

روجيه بول دروا

# فقه الفلسفة

نقله إلى العربية  
فاروق الحميد



١٦١

**فقه الفلسفة**

عنوان الكتاب : فقه الفلسفة  
اسم المؤلف : روجيه بول دروا  
نقله إلى العربية : فاروق الحميد  
الطبعة الأولى : تشرين الأول/2014  
التنفيذ والإشراف : دار الفرق  
الإخراج الفني : وفاء الساطي

**جميع الحقوق محفوظة**

**دار الفرق للطباعة والنشر والتوزيع**  
**دمشق - سورية**

Email: [alfarqad71@hotmail.com](mailto:alfarqad71@hotmail.com)  
[alfarqad70@gmail.com](mailto:alfarqad70@gmail.com)

هاتف : 6660915 - 6618303 (00963-11)

فاكس : 6660915 (00963-11)

ص . ب : 34312

لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو جزء منه بكل طريق الطبع والتصوير والنقل والترجمة إلا بإذن خطي من الناشر

روجيه بول دروا

# فقه الفلسفة

نقله إلى العربية

فاروق الحميد



## المحتوى

11	العبودية في العالم القديم
14	العقد الاجتماعي
16	فكرة الثورة
18	إعلانات الحرية وحقوق الإنسان
20	مذابح القرن العشرين
23	أنظمة سياسية
25	ديموقراطية «أثينا»، والديموقراطية الحديثة
27	الطغيان والاستبداد
29	الملكية المطلقة، والملكية الدستورية
31	الجمهورية
33	الإمبراطورية
35	ما هو النظام الشمولي؟
37	أيمكن للفوضوية أن تكون نظاماً سياسياً
39	ولادة العلوم
41	الخروج من الأسطورة
43	محاكمة غاليليو
45	فكرة الاصطفاء عند داروين
49	الديانات والوعي
51	الفرق بين الإيمان والمعرفة
53	آلهة عدّة أم إله واحد؟
55	التسامح والبحث الحزّ
57	الدور النقدي للوعي
59	الرأسمالية والاشتراكية
61	الشرق والغرب
63	المغامرة الفلسفية
65	مغامرو الفلسفة

70	النشاط الفلسفي
75	مآثر سقراط
<b>81</b>	<b>التحكّم بالذات</b>
83	مثالية الحكمة
89	الرواقيون، وصلابة الروح
91	الأبيقوريون
94	الكلبيون، الطبيعة الواحدة
97	الشكوكية - الشكّ الدائم - الجنون
105	نظرة أخرى للفلسفة في الهند
109	دوام الحكمة
<b>113</b>	<b>حقائق وعلوم وتجارب</b>
115	الوحدة الطويلة بين العلوم والفلسفة
119	النظريات الثلاث للمعرفة
123	الحقيقة كعلاقة
130	فكرة نظام الفرض الاستنباطي
133	ولادة الفيزياء العلمية
136	إدانة التكنولوجيا
141	مبدأ الزيف
<b>145</b>	<b>عدالة وحرّيات</b>
147	الفلاسفة والسياسة
151	حرية القدامى / حرية المُخدّثين
156	حقيقة حقوق الإنسان
161	عالم الاتصالات
166	هل هناك معنى للتاريخ!
<b>173</b>	<b>منارات</b>
175	أفلاطون
180	«أرسطو (384 - 322) ق. م
185	الرواقيون وصلابة الروح
188	الكلبيون العصاة
190	الأبيقورية والبحث عن اللذة
194	القديس سان أوغسطين
199	ميشيل دي مونتيني (1533 - 1592)
204	ديكارت، رينييه (1596 - 1650)
208	باروخ سبينوزا

- 213 ..... غوتفريد فيلهلم ليبنز
- 217 ..... ديفيد هيوم (1711 - 1776)
- 220 ..... دنيس ديدرو (1713 - 1784م) - الموسوعة
- 224 ..... جان جاك روسو (1712 - 1788)
- 228 ..... كانت، ايمانويل (1724 - 1804)
- 234 ..... هيجل، جورج فيلهلم فريدرش (1770 - 1831)
- 240 ..... سورين كيركجارد (1813 - 1855)
- 245 ..... آرثر شوپنهاور (1788 - 1860)
- 252 ..... أوغست كونت
- 256 ..... فوربيه (شارل) (1772 - 1837)
- 259 ..... ماركس، كارل (1818 - 1883)
- 265 ..... لودفيج فيتجنشتاين (1889 - 1951م)
- 268 ..... «نيتشه»، فريدرش (1844 - 1900)
- 272 ..... سيفموند فرويد (1856 - 1939)
- 277 ..... هنري - لوي برغسون (1849 - 1941)
- 281 ..... مارتن هايدجر (1889 - 1976)
- 285 ..... جان بول سارتر
- 289 ..... حنة أرنت (1906 - 1975)
- 292 ..... ميشيل فوكو (1925 - 1984)
- 297 ..... جيل دولوز (1925 - 1995)
- 301** ..... **شذرات فلسفية**
- 303 ..... ما الظواهراتية؟! .....
- 309 ..... ما الفلسفة التحليلية؟! .....
- 313 ..... ماذا نعني بعلوم الإدراك؟ .....
- 315 ..... ما الإنسان؟! .....
- 318 ..... أيمتلك الإنسان وحده عالماً؟ .....
- 320 ..... فلسفة الوعي .....
- 322 ..... اللاوعي الفيزيائي واللاوعي النفسي .....
- 324 ..... التحليل النفسي وعلم الأعصاب .....
- 326 ..... هل الرغبة نقصان أم كفاية؟ .....
- 328 ..... هل هناك وعي للانفعال؟ .....
- 331 ..... ما الفرق بين الخطأ والوهم؟ .....
- 333 ..... الآخرون، أصدقاء أم غرباء؟ .....
- 336 ..... هو نفسه، والآخر .....
- 339 ..... أخطاء الإدراك وبقّة الفكرة .....
- 342 ..... الإدراك يعني عملية بناء .....



- 344 ..... القضاء والزمن
- 346 ..... الذاكرتان، الفردية والجماعية
- 349 ..... الذاكرة بين الحيوان والحاسوب
- 351 ..... النسيان
- 354 ..... ما الموت؟ إنّه لا يعني شيئاً بالنسبة لنا
- 356 ..... الإنسان كائن مَيّت
- 358 ..... الوجود والجوهر
- 361 ..... الطبيعيّ والاصطناعيّ
- 363 ..... قانون الطبيعة والقوانين البشرية
- 366 ..... ما الحدث؟
- 368 ..... عمل المؤرّخ
- 370 ..... مبدأ السببية في التاريخ
- 372 ..... هل هناك لغة حيوانية؟
- 374 ..... عالم الإنسان، هل هو عالم لغة!
- 378 ..... الخيال: هل هو قوّة أم ضعف؟
- 380 ..... ما الذي نعنيه بالمثاليّة؟
- 383 ..... مفهوم اللامتأهلي
- 386 ..... ما النظرية العلمية
- 388 ..... كيف نعرّف الحقيقة؟
- 390 ..... العمل، أهو إنجاز أم إكراه؟
- 392 ..... حضارة الآلات
- 394 ..... ما تعريف الديانة؟
- 396 ..... دراسة الدين، هل هي دفاع عنه، أم حرب عليه؟
- 399 ..... الإنسان «حيوان سياسي»
- 401 ..... نظرية العقد الاجتماعيّ
- 404 ..... الصراع بين الدولة والفرد
- 406 ..... ما المواطن؟
- 409 ..... أنستطيع تصوّر عالم بلا عنف أو حرب؟
- 412 ..... القوّة والحقّ
- 414 ..... ما الذي تعنيه عبارة «يجب عليّ»؟
- 417 ..... فكرة المسؤولية
- 420 ..... الشخصية الإنسانية
- 423 ..... السعادة، أهي مجرّد حلم؟
- 426 ..... ما تعني بحريّة الاختيار؟
- 429 ..... نقد الاختيار الحرّ
- 431 ..... أمثلة شهيرة
- 433 ..... أسطورة الكهف [أفلاطون]
- 436 ..... خادم «مينون» الصغير [أفلاطون]

- 439 ..... كأس ديوجين
- 441 ..... قطعة شمع العسل [ديكارت]
- 443 ..... الرهان [باسكال]
- 445 ..... الحجرة التي تعتقد نفسها حرة [سبينوزا]
- 447 ..... الخنازير الشائكة - [شوبنهاور]
- 449 ..... قانون الحالات الثلاث [أوغست كونت]
- 451 ..... «نيتشه»، وثلاثية الجمل، الأسد، الطفل
- 454 ..... الطفل واللعبة [فرويد]
- 456 ..... تفاحات «فيتجنشتاين»
- 459 ..... المراجع التي وردت في الكتاب



## العبودية في العالم القديم

كانت العبودية في العالم القديم ممارسة طبيعية أخلاقياً واقتصادياً، وهي مُسوَّغة على هذين المستويين كظاهرة طبيعية لا غنى عنها من أجل العمل في الحقول، وما العبد في تلك المجتمعات سوى «شيء ما» ضمن مجموعة الأشياء التي يمتلكها سيده.

هكذا يمثّل العبيد صفقة تجارية يقوم بها تجار «الرقيق»، فهم يبيعونهم ويشترونهم ضمن عقود ينظمونها لدى كتّاب المحاكم.

قد يضع مالك العبيد بعض «بضاعته» ضمن قفص من أجل تسوية ديونه، فيبيعها لمن يدفع أكثر.

ولقد عدّ المجتمع اليوناني القديم العبودية حالة ضرورية وشرعية، وأنكر بهذا كلّ حقّ للعبيد، فهم الذين يقومون بالأعمال المنزلية، والزراعية في أراضي ملائكتهم، لهذا لا نجد نقداً أخلاقياً لظاهرة العبودية لدى المفكرين اليونان.

رغم هذا فالسادة لا يمتلكون الحقّ بالمعاملة اللا إنسانية لعبيدهم، فالقانون الأثيني يعاقب قاتل العبد، وذلك لاعتبارات واقعية تفرض عليهم الحفاظ على «قوة العمل» هذه، أضف إلى ذلك وجود بعض العلاقات الإنسانية التي يمكن أن تقع بين السيد وعبده، وبهذا يمكن للأخير الحصول على حريته بعد أن يتعلّم مهنة ما.

صحيح أنّ العبد، والحالة هذه لا يملك حقوق الرجال الأحرار كاملة، ولكنّه يستطيع أن يتبوأ مكانة مهمّة في المجتمع.

أمّا في المجتمع الرومانيّ القديم فالعبودية أقسى وأشدّ منها في المجتمع اليونانيّ آنذاك.

يتمتعّ السادة الرومان بحقّ حياة أو موت عبيدهم، بل أكثر من هذا، أتاحت لهم السياسة التوسعية للإمبراطورية جلب العبيد من البلدان النائية كيد عاملة لديهم.

شهد القرن الأول قبل الميلاد ثورة العبيد بقيادة «سبارتاكوس» المصارع العظيم كما يسمّونه آنذاك، والذي أفضّ مضجع الإمبراطورية الرومانية، ولكنّ هذه الثورة انتهت بالهزيمة وانتصار «روما»، ومنذ القرن التاسع عشر ومسألة تحرير العبيد تصطدم بالمصالح الاقتصادية والادعاءات العنصرية الصعبة الاجتثاث من عقول البشر.

والثورة الفرنسية هي التي مهّدت التربة الخصبة لتحرير العبيد.

ففي عام [1794] أصدرت الجمعية التأسيسية للجمهورية الفرنسية مرسوماً أعادت بمقتضاه الحرية للعبيد في جميع مستعمراتها<sup>(1)</sup>.

(1) الإنسان «الحرّ» هو الإنسان الذي لا يكون عبداً أو سجيناً. إنها حالة ذلك الذي يفعل ما يشاء وليس ما يريده شخص آخر سواه؛ إنها غياب إكراه خارجي.

انطلاقاً من ذلك المعنى، امتدّ معنى الكلمة في ثلاثة اتجاهات متباينة. 1 - بالتماثل والتعميم، تقال الحرية على كائناتٍ أخرى غير الإنسان، وحتّى أنّها تُقال على كائناتٍ جامدة؛ 2 - من الزاوية الاجتماعية والسياسية، تميّز حالة معيّنة للمواطن أو للفاعل في علاقاته مع المجتمع والحكومة؛ 3 - حين نعتبر أنّ ثمة داخل الإنسان بالذات قوى ومبادئ فعل غريبة عنه، ترغمه على غرار سيّد مستبدّ، أو تغويه على منوال مخادع أنانيّ، تُقال هذه الكلمة على الاستقلال الداخلي للإنسان عمّا لا يكون «هو ذاته» حقاً؛ وتالياً تُقال على اللا حتمية، عندما تؤخذ بوصفها وسيلة وحيدة لإزالة كلّ ما هو خارج عن فعل الفاعل.

إذن فالحرية هي: حالة الكائن الذي لا يعاني إكراها، الذي يتصرف طبقاً لمشيبته ولطبيعته. عندما يقع جسم، تتجلى حرّيته في مسراها بمقتضى طبيعتها، نحو مركز الأرض، بسرعة متناسبة مع الزمن. اللهم إذا لم يتدخل سائل ما ليعدّل من فطرتها (سقطه حرة). كذلك في كل نظام حيوي، يُقال على كل وظيفة، نباتية أو حيوانية، إنّها حرة إذا أدت دورها وفقاً للقوانين المطابقة لها، دون أي مانع خارجي أو داخلي.

ولكن «بونابرت» سرعان ما ألغى هذا المرسوم، وأعاد الأمور إلى نصابها قبل صدوره، وذلك عام [1802].

بيد أنه، وخلال حرب الانفصال الأمريكية [1861 - 1865] التي جرت بين الولايات الشمالية للاتحاد والولايات التي تنادي بانفصال الجنوب عن الولايات المتحدة، وقف الجنوب الذي يستخدم ما يقارب من الأربعة ملايين من العبيد السود كأيدي عاملة ضد الشماليين الذين يطالبون بتحرير العبيد.

في عام [1862] أقر الرئيس «لنكولن» بحرية العبيد إلى الأبد.

في عام [1865] بعد انتصار الاتحاد على الكونفدرالية جرى تعديل المادة 13 من الدستور بتحرير العبيد على جميع الأراضي الأمريكية.

وفي عام [1926] قرّر المجتمع الدوليّ تحرير العبيد أيضاً، وأكد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان للأمم المتحدة عام 1948.

إنّ التمييز العنصريّ هو النظام القائم الذي هيمن على المجتمع الجنوب «أفريقي» منذ عام [1960 إلى 1990]، إذ أعلن الرئيس الأبيض «فريدريك دوكليرك» نهايته، وأعاد إلى الزعيم الإفريقيّ المناضل «نيلسون مانديلا» حريته، وانتخب رئيساً لجنوب إفريقيا عام [1994].

مع هذا، نستطيع أن نقول أن العبودية ما زالت تلقي بظلالها البشعة على بلدان عدّة، وذلك بأشكال مختلفة كعمل الأطفال، والقنانة!

## العقد الاجتماعي

نظرية سياسية، فلسفية، تطوّرت في القرن السابع والثامن عشر وهي توضح حدود الديمقراطية الحديثة.

منذ العصور الوسطى، والسلطة المدنية تستمدُّ شرعيتها من الدين، فالملوك الذين يرتكزون على «حكم الله» كانوا يمارسون سلطتهم على قمة تنظيم إقطاعي للمجتمع برضاء الحاشية، وضمن إطار الحقوق الأساسية (الدينية والقانونية) للملكية!

تحت التأثير المزدوج لنظرية «الأصل الإلهي» الراديكالية للسلطة، والمثالية الفردية التي تطوّرت في عصر التنوير، والحاجة الملحة إلى توحيد الممالك، نقض هذا الميثاق، وطوّرت نظرية مطلقة للسلطة أعطت الملك قوةً وقداًسة!

ولكن مشاركة «البرجوازية» المتنامية في الشؤون السياسية، سرعان ما أعطت نتائجها في الأبعاد المتناقضة للسلطة.

بيد أن ظهور فكرة «العقد الاجتماعي» طرح تغييراً ذا أهمية قصوى، نوقشت في القرن السابع عشر من قبل مُشرِّعين كبار [بيفندورف - كروتيس]، وأخذت شكل نظرية على يد كلٍّ من [هوبز، لوك، روسو]، هذه الفكرة رفضت السلطة القائمة على النظام الاستبداديّ باسم الآلهة، إذ أنها فكرة حديثة تستند على الإنسان، والإنسان فقط.

إنَّ الشكل المدنيّ للسلطة الجمهورية هو النتيجة الطبيعية التي خلصت إليها هذه الفكرة.

حسب «جاك جان روسو» يتخلى الأفراد بمحض إرادتهم عن أنانياتهم الفردية الطبيعية كي يدخلوا فيما سُمِّي «الإرادة العامة» وذلك من خلال وسيط أطلق عليه اسم «العقد».

الشعب ذو السيادة هو أصل القانون، إذن فهو حر، لأنه:

- «لا حرية دون القانون»♦.



## فكرة الثورة

تحمل فكرة الثورة معنى مزدوجاً، فهي - تاريخياً - مفردة مرادفة لكلمة «قطع»، و«تجدد».. والثورة الفرنسية خاصة، هي التي توجت العدالة القضائية والضريبية.

حين أيقظ الدوق «روشفوكولد» الملك «لويس السادس عشر» ليلة [14 - 15 تموز عام 1789]، صرخ الملك في فراشه:

- «إنه تمردٌ إذن»!!

أجابه الدوق:

- «لا يا سيدي، إنها الثورة!»

المعنيان مختلفان تماماً.. فإذا كان التمردُ هو حركة رفض جماعية ضد النظام القائم، فالثورة تعني قطع الصلة النهائي مع هذا النظام.

أكثر من ذلك، يهدف الثوريُّ إلى التغيير الدستوري، ويعمل على إقامة نظام سياسي جديد، وهذا ما حدث في التمرد الذي قام ضدَّ «فيليب الأول» عام [1848]، وأخيراً تحوّل إلى ثورة انتهت بقلب النظام الملكي وقيام الجمهورية!

مهما تكن أصول الثورة، فقد جاءت كظاهرة سياسية ذات اتساع ومدى كبيرين، وتهدف إلى تغيير «الدولة».

إذا كان المحرك الأساسي للثورة عند «ماركس»، ذو طبيعة اقتصادية واجتماعية، فإن أولى مكتسباتها في القرن الثامن عشر كان صبغة قانونية.

طرح إعلان حقوق الإنسان والمواطنين لعام [1789] منذ الصفحات الأولى مقولة إن «جميع البشر يولدون ويظلون أحراراً، ومتساوين في الحقوق»، هذه المساواة أمام القانون، تتضمن بوضوح حق الانتخاب للجميع، على الأقل الرجال، وهذا مكسب أساسي للثورة الفرنسية.

استكمل هذا المبدأ بالتأكيد الحاسم في مقدمة الدستور لعام [1946] حول المساواة القانونية للجنسين، وحق الانتخاب للمرأة عام [1944].  
كان هناك مكتسب آخر للثورة، وهو العدالة الاقتصادية منذ عام [1789]، إذ أنه بعد الثورة أصبح الجميع متساوين أمام قوانين الضرائب.

## إعلانات الحرية وحقوق الإنسان

غداة الحرب العالمية الثانية، وبعد الوحشية التي قام بها النظام النازي فطن العالم إلى هشاشة إعلان حقوق الإنسان، وعدم جدية تطبيقه على الواقع، لذا قرّر أن يعيد النظر في آلية جديدة لإعطائه القوة اللازمة.

في [10 ديسمبر عام 1948] تبنت الجمعية العامة للأمم المتحدة إعلاناً عالمياً لحقوق الإنسان، إذ أضافت إلى إعلان [1789] أن هذه الحقوق ملك لجميع البشر دون النظر إلى العرق أو الجنسية أو الديانة، وهذه الحقوق تتضمن الناحية الاقتصادية والاجتماعية والمساعدة في الحالة المرضية أو العطالة، كما تتضمن الحرية والعدالة في العمل، والحرية النقابية، وحرية الإضراب، والصحة، والتعليم المجاني في مراحل الأولى، والهيكل القضائي الذي أنشأ عام [1945] ومحكمة العدل الدولية ومحكمة «لاهاي» التي تلاحق مجرمي الحرب على هامش الوعي البشري، أو ما يسمّى بالتقاليد والأعراف الاجتماعية، إذ لا يتمتع «المبعدون» عن المجتمع بما يتمتع به سواهم من البشر.. والديمقراطية نفسها ابتكرت أساليب مختلفة لإقصائهم عن المجتمع!

إن الديمقراطية الأثينية في القرن الخامس قبل الميلاد، كانت تعني ديمقراطية النخبة، وكانت تقصي مواطنيها من النساء، والعبيد، والمهاجرين.. إذن ليس إقصاء بعض الشرائح الاجتماعية خاصية للنظام الاستبدادي، فهو يجد جذوره المتشعبة في مجالات علم النفس، والاجتماع، في الأخلاق، والسياسة، والاقتصاد.. وكنتيجة للشعور الذاتي بالتميز الاجتماعي يصبح استبعاد بعض هذه الشرائح الاجتماعية، ظاهرة للرفض، أو الخوف من المجهول!

هناك قاسم مشترك بين هؤلاء المبعدين عن المجتمع، وهو حرمانهم من كلٍّ أو بعض حقوقهم، كحالة المجانين مثلاً، أو بعض الشعوب التي يسمونها «همجية»، والتي تشكل مصدر قلق لأنها تعكس الوجه الآخر للنوع البشري، أي جانبه المظلم.. اللا عقلاني!

لقد كانوا يعتبرون المجانين في العصور الوسطى أقلّ درجة من المتسولين، بل إنهم عوملوا على أنهم أشرار، يعينون الشيطان ويستعينون به! ما زال المجانين إلى يومنا هذا مُستبَعدين عن المجتمع «المتحضر»، طالما أنهم ليسوا مسؤولين عن أفعالهم!

وكذلك الأمر في حالة النساء.. فكثير من العصور مرّت، وثقافات هيمنت في العالم اعتبرت النساء أقلّ درجة من الرجال.

هذا التمييز لم يُلغَ في «إعلان العدالة بين المواطنين»، والنساء لم يكن لهنّ الحقُّ بالانتخابات إلا في عام [1928]، في المملكة المتّحدة، وفي [1944] بفرنسا! إنّ النقاش الحادّ الذي دار حول المساواة في الأجور والسياسة، يبيّن مدى الفرق بين الجنسين.

أمّا الأطفال فهم محرومون من جميع الحقوق القانونية، وقد عوملوا لوقت طويل كيد عاملة في البلاد الصناعية التي تدّعي أنها «بلاد الحضارة»! في عام [1979]، وهو العام العالميّ للطفولة، أشارت الإحصاءات على أنّ خمسين مليون طفلٍ لا تتجاوز أعمارهم سنّ الخامسة عشرة في العالم، يعملون بشروط عمل رديئة، ويتعرّضون لاستغلال بشع من قبل أرباب العمل، كما أنّهم يتعرضون كذلك للاستغلال الجنسيّ، والمعاملة السيئة!

## مذابح القرن العشرين

سيظلُّ تاريخ القرن العشرين موسوماً بالمجازر العديدة التي طبعتها، وذلك باتحاد هذه الفظاعة مع التكنولوجيا.

إذا كنا نعرِّف الحرب كحالة مواجهة بين الأعداء، فإنَّ «المجزرة» تبدو كإرادة مُتعمَّدة لإزالة العدو تماماً، بل حين تأخذ هذه المجزرة صفة «مذبحة» فإنَّ هذا يعني اجتثاث شعب أو عرق بأكمله.

هذه الفكرة تتجاوز إذن فكرة الحرب!

ولقد عرفت البشرية مذابح كثيرة، وتظلُّ مذبحة اليهود طيلة فترة الحرب العالمية الثانية رمزاً لشكل جديد للقتل المنُظَّم من المرتبة الأولى، وذلك بالاستناد إلى منطق، وسياسة دعائية لكي تأخذ هذه المجازر شكل العرقية!

إلى جانب النفي، والمذابح التي تعرَّض لها الشعبان اليهودي والفجري على يد النازية طيلة فترة الحرب العالمية الثانية فإنَّ العصر الحديث شهد كثيراً من المجازر الجماعية:

مجازر الأتراك ضد الشعب «الأرمني» في الأعوام [1915 - 1918]، والمجازر ضد عشرات الآلاف من الضباط البولونيين في غابة «كايتن» حين قتلوا على يد الشرطة الستالينية.

في كانون الأول / ديسمبر [1946]، أدخلت الأمم المتحدة فكرة [الجريمة ضد الإنسانية] في القانون الدولي، ووجدت تعريفها في محكمة «سيزمبيرغ» التي حاكمت المسؤولين في النظام النازي.

في كانون الأول من عام [1948]، حدّدت الأمم المتّحدة جريمة «المذبحة»! ولكن لم تمنع نهاية القرن العشرين من أن يشهد مذابح جديدة، كمذابح الشيوعيين في «أندونوسيا» التي نفذها «الخمير الحمر»، وضحايا الدكتاتوريات في «أمريكا اللاتينية» والمجازر التي ذهب ضحيتها مئات الآلاف في «رواندا» وعمليات الاغتصاب الهائلة، والإعدامات بلا أرقام في «يوغسلافيا» سابقاً..

إن الملايين قد ماتوا، ضحايا البربرية.. وموت الضمير❖!!

---

\* لا أدري إذا كان المؤلف قد نسي أم تناسى مجازر دولة إسرائيل ضد الشعب الفلسطيني، والمجازر التي قامت بها الولايات المتحدة في العراق وأفغانستان.. ويكفي أن نقلب صفحات التاريخ الأسود للدول الاستعمارية كي نرى الجزائر مثلاً وقد لطخت بالدم والنار إبان ثورة الاستقلال والحرية! - المترجم -



# أنظمة سياسية





## ديموقراطية «أثينا»، والديموقراطية الحديثة

كي نفهم اللعبة الديموقراطية، علينا أن نقيس حجمها في المجتمع الأثيني الذي هاجمته بقوة، وعلينا أن نفهم أيضاً أن مجابتها للدولة الحديثة، غيّرت الشروط الموضوعية لطريقة عملها.

إنّ الإصلاح الذي قام به «كليستين»، في القرن السادس قبل الميلاد، والذي أنشأ تقسيماً جديداً للحدود، سمح بارتقاء الديمقراطية في «أثينا» عرش السلطة. أصبحت الجمعية العمومية الجهاز التنفيذي الحقيقي للمدينة، حيث يستطيع كل واحد من الناس أن يتكلم، وأن يدلي برأيه، هذه القوة التي هيمنت على جميع المجالات الأساسية، أصبحت بلا حدود.

أصبح القضاء بيد الشعب، والقضاة أنفسهم معيّنون عن طريق الاقتراع. تكمن الجدة في هذه الديموقراطية أولاً في أن إدارة، وتنظيم الحياة الاجتماعية للمدينة هي عمل الأكثرية الآن، ليس عمل فرد بعينه! لقد أصبح القانون واحداً «على الجميع»، للذين يتمتعون بصفة المواطنة، ولم يعد للقوي أيّة ميزة لقوته أو ماله أو عائلته.. أخيراً، أصبحت الديموقراطية القضاء الرحيب للحرية دون تمييز:

أخيراً استطاع الفقير أن يكون حراً، ومواطناً!!.

بيد أنّ هذه الصفحة المجيدة طويت منذ أكثر من ألفي عام، ما خلا بعض الفترات المنقطعة.. فالديموقراطية لم تظهر حقاً إلا في الدستور الأمريكي عام

[1787]، وفي الثورة الفرنسية [1789]، ولم تأخذ شكلها النهائي في أوروبا إلا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر!

- ولكن، ما الذي تغير منذ «أثينا»؟

لقد واجهت الديمقراطية الحديثة أبعاداً فيزيائية وبشرية، خضعت لها الدول، وهي لم تعد قادرة على فرض نفسها ك ممارسة مباشرة من قِبَل جميع المواطنين الذين يريدون المشاركة في حياة المدينة.

لذا، كان من الضروري البحث عن وسيط، خاصة نظام نيابي، يخصص الوظائف السياسية، في هذه الحالة اضطلع «المواطنون البسطاء» بدور المراقب النبيه لما يحدث من تجاوزات قد تهدد المحتوى الديمقراطي للنظام.

## الطفيان والاستبداد

هاتان المفردتان لهما نفس الدور المشابه في تحديد القمع والاضطهاد الذي يمارسه الطفافة بلا حدود على أفراد حكوماتهم.

مع هذا، يوجد هناك فروق بين هذين المفهومين! فالاستبداد هو قانون السيد المطلق، يحكم بلداً يمارس فيه السلطة دون مشاركة من أحد.. بينما الطفيان يعني «حكومة بلا قانون» حكومة الظلم والتعسف.

منذ ملوك بلاد «فارس»، وإمبراطوري «الصين»، استند النظام الاستبدادي على تقليد وحيد، فهو وإن لم يكتب، فقد استمد شرعيته من تاريخ طويل، وموروث.

هكذا يستقرُّ المستبدُّ في حكمه من خلال الديمومة، والقانون الخاصُّ به. على عكس المستبدِّ، يقيم الطاغى سلطته على اللأ مساواة والقسر، وذلك بأساليب مختلفة، منها المكر والدهاء، ومنها القوَّة الغاشمة، وقد يستطيع أن يستولي على المَلَكِيَّة إذا ما استطاع طرد أو قتل الملك الشرعيِّ، أو أن يستولي على الجمهورية كاملة وذلك بوضعه القانون نفسه في خدمته.

على عكس المستبدِّ، يفرض الطاغى نظام حكمه، بطريقة تفاجئ ضحاياه، بطريقة مخادعة.. غادرة!

يوجد إذن أكثر من فرق فيما يتعلَّق بالعبودية والاضطهاد بين الطفيان والاستبداد.

وإذا ما وجدنا في هاتين المفردتين نفس فكرة السلطة «الكيفية»، والتي يمارسها فرد، أو مجموعة من الأفراد على الآخرين، فإن أصل، وطبيعة هذه الأنظمة ليست من نفس النوع.

في حين أن الطاغية لا يمتلك أية شرعية للحكم، سوى سطوة القوة التي جاءت به إلى الحكم، فإن الحاكم المستبد قد يبني سلطته على أسطورة، أو على النسب الإلهي، أو على سلطة الأبوّة الموروثة.

بيد أنه حين يستمرّ الطغاة لفترة طويلة في الحكم، فإنهم يتغيرون ويقتربون بطبائعهم من المستبدّين، ذلك لأنّ الفترة الطويلة التي قضاها في الحكم، تشكّل لهم شرعية كانوا يفتقدونها سابقاً، وهي الآن في متناول أيديهم التي لا يستطيع مرور الزمن إزالة الدم عنها...

## الملكية المطلقة، والملكية الدستورية

«حكم الواحد»، هذا هو تعريف الملكية الاشتقاقي، الذي يوضح الحقائق السياسية المختلفة، ولكن علينا ألا نخلط بين الملكية والطفانيان. لقد حكمت الملكية في العصور القديمة، في عصور الانحطاط دون قيود، فالملك هو الزعيم المطلق للمدينة، هو مشرع وحامي القانون، وهو الذي يتحكم بالشرطة والقضاء.

ومع أنه قد يبدو أن لا شيء يحدّد صلاحية الملك في حكمه، فإن سلطته تقوم على أساس قانوني منذ أن اختير من قبل رعاياه، وسُنّت القوانين، ودُوِّنت بعقلانية منظمة، واقتطعت الإقطاعيات، ووُزعت على السادة.. واستتبّ النظام! في القرن الثامن عشر، ظهر في «بريطانيا العظمى»، نظام جديد، وهو «الملكية الدستورية» الحديثة التي رأت دورها من خلال قانون أساسي تعمل عليه، تبتعتها «فرنسا» في ذلك بعد قرن تقريباً.

قد يكون الدستور مجرد تقليد يحدّد سلطته ومشاركته في الحكم وذلك عن طريق «البرلمان».

أصبح الملك الواجهة التاريخية التي تنتهي إليها السلطة العليا على الآخرين، وأجبر «الملك المطلق» على حدّ تعبير «بودن» رعاياه على الخضوع لهذه السلطة دون أن يترتب عليه أية حقوق أو شروط.

هو وحده المسؤول عن «وعي الدولة»، والإدراك الإلهي لمهمته، إنه ليس طاغية يتصرّف على هواه خارج كلّ قانون بحكم البلاد.

هذا بالإضافة إلى أن الحكومة المَلَكِيَّة الدستورية مسؤولة أمام القانون الأساسي، إنها كفيلة، وضامنة للاستخدام النزيه للسلطة، بمشاركة الآخرين لهذه السلطة.

تستند الحكومة المَلَكِيَّة الدستورية في هذه الحالة على شرعية مزدوجة، المَلَكِيَّة الموروثة، ومجلس النواب المُنْتخَب.

بين هذين النظامين هناك تصدُّع يلقي كلَّ النقاط المشتركة ما عدا الوجه المضطرب للمَلَكِيَّة.

في النظام المَلَكِي المطلق، يظلُّ الملك هو «مبدأ السلطة» بينما يكون «البرلمان» في النظام المَلَكِي الدستوري مقياساً عملياً للنظام.

## الجمهورية

قد تبدو كلمة «الجمهورية» مشابهة للديموقراطية، ومماثلة لها في الواقع تحدد كلمة الجمهورية مفهوماً نوعياً شاملاً لا يقترب من مفهوم الديمقراطية إلا بمعنى خاص جداً.

ما يثير الغموض حول مفهوم الجمهورية، هو أنها، ومنذ اليونان مروراً بالرومان وعصور التنوير، وانتهاءً بأزمنتنا الحديثة، امتلكت ثلاث فضائل لا تكاد تنفصم فيما بينها.

الفضيلة الأولى، وهي التي حازت على المعنى الأكثر انتشاراً، إذ أن الجمهورية تهتم أولاً بقضايا الشعب عامة.

كلمة «ري ريبليكا» [Res Publica] الرومانية تعني مجموعة القضايا التي تحيط بدائرة الحياة الاجتماعية والدينية التي يتعامل فيها البشر مع بعضهم، إنها القسم الجماعي المنظم من قبل القوانين والنظام.

بحثت «جمهورية افلاطون» عن وجود شكل سياسي عادل وسط لجميع أشكال الحكومات الممكنة.

المعنى الثاني لكلمة «الجمهورية»، وهو المعنى الأكثر ضيقاً، والذي يعرفها بأنها الحكومات الأكثر احتراماً للقوانين.

كما سبق، قد تكون الجمهورية ملكية أو «أوليغارشية»، أي حكم «أقلية» أرسطوقراطية، أو ديمقراطية.



على السلطة الحاكمة أن تستمد وجودها ليس من القوة أو استغلال نفوذ هذه القوة، بل من «هيمنة القوانين» كما يقول «جان جاك روسو»، وهي الفضيلة الثانية التي تتمتع بها «الجمهورية» كنظام سائد.

أمّا الفضيلة الثالثة، فهي أن الجمهورية أخذت شكلاً آخر، وهو شكل «الجمهورية الديمقراطية» والذي ظهر في الدستور الفرنسي منذ العام [1958].

هذا التحديد لكلمة «جمهورية ديمقراطية» يعني أن الجمهورية ليست ديمقراطية في معناها الحقيقي، إنها تستطيع أن تكون كذلك إذا لبّت شروط شكل الجمهورية أولاً، ومقاييس الديمقراطية ثانياً.

إنها إذن حكومة المصلحة العامة من خلال القانون، وهي التي تحدّد شكل النظام الذي يفرض نفسه تاريخياً، ويتيح تحقيق مثاليات الديمقراطيين أيضاً.

## الإمبراطورية

النظام الإمبراطوري ليس نظاماً سياسياً بالمعنى الذي تأخذه المَلَكِيَّة أو الجمهورية، إنَّه شكل يستطيع أن يقتبس من هذين الشكلين ما يناسبه من شروط للحكم.

يستطيع الإمبراطور إذن أن يطوِّر نفسه في إطار الدستور الجمهوري [الإمبراطورية الرومانية، والبونابرتية]، وكذلك من المَلَكِيَّة [الإمبراطورية الرومانية المقدَّسة، والهنغارية] أو من النظم الاستبدادية المطلقة [الإمبراطورية الصينية والمنغولية].

إنَّ السلطة العليا تُمارس هنا من خلال «الدولة» وعلى رأسها الإمبراطور، الحاكم المطلق في أبعاده الواسعة، نستطيع أن نقول أنَّ خاصيَّة السلطة الإمبراطورية هي كميَّة، نوعيَّة بنفس الوقت.

- كميَّة لأنَّه لا وجود لإمبراطور دون مُلك، ومنطقة نفوذ واسعتين، إنَّ إمارة، أو مقاطعة لا تصنع إمبراطوراً.

- ونوعيَّة لأنَّ كلمة «الإمبراطور» تعني «هيمنة» رجل على السلطة.

هذا المعنى يسمح بإيضاح وفهم طبيعة النظام الإمبريالي.

لقد اختار «نابليون بونابرت» أن ينصَّب نفسه إمبراطوراً، وليس ملكاً، لأنَّ رقعة حكمه الواسعة تجاوزت كثيراً حدود «فرنسا»، هذا أولاً.

ثانياً لأنَّ سلطته السياسية أصبحت فريدة من نوعها من خلال مجموعة كبيرة من تابعيه، وشعوره بأنَّه مقيد بأغلال الدساتير، الجمهورية والقنصلية

على السواء، لذا فقد شكّل «مَلَكِيَّةً جُمهُورِيَّةً» تحت شكل النظام الإمبراطوري.

بهذا استطاع الإمبراطور الجديد أن يجمع طموحه، وموهبته كقائد، مع الانتشار العسكري والسياسي والجغرافي للبلاد التي أخضعها لحكمه [الروماني أوغست - ونابليون بونابرت] مثلاً.

لقد أعطى البعض منهم لنفسه سلطة ذات صفة إلهية..

## ما هو النظام الشمولي؟

هو الشكل السياسي الذي اعتمدته الحكومة الألمانية النازية بين الأعوام [1933 – 1945]، والحكومة السوفييتية بين الأعوام [1929 – 1953]، وهذا الشكل من الأنظمة يتميز بالسيطرة التامة للدولة، ويختلف جوهرياً عن نظامي الطفيان والديكتاتورية.

يُصَف «الرايخ الثالث» بالأسطورة العنصرية التي اصطنع لنفسه من خلالها إرادة القوَّة المطلقة [الرايخ لألف سنة] وأصبح بهذا مشروعاً للهيمنة الكونية، وهو لا يتراجع أبداً أمام أي شكل من أشكال التدمير والخراب أو أمام «الحرب الشاملة» أو المذابح، إنَّه النظام الشموليُّ بامتياز، يستند على ما سمَّاه آنذاك «الإنسان الجديد» - مثاله الميكانيكي، ورفضه وإنكاره للحقيقة، لقد صفت «الستالينية» أيضاً معارضيتها بالجملة، معتمدة بذلك على دعاية لا تتوقف، تدعو إلى بناء الدولة الاشتراكية، دولة أحلام الفقراء.

هناك نقطة مشتركة بين جميع هذه الأنظمة الشمولية، وهي احتقارها للقانون - حتَّى القانون الذي وضعوه بأنفسهم، واستخفافهم بالعنصر البشريِّ وازدراثهم لحقوقه.

لا تعير الدولة الشمولية كبير اهتمام للقوانين السائدة، والتي تقف حجرة عثرة في مسيرتها إلى الأمام: إنَّها تفضل القواعد التعسفية على هذه القوانين.

إنَّ القوانين العلمية والاقتصادية والتاريخية التي تعترف بها هي قوانين العالم الوهميِّ في الماضي والحاضر والمستقبل، لذا فهي تعتمد كلياً على قوَّة الشرطة المنظمة جيداً، والجاهزة لقمع أيِّ حركة ضدها.

إن الديمقراطية، والإنسان بحاجاته الضرورية، وحقوقه الأولية، لا تهتم كثيراً هذا النوع من الأنظمة، كل ما يهمها هو أن تستمر أطول فترة ممكنة في حكم شعب عليه أن يكون مستعداً على الدوام للتضحية بكل شيء من أجل الزعيم المطلق، أو حاشيته الذين هم وحدهم «الأذكى» القادرون على قيادة بلادهم»، وتعميم هذا الشكل من النظام على البلاد الأخرى!!

## أيمكن للفوضوية أن تكون نظاماً سياسياً

في المعنى الاشتقاقي للكلمة، يُسمى النظام نظاماً فوضوياً بحالة غياب السلطة، وتلاشي الدولة، إذ أنه لا سلطة مؤسّسة له، ولا مجموعة قواعد قادرة على تشكيل نظام، إن لهذا الشكل من النظام طبيعته الخاصة.

تنظم «الفوضوية» المجتمع بطريقة ذاتية بحتة، وهي على عكس الأنظمة الأخرى لا مؤسسات لها، وهي لا تعترف بهذه المؤسسات!

للوهلة الأولى تبدو «الفوضوية» كنظام يرفض السلطة العقلانية المنظمة، وهي بهذا تظهر كحالة غريبة على فكرة النظام السياسي.

إن كثيراً من الذين يخرجون على الأنظمة، ويرفضون كلّ القواعد السياسية رفضاً يؤدي للعنف أحياناً يدعون أنهم فوضويون.

ولكنهم مع ذلك مشاريع للبناء، كما حدث في عام [1930]، «كومونة برشلونة» التي مثلت هذا الشكل من الأنظمة.

لهذا، إذا اعتبرنا أنه من الممكن قيام جماعة منظمة بلا قواعد تنظمها، فإن «الفوضوية» هي إحدى هذه الجماعات.

ما يميّز «الفوضوية» هو خروجها على جميع السلطات المنظمة، على الملكيات القديمة، والدول الحديثة، خروجها على الأشكال البالية لأبوية الكنيسة.

تظلّ الإجابة على السؤال المطروح آنفاً:

- أيمكن للفوضوية أن تكون نظاماً سياسياً؟ تتوقف على تعريف فكرة النظام.

فإذا ما فهمنا فكرة النظام كحالة تجريبية من خلال مجموعة سياسية تخضع لدستور معين، فالإجابة ستكون بالنفي.

على العكس من ذلك، إذا ما اعتبرنا أن النظام هو شكل لتنظيم سياسي لا يخضع بالضرورة لدستور معين فالإجابة ستكون بـ «نعم»!

**ولادة العلوم**





## الخروج من الأسطورة

لطالما اعتبرنا الازدهار الثقافي لليونان التقليدية «معجزة» حقيقية. إننا اليوم لم نعد حريصين على ظهور أشكال عقلانية في اليونان العلمانية تلك التي تعتمد على الأساطير من أجل تجاوزها.

نصنّف تحت تسمية «الإيونيين» مجموعة مفكري القرن السادس قبل الميلاد، وهم المفكرون الذين ينحدرون من «إيونيا» الواقعة في «آسيا الصغرى»، لقد وضع «أرسطو» كلاً من «طاليس» و«أناكسيماندر» و«أناكسيمين» و«هيراقليطس» ضمن هؤلاء.

و«هؤلاء» هم الذين كانوا يتمتّعون «بمهارة» في مجالات العلوم التي تتعلّق بخسوف الشمس، والحساب، والهندسة واللغة.. هذه العلوم التي انشغلت بفهم الزمان والمكان آنذاك، وأدّت إلى ظهور ابتكارات جديدة كالنزولة الشمسية، والخرائط الجغرافية...

لم يكتف «الإيونيون» بهذه العلوم الطبيعية، بل تجاوزوها إلى وضع أنظمة فكرية «للكون»، الذي اعتبروه نموذجاً للعلائق بين البشر.

بهذا يكونون قد اهتموا بالوحدة الشاملة التي قادتهم إلى الشروح عن طريق أفعال الآلهة، ذات الجذور الأسطورية، والقوانين الطبيعية الخالدة.

إنّ الماء هو مبدأ كلّ شيء بالنسبة لـ «طاليس»، بينما الهواء هو المبدأ عند «انكسامين»، والنار لدى «هيراقليطس» ويظلّ «انكساماندر» الذي اعتبر «الله» هو المبدأ الأساسي للأشياء.

هناك صفتان تجمع بين هذه التركيبات:

من جهة رفض جميع أشكال المخاطر والشؤم في دراسة هذه المظاهر.

من جهة ثانية هي الإرادة الحقة بتوحيد الحقائق المختلفة ووضعها في مبدأ واحد، هنا تجدر الإشارة إلى أن «المبدأ» الواحد هو خارج نطاق الأرض، ممّا يشير إلى الرغبة بشرح ما نعرفه ليس بما نستطيع أن نعرفه مباشرة، بل عن طريق آخر لمبدأ غير مرئي.. إنّه موقع «التجريد» الذي يلعب دوره هنا في «فيزياء» الأشياء الرائعة في التأمل.

[النظرية كانت تعني التأمل في الأشياء خارج نطاق الأسطورة].

## محاكمة غاليليو

أصبحت محاكمة «غاليليو» في الثقافة المعاصرة رمزاً لحقوق الوعي والتجربة، في مواجهة الإيمان الأعمى والعقيدة، فلقد اكتشفت معارفه العلمية [1564 - 1642] مجالات حديثة مميّزة: [التقنية المتطورة للمنظار الفلكي، طرق مراقبة الكواكب، رسم الخرائط، وحساب خطوط الطول الأساسية للإبحار]، وفي الرياضيات طوّر «غاليليو» نظرية الحساب التفاضلي، والفيزياء النظرية والتجريبية، وفي بحثه «حول الأجسام الطافية» لخص ملاحظاته حول الكوكب التابع «لجوبيتر»، الذي ساعد «كوبرنيك» على تشييد نظامه بعد قرن من الزمن، والذي يثبت فيه أن «الأرض» تجذب «القمر» في حركة حول نفسها، وحول الشمس مما أثار سخط الكنيسة التي تعتقد أن الأرض؛ المكان المفضل لإقامة الله - هو مركز الكون.

كان لدى العالم مؤيدون لهذه النظرية في «روما» مثل الكاردينال «بلازمين» وغيره، ولكنهم لم يكونوا على مستوى المواجهة مع السلطة البابوية. عام [1624] أدّت مراقبة ثلاثة مذنبات إلى إثارة الوسط العلمي، مما أقع البابا «إربان الثامن» بأهمية هذه النظرية الجديدة التي جاء بها «غاليليو». ولكن نشر «حوار حول مبدأي نظام العالم» أدّى إلى أن البابا، وتحت ضغط اللاهوتي «سامبلسيو» تراجع عن قناعته تلك، مما جعل غاليليو هو الآخر يجثو على ركبتيه أمام «الواجب المقدس» عام [1633]، ويقرُّ بخطأه، وتراجعه عن هذا الخطأ.

يقول «غاليلو» في رسالته الموجهة إلى الدوقة ماري كريستين لورين: «إنَّ هدف الروح القدس هو أن يعلمنا كيف نذهب إلى السماء، لا كيف تقوم السماء هذه بعملها»!

## فكرة الاصطفاء عند داروين

تقع فكرة الانتخاب «الطبيعي» في قلب مفهوم وجود الأنواع الحيّة كصيرورة وحدث، إنّها تعارض النظرية «الثبوتية» التي ترفض تطوّر الكائنات الحيّة، وتدافع عن مبادئ الخلق، ويأتي «شارلس داروين» على رأس لائحة الذين يبشرون بهذه النظرية الجديدة، وقد طرحها في كتابه الشهير «أصل الأنواع» الذي نشر عام [1859].

«داروين» هو عالم طبيعي إنجليزي تعلّم بجامعة «كامبردج» أسّس نظرية التطوّر التاريخي للعالم العضوي، وعمّم المعرفة البيولوجية والمسائل العملية الخاصة بالزراعة في عصره، وزاد عليها بالمادة الواقعية الغزيرة التي حصل عليها من رحلته حول العالم واشتقّ منها تطوّر الطبيعة الحيّة. أقام في كتابه «أصل الأنواع» عن طريق الانتخاب الطبيعي أو حفظ الأجناس المنفصلة في الصراع من أجل الحياة» القضايا الأساسية لنظرية التطور. وفي عام 1868 شرح "داروين" أصل الحيوانات المستأنسة والنباتات بالانتخاب الصناعي في «تنوع الحيوانات والنباتات في ظل عملية الاستئناس». وفي كتابه «سلالة الإنسان والانتخاب بالنسبة للجنس» قدّم عرضاً عملياً لانحدار الإنسان من الأسلاف الحيوانية. وعلى أية حال كان "إنجلز" هو الذي كشف عن العلل الاجتماعية التي تضع الإنسان خارج العالم الحيواني، وهذه العلل هي العمل والكلام المتناسك والقطيع البدائي. وكانت النظرة العامة الكلية لـ "داروين" مادية. لقد كان مفكراً جديلاً تلقائياً، وكان ملحداً، غير أن طريقته في التفكير لها حدودها المميزة. وقد ساهمت أعماله

مساهمة كبيرة في ظهور البيولوجيا العلمية والكفاح ضد المثالية واللاهوت والميتافيزيقا وساعدت في تأسيس العلم الطبيعي على المادية الجدلية.

إنَّ الاصطفاء أو الانتخاب هو اختيار إرادي أو فرز آلي، ينجم عنه الحفاظ فقط بين كائنات أو أغراض شتّى، من جنس واحد عموماً، على تلك التي تتسم بقيمة أرفع، سواء في المطلق أم في زاوية خاصة معينة.

التعبير مُستعار من لغة المزارعين ومربي المواشي، الذين يختارون للتناسل أفضل البذار، أو لغة الأفراد المتَّسمة بالسّمات التي يرغبون في استمرارها (نخب اصطناعي). لقد افترض "داروين" أنَّ في غياب كل تدخل إرادي، يكون للعبة التنافس الحيوي، الدائر حول التقلّبات العرَضية الصغيرة التي تحدث لدى أفراد من جنس واحد، يكون لها تأثير في إعطاء فرص تناسل وبقاء أكبر للأفراد الأكمل والأكثر تكيفاً من بينها؛ ومن ثمَّ يكون لها تأثيرها في تثبيت التقلّبات المؤاتية وتصفية التقلّبات المؤذية، وهذا ما يسميه النخب الطبيعي، ويطلق اسم نخب جنسي على الاصطفاء الناشئ من صراع الذكور لامتلاك الإناث، أو من الاجتذاب الأكبر الذي يمارسه بعض الأفراد، ذكوراً أو إناثاً، على شركائهم من الجنس الآخر.

من هنا امتدَّت كلمة النخب شيئاً فشيئاً إلى عدد كبير من المجالات الأخرى، خصوصاً إلى النفسانيات والاجتماعيات.

تحاول هذه النظرية الإجابة على سؤال واضح محدّد:

- وهو أصل شتّى أنواع الأجسام الحية، تلك الأجسام التي أُحصيت ودُرست منذ «أرسطو»، والتي عاينها «داروين» خلال أسفاره، واقترح تبني فكرة خلق أنواع نباتية وحيوانية من خلال الاصطفاء الاصطناعي الذي يقوم على مبدأ التفاعل، أي تأثير الواحد في الآخر.

إن الطبيعة قادرة على إنتاج أنواع مختلفة، يمكن لها على الرغم من ضآلة حجمها أن تتأقلم مع الوسط الذي تنشأ فيه، وأن تتفاعل مع الأنواع الأخرى

المحيطة بها ، «فضل القيمة» للتأقلم هذا يحقق الشروط الفضلى لإنتاج الأنواع، والتي تقوم بدورها بالتحول إلى أنواع أخرى، بينما تنتهي الأنواع التي لا تتفاعل مع غيرها إلى الزوال.

لقد تجاوز تأثير «داروين» حدود علم الأحياء إلى بناء فكري سوسبيولوجي، لغوي، تاريخي شامل، ولكن هذا التجاوز لم يُبنَ على أساس علمي، مما جعله غير قادر على الثبات في وجه رياح التغيير التي هبَّت عاصفة في مختبرات العلم، وعقول العلماء التي لا تتوقَّف عن العمل الدؤوب في البحث عن الحقيقة!





## **الديانات والوعي**



## الفرق بين الإيمان والمعرفة

- «لا أؤمن إلا بما أراه»، يقول «سان توماس» الذي يشكُّ بمعجزات المسيح، إنه يرفض الإيمان الأعمى، ويبحث عن معرفة أكيدة، فهل يمكن الحصول على الإيمان من خلال الوعي؟

يعتقد «توماس» بديانة موحاة وحيدة، تقوم على معرفة مستمرة في النظريات التي يتبنّاها المؤمن والملحد على حد سواء.

في الإيمان يأتي الوحيُّ بالحقيقة من الله، وعند الملحد ليس الإيمان مسألة حقيقة، ولكنه مسألة رأي.

ليست أحكام القيم صحيحة ولا خاطئة بالقياس إلى الأحكام المستدة على وقائع، فالأفكار والإيمان هي قضايا لا تقوم على حقيقة كونية، ولا تفرض نفسها إلا عن طريق سلطة معينة، على المعرفة أن ترجع الوعي المنطقي الذي يؤسس للحقيقة، والدافع البيكولوجي الذي يجعلنا نعتقد بما لدينا.

تقسّم جميع أشياء الوعي البشري، أو البحوث التي تقوم بها بشكل طبيعي إلى نوعين: الأول هو مجموعة العلوم الهندسية، والجبر، والحساب، باختصار كلُّ ما هو أكيد عن طريق البرهنة والإثبات، أمّا أشياء الوعي الثانية فإننا لا نقيّمها بنفس الطريقة، ومهما تكن بداهة حقيقتها، فهي لا يمكن أن تتمتع بنفس قيمة الأولى.

لقد كتب «دافيد هيُوم» عام [1748] كتابه «محاولة فلسفية حول الإدراك البشري» يقول:

- «لكلِّ حدث نقيضه الممكن دائماً، ولأنَّ العقل يدركه بسهولة أيضاً إذا ما انسجم تماماً مع الحقيقة».

إنَّه إذن موضوع يستدعي إيقاظ الفضول لا البحث عن طبيعة هذه البديهية التي تجزم لنا بحقيقة وجود ما ، وحدوث واقع فيما وراء الشهادة الحديثة لحوأسنا، أو علائق ذاكرتنا!

## آلهة عدّة أم إله واحد؟

تتفق جميع الديانات حول نقطة واحدة: وهي أن الألوهية تتطوي على سرٍ مغلوق للكون.

بيد أنه هناك مظاهر كثيرة لطرح هذا السرّ، فالديانات في العصور القديمة تقوم على وجود عدّة آلهة، تمجّدها حسب مكانتها، فهناك إله للبحر، للخصب، للنار.. وكلّ الأعياد والأضحيان التي تقدّم لها كانت مختلفة حسب الأمكنة والبلدان والمدن، هذا النمط من الديانات تطلق عليه عادة اسم: تعدّد الآلهة.

ولكنّ تغييراً أساسياً حدث في الاعتقاد بإله واحد، مع ظهور الديانة اليهودية، وظلّ اليهود وحدهم يؤمنون بهذا الإله وسط جميع الشعوب، إلى أن انتشر في أصقاع الأرض، وأصبح النقطة المشتركة بين الديانات الثلاث: اليهودية والمسيحية والإسلام.

هناك اليوم فرقان رئيسيان بين الآلهة المتعدّدة والإله الواحد، فكلّ إله من هذه الآلهة هو جزء من مجموع لنظام عقائدي، فإذا أمثلاً بـ «أبولون» وحده من بين الآلهة الإغريق، فإننا سنلغي جميع الآلهة الآخرين، دون أن نحصل على ما يعادله أو يساويه، بل سنجدّه شخصاً وحيداً قد خرج من المسرح الإلهي، لم يعد قادراً على القيام بدوره كالسابق! من السهل معرفة هذا الإله، ومعرفة تاريخه ومغامراته وصفاته التي تشبه إلى حد كبير صفات البشر رغم ما يتمتّع به من قوة خاصّة، تمنحه القدرة على فعل ما لا يستطيع البشر القيام به، عكس الله الواحد، فهو يختلف تماماً، إنّه ما لا يُدرّك، والمطلق، واللأمتناهي! هذا الإله رسمته لنا الكتب «المقدّسة»، وقدّمته كما هو اليوم.

ولكننا رأينا أنه منذ عصر التنوير، وخاصةً في منتصف القرن السابع عشر أن الفلاسفة والمؤرخين بدؤوا يتفحصون نصوص «الكتاب المقدس» تبعاً لمناهج مُستخدمة لدراسة مؤلفات العصور القديمة وإلقاء الضوء عليها.

حتى القرن السادس عشر اعتبرت «أوروبا» المسيحية «الكتاب المقدس» كتاباً موحى من الله إلى البشر، ترجع أولى أجزائه إلى «موسى» الذي أخذها من الله، وتالت بعده كلمات أنبياء اليهود تشرح تعاليمه.

يمثل المسيح بالنسبة للكنيسة «البشارة الجديدة» للعالم، والتي لم يكن من الممكن لأي دراسة علمية ونقدية للنصوص أن تقرب آنذاك من الشك بها! ولكن الدراسات العلمية «للكتاب» في عصر النهضة بدأت عندما انكب العلماء والفلاسفة على تفحص صفحاته، والنظر إليه ككتاب ضمن كتب أخرى قابلة للتحليل والمناقشة.

من الواضح أن «موسى» لم يكن ليستطيع وحده كتابة كل هذه الأجزاء في «التوراة»، بل من الصواب أن نرى في «الكتاب» جهود الكثيرين ممن ساهموا وكتبوا ونقحوا صفحاته، هذه الحركة في التفحص النقدي، تتابعت بوضوح عند فلاسفة القرن السابع عشر، وخاصةً عند «هوبز» و«سبينوزا»، ولم يكن المؤرخون أيضاً بعيدين عن هذا المعترك الفكري العظيم، وخاصةً «اسحق دولا بايرير» و«ريشار سيمون» الذي أصدر كتابه عام [1689] بعنوان «التاريخ النقدي للكتاب المقدس الجديد».

لم تتعلق هذه الأعمال بتاريخ التوراة فقط، بل إن ما دخل على ساحة الصراع في تلك اللحظة الحرجة من تاريخ الفكر، هو الفراق النهائي بين الإيمان والمعرفة!

## التسامح والبحث الحر

أصبحت حرية البحث العلمي، والتسامح الديني دليلاً للفلاسفة والعلماء أدى إلى مبادئ العلمانية منذ أن بدأ عصر التنوير بالبروز!

لقد تعامل لاهوتيو العصور الوسطى مع الديانة المسيحية كيقين غير قابل للنقاش، وأنكروا بهذا إمكانية البحث وتقصي الحقائق عن طريق العلم، ورفضوا كل أشكال النقاش حول المعرفة التي تستند إلى منطق الأشياء، لقد منعت هذه الرؤية للعقيدة كل أشكال حرية الوعي الذي سرعان ما سيعود كي يدين هذه التصورات الهشة للحقيقة، ويحفز المفكرين الأحرار في القرن الثامن عشر على إخضاع الحقيقة لدور الوعي وحده.

قامت حرية الوعي ضد الإكليروس الكهنوتي إذن كي تفرض احترام مختلف الثقافات على الفكر البشري، وتقود صراعاً عنيفاً في مواجهة جميع أشكال الطائفية والتعصب، هذه القيم الجديدة ستكون في قلب العلمانية الجمهورية!

لقد عرف «فولتير» التسامح بشكل مثالي بقوله:

– «لا أتفق معك فيما تقول، ولكنني سأقاتل حتى النهاية كي تقول ما عندك!»

إن التسامح كفكرة يعني قبول الأفكار المختلفة والمتنوعة دون فرض وجهة نظر قد تختلف مع هذه الأفكار.



لهذا وقفت فكرة التسامح هذه في وجه الحقيقة العقائدية، خاصة في ميدان الدين، ألم يجد التعصّب والعنف دائماً جذوره في النظام ذي الطبيعة الدينية؟  
 بفصل الكنيسة عن الدولة، وإضفاء صفة خاصة على الإيمان، قامت الثورة الفرنسية بالحدّ من صلاحيات رجال الدين! فإذا كان مفهوم التسامح يريد أن يبقى كقيمة عليا، عليه أن:

1 - تبرير مصلحة النخبة.

2 - إقرار شرعي بمطاردة جديدة للسحرة.

إنّ حرية البحث والتسامح المرافق لها ليس لهما من معنى إلا في المساواة بين البشر، وتبادل الأفكار المختلفة في إطار الوعي الذي يفرض سيادته دون اللجوء إلى قوّة السلاح.

## الدور النقدي للوعي

باعتباره أداة تختص بالإنسان وحده، أو كقوة بشرية خاصة، تعيش الوعي فترة طويلة في «أوربا» مع الدين، ولكنّه دخل في أزمة بنهاية العصر الكلاسيكيّ، حين اتخذ موقفاً عدائياً من الخرافة والأوهام الدينية.

بعد اختفاء العالم القديم [اليونانيّ - الرومانيّ]، انحسرت المعرفة في «أوربا» وحوض البحر الأبيض المتوسط، في المجتمعات الخاضعة للفكر الدينيّ، وأصبح وضع هذه المعرفة ثانوياً بالنسبة للمهمّة الرئيسية:

طاعة التعاليم الدينية، والخضوع للقانون الإلهي!

أظلم وعي البشر، ولم يعد له القدرة على الاتفاق مع الحقيقة المعروفة من الله وحده، وأضحت الفلسفة في خدمة الإيمان وحنون الصليب.

في القرن الثامن الميلادي، ندّد «بونافينتر» أمام أسياذ الفنّ وطلّاب الجامعة في «باريس» بغرور الفلاسفة الذين يريدون معرفة الحقيقة بأنفسهم أو عن طريق العلم فقط، وأطلق عليهم سهامه المسمومة «كعبدة أصنام وثنيين»!

خلق الازدهار التجاريّ، وتوسّع المدن ونموّها، وتطوّر وسائل الاتصال شروطاً إنسانية جديدة غير تلك الشروط ذو الصبغة السوداوية المتعلقة بالخطيئة الأولى، لقد ظهر وجه منافس للوعيّ يلتقي مع الاكتشافات العلمية الناهضة، والتي كانت تستمدّ من «أرسطو» عن طريق «ابن سينا» ومن «ألبيير الكبير» و«توماس داكان» جذورها الغضنّة، كذلك أضفت الفلسفة المدرسية على الوعيّ دورها كوسيلة منطقية للبحث في الظواهر الطبيعية، وفي «عقلنة» الإيمان الدينيّ في اللاهوت نفسه!

ليس من الضروري أن يدخل الوعيُّ مع الإيمان في تناقض، على الأقل بالنسبة  
«لديكارت» في العصر الكلاسيكي، والذي اعتقد أن الله يتكفل بالحقائق،  
وأنا نستطيع أن نكتشفه من خلال عمل الوعي، ونور الإيمان الذي يقوده.

في نهاية القرن السابع عشر، لم يعد بالإمكان تحمُّل النفاق الفكري الذي  
يضغط على المعرفة العقلانية، والذي توجهه السلطات الدينية، فجاءت أعمال  
الفلاسفة الكبار تترى باسم حرية النقد، مثل: «بحث في اللاهوت والسياسة» لـ:  
«سبينوزا»، و«قصّة هبوط الوحي» لـ «فونتونيل» و«القاموس التاريخي النقدي» لـ  
«بايل»، تلك الأعمال التي هاجمت النبوة والمعجزات، ووجّهت سطوة التحليل  
النقدي للوعي ضد السجل التاريخي للبحوث التقليدية، وأزاحت، وإلى الأبد،  
شبح الظلمة والتناقضات التي كانت تهيمن على العقل البشري!

## الرأسمالية والاشتراكية

الرأسمالية نظام اقتصادي قائم على الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، يهدف إلى البحث عن فائدة قصوى من خلال التنظيم العقلاني للعمل، بينما الاشتراكية هي أولاً نظرية تطالب بخارطة للتنظيم الاقتصادي والاجتماعي تُخضع لصالح المجتمع، بل للدولة.

يرى «ماركس» أن الرأسمالية هي الشكل الحديث لاستغلال الإنسان للإنسان، وأن هذا النظام الاقتصادي محكوم عليه بالتناقضات الداخلية، لقد بين «ماكس فيبر» أن الرأسمالية كنظام ولدت في البلاد «البروتستانتية» لأن مفهوم «الأدخار» ينسجم وأخلاق التزمّت الصارمة: فالزمن هو مُلك لله علينا ألا نستهلكه في أشياء تافهة، و«صنع الثروة» في هذه الحالة يعني ضرورة وواجب، طالما أن تضييع الوقت الذي هو مُلك لله يأخذ معنى الخطيئة، أضف إلى ذلك فكرة أن كل نجاح مهني يتلقاه الإنسان هو إشارة في الأرض جاءت إليه من الاختيار الإلهي!

نفهم جيداً في هذه الحالة لِمَ في الوسط «البروتستنتي» كانت الرأسمالية أكثر نشاطاً وحيوية قبل أن تُعمّم في العالم أجمع.

تعود كلمة «اشتراكية» إلى عام [1830]، وترجع على ما يبدو إلى «فرانسوا بيير لرو» بالمعنى الحرفي لهذه الكلمة، لقد ولدت الاشتراكية في المجتمع الصناعي، والنظر إليها كنظام يحرّر الملكية الخاصة بهذه البساطة تعوزه الدقّة في الرؤيا إذا ما أخذنا بالاعتبار «اليوتوبيا» من قبل، والاشتراكية الإصلاحية فيما بعد.

تضع الاشتراكية المصلحة العامة قبل المصلحة الخاصة وتتعارض مع مفهوم الحرية بإرادة المشاركة، منذ نهاية القرن التاسع عشر أخذت الاشتراكية أشكالاً مختلفة: جمهورية اشتراكية [أممية عالمية، وأممية للسلام]، كما أخذت شكل الجمهورية البورجوازية، والشيوعية، والاشتراكية البرلمانية. من جهة نظر اقتصادية «تُقَدَّس» الاشتراكية العدالة، وتقاسم وسائل الإنتاج، والإدارة الديمقراطية للمنشآت، وذلك لإقامة مجتمع للجميع على قدم المساواة في بناء الحياة!

## الشرق والغرب

ترتبط المعارضة بين الشرق والغرب بالجغرافيا، فهذا الانقسام الكبير يحمل في طبيّاته معنى حضارياً متنوعاً، ويأخذ في العصر الحديث شكل الخصام والعداء.

تشرق الشمس من الشرق، وتغيب في جهة الغرب كما نعلم جميعاً، فالبلاد التي تشرق الشمس فيها، وتلك التي تغيب عنها، تبدو للوهلة الأولى راسخة في بنية وتركيب الأرض نفسها، ومع هذا لا يعود معنى ثنائية المعارضة «شرق وغرب» مرتبطاً دائماً بالجهات أو الجغرافيا، إنّ فكرة «شرق» على العكس تماماً، تبلورت في تاريخ «أوروبا» المعاصر كمكان لصنع صورة الآخرين، تعكس هويّتها وصورتها هي بالذات.

نعم، لقد رأى الإغريق القدامى في «فارس» شكلاً «للبربرية»، وهي صيغة لا تشير إلى المتوحشين أو الهمج فقط، بل إلى البشر الذين يعيشون تحت ظلّ إمبراطور أو ملك دون حكم القانون، أو المدنية، ولقد دام مفهوم «الاستبداد» الآسيويّ حتّى القرن الثامن عشر والتاسع عشر أيضاً، عصر «ماركس»! إنّ الشرق سواء أكان أوسطاً، أو أدنى، أو أقصى يظلّ في ذهنية «الغرب»، ساكناً في الزمان، كما قد يتصوّر البعض!

إنّهم يعزّون دائماً إلى الغرب العقلية العملية، والعقلانية، والاكتشافات العلمية بأشكالها المختلفة، والتقنية المتطورة، وحقوق الإنسان... بينما يتهمون الشرق «باختلاقه» للديانات الكبرى، والاتجاهات الصوفية، والتأمّلات، والجمود الاجتماعيّ، والعبودية...

كلُّ هذه التُّرُهات مجردٌ صور لا علاقة لها بالحقيقة. إنَّ ما نشهده الآن من علوم هو نتيجة للتزاوج بين حضارتي الشرق والغرب، وما المعارف المتبادلة في الحضارتين إلا إجابة حاسمة على أسئلة ذوي «النوايا السيئة» و«الأحكام المسبقة» في تبيان الحقيقة التي تشرق، ولكنها لا تغيب!

## المغامرة الفلسفية





## مغامرو الفلسفة

الفلسفة شكل خاص للمغامرة، ذلك لأنّ المغامرة التي نعرفها ملأى بالمخاطر، والأحداث اللا متوقعة.. وأبطالها عادة هم شجعان أقوياء لا يترددون بالقفز من «الهيلوكبتر» أو فعل أيّ شيء لقطف زهرة الانتصار، بينما نرى الفلاسفة على العكس من ذلك، صلّعان، منكبين على كتبهم وأوراقهم، وهم مستغرقون في التفكير بالمسائل المعقّدة..

صحيح أنّهم لا يتحركون، ولكنهم في أماكنهم يخوضون التجارب القاسية في التفكير، تلك التجارب التي لا تقلّ خطورة عن خوض القتال في المغامرات المعهودة.

عندما نحاول أن نرى الوجود بشكل مختلف، أن نتساءل عن العادات الذهنية لدينا، أن نلاحق حتّى النهاية نتائج فكرة ما، فإننا حتماً سنواجه مفاجأة بانتظارنا.

ألا نعتقد أنّ الفلاسفة هم بشر حذرون؟ إنّ هذا الاعتقاد باطل لا أساس له من الصحة، فالفلاسفة بشر مثلنا، ولكنهم دائماً يبحثون عن إمكانيات جديدة للمعرفة، يسافرون إلى الأرض المجهولة التي لم تطأها قدم ابن آدم، يحاولون فهم الأشياء التي نطلق عليها عادة اسم «مستحيلة»، يكتشفون أسرار الوجود، ويجهدون في جعل حياتهم تأخذ شكلاً جديداً من خلال البحث والتجربة الفكرية التي يعيشونها.

كذلك يفعل الشعراء حين يجعلون من حيواتهم حقل تجارب.. وكذلك يفعل  
الفنانون جميعاً..

ولكنّ الفلاسفة يعطون هذه التجارب بعداً آخر، وهو الإدراك، وبرودة  
المنطق، إنهم لا يريدون «تعطيل الحواس..» كما أراد «رامبو» وذلك باستخدام  
المخدّرات والكحول، بل إنّ ما يهمهم هو إعادة النظر في المعاني، في طرق  
التفكير لدى البشر، حيث يبدو كلُّ شيء واضحاً بالنسبة لهم، يكتشف  
الفلاسفة غرابة هذا «الوضوح»، ويتعرفون على اضطراب الأفكار في عقول  
هؤلاء البشر الذين اطمأنوا إلى صحة أفكارهم الهشة!.

لا يبحث الفلاسفة عن الراحة، ومع هذا هم ليسوا آلات لصنع الأفكار، إنّ  
كلّ ما يقومون به هو إطلاق الأحكام الفكرية التي لا يتجرأ الإنسان العاديُّ  
على إطلاقها، إنهم يحاولون جهدهم إيجاد موطئ قدم في أرض الأفكار  
الساحرة، ويعشقون البحث في هذه الأرض الفكرية عن مسائل لم نكن - نحن  
العاديّون - قد فكّرنا في البحث عنها.. بذلك نكون قد اكتشفنا بفضلهم  
مساحات أخرى من الأرض في القارة الجديدة!

نستطيع أن نفهم هذه المغامرة عندما نعيشها، لذا من المستحيل إعطاء تعريف  
جاد للفلسفة من خارجها، علينا أن ندخل أروقتها، وأن نفتش في زواياها المتشعبة  
عن تعريف لها، يقول الفيلسوف الفرنسي «جان ديزانتي»: «

- عندما نبدأ التفكير في الفلسفة فكأنّما نضع على الطاولة كلّ ما  
نعرفه، وكلّ ما نحن عليه، وفي كلّ مرة نخاطر بضياح كلِّ شيء: ما نعرفه،  
وما نملكه.. بما في ذلك أنفسنا!

ندهش من هذه المقارنة بين الفلسفة ولعبة الورق والمال، فإذا كانت الفلسفة  
مسألة نظرية فقط، أو نشاطاً ذهنياً بارداً مجرداً عن الماديات، فإنّ هذه المقارنة  
خالية من المعنى.. إلا أنّ التجربة الفلسفية تدقّق في البديهيات، وتتساءل حول  
القناعات الراسخة لكي تتأكّد منها، إذ لا يكفي أن نستمع إلى وصفها، بل

علينا أن نغوص في أعماقها ، وذلك من أجل أن نشعر بالدوار في رؤوسنا عندما نلامس حقائق كانت غائبة عن فكرنا ، وعندما نكتشف أوهاماً كنا نسميها حقائق ذات يوم.

هناك فرق شاسع بين لاعب الورق والفيلسوف ، فاللاعب يعرف قواعد لعبته قبل أن يبدأ اللعب ، بينما الفيلسوف لا يعرف أيّاً من هذه القواعد ، عليه أن يكتشفها من خلال الممارسة والتجريب ، وأن يكون حذراً من القناعات المُسبّقة الصنع ، إننا لا نستطيع أن نحدّد ما يكسبه الفيلسوف عندما ينجح في عمله : أهو حصوله على القناعة التامة بفكرة ما ؟ أم اكتشافه لوهم كان راسخاً في ذهنه ؟ إننا لا نستطيع أن نتفهم دائماً ما الذي يريده ، ولماذا نجهد أنفسنا في فهم الفلسفة طالما أنّ هذا الفهم يقودنا إلى لعبة نجهل قواعدها ، وإلى انتصارات غير مؤكدة..

يجيب على هذه التساؤلات كلُّ من مارس «التفكير الفلسفي» ، وكلُّ من يحاول أن يفهم الفلسفة ، إنّها اللذة الفكرية الخالصة ؛ وعلينا ههنا أن لا نتردّد في الكلام عن شكل خاص للذة ، فهي ليست لذّة جسدية ، ولكنّها تفوق كلّ اللذائد ، وتسمو على جميع الرغبات!

هذا الشكل من المغامرة لا نلقاه كلُّ يوم ، ولا نعيشه طيلة حياتنا ، بل نقوم به مرّة واحدة في الحياة ، ذلك لأنّه يضع أحكامنا المسبّقة ، وأفكارنا الجاهزة موضع شكٍّ وريبة ، إنّ الأفكار التي تمتلئ بها رؤوسنا جاءت من خارج ذواتنا دون أن نجهد أنفسنا في «غريبتها» ، لقد دخلت رؤوسنا هكذا بكلِّ بساطة ، ولذا علينا أن نفرغ رؤوسنا من هذه الأفكار والأحكام جميعها : أن نضعها على الطاولة ، ومن ثمّ نختار منها ما يراه العقل مناسباً.

لقد قام «ديكارت» بهذا الاختيار ، إذ شبّه رؤوسنا بسلةٍ تفتح ملأى ، منها ما هو سليم ، ومنها ما هو فاسد ، ولكي تستكمل المعرفة شروطها ، وضع التّفاح كلّهُ على الطاولة ، السليم والفاقد ، وبدأ بإعادة التّفاحات السليمة - إلى عقله ، وألقى بالفاسدة منها إلى سلة المهملات! علينا أن نتعلّم من «ديكارت» التخلّص من

الأفكار الفاسدة، التي كُتبت نظنُّ أنها الحقيقة نفسها، إنَّ هذه «الغريلة» جزء من المغامرة الفلسفية التي كُنَّا قد تحدَّثنا عنها سابقاً.

تبدأ نهاية المسافة بقرار نتَّخذه، هناك لحظة ما علينا أن نقرر فيها بأن نلقي بأنفسنا في الماء!

علينا أن نقطع العلاقة مع القناعات البديهية التي تعشعش في أذهاننا، وأن نبدأ التفكير.. لا أقول إنَّ جميع أفكارنا خاطئة وفاسدة، ولا يوجد سبب يدعوني إلى رفض كلِّ أفكاري وقناعاتي، بل أن ما عليَّ القيام به هو أن أضع بين قوسين صغيرين ما أراه صالحاً للاستمرار في الحياة، بعيداً عن الأفكار الضارة، هذا الجهد الفكريُّ يستحقُّ التجربة والعناء!

هكذا تبدأ المسيرة.. وعلينا ألا ننظر إلى الوراء، إنَّ اللحظة الأولى تحمل اسماً مختلفاً، إنَّه «الشكُّ»!

قد لا تجدون الصلة بين الشكِّ وإفراغ «السلة» من محتواها، لذا علينا أن نكون أكثر دقة في اختيار كلماتنا.

عندما أريد أن أفحص أفكاري كي أنقيها وأصنِّفها حسبما يمي لي عليَّ «الوعيُّ الخالص»، فإنَّني لست مقتنعاً بكلِّ الأجوبة التي تأتيني من هذا الوعي.

طلما أنني أستطيع أن أقول: «ليس هناك من مشكلة»، فأنا على الطريق السويِّ دون أن أخطئ، دون أن أترك مجالاً للشكِّ في قناعاتي، إنَّ الشكُّ بهذا المعنى يشكِّل جهداً مضمناً للوعيِّ، إذ ما أن يبدأ في ذهن الإنسان حتَّى يتحوَّل العالم إلى صورة مشوشة غير واضحة المعالم، وتتمزِّق أشعة الفكر، وتطفو على السطح غرابية الحقيقة: لماذا الحقيقة هذه؟ ولماذا وُجِدَت أصلاً؟ بهذه الخطوة يبدأ الشكُّ، وتبدأ أولى الخطوات في الطريق إلى الفلسفة والعلم!

لا نستطيع - والحالة هذه - أن نميِّز بين الفلسفة والعلم، ذلك لأنَّه بنفس الشكِّ يبدأ التوأمان قبل أن ينفصلا في البحث عن الحقيقة، نتساءل الآن عن الإرادة التي تدفعهما إلى هذا البحث؟

الفلسفة والعلم، كلاهما يبحثان عن «بذرة الوعي» في ركام الجهل والتخلف لدى البشر! عندما أشكُّ في أمر ما، فهذا يعني أنني لست متأكداً منه، وبالتالي فأنا أجهله، فما أعرفه جيداً إنما هو ما اعتدت عليه، وما هو قابل للشرح بوضوح، ولكي نبحث عن المعرفة، علينا أن نضع في الحسبان أننا لا نعرف ما نحن بصدد البحث عنه، يقول «سقراط الحكيم»:

- «إنَّ كلَّ ما أعرفه، هو أنني لا أعرف شيئاً»<sup>(1)</sup>!

<sup>(1)</sup> «سقراط»: فيلسوف يوناني بدأ بمذهبه التحوُّل من النزعة الطبيعية المادية إلى المثالية، وقد عاش ودرس في «أثينا» وكان من بين تلاميذه العديدين أفلاطون وأنتيستينون وأريستيبوس وأقليدس الميجاري. ولم يكتب «سقراط» شيئاً غير أن عقيدته عُرفت عن طريق كتابات أفلاطون وأرسطو. وعنده أن نسيج العالم والطبيعة الفيزيائية للأشياء لا يمكن معرفتهما، ونحن لا نستطيع أن نعرف سوى أنفسنا. وقد عبر سقراط عن هذا الفهم لموضوع المعرفة في الصيغة التالية: اعرف نفسك.

ليس الغرض الأسمى للمعرفة الناحية النظرية بل الناحية العملية من الحياة، والمعرفة عند سقراط هي الفكر، هي فكرة الكلي. وتتكشف الأفكار عن طريق التعريفات ويتم التوصل إليها عن طريق الاستنباط.

قدم سقراط نفسه أمثلة على التعريفات والتعميمات الخاصة بالمفاهيم الأخلاقية (على سبيل المثال: الجسارة والعدالة. ويسبق تعريف مفهوم ما من المفاهيم نقاش من خلاله تُظهر الأسئلة التناقضات بين المتناقضين، يؤدي كشف التناقضات إلى استبعاد المعرفة الكاذبة، على حين أن حالة القلق تدفع العقل إلى البحث عن الحقيقة الواقعية، وقد قارن سقراط مناهجه في الدراسة بـ «فن المقابلة»، يفترض منهجه في التحاور موقفاً نقدياً تجاه التوكيدات القطعية، وأصبح يعرف بمنهج «التهكم». وعلم الأخلاق عند سقراط علم عقلي، فالأفعال الشريرة لا تنتج إلا عن الجهل: وليس هناك إنسان شرير بإرادته الحرة.

## النشاط الفلسفي

ها أنت ذا تريد أن تكتشف حقيقة الأمر، تريد أن «تأخذ» الفلسفة! أنت مخطئ تماماً، فلا أحد «يأخذ» الفلسفة لأنها لا توجد في أي مكان، ولا أحد يعرف ما الذي عليه أن يقرأه، لا يوجد فيلسوف واحد يتفق مع جاره في التأكيد على: «هنا توجد الفلسفة، اقرأ هذا الفصل، أو هذا الكتاب، أو هذا الرف من المكتبة فتعلم الفلسفة، إذن ما هذه المزحة السمجة؟

إننا ما أن نقتنع بهذا، حتى نتأكد أن الفلسفة لا توجد في أي مكان.. نتساءل في هذه الحالة:

- ما العمل؟

علينا أن نتوقف فوراً في البحث، ذلك لأننا نسير في الاتجاه الخطأ، من الذي تكلم عن «أخذ» الفلسفة؟ إن الأمر لا يتعلق بابتلاع المعرفة أو التهامها.. بل بكل بساطة بممارسة نشاط ما، فلا يهم إن سميناه «تفكيراً، أو تأملاً، أو فلسفة»، التسمية هنا لا قيمة لها، وما يهم هو أن يكون هذا النشاط هو عمل نقوم به نحن، فالتفكير كالتنفس والأكل والنوم، لا أحد يمكن له أن يحل محلنا، بما في ذلك الفلاسفة أنفسهم!

تستطيعون أن تجدوا لدى الفلاسفة أدوات مؤثرة، وطرقاً قد اكتشفت منذ مدة، تستطيعون الحصول على مساعدة ما، ولكنكم لن تجدوا أفكاركم الخاصة بكم، إن هذه الأفكار، أفكاركم، لا يمكن لأحد أن يصنعها لكم، هي في رؤوسكم أنتم، وليست في مكان آخر، لهذا يجب القول إن أمهات الكتب، والنظم الفكرية المطروحة.. كل هذه الجهود البشرية قد

تساعدكم في الذهاب إلى أبعد مكان تستطيعون الذهاب إليه، وبالسّعة القصوى التي تقدرون عليها.. ولكن انتبهوا، جميع الكتب، والنظريات لا يمكن لها أن تحلّ مكانكم في التفكير، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، من الواضح أنّه من أجل الذهاب بعيداً في أرض الفلسفة المجهولة، عليكم الاستعانة بدعم الأقدمين، ووضع نقاط انطلاق تبتدئون منها.. أمّا أن تعيدوا وتكرروا نفس الأفكار التي طرحتموها غير لائق بكم، انتبهوا، ألاّ تتصوروا إذن أنّكم تستطيعون بطريقة عفوية أن تتلقوا المعرفة دون امتلاك الأدوات التي يقدمها الفلاسفة لكم، ودون وضع الأسئلة التي كانوا قد طرحوها على أنفسهم أمام أعينكم، والحلول التي قدموها لهذه الأسئلة، والألاّ فستظلون في أماكنكم بلا فائدة، إنّ هذا واضح تماماً، ولكنّ الأكثر وضوحاً هو أنّه لا أحد يحلّ محلّكم في البحث عن الحقيقة، زهرة المعرفة الخالدة!

أن تعتمد على نفسك في التفكير، فهذا لا يعني أن تتطلق من نقطة الصفر في البحث، أو أن تقول أيّ كلام يخطر على بالك، أو أن تؤمن بأية فكرة قد تجول في خاطرك، إنّ ما يترتّب عليك فعله هو اختيار الأفكار وتقييمها، وتصنيفها حسبما تراه مناسباً لك، تصنيفاً يضع في الحسبان هتاعاتك ككائن مفكر يبحث عن الحقيقة.

قد يبدو الأمر صعباً وشائكاً للوهلة الأولى، وقد تصاب بالحيرة والاضطراب إزاء هذا الكمّ الهائل من الأفكار المطروحة، وقد تختفي في ذهنك نقاط الارتكاز التي كنت تستعين بها في توجيه أفكارك، كلّ هذا قد يحدث لك، ولكنّ الأهمّ هنا هو التجربة التي ستخوضها، تلك التجربة هي التي تشكّل في نهاية الأمر مفاخرة خطيرة، ولكنّها مفاخرة تستحقّ المجازفة.. والعناء!

لنتصور عالماً يسوده الضجيج والنقاش، عالماً غير ثابت بسبب الاختلافات في الرأي، إذ أنّنا نستطيع أن نشكّ في كلّ شيء، شريطة أن نبين أسباب هذا الشكّ، وأن نكون قادرين على برهان ما نحن بصدد من آراء.



لنتصور عالماً لا نحترم فيه شيئاً لمجرد أننا نقول:

- «هكذا هو الأمر» دون طرح الأسباب لـ «هكذا»، ودون أن نتحقق هل نحن حاملون أم أنها الحقيقة التي نعيشها، ودون أن نعرف السبب الذي يمنعنا من ارتكاب «جريمة القتل»، ومبرراتها!

من الطبيعي أن يكون عالم مغامرات، أي أنه عالم كل ما فيه قابل للنقاش والبحث، وحيث نستطيع أن نتساءل فيه لماذا يكون عصياً على التفكير ما هو قابل للتفكير والفهم؟

ذلك لأن بعض الأفكار لا يمكن إدراكها، وحين نقول هذا فإننا قد نُنهم بالغموض، إذن حاولوا أن تتصوروا دائرة مربعة مثلاً! إنكم تستطيعون تصور دائرة لا شكل لها، إن فكرة الدائرة لا تشبه فكرة المربع، إذ نتصور كل واحدة على حدة، ولا نستطيع أبداً أن نتصورهما في شكل واحد، إن هذا تناقض صارخ في الخيال..!

ترون الآن أن هذا ليس صعباً جداً، المهم هو أننا لا نشعر بالعجز لأننا كثيراً ما نعتقد أن الفلسفة عصية على الفهم: هي مجموعة أفكار مجردة، غامضة، لا يستطيع خوض بحرهما المتلاطم الأمواج سوى أصحاب العقول المميّزة، والقادرة على التفكير العميق في جملة مسألتها الشائكة!

صحيح أن الفلسفة مجردة، هذا ما لا نستطيع أن ننكره، ولكن كلمة «مجردة» لا تعني بحال من الأحوال الغموض والإبهام، إنها عكس كلمة «ملموسة» أو «مادية»، وهي تعني فقط ما نستطيع التفكير به، عكس ما نراه أو نلمسه، أو نتذوقه!

ليس صعباً أن نفكر في الرقم «2»، وهو رقم واضح بالنسبة لنا، ولكنه مع ذلك رقم مجرد، أين ومتى نستطيعون أن نلتقوا به؟

أنتم تعرفون الأشياء كلها، تلك التي تأخذ شكل الرقم «2» كالجوارب، والقمّازات.. الخ، ولكم لا تدركون أبداً «2» كرقم في الحقيقة المادية، إن

الرقم المطبوع الذي ترونه هنا ليس هو الرقم «2» بذاته، إنه مطبوع كفكرة للرقم «2»، بينما تظلُّ فكرته غير قابلة للطباعة، فالرقم المطبوع يجعلكم تفكرون بفكرة الرقم «2»، هكذا تكون فكرة الرقم فكرة مجردة، بسيطة، وواضحة!

لنخطو الآن خطوة أخرى: إنَّ أيَّة فكرة لشيء هي بالضرورة فكرة مجردة، فالقلم مثلاً شيء مادي نستخدمه منذ الطفولة في المدارس، هو شيء عادي وفكرته كقلم واضحة تماماً بالنسبة لنا، ومع هذا تظلُّ فكرته هذه فكرة مجردة!

لنحاول الآن أن نكتب هذه الفكرة، أو لنكسرهما مثلاً، نجد أنَّ هذا مستحيلًا طبعاً، فالأفكار ليست شيئاً، وأفكار الأشياء، ليست سوى نوع آخر من الأفكار.

إذن، وكلُّ الأفكار، تبدو الفلسفة هي الأخرى في مجال التجريد، وهذا لا يمنع أن تكون هذه الفلسفة واضحة، وبسيطة. لنتوقَّف إذن عن التفكير بأنَّ الفلسفة نشاط ذهني متعب وصعب، خاص ببعض البشر الذين يمتلكون قدرات خاصة!

أن نفكر فلسفياً، يعني أن نجرب أفكارنا بطريقة محدَّدة، أن لا نخشى «الغموض» الذي قد يبدو للوهلة الأولى في سطورها.. على العكس من ذلك، يجب أن تكون الوظيفة الأساسية للفلسفة هي مساعدتكم أن تكونوا أكثر دقة في أفكاركم بالذات، يقول الفيلسوف البريطانيُّ من أصل نمساوي في القرن العشرين «لودفيك فيدجنشتين»:

- «غاية الفلسفة هي أن تجعل الأفكار الغامضة والمبهمة واضحة ومحدَّدة!»  
لا تتطلَّب الفلسفة إذن قدرات خاصة لدى الفرد، إذ أنَّ الجميع قادر على امتلاك القدرة الضرورية للخوض في مجالها، أي القدرة على الإدراك، والتمييز بين ما هو غامض، وما هو واضح، بين الحقيقيِّ والزائف، وهذا ما سمَّاه

«ديكارت» في القرن السابع عشر بـ «الحسُّ السليم» أو «الوعي»، هذه المَلَكَةُ مقسَّمةٌ بالتساوي بين جميع البشر، وما الاختلاف سوى بالطريقة التي يستخدمونها، أن نعرف كيف نستخدم وعينا بطريقة أفضل، هذا يعني أننا نعطي تعريفاً صحيحاً للنشاط الفلسفي.

إنَّ الذكاء لا يأتينا من الخارج، إنَّه قابعٌ في داخلنا، والنشاط الفلسفيُّ ذاك سوف لن «يخلق» فينا القدرة على التفكير، فالأمر لا يتعلَّق «بصناعة» مهارة ذهنية لا نمتلكها، حيث لا يمكن لنا أن نضيف مَلَكَةَ جديدةً لأذهاننا، إذ أننا قادرون تماماً على تشكيل الأفكار والتدقيق فيها، وتصنيفها، ولكُنَّا - لسوء الحظ - نخلط بين الأفكار الزائفة والأفكار الصحيحة، إذ ننظر إليها من الزاوية الخطأ، نحن لا نفتقد «المادة» التي تساعدنا على الفهم والإدراك، ولكُنَّا نفتقد معرفة استخدامها، نحن نملك الوعي الكافي ولكُنَّا لا نعرف كيف نستخدمه!

يعود فضل الفلاسفة علينا إلى أنَّهم يتداركون هذه الشروط المتاحة لهم، ويستخلصون النتائج الملائمة لتجاربيهم الفكرية، لذا نستطيع أن نسميهم، وبكلِّ جدارة «مغامري الوعي»!

## مآثر سقراط

هذه المقولة السقراطية تثير كثيراً من التساؤلات والرفض، إذ أننا، ونحن قانعون بما لدينا من أفكار، نرفض أن نعيد النظر بها، وأن «نعكّر» صفو أذهاننا التي اعتادت على ما هي عليه، فإذا ما خطر لأحد ما أن يلقي بحصى في بركة الماء الراكد في عقولنا، أي أن يبيّن هشاشة قناعاتنا وخطئها، فإننا لسنا سعداء برفقته، وقد نضعّد الموقف إلى درجة الحنق والغضب إزاء هذا «المدعي» الذي يريد أن يزحزح قناعاتنا الراسخة! لا نريد أن نغيّر ما نحن عليه من راحة وهدوء، ولا نريد للشك، هذه «البعوضة» المزعجة أن توقظنا من أحلامنا كي نواجه حقائق ربما تغيّر نمط حياتنا، نحن نخشى الدخول في مغامرات فكرية قد تؤدي بعقائدنا الجامدة، فالمغامرة هي المغامرة، وحين نقف أمام خيارين: نحبُّ أو لا نحبُّ، فإننا في موقف لا نحسد عليه، إذ نريد الحصول على «المعرفة الجاهزة» ولكننا نخشى على أنفسنا منها، هذا تناقض واضح، ولكنه ليس كالتناقض الذي صدقناه لدى مرورنا أمام «الدائرة المربعة»، نحن نطلق على هذا النوع من التناقض اسم «التناقض المنطقي»، أما ما نسميه «التناقض النفسي» فهو أن نقول مثلاً «أحبُّ» أو «لا أحبُّ»، «أريد» أو «لا أريد» بنفس الوقت، هذه حالة نفسية طالما نعيشها على عكس «التناقض المنطقي» الذي لا نعرفه.

هذا الخلط في حالتنا التناقض التي كان «السفسطائيون» يتكسبون عيشهم منها كان موضوع «سقراط» الأكثر أهمية، لقد أراد أن يُخرِج المجتمع «الأثيني» من نعاسه الفكري، فقدّم حياته بطيبة خاطر ثمناً لذلك، لقد كان «سقراط» البطل الأول، والضحية الأولى للمغامرة الفلسفية.

لقد كان البطل الأول لأنَّ حسَّه العبقريَّ في التحريض والإثارة أدهش معاصريه! هو ذا رجل قادر على وضع الجاهل الذي يظنُّ نفسه يعرف كلَّ شيء أمام جهله المطبق!

وكان الضحية الأولى لأنَّه أتهم ظلماً، وحكم عليه بالموت من قِبَل محكمة جائزة عام [399 ق. م]، إنَّ ذكرى هذا الرجل الاستثنائي الذي لم يكتب شيئاً طيلة حياته ما زالت ماثلة في أذهاننا إلى اليوم منذ أكثر من [2400] عام.

لا نعلم بالضبط ما الذي طرحه «سقراط» على معاصريه، إلا الأفكار العامَّة التي نادى بها محبُّوه، وندَّد بها كارهوه أمثال «إكسينوفون» الذي ناصبه العداء، وقدم لنا صورة مشوهة عن «سقراط»، إذ يصفه بالرجل الذي لا قيمة له، ويكيل له الاتِّهَامات بإهانة الآلهة، إنَّنا لا نستطيع أن نصدِّق «إكسينوفون» هذا حين نرى التأثير القويَّ لسقراط على العبقريَّة المجسَّدة في شخص «أفلاطون»!

يصف «إكسينوفون» «سقراط» في مسرحيته «السحاب» بالرجل المشاغب، والفاقد، والماكر... الخ من الصفات التي تثير الاستغراب حول مدى الكراهية في قلب هذا الرجل الفيلسوف، يقول في وصفه:

- «إنَّ سقراط أستاذ في السفالة.. إنَّه فاسق وجاهل ومرابي أيضاً.. اقتلوا هذا المشاغب الذي يريد أن يدمِّر أخلاق جيل بأكمله»!

في الجهة الأخرى يجلس «أفلاطون»، تلميذ «سقراط» الفدِّ.. والمصدر الأهمُّ الذي نستقي منه المعلومات حول الفيلسوف... إنَّه التلميذ الأكثر معرفة بأستاذه، الذي كان موت «سقراط» بالنسبة له فضيحة مطلقة، وظلماً لا يُسمَّى!

إنَّ كتابات «أفلاطون» مجموعة حواريات تظهر لنا تدخُّل «سقراط» وأسلوبه في التفكير.. بيد أنَّنا نستطيع أن نقول إنَّ «أفلاطون» يخفي في كتاباته شخصية «سقراط» بقدر ما يحاول إظهارها، وذلك لقوَّة تفكيره الخاص، وعمق هذا التفكير، حتَّى لكأنَّنا نستطيع القول إنَّ «سقراط» ليس سوى اسم بين دفتي كتاب.. بل هو مجرد شخصية تتكلَّم كما يريد «أفلاطون».

من الصعب علينا - والحالة هذه - أن نعرف على وجه التحديد من هو «سقراط» بالفعل.. رغم الكتب الكثيرة التي كتبها «أفلاطون»، وهي تتحدث عن «سقراط» الحكيم، الذي لم يكتب شيئاً.

ولكن على الرغم من كل ما تقدم، نستطيع أن نحدد الملامح الأساسية لرسالة «سقراط».

إنها تذكر «أثينا» بمثالياتها الأخلاقية، وتدعو أهلها إلى الاستقلال الذاتي، ومن أجل تحقيق هذا الاستقلال عليهم العودة إلى «الينبوع الداخلي بكل وضوح وبساطة، ألا وهو الوعي الذي يبين لنا معنى الخير، ربما أن «سقراط» لم يقل هذا بنفس الصيغة ولكن «أفلاطون» قالها على لسانه، إن «سقراط»، ذلك الرجل الذي لا يتوقف عن المعارضة لآراء الآخرين كان، وقبل كل شيء أول نموذج لمغامري الفلسفة، لأنه وضع «المعرفة التي لم تتأكد» موضع نقاش ورفض، فهو لا يتوقف عن نقاش أولئك الذي يدعون «المعرفة الخالصة» ودحض هذه المعرفة.. بل يبحث بلا هوادة عن الأفكار الحقيقية، الراسخة والمتماسكة، ولكنه كثيراً ما يعود «بخفي حنين»!

كان عمل «سقراط» الأساسي يتمثل في تعرية أولئك الذين يعتقدون أنهم «يعرفون كل شيء»، ونزع الأقنعة عن وجوههم.. هم الذين يبحثون عن إرضاء الناس، وإغرائهم بانتصارات فكرية زائفة، ما يهم «سقراط» ومن بعده «مغامري الفلسفة» الحقيقيين هي الحقيقة، والحقيقة لذاتها كما هي!!

- «من الأفضل لنا، يقول «سقراط»، أن نمتلك أجساماً قوية وجميلة، من أن نظهر بلباس أنيق يخفي الضعف والبشاعة، من الأفضل أيضاً أن يكون غداؤنا سليماً، صحيحاً من أن نبحث عن وصفة الطبيب، من الأفضل كذلك أن تدور فكرة جيدة في أذهاننا، وإن كانت صعبة من كذبة تعجبنا، وتريحنا كذلك».

وبدلاً من الخطابات المطوّلة التي لا طائل منها، كان «سقراط» يبحث عن الحقيقة، والتي هي بلا ثمن يدفعه الأغنياء لفلاسفة الكلام - أعني السفسطائيين!

الحقيقة التي يبحث عنها «سقراط» لا تمتدح أحداً، ولا تهدد أحداً.. إنَّها، وبكلِّ بساطة، الحقيقة، والحقيقة فقط!

تدعوننا المغامرة الفلسفية إذن إلى الخروج من عاداتنا الفكرية، إذ أنَّ أحكامنا المُسبَّقة عبارة عن سجن لا مرئي يعيقنا عن فهم العالم، ورؤيته في امتداده وتنوعه! علينا أن نتخلص من هذا الانغلاق الذهني، وأن نقبل التفكير بشكل آخر.. علينا أن نرى بوضوح تنوع العالم واختلافه حتَّى لو لم نتوصَّل إلى القناعات النهائية.

نستطيع أن نتصوَّر أننا نستبدل الأفكار كما نستبدل البستا، وذلك لكي نفهم «كيف حدث هذا»؟

هناك أيضاً جانب من اللعبة في مسيرة الأفكار الفلسفية، حيث يوجد ضمن الأفكار المُسبَّقة التي علينا طرحها كي نباشر المسيرة تلك، ما يتعلَّق بالفلسفة نفسها، نأمل أن تكون هذه الفكرة واضحة في أذهانكم: إنَّ الفلسفة ليست عصبية على الفهم، ولا هي مملَّة كما تتصوَّرون، وهي ليست بلا فائدة كما تعتقدون.. هي ليست بالضرورة اعتبارات تنزَّلت من الأفلاك البعيدة، أو استنتاجات وبراهين مذهلة نستخلصها من ذواتنا، إنَّنا نعجب بها، ونهتمُّ بها، فهي في جميع الأحوال القناعة التي نريد أن نقسمها معكم، دون أن نقع في شرك الأحكام المُسبَّقة، أي أن نظنَّ أنَّ الفلسفة سهلة، مريحة، يمكننا الحصول عليها دون عناء!

لنحاول الآن القيام بنزهة نتعرَّف من خلالها على المنظر المترامي الأبعاد في الأفق حيث المغامرة التي تنتظركم، فالأمر لا يتعلَّق بالكلام حول كلِّ شيء،

ولا يطرح «الفلسفة» كما يريد أحد الأساتذة السادة! ما نريده هو الإجابة على السؤال التالي:

- لماذا تحيط الفلسفة بكل هذه المواضيع المختلفة؟ ذلك لأننا نعرف أن علماً ما يهتم فقط بمجال واحد محدد، وعندما يكون هذا المجال متنوعاً [كما في الجغرافيا مثلاً] تظل الحدود واضحة المعالم بالنسبة للتلميذ، أو الباحث... في الفلسفة لا يبدو أن الأمور تسير على هذا المنوال، وأعتقد أنكم أدركتم هذا منذ فترة ليست بالقصيرة، ذلك لأن الفلاسفة يهتمون بالمسائل العلمية، كما يهتمون بالفنون والسياسة والأخلاق والتاريخ أيضاً... إنهم يغامرون في فهم الأمور المختلفة والمتباينة كالسعادة والجمال والرياضيات والعدالة والحكمة واللا شعور وحقوق الإنسان وأشياء أخرى.. نحن نتساءل الآن:

- كيف يمكن لهذه الأشياء المختلفة أن تشكل واحداً؟  
هذا ما سنكتشفه شيئاً فشيئاً.

منذ البدء نستطيع أن نضع مؤشراً أولياً لا يكتفي: الفلاسفة «بالكلام حول العلم» كما لو أنه موضوع تسلية، كما أنهم لا يعملون في حقل «العلوم» كالعلماء الذين نذروا أنفسهم لذلك، إن ما يسأل الفلاسفة عنه هو:

- «ما هو العلم، كيف نعرفه؟ في أي إطار نستطيع أن نتعرف عليه؟ هل نحن متأكدون من أهدافه» بمعنى آخر سوف يتساءل الفيلسوف حول التعاريف المطروحة للعلم، وحول فكرة العلم نفسها، علينا ألا نخلط بين هذه الفكرة، واستخدام الكلمة المناسبة!

إن الفلاسفة لا يتكلمون سوى عن الأفكار: فكرة العدالة، الدولة، الفن، السعادة، الحقيقة.. الخ!  
نصيحة أولية:

ما أن تصدقوا مفهوماً فلسفياً حتى تضيفوا كلمة: إن هذا المفهوم يعبر عن «فكرة كذا»، وذلك لكي تتأكدوا من أنكم لم تخطؤوا، وهكذا نقرب من



فكرة الفلسفة، وندخل بثقة في المغامرة الذهنية التي تقودنا إلى الحديقة الغناء،  
حيث تتدلى من شجرة المعرفة الجزرة الذهبية التي يشع نورها في العيون فتضيء..  
وتملأ القلوب المظلمة بالنور!

**التحكُّم بالذات**



## مثالية الحكمة

المغامرة الأولى للفيلسوف هي أن يصبح مستقلاً، وسيبدأ لنفسه، حول هذا الموضوع اتفق الفلاسفة جميعاً، أن يتحكّم الإنسان بنفسه، ويكون مستقلاً بذاته لا يعني رؤية «مزاجه» يتقلّب حسب الظروف الخارجية أو الصدفة، أو تنازع الرغبات والأهواء، هذا هو الحلم القديم للفلاسفة «من ممناً يستطيع القول أنّه حلم سيء» ١٩

أنتم جميعاً، ستطرحون هذا السؤال ذات يوم:

- «كيف نصبح سعداء في حياتنا؟»

ربما لم تتبّعوا تساؤلكم هذا في الوقت الذي تعتقدون فيه أنّ الصدفة تتحكّم بالسعادة، فالفلاسفة لا يستسلمون بسرعة مثلكم، بل إنهم على العكس طرحوا أسئلة كثيرة حول هذا الموضوع.

من المؤكد أنّ الجميع يريد أن يحصل على السعادة، ولكن هل نتوصل إليها في بحثنا الدؤوب عن رغبات جديدة كل يوم، أو في حصر هذه الرغبات ببعض الأشياء مثلاً؟

- «ما الذي نغنيه حين نقول: حياة طيبة! وما هي الوسائل التي نملكها

لمعرفتها، ومن ثمّ العيش فيها؟»

تلك هي الأسئلة الأولى التي طرحها الفلاسفة القدماء على أنفسهم، وما زالت إلى الآن تنتظر أجوبة ناجعة!

تعريف السعادة قد يكون الهدف الأول للفلسفة للحظة طويلة من تاريخها، وقد يكون أول اهتماماتها، وإيجاد الوسائل التي تستطيع من خلالها أن تتبّع - منهجياً - الطريق السليم للوصول إلى هذه الغاية!

أن يكون المرء فيلسوفاً يعني أولاً، وقبل كل شيء آخر أن يغيّر علاقته مع نفسه، ومع الآخرين، ومع الوجود أيضاً!

أن يقوم بتغيير عميق، ومنظم إرادياً في طريقته في الحياة، ممّا يستدعي كثيراً من الصبر، والتجارب على نفسه هو بالذات.

إننا ننتظر من الفيلسوف أن يستكمل حول نفسه عملاً عاطفياً بقدر ما هو فكري كي يتحرّر من القلق والرغبات، وكلّ ما يحيط به من أوهام. إنّ عمله هذا يفرض عليه أن يغيّر حياته تماماً، وأن يبدأها مجدداً، ولكن بطريقة تصنع منه فيلسوفاً بحق!

يقوم الفيلسوف بإلقاء الدروس والمحاضرات، كي يساعد تلاميذه على الفهم، كلّ هذا الجهد لم يرض «سينيك»، الفيلسوف الروماني، ومعلم الإمبراطور «نيرون» إذ يقول:

- «تعلمنا الفلسفة أن نعمل، لا أن نتحدّث»، ثم يضيف أحد «الأبيقوريين» - «فارغة هي محاضرات الفلاسفة وأقوالهم إذا لم يستطيعوا شفاء الأرواح»!

هذه الكلمات لا تعني أبداً أنّ الأفكار لا قيمة لها، بل ما يطالب به «الأبيقوري» و«سينيك» هو أن يرافق الفكرة عملٌ يؤكّد صحتها، فالنظريات المُعدّة والجاهزة تظلُّ في خدمة الحياة الفلسفية، إنّها تشكّل وسائل لا بدّ منها لتوجيه مسيرتنا نحو الحكمة، إذ لا معنى لغاية إذا لم تخدم هذه المسيرة!

قد تتساءلون هنا عن العلاقة التي تربط السعادة بالحكمة والحقيقة! الحكمة تبعث أحياناً على الرتابة والتثاؤب، بينما تبدو السعادة زاهية تدعو إلى الفرح والحيوية.. في حين أنّ الحقيقة تتأى بنفسها عن هذه المقارنات، فهي تتعلّق بالعلم، والمنطق، والتجربة.

إذن، كيف يمكن أن تتفق هذه المفاهيم الثلاثة؟

لقد طرحتم على أنفسكم هذا السؤال.. وطالما بحثتم عن إجابة له دون جدوى.. ذلك لأنه قد نرى أن هذه المواضيع التي تبدو مستقلة بذاتها الواحدة عن الأخرى هي في الحقيقة مرتبطة أشد الارتباط ببعضها عند الفلاسفة اليونان والرومان.

بالنسبة لهم تظل الحكمة ذروة السعادة، وأنه ليس هناك من وسيلة للحصول على الراحة النفسية الدائمة إذا لم نحصل على الحقيقة التي نبحث عنها، وذلك تبعاً لوضعها البشري، وبالطريقة التي حدّتها الحياة.

- أن نعرف، أن نجرب، أن نكون سعداء، تلك هي الأقسام الثلاثة التي لا تنفصم عراها:

أن نعرف، يعني أن نتحكّم بذواتنا، أن نتدرّب على رؤية العالم بطريقة أخرى، وأن نجرب دائماً الطريقة الجديدة في الرؤية بعيداً عن الوهم والسطحية والاضطراب!

هذا هو العمل المبدئي للفيلسوف، وهذه طريقته في الحياة، إنّه حكيم يبحث عن المعنى الحقيقي لوجوده، ضمن وجود يدعو إلى التساؤلات اللانهائية حول ماهيته.. ومعناه!!

لقد احتفظت اللغة المتداولة بأثر الطريقة العملية للفلسفة، إذ حين نقول مثلاً:

- «علينا أن نتعلّم كيف نحافظ على الفلسفة»، أو حين نتكلّم في مواجهة مشكلة ما، ونقول أنه يترتب علينا أن نفكر فلسفياً بحلّ هذه المشكلة، إننا بهذا نستدعي الفكرة التي تلائم بين الهدوء والسكينة مع الفلسفة نفسها.

لقد احتفظت المدارس الفلسفية القديمة باسمها، بينما اختلف المعنى تماماً عمّا كان متداولاً آنذاك.

حين نسمي «أبيقورياً» المرء الذي يبحث عن اللذة، ونصف الإنسان الجِدَّ الصبور الذي لا يتأثر بالأحداث بـ «الرواقي»، ونطلق صفة «الكلبي» على من يتصرف على هواه، خارقاً بذلك التقاليد والأعراف الاجتماعية، بلا شك، يظلُّ المعنى الحقيقيُّ لهذه المفردات قائماً، ونواة اللفظة لا تزال على حالها، ولكن من غير المنطقيُّ أن نتصور أننا نجد الأبيقورية والرواقية والكلبية في هذا الاستخدام السطحيِّ للمفردات التي نستخدمها كلَّ يوم!

أنعلم حقاً من هو الذي كان حاملاً ذات يوم وكثماً نسميه «حكيماً»؟

في قصص اليونان وأخبارهم، تلك التي وصلت إلينا، نرى دائماً أساطير قديمة تطلُّ علينا من وراء ستائر التاريخ، الحكماء السبعة الذين وضعوا لنا القوانين وأسَّسوا المدن والعلوم، ليسوا سوى ظلال باهتة تمرُّ أمامنا، بوجوهها الغائمة الملامح!

لم نعد نرى في كثير من الحالات الدور الذي لعبوه في بناء الذاكرة البشرية الملائى بالأساطير والحكايا!

بيد أنه حين نستذكر أعمالهم الخرافية، وأقوالهم التي ما زالت إلى الآن تتردد على أفواه الشعراء والباحثين، فإننا نضع أيدينا على كنز من «الحكمة» القديمة، ومثلاً يزهو به الرجل الحكيم، لقد كان الرجل الحكيم هذا مثلاً يحتذى به، أفقاً يحاول الباحثون عن الحكمة أن يعانقوه، مع أنه لا أحد استطاع أن يتمثله كاملاً، ورغم هذا ظلَّ يلعب دوره في أذهان البشر، لنتصور أنه لم يكن هناك من رجل استطاع أن يكون حكيماً «بحق»، أن يستولي تماماً على كنز الحكمة الخفي، إذن سيكون وجوده رغم هذا ولأجيال كثيرة قادمة النموذج الرائع، والمعياري الذي نقيس به مدى أهمية هذا الرجل أو ذاك!

قد تتساءلون كيف يبدو مظهر الحكيم؟ وكيف اختفى؟

في اليونان القديمة لم يكن الحكيم هو أول من استمع الناس إليه، بل كان الشاعر منذ البداية الذي يعلم الناس الحكمة والكلام، لنتذكر

«هوميروس» وخصائده التي تعانق آفاق العالم، وهو يتحدث عن الآلهة والعادات.. الحكيم أتى فيما بعد، وكان بعض الحكماء شعراء أيضاً، ولكنه لم يعد الشعر الذي يأتي به هؤلاء الحكماء، بل الحكمة في فصيح اللغة، إن «زوفيا sophia» كلمة يونانية قديمة تعني الحكمة والمعرفة بنفس الوقت، وتعني أيضاً المهارة، ولقد كان الحكماء آنذاك يعملون في جميع حقول العمل من نسيج وحدادة وسياسة وأعمال أخرى يقوم بها كل الناس.

كانوا يصيغون مفاهيم جديدة للعالم، كما يضعون القوانين للمجتمع بنفس الصبر الذي يصنع به الخشب الأثاث المنزلي والحداد الدروع والأسلحة! فيما بعد أتى الفلاسفة بحصر المعنى، وبدأ خط واضح يفصل هؤلاء، ويرسم الحدود لكل فئة!

هنا قد يطرح السؤال الآتي:

- «ما الذي يميز الحكيم عن الفلاسفة؟»

إن الإجابة ليست سهلة كما قد نتصور، فالحكيم هو الذي يمتلك الحكمة، وهي جزء من شخصه بينما الفيلسوف هو من يبحث عنها دون أن يمتلكها، ولكي يظهر الفلاسفة على الحكمة أن تختفي، إن الحنين إلى الحكمة يشبه الحنين إلى بلد قريب تركنا منذ مدة، وها نحن نحن إليه ونشتاق هواءه وماءه، إن بلد الفيلسوف لم يعد نفسه بلد الحكيم، هو يحلم بالوصول إلى هذا البلد ويحاول امتلاكه، ولكن هيهات، لقد أصبح بعيداً.. بعيداً جداً.. وها هو ذا الفيلسوف وحيداً في صومعة الفكر، يدور ذهنه العوالم المضطربة، يحاول أن يجد العلاقة بين الأشياء في تنافرها، وتناقضها الذي يكاد أن يكون عصياً على الفهم!

ولكن هل يعني هذا أن الحكيم فوق مستوى البشر في قيمته كإنسان؟ بمعنى ما نستطيع أن نجيب بـ «نعم»، إن الحكيم فوق مستوى البشر في قيمته كإنسان! ولكن هذا التجاوز لا يتناقض ورأي العامة، فالحكمة يمكن لها أن



تقود الإنسان إلى درجة عليا «تقرُّبه من الآلهة نفسها» كما قال الفيلسوف اليوناني «أبيقور» ذات مرة.

بيد أننا يجب أن نعتزف أن الحكمة لا يمكن لها ولا بحال من الأحوال أن تتأى بالإنسان عن محيطه الأرضي، بل تستطيع فقط أن تغير موقفه من نفسه، ومن الآخرين الذين يحيطون به!

هناك صفتان أساسيتان تميّزان الحكيم، وهما: الحرية الداخلية، والوعي الكوني للأشياء، فهو بفضل الحرية الداخلية لا يتأثر ليس فقط بالأحكام المسبقة لعصره والرغبات فحسب، بل لا يعير اهتماماً كبيراً للمعايير الاجتماعية والالتزامات السياسية التي يفرضها المجتمع، إنّه يتصرف بكلّ حرية تبعاً لوعيه الخاص، وللطبيعة التي توجه هذا الوعي، رافضاً الإذعان للأعراف الاجتماعية البالية، تلك التي تشدُّ عربة التقدم والمعرفة إلى الوراء.

الصفة الثانية التي يتمتع بها الحكيم هي الوعي الدائم الذي يربطه بالكون كلّ، فالحكيم لديه القناعة التامة أنّ الكون بمجموعه يشكلّ وحدة غير قابلة للانقسام، فهو لا ينسى العالم، بل يتصرف تبعاً لقوانين الكون نفسه.

يقول الإمبراطور الروماني «مارك أوريل» الذي كان فيلسوفاً كبيراً في كتابه «الأفكار»:

- «يجب ألا نتحدّ مع الهواء الذي يحيط بنا فقط، بل مع الذكاء الذي يعانق كلّ شيء»!

## الرواقيون، وصلابة الروح

الوعي بالانتماء إلى مجموعة ما ، ومعرفة لعب دور في هذه المجموعة هو أحد الصفات «للرواقيّة» ، تلك المدرسة التي تؤكد على أنّه من الممكن نفي الاضطراب والبلبلة من حياتنا كي نحصل على الهدوء والسكينة ، وذلك بفضل الحزم والصلابة في أرواحنا ، وتلك هي الصفة الأساسية للرواقيّة المتقشّفة.

قد تتساءلون عن العلاقة بين السعادة والإرادة!

هناك شكل من أشكال التوتّر داخل فكرة السعادة ، حول استمرارها وديمومتها ، إذ أننا نريد أن نظلّ سعداء طيلة الوقت ، وألّا نقع ضحية الصدفة السيئة التي قد تأتي بالسوء والأحداث المؤلمة!

صحيح أنّ الحياة تحمل لنا في طياتها مفاجآت سعيدة ، ولكنّها أيضاً تخبئ لنا كلّ ما نكرهه ونخشاه كالمرض والموت والبؤس.. الخ!  
إذن هناك في الحياة ما نحبه ومنتظره ، ولكننا أيضاً نظلّ عرضة للمآسي والأحداث وما نسميها «نوائب الدهر»!

بلا شك ، ترون الآن الطريقة التي نعرض بها المشكلة :

- كيف يمكن لنا ، في عالم مضطرب لا يستقرّ على حال أن نحصل على السعادة؟ ما هي الوسيلة التي نستطيع بها أن نضمن هذه السعادة دون أن نكون عرضة للصدفة المؤلمة؟

- تلك هي الأسئلة الأولى التي طالما طرحها على أنفسنا؟!

إنّ جواب «الرواقيّة» سهل للغاية :

- كلُّ ما يتعلَّق بنا نستطيع تحقيقه، وكلُّ ما يخرج عن إرادتنا، من الأفضل ألا نفكر به، بل نطرحه مع الرغبات المستحيلة، وما أكثرها...!

هذا ما يجيبنا عليه «الرواقيُّون»، خاصةً «إبيكتت» الذي يقول:

- «إنَّكم لا تستطيعون التحكم بالظروف والأحداث، ولكنَّكم قادرون على اتِّخاذ المواقف الملائمة لإزائها، وهذا ما يجب أن تقوموا به بدلاً من أن تصابوا بالذهول والحيرة أمام الأحداث الجسام التي قد تمرُّ بكم، عليكم أن تظلُّوا هادئين إزاءها، لا تستطيع الأحداث أن تفقدكم توازنكم الداخلي!»

إنَّ مثال الحكمة «الرواقيَّة» هو أن تصبح الروح قلعة لتحدي الظروف و«نواب الدهر» التي سبق أن ذكرناها، إذ لا تستطيع الصدفة شيئاً ضدَّ هذه الروح العظيمة، وهي راسخة رسوخ الجبل في هدوئها، وسكينتها، تلك التي تستمدُّها من المعرفة التي عانت الكثير للحصول عليها.

على الذي يريد أن يتعلَّم الفلسفة سواء أكان رئيس دولة أو مواطناً عادياً، مريضاً أو معافى، غنياً أو فقيراً، عليه - كما ينصح الرواقيُّون - أن يضبط نظام أفكاره، وأن يتحكَّم برغباته وقراراته حول المبادئ البسيطة، أن يتصرَّف كما يملئ عليه وعيُّه البشريُّ ذو الصبغة الإلهيَّة، وذلك أن يضع حوائجه وقدراته، وحدود معرفته، وأوهامه التي تقضُّ مضجعه موضع الحساب، فيعمل على تسيقها، والتعامل معها كما تريد له الطبيعة السليمة التي يتمتَّع بها.

هذه النظرية «الرواقيَّة» التي تطرح أفكاراً للعمل والتطبيق حول الحياة والوجود، أثمرت كثيراً في مدارس فلسفية أخرى، عُرفت من ينابيعها الصافية، واتبعت ما تملئ عليه الرواقيَّة من أفكار تثير فينا الإعجاب إلى يومنا هذا!

## الأبيقوريون

يعتقد «الأبيقوريون» أنّ الطريق إلى السعادة يمرُّ من بُوابة الجسد، وذلك بتحقيق رغباته البسيطة، واحتقار هذه الرغبات لا يؤدي إلى السعادة، بل على العكس، يساعد على البؤس والمرض والعاهات النفسية.

لقد سمى «أبيقور» مؤسس هذه المدرسة بيته بـ «الحديقة»، وكانت مكاناً آمناً وهادئاً يجتمع به «الأصدقاء» من رجال ونساء «أثينا» يطرحون مشاكلهم وقضاياهم الحياتية، كان ذلك عام [306] ق. م، وكانت هذه الحديقة مثلاً للراحة والهدوء.

كان التشابه بين فلسفة «أبيقور» و«حديقته» تشابهاً عميقاً، فلم تكن الحديقة مجرد مكان بسيط له ولتلاميذه، بل كانت هي نفسها فلسفة، ونظرية بحدّ ذاتها، لقد كانت بكل بساطة.. حديقة!

تتوجّه فلسفة «أبيقور» إلى الجميع، فهي لا تتطلّب تدريباً طويلاً، ولا درجة خاصّة في الأهلية والكفاءة، ولا تعتمد على «تقنية» تلاميذها واختيارهم حسب طبقتهم، لقد سمّوها «مدرسة شعبية» وهي سعيدة بهذه التسمية!

ما تبحث عنه هذه الفلسفة الأبيقورية هو السلام، سلام الروح والجسم معاً، وهذا السلام يمثّل بالنسبة لـ «أبيقور» الخير الأسمى، إذ أنّه عندما يكون الجسم في حالة السلام المنشودة، تكون قوى الروح أيضاً في وئام مع نفسها، هنا تبدو الفلسفة لأول وهلة بدائيةً مبسّطة، لا تبحث عن أشياء لا يمكن إدراكها!

إنها تتَّجه إلى البغايا والعبيد والنساء عامَّة، كما تتَّجه إلى بقية المجتمع «الأثيني»، ولكنها في كلِّ الأحوال تطالب ببطولة دون ضجيج، وتتحمَّل أعباء الشيخوخة بتفهم وصبر وواع بلا شكوى.

يؤكد «أبيقور» في جنته التي هي العالم بالنسبة له وتلاميذه أنه هناك «إلهان» وجودهما مادي واضح!

هذان الإلهان لا يشغلان نفسيهما بشؤون البشر، ولا يضعان القوانين لهم، بل يكتفيان بالحياة الملأى بالسرور واللذة، إنهما خالدان لأنَّ سرّاً مغلماً يكتنف حضورهما الجسديّ.

إنَّ هذين الإلهين لا يخيفان البشر بالتهديد والوعيد، بل على العكس من ذلك، يعدانهم بالحياة السعيدة، وكأنَّهما بذلك يصبحان ينبوعاً للراحة والهناء.

يجهد الرجل الحكيم نفسه كي يصبح مثل هذين الإلهين!

وكي يتوصل الحكيم إلى هذه الدرجة عليه أولاً، وقبل كلِّ شيء أن يحذف كلمة «الخوف» من قاموس مفرداته الحياتية، أن يتوقَّف عن الخوف طالما أنَّ الآلهة هذه تمنحه الطمأنينة والرضى.

إذن لم يعد هناك شيء يخيفه! بلى.. هناك الخوف من الموت!

إنَّ الموت ما زال يلوح في الأفق بانتظاره.. ولا توجد قوَّة في الأرض تستطيع أن تتقذ ابن الإنسان منه.

بيد أنَّ «أبيقور» اجتثَّ جذور هذا الخوف، واقتلعها حين أكد لتلاميذه أنه لا داعي للخوف من الموت طالما أنه خارج عنَّا، إنَّه بلا قيمة طالما أنَّ الموتى لا يشعرون به، والألم لا يصيب سوى الأحياء، ومن الممكن أن نتجاوز كثيراً من مظاهر هذا الألم حين نكتفي بالرغبات البسيطة للجسم كالطعام، فنأكل خبز الشعير، ونشرب الماء الصافي، وننام على الفراش الخشن، باختصار أن نعيش ببساطة، وأن نقنع بما لدينا دون أن نصبوا إلى ما بأيدي الآخرين من أشياء ليست بذات أهمية بالنسبة لنا، نحن «الأبيقوريين»!

اللذة عند «أبيقور» سهلة المنال، فهي ليست جامعة العنان، لا حد لها، وهي لا تستلزم حالة خاصة عند الإنسان، بل تعني غياباً تاماً لهذا التوثر الجسدي والنفسي عنده.

أن لا نجوع، ولا نعطش، ولا نعيش في العراء والبرد.. أن نكون واعين، ونتأكد أن هذه الحالة سوف تستمر، فالرفاهية المطلقة هي أننا لا نحتاج شيئاً، ونكتفي بالقليل الذي يسد رمقنا فقط، ولهذا علينا أن نتبع دروساً قاسية في التقشف والزهد!

أخيراً يمكننا القول أن فلسفة اللذة هذه صارمة بشكل قاسٍ، ولكن صرامتها هذه تصبح أخف مع الحنان الذي تضيفه الصداقة والمحبة بين مريدي المدرسة، ف «أبيقور» يدعو إلى شكل من أشكال «عبادة الصداقة»، ولا نعني هنا مجموعات من البشر تتكدس فوق بعضها، بل ما يريده «بالصداقة» هو الصديق الحقيقي، المختار بعناية، الصديق الواعي لذاته، والبعيد عن الهوى الذي قد يحمله خارج الذات!

هذه المجموعة من الأصدقاء تتسحب من حياة المدينة المضطربة، وتأى بنفسها عن قضايا السياسة والسياسيين، من هنا تستمد هذه المدرسة قوتها.. وضعفها كذلك!

عليكم أنتم أن تختاروا الآن:

- أفضّلون العيش كأصدقاء حميمين، ولكن بعيداً عن قضايا المجتمع والناس وأحداث التاريخ، أم ترغبون بالحياة الاجتماعية التي تعيشونها بكل ما تتضمنه من أخطار ومشاكل.. ولكن في هذه الحالة عليكم التخلي عن حلاوة الحياة وعدوبتها في «جنة أبيقور» الهادئة الوديعه؟

- لكم الخيار، فاخاروا!!

## الكليبيون، الطبيعة الواحدة

إذا كنتم يونانيين أو رومانيين، وقيض لكم اختيار مدرسة فكرية، فقد تختارون إغراء وتحدي «الكليبيّة»، ذلك لأنها الأكثر إثارة وأصالة بسلوكها الذي يدعو إلى التأمل.

أصحاب هذه المدرسة يرفضون زيف الحضارة وقشورها، ويريدون العودة مجدداً إلى الحياة البدائية، لذا فهم يلبسون الألبسة الرثة، طليقي اللّحي، لا منازل لهم، يكتفون ببعض الأشياء الضرورية، يضعونها في «صرّة» ويسيرونها هكذا.. في شوارع «أثينا»!

لقد اعتبرهم الأثينيون «كلاباً» ضالّة، وقد رضوا بهذه التسمية بطيبة خاطر، إذن فهم يتصرفون كالكلاب، عاش «ديوجن» مؤسس هذه المدرسة حياته في برميل ملقى بأحد زوايا «أثينا»، حاملاً عصاه وهو يتجول في المدينة، وعندما سأله ألا يبصق على الأرض لدى مروره بقصر أحد الأثرياء، بصق في وجه مالك القصر قائلاً:

- «هذا هو المكان الوحيد القدر الذي وجدته»!

بلا شك أنّ الطريق المثلى التي نتصور بها «ديوجين» هي أنّه متشردّ ينام في الشارع هائزاً من الفلاسفة الآخرين، لا يكثرث لسمعته أبداً، وذات يوم جاءه «الاسكندر الكبير» يسأله ماذا يريد، كي يلبّي له كلّ ما يحتاجه، فأجابه بوقاحة «أن يبتعد قليلاً، لأنّه يمنع أشعة الشمس عنه»!!

لا شيء مقدس عند «ديوجين»، ولا شيء يفتته أو يفريه، لا سلطة الإمبراطور، ولا بريق الذهب والثراء...

لم يعر أي اهتمام للأعراف الاجتماعية، أو التقاليد الراسخة في المجتمع، بل أنه ذهب إلى أبعد من ذلك حين أجاز أكل ما تقع عليه الأيدي حتى لحم الموتى، ما يهّمه هو تلبية الحاجات الطبيعية ضمن حدودها الضيقة!

كما ترون، تختفي وراء ظواهر السخرية هذه حكمة تدعو إلى التشرد والتسكع في مدينة فقدت براءتها، وطابعها الإنساني، لذا فقد حمل «ديوجين» مصباحه في وضوح النهار، وهو «يبحث عن الإنسان بين الجموع من البشر في شوارعها»!

لقد هجر الكليثون مظاهر الترف والحياة المريحة، ودعوا إلى التقشّف ومرارة العيش ممّا يضع التابعين لهذه المدرسة أمام امتحان صعب للغاية! إذن فالكليثون ليسوا كما نعتقد اليوم أنهم لا يحترمون شيئاً لأنانيتهم الفردية، بل هم حكماء يمارسون قناعاتهم بطريقة ترفض المثل والأعراف الاجتماعية!

ولكن دعونا نسأل الآن:

- هل العيش بهذه الطريقة، ورفض الأخلاق السائدة يشكل مدرسة فلسفية؟ لقد شكك الفلاسفة بذلك، على اعتبار أن طريقة حياتهم تدعو إلى التفكير والتأمل، ولكنها لا تبني فلسفة حقيقية، إذ أنها تفتقد إلى البراهين والمفاهيم والتحليل النظرية، هذا الحكم لا صحة له البتة!

لقد بنى الكليثون لأنفسهم قاعدة فلسفية صلبة، ونظرية تعتمد في جذورها على الطبيعة، تتسجم وطرق العيش التي اختاروها لأنفسهم، واعتقدوا أنها الطريقة المثلى التي تقودهم إلى السعادة.



عليكم الآن أن تختاروا لأنفسكم مدرسة تتسجم مع أفكاركم التي بدأت بالنضوج، ها أنتم بدأتم التفكير الصحيح الذي يبدأ بالشك، إنَّ الشكَّ يمثِّل مدرسة بحدِّ ذاته، ويدَّعي أنَّه يقود - هو الآخر - إلى السعادة، ولكن شريطة أن نشكَّ بكلِّ شيء.. أيضاً!

## الشكوكية - الشك الدائم - الجنون

إذا أردنا الحكمة الحقيقية، فمن الملائم أن نشكُّ بصحة ما يبدو لنا صحيحاً، وأن نأخذ حذرنا منه، هذا ما يسمونه «الشك» الذي ينصح به قدماء الإغريق، وأتبعوه طيلة القرون. ولكن هذا لا يعني أبداً الشك في كل شيء، بطريقة دائمة منهجية، فالشكوكيون أنفسهم لم يضعوا معارفهم، والحقيقة التي يشعرون بها موضع شك: إنهم لا يتساءلون حول نعومة وطراوة العسل مثلاً، كما وأنهم لا يجادلون في مسائل الوجود والأحاسيس والأفكار التي تؤكدتها الحقيقة نفسها، كما أراد أن يصورهم أعداؤهم، أكان ذلك عن عدم فهم، أو بسوء النية.

إن ما يؤمن به الشكوكيون أسهل وألطف بكثير من هذه المواضيع الشائكة، فالعسل ناعم ولطيف اللمس، هذا واضح تماماً، ولكن ما هو غير واضح للعيان هو «جوهر هذا العسل، وخاصيته»!

إنها ليست خديعة أو فخ، وهي ليست سراباً أو وهماً كذلك، ولكننا لا نرى «حتى الآن» مدخلاً يقودنا إلى المعرفة الأكيدة لجوهر العسل هذا.

عندما نبحث عن المعرفة، فإننا لا نرى سوى مداخل بلا نهاية، وهو بالضبط ما تعنيه الصيغة اليونانية القديمة: «مخرج»، إننا نجد أنفسنا في حالة لا مخرج لها، في مأزق لا نستطيع التخلص منه، إذ أننا ما أن نبحث عن كنه الأشياء كما هي، حتى نجد أنفسنا أمام هذا المأزق، وحين نترجم هذه الصيغة إلى «عائق» مثلاً فإننا سرعان ما نجد أفكارنا تتجه إلى إحياءات أخرى قد يستعصي علينا فهمها.

حسب حكمة الشكوكيين لا يوجد ما يعرقل المرور من المنافذ المغلقة، بل على العكس؛ فالمأزق بالنسبة لهم شرط ضروري لراحة الفكر، وإنَّ ما لا حلَّ له لا يولّد بالضرورة العذاب والقلق.

يعتقد الشكوكيون أنَّه ما من حجّة تفرض نفسها، إلاّ ويقابلها حجّة ضدّها بنفس القوّة.

هناك ضمن جميع الأسئلة التي تضع الحقيقة على المشرحة، عدم اتفاق، واختلاف بيّن بين البشر لا يستطيعون تجاوزه.

ليست النتيجة التي نحصل عليها كما اعتقدنا دائماً أنَّه لا وجود للحقيقة، أو أنَّه من المستحيل على عقولنا أن تستوعب هذه المجموعة من الفرضيات، حقائق أكيدة لا نقاش حولها، لنحزم أمرنا فنقول إنَّ التأكيد على أنَّه لا شيء أكيد يعني تأكيداً بدوره!

هنا أيضاً نجد الشكوكيين القدماء أكثر بساطة ومرونة، يقولون إنَّه ليس هناك من مخرج للأسئلة التي طرحوها.

فالاختلاف والتناقض بين المدارس يدعونا بجلاء تام إلى أن نرجئ أحكامنا حولها، ذلك في الوقت الذي لا شيء يجعلنا نقنع أنَّه لا حلول لهذا الاختلاف والتناقض، أو البحث عن هذه الحلول!

من جهة ثانية، ليس هناك ما يجبر الآخرين على أن يعيشوا حياتهم دون البحث عن الحقيقة، أن «يتمتّعوا» بحياة الكسل والبطالة الفكرية!

لقد كان أحد أهمّ مفكري هذه المدرسة «سكستوس امبيريكوس» طبيباً يعالج المرضى، ويختار لهم أفضل الدواء، وكان يقول دوماً إنَّه لا يوجد مستحيل في المعرفة الطبيّة، إنَّ الشكوكيين يستطيعون التحكّم بالتقنيات ومن ثمّ تطبيقها وتطويرها يومياً، محتفظين بالوصفة التي كتبها الطبيب دون أن يدلّوا بأحكامهم مباشرة!

لقد توصل الشكوكيون إلى درجة عليا من الدقة، ووضعوا صيغة «عدم التأكد» في مواجهة «البلادة الذهنية» للمناهج السائدة، صحيح أنهم لم يكونوا من أصحاب النزعة المتمردة، وكانوا «امثالين» يتقيدون بالعادات والأخلاق السائدة، ولكنهم مع ذلك لم يكونوا ليؤمنوا بكل ما طرحه هذه العادات والأخلاق من مثل وقيم قد لا تكون جديدة بالبقاء.

لقد احتفظ الشكوكيون بمسافة ما حتى مع أنفسهم، إذ اعتبروا أن عواطفهم الشخصية بالذات قد لا تتطابق مع الواقع، أو الحقيقة.. وأن ما يأتيهم من مصائب وآلام قد لا يكون بالضرورة شراً عليهم، هذه الرؤيا للأشياء قد تمكنا من تجاوز ما تأتينا به المصائب والآلام.

ها أنتم الآن تتساءلون كيف أن هذه الفلسفة غابت وراء أفق النسيان، ولم تعد تتمتع بذاك البريق الذي كان ذات يوم يبهر العيون!

في الواقع لم تغب هذه الفلسفة تماماً عن مسرح الفكر إلى اليوم، ولكنها لم تعد تمثل «مغامرة فلسفية» يصبو إليها «المغامرون».. ذلك لأنهم اعتقدوا، منذ زمن بعيد، أن لديهم هدفاً آخر غير الحكمة، والعمل على تطوير ذواتهم.

كيف تم شطب هذا الجزء من الحكمة؟ إنها المسيحية وانتشارها الواسع ما تجيبنا على هذا التساؤل الحزين، وسترون بأن أعينكم أن هدف الفلسفة كان في العصور القديمة هو الحصول على الحكمة من خلال التغيير الواجب حدوثه على الفرد، وهذه الفكرة طبعت جميع المدارس الفلسفية القديمة، واستمرت كذلك حتى القرن الأول للمسيحية، لقد كتب الفيلسوف «بورفير» في القرن الثالث الميلادي:

– «على النظرية أن تتحول في ذواتنا إلى طبيعة، وحياء»، وبذلك ورثت المسيحية «التجارب الروحية للمدارس اليونانية والرومانية على السواء»!

لم يعد ممكناً للوعي وحده في الرؤية المسيحية الجديدة، أن يقود الإنسان، فالترويض الروحي أصبح مرتبطاً بالإيمان المسيحي الذي سيقدم الخلاص لبني البشر.

لقد فقدت الفلسفة المثال الذي كان يعطيها القدرة على التحكم بالذات، والذي كان السبب في ازدهارها منذ عدة قرون، فاخفتى بذلك مثال «الحكيم» لصالح «المقدس» الذي جاء بمعارفه من السماء!

إن فكرة الفضيلة نفسها لم يعد لها من معنى إذا لم ترتبط بالله، وأحكامه، لقد أمحت الفلسفة ك ممارسة أمام هذه الديانة الجديدة، وسوف لن نرى منذ الآن عباءة الحكيم، ولا مجداف المغامر يمخر عباب بحر الفكر الفلسفي، إلى أن يجيء القرن الكلاسيكي، أي القرن السابع عشر مع «سبينوزا»، أو عصر الأنوار في القرن الثامن عشر مع الموسوعات، ولكن بسياق آخر غير الذي كان، فالاهتمامات النظرية هي ما ستتحكم بالوعي، ذلك الوعي الذي لم يعد يكتفي بـ «الترويض اليومي للفكر»، بل أصبح يطالب بأكثر من ذلك، بتعريف واضح ومحدد لهويته هو بالذات!

لم يكن اليونانيون القدماء يهتمون كثيراً بدواخلهم النفسية والروحية، أي أنهم لم يكونوا من أصحاب الوعي الذي يتفحص نفسه، إننا نجد صعوبة في تصور حالتهم هذه، ذلك لأننا تعودنا أن نواجه جميع المواقف عبر «حياة داخلية»، ترشدنا إلى ما هو موضوعي!

لقد نظر القدماء إلى أنفسهم من خلال رؤية الآخرين لهم، فكان التنافس والشرف والعار والصراع ما يعطي وجودهم معنى ما، أما أن ينظروا إلى ذواتهم الداخلية، أن يعرفوا «الأنا» القابع في أنفسهم أو يفحصوا في أعماقها، وتفحص الوعي الخاص بهم، فكانت تلك حالة غريبة عليهم.. مرة ثانية نقول بأننا نجد صعوبة في تصور حالتهم هذه ونجد صعوبة أكبر في فهم وجود «الحكماء» و«الحكمة» بينهم، ذلك لأنه منذ أربعة قرون لم ينفصل مفهوم «الحكمة» عن «الذات»، بل أصبحا يشكّلان كلاً واحداً.

لقد فهمتم معنى «سلامة الروح» بالنسبة لـ «أبيقور» و«الرواقيين»، وهي ما تعني بكل بساطة عدم الاضطراب وهدوء النفس، والابتعاد عن كل ما يثير

العواطف التي تبعث على الهواجس و«العواصف الذهنية»، كما كتب «أبيقور» في إحدى رسائله التي يختصر فيها نظريته، ورؤيته إلى الحياة والعالم، إننا لم نعد نتكلم في هذه الحالة عن «سلامة الروح»، بل عمّا سمّاه «أبيقور» في رسالته إلى «فينيسي» بـ «الصحة الذهنية»، ذلك لأننا نريد أن نضع الإنسان الواعي، العاقل، الطبيعيّ في مواجهة الفرد «المجنون»، أن نضع الإنسان الذي يعرف «هويته» الشخصية أمام الفرد الذي ضيّع هذه الهوية، ولم يعد يتعرّف على نفسه! هذا التقسيم بين البشر ليس سهلاً أبداً.. إنّه يرجع بدوره إلى المفارقة الفلسفيّة الأنفة الذكر.

وكما أنّه من الممكن إضاءة مسار العصور القديمة من خلال حكمائها، فإنّه أيضاً من السهل تعقّب حالات الجنون في تلك العصور.

نحن نعرف تاريخ الجنون والمجانين، ونتذكّر جيداً كيف كنّا نتسلّى في سرد قصصهم «المضحكة» حين كنّا في المدرسة الابتدائية.

إنّ المجنون عادة شخص يعتقد أنّه «شيء آخر»، «شخصية أخرى»، إنّه يظنّ نفسه «نابليون»، أو «قيصر» أو «شكسبير» مثلاً، وفي حالات أخرى يعتقد بأنّه «حبة قمح» أو «شمعدان» أو «مقلاة»... هو يعاني إذن من تمزّق الشخصية، وتلاشي وحدة الذات التي تصنع منه إنساناً سوياً، ويعاني وهماً حقيقياً بين «ما هو عليه فعلاً»، وبين ما يظنّه، وما يريد من الآخرين أن يقتنعوا بما يقوله لهم.

عندما يتصوّر المجنون نفسه شخصية أخرى، أو شيئاً آخر، أي عندما «يختلط» عليه أمر شخصه بين الوهم والحقيقة فهو يعاني إذن من انحراف وحيدان في عقله.

الإنسان السويّ يعرف جيداً أنّه ليس «شمعداناً»، ولا «حبة قمح»، ويعلم أنّه ليس «قيصراً» ولا «نابليوناً»، إنّه يميّز نفسه بوضوح عن الآخرين والأشياء، ويضع حدوداً بيّنة الملامح بين ما هو بالذات، وما الآخرون والأشياء عليه؛ باختصار، هو يدرك «ديمومة وحدته المعنوية».

قد يستغرب الواحد منّا أحياناً لدى رؤية صورة له قديمة في أحد الأدرج،  
فيهتف مثلاً:

- «يا لله، كم تغيّرت»... في هذه الحالة نحن مقتنعون أنّ نكبات الدهر  
ونوازله وراء هذا التغيّر الذي أصابنا، لقد غير شكلنا الخارجي، ولكنّه لم  
يستطع أبداً أن يغيّر «ذواتنا»، أي «الأنا» القابع في دواخلنا، هذا «الأنا» القادر على  
تتبع الأحداث التي مرّت بنا منذ نعومة أظفارنا إلى الشيخوخة!

لقد عرّف المفكرون القدماء «سلامة الروح» بالراحة النفسية وغياب  
الاضطراب عنها، وعدم تعرضها لهزّات عاطفية تسبّب لها القلق والوحشة،  
بالنسبة لمفكري العصور الحديثة لم يعد هذا الهاجس ما يهمّهم في تعريف  
الصحة الذهنية، بل ظلّ همّهم كلّه ينصبّ على «هوية الشخصية» وعلاقة  
الإنسان السويّة مع هذه الهوية، إنّ «ديمومة وحدته المعنويّة» هي الحدّ الفاصل  
الذي يجعل منه إنساناً طبيعياً بعيداً عن تلف الذات! هذه الديمومة هي ما تجعله  
يدرك تميّزه عبر التغيّرات النفسيّة والفيزيولوجيّة التي يمرّ بها، وعبر ما يعيشه من  
أحداث اجتماعية ووظيفية... الخ، إنّ الديمومة الشخصية شرط أولي يضع  
الحدود الواضحة بين ما هو وهم وحقيقة، بين «سلامة الروح» وفقدانها.

كيف يمكن لنا أن نعطي تعريفاً للهويّة الشخصية؟

يمكن تعريفها إذا امتلك الإنسان القدرة على تمييز نفسه عن الأشياء  
واستطاع أن يفصل ذاته عن الأحداث العابرة، والعواطف السريعة الزوال، أي  
بمعنى آخر أن يظلّ متماسكاً بفرديته المستقلّة، ذات الديمومة التي لا تؤثر فيها  
الأزمات ولا تغيّرها الأحداث.

لا شك أنّ بعض هذه الأصوات قد تسبب اضطراباً ما في الشخصية  
الإنسانية، وقد يفقد الواحد منّا توازنه بلحظة صعبة، لا يرى فيها بوضوح ما  
الذي يمكن له أن يفعله، ولكنّ الشخصية السوية سرعان ما تتماسك وتعيد بناء  
نفسها فتتجاوز المشكلة مهما كانت معقّدة، وهذا ما يعطي الشخصية الطبيعية  
صفة «الديمومة».

إنَّ تاريخ المجانين يعلمنا أنَّ الصحة العقلية هي التقسيم الناجح للأفكار والهويات الشخصية والأشياء في منظورها العام، عبر رؤية واضحة لا تشوبها الأفكار المرضية التي يُسَم بها ذوو العاهات والمجانين!!

الأعتقدون أننا فقدنا الرؤية الفلسفية بكلامنا عن الجنون والهوية، هذه الأمثلة تقودنا إلى لقاء «المغامرين» في دروب أخرى، في الواقع تبدأ القاعدة الفكرية من هنا، نستطيع أن ندوّن أن كلَّ ما سمعناه من قصص قد تبدو هزلية ومضحكة حول المجانين، رواها لنا تلامذة الفيلسوف اليونانيّ «أرسطو»!

في كتابه «الميتافيزيقيا» نجده يؤكد على فكرة أساسية مفادها أنه كي توجد الأشياء والأفكار، عليها أن تكون منفصلة بشكل واضح، وقابلة للتمييز فيما بينها، لنحاول فهم هذه الفكرة الأساسية في ميتافيزيقيا «أرسطو».

من وجهة نظر «أرسطو» هناك في الحقيقة، وفي الفكر، والكلمات تتشكّل حدود للهوية تفصل بينها، هذه الحدود هي التي تعطي للحقيقة والفكر والكلمات هويتها الخاصة، وإلا أصبحت دون هوية، وبالتالي تفقد القدرة على التمييز والوجود أصلاً.

كذلك الأمر في نظام الفكر نفسه، عليه أن يرتّب الأفكار ويفصل بينها بحدود غير مرئية طبعاً، ولكنها حدود تمنعها من التشوش والاضطراب، وإلا وجدنا أنفسنا في الفوضى، وضياح الرؤيا التي تضيء لنا معالم الطريق نحو الحقيقة.

أخيراً يفترض تنظيم اللغة على هذا المبدأ الأساسي بوجود منفصل للكلمات. إذا كانت صيغة اللغة نفسها هويتها الخاصة بها، فإننا في هذه الحالة لا نستطيع أن نقول شيئاً.

هكذا نجد أنه عند «أرسطو» بين الحقيقة والفكرة هنا نفس نموذج النظام والمنطق، نفس ديمومة الهوية الشخصية، هكذا نعرّف العالم الطبيعي: المكتمل



الهوية، والذي يتمتع بالحدود الفاصلة بين اللحظات والكلمات والأشياء ولا يخضع للجدل والخلاف!  
في هذا العالم يتطابق الجنون مع ما هو متقلّب، غير ثابت . يتأرجح في الأوهام والفوضى في كل شيء!

## نظرة أخرى للفلسفة في الهند

إذا ما ذهبنا إلى أبعد من هذه الرؤية في فهمنا للهوية، علينا أن نخرج من محيط الفكر الغربي، ذلك أن كثيراً من المفكرين الأوروبيين اعترضوا على هذا الفهم للهوية الشخصية، ولكنّ نقدم لم يكن على مستوى ما قام به مفكرو الهند.

هناك اختلاف كبير بين الفهم الغربي للهوية الشخصية، وما طرحه هذا الفكر من مفاهيم هذه الهوية، قد تتساءلون الآن لماذا نتكلم عن الفكر الهندي دون سواه حول هذه المسألة؟ ألا يكفي ما نعاني من قضايا الفلسفة الغربية؟ أنستطيع أن نتعرف على جميع فلسفات العالم في هذا الوقت القصير المتاح لنا؟ وأخيراً هل هناك فلاسفة في جميع بقاع الأرض، وفي كل ثقافات الشعوب؟

هناك من يعتقد أن اليونان وحدهم الذين عرفوا الفلسفة وقدموها إلى الفكر الإنساني، ذلك أنه في اليونان - وحدها - كان الدين والروحانية ومن ثمّ الحكمة! لقد وجد الشعر والمسرح والأدب عامّة ولكن لم يكن هناك فلسفة بالمعنى الدقيق للكلمة.

آخرون اعتقدوا أنه في جميع أركان العالم كان هناك ما يسمّى «الوعي الإنساني» الذي يطالب بالمعرفة، وبالتالي بفهم خاص لما يدور، أي أن هذا الوعي دخل بدوره في «مغامرة فلسفية» حول الشرط الإنساني لحياته، وحول ما هو بديهي وواضح ولكنّه يدعو مع ذلك إلى كثير من التساؤلات.

هناك اختلاف بين الشرق والغرب، فالمتدين الشرقي يستمد أفكاره من الخيال، والمشاهد الخارقة دون تفسير لها، بينما اهتم الغرب بالفلسفة والفكر الذي يحاول إيجاد أجوبة لما يحدث!

ثمَّ أنه هناك اختلاف كبير بين الشرق وحضاراته نفسها، إذ ما الذي يجمع مصر والصين مثلاً؟ وما هي القواسم المشتركة بين أفريقيا الشمالية والأرخبيل الياباني؟

وإذا ما أردنا أن نكون أكثر جدية، نقول أنه هناك فروق كبيرة بين مختلف المجالات اللغوية والثقافية التي تقسم الشرق نفسه إلى مجموعات غير متجانسة حضارياً!

وبدل أن نتعامل مع الهوية الشخصية كحقيقة نعيشها، وخاصية للأشياء والأفكار والكلمات، نجد أن الأفكار في الهند تتلقى الـ «ذات» «كموضوع» عام، مألوف وعادي!

ما الذي يعنيه هذا الكلام؟

هناك خلف صفاتنا الفردية ووعينا الشخصي توجد تخوم لا حدود لها من «العمق» البشري، وإذا ما وعينا ذواتنا بحق نجد أن في أعماق كل واحد منّا يقبع «المطلق»، إن الصحة، والتي تعني هنا «الحكمة» الحقيقية، تتشكل بالنسبة لنا بطريقة متناقضة تماماً، فهي لا تتفصل عن محيطها، وما الفرد إلا كائن يذوب في النهاية بمحيطه الكوني.

بين «الهو» اللا شخصي للوعي الكوني الكبير، والذي هو «المطلق» وما تعتقدون بأنه أنتم، ليس هناك، من وجهة نظر الفكر الهندي، فرق حقيقي، أو تخوم تفصل بين الحالتين!

يبدو وهماً ما نسمة عادة بـ «الأنا»، وهو في هذه الحالة ليس سوى حد وهمي!

مرّة ثانية نقول إنّ الفكرة ليست نابغة عن انفتاح «الأنا» هذا على العالم، أو أنّها اكتشاف لصفاته اللأ محدودة، ولكنها وعي كامل لصفاتكم الوهمية، إنّ كلّ ما هو مرتبط بهويّتكم الشخصية، بأذواقكم، باهتماماتكم، بخصوصيّتكم الجسميّة والنفسيّة يجب في النهاية أن يبدو كما «للا شيء» وذلك لأنّه لا يوجد فرق واحد بين وعيكم «الشخصي» والوعي المطلق!

نتذكّر هنا قول «الأبائيشاد» المشهور، والذي طالما رددّه «شوبنهور» في كتاباته:

- «إنّه أنت»!

- «إنّه أنت»، هذا ما يقوله الأستاذ لتلميذه وهو يتأمل الشجرة، أو النحلة، أو السماء... «إنّه أنت» جملة تعني أنّه لا يوجد هناك تمييز حقيقي بينك وبين ما تعتقد أنّك تتفحصه كما لو أنّه كان خارج جسمك، أو خارج وعيك وإدراكك!

إنّ مجموع الحقائق والكون هي في ذاتك بالذات، كما وأنك أنت فيها.. وحده شرع الوهم ما يجعلك تعتقد بوجود فرق بين الذات والموضوع!!

بهذا لم نذهب بعد إلى آخر الطريق في فهمنا للهويّة الشخصية.

في مقاربتنا العامّة للأوهام والمظاهر البادية للعيان تظلّ رغم كلّ شيء وباستمرار الهويّة الأساسيّة «اللهو» وذلك بوعيها الكونيّ، حتّى لو كان المطلق غير شخصي، فهو لا يتجرّد عن هويته التي هي بلا شك بلا تناقض، بل هي هويّة عليا.

إذا بحثنا عن شكل مختلف للهويّة، أي عن الشكل الغريب لها، علينا إذن أن نخطو خطوة إضافية داخل الفكر نفسه للينابيع الهنديّة باتجاه توضيح، وجلاء فكرة الهويّة هذه.

هذه الخطوة الإضافية ستكون مع «البوذيّة» الشهيرة.

ذلك لأنّه ما يميّز «البوذيّة» هي النظريّة التي تشرح انعدام الهويّة، والديمومة، وعدم وجود «الطبيعة الخاصّة» للبشر أو الأشياء، حيث لا نجد أيّ مبدأ

للاستمرارية أو للتنظيم الداخلي في أي مكان سواء فيما يتعلق بالذات أو الموضوع، من وجهة النظر «البوذية» لا شيء يمتلك ذاته، سواء أكان الذات أو الموضوع، كل شيء مجرد عن ذاته، أي عن طبيعته الخاصة، وهذه الصفة الأساسية للبوذية التي تهمنا هنا.

إن الكون هو تتابع منظم للظواهر المنفصلة واللحظية المؤقتة التي لا إسناد لها ولا جوهر، وهي في ظهور وغياب مستمرين! هذه اللا ديمومة تساوي ما نحن نسميه خطأ «الهوية الشخصية»، وما يعيقنا على الفهم هو فظاظة حواسنا وأوهام الرغبات لدينا، والاعتقادات التي اكتسبناها عن طريق اللغة، إننا نكاد أن نقرب إذن من المختلف تماماً هذه المرة عن الشكل الأوربي للفكر، ولكننا نواجه السؤال التالي:

- ما الذي ستؤول إليه «السلامة الروحية في هذه الرؤيا»؟

إن اكتشاف «الفراغ» و«اللاديمومة» في الأشياء والرؤية الواضحة لظهورها وغيابها بلا روابط أو صلة، يقودنا إلى «الصحة» الحقيقية من وجهة نظر «بوذا» - «اليقظ» كما تسميه اللغة السنسكريتية، والعين المفتوحة التي «ترى بنظرة واحدة الأشياء كما هي، أي الأشياء فارغة» كما يقول اليابانيون!!

من هنا نرى أن هذه اليقظة لا تقود أبداً إلى تهديم الشخصية، وهي لا تعني مطلقاً أن هذه الشخصية «كانت موجودة، ولكنها لم تعد كذلك»، إذ لا علاقة لنا بما كان موجوداً في دواخلنا، فالأمر يتعلق بإدراك أن هذه الهوية التي تعترضنا لم تكن موجودة أبداً، وأن هذا «الأنا» المدعي والمزعوم لم يكن له وجود على الإطلاق!

## دوام الحكمة

إذا ما قارناً مفهومنا حول الهوية والبوذية، سنجد أنه لدينا عالمان فكريان لا علاقة تربطهما، أو على الأقل هذا ما سيبدو للوهلة الأولى، ولكن اطمئنوا! هناك نقاط مشتركة يجب أن نوضحها كي نفهم وجهتنا: هذه النقاط المشتركة تتلخص في:

أولاً - الحكمة [وما ينتج عنها].

ثانياً - السلوك العملي للفرد بكل بساطة.

هذا العالم الفكري، حيث لا شيء يتطابق فيه عندما يتعلق الأمر بالمقاييس العملية للسلوك، وبالقواعد الاجتماعية كالعادلة والمساواة.

- لا شيء أكثر زيفاً من تصوّر احترام إنسان ما قائم على مفهوم شخصاني للهوية، سيصبح أيضاً غير صحيح أن نقدّم «البوذية» كحالة عدمية لا علاقة لها بالتقدم الفردي أو الاجتماعي، إنَّ الحدث الأخلاقي ليس بالضرورة قائماً كما نعتقد دائماً، بل اعترافنا بالحقيقة أو بالهوية الشخصية للفرد.

علينا ألا نحيل التناقض الذي يبدو ظاهرياً بين الشرق والغرب، أو إذا شئنا بين الهند والإغريق إلى تضادٍّ وصراعٍ للحضارات، إذ أنه في أعماق الإرث اليوناني القديم هناك مفكرون طرحوا مسألة الهوية الشخصية والذات والحقيقة مثل «مونتيني» المفكر الفرنسي الشهير الذي عاش في القرن السادس عشر، والذي كتب في مدح «ريمون سيبون» وتمجيده قائلاً:

- «لا شيء يدوم أبداً، لا في وجودنا، ولا في الأشياء!»

ترتكز «الصحة الفلسفية» إذن على الإدراك، وهذا المعنى لجميع أفكار «مونتيه»، فالبينة التي نعيش فيها، ووجودنا الخاص بالذات بلا حقيقة أو هوية، وهذا بلا شك مفهوم يصعب علينا مواجهته!

هذه الرؤية ليست شرقية خالصة للوجود، بل هي عصارة ذهن بشري يتخطى حدود القارات والبلاد الشاسعة، فيجمع الأفكار من هنا وهناك ويصهرها في بوتقة واحدة، هي العقل البشري الذي لا جنسية ولا لون له.

لم يتوقف تقدم العلوم التقنية في العالم، ورغم ذلك ما زال الإنسان غير سعيد، بل هو بائس في حياته!

قد يشرح البحث عن الحكمة هذا النقد، حيث ظهر بين الفلاسفة المعاصرين من يهتم مجدداً بطريقة العيش وتطبيق أفكاره على هذه الطريقة.

- أوجب علينا أن نستغرب - في زمن الحروب والمجازر - العودة إلى النزعة الإنسانية، وأن نبحث في زواياها المضيئة عن جوهر الحكمة؟

بلا شك لم تختف الحكمة تماماً لا في الأذهان ولا في المجلدات التي تبحث في الفكر، بل ظلت تقاوم بكل بسالة على امتداد العصور حتى القرون الوسطى مع ازدهار النزعة الإنسانية، حيث ظهرت فكرة فلسفية لم تكن فقط «معرفة الأشياء الإلهية والإنسانية، ولكن التطبيق العملي للحياة المريحة حسب قوانين الوعي».

لقد رفض الشاعر «بترارك» بدوره أن يسمي أساتذة الجامعات والمنابر «فلاسفة» وأطلق حكمه الذي ينص على «أن الإرادة في الخير أهم من معرفة الحقيقة»!

منذ بداية القرن السابع عشر أصبحت الفلسفة مجرد محاضرات ونصوص نظرية ليس إلا، ونستطيع هنا أن نتساءل حول ما تبقى من الفلسفة القديمة التي طالما كانت مجردة، تبحث في شؤون الكون والحياة على السواء.. ولكن هذه الفلسفة لم تختف دون أن تترك أثراً ما، يدل على مرورها في الفكر الإنساني،

وكان القرن السابع عشر قد أطلّ، وأطلّ معه «ديكارت» مؤسس «المفهوم المنهجي» للفلسفة، والذي آمن أنّ الفلسفة الحقيقية عليها أن تغيّر الوجود! وجاء بعده «سبينوزا» الذي اجتهد كثيراً بنقد «ديكارت» وسلك في نهاية مقالة بعنوان «علم الأخلاق» الطريق إلى الحكمة.

من الممكن أيضاً أن نتعرّف في القرن التاسع عشر على فلاسفة مثل «شوبنهاور» و«نيتشه»، وفي القرن العشرين على أمثال «برغسون»، و«فيتجنشتين»، أن نتعرّف على الدعوة لتغيير نمط حياتنا بشكل جذري.

ربما نعود مجدداً اليوم إلى ذلك النمط من المغامرة الفلسفية من أجل البحث عن أفق جديد غير ذلك الذي عرضه علينا صياغة الفكر ومشعوذوه! لا تتعلق معرفة الخير، وما يترتب علينا فعله بالإدراك النظري للأشياء، بل هي مسائل وضعية، وتكفي دون تفكير مسبق وبلا تردّد.

إنّ الرؤية المعتادة ممكن أن تكون معكوسة تماماً: الحكمة ههنا، وما يعيقها هو خوفنا، وارتباطاتنا الوهمية، تلك الارتباطات التي تقف حاجزاً بيننا وبين الحكمة الماثلة أمام عيوننا، تنتظر أن نتقدّم الخطوة الأولى، الخطوة إلى الأمام!





## **حقائق وعلوم وتجارب**



## الوحدة الطويلة بين العلوم والفلسفة

لم يتوقّف المفامرون الفلاسفة عند الحكمة، بل تابعوا طريقهم الشاقّة  
باتّجاه العلوم.

قد نضكر أنّه لا علاقة تربط حكماء الماضي الفارقين في القدم مع علماء  
اليوم الذين يدرسون في مختبراتهم شروط الحياة للأجيال القادمة!  
نجد من جهة عشاق السعادة، الأيادي الفارغة سوى من الصبر، وفي الجهة  
الأخرى هناك مجموعات للبحوث تريد أن تفهم ميكانيكا الطبيعة على ضوء  
الرياضيات والتجارب.

بين العالم القديم ذاك، وعالمنا الحديث هذا يبدو للوهلة الأولى أنّ هناك  
بعضاً من النقاط المشتركة، ولكن علينا أن نتوحّى الحذر من هذه الرؤيا التي  
قد تضلّلنا.

ألاً ننسى أنّ الصيغة الوحيدة في اللغة اليونانية القديمة «زوفيا» تعني «المعرفة  
والحكمة» بنفس الوقت، هكذا يكون بالنسبة لليونانيّ الذي يتمتّع بـ «الزوفيا»  
أنداك هو من يتّصف بالحكمة والعلم، والفلاسفة الذين يحبّون «فيلو» philo  
المعرفة - الحكمة وبيحثون عنها هم أصحاب العقول التي تتطلّع إلى امتلاك  
الحكمة والعلوم بأن واحد، لهذا لم نكن لنستطيع التمييز بين العلماء  
والفلاسفة لأكثر من ألفي عام مضى.

لقد كتب هؤلاء الفلاسفة الغربيون المقالات والشروح التي تتعلّق بالرياضيات  
وعلم الفلك والأخلاق، في الوقت الذي كان فيه الفلاسفة الأوائل في آسيا  
الصغرى أول من بحث في العلوم الفيزيائية.

وضع «أفلاطون» لائحة كبيرة على مدخل مدرسته كُتِبَ عليها:

- «لا يدخل هذا الباب من لم يكن عالماً بالرياضيات»!

لم يكن تعلم الرياضيات بنظره طريقة للحصول على المفاهيم واستخدام الحجج الفكرية فقط، بل كان أيضاً وسيلة للتدرب الأخلاقي في مسيرة الروح في طريقها نحو الأفكار، وإهمال إغراءات الحواس للحصول على المعرفة الحقيقية.

لقد طوّر «أرسطو» علوم التجارب، ووضع علم «البيولوجيا» على بداية طريقها، كما درس الكثير من المواضيع التي نشهدها اليوم في مجالات علوم الحياة والأرض، كحركة الكواكب، والظواهر البيئية، قد يكون أيضاً من الغريب حقاً أن «أرسطو» قد قذف بنفسه على شاطئ صخري كي يفهم حركة المدّ والجزر البحرية!

لم تتوقّف العصور الوسطى عن نقل المعارف التي ورثها «أرسطو» الذي اعتبرته «أستاذ العلماء».

لقد ظلّ أكثر الفلاسفة علماء أيضاً، حتّى بعد التحول العلمي الكبير الذي شهده عصر التنوير.

قام «ديكارت» وسط القرن السابع عشر باكتشافات هامة في الرياضيات، وعلم العيون، كما بحث في البيولوجيا والطب عن طريق التشريح.

«سبينوزا» هو الآخر كان رياضياً وفيزيائياً أيضاً، لقد تبادل الرسائل والآراء مع علماء آخرين، خاصة «هايجنز» الفيزيائي الشهير.

كما اكتشف «باسكال» أول آلة حاسبة، وذلك في عمر السادسة عشرة كما كتب بحثاً حول «الأشكال المخروطية».

وفي القرن الثامن عشر أوجد «لبنز» الحساب المتناهي الصغر، ووضع للمرة الأولى ما يسمّى في علوم الرياضيات بفكرة «الإنسياق».

أما «الموسوعيون» فقد قدّموا أعمالاً عظيمة في الفلسفة وبحوث الفيزياء والكيمياء والجيولوجيا...

هذه بعض الأمثلة التي نسوقها للدلالة على ما قدّمنا، واللائحة تطول لكي تشمل عملياً كلّ الفلاسفة الذين طبعوا تاريخ الفكر، وكان أكثرهم علماء، وهذا الأمر استمر حتى القرن التاسع عشر! باختصار نقول أنه على مرّ القرون الطويلة كانت الفلسفة والعلوم شيئاً واحداً، لهما نفس الرغبة وهي المعرفة، ويقومان بنفس المغامرة وهي مغامرة الفكر في المعرفة أيضاً، وذلك لكي يتمكننا من فهم العالم الذي يحيط بنا.

ما الذي حدث بعد ذلك؟

ما السبب الذي فصل الفلسفة عن العلم؟

لِمَ ذهب كلٌّ في شأنه؟

وكيف وصل بهما الحال أن يفترقا بعد أن كانا متقاربين أشدّ التقارب؟  
ليس من السهل اختصار كلّ ذلك في كلمة واحدة.

لقد استقلّت الدراسات العلمية شيئاً فشيئاً وأصبحت متنوعة في اختصاصات كثيرة، لكنّ تنوع المجالات العلمية أصبح غزيراً جداً بحيث أنه من غير الممكن لعقل بشري واحد أن يدّعي إدراكها كلّها، حتّى في الاختصاص الواحد [الرياضيات أو الفيزياء أو الكيمياء أو البيولوجيا] لم نجد منذ وقت طويل عالماً واحداً تمكّن منها، أو استطاع أن يحيط بها جميعاً.

لقد تمّ التخصص في هذه العلوم، عاد أغلبية الفلاسفة أدراجهم إلى عالمهم الطبيعيّ، عالم الفلسفة.. وهكذا أصبح لدينا ثقافتان:

الأولى ثقافة علمية بكلّ مراجعها المتخصصة، ومعارفها النظرية والتطبيقية، وثقافة «أدبية» بكلّ ما قدّمته وتقدّمه من أعمال أساسية، وعموميات وتوحيات في عالم الفكر.

بين هاتين الثقافتين لم يعد اللقاء يتكرر كثيراً، لأن لكل واحدة منهما أساس يقوم عليه، ولغة خاصة يتحدث بها.

إن طريقتيهما في الرؤيا مختلفة تماماً، باختصار، أصبح هناك هوة تفصل بينهما، إذ يترتب على كل واحدة منهما البحث عن طريقة لأن تمد الجسور نحو الأخرى، وذلك لكي يستطيعا تجاوز المسافة التي تفصلهما عن بعض.

على الفلاسفة أن يستأنفوا العلاقة مع المعارف العلمية وذلك بالتوقف عن رؤيتها كاختصاصات خالية من الاكتشاف.

كما يترتب على العلماء أن يتفهموا معنى التحليل النظري، وأن يلقوا جانباً أحكامهم المسبقة حول التأمل الفلسفي!

## النظريات الثلاث للمعرفة

### كيف نعرف بعض الأشياء؟

ما الطريقة التي يتشكّل فيها الوعي؟ وما هو مصدره يا ترى؟ وحسب أيّة  
صيرورة؟

وهل هناك أنواع مختلفة للوعي؟

إذا كان الجواب هو «نعم»، فما الذي يميّز المعرفة التي نطلق عليها اسم  
«معرفة علمية»؟

هذه هي الأسئلة التي تلامس مباشرة عمل الفلاسفة والعلماء على السواء،  
وفهم السبب لا يستدعي كثيراً من الجهد!

ما يبحث الفلاسفة عنه ليس الحكمة فقط، بل المعرفة الحقيقية أيضاً.  
إدراك الكيفية التي يتحرّك فيها العالم، حسب قوانين تعمل الحقيقة على  
أساسها.

كلّ هذه الأسئلة لا تتفصل عن نشاط العلماء، فهي لا تتعلّق بتلقّي المعارف  
عامّةً فحسب، ولكنها تطمح في الحصول على كيفية نشوء المفاهيم الخاصّة  
بالعلوم.

من أجل أن نفهم هذه الفكرة بوضوح، لنبدأ ممّا نسميها عادة بـ «نظريات  
المعرفة»، أي مجموعة الشروح الشاملة للطرق التي تتشكّل فيها الأفكار في  
عقولنا.



إننا باتخاذنا هذا المنهج، نستطيع القول أنه هناك ثلاث حالات:

- إما أن يكون الوعي وحده الذي يملك المعرفة، لا الحواس.

- وإما أن تكون جميع معارفنا ناتجة عن أحاسيسنا فقط.

- وأخيراً، أن المواد التي تقدّمها الحواس تتشكّل عبر مبادئ مُنظمة لا تصدر عن تجاربنا في العالم.

يعتبر المفهوم الأول [وحدّه الوعي الذي يعرف] أن المعلومات التي تقدّمها حواسنا الخمس لا قيمة لها، بل قد تكون مضلّة أحياناً وسطحية أحياناً أخرى. حين نقارن، ونبني أحكامنا باستخدامنا التجريد، حينئذ نستطيع معرفة الأشياء.

تقترب وجهتا نظر «أفلاطون» و«ديكارت» على الرغم من اختلاف الرؤى والعصور بينهما حول هذه النقطة:

- ما نراه، وما نسمعه، وما نلمسه.. الخ، أقلُّ ممّا نحكم عليه بما نملكه من ذكاء! لدينا حسب رأي الفلاسفة «أفكار فطرية»، أي أفكار داخل عقولنا منذ الولادة لم نحصل عليها من خلال التجربة.

لدينا ما نستطيع أن نسميه «حاسة الحقيقة» تلك الحاسة التي تجيز لنا أن نضع حدّاً فاصلاً بين الخطأ والصواب، هناك بين عقولنا والأفكار الصحيحة صلة وشيجة، لحمية أساسية تقدّم لنا المعلومات حول المعارف.

على عكس ذلك، نجد الفلاسفة الذين نطلق عليهم عادة اسم: «الوضعيّون»، يصرّون على أن معارفنا تلك لا تأتي إلّا من حواسنا وانطباعاتنا.

بالنسبة لـ «أبيقور» في العصور القديمة، و«لوك» أو «هيوم» في العصر الكلاسيكيّ، تتشكّل الأفكار فقط من تجاربنا المحسوسة.

إنّ الأعمى منذ الولادة لا يمكن له أن يعرف الألوان طالما أنه لم يشعر بوجودها أبداً.

هذا هو الدليل الذي تُشكّل فيه أفكارنا بواسطة تكرار الحواس، فالفكر يشبه الطاولة الفارغة وعلى هذه الطاولة نضع شيئاً فشيئاً معارفنا، هذه النظرية هي عكس سابقتها، فهي تأتي بالمعارف من خارج ذواتنا، حتّى الوعي نراه، حسب هذه النظرية - يتشكّل تدريجياً من خلال تجاربنا المادية.

فالطفل مثلاً لا يعرف عفويّاً أنّ اللهب قد يحرقه، هو يدرك هذا عندما يلمس اللهب، وبهذا يبني من خلال هذه التجربة المادية، ومن تجارب أخرى شبيهة بها العلاقة بين السبب [اللهب]، والنتيجة [الحرق].

بين هاتين النظريتين المتناقضتين، هناك نظرية ثالثة قدّمها «ليبنز» و«كانت» في القرن الثامن عشر.

تقدّم التجربة المادية لنا مواد معرفتنا، ولكن يجب أن يوجد في عقولنا مبادئ تنظم هذه التجربة، مبادئ لا تنتج عن حواسنا والأفستكون هذه التجربة نفسها ناقصة، ومشتتة، شبيهة بكومة مكدّسة من أشياء لا شكل لها.

لكي تتلاءم الأصوات أو الألوان والروائح، يجب أن يكون هناك صلة تربط هذه الأجزاء مجتمعة؛ بينما لا وجود لهذه الصلة بين مجموعة الأحاسيس تلك، إنّها تتحقّق بعقولنا فقط.

هكذا نستطيع أن نفترض مع «الوضعيين» أنّه لا يوجد هناك «شيء في العقل لم يكن موجوداً في الحواس من قبل»، إذا لم يكن هناك... العقل نفسه!

كلّ شيء قد وُضع على الطاولة، ولكنّ الطاولة موجودة هنا من قبل، هل هي فارغة فعلاً؟ فليكن، ولكنّكم تستطيعون أن تتصوّروا أنّها ملأى بالأوهام القادرة على تنظيم محتوياتها!

كما رأيتم، هذه المؤشرات الأولية التي تتعلّق بالمعرفة عامّة ليست هي المعرفة العلمية تحديداً، فالتجربة التي تحدّثنا عنها هي ما نقوم به في العالم يومياً، وهي ما نشعر به من الحقيقة، ومن أنفسنا كشكل لهذه الحقيقة، إنّ

هذه التجربة المشتركة واحدة لدى الجميع، سواء أكنّا علماء أم لا، فهي لا علاقة لها مع تجارب المختبرات.

علينا إذن أن نبدأ البحث ممّا يحدّد شكل الفكر العلميّ مع حذف ما يميّزه عن الفكر «عامّة».. سؤالنا يصبح كالتالي:

- «كيف يفكر العلماء»؟

- ما الذي يشغل الفلاسفة والعلماء؟

- ما الذي يبحثون عنه؟

سيكون الجواب: - إنها الحقيقة!

لا يوجد عالم أو فيلسوف يرضى بفكرة خاطئة: هذا شيء مؤكد، ولكنّ هذا لا يكفي، علينا أن نعرف أولاً ما نعني بكلمة: الحقيقة!

## الحقيقة كعلاقة

ليست الحقيقة كما نتصورُ فكرةً غامضةً، أو فوق مبدأ المعرفة! قد نتحدّث عنها كشكل من أشكال الكشف المطلق، رمزية وفضفاضة المعنى، ولكنّ حديثنا هذا بلا جدوى، لأنّ الحقيقة ليست فكرة نخلف عليها، أو نظرية، أو نتيجة، إنّها علاقة قائمة بين الشروح والإيضاحات مع العالم الخارجي.

مع هذا علينا أن نشير إلى نقطة أساسية: وجود «الحقيقي» هو إعلان عن نوعية خاصة نطلقها على الجمل، وهذه النوعية قد تكون حاضرة أو غائبة وذلك تبعاً لاتّصالها مع جمل أخرى، أو مع الواقع نفسه.

هذه الخاصية ليست غامضة أبداً، بل هي في بعض المرّات دون مزايا، هاكم مثلاً على حقيقة خالدة بلا قيمة، في الجملة الآتية:

«لقد شاهدت عيونكم هذه الجملة».

إذا ما قرأتم هذه الجملة، سيبدو لكم أنّها صحيحة تماماً، فهي إذن حقيقة خالدة، إذ لا يمكن لقوّة في الأرض أو السماء أن تنفي «أنّكم قرأتم هذه الجملة»، ولكنّ قراءتها تلك لا قيمة لها، لأنّ المهمّ هو البحث عن وسائل مختلفة لتكوين الحقائق.

قد تتولّد الحقائق هذه بطريقة مباشرة، فتبدو كبديهيات، أو أنّها قد تأتي من عمل منطقي خاضع للدليل والبرهان.

إنَّ فكرة «الحدس» تلتقي بشكل مباشر مع موضوعها، هذه الفكرة «بلا واسطة» تتعارض مع الإدراك القائم على البناء.

نسمي إدراكنا المباشر للعالم من خلال تجربة الجسم «الحدس المحسوس»، وهو إدراك مباشر لا قيمة علمية له، بالمقابل يتمتع الحدس الذهني بأهمية أساسية وذلك للحصول على المعرفة.

هذه إحدى علائق الفكرة عند «ديكارت»، إذ سمى الإدراك المباشر لتفكيرنا بالأفكار البسيطة، تلك التي نستطيع أن نفككها، أو تلك التي تبدو لنا بديهية بـ «الحدس الذهني».

هذا الحدس الذهني يجيز لنا إدراك نقاط الانطلاق وفهم المبادئ الأولية، وهي ما تشكل الحقائق وذلك بكونها تفرض نفسها كحقائق دون الحاجة إلى إثباتات أو براهين.

على النقيض من ذلك نجد البرهان مثل طريق ممتدةً بنقاط الانطلاق نحو النتائج المنطقية، إنَّ الأمر هنا يتعلّق بالحصول على معارف جديدة، فالأشكال الرئيسية للاستدلال هي على ثلاث حالات: القياسي، والاستقرائي، والاستنباطي.

يمرُّ شكل البرهان القياسي من الملاحظة إلى النتائج المفترضة بسبب تشابهها [لقد اهتمت كثيراً بنصوص الروائي، لذا فقد حكمت على النصّ لروايته الجديدة بالجودة].

من الواضح أنَّ هذا الشكل من الحكم يتكرَّر كثيراً في الحياة اليومية، ومع هذا يظلُّ بلا أساس، ذلك لأنَّه لا شيء يثبت أنَّ التشابه قاطع وبات في الحالين.

إنَّ شكل البرهان الاستقرائي أهمُّ بكثير مما تقدّم، فهو يبدأ من عدّة تجارب محدّدة إلى شرح عام، ينطبق على كلّ الحالات بلا استثناء.

يرتكز إيضاح القوانين العلمية على الاستقرار والبرهنة، وذلك لأننا قمنا بمئات بل آلاف المرّات بنفس الملاحظة وكرّرنا مئات بل آلاف المرّات أيضاً نفس التجربة.

إذن نستطيع والحالة هذه، أن نستخلص أن القانون الذي يعبر عن الظاهرة هو قانون ينطبق على جميع الحالات المماثلة.

من الواضح أن لهذا الحكم عن طريق الاستقراء قيمة عملية كبيرة، إنّه يساعدنا في الحصول على ملاحظات كئناً قد قمنا بها لنتائج كونية.

ولكن مع هذا، لا يمثّل البرهان وجهة نظر منطقية، فتقييم النتائج لا يشكل حججاً أو استنتاجات مبنية على هذا البرهان.

لا يوجد إذن تأكيد مطلق بشأن ما يحدث كلّ يوم بأنّه سوف يحدث في المستقبل.

قبل عصر التنوير، صاغ «دافيد هيوم» نقداً جوهرياً لهذا البرهان من خلال الاستقراء، وذلك في «محاولات فلسفية حول الإدراك البشري».

لقد اعتبر أنّ معلومة «الشمس ستشرق غداً» وهي تجربة واقعة بشكل مطلق لا تحمل في ذاتها توكيداً حقيقياً، فالأمر هنا ليس معرفة أكيدة، ولكنّه اعتقاد راسخ في وعينا لكي نبني عليه توقّعات حول العالم.

نحن بحاجة إذن إلى الاعتقاد في ديمومة حقيقتنا اليومية، في استمرارية وتكرار الظواهر المنتظمة التي لاحظناها منذ أن وُجدنا، بيد أنّ هذا الاعتقاد العقلاني لا يمدّنا بالمعرفة الحقيقية، أو بالاعتقاد الراسخ.

هذه القناعة التي نبحث عنها، أعني القناعة المؤكّدة نستطيع أن نجدها في البرهان الاستنباطي فقط، إنّ الذي يعطي للبرهان الاستنباطي القوّة هو التلاحم المنطقي بين نقاط الانطلاق والنتائج، يصبح البرهان مؤكّداً [النتيجة مؤكّدة أيضاً داخل إطار محدّد بنقاط الانطلاق] إذا ما احترمنا قواعد المنطق.

لنأخذ أمثلة نستدلُّ بها على ما نقول:

يكون البرهان الاستنباطي صحيحاً حتى لو كانت نقاط الانطلاق خاطئة،  
مثلاً حين نقول:

« كلُّ التلاميذ ملائكة، ولكنَّ كلبي تلميذ، إذن فكلبي ملاك هو  
الآخر! »

لدينا هنا برهان صحيح [كلُّ التلاميذ ملائكة، الكلب تلميذ، إذن  
الكلب ملاك]، ولكنَّ الجمل تشكُّل أجزاء مختلفة للبرهان خاطئة تماماً: فأنتم  
تعلمون جيداً بأنَّ التلاميذ ليسوا ملائكة، والكلب ليس بتلميذ.. الخ، هكذا  
يكون برهاني لا غبار عليه، لكنَّ نتيجته غير صحيحة.

هذه التحديدات توضح تماماً الفرق بين «الحقيقة الصورية» و«الحقيقة  
المادية»، فالحقيقة الصورية، أو المنطقية هي العلاقة المبنية على أساس النتيجة مع  
الفرضية التي جاءت منها.

من وجهة النظر هذه تكون الحقيقة داخله ضمن نظام المعطيات، وقواعد  
الاستنتاجات في عمل هذا النظام، بينما الحقيقة المادية هي العلاقة الوثيقة الصلة  
بين الشرح والحقيقة التجريبية الخارجة عن السياق.

فالشرح ليس صحيحاً أو خاطئاً بحدِّ ذاته، بل من خلال نظام للفرضيات أو  
عبر الحقيقة الخارجية.

لنأخذ مثلاً آخرأ فنسأل:

هل جملة «التفاحات زرقاء» صحيحة يا ترى؟

لا نستطيع الإجابة على هذا السؤال بمعزل عن السياق الذي وجدت فيه، إذ  
يمكن أن تكون الجملة صحيحة إن كانت تعني تفاحات مرسومة باللون الأزرق  
على اللوحة، أو في مكان آخر.

نفس الجملة قد تكون خاطئة إذا ما قصدنا مجموعة التفاحات عامّة، تلك التي نجدها في الطبيعة: إنّ التفاح قد يكون أخضراً أو أصفراً، أو أحمرًا، ولكنّه لا يكون أزرقاً أبداً.

فالأمر يتعلّق بالحقيقة الصورية، قد تكون جملة «التفاحات زرقاء» صحيحة أو خطأ تبعاً لعلاقتها مع نقطة الانطلاق، مثلاً:

- «كلّ الفواكه زرقاء، إذن التفاحات زرقاء»، هي جملة تتضمن برهاناً صحيحاً، وهي ستصبح صحيحة أيضاً بارتباطها بنقطة الانطلاق والتي هي خاطئة «مادياً».

بالمقابل نجد أنّ جملة «بعض الفواكه زرقاء، إذن التفاحات زرقاء» توضح حكماً يُبني على خطأ، ذلك لأنني أجهل إذا ما كانت جميع التفاحات مصنّفة ضمن هذا الجزء الأزرق لمجموع الفواكه.

هذا النوع من التمييز كان قد لوحظ، وحُلّ من قِبَل الفلاسفة اليونان، وخاصةً «أرسطو»، أول من عزل المبدأ الرئيسي لكلّ فكرة، أي مبدأ عدم التناقض.

لقد رأينا أنّه هناك بعض الأشياء التي لا نستطيع أن نفكر بها، كالدائرة المربعة مثلاً.

هذه الاستحالة هي تطبيق لمبدأ عدم التناقض الذي أوردناه للتوّ.

لا نستطيع أن نفكر بشيء يحمل تناقضاً في تركيبه، وعلينا أن نتذكّر هنا أننا نتكلّم عن تناقض داخلي لفكرة، مثلاً جملة:

- «العشب أحمر» هي جملة متناقضة لما نعرفه عبر تجربتنا العاديّة، ولكنّ العشب الأحمر ممكن التصوّر في أذهاننا رغم تناقضه مع الواقع، إنّ فكرة العشب الأحمر ليست متناقضة بحدّ ذاتها، لأننا نستطيع أن نفكر بوجود عشب أحمر، وإذا ما قلنا:



- «العشبُ أحمرٌ وأخضرٌ» فإنَّ هذا التصوُّرُ ممكنٌ في أذهاننا أيضاً، نحن نستطيع أن نتخيل وجود عشب أخضر في جهة ما، وفي الجهة الأخرى قد نرى عشباً أحمرأ أيضاً، هكذا نجد تداخلاً في الألوان [أخضر - أحمر] في العشب. ولكننا قد نواجه تناقضاً حقيقياً، أي فكرة لا يمكن تصوُّرها حين نقول مثلاً:

- «إنَّ العشبَ الأخضرَ أحمرٌ!»

هذه الجملة لا يمكن أن نتصوَّر وجودها في أذهاننا، ذلك لأنَّها ليست جملة معقولة، إنَّها جملة عبثية لا معنى لها. في الواقع أننا حين نقول إنَّ العشبَ الأخضرَ أحمرٌ فهذا يعني أنَّ العشبَ هو بنفس الوقت والمكان أحمرٌ وليس أحمرأ! أو أنَّه أصبح أحمرأ و.. لم يصبح كذلك.

أنتم ترون الآن أنَّ هذا التصوُّرُ مستحيل، وهذه الاستحالة ليست في عقولكم فقط، بل في عقول البشر عامَّة!

من وجهة نظر المنطق، وعمل الفكر البشريِّ، يُصنَّف ما هو «متناقض» ضمن لائحة المستحيلات!

بهذا نستطيع أن نستنتج أنَّ ما هو غير متناقض ممكن التصوُّر في فكرنا، وهذا يعني أننا نستطيع أن نفكر به، بيد أنَّه يجب ألا ننسى أنَّ ما هو «ممكن» لا يعني بالضرورة أنَّه «واقعي».

قد تستطيعون تصوُّر عشباً أحمرأ، أو جبلاً من الذهب، أو كلَّ شكل من الأشياء التي لا تحمل تناقضاً في ذاتها، ولكنَّها أشياء لا توجد على أرض الواقع، علينا إذن أن نميِّز بين استحالة التفكير في شيء، أي في «المتناقض» وبين ما هو ممكن لتفكيرنا، ولكنَّه ليس موجوداً في الحقيقة، وبين الواقع، أي الممكن واقعياً.

لم تأخذ وجهات النظر تلك أهمية لتاريخ الفكر العلمي وتطوره، ولكن حصلت القطيعة في جميع المجالات، حتى في حقل المنطق الذي كان يبدو ثابتاً، كان هناك تغييرات جوهرية قد حدثت.

كتب «كانت» في نهاية القرن الثامن عشر:

- «أن المنطق لم يتغير منذ العصور القديمة، لم يعد الأمر هكذا الآن، إن نشوء الجبر المنطقي غير بشكل جذري تحليل أشكال البرهان، منذ «أرسطو» مروراً بالعصور الوسطى استُخدمت نظرية القياس [وهي النظرية التي تشمل القضايا التي متى سلّم بها نتج عنها قول آخر]، استُخدمت هذه النظرية لفحص بعض أشكال البرهان التي حصلت عليها، والتي لم تحصل عليها أيضاً. حين تطوّر الجبر المنطقي الحديث واجهنا أشكالاً مختلفة في حساب العلاقات الممكنة بين الشروح والإيضاحات، وذلك بقدرتنا على حساب «قيمة الحقيقة» في المشهد الذي نقدّمه عامّة.

## فكرة نظام الفرض الاستنباطي

قاد تطوُّر هذه الأفكار إلى مواجهة البنية الأخلاقية مع الوسط المنطقي والرياضي.

هذه النقطة الرئيسية تتمثل في فكرة «نظام الفرض الاستنباطي»، ولكن ما معنى هذه الجملة التي تبدو علمية بحتة؟

إنَّ النظام الصوريّ هو لغة مصطنعة مؤلف من تعاريف ورموز وبديهيات أولية [جملة ابتدائية تظلُّ غير مثبتة]، كذلك قواعد الاستنباط [التبادلية، والمتقلة]، وهكذا نستطيع تعريف الأنظمة الأكثر أو الأقل غنى، حيث نرى بعض النظريات بوضوح، وأخرى لا نستطيع رؤيتها.

لقد توصل المنطقيُّون المحدثون إذن إلى نتيجة مفادها أنَّه لا يوجد هناك المنطق وحده، بل أنظمة صورية ممكنة، فالفرض الاستنباطي يعني أنَّه مجموعة أنظمة نرى فيها فقط العلاقة بين الفرض، والذي هو «نقطة الانطلاق»، ونتائج هذه العلاقة «المُسْتَنْبَطة ممَّا طُرِحَ منذ البدء»!

نقول ببساطة أكبر: إنَّ نظام الفرض الاستنباطي يتلخص في الشكل الآتي:  
[إذا... إذن]: إذا طرحت قاعدة للانطلاق، إذن سأستببط هذا الشكل أو ذلك من النتائج!

هكذا تكون الرياضيات عبارة عن أنظمة فرض استنباطي هي مثل لعبة يبني فيها البشر أشياءهم، تبعاً لنقاط الانطلاق [المُتَغَيِّرة] ولقواعد اللعبة [المُخْتَارَة] علينا أن نستكشف الإمكانيات المفتوحة من خلال هذه المجموعة من المعطيات.

في هذا المجال المنطقيّ الصافي يكون «الممكن» أي الشيء الذي نستطيع تصوّره كما أسلفنا، هو العالم «الحقيقي» الوحيد، إذ لا توجد حدود أخرى في مجال الرياضيات سوى التناقضات التي نحصل عليها منذ البداية، داخل كلّ عالم فكري.

في العلوم التجريبية [الفيزياء، الكيمياء، البيولوجيا.. الخ] يوجد أيضاً قسم كبير من الفروض الاستنباطية، والاستنتاجات، ولكن هذه الاستنتاجات تخضع لحقيقة التجربة التي إن كانت سلبية، فإنها تغيّر فرضية الانطلاق، لأنّه في العلوم كالفيزياء والكيمياء والبيولوجيا، ومجموعة العلوم الطبيعية تواجه الفكرة والحكم دائماً حقيقة خارجية، وبهذا تكون صحّة الواقع هي التي تقرّر في نهاية الأمر إذا كانت فرضية الانطلاق صحيحة أم خاطئة، فكلّ ما هو ممكن لا ينطبق هذه المرّة على الحقيقة، إنّها وحيدة، وهي ترفض كثيراً هذه الإمكانيات!

هكذا نرى أنّه لا يوجد علاقة للرياضيات أو المنطق مع «مواضيع» الفكرة. هذا هو اختصاص العلوم التي تدرس ظواهر الطبيعة وتدرس أيضاً الحقائق الموجودة خارج العقل، والتي عليها أن تفهمها، وتفهم طريقة عملها. إحدى يناهض التساؤل، للذين يحاولون الفهم، هو تطابق المقولة الرياضية مع الحقائق الفيزيائية، ولكن كيف أنّ الرياضيات المرتبطة بعقولنا تفهم العالم الذي لا تتعلّق به؟

هذا السؤال جاء بكلّ بساطة نتيجة لثورة أسّست العلم الحديث: ألا وهو رياضيات الواقع.

من الطبيعيّ أن تستخدم الفيزياء المعادلات والمتغيّرات والثوابت وأن تعبّر عن الاكتشافات بصيغ رياضية، بيد أنّنا نجد أنّه حتّى عصر التلوين لم يكن الأمر كذلك!

لقد وجدت الرياضيات من جهة ووجدت أيضاً شروح الظواهر الفيزيائية من جهة أخرى، فقد كانت المعادلات التي تعبّر عن الحركة السريعة في «إكسفورد» معروفة في القرن السابع عشر، ولكنّ الرياضيين آنذاك حسبوا فقط الحركات النظرية وسرعة الجسم المتحرّك التي لم تكن موجودة سوى في الفكر، لم يفكر أحد بتطبيق هذه الصيغ الرياضية على الحركات الحقيقية، أو على الأشياء التي تتقلّب في الفضاء الماديّ للفيزياء الأرضية، لقد ظلّ الجبر والفيزياء علوماً منفصلة ولم يفكر أحد بتوحيدهما إلى أن جاء «غاليلو» في نهاية القرن السادس عشر، وجاءت معه الفيزياء الرياضية والمسيرة الخاصّة للعلوم الحديثة.

## ولادة الفيزياء العلمية

من أجل معرفة ماذا تعني المعرفة العلمية، والشروط اللازمة لظهورها، علينا أن نتذكر أنّ هذه المعرفة لم تتولد من الفراغ، أو من وسط خال من الشروح! لقد وُجدت الفيزياء قبل «غاليلو»، وعلى الرغم من أنّها لم تكن علمية فقد شرحت لنا، بطريقة قد تبدو متماسكة ظاهرياً، لِمَ تسقط الأشياء، ولِمَ تكون بعض هذه الأشياء ثقيلة، والأخرى خفيفة، ولِمَ يطير بعضها، بينما البعض الآخر يجري، وينساب مع التيارات المائية؟

هذه الفيزياء القديمة «الما قبل علمية» هي موروث خلفه لنا «أرسطو»، لقد كانت مبنية أيضاً على تجلّ لعالم موجّه ذي مستويين: أعلى وأسفل، وكانت مبنية أيضاً على نظرية «الأمكنة الطبيعية» المرتبطة بخاصية العناصر، مثال ذلك:

- لماذا تسقط الحجرة التي نقذفها للأعلى؟

تشرح الفيزياء القديمة أنّ هذه الحجرة مؤلفة من عناصر «الأرض»، لذا فهي تطمح بالعودة إلى أصلها، إلى «مكانها الطبيعي»، والذي هو «الأسفل» كما هو الواقع، وعندما نقذفها للأعلى فإننا نقوم بإبعادها عن وسطها، نقوم بفرض حركة عنيفة عليها، لذا فهي تعود إلى حيث كانت.

على عكس الحجرة نجد الدخان الذي يعلو، ذلك أنّه يتشكّل من النار والهواء، حيث «مكانه الطبيعي» وهو «العلو»، إذا ما حاولنا إجبار الدخان على الهبوط للأسفل، فإنّه سرعان ما يعود باتجاه الأعلى حيث مكانه!

ولكن هذه الحركات لا تعتبر حركات رياضية، ذلك لأنها تعود إلى العالم الأرضي، [عالم ما تحت القمر] في لغة «أرسطو».

في هذا العالم الذي نعيش فيه لا تكون مسارات المدارات محددة أو منتظمة، إنه عالم يخضع إلى تنوع مختلف غير مرئي، إذن فهو عالم غير قابل للحساب!

يمكن تطبيق الرياضيات فقط على حركات الأجسام السماوية [النجوم، الشمس] لأنها ترجع في أصولها إلى عالم منظم.

ولكن ما الفائدة من كل هذه الشروح التي قد تبدو غريبة وليست بذات جدوى؟

إنها تشكل شروحات كانت قائمة، وهي أجوبة جاهزة للتساؤلات التي كانت مطروحة آنذاك، إن المعرفة العلمية لم تتشكل إذن على أرض بكر، لقد كان دائماً هناك، قبلها، أجوبة حاضرة!

كان على هذه المعرفة العلمية الناشئة أن تزيحها عن طريقها، أجل، كان يجب قطع الصلة نهائياً مع جميع العناصر القديمة للعالم الثقافي آنذاك من أجل بناء صرح الفيزياء العلمية.

بدلاً من الفضاء الموجه مع أمكنة مختلفة بشكل نوعي، افترض «غاليلو» وجود فضاء فيزيائي لا نهائي، كل نقطة فيه لا تُعرّف إلا بإحداثياتها فيما يسمى «التسيق الغاليلي».

وبدلاً من «عالم ما تحت القمر» وعالم سماوي، هناك كون واحد يمكن معرفته عن طريق الصيغ الرياضية.

وبدلاً من الشروح التي تعتمد على التجربة المعاشة يومياً، هناك قوانين تشرح كيف تسقط الأجسام، لا لماذا تسقط!

تسمى التأمّلات حول المعرفة العلمية بـ «بحث العلوم»، والسؤال المركزي لهذا البحث هو كيف نفهم عملية تشكّل المعارف العلمية؟ ذلك لأنه لا يكفي

ملاحظة الطبيعة لكي تفكك آلية عمل الفيزياء أو الكيمياء، هذا إذن ليس نتيجة لملاحظة ساذجة أو لتجارب معاشة تقودنا إلى فهم النظرية العلمية.

إن قصة «نيوتن» وهو يرى التفاحة تسقط، و«اكتشافه» لقانون الجاذبية الكوني محض خرافة، فتجاربنا اليومية كثيراً ما تعيق مسيرتنا في طريق البحث العلمي الصحيح، ورؤية الحقيقة بعين علمية دقيقة.

كثيراً ما نعتقد أن كيلو من الريش هو أخف من كيلو رصاص مثلاً، وكثيراً ما يكون انطباعنا حول سقوط الأجسام خاطئاً لاعتقادنا أن الجسم الأثقل يسقط بسرعة أكبر من الجسم الخفيف، لذا علينا أن نعزو إلى المعرفة العلمية تديراً وقدرة خاصة، فالمعرفة ليست سلبية بطبيعتها، فهي لا تحفظ ما «يقوله» العالم الحقيقي، أو ما يرينا بأعيننا!.

قبل الملاحظة علينا معرفة ما نبحث عنه، علينا تعريف الأسئلة التي سنطرحها، هذه الأسئلة ستحوّل إلى مواد في حالة تجريبية حيث يرتبط كل جزء منها بشكل كامل بنظرية ما، إن الحالة التجريبية «لا توجد في الطبيعة»، إنها نظرية مادية تماماً، ومن أجل الوصول إلى تجربة علمية، يتوجب علينا تنظيم عمل تصوّري وطرح فرضيات علمية مجرّبة سابقاً، وأحدها التجربة تستطيع «غريلة» الفرضيات وتنقية الصائبة منها من الخاطئة، ووضع «الصلاحية» كعلامة مرور.

بيد أن هذه الصلاحية مؤكّدة، ذلك لأن إحدى خواص الفرضية العلمية هي عدم خلودها، فهي تظلّ دوماً قابلة للدحض، وكما أشار الفيلسوف البريطاني «كارل بوبي» في القرن التاسع عشر أن خاصية النظرية العلمية تتلخّص في كونها معرّضة لهذا الدحض الممكن.

إن إطار «الزيف» الذي تقع ضمنه النظرية العلمية بحاجة إلى شرح، لأنه يتضمن كثيراً من سوء الفهم في طرحه، واستخدامه بأن واحد.



## إدانة التكنولوجيا

لطالما قلنا في القرن العشرين إنَّ التكنولوجيا سيئة للغاية!  
في البدء بدت كوسيلة للتحرُّر من ربكة الجهل، ولكنَّها أصبحت شيئاً  
فشيئاً شركاً لبني الإنسان، وصارت تمثِّل خراباً ودماراً غيَّرت طبيعة الأشياء إلى  
ما هو ضدّها!

لقد ظهرت رغبات مصنّعة حلَّت محلَّ السعادة الحقيقية، وبدأنا نرى كثيراً  
من الظواهر المدمِّرة للروح البشرية.

لقد انتشر الدمار والخراب على الأرض، ونضبت ينابيع العاطفة في القلوب  
لتحلَّ محلها برودة الآلة التي تحصد الأعمار والمدن.

لطالما تكررت هذه المخاوف على ألسنة الفلاسفة والمفكرين، ولطالما نبَّه  
علماء الاجتماع إلى أنَّ تطوُّر الآلة السريع، واستغلال الطاقة على هذه الصورة،  
وتصنيع الغذاء، كلُّ هذا يشكل كارثة لا يمكن تجنبها.

تمثِّل التقنية وما تحمله من مخاطر اليوم أسوأ حالات الخراب لحياتنا؛  
وانتشارها العالميُّ يمثِّل قدراً شيطانياً يعمي أبصارنا عن الحقيقة التي نعيشها في  
هذا العالم!

أجيال أطلقها الجنُّ نفسه، وأطفال يخضعون لوعي مُضطَّهد، علوم  
وصناعات جديدة تحرَّك التقنيات التي لم تعد تخضع لأيِّ تحكُّم بها.

خطوة أخرى نخطوها في نقدنا للتقنية فنقول إن الطبيعة كانت لتكون أفضل دون العنصر البشريّ الذي سلبها ثروتها وخرب أجواءها الساكنة، ثمّ لتتوقّف عن الاعتقاد أنّنا مركز العالم، وأن نحكم على الأشياء من خلال حاجاتنا ومشاريعنا، لنعلم أنّنا لسنا سوى جزء من هذا «الكلّ الأكبر» الذي لم نصنع نحن قوانينه..

فلنأخذ مكاننا في زاوية ما في هذه اللوحة الكبيرة بدلاً من تدميرها باعتقادنا السطحيّ الذي يدور حول وجودنا المتاهي الصغر.

كلّ ما تقدّم يعكس وجهة نظر حانقة ضد التقنية قد تكون مبررة لأول وهلة إذا ما نظرنا إلى نتائج هذه التقنية من زاوية ضيقة فقط.

ولكن لو فكّرنا قليلاً، سنجد أنّه لا وجود للحياة البشرية دون التقنية، لذا علينا ألاّ نتردد بنقد وجهة النظر السالفة بشكل منهجي، هذا النقد يقوم على فكرة أنّه لحسن الحظّ أنّنا نمتلك التكنولوجيا، هذه المعلومة لم تتج عن كشف حسابات بين وجود التقنية وعدمه: إنّ النقطة المركزية سهلة الإدراك:

- لا وجود للبشرية دون التقنية، إذ أنّه بواسطة الآلات يصنع الإنسان نفسه، فالإنسان في نهاية الأمر «حيوان يصنّع الأشياء» كما هو «حيوان سياسي» أو «حيوان ناطق».

علينا ألاّ ننسى إذن أن نعيد للتقنية مكانتها وقيمتها الجوهرية في حياتنا، وفي عمق الوجود البشريّ بالذات، ليست البراعة في صنع الأشياء ثانوية في حياة الإنسان، إنّها أساسية وخلّاقة.

على هذا الأساس لا يجب أن نضع التقنية عامّة في الصورة الكارثية، بل علينا أن نرى بوضوح أنّ الوجود البشريّ لا ينفصل عن «صنع» الأشياء، ولا يمكن تصوّره دون هذا الصنع.

هذا لا يمنع من أن نحذّر المجتمعات البشرية من الأخطار التي تنتظرنا جرّاء بعض التقنيات الشريرة، دون إدانة شاملة للتقنية بحدّ ذاتها، علينا هنا أن نتحلّى

بالصبر في إطلاق أحكامنا، وهذه هي إحدى المهمات الفلسفية اليوم، والتي قد تساعدنا على الاحتفاظ بهدوء أعصابنا.

الأنبخس العلم والتقنية القيمة وذلك بإطلاق أحكام حول النتائج المدمرة أو ذات الفائدة القصوى للبشر، إن من يدين العلم بأنه سبب جميع الكوارث والآلام البشرية لهو بنفس الدائرة التي يقع فيها من ينتظر المعجزات والخلاص من هذا العلم نفسه.

هذه الحالة اليوم واضحة بشكل خاص في المخاوف المثارة حول التحكم بالجينات، وتصنيعها.

هناك بعض التشوش والاضطراب حول هذه التقنيات الحديثة التي نعتقد أنها قادرة على تغيير المعطيات للحياة نفسها، وعلى تغيير أشكال إنتاج الأعضاء البشرية.

هذه المسألة تدرج في لائحة طويلة: خلق أنواع وراثية جديدة، اختراع أجسام حية، الخ مما نشهده اليوم، وما يبعث القلق في نفوسنا.

في كل مرة تصطدم في الخيال الجمعي للبشر فكرة المعرفة العلمية التي تمكن الإنسان من التقدم مع الجهل الأخلاقي الذي يصنّف هذه الإمكانيّة كقدرة «خطرة»، فلسان حاله يقول:

- هذه التقنية العلمية تضع العالم في الخطر، ذلك لأنها تتقن فعل الأشياء، ولكنّها لا تعلم ما تقوم به «حقاً»، فهي لا تقوم بقياس الخطر الذي تطلقه بفعلها للأشياء تلك!

علينا أن نعترف أنّه من الخطأ الاعتقاد أنّ المعرفة يمكن أن تحمل لنا حضارة، أو معياراً أخلاقياً أو بكلّ بساطة نزعة إنسانية!

هذا ما نستنتجه من دروس القرن العشرين، إذ كانت قناعاتنا في القرن التاسع عشر هي أنّ التطور يسري في جميع المجالات بنفس القوة والسرعة، لقد كنّا نعتقد أنّ التقدم العلمي يعني تراجعاً للبربرية التي شهدتها العصور السابقة،

ولكنَّ عصرنا الحديث بيّن لنا أنّ هذه الفكرة خاطئة تماماً، وأن انتشار المعرفة الغير مسبوق رافقه شكل من الوحشية والعنف لم نشهد له مثيلاً، لقد رأينا سقوط الحضارة في قلب المجتمع العلميّ، وبهذا كابدت البشرية التي حصلت أكبر كميّة من العلوم عبر التاريخ أكبر كميّة من الآلام والمصائب بنفس الوقت.

التقت الحروب العالمية، وإفناشية، والمجازر والمجاعات مع تقدّم الطبّ والصناعات، وعلوم الأقمار الاصطناعية والتلفزيون الملوّن. والتقت غرف التعذيب مع المكتبات والمتاحف، وكثرة المختبرات العلمية في الوقت الذي امتدت فيه الأسلاك الشائكة كي تحيط بالمجتمعات والأفراد على السواء!

كيف يمكن تصوّر كل هذا؟

كيف يمكن لانتصار الوعيّ أن يتناسب مع انهياره؟

هذا ما لم يتوقّف القرن العشرون عن التساؤل حوله دون أن يجد إجابة مقنعة.

لقد اصطدم الفلاسفة بهذا التحدي، بهذه العقبة الكأداء التي واجهوها، إذ عرفوا أخيراً أنّ أحكام اليونان القديمة التي ربطت المعرفة بالحكمة، والعلم بالأخلاق، وتجربة الوعيّ بالتحكّم الفريزيّ، محض وهم.. ونحن لم نستطع إلى الآن معرفة الحقيقة الكامنة وراء هذا السؤال!

لقد رفضنا الحلول الزائفة التي قدّمت لنا، رفضنا العلاقة بين المعرفة والبؤس! صحيح أنّ العلوم بدت لنا عاجزة عن تحسين الشرط الإنسانيّ كمفهوم أخلاقي، ولكنّ هذا لا يعني أنّ التقنية سيئة وضارة بجوهرها، وأنّ العالم مجنون بالضرورة، إنّ اعتقاداً كهذا لهو ضرب من الخطل الصريح!

لقد جاءت العلوم الحديثة كعلم الفيزياء الكونية كي تصنع تاريخ الإنسانية في التطوّر الكبير للكون، في هذه الرؤية بالذات، يبدأ الإنسان للتو

باكتشاف العدالة والحرية، لقد تابع الفلاسفة أيضاً مغامراتهم الحديثة في مجال الأخلاق، وحقوق الإنسان، وها هم على مسرح الحياة، يشيرون إلى الخطأ والصواب بكل جرأة ونزاهة..!

## مبدأ الزيف

تزييف أوراق ووثائق مثلاً يعني تغييرها بقصد الغش، ولكننا حين نتكلم عن التزييف هنا، لا نستخدم هذه العبارة بنفس المعنى أو الهدف.

لقد استُخدمت هذه الصيغة في اللغة الإنكليزية Falsify بمعنى «دَحَضَ - فَتَدَّ - رَدَّ»، وأيضاً بمعنى «بَيَّن» أنَّ هذه النظرية أو تلك خاطئة.

ما اقترحه علينا «كارل بوبي» هو أن نعتبر النظرية علمية فقط حين تكون قابلة للدحض عن طريق التجربة الممكنة:

- «كلُّ نظرية لا نستطيع أن نخضعها لـ «رائز تجريبي» ليست بنظرية علمية، قد تكون نظرية هامة، تدعو إلى التأمل والإعجاب ولكنها لن تكون نظرية علمية!»

هذا المقياس الذي طرحناه يجب أن يكون واضحاً، غير قابل للمواردية أو النقاش.

على هذا الأساس يكون «التحليل النفسي» بالنسبة لـ «كارل بوبي» ليس نظرية علمية لأننا لا نستطيع دحضه من خلال الوقائع أولاً، وثانياً لا يمكن لنا تصوُّر وضع «اللاوعي» ضمن الحالة التجريبية.

في حالات أخرى، يمكن استبدال النظرية العلمية بأخرى، قادرة على استيعاب الوقائع التي أنكرتها، أو لم تفهمها النظرية السابقة.

ولكن للأسف علينا أن نحذر ههنا من سوء فهم قد نقع فيه:

- إنَّ الصفة «المؤقتة» أو «غير الكاملة» لنظرية علمية ما لا تقودنا أبداً إلى الاعتقادات ما قبل النظريات العلمية.

نحن لا نترك «كوبرنيك» لكي نعود إلى «بتوليمي»، أو نهجر «باستير» كي نرجع القهقري إلى الأجيال العفوية في رؤيتها للعلوم!

نسمع أحياناً عن صفات نسبية للنظريات العلمية، بعضها يستخلص أن ما نحصل عليه من نتائج قد يفنِّدها المستقبل، هذه فكرة عبثية، ذلك لأنه عندما تحلُّ نظرية علمية جديدة محل نظرية أخرى قديمة، فذلك تحوُّل قد حدث «داخل العلم»، وليس بالعودة إلى ما سبق من حالات ما قبل النظرية العلمية من فكر، كان في يوم ما جديداً كلَّ الجدة في عقل الجنس البشري عامّة!

بهذا المعنى إذن يكون مقياس «علمية» النظرية هو إخضاعها لإمكانية الردِّ من خلال تجربة تقوم على الواقع، المهم هو فكرة الرد التجريبيِّ الممكن وليس تحقيقه بالضرورة، دون هذا التحديد نخاطر بالوصول إلى نتيجة عبثية، كأن نقول مثلاً إنَّ هذه النظرية علمية إذا أثبتنا أنها... خطأ!

يذكرنا المقياس العلميُّ بأن نسمي النظرية علمية عندما تظلُّ ضمن إمكانية النفيِّ المحتملة، القائمة على التجربة والبرهان، باختصار نقول إنَّ النظرية علمية عندما تخضع لرائز قد يرفضها تماماً.

من هذه التحاليل المختلفة يمكن أن نستنتج أنَّ المعرفة العلمية بجوهرها قابلة للمراجعة، إذ أنَّها تستند على وقائع غير متشابهة عمَّا تفكر بها، فهي تستند على النقد وتفنيد التجربة لها.

بالمقابل نجد أنَّ العقيدة تضع أدياً، مثالها دون أن تتغيَّر، بينما العلم يتحرَّك حولها، فهو لا يتوقَّف عن تنقية نتائجها من الشوائب، والتقدُّم بخطى جديدة تبعده عن نفسه بالذات.

هكذا اشتملت نظرية الجاذبية عند «داروين» على نظرية سقوط الأجسام لدى «غاليلو»، ونظرية الجاذبية هذه دخلت في نظرية النسبية عند «أنشتاين».

إنَّ المفردتين: [اشتملت - دخلت] تعنيان أنَّ النظرية الجديدة أقوى من سابقتها، وهي تدمج ما سبقها كحالة خاصة ضمنها.

هكذا نجد الفلاسفة استطاعوا متابعة معرفة العالم عبر أشكال من المغامرة الفكرية، فالعمل العلميُّ إذن هو ينبوع رئيسي للتأمل والتفكير، إنَّ طريقته في رؤية الأشياء، وتردده وتلمسه للحقائق حالة مثالية.

مع هذا لا بدُّ لنا من البحث عن وجهة نظر أكثر شمولية للحقيقة التاريخية، علينا أيضاً وضع المعرفة والثقافة التي طبعت هذه الحقيقة موضع البحث.

لم تتفصل مؤسَّسات المعارف العلمية أبداً عن الحقائق، علينا هنا ألا ننسى الصراع الذي كان قائماً بين العلوم والديانات، والاستخدامات السياسية أو الأيديولوجية للمعارف العلمية، والمخاوف والآمال الزائفة التي ولَّدتها الاكتشافات العلمية.

بين تلك الأحداث التي ظهرت من خلال الصراع بين العلوم والمعتقدات الدينية محاكمة «غاليلو» التي ستظلُّ في الذاكرة كرمز لتعسف سلطة الكنيسة وخطئها!

لقد كان «غاليلو» تلميذاً لـ «كوبرنيك»، وهو الذي أكدَّ أنَّ «الشمس» لا الأرض مركز العالم، هذا التأكيد بدأ مخالفاً لتعاليم الكنيسة.

إنَّ محاكمة «غاليلو» تعني خضوع العلم لسيطرة العقيدة الدوغماتية.

لقد جثا الرجل، وهو في السبعين من عمره على ركبته في دير «مينيرفا» في «روما»، وكان عليه أن يتراجع عن وجهة نظره تلك، فأنكر رسمياً الحقيقة التي كان قد توصل إليها، هذا المشهد معروف لدينا، والفضيحة ليست بجديدة في عالمنا، ولكنَّ الأمر ليس بهذه السهولة، أعني وضع العلم في مواجهة الدين، واعتبار العلم موضوعياً وعقلانياً في الوقت الذي نقيِّم فيه الدين، أو التطلعات الدينية كوهم خالص.



في القرن التاسع عشر أثار تطوُّر المعارف وتطبيقاتها التقنية، خاصَّةً في مجال الصحَّة والإنتاج الصناعي والزراعيِّ شكلاً من أشكال «الاستراحة» الدينية في مواجهة العلم، ممَّا أطلقنا عليه اسم: «العلمية»، لقد أعلن الكيميائيُّ «مارسولان بيرتلو»، وهو نبيُّ السعادة عن «وصول المجتمعات البشرية» إلى بوابة السعادة عن طريق العلم.

كنا ننتظر انتشار المعرفة الناتجة ليس فقط عن طريق الاختراعات الجديدة، أو التطوُّر الماديِّ، ولكن أيضاً عن تطوُّر القيم الأخلاقية والروحية للبشرية.

في السنوات الأخيرة كان لدينا اتجاه عكسي نحو العلم، أعني «الحذر» من العلم وتطبيقاته.

لقد بدا تطوُّر العلم كتهديد خطير للتوازن الأرضيِّ بل للوجود الإنسانيِّ نفسه.

مع هذا، يجب ألا نخلط بين المعارف وتطبيقاتها، والعلم والتقنية، وألا ننسى أنَّ المعرفة تُستخدَم بشكل مباشر من قِبَل الصناعة، وأنَّ البحوث الأساسية تستلزم الاستثمارات المالية كالتي نتكلَّم عنها اليوم، والتي نسميها «التقنيات العلمية»، وذلك لفهم تداخل هذه الأجزاء مع بعضها البعض.

## عدالة وحرّيات



## الفلاسفة والسياسة

- على أيّة قاعدة يترتب على البشر أن يعيشوا معاً؟

- وحول أيّة مبادئ يستطيعون ترتيب أفعالهم؟

- وكيف تتشكّل السيادة؟

- وما هي حقوق كل واحد تحت ظلّها؟

- وما العمل إزاء تعايش الطموحات المتضاربة عند البشر؟

- أخيراً، هل بإمكاننا تصوّر مجتمع عادل؟

لم تتوقّف هذه الأسئلة عن طرق باب الفكر الفلسفيّ، وذلك لأسباب بديهية: فإذا كان الفلاسفة يبحثون عن الحقائق كيما يقودوا الفكر والوجود، عليهم أولاً أن يتساءلوا حول «الحياة المشتركة»، وتنظيمها، هذه الصيغة لا تصف القرارات أو البرامج، ولكنها تحدّد في الدرجة الأولى شكل المؤسسة الكبيرة، المجتمع.

قاد هذا الاهتمام الفلاسفة إلى التفكير في مجتمع مثالي وتقسيم جديد للسلطة، وأدّت هذه الأفكار أحياناً إلى مفامرات قصيرة، ولكنها ذات دلالة خاصة: لقد بيع «أفلاطون» كعبد لأنه أثار غضب أحد السادة الطفافة، وحُكِمَ على «توماس مور» الذي ابتكر كلمة «يوتوبيا» بالموت من قبل ملك إنكلترا العتيد «هنري الثامن» (جان جاك روسو) هو الآخر، عانى الأمرين من ملاحقة لجنة التحقيق في «جنيف» له طيلة سنوات عدّة، أمّا «فولتير»، الذي اعتقد أنّه

أضاء طريق المعرفة أمام «فريدريك الثاني»، و«ديدرو» في محاولته التأثير على «كاترين» روسيا فالعلاقة بينهم لم تنته على ما يرام.

وإذا ما اقتربنا من زمننا هذا، نجد «كارل ماركس» يهْمُ بترك الفلسفة للالتحاق بالعمل السياسي، إذ يعلن موقفه بقوله:

- «لم يفعل الفلاسفة شيئاً سوى تفسير العالم، يتحتم علينا الآن أن نغيّره!»  
لقد أراد إذن وضع الصراع السياسي الذي يعمل على تغيير العالم حقاً في مواجهة رؤيا فلسفية لا عمل لها سوى الاكتفاء بملاحظة العالم، وشرح معناه.  
في السنوات الأخيرة أيضاً، أي في عام 1950 طوّر «جان بول سارتر» تحليلاً لمفهوم «الالتزام» كفعل سياسي:

- «على المثقفين أن يساهموا في الصراع الثوري، وأن يلتزموا بقضايا الشعب!»  
يمكن لللائحة هذه أن تطول، فمغامرات الفلاسفة في شؤون المجتمع والحياة بدأت منذ أكثر من خمسة وعشرين قرناً، وليس من الصدفة إذا كانت الديمقراطية والفلسفة، فيما يتعلّق بالتاريخ الغربيّ قد ظهرتنا معاً منذ البداية.  
إنّ حرية الكلام وحرية التفكير تمدّان بعضهما بالقوّة نفسها، مع هذا يجب أن نحذر السرعة في أحكامنا، فالصلة بين هذين المجالين أكثر تعقيداً ممّا نظنّ، ومن أجل الإحاطة بمغامرات الفلاسفة، علينا أن نبدأ بإيضاح العلاقة بين الفلسفة والديمقراطية، وأن نتذكّر جيداً أنّ كلمتي [فلسفة - ديمقراطية] ترجعان إلى أصلهما اليونانيّ، وهاتان الكلمتان لم تتماشيا بالضرورة مع بعضهما عند المفكرين القدامى.

هل من الضروري أن نتذكّر أنّ الديمقراطية اليونانية هي التي حكمت على «سقراط» بالموت؟

لقد كان «أفلاطون» قاسياً مع مفهوم الديمقراطية التي لم يستحسن يوماً مذاقها، و«أرسطو» من جهته أيضاً لم يعتبرها النظام السياسيّ الأفضل!

وفي عصرنا الحديث نجد أن كثيراً من الفلاسفة ليسوا ديمقراطيين، وأن هناك أنظمة أخرى ليست ديمقراطية ساعدت كثيراً بتطوير الأعمال الفلسفية، كما أنه هناك بلاد أخرى ديمقراطية لا تعير كبير اهتمام للفلسفة، باختصار، نرى من النظرة الأولى أن العلاقة بين الفلسفة والديمقراطية ليست لها نفس المحتوى الخاص الذي يضع الواحدة منهما في مواجهة الأخرى.

مع كل ما تقدم، وإذا ما نظرنا عن كثب نجد أن هناك صلة وثيقة تربط بينهما، إنهما ليستا من طبيعة واحدة بالمعنى الدقيق، وليستا في موقع التبعية المتبادلة فيما بينهما، ولكن هناك أربع نقاط تكفي لربطهما مع بعض بشكل وثيق:

1 - الكلام: ذلك لأنه لا وجود لفكرة دون الكلام، به نطرح أفكارنا، وناقشها، وناقدها، ونضع الملاحظات في مجال الفلسفة والمواقف السياسية في النظام الديمقراطي على السواء.

2 - المساواة: ذلك لأننا لا نسأل الآخرين عن «الصفة» التي يتدخلون بها في النقاش، ولا نطالبهم باستئذاننا في الكلام، إنهم يتكلمون، ويبرهنون على أقوالهم، وهذا من استحقاقات الديمقراطية [حيث أن لجميع المواطنين في البلد الواحد الحق في المشاركة في النقاش]، على خلاف الفلسفة حيث أن العنصر الإنساني عامة معني بها.

3 - الشك: لأنه من الضروري أن «يتأرجح» اليقين المباشر الذي لم يعد قائماً في عالم من الأجوبة والمعتقدات، ولكن ضمن الأسئلة والبحوث، وذلك لكي تفتح أبواب البحث عن الحقيقة، والنقاش حول العدل على مصراعها.

4 - التكوين الذاتي: إذ لا يوجد قرار خارجي يستطيع أن يخلق المسيرة الفلسفية أو المجتمع الديمقراطي، كما أنه ليس هناك من قوة خارجية أو «من عل» يمكن لها أن تمنح الشرعية أو المصادقية للفلسفة أو الديمقراطية، إنهما

يتلقيان قوتّهما من ذاتيهما فقط، ولا يخضعان أبداً لسيطرة ما، إن لم تكن هذه السيطرة نابعة منهما.

هذه السمات تحدّد «فضاءً مشتركاً» لبناء الفلسفة والديمقراطية، دون الخلط بينهما، وذلك بالتدقيق في الحدّ الفاصل الذي يبدو بخفية وغموض مرسوماً بينهما.

إنّ البحث عن الحقيقة، وسلطة الشعب، حتّى وإن كانتا في موقعين مختلفين، يتطابقان بوجودهما في مواجهة القدر نفسه.

## حرية القدامى حرية المحدثين

إذا كان هناك من عمق مشترك بين الفلسفة والديمقراطية فإننا سوف نتذكر أيضاً كم أنّ الشروط الاجتماعية والسياسية للديمقراطية تنوعت ما بين العصر القديم والزمن المعاصر.

لم تكن طبيعة الديمقراطية بالذات على شاكلة واحدة في المدن اليونانية الصغيرة في العصر القديم، حيث كان عدد سكان المدينة لا يتجاوز بضعة آلاف فقط، يجتمعون ويناقشون معاً شؤونهم المشتركة بطريقة مباشرة، بينما تشهد الدول الكبرى اليوم مهاماً خاصة للسلطة تبدو ضرورية بشكل حاسم وذلك لأسباب عملية.

مع هذا فإنّ الفرق بين الديمقراطية القديمة والحديثة لا يكمن في أشكال التنظيمات السياسية، بل في الفهم المختلف لفكرة الحرية نفسها كما أشار بذلك «بنجامين كونستان» في بداية القرن التاسع عشر، وذلك حين قارن بين مفهومي الحرية عند اليونان القدامى، وفي عصرنا الحديث هذا.

تهتم الحرية في العصور القديمة بالجماعة، بينما يظلُّ همُّ الحرية في العصر الحديث الفرد، والفرد فقط.

ما يهمُّ البشر في العصور القديمة هو أنّ المدينة تظلُّ حرةً ومستقلةً، وسيّدة لقراراتها.



قد تصطدم هذه الحرية أحياناً مع مصلحة الفرد الشخصية أو رغباته الخاصة، هذه الحرية ليست بذات أهمية في هذه الحالة بالنسبة للقدماء، فجل اهتمامهم ينصبُّ على المدينة، على عكس وضعنا الراهن الذي ينسَّق كلُّ شيء حول الفرد، فحرية الفرد وسعادته هي الهدف والغاية، وهذه الأفضلية تملو حتى على اعتبارات المصلحة الجماعية وسعادتها.

يمكننا الفرق في الرؤيا من فهم السبب الكامن وراء «المثال» الذي وضعته المدينة نصب عينيهما، في الوقت الذي أصبح هذا المثال نفسه يعني بالنسبة لنا «حقوق الإنسان»!

حين نفكر في تنظيمات الحياة الجماعية الأكثر توازناً واقترباً بين الخير العام، نجد فلاسفة اليونان والرومان القدامى يفكرون بصالح الجماعة، وبالانسجام الطبيعي للكل، إنهم لم يضعوا الفرد وسط اهتماماتهم بينما جاءت حقوق الإنسان على العكس من ذلك منسجمة مع رؤية الأزمنة الحديثة في المعنى الذي تنطلق فيه من الفرد، والحرريات التي يجب أن يمارسها دون ضرر قد يلحق بالآخرين، ودون أن يلحق الآخرون ضرراً بالفرد!

يوجد إذن مسافة شاسعة تفصل العالم السياسي والثقافي للعصور القديمة عما نعيشه الآن، حتى حين تبدو بعض المفاهيم المستخدمة متشابهة في ألفاظها مثل [الحرية، الاستبداد، العدالة، المواطن، القانون الدولة.. الخ] فإن حقائقها ليست واحدة على الإطلاق.

قد تخفي الصيغ المتشابهة وراءها أفكاراً مختلفة تماماً، مثلاً كتاب «أفلاطون» الشهير «الجمهورية» لا علاقة واضحة له مع ما نعني في أيامنا بـ «الجمهورية»، فالأمر بالنسبة لنا يعني نظاماً سياسياً يتمتع فيه جميع المواطنين بنفس الحقوق، ويمارسون بالتساوي حرياتهم، وذلك عكس ما هو قائم في المجتمعات الملكية حيث يستبدُّ الملك وحده بالسلطة، لقد وضع «أفلاطون» تحليلاً لما قد يقود المجتمع إلى المدينة الفاضلة التي يحلم بها، ولكن هل كان

«أفلاطون» محقاً في كل ما طرحه من أفكار ورؤى حول هذه الجمهورية الفاضلة؟

إننا ما زلنا نعتبره حجر الأساس أو القاعدة للفلسفة السياسية اليونانية.

هذه الرؤيا قد تكون صحيحة وخاطئة في آن واحد، صحيحة إذا ما نظرنا إلى المكان الشاسع الذي يشغله «أفلاطون» في التاريخ نجد أن كتاب «الجمهورية» هو بلا شك أحد أهم الأعمال التي طبعت الفكر الغربي على مرّ العصور.

تتمحور فكرته المركزية حول الانسجام والوفاق بين البشر كما هو الحال في عالم الأفكار، على هذا الأساس لا بد أن يتبوأ الفلاسفة سدّة الحكم، ذلك لأنهم يمتلكون الوعي الذي به يعرفون الحقيقة والخير، وهم قادرون على ضبط عالم البشر.

لقد وضع كتاب «الجمهورية» وصفاً دقيقاً لحالة تثقيف المجتمع من أجل أن يصبح البعض فيلسوفاً قادراً على تشكيل الدولة العقلانية لكي تقود مجتمع العدالة.

بيد أننا ننسى دائماً أن هذا المفهوم لم يكن سائداً حيث أن الأثينيين حين أوجدوا الديمقراطية لم يفكروا بالحقيقة الخالدة، ولا بالقوانين العادلة لذاتها، بل فهموا أنه لا يوجد هناك حقيقة مطلقة في عالم السياسة!

إن «أفلاطون» مفكر أرسوقراطي، عدو للديمقراطية التي وُجدت قبله، وهو لم يسامح الديمقراطيين أبداً على حكمهم الجائر على «سقراط» بتجرع السم، لقد رسم صورة كاريكاتورية لاقت نجاحاً كبيراً:

- «أثينا الديمقراطية» يحكمها الجهل وغرور الجماهير، تخضع لمزاج الشعب التافه، بدل أن تقودها الحكمة والعدالة»!

نجد هنا خليطاً يربط السياسة بالفلسفة، على هذا يمكن تقسيم الفلاسفة في تعاملهم مع السلطة إلى فئتين:

- الأولى، تلك التي تريد الاقتراب من السلطة باسم الوعي والحقيقة، وذلك بهدف الممارسة أو النصح على الأقل، باختصار من أجل تغيير الطريقة المباشرة أو اللامباشرة التي تقود بها هذه السلطة دفة الحكم.

- الفئة الثانية، والتي تضم الفلاسفة الذين يطرحون على أنفسهم السؤال المختلف، والذي يبدو غريباً للوهلة الأولى، ألا وهو:

- أي الأنظمة الأفضل لحرية التعبير والفكر؟ وتحت أي شكل من أشكال الحكم والمؤسسات السياسية يمكن للفلسفة أن تقوم بدورها؟ قد تعبّر وجهة النظر هذه كما نتصور عن «أنانية» ما، ذلك لأنها لا تهتم بقضايا المجتمع ككل، بل تبحث عن حماية الفلاسفة فقط! هذا التصور خاطئ تماماً!

إذا كان الفيلسوف يتمتع بحرية كاملة، فهذا يعني أن حرية الجميع مضمونة أيضاً، تلك هي الفكرة الرئيسية لكتاب «سبينوزا»: «دراسة في اللاهوت والسياسية» الذي صدر في القرن السابع عشر.

لا يمكن أن تكون حرية الفيلسوف ضارة بالمحافظة على الدولة - بالنسبة لـ «سبينوزا» [تكون الدولة الأكثر عنفاً هي الدولة التي تصدر حرية الرأي والتفكير]، فالحرية إذن ليست هي حرية الفلاسفة في مواجهة الآخرين، بل هي حرية التفكير التي تدل على حرية الجميع:

- «خضوع الحكم الحرّ المستقل للأحكام المُسبقّة أو للاضطهاد والقمع هو ضدّ الحريّات العامّة أيضاً!»

بهذه الأطروحة يكون «سبينوزا» كمن يعيش في عصرنا الآن: فلا أحد وضّح مثله بهذه الطريقة أن حرية الفيلسوف ليست ضارة أو أنها قد تسيء إلى السلم المدني فحسب، بل أعلن أن كل عرقلة أو إعاقة لهذه الحرية تعني إساءة إلى الدولة ذاتها.

لهذا يظلّ البحث عن نظام يضمن حرية التفكير لا علاقة له مع الاهتمام بحماية خاصّة لأحد، أو لجماعة مثقفة، فالدولة التي يمارس فيها الفيلسوف

حريته هي الدولة القائمة على الأسس السليمة، ليس هناك من جمهورية حقيقية دون وجود لـ «جمهورية الفكر».

ومع هذا علينا ألاّ نظنُّ أنّ «سبينوزا» كان خطراً على الأنظمة السائدة في عصره، فهو رغم احترامه وتقديره المطلق لحرية النقد لم يكن ثورياً أبداً.

إنّ قلب النظام الاجتماعي بالنسبة له ضار إن لم يكن مستحيلاً، وهدم ما هو موجود سيكون مثل إسكات البشر، يحمل الكثير من العواقب الضارة أيضاً! ما يميّز هذا المتمرد الهادئ هي العلاقة النادرة بين الجلد والمثابرة مع الشدّة، فهو يوفّق بين تناسق الوسائل مع قوّة الأحداث، إنّ هذا الحكيم لم يستسلم قطّ للسلطة، لقد عاش، واستمر في الكتابة، ولم يقدم تنازلات، ولم يتملق أحداً، ولم يتلوّث... ولكنّه مع ذلك لم يخلق المشاكل دونما هدف. إنّ مفاخرته الفلسفية من النوع البسيط والرائع، إذ لم يستسلم للخوف رغم الأخطار التي تعرّض لها نتيجة فكره الفلسفي العميق!

## حقيقة حقوق الإنسان

إذا أردنا الحفاظ على الحرية، وأن نتيح للبشر العيش تحت ظلّ قوانين الدولة، وأن يخضعوا للوعي والعقل، ما الذي يجب علينا فعله، وعلى أيّ شكل من أشكال الفكر نعتمد في كلّ هذا؟

لقد افتتح «سبينوزا» ومفكرو العقلانية الكلاسيكية العصر الذي سيقودهم إلى كتابة النص المعروف اليوم باسم «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواطن» وذلك أثناء الثورة الفرنسية، من المهمّ أن نتذكّر حول هذه النقطة بعض الإيضاحات الأساسية، ذلك لأننا كثيراً ما نفهم عبارة «عالمي» بشكل معاكس لما تعني.

منذ البداية يجب أن نشير إلى العلاقة الخاصة بين الفلاسفة وعبارة «عالمي»، فهم يبحثون الحقائق التي لا ترتبط بزمن محدّد، أو بلد ما، بل في كل مكان يتعرّف الإنسان على نفسه، دون أن يشعر بالغرابة.

تُعرّف تلك الحقائق أخيراً بأنها مفتوحة أمام الجميع دون استثناء، وتكون الرياضيات خير مثال على ذلك.

منذ أن كان هناك فلاسفة، كانت المحاولات تترى لكشف الأفكار الحقيقية في مجال العدالة خاصّة، والأخلاق بشكل عام.

إذا كان هناك فكرة عن العدل، عليها إذن أن تنطبق على الجميع، وإلاّ سيكون ما هو عدل هنا بمثابة جريمة هناك، هكذا لن يكون هناك عدل البتّة، إذ أنّه سوف يضمحل ويدوب في الحقيقة اللأ نهائية للمكان والزمان.

علينا أن نفهم في فكرة «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» كيف نُظهِرُ الحقوق الموجودة فعلاً، لا أن نختلقها، لا أن نكتفي بالقول بما نتمناه أن يكون البشر أكثر حكمة، وأقلّ وحشية وأنازية، قد تستغربون هذه الفكرة: إنَّ «حقوق الإنسان» هنا تعني أن الحريات تشكّل جزءاً أساسياً لوجود الكائنات البشرية.

هذه الحريات لا يمكن خلقها، ولا إلغاؤها، نستطيع فقط أن نمنعها من الممارسة، ولكننا لا يمكن أن نزيلها من الوجود، إذا كانت هذه الفكرة تبدو غريبة لكم، عليكم أن تمعنوا النظر ملياً فيها، ذلك لأنّ هذه فكرة رئيسية يجب أن تكون واضحة تماماً.

- أنستطيع القول أنّ «العبد» إذن هو رجل حر؟

بلا شكّ سوف يخطر ببالكم أنّه ليس برجل حر، طالما أنّه يرزح في أغلال العبودية، وطالما أنّه يباع ويشترى كبضاعة!

من الواضح أنّكم بتأكيدكم هذا، تجدون صعوبة باتّخاذ موقف من وضع «العبد»: إذا كانت حريته قد اختفت، أو أنّها أُلغيت تماماً، أي أنّها لم تعد تملك شكلاً محدداً لوجودها.. ما الذي نستطيع أن نقوله في هذه الحالة؟

هل يتوجّب علينا أن «نعطيها حريةً أخرى»، أم أن نصنع لها حريةً جديدة؟

سوف نرى أنّ هذا تحليل سيء للغاية، وعلينا أن نعيد النظر فيه:

العبد هو إنسان حرٌّ على الدوام، حرٌّ طالما هو كائن بشري، وإذا كان وضعه قد تغيّر للأسوأ، فلا يعني هذا أنّه فقد حريته، بل أنّ إنساناً آخر منعه من ممارسة هذه الحرية، فإذا ما طالبتم بحريته فهذا يعني أنّه ما زال يتمتّع بهذه الحرية، فلا أحد منّا يطالب بحرية «لبنة» موجودة في حائط ما.

لكي نستطيع إلغاء حرية كائن، على الكائن هذا أن يتوقّف عن كونه إنساناً، أي عن كونه كائناً حرّاً، إذن هي كائنات تتمتّع بحريّاتها أصلاً تلك

التي نستطيع أن نسلبها هذه الحرّيات، فلا أحد «يسلب آلة الخياطة حرّيتها»، كما يقول «جان بول سارتر».

في أنحاء كثيرة من العالم حيث النساء لا يملكن الحقّ بالتجول كما يرغبن، أو أن يتعلمن كما الرجال، أو أن يعبرن عن أفكارهنّ بحرّية، أو أن يرتدين الملابس التي يرغبن بها، في هذه الحالات جميعاً علينا أن نقول بأنّ هذه الحقوق جميعاً قد اختفت من مسرح حياتهنّ، بل على العكس تماماً، نجد أنّ هذه الحقوق موجودة فعلاً، وأنّ النساء لهنّ كلُّ الحقّ بامتلاكها، وأننا نجد أنّه من الظلم أنهنّ لا يستطعن ممارسة هذه الحقوق!

وجود هذه الحقوق بالذات هو ما يجيز لنا الحكم بغيابها على أرض الواقع! هناك إذن شكلان للحقيقة علينا التمييز بينهما:

الواقع الذي يمكن أن يخضع للعنف والاضطهاد، والحقوق العالمية التي توجد بمعزل عن هذه السيطرة بالنسبة للوعيّ والحقّ العقلاني.

من الواضح أنّ الكفاح من أجل حقوق الإنسان له هدف موضوعي، وهو تزامن هذين الشكلين للحقيقة، وحين نقول «حقوق الإنسان» فإننا نعني بهذه الحقوق الرجل والمرأة على السواء.

تمكّننا هذه الملاحظات أكثر من فهم معنى «عالمي» في السياق الذي ورد فيه، فحقوق الإنسان عالمية لجميع البشر مهما كانت أعمارهم، أو جنسياتهم، أو وضعهم الاجتماعيّ، والصحيّ.. الخ!

هذه العالمية حقيقة ماثلة في أعماق الوعيّ حتّى لو لم تكن موجودة في الحقيقة المادية للبشر، حتّى لو أنّ احترام الإنسان لم يعد عالمياً، كما يبدو لنا الآن في كلّ مكان نراه.. ومع هذا يظلُّ عصرنا بعيداً عن زمن «سقراط»، أو «سبينوزا» فإذا ما أمعنا النظر بهذه المسألة، سوف نرى بوضوح أنّ الفكر الفلسفيّ يحاول أن يأخذ احتياطاته في قياس التغييرات التي تحدث في هذا العصر.

ما الذي تثيره قضية الحرية والمساواة في عملية التطور التي نشهدها الآن؟ ما نراه هو أن النقطة الرئيسية تشير إلى أن الوضع البشري هو وضع سياسي بالدرجة الأولى، نحن نعلم هذا منذ عصور اليونان القديمة، فلقد عرّف «أرسطو» الإنسان بأنه «حيوان سياسي»، وهذا يعني أنه حيوان يعيش في جماعة ضمن شروط وقواعد تحددها هذه الجماعة، وليس كما تملي عليه طبيعته أو غرائزه الخاصة، هذا يعني أيضاً أن الوضع البشري لا يمكن أن يوجد «عارياً تماماً»، معزولاً بوضعه الخاص، إذ لا يوجد عنصر بشري يعيش بمعزل عن الجماعة، وإلا أصبح كائناً متوحشاً لا علاقة له بالحياة الاجتماعية التي تستدعي المشاركة من أجل حياة طبيعية، فالعالم في نهاية الأمر ليس مُعطى، بل هو صناعة البشر في كفاحهم المبرير من أجل البقاء والاستقرار.

العالم لا يوجد إلا بالعمل القائم على تعاون الجميع بلا استثناء، ولكننا نجد أن هذا العالم يبدو أنه اختفى في القرن العشرين، إذ طرحت «حنّة أراندت» أسئلة حول «لا إنسانية» هذا القرن! لقد تبخّر العالم الإنساني الذي نتحدث عنه في غرف الغاز النازية، وفي حملات التطهير العرقي التي طبعت ذلك القرن في جميع قارات العالم، هذا الفصل الذي عانت منه الحضارة ليس عرضياً أو طارئاً، ولا خطوة بالاتجاه الخاطئ نحو تدمير العالم، فالسؤال الذي سي طرح نفسه بكل حدة هو:

- دون العالم، ما الذي سيحلّ بالإنسان؟

من أجل الإجابة على هذا السؤال علينا أن نعيد التفكير في كل شيء، ذلك لأن «البشر الذين لا يفكرون هم كمن يمشي في نومه» كما تصفهم «حنّة أراندت»، ولهذا فهي تحاور الفلاسفة الذين يمثلون بالأحكام المُسبقة.

من وجهة نظرها، علينا ألا نثق بهؤلاء الفلاسفة من حيث المبدأ، ولكننا بهذه الحالة نتساءل ما العمل إذن؟ بمن نستطيع أن نستعين على وضعنا هذا؟



إنها لا تتسى الشعراء لحسن الحظ، فها هو «رينيه شار» الذي تستعيد صورته يمثّل «كنزاً» حقيقياً في العمل السياسي، وكلُّ أشعاره عبارة عن محاولة لإنارة التعبير الشهير الذي أطلقه:

- «إن إرثنا لم يسبقه إنجيل أبداً»!

## عالم الاتصالات

لا نعلم ما الذي يمكن أن نفعله بهذا التلاحم بين المعرفة والخطأ الذي ورثناه عن أناس هذا القرن، إنَّ محاولة معرفته هي بلا شك من أخطر المحاولات، فلنقم ببعض الخطى بهذا الاتجاه الخطر.. فنسأل:

- «ما هي طبيعة التطور المُعقّد، والجوهريّ الذي ساد الكوكب في جميع المجالات: الاتصال، السلطة، العمل، طريقة التفكير، البنية الاجتماعية، والدينية الفردية»؟

ثمَّ هل نستطيع أن نفهم «ما الذي يحدث» اليوم في المجتمع العالمي؟  
إنَّ الرؤية واضحة في عينيّ عالم الاجتماع «مانويل كاستيل» حيث يقول:  
- «يتشكّل عالمنا من عناصر رئيسية ترتبط ببعضها بعلاقات متبادلة يمكن أن نفهمها، نحن أصحاب هذا العالم».

يتمثّل التحوّل الرئيسيُّ بأشكاله المختلفة، والذي أصاب البنى المركزية في شبكات الاتصال.

لقد ظلت الهياكل الاجتماعية تدور لزمن طويل حول المركز: فلا يوجد دولة دون عاصمة، ولا منشأة دون إدارة مركزية، والمعلومات والبضائع والقرارات جميعها تخضع للمركز الذي يديرها، يعيد اجتماع الجميع حول المركز إلى أذهاننا صورة المحاربين القدامى، وهم يجلسون حول النار، في أوروبا تبدو الصورة أكثر وضوحاً من أي مكان آخر، إذ يجمع الملك حوله النوّاب والحاشية، في عاصمة هي قلب الدولة ومركزها!

إنَّ الأمر لم يعد كذلك في أيامنا هذه...

في أيامنا هذه، تشكّل مجموعة الاتصالات المتشابكة الشكل الأساسي للقاءات في الحقل السياسي [الاتحاد الأوروبي] وفي الاقتصاد [البنوك الدولية]، وفي الإعلام [تلفزيون، أقمار اصطناعية...]. إنَّ نقطة الانطلاق لهذه الثورة هي التكنولوجيا، فاستخدام الحاسوب في الأعمال اليومية، وانتشار «الانترنت» كلُّ هذا أدّى إلى ما نراه من نتائج مكتشفة منذ العام [1970].

ولكنَّ الرأسمالية التي تبدو أنَّها انتصرت فقدت مركزيتها، فإذا كان هناك «رأسماليون» فهم لم يعودوا يشكّلون طبقة على المستويين الاجتماعي والاقتصادي، لقد غيرت القوة طبيعتها وأمكنها: فهي لم تعد توجد داخل أمكنة العمل، ولكنها أصبحت تتواجد في القدرة على تنظيم الاتصالات بين هذه الأمكنة.

هل نتصوّر في هذه الحالة أنَّ هذه التغييرات التي حدثت في مصلحة حرية الفرد؟

إنَّ نهاية المركز لا تعني نهاية العالم، بل قد يكون العكس هو الصحيح، علينا أن نبحث عن فرص أخرى غير متوقّعة لاكتشاف عالم مماثل.

نعم، قد تكون المجازفة خطيرة، وذلك بإمكانية انهيار نقدي، وأخطار بيئية تهدد العنصر البشري، ولكننا نأمل مع هذا بولادة إنسان جديد، قادر على العيش بسعادة، وهو مطمئن إلى حياته ومصيره.

ضمن الأخطار التي يواجهها عصرنا الحديث هناك الانتشار المتزايد لوحدة الشكل العام في [الألبسة والغذاء والآلات والسكن...].، يقابله مطالبة في الهوية [اللغة، الثقافة، الاختيار النسبي]، ومع هذا فهذه المطالبة في الهوية تستخدم اليوم في جميع القارّات أدوات التكنولوجيا للمعلومات في تطورها.

إنَّ جميع أشكال النشاط الذي يتعلّق بالبيئة والحركات الإنسانية، يضاف إليها الأصوليون الدينيون الذين ينتشرون دون مركز أو قيادة، ويتطوِّرون

بالصدفة، كلُّ هؤلاء يتعاملون مع وسائل التقنية المعاصرة لاستكمال شروطها في الظهور.

علينا إذن أن نعي اليوم هذا الترابط مع نتائجه، ف «العولمة» لا تقودنا بالضرورة إلى ضياع الهوية، ولكنها تؤدي إلى تقرب ودمج الآثار المختلفة. قد تعتقدون أننا ابتعدنا عن الفلسفة في طرحنا لهذه المسائل، وقد تظنون أننا دخلنا في دروس حديثة للتاريخ!

أنتم تتسبون في هذه الحالة أن الفلسفة تعيش مغامرتها الخاصة عبر إيجاد الصلة التي تربط الثقافات مع بعضها.

في الواقع كلما اختلفت الحضارات فيما بينها يترتب علينا أن نعمن التفكير في وسائل الاتصال تلك، في عالم متنوع الثقافات والعقائد.

لكي نبدأ بمشروع كهذا، علينا أن نأخذ بالحسبان تطوُّر هذه العلاقة بين الثقافات، وتعريف ما تعنيه كلمة «التعددية» الآن، وغداً. هنا نضع الخطوط العريضة لهذه المسألة:

- أولاً: التأكيد على الذاتية ونفي الآخر، وهو ما نراه فعلاً:

فكلُّ مجموعة أو ثقافة أو فرد تعتبر نفسها مركز العالم، وهذه الفكرة رافقت جميع المراحل التاريخية التي سبقت عصرنا، إنَّ موقفاً كهذا يعتمد على «التمركز حول الذات» يفترض سلفاً عدم وجود الآخر كحقيقة، في هذه الرؤية الأولى يتمُّ تقييم الآخرين، والذين هم خارج «ثقافتي» و«مجموعتي» و«عائلي» كبرابرة أو متوحشين، وكائنات غير مرغوب فيهم، سواء في ظهورهم كبشر «ليسوا مثلنا»، أو أنهم أقلُّ تطوراً منا.

ربما لم ندرك بعد مدى خطورة هذه الفكرة التي ما زالت تعيش في أذهاننا إلى اليوم!

هذا الموقف المتغطرس، المدَّعي للفكر الأوربيِّ خاصةً، والغربيِّ بشكل عام ليس هو المثال الوحيد لهذا الموقف الثقافيِّ في تمركزه حول ذاته، نعم إنَّ «أوروبا»

تُعتبر حقاً مركزية للعالم اليوم، ولكنها أيضاً لم تكن كذلك على الدوام، هناك حضارات أخرى حاولت فرض نموذجها، وقيمها الخاصة ولغتها، وعقائدها، وأشكال حياتها على الحضارات الأخرى.

طبعاً تلك حالة لا تشبه حالة رفض الوجود الشرعيّ لثقافة الآخرين بفرض الثقافة بالقوة العسكرية أو التقنية أو المالية، فشكل التأكيد على الذات يختلف باختلاف المناطق والأزمنة، وتباين التطورات التقنية والاقتصادية للشعوب، ولكن الأثر المشترك لهذه الفكرة الأولى يعكس وجهة نظر فردية:

- «ليس هناك من ثقافة سوى ثقافتي أنا»!

- ثانياً: وعيٌ تعدديّ العالم البشريّ، وفهم لضرورة تعايشه دون اضطهاد مجموعة لأخرى، وهو ما ينطوي على حيادية حرّة في الصراع، والاعتراف بالمساواة المطلقة مع الآخر، الاعتراف بأنه يوجد هناك ثقافات أخرى، وهي ليست بأقلّ قيمة من ثقافتنا، ولكن هذه التأكيدات ما زالت أيضاً حقائق مجردة، ما زالت أيضاً حقيقة نعترف بها، وليست حقيقة لا تحتاج إلى اعترافٍ من أحد، هذا «الشكل الضعيف» للتسامح بوجود الآخر يبدو ظاهراً للعيان:

لا يعني التسامح بوجود الآخر بمعنى ما الاعتراف به تماماً، بهذه الصورة لا معنى جدي للتعددية، بل يعني ترك الآخر يعيش بكلّ بساطة، دون أن يكون هناك شيء مشترك بيننا، هذه التعددية جامدة: فلا شيء نتبادلّه بيننا! عالمية البشرية ههنا تطلّ فارغة، فالتعددية لا تعني أننا مجموعات متساوية من البشر، ولكنها تعني أنه لدينا هذه التعددية لكي نبني عليها، ونصنع عالماً إنسانياً من خلالها.

ثالثاً: بناء التعددية رغم ما يحمله من مشاكل لا يعني مجرد التعايش فيما بيننا، فاختلاف الهويّات والعقائد والثقافات للمجموعات عليه أن ينسجم عاطفياً أيضاً، هذا لا يعني أبداً دمجاً للهويات المختلفة، ولكنه يعني انفتاحاً ومحبةً

أيضاً، وهذه هي الوسيلة الوحيدة من أجل بناء عالمية حيّة للتنوع البشريّ، حيث تتزاوج الثقافات مع بعضها، وتدخل في صيرورة حقيقية للتطور المشترك... تلك هي الفكرة التي تبحث الإنسانية عنها في ركام الماضي، وحطام الحاضر الذي نعيشه!

## هل هناك معنى للتاريخ!

- «التاريخ قصة ملأى بالضجيج، والعنف يرويها أبله»!

هذه الجملة التي عرّف بها «شكسبير» تاريخ البشرية (فإذا كان هذا التعريف صحيحاً فلا شيء هناك يستحقّ الفهم، أو يسترعي الاهتمام بالعنف والعبث لهذا التاريخ.

ولكن هل التاريخ حقاً بهذه الصورة الموحشة؟

وهل هو بلا معنى كما يريد «شكسبير» أن يقول؟ أم أننا إذا ما أمعنا التفكير، سنجد فيه منطقاً في تتابع أحداثه، ونستدلُّ على مراحل الكبرى في تطوُّر مفهوم لمجريات هذه الأحداث؟

قام الفلاسفة بدءاً من هذه التساؤلات بدراسة التاريخ كمجال جديد للمغامرة الذهنية، وبما أنّ جلَّ اهتماماتهم ينصبُّ على فهم الحقيقة والحرية والعدالة، فقد رأوا في التاريخ باعثاً لحركة العالم.

قد تجهلون أنّ هذا اختصاص جديداً نسبياً للفلاسفة، فالأقدمون لم يعيروا اهتماماً خاصاً لفكرة التاريخ، لأنهم ورثوه من مفهوم الزمن كدائرة، إذا ما تصوّرتم الزمن كدائرة، فسوف ترون أنّ الماضي والمستقبل يغيّران مكانيهما: ما هو واقع في الماضي نراه ينتظرنا في المستقبل، وما ينتظرنا في المستقبل كان قد وجد مكانه في الماضي، علينا دون الدخول في المسائل التي تبحث في تجليات الزمن أن نوضّح أنّ هذا المفهوم الدائري لا يجيز لنا أن نتساءل حول التاريخ،

إذ أنه طالما كلُّ شيء يتكرَّر، وكلُّ شيء يعود، ويبدأ من جديد، فإنَّ فكرة التطوُّر التاريخيَّ تظلُّ بلا معنى.

لكي نعطي معنى للتاريخ، علينا أن نتصوَّره كخطٍّ، نصف مستقيم، مجرداً من الأصول والاتجاه، إنَّه بهذا الرسم البيانيُّ بلا عودة: كلُّ ثانية، وكلُّ مرحلة تتبع لما قبلها، ولكنها لا تعود للظهور مجدداً على الإطلاق.

هناك رؤية للتاريخ قد تشكَّلت في الديانة التوحيدية عبر فكرة خلق العالم بدءاً من لا شيء بإرادة الله وحدها.

طوَّرت اليهودية، ومن ثمَّ المسيحية مفهوم الزمن التاريخيَّ كخط مستقيم، بالنسبة لليهودية يمتدُّ التاريخ منذ خلق العالم إلى ظهور المسيح المنتظر. أمَّا المسيحية فترى العالم بين مجيء المسيح المنتظر واليوم الآخر، يوم الحساب.

في هذا الإطار لا تعود مسألة التاريخ نفسها مشكلة حقيقية: إنَّ معناه معروف لدينا، وهو إرادة الله، وما الأحداث التي تتوالى فيه سوى مظاهر تعود إلى هذه الإرادة!

لا مكان إذن للدهشة إذا ما عرفنا أنَّه في عصر التنوير، ومع أفول المعتقدات الدينية بدأت مسألة التاريخ تأخذ شكلاً فلسفياً.

في التساؤلات حول التاريخ هناك عدَّة قضايا متشابكة تتفق، وتتعارض مع بعضها تبعاً للأحداث وتفسيرها.. لذا من الممكن أن نستفهم حول حقيقة هذه الأحداث، والطريقة التي تكوَّنت بها.

يمكن أن نشكُّ في حدوث المعجزات التي جاءت بها النصوص التي تمثل عدَّة ديانات، فالمؤرِّخون عادة لا يكتفون بالنصِّ لمجرد أنَّه «مقدَّس»، بل يبحثون عن الدلائل المحتملة، والمتوقَّعة التي وجدت في هذا النصِّ، والأسباب التي تجعلهم يثقون بما في أيديهم من معلومات أم ينكرونها بلا تردُّد.

هناك أسئلة كثيرة يطرحها المنهج التاريخيُّ في بحثه عن الحقيقة، أهمُّ هذه الأسئلة هي:



- أين هي الدلائل؟

- ما هو منطق الحدث أمامنا؟

- ما الذي يقول شهود الأحداث؟.. الخ من هذه الأسئلة التي تكشف عن دلائل الحذر والحيطه في تقبُّل الوقائع التاريخية.

إلى هذه الأسئلة الخاصة بالمؤرِّخ، تضاف أسئلة أخرى تتعلَّق بالفيلسوف هذه المرَّة، تنصبُّ حول الأفكار بالذات، كأن يتساءل الفيلسوف مثلاً.

- ما الذي تحتويه فكرة الحدث يا ترى؟

- من أين تأتي عبارة «حدث» في كلِّ ما يحدث؟

- كيف نقتطع حدثاً ما، وعلى أي مقياس يمكن أن نقيسه؟

إنَّ موت قريب، أو اصطدام سيارة بأخرى يؤدِّي إلى إصابات خطيرة هي قضايا هامَّة جداً بالنسبة للفرد.

ولكنَّ هذه الحوادث لا معنى لها في عيني المؤرِّخ، أنتم تعرفون بالطبع أنَّ تقدير حدث هو قضية نسبية، هناك في مدينة أو أخرى، في قارَّة أو قارَّة غيرها، لا يكون للحدث نفس الأثر في أذهان البشر، بل تختلف هذه الآثار من شخص لآخر!

هذا فيما يتعلَّق بأثر الحدث على الفرد، أمَّا حدود الحدث نفسه فهي مسألة أخرى، غير معروفة في كثير من الحالات، وهي مختلفة تماماً:

- متى بدأت الثورة الفرنسية، ومتى ستنتهي؟

في هذه المسيرة نستنتج أنَّ الفلسفة ليست ناشطاً عبثياً بلا طائل، أو أنَّها شيء من الماضي، بل هي إمكانية مفتوحة على الدوام، خاصة في هذه الأيام التي يجد الإنسان فيها نفسه محاطاً بكلِّ صنوف المعاناة والتساؤلات!

قد يعتقد البعض أنَّه في مجتمع تسوده التقنية والعلوم من الأخرى وضع الفلسفة في متحف التاريخ، طالما أنَّها لا تخدمنا في شؤوننا الحياتية، وطالما أنَّه

هناك الكثير من المعارف التي تساعدنا في حلّ المشاكل التي نواجهها دون الحاجة إلى الفلسفة.

وجهة النظر هذه طرحت المسألة بشكل سيء، إذ لا يجب وضع العلوم والتقنية في مواجهة «عدائية» مع الفلسفة، فالمغامرة الفلسفية ليست مملّة أو بلا فائدة كما «ينعق» هؤلاء الذين يريدون أن يخلقوا عالماً على هواهم، بل هي عملية كشف وسبر للمسائل التي تعيش في أعماق الفرد والمجتمع.

- الحرية المدنية، العدالة، الثقافة، التقنية، حقوق الإنسان، عالمية الأخلاق، وكلّ ما تتضمنه هذه اللائحة التي تطول كثيراً.

إنّ فلسفة «أخلاقية وسياسية» هي ما يحتاجه عصرنا، فالعلم، وأشكاله الخاصة في تطوره يجد مكانه في عمق اهتمام الفلاسفة.

تأمل التاريخ، والهّم الميتافيزيقيّ لمعرفة الإجابة حول الإنسان نفسه، هي جوانب في الفلسفة يمكن اختصارها في كلمتين اثنتين: البناء، والنقد، وهما فعلاً يشكلان الأساس في كلّ فلسفة نبحت عنها.

البناء هو مهمة الفلسفة الأولى، والبحث عن الحقيقة يعني البحث عمّا تعتمد عليه معلوماتنا، نستطيع أيضاً أن نتساءل كما فعل «نيتشه» من قبل حول فكرة المعرفة نفسها، وأهمية القيم، في الحالات جميعها يتعلّق الأمر بالفصل الواضح على قدر الإمكان بين الحدود العقلانية للمفهوم، أو التوكيد المنطقيّ لفضية ما.

في هذه الحالة يمكن لنا أن نستنتج عدم إمكانية الولوج إلى تلك الحقيقة كما اعترف بهذا من قبلنا «الشكوكيون» أو أن نقرّر أنّ الهوى والأوهام تستر المنطق وحبّ الحقيقة (هذه الاستنتاجات هي في عمق البحث والاستقصاء لعمل الفلسفة، بقي أن نضيف أنّ إدراك وتحديد القاعدة النظرية للمسائل المطروحة، وعزلها الواحدة عن الأخرى لفهمها هو مهمة جوهرية بالنسبة لهم!

المهمّة الثانية، والتي لا تقلّ أهميَّتها عن الأولى هي «النقد»، أي وضع حدود بينهم، وبين البديهيات التي تركز عليها أحكامنا وسلوكنا، والنظر إليها بطريقة مختلفة.

أن ننتقد ما نظن أننا نعرفه، ما نعتبره أكثر واقعية وموضوعية، يعني أن نناي بأنفسنا عن التشبُّث بما نعتقده، ونظنُّه الصواب الذي لا يمكن التراجع عنه.

هذا الدور الحاسم للفلسفة معروف لدينا، بيد أننا بدونَه نظلُّ أكثر راحة واطمئناناً في حوارنا الذي يتتابع بهدوء، لأننا إذا أخذنا مفهوم «النقد» على محمل الجد فسنقع حتماً في مواجهة واقع جديد يفرضه وجود الآخر علينا.

هذان الدوران ما زالا يوجَّهان دفة الفلسفة إلى الآن!

بيد أن الفلسفة اليوم تقوم بدور آخر جديد، فالكثير من الباحثين يتعاملون بطريقة فلسفية مع اللغات والثقافات والمدارس واستخدام الوعي، وكلُّ هذه المسائل الشائكة التي كانت فيما مضى غريبة تماماً عن اهتمام الفلاسفة.

لقد بدأنا نسمع حقاً أن الفلسفة تتكلم السنسكريتية والصينية والعربية والعبرية، وأنها تتطور كذلك في إفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية، وتستخدم الحكم والأقوال المأثورة في حوارياتها وبحوثها، تقارن هذه العوالم المختلفة، وتقربها من بعض، حيث نحقق لها اليوم مهمة جديدة اسمها «التلاقي»، وهي مهمة تدعو إلى الكلام والإجابة، وتناقض التقاليد ورؤى المعرفة المختلفة أحياناً.

لم تكن الأفكار في يوم ما متطابقة مع بعضها تماماً، ولكن دور الفلسفة الأخير «التلاقي» يجعل منها حقلاً معرفياً متنوعاً وأفقاً مفتوحاً على جميع الثقافات والحضارات، لا على الغرب وحده دون الشعوب!

أخيراً علينا أن نعرف من هم الفلاسفة، وما هي الفلسفة بعد هذه المسيرة القصيرة في عالمها الفريد.

الفيلسوف هو بلا شك من «تلقى شيئاً ما»، إشراقات، وجداً، كريباً عظيماً، حدساً، مسأً، أو أزمة أخرى يعاني منها الشعراء والصوفيون!

بيد أن الفيلسوف بدءاً من هذا الشكل من التجربة يقرّر تغيير وجوده من خلال الذكاء، ويستمرّ في العيش مع ما «يحصل معه»، مستعيناً بقواه الخاصّة فقط لاكتشاف الحقيقة.

ربما يتوجّب علينا أن نتوقّف عن وضع «الأخلاقيين» في مواجهة «فلاسفة المنطق»، وأزمة الحكمة القديمة مع الزمن في نظامه النظريّ الحديث، وذلك لفهم أنّ على الفيلسوف العمل على هذين المحورين معاً، هناك دائماً «علم أخلاق» في عمق المفاهيم، و«منطق» في النظام الأخلاقيّ نفسه، فالفكر له عمل واحد، واحد فقط!

من الخطأ إذن أن ندّعي إيجاد معنى للفلسفة المعاشة بالتخلّص من عمل المفاهيم والحجج، علينا أن نفهم أنّ المقالة وشكل الحياة مرتبطان بشكل وثيق لا يقبل الانقسام. الفلاسفة وحدهم الذين يتساءلون منذ خمسة وعشرين قرناً عن كيفية الحياة دون الاعتماد سوى على الإيمان بالوعي!

بيد أن هذا لا يعني أبداً أنّ الفلاسفة هم أهل اليقين المطلق، فالواقع هو عكس ذلك تماماً، فهم لا يتوقفون عن القول: «إنّ ما لا نعرفه هو ما نشكُّ به»، بهذا المعنى يكون الفلاسفة «حماة للجهل»، يرسمون حدود المعرفة، لهذا فالمجتمع الحالي، والآخر الذي يجيء بحاجة كبرى لهؤلاء الفلاسفة.

في زمن توجّحت فيه التقنية على عرش العالم وازدادت النظرة الشكوكية في الهيمنة حدّة وقوّة، وعاد التعصّب على مسرح الحياة بجنون يدعو إلى الغرابة والدهشة، ربما تكون مهمة الفلاسفة، وقبل كلّ شيء آخر، هي إيقاظ الوعي ووضع الحدود الفاصلة بين ما هو كائن، وما يجب أن يكون... وتلك مهمّة ربما لن تكون الأخيرة... أيضاً!



## منارات



## أفلاطون (Platon)

«أفلاطون» (باليونانية: platon) (عاش بين 427 ق. م – 347 ق. م) فيلسوف يوناني قديم، وأحد أعظم الفلاسفة الغربيين، حتى أن الفلسفة الغربية اعتبرت أنها ما هي إلا حواشي «لأفلاطون»، عرف من خلال مخطوطاته التي جمعت بين الفلسفة والشعر والفن، وكانت كتاباته على شكل حوارات.

أطلق عليه بعض شارحيه لقب «أفلاطون الإلهي». يقال إنه في بداياته تتلمذ على أيدي السفسطائيين وعلى «كراتيلس»، تلميذ «هراقليطس»، قبل أن يرتبط بمعلمه «سقراط» في العشرين من عمره، وقد تأثر «أفلاطون» كثيراً فيما بعد بالحكم الجائر الذي صدر بحق «سقراط» وأدى إلى موته؛ الأمر الذي جعله يعي أن الدول محكومة بشكل سيئ، وأنه من أجل استتباب النظام والعدالة ينبغي أن تصبح الفلسفة أساساً للسياسة، سافر إلى جنوب «إيطاليا»، التي كانت تُعتبر آنذاك جزءاً من بلاد «اليونان» القديمة. وهناك التقى «بالفيثاغوريين»، ثم انتقل من هناك إلى «صقلية ديونيسوس»، ملك «سيراكوسا» المستبد، على أمل أن يجعل من هذه المدينة دولة تحكمها الفلسفة. لكنها كانت تجربة فاشلة، سرعان ما دفعته إلى العودة إلى «أثينا»، حيث أسس، في حدائق «أكاديموس»، مدرسته التي باتت تُعرف «بأكاديمية أفلاطون». لكن هذا لم يمنعه من معاودة الكرة مرّات أخرى لتأسيس مدينته الفاضلة في «سيراكوسا» في ظلّ حكم مليكها الجديد «ديونيسوس» الشاب، ففشل أيضاً في محاولاته؛ الأمر الذي أقنعه بالاستقرار نهائياً في أثينا حيث أنهى حياته محاطاً بتلاميذه.



تعود نظرية «المثل» إلى «أفلاطون»: حيث يقرّر فيها أنه وراء هذا العالم المرئي والمحسوس يكمن عالم لا يمكن إدراكه سوى بالعقل، وهو يشكّل الجوهر الخالد والذي لا يتغيّر للعالم، وهو أساس وجود الأشياء الماديّة الملموسة. ولكن ما هي صفات هذا العالم الماديّ الذي نعيش فيه، والذي نعتقد أنه الحقيقة نفسها؟

يجيب «أفلاطون» الذي عانى كثيراً من تأثير «ايراكليت» عليه أنه هناك صفتان لا ثالث لهما لهذا العالم وهما:  
أ - التغيّر الدائم:

ذلك لأنّ الأشياء الملموسة لا وجود لها حقيقة، إذ أنّها تخضع في وجودها لشروط خالدة للولادة والموت، تلك هي الصفة الأولى.

ب - الصفة الثانية وهي التتوّع، ذلك لأنّ الحقائق الملموسة ليست متطابقة وموحّدة فيما بينها، إنّها توجد في التشتت والانتشار.

هاتان الصفتان تجعلان الحقيقة العلمية مستحيلة، ذلك لأنّ التعريف يعني الإجابة على السؤال: ما هو... وهو ثابت لا يتغيّر.

الإجابة على السؤال الذي طرحه «سقراط» على «مينون» حول «الفضيلة» لا يعني إعطاء أمثلة عدّة لمفهومها، ولكن يعني تحديد ما تعني الفضيلة في ذاتها؟ فهي:

- قدرة، قوّة (مادية أو معنوية)، وأحياناً يجري تصوّرها كأنّها قوّة مشتركة، مادية - معنوية؛ خاصيّة شيء، باعتبارها علّة ما تُحدث من معلولات. «إن الخاصة الموجودة في كلّ قطعة مغناطيسية صغيرة، تشبه الخاصة الموجودة في الكل».

- استعداد دائم للرجبة في أداء نوع محدّد من الأعمال الأخلاقيّة. «ليس حبّ النظام هو الفضيلة الكبرى بين الفضائل الأخلاقية، بل هو الفضيلة الوحيدة؛ إنه الفضيلة الأمّ، الأساسيّة، الكلية، الفضيلة الوحيدة التي أعادت النفوس أو استعدادات العقول فاضلة».

هناك إذن الفضيلة في ذاتها ، وهي متطابقة مع نفسها كالجمال والعدالة في جوهريهما الخالد الذي لا يتبدل ، والذي لا يمكن له أن يوجد سوى خارج العالم المادي الذي يخضع لقانون التغير والفاء ، وهي ما يطلق عليها اسم «الجواهر» .  
الجواهر هي التي تشكل الواقع الحقيقي ، وهي وحدها تمتلك صفة الوجود بكل قوة .

فالجوهر هو المبدأ الداخلي الأول لكل ما ينتمي إلى إمكان شيء ما .

- ميتافيزيقياً ، في مقابل عرض ، حادث: ما يُعدّ مكوّناً أساس الوجود ، في مواجهة التغيرات التي لا تطاله إلا سطحياً أو ظرفياً . هذا الجوهر يضعه البعض في العام ، بينما يضعه البعض الآخر في الخاص .

- في مقابل «وجود» (سواءً بالمعنى الميتافيزيقي ، أم بالمعنى الاختباري) : ما يكون طبيعة وجود بالتعارض مع واقعة الوجود .

- منطقياً : أولاً بالمعنى الإدراكي ، جملة المحدّدات التي تحدّد موضوعاً فكرياً .

- ما هو دائم في الأشياء التي تتغير ، بحيث يُعتبر هذا الدائم بمنزلة ذات يبدّلها التغير وتبقى هي «ذاتها» ، فتكون حاملاً مشتركاً لصفاتها المتعاقبة . ويبدو هذا المعنى أنّه الأهم .

إنّه الكائن الفردي ، بقدر ما يكون مباشرةً وبامتياز الذات التي تُنسب إليها أو تُنفى عنها عدّة محمولات ، ولا تكون هي عينها محمولاً لأي ذات أو فاعل . هذا أولاً ، ثانياً هو ما يمكن أن يكون ثانوياً ، موضوع قضية ، مثل الحدود العامة : «الإنسان» ، «الحصان» ، لكنّه لا يحتمل تسمية جوهر إلا بالتماثل ؛ أي أنّه مفهوم مشترك .

قد يوجد بذاته دون أن يفترض كائناً مختلفاً يكون محموله أو نسبته . عندما نتصوّر الجوهر الفرد ، إنما نتصوّر فقط شيئاً يوجد وجوداً لا يحتاج فيه إلا لذاته حتى يوجد... في الحقيقة ، ليس هناك سوى الله الكائن هكذا... لذا

فإنَّ فلسفة المدرسة مصيبةٌ عندما تقول إن اسم الجوهر الفرد غير متواطئ في نظر الخالق والمخلوقات، ولكن بما أنَّ بين الأشياء المخلوقة يكون بعضها ذا طبيعة لا تمكّنه من الوجود دون بعض الأشياء الأخرى، فإننا نفرّق بينها وبين تلك التي لا تحتاج إلاّ لمعونة الله العادية، فسميت هذه جواهر وتلك كيفيات أو محمولات لهذه الجواهر».

حين نتكلّم عن عالم المثل، يمكننا بهذا المعنى أن نفقد الرؤية الواضحة في فهمها، ذلك لأنّ صيغة عالم المثل التي استخدمها «أفلاطون» لا تتطابق مع مفهومنا المعاصر لها، أي في محتواها العقلانيّ المجرّد.

يتعارض المثال مع الواقع، ومن ثمّ يتقبّل تأويلين: أ: المثال، هو ما يستجيب لكلّ مستلزمات الفكر، لكنّه هو ما يفتقر إلى الواقع، الوجود؛ كلّه.

ب. المثال، هو ما يكون حين يلبي كلّ مستلزمات الفكر، في الفكر وبالفكر، بالمعنى الأكمل الذي يمكن أن يُعطى لكلمة كون. بحيث لا يمكن لأيّ تحقّق مادي، لأيّ ولوج في وجود معيّن، أن يضيف شيئاً إليه.

إن شهادة «كانط» تؤدي تماماً المعنى أ. المعنى ب، أعطاه خلفاء كانط، الذين قامت مثاليّتهم على اعتبار هذا المثال ذاته، وليس أي شيء خارجي، مؤقّت، من مثال العقل المحض، بمنزلة مثال مطلق. بالمعنى أ. ظلّ بعض المفكرين أوفياء لما يمكن تسميته بـ اليسار الكانطي، ولا سيما «لانج»، وربّما «رينان» أيضاً، على الرغم من أنّ فكرته تبدو شديدة الغموض.

من هنا ينجم معنى كلمة مثاليّة: «مذهب يرى أنّ فعلاً معرفياً لا يلمّ إلاّ بالأفكار، ولا يحيط أبداً بالأشياء التي يعتبر الحسّ المشترك أن أفكارها هي بمثابة تمثّلات.

«المثال» لدى «أفلاطون» هو على العكس تماماً يمثّل الموضوعيّة ذاتها، وذلك عندما ننظر إليه من خلال ظواهره الماديّة في وجودها الزائل والعابر، إنّ المثال هو حقيقة لا يمكن لمسها بل يمكن إدراكها بالعقل وحده والذي هو «عين الروح».

هذه الحقيقة التي لا يمكن إدراكها إلا بالعقل لا بالحواس هي حقيقة سامية، أي أنها حقيقة خارجية وداخلية في آن واحد في العالم المُدْرَك مادياً. ولكن هذا العالم المنقسم هو أساس لعالم ملموس، وهو بهذا المعنى على شكل صورة «فوتوكوبي» لعالم وراءه، يستمد وجوده من شكله «المثالي». يوجد مثلاً «الجمال» بحد ذاته، مثلما يوجد بعض الحقائق المادية التي يمكن أن تكون «جميلة» أيضاً.

لا تستطيع المعرفة في بحثها الدؤوب عن الوحدة أن تتوقف عند الجواهر المُدْرَكَة عقلياً، ذلك لأنه إذا كانت كلُّ واحدة منها موجود ومتماثلة مع نفسها فإنها مختلف وتمييزة عن الجواهر الأخرى أيضاً.

يوجد إذن خلف الجواهر هذه مبدأ مطلق وحيد لا يخضع لأية شروط، وهو سبب كلِّ ما هو موجود، بما في ذلك العالم المُدْرَك عقلياً، والذي يسميه «أفلاطون» «الخير» أو «الخير الواحد».

بهذا يكون عالم المُثُل عالم منظم يخضع لمفهوم الخير الذي من خلاله تتنظم كلُّ الحقائق بشكل تراتبي، وكذلك الجواهر أيضاً.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا يكون عالم المُثُل عالماً جامداً وساكناً، ذلك لأنَّ الجواهر تتفاعل فيما بينها، وكذلك تتفاعل مع «الخير» وهي تمثِّل بهذا تفاعلاً مركباً ومختلطاً لوحدة متجانسة.

نجد أنه من خلال الاتصال والتفاعل هذا بين أنواع الموجودات، يتخذ «أفلاطون» مكانه في الفكر الناضج، وشيخوخة الفكر.

وجراء عودته النقدية إلى ما كان «بيramid» قد طرحه حول نظرية المُثُل ينتهي «أفلاطون» بالارتقاء من العالم المادي إلى «المُدْرَك» عقلياً في تحليله للعلائق بين المُثُل مع الجمال، وبين موضوع العلم الفلسفي أو ما يسمَّى «الجدل الفلسفي»!

## «أرسطو (384 – 322) ق. م Aristote»

فيلسوف وعالم موسوعي ومؤسس علم المنطق وعدد من الفروع الأخرى للمعرفة، اعتبره «ماركس» «أعظم مفكري العصور القديمة». وُلد في «ستاجيرا» في تراقية، وتربى في «أثينا» بمدرسة «أفلاطون»، انتقد نظرية «أفلاطون» الخاصة بالصور المفارقة (المثُل)، إلا أنه لم يتمكن من التغلب على مثاليته تماماً، وتأرجح بين «المثالية والمادية»، وأسَّس مدرسته الخاصة في «أثينا» عام 335 قبل الميلاد، وميَّز في الفلسفة بين:

- الجانب النظري الذي يتناول الوجود ومكوناته وعمله وأصوله.

- والجانب العملي الذي يتناول النشاط الإنساني.

- والجانب الشعري الذي يتناول الإبداع.

وموضوع العلم عنده هو العام، الذي يمكن التوصل إليه عن طريق العقل، ومع ذلك فإن العام لا يوجد إلا في الجزئي الذي يدرك بطريقة حسية ولا يُعرف إلا عن طريق الجزئي، وشرط المعرفة بالعام هو التعميم الاستقرائي الذي يكون مستحيلاً دون الإدراك الحسي. وقد ميَّز أرسطو بين علل أولية أربع هي:

1 - المادة أي الإمكانية السلبية للضرورة.

2 - الصورة (الماهية، ماهية الوجود) وهي تحقق ما ليس إلا إمكانية في المادة.

3 - بدء الحركة.

4 - الغاية.

واعتبر «أرسطو» الطبيعة كلها تحولات متتابعة من «المادة» إلى «الصورة» وبالعكس. ولكنه لم ير في المادة إلا مبدأ الانفعال، ونسب كل فعل إلى الصورة التي أرجع إليها بداية الحركة وغايتها، والمصدر الأول لكل حركة هو الله، «المحرك الأول الذي لا يتحرك». ومع هذا فإن نظريته المثالية في «الصورة» هي - في نواح عدة - أكثر موضوعية من مثالية «أفلاطون»، وأبعد منها مدى وأكثر منها يقيناً، ومن ثم فهي في فلسفة الطبيعة أكثر مادية في الغالب. ويرتبط المنطق الصوري عنده ارتباطاً وثيقاً بنظرية الوجود والمعرفة والحق، لأن «أرسطو» رأى في الأشكال المنطقية أشكالاً للوجود في الوقت نفسه. وفي نظرية المعرفة ميز بين اليقين الواضح، ومع ذلك فهو يربط بين هذين الشكلين من المعرفة عن طريق اللغة. وليست التجربة عند «أرسطو» المرحلة الأخيرة في عملية التحقق من «الظن»، بل أن المصادرات العليا للعلم تتأكد حقيقتها مباشرة عن طريق العقل لا الحواس. ومع ذلك فإن البديهيات العليا المتاحة للمعرفة عن طريق التأمل ليست كامنة في عقولنا بل تفترض النشاط: جمع الوقائع، توجيه الفكر نحو الوقائع، الخ، وغاية العلم القصوى هي تعريف الموضوع، وشرط هذا هو الجمع بين الاستنباط، والاستقراء. ولما كان لا يوجد أي تصور يمكن أن تضاف إليه جميع التصورات الأخرى وبالتالي لا يمكن تعميم التصورات المختلفة في فئة مشتركة واحدة فإن «أرسطو» بيّن لنا المقولات، أي الفئات العليا التي تتسبب إليها جميع الفئات الأخرى للأشياء الموجودة وجوداً حقيقياً، وفي «علم الكون» رفض «أرسطو» نظرية «الفيثاغوريين» ونادى بمذهب مركزية الأرض للكون، وهو المذهب الذي استحوذ على جميع العقول حتى أيام «كوبرنيك» صاحب نظرية مركزية الشمس. وفي مجال فلسفة الأخلاق اعتبر «أرسطو» التأمل أعلى صورة للنشاط العقلي. ويرجع هذا إلى فصل العمل الجسماني الذي يقوم به العبيد، عن وقت الفراغ الذهني، الذي هو امتياز للإنسان الحر، وهو الفصل الذي كان ميزة للدولة اليونانية القائمة على نظام ملكية العبيد. والمثال الأعلى للأخلاق كما يراه «أرسطو» هو الله أكمل الفلاسفة باعتباره [عقل يعقل ذاته].

وأوضح «أرسطو» في نظريته عن المجتمع أن جذور العبودية قائمة في الطبيعة، وأعلى أشكال سلطة الدولة هي الأشكال التي تحرّم الاستخدام الأناني للقوة، وتلك الأشكال التي في ظلّها تخدم السلطات المجتمعة ككل.

«أرسطو» كان تلميذاً لـ «أفلاطون»، ومعلماً لـ «اسكندر مقدونيا» وذلك قبل أن يفتح مدرسته في «أثينا».

كتب الكثير من الكتب والمقالات، والتي سوف تخدم العلم كثيراً فيما بعد كوثائق وشروح علمية، استفاد الغرب كثيراً منها، وكذلك مسلمو القرون الوسطى.

هناك لوحة جدارية رسمها «رافائيل» عام [1511] تمثّل مدرسة «أرسطو»، يظهر فيها «أفلاطون» وقد رفع سبّابته نحو السماء، بينما سبّابة «أرسطو» كانت تشير إلى الأرض.. وهذه الملاحظة من قبيل «رافائيل» ذات دلالة، إذ أنها تعبّر عن الأثر البارز الذي تركه «أرسطو» في أعماله.

لقد اهتم بدراسة الوقائع كما هي بدلاً عن «الحدس الأفلاطوني» الذي يفكر بالوقائع عبر المثل والرياضيات.

في علم التربية يُطلق بنحو خاص اسم منهج حدسيّ على المنهج الذي يخاطب الحواس، بدلاً من مخاطبة الذاكرة والتجريد.

إنّ تحاليله الأولى في كتابه «المنطق» تحدّد أربعة عشر شكلاً للبرهان، وأبحاثه السياسية قادت إلى دراسة دساتير مائة وثمانية وخمسين بلداً، ولكنّ فضيلة «أرسطو» تكمن في «المنطق» الذي جاء به.

المنطق هو علم العقل، لا من حيث صورته فحسب، بل أيضاً من حيث مادّته؛ فهو علم قبليّ لقوانين الفكر الضرورية، لا بالنسبة إلى بعض الأغراض، بل بالنسبة إليها كلّها عموماً؛ - وهو تالياً علم الاستعمال القويم للإدراك وللعقل بعامة، ليس ذاتياً، أي طبقاً لمبادئ تجريبية، نفسية (كيف يفكر العقل) بل موضوعياً أي طبقاً لمبادئ قبليّة (كيف ينبغي على العقل أن يفكر).

- عادةً يُحدّد المنطق بأنه فنُّ الفنون العقلية، أي درس الطرق العامة التي تميّز بها العاقلة الصحيح من الفاسد. لكلِّ علمٍ طريقته أو تقنيته، فالمنطق يضعُ التقنيّة العامّة. هذا التعريفُ يشملُ في آنٍ التعريفات القديمة والمضامين الحديثة للمنطق. كما أنّه يُجيز تحديدَ المدى الذي ينتمي إليه فنُّ خاصٍ بعلمٍ ما إلى المنطق. من هذه الزاوية، ترتكّب منطقيّاتنا التطبيقية التباساتٍ مؤسفةً وتتشرب الضلالة الزاعمة أنّ المنطق يمكنه الإغفاء من تلقين تقني (مثلاً في التاريخ أو في الفيزياء).

كان «أرسطو» يريد من العلم أن يضع نصب أعيننا الصفات الخاصّة للأشياء، ولذا كانت كلمة «معرفة» بالنسبة له تعني دراسة المعطيات الماديّة بدقّة، ومن ثمّ إدراك الأشياء من خلال التدرُّج في فهم الوقائع الخاصّة باتجاه الحقائق بشكل عام، إنّه مفكّر الطبيعة بامتياز، أي أنّه، وقبل كلّ شيء يعيش داخل الأشياء التي يراقبها، جاهداً نفسه على إدراك الحركة الخاصّة لكلِّ حقيقة مادية، والتساؤل حول التغيرات التي تطرأ على هذه الحقيقة، ولماذا مثلاً تتبع النجوم والكواكب مسيرها الدائري؟ لماذا تسقط الحجر عندما نقذفها نحو السماء؟ وكيف تتحوّل النطفة الصغيرة إلى رجل كامل؟

كلُّ هذه التساؤلات وغيرها تجعل من «أرسطو» فيلسوف الطبيعة بلا منازع كما أسلفنا.

إنّ كلّ حركة بالنسبة له تجد جذورها وخصوصيّتها في طبيعتها وجوهرها هي بالذات، لهذا مثلاً نجد الحركة العنيفة للحجرة الملقاة نحو السماء، والتي لا دعائم تمسك بها تتحرك بقوة ذاتية كجميع الأحجار، وتسقط نحو الأرض، إنّ ملاحظات «أرسطو» حول الحركة وسكون الأشياء تشبه ما نحن عليه ولكن بدقّة أكبر.

هكذا يتطلب شرح الحقيقة منّا كما ورد في الفصل الثاني من كتابه «الفيزياء» أن نراعي في هذا الشرح أربعة نماذج للسببية:



1 - المادة الموجودة للدراسة [سبب مادي].

2 - المادة كما هي [سبب شكلي].

3 - ما يحرك هذه المادة [العلة الفاعلة].

4 - غايتها التي تتجه إليها [سبب نهائي]، وهو أهم هذه النماذج الأربعة.

يتشبَّث «أرسطو» بما تمثله الطبيعة نفسها من قوانين ظلت صالحة حتى الثورة العلمية في القرن السابع عشر.

هي الحركة، الموضوع الأكثر أهمية وإثارة عند «أرسطو» تعمل على تحقيق الشكل النهائي للحقيقة الكامنة التي تنشُد الوجود.

استند «أرسطو» على الوقائع في أبحاثه من خلال الأحاسيس والذاكرة والتجربة، واستلهم من علمه الأشياء وربطها بالمبادئ العامة، أو بالحقائق الأولية لهذا العلم أو ذاك.

لقد كرَّس نفسه من أجل تحليل البراهين التي يستطيع من خلالها إعطاء العلم شكلاً واضحاً ممَّا جعله مؤسس المنطق الذي بين أيدينا الآن!

لم يكتفِ أرسطو بهذه التحاليل، بل ذهب إلى أبعد من ذلك عبر كتاباته في «الميتافيزيقيا» واهتمامه الشديد بالفلسفة القادرة على «وعي الوجود، كوجود قابل للفهم».

## الرواقيون وصلابة الروح

يريد الرواقيُّ أن يحيا كإله، أي أن يتَّبَع الوعيَّ وحده، وما المكانة الكبيرة التي حظي بها سوى صدى لقوَّة الروح لديه، ممَّا منحه أخلاقية خاصة في الشجاعة والإقدام.

إنَّ الرواقيَّ الحكيم قد يحكم على نفسه بالهلاك إذا ما ذهب حتَّى النهاية في تطبيق ما يؤمن به حيث ينتهي بإنكار وجود الألم!

امتدَّ نشاط المدرسة الرواقيَّة إلى أكثر من ثلاثة قرون بعد وصول «زينون»، مؤسس هذه المدرسة إلى «أثينا» في [300 ق.م]، واحتفظت هذه المدرسة بوحدة أفكارها، خاصة بما يتعلَّق بصلابة الروح وقوَّتها في مواجهة الرغبات البشرية.

هذه الصلابة، والتي هي ينبوع السعادة بالنسبة للرواقيَّ تعتمد قبل كلِّ شيء على عالم يحكمه الوعيُّ الإلهيُّ، أي الوعي الذي تشرف عليه العناية الإلهية بدقة.

يدَّعي الرواقيُّون أنَّه ليس هناك شرٌّ حقيقي في العالم، إذ أنَّ روح الإنسان عبارة عن نفخة نار، وهي جزء من روح العالم تتمتع بقوَّة كافية تطلق الأحكام، وتوجِّه أفعال الفرد كي ينسجم مع العالم الذي يعيش فيه.

يتطلب المشروع الأخلاقيُّ الذي تقدَّمه لنا المدرسة الرواقيَّة وحدة روحية، واتباع قواعد صارمة تؤدِّي إلى اتفاق مع العالم المحيط بنا، إنَّ الروح التي تتمتع بالقوَّة والصلابة تعتمد على العالم قبل أن تعتمد على نفسها.

لقد وصف «سيرون» الحركة الديالكتيكية للطبيعة بأنها حركة حكيمة، ووصف الإنسان بأنه من خلال غريزته الطبيعية يبحث عن الخير وينأى بنفسه عن الشر، فالخير يتولد من تكرار هذا الاختيار، حيث أن الإنسان يلغي ميوله الطبيعية شيئاً فشيئاً باحثاً عن التوافق والانسجام مع العالم في أعماق ذاته. يريد الحكيم «ايبكتت» منّا أن نحفظ بأرواحنا متينة ذات هيبة، لا تتأرجح بين الرغائب والأحزان كما يريد القدر أن يتلاعب بها، وهو يقسم الأشياء إلى فئتين:

الأولى: وهي الفئة التي تتعلق بنا كالأفكار والحركة والرغبات.

والثانية: وهي المستقلة عنّا كالجسم والأشياء.

هذا التقسيم يجب أن يؤخذ كقاعدة ثابتة غير قابل للتبدل كما يفعل الأطفال وهم يلعبون، علينا أن نتذكر أن حريتنا لا تجد نفسها سوى في الفئة الأولى، أمّا الثانية فهي غريبة، هذه الحرية التي ما أن تجد طريقها إلى منعطفات وعينا وطرقه البعيدة حتى يتساوى لدى الرواقى «ايبكتت» الحكيم مع الإمبراطور «مارك أوريل» نفسه!

حين يلغي الرواقى جميع الرغبات، يبدأ قراره حول الخير والشر، يقول «ايبكتت»:

- الأفكار التي تصرّ على أنّه ليس هناك سوى الموت هي الشرّ بعينه، إنّها الشرّ بعينه، لأنّ الموت عملية طبيعية.

يبحث الحكيم عن الانسجام والتوافق وهو لا يشكو من شيء، ولا يأسف على شيء وهو لا يدين أحداً، ولا يشتهي شيئاً البتّة، إنّهُ يقوم بدوره الذي رسمه له القدر.

هنا نتساءل:

- أحقاً يستطيع الرواقى تحمّل الألم؟

يجيب الرواقِيُّونَ بأنَّ الألمَ ليسَ شراً بحدِّ ذاته: إنَّ الشرَّ الحقيقيَّ هو ضعف الروح المتمرّدة، ولذا فقد أجاز «ابيكنت» للرواقِيّ الانتحارَ في حالة إصابته بمرض عضال لا شفاء له، أو عند عدم قدرته على تحمُّل الألم، يقول بهذا الصدد:

- «كما في اللعب، نطلُّ في المكان طالما نحن مرتاحون»!

لقد انتحر «زينون» و«كلينت» جوعاً...

من الممكن أن نعطي فكرة واضحة بما فيه الكفاية عن الألم، حين نقول إنَّ الألم هو الشعور بأذى (لأنَّ الأمر حين يتعلَّق بألم أخلاقي، معنوي، تكون خسارة الأشخاص أو الأشياء المتعلقة بنا تعلقاً وثيقاً، نوعاً من الأذى حقاً). في المقابل، ليس في الإمكان إطلاق اسم ألم على أحوال متطابقة مع الانزعاج العادي، مع الاستياء البسيط، من النمط الجسديّ أو الأخلاقيّ، كما لا يمكن إطلاقه على أحوال، مثل الكآبة أو الحزن، تفترض تدخل التفكير والروية.

ندعو ألماً، الإحساس القاسي، المتموضع نسبياً؛ فالحزن هو الإحساس السلبي القاسي، ونعتقد أنَّه من المحتمل أن يكون الحزن هو صورة الألم، لذا فإطلاق كلمة ألم على حزن هو تجاوز وإفراط، وأنَّ التمييز بالكلمات ذاتها له أهميته.

أخيراً نقول إنَّه إذا كانت المدرسة الرواقية تعلِّم الإنسان الكفاح ضد طفیان الإنسان أفلا تستطيع أن تعلِّمه الكفاح نفسه ضد الطبيعة دون أن تسلبه القوة والصلابة، ودون أن تحوِّله إلى إنسان عنيد متصلب خالٍ من الحياة؟!!

## الكليبيون العصاة

يحضُّ «سقراط» مواطني «أثينا» أن يعبروا عن أنفسهم بلا مجاملة أو مراعاة لأحكام القيم في المدينة، ويدعوهم إلى طلب المعرفة، وما تتضمنه هذه المعرفة من صفات، تقودهم إلى الطريق الصحيح للفضيلة... لقد طبَّق «الكليبيون» نصائح «سقراط» ومنهجه في التفكير بشكل جذري.

ارتبط الكليبيون بتعاليم «سقراط» بواسطة تلميذه «أنتيسين» الذي وصفه «اكزينوفون» في كتاب «المائدة» بأنه نصير يمثِّل «السلطانية» بكلِّ جدارة.

هجر «أنتيسين» مظاهر الحياة الزائفة كالغنى والرغبات والسعادة، باحثاً عن القيمة الحقيقية للحقيقة، طريق الفضيلة الأنف الذكر، إنَّ البحث عن الحكمة يساوي تماماً «شظف العيش وقسوته بالنسبة للفيلسوف».

«ديوجين» الذي وصل إلى «أثينا» في [340 ق.م] تقريباً يمثِّل تماماً المدرسة الكلية هذه بكلِّ صفاتها وخصوصيتها المميزة، لقد تحملَّ آلام الحياة وقسوتها إذ أنه نُفِيَ إلى «أثينا» ومن ثمَّ قبض عليه القراصنة وباعوه كعبد إلى أحد سادة «كورنيت» حيث قاسى الأمرين.. ولكنَّه كان راضياً مطمئناً لقدره:

هو ذا يتجول في «أثينا» بلا مأوى أو عائلة.. يسكن الريح، وينام في برميل.. وفي النهار يحمل فانوسه باحثاً عن «الإنسان» الحقيقي وسط الجموع الغفيرة من البشر...

رثَّ الثياب، حاملاً «خُرْجَه» وقد وضع فيه حوائجه.. لا يأكل سوى ما تقع عليه يده من أشياء بسيطة..

ليست حياته سوى شكل من أشكال التمرد والعصيان ضد قيم المجتمع وقواعد الحياة.. إذ أنه لم يحترم القوانين الإلهية أو البشرية... إنه يعضُّ (1) بدل أن يتكلم، ويعيش حياته الخاصة في الساحات العامة، يسرق الأشياء من الأماكن المقدسة.. يجيز جميع أشكال الممارسات الجنسية، ويبرر أكل لحم الموتى بدل دفنهم، لقد اعتبر «ديوجين» البشر في عصره أقلّ مستوى من العنصر البشري في شروطه الطبيعية، واعتبر أن البشرية لم تتوصّل بعد إلى الحد الذي أراد «بروميثيوس» (2) أن تتوصّل إليه، ولكن «بروميثيوس» لم يكن المثال بالنسبة «للكليبين»، بل «هرقل» الذي يخلّص «الأرض» من الفظاعة والوحشية، ذلك لأنّ البشر كثيراً ما يقومون بأعمال «الفظاعة والوحشية» ظلماً منهم أنّهم بهذا يتوصّلون إلى السعادة، بينما هم - في الواقع - «يسيرون في الطريق الأقصر نحو الشقاء والألم»!

في بحثهم عن الحكمة، ينصح «الكليبيون» البشر أن يتوقّفوا عن الجري وراء الصورة الوهمية للإنسان، وهو يحاول أن يلعب دور «الحضاري» في حين أنّه بهذا يحوّل نفسه إلى عدو، بدل أن ينسجم مع ذاته، ويقبل نفسه كما هي، هكذا يجد حرّيته المفقودة، بهذه الفكرة بالذات يقترب «الكليبيون» من الرواقين.. إذ أنّ كليهما ينشد الحرية، ويبحث عن الطريق التي تؤدي إليها. استمر الكليبيون بنشر أفكارهم في «روما» حتّى القرن الأول لزماننا هذا.. تلك الأفكار الغريبة حقاً، والتي استطاعت مع ذلك أن تصمد طويلاً في مدينة تقوم - جوهرياً - على الأخلاق والمثل العليا...

(1) ولهذا سموا... الكليبيون.

(2) بروميثيوس: أحد آلهة اليونان، سرق النار وأعطاه لابن الإنسان، فحكمت عليه الآلهة بالعذاب، إذ ينهش النسر صدره طيلة القرون!

## الأبيقورية والبحث عن اللذة

إذا كانت اللذة - كما يقول «أبيقور» - هي ما يمثل الخير السامي، وغاية الأخلاق، فإن «الأبيقورية» ليست دعوة إلى الفجور والفسق كما قد يتصور الكثيرون بل هي على العكس من ذلك، تكشف أخلاقي يجمع بين اللذة والفضيلة.

غالباً ما يُخلط بين الإشباع الموضوعي للميل والهوى وبين فكرة وتوقع الحالة العاطفية التي تتجم عن الإشباع؛ زدْ على ذلك، الحالة العاطفية التي تسمى أيضاً باسم «الإشباع». هكذا يُستخلص من كون البشر يتصرفون وفقاً لميولهم وأهوائهم، ويسعون وراء «ملاذاتهم» بوصفها إشباعاً واعياً ومتخيلاً مسبقاً.

تُخلط «اللذة»، الحسية أو غير الحسية، الناجمة عن المنازع الطبيعية والعفوية لدى الكائن، ولا يتطلب القيام بها أي مجهود، مع الاستحسان الذي يضيفه الوعي الفكري على سلوك معين، والذي يحدّد العزم على العمل في هذا الاتجاه، ولو كلف ذلك عناءً كبيراً. عندئذ يُستخلص أنّ الإنسان الذي يسود نفسه بنفسه إنما يفعل ذلك في نهاية المطاف لأثّه، بعد كل حساب، يحصل على «لذة» عندما يتصرف هكذا، أكبر من اللذة التي يحصل عليها بالطريقة المعاكسة، ومن ثمّ، يُستفاد أنّ آليته العقلية هي الآلية عينها الموجودة لدى الإنسان الذي يستسلم لميوله وأهوائه.

من الخطأ تعريف اللذة بنحو آخر غير التعريف الحسي. وفوق ذلك، تتوقّف قيمة هذا التعريف على ما نقصده بكلمة «مَيْل». لا يمكن أن يدلّ بذلك على بداية حركة، إذ في هذه الحالة ماذا يمكن أن يعني الإشباع؟ بين اللفظين، اللذة

والميل، لا بدّ أن يكون أحدهما أولياً. وفي سياق المعرفة، في علم النفس، يُفترض باللذة أن تكون معتبرة غير قابلة للتعريف.

إنّ علماء النفس الذين يدعون استحالة تحديد اللذة ويرتضون بالتصريح أنّ اللذة هي ما يعلمه كلُّ فرد، يتجاهلون الحدودَ الملازمة لكلِّ تعريف، ومن ثمّ يقعون، من دون إكراه، في مذهب حسّي يائس جداً. لا يمكنُ للمحمول في أي تعريف أن يكون متطابقاً تماماً مع الموضوع: لأنّ المحمول يفككُ المحدودَ الذي يعبر عنه الموضوعُ وحده في صورته التوليفية ومع علامة الوحدة. بهذا الشرط، يبدو أنّ في الإمكان تعريف اللذة، وينحو آخر بالطبع غير التعريف الحسي... الحقيقة أنّه يُحدّد عندما يُعرض بوصفه تقويماً من قبل الفاعل ذاته، ومن زاوية الموضوع، زاوية الحالة التي أوصله إليها إشباعُ ميلٍ ما. إنّ ذاتيّة اللذة هذه، التي جرى التشديد عليها غالباً من جوانب أخرى، ما ينيط اللذة بالحرارة، وبالطابع العاطفي).

عضوياً يبحث البشر منذ الولادة عن اللذة، وذلك من خلال أحاسيسهم في الحياة المريحة، وعضوياً أيضاً يتهربون من الآلام، وممّا يثير فيهم الشعور بالبؤس. يعتقد «أبيقور» أنّه من الطبيعيّ أن يبحث البشر عن السعادة في اللذة من خلال العيش بصورة طبيعية، فالإنسان الشقيُّ هو الذي نسي طبيعته التي جُبل عليها وانغمس في الرغبات البذيئة والسطحية، ولكي يحصل على السعادة المفقودة عليه أن يعود إلى المتطلبات الدنيا، تاركاً طبيعته نفسها تقرّ ما هو خير لها، وما هو شر عليها.

من خلال أحاسيس الرغبة تعلن الطبيعة في نفوس البشر أحكامها، فإذا كانت هذه الأحاسيس طبيعية فهي بالضرورة محدّدة:

أن نتبع طبيعتنا، يعني أن نظلّ ضمن حدودها المرسومة لنا، والتي تحدّدتها الطبيعة نفسها، وهذا يعني أيضاً أن نفرّق هنا بين الرغبات الطبيعية للإنسان عن الرغائب المشبوهة والتي لا تنتمي إلى طبائع الإنسان العادي.



يعلّمنا «أبيقور» أنّه هناك بعض الرغبات طبيعية وضرورية [الأكل والشرب]، وهناك رغبات طبيعية ولكنها ليست ضرورية [الرغبات الجنسية، أو الجمالية]، وهناك أخيراً رغبات ليست طبيعية ولا ضرورية [المجد والثروة والرخاء]، إنّ الجري وراء هذه الرغبة الأخيرة يقود بالضرورة إلى سراب دائم لا يصل البشر فيه إلى نهاية للطريق، ذلك لأنّه لا حدود للثراء أو المجد... بل تظلّ القناعة وحدها ينبوع للسعادة الحقيقية التي تطفئ لهب الرغائب لدى الإنسان في بحثه عن هذه السعادة!

يفرّق «أبيقور» بين شكلين للذة:

اللذة التي لا تَسْكُنُ، فهي في حركة دائمة [الفرح والسرور].

اللذة التي هي في حالة من الراحة والسكون [غياب الألم والاضطراب النفسي].

وهذا الشكل الأخير هو ما يحقق التوازن للفرد ويجعله يعيش حياة مريحة، تلك الحياة التي هي في النهاية غاية الفلسفة.

ولكنّا قد نطرح السؤال التالي:

- كيف يمكن لغياب الألم أو انعدامه أن يحقق السعادة؟

إنّ غياب الاضطراب حالة سلبية، ولكن كما قال الفيلسوف الفرنسي «مارسيل كونش»: «مارسيل كونش»:

- «غياب النظام هو حالة إيجابية - يقينية لحالة التوازن النفسي لدى البشر»!

هكذا تكون لذّة المعدة أي إشباع حاجاتها الحيوية هو شرط التوازن والصفاء، يقول «أبيقور»: لكي تكون سعيداً عليك أن تأكل الخبز وأن تشرب الماء، فاللذة الطبيعية هي أساس سعادة الحكيم الحقيقية، أخيراً علينا أن لا نرغب بأشياء تتجاوز الحدود الطبيعية التي رسمتها لنا يد الحياة!

في كتابه «حول الطبيعة» كتب الشاعر «ليكريس» قصيدة في مدح «فينوس» ربّة الجمال والحبّ، كان ذلك في القرن الأول قبل الميلاد، كتب هذه القصيدة متأثراً بـ «أبيقور»، وقد حاول جهده أن يمجد اللذة إذ يقول:  
- «في البحار، والجبال، والأنهار التي تتدفق بكلّ رعونة وطيش،  
في الأرض المنبسطة التي تكسوها الخضرة،  
في القلوب التي يسكنها الحبّ الحنون،  
وطالما أنت الوحيدة التي تستطيعين أن تحركي الطبيعة،  
وطالما أنّه لا شيء يقاوم على الشاطئ الإلهيّ لليوم،  
لا شيء سعيد، أو ودود دونك،  
بل أنّه معك أيتها الآلهة «فينوس» أتمنّى أن أتحد معك  
لكي أكتب هذه القصيدة في طبيعة الأشياء».

- ليكريس -

## القديس سان أوغسطين ST. Auhustin

ولد «أوغسطين» عام 354 في مدينة «تاغاستي» (وتسمى الآن سوق احرس في الجزائر) وكان والده وثياً، أما والدته فكانت مسيحية متحمسة ولذا فلم يُعمد وهو طفل.

كان ذكائه بادياً في سن المراهقة، وفي سن السادسة عشرة أُرسِل إلى «قرطاجة» للدراسة وهناك اتخذ له خليلاً وأنجب طفلاً غير شرعي وفي التاسعة عشرة قرّر دراسة الفلسفة وسرعان ما تحوّل إلى الديانة (المانوية) وهو دين (ماني) الفارسي، وفي بادئ الأمر لم يرق له الدين المسيحي بل تعلق بالمانوية لأنه اعتقد أن المسيحية غير ممتعة عقلياً، وعندما أصبح في التاسعة والعشرين انتقل إلى «روما» ثم إلى «ميلان» في شمال إيطاليا حيث أصبح أستاذاً لعلم البلاغة والخطابة وهناك ألمّ بالفلسفة «الأفلاطونية الحديثة» وهي نسخة معدلة عن فلسفة «أفلاطون».

كان أسقف «ميلان» في ذلك الوقت القديس «أمبروس» الذي أصفى «أوغسطين» لبعض عظاته حيث عرّفته على مظهر جديد مصقول لامع من المسيحية، وفي الثانية والثلاثين تحوّل «أوغسطين» إلى المسيحية، وأصبح الرجل المرتاب من أشد أنصارها حماساً وإخلاصاً، وفي عام 387 عمده القديس «امبروس»، وبعد ذلك رجع إلى وطنه الجزائر.

في عام 391 أصبح مساعداً للأسقف «هيبيو» وبعد خمس سنوات تولى الأسقف وأصبح «أوغسطين» وهو في الثانية والأربعين أسقفاً لمدينة «هيبيو» وقد بقي في هذا المركز طيلة حياته (ومع أن مدينة «هيبيو» كانت صغيرة إلا أن ذكاء

«أوغسطين» وتوقد ذهنه بدا واضحاً للجميع، وأصبح أحد زعماء الكنيسة المرموقين، ورغم أن بنيته كانت ضعيفة إلا أنه وبمساعدة أحد الكتّاب استطاع أن يؤلّف عدداً من الكتابات الدينية، وقد بقيت إلى الآن حوالي 500 من عظاته فضلاً عن حوالي 200 من رسائله، وأماً كتبه فأهمها (مدينة الله) و(الاعترافات) الذي ألّفه وهو في الأربعينات.

لقد كان الكثير من رسائل وعظات أوغسطين نقداً وتقنيداً للديانة (المانوية) وجميع الفرق المسيحية المنشقة وأنّ مجادلته الشديدة مع البيلاجيين وهم (فرقة مسيحية كافرة في تلك الأيام) تولّف جزءاً من مذهب «أوغسطين» الديني.

درس الأفلاطونية الحديثة، والتي كانت صياغة جديدة لبعض أفكار «أفلاطون» في صورتها المعدلة من طرف «أفلوطين» الذي من المعتقد أنّه ولد وعاش بمصر في القرن الثالث الميلادي. لقد حاول أن يرشد الإنسان إلى الوحدانية، لكي تكتمل سعادته، إذ يعتقد «أفلوطين» أنّ روح الإنسان متشوقة للالتقاء بالله، وهذا لا يتحقّق إلا عن طريق التجربة الروحانية، لذلك تعتبر فلسفته جسراً بين الفلسفة اليونانية والفلسفة النصرانية في عهدها الأول، ويستفاد منها أن الحقائق الكبرى لا تتكشف إلا عن طريق الإيمان بالله والفضل الإلهي، لا عن طريق العقل.

كان لآراء القديس «أوغسطين» بالنسبة للجنس تأثير كبير على المواقف في القرون الوسطى، فقد قرر بعد تحوُّله إلى الدين المسيحي أن ينصرف عن الجنس وكتب مرّة يقول:

- «لا شيء يجب أن نتجنبه مثل الجنس والعلاقة الجنسية» وقد كان نبذ الجنس يبدو صعباً بالنسبة له ولكن نضاله الشخصي للامتناع عن العلاقات الجنسية وآراءه في هذا الموضوع وُصِفَت بدقّة في كتابه «الاعترافات».

كانت الإمبراطورية الرومانية تتحدر في مهاوي السقوط أثناء حياة القديس «أوغسطين» وكانت كتاباته وسيلة لدخول وانتقال كثير من الفلسفة اليونانية

إلى «أوربا» في القرون الوسطى وبصورة خاصة الأفلاطونية الحديثة، إذ سمعنا من خلال أقواله عبارات «دسكارتيس» اليوناني الشهيرة (أظن، لذلك أنني موجود). كان «أوغسطين» آخر عالم في اللاهوت المسيحي قبل حلول القرون الوسطى المظلمة وبقيت كتاباته ذات تأثير طيلة هذه العصور. تأثر بكتاباته كثير من رجال الدين الشهيرين مثل القديس «توماس أكويناس» و«لوثر وكالفن».

توفي أوغسطين في مدينة «هيبو» عام 430 ب. م في السادسة والسبعين وكانت القبائل «الفندالية» البربرية تحاصر المدينة عند وفاته وقد أحرقوها بعد ذلك، ولكن كاتيدرائية «أوغسطين» ومكتبته نجتا من الحريق. يقول «سان أوغستان»:

– «لطالما تمنيت رؤية الأشياء من خلال الذكاء والفهم!» هكذا يرى الفيلسوف شكوكه التي أثقلت ضميره.. ولسوف يعترف بعجز العقل على المعرفة الأكيدة، وقيادة الذكاء للتغلب على الرغبات البشرية.

يعتبر «سان أوغستان» مؤسس الكنيسة اللاتينية، من خلال مسيرته الروحية نحو الله، فالعقل يستقبل التراث الثمين لفكر القدماء، إذ يكون الله كالشمس في أبصارنا [أفلاطون]، وفي الأماكن الأكثر خصوصية لأرواحنا نجد ما هو مقدس وسام قد اتخذ مكانه، ولا نجد شيئاً خارج الروح، فالأحاسيس نفسها ناتجة عن الانتباه الذي تزود الروح الجسم به، وفهم الأفكار يأتي من النظر في أغوار النفس العميقة التي طالما تكلم عنها «أفلاطون» في حوارياته حول «ما قبل الوجود». إنَّ الروح تمتلك دائماً معرفة خاصة بها تستطيع أن تخفيها في زواياها المتشعبة البعيدة المنال.

إنَّ منهج «ديكارت» نفسه يعود إلى «سان أوغستان» إذ يقول:

– «إذا ما ارتكبت خطأ ما، فهذا يعني أنني موجود، وهذا يعني أيضاً أن من يشكُّ يفكر بالضرورة!»

هكذا يخرج «سان أوغستان» من دائرة الشك التي شكّلها «الأكاديميون الجدد»، والتي تعرّف عليها بواسطة «سيرون».

عندما نمنع النظر في التفكير بالروح، نجد أنها تحرك ثلاث ملكات عند الإنسان: الذكاء، الذاكرة، الإرادة، أي تدفع الإنسان كي:

1 - يتذكّر نفسه.

2 - التفكير بنفسه من خلال الانتباه على نفسه.

3 - الإرادة الكامنة في نفسه، بهذا تقدّم الروح صورة للثالوث الإلهي بكلّ وضوح وجلاء، ذلك لأنها ليست مادية، لا تفنى أبداً.

لقد شرح «أوغستان» أفكار «بلوتان» بعفوية من خلال إنجيل «يوحنا»، ولقد وجد الحقيقة متجسّدة في الثلاثة: الأب، الابن، الروح القدس، وتساءل كيف يستطيع «الواحد الذي لا يوصف» والذي هو وراء الوجود مجرداً عن التفكير، أن يكون حكيماً، وقادراً على اتخاذ قرار كالإله المسيحي؟

في أعماق نظرية «الفيض الإلهي» تشكّل «قصة الخلق» مأزقاً حقيقياً للفكر.. إذ أنه من المستحيل التوفيق بين نظرية تؤكد وجود العالم خالداً منذ الأزل، مع قصة الخلق التي تروي بداية العالم.

العالم الذي خُلِق هو عالم منذور للخير والمحبة، بيد أن الخطيئة الأولى أزاحته عن طريق الخير المرسومة له.. ومنذ الآن لم يعد بإمكان أحد أن يكون فاضلاً دون رحمة من الله.

لقد كشف الله عن قوانينه، لا لكي يخضع الإنسان لها، ذلك لأنّ الإنسان هذا غير قادر لوحده على تطبيقها، ولكن من أجل أن يفهم أنّ الله وحده القادر على مساعدته من خلال «الهبّة - النعمة» المجانية التي يمنحها لبني البشر، هكذا تستكمل الحرّية شرطها الأساسي وهو رحمة الله، وهكذا لم تعد الحرّية في مواجهة القدر، ولكنها أصبحت على اتفاق معه.

كلمة نعمة لا تدلّ فقط على منّة تُوهب بحريّة لهذا أو لذاك، دون استحقاق سابق. فهذه الكلمة تدلُّ أساساً على الآيّة العظمى، على التنازل الإلهي الذي رفع الإنسان (قبل السقطة بالتوجيه الربّانيّ الأوّل، وبالخلاص بعد السقطة) إلى مصير فوق الطبيعة. ويكمن هذا الأمر المجانيّ في أنّ الله حين تبنّى المخلوق البشريّ إنّما وهبه «القدرة على أن يكون ابناً للأب»، وأن يكون وريثاً شريكاً للمسيح، مشاركاً في سرّ الثالوث الأقدس. إنّ هذا التحوّل من خادم إلى ابن، هذا التآليه للإنسان هو الذي يشكّل الأمر الإعجازيّ بامتياز، أمر النعمة؛ وإنّ كلّ النعم الخاصة لا معنى لها ولا حقيقة إلا بالنسبة إلى هذا المصير، الذي لا يمكنه أن يكون طبيعياً بالنسبة إلى أي مخلوق، فهو إذاً مصير «رحيم»، كلياً.

هناك معنى ما كامن وراء هذه القصّة، إنّهُ انتصار مدينة الله [موضوع كان قد طُرح في مزامير داوود] وهي مدينة البشر الذين يحبُّون الله، لدرجة احتقارهم لأنفسهم، تلك المدينة تقع في مواجهة مدينة الأرض التي تكره الله: - مختارون، وملعونون في مواجهة بعضهم إلى اليوم الذي ينفصلون عن بعضهم نهائياً.

لقد أُنّرت الأفكار التي جاء بها «سان أوغستان» بعمق في الفكر الغربيّ حتّى «هيجل» و«ماركس»، ومن ثمّ في التطوّر التاريخيّ للأصول حتّى النهاية بما يتضمّنه محتواها من روحانية غنية: النزعة الإنسانيّة ذاتها!

## مفشفل ءف مونفئف (1533 - 1592)

### Michel de Montaigne

«مفشفل ءف مونفئف» كالف وفلفلوف فرنسف ولء فف مءفنة «بورءو». تمكّن ءءه لأففه من ءفازة قصر «ءف مونفئف» فف منطفة «البفرفور» ءنوب ءرفف «فرنسا»، ومُنء لقب النبالة المرئبء بالقصر، ءفء ولء «مفشفل» وءوفف.

تلقى «مونفئف» تعلفمه الأولف على مرءلئف: مرءلة الءعلم الءاص بفشراف أسءاذ ألمافف، وقد بءأء فف سن الءالءة وكاءء بالففة اللأئفئة الءف أرءم على اسءعمالها كما لو كاءء لفته الأم؛ ثم مرءلة الءعلم العاءف الءف بءأء بعء أن آءم سنئه العاشرة فف مءرسة فف مءفنة «بورءو» كاءء تسفطر علفها النزعة الإنسافئة المهفمنة على المؤسساءء الءعلفمة الأورففة آنءاك. انءقل «ءف مونفئف» إلى «بارفس» لءراسة الءقوق، وعاء بعء ثلاث سنواء لفصفر عءواً فف برلمان مءفنة «بورءو»، وهناك ءعرّف الففلسوف على «لا بووفسف» فءأءر بأفكاره ورافقه مءة سنة أعوام. ءوفف «لا بووفسف» بفن فءف «ءف مونفئف» وكان لهذا الموء وقع الصءمة الوءءافئة علفه، فكءب نصاً عن الموء فعء أول كءاباءه وفاءءة عمله الكبفر «المءاولاء».

اسءاء «ءف مونفئف» من عالم لا فمفر بفن الفصفلة واءعائها، فقءرر اعءزال الءفاة العامة والءفرء للكءابة فف مءكءة قصره، فأصءر ءرءمته عن اللأئفئة لكءاب «اللاموء الطففعف» للففلسوف الإسبانف «رفمون سفبون»، ثم المءطوطاء الفللففة الءف ءرءها له «لا بووفسف».

صءرء أولى طبعاء «المءاولاء» فف مءفنة «بورءو»، ثم سافر إلى «بارفس» لفقءمها إلى الملك، ومن هءاك إلى عءء من المءن الأورففة للءرفوء للءكءاب أولاً



وطلباً للشفاء من الحصى الكلوية ثانياً. وفي أثناء سفره تلقى نبأ اختياره عمدة لمدينة «بورديو» فعاد لشغل المنصب مدّة أربعة أعوام، ثم أُعيد انتخابه فترة ثانية، لكنّها لم تكن كسابقتها إذ اندلعت أثائها الحروب الدينية بين البروتستنت والكاثوليك، فاضطر إلى أن يكون الوسيط بين الطرفين. وقبل نهاية ولايته بقليل انتشر وباء الطاعون في المدينة وفكك بأهلها. أمضى «مونتيني» الأعوام الثمانية الأخيرة من عمره منكباً على إتمام الجزء الثالث من «المحاولات» وعلى كتابة الإضافات التي بلغت ستمائة صفحة ظهرت في نسخة «باريس» الصادرة بعناية زوجته عام 1595، بعد ثلاث سنوات على وفاته.

يُعدُّ «المحاولات» الكتاب الوحيد الذي وضعه «دي مونتيني» على الرغم من تأليفه عدداً من النصوص الأخرى. غير أنّ هذا الكتاب لا يأخذ الشكل المعتاد للمؤلفات الأدبية أو الفلسفية، فهو لم يُبنَ على فكرة أساسية ولا يقدم بنية خطية تبين بدايته ونهايته، بل هو سيل من التأمّلات والاستطرادات والإضافات تتوافق مع الأسلوب المهيمن على كتابات القرن السادس عشر الأوربية التي تهتمُّ بالتجميع أكثر من اهتمامها بالتحليلات المنطقية. لقد كانت طبيعة «المحاولات» مصدر خلاف بين مؤرخي الأدب حول موضوعها؛ ففي حين يرى بعضهم أنّ موضوع الكتاب الأساسي هو الطبيعة البشرية، يرى بعضهم الآخر أنّه «ميشيل دي مونتيني» ذاته. لكنّ الجميع يتفقون على أنّ الكتاب ليس سيرة ذاتية، وليس مناظرة فلسفية، بل عرض لمواقف الكاتب ولآرائه كما ترد إلى ذهنه تبعاً للأوقات والظروف والأمزجة التي يمرُّ فيها، وهذا ما يفسر التناقضات الصارخة التي تظهر بين فصل وآخر.

ينتقد «دي مونتيني» بشدة المعرفة القائمة على حشو الذاكرة ليدعو إلى المعرفة التي تعتمد على التبصُّر والتفكير.

كما أنه يرفض الانضواء تحت هذا الفكرة الفلسفية أو تلك، بل في ظلّ جميع الأفكار الفلسفية المتاحة؛ لكنّه في هذا الموقف لا يدعو إلى رفض

الأفكار ذاتها، بل يعترف بأن لكل القوانين والأخلاقيات والأديان في الثقافات المختلفة ما يبررها. وهو يشترك في هذه النسبية الثقافية مع القسم الأعظم من المفكرين الإنسانيين في عصره مثل «إراسموس» و«توماس مور» وغيرهما.

لقد كان المفكر الشكوكي بعمق: «مونتييه» الذي لم يتوقف طيلة حياته عن مهاجمة كل أشكال النفاق والتعصب والعنصرية والاستعمار، والذي أعطاه رفضه للعقائد الجامدة حكماً جعل منه رجلاً عظيماً.

لم يكن «ميشيل دو مونتييه» على الرغم من كونه عضواً في البرلمان، ومحافظةً لمدينة «بورديو» بيدو رجل سلطة أو مثل غالبية السياسيين في عصره يحيك المؤامرات والدسائس، كتب في «دراسات»:

- «أستطيع أن أدافع عن فكرة ما، ولكنني لا أستطيع أن أختارها».

لقد بدا طيلة حياته رجلاً شكوكياً في جميع أشكال العقائد السائدة، وحين رسم نفسه ذات يوم، كتب «فولتير» الذي كان شديد الإعجاب بعقله الحرّ يقول إنّه:

- رسم الطبيعة البشرية، ذلك لأنّ من يرسم نفسه إنما يرسم الإنسان بشروطه الموضوعية التي يحملها الفرد بذاته، بكل تناقضاته وشكوكه وبؤسه، كما هو العالم:

«أرجوحة تافهة» نشغل بها على الدوام، لا شيء ثابت ومستقر في عيني «مونتييه»، الشكوكي في الميتافيزيقيا ومعرفة الإنسان والعقائد الدينية!

تتكشف فلسفته عن الشك والنسبية في الحقائق، وهو لا يتوقف عن التأكيد بأن القوانين والعادات والعلوم... نسبية:

- «ما الذي أعرفه؟ أهو التقسيم الثقافي الذي طبع الشك في الفلسفة اليونانية بطابعه؟ إنّه الشك الذي يمكن تحديده تحديداً أشمل وأعم: حالة الفكر الذي تتوسّله المعطيات (من أحاسيس أو مقترحات) أو تتوسّله إمكانات عمل غير

متناسقة، فيتأرجح بينها دون التوصل إلى تركيز انتباهه على أي منها بشكل حاسم، نهائي.

إنه حالة الفكر الذي يطرح سؤال الاستعلام عمّا إذا كان قول ما صحيحاً أو فاسداً، والذي لا يجيب عنه حالياً (إمّا لأنه يعجز عن ذلك، وإمّا لأنه لا يرغب في فحص وجهي المسألة، ما لها وما عليها، وهذه عملية أساسية للمنهج الفلسفي حسب «ديكارت»:

«فكرت أنه من الواجب عليّ أن أطرح جانباً كلّ ما قد أتخيله موضع شبهة وارتياب، وأن أشطبه بوصفه فاسداً بإطلاق، وذلك لأرى ماذا سيبقى لي بعد ذلك من أمر ثابت وصحيح، ويكون قابلاً للثقة الكاملة».

هذا هو الشك المنطقي الذي أراد «مونتيني»، فهو اضطراب عقلي متميز بصعوبة، أو حتى باستحالة التوصل إلى إقرارات أو إلى قرارات جازمة، في الأحوال التي تتم فيها الوظائف عادة، ووظائف الحكم والإرادة!

يطلق هذا الاسم على الاجترار المتتوي لمسائل ميتافيزيقية، وعلى البحث اللأ متاهي عن السببية، في الأشياء النافلة، النافهة، وعلى الخوف من الحوادث أو الجرثومات، وعلى مرض توييح الضمير، الخ.

حول جنون الإرتياب هناك شكلان للعرض متمايزان نفسياً تمام التمايز: أولهما، أن يكون الشخص عاجزاً عن التقرير؛ وهذا شكل من البلادة؛ ثانيهما، أن يكون الشخص مصاباً بالاضطراب الذهني، بالتشوش الذي يتجلى ويظهر في محلّ العزيمة الغائبة، ويحدّد كلّ الهواجس الذهنية من التذبذب والبحث عن الآخرة، والترميم؛ حتى أنه يصل أحياناً إلى الهواجس الخاصة، لقد فرّق «مونتيني» بين هذين المفهومين، وبنى مواقفه الفلسفية على فهمه العميق لعصره إذ رفض النفاق والعنف، وفضح الفساد وشراء الذمم عند القضاة، كما حارب الشعوذة والمشعوذين... أولئك الذين يخلطون المعتقدات اللأ عقلانية بالاضطهاد السياسي.

لقد تبنى «مونتيه» موقفاً حاسماً ضد قيم عصره البالية وحارب بكلّ حزم وعنف الأوروبيين الذين – تحت غطاء الدين – قاموا بالمجازر المرعبة ضد «المتوحشين في العالم الجديد»:

- «يستطيعون أن يسموننا برابرة تبعاً لقواعد الوعيّ، ذلك لأننا تجاوزنا جميع أشكال البربرية».

لقد اقترب «مونتيه» كثيراً من الفلسفة الرواقية المتقشفة، وذلك حين أكد أنه على الإنسان أن يفكر كثيراً في الموت كي يألفه، وينفس الوقت تذوقاً طعم «الأبيقورية» اللذيذ، ولكن باعتدال وحكمة، لقد كان «مونتيه» صاحب نزعة إنسانية قبل كل شيء وهو الذي قال لنا ذات مرة:

- «على الإنسان أن يتعلم كيف يبتهج بنفسه، بشرف وجدارة»!

## ديكارت، رينيه (1596 – 1650)

### Descartes, René

فيلسوف فرنسي وعالم رياضي وفيزيائي وعالم فسيولوجيا. درس في الكلية اليسوعية في «لافليش». وبعد أن أدّى فترة تجنيده العسكرية استقرّ في «هولندا»، الدولة الرأسمالية الأولى في عصره، حيث كرّس نفسه للبحث العلمي والفلسفي المنعزل، ولما اضطهده اللاهوتيون الهولنديون انتقل إلى «السويد» حيث مات.

ترتبط فلسفة «ديكارت» بنظريته في الرياضيات، وعلم نشأة الكون، والفيزياء. وهو واحد من مؤسسي الهندسة التحليلية. وفي الميكانيكا نوّه بنسبية الحركة والسكون، وصاغ القانون العام للفعل والفاعل المضاد، والقانون القائل بأنّ كمّ حركة جسمين غير مرنين هو نفسه خلال التصادم، كما كان قبله. وهو الذي وضع في علم نشأة الكون المصادرة، وهي الفكرة الجديدة عن التطوُّر الطبيعي للنظام الشمسيّ، وقد اعتقد أنّ دورات الجسيمات هي الشكل الرئيسيّ لحركة المادة الكونية، وأنّها تحدد بناء العالم وأصل الأجرام السماوية. وقد أعطت فرضيته دفعة لتقدّم الجدل، رغم أنّ النموّ عنده كان لا يزال مفهوماً آلياً.

وحّد ديكارت بين المادة والامتداد أو المكان. وافترض أنّ الامتداد وحده لا يعتمد على أي عنصر ذاتي، وأنّه مشروط بالخواصّ الضرورية للجوهر المتجسّد. ومهما يكن فإنّ النزعة الثائية ترتبط بفيزياء «ديكارت» المادية، إذ أنّ العلة المشتركة للحركة هي الله. لقد خلق الله المادة مع الحركة والسكون، واحتفظ بالكمّ نفسه للحركة والسكون في المادة. وجاء مذهب «ديكارت» في الإنسان ثنائياً بالمثل. فقد آمن بأنّ هناك آلية جسمانية لا تُفسّر فيها ولا حياة،

تتحدّد في الإنسان بنفس عاقلة. والجسم والنفس المتغييران يتفاعلان عن طريق عضو خاص هو ما يسمى «بالغدة الصنوبرية».

وضع «ديكارت» في مجال علم الفسيولوجيا بناء ردود الأفعال الحركية، وتعدّ هذه وصفاً من أقدم أوصاف الأفعال المنعكسة، ومهما يكن فإنّ فسيولوجيا «ديكارت» المادية تتعارض مع أفكاره عن النفس اللأ مادية، ففي مقابل الجسم الذي تكمن ماهيته في الامتداد، تقوم ماهية النفس في الفكر، وقد اعتبر أنّ الحيوانات لا تزيد عن آلة متطورة خالية من النفس والقدرة العقلية، وقد حدّد «ديكارت» على غرار «فرانسيس بيكون» الغاية القصوى للمعرفة بأنّها تحكّم الإنسان في قوى الطبيعة، واكتشاف واختراع الأجهزة الفنية، وإدراك العلل والمعلولات وتحسين ماهية الإنسان. والإنسان «كي يحقق هذه الغاية عليه أن يرفض الإيمان بأي شيء؛ إلا أن تثبت البرهنة عليه بشكل كامل». ولا يتضمن عدم الإيمان هذا أنّ الوجود كلّه لا يمكن معرفته، بل هو منهج لاكتشاف البداية الأصلية غير المشروطة في المعرفة التي حدّدها ديكارت بأنّها «أنا أفكر إذن أنا موجود».

لقد استخدم «ديكارت» هذه الصيغة لاستتباط وجود الله ثم استتباط واقعية العالم الخارجي.

كان في مبحث المعرفة مؤسس المذهب العقلانيّ الذي صدر عن فهمه الأحادي الجانب للطبيعة المنطقية للرياضيات. فقد اعتقد أنّ الطبيعة العامّة والضرورية للمعرفة الرياضية مستمدّة من طبيعة المخ، ومن ثمّ نُسبت قوّة خاصّة في فعل المعرفة إلى الاستتباط القائم على البديهيات الصادقة المستوعبة بشكل حدسي. وكان لمذهب ديكارت في الصدق المباشر للوعيّ الذاتي وللافكار الفطرية (التي أدرج ضمنها فكرته عن الله وعن الجوهريّن الروحاني والجسماني) تأثير لاحق على المدارس المثالية التي تعرضت لهجوم شديد من جانب الفلاسفة الماديين، ومن جهة أخرى فإنّ رأي «ديكارت» الماديّ في جوهره، عن الطبيعة ونظريته في تطوّر الطبيعة، وعلم النفس الفسيولوجي الماديّ عنده،

ومنهج المادي المعادي للاهوت، أثر في النظرة الشاملة المادية للعالم، حيث جاءت صيغته الشهيرة.

- «أنا أفكر إذن أنا موجود»، جاءت بعد تأمل وتفكير عميقين، وطرحت شكلاً جديداً للمعرفة تكون فيها الذات المفكرة مركز وأساس عالم خالد أبداً.. يتوجب علينا أن نتحكم به.

قرّر «ديكارت» الذي أصيب بخيبة أمل سببها التعليم المدرسي الذي تلقاه في معهد «لافليش»، والذي بدا له أنه تعليم عقيم لا فائدة منه، قرّر طرح أساس معرفة جديدة تعتمد على الاستنتاج الرياضي كمنهج للعمل.

في تعامله مع علماء عصره اتخذ موقف المدافع عن المسائل العلمية، تلك المسائل التي بدأت تشغل الجميع كالهندسة التحليلية مثلاً.

انكبّ على تأليف «دراسة ضخمة حول العالم والضوء»، ولكنه تأخر كثيراً في نشرها حين سمع بمحاكمة «غاليلو» وإدانته من قبل «محاكم التفتيش» آنذاك، وبدلاً من نشر دراسته هذه، فقد نشر ثلاث دراسات تحمل العناوين التالية: «انكسار الضوء»، «النيازك»، «الهندسة» وهذه الأخيرة تحتوي على مقدمة هامة بعنوان «مقالة حول المنهج»، تلك المقالة التي قال عنها:

- «لكي نتحكم بالوعي، ونبحث عن الحقيقة في العلم كتبت هذه المقالة الأكثر جدية في الفلسفة»!

كان «ديكارت» يريد الخروج من حالة التناقض التي لا تنتهي بين العلماء أنفسهم، ومن الصراع بين العلم والسلطة الدينية:

- «ما العالم سوى الإنسان الحكيم الذي ينسجم مع نفسه ويتحكم بوعيه، ويبحث عن الحقيقة في العلم».

إن الوحدة بين العلم والفلسفة تأتي من العقل المفكر أي من الفكر نفسه، وعلينا أن نحذر الفكر الزائف الذي ينتشر بسرعة، وأن نطور تدرجياً العلم وأن نقوده إلى المعرفة الحقيقية.

هناك أربع وصايا أساسية محدّدة في مقالته «حول المنهج»:

1 - عدم الإقرار بصحة الشيء إن لم يكن قد أثبتت صحته.

2 - تقسيم المسألة إلى أجزاء على قدر المستطاع.

3 - البدء في الأشياء البسيطة ومن ثمّ الذهاب شيئاً فشيئاً إلى الأشياء المركّبة الصعبة.

4 - ممارسة الإحصاء الشامل للأشياء لكي لا نغفل عنها.

حين كتب «ديكارت» تأملاته الميتافيزيقية أراد أن يتفحص نتائج العلم حول وضع الإنسان وعلاقته مع الله، واعتقد أنّ ممارسة الشك المنهجيّ تقود الإنسان إلى الحقيقة الأولى للفلسفة، تلك الحقيقة التي تؤكد وجود الفكر الذي يتعرّف على نفسه.

هذه الحقيقة الأولى تبين الأشياء بوضوح وجلاء.

يتّصف عالم «ديكارت» إذن بثنائية الجوهر المفكّر، والجوهر عند الإنسان الذي يتشكّل من الروح والجسم في اتحاد مؤقّت.

نستطيع أن نفهم الطبيعة الخالية من الديناميكية الخاصّة بها من خلال قوانين الديناميكية نفسها، ونستطيع أن نقرّر سيادة الإنسان على هذه الطبيعة، إذن يستطيع الإنسان بفكره ومن خلال حرّيته أن يتحكّم أيضاً بعواطفه ورغباته للوصول إلى الفضيلة العليا.



## باروخ سبينوزا (B- Spinoza)

ولد «سبينوزا» عام 1632م في «أمستردام، هولندا»، في عائلة برتغالية من أصل يهودي تنتمي إلى طائفة المارنيين، كان والده تاجراً ناجحاً ولكنه متزمت للدين اليهودي، فكانت تربية «باروخ» أورتودوكسية، ولكن طبيعته الناقدة والمتعطشة للمعرفة وضعت في صراع مع المجتمع اليهودي.

درس العبرية والتلمود في «يشيبا» (مدرسة يهودية) ولكنه في آخر دراسته كتب تعليقاً على التلمود، بُذ بسببه من أهله ومن الجالية اليهودية في «أمستردام» لإدعائه أن الله يكمن في الطبيعة والكون، وأن النصوص الدينية هي عبارة عن استعارات ومجازات غايتها أن تعرّف بطبيعة الله.

عرف فلاسفة العرب واليهود، ومؤلفات «ديكارت»، وكتب «مقالة في إصلاح الإدراك». صدر له أثناء حياته مبادئ فلسفة «ديكارت» و«رسالة في اللاهوت والسياسة»، امتاز باستقامة أخلاقه وخطاً لنفسه نهجاً فلسفياً يعتبر أن الخير الأسمى يكون في «فرح المعرفة» أي في «اتّحاد الروح بالطبيعة الكاملة»، ويظهر في فكره تأثيره بالفيلسوفين «الحلاج» و«ابن العربي». إن الله في نظره جملة صفات لا حد لها، ويرى أن أهواء الإنسان الدينية والسياسية هي سبب بقائه في حالة العبودية.

ألّف هذا الفيلسوف كتاباً مهماً بعنوان «رسالة في اللاهوت والسياسة»، شرح مضمونها بقوله:

- لا تمثل حرية التفلسف خطراً على التقوى (الدين) أو على سلامة الدولة، بل أن في القضاء عليها قضاءً على سلامة الدولة وعلى التقوى ذاتها في آن واحد.

كتب «سبينوزا» أربعة كتب فقط هي (رسالة في الدين والدولة) و(تحسين العقل) و(الأخلاق) و(الرسالة السياسية)، وقد مرّت هذه الكتب في البداية من دون أن تثير انتباه أحد، ولكن بعد سنوات قليلة انتبه لها الكثير من الكتاب والفلاسفة وأثارت ضجةً هائلة، وكان لها أثر كبير وبالغ في تطوّر الفكر الأوربيّ والارتقاء به إلى مصافّ الفكر العلميّ العميق الذي عمل على تطوير النهضة العلمية ودعم الفكر التنويري. يقول «سبينوزا»:

- «إن الناس يميلون إلى الاعتقاد بأنّ الله يحطّم نواميس الكون من أجلهم. فاليهود مثلاً يعتقدون أن المعجزات التي تحقّقت سواء في العبور أو أثناء التيه تحقّقت من أجلهم، لذلك فإنّهم شعب الله المختار، فما من شيء يحرك نفوس الناس ويدفعهم إلى الإيمان والعبادة أكثر من المعجزات التي تحرك الخيال والعواطف، إنّنا لو نظرنا لبعض الكتب الدينية اليهودية بعين العقل وبمنظار فلسفي لوجدناها طافحة بالأخطاء والتناقضات والأمور المستحيلة، فالناس يطلبون نصوصاً تساعد على إثارة الخيال وتملاً بالحوادث الخارقة!».!

توفي «سبينوزا» عام 1677 عن أربعة وأربعين عاماً فقط بمرض السل الذي ورثه عن والديه، وكذلك بسبب البؤس والعوز الذي عاش فيه.

بعد حوالي قرنين من وفاته أقيم له تمثال في مدينة «لاهاي» في جو من التمجيد والتبجيل للفيلسوف الذي ساهم مساهمة كبيرة في بزوغ عصر التنوير. هو ذا نظام يحاول أن يحصل على الموضوعية الرياضية، إذ تحضّر أفكار «سبينوزا» على العقلانية.

صحيح أنّه أظهر أهمية فكر «ليبنز»، ولكنّه أثار أيضاً سخط الوسط اليهوديّ والمسيحيّ بنقده للدين.

لم يكن عصر «سبينوزا» يسمح بنقد الدين باسم الحرية على الرغم من كونه عصر انفتاح وتقدّم فكري، ودون أن يكون ملحداً لم يكن مؤمناً كذلك، بل أنّه أصرّ على وضع «الوعيّ فوق مبدأ الإيمان الديني».

كانت «أمستردام» مدينة مزدهرة اقتصادياً وثقافياً يتوافد عليها الغريباء من كلّ حذب وصوب طلباً للرزق أو العلم. وعلى الرغم من أنها اشتهرت بالتسامح الديني، إلا أنّ «سبينوزا» فوجئ بالانغلاق والتعصب السوري في وسطه اليهودي، فهجر دراسته للدين مما أدّى إلى طرده من «اليهودية» الساخطة. إن كتابه «رسالة في الدين والسياسة»، والذي يُعدُّ فصل «الأخلاق» أهمُّ فصوله لم ينشر إلا بعد موته.

لم يكن الله في هذه الدراسة هو الله الذي تلقاه في الكتب المقدسة: إنّه مبدأ ميتافيزيقي نبني من خلاله نظرية كاملة حول «علم الكائن» - مفهوم الوجود وأساس نظام الأشياء، بحيث أنّ صورته الكبرى تكوّن الإلهي وكلّ ما يتعلق به: الله، المحرّك الأول، الغاية الأخيرة، مبدأ وقاضي الحياة الأخلاقية؛ النفس بوصفها خالدة!

يمكن لهذا العلم أن يختلط، بموضوعه، مع اللاهوت؛ لكنّه يختلف عنه بنموذجه المعرفي: فمصدر اللاهوت الوحي المنزّل على بعض البشر، والميتافيزيقا لا تستخدم إلاّ العقل والمعقولية، أي العقل المشترك بين النّاس كافةً.

الله، الطبيعة، الجوهر، ثلاث عبارات تعني نفس المبدأ في فكر «سبينوزا». هذا الإله لا يتجسّد، ولا يتّصف بالإرادة، إنّه سبب بذاته! لقد أعطى «سبينوزا» عدّة تعاريف لله في كتابه «الأخلاق» وذلك حسب منهجه الهندسي:

الجوهر يحيط بالوجود ويفطيه، بمعنى أنّ الطبيعة لا توجد منفردة بذاتها دون الجوهر.

من خلال الجوهر يمكن وصف ما هو قائم بذاته، أي أنّ المفهوم لا يحتاج إلى شيء آخر لكي يأخذ شكلاً ما.

إذن تظلّ المعرفة العقلانية الطريق الوحيد للعبور من العبودية نحو الحرّية، فالإنسان الذي يبحث عن القوّة لوجوده أعطى لمظهره الحيويّ مزيداً من هذه

القوة، وذلك حين نفض عن عينيه سراب الخيال، عليه منذ الآن أن يتحرر من الوهم، وأن يثق بنفسه فقط، بعيداً عن آلهة غير مفهومة، عليه أن يعيد تشكيل إدراكه:

1 - أن يستبدل النتائج التي لا ترتبط بالأسباب، وهي معرفة أولية ناتجة عن تجربة غامضة أو من خلال السمع.

2 - نظام يتطابق مع نظام الأشياء، وهو ما نطلق عليه اسم «الوعي».

3 - تجاوز هذه المعرفة الناجمة عن قضية كونية لصالح معرفة تحيط بالأسباب، وهي المعرفة الحدسية.

يعرّف «سبينوزا» الله بأنه:

- «كائن مطلق لا نهائي، إنه جوهر من صفات لا نهائية، كلُّ واحدة منها تعبر عن جوهر خالد».

وهنا يتعيّن التبييه إلى عدم الخلط بين المطلق، بالمعنى الأنطولوجي، ولا سيما بالمعنى الروحي، وبين التصوّر الماديّ غير الممكن عقله ذاتياً، لواقع قائم بذاته ولذاته، كما هو مثلاً حال المادة الفريدة عند الخيميائيين. ففي المعنى الأقوى لكلمة المطلق، كما يدلُّ عليه علم الاشتقاق، هو ما لا يتعلّق بأيّ شرط، وما يتعلّق به كلُّ شيء، وهو لا يتعلّق بشيء؛ فهو التام بذاته، الوحيد الذي يمكنه القول «أنا هو أنا» أو كما عرفه «سكريتان»: «أنا ما أشاء». وليست المدرسة الانتقائية هي التي أبرزت قيمة هذه الصفة المطلقة.

فالقول إنّنا نعتبر الطبيعة الحقيقية أو المطلقة لشيء ما، بمعزلٍ عن كلِّ ما يمكنه أن يتضمّن من جزئيّ ورمزيّ أو انحرافيّ في معرفتنا، لا يعني قطعاً الإقرار بأنّ هذا الشيء يشكّل مطلقاً، حقيقةً قائمةً بذاتها ولذاتها، فلماذا لا يمكن تصوّر الطبيعة المطلقة لوجود تابع، حادث، نسبيّ إذن؟

المسألة هي ما إذا كان المطلق هو أكثر من نقيض للنسبي، أي شرطه الملازم. وتالياً، إذا كان من المشروع التفكير المستقلّ بالمطلق أو الاعتقاد بإمكان ذلك (هذا ما يحدث عندما يستعمل المصطلح كاسم).

في كلِّ حال، لا يمكن حدوث الانتقال من المطلق إلى النسبيِّ إلا في مجال واحد، يتعيَّن تحديده دائماً. ففي عبارة مثل «المطلق أو القيمة» يجري توحيد مطلق الحقيقة ومطلق القيمة، توحيداً تعسفياً، تحكُّمياً.

والجوهر هو «ما هو موجود بحدِّ ذاته، وتعرَّف عليه بذاته فقط»، ناتج عن تعريفين حيث يكون الله هو الجوهر الوحيد:

– «خارج الله لا يمكن لنا أن نتعرَّف على أيِّ جوهر» بمعنى آخر أن الله يحتوي في ذاته كلَّ ما هو كائن: إنَّه السبب الملازم [علَّة موجودة في الموضوع الفاعل] وليس هو الوسيط بين الأشياء.

يتطوَّر الجوهر الإلهيُّ إلى صفات لا نهائية، ولكننا نعرفه من هذه الصفات: الفكر، والوفرة، مع هذا أن نصف الله بالفكر لا يعني أننا نصفه بالإدراك، أو الإرادة، وإلا فإننا سنقع في مفاهيم تضفي الصفات البشرية على الله وتشبِّهه بالإنسان، إنَّ الإدراك والإرادة اللتين نصف بهما الله ليستا هما اللتان يتمتَّع بهما الإنسان، وأن نضفي على الله صفة الوفرة فهذا لا يعني أنَّه جسد مادي، ذلك لأنَّ الوفرة هذه غير قابلة للانقسام، إنَّ هذا المذهب الذي آمن به «سبينوزا»، والذي يقدم فيه لنا الله بعيداً عن كلِّ ما يشبه الإنسان ينتهي إلى نظام عقلاني يصوِّر الله كمنقذ للأرواح، ويرسمه ينبوعاً وحيداً للسعادة المنشودة.

## غوتفريد فيلهلم ليبنز (Gottfried Wilhelm Leibniz)

ولد الفيلسوف والرياضي والفيزيائي والمؤرخ «غوتفريد فيلهلم ليبنز» في مدينة «لايبزيغ» في «ألمانيا» سنة 1646، كان والده رجل قانون وأستاذاً لعلم الأخلاق في جامعة «لايبزيغ»، ومنه أفاد ومن مكتبته في صغره، أتقن اللاتينية واليونانية في سن مبكرة، مما مكّنه من الاطلاع على مؤلفات «أفلاطون» و«أرسطو» في نصوصها اليونانية. التحق في سن الخامسة عشرة بجامعة «لايبزيغ» لدراسة الفلسفة، واطلع على مؤلفات «فرانسيس بيكون» و«ديكارت» و«كبلر» و«غاليليه» و«هوبز»... وتخرج برسالة عنونها «مناقشة ميتافيزيقية لمبدأ الفرد»، واتجه إثر ذلك إلى جامعة «فيينا» لدراسة الرياضيات.

درس «لايبنز» القانون في جامعة «ألتدورف» في «نورنبرغ» وفيها حصل على درجة دكتوراه في القانون ودرجة الأستاذية. إلا أنه رفض العمل أستاذاً للقانون، وفضل الاشتغال في الحقل الدبلوماسي، فأمضى في «باريس» أربع سنوات راعياً المصالح الألمانية في بلاط «لويس الرابع عشر»، وفيها أتقن اللغة الفرنسية.

كتب بحثاً عن تربية تركز على أسس قانونية، انتبه إليه خاصة أسقف مدينة «ماينتز» فألحقه بخدمته، وسهراً معاً على إنجاز مشاريع هدفها إحلال السلام والمحافظه عليه داخل «ألمانيا» وخارجها. وهذا ما دعاه إلى الاهتمام بالبعد العقلي في الدين المسيحي، لإيجاد أرضية مشتركة تجمع الكاثوليك والبروتستانت وتكوّن دعامة للتسامح الديني الحقيقي. أصدر كتاباً في «فن التركيب» أراد به محاولة أولية لإصلاح المنطق والرمزية، ثم وضع رسالة في «منهج جديد في مشكلات القانون» بينت أهمية المنهج التاريخي في دراسة القانون.

عمل «لايبنز» إثر هذا أمين مكتبة «هانوفر» حتى تاريخ وفاته، وتقل في هذه الفترة بين «فرنسا وإنجلترا وهولاندا»، حيث التقى كبار مفكري عصره وعلمائه، مثل «مالبرانش وسبينوزا»، ويعدُّ لايبنز من أنصار المذهب العقليّ، فهو يرفض مقولة أنَّ العقل صفحة بيضاء، ويعترض على القائلين بالنزعة الحسيّة والتجريبية، ويعتقد في المقابل أنَّ مصدر المعرفة هو العقل، وأنَّ النَّفس تمتلك منذ الأزل مبادئ المفاهيم والمصادر المختلفة، التي لا توقظها إلاَّ الأشياء الخارجيّة... اعتبر أنَّ معيار الحقّ هو الوضوح وانعدام التناقض، ويرى لايبنز أنَّ «النظام الخلقى هو جزء من إدراكاتنا المميّزة، المطابقة لطبيعتنا وطبيعة الوجود، فواجبنا أن نتوقّف عن العمل إذا كانت إدراكاتنا مشوشة ومغلوطه، فما الخطيئة إلاَّ العقل الصادر عن إدراك ناقص»، وطرح أسئلته المحيرة مثل:

- لم توجد هناك أشياء دون العدم؟

ولم توجد الأشياء بهذه الطريقة دون أخرى؟

على هذه الأسئلة التي تلخّص جوهر الميتافيزيقيا، يجهد «لايبنز» نفسه، أكثر من أيّ فيلسوف آخر بالإجابة عليها، ويحاول بناء نظام يُخضع العالم للمتطلبات المنطقية والأخلاقية لوعينا.

نحن نعرف العالم عن طريق التفكير، ذلك لأننا نمتلك عدّة أدوات: المنطق ومبادئه [مبدأ الهوية، وعدم التناقض] التي تسمح لنا بمعرفة ما إذا كانت الأشياء ممكنة الوجود أم لا، هذا ما تؤكّده لنا التجربة العملية حول ظواهر العالم الفيزيائي.

حول هذه الظواهر فقط تحمل المبادئ المنطقية للوعيّ مثلها مثل التجارب التي تقدّمها لنا الحواسُّ إجابات غير كافية على الأسئلة الأساسية التي يطرحها الإنسان:

- لم لا بدّ من وجود العالم؟

- واستطراداً، لماذا هذا العالم دون سواه؟

يعلّمنا المنطق الذي يقوده عدم التناقض أنّ شيئاً ما مستحيل [دائرة مريعة]، إنّ هذا التصوّر ليس واقعياً.

لا يوجد هناك تناقض منطقي حين نقول أنّ «قيصر» قتل «بروتوس»، مثل قولنا إنّ فكرة عالم ما لم تحدث فيه هذه الجريمة.

تشير لنا التجربة أنّ شيئاً حقيقياً قد حدث، وهو أنّ «بروتوس» قتل «قيصر»، وأنّ هذا السبب قد وُلد نتيجة ما، وأحداثاً ممكنة ومحتملة قد وقعت فعلاً، ممّا يشرح لنا الإجابة على السؤال الذي طرَحَ آنذاك: لماذا؟

في هذه الحالة علينا أن نفترض وجود قوّة في أصل العالم، خارجة عنه، قوّة تستطيع أن تدرك الممكن والمستحيل بنفس الوقت، وهذه القوّة تتمثّل في الوعي الكافي، وهي الله الكامل المثالي، والذي يدبّر في ذهنه مجموعة الأشياء، ويختار الأفضل من خلال مبدأه الخاصّ به!

من بين هذه الأشياء الكثيرة هناك عالم أفضل، وأغنى من الجميع، يستحقّ أن يكون، وأن يوجد، هذا العالم يتكوّن من مجموعة أجزاء تتحرك بشكل منفصل الواحدة عن الأخرى، إنه الانسياب المنظّم ضمن برنامج شامل يتمتّع بجوهر يسميه «ليبنز»: «الجوهر الفرد»، هذا الجوهر الفرد يتطوّر من وجهة نظره الخاصّة، والمحدّدة، لما يشرح وجود أفكار مشوشة جنباً إلى جنب مع الأفكار الواضحة في أذهاننا.

إنّ كلّ فعل نقوم به يرتبط إذن مع الأفعال الأخرى، ويعبّر عن شمولية الكون كلّهُ.

هذا النظام بمعناه الخاصّ يطرح مسألة الحرّيّة الإنسانيّة طالما أنّ كلّ الأجزاء مرتبطة ببعضها، لأنّه في عالم منظّم تماماً منذ البدء، وكلّ ما فيه يمتلك علّة وجوده لا مكان لحرّيّة الاختيار.

إنّ التفريق بين الممكن والحقيقيّ الذي يشكّل الفرق بين الحقيقة الضرورية [التي تستوجب التناقض]، والحقيقة المُحتملة - الممكنة، يبدو كطريقة للتخلص من ظهور إجباري.



لم يكن والحالة هذه مستحيلاً أن يكون «بروتوس» بريء من دم «قيصر»!  
إنَّ كلَّ شيءٍ في العالم إذن غير ضروري، ولكن كلُّ شيءٍ يمتلك بذاته علَّةً  
وجوده، أي أن يوجد فعلاً!

## ديفيد هيوم (D- Hume 1711 - 1776)

فيلسوف واقتصادي ومؤرخ اسكتلندي وشخصية مهمة في الفلسفة الغربية وتاريخ التنوير الاسكتلندي.

اشتهر في البداية كمؤرخ، لكن الأكاديميين في السنوات الأخيرة ركزوا على كتاباته الفلسفية. وكان كتابه «تاريخ إنكلترا»، مرجعاً للتاريخ الإنكليزي لسنوات طويلة.

كان أول فيلسوف كبير في العصر الحديث يطرح فلسفة طبيعية شاملة تألفت جزئياً من رفض الفكرة السائدة تاريخياً بأن العقول البشرية نسخ مصغرة عن «العقل الإلهي».

ارتبطت هذه الفكرة بالإيمان بقوة العقل البشري على اكتشاف الحقيقة بما أنه موهبة إلهية، بدأ تشكيك «ديفيد هيوم» برفضه هذه «البصيرة المثالية» والثقة المشتقة منها بأن العالم هو كما يمثله البشر. وبدلاً من ذلك رأى أن أفضل ما يمكن القيام به هو تطبيق أقوى المبادئ التجريبية والمفسرة الموجودة من أجل دراسة ظاهرة العقل البشري، فبدأ بمشروع شبه «نيوتني» علم الإنسان.

على شاكلة ما قام به «نيوتن» من دراسة للطبيعة الفيزيائية، شرع «هيوم» في بناء علم للطبيعة الإنسانية وذلك من خلال بحثه عن المبادئ العامة التي تنظم أفكار وعواطف الإنسان.

يُعدُّ «دافيد هيوم» من التجريبيين الذين اعتبروا التجربة أصل أفكارنا، والتي هي عبارة عن صور «فوتوكوبي» للانطباعات الحسية، وجعل من التجربة مقياساً لصحة هذه الأفكار:

– إنها الوسيلة الوحيدة لمعرفة ما إذا كانت الفكرة تتضمن محتوى موضوعي، أم أنها مجرد كلمة فارغة من المعنى!

حسب «هيوم» تمتلك التجربة أيضاً المفتاح لشرح تراكمات الأفكار.

هناك قوانين تشرح انجذاب الأفكار لبعضها، ونحن نستطيع أن نجمعها بحرية تامة، بيد أنه لدينا الميل إلى تجميعها حسب تشابهها وتماسها مع بعضها البعض أو حسب قوانين السببية التي تخضع لها!

ولكن هذه التراكمات عبارة عن نتائج للعادة، وهي أيضاً نابعة من التجربة، فإذا قلنا مثلاً عن أحد ما إنّه أكل خبزاً فسدّ جوعه، أفليس ذلك أننا أدركنا العلاقة السببية بين حادثة أكل الخبز، والشبع دون إدراك صاف، أو تجربة مباشرة من قبلنا.

إنّ التحليل التجريبيّ الذي قام به «هيوم» للسببية، يكاد أن يتقرب من تحليل «كانت» حول نقطة، ويختلف معه تماماً في نقطة أخرى.

يتفق الفيلسوفان على أنّ السببية ليست في الأشياء ذاتها، بل هي في الأفكار فقط، بالنسبة لـ «كانت» تظلّ السببية عبارة عن مقولة فكرية مستقلة عن التجربة و[سابقة عليها].

أمّا عند «هيوم»، فالتجربة ما هي سوى ميل الفكر عادة، لتنظيمه فكرتين معاً.

ولكنّ السؤال الأهمّ الذي يطرحه «هيوم» هو على أيّ أساس نستطيع أن نعتمد في تأكيدنا على الأشياء؟

يميّز «هيوم» هنا بين «علاقات الأفكار»، أي الحقائق المنطقية والرياضية و«علاقات الوقائع» وهي مجموعة الأحكام التي تتركز على الحقائق نفسها.

تشكّل علاقات الأفكار كلاً واحداً من القناعات، ولكنها لا تشرح شيئاً عن العالم، وعلائق الوقائع هي الأخرى استدلالية، ولكنها لا تقدّم اليقين المطلق

طالما أنها تقوم على العادة الذهنية المتولدة عن الدوام والاستقرار لتجربة سابقة بكل بساطة.

يؤكد «هيوم» أنه لا شيء يضمن لنا الخصوصية الثابتة لمقترحنا إذ نقول «ستشرق الشمس غداً»!

هذا المقترح ليس سوى اعتقاد ناتج عن ميل الذهن إلى اعتبار أن التجربة القادمة ستشبه سابقتها.

إن هذا الذي نتكلم عنه لا يمكننا أن نتأكد منه بشكل قاطع، وهذا هو مبدأ الشك عند «هيوم»، والذي هو عكس الشك في العصور القديمة الذي يمثلته «بيرونيان».

يريد الفيلسوف البريطاني أن يقول إن أحكامنا الأكثر تأكيداً لا تتمتع بصفات حقيقية كما نظن دوماً، فالشك «اليومي» شك معتدل ومخفف، وهو لا يعيق الحركة أو الحياة، إنه فقط يطمح إلى صياغة قناعاتنا التي ندعيها في قوالب إيمانية.. ثابتة!

## دنيس ديدرو (1713 - 1784م) - الموسوعة

ولد «دنيس ديدرو» في بلدة «لانغر» وتوفي في «باريس». كان والده صانع سكاكين كاثوليكياً متديناً يطمح أن يدخل ابنه السلك الكهنوتي، ولكن إيمان «ديدرو» تداعى في سن مبكرة مع أنه درس عند الآباء اليسوعيين، ثم انتقل إلى «باريس» وحصل على شهادة أستاذ في الفن، ومن ثمّ درس الرياضيات والفيزياء ممّا قاده إلى دراسة الكيمياء، كما درس الإنكليزية واليونانية والألاتينية، دُرّب على المحاماة ولم يمتنها. وتبقى رسائله إلى «صوفي فولان»، المرأة التي أحبها في مرحلة النضج، المصدر الوحيد للمعلومات عن حياته.

يعدُّ «ديدرو» من أهمّ فلاسفة عصر التنوير، إذ تأثر فكره بكتابات «هوبز وسبينوزا ولوك»، واهتمّ بالتطوّرات العلمية التي عرفها عصره وبنى على أساسها نظرتة المادية للحياة. إنتاجه ضخّم ومتنوع من مراسلات وكتابات في مجالات عدّة كالفلسفة والرواية والمسرح والنقد.

بدأ «ديدرو» بالكتابة الفلسفية بعد أن التقى «جان جاك روسو» الذي شاركه الرأي في أنّ المجتمع يقوم الإنسان ويستعبده، وظهرت لديه في هذه المرحلة المبكرة من حياته ملامح المذهب الألوهي، مما أدّى إلى ملاحظته وسجنه فترات طويلة، فتحوّل إلى الإلحاد، ثمّ إلى المادية. ولجأ بعد «رسالة حول العميان» إلى أسلوب المراوغة في الكتابة لتفادي السجن.

شغل عمل «ديدرو» في «الموسوعة» جزءاً كبيراً من حياته، وعدّها قضيته ووسيلته للتأثير في الحاضر والمستقبل، فكتب لها في الأخلاق والأدب والفن

والنقد الفني والفلسفة. أما دراساته الفلسفية فقد صدرت في كتب مستقلة مثل «أفكار فلسفية» و«مذكرات في موضوعات مختلفة في الرياضيات»، إضافة إلى روايتي «الراهبة» و«جاك القدري»، وقصة عنوانها «الحلي الظاهرة» ومسرحيتا «الابن الطبيعي» و«ربُّ العائلة» وقد صورَّ في رواياته الحياة الاجتماعية واهتمَّ بالمرأة ورفض مفهوم «المطلق» على صعيد الأخلاق.

تعرَّض «ديدرو» في كتاباته الفلسفية إلى مفهوم الإيمان والطبيعة، ونظر إلى تكوين العالم نظرة مادية بحتة، واعتمد مبدأ الشكِّ قاعدةً أساسيةً في عمل الفيلسوف. وكانت أفكاره هذه مع غيره من الموسوعيين تمهيداً للثورة الفرنسية. درس علاقة التوجهات الفردية بالمصلحة العامة، وطالب بأن يكون منطق المصلحة العامة هو الذي يحكم القوانين المدنية والسياسية والقضائية. وطالب أيضاً بسلطة مأكية قوية، وكان يحلم بحاكم فيلسوف مع أنه اقتنع فيما بعد باستحالة تحقيق ذلك، كان مناوئاً للاستبداد كتوجه عام، لكنَّهُ مال إلى فكرة «المستبدِّ العادل»، بمعنى أنَّ الحاكم يمكن أن تكون له سلطة مطلقة إذا حكم بالمنطق والعدالة.

كان عمل «ديدرو» في مجال المسرح محدوداً، ولا يمكن عدّه كاتباً مسرحياً، إلا أنَّ اهتمامه وشففه بالمسرح جعلاه من أهمَّ المنظرين له، ويعدُّ مؤسس الدراما البرجوازية نوعاً مسرحياً وسيطاً بين المأساة والمهارة، في النصوص النظرية المرفقة بمسرحيتي «الابن الطبيعي» و«ربُّ العائلة»، ومؤلفه «خطاب حول الشعر الدرامي» ولكن يبقى نصه «مفارقة حول الممثل» الذي نشر النصَّ الأهمَّ، ولا يزال معلماً من معالم الكتابات النظرية في المسرح حول أداء الممثل. والفكرة الأساسية التي يطرحها الكتاب هي أنَّ الممثل يجب أن يتبنَّى موقف المراقب لإبداعه، بمعنى أنَّه يناقش ويحاكم أداءه، وهنا تكمن فكرة المفارقة وصعوبة الفكرة في أن يفتح الممثل الذي يسعى إلى الحقيقة حواراً مع ذاته باعتبار أنَّ ذلك قد يقضي على الحس الفني.

لم يستطع «ديدرو» التعبير عن أفكاره النظرية وتمثيلها في الفن والأدب، فهو مع إعطائه التربية دوراً كبيراً في تكوين الإنسان ومع توجهه نحو المادية في الفلسفة لم يكن ثورياً بالدرجة نفسها في مجال الفن، فأدبه وفنه يقعان في مرحلة ما بين الأتباعية الجديدة (الكلاسيكية الجديدة) التي سبقتها والمرحلة التالية الإبداعية (الرومانسية)، التي مهد لها في نظريته حول العبقرية، التي تتبع في رأيه من الغريزة واللاوعي.

لقد أخذت الموسوعة جزءاً كبيراً من حياته كما أسلفنا، و«الموسوعة» كلمة مؤلفة في اللغة اللاتينية من كلمتين:

[الدائرة والتعليم]، والمفردة «موسوعة» تعني مجموعة المعارف وانتشارها في الجماهير. إنَّ طرح المعرفة الواعية جماهيرياً، هو بمثابة الأضواء التي تدلُّ على الحقيقة، وتخطي العبودية، والخضوع للظلمة التي تحيط بالبشر.

الموسوعة إذن عمل أصيل في نوعه، ومشروع عملاق تمَّ تحت إشراف «ديدرو» و«المبير»، وساهم به مائة وخمسون مفكراً في مجالات مختلفة، منهم «روسو» و«مونتيسكيو» و«فولتير» في حقل الفلسفة، بينما كان من العلماء والتكنوقراطيين من قدَّم خلاصة للمعارف في ذلك العصر.

نُشرَ خمسة وثلاثون مجلداً بين الأعوام [1751 - 1772] عمل على طباعتها ألف من العمال وأربع مكاتب مختلفة، بيع فور صدورها، أربعة آلاف ومئتا ألف نسخة.

تحتوي هذه الموسوعة على معارف كانت أوروبا قد طوّرتها من خلال التفكير العلمي المتقدّم، وذلك فور نهوض الطبقة البرجوازية الصاعدة في اندفاعها الثقافي والعلمي.

ولكنَّ هذا المشروع سرعان ما أثار حفيظة السلطة الملكيّة، ذلك لأنه على خلاف القواميس التي كانت قد صدرت آنذاك، فإنَّ هذه الموسوعة كانت تحمل بين دفتيها نقداً سياسياً للوضع القائم، وتبشّر بتحرر الجماهير من كلِّ أشكال الحماية والوصاية، وخاصةً الدينية عليها.

كان على «ديدرو» أن يبذل أقصى ما عنده كي يستطيع تجاوز الرقابة المشددة على الموسوعة تلك.

في «مقدمة بحث» يعرف «المبيرا» المشروع العام للعمل: «بأنه يشكّل لوحة للمعرفة، ويقدم سلالة للعلوم وتطورها، وي طرح تقدّم العقل البشري، وما يقوم به»! إن هذه الموسوعة تعين الذين يبحثون عن المعرفة على تلقيها بأنفسهم، وفي مقالة «الموسوعة» التي كتبها «ديدرو» يشير إلى البعد النقدي الواعي لها.

تعيد الموسوعة المفردة المستعملة إلى أصولها، وتربط الأشياء ببعضها، وذلك بتعرية الأفكار الهنئة والأحكام الضحلة، داعية بذلك القارئ إلى طرح أسئلة حول قناعاته التي نملأ رأسه، وتحاول أن تقوده إلى التفكير الحر الذي يصل به إلى المعرفة.

إن غاية انتشار المعرفة لا تتلخّص في زيادة معارف أكبر عدد ممكن من الجماهير فحسب، بل أنها تطمح إلى «تغيير الطريقة العامة في التفكير»، كما كتب «ديدرو» في مقالة «الموسوعة» الأنفة الذكر.

وعلى هذا يكون الانتشار الجماهيري للمعرفة إذن هو وسيلة ناجعة لتحريرها، فتحريرها يعني خلاصها من ريقه الهيمنة التي تفرضها السلطات عليها لكي تحصل أخيراً على استقلالها الذاتي.

إن مشروع «الموسوعة» هو الخروج بالشعب من غياهب الظلام والجهل، وبهذا فهي تساهم بالرسالة التي كان «كانت» قد صاغها حين قال:

- «ما تعني الأضواء؟ إنها تعني أنك تمتلك الجرأة كي تفكر بنفسك»!!



## جان جاك روسو (1712 – 1788) (J- J- Rousseau)

فيلسوف وكاتب ومحلل سياسي سويسري أثرت أفكاره السياسية في الثورة الفرنسية وفي تطوير الاشتراكية ونمو القومية. وتعتبر مقولته الشهيرة «يولد الإنسان حراً ولكننا محاطون بالقيود في كل مكان» والتي كتبها في أهم مؤلفاته «العقد الاجتماعي» أفضل تعبير عن أفكاره الثورية وربما المتطرفة.

كان لـ «اعترافات جان جاك روسو»، تأثير تاريخي مهم لأنها قدّمت طرقات جديدة لفهم النفس وعلاقتها بالآخرين الذين تعيش في وسطهم. إن شجاعة الكاتب وتصميمه على إعادة تقييم القيم والتأفة، الصواب والخطأ، تؤثر على من يقرأ الكتاب حتى بعد أكثر من مئتي عام بعد صدوره.

الحقائق المعروفة عن حياة روسو محدودة، ربما بسبب الاعترافات التي أعلن فيها أنه سيقول الحقيقة كاملة وإن اهتم أكثر في واقع الأمر بشرح مبادئه والدفاع عن نفسه. ترك «روسو» منزله في سن الخامسة عشرة وذهب للحياة مع السيدة «دوارن» التي حمته وصارت فيما بعد المرأة التي ارتبط بعلاقة معها. عمل في عدة مجالات من سكرتير إلى مسؤول حكومي في «باريس» حيث استقر هناك. عاش هناك مع «ثريسال قاسور» التي ادّعت فيما بعد أنها أنجبت منه خمسة أطفال ذهبوا جميعاً إلى منزل الأيتام لرفضه رعايتهم، وإن كانت لم تقدّم أي أدلة لإثبات هذه الادعاءات، فهو لم يسع لنفيها.

اضطر روسو للهرب من «فرنسا» إلى «سويسرا» بسبب بعض ما كتبه، كما ذهب إلى «لندن» ونزل في ضيافة الفيلسوف «ديفيد هيوم»، وقد سُمح له بالعودة إلى باريس، وكان السماح مشروطاً بالتوقف عن انتقاد نظام الدولة في كتاباته.

أثارت أفكار «روسو» التي شرحها في رواية «جوليا» وفي مذكراته ومقالاته السياسية التي كان أهمها «العقد الاجتماعي» ضجةً كبيرة أثناء حياته، فقد آمن «روسو» بأن المؤسسات الحكومية تُدمر حياة الإنسان، وبأن الجنس البشري سينحط مع مرور الزمن إذا لم يرجع الناس إلى الطبيعة ويطبّقوا أسسها على نظم الحياة الاجتماعية. وهو كذلك يؤمن بأن فضائل الإنسان العادي تميّزه على الطبقات العليا التي أفسدها الثراء البالغ والترف المدقع.

عام [1762] نشر «روسو» كتابه «إميل» أو «حول التربية»، ونشر كذلك «العقد الاجتماعي» أو ما سمّاه «مبادئ القانون السياسي».

كلمة «العقد»، تعني مجرداً مرادفاً قوياً لوعده أو عهداً فالالتزام يعني حرفياً تقديم النفس رهنأ أو تقديم شيء من الذات على سبيل الرهن، وعندئذ يغدو الوعدُ ثنائي الطرف - في كلمة التزام تكمن فكرة ضمانه لا يتضمنها الوعد. زد على ذلك أن هذه الضمانة شيء مستقل عن التسليم أو التبادل، اللذين ينيطان العقد بالطابع الثنائي الطرف.

«فالعقد هو اتفاق يلتزم بمقتضاه شخص أو عدة أشخاص تجاه شخص أو عدة أشخاص بتقديم شيء ما، بالقيام أو بعدم القيام بشيء ما».

نجد أنه في الفلسفة بنحو خاص، يُقال عقد على ما يكون ثنائي الطرف أو متعدّد الطرف، أي ما يتضمن التزامات أو تعهدات متبادلة.

إن العقد الاجتماعي أو الميثاق الاجتماعي (حسب جان - جاك روسو) هو مجموع المواثيق أو المواضع الأساسية، التي تتضمنها الحياة في المجتمع «على الرغم من كونها لم تُعلن وربما لم تُرصن أبداً ترصيناً شكلياً»، والتي تكمن في المعادلة التالية:

«يضع كلُّ منا شخصه وكامل قدرته على أساس الشراكة، في تصرّف القيادة العليا للإرادة العامة؛ ونحن نستقبل كجسم واحد كلَّ عضوٍ بصفته جزءاً لا يتجزأ من الكل»، فالعقد هو النموذج المثالي لكلِّ المعاملات أو العلاقات الاجتماعية.

على المستوى التربوي يتعادل الكتابان «إميل» و«العقد الاجتماعي»، إذ أراد «روسو» في هذين الكتابين أن يطوّر من خلال المبادئ المجردة علماً للإنسان تأخذ الطبيعة فيه مكاناً محدداً.

آنذاك كان الاهتمام منصباً على العلم الجديد [غاليلو، نيوتن..] حين ظهرت رؤية جديدة للعالم تهم الطبيعة من خلالها «كأفق للمعرفة»، اهتمّ فيها «جان جاك روسو» بتشكيل الإنسان الطبيعيّ، واعتبر أنّ هذا الإنسان يتميز بطبيعة أصيلة، وحرية طبيعية، وهو مدعو الآن أن يعيش ضمن طبيعة عطوفة متسامحة في ظلّ عدالة طبيعية.

مع هذا، وبعيداً عن كون هذه الحياة حقيقية وواقعية فقد نشر «روسو» مقالة حول أصل وسند عدم المساواة عند البشر والتي هي ليست سوى أداة نظرية لشرح تكوين المجتمعات السياسية.

لقد كان «روسو» بهذا وارثاً لمفكري المدرسة المسماة «الحقوق الطبيعية»، اعتقد فيها أنّ السلطة السياسية لم توجد في الطبيعة، ولكنها بُنيت فيما بعد، وبهذا فقد طوّر علماً سياسياً متحرراً من العلاقة مع اللاهوت، يقوم على التوافق بين البشر، كتب يقول:

– «تريد الطبيعة من أطفالها أن يكونوا أطفالاً قبل أن يصبحوا رجالاً! إذا أردنا أن نعطلّ هذا النظام سنحصل على ثمار غير ناضجة لا طعم لها ولا رائحة».

هكذا، علينا لكي نهيئ المجتمع السياسيّ للفرد أن نقوم بتبني فكر حقيقي في التربية لأطفالنا: نحن لا نولد رجالاً، ولكننا نصبح كذلك فيما بعد! وبفضل الفرضيات التي طوّرها «روسو» في «إميل» فقد عمّم فكرة خاصّة حول الطفولة، فكرة جديدة مبتكرة آنذاك، نجدها لدى الكثيرين ممن يعملون في حقل التربية.

لقد اعتبر الطفل كائناً حراً علينا تقديره، واحترام خصوصيته، على الحرية الطبيعية إذن أن تكون مفتاحاً لهذا النظام التربويّ الذي يجد الطفل نفسه في

مواجهة الضرورات التي عليه أن يجربها، والتي يفرضها عليه سابقوه، والخارجة عن إطار فهمه:

- إنَّ سرَّ التربية يتمثَّل بترك الطفولة تتضح في شخص الطفل.

على التربية الطبيعية أن تركز على معرفة خاصَّة، بعيداً عن المدارس التي نعتبرها مثالية، أو المناهج التي تشكِّل الثقافة، على التربية التي نقدِّمها للطفل أن تكون مثلاً لاستراتيجية موجَّهة لما تقدِّمه الطبيعة للطفل، دون أن «تخدش» براءة طفولته.

لقد أعلن «ماري جوزيف شينيه» في ظلِّ الثورة الفرنسية أنَّ «روسو» هو أفضل من فهم النظرية الحقيقية للتربية، وقدمها للمجتمع بصورتها الناضجة.

## كانت، ايمانويل (1724 - 1804)

### Kant, Emmanuel

فيلسوف وعالم ألماني، مؤسس المثالية الكلاسيكية الألمانية. ولد وتعلم وعمل في «كونيجسبرغ» حيث عمل محاضراً ثم أستاذاً في الجامعة، وهو مؤسس المثالية «النقدية» أو «المتعالية». صاغ - في المرحلة المسماة بالمرحلة «قبل النقدية» (أي قبل عام 1770) فرضه الكوني عن «السديم»، والذي يذهب فيه إلى أن نظام الكواكب نشأ وتطور عن «غيمة سديمية». وفي الوقت نفسه الذي قدم «كانت» فرضه عن وجود «عالم أكبر» من المجرات خارج مجرتنا، طور نظريات تقهر دوران الأرض بفعل التمزق الجذري ونسبية الحركة والسكون. وقد لعبت هذه الدراسات - التي كانت توحيها الفكرة المادية عن التطور الطبيعي للعالم والأرض - دوراً هاماً في تشكيل الجدل. وقد صمم «كانت» - في أعماله الفلسفية في المرحلة قبل النقدية - وتحت تأثير النزعة التجريبية والشككية عند «هيوم» - الاختلاف بين الأسس الواقعية والأسس المنطقية، وأدخل إلى الفلسفة مفهوم الأجسام السالبة، وسخر من ولع معاصريه بالتصوف والنزعة الروحية، ففي كل هذه الأعمال يتقيد دور المناهج الاستبطائية الشكلية في التفكير لصالح التجربة. في عام 1770 انتقل «كانت» إلى نظرة الفترة «النقدية». وظهر كتابه «نقد العقل الخالص»، وأتبعه بكتابه «نقد العقل العملي»، ثم «نقد مآكة الحكم»، وفي هذه الكتب يعرض - بطريقة متماسكة - النظرية «النقدية» في المعرفة والأخلاق وعلم الجمال، ونظرية ملائمة الطبيعة.

برهن في أعماله خلال الفترة النقدية على استحالة بناء مذهب من الفلسفة التأملية «ميتافيزيقيا» باللغة الاصطلاحية لذلك الوقت، دون دراسة تمهيدية لأشكال المعرفة وحدود قدرات الإنسان المعرفية. وقد قادته دراستها إلى النزعة اللأ أدرية، وإلى التأكيد بأن طبيعة الأشياء كما توجد هي نفسها (أي «الأشياء في ذاتها») غير متاحة - من حيث المبدأ - للمعرفة الإنسانية. فالمعرفة ممكنة فقط بـ «الظواهر»، أي الطريقة التي تتكشف بها الأشياء في خبرتنا. والمعرفة النظرية الحقّة متاحة في الرياضيات والعلم الطبيعي فحسب. وتحدّد هذا - عنده - حقيقة أنه توجد في عقل الإنسان أشكال قبليّة (أولية) للتأمل الحسيّ، مثل الأشكال الأولية عن الرابطة، أو التركيب، بين تعدّد الأشكال الحسيّة ومفاهيم العقل. وهذه - على سبيل المثال - هي أساس قانون ثبات الجواهر، وقانون السببية، وقانون تفاعل الجواهر. وعند «كانت» أنه شوقٌ كامن في العقل لا يمكن قمعه نحو المعرفة المطلقة ناشئ عن متطلبات أخلاقية عليا. وتحت ضغط هذا الشوق يسعى عقل الإنسان إلى حلّ مشكلة نهائية أو لا نهائية العالم في الزمان والمكان، وإمكان وجود عناصر لا تنقسم في العالم، وطبيعة العمليات التي تتم في العالم، ومشكلة الله باعتباره موجوداً جوهرياً بصورة مطلقة.

اعتقد «كانت» أن الحلول المتعارضة قابلة للبرهنة عليها بدرجة متساوية: فالعالم متناه ولا متناه؛ والجزيئات التي لا تنقسم (الذرات) موجودة، ولا وجود لمثل هذه الجزيئات؛ وكلّ العمليات مشروطة سببياً، وهناك عمليات (أفعال) تحدث حرّة؛ ويوجد ولا يوجد موجود جوهري بصورة مطلقة، وهكذا، فإنّ العقل بطبيعته تناقضي، أي تقسمه التناقضات. ولكنّ هذه التناقضات ظاهرة فحسب. ويتأسّس حلّ هذا اللغز بالحدّ من المعرفة لصالح الإيمان، بالتفرقة بين «الأشياء في ذاتها» و«الظواهر»، والاعتراف بأنّ «الأشياء في ذاتها» غير ممكنة المعرفة، وهكذا فإنّ الإنسان - في آن واحد - ليس حرّاً (كموجود في عالم من الظواهر) وحر (كذات في العالم المجاوز للحسّ وغير الممكن معرفته)؛ ووجود الله لا

يمكن البرهنة عليه (للمعرفة) وفي الوقت نفسه هناك مصادرة الإيمان الضرورية، التي يركز عليها اعتقادنا بوجود الأمر الأخلاقي، الخ)

هذه النظرية في الطبيعة المتناقضة للعقل - التي استخدمها «كانط» كأساس لثائية «الأشياء في ذاتها» و«الظواهر» وكأساس للاأدرية - أعطت دفعة لتطور الجدل الوضعي في المثالية الكلاسيكية الألمانية، ومن ناحية أخرى، بقيت هذه النظرية - في فهمها للمعرفة والسلوك والجهد الإبداعي - أسيرة الثنائية والأأدرية والصورية. فقد أعلن «كانت» - مثلاً كقانون أساسي - الأمر المطلق الذي يتطلب أن يهتدي الإنسان بقاعدة يمكن - بحكم كونها مستقلة استقلالاً مطلقاً عن المحتوى الأخلاقي للفعل - أن تصبح قاعدة كلية للسلوك.

في علم الجمال رُدَّ «كانط» الجمال إلى متعة «نزيهة» لا تتوقف على ما إذا كان الشيء الموصوف في عمل فني وجوداً أم لا، ويحدده الشكل وحده، لأنه عجز عن تطبيق صورته بطريقة متماسكة، ففي علم الأخلاق - وعلى النقيض من الطبيعة الصورية للأمر المطلق - قَدَّم مبدأ القيمة الذاتية لكل فرد، تلك القيمة التي لا ينبغي أن يُضْحَى بها لخير المجتمع ككل؛ وفي علم الجمال - وعلى النقيض من الصورية في فهم الجميل - أعلن أن الشعر هو الشكل الأعلى للفن، لأنه قادر على أن يصور المثل الأعلى، ويرسم الخير بالكلمات المتداولة.

لقد كانت نظرية «كانط» في دور الخلافات في السيرورة التاريخية للحياة الاجتماعية والحاجة إلى سلام دائم نظرية تقدمية. إذ اعتبر التجارة والاتصالات الدولية، بمنافعها المتبادلة للدول المختلفة، وسائل لإقامة السلام والمحافظة عليه. ورغم ما يعجُّ به المذهب الكانطي من تناقضات فإنه أثار تأثيراً كبيراً في التطور اللاحق للفكر الفلسفي والعلمي.)

فصل كتابه الشهير «نقد العقل الخالص» الذي صدر عام [1781] بين حقتين، ونوعين من المفاهيم الفلسفية: قبل، وبعد النقد «الكانتي».

يشتمل الموقف النقديُّ على تساؤلات أولية وهي: إلى أيّة درجة نستطيع أن نتوصّل في وعينا؟ وبأيّة صفة لنا الحقُّ بذلك؟

ما الذي عليّ أن أعرفه؟ وما الذي عليّ أن أفعله؟

بالنسبة لـ «كانت» لا تستطيع الميتافيزيقيا تجاهل الحدود التي تواجه قدرة الوعي، إنّه لا يتوصّل [مع مواضيعه التقليدية مثل فكرة السبب الأوليّ للشيء] إلى نزاهة الروح أو الحرّيّة الإنسانيّة ضمن الطبيعة لمعرفة نفس شكل اليقين الرياضي، أو الموضوعيّة الفيزيائيّة؛

- ثمّ هل على الميتافيزيقيا أن تتساءل حول نفسها؟

منذ «كوبرنيك» والفيزياء تحاول أن تشرح حركة الكواكب، وحاول «كانت» هو الآخر أن يعطي للمعرفة معنى ثورياً، وذلك بوصفه «الذات» وسط صيرورة إنتاج المعرفة، بينما كنّا - قبل كانت - نبدأ بالموضوع أولاً!

هذا الفهم العكسيّ يتضمّن إعادة تعريف علاقة الذات بالموضوع.

«الموضوع» ما هو قابل للتعريف بالنسبة لنا ضمن بعض الشروط، بينما «الذات» هي مجموعة هذه الشروط.

يعني «الذاتي»، في معناه الأصلي، عادةً «ما يعود إلى شيء ما بوصفه ذو صفاتٍ أو محمولات»؛ ففي اللاتينية المدرسية، كان يُقال شيء على ما هو مقررّ في شيء آخر، ذاتي حين يجري تقريره بصفته موجوداً لذاته، وبالعكس، كان يُقال موضوعي حين كان يُعتبر بصفته ماثلاً للوعي، بوصفه شيئاً معلوماً. يكاد يكون هذا الاستعمال معاكساً للاستعمال اللاحق والحالي لتناقض الموضوعي والذاتي، فلم يكن في إمكان الذاتيّ الظهور قطعاً، وعملياً لم يظهر إلاّ بعد الثورة الفلسفيّة الديكارتيّة، التي أدّت إلى اعتبار الأنا بوصفه «الذات» الوحيدة التي يستحيل الشكُّ في حقيقتها، في مقابل كلِّ ما لم نتوصّل قديماً إليه إلاّ إذا كانت المعرفة تشتمل على مجموعة الظواهر وتنظيمها مع بعضها ضمن أحكام واجبة



الوجود وكونية، إذن يجب أن يكون هناك قواعد كونية وواجبة الوجود سابقة عليها تسمح لها بالانتظام مع بعضها البعض.

علينا أن نميز في كلمة «معرفة» ما بين: أولاً، فعل المعرفة الذاتي؛ ثانياً، ظاهرة المعرفة (علاقة الفاعل بالقابل؛ نسبة الذات إلى الموضوع)؛ ثالثاً، النتيجة، المستفادة بالتجريد (شيء معلوم).

تتكوّن ملكة المعرفة من عنصرين اثنين وهما: الحساسية والإدراك!

فالإدراك هو فهم عقلي بأوسع معاني هذه الكلمة: «القدرة الفكرية تسمى الإدراك العقلي العاقلة، والقدرة الإرادية تسمى الإرادة».

في القرن الثامن عشر، كانت كلمة «إدراك» تتعارض مع «إحساس»، بكيفية أخرى. «يكون لدي إدراك عندما أرى شيئاً: هذا الإدراك البصري لا يقوم بغير إعلامي عن وجود هذا الشيء. لكن هذا الإدراك يغدو قوياً جداً حين تصاحبه لدّة أو ألم، وعندها أسميته إحساساً. يبدو لي، إذاً، أن الإحساس لا يختلف عن الإدراك إلا بدرجة التوتّر».

تجيز لنا الحساسية استقبال انطباعات العالم الخارجي الذي لم نساهم نحن بخلقه، هذه الحساسية محدودة تماماً، لدينا الحدس، إذ نقوم بتجارب حول الظواهر في الزمان والمكان وذلك عبر امتدادها وديمومتها.

ولكنّ الزمان والمكان ليسا موضوعين يمكن للإدراك الحصول عليهما، إنهما شكلان سابقان على الإدراك والحساسية اللتين تتمتع بهما.

لا يستطيع محتوى الإدراك لدينا أن يتلقّى الأشياء الموضوعية إلا بفضل المفاهيم السابقة الوجود، والمقولات التي ينظّم إدراكنا من خلالها المحسوسات المتنوعة حولنا.

تلك هي أشياء، وتصوّرات وسطى بين المعنى المجرد والإدراك، تسمح لنا ببناء وعي يقودنا إلى عمومية الظواهر، تلك العمومية التي قذفت بها حساسية الموضوعيين في التجريبات الفارغة للحواس.

صحيح أننا اكتسبنا القدرة على الإدراك، ولكنها قدرة محدودة، فلا يمكن لأي مفهوم أن ينفذ إلى موضوعية ما إذا لم يكن هناك «تصورٌ وسط بين المعنى المجرد والإدراك»!

لقد تشكل وعينا بطريقة لا تكفي بمعرفة الإدراك، فهو يبحث دوماً عن أسباب خلف هذه المعرفة، وإذا ما عرف كيف ينتج تعاريف منطقية لهذه المعارف بأسماء مختلفة مثل: [الأنا - الله - العالم] فإن الحساسية المحددة للإنسان لا تقدر أن تقدم له التجربة الملائمة، يتبقى لنا إذن إمكانية التفكير المنظم من أجل فهم العالم!

تصطدم عقلنة المعرفة إذن بحدود التجربة ولكنها تحرر مع هذا جانباً للفعل الأخلاقي وفي النهاية تعزل اليقين الوهمي للميتافيزيقيا والدين، إن «نقد العقل العملي»، كتاب «كانت» بنى الأخلاق على قيم الحرية.

بتعريفه مستقلاً، قادراً على طاعة القوانين التي تفرضها على أنفسنا، يعطي «الوعي العملي» قاعدة سابقة عليه للإرادة البشرية، وذلك على شكل «واجب حتمي» جاعلاً من الإرادة إطاراً محكماً وأكيداً للأخلاق.

## هيجل، جورج فيلهيلم فريدريش

(1831 - 1770)

«غيورغ فيلهلم فريدريش هيجل» فيلسوف ألماني ولد في «شتوتغارت»، في المنطقة الجنوبية الغربية من «ألمانيا»، ويعتبر أحد أهم الفلاسفة الألمان الذين أسسوا حركة الفلسفة المثالية الألمانية في أوائل القرن التاسع عشر.

ولد في عائلة «بروسية» تنتمي إلى البورجوازية الصغيرة. كان والده موظفاً في الدولة. وبعد أن أنهى دراساته الثانوية في مدينته الأصلية «شتوتغارت» دخل إلى كلية الإلهيات الشهيرة في مدينة «توبنغن». وهناك درس التاريخ وفقه اللغة الألمانية والرياضيات بصحبة صديقه «هولدرلين» الذي سيصبح شاعراً كبيراً فيما بعد، وقد نشأت بينهما صداقة حميمة وعميقة.

أتم تعليمه في كلية الكنيسة البروتستانتية في «فورتيمبيرغ»، حيث ربطته صداقة مع فلاسفة المستقبل «شيلنغ وهولدرلين». بعد ذلك جذبته وسحرته أعمال «سبينوزا، كانت، وروسو».

رحب بثورة القرن الثامن عشر الفرنسية. وتمرد على النظام الإقطاعي للملكية «البروسية»، ولكن الرجعية التي حلت في كل أنحاء أوروبا بعد سقوط إمبراطورية «نابليون» أثرت في طريقة تفكير «هيجل».

كانت الفلسفة الحديثة، والثقافة، والمجتمع في نظر «هيجل» عناصر مشحونة بالتناقضات والتوترات، كما هي الحال بالنسبة للتناقضات بين الموضوع والمعرفة، بين العقل والطبيعة، بين الذات والآخر، بين الحرية والسلطة، بين المعرفة والإيمان، وأخيراً بين التنوير والرومانسية.

كان مشروع «هيجل» الفلسفي هو أن يأخذ هذه التناقضات والتوترات ويضعها في سياق وحدة عقلانية شاملة موجودة في سياقات مختلفة، دعاها «الفكرة المطلقة» أو «المعرفة المطلقة».

بالنسبة له تتطور وتتبدى الخاصية الرئيسية في هذه الوحدة على شكل تناقضات سلبية، تولد التناقض والإنكار لهما طبيعة حركية في كل مجال من مجالات الحقيقة - الوعي، التاريخ، الفلسفة، الفن، الطبيعة، المجتمع - وهذه الجدلية هي ما تؤدي إلى تطوير أعمق حتى الوصول إلى وحدة عقلانية تتضمن تلك التناقضات كمراحل وأجزاء ثانوية ضمن كل تطوري أشمل، هذا الكل عقلي، لأن العقل وحده القادر على تفهم هذه المراحل والأجزاء الثانوية كخطوات في عملية الإدراك، وهو عقلاني أيضاً لأن النظام التطوري المنطقي الكامن يقبع في أساس وجوهر الواقع الوجود وهو ما يشكل نظام التفكير العقلاني.

تولى كرسي الأستاذية في «جامعة برلين» وأصبح مدافعاً، بل حتى مؤسساً للفلسفة الرسمية لبروسيا المملكية، وقد عكست فلسفته التطور المتناقض «لألمانيا» عشية الثورة البورجوازية؛ فقد حركتها ثنائية البورجوازية الألمانية الصاعدة التي كان «هيجل» مفكرها، ومن هنا كان الاتجاه النقدي - بل الثوري - في فلسفته الذي يعكس المناخ الثوري لأوروبا المعاصرة (في ذلك الوقت) - من ناحية - وأفكاره الرجعية المحافظة التي تعكس عدم تماسك البورجوازية الألمانية وانجذابها نحو التصالح مع الإقطاعية الأرستقراطية «البروسية» من ناحية أخرى.

تتضح ثنائية «هيجل» في كتاباته، بما فيها كتاب «ظواهر الروح» الذي وصفه «ماركس» بأنه «المصدر والسر الحقيقي للفلسفة الهغلية» وفيه يدرس تطور الوعي الإنساني من علاماته الأولى حتى التطور الواعي للعلم ومنهج البحث العلمي (مبحث الظواهر (الفينومولوجيا) - مبحث ظواهر الوعي من وجهة نظر تطورها)، ووصف «إنجلز» كتاب «ظواهر الروح» بأنه ميلاد وتشكل الروح

الإنسانية وأصل التأصل التاريخي الكامن في كل تفكيره، ويتضمن ذلك المجلد تحليلاً لمقولة الاستلاب (الاغتراب) فيها يمسك «هيجل» بجوهر العمل وإن كان ذلك بطريقة مثالية، ويتصور الإنسان وتاريخه «كنتيجة لعمله هو». كما يتضمن المجلد المبادئ الأساسية لجدل «هيجل»، وعرضاً استدلالياً لوحدة الفكر والوجود، وهي نقطة الانطلاق في مذهبه، والفكرة المطلقة التي تتطور بذاتها باعتبارها أساس وجوهر العالم كله.

إنّ مذهب المثالية المطلقة (الموضوعية) عند هيغل - في صورته الواضحة (كما عرضه في كتابه «دائرة معارف العلوم الفلسفية» يتضمن أنّ كلّ الظواهر الطبيعية والاجتماعية تقوم على أساس المطلق - أي الروح والعقل، أو «الفكرة المطلقة»، أو «عقل العالم»، أو «روح العالم». وهذا المطلق إيجابي، وإيجابيته تتألف من الفكر - أو بصورة أدق - من الإدراك الذاتي، وتتطور «الفكرة المطلقة» في ثلاث مراحل:

(1) تطوّر الفكرة في قاعها هي أنفسنا، في «عنصر التفكير الخالص»، أي علم المنطق، حيث تكشف الفكرة مضمونها في نسق من المقولات المترابطة والمتماسكة؛

(2) تطوّر الفكرة في صورة «الوجود الآخر»، في صورة الطبيعة، أي فلسفة الطبيعة. ويتدارك «هيغل» فيقول إنّ الطبيعة لا تتطور: إنّما هي المظهر الخارجي للتطور الذاتي للمقولات المنطقية التي تشكل جوهرها الروحي؛

(3) تطوّر الفكرة في الفكر والتاريخ (في «الروح») أي فلسفة الروح، وفي هذه المرحلة تتسحب الفكرة المطلقة إلى داخل ذاتها وتتصور مضمونها في الأشكال المختلفة للاستدلال والنشاط الإنساني. وقد اعتقد «هيجل» أنّ مذهبه أتمّ التطوّر الذاتي للفكرة المطلقة، وأتمّ في الوقت نفسه إدراكها الذاتي، وقد كان جدله الذي عرضه في صورة شاملة في كتابه «علم المنطق» إسهاماً قيماً للغاية في الفلسفة. ففي كتاب «علم المنطق» صاغ «هيغل» قانون التغيرات الكميّة

التي تؤدي إلى تغيرات كيفية، وكشف التناقض باعتبار كونه المبدأ الدافع لكل تطوُّر، وعرف قانون «نفي النفي»، وجدل الشكل والمضمون، الكل والجزء، وشرح مقولات الواقع والضرورة والصدفة، ومقولات كثيرة أخرى، ودرس ونقد ثنائية «الأشياء في ذاتها» عند «كانت».. الخ!

مع ذلك فإنَّ جدل «هيجل» يتعارض بشكل واضح مع فلسفته المثالية، إذ دفعته مثالية فلسفته وحدوده البورجوازية لأن يتكرر إلى أفكاره الجدلية نفسها مدعياً أنَّ تطوُّر العالم والمعرفة قد قطع مساره حتى الكمال، فأدخل بذلك التصوُّف في الجدل، مطبِّقاً مبدأ التطوُّر فقط على الظواهر التي تقع في مجال الفكرة، وجاعلاً من مقولات المنطق مقولات مقولبة ومصطنعة.

لقد كان «هيجل» عاجزاً عن استخراج أيَّة نتائج اجتماعية متماسكة من الجدل؛ وقصر نفسه على الأمر الواقع، ذاهباً إلى حد إعلان أنَّ الملكية البروسية هي قَمَّة التطوُّر الاجتماعيِّ.

كان لفلسفة «هيجل» أثرها على تطوُّر الماركسية، التي أنقذت أهم عناصر الفلسفة الهيجلية - وهي الجدل - وحولته إلى نظرية تقوم على الاستدلال العلمي في تطوُّر الطبيعة والمجتمع والفكر.

تبنَّى الماركسية معارضة «هيجل» للاأدرية، وتأصيله التاريخيِّ، وإيمانه بقوى العقل الإنساني، وعلم المنطق عنده، وهو العلم الذي فيه اكتشف روابط العالم الواقعيِّ وأهمَّ القوانين الموضوعية التي تحكم الإدراك، وتشمل مؤلفاته: «المبادئ العامة لفلسفة الحق»، «محاضرات في تاريخ الفلسفة»، (محاضرات في علم الجمال، «محاضرات في فلسفة التاريخ».

مع «هيجل»، وللمرَّة الأولى يصبح التاريخ مسألة فلسفية بشكل رسمي، إذ أنَّ الحقيقة لم تعد تُعرَّف على أنها أبدية، ولكنها مجسَّدة في الصيرورة التاريخية. يميِّز «فريدريك هيجل» بين التاريخ المحكيِّ، والتاريخ المكتوب، فكلمة «تاريخ» في اللغة الألمانية تعني التاريخ المُعاش من خلال الأحداث، والمؤرَّخ يستطيع

أن يجد في النوع الأول تماسكاً وبداية ترشده عبر التسلسل الزمني لهذه الأحداث، في المقابل لا أمل للمعنى المشترك أن يجد في فوضى الأحداث أقل مستوى للمنطق.

هكذا تكون الأهواء عند البشر هي التي تقودهم إلى تدمير ما بنوه، كتب «هيجل» في مقدمة «دروس في فلسفة التاريخ»:

- «من المخيب للآمال معرفة أن كثيراً من الفخامة والأبهة سوف تتهدم، وأننا نمشي وسط الأنتقاض».

وبعيداً عن كون هذا الجانب السلبي قد يقودنا إلى التشاؤم والجبرية، على التاريخ أن يكون موضوعاً لتفكير فلسفي مُحكَم:

- «لا عمل للفكر الفلسفي سوى إضاءة ما يأتي بالصدفة، علينا أن نبحث في التاريخ عن غاية كونية، غاية نهائية للعالم، لا عن غاية خاصة للفكر الذاتي أو للعاطفة الإنسانية».

لقد تصوّر «هيجل» الحقيقة المطلقة بطريقة ثابتة [يرتكز مبدؤها على الأشياء ذاتها] أي في العالم على عكس ما تصوّره «أفلاطون».

يمتلك الوعي بنظره حياة وصورته:

- «كل ما هو عقلائي حقيقي، كل ما هو حقيقي عقلائي»، هذا ما كتبه «هيجل» في «مبادئ فلسفة الحق» وهكذا يتوقف «المطلق» و«التاريخ» عن كونهما صيغتان متناقضتان.

يتحرّك «المطلق» في «التاريخ» المضطرب، والذي هو عبارة عن «أوديسة الفكر الكوني» على حدّ تعبير «هيجل». في مكان آخر يضيف: «ما التاريخ الكوني سوى تقدّم وعي الحرية، إن الحرية هي جوهر هذه الحقيقة المطلقة بالذات».

عبر التاريخ المضطرب للبشر يحقّ العقل الإلهي الحر ذاته ويمتلك وعيه الخاص به، ولكن «هيجل» لا يبدو متفائلاً حول التقدّم، مثل فلاسفة عصر

التوير، إنَّ تقدُّم التاريخ لا يسير على خطٍّ مستقيم، ولكنَّه يتحرَّك بشكل دياكتيكي، أي أنه يتمُّ، ويُتجزَّ من خلال ضدَّه كالحروب والأهواء المدمِّرة.

لقد شرح «كانت» في كتابه «التاريخ الكوني» من وجهة نظر عالمية الصراع البشري كضرورة حتمية محرِّكة للتقدُّم، ولكن هنا حيث يعرض «كانت» فرضيته للقراءة، فإنَّ «هيجل» كان يريد أن يكشف عن منطق داخلي ثابت للتاريخ، إنَّه لم يمجد الحرب، بل اعتبر أنَّ «فترات السعادة في التاريخ ما هي سوى صفحات بيضاء»!

هكذا يكون خلف التشوُّش والفوضى الظاهرية للأحداث الوعي الكوني يحقُّ ذاته، وذلك باستخدامه لأهواء البشر الخاصة كوسيلة: وهذه هي لعبة الوعي الماكرة!



## سورين كيركجارد (Soren Kierkegaard 1813 - 1855)

كان «سورين كيركجارد» الذي ولد وعاش حياته القصيرة في «الدانمرك»، إنساناً «مرسلاً» من الله إلى العالم الذي تجسّد في الشرير، وإلى الإنسان الكنسي المسيحيّ الذي فقد نوره وملحّه وبردت محبته، الإنسان الممارس لكلّ الممارسات المسيحية ولكنّه مرفوض أمام صليب المسيح، وأيضاً إلى الكنيسة التي خانت رأسها وسيدها وباعت نفسها للمصالح والشهوات الشخصية لقادتها ورعاتها «الأجراء»، بل وباعت نفسها للعالم ورئيسه «الشیطان».

يُعتبر «سورين كيركجارد» في رأي الكثير من الكُتّاب المسيحيين المعاصرين أعظم من أنجبهم الله في تاريخ المسيحية ليقوموا بهدي الكنيسة إلى طريق البرّ والقداسة، لقد درس اللاهوت والفلسفة ولكنّه كرس حياته للكتابة، وله العديد من المؤلفات التي ينكبُّ الباحثون والدارسون والمؤمنون في كلّ أنحاء العالم على دراستها والوصول إلى أعماقها، بل أنّ هناك معاهد في العالم تحمل اسمه، وفصول دراسية في كثير من الجامعات وكليات اللاهوت تُخصّص لدراسة فكره ومؤلفاته.

لقد شاهد «كيركجارد» أنّ المسيحية المنتشرة في الكنائس حوله هي مسيحية مزيفة، مزيفة في قادتها وشعبها، ورأى أنّ الكنيسة عبر عصور التاريخ قامت بتحريف وتشويه مسيحية المسيح المعاشة في صفحات الكتاب المقدّس، وهي في كثير من العصور (والعصر الحالي أيضاً) قامت بتضليل شعبها عن طريق

تقديم مسيحية مشوهة، والشعب في ضلاله صدق هذا التشويه والزيغ. قال في عبارة شهيرة له: «نحن نحتاج أن نعيد تقديم المسيحية إلى العالم الكنسي!».

يعتقد «كيركجارد» اعتقاداً راسخاً أنّ الكنيسة قد خانت المسيح بتقديم مسيحية غريبة على المسيح، فيقول أيضاً في عبارته الشهيرة: «لقد قضى العالم الكنسي على المسيحية دون أن يدري».

إنّ الفكر المركزي والمحوريّ في لاهوت «كيركجارد» يتلخص في الآتي:

- «يمكن إثبات حقيقة الإيمان الشخصي للإنسان بطريقة واحدة فقط: أن يكون الإنسان مستعداً للألم والتضحية في سبيل إيمانه».

أيضاً أنّ درجة الإيمان تقاس بدرجة الاستعداد للألم والتضحية في سبيل المسيح وعمله وملكوته. وهكذا انتقد بشدّة الأفراد المتواجدين في ردهات الكنيسة لأنهم يعترفون بشفاهم بالمسيح، ولكنهم أبعد ما يكونون عن المسيحية الحقيقية وحمل الصليب مع المسيح، لذلك فنحن نعيش زمن المسيحية المزيفة الدخيلة المضللة والتي تخدم الشيطان لا المسيح.

وفي الصلاة التالية التي دوّنها «كيركجارد» نرى يوضح فكره ولاهوته عن المسيح والمسيحية:

- «أيها الرب يسوع المسيح، الطيور لها عشّها والثعالب أوكارها، أمّا أنت فلم يكن لك أين تسند رأسك، غريب وبلا مأوى كنت وعشت على أرضنا هذه، ومع ذلك فأنت الملجأ والمأوى، المأوى الوحيد لكلّ خاطئ ليهرب إليك، واليوم أنت ما زلت الملجأ والمأوى، حيث يرتمي إليك الخاطئ، يختبئ فيك فيُسترفيك، وعندئذ يكون أمناً لكلّ الأبدية، لأنّ المحبّة تستر كثرة من الخطايا».

هو مفكّر الوجود الغريب، والذي وقف ضدّ الفلسفات التي اختزلت الوجود بمجرد مفهوم، إنّ «كيركجارد» مؤسس الوجوديّة الحديثة كمذهب، استطاع إبراز الأهميّة الفلسفيّة التي يرتديها الوجود الفرديّ، بمزاياه التي لا تقبل الخفض - عودة إلى الوجود كما هو مُعطى لنا، شعور متزايد بالعبث الذي يمكنه

التوغل حتى في مذاهب صارمة، قياس المسافة بين التجريدات النظرية والتجربة العينية؛ باختصار، الحاجة إلى مواجهة الوجود، واعتباره كما هو مُعاش، والتفكير به تفكيراً فعلاً، هذه بالضبط بعض السمات التي تجتمع في الوجودية أو الفلسفة الوجودية.

كان «كيركجارد» تلميذاً لمبادئ الإيمان «اللوثري» الشديدة التعصب، ولكنه سرعان ما شق طريقه الفكري إلى فلسفته الخاصة: الوجودية، وبهذا أصبح رائداً لهذه الفلسفة الحديثة، كان معاصراً لـ «هيجل»، وكان دائم التمرد على «سيطرة المفهوم في الفلسفة» - في حين أن «هيجل» كان يحاول أن يوفق بين «المفهوم» المطلق والحياة، استثمر «كيركفارد» في الفلسفة حق الوجود الشخصي والذاتية الفردية.

قاده هذا الموقف إلى اتخاذ مواقف في بعض الأحيان ضد جميع أشكال الأنظمة في المؤسسة الكنسية في عصره، وأنهم هذه المؤسسة بتشويه المعنى الوجودي للإيمان المسيحي. لقد أراد أن يعيد ارتباط الإنسان بالمطلق من خلال تفرده الوجودي، وذلك في مواجهة الإنسان مع خالقه.

هذه العلاقة الوجودية مع الله تتمثل في ثلاث مراحل كبرى، تنطبق على «المحطات» الأساسية في حياة «كيركفارد»:

المرحلة الأولى، وهي المرحلة الأخلاقية، ذلك لأنها تقوم على طلب اللذة، وتتمثل من خلال الأشكال الأدبية والموسيقية لـ «دون جوان» مثلاً عاش «دون جوان» حياته من أجل اللذة، وذلك لأنه كان يبحث عن «المطلق» في اللحظة العابرة لها، إنه مدان أيضاً أن يجمع غزواته.. ويطوف بها كي يلحق الزمن الهارب.

رجل هذه المرحلة شديد الكآبة والحزن! هذه الرغبة بـ «المطلق» تجد في المرحلة التالية «الأخلاقية» مرادها المؤقت، إن الأمر لا يتعلق هنا باللذة، ولكنه يتعلق بالواجب والوعي.

المرحلة الثانية، وهي المرحلة الجمالية، إنَّ الأخلاق علم موضوعه الحكم التقويمي القائم على التمييز بين الخير والشر.

تاريخياً، جرى تطبيق كلمة الأخلاق في كل أشكالها، كعلم، كفن لتوجيه السلوك: بهذا يكون لعلم الأخلاق موضوعان رئيسان: ثقافة الطبيعة العاقلة، وتهذيب العامة وتختلف الأخلاق عن الواجب والذي هو:

أ. علامة وجوب: ما يجب حدوثه، بمعنى أن من غير الممكن عدم حدوثه (إطلاقاً أو نسبياً، لبعض المعطيات).

ب. علامة مواضعة: ما يلزم وقوعه (بمعنى أن من المستحسن حدوثه، بدلاً من عدمه). بهذا المعنى، يتعارض إماماً مع ما هو كائن وإماماً مع ما يجب ألا يكون: مثاله تعارض الخير والشر، الصحيح والباطل، الجميل والبشع، النافع والضار، الشرعي وغير الشرعي. إنَّ هذا المفهوم لا يمكنُ حدُّه على نحو مختلف. فهو يشكّل فكرةً أساسيةً مرتبطة بفكرة الفعالية.

ج. بنحو خاص، تُقال على الوجوب الأخلاقي: «يجب عليك، إذا يمكنك».

في المرحلة الثالثة، والأخيرة، يتعرّف الإنسان على تريجيديا وجوده [الخطيئة الأصلية] محاولاً جهده أن يتقلّت منها، إنّه الآن في مواجهة الله، والإيمان وحده ما يهّم في حالته هذه، أولاً اعترافه بالخطيئة ووجود الإنسان دون إله!

إنّه بتأكيد على ذاتيته المطلقة، ووحدته المذنبية وبفضل طفرة إيمانية تشعُّ في ظلام روحه، يخاطر بكل وجوده من أجل أن يستطيع لقاء الله.

كلُّ هذا، لأنّه:

- «فقط في العلاقة الشخصية بين إيمان المؤمن وشخص الله يوجد مفهوم

الإيمان»!

حول «إيمان» - في القرن السابع عشر كان يُفرّق عادةً بين الإيمان الإلهي

(الإيمان الديني) والإيمان البشري (أي عملية الاعتقاد بشهادة البشر): «عندما

نصدق أي شيء على ذمّة آخر، فإمّا أن يكون الله هو الذي نؤمن به، وعندها يكون الإيمان الإلهي، وإمّا أن يكون الإنسان، وعندها يكون الإيمان البشري». لقد طبعت فلسفة «كيركفارد» الفلسفة الوجودية الحديثة، خاصة عند «سارتر» الذي طوّر «الوجودية الملحدة» بتأكيدِه على الدور المركزيّ للذات المتفرّدة وحرّيّتها، والبرهان القاطع على القلق الوجودي:

– «الوجود سابق على الجوهر»! بمعنى آخر، الإنسان لم يكن يملك الجوهر، أو طبيعة وُجد من خلالها، إنّه لا شيء من خلال الجوهر، لقد وُجدَ فحسب، أي أنّه يعيش وجوده على شكل مشروع، ولديه كلُّ الإمكانيات لذلك. إنّ التأكيد على الوجود ضدّ جميع النظريات الوضعية يعني إعطاء الحقّ المطلق للحرية الإنسانية الفردية.

## آرثر شوبنهور (1788 - 1860)

«آرثر شوبنهور» Arthur Schopenhauer فيلسوف التشاؤم الذي جعل للإرادة مكاناً عالياً في الميتافيزيقا، ولد في مدينة «غدانسك» في «بولندا»، وتلقّى تعليماً عالمياً، إذ قضى سنتين في «فرنسا» وتعلّم بها، ثمّ انتقل إلى «لندن» والتحق بمدارسها، ثمّ رحل إلى «سويسرا فالنمسا»، والتحق أخيراً بجامعة «غوتنغن»، لدراسة الطب، قرأ «أفلاطون» و«كانت» وتأثر بهما، وقرّر أن تكون الفلسفة تخصصه، فالتحق بجامعة «برلين»، وحصل على درجة الدكتوراه، وبعدها درس الفن فكتب مؤلفه «نظرية الأبصار والألوان» ثم كتب كتابه الرئيس «العالم إرادة وتجلّ» وفي عام 1820 نال درجة دكتوراه ثانية في التدريس والتأهيل، تنقل بعدها بين «إيطاليا وبرلين وفرانكفورت».

حاز شوبنهور جائزة الجمعية الملكية للعلوم عن رسالته «حرية الإرادة» ومن أهمّ مؤلفاته: «حول الإرادة في الطبيعة» و«أساس الأخلاق» و«المشكلتان الرئيسيتان في الأخلاق» و«الحواشي والبواقي»، وله بعض المقالات والرسائل الصغيرة.

تقوم فلسفة «شوبنهور» في جوهرها على الإرادة، وتعني عنده رغبة ملحة لا تهدأ، وقوة عمياء غير عاقلة، واحدة في جميع الموجودات، لا تتجزأ، وقد فسّر عملية الانتقال من الوحدة إلى الكثرة بتأثير من نظرية الصور «الأفلاطونية» بالقول والصور، باعتبارها الأشكال الأزلية للظواهر أو الأنواع المعقولة التي تشارك فيها المحسوسات، وهذه هي بداية التحقق الموضوعي للإرادة، والإرادة هي

«الشيء في ذاته» وهي بهذا المعنى خارج الزمان والمكان والغائية، وهي العمل، فمظاهر الإرادة ليست أعمال الجسم الإرادية فحسب، بل أعمال العقل الـلا إرادية، وما العقل سوى خادم لها، وما الحياة إلا الإرادة الغريزية للبقاء، فالإرادة اندفاع أعمى، يتعاقب فيه الموت والحياة، وما يموت في الإنسان هو العقل، أما الإرادة فهي العنصر الخالد فيه.

وتشكّل معرفة الإرادة في النفس معرفة الإرادة الطبيعية، التي تُعرف من خلال البدن، فالبدن هو الإرادة منظوراً إليه من باطن، والإرادة هي البدن منظوراً إليها من الخارج. ومن هنا فإنّ الجسم هو مفتاح فهم سائر الموضوعات، بالنظر إليها على أنّها إرادة، وحياة الإنسان كفاح مستمر من أجل الحياة والإبقاء على النوع، لذلك فإنّ مركز الإرادة هو في الأعضاء التناسلية، لذا فهي، لا العقل، جوهر الطبيعة البشرية، وإذا ما تأمل الإنسان في نفسه فإنه يكتشفها على أنّها مجرد إرادة، وهي محور الوجود!

يرى «شوبنهور» أنّ الأخلاق تقوم على أسس فطرية، وأنّ هناك خمس كيفيات للسلوك الإنساني هي: الغضاضة والأنانية والعدالة والإحسان والزهد. واختيار الناس لأحد هذه الأنماط يعود إلى أسباب كثيرة، فكم من إنسان يختار العدالة خوفاً من القانون، أو الإحسان من أجل اكتساب شهرة في الفضيلة، وكذلك شأن الذين يضعون الكرامة والخوف من تبكيت الضمير هاديات سلوكهم، فإنهم يتصرفون كذلك بدافع الأنانية والاهتمام بالذات.

لفلسفة «شوبنهور» نظرة تشاؤمية، فالحياة شر، لأنّه كلّما ازداد وعي الإنسان ازدادت آلامه، لأنّها حرب، صراع بين الهزيمة والنصر، إنّ طبيعة الحياة تقدّم نفسها بصورة مقصودة لتوقظ في الإنسان الاعتقاد بأنّ لا شيء فيه خالق بأن يجعله يتمسك بها، وهذا ما يدفعه إلى أن يميت فيه كلّ زغبة وطموح، وليس أدلّ على ذلك من الزمان، فهو الذي ينشب أظفار الفناء في كلّ موجود، ويحيل كلّ سعادة إلى عدم، ومنبع هذا الشرور هو الإنسان، ولا أمل في إصلاحه، وستظل

الإنسانية على ما هي عليه من لؤم وفساد، وعلّة هذا الشرّ إرادة الحياة، إذ كان من الأولى بها منذ البدء أن لا تتحقق على صورة هذا الوجود، ولا خلاص للإنسان من ذلك الألم إلا بإنكار ذاته والابتعاد عن الطبيعة كلّها لأنها مظاهر لإرادة، وإماتة كلّ غريزة جنسية لأنّ فيها استمراراً للحياة، وإذا ما وصل إلى ذلك استحال إلى عقل خالص يتجلّى فيه العالم باستمرار، فتبدو الحياة كأنّها حلم، وإذا ما استيقظ اكتشف أنّ هذا الوجود هو العدم.

بالمقابل يذهب «شوبنهور» في فلسفة الفنّ إلى اعتبار الجميل هو الصورة، فالأشياء الجميلة هي التي تعبر عن الصور، والحكم التقويمي هو حكم قبلي، وهذه القبلية تتعلّق بموضوع الظاهرة وتتّصل بماهية الظاهر، لا بالكيفية التي يظهر عليها، أمّا الشعور بالجمال فهو حالة التأمل الخالص، ونسيان الفردية، وهي اللحظة التي يتحوّل فيها الشيء الجزئيّ إلى صورة نوعه، وهذا الشعور يتمّ بلا صراع مع موضوعات الطبيعة، أمّا إذا حصل عبر نضال شعوري وانفصال حاد عن الإرادة، فإنّ هذا الشعور يصبح شعوراً بالجلال أو السموّ، وله أنواع ثلاثة: حركي إذا كان موضوعه الطبيعة، ورياضي إذا كان المعمار، وأخلاقي إذا كان مسرحه النفس الإنسانية، أمّا وسائل التعبير عن الجمال، فعلى أنحاء عدّة، بحسب مادّة التعبير، فإذا كانت الحجر كان التعبير بالمعمار، وإذا كانت اللغة كان بالشعر، وإذا كانت النغمة كان بالموسيقى، وأدنى هذه الدرجات فنّ العمارة، ويظهر الدرجات الدنيا في الطبيعة مثل الثقل، ثمّ الفنون التشكيلية: النحت يُظهر الصورة الإنسانية، أمّا التصوير فيمثّل الأخلاق، والنحت والتصوير يطلعنا على المعاني بوساطة علاماتها الطبيعية، أمّا الشعر فيوحي بالمعاني بوساطة الألفاظ، وأخيراً الموسيقى وهي فنّ يستغني عن كلّ صورة مكانية، فليست الموسيقى صورة ظاهرة، وأنّما تعبير عن الإرادة ذاتها، يظلّ السؤال في ذهن «شوبنهور» هو:

- لم نبحث عن معنى للحياة؟



إننا ننتظر الإجابات التي ستعلمنا لِمَ نتألم، وهل سنموت حقاً؟  
 نأمل أن نجد دليلاً لِحريَّتنا التي ستبعدها عن حالة التشرد والتلاشي في  
 غياهب أقدارنا، إنَّ فلسفة «شوبنهور» قد تجيبنا إلى تلبية هذه الرغبة الملحة.  
 أفكار «شوبنهور» هي إرث استخلصه من كتاب «الفيدا»، وهو كتاب  
 يحتوي على مجموعة من النصوص المقدَّسة للهند القديمة، أمَّا المرجع الثاني  
 لفلسفته فهو «كانت» صاحب كتاب «نقد العقل الخالص».  
 يُعتَبَر «شوبنهور» بدوره مُلهم الفتى «نيتشه» الذي أكَّد فيما بعد أنَّ  
 «شوبنهور» قد وضع أسئلته الحاسمة أمام عينيه، وإحدى هذه الأسئلة كان معنى  
 الوجود.

كان «شوبنهور» مفكراً طرح أهمَّ موضوعاته الكبرى، وهي موضوعات  
 تتعارض مع تضاؤل القرن التاسع عشر الأوربيِّ الذي شهد تقدُّم وتطوُّر العلوم  
 والبشرية.

لقد اعتبر الفيلسوف العنيد الوجود كمعطى أولي حيث الألم والشيخوخة  
 والأمراض والموت تشكّل عمقه، وبهذا التقى مع تعاليم «بودا» اليقظ، والمستنير  
 الهندي.

ليس إرضاء الرغائب والسعادة سوى حالات سلبية تسبَّب لنا الكثير من  
 العذاب، فحياتنا تتأرجح بين الألم والسأم، وهو شكل آخر من أشكال الألم  
 أيضاً، إنَّ تراجيديا الوجود تتبع من أنَّ إرادة الوجود، والتي هي العمق الميتافيزيقيُّ  
 المشترك عند البشر تنتمي إلى امتدادها الأعمى، بهذا تمتاز الإرادة بأنها:

أ. صورة الفعالية الشخصية، التي تتضمن في شكلها التام، تمثّل الفعل  
 الواجب إنتاجه، ووفقاً آنيّاً للنزوع نحو هذا العمل، وتصوّر الأسباب الموجبة للقيام  
 أو لعدم القيام به، ثمَّ الشعور بقيمة هذه الأسباب، وقرار التصرف بموجبها،  
 والتوصُّل إلى التنفيذ أو الامتناع النهائي عنه.

للتأكيد أو للنفي، لمتابعة أو ترك الأشياء التي يقترحها علينا الإدراك، تكمنُ الإرادة فقط في كوننا نتصرف بحيث لا نشعر البتة بأية قوّة خارجية تُكرهنا على تصرفنا.

ب. صفة الطابع الكامن في القوّة الكبيرة نسبياً التي يتماهى معها الفاعل بوعي، والتي تستمر بها نزعة ما، وتغدو فعّالة على الرغم من مقاومة نزعاتٍ أخرى، يكون الفاعل سلبياً تجاهها: «إرادة ضعيفة» - «ذو إرادة» - «غالباً ما يجري الخلط بين الإرادة والعناد أو الحيوّة».

في معظم الأحوال، تدلُّ كلمة إرادة على واقعة مختلفة تماماً عن الفعل الواعي، نعني تعارض شعور الواجب مع الهوى أو الرغبة. فهذا الشعور يكاد يتدخل في كلّ دقائق اليوم، وفيه شيء من المكابدة، فكرة قيمة يُحكم عليها بأنها عليا، لكنّها لا تُحسُّ حالياً بهذه الصفة، مكافحةً ضد قيمة جذابة ويعتقد أنها أدنى منها.

ما يميّز الإرادة حقاً، وما يفرّق بينها وبين مناشطٍ أخرى مثل العمليات العقلية، هو وجود صراع، تغالب بين النزعات، وتالياً صراع موضوعه غاية العمل (لا وسائله، التي تعود إلى الحياة الفكرية المشتركة، وهي من جهة أخرى المحفّز الكبير للمنهج الذي يوصي به باسكال لـ «إرغام الآلة» على إنتاج الإيمان).

هذه الإرادة لا تعرف ماذا تريد، لأنّها هي نفسها غريبة عن جميع أشكال المعرفة، إنّها تندفع في الوجود ملحقة المعرفة بها كوسيلة، من هنا ينجم عالم الظواهر عند «الكانتين الجدد»، وهكذا تستطيع هذه الإرادة - أن تكون على ما هي عليه.

- ما هو الفرق بين واقعة وظاهرة؟ كان «بول جانيه» يقترح فهمه على النحو التالي:

- «الواقعة هي بكيفية ما ظاهرة موقوفة، واضحة، لها نطاقات يمكننا الإحاطة بها ورسمها: إنها تتضمن لونها من الثبات والاستقرار النسبيين. أما

الظاهرة فهي الواقعة المتحرّكة؛ إنها الانتقال من واقعة إلى أخرى، أي هي الواقعة المتحوّلة شيئاً فشيئاً».)

يعود السؤال الذي يطرح نفسه بإلحاح:

- ما معنى الحياة إذن؟

أن نقبل كلمة معنى، فهذا يدلُّ على توجُّه ما، إذا ما اعتبرنا هذا القبول يؤدِّي إلى إجابة واحدة وهي: الموت!

إنَّه يضع نهاية لكلِّ أخطاء الوجود الفرديِّ للإنسان في الزمان والمكان، ولكنَّ هذا الفناء للوجود ليس سوى مظهر فقط، ذلك لأنَّ عمق وجودنا، والذي هو الإرادة نفسها، غير قابل للفناء، إنَّ «شوبنهاور»، كالهوند، يعتقد أنَّ تلاشينا في الزمان والمكان لا يمنع عودتنا وولادتنا مجدداً، ولذلك يكفي أن نتابع إرادتنا، أن نريد العودة، أن نحيا مجدداً لكي نحقق هذه الإرادة.

في ساعة الموت يُقدِّم لنا خياران، أحدهما أن نريد الولادة مجدداً، والثانية أن لا نريد العودة إلى الأرض.

إنَّ قرارنا يتَّبَع ما يقوم به الفرد من تحليل لمعنى حياته! هنا نعود مرة ثانية إلى استعمال آخر لكلمة «معنى».

يحاول الفرد تحديد «معنى لحياته»، إنَّه يستطيع أن يستخلص أنَّ القدر حقُّ له مشروعه الخاصُّ به بشكل رائع، وذلك من خلال التكرار والمصادفات الطارئة - ظاهرياً - والتي هي أفضل ممَّا يستطيع وعينا أن يفعله، فالقدر إذن هو: بالمعنى الحقيقي، قوَّة، بموجبها، يمكنُ أن تتحدَّد بعضُ الأحداث تحديداً مسبقاً، مهما وقع، ومهما كانت الكائنات الذكيَّة والإراديَّة قادرةً على الفعل لكي تتجنَّبها. «يتبعني قدرِي في كل مكان».

وهو مصير كائن: جملةُ حياةٍ كائنٍ شخصي، بقدر ما تكون الحوادث التي تكوِّنها، من عارضةٍ وغير عارضة، معتبرة وكأنها ناجمة عن قوى خارجيَّة ومتميِّزة عن إرادة الكائن المعني.

من هذه الخلاصة تتأثى كثير من الأوهام، وقد تكون ساخرة أحياناً،  
كأن نقول مثلاً:

- «لقد سبحت جيداً في الوقت الذي كنت فيه أغرق»، ولكنّ فهماً آخر  
لرسالة القدر يدعونا إلى رفض هذه الفكرة.

يستعين «شوبنهور» هنا بالحرية التي لا يمنع معنى الحياة ظهورها إلى العلن،  
إن كل واحد منّا يستطيع أن يجعل الألم ورؤية الموت كما يتيح له ارتباطه بالحياة  
أو عدمه.

في حالة ارتباطه بالحياة «يكون لديه أيضاً بعض الخوف من الموت»  
كالشمس التي تخشى هبوط الظلام، أي أنّ الحياة ستتابع سيرها، ذلك لأنّ  
إرادتها هي ما تصنع العالم.

في الحالة الثانية، يتخلى الفرد عن توكيداته الشرهة مأخوذاً بالألم  
الكوني.

إنّ عنف الحياة وقسوتها سوف لن تتبعه في موته، لذا فهو آمن في هذا الموت..  
الذي اختاره بنفسه.. ولنفسه!

## أوغست كونت (A- Conte)

ولد «أوجست كونت» في «مونبيليه» 1798. ولم يتلق تعليماً جامعياً مع أنه عاش في أسرة ميسورة، وكان لذلك تأثير سلبي على مهنته فيما بعد كمدرس. وفي عام 1817 أصبح كونت سكرتيراً وابناً بالتبني لـ «سان سيمون» الفيلسوف المتميز الذي يكبر كونت بأربعين عاماً. وقد عملاً معاً لسنوات عديدة، ولكن شقاً حدث بينهما لاعتقاد «كونت» بأن «سان سيمون» لم يقدر إسهامه التقدير المناسب.

كتب «كونت» فيما بعد عن علاقته «بسان سيمون» يصفها بأنها «قصة دامية في أيام شبابي الأولى مع محتال فاسق» وعلى الرغم من عدا «كونت» مع «سان سيمون»، فإنه أشاد بفضله العظيم عليه حيث كتب يقول:

- «من المؤكد أنني أدين فكراً «لسان سيمون» بالفضل العظيم... فقد أسهم إسهاماً قوياً في الأخذ بيدي إلى الاتجاه الفلسفي الذي بلورته اليوم بوضوح، وسوف أنتهجه طيلة حياتي بلا تردد».

أعد كونت مشروعاً يلقي من خلاله سلسلة محاضرات عامة (72 محاضرة) عن فلسفته في الحياة. وقد جذبت هذه المحاضرات جمهوراً متميزاً من المستمعين، ولكنها توقفت بعد إلقاء ثلاث محاضرات فقط عندما أصيب «كونت» بانهاض عصبى، وظل يعاني اضطراباً عقلياً لدرجة جعلته يقدم على الانتحار في نهر «السين».

كان «لكونت» مجموعة من الأفكار الغريبة، فقد اعتقد في مبدأ «الصحة العقلية» وهذا يدلُّ على أنه تجنَّب قراءة أعمال الآخرين ممَّا جعله مقطوع الصلة بالتطورات الفكرية الجديدة، وقد خلع على نفسه صفة الكاهن الأعظم للدين الجديد، حيث آمن بالعالم الذي سوف يقوده في النهاية، وعلى الرغم من هذه الأفكار الخيالية فقد ظهر «لكونت» عديد من الأنصار في فرنسا وغيرها.

قام بتأليف عمل من ستَّة مجلِّدات عرف فيما بعد بـ «دروس في الفلسفة الوضعية» الذي صار أشهر أعماله. وفي هذا العمل كان «كونت» أول من استخدم مصطلح «علم الاجتماع»، كما لخصَّ وجهة نظره على أن علم الاجتماع هو آخر العلوم وأرقاها، وقد انتهى في نفس العقد من الزمان من تأليف كتابه «مذهب في السياسة الوضعية» الذي كان مقصده إعادة بناء المجتمع، وكان له تأثير قوي على منظري علم الاجتماع الأوائل خاصة «هربرت سبنسر» و«إميل دوركهايم». وقد اعتقد «كونت» بأنَّ دراسة علم الاجتماع ينبغي أن تكون دراسة علمية مثلما كان ينادي كثير من علماء الاجتماع المعاصرين، ومع ذلك لم يعد له تأثير قوي على هذا العلم ويمكن النظر إلى أعماله على أنها رد فعل ضد الثورة الفرنسية، وحركة التنوير، التي يعتبرها سبباً رئيسياً للثورة الفرنسية، وقد تأثر بالفوضى التي سادت المجتمع، وكان ناقداً للمفكرين الفرنسيين الذين أفرزوا التنوير والثورة. وقد طوَّر وجهة نظره العلمية المعروفة باسم الوضعية أو الفلسفة الوضعية لمقاومة ما اعتبره الفلسفة السلبية والتدميرية للتنوير.

طوَّر «كونت» الفيزياء الاجتماعية أو ما أسماه بعلم الاجتماع فيما بعد لمقاومة الفلسفات السلبية والفوضوية التي سادت المجتمع الفرنسي من وجهة نظره، ويبدو واضحاً من استخدام مصطلح «الفيزياء الاجتماعية» أنه سعى إلى نمذجة علم الاجتماع على غرار العلوم الدقيقة. وهذا العلم الجديد - الذي سوف تكون له الغلبة في النهاية من وجهة نظره - يدرس (الأبنية الاجتماعية القائمة) (التغيُّر الاجتماعي)، وشعر «كونت» أن التغيُّرات الاجتماعية أكثر أهمية من

الأبنية الاجتماعية، على الرغم من أن كليهما يسعى إلى الوصول إلى قوانين الحياة الاجتماعية.

كان «أوغست كونت» مؤسس الفلسفة الوضعية، والذي حاول إعادة تنظيم المجتمع على قواعد جديدة تتطابق مع الحقبة العلمية التي دخلتها الإنسانية، والتي ستكون - حسب رأيه - الحقبة النهائية، أو «العمر» النهائي كما يحلو للفيلسوف أن يسميها.

ترتكز فلسفته على إعلانه لقانون أساسي للتطور البشري، هذا القانون ينص على أن البشرية مرّت بتشكّل متتال بمراحل ثلاث، بمعنى آخر بأعمار ذهنية ثلاثة:

1 - العمر الديني: والذي يشرح العقل فيه الظواهر من خلال تدخّل عناصر خارقة للطبيعة، وهذه المرحلة تتزامن مع المؤسسات الإقطاعية، والعسكرية في القرون الوسطى.

2 - العمر الميتافيزيقي: وبه تُستبدل العناصر الخارقة للطبيعة بال «الماهيات المجردة»: إذ بدأ هذا العمر مع القرن السادس عشر الإصلاح، وهو يتماشى مع المرحلة الانتقالية النقدية بشكل أساسي.

3 - أخيراً يأتي العمر الوضعي، أو العلمي الذي هو في نهاية الأمر حالة نهائية للبشرية حيث يجتهد العقل بفهم الأسباب الأولية والمطلقة للظواهر، والتجارب، والقوانين التي تحركها.

بهذا العمر تظهر أشكال جديدة للتنظيمات الاجتماعية القائمة على السيطرة السياسية للصناعات والبنوك كما كان المجتمع الديني مرتكزاً على الهيمنة السياسية لطبقة النبلاء الإقطاعيين.

إذن، كلُّ مرحلة من هذه المراحل تتطابق مع شكل مؤسساتي للمجتمع، كما تخضع كلُّ مرحلة أيضاً لسيطرة روحية محدّدة.

هكذا نجد أن المرحلة الدينية تمتاز بسلطة الكنيسة الكاثوليكية عليها، كذلك في المرحلة الوضعيَّة، وهي السلطة الزمنية التي يتحكَّم بها «رؤساء الأعمال الصناعيَّة» يترتَّب على طبقة «الفلاسفة الوضعيين» ممارسة هذه السلطة، ذلك لأنَّ العلماء يعملون في اختصاصاتهم داخل أربعة جدران، بينما يظلُّ الفيلسوف «أخصائيَّ العموميَّات»، أي أنه يستطيع أن يفهم كلَّ تراكيب المعرفة العلمية.

إنه، والحالة هذه، خير من يستطيع أن ينظِّم العادات، ويعيد ترتيب الثقافة، وهو عمل أساسي للسلطة الروحيَّة.

على السلطتين الروحيَّة والزمنيَّة، أن تكونا - حسب رأي «كونت» - منفصلتين بشكل كامل.

على السلطة الزمنية ألا تحظى بأيِّ مركز سياسي، إذ أن دورها يقتصر على التثقيف، والتأثير في أفكار الجماهير من أجل الحفاظ على مهابة الرؤساء والخوف منهم كي لا ينحرفوا عن جادة الصواب في وجهتهم الاجتماعيَّة.

لقد تطوَّرت فلسفة «كونت» شيئاً فشيئاً باتجاه الدين، وهذا التحوُّل يرجع إلى اهتمامه الكبير بالعواطف التي أصبحت مبدأ ذاتياً للفرضية الوضعيَّة.

إذن فالفلسفة الوضعيَّة هي ديانة ملحدة: إنَّها تقترح للبشرية هذا «الوجود الكبير» الذي يجمع البشر في تتابع للأجيال، فهو يتمتَّع بعنوان، واحتفالات، وقدِّسين هم الرجال الكبار، وكهنة الدين القادم.

الفلاسفة هم أيضاً مدعوُّون أن يلعبوا دور القساوسة لهذا الدين الوضعيَّ الجديد، والذي بفضلُه كان «كونت» يأمل بعث وإحياء المجتمع العضوي، ووضع حدٍّ للأزمة الميتافيزيقية التي بلغت ذروتها مع الثورة الفرنسيَّة.



## فوربييه (شارل) (1772 - 1837)

### (C. Fourier)

«فرانسوا ماري شارل فوربييه» اشتراكي طوباوي فرنسي، ولد في مدينة «بيزانسون» في شرقي «فرنسا»، في وسط برجوازي ميسور (حيث عمل والده تاجراً للجوخ) وقاضياً قنصياً أولاً، أي أنه كان يرأس محكمة المدينة التجارية، تُوفي والده وكان سنّه تسع سنوات، ممّا ترك آثاراً سلبية في شخصيته التي اتّسمت بالازدواجية، فالعازب العنيد، الدقيق، المهووس، الموظف المنضبط يتعايش مع صاحب الرؤى، الحالم، النبيّ المقتنع بأنّه يحمل رسالة خلاص إلى البشرية المعذبة، والذي قال تلميذه «فكتور كونسيديران» على قبره: «إنّه «كولومبوس» الاجتماعيّ ومكتشف قانون المصائر العامة!»

كان «فوربييه» رجل اقتصاد وفيلسوف فرنسي، صاحب نظرية اجتماعية واقتصادية عُرفت باسمه، تأثر في حياته بالأفكار الاشتراكية التي سبقت «كارل ماركس». ولكنّه لم يكن اشتراكياً بالمعنى الدقيق، فهو لم يطالب بإلغاء المُلْكِيَّة وإنما كان يدعو إلى الاتحاد في الإنتاج بطريق المشاركة الاختيارية وأن يتاح لكل شخص العمل حسب قابليته الشخصية وله الحق في تغيير نوع العمل.

كان «فوربييه» يأمل في تغيير العالم وتحويله إلى نظام اقتصادي أفضل عن طريق المثال الصالح، لا عن طريق الوعظ والإرشاد، وتصور مستعمرة تدار على شكل هيئة تعاونية حيث يعيش أفرادها في بناء مشترك ويختص كلُّ منهم بعمل معيّن طبقاً لذوقه للإبقاء على حياة الجماعة.

كان هذا في رأيه سيؤدي إلى زيادة الإنتاج وإتاحة السبل والفرص لكل من في المستعمرة بأن يعتزل العمل عندما يبلغ السن الثامنة والعشرين، وقد امتلأت نفسه حبوراً، وكان يأمل في أن يقوم أحد الأغنياء بتمويل مستعمرته الخيالية، ولكنَّ أحداً لم يمدَّ له يد العون، وبعد وفاته عمد الكثيرون إلى تطبيق نظريته، وأسَّسوا عدداً من الهيئات التعاونية في «فرنسا»، كما طبَّق نظريته بعض الأمريكيين في «الولايات المتحدة»، وأنشأت مستعمرات لم يكتب لها النجاح الاقتصادي.

تُصنَّف اشتراكية «فورييه» ضمن الاشتراكية «الطوباوية»، وكلمة «الطوباوية» استتبطها «توماس مور»، من مصدر يوناني، وهي تعني «اللامكان»، لم تُستخدَم بعدها كمفهوم حديث إلا في القرن التاسع عشر.

الطوباوية هي الطريقة القائمة على تمثيل حالة وهمية كأنها متحققة بكيفية ملموسة، إمَّا للحكم على ما تتضمن من نتائج، وإمَّا في الأغلب لتبيان مدى جدوى أو فائدة هذه النتائج. لا ريب أن بعض الكتب المسماة طوباوية هي في الواقع نقد محض ومجرد لعيوب أو تجاوزات زمانها.

من الملائم أن نفصل الاشتراكية الطوباوية، أي الخيالية، عن تحولاتها التي أخذتها فيما بعد.

لقد تجسَّدت هذه الاشتراكية في كتابات [سان سيمون، وشارل فورييه، وربيرت أوين]، وهي كتابات تبحث عن طريقة للحصول على السعادة، وذلك باللجوء إلى طرق أخرى «موارية» لعالم جديد، تكون فيه العلائق الاجتماعية قد تغيَّرت بشكل راديكالي.

هذه الطوباوية الجديدة بدت كمحاولة للتوفيق بين الاشتراكية المثالية مع الأفكار المهيمنة آنذاك: إنَّها تقترح تهيئة للنظام القائم!

بيد أن هذه الاشتراكية كانت هدفاً رئيسياً لانتقادات «ماركس» و«إنجلز» في كتاب: «الأيديولوجية الألمانية»، أمَّا بالنسبة للعقلية الطوباوية الجديدة، والتي

يمثلها «بييرلورو» ويعتبر رمزاً لها، فهي لم تعد تبحث عن نظام يأتي من خارج البروليتاريا أو من السماء، إذ أنها تطوّرت في نقد التطبيق الثوري لعام [1848]، وقرعت أجراس القطيعة مع «الشك المطلق» للطوباوية الأصلية:

إن صيغة «الشك المطلق» هي المنهج الديكارتي الملهم الذي طرحه «فورييه» في كتابه: «نظرية الحركات الأربع والتوجهات الاجتماعية»، وفيه يشكك «فورييه» بالحضارة، قاصداً أن يزعزع أركان مكائدها الأساسية، مبيئاً أنها لن تكون هدفاً اجتماعياً لبشرية المستقبل كما طرحت فلسفات وأفكار القرن الثامن عشر.

لقد انتقد «فورييه» المجتمع في عصره، هذا المجتمع الذي يحول ميول الإنسان الأكثر كرمًا وأصالة عن وجهتها الطبيعية، واعتقد أنه في مواجهة هذا المجتمع القائم اليوم، علينا أن نبني نظاماً جديداً ينسّق أهواء ورغبات البشر، دون استبدالها عن طريق الثقافة، لقد أراد الله أن يحكم النظام الاجتماعي هذا: أن الأهواء هي ابنة السماء لا الجحيم، وفي الحضارة التي تركز على «الإباحية التجارية»، أو ما يسمّى «التنافس الحر»، ويعقد فيه الزواج بين المرأة المتمثلة بالحرية المدنية التي تتيح نهب اغتصاب الجسم الاجتماعي، وتحديد الرغبات، علينا أن نقيم التوازن، وأن نفرض التآلف والانسجام الكوني لهذه الحضارة.

سوف لن نستطيع مقاومة الأهواء والرغبات التي تلح علينا، والتي هي في الواقع طبيعية تماماً، طالما هي من صنع الله نفسه، بينما القواعد الأخلاقية والقوانين المدنية التي نحاول أن نجمعها هي منتج مصطنع للإنسان.

## ماركس، كارل (1818 – 1883) Karl, Marx

مؤسس الشيوعية العلمية وفلسفة المادية الجدلية والمادية التاريخية والاقتصاد السياسي العلمي، وزعيم ومعلم البروليتاريا العالمية. ولد في «تريبف» في «ألمانيا» حيث أنهى المدرسة الثانوية، وبعد ذلك التحق بجامعة «بون» ثم جامعة «برلين». وفي ذلك الوقت كانت نظريته العامة للعالم قد بدأت تتشكل.

ترك الاتجاه اليساري في فلسفة «هيجل» أثره على تطور «ماركس» الروحي، فقد تمسك بالأفكار الديمقراطية الثورية واتخذ موقفاً يسارياً متطرفاً بين الهيجليين الشبان. وفي مؤلفه الأول الذي كان رسالته في نيل درجة دكتوراه في الفلسفة «الاختلاف بين فلسفة ديموقريطس الطبيعية وفلسفة أبيقور»، يخرج ماركس من فلسفة «هيجل» - رغم مثاليته - بنتائج جذرية وإحادية للغاية. وفي عام 1842 يصبح عضواً في هيئة تحرير صحيفة «راينيش تسايتونج» ورئيس تحريرها، وحوّل الصحيفة إلى أداة للديمقراطية الثورية، وخلال نشاطه العلمي وأبحاثه النظرية، اصطدم مباشرة بالفلسفة الهيجلية، بسبب اتجاهاتها التوفيقية ونتائجها السياسية المحافظة، ولسبب التفاوت بين مبادئها والعلاقات الاجتماعية الفعلية، ومهام تحويل هذه العلاقات، وفي هذا الصدام مع «هيجل» والهيجليين الشبان تحوّل «ماركس» إلى الموقف المادي، ولعبت معرفته بالتطورات الاقتصادية الحقيقية وفلسفة «فيورباخ» الدور الحاسم في عملية تحوله. وحدثت ثورة نهائية في نظريته العامة للعالم نتيجة لتغير في موقفه الطبقي، وانتقاله من الديمقراطية الثورية إلى الشيوعية الثورية (1844).

نتج هذا الانتقال عن تطور الصراع الطبقي في أوروبا (تأثر ماركس تأثراً كبيراً بالثورة السيليزية التي وقعت في ألمانيا عام 1844)، وعن اشتراكه في الصراع الثوري في «باريس» التي كان قد هاجر إليها بعد أن أغلقت صحيفته، وعن دراسته للاقتصاد السياسي والاشتراكية الخيالية والتاريخ. وقد عبر عن موقفه الجديد في مقالين نشرهما بعنوان: «نقد فلسفة الحقوق عند هيجل». هنا يكشف «ماركس» لأول مرة الدور التاريخي للبروليتاريا ويصل إلى النتيجة القائلة بحتمية الثورة الاجتماعية، وضرورة توحيد حركة الطبقة العاملة مع نظرة عامة علمية إلى العالم. في ذلك الوقت التقى «إنجلز» وبدأ يصوغان بطريقة منهجية نظرية جديدة للعالم. وقد عمّمت نتائج البحث العلمي والمبادئ الأساسية لهذه النظرية الجديدة في المؤلفات التالية «المخطوطات الاقتصادية والفلسفية»، «العائلة المقدسة» «الأيدولوجيا الألمانية» الذي كتبه ماركس بالاشتراك مع إنجلز، وأطروحات حول «فيورباخ». وأول كتاب في الماركسية الناضجة: «بؤس الفلسفة» إذ تشكّلت الماركسية كعلم متكامل يعكس وحدة كل الأجزاء المكونة لها. وفي عام 1847 كان «ماركس» يعيش في «بروكسل» حيث انضم إلى جمعية سرية تسمى «عصبة الشيوعيين»، وقام بدور نشط في المؤتمر الثاني للعصبة، ووضع ماركس وإنجلز - بناءً على طلب المؤتمر، «بيان الحزب الشيوعي» وفيه استكملاً توضيح الماركسية.

هذا المؤلف «يضع الخطوط العريضة لتصور جديد للعالم، هو المادية المتماسكة، وهو تصور يضم أيضاً مجال الحياة الاجتماعية والجدل، باعتباره أكثر نظريات التطور شمولاً وعمقاً، ونظرية صراع الطبقات، والدور الثوري التاريخي العالمي للبروليتاريا - خالقة المجتمع الشيوعي الجديد». إن المادية الجدلية والتاريخية فلسفة علمية على الحقيقة، تمتزج فيها امتزاجاً عضوياً المادية والجدل، الفهم التاريخي للطبيعة والمجتمع، التعاليم عن الوجود والمعرفة النظرية والممارسة، وقد جعل هذا في الإمكان التغلب على الطبيعة الميتافيزيقية المادية ما

قبل الماركسية والتأمل الملازم لها، واعتبارها الإنسان مركزاً للكون وفهمها المثالي للتاريخ.

زاد مذهب «ماركس» قوّة باعتبارها الشكل الوحيد للأيدولوجية البروليتارية خلال النضال ضد جميع أنواع التيارات غير العلمية المناهضة للبروليتاريا، والبورجوازية الصغيرة، وامتاز نشاطه بالتشيع (للطبقة العاملة)، وعدم الاستعداد للمصالحة مع أي انحراف عن النظرية العلمية. لقد اشترك «ماركس» بدور فعّال في النضال التحرري للبروليتاريا، في ثورة 1849 - 1848 في «ألمانيا» إذ كان في مقدمة النضال السياسي، ودافع دفاعاً حازماً عن موقف البروليتاريا.

عندما نفي من «ألمانيا» في عام 1849 استقرّ مؤقتاً في «لندن». وبعد حلّ «عصبة الشيوعيين» واصل نشاطه في الحركة البروليتارية عاملاً من أجل خلق «الأممية الأولى» (1864) وكان نشيطاً في هذا التنظيم، وهو يتابع عن كثب تقدّم الحركة الثورية في جميع البلدان، لقد ظلّ «ماركس» حتى آخر يوم من أيام حياته يعيش في خضمّ الأحداث المعاصرة، وأتاح له هذا المعلومات التي لا غنى عنها لتطوير نظريته. كانت تجربة الثورات البرجوازية في أوروبا في 1848 - 1849 ذات أهمية كبرى في تطويره لنظرية الثورة الاشتراكية وصراع الطبقات، ولفكرة دكتاتورية البروليتاريا، وتكتيكات البروليتاريا في الثورة البرجوازية، وضرورة تحالف العمال والفلاحين «الصراعات الطبقيّة في فرنسا» والتدمير الحتمي لأداة الدولة البورجوازية الثامن عشر من «برومير لويس بوناپرت» (1852) وعندما درس «ماركس» تجربة «كومونة باريس» والحرب الأهلية في فرنسا (1871) اكتشف شكلاً لدولة دكتاتورية البروليتاريا، وحلّل بعمق الإجراءات التي اتخذتها سلطة أول دولة لدكتاتورية البروليتاريا. في كتابه «نقد برنامج غوتا» أحدث «ماركس» مزيداً من التطوّر في نظريته في الشيوعية العلمية. كتابه الرئيسي هو «رأس المال»: نشر المجلد الأول منه عام 1867، والثاني نشره أنجلز عام 1885 والثالث في عام 1894، وقد وضع خلق الاقتصاد السياسي العلمي

للسيوعية، أمّا الأهمية الفلسفية لكتاب «رأس المال»، فهو يجسّد المنهج الجدليّ في البحث. لقد وضع «ماركس» في صورة موجزة في مقدمته لكتاب «نقد الاقتصاد السياسي» وهو واحد من أوائل مؤلفاته في الاقتصاد - جوهر الفهم الماديّ من فرض إلى علم. وتحتوي مراسلات «ماركس» على الكثير مما يميّز فلسفته.

إنّ تغيير العالم يعني هنا استبدال المنظمات الاجتماعية بشكل كامل، لا تغيير الطبيعة التي تسارعت مع انطلاقة العلوم والتكنولوجيا، فالتغيير الذي يشغل «كارل ماركس» هو سياسي بحت، ناتج عن فهم المجتمع كمجموعة من علاقات القوّة التي بلغت ذروتها في تطوّر القرن التاسع عشر، والتي أصبحت فيها التناقضات الاجتماعية غير قابلة للتجاوز!

عام [1859] نشر «ماركس» كتابه بعنوان «مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي» ذكر فيه اكتشافه الرئيسيّ الذي طرحه عندما كان محرراً في إحدى الجرائد، ووضّح فيه أنّ الوجود الاجتماعيّ والسياسيّ والثقافيّ للبشر يحدّده شكل الإنتاج لحياتهم الماديّة.

كلّ مرحلة في التاريخ [آسيوية، قديمة، إقطاعية، برجوازية] تملك بعضاً من نظام اقتصادي يتطابق مع مرحلة تطوّر للقوى المنتجة، ويجعل البشر يعيشون حسب علائق ضرورية خارجة عن إرادتهم.

تحت هذا الشكل المتوّع، يكون الوجود البشريّ تعبيراً عن هذا الشكل! إذن فتاريخ البشر ليس تاريخاً لوعيهم، ولا لتقدّم أفكارهم الحقوقيّة والسياسيّة والدينيّة والفنيّة، أو الفلسفيّة في النهاية، إنّ الأفكار ليست سوى شكل للوعيّ الذي يعبر في كلّ مرحلة من التاريخ عن التناقضات القائمة بين علاقات الإنتاج والقوى المنتجة.

هذا يعني أنه ليس بحصولنا على الوعيّ بأنفسنا، وبالمثل التي نمتلكها يقود البشر وجودهم، بل بمعرفتهم أنّهم منتج لهذا النظام الاجتماعيّ أو ذلك.

ولكنَّ الإنسان قادر على مرافقة التاريخ في أحكامه وتناقضاته، وبدء عصور جديدة.

ليست الدولة الوسيلة الملائمة للوصول إلى هذه البوابة الجديدة، إنَّها لا تقود ولا بحال من الأحوال إلى هذه الطريق، طريق الحرية الحقيقية للبشر، إنَّها ليست سوى نظام قضائي سياسي فوقي في خدمة مصلحة الطبقة الحاكمة لقمع واضطهاد البروليتاريا، هذا هو الاكتشاف الأول الذي قام به «كارل ماركس».

الاكتشاف الثاني يتعلَّق بالأجر الذي يتلقاه العامل، والذي هو ليس ثمن عمله بل هو تعويض عن قوَّة العمل المبذولة من قِبَل العامل.

ليس العمل وحده ما يشكِّل استغلالاً للبروليتاريا، ولكنَّه أجره المدفوع كذلك، والذي لا علاقة له مع الشيء المُنتَج، والذي يمكن أن يسمح للعامل أن يجد القدرة على العمل في اليوم التالي.

إنَّ الفرق بين الأجر المدفوع وقيمة البضاعة تشكِّل الربح الذي يسميه «ماركس» «فضل القيمة»، وهو ما يمثِّل استغلال العامل من قِبَل ربِّ العمل، بينما يجب أن يسمح العمل للعامل بالحياة الطبيعية الكريمة لا شبه حياة يقضيها في خدمة أرباب تحوُّوا إلى «أرباب» حقيقيين، يقسِّمون أرزاق البشر حسب مصالحهم الخاصة.

هذا الفهم للمجتمع، عبر التاريخ الحقيقي الذي صاغ المادِّية التاريخية أدَّى إلى القطيعة النهائية مع الفلسفات القديمة.

لم يعد موضوع الفلسفة يتعلَّق بفهم الهدف النظريِّ والتأمُّل في اللاَّ نهائيِّ والمطلق، ولكنَّه أصبح الآن محاولة لفهم الطريقة التي نستطيع بها تغيير مسيرة التاريخ والتنظيمات السياسيَّة للمجتمع.

مع «ماركس» أصبحت الفلسفة ممارسة نظرية حيث أضحى هدفها تحديد شروط التغيير ووضع نهايته للعالم القديم، وبناء المجتمع الجديد.



إنَّ ظهور هذا المجتمع الجديد ، وولادته من رحم الثورة يحمل اسماً جديداً أيضاً وهو: «الشيوعية»!

هذه «الشيوعية» سوف لن تحدّها حدود الدول والأمم، إذ أن «د اركس» في «البيان الشيوعي» يرفض التغيير السياسي لأوروبا فقط، بل عمّم هذا التغيير على العالم كلّهُ، إذ لا يمكن أن نغيّر أنظمة في مكان ونغفل الأنظمة في أماكن أخرى، إنَّ التغيير يجب أن يكون عالمياً طالما أنّه في كلّ مكان من العالم يوجد فيه عمال هناك استغلال لقوّة عملهم، وحياتهم بالكامل.

على التغيير أن يقود إلى عالم يكون فيه الإنسان أخيراً وسط المجتمع بالذات، وأن يكون الاقتصاد نفسه في خدمة الإنسان ورفاهيته، لا العكس! إنَّ المجتمع الجديد مدعو إلى خلق أجيال قادمة تعمل، وتكدُّ من أجل مصيرها، ومصير أطفالها لا من أجل «حفنة» من الطفيليين، أصحاب رؤوس الأموال! والفلسفة كذلك، مدعوّة هي الأخرى إلى «تغيير العالم، لا تفسيره»!

## لودفيج فيتجنشتاين (1889 – 1951م) (L- Wittgenstein)

فيلسوف نمساوي من أهم فلاسفة النصف الأول من القرن العشرين، كان لأفكاره أثرها الكبير على حركتين فلسفيتين هما، الوضعية المنطقية والتحليل اللغوي.

اعتقد «فيتجنشتاين» أن معظم المشاكل الفلسفية تقع بسبب اعتقاد الفلاسفة أن معظم الكلمات أسماء. وعلى سبيل المثال، طرح الفلاسفة التساؤل الآتي: ما الوقت؟ ووقعوا في حيرة شديدة، لفشلهم في الوصول إلى شيء اسمه الوقت، وقال «فيتجنشتاين»:

- «إن هذا هو الأسلوب الخطأ لكشف ماهية الوقت. والمطلوب هو تحديد كيفية استخدام كلمة الوقت. في جملة «حان الوقت للذهاب إلى البيت» يُعرف معنى كلمة وقت. وهكذا فإن معناها مشكلة، ولا قيمة لكلمة وقت إلا باستخدامها في جملة». ورأى فيتجنشتاين أن هذه النظرية للغة تذيب المشاكل التقليدية للفلسفة، وقد أثار منهجه في التعامل مع اللغة على المثقفين في كثير من الميادين، تأثيراً ملموساً.

ولد «فيتجنشتاين» في «فيينا» ودرس بجامعة «كمبردج» وعمل بالتدريس هناك وقد حظي بالتقدير بفضل كتابيه [تتبع المنطق الفلسفي؛ تحقيقات فلسفية] اللذين نُشرا بعد وفاته.

انطلاقاً من مفهوم واضح للغة، يعرض «فيتجنشتاين» في كتبه الأخيرة تحليلاً فلسفياً للغة العادية والاجتماعية على شكل «لعبة لغة».

في كتابه الوحيد المنشور في حياته «منشور فلسفي»، يبيّن الفيلسوف نظرية مفادها أنّ اللغة التي تحمل معنى ما هي اللُّغة التي تعبّر عن «وقائع» العالم.

إنّ المنطق يأخذ في حكمه دوراً رئيسياً في الشكل الذي يسمح به التحليل المنطقيُّ بإدراك «وقائع الأشياء» التي يسميها «برتراند رسل» بـ «الوقائع الذريّة».

يريد «فيتجنشتاين» بالمنطق الصوريّ أن يعبّر عن شكل الواقع، عن الشكل المنطقيّ الذي يعكس بناء الوقائع الحقيقية، وذلك من خلال تراكمات وتكدّس الاقتراحات والفرصيات، مع هذا، فإنّ محتوى العالم فيه يظلُّ «الجزء الرمزيّ الذي لا يوصف»!

تعرض الأبحاث الفلسفية التي قام بها «فيتجنشتاين» عام [1953] الجزء الثاني لفلسفته، والذي يقترح فيه تفحص اللُّغة العادية، أي لغة التواصل والتبادل الاجتماعيّ، رافضاً بذلك فكرة «اللغة الخاصّة» وأسطورة العمق المطلق المثارة حولها.

لقد وضّح «فيتجنشتاين» أنّ معنى اللُّغة العادية لا يوجد خارج «لعبة اللُّغة»، وبهذا تأخذ الكلمات والشروح معنى وأشكالاً متعدّدة لتراكماتها، هكذا تكون الجملة الآتية:

- «بعد أن قال هذا، تركها كما فعل البارحة» جملة غير مفهومة بمعزل عن السياق الموجودة فيه.

إنّ كلّ نشاط رمزي يتعلّق بهذا المعنى بلعبة اللُّغة، ويتنوّع المعنى في كلّ مرّة حسب محتوى النصّ، هذا النصّ الذي هو مجموعة من لعب اللُّغة، والذي يشرح كثيراً من «أشكال الحياة».

هنا لا يكون هدف الفلسفة تغيير العالم، بل إيضاح وكشف الستار عن التركيب اللُّغويّ، وتحليله، ومن ثمّ تشكيله.

هكذا يكون «فيتجنشتاين» قد أعدَّ شكلاً ذرائعياً للمعنى الذي لم يعد يتّضح من المحتوى الداخليّ للغة، ولكن من خلال علاقته العملية بين مستخدميها.

من هنا بالذات تشارك لعبة اللُّغة في المفاهيم المعقّدة والمتطوّرة، والتي رفضت فكرة أسبقية الفكرة على الممارسة التطبيقية للغة.

هو ينظر إذن إلى اللُّغة كظاهرة غير منفصلة عن التاريخ الطبيعيّ والثقافيّ للإنسان، وهو لا يقيم أيّة تراتبية بين الأشكال المختلفة للُّغة: إنّ استخداماتها متنوعة، ومتعددة الأشكال!

هذه الممارسة للمعنى والتي هي لعبة اللغة تعني تماماً «اجتماعيتها» والتعبير العمليّ عن هذه الاجتماعية.

## «نيتشه، فريدريش (1844 – 1900)»

### Nietzsche, Friedrich

فيلسوف مثالي ألماني ورائد للأيديولوجية الفاشية وأستاذ فقه اللغة في جامعة «بال بسويسرا». تشكلت آراء نيتشه في الفترة من 1869 إلى 1879 أي في الفترة التي دخلت فيها الرأسمالية مرحلة الإمبريالية وكانت رد فعل للأيديولوجية البورجوازية على تضخم التناقضات الطبقيّة. سيطرت على نظريته العامة للعالم الكراهية لـ «روح الثورة» وللجماهير. وعنده أن العبودية تخص «جوهر الثقافة»، على حين أن الاستغلال «يرتبط بجوهر كل شيء حي». تركزت أفكار «نيتشه» على «إعاقة تيار الثورة الواضحة حتميتها»، ومن هذه الزاوية أعاد تقدير مبادئ الأيديولوجية البورجوازية الليبرالية ومعاييرها الفلسفية العقلانية، وعلم الأخلاق التقليدي، والدين المسيحي، واعتبر أن هذه المسائل إنما تُضعف إرادة الصراع، وأنها غير قادرة على سحق الحركة الثورية الصاعدة، واقترح صراحة أن تحل محلها المبادئ اللا إنسانية وغير الديمقراطية.

ميّز «نيتشه» تمييزاً صارماً بين الأيديولوجية المخصّصة لتغذية روح الخنوع بين الشعب العامل («أخلاق العبيد»)، والأيديولوجية التي ترمي إلى تربية «فريق من السادة»، («أخلاق السادة») ودافع عن هذه النزعة الفردية الجامحة في القانون والأخلاق.

فلسفة نيتشه هي فلسفة الإرادة: فقد عارض إرادة الفعل، واعتبرها «الصراع من أجل الوجود» - الذي كبر وتضخم فأصبح «إرادة القوّة» - القوة الدافعة الكلية للتطور. وضع «نيتشه» أسطورة «العود الأبدي لجميع الأشياء» مقابل

النظرية العلمية للتقدم. وأعماله الرئيسية هي: «هكذا تكلم زردشت»؛ «فيما وراء الخير والشر»؛ «إرادة القوة»، وخلالها يطرح «نيتشه» أسئلته الصعبة:

- تحت أية شروط ابتكر الإنسان مفهومي الخير والشر؟

- وأية قيمة لهما؟

للإجابة على هذين السؤالين يعتقد «نيتشه» أنه أسس تاريخاً للأخلاق، وبين أصل القيم، وانحطاطها.

لهذا تساءل عن قيمة السيد والعبد؟ وما قيمة القيم المطروحة؟

في كتابيه «ما وراء الخير والشر» و«أصل الأخلاق» أشار «نيتشه» إلى وجود

نوعين للأخلاق:

أولاً - أخلاق النبلاء [الأسياذ].

ثانياً - أخلاق العبيد.

ما هو جيد بالنسبة للأرستقراطيين ذلك الذي هو ما يعبر عن كبرياتهم، وشعورهم بالنبالة، وما هو سيء يتمثل عند الإنسان العادي في الصفات الرديئة كالجبين والخوف والمكر والكذب.

ف «الأرستوقراطية» هي حكم تُمارسه طبقة اجتماعية وحيدة، أقل عدداً من باقي الأمة؛ ولكنها مشهورة بأنها عليا، رفيعة من حيث الخصال؛ وهي وراثية عموماً، إنها الطبقة التي تمارس هذا النوع من الحكم مجازياً، طبقة محصورة، ويُنظر إليها من زاوية معينة كأنها أرفع من عامة المجتمع.

يلفت «أفلاطون» إلى أن كل حكم إنما يُسمى بكيفيتين مختلفتين، حسب ما يُمارس في صالح الحكوميين أو في صالح الحاكمين.

عندما تحكم طبقة قليلة العدد لأجل المصلحة العامة، تكون أرستقراطية؛ وعندما تحكم لمصلحتها الشخصية، تكون أوليغارشية. وكذلك الحال بالنسبة إلى حكم ملكي وحكم استبدادي، الخ.

هذا التفريق، الذي ينتسب إلى التمييز بين المدّحي والازدرائي، لا يزال جارياً في استعمال الكلمة الرّاهن.

ليست أخلاق العبيد سوى ردّة فعل على اضطهاد السادة لهم، وكما كتب «دولوز» في كتابه «نيتشه والفلسفة»، أن السيّد يقول:

- «أنا طيّب، إذن أنت شرير»!

أمّا العبد فيقول:

- «أنت شرير، إذن أنا طيب»!

هنا نجد قلباً جوهرياً للمفاهيم طالما أن ما هو جيد بالنسبة للأخلاق النبيلة يصبح سيئاً في أخلاق العبيد.

تتماشى إدانة القويّ من قبّل الضعيف مع مستوى التحوّلات للعجز الخاصّ لدى الضعيف والذي يأخذ شكل الطيبة، ودونيته في خضوعها وطاعتها لما يطلق عليه اسم «الله»، باختصار جنبه الذي يرتدي قناع الفضيلة:

- «أجل. يترتّب وجود حياة أبدية من أجل أن نستطيع التعويض - عن هذا

الوجود الأرضي الذي قضيناه في الإيمان والأمل والإحسان»!

أخيراً هو الحلّ المسيحيّ الذي يطفو على العقول: يسدّد «الله» الثمن عنّا،

لأنّه الوحيد القادر على دفع الثمن:

- «يضحي «الله» بنفسه كي يسدّد ديون الإنسان، وهذا هو الابتكار الأعلى

للمسيحية»!

يصبح الإنسان في هذه الحالة الخاطئ، وما الخطأ الأخلاقيّ سوى الخطيئة،

إنّ الإنسان كائن مريض، مريض من نفسه بالذات، والمشكلة هي كيف

يمكنه استعادة براءته الأولى؟

قد يتحوّل إلى التمشّف، الطريق الأقصر إلى الموت، ولكنّ المتشّف يحرم

نفسه ليس فقط من الكماليات، ولكن ممّا هو ضروري له، بهذا المعنى يكون

الكاهن المتقشّف هو الرافض للحياة، وهو بنفس الوقت الذي يريد أن يحافظ على الحياة المنحلة للبشر الخطاة.

يقول القسُّ للجميع إنّ الخاطئ ليس سوى نفسه هو وخطيئته بالذات! حسب «نيتشه» هو صراع مع الواقعة وليس مع السبب، إنّ معنى المثال التقشفيّ هو اختزاله إلى العدم نفسه.

- لقد أفسد المثال التقشفيّ كلَّ شيء، إنّنا «ملوثون» بالأخلاق، دون أن نعلم ذلك.

- لمَ لا تكون هناك مقاومة لهذا الجهل؟

ذلك لأن الأعداء الظاهرين للمثال التقشفيّ هم جزء منه، حتّى العلم في بحثه عن الحقيقة يظلُّ متجدّراً في المثال التقشفيّ: ليس فقط لأنّه جزء مأخوذ من الحلّ لتخفيف الألم، ولكن إرادة الحقيقة نفسها، هي إرادة دينية متقشّفة!

تقود ردة الفعل إلى قوّة ثالثة، وهي العدمية السلبية:

- «لم يعد هناك من إرادة سوى إرادة العدم»!

من أجل الخروج من المثال التقشفيّ علينا أن نقوم باستبدال للقيم، يجب أن لا نكتفي بملء جيوبنا بها، بل علينا أن نخلقها.

على النقد أن لا يسمح بأن تتحكّم به الضغائن، بل أن يكون حاسماً، وأن يحطّم طاولة القيم، لقد كتب «نيتشه» ذات يوم:

- «على المطرقة أن تصنع الفلسفة»!



## سيجموند فرويد (1856 – 1939)

### S. Freud

ولد «سيجموند فرويد» في مدينة «فريبورج» بمقاطعة «مورافيا» بتشيكوسلوفاكيا» الحالية من والدين يهوديين.

استقرت أسرة أبيه في «كولونيا بألمانيا» زمناً طويلاً، وفي القرن الرابع أو الخامس عشر نزلت شرقاً. وفي القرن التاسع عشر هاجرت مرة أخرى من «ليتوانيا» عن طريق «غاليسيا» إلى «مورافيا» التابعة لإمبراطورية «النمسا» و«المجر» قبل زوالها عقب الحرب العالمية الأولى.

ولدت أمه بمدينة برودي في الجزء الشمالي من «غاليسيا» الواقعة بالقرب من الحدود الروسية، وقد نزل والدها إلى «فيينا» وهي لا تزال طفلة ولما شبت تزوجت من «جاكوب فرويد» والد سيجموند فرويد» حيث أنجبت له سبعة أبناء.

و«غاليسيا» المدينة البولندية التي جاء منها والد «فرويد» كانت معقلاً رئيسياً لليهود شرق أوروبا، وبسبب ظروف الشغب رحلت الأسرة إلى «برسلاو» بألمانيا وعمر سيجموند حينها ثلاث سنوات، ثم رحلوا مرة أخرى إلى «فيينا» حيث أمضى معظم حياته (وبقي فيها إلى سنة 1938م حيث غادرها إلى «لندن» ليقتضي أيامه الأخيرة مصاباً بسرطان في خده وقد أدركته الوفاة في 23 سبتمبر 1939).

تلقى تربيته الأولى وهو صغير على يدي مربية كاثوليكية دميمة عجوز متشددة كانت تصحبه معها أحياناً إلى الكنيسة مما شكّل عنده عقدة ضدّ المسيحية فيما بعد.

نشأ يهودياً، وأصدقائه من غير اليهود نادرون إذ كان لا يأنس لغير اليهود ولا يطمئن إلا إليهم.

دخل الجامعة عام 1873م وكان يصر على أنه يرفض رفضاً قاطعاً أن يشعر بالدونية والخجل من يهوديته.

لكن هذا الشعور بالاضطهاد ظلّ يلاحقه على الرغم من احتلاله أرقى المناصب.

غادر «فيينا» إلى «باريس» وتلمذ على يد «شاركوت» مدة عام حيث كان أستاذه هذا يقوم بالتنويم المغناطيسي لمعالجة الهستيريا وقد أعجب «فرويد» به وهو الذي أكد له أن بعض حالات الأمراض العصبية يكون سببها مرتبطاً بوجود اضطراب في الحياة الجنسية.

في «فيينا» بدأ يشتغل بدراسة الحالات العصبية بعامة والهستيريا بخاصة مستعملاً التنويم المغناطيسي.

عاد مرة أخرى إلى «فرنسا» ليتعرف على مدرسة «نانسي»، لكنّ أمله خاب عندما علم بأنهم ينجحون في التنويم المغناطيسي مع الفقراء أكثر من نجاحهم مع الأغنياء الذين يتلقون علاجاً على حسابهم الشخصي.

أخذ يتعاون مع «جوزيف بروير» (1842 - 1925م) وهو طبيب نمساوي صديق لفرويد، وفيزيولوجي في الأصل لكنّه انتقل إلى العمل الطبيّ وكان ممن يستعملون التنويم المغناطيسي أيضاً.

بدأ الاثنان باستعمال طريقة التحدّث مع المرضى فحقّقوا بعض النجاح ونشروا أبحاثهما في عامي 1893 و1895م وصارت طريقتهما مزيجاً من التنويم والتحدّث، ولم يمض وقت طويل حتى انصرف «بروير» عن الطريقة كلها.

انضم عام 1895م إلى جمعية (بناي برث) أي «أبناء العهد» التي لم تكن تقبل في عضويتها غير اليهود، وكان حينها في التاسعة والثلاثين من عمره، وقد وازب

على حضور اجتماعاتها على مدى سنوات، كما ألقى فيها محاضراته عن تفسير الأحلام.

تابع فرويد عمله تاركاً طريقة التنويم معتمداً على طريقة التحدث طالباً من المريض أن يضطجع ويتحدث مفصلاً عن كلِّ خواطره، وسماها طريقة (الترابط الحر) سالكاً طريق رفع الرقابة عن الأفكار والذكريات، وقد نجحت طريقته هذه أكثر من الطريقة الأولى.

كان يطلب من مريضه أن يسرد عليه حلمه الذي شاهده في الليلة الماضية، مستفيداً منه في التحليل، وقد وضع كتاب «تفسير الأحلام»، ثم كتاب (علم النفس المرضي للحياة اليومية) ثم تتالت كتبه وصار للتحليل النفسي مدرسة سيكولوجية صريحة منذ ذلك الحين.

أسس في «فيينا» مركز دائرة علمية، واتصل به أناس من «سويسرا وأوروبا» عامة، مما أدى إلى انعقاد المؤتمر الأول للمحللين النفسيين سنة 1908م إلا أن هذه الدائرة لم تدم طويلاً إذ انقسمت على نفسها إلى دوائر مختلفة.

كان يعرف «تيودور هرتزل»، وقد أرسل فرويد إليه أحد كتبه مع إهداء شخصي عليه، كما سعيًا معاً لتحقيق أفكار واحدة لخدمة الصهيونية التي ينتميان إليها من مثل فكرة «معاداة السامية» التي ينشرها «هرتزل» سياسياً، ويحللها فرويد نفسياً.

لقد زعزع اكتشاف «فرويد» للاوعي ادعاءات أولئك الذين ينادون بسلطة الوعي وسيادته، ولكن حين طرح مبادئ جوهر الفكر فإن التحليل النفسي يجدد الحاجة إلى المعرفة وإلى الطرق التي عليه أتباعها.

نحن نعلم أننا لا نعي كل ما يدور في أذهاننا، ونعلم أن قوة النباهة لدينا غير إرادية، والتأكيد على إمكانية وجود فكر في اللاوعي، كل هذه الأفكار الجديدة التي طرحها «فرويد» شككت ثورة فلسفية، على الرغم من أنه لم يُطرح كفيلسوف، بل كطبيب أخصائي في علم الأعصاب.

لقد وضع «لايبنز» مبادئ أولية لوجود إدراكات «خفية» في جملة تفاصيلها، ولكن لا جهود الانتباه، ولا الحساب يدل على معرفة اللاوعي البسيكولوجي الذي لا نعرف عنه شيئاً إلا من خلال «هجمات» يقوم بها عبر سلوك إرادي ما، أو كلمة يسميها فرويد «زلة لسان» تكشف اضطراباً في الوعي نفسه.

ينطلق «فرويد» من فرضية مفادها أن أعراض المرض العصابي «النيروز» لا تنتج عن قصور ذهني، ولكنها إشارة لبعض الأشياء التي تفلت من حدود الوعي. ولكي يقيم نظريته هذه، ويعالج مرضاه، طبق تقنية جديدة وهي «الكلام»، أي جعل المريض يتكلم عن نفسه، إن الفكرة اللاوعية ليست بالنسبة له مجرد ذكرى لآفة أو صدمة نفسية، ولكنها أثر لرغبات «مكبوتة» ومُبعدة من «عقدة أوديب» وهي صيغة ابتكرها «فرويد» للدلالة على الرغبة اللاوعية لارتكاب المحارم.

قام «فرويد» بفحص الأعراض، وقدم فرضية للاوعي البسيكولوجي مما ساعده على شرح الكثير من السلوك البشري على هدي هذه الفرضية. إن الحلم عنده هو «الطريق الملكية» لكشف الرغبات المكبوتة، يمكن قراءته كلفز رمزي، أو كشيفرة في كتاب مرموز من خلال السياق الأولي له، أي للوهلة الأولى التي نحلل فيها أحلامنا.

على عكس «كارل غوستاف يونغ» لم يقبل «فرويد» إحالة الحلم إلى «اللاوعي الجمعي»، إذ أن مفهوم اللاوعي الذي شغل «فرويد» طيلة حياته أصبح بمثابة عقدة مركزية لشبكة من المفاهيم مثل [الكبت، الدوافع، التحول... الخ]، مما يحدّد ليس فقط طرق العلاج، ولكن أيضاً العلوم الإنسانية.

ليس اللاوعي كائناً مسخاً قابلاً في ذاتها، بل هو موجود فعلاً لأننا «كائنات ناطقة»، يقول «جاك لوكان» متمثلاً دروس اللغوي الشهير «فرديناندو سوسير»:

- «اللاوعي بناء يشبه اللغة».

إنه مثل نظام للإشارات مصنوع من معانٍ تحيط بنا، ذلك لأنَّ كلَّ فردٍ ممَّا يخضع لمقولةٍ دقيقةٍ مُلزمةٍ في النظام الرمزيِّ لهذه المقولة، صفة «الآخر» ممَّا يعطي دلالةً خاصَّةً للصيغة المركَّبة من [أنا هو الآخر].

الاعتراف أنَّه يوجد دوماً معنى أو راغبة كامنة حيث لا ننتظرها يعني أنَّه علينا توقُّع حدثٍ مفاجئٍ أو ورود فكرةٍ في غير موضعها، تحرك كلِّ مصادر الذكاء من أجل توضيح ما حصل، هنا حيث يكون «الهو» يفكر، ويكون «الأنا» هو الذي يحقق صيرورته، وهو ليس «أنا» وهمي غير مرغوب فيه حسب «باسكال» ولكنَّه كلمة خاصَّة، صيغة مجدِّدة لمقولة: «اعرف نفسك، بنفسك» السقراطية!

## هنري - لوي برغسون

(1941 - 1849) Henri- Louis Bergson

دخل «برغسون» عالم الفلسفة بينما كانت «الكانتية» الجديدة هي المسيطرة في بدايات القرن العشرين، وكانت مستوردة من «ألمانيا»، حيث هيمنت هناك بين الأعوام 1870 و1918. انتقد الفيلسوف تطرف الفلسفة «الكانتية» الجديدة في الاتجاه الوضعي وإهمالها لكل ما عدا ذلك! ولد برغسون في باريس عام 1859 ودرس في مدرسة المعلمين العليا مثل «جان جوريس» الذي سيصبح فيما بعد زعيم الحركة الاشتراكية الفرنسية وأشهر سياسي عصره. ثم أصبح «برغسون» أستاذاً في «الكوليج دو فرانس». وهي أعلى مؤسسة علمية في فرنسا. انتخب «برغسون» عام 1914 عضواً في الأكاديمية الفرنسية، ثم سافر عدة مرّات إلى «الولايات المتحدة» لإقناع الرئيس «ويلسون» بدخول الحرب العالمية الأولى ضدّ «ألمانيا».

استقال من التعليم العالي لكي يكرّس نفسه كلياً للشؤون الدولية والسياسية. وفي عام 1927 تلقى جائزة «نوبل للأدب». وخلال العشرين سنة الأخيرة من حياته لم يؤلّف إلا كتاباً واحداً هو: «المصدران الاثنان للأخلاق والدين»، وفيه يعمّق المنظور الديني لفلسفته. مات عام 1941 أثناء الحرب العالمية الثانية عندما كانت فرنسا محتلة من قِبَل الألمان.

لا يمكن تعريف الوعي، أي التفكير فيه من الخارج، يجب التفكير فيه داخلياً، طالما أنّه موضوعاً للتفكير، وهو الذي يفكر بنفس الوقت، إذن علينا أن نثبت ما هو، وأن نصفه بوضوح!

إنَّ المُعطى الأول الذي يحيط به الوعيُّ هو «الزمن»، ما مضى قد مضى من نقطة إلى أخرى، بينما الزمن بالنسبة لـ «هنري برغسون» شكل من أشكال العدد وقابلية القسمة في تتابع اللحظات إلى اللانهاية.

هذا يعني أنَّ الزمن هو خارج الإنسان طالما يأخذ شكلاً، أي أنه يأخذ حيزاً ما، إنه لا يشكل مُعطى للوعي طالما أنه بُني على أساس الذكاء وتأسس على الفكرة بالذات.

فإذا ما جرت بعض الأشياء فهذا يعني بالضرورة أنها أشياء مُعاشة تمثّل أولاً بعض الديمومة، وتجعل من «الانتباه» حالة تتشبه بها: [إنَّ الديمومة مكانية، في حين أنَّ الوعيُّ هو حالة فضفاضة ولكنها تتّصف بالاتحاد والتجانس].

كلمة ديمومة تعني الزّمان الذي نميّزه، والتي نقول فيها إنها عدد الحركة، ليست شيئاً آخر سوى الطريقة التي نفكّر بها، هي جزء من الزّمان متناهٍ منظور إليه بكيّته. مثلاً: «مدى استدلال عقلي؛ مدة ثلاثين ثانية».

تستعمل كلمة زمن بهذا المعنى أيضاً، ولو بنحو أقل دقّة: مثلاً: «زمن رد الفعل»، كما أنَّ «برغسون» يضع الديمومة في مقابل الزّمن، إذ إنَّ الأولى هي سمة التعاقب بالذات، كما هو محسوس مباشرة في حياة العقل أو الروح: «ديمومة محضة، ديمومة محسوسة، ديمومة مُعاشة حقاً». والثاني هو الفكرة الرياضية التي نكوّنها عن الزّمان لكي نعقل ونتواصل مع أقراننا، من خلال ترجمة الزّمن إلى صورٍ مكانية.

من جهة أخرى نجد أنَّ ما هو مُجرب لا يمكن أن يكون قابلاً للقسمة، إذن لا يمكن قياسه.

أخيراً نستنتج أنَّ ما يجري هو متغيّر أيضاً، هو ما يأتي، بمعنى حدس المستقبل، وهذا الحدس ناتج عن اختيار، عن قرار يصدره الوعيُّ الذي يحيله إلى قرار طارئ، غير متوقّع.

حالة الوعي هذه، كمُعطى أولي، هي ما يسميها «برغسون» [الديمومة الداخلية]، ذلك لأنها حالة خاصة، فهي ليست «جوانية» الوعي فحسب بل هي وجودنا نحن بالذات.

فإذا كان الوعي ديمومة بشكل أساسي، فهو بالضرورة [انتباه، وذاكرة، وحدس] أيضاً، باختصار يجب على قوة ما، جهة ما، أن تحيل «الموضوع» إلى حالة حاضرة في الفكر مما يحدد صفة الانتباه، كل ذلك من أجل أن يتجه الوعي باتجاه بعض الأشياء.

لا يوجد هناك حاضر للوعي إلا إذا كان ما يتلقاه قوياً بما يكفي كي يظل قائماً، ولكن ما يعطي هذا السياق الذي يجري هو الذاكرة تحديداً، أو «الحجر» على الماضي ضمن هذه الذاكرة.

هذه الحركة التي تعطي للعابر الزائل صلابة لا يملكها، تتجه نحو المستقبل أيضاً، بالمعنى الذي لا يكون فيه هذا المستقبل مُنتظراً، واقعاً في دائرة الحدس.

يكشف الوعي نفسه كديمومة لأنه يجسّد كشرط داخلي لوجوده عدم الانفصال للأزمنة المختلفة.

ولكن «برغسون» يصرّ على بُعد آخر للوعي له علاقة مع المستقبل والحدس، هذا البُعد يحمل اسم «الاختيار».

في كتابه «الطاقة الروحية» يحاول «برغسون» أن يوضّح فيه حالة «التعلم» المرتبطة بقرار اختياري بتحقيق كل حركة، وأن «الأوتوماتيكية» لهذه الحركة تُكسب فقط، لأن الوعي «مركّز» فيها بكل حرية، وبشكل كامل، إن «برغسون» ينتقد هذه التركيبة للحركات التي تصبح «عادة» لاضطرابات داخلية سببها التردد.

نستطيع أن نقول إن الوعي هو «اختيار» أو «خلق» طالما أن المستقبل لم يعد بُعداً حيزياً فقط، ولكنه ينبع من هذه «الجوانية» التي تمثّل وجودي، فالوعي إذن



هو وحدة مُعاشة من الداخل، يمكن الإحاطة بها من خلال الديمومة، إنَّها تعطي الصلابة للواقعيِّ، ولأنَّناي أيضاً، وتجعل من الوجود فيضاً يتدفَّق بلا انقطاع، كلُّ قرار فيه هو استمرار لوجودي أنا بالذات.

## مارتن هايدجر (1889 - 1976)

### M. Heidegger

ولد هايدجر في «بادن - فورتمبرك»، ودرس الفلسفة في جامعة «فرايبورك» تحت إشراف «إدموند هوسرل» الذي خلفه «هايدجر» عام 1928م ليصبح رئيساً للجامعة. وأفضل مؤلفاته هي «الوجود والزمن»: «فلسفة ما وراء الطبيعة»؛ «مقدمة لما وراء الطبيعة»؛ «ما التفكير».

كان له تأثير كبير في فلاسفة أوروبا القارية (البلدان الأوروبية فيما عدا المملكة المتحدة)، و«أمريكا الجنوبية»، و«اليابان». كان عمله محاولة لتفهم طبيعة الوجود. وحتى يتسنى له دراسة هذا الوجود، قام «هايدجر» بتحليل الوجود الإنساني، لأنه ذلك الشكل من الوجود الذي يمكن معرفته على أفضل وجه. وفي معرض محاولته لتفهم الوجود، فهو غالباً ما سعى إلى التتوير الفلسفي في أصول الكلمات، كما سعى للاهتمام إلى التتوير الفلسفي في بصائر الشعراء، وخاصة شاعره المفضل «هولدرن».

كانت مناقشة «هايدجر» الشاملة والمستفيضة للوجود البشري، التي أكدت على القلق، والاعتراب، والموت، سبباً في وصف الكثيرين له بالوجودية، بيد أنه أنكر كونه وجودياً، مدعياً أن كل ما في الأمر أنه مهتم بالوجود البشري، وذلك لتفهم الوجود على نحو أفضل.

تميز «هايدجر» بتأثيره الكبير على المدارس الفلسفية في القرن العشرين أهمها: الوجودية، التفكيكية، ما بعد الحداثة، وتعتبر أهم إنجازاته أنه أعاد

توجيه الفلسفة الغربية بعيداً عن الأسئلة الغيبية (الميتافيزيقية) والماورائيات، لي طرح عوضاً عنها أسئلة علم الوجود (الأنطولوجيا)، وهي أسئلة تتركز أساساً على معنى الكينونة، ويهتمه الكثير من الفلاسفة والمفكرين والمؤرخين بمعاداة السامية، أو على الأقل يلومونه على انتمائه للحزب النازي الألماني.

الأعمال المُجمّعة «لهايدجر» نشرها «كلوسترمان». في حياة «هايدجر»، وقد حدّد ترتيب النشر وأصرّ، بطريقة مثيرة للجدل، على مبدأ أن التحرير يجب أن يكون «طرق وليس أعمال» «هايدجر»، النشر لم ينته بعد.

في مواجهة الهيمنة الحديثة للتكنولوجيا على عالم الأشياء «الكينونة»، وضع «هايدجر» «فكرة الكائن» التي تضي على الشعور أهمية أولى.

منذ السطر الأول لكتابه «الكائن والزمن» دوّن «هايدجر»:

- «لقد سقطت مشكلة الكائن اليوم في غياهب النسيان»!

ولكن الأمر لا يتعلّق بتذكير معاصريه بمسألة النسيان، بسبب سيطرة «الوضعيّة» والإيمان المطلق في العلم والتكنولوجيا، بل إنّ نسيان الكائن بهذه الطريقة المفاجئة تشمل كلّ تقاليد الفلسفة الغربيّة، ليس فقط أنّها تجاهلت مسألة الكائن، ولكنّ هذه المسألة أصبحت بحكم «المدخّرة» ولم يعد أحد يفكر بها.

حين أعاد «هايدجر» قراءة «بارمينيد» و«أفلاطون» و«كانت» آنذاك بدأ بالتفكير بما لم يفكر به في الميتافيزيقيا، وذلك بمعرفة الكائن نفسه باختلافه وتميُّزه عن «الكينونة».

وإذا تساءلت الميتافيزيقيا حول الكائن، فذلك لكي تجيب على السؤال الأهمّ: «لماذا؟» لقد سأل «ليبنز» من قبل:

- «لِمَ يجب وجود بعض الأشياء دون العدم؟»

نحن نتلقّى «الكائن» كمبدأ، كأساس، أو سبب لوجود ما هو موجود، أي الكينونة.

والميتافيزيقيا تفسر الكائن ككائن للكينونة، كما لو أنه كان أكثر من واقع، إن الميتافيزيقيا تريد أن تضيفي على نفسها معرفة الكينونة الحقيقية التي هي «الله».

من أجل الولوج إلى مسألة الكائن نفسه علينا أن نميز بشكل جوهري بين الكائن والكينونة، وهو ما يطلق عليه «هايدجر» تسمية «فرق علم الكائن»، هذا التمييز يقود إلى شكل آخر من التفكير وإلى تجاوز للميتافيزيقيا.

يعني تجاوز الميتافيزيقيا بالنسبة لـ «هايدجر» إظهار «ما لم يُفكر به» الأنف الذكر، والمفهوم المتضمن له، والذي مكّن لهذا التقليد الفلسفي أن يكون ممكناً.

من أجل أن نستطيع طرح السؤال: لماذا لا بد من وجود كائن الكينونة، على الكائن أن يكون حاضراً بسيطاً، فعلاً، وحدثاً للوجود:

لقد كتب «هايدجر»:

- «إن أروع ما في الأشياء، أن تكون موجودة».

هذه الروعة في الأشياء اختفت في عصر التكنولوجيا الحديثة، ذلك العصر الذي سيطر على الطبيعة وهيمن عليها.

كانت السيطرة نتيجة للتساؤل العقلاني للفلسفة، باختصار إن التساؤل حول جوهر الأشياء هو شكل من أشكال امتلاكها ومن ثم استخدامها، وهكذا يكتمل البرنامج «الديكارتية» للفلسفة التي تصبح مثل معلم ومالك للطبيعة.

في مواجهة الهيمنة - التكنولوجية، يعتمد «هايدجر» على فكرة الشعر للكائن.

أن نفكر بالحدث الذي يمرُّ به الكائن، فهذا يستدعي شكلاً آخر للتفكير الذي تبنته الفلسفة التقليدية التي تريد دائماً أن تشرح وتحلل كل شيء عن طريق الوعي.

إن تفكير الكائن نفسه لا يشرح شيئاً، ولكنّه يتأمل، وتأمُّله هذا هو موضوع الشعر بالذات، ذلك لأنَّ اللُّغة من خلال قوَّتها الشعرية بتسمية الأشياء تستقبل الحاضر نفسه، يقول «هايدجر»:

- إنَّ اللغة بيت الكائن! ويُعرِّف الشعر بنظره كجوهر بالذات لكلِّ الفنون، ويُفهم على أنَّه الذي ينزع الستار عن حقيقة هذا الكائن.

## جان بول سارتر (J. P. Sartre)

أحد أشهر الفلاسفة الفرنسيين في النصف الثاني من القرن العشرين، وهو الفيلسوف الغربي الثاني بعد «مارتن هيدجر» الألماني، للوجودية الملحدة، له مسرحيات ترقى إلى مستوى مآسي «شكسبير»، فقد ساوى النقاد بين مسرحيته (الأيدي القذرة) و(هملت)، من حيث الروعة والعظمة المسرحيتين. وعرف عنه أنه منشد الحرية في العالم، إذ لم يكتف بالتظير للحرية والتأسيس لها فلسفياً، وإنما ناصر قضايا الحرية في العالم.

ولد سارتر عام 1905م في «باريس»، لأب مريض هو «بابتيست سارتر» الضابط في القوات البحرية الفرنسية، وأم أنهكها السهر والتعب على راحة أبيه هي «آن ماري شفائترز»، فولد الطفل مريضاً، وتمزقت الأم بين محتضرين، وعندما مات والده كان «جان بول سارتر» قد بلغ خمسة عشر شهراً، فانتقل هو ووالدته للعيش مع جدّه لأمه، إذ كانت أمّه بلا مال.

كان جدّه هو معلّمه الأول؛ فقد درس له الرياضيات، وقاده للتعرف على الأدب الكلاسيكي، وفي مرحلة المراهقة بدأ «سارتر» ينجذب إلى الفلسفة منذ قراءته مقال «محاولة في الوقائع المباشرة للوجدان»، للفيلسوف الفرنسي «برجسون». وقد تلقى «سارتر» تعليمه الأولي في مدرسة «لاروشيل»، ثم في مدرسة «هنري الرابع»، ثم التحق بمدرسة المعلمين العليا.

في التاسعة عشرة من عمره بدأ يهتم بفلسفة الوجود متأثراً «بمارتن هيدجر»، وعيّن مدرّساً في «الهافر»، ثم انتقل إلى «ألمانيا»، وهناك التقى «بأدموند هوسرل»

الذي تأثر به تأثراً ملحوظاً، فضلاً عن تأثره بكل من «كانت وهيكل وهيدجر»، وفي أثناء دراسته بجامعة «السوربون بفرنسا»، كوّن «سارتر» صداقة مع «سيمون دي بوفوار»، وفي عام 1929م التحق بالجيش وتعلّم فيه الأرصاد الجوية، ثم ألقى الجيش الألماني القبض عليه عام 1940م، واستمر سجيناً لمدة تسعة أشهر، وبعد خروجه من السجن عمل بالتدريس مع «ميرلوبونتي».

كان «سارتر» في بداية حياته ينزع إلى الفلسفة، لكنه ما لبث أن آمن بأن الانخراط في الواقع هو الواجب الأسمى للمفكر. وفي عام 1941م شارك في تأسيس «جماعة المجتمع والحرية»، ولكن سرعان ما ينس من هذه الجماعة نظراً لعدم وجود التأييد المنتظر لها؛ فعكف على التأليف، وقام بمساندة حركة الشباب في فرنسا، وانضمّ إلى «راسل» في «مؤسسة مكافحة جرائم الحرب».

في مطلع السبعينيات توفيت والدته، وتعرّض بعدها لأزمة قلبية، وضعف نظره إلى أن أصبح شبه أعمى، وفي عام 1980م هاجمته أزمة قلبية أخرى وبعض المشاكل في الرئة، وتمّ حجزه في المستشفى، ثم راح في غيبوبة توفي بعدها.

كتب «سارتر» عدداً من المؤلفات المهمة والمتنوعة، منها: (تعالى الأنا)، الذي بسط فيه أساسيات الوجودية كما يعتمدها، و(التخيل)، و(الفتيان) وهي رواية مهمة أراد أن يوضح من خلالها أنّ جميع أفكارنا هي نتاج للتجارب المكتسبة من المواقف الحياتية، اعتبرها النقاد رائدة الرواية الجديدة التي تعتمد أدب المواقف، و(الوجود والعدم) 1943م وهو من أهم كتاباته في الفلسفة الوجودية، و(ما الأدب)، ومن مؤلفاته التي اصطبغت بطابع سياسي (الاستعمار والاستعمارية الجديدة). وقد دوّن سارتر سيرته الذاتية تحت عنوان (الكلمات) صدرت عام 1964.

يُجسّد «جان بول سارتر» بشكل مثالي «الأدب الملتزم»، ومع هذا لم يكتف بمنزلته الأدبية تلك، بل بنى نظاماً لفلسفة أساسية بالمقابل.

نقطة الانطلاق عنده هي «الذات»، إذ يستلهم فكره من «علم الظواهر» عند «هوسرل»، الذي يأخذ مفهوم العلم بانفصاله عن تجليبه التقليدي كجوهر مكتف بذاته، وذلك بوصفه «علاقة» مقصودة مع العالم، بمعنى آخر هي «وعيٌ بعض الأشياء».

مع هذا فقد قادته الحرب إلى تجاوز المثالية كتعويض عن هذا التوجُّه، واستبداله بفكرة الوجود، مستلهماً مرة أخرى، من النقد الذي وجهه «هايدجر» إلى «هوسرل».

إنَّ خصوصية الوجود البشريُّ كما لخصتها الصيغة الشهيرة في «الوجودية هي النزعة الإنسانية»:

إنَّ الوجود سابق على الجوهر» نستطيع أن نتفهما من خلال ثلاث صفات:

أولاً - إمكانية الحدوث، أي القضية الممكنة.

ثانياً - اصطناع هذه الخصوصية.

ثالثاً - صفة التجاوز والسمو.

صفة السمو هذه هي المذهب اللاهوتي الذي يقول إنَّ الله غير موجود في العالم كمبدأ حيوي يحرك كائناً حياً، لكنَّه موجود تجاه المخلوقات، حسب تعابير ليبنيز، «على غرار مبدع بالنسبة إلى آله، وإنَّ وراء المظاهر الحسيَّة أو الظواهر، «جواهر» دائمة أو «أشياء بذاتها»، تكون الظواهر تجسيدا لها.

هناك إذن علاقات ثابتة، علاقات حق وحقيقة، تسود على الوقائع ولا تتبعها.

في حين أنَّ حركة الأنا الفردي، المتأمل في وجوده، أو المعاني تظلُّ شعوراً بالقلق تجاه هذا الوجود، يدرك الأنا بواسطتها وجود كائنٍ آخر، سواء، له قوَّةٌ تفوق قوَّته.

تصف «إمكانية الحدوث، أي القضية الممكنة حالة وجودي الذي لا معنى مطلق له، بمعنى آخر، أنني كان يمكن ألا أكون، وألاً أصبح أنا من صنع هذا الوجود، أو من خلق إله قد يحدّد جوهره الخاص»!



يمكن تعريف خصوصية الوجود البشري كواقعة وجودي بالذات، والذي أتحمق منه دوماً دون أن أكون أنا من اختاره: هذا الجانب غير قابل للاختزال، إنّه مأزق لا يمكن تجاوزه، فالسمو مرتبط بكوني دائماً في مواجهة نفسي، حتى لو أنني أمثل مشروعاً لوجود ما.

الإنسان بالنسبة لـ «سارتر» حرٌ بشكل مطلق، فهو منذور لصنع شيء، وهو أيضاً ما يفعله، أي أنّ ما يحدّد وجوده هو ما يقوم به من أفعال، فالمعطيات التاريخية - الاجتماعية، بل وحتى النفسية لا تشكل الاعتراضات على فرضية «الحرية المطلقة» للإنسان: هذه المعطيات لا تعمل، وهي بلا معنى إلا من خلال المنحى الذي يوفّر لي حريتي ومشروعي الإنساني، وهو ما يسميه «سارتر» بـ «الحالة» إنّ مسؤولية الفرد تتصاعد في حالة تنازل العدم وتراجعها، هنا على الإنسان أن يلتزم في اختياره، فهو يختار بشكل أو بآخر للبشرية جمعاء في تنوعها، ويكمن الخطر بالأحرى في «دوار الحرية» الذي يمكن له أن يتمثّل في إعاقة للحركة والفعل، وهو ما يبدو عليه «هوغو» في الرواية التي صدرت بعنوان «الأيدي القذرة»، حيث بيدي: «هو يدير» الملاحظة التالية:

- «طالما أنك تتشبّث هكذا بالبراءة يا صغيري، فلتبق بريئاً إذن، أمّا أنا فلديّ يدان قذرتان حتى المرفقين، لقد غطستهما في القذارة والدم!»  
من الصعب إذن تجنّب ما أطلق عليه «سارتر» اسم «سلوك النوايا السيئة» حيث تتأرجح «الذات» بين حالتَي الاصطناع والسمو تاركة لمحاولة وجودها شيئاً موضوعياً، في الوقت الذي تفرض نفسها كذات غير قابلة للإدراك، لأنها أسمى ممّا تبدو عليه.

إنّ الإيضاح الفلسفي لا معنى حقيقي له إلا إذا قاد إلى صحوة الإنسان الذي لا يتذرع بالشروط المستحيلة للوضع البشري كي يتهرّب من مسؤوليته كمتقف، لذا لم يكن «سارتر» طيلة حياته ليتراجع أمام ما كان يعتبره واجبه وبالتالي عمله:

- التزام المثقف بقضايا الجماهير!

## حنة أرنت (1906 - 1975)

### (H- Arenit)

كانت منظرة سياسية وباحثة يهودية من أصل ألماني. على الرغم من أنه كثيراً ما تم وصفها بالفيلسوفة، فإنها كانت دائماً ترفض هذه العلامة على أساس أن الفلسفة تتعاطى مع «الإنسان في صيغة المفرد». وبدلاً من ذلك وصفت نفسها بالمنظرة السياسية لأن عملها يركز على كون «البشر، لا الإنسان الفرد، يعيشون على الأرض ويسكنون العالم».

اهتمت «أرنت» بتقديم مفهومها الخاص للقوة، وعلى خلاف غيرها من المفكرين فإن فهم طبيعة مفهوم القوة يبدأ بفحص عدد من المفاهيم المرجعية، لعل أهمها السياسة، فقد كان اهتمام «أرنت» الأساسي هو تأكيد طبيعة وخبرة الحياة السياسية، فدعت لحسن متميز بالسياسة في مقابل اختزالها لمجرد منهج تكنوقراطي ترى فيه أن السياسة يصعب تحديدها أنطولوجياً لأنها ليست كامنة في ذات الإنسان كما ظن «أرسطو»، بل تتجلى في العلاقات بين الناس وتوجد في فضاء خارج الإنسان - الفرد.

إن السياسة بحكم أنها نظام من العلاقات، فهي ترتقي باختلاف البشر وتمايزهم، وبالاعتراف بتساويهم رغم اختلافهم، وكل تغيب للاختلاف والتمايز يقود حتماً إلى تفكير السياسة وانحدارها، وعليه سعت «أرنت» لإيجاد لغة جديدة للسياسة كعلاقة بين نظراء، بدلاً من العلاقة فاعل ومنفعل.

كتبت مجموعة من الكتب لا سيما «أصول النظام الشمولي»، و«وضع الإنسان الحديث»، و«أزمة الثقافة»، وفي هذه الكتب تحاول رصد الأنظمة في

القرن العشرين التي ظهرت ليس على شكل نظام سياسي، بل كتخلٍ عمّا يعطي تقليدياً معنى لكلِّ حياة سياسية.

فبدلاً من إيجاد فضاء سياسي يستطيع فيه البشر التصرف بحرية، يدّعي ممثلو هذا النظام الشموليّ خلق إنسان جديد في مجتمع جديد بواسطة العنف والبطش، كما يدّعي هؤلاء أنهم يريدون تصنيع مجتمع بلا طبقات، أو صنع مجتمع صافٍ عرقياً، وذلك في تناقض صارخ مع الحياة السياسية، طالما أنّ ادّعاءاتهم تلك تهدم الشروط للأزمة للحركة الحرة للمجموع العام من المواطنين. يلقي ظهور النظام الشموليّ بأسترة النسيان على الحياة السياسية في العصر الحديث الذي شهد انتصار القوة التكنولوجية، ويطمح إلى سيطرة البشر على قوى الطبيعة والإنسان معاً.

من هنا تأتي ضرورة دراسة الطرق التقنيّة، من حيث عموميّتها وعلاقتها بنمو الحضارة، تشتمل التقنيّة على ثلاثة أنواع من المسائل، الناجمة عن ثلاث وجهات نظر يمكن من خلالها النظر في التقنيّات:

أولاً، هناك مجال للقيام بالوصف التحليليّ للفنون والصناعات، كما توجد في لحظة معيّنة في مجتمع معيّن.

ثانياً، ثمة مجال للبحث عن الظروف والقوانين التي بموجبها يجري تطبيق كلِّ مجموعة لقواعدها، وعن الأسباب التي تعود إليها فعاليتها العملية.

ثالثاً، هناك مجال صيرورة هذه الأعضاء أو الأجهزة عينها، سواء دارت حول مولد وذرورة وانحلال كلِّ منها في مجتمع معيّن، أم دارت حول تطوّر سلسلة التقنيّات في الإنسانية جمعاء... إنّ مجموع هذه الدراسات الثلاث يشكّل التقانة العامة.

لقد وجدت «حنّة آران» المعنى الخاصّ للفعل السياسيّ، وذلك بإيضاحها الفرق بين النشاطات البشريّة، وشروطها الضرورية.

فالعمل هو مفهوم مشروط من قِبَل الحياة، طالما أننا نحيا، وعلينا أن نعمل لتأمين إنتاج القوى الأساسية [الحيوية] لوجودنا.

المنتج، أي الشيء المُصنَّع مشروط أيضاً «بانتمائنا إلى العالم»، وذلك لأننا نعيش ضمن عالم بشري من صنع أيدينا.

- الفعل هو أيضاً مشروط بالمجموع العام من البشر طالما أننا لا نعيش أبداً منفردين، وطالما أننا نقرّر بشكل جماعي الشكل الذي نريد أن نعطيه لحياتنا المشتركة.

الفعل وحده هو السياسي، إذ يربط الواحد بالآخر بشكل مباشر، ويرسم الفضاء الجماهيري حيث يرى الآخرون أفعال بعضهم ويحكمون عليها دون خوف أو موارد.

لقد خلط الفكر السياسي الحديث بشكل عام بين الحدث والعمل، أو المنتج، وذلك باعتقاده أن رهان الحياة السياسية كان يعني تحرير العمال من أغلالهم، لذا فقد اقتصرَت هذه الحياة على فضاء سياسي تكون الدولة وجهه الرسمي، ويأخذ شكل مؤسسة تستأثر «باستخدام العنف الشرعي» كما بين «ماكس فيبر» من قبل.

تجد «حنّة أرانت» في ذلك حالة غير طبيعية، فهي تفصل بين فكرة الفضاء الجماهيري والدولة، في الوقت الذي تميّز فيه السلطة، والتي هي الفعل الحر من قِبَل الجميع عن السيطرة التي تمثّل هيمنة بعض الأفراد على الآخرين.

تعيد «حنّة أرانت» بهذا اكتشاف المعنى النبيل للسياسة: العمل الجماعي ضمن فضاء جماهيري من أجل إعادة بناء العلاقة بين البشر، وخلق عالم مشترك تسوده الحرية.

إنّ المواطنة هي الموقف الذي تكرّم فيه الحرية وخصوصية الآخر، وذلك بإعطاء الفضاء الجماهيري هذا قيمة، هي بأهمية دفاعنا عن هويتنا الثقافية. هكذا تجد الحياة السياسية مجدداً المعنى الذي كان يبدو أنّها قد فقدته!

## ميشيل فوكو

(1925 – 1984 Michel Foucault)

فيلسوف فرنسي وأستاذ جامعي، ولد في مدينة «بواتييه»، وتُوفي في «باريس»، صار منذ الستينيات أحد أهم الشخصيات الفكرية المعاصرة في العالم، انتُخب في عام 1970 عضواً في «الكوليج دو فرانس» حيث شغل مقعد تاريخ منظومات الفكر.

يمتاز مشروع «فوكو» الفكري بكونه يضع الأحداث التاريخية والمعارف ضمن آفاق لم تكن معروفة من قبل ليقوم برصدها وتأويلها بشكل جديد تماماً، مستنداً في ذلك إلى «قياس الطفرات التي تتم في مجال التاريخ بشكل عام، وعلى إعادة النظر بالمناهج المرتبطة بتاريخ الفكر؛ وهذا يتجلى في كتاب «التتقيب عن المعرفة»، الذي شرح فيه مشروعه الفكري وحلّله، ولكن الأهم في كتبه هو «موت الإنسان» الذي طبع فكره عامة.

في كتابه الأول «المرض العقلي وعلم النفس» حاول «فوكو» أن يبحث عن جذور وشروط إمكانية تشكّل الجنون كحالة مرضية، فقد وجد أن تاريخ الحضارة الغربية عرف فترة توقّف فيها العقل عن أن يكون منظومة أخلاقية ليصير طبيعة، ومن ثم لم يعد التقابل بين العقل والاختلال العقلي بعداً من أبعاد الحرية، كما كان الأمر مع المفكرين الذين كانت عبقريتهم تقع في مواقع مجاورة للجنون، مثل «نرفال» و«نيتشه» و«آرتو».

من الكتب المهمة «فوكو» أيضاً «تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي»، وفيه يجهد لإبراز ذلك التقسيم إلى عقل واختلال. وقد استعار أدوات بحثه من الأدب والفن والفلسفة وتاريخ المؤسسات والممارسات في الحياة اليومية ليتساءل عن كيفية حصول الانتقال من التجربة الإنسانية للجنون في القرون الوسطى إلى تلك التجربة المعاصرة حالياً، التي تصنّف الجنون ضمن الأمراض العقلية فتقوم بإقصاء المجنون وعزله. بعد ذلك حاول «فوكو» في «ولادة العيادة» أن يتقصّى العلاقة بين صورة الجسد، والخطاب حول الجسد في تاريخ الطب في نهاية القرن الثامن عشر والتاسع عشر، وهي علاقة مهمة ليس فقط على صعيد المنهج وإنما على صعيد المعرفة أيضاً. وقد أدت دراساته حول مفهوم الجنون إلى عقد حلقات دراسية عدة في «الكوليج دو فرانس» حول الجانب الطبي والقانوني لعزل المجانين وحبسهم، وحول الطابع القمعي للمؤسسات المعنية مما كان له تأثيره في تعديل بنية المصحات العقلية وطريقة العلاج فيها.

ينتقد «فوكو» في كتاب آخر، حمل عنوان «المراقبة والعقاب» مشروع السجن من أجل الإصلاح المنتشر في المجتمعات التأديبية الذي تستخدمه السلطة، من أجل تمكين سيطرتها على الأفراد. كما يبيّن أنّ نظام العقوبات الحديث المتأثر بالعلوم الإنسانية الذي صار ينحو نحو إعادة أقلمة الفرد بدلاً من عقابه، لم يتخلّص تماماً من فكرة الاستعباد القديمة، ومن الربط ما بين السلطة والمعرفة. وكما كان الأمر بالنسبة لطرح مفهوم جديد للتعامل مع الأمراض العقلية كانت دراسة «فوكو» سبباً لتشكيل (مجموعة التحري عن أحوال السجون) عام 1971! درس «فوكو» الحياة الجنسية بالمنظور النظري والسياسي نفسه في كتابه «تاريخ الجنس»، ووجد أنّ الخطاب حول الجنس، مثله مثل الممارسات العقابية، يتأسس على الاستغلال الواعي للأفراد، في الجزء الأول من بحثه هذا الذي يحمل عنوان «إرادة المعرفة» يعيد «فوكو» النظر بالفرضية القائلة: إنّ الغرب قد عرف منذ القرن السادس عشر قمعاً متزايداً للجنس وصل إلى أوجهه في العصر

الفكتوري، وإنَّ «التحرُّرَ الجنسيَّ» لم يبدأ إلاَّ مع حلول القرن العشرين. يُوضَع فوكو هذه «الفرضية القمعية» في «اقتصادية الخطابات حول الجنس داخل المجتمعات المعاصرة منذ القرن السابع عشر» ليجد أنَّ «التحرُّر» الحالي هو أيضاً شكل من الخضوع إلى «الإيعاز الذي أطلقه القرن بضرورة معرفة الجنس».

في كتاب «نظام الخطاب» يُدخل «فوكو» في جذور الفكر مبدأ المصادفة والقطعية والمادية، مع جرد للوسائل التي كانت قادرة على مراقبة إنتاج الخطاب وعلى «التحكُّم بالحدث» في المجتمعات، وقد وجد أنَّ من مهامِّ الفيلسوف إعادة النظر بمفهوم «الرغبة في الحقيقة»، وإعادة طابع الحدث للخطاب، ورفع هيمنة الدال على المدلول.

يُعدُّ «فوكو» فيلسوف القطعية والانعطافات العنيفة في الفكر النقديّ على الرغم من أنَّ قراءته توحى بنوع من السيولة المريحة، وقد أدَّى دوراً في زعزعة نقاط الارتكاز الراسخة وإعادة النظر بكثير من الثوابت، ولا سيما في مجال المعرفة، وهذا ما يتبدَّى في كتابه «الكلمات والأشياء» الذي يعالج تطوُّر شكل المعرفة من عصر لعصر، ودور فكرة الزمن التاريخيِّ في إخضاع المعرفة لقوانين التطوُّر. أمَّا في مقدمة كتابه «استخدام المتع» فقد طرح ضرورة تعرُّف إمكانية التفكير بشكل مختلف وكيفية وحدودها، بدلاً من الاكتفاء بالتظير لما يُعرف من قبل.

درس المؤرخ والفيلسوف التغييرات في تاريخ الفكر الذي قاد أصحابه إلى المنايا والسجون، وهو الذي كان تلميذاً نجيباً لـ «نيتشه»، وطرح أسئلة هامة حول إرادة المعرفة للحضارة الغربية، وأعلن «موت الإنسان» مما سبَّب كثيراً من التفاسير المتناقضة.

لقد كان لـ «نيتشه» في نهاية القرن التاسع عشر مشروع كتابة ما سمَّاه آنذاك: «تاريخ العواطف».

في الواقع قد يكون للحب، الكراهية، الغيرة، وحتى الحياء مفاهيم لا تأخذ نفس المعنى ولا المحتوى في سياق العصور والأزمنة.

بعد قرن من الزمن، جقق «ميشيل فوكو» جزءاً من هذا المنهج الفكري، ففي كتابه «تاريخ الجنون» يبين فيه أن الجانحين، والمبتدئين في عالم الجريمة منذ القرن السابع عشر خضعوا لتغيرات عميقة في الذهنية التي قادتهم إلى هذا العالم.

في كتابه «الكلمات والأشياء» لم يتردد في الكلام عن التفكير بهدوء أن الإنسان مجرد اختراع حديث، وأن هذا الشكل الذي لم يكن منذ قرنين سوى أثر بسيط في معرفتنا سوف يختفي ما أن يأخذ شكلاً جديداً!

في الصفحة الأخيرة التي أخذت شهرة كبيرة يتصور فيها الفيلسوف أن هذا الشكل الجديد للمعرفة «سوف يمحي كما يمحي وجه رملي على شاطئ البحر»!

لقد اعتقدنا أننا نستطيع أن نمثل بين «موت الإنسان» عند «فوكو» مع «موت إله نيتشه» الذي أعلنه من قبل، ناسين أن «فوكو» تكلم فقط عن شكل للمعرفة.

إن «أوربا» في نظره تعاني ظروفاً تاريخية محدّدة، لذا كان يجب تثقيف «الإنسان» كطالب علم، واختراعات علمية.

لم يواجه «فوكو» الانقراض القريب للعنصر البشري، ولا الابتعاد عن النزعة الإنسانية، ومع هذا فإننا نتساءل عن جدوى حقوق الإنسان إذا كان شكل الإنسان نفسه قد بدأ بالتلاشي منذ الآن؟

لقد أدّين «فوكو» منذ البدء بوصفه أسس القانون والثوابت الأخلاقية للإنسانية على خطر الانقراض! لقد شرّح ببعض الكلمات ما كان يتسلط على فكر القرن العشرين: وهو محو الوجه البشري.



بلا شك إن مشروعته لم يكن بحث استئصال البشر أو القتل الجماعيّ أو المجازر، ولا تكدّس الجثث والأنقاض، إن هذه الصيغ مقروءة في سياق التاريخ تأخذ بُعداً جديداً، ولكن مشروعته هذا كان إجابة على السؤال التالي:

– «لماذا أخذت فكرة «الإنسان اختراع حديث قابل للتلاشي» كل هذا الضجيج والصدى»<sup>١٥</sup>

هو يريد رؤية القرن بشكل آخر، وذلك أنه في الوقت الذي تموت فيه فكرة الإنسان، نشهد ولادة مجتمع متعلّم، يظهر فيه مفهوم جديد للبشرية في حقوق «نرمبيرج» و«الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» لعام [1948].

لم يتوقف «فوكو» أبداً عن الكفاح ضدّ المعاملة اللاإنسانية في السجون والأحداثيات، إن موت الإنسان بهذا المعنى كان خبراً مفرحاً، إذ يعلن في النهاية تغييراً في النزعة الإنسانية، حلم البشرية الكبير.

## جيل دولوز (1925 – 1995) (G- Deleuze)

فيلسوف فرنسي، يعدُّ من أهمِّ أقطاب الفلسفة الفرنسية ما بعد «السايرتية»، بدأ «دولوز» بتاريخ الفلسفة، فوضع دراسات معتبرة في فكر [نيتشه وسبينوزا وهيوم وبرغسون، وآخرين] لم يغيِّر بها أسلوب العرض الفلسفيِّ فحسب، بل جعل تناوله لفكر الآخرين يشفُّ عن فكره الشخصي الذي سيفرض بعد ذلك أسلوبه الفريد في «منطق المعنى» و«الاختلاف والتكرار» و«بروست والعلامات»، الخ. فكر أدخل على الفلسفة وتاريخها تعديلات أساسية، واطأ حركاتها بحركات المجال والأرض والشعوب، حيثما كان سواء يربطها بتحقيقات زمنية.

أسَّس لعلم بداوة للأخلاق بدل علم أنساب الأخلاق النيتشويِّ، علماً بأنَّ «دولوز» يظلُّ، شأن جميع كبار التيار الفلسفيِّ التالي «لسارتر»، متأثراً بصاحب «زرادشت»، مواصلاً الحفر في الأخدود الواسع والعميق الذي فرضه هذا السلف الألمانيُّ الكبير على أديم الفلسفة وأرضية المعرفة!

من أعماله الفلسفية نذكر: [نيتشه والفلسفة، التجريبية والذاتية، فلسفة كانت النقدية، البرغسونية، ما هي الفلسفة]، وهي كتب جماعية مع المفكرِّ والمحلل الفرنسيِّ «فيلكسغوثاري».

لقد كان «دولوز» كاتب افتتاحيات عميق النظر، ومحاوراً منفتحاً لكُتَّاب كبار، كشف عن أشكال الأنظمة لجميع الممارسات الحيَّة.

شارك بشكل فعّال في «حرب الفرح ضد الحزن»، مذكراً الآخرين أن المقالات والمحاضرات لا تتحدّد بالمواضيع النظرية، بل تخضع للتجربة والأحداث ومغامرات الجسد.

خلف كل شيء هناك الحركات، فالنص لا يتمتع هنا بأهميّة قصوى، بل يضاعف إلى ما لا نهاية حالة الشكل.

يسعى منهج «دولوز» دائماً إلى إعطاء فكرة عن الحركة، وذلك بمتابعتها ممّا يجعل منهجه هذا منهجاً سياسياً:

- «إذا كان القهر رهيباً، فذلك لأنه يعيق الحركة، لا لأنه يمثّل عدواناً على الخالد»، لقد أراد «دولوز»، لحبه القديم للحقيقة «ذلك الجوهر الثابت»، أن يحلّ الانتباه المضاعف لتحوّلات اللغة، والأجسام والشعوب، وبهذا فقد أصبح تلميذاً وفيّاً لـ «نيتشه»، أول من مزّق «الإيمان الضعيف في الحقيقة».

بلا شكّ كان «دولوز» أكثر وضوحاً من «نيتشه» في أكثر من نقطة، فهو يرى مثلاً أنّ التاريخ ليس مكاناً للتحوّلات الجذرية، بل الأفضل أن نقول إنّ التاريخ هو اسم للعراقيل التي من الملائم أن نزيلها من أجل الحصول على أحداث فعّالة حقيقية:

- «يحدّد التاريخ فقط مجموعة الشروط الحديثة التي تحوّل مجراها لكي تتحقّق، أي أن تخلق بعض الأشياء الجديدة».

هذه الجدة تعني تجارب التفكير التي يظهر فيها التاريخ أو الشرط لهذا الظهور، فهو ليس المحرّك ولا السبب:

- «التجربة ليست تاريخية، بل هي فلسفية بحتة».

يكون من الخطأ، والحالة هذه، الاعتقاد بأنّ الحركة التي تكلم عنها «دولوز» تستدعي تغييراً، أو تنقلاً في الأمكنة، بل على العكس من ذلك، هي ثابتة لا تتحرك، وهكذا تنشأ الفلسفة التي تجد نفسها بين الحرب والسلام وهي:

- «لا تكون بعيدة عن الغضب ضدَّ العصر، ولا عن راحة البال التي تطمئن نفوسنا».

لا تستطيع الفلسفة أن تعلن الحرب على قوى الديانات والدول والرأسمالية والعلم والقانون والأفكار والتلفزيون، بل تستطيع فقط إضعافها وذلك عبر «حرب بلا معارك»!

ولكنَّ أحداث مقاومة كهذه لا تحرِّك الجماعات، فالحرب التي تقوم بها الفلسفة لا تضع المفكرين في مواجهة السلطات، ولا الفوضويين ضدَّ حماة النظام، أو المبدعين أمام حُرَّاس الوضع الراهن:

- «كما أنَّ القوَّة لا تكتفي بوجودها الظاهريِّ، فهي تخترق ذات كلِّ واحد منَّا، فإنَّ كلَّ واحد منَّا يجد نفسه على الدوام في صراع مع نفسه، وكلُّ ذلك بسبب الفلسفة»!

- «الحرب ضدَّ النفس» يا له من تعريف بليغ!

إنَّ شكل هذه الحرب هو الأسلوب:

- «الفلاسفة الكبار هم كتَّاب أولاً، وهم أصحاب أسلوب كبار»!!

أسلحتهم هي مجموعة المفاهيم التي لا تدلُّنا على المعنى، بل على الحدث، غايتهم هي الحياة، أي الحياة بمعناها الواسع.

- «في عملية الكتابة، هناك محاولة لصنع الحياة، حياة أكبر من خاصَّة، الكتابة هي محاولة لتحرير هذه الحياة ممَّا يسجنها».

ولكن هل يتملُّ أعداء هذه الحياة في القوى؟ أجل، ولكن بالشكل الذي تأخذه في أعماقنا وهي بلادة اللُّغة مثلاً، تلك التي تولِّد كثيراً من الأسى والأخطاء، و«الامتالية» التي تتقيَّد بالأعراف والتقاليد.

من بين هؤلاء الأعداء علينا ألا ننسى «الأنا» نفسه! إذ أننا لا نكتب من خلاله أو من خلال الذاكرة وأمراضها، ولا نكتب أيضاً بما تملِّيه علينا البديهيات الماكرة التي تجعلنا نعتقد بما لدينا:

- «نحن نتكلم حول أشياء عميقة لا نعرفها»!  
يذكرنا «دولوز» أن الفلسفة هي عمل خلاق أكثر منها تاريخاً للنصوص،  
دورها يتمثل في بناء للأنظمة، وخلق مستمر للمفاهيم الجديدة، وذلك من أجل  
الوقوف في وجه الغباء والبلادة!

## شذرات فلسفية



## ما الظواهراتية؟!

على الرغم من أن هذه الصيغة قد استخدمت للمرة الأولى منذ عام [1764] من قِبَل «جون أنيرش لامبير» وذلك للدلالة على علم الظواهر، فإنها لم تصبح جزءاً أساسياً للفلسفة إلا مع «هوسرل» الذي حاول جاهداً بناءها «كعلم على أسس صلبة».

«إدموند هوسرل» فيلسوف ألماني من أصل يهودي، مؤسس المدرسة الفينومينولوجية (يُشار إليها بأنها المدرسة الظاهراتية). وُلد في «مورافيا» (حينما كانت تابعة لألمانيا) ودرس الرياضيات والفيزياء والفلك في جامعة «ليبزيغ»، وتصرَّ (على المذهب البروتستانتي) وهو شاب، مثل العديد من أقرانه اليهود. وازداد اهتمامه بالفلسفة في «فيينا» تحت تأثير «برنتانو»، قام بالتدريس في جامعة «هال» ثم في جامعتي «جوتنجن وفرايبورج» حتى تقاعد.

كان «هوسرل» يتصوَّر أنَّ الفلسفة الفينومينولوجية التي دعى إليها ستكون شيئاً جديداً تماماً. فالأنطولوجيا الغربية تستند إلى ثنائية الذات والموضوع، أمَّا هو فكان يرمي إلى تأسيس أنطولوجيا جديدة تفترض ارتباط الواحد بالآخر، بل وتجسِّد الواحد من خلال الآخر، فالطبيعة (الموضوع) حسب تصوُّره لا تعني شيئاً إلا إذا ارتبطت بالوعي الإنساني (الذات). هذا النسق الفلسفي الجديد سيحلُّ محلَّ كلِّ من الوحي المسيحيِّ والعلم الطبيعيِّ القديم، وسيحقق ثورة ضد الوضعية والاتجاه التجريبيِّ الطبيعيِّ والاتجاه السلوكيِّ في علم النفس، وكلُّها اتجاهات تستخدم العلم الطبيعيِّ نموذجاً، وتتصوَّر أنَّ المعرفة اتصال مباشر بالحقيقة دون وساطة المفاهيم والوعي، والفينومينولوجية، علاوة على ذلك، ثورة



ضد الاتجاه التاريخي النسبي الذي يؤدي إلى ذاتية متطرفة تشيكية، تُسقط إمكانية قيام علم فلسفي صحيح في ذاته، فهي ثورة ضد التمرکز حول الذات أو الموضوع، وضد المادية والمثالية، ثورة ستؤدي - حسب تصوّر «هوسرل» - إلى تطوير منهج متماسك وفلسفة شاملة جديدة.

إنّ نقطة الانطلاق ليست الذات المغلقة على نفسها، ولا هي الموضوع المطلق المطلق على نفسه، بل هي الشعور والوعي الإنساني (الجمعي). كان «هوسرل» يرى أنّ كلّ حدس كوني هو مصدر مشروع للمعرفة، بل المصدر الأساسي للمعرفة الإنسانية. فالإدراك الإنساني ليس سلبياً وإنما هو إعادة وعي بشيء، فهو يتّجه وينطلق ويمتدّ نحو شيء ما (وهذا ما يُسمّى «القصديّة»، وهو مفهوم أخذه «هوسرل» من كتابات برنتانو وطوره). بهذا المعنى، فالشعور ليس فيض عواطف ولا انفعالات ذاتية ولا أحاسيس شخصية وإنما هو شيء مركّب يضم عنصرين: الشعور الإنساني، والشيء ذاته. والشيء ذاته مختلف عن مفهوم كانت «الشيء في ذاته» الذي يختفي دوماً عن الشخص الذي يسعى إلى المعرفة، والذي لا يمكن معرفته إلا بالإيمان. ولفهم الشيء ذاته سنشير إلى أنّ الموضوع عند «هوسرل» ليس ما يقع خارج الوعي (حسب التعريف المادي) بل هو في متناول الوعي نفسه!

ليست الظاهرة شيئاً موضوعياً مادياً يوجد جاهزاً مستقلاً في عالم الطبيعة له حدوده الواضحة، وإنما هي ظاهرة بمقدار ما تكشف عن الوجود كتجربة حيّة في الشعور فتصبح مرادفة للشيء ذاته وتكشف ما تتطوي عليه معطيات الشعور نفسها. في هذا الإطار تتحلّ الذات والموضوع، فالموضوع ليس شيئاً جامداً بل مجموعة من العلاقات الحيّة، والذات أيضاً ليست شيئاً محدداً وإنما علاقة.

من هنا فكرة الشعاع المزدوج الذي تتمُّ بمقتضاه عملية الوعي بالشيء، إذ يخرج شعاع من الموضوع ليصل إلى الذات، ويخرج شعاع من الذات ليصل إلى الموضوع، فالإدراك عملية يلتحم فيها المُدرَك والمُدْرَك فيتوحدان في علاقة، ويوجدان من خلالها. وهي ليست عملية سلبية من جانب الإنسان يتلقّى فيها

الأحاسيس المادية (فهو بذلك سيسقط في المادية والموضوعية المحضة التي رفضها هوسرل) وإنما تُسم بتركيز الأحاسيس بحيث يُصبح الإدراك انتباهاً (والتفكير يصبح تأملاً وهكذا). والموضوع ذاته ليس مجرد شيء، وإنما هو شيء مقصود من الشعور، يحتاج إلى التثبيت داخل الوعي الذاتي، إن الذات ممتلئة بهذا العالم بسبب قصدية الوعي أو الشعور، والموضوع لا يعني شيئاً بدون وعي إنساني، ومن ثم فتحليل الشعور هو تحليل للقصد المتبادل وتحليل للمعرفة في آن واحد.

ورغم أن هوسرل يفترض هنا وجود علاقة تبادلية، علاقة مواجهة ندية بين الذات والموضوع، إلا أن إرادة الموضوع مسألة يصعب تصوُّرها، فما هي حاجة الموضوع لأن يتثبت في الوجدان؟ ما حاجة الشيء ذاته للإنسان؟ لماذا لا يهيمن الموضوع على الذات تماماً، كما تُهيمن الدولة والمؤسسات والشركات متعددة القوميات على الفرد / الذات؟

هنا سنواجه بدلاً من الوحدة العضوية الكاملة المقترحة بين الذات والموضوع، في نهاية الأمر إما بشائية صلبة أو أحادية موضوعية.

لا تبحث الفينومينولوجيا عند «هوسرل» عن هذا النوع أو ذاك من المعرفة، وإنما عن بنية العقل العميقة، أي عن شروط تحقق المعرفة، فهي لا تتعامل مع هذا الأرنب أو تلك القطعة، وإنما مع الجوهر الثابت للأرنب والقطط، وهي لا تتعامل معهما في ذاتهما، وإنما كما ينعكسان لا على وعي الإنسان الفردي، وإنما على الوعي الإنساني الجمعي، والفينومينولوجيا لا تهتمُّ بتجارب بعض الأفراد، وليست نفسية مهتمة بالعمليات العقلية، وإنما تهتمُّ ببنية الوعي ذاته. فالوعي هنا متعال، يتعامل مع الواقع المُعاش، وعالم الحياة كما يُنظَّمه وجود الإنسان باعتباره إنساناً.

يتحدّث «هوسرل» عن عملية الرّدّ الفينومينولوجي (أو الاستبعاد الفينومينولوجي) وهي عملية استبعاد صارمة لكل ما ليس كامناً في الوعي، هي محاولة تطهير النفس من الازدواجيات والاستقطابات، وتطهير الوعي من كل من

الواقعية المادية (الموضوعية) والواقعية النفسية (الذاتية). يبدأ الردُّ الفينومينولوجي بوضع الصفات العارضة بين قوسين (تعليقها) واستبعادها من عملية التأمل، هذه الصفات العارضة يمكن أن تكون صفات مادية في الشيء، ليس لها أهمية من منظور الوعي الإنساني، وقد تكون عناصر ذاتية ضيقة داخل الذات، أو حتى مواضيع داخل الذات لا علاقة لها بالذات، فهي عملية استبعاد لكل ما هو تجريبي أو واقعي، وكل ما ليس كامناً في الوعي، وكل ما ليس جوهرياً من منظوره (كان هوسرل يُعرِّف الفينومينولوجيا بأنها «علم الروح المكتفي بذاته بشكل مطلق»!).

بعد عملية الردُّ الذي يتجاوز به الوعيُّ أو [الأنا] العالم المباشر والذات الضيقة والظواهر العارضة نصل إلى نقطة الالتحام الطوبوية المطلقة بين الذات والموضوع، وتصبح [الأنا] متحررة من أية مصلحة محدّدة، أو قصدية ضيقة، وتظهر الذات المتعالية (تُسمى فلسفة «هوسرل» «الذاتية المتعالية»)، ولكنها ليست ذاتاً محايدة باردة، فهي منشغلة بذاتها، حينئذٍ ينبثق الواقع بوضوح أمام هذه الذات، فهو ليس مجرد أحداث منفصلة وإنما هو المجرى الخالص للخبرة المعاشة.

يمكن في لحظة الكشف أو الإشراف الفينومينولوجي هذه أن يعود الوعي إلى الأصول، أي إلى الأشياء الجوهرية التي أصبحت غامضة أو اختفت أو احتجبت بسبب تراكم أشياء غير جوهرية، وهذه هي نقطة الوعي الخالص؛ الوعيُّ بما هو وعي، نقطة النظر للواقع باعتباره ظاهرة خالصة تظهر داخل الوعي الإنسانيُّ الجمعي (فهي نقطة ذاتية / موضوعية - متحركة / ثابتة).

بالعودة إلى «هيجل» نجد أنه عندما كتب كتابه الشهير «ظواهرية النفس» فإنه كان يحاول رسم الطريق التي تقود الوعي إلى معرفة ذاته، والذي سمّاه آنذاك «النفس».

لقد اعتقد «هيجل» أنه وجد في هذه الطريق التي سلكها منطلق الأشياء نفسه، بينما نجد أن «هوسرل» على العكس من ذلك كان يحاول «العودة إلى

الأشياء نفسها» في كتابه «فكرة الظواهرية»، الذي يهدف إلى فهم الواقع كما يبدو للوعي.

يتعلق الأمر إذن بالطريقة التي تبدو فيها الأشياء للوعي، وذلك لكي تمكنه من فهم الكيفية التي تشكل معناها الأولي.

إن كلمة «ظاهرة» تعني ما «يبدو للعيان»، ولكن ليس بالطريقة التجريبية الخارجة عن نطاق الوعي، ولكن في الوعي نفسه، كحدس يسبق الحكم أو الملاحظة.

منذ الآن لا يمكن الخلط بين الظواهرية والعلم التجريبي الذي يفسر الصيرورة الحقيقية، أو مع علم النفس الذي يشرح حالات الوعي، بل إن ما تحاوله «الظواهرية» هو وصف الطريقة التي يصنع العالم معناه من أجل الوعي.

كل ما هو واقع في دائرة الوعي متعمد ومقصود: إنه وعي بعض الأشياء، إذ لا يوجد وعي للأشياء، فالوعي والحالة هذه يرتبط بشكل نهائي بما هو واقع عليه، بالذي يعيه طبعاً، إنه إما أن يكون إدراكاً حسيّاً لهذه الطاولة، أو تصوراً لهذا البستان، أو ذكرى لحجرة ما...

لا يوجد الوعي إذن خارج العلاقة مع الطاولة أو البستان، أو الحجرة، وما تحاوله «الظواهرية» هو وصف الطريقة التي يشكل بها الوعي معنى الطاولة - البستان - الحجرة.

إنها تدعو إلى التخلّص والانفكاك «من الوضع الطبيعي» الذي يعتبر الأشياء التجريبية حقائق موضوعية غير قابلة للنقاش، لأنها صادرة عن منهج مختزل، هذا المنهج يتمثل بتعطيل مؤقّت لإيماننا الطبيعي بالأشياء، ووضعها بين قوسين، وذلك كي نستطيع التركيز على «تشكّل» المعنى، ووضعنا في موقع المتأمل لهذا الموقف.

يتطابق الموقف هذا مع الوعي، وعلى «الظواهرية» التي يراها «هوسرل» أن تنتشر مثلها مثل الفلسفة الأولى التي تشكل العلوم والنظريات جميعها.

لقد عرفت «الظواهرية» منذ «هوسرل» مختلف التغييرات وشهدت كثيراً من القبول في «ألمانيا وفرنسا» خاصة، وتحت إشارة «علم الكائن» حولها «هايدجر» إلى التساؤل حول الكائن في كتابه «الوجود والزمن»، كما وأن «سارتر» أيضاً مضى بها نحو شروح مسهبة لمعنى الوجود الإنساني، في كتابه «الوجود والعدم»، بينما حاول «ميرلو بونتي» أن يعطي قدراً أكبر لعالم الإدراك بغض النظر عن الرؤية العلمية للحقائق في كتابه (ظواهرية الإدراك).

لقد جعلت الظواهرية الفرنسية مسألة الآخر مركزية بالنسبة لها، وكانت هذه القضية مركزية عند «لوفيناس» في كتابه «شمولية لا نهائية»، والذي اعترف فيه أنه يرى في وجه الآخر الضرورة الأخلاقية التي تقود وجوده في العالم.

لقد قاد «لوفيناس» الظواهرية فيما وراء الوعي وعلاقته مع الكائن، وذلك بدعوتنا لفهم بأنه ليس أنا، بل هو الآخر الذي يجعل منّي ذاتاً، ووعياً، ومسؤولية!

## ما الفلسفة التحليلية؟!

الفلسفة التحليلية موجة فكرية جاءت من «بريطانيا العظمى» في بداية القرن العشرين، وكانت غايتها المعلنة تجديد فلسفة المعرفة من خلال التحليل المنطقي للغة.

في بداية القرن السابع عشر كانت الفلسفة الكلاسيكية للمعرفة تهين لانقلاب ما سماه «كانت»: [الثورة كوبرنيكية في الفلسفة]، وهذه الثورة تدعو إلى فرضية مفادها أنه الفكر الذي يجب أن ينظم نفسه حول الأشياء، لا الأشياء التي يجب أن تنتظم حول الفكر.

مع أجل أن نفهم كيف يمكن أن تكون المعرفة ممكنة علينا أن ننطلق من تحليل ملكة الفكر هذا، أو إذا شئنا «الأفكار» التي يتضمنها العالم في تجلياته.

قامت الفلسفة التحليلية بثورة كوبرنيكية ثانية وذلك بتحويل مسألة معرفة الأفكار إلى اللغة، لقد جاءت الإجابة على سؤال «كانت»:

- تحت أية شروط يمكن للمفاهيم أن تمثل العالم موضوعياً؟

- تحت أية شروط يمكن للغة أن تعبر عن العالم؟ كما يلي:

إن أصالة الفلسفة التحليلية، المُستمدّة من «كوتلبوفريج» تكمن في استخدامهما الأشكال الصورية [وهو اتجاه فلسفي يعتمد على الناحية الصورية في المعرفة والأخلاق والجمال] وذلك لمعالجة المسائل الفلسفية.

هذا الاختيار يسبقه حذر من اللُّغة الطبيعية، ومن إرادة التحام مع مشروع لغوي فلسفي مثالي، كان «ليبنز» قد طرحه في القرن السابع عشر، إنَّ استخدام الحكم المنطقيّ يجيز لنا التخلُّص من المشاكل الزائفة التي تعترض الفلسفة، كما فعل «فيتجنشتين» مثلاً في «منطقه الفلسفيّ»، إنَّ الفلسفة التحليلية ترى التجربة الفلسفية منذ البداية كحالة علاجية تشفي اللغة الفلسفية من «القواعد السيئة» التي تحاول عبثاً إيجاد الحلول للمسائل العالقة.

هناك مثال سيء قام به «جيلبيرريل» في دراسته حول طريقة «ديكارت» التي تبحث في «الذات المفكّرة».

يرى «ديكارت» الروح والجسم كوحدين متميزتين ومنفصلتين تماماً، بينما مبدأ الروح عند «ريل» ما هو إلا مقولة باهتة لا معنى لها، إنَّ الظواهر التي تحاول أن تفرض نفسها تستطيع أن تُترجم إلى صيغ أكثر تحديداً وملائمة.

تشبه الروح عند «ديكارت» «الشبح في الآلة التي هي الجسم»، والاختلاف الذي يقع بين اهتمام الفلسفة التحليلية وطريقة المفكرين العالميين مثل «فريج» و«فيتجنشتين» تمنع تشكيل موجة إنكليزية خاصة أو انكلو - سكسونية صرفة!

بيد أنَّه في نهاية الحرب العالمية الثانية شهد العالم جيلاً جديداً من الفلاسفة التحليليين ظهر في جامعة «أوكسفورد» في «بريطانيا العظمى».

أهمُّ ممثلي هذا الجيل كان [جيلبيرريل، «بيتر فريدريك»، «ستراوس» و«جون لونغشو أوستن»] بينما كان «برتراند راسل» وفلاسفة «كامبريدج» منشغلين بالعلاج المنطقي للغة، وبناء لغة فلسفية خالصة، ولم يعيروا اهتماماً لهذه اللغة إلا بما طرحه من وجهة نظر ترتبط بالحقيّة، لقد اهتم فلاسفة «أوكسفورد» باللغة العادية، والتي هي عبارة عن وسيلة لمعرفة العالم، ولكنها مع ذلك تظلُّ فعلاً تاماً يستدعي لعبة من العلاقات المعقّدة بين المتحدث والنص، وشروط الاتصال.. الخ!

هذا الجيل الجديد من الفلاسفة لم يكن ليهتم فقط ببيان الإدراك، ولكن أيضاً، وعلى سبيل المثال، بشرح ودراسة المسائل الجمالية والأخلاقية.

عاش الفيلسوف وعالم الرياضيات البريطاني «برتراند راسل» زهاء قرن من الزمن (1872 - 1970)، ألف خلالها قرابة 70 كتاباً والعديد من المقالات العلمية بل أكثر من هذا، كان في واجهة الصراع السياسي حيث عبّر عن مواقفه وآرائه التي أدى ثمنها غالباً.

عاش راسل يتيماً منذ سن الرابعة وتربى على يد أجداده الذي كان أحدهم وزيراً بريطانياً سابقاً.

يعتبر الكثيرون «راسل» مناضلاً مثالياً، خارجاً عن المألوف، لكنّه يظلُّ أهمَّ كبار فلاسفة القرن العشرين، ارتبط اسمه بالفلسفة. وترك العديد من الأعمال خاصة في الميتافيزيقا الإبستمولوجيا، الأخلاق وفي تاريخ الفلسفة. لقد وظف المنطق لتوضيح الإشكالات الفلسفية، الشيء الذي جعل منه أحد مؤسسي الفلسفة التحليلية. والإشكالية الأساسية التي طرحها هذا الفيلسوف تتعلق بمجال المعرفة: هل يستطيع الإنسان معرفة شيء ما؟ هل يوجد بالعالم معرفة فيها حقيقة لا يستطيع أحد الشك فيها؟

تتأسس نظرية المعرفة عند «راسل» على مفهومين أساسيين: أولاً: المعرفة المباشرة وهي تلك العلاقة الموجودة بين الافتراض والحدث المعين. ثانياً، المعرفة عن طريق الوصف أي ما لا نعرفه بشكل مباشر كحادث مقتل «قيصر» مثلاً.

لا بد أن ينطلق الحديث عن مؤلفات الفيلسوف «راسل» من دراسته حول أصول الهندسة التي كانت أولى باكورة أعماله. إلا أنه بالموازاة مع ذلك كان يؤلف كتباً متخصصة في عدة مجالات ترتبط بالعلوم، المنطق، السياسة وغيرها.

العمل الفلسفي والعلمي لراسل واسع جداً، فقد ساهم في بناء الفلسفة التحليلية وتأسيس مقدمات مفاهيمية أساسية مثل نظرية العلامة، نظرية الأنواع وغيرها من المساهمات التي تدلُّ دلالة واضحة على دوره الهام في بناء تقاليد فلسفية.



المصادر الاجتماعية والفلسفية «راسل» غنية، والحصيلة تعكس صورة هذا المنظر والمناضل الذي لم يتوقف عن الكتابة حول الأسئلة الاجتماعية والسياسية بل سينخرط في الفعل السياسي والاجتماعي لمناصرة القضايا التقدمية وعلى رأسها قضايا السلم، منع استعمال الأسلحة، المرأة وغيرها.

نضالية هذا الفيلسوف وحماسه السياسي كانت سبباً في اعتقاله وحبسه مرتين، الأولى لمدة ستة أشهر سنة 1918 بسبب دفاعه عن قضية السلم في العالم واتخاذ موقفاً معارضاً للحرب العالمية الأولى، أمّا الثانية فكانت لفترة وجيزة سنة 1961 وعمره يناهز 89 سنة إثر مشاركته في التظاهرات السلمية ضد التخصيب النووي.

سنة 1967 أسّس محكمة لمقاضاة الولايات المتحدة الأمريكية إثر حربها بالفيتنام، هذه المحكمة أصدرت حكماً يقضي بإدانة أمريكا على ما قامت به من جرائم ضد الشعب الفيتنامي. تأسيس هذه المحكمة ودفاع «راسل» عن القضايا الكبرى عالمياً أدّى به إلى أن يكون معارضاً للنظام الرأسمالي والشيوعي على السواء وخلق منه نصيراً لطريق الحرية.

يعدُّ كتاب - السلطة - أهم مؤلفات «راسل» في مجال التنظير السياسي، في هذا السياق كان يشاهد فضاة النزعة القومية لمعاصريه، فبدأ يتأمل في الطبيعة وحدود السلطة السياسية، لذلك وفي كتابه السالف الذكر، حدد ثلاثة أدوار أساسية: دور الرأي في خلق وتدمير السلطة، السلطة داخل التنظيمات المعاصرة وأخيراً الوسائل الأخلاقية والتربوية القادرة على قهر وإخضاع السلطة.

يعدُّ برتراند «راسل» علامة فلسفية كبرى في تاريخ الفكر ورمز للفيلسوف المناضل الذي ينخرط ويتخذ موقفاً من إشكالات عصره في العديد من المجالات وعلى رأسها المجال السياسي.

## ماذا نعني بعلوم الإدراك؟

«الآلة البشرية» تعني نظاماً معقداً:

إنها مستقلة تقريباً، ومع ذلك فهي في فاعلية متبادلة ودائمة مع الوسط الخارجي.

يستقبل العقل المعلومات، ويحلّلها، ويفكّ طلاسمها، ويعطي المعاني والمدلولات لكلّ منها، وبهذا فهو يقدّم لغة مفهومة حول العالم.

تجهد العلوم الإدراكية لفهم العالم، ورسم حدود واضحة لهذا الفهم، أي بمعنى أدق، هي تريد منّا أن «نفهم كيف نفهم»!

ظهرت العلوم الإدراكية هذه بكلّ وضوح في النصف الثاني من القرن العشرين، وقد ضمّت إليها بعضاً من الدراسات التي تبحث في معرفة الإنسان والحيوان على السواء، إننا بدراستنا لهذه المعرفة نحاول إيجاد نموذج لها، وذلك لكي نستطيع أن نحيط بالذكاء نفسه، فالعملية إذن تعني فهماً علمياً لعملية الذكاء في الحكم والتذكّر والتمييز، سواء على المستوى الفلسفي أو النفسي، وذلك لتوضيح الآلية الفاعلة في العقل البشري في مسيرته الإدراكية، باختصار إن هدف العلوم هذه هو محاولة فهم كيف يتعامل العقل مع المعلومات التي يقدّمها العالم له، وهنا يظهر دور «علم نفس اللغة» كطريقة للبحث في هذا المجال، كما نشهد الدور الهامّ الذي تلعبه الفلسفة، والمنطق، وعلوم الاجتماع على اختلاف أنواعها، وكذلك علم الأعصاب والجهاز العصبي الذي ينظّم الحياة.

تحيط العلوم الإدراكية عالم العلم في جميع جوانبه: في الرياضيات والكيمياء وعلم الإنسان وهي إذ لا تكتفي بالتجريد، فهي تهدف إلى الفهم الخالص لظواهر الفهم نفسه.

نستطيع أن نميز اليوم اتجاهين مختلفين لهذه العلوم الإدراكية:  
- العلم الإدراكي المبني على نتيجة العملية الداخلية لعمل اللاوعي حول الإدراك المباشر.

هذا النوع من العلوم يحاول أن يؤطر العملية الذهنية عبر لغة خاصة به تطمح أن تحيط بالمُدْرَك.

- العلم الإدراكي القائم على ارتباط الأفكار مع بعضها، أي أن هذه العملية تتحقق بواسطة توافق وتنظيم معطيات الإدراك لدينا، دون العودة أو الاهتمام بما نريد أو بما لدينا من إرث ثقافي يحاول أن يتدخل بطريقة أو بأخرى في تحليل هذه المعطيات.

## ما الإنسان؟!

لا يتميز الإنسان عن الكائنات الأخرى بنفس الطريقة التي تختلف فيها الحيوانات أو النباتات عن بعضها، ذلك لأنَّ تميُّز الإنسان يأخذ شكلاً مختلفاً بشكل جذري.

لم تكن المسألة الفلسفية التي تطرح ماهية الإنسان ضمن طروحات اليونان القديمة، فقد اهتمَّ اليونان بارتقاء الإنسان إلى شكله المثالي، كي يستطيع أن يكون مواطناً عادلاً، حكيماً، في حياته وقيمه الأخلاقية.

بحث «أفلاطون» في تعريف الجوهر الخاص لكلِّ واحدة من هذه الفضائل، ولكنَّه لم ير الفرق بين تحسين هذه الصفات لدى الإنسان بتقرُّده عن الحيوان أو النبات كما بيَّنت الأمثلة التي اختارها، وكذلك فعل «أرسطو» الذي جاء بعده والذي أعطى تعريفه الشهير للإنسان بأنَّه «حيوان يمتلك المنطق» أي أنَّه «حيوان منطقي»!

ولكنَّ هذه الخاصية للإنسان عنده لم تكن شيئاً آخر سوى وسيلة تساعد على العيش ضمن المجموعة البشرية.

إنَّ التساؤل الذي نطرحه الآن «ما الإنسان» لم يأخذ معناه الخاصَّ سوى في «روما القديمة»، التي أرادت أن تعطي للإنسانية «شرفاً خاصاً» يليق بها، هذا المنهج في التفكير هو الذي قاد البشرية إلى عصر التنوير، وإلى تأكيدات «بك لاميراندول عام [1486] بأنَّه:

- لا شيء أروع من الإنسان في العالم!

يقترح أصحاب النزعة الإنسانية في القرن السادس عشر على معاصريهم أن يتمثلوا النماذج القديمة للبشرية، وأن يأخذوا بمثلهم التعليمية، وكذلك فعل «توماس مور» في طوباويته، و«إيراسم» في «التعليم الحر للأطفال»، و«رابليه» في «كاركونتيا».

يؤكد «مونتيني» الذي تأثر كثيراً بسابقه الكتاب في مؤلفه «محاولات» أن:

- «كل إنسان يحمل في ذاته الشكل الكامل للوضع البشري».

ويبين في هذا المؤلف الطريقة للمعرفة الخاصة لفردية الإنسان بنفس الوقت، هذه الرؤية الجديدة لا تعني أن ننظر إلى الإنسان «محددًا» بشكل واحد، بل أن نراه منفياً في ذاته، خارجاً عنها، في كتاباته وأفكاره المتغيرة باستمرار.

هذه الضرورة لوجوده البشري تبناها «كانت» في عصر التنوير بطرحه فكرة أن الإنسان يتجاوز شرطه الحيواني الخاص حين يلبي حاجاته عن طريق الأشياء التي صنعها هو، في حياته المشتركة مع البشر، أبناء جنسه.

هذه القيمة الفضلى للإنسان لا تتحقق عند «كانت» إلا من خلال تطور طويل للأجيال البشرية، حيث يصبح الإنسان: «غاية في ذاته» لا «وسيلة» لغايات الآخرين، أو غايته هو بالذات، أي بمعنى آخر أن يمتلك الإنسان قيمة داخلية مطلقة تفرض احترامه على الكائنات الواعية مثله.

بتمثله لقيمته العليا يتابع الإنسان وجوده ككائن مفكر بدءاً من «حيوانيته»، إننا لا نخرج من ظهورنا الحيواني المعين لنا، ولا من اللغة التي نتداولها، أو من المسألة الفكرية للروح الخالدة التي تحيط بنا.

هذه التحاليل التقليدية للإنسان تبحث في أفكار «هايدجر» عن طريقة لتطوير وإضفاء صفة النبيل والسمو على الإنسان الذي لم يتوصل إلى الآن لامتلاك جوهره الحقيقي.

لا يمكن لإنسانية الإنسان إذن أن تتحقق إذا لم يدرك الإنسان نفسه كنوع خاص يعيش بين الكائنات الحيّة.

إنّ لغته ليست قدرة تضاف إلى شخصه، ولكنها تعني تحديداً «البيت الذي يسكنه»!

- أيتربّ علينا والحالة هذه اعتبار الإنسان «الكائن» الخارج عن ذاته؟!

هذا ما طرحه «هايدجر» في «رسالته حول النزعة الإنسانية»، والذي أراد أن يوضّح أنّه بعيداً عن مسألة الطبيعة الإنسانية يبقى التساؤل حول الإنسان بالذات في عمق المغامرة الفلسفية المعاصرة، في بحثها عن إيجاد صيغة تضع نقطة الخاتمة بعد الكلمة الأخيرة لهذا البحث!

## أيمتلك الإنسان وحده عالماً؟

تتطوّر الحيوانات منفردة في بيئاتها دون أن تلاقى مشاكل تعيق سيرة حياتها، ولكن هل ينطبق هذا الأمر على الإنسان الذي يعيش وحيداً؟

تستدعي فكرة العالم كثيراً من التساؤلات، فصيغة «الكون» التي عرفها اليونانيون الأقدمون تعني «كلاً مستقلاً» بلا بداية أو نهاية، منظماً بدقة في أجزائه، ويضمُّ مجموع الكائنات.

تعني عبارة «العالم» في اللغة اللاتينية التجمُّع المؤقت للبشر في عصر ما، ولهذا نستطيع أن نتكلّم عن «عوالم» إذا ما أردنا وصف الطريق التي تضيف فيها مجموعة بشرية ذات ثقافة واحدة في عصر معيّن معنى مشتركاً إلى تجربتها الخاصة وظهورها الاجتماعي.

لقد قامت هذه المجموعة بتأسيس نظام قيّمى مشترك فيما بينها، وحوّلت هذا النظام إلى قوانين ومبادئ أولية غير قابلة للتغيير على هديها!

فالعالم إذن ليس حقيقة فيزيائية بسيطة، أو مجرد طبيعة، ولكنّه خلاصة لأنشطة البشر وتفكيرهم العملي والثقافي معاً.

هكذا يغيّر البشر المعطى البسيط لتجربتهم على شكل منهج رمزي، أو لغة مشتركة تكوّن معنى ما للجميع، وتعطي كذلك معنى لوجودهم بالذات، فالعالم هو صناعة مشتركة للجميع، إنّه المشهد الشامل الذي تتلاقى فيه النظريات، والكلام، وحركات كل واحد ضمنه.

لا يمكن لوعي منفرد أن يحوز العالم: إنه لا يرى أمامه سوى أشياء، وبيئة، ووسطاً لا يشكل العالم بذاته، ذلك لأنّ «الكائن في عالم البشر» هو واحد من كائنات هذا العالم يعيش مع الآخرين.

لقد طوّر «هايدجر» هذه المقولة في كتابه «الوجود والزمن» الذي نشر عام [1927] بقوله:

- «الكائن هو من يصف حالة البشر، ويعيش بينهم».

لا يمكن لي أن أوجد وحيداً، وعندما أكون وحدي يظلّ الآخرون معي أيضاً، إنهم معي في أفكاري وعواطفني، ذلك لأنني أكون معهم وبفضلهم.

في السنة التي نشر «هايدجر» كتابه ذاك صاغ «هوسرل» مفهومه «عالم الحياة» وذلك لوصف الكيفية التي يظهر فيها الوعي في كون منظم مشترك مع أشكال أخرى للوعي، دون هذه الصفة المشتركة للوعي تظلّ الحياة، ولكنّ ليس العالم، وفي هذه الحالة لا نستطيع أن نتكلّم عن «وجود».

ولكنّ هذا العالم المشترك حيث يكون فيه كلُّ وجود بلا معنى، والذي هو عالم محكوم عليه بالوحدة، هل هو عالم للبشر فقط؟

هل لنا الحقُّ أن نتكلّم عن «عالم» يختصُّ بالحيوان والوسط الذي يعيش فيه؟

لقد حلّل «جاكوب فون إكسول» الأخصائيُّ بالبيولوجيا وعلم الحيوان في كتابه «عالم الحيوانات والبشر» عام [1934] حياة الحيوانات وإدراكاتهم وسلوكياتهم، والتي أطلق عليها اسم «الوسط» وميّز الحيوان عن العناصر الفيزيائية التي وصفها العلم كعناصر لتشكيل البيئة، هكذا يكون للحيوان عالم خاص به يرتبط بإدراكه أيضاً، بينما يتجاوز البشر العالم بإدراكهم فقط، لكي يضيفوا عليه معنى مشتركاً، وذلك عبر رمزية خاصّة، وفعالاً مشتركاً يحظى به الجميع.



## فلسفة الوعي

افتتح «ديكارت» حقبة حديثة في تاريخ فلسفة الوعي والذات بتعريفه الإنسان من خلال وعيه، لا بانتمائه إلى نظام طبيعي - كوني.) هذه الرؤية للأشياء شكّلت مشروعاً خلاقاً لما جاء به «ديكارت» الذي كان يشكُّ في كلِّ شيء، ولعبت دوراً حاسماً في اكتشافه لمقولة: - «أنا أفكر إذن أنا موجود»، هذه المقولة التي أصبحت هوية فلسفية للفكر والكائن، وليس مجرد حكماً منطقياً على جدل شكلي.

تطرح هوية الأنا المفكرة هذه مسألة الوعي بذاته من جديد، إذ أن وجود الإنسان يكمن في طبيعة هذا الوعي، لقد كان «سقراط» يردّد: «نحن ما زلنا بعيدين عن جوهر المعرفة»، وهو مسكون بالصوت الداخلي الذي يقوده في مجاهل «المعرفة المفقودة».)

لقد أسس «ديكارت» بنظرته إلى الكائن كذات واعية لهذه الموجة الحديثة في التفكير الفلسفي المعاصر، [فالأنا] يظلُّ منطو على نفسه كإشكالية معقدة. هذه «الوحدة» الأساسية التي تسمى «الأحادية» تثير مشكلة الثنائية في كلِّ من [الذات - الموضوع، والإنسان - العالم].

لكي نفلت من انقسام [الأنا] الذي يحوّل الوعي إلى «داخل مغلق» على نفسه يقترح «هوسرل» في «تأملات ديكارتيّة» أن نعيد التفكير في إرث «ديكارت»، إذ يقول:

- «كلُّ وعي هو وعي لشيء ما ، ممَّا يعني أنَّ تعريف الوعي لم يعد يأخذ صيغةً داخلية كعلاقة تتابع لذاته ، ولكنَّ هذا التعريف يأخذ بالحسبان علاقة الوعي «بشيء ما» غير ذاته».

لقد كتب «سارتر» في بحثه حول «الظاهراتية الهوسرلية»:

- «لا يمتلك الوعيُ داخلًا خاصًّا به ، إنَّه ليس سوى الخارج الذي يحيطه» بهذا لا ينفصل [الأنا] عند «هوسرل» عمَّا يفكرُّ به ، فهو ثنائي بشكل عميق للغاية.

هذا التعريف للوعي يجيز لنا تجاوز الثنائية المعهودة [الذات - الموضوع].

إنَّ العالم الموضوعي هو بعد هادف للوعي ، إنَّه «مُعاش» في الوعي! لم يعد العالم قابلاً للإدراك فقط عبر صورته الماثلة ، بل هو في عمق الوعي الذي بدوره لا يمكن تعريفه إلا من خلال علاقته بالعالم الخارجي.

هكذا يتجاوز العالم الذي نعيشه في وعيي [الأنا] ، تجاوز دائم للعالم ، كما كتب «هوسرل» الذي يذكرنا بالفلسفة الوصفية لعصره ، والتي تشير إلى أنَّه لا حقيقة موضوعية للعالم خارج الذات.

تظلُّ الحجرة العثرة لفلسفة الوعي كامنة في تشعباته وأشكاله المختلفة ، لقد فهم «سارتر» جيداً في كتابه «الوجود والعدم» أنَّ «الآخر» بالنسبة «لهوسرل» ما هو إلا موضوع للمعرفة.

هكذا تكون العلاقة بين وعيين علاقة ناقصة ، لا نستطيع أن نتخلَّص فيها من الأحادية بشكل نهائي.

يقترح علينا «سارتر» في هذه الحالة أن نعطي [الأنا] صيغة الجمع ، إذ أنَّ صيغة «أنا موجود» تعني عدَّة أشكال حرَّة ، ومفكِّرة للوعي في تلاحمه الذي لا ينفصم مع العالم.

## الأوعي الفيزيائي والأوعي النفسي

لم تأخذ عبارة «الأوعي» معناها سوى عن طريق الوعي الذي يعني بالنسبة للفلسفة وحده «الذات» التي تتجاوز، وتتحكّم بنفسها، وبعلاقتها مع العالم.

فالوعي هو المعرفة المباشرة لميولي وتصرفاتي، وأفكاري أيضاً، ولكن ما يُفرض على الوعي نسبياً لا يشكّل سوى جزءاً بسيطاً ممّا نمتلكه، نستطيع إذن أن نستخدم صيغة «الأوعي» كصفة تعني ما يغيّب عن الوعي هنا والآن، ومع هذا فهي لا تختفي تماماً، يمكن أن نسمّي هذه المعرفة «الأوعي الإيجابي» الذي يكون في حالة انتظار ووجود بالقوة بشكل أو بآخر.

يمكن أن نميّز شكلاً آخر للنظام الإدراكي نفسه، وذلك في تصريح «ليبنز» بأن «الديكارتيين لم يستطيعوا أن يدركوا الحقيقة، لإهمالهم الإدراكات التي تخرج عن معرفتنا»، إن «ليبنز» يريد أن يفهمنا وذلك حسب مبدأ الديمومة، أن نتكلم عن «الإدراكات الصغيرة»، أي ما ندركه دون وعي منّا.

هناك تغيير للمعنى طرأ عند «نيتشه» و«فرويد» فقد استُخدمت كلمة «الأوعي» للتعبير عن قوة ديناميكية مستقلة نسبياً، خاصّة بحياة الإنسان، تتعلّق بالمحتوى الخاص لتجليات النفس.

لقد انتقد «نيتشه» فكرة أن الوعي يتجاوز ذاته، وأنّه قابع خلف الأفكار وعلاقتها مع بعض، ولكن لو انتبهنا إلى الكيفية التي تجول الأفكار فيها خواطرننا فسنضطر أن نعترف بأننا نستطيع اكتشاف هذه الأفكار ولكننا لا نستطيع إنتاجها، فالأفكار تتشكل وتتأسق فينا بنفسها، حسب تجانسها وقوتها.

وجهة نظر «فرويد» لم تكن بعيدة عن هذا الإطار مع فرق أساسي، وهو أن اللاوعي عنده يتشكل من حالات الكبت التي يتعرض لها الإنسان، تلك الحالات الناتجة عن نزاع بين «الأنا» و«الأنا الأعلى»، والتي تظهر من خلال المواجهة بين الرغبة وتحقيقها.

فإذا تحرك الإنسان مدفوعاً بمبدأ رغبة ما، فسواجه أيضاً مبدأ الحقيقة الذي يجبره على التسوية مع الواقع. إن خصوصية الرغبة أو الطاقة التي تشكلها هي ما يسميها «فرويد» «الليبدو»، والتي تتجه إلى غايتها، وهي تحقيق الرغبة تلك.

إذا لم يستطيع الفرد أن يحقق رغبته، سيتعرض للكبت، ولنسيان الوعي، بينما يظل التوتر قائماً مما يؤدي إلى تشكيل ديناميكي للوعي من أجل إرضاء الرغبة المكبوتة، هكذا يشرح «فرويد» استخدام كلمة مكان كلمة كظاهرة للدرجات التي تخل بنظام النشاط الواعي:

– هي ليست أخطاء، ولكنها «زلات لسان»، وهي كذلك في حالة الحلم الذي لم يعد تتابعاً لصور غير منتظمة، ولكن كنتاج للوعي يكشف عن الرغبات التي لم تتحقق.

إن اللاوعي في التحليل النفسي مرتبط إذن بتاريخ الفرد وحالات الكبت عنده، هو بشكل ما، ذاكرة ديناميكية تجهلها الذات، طالما أن الوعي يعتقد أنه قادر على حل المسائل العالقة، ولكنه لا يتوقف عن التصرف حسب إرادته، ويعلمه، مما يجعل الإنسان كائناً في حالة صراع دائم مع نفسه.

بهذا نكون قد عبرنا من «ليبنز» إلى «فرويد»، أي من لاوعي يصف مرحلة معددة لجهاز الإدراك، والذي نطلق عليه اسم «اللاوعي الفيزيائي» إلى لاوعي ينتج أفكاراً وصوراً لرغبات مكبوتة نستطيع أن نصفها بال نفسية، يرتبط محتواها بتجليات الإنسان، وتاريخه!

## التحليل النفسي وعلم الأعصاب

يبدو أن تطوّر علم الأعصاب الحديث يقف في مواجهة التحليل النفسي، في محاولة لنقض فرضياته التي قدّمها في علم النفس.

لم تكن غاية «فرويد» حين جاء بالتحليل النفسي في بداية القرن العشرين إيجاد علم للنفس، هذه الإرادة ببناء معرفة علمية لآلية عمل النفس لدينا قابلة لرفض المعرفة العلمية الحديثة، إذ أننا نجد علم الأعصاب قد تطوّر تطوراً مذهلاً في العقد الأخير للقرن العشرين، لقد بدأنا إذن نواجه اكتشافات «فرويد» على الرغم من أن هذه المقارنة كانت موضوعاً لأبحاث ما زالت قائمة إلى اليوم، وأنّ النتائج الأولية لهذه الأبحاث متناقضة، غير منسجمة مع بعضها، وأنّ علم الأعصاب [بيولوجيا الدماغ، كيمياء الأعصاب] لم تؤكد على الفرضيات الفرويدية.

إنّ نظرية الكبت مثلاً، والتي تعتبر الحجر الأساس للتحليل النفسي لم تجد سنداً متيناً في الدراسات المعاصرة.

عند «فرويد» تكون النفس مجردة من آلية الدفاع الذاتي، بل هي عرضة لتحمل عبء الرغبات اللاّ محتملة بهدوء وصمت. هذه الرغبات المكبوتة المطرودة من الوعي، لا تزول أبداً، إنّها تتابع الظهور بإرادة عمياء، في مواجهة قوّة مقاومة تدفعها خارج محيط الوعي، هذا الصراع القائم في عمق حياتنا النفسية يشرح من وجهة نظر «فرويد» تكوّن الحلم، وظهور الأعراض المرضية، وحالات النسيان، التي ناقشها التحليل النفسي كتنسوية بين الرغبة المكبوتة - اللاّ وعية، والمراقبة التي تمنع ظهورها.

ولكنَّ الأبحاث الحديثة حول عمل الذاكرة وحالة الحصر النفسي لا تعير اهتماماً لفكرة الكبت.

يتابع العلماء في هذا المجال عملهم دون العودة إلى مفاهيم التحليل النفسي، وكما كتبت «جويل بروس» الفيلسوفة والأخصائية في العلوم العصبية:

– «إنَّ الاكتشافات المعاصرة حول الدماغ وعلم النفس المرضي لم تترك مكاناً للفرضيات الفرويدية حول أهمية المراحل الكبرى للتطور، ولا للمفاهيم الأساسية الفرويدية مثل عقدة أوديب، أو الكبت».

من الملائم أن ندوّن هنا أن هذين الشكلين مختلفان كلياً حول المنهج، حيث أنه لا يمكن المقاربة بينهما أو أن نتكلّم عن رفض تجريبي علمي لأحدهما. في الواقع يأخذ التحليل النفسي هذه الادّعاءات العلمية كنقطة انطلاق في تحليله للحلم وللأعراض في علاقتها مع تاريخ الفرد.

إنَّ الصفة العلاجية للحديث مركزية، إذ وصفت من قِبَل أحد المرضى بأنّها مجرد كلام، بينما على مستوى أبحاث علم الأعصاب نجد منهجاً مختلفاً جذرياً، منهجاً لا يستدعي معنى الذكريات ولا تاريخ الفرد لكي يشرح طريقة التذكّر أو النسيان، فالسؤال الذي يبقى موضع شكّ لدينا هو معرفة ما إذا كان يوجد هناك أرضية مشتركة تسمح لنا أن نقارن بطريقة عقلانية هذين الشكلين عن قرب؟

إذا لم يكن هناك إمكانية تجريبية لمعالجة فرضيات التحليل النفسي، فهل هناك مقياس ما لكشف الزيف والخداع لفرضيات هذا التحليل، واعتباره فنّاً، ومعرفة حاذقة في طريقة العلاج؟

## هل الرغبة نقصان أم كفاية؟

ليس هناك من كائن بشري يستطيع أن يحيا دون أن يرغب بشيء، فالرغبة هي المحرك الأساسي لسلوكنا وأفعالنا، نحن في نهاية الأمر كائنات ذوات رغبات، قد لا نتوصل إلى فهمها دائماً.

الرغبة لا تعني الإرادة، ولا الحاجة، فالإرادة تتخذ شكل العزم والتصميم، بينما الحاجة بالنسبة لي هي أنني أستطيع أن أريد ما لا أرغب به، وأن أرغب بما لا أريده.

فالرغبة تقف في مواجهتي إذ أنها ليست نظاماً بسيطاً للأمنية أو النية، بينما الحاجة هي شكل من أشكال الضرورة عند الكائن الحي، ومع هذا فأنا لا أرغب بما هو ضروري لي، بل على العكس إن ما أرغبه هو ما أرغبه بكل بساطة، وهو ما لا أستطيع أن أتخلى عنه.

نفهم الحاجة من خلال النقصان الذي يعبر عنها، فتلبية الحاجة تملأ هذا النقصان بينما الرغبة تعبر عن نفسها أمام غيابها: هي من تتبه إلى حاجتها، فأنا جائع مثلاً لأنني أحتاج إلى الغذاء!

إنني أفتقد ما أرغب به، ولا أرغب ما أفتقده، ولكن كيف نفتقد شخصاً إذا لم نكن نرغب بوجوده معنا؟

يوجد هنا تناقض في الرغبة ذاتها، يبدو أنها تتضمن لحظة سعادة محققة عندها، فأنا لا أستطيع أن أرغب بشيء لأنني أجده مرغوباً به، ولكن كيف أعرف هذا؟ أليس لأنني شعرت بهذه الراحة إزاءها؟

فالرغبة تسبق تحقيقها دائماً، إذ أن الرغبة الأولى هي ثانية قبلاً. هناك في أصل الرغبة حالة من الكفاية حيث لا شيء يعوزها، وهي الحالة التي وضَّحها «أفلاطون» في كتابه «المائدة».

إنَّ كلَّ إنسان في الأصل يعيش ازدواجيته الخاصَّة: هو والآخر، قرينه، بطريقة لا يفوته شيء، ذلك لأنَّ الكائنات البشرية التي تعيش حالة الانقسام هذه ترغب اليوم ما ينقصها غداً.

توضح أسطورة «أرسطو فان» في «مائدة أفلاطون» حركة الرغبة، ولكن كنقصان يتبع الكفاية، تلك خاتمة سرايية، فالرغبة كما يقول «سقراط» تتبع من الحاجة، من النقص، وهي موجودة بشكل دائم، ملأى بالينابيع حيث نطلُّ نرغب بما ينقصنا، فلا نتوقف أبداً عن الرغبات، إنَّها تشكِّل وجودنا، وكما قال «سبينوزا»:

«هي جوهر الإنسان، وجهده الذي يحافظ به على وجوده».

سوف يتذكَّر «فرويد» هذا التحليل وتلك الأسطورة، وسوف يعترف أنه في الرغبة، وتحت مسمَّها «الليبدو» يكمن المحرِّك الرئيس لكلِّ أفعالنا. وسوف يقرُّ «لاكان» هو الآخر أنَّ الرغبة التابعة لحاجة غير محقَّقة تتشكِّل من نقص لا يمكن له أن يمتلئ.



## هل هناك وعي للانفعال؟

لدى الجميع حسٌ مشتركٌ أنّ الانفعال يتضمّن نزقاً و غضباً يؤدّي بالوعيّ إلى الضياع، والتصرفات المفترطة في الحدة، ويعتقد الكثيرون أنّه لا شيء أكثر طيشاً من الانفعال الذي يذهب بلبّ صاحبه!

تلك وجهة نظر «العقلانيين» يطرحونها بكلّ وضوح، لكن السؤال هو هل هناك وعي للانفعالات يجهلها الوعيُّ يا ترى؟

الانفعال هو حالة الإنسان الذي يعاني، يعاني أي يتألم في معناه العام، في المعنى الخاصّ يعني أنّ الإنسان يكابد المأماً، ولكنّ الانفعال كعاطفة نفسية قد يكون للسعادة كالحبّ مثلاً أو للشقاء كالغيرة أو الكراهية.

معاناة الانفعال تقود إذن إلى سلبية في الوجود، تشكّل حركة طائشة، أو رغبة جامحة لا إرادية، غير قابلة للتحكّم في كثير من حالاتها، لهذا فالانفعال يتعارض مع إنتاج بعض الأشياء من جهة حسب رأي «أفلاطون»، ومع السير المنطقيّ للأحداث من جهة أخرى كما يرى «أشيل» الذي يضيف كلمة «حالة مرضية إلى مفهوم الانفعال في طرحه له.

ينتهي الانفعال في تعريفه أنّه يقود إلى اضطراب في الفعل يأخذ شكل آلام مدمّرة تقود صاحبها إلى الشقاء.

يبلغ الانفعال ذروته في الديانة المسيحية حيث يصنّف سكرة الموت واحتضار

المسيح!

الانفعال إذن حالة سلبية غامضة بالمعنى الحريّ للكلمة، وضعها الرواقيون مقابل مفهوم «الأمبالاة» الذي يعني عدم الاكتراث العاطفي المشبوب للنفس، وعدم التأثر بالأحداث.

ولكن هذا الرفض للانفعال يلغي ما يشكل الجزء الأكبر للحياة البشرية، إذ أننا لا نستطيع أن نقصي الانفعالات دون أن نعاني في ذواتنا أمماً أكبر.

في كتاب «ديكارت» بعنوان «انفعالات النفس» يحاول طرح آلية نستطيع من خلالها التحكم بانفعال ما من خلال انفعال آخر: التحكم بالخوف عن طريق الخجل من الخوف مثلاً.

مع هذا لا بد من الإشارة أنه ليست كل الانفعالات سلبية، لقد فرّق «سبينوزا» بين هذه الانفعالات إلى مجموعتين: الأولى انفعالات سلبية تقود إلى الحزن الذي يضعف قدرتنا كالكرهية والغيرة، والثانية: هي جملة الانفعالات التي تثير فينا الفرح والسرور وتقوي عزائمنا كعاطفة الحب مثلاً.

قد يكون الانفعال مضرراً لهؤلاء الذين لا يعرفون كيف يعيشون سعداء، أي البشر الذين لا يستطيعون أن يتحملوا عبء تحقيق رغباتهم، يقول «سبينوزا»:

- «من يعرف رغبته، وأفعاله هو إنسان حرّ وإيجابي، بينما الذي يجهل ما يريد يظل سلبياً يرزح في قيود العبودية»

ويؤكد «هيوم» أن الانفعال بحد ذاته ليس بعيداً عن الوعي، ما هو بعيد عن الوعي الحكم الذي يترافق معه.

يمكن لنا تفهم أن الانفعال كامن في أساس أفكارنا وأفعالنا، هناك طريقتان لفهم هذه الفكرة:

إمّا أن نعترف كما اعترف «باسكال» أن للقلب أسبابه الخاصة به، والتي لا يعرف الوعي عنها شيئاً، ونتقبل فكرة أنه هناك أيضاً وعي للانفعالات أكثر سرية من الوعي نفسه.

وإمّا أن نعتبر مع «هيجل» أنّ الأفعال الكبرى في العالم لا تكتمل دون «الانفعال»، وأنّ الانفعال ما هو إلاّ طريقة ماكرة للوعي كي يطرح البشر الخاملي الإرادة في أتون حرب الحياة كيما تأخذ البشرية قدرها، وتحمل عبء هذا القدر!

## ما الفرق بين الخطأ والوهم؟

الخطأ هو عمل الفكر الذي يعتقد أنه يقوم بالصواب، بينما هو في الواقع عمل خاطئ، أو بالعكس.. في حين أن الوهم حالة خاصة للخطأ، من يرتكبه مُسَاقٍ بخداع ما.

فإذا كان الخطأ يمثّل وضعاً إيجابياً، والوهم هو شكل سلبي للسلوك، أفلا يستمدُّ الخطأ قوّته من الوهم بالذات؟

لنفترض خطأ يقوم به جاهل في قواعد الحساب باعتباره  $[10 = 5 + 2]$  فإنّ هذه الفرضية سرعان ما تُصَحَّح بمعرفة أحكام الحساب، ولكننا لا نضع هذا الخطأ في إطار أخطاء النظريات القابلة للأخذ والردّ مثل نظرية «مركزية الأرض» التي تعرّضت لكثير من التغييرات.

توجّع المظاهر الأحكام الوهمية لأنها تتسجم والرغبة أو الخوف، فالإنسان الواهم يعاني حالته الوهمية ورغبته الكامنة في استمرار الوهم بنفس الوقت.

إنّ الخطأ يكدرّ الوعي أقلّ من الوهم، فبقدر ما يُظهر الخطأ قدرة غير محدّدة في السلوك البشريّ يكون الإنسان حرّاً بتصرفاته.

خطأ من فعل «أخطأ» إنّ الآلة لا تخطئ، بل تتعطّل، والفريزة الحيوانية تتّصف بمعرفة دقيقة تسمح لها بالتصرّف بشكل أوتوماتيكي.

تشير القدرة على الوهم إلى أننا لا نتصرّف أوتوماتيكياً، فالخطأ يعني حرية كاملة في البعد المحتمل للاختيار.

يربط «ديكارت» نشاط الإرادة في الخطأ، فالإرادة اللأ محدودة تتسَّق مع الإدراك المحدد من أجل التوكيد أو إنكار الأفكار التي تظهر.

فإذا كانت الأفكار عبثية بلا جدوى، أو مشوّشة، تستطيع الإرادة تأكيد نفسها أكثر من الإدراك في فهمه، طالما أن الإنسان هذا، والذي هو نصف إله حرّ في تهوُّره وسرعته بارتكاب الأخطاء.

لنأخذ مثلاً الدهشة التي بدت في حالة الهستيريا الذكورية التي طرحها «فرويد».

إن الحكم المسبق المعادي للأنثوية يريد أن يثبت أن الفوضى في السلوك الهستيريّ تعود إلى جنوح وخلل في عمل الرحم. هذا المثال يظهر تبعية الخطأ للوهم حيث كان الذكاء الطبيّ آنذاك ضحية لظواهر الهستيريا الذكورية.

تحوّل الحياة والهوى عدم الوضوح في الرؤيا إلى وهم، إن تطوّر المعرفة كشف الخطأ وأحاله إلى مكانه الطبيعي، لقد حدّد «فرويد» الجراح الثلاثة التي يعاني منها «النارسيسيّ»، وهي:

أولاً: نهاية الوهم الذي يتعلّق بالتمركز حول الذات باعتقاده أنّه مركز للكون.

ثانياً: تقدّم البيولوجيا وتصنيفها للإنسان في عداد الكائنات الحيوانية في تطوُّره.

ثالثاً: التحليل النفسيّ الذي بيّن له أن وعيه السامي ليس سوى جزءاً من نظامه النفسيّ، نسأل أخيراً هل الإنسان قادر على تجاوز نفسه، وذلك لكي يستطيع تحمّل النتائج التي قد تكون ثقيلة عليه أحياناً، ومعاينة المرارة التي تقدّمها له الحياة بكأس صحوة الفكر؟

## الآخرون، أصدقاء أم غرباء؟

لأن الآخر هو غيبي، أيّاً كان إلّا، فوجوده يشكّل مشكلة بالنسبة لي.  
اعتاد اليونان القدامى وصف أيّ إنسان غريب على ثقافتهم بأنه «بريري»،  
ولهذا يقول «مونتيه»: «

- «كلُّ واحد منّا يسمّي الآخر بريرياً إن لم يكن من وسطه»!

لكنّ الغريب ليس فقط الآخر الذي ينتمي إلى ثقافة أخرى، إنّه الآخر الذي  
يمثّل المجهول، فقد يفاجئني صديقي الأكثر قرباً منّي بردة فعله إزاء حدث ما،  
فإذا به قد أصبح غريباً عنّي، كيف نتكلم في هذه الحالة عن الصداقة؟  
كتب «باسكال» ذات يوم:

- «في الواقع لو عرف الناس بم يتكلّم الواحد منهم على الآخر، لَمَا تبقى  
أصدقاء في هذا العالم»!

ومع هذا فالآخر يشبهني على الرغم من اختلاف الثقافة والبيئة، إنّه مثلي،  
يمتلك [وعياً، وأنا] خاصين به، ولأنّه [أنا] آخر، أستطيع أن أفهمه إنسانياً دون  
لغة مشتركة، وأستطيع كذلك أن أتحد به، و«أحس» معه بنفس الألم الذي  
يعيشه بكلّ «تعاطف» بالمعنى الاشتقاقي للكلمة.

نستطيع، حتّى لو كانت الرحمة «خطيرة» كما قال «ستيفان زويغ» أن نجد  
فيها «شعوراً طبيعياً» في الفكر البشريّ يسبق جميع أشكال التفكير  
والثقافات!

تبيّن الفلسفة المعاصرة بشمولية أعمق أن الآخر ليس خارجاً عن وعيي، ولكنّه يوجد بطريقة ما داخلي بالذات، وسواءً أكنت طيباً أم شريراً فأنا أبدو هكذا في عيني الآخر، فوعي كلِّ منّا مسكون بالآخر، فليس [الأنا] الوحيد «لديكارت» هو [الأنا] الأول، ولكنّه علاقة بين أنواع الوعي، يقول «سارتر» في كتابه «الوجودية نزعة إنسانية»:

- «إنّ اكتشاف خصوصيتي يكشف لي بنفس الوقت الآخر كحرية ماثلة أمامي، لا يفكر أو يريد إلاّ ما أريد أو ما لا أريد، هكذا نكتشف عالمنا علائقياً، فيه يقرّر الإنسان ما هو، وما الآخرون أيضاً!»

أصدف الآخر فأراه نظيري عندما تلتقي نظراتنا، فالنظرات لا تكذب، بينما تظلُّ الكلمات مجرد وسائل اتّصال عادية تنتمي إلى حيّز مشترك، اجتماعي.

يعتقد «سارتر» أنّه من خلال النظرات التي تتّجه نحوي، أكتشف نفسي موضوعاً «بالنسبة للآخر»، فنظرة الآخر تبين لي بنيّتي الوجودية بالنسبة للآخر. إذن أقوم بتجربة قلقه وضرورية لحرية الآخر، حرية غير قابلة للاختزال بالنسبة لحرّيتي، فالآخر هو كما يؤكد «سارتر»: «الوسيط الضروريّ بين الأنا، والأنا الذاتيّ لي»!

حتّى لو كان وجودي مندوراً للآخر، وحتّى لو أنّني لا أستطيع أن أتعرّف على نفسي إلاّ من خلال مرآة وعي آخر، فإنّ خصوصيّة الآخر تفلت مع هذا من القريب الذي جاء به «سارتر».

- «ولأنّ «لوفيناس» غارق في الاهتمام بالاحتفاظ بتفرّده فإنّه جعل من وجهه تجربة للآخر نفسه»!

إنّ وجه الآخر يعني لي بكلّ وضوح تبعية تستدعي مسؤوليتي اتجاهه، إنّ وجهه المفتوح أبداً بالنسبة لي يقول:

- «أنت لن تقبل أبداً، عليّ أن أتحمّل هذه العلاقة الأخلاقية اللامتناسقة بشكل عميق، وأن أتقبّل أن يكون الآخر قريباً وبعيداً بنفس الوقت، وهذا هو المعنى العميق للصدّاقة التي أرادها «كانت» والتي تعني نتيجة جدلية للحبّ الذي يقرب الآخرين إلى بعضهم، والاحترام الذي يضعهم الواحد بعيداً عن الآخر»



## هو نفسه، والآخر

هاتان الصيغتان تشكّلان قطبيّ جميع الأفكار الفلسفية وتأخذان معاً بطريقة مختلفة حسب العصر، وميادين المعرفة: الوجود والعدم، الهوية والغيريّة، أنا وأنت.. الخ.

هما مفهومان أساسيان يربطهما دياكتيك لا ينفصم، إنّنا نقول عن إنسان ما أنه «هو نفسه» حين يحافظ على هويته في جميع الأوقات، ويبقى منسجماً مع ذاته، عكس الإنسان الذي يتطابق مع شخصه أنه «هو»!  
يعرّف «بارمينيد» الكائن بقوله:

- «علينا أن نقول، وأن نعتقد أنّ الكائن موجود، نعم، إنّه موجود بكثرة، أمّا ما هو غير موجود، فلا يوجد منه شيء».

الكائن واحد غير مُحدّث، ثابت لا يتحرك، ولا يتبدل، إنّه خارج الزمن، وهو ليس سوى ما هو عليه.

في نفس العصر، طرح فيلسوف آخر هو «هيراكليت» فرضية معارضة: إنّ الكلّ مؤلف من تناقضات! النتيجة الأولى لهذه الفرضية أنّ الكلّ ينساب بشكل دائم، والكائن في هذه الحالة ليس هو نفسه أبداً، فهو لا يتوقّف عن كونه الآخر.

- «إننا لا نسبح أبداً في النهر نفسه مرتين، ذلك لأنّ النهر مثلنا تماماً لا يتوقّف عن كونه الآخر» كما أسلفنا.

النتيجة الثانية لهذه الفرضية: «أن الصراع هو أب كل شيء»، فالشخص نفسه في حالة حرب مع الآخر، والذي هو بدوره يمثل رفضاً مستمراً للشخص إياه. ننظر إلى هوية الشخص نفسه، وغيرية الآخر كشكلين فارغين، وسنرى أن الشخص اللامتغير يجهل الحركة والحياة، إذ أنه مُسَمَّرٌ في ذاته، غريباً عن غيرية الآخر، بينما الشخص المتغير يجهل الدوام والاندماج.

تقود حركة التحول إلى «آخر» إلى حالة من الاستلاب وغربة النفس، فالغيرية سلبية في تقييمها النهائي، فالآخر كما هو لا يعني شيئاً.

لنتخل عن مبادئ الهوية وعدم التناقض التي تؤثر في المنطق الكلاسيكي، يؤكد «هيجل» في بحثه «علم المنطق» العلاقة الجدلية التي تربط الشخص نفسه والآخر في شكل الكائن، واللا كائن.

الكائن الخالص، اللامحدد هو كائن دون صفات:

- «هو لا شيء لا أكثر ولا أقل».

ولكن هذا اللا شيء يعتبر هوية بحد ذاته «هوية بسيطة بذاته، مكتملة، دون تحديد أو محتوى.. والحال كذلك في «لا أكثر ولا أقل» أن ما هو موجود هو نفسه الكائن الخالص».

يفترض الديالكتيك معرفة أن الحقيقة الأولى ليست التأكيد على الوجود أو اللا وجود، ولكن كونها حركة يصبح فيها الكائن ما هو فعلاً بالقيام بدور الآخر الذي ليس هو.

أن يكون يعني التوقف عن أن يظل هو [بذاته]، لكي يصبح هو [من أجل ذاته].

إن الطفل ليس شيئاً إلا لأنه يكبر، هو الكائن الذي يصبح راشداً شيئاً فشيئاً، ولكن أن يكبر يعني إلغاء ما كان عليه، بتوكيده أنه كائن يختلف عن تصورنا عنه، هذه الغيرية ليست سوى طريقة لتوكيد هويتها: أؤكد أنني

الشخص نفسه ولكن بما أنا عليه بطريقة حيّة وليس بالشكل الذي أكون فيه «بحدّ ذاته».

السيرورة غيرية الشخص نفسه، وتأكيد الشخص نفسه على غيريّته الفائتة. يرى «سارتر» في هذه الغيريّة وجه الحرّيّة التي من خلالها يعبر الكائن كونه واع بحدّ ذاته إلى وجوده كشيء بحدّ ذاته.

يضيف «لوميناس» أنّ «الرغبة» في الحركة هي التي تتقل الشخص نفسه [الأنا] نحو [الآخر] بشكل مطلق، وهي حالة الاضطرار الأخلاقية التي تحيل هويّة الشخص نفسه إلى غيرية الآخر.

## أخطاء الإدراك ودقة الفكرة

تؤكد العلوم والفلسفة أنّ أحاسيسنا قد تخطئ في كثير من الأحيان، هنا نستنتج أنّ للإدراك قوانين خاصة به، أعني إدراك الأحاسيس لا إدراك الحقيقة! - أيستطيع الفرد إذن أن يعيش وأن يتصرف في عالم الأشياء والآلات المدركة بفكرة دقيقة؟

تكون المسألة صحيحة تماماً إذا كانت ملائمة مع الهدف الذي تقصده، في هذه الحالة تعطي مقياساً لمعرفة واضحة لما تريد أن تبينه، هكذا تصبح الدقة تقنية عندما تستند إلى مقياس:

نقول عن مقياس أنّه صحيح عندما يكون لا أعلى ولا أدنى مما يقع عليه القياس.

نجد أنفسنا إذن في مجال فكري يحتوي على العلوم الأكيدة، ويتضمن التجارب القابلة للأخذ والردّ، والذي يرجع عادة إلى العلوم الرياضية كي يستخلص حقائقه بدقة.

باستخدامها بكثرة للآلات، لم تعد العلوم الحديثة الرياضية والتجريبية تعتمد على الإدراك من أجل إعادتها إلى عناصرها، ولم تعد تتكل على الإدراك في إيضاح الملاحظات الأولية.

في المرحلة النهائية للبحوث، أصبحت الأرقام التي تستنتجها الآلة هي التي تقرر ما الحقيقة لا الإدراك.

نحن نعلم أنه منذ «أفلاطون» استبعدت المعرفة الحقيقية إدراك الظلال الباهتة في رمزية الكهف التي جاءت بها نظرية المثل. تفرض الفكرة الدقيقة ارتداداً للنظرة المتَّجهة بعفوية نحو العالم المحسوس مثل زاهد متقشف آمن بالإدراك وأصبح شريكاً، ومتواطئاً مع العالم الذي يحيط به، والزاهر بالأهواء والرغبات.

هذا العالم هو مكان للأشياء كما هي بشكل غير كامل، هكذا نقول عن عصا خشبية متساوية أنها ليست متساوية حقاً:

هي تبدو متساوية أحياناً، وغير متساوية أحياناً أخرى، بينما الأفكار المتساوية تظلُّ كما هي بشكل مثالي.

إنَّ إعادة التقييم المسيحي للعالم المحسوس، لمكان يتجسّد فيه الله يفرض أفكاراً للمقاييس الثابتة للعالم المُدرَك، لقد افتتح «غاليلو» العلوم التجريبية بفهم الطبيعة في صيغ رياضية.

يتضمَّن الإدراك الخطأ في ذاته، تلك حقيقة ثابتة، إنَّ الهندسة تخطئ إذا نظرت الشكل المُدرَك ولم تظن إلى الشكل المحمول، المُصنَّم.

يخطئ الإدراك إذا أخلناه إلى حقيقة موضوعية ممكنة لا تقع إلا في إطار آخر، سياق رياضي يحيط به، إنَّ من يغطس يده في حوض ماء «فاتر» سوف يحكم عليه بالبرودة إذا كان قد وضع يده في ماء حار قبل ذلك، والعكس صحيح أيضاً.

إنَّ ماء الحوض «الفاتر» هو إذن حار وبارد بنفس الوقت، تتناسق الأجوبة في الخطَّ المنحني حول المقياس المرتبط بدرجة حرارة الجسم الصحيح.

إذن، ليس هناك من دقّة ممكنة للتقييم، فالإدراك والحالة هذه لا يدخل في دائرة الخطأ والصواب!

نستطيع أن نعطي درجة الحرارة الأكيدة لماء الحوض الدافئ بالعودة إلى الجهاز النظري، ولكنَّ هذه الإجابة ليست على نفس مستوى السؤال، فالضمان

الوحيد للدقّة، والوحدة الشاملة للقياس ثابتة هنا، بعيدة عن المقياس الخارجي، بينما الإدراك يخطئ، لأنّ وحدته القياسية هي الجسم المُعاش الذي يتنوّع بلا انقطاع.

لا مكان للخطأ حول نوعية الماء: فمعيار الإدراك ليس هو الحقيقة، ولكنّه معنى وفائدة الماء نفسه.

لقد أشار «آلان» إلى أنّ الصياد يدرك جيداً أنّه سيجد كلابه التي يسمع نباحها.. فهل نستطيع نحن استبدال معيار الإدراك هذا بالفائدة المرجوة دون أن نخاطر بانفصالها عن أجهزتنا العقلية؟

## الإدراك يعني عملية بناء

المفارقة في «الإدراك» تتلخص بأنه لا يبدو للعيان كمشكلة فلسفية، فالكلمة تعني فعل «أدرك»، كما تعني النتائج الناجمة عن هذا الفعل أيضاً. ولكن هل هناك إدراك سلبي لما هو خارجي وظاهر، أم أنه بناء حيوي فعّال؟ نعتقد بعفوية أن الأشياء الخارجية تثير فينا أحاسيس ندرك نتائجها بعد تلقيها مباشرة، ولكن أحاسيسنا نفسها لا تأتي منفردة، عبر الضابط الحسي كالنظر مثلاً، إذن علينا أن نوحدها، وهنا يتدخل الذكاء الذي يشرح لنا كيف أنه على الرغم من «عينين اثنتين» لا نرى سوى شيئاً واحداً، كذلك الأمر في علم الفيزيولوجيا إذ ينبغي أن نرى الأشياء معكوسة طالما أن صورها تأتي هكذا على شبكة العين.

إن اعتبار هذا الشيء مصدراً لأحاسيسنا، لا يظهره إلا إذا كنا نملكه، وهذا حسب النظام الفراغي لوحدة الأشياء.

بالنسبة لـ «كانت» يختلف إطار أحاسيسنا هذا عن محتواها، إن نفس التحليل ينطبق على نظام الزمان.

- كيف نرى فيلماً سينمائياً دون أن نفرض نظاماً سابقاً لتتابع الصور؟

يشبه تنظيم الأحاسيس حكماً بلا مقدمة منطقية، لأن «الإحساس وحده لا يحس»، بل أن مجموعة معقدة من الأحاسيس المنظمة يمكن إدراكها من خلال الحكم السببي الذي يوازن أحاسيسنا المعقدة، ليس فقط داخل ذواتنا مثل عواطف اللذة، أو الألم، بالنسبة لـ «إرنست ماك»:

- «ليست الأجسام التي تنتج الأحاسيس، ولكن تعقيد الأحاسيس من ينتج الأجسام» من خلال الحكم السببيّ)

إنّ دليل هذا واضح في الوهم الإدراكيّ، في أخطاء العين مثلاً.

يحتوي البناء الإدراكيّ على بعد نقدي يعمل على الحدّ من أوهامنا، وتحريض أخيلتنا على المبالغة في تقدير الأخطار التي شهدنا، أو أن تصوّر لنا الرغبات بشكل أجمل ممّا هي عليه، كما تعمل كذلك على تقريب ما يهمنّا، وإبعاد ما هو غير ذي قيمة عندنا، إنّ الجسم هو العمق المضطرب الذي تقوم عليه علاقاتنا الإدراكية: شكل / عمق، فالإدراك لا يرسم بياناً هندسياً فقط، بل يهيئ للاستيلاء على الواقع وذلك باستخدام نفوذه علينا، إنّه:

- «توقّع حركاتنا وأفعالنا، وهو بلا شك له غاية محدّدة، وهي الحصول على بعض الأحاسيس أو إبعادها مثل أن أريد أن أطهو بعض الفاكهة أو أن أتحاشى ضربة حجارة، هذا لا ينطبق طبعاً على الحالات التي نتعرّض فيها لأوضاع خاصّة في التأمل الفكريّ أو الخلق الفني».

تفرض عملية الإدراك تحليلاً مستعجلاً للإشارات تدفع بالحقيقة إلى الظهور، لا سيّما حين تكون اللّغة مختصرة، فهي سرعان ما تعمل على إنتاج أحاسيس [يكون البحث عن أسبابها في الخارج]: نحن ندرك الأشياء التي نعرف أسماءها، فصي مجموعة ما لا نتعرّف على أيّ فرد فيها إلاّ إذا عرفنا اسمه، إنّ جميع الوظائف الذهنية تشارك في هذا البناء المموّه بنتيجته هو بالذات، ذلك لأنه غالباً ما يكون إدراكنا مجرد تجربة تقوم بها الذاكرة في البناء، أو إعادة البناء.



## الفضاء والزمن

بين الماضي والمستقبل، بين القرب والبعد، يقع الإنسان في الفضاء والزمن، وهما نسيج خاص من وجودنا، وإطار لجميع التجارب والمعرفة الممكنة: يميّزان بيننا، ويتمثلان الأشياء، ويستثمران العالم الواسع.

تجربة الفضاء هي أولاً التنقل من مكان لآخر، وذلك تبعاً لمخطط عادي قد يمتدُّ إلى فضاءات أخرى.

يظهر الفضاء على شكل أفق للإمكانية، إنّه اكتشاف وحرية بآن واحد. ولكنه يحمل أيضاً مخاطرة أن يضيّع وجهته.

تبدأ علاقتنا بالفضاء منذ دخولنا العالم مروراً بكل أشكال القلق لمناهاة الرغبة بالانفلات من هذا الفراغ، وهي علاقة متناقضة كلياً، ربّما لأن الفراغ جسم هو الآخر، ينتشر بكل ما نراه.

يمثل الزمن نفس الآثار المتناقضة، فهو سائل كماء النهر، يختفي ما أن نلحظه في الماضي، من الذاكرة التي تحاول عبثاً الإمساك به، والبشر لم يتوقفوا أبداً عن المحاولة أيضاً:

ساعات الحائط، الروزنامات، المكتبات، الآثار، يهدف المؤرّخون إلى إقامة علاقة مع ماضٍ يحقق لهم وجوداً «وجوبياً» للذاكرة!

لقد بين «فوكو» بوضوح أنّ الضوابط الاجتماعية تعتمد على تربيعة الفراغ وتجزئة الزمن، وذلك في تقسيم المدينة إلى أربع جهات، ووضع خطوط سير إجبارية، واحترام لاستخدام الزمن في بدء ساعات العمل وانتهائها، ولهذا نجد أنّ

حركات التمرّد تترافق باستمرار باحتلال الأماكن الممنوعة، أو إعلانات حالات الإضراب عن العمل.

يطرح «كانت» مسألتَي الفراغ والزمن كشرطين أساسيين لجميع المعارف التجريبية، فهما ليسا شيئاً، ولا خاصّتين لشيء، ولكنهما يشكّلان إطاراً سابقاً لتجليات الظواهر، أمّا بالنسبة لعلم القرن السابع عشر، فقد كان مفهوم الفراغ والزمن يعني كمّيّات حيادية متماثلة، قابلة للقياس والارتداد، وغير نهائية. يقدم لنا مفهوم الفراغ والزمن في نظام ذي ثلاثة أبعاد المراجع التي نعود إليها لوضع المعادلات الخاصّة بحركات الأرض أو الكون، ولكنّ العلم الحديث لم يعد يهتم كثيراً بهذه المراجع المبسّطة حول الطبيعة، فالزمن البيولوجي أصبح خاضعاً لقوانين أكثر دقّة، والمعلومات حول الطاقة لم تعد قابلة للنقض، لقد رسمت النظرية النسبيّة الفراغ بشكل منحني، ينطوي على نفسه، بينما يتسارع الزمن أو يتباطأ حسب المسار والأمكنة.

أعاد العلم الحديث مفهومي الزمن والفراغ إلى بعديهما الكيفي، إلى الخلق الخياليّ اللامحدود، ألا نعلم هذا من قبل يا ترى؟  
هذه الأيام تختلط الروايات والمسرح والسينما، الزمن والفراغ بكلّ حرّيّة: المسرح داخل المسرح اختراع لكون آخر، رحلات في المستقبل، وعودة إلى الوراء!

## الذاكرتان، الفردية والجماعية

الذاكرتان الفردية والجماعية لا تتعارضان تعارض الموضوعية والذاتية، ولكنهما تحوكان في داخليهما ما هو خاص وعام من خلال القصص والحكايا. يجد «مجال الذهن» للذكريات وتذكر الأحداث مكانه في الذاكرة التي تجمع الماضي مع الحاضر، وكلُّ ذاكرة سواء أكانت عاجزة أو معرضة للنسيان هي من تقوم بإعطاء الهوية للفرد أو المجتمع.

قد نشكُّ بذاكرة الفرد الخاصة إذا ما أُخِذَتْ بشكل منعزل بسبب العزل نفسه: ذاتية وخصوصية وخيال، كلُّ هذه المفاهيم قد تلغي ادِّعاءها في امتلاك اليقين، أمَّا الذاكرة الجماعية فهي صناعة أساطير يصنعها التلاحم والتماسك فوق النقد، إذن هاتان الذاكرتان ليستا في حالة تصادم، بل «الذاكرة» هنا تقع في مواجهة «التاريخ»، وكما كتب «بييرنورا» في كتابه «أمكنة الذاكرة»، الجزء الأول:

- «تُصَبُّ الذاكرة الذكرى في المقدس، والتاريخ الذي نزيحه من أذهانتنا»  
كلُّ البشر يعتقدون أنهم رأوا ما يتذكرونه شخصياً، بينما تظلُّ فكرة الذاكرة الجماعية أكثر غموضاً وعممة:

- من يتذكَّر؟ وما الذي يتذكَّر؟ وهل هناك «نحن» قابلة لإدراك الذاكرة؟  
أوليس مشاركة الذكرى هي التي أتت بـ «نحن» في هذه المعادلة؟

ثمَّ كيف اصطنعنا كلمة «مشاركة» يا ترى؟ إنَّ التشريفيات عقلانية على ما يبدو: أوليس الدلالة التي لا تتمتع بذاكرة جماعية «طبيعية» تظلُّ دون تشريفيات هذه المرَّة؟

هذه العملية «قد» لا تبني رسمياً موضوعها، أو أن تعمل بشكل مصطنع على إقامة صلة جماعية كما لو كان نهج الذاكرة الجماعية غريباً على صيرورة الذاكرة الفردية.

نستطيع أن نميز في عمل الذاكرة عدّة أشكال:

قصيرة، وسط، طويلة، ثم ذاكرة إرادية، وأخرى غير إرادية، وأيضاً منظّمة أو غير منظّمة، إنّها نتيجة أوتوماتيكية للمحرّك الحسيّ، أو «الاجتماعي» حتّى في تجربته الفردية، كتب «موريس ألبواك في كتابه «الأطر الاجتماعية للذاكرة» يقول:

«غالباً لا نستدعي ذكرياتنا إلا في الحالات التي نحتاجها للإجابة على أسئلة الآخرين».

هكذا تستعين الذكرى «الفردية» باللّغة المشتركة، وتبحث عن وسائل اتّصالها مع ذكرات أخرى ترافقها، عندما كتب «جورج بيرك» يقول: «أتذكّر»، كنّا نحن أيضاً نتذكّر الذكريات التي عشناها معاً

من هنا يأتي بناء بُعد جماعي، ذلك لأنّ تبادلاً كهذا يضعنا في مدى الزمن الذي عشنا فيه هذه المشاركة الجماعية، فالذاكرتان الفردية والجماعية متداخلتان، ومتشابكتان معاً أكثر بكثير ممّا نعتقد!

يظلّ التمييز بين الفردية والجماعية أقلّ شأنًا عملياً من أن يكون حالة تلاؤم أو بعد بالنسبة إلى القياس، فالذاكرة سواء أكانت فردية أم جماعية، فهي تستطيع أن تؤثّر بطريقتين:

الأولى: أنّها تقوم بإنتاج «استمرارية»، أي ما يبقى عبر الزمان.

الثانية: تهدف إلى بناء «ديمومة» وهوية روائية.

هكذا لا تكون الاحتمالات وحدها فقط التي تصنع الذاكرة الجماعية الحيّة، ولكن جميع الأنشطة القائمة بين الأفراد والقصص والتحليل، والتبادل

النقديّ أيضاً، سواء أكان السرد يتعلّق بالثورة الفرنسية، أو بالحروب التي وقعت في هذا القرن، أو الكوارث، والآلام والآمال، إنّها مجموعة من الحكايات المتداخلة، والتحاليل المتعدّدة الخاصّة بالتجارب التي لم تنته من الكلام عنها، والتي تشكّل عمق وشكل الذاكرة الجماعية المشتركة.

هذه الذاكرة ليست غريبة عن وجهات نظر الجميع، وخاصّة على نشاطهم التبادليّ الذي ترتبط فيه أشكال الحياة الجماعية.

## الذاكرة بين الحيوان والحاسوب

عجيبة هي ذاكرة الفيل، فقدرتة على تخزين المعلومات تفوق كثيراً قدرة الحاسوب: نسمي ذاكرته تلك بـ «الذاكرة الميئة» فهل نعني ما نقول باستخدام هذه التسمية ؟

تدلُّ الذاكرة قبل كلِّ شيء على قدرة الكائن الحيِّ على الاحتفاظ بكمية من المعلومات، فالذاكرة «الوراثية» للفرد تكمن في مستوى خلاياه، بينما الذاكرة «المُكتسبة»، فمكانها في العقل، وهو العضو المنظَّم والضابط للسلوك. تتأثر العمليات بالذاكرة عند «الضرعيات» في قشرة الدماغ، وهو القسم الأكثر تطوراً عند الإنسان!

تدَّعي النظرية الأولى أنَّ ظواهر الذاكرة موجودة أصلاً في تركيبه الخلية، بينما تعتبر النظرية الثانية أنَّ هذا التحديد وُجد في الدماغ من قبل انحراف أصاب البنية العصبية، ولم تتوقَّف إلى الآن الفرضيات التي تحاول شرح عمل الذاكرة على ضوء العلم والتجربة.

يثير «أفلاطون» في حواريات «سقراط» مع السفسطائيين مشكلة الذاكرة بتشبيهها ببرميل مثقوب، ذلك لأنَّ النفس، كالماء في طبيعتها السائلة: تسيل وتنفِّرق، فكيف يمكن لنا أن نمسك بها؟

يبدو أنَّ الذكري تتبع من تداعيات تحدث أنظمة الإشارات، وهي أنظمة أكيدة، حاضرة في الوعي، تلعب دور الدليل في استرجاع الذكريات التي تبدأ منها ذاكرة العمل والمعلومات التي نريد استعادتها، كلُّ ما يتبقَّى فهو منسي،

فالنسيان بهذا المعنى هو الضرورة العملية عند الإنسان، هكذا يتحرك الفيل، والحاسوب، ونحن أيضاً بنفس الطريقة المشابهة: إنها المواقف والمهمّات الحاضرة التي تستدعي المعارف المُستعادة.

بهذا المعنى يكون من التناقض، ولكن من الصحيح أيضاً أن نقول إنّ استخدام الذاكرة يتّجه نحو المستقبل، فالذاكرة هي مجموعة من الأنظمة الذهنية المنسّقة بطريقة ديناميكية عقلانية.

أخيراً نتساءل فيما إذا كان هناك خصوصية للذاكرة البشرية؟

نستطيع أن نعتبر أنّ ذاكرة الحيوان، مثل ذاكرة الحاسوب تخضع لنظام مغلق، بينما تمتلك الذاكرة البشرية قدرات فائقة الدقّة والانسجام، فهي مفتوحة كما الفكر، والذي هو عامل مساعد لها، وهي تعرف القاعدة الدائمة: «نحن لا نتوقّف أبداً عن التعلّم.. والنسيان»!

## النسيان

هو في قسم منه يعكس طيش العقل، وخفته، ويشير إلى نهاية أعمارنا أيضاً، مع هذا نتمناه وهذا ما هو غريب في الأمر، إن النسيان ليس حالة دائمة، بل مؤقتة لا تتفصل عن الذاكرة.

نحن عرضة للنسيان في كل يوم حتى في عواطفنا الأكثر حميمية، ونحن قادرون على نسيان أننا ننسى: هنا كل شيء يبدو ضائعاً، حتى ذكرى الضياع نفسها.

مع هذا، فإنا نبحث عن النسيان أحياناً!

أين نكون أسياداً لأنفسنا في هذه الحالة؟ نحن لا نتكلم عن الأشكال المرضية للنسيان كأن نقول مثلاً:

- «لقد نسيت»، كصيغة اعتذار أقدمها للآخر!

مع هذا فنحن نعيب عليه هذا النقص وعدم الحيطة رغم اعتذاره، ونحمله مسؤولية نسيانه.

هناك نوع من النسيان غير قابل للاعتذار نعزوه إلى عدم التزام الفرد بواجباته، لأنه يستطيع أن يتلافى هذا الإهمال والسهو عن طريق تدوين الملاحظات كأن نجيبه أنه هناك دفتر وقلم يستطيع أن يسجل ما يريد القيام به.

ولكن الكتابة نفسها تساعد على تفاقم حالة النسيان لدى المرء، كما حدّثنا «أفلاطون» بقوله:

- «باعتقادنا على كتابة ملاحظتنا، لا نجهد أنفسنا بأن نتذكر!»



ولكننا نستطيع أن نستخدم قواعد منهجية: كأن نعزّز الذاكرة عن طريق الوعي، والوعي عن طريق الذاكرة، وتركيب حلقات واضحة ومنطقية لا تخضع للصدفة، وتذكرها بانتظام - كما نصحنا «ديكارت» منذ مئات السنين.

ولكن النسيان ليس نتيجة لطيش العقل وخفته كما أسلفنا فقط، إنه أكثر خطورة، وأقل ذاتية، هو إشارة لضعف الشأن البشري، فلا شيء يستمر، وكل شيء قد يقع في النسيان، حتّى الأشياء التي نريد أن نحفظها للأجيال القادمة.

نحن نقوم بالمكر والدهاء، بسرد الأخبار والحكايا، ونستخدم ثقافتنا كطريقة للكفاح ضد النسيان، ونعرف «واجبات الذاكرة» دون معرفة طريقتهما كيف تربط الذكرى مع الوعي، إنّ كلّ حالة للربط تعني عملية ترجمة، إذن عملية خيانة بالضرورة.

ولكن علينا أن نعترف أنّه لا توجد ذاكرة صافية، أو وجود بلا نسيان! إنّ النسيان ضروري «لكي تستمر الحياة»، يقول «نيتشه»:

- «إمكانية النسيان هي بعض الأشياء التي تصنع السعادة»!

النسيان فخ أكثر منه حالة دائمة، هكذا يتأكد التناقض الآتي:

- من جهة يعني أنّ كلّ شيء قابل للنسيان: [جاك بريل في قصيدته الأغنية «لا تهجريني»]،

- من جهة أخرى: الماضي لا يموت أبداً: [مارسيل بروست في روايته الشهيرة «البحث عن الزمن الضائع»].

نستطيع أن نتذكر كلّ شيء، أن نتذوّق الماضي بكلّ أشيائه، أن نعيش تجاربه البعيدة من جديد، فأحاسيسنا وعواطفنا المندثرة يمكن لها أن تظهر لنا فجأة في الوقت الذي لا نستطيع أن نستعيدها بشكل إرادي، إنّها محفورة في الذاكرة، تعود إلينا كصدى بعيد دون علم الوعي، أفلا يعني هذا أنّ حواسنا تسجّل كلّ شيء إذن؟

إذا اعتبرنا أننا لا ننسى شيئاً ، فهذا يعني إدراكنا لكل شيء ، وهنا تكمن معضلة التناقض بين الذاكرة والنسيان: إذ لا يوجد معنى دون نسيان ، فالنسيان هو كالظلّ في تنوّعه للحدث يضاف إلى الضوء.

هكذا تكون الذاكرة هي كلُّ ما يمثّل الماضي لأنّها مدى شاسع يحيط في زواياه النسيان نفسه. إذ في النسيان نفسه تكمن معرفة المستقبل لا الحاضر فقط ، والحرية دون السعادة أيضاً ، مع هذا فالنسيان «الإرادي» حين يشوّش عقونا لا يضمن لنا صفحة بيضاء خالية من كلِّ أثر للماضي:

بل يمكن أن يكون أداة تحرير يذكرّ الوعي بالذي قام به الماضي نفسه من أجل تنظيم عملية النسيان!

## ما الموت؟ إنه لا يعني شيئاً بالنسبة لنا

حين يؤكد «أبيقور» في مقولته أن الموت لا يعني شيئاً بالنسبة لنا، فهو لا يدّعي أنه لا يتأثر بالموت، ولكنّه يطالب الإنسان بالسيطرة على الخوف من الموت، وأن يكون سيّد نفسه! هذه هي الحكمة والخطوة الأولى على طريق فلسفة السعادة.

يتصوّر «أبيقور» مع الكثير من المفكرين القدامى أن غاية الفلسفة هي معرفة كيف نعيش الحياة بسعادة، ومع هذا فنحن لا ندركها أبداً، بل نموت دون أن نحصل عليها.. لماذا؟

يقول «أبيقور» في رسالته على «مينيسي» أنه يترتب علينا أن نتفهم الحياة «فلسفياً»، ونكتشف في ذواتنا «سلامة الروح» عن طريق الفلسفة التي هي شكل للعلاج غايته تحرير البشر من الخوف الذي يعانون منه في وجودهم على هذه الأرض!

يتصدّر الخوف من الموت لائحة المخاوف التي تقف عقبة في وجه سعادة الإنسان، لذا لا مجال أن ننسى المواجهة الحتمية مع الموت عاجلاً أم آجلاً، كتب «أبيقور» في «مبادئ أساسية» يقول:

- «نستطيع أن نحتاط ضد جميع الأخطار والمشاكل، ولكن فيما يتعلّق بالموت، نحن نعرف جيداً أننا نعيش في مدينة بلا حصون!»

مع هذا يستطيع الإنسان أن ينظر إلى الموت من وجهة نظر جديدة وهنا: الموت ليس شراً أو خيراً، إنه الموت بكلّ بساطة:

- نتعوّد التفكير أنّ الموت لا يعني شيئاً بالنسبة لنا، ذلك لأنّ الخير والشرّ هما في حواسننا فقط بينما الموت يعني الحرمان من هذه الحساسية!  
 وطالما أنّ الموت يعني انعدام الحساسية به، فهو موضوعياً ومادياً لا يعني شيئاً البتّة: إنّه عدم غريب على الحياة بشكل كامل، فالموت:  
 - «لا يوجد في شخوص الأحياء، ولا في جثث الموتى، طالما أنّه لا عمل له مع الأحياء، ولا مع الموتى الذين لم يعودوا موجودين كذلك».

بهذه المحاكمة المادية يريد «أبيقور» أن يحرّر البشر من مخاوفهم من الموت، تلك المخاوف التي تستند على تجليات مثالية ذات طبيعة دينية بحتة، فالإنسان يخاف من الموت لأنّه يعتقد أنّه سوف يُبعث من جديد، حيث يعاني عذاب الجحيم وآلامه، كما أشار «لوكريس» منذ القدم.

تستمدّ فلسفة «أبيقور» المادية جذورها من نظرية «الذرات» التي جاء بها «ديموقريط»، هذه النظرية تطرح نظاماً فلسفياً متناسقاً مع فكرة «الفائية». بالنسبة لـ «أبيقور» كلُّ ما هو موجود يتألف من ذرّات في حالة حركة دائمة في الفراغ، فالكون يرتكز في وجوده على المادة، أي على الحواس.  
 ومع أنّه لا متناه فهو سيفنى ذات يوم، الروح نفسها ماديّة مؤلّفة من ذرّات، فهي قابلة للموت أيضاً، في لحظة الموت تنتشر الذرّات في اللأمتاهي، إنّ «أبيقور» يرفض بهذه الرؤية خلود الروح وبالتالي فهو ينكر كلّ ما جاءت به الديانات التي تهدّد بالجحيم والنار.

هذه المادية ليست مرادفة للإلحاد: في الإلحاد يعيش الآلهة سعداء بلا هموم، لهذا يرى «أبيقور» أنّه منذ الآن علينا أن نتحرّر من الخوف من الموت والآلهة، فالإنسان باتّباعه هذه النظرية يتعلّم أن يتحرر أيضاً من القلق وجميع الرغبات التي لا طائل منها.

ليست السعادة بالنسبة للحكيم في المستقبل، بل في الحاضر معه، تتمثّل في وجودها المتوازن بين رغبات المعدة، وتطلعات النفس، وإرضائهما معاً!

## الإنسان كائن ميّت

ليس الموت بالنسبة للإنسان حقيقة بيولوجية حتمية فحسب، بل هو الحيوان الوحيد الذي يعرف أنه كائن ميّت.

حين نقول إنّ الإنسان «منذور» للموت، يخطر في بالنا «هايدجر» الذي أشار إلى أنّ الموت متّصل باطنياً بالحياة، وهو الذي يعطيها معناها الأصلي. غالباً ما يعتبر البشر خلال وجودهم الموت مشهداً بعيداً لا علاقة له بحياتهم، كتب «جاك مادول»:

- «أعلم أنني سأموت، ولكنني لا أعتقد بهذا!»

كان «باسكال» قد بيّن من قبل ميل الإنسان الطبيعيّ للتسلية، والتهرّب من الموت، أمّا «هايدجر» فقد قدّم لنا صورة للإنسان وهو يحاول أن ينسى موته في تهاوات الحياة اليومية، يؤكد في كتابه «الكائن والزمن» أنّ الموت فكرة مثل حدث حيادي غامض:

- «بلى. نموت، ولكنه في كلّ مرة ليس أنا من يموت!» وفي نفس الكتاب يستشهد بموت «إيفان إيليتش» في قصة «تولستوي» الرائعة.

يواجه الكاتب في هذه القصة وجهتي نظر مختلفتين لنفس الإنسان:

الأولى وهي الفوضى والاضطراب الاجتماعيّ الذي يسببه موت «إيفان إيليتش»، والثانية هي الموت الشخصيّ «لإيفان»، والذي هو في سكرة الموت يفهم معنى وقيمة حياته كلّها.

إنَّ المعنى المستتر للموت، أو صفة الحدث الخارجي والاجتماعي الذي نبحث عن إعطائه له، يجعلنا لا نرى واقع أن الموت بالنسبة لكل واحد منَّا «هو الإمكانية الخاصة والألا مشروطة بشكل مطلق لوجودنا»، بمعنى آخر «نحن» لا نموت: فالموت قضية شخصية وحميمية يكون فيها وجودي وحياتي على المحك! يقول «ريكله» في «كتاب الفقر والموت»:

- لأننا لسنا سوى اللحاء، والورق الذي يتساقط وكلُّ منَّا يحمل في ذاته الموت الكبير، تلك هي الثمرة التي تجذب إليها كلُّ شيء! كان «هايدجر» قد قال ذات يوم:

- «الإنسان معرَّض للموت في اللحظة التي يُلقى به في خضمِّ الحياة، فما أن يأتي الإنسان إلى هذا العالم، حتَّى يصبح كبيراً بما يكفي للموت». هذا التخلّي الريانيُّ الذي يطبع الوضع البشريُّ هو ينبوع للقلق والخوف، وبنفس الوقت شكل للوجود وطريقة للحياة، هكذا يكون الموت ليس سوى حدث بيولوجي محض، يخرجنا من العالم، بل يكشف لنا طريقتنا في «وجودنا بهذا العالم» ككائنات محدودة، ملقاة نحو هذه النهاية؛ إنَّه وجود الإنسان الذي يجد نفسه محدداً من خلال إمكانية الموت، ذلك لأن هذه الإمكانية كنهاية لجميع الإمكانيات تقرُّ المعنى الحقيقي الذي يستطيع الإنسان أن يعطيه لحياته، «لحريته في الموت»! في ربطنا للموت بالغموض والتلف، ينوّه «هايدجر» بأنَّ الإنسان يفهم حقيقة وجوده المحدود والمؤقت عبر رواغ ومواربة للتجربة القلقة لموته شخصياً.

يكشف القلق للإنسان أمام إمكانية موته هو، طبيعة وجوده، وبنية وجوده: أي همُّه في الوجود!

## الوجود والجوهر

لعب هذان المفهومان [الوجود والجوهر] دوراً حاسماً في تاريخ الفكر الغربي، فالتساؤل حولهما كان القاعدة التي قام عليها الجزء الأكبر للفلسفة منذ «أفلاطون» حتى «سارتر».

ما يميّز «الجوهر» عن الحقيقة مهما تكن، هو ما يصنع هويته وطبيعته. فمثلاً تعود إلى جوهر المثلث صفة تعدد الزوايا المغلقة في الجهات الثلاث، أمّا كون المثلث مرسوماً بالطبشور أو مصنوعاً من الكرتون، أو أن يكون لونه أصفر أو أزرق فهي مجرد صفات عرضية غير ثابتة، هذا لا يلغي التطابق بين المثلثات التي نراها في الحقيقة، وجوهر المثلث الذي ندركه بفضل ذكائنا.

بيد أننا إذا ما أدركنا هذا الجوهر فقط، فإننا سوف لن نستطيع أن نستنتج أنه يوجد هناك مثلثات خارج أفكارنا، من وجهة نظر منطقية لا نستطيع استنباط سوى بعض الخاصيات من جوهر المثلث، كأن نقول مثلاً:

إن مجموع زواياه تساوي [180] درجة، ولكننا لا نستطيع أن نستخلص شيئاً بخصوص كيفية وجوده.

لهذا نقول إن ميّزات المثلث لازمة [واجبة] ممّا يعني أن هذه الميّزات لا يمكن إلا أن توجد ولكن وجود أشياء مثلثة من مادة الخشب أو المطاط، بأحجام صغيرة أو كبيرة، أو بألوان مختلفة، وجود ممكن: هذه الحقائق موجودة، ولكنّها يمكن أن لا توجد، ويمكن أن تكون مختلفة أيضاً.

هذا الفعل، ووضع الحدود بين هذين الجوهرين الوجود والجوهر، ظلّ ماثلاً في قلب التساؤلات الفلسفية.

حاول «أفلاطون» أن يختصره بإدراك العالم الماديّ على شكل «صورة فوتوكوبي» لعالم المثل: فليس هناك سوى جوهر خالد ووحيد لكلّ شيء ولهذا الـ «كلّ شيء» انعكاسات لا متناهية وصور تشكّل عالم الحقائق المادية الموجودة الذي نراه.

حاولت الفلسفات ذات الإيحاء الدينيّ أن تختزل الفارق بين هذين المفهومين بطريقة أخرى، وذلك بتحليل فكرة الكائن المثالي.

كان هناك بين الدلائل التقليدية لإثبات وجود الله، ما يسمّى بالدليل الأنطولوجي [برهان وجود الله]، الذي قدّمه «سان أنسلم» وطوّره «ديكارت» فيما بعد، وهو البرهان الذي يستتج وجود الله من خلال جوهره.

هذا المنهج يقوم على فكرة كائن مثالي، فإذا كان لديّ فكرة كهذه، فهي فكرة كائن كامل في جوهره، فإذا ما افتقد إلى وجود كهذا فهو ليس مثالياً.

إذن فجوهر الكائن المثاليّ نفسه يتطلّب وجوده.

يعتمد النقد الذي قام به «كانت» لهذا الدليل على الفرق بين فكرة الوجود، والوجود الماديّ! يستخلص «كانت» نتيجته تلك بقوله:

- إنّ فكرتي لا تفرض أية ضرورة على الأشياء!.

مع تأملات «كيرغارد» في بداية القرن التاسع عشر، وأعمال «سارتر» في القرن العشرين تطوّر الموقف الفلسفيّ الذي حمل اسم الوجودية بإلقائه الضوء على احتمال وجود الكائن، وتفرّده.

إنّ الشخصية الرئيسية في رواية «سارتر» «الغثيان» تعرّضت لشعور ذي صفات غير مبرّرة للوجود.



شرح «سارتر» هذا الشعور بأنه بالنسبة للإنسان «الوجود يسبق الجوهر». هذا يعني أنه ليس هناك من طبيعة إنسانية، ولا جوهر للإنسان الذي سوف يشكّله: إننا مُلقون في العالم، وحيدون بلا مبرر، وعلينا أن نكتشف كل شيء بطرائقنا الخاصة!

لقد وجدت أخيراً العلاقة القديمة بين الجوهر والوجود نفسها قد تغيّرت بشكل عميق مع الوجودية الناشئة. بعد أن وضع «سارتر» بصمته الأخيرة عليها منذ سنين عدّة.

## الطبيعي والاصطناعي

يبدو أننا استطعنا أن نقسم العالم إلى قسمين: الأول هو الذي يحتوي على الأشياء والكائنات الحيّة، والتي نطلق عليها عادة اسم «طبيعة».

والثاني وهو الحقل الذي يضم الأشياء التي قمنا بتصنيعها بأنفسنا، كالتقنيات والثقافة، والفنون... الخ! ولكن السؤال:

- أين هو الحدُّ الفاصل بين هذين الحقلين يا ترى؟

يصنّع الإنسان الأشياء التي لولاه ما كان لها أن توجد، في «علم الأخلاق في ينكوماك» يعطي «أرسطو» مثل الفنّ المعماريّ الذي يشهد على القوّة البشرية المحضّة، ويدل على أعمال صنعناها بتفكيرنا، وحقّقناها من خلال أساليب ومناهج تقنية نملكها نحن البشر!

هذه الأعمال تسمّى «اصطناعية» لأنها بدل أن تكون نتيجة لضرورة طبيعية، أو قوّة خاصّة للوجود، أصبحت ثمرة من ثمار فنوننا، ونتيجة لإرادتنا الواعية.

الفرق يبدو واضحاً تماماً، فعالم الآثار يجد صعوبة بالغة في تحديد من قام بصنع شيء مجهول بالنسبة له، أهو الإنسان، أم الطبيعة؟

هل نستطيع أن نميّز ضمن الأشياء التي صنّعناها تكوّن الرواسب الكلسية للماء في المغاور، أو بناء أعشاش العصافير إذا ما أدركنا أنّ كلّ هذه «المنتجات» تستلزم جهداً وعملاً كبيراً، وتخضع لطريقة معينة، وتلبي حاجة مباشرة أو غير مباشرة؟

لم يرقم الإنسان، والذي هو كائن طبيعي بصنع شيء حوله، فكل ما لديه من أشياء ليست من صنعه هو، فالبشرية تتلقى ما عند الطبيعة من أشياء عبر تجربتها التقنية دون أن تتمكن من شرح الطرق والمناهج لهذه التقنية، إن فكرة منتج طبيعي مختلف كلياً عن مصنوعات البشر فكرة عصية على الفهم.

في الحقيقة يعود الرهان على الفرق بين الطبيعي والمصنوع إلى رغبتنا في الهيمنة على الأشياء التي تخرج عن سيطرتنا أكان في الواقع أم في الخيال، ولكن فكرة القدرة البشرية على خلق الأشياء التي لا تتجهها الطبيعة عفويًا، أو الأشياء التي لا تستطيع إنتاجها منفردة، قوبلت برفض الحركات الفكرية عند القدامى الذين اعتبروا الوقائع القائمة طبيعيًا أكثر استقرارًا وقوة، وتمثل قيمة أكبر مما يصنعه الإنسان. هذه الرؤيا قادت «أفلاطون» في كتابه العاشر من «الجمهورية» أن يضع «الحرية» في المرتبة الثانية، وأقل منه «الفن» الذي أعطاه الدرجة الثالثة!

أدت القدرة التقنية عند الإنسان إلى سيطرته على عالم المصنوعات والظواهر المادية التي تبدو لنا، وأعاد العلم في العصر الحديث الاعتبار لهذه التقنية، وذلك بمقارنة الطبيعة بساعة الحائط، أي عدم قدرتها على الخروج عن القاعدة المرسومة لها! لقد جاء «ديكارت» بمشروعه الذي يرمي إلى السيطرة الكاملة للإنسان على الطبيعة، وأكمل «ماركس» رسم هذه الرؤيا بعد الثورة الصناعية بوصفه العمل قوة بشرية ليست فقط بتشكيل العالم على مقياس البشر، ولكن بتغيير طبيعتهم بالذات، أمّا «هايدجر» في كتابه: «مسألة التقنية، فقد حذرنا من جديد بعدم الاستهانة بقدرة الطبيعة على الخلق، تلك الطبيعة التي يشعر فيها الإنسان بحريته:

- عندما تكون جميع الأشياء في خدمة البشر، يجد الإنسان نفسه ضائعاً، وقد اختلطت حريته مع القدرة الكلية التي تحيط به.

## قانون الطبيعة والقوانين البشرية

نستخدم كلمة «قانون» نفسها كي نصف الدقة التي نجربها في الطبيعة، كما نستخدمها للدلالة على الأنظمة السياسية، والقضائية، والضرورات الأخلاقية.

- هذا التجانس في استخدام كلمة «قانون» أيتضمن معنى ما؟

توحي فكرة القانون بأن كلّ المواقف الخاصة، الحقيقية أم المتخيلة يمكن ضبطها بصيغة شمولية، ولكن «أرسطو» أشار منذ القدم أنه إذا كانت النار حارقة عند «الأثينيين»، فهي كذلك لدى «الفرس»، ولكننا لا نقول عن القوانين الدينية أو البشرية المتنوعة الشيء نفسه!

على خلاف قوانين الطبيعة، تبدو قوانين المجتمع كالعادات والقواعد الأخلاقية، والطقوس أنها تحتوي على قسم كبير من الاختيار مما يناسب هذا المجتمع أو ذلك، تعود وجهة النظر هذه إلى القرن الخامس قبل الميلاد، إذ طرح السفسطائيون الفرضية التي تقول إن القيم والمؤسسات يمكن أن تكون مجرد مصطلحات اتّفاقية.

للهولة الأولى نرى أن مفكرين آخرين يريدون لفكرة القانون الاحتفاظ بمعناها العام، وتسيير أعمال البشر بتبعيتها لمبادئ كونية.

في التراجيديا المثالية «أنتيكون» التي قدّمها «سوفوكل» يبين لنا أن المراسيم والأوامر البشرية التي يفرضها «كريون» ملك طيبة تخضع لتشريع أعلى هو النظام الخالد للعالم!

يعرض «سان أوغستان» في كتابه الشهير «مدينة الله» كيف أنّ جهود المدن الأرضية لفرض العدالة والسلام تكتب تاريخاً بشرياً فقط للأحداث التي هي في الحقيقة تحت إشراف الله، وقانونه!

لقد تعامل البشر عبر قرون طويلة مع المملّكية كينبوع لكلّ القوانين الدنيوية والقضائية والدينية، وذلك باعتبارها قانوناً إلهياً تستمدُّ سلطتها من «الله».

أخذت العلمانية دورها الحاسم في عصر الأنوار، ولكنّها مع ذلك لم تصل إلى غايتها، إذ ربط «مونتيسكيو» القوانين بالطبيعة، وقد كتب في «روح القوانين»:

- «في المعنى الأكثر انتشاراً تكون القوانين هي العلاقات الضرورية النابعة من طبيعة الأشياء»، كذلك عرّف «روسو» في «العقد الاجتماعي» القانون بأنه:

- «التعبير عن الإرادة العامة»، وهو يمثّل في كلّ واحد منّا موقعه بشكل حقيقي، وكذلك جانس «كانت» القانون مع القوّة الكونية لوعينا الحرّ، ممّا يتوجّب علينا على «المستوى الأخلاقي» أن نعطي ما نفعله بكلّ طاقتنا شكلاً كونياً.

أمّا على المستوى القانوني فهو يقودنا إلى تعريف العلاقات القضائية عبر مثالية المؤسسة السياسية.

كلّ هذا لإخضاع أفعال البشر المختلفة إلى مبادئ محدّدة ممّا يطور فكرة القانون في ثقافتنا، فتحاول تحت «أشكال مختلفة أن تقرّب التصرفات البشرية للظواهر الطبيعية من النظم التي لا يمكن تجاوزها».

قد لا تقدّم الطبيعة لوجهة النظر هذه كلّ ما ترجوه من دعم، وهو ما يسميه العلم «قانون الطبيعة» الذي يضع بشكل أكيد النظام في الظواهر التي نلاحظها والوحدة لتجليّاتها في العالم المادي.

يمتلك قانون الجاذبية قوّة تفسيرية، تكهنية، مؤحّدة للظواهر المختلفة كسقوط الأجسام، ومسار الكواكب والمدّ والجزر، ولكنّ عرضه كقانون، أي كفرضية كونية في جميع الحالات يقوم على معطيات واقع. إنّ قوانين الطبيعة لا يمكن أن تصف نظاماً إلاّ ما يفترضه تفكيرنا، واختلافها عن القوانين البشرية أقلّ ممّا تبدو.

إنّ ما يعبر عن فكرة القانون إذن، هو البحث عن نظام معيّن للأشياء، نحن بأشدّ الحاجة إليه في حياتنا، كي تستمر هذه الحياة بنظامها الذي تتحكّم به «روح القانون»!

## ما الحدث؟

الحدث يعني بتعريف «سيسيرون»:

- «ما يحدث حسب الزمن، أو الواجب، أو الضرورة»!

إنه كفعل يأتي نتيجة لتسلسل أفعال أخرى، نستطيع من خلالها أن نعي ما يحدث.

هذه الأفعال تصنع وحدة زمنية، فالحدث إذن هو فعل ضمن أفعال تلعب الوحدة فيها دور المؤقت العارض.

فإذا كان الزمن هو الديمومة، فإن أي انقطاع في الزمن يفترض الاختلاف، وتقابل حالتين من حالات الفعل، الحدث هو النتيجة لفعل يتضمن وحدة زمنية، ولكنه يتصف بالتغير وعدم الثبات.

إن قدوم الخريف مثلاً يصنع حدثاً في اختلافه مع الصيف، ومع هذا فإن كل ما يحدث من أشياء جديدة لا يصنع بالضرورة حدثاً ما: فالمحدث المختلف محدود في الزمن، وهو يغير الحالة السابقة عليه، ولكنه مع هذا ليس حدثاً، من الملائم إذن دمج مبدأ تقديري من أجل ترتيب الأحداث حسب أهميتها، فالحدث يجب أن يُحدث تغييراً ذا معنى.

تعود المسألة إذن إلى إيجاد مقياس للحكم على أهمية فعل في نظر المستكشف، إن مقياس الصحفي يختلف عن المؤرخ، بينما مقياس الفيلسوف أمر آخر تماماً:

إذا كانت الثورة الفرنسية عند «كانت» تمثل حدثاً، فذلك لأنها تعني بالنسبة للعنصر الإنسانيّ عامّة إمكانية الولوج إلى الحرّية! بالنسبة للفيلسوف يأخذ التمييز الزمنيّ معنى لمجموعة من المثل [تاريخ نوع بشري] يلعب دور المقياس في تقييم الأحداث.

إن لم يكن الزمن صيرورة حقيقية، بل نابع من علاقتي مع الأشياء فلا يوجد هناك أحداث دون مراقب لها، ولا زمن بلا نظرة على الزمن.

هذا التحليل الذي أعطاه «ميرلوبونتي» كشف عن عدّة اعتراضات معزولة وثابتة، ذلك لأنّه لم يتمكّن من مواجهة اختلاف الآراء حول مراقبين اثنين، ولا حتّى التفريق بين الإدراك والاستشراق الذي كان إدراكاً دونما موضوع، إنّ الحدث لا يقتصر على المراقب إلا إذا كان شيئاً مُدرّكاً، لأنّه يجب أن يكون قابلاً للإدراك [كرسوف بوميان، كتاب نظام الزمن].

ولكنّ التعريف للحدث كفعل بسيط لإدراك المراقب يهمل كون الإدراك ليس استقبالياً سلبياً فقط، ولكنّه إيجابي أيضاً في طبيعته، وأنّ هذه الإيجابية ناتجة من جديد، فهي والحالة هذه عالم بذاتها [ألفونسو. م. إياكونو، كتاب الحدث والمراقب].

يحوّل المراقب إذن الفعل إلى حدث، ويكون هو نفسه جزءاً من المراقبة من خلال التحليل الذي يعطيه، لذلك فالتاريخ لا ينفصل عن «تاريخ التاريخ» كما كتب «فونتونيل»، وهو يتساءل حول من يقوم بعملية الاصطفاء في إعطاء الفعل قيمة الحدث، ومكانته!



## عمل المؤرخ

- ما الذي يركز عليه عمل المؤرخ؟

إنه استكشاف وتفحص لوائح الزمن المختلفة، مُنذ نهاية القرن التاسع عشر تعرّض التاريخ الذي يكتفي بوصف الأحداث إلى انتقادات وأتهامات كثيرة، فالذين يكتبون التاريخ بهذه الطريقة هم في الواقع ينظرون إلى سطحه فقط:

- «ليس هناك من حادث معين جدير بالدراسة، تلك حالات تطفو على سطح المحيط للأشياء البشرية، مجرد موجات متتابعة تمحو الواحدة الأخرى!» هذا ما كتبه «ليون بوردو» في كتابه «التاريخ والمؤرخون»، وهو محاولة نقدية حول التاريخ باعتباره علماً وضعياً.

تغيّر هذا الوضع جوهرياً خلال القرن العشرين مع «لوسيان فيبر»، و«مارك بلوش» وجاء ما يسمّى «التاريخ الجديد» من مدرسة ملتفتة حول مجلة «الحوليات»، وحلّ محلّ العلم القديم السطحيّ للأحداث وللرجال العظام، تاريخ معمّق، ودراسة مطوّلة لحياة الجماهير.

لقد كانت الملاحظات التاريخية في أكثر الأوقات غير مباشرة، فلقد وجد المؤرخ نفسه في مواجهة الوثائق التي تشهد على الأحداث سواء أكانت أحداث إرادية، أم غير إرادية، وبين «مارك بلوش» في كتابه «حوار من أجل التاريخ أو مهنة المؤرخ» أنّ على المؤرخ أن يبدأ من التساؤلات التي يطرحها على الوثائق، لأنّ هذه الوثائق «لا تتكلّم إلا إذا عرفنا كيف نستطيقها» على حدّ تعبيره!

علينا أن نستخدم التقنية في البحث من أجل تجميع وتصنيف هذه الوثائق، وكما أن الشهادات لا تعتمد بالضرورة على الكلام، على المؤرخ أن يتبنى منهجاً نقدياً في هذه الحالة.

مشت هذه الطريقة خطوتها الأولى في القرن السابع عشر عندما اجتاز المؤرخ خطه في البحث بين التحاليل إلى النقد، وذلك مع الراهب «جان مايبون» الذي شرح كيف يمكن لنا أن نصادق على صك براءة محفوظ في الصومعة مع «ديكارت»، وشكله المنهجي، ومع «ريتشار سيمون» و«سبينوزا» الذي فسّر الكتاب المقدس على طريقته، لقد اتخذ النقد موقفاً حذراً، محتاطاً من الكذب والخطأ.

يتطلب منطق المنهج النقدي مقارنة في الفعل، لهذا أكد «لوسيان فيبر» أن الدليل يفيدنا دائماً، ليس على مستوى ما نراه، بل ما نقدّره طبيعياً في رؤيتنا له، لذا يطرح موقف المؤرخين التساؤلات حول الحقيقي في مسألتين مختلفتين بشكل رئيسي في الأسلوب العلمي:

الواقعي كما نعرفه، أي ما يدرسه المؤرخ ويفهمه، و«يبعث» فيه الحياة مجدداً لمجتمع قديم.

والواقعي الذي يتضمن العملية العلمية لمجتمع الحاضر في مشكلته مع المؤرخ، وطريقته في الفهم، أخيراً ممارسته للمعنى.

فالواقعي هو نتيجة التحليل من جهة، ومن جهة أخرى هو فرضيته الأولية.

هذان الشكلان للحقيقة لا يجوز لهما أن تستبعد أحدهما الآخر، كما بين «ميشيل دو سيرتو» في كتابه «كتابة التاريخ»، بقوله:

- «يتشبه علم التاريخ بما هو دقيق في علاقته، وهدفه الخاص هو تطوير هذه الدقة في بحث أو دراسة، وتوضيحه للجميع».

## مبدأ السببية في التاريخ

يطرح مبدأ السببية في التاريخ مشاكل عدّة، سواء في معالجته للأحداث، أو في مفهومه للتاريخ كبحث نقدي.

- ترى ما هي أسباب احتلال «الباستيل»؟

أهي أفكار عصور التتوير، أم حركة الشعب، أم توجيه رجل معين؟

إنّ جملة الظروف التي أحاطت بهذا الحدث هي ما يجب أن نتابعها «ساعة بساعة» لفهمها.

منذ القدم حاول «بوليب» أن يجد أسباب الأحداث التي يبحث فيها، ولكنّ «رَبِّة الحظّ» التي عزا إليها مسيرة التاريخ طالبتة بالسببية، وبقايا الصدفة اللأ معروفة بنفس الوقت!

ارتبط التاريخ بالذاكرة، وبالآداب أكثر من ارتباطه بتجربة الإدراك العلمية، ولطالما رُوي لمجد بعض البشر أكثر من البحث لفهم سيره.

يدّعي «المدخل إلى معرفة السببية في التاريخ» إلى أنّه يرجع في أبحاثه إلى معلومات قائمة على المبدأ المشترك للعلوم المحدّدة: فلا حدث دونما سبب وراءه!

هذا ما يبعد عن الخطاب العلميّ كلّ اعتماد على الغائية، أو تدخّل العناية الإلهية، وكذلك جميع الشروح «الكسيلة» التي تتكئ على الصدفة.

يوجب هذا البحث معرفة تسلسل الأحداث، والمنطق الثابت لقضايا البشر: ليس فقط الأسباب المتعلّقة والمباشرة بخصوصية الأحداث، ولكن معرفة «القوانين» كما في الطبيعة، وهو إسهام القرن العشرين في فهم التاريخ.

لكنَّ الفلاسفة يتساءلون عمّا يحدث دون علم البشر في حركة التاريخ نفسها.

هل البشر فاعلون فعلاً في هذه الحركة، أم أنهم مسوقون بعواطفهم في حركة تتجاوزهم، وهي إمّا الروح المطلق، أو التقدّم، أو صراع الطبقات؟ أن يكون هناك أسباب في التاريخ، فهذا لا يعني أنّ البشر يشاركون بوعيمهم وإرادتهم في صنعه، بل أنهم هم أنفسهم قد يكونون «لعبة» بيده. أصبح «موضوع التاريخ» الذي كان بالأحرى فردياً [العظماء، الأباطرة، المتوّجون في التاريخ القديم]، جماعياً [الشعوب، الطبقة، المجموعات البشرية]... ولكن إذا كان الفعل حدثاً، فمن المستحيل إذن إعادته مجدداً، إنّه عكس الظاهرة، لا يتكرّر.

- كيف يمكننا إذن الادّعاء بمعرفة الأسباب؟

الفعل، والذي هو «الحدث» قد يصبح عصياً على إدراكنا:

في «واترلو» لا نعرف متى لعبت الخاتمة دورها في هذه المعركة) تظهر الأسباب على شكل حزمة ذات أشكال متنوعة غالباً ما نسميها بحذر «عوامل»، فهل العوامل هذه تتنظم حسب قوانين معينة؟ المنظرون «للتاريخ الجديد» الذي تأسّس عام [1929] يؤكد أنّ التاريخ ليس له زمن واحد، هناك حسب «برمود» التاريخ الجامد تقريباً، والتاريخ الذي يسير بحركة منظمة بطيئة، والتاريخ الوقائعي السردّي. كلُّ أشكال الظواهر تدخل إذن في دراسة التاريخ. هناك أشكال جديدة للسببية مُدمّجة:

ظواهر دائرية، أو تقلبات اقتصادية متغيّرة تأخذ أشكالها الممكنة، وهناك وقائع لسببية دائرية في الظواهر الإنسانية المفاجئة كالرعب مثلاً، ووقائع تحدث للبشر عامّة كالمصائب، لقد تحوّلت فكرة الحدث: فلم يعد ضمن سلسلة نسبية محكمة، يلعب دوره فيها كسبب لحدث آخر، بل أضحى مثل نقطة تتمركز حولها المعاني لمجموعة من القوائم التي تسرد «العوامل» المؤثرة الآنفة الذكر.

## هل هناك لغة حيوانية؟

يحرّض هذا السؤال الخيال ويفريه بقوة: ففكرة عالم حيواني تشبه عالم الإنسان، ولكنها غير مُدركة بالنسبة لهم، تعيدنا إلى أسطورة المصير الواحد الأصلي الذي ما زلنا نحنُ إليه، لكن فيما وراء الخيال!

تخصُّ مسألة وجود لغة للحيوان تعريف الإنسان نفسه، بهذا المعنى تكون هذه المسألة في لائحة القضايا الفلسفية منذ «اليونان» القديمة، أو لم يعرف «أرسطو» الإنسان بأنه «حيوان ناطق»؟

تقيم اللغة حداً لا يمكن عبوره بين عالم الحيوان وعالم الإنسان، فعلى أية خاصية محددة للغة نقيم هذا الحدّ الفاصل يا ترى؟ هل هي اللغة ذاتها تلك التي تقدّم للإنسان إنسانيته، أم هو الوعي الذي تتبدّى فيه اللغة مجرد ظاهرة خارجية؟ لقد أخذت كلمة «لغة» في اليونان القديمة معنى «مقياس»، بينما انحصر اهتمام الوعي كملكّة بنظام الكون.

يمكن القول أنه «ديكارت» هو أول من أثار بطريقة حديثة مسألة اللغة الحيوانية في الجزء الخامس من كتابه «مقالة في المنهج»، حيث وضعها في إطار ثنائية ميتافيزيقية أساسية تفصل بشكل جوهري بين الروح والجسم، فالحيوانات التي لا تمتلك أرواحاً، هي ليست سوى كائنات ميكانيكية خالصة تستطيع فقط التصرف في المحيط الموجودة فيه، تعتمد حجة «ديكارت» على فعل أساسي:

- الحيوانات التي تستطيع أن تعبر عن السعادة والفرح عندما تقدّم لها الغذاء المفضّل لديها، أو تلك التي تحسُّ بالألم [في حالة الألم] لا تعبر عن فكرة، فالفكرة التي تعبر عنها اللّغة تعتمد على خصوصية لا تصدّفها في أيّ طريقة للتعبير عند الحيوان، ألا وهي «الإبداع»، بينما تفرض ملكة الإنسان اللّغوية طريقة تعبيرها!

قال «ديكارت»: يستطيع الإنسان أن «يتكلّم فرحه أو حزنه» خارج مواقف الفرح والحزن الآنيّة، إنّه قادر على إثارة الأشياء في غيابها، ويستطيع أخيراً خلق عبارات جديدة لم يكن قد استخدمها أو سمع بها من قبل، عكس البيغاء! ولكن هل ما يعوز البيغاء هو اللّغة أم الفكرة؟!

حاول بعض أخصائيي السلوك الحيوانيّ المعاصرين تحديد هذه المسألة، وتوصّلوا إلى نتيجة مفادها أنّ الحيوانات على ما يبدو تتبنّى سلوكاً رمزياً، وهذا لا يعني أنّها «تتكلّم» بالمعنى الإنسانيّ للكلمة.

لا تقتصر اللّغة البشرية على حدود الاتّصال، بل هي طريقة للوجود في العالم الذي يحوزه الإنسان، وتلتقي طبيعته نفسها في علاقة وثيقة مع قدرته في التأثير الفعّال على بيئته، ومن ثمّ تغيير هذه البيئته.

إنّ الفكرة، واللّغة، والمجتمع، والتقنية، كلّ هذه مجتمعة تجعل من الإنسان كائناً تأمليّاً، بينما يظلّ الحيوان محصوراً في علاقة مباشرة في بيئته يشكّل هو نفسه جزءاً منها، ما يعوزه هي اللّغة، وهي ليست بالأمر الذي يمكن تجاوزه!

## عالم الإنسان، هل هو عالم لغة!

كلمة «عالم» تنتمي إلى قاموس لغتنا، وهي كلمة قريبة وبسيطة منَّا، ولكن تعريفها قد يكون أكثر صعوبة مما نتصورًا. غالباً ما نعرّف اللُّغة بأنّها: «أداة اتّصال»، وبهذا نكون اهتمنا فقط بعلاقات الأفراد، وبالنظر إليها «كاصطلاح رمزي» يضع الرسائل وينظّمها مع بعضها.

في الواقع هذا التعريف ضيق للغاية، مُستلهم من مفهوم تقني محدود للاتصالات التي تهمل الجانب الأكثر أهمية: بناء ما نطلق عليه اسم: «اصطلاح رمزي»!

تسبق المعلومة عملية تنسيقها في النظام اللُّغويّ ليطمّ إرسالها حسب الظروف الملائمة لها.

- ولكن هل تعبّر اللُّغة البشرية عن فكرة ما، أو عن مجموعة من الظواهر كرداء لها؟ ثمّ أليست اللُّغة وسيلة عملية مريحة لترجمة الأفكار؟ هناك اعتراضات على هذه التساؤلات:

- هناك عدّة لغات، فهل هناك عدّة عوالم أيضاً؟  
ثمّ أنّه إذا كانت الفكرة مستقلة عن اللُّغة، فكيف تعبّر عن نفسها؟ وهل يمكن إدراكها إلا على شكل لغة؟

قدّمت الفلسفة التقليدية إجابتين مختلفتين تماماً حول هذه الأسئلة:

1 - الفكرة الصحيحة هي الفكرة التي لا تحيط اللُّغة بها، فاللُّغة هي صورة دونية للفكرة، فالفكرة تعني الديمومة، بينما اللُّغة دالة غير مترابطة [برغسون - وليم جيمس].

2 - الفكرة ليست سوى اللُّغة، والإنسان لا يملك أية وسيلة أخرى إلى العالم الخارجي [فرضية اسمية تعود إلى العصور الوسطى حول المفاهيم المجردة والتي لا وجود حقيقي لها، بل هي أسماء فقط حسب هذه الفرضية التي اتخذت أشكال عدة فيما بعد].

هاتان الإجابتان تتطلق كلُّ واحدة منهما من موقف يتعلّق بالكائن، فإذا ما عزونا الفكرة إلى اللُّغة، فهذا يعني أنّ الفكرة مادة يمكن للقوانين أن تتمّ وتستوفي شروطها فيها:

فالعالم ليس سوى مجموعة من المقولات التي يقوم بها الإنسان لفائدته، كمقولات علمية مفهومة، كذلك مقولات تتعلّق بالعالم أيضاً.

التفريق بين اللُّغة والفكرة يعني بالأحرى التأكيد على أنّ الفكر هو الجوهر الخاص، وما اللُّغة إلا رداء لا يحدّد الفكرة في جوهرها الخاص، ولا يؤثّر في موضوعية العالم «بحدّ ذاته»، لأنّه خارج نطاقها!

بين هذين الافتراضين، هناك مواقف متعدّدة تنظر إلى هذه المسألة من زوايا مختلفة:

إمّا اعتبار صفات العالم الموضوعية خارج اللُّغة، كما رأى «فيتجنشتاين» الذي اعتبر أنّ العالم هو نتيجة «للعبة اللغوية البشرية»، وإمّا التفريق بين استخداماتها اللسانية المختلفة بشكل أساسي، [والذي يظهر الموقف بين التحقيق الكونيّ للغة المتداولة واللُّغة الأساسية للشعر عند «مالارمي»، أو في شرح «هايدجر» لأشعار «هولدرلن»:

- «الإنسان يسكن العالم في القصيدة»...



إنَّ ما يقوله البشر في الملاحم والأساطير، والتواريخ المختلفة، والعلوم والفنّ، هو ما يشكّل العالم لديهم، عالم الأشكال الرمزية الذي يتكوّن عالمهم البشريّ خلاله [إرنست كاسير، ميرلي بونتي].

إذا لم نأخذ صيغة «لغة» في معناها البسيط، الاستعاريّ، حين نتكلّم عن ورود مثلاً، أو القول إنّ عالم الإنسان هو عالم لغات، فهذا يطرح المشكلة في فرضية ذات ثلاثة أضلاع:

طبيعة اللّغة،

الفكر،

الحقيقة! إنّ طرحاً كهذا يعني اتّخاذ موقف فلسفي حول تعريف الحقيقة المُستبَعَد دائماً في الفكر التقليديّ لأنّه لا يمكن إطلاق صفة «حقيقي» إلاّ على ما هو خارج الكلام، وواقع أنّ «الحقيقي» لا يمكن إثباته عقلاً بل إنّما في الكلام [أفلاطون].

- كيف يمكن للّغة تنظيم العالم في هذه الحالة يا ترى، وهل يعني هذا تحدياً للفيلسوف أن يجعل منها فكرة كونية؟

كان اللّغوي الشهير «إدوارد ساير» قد صرّح بأنّ الواقع:

- «هو وجود حقيقة مبنية عن طريق اللاوعي عبر عادات لغوية للمجموعة البشرية» فاللّغة تحظى بأنظمة مختلفة، وهناك بعض اللّغات لا تأخذ شكلاً محدداً، أو تعابير دقيقة للزمن، هذا - «الجريان للماضي نحو المستقبل ماراً بالحاضر»، ممّا تنجم عنه مشاكل تتعلّق بالمقولات اللّغوية الخاصّة بكلّ لغة، هنا قد يتساءل البعض إذا كانت اللّغة تُصنّف بالشمولية، فلماذا إذن تختلف طبيعتها من لغة لأخرى؟

كنا قد اعتقدنا لفترة طويلة أنّ اللغات تعكس بشكل مختلف أنواع التفكير في عمقه وشموليته الكونية التي يدرسها المنطق.

واعتقدنا كذلك أننا نستطيع تصنيف اللغات وترتيبها حسب درجة اقترابها من العمليات الأساسية للفكر المنطقي.

في القرنين السابع عشر، والثامن عشر حيث كان الفلاسفة لغويين بالدرجة الأولى تشكلت بعض المفاهيم «للعبقرية» اللغوية.

في القرن التاسع عشر اتجهت المعرفة المعمّقة للغات القديمة والمعاصرة نحو فرضية «النسبية اللغوية» مستندة بذلك على «النسبية الثقافية»: اللغات ليست سوى منتوج طارئ لتاريخ المجموعة البشرية التي تعكسها.

بالنسبة لـ «وليم فون همبولد» تكمن عبقرية اللغة في الشكل الفريد الذي يحتفظ بالتجربة الجماعية للعالم، ممّا يجعل كل اللغات متساوية في القيمة. ولكن هل يعني هذا أنّ كل لغة تقفل الباب على متكلميها داخل ظواهر للعالم «ذاتية» بحتة؟

يضع «فرناند دو سوسير» فرقاً كبيراً بين «قيمة» وحدة لغوية ما، و«معناها» الخاص بها.

إنّ الصفة الكونية الوحيدة للغة هي التعبير عن المعنى الذي يهتم بالاختلافات دون الاكتفاء بها، يقول «إميل بنفينست»:

- «نحن نفكر في عالم كانت لغتنا هي التي رسمت ملامحه من قبل»، هذا يعني أنّ تنوع اللغات يمكن أن يتحوّل إلى قوّة دافعة للتفكير، وذلك بإبعادنا عن اللغة الأمّ التي لا ندركها إلا بالمقارنة مع اللغات الأخرى.

## الخيال: هل هو قوّة أم ضعف؟

يكشف الخيال بصمة الواقع على الفكر، فالصور التي يصنعها لم تأت من عدم أبداً، فالخيال يشكّل مع الوعي قوّة خاصة بالفكر البشري.

لكي نحكم على ما يتمتّع به الخيال من أشياء أكيدة، أو وهمية، علينا بادئ ذي بدء تعريف العملية الخيالية، وتبيان خصائص أشكال الخيال، فالخيال يمثّل بالنسبة للعقل البشري ملكة إنتاج الصور كأفكار، تمثّل بدورها موضوعاً غائباً، ولكنه موجود يطرح الحقائق التي لم توجد بعد، أو ينتج بطريقة وهمية العالم الخارجي بعرضه على إدراكاتنا وبالتالي يزين لنا هذا العالم.

في الحالة الأولى يكتفي الخيال بإنتاج الواقع ككل وهو نوع الخيال الذي يعيد عملية الإنتاج.

في الحالة الثانية هو الخيال الذي ندرك به بعض الأشياء الجديدة، وهو ما يقوم بعملية الخلق الفني، أو الاختراعات العلمية، وهما معاً ثمرة الخيال الخلاق هذا.

في الحالتين نحن أمام خيال جامع، حالم، يخترع وينتج، وهو ثابت، أكيد في إنتاجه، إنّه قوّة، لأنّه يقود الإنسان إلى اختراعات واكتشافات جديدة تدفع بعجلة التطور إلى الأمام، مثال ذلك «نيوتن» الذي تصوّر [تخيّل] إمكانية جاذبية كونية، فالخيال إذن قوّة بذاتها، وحدث يصبح في حالة نضجه معبراً عن تطلّعات الإنسان نحو التقدّم.

وهو قوّة أيضاً، لأنّ الفنّان يستطيع أن يعبر من خلاله عمّا يجول في قلبه من أحاسيس وعواطف ترتدي أثواب خاصّة بالفنّ وحده، إذن فالخيال بهذا المعنى يصنع لغة بديلة تشارك في إغناء ثقافة المجتمع الإنسانيّ.

ولكن في المقابل، عندما يكون الخيال تعبيراً عن «هلوسة مرضية»، قاصراً عن رؤية الحقيقة، فإنّه يصبح قوّة «مدمرة»، نتكلّم ههنا عن «خيال مرضي» طالما أنّه أصبح تعبيراً غير قابل للتحكّم به لسلوكية غير طبيعية، وغير منظّمة للعقل البشري.

الخيال ليس قوّة ولا ضعفاً إذ يعمل في الأحلام التي تتجمّع فيها الأحداث والمشاهد الخارجية وقد اتّخذت أشكالاً جديدة، كما في اللّعب أيضاً، حيث يقوم الطفل مثلاً بصناعة سيف رائع من عصا خشبية كي يلعب بها لعبة الفارس، ممّا يضيف على الخيال صحّة عقلية.

في حالة الحلم، خاصّة في «ملكّة» الحلم وابتكار القصص يبدو الخيال كوسيلة «نفسانية» للتعبير عن الرغبات المكبوتة، تؤدّي إلى زعزعة الواقع، وتحرف عبارة «الحقيقة» عن معناها.

## ما الذي نعنيه بالمثالية؟

تصف المثالية جميع الأفكار التي تدور تأملاتها حول الاعتقاد بأن المادة لا تمتلك حقيقة بذاتها، يقول البعض أنه يوجد هناك عالم منفصل حيث تكمن النماذج الأصلية، وحيث «المثل» هي مقياس كل شيء، بينما يرى البعض الآخر أن الإنسان المدرك هو الذي يشيّد جميع الحقائق.

نسمي «مثالية» الإجابة على أحد الأسئلة التي طالما حاول الفلاسفة الإجابة عليها منذ البدء: وهي وضع اللأ محسوس في مواجهة ما هو مادي، لقد وضعت الفلسفة لنفسها هدفاً محدداً، وهو فهم الظواهر، وشرح الحقيقي على ضوء الوعي!

من أجل القيام بهذه المهمة سلكت الفلسفة اتجاهين مختلفين تماماً:  
المثالية والمادية.

اختر طريق المثالية المفكرون الذين لم يكتفوا بعالم غير كامل كهذا، عالم الحقائق المادية، مثل «بيتاغور» في أفكاره حول العدد التي تبحث عن أشكال مثالية. يدعي أغلب المثاليين أنه لا يوجد شيء في العالم خارج الفكر الذي يدرك الأشياء، فالفكر هو الذي يطرح الحقيقة في وجودها، وهو وحده الحقيقي والمعقول.

ولكن هناك أشكال مختلفة للمثالية، إذ أنه منذ «أفلاطون» حتى «كانت» مروراً بـ «بيركلي» وما بين هؤلاء، أخذت المثالية هذه عدّة وجوه: نادى أفلاطون بما سمّيناه فيما بعد بـ «مثالية الأفكار»، وهي نوع للمثالية صاف وقاس تماماً،

يعتبر الحقائق المادية انعكاساً غير حقيقي، غير كامل، مادياً لأفكار خالصة غير مادية، سامية، تشكل الحقائق الوحيدة والواقع الأصلي. إن الأشياء المحسوسة ليست سوى أشباه حقائق، بينما الأفكار على العكس من هذه، مثالية، نموذجية، تحدّد صورة كل شيء، حتى القيم الأخلاقية نفسها، لأنه يوجد أفكار هي نماذج للخير، والشجاعة، والفضيلة، والعدالة.. الخ!

في القرن «الثامن عشر» قارن «بيركلي» بين المثالية والحسية، استنتج أنه ليس هناك من شيء خارج إطار الإحساس، فلا حقائق إلا تلك التي تدركها الحواس:

- «الوجود، هو وجود مُدرك»!

إنّ المادة خارج الإدراكات المتعدّدة ليس لها من وجود لدينا، لأننا لا نستطيع أن نقول عن شيء أنه موجود إلا من خلال إدراكنا له.

مع «كانت» نُظمت الظواهر من قبيل «الذات» تحت إشراف مفاهيم الإدراك والأشكال السابقة عليها، والتي تتمثل في الزمن والفراغ، هكذا تعرف الذات العالم المُدرك، فالإنسان يفهم العالم لأن إدراكه يملك الأطر العامّة للفهم، وهذه الأطر العامّة موجودة قبل كل شيء، وقبل كل معرفة: هي سابقة، وسامية منذ البدء، وتمثّل بالنسبة للذات شرط المعرفة، لهذا السبب سمّيت «المثالية الكانتية» ب «المثالية السامية»!

إذن ما نسميه «مثالية» في الفلسفة هو الإطاحة بالواقعي، أو الحقيقي، والتعبير عنه، إنّها الخطوة الأولى في بناء الميتافيزيقيا في المقياس الذي تضع المثالية فيه الكائن موضع تساؤل، ذلك لأنه مع «هيجل» شهدت المثالية تطوراً جديداً:

- العالم مسرح يعبر الوعي فيه عن نفسه، ويحقق وجود الروح الكونية!

هذا الاتجاه الروحي هو صيرورة تاريخية جدلية بالمعنى الذي يكتمل معه وجود الروح المطلق:

- «التاريخ هو إنتاج الوعي الخالد»!

هكذا يجب علينا أن نبحث في التاريخ عن غاية كونية، هي غاية العالم، فالروح المطلق المنتشر في التاريخ يعمل لإظهار ذاته، أي لكي يُعْرَف، نتكلم هنا عن «مثالية مطلقة»!

## مفهوم اللا متناهي

هل اللا متناهي حقيقة؟ وهل لدينا تجربة محسوسة حوله، أم هو مجرد بناء مجرد؟

يبين تاريخ هذا المفهوم لنا أنه خضع لإصلاحات وتعديلات جمّة، وأنّ معناه ما زال يتطور حسب مجالاته العملية.

تُطبّق فكرة اللا متناهي «باننتشارها» على أحجام فيزيائية [الفراغ والزمان] التي لا نعرف لها حدوداً، وكذلك على الرياضيات في نظرية الأرقام، ولكن في الحالتين نضفي على هذه الفكرة معنى كثيفاً على اعتبار أنّ تلك الأحجام الفيزيائية قابلة للانقسام إلى ما «لا نهاية».

يظلّ مفهوم اللا نهائيّ في الفكر الدينيّ التقليديّ صفة أساسية لله بوصفه قوة وراء القوى، وهو مطلق، وكامل، لا يقبل التحديد الذي نطلقه على الإنسان ككائن غير كامل، ومحدود.

اعترف الفيزيائيون الفلاسفة في العصور القديمة بالوجود الأوليّ لمادّة مبهمّة، غير محدّدة لا نعرف عنها شيئاً، فالمعرفة تتطلّب التحديد، والقياس، وفرض الأشكال.

عندما فكّر القدماء «باللا متناهي» لم يجدوا سوى اللا نهائية، التي سمّاها «هيجل» فيما بعد بـ «اللا نهائية الرديئة».

ففكرة اللا متناهي إذن صنّفت بإهمال إلى جانب صيغة «عدم الكينونة»، فمفهوم العالم الذي اعتمد عليه «لوكريس» والذي يرتكز على «حركة الدّرات في الفراغ اللا محدود» ظلّ مفهوماً منفصلاً.



منذ «أرسطو» إلى «كوبرنيك» أصبح العالم معروفاً مغلَقاً في محيط محدّد، فالكرة هي الشكل الأكثر اكتمالاً، وحركتها حول نفسها بلا بداية أو نهاية، فهي حركة خالدة.

ولكن إذا كان مفهوم الكون قبل «غاليلو» لم يقبل لا نهائية العالم، فهو يقرُّ بشكل غير مباشر أنّ الزمان لا متناه أيضاً.

مع [ديكارت، ليبنز، نيوتن] ارتبطت فكرة «لا نهائية» الكون بالرياضيات في دراستها للطبيعة: الخطوط الهندسية أصبحت في المقام الأول هي اللأ نهائية والفراغ كذلك في أبعاده الثلاثة.

لقد تداول القدماء مفهوم اللأ متناهي في الرياضيات حسب رؤى مختلفة، أهمها فكرة «الكمال الطبيعي» للكون.

جاء بعدها اكتشاف «إيباس» الأكثر تعقيداً حول استحالة قياس «القطر»، ووجود أرقام لا منطقية.

التناقض الثاني عند «زينون» يتمثل في تبيان استحالة الحركة - معتمداً على فرضية انقسام اللأ متناهي للمحتوى الزماني - المكاني، جاء علم الجبر، وفكرة الأعداد السلبية، ومن ثمّ اكتشافات «ليبنز» للحساب اللأ متناهي الصغر ليحدّد المراحل الأكثر تطوراً للمفهوم، ولكن كان يجب انتظار أعمال «ريشار ديدكيند» و«جورج كانتور» حول «نظرية المجموع» من أجل تحرير مفهوم اللأ متناهي من محتواه الحدسي وإعطائه صفة رياضية بحتة.

لقد بيّن «كانتور» أن قوّة مجموعة الأجزاء للمجموعة «آ» أكبر من مجموعة «آ». هذا يشير إلى وجود تراتبية للأ نهائية التي تستطيع أن تطبّق عليها مفهوم الأعداد عبر نهائية.

في الواقع، عارضت النظريات الفيزيائية دوماً مسألة المحدودية، فهي تستند على «الصفّر المطلق» في درجة الحرارة 273 / 15 س، وعلى السرعة المطلقة للضوء [300,000 كم] في الساعة، وحول اللّحظة في ساعة «بيغن» [هناك حوالي

15 مليار سنة]، في كل مرة نجد أن المتناهي يحل محل اللا متناهي، ولكن «ليبوند» أشار:

- «إن حدوده المحددة ليست محددة إلا ظاهرياً، فهي حدود نظرية»، لأنه في مجال الفيزياء الفلكية نستطيع أن نثبت أن مركز الثقب الأسود هو كتلة لا متناهية، وأن جرم صغير يقترب يضع زمناً غير محدد لبلوغه!

## ما النظرية العلمية

تعود الصيغة اليونانية «نظرية» أولاً إلى النشاط المتزايد للباحث عن «رؤية»، و«تأمل» للأشياء فيما وراء صفاتها المؤقتة والمتغيرة.

هذا البحث عن «المبادئ الخالدة» للجواهر أخذ شكلاً شبه مقدس لفترة طويلة من قِبَل الحكيم الذي انسحب لفترة من متطلّبات الحياة العادية كي يفكّر في العالم الذي صنعه «الله» قبل أن يعود إليه لكي يضيء الحقيقة للجميع.

غير الظهور البطيء والمعقد للنشاط العلمي على نحو ظاهر معنى كلمة نظرية، فهي لا تتعارض في العلم الحديث مع كلمة «الفعل العملي» ولكنها تتعارض مع كلمة «تجريبي»، الناتج عن التجربة.

يتعلّق بهذا التعريف للنظرية المفهوم الذي نستخلصه من العلم، أو بالأحرى من العلوم المنسّقة حسب العلاقات الناشئة بين «النظرية» [التجريد]، والحقيقة [المفهوم].

في هذا الإطار العام، نعرّف النظرية بأنها ظهور للحقيقة حسب معنيين للكلمة:

بناء صورة محدّدة للرؤيا، وتعميم مجرد تكون فيه صفات الحقيقة وخاصيّاتها قابلة للنقل، لهذا نرى أنه ليس كلّ ظهور يبدو لنا يشكّل نظرية بالمعنى العلمي للكلمة.

تعكس الأسطورة حالة إنسانية «مُعاشة» ذات دلالة للعذاب البشري دون شرحها، أو التمكُّن من فهمها، وتمثُّل «النظريات الجنسية الطفولية» عند «فرويد» تجليات لا بدَّ منها لبناء الفرد، ولكنها تبدو كحاجة حول «المشهد الآخر» للأوعي، إنَّ النشاطَ النظريَّ في عصر العلم هو بناء واعي وعقلاني لظهور «جزء» من الحقيقة: فالنظرية لا تعطي معنى شاملاً للحقيقة في مجموعها، بل ينحصر داخلها بموضوع واحد لقواعد واضحة وقابلة للمراقبة، يمكن عزل قوانين منها تمكُّننا من الفهم، هي تبحث عن صلاحية هذه التجليات المجردة من خلال نهج برهاني / تجريبي، نقول «صلاحية» وليس بالضرورة «صحة» يمكن أن تؤثر مجدداً في نفس الشروط.

هذا التعريف العامُّ يجبرنا على التفريق بين أشكال مختلفة للنظرية العلمية، خاصة في طبيعة الأشياء من جهة، ومن جهة أخرى فيما يتعلَّق بمنهج الصلاحية نفسه، إنَّ مسائل المنطق الحديث ومواضيع الرياضيات مجموعة من المثاليات في وضع إنساني مريب، تأخذ فيه النظريات صلاحياتها بطريقة إثباتية [قواعد الاستنتاج والبداهيات في النظم الأكيدة حسب القاعدة: إذا... إذن...].

لذا يترتَّب على نظريات العلوم التجريبية - الصورية كالفيزياء أن تكتفي بنظام ضرورة مزدوج:

عدم تناقض صوري من جهة، وتكهُّن للوقائع من جهة ثانية.

أمَّا فيما يتعلَّق بالعلوم «الإنسانية» كالإقتصاد، وعلم الاجتماع، وعلم النفس، أو اللسانيات، فهي تأخذ التجربة الإنسانية مع مشكلتين:

1 - استحالة التجريب.

2 - محدودية الصيغ للنظريات.

إنَّ النظرية ممكنة دائماً، في علم السلالات، وفي الإقتصاد أيضاً، ولكنها قليلاً ما تهتمُّ بالأسباب والقوانين أكثر من اهتمامها بالمعاني كالتاريخ، والتحليل النفسي.

## كيف نعرف الحقيقة؟

حاول الفلاسفة والأهوتيون والعلماء، وكذلك أصحاب المنطق عبثاً تحديد معنى كلمة «الحقيقة»! فهذه الكلمة تتضمن فكرتين هما الحقيقة والواقع قد يكون من الصعب التفريق بينهما.

نتكلم مثلاً عن أحجار حقيقية، أو عن تاريخ حقيقي لكي نعبر عن فكرة أن هذين المفهومين صحيحان.

ولكن لو أمعناً النظر فيهما [الشيء والحدث] سنجد أنهما ليسا صحيحين ولا زائفين بنفس الوقت، إنهما «موجودان» فقط، هكذا يكون حكمنا هو القابل للخطأ والصحة، حسب تطابقه أو عدم تطابقه مع ما يرمي إليه.

تصف الفلسفة الكلاسيكية الحقيقة بتلاؤم الفكر والشيء، ومع هذا إذا كان الحكم وحده الذي يمكنه قول الحقيقة، عليه من أجل ذلك أن ينتظم أو يتلاءم مع موضوعه.

هكذا تجد الفلسفة - على غرار - المعنى المشترك - الهوية بين الحقيقة والواقع، ولكن الحقيقة الواقعية، أي الكائنة، يمكن تمييزها من خلال ظهورها.

تريد الميتافيزيقيا «الأفلاطونية» معرفة «الحقيقة المطلقة، أي الوصول إلى الحقيقة الحقّة»!

تلك أشياء تتكشف لنا، والحكم الذي يُطلق عليها كفكرة قد لا يكون أكيداً، فالحقيقة المباشرة هي ظاهر فقط، بينما الحقيقة الحقّة هي الجوهر الذي يمكن للوعي لا الحواس أن يدركه.

يقيّم الفكر اليونانيُّ اللُّوغوس [العقل الأول] كعملية عقلانية منظمّة حول الكائن الحقيقيّ، وحول الكائن الظاهر من خلال هذه العملية، هكذا يأمل الفيلسوف بالوصول إلى الحقيقة المطلقة في وحدتها، وذلك في بحث عن تعريف عقلاني لها.

إذا رغب الفيلسوف بالحقيقة المطلقة من خلال ظواهرها الخادعة، فذلك لأنّ مدينة البشر تعاني أزمة، وهي ضحية الظلم والفضوذي! إنّ معرفة الحقيقة تعني معرفة الخير والجمال بنفس الوقت، وهذه المفاهيم الثلاثة يمكن أن ترسم صورة المدينة المثالية، كنموذج للعدالة والانسجام، كما أمل «أفلاطون» في «جمهوريته» ذات عصر.

لقد بحث «ديكارت» عن الحقيقة الأولى، البديهية بنفسها، ومارس من أجل ذلك الشك المنهجيّ، مخلصاً العالم الماديّ، والحقائق الرياضية، بل حتّى وجود الله الطيّب:

- إنّ «أنا أفكر إذن أنا موجود» تفرض نفسها كحقيقة واضحة ومميّزة، وهذا ال «أنا أفكر» يصف وعي وحدة الفكر والكائن، فهو بهذه الصيغة يوجد في عمق الفلسفة الذاتية الحديثة.

قام «كانت» بدوره بثورة حقيقية في الفلسفة، وذلك حين عرض بأننا لا ندرك الأشياء بذاتها، بل الأشياء كما تبدو لنا، أي الظواهر لهذه الأشياء فقط، هكذا يكون «الحقيقيّ» بحدّ ذاته، والحقيقة المطلقة مفاهيم غير قابلة للمعرفة. لقد قادنا «نقده للعقل الخالص» إلى إعادة تعريف للحقيقة في مجال المعرفة، ولكنّ الحقيقة أصبحت حالياً موضوعية علمية لا ميتافيزيقية كالسابق، لقد أصبحنا نقول عن الشيء أنّه حقيقي حين يكون لديه شرعية كونية موجبة بالنسبة للجميع، كنظرية الجاذبية مثلاً.

لم يعد «الله» بوصفه نظاماً متناغماً ما يضمن الحقيقة أو يكشف عن الزائف في العالم الحديث، بل الذات المستقلّة التي تضي قوانينها على الطبيعة.

## العمل، أهو إنجاز أم إكراه؟

هو العمل خاص بالإنسان وحده؟

وهل النشاط الذي يقوم به هو ما يحقق وجوده؟

للعمل قيمة مادية، فهو الذي يصنع الفنى، وله أيضاً قيمة أخلاقية، لأنه يجبرنا على تأجيل إرضاء الحاجات ويمنحنا القوة على المواظبة لتحقيقها، بمعنى آخر، يأخذ العمل دور التعليم للفرد.

يعتقد «آلان» أنه بالعمل نواجه مستلزمات الواقع، حيث أن العمل يعني الخروج من طور الطفولة، المحكومة بمبدأ اللذة.

«كانت» هو الآخر رأى في الحالة البشرية، صفة العمل اللازمة له، أحد شروط الثقافة عند الأطفال، وهو شرط تقوم المدرسة بتحقيقه.

هذه الفكرة لا تتفق مع وجهة النظر للديانة المسيحية التقليدية للعمل كما عبّر عنها «سفر التكوين».

في النص التوراتي يأخذ العمل صفة المشقة والعناء، وبالتالي شكل العقاب الذي فرضه «الله» على «آدم» لأنه عصاه:

- تعمل، وبعرق جبينك تأكل خبزاً!

إذن تأخذ الصفة القسرية للعمل الإنساني عند «كانت» و«آلان» على العكس من النص التوراتي قيمة أخلاقية، وبالتالي تربية!

فالعمل هو نشاط خاص بالإنسان وحده، لأنه يمثل له هدفاً يسعى إليه.

لقد أخذ «ماركس» تحليل «هيجل» للعمل، وذلك بتأكيده على أنه بالعمل يغير الإنسان الطبيعة بإضافته صفته الخاصة عليها، فإنتاج العمل يصنع الإنسانية موضوعياً، فالعمل هو الوسيلة المفضلة لظهور الذات وتحقيقها. في هذه الرؤية، ليس هناك قيمة أخلاقية فحسب، ولكن قيمة تتعلق بالإنسان ذاته.

ولكن هذا المفهوم يتعارض مع الحقيقة الاجتماعية لبعض الأعمال، ليس فقط القاسية والمرهقة، ولكن أيضاً الأعمال التي تسبب البلادة والخيل! هنا قد نتفق مع ماركس بوجود طلاق بين جوهر العمل ونظامه الاجتماعي! يصطدم تقييم العمل كقيمة إنسانية كما عرفها «هيجل» وبعده «ماركس»، بنوعين من النقد:

الأول: أرسطو قراطي بحق، وهو ما قام به «نيتشه» الذي رأى وراء تمجيد العمل تملق ونفاق الغريزة الاجتماعية للقطيع، وإلغاء الفردانية.

الشكل الثاني للنقد، وهو الذي عرضته «آرانت» التي يبدو تأثير «أرسطو» واضحاً عليها، بوصفها العمل كنشاط إنتاجي يقوم به الإنسان، ولكنه كقيمة يظل أدنى من النشاط السياسي، أو الفكري.

يفترض هذا النقد أنه ليس كل النشاطات الإنسانية بحصر المعنى «عملاً»، حتى لو أخذ في مجتمعنا شكلاً عاماً له، خاصة من خلال المواردية على شكل أجر أو مكافأة.



## حضارة الآلات

قد نولي احتراماً أكبر لعالم الأشياء ممّا نوليه لعالم الإنسان في كثير من الأحيان، ولكنّ المجتمعات الحديثة تشكُّ اليوم في «الخيرات، اللأ محدودة للتقدّم التقنيّ، فهل هي بصدد إلغاء شكل الحضارة، هذا الذي تبثّته منذ وقت طويل»<sup>5</sup>. ليس من سداد الرأي مقارنة التقنية بالثقافة، فالثقافة مجبولة، ومتكيّفة مع التقنية حتّى الصميم، وهو ما تثبته الكتابة، والأشياء المتداولة.

وليس من العدل كذلك وضع الأشكال الحديثة للعبودية «الآلات» في مواجهة الحرية<sup>6</sup>.

إنّ «ماركس» لم يندد بالآلات، بل بتقسيم العمل الذي رأى فيه مصدراً حقيقياً لحالة الاستلاب التي يعيشها العمّال.

تعني كلمة «آلة» في المجتمع اليونانيّ الابتكار الفعّال، والدهاء، والمهارة التي يتحلّى بها الفرد، إذ يصبح فنّاناً في صنّعه، و«أوليس» هو المثال الحيّ على هذه المهارة، ممّا يعني أنّ التقنية شاهدة على الذكاء الإنسانيّ بشكله العملي.

الآلة هي مجموعة من التقنيات تقوم بتغيير الطاقة التي تحرّكها، سواء أكانت طاقة بشرية، أو هيدروليكية، أو حرارية، أو كهربائية.. الخ، إلى طاقة ميكانيكية.

تعود الآلات الأولى إلى العهد القديم، وهي آلات البكرة، والرافعة، والخنزيرة، وفي العصور الوسطى تطوّر الدولاب المسنّن وآلات الحروب البدائية.

ولكنَّ اختراع الآلة البخارية، والأداة الآلية في القرن الثامن عشر، ومسيرة الصناعة في العصور التالية أدخل مجتمعا في «عصر الآلة».

إنَّ تاريخ القرن العشرين تاريخ تطوُّر وانتشار الآلة بامتياز: أدوات أوتوماتيكية، مراقبة ذاتية، استخدام شامل للالكترونيات، مفاهيم للرجل الآلي... كلُّ هذا أدَّى إلى تدخُّل التقنية في جميع مجالات الحياة الاجتماعية.

إذا كانت فائدة الآلات غير قابلة للنقاش، فإنَّ وقائع ومعنى التقنية يطرح مشكلة معقَّدة اليوم:

يمكن اعتبار أنَّ التقنية ليست سوى وسيلة للعمل، بهذا المعنى ليس للآلات من قيم أخلاقية أو غايات فهي حيادية، إنَّ الاختيارات والقرارات تعود للإنسان وحده، ولكننا هنا قد نعترض بأنَّ الإنسان ليس كائناً مجرداً، بل هو محدَّد بشروطه أيضاً، خاصَّة بالشروط التقنية التي أوجدها بنفسه!

في هذه الرؤية ينتزع المنطق التقنيُّ الشعوب من أرضيهم، وعاداتهم، وأنظمة حياتهم، إنَّه يصنع منهم «اللا إنسانيَّ» على حدِّ تعبير «جان فرنسوا ليوتار».

في الحقيقة ليست التقنيات الحديثة أشياء منفصلة، فهي تشكِّل نظاماً كاملاً، وهي ليست حيادية، ولكنَّها تبني عالماً، بل «العالم»!.

لا تؤثِّر التقنية في المجتمع فحسب، ولكنَّها تكتب لائحة قيمه من نظام، وسرعة، وفعالية... لقد عبَّر «لوميش مومفور» عن فرضية مفادها أننا يجب أن نبحث عن أصل الآلة في إمبراطوريات الثلاثة آلاف عام قبل عصرنا هذا.

ليست الآلات بمعناها الحرِّيَّة سوى أجزاء لمدى تشكُّل قبل السياسة، فهل تعدنا اليوم بعالم نجد أنفسنا فيه رهن الاعتقال؟

من الخطأ الاعتقاد بهذا، لأنَّ الآلات «تعيش» بحريَّة أكبر ممَّا يبدو، إنَّ عالمها «مفتوح» عملي، متطوُّر، مُبتَكِر، كما ينبغي لعالم الديمقراطية أن يكون!

## ما تعريف الديانة ؟

وُجدت الظاهرة الدينية في أشكال مختلفة، فرضت مشكلة حول تعريف عام، ووحيد لها!

في اللغة اللاتينية هناك مصدران لهذه الكلمة:

الأول، ويعني «تأملٌ بخشوع»، أو «استغرق في التأمل»!

في علم الاشتقاق لهذه الكلمة هناك أيضاً صلة مزدوجة توّطر الحياة الدينية: - ما يجمع البشر بينهم من جهة، وما يربطهم بالخالق من جهة أخرى.

يعود الاشتقاق الثاني لمعنى «دين» إلى الحيرة التي تتصدر العلاقة مع «المقدس»! بسبب غموض هذه الكلمة في تعريف الديانة يجب أن نأخذ بالحسبان أبعاداً ثلاثة لهذا التعريف: الطبيعة الاجتماعية للديانة، استحالة وجود كفاية ذاتية للشرط الإنساني، وجود موقف جماعي من خلال الطقوس، أو خاص عبر موارد ورواغ التدبُّين.

ولكنّ تحليل «دركهايم» لا يسمح بتحديد ما يضيفي القداسة على موضوع أو كائن أو مكان.

تأتي القداسة من ظاهرة «شيء آخر»، من مصدر إلهي لكي نستعيد الصيغة التي اقترحها اللاهوتي «رودولف أوثو» بأن لا نقصر موضوع التجربة الدينية على إله اليهودية - المسيحية!

في الواقع هناك ديانات بلا إله، منذ «البوذية» إلى ديانة «أوغست كونت» ذات النزعة الإنسانية، ولكن هذه الديانات لا تكتمل دون فكرة، أو شعور بوجود قوة تتجاوز الإنسان، وهو متعلق بها، هكذا نجد أنه في المعنى السامي تأخذ التجربة الدينية امتدادها النهائي، وهنا تظهر مسألة الإيمان في تعريفها المتناقض:

- «ثقة مطلقة بما لا نفهمه»!

هذا التناقض هو الذي يشرح قول «باسكال» المأثور:

- «للقلب أسبابه التي لا يدركها»!

يعني «باسكال» بهذا التعريف أن معرفة عقلانية لله، حتى لو كانت ممكنة، لا يمكن أن تؤسس لديانة، فالديانة هي «الله وقد تجلّى مادياً في القلب، وليس في العقل»!

هذا التفوق للإيمان سوف لن يكون أعمى أبداً: فما يجمله العقل هي أسباب القلب الخاصة به!

يبدو هذا التعبير متناقضاً للوهلة الأولى إذ كيف يمكن وجود ديانة عقلانية؟ مع ذلك، وفي القرن الثامن عشر فرضت فكرة ديانة «طبيعية» أي ديانة متماثلة مع الضوء الطبيعي، نفسها على العقل، ووجدت إثباتات عبر الكلام الإلهي في النظام العقلاني للطبيعة أكثر من الكتب الموحاة.

إنّ المواردية الدينية تغير معناها إذن، فقد جاء «سبينوزا» ومن بعده «كانت» وآخرون كي يقرأوا الطبيعة كتاباً مفتوحاً ألقته السماء هدية لأبناء الأرض، وهم يبحثون عن الله!

## دراسة الدين، هل هي دفاع عنه، أم حرب عليه؟

علينا أن نتمكن من دراسة الدين كما ندرس كل المجالات الأخرى، دون اتخاذ موقف شخصي منه.

بيد أنه هناك تنافر وتضاد بين مبادئ البحث العلمي نفسها والعقائد الدينية، وهنا تكمن المشكلة!

دراسة الدين، والتي نسميها أيضاً «العلوم الدينية» أو «أنسنة الدين»، وجدت نفسها عبر تاريخها الطويل في مواجهة مصاعب جمّة، من المهم الإطاحة بها من وجهة نظر فلسفية، وهي المصاعب الناجمة ليس عن البحث التاريخي، ولا دراسة النصوص، بل تلك المسألة الجوهرية التي تبحث في العلاقة بين الإيمان والمعرفة.

كلّ ديانة تجيب عن الأسئلة التي تدور حول ظهورها، وتطورها، ودورها، ومستقبلها... الخ!

وكلّ بحث يخاطر بتفنيد هذه الإجابات لأسباب موضوعية «يخاطر» أيضاً بأن يكون من وجهة نظر دينية، مصدراً لتهديد الدين. هذه الآلية أكثر وضوحاً لدى دراستنا للديانات «الموحاة»، أي الديانات التي تؤكد وجودها بالكتب السماوية المقدّسة، قد تتعرض الدراسات المختصة بهذه الكتب، وتاريخها إلى اتهامها بأنها دراسات تهاجم الدين، مثلاً حين نسأل من أين أتت الديانة المسيحية، وكيف تشكلت، سنجد جواباً جاهزاً من المسيحية نفسها:

– «لقد أرسل الله ابنه يسوع إلى البشر كي يموت في سبيل إنقاذهم، وخلص الجنس البشري كلّهُ، لقد تطوّرت الديانة المسيحية كي تنشر هذه «البشارة السعيدة»، التي تعني في اليونانية «الإنجيل»».

وإذا ما سألنا من أين أتى الإسلام، سيجيب المسلمون:  
 - «هو الله» الذي اختار «محمداً» كي يكون نبيه، ومعه القرآن الذي شكّل  
 الرسالة!.

وما أن نحاول أن نضع في رؤيا تاريخية المسائل المتعلقة بالنصوص المقدّسة،  
 بتوّعها، وتساؤلاتها، بعيداً عن النوايا الشخصية للعلماء، حتّى نتعرّض لاثّامنا  
 بأننا نقصد طعن الإيمان الدينيّ أو النيل منه.

هكذا نجد أنفسنا أمام خيار غير مُرضٍ أبداً:

- إمّا دراسة الدين «من داخله»، والقبول بعقائده ممّا يعزّزه أكثر، أو دراسته  
 من «خارجه»، وهو الموقف الموضوعيّ الذي سيضعه في حالة التساؤل، وهذا يعني  
 الهجوم عليه!

بشكل عام تختلف الدراسة عن الهجوم، هذا الأمر بديهي بالنسبة للعلوم:  
 فالفيزيائيّون ليسوا ضدّ، أو مع قوانين «الديناميكية الحرارية»، والكيميائيّون  
 بدورهم لا يتّخذون مواقف شخصية من «الهيدروجين» مثلاً. ولكن في العلوم  
 الإنسانية والاجتماعية قد يحدث غموض بين الدراسة والالتزام الفكريّ للباحث:  
 هكذا يكون تأثير الأفكار السياسية عند المؤرّخين هي التي أدت إلى «الثورة  
 الفرنسية»، ولكن في حالة الدين تأخذ الفكرة توتراً متصاعداً، ذلك لأنّه من  
 الصعب جداً الاكتفاء بالدراسة، إذ أنّ المعرفة والإيمان قد يبدوان في تنافر  
 وتعارض لا يطاق.

هذه المسألة سوّيت في الحياة العملية بأن أخذت شكلاً مقتنعاً، لا حلاً  
 حقيقياً لها.

نجد عادة في المؤسسات الجامعية، ومراكز البحث الكاثوليكية أنّ من  
 يقوم بالتدريس أو الإشراف هم من الكاثوليك أنفسهم، وكذلك الأمر مع  
 المؤسسات والجامعات البروتستانتية.

هذه الحالة جديرة بأن تضع حداً للحرب القائمة منذ القرن التاسع عشر بين المؤرخين والكنيسة، ولكنها لم تحلّ التناقض بين الإيمان والمعرفة بعد:  
- فالبحث عن الأسباب التي تشرح الدين تعني عدم الإيمان به!

## الإنسان «حيوان سياسي»

النظر إلى الإنسان كنوع يشير إلى أنه بطبيعته يذهب باتجاه الحياة الجماعية، على شاكلة العديد من الحيوانات.

لا يمكن لحاجاته أن تكفي ما لم ينسّقها مع أشباهه من البشر، فالإنسان دون الآخرين، أو التنظيم الجماعي للعمل، لا يمكن له أن يعيش، أو أن يتأقلم مع الوسط الطبيعي أو يغيّر هذا الوسط، ولكن هذا التعايش الأصيل لم يأت عبثاً

إذا كان البرهان على البقاء، هذا البرهان الذي قدّمته حكاية «طرزان» الرجل الفرد يبدو مقنعاً، فهو يحمل في طياته أيضاً الإشارة على الصعوبة التي يواجهها الإنسان أحياناً في العيش مع أبناء جنسه؟ أفلا يجب اعتبار الحياة في المجتمع شرطاً ضرورياً، ولكنّه غير كاف لوجود الإنسان؟

من الواضح ظهور القيد الاجتماعيّ الأول، وهي الصعوبة التي نحسّها في الخضوع للقسرية الاجتماعية، ورغبة البعض في الانزواء والوحدة، كمطالبة فردية في الحقّ بالحياة بالطريقة التي يختارها الفرد بنفسه.

ولأنّ الإنسان لا يستطيع أن يعيش إلاّ في المجتمع، أيتربّب عليه أن يعيش من خلال هذا المجتمع، ومن أجله أيضاً؟

هناك تضاد وتوتّر بين متطلبات الفرد، وحاجاته التي يقتضيها شرطه كحيوان اجتماعي، والحالة الاجتماعية التي تحيط به!



إنَّ مطالبة الإنسان بحقه الفرديّ بأن «يحيا حياته» تطرح قضية شرعيته بالذات، ولكن بالمقياس الذي نتمتع فيه باللّغة على النقيض من الحيوانات، فإننا نحافظ على مبدأ يساعدنا في فهم متطلبات الجميع، وترتيب قيم وأشكال الوجود المختلفة التي يدافع كلُّ واحد منّا عن حقه فيها.

لقد حببنا الطبيعة بملكّة الكلام، فهل يمكن إذن أن نتهرب من ضرورة الاتّصال فيما بيننا؟

هذا الوثاق الذي يربطنا مع بعض، يمنحنا القدرة على التعبير عن حاجاتنا الشخصية، ولكنه أيضاً يمنح الآخرين شرعيتهم بالمطالبة مثلنا تماماً بما يريدون، إنها الطبيعة التي أورثتنا هذه الهبة، وذلك بأن جعلت منّا حيوانات تتحاور مع بعضها، يسمّى الإغريق القيد الاجتماعيّ الأول للاتّصال بـ «الجماعة»، وهذا القيد «طبيعة» فينا، فهو يخلق الألفة الاجتماعية بين البشر عامّة.

تبقى لنا خطوة إضافية نخطوها، كي نفهم البعد السياسيّ لهذا الحسّ الاجتماعي، وهي أنّ اللغة تجيز لنا توازناً في متطلباتنا الأكثر تناقضاً.

ولكن إذا كان القيد الاجتماعيّ الطبيعيّ موجود فعلاً، وإذا كانت اللّغة تحوّل وتزيد رغبتنا قوّة في العيش المشترك، فذلك لأنّه يجب على وجودنا أن يكون قادراً على النموّ والازدهار في النظام الاجتماعيّ.

تقرّ المدينة بالقدرة على التفكير فيما هو عادل أو ظالم كنشاط بشريّ خالص.

بالنسبة «لأرسطو»، نستطيع في المدينة وحدها، لا في أشكال أخرى لأنظمة جماعية استكمال شرطنا الإنسانيّ، شرطنا كحيوانات سياسية!

ولكن ما الذي يحدث لأولئك الذين لا يملكون هذه القدرة على التعبير عن أنفسهم، وبالتالي لا يستطيعون المطالبة بحقهم في الكلام؟

- تلك أسئلة تتطلّب الإجابة عليها الكثير من العناء والتعب، وإعادة النظر في كلِّ ما تقدّم من أسئلة؟

## نظرية العقد الاجتماعي

يضع المجتمع قواعده للبشر، وذلك بقصد تنظيم التعايش السلمي بينهم.  
- كيف نبرر هذا التحكم برغباتنا الأقل أمثالاً للعرف والعادات، وما هو مصدر الحياة الاجتماعية، وما الذي يعطي الشرعية لهذا المصدر؟  
على السؤال المتعلق بالمصدر، يكون الجواب تناقضياً، ذلك لأن المجتمع لم ينتج عن ضرورة طبيعية.

لا أحد من البشر قادر على صنع نفسه، كما تفعل الطبيعة في «الحالة الطبيعية» ليست العلاقة العائلية أو علاقات الجوار ما تفرض الحياة الاجتماعية على الفرد، فالبشر يجتمعون بقرار إرادي تُخَذُ جماعياً، فالمدينة اليونانية، أو المجتمع الرومانيُّ جاء نتيجة عقد نسميه «اجتماعي» لأنه يحدّد العلاقات والحياة المشتركة التي قرّر البشر العيش فيها، فهو أصل المجتمع، وأساس الحياة السياسية، وهو نابع من النظرية نفسها؟

في العصر الوسيط كان مفهوم «العقد الاجتماعي» يعني التزام الأمير أمام الله، ووعده بضمان الحياة السعيدة لمواطنيه، الذين يدينون له بالطاعة بدورهم، أولى المشاكل ظهرت في السؤال التالي:

- كيف نوفق بين هذا العقد الذي يركز على قرار إرادي جماعي، مع الفريضة التي يجد كل واحد فيها نفسه خاضعاً لسلطة حكام دولته؟  
لا تعبير نظريات «العقد الاجتماعي» اهتماماً كبيراً للحقيقة التاريخية أو التجريبية إلا بقدر ما تمثّل مبدءاً شرعياً للمجتمع.

لقد اتُّضحت فكرة «العقد الاجتماعي» كي تحلَّ مسألة الشرعية للحياة داخل المجتمع، هي إذن مرتبطة بتصوُّر افتراضي، حالة طبيعية، محدَّدة أساساً، قائمة على هيمنة القوَّة.

لقد جعل [بوفندورف، هيبز، سبينوزا، لوك، روسو] من نظرية «العقد الاجتماعي» نظرية عقلانية للدولة التي أجازت العقد بدءاً من مقدمته المنطقية للقانون.

واتفق هؤلاء المفكِّرون على أن في هذه الفرضية، كلُّ واحد يمتلك بحرية تامَّة سلطة على الأشياء، هذه الحرية محدَّدة فقط من قبَل تزامن سلطة الآخرين، وعدم المساواة الطبيعية.

خرج المجتمع البشريُّ من حالته «الطبيعية» حين توافق الجميع على وضع قانون مدني يعيد تنظيم مجموع القوى وإعادة توزيعها بضمان سلطته وهيمنته، تلك التي تمركز الجميع حولها!

اعتبر «بوفندورف»، وهو منظر للقانون الطبيعيُّ أنَّ على السلطة المدنية الخضوع للسلطة النهائية للطبيعة، هذه السلطة المدنية يجب أن تتطابق مع القانون الكونيُّ القادر على خلق كلِّ شيء، فالعقد الاجتماعيُّ هو ميثاق للتجمُّع، وللحكم تحت سلطة ودستورية تابعة لله.

بينما يرى «هيبز» أنَّه من أجل التخلُّص من «جرب الجميع ضد الجميع» يجب أن يتخلَّى كلُّ واحد متناً عن حقِّه الطبيعيِّ ضمن حساب عقلائي للمصالح.

الجميع يفعل الشيء نفسه، فهذه الحقوق موكَّلة إلى أحد الثلاثة الذي سيمثِّلها، ويتصرَّف باسمها، «فالميثاق» هو الذي يؤسِّس للجمهورية.

لم يعتبر «روسو» العقد كحالة انتقال تحرُّكها الرغبة في السلام، بل رأى الحرِّية وراء هذه الصيغة، وهي التي تصنع الجسم الاجتماعيُّ، ومن ثمَّ تضمُّه في الإرادة العامة، كلُّ واحد متعاقد لا مع الآخر، أو مع نفسه فحسب، بل مع الجميع.

هل نستطيع دون تناقض أن نرى في العقد الذي يجمع الأفراد قاعدة للالتزام بوحدة اجتماعية؟

يعارض «هيجل» هذا المنطق، ويعتبر أن العقد هو اتفاق بين إرادتين خاصتين، تعترف كلُّ واحدة بالأخرى تبادلياً.

إنَّ العقد هو حدث نابع من الحقوق الخاصة، دخل في دائرة الحياة العامة، ويقود الدولة نحو حرية وحقوق مجردة، غير قادر على ضمان النظام الاجتماعي الذي يتوجب عليه استكمال بنائه.

## الصراع بين الدولة والفرد

الدولة كمفهوم، هي مؤسسة في خدمة المجموع العام للجسم الاجتماعي، وهي تتمتع بالوسائل القسرية الفعالة للقيام بهذه الخدمة، ولكن في الواقع، ألا نرى الدولة في حقيقتها تعبر عن مصلحة الأقوى؟

عرّف «ماكس فيبر» الدولة بأنها:

- «المؤسسة التي تحتكر الإرادة الفيزيائية الشرعية»!

ولكن استخدام القوة لاجتثاث القوة يجعل من فكرة الدولة مسألة معقدة، وذلك في البحث عن جذور تكوّنها، والسبب الذي يدعو المواطن لطاعتها، والخضوع لإرادتها «الفيزيائية الشرعية» تلك!

حسب فرضية «العقد الاجتماعي»، على شرعية المؤسسة أن تكون قادرة على استنتاج المقدمات المنطقية للقانون: طالما أنّ البشر يولدون أحراراً ومتساوين في الحقوق، فلا شرعية لسلطة إذا لم تعتمد على رضا وقبول الجميع بهذه المقدّمة، وتخلي كل واحد منهم بحريته عن حقوقه الطبيعية من أجل تحقيقها. لقد وضع «العقد الاجتماعي» حداً لسلطة الدولة، فهي تتمتع بالسيادة طالما أنّها السلطة العليا، ومع هذا فهي محدودة السلطات من خلال تبادلها الملأزم للعقد.

التخلي عن الحقوق الطبيعية من أجل دولة القانون يعني إمكانية الفرد أن يخضع الدولة لبعض الواجبات، فالفرد غير ملزم بطاعة الدولة إلا إذا استخدمت سلطتها بشكل شرعي!

تضمن الدولة للفرد، والذي هو في نهاية الأمر عضو فيها، لأنه عضو في الجسم الاجتماعي الذي ينتمي إليه حقوقه، ولكن إذا تجاوزت الدولة السلطة التي منحها إياها الفرد، أفلا يكون من حقّه أن يعلن عدم طاعته إذن؟

إنّ تحديد حرّيته عند ابتداء حرّيّة الآخر، والتخلّي عن الحقوق الخاصّة التي تضرّ بالمجموع العام لا يعني تخلّيه عن جميع حقوقه، فحقوق الإنسان والمواطنين لا يمكن أن تتلاءم بدقّة، والحدّ الذي يفصل مجالاتهم، يقصر التدخل الشرعيّ للدولة على الحيز الاجتماعيّ، دون التدخل في الحياة الخاصّة بهم، فالرهان على هذا الفعل يتمثّل في الحرّيّة التي هي في أصل شرعية الدولة نفسها.

حسب منظري عقلانية دولة القانون، تكون حرّيّة الفرد نظرياً هي الضمان من واقع أنّ الشعب بخضوعه للسلطة والتي تعني «التعبير عن الإرادة العامة» لا يخضع سوى لنفسه إذن!

فاستقلالية الفرد تظلّ في حالة اتفاق وضمن كامل مع الدولة الديمقراطية.

عارضت «الماركسية» و«الفوضوية» فكرة دولة القانون، ورفضتا شرعية الفصل بين الجهاز القمعيّ القسريّ للدولة، ودورها التنظيميّ للمجتمع.

رأت «الماركسية» في النظرة الاستغلالية للدولة وهماً، وقناعاً يخفي وراءه مصالح الطبقة المهيمنة على مقدّرات المجتمع، أمّا «الفوضوية» فقد اعتبرت أنّ الفصل بين أصل الدولة، وممارستها للسيادة هو تناقض لا يمكن حلّه، لذا يجب إلغاء كلّ أشكال الدول مهما كان مبدؤها هذان المفهومان يرفضان أيضاً استقلالية السياسة في المجتمع، فالمساواة أمام القانون لا يولّد بالضرورة كما اعتقد «توكفيل» وحدة في الأنظمة، كذلك وجود مؤسسة سياسية خارج سيطرة المجتمع لا تعني بالضرورة سيطرة طبقة على أخرى.

إنّ فصلاً كهذا هو الضمان الوحيد للحرّيات الفردية في كفاحها من أجل الوجود أمام السلطة.

## ما المواطن ؟

هل المواطن شخص اكتسب حقوقاً نهائية له من المؤسسات أو الدساتير، أم أن «المواطنة» هي الطريقة التي يقيم فيها أعماله كحالة جماعية تشكل الشخص السياسي كفرد؟

تُعرّف «المواطنة» قديماً بانتماء الفرد إلى «المدينة» فالمواطنة تحظى بالعدالة في الحقوق والمساواة في الواجبات بقدر مشاركتها بالحياة السياسية التي لا تنفصل عن قربها من الهيئة القضائية، أي من القرار السياسي.

ولكن هذه القيمة المركزية لا تُعطى سوى لأقلية من المواطنين: يُحذف منهم الغريب والنساء والعبيد!

لقد ظهرت المواطنة الحديثة في القرن الثامن عشر مع الثورتين الأمريكية والفرنسية، ونجمت عن فصل الدولة عن المجتمع المدني، إنَّ الحقوق المدنية تمتاز بالمساواة أمام القضاء.

كيف إذن سنفهم سيادة الشعب؟

هذه الرؤيا السياسية تستند إماً على مبدأ حق الانتخاب، أو على اقتراع عام، وهو المقياس الأخير، وغالباً ما يكون الكامل لاختيار ممثلي الشعب، وذلك من خلال منافسة المجالس الإدارية، جاعلة بذلك من المواطنة الحديثة مواطنة ملتزمة. بعيداً عن التطور نحو هوية أو تطابق في الهوية بين الحاكم والمحكوم، أصبحت الصلة الممثلة لهذا التطور في أزمة ديموقراطية.

رأى بعض المفكرين مثل «بلوندين كيريجل» هذه الأزمة في الديمقراطية ناتجة عن عدم وضوح المفهوم الحديث لكلمة «مواطنة»، وهذا نابع من مصادر أربعة.

1 - بنى فلاسفة «العقد الاجتماعي» [سبينوزا، بيغدورف، هيبز، لوك، روسو] المجتمع على إرادة الشعب، والذي أصبح فيه المواطن فرداً بالمعنى المجرد للكلمة، متحرراً من حاجات الجسد على صورة «الأنثى الديكارتية»، وجعلوا من الحق المدني الذي يعترف بالأباء والأبناء، بالبشر والنساء والأطفال، بالملكية، والأملكية، في علاقات غير متساوية، في الوقت الذي يكون فيه الشخص «الديكارتية»، حراً ومتساوياً مع الجميع في الوعي.

2 - إعلان حقوق الإنسان والمواطن، طالما أن الحقوق المدنية تعني من حيث المبدأ التعبير عن الحقوق الطبيعية المعترف بها من قبل الجميع [المواطن إذن هو الفرد في الجمهورية الشاملة التي تكون فيها كل وظيفة أو شرف تابعة للأهلية والجدارة] ذلك لأنه مع ظهور مبدأ الوطن في نهاية القرن التاسع عشر، لم تعد السيادة للأمير أو للملك بل أضحت ملكاً للشعب، فإذا كان تعريف المواطن يستمد عناصره من انتمائه إلى مجموعة وطنية، فالمشكلة إذن تتلخص في معرفة ما إذا كنا مواطنين من خلال حقنا في الأرض، أو حقنا في الدم؟.

3 - تعددية مصادر مفهوم المواطنة هي سبب هذه الأزمة المعاصرة، وقد عُرِضت كحالة قصور في أصل المواطنة التي تريد الدولة اختزالها، والانتقاص منها.

4 - بعث روح الجمهورية ضروري للجمهورية! وفرضية هذا المنهج تكمن في واقع أن المواطن يبدو كشخص يمتلك حقوقاً.



هناك طريقة أخرى لتعريف المواطن، وهي ليس لأنَّ هناك حقوق دستورية هناك مواطنون، إذ يترتَّب علينا في الديمقراطية إعادة ابتكار حيِّز جماهيري وجو سياسي تحت ظلَّ العدالة أمام القانون، كفعل سياسي دستوري لشعب المواطنين [ميكائيل أبنور، الديمقراطية في مواجهة الدولة].

تأتي المواطنة إذن من الفعل المستمر الذي نتكوَّن به كمواطنين دون أن نستقرَّ في حالة المواطنة تلك، ذلك لأننا لا نستطيع أن نظلَّ مواطنين طيلة الحياة، بل في بعض الأوقات فقط عندما نتصرَّف كمواطنين!

## أستطيع تصوّر عالم بلا عنف أو حرب؟

قال «إيراكليت»:

- «كلُّ شيءٍ قد تمَّ فعله بالاختلاف والنزاع»، و«أمبيدوكل» الذي كان يمجّد الصداقة ويمتدحها جعل منها قريناً للتأفر وعدم الانسجام!

منذ ولادة الفلسفة حتّى العصور الوسطى على الأقل، كان للحرب دعواتها ومبشروها الذين يجلّونها ويشيدون «بفضائلها» الكبرى في توسيع أفق العالم.

مع العقلانية الكلاسيكية ظهرت فكرة السلام، وطفّت عل سطح العقل البشري، وتالت مشاريع السلام بالنهوض، وذلك مع بزوغ شمس فلسفة الأنوار.

ثلاث حالات تلتقي في تاريخ الفلسفة حول هذا الموضوع:

1 - اعتبار الحرب حقيقة السلام، والعنف المحض هو من يقود الدول، وهي فرضية «هوبز» الذي وصف حالة البشر الطبيعية بأنها:

- «حرب الجميع ضد الجميع»!

أمّا باسكال فقد رأى أنّه:

- «مثملاً لم نستطع أن نقيم سوى العدالة التي تتركز على القوّة، عملنا هو أنّ تكون القوّة عادلة بدورها أيضاً»

كلُّ هذه الفرضيات تنطلق من مبدأ واحد، هو أنّ العنف يستمدُّ جذوره بشكل أساسي من الطبيعة ذاتها.

2 - صحيح أنّ السلام هو حقيقة الحرب، ولكنّ الحرب هذه ليست سوى انحدار وفساد للطبيعة الخيرة السامية عند الإنسان، هذه الرؤيا قامت

على الحقّ الذي طرحه «سان توماس داكأن» الذي نادى بالحروب العادلة من أجل استقرار السياسة عن طريق الوسائل الطبيعية!

3- اعتبار السلام «مثالاً» علينا أن نعزّز مكانته، وكان «كانت» هو من دافع عن هذه الفكرة عندما كتب «مشروع السلام الدائم» الذي تأثر فيه بشكل كبير بالقسّ «ساربيير» ودرسه بعمق «جان جاك روسو» ولكنّ «كانت» أحلّه في فلسفته النقدية قانوناً كونياً للعقل النقدي.

- ما هي الشروط لإمكانية سلام دائم بين الشعوب والدول؟ حسب «كانت» هناك ثلاثة شروط أيضاً:

على الشكل السياسي لكلّ دولة أن يكون «جمهورياً»، أي على مبادئ الحرية لكلّ أعضاء المجتمع.

أن يكون قائماً على العدالة لجميع المواطنين، واستقلالية الجميع أمام التشريع الوحيد والمُشترك.

على القانون الدولي أن يتأسس على فيدرالية الدول الحرّة، قائماً على اتحاد دائم يحميها من الحروب، أخيراً على القانون الكونيّ أن يحصر دوره في شروط حسن المعاشرة والتصرف بين الشعوب.

هذا يعني أنّ كلّ غريب له الحقّ، وبتربّ عليه واجب زيارة أيّ إنسان آخر على وجه الأرض.

على العكس أيضاً، أنّ كلّ مواطن ليس مواطناً إلاّ إذا كان، وهو المواطن ببلده الأصليّ، يستطيع الانفكاك عندما لا يجد القانون إلى جانبه.

أن يكون المرء مواطناً عالمياً بهذا المعنى، أي فصل «مواطنة الجنسية» عن «مواطنة الإقليمية»، وذلك بإحلال الجنسية المزدوجة: الانتماء، والإقامة!

بهذا رأى «كانت» نهاية للحرب، وبداية للسلام على الأرض...

ولكن هذا يتطلب إرادة مشتركة من أجل بناء السلام القائم على الحق، وهنا يأتي في اللحظة الأخيرة دور «الأخلاق» الراضة بطبيعتها للعنف والحرب. فالسلام هو «واجب الوجود»، وهو فكرة تحاول إقامة عالم جديد من السلام، وفي السلام، أي أن يصبح السلام كونياً!

ولكن كيف يمكن تحقيق هذه الفكرة الأخلاقية في السياسية؟

يجيب «كانت» على هذا السؤال: بإقامة مجتمع عالمي، بتأسيس قانون مدني للدول.

ثم يطرح السؤال التالي أيضاً:

- ولكن هل يمكن إحلال السلام بين هذه الدول؟

- نعم! إن فرضية «عدوانية طبيعية عند البشر» ليست صحيحة بيولوجياً، بل هي في حقيقة الأمر ناشئة من طريقة علاقاتنا مع بعض، وهي طريقة أثبتت خطأها، إذن يمكن استبدالها بطريقة أخرى، ألا وهي طريق السلام!

## القوة والحق

منذ ولادة الفلسفة الغربية، والقوة والحق يتعارضان كتعارض العنف والوعي، أو الطبيعة والقانون!

هو الرهان في المواجهة بين «كاليكليس» و«سقراط» في حوار «كوركيا» الذي كتبه «أفلاطون»، وفيه يفترض «كاليكليس» أن القانون ما هو إلا نتيجة وإقرار لعلاقة القوة، وأن العنف هو مصدر جميع القوانين، وما القانون الذي أمامنا سوى قانون زائف وضعه الضعفاء الماكرون!

عارض «سقراط» هذه الفكرة، وبيّن أن القويّ باسم رغباته اللا محدودة يخرق القانون، لأنّ إنساناً كهذا يظلُّ بائساً شقيماً بالضرورة، لأنّ نظام العالم هو حدوده، أو لأنّ رغبة غير محدودة لا يمكن إرضاءها، إنّ سقراط باستنتاجه أنّ السعادة تعني العدالة، صادق على قبوله بالقانون: على القوة إذن أن تتفصل عن القانون.

«روسو» هو الآخر عارض «كاليكليس» بانضمامه إلى «سقراط»، بينما وقف على النقيض منهما «هوبز» في محاولته إثبات أنّ القوة هي التي تشكّل القانون، وأنّ القانون الوحيد هو قانون الأقوى.

الإنسان في حالته الطبيعية، ذئب بالنسبة «لأخيه الإنسان»، لأنّ كلّ واحد منهم يستطيع قتل الآخر، إن لم يكن بقوته، فبمكره ودهائه، أو بالطريقتين معاً.

من هنا يأتي عدم الأمان العام في الحالة الطبيعية للبشر، حيث تسود الحرب [الكلُّ يحارب الكلّ].

لقد أقرَّ «الميثاق الاجتماعي» حقَّ الأقوى، فالجميع تخلى عن حقوقه الطبيعية من أجل الحصول على الأمان!

ولكنَّ «العقد الاجتماعي» الذي تقدّم به «روسو» رفض فرضية هذا الميثاق، لأنَّ القوَّة بنظره لا تشكّل قانوناً أبداً، بل على العكس تماماً: هناك عرف وتقليد للقانون يتمثّل في «العقد الاجتماعي» نفسه، إنَّه نتيجة لفعل عقلائيّ لوعي الفرد، وهو عند «أفلاطون» بمثابة «المشرِّع»، وعند «روسو» هو «الشعب» الذي يلعب هذا الدور، أي النظام الاجتماعيّ، أو على الأقل النظام الاجتماعيّ كما يجب أن يكون، والذي لا يعبر عن علاقة القوَّة، وإذا ما فعل ذلك، فهذا يعني أن المجتمع مصاب بمرض يستدعي العلاج.

كان يجب انتظار «هيجل» كي تتكرّس فكرة أنَّه هناك عقلائية للعنف، وعنف للعقلائية في آن واحد!

- أعلينا في هذه الحالة التفريق بين القوَّة والعنف، أم أنَّ العنف هو حالة مُبتسرة في استخدامها اللأ شرعيّ للقوَّة.

أجاب «ماكس فيبر» بالنفيّ على هذا السؤال في المؤتمر الذي عقد عام [1919]، وظهر في كتيّب باسم «العالم والسياسة»، وضَّح فيه أنَّ الدولة المعاصرة في الغرب الحديث يمكن، بل يجب أن تستخدم العنف كوسيلة على شكل تهديد قد يصل إلى درجة الفعل.

حسب «فيبر» تمتلك الدولة «احتكار العنف الشرعيّ» على أراضيها، فالقانون إذن هو التنظيم الدستوريّ للعنف الذي تستأثر به الدولة.

في دولة القانون الديمقراطية، يظهر التقاهم الذي يستبعد العنف، على شكل تناقضات للصراع من أجل الحصول أكثر فأكثر على مزيد من الحرية، والديمقراطية التي تشكّل إطارها الطبيعي.

## ما الذي تعنيه عبارة «يجب عليّ»؟

هناك شرطان لكي يصبح «الواجب» ممكناً: الإرادة، أي القدرة على الاختيار، والوعي القادر على قول «أنا»!

ولكن تركيباً كهذا، ألا يستدعي منطقاً مشوهاً يا ترى؟ إنَّ الالتزام الذي يتَّصف به الواجب يبدو متناقضاً، فهو خاص بكنهه، وغير شخصي بنفس الوقت.

مطلق لكي لا يختلط مع التزام مشروط، ومرتبط بإرضاء رغبة متقلبة، ومتنوعة حسب طبيعة كلِّ واحد منَّا، فالالتزام نسبي إذن! بنفس الوقت فهو مختار بحرية، وإلزامي أيضاً، ولكنَّه غير واجب بالضرورة.

- كيف يكتسب الالتزام الأخلاقيُّ معناه؟

أولاً الواجب حالة سامية للرجال الذين ينفردون بالصفات الخاصة. بالنسبة لـ «كانت» يكون من الأسهل على الإنسان معرفة واجبه، وذلك بالاستماع إلى صوت العقل، من تحقيق سعادة خاضعة للطبيعة.

يظهر الواجب باكتسابه التعريف الذي يميِّزه عن دوافع الحساسية، على شكل قانون للوعي، ويفرض نفسه كواقع! ولأنَّه ابن الوعي الشرعيِّ، فهو يأخذ شكلاً كونياً للفضيلة، تتبع منها قوَّته الإلزامية المطلقة، ولكن طالما أنَّه ابن الوعي، فكلُّ واحد أمامه يمثل لأوامره!

لقد صاغ «كانت» عبارة «الواجب» من خلال أمر قطعي يختلف عن جميع الأوامر الشرطية.

هذه الأوامر الشرطية شبيهة بقواعد الأهلية المهنية، أو بالنصائح التي تدعو إلى الحيطة والحذر كالأخلاق التجريبية، وفي التحليل النهائي تدعو إلى الخضوع والسلبية أمام رغباتنا التي استغفينا عنها حتى الآن.

الأخلاق تعني القانون، وعبارة «يجب عليّ» تتحوّل إلى التزام باحترام شكل هذا القانون.

هناك «عليّ أن» و«أستطيع أن» فكرتان يتساءل «كانت» حول إمكانية تحقيقهما؟

إنه يجيب بـ «نعم» لأن «يجب أن» تعني قبل كل شيء «أستطيع أن» ومع ذلك فإن صوت الوعي يُسمع فيها على شكل ندم، أو صراع، أو خطأ أخلاقي!

تضع التراجيديا على المسرح صراعاتها بين قاعدتين إلزاميتين تضطر الشخص أن يختار حالة لا أخلاقية من أخرى لا أخلاقية أيضاً!

– هل نستطيع أن نفضل الغاية الأخلاقية عن العالم الماديّ حيث ينطبع تأثيرها فيه؟

ألا يجب أن نشكّ في الصفات الوهمية كالأوامر الأخلاقية، والشخص الذي يتشبّث بها؟

ألا تؤدّي الاستقلالية الأخلاقية للوعيّ إلى حالة من التكرّر المُرهِف من الخوف الخجل أمام وحشية الأقوى، الذي يستعبد أولئك الذين يخضعون للخوف والضعف؟

إذا كانت صيغة «كانت»: [يجب عليّ - أستطيع أن] قد أخذت معنى ما، فهذا المعنى هو الآتي:



- ممكن اختبار «ذاتية» في كل مرة تتمتع فيها بحرية رفض أفكار مبنية على معيار محدد، وبحرية اختيار عدم الخضوع لهذه الأفكار أو اتّخاذها كمبادئ في عدم اليقين بنتائج أفعالنا في العالم، أو الشك في الأسباب التي تحركه!

## فكرة المسؤولية

نصدف فكرة «المسؤولية» في المجالات المختلفة للقانون المدني، والجزائي، والأخلاقي كذلك...

في القانون الحديث تفرض المسؤولية تعويضاً عن الضرر الذي يلحق بالآخر، من قِبَل مسبب الضرر، وتفرض المسؤولية الجزائية بدورها عقاباً لخرق القانون، في الحالتين نتكلم عن «مسؤولية موضوعية» نابعة من مؤسّسة اجتماعية تفرض على الفرد الخضوع للقانون تحت طائلة العقاب والمساءلة.

ولكننا نتكلم أيضاً عن مسؤولية «ذاتية»، أي مسؤولية أخلاقية تتبدى لدى الفرد على شكل عواطف، كالندم مثلاً، وهي المحكمة الداخلية للإنسان، كتب «أرسطو» بهذا الصدد يقول في «كتاب الأخلاق»:

- «تقع المسؤولية على كل من يحمل في نفسه مبدأ أفعاله، وهو ينبوع وأصل هذه الأفعال».

أمّا بالنسبة لـ «كانت» فيعتبر «الفرد المسؤول الوحيد عن أفعاله كذات واعية تتمتع بإرادة حرّة»..

- ولكن هل تقتصر المسؤولية على هذه المجالات الأخلاقية؟

يتركز السؤال حول معرفة المدى الذي يحيط بالمسؤولية، فالندم هو شعور لا يصيب إلا الفرد الذي يتمتع بحسّ المسؤولية!

ولكن لا أحد متّمسؤول عمّا يجري في العالم، فمن المسؤول إذن، أهو الفرد أو الجماعة في كثير من الحالات؟

«كارل جاسبير» هو بلا شك أحد أفضل الفلاسفة الذين درسوا مسألة المسؤولية في محاضراته حول «الوضع الروحي» لألمانيا بعد الحرب، وهو يصنّفها في أربعة أنواع:

1- المسؤولية التي تتعلّق بالجريمة، وتقع على فاعلها الذي يتحمّل وحده العقاب القانوني.

2- المسؤولية السياسية التي تقع على الشعب كمسؤول عن حكومته، وهنا نتكلّم عن مسؤولية جماعية، وهي لا تقع إلا على المواطنين الذين ساندوا حكوماتهم.

3- المسؤولية الأخلاقية، وهي مسؤولية فردية تماماً، طالما أنّ الضمير وحده هو الحاكم في هذا المجال.

4- المسؤولية الميتافيزيقية، وهي نابعة من التقصير في التضامن المطلق الذي يربط البشر مع بعضهم كبشر.

كما لاحظ «بول ريكير» في «قراءات جزء أول» أنّ المسؤوليةين الأولى والثانية يتعلّقان بالآخرين، أمّا الثالثة والرابعة، فتعودان إلى «داخلية» كلّ واحد منّا، هكذا نجد أنّ المسؤولية الأولى والثالثة مسؤولية فردية، بينما الثانية والرابعة فهي جماعية.

ولكن ألا يتعلّق الأمر بنفس المسؤولية الأخلاقية والفردية التي تظهر على الخارطة القانونية، حيث الجريمة محدّدة من قبل الآخر ومن ثمّ تظهر أيضاً على مستوى الضمير الخلقى، حيث يستطيع «الصديق» أن يقدم يد العون، ولكنّه نأى بنفسه بعيداً عن هذه المسؤولية؟

في كتابه «مبدأ المسؤولية» حدّد «هانز جوناكس» المسؤولية بحالة مزدوجة:

الحالة الاصطلاحية، وهي الادّعاء بالتوصل إلى بسط صلاحيتها فيما وراء العالم الطبيعيّ، حتّى الطبيعة الإنسانية، ومن جهة أخرى هناك فراغ من القيم

يستدعي تجديداً للتأمل الأخلاقي من أجل تعريف «المسؤولية عن بعد»، بدءاً من نتائجها المتوقعة لحدث قد تمّ فعلاً.

يُطبّق مبدأ المسؤولية على النسل، ويمكن صياغته على الشكل التالي:

- «التصرف بطريقة تكون فيها نتائج أفعالك منسجمة مع استمرارية حياة إنسانية على الأرض بشكل شرعي» أو:

- «أن تضع في حسابك الحالي مستقبل الإنسان لموضوع آخر لإرادتك».

وفيما وراء الفكرة «الكانتية» حول احترام الشخصية الإنسانية، في عصر التقنيات، تمتدُّ المسؤولية لتطال الأجيال القادمة التي لم يتمّ شرف التعرف إليها بعد!

## الشخصية الإنسانية

هي فكرة حقوقية وفلسفية في نفس الوقت، تجد معناها في قلب الأخلاق الغربية.

كلمة «شخص» تعني في اللغة اللاتينية «القناع» الذي يضعه الممثلون في المسرح التراجيدي في سياق الفكرة نفسها بالنسبة للفيلسوف الرواقي «إبيكتت» كلمة «شخص» تعني المظهر الخارجي، والدور الذي يلعبه الفرد أمام الآخرين.

ظهرت في القانون الروماني القديم فكرة قانونية اجتماعية محدّدة لهذه الكلمة، تصف فيها كل فرد يتمتع بوجود مدني يميّزه عن «العبد» المجرد من جميع الحقوق. ثم فرّق القانون بين الشخص بصورته الفيزيائية [الفرد الخاضع للقانون] عن الشخص الاعتباري [الكائن العقلاني، أو الذات القضائية].

مع ظهور المسيحية اكتسبت فكرة الشخص البشري بعداً كونياً.

أضحت محبة القريب واجبة دونما تمييز قضائي أو اجتماعي أو ثقافي: أن يكون الشخص فقيراً أو غريباً أو عبداً، هو دائماً يتمتع بالقيمة الأخلاقية الجديرة بالاحترام، وهكذا فقد طرحت الأناجيل أساساً لفكرة العدالة بين البشر، حيث نصف اليوم عبر كلمة «شخص» كقيمة أخلاقية مجموعة أشخاص تجمعهم غاية محدّدة، إن مجموعة كهذه هي «ذات قانونية» عليها احترام واجبات شرعية.

هذه المجموعة تتميز عن الأفراد الذين تشكّلهم، حتّى لو اضطر هؤلاء تحمّل ديون المجموعة، هؤلاء الأفراد الذين جمعوا ما لديهم ووحدوا نشاطهم الجماعي بصورة مشتركة يمثلهم - قضائياً - هذه الشخصية الاعتبارية. إن القانون الفرنسي يعتبر الدولة، والجماعة الدينية، والجامعات، والمشايخ وكل مجموعة مؤلّفة لغاية الربح أو لغاية أخرى، شخصية اعتبارية.

مع «كانت» أخذت فكرة الشخصية الإنسانية قيمتها الفلسفية، إذ وضع الصفات المطلقة لهذه الشخصية في كتابه «أسس ميتافيزيقيا الأخلاق»، ووضّح بأنّه يجب ألا نخلط بين الشخص والفرد، ففكرة الشخص تعتمد على القيمة العقلانية للإنسان، إذن على قيمته المطلقة.

هذه القيمة المطلقة هي التي تمنحه القيمة كـ «غاية بذاته»، بينما تظلّ قيمة الأشياء تبعاً لما تقدّمها من وظائف وأدوار، إنّ الصيغة العملية للأخلاق عند «كانت» هي:

- «تصرّف مع البشر على اعتبارهم غايات بذواتهم لا وسائل لغايات محددة»، هنا أصبح الشخص كائناً عقلانياً مستقلاً، يحمل في ذاته قيمته الخاصّة للبشرية جمعاء، فكرة الإنسان الكوني، وأصبح الاعتداء على الشخصية الإنسانية لا يعني اعتداء على فرد معيّن، بل على صفة الإنسان نفسها.

يوضّح إعلان حقوق الإنسان والمواطن لعام [1789] الخطوط العريضة للفلسفة الكونية «الكانتية» حول الشخصية الإنسانية باعتبارها جديرة بالتقدير والاحترام.

- ولكن هل يفرض احترام الشخصية الإنسانية وضع حدّ بين «ذاتية» الإنسان عامّة، و«موضوعية» فرد بعينه؟ وهل احترام الإنسان لذاته يعني احترام أيّ فرد دونما تعيين؟

يستمدّ الإنسان قيمته من الوظيفة التي يشغلها في قلب العلاقات الاجتماعية، فالشخص كمجموعة من علاقاته جدير بالاحترام حسب مكانته، واحترامه لا

يعني شخصاً بعينه، ولكن يعني احترام وحقوق هذه الوظيفة اللأ شخصية التي يقوم بها، والمحددة بقواعد وسلوك المجتمع.

إن هذه النظرة لا تتجه إلى «الذاتية» الخاصة لفرد ما، ولكن إلى حقوقه، وواجباته! باختصار احترام الوجود الكامن في الذات الإنسانية التي يسبغ عليها القانون هويتها القطعية.

ولكن الشخص بوجوده الموضوعي، ألا يمكن اقتصاره على صفات تجعله نسخة للآخرين، كأن نقول عنه أنه صغير مثلاً، أو أسمر، أو أصلع... الخ! ثم ألا يوجد بين هذا الفرد المحدد بصفاته، والشخص الذي هو أنا، بعض من الصفات المشتركة المتبقية؟

وهل المطابقة بين هذه الصفات كاملة يا ترى؟ وما المكانة التي نعطيها للفردية بتجربتنا في العالم، تلك التي تعطي كل واحد منّا تفرده الخاص؟ لقد أقر «كانت» بقيمة الفرد في مجال الأخلاق، وبتفرده الذي تفرضه موضوعية وجوده.

كل إنسان يستطيع أن يقول «أنا»، عليه أن يعترف بدوره في حق الآخرين بهذا القول!

تعني الشخصية الإنسانية في نهاية الأمر وجود الإنسان العاقل فيه، أي الإنسان تحت شروط الوعي العملي، طالما يتمتع بالقدرة والإرادة على تحقيق غايته، تلك التي تمنحه بدورها القيمة الشرعية لوجوده.

فالإنسان بوضعه قوانينه وغاياته الخاصة لنفسه، أصبح قيمة «بحد ذاته»، فهو حرٌّ لأنه يتمتع بغايات محددة تعود إليه، فلا يجب أن يعامل منذ الآن على أنه وسيلة!

أعني بـ «منذ الآن»، «منذ أن امتلك وعيه الخاص بأنه واع يمتلك الوعي»!

## السعادة، أهي مجرد حلم؟

إذا كانت السعادة غاية كل واحد منّا، فإنّ تحديد شروطها كفاية غير واضح، إلى درجة أنّنا نشكُّ أنّ السعادة مجرد حلم؟  
يريد البشر أن يكونوا سعداء، ولكنّ «كانت» يتساءل من قبل في «أصول ميتافيزيقيا العادات»:

- هل يصنع «الغنى» السعادة؟

ولكن الغنى يولد الهموم والتفكير، وينصب شِرْكُه للإنسان في الرغبات التي لا تنتهي، وسراب تحقيقها!

- أهي إذن في زيادة المعرفة؟

ولكن أليس جلاء الرؤيا ووضوح الفكر هو ما يزيد في آلامنا؟

- هل السعادة إذن في الحياة المديدة يا ترى؟

ولكن من قال لنا إنّ الحياة المديدة لا تعني آلاماً أكبر؟

إنّنا لا نستطيع التحكُّم بالسعادة، والتي هي حسب «كانت»:

- «مثال ليس من صنع الوعيّ، بل من الخيال، يقوم أساساً على مبادئ

وضعية»!

صفة السعادة الزائفة العابرة هذه قادت «سينيك» في القرن الأول قبل الميلاد

للقول:

- «بعد اللذة يأتي دور السأم، وبعد الحماسة يدبُّ الضعف والخمول»!



أقام الرواقيون صرح السعادة على مفهوم الإرادة والوعي، وذلك لكي يتخلصوا من العقيدة «الأدونيسية» القائمة على مبدأ اللذة(1).

كان «إبيكتت»، وهو عبد عاش بين [50 - 130 ق.م] قد اقترح علينا أن نميز بين الأشياء التي تتعلق بنا أحكام، رغبات... الخ، وبين تلك التي لا تعود إلينا الجسم، الثروة، الشرف.. الخ.

إذا كانت السعادة تتعلق بي، فأني لا أستطيع شيئاً بالتأكيد أمام حتمي مثلاً بأن أكون كبيراً أو صغيراً.

إذا تشببتنا بأشياء ليست في متناول أيدينا، فأنا نغامر بوضع سعادتنا في أمكنة لن نقدر على الوصول إليها، وبهذا فنحن نجري وراء أوهام لن نتحقق!

– «إنَّ العبودية الحقة والسعادة مرتبطين ارتباطاً وثيقاً مع بعضهما، بالاستخدام السيئ لكل واحد على طريقته في التفكير» كما يقول «إبيكتت»:

في المقابل، يصبح سيِّداً لرغباته، من يتقبَّل نوائب الدهر دونما ألم، هو وحده الذي يستطيع أن يقول عن نفسه إنه سعيد، وحرُّ حقاً، لأنه يقرُّ نظام العالم بحريَّة، هذا النظام الإلهي الواجب! فالسعادة والحرية في هذه الحالة متصّلتان تماماً:

– «لا تطلب من الأشياء أن تكون كما تريد أنت، ولكن أن تأتي كما هي، وكن سعيداً رغم كلِّ شيء!»!

يقترح «ديكارت» الذي تأثر بالمدرسة الرواقية قاعدة ثالثة في نظريته الأخلاقية أنَّ السعادة ليست خارج ذواتنا، إنما هي في دواخلنا بالذات، يمكن الحصول عليها عن طريق الفكر. كتب «ستاندال» أيضاً:

– «الجمال هو وعد للسعادة»!

(1) مبدأ أخلاقي يرى أن دوافع النشاط الإنساني تتحصر في التماس اللذة وتجنُّب الألم، فاللذة هي الخير الأسمى.

كيف رأى «نيتشه» في هذه الصيغة إمكانية التحرُّر من المثال التقشفيِّ والعدميِّ للأخلاق عبر الفن؟

أن تكون سعيداً لا يعني أنك شفيت من الرغبات، بل على العكس، عليك أن تمنحها قوَّة وحيوية أكبر.

بهذا يعارض «نيتشه» الحكمة القديمة التي تربط السعادة بالفضيلة، حين نجعل من الفنِّ حافظاً للإرادة، انتقد بذلك الفهم «الكانتيَّ» للجمال كرغبة حيادية:

إنَّ اللا مبالاة بالجمال ليس بنظر «نيتشه»، سوى أخلاق لرفض الحياة التي لا نملك لها اسماً...

## ما نعني بحرية الاختيار؟

تضع حرية الاختيار الإرادة علة أولى لأفعال البشر، فهي التي تقرّر في حالة غياب الأسباب الظاهرية المحددة، حتى أننا لنستطيع اتّخاذ قراراتنا بشكل خاطئ أحياناً! في الحالتين، هي الإرادة من تحرك أفعالنا تلك.

هناك مثال يشرح منهجياً الاختيار الحرّ، كان قد طرحه الفيلسوف «جان بيريدان» في القرن الرابع عشر، وهو «الحمار» الواقف أمام سطل ماء، وحزمة من العشب، دون أن يتّخذ قراراً ينقذه من الموت جوعاً أو عطشاً!

إذا كان هذا المثال يبدو حقيقياً، فهذا يعني أنّ الإنسان وحده القادر على التصرف بحرية، ذلك لأنه يتمتع بالوعي.

ومع هذا، قد يجد الإنسان نفسه في وضع حمار «جان بيريدان» حتى مع قدرته على اختياره بطريقة عقلانية، وعدم قدرته على استخدام تفكيره كي يختار بين شيئين اثنين لهما نفس القيمة.

كذلك قد يجد نفسه، حسب مثال «ديكارت» أمام مفترق طرق غير قادر على اتّخاذ قراره بالذهاب يميناً أو شمالاً دون امتلاكه حجّة عقلانية ترشده، في هذه الحالة يجد الوعي، خاصية الإنسان، نفسه فاشلاً في اتّخاذ قرار.

ولكنّ الوعي ليس وحده الذي يعطي الإنسان صفته الجوهرية، هناك «الحرية» التي تفرّقه عن الحيوان، وتجعل منه كائناً مستقلاً، إذا اعتبرنا أنّ الحرية تجيز اتّخاذ قرارات دون العودة إلى قوى أخرى مساعدة فهذا يعني أننا نستطيع أن نذهب أبعد من ذلك في تحليلنا، فنقول إنّ القرار يعني الابتكار، بهذا المعنى تقوم أفعالنا نفسها باستحداث أسباب جديدة لأفعالنا أيضاً.

حين يجد الوعي نفسه عاجزاً عن إنارة الطريق لاختيارنا كما في مثال حمار «جان بيريدان» فهل يعني هذا أن الوعي لا يستطيع فعل شيء؟

يشبه الحيوان بالنسبة للفيلسوف آله مثالية في تصميمها تخضع لقوانين الطبيعة دون أن يكون لها القدرة على التحكم بهذه القوانين: فإذا كان القانون الطبيعي معطلاً لسبب ما، فسيجد العضو التابع له نفسه غير قادر على الحركة، وهذه حالة لا تحدث مع الإنسان الذي يفكر في أفعاله، حين لا يكون هناك مادة للتفكير، فإن الحرية هي التي لا تقرر فحسب، بل تجزم أمرها وتبت فيه حتى في غياب الوعي الكامل، وذلك من خلال إرادتها الخاصة، هذه الحرية لا توجد إلا بفضل قوتها الوحيدة، نسمي هذه الحرية «الحرية الحيادية» طالما أنها تتبع من الإرادة الخالصة دون تدخل من الوعي، كان «ديكارت» قد كتب في «تأملات ميتافيزيقية» أن هذه الحرية هي:

- «الدرجة الأدنى للحرية فهي تظهر عيوب المعرفة كحالة مثالية للإرادة»!

يرى «ديكارت» أن قوة الشك هي ثمرة قرار، ذلك لأن الإرادة يمكن أن تدعم الشك إلى ما لا نهاية، فتصبح التأملات قابلة للتفديد، إذا توقف الشك عامة، وإذا ما خضعت الإرادة للوعي، فإن هذه الإرادة اللأ محدودة والمستقلة قد تصبح في حالة العدم.

يذهب «ديكارت» إلى أبعد من ذلك فيقول:

- «نستطيع أن نلقي بالحقيقة جانباً إذا أغمضنا عيوننا، إذ نعرف ما يجب علينا فعله، ولكننا نعمل عكس ذلك»! يؤكد «ديكارت» أن:

- «عظمة الحرية بثبوتها وتماسكها، أو في سهولة تحديدها، واستخدامها الكبير لهذه القدرة الإيجابية، والتي هي الإرادة».

هذه الإرادة قد تختار عمداً الشرّ للشرّ، وذلك لكي تؤكد على حرّيتها

المطلقة!

إذن يستند الاختيار الحرُّ بشكل أساسي على الإرادة المُفكِّرة، التي لا تخضع للتحديد، نستطيع أن نقول عن الاختيار الحرُّ بأنه قرار، وأنه اتُّخاذ قرار لقرار بنفس الوقت.

## نقد الاختيار الحرّ

نعتقد أننا أحرار، ونحسُّ بهذه الاستقلالية لإرادتنا كبدية، ولكن يمكن أن تكون أفكارنا هذه مجردٌ أوهام، ترجع إلى جهلنا بالأسباب الكامنة وراء تصرفاتنا!

تعرّض وجود الاختيار الحرّ، أي الحرية بكاملها لإرادتنا، بعد أن أكّدها «ديكارت» بكلّ جلاء لنقد جوهرى من قبيل «سبينوزا» في كتابه «الأخلاق»:

- «الإنسان جزء من الطبيعة»، فالكائنات البشرية تجد نفسها، مثل كلّ الأجزاء الأخرى في الطبيعة، خاضعة لقوانين «الحتمية»: سلوكهم، ورغباتهم، وقراراتهم.. كلّها تسير نحو غايات مرسومة محدّدة لها، فإذا اعتقد البشر بأنهم أحرار فذلك لجهلهم الأسباب التي تدفعهم في هذا السلوك أو ذاك، فالاختيار الحرّ إذن حسب «سبينوزا» مجردٌ وهم يعبر عن جهلنا:

- نحن لا نعلم في كثير من الأوقات ما الأسباب التي تصنع قراراتنا، إننا نتصوّر بأننا نقرّر «بأنفسنا»!

هذا النقد للاختيار الحرّ أخذ مداه عند «ليبنز» حسب مبدأين أساسيين:  
- مبدأ الوعي الكافي، والذي يعني أنّ كلّ ما يحدث في هذا العالم لم يأت عن طريق الصدفة، ولكنّه يمتلك بذاته سبب وجوده، إنّ إرادتنا، إذا ما أخذنا بهذا المبدأ، لم تعد سبباً بذاتها إذن!

إنّ ما اعتقدناه قرارنا ليس سوى جزء من سيرورة تحيطه.

المبدأ الثاني الذي وضعه «لينز» هو أن الطبيعة «لا تقوم بالمفاجآت»، وهذا يعني أن كل حدث يجري بالضرورة حسب سابقه، بهذا المعنى تكون فكرة بداية أساسية للفعل الحر، والتأكيد على الإرادة كعلة وحيدة ليس سوى وهم لا أساس له في عالم المعرفة.

يمكن فهم هذا التحليل بطريقة أسهل عن طريق مثال مادي:

حين نمدُّ يدينا لأخذ قطعة نقدية من مجموعة من القطع النقدية المماثلة لشراء بعض الحاجيات، فإننا نعتقد كذلك أنها إرادتنا التي تختار هذه القطعة، ولكن الحقيقة أن أخذنا لهذه القطعة أو تلك محدّدة سلفاً، فالسبب الذي يدفعنا لأخذ هذه القطعة مثلاً لم ينتج عن اختيار، بل أن السرعة لم تترك لنا الوقت للتفكير، وموقع القطعة نفسه، أي قربه أو بعده عن يدينا يلعب دوره كذلك في التقاطها، كلُّ هذه الأسباب بعيدة تماماً عن «اختيارنا الحر» الذي نظنُّه في أيدينا.

مهما تنوّعت التحاليل، فإن نقد الاختيار الحر يتخذ نفس المنهج، وهو وضع إرادتنا مع قراراتها ضمن مجموعة أشمل وأعم: قوانين الطبيعة، المجموعات السببية، الآلية الفيزيائية، أو النفسية، وما أن نلغي عن إرادتنا صفة السيادة، أو الاستقلالية، حتى نجد نفسها محدّدة بشروط خارجة عنها.

تبقى المسألة الرئيسية ماثلة أمامنا، وهي إذا ما اتفقنا على نقد الاختيار الحر هذا، فأين نضعه في مجال الأفعال الأخلاقية والمسؤولية الأخلاقية؟ إذا لم يكن للاختيار الحر من وجود، وإذا كانت جميع القرارات التي نتخذها خاضعة لسلسلة من الأسباب المؤثرة على إرادتنا، كيف نحدّد المسؤولية يا ترى؟

كيف نعطي حكماً أخلاقياً على الأفعال مهما كانت في هذه الحالة؟ لقد نظر «كانت» إلى هذه المشكلة بتمعن، واستنتج أنه حتى لو كانت أفعال الإنسان قابلة للشرح في سياقها العام، علينا اعتباره مستقلاً باتخاذ قراراته على مستوى الإرادة.

## أمثلة شهيرة





## أسطورة الكهف [أفلاطون]

في كتابه «الجمهورية» يطرح «أفلاطون» المبادئ الأساسية لفلسفته على شكل استعارة شهيرة، يقول في الكتاب:

- «لنتصور كهفاً عميقاً مظلماً لا يدخله نور النهار إلا من خلال فتحة وحيدة أمام الحائط، هناك بشر مقيّدون بالسلاسل منذ طفولتهم، فهم لا يعرفون شيئاً عما يحدث خلفهم، ولم يكونوا يرون الدرب الضيق الوعر الذي يمتدّ اتجاه النور حيث يوجد هناك حائط صغير، ولم يروا قطّ مخرج هذا الكهف أيضاً.

خلف الحائط الصغير، أي وراء السجناء الذين لم يكن باستطاعتهم رؤية شيء، هناك مخلوقات تتكلم فيما بينها، وقد أخذت أشكال بشر وحيوانات مثل عرائس الدمى.

بفضل نار مشتعلة على مدخل الكهف، يرى السجناء ظلال هذه المخلوقات تتحرك على الحائط أمامها، ويسمعون أصواتاً تأتي كصدى عبر الحائط. إنهم يعتقدون معرفة الأشياء نفسها، ولكنهم لم يشاهدوا في الحقيقة سوى الظلال، ولم يسمعوا سوى الصدى»!

الدرس الذي نتعلمه من هذه الاستعارة هو أنّ الأشياء التي نراها، ونحسّها، أي العالم الذي نعيشه، والذي نتعامل معه على أنّه حقيقة بذاتها ليس سوى ظواهر. إنّ الحقائق تنتمي إلى عالم آخر يحدّده «أفلاطون» في مكان آخر! واقع الحقائق اللاّ ملموسة هو أنّها وحدها «عين الروح» التي تستطيع أن تتأمّل ما هو مُدرك بالعقل فقط. هذا العالم اللاّ مرئي، اللاّ محسوس يخضع بدوره إلى مبدأ وحيد هو في أصل كلّ ما هو موجود كالمعرفة التي يمكن أن نلقّاها.

هذا المبدأ هو الذي يرمز إليه «أفلاطون» بالشمس التي تنير العالم الخارجي<sup>٥</sup> والعالم الداخلي أيضاً، ولكن بشكل غير مباشر.

هنا تأتي الفلسفة كعملية تحرير: إنها تهدف إلى التخلص من القيود التي تربطنا بالظلال في كهفنا ذلك، والصعود بنا تدريجياً نحو فتحة الخروج من العتمة، للوصول إلى الحقائق الألامحسوسة، ومن ثم إلى المبدأ المطلق، غير المشروط الذي تتبع منه هذه الحقائق.

إنَّ الطريق التي تقود السجناء خارج الكهف وعرة وشائكة، فالمسيرة تستلزم جهداً كبيراً في تعلُّم الثقافة الفلسفية، تبدأ بتغيير فوري لاتجاه نظرة العين، والتحوُّل مباشرة عن المحور الذي يربطنا بما هو «واقعي»، إنها عملية ارتدادية بالمعنى الدينيِّ تقتلعنا من التجربة الملموسة المباشرة: نحن بطبيعة الحال مرتبطنون بالمحسوس، فإذا ما استدردنا فجأة نحو واقع أكيد، ألا يكون طبيعياً أن نرى في البداية الظلَّ كحقيقة، والواقع كظل؟

لقد فهم «أفلاطون» زوال الحضوة التي كان الفيلسوف يتمتّع بها لدى مواطنيه، و أدرك أننا لا نستطيع تعلُّم الفلسفة وحدنا، فتدخُّل المُعلِّم والذي كان «سقراط» يمثّل الوجه الأفضل له، في غاية الأهمية، بهذا المعنى على الثقافة العلمية أن تكون إجبارية.

في أسطوره التي عرضها، يقدم «أفلاطون» عملية الصعود والترقيِّ نحو ثغرة الخروج من الكهف بشكل قسري، فالثقافة الفلسفية مع هذا تظلُّ ثقافة انتقائية، فليس جميع السجناء أصبحوا أحراراً، إنَّ الذين أصبحوا أحراراً هم الذين يمتلكون «طبعاً فلسفياً»، وهم خليقون بأن يدخلوا هذا الميدان.

سوف يعتبر السجين القديم لدى وصوله إلى نهاية سيرته الفلسفية، ويتأمله للحقائق «الحقّة»، الظلال كما هي، ظلالاً فقط، إنَّه وبعد أن قضى وقتاً طويلاً في البحث عن المعرفة لم يعد يريد معرفة ذلك العالم الذي عرف دونيته وصغره الكينونيِّ، يقول «أفلاطون»:

- «مع هذا، علينا أن نفرض على السجين القديم النزول، كما فرضنا عليه الصعود، ذلك لأنَّ للفلسفة وجهة سياسية أيضاً: إنها تحتمُّ على الفيلسوف أن ينظِّم المدينة حسب قواعد الحقِّ والعدالة التي تعرف جوهرها».

هكذا يكون «أفلاطون» قد قدَّم للمؤسسات الديمقراطية لمدينة «أثينا» النموذج الأرسطوقراطي الفلسفيَّ في البناء والمعرفة.

## خادم «مينون» الصغير [أفلاطون]

ما الذي نعنيه بالمعرفة؟

إنها تعني امتلاك العلم، وإدراكنا لهذا الامتلاك، ثم كيف تكون المعرفة ممكنة؟ أي تأتي من خارج ذواتنا؟

وإذا لم نعرف سلفاً عما نبحث، كيف نستطيع معرفة هذه «العمّا»؟

في حوارهِ بعنوان «مينون» وهو شخصية «أثينية» مرموقة، طرح «أفلاطون» المسألة التي وجد الجاهل نفسه بمواجهتها، وهو يبحث عن المعرفة. «مينون» يسأل «سقراط» عن معنى الفضيلة، إنه يريد معرفة ما الذي تعنيه هذه الكلمة بالضبط ولكن «سقراط» يقترح عليه أن يبحث بنفسه عن معناها، فيجيبه «مينون» قائلاً:

– «لا نستطيع أن نبحث عن الأشياء التي نعرفها، ولا عن الأشياء التي نجهلها، إذ أننا لسنا بحاجة إلى البحث عن الأشياء التي نعرفها طالما أننا نعرفها، أما الأشياء التي نجهلها، فنحن لا نعرف ما الذي نبحث عنه»!

يؤكد اعتراضه في هذه الحالة على أنه لا شيء يمكننا أن نتعلمه، فالجاهل لا يستطيع أن يخرج من جهله لأنه بحاجة إلى معرفة ما يريد تعلمه، فإذا ما عرفه، فهذا يعني أنه ليس جاهلاً تماماً. إن الذي يعرف من قبل هو وحده القادر على التعلم، ولكن طالما أنه يعرف من قبل، لم عليه أن يتعلم!؟

الاعتراض جدّي تماماً هنا: إن «سقراط» سيوضّح من خلال سرد أسطورة، وحبّة دفاعية دامغة أننا في الحقيقة لا نتعلم شيئاً.

هذه الأسطورة التي تعود بنا إلى [التذكُّر المُبهمَ الذي تتظرفيه النفس إلى معارفها في حياة سابقة]، يقول «سقراط»:

- «في حياة سابقة، تأملت النفس جميع الأفكار لكل شيء، وبالتحاقيها بالجسم نسيت كل معارفها التي حصلت عليها، فالتعلم إذن يعني إعادة ذكرى لمعرفة كُنَّا قد حصلنا عليها، ولكنَّها ضاعت!»

المعرفة في هذه الحالة ليست سوى «التذكُّر المُبهمَ» الذي تحدَّثنا عنه منذ قليل.

هذه الفرضية لا تدَّعي أنها حقيقية، بل هي مجرد أسطورة قُدِّمت إلينا لكي ندرك أنَّه هناك بعض الأشياء غير مفهومة في عملية التعلم. لا يمكن تعلم «المعرفة» إذا لم نكن قد عرفناها.

إنَّ برهان مذكرة الدفاع للمعرفة يظهر في تساؤل خادم «مينون» الصغير الذي على الرغم من أنَّه لم يتعلم شيئاً، سوف يحدِّد العملية التي نستطيع بها مضاعفة سطح المربع [عملية رياضية ما]. طبعاً إنَّ الخادم يجيب على أسئلة «سقراط» في حين أنَّ «سقراط» لا يعلمه شيئاً!

إنَّه يجد الحلَّ بنفسه دون مساعدة أحد فما معنى هذا يا ترى؟

أن يكون الخادم الجاهل يعرف الرياضيات دون أن نعلمه فهذا يعني أنَّه يعرفها سابقاً، ولكنَّه يجهل أنَّه يعرفها، بهذا يكون النقاش مع «سقراط» الذي كان يستخدم ما يسمى بـ «فنُّ الحوار السقراطي» يكشف عن هذه المعرفة.

- إنَّه الآن يعرف، ويعرف أنَّه يعرف!

مثال الخادم هذا يشير إلى أنَّ المعرفة الحقيقية ليست أبداً تلك التي نحصل عليها عن طريق المُعلِّم أو الكتاب دون أن نكون قد قدَّمنا جهداً من أجل الحصول على هذه المعرفة، وهو ما نقوم به بأنفسنا حين نحاول أن نعطي شكلاً وتماسكاً للأفكار أو للحدس الذي نملكه من قبل، ولكنَّنا لم نهتم مطلقاً بتسويق هذه الأفكار الواحدة مع الأخرى من خلال الحكم المنطقي.

يكمن الفرق بين «مينون» وخادمه بأن «مينون» يريد الحصول على معرفة جاهزة بينما الخادم المأخوذ باللعبة والتساؤل، والذي كان مدفوعاً برغبته بالفهم فقد حوّل عبر التأمل الفرديّ أحاسيسه المباشرة إلى علم قائم بذاته.

## كأس ديوجين

لم يكن البحث عن المعرفة في العصور القديمة منفصلاً عن فنّ العيش، فالهدف هو الحصول على الحكمة النهائية، كما يظهر في الشهادة التي قدّمها «ديوجين سينوب» مؤسس المدرسة الكلبية في القرن الأول قبل الميلاد.

نجد بين حكايا وقصص «حياة ونظريات فلاسفة مشهورين» التي كتبها بعد ثلاثة قرون «ديوجين لايرس» آخر، أنّ الفيلسوف رأى طفلاً يفرغ بيده الماء كي يشرب، فصرخ قائلاً:

- «لقد تجاوزني هذا الصغير في زهده وبساطته، إذ يوجد في الاعتدال غرض مصنوع، قدح للشرب يتضمّن معنى يُبعد الإنسان عن طبيعته، واختلافه عن الحيوان!»

يبدو أنّ الإنسان لا «يفرف» ولكنّه يشرب بقدح من صنع يديه، كما تذكّرنا الأسطورة التي قدّمها «أفلاطون» وأنّ الإنسان كائن حي، يجد صعوبة كبيرة في التأقلم مع الطبيعة كالحيوان، صنع إطار حياته بتطويره لقدرته التقنية، فهو يبتكر أشياء، ويصنع عالماً من اللغة والعادات، باختصار أنّه يبني حضارة كاملة!

تستطيع القدرات التقنية للإنسان تغيير الطبيعة تغييراً كاملاً، ولكنّها لا تضمن له السعادة، يذكّرنا «ديوجين» أنّ السعادة كهدف حقيقي وأخير للحكمة لا توجد في ازدهار الحضارة اللامعقول، ولكن في «عدم الافتقار إلى شيء البتّة»، والتي تجد تعريفها في اللغة اليونانية بـ «الاكتفاء الذاتي»!



في المدن اليونانية التي كانت غنية موسرة، كان الحكيم سعيداً «بخرجه» الذي يحتوي على حاجياته الضرورية، الذي لا يتضمن طبعاً «القدح» للشرب، إنَّ اليد التي تساعدنا على الشرب بشكل طبيعي تحلُّ محلَّ اليد التي تقوم بصنع الأشياء الثانوية! علينا أن نَتَّبِعَ أمثلة الحيوان والأطفال في الاهتمام به. حياتنا التي لا بدَّ منها، لا قضاء الحياة في تكديس أشياء ترهق أجسامنا وعقولنا!

يعتبر البشر، المأخوذون بالفكرة الخاطئة حول الحياة أنَّ ما يجب عليهم فعله هو اللحظات السيئة التي يقضونها للحصول على «سعادة قادمة». إنَّهم يؤجِّلون سعادتهم بدل أن يعيشوها للتوَّ في فهم ناقص لهذه السعادة المُبتَغاة.

لقد وجد «ديوجين» الذي كان مطروداً من المدينة دون نقود أو مأوى أو طعام، مهجوراً من خادمه، مُحْتَقِراً من الناس الذين يعتبرون أنفسهم شرفاء ينبوع الحرية الذي لا ينضب!

لم ينسَ درس «سقراط» الذي كان يعتبر أنَّ الخطأ الأول يكمن في الاعتقاد «أننا نعرف»!

إن دور الفيلسوف الكلبِيُّ هو في اكتشاف الحرية المجهولة في مصائب الدهر ونوازلها، في قسوة التجارب التي يلقي بها القدر علينا، في المصاعب الطبيعية التي يستطيع الطفل أو الحيوان حلُّها بكلِّ بساطة.

لقد قامت فلسفة «ديوجين» على أنقاض الصدفة التي طرح فيها منهجاً على شكل تجارب تقشفية أعطى معاصريه من خلالها دروساً في «فنَّ العيش» ومعنى للحياة بأفاقها الشاسعة!

## قطعة شمع العسل [ديكارت]

لا تستطيع أحاسيسنا وحدها، ولا حتى بمساعدة الخيال أن نعرفنا على شيء ما، هذا ما يظهره تحليل «ديكارت» الشهير في الجزء الثاني من كتابه «تأملات ميتافيزيقية» بخصوص قطعة شمع العسل.

نعتقد عفويًا أننا نعرف الأشياء أولاً عن طريق أحاسيسنا، لذا يقترح علينا «ديكارت» أن نأخذ قطعة شمع العسل من خليتها، نجدها ما زالت تحتفظ بطعم العسل الحلو، وبيعض رائحة الزهور التي جاءت منها، وأنها ما زالت تتمتع بنفس لونها وشكلها وكميتها، نجدها أيضاً قاسية باردة حين نمسكها، وحين نضربها نسمع صوتاً ينبعث منها.

إن أحاسيسنا تقدم لنا معلومات شتى حول قطعة الشمع كالنوعية والطعم والرائحة، فنعتقد أن ترتيب هذه الصفات يقدم لنا «معرفة» هذه القطعة، لنفترض الآن أننا قرئناها من النار، سنراها قد ذابت تماماً، وأن رائحتها، ولونها وكل الصفات التي شاهدناها قد تلاشت، أصبحت هذه القطعة سائلة نلمسها بصعوبة، وحين نضربها لا نسمع أي صوت لها، لقد اختفت جميع صفاتها المادية، ولكننا ما زلنا نعرف أن هذه القطعة هي نفسها قطعة شمع العسل!

كي نشرح هذه المعرفة علينا أن نرجع إلى مصادر أخرى غير أحاسيسنا، إننا نمتلك «الخيال» خاصة، والذي بفضلنا نستطيع أن نتمثل في صورته المتعددة: نستطيع تصور قطعة الشمع هذه دائرية، مربعة، مثلثة، وحين تذوب يمكن لنا تخيلها سائلة وقد أخذت أشكالاً مختلفة، ولكن مهما تعددت هذه الأشكال المختلفة في خيالنا، فهي محددة لأن خيالنا عبارة عن ملكة محدودة القدرة

تماماً، ولا نستطيع كذلك أن ندرك من خلال هذه القطعة وحدة تنوعها، كتب «ديكارت» يقول:

- «لا أعرف لا نهائية التشكُّل لهذه القطعة عبر خيالي، ومع هذا فالمفهوم الذي لدي لا يكتمل بقدرة ملكة الخيال على تصوُّرها».

هكذا نعرف بشكل مميِّز قطعة الشمع هذه التي أمامنا ولكننا لا نستطيع شرح هذه المعرفة عن طريق حواسِّنا أو خيالنا، نحن إذن نعرف القطعة عن طريق «مراقبة» العقل وحده!

يجب قلب التصوُّر التقليدي الذي يريد من المفهوم الفكري أن يتوجَّ ببساطة معرفة ما من خلال ملكة نابعة عن الجسم [الأحاسيس، الخيال]، هو الفكر إذن من يأتي أولاً، ووحده من يقدم فوراً فكرة أنه يوجد هنا قطعة شمع العسل. ولأنَّ أرواحنا متَّحدة بأجسامنا فإنَّ هذا المفهوم يترافق أكيداً بحركات حسية وخيالية، يثبت طرح «ديكارت» لهذه المسألة هكذا أنه في أعماق جميع الحقائق يكمن قبل كل شيء يقين فكري.

## الرهان [باسكال]

يقترح «باسكال» على الملحد الرهان على وجود الله، ويتخذ موقفاً مناقضاً للفلاسفة والأهوتيين الذين لا يألون جهداً من أجل إثبات هذه الحقيقة عقلاً. في المناقشات الحادة بين «الجنسينوسيين»<sup>(1)</sup> واليسوعيين ينحاز «باسكال» إلى الزمرة الأولى، فهو يمجّد في مؤلفاته الديانة المسيحية، ويقطع نهائياً صلته مع العلم «الأرسطوي» القديم الذي يعتبر أنّ العالم مثالي ومحدود. باعتماده على العلم الحديث، يرى «باسكال» العالم على أنه غير محدود عكس الإنسان، وقد عانى الكثير من التعب والإرهاق في تفكيره بين هذين اللأ محدودين، الكبير وهو العالم، والآخر الصغير المتمثل في الإنسان الذي اتخذ مكانه المتزعزع في الطبيعة، فهو «واقع بين اللأ شيء والكل في آن». مع هذا يعتقد «باسكال» أنّ التفكير هو ما يعطي الأهمية الكبرى للإنسان، فالتفكير هو ما يثبت قيمة الإنسان وقدرته: - «بالتفكير أفهم الفضاء والكون، وفي الوقت الذي أدرك صغره وبؤسه، أرى عبر الفضاء الكون الذي يفهمني، ويحيط بي كأنتني مجرد نقطة!» يجد الإنسان، والذي يمثل التفكير طبيعته الخالدة نفسه في دائرة التعلّق والتردّد بين السعادة والألم، بين الصغّر واللأ متناهي.

(1) مذهب «جنسينوسيين» المسيحي المتشدّد، المتعلق بالكلمة الإلهية والجبرية.

وبدل أن يبحث «باسكال» عن التهرب من هذا الوضع الواهن لشرطه الإنساني، أو أن يحاول نسيان عدم لوجوده، يقترح على الإنسان عنواناً لفكرة عليه أن يعيد النظر ملياً بها، وهي [بؤس الإنسان بلا إله]، وذلك في الجزء الأول من كتابه «أفكار» أمّا الجزء الثاني فظلّ «مسوّدة» لم تنشر، حاول فيها أن يجيب على السؤال التالي:

كيف يمكن إقناع الملحد المهترق بفكرة كهذه؟

كان جواب «باسكال» على هذا السؤال يتلخص في كلمة واحدة: «الرهان»!

يرى «باسكال» أنه من المستحيل على الوعي البشريّ المحدود إدراك الله أو فهمه، فهو بهذا يبدو شكوكياً بالنسبة لإله الفلاسفة:

- «أؤمن بإله إبراهيم وإسحق ويعقوب» لا بإله الفلاسفة والعلماء.

لقد وضع «باسكال» الملحد أمام اختيار حول وجود الله، وذلك بالرهان الذي طرحه عليه، هذا الرهان لا يزعم أنه محلّ البراهين العقلانية لوجود الله من خلال مفاهيمه المثالية، بل أراد علاقة وجودية للإيمان مع الله، إن أهمية هذا الرهان تأتي من تلقاء ذاتها، بعيدة عن البناء الفكريّ المجرد، يقول «باسكال»:

- «أنتم لا تملكون الخيار، فأنتم على سطح المركب»!

إذا ما أخذنا المفردات التي يستخدمها المقامر الفاسق سنرى أنه «يخاطر بالمتاهي المحدّد بشكل أكيد، للحصول على هذا المتاهي المحدّد بصورة غير أكيدة»، بينما نجد أن الذي يراهن على اللا محدود، والذي هو الله، إنّما يراهن على امتلاك الحياة الأبدية، فهو بهذا يكسب كل شيء دون أن يخسر شيئاً.

## الحجرة التي تعتقد نفسها حرة [سبينوزا]

تخضع جميع قراراتنا ورغباتنا لأسباب تحرّكنا دون أن ندركها في كثير من الأوقات، بينما نلقي على أنفسنا تبعية هذه القرارات لظننا أننا أحرار، وهذا هو الوهم بعينه، كما يعتقد «سبينوزا»، الذي انتقد جذرياً فكرة «الاختيار الحرّ»، فالاعتقاد أنّ الإنسان من يقرّر أفعاله، يعطي هذا المخلوق قيمة استثنائية غير مفهومة!

في الواقع كلّ ما في الطبيعة هو نتيجة لسبب ما، ونحن لا نستطيع تخيّل ظاهرة طبيعية دون هذا السبب، فكلّ ما يأتي في عالم الطبيعة هو في حقيقة الأمر محدّد بغاية ما، وما أن تستكمل الأسباب عناصر وجودها حتّى تنتج عنها نتائج معروفة تماماً كأن نقول مثلاً:

- إذا وصلت الحرارة إلى درجة معينة، فإنّ الماء سوف يتبخّر. هكذا يظلّ مفهوم «سبينوزا» حول الإنسان صحيحاً، إذ يقول في كتابه «علم الأخلاق»:

- «الإنسان ليس قوّة داخل قوّة». إنّه لا يخضع لقوانين مختلفة عن تلك التي تتحكّم بمجموع العالم الطبيعيّ، ويضيف في نفس المصدر:

- «الإنسان جزء من الطبيعة»، إذا كان هناك شيء في الطبيعة بلا سبب، فلا شيء مجرد عن غايته إذن لدى الإنسان، إنّ قراراتنا، ورغباتنا وطموحاتنا جميعاً تخضع هي الأخرى لغايات معينة، وإرادتنا ليست أكثر حرّية من أيّ ظاهرة في الطبيعة، كذلك سلوكنا فإنّه ناتج بالضرورة عمّا يؤثّر فينا.

فإذا سلّمنا بهذه النقاط المختلفة، يجب علينا شرح الوهم الذي يجعلنا نعتقد باختيارنا الحرّ، ما العمل في حالة أننا لسنا أحراراً كما نعتقد؟  
كتب «سبينوزا» في رسالته رقم [58]:

– «أقول إنّ البشر واعون لميولهم وأهوائهم، ولكنّهم يجهلون الأسباب الكامنة وراءها!»

نحن نعرف أننا نرغب، ولكنّنا نجهل ما الذي يجعلنا نرغب، بمعنى آخر نحن نشعر بأهمية رغبة ما، ولكنّنا لا نعرف مصدرها، وما اعتقادنا أننا نرغب «هكذا بلا سبب» سوى مجرد وهم.

في مراسلاته قام «سبينوزا» بإيراد مثال مدهش يقول أنّه لو فكّرنا بحجارة ألقاها أحدهم، سنجد أنّ حركة هذه الحجرة هو دافع ما في ذهن من قذف بها، وأنّ المسافة التي تقطعها الحجرة محدّدة سلفاً بقوة هذا الدافع. نستطيع بسهولة إجراء عملية حسابية لهذه العملية.

لا شيء أقلّ حرّية من هذه الحجرة في انطلاقها: لا المنحنى الذي ترسمه، ولا النقطة التي سوف تسقط عليها:

– «تصوّروا الآن، يقول «سبينوزا» أنّ هذه الحجرة تفكّر مثلنا، أو أنّها تمتلك وعياً لهذه الحركة، سوف نعتقد أنّها حرّة تماماً! سوف نعتقد أنّها تتحرّك بإرادتها، غير مدركة الأسباب - الدوافع وراء هذه الحركة».

يساعد هذا المثال على توضيح ميكانيكية وهم الحرّية، فالطفل، كما يشير «سبينوزا» يعتقد أنّه يرغب بالحليب بحرّيته، بينما في الحقيقة شهيته كاملة محدّدة بنظامه الغذائيّ، هو أيضاً واع لرغبته، ولكنّه يجهل الأسباب التي تدفع بهذه الرغبة إلى الظهور، إنّنا نقع في الوهم نفسه في كلّ مرّة نعتقد فيها أنّ «تصرفنا هو نتيجة قرار تتّخذه أرواحنا نحن بالذات»!

هذا الوهم ليس سوى نتيجة لجهلنا الأسباب التي تحرّكنا في هذا الاتجاه أو

ذلك!!

## الخنازير الشائكة - [شوبنهور]

نعرف أنّ البشر يعانون الكثير في تحملهم لبعض، فنتساءل عن السبب الذي يدفعنا إلى التناظر فيما بيننا، بعد الميل والمودة التي كانت تسود علاقاتنا. يتساءل أيضاً «شوبنهور» المتشائم في الدرجة الأولى، إذا كان هذا الانجذاب نحو الآخرين لا يستمدُّ الكثير من بريقه بسبب أنّ البشر لا يحتملون بعضهم بعضاً، فالبرد الذي تحاول «الخنازير الشوكية» انقائه والحماية منه، يبيّن لنا أنّ البشر لا يبحثون عن التجمّع، ولكنهم يهربون من أنفسهم بسبب «ال فراغ والرتابة لدواخلهم»!

يأخذ الشوك الذي يجعل قطيع الخنازير يتشتت ويتبعثر عند البشر معنى أخلاقياً وفكرياً معاً، فالفيلسوف يلقي الضوء على جشع وشراسة البشر، وعلى وقاحتهم وشهواتهم المقتنعة في امتلاك الأشياء، ويأسف خاصة على تفاهة وسطحية عقولهم البليدة. كثيراً ما تسيء المخالطة والعلاقة مع الآخرين إلى الإنسان، فهي تحيله إلى «نكرة» من خلال كثرة المصالحة وحالات «التوفيقية» التي تتطلب منه التخلّي عن بعض من تفوّقه الفكريّ لصالح المجتمع، إذا كان يريد أن يعيش في سلامة ووثام!

يبتعد الحكيم عن علاقة كهذه: «إنّه يتمتّع بمودة وحرارة في ذاته، ويفضّل البقاء خارج المجتمع لكي لا يعاني أذى الآخر، أو يسبّب الأذى لأحد». بالنسبة ل«شوبنهور» لديه فكرة حول الإنسان، بوجود ظاهرة مباشرة للإرادة هي العمق المُشترك للكائنات، «فالفرد ليس سوى جزء صغير بحاجة إلى الاندماج مع الأجزاء المشابهة له لكي يتمكن من الحصول على وعي بشريّ كامل»، هكذا



يبحث الإنسان عن الإنسان من أجل أن يعوّض النقصان الميتافيزيقيّ لديه من خلال «دفع» الحياة الاجتماعية، بينما الحكيم مكتفٍ بذاته، ولا حاجة به إلى أحد يملأ فراغه الروحيّ.

هل يستطيع الإنسان أن يذهب، أو لا يذهب إلى الآخرين؟ يعيش الإنسان ضمن مجتمع، ووحدها المجتمعات الأكثر غنى وتعقيداً تجيز للفرد أن يبتعد عن المجموع، فالعائلة في المقام الأول أساسية لحياة الفرد، مع ذلك، فخيبة الأمل التي يشعر فيها مع العائلة تسبب له الكثير من الآلام.. والتوجيهات!

إنّ المجتمع الحديث يتقّف، ويضفي قيمة متزايدة على الفرد بطريقة يصبح فيها كلُّ واحد منهم خطراً على الآخر، يعيش البشر ضمن مجموعات كثيفة في المدن، ويبحثون عن «الدفع الاجتماعي» في بعضهم، ولكنهم بهذا يسبّبون الجراح والأذى في كل آن يلتقون فيه مع بعض، فهل كان «شوبنهور» على حق بإطرائه وتبجيله للكياسة وحسن المعشر الذي يجمع البشر وذلك بوضع حدود فيما بينهم.

للأسف، إنّ عصرنا لا يحبُّ المواقف الجاهزة، ويرفض الحلول الوسط في طريقة اللباس، فلنذهب لمشاهدة العراك العنيف للخنازير الشائكة، وجراحها الدامية في عيادات أطباء التحليل النفسيّ التي تدعو إلى الحزن والكتابة...

## قانون الحالات الثلاث [أوغست كونت]

يمرُّ الفكر البشريُّ بحالات ثلاث على التوالي، في كلِّ حالة هناك نوع للمعرفة، فَهْمُ كلِّ نوع على حدة هو مهمة مبدأ الثقافة عند مؤسِّس الفلسفة الوضعية «أوغست كونت»، الذي حاول خلق نظام اجتماعي جديد.

كان «كونت» في بادئ أمره رياضياً، ترك مدرسة «البوليتكنيك» كي يعمل سكرتيراً لـ «سان سيمون».. الذي كان يحلم بإعادة تنظيم المجتمع من خلال «التصنيع» القائم على أخوة «مسيحية جديدة».

سرعان ما استقلَّ «كونت» عن دائرة هذا المفكر الاجتماعي الذي كان منغمساً بالسياسة، وذلك كي يبحث بطريقته الخاصة عن دواء نظري لأزمة الحضارة. سوف يبدأ «كونت» منذ الآن ببناء قوَّة روحية جديدة، هي عبارة عن مجموعة من العقائد المشتركة بعيداً عن الدولة والسياسة.

منذ كتاب «خارطة أعمال علمية لازمة لإعادة تنظيم المجتمع»، بدأ «كونت» يبشِّر «بفيزياء اجتماعية» سمَّاهما فيما بعد «علم الاجتماع»، وذلك في بحثه حول «الفلسفة الوضعية»، هذا التحليل يصف المرور المتوالي لطبيعة الفكر البشريِّ عبر مراحل مختلفة لمفاهيم عامَّة تقود الذكاء في شرحه لكلِّ شيء، وهو «قانون المراحل الثلاث»:

في الحالة اللأهوتية يشرح البشر الوقائع الملاحظة من خلال أفكار «ما فوق طبيعية»، ولكن في هذه المرحلة لا يتمُّ هذا الشرح كوسيلة للخلاص، لذا فلا يتكلَّم «كونت» هنا عن حالة دينية.

الجيل الثاني للفكر البشريّ يوجد في الحالة الميتافيزيقية أو التجريدية، وهي مرحلة انتقالية نستعيد فيها الوقائع من خلال «الجواهر المشخصنة».

تنتهي في الحالة الثالثة مسيرة الفكر كي تصل به إلى العلم: الوقائع ترتبط هنا بقوانين حقيقية مادية، وهي المرحلة التي سمّاها «العلمية» أو «الوضعية»، كلُّ علم يتطوّر عبر هذه المراحل الثلاث.

هذا القانون في التدرُّج يتلاءم مع قانون تنظيم المشاهد الإنسانية التي تميّز ستة أنواع من العلوم تمثل إطار المعرفة وهي:

[الرياضيات، علم الفلك، الفيزياء، الكيمياء، الفيزيولوجيا، الفيزياء الاجتماعية، أو علم الاجتماع]. إنّ العلوم التي تعالج الظواهر البسيطة تصبح علوماً وصفية قبل العلوم الأخرى، والعلوم الأكثر تعقيداً لا تصل إلى هذه المرحلة الوضعية إلا في الصف الأخير.

إنّ قانون الحالات الثلاث هو قانون للطبيعة، وخاصةً للطبيعة الإنسانية، فالتقدّم المتتابع للأمام يلغي المفهوم الدائريّ للعودة الأبدية، يوجد في هذه الحالة خطُّ سير للفكر البشريّ نستطيع أن ندرك من خلاله «الفيزياء الاجتماعية» التي تتوجّه الهرم العلميّ، هذه الفلسفة الوضعية يمكن لها حسب «كونت» أن تلعب دوراً هاماً في الثقافة، فالثقافة عنده هي التي يجب أن تتسوّق العلوم المختلفة في جذر واحد.

عملية التثقيف في هذه الحالة هي في تقديم الفكر ومناهج الدرس، بهذا تكون العلوم التربوية في الصدارة، وفي تطبيق العلوم، طالما هي من يتوجّب عليها أن تكون ينبوعاً للمعرفة.

## «نيتشه»، وثلاثية الجمل، الأسد، الطفل

هذه الأشكال الحيوانية تمثّل تحوُّلات الفكر عند الإنسان، هي الكلمات الأولى للنبيّ الجديد الذي جاء به نيتشه: «زارادشت»، وغايته الأساسية هي القضاء نهائياً على الشعور بالذنب.

يعلن «زارادشت» أنّ «الله» قد مات، فيقول: «يمكن أن نموت كوجود خالد»، الله هو ما نتج عن معرفة الإنسان لنفسه، ولكنّ «إحالاته إلى التقاعد» لا تكتمل إلا إذا تخلّص الإنسان من صورته التي رسمها عبر الله: إنّ الفكرة المسيحية للخطيئة الأولى، والقلق اللأ مجدي والضار، ترتبط بالشعور بالذنب في الوجود، لذا يترتّب علينا أن نريد موت الله في أعماقنا، لا أن نجهد أنفسنا في إثباته.

كيف نتخلّص من هذا الثقل، ونلقى عن أنفسنا العبء الذي نحمله على ظهورنا، ألا وهو «الأخلاق»؟

في الفكر النيتشويّ هناك ثلاث مراحل للطريق إلى الحكمة!

طالما أنّ الحكمة لا تتعلّق بالحكم أو الحجج المؤثّقة، ولكن في الاتجاه الروحيّ فقط، يطرح «نيتشه» حكمته هذه من خلال قصّة خيالية: «هكذا تكلم زارادشت» وهو كتاب شعري، فلسفي، دينيّ بآن واحد.

عندما ينزل «زارادشت» الذي يمثّل بالنسبة «لنيتشه» إعلاناً لعصر جديد للإنسان من الجبل، ويبدأ التحدّث مع الناس يفتّح خطابه على صفحة أصبحت مشهورة جداً، تعالج ثلاثة أطوار للفكر، يُرمز إليها بالجمل والأسد والطفل.

في المرحلة الأولى: هناك عبء السلبية المتمثل في احترام القيم الأخلاقية المبالغ فيه حتى التقشف والزهد، في هذه الحالة لا نتخلى عن الأشياء الثانوية في حياتنا، بل حتى عن الأشياء الضرورية، إن صورة الجمل الجاثي على ركبتيه وهو يندرننا بأثقل مما يحمل أثقالاً لا يطيقها تعكس انتصاراً للقوة الارتكاسية، العكسية إذ أنه لكل فعل ردّة فعل مناسبة: [الواجب، القيم الأخلاقية، الله] إن الإنسان إرادة تثبت نفسها في رفض الطبيعة، وما التقشّف عند «نيتشه» سوى المعنى الحقيقي للأخلاق.

في المرحلة الثانية يدعونا «نيتشه» إلى كسر قيد العبودية في ذواتنا، والتخلي بالشجاعة لمواجهة القوى الانعكاسية، والوقوف بجرأة ضدّ «التين» المتمثل في جملة «عليك أن»، التي تحمل في كل حرف منها قيمة أخلاقية!

إنه الأسد الذي يرمز إلى هذه القوة التي تناضل للتحرر من القيم من خلال طرحه لنظام آخر، مع الأسد نغادر المجتمع للدخول في الصحراء لأن من يرفض القيم المشتركة عليه أن يواجه العزلة والوحدة!

تحول الفكر في مرحلة الأسد هذه هو صورة تعكس العدمية بكل وضوح. في المرحلة الثالثة، وفيما وراء الخير والشر، لا يمكن للفكر وهو في أعماق الصحراء إلا أن يكون إيجابياً في توكيد ذاته.

وبما أنه ليس هناك من ردّة فعل، سوف يلقي بنفسه في فراغ هذه الإيجابية. لم يعد الإنسان منذ الآن مهاناً بفكرة ميكانيكية العالم، بل أصبح طافحاً بالحبور والنشوة كإنسان في يومه الأول لوجوده الخاص.

الطفل هنا هو الذي يرمز إلى هذه القوة الإيجابية التي تخلق قيمها الجديدة: - الطفل هو البراءة والنسيان والبدء من جديد، إنه اللعبة والعجلة التي تدور من تلقاء ذاتها والحركة الأولى، إنه القول المقدّس الذي نشير إليه بـ «نعم»!

النبي الجديد «زارادشت» الذي يعلن موت الإنسان وتجاوزه من قبل «الإنسان المتفوّق» ليس هو «الإنسان المتفوّق» نفسه، ولكنّه الوعد الذي ينتظر...

يعتقد «نيتشه» أنّ الإنسان مريض بالإنسان، ذلك لأنّ الأخلاق هي مرض الحياة، في الأخلاقيات، أو في الفكر الأخلاقيّ عند «كانت» و«هيجل» يرى «نيتشه» أولوية سلبية، وتعريفاً لإنسانية الإنسان كقوّة سلبية للطبيعة. يعترض «نيتشه» على هذه الحالة المرضية للحضارة بطرحه فلسفة للسعادة، تؤكد نفسها بكلّ ثقة!

## الطفل واللعبة [فرويد]

كتعويض عن غياب ما، يمتثل لعب الطفل الرضيع النموذج المثالي لكل أشكال اللُّب، إنَّه يرمز كذلك إلى معنى الخلق البشري.

لاحظ «فرويد» ذات يوم لعب طفل في الشهر الثامن عشر من عمره يعمل جاهداً على إخفاء وإيجاد لُعبه وأشياءه بدل أن يستخدمها في وظائفها الأولية.

فهو بدل أن يسحب وراءه بكرة خشبية تنتهي بخيط [لعبة السيارة] فقد تركها بعيدة عن ناظره، وهو ينادي بغبطة: [و، و، و..] وتلك حروف تعني إذا ما تطابقت مع اللغة الألمانية: [ابتعدي، ابتعدي..] وبكلِّ حبور أيضاً عاد الصغير ينادي لعبته بعد أن أمسك بها: [دا، دا]، وهو يعني بهذا: [أجل، أجل]!

أراد «فرويد» بسرده لهذه القصة الصغيرة في كتابه: «مبدأ اللذة واللُّب عند الأطفال» أن يربط لعبة الطفل هذه التي كرَّرها على امتداد عدَّة أسابيع بغياب أمِّه، لقد عوّض الطفل غياب أمِّه بخلق مشهد الغياب والحضور للأم الغائبة من خلال الأشياء التي كانت بين يديه.

استخدم «فرويد» هذا المثال كي يشرح كيف أنَّ البشر، وبعد حدث دراماتيكي، يسترجعون هذا المشهد المريع في أحلامهم.

إذا كان الحلم، أو اللُّب يعني تحقيق شكل لرغبة غير مُشبَّعة، فأَيُّ فائدة نحصل عليها بإعادة تمثيل المشهد وتكرار ما كنَّا نريد نسيانه؟

يعطي «فرويد» تحليلين لهذا التعويض: الأول وهو أنَّ الطفل يمرُّ من حالته التي كان «يعانيها» نتيجة غياب أمِّه إلى حالته التي «يتصرَّف» فيها بنفسه، ومن

حالة الاضطراب التي سببها الغياب إلى حالة النشوة والفرح التي أثارها في «استرجاع أمه» بإرادته!

ولكن الصغير في لعبته لم يشعر فقط بنفس الأحاسيس التي شعرها بلعبه دور السيد الذي يستعيد أمه؛ فهو يلقي، ويبعد اللعبة، مُرضياً بذلك دافع الانتقام في نفسه.

إن اللذة المباشرة لإبعاده اللعبة، وغبطة التحكم، يجعلان من هذه اللعبة وسيلة لانطلاق الطاقة الانفعالية المكبوتة، وهي تجربة مريرة بالنسبة له.

لقد احتفظ علماء النفس الذين جاؤوا بعد «فرويد» بتجربة فقدان الأساسية، والقدرة على إعطاء هذه التجربة معنى رمزياً أكثر مما احتفظوا بمسألة طبيعية وشدّة الدوافع في هذه اللعبة البريئة.

في لعبه وحيداً حتى تلاشي صورته بالذات، لعبته بالذات - نستطيع أن نقول ونحن نجلس القرفصاء أمام المرأة، أن الطفل قادر على أن يجد نفسه دون المرأة التي تعكس نظرة أمه: تحمل للفقدان، استمرارية أكيدة بفضل ما سماه «وينيكوت» بـ «الحيز الاجتماعي» للعب، وذلك في كتابه «اللعاب والواقع» الذي يؤكد فيه أن اللعب ضرورة حيوية على المستوى النفسي لكل طفل من أجل استقلالته وتفردّه الخاص به.



## تفاحات «فيتجنشتاين»

ابتكر «لودفيغ فيتجنشتاين» في الثلاثينيات طريقة فريدة في اللعب مع الكلمات والأفكار، فدور الفلسفة عنده هو إزالة المشاكل النابعة من أوهامنا بما يتعلق باللغة شيئاً فشيئاً، فالفلسفة بحدّ ذاتها هي:

- معركة ضد سحر اللغة الذي تمارسه علينا أشكال التعبير، كما كتب في كتابه «الدفترا الأزرق»:

لا تكتف الألفاظ في الفلسفة المعاني إلا ما نضعه نحن كعقبات لاعتقادنا بوجود أسرار فيها، على عكس ما يعتقد عدد من الفلاسفة أنّ «الكلمة لا معنى مستقل عن استخدامها لها، فالكلمة تأخذ معناها عندما نعطيها المعنى، لذلك نجد كثيراً من الكلمات بلا معانٍ محدّدة، وهذا لا ينقص من قيمتها بالطبع، بينما «التفكير» كالضوء الذي ينبعث من المصباح، والذي لا ضوء حقيقي له لأنّه بلا حدود واضحة.

تشكّل جميع التساؤلات حول الأفكار والمعاني النهائية لها، ما يسميه الفلاسفة «مغص ذهني»، إذ أنّه هناك الكثير من المسائل بلا حقيقة أو مضمون، فنحن الذين نصطنع لها ألفاظاً وهمية، ومن ثمّ نعتقد بوجودها، ونرى فيها قضايا عميقة تهّم الإنسان.

لكي نفهم كلّ هذا، ابتكر «فيتجنشتاين» لعبة اللّغة كما قلنا منذ البداية، هذه اللعبة تبحث عن فرضيات وتجارب، ومسائل قصيرة، ومواقف مضطربة تستدعي الإجابة على سؤال يُطرح باستمرار:

- «ما الذي سيجري... إذا ما؟».

هذه اللعبة لا تتردد في دحض اليقين المعتاد للأفكار التي نؤمن بها: لتصور طاولة أضع عليها تفاحتين، ثم أضع عليها تفاحتين أيضاً، وأباشر بعد التفاحات.

في البداية أجد أن مجموعها هو ثلاث تفاحات!  
أعيد حساباتي مجدداً، أجدها خمس تفاحات..!  
ما الذي يجري يا ترى؟

أستنتج أن خلافاً ما في وجود هذه التفاحات، ولكنني لا أشك ولو ثانية واحدة أن  $[4 = 2 + 2]$ ، إنني مقتنع تماماً أن هذه الحقيقة مطلقة، شرطية، محفورة في طبيعة الأشياء ذاتها:  $[4 = 2 + 2]$  في إنكلترا كما في اليابان، في ظل حكم قيصر، أم في حكايا ألف ليلة وليلة، فمعرفة الحساب، الثقة كلمتان لمعنى واحد!

دليل الحقيقة الحسابية لا يوجد في التفاحات، ولكن في الحساب نفسه، وهو ما تؤكد الرياضيات: في تبياننا لخاصية المثلث سواء أكان على الطاولة أو على الورقة، تكون النتيجة واحدة لجميع المثلثات في جميع الأمكنة والظروف، وإلا فليست الهندسة ما أراها أمامي!!

ولكن «فيتجنشتاين» يتساءل: ولكن من أين أتت هذه الثقة؟ مِم نستمد يقيننا هذا؟ لا تكفي التجربة وحدها للإجابة على هذه الأسئلة، فقواعد المنطق ليست حقيقية ولا خاطئة، إنها تتسق لغتنا، وتكشف الطريقة التي نفكر بها. إنها لا تصنع معرفة حول «الحقيقة» أبداً، في كل الحالات علي أن أقول  $[2 + 2 = 4]$  في جميع الأزمنة، وعلي أن أضيف: أنني أجهل ما يحدث في كوكب آخر، أو زمن آخر، أو حتى في شكل مختلف عن حياتنا... وتلك مسألة أخرى!



## المراجع التي وردت في الكتاب

- 1 - سولييه: علم نفس الأبله والغبى 1891.  
Sollier, Psychologie de l'idiot e de l'imbécile, 1891.
- 2 - أمير: دراسة حول فلسفة العلوم، ص32.  
Ampère, Essai sur la philos, des sciences, p.32.
- 3 - رونان: مستقبل العلم، ص146.  
Renan, l'avenir de la science, p. 146.
- 4 - ديكارت: مبادئ الفلسفة.  
Descartes, Principes de philosophie.
- 5 - بوانكاريه: علم النفس العقلاني.  
Poincaré, psychotogierationnelle.
- 6 - ألمبير: مقالة تمهيدية للموسوعة، ص73.  
D' Alemnert, Discours préliminaire de l'Encyclopédie, 73.
- 7 - كانت: أساس ميتافيزيقيا الأخلاق.  
Kant, Fond, de la Métaph des maurs
- 8 - كير كفارد: فكرة القلق 1844.  
Kirkegaard, L'idée d'angoisse (1844).
- 9 - كوبلو: محاولة في تصنيف العلوم ص225.  
E. Gonlot, Essai sur la classification des sciences, 225.
- 10 - سيرتيانج: فلسفة «سان وماس» الأخلاقية.  
Sertillanges, La philosophie morale de Saint Thoman.

- 11 - كونت: دروس في الفلسفة الوضعية.  
Comte, Cours de philos. Positive.
- 12 - كونت: مقالة حول الفكر الوضعي.  
Comte, Discours sur l' esprit positif.
- 13 - بوسويه: معرفة الله، والنفس.  
Bossuet, Connaissance de Dieu et de soi - même.
- 14 - برسون: الينبوعان، ص329.  
Bergson, Les deux sources, p. 329.
- 15 - ليّارد: العلم الوضعي والميتافيزيقيا، ص484.  
Liard, La science positive et la métaphysique, p. 484.
- 16 - ليفي برون: الوظائف الذهنية في المجتمعات الدنيا، ص7.  
Lévy - Bruhl, Les Fncions mentales dans les societii inférieures, p. 7.
- 17 - بياجيه: الحكم والبرهان عند الطفل، ص272.  
J. piaget, Le jugement et le raisonnement chez l' enfant, p. 272.
- 18 - بول كيُوم: نظرية الشكل  
Paul Guillaume, La théorie de la forme.
- 19 - بولان: محاولة لفهم القيم، ص111.  
polin, Essai sur la comprehension des valeurs, p. 111.
- 20 - اسبيناس: أصل التقنية - المجلة الفلسفية.  
A.Espinas, les Orgines de la technologie, Revue philosophique.
- 21 - مالبرانش: البحث عن الحقيقة - الكتاب 3.  
Malebranche, Recherche de la vérité, liver III.
- 22 - فرديناند دوسوسير: دروس في اللسانيات العامة.  
Ferdinand De Saussure, Cours de linguistique générale.
- 23 - باسكال: العقل الهندسي.  
Pascal, Esprit géométrique.

- 24 - بولان: الظواهر العاطفية، ص 11.  
paulan, les phénomènes affectifs, p. 11.
- 25 - رز لوسين: مقدمة إلى الفلسفة، ص 373.  
R. Le Senne, Introduction à la philosophie, p. 373.
- 26 - ريبو: أمراض الذاكرة، خاتمة، ص 163.  
Ribot, Maladies de la mémoire, conclusion, p. 163.
- 28 - ليأرد: الذات الواعية.  
Liard, Le sujet conscient.
- 29 - جانيه: الوسواس والانهاك النفسي 1903.  
P. Janet, Obsessions et psychasténies 1903.
- 30 - كوتيرات: حول البناء المنطقي للغة، مجلة الميتافيزيقيا، 1912، ص 4.  
Couturat, Sur la structure logique du langage, Revue de Métaph, janvier 1912 p. 4.
- 31 - لينبز: محاولات جديدة.  
Leibniz, Nouveaux Essais.
- 32 - آدم سميث: ثروات البلدان.  
Adam Smith, Richesse des nations.
- 33 - باسكال: حول توبة الخاطئ.  
Pascal, Sur la conversion du Pécheur, 4.
- 34 - ديدرو: رسالة إلى فالكوني.  
Diderot, Lettre a Falconet.
- 35 - كروازيه: في ثقافة الديمقراطية، ص 39.  
Croiset, dans l' Education de la démocratie.
- 36 - فوييه: فلسفة «أفلاطون» الجزء الثاني.  
Fouillée, La philosophie de platon, tome II.
- 37 - كوندياك: أصل المعارف البشرية.  
Condillac, Origine des connaissances humaines.

- 38 - لافال: الفلسفة الفرنسية بين الحربين، ص100.  
 L. Lavelle, la philosophie française entre les deux guerres, p. 100.
- 39 - ديكارت التأمل الثاني: مبدأ الفلسفة.  
 Descartes, Deuxième méditation, 7. Cf. princ. De la philosophie.
- 40 - ديكارت: مقالة في المنهج - مقدمة.  
 Descartes, Discours de la method, Introduction.
- 41 - جيد: مبادئ الاقتصاد السياسي، ص151.  
 Gide, principes d'économie politique, 151.
- 42 - ليبنز: مقدمة المحاولات الجديدة.  
 Leibniz, Nouveaux Essais, Préface, 4.
- 43 - مالبرانش: تأملات مسيحية.  
 Malebranche, Méditations chrétiennes, VII.
- 44 - كانت، نقد العقل الخالص.  
 Kant, Critique de la Raison pure.



فقه الفلسفة طريقة جديدة في دراسة الفلسفة، ومحاولة مبتكرة لفهم مفردات هذا المجال من النشاط الفكري الإنساني.

فقه الفلسفة يكاد أن يكون موسوعة، فهو على طريقة الموسوعات ينتقي المفهوم أو القضية ويوضحها.

سيجد القارئ أنه أمام مجموعة من المفاهيم تدفعه إلى تقليب الصفحات بلا هوادة. قد لا تروي غليله، لكنها، من دون شك، تقدم له مفاتيح البحث والتقصي.

وسيجد القارئ، أيضاً، أن الفلسفة هي موسوعة العلوم الإنسانية والطبيعية، وأنها تتطور بتطور العلوم، وأن استقلال العلوم عن الفلسفة هو استقلال نسبي، يشبه استقلال أفراد الأسرة الواحدة.

ربما يأخذ القارئ على الكتاب أنه أوروبي بالخالص، كما لو أنه لم توجد الفلسفة إلا في هذا الحيز الضيق من العالم. هذا شكل من أشكال ضيق الفكر الأوروبي الذي لا يريد الخروج من شرنقته.

لا بأس، إن الفكر الأوروبي هو محصلة معظم الفكر الإنساني القديم عبر الشرق الأدنى، الذي صب ما لديه في البوتقة الأوروبية، التي احتكرها الأوروبي، في ما بعد، لنفسه.

سيأتي اليوم الذي سيعرف فيه العالم جذور المعرفة الإنسانية، ومعرفة الآخر هو الطريق القصير إلى هذا الهدف الصعب.

**دار الفرقد**

للطباعة والنشر - دمشق - سوريا

