موضوعاتها، فقد حدَّدها ديكارت، في كتاب قواعد من أجل توجيه الفكر، في صيغتين اثنتين؛ الحدسIntuition ، والاستنباط Déduction ؛ إذ إنَّ الأول إدراك مباشر للموضوع يضمن حضوره أمام العقل المدرك له، في حين أنَّ الثاني انتقال من الحدس إلى فكرة تستنتج منه لا تقلُّ وضوحًا وتميُّزًا عنه؛ أي أنَّها تتميَّزُ بنفس خصائصه. انظر Descartes. Règles pour la direction de l'esprit,Paris, Vrin, 1970, p. p, 11-17.

2 A, Schopenhauer, Le monde comme volonté et représentation, PUF, Paris, 1956, Tome 2, p. 294.

الفلسفة والفلاسفة، طالما أنَّ شوبنهاور يُدرك أنها نابعةٌ من الوجود الإنساني. يعتقد هذا الفيلسوف أنّه "كُلَّما قلَّ حظُّ المرْءِ من العَقل والذكاء إلّا وقلَّ نصيبُه من القدرة على الاندهاش، وبدا له العالم أقل غرابةً، فيرى أنَّ كلَّ الأشْياء عادية ومَفهومة، تحمل سبب وجودها في ذاتها، ولا يدعو إدراكُها إلى التساؤل عنها ولا إلى الاندهاش من وجودها". يعني هذا القولُ أنَّ الاندهاشَ قدرةٌ إنسانية مرتبطةٌ بمستوى التعقل عند الإنسان، وهذا ما يميّزُ الدهشة العادية عن الدهشة الفلسفية من منظوره؛ إذ "خلافًا لذلك، تفترضُ الدهشةُ الفلسفية في المرء أن يكون على درجة أعلى من العقل، رغم أنَّ هذا ليسَ الشرط الوحيد للدهشة؛ ذلك أنَّ الدافع الرئيسَ للتفلسف والتفسير الميتافيزيقي للعالم هو البحث عن حقيقة المَوْت، والتفكير في الألم كما في بُؤْس الحياة، وما كانَ لأحدٌ منَّا أنْ يتساءل عن عِلَّة وجود العالم ولا عن سبب اتصافه بهذه الصفات الطبيعية لو أنَّ حياتنا كانت أبديَّة وخاليةً من الألم، ولكانت الأشياء كلها مفهومة بشكل تلقائي"[1].

يمتازُ الفكر المندهش باليقظة، وهو فكرٌ مُنْدَفعٌ صوْبَ الحياة ولا يتوقَّف عن مُساءَلَة مُعطياتِها وحقائقها، فيبحثُ في أكثرِ الأُمورِ وضوحًا عمّا يسكنها من غموض. وهذا ما يجعل العقل أكثر ارتباطًا بالتناقض

1 Schopenhauer, *Le monde comme volonté et représentation*, p. 294.

الذي يعبِرُ عن مشروطية الواقع نفسِها[1]. وإذا كانَ التفلْسف أفضلَ ترجمةٍ لهذا النمط من التفكير فإنَّ ارتباطه بسؤال الحياة والمعيش يُجَسِّد إيمانَ الفلاسفة بقدرة الفلسفة على مدِّنا بفهمٍ أصيل لمعنى انتمائنا إلى العالم، انطلاقًا من القُدرَة على الاندهاش من وجودِنا فيه كما بيَّن هايدغر[2]. من هنا ينبغي التمييز بين الدهشة الفلسفية، التي تُلْقِي بوَعْينا في مدارات العالم والحياة، و"اللامُبالاة" بحسبانها موقفًا سِلْبِيًا من العالم؛ فهي "تجعلُ منَّا كائناتٍ مَعْزولة من جديد، و[هي] علامةٌ على عدم "الاهتمام"[3]. فالدهشة، خلافًا لذلكَ، علامة على وعي قلقٍ بالعالم، ودعوةٌ إلى تحمُّل مسؤولية التفكير فيه وفهم دلالاته ومعانيه.

تترجم الدهشة هشاشةَ شرطنا الإنساني، وهي تكشف عن تجذُّر وعينا في جهلٍ أصلي بمعنى العالم، لتقيم علاقتنا به على مقتضى الارتياب من دلالات وضعنا فيه. يتجلّى ذلك في هوَسنا المزمن بالموت الذي يجثم على وعينا بِعَدَّهِ أفقَ الوجود الإنساني "الوحيد" و"النهائي" كما بيَّن هايدغر[4]؛ وفي وعينا القلق بالأخطارِ المُحدقة بعيْشِنا المشترك[5]؛

1 V. Stanek, La métaphysique de Schopenhauer, Vrin, Paris, 2010, p. 35.

2 M, Heidegger,Questions 1 et 2, Gallimard, Paris, 1968, p. 338

3 فانين، **لماذا نتفلسف؟**، ص41.

4 M, Heidegger, *Essais et conférences*, op, cit. p. 177.

5 H, Arendt, *La crise de la culture*, op. cit. p. 121.

في عدم اقتناعنا التام بما يقدِّمه العلمُ من أجوبة عن أسئلتنا المقلقة (سؤال المصير، والحريَّة، والشَّر والخير...إلخ)[1]. من هذا المُنطلق تكونُ الدهشة أصلًا من أصول التفلسف كما يرى ياسبرز. وليس المقصود بالأصل، هنا، بداية ميتافيزيقية/ مطلقة لتاريخ الفلسفة، وإنما يشير الأصل إلى هذا الراهن الذي يحرِّضُنا على الاندهاش المستمر منه. يقولُ ليوتار؛ "إنَّ أصل الفلسفة هو حاضرنا"[2]، وهو يرمي بذلك إلى التمييز بين الفلسفة من حيثُ هي تاريخ، والفلسفة من حيث هي فعالية وقدرة إنسانية على التفلسف. ترتبط هذه الأخيرة بالراهن؛ بالوعي المتوتِّر بالتناقضات التي تسكن وحدته[3]. حينها تُمسي الدهشة تعبيرًا عن رغبة الوعي في الإمساك بمعنى الواقع في تناقضاته عوضَ ردِّه إلى وحدة بسيطة مُصْطنعة؛ فهي إعلانٌ عن عدَم الفهم، لكنها إعلان؛ أيضًا، عن رغبة غير محدودةٍ في الفهم.

2- الشك. قد يبدو الشكُّ، أوّلَ وهلة، مُرادِفًا للدَّهشة؛ فهو يصدُر عن شعورٍ بالارتياب من الواقع، ويعبّرُ عن سعي الوعي إلى الإفلات من قبضة "الجهْل" واكتشاف الحقيقة التي تُضارع، في هذا السياق، لحظة

1 راسل، برتراند، **حكمة الغرب**، (ترجمة: فؤاد زكريا)، سلسلة عالم المعرفة، العدد 62،الكويت، 1983، 18/1.

2 ليوتار، **لماذا نتفلسف؟**، ص67.

3 H, Marcuse, *Raison et révolution : Hegel et la naissance de la théorie sociale*, Minuit, Paris, 1960, p. 271.

اطمئنان العقل النابع من استناده إلى أُسُسٍ معرفية صُلبة. تمثِّل الدهشة عَتبة المعرفة؛ لأنها لحظة اكتشاف قلق لوضعية الجهل، أمَّا الشك فهو أوَّلُ خُطوةٍ في طريق الخُروج من هذه الوضعية؛ إنه "اندفاعة" صوبَ الحقيقة. يضَعُنا الشكُّ؛ إذنْ، في مُفترق الطرائق؛ فهو ينطلق من اعتراف جهير بالجهل ووعيٍ بالحاجة إلى الانفكاك من قبضته؛ لكنه "يَعِدُنا"، في المقابل، بإمكان اكتشاف الحقيقة والقطع مع لحظة اللايقين والتوتُّر. وفي خِضَمِّ هذا الوَعْدِ يُمَنِّي الفِكْرُ نَفْسه بأمَلِ الوُصولِ إلى شطِّ الحقيقة، والرُكونِ إلى يَقينٍ نهائيٍ يَكْفيه مشقَّةَ الإبحار في عوالم الشكّ ومتاهات الريْبَة؛ ليطمئن إلى أرضٍ صُلبة يقف عليها، ويبني انطلاقًا منها صرح تصوُّره لذاته وللعالم. في ظلّ هذا المعطى يُمْكِنُنا أنْ نَفْهمَ غمُوضَ المَوْقِف الفلسفي الناجم عن تأرْجُحه بين الرَّغْبَة في الفهم والسَّعيِ إلى الحقيقة من جهة، وتشديده على أنه في بحث مستمرٍّ عن الحقيقة من جهة أخرى؛ حيث تتأرجح الفلسفة بين الاعتراف بنسبية الحقيقة، بناءً على عَدِّ فعل التفلسف مُغامرة بَحثٍ لا تنفصل عن الشكّ المتواصل في كلّ شيء، لدرجة ذهبَ فيها سُقراط إلى الإقرار بأنَّ كلَّ ما يعرفه أنه لا يعرف شيئًا؛ وبيْن قطْع وعَدٍ على نفسها بالوصول إلى الحقيقة من طريق الشكّ نفسِه، سواء من طريق رُؤية المُثل، أو مُطابقة ما في الذهن لما في الواقع، أو تأويل الوحي وفهم جوهره، أو اكتشاف العقل للبداهة الثاوية في أفكاره.

كيف نفهم هذه المفارقة؟ يُمْكِن الزعمُ أنَّ اعتداد الفلاسفة بالشك، وارتفاعهم به إلى مستوى الموقف تارةً والمنهج تارةً أخرى، يبقى سليل وعيهم بخطورة هذا المأزق. ولعل هذا هو ما يفسِّرُ تعدُّدَ الدلالات التي اتَّخذها هذا المفهوم في تاريخ الفلسفة؛ حيث نُقِلَ من مستوى "الشكّ المذهبي" إلى مستوى "الشك المنهجي"، ليتحوَّل -مع ديكارت خاصَّة- إلى خُطوة حاسمة من خطوات المنهج الذي يهدي العقل إلى الحقيقة، بعد أن كانَ عند المُتقدِّمين مذهبًا يقومُ على إنكار الحقيقة ونَسْف معقوليَّة الوجود. وسواء كانَ الشكُّ موقفًا أو مذهبًا أو منهجًا[1]، فإنَّ الثابت أنه منبعٌ من منابع فعل التفلسف كما لاحظ ياسبرز[2]، وما كان صدفة أن يرتفع به ديكارت إلى مستوى الواجب المعرفي الذي ينبغي على كلِّ شخصٍ أن يقوم به ولو مرَّة واحدة في حياته[3].

نقرأ في كتاب **تأمُّلات ميتافيزيقية** ما يأتي: "لقد عمَّمَ بعضُ أنصارِ الشكّ [شكَّهم] ليشمَل حتى أفعالهم اليومية، معرضين بذلك عن التسلُّح بالحذر عندما يتعلَّق الأمر "بتصرفاتهم"[4]. ونقرأ في الكتاب نفسه: إنَّ "فائدة هذا الشكّ العامّ عظيمةٌ جدًّا، وإنْ كانتْ لا تظهرُ لنا

1 F, Wenisch, *La filosofia y su método*, FCE, Mexico, 1987, p. 20.

2 K, Jaspers, *Introduction à la philosophie*, op, cit, p. 16.

3 ديكارت، **تأملات ميتافيزيقية**، ص37.

4 Descartes. *Principes de la philosophie*, dans Œuvres.] Pub. Par Charles Adam et Paul Tannery, Librairie philosophique J. Vrin,Paris, 1971.

فورًا بادئ بدء، فهي تمْنَعُنا من إطلاق الأحكام السابقة، وتُمَهِّدُ للفكر سبيلًا نحو التحرر من الحواس، وتقوّي إيمانَنا بالأمور التي قد بانت لنا أنها "صحيحة"[1]. يحدِّدُ ديكارت، بقوله هذا، مَوْقف الفكر الفلسفي الحديث من الشك؛ فليسَ غرضه أن يؤسس لشكٍّ مذْهبي من شأنه أن يُغْرِق العَقْل في متاهات اللايقين، ويكرّس موقفًا عدَميًّا من الحقيقة والوجود؛ لذلك فضَّل هذا الفيلسوفُ وَصف شكِّه بـ "المنهجي"؛ فهو عندهُ خُطوةٌ في طريق الحقيقة وليس غاية في ذاته. والشكُّ -من هذا المنظور- مرتبطٌ بفعل التفكير من حيث هو قدرة على الوعي بالذات والتمييز بين الصواب والخطأ؛ لذلك يبقى فعلًا مهدَّدًا دائمًا بالزيْغ عن سبيل الحقيقة[2]، وهذا ما يُفسِّر حاجة العقل نفسه إلى منهج يهديه إلى الحقّ، وقد اختار ديكارت أن يكون الشكُّ أوَّل قاعدةٍ من قواعد منهجه ذاك[3]. اتَّخذ فعلُ التفلسف مع هذا الفيلسوف صورةَ "تأمُّل" [Méditation]. وليْس المقصود بهذا الفعل نشاطًا ذهنيًّا مجرَّدًا، كالذي يقوم به العقل عندما ينجز حساباته الصورية؛ الرياضية والمنطقية، وإنما هو تمرينٌ ذهني، أو"تدريبٌ روحيٌ"(على حدّ قول هادو)[4]، يرمي إلى

1 ديكارت، **تأمُّلات في الفلسفة الأولى**، ص37.

2 R, Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, op, cit, p. 77.

3 بلدي، نجيب، **ديكارت**، القاهرة؛ دار المعارف، (د.ت)، ص52.

4 P, Hadot, *Qu'est ce que la philosophie antique ?*, op, cit, p. 396.

تخليص النفس من شكوكها وتمكين المرء من اكتشاف ذاته وبُنيان عقله. يدعونا ديكارت في **التأمُّلات** إلى القيام بتمرين ذهْني؛ أنْ ننْطلق في رحلة البحث عن الحقيقة، التي انهارت تحت وطأة الاكتشافات العلمية[1]، وَدَفَعَت الفلاسفة إلى التفكير في أُسُس جدِيدة لليقين، أصلبَ وأقدر على استيعاب مكتسبات الاكتشافات العلمية الجديدة القائمة على العقل وسلطانه[2].

في سياق هذه الرحلة/ التأمل، يقترحُ علينا ديكارت أنْ نشكَّ في كلّ شيء؛ في ما تلقيْناهُ من آراءَ ومعارف، في الأفكار التي تؤثِّثُ مَشْهد فكرنا، في جسدنا، في العالم المحيط بنا، بل وفي وجود الله كذلك. هذا قبل أنْ يُعيدَ تأسيس الحقيقة على يقينٍ أوَّلٍ هو أنَّنا "شيءٌ يفكِّر"، وأنَّ هذا "الشيء المُفكِّر" قادرٌ على مَعرِفة أنّ هُنَاك مَن أوجَدَه انطلاقًا من فكرة فطرية نُحِتَت في عقله عن "الكمال"، وأنَّه من الممكن أن نُميّز في الوجود بين جوهرين؛ الفكر والامتداد. يشعر القارئ -في أعقاب هذه الرحلة- أنه هو من يخوض مغامرة الشك هذه؛ يتوارى ديكارت -بِعَدِّهِ راوي/ سارد رحلة الشك- ليفسح المجال أمَامَ "الشيء المفكِّر" لكيْ يكتشف حقيقة وجوده في مضمار هذه التجربة الذهنية. ليس هذا "الشيء المفكِّر"، حصرًا، ديكارت أو غيره، بل هو كلُّ شخصٍ يتجرَّأ على التأمُّل والتفلسف

1 F, Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, op, cit, p. 57.

2 A, Koyré, *Du monde clos à l'univers absolu*, op, cit, p. 13.

وفق نمط الشك بحثًا عن البداهة والوضوح؛ لذلك يجدُ كلُّ قارئٍ نفسَه في كتاب **التأمُّلات**، وسرعان ما يتَّخِذ الشك الديكارتي صورة دعوة إلى التفلسف نابعة من أعماق "الأنا"، فندرك أنَّ ديكارت استطاع تسهيل التفلسف وجعله متاحًا للجميع، عندما ربطهُ بفعل نِابعٍ من الذات (الأنا) الإنسانية[1]؛ الشكّ. يشي تصوُّر ديكارت للحقيقة بأنَّ لحظة التصديق عندَه مقترنة بلحظة اكتشاف البداهة، طالما أنَّ "الأنا المفكِّر" لا ينعتق من قبضة الشكّ إلا بعد أنْ يمسك بحقيقة صُلبة لا يمكن للعقل أن يشك فيها مطلقًا[2].

يحسنُ أنْ ننتبه؛ قصدَ فهم مغامرة الشكّ الديكارتية، إلى التزامُن الذي يقيمه ديكارت بين لحظة الشك، الذي يتَّخذُ عنده شكل تخليصِ النفْس من كلّ الآراء والمَعارف التي تلقتْها، وتأْسيس العُلوم على أُسُسٍ

1 العبارة الرائجة في المتن الديكارتي هي الأنا Le moi، أما كلمة ذات فهي نادرة الاستعمال من طرف ديكارت، ربما بسب إعلائه من شأن العقل بِعَدِهِ المحدِّد الرئيس لوجودنا الإنساني، وهو يقابل المادة التي هي جوهر ثانٍ في الطبيعة؛ لذلك عرف الإنسان بأنه آلة تفكِّر. وعليه، فيتَّضِحُ أن تطوير مفهوم الذات اقترن أكثر بالفلاسفة التجريبيين، مثل جون لوك ودافيد هيوم؛ بحكم وعيهم بأهمية الرغبة والإحساس في صناعة الوعي، وهذا ما عبَّد الطريق أمام كانط الذي يُعَدُّ لحظة مفصلية في تاريخ هذا المفهوم. انظر في هذا السياق؛ Vincent Carraud, L'invention du moi, Paris, PUF, 2010, p. 127.

2 يقول ديكارت في هذا السياق: "تبيَّن لي، منذُ حين، أنني تلقيت -إذ كنت ناعم الأظافر- طائفة من الآراء الخاطئة، ظننتها صحيحة. ثم اتضح لي أنَّ ما نبنيه بعد ذلك على مبادئ، تلك حالها من الاضطراب، لا يُمكن أن يكون إلّا أمرًا يُشَكُّ فيه كثيرًا و يُرتاب منه. لهذا قرَّرت أن أُحرِّر نفسي، جديًّا، مرَّة في حياتي، من جميع الآراء التي آمنتُ بها قبلا، وأن أبتدئ الأشياء من أسس "جديدة". ديكارت، تأمُّلات ميتافيزيقية، ص47.

مَعرفية صُلبة. ينبغي تأسيسُ العلم الجديد -الذي من شأنه أنْ يجعلنا سادةً على الطبيعة في نظره- على "الأنا" المُفكِّرة بِعَدِّها مصدر كلِّ الحقّائق. أظهر العلْمُ الجديد، ذاك الذي أرست الكوسكولوجيا الحديثة دعائمَه منذ كوبرنيكوس وغاليليو، قدرةَ العقل على بناء حقيقة العالم واكتشاف قوانين الطبيعة، كما كشف عن محدودية الحواس، فجعل من العالم كتابًا كُتِبَ بلغة الرياضيات، التي هي عينها لغة العقل[1]. لذلك يتعذَّر، عند ديكارت، فصلُ مقصد التفلسف، من حيثُ هو تحرير للنفس من الآراء الخاطئة، عن مقصد تأسيس المعرفة على أُسسٍ يقينية. يمثل ديكارت؛ إذن، حالةً فريدة في فهمنا لعلاقة الشكّ بالتفلسف؛ إذ استطاعَ الجمعَ بيْن رهانِ الوُصولِ إلى الحقيقة وتأسيس المعرفة والعلم على أسس فلسفية رصينة من جهة، ورهانِ التفلْسُف بما هو تمرينٌ ذهني يُمكِّن النفس من الخروج من حالة الشكّ من جهة أخرى. بذلك يتجاوزُ التفلْسُفُ عنده مستوى الدَّهشة، ويتَّخذُ صورة اعترافٍ بأنَّ كلَّ ما نعرفه أننا لا نعرف شيئًا، ليُضْحِيَ مُحاولةَ اكتشاف الحقيقة من داخل الأنا المفكرة، التي صارت معه منبعَ كلّ الحقّائق[2].

1 A, Koyré, *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, PUF, Paris, 1966, p. 190.

2 M, Heidegger, *Essais et conférences*, op, cit, p. 84. Voir aussi : M, Foucault, La question anthropologique, Seuil, Paris, 2021, p. 41.

يَتَّخذُ التَفلْسف مع ديكارت شكل تمرين/ تدريب ينْبغي على كلّ إنسان أن يمارسه ولو مرة واحدة في حياته؛ أن يُخضع كلَّ آرائه وأفكاره التي تلقاها للشك. فـ "لا مناص لي -يقول ديكارت- من الاعتراف بأنَّ كلَّ الآراء التي حسبتُها من قبلُ حقًّا أستطيع أنْ أشكَّ فيها بطريقة ما. إن مطلق رأيي يمكنني الآن أن أرتاب منه، لا بطَيْشٍ ورعونة، وإنما بفضل أدلَّة ناضجة وقوية جدًّا؛ لذا ينبغي؛ إذا أردتُ الاهتداء إلى أمرٍ ثابت وأكيدٍ في العُلوم، أنْ أمتنع عن تصديق ما يُمكن الشكّ فيه، امتناعي عن تصديق ما يتضح فيه الخطأ اتِّضاحًا كثيرًا "جدًا"[1]. يتأرجح الشك بيْن فعلَي "الامتناع" و "التصديق"؛ فهو فعلُ امتناعٍ عن قبول أيّ فِكْرة على أنَّها حقيقيةٌ وصحيحة، ما لم يتسنَّ للعقل أن يتبيّن صدقَها وصحَّتَها بنفسه. والحقيقة، **من هذا المنظور، نتيجةُ مجهودٍ ذاتيٍ يبذله المرءُ، وليستْ نتيجة تسليم برأيٍ ما بناءً على سلطة صاحبه**. يمكن أنْ نفهم؛ إذن، موقف ديكارت النقدي من سُلطان المُتقدِّمين، عندما اعتقدَ أنَّ التفلسف الحقّيقيَّ -ذاكَ الذي ينتهي بنا إلى اكتشاف الحقيقة من طريق الإنصات لمنطق العقل والإيمان بقدرته على فهم الطبيعة والإمساك بقوانينها- لا يتأتى فقط من الاطلاع على أعمال المُتقدمين كأفلاطون وأرسطو أو المدرِّسيين، وإنما هو نتيجةُ التجرُّؤ على استعمال العقل كما

1 ديكارت، **تأمُّلات ميتافيزيقية**، ص53.

يتجلّى في الشكّ، وهذا هو المعنى الضمني لوصف الشك بأنه فعلُ تحرير للفكر من سطوة الآراء والأفكار الخاطئة. علاوةً على ذلك، يقودُ الشكَّ المنهجيُّ صاحبَه إلى التصديق وبناء الحقيقة، بِعَدِّ ذلك لحظة خروج من حالة اللايقين.

لم يَعُد الشكُّ، مع ديكارت، مْوقفًا عدَميًا من الوجود والحقيقة، وإنما صارَ جوهرَ فعل التفلسف وفعلًا مُلازما للشرط الإنساني؛ فأنْ تَكون إنسانًا؛ أي كائنًا أو "شيئًا" مُفكرًا، معناه أن تُقْدِم على استخدام عقلكَ والشكّ في أكثرِ الأشياء بداهةً ولو مرَّة واحدةً في حياتك، قبل أن تُعيد بناء حقيقة وجودك ووجودِ العالم من جديدٍ في ذهنك. من هنا يصيرُ الشكُّ خطوةً صَوْب الحقيقة، وهو بذلكَ جُزءٌ من عمل العقل نفسه، وتعبيرٌ عن رغبة الإنسان في الخروج من حالة الجهل، وتخليص النفس من توتراتها الناجمة عنه. يترجم الكوجِيتو الديكارتي (أنا أفكر؛ إذن أنا موجود/ Cogito ergo sum) علاقة الحقيقة بالشكّ؛ ففي آخر نفق الشك تنبلج الحقيقة الأولى والأساسية؛ الأنا المفكِّرة التي تتقدَّم إلى مشهد الوعي في صورة شيءٍ Res يُفكر، كلُّ ما تعرفه عن نفسها أنها شيء يُمارَسُ فعلا أولًا وأخيرًا؛ التفكير، وبناءً على هذه القدرة/ الفعل، يمكنها أن تثبتَ وجودها، ووجود الله والعالم، وخلود النفس والثواب والعقاب.

ليس منهجُ ديكارت جملةَ قواعد يكفي حفظها وتطبيقها، وإنما هو قواعد بديهية نابعة من العقل نفسه؛ لذلك يصيرُ التأمُّل تدريبًا ذهنيًّا في متناول الجميع. وإذا كان العقل، أو الحسُّ السليم [Le bon sens]، أعدلَ الأشياء قسمةً بَيْن الناس، فإنَّ باب التأمُّل مفتوح على مصراعيه أمام الجميع، لكن شريطة أن يتَّخذ المرء قرارًا بأن يتفلسف؛ أي بأنْ يشكَّ ويعيدَ بناء حقيقة العالم من جديد في ذهنه.

3- **الرغبة**. يقول ليوتار؛ "إنَّ الفلسفة تنتمي إلى الرغبة بمقدار ما يمكن لأيّ شيء أنْ ينتمي هو الآخر إلى الرغبة، وإنها ليست من طبيعة أخرى مختلفة عن مُجرد أي عاطفة ولكن هي فقط هذه الرغبة؛ أي هذه العاطفة التي تنْحني وتنعكسُ على ذاتها، وباختصار ترغب في "ذاتها"[1]. تنتظمُ الفلسفة، وفق هذا التصوُّر، في نظام الرغبة، وهي بذلك تتأصَّل في الوجود الإنساني بِعَدِّهِ وجودًا راغبًا. وإذا كانت الرغبة في المعرفة منْ أبرز ما يُمكن أن يحمل المرءَ على التفلسف -لأنها تدفعهُ، قسرًا، إلى طرح السؤال والسعي إلى الجواب عنه تلبيةً لتعطُّشه إلى الحقيقة، وتحقيقًا للذَّتها كما يقول أرسطو[2]- فإنَّ الوعي بالرغبة من حيثُ هي أصلٌ من أصول التفلسف يوصد كلَّ الأبواب أمام محاولة إيجاد بداية

1 ليوتار، **لماذا نتفلسف؟**، ص99.

2 Aristote, *Ethique à Nicomaque (1178b), dans : Œuvres complètes*, op, cit, p. 2219.

مُطلقة للفلسفة وتاريخها، عندما يُوطِّن التفلسف في الشرط الإنساني ورغبتنا في الفهم. فانتسابُ الفلسفة إلى نظام الرغبة يَعني اشتغاله وفق منطقها، وصدورَه عن الدوافع نفسها التي تجعل من الكينونة الإنسانية سعيًا مُستَمرًا إلى اللَّذة وتجنُّبِ الألم؛ أي كينونة تنضح بالتناقضات والتمزُّقات الداخلية، لدرجة يغدو فيها تاريخ الفلسفة تاريخَ وعيٍ باندثار الوحدة وحضور التناقض في ثناياها[1].

يتيحُ الانتقالُ من سؤال: "ما الفلسفة؟" إلى سؤال "لماذا نتفلسف؟" إمكان فهم علاقة الفكر الإنساني بالفلسفة من حيث هي رغبةٌ في السؤال وبحثٌ مُستمِرٌ عن المعنى. يقترح ليوتار أنْ نتجنَّب ثُنائية "الذات الموضوع" في تفكيرنا في معنى الرغبة، والتي تفرضُ علينا ألّا نرى في المرغوب فيه إلّا سَبَبًا في انبثاق الرغبة، ليصيرَ المرغوبُ فيه "موضوعًا" خارجيًّا، شيئًا غائبًا عن رغبتنا، التي تُعَبِّر، هنا، عن عوز وحاجة تقض مضجع "الذات" الراغبة[2]. متى تبرَّمنا من فهم التفلسف كرغبة على ضوء هذه الثنائية، أدركنا أنَّ الرغبة تستبعد، بالفعل، هذه العلاقة السببية بيْن الذات والموضوع؛ لأنها ليست مجرَّد بحثٍ عن موضوع "غائبٍ" عن أُفقِنا، بقدر ما هي اندفاعةٌ ذاتيةٌ صوْب "شيء ينتمي إليها"، رغم غيابه المتجلّي في الشعور بالحاجة إليه. الرغبة؛ إذن، تعبيرٌ عن تمزُّق الكينونة الإنسانية

1 ليوتار، **لماذا نتفلسف؟**، ص99.

2 السابق، ص25.

بين الغياب والحضور، "وهذا يعني أنّ الغير-يقول ليوتار- حاضرٌ لدى من يرغب، وأنَّ حُضورَه يَكونُ بالغياب. إنّ من يرغَبُ يُعاني من الحرمان الذي بدونه لن يرغبَ ولن يجدَ ما يَرْغبُ فيه، ولا حتى ما الذي سيَعْرِفُه، وإلّا فإنَّهُ سَوْفَ لنْ يَرْغَب فيه "مُطْلقًا"[1]. تُجسِّدُ الرَّغبةُ التناقضات العميقة التي تشرطُ كينونتنا الإنسانية؛ فهي تعبيرٌ عنْ الوَعي المؤلم بالنقص، لكنها، في الآن ذاته، منبعٌ لنزوعنا إلى البحْثِ عن الاكتمال وإشباع الحاجة؛ وهي تعْكِس الوعْيَ بغِياب المرغوب فيه، لكنه غيابٌ نابعٌ مِنَ الرغبة نفسها، وكأنَّ من يرغب إنما يبحثُ عن الجزْء الغائبِ من رغبته نفسها لا عن موضوعٍ برّاني عن كينونته. "وما الرغبة-يقول ليوتار- سوى هذه القُوَّةِ التي تشدُّ الحضورَ والغياب إلى بعضهما بعضًا بعيدًا عن الخلْط بينهما"[2]. يعني هذا الأمرُ أنَّ الرغبة لا تختزلُ في ميل غريزي إلى موضوع مُعيَّن[3]، ولا هي مُجرَّد حالةِ نقص يرزح الإنسانُ تحت وطأتها بمقدار ما هي حركةُ توحيدٍ بين الغياب والحضور وسعيٍ مُستَمِرٍ إلى تلك "الوحدة" التي عَدَّها ليوتار من أهمِّ منابع التفلسف[4].

1 ليوتار، **لماذا نتفلسف؟**، ص25-26.

2 السابق، ص26.

3 Spinoza, *traité politique*, Flammarion, Paris, 1966, p. 12.

4 ليوتار، **لماذا نتفلسف؟**، ص50.

يعتقد هذا الفيلسوفُ أنَّ التفلسف هو الرغبة نفسها، فأنْ نتفلسف يعني، في نظره، أن نرغب، لكن شريطة أنْ نفهم الرَّغْبة بهذا المعنى الإيجابي؛ أي تلك الرغبة التي تتجاوز حُدودَ الجَمال الفيزيقي وتزجُّ بكينونتنا في متاهات البحث عن مُثلٍ وفضائلَ يُمكن أنْ تشكِّل أساسًا لعيْش مُمكِن بالتفلسف. في أفق هذا النمط من العيش ينكشفُ تطابقٌ مُمْكن بين الرَّغبة والحقيقة؛ حيث تكون الفلسفةُ محبَّة للحكمة ورغبة في الحقيقة، وتصير هذه الأخيرة خطوةً لا محيدَ عنها صوب "العيشِ بالتفلسف". لا غرابة أنْ يكونَ سقراط[1] "الشخصية المفهومية" التي يَهرعُ إليها الفلاسفة كلَّما حاولوا فهم علاقة الفلسفة بالرغبة؛ فخلْف هذا الربْط بين سقراط، والحقيقة، والرغبة، والفلسفة، يثوي اقتناعٌ بأنَّ الفلسفة نشأتْ في بدايتها كـ"رغبةٍ في الحقيقة"، وأنه مع مجيء التفلْسف استطاعت الرغبة أن تنسلَّ من قبضة التصورات المادية والفيزيقية المبتذلة للإنسان الراغب، وأنْ تكتسيَ طابعًا إيجابيًّا نابعًا من أسلوب العيش الذي يقترحه التفلسفُ السقراطي.

يتقدَّم سُقراط إلى مشهد المدينة في صورة الإنسان المُتسائل، الراغب في الوصول إلى الحقيقة وكلّ عينه على إزعاج النائمين وتنبيه الغافلين من أهل أثينا إلى أهم أسئلة وجودهم. وعندما يصدع في الدفاع

1 P, Hadot, *Eloge de Socrate*, Allia, Paris, 2010, p. 47.

بأنَّه لن يتنازل عن التفلسف، وأنه مُستعدٌ للموْت إذا كانَ المُقابل هو التخلي عن العيش بالتفلسف، فإنه يقرُّ بأنَّ التفلسف هو الأُفُق الوحيد المُمكن أمَام رغبته كإنسانْ يعيش وفق نظام الحقيقة والعقل. على ضوء هذه الملاحظة يُمكن أنْ نقْرأ أكثر المُحاوَرات الأفلاطونية تركيزًا على صلة فعل التفلسف بالرغبة "المأدبة". موضوعُ هذه الأخيرة هو الحب، لذلك توحي، وفق المنطق العامِّ للمحاورات، بأنها ستقودنا إلى اقتناص حدٍّ للحب وفق ما جرت عليه عادةُ أفلاطون في استشكاله لمفاهيمه الأساسية، غير أنَّها سرعان ما تزجُّ بقارئها في متاهات الرغبة وما تُحدثه من تمزُّقات في الكينونة الإنسانية. هنا، تحديدًا، يقُدِّم أفلاطون سقراط في صورَة الفيلسوف الذي تجتمع فيه كلُّ التناقضات النابعة من الرغبة المحايثة لكينونته الإنسانية، ويصير سقراط عنوانًا لطريقة في الحياة فريدةً جدًا، لا تصحُّ مقارنتها بغيرها من طرائق الحياة وأشكالها التي كانت معهودةً داخل المدينة في ذلك الحين[1].

تسير مُحاورة **المأدبة** في اتجاه الإقرار بالفرادة المُطلقة لشخصية سُقراط، وتعذُّر مقارنته بأيّ شخص آخر. غيرَ أنَّ الأهمَّ من ذلك أنها [المحاورة] تَنْزَعُ إلى "المُطابقة" بيْن شخصية سُقراط وإيروس[2]، الذي

1 Platon, *le Banqué, (c-d 221), dans : Platon, Œuvres complètes*, Flammarion, Paris, 2008, p. 156.

2 P, Hadot, *Qu'est ce que la philosophie antique?,* Gallimard, Paris, 1995, p.73.

فضَّل سُقراط سرد قصَّة ولادته كما حكتها ديوتيم كاهنة مارنتيني. وبدلًا من مُجاراة سياق المُحاورة، وإلقاء خطاب عن الحبّ، فضَّل سقراط التوقُّف عند هذه "الحكاية"، التي سيكونُ لها وَقْعُها الخاصُّ على تصوُّر الفكر الغربي لشخصية الفيلسوف، عندما سَتُكرِّس صلةً متينة بَيْن "الفلسفة" والحُبّ" و"الرغبة".

تَحكي ديوتيم أنَّ الآلهة أقامت مأدبة احتفالٍ بمُناسبة وِلادَة أفروديت، "فجاءَت بينيا -أي الفقر أو الحرمان- تستجدي في نهاية وقت الطعام، فلمحت بوروس Poros -أي الغنى، والحيلة، والوفور- ثملًا بالنكتار ونائمًا في حديقة زيوس. ولكي تتخلَّص من عُدْمِها قرَّرت بينيا أنْ تحمل من بوروس، فاغتنمت فرصة نومه فحمَلَت منه [بـ] إيروس"[1]. في شخصية إيروس تجتمع؛ إذن، مُختلف تناقضات الحالة الإنسانية؛ الرغبة والألم، الغنى والفقر، المعرفة والجهل، واللذة والألم...إلخ. وعندما تربِطُ المُحاورةُ شخصية سقراط بشخصية إيروس فإنّ هذا سيعني أنَّ شخصية الفيلسوف تجْمَعُ في تضاعيفها كلّ تلك التناقضات، ويستعْصي تصنيفُها أو تشبيهُها[2]. فسُقراط إنسانٌ يتَّصِف

1 أفلاطون، **المأدبة**، ذكره؛ هادو، **الفلسفة طريقة حياة**، ص210. انظر تفاصيل القصة في المقطع 203a من المحاورة وما بعده.

2 P, Hadot, *Eloge de Socrate*, op, cit, p. 51.

بما يتَّسمُ به غيره من البشر من نقصٍ، وهو لا يجد أيَّ حرَجٍ في الإقرار بذلك، بل ويُمكن أنْ نَعْثُرَ على عدَّة صُور رسمها عنه الفلاسفة في تاريخ الفلسفة بعضها يقرُّ بما يعتري شخصيته من نقص[1]. فهو، مثل إيروس، كانَ "دائم الفقر، وهو محروم في نظر الكثير من الناس من أشياء كثيرة حتى يكون لَبِقًا وجميلًا. [وكان] فَجًّا وحَقيرًا وحافيَ القدمين وليْسَ له مأْوى وينامُ دائمًا في العراء وعلى الأرض، أمَام الأبواب، وفي "الشوارع"؛ لذلك نُظِر إلى تفلسف سقراط بَعَدِهِ نتيجة الشعور بهذا العَوَز المعرفي، "فهو رجلٌ مُتحمِّس وقنَّاصٌ رهيبٌ، يسعى دائمًا إلى حبْك الحِيَل ومولع بالحكمة وخصب الموارد، ويمضي كامل وقته في التفلسف، إنَّه حقًا لساحرٌ مَهيب وسفسطائيٌ "بارعٌ"[2]. وكما أنَّ إيروس لم يكن خالدًا ولا فانيًا؛ حيثُ يشبِّهُهُ أفلاطون بفنيق الذي يحترق في المساء لينبعث من رماده حيًّا في الصباح؛ فهو ينبعث كلَّ يوْم في شكل زهرة بحكم طبيعة والده، ولا هو في العُسر ولا هو في اليُسْر[3] فكذلك سقراط مات جسديًّا بقبوله الإعدام لكنه خالدٌ بروحه وفكره وتفلسفه. من هنا يتناقلُ تاريخُ الفلسفة صورَةً إيجابية عن سقراط أيضًا؛ فهو مُحِبُّ الحكمة الذي لا يَزْعمُ أبدًا الإمساك بالحقيقة ولا يسعي إلى تملُّكها، ولا يني يعترفُ بأنَّ

1 P, Hadot, *Qu'est ce que la philosophie antique?*, op, cit, p. 66.

2 Platon, *Le Banqué*,(b-c203).

3 Ibid., (c-e 203).

كلَّ ما يعرف أنه لا يعرف شيئًا. فهو يَعِيشُ بالتساؤل، ويتقدَّمُ إلى مشهد المدينة في صورة "ذُبابة النعرة" التي تزعج الحصان وتوقظه من غفلته؛ بل ويفضل الاستسلام للموت على أنْ يتخلّى عن سيرته الفلسفية في العيش. لذلك ألفى الأثينيون أنْفسَهم في مأزق تصنيف سقراط؛ فقد كان عندهم Atopatatos "غريبُ الأطوار" (أو الذي لا يستقرُّ على أيّ موضع؛ الذي يصعب تصنيفه)، وشكَّل التفلسف، مُذّاك، مصدرَ قلق وانزعاج بالنسبة إلى المواطن الأثيني وحسّه المشترك[1].

ينْعَكسُ هذا الوَضْع القلق على طريقة سُقراط في التفلسف؛ فهو مُتَهكِّمٌ بدافعِ الرَّغبة في الفهْم، غيْرَ أنّ رغبتَه تلكَ لا تُتيح له إمكان الاستقرار على هذا الرأي أو ذاك، وهذا ما حمَل مُحاوريه على الاعتراف له بالتميُّز والفرادة، التي تنْأى به عن كلِّ تشبيهٍ مع غيْره من الحُكماء أو السفسطائيين[2]. ينمُّ هذا الاعتراف عن "افتتانٍ" بشخصية سُقراط وانجذابٍ نحوَ نموذج الفيلسوف، وقد انتبه كيرغارد إلى سطوَة

1 J, Dewey, *reconstruction en philosophie*, Gallimard, Paris,2003, p. 61.

2 يقول ألقيبيادوس؛ "إنّ لسُقراط من الخِلال العجيبة ما يستحقُّ الثناء، ولكن بعضها مشتركٌ بينه وبين غيره من الناس. أمَّا الذي يُميّزُه عن غيره، فهو مُخالفته جميع الرجال، وكونه أرْفع من أنْ يُقارن بهم؛ فإنّ براسيداس، القائد الإسبرطي، كانَ مثل أخيل، وبركليس يُقارن بنستور اليوناني وأنتينور الطروادي، وإنَّ كثيرًا من الأقدمين يُمكن مُقارنتُهم برِجالٍ من نوعهم، أمَّا سقراط، بشخصه وخُطبه، فلا يمكن تشبيهه بأحدٍ"؛ أفلاطون، المأدبة، (221 c-d). ذكره، هادو، **الفلسفة طريقة حياة**، ص206.

شخصية سقراط على الشباب ومدى سقوطهم تحتَ طائلة إغوائه. يقول كيرغارد؛ "للمرْء أن يسميه مُغْوِيًا؛ إذ قد خدع الشباب وأيقظ فيهم أشواقًا لم يشبعها قط (..) لقد خدعهم جميعًا بنفس الطريقة التي خدَع بها ألقيبيادس الذي (..) لاحظ أنَّ سقراط، بدلًا من أنْ يكون عاشقًا صارَ معشوقًا (..) لقد جذب الشباب إليه، غير أنهم عندما اطلعوا إليه وأرادوا أن يسكنوا إليه، عندما نسوا كلَّ شيءٍ آخرَ وأرادوا أنْ يجدوا سَكنًا آمنا في حُبِّه، عندما لمْ يعودوا هم أنفسهم موجودين ولمْ تعد لهم حياةٌ إلَّا في كونهم معشوقيه، عندئذ ذَهب سقراط وانتهى الافتتان، عندئذ أحسوا بلواعج الحُب غير المُثاب، أحسُّوا أنهم خُدِعوا وأنَّ سُقراط ليْسَ الذي أحبهم بل هم الذين أحبوا سقراط"[1]. يتعلَّق الأمرُ بغوايةٍ يُمارسُها سقراط على محاوريه من الشباب، على ألقيبيادس الذي توهَّم، في لحظةٍ، أنه قادرٌ على أن يغري سقراط بجماله الجسدي، كما على غيره من شخصيات **المأدبة**. غير أنَّ ردَّ فعل سقراط كان كافيًا لجعلهم يشعرون بالغُربة عن رغبتهم. ليس مردُّ خيبة ألقيبيادس إلى انطفاءِ رغبته بعد إنصاته لتصوُّر سقراط للحب والرغبة، وإنما إلى شعوره بالرغبة في ما يرغب فيه سقراط نفسه، لذلك كانَ على هذا الأخير أن يربط الرغبة الحقيقية بـ "حُبِّ الحُب" لا بالحُبِّ وحدَه.

1 كركجارد؛ **مفهوم التهكم**. ذكره، هادو، ص208.

في هذا المستوى من التحليل يُبدل سقراط الحُبَّ، بمعناه الغريزي، بالرغبة في المعرفة والسعي إلى الحقيقة، وسرعان ما يتفاجأ ألقيبيادس عندما يجد نفسه غيْر قادرٍ على تلبية رغبة سقراط؛ لأنها ليست رغبةً في جمال جسدي عابر، وإنما في ما هو حقيقي. صحيحٌ أنَّ سقراط ظلَّ يستعمل، في سياق تهكُّمه الإيروسي، "تصريحات الحُبّ لكي يتظاهَر بأنَّه يريدُ من محبوبه المزعوم ألّا يُقَّدِمَ له معرفته بل جماله الفيزيقي (...) إلّا أنه في هذه الحالة يكتشف المحبوبُ -أو المحبوب المُفترض- عبرَ موقف سقراط أنهُ غيرُ قادرٍ على إشباع حبّ سُقراط؛ لأنه لا يَملك جمالًا حقيقيًّا"[1]. تسير مُحاورة المأدبة في اتِّجاه إثبات نتيجتيْن؛ **أولاهما** أنَّه على المُحاور أن يُحبَّ الحُب، أنْ يجعل رغبته تتعالى على الشبقيِّ والمادي والفيزيقي، وهذا ما يصنع مشهد المُفاجأة كما تتجلَّى في صدمة المتحاورين ممَّا يرغب فيه سقراط، وهو عينه ما يقلب وضعهم من موقع المعشوق إلى موقع العاشق المفتتن بسقراط. من هنا ينهلُ إقحام شخصية إيروس مشروعيته؛ لأنه رغم رسوخه في وضعية نقص أصلية، إلا أنه ينتسب إلى الجمال "الحقّيقي"، ليُخرج الرغبة من أفقها الشّبقي، ويتعالى بها صوْب الجمال والحقيقة. **وثانيتُهما**؛ أنَّ هذا الأُفق يحتاج إلى تدرُّب مُستمر على التبرم من فهمنا الحسيّ للحُب والرغبة، والتطلُّع إلى الفضائل بحسبانها الغاية الأبعدَ، التي تُضْفي على رغباتنا معنى.

1 هادو، **الفلسفة طريقة حياة**، ص209.

تُجسد فضائلُ سقراط تلكَ الغاية، لذلك لا يتردَّد ألقيبيادِس في الإعراب عن إعجابه الشديد بها، وهي "لا تعدو أنْ تَكونَ انعكاسًا، وعيِّنةً، من الحكمة الكاملة التي يرغب فيها سقراط، والتي يرغب فيها ألقيبيادِس عبرَ سقراط"[1].

كلَّما حاوَلْنا فَهْم تجذُّر التفلسف في الوجود الإنساني إلا ووجدنا أنفسنا أمام صلته الإشكالية بالرغبة وتناقضاتها. ما ينبغي التشديد عليه، في أعقاب تحليل مكانة الرغبة في التفلسف السقراطي، أنَّ السعْيَ إلى المُثُل الأخلاقية والفكرية الذي طغى على فلسفة سقراط لم يحمله على تبني موقفٍ سلبيٍّ من الرَّغْبَة. تشدّدُ المُحاوَرات الأفلاطونية على ضَرُورَة التدرُّب على المَوْت عبر الزُهد في الرغبات والانقياد للنفس العاقلة، وليس التدرُّب على الموْت مجرَّد استسلام للعقل وانقيادٍ للنفس العاقلة، وإنما هو تمرين على مصارعة الأهواء وإخضاع النفس الشهوانية لسلطان النفس العاقلة القادرة على إدراك نظام العدل، الداخلي منه كما الخارجي، المتعلِّق بالمدينة والكوسموس، وَبِعَدِّهِ الفضيلة التي تتقاطع فيها كل الفضائل الأخلاقية الأخرى[2]. ولا مراء في أنَّ التفلسف عند أفلاطون هو هذا التمرينُ الذي يُعبِّدُ الطريق أمام تطهير النَّفس من

1 هادو، **الفلسفة طريقة حياة**، ص215.

2 Ivon Brès, *La psychologie de Platon*, PUF, Paris, 1973, p. 137.

الظلم، وهو تمرينٌ يبدأ بتدريبها على الإنصات لنداء قوتها العاقلة. غير أنَّ سقراط لم يذهب إلى حدّ الدعوة إلى استئصال الرغبة من الطبيعة الإنسانية، وإنما عمل على إبدال موضوعها والارتقاء به من مستواه الحِسيّ -الشّبقيّ إلى مستوى آخر، أرفعُ وأرقى من تجلياتها الحسية البسيطة؛ مستوى الحقيقة والقيمة الأخلاقية. وهو، بخطوته هذه، لم يُحدث إبدالًا في منطق الرغبة، لكنه غيّر موضوعها بأنْ جعَل من "الرغبة في الحقيقة" منطقَ كلِّ رغبة صالحةٍ لأنْ تصيرَ أساس العيْش بالتفلسف[1].

بذلك تَكونُ الرغبة موضوعًا للنظر يُمكن استشكالُه فلسفيًّا، غير أنَّ لها -أيضًا- تجلياتها العملية المتصلة بالفعل والعيش المشترك، بل ولها أثرها على مستوى وجود المدينة كذلك. يُبرز سقراط في **دفاعه** حاجة المدينة إليه، ويبيّن أنَّ رغبته في التفلسف لا تشكِّل خطرًا على أهلها ولا على قوانينها التي يكن لها أكبر قدر من الاحترام. وهو يرى، في المقابل، أنَّ المدينة في مسيس الحاجة إلى رغبته تلكَ؛ لأنه الأقدر على إزعاج أهلها وتنبيههم في عزّ غفلتهم، بل وإيقاظهم من سُباتهم ونومهم. هنا يكشف التفلسف عن مفعوله المدني [السياسي]؛ فهو لا يقترحُ على المدينة "نمط عيش" خاصٍ بالفيلسوف المُنسحِب من العالم، بقدر ما

1 ديسكو، مونيك، **أفلاطون؛ الرغبة في الفهم**، (ترجمة: حبيب الجربي)، المركز الوطني للترجمة، تونس؛ 2010، ص152.

ينبهها إلى حاجتها إلى شخصية الفيلسوف القادر على الاضطلاع بدور مهم على مستوى وعي المواطنين بوُجودِهم المدني والسياسي. لم يكن سقراط فيلسوفًا مُتشرنقًا على نفسه، مكتفيًا بالعيش ضِمنَ حلقة من مريديه، ولو كانَ الأمْرُ كذلك لوافق على التخلّي عن التفلسف مُقابل العفو عنه وتجنيب نفسه خطر الموت[1]. كانت غاية سقراط لعب دورٍ في المدينة؛ دور ذُبابة النعرة التي تستقرُّ بخاصرة الحصان، ولا تتوقَّف عن إزعاجه لتحرمه من الراحة، وتَحُولَ دون أنْ يغطَّ في نومٍ عميق. تشي هذه الاستعارةُ بوجود خطرٍ يهدِّدُ المدينة؛ **سقوطُ وعي مواطنيها في السُبات والغفلة عن أسئلة وجودهم وواقعهم المعيش**، بما يعنيه ذلك من تبدُّد روح المدينة، كما يتجسَّدُ في قدرة الأثينيين على الحوار والنقاش وتداول الأفكار والمواقف[2]. إنّ الرغبة في التفلسف لا تعني "الرغبة في الانسحاب من الفضاء العام". وخلافًا لما تذهب إليه آراندت، يبقى من الصعب أنْ نرى في تأسيس أفلاطون للأكاديمية قرارًا بتعويض الفضاء العمومي بمؤسسة تجمع بين ظهرانيها جماعةً من المتفلسفة وتحميهم من شرور العامَّة ومن سطوة آرائهم المتهافتة، من دون أن تحركه أي رغبة في الإسهام في تدبير المدينة. فلو كان الانسحاب من الحياة العمومية هو أساس نمط عيش الفيلسوف لما قرَّر أفلاطون

1 Platon, *Apologie de Socrate*, op, cit, a29.

2 H, Arendt, *La Crise de la culture*, op, cit, p. 68.

مواصلة التفلسف، ولما اتَّخذ من السياسة محور تفكيره كما يلاحظ كويري[1]. إنَّ الرغبة في التفلسف التي حرَّكت سقراط، وأودتْ بحياته للخطر، هي عينُها التي رأت فيها المدينة خطرًا عليها، فكان قرارُ إدانة سقراط من طرف أثينا الديمقراطية إعلانًا عن وعيِ السياسة بخطورة التفلسف، بحسبانه "رغبة في الحقيقة" وسياسةً لها[2]، على استقرار المدينة وانسجام مواطنيها.

على أنَّ علاقة الفلسفة القوية بالرغبة لا تتجلّى، فقط، في النموذج السقراطي للتفلسف، وَبِوُسع الباحث أن ينقِّبَ عن حضُورِها في ثنايا تاريخ الفلسفة عند أولئك الذين سعوا إلى فهم الوجود الإنساني على ضوء اقترانه بالرغبة واللذة. يُقَدِّمُ الأبيقوريون مثالًا دالًّا في هذا الباب؛ فقد اعتقد أبيقور أنَّ الفلسفة "مُتعةٌ في التفكير"، بل و"مُتعة في العيْش" كذلك[3]. وهو يُعطي للرغبة عامَّة، وللرغبة في التفلسف تحديدًا، معنى "مُختلفًا" عن التصوُّر السُقراطي. وإذا كانَ أرسطو قد عَدَّ السعادة الغايةَ القُصوى للحياة الإنسانية، فإنَّ أبيقور حدَّد مَضْمون هذه السعادة بوضوح، عندما تجسَّدت عنده في **اللذة**، بِعَدِّها المبدأ والغاية

1 A, Koyré, *Introduction à la lecture de Platon (suivi de : Entretiens sur Descartes)*, Gallimard, Paris, 1962, p. 89.

2 M. Foucault, *Sécurité, Territoire, Population* ; cours au collège de France, 1977-1978. Gallimard, Seuil, Paris, 2004, p. 5.

3 غرايش، **العيش بالتفلسف**، ص243.

من الحياة السعيدة[1]. وسواء تعلَّق الأمرُ بالرغبات الطبيعية أو بالرغبات "الجوفاء" المرتبطة بالآراء المُتهافتة (الرغبة في المال، والجاه، والخلود)، فإنَّ الرغبة أتتْ تُعبّرُ عنده عن مركزية الجسد بحسبانه منبعَ المعنى في حياتنا الإنسانية. يمثل الجسد أُفقًا لفعل التفلسف عند أبيقور[2]، وعلى ضوئه ترتسِمُ المَهَمَّةُ العلاجية للفلسفة عنده؛ تَخْليصُ الجَسد من آلامه وأوجاعه كخُطوَة ضرورية للشعور باللَّذة. يقود اللهث وراءَ الرغبات العرَضية المُتغيّرة إلى شقاءِ الإنسان، لهذا وجبتْ تلبية ما هو ضَروريٌّ من غذاءٍ ومسكن، حتى يتسنى للفيلسوف الانصرافُ إلى التفكير في ما هو أهم. لا يعني الزُهد الأخلاقي في الرغبات غير التخلُّص من الرغبات غير الطبيعية وغير الضرورية، وأنْ نبقى قدْرَ المُستطاع في حُدودِ الرغبات الطبيعية[3]. يمثل هذا "الموقف الأخلاقي" مُنطلقًا للوظيفة العِلاجية للتفلسف؛ فهذا الأخيرُ ليس بحثًا عن أيّ لذَّة كيفما كانت، وإنما عن لذَّة الوجود والعيْش التي لا تستقيم إلّا بدَفع الأحزان ومحو آلام النفس[4]. هكذا يكبرُ طموحُ أبيقور ليُعبّر عنْ نفْسِه في البحث عن اللَّحظة التي تندثرُ فيها كلُّ الآلام، وهذا هو المعنى الأعمق لمفهوم السعادة عنده.

---

1 تد هوندرتش، **دليل أكسفورد للفلسفة**، (ترجمة: منصور محمد البابور ومحمد حسن أبو بكر)، المكتب الوطني للبحث والتطوير، طربلس، 31/1.

2 P, Hadot, *Qu'est ce que la philosophie antique* ?, op, cit, p. 179.

3 Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique* ?, p. 184.

4 مسكويه، **تهذيب الأخلاق**، دراسة وتحقيق عماد الهلالي، منشورات الجمل، بيروت ؛2011،ص354.

سيكون من المُفيد، قصدَ فهم هذا الموقف، ألّا نختزِلَ السعادة في لحظة الشعور باللَّذة وتحصيلها بعد عناءِ السعي إليها، لأنَّها عند أبيقور "موْطن أمَانٍ للإنسان"، تنمحي فيه كلُّ الاضطرابات وتتبدَّد فيه كلُّ المَخاوِف. هنا يتماهى التفلسف مع الحياة نفسها عند هذا الفيلسوف؛ لأنهما يهدفان إلى الغاية عينها؛ العيش بالتفلسف من أجل تحقيق السعادة والتلذُّذ بالوجود. يقتضي هذا الموقفُ تغيير فهمنا للفلسفة، فهذه لم تكُن عندهُ نظريةً خالِصة، ولا ينبغي التعامُل معها كما لو أنها تخصُّصٌ أكاديميٌ أو "حِرفةٌ" ينبغي إتقانها، بل إنها طريقة حياةٍ يجمع فيها الإنسان بين التفلسف واللذة التي هي مُحرك الوجود[1]. فالحياةُ تقتضي "الضحكَ والتفلسف وتدبيرَ المنزل واستعمالَ كلِّ الأشياء التي بحَوْزَتنا، وعدم التوقُف عن الأخْذ بالحُكم السديد للفلسفة"[2]. وعندما يتحدَّث الأبيقوريون عن الدوْر العِلاجي للفلسفة، فإنهم لا يفصلونه عن قُدرة التفلسف على إحْداث الابتهاج عند الإنسان بتخليصه من الآلام المُلمَّة بنفسه. يزيدُ هذا الابتهاجُ أو ينقص بمقدار الألَم الذي تخلِّصُنا منه لذَّة التفلسف. وكما أنه يجبُ علينا العَمَلُ على أنْ نكونَ أصِحَّاءَ بالفعل لا أنْ نَكتفيَ بالتظاهر بالصحة، فكذلك ينبغي علينا، في نظر أبيقور، أن نُمارس

1 أبيقور، **الرسائل والحكم**، (ترجمة:جلال السعيد)، الدار العربية للكتاب، بيروت؛(د.ت)، ص111.

2 غرايش، **العيش بالتفلسف**، ص243.

التفلسف "بالفعل" لا أنْ نتظاهر بالفلسفة فقط، وهذا ما يتأتى من طريق مواجهة آلام النفس ودفعِ أحزانها. من هذا المنظور، يكون التفلسفُ "سيرةً إنسانية"[1] لا تتوقف عن البحث عن اللَّذة وضمان صحّة النفس. يتحقَّق، مع فعل التفلسف، نوعٌ من "التحوُّل" المستمر في معنى الحياة الإنسانية؛ فهذه ليست "حياةً ناجحةً"، وإنما هي "حياةٌ سعيدة"، طالما أنَّ الفضيلة ليْست شيئًا آخر غير السعادة. ويبقى الأهمُّ أنَّ هذا "التحوُّل" ليْس إلّا الفلسفة نفسها؛ لأنها تُسعفنا بنظرةٍ إلى اللذة تصيرُ فيها هذه الأخيرة غايةً في ذاتها لا مجرَّد نَشوةٍ عابرة. فاللذة الفلسفية ليست مكافأةً نحصل عليها لقاء القيام بفعل ما -وهو ما يُميّزها عن غيرها من أشكال اللَّذة الحسيَّة التي لا ترقى إلى مستوى التعقل الأبيقوري- وإنما هي، عند أبيقور، مُساوِقَةٌ للتفلسف[2].

يقدمُ مفهوم اللذة مِفتاحَ فهْم علاقة الحياة بالرغبة والتفلسف في الخطاب الأبيقوري؛ لأنَّه يطرح على الفلسفة مَهامًا من شأنها أنْ تُحدث تحولًا جذريًا في فهمنا لها. يقول غرايش في هذا المعرض؛ "تتبدَّى المَسْألةُ

1 بالمعنى الذي يعطيه الفيلسوف العربي المسلم العامري لمفهوم السيرة، انظر كتابه **السعادة والإسعاد (أو في السيرة الإنسانية)**.

2 يقول هذا الفيلسوف؛ "في الأشغال الأخرى، بعدَ الانتهاء منها بمشقَّة، تأتي المُكافأة؛ لكن في الفلسفة، تسيرُ اللَّذة مع المعرفة حذوَ النعْل بالنعل؛ لأنَّ المُتعَة لا تأتي بعد التعلُّم، بلْ التعلُّم والتمتع بالمعرفة متواقتان". ذكره؛ غرايش، **العيش بالتفلسف**، ص243.

وكأنَّ هُناكَ تَكافُؤًا تامًّا بين المَهَمّات الثلاث التي لا تُشكِّلُ سوى مَهَمَّةٍ واحدة؛ التفلسف، ضمانُ صحَّة النفس، التماس السعادة. ما الفلسفة إنْ لم تكُن التأمُّل حوْلَ ما يجلُب السعادةَ، وما صحة النفس إنْ لم تكن هذه السعادة بالضبط؟ أنْ تكونَ سعيدًا ليس أمرًا بدهيًّا، يتعلَّق الأمرُ فعلا بِمَهَمَّةٍ أخلاقية"[1]. ما الذي يُمكِن أنْ تَعنِيهُ المَهَمَّةُ الأخلاقية لفعلِ التفلسف غير هذا القلب Renversement الذي يُحدثه في مسار حياة الإنسان، بأنْ يُحوِّلها إلى لحظة تفلسف وتلذُّذٍ بالوجود. يعني هذا الأمرُ أنَّ الفلسفة لا تُختزَل في متعة التفكير فقط، وأنه من الخطأ حصرُ التفلسف في هذا النشاط الذهني الذي يقودُ صاحبَه إلى رؤية المُثل على الطريقة الأفلاطونية، وإنما هو "لذَّة عيْش"؛ لأنَّ التفلسف يتضمن غيره من الأنشطة الإنسانية، وبفضله نصير قادرين على تحمُّل الآلام، التي لا يمكن درؤها مطلقًا؛ لأنه ليس لذة تترقب النفس إدراكها بعد رحلة التدرب على الموت ورؤية المثل، وإنما هو لذة تحايثُ باستمرار فعل الوجود نفسه. كما من شأن التفلسف أن يُمكِّننا من تحرير ذهننا من سطوة الآراء المتهافتة. إننا أمام حكمة عَمليَّة تتجاوز حُدودَ التوجيهات النظرية لفعل التفلسف؛ وسرعان ما يربط أبيقور التعقُّل بمسؤولية الإنسان التي يجُبّ بها فكرة الحظ والقدر. هكذا تكون السعادة هي الغاية الأولى والأخيرة للتفلسف الأبيقوري، على ضوئها ينبغي فهم الرغبة

1 غرايش، **المرجع نفسه**، ص242.

في التفلسف كمحاولة لتحقيق نموذج "الحياة السعيدة"؛ لأنه يراهنُ على امتلاك الإنسان لذاته، وربط علاقة طبيعية بجسده ورغباته.[1]

تنتمي الرغبة إلى نظام الشرط الإنساني. وإذا كانَ الفلاسفةُ مقتنعين بأنها منبعٌ من منابع التفلسف فإنَّ ذلك لم يكن يشي باتفاقهم على دلالتها، وقد مثَّل سقراط وأبيقور نموذجان لطريقتين مختلفتين في فهم علاقة التفلسف بالرغبة. حاول أبيقور الاتِّكاء على الرغبات الحسية لجعل التفلسف هوسًا بالراهن ومحاولة للإمساك بدلالته، في حين اتَّخذ سقراط من لذَّة التفلسف سبيلًا إلى الارتقاء بالرغبة إلى مستوى الفضائل الأخلاقية والفكرية التي اعتقد أنَّ المدينة في مسيس الحاجة إليها. يمكن أن نسوق من تاريخ الفلسفة أكثر من مثال نقيم به الدليل على تمسك الفلاسفة بالرغبة كأساس للتفلسف، ولا يبدو أنَّ الأمر يتعلق بمحاولة ترمي، فقط، إلى إظهار البعد الجسدي والحسي من وجودنا الإنساني في مقابل احتفال فلاسفة آخرين بالبُعد الروحي والعقلاني، بقدر ما يتعلق بسعي الفلاسفة إلى توطين التفلسف في الشرط الإنساني؛ في رغبة الإنسانِ في ما هو عقلي مجرَّد كما في ما هو جسديٌّ حسي[2].

1 بوثيوس، **عزاء الفلسفة**، (ترجمة: عادل مصطفى)، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2008، ص33.

2 M Scheler, *La situation de l'homme dans le monde*, Aubier, Paris, 1951, p. 20.

رابعًا: الوضع البشري كأُفُقٍ للتفلسف.

بأي معنى يكون التفكير في شرطنا الإنساني منبعًا من منابع ا لتفلسف ؟

لسنا بحاجة إلى التذكير بالمَكانَة المركزية التي يشغلُها مفهوم الإنسان في الخطاب الفلسفي، وعندما يَعُدُّ سارتر أنَّ "الإنسان يمثِّلُ حقلَ اشتغال الفلسفة؛ أي أنَّ أيَّ مسألة أخرى لا يُمكن تصوُّرها إلّا عبر علاقتها بالإنسان"[1]، فإنَّه يشيرُ بذلك إلى أهمية هذا المفهوم الذي عُدَّ الانتباهُ إليه أوَّل خطوة في طريق إنزال التأمُّل الفلسفي من السماء إلى الأرض؛ إذ بهذه الخطوة انتقل سقراط من الحِكمة إلى الفلسفة، ومن تأمُّل الظواهر الكونية والطبيعية -على طريقة الحكماء الطبيعيين- إلى تأمُّل الوجود الإنساني في مختلف مستوياته؛ الفكرية، والعلمية، كما السياسية والأخلاقية. وبصرف النظر عمّا ألَّفَهُ الفلاسفة في موضوع الإنسان[2]، فإنَّ الثابتَ أنّهم وقفوا على تعدُّد أبْعاد وجودِه وتعقدها النابع من الطابع الإشكالي لشرطنا البشري. والظاهرُ أنَّ محاولات فلاسفة الحداثة تعريف الإنسان من جديد، انطلاقًا من تصوُّرهم الخاص

1 J, P, Sartre, *Situation, Cité par : M, Le Ny, Découvrir la philosophie contemporaine*, op, cit, p. 92.

2 إبراهيم، زكريا، **مشكلة الإنسان**، القاهرة؛ مكتبة مصر [د.ت].

للطبيعة البشرية[1]، منذ أن عَدَّ ديكارت الإنسان "آلة تفكِّر"، لم تكُن كافيةً للحَسْم في سؤال: "ما الإنسان؟". تبقى نشأة العلوم الإنسانية، وتبلور مبحث الأنثربولوجيا الفلسفية[2]، دليلًا على الاكتشاف المُتزايد لغُموض الإنسانِ واعترافًا يصعُب الحسم في حقيقته. شكل الاهتمامُ بمفهوم **الوضع البشري** La condition humaine [أو الشرط الإنساني] في الخطاب الفلسفي الحديث والمُعاصر، إقرارًا بالحاجة إلى التخلِّي عن الهوَس الميتافيزيقي بحقيقة الإنسان وجوهره، والانصرافِ إلى فَهْمِه على ضوء وضعه في العالم وشروط وجوده فيه[3].

تُنبِّهُنا حِنَّة آراندت إلى أنَّ عبارة "الوضع البشري" لا تشير إلى "الطبيعة البشرية"[4]؛ نظرًا إلى ما تحبَل به هذه الأخيرةُ من نَفَسٍ ميتافيزيقيٍ يَشي بأنّ ثمَّة جوهرًا ثابتًا ترتدُّ إليه طبيعتنا الإنسانية،

1 N, Bobbio, *Teoria General de la politica*, Fondo de cultura economico, Mexico, 1996, p. 80.

2 Jose Angal Garcia Cuadrado, *Antropologiafilosofica :* unaintroduccion a la filosofiadel Hombre, Navarra, EUNSA, 2011, p. 22. Voir aussi : Helmuth Plessner, Les degrés de l'homme : Introduction à l'antropologie philosophique, Gallimard, Paris, 2017.

3 H, Arendt, *La crise de la culture*, Huit exercices de pensée politique, Gallimard, Paris, 1972, p. 39.

4 H, Arendt, *Condition de l'homme moderne*, op, cit, p. 270. Voir aussi : H, Arendt, La vie de l'esprit, PUF, Paris, 2007, p. 38.

وأنَّ قوانينها تشكل أكبرَ حاجز أمام الحرية والفعل. كما يَصْعُب أنْ نُطابق بين مفهوميْ "الوضع البشري" و"الحياة الإنسانية"، بحكم ما قد توحي به هذه الأخيرة من سيرورةٍ بيولوجيةٍ تختزلُ الوجود الإنساني في مستوى الاستمرارية وحفظ البقاء، فلا ترى في الإنسان غيْر كائنٍ يكدح في سبيل ضمان الشروط الضرورية لبقائه. يُمكن أنْ نجازف بتعريف "الوضع البشري" بأنَّه "جُملةُ الشروط المحددة للإنسان ووضعه في هذا العالم، وهي شروط لم يخترها بالضرورة، بيْدَ أنه مُلزم بأنْ يحقِّقَ ذاتَه في إطارها. من بيْن تلك الشروط يمكننا الحديث عن وعي الإنسان بذاته، وبوجوده مع الآخرين وعيشه المشترك، ووعيه بتناهيه في الزمن ووقوعه المستمر في العالم". إنَّ التساؤُل عن علاقة الإنسان بمثل هذه الشروط، ومحاولته التي لا تتوقف لفهم وضعيته في العالم كإنسان، يبقى أحد أهمّ مَنابع التفلسف. يجدُ الإنسان نفسه ملقىً في العالم، وسُرعان ما يُدرك أنّ فعله وحريَّتَه مُحددان بشروط وجوده البيولوجية، بقوانين الطبيعة كما بحياته النفسية وانتمائه الاجتماعي والسياسي والتاريخي؛ فيَمضي مُتسائلًا عن معنى فعله على ضوء خضوعه لكلّ هذه الشروط. كما يجدُ نفسه أمَام وضعيات حَدِّيَة من نوع آخر، ينعدم معها إمكان الفعل والمبادرة بشكل كليٍ؛ مثل وضعية الموْت، ووُجود الخالق، وضَرُورَة

التواصل كشرط لوعيه بذاته ولعيشه المشترك[1]، والعيش في الجسد وتحمُّل آلامه وتدبير علاقتنا الحيوية به[2]؛ لذلك عَدَّ كارل ياسبرز الوعيَ بهذه الوضعيات أحدَ أبرز منابع التفلسف. على هذا النحو من النظر، حاول هايدغر إرساء دعائم فلسفته هو الآخر على رصد أثر الوعي الإنساني القلق بالعالم، والموت، والتناهي في الزمن، معتبرًا أنَّ الفلسفة محايثة للكينونة الإنسانية لأنها صادرة من هذا القلق النابع من شرط التناهي نفسه[3]. أما حنه آراندت فإنها لم تفْصِل التفلسف عن محاولة الوعي بـ"حياة الروح "وأنشطة الذهن كما تتمثل في الفكر، والإرادة والحكم، مُؤسِّسة كلّ "فلسفتها" على البحث عن الأبعاد الإيجابية للوضع البشري، في مُحاولة منها لتسليط الضوء على الوجود الفاعِل للإنسان وحياته في مستوييها التأمُّلي والنشيط[4].

يُجنِّبُنا مفهوم الوضع البشري الانجراف وراء التصورات الجوهرانية المطلقة للإنسان، تلك التي تختزلُهُ في جوهر ثابت ومتعالٍ على كلِّ الشروط التي تَصنَع معناه. يقولُ سارتر؛ "يتعذَّر أن نجد عند كل إنسان

1 K, Jaspers, *Introduction à la philosophie*, op, cit, p. 23.

2 Barbara Stiegler, *Nietzsche et la vie, une nouvelle histoire de la philosophie*, Gallimard, Paris,2021, p. 140.

3 M, Heidegger, *Etre et Temps*, Paris, Gallimard, 1986, p. 92. Voir aussi : Henri birault, De l'Etre du divin et des Dieux, CERF, Paris,2005, p.485.

4 H, Arendt, *Condition de l'homme moderne*, op, cit, p. 315.

جوهرا كليًّا يمكن أن يمثل الطبيعة البشرية؛ ما يوجد عنده، رغم ذلك، هي كونيَّة الوضع [الإنساني]. مجموع الحدود القبليَّة التي تختزل وضعيته الأساسية في الكون. فالوضعيات التاريخية دائمة التغيُّر، [..] وما لا يتغير هي ضرورة أن يكون الإنسانُ في "العالم"[1]. يرتبط الوجود الإنساني؛ إذن، بالوضعيات الحديَة وشروطها، فأن يوجد الإنسان يعني، أساسًا، أن يكونَ حريَّة داخل وضعية مُعينة، وليست هذه الوضعية غير الصورة الفريدة التي يواجهنا بها العالم، فهي نصيبُنا الوحيد والفريد في نظر سارتر.

أقترحُ أن نفهم علاقة التفلسف بالتفكير في الوضع البشري عبر الوقوف على هوس الفلاسفة ببُعدين محددين لهذا الوضع؛ بعد التناهي والموت **أولًا**؛ حيث يُفهم التفلسف بِوَصفِهِ محاولة خلاصٍ فريدة لجأ إليها العقل البشري لمجاوزة وضعه المتناهي في الزمان؛ وبُعد الوجود في العالم والعيش المشترك الذي يبقى خير تعبير عنْ هشاشة إنسانيتنا وحاجتنا إلى التفكير الفلسفي كمدخل لفهم شرطنا المدني والسياسيّ **ثانيًا**.

1 J, P, Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Gallimard, Paris, 2017, p.53.

1- التفَلسُفُ وهَمُّ التناهي والموت.

حاوَل لوك فيري، في كتابه **تعلُّم الحياة**، أنْ يربط منبع التفلسف بانشغال الإنسان بمُشكلة الموت والتناهي، مُعتبرًا أنَّ الفلسفة استطاعت، منذ نشأتها، تقديم نموذج للخلاص سعى إلى مَدّ الإنسان بفهم معقول لسؤال الموت، عبَّرتْ عنه الحكمة القديمة عندما جمعت بين النظرية والأخلاق الفلسفية[1]. تكمن قوَّة سؤال التناهي في قدرتِه على نسْف كلِّ معاني الوجود الإنساني. وفي حضرة الوعي المؤلم بالموت يفقدُ التساؤل عن الغدِ معناه، وتصيرُ الحياة الإنسانية مُجرَّد رحلة تافهة صوْبَ لحظة اللامعنى والانسحاب النهائي من مشهد العالم؛ فهو يفرضُ على وعينا الاندراج في نظامٍ لارجعي [irréversible] للزمان، ما ينفكَّ يقضُّ مضجع الإنسان ويجرُّه، قسرًا، إلى مُساءلة معنى حياته ووجوده في هذا العالم. بل ويُحيي في الإنسانِ كلَّ مشاعر الحَسْرَة والندم على ما فاته، ويزجّ به في أتُّون الحنين إلى أحداث ووقائع يُدرك جيدًا أنها لن ترجع؛ لذلك لم يتردَّد ياسبرز في عَدِّ الموت وضعيةً حِدِّيَّة ينطلق منها فعل التفلسف[2]. فأيُّ معنى يتبقى للحياة -والعيش- إذا كان المَوْتُ المآل الحتمي والأخير للإنسان؟

1 Luc Ferry, *Apprendre à vivre*, Flammarion, Paris, 2009, p. 18.

2 K, Jaspers, *Introduction à la philosophie*, op, cit, p. 57.

لا تدَّعي الفلسفةُ، ولا الدين، القُدرة على تجنيب الإنسان مصير الموت، غير أنهما يسعيان معًا إلى تجنيبه آلام التفكير فيه حسب فيري. فالمُشكلة ترتبط باختصاص الإنسان عن غيره من الموجودات بالوعي بالتناهي كما بيَّن هايدغر[1]. يتعلَّق الأمرُ بقلقٍ نابعٍ من الطبيعة الإنسانية والوعي الشقي بانفتاح الإنسان على أفق التناهي في الزمان، وهو يُشكِّلُ مصيرًا فرديًّا يمكن عَدُّ الوعي به منبع الوعي بفرادة الكينونة[2]؛ لذلك حَسِب الفلاسفة المتقدمون هذا الوعي مَرضًا من أمراض النفس، وهذا ما يُفسِّر إسهابهم في تشريح أسبابه وسُبل الإفلات من سطوته. بل ويُمكن أنْ نُلاحِظ كيْف كانَ تصوُّرُهم العلاجي للتفلسف نتيجة اعتقادِهم بضرورة تجنِيب الإنسانِ آلام التفكير المُزمن في الموت؛ وكيف اقتضى ذلك من بعضهم النظرإلى الموت بِوَصفِهِ خطوة من مسار التطهير الأخلاقي والفكري للإنسان، أو انصهارًا في نظام الكون وتناغمه. فهذا سقراط يتجرَّع السمَّ بشجاعة مُعلنا أنّ الفيلسوف لا يخشى الموت لأنه يتوق إلى التحرُّر من عِقال الجسد[3]. وقد أتَتْ **عزاءات الفلسفة** لبوئيثوس مؤكِّدَةً صورة الفيلسوف القادر على مواجهة مخاوف النفس

1 M, Heidegger, *Etre et temps*, op, cit, p. 83. Voir aussi : K, Jaspers, Introduction à la philosophie, op, cit, p. 21.

2 F, Savater, *penser sa vie : une introduction à la philosophie*, Seuil, Paris, 1999, p.37.

3 Platon, *Phédon*, (68-c)

تجاهَ الموت وتحمُّل آلامه وهو على أعتاب إعدامه[1].

اقترحت الأبيقورية عِلاجًا لأمْرَاض النَّفس وآلامها، التي يأتي الوَجَلُ من الموت على رأسها بعد هاجس الخوف من الآلهة، وقدَّمت الفيلسوفَ في صورة "الفيلسوف-الطبيب" القادر على تطبيب النفس من أوجاعها، وتمكينها من دفع أحزانها ومواجهة خوفها. فالموت في نظر الأبيقورية "لا شيءَ بالمقارنة معنا؛ لأنَّ [الشيء] المنحلَّ لا يُحِسُّ"[2]. بذلك يُشَكِّل الشُعور باللَّذَة طريقًا صوب التخلُّص من أوجاع الموت، فحيثُما كانتِ اللَّذة إلّا واندثرت مثل هذه الأوجاع. وبدلًا من تشقيق الكلام حول سعادةٍ مُطلقة تنتظر الإنسان في عالم مفارق لعالمه الحسي، اتخذت الأبيقورية من الفَلْسَفة أداةً لتحصيل السعادة في عالمنا هذا؛ أي إسعاد البشر بالفعل، "بمعنى التخفيف من آلامهم غيْر المُجدية، وجعلهم يتحملون الأوجاع المحتومة"[3]. يعني هذا الأمرُ أنَّ الفلسفة تقدم نفسها، في حالة الأبيقوريين، كشكلٍ من أشكال **الخلاص**، وهو ما يُفسِّر موقفهم السلبيَّ من الفلسفة النظرية التي لا ترمي إلى خدمة النفس الإنسانية وتخليصها من آلامها. يعتبر هؤلاء أنَّ مفاهيم الفلسفة الأكاديمية [النظرية] "فارغةٌ

1 بوثيوس، **عزاء الفلسفة**، ص44.

2 غرايش، **العيش بالتفلسف**، ص235.

3 السابق، ص237.

من المعنى"، وأنَّ مَهَمَّتَها عقيمةٌ جدًّا[1]. ترمي الفلسفة في نظر أبيقور إلى إفهامنا أنَّهُ لا ينبغي الخوْفُ من الموت، وهو يقترح طريقة في العلاج من وساوسه؛ عدم الخوف من الآلهة ولا من الموْت، والقبول بحضور الخير والشر في العالم. أمَّا تلميذه لوقريسيوس فيعتبر أنه "ينبغي علينا، قبل أيّ شيء، التخلُّص من خَوْفنا من الآشيرون [نهر في جهنم]، الذي يُسمِّمُ الحياة الإنسانية عندما يَسكن دواخل نفوسنا، ويُسبغُ على كلّ شيءٍ فينا سوادَ المَوْت الحالك، ليقتل فينا كلَّ لذة متوهجة وصافية"[2]. يحضرُ هذا الوعي بعلاقة التفلسف بهاجس الموت عند الفلاسفة المتقدمين والمُحدثين؛ عند أبيكتيتوس الذي أرجع كلَّ التساؤلات الفلسفية إلى الخوف من الموت؛ وفي تصوُّر مونتاني للتفلسف كتمرينٍ مُستَمرٍ على الموت؛ وفي اعتقادِ اسبينوزا بأنّ موْت الحكيم ليس كموت غيره من البشر؛ كما في تعويل كانط على سؤال "ما الذي يُمكن أن نَأمله" لجبه أسئلة الميتافيزيقا؛ وفي عَدِّ نيتشه براءة الصيرورة من أبرز عقائد الخلاص التي بلورتها العصور القديمة[3]؛ كما في تصوُّر هايدغر للوجود الإنساني [الدازاين Dasein] الذي يتخذ من المَوتَ أُفُقًا يفهم في ظلِّه كينونته.

---

1 يقول فورفوريوس في هذا المعرض؛ "فارغةٌ هي الكلماتُ التي يلوكها هؤلاء الفلاسفة الذين لا يقدمون أدْويةً لأيّ ألم من آلام البشرية. مثلما لا جدوى من الفلسفة إذا لم تخلص [الإنسان] من أوجاع النفس". فوفرويوس، **الرسالة** 31، ذكره؛ غرايش، **العيش بالتفلسف**، ص237.

2 Citée par : *L, Ferry*, Apprendre à vivre, op, cit, p. 19.

3 L, Ferry, *Apprendre à vivre*, op, cit, 20.

لا يسعى هؤلاء إلى بناء فلسفة عدميةٍ في الموت تُعلِنُ فشَلَ "مشروع" الحياة الإنسانية، وإنما يُجسِّدُ هذا الموقفُ وعيَ أصحابه بتمزُّقات الوضع البشري وتناقضاته المترتبة على هوسنا بالتناهي. تفرِضُ لا رجعية الزمان نوعًا من الوعي الشقي بوجودنا؛ لأنها تُلزِمُنا بتمثُّل موقعنا في العالم على ضوْء بُعدين متناقضين للزمان؛ "ماضٍ" ما انفك ينفلت من قبضتنا، ومستقبلٌ لم يتحقَّق وهو ليس بعد ملكا لنا. فنَهوي في شعورٍ بحسرةٍ وأسَفٍ على أحداث الماضي التي انسلَّت من بين أصابِعنا كالماء[1]، وفي تخوُّفٍ من المستقبل الذي يُمثِّلُ أفقنا المجهول. حاوَلَ بعضُ الفلاسفة القدامى إيجادَ حلٍ لهذه الصعوبة، فَعَدَّ أنَّ تجنب الشقاء يتأتى من طريق درء التفكير في الماضي والمستقبل، والتركيز على الحاضر [الراهن] بِعَدِّهِ الزمان الوحيد المُتاح للإنسان. وقد أقام أبيقور تقابلًا بين الحياة والموت بناءً على تقسيمه للزمان، معتبرًا أنَّ الموت هو "غيابُ الإحساس"؛ فهو إذن "اللاحياة". وفي اللحظة التي نعرف فيها أنَّ اللاحياة [هي] لا شيء، فإنَّ فكرة هاديس Hadés (سيِّد الجحيم وإله باطن الأرْض) تفقدُ مُسوِّغَها[2].

في الحاضر تتجسَّدُ الحياةُ بما هي رغبة، وفيه فقط يكون فعل التفلسف مُمْكنًا. وهو ما يَطْرَحُ على الفلسفة مَهَمَّةَ مواجهة كلِّ الرغبات

1 L, Ferry, *Apprendre à vivre*., p. 20, 22.

2 غرايش، **العيش بالتفلسف**، ص247.

التي من شأنها أنْ تَصْرِفَ ذِهْننا عنْ الراهن، لاسيما منها الرغبة في الخلود التي تُضارع، من منظور أبيقور، الشعور بالحرمان المُحايث لكينونتنا الإنسانية. ينْبغي، في هذه الحالة، تصحيحُ فهمنا للحياة والموت عبر فكِّ الارتباط بَيْنَ السَّعادة والخُلود. وبدلًا منَ البَحْث المُؤلم عن زمانٍ لا نهائيٍ يُداعب النفس ويمنيها بطمأنينة أبدية، يقترحُ أبيقور أنْ نَنْظُر إلى الموْت من منظور إيجابي، فلا نعتبرُ نهاية الحياة حرمانًا نهائيًا، وإنما نعدُّهُ نهايةً إيجابية للحياة، بما يَعْنيه ذلك من ترسيخ وعي إيجابي بالموت نفسه[1]. لا يَكْفي، وفق هذا المنظور، أنْ نبحث عن أصول التفلسف في همّ التناهي، بل ينبغي على التعقُّل الفلسفي أنْ يَجْعلنا نتقدَّم خُطوَةً إلى الأمام في مُواجهة هذا الهمّ؛ عليه أنْ يفيدَنا في تفكيك أسبابه الكامنة في فهمنا المغلوط للرغبة، والجسد، والحياة، والموت؛ أنْ يكشف لنا عن سبيلٍ للخروج من هذا الكرب الذي يفرضُه علينا اهتمامنا الموجع بالموت. ويحقُّ لنا أنْ نُسَمِيَّ، مع جون غرايش، فلسفة أبيقور بـ"فلسفة التناهي السعيد"[2].

تقدم هذه الفلسفة ضربًا من الخلاص يكون فيه الإنسان المسؤولَ الأوّل والأخير عن وجوده ومصيره؛ فهي لا تُعوّل على تدخُّل الآلهة في حياة

1 غرايش، **العيش بالتفلسف**، ص248.

2 السابق، ص249.

البشر؛ لأنَّ ذلك يبقى رأيًا من الآراء الضارَّة التي يجبُ على المتفلسف تجنُّبها إنْ هو أرادَ الاهتداءَ إلى سبيل السعادة. كما أنها لا تَرْهن هذه الأخيرة بوَعْدٍ مضْروبٍ في مُستقبل سرمدي، في عالمٍ آخر مُفارق للعالم الحسيّ ولحياتنا الراهنة. وعندما يقرّ أبيقور بأنَّ الكلَّ [الوجود] ليس بحاجة إلى أن يكون مخلوقًا من طرف قُوَّة إلهية مُفارقة، لأنه أبديٌ، ولأنَّ الوجود لا يمكنه أن يصير عدما ولا العدم بمُكنته أن ينقلب إلى وجود، فإنه يتبنى بذلك رؤيةً أقرب إلى الموقف الطبيعي-الذري الذي دافع عنه بعض السابقين لسقراط مثل ديمقوقريطس[1]. هنا يضطلع علم الطبيعة [الفيزياء] بدور أَساسيٍ في ترسيخ الموقف الأبيقوري من الخلاص الإنساني؛ لأنه يصوِّر الوجود في شكل ذرَّات لا تتوقَّفُ عن الحركة، متسببةً بذلك في ظهور الموجودات، كما في تبدُّدها في الكون. ليس الجَسد والنفس -حسب هذه الرؤية الفلسفية- غير ذرَّات متحرِّكة ومترابطة فيما بينها. وإذا كانَ الإنسانُ مُطالبًا بتدبير رغباته وتعقُّلها عبر اللجوء إلى العقل المدبِّر، بما يعنيه ذلكَ من عَدِّ البرهان العقلي "المداواة الوحيدة والناجعة في نقل النفس من الاضطراب إلى نقيضه، راحة النفس أو غياب الاضطراب (ataraxie)"[2]، فإنَّ ذلك لا يشي بأيّ تناقض بيْنَ المبدأ الطبيعي-القائم على حتمية النواميس الحاكمة لحركة

1 P, Hadot, *Qu'est ce que la philosophie antique*?, p, cit, p. 186.

2 غرايش، **العيش بالتفلسف**، ص259.

الذرَّات- والأخلاق الأبيقورية؛ لأنَّ الذرَّات تَمْتازُ بقدر كبير من العفوية يضمن الحرية التي يحتاجها الفعل الإنساني[1].

هكذا تكونُ المعرفة بالطبيعة [الفيزيقا] في خدمة الأخلاق، بالقدر نفسه الذي تكونُ فيه الرياضيات أقرب إلى التدريبات الروحية التي تخدم مبدأ التعقُّل الأخلاقي نفسه. كانَ هذا الفهم الشامل لمختلف مباحث الفلسفة يعني تسخير كل المعارف النظرية لفهم وضعنا البشري في العالم وتقبل حقيقة موقعنا فيه. وعندما يؤكِّدُ ماركوس أورليوس أنَّ الموت يُشكِّلُ سُنَّةً من سُنَن الكون [الكوسموس]، وأنَّه حدثٌ يكشف عن مدى تناغمنا معه[2]، فإنه يجعلُ من العلم الطبيعي معرفةً في خدمة الموقف الفلسفي من الموت من حيث هو خلاص متناغم مع مسارات هذا الكلّ[3]. وفي الأحوال جميعها يكون العقل هو المرشد الوحيد إلى هذا الخلاص.

كيف نفهم تمسك الفيلسوف بهذا الضرب من الخلاص؟ وما أسباب ارتيابه المستمر من الخلاص الديني القائم، بالدرجة الأولى، على الإيمان؟ هل يتعلَّق الأمْرُ بموقفٍ عَقْلاني "مُتعجرف" تُجاه الدين والشريعة، التي دأب كثيرٌ من الفلاسفة على ربطها بوعي العامَّة من الناس، وميلهم

1 P, Hadot, *Qu'est ce que la philosophie antique?*, p, cit, p. 187.

2 ماركوس أوريليوس، **التأملات**، (ترجمة:عادل مصطفى)، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2010، ص47.

3 السابق، ص50.

إلى تصديق المُخيِّلة والاطمئنان إلى آليات التمثيل والتشبيه، التي عَدَّها الفلاسفة دون منزلة البرهان الذي اختصَّت به الفلسفة؟[1] وهل يُمكن، فعلًا، بناء خلاص على العقل وحده؛ أي أنْ نتصوَّر خلاصًا دون إله، أو "إيمانا حرًا"[2]، بعيدًا عن الإيمان الديني وسلطته؟ يجيب لوك فيري عن هذه الأسئلة بالقول إنَّ السبب الأول الذي يحمل الفيلسوف على عدم الاكتفاء بالخلاص الديني، هو عدم اقتناعه بالوعد الديني بحياة أفضل يمكن أن تتحقق في عالم آخر مستقبلي، خاصَّةً أمامَ كلِّ الشرور والمآسي التي يُعاني منها الإنسان في هذا العالم؛ إذْ لا يُمكن أنْ نقبل، عقليًا على الأقل، ما يعيشُه الأبرياء في مختلف مناطق العالم اليوم من ألم بسبب الحروب والمجاعات والصراعات السياسية، التي لا دخل لهم فيها مطلقًا؛ حيث تبدو كلُّ الوعود الأخروية شكلًا من أشكال التغطية على واقع الظُّلْم وفشل منظومات العدالة أمام الشرِّ الإنساني[3]. كما أنَّ ذلك راجع في نظر فيري، ثانيًا، إلى أنَّ الخلاص الديني يقتضي التضحية بالحُريَّة الإنسانية، بما يعنيه ذلك من تنازلٍ عن جُزْءٍ كَبير من شرط وجودنا في العالم المُتمثِّل في القدرة على المُبادرة والفعل. هكذا يُفضِّل الفيلسوف قلق السؤال على راحة التسليم والإيمان؛ فهو لا يرغبُ في

1 ابن رشد، **فصل المقال**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت؛ 1997، ص89.

2 المسكيني، فتحي، **الإيمان الحرّ أو ما بعد الملة**، 2018، ص63.

3 يُنظَرُ تحليل دوتسويفسكي لمشكلة العلاقة بين العدالة والشر والصفح في؛ فيودور دوتسويفسكي، الإخوة كرامازوف، (ترجمة: سامي الدروبي)، المركز الثقافي العربي، بيروت، 182-2/181.

خلاصٍ "كسول" من دون عقلٍ يفكر وحرية ترسم آثار مروره من العالم. يقولُ فيري؛ "أنْ نتفلسف بدَل أنْ نُؤْمِنَ يعني أساسًا -وعلى الأقل من منظور الفيلسوف طالما أنَّ منظور المؤمنين مختلفٌ بطبيعة الحال- أنْ نُفضل القلق على الراحة والحرية على الإيمان. صحيحٌ أنَّ الأمر يتعلَّق، بمعنى من المعاني، بأنْ "ينجوَ المرْء بجلدته"، لكن ذلك لا ينبغي أنْ يتمَّ بأيِّ ثمنٍ كانَ"[1]. واضحٌ أنَّ ما يسعى هذا الفيلسوفُ إلى إثباته هو إمكان التفكير في خلاصٍ فلسفيٍ وعقلانيٍ من دون "فكرة الله"؛ لأنَّ هذا الصنفَ من الخلاص هو ما يُسوّغ إمكان الحديث عن وعيٍ قلقٍ بالعالم يَقْلِبُ مَفهوم النظرية الفلسفية ويضع الخلاصَ بيَدِ الإنسان وقدرته على فهْم العالم وشروط الوجود المؤقت فيه.

لا تختزل النظريات الفلسفية، حسب هذا التصوُّر، في تجريد الواقع وصياغة فكرية لمعطياته، بل إنها محاولة لفهمه، تُضفي المعنى على مُقام الإنسان في العالم، وتُحدِّدُ للعَقل مَهَمَّةَ موقعة الإنسان فيه؛ فالإنسانُ يُدرك مأساوية وُجودِه المؤقت، لكنه يعي أنه مُلزم بفهم هذا العالم ودلالات وجوده فيه، بأنْ يُميِّز بيْن الجميل والقبيح، والمفهوم اللامفهوم، والمعقول والخُرافي؛ وبأنْ يُدرك أنَّ عليه أنْ يَعيش فيه بمعية أضرابه من البشر، وأنَّ عيشه المشترك معهُم مُهدَّدٌ في كلِّ لحْظَة بِمُختلف

1 L, Ferry, *Apprendre à vivre*, op, cit, p. 25.

مظاهر الشرِّ والعنف النابعة من الطبيعة الإنسانية. وهو ما يفرض عليه التفكيرفي الشروط الأخلاقية والسياسية والمعيارية التي يحتاجها تأسيس المدينة والمُجتمع[1]. يمكن أنْ نفهم، في ظلِّ هذا الهوس بالخلاص في مختلف أبعاده، السبَبَ الذي حَمل المُتفلسفة الأُوَّل على الجمْع بين الحَيِّزَيْن النظري والعملي في الحكمة القديمة، فجعلوا من تشريحِ الوعي الإنساني وقُدرته على المعرفة وآليات اشتغالِها مدخلًا إلى فهم الجانب النظري من التفلسف، ومن تحليل شُروط العيْش المشترك والوجود مع الآخرين في العالم مدارَ الجانب العملي منه. غير أنهم لم يروا فيهما قسمين منفصلين من الوجود الإنساني، ولا في التفكير فيهما ضربيْن مستقليْن من التفكير الفلسفي، وإنما جمعوا بينهما معًا في صورة حِكمة تُحاول مدّ الإنسان بفهم لوجوده.

تنْهل هذه الحكمة مشروعيتها من أفق الخلاص الذي تفكر فيه، وهو خلاصٌ إنسانيٌّ يعوّل فيه المتفلسف على العقل والحريَّة، وهذا ما يجعل منه خلاصًا منافسًا لغيره من أشكال الخلاص الدينية والصوفية. لا يعسرُ عَلَيْنا أنْ نَجِدَ لهذا الموقف حُضورًا عنْدَ الفلاسفة المُعاصرين، فبيير هادو بدوره اقترح علينا نمطًا مِن التفلسف عديم الصلة بالرؤية الدينية للعيش والخلاص؛ تفلسفٌ وِفْقَ نظام العقل وتدريباته الروحية

1 H, Arendt, *qu'est ce que la politique?,* Seuil, Paris, 2014, p. 62.

فقط. أما هايدغر فقد عَدَّ منذ دروسه الأولى أنّ الإيمان لا يحتاج إلى فلسفة[1]. هل يكفي رفض النموذج الديني للخلاص، والتعويل على العقل وخطابه الفلسفي، من أجل صياغة مفهومٍ فلسفي للخلاص يشفي غليل الإنسان ويروي ظمأه الأونطلوجي، وينتصر له من حتمية تناهيه في هذا العالم؟ ألا يقترح فيري، عبر تصوُّره لـ"خلاص من دون إله"، نموذجًا في التفلسف يكرس سلبية الموقف الفردي من الموت، ويذهل عن إمكان تحويل التفلسف إلى فعل تواصلٍ يُضفي على عبورنا المؤقت من هذا العالم كثيرا من الإيجابية؟ ألا يختزل هذا الموقف الدين في حيزه الطقوسي ذاهلًا بذلك عن مَضمونه القِيَمِيّ ودوره في بناء مستقبل العيش المشترك؟

2- الوجود في العالم، الآخر والتواصل.

تتبدى أهمية "مفهوم" الوضع البشري أكثر عندما ننتبه، في أعقابه، إلى الجانب العمَلي من الوجود الإنساني؛ أي إلى ما سمّاه الفلاسفة منذ أرسطو بـ الحياة النشيطة [أو الحياة العملية] Vita Activa، التي تُقابل الحياة التأملية [Vita contemplativa] والعيْش وفق مقتضى التأمُّل والنظر. تمتاز هذه الأخيرة بهيمنة الجانب الفكري على كل تفاصيلها؛

1 Ernest Cassirer et Martin Heidegger, *Débat sur le Kantisme et la philosophie* (et autres textes de 1929-1931), 1979, p. 101.

فهي تحتاج إلى الخُلْوة بالنفس من أجل مُمارسة التأمل، وهذا ما يجعل منها حياة سُكونٍ، يغيب عنها النشاط الجسدي، ولا تسْتدعي التفاعُلَ مع الآخرين. لذلك ربطها أرسطو باللَّذة الفكرية العُليا التي لا يتأتى لغير الفيلسوف إدراكها[1]. أمَّا الحياةُ النشيطة، فهي مفهومٌ أعملته آراندت للدلالة على الحيّز العمَلي من الوجود الإنساني؛ وهي أقرب إلى ما عُرِفَ عند سابقيها، منذ فيخته وشلينغ وهيغل، بالمُمارسة والفعل[2]، وبها ينتظِمُ وجودنا داخل علاقة فعل وتفاعل مع العالم ومكوناته. يُمكن التمْييز بيْن مجموعة من الأنشطة المُنتظمة للحيّز العملي من الحياة الإنسانية، غير أنَّ الثابت بينها صِلَتهُا بالعالم والمعيش. تميز آراندت بين أنشطة ثلاثة تكون الحياة النشيطة والعملية عند الإنسان؛ الشغل، والعمل الفني، والفعل. فالشغل نشاطٌ يرمي إلى تحصيل الشروط الضرورية للحياة؛ لذلك اقترن بالاستهلاك وتحويل العالم إلى موضوع [أو سلعة بلغة ماركس] قابلة للاستهلاك والتدْمير، وهو من هذه الجهة نشاطٌ لا يترك أيَّ أثر في الزمن، ويعبر عن المستوى الحيوي/ البيولوجي من وجودنا الإنساني[3]. في مقابل ذلك، يُمكِّننا الأثر الفني (العمل) من

1 Aristote, *Ethique à Nicomaque*, op, cit, p. 2208.

2 F, Fischbach, *L'Etreet l'acte*, enquête sur les fondements de l'ontologie moderne de l'agir Vrin, Paris, 2002, p.10.

3 H, Arendt, *Condition de l'homme moderne*, op, cit, p. 315.

الانفتاح على أحكام الآخرين والوعي بحاجة كينونتنا الإنسانية إلى الاستمرارية؛ لذلك يفتح أمام فكرنا بُعد الزمنية ويخرجنا من دائرة الضرورة وقسوة الشغل. أما الفعل، فيبقى النشاط الأقدر على تحقيق كينونتنا الإنسانية، بما يتضمنه من تعددية، واختلافٍ، وشعورٍ بالانتماء، والحاجة إلى المبادرة وبناء العيش المشترك، طالما أنَّ الأمر يتعلَّق بشرط سياسيٍ يحكم وجود الإنسان ويحدد حقيقته. تمثل هذه الأنشطة منبعا لا ينضب لأسئلة ما انفكَّت تستبد باهتمام الفلاسفة، وهذا ما يشي بوعي هؤلاء بأنَّ التفلْسُفَ لا ينحصر، فقط، في تحليل قضاياهم النظرية والتأمُّليَّة -كقضيَّة الوجود، والمعنى، والموت- وإنما هو تعقُّبٌ لوجودنا الواقعي في العالم وإسهامٌ في فهمه والتقاط دلالته، كما في توجيهه وبناء تصور لمآلاته المُمكنة. نفهم، على ضوء هذا المعطى، سبب تشديد بعض الفلاسفة على العلاقة الوجودية التي تقيمها الفلسفة بين الإنسان والعالم، فالفلسفة على حدِّ قول نوفاليس، "هي في الحقيقة حنينٌ إلى الموطن"، وهي "النزوعُ إلى أنْ نكون أينما كُنّا في بيتنا"[1]، وبدلًا من الاكتفاء بتسجيل الاقتران الذي يقيمه هذا التصور بينَ الفلسفة والرغبة يأبى هايدغر إلا أنْ يلفت انتباهنا إلى أنَّ إشارة نوفاليس إلى أنَّ الفلسفة تقترحُ على الإنسان علاقة فريدة بالعالم عندما تعتبرهُ "بيتنا"

1 هايدغر، مارتن، **المفاهيم الأساسية للميتافيزيقا: العالم، التناهي**، الوحدة، (ترجمة: إسماعيل المصدق)، دار الكتاب الجديد، بيروت، 2023، ص70.

و"مَسكننا". فهي ليستْ انسحابًا من العالم بقدر ما هي وعيٌ قلقٌ بتَجَذُّر كينونتنا فيه؛ ممّا يصيّرُهُ بُعدًا جوهريًّا من أبعاد وجودنا الإنساني. وليس الحنينُ إلى الموطن، هنا، غير هذا الذهاب المستمر إلى الوجود والبحث عن حقيقة كينونتنا المتفرّدة[1]. بذلك يكون الفهم؛ فهم العالم، مَهَمَّةً سابقةً لكل تفكيرٍ ممكن في تغييره. وبين فهم العالم وتغييره يثوي وعي هايدغر بمدى حاجة الإنسان إلى فكرٍ قادرٍ على إنقاذه من غربته عن العالم وعن كينونته. بذلك يقلب هذا الفيلسوفُ التراتبية التي كرَّسها ماركس بين التأمُّل والفعل، بين الفهم والتغيير. ففيما عَدَّ هذا الأخير أنَّ الوقت قد حان كيْ يتوقَّف الفلاسفة عن سعيهم إلى فهم العالم وأن يقدموا على تغييره، اختارَ هايدغر لفلسفته أن تكون دروبًا في الفهم؛ فهم الإنسان والإنصات لنداء الكينونة والحقيقة الذي على مقتضاه ينبغي أن نُعيد بناء علاقتنا بالعالم.

كانَ من اللازم التنبيهُ إلى هذا البُعد العملي لمفهوم الوضع البشري حتى يتسنى لنا فهم إلحاح الفلاسفة المُعاصرين على استشكال الحاجة إلى التواصل مع الغير في فهمهم للحاجة إلى التفلسف في حياتنا المعاصرة؛ لأنَّه سليلُ الحياة النشيطة ومقوم من مقوّمات الفعل السياسي والعيْش المُشْترك. لم يعُد هذا الآخر/ الغير مجرَّد "أنا" مُتشابهة معنا، ولم يعُدِ

1 هايدغر، **المفاهيم الأساسية للميتافيزيقا**، ص72.

الاكتفاء بتحديد وجودنا على الطريقة الديكارتية[1]، انطلاقًا من وعي الأنا بوجودها كشيء يفكر، كافيا للحسم في دلالة وجودنا في العالم. بل صار الغير -في المقابل- جزءًا من الهُوِيَّة/ الذات نفسها، وقد كشفَ هيغل الطابعَ الجدلي والتركيبي للوعي الإنساني المتجذر في الوجود التاريخي والاجتماعي. هل يمكن أن نتفلسف بِمَعزِلٍ عن هذا الغير؟ هل يمكن للفيلسوف أن يتقوقع على ذاته لينسج خيوط أفكاره من دون استحضارٍ مُزمِن للآخرين؟ هل ما نزال قادرين على الاكتفاء بوصف الغير بأنه "جحيم" بالنظر إلى مفعوله السلبي على مستوى وعي المرء بذاته ووجوده كما فعل سارتر[2]، أم أنَّ عالمنا اليوم -المتصحر على مستوى الوجود السياسي والأخلاقي[3]، والرازح تحت وطأة عولمة شرسة لا تتوقف عن تفتيت أسسه الثقافية- باتَ في مسيس الحاجة إلى تطوير نموذج في التفلسف يعيد بناء تصوُّرنا للآخر، بعيدًا عن الأحكام المسبقة عنه، وعن المخيلة المتأصِّلة في ذاكرة تاريخية جريحة؛ أي بعيدًا عن دوائر الهُوِيّات المغلقة[4] والقاتلة التي باتت تحكم رؤيتنا إلى الآخر وتُحرضنا

1 M, A, *Lababi, De l'Etre à lapersonne*, L'Harmattan, Paris, 1988, p. 22.

2 J, P, Sartre, *Huis clos (suivi de Les Mouches)*, Gallimard, Paris, 1947, (Scène 5), p. 93.

3 H, Arendt, *Qu'est ce que la politique ?* op, cit, p. 183.

4 شايغان، درويش، **أوهام الهُوِيَّة**، (ترجمة: محمد علي مقلد دار الساقي،1993)، بيروت، ص36.

على انتهاج منطق الانتقام تجاهه[1]؟ يرى جيل دلوز أنَّ مَفهوم الغير ليسَ مسألة ثانوية بالنسبة إلى الفكر الفلسفي، وأنَّ التفلسف يستلزم هذا المفهوم بِعَدِّهِ عالَمًا ممكنًا[2]، طالما أننا نكتشف الغير في فعل التفكير من حيث هو حوار داخلي مع الذات كما تقول آراندت، حتى قبل أن نصطدم به في العالم الخارجي[3]. وقد سبق لياسبرز أن شدَّد على أهمية التواصل، بل وَعَدَّهُ أهمَّ منبع من منابع التفلسف في عالمنا المعاصر، بعد انحسار غيره من المنابع العتيقة للتفلسف، مثل: الدهشة، والشك، والاضطراب من العالَم[4]. يُمكن عَدُّ هذا الاحتفاء بالغير ردَّةَ فعل على موقف هايدغر من الوجود مع الغير كما صاغه في كتابه **الوجود الزمان** عنه، عندما عَدَّ أنه وجودٌ يصرِفُ ذِهْننا عن التفكير في حقيقة وُجودِنا المُتَمثِّلَة في التناهي؛ نظرًا إلى قدرة الآخرين على مدِّنا بمُختلف وسائل التسلية والانشغال عن سؤال الموت، وهو ما يجعل من الوجود برفقة الآخرين وجودًا للإنسان (الدازاين) خارج ذاته، فلا يكون هُوَ هو عندما يجد نفسه في هذه الوضعية[5].

1 J, Derrida, *Le pardon : l'impardonnable et l'imprescriptible*, Galilée, Paris, 2012, p. 9.

2 G, Deleuze et F, *Guattari, Qu'est ce que la philosophie ?*, Minuit, Paris, 2005, p. 23.

3 H, Arendt, *La vie del'esprit*, op, cit, p. 86.

4 K, Jaspers, *Introduction à la philosophie*, op, cit, p. 22.

5 M, Heidegger, *Etre et Temps*, op, cit, p. 168.

ضدَّ هذه الرؤية المتوجِّسة من الآخر والمتخوِّفة من أُفق العيش معه، حاولتْ جمهرةٌ من الفلاسفة المعاصرين صياغةَ فلسفةٍ في التواصل تلْحَظُ حضورَ الآخر كمحدِّد لوضعنا البشري. وسواء تعلَّق الأمرُ بمراجعة ياسبرز لمفهوم الوجود في العالم ودفاعه عن مبدأ التواصل، أو بسعي آراندت إلى تسليط الضَّوء على حاجة شرطنا السياسي إلى الآخر وقوة حضوره لنسج معالم الفضاء العمومي والعيش المشترك، أو بتأسيس هابرماس لعقل تواصلي يتجاوز انغلاق العقل الميتافيزيقي المتجذِّر في الذاتية، أو بفلسفة الاعتراف كما صاغها اللاحقون عليه من فلاسفة مدرسة فرانكفورت كأكسيل هونيت، أو حتى بما ألَّفه فلاسفة التعدُّد الثقافي كتشارلز تايلور وويل كيملكا، أو ليفيناس الذي أسَّس لفلسفة في الأخلاق تعيد ترتيب أوضاع رؤيتنا إلى الغير، وتعطي للتفكير فيه أسبقية على التفكير في الوجود نفسه، أو دريدا في سياق تفكيره في الاختلاف وضيافة الآخر...إلخ، فإنَّ الثابت أنَّ هؤلاء الفلاسفة ما عادوا يتصوَّرونَ التفلسف بمعزل عن الحوار مع الآخر والتواصل المستمرِّ معه، بِعَدِّ ذلك شرطًا لكل فعل تفلسف مُمْكِن اليوم.

في عالمٍ بات العيش فيه خاضعًا لمُختلف وسائل التواصل والاتصال، وفي ظلِّ استهلاكٍ غير مسبوق للرموز والصُّوَر، وتوظيفها من طرف قوى العولمة الاقتصادية والسياسية والإعلامية -بما يعنيه ذلك من ضغط

كثيفٍ على الوعي، واستثمارٍ للمُخيّلة والرَّغبة في إعادة تشكيل الهُوِيّات المُنغلقة واستثمار الدين في تسويغ رؤيتها إلى العالم والغير- في ظلِّ مِثْل هذه الشُّروط التي ترسم "وضعية التفلسف اليوم"[1]، يعسُرُ على التفلسف أن ينبُع، فقط، من الدهشة والشكِّ واضطرابنا المُستمرِّ من العالم؛ لأنَّ ذلك سيعني الإبقاء عليه في حدود نزعة ذاتية تكتفي بالذات المفكِّرة كمركز للوجود ومنبع وحيد للحقيقة والمعنى، وتبحث فيها عن حقيقة العالم واللغة. لذلكَ باتَ التواصل من أُسس التفلسف ومنابعه الرئيسة، كما أمست الفلسفة مُطالبة بتفكيك خطابات الانغلاق على الذات وشيطنة الآخر، والإسهام في تقويض "الهُوِيّات القاتلة"[2] التي استطاعت السطو على مخيِّلة المجتمعات المعاصرة وتوليد مختلف أشكال العنف في التعامل مع الآخر. فالذي يطرح السؤال اليوم عن سبب التفلسف ومدى الحاجة إليه إنما يطرحه في ظلِّ وضع ثقافيٍ وَهُوِيّاتي لم تشهده الحِقب السابقة من تاريخ الفلسفة.

اعتقد هايدغر أنَّ **التقنية** تمثِّل جوهر هذا الوضع الجديد. فهي عندهُ "قدرٌ أونطلوجي" كانَ في انتظار الغرب (والعالم)، وبفضلها أمسى العالَمُ مُوَحَّدًاPlanétaire للمرَّة الأولى في تاريخه، وأصبح الإنسان

1 J, F, Lyotard, *La condition postmoderne*, Minuit, Paris 1979, p.63.

2 Amine Maalouf, *Les identités meurtrières*, Grasset, Paris 1998, p. 51.

الحديث ضحيَّة مفعول هذه التقنية التي اجتثته من الأرض وأفرغته من معنى كينونته وحوَّلته إلى بهيمة ضالَّة وتائهة في العالم[1]. كما كشف هذا الفيلسوفُ عن التصوُّر الضيّق للهُوِيَّة الذي تأسَّس عليه العقل الغربي الذي أقامها [الهُوِيَّة] على فكرة المطابقة، واتَّخذ من هذه الأخيرة معيارًا للحكم على العالم برمَّته. هكذا غدت الهُوِيَّة المنغلقة تتويجًا لمسار العقل الغربي من أفلاطون إلى هيغل، وباتَ كلُّ تفكيرٍ في الهُوِيّات الضيّقة؛ القاتلة والمُميتة المؤثّثة لمشهد الثقافة في عالمنا المعاصر، مطالبًا بخلخلة أُسُس هذه الهُوِيَّة وفكرتها الضمنية عن الـ "نحن"[2].

تساءل هايدغر ذات مرة؛ "من نحن؟"، وسرعان ما اتُهم من طرف بعض طلبته ونقاده بأنه جرّ الفلسفة صوب رؤية قومية وعنصرية تقصي الآخر وتُكرِّسُ سَطْوَة الإيمان الأعمى بالعرق[3]. غَيْرَ أنّ خطورة السؤال ليست تكمن في أنه طرح من طرف أحد كبار الفلاسفة المعاصرين، وإنما في قدرته على تحويل سؤالا لـ"نحن" إلى سؤال فلسفي جوهري، خاصَّة عندَما طفق هايدغر يُؤوِّلُ مفاهيم التاريخ، والوجود، الإنسان،

1 M, Heidegger, *Essais et conférences*, op, cit, p. 83.

2 المسكيني، فتحي، **الهُوِيَّة والزمان**، تأويلات فينومينولوجية لمسألة النحن، بيروت، دار الطليعة، 2001، ص151.

3 E, Faye, Heidegger, *L'introduction du Nazisme dans la philosophie*, Albin Michel, Paris, 2005, p. 97. Voir aussi ; E, Faye, Arendt et Heidegger, *Extermination nazie et destruction de la pensée*, Albin Michel, Paris, 2016, p.39.

والوطن، على ضوء تصوُّره لمفهوم الشعب الألماني في مرحلة من مراحل تطوُّره الفكري[1]. ستأتي الكتاباتُ اللاحِقة لهذا الفيلسوف تخفِّفُ قليلًا من انتقادات خصومه، عندما سينصرف إلى خلخلة فكرة الحقيقة، والهُوِيَّة، والذات، والتقنية ...إلخ، عبر إقحام الاختلاف في الهُوِيَّة، وبيان علاقة الحقيقة بالانكشاف والذات بالكينونة. بيْدَ أنَّ ذلك لا ينفي أنَّ واقعة طرح مثل هذا السؤال مثَّلت، وما تزل، خطرًا محدقا بالفكر الفلسفي؛ يكشف عن مدى "خطورة الأفكار"، وأنَّ الأخطر منها هو التفكير نفسه عندما يصيرُ في حالة عوز إلى الحوار الداخلي مع الذات، بِعَدِّهِ أساس التواصل مع الآخر. هكذا ستُبيّنُ آراندت كيف يتحوَّلُ العَوَزُ إلى الفكر إلى "شرٍّ عبثي" يَسْكُنُ وجودَنا كاحتمال من احتمالات شرطنا الإنساني؛ فالأمر يتعلَّق بخطرٍ نابع من هشاشة شرطنا الإنساني، كما من هشاشة عيشنا المشترك[2].

يرثُ الإنسانُ المعاصرُ أوزارَ أحداثٍ مأساوية شهدتها البشرية خلالَ القرن العشرين، ووَشمَت ذاكرته بكثيرٍ من مَشاهد العُنف والشرّ والرغبة العدمية في مَحو الآخر. ولا يبدو أنَّنا استطعنا الانسلالَ من

1 M, Heidegger, *Achèvement de la métaphysique et poésie*, Gallimard, Paris, 2005. P.105.

2 H, Arendt, *Eichmann à Jérusalem : Rapport sur la banalité du mal*, Gallimard, Paris, 1966, p. 82.

قبضَة هذا العُنف اليوم، طالما أن تجلياته ما تزال تُشَكِّلُ جزءًا كبيرًا من حَياتنا الاجتماعية والسياسية. ويبقى التفكيرُ الفلسفيُّ أحدَ أهم مداخل مواجهة هذا الخطر المحدق بالإنسانية، ليس لأنه قادرٌ على مواجهة مضارعة العنف، ولا لأنه يملك القُوة لتأليب الجماهير ضد مختلف أشكال السَّطو على حق الإنسان في التفكير النقدي، وإنما لأنَّه قادرٌ على دفعنا إلى التساؤل عن أسباب هذا العنف، كما عن علاقته بإنسانيتنا. يملكُ التفلسف أنْ ينبِّه الإنسانَ إلى أنَّه مهدَّد بفقدان إنسانيته؛ لأنه عُرضة لفقدان قدرته على مُقاوَمَة التزييف والافتتان بالشرِّ والعنف في تصوُّرنا للآخرين؛ لذلك تبقى الإنسانية في مسيس الحاجة إلى الفيلسوف الذي ينهضُ بالدَّور عينه الذي اضطلع به سقراط في أثينا؛ تنبيه مواطنيها وإيقاظهم من غفلتهم التي قد تحرمهم من العيش وَفْقَ مُقْتَضَى إنْسَانِيَّتِهِم.

خاتمة

يتَّضِحُ ممَّا تقدَّم أنَّ التفلْسُف تفكيرٌ في الإنسانِ واهتجاسٌ بمَصِيره؛ الفردي والجماعي؛ لذلك لم يَعُد من المفيد طرحُ السؤال؛ "فيمَ ينفعنا التفلسف اليوم؟"؛ لأنه سؤال يفترض أنه من الممكن أن نتصوَّر الفلسفة شيئًا نافعًا مفيدًا، بل وينمُّ عن ربط مفهوم "النافع" بموضوعٍ ماديٍّ أو وظيفة ذات طابعٍ عملي (نفعي) معيَّن. والحالُ أنَّ التفلسف تعبيرٌ عن

هشاشة الحالة الإنسانية وميْلنا المُستمرّ إلى البحث عن حقيقة ذاتنا والتقاط معنى الأشياء المُحيطة بنا. إنه تجسيدٌ للرغبة في الفهم، ومن دون هذه الرغبة يفقِدُ الإنسانُ صِلتَهُ بالعالم بِعَدِّهِ الكائن الوحيد الذي يضفي معنى على ذاته كما على العالم وأشيائه. متى وعينا بتوطُّن روح التفلسف في شرطنا الإنساني أدرَكْنا أنَّهُ جُزْءٌ من رغْبتِنا في الوجود، وشأنه شأن كل رغبة قد يزيد الوعي بها أو ينقص عند هذا الشخص أو ذاك، لكنها تبقى حاضرة عند الجميع. لا معنى؛ إذن، للتساؤل عن فائدة الفلسفة اليوم؛ لأنَّ ذلكَ يحجبُ عنّا السؤال الأعمق النابع من كينونتنا الإنسانية؛ "لماذا نتفلسف؟" وما الذي يحملنا على التفلسف؟".

الفصل الثاني:
التفلْسُفُ بما هو دعوةٌ إلى الحَياة.

"ما معنى أن نعيش بالتفلسف اليومَ؟"

ليس غرضُنا من التفكير في هذا السؤال سردُ قصَّة الفلسفة، طالما أنَّ مداركتابِنا على روح التفلسف. فما يعنينا منه هو ما يُمَيِّز الفلسفة كـ "طريقةِ تفكير" و"نمط عيْش"و"أسلوبِ حياة"؛ أي الفلسفة من حيثُ هي ضربُ وُجودٍ إنسانيٍّ مُمكنٍ وأصيل، ينفردُ عن غيره من صنوفِ وجودنا المتحقِّقة والمعيشة بقدرته على حملنا على التساؤل عن معنى كينونتنا الإنسانية، ويدفعنا إلى إحداث تحوُّلٍ في مسار رؤيتنا إلى ذاتنا وإلى العالم. يغدو التفلسف، هنا، مغامرة يخوضها الإنسان المنعتق من سطوة حِسِّهِ المشترك، الراغب في فهم ذاته والإسهام في بناء العيش المشترك. عَدَّ هايدغر الفلسفة حاجةً إنسانية؛ معتقدًا أننا نتفلسف نظرًا إلى حاجتنا إلى التفكير والتساؤل؛ لذلك قد نرى في كلِّ إنسان فيلسوفًا؛ فلا أحَد يستطيعُ أنْ يدَّعي أنه لم يطرح على نفسه أو على غيره سؤالًا من الأسئلة الجذرية التي تختصُّ الفلسفة بطرحها وتتَّخذ منها موضوعَها الرئيس. لا أحدَ مِنّا نسي أن يتساءل -مثلًا- عن معنى وجوده، وعن معنى أن يكون حُرًّا في عالم لم يختر المجيء إليه، وعن معنى

أنْ يكونَ وجودُه رحلة تقوده، قسرًا، إلى التناهي والموت. لا أحدَ مِنّا نسي، أو تناسى بالفعل أن يسأل نفسه مَنْ أكون؟ من أين جئتُ؟ ولماذا جِئْتُ إلى هذا العالم؟ ما معنى أنْ أكون إنسانًا؟ وما معنى أنْ أنتمي إلى هذا العالم؟...إلخ؛ فهذه كلُّها أسئلة لا يحتاج المرء لطرحها والتفكير فيها إلى أنْ يكونَ "فيلسوفًا محترفًا"؛ لذلك عَدَّ كارل ياسبرز أنَّ أسئلة الفلاسفة شبيهةٌ بتلكَ الأسئلة التي يطرحها الأطفال[1]. بل إنَّ أحد كبار فلاسفة الحداثة -وهو كانط- لم يَتَردَّد في ردّ التفلْسف إلى تلكَ التي لا ينفَكُّ العقلُ البشري يطرحُها على نفسه رغم عدم قدرته على الإجابة عنها.

هكذا يَكونُ التفلسف هو هذا الميْلُ إلى طرح أسئلة نابعةٍ من الشرط الإنساني؛ فنحنُ نطرحُها للتعبير عن وعينا بإنسانيتنا قبْل أي شيء آخر، وهو موقف من الذات يرتقي بها إلى مستوى الحقيقة التي ينبغي تدبيرها يرمي إلى الإمساك بنمط عيشٍ فريد من نوعه، وبمقدار ما يجعل صاحبه في تفاعلٍ دائمٍ مع العالم وأسئلته فإنه يزجُّ به في سياسة الذات وتدبير الحقيقة؛ لذلك ربط هايدغر التفلسفَ بـ "الحياة الحدثية" واندراج الإنسانِ في العالم وأحداثه[2]، معتبرًا أنَّ "الفلسفة بداخلنا" وأنها

1 K, Jaspers, *Introduction à la philosophie*, op, cit, p. 32.

2 M, Heidegger, *Phénoménologie de la vie religieuse*, Tr. J, Greisch, Gallimard, Paris, 2012, p. 47.

"تنتمي إلينا بالمعنى الذي لم نتوقف فيه عن التفلسف"[1]. وعلى ضوء هذه الخطوة يمكن أن نقرأ اهتمام بعض الفلاسفة المعاصرين، من أمثال آراندت فوكو، ونوسباوم، وفلوكه، ودومانسكي، وغرايش، وفيري... إلخ، بمشكلة الحياة. وقد استلزم فهم الفلسفة على هذا النحو صياغة قراءة مغايرة لتاريخ الفلسفة، القديمة منها كما الوسيطة والحديثة والمعاصرة، من أجل التنبيه إلى مدى حضورِ هذا الفهم عند كبار الفلاسفة، وإلى أنَّ إحياء هذا الفهم العتيق للتفلسف من شأنه أن يمكننا من استرجاع أحد أكثر معاني الحياة الإنسانية أصالةً.

أقتَرِحُ، قصدَ فهم مقاصد المعاصرين من رَبْطِ فعل التفلسف بالحياة، وتشديدهم على تأصُّله في الكينونة الإنسانية وعلى إمكان تعقُّب مفعوله في الحياة المعيشة، أنْ نتوقف أولًا، عند شخصية "الفيلسوف" كما رسمها التقليد القديم مع سقراط؛ بُغيَةَ فهم دلالة فعل التفلسف كمغامرة عيش في المدينة يرمي إلى بناء العيش المشترك على وعي بالوجود الأصيل كما يكشف عنه فعل التفلسف؛ مما يتيحُ الانتقال، ثانيًا، إلى نموذجٍ في البحث عن فلسفة أصيلة مثَّلَ له هايدغر بحكم أنه مارس فعل التفلسف كتعبير عن وعي قلق باندراج وجودنا في أفق التناهي، فاتَّخذ التفلسفُ عنده صورةَ استذكار لمعنى أصيل

1 ذكره جون غرايش، **العيش بالتفلسف**، ص25.

للحياة الإنسانية، وللوجُود في مرحلة لاحقة من تفكيره. هذا قبل أنْ نعرج، ثالثًا، على مقاربة الفيلسوف الفرنسي بيير هادو للفلسفة وقراءته لتاريخها بِعَدِّهِ تاريخ نمط عيش وفق نموذج التفلسف. يحاور هايدغر -كما هادو- تاريخ الفلسفة، الأول بحثًا عن آثار معنى أصيل للحياة أسقطته الفلسفة النظرية في طيِّ النسيان، والثاني بحثًا عن آثار نمط عيش ضاع في تاريخ الفلسفة، وهما بذلك يقدمان نموذجًا في التفلسف من داخل دوائر تاريخ الفلسفة، لكن عبر محاولة للانفكاك من سطوته ومنطقه، ودون الانزياح بالتفلسف صوب نزعة نصية تختزله في مجرَّد إلمام بتاريخ النظريات الفلسفية، وإنما من حيث هو تاريخُ انهمام بالحياة بأعمق معاني الحياة الإنساني وأكثرها تجدُّرًا في سؤال الكينونة والعيش. وسيكون غرضنا، من هذا الفصل، الإجابة عن سؤال: كيف يكون التفلسف دعوة إلى الحياة؟ وبأي معنى تكون الحياة، بمعناها الأصيل، دعوة إلى التفلسف؟

أوَّلًا: الفيلسوف ومغامرة العيش في المدينة.

آذنَ ميلاد كلمة "فيلسوف" بدخول شخصية فريدة مشهد الحياة العمومية في أثينا، وترسم ملامحها الكبرى عبر التحرك على مستويين متوازيين؛ تطوير علاقتها بذاتها عبرَ الهوس بوجودها الشخصي والبحث

عن أكثر تجلياته أصالة، وتطوير علاقتها بالعالم من طريق تحويل فعل التفلسف إلى مغامرة داخل الحياة العمومية كما جسَّدتا قصة سقراط. إننا أمام نحت لـ"ذات متفلسفة" قادرة على تأصيل وجودها في فعل التفلسف، دون أن تتخلّى عن بُعدها المدنيّ والعموميّ. وعندما يعلن سقراط أنه يرفض التخلّي عن التفلسف مقابل البقاء على قيد الحياة فإنَّ موقفه هذا يعبّرُ عن مدى اقتناعه بحقِّه المطلق في التفلسف، وأنَّ فعله هذا يملك ما يكفيه من المشروعية لتسويغ وجوده في المدينة بِعَدِّهِ حاجة مدنيَّة بقدر ما هو حاجة فرديَّة لبناء الذات.

يَذْكرُ ديوجين اللايرسي، في سياق حفره في تاريخ كَلمة فيلسوف، أنَّ فيتاغوراس هو أوَّل من تسمّى بهذا الاسم؛ فقد سأله الطاغية ليونت الفيلوني[1]، الذي كان شديد الإعجاب بحكمته، عن ماهيَّة هذه المعرفة التي يمتلكها والحكمة التي يعيش وفق مقتضياتها، فما كان له إلّا أنْ أجاب بالقول إنَّ الأمر لا يتعلَّق بحِرفة يتقنُها، وإنما هو "فيلسوف". كان على فيتاغوراس أن يوضِّح قصدَه من هذه العبارة بسبب رغبة الطاغية في فهمها، فشرح ذلك بأنْ شبه حياة البشر في هذا العالم بالألعاب الرياضية [الأولمبية]، معتبرًا أنَّ هناك ثلاثة أنواع من البشر يعيشون فيه؛ مجموعة أولى تسعى إلى الفوز والنصر والشهرة، ومجموعة ثانية

1 Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes de l'antiquité*, p. 17.

غرضُها من الألعاب التجارةُ والربح، ومجموعة ثالثة لا يعنيها من اللعبة لا الانتصارُ والشهرة ولا الربح المالي، وإنما أتت إلى الألعاب لمشاهدة ما يحدث والتفرُّج لا غير. يُحكى أنَّ فيتاغوراس عَدَّ هذا النوع الأخير من الناس الأقل عددًا والأنبل على الإطلاق؛ لأنهم يصرفون ذهنهم عن كلِّ الأشياء العرَضية من مالٍ أو جاه، وينصرفون إلى البحث في حقيقة الأشياء والواقع[1]. ربطت هذه القصة المؤسِّسة لصورة الفيلسوف -وبغض النظر عن مدى صحَّتها ودقَّة نسبتها إلى فيتاغوراس- شخصية الفيلسوف منذ البداية بالتعفُّف والتعالي عن الملذات الحِسِّيَّة وتملُّك أشياء العالم، وَعَدَّتُه شخصًا لا يُعنى بتكديس الثروة، ويتَّخذ من فهم جوهر الواقع والأشياء والعالم غايته القُصوى. وعندما يكونُ موضوع التملُّك هو الحقيقة نفسها، أو الحكمة إن نحن توخَّينا الدقة أكثر، يصير إطلاق لفظ فيلسوف رفضًا للاتصاف بالحكمة من حيث هي تملك للحقيقة، وإعلانًا عن إنشاء نمط آخر من التفكير والحياة يتأسَّس على الاقتراب منها ومحبَّتها دون السعي إلى امتلاكها.

كانت الغاية من رسم هذه الصورة -كما يرى شيشرون- إثبات الدَّور الذي سينهض به سقراط في تاريخ الفلسفة بالنسبة إلى اللاحقين عليه؛ لأنها بيَّنت كيف استطاع هذا المفكِّر/ الفيلسوف/ الحكيم صرف اهتمام

1 J, Damanski, *La philosophie, Théorie ou manière de vivre*, op, cit, p. 3.

الفكر الفلسفي من مستوى تأمُّل طبيعة الأشياء والكوْن [الكوسموس] وقوانينه على طريقة الفيتاغوريين والطبيعيين السابقين له، إلى العناية بالأسئلة الأخلاقية والعملية التي صارتْ معه محور التفكير الفلسفي[1]. غير أن ذلك لا ينفي أنَّ الموقف الفلسفي مبني على اتِّخاذ مسافة من الواقع وأحداثه، ليس بغرض التعالي عليه أو تجاهله، وإنما بُغْيَةَ تجنُّبِ التسرُّعِ في الحُكم عليه وفهمه. فالفيلسوف، حسب فيتاغوراس، هو هذا الشخص الذي يكتفي بمشاهدة ما يحدث بحثًا عن جوهر الأشياء والدلالة الخفيَّة للوقائع، وهو بذلك لا ينخرطُ في الأحداث ولا يُمكن عَدُّهُ "رجل فعلٍ" بقدر ما هو "رجل قْولٍ"؛ لذلك قد تذكِّرُنا هذه القصَّة بسقوط طاليس الملطي في البئر عند إغراقه في تأمُّل السماء وغفلته عن الخطر المترصد بقدميه وتهكم الخادمة منه[2]. هل نحنُ، فعلًا، أمام صورة سلبيَّةٍ/ نمطيَّةٍ عن الفيلسوف؟ هل يقود التفلسف، حتمًا، إلى الغفلة عن الواقع واللهث وراء حقيقةٍ مطلقةٍ قد لا توجَدُ إلّا في ذهن الذين يبحثون عنها؟ ألا يتحوَّل التأمُّل -باسم حاجة الإنسان إلى التفلسف، والنظر إلى هذا الأخير بِوَصفِهِ إمكانًا من إمكانات وجوده وسبيلًا من سُبل العيش- إلى هروبٍ من الواقع يصير معه الفيلسوف

1 H, Arendt, *qu'est ce que la politique ?*, Texte établi par Jerome Kohn, Seuil, Paris, 2014, p. 53.

2 H, Blumenberg, *Le rire de la servante de Thrace*, Paris , Paris, 2000, p. 16.

شخصًا غريبًا عن المدينة؟ بل يحق لنا أن نتساءل أيضًا؛ ألا يفقد الفيلسوف شرط انتمائه إلى الراهن بسبب انشدادِه إلى نموذج العيش وفق مقتضى العقل، وسعيِه وراء نظام الأشياء؛ أي بسبب مُمارسته التفلسف في نهاية المطاف؟

يبقى هذا الحُكمُ السلبي عن الفلسفة والفيلسوف من ثوابت نقد الفلسفة، ويمكنُ أن نصادفه في متون بعض الفلاسفة أيضًا، ولا سِيَّما المعاصرين منهم. يعتقدُ هؤلاء أنَّ الفيلسوفَ شخصٌ متطفِّل على الشؤون البشرية العامة -أي على العيش المشترك وأسئلته- وأنه غالبًا ما يفضِّلُ العزلة والانزواء عن عامَّة الناس حتى يتسنّى له التأمُّل من حيثُ هو لقاءٌ بالنفس، ومحاولة للانصهار في العقل ونظام العالم. كان على سقراط، كما ذكر عنه أفلاطون في محاورة **المأدبة**[1]، أن يهيم في تأمُّل شارد أخَّرَهُ عن اللحاق بأصحابه إلى بيت الشاعر أغاتون، وقد نُظر إلى هذا الضرب من التأمُّل بِعَدِّهِ شرطًا ضروريًّا لمعرفة الحقيقة والإنصات لندائها، بعيدًا عن صَخَب الناس وسير الأحداث ووقائع العالم المعيش. وقد اعتقدت الفيلسوفة الألمانية حِنَّة آراندت أنَّ الفيلسوف لا يأخذُ بجدية الشؤون العمومية والحياة السياسية، وأنَّ نشأة الفلسفة مع أفلاطون كانت خيْرَ دليلٍ على الانسحاب المُزمن للموقف الفلسفي من الشؤون الإنسانية.

1 Platon, *Lebanquet,* 175-a.

تكادُ هذه الفيلسوفة أن تكون الأظهر من بين المُعاصرين الذين انتقدوا الموقف الفلسفي وفِعل التفلسف بمعناه التقليدي؛ أي كما مورس منذ بارمنيدس وأفلاطون إلى هايدغر انطلاقا من تفكيك علاقة الفلسفة بالفضاء العمومي؛ حيث بيَّنت أنَّ نمط العيش بالتفلسف مُتخارجٌ مع الشرط السياسي للوضع البشري[1].

تعتقدُ آراندت أنَّ تأسيس الأكاديمية جسَّد رغبة أفلاطون في الانسحاب من المجال العمومي، الذي ظلَّ يمثل بالنسبة إلى اليونان المجال الضروري للتداول ومُمارسة الفعل السياسي من حيث هو النشاط الأرقى عند الإنسان[2]. بل وَعَدَّت الأكاديميَّةَ مؤسَّسةً سعت إلى تعويض الفضاء العمومي، وأنَّ حدَث تشييدها لا يختلف عن حدث نشأة الكنيسة في العصور الوسطى وعملها على الحلول محلّ الفضاء العمومي، بما يعنيه ذلك من تكريس لروح الانسحابية من عالم السياسة[3]. وهذا يعني، من منظورها، أنَّ الفلسفة قامَتْ على تغليب كفَّة التأمُّل على حساب الفعل، فكانَ من الطبيعي أنْ يرتبط فعلُ التفلسفِ في عُرف أفلاطون بالتأمُّل ورؤية المُثل، والانصراف عن كلّ ما

1 H, Arendt, *La vie de l'esprit*, op, cit. p. 111.

2 كين، جون، **حياة الديمقراطية وموتها**، (ترجمة: محمد العزيز)، 2021، ص126.

3 M, Onfray, *Décadence,* Paris, Flammarion, 2017, p. 63.

يتعلَّقُ بعالم الشؤون البشرية الذي هو عالم الأعراض والطوارئ. يُمكن أن نعمم هذه القراءة، سيرًا على هديِ آراندت، لتشملَ حالاتٍ كثيرة من تاريخ الفلسفة؛ فلا نرى -مثلًا- في تصوُّر أرسطو للسعادة والحياة التأمُّليَّة التي يَعيشُها الفيلسوفُ إلّا دليلًا على إعلائه من شأن التأمُّل على حساب الفعل والوجود اليومي للأفراد، وفي انتصار ديكارت للعقل والتفكير وفق النموذج الرياضيّ انسحابًا من مجال العيش المشترك، وفي موقِفِ هايدغر من الوجود مع الآخر[1] دليلًا على موقفه السلبي من كلِّ ما له علاقة بالشرط السياسي للإنسان؛ لذلك يسهُل أنْ نرمي المَوْقفَ الفلسفيَّ، حسب هذه الرؤية، بتخارجه الجذري مع الشرط السياسي، وبقصوره عن فهم آليات بناءِ العيش المشترك وتدبيره. حينها تبدو الفلسفة مجرَّد أفكار متعالية عن الواقع لا قيمة لها في حياتنا الاجتماعية؛ لأنها غير قادرة على أن تنفعنا في تحقيق المصالح التي ينبني عليها الوجود السياسي وتعطي معنى، من ثَمَّ، لعيشنا المشترك. وهذا ما يفتح الباب أمام التفكير في الوظيفة الاجتماعية والثقافية للفلسفة كما يرى أصحاب المذهب النفعي[2].

1 M, Heidegger, *Etre et temps*, op, cit, p. 160-161.

2 جديدي، محمد، **فلسفة الخبرة: جون ديوي نموذجًا**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 2003، ص169

والحالُ أنَّ تقديرَ مشروعية التفلسف بناءً على مدى مراعاته للسياسة ومنطق اشتغالها يتضمن كثيرًا من الإجحاف في حقه؛ لأنه يُطالِبُ الفيلسوف بأنْ يُفكِّر بمنطق السياسي [Le politique]، وأنْ يرى العالَمَ بمنظوره الذي قد لا يتلاءم، دائمًا، مع الغرض من الفلسفة من حيث هي قلقٌ تجاه الوجود وبحث لا ينقطع عن الحقيقة ومعنى الحياة. كما أنَّ قراءة آراندت لتاريخ الفلسفة على ضوءِ "مُسلمة" انسحاب الفلاسفة من مشهد الأحداث لا يحتفلُ بدورهم في صياغة فهم معقول للسياسة كما لعلاقة شرطنا الإنساني بها. وينبغي أنْ ننتبه إلى أنَّ نقدها للموقف الفلسفي إنما كانَ مُحاوَلةً منها لحَمل الفلاسفة على التفكير، بجديَّة أكبر، في السياسة، ووفق منطقٍ يلحظ خصوصيتها كمجال يُعبِّرُ عن هشاشة الشؤون الإنسانية[1]. كما كانت دعوتها إلى تجديد المنظور الفلسفي نتيجةً لما شهده العالم الغربي من أحداث مأساوية خلال فترة الحربين العالميتين، وما عقبهما من وضع سياسي واجتماعي مأزوم جثم بطيفه على فكر الفلاسفة المعاصرين؛ حيث أدرك هؤلاء أن قوة تلك الأحداث لا يمكنها إلّا أن تفضي إلى مساءلة مشروعية الموقف الفلسفي، من حيث هي رؤية إلى العالم[2] وموقفٌ من الراهن. لذلك يشعر المرء في حكم آراندت على تاريخ الفلسفة بأنه موجَّه برغبتها في أن تجد لموقف

1 H, Arendt, *Condition de l'homme moderne*, op, cit. p. 246.

2 M, Heidegger, *Vers une définition de la philosophie*, op, cit, p. 37.

هايدغر السياسي جذورًا ضاربة في أصول الموقف الفلسفي القديم، وهذا ما من شأنه أن يذهل عن الطابع العملي والوظيفة النقدية والتربوية للفلسفة القديمة. فالذي حدد موقع الفيلسوف في الفضاء العمومي اليوناني ليس فقط موقفه من القضايا السياسية وإنما دوره التربوي الذي عوَّل عليه من أجل إعادة ترتيب أوضاع العيش المشترك، وما حديث أفلاطون عن التربية ومراحلها الطويلة إلّا دليل على هوسه بالتربية وأهميتها في تأسيس المدينة كما كان يتصوُّرها. بل ويبدو أنّ الموقف العام من الفلسفة والفيلسوف كان استمرارية لموقف الحسِّ المشترك من الرؤية الفلسفية للتربية وتكوين الذات المتفلسفة.

يبدو أنَّ كثيرًا من سُوء فهمنا لمَوْقِف الفلسفة من الشؤون البشرية والحياة اليومية إنما مردُّهُ إلى فهمنا المُسبق للفلسفة بِعَدِّها منظومةَ أفكار مُجردة؛ أي بِعَدِّها نظريَّةً قبل أي شيء آخر؛ فقد اعتقد كثير من مؤرِّخي الفلسفة أنَّ الفلاسفةَ شيَّدوا أنساقًا نظريَّةً مجرَّدة، كما هو واضح ممَّا تعجُّ به كتابات المتقدِّمين من تصنيفات للمعارف والعلوم، وإسهاب في تحليل أكثر المفاهيم العقلية تجريدًا؛ لذلك نُظر إلى كتاب **العناصر** لأقليدس، مثلًا، بحسبانه النتيجة الأبعد للتجريد الأفلاطوني، بل وصارَ نموذجًا للنسق الرياضي-الفلسفي الذي حاك على منواله الفكر الفلسفي القديم[1]. وسرعان ما انجرَّ المُحدثون وراء رغبةٍ عارمة في قراءة التراث

1 P. Hadot, *Discours et mode de viephilosophique*, p. 154.

الفلسفي القديم وفق مقتضيات المناهج الجديدة في تحليل النصوص والثقافة، كما هو الشأن بالنسبة إلى الذين طبقوا المنهج البنيوي[1] أو الاستراتيجية التفكيكية على نصوص ذلك التقليد، فسعوا إلى فَهْم مقاصد هؤلاء انطلاقًا من النصوص المكتوبة، من دون اهتمام بالصلة الوجدانية التي تربط تلك النصوص بأصحابها وهواجسهم الفلسفية.

يُلاحِظ هادو أنَّ في مثل هذه الخطوة قدرًا كبيرًا من الذهول عن خصوصية القول الفلسفي القديم؛ فالأمر لا يتعلَّق بكتابة فلسفية على طريقة المُحدثين، وإنما بخطاب أقرب إلى القول الشفهي منه إلى النص المكتوب. هنا يفيدنا التمييز السابق بين الفلسفة كـ "طريقة حياة" "الخطاب الفلسفي" في مراجعة هذه القراءة لتاريخ الفلسفة[2]. فالكتابة الفلسفية تنقل لنا وقائع معيَّنة، والنص الفلسفي القديم مُقترن بحدثٍ مُحدَّد؛ فهو تعبيرٌ عن تفكير قلقٍ في ما يحدث، ومُحاولة للانخراط في فهمه. أما عند أرسطو والرواقيين وغيرهم من المدارس الفلسفية فالأمرُ

1 V. Goldschmidt, " remarques sur la méthode structurale en histoire de la philosophie ", *Métaphysique et histoire de la philosophie, Recueil d'études offert à Fernand Brunner*, Neuchâtel, 1981, p. 230.cité par : Hadot, *Discours et mode de vie philosophique*, op, cit, p. 156.

2 فمُحاورات أفلاطون لا تتخذ من "كتابة نص "فلسفي" غايةً قصوى لها، وإنما هي مُمارسة حوارية ترمي إلى حمْل القارئ على الانخراط في تفكير بمعية سُقراط وغيره من محاوريه، وغالبًا ما أقدم أفلاطون على حِكاية المحاورة كاملة على لسان شخصٍ يتذكَّر وقائعها كما هو الشأن بالنسبة إلى محاورة **المأدبة**. (انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب).

أوضح بكثير؛ لأنَّ التعليم المدرسي كان شفهيًّا بالدرجة الأولى، وهو تجسيد لعلاقة تفاعل بيْن المعلم وتلامذته؛ لذلك ينبغي فهم نصوص الفلاسفة المتقدِّمين على ضوء مقاصدهم العملية؛ أي بحسبانها ترجمة لنوع من المُمارسة [Praxis] التي اختصَّت بها التعاليم الفلسفية عندهم[1]. يُساعدنا استحضارُ هذا المعطى في فهم غياب النسقية والتناغم عن نصوص الفلاسفة المتقدِّمين؛ إذ إنَّ مرَّد ذلك إلى الصعوبات المتعلِّقة بالتعليم الفلسفي ومقتضياته. بل يمكن أن نذهب إلى أبعد من هذا، ونتساءل مع هادو عن مشروعية الحديث عن رغبة الفلاسفة القدامى في بلورة أنساق فلسفية ومفهومية على طريقة المحدثين. والحالُ أنّ فيلسوفًا مثلَ سقراط لم يكن يسعى إلى تلقين تلامذته ومريديه معرفة موسوعية ذات طابع نسقي، وإنما كان غرضه تلقينهم معرفة عَمَلية؛ فتعليم المناقشة وفنَّ القول من شأنه أن يمكِّنَ المريد من التوجُّه في الفكر، وفي حياة المدينة كما في العالم[2].

---

1 يقول هادو: "خلف الفلسفية القديمة، هناك حياةُ مدرسة معيَّنة؛ أي حياة جماعة من المريدين يتوجه إليها الفيلسوف بالدرجة الأولى، التي يرجع إليها الفضل في حفظ ذكرى كلماته، كما أنَّ هناك فيلسوفًا يتكلَّم ليس من أجل تشييد صرح من المفاهيم وإنما من أجل تكوين هذه الجماعة من المريدين، سواء اعتمد في ذلك على النقاش معهم، أو على درسٍ "إلقائيٍ". Ibid., p. 157

2 V. Goldschmidt, " remarques sur la méthode structurale en histoire de la philosophie ", *Métaphysique et histoire de la philosophie, Recueil d'études offert à Fernand Brunner*, Neuchâtel, 1981, p. 230.cité par : Hadot, *Discours et mode de vie philosophique*, op, cit, p. 158.

يقولُ هادو في هذا المقام؛ "لم يمارس التفلسف على نحو تأمُّلي إذن، بل كان بإمكانه أن يكون روحيًّا أيضًا. لا يؤهِّلُ الفيلسوف تلامذته، فقط، لمعرفة الخطاب، والإحاطة بفنّ المُناظرة، وإنما لمعرفة العيش بالمعنى الأقوى والأنبل للكلمة، إنه يُؤهِّلُ تلامذته لفنِّ العيش ونمط "حياة"[1]. نفهم، انطلاقًا من هذا المعطى، كيف حالت متطلَّباتُ "توجيه النفس" و"علاجها" دونَ اتِّصاف كتابات المتقدِّمين وخطابهم بالنسقية؛ حيث كان على الخطابِ الفلسفي أنْ يُحدث مفعولًا في نفس المتلقي وذهنه، الأمر الذي يكشف عن الأثر النفسي للأفكار الفلسفية، كما هو واضح من محاور **المأدبة**.

لا تعلن مُحاورات أفلاطون عن تصوراتها وتعاليمها منذ البداية، وإنما تتخذ صورة دعوة إلى اكتشاف هذه التصورات عبر الحلول محلَّ محاور سقراط، لتصير بذلك تمرينا ذهنيا وروحيًا ينتهي بصاحبه إلى الوقوف على الحقيقة التي يرغب أفلاطون في إيصالها إليه على لسان معلمه. في هذا المنهج التوليدي يتقاطعُ التدرب على اكتشاف الحقيقة مع عملية تطهير النفس وعلاج أمراضها، ويصيران، معًا، وجهين لفعل واحد. في محاورة **جورجياس** يتَّخِذ علاجُ النفس طابعًا أخلاقيًّا وسياسيًّا على صِلة متينة بالمدينة ومغامرة العيش فيها؛ لأنه يربط الفلسفة بمطلب

1 Hadot, *Discours et mode de viephilosophique*, p. 159.

العدْل، بِعَدِّهِ قُدرةً على عدم ارتكاب الظُّلم، وعلى تحمُّله في الآن ذاته. وما يرمي إليه أفلاطون، على لسان سقراط، هو التنبيه إلى أنَّ الخضوع للقوانين -حتى وإن كان استسلامًا للعقاب- يبقى خطوة ضرورية في طريق تطهير النفس من الخطايا. وفي سياق هذه المحاورة يحدث اقترانٌ بين الحقيقة والعدل من جهة، والكذب والظلم من جهة ثانية. كما يغدو قولُ الحقيقة واجبًا معرفيًّا وأخلاقيًّا يقابله ارتكاب الظلم وخيانة واجب قول الحقيقة[1]. غير أنَّ سقراط لم يتبنَّ موْقفًا استسلاميًّا من المدينة ولم يتهرَّب من قرارِها القاضي بموته، وإنما جسَّد بخضوعه لقوانين أثينا إيمانه بأنَّ القوانينَ آلهة تسير فوق الأرض، وأنَّ الخضوع لها يعني تطهير النفس. في هذا السياق كان اللجوء إلى أسطورة البعث والحياة الأُخرَوِيَّة مسألةً ضرورية ومنتظرة؛ لأن الموقف البطولي من الموت كان يعني أنَّ هناك أملًا في حياة أفضل، ورجاءً في تحقيق العدل والحقيقة. ينبغي علينا أن نتساءل عن ملامح هذه الذات [Le sujet] والذاتية [La subjectivité] التي يرسم الخطاب الفلسفي صورتها عندما يندُّ عن النسقية ويتَّخذ شكلَ توجيهاتٍ ترمي إلى تطهير النفس معتدًا على نموذج الحقيقة والعدل. فخلف الموقف السقراطي من قوانين أثينا وحكمها عليه، توجدُ صورة عن "الذات المتفلسفة" التي تنطلق من إيمانها برؤيتها الفلسفية في صياغة شكل حضورها في مجال العيش المشترك.

1 Platon, *Gorgias*, 471-b.

هكذا بدا الفيلسوفُ للعامة "شَخْصيةً غَريبَةً"، كما بدت طريقتُهُ في التفلسف، التي هي عينها طريقته في العيش، غير مقبولة دائمًا من طرف الحسِّ المشترَك، لِما فيها من توقُّحٍ على معهودات ذلك الحسِّ وبديهياته. إنَّ الذي تغيَّر بمجيء سقراط، كما يقول دُمنسكي، ليست الفلسفةُ من حيثُ هي فعلٌ وعمل، وإنما الفلْسفةُ نفسُها من حيث هي بناءٌ نظري [Theoria]، عندما باتَتْ مُطالبة بأنْ تُفكِّرَ في أسئلة أخلاقية لم تكن مطروحة عليها من قبلُ. أمَّا الفلسفةُ من حيث هي بحثٌ في جوهر الأشياء وماهيَّة العالم فإنها ظلَّت على ما هي عَلَيْه؛ سيرورة لا متناهية من البحث الحيوي والنشيط عن الحقيقة[1]. لم يكن موقف الحسِّ المشترك من نموذج التفلسف السقراطي مجرَّد تَوَجُّس من المعارف التي يقترحها سقراط على مستمعيه، وهو الذي أعلن منذ البداية أن كل ما يعرفه أنه لا يعرف شيئًا، وإنما من "نموذج في العيش"، من "أسلوب حياةٍ" يصعبُ التكهُّن بمدى تلاؤمه مع مقتضيات المجال العام ومستلزمات السلطة السياسية، والوعي الديني والأخلاقي المهيمن على الثقافة والمجتمع.

ينهضُ نموذج سقراط بدورٍ مفصليٍ في فهم هذا الوضع المتوتر الذي يشغله الفيلسوف داخل المجال العمومي؛ فالذينَ يدافعون عن تصوُّر سلبي عن الفيلسوف بِعَدِّهِ كائنًا "غير سياسي بطبعه"، لا يتوقَّف

1 J, Damanski, *La philosophie, Théorie ou manière de vivre*, op, cit, p. 3.

عن الانسحاب من الفضاء العام والتشرنق على ذاته وعالمه الخاص، يتكئون على حدث إعدامه من طرف أثينا الديمقراطية، مُعتبرين أنَّ الديمقراطية نفسَها لم تستطع أن تَكْفل للفيلسوف حقَّه البسيطَ في العيش وفق نمط العقل والبحث عن الحقيقة، وأنَّ ذلك دفعه إلى الانسحاب من مجال الفعل السياسي والتشرنق على تأمُّله الفلسفي والعيش مع جماعة مُغلقة من المتفلسفة. أمَّا الذين يعتبرون الفيلسوف شخصًا قادرًا على النهوض بدور فعّال في المجال السياسي، حتى لو كان هذا الدور فَضْح أشكال الزيْف التي يُمارسها تُجَّار الحِكمة، ومظاهرِ الظلم والحيْف المتعلِّقة بسياسة المدينة، فإنهم يرون في موت سقراط الدليل الأوقع على تضحية الفيلسوف انتصارًا للحقيقة، وخدمة للمدينة والعيش المشترك[1].

رسم أفلاطون في محاورة **المأدبة** صورةً عن سقراط يمكن عَدُّها الأكثرَ تعبيرًا عن معنى التفلسف كما فهمه المتقدِّمون من الفلاسفة اليونان؛ لذلك حاولَ المعاصرون تفكيك ملامح هذه الصورة قصد فهم طبيعة المُمارسة الفلسفية التي كانتْ سائدةً في ذلك الحين. لا شيْء يلفتُ الانتباه في تصوُّر سُقراط لنفسه غير تشديده المُتواصل على أنه ليسَ

1 A. Koyré, *Introduction à la lecture de platon*, op, cit, p. 88.

حكيمًا، وأنَّ كلَّ ما يعرفه هو أنه لا يعرف شيئًا[1]. وراء هذا الموقف يثوي اقتناعٌ بأنّ التفلسفَ ليسَ رغبةً عمياء واندفاعةً جامحةً إلى المعرفة، بقدر ما هو مَدخل إلى "أسلوبِ حياةٍ" يمكن صاحبه من الوعي بأنه يَعيشُ في منزلة بَيْن منزلتيْ الجهل والمعرفة، وأنَّ المَحَبَّة والرغبة المقترنتين به إنما تعبران عن التمزُّق الذي يسكنُ شرطنا الإنساني، والذي يجعلنا في تشوُّقٍ مُؤلِمٍ إلى الحقيقة. لذلك كانَ من الصعب موقعة سقراط/ الفيلسوف في خانة المعرفة أو الجهل؛ فقد ظلَّ رجلًا غير قابل للتصنيف على حدّ وصْف أفلاطون، وهو يجسِّدُ المعنى الأصيل للإنسان كفرد مُتميّز عن الجميع[2].

مع سُقراط جرى تخليص التهكُّم من دَلالته القدحية والسلبية[3]، ليصير علامةً على ميلاد شخصية جديدة جسَّدها سقراط كشخصية مفهومية؛ الفيلسوف النبيه، الباحث بلا كللٍ أو مللٍ عن الحقيقة. لفهم هذه الدلالة الإيجابية للتهكُّم السقراطي يحسنُ بنا أن نستحضر

1 Platon, *Apologie de Socrate*, 21b.

2 ويذكر أفلاطون، في محاورة تياتيتوس حديث سقراط عن نفسه قائلًا: "إنهم يقولونَ إنني Atopotatos (غريب الأطوار/ غير قابل للتصنيف) ولا أخلُق شيئًا غير البلبلة (Aporia)»، وهو قول يوحي بأنَّ حتى أفلاطون نفسه كان مدركا لصعوبة الإحاطة بكل المعاني التي يعطيها أستاذه لفعل التفلسف كما مارسه هو مع تلامذته. انظر؛ أفلاطون، ثياتيتوس، 149a. ذكره؛ هادو، **الفلسفة طريقة حياة**، ص205.

3 غرايش، **العيش بالتفلسف**، ص177.

وعي سقراط بدوره التربوي. لم يرد هذا الأخيرُ أن يكون حكيمًا منعزلًا عن الواقع وأحداثه، وإنما أراد أن يكونَ "فيلسوفًا مُعلِّمًا"، له مريدون وتلامذة[1] ينبغي توجيههم و"تربيتهم"، والعمل على علاج أسقامِ نفوسهم في الآن ذاته. فالتفلسف ليس تلقينًا لمعرفة، وإنما تدريبٌ يقود إلى الحقيقة الكامنة في أعْماق النفس، فتكونُ لحظة اكتشاف الحقيقة هي عينُها لحظة الاهتداء إلى شفاء النفس من عللها. يمثل هؤلاء ما سمَّاه جيل دلوز "مجتمع الأصدقاء"، وغاية التهكُّم السُقراطيُّ تحسين أخلاقهم. وبدلًا من أن يأتيَ التعليم السقراطي في شَكْل تلقين أو سردٍ لمعلومات ووقائع اتَّخذ صورةَ حوار متهكِّم؛ فهو دَعوةٌ إلى التفلسف يصيرُ فيها سقراط شريكًا لمحاوريه في البحث عن الحقيقة واقتلاع نفوسهم من براثن جهْلِها. يتَّخذ فعلُ التفلسف، هنا، صورته العلاجية، ويصيرُ سقراط أشبه بالطبيب الذي يُمَارِسُ فعلَ التخدير على المريض قبل الشروع في علاجه. يشدِّدُ غرايش على مركزية مفهوم "التخدير" في المحاورات السقراطية، ويجد في محاورتَي **مينون** و**المأدبة** ما يقيم به الدليل على أنَّه كان أشبه بالطبيب المُعالج الذي يُجرِّب الخَدَر على نفسه

1 Platon, *Phédon*, 60-c.

قبل أن يطبّقه على الآخرين[1]. ليس البحثُ عن الحقيقة وصفةً يقترحها سقراط على محاوريه ويتركهم يمضون في تجريبها على نفوسهم العليلة، وإنما هو تجربةٌ يعيشُ سقراط آلامها معهم وهو يرشدهم إلى الحقيقة[2]. هكذا يقودُنا التفلسف إلى الوضعية القلقة التي يعيشها سقراط نفسه، ويصير الدخول في حوار معه مُغامَرَة ليس لها إلّا أن تزُجَّ بصاحبها في عالم الارتباك واللايقين، وهذا ما يعني أنّ العيش بالتفلسف ليس شيئًا آخَرَ غير خوض تلك المغامرة.

في [محاورة] **الدفاع** يُؤكِّدُ سقراط لقُضاته أنه يرفض البَقاء على قيْد الحياة مقابل التخلي عن التفلسف؛ لأنَّ ذلك سيعني تخليَهُ عن العيش بالتفلسف[3]، وأنه يفضِّل، في مقابل ذلك، أنْ يواصل مغامرة طرح الأسئلة وإزعاج أهل أثينا النائمين. يمثِّلُ سُقْراط لوضعه داخل المدنية بمِثال "ذبابة النعرة" الملتصق بخاصرة الحِصان[4]؛ إنه يفضل،

1 نقرأ في محاورة مينون؛ "يا سقراط، قبل أن ألتقي بك كنت أسمع أنك لا تفعل شيئًا سوى أن تُحيّر نفسك وتُحيّر الآخرين. وها أنت الآن قد سحرتني وخدّرتني، حتى إني لا أدري ماذا أقول. وإن جازلي أن أمزح، فإنك تشبه سمكة الرعّاد التي تُخدِّر من يقترب منها، فقد أخدرتني أنا أيضًا، حتى إن نفسي ولساني قد أصابهما الخدر." [محاورة مينون، 79d-80a]. ذكره؛ غرايش، **العيش بالتفلسف**، ص178.

2 غرايش، **العيش بالتفلسف**، ص179.

3 Platon, *Apologie de Socrate*, 29-a.

4 Ibid., 30e.

رغم وعيه بصغر حجمه وتفاهة الدور الذي يمكن أن ينهض به، أنْ يستمر في طرح الأسئلة، وعيًا منه بأنَّ أهل أثينا بحاجة إليها؛ فهو الذي يوقظهم من غفلتهم وسباتهم بنقده وأسئلته. وكما تُعرِّضُ الذبابة نفسها للخطر باستمرار وهي تلدغ الحصان، فكذلك يُدرك سقراط أن التفلسف مغامرة قد تنتهي به إلى الموت؛ لذلك فضَّل تجرُّعَ السُمّ والاستسلام لحُكْمِ المَحْكَمَة، معتبرًا ذلك نهايةً منتظرة لمغامرة التفلسف. على أنَّ الاستسلام لهذه النهاية لا يعني، بالضرورة، أنَّ الموتَ هو المآلُ الحتميُّ للعيش بالتفلسف؛ لأنَّ الموت يتَّخذ عنده طابعًا خلاصيًّا عندما يصير تتويجًا لفعل تطهير النفس من خطايا هذا العالم[1]. هنا يصيرُ التفلسف تمرُّنًا على تطْهير النفس واكتشافا تدريجيًّا لأزليتها وخلودها؛ حيث يكون الجسدُ قيْدًا ماديًّا ينبغي الانعتاق من أرباقه. توحي أسطورة العقاب الأخروي في محاورة **جورجياس** بتقاطع الرؤية السقراطية للنفس وخلاصها مع التصوُّرات الدينية، وقد لاحظ غرايش أنَّ التشابه بين المقاربة الدينية والسقراطية لا يُلغي فرادة هذه الأخيرة واتكاءها على حسٍّ نقدي يجعلُ سقراط/ الفيلسوف واعيًا بأنَّهُ يخاطبُ أشخاصًا غير مُدركين لأمراض نفوسهم، تمامًا كما يحاول الطبيب معالجة مريض غير مدرك لمرضه. يعني هذا أنَّ الموقف السقراطي، يرفض كلَّ أشكال الوصاية التي يمكن أن يمارسها المعلم/الفيلسوف المعلم/ الفيلسوف

1 Platon, *Gorgias*, 522-a.

على غيره باسم امتلاكه للحقيقة[1]؛ فالتدرب، هنا، فعلُ تحرُّرٍ من سُلطة المعلم ورجوعٍ إلى سلطان العقل، والعقل وحده.

استطاع سقراط بطريقته في التفلسف أنْ يرْسمَ صورَةً مُزْدَوجة عن شخصية الفيلسوف؛ فقد رسَّخ في الأذْهانِ حاجة المدينة إلى فيلسوفٍ يوقظها من سباتها، وينهض فيها بدور الطبيب الذي يساعدُ النفوس على التخلُّص من أمراضها وشكوكها، والارتقاء بأخلاقها إلى مستوى الخير والفضيلة، معتبرًا أن التدرُّج في مراتب العقل هو السبيل إلى إصلاح الأخلاق والسياسة. فكانت النتيجة أن تماهى التفلسف، من هذا المنظور، مع موقف الوعي اليقظ والمتنبه من الواقع وأحداثه[2]. غير أنَّ التفلسف السقراطي كرَّس، من جهة أخرى، التخوُّف من "صورَة" الفيلسوف الذي يؤول به الأمرُ إلى الاغتراب عن المدينة؛ لأنَّ فكره يُشكِّلُ خطرًا على نفسه كما على أهل مدينته، ويقوده تمسُّكه بنمط العيش بالتفلسف إلى مصير النفي أو الموت. يتَّخذ أفلاطون من تدبير قِوى النفس مدخلا إلى موقعة الفيلسوف داخل نظام المدينة والعدالة؛ وقد تبيَّن في مُحاورتيْ **جورجياس** و**الجمهوريَّة** مدى صُعوبة هذه العملية وخطورتها، خاصَّة وأنَّه ربطها بتدبير المدينة ومسارات تكوين الفيلسوف والدَّور الذي يمكن أن يطلع به في السياسة والحكم،

1 Ivon Brès, *La psychologie de Platon*, op, cit, p. 70.

2 Th, De Koninck**,** *A quoi sert la philosophie ?,* op, cit, p. 4.

وكذا بتحديد شُروط الانتماء إلى الطبقات الاجتماعية المكوّنة للمدينة. هنا يغدو الاحتكام إلى النفس العاقلة غايةً يَرْمي التفَلسُف إلى تعليمها، بِعَدِّها مِفتاحَ تعقُّلِ المرْء لنفسه وانتصاره على قواها الشهوانية؛ حيث يُؤسَّسُ العدل داخل النفس الإنسانية قبل الانتقال إلى تجسيده في نظام الطبقات الاجتماعية وتراتبيتها، التي تنتهي إلى تحويل المدينة إلى نفْسٍ مُكبَّرَة. بذلك يكون الموقف الفلسفي من المدينة وشؤونها العامَّة نتيجة هذا التأسيس الصُّلب لذاتيةٍ تنبع من وعيٍ قلِقٍ بعلاقة الإنسان بذاته. يترتَّبُ على الربط بين شخصيَّتَي سقراط وإيروس، في **المأدبة**، نموذجٍ في العيش تقتضيه هذه الغاية السياسية؛ حيث تبدو الفلسفة عند أفلاطون "طريقة وجود في العالم" يتعيَّن مُمارستها في كلِّ لحظة، وكانَ هدفها أن تحوّلَ حياة الفرد بأكملها"[1].

لنسجل، في ظلِّ تحليل نموذج التفلسف السقراطي، أنَّ الثابت في اختلاف صور سقراط في تاريخ الفلسفة اعتراف أصحابها بالخطر المحايث للموقف الفلسفي؛ فسواء تعلق الأمر بخطر الفليسوف على

1 يقول هادو: "كانَ مجرد لفظ philo-sophia (محبة الحكمة) عند القدماء يكفي للتعبير عن هذا المفهوم للفلسفة. **في مُحاورَة المأدبة، بيَّنَ أفلاطون** أن سقراط، رمز الفيلسوف، يمكن أن يتوحَّد مع إيروس، ابن كلٍ من بوروس (الحيلة) وبينيا (العوَز). كان إيروس يفتقر إلى الحكمة، غير أنه كانَ يعرف فعلًا كيفَ يكتسبها. هكذا أخذت الفلسفة شكل تدريب للفكر، والإرادة، ووجود المرء كله، يتغيا تحقيق حالة ممتنعة عمليًّا على بني الإنسان؛ الحكمة. كانت الفلسفة طريقا للتقديم الروحي تتطلَّبُ تحوُّلًا جذريًّا لطريقة الفرد في الوجود". بيير هادو، **الفلسفة طريق حياة**، ص385-384.

نفسه الذي قد ينتهي به إلى التهجير أو القتل، أو بخطورة رؤيته النقدية على المدينة واستقرارها، فإنَّ التفلسفَ يبقى عند صاحبه حقًّا ينبغي على المدينة أن تحميه، لكنه واجب تجاه ذاته ومدينته في الآن نفسه؛ تجاه ذاته التي يعيد اكتشافها بفضل قدرة التفلسف على تحويل رؤيتنا إلى أنفسها وحملنا على إعادة اكتشاف وجودنا الأصيل، وتجاه المدينة التي تحتاج إلى وعيٍ نبيهٍ يحولُ دون الغفلة عن معنى العيش المشترك.

ثانيًا: هايدغر: التفكير في الحياة كدعوة إلى التفلسف.

قبل أن يعرج على إشكاليَّة ميتافيزيقا التناهي التي انتبه إليها في أعقاب تحليله لكتاب كانط **نقد العقل المحض** على ضَوء سؤال التناهي بدلًا من أن يكتفي بالقراءة المعرفية [العلمية] له، وقبل أنْ يفرغ من تأليف **الوجود والزمان**، تقدَّم هايدغر إلى مشهد الفلسفة الألمانية بِعَدِّهِ "فيلسوف الحياة"[1]، في رفض جذري لكلِّ محاولات إخضاع الفلسفة للعلم ورؤيته الصارمة، وفي تبَرُّم تامٍّ من المذاهب الفلسفية التي جعلت منها مُجرَّد صدى لأسئلةٍ يطرحها التقدم العلمي على الفكر الإنساني. في هذه المرحلة من التطوُّر الفكري لهايدغر نجدنا أمام دعوة صريحة إلى التفلسف انطلاقًا من خبرة إنسانية تتمثَّلُ في الحياة نفسها، في الوعي

1 Gurvitch, George. *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, Paris, Vrin, 1949, p. 208. Voir aussi : Otto Poggler, *La pensée de martin Heidegger*, Paris, Auber-Montaigne, 1967, p. 44.

القلق بوقوعنا المستمر في العالم وسياقات أحداثه؛ لذلك أمكن أن نقرأ فلسفته المبكِّرة بِعَدِّها تفكيرًا فلسفيًّا في اليومي والحياة العيانية، بما يتيحه ذلك من فهم لوجودنا قبل-النظري[1].

1 - نقرأ في هامشٍ من هوامش كتاب الوجود والزمان ما يأتي: "قد يُمكن للمؤلِّف أن ينبِّه إلى أنه قد كشف في دروسه على نحوٍ متكرِّر عن تحليل العالم المحيط، وبعامة عن ‹هيرمينوطيقا الحدثية› التي للدازين منذ سداسي شتاء 1920/1919"[2]. يُستشفُّ من هذا التنبيه أنَّ هايدغر كان على وعيٍ بالمنعطف الذي دخله فكرُه منذ الدروس التي أفردها -في ذلك الموسم الجامعي- لمُشكلة الحياة الدينيَّة، التي اختارَ لها عنوان فينومينولوجيا الحياة الدينية؛ ففي أعقابها اتَّخذ من الحياة الحدثية موضوعًا لتفكيره، بعدما اقتنع بأنَّ من شأن هذا المفهومِ أن يفتح أمام الفكر الفلسفي أُفقًا جديدًا للتفكير في الإنسان بعيدًا عن كلِّ المقاربات التي كرَّستها الاتجاهاتُ الفلسفية ذات النفس العِلْموي السائدة في ذلك الإبّان. وقد أتى استقراره على هذا الموقف، واستشكاله لمفهوم الفلسفة، نتيجة حوارٍ طويل مع كثير من التيارات الفلسفية التي عاصرها، مجسدًا بذلك عدم اقتناعه بالتصوُّر الرائج عن الفلسفة وموضوعها. أعلن

1 المسكيني، فتحي، **نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير**، مركز الإنماء القومي، بيروت، 2005، ص45.

2 انظر: هايدغر، مارتن، **الكينونة والزمان**، (ترجمة: فتحي المسكيني)، دار الكتاب الجديد، 2012، بيروت، [-15 74]، ص160.

هايدغر، ومنذ الساعات الأولى لدرسه بفرايبورغ [خريف 1919] أنَّ السؤال الجوهري يتعلَّق بماهية الفلسفة نفسها. وقد كانَ عليه أن يُحيل على ريكرت، وهوسرل، وفيدلبند، ولازك، وناتورب، ودلتاي. بيْد أنه لم يساير رغبة هؤلاء في تحديد "ماهية نسقيّة" للفلسفة، اقتناعًا منه باستحالة ردِّ هذه الأخيرة إلى أيِّ شكل من أشكال المعرفة العلمية، واختصاصها بصياغة المبادئ الخاصَّة ونحت مفاهيم متلائمة مع موضوعاتها، بعيدًا عن مجال التصوُّرات العلمية[1].

متى نظرنا إلى الفلسفة من منظور تأسيسها على النموذج العلمي، إلّا وبدا لنا سُؤال تحديدها عقيمًا؛ فالفلسفة، على حدّ قوله، هي المَعْنيةُ بسؤال عن "ماهية الفلسفة"[2]. يبدو أنَّنا أمَام "بحثٍ أصيل" عن معنى الفلسفة[3] يستوي أمرُه على مقتضى خطوتين متوازيتين؛ وصلُ الفلسفة

1 Sophie-jan Arrien, *L'inquiétude de la pensée, L'herméneutique de la vie du jeune Heidegger (1919-12-923)*, PUF, Paris, 2014, p. 22.

2 M, Heidegger, *Phénoménologie de la vie religieuse*, op, cit, p. 17.

3 على هذا النَحْو من النظر، حدَّد هايدغر خمسةَ معطيات ينبغي أخذها في الحسبان كلَّما حاوَلْنا التفكير في ماهيَّة الفلسفة. -1 معرفة طبيعة الحافز الأصيل الذي يقف وراء فلسفة ما -2 الكشف عن العُدَّة المفاهيمية والمعرفية التي تمكِّنُ من جعل هذا الحافز على صِلة وطيدة بالراهن -3 التفكيرُ في مدى أصالة هذه العُدَّة المفاهيمية؛ أي مدى انتسابها إلى النسق الفلسفي الأصيل، ومدى تأثره بمنظومة علمية معينة -4 مدى تأثُّر الأفكار الفلسفية واهتزاز أسسها بسبب انتظامها داخل نسق علمي -5 معرفة طبيعة الحوافز التي تقف خلف الفلسفة؛ أي ما إذا كان الأمرُ متعلقًا بحوافز فلسفية أصيلة أم أنها مرتبطة بأفكار ومثالات أخرى ذات صِلة بالحياة (الصفحة نفسها).

بالحياة أوَّلًا، وتعقُّب أثر تقدُّمها في التاريخ ثانيًا؛ لذلكَ يتَّخذ هذا المنظور صورة **تأزيمٍ** لكلِّ التصوُّرات السائدة عنها، وهو يسعى إلى الوصول إلى نقطة "أصيلة تُنتزَع فيها الفلسفة من قبضة العلوم في الآن ذاته الذي تمتاز فيها عن رؤية العالم"، وليست النقطة تلك غير **الحياة** نفسها[1]. يُمكن أنْ نفهم من هذه الخطوة أنَّ ما يسعى إليه هايدغر هو الكشف عن "الفهم الذاتي للفلسفة"؛ أي عن الكيفية التي تفهم الفلسفة بها نفسها، وهو ما يضعنا في قلب فعل التفلسف عنده. فإذا كانَ الإنسانُ -بما هو إنسان- مدعوًّا إلى التفلسف، فإنَّ التفلسف الأصيلَ هو ذلك الذي ينصت فيه المتفلسف لصوت الفلسفة النابع من كينونته، وهذا أمرٌ لا يتأتَّى من طريقِ الفهْم النظري-العلموي والصوري- للفلسفة، وإنما من الخِبرة الحياتية التي من شأنها أنْ تكشف عن الجوهر الفلسفي للإنسان. على أنَّ ما تكونُه الفلسفة ليس يعني موضوع اشتغالها ولا هُويَّتها التاريخية، بل إنَّ ما ينبَغي إظهارهُ هو "مبادئ التفكير والمعرفة" الخاصَّة بالفلسفة[2]. يقول هايدغر في هذا المقام: "لم نأخُذ مشكلة الفهم الذاتي للفلسفة، دائمًا، على محمل من الجِدِّ. وإذا أدركنا هذا المشكل في جذريته اكتشفنا أنَّ الفلسفة تنبع من الحياة الحدَثية وأنها تنبعث

1 M, Heidegger, Phénoménologie de la vie religieuse, op, cit, p.. 42.

2 Ibid., p. 18.

فيها كذلك. إنَّ مفهومَ الخبرة الحدثية للحياة أساسيٌّ. أنْ نُحدِّدَ الفلسفة بأنَّها موقفٌ معرفيٌ وعقلاني يبقى كلامًا لا معنى له، ومتى أقدمنا على ذلك فإننا نَهْوي صوبَ فكرة العِلم"[1].

ليس بالعسير أن ننتبه إلى مدى تأثُّر هايدغر بفكرة الحياة والمعيش عند دلتاي في تصوُّره للفلسفة؛ إذ من المعلوم أنَّ هذا الفيلسوف كان سبَّاقًا إلى ربط الفلسفة بالمعيش والحياة، انطلاقًا من اقتناعه بأنَّ "الحياة في ذاتها معرفةٌ حاضرة هنا، مرتبطةٌ بالمعيش دونَ أن يتدخَّل فيه التفكير"[2]. يعني هذا الأمر، بالنسبة إلى هايدغر، إمكانَ التأسيس للفهم الذاتي للفلسفة عبر قلْب نظام العلاقة بين النظريّ والمعيش، وتأصيل النظري والمُجرَّد في الخِبرة الحياتية، التي سُرعان ما ستتَّخذ عندهُ شكْلَ خِبرة تأويلية. يبقى دلتاي الخيط الهادي لهايدغر في هذه المرحلة التي انصرف فيها إلى البحث عن تعريف للفلسفة، وقد كان همُّه الرئيس **الإظهار الفلسفي للحياة**، وتأسيسُ هذا الفهم انطلاقًا من الحياة والمعيش[3]. هُنا يتحدَّدُ القصد الأبعدُ لدلتاي من ربطه بين

1 Heidegger, *Phénoménologie de la vie religieuse*, p. 18.

2 Cité par : ServanneJollivet, *Heidegger, Sens et Histoire (1912-1927),* PUF, Paris, 2009, p. 44.

3 Ibid., p. 45.

الدلالة والمعنى عبر سيرورة الحياة[1]؛ حيث يتعذَّر، في نظره، ردُّ المعنى إلى القيَم والمعايير المنطقية، أو إلى منظومةٍ من الغايات التي تتعالى على الواقع الحسي. وإنما المعنى عنده "كُلٌّ مفتوحٌ"، يُؤوَّلُ على ضَوء مقتضيات وقائع الحياة المنتج له. لا يعني هذا القولُ أننا أمام تصوُّر ذاتيٍ [Subjectif] للمعنى، فهذا الفيلسوفُ لا يفْصل الخبرة الحياتية -والمعنى النابع منها- عن تفاعلها مع العالم في إطار ما يسميه "السياق التفاعلي للمعنى"، الذي على ضوئه، فقط، صار ظُهور سُؤال المعنى أمرًا ممكنًا[2]. كانت هذه الفكرة اكتشافًا كبيرًا بالنسبة إلى هايدغر؛ لأنها أسعفته بتصوُّر لمفهوم السياق يربط المعنى بالحياة والتاريخ. فلا غرابة أنْ يكون الفصل الخامس من الباب الثاني من **الوجود والزمان**، ذاك الذي خصَّصه للنظر في الزمانية والتاريخية"، هو المقامُ الذي اعترف فيه هايدغر بانتساب أنظاره في تحليل تاريخية الدازين [Dasein]؛ أي في تطوُّر مشكلة التاريخ وفهمها، إلى دلتاي وأعماله[3].

---

1 يقول في هذا السياق؛ إنَّ ما يربط بين الدلالة والمعنى لا يصلح إلّا من منظور الحياة وسيرها (...) لا يصير المعيش الفردُ شديد الدلالة إلّا انطلاقًا من الكلّ. وكما أنَّ الكلمات مُرتبطة بفهم الجملة في كليتها، كذلك تتأتى الدلالة من جريان الحياة عبر التناغم القائم بين هذه المعيشات نفسها"Id.

2 Jollivet, *Heidegger, Sens et Histoire (1912-1927)*, p. 46.

3 M, Heidegger, *Etre et temps*, op, cit, p. 442.

2- استقرَّ التقليدُ الفينومينولجي على الرجوع إلى الأشياء ذاتها، وفق ما تقتضيه مواجهة النزعات السيكولوجية[1]. أمَّا هايدغر فقط أخذَ على عاتقه أن يجعل من الموقف الفينومينولوجي فعلًا راديكاليًّا قادرًا على إضاءة هذا الحيّز القبل-نظري للمعيش، بِعَدِّهِ منبعًا للمعنى[2]؛ وقد سعى إلى كسرِ هيمنة النظريّ على المعنى والحياة المعيشة معًا، معتقدًا أنَّ المطلوبَ توظيف معرفة تُمكننا من "إضاءة المعيش بِعَدِّهِ أرضية لخبرة أصيلة من دون تحويله إلى موضوع أو إفراغه من مضمونه الحي"[3]. ومنذ دروسه الأولى حاول هذا الفيلسوف الإبقاء على المعنى الأصيل للفلسفة عبر البحث عن هاجسها الرئيس؛ أي عن موضوعها الأساسي الذي ينبغي عليها أن تعيد اكتشافه من جديد. وإذا كانَ اكتشاف دلتاي قد عَجَّلَ بانسلال هايدغر من قبضة التصوُّر المُتعالي للفينومينولوجيا كما يعترف بذلك أستاذه هوسرل[4]، فإنَّ دروسه الأولى كشفت عن بُرمِه بالتصوُّر السائد عن الفلسفة بِعَدِّها **رؤية إلى العالم**[5]. يُشيرُ هذا المفهوم إلى تصوُّر يجعل فهم العالم في مجمله أمرًا مُمكنًا. ويبدو أن هايدغر لم يتوقف،

1 M, Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Gallimard, Paris, 1975, p. 22

2 S, Jollivet, *Heidegger, Sens et Histoire (1912-1927)*, op, cit, p. 43.

3 Ibid.

4 E, Husserl, *Notes sur Heidegger*, Minuit, Paris, 1993, p.59.

5 Sophie-jan Arrien, *L'inquiétude de la pensée*,op, cit, p.21.

بين سَنَتَي 1920-1930، عن التساؤل عن معنى هذا المفهوم كُلَّما أتى على استشكال مفهوم الفلسفة. وقد كان السبب في ذلكَ التمييز الذي أقامهُ هوسرل بين الفلسفة العلمية "ورؤية العالم". بيْدَ أنَّ هايدغر ربط هذا المفهوم بالفلسفة نفسها؛ لأنه كان على بيِنّةٍ من أنَّ كُلَّ فلسفةٍ كُبرى لا بُدَّ وأنْ تنتهي إلى إرساء رؤيتها إلى العالم بِعَدِّها الأكثر قدرة على تفسيره وتحديد معناه[1]. وهذا ما يمثل خطوة في طريق تعميق تبرم الفلسفة المعاصرة، اللاحقة على نيتشه، من فكرة النسق التي أفرغت الحياة الإنسانية من معناها الأصيل[2].

يمكن أن نُمثِّل لعلاقة الفلسفة بالحياة عند هايدغر بمقاربته الفينومينولوجية للحياة الدينية. يستهل الفيلسوفُ درسه عن **فينومينولوجيا الحياة الدينية** بالتنبيه إلى خصوصية المفاهيم الفلسفية، ولا يتردَّدُ في رفض النظريات الفلسفية عن الدين[3]؛ تلك

1 يقول هايدغر: إنَّا نحسب أنَّ عظمة الفلاسفة نابعةٌ من دقَّة فكرهم وتناغمه، ومن النتائج البعيدة التي يفطنون إلى استخلاصها (...) وبعبارة أخرى؛ إنَّ ما يهدفُ إليه هؤلاء هو تحديدُ الشيء الأكثر عُمقا وشموليةً بكلّ ما تحمله هذه العبارات من معنى، شيء ذِي صلاحية كونية. ذلك أنَّنا نبحث عن حلٍّ للمعركة التي نخوضها، داخليًّا، مع لغز الحياة والعالم، في التحديد النهائي للعالم وللحياة. وبصيغة أخرى نقول؛ إنَّ كلَّ فلسفة كبيرة تجدُ اكتمالها في رؤية العالَم.” M, Heidegger, Vers une définition de la philosophie, Seuil, Paris, 2017, p.24

2 H, Rikert, “ Le système des valeurs ” dans : Danielle Cohen-Levinas (et autres), *Perspectives Néokantiennes*, Hermann, Paris, 2017, p. 179.

3 M, Heidegger, *Phénoménologie de la vie religieu***se**, op, cit, p.29.

النظرياتُ التي تُخضع "الخبرة الدينية" وتاريخيتها ل"صلاحيةٍ" نظريةٍ مُتعالية ومُطلقة[1]. يقول هايدغر: "لا وُجودَ لفلسفة دينٍ تُحلِّقُ عاليًا في السماء (...) وأنا، بِوَصفي إنسانًا مُتديّنًا، لا أحتاجُ إلى أيّ فلسفة في الدين. فما يتمخَّض عن الحياة هي الحياة لا غير، لا الرؤية المُطلقة كفلسفة الدين"[2]. إذا تركنا الحديث عن فلسفة الدين جانبا وركّزنا على التصوُّر الضمني للفلسفة في هذا السياق، ألفينا القوْلَ إنَّ ما يعني هايدغر من تفكيك الخبرة الدينية هو **الكشْفُ عن قدرة التفلسف على فهم الحياة بما هي خبرة معيشة**؛ حيث يصيرُ التفلسف مدخلًا إلى فهمِ الإنسان لكينونته كما لوقوعه المُسْتَمر في العالم، بما يعنيه ذلك من الارتفاع بمشكلة الحياة إلى مستوى المسألة المحورية في الفلسفة.

قدَّم هايدغر نموذجًا فريدًا في التفلسف من حيثُ هو وعيٌ قلق بكينونَتنا وشروط الانتماء إلى الزمان والعالم، وقد تأتّى له ذلك من طريق الصلة التي أقامها بين التفلسف والحياة الحدثية/ العيانية التي تترجمُ تجذُّر الإنسانِ في العالم، كما تكشفُ عن مدى حاجتنا إلى التفلسف من أجل فهم هذا الوضع. إنّ ما يقتضيه هذا النموذج من التفلسف هو النظر إلى فعل التفلْسُف كضَربٍ من ضُروب "الوجود

1 A, Aewalque, *La critique Heideggérienne de la philosophie de la religion (Windelband, Ricket, Troeltsch)*, op, cit, p. 115.

2 Ibid., p. 115.

الأصيل"، وهذا ما يعني أنَّ الغاية النهائية من الفلسفة ليست البحث عن الحقيقة ولا تعلُّم النظريات الفلسفية، وإنما جعلُ وجودِنا معادلًا للتفلسف. يُلَخِّصُ غرايش رُؤية هايدغر في الصيغة الاتية: "أنْ تكونَ إنسانًا يُعادل التفلسف، معناه أن الرقصة بدأت منذ مُدَّة. ما نحتاج إليه هو فهم الموسيقى والإيقاع الذي نرقص عليه. ما يميز الدازاين هو أنَّ في كينونته يسعى إلى كائن هذه الكينونة"[1].

3- تُشَكِّلُ الحياةُ الحدثية/ العيانية مفتاح فهم مسألة الدين عند هايدغر[2]؛ لأنها تُنبِّهُنا إلى ما سمّاه "الخبرة الحدثية للحياة"[3]. انطلق الفيلسوفُ من استلالِ مَفْهومِ الخبرة/ التجربة من بُعده العلْمي الإيبستيمولوجي، وهذا ما يخرجُ المفهوم من ثنائية "الذات والموضوع"[4]. ويبدو أنَّ تجنُّبَ هذه الثنائية يبقى خطوةً ضروريةً لتبيُّن أصالة تلك الخبرة؛ لأننا ننتبه بفضله إلى معناها الأصيل السابق للعلم ورؤيته الضيقة التي تُقولب الخبرة الحياتية في مفاهيم ومقولات نظرية ضيِّقَة. يُصَرِّح هايدغر بالمسلَّمة الرئيسة التي يصدر عنها في مقاربته لمفهوم

1 غرايش، **العيش بالتفلسف**، ص98.

2 M, Heidegger, *Phénoménologie de la viereligieuse*, p. 15.

3 Ibid., p. 18.

4 J, Greisch**,** *L'arbre de vie et l'arbre de savoir, le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggérienne (1919-1923)*, Paris, CRNS, 2000, p.195.

الحياة قائلًا: "سيكون علينا أن نُعرض عن التصوُّر الذي يحسبُ الفلسفة والعلم مجرَّد صياغات موضوعية للمعنى؛ أي مجرَّد قضايا يمكن الفصلُ والوصل بينها. فتحليلُ العُلوم إيبستيمولوجيًا لا يستقيمُ إلّا متى نظرنا إلى الجوانب الإشكالية التي تنضح بها من منظور فلسفي، فنتناول الاتصال والانفصال القائم بيْن قضاياها المعْزولة. والحالُ أن سبرنا للعلوم الاختبارية ينبغي أن يتمَّ على ضوء اكتمالها؛ إذ ينْبغي أن ننظُر إلى سيرورة العلوم كأساسٍ هي الأخرى، بِعَدِّها سيرورة تاريخية. لم تَكتَفِ الفلسفة المُعاصرة بالتنكُّر لهذا الجانب، وإنما هناكَ اتفاق على رفضه والحيلولة دونَ اضطلاعه بأيّ دَوْرٍ. إننا نتبنى الطرح التالي؛ يمتاز العِلْمُ مبدئيًا عن الفلسفة. وهذا هو الذي ينبغي أن نُفكر فيه"[1]. يُدرك هايدغر أنَّ كبار الفلاسفة المعاصرين سعوا إلى الارتفاع بالفلسفة إلى مستوى العلم وحاولوا إضفاء صرامته عليها، وأنَّ الحديث عن "الفلسفة العلمية" "الصارمة" باتَ لازِمةً تكرّرُ نفسَها عند أكثر من تيَّار فلسفي. بيْد أنَّ الصرامة ليستْ مفهومًا علميًّا في نظره، وإنما هي متأصِّلةٌ في الفلسفة؛ إذ "الفلسفةُ وحدها صارمةٌ بشكل أصيل، ومتى قارنا صرامتها بصرامة العُلوم أدركنا أنَّ هذه الأخيرة مشتقة منها"[2]. بذلك تنأى الفلسفة بنفسها عن كلِّ منظور علموي يسعى إلى صهرها في العِلْم،

1 M, Heidegger, *Phénoménologie de la vie religieuse*, op, cit, p. 19.

2 Ibid., p. 20.

وتجدُ في ذاتها ما يُحفِّزُها على التفكير بصرامة تجعل منها معرفة أصيلة؛ فخلف هذا المنظور يثوي تصوُّر يُعَلْمِنُ الفلسفةَ ويفصلها عن جذورها الميتافيزيقية؛ لذلك يدعو هايدغر إلى ضرورة تحرير الفلسفة من النزعة العلمية التي تُصَيِّرُها علمًا، بل ومذهبًا علميًّا يخصُّ رؤية مُحدَّدَة للعالم[1].

يتَّخذُ هايدغر من الخبرة الحدثية للحياة مُنطلقًا لبحثه، وسرعان ما يُسجِّلُ أنَّ الفلسفة، كما كانت تمارس في ذلك الإبّان، تُخرجنا من دائرة هذه الخبرة[2]، عندما تكتفي بإبدال الموضوع عِوَض تغيير الدَّرب التي تقودها إلى فهم الفلسفة ذاتها عبر فهم الحياة. يقول هايدغر في معرض نقده لهذا الإجراء: "للدرب الذي يقودُنا إلى الفلسفة نقطةُ بدايةٍ تتمثَّلُ في **خبرة الحياة الحَدَثِية**. ويبدو، خلافاً لذلك، أنَّ الفلسفة تأبى إلّا أن تُخرجنا من تلك الخبرة من جديد. وبالفعل، فإنَّ من يَسْلُكُ هذا الدرب لا يجدُ نفسه في الفلسفة وإنَّما أمامها. وحدَه تغيير مسار هذه السبيل يُمَكِّنُنا من إدْراك الفلسفة، وهو ما لا يتحقَّقُ عبر التحويرِ البَسيط الذي يكتفي بتوجيه قدرتنا العارفة صوبَ موضوعاتٍ أخرى، وإنما عبر فعل **تحويلٍ** جذري أصيل. اكتفت الكانطية المحدثة (ناتورب) بتعديلِ سيرورة المَوْضَعَة (التي تخصُّ معرفتنا بالموضوعات)، وقد أفضى بها ذلكَ إلى "سيرورة إضفاء الذاتية" (التي رمت إلى تمثُّل السيرورة

1 M, Heidegger, *Phénoménologie de la vie religieuse*, op, cit, p.20.

2 ibid.

الفلسفية-السيكولوجية). متى أقدمنا على مثل هذه الخطوة انفصل، ببساطةٍ، الشيءُ عن الموضوع وانصهرَ في الذات. غير أنَّ المعرفة، من حيث هي كذلكَ، تظلُّ على ما هي عليه؛ ظاهرةٌ لم يجرِ إبرازها"[1]. ينتزعُ الفيلسوف مفهوم "الخبرة" من قبضة المقاربة المعرفية العلمية، ويربطها بالحياة والمعيش. فعملية إضاءة المعرفة وتبيينها لا تشير، هنا، إلى مجرَّد توضيحها معرفيًّا ونظريًّا، وإنما يقتضي ذلك الإعراض عن ثنائية الذات-الموضوع، والذهاب رأسًا إلى الشيء ذاته قصد تبصُّره وتبيُّنه في ظلّ مجال الحياة وحدثيَّتها. هي إذن دعوةٌ إلى إحداث انقلاب جذري في تصوُّرنا للفلسفة، لا يقتصر على إبدال موضوع بآخر وإنما بارتياد طريقة جديدة تكون فيها الخبرة الحدثية والعيْنِيَةُ للحياة المنطلَق الرئيسَ للتفلسُف؛ فأنْ نتفلسف يعني أن ندرك وجودنا في أصالته وحياتنا في وقوعها المستمر في العالم[2].

ليس المقصود بالخبرة التجربة بمعناها العلمي؛ أي التجربة التي تمكننا من تحصيل معرفة بشيء ما، وإنما تدلُّ على العلاقة التي يُمكن

---

1 M, Heidegger, *Phénoménologie de la vie religieuse*, op, cit, p.20-21.

2 يقول غرايش "إنَّ الحياة الحدثية غنية جدًا بالمعاني على نحو يحول دون اختزالها في مضامين معرفية بسيطة. فالحدثيُّ لا يشيرُ إلى الواقعيّ-الطبيعيّ، ولا إلى السببيّ-المُحدد، ولا إلى ما هو واقعيٌّ على طريقة الشيء [الموضوع]. لا ينبغي أن نؤوِّلَ مفهوم الحدثية انطلاقًا من بعض الافتراضات المعرفية؛ فهو لا يصير مفهومًا إلا انطلاقًا من التاريخيّ. إنَّ التعريف الموضوعي لمفهوم الحدثية يجعله على صلة متينة؛ إذن، بظاهرة التاريخية، التي سيصفها هايدغر، في مقام قريب من درسه، بأنها ظاهرة مركزية" J, Greisch, L'arbre de vie et l'arbre du savoir, op, cit, p. 195.

للإنسان أنْ يربطها بالعالم، كما على مَوقعه وموقفه منه. ولعلَّ هذا ما يفسِّرُ اقترانَ التفكير في الحدثية بوجُود الإنسان [الدازاين] المُتحقّق في الحاضِر. فهي؛ إذن، تجسيدٌ لانهمام الإنسانِ بالعالم، وتبقى خيرَ مِفتاحٍ لفهم توطن فِعل التفلسف في كينونتنا الإنسانية[1]. إنها، يقول هايدغر، "واحدةٌ من أرقى قدرات الوجود الإنساني، تلك التي تجعَلُنا ننظر إليه كفعل وجود"[2].

سيُمَكِّنُ تتبُّعُ مسَارِ فِكْر هايدغر من إدراك أهمية مفهوم **الحدثية**، خاصَةً بعد المنعطفات التي عرفها وتنَقُّله بيْن دروب إشكالية الوجود ومستوياتها المختلفة[3]. وسواء تعلَّقَ الأمْرُ بحديثه عن مركزية الحياة في المرحلةالأولى من تفكيره، أو بانتقاله إلى إشكالية نسيانِ الوجود في كتاب **الوجود الزمان**، أو باكتشافه لميتافيزيقا التناهي في **كانط ومشكلة الميتافيزيقا**، أو بانعطافه على التفكير في مشكلة "فكر الوجود" و"الإله المتأخر" في كتاب **الإسهامات**، وما رافق ذلك من اهتمام بأزمة الإنسان الحديث التي تماهت فيها الميتافيزيقا مع التقنية ...إلخ، فإنَّ تشديده

1 M, Heidegger, *Herméneutique de la factivité*, op, cit, p. 52.

2 F, Fédier, *Le Dictionnaire Martin Heidegger*, op, cit, p. 478.

3 Françoise Dasture, *Heidegger et la pensée à venir*, Vrin, Paris, 2011, p. 137. Voir aussi : M, Heidegger, Acheminement vers la parole, Gallimard, Paris, 1976, p. 95.

على أنَّ التفلسف ضربُ وجود متأصّل في كينونتنا مكَّنَهُ من تحرير الفلسفة من سطوة التصوُّرات العلمية، وَجَذَّرَها -بالمقابل- في أُفق كينونتنا الإنسانية؛ لذلك لا يكفي نقد فلسفة هايدغر من خارج دوائر ارتباطها بكينونتنا وهمومها، كأن نرميها بالانتساب إلى نزعة محافظة، أو لا عقلانية، أو أن نتَّهمها بمعاداة روح العلم ومكتسباته...إلخ، طالما أننا أمام دعوة إلى التفلسف أكثر ممَّا نحن أمام مسألة تقبُّل أو رفض فلسفةٍ بِعَينها[1].

ثالثًا؛ بيير هادو؛ التفلسف كدعوة إلى العيش.

خلافًا لهايدغر الذي يمكن عَدُّ استشكاله لمفهوم الحياة دعوة إلى التفلسف، يمكن عَدُّ ما كتبه هادو في مجال الفلسفة القديمة وتاريخ الفلسفة تفلسفًا يدعونا إلى العيش. عُرف الرجل كمتخصص في الفلسفة القديمة، ويبدو أنَّ انتباه فوكو إلى فكرة "الانهمام بالذات" والعناية بها في الفلسفة القديمة كانَ بفضل اطِّلاعه على دراسات هادو في هذا المجال. وقبل أن يصدر كتابُهُ الأخيرُ الذي يحمل عنوانًا له عبارة ذات

1 F, De Twarniki, *A la rencontre de Heidegger*, Souvenir d'un messager de la Forêt-Noire, Gallimard, Paris, p. 46.

دلالة كبيرة في سياق حياتنا المعاصرة، **لا تنس أن تعيش**[1]؛ لأنَّهُ يذكرنا بأهمِّ ما نسيناه؛ فن العيش، استطاع هادو بلورة نمط من التفلسف يتقاطع فيه البحث الأكاديمي، بما يستلزمه من درايةٍ دقيقة بالفلسفة وصعوبات البحث فيها، بالدعوة إلى التفلسف، أو إلى العيش بالتفلسف إن نحن توخينا الدقة أكثر. يصرّح هادو بأنَّ هاجسه الرئيس كان فهم الفلسفة القديمة، وأنه ليس بوسعه اقتراحُ نظرية توضِّح ما ينبغي أن تكون عليه الفلسفة اليوم[2]. يضعنا هذا التصريح أمام إحراج نابع من استدعائنا لاسمه في سياق التفكير في علاقة الإنسان بالتفلسف؛ حيث تبدو كتاباته مجرد دراسات أكاديمية لتاريخ الفلسفة القديمة، كما أنه يقرُّ بأنه لم يقدم نظريةً تُحدِّدُ كيف ينبغي أن تكون الفلسفة اليوم، فكيف نسوّغ، نحن، لجوءنا إليه في هذا المقام؟

تستلزم الإجابة عن هذا السؤال استحضار أطروحة هادو حول الفلسفة القديمة؛ **لفهم هذه الأخيرة لا ينبغي التعامل معها كمجموعة نظريات مجردة، وإنما كتفكير في نمَط عيشٍ مغايرٍ لأنماط عيش أخرى غير فلسفية**. متى فهمنا الفلسفة من هذا المنظور، أمكننا أن نَحلَّ كثيرًا

1 هادو، بيير، **لا تنس أن تعيش؛ غوته وتقليد التمارين الروحية**، (ترجمة: وليد السويركي)، الأهلية للنشر، عمان، 2020.

2 Entretien réalié le 17 novembre 2005, cité par : Veronique le Ru, *Pierre Hadot :Apprendre à lire et à vivre*, Epure, Paris, p. 95.

من الصعوبات التي ما انفكتْ تعترض المتخصِّصين في الفلسفة القديمة؛ طبيعة الكتابة الفلسفة القديمة، والجهة الموجهة إليها؛ العلاقة بين النظرية والمُمارسة عند المتقدِّمين، والبُعد الدينيُّ في التصوُّرات الفلسفية القديمة، وتصوُّرها لعلاقة الإنسان بالعالم والزمان...إلخ. بل واستطعنا -كذلكَ- أنْ نفهم طبيعة النظام المعرفي الذي أفرز تقسيم مباحث الفلسفة قديمًا إلى مبحث في الوجود، ومبحث في المعرفة وآخر في القيم، كما صار بوسعنا -في الآن ذاته- أن نَفهم تمييز الرواقيين بيْن "خطابٍ حول الفلسفة" و"الفلسفة نفسها" بما هي ممارسة تصير عبرها الفضيلة واقعًا معيشًا[1].

أحدث هذا التمييز بين الخطاب الفلسفي والفلسفة كمُمارسة وأسلوب عيْش نقلةً كبيرةً في مجال دراسة تاريخ الفلسفة؛ لأنه بيَّنَ أنَّ الفلسفة، في الماضي كما في الحاضر، ليست رُكامًا من النظريات المتحجِّرة بقدر ما هي أسلوبُ حياة، وهذا ما يستلزمُ الاعترافَ بأولوية البُعد العملي على الجانب النظري من الفلسفة. نقرأ لهادو في هذا السياق قوله: "يبدو لي أنه سيكون من المُفيدِ أن أوجزَ، هنا، تصوُّري للفلسفة. لا شكَّ عندي في أنَّ الفلسفة، في القديم كما في أيامنا هذه، ممارسة نظرية و"تجريدية". غير أني أعتقد، في المقابل، أنَّ اختيار الفيلسوف لنمط

1 P, Hadot, *Qu'est ce que la philosophie antique?*, op, cit, p. 265.

العيش هو ما يُحدِّد المعالم الأساسية لخطابه ويوجهه. كما أعتقد، في الأخير، أنَّ هذه الملاحظة تنسحب على كل الفلسفات. من الواضح أني لا أسعى بذلك إلى تحديد الفلسفة بناءً على اختيار أعمى أو اعتباطي، وإنما بالأحرى إلى الإقرار بأولوية العقل العملي على حساب العقل النظري. إنَّ التفكيرَ الفلسفيَّ مَهْجوسٌ وموجهٌ بـ"ما يهُمُّ العقل" على حدّ تعبير كانط؛ أي باختيار نمط عيْشٍ معين. سأقول مع أفلوطين: "إنَّ الرغبة هي ما يُولِّدُ الفكر". بيدَ أنَّ هناك ضربًا من التفاعل أو السببية المتبادلة بين الإرادة والتفكير، بين ما يريده الفيلسوف بشدة، ما يهمُّه بالمعنى الأقوى للعبارة؛ أي الجواب عن سؤال "كيف نعيش؟"، وما يسعى إلى تبيينه وتوضيحه عبر تفكيره. "إنَّ الإرادة والتفكير متلازمان"[1]. لا تشمل هذه الفرضية، فقط، الفلسفة القديمة، وإنما الفلاسفةَ المُحدثين والمعاصرين أيضًا. ولعلَّ الإشارات المتكررة من طرف هادو إلى رسالة فدجنشتين تبقى خطوة ذات دلالة كبيرة في هذا السياق[2]؛ فقد تضمنت دعوةً إلى تبني طريقة حياة على مقتضى رؤية فدجنشتين للتفلسف، لا تختلف كثيرًا، في نظر هادو، عن طريقة عيش الفلاسفة القدامى وتفلسفهم[3]. هكذا

1 P, Hadot, *Qu'est ce que la philosophie antique?*, op, cit, p.411.

2 Sandra Laugier, *" Langage ordinaire et exercice spirituel "*, dans :A, Davidson et F, Worms, Pierre Hadot,L'enseignement des antiques, L'enseignement des modernes, Rue d'ULM, Paris, 2010, p. 61.

3 P, Hadot, *Qu'est ce que la philosophie antique?,* op, cit, p. 411.

يضع هادو قاعدةً تأويلية لفهم الأنساق الفلسفية؛ خلفَ كلّ نظرية فلسفية هناك اختيارٌ "ضمنيٌ لطريقة حياة". لا يكفي أن نُلِمَّ بتفاصيل نظرية هذا الفيلسوف أو ذاك، وإنما على القراءة الصحيحة أن تنفذ إلى اختياره الضمني ذاك، أنْ تبحث عن تصوُّرِه للحِكْمَة من حيثُ هي سبيلٌ إلى لحظة السكينة والسلام الداخلي والعقلي[1].

ينبغي التمييز، حسب هادو، بين مستويَيْن في تصوُّرنا للفلسفة؛ "الخطابُ الفلسفي" و"الفلسفة كنمط عيش". تكادُ مُختلف المدارس الفلسفية القديمة أن ترفض حصر الفلسفة في جانبها النظري. فقد عاب الرواقيون على خصومهم اكتفاءَهم بإنتاج "خطاب فارغ"، أولئك الذين يكتبون عن الكيفية التي ينبغي أن يعيش بها الإنسان، ويذهلون عن الحياة الفعلية للبشرِ، والذين يتخذون من محبة الحكمة محبة للكلام وفق عبارة سنيكا[2]. وَعَدَّتِ الفلسفةُ التي لا تفيدُ في عِلاج آلامِ

1 نقرأ له في هذا السياق: "الفلسفة إذن كانت طريقة حياة، سواء في ممارستها وسعيها إلى تحقيق الحكمة، أو في هدفها؛ أي الحكمة نفسها؛ ذلك أن الحكمة الحقّيقية لا تؤدي بنا إلى أن نعرف فحسب، بل إلى أن "نكون" أو "نوجد" بطريقة أخرى الحكمة إذن كانت طريقة عيش تقدم السلام العقلي (أتاراكسيس Ataraxis)، والحرية الداخلية (أوتاركيا Autarkeia) والوعي الكوني. كانت الفلسفة، أولا وقبل كل شيء، تقدِّم نفسها علاجًا لشقاء الجنس البشري"، بيير هادو، **الفلسفة طريقة حياة؛ التدريبات الروحية من سقراط إلى فوكو**، (ترجمة: عادل مصطفى)، رؤية، القاهرة، 2019، ص386-385.

2 P, Hadot, *Qu'est ce que la philosophie antique?,* op, cit, P, Hadot, *Qu'est ce que la philosophie antique?,* op, cit,p. 268.

النفس وترْشيدِ سُلوك صاحبها فلسفةً عقيمة، أو مُفرغة من المعنى. بيْدَ أنَّ التعارض بين هذين المستويين لا يُلغي وجود أشكال تعالق مُمكنة بينهما، عدَّدها هادو في ثلاثة رئيسة. **أوَّلها**؛ عندما يسوغ الخطابُ اختيارنا في الحياة، ويسوغ هذا الأخير بدوره الخطاب على نحو تبادلي بينهما. **وثانيهما**؛ حينما يصير الخطاب الفلسفي عنصرًا لا محيد عنه من أجل العيش بالتفلسف؛ حيث تصبحُ الذات موضوعًا لفعلٍ فلسفيٍ يُمارسه الإنسان على نفسه، ويُمسي الخطاب تعبيرًا عن اقتناعٍ جوهري بطبيعة هذا الفعل. **وثالثها**؛ عندما يكُونُ الخطاب الفلسفيُّ هو نفسُه نمط العيش الفلسفي كما يمارس من طرف صاحبه؛ حيث يتَّخِذُ شكل حوار مع الغير أو مع الذات نفسها[1].

يُسوّغ الخطاب، في الحالة الأولى، اختيارات الفلاسفة على المستوى الحياة العملية خاصَّةً، كخطاب أفلاطون عن الخير، والأبيقوريين عن اللذَّة، وأرسطو عن السعادة...إلخ. ينبغي علينا في مثل هذه الحالات أن نعيَ بالأحكام المُسبقة التي يصدر عنها الفيلسوف في تصوُّره للحياة العملية ووضعه في العالم، كما بالتقنيات التي يمدُّه بها هذا الخطاب حتى يتمكَّن من تجسيده على مستوى أفعاله وسلوكه الخاص. أمَّا في الحالة الثانية، فإنَّ الخطابَ الفلسفيَّ يتمثَّل في القْول الذي يستند إليه

1 P, Hadot, *Qu'est ce que la philosophie antique?,* op, cit, P, Hadot, *Qu'est ce que la philosophie antique?,* op, cit,p. 2698.

الفيلسوف في فعل تَعقُّله لذاته وتهذيبه لنفسه. يُخضِعُ الفيلسوفُ نفسَه لنمطِ عيْشٍ صارمٍ وفق مقتضيات فكرة يؤمن بها (الانسجام مع نظام العقل، أو نظام اللذة، أو نظام الكون...إلخ)، ويأتي الخطابُ لتسويغ هذه الفكرة وتحويلها إلى "عقيدة "فلسفية" يتبنّاها الفيلسوفُ وينتهجها في حياته وأفعاله. في هذه الحالة يُمكن وصف الخطاب الفلسفي، حسب هادو، بأنه تمرينٌ/ تدريبٌ روحيٌ؛ أي ممارسة ترمي إلى إحداث تغير على مستوى الذات ووجودها[1]. في مقابل ذلك، يتَّخِذُ الخطابُ الفلسفي شكل حوار مع الذات أو مع الغير. يمكن أن نمثل لهذا الضرب من التفلسف بالمحاورات السقراطية، تلك التي يُعلِنُ فيها سُقْراط أنَّ كلَّ ما يعرفه أنه لا يعرف شيًا، ويتَّخِذُ فيها التفلسفُ شكلَ حوار يدفع فيه سقراط مُحاوره إلى الاعتداد بنفسه واكتشاف ما بداخلها من أفكار وحقائق، كما هو بيِّنٌ من محاورة **مينون**. يحِقُّ أن نُعمِّمَ الملاحظة عينَها لتشمل المُحاورات الأفلاطونية كذلك، مثل **فيليبوس السفسطائي**، التي يحضر فيها فعلُ التفلسف كتمرينٍ على العيش وفق نمط العقل وخطابه[2].

أمَّا في الحالة الأخيرة، فإنَّ الخطاب الفلسفي يتماهى مع نمط العيش ومُمارسة الحياة؛ حيث يُمثِّل الحوار جزءًا لا يتجزَّأ من نمط العيش

1 P, Hadot, *Qu'est ce que la philosophie antique?*, op, cit, p. 271.

2 P, Hadot, *Qu'est ce que la philosophie antique?,* op, cit, P, Hadot, *Qu'est ce que la philosophie antique?,* op, cit, p. 173.

الأفلاطوني، والحياة داخل الأكاديمية تقتضي تبادلًا فكريًّا وروحيًّا متواصلًا للأفكار الفلسفية والعلمية. يتعلَّق الأمر بجماعة من الفلاسفة هي في الوقت نفسه جماعةٌ من العلماء الذين يُمارسون الرياضيات أو التنجيم أو التفكير السياسي[1]. نجد لهذا النمط من التفلسف أصولًا سابقة للتجربة الأفلاطونية، بل ولعلَّها قد تكونُ سابقة للفيتاغوريين كذلك[2]. وفي الأحوال جميعها يكونُ التفلسف فعلَ "تفكير مشترك"، ويتمُّ بتبادل الأفكار بين أفراد الجماعة، وهذا ما يُميّز التفلسف داخلَ المدارس القديمة. غير أنَّ الحوار الفلسفيَّ ليس دائمًا حوارًا مع الغير، فقد يتَّخذ شكلَ تأمُّل ومحاورة للذات، وفي هذه الحالة يكون الخطاب الفلسفي نمط عيش يميل إلى التأمُّل الفردي. يقول هادو في هذا السياق: "يندرج التأمُّل ضمن جُملة مِن المُمارسات التي لا تنتظم جميعها ضمن نظام الخطاب، غير أنها تمثِّل، في كُلِّيَّتِها، شهادةً عن الالتزام الشخصي للفيلسوف، وهي عنده وسيلة تمكِّنُهُ من تحويل ذاته والتأثير فيها"[3]. نفهمُ على ضَوء هذه التمييزات القلق الذي اعترى النصوص الفلسفية القديمة؛ حيث لم تتَّخذ، في معظم الأحيان، شكلَ خطابٍ منسجم

1 Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique* ?, p. 174.

2 Ibid., p. 284. Voir aussi : J, Damanski, La philosophie, Théorie ou manière de vivre, op, cit, p. 11.

3 P, Hadot, *Qu'est ce que la philosophie antique***?**, op, cit, p. 275.

مكتوب على نحو ما جرت عليه عادة المحدثين من الفلاسفة. وحتى كتابات أرسطو، التي تُعَدُّ الأكثر نسقيَّةً في مجالها، كانت في الأصل جملة تعاليم شفهية دُوِّنَت وَجُمِعَت وَبُوِّبَت في وقتٍ لاحق. فلم تكنْ غاية المتقدِّمين من الخطاب الفلسفي بناءَ نسق فلسفي كما هو معهود اليوم، وإنما توجيه هذا الخطاب إلى جهة معيَّنة، قد يكون التلميذ أو المتفلسف نفسه؛ قصدَ إحداث تحوُّل في علاقته بذاته[1]، الأمر الذي يكشف عن المقاصد العلاجية للتفلسف.

تجلّى البُعد العلاجي للخطاب الفلسفي بشكل أوضح خلال الفترة الهلنستية والرومانية؛ إذ صار هذا الأخير وسيلة لتحقيق السكينة والسلام الداخليين عند الفيلسوف[2]. لا يتغيَّا هذا الأخيرُ، وفق قراءة هادو، أكثر من أنْ يُشْفي نفسه على حدِّ قوْل أبيقور، وحتى دراسة الطبيعة ليست غير نتيجة لما تحدثه فينا الظواهر الكونية من توتُّر؛ رغبةً مِنّا في تجاوز الشعور بالقلق تجاه الطبيعة والعالم[3]. الهدف الأبعد

1 Veronique le Ru, *Pierre Hadot*, Apprendre à lire et à vivre, op, cit, p. 90.

2 P, Hadot, *Qu'est ce que la philosophie antique?,* op, cit, p. 160.

3 ليس المقصود، مثلًا ، بالفيزياء عِلمًا يدرس الطبيعة من أجل فهمها في ذاتها، وإنما الغرضُ منه فهم قوانينها خدمة لسكينة النفس وطمأنينتها. وهذا بلوطارخس يقرُّ بأننا "لا نُعلِّم النظرية الفيزيائية إلا بغرض تعلم التمييز بين الخيرات والشرور". ويمكننا أن نُعمِّمَ الملاحظة على علومٍ أُخرى لم تكن تقلُّ أهميَّةً عن علم الطبيعة عند هؤلاء، كالرياضيات والأخلاق. انظر؛ الصفحة نفسها.

للتفلسف؛ إذن، هو علاج النفس من انفعالاتها وتوتراتها، و" كم هو عقيمٌ خطابُ ذاك الفيلسوف الذي لا يعالج أيَّ انفعال من انفعالات الإنسان"، كما يقول أبيقور[1].

قد يكون مجانبًا للصَّواب؛ إذن، عَدُّ النظر إلى القول الفلسفيّ نظامَ خطابٍ مُنتَظمٍ ومتناسقٍ خلافًا لما عوَّدتنا عليه نصوص الفلسفة الحديثة والمعاصرة، وإنما يتعلَّق الأمرُ بـ"توجهات" تسعى إلى تمكين المتعلِّم من ترسيخ المبادئ العامَّة وقواعد الحياة في النفس بشكل واضح ونهائي. يَعُدُّ الأبيقوريون هذه القواعد العامة "معتقداتٌ أساسية" من شأن تملُّكِها أنْ يمنحَ الفيلسوف السَّكينة التي تحتاجُها نفسُه. وهنا تضطلع التدريبات الروحية بدورٍ حاسمٍ في نقل الطمأنينة الفلسفية من نفس المعلِّم إلى نفس التلميذ؛ إذْ ينبغي على هذا الأخير أنْ يتأمَّل تعاليم الفيلسوف/ المعلِّم بشكل متواصلٍ حتى ترسخ في ذهنه، فيتسنّى له الاسترشادُ بها نحو الحقيقة التي تضارع، في حالته هذه، موقف الطمأنينة والسكينة. ويمكن الحديثُ عن تَمارين روحيَّة متعدِّدة تنضَحُ بها كتاباتُ المتقدِّمين؛ كالتأمُّل[2]، والإعراضِ عن تملُّك الأشياء

1 Epicure, Lettre à pithoclès, p. 85.cité par : P, Hado, Qu'est ce que la philosophie antique?, op, cit, p. 160.

2 L, Ferry, *Apprendre à vivre : traité de la philosophie à l'usage des jeunes générations,* Flammarion, Paris, 2006, p. 34.

الماديَّة والأشخاص، وتذكُّرِ وجودنا حتى لا ننسى من نكون[1]، والتأهُّبِ الداخلي لمواجهة المصائب المحتمل وقوعها في المستقبل عند الرواقيين، واستحضارِ الرغبات السابقة والعمل على إصلاح النفس وقمع القوى غير العاقلة بداخلنا...إلخ[2].

ما يعنينا من هذه القراءة لتاريخ الفلسفة القديمة قدرتُها على تجاوُز العلاقة المعرفية الخالصة بالتراث الفلسفي، وتحوُّلها إلى دعوةٍ إلى التفلسف وفق نمطٍ مُحدَّد يُمكن أن نستشفه من تأويل خاص لهذا التراث. يشدِّدُ هادو على ضرورة فصل التقليد الفلسفي القديم عن مرجعياته الميتافيزيقية والدينية من أجل إحيائه والتوسُّل به في مواجهة أزمة الإنسان اليوم. وهو لا يذكر الكثيرَ عن علاقته بالمعاصرين له، بيْدَ أنه لا يتردَّدُ في الاعتراف بأثر فدجنشتين في تفكيره. فعندما نشر، في مطلع ستينيات القرن العشرين، بعض الدراسات حوْل رسالة فدجنشتين، مستشكلًا عبرها علاقة اللغة بالأخلاق والحَياة العملية

1 يقول بوثيوس على لسان الفلسفة "الآن عرفتُ سببَ مرضك، أو السبب الرئيس لمرضك. لقد نسيت ما أنت؛ لذا فقد وقفتُ على مرضك من كل جوانبه، وعلى المدخل إلى استرداد صحتك، فلأنك سادر في نسيانك فقد رحتَ تتحسَّرُ أيضًا على أنكَ منفي ومجرد من ممتلكاتك، ولأنك لم تعد تعرف ما هي بالضبط غاية الأشياء فقد حسبت أنَّ التافهين والمجرمين أقوياء وسعداء، ولأنك نسيت ما الطرائقُ التي تسير العالم فقد ظننت أنَّ ضربات الحظّ تتخبط هنا وهناك بغير ضابط. تلك أشياء لا تفضي إلى المرض وحده، بل إلى الموت أيضًا". بوثيوس، **عزاء الفلسفة**، (ترجمة: عادل مصطفى)، رؤية للنشر، القاهرة، 2008، ص78.

2 L, Ferry, *Apprendre à vivre*, op, cit, p. 44.

خاصَّة، فإنَّ ما كان يهمُّه من تصوُّر هذا لفيلسوف للغة ليسَ ما يصرّحُ به في كتابه وإنما ما سكت عنه. "إنَّ ما يُحرّكُ **الرسالة** -يقول هادو- هو بالفعل إرادة توجيه القارئ صوب نمط عيشٍ، صوب اختيارٍ معيَّن، هو عينه الذي نجده ضمن الاختيارات الوجودية للفلسفة القديمة"[1]. لقد أقرَّ فدجنشتين، في رسالته إلى صديقة لودفينج فيغر (1919) بأنّ فيها ثمّةَ أمرين ؛ ما تقوله وما لم تقوله، ويضيفُ أنَّ الأهم فيها هو تحديدًا ما لم تقله[2]. يستنتج هادو من هذا القول أنَّ الجانب الأخلاقي/ العملي هو تحديدًا ما سكتت عنه **الرسالة**، فالأمر يتعلَّقُ بـ "أخلاق صامتة"؛ بالعيْش داخلَ حدود اللغة، وبالاندهاش من العالم على ضوء وعي فريد بحدود المعنى[3]. وإذا كان فدجنشتين قد راجع كثيرًا من مواقفه حول الفلسفة وعباراتها وحاول تقديم رؤية مغايرة لتلك التي صدر عنها في **الرسالة**، مُتجاوزًا بذلك "سقْفَ الصمْت" الذي كانَ عنده أُفقًا للميتافيزيقا والفلسفة[4]، فإنَّ من شأن هذه العودة إلى الفلسفة أن

1 P, Hadot, *Qu'est ce que la philosophie antique?*, p. 411.

2 Davidson et Worms, *Pierre Hadot*, p. 64.

3 Ibid., p. 66.

4 انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب.

تدفعنا إلى التساؤل عن العلاقة المُمكنة بين هذه الحكمة والفلسفة[1]. ولمَّا لم تكن الفلسفة عندَهُ مجرَّد نظرية، بقدر ما تصوَّرها كفعاليةٍ الغايةُ منها "التوضيح"، فإن الأخلاق تطرح أكثر من صعوبة على مستوى وضعها المعرفي؛ فهي ليست مجموعة قواعد ومعايير مُرشدة للسلوك من منظور فلسفي مجرَّد، بقدر ما إنها "مُمارسة" وطريقة حياة[2]. هكذا انتبه هادو، في سياق اكتشافه لفلسفة فدجنشتين، إلى أنَّ هُناك إمكانات أخرى لفهم الفلسفة، وأنَّ القراءة الصحيحة لهذه الأخيرة تستلزم البدْء بهذا البعد الحياتي فيها، مع التشديد على ضرورة وصله بحتمية اللغة كمحدد لطبيعة القول الفلسفي والشرط الإنساني. تعني التداريب الروحية عند هادو، من بين ما تعْنيه، ضرورة التدرب لتقبُّل هذا المصير الحتمي بالنسبة إلينا نحنُ، الكائنات المشروطة باللغة؛ فحدودُ العالم هي عينها حدود لغتي، وحياتي، وأنْ أعترف بحتمية العيش داخل اللغة معناه أن أعترف بأنني كائنٌ متناهٍ[3]. ينبغي تمييزُ الأخلاق التي تتضمَّنُها

1 علينا أن لا ننسى أن هايدغر اقترح فكرا ينصت لنداء الكينونة (الوجود) كبديل عن الفكر المتعقل الذي أدى إلى إسقاطها في طيّ النسيان، وشكل من ثَمَّ أحد تجليات الميتافيزيقا في نظره. وقد عَدَّ ميشيل مايير أنَّ مثل هذا الفكر يفرض نوعًا من الصمت على الفلسفة، ويطالبها بإلغاء كل حاجة إلى السؤال، رغم كل ما يعنيه هايدغر من صدور عن السؤال والمساءلة في كثير من كتاباته. انظر: M, Mayer, *De la problématologie*, op, cit, p. 41.

2 Davidson et Worms, *Pierre Hadot*, op, cit, p. 67.

3 Idib.

الرسالة عن كلِّ أشكال الأخلاق الدينية، وهادو لا يتردَّدُ في تأكيد أنَّ التدريبات الروحية لا ينبغي أن تختزل في الفهم الديني لمفهوم التدريب/ التمرين، وهو يشدِّد، في المقابل، على ارتباطها باللغة أساسًا.

يبدو فكر هادو، في كثيرٍ من الأحيان، وكأنه تذكُّرٌ لشيء منسي. وهو من هذه الجهة لا يختلف عن نيتشه وهايدغر وآراندت ودريدا. غير أنَّ المنسيَّ عندَه هو الفرْقُ بَيْن المفهوم القديمِ للفلسفة ومفهومها الحديث والمعاصر. نقرأ له في هذا المعرض قوله: "بوسع المَرء أنْ يَقولَ إنَّ ما يفرق الفلسفة القديمة عن الحديثة هو أنه في الفلسفة القديمة لم يكن خرسيبوس أو أبيقور وحدهما؛ لأنهما أنشآ خطابًا فلسفيًّا، يُعَدّان من الفلاسفة، بل كل من يعيش وفقا لتعاليم خريسبوس أو أبيقور كان يعد فيلسوفًا مثلهما تمامًا (...) كانت الفلسفة القديمة تقترحُ على الجنس البشري فنًّا للعيش. وعلى العكس من ذلك تبدو الفلسفة الحديثة، فوق كل شيء، كتشييدٍ لرطانةٍ تكنيكية [تقنية] مقصورة على المتخصصين"[1]. الفرق؛ إذن، بين الفلسفة القديمة والحديثة هو فرقٌ بين فلسفة "تُعاش" كحياةٍ وفلسفة تُدرَّسُ من طرف المتخصِّصين داخل الجامعات. لا يغفل هادو أثر مأْسسة التعليم ودخول الفلسفة أفق الجامعة في هذا التحوُّل الذي طرأ على فهمنا لها، غير أنَّ ذلك لم يمنعه من البحث

1 هادو، **الفلسفة طريقة حياة**، ص 389-399.

عند فلاسفة الحداثة كديكارت واسبينوزا وشوبنهاور ونيتشه، عن نوعٍ من الفلسفة الصامتة، الخفية، التي ظلَّت تحضُر في فكرهم بحسبانها مُمارسة للحكمة تُحدِّدُ سيرة الفيلسوف ورؤيته إلى الحياة[1].

إذا كان القول الفلسفي، في طابعه القديم الأصيل، قولًا مُوجَّهًا صوب "مُخاطب" معيَّن[2]، يرمي إلى تبيُّن إمكانَ تحوُّل محتمل على مستوى العلاقة بالذات كما بالعالم، فإلى من يتوجَّه هادو بخطابه الفلسفي ودعوته إلى التفلسف؟

يبقى تحديدُ الجهة المخاطبة بكتابات هادو مفصليًّا في سياقنا هذا؛ لأنه يكشف عن مدى حاجتنا نحن، هنا والآن، إلى فعل التفلسف. كما أنه يدفعنا إلى التساؤل عن العلاقات المُمكنة بين الفلسفة القديمة والوضع المابعد حداثي. شدَّد هذا الفيلسوف على ضرورة الوعي بالجهة المخاطبة لفهم طبيعة القول الفلسفي القديم، لذلك اتَّسمت قراءته للفلسفة القديمة بدقَّة منهجية فريدة من نوعها، اقترنت بمعرفة بمختلف تفاصيل الحياة الفكرية والسياسية، كما بالوضع التاريخي الذي نضجت فيه تلك الفلسفة. نلاحظ أنَّ هادو يتجنَّبُ الحديث عن الفلسفة القديمة بصيغة الجمع والتعميم، وسرعان ما يزجُّ بقارئه في دروب هذا الفيلسوف أو ذاك.

1 هادو، **الفلسفة طريقة حياة**، ص400.

2 P, Hadot, *Qu'est ce que la philosophie antique?,* op, cit, p. 413.

فهو لا يتحدَّث عن الفلسفة اليونانية، وإنما عن سقراط، أو أفلاطون، أو أرسطو...إلخ. لا يكتفي بتلخيص آراء هذا الفيلسوف أو ذاك، وإنما ينْفُذُ إلى فلسفته عبر محاورته واتباع طريقة الفيلسوف نفسه في التفلسف، لتغدو هذه القراءة فعلَ تفلسف نابع من القدرة على تفهم النصوص القديمة وتأويلها. وعبر التنبيه إلى أهم مقتضيات العيش بالتفلسف التي حدَّدتها المدارس القديمة، يشعرُ القارئ أنه المعنيُّ الأوَّلُ والأخيرُ بدعوة هادو إلى التفلسف؛ فهو يدعوه إلى الوعي بأهمية الحاضر، وَيُنَبِّهه على خطورة الغفلة عن إفلات الزمن من قبضتنا ونحن نُحاول الاهتداء إلى أفضل طرائق العيش. إنَّ التفلسف دعوة إلى اكتشاف الوجود الأصيل للأنا، وهو في الآن ذاته اكتشاف أصيل له.

ليس المقصود بالتدريب الروحي تمرينًا ذهنيًّا أو لعبة عقلية، وإنما حركة يكتشف الأنا عبرها أنه ليس في الحقيقة كما يتصوَّر نفسَه، وأنه ليس متطابقًا مع الأشياء التي ظلَّ مُرتبطا بها دائمًا[1]. يستحضر هادو التعريف السقراطي/ الأفلاطوني للتفلسف كتدرُّبٍ على الموْت؛ أي كتملُّكٍ للقدرة على إماتة الجسد وشهواته الشبقية. هكذا يكون "الوعي بالذات نتيجةَ فعل" الانفصال عن "الذات"، وهذا ما تكشفه قراءة هادو لأفلوطين، وماركوس أورليوس، والرواقيين، وفي الحالات جميعها

1 P, Hadot, *Qu'est ce que la philosophie antique?,* op, cit, p. 292.

يكون التفلسف فعل وعي بالراهن والحاضر وتشبث مستمر به. "يكون الأنا، في هذا التمرين، منغمسًا بالكامل في الحاضر، إنه يتدرب على ألّا يعيش إلّا ما يعيشه حاليًّا؛ أي الحاضر؛ فهو "ينفصل"عما فعله أو قاله في الماضي، وعما سيعيشه في المستقبل"[1]. في كتابه الأخير؛ **لا تنسَ أنْ تعيش**، يغدو مخاطب هادو أكثرَ وضوحًا؛ فهو يوجه كلامَه إلى القارئ المعاصر، ومرة أخرى يعيد التشديد على إيجابية الراهن، لكن ليس من أجل التغلب على أوجاع الموت وتنكب الوَجل من المنايا، وإنما من أجل إثبات قيمة الحياة أيضًا. **فالتفلسف ليسَ تدرُّبًا على تحمُّل آلام الموت، وإنما هو -أيضًا- تدرُّب على أن نقول "نعم" للحياة**[2]. غيرَ أنَّ هادو لم يقدِّم لنا توجيهات عملية من أجل تعلُّم الموقف الإيجابي من الحياة، فلم تأت كتاباته في شكل اقتراحات لتقنيات العلاج الفلسفي، كما أنه أقرَّ بأنه غير قادرٍ على اقتراح نظرية تُحدِّد الكيفية التي ينبغي أن تكون عليها الفلسفة اليوم. وإنما اكتفى، خلافًا لذلك، بالتذكير بدروس الفلسفة القديمة التي ترسم معالم علاقة أصيلة بين الإنسان والعالم عبر الاحتفاء بمفهوم الحياة. هكذا سلَّط الضَّوْء، عبر قراءته لتجربة سقراط، مثلًا، على قُوَّة الموقف الفلسفي كقدرة على التغلُّب

1 P, Hadot, *Qu'est ce que la philosophie antique?,* op, cit, p. 163.

2 V, Le Ru, *Pierre Hadot*, Apprendre à lire et à vivre,p. 94.

على مخاوِفنا من الموت، كما عن خطورة الموقف الفلسفي بِعَدِّهِ مُجازفةً داخل المدينة، لكن بِعَدِّهِ علاقة فريدة يربطها الإنسان بذاته.

بذلكَ يصير التفلسف لحظة تذكُّر لهذه العلاقة الأصيلة، في لحظة انفصالٍ جذري عن الأحكام المسبقة وعن أشياء العالم. يستحضر هادو فكرة التفلسف كلذَّة شعور بالعالم عبر قول أرسطو: "إنَّ الإحساس بالحياة لذةٌ"، وَيُنَبِّهنا إلى أنَّ العيش ليس شيئًا آخرَ غيرَ الإحساس، وأنَّ التلذُّذ بالعيش هو لذَّة فلسفية كما يعتقدُ الأبيقوريون[1]. إنَّ فعل العيش في حدّ ذاته لذَّة فلسفية، ولا يهم كثيرًا قَدْرُ هذه اللذة أو حدودها، فالسعادة تبقى سعادة بصرف النظر عن حجمها، وهي أشبه بالدائرة كما قال عنها سنيكا، تبقى دائرة مهما كبر حجمها أو صغر[2]. يتعذَّر فصل السعادة عن الوعي القوي بالراهن، والتفلسف هو هذه الطريق التي تقودُنا إلى الوعي المتدرّج بتجذُّرنا في الراهن واندفاعنا نحو السعادة؛ إنه، يقول هادو، "موقفٌ عيانيٌ وأسلوبٌ محدَّد في الحياة يشملُ الوجود بكليته. [و] الفعل الفلسفي ليس واقعًا على المستوى المعرفي وحده، بل على مستوى الذات ومستوى الوجود. إنه تقدمٌ يؤدي بنا إلى أن نوجد وجودًا أكثر امتلاءً وأنْ يجعلنا أفضل حالًا"[3].

1 P, Hadot, *Qu'est ce que la philosophie antique*?,p. 298.

2 Sénèque, *Lettres*, 74, 27. Cité par : Ibid., p. 296.

3 هادو، بيير، **الفلسفة طريق حياة: التدريبات الروحية من سقراط إلى فوكو**، (ترجمة: عادل مصطفى)، القاهرة: رؤية للنشر، 2019، ص96.

يحقُّ للقارئ أن يتساءل عن جدوى هذا النموذج في التفلسف الذي يقترحه هادو، خاصَّةً وأنه لا يحيل على نظرية واضحة المعالم، تتحدَّد في إطارها دلالة فعل التفلسف، بقدر ما يعمل عَلى اكتشاف تقليد قديم وتحويله إلى نموذج مُمكن للتفلسف اليوم. يحقُّ أنْ نَتساءَل؛ أيضًا، عن علاقة هذا التقليد بمختلف التخصُّصات الفلسفية التي تحدِّد حقول مُمارس الفلسفة اليوم، وعن مدى تقبُّل كلِّ هذه الحقّول، كالفلسفة السياسية وفلسفة القانون، للتدريبات الروحية. بل ويجوزُ أنْ نتساءل عن الفائدة من البحث في فلسفة المتقدِّمين عن منطلقات لمُمارسة فكرية تعيد ترتيب أوضاع علاقتنا بذاتنا وانهمامنا بها، خاصَّة عندما يتعلَّق الأمر بفلسفات لا تنتسب إلى التقليد الغربي ولا تتكئُ على تراثه كما هو الشأن بالنسبة إلى الفلسفة العربية الإسلامية.

أكَّد هادو، في أكثر من مناسبة، أنَّ ما اقترحه هو طريقةٌ في تفلسف خاصة وفريدة، مستقلة عن كل فلسفة، وعن كلِّ دين أيضًا[1]. بل ولمْ يتردَّد في الإقرار بأنّ هذا التصوُّر قابلٌ للإحياء في كلِّ مرة[2]. قد يخفت في هذه الحِقبة أو تلك، لكنه يظل محايثًا لتقدُّم الفكر الفلسفي الغربي، ولا يفيدنا كثيرًا أن نعيب على هادو عدم اهتمامه بتقاليد فلسفية أخرى،

1 Davidson et Worms, *Pierre Hadot*, op, cit, p. 65.

2 P, Hadot**,** *Qu'est ce que la philosophie antique?,* op, cit, p. 413.

كالتقليد الأمريكي كما صاغه إمرسون وتورو خلال القرن التاسع عشر[1]، لأنَّ الأهم في فلسفته هي طبيعة الدعوة إلى التفلسف التي أقامها على مفهوم التدريبات الروحية، وتشديده على ضرورة أن نرى في هذه الأخيرة تحوُّلًا على مستوى علاقة الإنسان بذاته وبالعالم. إنَّ الأهمَّ في هذه الدعوة هو الإيمان بقدرة التفلسف على إحداث هذا التحوُّل، بما يعنيه ذلك من إقرار بدور إيجابي يمكن للفلسفة أن تنهض به، اليوم، في إعادة صياغة فهمنا للإنسان، والذات والعالم.

خُـلاصـة

تضعنا التحليلات السابقة أمام تصوُّرَيْن ممكنين لعلاقة التفلسف بالحياة؛ يستلزُم الأوَّل الارتفاع بالحياة إلى مستوى الخبرة الحَدَثية المعيشة، وتحويلها إلى موضوعٍ فلسفي ينِدُّ عن المقولات العلمية الصورية والصارمة، ويذهب بعيدًا في البحث عن معناها الراسخ في الكينونة الإنسانية وأسئلتها الراديكالية. لا غرابة أن يقودَ هذا التحليلُ هايدغر إلى اكتشاف إشكالية **ميتافيزيقا التناهي** التي ستُعَبِّدُ الطريق، بدورها، للانتباه إلى سؤال **فكر الوجود**، الذي تبلورت في أعقابه الدعوة إلى نهاية

1 Davidson et Worms, *Pierre Hadot,* op, cit, p. 71.

الفلسفة وبداية التفكير[1]. في مقابل ذلك، يستلزم التفلسف، بما هو أسلوبُ حياة وجملة تدريبات روحية، الوعي بأنَّ الأمر يتعلَّق بفعل أو نشاطٍ قادر على إحداث تحوُّلٍ في علاقة الإنسان بذاته وبالعالم؛ أي ببناء "ذاتيةٍ" قادِرةٍ على إدراك معنى الوجود في العالم، انطلاقًا من إحياء تراث التدريبات الروحية الفلسفي القديم. وقد كانت النتيجة أنْ اقترح هادو نمطًا من التفلسف يُعيد الاعتبار للبعد الروحي في التعاليم الفلسفية، من دون أنْ ينزلق إلى صهر الفلسفة في الدين أو الخلْط بينهما. يرجع الفضل إلى هايدغر في أنه استعاد، بقُوَّة، مسألة الوجود في سياق الفلسفة المعاصرة[2]؛ كما يرجع الفضل، إلى هادو، في أنه أعاد اكتشافَ إشكالية "العيش بالتفلسف" في السياق المعاصر. يكون التفلسف، في الحالتين معًا، مُحاولة استرجاعٍ لما هو أصيلٌ في وجودنا الإنساني، ودعوةً إلى إضفاء طابعٍ فلسفي على حياتنا من حيثُ هي علاقة بالذات، وبالزمان والعالم. قال هايدغر، عندما سُئِلَ عن مدى قُدرة الفلسفة على تغيير العالم؛ إنَّ الأهمَّ ليس تغييره وإنما فهمه[3]. والفهم عند هذا الفيلسوف ليس مجرَّد علاقة معرفية يربطها الإنسان بالعالم، بقدر ما إنه فعل

1 M, Heidegger, *Apports à la philosophie : De l'avenance*, Traduit par : François Fédier, Gallimard, Paris, 2013, p. 137.

2 A, Badiou, *Cours traité d'ontologie transitoire*, Seuil, Paris, 1998, p. 25.

3 " *Martin Heidegger interrogé par Der Spiegel* ", dans : Martin Heidegger, Ecrits politiques (1933-1966), Gallimard, Paris,1970, p. 260.

وجودي يعيد فيه الإنسان اكتشاف نفسه في سياق فهمه للعالم[1]. يمكن القولُ إنَّ تأسيس هذه الذاتية المنفتحة على العالم ومنخرطةٌ في أحداثه، يبقى خطوة ضرورية لبناء علاقة أصيلة تجمع الإنسان بالعالم انطلاقًا من فهمه لذاته. وبدلًا من الاكتفاء برمي هايدغر بتكريس فكرٍ انسحابيٍ من العالم، وعوض الاكتفاء بالتذكير بأنَّ فكر الوجود لا يُمكن أن يمثل أفقا فعليا للفلسفة اليوم[2]، سيكون من الأَفيد أنْ ننتبه إلى الجانب الإيجابي من هذا "التذكير" بسؤال الكينونة وتحويله إلى أُفق للتفلسف في السياق المُعاصر؛ لأنه يوسع الباب للتأسيس الميتافيزيقي لذاتية قادرة على الاندراج في العالم والوعي بعلاقتنا الوجودية به. فليس كل انهمام بالوجود انسحابًا من العيش المشترك، وليست كل ميتافيزيقا عقيمةً يمكن طرحها جانبًا أو التخلّي عن أسئلتها.

يعني هذا، في جملة ما يعنيه، أنَّ التفلسف في أساسه محاولة فهم؛ فهمُ الذات وفهم العالم، وأن طرح السؤال: "لماذا نتفلسف؟" هو اعترافٌ بتورُّطنا في مغامرة الفهم النابعة من شرطنا الإنساني. غير أنَّ الفهم في الذي يجرُّنا إليه التفلسف ليس فهمًا نظريًّا أو صوريًّا مجرَّدًا، يفصل الذات عن موضوعها، بقدر ما يجرُّنا إلى الوعي بذاتنا عبر الموضوع

1 M, Heidegger, *Etre et Temps*, op, cit, p.152.

2 C, Castoriadis, *Domaines de l'homme*, Seuil, Paris,1986, p. 382.

الذي نتفلسف بخصوصه؛ فهو فهم للذات واكتشاف لها في مرايا أسئلتها المتوطِّنة في شروط وجودها الإنساني؛ لذلك أمكننا الانتقالُ الآن من السؤال: "لماذا نتفلسف؟" إلى سُؤال آخرَ مُحايِث له، لكنه يقود إلى وجه آخر من وجوه التفلسف: "هل يمكن التخلّي عن التفلسف؟".

الفصل الثالث
مَوتُ الميتافيزيقا... وحياتُه

هل يُمكن أن نتخلّى عن التفلسف؟

جرَتْ عادةُ كثيرٍ من نُقَّاد الفلْسفة على المُماهاة بينها وبين الميتافيزيقا، وحتى الذين أعلنوا موت الفلسفة أو نهايتها، باسم العلم أو تحمُّسًا منهم لانفلاق فجر فكر جديد، إنما استندوا في ذلك على التماهي الحاصل، في ذهنهم، بين الفلسفة والميتافيزيقا. يتساءل المتفلسفة اليوم: هل ما يزالُ للميتافيزيقا من معنى؟ وهل ما يزال من المشروع التفكيرُ في الأسئلة الميتافيزيقية التي ما انفكَّت تسطو على العقل الإنساني الذي يجدُ نفسَه متورِّطًا في طرحها رغم وعيه بعدم القدرة على الإجابة عنها كما بيَّن كانط؟ غير أنَّ هذا السؤال سرعان ما يَنْزلِق بهم إلى التساؤل عن إمكان التفلسف نفسه؛ حيث يصير الحسم في مشروعية الميتافيزيقا مدخلًا إلى الحسم في مُشكلة حُدود الفلسفة ومشروعية الخوض فيها. وسواء تساءلنا، على طريقة مارتن هايدغر وجيل دلوز، عن "ماهية الفلسفة"[1]، أو على طريقة ليوتار عن معنى "أن نتفلسف"؛ أو فكَّرْنا في الفلسفة من

1 M, Heidegger, *Qu'est ce que la philosophie?* dans : *Questions 1 et 2* , Gallimard, Paris,1968, p. 317.

حيث هي "حقٌّ" كما فعل دريدا[1]، أو من حيث هي "سياسةٌ للحقيقة" على طريقة فوكو؛ وسواء تساءلنا عن مدى "معقولية" مواصلة مُغامرة التفلسف على ضوء قُصور مقولات الفلسفة الكلاسيكية (والميتافيزيقا) عن استيعاب مستجدات الحداثة ومنطق أحداثها الجديد كليَّةً كما تزعمُ آراندت، فإنَّ الثابت في الأحوال جميعها أنَّ نقد الفلسفة لم يكن منفصلًا عن نقد مضمونها الميتافيزيقي، وأنَّ الوعي بانحسار الرؤية الميتافيزيقية التقليدية يبقى في جملة الأسباب التي تقف وراء المراجعات المتكرِّرة لمفهوم الفلسفة والموقف الفلسفي اليوم.

يتحدَّد السياق الفلسفي العام لنقد الميتافيزيقا في الخطاب المعاصر بنشأة تيارات فلسفية التقطت كثيرًا من مستجدات الفكر الإنساني وثوراته، وتأثَّرت بأبرز الأحداث التي صنعت الحقبة الحديثة والمعاصرة. ونحن نزعم أنَّ إعمالنا لمفهوم الميتافيزيقا، اليوم، يفرضُ علينا فهمها على ضوء "الأحكام النقدية" -حتى لا نَقول السلبية- التي تناسلت من النقد المُعاصر لمفهومها، فتبدو لنا مسألةً ثانويَّةً يُمكن الإعراض عنها، كما يبدو التفكيرَ الفلسفيَّ في أسئلتها أقلَّ شأنًا من التفكير في أسئلة العلم والسياسة والأخلاق. ويمكنُ عَدُّ هذه الأحكام سليلة النقد المابعد حداثي، والوضعاني، والتاريخاني للميتافيزيقا.

1 J, Derrida, *Du Droit à la philosophie*, op, cit, p. 70.

1 - زادَ التماهي بين الفلسفة والميتافيزيقا في الخطاب المعاصر حدَّةً إعمالُ بعض فلاسفته مفهوم "الميتافيزيقا" في نقدهم للحداثة وتشخيصهم لمعالم أزمتها، واعتقادهم أنَّ هناك بنيةً ميتافيزيقية "خفيَّة" تتجذَّر في تاريخ الفلسفة، تمثل التربة التي نضجت فيها تلك الأزمة؛ لذلكَ غدا نقدُ الميتافيزيقا نقدًا لتاريخ الفلسفة وحوارًا مع كبار مُمثليه، ومدخلًا إلى فهم التشكلات المفاهيمية المُضْمَرَة الحاكمة للعقل الغربي[1]. هكذا سيبحث هايدغر عن معالم نسيان الوجود في تاريخ الميتافيزيقا بما هو تاريخ الفلسفة[2]، عبر حوار شامل مع ممثليه الكبار من أفلاطون إلى نيتشه، كما سيتعقَّبُ آثارَ الفكر الأصيل في فكر السابقين لسقراط، ولذلك باتَ الحديثُ عن نهاية الميتافيزيقا حديثًا عن نهاية حِقبةٍ طويلة من حِقب التاريخ الغربي[3]، وإعلانًا عن بداية أخرى جديدة

1 J, Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité*, Gallimard, Paris, 2011, p. 38.

2 P, Aubenque, *Faut-il déconstruire la métaphysique ?*, PUF, Paris, 2009, p. 12.

3 وعلى هديه سيسير جُلُّ اللاحقين عليه الذين أعلنوا عن رغبتهم في مساءلة المشروع الفلسفي الغربي؛ حيث ستتعقَّب آراندت، على سبيل المثال، آثار نسيان الشرط السياسي للإنسان عند الفلاسفة، من أفلاطون إلى هايدغر والوجوديين الفرنسيين، عبر رصد موقف الفلسفة من الشؤون الإنسانية، معتقدةً أنَّ نهاية الفلسفة والميتافيزيقا إنما تعني اكتمال التراث الغربي والوعي بانفصالنا عن مقولاته. كما كانَ على دريدا أنْ يُعيدَ قراءة تاريخ الفلسفة بحثًا عن تمركزات الميتافيزيقا الغربية التي انتهت إلى تأسيس عقلٍ مُطلق، يقضي على الاختلاف ويتوارى خلف مركزية الصوت، والجنس، واللوغوس. يتعلق الأمر؛ إذن، بمشروع نقدي حاول مساءلة المشروع الحداثي برمته وعلى ضوء تاريخيته.

طابَ للفلاسفة المعاصرين وصفُها بحقبة "ما بعد الميتافيزيقا"[1]. تُمثِّلُ هذه الحِقبة "وضعًا جديدًا" بالنسبة إلى الفلسفة، وأُفقًا تأويليًّا يحكم فعل التفلسف كما يُمارسُ اليوم. وإذا جازَ أنْ نَرُدَّ الوضعيةَ تلكَ إلى مُنعطفين حاسمَيْن شهدهما الفكرُ الفلسفي منذ نهاية القرن التاسع عشر، منعطفٌ تأويلي وآخرُ لُغَوي (تحليلي)[2]، فإنَّ ما يُمكن رصده -في المنعطفين معًا- هذا الترابط الذي أقامه مُمَثِّلُوهُما بين نقد الميتافيزيقا ونقد الفلسفة من جهة؛ والسعي، من جهة أخرى، إلى تَسطيرِ مَهَمَّة جَدِيدة للفلسفة تنتهي بجعلها تابعةً للعلم أو المنطق أو اللغة في حالة المنعطف اللغوي، أو بإبدالها بنمط مغاير من التفكير المرتبط بسؤال الفهم في حالة المنعطف التأويلي[3].

أ- علاوة على ذلك، أعلنت الفلسفات الوضعية، المُتأصِّلة في رؤية عِلْموية متحمسة للعلم وفتوحاته الكبرى، عن "أفول" الميتافيزيقا بعد أن اكتشفت أنها مُجرَّد "خُرافة"، مُعتبرةً أنَّها استطاعت فكَّ لُغز الفلسفة عندما أخضعت مفاهيمها ولغتها وتصوُّراتها لمبدأ القابلية للتحقق، فلم تَرَ في الفلسفة والميتافيزيقا سوى زمرة من القضايا "الفارغة من

1 J, Habermas, *Parcours 1 (1971-1989)*, Gallimard, Paris, 2018, p. 245.

2 المسكيني، **نقد العقل التأويلي أوفلسفة الإله الأخير**، مركز الإنماء القومي، بيروت، 2005، ص10.

3 J, Grondin,*l'universalité de l'herméneutique,PUF, , Paris, 1993, p. 130. Voir aussi : J, Grondin, Le tournant herméneutique de la phénoménologie*,PUF, , *Paris,* 2003, p. 10.

المعنى"[1]، الأمر الذي تُوج بتعْيين مَهَمَّة جديدة للفلسفة لا تتجاوزُ حُدودَ توضيح العبارات وتبيين مضمونها. وسرعان ما أدى الانفتاحُ على المنطق المعاصر، في صيغته الرياضية خاصة، إلى تضخُّم طموحٍ علموي غايته جعل الفلسفة تحت تصرُّف هذا المنطق، أو ضخَّ رؤيته ومفاهيمه ولُغته في شراييها حتى تتحوَّل بدورها إلى قول علمي أو شبه علمي.

ب- كما قادَ ارتكازُ الفينومينولوجيا -التي تبقى من أبرز تيَّارات الفكر الفلسفي المُعاصر- على الظواهر والارتفاع بها إلى الموضوع الفلسفي الذي ينبغي للوعي أن يتوقف عند حدوده إلى إغلاق الباب في وجه كلِّ مساعي الميتافيزيقا الرامية إلى فهم جوهر الأشياء والنفاذ إلى بواطنها، وهو ما دفع مؤسسها -هوسرل- إلى الحديث عن "الفلسفة كعلم صارم". بل وهو ما يفسِّرُ طغيان هاجس "العلمية" على كتاباته التي سعت إلى الارتقاء بالفلسفة إلى مستوى العلم[2]. ولعل هذا الموقف هو ما جعله في تبرُّم مستمرٍّ من تأويليَّة دلتاي وهايدغر من بعده، طالما أنَّ ما كان يعنيه ليس "تأويل" المظاهر وإنما "المظاهر في ذاتها"[3].

---

1 ر. ستايفر، **فلسفة اللغة الدينية؛ العلامة، والرمز، والقصة**، (ترجمة: كيان أحمد حازم يحيى)، دار الكتاب الجديد، بيروت، 2021، ص158.

2 M, Heidegger, *LesProblèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Gallimard, Paris, 1975, p. 22. Voir aussi : J, Derrida, *Leproblème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, PUF, 1990, p. 3.

3 J, Grondin, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, PUF, Paris,2003, p. 19.

ج- إضافةً إلى ذلك، كانَ لتصاعد النزعة التاريخانية وهيمنتها على قطاعات واسعة من الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر دوره الكبير في تحديد الموقف المعاصر من الميتافيزيقا؛ حيث نظر إلى هذه الأخيرة بِعَدِّها مجرَّد لحظة من لحظات التطوُّر التاريخي للفكر الإنساني، معتبرًا أنَّ مسار التقدُّم التاريخي ليس له إلّا أن يُخرج العقل البشري من أُفق الميتافيزيقا وسطوتها؛ لذلك انتهت التاريخانية إلى النتيجة عينها التي دافعت عنها وضعانية أوغست كونت؛ عَدِّ الميتافيزيقا مرحلةً -أو حالة- مُمهِّدة لمرحلة النضج العلمي، التي أدركها الوعي البشري في أعقاب تقدُّمه التاريخي. هكذا هيَّأت التاريخانية، بنفسها العلموي الفاقع، المجال لاستضافة حتى أكثر النزعات العلموية عداءً للميتافيزيقا. وعندما تضفي الماركسية على رؤيتها إلى المجتمع والتاريخ طابع علميًا، معتبرة أنَّ الوقت قد أزِفَ من أجل الانتقال بالفلسفة من مستوى تأويل العالم إلى مستوى تغييره، فإنَّ دعوتها صدرت عن رؤية تقدمية إلى التاريخ البشري ما كان لها إلا أن ترمي بالميتافيزيقا في خانات المعرفة غير العلمية.

كرَّست هذه التيَّارات -وهي ليست أكثرَ من نماذج سُقناها على سبيل المثال لا الحصر- "رؤى قبلية/ مسبقة" معادية للميتافيزيقا. بيْدَ أنَّ المُتتبِّعَ للكتابات الفلسفية المعاصرة يدرك أنَّ جمهرةً من الفلاسفة ما انفكت تعمل على تجديد القول الفلسفي في الميتافيزيقا. بل ومن

هؤلاء من ذهب إلى حدِّ استرجاع المعنى الأصيل لها من حيث هي "وعي بمعنى الأشياء"، بمعنى وجودنا في هذا العالم. علاوةً على ذلك، يمكن أن نلاحظ أنَّ الحاجة الملحَّة اليومَ إلى إعادة بناء كثير من المفاهيم الأخلاقية والسياسية، بل والدينية كذلك، باتت تفرض على الفلسفة الوعيَ بالأُسُس الميتافيزيقية لتلك المفاهيم، بعد أن تبيَّن أن مُحاولات اجتثاثها من جُذورها الميتافيزيقية تبقى خطوة غير محسوبة العواقب، ولا تلحظُ العلاقة المتينة بين الإنسان وأسئلته الميتافيزيقية الكبرى[1].

لم يتوقف الفلاسفة عن نقد الميتافيزيقا وَعَدِّها نظامَ قولٍ غيرَ قادر على تطوير ذاته قياسًا إلى ما حقَّقتْهُ المعرفة العلمية من تقدَّم. اختلفت مُنطلقاتهم في نقدهم ذاك؛ حيث تمَّ، تارةً، باسم العلم وتطوُّره، وتارة أخرى باسم الأخلاق، أو السياسة، أو الدين ...إلخ، وفي الأحوال جميعها نكون أمام "خطابٍ فلسفيٍ" يرمي إلى تشخيص الأعطاب الذاتية للميتافيزيقا ورصد ملامح حاضرها المأزوم. بيْدَ أنَّ ذلك لم يحُلْ دون انبعاث التأليف في الميتافيزيقا والاهتمام بتاريخها، بل والسعي إلى تجديد أسئلتها كما هو بيّنٌ عند كل من ديكارت، وكانط، وهايدغر ولوك ماريون وغرايش. كيف نفهم استمرار الميتافيزيقا في الفكر الفلسفي المعاصر رغم النقد الراديكالي الذي رام هدم أسسها ومحو أسئلتها وتحويلها إلى جملةَ قضايا فارغة من المعنى؟

1 M, Sandel, *Le libéralisme et les limites de la justice*, Seuil, Paris, 1999, p. 13.

ربما سيكون علينا أن نميّز، قصدَ تنكُّب الأحكام السلبية عن الميتافيزيقا، بين "ما أنتجه الفلاسفة عنها من خطابٍ"، وكونها "مُمارسة تنتمي إلى نظام شرطنا الإنساني". اتَّخذ الخطابُ عن الميتافيزيقا شكل بحثٍ عن حقيقة الوجود ووضع الإنسان في العالم، وقد كانت في حسبانِ هؤلاء معرفةً تدَّعي القدرة على فهم الوجود وبناء علم ينظر في حقيقته وتفاصيله؛ علم بالوجود الأعم، الوجود بما هو موجود على حدِّ تعبير أرسطو. استوى هذا الخطابُ على رؤية كليَّةٍ ونسقيَّة إلى المعرفة شغلت فيها الميتافيزيقا مكانة الأُسّ، واتَّسمت فيه أُطروحاتها وأفكارها بكثير من الاطلاقية والقطعية. أما الميتافيزيقا كفَعالية، أو كفعلٍ (أو كنشاطٍ) مرتبطٍ بـ"حياة الروحِ" على حدِّ تعبير آراندت، فتبقى رغبةً في المعرفة نابعةً من سعينا إلى فهم العالم والتقاط معنى الأشياء المُحيطة بنا، والنَزّاع إلى التساؤل عن معنى شرطنا الإنساني وسؤال تناهيه كذلك. يسْهُلُ أنْ نَنْتَقِدَ ما قيل عن الميتافيزيقا، لكن يصعُب أنْ ننتج نصًّا ميتافيزيقيًّا "حقيقيًا" كما لاحظ غروندان[1].

يبقى نقد الميتافيزيقا، كما بَيَّنَ غروندان، نقدًا لما نُسِج عنها من خطابٍ أكثر ممَّا هو نقدٌ لها من حيث هي حاجةٌ إنسانيةٌ وفعلٌ يعبّرُ عن رغبتنا في الفهم. من هذا المنظور، ستبدو تصوُّرات كبار الميتافيزيقيين

1 J, Grondin, *Du sens des choses : L'idée de la métaphysique*, Puf, Paris, 2013, p. 8.

أعمقَ وانتقاداتهم للميتافيزيقا أدقَّ من تلكَ التي ألَّفها خُصومُهم؛ إذ لم يكتفوا بالرفض المبدئي للميتافيزيقا، ولم يدعو إلى إمكان فهمها على ضوء خطابات أخرى برّانية عنها. وحتى عندما استلهم ديكارت النموذج الرياضي في كتابه **تأمُّلاتٌ ميتافيزيقية** فإنَّ ذلك لم يحمله على التنكر لأسئلة الميتافيزيقا، بقدر ما دفعه إلى تأسيس إطار فلسفي يكون قادرًا على استثمار مكتسبات الثورات العلمية الجديدة في صياغة أجوبة عن أكثر أسئلة الميتافيزيقا حساسية؛ وجود الله، وخلود النفس والثواب والعقاب. والمُلاحظة عينها يمكن أن تُقال عنْ استلهام كانط روحَ الثورة الكوبرنيكية في نقده للميتافيزيقا، عندما ذهب إلى البحث للميتافيزيقا عن مجال تصيرُ فيه أسئلتُها مُمكنةً رغم إثباته تعذُّر قيام معرفة حقيقية بقضاياها[1]. وعندما ينطلق هايدغر من أزمة العلوم في تأسيس تصوره لعلاقة الإنسان (الدازاين) بسؤال الكينونة والوجود[2]، وعندما يلحُّ على تميُّز الفلسفة عن العلم رغم طابعها الكوني والشمولي، فإنه ينفي بذلك كلَّ إمكان لإسقاط مقولات المعرفة العلمية على روح التفلسف المتأصِّل في الكينونة الإنسانية.

1 E, Kant, *Prolégomènes à toute Métaphysique future*, Ladrange, Paris, 1865, p. 13.

2 مارتن هايدغر، **الكينونة والزمان**، (ترجمة: فتحي المسكيني) دار الكتاب الجديد، بيروت، 2012، ص60.

هكذا يتَّضِحُ أنَّ "الأنساق" الميتافيزيقية الكبرى، كتلك التي شيَّدها أفلاطون، وأرسطو، والقديس أغستينوس، والقديس طوما الأكويني، وابن سينا، والغزالي، وابن رشد، وديكارت...إلخ، إنما كانت تفكيرًا في الأسس المفهومية والفكرية للميتافيزيقا قبل أن تتَّخذ شكل بناء نظريٍّ أجاب به أصحابُه عن الأسئلة الميتافيزيقية الكبرى. يلاحظ غروندان، عبر تحليله لتصوُّر كانط وهايدغر للميتافيزيقا وانتقادهما لها، أنَّهما لم ينفصلا عن الرغبة العتيدة في التأسيس لميتافيزيقا جديدة غير تلك التي انتقداها. فكانط انتقد الميتافيزيقا انطلاقًا من العلم، وظلَّ مُؤمنا بأنها لا ترقى إلى مستوى دقته وصرامته، بيْدَ أنه لم يمنع نفسَه من التفكير في مقدِّمات تُعبِّدُ الطريق لكلِّ ميتافيزيقا مُمكنة، وعيًا منه بحاجة الإنسان إليها[1]. أمَّا هايدغر فقد ساءَلَ الميتافيزيقا انطلاقًا من تصوُّره لفكر الوجود وَمَهَمَّة التفكير، وما انفكَّ يُشدِّدُ على أنَّ مجاوزتها لا تتحقَّقُ إلّا من طريق الحوار مع ممثليها من أجل تعبيد الطريق أمام تفتُّق فكرٍ قادرٍ على احتضان الكينونة من جديد[2]. غير أنَّ ذلك لا ينفي أنَّه ظلَّ يثوي، في حديث هذا الفيلسوف عن اكتمال الميتافيزيقا وعمله على تقويضها ومجاوزتها، تصوُّرٌ لميتافيزيقا "ضمنيَّة" و"خفيَّة" ، يمثِّلُ لها

1 E, Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future*, op, cit, p. 33.

2 M, Heidegger, *Apports à la philosophie : De l'avenance*, Traduit par : François Fédier, Gallimard, Paris, 2013, p. 137.

اقتناعه بصلة الإنسان الوثيقة بأسئلتها التي تبقى عنده الأسئلة الأعمِّ والأهمِّ والأكثر أصالةً[1]. كما تتمثَّلُ تلك الميتافيزيقا الضمنيَّة في تصوُّره لفكر الوجود نفسه[2].

يحقُّ أن نعمِّم هذه الملاحظة لتنسحب على النقد الوضعاني-التحليلي للميتافيزيقا، فنتتبع حضورَ "ميتافيزيقا ضمْنية" في كتابات كبار أعلامه، مثل فتجنشتاين (في مرحلة معيَّنة من تفكيره)، وراسل، ومور، ورايشنباخ[3]. وهذا ما يأذن بالحديث عن مُحايثة الميتافيزيقا للفكر الفلسفي بِعَدِّهِ "رؤية إلى العالم" لا يُمكنُها الانقطاع عن طرح أسئلة الميتافيزيقا لأنها أسئلة الكينونة الإنسانية نفسها.

هذا هو الطرح الذي ندافع عنه في هذا الفصل، وسنعمل على إثباته عبر تناول علاقة الفلسفة بالميتافيزيقا من مدخل المنعطفين "التأويلي"

---

1 M, Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, Gallimard, Paris, 1952, p. 18.

2 C, Castoriadis, *Domaines de l'homme*, Paris, Seuil, 1986, p. 382. voir aussi : J, Grondin, Comprendre Heidegger, l'espoir d'une autre conception de l'être, Hermann, Paris, 2019, p. 203.

3 يعتبر رايشنباخ، في نشأة الفلسفة العلمية، أن ميتافيزيقا الفيلسوف نابعة من موقفه المعادي في صميمه للعلم، وهذا الحكم لا يخلو بدوره من نفس ميتافيزيقي يجعل من الحكم الفلسفي حكمًا منفصلًا عن موضوعه العلمي. انظر؛ هانز رايشنباخ، نشأة الفلسفة العلمية، (ترجمة: فؤاد زكريا)، القاهرة؛ مؤسسة هنداوي، 2020، ص73. انظر أيضًا؛ أحمد عبد الحليم عطية، الفلسفة التحليلية، ماهيتها، مصادرها ومفكروها، بيروت؛ المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، 2019، ص155.

و"التحليلي المنطقي" اللذيْن تضمَّنا أبرز محاولات مراجعة أُسس التفلسف في الأزمنة المعاصرة، وفي رحمهما نضجت أعنفُ انتقادات الميتافيزيقا.

أولًا: نقد الميتافيزيقا وسياق النقد المعاصر لمفهوم الحداثة.

ننطلق من ملاحظة بسيطة؛ ترتبط الفلسفة المعاصرة، بمختلف تيَّاراتها، بمشروع نقد الميتافيزيقا. ليست هذه، وفق هذا التصوُّر، مجرَّد نظرٍ في الوجود بما هو موجود، بقدر ما هي محاولة للتفكير في ما نَسِيَهُ الفكرُ الغربي طوالَ تاريخه، وهو ما يعني أنَّ هذا الفكر تشكَّلَ على صرح ذلك النسيان؛ ممَّا يجعلُ من نقد الميتافيزيقا تذكُّرًا واسترجاعًا لحقيقة منسيَّة في ثنايا العقل الغربي. فمُنذ أنْ أعلَن هيغل عن اكتمال الفلسفة، ومنذ أنْ ارتفع بهذه الأخيرة إلى مستوى التاريخ والمعرفة المُطلقة، غدا الحديثُ عن قلب الفلسفة ونقدها، عن بُؤسها وقصورها، عن الحاجة إلى مجاوزتها أو دفعها إلى مُجاوزة نفسها...إلخ في جملة الأمور المعهودة في الخطاب الفلسفي الحديث والمعاصر. ولعلَّ فوكو لم يجانب الصواب عندما عَدَّ عَصرنا هذا مُحاولةٌ للتحرُّرِ من قبضة هيغل[1]. فقد أرسى هذا الأخيرُ دعائمَ تصوُّر ميتافيزيقي مطلق للوجود والزمان، ولم يكن ذلك

1 M, Foucault, *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris, 1971, p. 74.

منفصلًا عن اقتناعه بأنَّ الفلسفة أدركت لحظةَ اكتمالها في نسقه، بعد أنْ صارتْ مَعرفةً مُطلقة يتجسَّد فيها الواقعي والعقلاني في الآن ذاته. بذلك يَكونُ اكتمالُ الفلسفة مُنْطلَق التفكير في مُجاوَزتها، وما حديثُ ماركس عن قلْب الفلسفة وتشديده على أنَّ اكتمالها لا بُدَّ وأن يتَّخذ شكلَ عبور من "النظري" إلى "العملي"، سوى محاولةٍ للدفع بالاكتمال الهيغيلي للفلسفة صوبَ تجلياته الاجتماعية والسياسية. فالبراكسيس، كما جاءَ في **أطروحات ماركس عن فيورباخ**، هو ما يُثبِت أنَّ الحياة الاجتماعية عملٌ ومُمَارسة، الأمر الذي يجعَلُ من الفلسفة شكلًا من أشكال الإيديولوجيا، وستأتي كتابات ماركس المتأخِّرة لِتُبَيِّنَ كيف تتجذَّرُ الإيديولوجية في المجتمع بعد أنْ صارت مؤسسة من مؤسساته، تتجسَّد في أجهزته، بل وتتمتع بنوعٍ من الاستقلال الذاتي عنه. يتَّخذ قلبُ الفلسفة عند ماركس شكلَ وعي باستنفاد إمكاناتها النظرية وضرورة الانتقال بها إلى مستوى البراكسيس؛ فلم يَعُد مِن المُمكن، حسب اعتقاده، الاكتفاءُ بتفسير العالم وتأويله، وإنما غدت الفلسفة مُطالبةً بتغيير العالم؛ لذلك بدت الفلسفة من هذا المنظور جزءًا من الإيديولوجيا بحسبانها وعيًا زائفًا يقلب صورة الواقع في الذهن، ويكرِّس علاقات الهيمنة القائمة في المجتمع، بما يعنيه ذلكَ من حصرِ الفلسفة في بُعدها التأمُّلي الميتافيزيقي. لسنا بحاجة إلى تأكيد الدَّور المحوري الذي يضطلع به مفهوم القلب Renversement في بناء هذا الموقف المتبرِّم

من الكثافة التأمُّليَّة للفلسفة؛ لأنه يفترض، مسبقًا، أنَّ عطبها الجوهري يكمن في غفلتها عن الحياة العملية لصالح التأمُّل المنفصل عن الواقع. إن ربط الفلسفة بالثورة، والسعي إلى الزجّ بها في معترك الحياة الاجتماعية والسياسية، وما رافق ذلك من تحمُّس لدورها في تغيير أوضاع العالم وتحرير الإنسان من قيود الهيمنة والاستعباد، بما يعنيه ذلك من رفض للرؤية الميتافيزيقية وانشغال بالمجتمع وأسئلته[1]...إلخ، كل ذلك يمكن أن يُفهم على ضوء هذه المُهمة الجديدة التي تمخضت عن مفهوم اكتمال الفلسفة وضرورة قلبها مع ماركس.

على أنَّ الحديث عن نقد الميتافيزيقا في الفلسفة المعاصرة لا يستقيمُ من دون وقوفٍ على جينيالوجيا نيتشه، بِعَدِّها أبرز محاولةٍ لهدم الميتافيزيقا من حيث هي تراتب لعالم القيَم والحقيقة؛ "إنها رجوعٌ إلى الوراء، ومُحاولة لاسترجاع الاختفاء الذي كان وراء كُلِّ انكشاف، والغياب الذي كان خلف كلِّ حضورٍ"[2]. لقد أدرك نيتشه أنَّ من شأنِ حَفْره في تاريخ الحقيقة أنْ ينْتَهي إلى هدم بُنيانها، بما يعنيه ذلك من وعيٍ بقيام حاجةٍ مُلحَّة إلى نسف أُسُس الميتافيزيقا، التي هي عينُها أُسُس الفكر الغربي. "مع جينيالوجيا نيتشه يصير عالمُ الحقيقة حكايةً"، بعد

1 H, Marcus, *L'homme unidimensionnel*, op, cit, p. 17.

2 العالي، عبد السلام بنعبد، **أسس الفكر الفلسفي المعاصر (مجاوزة الميتافيزيقا)**، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1991، ص38.

أن أقامت مفهومًا للزمان التاريخي مضادًا للزمان الميتافيزيقي، قوامُه الاتكاء على اللحظة بِعَدِّها بُؤرة الوجود التاريخي. سيكفُّ الحاضرُ عن أنْ يكونَ قطعةً من الديمومة المستمرَّة، وسيتحرَّرُ من ثقل الماضي الجاثم أو على الأصح، إنَّ الماضيَ هو الذي سيتحرَّرُ من الحضور لنصبح أمام "حضورٍ" لا زماني للحاضر"[1]. يختزل مفهوم العوْد الأبدي" التصوُّر النيتشوي للزمان الذي يُعَدُّ مُحاولة جِدِيَّة للخُروج من مفهومه الميتافيزيقي كحضور؛ من أجل تحرير المستقبل من كلّ حاضر، والماضي من كلّ حضورٍ. إننا أمام تصور مُغاير لمفهوم الزمان الميتافيزيقي، سُرْعان ما يُلْقي بِظلاله على فهْمنا للوجود والحقيقة والإنسان، يُسائل نظام المعرفة وتراتبية القيَم، ويعيد ترتيب أوضاع المعنى في أفقٍ يتحرَّرُ فيه من سطْوَة الحقيقة المطلقة، وينفتح فيه على عوالم الاختلاف الفسيحة.

عبَّد نيتشه، بهدمه الجينيالوجي للميتافيزيقا، الطريق أمام مشروع مُجاوزتها كما صاغه هايدغر في سياق تقويض الميتافيزيقا. وبصرف النظر عن السياق الذي نشأت فيه هذه الإشكالية في مسار تطوُّر فكر هايدغر، فإنَّ الثابت أن حديثه عن "نهاية الميتافيزيقا" ظلَّ يمثِّلُ الوجه الآخر لتصوُّرِه لما سمّاه بداية الفكر [التفكير] التي تقترن بتشديده على

1 العالي، عبد السلام بنعبد، **أُسُس الفكر الفلسفي المعاصر** ، ص36.

أننا لم نبدأ التفكيرَ بعد[1]. الميتافيزيقا، في عرف هذا الفيلسوف، أشبه بالقدر الأونطولوجي الذي يفرض علينا قراءة التاريخ قراءة غير إنسانية، تكونُ فيها حِقَبُهُ وعصوره تجلياتٍ كُبرى للوجود في الزمان؛ لذلكَ كان تاريخ الفلسفة عنده التعبير الأوضح عن هذا التجلّي، كما تبقى اللغة، التي هي عنده مسكن الوجود، دليلَنا للتنقيب عن معالم الانقلابات الأونطولوجية التي شهدها التاريخ الغربي. هكذا لا يكونُ تاريخُ الفلسفة من صنع المفكّرين، بقدر ما هو من صنع الوجود نفسه. يتَّخذ هذا الأخيرُ في فِكر هايدغر صورَة نسيانٍ مضاعف، وعندما نقرأ في بداية **الوجود والزمان**؛ "إنَّ مسألة الوجود قد سقطت في طيّ النسيان"[2]، فإنَّ ذلك لا يعني أنَّ الميتافيزيقا، التي جعلت من مشكلة الوجود موضوعها الرئيس منذ اليونان، قد ذهلت عن التفكير في الوجود، بقدر ما يعني ذلك أنَّها بدأتْ بنسيانِ حقيقة الوجود واختلافه الجوهري عن الموجود. إنَّ الوجود (الكينونة)، وفق هذا المنظور، اختلافٌ أونطولوجي أسقطته الميتافيزيقا في طيّ النسيان، عندما ذهلَت عن انسحابه وتواريه، وأدركتْهُ كحضور؛ أي عندما أخطأ العقل الغربي طريقَ الوجود المفضية إلى تجلّيه كاختلاف أصيل. من هنا تنكشفُ الحاجة إلى **التذكُّر** الذي يرتفع به هايدغر إلى مستوى الفكر. إنَّ "الاستذكار؛ إذن، استرجاعٌ للوجود من حيث هو

1 M, Heidegger, *Essais et conférences*, op, cit, p. 158.

2 M, Heidegger, *Etre et Temps*, op, cit, p. 25.

اختلافٌ أونطولوجي، من حيث هو اختلاف منسي، ونسيان للاختلاف"[1].
تبرز أهمية هايدغر في تاريخ نقد الميتافيزيقا في هذه النقطة تحديدًا؛ فقد كشَف عن تأصل هذه الأخيرة في رُؤية إلى العالم تقوم على فكرة المطابقة والحقيقة المُطلقة الواحدة، تتمسك بالتقنية من حيث هي إنتاجيةٌ قادرة على توحيد العالم وتحويله إلى موضوع، أو خزّان، وفق منطق الاستهلاك والتشابه. فلا مكان للاختلاف داخل هذا التصوُّر، وإذا كان ثمَّة من مدخل إلى تقويض الميتافيزيقا فإنه يكمنُ في تقويض هذا البُنيان المتراص من فكر المطابقة والهُوِيَّة، وخلخلة رؤيته إلى الزمان والوجود.

لم تكن حفريات فوكو بعيدة عن رهانات هايدغر ومقاصد تَقْويضِ الميتافيزيقا؛ فهو يستلهمُ الهاجس نفسَه في نقد العقل الغربي والحفر في جذوره وتكوينه. وإذا كانَ فيلسوف الغابة السوداء قد بيَّن أنَّ تاريخ الوُجود هو تاريخُ عصورٍ وحِقبٍ لتجلياته، فإنَّ فوكو عَدَّ الميتافيزيقا قائمةً على ادِّعاء امتلاك الحقيقة عبر فصل ميتافيزيقيٍ بين النظر والعمل؛ لذلك أتى مفهوم **الإبستيمي** لينسف هذا الفصل، وينصرف، رأسًا، إلى دراسة الأرضية المعرفية المُشتَركة بينهما. هذا ما جَعَل الحفريات تبحثُ في الأرشيف الذي يحلُّ، هنا، محلَّ الأَصل ويُعيدُ بِناء فهمنا للتاريخ كما للذاكرة؛ لذلك يعسُر عَدُّ الحفريات نَفْيًا آليًّا

1 العالي، عبد السلام بنعبد، **أُسُس الفكر الفلسفي المعاصر**، ص43.

للميتافيزيقا أو قلْبًا لادِّعائها امتلاكَ الحقيقة. فـ"إذا كانت الميتافيزيقا ادِّعاءً لامتلاك الحقيقة فإنَّ الحفريات ليست تفنيدًا لهذه الحقيقة، إنَّها لا تقيم الحقيقة ضدَّ الحقيقة، وإنَّما تريد أنْ تقف عند القواعد التي تتحكَّمُ في لعبة الحقيقة"[1]. يُعيد فوكو، بفضل جهازه المفاهيمي الفريد، ترتيبَ أوضاع فهمنا لعلاقة الحقيقة بالتاريخ، عندما يعمل مفاهيمَ من قبيل الانفصال، والقطيعة، والإبستيمي، في تشييد تصوُّره لتاريخ الأفكار. وترمي حفرياتُه إلى البحث في الوجه المُتوحِّش للحقيقة؛ في علاقتها بالجنون [الحُمقة]، والسُلطة، والسجن، والعقاب والمراقبة، والجنس، والانهمام بالذات وسياسة الرغبة.. إلخ[2]. في كلِّ هذه المُستويات يقترِنُ المَعنى باللامعنى؛ حيث يسعى فوكو إلى كتابة تاريخ اللاحقيقة، واللاعقل بِعَدِّهِ الوجه الآخر المنبوذ الذي أبعدته الميتافيزيقا؛ لذلك يبدو أنّ الأركيولوجيا تُريد أن تدفع بالمجهود الهايدغيري خارج دائرته المُغلقة محاولةً اقتحام منطقة لم يخضعها بعد قانون اللوغوس"[3].

يعترضُ دريدا على هذا السعي إلى كتابة خطابٍ عن الجنون، ويأبى إلّا أن يجُرَّ الميتافيزيقا إلى وجودها النصي؛ فهي قبل كلِّ شيء نصٌّ مكتوبٌ

1 العالي، عبدالسلام بنعبد، **أُسُس الفكر الفلسفي المعاصر**، ص63.

2 M, Foucault, *La volonté du savoir3*, le souci de soi, op, cit, p. 136.

3 العالي،عبد السلام بنعبد، **أُسُس الفكر الفلسفي المعاصر**، ص73.

وَفْقَ منطق تمركزاتٍ ما انفكَّتْ تحكُمُ عملية إنتاج المعنى في تاريخ الفكر الغربي، ويبقى تفكيكُها تفكيكًا لهذا النصِّ قبل أيِّ شيءٍ آخر؛ ذلك أنَّه "لمُجاوَزة الميتافيزيقا ينبغي أن يكونَ هُناك أثرٌ موشومٌ على النص الميتافيزيقي، يحيلنا لا إلى حضورٍ آخر، أو أيِّ شكل من أشكال الحضور، وإنما إلى نصٍّ آخر. وأنَّ وشمة هذا الأثر على النصِّ الميتافيزيقي لا يمكن أن تدركَ إلّا كمحو للأثر نفسه"[1]. يجوز لنا أنْ نلاحظ أن المقصد الأبعد لدريدا هو تفكيكُ ميتافيزيقا الحضور من مدخل تفكيك النص الميتافيزيقي، وهذا يستلزم منه افتراض أنَّ الميتافيزيقا بناءٌ يمكن هدمه أو تفكيكه كما لاحظ أوبنك عن حق[2]. وهو بذلك لا يختلفُ عن هايدغر في اقتناعه بأنَّ مفهوم الزمان كحاضر مطلق يبقى أساسًا من أُسُس الميتافيزيقا. سيُخضع دريدا نصوصَ نيتشه وهايدغر وفوكو نفسَها للتفكيك، وسرعان ما سيقتنع بأنَّ الميتافيزيقا كانت في جوهرها فكرًا يعمل على محو المُباينة والاختلاف، لذلك سينحت "مفهوم" "La Différance " [3] الذي سيتَّخذ، في متنه، شكل عملية توليد مستمرَّة للاختلافات والفروق داخل نسيج النصِّ الميتافيزيقي نفسِه. نفهم، في ظلِّ هذا المُعطى، لماذا شغل دريدا مكانة بارزة لدى نُقاد الميتافيزيقا والحداثة في العالم الغربي؛ فإلى إصراره

1 العالي،عبد السلام بنعبد، **أُسُس الفكر الفلسفي المعاصر**، ص79.

2 P, Aubenque, *Faut-il déconstruire la métaphysique?*, op, cit, p. 5.

3 J, Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 19.

على مواجهة الميتافيزيقا على مسرح النصِّ والكتابة فإنَّه اتَّخذ من محو الحدود بيْن مجالات إنتاج المعنى أحد أهم مقوِّمات استراتيجيته، بِعَدِّ الكتابة سابقة لكلِّ أنماط القول وصُنوف التعبير. بل ومن شأن التموقع داخل النصِّ أنْ يُمكِّنَنا من خلْخلة تمركزات الميتافيزيقا وتوليد الغياب والمُبَاينة داخل سيرورة إنتاج المعنى وحضوره. وبصرف النظر عن كلِّ ما قاله دريدا عن علاقته النقدية بنيتشه وهايدغر وفوكو، فإنَّه من المشروع عَدُّ استراتيجته في تفكيك الميتافيزيقا استمراريةً لرؤية نيتشه وهايدغر؛ فهي فصلٌ من فصول "مجاوزة الميتافيزيقا" رغم الاختلافات القائمة بينه وبين أسلافه في هذا الباب.

تنتصبُّ أسماءُ نيتشه، وهايدغر، وفوكو، ودريدا[1] كعلامات على دروب شقَّها الفكرُ الفلسفي المعاصر في محاولة انفلاته من قبضة الهيجيلية؛ لذلك يُمكن النظر إليها كمسارات تتقاطع فيما بينها لإنجاز مَهَمَّة واحدة؛ **مجاوزة الميتافيزيقا**. غير أنَّ تدقيق النظر في تأويلها للميتافيزيقا يشي بحضور رؤية ميتافيزيقية في تضاعيفها، وإذا كان هايدغر قد عَدَّ نيتشه آخِرَ الميتافيزيقيين رغم ما عُرِفَ به من نقد شديد للتراث الفلسفي وبنيته الميتافيزيقية، فإنَّ الملاحظة عينها يمكن أن تنسحب عليه؛ ففكر الوجود ليس شيئًا آخَرَ غير ضرب من الترقُّب الميتافيزيقي لمجيء هذا الضرب

1 J, Derrida, *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967, p.17.

من الفكر/ التفكير الذي يعبِّد الطريق أمام حضور الإله المتأخِّر[1]. وهل يُمكن أن ننكر أنَّ تعويل دريدا على الكتابة لخلخلة بنيان الميتافيزيقا قد حوَّل الوجود إلى نص، وكرَّس نزْعة نصيَّة ذات نفس ميتافيزيقي؟ كانَ على دريدا أنْ يُدافع على قُدرة التفكيك على مواجهة حتى أكثر القضايا العملية حساسية؛ كمسألة الحقّ، والعدل، والقانون، والديمقراطية[2]... إلخ بَيْدَ أنَّ ذلك لم يمنع بعض نُقاده من تسجيل الطابع الميتافيزيقي لفكرة الكتابة كما أعملها في استراتيجية نقد الميتافيزيقا. يجوزُ أن نعمِّمَ هذه المُلاحظة لتشمل مختلف مشاريع نقْد الميتافيزيقا ومُجاوزتها في الفكر الفلسفيِّ المعاصر، وليس ذلك من قبيل الصدفة؛ طالما أنَّ الميتافيزيقا، كما يقولُ غروندان، تجسيد لجهد يرمي إلى "الفهم" بمعناه التأويلي الواسع، بِوَصفِنا كائنات متعطِّشة إلى معنى العالم وأشيائه؛ "ذلك أنَّ ما يُحرِّكُنا قبل أيِّ شيء، هو التعطُّش إلى إمكان الفهم، الذي هو واقعٌ كائنٌ يمتازُ في عمومه بسعيه إلى الوجود"، "وإذا كُنّا نُمارس الميتافيزيقا فلأننا نجهد دون توقف للنفاذ إلى معنى الأشياء"[3].

1 Heidegger, *Apports à la philosophie : De l'avenance*, op, cit, p. 137.

2 J, Derrida, *Force de la loi : le "fondement mystique de l'autorité",* Galilée, Paris, 1994, p. 23.

3 J, Grondin, *Du sens des choses*, op, cit, p. 21.

لم يرْمِ نقدُ الميتافيزيقا في الفلسفة الغربية المُعاصرة، وَفْقَ المنظور التأويلي، إلى الإعلانِ عَنْ موْت أسْئِلتها الكُبرى، ولا إلى نفيِ حاجتنا إليها من حيثُ هي نزوعٌ إلى الفهم، وإنَّما كان وسيلةً ترمي إلى تحرير الإنسان المعاصر من سطوة العقل الغربي المنغلق ومفاهيمه المتكلِّسة عن الهُوِيَّة والزمان؛ لذلك كانَ الانفتاحُ على الفهم والتأويل أفقًا دلفت إليه الفلسفةُ بحثًا عن السؤال الجوهري المنسي في ثنايا الميتافيزيقا الغربية، دون أن ينفي ذلك أنَّ فعل التأويل والفهم -فعل البحث عن هذا الجوهري المنسي- يبقى في حدِّ ذاته فعلًا يتحقَّقُ داخلَ دوائر الميتافيزيقا بِعَدِّها سعيًا إلى الفهم. وهذا ما يفسِّرُ هيمنة مفاهيمُ التقويض، والهدم، والمجاوزة، والتفكيك، والحفر...إلخ على هذه القراءات، وللسبب عينه اقترنت كلُّها بمشروعٍ عام يُوحِّدُها على مستوى المنطلقات والمقاصد؛ نقد الحداثة الغربية.

ثانيًا؛ النموذج المنطقي-الرياضي ونقدُ الميتافيزيقا.

إذا كان نقد الحداثة قد استلزم صياغة فهم للميتافيزيقا يربطها بأزمة الإنسان الحديث، ويجعلُ منها نسيانًا لـ "الكيْنونَة الحقّيقية"، فإنَّ النقْد الذي وجَّهته الفلسفة التحليلية، والوضعانية المنطقية، إلى الفلسفة والمتافيزيقا لم يَكُن أقلَّ راديكالية؛ لأنَّه لم يكتفِ بالبحث عن

معالم وجودٍ أصيل منسيٍ في تضاعيف العقل الغربي، وإنما سعى إلى اختزال الميتافيزيقا، والفلسفة عبرها، في حيّزها اللغوي والمنطقي، وَعَدّها مجرَّد خرافةٍ أثبت تقدُّمُ العلم تهافتَها ومدى حاجتنا إلى القطع معها. عبَّر كثيرٌ من فلاسفة المنطق والعلم المعاصرين عن هذا الطموح، صادرين في ذلك عن انبهارهم بالعلم وتقدُّمه، ومعربين في الآن ذاته عن استيائهم من التناقضات الداخلية التي ظلَّت الميتافيزيقا تتخبَّط فيها طَوالَ تاريخها.

يمكن القولُ إنَّ النقْد المنْطقي-اللغوي شَكَّلَ أبرزَ تَحَدٍّ للفكر الفلسفي عامَّةً وللميتافيزيقيّ منه على وجه التحديد؛ فهو لم يرْم، فقط، إلى الكشف عن تناقضات هذا الفكر، وإنما هدَفَ إلى إفراغه من معناه وتحويله إلى جُملة قضايا غير ذات دلالة من الناحية المعرفية. شَكَّلَ النقد اللغويُّ والمنطقي السلاح الذي اعتدَّ به فلاسفة مثل راسل، وفدجنشتين، ومور، وشليك، ورايشنباخ في مراجعتهم لأسس الفكر الفلسفي والميتافيزيقي[1]. وقد شَكَّلَت أعمالُ هؤلاء مُراجعاتٍ جذريَّةً لمفهوم الفلسفة على ضَوْء منهجٍ تحليلي صارم يستمدُّ كثيرًا من عناصره من التقدُّم الذي حقَّقته العلوم، الصورية -مثل الرياضيات والمنطق- كما التجريبية. غير أنَّ تدقيق النظر في هذا الموقف العَدَمِيّ من الميتافيزيقي، واستحضار الانتقادات الكثيرة التي وُجِّهَت إليه من طرف الفلاسفة

1 Ch, Gauvry, *Heidegger et Wittgenstein*, op, cit, p. 19.

الرافضين له، يمكنه أنْ يكشف عن محدودية النموذج المنطقي اللغوي في تحقيق الوعد الذي قطعه دعاة النقد الوضعي للميتافيزيقا؛ القطع معها بشكل نهائي. هذا ما نستشفُّهُ من تصوُّرات فلاسفة من أمثال فدجنشتين، وآير، ومور، الذين ذهبوا بعيدًا في إعمال المنهج التحليلي لنسف الميتافيزيقا عبر تشريح بنيتها اللغوية والمنطقية. وهي النتيجة عينها التي يمكن أن نتوصَّل إليها من الوقوف على مقاربة فيلسوف متأثِّر بالمنطق الرياضي مثل راسل.

1- في النقد الوضعي/ التحليلي للميتافيزيقا.

تبقى "النزعة الوضعية" علامةً بارزة من علامات النَّقد الجذريّ للميتافيزيقا، وخير ترجمة لفُشُوِّ الرؤية العلموية في الأوساط الفكرية والفلسفية المعاصرة، التي سعت إلى التخلُّص من كلِّ ما هو ميتافيزيقيٌّ في الفلسفة، واختزال هذه الأخيرة في مَهَمَّةِ تحليل العبارات وتوضيحها. تتماهى الفلسفةُ، في هذا الخطاب "الفلسفي" المُفتتن بنموذج الصرامة العلمية، مع الميتافيزيقا من حيث هي خرافةٌ ينبغي أنْ نُخلِّص الفكر الإنسانيّ منها. لم تكن الفلسفة التحليلية، مع مور وراسل وفدجنشتيْن، وحدها التي أسَّست هذه الرؤية العدمية إلى الفلسفة وأسئلتها الميتافيزيقية، بل رسَّختها أيضًا النزعة الوضعيةُ المنطقية التي أخضعت القضايا الفلسفية لاختبار "القابلية للتحقُّق"، فانتهت إلى الحُكم على

قضاياها بالفراغ من المعنى[1]. وقد كانت النزعةُ تلكَ في مَسيس الحاجة إلى توظيف المنطق وصرامته لإثبات فاعلية معيار القابلية للتحقُّق الاختباري في فحص العبارات الفلسفية.

أ- في كتابه؛ **اللغة، والصدق والمنطق**، يوضِّح ألفرد آير دوْرَ المنهج التحليلي في النقد الوضعي للفلسفة[2]. تفتقر الميتافيزيقا، حسب هذا الفيلسوف، إلى قضايا حقيقية كتلك التي يتكوَّنُ منها الخطاب العلمي، ويمثل عُقم النقاشات الفلسفية الكلاسيكية، وعَجْزُها عن تَحقيق أيِّ تقدُّم يُذكر، الدليلَ القاطع على ذلك في نظره[3]. لا يفيد، هنا، القولُ إنَّ الميتافيزيقا عبارةٌ عن أفكار متعالية عن العالم الحسي الذي يهتمُّ به العلم والحسُّ المشترك، طالما أنها جُملةُ عبارات "فارغة من المعنى". ويتَّضح، عبر إخضاع قضاياها وعباراتها للمنهج التحليلي[4] أنها نتيجةُ أخطاء ومغالطات منطقية أكثرَ ممَّا هي رغبةٌ معرفية في تجاوُز حدود التجربة والواقع الاختباري. لا يَهْتمُّ التحليلُ بنوايا الميتافيزيقا، وإنما بمنطوقاتها وعباراتها. وينهضُ مِعيار القابلية للتحقُّق في سياقنا هذا- بدَورٍ مفصلي في مُحاكمة الميتافيزيقا، وهو ما سنجدُه عند الوضعيين

1 محمود، زكي نجيب، **موقف من الميتافيزيقا**، ط4، 1983، ص68.

2 Alfred Ayer, *Language, Truth and Logic*. 2nd Ed., Penguin Books, London , 1946.

3 Ibid., p. 13.

4 إسلام، عزمي، **اتجاهات في الفلسفة المعاصرة**، وكالة المطبوعات الكويت؛ (د.ت)، ص227.

المناطقة[1]، الذين سيتَّخذون منه سلاحًا لنسف الميتافيزيقا والفلسفة المرتبطة بها. سيغدو التحليلُ "المَهَمَّة/ الوظيفةَ الجديدة للفلسفة"[2]، وبفضله يُمكن أن نتبيَّن حجمَ الأوْهام التي تنتجها الأخطاء المنطقية في مجال الفكر الفلسفي، وهو ما يسنحُ بالكشف عن الكيفية التي انزلقت بها الميتافيزيقا من "مستوى الذهن" إلى "مستوى الواقع"، لتنتهي إلى عَدِّ كثير من تلك الأوهام وقائعَ حقيقية ينبغي فهمها والبحث عن معناها كما وضَّح رايشنباخ[3].

ب- هكذا يكون سوءُ استخدام اللغة منبعَ الميتافيزيقا، ويكفي وضع معيار صارم لضبط ذلك الاستعمال حتى نكتشف فراغ القضايا الفلسفية والميتافيزيقية من المعنى. ترجِعُ هذه الفكرة، التي دافع عنها آير والوضعانيون المناطقة، إلى فلسفة فدجنشتين، الذي أقامَ تصوُّره للعالم واللغة والفكر -خاصَّة في المرحلة الأولى من فلسفته- على رؤيةٍ ذريةٍ تكونُ فيها اللُّغة تصويرًا للعالم بما هو مَجموعُ وقائعَ ذرية؛ حيث تقابل وقائع العالم قضايا اللغة البسيطة. وهذا يعني أنَّ كلَّ قضية تُعبِّر -بالضرورة- عن وُجود الواقعة الذرية أو عدم وجودها[4]، وأنَّ صدق القضية أو كذبها

1 إسلام، عزمي، **فلسفة كارل بوبر**، منهج العلم...منطق العلوم مؤسسة هنداوي، ، القاهرة، 2020، ص221.

2 إسلام، عزمي، **فيتغنشتاين، لودفيغ**، دار المعارف، القاهرة، (د.ت)، ص64.

3 رايشنباخ، **نشأة الفلسفة العلمية**، ص87

4 فيتغنشتاين، **رسالة منطقية فلسفية**، (ترجمة: عزمي إسلام)، آفاق، القاهرة، 2021، 4.1

مرتبطٌ، منطقيًّا، بمدى تعبيرها عن العالم ووقائعه. ليْست وظيفة اللغة شيئًا آخَرَ غيْرَ التعبيرِ عن العَالَم؛ لذلك تبْقى قضايا العُلوم الطبيعية أصدَق العبارات اللغوية؛ لأنها الأقْدَر على التعبير عن العالم بدقَّة. ليْست الفلسفة علمًا من علوم الطبيعة؛ لأنَّ قضاياها لا تعبِّر عن وقائع العالم، و"كلمة الفلسفة يجبُ أن تعني شيئًا يقع في منزلة أعلى أو أدنى من العلوم الطبيعية وليس ضمنها"[1]؛ لذلك لم تعد الفلسفة، في عُرف فدجنشتين، جملة معارف أو نظريات تراكمتْ عبر تاريخ الفكر الإنساني، وإنما غدتْ "نشاطًا" يتمثَّل في توضيح القضايا اللغوية؛ فهي لا تنتج قضايا، وإنما تسهر على توضيح العبارات التي أنتجها العلم[2]. وهي توضِّح، بالمقابل، أنَّ من يتفوَّه بأقوال ميتافيزيقية لا يقول أيَّ شيء ذا معنى في الواقع؛ لأنه يحاوِلُ إنتاج قضايا فارغة من المعنى[3]. لا ينكرُ فدجنشتيْن الطابع التوضيحي لعباراته التي صاغ بها كتابه **رسالة منطقية-فلسفية**؛ فهي عباراتٌ فارغة من المعنى، وأشبه بالسُلَّم[4]؛ وكما أنَّنا نتخلَّص من السُّلَّم بمجرَّد أن نفرغ من استعماله في الصعود، فكذلك على المرء أنْ يتسلَّق العبارات التوضيحية التي يضمُّها كتاب **الرسالة** حتى يتمكَّن من

1 فيتغنشتاين، **رسالة منطقية فلسفية**، 4.111.

2 السابق، 4.112.

3 السابق، 6.53.

4 غرايش، **العيش بالتفلسف**، ص514.

رؤية العالم بوضوح؛ لذلك لا ينكر هذا الفيلسوف النَّفَسَ الميتافيزيقي لكثير من أحكامه المتعلِّقة بالعالم ووجوده.

ج-لا يختلفُ نقد إدوارد مور للميتافيزيقا، في جوهره، عن نقد فدجنشتين. يُعَدُّ مور المؤسِّس الفعلي للفلسفة التحليلية، ورغم انصرافه إلى نقد الفلسفة النفعية والشكيَّة فإنَّ نقده للمثالية، كما صاغها فرانسيس برادل(Francis Bradley) وجون ماكتغارت (John McTaggart)[1]، شكَّلَ أهمَّ لحظات نقده للمتافيزيقا. انتهج مور في نقده ذاك المنهج التحليلي الذي أقامه على خطوتين متعاقبتين؛ تمثَّلت أولاهُما في الوقوف على المسلَّمة الرئيسة المنتظمة لكل نزعة مثالية، التي تعبِّر عنها عبارة "إنَّ الموجود هو المدرك"، عادًّا إيّاها مبدءًا ميتافيزيقيًا يضرب بجذوره في فلسفة بيركلي. في حين تجسَّدت ثانيتُهما في إخضاع المبدأ ذاكَ للتفكيك اللُّغوي، والفحص عن مدى مطابقة عباراته للواقع المادي. يتساءل مور عن دلالة كلِّ كلمة على حِدَة، عن معنى "الوجود"، و "الإدراك"، كما عن العلاقة المتصوَّرة بينهما، لِيَخلُصَ إلى أنَّ الأمرَ يتعلَّقُ بعبارة كاذبة [2]، وأنَّ المثالية، والميتافيزيقا عامَّةً، فكرٌ كاذب ليس إلّا[3].

1 George E. Moore.1903. *The Refutation of Idealism*, *Mind,* 12, pp. 433-53.

2 George E. Moore.1903. The Refutation of Idealism, Mind, p.436

3 محمود، زكي نجيب، **موقف من الميتافيزيقا**، ص145.

يمكن أن نتتبَّع آثارَ هذا النقد الجذري للميتافيزيقا عند كثير من فلاسفة التحليل والوضعية المنطقية، بَيْدَ أنَّ ذلك لم يمنع الدارسين من التنبيه إلى أنَّ هذا الموقف العدمي من الميتافيزيقا يتضمَّنُ بدوره "ميتافيزيقا خَفِيَّة"[1]، وما كانَ صدفةً أن يؤلِّف بعضُهم كتابًا يحمل عنوان **ميتافيزيقا إدوارد مور**[2]. صحيحٌ أنَّ مور واجَه المثاليَّة ورؤيتها الأُحاديَّة المطلقة إلى العالم بتبنّي منظور تعدُّدي للحقيقة، يقرُّ بوجود عناصر أساسية متعدِّدة للعالم، وصحيح -أيضًا- أنه واجه تلك الرؤية بالتمييز بين مستويات ثلاثة في علاقة الإنسان بالعالم؛ الوعي، والإحساس بالشيء المحسوس، والشيء المحسوس كما يوجد في الواقع، وهذا يعني التمييز بين الوعي بالشيء والإحساس به، والشيء الموجود خلافًا لما تذهب إليه المثالية[3]. لكن، أليْس الإقرارُ بالوجود المستقل للواقع والقيم نزعة ميتافيزيقية فاقعة في فلسفة مور؟ ألا يتعلَّقُ الأمر، كما لاحظ بعضُ نُقاده، بميتافيزيقا وصفية ترمي إلى الوصف الشامل والكلي للكون في مُجمله انطلاقًا من التسليم بواقعية الأشياء المنفصلة عن قدراتنا

1 انتبه هؤلاء إلى تجذُّر فكرهذا الفيلسوف في رُؤية ميتافيزيقية تفصِلُ الموضوع الموجود عن إدراكنا له، كما في الصِّلة القوية التي نَسَجَها بين المعرفة والحِسّ المشترك الذي عَدَّهُ انعكاسًا مباشرًا لما يوجد في الواقع؛ حيث يكون الواقع هو ما يصنع الوعي والفكر وليس العكس كما تدعي المثالية، الأمر الذي يُضفي على مفهوم الواقع نفسه طابعا ميتافيزيقيًّا مطلقًا. بل وانتبه البعض إلى أنَّ الحديث عن "وجودٍ مستقل" للقيم إنما هو رجوعٌ بالفلسفة إلى مِثالية أفلاطون ومعيارية الكانطية الجديدة.

2 David O'Connor.1982. *The Metaphysics of G. E. Moore*,: Springer, Amsterdam.

3 G. E. Moore, *The Refutation of Idealism*, Op. Cit. p. 450.

المعرفية، وتعملُ على معرفة ما إذا كانت ثمَّة أشياء غير تلك التي نعرفها نحن، كما تنظرُ إلى العلاقات القائمة بيْن أشياء العالم بِعَدِّها علاقاتٍ [أشياء] واقعية هي الأخرى[1].

د- في سياق نقدهم للميتافيزيقا، اعتمد الوضعانيون المناطقة التمييز المعروف بين ضربين من المعرفة؛ معرفة تحليلية ذاتُ طابع منطقي، وأخرى تركيبية مُتصلة بالتجربة. كانت غاية هؤلاء وضع معيار دقيق يحدِّدُ العبارات المقبولة من منظور معرفي علمي، حتى يتسنّى الارتفاعُ بالمعرفة التجريبية إلى مستوى الدقة والصرامة العلمية. وقد وجدوا في معيار "القابلية للتحقق"[2] التجريبي للقضايا والعبارات ضالَّتَهُم تلكَ. بَيْدَ أنَّ الانتقادات التي وُجِّهت إلى هذا المعيار، حتى من طرف بعض الوضعانيين المناطقة، سرعان ما كبحت طموحَهم إلى تأسيس المعرفة التجريبية على معيارٍ لا يَقلُّ صرامةً ودقَّة عن معيار البداهة المنطقية[3]. ما الذي حالَ دون الاكتفاء بمعيار القابلية للتحقق؟ إنها "الرَّغبة في الفهم" التي تشكِّلُ القلب النابض للمعرفة الإنسانية[4]، وتدفعُ هذه

1 درويش، بهاء، "مفهوم التحليل عند جورج إدوارد مور"، **مجلَّة جامعة دمشق**، مج 25، ع الأول والثاني، 2009، ص589.

2 ستايفر، دان، **فلسفة اللغة الدينية؛ العلامة، والرمز، والقصة**، ص151.

3 البعزاتي، بناصر، **الاستدلال والبناء، بحث في خصائص العقلية العلمية**، دار الأمان الرباط، ،ط2، 2019، ص7.

4 J, Grondin, *Du sens des choses*, op, cit, p. 44.

الأخيرة إلى التبرُّم من الصرامة المنطقية والدقَّة التجريبية؛ لذلك وجد الوضعانيون المناطقة أنفسَهم مُلزمين بمراجعة معيارهم ذاك، خاصَّة في صيغته الأولى التي اقترحها موريس شليك. ويبدو أنَّ صياغة كارل بوبر لمبدأ "القابلية للتكذيب"[1] أتى في سياق نقده لهذا المنزع الاختباري، وقد مكَّنَهُ ذلك من الكشف عن مدى تهافت هذا المعيار وصعوبة الاعتداد به لتحقيق ما يدَّعيه أصحابُه من انفصال تامٍّ عن الميتافيزيقا.

لا تعنينا كثيرًا تفاصيلُ النقاش الفلسفيِّ الذي دارَ بَيْنَ فلاسفة العِلْم حول معيار القابلية للتحقق، والحلول التي اقترحها أبرزهم لترتيق تمزُّقاته أو مجاوزته وإبداله بمعيار آخر، بقدر ما يعنينا من ذلك كلِّه أنَّ الفلسفة التحليلية انتهت إلى الانفتاح على الأسئلة الميتافيزيقية، وسرعان ما باتَ الباحثون يتحدثون عن دخولها "منعطفًا ميتافيزيقيًّا"، لا يقلُّ أهمية عن المنعطف اللغوي الذي دخلت فيه سابقًا، بما يعنيه ذلك من إقرارٍ بمِحْورية الأسئلة الميتافيزيقية وقُدرتها على الحضور حتى في أكناف المعرفة والعلم. وإذا كان من الجائز الحديث عن ميتافيزيقا الفلسفة التحليلية والوضعانية[2] -كما نَجدُها عند فلاسفةٍ مثل ويلارد كواين، وبيتر ستراوسن، وكريبك، وباركان ماركوس، ودايفيد لويس

1 بوبر، كارل، **المشكلات الأساسيان في نظرية المعرفة**، (ترجمة: نجيب حصادي، جداول،)، بيروت، 2018، ص500.

2 Willard V. Quine.1951. *"Two Dogmas of Empiricism"* The Philosophical Review, 60, no. 1, p. 34.

وغيرهم- فإنَّ مردَّ ذلك إلى اقتناعهم بصعوبة الانقطاع عن التفكير في الأسئلة الميتافيزيقية، وبأنَّ مفاهيم كثيرةً تُشكِّلُ أساس المعرفة العلمية إنما تَجِدُ أصولَها في تصوُّرات ميتافيزيقية ضمنية يصعب ادعاء الإفلات من قبضتها بشكل مُطلق.

نتأدَّى في ظلِّ هذه النماذج إلى القول إنَّ الفلسفة التحليلية والوضعانية شكَّلت لحظة اختبار حقيقي للميتافيزيقا كما للفلسفة، خاصَّة وأنه تمَّ من داخل مدارات اللغة الميتافيزيقية نفسِها، فكان "نقد" هذا النقد، من طرف المدافعين عن الفلسفة وأصالتها الميتافيزيقية، كما من طرف فلاسفة العلم أنفسهم، إعرابًا عن وعيهم بأنَّ الميتافيزيقا ليست مجرد نظرية يمكن طرحها جانبًا متى استطعنا إثبات عدم مطابقتها للواقع التجريبي، وإنما هي أكثر من ذلك بكثير؛ إنها تعبير عن حاجة إنسانية تفرض نفسها على الوعي كلَّما أدرك أنه مشروط بالعالم وأسئلة الوجود، وكلَّما انتبه إلى ضيق عباراته أمام كثافة معاني وجوده.

2- نقد الميتافيزيقا وفلسفة المنطق المعاصر.

أ- طرح تطوُّر الرياضيات[1]، منذ نشأة الهندسات اللاأقليدية، ومحاولات تحويل الحساب إلى علم، وتأسيس نظرية المجموعات، جُملة

1 العالي، عبد السلام بنعبد وسالم يفوت، **درس الإبستيمولوجيا**، الدار البيضاء؛ دار توبقال للنشر، 2001، ص69.

من الصعوبات على الفكر الفلسفي الذي أقام تصوُّره لليقين على نموذج العقلانية الرياضية[1]. وإذا كانت أزمة الأسس لحظة مفصليةً في مسار تطوُّر الرياضيات؛ لأنها فرضت على علمائها، كما على فلاسفة العلم، إبدال تصوُّرِهم لليقين ومُراجعة مفاهيمهم الأساسية، فإنَّ الأزمة تلك عصفت بنموذج العقلانية الفلسفي كذلك، خاصَّة وأنها أتت بعد وقائع فكرية كان لها مفعولها الكبير في زحزحة مسلَّمات الفلسفة التقليدية، التي نخصُّ بالذكر منها النقد الكانطي لطموح الميتافيزيقا إلى معرفة جواهر الأشياء، ونقد ماخ للنزعة الإرجاعية التي هيمنت على الفلسفة والعلم معًا.

فقد مثَّلت الرياضيات نموذج اليقين بالنسبة إلى الفلاسفة[2]، ولم يكُن صُدفة أن يَعُدَّها أفلاطون عتَبة المعرفة الفلسفية، وأنْ يشترط على من يرغب في التفلسف الإحاطة بهذا العلم أولًا. فالحقيقةُ الرياضية حقيقةٌ مبرهن عليها، ويعبِّر البرهان عن قدرة الذهن على ضمان صدق قضاياه اعتمادًا على تسلسل الحُجج وتماسك البراهين[3]. وقد أعرب ديكارت عن إعجابه بهذا النمط من الاستدلال بسبب الترابط الكبير بين

1 Ch, Perelman, *Ethique et droit, Bruxelles*, E.U.B, 2008, p.129.

2 P, Bernays, *Philosophie des mathématiques*, Vrin, Paris, 2003, p. 102.

3 ستيدال، جاكلين، **تاريخ الرياضيات**، (ترجمة: محمود عبد العظيم سعود)، مؤسسة هنداوي، القاهرة، 2017، ص25.

مكوّناته، بحيث يؤدي الحدسُ دورًا مفصليًّا في عملية الانتقال من فكرة إلى أخرى، ومن هذه إلى النتيجة، مع تجنُّب شامل لكلِّ أسباب الخطأ النابعة من القدرات الذهنية نفسها؛ لذلك عُدَّت الحقيقة الرياضية مُطلقة الصدق، ضرورية وكونية، بل ومتعالية عن الزمان[1]. علاوةً على ذلك، فإن الرياضيات علم صوري، وموضوعاته ليس لها أيُّ وجودٍ اختباري تجريبي. وقد دفع ذلكَ علماء الرياضيات، كما فلاسفة العلم، إلى التساؤل عن الوضع الأنطولوجي [الوجودي] للأشياء [الموضوعات] الرياضية[2]؛ هل هي موجودة فقط في الذِّهن؟ هل يتعلَّق الأمرُ بأشياء [جواهر] مِثالية يُمكن تصوُّر وجودها الواقعي على نحوٍ مُغاير للواقع الحسي-المادي، وبمعزل عن الذهن الذي يتصوَّرها؟

ليْسَت هذه الأسئلة جديدةً على فلسفة العلوم ولا على عُلماء الرياضيات، غير أنَّ إعادة طرحها في سياق التحوُّلات العلمية الحديثة قادَ إلى التساؤل عن أُسُس الرياضيات[3] وعلاقتها بغيرها من العلوم

1 Marc Le Ny, *Découvrir la philosophie contemporaine*, , Eyrolles, Paris 2009, P. 49.

2 الصديقي، عبد اللطيف يوسف، **مسألة اللانهائي في الرياضيات**، نظرية جورج كانتور، دارالشروق، عمان، 1999، ص53. انظر أيضًا؛ الجابري، محمد عابد، **مدخل إلى فلسفة العلوم، العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،2002، ص203.

3 L, Wittgenstein, *Remarques sur les fondements des mathématiques*, Gallimard, Paris, 1983, p. 222.

عامَّة، والصورية منها على وجه التحديد، وسرعان ما وَجَد الفلاسفة أنفسهم مُلزمينَ بالتساؤل عن مشروعية مواصلة الأخذ بنموذج اليقين الرياضي في بناء أفكارهم، وعمَّا إذا كانوا مدعوين إلى إعادة النظر في ماهية الفلسفة ودوْر التفلسف على ضوء أزمة هذا النموذج. في هذا السياق، تحديدًا، غدا المنطق أكثر من تحدٍّ بالنسبة إلى الفلاسفة وعلماء الرياضيات؛ فقد سعى بعضُ علمائه إلى تفسير أزمة الرياضيات انطلاقًا من تحليل بنيتها المنطقية، كما استوحى بعضهم مكتسبات تطوُّر الجبْر والحساب لصياغة المنطق الرياضي الرمزي، الأمرُ الذي عجَّل بتوظيف نتائج المنطق في نقد الفلسفة والتفكير في طبيعتها كما في مدى حاجتنا الفعلية إليها[1]. وتجدُر الإشارة إلى أنَّ وعيَ الفلاسفة بأهمية المنطق قد أتى في سياق تاريخيٍ تعالتْ فيه الأصواتُ الداعية إلى موْتِ الميتافيزيقا

1 هكذا حاولتْ النزعة الحدسية، مع بروفر، إظهارَ الفرق القائم بَيْنَ الرياضيات والمنطق، معتبرةً أنَّ حُضورَ المنْطق في الرياضيات لا يعني اختزال هذه الأخيرة برمَّتها فيه، وأنَّ دوْر المنطق في الرياضيات لا يظهر بوضوح إلّا في مرحلة متأخِّرة من تطوُّرها، تلك المتمثلة في التحليل الرياضي للُّغة، وأنَّ المرحلة الحاسمة في بناء النسق الرياضي هي تلك المُتمثلة في إنشاء الأنساق الرياضية الحدسية، وهي المرحلة الأولى من مسار تطوُّر الرياضيات من نشأتها إلى مرحلة الصياغة الصورية. في مقابل ذلك، رمت النزعة المنطقية، مع فريجيه خاصة، إلى ردِّ مفاهيم الرياضيات "إلى حدود منطقية صرف، ثمَّ إلى استخلاص الحقّائق الرياضية انطلاقًا من مبادئ منطقية بحيث لا يعتمد في ذلك إلّا على البرهان المنطقي". وقد كان لهذه الخطوة أثرها البارز في تصوُّر الفلاسفة للمنطق كما للدور الذي يمكن أن يضطلع به في تصحيح مسار الفلسفة والارتقاء بها إلى مستوى المعرفة العلمية الصارمة والدقيقة. انظر: العالي، عبد السلام بنعبد ويفوت، **درس الإبستيمولوجيا**، ص70.

بعْد تصاعُد النزعات الوضعية التي أقامت نفسها على نموذج "العقل العلمي" وضرورة التخلص من الميتافيزيقا بِعَدِّها مرحلةً مُتجاوزة من مراحل تقدُّم الفكر البشري.

كما كان للفلسفة الكانطية دورُها في تبني موقف نقدي من الميتافيزيقا باسم العلم وتقدُّمه؛ فقد بيَّن كانط ضرورة تأسيس المعرفة على المَظاهر بحكم محدودية الإدراكات الحسية، بعد أنْ وضَّح تعذُّر نفاذ تلك هذه الأخيرة إلى عالم "الشيء في ذاته" [النُومِن]، وهو ما يعني أنَّ المظاهر تُمثِّلُ حُدودَ المعرفة الإنسانية، الأمر الذي مَكَّن من التميز بيْن **التفكير**، من حيثُ هو قدرةٌ على استخدام العقل، و**المَعرفة** بِعَدِّها تركيبًا وتأليفًا بين الفهم ومعطيات التجربة[1]. شَكَّلَ هذا الموقف منعطفًا مهمًّا في تطوُّر الفكر الفلسفي الحديث، انتَبه الفلاسفةُ والعلماءُ في أعقابه إلى الفجوة القائمة بين رغبتهم الذاتية في الوصول إلى خبايا العالم وجوهر الأشياء، و[بيْن] حدود المعرفة الفلسفية والعلمية المتمثلة في مظاهرها. كانَ مِن نتائج هذا الاكتشاف أنْ غدَا اسمُ الميتافيزيقا كنايةً على كلِّ فكرٍ لا يحْترمُ حُدودَ العقل وإمكاناته، ويدعي معرفة الجوهري والخفي؛ أي ما يثوي خلف المظاهر. كما بات الحديثُ عن القطع مع هذا الفكر مرادفًا للدعوة

1 كانت، إمانويل، **نقد العقل المحض**، (ترجمة :غانم هنا)، المنظمة العربية للترجمة، 2013 بيروت، ص91.

إلى الانسلال من قبضة الميتافيزيقا والقطع معها، بل وللدعوة إلى موتها كذلك. وقد ذهب إرنست ماخ بَعيدًا في نقد هذا المنزع "الارجاعي" الذي هيْمَن على فلاسفة العلم[1]، معتقدًا أنَّ ما يُتيحه لنا العلم هو معرفة المَظاهر فقط، أمَّا ردُّها إلى قوانين خفيَّةٍ أو إلى جواهر غير مرئيةٍ فليس له إلّا أن يفتَح الباب أمام عودة الميتافيزيقا إلى مجال العلم من جديد[2]. وإذا كان فدجنشتين قد عاب على فلاسفة العلم والرياضيات سعيهم إلى البحث في أُسُس الرياضيات ومفاهيمها القاعدية عن حلٍ لأزمتها فإنَّ نقده هذا لم يتمَّ بمعزِل عن اقتناعه بتصوُّر ماخ، بل إنه اتَّكأ عليه عندما عَدَّ الفيلسوف "طبيبًا" يُشخِّص "الأمراض العقلية" للفلسفة، التي يتربَّع على رأسها "هوَس افتراضِ بواطِنَ خلفَ ظواهر الأشياء"[3]. يقتضي هذا الدَّوْر الإقرارَ بأنَّ ثمَّة عَطبًا "مُتأصِّلًا" في رؤية الفلسفة إلى العالم؛ هوسها بالخفي، وبالجوهري، والدفين والأساسي؛ وسعيها المستمر إلى تجاوز المظاهر والكشف عن جوهر الأشياء. فالميتافيزيقا، وفق هذا المنظور، هي هذا النزوع الذي يسكن الفلسفة، ولا يُمكن

1 يفوت، سالم، **مفهوم الواقع في التفكير العلمي المعاصر؛ مظاهر النزعة الاختبارية** لدى الوضعيين الجُدد وستروس، الرباط، منوشرات كليَّة الآداب والعلوم الإنسانيَّة، جامعة محمد الخامس،(د، ت)، ص119.

2 العالي، عبد السلام بنعبد ويفوت، **درس الإبستيمولوجيا**، ص81.

3 فتغشتاين، لودفيك، **تحقيقاتٌ فلسفية**، (ترجمة :عبد الرزاق بنور)، المنظمة العربية للترجمة، 2007 بيروت ، ص203.

الحسمُ معها إلّا بانتهاج مقاربة تُخلِّصُ الفلسفة من نفسها؛ أي من ماضيها الميتافيزيقي. يكتشف الفيلسوف "نقطة الضعف فيه" عندما يعي أنَّ المشكلة في الفلسفة نفسها، في طموحها المنفلت من عقال اللغة والمنطق؛ لذلك بلور فدجنشتين مشروعًا فلسفيًّا يعيد ترتيب أوضاع الفلسفة عبر الوعي بحدودها اللغوية والمنطقية؛ حيث دعا إلى "رسْم الحدُودِ بلغة صارمة يُمكننا التصرُّف بها وهي المنطق الصوري الذي حدَّد فريجه استعماله المناسب للقواعد في التصميم الفكري. [و] انطلاقا من هذه اللغة المثالية يتوجب تصميم الفلسفة"[1]. هكذا مثَّل الانفتاح على المنطق تحوُّلًا في تاريخ الفلسفة المُعاصرة[2]؛ لأنه لم ينته -فقط- إلى تأسيس القوْل الفلسفي على المنطق، وإنما أفرزَ دعوات إلى موت الفلسفة والميتافيزيقا اعتمادًا على المنطق ورؤيته التحليلية القادرة على تجاوز النزعة الإرجاعية.

1 غرايش، **العيش بالتفلسف**، ص509.

2 يلخص فدجنشتين أهمية المنطق والتحليل اللغوي في حلّ المشكلات الفلسفية في حديثه عن الغرض الأبعد لكتابه **رسالة منطقية- فلسفية** فيقول: "إنه كتاب يعالج مشكلات الفلسفة، ويوضح -فيما أعتقد- أنَّ الذي دعا إلى إثارة هذه المشكلات هو أنَّ منطق لغتنا هو منطق يُساءُ فهمُه. ويُمْكِنُ أنْ نلَخِّص معنى الكتاب كلّه على نحو قريب ممَّا يلي: إنَّ ما يُمْكِن قولُه على الإطلاق، يُمكن قوله بوضوح، وأمَّا ما لا نستطيعُ أنْ نتحدَّث عنه، فلابد أن نصمت عنه"عنه". فتغشتاين، لودفيك، **رسالة منطقية فلسفية**، (ترجمة: عزمي إسلام)، مراجعة وتقديم زكي نجيب محمود، آفاق للنشر، القاهرة، 2021، ص73.

ب- تبقى فلسفة برتراند راسل نموذجًا دالًّا في هذا الباب. فإلى شدَّة تأثُّره بفكر فريجه ونزعته الرمزية في الحساب والجبر، وإلى دفاعه المستميت عن أهمية المنطق وقدرته على حلِّ المشكلات الفلسفية، فإنَّ هذا الفيلسوف استطاع بلْوَرة نمطٍ في التفلسف يستلهم الإنجازات المنطقية، وينهل من مكتسبات المنهج العلمي الذي لم يتردَّد في الدعوة إلى تطبيقه في مجال الفلسفة. وبعد بحوث أنجزها في مجال الفكر العلمي والمنطق والفلسفة، جعلت منه أحد كبار رموز الفلسفة المعاصرة، انصرف هذا الفيلسوف إلى التفكير في قضايا على صِلة بالحياة الإنسانية، وخاصَّةً منها تلك المتعلِّقة بالجانب الأخلاقي وما يرتبط به من أسئلة عملية، كالسعادة[1]، والدين، والسياسة. بَيْدَ أنَّ تشييد هذه الفلسفة ما كان له ليتمَّ بمعزِل عن اقتناع صاحبها بأهمية المنطق[2]، كما بضرورة الحسم في علاقة الفلسفة بالميتافيزيقا والعلم، وبنموذجية هذا الأخير بالنسبة إلى الفكر الإنساني برمَّته.

يهمُّنا من فلسَفَة راسل نقدها الجذري للميتافيزيقا، واستنادها في ذلكَ على المنطق فقد عَدَّ القضايا الفلسفية نتيجةً لأخطاء منطقية ناجمة عن خلل في الاستدلال. وهذا ما نلمس فيه رغبة قوية عنده في

1 يمكن للقارء أن يرجع إلى كتابه: برتراند راسل، **انتصارالسعادة**، (ترجمة: محمد قدري عمارة)، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2009.

2 يمكن للقارئ أن يرجع إلى كتابه: برتراند راسل، **مشكلات الفلسفة**، (ترجمة: سمير عبده)، التكوين، دمشق، 2016.

ردِّ الفلسفة إلى المنطق. يقرُّراسل بأسبقية المنطق على غيره من العلوم، وعندما يتعلَّق الأمر بمُساءلة الفلسفة وقضاياها فإنَّه يتَّخذ شكل نسفٍ لأُسُسِها المفهومية وقوامها المنهجي. يقول في هذا المعرض: "بعد إخضاع جميع المشكلات الفلسفية للسبر والتحليل الضروريين يتَّضح أنها إما ليست مشكلة البتة وإمَّا أنها [مشكلة] منطقية بالمعنى الذي نعطيه لهذه العبارة"[1]. على أنَّ المعنى الذي يعطيه راسل للمنطق لا يختزل في التصوُّرات التقليدية التي أنشأها الفلاسفة عن هذا العلم منذ أرسطو وصولا إلى هيغل، وإنما هو معنى يستَمِدُّهُ من الثورة العلمية التي أظهرت أهمية الرياضيات، وحملت علماء المنطق على الانفتاح على هذا العلم وإعادة صياغة أُسُسِه ومكوّناته.

يرفض راسل تصوُّر هيغل وتلامذته للمنطق[2]، ويعتقدُ أنَّ هيغل يُحَمِّل المنطق ما لا يطيقه، وأنه ينتهي إلى تصوُّرٍ ميتافيزيقي لهذا العلم

1 B, Russelle, *la Méthode scientifique en philosophie*, Paris, Payot. 2002.p. 65.

2 - لم يتصوَّر هيغل المنطق كقانون للعقل ومنهج للاكتشاف العلمي فقط، بقدر ما رأى فيه وسيلة للكشف عن معقولية العالم بحثًا عن عقل محايثٍ للوجود، وهو عينه العقل الذي ينتظمُ التاريخ. يترجمُ هذا الموقف اقتناعَ صاحبه بأنَّ "كلَّ ما هو واقعيٌّ عقلانيٌّ، وكلّ ما هو عقلانيٌّ واقعيٌّ "بالضرورة". وضِدًا على التصوُّرات التقليدية للمنطق، المتأصِّلة في فلسفة أرسطو، حاوَل هيغل استلال هذا العلم من طابعه الصوري والزجّ به في مدارات الواقع والمسار التقدمي للتاريخ البشري، فلم يعد مجرَّد لعبة حسابات وعمليات صورية، وإنما غدا منطقَ الواقع والتاريخ نفسه. انظر في هذا الموضوع؛Hegel, introduction à la philosophie de l'histoire, Librairie générale française, Paris, 2011, p. 191.

يتجاوزُ حدودَ العقل صوب اكتناه جوهر الطبيعة والعالم[1]. إننا -في نظر راسل- أمام رؤية ميتافيزيقية إلى المنطق، تنصرف عن الاهتمام بالتناسق العقلي والمنطقي للأفكار، وتسعى إلى التعالي على العقل الإنسانيّ لهثًا وراء عقل مُطلق يحكم الطبيعة والتاريخ. في مقابل هذه التصوُّرات التقليدية للمنطق، التي لم تفطن إلى دلالته الرمزية وأُسُسه الرياضية، ورغم اقتناعه بأهمية مبدأ العلية/ السببية في مجال المعرفة العلمية[2]، ينبهنا راسل إلى الانقلاب الكبير الذي شهده هذا العلم إبَّان نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، خاصة مع مناطقة متحدِّرين من تكوين رياضي رصين، مثل: بول، وفريجي وفجتنشتين، كانَ مرامُهم تأسيسَ منطق رياضي استطاع طيَّ صفحة التصوُّرات الميتافيزيقية للمنطق والمعرفة عامَّةً. يَعُدُّ راسل وَصفَ هذا المنطق بالرياضي لأنه عُدَّ تخصُّصًا من بين تخصُّصات الرياضيات، كما أنه كان قابلًا لأن يُطبَّق في مجالات أخرى بعد أن استطاع الاستقلال بنفسه[3]. اعتمد المنطق الرياضي لغة الرياضيات الرمزية، وقد جسَّد بذلكَ رغبة بعض

1 H, Marcus, *Raison et révolution*, op, cit, 103.

2 راسل، برتراند، **بحث في المعنى والصدق**، (ترجمة: حيدر حاج إسماعيل)، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2013، 13.

3 B, Russelle, *la Méthode scientifique en philosophie*,. p. 72.

الفلاسفة وعلماء رياضيات المحدثين، مثل لايبنز[1]، في تحويل المنطق إلى جبر مكتوب بلُغة الأرقام والرموز؛ نظرًا إلى قدرة هذه الصياغة على تخليص الذهن من كلِّ شوائب اللغة الطبيعية ومضمونها الحِسيّ[2]. يبقى هذا الموقف صدًى لتصوُّر فريجي لحاجة العلوم إلى لغة رمزية تضبط مضمونَ أقوالها، وتعطي لما تقوله مشروعيةً ومعنى علميَيْن. نقرأ لفريجي في **كتابات منطقيَّة وفلسفيَّة** ما يأتي: "تتضح، أكثر فأكثر، حاجة العلوم المجرَّدة إلى وسيلة تعبير تجنِّبُها مغالطات التأويل، كما تمنعها في الآن ذاته من اقترافِ أخطاءَ على مستوى الاستدلال. وقد نجم ذلك كلُّه عمّا تتَّسم به اللغة من "نقص"[3]. يحتاج صفاء الذهن إلى سلامة الاستدلال، ويقتضي هذا الأخير الاعتداد بلغة "دقيقة جدًا" لدرء تعدُّد التأويلات وما ينجم عنها من مغالطات. فمتى عَدَدنا أنَّ القضية "سقراطٌ فانٍ"

---

1 بغضِّ النظر عن الأسباب التي حالت دون تأسيس المنطق الرياضي مع لايبنز، فإن راسل يؤكد أن الميلاد الفعلي لهذا العلم كان على يد بول سنة 1845 في كتابه **قوانين العقل**، عندما اقترح تأسيسَ المنطق على اللغة الرياضية الرمزية والمنهج الاستنباطي، وهو ما اقتفى اللاحقون عليه، مثل فريجيه وبيانو، أثرَه في تصوُّرهم للمنطق.

2 إذا كان المنطق الأرسطي منطقا محموليًّا [مضمونيًّا]، بحيث يكون مدار الصدق والكذب فيه على العلاقة الحملية الرابطة بين الحامل والمحمول؛ أي الصفة والموصوف، فإنَّ العمدة في المنطق الرياضي هي صورة القضية المكوِّنة للاستدلال، التي يجري إفراغُها من كلِّ مضمون، ليتمَّ الاحتفاظ بها كرمز فقط. وهذا ما يجعل من التجريد المبدأ الأساسيَّ الذي يقف وراء نشأة هذا المنطق، حسب راسل.

3 G, Frege, *Ecrits logiques etphilosophiques,* Seuil, Paris. 1971. p. 63.

مطابقةٌ من حيث الشكلُ للقضية الأخرى "كلُّ إنسانٍ فان" على نحو ما يذهب إليه المنطق التقليدي، إلا وفتحنا باب التأويلات المتعدِّدة لكلِّ واحدة منهما.

ليس مردُّ قيمة هذا الاكتشاف إلى تَبيينِهِ مصدرَ الغموض الذي يكتنف الفلسفة في تصوُّرها لوجود الأشياء وإصدار الأحكام فقط، بل لأنه سلَّط الضَّوْءَ على مصدر سوء فهمها لطبيعة العلاقات التي تربط بين الأشياء، كما لـ"درجة" وجودها الواقعي والذهني؛ حيث يجري الانتقال من "العبارات اللغوية" إلى "الوجود المثالي"، ومنه إلى "الوجود الواقعي"؛ أي من مستوى الدلالة العقلية إلى مستوى الحكم على الأفكار بالوجود الواقعي. لا مَرِيَّةَ أنَّ الأفلاطونية تمثل النموذج الأمثل على قوَّة حضور هذا الخلط في تاريخ الفلسفة[1]؛ لأنها تتصوَّرُ الوجود عبر ثنائية العالم الحسي والعالم المجرَّد [عالم المثل]، فتُحوِّلُ التجريد إلى آلية للخلط بين الوجود الذهني والواقعي للأشياء. وقد حاول رايشنباخ أن يُبَيِّنَ كيف يقود الغموضُ المفاهيمي واللغوي، عند الفلاسفة، إلى افتراض وجودٍ واقعيٍ لِما عجزنا عن ضبطه من الناحية المنطقية واللغوية[2].

1 - B, Russelle, *la Méthode scientifique en philosophie*, p. 73.

2 G, p, Belna, *Histoire de la logique*, Ellipses, Paris, 2014, p. 179. Voir aussi : Ch. Gauvry, *Heidegger et Wittgenstein*, op, cit, p. 16.

يُفيدنا الصدورُ عن هذا المنظور في صياغة فهم أدق للأفكار الفلسفية في نظر راسل. يَعتقد هذا الأخيرُ أنَّ ثمَّة وحدةً منطقية تنتظمُ مُختلف القضايا الفلسفية؛ فسواء قُلنا؛ "سُقراط إنسان"، أو "سقراط فانٍ"، أو "سقراط تزوج امرأة"، فإنَّ البنية المنطقية لهذه القضايا تبقى هي نفسها، بحكم استنادها كلِّها إلى الرابطة المنطقية/ الوجودية المتمثلة في فعل الوجود [Etre]. متى صرفنا النظر عن مضمون كل قضية، ومتى ركَّزنا على بنيتها الصورية المنطقية، أدركنا أننا أمام البناء نفسه؛ "أ تتصف بـ "ب"، وأدركنا، من ثَمَّ، إمكان اختزال مضمون "أ " و "ب" في الصياغة الرمزية لا غير. فالمُهمُّ في المَنْطق الرياضي هي صورة الاستدلال، وهو بذلك يساعدنا في ضبط دقَّة العبارات المستعملة في اللغة. والمنطق الرياضي، من هذا المنظور، منطقٌ رمزي يستوي استدلاله على استثمار القضايا البسيطة من حيث الدلالة والتركيب، وهذا ما يفسِّر تمسُّك أصحابه بتواطؤ دلالة العبارات وتشديدهم على صحَّة التركيب وسلامة بنائه. فلا تكونُ القضية صادقةً إلّا إذا كانت ذات دلالةٍ واحدة ووحيدة. أمّا من الناحية القِيَمِيَّة، فإنَّ مدار هذا المنطق على قيمتَي الصدق والكذب، ولا يهمنا مُطلقًا دلالة الصدق في هذه الحالة؛ لأنه ليس من الممكن إخضاعه لمعيار التحقُّق الواقعي للقضية، بقدر أنَّ ما يَعنينا هو التقابُل المنطقي والرياضي بيْن القيمتين.

لم ينتبه الفلاسفة -حسب راسل- إلى أهمية هذه الصياغة الرياضية والصورية للقضايا الفلسفية، فوقعوا ضحية أوهام نابعة من التعامل مع القضية المنطقية والعبارة اللغوية بِعَدِّها معطيات واقعية؛ لذلك يبدو تأسيسُ المنطق الرياضي محاولة لصناعة لغة صارمة لا مجال فيها لسوء التأويل أو الخطأ. كما يبدو هذا الضرب من المَنْطقِ مُحاوَلةً للحيلولة دون وقوع الذهن في الأخطاء الاستدلالية الناجمة عن الذهول عن البناء الصوري للاستدلال. يمكن أن نفهم؛ إذن، الآمال الكبيرة التي عُلِّقت على هذا المنطق لتمكين الفلسفة من اللحاق بركب العلم، ومن القطع مع ماضيها الميتافيزيقي.

هل يمكن الأخذ بهذا الموقف السلبي من الميتافيزيقا والفلسفة باسم العلم والمنطق الرياضي؟ ألسنا، مع راسل وفدجنشتين، أمام "ميتافيزيقا" جديدة تتَّخذ من العلم والمنطق مرتكزًا لها، فتدعي "قتل" الميتافيزيقا وتحويل الفلسفة إلى مجرَّد وسيلة للتوضيح والشرح، دون الانتباه إلى الصبغة الميتافيزيقية التي أُضيفَت على المنطق والتحليل[1]؟ ألا يقوم المنطق الرياضي على تصوُّر ميتافيزيقي لمفاهيمه الأساسية؟ وهل يمكنه أن يستوعب، فعليًّا، حاجة الإنسان إلى التفكير في قضايا متجذِّرة في كينونته، حتى لو اقتضى منه الأمر الثورة على صرامة المنطق ودقَّة الرياضيات؟

1 ستايفر، دان، **فلسفة اللغة الدينية**، ص152.

ثالثًا: في حاجة التفلسف إلى الميتافيزيقا.

يتساءل بيير أوبانك، وهو أحدُ المبرَّزين في الدراسات الأرسطية: هل ينبغي تفكيكُ/ تقويضُ الميتافيزيقا؟[1] وهو يحاول بذلك بناء تصوُّرٍ "معقولٍ" لوضعية الميتافيزيقا في السياق الفلسفي المعاصر الذي يزخرُ بدعواتٍ إلى قتلها ومجاوزتها، مؤكِّدًا أنه لن يقدِّم جوابًا نهائيًّا عن السؤال المطروح، وإنما سيكتفي بالتنبيه إلى ما نبَّه إليه كانط في دروسه الأخيرة: أنَّ الميتافيزيقا ستظلُّ الهواء الذي يتنفَّسُهُ الفكرُ؛ إنها نفَسُ الفلسفة الذي لا يمكن التخلّي عنه لأنها تقع على حدود العقل وتفرض علينا طرح أسئلة ندرك أنَّنَا قادرين على الإجابة عنها بمنطق العقل المحض[2]. يُلاحِظ جون غروندان أنَّ هذا الموقف يتضمَّنُ اعترافًا جهيرًا بأنَّ الميتافيزيقا، في جوهرها، مُحاولةُ فهم وتأويلٍ للعالم نابعة من شرط التناهي الإنساني[3]. وهذا ما يعني أنها ليْست مُجرَّدَ أفكار أو تصورات نظرية مُتحدِّرة إلينا من التراث الفلسفي والديني، بقدر ما هي تعبيرٌ عن جهد إنساني يرمي إلى فهم العالم وإدراك معنى الأشياء.

بعيدًا عن التقْليد الفلسفي الذي أبى إلّا أنْ ينظُرَ إلى الميتافيزيقا بحُسبانها عِلْمًا مُنذ أفلاطون وأرسطو، فإنَّ عَدَّها معرفةً ناجمة عمَّا

1 P, Aubenque, *Faut il déconstruire la métaphysique?,* op, cit, p. 13.

2 كانت، أمانويل، **نقد العقل المحض**، ص17.

3 G, Grondin, *Du sens des choses,* op, cit, p. 21.

يبذله الإنسان من جهد في سبيل إدراك معنى الأشياء المحيطة به، يبقى خير مدخلٍ إلى فهْمِ العَلاقةِ الوَطيدَة القائمة بيْن الفلسفة والميتافيزيقا. فالرغبة في الفهم؛ أي في "الإحساس بمعنى الأشياء" على حدِّ تعبير غروندان[1] -النابعة من كوننا كائنات مُنخرطة في مغامرة الوجود- هي التي تقف وراء انشغالِ الإنسان بأسئلة الميتافيزيقا. لا يستقيمُ تأسيسُ هذه الأخيرة على التجربة ولا على الاستنباط العقلي طالما أنَّ ما نفكر فيه يقعُ خارجَ مدارات الإدراك الحِسِّيِّ الذي يبقى شرط المعرفة كما بيَّن كانط. بل إنَّ الميتافيزيقا نابعة من "هموم القلب" بعبارة القديس أغستين[2]. وهي لا تدَّعي الحسمَ في الأسئلة التي تطرحها؛ لأنها جهدٌ يتقدَّمُ بصاحبه داخلَ سراديب البحث عن الحقيقة؛ لذلك تقودنا كلُّ ميتافيزيقا إلى ميتافيزيقا أخرى، جديدةٍ ومغايرة، تُعمِّقُ البحث وتستدعي مزيدًا من الجهد المعرفي يستجيب لتعطشنا إلى خوض مغامرة فهم الوجود[3]. يتعلَّقُ الأمرُ بمجهود حذرٍ لا يتوقَّف عن إخضاع مكتسباته للنقد الذاتي؛ حيث يبدو كلُّ نسق ميتافيزيقيٍ نقدًا للنسق السابق له. وإذا كان من الواضح أنَّ تاريخ الفلسفة لم يفرز لنا ميتافيزيقا واحدة مُجمَع عليها فإنَّ السبب في ذلك راجع إلى أنَّ الجهد البشري لا يستطيع قولَ كلِّ

1 G, Grondin, *Du sens des choses,* op, cit, p. 21..

2 Ibid., p. 22.

3 Ibid., p. 23.

شيء عن معنى العالم وأشيائه. وليس ذلك قصورًا نابعًا من نقصٍ على مستوى أُسُس المعرفة الميتافيزيقية، وإنما هو مرتَبطٌ بطبيعة الموضوع ذاته؛ فمعنى الأشياء ليس بالأمر البديهي أو البسيط، ويَعْسُر على الفكر الإحاطة به رغم كلِّ ما ألَّفه المتفلسفة في هذا الموضوع. من هنا كانَ من الطبيعي أن تحفز الميتافيزيقا الوعي الإنساني على طرح أسئلة عن مضمونها ومواقفها، وأن تُعبِّد الطريق أمام نقدها من طرف ميتافيزيقا أخرى. لا يهمُّ كثيرًا ما إذا كان هذا النقد الداخليُّ للميتافيزيقا قادرًا على تحقيق تقدم معرفي، طالما أنَّ مفهوم التقدُّم، بمعناه التراكمي، مرتبط بالمعرفة العلمية ويعسرُ تطبيقه على الميتافيزيقا من حيث هي محاولة لفهم العالم. وإنما الأهم من ذلك أنَّ السؤال الميتافيزيقي يكشف عن انخراط الإنسان في همِّ البحث المستمر عن حقيقة الوجود قصدَ التمكُّن من فهمه[1].لفهم دينامية الميتافيزيقا يقترحُ غروندان تحليلَ لوحة رافايل؛ "مدرسة أثينا"، ليخلصَ إلى مُراجعة مفْهوم "الفهم" الذي عَدَّهُ جوهر الميتافيزيقا. يقفُ، في هذه اللَّوحة، أفلاطون الشيخ مُمسكًا نُسخةً من محاورة **تيماوس**، ومشيرًا بسبابته إلى الأعلى، ومُلقيًا نظرة تدبُّر قلقة على تلميذه الشاب أرسطو، الذي يمسك بيده اليسرى كتابَ **الأخلاق**، ويرمق أستاذه بنظرة متشكِّكة، في لحظة يشرعُ فيها في الإشاحة عنه بظهره، ويشير بيده اليمنى إلى الأسفل.

1 G, Grondin, *Du sens des choses,* op, cit, p.24.

تسعفنا هذه اللوْحة، حسب غروندان، بمنظور مُناسب لفهم فَعالية الميتافيزيقا وأثرها في تاريخ الفكر الإنساني. يُحيل أفلاطون وأرسطو إلى تيَّارَيْن فلسفيَيْن هيْمنا على تاريخ الميتافيزيقا؛ المثالية والواقعية. وتظهر بجوارهما شخصياتٌ فلسفية وعلمية لا تقلُّ عنهما أهميةً في تاريخ الفكر الإنساني؛ مثل فيتاغوراس (الذي تحلَّقت عليه جماعة من الطلبة من بينهم ابن رشد)، وهيراقليطس وخلفه بارمنيدس، وأمبذوقليدس وسقراط. كما تظهر في اللوحة شخصياتٌ أخرى، مثل: بطليموس، وأرخميس أو أقليدس. يُشارك هؤلاء كلُّهم في هذا الجهد الذي تبذله الميتافيزيقا في سبيل فهم الوجود، وليس وضع الفلاسفة المُعاصرين اليوم مختلفًا عن وضع هؤلاء؛ إذ إنَّ سعي الميتافيزيقا إلى الفهم، ونقدها المستمر لذاتها وتاريخها، ما يزالُ متواصلًا[1]. تضعُنا لوْحة رافاييل أمَام مشهد يتزامنُ فيه كبارُ الفلاسفة والمفكِّرين، يجمعهم همٌّ "فهم" الوجود ووضع الإنسان فيه، فلا يبدو ابن رشد أكثرَ مَعرفة من فيتاغوراس، وتُضْجِي دراساتُ أقليدس خاضعةً للبحث عن المعنى عينه الذي نجده عند أفلوطين؛ ففي مقام الفهم الميتافيزيقي يتجاورُ الفلاسفة وتَفْقِد التعاقُبية الزمانية أهميتها ومعناها[2]. لا فائدة؛ إذن، من اتهام الميتافيزيقا

1 G, Grondin, *Du sens des choses,* op, cit, p.26.

2 Ibid., p. 27.

بالعُقم بسبب عَدَم قُدرَتِها على تَحقيق تقدُّم ملموس في ما راكمَتْهُ من نظريات ومَعارف؛ لأنَّ بقاءَها عند نفس الإشكاليات راجعٌ إلى طبيعة موضوعِها الذي لا يُمْكِنُ التقاطُ مَعْناهُ على نحوٍ شامِلٍ ومُطلق. كما أنَّ مردَّ ذلك إلى طبيعة المعرفة الميتافيزيقيَّة؛ فهذه الأخيرة ليست علمًا دقيقا، ولا يمكن الحديث، في حالتها، عن معرفة بالمعنى الدقيق للكلمة؛ لذلك يفضِّلُ غروندان عَدَّ الميتافيزيقا مجهودًا يرمي إلى الفهم؛ **فهمِ معنى الأشياء لا الأشياء ذاتها**.

ما الذي يعنيه الفهم في هذا المقام؟ سبق لهايدغر أنْ أقامَ تصوُّرَهُ لعلاقة الإنسان بالوجود على مفهوم الفهم[1]، عندما عَدَّ أنَّ ثمَّة فهمًا قبليًّا للوجود ينبغي الوقوف عليه لفهم علاقة الإنسان بالعالم وإدراكه لمعنى كينونته التي لا تتوقَّف عن الوقوع فيه. وقد عَدَّدَ غروندان معاني الفهم من منظور لغوي تأويلي من شأنه أن يخرجنا من الدوائر الضيقة للتصور الفلسفي والعلمي لهذه الكلمة. يعني الفهمُ، **أوَّلًا**، أن نأخذ الشيء في مجمله (*cum-prender*)، فهو يسعى إلى الإمساك بمعنى موضوعه برمَّته وفي شموليته. يختلف الفهم، هنا، عن المعرفة العلمية كما يصوِّرها أنصارُ العلم؛ فالعقلُ العلمي يقارب الوجود بمنطق تجزيئي، فلا يتناول منه إلّا هذا الموضوع أو ذاك، ولا يُقبَلُ منه إلّا ما يمكن

1 J, Grondin, *L'université del'herméneutique*, PUF, Paris, 1993, p. 132.

أن تنتظم معرفته داخل نظام العقل والمنطق، ويبعد ما عدا ذلك إلى دوائر اللامعقول[1]. في مقابل ذلك، يرمي الفهم في الميتافيزيقا إلى الإلمام بالوجود في كُليَّته وشموليَّته، في حيِّزه المعقول واللاّمعقول معًا، فلا يرى في هذا الأخير تهديدًا للعقل والنظام، بل يَعُدُّهُ جزءًا من الوجود ينبغي تفهُّمُهُ والسعيُ إلى الإمساك بجوهره؛ لذلك كان الفهم أعمَّ وأقْدَرَ على استضافة حتى أكثرِ الأفكارِ تناقُضًا مع العقل والعقلانية العلمية. كما يعني الفهم، **ثانيًا**، "النفاذ إلى جوهر الأشياء لغة تأويلية، بين عمومية الوجود وفرادة الأشياء[2]. وقد سبق لدلتاي أن عَدَّ جوهر الفهم يكمن في السعي إلى تَخَطّي المظاهر والنفاذ إلى ما هو جوهري، والتموقع في سياق المنطق الضمني للأشياء[3]. ويحيل الفهم، **ثالثًا**، على فهم المرء لذاته عبر فهمه لموضوعه؛ فالإنسان يفهم ذاته عبر فهمه للعالَم والوجود كما بيَّن هايدغر. وهذا ما يُميِّزُ الفهمَ الميتافيزيقي عن الفهم العلمي. ليس العالِم مجبرًا، مثلًا، على أن يُقحم ذاته في موضوعه؛ فهو يختبرُ فرضيته في المختبر دون أن يتورَّط في فهم ذاته عبرها، أمَّا فهم أسئلة الميتافيزيقا وقضاياها فلا يستقيمُ من دون أن نحولها إلى تجربة ذاتية نفهم عبرَها

1 S, Margel, *La force des croyances : Les religions du livre et le destin de la modernité*, Hermann, Paris, 2009, p. 7.

2 J, Grondin, *Du sens des choses*, op, cit, p. 28.

3 W, Delthey, *Origines et développement de l'herméneutique*, Paris, Le monde de l'esprit, 1947, p. 320.(cité par : Ibid., p.28).

ذاتنا أيضًا، فنحنُ لا نُفكر في الموت كموضوع منفصل عنا وإنما نتمثَّله كتجربة وجودية ممكنة تحدِّد معنى إنسانيَّتنا في كليَّتِها، وكإمكان من إمكانات وجودنا الفردي. هذا ويستلزمُ الفهم، **رابعًا**، صياغة خطاب يمكن قوله عن طريق اللغة، ولعل هذا هو ما يُفَسِّرُ اقترانَ الفَهْمِ باللغَة وأسئلتها كما وضَّح غادامير[1]. غير أنَّ علاقة الميتافيزيقا باللغة ليست هي عينُها علاقةُ العِلْم والنزعات الوضعية والتحليلية بها؛ إذ تكتفي هذه الأخيرة بالبحث عمَّا يُمكن أن يُقال بوضوح، ويبنغي أن نلزم الصَّمت تجاه ما لا نستطيع قوله بوضوح وفق عبارة فدجنشتين. أمَّا الميتافيزيقا فإنها تبحثُ عن هذا الذي "لا يُمكن قوله" بوضوحٍ تحديدًا؛ لذلك كانَ دأبُها التبرُّم من اللغة الصارمة والدقيقة، والاستنجاد بالشِّعر والاستعارة[2]؛ لأنَّهما يمثِّلان نمطًا من القول قادر على استضافة غُموض الميتافيزيقا وتوتُّر تجربتنا الإنسانية مع الوجود، بما تحبلُ به من تمزُّقات وتناقضات. ويعني الفهم، **خامسًا**، القبول (con-sentir)، وعندما نقول إننا نتفهم أمرًا ما فإنَّ هذا يعني أننا نتقبَّله كما هو؛ لذلك نَخبر في تجربة الفهم فعل تقبُّل الواقع كما هو والرِّضا بوضعنا الإنساني المفتوح على التناهي. كما يعني الفهم، **سادسًا**، الإدراك الجزئي لمعنى الأشياء؛ إننا

1 G, H, Gadamer, *Vérité et méthode : Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique,* , Seuil, Paris , 1996, p. 418.

2 J, Grondin**,** *Du sens des choses*, op, cit, p.29.

لا نفهم المعنى الكامل للموجودات رغم سعينا المستمر إليه[1]. وأنْ نفهم يعني أن ندرك جزءًا من هذا المعنى الشامل، وهذا ما يعني أنَّ الفهم مُغامرة للبحث عن المعنى لا تتوقَّف مطلقًا، كما أنها مغامرة موجَّهة صوبَ موضوع معيَّن؛ لذلك عَدَّت الفينومينولوجيا أنَّ كلَّ وعي هو وعيٌ بشيء ما؛ فالقصدية تعني، من بين ما تعنيه، أنَّ الوعيَ لا يتوجَّه صوب "الكلّ" وإنما صوب حَيِّز منه فقط، بما يضمن للمعرفة الميتافيزيقية نسبيَّتها وانفتاحها على كلِّ الاحتمالات واستمراريَّتها.

متى فهمنا الميتافيزيقا بأنها سعيٌ إلى الفهم، ومتى أدركنا الفهم بهذه المعاني المتعددة التي استخرجها غروندان من تحليله لكلمة "الفهم"، أدركنا أنَّ الميتافيزيقا لا تُقدِّم نَفْسَها كفكرٍ مُجرَّد أو كوعي محضٍ (نظري) بالعالم، بقدر ما تتَّخِذ صُورةَ تجربةٍ وُجودية يفهم عبرها الإنسان ذاته والوجود في الآن نفسه. إنَّ "الفهم" في الميتافيزيقا هو أعْمَقُ مستويات التفكير التي يَعِدُنا بها الوعيُ الإنساني؛ لأنه يجعلنا مقتنعين بصعوبة الإلمام بالواقع كما هو، ويصرفنا إلى التفكير في "معنى" الواقع وأشيائه[2]. **لذلك يُمْكِن تعريف الميتافيزيقا بأنَّها سعيٌ إلى مَعرفة معنى الأشياء أكثر مِمَّا هي مُحاولة لمعرفة الأشياء نفسها**، وهذا ما يعني أنَّ الفهم في سياق

1 J, Grondin, *Du sens des choses*, op, cit, p.29.

2 Ibid., p.31.

الميتافيزيقا يتجاوز المستوى المعرفي المحض ليتَّخذ شكل حدس وخِبرة حدَثيَّة معيشة كما بيَّن هايدغر. لا قيمة، في هذه الحالة، لاعتماد معيار القابلية للتحقق التجريبي للحكم على الميتافيزيقا، طالما أنَّها لا تدَّعي التحقق في الواقع، وما دام ما تبحث عنه ليس الواقع في ذاته وإنما معنى هذا الواقع كما يدركه الفهم الإنساني.

خلاصة

هل نحن بحاجة إلى الميتافيزيقا؟

رغم الانتقادات التي وجهت إلى الميتافيزيقا، وعبرها إلى الفلسفة عامة، ورغم كل دعاوى خصوم الفلسفة إلى موتها وتجاوزها صوب تفكير علموي يكون في حِلٍّ من كل أسئلتها، فإنَّ الوعي الإنساني لم يستطع التنصُّلَ، كليَّةً، من سطوة الميتافيزيقا. لا تختزل هذه الأخيرة في بُعدها النظري المجرَّد بِعَدِّها علمًا ينظر في الوجود وأسئلته؛ أي بما هي مجموع نظريات حاولَ الفلاسفة عبرها جرَّ قُدْرتنا على الفهم لاكتشاف حقيقة "موضوعات" متعالية تقع خارج عالم الحواس. وإنما تتَّخذُ الميتافيزيقا صورة تساؤلات جذرية راسخة في كينونتنا المهجوسة بهمِّ التناهي والرغبة في الفهم. يسهل أن نرمي القول الفلسفي الميتافيزيقي بالمثالية الفجَّة،

بالهروب من الواقع وأسئلة الراهن والمجتمع. يسهل؛ أيضًا، أن نصف كلَّ ميتافيزيقا مُعاصرة بأنَّها رفضٌ للارتهان بالواقع وتوْقٌ إلى زمنيةٍ غير زمنية الحاضر والراهن. ويمكن للمرء أن يدعوَ، اليوم، إلى فلسفة اجتماعية، أو اقتصادية، أو سياسية، أو دينية تدَّعي التبرُّم من أسئلة الميتافيزيقا التقليدية، وَتَعِدُنا بإمكان فتح آفاق جديدة أمام العقل الفلسفي تتبدَّد فيها تلك الأسئلة. هذا ما حمل الوضعانيين على نقد الفلسفة والميتافيزيقا، وهو الهاجس نفسُه الذي ما يزال يُحرِّكُ كثيرًا من دُعاة الفلسفة العملية والاجتماعية الذين لا يتوقفون عن التبشير بدخول الفلسفة مرحلة ما بعد الميتافيزيقا، ويمكن أن نلاحظ أنَّ كثيرًا من فلسفات الدين، والفلسفات الدينية، التي باتت تؤثِّثُ المشهد الفلسفي المعاصر لا تتردَّدُ هي الأخرى في قطع وعود بالانسلال من قبضة الميتافيزيقا وأسئلتها[1].

حاولنا أنْ نبين أنَّ قطع مثل هذه الوعود لا يعني القدرة على الوفاء بها، وأن الهروب من الأسئلة الميتافيزيقية لا يعني محوَ الحاجة إلى طرحها؛ لأنها حاجة إنسانية نابعة من كينونيتنا وتجذُّر وعينا في أفق التناهي والعالم؛ لذلك يشعر المرء أنَّ تلك الأسئلة تحاصره، وسرعان ما

1 المسكيني، فتحي، **الإيمان الحر أو ما بعد الملَّة، مباحث في فلسفة الدين** ، ص10.

ينقلب هروبه منها إلى انزلاق جارف إلى متاهاتها. نُحاول فهم العِلم وآليات اشتغاله وأشكال تقدُّمه التاريخي، فسرعان ما نجد أنفسَنا نتساءل عن منبع المعرفة العلمية، عن علاقة العلم بتطوير الحياة الإنسانية وتعميق معنى وجودنا في العالم. نحاول؛ أيضًا، أن نفهم آليات اشتغال عيشنا المشترك، فسرعان ما يفاجئنا سؤال العلاقة بالغير والحاجة إليه، وسؤال الشرِّ النابع من شرطنا الإنساني الهَشّ، وقدرته الرهيبة على نسف علاقاتنا السياسية والاجتماعية، وتكريس الكفر بقدرتنا على قطع الوعود والصفح بِعَدِّ ذلك من أصلب أُسُس العيش المشترك، فنجدنا نتساءل عن حقيقة طبيعتنا الإنسانية وتأرجحها بين الأصل الخَيِّر والأصل الشرير...إلخ. ليست هذه الانزلاقات نحو المستوى الميتافيزيقي من تلك القضايا أمرًا إراديًّا، بل إنه نتيجةُ ميلنا الإنساني إلى الفهم، وهذا ما يبقي على الميتافيزيقا، من حيث هي نشاطٌ ذهني ووجداني، بِعَدِّها رغبة في الفهم.

خـاتمـة

هل ما يزال للتفلسف من معنى اليوم؟

حاولنا، في ما تقدَّم، أنْ نُظهر الطابع المُفارق لهذا السؤال؛ فبمقدار ما يحْفِزُنا التفكيرُ فيه على إبراز قيمة الموقف الفلسفي ومدى حاجة الإنسان المُعاصر إلى روح التفلسف، فإنه ينبِّهُنا، في المقابل، إلى الاعتراضات التي ما انفكَّت تستوقفُ الدفاع عن الحقّ في التفلسف والحاجة إليه، وتكشِفُ عن عُمق الأزمة التي تعصفُ بمشروعِية الفلسفة في الأزمنة الراهنة؛ لذلك لمْ يكُن من المُمكن الاكتفاءُ بتأليف بيانٍ في امتداح روح التفلسف والانتصار للفلسفة؛ لأنَّ ما يَهُمُّ أكثرَ اليوم هو جَبْهُ الاعتراضات التي هزَّت أسُسَ الفلسفة ومشروعيتها. لم تَعُد هذه الأخيرة، في سياقنا المعاصر، محصورةً في النظر في الوجود رغم وعيها بجذرية هذا السؤال وحاجة الإنسان إلى التفكير فيه، بِعَدِّهِ جُزءًا من انهمامه بوضعه البشري ومصيره، كما لم تَعُد تكتفي بما اقترحه الفلاسفة في الماضي من نظرياتٍ في المعرفة؛ لأنَّ الثوْرات العلمية باتت تفرض على الفكر الفلسفي السَّيرَ في دروبٍ معرفية جديدة لا عَهْدَ للمُتقدِّمين بها، وتدعوهم إلى التساؤُل المُستمرّ عن مآل الإنسان والوجود في ظلِّ نتائجها التقنية ومفارقاتها. كما أنَّ الأزمات التي ما برحتْ تفْتكُ بقواعد

الاجتماع السياسي المعاصر وتشكِّكُ في أكثرِ أنظمة الحكم جاذبيةً كالديمقراطية -بل- وتعيدُ ترتيب أوضاع فهمنا العتيق لمفاهيم من قبيل النظام السياسي، والدولة، والسلطة، والحق، والقانون، والعدالة ...إلخ عجَّلت بالوعي بتصدُّع أُسُس الفلسفة السياسية، وتطوير منظورٍ مُغاير يُشَخِّصُ أعطابَها وينعشُ صِلتَها بالمجالات النظرية، التي تتَّخذ من السياسة ومجالها موضوعًا لها[1].

يمكن أن نرصد ملامح "إعادة بناء" الفكر الفلسفي في مُختلف المجالات المُنتظمة له؛ في فلسفة الأخلاق، والجمال، واللغة، والمنطق، والعلم، والقانون...إلخ. بَيْدَ أنَّ إعادة البناء تلكَ لا تعني الكُفرَ بالموقف الفلسفي ولا تُشَيِّعُهُ إلى مثواه الأخير كما يريدُ لذلك أعداءُ الفلسفة، بقدر ما تشي بأنَّ انتقاد الموقف الفلسفي لا يزيده إلّا قوة؛ **فكلَّما كانَ نقدُنا للفلسفة أكثرَ جذريةً كانَ وعيُنا بالحاجة إلى التفلْسُفِ أكثر حِدَّةً، وكأنَّ الفلسفة تنتعشُ بأزماتها وبنقدها المستمرِّ لذاتها ومراجعة آليات اشتغالها**. إضافةً إلى ذلك، سيكون مجانبًا للصواب أن نرى في تصاعد مجالات معرفية منافسة للفلسفة إيذانًا بنهايتها أو إلغاء وظيفتها؛ فقد وجدت الفلسفة نفسَها في مواجهة الشريعة والوحي في العصور الوسطى، وفي مواجهة العلم الحديث منذ القرن السابع عشر، كما وجدت

1 A, Honneth, *Le droit de la liberté,* Gallimard, Paris, 2011, p. 10.

نفسها في مواجهة علوم إنسانية تدَّعي استغناءها عن أنظار الفلاسفة في فهم الإنسان وشروط وجوده، وها هي اليوم تنافس صنوفًا جديدة من المعرفة التقنية باتت تدَّعي القدرة على محاكاة الذكاء الإنساني وقدرتنا على اتِّخاذ القرار...إلخ. بَيْدَ أنَّ هذه المُنافسة لم تنتهِ إلى تذْويبِ الفلسفة في غيرها من مجالات المعرفة؛ إذ لم تتحوَّل الفلسفة إلى دين في العصور الوسطى، رغم كلِّ أشكال التداخل التي حدثت بينهما، ورغم كلِّ مُحاولات المُواءَمة بيْن الوحي والعقل. كما أنَّ هيمنة الرؤية العلموية على الفكر الغربي، خاصَّة منذ اكتشافات القرن السابع عشر، لم يفضِ إلى موْت الفلسفة ولا إلى تحويلها إلى علم، رغم كلِّ المساعي المتحمِّسة إلى تحويلها إلى معرفة لا تقلُّ صرامةً ودقَّةً عن المعرفة العلمية. بل كانت النتيجة أنْ استفادتِ الفلسفةُ من النَّفَسِ النقدي للنظريات العلمية الجديدَة، وأعادت بناء تصوُّرها للإنسان والعالم وفق نتائج تلك النظريات كما هو واضح من إفادة ديكارت من غاليليو، وكانط من الثورة الكوبرنيكية، والفلسفة المعاصرة من إينشتاين. كما أنَّ ظهور العلوم الإنسانية -ورغم اندفاعتها الوضعانية القوية التي أعلنت أزوف حِقبة "الحالة العلمية" (على حدِّ تعبير أوغيست كونت) وتجاوُز الحاجة إلى الفلسفة وأسئلتها العتيقة- لم ينته بها إلى الحلول محلَّ الفلسفة أو تعويض وظيفتها، بقدر ما أمدَّتها بعُدَّة منْهجيةٍ ومفاهيمية جعلت منها معرفةً أكثر تعقيدًا وأقْدَر على التقاطِ مُتغيّرات الوضع البشري وبلورة

فهم أشمل للإنسان. يعني هذا القولُ أنَّ العلاقة بين الفلسفة وغيرها من مجالات المعرفة لا تستوي على مقتضى تذويب الفلسفة في هذا المجال أو ذاك، وإنما على قدرة الفلسفة على بناء نموذج فكري وتركيب عناصره من مختلف أشكال المعرفة المتفاعلة معها. فالفلسفة، من هذا المنظور، فعلُ تلقيحٍ للفكر الإنساني، ونمطٌ خصبٌ من المعرفة قادرٌ على استضافة مُكتسبات العقل الإنساني وإعمالها في فهم الإنسان؛ لذلك تبدو فكرةُ نهاية الفلسفة، المستندة إلى انتصار هذا المجال المعرفي أو ذاك، أكان العلم، أو الدين، أو الفنّ، أو القانون ...إلخ، فكرةً لا تلحظُ غِنى العلاقة التي تقيمها الفلسفة بتلك المجالات؛ إذْ إنَّ تطوُّرَ هذه الأخيرة لا يعني اندثار الفلسفة، وإنما هو فُرصةٌ لإثراء نموذجها الفكري وتلقيحه بمنظور تركيبي، يُمَكِّنُها من فَهمٍ أشْملَ وأدقَّ لقضاياها.

-2-

يصعبُ الحسمُ في طبيعة القول الفلسفي، بحكم تعدُّد المنظورات التي يمكن أن نصدر عنها في تصوُّرنا له. وسواء تعلَّق الأمرُ بالنظر إلى الفلسفة كمَعرفة دقيقة وصارمة، أو عَدَدناها قُدرةً على تعليق الحكم والانصراف إلى معنى الأشياء، أو عَدَدناها فنَّ نحت المفاهيم واختراع الأسئلة والإشكاليات الكبرى، فإنَّ الثابت أنَّ الأمر يتعلَّق بمعرفة لا تتوقَّف عن اتِّخاذ المسافة النقدية اللازمة من موضوعها؛ قصدَ فهمه

في طابعه التركيبي والمعقَّد؛ لذلك لا يكتفي الفيلسوف بمُسايرة الحسِّ المشترك، ولا يتوقَّف عن إبداء نوعٍ من "المقاومة الفكرية" لكلّ مُحاولات مصادرة حقِّ الإنسان في التفكير والنقد. من هنا تكمُنُ صعوبة الفصل بين الفلسفة والنقد؛ حيث يتَّخذ هذا الأخيُر صورة موقف مُتبرِّم من الأحكام الجاهزة، لا يكفُّ عن مُساءلة البديهيات وخلخلة اليقينيات. ويبدو النقد، من هذا المنظور، أوَّلَ خُطوةٍ في طريق بناء الذات المُفكِّرة والحُرَّة؛ فهو لحظةُ تحوُّلٍ في علاقة الإنسان بذاته وبالعالم، إنه موقفٌ مُحايثٌ للفكر الفلسفي، بل ويصير رديفًا لفعل التفلسف الصادر عن رؤية تساؤُليةٌ إلى العالم والذات، تستشرف تحرُّر الإنسان من حالة القصور والوصاية التي يرزحُ تحتَها بسبَب افتقاره إلى الشجاعة اللازمة لاستعمال عقله. كانَ شعار التنوير مع كانط "لتكن لكَ الجُرأة على استعمال عقلك"، وهذا ما يعني أنَّ التنوير ليس شيئًا آخرَ غي"خروج الإنسان من حالة القصور الذي يغلب عليه وهو نفسُه مسؤولٌ عن"[1]؛ لذلك يمثِّلُ التلكُّؤ في تبنّي الموقف النقدي تكريسًا لواقع القصور وتردُّد الإنسان في استخدام عقله[2]. نكون، مع الموقف الفلسفي النقدي، أمام لحظة ميلاد "إنسان جديدٍ"، توَّاقٍ إلى التحرُّر من الوصاية وسطوة السُّلطة على حقِّه في التفكير، الذي هو حقُّه في بناء ذاته بشَكل حُرٍّ ومسؤول.

1 كانت، إمانويل، **مقالات في التاريخ والسياسة**، (ترجمة: فتحي إنقزو)، 2022، ص121.

2 السابق, ص 121.

يكفي الانتباهُ إلى هذا المُعطى حتى نفهم درجة توجُّس السُّلطة من الموقف الفلسفي وجرأته، حتى في أكثر الأنظمة السياسية قدرةً على استضافة هذا الموقف، مثل النظام الديمقراطي؛ إذ يبقى السؤال مطروحًا بخصوص "حدودِ" هذه الاستضافة والاستعداد المُطلَق واللامشروط لقبول النقد وتوطينه في تفاصيل الحياة الديمقراطية، وفي مؤسسات التعليم وبرامجه، وفي أجهزة إنتاج الرأي العام والوعي الجمعي، وعلى مستوى آليات تدبير الحقيقة والحقِّ والعُنف؛ أي على مستوى السُّلطة وتمفصلاتها. متى نَظرنا إلى علاقة النقد بالديمقراطية من هذا المنظور -الذي طوَّره دريدا خاصَّةً- أدركنا أنَّ الأمر ليسَ بتلك البساطة التي تصوَّرناها من قبلُ، وأنَّ رفعَ شعارِ الدفاع عن الفلسفة، حتى من طرف السياسيّ نفسه، قد لا يعني دائمًا ضمان الحقِّ في التفلسف حتى داخل نظام ديمقراطي مُنفتح. تَعِدُنا الديمقراطية بضمان حريَّة الجميع، غيرَ أنَّ التفلسف يكشف عن الطابع اللامشروط لحريَّة الفكر والنقد، التي تتَّخذُ في سياق العلاقة بالسُّلطة صورة "حقّ" غير مشروط في التفكير النقدي ومساءلة السلطة نفسها. وقد رأينا كيف يستلزمُ الدفاع عن هذا الحقِّ الخروج من دوائر المقاربة السياسية للحق في الفلسفة، وفهمه في أُفق وظيفتها الاجتماعية والثقافية، بما يقتضيه ذلك من تفكير جِدِّيٍّ في مشكلة إعادة بناء الحقل الفلسفي المعاصر.

-3-

واضحٌ أنَّ الدعوة إلى إعادة بناءِ الفلسفة لا تصدُر عن أيِّ موقفٍ عدَمي منها، بل إنها ترسِّخُ وعيًا إيجابيًّا بها وبالحاجة إلى التفلسف في سياقنا المعاصر. تتجدَّد الفلسفة عبر أزماتها، تحت وقع النقد الموجَّه إليها من طرف المشتغلين بها، أكثر ممَّا تتأثَّر بمواقف أعدائها. وقد رأينا كيفَ انتهى عُتاةُ نقد الفلسفة والميتافيزيقا إلى الصُّدور عن موقفٍ لا يخلو من نَفَسٍ ميتافيزيقي، وأنَّ المنظور الفلسفيَّ ظلَّ يسكنُ كثيرًا من اعتراضاتهم على الفلسفة. مردُّ ذلكَ إلى أنَّ الفلسفة متأصِّلةٌ في الرغبة في الفهم؛ فهم معنى الأشياء، ومعنى وُجودنا نحن في العالم وانفتاحنا المؤلم على الزمان والتناهي، فهي إذن متجذرةٌ في الشرط الإنساني، ويصيرُ التخلّي عنها تخليًّا -غير مُمكن- عن حقِّ الإنسان في فهم أسئلة وجوده.

ليس التفلسف ترفًا فكريًّا، بل إنه مُغامرةُ الكائن الإنساني المُتعطِّش إلى إضفاء المعنى على العالم، الباحثِ عن حقيقة ذاته ومعنى وجوده. وهو من هذا المنظور دَعوةٌ إلى اكتشافِ المعنى الأصيل للحياة الإنسانية، وتذكُّرٌ متواصل لأسئلتنا الأصيلة التي ما انفكَّت تفلت من قبضة الذاكرة تحتَ وقع اليومي وانشغالنا به. قد يلاحظ البعضُ أنَّ الفلسفة باتت اليوم أكثرَ اهتمامًا بالأشياء الصغيرة[1]، وأنها صارت أقلَّ

1 المسكيني، فتحي، **فلسفة الأشياء الصغيرة**، مؤسسة هنداوي، القاهرة، 2024، ص9.

اهتمامًا بتغيُّر العالم بعد أن أمضت جُلَّ تاريخها في الاهتمام بالقضايا الكُبرى ومفاهيمها، وأنَّ ذلك يعني تغيُّرًا على مستوى الباراديغم الذي بات حاكمًا لممارسة فعل التفلسف اليوم. غيرَ أنَّ ذلك لا يعني مطلقًا تخلّي الفلسفة عن الإنسان ووضعه في العالم، ولا دعوةً إلى الهروب من هذا الأخير والرُّكون إلى موقف انسحابي ينفي قدرتَنا على الفعل، بقدر ما يمثِّلُ ذلك خطوةً في طريق تذكير الإنسان بأهميَّة فهم العالم وإمكان تعميق وعينا بأدقِّ تفاصيله، كشرط لكلِّ تفكير ممكن في تغيير العالم وتحسين وضعنا فيه.

المصادر والمراجع

أوَّلًا: المصادر العربيَّة

- إسلام، عزمي، **اتِّجاهات في الفلسفة المعاصرة**، وكالة المطبوعات، الكويت (د.ت).
- ـــــ **لدفيج فتجنشتين**، دار المعارف، القاهرة (د.ت).
- أوريليوس، ماركوس، **التأمُّلات**، (ترجمة: عادل مصطفى)، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة 2010.
- إيغان، ديفيد، **البحث عن فلسفة أصيلة: فيتغنشتاين، هايدغر، واليومي**، (ترجمة: مصطفى سمير عبد الحليم)، ابن النديم للنشر والتوزيع، بيروت 2022.
- البعزاتي، بناصر، **الاستدلال والبناء، بحث في خصائص العقلية العلمية**، دار الأمان، الرباط، ط2، 2019.
- بوبر، كارل، **المشكلات الأساسيان في نظرية المعرفة**، (ترجمة: نجيب حصادي)، جداول، بيروت 2018.
- ـــــ **المجتمع المفتوح وأعداؤه**، الجزء الأول، (ترجمة: حسام نايل)، دار التنوير، بيروت 2015.
- بوثيوس، **عزاء الفلسفة**، (ترجمة: عادل مصطفى)، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2008.

- جديدي، محمد، **فلسفة الخبرة: جون ديوي نموذجًا**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 2003.
- الخولي، يمنى طريف، **فلسفة كارل بوبر، منهج العلم... منطق العلوم**، مؤسسة هنداوي، القاهرة، 2020.
- دريدا، جاك، **عن الحقّ في الفلسفة**، (ترجمة: عز الدين الخطابي)، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2010.
- ديكارت، رونيه، **تأمُّلات ميتافيزيقيَّة في الفلسفة الأولى**، (ترجمة: كمال الحاج)، منشورات عويدات، بيروت، 1988.
- ديكسو، مونيك، **أفلاطون: الرغبة في الفهم**، (ترجمة: حبيب الجربي)، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2010.
- راسل، برتراند، **انتصار السعادة**، (ترجمة: محمد قدري عمارة)، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2009.
- ـــــ **بحث في المعنى والصدق**، (ترجمة: حيدر حاج إسماعيل)، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2013.
- ـــــ **مشكلات الفلسفة**، (ترجمة: سمير عبده) التكوين، دمشق، 2016.
- رايشنباخ، هانز، **نشأة الفلسفة العلمية**، (ترجمة: فؤاد زكريا)، مؤسسة هنداوي، القاهرة، 2020.

- ابن رشد، أبو الوليد محمد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، تحقيق موريس بويج، الجزء الأول، بيروت؛ 1938
- ـــــ **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997.
- رولز، جون، **العدالة كإنصاف؛ إعادة الصياغة**، (ترجمة: حيدر حاج إسماعيل)، المنظمة العربية للترجمة، بيروت؛ 2009.
- ستايفر، دان ر، **فلسفة اللغة الدينية؛ العلامة، والرمز، والقصة**، (ترجمة: كيان أحمد حازم يحيى)، دار الكتاب الجديد، بيروت، 2021.
- ستيدال، جاكلين، **تاريخ الرياضيات**، (ترجمة: محمود عبد العظيم سعود)، مؤسسة هنداوي، القاهرة، 2017.
- شايغان، داريوش، **أوهام الهُوِيَّة**، (ترجمة: محمد علي مقلد)، دار الساقي، بيروت، 1993.
- فانين، لورانس، **لماذا نتفلسف؟ سُبُل الحرية**، (ترجمة: محمد شوقي الزين)، ابن النديم، بيروت، 2021.
- غرايش، جون، **العيش بالتفلسف**، (ترجمة: محمد شوقي الزين)، بيروت، 2019.
- فيتغنشتاين، لودفيغ، **تحقيقاتٌ فلسفية**، (ترجمة: عبد الرزاق بنور)، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2007.

- ـــــــ **رسالة منطقية فلسفية**، (ترجمة: عزمي إسلام)، آفاق، القاهرة، 2021.
- كانت؛ أيمانويل، **مقالات في التاريخ والسياسة**، (ترجمة: فتحي إنقزو)، 2022.
- الكندي، **رسائل الكندي الفلسفية**، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، مصر،1950.
- كين، جون، **حياة الديمقراطية وموتها**، (ترجمة: محمد العزيز)، 2021.
- محمود، زكي نجيب، **موقف من الميتافيزيقا**، ط4، 1983.
- مسكويه، **تهذيب الأخلاق**، دراسة وتحقيق عماد الهلالي، منشورات الجمل، بيروت، 2011.
- المسكيني، فتحي، **نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير**، مركز الإنماء القومي، بيروت، 2005.
- ـــــــ **الإيمان الحر أو ما بعد الملّة، مباحث في فلسفة الدين** 2018.
- ـــــــ **الهُوِيَّة والزمان، تأويلات فينومينولوجية لمسألة النحن**، دار الطليعة، بيروت، 2001.
- ـــــــ **براقع التنين؛ أو كيف تصبح حاكمًا هوويًّا؟** مؤسسة هنداوي، القاهرة، 2023.
- ـــــــ **فلسفة الأشياء الصغيرة**، مؤسسة هنداوي، القاهرة، 2024.

- نوسبوم، مارتا، **هشاشة الخيرية، الحظّ والأخلاق في التراجيديا اليونانية وفي الفلسفة**، (ترجمة: عز العرب لحكيم بناني)، جداول، بيروت، 2020.
- هادو، بيير، **الفلسفة طريقة حياة؛ التدريبات الروحية من سقراط إلى فوكو**، (ترجمة: عادل مصطفى)، رؤية، القاهرة، 2019.
- هايدغر، مارتن، **الكينونة والزمان**، (ترجمة: فتحي المسكيني)، دار الكتاب الجديد، بيروت، 2012.
- ـــــ **المفاهيم الأساسية للميتافيزيقا؛ العالم، التناهي، الوحدة**، (ترجمة: إسماعيل المصدق)، دار الكتاب الجديد، بيروت، 2023.
- ياسبرز، كارل، **عظمة الفلسفة**، (ترجمة: عادل العوا)، منشورات عويدات، بيروت، 1988.
- يفوت، سالم، **مفهوم الواقع في التفكير العلمي المعاصر؛ مظاهر النزعة الاختبارية لدى الوضعيين الجدد وستروس**، منوشرات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، (د، ت).

ثانيًا: المصادر الأجنبيَّة

- Annas, Julia. *Introduction à la République de Platon*, Vrin, Paris 1994.
- Arendt, Hannah. *La crise de la culture, Huit exercices de pensée politique*, Gallimard, Paris, 1972.

- _____ *Condition de l'homme moderne,* Poket, Paris, 1983.
- _____ *La vie de l'esprit,* PUF, Paris, 2007.
- _____ *qu'est ce que la politique ?* Seuil, Paris, 2014.
- _____ *Philosophie de l'existence,* Payot, Paris, 2015.
- Aristote, *Œuvres complètes,* Flammarion, Paris, 2014.
- Arrien, Sophie-jan, *L'inquiétude de la pensée, L'herméneutique de la vie du jeune Heidegger (1919-12-923),* PUF, Paris, 2014.
- Aubenque, Pierre. *Faut-il déconstruire la métaphysique ?* PUF, Paris, 2009
- Alquié, Ferdinand *la découverte métaphysique de l'homme chez Descartes,* PUF, Paris, 1950.
- Ayer, Alfred, *Language, Truth and Logic.* 2ndEd., Penguin Books, London. 1946.
- Badiou, Alain, *La relation énigmatique entre philosophie et politique,* Germine, Paris.
- _____ *Cours traité d'ontologie transitoire,* Seuil, Paris, 1998.
- _____ *Conditions,* Seuil, 1992, Paris.
- _____ *Second manifeste pour la philosophie,* Flammarion, Paris, 2010.
- Bobbio, Norberto, *Teoria General de la politica,* Fondo de cultura economico, Mexico, 1996.

- _____ *Teoria de las formas de gobierno en la historiadelpensamiento politico,* Fondo de Cultura Economica, Mexico, 1987.
- Bréhier, Emil. *Histoire de la philosophie. I. L'Antiquité et le Moyen âge,* Librairie Félix Alcan, Paris , 1928.
- Brentano,Franz. *Essais et conférences, tome 1 : sur l'histoire de la philosophie,* Vrin, Paris, 2018.
- Brès, Ivon.*La psychologie de Platon,* PUF, Paris, 1973.
- Castoriadis, Cornelius, *Domaines de l'homme,* Paris, Seuil, 1986.
- _____ *Le monde morcelé,* Seuil, Paris,1990.
- Cuadrado, Jose Angal Garcia. *Antropologiafilosofica : unaintroduccion a la filosofiadel Hombre,* Navarra, EUNSA, 2011.
- Carraud, Vincent**,** *L'invention du moi,* PUF, Paris, 2010.
- Davidson, A. et Worms, F. *Pierre Hadot,L'enseignement des antiques, L'enseignement des modernes,* Paris, Rue d'ULM, 2010.
- Descartes, Renne**.** *Discours de la méthodeet Méditations Métaphysiques,* Paris, 101956 .18/
- Derrida, jaques. *L'écriture et la différence,* Seuil, Paris, 1967, p.17.
- _____ *Leproblème de la genèse dans la philosophie de Husserl,* PUF, Paris, 1990.
- _____ Derrida, *Heidegger et la question, (de l'esprit et autres*

essais), Flammarion, Paris, 1990.

- _____ *Marges de la philosophie,* Minuit, Paris, 1972.
- _____ *Du Droit à la philosophie,* Galilée, Paris, 1990.
- _____ *Force de la loi : le "fondement mystique de l'autorité",* Galilée, Paris, 1994.
- Dewey, Jhon. *reconstruction en philosophie,* Gallimard, Paris, 2014.
- Dixaut, Monique. *Platon - Nietzsche : L'autre manière de philosopher,* : Fayard, Paris 2015.
- Ferry, Luc, *Apprendre à vivre, Flammarion,* Paris, 2009.
- Fischbach, F, *L'Etreet l'acte, enquête sur les fondements de l'ontologie moderne de l'agir,* Vrin, Paris, 2002.
- Frege, Gottlob. *Ecrits logiques et philosophiques,* Seuil, Paris, 1971.
- Foucault, Michel. *Sécurité, Territoire, Population ; cours au collège de France, 1977-1978.* Gallimard, Seuil, Paris, 2004.
- _____ *Le discours philosophique,* Seuil, Paris, 2022.
- _____ *La question anthropologique,* Seuil, Paris, 2021.
- Gadamer, Hans-Georg. *Vérité et méthode : Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique,* Seuil, Paris, 1996.
- Gauvry, Charlotte. *Heidegger et Wittgenstein : Contexte, monde*

ambiant, arrière-plan, Hermann, Paris, 2017.

- GREPH, *Qui a peur de la philosophie?* Flammarion, Paris, 1977.
- Greisch, Jean. *L'arbre de vie et l'arbre de savoir, le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggérienne (1919-1923),* CRNS, Paris, 2000.
- Gurvitch, George. *Les tendances actuelles de la philosophie allemande,* Vrin, Paris, 1949.
- G, Deleuze et F, Guattari, *Qu'est ce que la philosophie ?,* Minuit, Paris, 1991.
- Grondin, Jean. *Du sens des choses, L'idée de la métaphysique,,* PUF, Paris, 2013.
- _____ *Le tournant herméneutique de la phénoménologie,* PUF, Paris, 2003.
- _____ *L'université del'herméneutique,* PUF, Paris, 1993.
- Hadot, Pierre.*Qu'est ce que la philosophie antique ?* Gallimard, Paris, 1995.
- _____ *Eloge de Socrate,* Allia, Paris, 2010.
- Hegel, G, W, F. *introduction à la philosophie de l'histoire,* Librairie générale française, (Livre de poche), Paris, 2011.
- Heidegger, Martin.*Questions 1 et 2,* Gallimard, Paris, 1968.
- _____ *Qu'est ce qu'une chose?,* Traduit par : Jean Reboul et Jacques Taminiaux, Gallimard, Paris, 1971.

- ____ *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie,* Gallimard, Paris,1975, p. 22
- ____ *une définition de la philosophie,* Seuil, Paris,2017
- ____ *Qu'est ce que la philosophie antique ?*,Gallimard, Paris,1995.
- ____ *Introduction à la métaphysique,* Gallimard, Paris, 1952.
- Husserl, E,*Notes sur Heidegger,* Minuit, Paris, 1993.
- Jollivet, Servanne. *Heidegger, Sens et Histoire* (19121927-), PUF, Paris,
- Kant, Emmanuel. *Qu'est ce que les lumières ?* Flammarion, Paris, 1991.
- Koninck, Thomas de, *A quoi sert la philosophie?*, Laval, P.U.L,
- Lask, Emi, *.La logique de la philosophie et la doctrine des catégories : Etude sur la forme logique et sa souveraineté,* Vrin, Paris, 2002.
- Lyotard, Jean François. *La condition postmoderne*, Minuit, Paris,1979
- M, Le Ny, *Découvrir la philosophie contemporaine,* Eyrolles, Paris, 2009.
- Meyer, Michel. *Qu'est ce que la philosophie?,* Vrin, Paris, 2018.
- Perelman, Chaïm. *Ethique et droit, Bruxelles,* E.U.B, 2008.
- philonenko, Alexis. *qu'est ce que la philosophie ?:* Kant et Fichte, Vrin, Paris,1991.

- Platon, *Œuvres complètes,* Flammarion, Paris, 2008.
- Poggler, Otto. *La pensée de martin Heidegger,* Auber-Montaigne, Paris, 1967.
- Wittgenstein, L. *Tractatus logico-philosophicus,* Gallimard, Paris, 1993.
- _____ *Remarques sur les fondements des mathématiques,* Gallimard, Paris, 1983.

الفهـرس

تقديم الكراسات الفلسفية 05

ملخّـص 13

مقدِّمـة 17

الفصل الأوَّل: في أصول فعل التفلسف ومنابعه 41

أولًا: التفلسف في أزمنة متصدِّعة 45

ثانيًا: تصوُّرانِ مختلفان عن التفلسف 53

ثالثًا: في منابع التفلسف 65

رابعًا: الوضع البشري كأُفُقٍ للتفلسف 100

1 - التفَلسُفُ وهَمُّ التناهي والموْت 105

2 - الوجود في العالم: الآخر والتواصل 116

الفصل الثاني: مَوتُ الميتافيزيقا... وحياتُه 129

أولًا: الفيلسوف ومغامرة العيش في المدينة 132

ثانيًا: هايدغر: التفكير في الحياة بِوَصفِهِ دعوةً إلى التفلسف 153

ثالثًا: بيير هادو: التفلسف بِوَصفِهِ دعوةً إلى العيش 167

خلاصـة 186

الفصل الثالث: مَوتُ الميتافيزيقا... وحياتُه 191

أولًا: نقد الميتافيزيقا وسياق النقد المعاصر لمفهوم الحداثة 202

ثانيًا: النموذج المنطقي-الرياضي ونقدُ الميتافيزيقا 212

1 - في النقد الوضعي/ التحليلي للميتافيزيقا 214

2 - نقد الميتافيزيقا وفلسفة المنطق المعاصر 222

ثالثًا: في حاجة التفلسف إلى الميتافيزيقا 236

خلاصـة 244

خاتمـة 249

المصادر والمراجع 259

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

نبذة عن الكتاب

تتناول هذه الكراسة الأولى من مشروع "**الكراسات الفلسفية**" التفلسف بوصفه أصل الفلسفة وروحها الحيّة، لا كمجرد نشاطٍ نظري أو تاريخٍ للأفكار، بل كممارسةٍ إنسانية تنبع من الدهشة والسؤال والقلق الوجودي.

ينطلق الكتاب من مساءلة معنى التفلسف ذاته: هل هو ترفٌ ذهني أم ضرورة للحياة الواعية؟ ومن هذا السؤال، يعيد بناء التفلسف كطريقة في العيش، وموقف من العالم، وسعي دائم لفهم الذات والوجود.

ومن خلال قراءاتٍ تمتد من الفلسفة القديمة إلى التفكير المعاصر، يستعرض الكتاب تحوّلات التفلسف بوصفه تمرينًا على الحرية، ومواجهةً للمعنى، ورفضًا للاختزال المدرسي الذي حوّل الفلسفة إلى معرفة جامدة.

إنها دعوة إلى استعادة التفلسف كقوةٍ نقدية وتأملية، تفتح أفق السؤال بدل إغلاقه، وتعيد وصل الفكر بالحياة، والعقل بالتجربة، والإنسان بشغفه الدائم للفهم.

ISBN 9789948630432