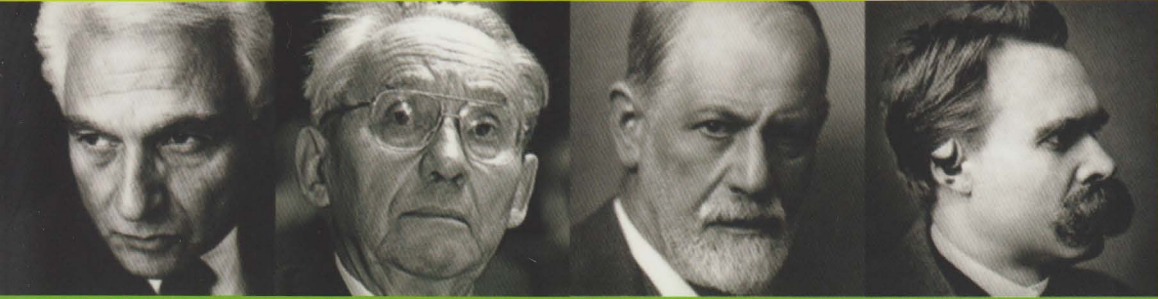


# الفلسفة في مستარها



و. جورج زيناتى





الدكتور جورج زيناتى

مواليد 1935 حيفا، أستاذ سابق في الجامعة اللبنانية.

#### التحصيل الجامعي:

دكتوراه دولة في الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة باريس، فرنسا، 1972.  
الأطروحة الرئيسية بإشراف الفيلسوف بول ريكور.  
أطروحة ثانية حول ابن باجه الأندلسي.  
يتقن اللغات: العربية، الفرنسية، الإنكليزية، والإيطالية.  
يلمُّ باللغات: اللاتينية، الألمانية، واليونانية.

#### التجارب المهنية:

أستاذ في جامعة زثير لوبومباشي، الكونغو، 1973 - 1977.  
رئيس تحرير مجلة الباحث، باريس - فرنسا.  
أستاذ فلسفة حديثة ومعاصرة ودراسات عليا في الجامعة اللبنانية.

الفلسفة في مسارها



# الفلسفة في مسارها

د. جورج زيناتى

دار الكتاب الجديد المتحدة

# الفلسفة في مسارها

د. جورج زيناتي



© دار الكتاب الجديد المتحدة 2013

جميع الحقوق محفوظة للناشر بالتعاقد مع المؤلف

الطبعة الأولى 2002

الطبعة الثانية

حزيران/يونيو 2013

موضوع الكتاب فلسفة

تصميم الغلاف دار الكتاب الجديد المتحدة

الحجم 17 × 24 سم

التجليد برش مع ردّه

ردمك 5-611-29-9959-978 ISBN

(دار الكتب الوطنية/بنغازي - ليبيا)

رقم الإيداع المحلي 2012/192

دار الكتاب الجديد المتحدة

الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس،

هاتف 961 1 75 03 04 + خليوي 961 3 93 39 89 +

961 1 75 03 07 + فاكس 961 1 75 03 05 +

ص.ب. 14/6703 بيروت - لبنان

بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb

الموقع الإلكتروني www.oeabooks.com

جميع الحقوق محفوظة للدار. لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب، أو جزء منه، أو نقله بأي شكل أو واسطة من وسائط نقل المعلومات، سواء أكانت إلكترونية أو ميكانيكية، بما في ذلك النسخ أو التسجيل أو التخزين والاسترجاع، دون إذن خطي مسبق من الناشر.

All rights reserved. No part of this book may be reproduced, or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopyings, recording or by any information storage retrieval system, without the prior permission in writing of the publisher.

توزيع حصري في العالم ما عدا ليبيا دار المدار الإسلامي

الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس

هاتف 961 1 75 03 04 +/بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb

توزيع داخل ليبيا دار أوبيا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية

زاوية الدهماني، شارع أبي داود، بجانب سوق المهاري، طرابلس - ليبيا

هاتف وفاكس 218 21 34 07 013 + نفا 218 91 21 45 463 +

بريد إلكتروني oeabooks@yahoo.com

## مقدمة الطبعة الثانية

لقد قمنا بإجراء العديد من التصحيحات والإضافات على الطبعة الأولى لهذا الكتاب التي ظهرت قبل عشرة أعوام، كما أننا أجرينا بعض التعديلات الضرورية التي استلزمها مرور السنين التي فصلت بين الطبعتين كي يظلّ الكتاب متماسياً مع المعطيات الراهنة للأحداث والمعلومات. كما أننا أضفنا الكثير حول دريدا وريكور بعد أن غادرانا، إذ كان من الضروري توضيح العلاقة بينهما، وقد جمعتهما صداقة عميقة، وباعدت بينهما مسافة فكرية هامة. كذلك فقد نقلنا إلى العربية اثنين من أهم كتب ريكور هما الذات عينها كآخر والذاكرة، التاريخ، النسيان فكان لا بد لنا من إضافات هامة حول فكر ريكور خصوصاً بعد أن برز كأحد أهم الذين كتبوا في الفلسفة الأخلاقية في الغرب، في نهاية القرن المنصرم، فتوقفنا عند نقده الشديد لهيدغر والتحليل النفسي الفرويدي. ولما كنا نعتبر أن فرويد قد بات، في نظر العديدين، واحداً من أهم المفكرين في القرن المنصرم، فقد أفردنا له فصلاً كاملاً مشددين على مساهمته الفعلية في مسار الفلسفة. أما نيتشه فقد أعدنا التساؤل حوله، ومدى أثره الكبير، وهو الذي شاء أن يكون أكثر من مجرد فيلسوف أو مفكر، فلم يتردد في توجيه أسهمه في كل الاتجاهات، معتقداً أن البشرية قبله غيرها بعده.

وهذا الكتاب قبل أن يكون محاولة لفهم تطوّر الفلسفة عبر العصور والثقافات، أجاب بشكل حاسم على أنها علم خاص متميز استنبطه اليونان في أثينا في القرن الخامس قبل الميلاد وجعلوه نوعاً من الحلقة الأخيرة التي تجمع كل العلوم والمعارف لتجيب عن السؤال الأهم الذي يبقى في نهاية المطاف يقلق

ضمير الإنسان، حول علاقته بالكون والوجود والمعنى الذي يمكنه أن يعطيه لحياته العابرة على هذا الكوكب الرائع الذي يقطنه، في عالم كلّه أغاز تطرح الأسئلة الملحة، ويتطلب أجوبة يتوقف عليها فهمُ الإنسان لذاته ومغامراته في محيط وجد نفسه فيه قبل أي وعي. الفلسفة، إذن ليست الفكر على الإطلاق، فهذا قد رافق التجربة الإنسانية من بداياتها، إذ لا تعيش مجموعة بشرية من دون فكر يجمعها، ويوحد رؤيتها، ويدير شؤونها. بل الفلسفة هي العلم الذي يتغذى من كل العلوم ويقتات بها جميعاً من دون أن يكون واحداً منها، هذه الصلة العضوية بالعلم وتقدمه وتطوره هي التي تعطي الفلسفة بُعداً الحقيقي وميزتها وعدم الاستغناء عنها، مهما تقدّم الإنسان في علمه لأنها تطرح دوماً - مستنده إلى علوم العصر وفنونه وإنجازاته - موقع الفرد داخل هذا المجموع الهائل الذي اسمه الوجود. وكل جواب لا قيمة له إن لم يكن الفرد يتمتع بكل حرّياته الفكرية، ومنفتحاً على رحابة الكون بكل أفقه اللامتناهي، ومن هنا كانت الفلسفة دوماً خطاباً للحرية والسلام مع الذات. ولهذا اضطهدت عبر العصور وخرجت دوماً أقوى مما كانت، لأن شوق الإنسان إلى الحقيقة وفرح المعرفة وتحقيق الذات يفتح على الأفق الممتد باستمرار، ولا نهاية لتمدده. الإنسان المتناهي، الفرد المحدود، هو كيان منفتح على كل الأكوان اللامتناهية التي تسكنه، وتجعل تجربته بلا حدود.

ويتميز هذا الكتاب بأنه أفرد للتطور العلمي حيزاً اعتبره ضرورياً من أجل فهم أفضل لمسار الفلسفة نفسها، لأنها كانت منذ البداية الحاضنة لكل العلوم والمدافعة عن حق العقل في الذهاب إلى أقصى حدود حريته في النظر والتطبيق، وبهذا المعنى فإن مسار الفلسفة هو مسار مرتبط بالمسار العلمي نفسه، وبالتالي مسار الحضارة الإنسانية في عمقها. فالتراث اليوناني الثقافي في أثينا أولاً ثم في الإسكندرية بعد فتوحات الإسكندر قام في الواقع على كل المكتسبات العلمية والإنجازات التكنيكية التي عرفتها الحضارات السابقة لهذه المنطقة كالفرعونية والبابلية والفينيقية والآرامية والكنعانية والفارسية إلخ. . وقد ورثتها كلها الحضارة العربية التي حاولت، كما أكد ابن رشد، أن تجمع كل العلوم وأن تكملها، أي أن تصحح ما فيها من أخطاء وتضيف ما كان قد فاتها. وعندما انتقل العلم العربي إلى الغرب، وهو يحمل كل تراث الإنسانية الثقافي تقريباً، بعد إنشاء



جامعة السوربون في باريس، استعمل الغرب هذا التراث لحل مشاكله هو، ولإقامة حضارة خاصة به، وإن كانت جذورها موغلةً في القدم، ونحن في هذا الكتاب أبرزنا الدور العربي حين استضاف الفلسفة في دياره لقرون عديدة، ثم إننا شددنا دوماً على الحاضر الذي نعيشه اليوم لذا كان القسم الأكبر من الكتاب مكرّساً لعصرنا وللحدائث وللأسئلة التي يطرحها زماننا الحاضر علينا وعلى البشرية جمعاء، بعد العولمة الزاحفة التي تحاول تغيير وجه العالم لتجعل منه عالماً بلا وجه.



## الفصل الأول

### نشأة الفلسفة وتعريفها وعلاقتها بالعلم

#### 1 - نشأة الفلسفة

##### أ - ظهور الفلسفة

متى بدأت الفلسفة، أي متى وُجدت بالضبط؟ إن هذه المشكلة وهي مشكلة الزمن تقترن بمشكلة أخرى هي مشكلة المكان، فمتى عرفنا المؤسس عرفنا التاريخ والمكان. غير أن المشكلة أعمق من ذلك، إذ لا يمكننا أن نبحث عن أصل شيء نحن لم نحدده سابقاً، ذلك أن المشكلة الأصعب في الفلسفة تكمن في تعريفها وتحديدها، فهناك خلط كثير حول هذه القضية، ولا بد من جلاء العديد من الأمور، قبل أن نتمكن من التقدّم على أرض صلبة، من دون أن نقع في مطبات الأهواء العرقية والقومية والتعصّب الذي لا يليق بالفلسفة.

إن أول شيء يجب توضيحه هو أن الفلسفة ليست الفكر، لأنها لو كانت كذلك لأصبحت المشكلة سهلة واضحة تماماً، فليس هناك من مجتمع بشري يحيا أو يستطيع أن يكمل طريقه في الوجود من دون فكر يجمعه، وحكمة عملية تقود خطواته، وتنظّم حياته. ذلك أن كل تجمّع إنساني يحتاج إلى تنظيم وترتيب، وقد رسم لنفسه طقوساً يُقيمها، وعادات يُحييها، ويملك خبرة حولها إلى حكمة، وحكمة ومهارة يُورثها من جيل إلى آخر، وكل هذا يحتاج إلى فكر ينظمه، حتى لو كان ذلك على مستوى قبيلة صغيرة، أو شعب بسيط شبه بدائي، وإن بقي ذلك غير مدوّن، بل ظل معاشاً على مستوى العادات اليومية.

إن كانت الفلسفة هي الفكر فعند ذلك نستطيع أن نقول بأن الفلسفة لم تنشأ في مكان معيّن ولا في زمان، بل كانت باستمرار قائمة منذ كان الإنسان، ومنذ كان للإنسان تاريخ. وعندها علينا أن نبحث في كل حضارات البشرية، وفي كل معطياتها الدينية والثقافية، ولكن الفلسفة ليست الفكر، بل هي شيء خاص داخل هذا الفكر، كلمة فلسفة بمعناها الاشتقاقي، كما جاءتنا من اليونانية، وهي محبة الحكمة لا تُشير بالضرورة إلى هذه الخصوصية. اليونانيون يقولون بأنهم كانوا يملكون، في القرنين السابع والسادس قبل الميلاد سبعة حكماء، على رأسهم طاليس<sup>(1)</sup> (625ق.م - 547ق.م) ووصولون (640ق.م - 558ق.م)، وكان كل واحد منهم يمتاز بصفات تكاد تجعله فوق البشر، فإلى جانب العلم الوفير كان يتمتع بسيطرة كاملة على انفعالاته ونزواته، أي إن الحكمة كانت تعني العلم والروية والتعقل والأخلاق العالية، ثم جاء فيثاغورس (570ق.م - 480ق.م) فرفض أن يسمّى حكيماً لأن الحكمة لا تملكها سوى الآلهة، أما البشر فهم لا يستطيعون أن يفعلوا أكثر من التقرب من الحكمة والسعي إليها. الحكمة وقف على العالم العلوي، أما هو فيثاغورس فيجب مناداته بالفيلسوف أي بمحب الحكمة لا بالحكيم. إنه فيلوسوفوس وليس سوفوس.

كل هذا لا يحلّ مشكلتنا، ولا يقدم أي جواب عن تساؤلنا، لأننا ما زلنا نجهل طبيعة الفلسفة أي طبيعة موضوعها، إذ إن الاختباء وراء كلمات فخمة مثل الحكمة لا يساعد البحث على التقدم. علينا إذن أن نحاول تحديداً أوّلياً للفلسفة لنعرف إن كان مثل هذا الموضوع لم يوجد قبلاً. الواقع أن أرسطو في الكتاب الأول من أشهر كتبه ما بعد الطبيعة يعطينا تعريفاً أوّلياً للفلسفة على أنها العلم النظري التأملي للمبادئ الأولى وللعلل الأولى، أي الأسباب الأخيرة التي تكمن وراء الأشياء، ليؤكد بعد ذلك أن أول من طبق الفلسفة بهذا التعريف هو طاليس أول الحكماء الذي اشتهر برياضياته، وقال بأن المبدأ الأول الذي يعطي التفسير الأخير لكل شيء هو الماء. أي إن المؤسس الأول للفلسفة كعلم نظري للعلل الأخيرة، للأصل كان طاليس في القرن السادس قبل الميلاد، الفلسفة نشأت إذن عند شعب، هو الشعب اليوناني المنتشر حينئذٍ من تركيا إلى اليونان إلى جنوب

(1) نالس بن مالس الأمليسي، حسب ابن النديم في الفهرست.

إيطاليا، وفي فترة زمنية معينة جيداً هي القرن السادس قبل الميلاد، قرن طاليس وفيثاغورس. هذا الرأي الذي يدافع عنه أرسطو في القرن الرابع قبل الميلاد يدافع عنه في الثلاثينات من القرن العشرين الفيلسوف الألماني الكبير إدموند هوسرل (1859-1938) في كتابه المسمى أزمة العلوم الأوروبية. فبعد وصول النازيين إلى الحكم في ألمانيا سنة 1933 شعر هوسرل بحاجة إلى إعادة تكوين صورة جديدة لأوروبا لمعرفة عمق أزمته، وإيجاد حل لهذه الأزمة، فوجد أن الصورة الروحية لأوروبا، هي الصورة الفلسفية التي نشأت عند شعب معين هو الشعب اليوناني في القرنين السابع والسادس قبل الميلاد، وأنه بالرغم من تأثر اليونانيين بمحيطهم الجغرافي ومساهمة جيرانهم في التطور العلمي إلا أنهم وحدهم أطلقوا هذا العلم النظري التأملي، هذه الثيوريا التي لم تكن تبغي أية منفعة أو مصلحة من وراء بحثها وعلمها، حين تحولت صوفياً (الحكمة) إلى ثيوريا (نظر وتأمل) ولدت أوروبا الروحانية. ولدت الخاصية الأوروبية التي ما تزال قائمة إلى اليوم. (راجع: أزمة الإنسانية الأوروبية والفلسفة في *La Crise de l'humanité européenne et la philosophie; La Crise des sciences européennes*, Gallimard, Paris 1955 p.346-383.

طاليس هو إذن مؤسس الفلسفة بالمعنى الذي حدّده أرسطو، ولكن هل هذا الأمر صائب؟ قبل الإجابة عن ذلك علينا أن نُشير إلى أن الفرنسي لويس ألتوسير (1918-1990) في كتابه لينين والفلسفة يجعل من طاليس مفتتح أول القارات العلمية، وهي قارة الرياضيات، ولكن كما هو مرجح من الدراسات المعاصرة فإن كل معلومات طاليس الرياضية والهندسية حول المثلاث والزوايا جاء بها بأكملها من مصر وبابل، فكيف يفتتح إذن قارة جديدة أمام المعرفة العلمية، ولم يكن سوى ناقل لعلم كان قبله بمئات السنين؟ يكفي أن نعرف أن بعض الأهرام مثلاً قد بنيت قبل طاليس بألفي سنة كي نرفض فكرة تأسيسه للرياضيات أو لعلم مشابه جديد. أما قوله بأن الماء كان المبدأ الأول لكل شيء، والذي يفسره أرسطو بأنه قال به لأنه "لاحظ أن كل شيء يتغذى من الرطب، وأن كل بذار رطب، والماء هو مبدأ طبيعة الأشياء الرطبة"، فهو سهل التفسير، ويكفي أن نقول بأن إميل برهيه يشير إلى القرابة الفكرية بين مبدأ طاليس وبين مطلع قصيدة الخلق التي نظمت قبل ذلك بقرون عديدة، في بلاد ما بين النهرين، "يوم لم تكن السماء في

الأعالي قد سمّيت بعد، ويوم لم يكن للأرض في الأداني من اسم، من أبسو الأولي أبيهم، ومن تيامات الصاخبة، أمهم جميعاً امتزجت المياه في واحد<sup>(2)</sup>.

أما فيثاغورس الذي يؤكّد ديوجين الأرتي أنه أول من أطلق على نفسه لقب فيلسوف، فالواقع أن النظرية الهندسية التي أُلصقت به كان يعرفها البابليون قبله بألف سنة، فمن الصعب إذن أن نُطلق عليه اسم مؤسس أو أحد المؤسسين، لأنه ينقل أيضاً ما عرفه من آخرين.

ولنعد مرةً أخرى إلى أرسطو وتأويل هوسرل له. طاليس هو المؤسس لأنه بدل التفسير بأسطورة فسر بمبدأ أولي مادي، بعلّة عقلانية، ولم يكن يبغي من وراء العلم أية منفعة عملية. ولكن هنا أيضاً من الصعب أن نتصوّر إنسانية مرّ على تاريخها المدون آلاف السنين، وذلك من الصّين إلى حدود اليونان إلى أفريقيا، كانت تشيد حضارات ضخمة وهي لا تعرف سوى التفسير الأسطوري. إن الأسطوري كان يمتزج دوماً بالعقلاني، ولا يزال حتى يومنا هذا. كل انبهار بإنجاز علمي يخلق حوله الأساطير حتى في أيامنا. والأسطورة لها عقلانيتها وهي ليست لاعقلانية، بل تزوّد الفكر بمادة للتفكير، وأرسطو نفسه لا ينكر مثل هذا الواقع. لم تبق حضارات الشرق الأقصى والشرق الأوسط، وشمال أفريقيا ثلاثة آلاف سنة تشيد البنيان، وتتقدّم في العلم وتتطور في التقنيات والاستنباطات، وتخترع الفنون المتعدّدة وتنوعها من دون أن تتوصل إلى التفسير العلمي، إن مثل هذا التأكيد هو في ذاته الأسطورة بعينها.

غير أن هوسرل يؤكّد أن المهم وما يميز ما جاء به اليونانيون أيام طاليس وفيثاغورس هو هذا العلم النظري التأملي أي ليس العلم بذاته الذي كان معروفاً ومتداولاً لدى العديد من جيرانهم، ولكن هذا العلم الذي يبغي العلم للعلم، أي المعرفة للمعرفة، هذا التأمل في الوجود الذي يريد معرفة كنه الوجود من أجل المعرفة، ويعتقد هوسرل بأن هذا ما ميز أوروبا منذ ذلك الحين إلى اليوم. غير أن هوسرل يخطئ كثيراً ولا يعلم كُنّه العلم اليوناني، ولا عمق القطيعة المعرفية التي حدثت في الغرب، منذ أيام ديكرارت على الأقل.

(2) إميل برهيه، تاريخ الفلسفة، الفلسفة اليونانية، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1987، ص8.

لنقل أولاً بأن الفلسفة وكل العلوم عند اليونانيين كانت تطلب لذاتها لأنها كانت نتاج طبقة خاصة، هي طبقة نخبة أرستقراطية تتمتع بالعديد من الامتيازات، وكان التفلسف بالنسبة إليها ترفاً يأتي بعد أن تكون كل حاجاتها اليومية الأساسية قد أُشبعَت، لأن هناك فئةً مسخرةً لخدمتها. وقد حارب ديكارت هذا الاتجاه وطالب بفلسفة عملية نافعة. هوسرل يحارب الميول الأخيرة للفلسفة لأنها انغمست في المادي وفي الطبيعية<sup>(3)</sup> والموضوعانية من أجل النجاح، من دون أن يدري أن ذلك قد حدث في الغرب منذ قرون. هذا عدا أن اليونانيين لم يكونوا يبتغون المعرفة للمعرفة فقط، بل كان هناك هدف معين يسعون وراءه وهو وإن لم يكن هدفاً نفعياً مادياً، كان يقصد نوعاً من التسلم مع الذات، ومع المحيط الاجتماعي والطبيعي، فهم حين كانوا يدرسون قوانين الطبيعة كانوا يريدون معرفتها، لا للتحكّم في البيئة والسيطرة عليها، إنما من أجل احترام هذه القوانين والتماشي معها. احترام الطبيعة بعد معرفة قوانينها الأساسية هو الحكمة الحقيقية، وهو مطلب الفيلسوف، وهدفه الأخير لدى اليونانيين القدماء.

إذن طاليس ليس الأب المؤسس للفلسفة، وليس هو بفتح أول قارة علمية أمام المعرفة البشرية، ذلك أن المعيار الذي وضعه أرسطو في العصر القديم، والمعيار الذي وضعه هوسرل في زماننا الحاضر لا يصمدان أمام الحقيقة التاريخية، وهي أن الشعوب التي سكنت مصر وبلاد ما بين النهرين وكل المنطقة الواقعة بينهما أي كل ما نطلق عليه اليوم اسم الشرق الأوسط قد قطعت مسافات طويلة في العلم والتطور التقني، قبل الشعب اليوناني المنتشر إلى الشمال بمئات السنين، وإذا كان طاليس قد قال بأن الماء هو العلة الأولى وأصل الأشياء، وقال فيثاغورس بأن العدد هو الأصل، ثم جاء هيراقليطس (550ق.م - 480ق.م) ليقول بل هي النار الأصل، وأن هناك صيرورة دائمة لا تتوقف، فإن ما فعلناه مع سلفه طاليس يمكننا بسهولة أن نفعله معه ومع كل الفلاسفة الذين جاؤوا بعده وقبل سقراط (470ق.م - 399ق.م)، وهذا ما فعله العديد من الباحثين، فكان من السهل عليهم أن يرجعوا فكرة المبدأ المؤسس للوجود إلى ما كان معروفاً عند المصريين والبابليين

(3) الطبيعية naturalisme كل فلسفة مادية تفسّر الطبيعة والكائنات الحية والإنسان انطلاقاً من مبدأ مادي، وكذلك تفسّر كل المجتمعات البشرية وتطورها انطلاقاً من عوامل طبيعية مادية.

والشعوب الأخرى التي سكنت الشواطئ الشرقية للبحر الأبيض المتوسط، وكان من السهل لأكثر من شعب أن يفاخر بأن الفلسفة قد ولدت على أرضه، بل كان يمكن أن نتحدث عن "أثينا سوداء" أي أن نرجع تأملات العديد من فلاسفة اليونان وعلمائهم إلى مصر الأفريقية، فلا تعود الفلسفة أوروبية المنشأ، كما شاءها هوسرل، بل تصبح من قارة أخرى كانت تستهوي العديد من اليونانيين الذين لم يكن أمامهم سوى اجتياز البحر لبلوغها.

الأبحاث المستمرة تبرهن يوماً بعد يوم مدى صلة كل فكر الفلاسفة الذين جاؤوا قبل سقراط، والذين يعتبرون بمثابة الآباء المؤسسين للفلسفة، بكل ما كان معروفاً من العلم والفكر لدى الشعوب الأخرى التي عاشت جنوب المنطقة التي سكنها اليونانيون أو شرقها. ولكن هل يعني هذا أننا إن انطلقنا من هناك وحاولنا الرجوع إلى الوراء بحثاً عن الأب الحقيقي المؤسس للفلسفة نستطيع أن نصل إلى مبتغانا؟

إن شئنا التراجع إلى الوراء ضعنا في مناهة بحر كل الحضارات القديمة، ولم نتوصل إلى شيء ثابت، ودخلنا غياهب بداية التاريخ، وأصل الفكر البشري ومن وضع الحجر الأول في صرح العلم، ولم نستطع أن نخرج من هناك. وكل سوء التفاهم قد حدث حين أكد أرسطو أنّ طاليس هو الفيلسوف الأول، ثم جاء العديد من الأوروبيين ليتحدثوا عن المعجزة اليونانية في العصر القديم، وأنها الذاكرة الأولى لكل الحضارة الأوروبية الغربية، فكان أن ثارت كل الشعوب التي تعتقد أنها تضررت من جراء مثل هذا الطرح، فهاجمته بعنف لتؤكد أن حق الأسبقية يعود إليها.

إن كان الرجوع إلى الوراء لا يفيدنا في موضوعنا، لأننا لن نجد في كل الذين كانوا قبل سقراط مبتغانا، فهل نرضى بهذا الأخير كأب محتضن لكل الفلسفة، ومنشئ لعلم جديد، وهو الذي أكد أن العرّافة كاهنة دلفي قد قالت حين سُئلت عنه، بأنه لم يكن على وجه الأرض من رجل أكثر منه حكمة<sup>(4)</sup>.



لكي يؤكد سقراط منزلته يستعين إذن بما قالته الكاهنة، أي إنه يلجأ إلى ما ليس عقلياً بالضرورة، بل إلى نوع من الغيب ومن الأسطورة كي يعطي نفسه الحق بأن يجعل نفسه أستاذاً يعلم أهل أثينا الحكمة، حين يريهم مدى جهلهم لحقيقة أنفسهم. غير أن أهل أثينا تضايقوا جداً من هذا الكهل الذي يترك زوجته وأهل بيته، ويجوب الشوارع، ويتشاجر مع الناس، ويفسد الشيبية ولا يحترم آلهة المدينة، فتخلصوا منه غير عابئين بمهنته الإلهية، حين حاكموه وأدانوه وحكموا عليه بالموت، ولم يشأ أن يهرب كجبان فتناول السمّ طواعية، ومضى دون أن يترك أي أثر مكتوب، وكل ما نعرفه عنه من فلسفة هو في الواقع من صنع تلميذه أفلاطون، أي إنه ليس لسقراط من وجود فلسفي حقيقي إلا بسبب كل ما كتبه أفلاطون عنه، وبالتالي فهو ليس الأب المؤسس الذي نبحث عنه، والذي نستطيع أن ندرس فلسفته التي كانت فعلاً نقطة بداية لعلم جديد ولإنسانية جديدة.

### ب - سبب نشأة الفلسفة

إن مشكلة ظهور الفلسفة في الزمان والمكان أوصلتنا إلى حائط مسدود، ولم تُفْلِح، حتى الآن على الأقل، إلا في أن تقودنا إلى تيه نُشوء العلوم، وكلما رجعنا إلى الوراء أصبحت الصورة الباهتة قاتمة، ولم نستطع أن نُخرج إلى نور المعرفة. فماذا لو غيّرنا وجهة تساؤلنا وبدل أن نبحث عن الأصل المؤسس طرحنا على أنفسنا السؤال عن سبب نشأتها، أي لماذا كانت، وما هي الدوافع التي جعلت الإنسان يتفلسف. هنا سنجد الجواب عند أرسطو أيضاً، هذا الجواب الذي أخذه عن أستاذه أفلاطون، وقد قبله وتبناه في زماننا الفيلسوف الألماني الشهير مارتن هيدغر (1889-1976). يقول أفلاطون: "إن انفعال الاندهاش الذي يخالجك هو السمة الحقيقية للفيلسوف، ذلك إن الفلسفة، في الواقع ليس لها من أصل آخر"<sup>(5)</sup> ويقول أرسطو من جهته: إن الاندهاش في الواقع هو الذي، كما هو حاصل اليوم، دفع المفكرين الأولين إلى فعل التفلسف<sup>(6)</sup>.

أما هيدغر فبعد أن شدّد على معنى كلمة انفعال (باثوس) الواردة عند

Platon: *Théétète*, 155d.(oeuvres complètes, Garnier, Paris, 1958, p.343). (5)

Aristote: *Métaphysique A2*, 982b, Tome1, Vrin, Paris, 1991, p.8-9. (6)

أفلاطون، ودورها كاندهاش وأنها هي الأب المصدّر، الينبوع، البدء، الأركي arché ولكن ليس بمعنى الأصل فحسب، ولكن الشيء الذي يكون المنشأ ويبقى متحكماً في مجرى الشيء دوماً، أكد أن "الاندهاش يحمل الفلسفة من أولها إلى آخرها ويديرها"<sup>(7)</sup>.

الاندهاش هو الينبوع الحقيقي، وهو المرافق دوماً للفلسفة، ولولاه لما كانت، والاندهاش ليس انفعالاً عابراً، ولا نزوة استيقظ إنسان فاندesh فتفلسف ثم توقّف. إنه عمل مستمرّ دؤوب، ولكن السؤال المشروع الذي نظرحه على أنفسنا هو التالي: لَمَّا كانت الفلسفة قد خرجت من رحم الاندهاش فلماذا حدث هذا الاندهاش فقط في أوروبا وعند اليونانيين بالضبط، ما دام هيدغر يعتقد بأن الفلسفة أوروبية فقط؟ لماذا يتوقّف مثل هذا الشعور على شعب واحد فقط؟ وكيف جرى أن البشرية التي كان لها تاريخ طويل قبل طاليس بآلاف السنين لم يشعر أحد من أبنائها بالاندهاش؟ خصوصاً أن أرسطو يؤكّد في حديثه عن الاندهاش أن ما كان وراءه هو شعور الإنسان بجهله، ومن أجل الهروب من الجهل وتخطّيه بدأ الفلاسفة فعل التفلسف. هل الشعور بالجهل وقف على شعب واحد أو هو سمة من سمات الإنسان منذ أن كان على وجه الأرض يطرح على نفسه أسئلة يريد لها جواباً؟ هذا عدا أن هيدغر يتجاهل ما يقوله ديكرت، في آخر كتبه انفعالات النفس عن هذا الشعور، الاندهاش، إذ يشدّد الفيلسوف الفرنسي على أنه ليس من المستحب على الإطلاق التوقّف عند هذا الشعور، مهما كان دافعه الأول جميلاً ونبيلاً، إذ إنه يخفي بالضبط فتحاً قد يقع فيه الإنسان، حين لا يتخطى هذا الشعور نحو التساؤل الأهم، فالاندهاش "يمكن أن يؤدي إلى تعطيل عمل العقل أو انحرافه"<sup>(8)</sup>.

ديكرت على صواب في هذا الموقف، فطاليس حين يبحث مدفوعاً بالاندهاش عن أصل لكل الأشياء يقول بأن كل شيء يعود إلى الماء، ويأتي بعده

M. Heidegger: *Questions II (Qu'est-ce que la philosophie?)*, Gallimard, Paris, 1983, p.32. (7)

(8) رينيه ديكرت، انفعالات النفس، ترجمة جورج زيناتي، دار المنتخب، بيروت، 1993، ص.35.

أنكسيمينس (القرن السادس قبل الميلاد) فيقول بل الأصل هو الهواء فإن موقفهما لا ينم بالضرورة عن موقف عقلاني علمي، بل هو أقرب إلى استعارة شعرية خليقة بفتان، متأمل أكثر من عالم باحث، وفي أحسن الأحوال فإن قضية الأصل، البدء، الأركي، الينبوع الأساسي تظل في أفضل الأحوال، فرضية عمل يحتاج من يقول بها إلى إثباتها بالحس أو التجربة أو الاختبار أو المجهود العقلي المتماسك، أي بالحجج المقبولة عقلياً.

إن البحث عن السبب الذي جعل الفلسفة توجد لم يوصلنا بدوره إلى أية نتيجة، بل قادنا إلى تساؤلات جديدة، لا يكفي معها، أن نقول بأن الاندهاش وحب المعرفة والفضولية كانت وراء بداية فعل التفلسف ومحركه، لأن السؤال الأهم يظل هو هو: ولكن متى حدث ذلك وأين ولماذا حدث في مكان ولم يحدث في مكان آخر؟ وأين هي الآثار الفلسفية الحقيقية لمثل هذه الفضولية المندهشة أمام الوجود والكائنات؟

### ج - الحدث المنعطف

في ظلمة تيه بحثنا يبرز نور وجه رجل عجوز، يقبل الموت طواعيةً بعد أن جاوز السبعين من عمره، وهو يشعر بعمق الظلم الذي يحل فيه، ويقبل مصيره المأساوي وهو يعلم أن ذنبه الوحيد أنه أراد أن يصبح الناس أفضل مما هم عليه، ويصبح للفلسفة شهيداً قبل أن تكون، ويصبح لها رمزها قبل أن ترسي أسسها. هذا الحدث الذي كان المنعطف الحقيقي للفلسفة جرى سنة 399 ق.م أي في السنة الأولى للقرن الرابع قبل الميلاد، حين حكمت أثينا على سقراط بالموت، ونفذت حكمها فيه وكان لسقراط تلميذ اسمه أفلاطون كان عندئذٍ في الثامنة والعشرين من عمره. تأثر كل التأثر بما أصاب أستاذه ومعلمه، ورأى السوفسطائيين من حوله يقولون بأن كل شيء نسبي، وبأن الإنسان هو مقياس كل شيء، وليس هناك من شيء ثابت في هذا العالم. إن كان كل شيء يخضع لصيرورة لا تتوقف، وإن كان كل شيء نسبياً فأين هي الحقيقة؟ أين هو الباقي في عالم متقلب؟ إن كان أنصار السفسطة القادرون على البرهان على شيء وعلى نقيضه في آن واحد فهذا يعني أن العلم غير ممكن. ولكن هذا لا يمكن أن يكون صحيحاً. العلم يجب أن يكون، وأن يكون على أسس ثابتة لا تتغير. إشكالية

أفلاطون أصبحت إذن واضحة، وهي البحث عن الجوهر في كل ما هو عرضي، عن الأبدي داخل ما هو زمني وموَّقت، وبالتالي التأكيد على وجود العلم وإمكانية إقامته، عن طريق الاستعانة بالسماء لفهم الأرض، والنموذج الذي لا يتغير لتفسير الحسّي المتقلّب، ورسم مسيرة الصعود من العالم الجميل العابر، من الأجسام الجميلة إلى فكرة الجمال ثم صعوداً إلى الجمال المطلق، وكذلك من الخير المؤقت إلى عالم الخير والحق، عالم المثل الذي يفسّر العالم الأرضي الذي نعيشه بأجسادنا، وفي كل واحد منا نفس تطمح إلى العالم العلوي، حيث تستطيع أن تتأمل الخير الأعظم، الخير المطلق.

ولقد كتب أفلاطون نحو ثلاثين حواراً بقيت إلى أيامنا، وجعل من سقراط الشخصية الرئيسية فيها، دون أن يظل أميناً لتاريخية ما يقول. هذه الحوارات وأشهرها كتاب الجمهورية، كان الوجود ومعناه، والحقيقة وكيفية الوصول إليها تشكل المحور الرئيسي لنظرية المعرفة عنده، ومع هذه الحوارات أصبح للبشرية صرح فلسفي لن يشاد في كل تاريخها أعظم منه. الفلسفة كما يؤكد عن حق هيدغر هي الميتافيزيقا، والميتافيزيقا ليست علم الغيبات كما يحلو للبعض أن يخلط بينهما، إنها أعظم علم شاده الإنسان كي يحاول أن يفهم الوجود وذاته من خلال علمه، لم يستعمل أفلاطون هذا التعبير ولم يدر أنه كان يقيم البنيان الأول للميتافيزيقا. ولكن أية أهمية لذلك؟

إن الدافع إلى احتضان العلم والدفاع عنه والقول بأنه ممكن، وبأن الإنسان يستطيع أن يصل إلى المعرفة الكلية الشاملة، كان وراء البنيان الرائع الذي أقامه أفلاطون، فكان عن حقّ الرائد في الفلسفة الذي لم يستطع فيلسوف آخر على مدى أربعة وعشرين قرناً أن يتخطاه. ثم جاء تلميذه أرسطو، في القرن الرابع قبل الميلاد عينه، فسار على خطاه في هذا المجال وهو يصف نفسه غير مرة بأنه أفلاطوني، وحين يتحدّث عن نفسه كفيلسوف يقول نحن الأفلاطونيين. طبعاً سيخالف أرسطو أستاذه في العديد من الأمور، ولكنه سيسير على خطاه في الدفاع عن العلم واحتضان الفلسفة لكل العلوم، وجعلها العلم السيد الذي من أجله وجدت كل العلوم.

هناك لوحة شهيرة للرسم الإيطالي الشهير رافائيل (1483-1520) اسمها

مدرسة أثينا، وفيها نرى أفلاطون وأرسطو جنباً إلى جنب، غير أن أفلاطون يشير بإصبعه إلى العلاء، إلى السماء، في حين ييسط أرسطو كفه. الاثنان يريدان تفسير الوجود ويريدان إقامة نظرية صلبة عقلانية للمعرفة، بيد أنهما يختلفان في التنفيذ، ففي حين يقول أفلاطون بأن كل معرفة هي تذكُّر، أي استعادة النفس لما كانت قد رأت في العالم الآخر، في عالم المُثل، عالم الخير والحقّ والجمال يؤكّد أرسطو أن كل معارفنا تأتي من حواسنا. أرسطو أَلّف موسوعة علمية ضخمة تناولت شتى المعارف البشرية التي كانت في عصره في أثينا، وألّف كتاباً في الميتافيزيقا أيضاً وهو أشهر كتبه، غير أنه لم يطلق عليه هذه التسمية، التسمية جاءت من أحد تلامذته الذي وضع هذا الكتاب بعد كتاب الطبيعة، فسَمّي الكتاب بالكتاب الذي يلي، يتبع كتاب الطبيعة فجاءت التسمية جميلة وأصبحت الفلسفة هي العلم الذي يلي علم الطبيعة، أي أصبحت كما سمّيت بالعربية "ما بعد الطبيعة". أرسطو كان يسمّي كتابه الفلسفة الأولى. وقد استعان ديكرارت في القرن السابع عشر بهذه التسمية، وعاد إليها في القرن العشرين الألماني هوسرل. الفلسفة هي إذن الفلسفة الأولى، أو ما بعد الطبيعة، وهي بَنَتْ لها مع أرسطو صرحاً جديداً لا يقل شأناً عن صرح أفلاطون، وقد أطلق العرب عليه لقب المعلم الأول، للدلالة على مكانته الفريدة.

قبل أن ينتهي هذا القرن الرابع قبل الميلاد توفي الإسكندر الكبير تلميذ أرسطو سنة 323 ق.م. ولكنه كان قبل وفاته قد فتح إمبراطورية للثقافة اليونانية، غير أن الإمبراطورية الحقيقية هي مصنّفات أفلاطون وأرسطو. معهما لا معنى لأن نبحث عن سبقهما، ومن أين أتيا بأفكارهما، لأنه معهما سيكون المهم هو المستقبل. لقد أعطيا للبشرية هدية لا تقدّر بثمن، بعد موت الإسكندر خاف أرسطو على نفسه فغادر أثينا لأنه يكفيها شهيد واحد هو سقراط. لم يشأ أن يكون للفلسفة ضحية بريئة جديدة، غير أن كل تاريخ البشرية سيكون بعد وفاته، تاريخ قبول الفلسفة أو رفضها. هذا الموقف من الفلسفة وتالياً من قبول حرية الموقف العلمي، والبحث الموضوعي، وحرية الفكر سيطلع البشرية حتى يومنا هذا. كلما ابتعدت حضارة عن الفلسفة دخلت في غياهب الظلامية، لأنها تنكّرت للعلم، الابن الأول المُدَلّل للفلسفة.

ليس إذن من فلسفة من دون علم، وهذه هي السمة المميزة التي تميّزها من

الفكر. الفلسفة مرتبطة ارتباطاً عضوياً بالعلم وتقدمه، وهي تصاحب هذا التقدم ولا تستطيع أن تتابع طريقها بمعزل عنه.

للفلسفة إذن شهيداً الأول، وهو سقراط الذي لم يرحم الأثينيون شيخوخته، ومن هذه الفضيحة الكبرى، من هذا الموت الظالم خرجت الفلسفة إلى الحياة. طبعاً هي لم تخرج من عدم، بل يمكننا أن نقول بأن البشرية التي كانت قد قطعت آلاف السنين من الحضارة والتاريخ أصبحت ناضجة كي تنتج في قرن واحد عبقرين، هما أفلاطون وأرسطو ستظل مُصنَّفَاتهما أقوى من قهر كل المُتَقَدِّين في هذا العالم.

الفلسفة لها إذن أب مؤسس هو أفلاطون، ولها معلّم أول هو أرسطو، وقد نشأت في القرن الرابع قبل الميلاد في أثينا بعد مسيرة طويلة وعسيرة ومخاض طويل للبشرية كلها، ولكن هل هذا يعني أن الفلسفة أوروبية؟ وأنا حين نقول فلسفة غربية أو فلسفة أوروبية نكون قد قلنا الشيء ذاته، على ما يؤكد هيدغر<sup>(9)</sup>؟

حين وصل النازيون إلى الحكم في ألمانيا سنة 1933، كان لهوسرل وتلميذه وصديقه هيدغر، وهما أكبر فيلسوفين ألمانيين في القرن العشرين، موقفان مختلفان منهم، ففي حين كان هوسرل لا يتوقع أي خير للإنسانية من النظام الجديد، كان هيدغر عضواً في الحزب ومؤيداً للنظام، غير أنهما رغم هذا الخلاف كانا يتفقان على أن الفلسفة هي أوروبية، وأوروبا وحدها هي القارة الفلسفية. ونحن حتى لو تركنا جانباً الناحية العنصرية في مثل هذا الموقف فليس من الصعب مجابته بالحقائق التاريخية. وأولها أن طاليس المؤسس للفلسفة حسبهما، ومن بعده أنكسيمينس كانا من مدينة ملطية (أمليسيه)، وكان هيراقليطس صاحب نظرية الصيرورة الدائمة من مدينة أفُسس، وهاتان المدينتان تقعان في آسيا الصغرى، على شواطئ تركيا الحالية، أي في آسيا وليس في أوروبا، إلا إذا غيرنا قليلاً في الجغرافيا ومددنا أوروبا إلى كل الشواطئ الشرقية للمتوسط. هذا عدا أنه من غير المستبعد أن يكون طاليس من أصل فينيقي، وفينيقيا لم تكن

بعيدة عن شواطئ آسيا الصغرى، والمؤكد أن تبادلاً واختلاطاً حدثاً بين شعوب تلك المنطقة التي كانت تنتقل باستمرار، وتتصل بعضها ببعض، فحتى في الحروب تتقابل الشعوب وتتخالط وتتمازج، بل حتى تنتهي إلى التحاب والتزواج وتبني الكثير مما كان عند من كانت تعتبرهم أعداءها. كل نظريات العنصرية القائمة على نقاء العرق يكذبها تاريخ التمازج المستمر للشعوب.

إن فتح الإسكندر لكل بلدان الشرق الأوسط هو حدث حربي سيكون له نتيجة هامة على صعيد الفلسفة، إذ سبّنت مدينة الإسكندرية في مصر، وستصبح هذه المدينة سريعاً منافسة لأثينا، بل إن مركز الثقافة كله سينتقل إليها مع بناء مكتبتها الشهيرة، إذ ستصبح منارة للفلسفة إلى ما بعد انتصار المسيحية في القرن الرابع الميلادي، أي إن أثينا لم تبقَ عاصمة الفلسفة طويلاً، وانتقلت هذه المرة إلى أفريقيا، غير أن الإمبراطور يوستينيانوس أغلق سنة 529م الأكاديمية التي كان أفلاطون قد أسسها في أثينا محرّجاً للفلسفة، بعد أن كانت مكتبة الإسكندرية قد أحرقت، ودخلت الفلسفة في فترة اضطهاد عصبية في أوروبا إلى أن جاء الخليفة المأمون فشاد في مطلع القرن التاسع للميلاد "بيت الحكمة" في بغداد ليستضيف الفلسفة في آسيا، بعد أن سُدت في وجهها مدن أوروبا، وستزدهر الفلسفة في أرض العرب، طوال أربعة قرون على الأقل. إذن، ليست الفلسفة أوروبية حصراً ولكن ما هو صحيح أنها حتى العصر الحديث لم تعرف سوى لغات رئيسية ثلاث: اليونانية أولاً، ثم اللاتينية لغة الإمبراطورية الرومانية التي كانت مبهورة تماماً بالحضارة الإغريقية فقلّدتها في كل شيء تقريباً، ثم اللغة العربية، غير أن هذا لا يعني أن شعوباً كثيرة لم تساهم في مسيرة الفلسفة الطويلة، فكثيراً ما تكسب اللغة قوة كبيرة لأسباب متعدّدة فتصبح أداة ثقافية تستعملها شعوب متعدّدة إلى جانب شعبها الأصلي، كوسيلة للتعبير.

## 2 - تعريف الفلسفة

لقد رأينا أن التعريف الأول الذي أطلقه أرسطو على الفلسفة كبحت عن بدء، عن أصل arché مادي يفسّر الوجود وراءه انفعال الاندهاش، الذي يردّه الكثيرون من الباحثين على مدى قرون عديدة، غير مقنع ويشير معضلات أكثر مما يجد حلولاً لها، لم تفق البشرية يوماً في القرن السادس قبل الميلاد، لتلقي

بالتفسير الأسطوري لأصل الوجود، والتفسير الأسطوري يعني حتماً اللجوء إلى إدخال الآلهة في الشؤون البشرية، لتلجأ إلى مبدأ مادي محسوس لتصور منشأ الحياة والكينونة والوجود.

لقد قلنا إن المؤسس الفعلي للفلسفة هو أفلاطون ثم تلميذه أرسطو، وبهذا المعنى نستطيع أن نقول بأن الفلسفة في النهاية هي ما جاء في مؤلفات هذين العبقريين. غير أن مؤلفاتهما تشكل موسوعة معارف كاملة، تضم شتى العلوم. وفي الواقع هذه هي الفلسفة بالمعنى العام، أي إنها كل العلوم متّوجة بعلم خاص يسودها لأنها كلها إنما وُجدت من أجله، على ما يؤكد أرسطو<sup>(10)</sup>، وبهذا المعنى يقول ديكارت أيضاً: "كل الفلسفة هي كشجرة جذورها هي الميتافيزيقا، وجذعها الفيزياء، والأغصان التي تخرج من هذا الجذع هي كل بقية العلوم"<sup>(11)</sup>، الفلسفة هي إذن الميتافيزيقا الحاضنة لكل العلوم الراحية لها جميعاً، وهذا ما جرى بالفعل تاريخياً، إذ إن كل الفلاسفة كانوا من العلماء إلى أن استقلت الفيزياء في القرن السابع عشر، ثم تبعتها الكيمياء والبيولوجيا وشتى العلوم الدقيقة، وفي القرن التاسع عشر استقلت العلوم الإنسانية، وعلى رأسها علم النفس ثم علم الاجتماع. وفي القرن العشرين حين وجدت الفلسفة نفسها وحدها بعد أن غادرها كل أبنائها، وُجد من يطالب بموتها، غير أنها اجتازت العاصفة، وخرجت في نهاية القرن أقوى مما كانت لعودة الحاجة إليها مع كل المشاكل المستجدة التي خلقها التقدم العلمي المذهل.

الفلسفة هي إذن كل العلوم تاريخياً وبالمعنى الأضيق هي هذا العلم الأخير السيد المستقل، الميتافيزيقا أي "ما بعد الطبيعة"، وهذا العلم موضوعه الأول البحث عن الحقيقة، وهذا البحث يطرح أولاً مشكلة الموجودات المحددة الحسية، أي الكائنات التي نستطيع أن نعدّها لنبحث عما يحوي وجوداً أكبر وأشمل، فكلما كان الوجود يحوي وجوداً أكمل كان أكثر حقيقة، وبهذا المعنى فإن الوجود الأكمل هو الحقيقة الكاملة الأخيرة. الميتافيزيقا أو فلسفة ما بعد

Aristote: *Métaphysique B*, 2, 996b 10), o.c., p.75.

(10)

Descartes: *Les Principes de la philosophie: Oeuvres et lettres*, Gallimard, Paris,

(11)

1970, p.566.



الطبيعة هي إذن الأنطولوجيا أي البحث عن الوجود بما هو وجود أخير كامل، أي بما هو وجود، كينونة مطلقة، وجود في ذاته لا يحتاج إلى وجود آخر، بل كل شيء يفسر به. وهذا الوجود بذاته الذي هو الكمال بذاته يبحث عن الغائية أي عن الهدف الأخير الذي يسير نحوه الوجود، وهذا الهدف هو الخير، وبهذا المعنى فإن تحديد الوجود الذي هو هدف الميتافيزيقا يصبح تحديداً للخير الأعظم الأكمل. والإنسان في بحثه عن هذا الوجود المفسر لكل الموجودات يلتقي الخير الذي ينشده على هذه الأرض، وهذا الخير بالنسبة إليه هو السعادة أي الحياة السعيدة التي تحاول أن تقلد الآلهة في سكونها وتأملها، وعدم خضوعها للتغيير المستمر.

عملياً ماذا يعني كل هذا؟ إنه يعني أننا أصبحنا مع أفلاطون وأرسطو أمام بُنيان اتضح في المحاور الرئيسية للفلسفة، فالمحور الأنطولوجي يقودنا حتماً إلى نظرية المعرفة، فليس هناك من فلسفة دون نظرية للمعرفة مرتبطة بها، أما المحور الآخر المرتبط بالأول فهو مشكلة الله والعلاقة القائمة بينه وبين العالم السفلي أي عالمننا، وهذه بدورها مرتبطة بمشكلة نشأة الكون أي الخلق، والمحور التالي هو محور النفس وقواها وخلودها أو عقابها، وأخيراً الناحية العملية للفلسفة أي الأخلاق التي تبحث في الممارسة اليومية لحياة الفرد، لأن الأخلاق هي، في نهاية المطاف، العادات. طبعاً لا يحق لأحد أن يبدأ معالجة هذه المواضيع قبل أن يطلع على كل العلوم الأخرى، فأفلاطون لم يكن يريد أن يدخل أكاديميته إلا من كان مهندساً، أي من كان عالماً قديراً قادراً على فهم مقادير امتزاج الأشياء وحسن تركيبها.

يستعمل أفلاطون الحوار في كل كتبه، ويقال إنه كان في شبابه ينظم الشعر ويحب المسرح، ومن هنا كان الطابع الخاص لفلسفته الذي يقربه من العمل الأدبي، وهناك أمر آخر يلفت النظر هو كثرة الأمثال والأساطير التي نجدنا منثورة في شتى الحوارات، بل إننا نستطيع أن نتابع كل فلسفته باللجوء إلى هذه الأساطير والأمثال، وإذا كانت نظريته في المعرفة هي أهم ما في فلسفته، فنحن نتابعها في ما سُمي بأسطورة الكهف، أو مثل الكهف، ولعل هذه الأسطورة هي أشهر ما عند أفلاطون، وتشكل نقطة انطلاق فلسفته، إذ إنها تصوّر الوضع الأول للإنسان حين يكون ما زال أسير العالم الحسّي، وقبل أن يرتفع عن طريق

الديالكتيك إلى عالم المعقولات، هذه الأسطورة نجدتها في الكتاب السابع لحوار الجمهورية: "تصور طائفة من الناس تعيش في كهف سفلي مستطيل، يدخله النور من باب في طوله، وقد سجن فيه أولئك الأقوام منذ نعومة أظفارهم، والسلاسل في أعناقهم وأرجلهم، فاضطرتهم إلى الجمود والنظر إلى الأمام فقط لحيلولة الأغلال دون التفاتهم، ثم تصور أن وراءهم ناراً ملتبهة، في موضع أعلى من موقفهم. وأن بينهم وبينها دكة عليها جدار منخفض.. وتصور أناساً يمشون وراء ذلك الجدار حاملين تماثيل بشرية وحيوانية.. مرفوعة فوق الجدار. وافرض أن بعض أولئك المارة يتكلم... وبعضهم صامت... وأولاً أسألك هل تظن أن أولئك السجناء يقدرّون أن يروا بعضهم بعضاً، أو يروا شيئاً سوى الظلال التي أحدثها اللهب وراءهم"<sup>(12)</sup>.

ليس أبلغ من هذا المثل على السجن الذي تنزل فيه النفس، وهو سجن الجسد بأهوائه وجهله، قبل أن يحزّره علم الديالكتيك كي يخرج من العالم الحسي، ويرتفع فوقه إلى عالم المعقولات، حين تتذكّر النفس ما كانت قد شاهدت، ذلك أن كل معرفة تأتي عن طريق المشاركة في العالم الثابت، أي في عالم المثل، عالم الحق والجمال والخير، أو فكرة الخير الأخير، الخير المطلق. ولكن ماذا رأت النفس وكيف رأت عالم المثل هذا؟ هنا أيضاً يلجأ أفلاطون إلى أسطورة رائعة، هي أسطورة العربة المجنّحة ذات الحصانين، إذ يُشَبَّه النفس بعربة وسائق يقودها، العربة فيها حصان جيّد وحصان سيّئ، ومن هنا كانت صعوبة قيادة هذه العربة، الحصان السيّئ يجرها إلى أسفل في حين أن الحصان الجيّد يجعلها تعلق إلى فوق... وكل ما حوّت النفس من جميل وعاقل وخير يُنْبِتُ لها أجنحة تجعلها ترتفع، وكل ما حوّته من بشاعة وشرّ هو عبء يجعلها تهبط إلى أسفل... ثم يأتي زفس المرشد الأعلى، وهو يقود عربته المجنّحة، وتسير وراءه جميع المخلوقات العلوية، وتبدأ بالدوران في الفضاء الممتد فوق السماء... ويستطيع زفس أن يتأمل الوجود في ذاته ويتلذذ بتأمل الحقيقة إلى أن تعيده الحركة الدائرية إلى نقطة انطلاقه. أما النفس فكلما كانت خيّرة استطاعت أن تسير

(12) حنا خباز، جمهورية أفلاطون، دار القلم، بيروت، 1980، ص 206-207.

مع الحركة الدائرية وأن تتأمل الماهيات التي وراء السماء، غير أن حصانيتها لا يسمحان لها بأن تتأمل كثيراً... أما النفوس الأخرى فبعضها يستطيع أن يحلّق ويتأمل قليلاً، وبعضها يسقط سريعاً<sup>(13)</sup>. النفس التي شاهدت أكثر من العالم العلوي تستطيع أن تتذكّر أكثر، وهي في نهاية المطاف نفس الصالح العاقل الحكيم، وحياتنا الأرضية تصبح محاولتنا أن نكون من الحكماء، وألا نسبّب الشر لأحد كي ترتفع نفسنا إلى مستوى زفس، وجيش العالم الروحي العقلي القائم وراء السماء، الفضيلة والمعرفة تُنبئان أجنحة للنفس فتجعلانها تتخطى ثقل الشهوات والأهواء والظلم والجهل، ذلك أن أفلاطون قد ميّز في الكتاب الرابع من الجمهورية ثلاثة مبادئ أساسية في النفس، هي العقل والغضب والشهوة، فكان عندنا النفس العاقلة وهي تحب العلم والأمور العقلية وتتعلق بها، والنفس الغضبية التي تدفع صاحبها إلى أن يكون عنيفاً ومقاتلاً، والنفس الشهوانية وهي التي تتميز بحب الكسب والمنفعة الذاتية، وكما أن هناك أفراداً تسود عندهم إحدى النفوس فكذلك الحال بالنسبة إلى الشعوب والدول، فالفينيقيون والمصريون يحبون الربح، والشعوب الشمالية عنيفة تهوى الحروب، أما الشعب اليوناني فهو يحب العلم.

حين نتكلم عن أفلاطون يتبادر إلى الذهن ما لصق به كثيراً، وهو الحب الأفلاطوني، وهو عند العامة الحب الخيالي البعيد عن الواقع المكتفي بالتغني بالحبيب، فهل هو كذلك؟ مرةً أخرى يلجأ أفلاطون إلى الأسطورة ليحدثنا عن الحب ونشأته ويحدّده لنا. وهذه الأسطورة نجدّها في حوار المأدبة. حين وُلدت أفروديت إلهة الجمال أقامت الآلهة احتفالاً ضخماً، حضره جميعاً بما في ذلك بوروس إله الرخاء، وحين انتهت الحفلة كانت هناك بيننا الفقيرة المعدمة التي لا تملك حذاء ولا منزلاً، والتي جاءت مدفوعة ببؤسها كي تستعطي، فوجدت بوروس وقد نام لكثرة ما أكل وشرب، فخطرت لها فكرة أن يكون لها ولد من بوروس، ونقّدت مشروعها مستفيدة من نوم بوروس، وحملت منه وأنجبت ولداً هو الحب<sup>(14)</sup>، الحب إذن هو ابن بوروس وبينيا، من أبيه جاءه كل الشراء

Platon, *Phèdre* 246 a-248a. GF, Paris, 1964, p.124-128.

(13)

Platon: *Banquet* 203a-203e.

(14) راجع أفلاطون، المأدبة

والغنى، ومن أمه جاءه الفقر المدقع. الحب إذن غَنِيٌّ بأمنيّاته وأحلامه وآماله وأشواقه، فقير في واقعه، يتطلع إلى الكثير والبعيد ولكن حقيقة الأمور تصدمه بواقعه المرير. الحب الأفلاطوني يجمع إذن النقيضين في آنٍ واحد، لأنه منتهى الغنى والثراء والفقر المُدقِّع، فهل هناك من كائن أغرب منه؟ أوليس هو، في النهاية، وضع كل واحدٍ مِنَّا في غِناءٍ مهما كان مُعْديماً، وفي فقره مهما بلغ من الثراء؟

يلجأ أفلاطون إلى الأسطورة أيضاً في حوار طيماوس حين يتكلم عن أصل العالم، ففي البدء كان الكون كله في حالة فوضى، فكُلِّف أحد الآلهة به، هذا الإله كان خَيْراً فلم يكن يستطيع أن ينتج سوى الخَيْر، ذلك أن في فلسفة أفلاطون كل شيء يصبح ذاته بقدر ما يشارك في عالم المُثُل، أي في فكرة الشيء أو جوهره، وفكرة الشيء تساهم بدورها في الخَيْر الذي يساهم في الخَيْر المطلق الأخير. ليست هناك إذن حقيقة لشيء خارج مساهمة الأخير في الخَيْر. وأول ما فعله الإله الخَيْر هو نقل الكون من حالة الفوضى إلى حالة النظام، لأن النظام أفضل من الفوضى. ضبط العالم ونظّمه مازجاً مقادير مُعيَّنة من العناصر الأربعة، النار والتراب والهواء والماء مستوحياً من النموذج الأبدي الثابت، وكذلك احترم في عمله أيضاً الأشكال الهندسية الأنسب والأكمل. أما الزمان فإنه الانعكاس المُتحرِّك للعالم الثابت الأزلي القديم، لذا كانت الشمس والقمر والكواكب الخمسة، وحين بدأ الجميع بالدوران، كان هناك نور داخل الحلقة الثانية خارج الأرض، وهذا النور هو الشمس التي بفضلها كان نهار وكان ليل، وأصبح من الممكن قياس حركات الأجرام السماوية لمعرفة سرعتها. الزمان إذن كائن مخلوق متناهٍ، ولكنه يعكس العالم الذي كان قبل أن يكون أي زمان.

مفهوم الزمان هذا يشكّل خير مَمَرٍّ إلى فلسفة أرسطو، فقد خالف هذا الأخير أستاذه في هذا المجال، كما سيخالفه في العديد من الأمور، وإن ظل يعتقد بأنه ما زال يسير على الدرب الذي سار عليه سلفه. أرسطو سيقول بأن الزمن لم يوجد في زمان، ولم يكن في زمان، ذلك أنه يتألف من اللحظة، ونحن نستطيع أن نعود باللحظة دوماً إلى لحظة قبلها، وهكذا إلى ما لا نهاية. إننا لا نستطيع أن نتصور لحظة لم يكن فيها الزمان. الزمان إذن بلا بداية، أي إنه قديم،

أي إنه كان دوماً وهو بالتالي بلا بداية، وإذا كان الزمن قديماً فإن العالم هو أيضاً قديم، أي بلا بداية وغير مخلوق في زمان، هناك مادة قديمة يسميها أرسطو الهَيُولَى، كانت منذ القدم، ومنها يتألف الكون كله، الله لم يخلقها بل هي تشاركه في الأبدية، الله هو الوجود الذي يحوي أكثر ما يمكن من الوجود، وهو واجب الوجود أي الوجود الذي لم يكن يمكن ألا يوجد، وكل الموجودات لها مُسَبِّبات، تنتهي كلها عند الله، الموجود الذي لا عِلَّةَ لوجوده، لأن سلسلة العِلَلِّ والمُسَبِّبات تنتهي عنده، لأننا لا يمكن أن نرجع بالأسباب إلى ما لانهاية. الله هو إذن العِلَّةُ الأخيرة، السبب الذي تصب عنده كل الأسباب، السبب الذي هو بلا مُسَبِّب.

إن كان الله هو الوجود الأكثر كينونة، الوجود الأسمى وعِلَّةُ العِلَلِّ فليس معنى ذلك أنه مُبْدِعُ العالم بإرادة حرة، ومُعْطِيهِ شكله، العالم قديم أي إنه لم يوجد في زمان، ولكنه أخذ صورته الحالية بفضل الشوق الذي يحمله نحو الله، أي نحو الكمال. ولأن المادة تشاق إلى كمال الله تحركت وأخذت شكلها الذي نعرفه، أما الله فإنه لم يتحرك إطلاقاً ولم يتدخل في كل العملية، لذا فهو المُحَرِّك الذي لا يتحرك. هناك نوع من حب من طرف واحد تجاه خالق تشاركه المادة القديمة في خلوده، غير أن هذا الخالق يجعل العالم يتحرك بمجرد وجوده، من دون أن يحرك ساكناً، هذا الإله يدير ظهره تماماً لهذا العالم، ولا يعرف من شؤونه شيئاً، ذلك أن أرسطو آمن بوجود عالم سُفلي هو عالم كُرْتِنَا الأرضية، وقد سمّاه عالم ما تحت القمر، وعالم علوي يبدأ من القمر. العالم العلوي لا يتبدل ولا يتغير، أما عالم ما تحت القمر فهو وحده المتغير، أي إنه يشكّل ما يُسمّيه أرسطو عالم الكون والفساد، أي النشوء أو الولادة ثم التحول إلى شيء آخر، وإذا اعتبرنا أي موجود من الموجودات، أي غرض بما هو في عالمنا وشئنا أن نعرفه فماذا نفعل؟ يقول أفلاطون بأن كل شيء يفسر فقط مشاركته في فكرة هذا الشيء، أي إن جوهره هو في عالم المُثُل، وهذه المُثُل أو الأفكار أو الماهيات تشكّل النموذج المثالي الذي تستمد الأشياء حقيقتها منه، عن طريق المشاركة فيه، أي إن الأشياء الحِسِّيَّة مصوغة حسب نموذج لها، وهذا النموذج هو نموذج أبدي موجود في عالم المعقولات. يُنكر أرسطو إمكانية صدور الأشياء من المُثُل أو خروجها منها. أما قول أفلاطون في نظرية المُثُل ومشاركة الأشياء

الحسّية في عالم المُثُل هذا «فهو التفوّه بكلمات خالية من أي معنى واستعمال استعارات شاعرية»<sup>(15)</sup>.

أفلاطون إذن استسلم لخياله وتبع هواه للشعر، وقد ضلّ طريق المعرفة الحقيقية فأتانا بنظريات جيدة تستهوي، ولكنها بعيدة عن واقع الحال. هذا الواقع العقلاني الذي يؤكّد أن تفسير العالم الحسي بعالم المُثُل النموذجي الذي يستمد كل غرض وجوده بالمشاركة فيه هو عدم تفسير أي شيء على الإطلاق، لأن المشاركة لا تعني شيئاً، في حين أن المشكلة الرئيسية التي تشكل موضوع الفلسفة هي البحث عن عِلّة الظواهر، ولو نظرنا في أية ظاهرة لرأينا أن السّمة الأساسية هي التغيير، وبالتالي فإن مهمة الفلسفة هي معرفة السبب الذي يشكّل مبدأ التغيير. أما قول أفلاطون بأن كل معرفة هي تذكّر، أي استعادة ما كانت النفس قد شاهدته في عالم المعقولات، فإنّ ردّ أرسطو عليه هو أن النفس العاقلة تكون أولاً كورقة بيضاء لم يُكتب عليها شيء على الإطلاق، وكل معارفنا تأتي عن طريق حواسنا. ونحن لو أعملنا حواسنا لرأينا أن أي غرض يوجد يشكّل جوهرأ وحده، نستطيع أن نعهده ونتحسسه ونسمّيه، وكل غرض في عالمنا مؤلّف من أمرين، الأمر الأول هو المادة أو الهَيُولى، كالتراب أو الحديد أو الخشب أو الماء، أي العنصر الحسي الذي يدخل في تكوينه، فالطاولة مثلاً مؤلّفة مادياً من الخشب، أما الأمر الثاني فهو الصورة أي الشكل الذي تتخذه المادة، وكل ما هو موجود هو حتماً مؤلّف من هذين الأمرين معاً، فمن أين يأتي التغيير؟ المادة نفسها تقبل أكثر من صورة، وهنا نصل إلى نظرية القوّة والفعل عند أرسطو. كل ما هو كائن هو محدود ومحدود، وكل ما هو جوهر هو موجود مؤلّف من مادة وصورة، وموجود بالفعل على الصورة التي نراها عليه، ولكنه قابل لأن يتغير، قابلية التغيير هذه يسمّيها أرسطو الوجود بالقوّة أي عدم الوجود في واقع الأمر الآن، مع إمكانية الوجود الحقيقي مستقبلاً: الخشب الآن طاولةً بالفعل، ولكنه في الوقت عينه فُحْمٌ بالقوّة، فإذا حوّلناه إلى فُحْمٍ يصبح فُحْماً بالفعل، وينتقل من القوّة إلى الفعل، بمعنى آخر إن ماهية أي جوهر تكمن داخل هذا الشيء. ماهية أي شيء هي داخل هذا الشيء، وليس علينا أن نبحث عنها في عالم آخر، عالم مفارق للمادة مختلف عنه.

هذه الواقعية نجدها كذلك في الفلسفة الأخلاقية عند أرسطو، وذلك في كتابه الشهير الأخلاق إلى نيقوماخس: أو نيقوماخيا، كما ورد في المصادر العربية القديمة. فهو ينطلق ممّا نلمسه في الحياة اليومية، إذ إن الإنسان يبحث عن السعادة، هذه السعادة التي هي جزء لا يتجزأ من الرغبة الإنسانية في العيش الجيّد أو الحياة الخيرة، ما يريده كل إنسان في حياته مع الناس وما يسعى إليه، المبتغى والمنشود والمرغوب هو أن تكون حياته سعيدة، وهذا المنشود والمتمنى في كل مشاريعنا الحياتية، في كل تصرفاتنا اليومية، في كل أعلامنا وأمانينا يظل على صلة وثيقة بالمادة والحسي، أي بالعيش الكريم والبُحْبُوحَة والرِّخاء. وهذه الحياة الرّغدة الجيدة يستطيع الإنسان أن يدركها كل يوم، حين يتخذ القرار الصائب، إذن الإنسان يتخذ قراراً في كل يوم بين خيارات متعدّدة، وسعاده تنبع من قوة الرغبة، وتظل على علاقة وثيقة باللذة، فإذا لم يستسلم لسعادة الأشرار الذين يستسلمون لأنانيتهم استطاع أن يصل إلى الفضيلة التي هي توسط بين طرفين، أي بين الزيادة والنقصان. الفضيلة وسط بين طرفين فالشجاعة وسط بين التهور والجبن، والكرم وسط بين البذخ والبخل، والإنسان يُجابه كل يوم مواقف حرجة ومتعدّدة، وعليه أن يقرر وأن يزن الأمور ويتصرّف ببطنة، دون أن يحرم نفسه من اللذة والمتعة والحياة الجميلة. ويفرد أرسطو صفحات طويلة للصدّاقة، إذ إن الصديق يريد الخير لصديقه من أجل هذا الصديق نفسه، أي إنه لا يبغى أية منفعة من وراء هذه الصداقة التي تعطي الحياة الاجتماعية جمالاً خاصاً.

غير أن تحليل أرسطو لمختلف الفضائل، وتشديده على أن السعادة يمكن أن تظل ضمن الفضيلة، وأن تكون في اللذة والعدالة والصداقة والمحبة، إلا أنه يقول في الكتاب العاشر وهو الأخير في الأخلاق إلى نيقوماخس، بأن السعادة ليس لها من حدّ إلا في التأمل، أي إن السعادة القصوى هي الحكمة والحكمة (صوفيا)، حدّها التأمل النظري (ثيوريا)، التأمل المحض يغنينا عن العالم الخارجي، ولا نعود حتى بحاجة إلى ممارسة الفضائل، وإلى الحياة الاجتماعية، والتأمل هذا يجعلنا أكثر الناس استقلالية، بل هو الاستقلال الحقيقي الذي يجعلنا ندنو من تصرّف الآلهة، ونبتعد عن كل هموم الحياة اليومية، وكأنني بأرسطو هنا قد شعر بابتعاده كثيراً عن آراء أستاذه وسلفه أفلاطون، فأراد في نهاية المطاف أن يلحق به بقفزة واحدة، حين جعل من النظر الفلسفي، من

التأمل التوحيدي سبيلنا إلى تخطّي عالم «الكون والفساد» واللحاق بالعالم العلوي، عالم الدّعة والطّمانينة والسّكينة.

\* \* \*

إن تحديد الفلسفة الذي طبقه أفلاطون ونظّره أرسطو يرسم في الواقع إطاراً عاماً تتحرك ضمنه الفلسفة، وخصوصاً الميتافيزيقا وشقّها العملي الأخلاق أكثر مما هو تعريف حصري دائم، ونستطيع أن نقول بأن كل فيلسوف كبير أعاد تعريفه للفلسفة منطلقاً من النسق الذي يريد إقامته، فبعد وفاة أرسطو سادت الفلسفة مدرستان يمكن أن نعتبر أنهما رغم تناقضهما الواضح، قد خرجتا من صلب الفلسفة المشائية<sup>(16)</sup>، أولهما أسّسها أبيقور (341 ق.م - 270 ق.م) في حديقته في أثينا، وكانت تنادي بأن اللذة الحسية هي المقياس في المعرفة والأخلاق، وبالتالي فإن الفلسفة هي فنّ التلذذ بالحياة، والاستمتاع بها من دون الوقوع في آلامها، أما المدرسة الأخرى فقد أسّسها زينون الآتي من مدينة كيتيوم القبرصية، الفينيقي الأصل على الأرجح، وقد سمّيت بالرواقية Stoïcisme نسبة إلى الرواق Le Portique باليونانية (stoa) حيث كان زينون يعلم ويجتمع مع تلامذته في أثينا، هذه المدرسة رأت في الانفعالات والتأثرات والأهواء مصدر تعاسة الإنسان، فنادت بمعاملتها كما لو كانت أمراضاً يجب اقتلاعها من جذورها، وأضحت الفلسفة هي فنّ التماشي مع الطبيعة والوصول إلى حالة اللانفعال، أو عدم الإحساس apathie حيث لا يعود لأي ألم أو حزن من سيطرة على الإنسان.

ونحن لو انتقلنا إلى العصر الحديث لوجدنا أن كل فيلسوف يعطي تحديداً جديداً للفلسفة، ولاستطعنا أن نقول بأن هناك تحديداً بقدر ما هناك فلاسفة، ونحن سنشير إلى بعض هذه التعريفات سريعاً، دون الدخول في التفاصيل، لأن ذلك يستلزم العرض الموسّع لكل فلسفة. هذه التعريفات هي مجرد نماذج تجعلنا نتماشي الفلسفة في مسيرتها الطويلة.

مع ديكارت (1596 - 1650) الفرنسي في القرن السابع عشر هناك انقلاب كامل في الموقف من الفلسفة، لأنه يريد لها عملية ونافعة، صحيح أنها تنطلق من

(16) أطلقت هذه التسمية على فلسفة أرسطو الذي كان يمشي وهو يلقي تعاليمه.



جذور ميتافيزيقية تبحث في الله وخلود النفس والمفاهيم البَيِّنَة البسيطة التي فينا، إلا أنها تمرّ عبر الفيزياء والطب وكل العلوم، قبل أن تتوجّج في الأخلاق التي هي أعلى مراحل الحكمة. التفلسّف لم يعد من أجل التفلسف تقوم به نخبة أرستقراطية قليلة، بعد إشباع كل حاجاتها المادية، بل أصبح حاجة ديمقراطية تخص أخلاق كل الناس وعاداتهم ومنفعتهم الصحيّة ورفاهيتهم، وتقوم بهذا العمل الفلسفي ذاتُ اكتشفت حقيقتها الفردية، في خضمّ الشك المنهجي المنظم. العملي والنافع والذات هي الأبعاد الجديدة التي افتتحها ديكارت أمام الفلسفة.

أما مع الألماني إيمانويل كانط (1724 - 1804) فالفلسفة أصبحت تدور حول الموقف النقدي من العقل، أي إنها ابتعدت عن موقفين أساسيين في نظرية المعرفة، الموقف العقلاني الدوغماتي dogmatique المؤمن إيماناً مطلقاً بقدرة العقل على المعرفة، والموقف الإمبريقي empirique التجريبي الذي لا يؤمن إلا بالمشاهدة والتجربة، ويرفض قبول أية قَبْلِيَة a priori، أي التسليم بمُعْطَى سابق لأية تجربة مادية. الفلسفة شمسها العقل وهي تحاول أن تجيب عن السؤال الأساسي لها وهو ما هو الإنسان؟ وللإجابة عن هذا السؤال يجب الإجابة عن سؤال أوّل يقول: ماذا أستطيع أن أعرف؟ وسؤال ثانٍ يقول ماذا عليّ أن أفعل؟ وسؤال ثالث يقول ماذا أستطيع أن أمل وأتوقّع؟ ويختصر كانط السؤالين الأولين بجملته شهيرة تصلح أيضاً أن تكون تعريفاً لفلسفته: «السماء المرصعة بالنجوم فوق رأسي، والقانون الأخلاقي في داخلي». أي إن الفلسفة تدور حول معرفة هذين المحورين: العالم الخارجي، عالم الظواهر، والقانون الأخلاقي في داخلي الذي أجده كَقَبْلِيَة، أي كمعطى يسبق أية ممارسة، وبهذا المعنى تكون الفلسفة هي علم علاقة كل المعارف بالغايات الجوهرية للعقل البشري، أي إنني في مرحلة أولى أحدد مدى إمكانية قيام علم صحيح، ثم أعرف ما هي الغاية الأخيرة لوجودي التي وضعتها الطبيعة في العقل المحض العملي، وما وضعته الطبيعة فيّ، وما تريده منّي هو هذا «الحب الذي يُكِنُّه الكائن المتعقّل للغايات الأسمى للعقل البشري». الفلسفة تصبح في النهاية هي البحث عن هذا الحب وعقلنته، والبحث عن القواعد الأساسية التي يجب أن تتحكّم فيه، والتي يشير إليها بالضبط العقل العملي، بعد أن عرف حدود العقل الخالص أو المحض.

الفلسفة هي إذن عَقْلنة الحب وعلاقتي مع الآخر، وعلاقات الدول فيما بينها، أي إنها البحث عن الأسس العقلانية للواجب.

بعد وفاة كانط بقليل بدأ هيغل (1770 - 1831) بنشر مؤلفاته الأساسية، في مطلع القرن التاسع عشر، وقد خالف سابقه بأمر جوهرى، فإن كان كانط قد جعل من العقل مِخْوَر فلسفته فإنه قد جعل لهذا العقل ومعرفته حدوداً هي الاقتصار على معرفة الظاهرة، أي معرفة الأشياء كما هي، لا في جوهرها الأخير، أي في ذاتها - عالم الظاهرات هو عالم العقل أما عالم النومينات noumènes أي الأشياء في ذاتها فقد أغلقه أمام العقل المحض، فجاء هيغل ليفتح كل الأبواب أمام العقل وليؤكد أن «ما هو عقلائي هو حقيقي وما هو واقع وحقيقي هو حتماً عقلائي»، وبالتالي فإن كل تاريخ البشرية هو تاريخ العقل أو الروح وتطوره في المراحل المختلفة عن طريق الديالكتيك، من الروح الذاتي إلى الروح الموضوعي إلى الروح المطلق، وبالتالي الفلسفة تصبح إدراك ما هو كائن، لأن ما هو كائن هو العقل، والفلسفة تختصر زمنها في الفكر، الفلسفة هي أَرْخنة المَقُولات. وَأَرْخَنَ historiciser تعني محاولة التفسير بالتقدم التاريخي وبمعنى صَبْرورة التاريخ لكل مَقولة من مقولات الذات والفاعل والموضوع والكيف والحرية. مع هيغل دخلت الفلسفة كلها في التاريخانية historicisme، أي تلك المدارس الفلسفية التي تؤمن بالتقدم المستمر لتاريخ البشرية، وأن هذا التاريخ قابل للتفسير، ويخضع لقوانين صارمة حتمية لا يتجاوزها ولا يتخطاها. إن كانت الروح تمرّ بمراحلها الذاتية حين تخرج من التَّيِّه والضِّياع والغموض وتصبح نفيّاً للطبيعة وتمرداً على كل نظام، فإنها تصبح في مرحلة الروح الموضوعي حين تخرج من سلبيتها السابقة وتختار نظامها الخاص، وهي تحافظ على كليتهما، وتصل أخيراً إلى مرحلة الروح المطلق حين تصل إلى الموضوعية المزدوجة التي تزيل كل تناقض بين الذاتية والموضوعية لتصل إلى تصالح تامّ. نَسَقَنُ systématisation (من فعل نَسَقَنَ systématiser) كلّ تاريخ البشرية، كل ما فعله الإنسان بشموليته، بكل مظاهره الفتيّة والدينية والثقافية هو مهمة الفلسفة التي هي عند هيغل نَسَق يرى العقل أو الروح، وهيغل لا يميّز بينهما، في كل شيء حتى دُعيت فلسفته عقلانية شاملة pan-rationalisme، وسمّيت كذلك نوعاً من لاهوت العقل، فالله والبشر وكل حقيقة تتجلّى في هذا السيل المتدقّق الذي اسمه

التاريخ، والذي وحده يَسْمَح للروح أن يتجَلَّى وأن يصبح واعياً لذاته، وللعقل أن يصبح ذاته، ويتصالح مع كل التناقضات السابقة. الفلسفة إذن هي دراسة كل تجليات مسيرة البشرية من حرية فرد واحد هو الحاكم المتسلط، إلى حرية كل فرد، واعتراف الآخر بكرامة كل الغير.

«الفلاسفة لم يفعلوا سوى تأويل العالم بطرق مختلفة، ولكن المطلوب هو تغييره» هذا ما يقوله كارل ماركس (1818 - 1883) الذي يتهم سلفه هيغل بقلب صورة الواقع في ديالكتيكه، ومعاملته للتاريخي، إذ أغفل الإنسان الواقعي الحي، أي إنه نسي أن المحرك الأول للتاريخ، هو الصراع الطبقي وكل طبقة تدافع عن مصالحها، والفلسفة الآن أصبحت نقداً لأيدولوجيا الطبقة المهيمنة التي ترفع شعارات لتخفي وراءها حقيقة الدفاع عن مصالحها. الفلسفة هي إذن تغيير العالم عن طريق كشف القناع عن أيدولوجيا البرجوازية المهيمنة التي تريد أن تستمر في استغلالها للطبقة المقهورة، طبقة البروليتاريا. البُعد الاقتصادي في كل تحليل للعمل الإنساني هو المساهمة الرئيسية لماركس في تحديده الجديد للفلسفة، عبر طريق إقامة تاريخ علمي للبشرية عن طريق إقامة قطيعة إستمولوجية أي معرفية مع الماضي، وهو بهذا العمل لم يُعط تعريفاً جديداً للفلسفة وأفقاً غير مطروق أمام الممارسة البشرية فحسب، بل على ما يقوله لويس ألتوسير - «فتح للمعرفة العلمية قارة ثالثة، بعد قارتي الرياضيات والفيزياء، هي قارة التاريخ».

أما فريدريك نيتشه (1844 - 1900) فقد عرّف الفلسفة بأنها مجموعة خطابات مثالية تدعي العلمية والعقلية في حين أنها تُقيم المفاهيم المختلفة لتخفي خوفها من الحياة، وبالتالي فإن المفاهيم الفلسفية أبعد ما تكون عن أن تُعبّر عن الواقع، إنها صور شاحبة باهتة، وهي باختصار كلي استعارات ميتة، وعلى الفلسفة الجديدة التي تريد أن تُقيم الإنسان المتفوق الجديد أن تُقيم بدلها الاستعارات الحية، أي تلك التي تُعبّر عن شجاعة هدم كل أخلاق القطيع.

مع نيتشه نحن أمام تنديد كامل بالفلسفة التي سبقته، ولكنه يلتقي مع ماركس في أمر هام جداً سيلعب دوراً أولياً في كل فكر القرن العشرين، هذا الأمر هو كشف القناع عن كل ما تخفيه الأيدولوجيا السائدة، لتظهر بكل بشاعتها وحقيقتها. إماطة اللثام عن كل ما يختبئ وراء أخلاق زائفة تخاف

الحياة، هي المهمة الجديدة التي يريدنا نيتشه للفلسفة، والإنسان المتحرر نهائياً من الخوف بكل صُتُوفه وضرُوبه هو ما يجب أن تقيمه الفلسفة على أنقاض الإنسان القديم وأخلاقه البالية الشاحبة شحوب الموت.

تحت تأثير ماركس ونيتشه وفرويد والمدّ العلمي الكاسح تعرّضت الفلسفة في القرن العشرين إلى أكثر من هجوم، واعتبرت من مُخلفات الماضي، فميشال فوكو (1926 - 1984) يؤكد أن الحداثة تبرهن أن التفكير العلمي في الحياة كبيولوجيا، والعمل كاقصاد، واللغة كاللسانيات، بقدر ما هي تحليلات للتناهي تُظهر نهاية الميتافيزيقا، إذ إنها مجرد قناع للوهم أو فكر مُستَلَب وأيديولوجيا، أو طور ثقافي قد انتهى زمنه.

ومن جهته أكد هيدغر (1889 - 1976) أن الفلسفة التي هي الميتافيزيقا قد استنفدت أغراضها، فهي بدأت مع مؤسسها أفلاطون، وكان نيتشه الوجه الآخر لها، وتوقّع لها العديد من المفكرين، موتاً حتمياً وشيكاً، غير أن نهاية القرن جاءت مغايرة لتلك التوقعات، إذ إن التقدم المذهل للعلم أعاد لها حياة جديدة، لكثرة المشاكل الأخلاقية التي خلقها لها، ولم تكن تخطر ببال، فكانت عودة لافتة إلى فلسفة بول ريكور المولود سنة 1913 والمتوفى عام 2005 الذي يعرف الفلسفة كإعادة لكتابة هيغل من جديد، أو إنشاء كوجيتو متميّز عن كوجيتو ديكرات المباشر لأنه يمر عبر الطريق الطويلة للتأويل herméneutique، عن طريق مُروره بكل مُعطيات العلوم والعلوم الإنسانية، من التحليل النفسي الفرويدي، واللسانيات والأنثروبولوجيا من أجل معرفة الذات عبر توشط الآخر، وإيجاد معنى للحياة. الفلسفة عند ريكور هي إذن إعطاء مَعْنَى للوجود بعد فهم كل الشارات التي تأتي الإنسان المعاصر من شتى حقول المعرفة، وهي بالتالي تأويلية لكل العالم المحيط بنا، بمعنى أنها تحاول أن تفسّره، أي أن تبحث عن المسببات كي تستطيع أن تفهمه، وتعطي الإنسان فكرة أوضح عن ذاته.

ويبقى السؤال مطروحاً: في غمّة كل هذه التحديدات التاريخية للفلسفة ما هو التعريف العام الذي نستطيع أن نحددها به؟ وهل عدم تحديد موضوعها بشكل واضح قاطع ونهائي يجعلها تلفظ أنفاسها أمام التقدّم الكاسح للعلم؟

قبل الإجابة عن السؤال الأول لا بد من الإجابة عن السؤال الثاني، الذي يقودنا مباشرة إلى طرح علاقة الفلسفة بالعلم.

### 3 - علاقة الفلسفة بالعلم

#### أ - ترابط وثيق

لقد رأينا أن صلة وثيقة تربط الفلسفة بالعلم، فأفلاطون كان همّه الأول من محاربة السُوفسطائيين التأكيد على إمكانية قيام العلم، وقد ارتبطت الفلسفة دوماً بنظرية حول المعرفة وشروط قيامها، وقد كانت الفلسفة تحوي كل العلوم ضمنها، فمؤلفات أرسطو تشكل أول موسوعة علمية، وكل الفلاسفة العرب كانوا من كبار العلماء، غير أن الفلسفة التي كانت في الأصل الأب المؤسس والحاضن لكل العلوم، والمُدافع عن حقّها في حرية البحث والموقف العقلاني النقدي المستقل، واجهت موقفاً جديداً في العصر الحديث، فقد ثار الأبناء على الأب، واستقل كل واحد منهم حين حدّد ميدانه الخاص به، واشتقّ لنفسه منهجية تتماشى مع متطلبات بحثه، ثم إن العلوم اتسعت كثيراً وفتحت أبواباً جديدة أمام المعرفة البشرية، فلم يعد باستطاعة الفيلسوف أن يُلمّ بكل العلوم، بل لم يعد يستطيع أن يكون عالماً قبل أن يكون فيلسوفاً، في القرن السابع عشر كنا نستطيع أن نجد فيلسوفاً هو عالم قبل أن يصبح حكيماً، كما شاء اليونانيون الأقدمون، فديكارت وباسكال وليبنتز كانوا من كبار علماء ذلك العصر، بقدر ما كانوا من كبار فلاسفته. ولكن القرن السابع عشر هو قرن الفيزياء الحديثة مع غاليلي ونيوتن، وهو القرن الذي بدأت العلوم الدقيقة تخرج من صلب الفلسفة لتتجه نحو الناحية العملية والنافعة للناس، في حياتهم اليومية، وفي رفاهاتهم، أخذ العلم يتّجه أكثر فأكثر إلى الخروج من الناحية النظرية إلى الناحية العملية التطبيقية أي إلى التكنيك، وبدأ الناس يلمسون النتائج العلمي ويتمتعون بشماره، في حين أن الفلسفة ظلّت نظرية تأملية ليس لها سوى تأثير غير مباشر على أرض الواقع.

ومن دون أن نذهب إلى حدّ مع لويس ألتوسير بأن ليس هناك من فلسفة إلاّ بعد وجود العلم «من أجل أن تولد فلسفة يجب أن تكون هناك علوم» يمكننا أن نرى التأثير العلمي للعديد من الفلسفات الكبرى، فمع كانط مثلاً نرى بوضوح

كيف يغدّي العلم النظر الفلسفي ويزوّده بمادة جديدة للتأمل . كل فلسفة كانط النقدية تحمل تأثير فيزياء نيوتن، بل حتى قبل أن يبدأ هذه الفلسفة النقدية لمعرفة حدود العقل كان قد ألّف سنة 1755م كتاباً عنوانه التاريخ العام للطبيعة ونظرية السماء، حاول فيه أن يقيم كوزمولوجيا (علم الكون) cosmologie متماشية مع نظريات نيوتن الفيزيائية. ومن المعروف أن قضية الكون ونشأته وتطوّره كانت تعدّ من المسائل الفلسفية الثلاث الأساسية إلى جانب مشكلة الله وخلود النفس، طبعاً التقدم العلمي فيما بعد سحب هذه المشكلة من تحت أقدام الفلاسفة، وأصبحت مشكلة علمية تعالج في ما يعرف اليوم بالفيزياء الفلكية astrophysique، كما إن النفس أصبح لها علم خاص بها، استقل كُلية عن الفلسفة.

وقد قيل كذلك بأن ما فعله كانط داخل الفلسفة لا يمكن أن يُفَارَن إلا بما فعله كوبرنيكوس (1473 - 1543) في علم الفلك، فهذا الأخير أحدث ثورة تامة حين جعل الشمس هي المحور والأساس وليس الكرة الأرضية التي أصبحت مجرد كوكب تابع يدور في فلك الشمس، كانط أيضاً أحدث ثورة شاملة في الفلسفة حين جعل العقل هو محور الميتافيزيقا، ومعرفته ومعرفة ماذا يستطيع أن يعرف وكيف يعرف هي الأساس، بمعنى أن المعرفة لا تتحكّم فيها الأشياء، ولكن الأشياء هي التي تسيّر المعرفة التي تبدأ بالحدس، حدس قبليّة الزمان والمكان.

هناك مثل آخر واضح جداً على التأثير المباشر للعلم في الفلسفة يتجلّى في كتاب الفيلسوف الفرنسي الشهير هنري برغسون (1859 - 1941) التطوّر الخلاق الصادر سنة 1907م، فهذا المُصنّف كُتِبَ بسبب آراء داروين (1809 - 1882) حول التطور في كتابه الشهير أصل الأنواع الصادر في إنكلترا سنة 1859م، الفيلسوف يريد أن يقول للعالم، أنت تحدثت عن التطوّر والانتقاء الطبيعي كواقعة، ولكنك لم تبين لنا لماذا كان ذلك، أنت حدّثتني عن كيفية حدوث ذلك، ولكنك لم تبحث عن سبب ذلك، عن المبدأ الذي كان وراء ذلك، وهأنذا الفيلسوف سأملاً هذا الفراغ. طبعاً العالم لا تهّمه هذه القضية، وهي قضية لا يمكن أن تصبح موضوع علم دقيق. إننا هنا أمام تدخّل فلسفي مباشر في قضية علمية شائكة. والواقع أن العكس صحيح أيضاً إذ يحدث أن العلماء يتخطّون أفق مجال تقصّيهم العلمي ليتدخلوا في قضايا فلسفية بحثية،

وهذا ما يسميه التوسير الفلسفة العفوية للعلماء. والواقع أن كبار العلماء في عصرنا لا يستطيعون - حتى لو شاؤوا - ألا يتدخلوا في شؤون خارج نطاق بحثهم، لأن وسائل الإعلام، في حضارة المشهد التي نعيشها سيلاحقونهم باستمرار كي يدلوا بأرائهم في أمور عامة، لأن الناس يحبون أن يسمعون المشاهير يحدثونهم في كل الأمور، هناك إذن تخطُّ متبادلٌ للحدود، وتداخلٌ مشترك بين العلم والفلسفة.

إن تلازم الفلسفة والعلوم وتأثرها بها نجدهما كذلك في اعتراف أكبر فيلسوف في نهاية القرن العشرين بول ريكور حين يكتب: «لا أريد أن أقول بأنني في أعمالنا الأخيرة كان التفكير عندي يتغذى من ذاته... الواقع لم يكن كذلك. مثل هذه النرجسية الفلسفية مضادة للفكرة التي لم أتورع عن الدفاع عنها، وهي أن الفلسفة تموت إن نحن أوقفنا حوارها الألفي مع العلوم، أكانت العلوم الرياضية، أم العلوم الطبيعية، أم العلوم الإنسانية»<sup>(17)</sup>.

قبل أن ننهي هذه الفقرة عن العلاقة الوثيقة الوطيدة القائمة بين الفلسفة والعلوم، أو كما يقول ريكور هذا الحوار الألفي الذي بدونه تصبح الفلسفة نرجسية تعكس صورة صاحبها فقط، علينا أن نشير إلى تلازم من نوع آخر خاص جداً، فقد اضْطُهدت الفلسفة والعلوم معاً، كما اضْطُهد ابن رشد لعلمه وفلسفته معاً، وأحرقت كتبه في الساحة العامة من دون التمييز بينها، وكذلك فإن محكمة التفتيش التي أدانت العالم غاليلي سنة 1632م كانت قد أدانت قبله الفيلسوف جردانو برونو (1548 - 1600) وأحرقتة حياً في الساحة العامة في روما سنة 1600م. والغريب المحزن في أمر الاضطهاد هذا أنه جاء من شتى الجهات، وكان في مختلف العصور، فسقراط في العصر القديم كان وثنياً، وابن رشد في العصر الوسيط كان مسلماً، وبرونو في عصر النهضة كان مسيحياً، وإسبينوزا في العصر الحديث الذي اضطهدته طائفته، وألقت عليه الحرمان في أمستردام سنة 1656م كان يهودياً، ومن السهل تفسير مثل هذه الظاهرة، ذلك أن كل الذين يملكون السلطة ويعتقدون في الوقت عينه بأنهم يملكون وحدهم الحقيقة، كل

الحقيقة يخشون كل فكرة جديدة لئلا تحدث شرخاً في حقيقتهم المطلقة، فيقمعون العلماء والفلاسفة الذين لا يستطيعون أن يعيشوا إلاً وسط الحرية، الشرط الذي بدونه لا يمكن أن يكون انفتاح على أفق التجديد والتقدم.

### ب - علاقة متوترة: التنديد بالفلسفة كخطاب غير علمي

غير أن الفلسفة لم تتعرض للاضطهاد من الخارج فقط، بل كثيراً ما كانت تُحارب من داخل الفلسفة، ومن العلماء، فنحن رأينا كيف أن العلوم المختلفة قد شقت طريقها واستقلت عن الفلسفة، وهذا الأمر لم يمرّ بهدوء بل وجد من يقول بأنه بعد استقلال العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية لم يبقَ شيء للفلسفة، قال بهذا هيدغر نفسه وطالب دريدا بإنزال الفلسفة عن عرش السيادة الذي تحتله والذي نادى به أرسطو، غير أن أعنف هجوم جاء الفلسفة في أوائل القرن العشرين من حلقة فيينا، ومن رودلف كارناب (1891 - 1970) أحد أبرز ممثليها. حلقة فيينا تحاول أن تقيم مفهوماً جديداً للعلم بمجموعه ومختلف فروع «وهي تريد أن تُخضع للتحليل المفاهيم والقضايا والبراهين التي تلعب دوراً في العلم من وجهة نظر منطقية محضة»، وهذا هو منطق العلم. ولترك الكلمة لكارناب كما عبّر عنها في كتاب صدرت ترجمته الفرنسية سنة 1935 تحت عنوان: مشكلة منطق العلم (Le Problème de la logique de la science, Hermann, Paris, 1935).

«قد يقول البعض بأن هذا الحقل ينتمي إلى الفلسفة... تاريخياً لا يمكن نُكران الحقيقة وهي أن منطق العلم قد تطور من داخل الفلسفة، ولكن هذه الحقيقة لا تشمل هذا العلم فقط... فقد هربت العلوم الطبيعية والرياضية من الدوران في فلك الفلسفة لتتخذ طابع العلوم المستقلة، ولم يعد هناك من يقول اليوم بأن الفيزياء تشكل جزءاً من الفلسفة، رغم أنها تدين للفلسفة بوجودها، ويمكن القول بأن علم الاجتماع أصبح في وضع مشابه للفيزياء... وأخيراً فإن علماء النفس أنفسهم... يرون في حقل دراستهم مجالاً لعلم الوقائع الحقيقية، وهذا العلم لا ينتمي إلى الفلسفة. الشيء نفسه يمكن أن نقوله عن منطق العلم، إذ إنه قد أصبح جاهزاً ليتحرر من الفلسفة، ويؤسس حقلاً علمياً حيث يعمل الباحثون وهم يطبقون المنهجية العلمية تطبيقاً متشدداً، دون الحاجة إلى الكلام عن معارف «أعمق» أو «أسمى». يبدو لي أننا هنا أمام الفرع الأخير الذي



سينفصل عن الجذع. ماذا يبقى بعدها للفلسفة؟ فقط القضايا العزيزة على قلب الميتافيزيقيين: ما هي العلة الأولى للعالم؟ ما هو جوهر العدم؟». من الواضح هنا أن كارناب يسخر من أرسطو ومن هيدغر في مُصنّفه الأخير في حينه ما هي الميتافيزيقا؟ (1929) حين يؤكّد هذا الأخير أنه بفضل القلق يصبح الإنسان حارساً للعدم، ويقول جملته الشهيرة «العدم يتعوّدم، اللّيس يّليس Das Nichts selbst nichtet; Le néant se néantit أي إن اللاشيء هو نفسه يكشف عدمه. طبعاً ليس هنا مجال شرح فلسفة هيدغر الوجودية هذه، ولكن من المؤكّد أن لغة هيدغر قد أزعجت كارناب كثيراً، فحمل على كلّ الفلسفة: «غير أن مثل هذه الأسئلة ليست إلا مُعضلات زائفة ليس لها أي محتوى علمي. في حين تدّعي الميتافيزيقا أنها تهتمّ بالأسس الأخيرة، بالماهية الحقيقية للأشياء فإن منطق العلم لا يُعير هذه القضايا أي اهتمام. كل ما يمكن أن يُقال بخصوص الأشياء والظواهر فإن العلم الخاص بكل ميدان منها هو الذي يمكن أن يصوغه، من دون أن تكون هناك إمكانية قول شيء أسمى».

نحن هنا أمام نقد جذري للفلسفة، لقد كانت تاريخياً الشجرة التي أنبتت فروع مختلف العلوم، ولكن بعد أن نالت هذه استقلاليتها لم يعد أمام الفلسفة إلا أن تموت، لقد أنجبت ما يجب إنجابه وانتهى دورها، لأنها لا تستطيع أن تكون علماً، أو أن تتحول إلى علم. الغريب في قضية كارناب هذه أن هيدغر في الستينيات من القرن العشرين يدافع أيضاً عن فكرة مماثلة حين يؤكّد أن الفلسفة قد بلغت نهايتها، أي إنها أنجبت كل العلوم التي كانت حُبلى بها، فانتهى دورها الآن إلى غير رجعة فلم يعد هناك من مجال لأية فلسفة، وإن كان هناك من دور بعد اليوم فهناك مهمة للفكر (La fin de la philosophie et la tâche de la pensée, Gallimard, Paris, 1996).

لنعد إلى كارناب لتتابع تنديده بالفلسفة باسم العلم، ففي كتاب صغير آخر صدر له بترجمته الفرنسية سنة 1934 تحت عنوان العلم والميتافيزيقا أمام التحليل المنطقي للغة (La Science et la métaphysique devant l'analyse logique du langage, Hermann, Paris 1934) عن معنى تعلّق العديد من الناس بالفلسفة، رغم أنها لا تقول شيئاً، ومن شتى البلدان استسلمت للميتافيزيقا، رغم أنها لا تحوي أية نظرية؟ ليس من حل لهذا التساؤل سوى القول بأن الفلسفة تعبر

عن شعور الحياة. فهل يعني ذلك أنه بقي للفلسفة حقل أخير؟ يجيب كارناب بلا، لأن الموسيقى هي التي تُعبّر عن شعور الحياة بالوسائل الأنقى والأصفى لأنها متخلّصة من كل ما هو موضوعي. وهنا يحقّ لنا أن نتساءل هل حقاً إن الموسيقى تخلو من كل ما هو موضوعي؟ وإذا كانت الفلسفة لا تزال تحوي عناصر موضوعية، فما هي؟ ألا يبرّر ذلك وجودها علمياً؟ غير أن كارناب يذهب في نقده القاسي حتى النهاية. «إن شعور الحياة المتجانس المتناغم الذي يحاول الميتافيزيقي التعبير عنه بنظريته الأحادية monisme نجده بطريقة أوضح وأبين في موسيقى موزارت. ولماذا يُعبّر الميتافيزيقي عن الشعور البطولي أو النضالي الصراعي في نظام ثنائي؟ أليس ذلك بسبب أنه تنفصه عبقرية بيتهوفن كي يتحرك في وسط ملائم؟» «في العمق، الميتافيزيقيون هم موسيقيون دون أية موهبة موسيقية». كل الفلسفات التي تفسّر الوجود بمبدأ واحد تختصرها موسيقى موزارت، بل الأصح موسيقى موزارت تُلغّيها، لا أدري إن كان مثل هذا الأمر يسرّ موزارت، أما الثنائية التي ورثناها عن ديكاوت فتلغّيها موسيقى الصاحب المتمرّد بيتهوفن. الفلسفة قد يبيست كعلم بعد أن هجرها كل أبنائها من مختلف العلوم، وهي أعجز من أن تكون فنّاً. نحن إذن أمام سدّ منيع يغلق كل الأبواب أمام الفلسفة. إن كانت الفلسفة تتعرض لمثل هذه الحملات فذلك لأن تمرّد الابن ضد أبيه عند البلوغ أمر سوي، كما نعرف ذلك جيداً أقله منذ فرويد، وتحليله النفسي وعقدة أوديب.

لنعد إلى سؤال كارناب فهو يستحق التوقف عنده: في غمرة الازدهار العلمي ماذا بقي من الفلسفة؟ هذا يقودنا مباشرة إلى القسم الأخير من بحثنا، ولكننا نسارع فنجيب: بقي للفلسفة الأهم، بل كل شيء، ذلك أن تخلي الفلسفة عن موقفها النقدي تجاه كل أمور الحياة بما فيها العلوم هو تخلّ عن الحرية الفردية وترك المجال مفتوحاً أمام شتى أصناف الاستبداد.

### ج - علاقة رقابة

الفلسفة والعلم خاضا معاً معركة واحدة لعصور طويلة، واضطهدا معاً من شتى أنواع السلطات، واليوم دخلنا عصر انتصار العلم فهل يفترق الحليفان السابقان أم يدخلان في معركة إلغاء كما يحدث في كثير من الأحيان؟ معركة

تبدو محسومة سلفاً لمصلحة العلم. حين تَحَدَّثنا عن نشأة الفلسفة أكدنا أن المهم في القضية هو المستقبل لا الماضي، أي ما جرى بعد مجيء أفلاطون وأرسطو، وقلنا إن العلم قد جُمع في مكان واحد مع الفلسفة بعدهما، وحيث ازدهرت الفلسفة ازدهر، وحيث كان العلم مُعزَّزاً مُكْرَماً كانت الفلسفة معزَّزة مُكْرَمة. هذه الحقيقة البسيطة سيكون لها أخطر النتائج في نهاية القرن العشرين، وستكون نتيجة هذه الواقعة أخطر ما يواجه البشرية مجتمعة في الألف الجديد.

منذ القرن الثالث عشر الميلادي وَرَثت أوروبا كل التراث الفلسفي والعلمي واستأثرت به وحدها طوال قرون طويلة. هذا الواقع جعل البشرية تنقسم إلى قسمين غير متعادلين ولا متكافئتين، من جهة غالبية عظمى لا تملك الكثير، ومن جهة أخرى أقلية لا تصل إلى ربع البشرية تملك كُلَّ شيء، ويمكنها تقدّمها العملي من أن تتحكّم بمصائر الناس، وأن ترسم على هواها مستقبل كل الأجيال القادمة، وليست العولمة سوى أحد أوجه هذه الظاهرة. هذا الواقع المخيف المرير حتى وإن كان له حَلٌّ علمي، فمثل هذا الحَلّ يحتاج إلى قرار أخلاقي، وبالتالي يحتاج إلى موقف فلسفي. العلم لا يستطيع أن يتخذ القرار عن البشر.

العلم حوّل العالم إلى قرية صغيرة، هذه حقيقة، ولكن من الذي يستفيد من قصر المسافات ويتمتع بذلك؟ أقلية تنتمي في غالبيتها إلى المجتمعات المتطورة علمياً حتى إننا نستطيع أن نقول إن البشر لم يكونوا متباعدين في يوم من الأيام كما هم اليوم. فما الذي يجمع بين شعيعين يبلغ متوسط دخل الفرد في الأول أكثر من مائة ضعف متوسط دخل الفرد لدى الشعب الثاني؟ نحن أمام شعبين ليس بينهما مسافة، بل هُوّة سحيقة لا يردمها سوى القرار الفلسفي بعدم قبول الضمير الفردي التسليم لمثل هذا الواقع كحتمية فرضتها الصّور الاقتصادية. باختصار إن التقدم العلمي نفسه هو الذي يفرض أن تلازمه الفلسفة كضمير يحدّد له أسس توجه البشرية المستقبلية.

هناك سبب آخر لحاجة العلم إلى الفلسفة، ذلك أن العلم بسبب تقدّمه المذهل قد طرح على ضمير الأفراد مشاكل أخلاقية ما كان أي إنسان يعتقد أنها ستطرح عليه في يوم من الأيام. العلم عمل الكثير لمعالجة العقم ولكنه فتح أيضاً إمكانية أن ينجب الإنسان بعد وفاته بعشرات السنين، فهل يحقّ لميت مضى على وفاته كل

هذه السنين أن يكون له ولد؟ المشكلة ليست علمية لأن العلم يقول نعم يستطيع، ولكنه لا يجيب عن السؤال هل يحقّ له أم لا؟، لأن هذا الجواب يحتاج إلى موقف أخلاقي أي فلسفي. ليس هذا سوى مثل بسيط، والعلم سيفاجئنا كل يوم بعشرات الأسئلة، التي تُوقِّفنا لتطرح على ضميرنا بإلحاح أسئلة لا نملك لها أجوبة مُعلَّبة جاهزة، ومن هنا كانت الحاجة إلى ما سُمِّيَ بأخلاقيات علوم الحياة . bioéthique

سبب جديد يؤكد ضرورة الفلسفة والحاجة الماسّة إليها، ذلك أن العلم رغم خدماته الجُلى التي قدّمها للإنسان، يطرح عليه اليوم مجموعة من الأسئلة حول البيئة التي يعيش فيها، فالتقدّم التقني العشوائي أفسد المحيط الطبيعي الذي كان يعيش فيه الإنسان والحيوان والنبات، وأصبحنا اليوم أمام مشاكل تُنذر بكوارث تشمل كل البشرية، إن لم يكن هناك تعاون دولي يجيب عن السؤال الفلسفي: في أية بيئة نريد أن نعيش، وأية بيئة سترك للأجيال القادمة من بعدنا، هل نستفيد نحن اليوم، ونترك الخراب لمن سيأتي بعدنا يتدبّر أمره؟

سبب إضافي جديد لحاجة العلم إلى أن تظل الفلسفة بُوصلة تهتدي بها الأمم هو أن العلم قد قطع أشواطاً بعيدة في تقدّمه، وقدرته على التدمير أصبحت خارقة، وقد تصبح في أي وقت مخيفة جداً، وقد تواجه البشرية مجتمعة موقفاً يتطلب منها أقصى درجات الحكمة، فإما أن يكون ضميرها أقوى من علمها أو أن يتغلب عليها علم أناني يقودها إلى دمارها، كما تفعل بعض المخلوقات حين تنتحر.

وأخيراً فإن الفلسفة هي خطاب تحرير الإنسان من ظلامية خوفه وجهله، ظلامية الكهف المسجون فيه حسب استعارة أفلاطون، وخروجه إلى شمس الحرية التي تفقد خطواته نحو الحقيقة. إنها خطاب تحرّره من كل الأفكار المسبقة المعشّشة في حياته، وخروجه إلى لقاء الآخر الذي بدونه لا يكون هو على ما هو عليه. وهي في نهاية المطاف المجهود الفردي لإنسان يعيش زمنه وعصره، ويحيط بكل المعطيات العلمية المتغيرة والمتسارعة، من أجل إيجاد ذاته، وتحديد موقعه بالنسبة إلى الآخرين وكل ما يحيط به، وإعطاء وجوده معنى، فكل العلوم يمكن أن تكون نافعة ورائعة، غير أن السؤال يبقى دوماً: أين أنا من كل هذا، ومن كل ما يجري؟.

## الفصل الثاني

### الفلسفة في ضيافة العرب

#### 1 - مقدّمة

##### رحلة الفلسفة من أثينا إلى بغداد

رأينا في الفصل السابق أن كل الأحداث المُفصّلية بالنسبة إلى الفلسفة جرت في عصر واحد هو القرن الرابع قبل الميلاد، وفي مكان واحد هو أثينا، وقبل أن ينتهي هذا العصر أسّس الإسكندر إمبراطوريةً شاسعةً شملت الشرق الأوسط كله، وبَنَى على سواحل المتوسط مدينة سيكون لها أبعاد الأثر في تطور العلم والفلسفة، وهي مدينة الإسكندرية التي بدأت تنافس أثينا كعاصمة جديدة لثقافة اللغة اليونانية، فلقد أنجبت مدرسة الإسكندرية إقليدس في القرن الثالث قبل الميلاد صاحب كتاب «الأصول» (العناصر) الذي ما يزال أول مرجع ضخّم في الرياضيات والهندسة التي سمّيت كلها باسمه، وكذلك أراتوستين Eratostène (284ق.م - 192ق.م) الذي كان أول من قاس بدقة محيط الكرة الأرضية عن طريق قياس قوس قوس منها، وكذلك بطليموس (100ب.م - 170م) صاحب كتاب المَجِسْطِي وأشهر علماء الفلك حتى القرن السادس عشر الميلادي، وكذلك العديد من الفلاسفة وعلى رأسهم أفلوطين وفرفوروريوس الصّوري وفيلون الإسكندري المعاصر للمسيح، وكليمنضوس الإسكندري (160م-215م). الإسكندرية إذن كانت عاصمة هامة لكل الحضارة الهلينستية أي اليونانية المنتشرة في خارج اليونان بفضل فتوحات الإسكندر، ولقد شُيِّدت في سنواتها الأولى مكتبة ضخمة هي أكبر مكتبة عرفها التاريخ القديم، فلقد ضمّت أكثر من نصف

مليون مجلّد، وفي بعض المصادر أكثر من سبعمائة ألف مخطوط، ولقد شبّ فيها حريق حين حاصر يوليوس قيصر المدينة سنة 57 ق.م. إلا أنه لم يؤثر فيها كثيراً. وكذلك تأثرت هذه المكتبة أواخر القرن الثالث الميلادي، أيام حروب أورليانوس الذي أعلن نفسه إلهاً وهو ما يزال على قيد الحياة، غير أن المكتبة عادت إلى ازدهارها، إلى أن أحرقت بعد ذلك بأكثر من قرن سنة 391 بأمر من الإمبراطور تيودوسيوس بعد انتصار المسيحية وإعلانها ديناً وحيداً للإمبراطورية الرومانية.

فقدت الفلسفة مع إنهاء دور الإسكندرية عاصمة من عواصمها، إلا أنها كانت قد عرفت عاصمة جديدة منذ قيام الإمبراطورية الرومانية، في القرن الأول قبل الميلاد، هي روما. والواقع أن الرومان الذين توسّعوا شرقاً فضمّوا اليونان والشرق الأوسط كانوا إداريين وحقوقيين ومقاتلين أكثر مما كانوا مفكرين وفنانين مبدعين، فقلّدوا اليونانيين في كل شيء فتي، وأعطوه ضخامة عسكرية. هذا الإفتتان بحضارة اليونانيين المنهزمين جعل أحد الكُتّاب يقول بأن المهزوم قد هزم هازمَه. وعلى الصعيد الفلسفي يتجلّى تأثير أثينا واضحاً لدى كل فلاسفة الرومان، إذ إن المدارس الفلسفية الأخلاقية اليونانية وعلى رأسها الرواقية هي التي سادت في روما، ولعل خير دليل على مدى سيطرة الفكر اليوناني على ثقافة روما هو أن الإمبراطور ماركوس أورليوس (121 - 180م) قد كتب تأملات أو أفكار إلى ذاتي باللغة اليونانية، وليس باللاتينية لغة الإمبراطورية الواسعة التي كان يحكمها. ولقد حافظت روما على موقعها كعاصمة للفلسفة، إلى أن لفظت الإمبراطورية أنفاسها تحت وطأة الغزو البربري المستمر لها، وإنزال آخر أباطرتها عن العرش سنة 476م، أي إن الفلسفة بعد أقل من قرن على فقدها الإسكندرية، فقدت عاصمتها الثانية وهي روما، وبقيت لها عاصمتها الأصلية أثينا، وكانت عاصمة جديدة قد أنشئت وأصبحت حاضرة الإمبراطورية الرومانية الشرقية، منذ القرن الرابع الميلادي وهي القُسطنطينية، وكانت هذه الإمبراطورية يونانية اللغة والثقافة مشرقية الهوى، وليس لها من الرومان سوى الاسم. هذه العاصمة الجديدة التي كان الشرق الأوسط بغالبيتها يخضع لها لم تكن تحب الفلسفة، ولم ترحب بها، بل فضّلت الجدل اللاهوتي وإن كان عقيماً، حتى ضُرب المثل بالجدل البيزنطي، وبيزنطية هي الاسم الأصلي للقُسطنطينية، بل لم تتوقف الحال

عند ذلك، إذ إن الإمبراطور يوستينيانوس الذي جمع القانون الروماني، أغلق الأكاديمية في أثينا سنة 529م، مع كل ما يعني ذلك من منع للاشتغال بالفلسفة.

وهكذا وبعد أن كان للفلسفة أيام المسيح عواصم ثلاث سقطت الواحدة تلو الأخرى في الفكر الأحادي، ووجدت الحكمة نفسها شريذة طريذة، وتحطمت الروح النقدية والتعطش العلمي، وانزوت مخطوطات التراث الإنساني في غياهب بعض الخزانات، وفي بعض الأديرة، والفلسفة لا تعيش وتزدهر وتتقدم، والعلم لا يتطور ويخترع ويبدع إلا في المدن الكبرى التي تفتح أبوابها لكل جديد.

في عمرة هذه الظلمة الممتدة في الزمان والتمسعة في المكان، أشرق من أعرق منطقة حضارية، ومن أحدث عاصمة بُنيت نورا وهاج يدعو الفلسفة إلى دار جديدة لها، إلى قصرها المهيأ لها، وإلى حاضرتها العتيذة إلى بغداد، واللغة العربية وستحط الفلسفة رحالها، بعد عناء شديد طويل، في كنف العرب، وقد استعدت للبدء بمغامرة مثيرة جديدة، ستستمر لأكثر من أربعة قرون.

## 2 - حلم المأمون أو الحدث المؤسس

كان الخليفة المأمون سابع الخلفاء العباسيين، وقد وصل إلى سدة الحكم سنة 813م ولم يكن عمر بغداد، مدينة السلام التي أسسها المنصور ثاني الخلفاء العباسيين، يتجاوز النصف قرن، إلا أنها كانت قد أصبحت أعظم حاضرة في البشرية تنافس القسطنطينية في بذخها وأبهتها وعمرانها، وكان العرب قد أسسوا دولة تمتد حدودها من مشارف الصين شرقاً إلى داخل فرنسا غرباً، وتعيش فيها شعوب شتى، وورثة حضارات متعددة تجمع بينها وسيلة ثقافية واحدة هي اللغة العربية. ولقد كان من الطبيعي أن تبرز حركات تريد نقل التراث الحضاري السابق إلى لغة العرب، بعد أن انتهت فترة التوسع العسكري، وقد اختلف المؤرخون حول بدء حركات النقل إلى اللغة العربية، غير أن ابن النديم يروي لنا في كتابه الفهرست الموضوع سنة 988م حدثاً طريفاً لم يُعزّه الباحثون الأهمية التي يستحقها، وهو في غاية الدلالة بالنسبة إلى إدخال الفلسفة إلى الثقافة العربية. هذا الحدث هو حلم رآه المأمون: «السبب الذي من أجله كثرت كتب

الفلسفة وغيرها من العلوم القديمة في هذه البلاد... أن المأمون رأى في منامه رجلاً أبيض اللون، مُشرباً حُمرة، واسع الجبهة، أشهل العينين، حسن السمائل، جالس على سريره. قال المأمون: وكأنني بين يديه قد ملئت منه هيبة، فقلت: من أنت؟ قال: أنا أرسطو طاليس. فسرتت به وقلت: أيها الحكيم أسألك، قال: سل. قلت: ما الحسن؟ قال: ما حسن في العقل، قلت: ثم ماذا؟ قال: ما حسن في الشرع. قلت: ثم ماذا؟ قال: ما حسن عند الجمهور. قلت: ثم ماذا؟ قال: ثم لا ثم... فكان هذا المنام من أوكذ الأسباب في إخراج الكتب<sup>(1)</sup>.

قبل البدء بالتعليق على هذا الحلم الفلسفي نشير أنه كان قد سبقه حلم سُقراط ولحقه بعد عدة قرون حلم فلسفي آخر لديكارت. أما حلم سقراط فإننا نجد في حوار قريطون Criton، حيث يتحدث سقراط عن عدم خوفه من الموت ورفضه الهرب من سجنه، وقبوله مواجهة مصيره رابط الجأش، وكأنه يريد أن يترك للأجيال القادمة الدرس الوحيد الخليق بالفيلسوف، وهو قتل كل خوف من مواجهة الموت: «لقد رأيت هذه الليلة مناماً... رأيت امرأة جميلة مهيبة ترتدي زياً أبيض تأتي إليّ وتناديني قائلة: يا سقراط بعد ثلاثة أيام ستكون في الأرض الخصبة»<sup>(2)</sup> المرأة المهيبة الجميلة التي ترتدي الأبيض هي بالتأكيد رسول آت من السماء ليوصل الرسالة إلى الذي كانت الكاهنة العرّافة قد أخبرت أنه أكثر الرجال حكمة. رسول العقلانية الذي كان يستعمل الحوار العقلي ليُثري الناس مدى جهلهم يحتاج إلى دعم من السماء، ليؤكد حقيقة عقلانيته المتجذرة في هذه الأرض. أما ديكارت الذي اعتبر نفسه رائد العقلانية الجديدة، والمؤسس الأول لفلسفة حديثة تريد قطع كل الصّلات مع الماضي، فقد احتاج إلى ثلاثة أحلام جاءت من عالم الغيب كي يوقن حقيقة رسالته بين الناس، وسنعود إلى ذلك في فصلنا عن ديكارت.

لنعد إلى حلم المأمون. الخليفة يتولى السّلطة في أكبر دولة وأعظمها في عصره، رغم عدم خضوع الأندلس لسّلطة بغداد، وهو يريد أن يؤسس فلسفة جديدة، وأن تصبح عاصمته عاصمة حقيقية لكل العلوم، وهو يعرف أن هذه العلوم غير متوافرة في اللغة العربية، ويعرف أن بعض الترجمات عن الفارسية

(1) ابن النديم: الفهرست، طهران 1971 ص 303-304.

(2) أفلاطون: قريطون 44ب، éd. GF. Paris, 1965, p. 65. Platon: Criton 44b.



والسريانية واليونانية قد بدأت من هنا ومن هناك، ويعلم أن الدواوين قد عُرِّبت منذ أيام الأمويين، ولكن كل ذلك لا يكفي، بغداد لا تصبح العاصمة الأولى في العالم إن لم تصبح عاصمة العلم، أي عاصمة الفلسفة وكل ما تحوي من علوم الأقدمين. إنه باختصار يريد أن تكون العربية في مستوى لغة الإغريق علمياً، يريد للعربية أن تصبح لغة فلسفية، لغة الحكمة لا لغة الشعر والدين فحسب. إن تعلقه باللغة اليونانية هو بسبب كل كنوز العلم التي تحويها، ولكن اللغة الإغريقية هي لغة الروم أي لغة الأعداء الذين يواجههم باستمرار في حروب لا تكاد تنقطع، وينتصر مرة على جيش إمبراطور الشرق ملك الروم، ويملي شروطه على الخصم، فماذا يطلب؟ إنه لا يطلب الذهب ولا الفضة ولا المجوهرات، ولا الدباج ولا الحرير، ولا الخدم ولا الجواري. إنه يطلب ما ليس عنده، وعند الخصم منه الكثير من دون أن يعرف هذا الخصم القيمة الرائعة لما يملك. إنه يطلب نسخة من كل مخطوط فلسفي أو علمي مهمل في خزائن الروم<sup>(3)</sup>. إنه يريد كتب أرسطو وأفلاطون وجالينوس وإقليدس وبطليموس، لتصبح كلها في متناول القارئ العربي، يريد من بغداد أن تصبح إسكندرية جديدة، يقصد مكتبتها كل عالم من أفاصي الأرض، فينشئ سنة 830م «بيت الحكمة» قصراً جديداً يستضيف الفلسفة وكل أبنائها من شتى العلوم، فتحط هذه الشريفة المضطهدة التائهة منذ قرون، في منزل يكرمها كما لم يكرمها حاكم في السابق، وتُنقل إلى العربية كتب أفلاطون: الجمهورية (تحت اسم السياسة)، والنواميس والسُوفسطائي وطيمائوس، غير أن أرسطو هو الذي يحظى بالمنزلة الأولى وتُترجم كل كتبه تقريباً، ويحظى بلقب جديد هو المعلّم الأول. الفلسفة تعود إذن إلى الحياة من جديد، والمأمون هو مطلقها وباعثها حتى وإن لم يكتب هو نفسه شيئاً، فسقراط أيضاً لم يكتب شيئاً، ولكنه وضع باستشهاده مِذماتاً صلباً للفلسفة بنى عليه أفلاطون مؤلفاته الأولى. الفلسفة تتطلق من بيت الحكمة في مغامرة جديدة مع اللغة العربية، هذه المغامرة التي ستستمر على الأقل أربعة قرون بأكملها، من ولادة أول فلاسفتها الكندي سنة 800م إلى وفاة آخر فلاسفتها

(3) انظر: Pierre Rousseau: *Histoire de la sciences*, Paris, Fayard 1945, p.134 et  
Henriette Watter: *L'Aventure des mots français venus d'ailleurs*, Paris, le livre de poche 1999, p.146.

وأعظمهم ابن رُشد سنة 1198م، ولن توقفها موجات الاضطهاد المتتالية، بل ستنهض في كل مرة أقوى مما كانت، إلى أن تحمل راياتها شعوب جديدة في القرن الثالث عشر، ولغة جديدة قديمة هي اللاتينية.

إن طموح الواقع يؤيده حلم آتٍ من عالم آخر، إن السماء تدعم ما تريده السُلطة الزمنية التي تحكم على الأرض، أرسطو يظهر بنفسه من وراء القبر وأقوى من الموت، إنه ما زال الحكيم، والحكيم الأول الرمز المطلق لهذه الحكمة المدنية، إنه رائع في كل شيء حتى في شكله الخارجي، أبيض اللون ذو عينين زرقاوين، وتقاطع جسمه كلها في غاية التناسق والانسجام، يكاد يكون ملكاً للجمال التام الكامل، أما صورته المعنوية فهي أيضاً خارقة، فحتى الخليفة شعر معه أنه أمام شخص استثنائي، فيطرح عليه الأسئلة التي ليس لها من جواب بين البشر الأحياء، والتي تحتاج إلى ضمانة سماوية كي يكون الرد عليها صحيحاً. أرسطو إذن خالد في العالم الآخر ولم يهلك كوثني. وإن كان حكيماً فلأن الله قد أنعم عليه بكل تلك الحكمة. والسؤال الأول الذي يطرحه المأمون يختصر كل الفلسفة اليونانية وغايتها الأخيرة، بل يختصر كل العلوم، بل كل التجربة الإنسانية. الحسن هو الجميل والجيد والصالح والخير، وهو الحقيقة القصوى الأخيرة والغاية المطلقة لكل عمل الإنسان وعلمه، إنه الدرجة الأخيرة في سلم القيم، ورأس الهرم في الارتقاء البشري. وأرسطو الآتي من العالم الآخر لا يتردد في الإجابة: الحسن ما حسن في العقل. العقل وحده، وخارج أي نطاق آخر، قادر بقواه الذاتية على بلوغ الحسن. الرسالة التي يريد المأمون أن يبلغها واضحة تماماً. أنا لا أناقش صحة هذا الحلم أو عدم صحته، ولا أناقش مدى دقته أو حتى إمكانية وقوعه. هذه أمور أهميتها ثانوية، ما هو ذو دلالة هو أن ابن النديم يرويه مُطَوَّلًا، وذلك بعد مرور أكثر من قرن ونصف القرن على وفاة المأمون، ويجعل منه السبب الأول لتعاطي العرب الفلسفة. الدلالة الأولى الواضحة هي أن المأمون كان يدرك أن معارضة قوية قد تجابه مشروعه الحضاري، وقد ترفض الفلسفة والعلوم المتعلقة بها تحت شعار أنها بضاعة غريبة دخيلة، فكانت رواية هذا المنام الذي يؤكد منزلة أرسطو، وأن السماء تؤيد حكمة الأقدمين، وإن كانوا من الوثنيين.

حلم المأمون يقدم أهل العقل على أهل النقل، وعلى تفكير العامة أو الجمهور، وهنا أيضاً نلامس إحدى أهم إشكاليات الفلسفة العربية، وهي مشكلة علاقة الفلسفة بالوحي ولا نقول مشكلة التوفيق بين العلم والدين، لأن المشكلة الأولى في الفلسفة العربية كانت مشكلة العامة والخاصة، بمعنى أن المشكلة بين العقل والنقل لم تكن محاولة توفيق بل كانت مشكلة احتمى بها كل فريق وراء متراسه، أي إنه أخذ موقفاً عنيفاً بعدائه للمعسكر الآخر. وما يقول المأمون أنه رآه في منامه يذكرنا بالضرورة بالتقسيم الثلاثي للبشر الذي قام به ابن رشد حين ميز بين أهل البرهان، وهم أهل العلم والفلسفة، أهل اليقين والحقيقة، ثم أهل الجدل وهم المتكلمون الذين يصلون إلى الترجيح والاحتمال فقط لا إلى الحقيقة الأخيرة، أما في المنزلة الأخيرة فهناك أهل الخطابة وهؤلاء هم جمهرة العامة الذين لا يملكون القوى العقلية التي تخولهم طلب الحقيقة العلمية، فيكتفون من الأشياء بمعناها السطحي.

ليس من الصعب النظر إلى كل الفلسفة العربية على ضوء دلالات حلم المأمون، فهو بمعنى معين يختصرها كلها، يحدّد إطارها ويرسم حدود طموحها، إنه يريد للفلسفة والعلم أن ينطلقا من جديد، وأن يزدهرا من دون معارضة أو مقاومة، وهو في الواقع بهذا الحلم أو الطموح يعيد العلوم إلى منابعها، إلى المنطق التي عرفت أول حضارات علمية، وكانت رائدة البشرية منذ أن كان للبشرية تاريخ، وهذه المنطق هي التي تبدأ ببلاد ما بين النهرين لتنتقل إلى الشاطئ الشرقي للمتوسط وتصل إلى وادي النيل، من أجل تحقيق هذا الطموح كان الحلم، وشاد الخليفة «بيت الحكمة» الذي لم يكن مجرد دار للترجمة، بل كان دار علم كذلك، وخزانة ضخمة للكتب، وبعث بالرسل يبحثون عن شتى المخطوطات يستقدمون منها نسخاً إلى المكان المعد لاستضافتها. فإلى أي مدى نجح هذا المشروع الطموح؟ إن الإجابة عن هذا السؤال تستدعي الإجابة عن كل جوهر الحضارة العربية ومجمل إشكالياتها، ثم التوقف عند أكثر فلاسفتها أصالة ابن باجة وأكثر فلاسفتها تأثيراً في الفكر الإنساني ابن رشد، إذ معهما تتجلى هذه الفلسفة بكل عبقريتها، غير أن الحديث عن الفلسفة العربية يصطدم بالعديد من الأفكار المُسبّقة التي تراكمت مع الزمن، ولا بد من جلائها أولاً، قبل

محاولة الخوض في نظرية تحاول أن تفسّر الفلسفة العربية ودورها في مسار موكب الإنسانية.

### 3 - الأفكار المُسَبَّقة التي تحيط بالفلسفة العربية

الفلسفة العربية ضحية العديد من الأفكار المُسَبَّقة لأنها بعد ازدهارها وانتشارها مرّت بفترة اختفت فيها تماماً من اهتمام أبناء لغتها، وغابت عن الساحة الثقافية قروناً عديدة، بل ما تزال إلى يومنا هذا غائبة أو مُعَيَّبة. هذا البعد الزمني لا بد أنه ترك آثاره العديدة، ولعل أولها وأوضحها أننا ما زلنا حتى اليوم أمام فلسفة ضاعت العديد من مؤلفات أصحابها، وأنا أهملنا كل غناها لنكتفي بأسماء بعض أعلامها، ففي المشرق مثلاً اكتفينا بأسماء الكندي والفارابي وابن سينا ناسين العديد من تلامذة الكندي الذين فاقت شهرتهم شهرة أستاذهم، وكذلك أهملنا أبا بشر متى بن يونس المعاصر للفارابي، ورئيس المنطقيين في زمانه، وكذلك يحيى بن عدي تلميذ الفارابي الذي أصبح رئيس المدرسة الأرسطوطاليسية بعد وفاة الفارابي، في منتصف القرن العاشر الميلادي، وكذلك فإننا نشير في الأندلس إلى ابن باجة وابن طفيل وابن رشد ونهمل ابن مسرّة وابن ميمون الذي يؤكّد العديد من المصادر أنه جاء المشرق، وأصبح طبيب صلاح الدين. باختصار نحن ما زلنا أمام جسم فلسفي ضخّم لم نعرف منه سوى اليسير جداً، والخروج من الأسماء الكبيرة إلى من أهملهم الباحثون، عن قصد أو عن كسل ما زال مهمة تنتظر من يقوم بها.

غير أن أول فكرة مُسَبَّقة تعرّضت لها الفلسفة العربية ولا تزال حتى اليوم جاءت من الداخل ومن الخارج معاً، وهي القول بأن الفلسفة العربية هي فلسفة يونانية كتبها عرب بعقلية إغريقية، فكانت التراث اليوناني المكتوب فقط بلغة عربية، وهي تخلو من إبداع وأصالة وتجذّر في أرضها العربية. أي إن الفلاسفة العرب كانوا أبناء الإغريق داخل أرض الحضارة العربية. ونحن نقرأ لدى العديد من المستشرقين والمهتمين بالفلسفة العربية أقوالاً من مثل أن كل الحضارة العربية الكلاسيكية في العصر الوسيط كان إنجازها الأكبر أنها حفظت العلم اليوناني والفلسفة اليونانية وأوصلتها إلى الغرب، وأن مُصنّفات اليونانيين قد حفظت في المدارس العربية الكبرى للترجمة، ثم وصلت إلى الغرب فانتجت مهمتها. وهذا

يعني أن العرب كانوا مجرد حلقة انتقال أخذت العلم اليوناني وأوصلته كما هو بأمانة إلى الغرب الذي طوّره وجعل الإنسانية تعيش عليه فيما بعد، ثم نسي الغرب دور العرب لأنه كان دوراً ثانوياً، دور ساعي البريد وناقل الأمانة. هناك لوحة شهيرة للرّسام الإيطالي الشهير رافائيل تسمّى مدرسة أثينا رسمها حوالي سنة 1510م، وفيها جمع كل فلاسفة اليونان وعلمائهم من شتى الأجيال وفي وسطهم أرسطو وأفلاطون، وفي زاوية بعيدة يقبع إنسان عربي، قد يكون ابن رشد أو أي عالم آخر، وقد نسيه الجميع. إنه العالم العربي في نظر الغرب، لقد قام بدور بسيط محدود وانتهى ما قام به. مثل هذا الموقف فيه الكثير من التجنّي بل من الجحود، إن لم يكن من العنصرية، ومن السهل الرد عليه بالقول مثلاً بأن مجانية الحقيقة والإصرار على ذلك يقودان وحدهما على التأكيد أن شعوباً شتى كتلك التي جمعتها اللغة العربية، ولفترة زمنية تزيد على أربعة قرون كانت قد أصيبت بالعقم، ولم تنتج فكراً خاصاً بها، كما أننا من السهل أن نقوم بمقارنات عديدة بين ما جاء في الفلسفة العربية وبين ما جاء به كبار فلاسفة الغرب فيما بعد، فهناك مثلاً المفكّر المعاصر آلان دي ليبيرا Alain de Libera الذي يعقد مقارنات بين أفكار ابن سينا حول الذات وكوجيتو ديكارت، وكذلك بين ابن سينا وما سُمّي بحدس الماهيات عند الألماني هوسرل، وهو من كبار فلاسفة القرن العشرين<sup>(4)</sup>. مثل هذه المقارنات سهلة وكثيرة ولا مجال لعرضها هنا، وسنعرض بعضها في بحثنا، يكفي أن نقول هنا بأن جُلّ فلسفة اسبينوزا، وهو من كبار فلاسفة الغرب في القرن السابع عشر، قد كتبت تحت تأثير الفكر العربي، وخصوصاً فلسفة ابن باجة.

أما الفكرة المُسبّقة الثانية فهي أن الفلسفة كانت دخيلةً طارئةً على الفكر العربي، وعلى التراث العربي الإسلامي، وقد حوربت منذ البداية وأبعدت سريعاً كغريبة لم تستطع أن تلج إلى أعماق النفوس. وهذه الفكرة تلتقي أخرى تؤيدها، وإن كانت نقطة الانطلاق مختلفة، هذه الفكرة المُسبّقة تقول بأن الفلسفة دخلت الحضارة العربية وازدهرت فيها وتطورت، ولكنها كانت في عمر الورود، أي إنها

Alain de Libera et d'autres: *Philosophes et Philosophie* t.1 Nathan, Paris, 1992, (4) p.214.

لم تعمر كثيراً، وبتعبير آخر فإن هذا يعني أن مشروع المأمون وطموحه لم يعمرًا طويلاً، لقد بقيا مدة جيل واحد فقط، مدة خلافته التي امتدت عشرين سنة، وخلافة المعتصم من بعده مدة عشر سنين، وخلافة الواثق التي دامت خمس سنوات، وانتهى كل شيء مع خلافة المتوكل التي بدأت سنة 847. أي إن العصر الذهبي للفلسفة دام فترة سيطرة فكر المعتزلة، ثم اضطهد الفكر ولم يعد لبيت الحكمة الدور الذي كان يطمح إليه.

القول الأول بأن الفلسفة كانت طارئة دخيلة يرتدّ ضد قائله، لأنهم ينسون أن الفلسفة كانت تحتضن كل العلوم الوضعية مثل الرياضيات والطب والفيزياء والكيمياء والفلك والصيدلة، ونحن نعرف أن هذه العلوم توقفت أحياناً كثيرة ولكنها لم تنقطع بشكل نهائي، بل كانت تعاود دوماً مسيرتها، مما أتاح للعلم عند العرب أن يزدهر ويتطور ويقوم بإنجازات كبيرة، في شتى حقول المعرفة.

أما القائلون بأن الكثير قد انتهى مع خلافة المتوكل، فهم ينسون طبيعة الدولة العربية أيام العباسيين، بل قلّ الدول العديدة التي كانت تقوم باستمرار، مما يعني أن أي حاكم لم يكن يستطيع أن يفرض إرادته إلى زمن بعيد، ولا على كل بقاع الثقافة العربية، هذا الامتداد في المكان سمح بفسحة حرية دوماً في مكان من بقاع الثقافة العربية، وخير مثل على ذلك أن الغزالي توفي سنة 1111م بعد أن شنّ حملة شعواء لا هوادة فيها على الفلسفة، وعلى المشتغلين فيها، ولكن الذي حدث أن الاهتمام الشديد بالفلسفة انطلق من جديد في مكان آخر، في الأندلس، ودام طوال القرن الثاني عشر الميلادي، وأعطى الفلسفة حياة جديدة، وبعدها لم تصل إليه من قبل.

وهناك فكرة مُسبّقة أخرى تلاحق الفلسفة العربية وهي أنها كانت فلسفة توفيقية تحاول أن تجمع بين الحكمة والشريعة، بين الفلسفة والدين، بين العلم والإيمان بين العقل والنقل، بين نص وضعي ووحى، وقد فشلت في مشروعها الأساسي هذا، وبالتالي فقد فشلت في أعظم طموح لها، ومثل كل التوفيقيين لم تستطع أن ترضي أي فريق فكانت خبيثتها كبيرة.

أما الواقع فإن القول بأن التوفيق بين الفلسفة والشريعة كان المحور الأساسي للفلسفة العربية فهو قول غير دقيق، ويجب أن يؤخذ بكل تحفظ. إن مشكلة ملاءمة الحكمة مع دين المدينة القديمة في الفلسفة، فقد أتهم سقراط بأنه لا يحترم دين أثينا، فحُوكم وأدين. أما التوفيق بين وحي وعقل فقد عرفته الفلسفة بعد أن انتقلت من اليونان إلى شواطئ مصر، أي حين جاءت إلى المنطقة التي نشأت فيها اليهودية أولاً ثم المسيحية. فالفيلسوف فيلون الإسكندري المعاصر للمسيح قرأ التوراة اليهودية وتساءل عما ينسجم معها من الفلسفة اليونانية، ولقد وجد معظم ضالته عند أفلاطون، وهذا أمر يسهل تفسيره، إذ إن فلسفة أفلاطون يسهل استعادتها دينياً، وهي تنسجم مع قراءة روحية خالصة، حتى إنه كثيراً ما أطلق على أفلاطون لقب الإلهي. أما كليمنطوس الإسكندري الذي عاش في أواخر القرن الثاني الميلادي وأوائل القرن الثالث، أي حين كانت المسيحية ما تزال مضطهدة، فإنه قرأ التراث الفلسفي الإغريقي وقارنه بالمسيحية، أي بما جاء في العهد الجديد، وكان همّه الأول الدفاع عن المسيحية، وإقامة مدرسة متحررة من الوثنية. وقد ردد آباء الكنيسة الأولية بأنهم يأخذون من أفلاطون ما يتناسب مع المسيحية، ولا يتعارض معها وهو قليل و«نلقي بالباقي، وهو الكثير، في سلة المهملات».

في الحضارة العربية الكلاسيكية لم تطرح المشكلة بهذه الطريقة. لقد كانت هناك مواقف متعدّدة متباينة، وقد تميزت في غالب الأحيان بالحدّة الفائقة وبالقمع الشديد، ولم تكن الفلسفة وحدها مجال الصراع بل غالبية العلوم الأخرى، والعرب لم يرفعوا أفلاطون إلى المنزلة الأولى بين الفلاسفة، بل جعلوا أرسطو الواقعي العقلاني صاحب المنطق المعلمّ الأول والرمز الأوحّد للعقل. ونحن لو حكمنا بناء على الحدّة التي نراها لدى الغزالي ضد الفلسفة، وعلى عنف رد ابن رُشد عليه لقلنا إن كل واحد في الحضارة العربية كان قد اختار موقعه، واختار خندقه ولا يريد أن يبحث عن توليفة توفيقية. والواقع أن مثل هذه الحدّة في المواقف نجدها منذ البداية مع أول فيلسوف عربي الكندي، حين يهاجم الذين يتاجرون بالدين، ولا يريدون أن يسمعو الحقيقة، لأنها قد أتت من شعوب أخرى لم تكن تعرف الإسلام.

#### 4 - الفلسفة العربية كخطاب متجدد رغم عنف مقاوميه

بعد أن حاولنا إبعاد بعض الأفكار المُسبَّقة عن الفلسفة العربية نستطيع أن نراها بطريقة فضلى، كما تجلّت عبر أربعة قرون لم تكن معظم الفلسفة تنتج إلا على أرض الثقافة العربية. إن ما يلفت الانتباه هو أن المسيحية التي عرفت ثلاثة قرون كاملة من الاضطهاد في بدايتها، قد قنعت باللاهوت وحده، بعد أن هزمت الإمبراطورية الرومانية وحوّلتها كلها إلى الدين الجديد. المسيحية في الغرب نصرنت كل الفكر، وهذا لا يعني التخلي عن الفلسفة فحسب بل عن كل العلوم، بل إن تعاطي أي علم ولو من بعيد كان يعرّض صاحبه لأبشع أنواع الملاحقات، وحين أدخلت الأرقام العربية إلى الغرب ظل الناس فترةً طويلةً يخشونها ويخشون التعاطي معها. لم يكن هناك من مجال لأي علم لأن يزدهر ويتطور. أما القسطنطينية وراثه أئينا، فكان عندها ما يكفيها من النزاعات اللاهوتية. توقف التاريخ العلمي اللاتيني والإغريقي إذن، وكان ثمة دور ينتظر من يقوم به بحمل راية العلم من جديد.

مع مطلع القرن التاسع الميلادي كان العرب يسيطرون على رقعة ضخمة من الكرة الأرضية، تجاوزوا شرقاً الهند وبلغوا غرباً فرنسا ووصلوا شمالاً إلى أرمينيا والبلاد السلافية، أما جنوباً فقد جاوزوا الشمال الأفريقي ووصلوا إلى بلاد السودان، وبكفي أن نذكر الشعوب التي كانت تعيش ضمن منطقة الحضارة العربية لنرى غنى الواقع البشري القائم، فهناك كان يعيش، جنباً إلى جنب، العرب والبربر والفرس والآتراك والهنود والبربر والزنوج والأحباش والصقالبة والقُوط والروم والأرمن والأكراد وشعوب أخرى. أما الأديان فكان هناك المسلمون والمسيحيون واليهود والصابئة وفئات أخرى عديدة، ولا تَسَلُّ عن الطوائف والمِلَل والنَحَل داخل كل دين. كانت الدولة الأموية قد قامت بالعديد من الفتوحات وأبقت سلطة مركزية واحدة، أما مع العباسيين فإن السلطة المركزية بدأت تتفتت، غير أن ما بقي دوماً كمركز هو اللغة العربية التي بقيت مناراً تجمع تحت لوائها هذا التنوع الغني، وكانت كل هذه الأمم تساهم في ثقافة عربية واحدة، وبالتالي وبمعنى ما كل هذه الشعوب كانت عربية، أي إنها كانت تساهم في استنهاض ثقافة عربية واحدة، فأية أهمّية أن يكون الكِندي من أصل عربي،



والفارابي من أصل تركي، وابن سينا من أصل فارسي، ما داموا جميعاً قد عبروا في لغة واحدة، وساهموا في إغناء فلسفة واحدة هي الفلسفة العربية؟ وقد انتموا إلى إشكالية واحدة هي إشكالية الحضارة العربية؟

أنشأ العرب إذن عولمةً ثقافيةً وحضاريةً في عالم خارجي كانت تسوده فلسفة الفكر الواحد، وكان التسامح عندهم حقيقة واقعة، والتسامح لا يكون فقط يتحمل الآخر وقبوله ولو على مضض، مثل هذا الأمر يشكل أدنى درجات التسامح، أي كما يتحمل الإنسان دواءً مرأً يقبله لأنه لا يملك حلاً آخر. كان التسامح في الحضارة العربية يذهب إلى أبعد من ذلك، فالإسلام حين اعترف بأديان ثلاثة أخرى هي المسيحية واليهودية والصابئة كان يعترف أنها تملك حقيقتها، وهو يحترم هذه الحقيقة الأخرى، وإن كانت مغايرة له في العديد من التفاصيل. إن الاعتراف بأن الآخر يملك أيضاً قسماً من الحقيقة أمر في غاية الأهمية، وقد كلف الغرب الاعتراف بمثل هذا الأمر العديد من الحروب الطاحنة داخل المسيحية. ويكفي بهذا الصدد أن نذكر الحروب المدمرة بين البروتستانت والكاثوليك في القرنين السادس عشر والسابع عشر.

إن كان التسامح سمةً أساسيةً في الحضارة العربية الكلاسيكية، وإن كان هناك دور ينتظر من يقبل أن يحمل راية العلم، بعد أن نُكست وأُحرقت واضطُهدت، فهل يعني ذلك أن قبول الآخر على الصعيد الفلسفي قد مرّ بسلام؟ وأن الفلسفة العربية وجدت الطريق ممهدة أمامها فسارت عليها بخطى ثابتة مستمرة؟ الواقع مغاير لذلك ولم تستطع الفلسفة أن تشقّ طريقها إلا وصادفت الصعوبات الجمة، واكتوت باستمرار بنيران الاضطهاد، غير أنها كانت في كل مرة تخرج من جديد من بين الرماد، وهي أقوى مما كانت، لتعاود مسيرتها حتى أننا نستطيع أن نقول إن تاريخ الفلسفة العربية هو تاريخ الانبعاث المتجدّد كطائر الفينيق.

لقد رأينا أن الحدث المؤسس كان تشييد المأمون لبيت الحكمة، وقد عزّزت الفلسفة وكُرِّمت وظلت الحال كذلك في عهد خليفته من بعده، ولكن فجأةً ينقلب كل شيء في عهد المتوكل، وقبل أن ينتهي القرن التاسع الميلادي كان للفلسفة شهيداً العربي الأول هو السرخسي. الحدث ذاته يجري في الأندلس، فبعد بيت الحكمة بنحو قرن ونصف قرن، جمع الخليفة الأموي

الأندلسي الحَكَم الثاني الملقَّب بالمستنصر بالله مكتبة ضخمة، ضَمَّت أكثر من أربعمئة ألف مجلد، في عاصمته قرطبة<sup>(5)</sup>، من أجل حياة فكرية جديدة، ومن أجل انطلاقة علمية ضخمة. تستطيع الفلسفة إذن أن تزدهر وتنتقل والعلوم تبدأ بالازدهار، ولكن ماذا حدث في عهد خلافة من جاء بعده هشام الثاني المؤيَّد بالله؟ تقرب الحاكم من العامة، وبدأ بتنقية المكتبة الضخمة، أساس أية انطلاقة ثقافية جديدة، بحجّة مخالفتها للشرع، فدمّر ما دمر، وأتلف ما أتلف، وحرق ما حرق. وهكذا كان على الحضارة العربية أن تعيد بناء صرحها من جديد. ويمكننا أن نعطي ما شئنا من هذه الأمثلة<sup>(6)</sup>. ومثل أخير حدث أيام ابن رشد، فخليفة الموحّدين الثاني أبو يعقوب يوسف (يوسف الأول) قرَّب ابن رشد وشجَّعه على شرح الفلسفة، وقد حكم أكثر من عشرين سنة أتاحت لفيلسوف قرطبة أن يقوم بعمل فلسفي جبار هو مفخرة الثقافة العربية، ولكن ما إن جاء ابنه أبو يوسف يعقوب الملقَّب بالمنصور إلى الحكم حتى بدأ يتقرب من العامة، ويشدّد الخناق على الحرّيات، إلى أن طال التشدّد ابن رشد نفسه، وكل رفاقه فكانت الإذانة والإذلال، وتصاعدت النيران من حرق الكتب من جديد، ولكن هذه المرة كانت الضربة شديدة الوطأة فساد الخوف من تعاطي الفلسفة كل المهتمين المحتملين للاشتغال بها، ولعل خير دليل على ذلك رد ابن سبَّعين على ملك صقلية الذي بعث إليه برسالة يستفسره عن بعض المسائل الفلسفية، فجاء الرد لا ينطوي إلا على جواب دبلوماسي ينضح تخوفاً وتردّداً.

إن محاربة الفلسفة كانت تتمّ دوماً تحت شعار رفض الفكر الآخر الآتي من خارج الحدود، ومن تراث وثني آتٍ من لغة الإغريق، وبتحريض العامة وتملقّهم، أي باللجوء إلى نوع من الديماغوجية، ولذلك كانت مشكلة العامة والخاصة هي المشكلة الأولى في هذه الفلسفة مع المشكلة المتفرّعة منها وهي مشكلة العلاقة مع الآخر، ونحن نقرأ في نَفْح الطَّيْب: «وأما حال أهل الأندلس في فنون العلوم فتحقيق الإنصاف في شأنهم في هذا الباب أنهم أحرص الناس

(5) Pierre Guichard, *Al-Andalus*, Hachette Littératures, Paris, 2002, p.91.

(6) أهمها أنه في بغداد سنة 1160م أحرقت الكتب العلمية والفلسفية بأمر الخليفة العباسي المستنجد بالله، ولذا فإن بغداد سقطت كعاصمة ثقافية تلك السنة، لا سنة 1258 حين دخلها هولاكو.

على التميز. . . وكل العلوم لها عندهم حظ واعتناء إلا الفلسفة والتنجيم فإن لهما حظاً عظيماً عند خواصهم، ولا يُتظاهر بهما خوفَ العامة، فإنه كلما قيل فلان يقرأ الفلسفة أو يشتغل بالتنجيم أطلقت عليه العامة اسم زنديق، وقيدت عليه أنفاسه، فإن ذل في شبهة رجموه بالحجارة، أو حرقوه قبل أن يصل أمره إلى السلطان، أو يقتله السلطان تقريباً لقلوب العامة، وكثيراً ما يأمر ملوكهم بإحراق كتب هذا الشأن إذا وجدت، وبذلك تقرّب المنصور بن أبي عامر لقلوبهم أول نهوضه، وإن كان غير خالٍ من الاشتغال بذلك في الباطن»<sup>(7)</sup>.

تحظى الفلسفة إذن بحظّ عظيم أي بسُمعة عالية واحترام، ولكن سيف العامة يظل مسلطاً في كل لحظة ليجعل الاحترام يمتزج بالخوف، هذا الواقع جعل الفلاسفة العرب يحدّدون موقفهم بالنسبة إلى الحقيقة الآتية من الغير، والدفاع عن حقهم في التفلسف أي عن حرية الرأي. فالواقع أن كتاباً مثل فصل المقال في ما بين الحكمة والشرعية من اتصال هو في الواقع خطاب بليغ حول حرية الكلمة أكثر مما هو كتاب توفيقى، كما فهم في غالب الأحيان، وهذا الكتاب لم يترجم إلى اللاتينية في القرن الثالث عشر لخصوصية محتواه، في حين أن الضميمة الملحقة به، وهي عبارة عن صفحات قليلة قد ترجمت وأخذت دوراً هاماً في حينه، لأنها تعالج موضوعاً فلسفياً حساساً، هو معرفة الله بالكليات والجزئيات.

الدفاع عن حق التفلسف، عن حرية الكلمة قاد الفلسفة العربية إذن إلى تحديد موقعها من تراث الآخر، الوافد إليها، فكان منذ بدء الفلسفة العربية مع الكندي هذا الخطاب الرائع حول التسامح وقبول الآخر، والانفتاح على الغير، بل على كل التيارات وكل شعوب الأرض: «وينبغي لنا ألا نستحي من استحسان الحق من أين أتى وإن أتى من الأجناس القاصية عنا، والأمم المباينة لنا، فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق، وليس ينبغي بخس الحق، ولا تصغير بقائله، ولا بالآتي به، ولا أحد بخس بالحق، بل كل يشرفه الحق»<sup>(8)</sup>.

(7) أحمد المقرئ التلمساني: نفع الطيب في غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت 1968م المجلد الأول، ص 220-221.

(8) رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد أبو ريذة، دار الفكر العربي، القاهرة 1950م، ص 103.

أما ابن باجة فقد عالج أيضاً مشكلة العامة والخاصة وعلاقة الفيلسوف بالآخرين، وجعل بلوغ الفلسفة يقتصر على صاحب الفطرة الفائقة، ونظر لهذا الإنسان الاستثنائي، فأتى بفلسفة أصيلة حول المتوحد، وقد تخطى الانتماء القبلي والعرقى والديني، وجعل الوطن الوحيد الذي يشعر به الفيلسوف أنه في بيته وعند أهله هو الفلسفة، أقران الفيلسوف هم كل الفلاسفة بغض النظر عن زمانهم ومكانهم وانتمائهم الوطني أو المذهبي، حيث تحترم الفلسفة وتزدهر ولا تضطهد فهناك موطن الفيلسوف، وهذا يعني أن الموطن الحقيقي للفيلسوف هو وطن الحرية.

يعود ابن رشد، وهو آخر الفلاسفة العرب، إلى طرح الكندي، وبينهما نحو أربعة قرون، ويذهب بفكرة مساهمة الأمم المتعددة في تطوير العلوم إلى آخرها، فهو يؤكد أن فيلسوفاً واحداً لا يستطيع أن يتم عمل الفلسفة، وكذلك فإن عالماً واحداً لا يستطيع أن ينهي كل تشعبات العلم، غير أن الفلسفة بفضل شخصية أرسطو الخارقة، وبفضل مساهمات الآخرين من مختلف الشعوب والأمم، يمكن اليوم أن تبلغ مداها، أن تصل إلى تحقيق ما جاءت من أجله أي أن تصل إلى نوع من التمام هو أقرب شيء إلى الكمال. هذا الإنجاز الكبير ابن رشد مدعو للمساهمة فيه، وهو يقوم بذلك معترفاً بفضل كل الأمم التي سبقته، ولعل من أغرب الصدف أن ابن رشد قد مات في العاشر من ديسمبر (كانون الأول) سنة 1198، وأن إعلان الأمم المتحدة لشرعة حقوق الإنسان كان في العاشر من ديسمبر أيضاً سنة 1948 أي بعد سبعة قرون ونصف قرن بالضبط.

إن الفلسفة العربية التي ساهم فيها المسلم والمسيحي واليهودي والصابئي وغير المؤمن، والعربي الأصل إلى جانب الفارسي والتركي والسرياني والأمازيغي (البربر) انضوت إلى لواء واحد هو لواء الثقافة العربية الممثلة بلغتها التي بقيت لأربعة قرون لغة العلم الأولى وتكاد تكون الوحيدة، فجمعت تراث الإنسانية السابق وطوّرتة وأغنته بما أعطته من جديد، وكانت عظمتها الأولى تلك المقدرة الخارقة على تخطي الاضطهاد والتغلب على الخوف كلما قمعت وضربت، فبعثت من جديد أقوى مما كانت، فأثبتت في قرنها الأخير تلك الباقية الرائعة التي تسمى الفلسفة العربية في الأندلس، التعبير الأخير والأكمل لهذا الفصل الفريد في سجل مسار الفلسفة العالمية.

## أبو بكر بن باجة

1139-1082

### 1 - مقدمة

عُزِلَ آخر خليفة أموي في الأندلس سنة 1031م، وانتهت الخلافة في قرطبة، وتمزقت البلاد إلى دويلات صغيرة متناحرة عرفت بممالك الطوائف، وفي أواخر حكمها ولد ابن باجة حوالي سنة 1082م في مدينة سرقسطة، وفي فترة التمزق هذه أسس يوسف بن تاشفين دولة المرابطين ودخل إسبانيا سنة 1086م، وبعد ذلك بعشرين سنة احتل مسقط رأس ابن باجة، وولّى عليها أبا بكر بن إبراهيم الصحراوي المعروف بابن تيفلويت، وكان صهر علي بن يوسف بن تاشفين. ودامت ولاية ابن تيفلويت مدة سبع سنين منذ سنة 1109م إلى سنة 1116م. وقد تولى ابن باجة الوزارة طوال هذه الفترة.

نحن لا نعلم شيئاً عن طفولة فيلسوفنا، ولا عن عائلته، ولا عن سبب تحصيله العلمي. فجأةً نجده في نحو الثلاثين من العمر وقد تولى الوزارة وأدار البلاد على خير ما يكون، ونجده شاعراً جيداً، وموسيقياً بارعاً ينظم ويلحن للأمر، فلا يطيق هذا فراقه يوماً واحداً. «وكان أيضاً الحكيم أبو بكر بن باجة صاحب التلاحين المعروفة. ومن الحكايات المشهورة أنه حضر مجلس مخدمه ابن تيفلويت صاحب سرقسطة، فألقى على بعض قيناته موشحة التي أولها:

جَرِّرِ الذَّيْلَ أَيُّمًا جَرًّا      وَصَلِ الشُّكْرَ مِنْكَ بِالشُّكْرِ

فطرب الممدوح لذلك، فلما ختمها بقوله:

عَقَدَ اللهُ رَايَةَ النُّصْرِ      لِأَمِيرِ الْعِلَا أَبِي بَكْرِ

وطرق ذلك التلحين سَمِعَ ابن تيفلويت، صاح واطرباه! وشقّ ثيابه وقال:

ما أحسن ما بدأت وما ختمت. وحلف بالأيمان المغلظة لا يمشي ابن باجة إلى داره إلا على الذهب. فخاف الحكيم سوء العاقبة، فاحتال بأن جعل ذهباً في نعله ومشى عليه». (ابن خلدون، المقدمة، الموشحات والأزجال).

أغدق الأمير على وزيره الكثير من الهبات مما جعل هذا الأخير يعرف الثراء والترف، إلا أن المجد يسير جنباً إلى جنب مع المأساة، فلقد عهد الأمير إلى الوزير الحكيم مهمة دبلوماسية صعبة، إذ أرسله كمبعوث له لدى المستعين بن هود، حاكم سرقسطة السابق، إلا أن هذا ألقى بالمبعوث في غياهب السجن، ولم يطلق سراحه إلى بعد وفاة الصحراوي، ولم ينسَ ابن باجة ولي نعمته فرثاه بأكثر من قصيدة. بعد فترة وجيزة استولى الإسبان نهائياً على سرقسطة في الشهر الأخير من سنة 1118م، وهكذا كان على فيلسوفنا أن يقضي بقية حياته بعيداً عن مسقط رأسه، وعن المدينة التي عرف فيها الشهرة والمجد والرخاء.

انتقل الفيلسوف إلى شاطبة، وهناك ألقى إبراهيم بن يوسف بن تاشفين القبض عليه وأرسله من جديد إلى السجن، غير أن الحال لم تدم إذ خرج من السجن ليعينه يحيى بن يوسف بن تاشفين وزيراً لديه، وقد بقي في الوزارة نحو عشرين سنة<sup>(9)</sup>. في أواخر هذه الفترة تعرّف إلى وزير آخر هو ابن الإمام، وقام الاثنان بجولة معاً في غرناطة وإشبيلية وعتّابة، وقد أصبح أبو الحسن بن الإمام هذا من أشد المعجبين بابن باجة والمتحمسين له.

ترك فيلسوفنا الوزارة وانصرف إلى التأمل والسفر والكتابة، وقد أزمع أن يقوم بسفر طويل يقوده إلى مصر. بدأ رحلته وكان قد وضع سابقاً أهم مؤلفاته تدبير المتوحد. وأثناء رحلته كتب «رسالة الوداع» إلى صديقه ابن الإمام، ثم كتب له أيضاً «رسالة الاتصال»، غير أنه لم يكمل رحلته، ولم يبلغ مصر، إذ وافته المنية وهو ما يزال في مدينة فاس في المغرب في شهر رمضان 533هـ. أي في شهر أيار/مايو سنة 1139م وليس سنة 1138م كما جاء في معظم المصادر. وكانت وفاته، إن صحّت رواية المقرّي، بعد أن سمّه ابن معيوب، بتحريض من سيده الطبيب أبي العلاء بن زُهر<sup>(10)</sup>.

(9) أحمد المقرّي التلمساني: نفع الطيب، مرجع سابق، المجلد السابع، ص 28.

(10) المرجع السابق: المجلد الثالث، ص 433-434.

إن كنا نجهل على من تتلمذ ابن باجة إلا أننا نعلم أنه أتقن كل العلوم المعروفة في زمانه الواحد تلو الآخر: «وأما صناعة الموسيقى فإني زاولتها حتى بلغت فيها مبلغاً رضيته لنفسي، ثم بعد ذلك صناعة الهيئة (الفلك)، فإني أكملت النظر فيها الكمال الذي يقضيه ما وجدته من مبادئها... وفي أثناء ذلك ما توضّحت منحي أبي نصر (الفارابي) في ضروب البرهان التي عدّها، فإن ذلك كان بقي عليّ فقط فاستوضحته منذ قريب، ثم تجردت للنظر الطبيعي وأنا فيه لا أقدم عليه عملاً» (مخطوط مكتبة أكسفورد البودليانية، بوكوك 206، الورقة 118ب). نحن إذن أمام عالم كبير استنفد كل علوم عصره، غير أن طول باعه في العلوم لم يمنعه من اللهو والاعتزاز بنفسه. وهذا ما يفسّر حقد ابن طفيل عليه، ونعته بأنه كان يحثّ على الاستكثار من المال وجمعه<sup>(11)</sup>.

كان ابن باجة عالماً كبيراً إذن، ولكنه كان أيضاً رفيق الحكّام والأمراء، ينظم الموشحات ويلحنها ويغنيها، فهو رفيق أنسهم ومرحهم، وهذه الصورة، صورة الإنسان الموهوب المتكالب على اللذات، المتمسك بالحياة وما فيها من خيرات، تتعارض مع الصورة الفلسفية التي ترسمها كتاباته الأخيرة للفيلسوف المتوحّد الزاهد ذي الفطرة الفائقة، الذي لا يرافق إلا الفلاسفة والعلماء والحكماء، ويجعل من الفلسفة الوطن الوحيد والحقيقي للفيلسوف.

التناقض هنا ليس إلا بالظاهر، فأهميّة ابن باجة تكمن بالضبط في أنه عرف الشراء والمجد والبحوحة المادية، قبل أن يبدأ بالتكلم عن الغاية الأخيرة للوجود، وقبل أن يبحث في المعنى الأخير للسعادة، فهو لا ينادي بالابتعاد عن البذخ والثراء بسبب عدم قدرته على جمع الأموال، بل من منطلق تجربته للحياة، مما أضفى صبغة وجودية على كل فلسفته.

## 2 - فلسفته

إن ابن باجة هو فيلسوف المتوحّد، الإنسان صاحب الفطرة الفائقة، الإنسان الاستثنائي، هذا الإنسان الذي تكلم عنه ونظّر طبيعته رائد الوجودية في العصر

(11) ابن طفيل: حي بن يقظان، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، الطبعة الرابعة، مكتب النشر العربي دمشق 1940، ص63.

الحديث الدانماركي سورين كيركيغارد (1813 - 1855). ومن أجل متوحدته كتب له تديراً خاصاً عرض فيه أين يلتقي بقية الناس، وأين يتميز عن الجميع، وكتب لصديقه ابن الإمام يدعوه أن يعرف كيف يكون خادماً لنفسه، حين يدرك الغاية الأخيرة من الوجود، وأن هذه الغاية لم تُعطَ للجمهور بل اقتصرت على نخبة تسافر إلى أفكار هي بمثابة موطنها الحقيقي<sup>(12)</sup>. من أجل هذه الخاصة التي تشكل ما يسميه النوبات أي تلك التي تكون مخالفة لكل النباتات الأخرى التي زرعت في الحقل، يبني ابن باجة نظريته في المعرفة، وهي أيضاً مرتبطة كلياً بالصراع بين الخاصة والعامة، بين النخبة والجمهور، وبناء على هذه النظرية المعرفية يقيم فيلسوف سرقسطة فلسفة معيارية، أي فلسفة عملية أخلاقية.

يُميز ابن باجة ثلاث درجات للمعرفة، وأول هذه الدرجات هي المرتبة الجمهورية، هذه المعرفة هي معرفة كل الناس، وهي معرفة طبيعية تأتي من الحواس، فهي حسية مادية، ويعتبر فيلسوفنا تداعي الأفكار معرفة حسية بالعرض ويسمّيها الإخطار بالبال<sup>(13)</sup>. وكذلك فإنه يدخل تحت هذا النوع من المعرفة الخيال والتذكر، إذ يعتقد بأنهما يدخلان تحت نوع الصورة الحسية الفردية. إن الجمهور لا يستطيع أن يتصور المعقولات أي المفاهيم المجردة إلا مقترنة بموادها الحسية الطبيعية، ويشبه ابن باجة هذه المعرفة بمن يرى ظل الأشياء، فهو لا يعرف النور إلا من خلال الألوان، وحتى هذه لا يرى منها إلا ظلها. طبعاً ابن باجة يلمح هنا إلى مثل شهير، هو أسطورة الكهف التي يوردها أفلاطون في جمهوريته.

أما الدرجة الثانية للمعرفة فهي درجة النظريين: هذه الدرجة هي درجة جميع العلوم التي ندرسها كالطب والهندسة، والعلماء ينطلقون من المعقولات المجردة، ومن المفاهيم، ولكنهم يعودون دوماً إلى الأغراض الحسية، إن آلة هذه المعرفة هي الناطقة، وهي ليست الدرجة الأخيرة للكمال الإنساني، لذا فإن العلماء لا يرون الحقيقة الأخيرة إلا كما نرى الشمس وقد انعكس نورها على مرآة أو على ماء. العلماء خرجوا من الكهف إلى البراح ورأوا النور مجرداً عن الألوان، إلا أنهم لم يبلغوا ذروة المعرفة بعد.

(12) انظر: رسائل ابن باجة الإلهية: تحقيق ماجد فخري، دار النهار، بيروت، 1968، ص43.

(13) المرجع السابق، ص85.



الدرجة الأخيرة للمعرفة هي مرتبة السعداء أو المعرفة المباشرة للحقيقة الأخيرة للأشياء. بالعلم يصل الإنسان إلى المعقولات والمفاهيم المجردة، غير أن كل معقول له معقوله، وحين يرتقي الفيلسوف، عن طريق النظر العقلي، إلى النظر إلى المعقولات لا كمعقولات مستخرجة من المعرفة الحسية والمادية، ولا كمعقولات روحانية مجردة، بل كأحد موجودات العالم، حينذاك يمكن إدراك العالم المعقول كعالم المعقولات المستقلة عن أي عالم للمادة، ويحدث الاتصال مع العقل الفعّال، ويصل الفيلسوف إلى مرتبة الغاية من الوجود، مرتبة السعادة التي لا يمكن لأي حزن أن ينال منها، لأنها فرح دائم وغبطة.

نظرية المعرفة هذه لها ارتباط متكامل مع فلسفة أخلاقية، فكل درجة للمعرفة توازي درجة في الكمال الأخلاقي. هناك إذن ثلاث درجات أخلاقية يعيش الإنسان في أنظمتها. فبالجسمانية يكون مجرد موجود، وعند الارتقاء إلى الروحانية يصبح أفضل بكثير ويتعد عن الجمهور، أما بالعقلية فإنه يصل إلى أعلى مراتب الكمال، إذ يصبح إلهياً فاضلاً.

أول هذه الدرجات هي إذن درجة الجسمانية، فالإنسان كموجود حقيقي واقعي يخضع بالضرورة للنظام الجسدي ولقوانين الطبيعة، لأنه لا يستطيع نكران جسده، غير أن الفيلسوف يعرف كيف يذهب إلى أبعد من حاجات جسده. فإن راعى جسده واستسلم لنزواته، أو غرّه الثراء والجاه كان هو الخسيس، أما من اكتفى بإشباع حاجات جسده الطبيعية وتطلع إلى أبعد من ذلك، أي إلى المحافظة على صورته الروحانية، كان هو الرفيع والشريف. ابن باجة لا يهمل هنا الناحية المادية للوجود الإنساني، ولا ينسى أن كل فيلسوف، مثله مثل كل الناس، له جسد ذو رغبات وحاجات، وبالتالي فإنه لا يطلب من المتوحد إلا الاكتفاء بما هو ضروري وطبيعي من أجل الذهاب بالجسد إلى غايات أبعد من التلذذ الحسي، إلى ما هو أسمى وأجدر بالإنسان كفكر وعقل.

المرتبة الأخلاقية الثانية هي المرتبة الروحانية، والعيش في ظلها يعني العيش في ظل النظام الروحاني، وهذه المرتبة تتمثل قبل كل شيء بالفضائل الشكلية. يلاحظ ابن باجة هنا أن الإنسان ليس الكائن الوحيد الذي يتميز بمثل هذه الفضائل، فالديك مثلاً يتميز بالكرم، والكلب بالملق. هذه الفضائل لا

يمكن إذن أن تكون الغاية الأخيرة للوجود الإنساني، لأنه لو كان الأمر كذلك لشاركتنا الحيوانات في مثل هذه الغاية. غير أن هذه الفضائل ضرورية للاجتماع البشري، وتقرّب الناس بعضهم من بعض، وتجعل حياتهم أسهل وأمتع. وظيفة الفضائل هي إذن اجتماعية قبل كل شيء، وعلى الفيلسوف أن يقوم بها دون أن يتوقف عندها. وفي «رسالة الوداع» يذهب ابن باجة بعيداً حين يؤكّد عدم ضرورة هذه الفضائل لصاحب الفطرة الفائقة الذي يبغى السعادة المتوحّدية، إذ عليه أن يكون كاملاً بكماله الذي يخصه، فيكتمل في ذاته ولا يفتقر بالوجود إلى سواه<sup>(14)</sup>.

المرتبة الأخلاقية الأخيرة هي المرتبة العقلية، وهي تشكل الكمال الأخير للإنسان، والغاية القصوى لوجوده، وفيها يصبح الفيلسوف المتوحد، بفضل فطرته الفائقة، عقلاً محضاً يسيطر سيطرة تامة على طبيعته الحسية، فتسقط عنه كل هموم الدنيا وشواغلها، وكل مفاتن العالم، ويتمّ الاتصال بين الإنسان والعقل الفعّال المُفارق الذي لا ينتمي إلى أي فرد بالتحديد، بفضل العقل المُستفاد، أي العقل الفردي الذي ارتقى كل درجات المعرفة والعلم، وتحدث المعجزة، إذ تتلقى الخيالية نوراً جديداً يُري كل شيء. «على وجه لا ينطق به، أو يعسر النطق عنه». أما النفس النزوعية فتشعر بالهيبة والاندھاش أمام هذا الفرح العارم الذي يطغى على كل ما عداه. وهنا يصبح السعيد أبعد من كل شرّ، إذ يصبح هو الخير والحق في وحدة لا تتجزأ مع كل السعداء الذين سبقوه، ولا يعود حتى للموت أي سلطان عليه، أي إنه يتخطى كل أنواع الخوف بما فيها الخوف من الموت.

مثل هذه الأفكار تقترب أحياناً من الصّوفية، غير أن ابن باجة حارب التصوف، وظل، إن جاز التعبير، عقلاً نياً حتى في تصوفه. يعيب ابن باجة على الصّوفية إدارتهم ظهراً للعقلانية وللعلم، فهو يعتقد أن بلوغ المرحلة الأخيرة من السعادة يجب أن يمرّ أولاً عن طريق معرفة كل العلوم. هناك تجاوز للمرحلة العلمية دون تخطيها والقفز فوقها. بل إن ابن باجة جعل من العلم، كما جعل من الفكر، الموطن الحقيقي للفيلسوف المتوحد: «المتوحد الظاهر من أمره أنه

(14) راجع: رسائل ابن باجة الإلهية، مرجع سابق، ص 140.

يجب عليه أن لا يصطحب الجسماني ولا مَنْ غايته الروحانية المشوبة بجسمية، بل يجب عليه أن يصطحب أهل العلوم. ولكن أهل العلوم يَقْلُونَ في بعض السير ويكثرون في بعض، حتى يبلغ في بعضها أن يعدموا. ولذلك يكون المتوحد واجباً عليه في بعض السير أن يعتزل عن الناس جملة ما أمكنه، فلا يلبسهم إلا في الأمور الضرورية، أو بقدر الضرورية، أو يهاجر إلى السير التي فيها العلوم<sup>(15)</sup>.

لم يكن ابن باجة رقيقاً مع المتصوفة، بل إنه كما يقول مونك في كتابه الشهير خليط من الفلسفة اليهودية والعربية قد أمدَّ الفلسفة العربية في إسبانيا بحركة معاكسة لما نادى به الغزالي ولميوله الصوفية، حين أعلن أن العلم النظري وحده يقدر أن يقود الإنسان لأن يدرك جوهر وجوده. فابن باجة كان يعلم أن التصوف يقود حتماً إلى وضع العقل خارج أي استعمال، ويصح وجوده باطلاً، وكل التعاليم بلا جدوى، تبطل الحياة الاجتماعية في المدينة، بل يبطل وجود المدينة الذي يحتاج إلى صناعات وإلى إدارة، وتسقط علوم الحكمة النظرية كلها. ظل ابن باجة إذن مدافعاً عن العقلانية، وإن اقترب بنظريته في لقاء العقول المتوحد من نوع من الصوفية الخالصة. لنقل إن فلسفته تشكل عقلانية متصوفة أو صوفية عقلانية، هي أقرب شيء إلى عقلانية اسبينوزا.

### 3 - تأثير فلسفته

كان تأثير فلسفة ابن باجة مباشراً، فقد سار ابن طُفَيْل على خُطاه، واعترف بعبريته الفذة، وإن كان قد غاظه مهاجمة فيلسوف سَرَقُسطة للصوفية وللغزالي، وابن طفيل، كما يؤكد هو نفسه كتب حَيّ بن يقظان تكملة لمتوحد ابن باجة، بل إن «حيّاً» هو بالضبط متوحد ابن باجة الإنسان المنعزل عن المجتمع، الذي يستطيع بفضل فطرته الفائقة أن يتوصل إلى معرفة كل الأشياء، ومدبرها وغاية الوجود الأخيرة.

أما ابن رشد فإنه يُقرّ له بالفضل الكثير، حتى إن البعض اعتقد بأنه تتلمذ على يديه، غير أن ابن رشد يؤكد أنه لم يلقَ شخصه، وقد عرض ابن رشد

(15) رسائل ابن باجة الإلهية، مرجع سابق، ص 90.

بالتفصيل لنظرية ابن باجة في المعرفة، وقال عنها إنها برهانية في تلخيصه كتاب النفس، والأرجح أن السكولائيين اللاتين قد عرفوا فكر ابن باجة عن طريق ما قاله عنه وقصّله ابن رشد.

أما ابن ميمون صاحب كتاب دلالة الحائرين الذي ترجمه المستشرق مونك إلى الفرنسية، في القرن التاسع عشر، ونشره بنصه العربي الأصلي سنة 1974 في أنقرة الأستاذ حسين أتاي، فقد تأثر كثيراً بنظرية ابن باجة المعرفية ونقلها بحرفها في كتابه. تأثير ابن باجة واضح عنده أكثر من تأثير ابن رشد، في حين يؤكد الباحثون عكس ذلك.

أما إذا انتقلنا إلى الغرب فإننا نرى ألبير الكبير في القرن الثالث عشر يستشهد بنظرية ابن باجة حول الإمكانيات الإنسانية والإمكانيات الإلهية ويستحسنها، غير أن هذا لا يمنعه من محاربة نظرية وحدة النفوس، كما وردت عند فيلسوف سرقسطة، ذلك أنها تخالف تقاليد الكنيسة. أما توما الأكويني أعظم السكولائيين فإنه يفرد فصلاً خاصاً من كتابه الخلاصة ضد الأمم ليناقد نظرية المعرفة عند صاحب رسالة الوداع.

إن قرابة روحية أكيدة تجمع بين ابن باجة والفيلسوف الألماني الكبير مايستر إيكهارت Meister Eckhart المتوفى سنة 1328م والذي أسس ما يسمى بالصوفية الرينانية، فلقد نادى بوجود شيء إلهي غير مخلوق أبعد من النفس الناطقة كان دوماً داخل الإنسان، وبوحدة هذا الأزلي السرمدي الأبدي في الزمني والعابر، الذي كان عند خلق العالم، وهو أبقى من كل زمان وفساد.

غير أن التطابق يبدو غربياً جداً بين فلسفة ابن باجة واسبينوزا، الفيلسوف الهولندي الكبير الذي عاش في القرن السابع عشر، وكتب باللاتينية، وعد بين الديكارتيين، لقد بنى اسبينوزا كل فلسفته على نظريته في المعرفة، وهي نظرية مطابقة تماماً لنظرية الفيلسوف العربي حتى في العديد من التفاصيل<sup>(16)</sup>، وكذلك فإن اسبينوزا أكد أن الإنسان يعيش أخلاقياً تحت أنظمة ثلاثة ابتداءً بعبودية الجسد، مروراً بالفضائل، وصولاً إلى كمال الحرية، حين يتطابق الفرد مع

الوجود ليصبح في فرح دائم، وهو ما كان ابن باجة قد شدّد عليه في كتاباته الأخيرة.

والتطابق كامل أيضاً في موقف اسبينوزا من مصير النفس البشرية وموقف ابن باجة من المصير الأخير للفرد. وكذلك فقد اعتبر الاثنان الشر كمرادف للعدم، فمن اختار الشر في حياته حاد عن بلوغ الغاية من وجوده، وهوى في العدم والفناء. أما الخير فهو الخير المطلق المرادف للعقل الذي يستطيع وحده بل هو وحده المخول إيصال الإنسان الاستثنائي، وذلك قبل كيركيغارد بسبعة قرون، فكان رائد وجودية خاصة به، ولقد أعطى في زمنه دفعة كبرى لحرية الفكر وللبحث الفلسفي، وكان رائداً كبيراً للتيار العلمي والعقلاني، حمل مشعله بعد أن أطفئ قهراً في المشرق العربي، فأضاء الحضارة العربية الأندلسية بنبراس الروح الفلسفية التي حمل رايتها الأخيرة كبير فلاسفة العربية أبو الوليد بن رشد، وهذا ما يؤكّد أن الفلسفة، مع ما كانت تحوي من علوم، لم تكن حدثاً طارئاً في تاريخ العرب الطويل، بل كانت زهرة أصيلة جاءت ثمرة نضال مستمر، كلما خبت في بقعة أبت إلا أن تثبت من جديد، فتملاً بأريجها آفاق الحرية الفسيحة.

## ابن رشد 1126-1198

### 1 - مقّمة

ولد أبو الوليد محمد بن رشد في قرطبة وكان حفيداً لفقيه من أكبر فقهاء الأندلس، وحين جاوز الأربعين عاماً قدّمه صديقه ابن طُفَيْل إلى خليفة الموحّدين أبي يعقوب يوسف، وكان هذا الأخير يرفع العلم ويحب الفلسفة ويطالع كتب أرسطو ويناقش ما لم يفهمه منها. في اللقاء الأول بين الفيلسوف والحاكم كان هناك توتّر كبير حين بادر الخليفة إلى سؤال ابن رشد عن مسألة قدّم العالم أو خلقه. وقدّم العالم يعني أن الكون مرّكب من مادة كانت دوماً موجودة، أي إن الزمن كان دوماً ولم يكن زمن لم يكن فيه زمان، وهذه هي أطروحة أرسطو. السؤال فيه إحراج كبير جعل ابن رشد يضطرب، لأنه ظنّ أن هناك فخاً ينصبه له الحاكم ليوقع به. لأن كل من كان يقول بقدم العالم كان متهماً. مشكلة قدّم العالم هذه كانت موضع جدل طويل بين الفلاسفة والفقهاء وكان الغزالي قد كفّر الفلاسفة بسبب قولهم بالقدّم.

خاف ابن رشد، وهذا يعني أن تعاطي الفلسفة كان محفوفاً بالمخاطر، فجواب ابن رشد لم يأت سريعاً، فكان تشجيع الخليفة الذي أدرك حرجة الموقف الذي وضع فيه مخاطبه. حين اطمأن الفيلسوف إلى أنه في حضرة حاكم منفتح يريد فعلاً العلم تكلم، وأثمر هذا اللقاء عملاً فلسفياً جباراً سيشكل النشاط الأبرز لفيلسوفنا الذي كان قد تلقى دراسة جيدة في شتى علوم عصره، وأنقن الطب. سيجعل ابن رشد بعد اليوم همه الأول شرح كل كتب أرسطو. يختصرها أحياناً ويشرحها شرحاً وافياً جملة جملة في أحيان كثيرة. ومن المؤسف أن

العديد من هذه الشروحات قد فُقد في أصله العربي، ولكن ترجماتها اللاتينية موجودة بكاملها، في العديد من المكتبات الأوروبية الكبرى.

حدث هذا اللقاء الهام جداً على الصعيد الفلسفي حوالي سنة 1169 أي حين جاوز ابن رشد الأربعين بقليل. وبقي الخليفة المشجع للعلم والفلسفة في سدة الحكم إلى سنة 1184م حين توفي من جراء إصابته في إحدى معاركه الحربية، وتولّى بعده الحكم أبو يوسف يعقوب الملقب بالمنصور. الحاكم الجديد بدأ يضيّق الخناق على الحريات ويحارب الغناء ولكنه لم يضايق ابن رشد أو يعترضه في عمله العلمي والفلسفي، إلى أن انتصر على ألفونس الثامن انتصاراً كبيراً سنة 1196م فارتدّ عليه وحاكمه مع مجموعة من أتباعه، وكان ابن رشد قد جاوز السبعين، عُمر سقراط حين أُدين، وأذله، وأحرقت كتبه في الساحة العامة. لقد قيل إن المحاكمة لم تكن قاسية لأن ابن رشد لم يحكم عليه بالموت، وعاد الخليفة بعد سنة فاستدعاه عنده في مراكش وقربه. مثل هذا القول لا معنى له لأن إذلال إنسان خدم دولته طوال عمره أمر لا يحتمل. أما قضية استدعاء ابن رشد إلى مراكش فهي لم تكن من أجل إرضائه والعفو عنه. كان الخليفة مريضاً جداً، وكان ابن رشد طبيباً شهيراً، ولذا فإن سبب استدعائه يبدو واضحاً. والواقع أن ابن رشد ذهب إلى مراكش سنة 1198 وبقي هناك إلى حين وفاته في العاشر من ديسمبر (كانون الأول) من تلك السنة، والمنصور ما زال على قيد الحياة، ولكن هذا الأخير سرعان ما توفي في مطلع السنة التالية.

شروح ابن رشد على كتب أرسطو وكتاب الجمهورية (السياسة) لأفلاطون لم تكن مجرد تعليقات على الفلسفة التي يشرحها، بل كثيراً ما كان يضيف إليها آراءه وتعليقاته فكانت فلسفته منبثة في حنايا هذه التعليقات. وقد ردّ على هجوم الغزالي على الفلاسفة في كتابه تهافت الفلاسفة بكتاب أسماه تهافت التهافت، وبكتاب فصل المقال على الذين نازعوه حقه في التفلسف.

إن المصير الذي لقيته فلسفة ابن رشد فريد حقاً، فنحن أمام فيلسوف كرمته أمته أولاً، ثم رفضته وأحرقت كتبه وحظرت تداولها، ولكن سرعان ما تلت أفكاره أمة غربية فتحتمست لها وكأنها تكتشف ذاتها وتستشف مستقبلها في مرآة المستوردة حديثاً، فكان أن جعلت منه رمزاً بالغت في التعصب له إلى حد نسج

الأساطير حوله، ودام هذا الأمر قروناً عديدة، لا تقل عن أربعة، ثم إن هذه الأمة التي كانت اللاتينية لغتها المكتوبة الوحيدة، نسيت ابن رشد وحاولت أن تنسى دوره الكبير المؤثر أو أن تتناساه، ونجحت بذلك إلى حد بعيد، ثم جاء كتاب المستشرق إرنست رينان عنه في منتصف القرن التاسع عشر ليحدث ضجة في الغرب ما يزال صداها يسمع إلى اليوم.

أما أمته العربية التي لم تستفد من علمه ونبوغه طوال قرون طويلة، فقد انتهت له في القرن العشرين فقط، فحاولت أن تستعيد فيلسوفها، رافضة الصورة التي رسمها له الغرب اللاتيني، صورة الشارح التي خلدها شاعر إيطاليا الأكبر دانتي أليغيري في الكوميديا الإلهية (انظر: *Dante: Oeuvres complètes*, Gallimard/La Pléade, Paris, 1965, p. 906) وفي هذا الصدد يقول خليل الجرجي وحنّا الفاخوري في كتابهما تاريخ الفلسفة العربية: «إلا أن ما يهمنا من ابن رشد هو الفيلسوف لا الشارح، ولهذا الفيلسوف آراء خاصة، ومذهب خالف به من تقدمه...»<sup>(17)</sup>.

وكأنّ المؤلفين يحاولون أن يقولوا بأن ابن رشد الشارح الذي تأثر به الغرب اللاتيني لم يكن يملك آراء خاصة، بل كان مجرد مرآة لفكر اليوناني أرسطو حين قبل وظيفة التعليق على نص لم يبدعه هو نفسه. أما الدكتور ماجد فخري فيقول في كتابه تاريخ الفلسفة الإسلامية الموضوع أصلاً بالإنكليزية والمنشور في طبعته الأولى سنة 1970، ما يلي: لقد درج مؤرخو الفلسفة الوسيطة حتى الآن، على دراسة ابن رشد «كشارح» وبالتالي على إبراز دوره في تفسير فلسفة أرسطو طاليس. إلا أنّ مكانة هذا الفيلسوف في تاريخ الفكر الإسلامي مختلفة اختلافاً جذرياً. ولقد نشأ من جراء ذلك خطأ في تقدير فحوى فلسفته يوجب الأسف، فأدى ذلك إلى إبرازه من جهة كزعيم لثورة لاتينية على سلطة الكنيسة الرسمية، وكأنه سيجر دي برابان مسلم، ومن جهة ثانية كزعيم لتيار عقلي جديد بين اليهود في إسبانيا وجنوب فرنسا. كان من شأن هذه النظرة فضلاً عن ذلك، صرف الأذهان عن دوره الفعال في معالجة

(17) حنا الفاخوري، خليل الجرجي، تاريخ الفلسفة العربية، الجزء الثاني، دار المعارف، بيروت 1958، ص 402.



مشكلة التقريب بين الفلسفة والشريعة، التي تجلّت فيها على ما يبدو، أعمق التزاماته العقلية»<sup>(18)</sup>. . . من الواضح أن مؤرّخي الفلسفة الوسيطة الذين يعينهم هنا الدكتور ماجد فخري هم من الغربيين، فالغرب اخترع صورة خاطئة أو أقلّه ناقصة تستدعي الاعتراض بل الأسف. ونحن سنرى أن هذا الأسف ليس له ما يبرّره، لأن الغرب في القرن الثالث عشر قد أخذ من ابن رشد بالضبط ما كان يحتاج إليه في مسيرته الجديدة.

أما عبد الرحمن بدوي فيذهب إلى حد الشك في الأمانة العلمية لدارسي شروح ابن رشد في العصر الوسيط، فهو يقول: «أما إن العقل الخاص بكل إنسان هو واحد بالعدد لدى جميع الناس، فهذا ما لم أجد له تصريحاً في أي نص لابن رشد. السكولائيون اللاتين نسبوا هذا المبدأ إلى ابن رشد من دون أن يقولوا لنا أين عثروا عليه، ولا بأية صيغة»: (انظر: Badawi A. in Chatelet F. *Histoire de la philosophie*, t 2 Hachette, Paris, 1972 p. 142) وهذا النزاع حول صورتين مختلفتين لابن رشد صورة الشارح لأرسطو وصورة الفقيه المتكلم قد شاع اليوم في صفوف المستشرقين، ونجد له صدى في كتاب دومينيك أرفوا الصادر مؤخراً في فرنسا: «يبقى أن صورة ابن رشد لا تزال موضع خلافات حادة ومطالبات فتوية منحازة، فحتى اليوم لا يزال هناك أنصار لابن رشد الشارح الذين يشكّون من أن أخصامهم قد أعطوا للنصوص الرشدية الفقهية الكلامية أهمية تفوق بكثير ما تستحقه، ومتخصّصون في الإسلاميات لا يدرسون سوى هذه النصوص فقط». . .» (انظر: Dominique Urvoý: *Averroès*, Flammarion, Paris, 1998 p.13) إلى جانب الذين حاولوا استعادة الفقيه في وجه الشارح هناك باحثون حاولوا استعادة ابن رشد لحل مشاكل العالم العربي الأساسية في العصر الراهن، وخصوصاً مشكلة علاقته بالآخر الغربي أي بالحدّات، وقد بدأ هذا فرح أنطون في مطلع القرن العشرين<sup>(19)</sup>، ونجده عند الجابري في المدخل العام الذي كتبه لفصل

(18) ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة كمال اليازجي، الدار المتحدة للنشر، بيروت 1974، ص 374.

(19) انظر: فرح أنطون: ابن رشد وفلسفته، دار الطليعة، بيروت 1981.

المقال<sup>(20)</sup> وعند الدكتور محمد المصباحي في كتابه الوجه الآخر لحدائث ابن رشد<sup>(21)</sup> ولعل فيلم يوسف شاهين «المصير» خير تعبير شعبي عن هذه الاستعادة للاستعانة به كفكر قادر على حل مشاكل معاصرة.

إن كل فكر عظيم يحمل أكثر من تأويل، ويبقى حياً كلما استطاع جيل أن يعيد قراءته على ضوء حاضره، ومحاولة إعادة ابن رشد إلى موطنه الأصلي، إلى العروبة ونزع لاتينيته التي تراكمت فوقه لقرون طويلة عمل مشكور وواجب، غير أن دون هذا العمل مخاطر أهمها الانزلاق في ضيق أفق الواقع العربي الحالي، والانجرار وراء أيديولوجيا سهلة تتملق واقعا. ونحن سنحاول في هذا المقال أن نبقي ملازمين لواقع ما جرى فعلاً، على ضوء كل القرون الثمانية التي تفصلنا عن فيلسوف قرطبة، عندها تتجلى صورة جديدة لكل عظمة مساهمته في مسيرة البشرية، في جهدها الدؤوب لإضاءة الظلام القائم من حولها.

## 2 - إشكاليات فلسفة ابن رشد

إن أولى هذه الإشكاليات هي البحث عن حقيقة فكر ابن رشد فهل هو الشارح كما أراده أوروبا اللاتينية؟ أم هو الفيلسوف الفقيه الذي يحاول التوفيق بين الدين والفلسفة؟ هذه الإشكالية تحوي في الواقع إشكاليتين: الأولى علاقة ابن رشد الشارح بابن رشد المبدع والفقيه، والثانية إشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة.

### أ - ابن رشد الشارح وابن رشد الفقيه

إن القوى الاجتماعية الغربية الجديدة التي بدأت تبرز في القرن الثالث عشر كانت المحرك الأول نحو فتح الجامعات في شتى مدن أوروبا، انطلاقاً من باريس إلى أكسفورد إلى العديد من المدن الإنكليزية والفرنسية والإيطالية. هذه القوى وجدت فلسفة قد تنصرت كلية أو بالأحرى وجدت مسيحية مهيمنة قد

(20) ابن رشد: فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، مدخل عام للدكتور محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1997، ص 48.

(21) انظر محمد المصباحي: الوجه الآخر لحدائث ابن رشد، دار الطليعة، بيروت 1998، ص 35.

طبعت كل الفكر السائد منذ قرون، وحظرت كل ما لم يكن يتماشى مع مفهومها الديني الضيق الأفق، بمعنى آخر إن كل المحاولات التي قامت لإدخال الفكر الفلسفي إلى أوروبا المسيحية بين القرن السادس الميلادي والقرن الثاني عشر باءت بالفشل، وبالتالي فلم يكن في أوروبا من فلاسفة، بل كان هناك لاهوتيون يعتقدون بأن الفلسفة - إن قبلت - ففي حدود خدمتها للدين ودفاعها عنه، وفي هذا المعنى يقول أنسيلم (1033 - 1109): «الفلسفة خادمة للاهوت».

كانت الحياة الثقافية والعلمية بمُجملها قد اكتسبت مسحةً مسيحيةً مهيمنةً تماماً، وفي هذا الخصوص تقول ماري - مادلين دافي - في كتابها الرائع حول الفلسفة في القرن الثاني عشر (تقصد الفلسفة اللاتينية الغربية) بأن اكتساب الفلسفة الحقيقية لم يكن يُفهم خارج الالتصاق بالمسيح: «فبعيداً عنه يصبح كل بحث باطلاً بلا جدوى، وتصبح كل فلسفة منطوية»<sup>(22)</sup> وما زلت أذكر افتتاحان جان لاكروا بهذا الكتاب، وقد عبّر لي عن أسفه العميق بأن هذه الإنسانية الغربية الورعة التقيّة لم تستطع أن تبقى وتستمر.

المهم هو أن تغييراً جذرياً حدث في الغرب في مطلع القرن الثالث عشر، ولقد كان هناك توافق بين تعطش القوى الاجتماعية الحديثة وتوقها إلى الجديد وفلسفة آتية من خارج حدود اللاتينية، من اليونانية والعربية يحمل رايتها ابن رشد كأخر ممثل لها، وآخر من طوّرها وأكملها. وكان من الطبيعي أن يأخذ الغرب من ابن رشد حاجته، وما يتناسب مع إشكاليته الجديدة، فكان تشديده على شروحات ابن رشد لأنها تشكل نوعاً من الموسوعة الفلسفية المتكاملة. غير أن هذا لا يعني أن الغرب اللاتيني أهمل بقية مصنّفات ابن رشد.

إن الذين يعيبون على اللاتين إهمالهم ابن رشد الفقيه وعلى رأسهم الدكتور ماجد فخري يفكرون في مُصنّفين اثنين بشكل خاص هما فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، والكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة. فهل إهمال هذين المصنّفين قد أساء إلى فكر ابن رشد وأنقصه وبالتالي شوّهه، وجعل من الفلاسفة السكولائيين ضحية إضاءة خاطئة؟

لا بد أولاً من الإشارة إلى حدث هام، فنحن نعلم أن كتاب «فصل المقال» يحتوي في نهايته ما سمي بالضميمة، وهذه قد تُرجمت إلى اللاتينية، ولم يترجم الكتاب<sup>(23)</sup>، وهذا أمر له دلالة. تتناول الضميمة مشكلة معرفة الله للجزئيات، وهي مشكلة فلسفية خطيرة تهّم كل المشتغلين بالفلسفة، وينتج منها أمر خطير جداً على الصعيدين الديني والفلسفي، فإن كان الله لا يعلم الجزئيات فإن النتيجة المنطقية لذلك هي انتفاء العناية الإلهية التي تحيط بكل فرد من المؤمنين. هذه المشكلة ستظل تتطور في الفكر الغربي إلى يومنا هذا، وسيُبدع القرن الثامن عشر، عصر الأنوار والتنوير فكرة الإله المهندس والساعاتي، فكرة الألوهانية *déisme* التي وضعت نواميس الطبيعة ولكنها تركت البشر من دون أن تحفظهم برعايتها، ونحن نعلم مدى تهكم فولتير، أحد أعمدة الأنوار، في روايته كانديد وسخريته من فكرة العناية.

لقد قامت الرشدية اللاتينية على ثلاثة عشر مبدأ حاربتها الكنيسة وحرمتها سنة 1270 والضميمة تتناول ثلاثة من هذه المبادئ، وهذا لا يعني أنها وحدها تتناول هذه القضايا، ولكن هذا يعني أن المترجم قد تمنع عن ترجمة ما اعتقد أنه لا يساهم في سدّ حاجة قائمة داخل الصراع الفكري اللاتيني في ذلك الحين، فهل أخطأ في ذلك؟ وهل يشكل مثل هذا الإهمال هفوة مؤسفة؟

**فصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة كُتبت سنة 1179 على الأرجح،** تحت ظرف معين فقط، لا لحاجة فلسفية عند ابن رشد. جاء الكتابان كردّ على واقع فقط، وهذا الواقع كان يرفض للفلسفة أن تكون، كان لا يُسلم للفلسفة بحقها أن توجد، وكان يأتي من العامة ويشكل ضغطاً اجتماعياً يعلو ويهبط، وقد شاء ابن رشد أن يدافع فقط عن حقه في أن يتفلسف، بمعنى أنه لم يشأ أن يكتب جديداً في هذين المصنّفين، وإن كان قد جاء بجديد فمن قبيل الصدفة، أي لو لم تكن العامة تنازعه حقه في الفكر الفلسفي الحرّ لما كتب هذين المصنّفين، إنهما وليدا مشكلة آنية ظرفية فقط، ولا مكان لهما في مجمل فلسفته، وكذلك الحال بالنسبة إلى كتابه تهافت التهافت، فلو لم يكتب الغزالي كتاب تهافت الفلاسفة لما اضطر ابن رشد إلى الرد عليه، بمعنى أن ابن رشد فيلسوف

(23) انظر: ترجمة ليون غوتيه لـ فصل المقال V111 *Traité Décisif*, Vrin, Paris, 1983, p.

أولاً وأخيراً، وهذا الفيلسوف يحوي الطيب، فالفلسفة كانت تحوي كل العلوم وتجمعها لتتوجها بالحكمة الأخيرة، وكل الفلاسفة العرب كانوا علماء، وهذا أمر هام جداً، لأن كل الفلاسفة اللاتين في كل تلك الحقبة كانوا من اللاهوتيين فقط، أي من رجال الدين، وبهذا حافظ الفلاسفة العرب على التقليد اليوناني بالأبداً يكون المرء فيلسوفاً إن لم يكن عالماً كبيراً قبل ذلك، أوروبا ستعود إلى هذا التقليد في القرن السابع عشر فقط.

هل نلوم إذن اللاتين في القرن الثالث عشر على إهمال هذين المُصنِّفين العارضين في مسيرة ابن رشد، وهو نفسه يؤكد أنه كتبهما فقط للرد على من يريد حرمانه من الاشتغال بالفلسفة؟ ربما أدرك اللاتين أن لا مكان لمثل هذه المُصنِّفات في المسار الفلسفي المحض.

#### ب - مشكلة العامة والخاصة مشكلة رئيسية في الفلسفة العربية الوسيطة

إن الذين نازعوا ابن رشد وأنكروا عليه حقه بالعمل الفلسفي هم العامة، وكان ذلك باسم الدين، وهذا واضح في كل جملة من رده، وقد أقام نظريته في التأويل على الفصل بين العامة والخاصة، وإذا كان ابن رشد هو آخر فلاسفة العرب الكبار يعالج هذه الإشكالية وإن مضطراً، فإن أول فلاسفة العرب الكندي، وبينهما أربعة قرون، قد عانى المشكلة ذاتها فهو يهاجم المتأخرين بالدين الذين يحظرون باسمه معرفة الأشياء بحقائقها ويسمونها كفراً آتياً من الخارج، والفلسفة هي الدخيل الذي يجب محاربته والقضاء عليه استصلاً، فيرد الكندي: «ينبغي لنا ألا نستحي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة لنا، فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق»<sup>(24)</sup> وابن رشد يردد المعنى نفسه في كتابه فصل المقال حول الحق الآتي من الآخر الغريب، والانفتاح على كل ما قالته الأمم السالفة وما دَوَّنته في كتبها<sup>(25)</sup>.

إن علاقة العامة أو الجمهور بالخاصة والصراع القائم دوماً في كل الحقبة التي

(24) الكندي: رسائل الكندي الفلسفية، مرجع سابق، ص 103.

(25) ابن رشد: فصل المقال، ص 93.

ازدهرت فيها العلوم العربية والفلسفة هي إشكالية لم تحظ بعد بالاهتمام الكافي مع أنها حاضرة دوماً، ولعل المَقْرِي التِّلْمَسَانِي هو خير من أشار إليها، وذلك في كتابه نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب فهو يقول حين يتحدث عن الأندلسيين وعلومهم: «فالعالم منهم بارع لأنه يطلب ذلك العلم بياعث من نفسه يحمله على أن يترك الشغل الذي يستفيد منه وينفق من عنده حتى يعلم، وكل العلوم لها عندهم حظ واعتناء، إلا الفلسفة والتنجيم، فإنه كلما قيل فلان يقرأ الفلسفة أو يشتغل بالتنجيم أطلقت عليه العامة اسم زنديق، وقيدت عليه أنفاسه، فإن زل في شبهة رجموه بالحجارة أو حرقوه قبل أن يصل أمره للسلطان تقريباً لقلوب العامة، وكثيراً ما يأمر ملوكهم بإحراق كتب هذا الشأن إذا وجدت»<sup>(26)</sup>.

إن سيف العامة كان دوماً في المرصاد إذن لكل المشتغلين في العلوم الوافدة إلى بلاد العرب من خارج الحدود، مما كان يهدد السلم الأهلي باستمرار، وينذر باضطرابات اجتماعية، فكانت العامة دوماً سلاحاً جاهزاً لكل من يريد من السياسيين التلاعب بأهواء الناس وإثارتهم وتحريضهم. وهذا يعني أن مكاتب الحضارة العربية لم يحرقها الغزاة المغول الذين جاؤوها من المشرق ولا الإسبان الذين جاؤوها من أقصى الغرب فحسب، بل إن المكاتب قد أحرقت مراراً على لهب نيران حقد المتربصين بالخارجين عما كان يعتقد أنه إجماع الأمة، وبالتالي فإن القول بأن الدين ليس ضد الفلسفة ولا ضد العلم قول عام لا يعني في نهاية التحليل شيئاً، ذلك أنّ المهم هو السؤال إن كان هناك حاكم قد اضطهد العلم باسم الدين ومنعه وقمعه تاريخياً أم لا؟ وهذا، من سوء طالع الإنسانية، كان واقعاً معيوشاً في غير فترة وغير بقعة في الأرض. وهذا الاضطهاد ليس حكراً على أمة دون غيرها، ولا على حقبة دون أخرى، وليس للدين فيه شأن.

واجهت ابن رشد إذن هذه المشكلة، مشكلة عامة أو جمهور يرفض أن يعطيه الحق في الانصراف إلى البحث العلمي المتحرر من كل قيد، فكان أن دَبَّج كتابه في فصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة، وهمه هو فقط القول للعامة بأنه يُعَرَّرُ بها وتُخَدَعُ، وأنه ليس ضدها، وهو يريد أن يسود السلم الاجتماعي بين

(26) المقري التلمساني: نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، مرجع سابق، المجلد الأول، ص221.

الناس فلا تثار الاضطرابات التي ليس لها من مسوّغ سوى ديماغوجية بعض مدّعي العلم، أو انتهازية بعض السياسيين. وما نظريته في التأويل - الموجودة في فصل المقال - سوى محاولة نزع فتيل أية فتنة اجتماعية.

إن ابن رشد لم يأتِ بنظرية غير ديمقراطية حين قَسَم الناس بالنسبة إلى التأويل إلى ثلاث مراتب، بل هو كان مقتنعاً بأن الفلسفة والبحث العلمي بشكل عام وقف على خاصّة، بحكم طبيعة هذا العمل نفسه، وهو في هذا كان أميناً للتراث الفلسفي اليوناني الذي كان في عُمقه الأخير حكراً على طبقة معينة يعكس تطلعات الطبقة الأرستقراطية المتنفذة، لا طموحات الفئات الأخرى الكادحة في المجتمع. والواقع إن محاولة إنزال الفلسفة من عليائها، ووضعها في خدمة أكبر شريحة اجتماعية ممكنة لم تبدأ إلا مع ديكرت، الذي يعود إلى طرح هذه المشكلة، ويطالب بأن تظل الفلسفة تبذل جهوداً كبيرة لتبقى لصيقة بالجمهور، حتى وإن كان الشعب يحكم على الأشياء بشكل سيّئ<sup>(27)</sup>.

حاول ابن رشد إذن أن يقول للعامة لتُنقِم هدنة دائمة بين الخاصة، بين النخبة وبينكم، وهذه الهدنة ليست بتعايش سلمي فقط في انتظار انتصار أحد الطرفين على الآخر، بل هي معاهدة مصالحة دائمة، أنتم لكم الدين وتطبيقه من دون تأويل وتعقيد وخوض في أمور لا تخص الدين أصلاً، ولي أنا - الفيلسوف - حريتي في البحث. أحترمكم وأحترم التطبيق الحرفي للدين شرط أن أترك من دون قيد في بحثي الفلسفي والعلمي. لا ترفعوا في وجهي سيف الدين بل اتركوني أعمل في صمت، مع النخبة من أهل البرهان، أي كوكبة العلماء في الطب والفيزياء والكيمياء والحساب والفلك.

وكانني بابن رشد يقول للعامة: لكم خطابكم وأنا أحترمه وأقدّره وأطبقه في حياتي العملية والاجتماعية، وهو الخطاب الديني كشرعية تطبيق تطبيقاً كاملاً وعادلاً، أما أنا فلي خطابي، وليكن بيننا سلم دائم أكثر من مجرد تعايش مشترك أو تعايش سلمي ينتظر فيه كل واحد الفرصة للانقضاض على الآخر، اتركوا لي حريتي كاملة، ذلك أني لست مصدر التفرقة في الجماعة، ولا منبع الشقاق على

(27) رينيه ديكرت: انفعالات النفس، مرجع سابق، ص 120 - 121.

الإطلاق، حين تهاجمونني وتقمعونني وتحرقون كتيبي فإنكم تخطئون الهدف، أنا لست الخصم ولا العدو. إن الانشقاق والتوتر وتقسيم الأمة والجماعة ليس مصدره الفلسفة، لا يأتي من القلة، من العلماء من أهل البرهان. بين النخبة والجمهور هناك انسجام تام وقد عكّره أهل التأويل الجدلي، أهل علم الكلام، لأنهم خلطوا بين مستوى خطابين لا سبيل للخلط بينهما.

هناك إذن طريقتان للسير على درب الخلاص: طريق النخبة، طريق الخاصة التي تعتمد البرهان والعلم واليقين، وتحتاج إلى فطرة فائقة، وطريق الجمهور، طريق كل الناس، وفي هذا الصدد يلعب الدين الدور الأول، والطريقتان وإن اختلفا إلا أنهما ليسا بالضرورة متناقضين. إن استماتة ابن رشد في الدفاع عن حقه في التفلسف والنظر العقلي هو في النهاية مرافعة رائعة عن حق العلوم بالاستقلالية وبالتطور بعيداً عن كل إكراه سياسي، أو خوف من تعصّب متمت.

غير أن مشكلة العامة والخاصة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بإشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة فهل شاء ابن رشد أن يوفق بين الدين والفلسفة، وكانت هذه إحدى مشاكل فكره الرئيسية وقد أهملها اللاتين؟

### ج - إشكالية التوفيق بين الفلسفة والدين

إن كان الفكر اللاتيني في القرن الثالث عشر لم يتناول هذه المشكلة عند ابن رشد فلأنه ببساطة أدرك أن المشكلة غير قائمة أصلاً، وأن همّ ابن رشد كان الدفاع فقط عن حقه في الحرية الفكرية أمام متشددين محتملين من أبناء دينه، وبالتالي فإن أهميته الفلسفية العامة محصورة جداً وأنية جداً، ومن هنا كان إحجام المترجمين عن نقل نصوص لا تهم الفكر الفلسفي العام، بل تختص بإشكالية تنتمي إلى عصر معين لثقافة معينة.

والواقع أن مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة غير قائمة في الفلسفة العربية، إذ من الواضح أن كل فريق كان قد اختار معسكره واحتمى في خندقه، وكان القول الفصل في النهاية ليس للمنظر الفلسفي أو المتعصّب المذهبي بل للحاكم، وهو الفاصل في أمر ترك الفلاسفة والعلماء يكملون أبحاثهم بحرية أو يقمعون. فبعد حاكم يشجع العلم ويحثّ عليه يأتي آخر من بعده فيحرق في



الساحة العامة كل الجهد الذي بذل قبله، حتى لتبدو العلوم عند العرب كانتصار متقطع بالرغم من وجود خصم دائم يمكن أن يهدّد مسيرتها في كل لحظة، وقد قيل بأن الحرية الفكرية والعلمية قد ماتت مع بداية خلافة المتوكل، أي إنها لم تعمّر كثيراً في المشرق العربي، غير أن مثل هذا القول غير دقيق، فقد شملت الحضارة العربية أمصاراً متسعة ومتعدّدة ومتباعدة، وضمت في جوانبها أقواماً مختلفة ومتنوعة، فلم يكن هناك حاكم يستطيع أن يفرض على مثل تلك الرقعة رقابته الصارمة. لقد كانت اللغة العربية أقوى من رقابة أي حاكم، وظلت تمثل فسحةً من الحرية سمحت للعلوم أن تزدهر وأن تتواصل، فإن قمعت في مكان كان هناك مكان آخر تنتقل إليه، والفلسفة في الأندلس خير دليل على ذلك، فهي لم تزدهر إلا في القرن الثاني عشر، وبلغت مع ابن باجة وابن طفيل وابن رشد وابن ميمون ذروة من العطاء تشكل نقطة مشرقة في جبين الفكر العالمي، بعد أن كانت الفلسفة قد خبت تماماً في المشرق. ظلت اللغة العربية لخمسة قرون على الأقل المكان الأمثل الذي تلجأ إليه كل العلوم لتتطور وتزدهر، وذلك بالرغم من الخطر الداهم المرتقب دوماً، وكان ذلك يشكل انتصاراً عظيماً للعقل وحرية وانعتاقه من قيود كل الظلاميين.

إن كان همّ ابن رشد في فصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة الدفاع عن حقه في التفلسف فقط، وذلك رغم كل التعابير التي قد توحى عكس ذلك، فكيف جعل العديد من الباحثين من مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة المشكلة الأولى في الفلسفة العربية؟

مرةً أخرى لنعد إلى السكولائيين اللاتين في القرن الثالث عشر، إذ تكمن هناك جذور هذه المشكلة، وقد قام الباحثون بعملية إسقاط لمشكلة غربية على كل الفلسفة العربية.

حين بدأت فلسفة أرسطو مُضافاً إليها شروحات ابن رشد وآراؤه في الانتشار، أدرك توما الأكويني وهو رجل الكنيسة - والأستاذ في جامعة باريس المشيّد حديثاً - أنه بالرغم من انقسام الناس حولها، ورفض بعضهم لها لم يعد باستطاعة الكنيسة أن تقف في وجه تيار عقلائي جديد جارف، وبالتالي لا بد للكنيسة من أن تستوعب الفلسفة المشائية وتهضمها، من دون أن تنزعزع من الداخل، ومن دون حدوث

زلزال تكون له عواقبه الوخيمة على كل المجتمع الغربي المسيحي. وقد أمده ابن رشد بحل رائع لذلك، فقد استخدم الأكويني تكتيكاً ذكياً خلصته أن فلسفة أرسطو لا تتعارض إطلاقاً مع تعاليم الكنيسة ومبادئها، والتعارض الناشئ أحياناً جاء بسبب الشروح المحرّفة التي أدخلها العربي ابن رشد. المشائية هي إذن فلسفة رائعة لا تتعارض مع الإيمان، وكل المسائل التي تتصادم مع الدين إنما كانت بسبب العربي، الفلسفة الأرسطية بريئة إذن من كل تصادم مع الدين، ولذا يمكن أن تتصالح تماماً مع هذا الأخير. إن تبني مثل هذا التكتيك لم يمنع الأكويني من احترام ابن رشد والاستشهاد بأرائه باستمرار في شتى مُصنّفاته. وبفضل الأكويني، وبالرغم من الرفض والإدانة في البداية، ستصبح الفلسفة المشائية الفلسفة شبه الرسمية للكنيسة الكاثوليكية، على مدى قرون طويلة.

مثل هذا الأمر لم يحدث داخل الفلسفة العربية، وقد ظل التوتر قائماً ولم ينفع ابن رشد كتابته للدفاع عن حقّه في التفلسف والتأويل، فكانت محنته بعد ذلك بسنوات، وكل الذين يقولون بأن جهده للتوفيق بين الدين والفلسفة قد ذهب سُدى، إذ لم ينجح وفشل فشلاً ذريعاً، ولم يستمع إليه أحد من ملّته ينسون حقيقة أنه كان يطالب بحقه في الحرية وفي البحث العلمي فقط، وأن كتبه في هذا الصدد هي هامشية لا تؤثر، لو حذفت كلها، في مسيرته الفلسفية، إذ كان همه كتابة الموسوعة الأخيرة المنقّحة التي تتضمّن كل الفلسفة، أي فلسفة أرسطو، وقد عدل فيها ما يجب تعديله بسبب التقدّم الحاصل منذ زمنه إلى زمن ابن رشد، وهو قد نجح في ذلك، ولم يفشل إطلاقاً، وإن كانت الأمة التي استفادت من هذه المجموعة هي غير أمته فليس ذلك ذنبه.

#### د - ابن رشد والحدّات

ابن رشد عملاق في الدور الذي لعبه في الغرب اللاتيني، وأخشى أن نقرّمه ونحن نحاول أن نعيد رسم صورته من جديد لنستعيده لأنفسنا، ولذا فإن أية قراءة جديدة لفلسفته يجب أن تمرّ عبر الواقع المعاصر للفلسفة، أي إن عليها أن تأخذ في الاعتبار الإضاءة المستمدّة من كل تاريخ تطور الفلسفة في القرون الثمانية الماضية، غير أن هذا التطور تمّ أساساً في الغرب، وهكذا نعود من جديد إلى نقطة البداية أي إلى أثره في الفلسفة التي صارت بعد وفاته غريبة،

وكان العرب حين أدانوه ورفضوا تراثه قد سلّموا بأنفسهم الصرح الذي بناه بجهد عمر كامل إلى الآخر الغريب، وكتبوا بأيديهم وثيقة تهميشهم في موكب العلم والتقدم. وقد جاء الواقع السياسي المباشر في غاية الألم، فبعد نصف قرن فقط سقطت عاصمتا العروبة: بغداد في المشرق وقرطبة في الأندلس.

كل فلسفة عظيمة هي فلسفة حية أي إنها حديثة ومعاصرة وقادرة على المساهمة في كل ما يثار من إشكاليات معاصرة، وأعتقد أن وجهاً من حدائث ابن رشد قد يكون في انتمائه إلى المدرسة الفلسفية التأويلية، الهيرمينوطيقا - فنظريته في التأويل تستحق أن تأخذ مكانها الحقيقي في هذه المدرسة المعاصرة. وهناك مقارنة ممكنة لنظريته عن طريق مقارنتها بما يجري في زمننا داخل التأويلية. ونستطيع أن نقول على عجالة بأن مقارنة بينه وبين ممثلي الهيرمينوطيقا في عصرنا الألماني غادامير خصوصاً في نظريته حول سعة أفق المؤول أو ضيق الأفق، والفرنسي بول ريكور في مفهومه التماسف distancing، فالتماسف في نظر ريكور هو اللحظة النقدية الأساسية الأولى في التعاطي مع أي نص للوصول إلى حقيقة هذا النص، أو إلى نصية النص وهي اللحظة التي تسمح للمؤول (لي) ألا يُسقط ذاته على النص فيكون التواصل معه عبر المسافة التي أقيمها لأحترم موضوعية ما أريد تأويله. هكذا يمكنني أن أتخلى عن ترّجسية الأنا لأقيم الذات التي تحاول أن تستكشف أسس الحوار الأولي الذي يحملنا جميعاً. التماسف هو الشرط الأول إذن من أجل الامتلاك الحقيقي للمعنى الأخير للنص<sup>(28)</sup>.

أقام ابن رشد نظرية هامة في التأويل تقوم على امتلاك كامل أولاً للغة، ثم امتلاك ذكاء الفطرة والعدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية، أي إن الأمانة العلمية الكاملة، والامتناع عن الانسياق وراء الرغبات والشهوات يسمحان للباحث بالنظر في كتب القدماء، ويحوّلانه كذلك أن يكون من أصحاب البرهان الذين يستطيعون وحدهم أن يؤولوا، أن يعرفوا أصناف الموجودات على كنهها<sup>(29)</sup>.

إن كل الشروط التي طلب ابن رشد أن تتوافر في كل من يريد تأويل أي نص ليست بعيدة عن سعة الأفق والتماسف قبل التواصل.

Ricœur Paul: *Du texte à l'action*, Seuil, Paris, 1986, p.101-159.

(28)

(29) انظر: ابن رشد: فصل المقال، مرجع سابق، ص 93-120.

## 3 - الخاتمة

إن تطور الفلسفة اللاحق - وهو تطور غربي تماماً - هو وحده الذي يكشف كل البعد الحقيقي لفكر ابن رشد، فقد كان آخر حلقة في المشروع الفلسفي الأول الذي كان يشكل الخلفية التي تفسر مسار الفلسفة الحقيقي، إذ معه تنتهي الفلسفة اليونانية الرومانية العربية، هذه الفلسفة التي كانت تعتقد بإمكانية إتمام كل العلوم أي بإمكانية استنفاد كل المعرفة، ولقد عمل ابن رشد بكل ما أوتي من عبقرية من أجل إتمام هرم المعرفة البشرية، وآمن بتلك الإمكانية، وعمل من أجلها واعتقد أنه شاد بنياناً متكاملًا منتهياً يقارب الكمال، ولقد تلقّف الغرب منه هذا الصّرح الضخم لا ليسير على دربه، بل لينشئ مشروعاً جديداً ما زال الغرب يقوم عليه حتى اليوم، هذا المشروع القائم على التطور المستديم للعلم وتطبيقاته التكنولوجية التي لا تنتهي، والذي لا يزال يفود البشرية كلها - شاءت ذلك أم أبت - في مغامرة مفتوحة على كل الفرص، وكل الاحتمالات أيضاً.

ينتقد الأكويني في كتابه ضد الرُّشديين أولئك الذين يؤكّدون في الغرب اللاتيني أن اليونانيين والعرب وحدهم قادرون على التفلسف والعلم، وأن اللاتين متخلّفون لا يستطيعون أن يجاروا الآخرين في الفلسفة، مع كل ما تحتضن من علوم ومعارف، وهو يثور على واقع كان حقيقة في عصره<sup>(30)</sup>. مثل هذا القول يستدعي منا ابتسامة، ولكنه يُشير إلى حقيقة ربما كان من السّخف التشديد عليها، وهي انتماء العرب والغرب إلى حضارة واحدة هي حضارة الفلسفة مع كل ما حوته وتحويه دوماً من علوم، فالفلسفة تجفّ وتموت إن لم تتغذّ دوماً بالعلوم<sup>(31)</sup>. ولقد أخرجنا أنفسنا من مسيرة العلم والتقدّم التقني منذ أن تنكّرنا للفلسفة، وأوصدنا في وجهها كل الأبواب، رافضين للروح النقدية أن تجد ملاذاً عندنا. ولقد انبهر بعضنا بإنجازات الحضارة الغربية إلى حدّ الافتتان، في حين رفضها بعضنا الآخر حتى الكراهية، وأمام الواقع المرير صنع لنفسه دوراً جديداً دور المنقذ للقيم والأخلاق والمحافظة على الفضيلة،

Thomas D'Aquin: *Opuscules*, Vrin, Paris, 1984, p.309.

(30)

Paul Ricœur: *Réflexion faite*, o.c. p.62.

(31)

في عالم يسوده الفساد والتحلل والرذيلة. والافتتان والرفض وجهان لصورة واحدة ينقصها الموقف النقدي، أو فلنقل بعض الإيمان بعقلانية ابن رشد، فقد آن الأوان لأن نعيد محاكمته ونعيد له كل الاعتبار، ونطلب منه الصّفح على فعلتنا التي لا تصدق ولا تغتفر، والتي ما زلنا ندفع ثمنها، حين قبلنا أن يتمّع بثمرات عبقريته الآخر البعيد، ونحن غائبون تماماً عن الساحة، غافلون عما يجري.



## الفصل الثالث

### عصر النهضة

#### 1 - تمهيد

رحيل الفلسفة من الأندلس إلى باريس أو الانتقال من العربية إلى اللاتينية

بعد وفاة ابن رشد في آخر القرن الثاني عشر، وبعد اضطهاده وإذلاله وتحريم الاشتغال بالفلسفة، لم يبق للعرب في الأندلس سوى الاشتغال بالتصوّف خوف الملاحقة، إلا أنّ موجة التشدّد الديني لم تمنع قرطبة بلد ابن رشد من السقوط بيد الإسبان سنة 1236م، وبذلك يمكن أن نقول بأنّه إنّ كانت بغداد أول عاصمة عربية للفلسفة فإن قرطبة كانت آخر عاصمة عربية تشهد ازدهار الفلسفة العربية. إلا أن أمراً غريباً حدث مع مطلع القرن الثالث عشر، فبالرغم من الحروب الضارية ضد العرب في إسبانيا فإن القرن الثالث عشر الأوروبي المسيحي سيبدأ بإعجاب مُنقطع النظر بالعلم العربي، وبالفلسفة العربية إذ كانت طليطلة وصقلية مركزين هامين لنقل التراث المعرفي العربي إلى اللاتينية، وكان رمز هذا الإعجاب الإمبراطور فريديريك الثاني ملك صقلية وإمبراطور جرمانيا (1194م - 1250م) الذي كتب إلى ابن سبعين يطرح عليه بعض الأسئلة الفلسفية وهو يظنّ أن الفلسفة لا تزال مُزدهرة عند العرب، ولا يعلم أنها قد غادرت ديارهم مخلّفة وراءها الخوف الذي يشلّ كل تفكير. وفي سنة 1202م أدخل عالم الرياضيات الإيطالي المولود في بيزا ليوناردو فيبوناشي Fibonacci الأرقام العربية إلى الغرب اللاتيني<sup>(1)</sup>، فقامت مكان الأرقام

الرومانية الصعبة الاستعمال. طبعاً نقل فيبوناشي الأرقام التي يستعملها العرب في المغرب والأندلس لأنها هي التي عرفها، ولم ينقل الأرقام التي نستعملها نحن في المشرق ونسميها هندية. والواقع أن أرقامنا وأرقام المغرب العربي كلها من أصل هندي، وقد طوّرها العرب، أي ليس هناك من أرقام عربية وأخرى هندية، ولكن هناك أرقام من أصل هندي كان العرب يستعملونها بصيغتين، وبالتالي فإن كل هذه الأرقام هي عربية، بمعنى أن العرب طوّروها وسهّلوها واستعملوها وأذاعوا استعمالها في شتى أقطار العالم. فيبوناشي هذا اتصل بفرديريك الثاني وعمل في بلاطه، غير أن الحدث الأهم فلسفياً وثقافياً في أوروبا المسيحية في ذلك العصر هو بناء الجامعات، وأولها جامعة باريس التي ستعرف فيما بعد باسم السوربون نسبة إلى أحد رؤسائها، وسيلمخ في هذه الجامعة أكبر فلاسفة القرن وهو توما الأكويني، وستكون كل مناقشات جامعة باريس تدور حول ابن رشد وشروحه لأرسطو، بمعنى أن ما رفضه أصحابه العرب أصبح الشيء الأهم عند اللاتين. كان هناك تيار محافظ يمثله بونافنتورا ظل يريد أن يسير ضمن سيطرة لاهوتية على الفكر المكتفي بأغسطين رائداً. وكان هناك تيار متعصب لأرسطو وشارحه ابن رشد تزعمه سيجر البرنتي، وضع الشارح بمنزلة الفيلسوف الإغريقي وأكثر، ولعب الأكويني دوراً توفيقياً هاماً. غير أن الكنيسة أدانت الرشدية ومعها الأكويني نفسه، قبل أن تعود، بعد وفاة الأكويني إلى تبتي آرائه، وجعل فلسفته فلسفة رسمية للكنيسة الكاثوليكية، هذا التعظيم للأكويني مع مطلع القرن الرابع عشر سيجد صدهاء في الفنون التشكيلية مع لوحة تمثل انتصار القديس توما الأكويني، ففي حوالى سنة 1340م وفي مدينة بيزا رسم الإيطالي فرانشسكو تراييني Traini أول لوحة لهذا الانتصار الذي كان على ابن رشد الملقى تحت قدمي الأكويني، ثم كانت هناك لوحة أخرى للرسام الإيطالي الشهير فرا أنجيليكو، ولتلميذه بينوزو غوزولي Gozzoli (1420 - 1497) التي يعود تاريخها إلى سنة 1467م وهي معروضة في متحف اللوفر، بل إن هذا الموضوع نجده أيضاً في القرن السابع عشر عند الرسام الإسباني زورباران Zurbaran (1598 - 1664م).

هناك جحود في هذه اللوحات، فالأكويني لم يكن مُعادياً لابن رشد على الإطلاق، وكان يجمع بينهما التعلُّق الشديد بأرسطو وبالفلسفة، بل إن الأكويني



يستشهد باستمرار بفيلسوف قرطبة، وقد أخذ عنه على الأقل أحد براهينه الخمسة لوجود الله، وهو برهان دليل العناية، وانتصارُ الأكويني بعد إدانة الكنيسة له انتصاراً للروح الليبرالية التي كان يمثلها ابن رشد خير تمثيل. إن كل الثقافة الغربية كانت تتكوّن داخل المناقشات الجامعية التي كانت تدور حول الرشدية اللاتينية، وانتصار الأكويني كان في الواقع إدخال كل فلسفة أرسطو إلى داخل حرم الكنيسة الكاثوليكية، مع كل ما يعني ذلك من ثورة حقيقية على ما كان سائداً سابقاً. كانت المسيحية منذ أغسطس تنتظر عودة المسيح وتخشى التعاطي بالفلسفة، وحتى بالعلم، مع الأكويني هناك خرق لمحظور عمره ألف سنة، فانتصار الأكويني، وهو واحد من كبار رجال الفكر على مرّ العصور، لا يمكن أن يكون هزيمةً وسحقاً لابن رشد، إنه انتصار لابن رشد خارج حدود مكانه وزمانه وولّته وثقافته. الغرب ينهب التراث العلمي العربي ثم يتنكّر له، وهذا ما سيفعله، كما سنرى، في لوحة أخرى في عصر النهضة.

مع مطلع القرن الثالث عشر بنت أوروبا المدن الكبرى، إذ بلغ سكان باريس مثلاً مائة ألف نسمة، وأصبحت التجارة آمنة، وأصبحت هناك قوى اقتصادية جديدة لم تُعد ترضى بالعالم المسيحي الهادئ الراضي الذي نُصّرَن كل شيء في الحياة الثقافية، وحين دخل التراث الفلسفي العربي إلى الجامعات المنشأة حديثاً حدثت هزة عميقة، بل إن فكر ابن رشد أحدث انقلاباً جذرياً قلب كل شيء، وخلف بصماته على كل الحضارة الغربية، وبدل أن تموت الرشدية اللاتينية مع القرن التالي، قرّن انتصار الأكويني، تحوّلت إلى فكر سياسي قوي مهّد لظهور الفردية في الحضارة الغربية، فإذا كان الرشدان اللاتينيان وهما سيجر البربتي (1240م - 1284م) وبويس دي داسي أو الدانماركي قد تعارض تعليمهما مع الأكويني، وكانا على الأرجح خصميه حين كتب كتابه ضد الرُشديين، إلا أن الصراع بقي ضمن المدرسة الواحدة، في حين أن رُشديي القرن التالي خاضوا معركة عاتية ضد السّلطة الزمنية للكنيسة فكانوا رواد ظاهرة الدّهْرنة sécularisation (\*)، وكان

(\*) الدّهْرنة غير العلمانية laïcité الخاصة بفرنسا في القرن العشرين. لأن الدّهْرنة تعني انتقال أمر من المجال الديني الروحي إلى المجال الزمني الدهري، كما حدث مع الزواج مثلاً، إذ انتقل من سرّ إلهي إلى عقد مدني.

على رأس هؤلاء جان دي جاندون Jean de Jandun الذي جعل من ابن رشد أعظم مدافع عن الحقائق الفلسفية، وكان لهذا تأثير في صديقه الإيطالي مارسيليو دي بادوفا Marsilio di Padova مؤلف كتاب المدافع عن السلم، ويعتقد البعض أن جاندون هو المؤلف الحقيقي لهذا الكتاب، وهو أول كتاب يدافع عن القوانين الوضعية، وعن سلطة الشعب في السياسة، وعن حق كل شعب أن تكون له خصوصيته وميزته، فمهد الطرق أمام مفهوم التمايز والاختلاف، وعدم تشكيل كل الغربيين أمة واحدة، أو دولة واحدة، ففتح الطريق أمام التعددية في المسيحية، وكسر الوحدة الأساسية لها، على ما يؤكد المؤرخ المعاصر جاك لوغوف<sup>(2)</sup>.

ما فعلته مدرسة بادوفا الرشدية سياسياً فعلته أيضاً رشدية جامعة أكسفورد، بفضل وليم الأوكامي، فقد حارب هذا الفيلسوف السلطة المدنية للكنيسة بعنف، وأقام في الفلسفة مذهباً جديداً عرف بالاسمية. هذه الفلسفة جاءت كحل لمشكلة الكلّيات، وأنكرت على هذه الأخيرة أي وجود حقيقي، فالأجناس والأنواع ليست سوى كلمات لا تغطي وجوداً حقيقياً، بمعنى أنها لا تملك جوهرًا يسمو عليها وينظمها ويكون بمثابة المطلق للنسبي، والدائم للمتغير. مثل هذه الفلسفة تجعل للفرديات كل الأهمية، وما كان يبدو مجرد حل لمعضلة منطقية يأخذُ بعداً جديداً، ويمهد لبروز الفردية المتحررة من السلطة العليا الواحدة الجامعة الشاملة.

إن الأكويني وابن رشد يقفان في نهاية المطاف في صف واحد، ويخوضان معركة واحدة، هي معركة قبول إدخال العقلانية القديمة والعقل الوثني إلى مجتمع يلعب فيه الدين دوراً أساسياً. الفلسفة مع الأكويني لا تريد أن تظل مجرد خادمة وتابعة للاهوت، إنها تطالب بحقها في الوجود، وبنوع من الاستقلال والاحترام. ألم تقم جامعة باريس من أجل الفنون الحرة لتُدْرَس إلى جانب اللاهوت؟ أو لم تكن وظيفة السوربون الأولى، هذه الجامعة الفتية في الكتلكة، أن تفسح في المجال للعلوم الجديدة كي تبرُز، وللقوى البرجوازية لتعبّر عن تطلّعها العلمي الجديد؟ ومن أولى من أرسطو بأن يكون الموسوعة العلمية الجديدة؟ ومن يستطيع أن يؤكد أكثر من ابن رشد أنه يعرف الفيلسوف اليوناني، حتى وإن ضلّ

(2) راجع: Jacques Le Goff: *Les Intellectuels au Moyen Age*, Seuil, Paris, 1976, p.164.

الطريق في بعض الأمور؟ لذلك فإن انتصار الأكويني هو انتصار لابن رشد وليس انتصاراً عليه، فقد كان جسر ابن رشد هو الطريق الآمنة التي عَبَّرت منها كل العلوم العربية إلى الغرب، الذي كان بحاجة إلى رمز للعقلانية، وقد وجده في ابن رشد أولاً، وإن تنكَّر له لاحقاً.

بفضل الرشدية والأكوينية والرشدية اللاتينية انتقلت الفلسفة إذن من الأندلس، آخر معقل عربي لها إلى الجامعة الجديدة في باريس، ثم منها إلى جامعة جديدة أخرى هي جامعة أكسفورد، ودخل أرسطو مع فيلسوف قرطبة كرمز شبه وحيد للفلسفة وللعلم، وتبنت الكنيسة الكاثوليكية الأرسطية كفلسفة وحيدة، وكعلم وحيد، وما انتصار الأكويني في النهاية سوى انتصار الفيلسوف الذي سمَّاه العرب المعلِّم الأول، وهو أرسطو، وسيكون كل عصر النهضة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر محاربة أرسطو والعلم العربي، ورفع شعار أفلاطون في وجه أرسطو، وسيكون هذا العصر عصر الجنون بامتياز في كل شيء، وسينتهي سنة 1600م مع ارتفاع لهيب نيران شهيد جديد للفلسفة، في الساحة العامة في روما، هو جردانو برونو.

## 2 - عصر النهضة: كعصر عالمٍ معادٍ للعرب ونهاية عالم أرسطو

يشمل عصر النهضة فلسفياً القرنين الخامس عشر والسادس عشر، وقد بدأ في إيطاليا كنهضة فنية تجلَّت في ميادين الرسم والنحت والشعر والأدب، وعودة إلى التعمق في فقه اللغة اليونانية واللاتينية، لذا لم يكن من المستبعد أن يكون من أول المُعَادِين للثقافة العربية ولأرسطو شاعر إيطاليا الكبير فرانشسكو بترارك (1304م - 1374م) الذي يُعَدُّه الباحثون أول إنسانوي humaniste مَهَّد لكل عصر النهضة الفكرية، والحركة الإنسانية كانت أدبية وفلسفية في آنٍ، وقد جاءت كنوع من الثقة بالإنسان وقُدْرته، والإيمان به وبمقدراته بفضل العودة إلى التراث الأدبي الإنساني القديم الذي أبرزت الدراسات المُحدثة عظمته وجماله. وقد استعمل سارتر هذا التعبير من جديد في القرن العشرين ليصف به وجوديته، وتحميلها كل المسؤولية وكل الحرية للإنسان، ومطالبته بأن يأخذ على عاتقه مصيره ومستقبله.

إنسانية جديدة أخذت تشقّ طريقها إلى الوجود، وتطلع جديد بدأ يبدو في الأفق، وكانت هناك عوامل تقنية تساعد على ذلك، ليس أقلها اختراع غوتنبرغ Gutenberg للمطبعة حوالي سنة 1440م، هذا الاختراع الذي سيسهل وسائل الاتصال، وسيجعل اقتناء الكتاب أسهل، وفي متناول عدد أكبر من الناس، وسيؤثر في كل النظام التربوي الغربي، وكذلك فإن اختراع الأسلحة النارية قد قلب العالم كله، فكأن عالم العصر الوسيط، عصر الثقافة العربية المشرقة، وعصر الفروسية قد انتهى إلى غير رجعة، وكأن الأجيال الأوروبية الجديدة تقول لكل الذين ما زالوا يؤمنون بقيم الفروسية بأن عهدهم قد انتهى، وأتى عهد المغامرة واللذة والجنون، وكل فارس لن يجد بعد اليوم ما يحاربه سوى الطواحين، كما فعل دون كيشوت ثربانس.

أما على الصعيد العلمي البحت، فإن الحدث الأهمّ قد جاء عن طريق كوبرنيكوس البولوني حين نشر سنة 1543م أطروحته الفلكية، ليؤكد أن الشمس هي التي تُشكل مركز نظامنا الفلكي، والأرض هي التي تدور حولها، وليس العكس. هذا التأكيد يشكّل تنكراً كلياً لكل العلم القديم الذي ورثه أوروبا عن طريق العرب، وجعلت الكنيسة منه علماً رسمياً. الكنيسة طبعاً ستحارب مثل هذه النظرية، وستبلغ المحاربة ذروتها في القرن التالي مع غاليلي حين سيضطر هذا، في الثاني والعشرين من شهر حزيران (يونيو) سنة 1633، وهو في السبعين من عمره، أن يتنكر لهذه الهرطقة التي يدافع عنها، وذلك وهو جاثٍ أمام محكمة التفتيش.

انتهاء عهد الفروسية، وعهد الفلك الأرسطي القائم على عالم مغلق متناه، وانتشار الكتب بفضل اختراع المطبعة لا يعني انتهاء العلم العربي ولا دوره. لقد ذكرنا سابقاً لوحة الرسام الإيطالي رافائيل التي وضعها بين عامي 1508م و1511م والموجودة في متحف الفاتيكان والمسماة مدرسة أثينا. فيها يجمع كل علماء اليونان من شتى الأجيال. طبعاً يحتل أفلاطون منزلة الصدارة، ولكن في الزاوية اليسرى البعيدة هناك فيثاغورس، وقد فتح كتاباً فيه جداول حسابية، وخلفه عربي يحاول أن يقرأ في ذلك الكتاب خلسة، هذا العربي يعرف من عمامته وقد يكون ابن رشد أو أي عالم عربي، لأنه مجرد رمز لكل التراث العلمي العربي، اللوحة كأنها تريد أن تقول إن العلماء اليونانيين كانوا بالعشرات

ولم يكن هناك سوى عربي واحد اقتبس منهم، وكأنه يريد أن يقول بأن الرياضيات نفسها التي كان للعرب الشأن الأهم فيها، أفلَّه عن طريق الجبر والأرقام، قد اقتبسوها من اليونان، وقد انتهى دورهم اليوم مع عصر النهضة، كأن رافائيل يريد أن يقول: لقد عُدنا نحن اليوم مباشرةً إلى الإغريق، فلم نعد بحاجة إلى الوسيط العربي. مرة أخرى نحن أمام تزييف للواقع وتنكّر للحقيقة، فالعلم العربي في واقع الأمر كان ما يزال يلعب دوراً هاماً في شتى المجالات، ويكفي أن نسمع شهادة أعظم ممثل لعصر النهضة على صعيد الحلم والمغامرة والتحدّي، وهو الإيطالي ابن جنوى كريستوفر كولومبوس (1450 - 1506) مُكتشف أميركا، الذي تجرّأ وجابه بحر الظلمات ليجد طريقاً جديدة نحو الهند، فإذا به يكتشف عالماً جديداً يقدمه لكل عنف الغرب. صادف كولومبوس الصعوبات العديدة، واستطاع أن يتحداها ويقنع حكام إسبانيا بنظريته، لأنه كان يتدرّج بالعلم العربي، كما يقرّ هو بذلك في مُذكراته. وهو يذكر ابن رشد بالاسم ويقول بأنه أقنعه بأن الكرة الأرضية مستديرة وصغيرة، بحيث يستطيع أن يلف حولها كلها، أي إنه لو لم يكن مقتنعاً بصغر حجم الكرة الأرضية نسبياً لما استطاع أن يفكر في تحقيق حلمه، بإيجاد طريق جديدة للهند، والقيام بمغامرته «أرسطو يقول إن العالم صغير وأنه من الممكن الذهاب بسهولة من إسبانيا إلى الهند وهذا ما يؤكده ابن رشد»<sup>(3)</sup>.

إن الدراسات حول أفلاطون وظهور التيار الفكري الإنساني لم يوقف العلم العربي، ولا وضع حداً للرشدية اللاتينية التي استمرت طوال عصر النهضة، فالملك الفرنسي فرنسوا الأول الذي حكم بين سنة 1515م وسنة 1547م استدعى رُشدياً لرئاسة الكوليج دي فرانس التي أسَّسها وكانت تُدعى كولييج القارئين الملكيين، والأرجح أن فكرتها قد أخذت من فكرة «بيت الحكمة». وكذلك فإن مجمع ليران الكنسي المنعقد بين سنة 1512م و1517م قد أدان رُشديي بادوفا، هذا عدا أن أحد أكبر فلاسفة عصر النهضة كان بيترو بومبونازي Pomponazzi (1462 - 1525) الذي درس الفلسفة في بادوفا قبل أن يدرس

Martin Fernandez de Navarrete: *Colección de los viajes y los cubrimientos* t.1 (3)  
Madrid 1858, p.409.

الطب ويصبح أستاذاً للفلسفة الطبيعية في جامعة بادوفا نفسها، وقد شدّد على ديمومة القوانين الطبيعية، محاولاً أن يجد تفسيراً علمياً لما يدعوه العامة بالمعجزات، مؤكداً أن هذه الأخيرة تخضع بدورها لقوانين الطبيعة التي لا تتغير، ولكنها تكون عادةً نادرة جداً، ولا تحدث إلا في فترات متباعدة، وعند أحداث استثنائية فقط، ولكنها مع ذلك لا تخرج عن قانون العلة والمعلول. أما على الصعيد الأخلاقي فإنه أعطى كل الأهمية لحياة النفس على هذه الأرض، وكيف يستطيع الإنسان أن يكون سعيداً في هذه الحياة، لو افترض أنها الحياة الوحيدة المُعطاة له، وهذا ما حمله على إيجاد معنى عظيم للحياة اليومية، لأنه ليس له من أمل يتعدى حياته الفانية. الخير المشترك لكل بني البشر هو الذي يصبح المحرك الأخلاقي والدافع الحقيقي لأعمالنا جميعاً. هناك إذن محاولة جادة عند بومونازي لإيجاد فلسفة عملية عقلانية محضة، خارج كل الاعتبارات الإيمانية.

### 3 - عصر النهضة كعصر العودة إلى أفلاطون وجنون تحقيق عالم المُثل على الأرض

إن كان العلم العربي والأرسطي لم يتوقف، في شمال إيطاليا على الخصوص، فإن عصر النهضة الذي يعني ولادة الإنسان من جديد، عن طريق الثقّف بما جاء به الأقدمون، قد وُلد في وسط إيطاليا في مدينة فلورنسا التي فتحت أكاديمية أفلاطون عندها من جديد، وكان الرائد لها على الصعيد الفلسفي هو مارشيليو فيشينو Ficino وتلميذه بيكو الميرندولي Pico Della Mirandola. وقد عكّف فيشينو (1433 - 1499) بداية على ترجمة كل مؤلّفات أفلاطون، فأنهى عمله هذا سنة 1484م، فساهم في نشر الأفلاطونية في شتّى أرجاء أوروبا، لم يكن القصد من ذلك الوقوف في وجه المشائية المهيمنة، بل كان أبعد من ذلك بكثير. القصد من ذلك كان واضحاً وهو رفع فيلسوف الخير إلى أعلى مقام لكي يُقال بأن الخير هو القيمة الأخيرة التي تحوي الحق والجمال، والإنسان قادر على تحقيق هذا الخير، أي إنه قادر على أن يقيم هذا الخير على هذه الأرض، الهدف هنا مزدوج، ففيلسوف الخير يعني أن الإنسان خَيْر وقادر على تجاوز الخطيئة، وبالتالي فإن فيشينو يُعارض فكرة الإنسان المجبول بالخطيئة الأصلية، الذي يظل خاضعاً لعالم الفساد الذي يشكّل جزءاً من طبيعته. عالم أرسطو جعل

العالم السفلي، العالم الأزضي عالم التغيير والفناء والفساد بالمعنى الطبيعي والأخلاقي، في حين أن عالم أفلاطون قد جعل الارتقاء ينطلق من عالم الجمال الجسدي السفلي كي يخلق مرتفعاً إلى عالم الجمال الدائم. مُفكرو عصر النهضة وعلى رأسهم فيثينو شاؤوا من وراء تقديم المصتفات الرائعة للأقدمين الوثنيين الرد على الكنيسة والقول لها بأن الإنسان مخلوق رائع، لأنه استطاع أن ينتج كل هذا الأدب الرائع، كل هذا الأدب الإغريقي والروماني وكل هذه الحكمة الإنسانية، وعن طريق دراسة هذه الآداب يكتب الإنسان إيماناً غير محدود بالإنسان ونهضته وارتقائه، وهذا هو جوهر التيار الإنساني، الذي كان فيثينو منظره الأول، فالإنسان بنظره هو المخلوق الأكمل وهو قادر على العيش بتناغم مع النجوم، والنفس البشرية الخالدة التي خلقها الحب ترتفع فوق الخطيئة الأصلية، ولا شيء في الوجود غريب عنه، إنه إله صغير، بل هو الإله الحقيقي على الأرض. العالم رائع، والوجود في غاية الجمال، وكل شيء أعطي للإنسان القادر على تحقيق عالم الجمال الأفلاطوني هنا على الأرض، وفي هذا الزمان. الإنسان هو مركز الكون كله، وهو فريد جداً بسبب حيازته هذا العقل الخالد القادر على إبداع كل أصناف الجمال. ليس هناك تقريظ فقط للإنسان بل هناك تعظيم للكرامة الإنسانية، بل هناك نوع من الجنون، في رفع الإنسان إلى عالم السماء، وهو ما يزال يعيش على الأرض بين أتراه.

هذا الإيمان الجنوني بالإنسان وعظمته وقدرته سنجده كذلك عند تلميذ فيثينو وهو بيكو الميرندولي Pico Della Mirandola (1463 - 1494)، وكان ابن أمير وعُدَّ رمز عصر النهضة لكثرة ما تعلَّم، وقد علَّم في أكاديمية فلورنسا، بعد أن درس القانون الكَنسِيّ والفلسفة والتنجيم واليونانية والعبرية والعربية، وقد اقتنع بنوع من الوحدة بين جميع مفكّري البشرية، لأنهم جميعاً اقتربوا من الحقيقة، ومن أجل التوفيق بين أفلاطون والمسيحية، وكُلَّ المفكّرين الوثنيين. وقد أُلِّف سنة 1486م أشهر كتبه الذي أعطاه عنواناً ذا دلالة بعيدة كرامة الإنسان. لم تُعجِب آراؤه الكنيسة التي لاحقته، ففرَّ إلى فرنسا، وألقى عليه القبض هناك إلا أن والده الأمير استطاع أن يتدخل ويعيده إلى فلورنسا، حيث التقى فيثينو وعمل الاثنان معاً من أجل ترويح أفكارهما النهضوية، وقد توفي هناك سنة 1494م وهو ما يزال في مقتبل العمر.

كتابه حول الكرامة الإنسانية جعل منه رائداً من رواد فكر عصر النهضة، ففي هذا الكتاب نلمس الإيمان غير المحدود بالإنسان وقيمه وقدرته وعظمته وإرادته في تحقيق منزلته الفريدة في الكون، وأفلاطون الذي يسير بيكو الميرندولي هو أفلاطون عصر النهضة، أي إنه أفلاطون خاص، إذ فيه عالم الظل لا يقلّ عنده جمالاً عن عالم المُثُل، وعالم النور، البشر الذين يعيشون في كهف أفلاطون قد فكوا أسرهم وخرجوا إلى الشمس، وشاهدوا روعة الوجود الأرضي الحسي، وجنون الحياة المتدفقة خيراً وحقاً وجمالاً، فكان نداء فيلسوفنا من أجل كرامة الإنسان المتخلّص من مفهوم الإنسان المُكبَل بالخطيئة ذا دوي كبير سُمعت أصداؤه في شتى أنحاء القارة الأوروبية، وفي شتى أرجاء الحضارة الغربية التي لا تزال تعيش على أمجاد عصر نهضتها، هذه النهضة التي فتحت كل الآفاق أمام الإنسان، وتخطت كل المحظورات، ليس على الصعيد الفكري والعلمي فحسب، بل على كل صُعد الفنون، وشتى مجالات المغامرة، فكان اكتشاف أميركا، وكانت محاولة ماجيلان الدوران حول العالم.

#### 4 - عصر النهضة عصر جنون الدين الواحد للإنسانية

في القرن السادس عشر طالت رياح إرادة التغيير العاتية الكنيسة الكاثوليكية نفسها، فكانت حركة الإصلاح الديني التي بدأت مع نشر مارتن لوثر أطروحاته سنة 1517م. وقد قام لوثر بترجمة التوراة إلى الألمانية لغة الشعب، وساعده وجود المطبعة على نشر النصوص الدينية وتوزيعها على نطاق واسع، وقد كان هدف حركة الإصلاح الديني يتطابق مع هدف حركة الإنسانيين، فالحركتان تهدفان إلى العودة إلى النصوص الأصلية، ونهضة روحية تتم عن طريق هذه النصوص. التغيير عن طريق نص قديم، وعودة إلى روح هذا النص القديم كانا يجمعان كل أنصار التجديد الثقافي والديني في القرن السادس عشر. وفي هذا القرن كان على رأس حركة الإنسانيين كاهن هولندي هو ديزيديريوس إيراسموس (1467 - 1536) Desiderius Erasmus وقد لقب بأمير الإنسانيين، وكانت له مُجادلات مع لوثر ولم يتفقا، إذ ظل على تحفظ كبير يشك بأن تصل حركة الإصلاح إلى كل التغيير المُرتجى، وقد خاصمه لوثر ودعاه الأبيقوري من روتردام الذي لا يهيمه سوى البحث عن اللذات والتمتع بالحياة، وقد ألف إيراسموس سنة



1508م أشهر كتبه ودعاه مديح الجنون، وفيه يقرّظ الجنون في وجه التحفّظ، بأسلوب ساخر هزلي، وهو يقصد أن يقول بأن المسيحية في تعبيرها الأول، كانت نوعاً من جنون الحب الذي يتفوّق على كل حسابات الحكمة البشرية. ففي عالم يسعى إلى الحرب ويقسمه التعصب يريد إيراسموس أن يحتفظ بجنونه، أي بإيمانه المطلق بالعقل، وبثقته الكلّية بالإنسان وحرية، حين يعود إلى بساطته ونقائه. الحكمة الحقيقية، تلك التي تفتح للإنسان أبواب السعادة، هي هذا الحب غير المحدود للإنسان، أي هذا الجنون لإيجاد الإنسان الكلّي العالمي المتسامح الذي هو إنسان ذو طبيعة واحدة أينما كان، ولأي جيل انتمى، هذا الإنسان القادر على تحطّي كل الحدود والحواجز، وإبداع الفن الرائع والأدب الرفيع.

أما المُمثّل الحقيقي لهذا التعطش إلى الدين الواحد إلى الإنسان الكلّي العالمي الذي هو الإنسان في كل مكان وزمان، فقد كان كاهناً آخر هو الإيطالي جوردانو برونو (1548 - 1600) Giordano Bruno وقد رُسمَ أباً دومينيكانياً، وهو في الرابعة والعشرين من عمره، ونال دكتوراه الفلسفة بعد ذلك بثلاث سنين، وبدأ بشرح التوراة على طريقته، وفرّ من إيطاليا خوفاً من محاكم التفتيش، ومضى إلى جنيف حيث كان الإصلاحى الفرنسى جان كالفان قد أقام حكمه، ولكنه لم يلبث هناك طويلاً فرحل إلى باريس التي لم يلبث أن غادرها إلى لندن، ثم غادرها إلى ألمانيا وهو ينشر كتبه وتلاحقه الكنيسة الكاثوليكية التي ألقت عليه الحُرم، بسبب آرائه، وظلّ في طريق التشرّد والملاحقة إلى أن وصلَ إلى البندقية، وهناك أُلقي القبض عليه، وسُلم إلى محكمة التفتيش التي أدانته وأُحرِق في الساحة العامة في روما سنة 1600م، وكان الدخان المتصاعد من جسده يعلن نهاية حلم النهضة، حلم الولادة الجديدة، ويؤكد من جديد أن معركة الفلسفة مع العالم غير المتسامح، معركة مفتوحة إلى ما لانهاية، مثل هذا العالم الذي آمن به.

هاجم برونو أرسطو ودافع عن العلم الجديد المتمثّل بكوبرنيكوس وعالمه الجديد، وقد هاجم كل ما اعتبره مُتخلّفاً في الكنيسة الكاثوليكية، ولم يكن راضياً عن حركة الإصلاح، وحلم بدين جديد يجمع الإنسانية كلها، وقال بتعددية الكون الذي نعيش فيه، أي إنه اعتقد أن كوننا يحوي عدّة عوالم غير الكرة الأرضية.

## 5 - عصر النهضة عصر الأحلام المجنونة أو اليوتوبيات

ما لم يستطع عصر النهضة تحقيقه مباشرة وعلى صعيد الواقع، أو على الصعيد النظري على الأقل، وهو عصر جنون التغيير وإقامة حياة جديدة، سعى إلى تحقيقه على صعيد الحلم، أي على صعيد الخيال، أي على صعيد اليوتوبيا<sup>(4)</sup> التي تُشكل في نهاية المطاف نوعاً من الأيديولوجيا البعيدة التحقيق في الزمن الراهن والمكان الحالي، ولها وظيفة اجتماعية ضرورية، واليوتوبيا التي تعني اللامكان تريد أن تقول بأنها غير قابلة للتحقيق في أي مكان، وإن ظلت حلماً جميلاً على البشرية ألا تتخلى عن تحقيقه، ولو جزئياً، واليوتوبيا في عصر النهضة شددت على هذه الناحية الخيالية لما تنادي به، وبذلك اختلفت عن تراث فلسفي قديم قائم على تصوّر للمدينة المثالية، وقد تكون جمهورية أفلاطون النموذج الأول لكل أحلام الفلاسفة، وقد كتب الفارابي المدينة الفاضلة تحت تأثير أفلاطون، وكذلك كانت جزيرة حَيّ بن يقظان ابن طُفَيْل مكاناً مثالياً للتأمل الفلسفي.

قبل أن نبدأ بعرض يوتوبيات عصر النهضة الفلسفية سنتوقّف قليلاً عند واحد أراد أن يُحقّق اليوتوبيا مباشرة الآن وفي هذا المكان. عصر النهضة هو عصر «الإصلاح الديني» أي عصر انشقاق المسيحية الغربية الكاثوليكية إلى قسمين، ونشوء البروتستانتية. وقد كان المحرّض الأول لمثل هذه الحركة هو الألماني مارتن لوثر (1483 - 1546)، كان راهباً وهاله وضع الكنيسة الداخلي، فأراد تغيير الوضع، فاصطدم بسلطة رؤسائه، وكان الشجار والإدانة بعد أن هاجم صكوك الغفران، إذ اعتبر أن ذلك لا يتماشى مع التعاليم المسيحية الحقيقية. حظي لوثر بدعم بعض الحكام النبلاء فاستطاع أن يكمل عمله الديني، وقد كان هناك مُناصر للوثر على صعيد الإصلاح هو جان كالفان (1509 - 1564) Calvin الفرنسي الذي اضطرّ إلى مغادرة باريس خوفاً من الملاحقة، وقد استقر أخيراً في جنيف سنة 1541م وأقام هناك بقية حياته، وقد أخضع هذه المدينة إلى نظام

(4) من الخطأ ترجمة كلمة يوتوبيا بكلمة طوباوية، لأن هذه اللفظة تشير إلى طوباويات béatitudes المسيح على ما ورد في إنجيل متى (5، 3 - 12)، وليس للكلمة التي اشتقها توماس مور علاقة بها.

دينيّ قاسٍ، وجعل منها مدينة نموذجية دون أن يغير كثيراً في البنية الاجتماعية والاقتصادية، شأنه شأن لوثر الذي قال عنه ماركس مختصراً كل عمله: «لقد زعزع لوثر أسس الإيمان بالسُّلطة ليقيم سُلطة الإيمان». أما الإصلاح البروتستانتي الذي لم يكتفِ بإقامة سلطة الإيمان، بل أراد أن يلغي كل سلطة، وقد فعل ذلك، وأقام أول دولة شيوعية في أوروبا، فقد كان توماس مونتر (1489 - 1525) Münzer الألماني، فقد شاء أن يكون مصلحاً دينياً وأن يحقق مباشرة وبالقوة إلغاء كل سلطة مدنية، أي إنه شاء أن يحقق اليوتوبيا الآن وفي بلده، فحمل السلاح غير مكتفٍ بالعمل النظري، وقاد ثورة الفلاحين ضد النبلاء والأمراء، واستولى على مدينة مولهاوزن Mühlhausen وأقام فيها حكماً ثيوقراطياً شيوعياً، معتقداً أنه يقيم مملكة الله على الأرض، وقد ألغى نظام الرّق، غير أن طبقة النبلاء تكتلت ضده، وسحقت ثورته، ومعها حلمه بتحقيق يوتوبيا العدالة الاجتماعية مباشرة، فكان عمله إحدى سمات جنون عصر النهضة.

## توماس مور

1535-1478

تقلّب الإنكليزي مور في شتى المناصب العُليا، بعد أن درس الحقوق وأصبح مستشاراً عند الملك هنري الثامن، ملك إنكلترا وإيرلندا المزواج، الذي فصل إنكلترا عن الكاثوليكية، حين أبى البابا أن يوافق على منحه الطلاق من زوجته الأولى، وأعلن نفسه رأس الكنيسة، وقد وقف مور إلى جانب معارضي الطلاق فكلفه ذلك غالياً، إذ اتُّهم بالخيانة العظمى، وقُطع رأسه.

كان توماس مور صديقاً لإيراسموس، وقد كتب سنة 1516م باللاتينية كتابه «يوتوبيا» *Utopia* فنشره له صديقه، وقد لاقى رواجاً سريعاً وشهرة واسعة، حتى إن كتابه لم يعد اسم علم وعنواناً لكتاب، بل أصبح يعني اسماً مشتركاً لكل كتاب فلسفي تخيّل دولة مثالية، أو وصف حياة أفراد مواطنيها. وعند مور يوتوبيا هي جزيرة تقع جنوب خط الاستواء، ويدل اسمها على أنها تقع في اللامكان، فكلمة توبوس اليونانية تعني المكان، ولكن قد تعني كذلك المكان الجميل أو المكان الخيّر لو غُيّر حرف العِلّة الأول، ولقد قيل أن مور كان يريد أن يندّد بالبوّس السائد في إنكلترا في أيامه، ولكنه لم يشأ أن يكتب ذلك بطريقة مباشرة، فلجأ إلى الحديث عن حياة أهل جزيرة خيالية، وهو يهدف في الواقع إلى إصلاح النظام في بلده، وهذه طريقة معروفة في الأدب، تُستعمل حين يلجأ الكاتب إلى الحديث على ألسنة الحيوانات، فينجو من الرقابة. غير أن الحقيقة هي أن مور يحقّق في يوتوبيا واحداً من أعزّ أحلام عصر النهضة، التوصل إلى نظام سياسي اجتماعي مثالي، تتصالح فيه المسيحية مع الفلسفة، وخصوصاً مع أفلاطون، فتقوم الدولة الفضلى، ويسود نظام العدل بين البشر.

لقد رأى مور في إنكلترا أن العمال والحرفيين والفلاحين يعملون ويكدّون طوال النهار وبعض الليل، ولا يتوصّلون في النهاية إلى سدّ حاجاتهم من المأكل

والمشرب، فجعل في نظامه الاقتصادي، الكلّ يعمل ست ساعات في اليوم فقط، في الزراعة والحرف وكل الأعمال اليدوية، وفرض على كل واحد أن يقوم لساعات معيّنة بالعمل اليدوي كي لا يظل هناك تمييز بين العمل الفكري والإداري والعمل اليدوي. إن كميّة العمل هذه الموزّعة بالتساوي بين الناس تكفي لتوفير حاجات الجميع من المأكّل والمشرب والملبس والحاجات المادية الأخرى، ليس هناك فقر ولا إرهاب في جزيرة «يوتوبيا». ولكن قد يملّ الفرد عملاً يقوم به باستمرار لسنوات عديدة، ومن هنا كان حقه في تغيير مهنته أو وظيفته، كي لا يملّ بسبب الرتابة والعمل الروتيني.

إن ذروة الظلم والتنكّر للعدالة هو وجود طبقة من الأغنياء لا تفعل شيئاً، ولا تنتج شيئاً، ولكنها تكسب المال الوفير، مثل هذه الحال تمثل «مؤامرة الأغنياء» المستمرة ضد الفقراء والبهائسين. الأغنياء كما هي الحال خارج «يوتوبيا»، لا ينتجون شيئاً، وينتجون أشياء تستطيع المجموعة أن تستغني عنها بسهولة، أي إن الأغنياء يقضون وقتهم في الكسل أو في وظائف لا فائدة منها، مثل المرابين أو الصّاعغة، في حين أن العامل والصانع والفلاح يعيشون في وضع أسوأ من أوضاع الحيوانات، ولا تكثرث لوضعهم طبقة الأغنياء التي يهملها فقط «رعاية مصالحها الشخصية بحُجّة أنها تدبر الدولة». مثل هذه الأفكار جعلت البعض يتهم مور بأنه يدعو إلى شيوعية كاملة في جزيرته الوهمية، غير أن الواقع هو أنه كان يحلم، كمعظم مثقفي عصر النهضة، بمسيحية اجتماعية متصالحة مع التراث الثقافي للأقدمين، وخصوصاً لأفلاطون، فمن هؤلاء أخذ فكرة القانون الذي يطبق على الجميع، ويحكم الجماعة كلها ولا يكون موضوعاً لمصلحة واحد فقط هو السلطان، ومنهم أخذ فكرة التماشي مع الطبيعة وقوانينها، والسعادة التي هي فضيلة أتباع العقل والطبيعة، إلا أنه أضاف إليها فكرة مسيحية هي فكرة الإنسانية، فالسعادة هي البحث عن اللذة ولكنها ليست أية لذة، بل هذه اللذة المستقيمة، أي الاستجابة إلى نداء الإنسانية الذي يطالبنا قبل كل شيء بتخفيف آلام الآخرين، أي إعطاء حياتهم فرحاً أكبر، ومن هنا كانت المساعدة المتبادلة هي الشّرط الأول من أجل حياة مرحة تساعدنا العدالة والحب المتبادل بين جميع مواطني دولة يوتوبيا، وكذلك نجد في يوتوبيا مور انعكاساً لفكرة أساسية لعصر النهضة، وهي فكرة التسامح الديني، ففي تلك الجزيرة كل واحد

يختار الدين الذي يريده، والمبشرون حين يلقون عِظاتهم لا يقولون إلا ما يجمع الناس كلهم، ولا يتعصبون لأي مذهب لأن التعصب وعدم التسامح جريمة عقابها النفي<sup>(5)</sup>. ونحن لو نظرنا بتمعن إلى آراء هذه الجزيرة التي تمثل أفضل حكومة، لرأينا أن «يوتوبيا» مور لم تكن بهذه «الطوباوية»، لأن العديد من أفكاره تُحقق ولو بعد قرون في أوروبا، مثل تحديد ساعات العمل، والتسامح الديني، والتعاقد الاجتماعي، وإلغاء عقوبة الإعدام هذا القتل الشرعي، فكل الإنجازات الكبرى تكون أحلاماً كبيرة لدى نشأتها، وتبدو مستحيلة التحقيق، ولكنها تشق طريقها إلى أذهان الناس أولاً، قبل أن تصبح مبادئ قابلة للإنجاز، على أرض الواقع.

اليوتوبيي الآخر الذي ينتمي إلى عصر النهضة، رغم أنه أدرك القرن السابع عشر، هو تومازو كامبانيلا (1568 - 1639) رُسم أباً دومينيكانياً، إلا أن آراءه الجريئة كانت وراء سجنه الأول سنة 1591م، وهو ما زال في مطلع شبابه، ثم سُجن ثانية بعد سنتين لمدة عامين، وفي سنة 1599م ظنّ نفسه منقذاً جديداً للبشرية، فسُجن وأُتهم بالهرطقة، وحكم عليه بالموت، فتظاهر بالجنون، فحُفّف الحكم عليه، وبقي في السجن نحو ثلاثين سنة، وحين أُطلق سراحه هذه المرة هرب من إيطاليا إلى فرنسا، وهو في السادسة والستين من عمره، وتعرّف هناك إلى وليّ عهد فرنسا الذي سيحكم باسم لويس الرابع عشر. وتوفّي في باريس بعد خمس سنوات وقد ألّف العديد من الكتب وهو في السجن، إلا أن ما يهتمنا منه هو كتاب وضعه بالإيطالية وأسماء مدينة الشمس، وذلك سنة 1602 وكان كامبانيلا يردّد بأن وليّ عهد فرنسا سيكون ملك مدينة الشمس، وبسبب هذه المُداعبة أُلصق المؤرّخون لقب الملك الشمس بلويس الرابع عشر.

مدينة الشمس تذكرنا بمدينة الله لأغسطين، وكأنها تريد أن تعارضها لأنها تريد ديناً يقبله الجميع، وبالتالي فإن أفضل رمز له هو الشمس، المركز الكوني للحرارة والدفء والحب والحياة. سكان هذه الجزيرة يعبدون الله إذن عن طريق

(5) بردّ مور تفوق المؤسسات في جزيرة يوتوبيا إلى أن سفينة تحمل مصريين وروماناً قد سقطت على شواطئها، مطلع القرن الرابع الميلادي، فاستفاد سكانها من كل تراث الحضارتين المصرية والرومانية (انظر: (Thomas More: *L'Utopie*, Libro, Paris, 1999, p. 49).

الصلاة للشمس، وهم لا يعتقدون بأن الخطيئة الأصلية تنتقل إلى الأطفال، فهؤلاء يُولدون أبرياء، بل يؤمنون بدين طبيعي واحد، وبأن الجنون لا العقل هو الذي يتحكّم في البشر، ويعيش أبناء مدينة الشمس حسب مبدأ إلغاء الملكية الخاصة، وكل شيء فيها يسير حسب نظام تامّ يعمل لخير كل المواطنين الذين تخلّوا عن حرياتهم الفردية، ويعملون بالعدل أربع ساعات في اليوم، ويرأس المدينة فيلسوف لا حدّ لسلطته، ويساعد الرئيس ثلاثة أشخاص، واحد يكون مسؤولاً عن الحرب ويتمتع بفضيلة القوة، وآخر يمثل الحكمة ويدير شؤون الفنون والمهن والعلوم، والأخير يمثل الحب ويدير شؤون الولادة والتربية والتغذية والكساء. وهذه الفضائل الثلاث هي صفات الله الأساسية وتطبيقها يتحقّق العالم الأفضل.

هناك أخيراً فرانسيس بيكون (1561 - 1626) الذي يُلحق عادة بعصر النهضة، رغم أنه عاش الربع الأول من القرن السابع عشر، وهو شهير بكتاب باللاتينية أطلق عليه اسم الأورغانون الجديد، والأورغانون هو مجموعة مؤلفات أرسطو المنطقية، ويكُون أسماء الجديد لأنه يخالف القديم الذي كان قَبْلِيّاً واستنباطياً، في حين أن الجديد يجب أن يكون تجريبياً واستقرائياً، أي إنه يجب أن يخضع بالضبط للملاحظة المتأنية جداً لكل واقعة في الطبيعة، ذلك أننا لا نستطيع أن نتحكّم في الطبيعة إلا بقدر ما نُطيعها، والتجربة وتنوعها تجعلنا قادرين على التأويل الحقيقي للطبيعة، غير أنه دون هذا أشباح أو أوهام أو أفتنة راسخة لدى كل واحد منا، وهذه يمكن أن ندعوها الأفكار المُسبّقة التي ورثناها، وهي أربعة أصناف: أوهام الجنس البشري أي تلك المتأتية من الطبيعة البشرية التي تملك حواسّ غير دقيقة وأهواءً وانفعالات، وبالتالي لا يمكن الركون إليها وهو يسمّيها *idola tribus*. أما الأفكار المُسبّقة الثانية فهي أوهام الكهف نسبة إلى أسطورة أفلاطون، وهي تختص بكل فرد وتربيته وظروفه. ثم هناك أوهام الساحة العامة *idola fori* وهي عبارة عن الأفكار المُسبّقة الاجتماعية، وهي تأتي في الغالب من اللغة واستعمالاتها الخاطئة، فالكلمات قادرة على أن تقود العقل إلى التّيه، ولا بد من العودة إلى التحديدات الصحيحة للأشياء، لا إلى تحديدات متسرّعة تحمل بلغتها الأفكار المُسبّقة عينها، وهناك أخيراً أوهام المسرح *idola theatri* ويسمّيها كذلك لأنها أوهام عقائدية تتأتى من

عرض المبادئ الفلسفية على الساحة العامة، فتكون السّفسة ويكون البرهان الخاطيء في النظريات والقواعد.

أما يوتوبيا يكون فكتبها بالإنكليزية، ونشرت في السنة التالية لوفاته، وقد أسماها أطلنتس الجديدة *New Atlantis* وأطلنتس جزيرة يذكرها أفلاطون في طيماوس وإقريطياس Critias، ويقول إنها غاصت في المحيط بكليتها منذ آلاف السنين. بيبكون يجعل جزيرته في المحيط الهادى ويسمّيا بنسالم وهي معزولة تماماً عن العالم الخارجي، وفيها حكيم عالم قد أقام معهد سليمان للعلم الفيزيائي، وفيه يقوم بشتى التجارب من أجل الحصول على أدوات جديدة، وقد جرى توزيع العمل بصورة دقيقة، وغاية هذا المختبر، إن جاز التعبير، هو تحسين شروط الحياة، من أجل خير الجنس البشري كله حين يطول عمر الإنسان، وتخفّف آلامه ويتمتع برفاهية تزداد يوماً بعد يوم. يعيد بيبكون في جزيرته الخيالية كل منهجيته العلمية، ويؤكد أن الهدف هو تفسير الطبيعة، وتسخيرها لخدمة الإنسان، أي إنه يشدّد على الصلة الحميمة بين العلم والتكنيك.

إن ما يُذهل حقاً في عصر النهضة هو هذا الجنون المقهور المتمثل بالشجاعة الخارقة التي تحلّى بها مفكروه ومصلحوه، ففي وجه سلطة كانت تؤكد أن عالمنا هو عالم وادي الدموع أكدوا ثقتهم المطلقة بالإنسان ومستقبله، وإن عالمنا رائع وقابل لأن يتحسن ويصبح جنة أرضية، وقد دفع العديد منهم الثمن غالباً، إلا أن جزءاً كبيراً من حلم عصرهم أصبح واقع عصرنا.



## الفصل الرابع

### القرن السابع عشر

قرن انتصار العقلانية وتثبيت الإدلال الأول للإنسان، واكتشاف قارة الفيزياء، واختراع العديد من الآلات العلمية، وفتح المصارف الحديثة

كانت فرضية البولوني كوبرنيكوس (1473 - 1543) التي عبّر عنها في كتابه الصادر سنة 1543م حول دوران الأجرام السماوية، والتي تؤكد أن الأرض تدور حول الشمس، في نظام فلكي لا تلعب الكرة الأرضية فيه أي دور أساسي، قد ناقضت نظام بطليموس المُسلّم به حتى ذلك الحين، والقائل بأن الشمس هي التي تدور حول الأرض الثابتة التي تشكل محور الكون، وقد أثارت الانتقادات الكثيرة من داخل الكنيسة، ولكنها لم تأخذ بُعدها كاملاً إلا في القرن السابع عشر، ففي بدايته وبالضبط سنة 1608م اخترع هولندي المنظار الفلكي lunette astronomique وقد استعمله غاليلي الإيطالي (1564 - 1642) لرصد العديد من الأجرام السماوية، وتيقّن من صحة نظرية كوبرنيكوس بالمشاهدة، وكان الألماني كبلر Kepler (1570 - 1630) قد بدأ منذ سنة 1609 نشر قوانينه الخاصة بحركات الكواكب، مثبتاً كذلك صحة نظرية علم الفلك الجديد، وإزاء إنزال هذا الإدلال الهامّ بالإنسان - إذ إنه لم يعد يسكن كوكباً هو وسط الكون ومحوره، بل أصبحت كل الكرة الأرضية مجرد كوكب صغير يدور في فلك الشمس مع غيره من الكواكب السيارة - لم تجد الكنيسة بُدأً من أن تضع هذه النظرية على قائمة المحظورات الدينية، وأصبح كل من يقول بها يتعرّض للحرمان ثم الملاحقة، وهذا ما جرى لغاليلي، حين أصدر سنة 1632م كتابه حوار حول النظامين

الرئيسين للعالم، وطبعاً هذان النظامان هما نظام بطليموس الموروث منذ القرن الثاني الميلادي، ونظام كوبرنيكوس الجديد، وقد أيد غاليلي النظام الأخير. وفي خريف تلك السنة استدعته الكنيسة إلى محكمة التفتيش، ومع أن البابا كان صديقه الشخصي سابقاً إلا أنه أصبح الآن عدوه الأول، اضطر غاليلي إلى أن ينكر دوران الأرض علناً، ولكنه قال بصوت منخفض، على ما قيل، جملته الشهيرة «ومع ذلك فهي تدور» وبالرغم من تراجع حُكم عليه بالإقامة الجبرية، وفي سنة 1992م أي بعد ثلاثمائة وستين سنة أعادت الكنيسة الاعتبار إلى العالم الكبير.

لم تمنع الإدانة الأفكار الجديدة من الانتشار، خصوصاً وأن آلات جديدة اخترعت، وتطوّر المنظار الفلكي وأصبح ما يعرف بالتلسكوب، الذي نجده سنة 1671م عند إسحاق نيوتن (1642 - 1727). ونيوتن الإنكليزي هذا شهير بتفاحته، إذ يُقال إنه شاهد تفاحة تسقط على الأرض من الشجرة، وهو جالس يتأمل، فقرر أن يعرف سبب هذا السقوط، فاكتشف قانون الجاذبية العام، حين قارن بين الجاذبية الأرضية والتجاذب بين الأجرام السماوية، فكان أن افتتح مع غاليلي طبعاً قارة علمية جديدة هي الفيزياء الحديثة، ونيوتن هذا اكتشف أيضاً في الوقت عينه تقريباً مع الفيلسوف الألماني ليبنز حساب التفاضل *le calcul différentiel*.

إلى جانب التلسكوب شهد هذا القرن اختراع العديد من الآلات التي ساعدت العلم على تطوره، فالعلم «له عمر آتاه»، ولا يستطيع أن يتطوّر ويصبح نافعاً، كما يطالب بذلك ديكارت، إلا بتطوّر اختراعاته العملية. فقد اخترع ميزان الحرارة، والساعة الرقاصة، وفي سنة 1643م اخترع الإيطالي توريتشلي Torricelli (1608 - 1647) وهو أحد تلامذة غاليلي، البارومتر الزئبقي، الذي استطاع بواسطته قياس الضغط الجوي.

وإلى جانب المنظار الفلكي الذي هو النسخة الأولى للتلسكوب هناك المِجْهَر microscope، فالمبدأ الذي يحكمهما واحد، وهو استعمال العدسات المكبّرة لمشاهدة الأشياء، والعدسة المكبّرة كانت معروفة منذ القدم، فلقد عرفها اليونانيون والرومان، ولكنها في القرن السابع عشر عرفت تطوراً كبيراً لاستعمالات عديدة، ولقد توصل عالم الفلك والرياضيات الإنكليزي روبرت

هوك Hooke (1635 - 1703) سنة 1665 إلى تطوير المِجْهَر مثلث العدسات الذي ساد لفترة غير قصيرة.

مع هذا القرن انتقل الإنسان إذن من مفهومه القديم للعالم إلى مفهوم جديد مختلف تماماً، فمفهوم العالم المنظم الذي ينطلق من الكرة الأرضية أي عالم ما تحت القمر، عالم «الكون والفساد» حسب تعبير أرسطو أي عالم التغيير والتقلب، والصعود قدماً نحو عالم من تراتبية القيم والكمالات، عالم الأجرام السماوية التي لا تفسد، قد اهتزّ تماماً لنصبح أمام عالم جديد، أمام كون جديد، أمام طبيعة جديدة مكتوبة بلغة الرياضيات، وليس فيها سوى مسافات هندسية يستطيع الإنسان أن يرصدها ويحسبها، أي إننا انتقلنا كما يقول ألكسندر كويريه A.Koyré من العالم المغلق الثابت، إلى عالم منفتح غير محدد وربما غير متناه.

ويعتبر الفرنسي لويس ألتوسير Louis Althusser (1918 - 1990) في كتابه لينين والفلسفة أن غاليلي ومعه من خَلَفَه قد اكتشف قارة جديدة للعلم، الأمر الذي لم يحصل للبشرية، منذ أيام طاليس في القرن السادس قبل الميلاد. طاليس اكتشف قارة الرياضيات، أما غاليلي ومن جاء بعده مباشرة، وعلى رأسهم نيوتن، فقد اكتشفوا قارة الفيزياء، هذه القارة التي تحوي الكيمياء كمنطقة منها سيكتشفها لافوازييه بعد أكثر من قرن، وكذلك تشكل البيولوجيا المكتشفة في القرن التاسع عشر منطقة جديدة داخل هذه القارة، ولن تكون هناك من قارة علمية جديدة سوى قارة واحدة، دوماً حسب ألتوسير، هي قارة التاريخ التي سيتم فتحها أمام المعرفة العلمية على يد ماركس لاحقاً، وقد يكون فرويد في القرن العشرين، وراء فتح قارة جديدة أمام العقل البشري، ولكن ألتوسير ليس متأكداً.

أما فرويد هذا فالواقع أنه يعتقد بأن استبدال الكون القديم القائم على مركزية الكرة الأرضية géocentrisme، بكون يقوم على مركزية الشمس héliocentrisme قد ألحق بالإنسان إذلاله الأول، إذ إنه لم يعد يسكن في بقعة هي محور الوجود، بل أصبح يسكن في كوكب ليس سوى واحد بين كواكب أخرى عديدة، أمام الإذلال الثاني الذي أنزله العلم الحديث بالإنسان فقد قام به داروين، وفرويد يريد أن يلحق بهذا الإنسان الإذلال الثالث.

لسنا نعرف بالضبط إن كان هذا الإذلال الأول اللاحق بالإنسان قد أثر في

حياته كثيراً، ولكن المؤكد أن التطور العلمي واختراع آلات جديدة كان لهما مردود اقتصادي أكيد، فقد شهد هذا القرن انطلاقة جديدة حقيقية للنظام الرأسمالي، الذي قيل فيه إن أعظم ما فيه أنه لم يصنعه أحد، ولم ينظر له أحد، ولم يناد به أحد، ولكنه أتى كثمرة طبيعية لتقدم البشرية، وتطور علومها وتقنياتها، واكتشاف أميركا، وقد تمثلت هذه الانطلاقة بظهور المصارف الحديثة.

طبعاً إن استنادة النقود أو إقراضها عملية عرفتها البشرية منذ أن كان لها تاريخ، والثابت أن السومريين والبابليين كانوا يعرفونها، وكذلك فإن المدن الإيطالية التي ازدهرت في عصر النهضة عرفت أسراً غنية تقرض الأموال للملوك والحكام، ومن المعروف أن مصرفاً هاماً أُسس في البندقية سنة 1587م، غير أن المصرف بالمعنى الحديث أي البنك القائم على الصك أو الشيك، وإصدار الأوراق النقدية بدل المعادن، ودفع الفائدة المصرفية المقبولة لم يظهر إلا مع مطلع القرن السابع عشر، وقد لعبت هولندا دوراً هاماً في ذلك، وقد أُسس فيها بنك أمستردام سنة 1609م، ولم تمضِ فترة طويلة حتى أصبحت الأوراق النقدية متداولة في مناطق عديدة، وبعد عشر سنوات من تأسيس بنك أمستردام أُسس بنك هامبورغ، وربما كان الشيك معروفاً منذ القرن الرابع عشر أو حتى قبل ذلك، ولكن بدء استعماله على نطاق واسع يعود إلى سنة 1670م، وأقدم شيك ما يزال محفوظاً يحمل تاريخ الحادي عشر من تموز (يوليو) 1676م، وقبل أن ينقضي القرن أُسس بنك إنكلترا سنة 1694م.

## رينيه ديكارت 1650-1596

### 1 - مقدّمة

قبل أكثر من أربعة قرون ولد رينيه ديكارت في منطقة التورين، في بلدة لاهاي La Hay التي سُمّيت فيما بعد باسمه تكريماً له. وكان عصر النهضة قد شارف المغيب، غير أنه ما يزال يرفض الاعتراف ببزوغ عهد جديد. وبعد أربع وخمسين سنة سيترك ديكارت عالمنا هذا في استوكهولم، عاصمة السويد حيث استدعته إلى هناك الملكة كريستين التي كانت توظفه باكراً صباح كل يوم، ولم يستطع دفء إعجابها أن يحمي فيلسوفنا من برد الشمال وصقيعه، ولا استطاعت حماسة المعرفة أن تقي صحة هشّة من قساوة فصل الشتاء، فكان موته في الحادي عشر من شهر شباط (فبراير)، ودفن في بلاد الغربية إلى أن نقل رُفاته بعد ذلك بستة عشر عاماً إلى باريس. غير أن العالم الذي تركه لم يعد إطلاقاً العالم الذي عرفه وعاش فيه، إذ إن انقلاباً كاملاً كان قد حدث، وقد ساهم هو نفسه في إحداث هذا التغيير، بل إنه أصبح رمز هذا العالم الجديد حتى إنه قد اكتسب سريعاً القوام الأسطوري للأب المؤسس، وهذا ما يفسّر ولو جزئياً، كثرة الصيغ المعلّبة والكلام المُعاد والمردّد حوله، فهو تارة مؤسس الحداثة، وتارة أخرى أبو الفلسفة الحديثة، وهو مكتشف الذات والكوجيتو (أنا أفكر إذن أنا موجود)، مؤسس العقلانية، والد الثنائية، هذه الفلسفة الفرنسية الخالصة، مكتشف الفيزياء الرياضية، موجد الهندسة التحليلية، ممثّل العبقريّة الفرنسيّة في أسمي ما عندها من وضوح ودقة، مدخل الشك المنهجي، المبشّر بالتقدم التقني الذي لا يتوقف، والذي يجعلنا سادة ومسخرين للطبيعة، وأخيراً ديكارت هو فرنسا.

الواقع إن كل هذه الصيغ ليست سوى انعكاس لشخصية في غاية الغنى والتعقيد، فهو يسافر كثيراً في أوروبا فنجدته في هولندا وألمانيا وفي الدانمارك وإيطاليا، ويدرس الحقوق غير أنه يحترف مهنة السلاح لفترة، ثم نجده يقوم بعمليات تشريح مع بلمبيوس Plempius في أمستردام، ثم يقوم بصنع عدة آلات مع المهندس فيلبرسيو Villebressieu، ثم يعرّج على دراسة علم الأنواء، في حين أن أول كتاب ألفه هو مختصر في الموسيقى (طبعته دار P.U.F. في باريس سنة 1987).

إن مثل هذا الغنى تعكسه أيضاً مصنفاته، فهي تتناول كل علوم عصره: الرياضيات والفيزياء، والطب، والفلك وعلم النفس (في العالم، في الإنسان، انكسار الأشعة، الأنواء، الهندسة، هذا عدا عن كتبه الفلسفية وهي: القواعد لتوجيه الفكر، خطاب المنهج (ترجم إلى العربية تحت ثلاثة عناوين: مقال عن المنهج، ترجمة الخضري، ومقالة الطريقة ترجمة جميل صليبا وحديث الطريقة ترجمة عمر الشارني)، التأملات الميتافيزيقية (ترجمة عثمان أمين ونشره في القاهرة سنة 1951 تحت عنوان: التأملات في الفلسفة الأولى وترجمة الدكتور كمال الحاج في بيروت سنة 1961، ونشره تحت عنوان تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى)، مبادئ الفلسفة، وانفعالات النفس آخر كتبه، نشرت ترجمتي له في بيروت سنة 1993.

## 2 - الحدث المؤسس

قبل الخوض في البحث في أية معضلة فلسفية، لا بد من التوقف عند حدث خارج عن المؤلف، يشكل نقطة انطلاق ومفتاح حل لغز لهذه الشخصية التي قل نظيرها. هذا الحدث الغريب جرى في يوم معين من حياة الفيلسوف الصاخبة، في العاشر من شهر تشرين الثاني (نوفمبر) سنة 1619، حين كان صاحبنا في الرابعة والعشرين من عمره. لقد كان هذا الحدث هاماً جداً حتى إن ديكارت يبدأ به مخطوطه أولميكا الذي فُقد فيما بعد. غير أن باييه Baillet وهو أول كاتب لسيرة ديكارت يروي لنا الحدث بالتفصيل في كتابه المسمى حياة السيد ديكارت والمصنّف سنة 1691 أي بعد أكثر من أربعين سنة على وفاة

الفيلسوف<sup>(1)</sup>. فما الذي حدث بالضبط في ذلك اليوم؟ بحماسة منقطعة النظير اكتشف ديكرت «أسس علم رائع»، اكتشف نوعاً من قارة جديدة تفتح آفاق عالم جديد، وترسي القواعد التي تشكل المبادئ الأساسية لكل نظامه الفلسفي والمعرفي. ويمكننا أن نتصور بسهولة أسباب حماسة الفيلسوف وفرحه الذي لا يخلو من شبه مع فرح صرخة «يوريكا» وجدتها التي أطلقها أرخميدس في القرن الثالث قبل الميلاد، حين اكتشف أحد المبادئ الأساسية في الهيدروستاتيكا. غير أن جوهر الحدث لا يكمن هنا بل في ما يُعرف بالأحلام الثلاثة. فديكرت سينام وهو جِدُّ فَرِحَ باكتشافه، وفي منامه سيحلم بثلاثة أحلام متتالية في ليلة واحدة، وهذه الأحلام ستكون غريبة جداً بالنسبة إليه حتى إنه بات مقتنعاً بأنها لا يمكن أن تأتي إلا من العالم الآخر، في الحلم الأول يرى أشباحاً تقترب منه وتخيفه، وتأتي الريح وتحمله معها في دوامة خاطفة يستيقظ، وهو يشعر بالأم، يصلي ولا يستطيع النوم إلا بعد ساعتين ليرى مباشرة حلماً جديداً، يسمع فيه صوتاً حاداً وقويماً، يُصاب بجزع وخوف فيستيقظ مباشرة ليدرك بأن العديد من الشرارات النارية تنتشر في شتى أنحاء الغرفة، يغمض عينيه ويفتحهما فيتبدد خوفه، ويعاود النوم وهو في غاية الهدوء والسكينة. بعد هُنيئة يبدأ المنام الثالث، وليس فيه ما يخيف، كما جرى معه في المرتين السابقتين، هذه المرة يجد كتاباً على طاولته، من دون أن يدري من وضعه هناك، يفتحه فيعرف أنه قاموس، يسرّ به غاية السرور. في اللحظة عينها يصادف كتاباً آخر تحت يده... كان كتاب مختارات شعرية لشعراء متعددين، وحين يفتح الكتاب يقع على بيت من الشعر يقول في اللاتينية «أي طريق سأسلك في الحياة؟» في تلك اللحظة يشاهد رجلاً لا يعرفه، ولكن الرجل يقترب منه ويقدم له قصيدة... تختفي بعد ذلك الكتب والرجل من دون أن يستيقظ ديكرت. ومما تجدر الإشارة إليه هو أنه ارتاب ولم يعرف إن كان ما شاهده توأً حلماً أو رؤية، وأنه قرر وهو نائم أنه كان حلماً، بل أخذ يفسّر هذا الحلم قبل أن يفارق النوم جفنيه، فالقاموس لم

(1) نشر هذا الكتاب بنصه الكامل الواقع في ألف صفحة أخيراً: «La vie de Monsieur Descartes, Adrien Baillet, suivi d'Abregé de la vie de M. Baillet par Bernard de la Monoye, Malassis/Equateurs, Paris, 2012.

يكن يعني شيئاً آخر غير مجموع العلوم وقد ضُمَّ بعضها إلى بعض، في حين أن مجموعة المختارات الشعريّة كانت تعني بشكل خاص الفلسفة والحكمة ضُمّتاً معاً، عند هذا الحد وبعد أن كان يشك في أنه كان يحلم أو يتأمل مفكراً، استيقظ من دون انفعال وأكمل، وعيناه مفتوحتان، تفسير حلمه... ولقد بلغ به الأمر أنه اقتنع تماماً بأن «روح الحقيقة» هي التي شاءت أن تفتح له كنوز كل العلوم، عن طريق هذا الحلم.

إن هذا الحلم الأخير المتميّز بكل ما هو رقيق وعذب وسار، كان يدل في ظنه على المستقبل، بمعنى أنه كان يُشير إلى ما سيحدث معه في بقية عمره... غير أنه اعتبر الحلمين الأولين بمثابة إنذارين مهذّدين يتعلّقان بحياته الماضية... ولم تكن الصاعقة التي كان يسمع صداها سوى إشارة من روح الحقيقة التي هبطت عليه من أجل أن تتملّكه (انظر: Baillet: *Vie de M. Descartes*, in *Descartes: Discours de la méthode* éd. G.F. Flammarion, Paris, 1992 p. 215-217) لنقل فوراً بأن الحلم الثالث لديكارت حيث يلتقي مجهولاً بذكرنا بحلم «فلسفي» آخر، لا يقل عنه شهرة، هو حلم الخليفة العباسي المأمون باني بيت الحكمة في القرن التاسع الميلادي، كما أشرنا إلى ذلك في الفصل الثاني «الفلسفة في ضيافة العرب».

ها نحن وقد ولجنا في عالم من الأحلام وقد ابتعدنا كثيراً عن العقلانية الديكارتية، ولم نعد ندرى إن لم يكن الحلم الباب الضيق للكذب أو للحقيقة، غير أننا هنا نستطيع أن نؤكد، وفي هذه الحالة بالضبط، أن الحلم معبرٌ تماماً وكاشفٌ للخبايا، لأنه محدّد ومعرفٌ فوق العادة، إنه يحمل المعاني المتعددة البيّنة حيث نستطيع هنا أن نقرأ بلمحة كل مصير الفلسفة المرتبط بعد ذلك اليوم بمصير الغرب وبفورة العلوم المذهلة، في الحلم الأول يطغى الخوف على كل شيء. الأشباح، الدوامة، عنف عصف الرياح، الشلل الكامل للإنسان بأن يتحرك ويتقدم إذ تخذله كل قواه. الخوف يسيطر وحده من دون منازع ويشل الإنسان ويمنعه من أن يصل إلى هدفه.

في الحلم الثاني يدوي الرعد معلناً قيام العصر الجديد، والنار في كل



مكان، النار المحررة من الماضي، النار المطهرة كي لا يبقى شيء من العالم القديم، حيث المائدة الخالية، الورقة البيضاء تُحَضَّر طريق مجيء المستقبل.

أما في الحلم الثالث فإننا قد بلغنا هذا المستقبل المشرق، فالمرور من الخوف إلى الشجاعة قد حدث، والطريق قد هُيئت وسُهِّلت، وديكرت في سكينه رائعة، فحياته قد رسمت، وقد تسلّم مهمة الإعلان عن العصر الجديد، الإنسانية الجديدة القائمة على ثبات الفرد و يقينية العلم. وعليه أن يكون الأول في خوض غمار الصراع مع الماضي المتمثل بهيمنة السكولائية الأرسطية.

يبدو واضحاً هنا أن العقلانية لا تستبعد بالضرورة الأسطوري، بل تحتويه وتجعل منه نقطة انطلاقها. كل العلوم قد أعطيت للعقل الإنساني ويكفي أن يجرؤ في الذهاب حتى آخر الحدود كي تحدث المعجزات الحقيقية للعلم والتكنيك. إن زمن المعجزات قد ولّى ليس لأنه لن تقع بعد اليوم الأعاجيب، بل لأن هذه الأخيرة قد غيرت من موقعها: لم تعد ممكنة خارج نطاق الفورة العلمية. لم تعد هناك من معجزة سوى المعجزة العلمية والأعجوبة التقنية. إن حقل الاكتشافات العلمية الخارقة قد فتح أمام البحث الإنساني.

إن أعجب ما في هذه الأحلام الغريبة هو أنه، وربما للمرة الأولى، يتدخل الله عبر «روح الحقيقة» لمصلحة العلم، لمصلحة قضية علمية، خصوصاً حين نعرف إلى أي حد كان العلم مراقباً في ذلك العصر، بل كان مضطهداً تترقبه محاكم التفتيش كسيف مُسلَّط فوق رؤوس العلماء، فهي ستحاكم غاليلي الإيطالي في روما وستدينه سنة 1632م ولن تعيد إليه الاعتبار إلا بعد ثلاثة قرون وستين سنة بالتمام والكمال. وحين اكتشف الإنكليزي وليم هارفي سنة 1628م الدورة الدموية كان تحت وطأة خوف شديد من الملاحقة. كان الغرب ما زال يعيش تحت سيطرة الخوف والظلامية، وكان ديكرت يشعر بأنّ قدوم عهد الشجاعة والتنوير قد قرُب.

بعد قرنين من الزمان قال هيغل في محاضراته المعطاة في برلين في الثاني والعشرين من أكتوبر (تشرين الأول) 1818م، وكأنه يستعيد صدى هذا الموقف الديكرتي: إن الشجاعة المسخرة في خدمة الحقيقة، والإيمان بقوة الروح يشكلان الشرط الأول للدراسات الفلسفية، على الإنسان أن يعترف بنبله وبأنه

جدير بالأشياء الأسمى... إن ماهية الكون غير المنظورة لا تحوي في ذاتها أية قوة تستطيع أن تقف في وجه الشجاعة التي تريد أن تعرفها، يجب أن تفتح أبوابها أمام الشجاعة وأن تكشف له عن غناها وأعماقها وتمنحه التمتع بها (انظر: Heidegger. *Le Principe de raison*, éd, Gallimard, Paris 1983 p. 190-191).

إن ديكارت يطمح لأن يكون المبشّر بانطلاقة جديدة للإنسانية نحو المنظور المنفتح على لا تناهي العلم الحديث، وهو يؤمن إيماناً لا يتزعزع بعالمية مهمته وشموليتها، وهو ينتهز كل فرصة من أجل ذمّ الأقدمين والاستخفاف بعلمهم. «كل ما يعرف يكاد لا يكون شيئاً إذا قورن بما لا يزال علينا أن نعرفه». «علينا التوصل إلى معارف مفيدة للحياة بدلاً من الفلسفة النظرية التأملية التي تعلم في المدارس» (خطاب المنهج، القسم السادس) وغاية هذا العلم الجديد النافع هي «اختراع عدد لا نهاية له من المصنوعات تجعل المرء يتمتع من دون جهد بثمرات الأرض، ويكل ما فيها من أسباب الراحة والرفاه... وكذلك حفظ الصحة التي هي بلا ريب الخير الأول، وأساس جميع الخيارات الأخرى في هذه الحياة» (المرجع السابق).

هذا الحدث المؤسس سيكون هاماً جداً لأنه سيجعل ديكارت يعتقد اعتقاداً راسخاً بأنه يشكل الآن وحده نقطة انطلاق جديدة للفلسفة والعلوم، ويمكن معه الاستغناء عن الأقدمين، عن أفلاطون الذي جعله عصر النهضة رمزه الأول، وأرسطو وفلسفته المشائية السائدة التي أصبحت وحدها الفلسفة الرسمية للكنيسة بصيغتها الأكوينية، أي بصيغتها السكولائية. كل صراع ديكارت مع الأقدمين لا يُفهم إلا من خلال محاولته الدؤوب لضرب أرسطو وإنزاله عن العرش الذي يتربع عليه وحيداً تقريباً، وعن طريق ضربه كل السكولائية، وكل ما هو سائد. هذه المعركة مع الأقدمين نجدها منتشرة في شتى كتبه، وهذا التأكيد عن أنه البداية الحقيقية يتجلّى في رفضه اللجوء إلى براهين وجود الله الخمسة كما عبّر عنها الأكويني حين جمعها من أرسطو وابن رشد والفلسفة العربية، وكذلك فحين يؤكد أرسطو في كتابه الأشهر الميتافيزيقا (ما بعد الطبيعة) أن الاندهاش هو الذي كان وراء نشوء الفلسفة، سائراً بذلك على خطى أستاذه أفلاطون، يقول ديكارت بأن الاندهاش ليس بالانفعال العظيم، بل إنه يمكن أن يؤدي إلى تعطيل

عمل العقل أو انحرافه... لذا علينا أن نبذل جهدنا لتتخلص من هذا الميل إلى أقصى ما نستطيع (انفعالات النفس، المقالة السادسة والسبعون). ما اعتبره الأقدمون مسحة نبيلة أصبح عائقاً وحاجزاً في نظر فيلسوفنا، لأنه لا يريد بعد اليوم أن يعرف الطبيعة ليحترمها ويقف أمامها منذهلاً خاشعاً، بل يريد أن يعرف قوانينها ليخضعها لإرادة الإنسان، ويسخرها لمتعته ولذّته ورفاهه.

إن الاعتداد بالنفس والتأكيد على عدم أهميّة كل ما كان قبله، والتشديد على أنه «الألف»، أي السابق الذي له شرف الريادة يتجلى في جملة صغيرة نجدها في المقالة الأولى من آخر كتبه «انفعالات النفس» لم يسبق البتة لأحد قبلي *jamais personne avant moi* وهذا الكتاب يبدأ مباشرة كتصفيه حساب أخيرة مع كل ما كان سائداً، وكل ما سبقه والتقليل من شأنه، بل من تحقيره: «لا يبدو النقص اللاحق بالعلوم التي أتتنا من الأقدمين جلياً في أي ميدان كما يبدو في ما كتبه حول الانفعالات. ذلك أن هذا الموضوع، وإن كان الناس قد طلبوا معرفته باستمرار، ورغم أنه لا يبدو بين الموضوعات الأصعب،... فإن ما علّمه الأقدمون حوله هو قليل جداً... حتى أنني لا أستطيع أن أمل بالاقتراب من الحقيقة إلا بابتعادي عن الطرق التي ساروا عليها، لهذا فإني سأكون مضطراً أن أكتب هنا بأن كل شيء يجري كما لو كنت في الواقع أعالج موضوعاً لم يسبق البتة لأحد قبلي أن تطرّق إليه» (انفعالات النفس، مرجع سابق ص 15).

ويمكننا اليوم أن نعترض عن حق بأن كل هذه المعرفة، كل هذا التكنيك الذي حلم به ديكرت ينتمي إلى الماضي، إلى الأرشيف، غير أن ديكرت ليس برجل علم فقط، بل هو قبل كل شيء فيلسوف، والفلسفة ليست علماً تمحو فيه النظرية الجديدة تلك التي سبقتها، وكذلك فالفلسفة ليست عملاً أدبياً أو فنياً يخاطب الحس الإنساني والذوق الفتي من وراء كل العصور. وكذلك فالفلسفة ليست تاريخها، وعلينا أن نتجنّب دوماً اختزالها إلى ماضيها. الفلسفة حوار دائم، حوار في الحاضر حول معنى حياتنا ووجودنا وهدف عملنا، بل كذلك حول معاناتنا وآلامنا. كل فلسفة هي فلسفة حية يمكننا أن نتوجه نحوها بأسئلتنا الحالية، وبهذا المعنى فإن كل فلسفة عظيمة هي فلسفة حالية. ومن حقنا إذن أن نتساءل كيف يمكننا اليوم أن نقيم حواراً مع ديكرت أو بمعنى آخر هل ما زال

معاصرنا، بعد مرور أكثر من ثلاثة قرون ونصف على وفاته؟ أسارع إلى الإجابة بالقول بأن ديكارت هو أولاً صاحب طريقة أو منهج خاص به، وهذا المنهج ما زال صالحاً إلى اليوم، وقد حاول طه حسين استعماله في العشرينيات من القرن العشرين، فأثار زوبعةً لم تهدأ إلى اليوم. أما على الصعيد النظري الخالص فيمكننا القول بأن ثلاث مشاكل تستحقّ التوقف عندها، وهي مشكلة الحرية، ومشكلة الذات الفاعلة وموقعها الأنطولوجي، ومشكلة السعادة التي تظل حلم كل فرد سواء اعترف بذلك أم لا، وهدف المجتمعات ما بعد الصناعية المبيحة. أما على مستوى الفكر السياسي فديكارت يهمننا على صعيد أربع مسائل كبرى تعيننا وتقلقنا: مسألة البيئة، ومسألة محاربة الأفكار المُسبِّقة والظلامية، ومسألة الحذر من كل دُوغمائية وتوتاليتارية شمولية كليانية عن طريق الشك المحرر، وأخيراً مسألة الإيمان بديمقراطية قائمة على الكرامة الإنسانية واحترام الآخر، وثقة بالعامّة والجمهور والشعب حتى لو أخطأوا.

### 3 - ديكارت فيلسوف المنهج

كتب ديكارت سنة 1628م القواعد لتوجيه الفكر<sup>(2)</sup> باللاتينية، وهو كتاب لم يكمله ولم ينشره فطُبع بعد وفاته فقط، أما كتابه خطاب المنهج فقد حرره بالفرنسية سنة 1637م أي إنه كان يريد له انتشاراً واسعاً. في الكتاب الأول تشديد على مفهوم جديد للعلم عن طريق العودة إلى الأشياء ذاتها، لا عن طريق النظر المحض، ولا عن طريق مطالعة الأسبقين لأن الكثير من أخطائهم قد يتغلغل إلى نفوسنا، فلو قرأت كل أفلاطون وكل أرسطو أكون قد تعلمت التاريخ لا العلم. الفاهمة وحدها تقود إلى العلم وهناك الحواس والخيال والذاكرة وهذه قد تساعدها على التوصل إلى العلم، ولكنها يمكن أن تكون عائقاً في وجهها، فيجب التوقف عن طلب كل ما يقع خارج نطاق العقل. إن المنهجية ضرورية من أجل معرفة الحقيقة، ذلك أننا بدونها يصبح درسنا للعلوم مضراً بنا، بدل أن يكون في غاية المنفعة لنا، فهي وحدها تأمرنا بأن نتوقف عن طلب ما لا يمكن لنا أن نتوصل معه إلى حدس واضح لا لبس فيه، وهذه المنهجية هي التي تمنعنا

(2) أو القواعد لقيادة العقل *Regulae ad directionem ingenii*.

من مناقشة المسائل التي لا طائل فيها مثل التساؤل عن أسرار الطبيعة، وتأثير الكواكب والأجرام السماوية في أرضنا، ومحاولة استشفاف المستقبل.

والمنهج بتفصيله نجده في الكتاب الآخر وعنوانه الكامل خطاب المنهج من أجل توجيه المرء لعقله توجيهاً صحيحاً، والبحث عن الحقيقة في العلوم أو كما جاء في ترجمة جميل صليبا مقالة الطريقة لحسن قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم والقسم الثاني يكرس لتعداد هذه القواعد الأساسية وأولها وأهمها مبدأ الشك المنهجي، أي الشك كطريقة نحو اليقين، وهذا يعني عدم التهور ولا التسرع بل إمعان النظر، وألا أقبل إلا ما كنت واثقاً به كل الثقة، أي ما يبرز أمامي كنقطة لا يرقى إليها الشك إطلاقاً. هذه النقطة التي تتمثل أمام عقلي بجلاء هي ما يبقى بعد أن أشك إذن في كل شيء، إنها اليقين الذي ينجو من طوفان الشك القاتل، الشك المطلق عند اللادريين. إن أهمية هذه القاعدة هي إزالة كل أحكام مُسَبَّقة، وكل تشبّث بأوهام الماضي أو الموروث، أي تفرغ الذهن من كل ما سبق واكتنزه، وقبول الصفحة البيضاء التي لا تتقبل إلا الفكرة الواضحة التي لا لبس فيها والتميزة التي لا تخالطها أفكار أخرى فتشتتها.

أما القاعدة الثانية فهي ما أطلق عليها القاعدة التحليلية، وهي تعني تقسيم كل صعوبة إلى أجزاء صغيرة، بقدر ما يتطلب حلها. إذا تطلب الحل تقسيم مشكلة إلى عشرة أجزاء قسمتها إلى عشرة، وإذا تطلب التقسيم إلى عشرين فعلت ذلك أيضاً، أي إن الصعوبة لا تختفي إلا حين تقسم إلى صعوبات صغيرة يسهل الإحاطة بها وتخظي صعوبتها. يجب تحليل المشكلة إلى أجزاءها المختلفة، والنظر إلى كل جزء على حدة، فإذا تبين لنا أن هذا الجزء يحتاج بدوره إلى القسمة قسمناه إلى أجزاء جديدة. يجب مواجهة الصعوبات المتعددة مفردة الواحدة بعد الأخرى.

أما القاعدة الثالثة فهي ما سمي بقاعدة التركيب أو التوليف، وهي لا تنفصل عن سابقتها، وهي باختصار محاولة الانطلاق من السهل والمعلوم والمسلمات إلى ما هو أصعب وأشق وأبعد منالاً، ثم الصعود قدماً إلى ما هو عسير جداً، إلى ما هو أكثر الأمور تركيباً وأعقدّها، أي ما هو بعيد وغير مألوف، المرحلة الأولى هي مرحلة الأمور المعروفة والرائجة إلى الانطلاق نحو

الاكتشاف والريادة. في غالب الأحيان يكمن عمق أي بحث في الذهاب بعيداً في عملية الصعود في التوليف، وقد تكمن أصالة البحث أحياناً في إيجاد الروابط والعلاقات في أمور لا يبدو، في الظاهر، أن هناك ما يربط بينها. غير أنه علينا التنبه إلى عدم إقامة الأحكام بسهولة وخفة، دون الاستناد إلى ركائز ثابتة يقينية واضحة.

أما القاعدة الأخيرة فقد أطلق عليها اسم قاعدة الاستقراء الديكارتي، وهي في الواقع قاعدة التعداد أو الإحصاء، dénombrement, énumération: بعد أن أكون قد انتهيت من تجزئة الصعوبات، وبعد أن أكون قد توصلت إلى الاكتشافات الأبعد والأصعب يبقى عليّ أن أقوم بعملية إحصاء شاملة، كي أتيقن أنني لم أنس أية تفاصيل، ولم أهمل أي شطر من الحقائق التي توصلت إليها. «الإحصاءات الكاملة والمراجعات العامة» وحدها تجعلني أطمئن إلى أنني لم أهمل أي جانب من أية قضية. توصلت في السابق إلى حقائق أقمت عليها البراهين، وعليّ الآن أن أعيد بذاكرتي جميع البراهين وأجمع حول كل برهان ما هو ضروري لإقامته والتشدد عليه، وبالتالي كل ما يمكن أن يفسره برهاني السابق. التعداد يعني البحث بطريقة منهجية ودؤوبة عن كل ما هو ضروري وكاف لحل مشكلة معينة، أي إنني حين أتوصل إلى اكتشاف معين أبحث له عن كل ما يؤكده، وأحاول أن أحيط بالموضوع من كل جوانبه، كي أكون متيقناً أن برهاني لم يهمل ناحية من المشكلة المعالجة إلا وأخذها في الاعتبار.

إن كل هذه القواعد هي عامة جداً أي إنها لا تختص بعلم معين، ولا بمدرسة خاصة، إنها أشبه بمنطق جديد يحاول أن يعصم الفاهمة من الوقوع في الأخطاء السابقة أو الشائعة، قبل الولوج في أية منهجية خاصة.

#### 4 - ديكارت والمشاكل الفلسفية المعاصرة

##### أ - مشكلة الحرية

إن مشكلة الحرية الإنسانية وموقعها الحقيقي في الفلسفة العامة مشكلة قديمة قدم تاريخ الفلسفة، وتطرح بحدة في مجتمعاتنا المغرقة بوسائل الإعلام. إن ديكارت جعل من الحرية المعجزة الثانية بعد معجزة خلق الكون، ويجعل من

حرية الخيار خيرنا الأعظم والأسمى الذي يُدخل إلى تناهينا المادي الجسدي بُعد اللامتناهي. إن الحرية هي قبل كل شيء هذه المقدرة اللامحدودة على قول لا أو نعم، على التأكيد أو النفي، على البقاء غير مكترث أو القبول والرضى. «إن حرية الاختيار هي في حد ذاتها أنبل شيء يمكن أن يكون فينا، خصوصاً وأنها تجعلنا بمعنى ما شبيهين بالله... وبالتالي فإن استعمالها الجيد هو أعظم كل خيراتنا» (من رسالة ديكرت إلى ملكة السويد كريستين المؤرّخة في العشرين من نوفمبر (تشرين الثاني) 1647م Descartes: *Oeuvres et Lettres*, Billiothèque de la Pléade, Gallimard, Paris, 1970 p. 1284) إن هذه الحرية «تجعلنا بطريقة معينة شبيهين بالله حين تجعلنا أسياد أنفسنا، شرط ألا نفقد أبداً، تحت تأثير الجبن، الحقوق التي تعطينا إياها». (انفعالات النفس، مرجع سابق، ص 96) إن نقص الشجاعة هو وحده إذن الذي يحرمننا هذا الكنز، وإلا فإن أحداً لا يستطيع أن يرغمننا ويقهرنا، إننا دوماً أحرار وفي كل الظروف، ويكفي أن نعرف ذلك كي نمارسه في كل المناسبات.

لقد قدّر سارتر عالياً هذا المفهوم الديكارتي للحرية كمقدرة لامتناهية للنفي واللامبالاة، غير أنه اعتبر أن ديكرت، وهو بذلك ضحية عصره، لم يستطع أن يذهب حتى النهاية في هذه الحرية، بل إنه أعطى لله ما كان يعود إلى الإنسان، لأن ديكرت في التحليل الأخير يجعل هذه الحرية تتطابق لا مع النشاط الخلاق للنفي اللامحدود بل مع القيمة الأخلاقية للعمل أي مع الوجود. وينهي سارتر مقالة كتبها سنة 1946 بهذه العبارات: «كان لا بد من قرنين من الأزمنة، أزمة في الإيمان الديني، وأزمة في العلم كي يستعيد الإنسان هذه الحرية الخلاقة التي وضعها ديكرت في الله، وكي تستشف أخيراً هذه الحقيقة التي هي القاعدة الأساسية للمذهب الإنساني: الإنسان هو الكائن الذي ظهوره يجعل العالم يوجد. J.P. Sartre: *Situations I, Situations philosophiques*, Gallimard, Collection Tel, Paris, 1990 P. 78-79) وي طرح سارتر هذه المعضلة في كتابه الوجودية مذهب إنساني حين يؤكد: «ليس مكتوباً في أي مكان بأن الخير موجود». وبالتالي فلم يبقَ سوى الإنسان ليقرّر ما هو خير وما هو شر، ونحن نجد هذه المشكلة في الصراع الخفي بين الله والإنسان عند دستوفسكي في روايته الأخيرة الأخوة كرامازوف «إن كان الله موجوداً فإن كل الإرادة تعود إليه وإن لم

يكن موجوداً فإن كل الإرادة تعود إلي»، ليس هناك من تقاسم ممكن. ليس هناك من عائق أمام هذه الحرية الكاملة المطلقة سوى وجود إرادة إلهية. «فإن لم يكن الله موجوداً أصبح كل شيء مباحاً».

في الواقع إن مثل هذا الصراع بين الله والإنسان، بين كائن أعلى يرسم كل شيء سلفاً، وإنسان مغرم بحريته لم يرغب عن فكر ديكارت، فهو حين أدخل مشكلة الإرادة البشرية إلى داخل مملكته العقلانية أدخل في الواقع مملكة داخل نسقه الماهيوي. إن العالم العقلاني المغلق حيث كل شيء يتربط منطقياً وبالضرورة، حيث ليس أمام الحرية من بديل سوى الخضوع للنظام الأبدي للأشياء، للقوانين المدونة منذ الأزل يشكل النسق الاسبينوزي، حيث يضحي اسبينوزا بالذات الفاعلة التي لا تملك من غبطة وفرح وسعادة إلا حين تضع نفسها في محور الحقيقة المرسومة سلفاً، فتصبح الحرية «ضرورة قد فهمت». في مثل هذا النسق فإن كلمات مثل مصير، قدر، حتمية، ضرورة قانون أزلي أبدي تصبح مترادفة.

إن لبيتز سيسيير أيضاً على حُطى اسبينوزا، وذلك في كتابه حول العدل الإلهي *Théodicée*، حين يؤكد أن الحتمية تطال الله نفسه، فقد وجد نفسه قبل الخلق أمام مجموعات معينة وكان عليه أن يختار إحداها، بكل ما فيها من سوء، ولم يكن بإمكانه سوى اختيار أفضل المجموعات الممكنة، أي أفضل عالم ممكن، وهذا ما جرى، إن فكرة الأفضل التي يدخلها لبيتز هنا في عالم مغلق، في عقلانية مغلقة، لا يستبعد أبداً فكرة الحتمية والضرورة، فهذه الفكرة هدفها الأول حل مشكلة أصل الشر.

في الواقع إن ديكارت يؤكد أن حقل العمل مفتوح تماماً أمام الإرادة التي هي حرية كاملة، معجزة خارقة لا يمكن أن تتقبل أي قمع أو قسر. «غير أن الإرادة حرة تماماً بطبيعتها حتى إنه لا يمكن لأحد أن يمارس معها الإكراه على الإطلاق» (انفعالات، مرجع سابق، ص 34)، ثم يرد الفيلسوف على أولئك الذين يحتجون بالصدفة والحظ والقدر كيلا يظل زمام المبادرة في أيديهم. إن تحكيم العقل واختيار ما يمليه في كل الظروف يميز في الواقع ديكارت حتى من أقرب أتباعه إليه.



أمام مازق دستوفسكي الذي تبناه سارتر بين إرادة إنسانية زمنية وبين إرادة إلهية أزلية أبدية يبدو ديكارت وكأنه يقول بأن الإرادة الإلهية، بقرار حُر من العناية الإلهية، قد جعلت لنا السيطرة الكاملة على إرادتنا، وبالتالي فليست هناك أية منافسة ممكنة بين الإنسان والله لأنني بفكرة اللامتناهي أكتسب منزلة ربانية، بفضل قدرة قوة حرية اختياري التي تستطيع أن تقبل أو أن ترفض، والتي لا يستطيع أي شيء على الإطلاق، أن يقف حجر عثرة في طريق مسيرتها.

هناك، بالإضافة إلى ما قلناه واقعة تستحق أن نتوقف عندها، فديكارت من أجل أن يبرهن على وجود الله أدار ظهره لكل براهين توما الأكويني والفلسفة السكولائية التي يريد أن يحاربها بعنف، ومهما كان الثمن، لهذا فهو يلجأ إلى البرهان الأنطولوجي المعروف عند القديس أنسيلم، وإلى القديس أغسطين. والواقع أنه إن تجنّب الأكويني فلأن عنده سبباً إضافياً أساسياً هو الأهم، فهو يريد التشديد على الأنا، على الذات الفاعلة الحرة، وفكرة اللاتناهي هي في داخلي سابقاً، ولا تأتي من أية كينونة خارجية، والإله الذي أكتشف وجوده سبق وكان في. إنني أكتشف فقط أن فكرته كلامتناهٍ، ككمالٍ، لا تأتي من ذاتي بل هي دوماً سبق فكانت في، وأستطيع أن أخذها على عاتقي وأصبح هذا الكمال، هذا اللامتناهي عن طريق عملي الحر. أنا لست أساس هذا اللامتناهي، غير أنه دوماً تحت تصرفي. إن الإرادة الإلهية، بدل أن تسحق حررتي تشكل ضماناً إضافياً من أجل الأنا واستقلالية الإرادة. هناك نوع من التضامن والشراكة بين الإنسان والله.

## ب - مشكلة الذات

مشكلة الذات الفاعلة المؤثرة ارتبطت باستمرار بديكارت كمكتشفٍ لها في الفلسفة الحديثة. هذا الاكتشاف مرتبط في الواقع بالقاعدة الأولى التي طالب فيها بأن يقيم الشك في كل أمر كي يتوصل إلى صفحة بيضاء يكتب على سطرها الأول الحقيقة اليقينية التي تبقى، بعد أن ننزع كل شيء. حين أرفض أن أتقبل أية حقيقة وأخلي ذهني من كل شيء، ولا أسلم بكل الحقائق التي أراها ماثلة أمامي، لأنها كلها تأتي من حواس لا أستطيع أن أركز إليها فماذا يبقى؟ يبقى شيء واحد هو أنني أشك في كل شيء. كان أغسطين قد قال: «إن أخطأت فأنا

موجود»، أما ديكارت فيمكن اختصار حجّته على الشكل التالي: أنا أشك إذن أنا أفكر *Dubito ergo cogito*، أنا أفكر إذن أنا موجود *Cogito ergo sum*، أنا موجود كشيء مفكر *Ergo sum res cogitans* إذن الكوجيتو «الأنا أفكر» تطفو على وجه كل بحر الشكوك كحقيقة أولية، كبديهة واضحة و يقينية أبعد من أي إبهام. ومن هنا كانت معرفة النفس، معرفة الروح أسهل من معرفة الجسد.

هذه الأنا المفكّرة، هذه الذات الفاعلة، هذا الشيء المفكر الذي هو أنا كوعي تام وكامل و يقيني هو اختراع ديكارت، إذ يبدو أننا قبله لم نكن نملك، في الفلسفة على الأقل، روحاً، ومع هذا الاختراع الديكارتي هناك قارّة كاملة من العلوم الإنسانية تصبح مدار التقصي الفلسفي. هذه القارّة أطلق عليها الألمان اسماً جميلاً في كلمة واحدة «*Geisteswissenschaften*» «علوم الروح».

«إن اختراع الروح عند ديكارت قد فتح حقلاً للأبحاث يبدو جديداً وسباقاً بالنسبة إلى كل الذين سبقوه، حقلاً يتمتّع بميزة اليقينية» (Pierre Dubois, *Revue philosophique* No. 4, 1980 P.U.F. p. 463) غير أن مثل هذا الاكتشاف الذي سر الألمان لم يعجب كل الناس، بل كان مجال نقد واحتجاج، فبعد أن قيل بأن ديكارت اخترع ثنائية الروح والجسد لأن كل فرنسي يرغب بأن تكون له، إلى جانب زوجته الشرعية، خليعة خفيّة، هوذا آخر الفلاسفة الأميركيين المعاصرين ريتشارد رورتي Richard Rorty يسخر من ديكارت من جديد، ففي كتابه المعنون الفلسفة ومراة الطبيعة *Philosophy and the Mirror of Nature*<sup>(3)</sup>، يقول إنه من السهل البرهان على سخر التعارض بين الثنائية والمادية، ومن أجل البرهان على أننا لسنا بحاجة إلى فكرة الروح «يتخيل وجود كائنات شبيهة بنا ولكن على كوكب آخر، مع فارق بسيط واحد هو أنهم لا يملكون مفهوم الروح، ولكنهم يملكون مفهوم الرغبة والنية والإيمان والحماسة». ما الذي سيحدث؟ إن اللقاء بين هذين العالمين يؤدّي بنا إلى دراسة كل هذه الظواهر دون اللجوء إلى فكرة الروح».

لنقل بأن مشكلة الانطلاق من نقطة أكيدة يقينية هي مشكلة شائكة، ففوق المعضلة المنهجية تتراكم المشكلة الأنطولوجية، أي إن القضية المعرفية المحضة

(3) صدر مترجماً في باريس سنة 1990 تحت عنوان: *L'homme Spéculaire* عن دار نشر Seuil.

هنا مرتبطة بالقضية الميتافيزيقية، المشكلة جاءت من واقع أن العديد من فلاسفة المعرفة والوضعيات المختلفة يطالبون دوماً برأس الذات المفكرة الفاعلة. فتحت أنقاض الوضعيات الجديدة يتلاشى الفاعل كذات باسم علمية قد تكون شرعية في حقلها ومضمارها، غير أنها حتماً خاطئة في ادعائها بصلاحياتها الكلية.

في القرن العشرين هوجمت الذات وهوجم الفاعل، وشكلت الذات معضلة صعبة. فلقد هوجمت من شتى المدارس وعملت كوهم هو عبارة عن بقايا متخلفة من الماضي. غير أن الفلاسفة الذين آمنوا بالإنسان وبقيمته المطلقة وبتفرد المتعمّد على كل تموضع يبحثون عن بصيص نور، عن نواة صلبة فلا يجدون ذلك إلا في الكوجيتو الديكارتية، حتى أننا نستطيع القول بأن هذا الكوجيتو مكان الاستقبال المستعد دوماً لتلقي الذات المجروحة بل المُثخنة بالجراح من دون أن يصيبها جرح قاتل، بالرغم من الإعلان مرات عديدة عن وفاتها، غير أنها تقوم من بين الأموات، كما لو كانت «طائر الفينيق لداخلية جديدة حية، لروحانية جديدة». وبهذا المعنى يتكلم ريكور عن كوجيتو مناضل وجريح (Réflexion faite o.c p. 39).

لنعط هنا بعض الأمثلة للتوضيح، الفيلسوف الألماني الكبير إدموند هوسرل، في سنواته الأخيرة، أي في الثلاثينيات من القرن العشرين، أصيب بإحباط شديد، بسبب انهيار الإيمان بمستقبل الإنسانية، والأزمة التي تجتازها العلوم. هل يعني هذا الفشل التام للعقلانية؟ كلا لأن الفشل ليس سوى في الظاهر، إن انغماس العقلانية في الطبيعية والوضعانية، أي استلابها واغترابها هو السبب الأول للمأزق الذي وجدت أوروبا نفسها فيه. هذا الانهيار كان قد بدأ في منتصف القرن التاسع عشر. فأين يكمن الحل؟ إن النهوض لا يأتي إلا من فلسفة مستقلة، من نقطة انطلاق راديكالية من أساس واضح بديهي بيّن ويقيني، إن العلوم الموضوعية قد أصبحت غامضة في أسسها نفسها. إن الخلاص لا يأتي إلا من العودة إلى «الأنا أفكر» المحض، لأن ديكارت قد افتتح نوعاً جديداً من الفلسفة. فمعه تُغيّر الفلسفة «وجهها كلياً، وتمرّ جذرياً من المَوْضعة الساذجة إلى الذاتية المتعالية» (*Méditations cartésiennes*, Vrin, Paris.) (1992, p. 21) وهذه الذاتية تمضي الآن نحو شكل نهائي ولها معنى أبدي، وكل فلسفة حية مهمتها «كشف القناع أولاً عن المعنى العميق لعودة جذرية راديكالية

إلى الأنا أفكر المحض، ثم بعد ذلك إحياء القيم الأبدية التي تتدفق منه . . . هذه الطريق سنسيرها معاً. وكفلاسة يبحثون عن نقطة انطلاق أولى ولا يملكونها بعد، سنحاول أن نفكر ونتأمل على الطريقة الديكارتية» (المرجع السابق ص 24). وباختصار ففي نظر مؤسس الفينومينولوجيا خارج الكوجيتو ليس هناك من خلاص، ليس هناك من أمل بإخراج الإنسان من الهوة التي رمته في أعماقها كل المدارس الوضعية.

يبدو أن جان بول سارتر، سنة 1946م في محاضراته الشهيرة التي نشرت تحت عنوان: «الوجودية مذهب إنساني» قد تبنى الأفكار عينها، وبوضوح يمتاز به: «لا يمكن أن تكون هناك من حقيقة أخرى، في نقطة البداية سوى هذه: أنا أفكر إذن أنا موجود، هنا تقع الحقيقة المطلقة للوعي الذي يدرك ذاته. كل نظرية تأخذ الإنسان خارج هذه اللحظة حيث يدرك نفسه هي أولاً نظرية تلغي الحقيقة، ذلك أنه خارج هذا الكوجيتو الديكارتية فإن كل الموضوعات هي مجرد ممكنة أو محتملة، والمذهب الذي لا يستند إلى حقيقة ينهار في العدم، فمن أجل تحديد الممكن والمحتمل يجب حيازة الحقيقي، وبالتالي فمن أجل أن تكون هناك حقيقة معينة لا بد من حقيقة مطلقة، وهذه بسيطة يسهل بلوغها وهي في متناول الجميع، وهي الإدراك من دون وسيط. والأمر الثاني هو أن هذه النظرية تعطي وحدها كرامة للإنسان، لأنها وحدها لا تجعل منه مجرد موضوع» (L'Existentialisme est un humanisme, Nagel, Paris, 1946 p. 65).

ضد الطبيعية والوضعية والنفساوية لم يجد هوسرل، من أجل نهضة الفلسفة ومن ورائها إنسان زماننا، سوى العودة النقدية إلى الكوجيتو الديكارتية، هذه العودة الكفيلة وحدها بإيجاد المعنى الأخير للمصير البشري، وللشراكة الروحية للبشر الأحرار. أما سارتر فإنه أمام مادية صاعدة ومنتصرة، مع انتهاء الحرب العالمية الثانية، لم يجد من أجل خلاص الفرد المسحوق، ومن أجل إيجاد أساس صلب لوجوديته الفتية، سوى اللجوء إلى الإدراك المباشر للذات بواسطة الذات عينها.

أما في الستينيات فإن الوجودية في فرنسا أخذت بالأفول، وأخذت بالظهور وضعية جديدة بدأت تنتصر، إذ إنها غزت كل حقول العلوم الإنسانية

فالأنثروبولوجيا والتحليل النفسي واللسانيات والتاريخ والماركسية تطغى عليها علماوية جديدة تدعي تفسير كل شيء، هذه هي البنيوية. سوسير وفرويد وماركس يُفسّرون على ضوء هذه المدرسة. كل شيء يصبح شارة وبنيّة. وأبطال الساحة هم ليفي - ستروس، ولاكان وألتوسير وفوكو ودريدا. أصبحت البنيوية موضة باريسية غمرت الفلسفة كلها. وبدأ الحديث عن فلسفة مناهضة للمذهب الإنساني وعن موت الإنسان الذي كان قد أعلنه منذ سنة 1966م فوكو في نهاية كتابه «الكلمات والأشياء». وذهب البعض إلى حدّ إعلان موت الفلسفة الذي سيحدث قريباً. أغرقت الذات الفاعلة داخل مجموعة إشارات، وأعلن البعض، بلهجة لا تخلو من فرح وتهكّم، اختفاءها والاستعاضة عنها بالبنيّة، وتتحول الأنا أفكار الشهيرة إلى يُفكّر فيّ، وتصبح الأنا مجرد وهم بصري. يقينية الكوجيتو تذهب أشلاء.

في خضمّ ذلك يبرز فيلسوف يجرؤ على تحدي الموضة والحديث عن الكوجيتو، وعن الذات هو بول ريكور الذي سيصارع ضد التيار، قبل أن يعرف الشهرة لاحقاً، بعد زوال الموضة وبروز تيار جديد.

ينتمي ريكور إلى مدرسة هوسرل، وقد ترجم أحد أهم كتبه حين كان في الأسر الألماني، ريكور سيجد في الكوجيتو ملاذه وقلعته الحصينة التي يجابه من داخلها كل هجوم، غير أنه على عكس هوسرل وسارتر، لا يؤمن بمباشرة الكوجيتو ولا بشفافيته، فهو مؤمن بكوجيتو محظّم مارّ عبر توسط الغير، وهو يعيب على هوسرل نوعاً من المثالية تجعل من الفيومينولوجيا نوعاً من علم الأنا *égologie*، كما أنه يعيب على هيدغر أنطولوجيا مباشرة، إذ إنه يؤمن بفلسفة من دون مطلق (راجع كتابه *Réflexion faite* p. 82) دون التخلّي عن الكوجيتو، غير أنه لا يعتقد بأن الكوجيتو يمكن أن يكون أساس نفسه، والذات الفاعلة لا يمكن أن تدرك ذاتها من دون وسيط، كما يؤكد سارتر. الذات هي تفكيرية وهي بالضرورة تمر عبر توسط كل عالم الإشارات الآتية من كل العلوم الإنسانية، من كل هذه السيمياء، إن فهمي لذاتي ليس بالأمر السهل، ولا هو بالأمر المتوقّف الموضوع دوماً تحت تصرّفني، إنه انتزاع لوهم مباشرة الوعي، انتزاع لهذا الانتماء عن طريق التماسّف *distanciation* الذي هو دوماً دورة بعيدة، ابتعاد عن الطريق المباشر عبر النص أو الآخر كآخر. «بهذه الوسيلة فقط يمكن الانتصار

على وهم الكوجيتو المثالي، الذاتاني التوحداني وادعائه» (Le Conflit des interprétations, Seul 1969 p. 262).

إن السّيمياء واللسانيات والتحليل النفسي وكل العلوم الإنسانية تصحح الوعي المباشر، تزيه أكاذيبه وأوهامه ومعناه الخفي، أي إنها تصحّح اتجاه الرؤية ومغزاها الأخير، ولكنها لا تطال الإيمان في يقينية الكوجيتو، غير أن هذا اليقين هو في درجة ثانية، لذا فوحده علم التأويل الذي يختار الطريق الطويل للشارات والرموز «يمكنه أن يمسك معاً بزمام التأكيد الثابت: أنا موجود والشك العاصف: من أكون؟».

### ج - ديكرات ومشكلة السعادة

نحن نعيش اليوم في عالم انهارت فيه كل الأنساق التي وعدت الإنسان بسعادة غير محدودة، وبكل الراحة والرفاه والازدهار، وحل كل مشاكله التي كان قد ورثها من المسيرة الطويلة للإنسانية، إلا أن الإنسان لم يتخل عن حلم السعادة، وإن كان يطلبها من دون كثير أوهام. إن الإنسان لا يتخلى بسهولة عن كل مطامحه، وحلم السعادة يبرز فجأة حتى وسط كل آلامه. ويقول كريستيان ديكامب في كتاب حديث بأن هناك تياراً فرنسياً حالياً يعاود التفكير بطريقة معاصرة في مفهوم السعادة القديم (Christian Descamps: *Les Idées philosophiques contemporaines en France*, Bordas, Paris 1993 p. 171). ويمثل هذا التيار الفيلسوف المعاصر أندريه كونت - سبونفيل في كتابه *Traité du Désespoir et de la béatitude* (P.U.F. 1984-1988) الموسّع في اليأس والغبطة، ويحاول المؤلف أن يجيب عن سؤال أساسي هو كيف يمكن أن يكون المرء سعيداً في عالمنا الحالي، المتميز بماديته وفقدانه لكل إيمان بالمتعالي، وخيبة أمله من كل الوعود الكبرى. الفلسفة يجب أن تهدف إلى تحقيق الحياة السعيدة، ومفتاح الحل يجده فيلسوفنا في الرغبة التي هي ينبوع شرعة القيم، وبالتالي فإن غبطة مستندة إلى الرغبة تجد قوة كفيلة بأن تقنط القنوط وتدحر اليأس، مثل هذه الفلسفة سهلة ويمكن أن تجد صدى لدى أوسع الجماهير، ديكرات في آخر كتبه المعنون انفعالات النفس خاطب جمهوراً واسعاً أيضاً، وحاول أن يدل على الدرب الموصلة إلى سعادة مبنية على الرغبة التي يتقبلها الفرد، ويحرص عليها

ولا يقمعهما، بل يتحمّل مسؤوليتها ويستخرها لفرحه وسعادته، ففي نظره عالم الجسد، عالم الرغبة وكل الانفعالات والأهواء والعواطف ليس بعالم يجب رفضه كما فعل الرواقيون سابقاً، ولا هو بعالم يجب تطبيقه وكبحه، موقف ديكرت من الجسد يمكن مقارنته بموقفه من الطبيعة، فمعرفة الطبيعة وقوانينها تسمح لنا بأن نصبح كما لو كنا أسياد الطبيعة وأصحابها القادرين على تسخيرها لمنفعتنا. العلم يسمح لنا بهذه القدرة أمام الطبيعة، ولكن ديكرت لم يقل بتخريب الطبيعة لأنه قال إننا نصبح كسادة الطبيعة ومالكها ومستخريها، ولم يقل سادتها مباشرة، هذا التحكم المتأتي من المعرفة العقلانية يسمح لنا بألا نقف مجرد مشدوهين ومشاهدين للطبيعة، وألا نحظّم ما يمكن أن يكون مصدر متعة وراحة لنا، بل أن تتمتع بكل ما يفتحه العلم من آفاق الرفاه والراحة، كذلك فإن علمنا بجسدنا وأهوائه وتقلباته يمكننا من أن نسخره من أجل حياة سعيدة. إن الجسد بكل رغباته موضوع تحت تصرف الإرادة، ليس من أجل أن نذهب ضد نزعاتنا وانفعالاتنا، بل من أجل أن نجعل من هذه نسيج فرحنا حين نجعل منها كلها مجموعة متناسقة، حيث يلعب الجسد ولذاته دوراً أساسياً، إن عذوبة الحياة تمرّ عبر هذا، وتصبح الحكمة هي بالضبط استخراج الفرغ من كل رغباتنا. السيطرة العقلانية على الطبيعة تؤدّي إلى المنفعة المادية، في حين أن السيادة على الانفعالات تؤدّي إلى الفرغ الذي يشكل العلاقة الأصلية الأولى لتناغم النفس والجسد وانسجامهما، والفرغ هو مرحلة متقدّمة من اللذة، والمُكوّن الأصلي للسعادة.

## 5 - ديكرت كمفكر سياسي: ديكرت والمشاكل السياسية الحالية

### أ - المشكلة البيئية

«لا شيء يوقف التقدم التقني» جملة تتردّد باستمرار، غير أن التقدم التقني هذا يخلق كل يوم مشاكل جدية ومستعصية للإنسان المعاصر في محيطه، حتى إن هناك تطلعاً عميقاً عند العديد من البشر للرجوع إلى الطبيعة، بل قامت في بلدان عديدة أحزاب سياسية من أنصار البيئة. في كتاب حديث صدر سنة 1992 عنوانه النظام البيئي الجديد *Le Nouvel ordre écologique* يندّد لوك فيري بمخاطر بيئية

راديكالية جذرية، لأنه يخشى أن تصبح حيناً رومنتيقياً بالعودة إلى الطبيعة، ورد فعل ضد كل ثقافة، وبالتالي ضد كل الحضارة الحديثة. وحين يردّد الناس في الغرب بأن المرء لا يستطيع أن يوقف التقدّم يبدون وكأنهم يعيدون هذا التأكيد الديكارتي بأن التطور التقني لن يعرف إطلاقاً أية نهاية: «اختراع عدد لا نهاية له من المصنوعات التي تجعل المرء ينعم بدون جهد بشمات الأرض، وبكل ما فيها من أسباب الرفاه والراحة» (خطاب المنهج، القسم السادس). فهل يمكننا أن نعتبر اليوم ديكارت مسؤولاً عن الخراب اللاحق بالطبيعة، والذي يزداد يوماً بعد يوم؟ ألم يقل بأن المعرفة تجعلنا أسياداً ومستخرين ومالكين للطبيعة؟ ألم ينادِ بإزالة الهالة عن الطبيعة، وعدم الاندهاش أمامها والتأمل فيها؟ لقد أراد اليونانيون قديماً أن يعرفوا قوانين الطبيعة من أجل احترامها والتماشي معها، لقد كانت الطبيعة إلهاً لا يفعل شيئاً عبثاً، في حين أن ديكارت، يرفض الفلسفة السابقة النظرية التأملية، ويريد أن يستعوض عنها بأخرى عملية نافعة لخير الإنسان ورفاهيته. وهو يؤكد في كتابه الذي أنهاه سنة 1633م ولم يجرؤ على نشره خوفاً من أن يصيبه ما أصاب غاليلي، وهو رسالة عن العالم، بأن الطبيعة ليست آلهة ولا هي نوع من القدرة الخيالية، بل هي المادة والمادة فقط بما تملك من صفات مادية محضة. غير أن كلمة هامة سبقت قوله عن سيادتنا على الطبيعة وهي كلمة مثل (comme) فنحن لسنا بأسياد ومالكين للطبيعة، بل كما لو كنا كذلك، أي إن الإنسان ليس السيد المطلق للطبيعة يفعل بها ما يحلو له، إنه غير حُرّ بأن يفسدها ويخربها، إنه يتحمّل مسؤوليتها، مكلف بهذه المسؤولية، وهذا يعني أن يعرف كيف يستخرج منها الحد الأقصى من المنفعة العامة بقرار حُرّ، لا أن يتمتع بمنفعة آنية يدفع ثمنها غالباً فيما بعد. إن الطبيعة هي المعجزة الأولى للوجود، وليس للإنسان الحق بأن يخربها بمحض إرادته، لأنه بذلك يسيء إلى نفسه، فالإنسان العاقل ليس الولد الذي يكسر دميته كي يلهو، ولكنه سرعان ما يندم على ذلك فيستسلم للبكاء، ليس هناك من تعبد للطبيعة، وليس هناك من عائق أمام العلم والتكنيك، وحرية الإنسان بلا حدود في قدرتها على أن تؤكد وتنفي، على أن تقول نعم أو لا. تقدم دائم نعم، ولكن تقدم مسيطر عليه، تقدم خاضع إلى حرية اختيار المواطنين، وكما جرى مع الجسد ومع الأهواء



والعواطف والرغبة فإن الطبيعة تكشف عن عمق التصرف الإنساني، وتضعنا وجهاً لوجه معه، ونحن أحرار بأن نغرق في الحسد أو الجبن أو الغيرة، أو أن نسمو إلى مستوى الكرم والنبل مصدر كل فرح لنا وللآخر.

وباختصار ليس هناك من حلول للمشاكل الناتجة من التقدم التقني إلا من داخل هذا التقدم نفسه. إن الخوف من الطبيعة أو الاندهال أمامها وكذلك كل الخرافات حولها تنتمي إلى الماضي، وليست هناك أية إمكانية للنكوص إلى الوراء، غير أنه يبقى على الإنسان وحده أن يقرر المبتغى النهائي لكل تقدم.

### ب - المعركة ضد الأفكار المُسبَّقة والظلامية

إن العلم والتكنيك يتقدّمان في عصرنا بِحُطَى جَبَّارة، غير أن هذا لا يعني بأن نُور العقل يمحو الظلامية التي ليست بنظام سياسي محدّد، ولا هي بوقف على شعب دون آخر، إن جزءاً من الظلامية يبقى قائماً دوماً في كل مكان، وربما في زاوية خفيّة في داخل كل فرد منا، ففي البلاد المتقدّمة جداً تقنياً ما زال التبصير والتنجيم واللجوء إلى الممارسات السّحرية أمراً يومياً، وكذلك إنشاء المِلل والنُحل الجديدة القائمة على خُرافات غيبية، ومن هنا فإننا نستطيع أن نقول بأن النضال ضد كل تجلّيات الظلامية هو نضال يومي ومستمر، حتى في المستقبل، فالتقدّم العلمي لم يطرد بعد الخوف البدائي من قلوب البشر، ولا تزال غالبية الناس غير قادرة على إقامة الصفحة البيضاء التي طالب بها ديكرت.

إن العالم الذي نعيش فيه ليس عالم الخُرافات التي ترفض الهزيمة فحسب، بل هو كذلك عالم الأفكار المُسبَّقة، عالم سوء الفهم المتبادل، عالم الأنانية القابل للانزلاق أكثر فأكثر في الأفكار المُسبَّقة، رغم معارضة الواقع لها، ونحن رأينا في القاعدة الأولى للمنهج الديكارتّي المطالبة بالأّ نقبل كحقيقة إلا ما استطعنا أن ندرکه بوضوح تام وتمييز كامل لا يبقيان للشك من مكان، وكذلك تجنب التعجّل وعدم التثبّت بالأحكام السابقة.

والواقع أن الحكم المسبق الأكثر راديكالية، الذي تعانیه المجتمعات كلها، ولا يوقّر المجتمعات المتقدّمة صناعياً هو العنصرية، فهي تعمي العقل تماماً، وتسكت صوته كلياً، لتتحول إلى حقد على الآخر، فتبرر الحروب العاتية،

والعنف الأعمى باسم مثال أعلى كاذب أو عقيدة حقيقتها غير ما تُعَلِّن. وقد تنبّه ديكارت إلى ذلك فنَدّد بالمؤمنين الكاذبين في أيامه، فهناك «متدينون متعبدون هم في الواقع مجرد متزمتين مؤمنين بالخرافات، أي إنهم تحت غطاء أنهم يذهبون كثيراً إلى الكنيسة ويتلون العديد من الصلوات... ويصومون ويعطون الحسنات معتقدين أنهم في تمام الكمال، ويظنون أنفسهم أنهم أصدقاء كبار الله، حتى إنه لا يمكن لهم أن يأتوا عملاً لا ينال رضاه، وأن كل ما يملئ عليهم انفعالهم هو غيرة جيدة، مع أنه يملئهم أحياناً أكبر الجرائم التي يمكن لإنسان أن يرتكبها. كالغدر بالأوطان... أو إبادة شعوب بأسرها ليس لسبب إلا لأنها لا تجاريهم في آرائهم» (انفعالات النفس ص 113). يندد ديكارت هنا حتماً بكل الجرائم الاستعمارية التي كان الغرب يرتكبها في زمانه، وسيرتكبها لفترة طويلة، ولا شك أنه فكّر حين كتب هذه الأسطر بالشعوب التي سامها الغربيون كل أنواع العذاب والإبادة في القارة الأميركية، بحجة تنصيرها لإدخالها بوتقة الحضارة، وكتابته هذه تشكل صرخةً ضد التعصّب والنفاق، ودعوة صريحة إلى التسامح الديني، ولا ننس أن حرب الثلاثين سنة التي دامت من سنة 1618م إلى سنة 1648م كانت ذكراها ما تزال حية حين وضع ديكارت آخر كتبه هذا سنة 1649م، وهذه الحرب تنقلت في عدة أرجاء من أوروبا، وباسم التمسك بالدين دمرت بلدات بأسرها، وأحرقت مناطق بكاملها، وخرجت ألمانيا منها محطمة مدمرة، وكل ذلك من أجل الخروج أخيراً بقبول الكاثوليك على مضض وجود اللوثريين، وقبول اللوثريين على مضض أيضاً وجود الكاثوليك، ولكن كل واحد في منطقته، أي لكل منطقة دينها، وربما كان التعبير الشائع «الناس على دين ملوكهم» قد جاءنا منذ ذلك الحين.

### ج - الحذر من الدوغمائية

إن الشكّ نازٌ محرّرة تمنع من السقوط في التطرّف والتعصّب. وهو يشكل نداءً دائماً لتيقظنا وحذرنا من الوعود السياسية بفردوس في متناول اليد، ذلك أن الشرير البارح يستطيع دوماً أن يستغل ثقتنا، كما أنه قد يحلّ بصور عدة ممكنة، وخصوصاً بشكل سياسي لامع يحاول أن يقنعنا بأنه يملك العصا السحرية الكفيلة بحل كل مشاكلنا. إن هذا الحذر، هذه المسافة التي نضعها دوماً بيننا وبين كل

نظام سياسي هي المعيار الوحيد كيلا نقع في هوة الأنساق الدوغمائية والتوتاليتارية الشمولانية التي تدعي أنها وحدها تملك الحقيقة، كل الحقيقة، ولا يملك غيرها سوى الخطأ والشر.

يقول كريستيان ديكامب، في كتابه الذي سبق ذكره «الأفكار الفلسفية المعاصرة في فرنسا» ما يلي: «إن الفلسفة الفرنسية تمارس اليوم الحذر بالنسبة إلى كل التوليفات الكبرى التي كانت تقول تاريخ العالم أو العلم. غير أنها تعلّمت أن تفهم شظايا المعنى. وفي هذا التباعد تجد القوة كي تقطع مع اليقينيّات الدوغمائية، وكذلك مع الارتياية المحبطة».

إن مثل هذا التأكيد يتقاطع مع تحاليل غلوكسمان في كتابه ديكرت هو فرنسا الصادر سنة 1987، فالشك والحذر والريبة تمنع ديكرت من أن يصبح أستاذاً ومعلماً في الفكر يملك وحده كل الحقيقة، ويقول خطاباً أحادي الجانب كما يفعل كل الدوغمائيين. إن لمحة الشكوكية تجعل من ديكرت مؤسس مذهب إنسانيّ سلبيّ يغلب عليه الارتيا، في كل أولئك الذين يعدون بالفردوس على هذه الأرض.

#### د - ديكرت والديمقراطية

إن كانت نهاية القرن العشرين قد شهدت تراجعاً كبيراً في تأييد التاريخانية أي تلك المدارس التي كانت تؤكد، منذ هيغل على الأقل، أن البشرية تسير في خط تقدّمي متصاعد، إلا أن نقطة مضيئة بقيت في هذا القرن العشرين المتميز بفظاعاته، وهي الديمقراطية، فما هي مساهمة ديكرت في هذا المجال؟

إن أول مبدأ في الديمقراطية هو المساواة بين المواطنين، وهذا المبدأ نجده منذ الأسطر الأولى من خطاب المنهج «الحس السليم أو العقل هو أحسن الأشياء توزعاً بين الناس... إن قوة الإصابة في الحكم وتمييز الحق من الباطل، وهي القوة التي يطلق عليها في الحقيقة اسم العقل أو النطق هي بالفطرة متساوية عند جميع الناس».

إن الحرية الديكرتية بما هي مقدرة لامتناهية في التأكيد، أو النفي هي واحدة عند جميع البشر، وهذا ما حمل سارتر على القول: «إن إنساناً لا يستطيع

أن يكون أكثر إنساناً من أي آخر لأن الحرية لامتناهية بالتمام عند كل واحد. وبهذا المعنى لم يستطع أحد أن يبرهن أفضل من ديكارتر الصلة بين روح العلم وروح الديمقراطية، لأننا لا نستطيع أن نؤسس حق التصويت العام، الممنوح لكل المواطنين، على أي شيء أفضل من المَلَكة الكلية الانتشار بالقول لا أو القول نعم» (Situations philosophiques o.c. p. 65). ديكارتر هنا لا يُقسم الناس إذن حسب المَلَكات العقلية لكل منهم، ولا حسب انتمائهم الطبقي أو درجة علمهم، ومن هنا كان حق الجميع في المساهمة في الحياة السياسية العامة، وهذه هي الديمقراطية الحقيقية التي تختلف عن ديمقراطية اليونانيين التي كانت في نهاية المطاف حكراً على أقلية ضئيلة، لكثرة ما كانت تضع من استثناءات، والفلسفة اليونانية كانت فلسفة طبقة واحدة، والأخلاق التي نادى بها كانت أخلاق نخبة أرسطراطية، أما ديكارتر فيصر على إقامة فلسفة لكل الناس.

بقي أن نقول بأن الحرية هي التي تمنح الإنسان كرامته الحقيقية، والسبب الأساسي لاحترامه لنفسه إلى أقصى درجات الاحترام، ثم بعد ذلك احترام الآخر الذي يملك الكرامة عينها التي نملكها، وبالتالي ليس من حقنا احتقار أي إنسان، وبدون مبدأ الكرامة هذا، ومبدأ التسامح واحترام الآخر ليس هناك من ديمقراطية. وفي هذا الصدد يمكننا أن نعتبر ديكارتر منظرًا لمفهوم الكرامة الإنسانية التي تتخطى في نبليها درجة الذكاء أو الجمال أو الثراء، وكل الكمالات الأخرى، والتي تجعل من الإنسان، كل إنسان بغض النظر عن انتمائه العرقي أو الديني أو الطبقي أو المعرفي مطلقاً يجب احترامه في كل الظروف، وذلك قبل الألماني كانط بأكثر من قرن من الزمان (راجع انفعالات النفس ص 97).

ومما تجدر ملاحظته في هذا الصدد، والذي يشكل خطوة هامة في كل ديمقراطية، هذا الإيمان بالشعب، هذه الثقة التي يوليها ديكارتر لكل الناس، الشعب على صواب حتى حين يخطيء، والفيلسوف ليس بكائن متفرد استثنائي أعلى من عامة الناس، ولا يخاطب نخبة معينة. «بالنسبة إليّ فإنني لم أعتبر على الإطلاق أن ذهني أكمل من أذهان عامة الناس» (خطاب المنهج، القسم الأول). ومن هنا كان لا بد من محاولة كسب احترام الشعب، وعدم الاحتجاج بأنه عاجز عن إقامة الأحكام الصحيحة، كي ندير له ظهرنا معرضين عنه. «الواقع أنه بالرغم

من أن الشعب يحكم على الأشياء بشكل سيئ جداً إلا أننا، لما كنا لا نستطيع أن نعيش بدونها، ولما كان يهمنا أن يكرّم لنا الاحترام، لذا كان علينا غالباً أن نتبع بالأحرى آراءه لا آراءنا، في شأن المظهر الخارجي لأعمالنا» (انفعالات النفس ص 120) يرفض ديكرت إذن فلسفة من أجل الخاصة، ويتبنى فلسفة للعامة، واضعاً حداً نهائياً لهذه المشكلة الممتدة بجذورها إلى بدايات التفلسف.

ينهي سارتر مقالته عن ديكرت بهذه العبارات: «إننا نعجب به بالأحرى لأنه، في عصر سلطوي، وضع أسس الديمقراطية، وتتبع حتى النهاية مقتضيات فكرة الاستقلالية، وفهم قبل هيدغر في مقالته «ماهية المبدأ الأساس» Von Wesen des Grundes بأن الأساس الوحيد للوجود هو الحرية (Situations) (philosophiques o.c. p. 79).

## 6 - خاتمة

يمكننا أن نقول كخلاصة لكل ما تقدّم بأن فلسفة ديكرت تمثل خطوة جوهرية في القطيعة مع العالم القديم، وبداية عصر جديد، إننا نعثر غالباً على كلمة منفعة التي تعني أولاً الراحة والرفاه ومن ناحية أخرى الصحة التي تعتبر المنفعة الأولى. بالنسبة إلى أرسطو إن فعل التفلسف، لم يكن يبدأ إلا بعد توفير الحاجات المادية، الفلسفة فعلٌ بذخ تمارسه طبقة أرستقراطية تملك من يقوم عنها بالأعمال اليومية. بالنسبة إلى ديكرت الذي يمارس قطيعة كاملة مع التراث اليوناني، الفلسفة ديمقراطية وهي لكل الناس، وهي نشاط عملي، ولم تعد ممارسة نظرية وتأملاً ذهنياً محضاً.

غير أنه لا يكفي أن تقطع مع الأقدمين، كان يجب كذلك تحرير الفلسفة من خضوعها للاهوت، فالفلسفة إن كانت مقبولة في ذلك الحين، فلأنها منذ قرون قبلت أن تقوم بوظيفة حدّتها لها الكنيسة الكاثوليكية، ووظيفة الخادمة الأمانة المطيعة للاهوت، غير أن ديكرت وباسم العلم العملي الجديد الذي يُفضي إلى اختراع آلات جديدة، ويولّد التكنيك القادر على السيطرة على الطبيعة، يستبعد اللاهوت من كل فروع العلوم النافعة حين يعدّها في كتابه مبادئ الفلسفة المؤلّف سنة 1644م أي بعد خطاب المنهج بسبعة أعوام: «كل

الفلسفة هي كشجرة جذورها الميتافيزيقا، وجذعها الفيزياء، والأغصان التي تخرج من هذا الجذع هي كل بقية العلوم التي تختصر في ثلاثة علوم رئيسية هي الطب، والميكانيكا والأخلاق».

فلسفة عملية ومستقلة لا تعتبر الطبيعة سراً يجب الانبهار أمامه، بل كحقل تجارب مفتوح إلى ما لا نهاية أمام الذكاء البشري، إذ إن زمن العجائب قد ولى، والعجائب الحقيقية بعد اليوم هي تكنولوجية، هذه هي صفات هذه الفلسفة الموضوعية في خدمة كل الناس، وهي سهلة المنال لكل طالب لها، وبهذا المعنى لم تهرم بعد، ولم تتقادم مع الزمن لأنها تسائلنا دوماً، وتنادينا باستمرار كي نتخلص من أحكامنا المُسَبَّقة، ومن كل ما هو ميت في ذواتنا، كي نعثر على هذا اللامتناهي الأصيل الحقيقي للحرية، والذي وحده يمدنا بالفرح الخالص، ويدلنا على طريق الحياة السعيدة.

## بين ديكرت وطه حسين وعثمان أمين

بين ديكرت وطه حسين (1889 - 1973) ثلاثة قرون بأكملها، لم يسمع العالم العربي خلالها عن هذا الفيلسوف شاغل الغرب، ولم تُكتب عنه، كما يؤكد المؤرخون، سوى مقالة في مجلة الهلال ظهرت سنة 1897 كرد على سؤال لأحد القراء. هذه المقالة ظلت من دون أي أثر يذكر، ولن يدخل ديكرت إلى العالم العربي بقوة إلا مع طه حسين، بعد ذلك بنحو ثلاثين سنة، وهذا الدخول أحدث صدمة كبيرة، وحدث في ظروف خاصة تستحق التوقف عندها.

يُعتبر طه حسين شخصية فريدة في الأدب العربي في القرن العشرين، وقد تمتع بهالة لم يحظ بها الكثيرون، وتعبيراً عن المنزلة الخاصة التي كانت له أُطلق عليه لقبُ فخم هو عميد الأدب العربي. وقد لعب دوراً هاماً في تطور الثقافة في أيامه في بلده إما بمؤلفاته التي تناولت العديد من الميادين، وإما بشخصيته وبشئى المناصب التي شغلها، وليس أقلها منصب وزيراً للمعارف، في عهد الملك فاروق.

ولد في عائلة متواضعة، وأصيب بالعمى منذ صغره، غير أنه نال أعلى الشهادات من الأزهر ومن باريس، ورغم أنه كان أديباً قبل كل شيء، إلا أن طموحه كان دوماً أن يلعب دوراً هاماً على الصعيد الفكري. ورغم هذه الشخصية الطاغية، وهذه المكانة الرفيعة إلا أن اسمه أثار دوماً الجدل، في أيامه، وحتى بعد وفاته، وخصوصاً بعد وفاته وبعد مرور نحو أربعين سنة على غيابه، فهو بنظر البعض عملاق في الأدب ورمز لانتصار الإرادة الإنسانية على شئى أصناف الصعوبات والحرمان، في حين أنه، بنظر البعض الآخر، مجرد مثقف مبهور بأوروبا ومأخوذ بالثقافة الغربية، كان يريد إلحاق مصر بأوروبا.

هذه الشخصية الغنية والمثيرة للجدل كان لها أولية إدخال الطريقة الديكرتية

في الشك المنهجي في الثقافة العربية، وجعل ديكارت حصان معركته في حرب مهزوزة لتصادم حضاري أَلْفِيّ.

هذا الحدث سيقع في ظروف معينة، ففي سنة 1925 تصبح الجامعة المصرية جامعة القاهرة الرسمية، وهي تضمّ عدة كليات ومنها كلية الآداب، وفي قسم الفلسفة في السنة الأولى هناك سبعة طلاب، والأساتذة أوروبيون يعلّمون بالفرنسية أو بالإنكليزية، ومن بينهم أستاذان فرنسيان سينالان شهرة كبيرة فيما بعد، أولهما لالاند صاحب القاموس التكنيكي والنقدي للفلسفة، والثاني هو إميل برهيه صاحب تاريخ الفلسفة في عدة مجلدات. هذا الأخير يعلّم الفلسفة اليونانية، وبالتالي لا مجال أمامه للحديث عن ديكارت، وهناك أستاذ مصري واحد هو طه حسين أستاذ الأدب العربي الذي يعلّم الأدب بالعربية طبعاً، وتتناول دروسه بداية هذا الأدب أي الشعر الجاهلي.

إلا أنه قبل أن يباشر محاضراته يؤكد لطلابه أن هناك أنصاراً للقديم وأنصاراً للحديث، وأن الطريق سهل أمام أنصار القديم غير المشكّكين في صحة الشعر الجاهلي، غير أنهم لا يأتون بجديد ويردّدون ما سبق وقاله غيرهم، أما أنصار الحديث فالطريق عسيرة أمامهم محفوفة بالمخاطر، والمؤلف لا يحب سوى الحياة الهادئة المطمئنة، غير أنه يحب فوق كل شيء التفكير والبحث وقول ما يتوصل إليه من حقائق، سواء أحب الناس ذلك أم رفضوه، لأن الصدق والأمانة والصراحة يجب أن تظل هدف العالم، أما الطريق التي سيأخذها كواحد من أنصار الحديث، فهو يعلن عنه بلا مواربة: «أريد أن أصطنع في الأدب هذا المنهج الفلسفي الذي استحدثه (ديكارت) للبحث عن حقائق الأشياء في أول هذا العصر الحديث... القاعدة الأساسية لهذا المنهج هي أن يتجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل، وأن يستقبل موضوع بحثه خاليّ الذهن مما قيل فيه خلواً تاماً». (في الشعر الجاهلي، القاهرة 1926 ص 11).

من الواضح أن طه حسين يعيد هنا صياغة القاعدة الأولى في المنهج الديكارتية، كما وردت في خطاب المنهج. أما لماذا يريد تطبيق مثل هذا المنهج أي ما هو الداعي لذلك؟ ما هو السبب الحقيقي الذي يلزمه باتّباع الفيلسوف الفرنسي؟



هناك سببان أساسيان: الأول أن هذا المنهج أثبت فعاليته في الغرب، وغير المقاييس والموازن، وأثر تأثيراً جذرياً في العلم والفلسفة والأدب والفن، أي إن تأثيره تناول مختلف ميادين المعرفة وجددها، رغم المعارضة الأولى التي جُوبه بها أولاً، أما السبب الثاني فهو أن العصر الحديث هو عصر النهضة الديكرتية. صحيح أنه منهج الغرب، ولكن إن كنا نريد اللحاق بالغرب، وإن كنا نريد أن نكون عصريين أي أبناء زماننا، فليس من سبيل آخر، غير هذا السبيل، إن ردم الهوة بيننا وبين الغرب يمرّ عبر التوسُّط بهذا المنهج. أما السؤال المشروع التالي فهو كيف يمكن تبني مثل هذا المنهج؟ أي كيف السبيل إلى اتِّباع الديكرتية؟

يجب ألا نتقيّد بشيء ولا نُذعِن لشيء إلا للمنهج وما يحتاجه، وذلك يتطلب منا السيطرة على شيئين أساسيين ولا نجعلهما يتحكّمان فينا لأنهما يجعلاننا نستسلم للأهواء والعواطف، ونماشي أنفسنا، ونحابي أبناء بجدتنا. هذان الأمران هما القومية والدين، لذا علينا دراسة الأدب العربي غير آخذين في الاعتبار الدفاع دوماً عن العرب وتمجيدهم «فإن نحن حررنا أنفسنا إلى هذا الحد فليس من شك في أننا سنصل ببحثنا العلمي إلى نتائج لم يصل إلى مثلها القدماء». ويذهب طه حسين بعيداً في الدفاع عن منهج ديكرت، حين يؤكد أن جدواه تتخطى البحث العلمي والأكاديمي لتطال الحياة الاجتماعية، وأهم ما فيها وهي مسألة الأخلاق، من دون أن يدخل في أي شرح أو تبيان. وكذلك علينا أن نقول بأن طه حسين يكتفي من كل المنهج الديكرتي بالقاعدة الأولى، ولا يأتي على ذكر القواعد الأخرى.

والتساؤل الساذج الذي يمكننا أن نطرحه بكل براءة هو ما هو هذا الحدث المهم الذي يقع حين يعلم أستاذ جامعي عدداً محدوداً جداً من الطلبة قسماً من منهجية ديكرتية؟ الحدث هو أن هذا الدرس الملقى بين جدران الكلية خرج إلى العلن بشكل كتاب مؤلف من 183 صفحة، ويخرج بالتالي من حلقة الأكاديميين، ليُعرض أمام كل الناس، أو على الأقل كل أولئك الذين يستطيعون القراءة، ويُحدث الكتاب مباشرة صدمة قوية، وذلك ليس لأنه يشكك في كل الشعر الجاهلي، أي كل الشعر العربي الذي يُنسب إلى ما قبل الإسلام، وذلك باسم المنهجية الديكرتية، بل إنه يتعرض كذلك لبعض ما جاء في التوراة والقرآن من ذكر لبعض القدماء.

مُنِعَ الكتاب، ولُوْحِقَ مؤلفه أمام القضاء، وهَبَّتْ عاصفة ما تزال لها آثارها إلى اليوم. ودامت القضية سنة كاملة أمام العدالة، وقَبِلَ المؤلِّفُ حَذْفَ بعض أجزاء من كتابه ومن السهل تصور أية أجزاء كانت، ومقابل ذلك ينهي المدعي العام القضية في آخر شهر آذار (مارس) 1927، وبعد ذلك بفترة وجيزة يصدر الكتاب وفيه مقدمة مؤرَّخة في شهر أيار (مايو)، مع تغيير بسيط في العنوان، إذ كان في الشعر الجاهلي فأصبح في الأدب الجاهلي.

لقد أُطلقت على طه حسين الصفات الكثيرة، ولقد قيل إن عمله كان يخلو من كل أصالة، وإنه لم يفعل شيئاً سوى إعادة ما كان يقوله أساتذته المستشرقون الذين كانوا قد أنكروا صحة الشعر العربي الجاهلي، وهذا ما يخفّف كثيراً من أهميّة ما حدث سنة 1926، ويُخفي معنى إدخال ديكرت بل معنى رَجَّه في مثل هذه المعركة الأدبية والدينية في مطلع الكتاب، مع العلم أن ديكرت لم يطالب بتطبيق قواعده في علم اللاهوت، بل دافع فقط عن استقلالية الفلسفة. لم يكن طه حسين بحاجة إلى المستشرقين ولا إلى ديكرت ليُنكر صحّة الشعر العربي الجاهلي أو قِسْم منه. فبعض النقاد، وذلك منذ أيام العباسيين، قد شكّوا في صحة نسبة العديد من قصائد الجاهلية إلى من تُنسب إليهم. وليس لهذا لُوْحِقَ قضائياً، ولم يُبْرَ كل العاصفة لأنه أنكر على العرب بعضاً من ذاكرتهم الأدبية الأولى. لماذا لجأ المؤلف إلى ديكرت ولماذا وضع الفيلسوف الفرنسي في بداية كتابه؟ هل كان ذلك من قَبيل الصدفة؟ أم هل كان ديكرت الواجهة التي يختبئ وراءها المفكّر المصري؟

هناك شَبَهٌ يسترعي الانتباه بين طه حسين وابن رشد الذي روي عنه أيضاً إنكاره لحقيقة بعض قدماء القبائل العربية، ومن المرجّح أن طه حسين كان يعلم ذلك. كل شيء يجري كما لو أن طه حسين كان يرمي إلى وصل طرفيّ عقلانية واحدة، كما لو كان يحاول أن يلحق، حين ينطلق من الفيلسوف الفرنسي، رَمَزِ الحداثة الغربية، بالفيلسوف العربي الذي عاش في القرن الثاني عشر، والذي كان هو أيضاً رَمَزَ قمة العقلانية العربية، من وراء قطعة مئات السنين. أراد طه حسين أن يشكل شخصه جسراً جديداً يسمح بأن يكون العربي والأوروبي واحداً. ولم يتوان هو نفسه في ترداد القول بأن المصري والأوروبي واحد، لأنهما يتتمان إلى حضارة واحدة، ولقد جَرَّ مثل هذا الموقف على صاحبه الكثير من سوء الفهم.

ليس إذن من قَبِيلِ الصُّدفة اللجوء إلى ديكرت ومنهجه العقلي: فقبل أن يكون ما يفعله هو من قَبِيلِ القيام بعمل نقدي نحو ماضٍ محدّد، كان يقصد الحاضر، فلقد كان يريد أن يلعب، بالنسبة إلى زمانه، وإلى المجتمع المصري، دور المحرّض المستنير، المستفزّ المثقّف المتجاوز لبعض الممنوعات بل المحرّمات، لأنه في نظره ذلك هو الثمن الذي يجب دفعه كي يُشاد الجسر الجديد الذي يصل الشرق بالغرب، العالم العربي بأوروبا. وحدها شجاعة الاستفزاز والتحريض تستطيع أن تحدث لدى مواطنيه الصدمة المحررة. وهذه الصدمة لا يمكن أن تأتي إلا بالتزام المرء الموقف العقلاني نحو تاريخه نفسه، ونحو كل دِين. وبهذا المعنى ليس طه حسين بديكرتي فقط بل هو قبل ذلك قريب جداً من «الأنوار» الفرنسية، من فولتير مثلاً بل حتى من التنوير الألماني، من فيلسوف مثل فِخْتَه Fichte الذي كتب سنة 1792م نقداً لكل فكر ديني، بل هو ليس ببعيد عن كانط الذي كتب سنة 1793م الدين في حدود العقل البحت أو كتب بأن التنوير هو الجرأة على استعمال العقل للخروج من زمن الطفولة إلى زمن المسؤولية. العقل وحده هو المحرّر من الخوف، بل من شتى أنواع المخاوف، وما تنتجه من حكايات وخرافات.

هذا وعلينا ألا ننسى أن طه حسين سنة 1926 كان ينتمي إلى هذه النخبة الوطنية التي كانت تعيش وسط مجتمع خليط كوزموبوليتاني، حيث كان يعمل المصريون إلى جانب الأوروبيين، وأن الجامعة الوطنية المصرية التي أبصرت النور حديثاً كانت تختصر كل التطلعات والآمال بقيام مصر حديثة مزدهرة، وكان طه حسين ينتمي إلى هذه الأرستقراطية الثقافية الليبرالية التي كانت تحلم بجعل مصر دولة معاصرة حقيقية، مثلها مثل أي بلد أوروبي، كانت النخبة تهدف إلى اجتياز المسافة التي كانت ما تزال تفصل بين مصر والدول الأوروبية الأكثر تقدماً. غير أن الأحلام شيء والواقع السياسي شيء آخر، فهناك من جهة أولئك الذين يصنعون العِلْم الذي يمكّنهم من التقدّم المادي، وبالتالي التحكّم في الآخرين، ومن ناحية أخرى هناك أولئك الذين لا يفعلون سوى تلقي العِلْم، واستهلاك ما يُنتجه الأجنبي.

لم تستطع الديكرتية إذن أن تدخل إلى العالم العربي وتُحدث فعلاً حضارياً مشمراً، كما توخّى أو توقّع طه حسين، بل كانت هناك صدمة إذ لم تكن الظروف

مَهَيَّاة، كما اعتقد الأديب المصري، وما يسترعي الانتباه أن ديكرت سبب التصادم - على الأقل - النظري كان مجهولاً تماماً ولم يكن القارئ العربي يستطيع أن يرجع إليه ويقراه بلغة الضاد. وبالتالي فإن هذا القارئ لم يكن يستطيع أن يحكم بنفسه من خلال مطالعته هو للنص موضع الجدل. هل ما يقوله طه حسين عن ديكرت صحيح؟ وإلى أي حد حمله الأديب العربي ما لا يحمله النص الأَوَّلِي؟ والواقع أنه بين طلاب طه حسين السبعة الأوائل هناك واحد اسمه محمود محمد الخضيرى، وهذا الطالب ما إن أنهى إجازته في الفلسفة حتى بادر إلى ترجمة كتاب ديكرت الذي استلهم منه طه حسين منهجه، وهو خطاب المنهج، وقد أنجز عمله هذا في شهر آذار (مارس) 1930 ولم تكن مهمته سهلة، لأن اللغة العربية تحوي تراثاً فلسفياً هاماً، كان لا بد من أخذه في الاعتبار، خصوصاً وأن المفردات الفلسفية التي يستعملها ديكرت ما تزال قريبة من السكولائية التي هي نتاج صرف لهذا اللقاء السابق، بين الفلسفة العربية واللاهوت الغربي الكاثوليكي، في القرن الثالث عشر.

غير أن الالتزام بقاموس التراث لا يكفي لترجمة ديكرت، لأن هناك العديد من المصطلحات الجديدة التي تطلبها التجديد العلمي والفلسفي، وقد نجح الخضيرى في إيجاد المرادفات العربية المناسبة، وقام بعمل رائد جيد في هذا المضمار. غير أن العقبة المنهجية التي كانت تتربص بالترجم هي أن يحاول باستمرار أن يقيم مقارنات سريعة مع الفلاسفة العرب السابقين. هذا مأزق يستهوي العديد من الباحثين، وهو منزلق خطر من السهل الوقوع فيه، غير أن مترجمنا تجنب مثل هذا الفخ، وتنبه له، فلم يقع فيه.

طه حسين هو، قبل كل شيء، أديب، وثقافته أدبية حتى وإن كتب عن ابن خلدون، وهو، قبل كل شيء، ناقد أدبي من الطراز الأول، ومثقف كبير وشخصية طاغية مهيمنة، ولكنه في نهاية المطاف ليس بفيلسوف محترف، ولم يتخرج في قسم الفلسفة، أي إنه مفكر في ساعات فراغه فقط، في الساعات المتبقية من وقته المُستنفد في البحث الأدبي.

الواقع أن وجود أساتذة فلسفة فرنسيين متميزين في حرم الجامعة المصرية الرسمية الفتية سيكون له تأثيره في جيل كامل من الباحثين والمفكرين، وقد رأينا

بداية ذلك مع ترجمة أول مؤلف لديكرات إلى العربية، بعد ذلك وفي سنة 1951 سيقوم باحث آخر بترجمة التأملات في الفلسفة الأولى ثم ترجمة مبادئ الفلسفة، وهذا الباحث هو عثمان أمين، وكان قبل قيامه بعمل الترجمة قد وضع سنة 1942م كتاباً حول «ديكرات»، ويمكن اعتبار عثمان أمين الذي رأس قسم الفلسفة بكلية الآداب بجامعة القاهرة أكبر معجب عربي بالفيلسوف الفرنسي، وربما كان أكبر مفتتن بصاحب خطاب المنهج في العالم كله، ذلك أنه في كتابه اعتبر أن «ديكرات وحده يختصر كل المتطلبات البشرية، وديكرات وحده قادر على ردم هوة التأخر الناشئة في الدراسات الفلسفية في مصر، وفي العالم العربي بأكمله. اعتبر ديكرات الفيلسوف الحديث الأول والأهم، وبالتالي فهو يمثل الطريق الوحيدة المؤدية إلى تحرير العقل العربي، وخلق الوعي الضروري من أجل اجتياز المسافة الفاصلة بين أوروبا والعالم العربي.

ويستقبل الكتاب استقبالاً جيداً بشكل عام، بل يَعْرِف بعض النجاح أيضاً، وتتوالى طبعاته العديدة، ويحظى بترحيب من واحد من أكبر كتاب مصر في ذلك الحين عباس محمود العقّاد، وكذلك بنقد إيجابي من مؤرّخ الفلسفة الأستاذ بجامعة فاروق الأول يوسف كرم، وقد بلغ عدد طبعاته سبع طبعات في حياة مؤلّفه، وكانت آخرها سنة 1976م قبل سنتين من وفاة عثمان أمين. ومما يسترعي الانتباه أن هناك مقدّمة جديدة لكل طبعة جديدة يزداد فيها المديح للفيلسوف الفرنسي، ومقدمة الطبعة الرابعة الصادرة سنة 1957م تستحق أن تتوقف عندها، فهي بالغة الدلالة، ففلسفة ديكرات تحمل بُعْداً اجتماعياً، فهي التي توقظ وعي كل فرد كي يعرف مكانه في العالم ودوره الاجتماعي. ولا ننس أننا في حينه أصبحنا في خضمّ الثورة الناصرية، بل في صعودها المتسارع بعد عملية تأميم قناة السويس. وعثمان أمين يستشهد بالرئيس عبد الناصر الذي «وجد أن الفلسفة هي خير ما يعبر به عن تمام وعينا لأنفسنا، وتعمقنا في فهم بواعث أعمالنا، من دون الوقوف عند ظواهرها، فاختر «الفلسفة» عنواناً لكتابه «فلسفة الثورة» ويستدل مؤلفنا، بشيء من التسرع، على أن هناك في مصر اهتماماً أكيداً بالفلسفة ورسالتها كما تصوّرها ديكرات ونادى بها، الفلسفة على الطريقة الديكراتية تشير وحدها إلى الطريق المستقيم. إن المجتمع المصري في تطلعه نحو التحرير يعطي ديكرات سبق على كل فلسفة أخرى، بل إن زماننا يعطي لأبي الفلسفة الحديثة

الأولوية على غيره من المذاهب الفكرية، فالديكارتية هي بالتالي فلسفة لكل زمان وكل مكان، بل هي الفلسفة بمعناها الأسمى، فهي الفلسفة التي لا يمكن تخطيها لا بالنسبة إلى زماننا فقط - كما أكد سارتر مثلاً بالنسبة إلى الماركسية - بل لا يمكن تخطيها في أي زمان مستقبلي.

لقد ذكرنا تَوّاً سارتر، وهذا هام فعلاً، لأن العالم العربي سنة 1957 تطفى عليه موجة من الوجودية السارترية، وسارتر ينال حظوة عند جيل عربي بكامله، وبيروت تُصدّر الوجودية إلى العالم العربي بأكمله. وهناك فلسفة أخرى جاءت مصر من وراء بحر المانش من إنكلترا أو أميركا، من الثقافة الإنكليزية السكسونية هي الوضعية الجديدة. وينظر عثمان أمين فإن الوجودية والوضعية ليستا سوى مومتين، ولا صلة بينهما وبين الفلسفة الحقيقية، الفلسفة الخالدة التي لا يمكن أن تكون إلا الديكارتية. وهو يهاجم بعنف كل أنصار الوجودية الفرنسية الذين هلّلوا «المذهب جماعة من المتهالكين المتشائمين أقفرت نفوسهم من الإيمان...» ورأوا الحياة سُخْفاً يورث القلق والضجر». بل هو يعيب على الوجوديين تأييدهم لحياة مائعة من اللهو المستمر. وهو هنا يردّد ما كانت تقوله عامة الناس من دون أي سند حقيقي أو دراسة ميدانية، لواقع حال الوجوديين في فرنسا أو في العالم العربي، إن وُجدوا. طبعاً هؤلاء الناس لا يمكن أن يمثلوا بنظر عثمان أمين الشباب المصري الحقيقي الطامح إلى التحرر الحقيقي عن طريق فلسفة روحية تماشى مع طموحاته العميقة الطبيعية. لا بد إذن من العودة إلى ديكارت الذي يقول عنه في كتابه لمحات من الفكر الفرنسي بأنه الأب الروحي لكل الفلاسفة المعاصرين، وأول صوت نادى في أوروبا باحترام الكرامة البشرية، ونذد بكل الأعمال العنصرية والاستبدادية. وعلينا ألا ننسى أن مصر في العهد الناصري كانت في أوج معركتها ضد الاستعمار، وشتّى أنواع العنصرية، وعثمان أمين يستعير هنا ديكارت أيدولوجياً ليجعله شريكه في معركة سياسية واضحة الظروف والملابسات، هذا مع أن الواقع أن ديكارت كان بالفعل قد نذد بأولئك المخادعين الذين يبيدون شعوباً بأكملها، لأنها لا تشاركهم في آرائهم، وقد نادى بالفعل بالعدالة بين البشر في كرامتهم لأنهم كلهم متساوون في أعزّ ما يملكون. وبالتالي ليس من حق أحد احتقار أحد آخر غيره.

في الستينيات سيناوي عثمان أمين بفلسفته الخاصة به وسيدعوها الجوانية،

وسيجعل من ديكرت رائدتها، وقد شاءها أن تكون فلسفة من أجل ثورة حقيقية. ونية المؤلف بيّنة إذ يريد أن يكون هو المثقف، الفيلسوف المنظر الروحي للثورة الناصرية، والفلسفة التي يدافع عنها هي فلسفة مثالية روحانية مهمتها محاربة الميول المادية في الفلسفات الأخرى، إنها فلسفة مصالحة بين الحداثة والحياة المصرية، وهي فلسفة لا تخلو من سذاجة، غير أن المهم بالنسبة إلى موضوعنا هو أن ديكرت هو المرشد، وهو المنظر الأول وصورته شبيهة بالعامل المصري الذي يضيء مصابيح الشوارع في القاهرة، كما أن الديكرتية هي الفلسفة الأقرب إلى عبقرية اللغة العربية. وهكذا فإننا كما يبدو واضحاً، قد ابتعدنا عن موقف أكاديمي يتطلب دوماً بعض التحفظ. فعثمان أمين يريد بأيّ ثمن أن يقدم ديكرت للمجتمع المصري وللعالم العربي كما لو كان الرجل المثالي، الفيلسوف الأنقى والأصفي والأشرف، وبالتالي فهو لا يمكن إلا أن يكون قريباً من كل المصلحين المصريين. والملاحظ أننا هنا أمام سمة عربية من الحماسة، غير أن ما يهم هو هذه الرغبة العارمة الصادقة عند عثمان أمين بأنه يطلق، في مصر وفي العالم العربي، حركة فلسفية، ومن أجل ذلك كان لا بد من إظهار الفلسفة بشكل جذاب، يأخذ بعين الاعتبار كل جوانب الطموحات الحضارية الثقافية لنخبة تحلم بتحرير العقل العربي مع احترام كل التقاليد الشعبية، لحياة روحية ترفض مادية الحياة الحديثة. ومن هنا كان عثمان أمين بحاجة إلى صورة شخصية تأخذ كل أبعاد الرمز، أبعاد معلّم عظيم، مرشد روحي خارق.

في العصر الوسيط أطلق العرب على أرسطو لقب المعلّم الأوّل، وهو لقب فخم مهيب، وكان ذلك يهدف إلى قبول العامة للفيلسوف اليوناني، وكذلك فقد أكد المأمون في القرن التاسع في بغداد أن أرسطو تراءى له في الحلم وهو في مهابة. أما ابن رشد فقد تحدّث في القرن الثاني عشر عن كل معارف أرسطو الواسعة التي تشمل ميادين عديدة ليؤكد أن مثل هذا الأمر، لا يمكن أن يحدث مصادفة، اجتماع كل هذه المعارف لدى شخص واحد لا يمكن أن يكون إلا بتدبير من العناية الإلهية، وكان هدف ابن رشد واضحاً بيّناً، فهو يريد أن يتغلب على كل مقاومة للفلسفة تتأتى من العامة التي كان قسم كبير منها يعتبر الفلسفة صناعة غريبة عن الإسلام، دخيلة على الثقافة العربية. ومع الأخذ في الاعتبار كل الظروف المختلفة، يبدو لي أن عثمان أمين، على نحو ابن رشد، كان يحتاج

إلى شخصية طليعية فذة، إلى أرسطو حديث، إلى مفكر مثالي إلى عالم لا غبار عليه، وقد وجد ضالته بشخص ديكارت، غير أن عثمان أمين ليس ابن رشد، وديكارت ليس أرسطو والقرن العشرين ليس العصر الوسيط، وتاريخ العرب مع الفلسفة هو تاريخ في غاية الغنى والتعقيد، ولا يمكن أن يختزل إلى معادلات بسيطة.

إن إدخال الفكر الديكارتي إلى العالم العربي يطرح مشكلة التثاقف ومن ورائها مشكلة علاقة أوروبا بالعالم العربي. وأول ما يسترعي الانتباه هو أن أول كتاب تُرجم لديكارت إلى اللغة العربية قد تم بعد مرور نحو ثلاثة قرون على وفاة الفيلسوف الفرنسي، ومن البديهي أن نتساءل عن مثل هذا التأخير الناشئ. في القرن التاسع الميلادي بنى الخليفة العباسي المأمون بيتاً للحكمة في بغداد، كي يستقبل الفلسفة التي طردت من أثينا، وأصبحت مجرد جارية تقوم على خدمة اللاهوت في الغرب، ولكن منذ أن وُجِدَ ابن رشد في الأندلس في القرن الثاني عشر لم يعد للفلسفة من بيت يستقبلها في الأرض العربية، فقد أصبحت شخصاً غير مرغوب فيه، وقد هاجرت إلى أراض أخرى في أوروبا، إلى الجامعات العديدة الجديدة التي تُشاد: في باريس أولاً ثم في إنكلترا وإيطاليا، وفي شتى الأقطار بعد ذلك. الابنة البكر لهذه الفلسفة العربية هي السكولائية مع أرسطو والشارح الكبير كرمز. ديكارت سيعاني الكثير من هذه الفلسفة المدرسية وسيهاجمها بعنف، بعد أن أصبحت ما يشبه فلسفة رسمية للكنيسة الكاثوليكية، وحداثة ديكارت ستؤكد إذن ضد الفلسفة المدرسية هذه وباستقلالية الفلسفة.

بين القرن الثالث عشر والقرن التاسع عشر كل شيء يجري كما لو أن العالم العربي قد أدار ظهره نهائياً للفلسفة. كل شيء يشير إلى أن الفلسفة حين تكون ضيفة العالم العربي لا تستطيع أن تكون أيضاً ضيفة الغرب، وإن استقبلها الغرب طردها العرب ورفضوها. كل شيء يجري كما لو كان هناك رفض متبادل لثقافة الآخر. حين تكون الأولى فلسفية وعلمية تكون الأخرى لاهوتية ودينية، والعكس صحيح. بين الثقافتين تبادل ظاهري للأدوار، ومن هنا نستطيع أن نقدر ضخامة حجم المهمة التي حاول طه حسين أن يضطلع بها، في بداية القرن العشرين، وهي إدخال كل العقلانية الغربية المعاصرة عن طريق إدخال الموقف النقدي الديكارتي، ومن هنا نستطيع أيضاً أن نقدر عمق التصادم الذي وقع، ذلك



أن أي ثقاف لا يقع دون ضدمة ومقاومة. ويمكن أن نقول، ببعض من الفلسفة، بأن العالم العربي سنة 1926م لم يكن بعد متهيئاً كي يستقبل من جديد هذه السيدة العظيمة الدائمة الصبا الفلسفة، مع كل ما تعنيه الروح الفلسفية. كل عملية ثقاف تطرح عملية تكيف وتقبل، وما يجري في غالب الأحيان هو أننا نرى الآخر من خلال أعين ذواتنا، والواقع أن عثمان أمين فهم ديكرت من خلال منشور عربي مزدوج.

فلسفة ديكرت هي قبل كل شيء نضال ضد الأفكار المُسبَّقة، في حين أن عثمان أمين لا يفلت من قبضة هذه الأفكار المُسبَّقة حين أدخل ديكرت إلى العالم العربي، فهو يقبل الفكرة القائلة بأن كل الفلسفة العربية في العصر الوسيط كانت مجرد محاولة للمصالحة بين أرسطو والدين، وبأن إدخال فلسفة المعلم الأول كانت وراء التفتح الثقافي والعلمي للحضارة العربية، وقياساً على ذلك أراد أن يدخل المفكر الأكبر للحداثة، وهو يأمل بأن يتم تجدد علمي وفكري وأخلاقي واجتماعي في المجتمع المصري والعربي، لذا فقد اصطنع لنفسه ديكرتاً صديقاً للدين ولكل ما هو روحاني ذو قيمة أخلاقية أو حتى سياسية، ديكرتاً متصالحاً سلفاً مع كل قيم العالم العربي، غير أن فكرة سائدة خاطئة اعتقدت بأن الفلسفة العربية هي فلسفة التوفيق بين الدين والمشائية، ومن هنا فإن محاولة عثمان أمين لم يكن بإمكانها أن تلاقي الصدى الذي كان يتوقعه صاحبها.

أما الفكرة المُسبَّقة الأخرى التي ظلَّ عثمان أمين ضحيَّتها فهي هذه الفكرة الواسعة الانتشار عن غرب منتج للتقدم المادي ولمادية تصاحبه، وعن شرق باقٍ دوماً كمصدر رئيسي لكل روحانية. مثل هذه الفكرة المُسبَّقة لا تبدو واضحة من الوهلة الأولى، ولكنها قائمة ضمناً حين يندد بالعادات الغربية المعاصرة لليبرالية أكثر مما يجب، من وجهة نظره. طبعاً هو يستعين بديكرت في معركته هذه غير أن ديكرته هذا هو ديكرت ناقص، ديكرت محافظ جداً، ديكرت تقادم ومرّ عليه الزمن بعد أن أصبح مثالياً بل مضرِباً للمثل الأعلى. يصطدم عثمان أمين هنا بمشكلة كانت قد واجهت، في الزمن الغابر، معظم الفلاسفة العرب، فهم لم يكونوا يستطيعون انتقاد أرسطو لأنهم كانوا قد رفعوه إلى مرتبة حامل الراية، ومصاف الرمز، ونقده كان يعني المساهمة في تأييد وجهة نظر الخصوم ولعب

لعبتهم، ومن هنا فقد أُسبغت على أرسطو كل الصفات الجيدة، حتى أصبح أقرب إلى شخصية أسطورية، وعثمان أمين كان أيضاً مضطراً أن يجد لديكارت كل الصفات الحميدة، وخصوصاً تلك الصفات التي يتطلبها المجتمع المصري في العهد الناصري.

حين نزلت الفلسفة في ضيافة العرب وسكنت عندهم كانت نخبه معيّنة، غير أن الأزمنة تغيرت كثيراً وأصبحت الفلسفة مسألة لا تتوقف على الخاصة، بل تخص العامة أي كل الناس، بل حتى أصبحت هناك مقاهٍ فلسفية، وديكارت قد ساهم في هذا الانتقال من النخبة إلى عامة الناس، حين تخلى أولاً عن الكتابة باللاتينية وحدها، وكتب العديد من كتبه بلغة الشعب، لغة كل الناس أي الفرنسية، وحين شدّد على العقل وأنه أكثر الأشياء مساواة في توزيعه على كل الناس. وبعد أن أصبحت الخير المشترك للجميع، إزّدت الفلسفة، حين ننظر إليها من الزاوية السياسية، وجه الديمقراطية، والسمة الجوهرية لهذه الأخيرة هي على ما يؤكد بول ريكور عدم إنهاء الصراعات والخلافات عن طريق القوة، ولكن تركها كلها تعبر عن نفسها بحرية<sup>(4)</sup>.

في يوم من الأيام ستصبح الديمقراطية أكثر الأشياء عدلاً في توزيعها في العالم كله، فتصبح الفلسفة في بيتها، وتنزل في منزلها أينما حلت في العالم، وعندئذ فإن الاختلافات بين شرق وغرب، بين أوروبا وعالم عربي لا تعود مصدر صراعات دائمة تُحسم بالألام والمرارة، ولكن ينابيع تفاهم متبادل للذات، حيث يصبح بإمكان كل واحد أن يفهم نفسه أفضل، وذلك بفضل وجود الآخر الذي يشكل جزءاً من الأنا وتكوينها في النحن التي تحملنا جميعاً نحو الأفق المنفتح على اللانهاية للمغامرة الإنسانية. الطريق ما تزال طويلة، على ما يبدو، غير أن خاصية الفلسفة وكل فلسفة عظيمة هي رجاء عظيم وتوقع كبير، بتخطي المسافات والقفز فوق الاختلافات، من أجل استشراف هذا المصير المشترك للبشرية جمعاء.

## فيلسوفان ديكرتيان

ب. اسبينوزا

1677-1632

### 1 - مقدّمة

إن كانت العقلانية قد انتصرت مع مطلع القرن السابع عشر مع ديكرت، فإنها وجدت مع اسبينوزا أحد أعظم تعابيرها، وقد أُطلق عليه لقب فيلسوف الفلاسفة لشدة إحكام نسقه العقلي الذي شاءه على مثال النسق الهندسي. وُلد في أمستردام لتاجر يهودي هرب مع الذين غادروا إسبانيا والبرتغال بعد خروج العرب من الأندلس، وملاحقة محاكم التفتيش لمن شكّت الكنيسة في مسيحيّتهم، ويعرف باسمين أحدهما باروخ والثاني بنيدكت، والواقع أنهما اسمان لمعنى واحد هو بالعربية مبارك، أولهما بالعبرية، والثاني باللاتينية. درس في مدارس اليهود وأتقن العبرية وتعرّف إلى فكر ابن ميمون، وأطّلع على فلسفة ديكرت فكان إعجابه بها بلا حدود، فجاء أول كتاب يخطه باللاتينية يحمل عنوان مبادئ فلسفة ديكرت، وكان لا يزال في الحادية والثلاثين من عمره. لم تعجب آراؤه يهود أمستردام، فكان إلقاء الحُرْم عليه واضطر للعيش عند بعض الأصدقاء، وقد تعلّم أن يكسب عيشه من مهنة صقل العدسات. لم تلبث شهرته أن اتسعت ولكنه رفض كل عرض ليعلم في إحدى الجامعات، أو ليلتحق بخدمة أحد النبلاء، فقد شاء أن يظل محافظاً على استقلالته، وعلى حياة هادئة متقشّفة يمضي معظمها في التأمل، وقد توقّف في مدينة لاهاي وهو لا يزال في الخامسة والأربعين من العمر، ومعظم مؤلفاته لم تنشر بعد. ونحن سنعرض لعقلانيته في الدين والسياسة، قبل أن نعرض لهذه العقلانية في نظريته في المعرفة والأخلاق.

## 2 - العقلانية في الدين والسياسة

لم تستطع الجالية اليهودية تحمّل أفكار اسبينوزا فاضطهدهته ونبذته، وقد كتب باللاتينية سنة 1670 رسالة في اللاهوت والسياسة<sup>(5)</sup> كانت في غاية الجرأة، غير أن صاحبها لم يملك الشجاعة لوضع اسمه عليها، وكان اسم دار النشر اسماً زائفاً، ولقد عالج في هذه الرسالة الدين بطريقة علمية أي عقلية محض، وهاجم اللاهوت حين يتعدى حدوده، ودعا إلى التسامح الديني وإلى الديمقراطية، وهو يؤكد أن التوراة ليست المكان الذي نبحت فيه عن أية حقيقة علمية أو عن فكر فلسفي متماسك، ومطالعتها واجب نقوم به من أجل هدف أخلاقي فقط، إذ إن المفاهيم المستعملة في الدين هي مفاهيم من صنع الخيال لا العقل، والدين هو طريق الخلاص للذين لا يملكون عقلية استثنائية تمكّنهم من بلوغ الحقيقة عن طريق العقل. الدين هو بمعنى من المعاني الطريق الديمقراطية للخلاص، طريق خلاص العامة أو كما يسمّيه ابن رشد الخطّابين، وذلك عن طريق التطبيق الحرفي للدين كشرعية أخلاقية.

لقد قيل بأن اسبينوزا يطبّق هنا منهج ديكرت العقلاني على التوراة، مع أن ديكرت نفسه لم يحاول أن يتعرض للاهوت، بل طالب بنوع من الانفصال والاستقلالية بين الفلسفة واللاهوت، فلا يتجاوز أحدهما حدوده فيعتدي على الآخر. ولكن المؤكّد هنا أن اسبينوزا إلى جانب تأثره بالديكارتية قد تأثر أيضاً بفكر الفلاسفة العرب أمثال الفارابي وابن رشد وابن ميمون، وفي كل ما كتبه حول العامة والخاصة ودور الدين الاجتماعي.

ولقد طالب اسبينوزا بالحرية الكاملة للخاصة في بحثهم وعدم رفع الحجة الدينية في وجههم وإرهابهم باستمرار، على الرغم من أنهم لا يشكلون سوى نخبة قليلة، وهنا أيضاً يقترب موقفه من موقف ابن رشد. ويعتقد اسبينوزا أن للدولة نفسها مصلحة حقيقية في حرية الفكر والمعتقد، أي إن الدولة الحديثة لا تكتمل إلا في تبنّي نظام ليبرالي يقوم على التسامح، فسيادة الدولة المطلقة لا

(5) اسبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة د. حسن حنفي، الطبعة الأولى 1971، الطبعة الثانية دار الطليعة، بيروت 1981.

تتعارض مع الحرية الكاملة للفرد. الفرد يتخلى للدولة عن حقه في العمل السياسي ضدها، ولكنه لا يتخلى لها عن حقه في التفكير.

سيعود اسبينوزا إلى الموضوع السياسي في كتاب لم يُنجزه نُشرَ بعد وفاته مباشرة، وهو رسالة في السياسة، وفيه يفصّل مفهومه للدولة وتنظيمها والحريات الفردية ليؤكد أن النظام الديمقراطي هو أفضل الأنظمة، فكلما تطابقت السيادة مع الشعب كان النظام أمتن وأكثر استقراراً وأمناً، والدولة وظيفتها الأساسية عقلنة الحالة الطبيعية، حالة فوضى الفرد وتحويلها إلى حالة الخضوع للقوانين العامة، وهذا ما يؤمنه بشكلٍ حَسَنِ النظام الديمقراطي، فيسود السُّلم والأمن والحرية، وتحافظ الدولة بطريقة فضلى على كل الأفراد الذين تتألف منهم، فيكون الوثام بين المواطنين كافة الذين يتمكّنون من عيش حياتهم الروحية، التي هي الحياة البشرية الحقيقية، كما يحددها العقل.

### 3 - نظرية المعرفة والأخلاق

لقد قامت شهرة اسبينوزا الفلسفية قبل كل شيء على كتاب وضعه باللاتينية أسماه الأخلاق *Ethica* وهو تامّ ناجز، ولكنه لم يُنشر إلا بعد وفاة صاحبه. استعمل مؤلفه الطريقة الهندسية في كتابته مستعملاً التعريفات والنظريات والبراهين، وقد كانت هذه الطريقة الجافة مدار سخرية نيتشه الذي شبّه اسبينوزا بعنكبوت يُقيم نسيجه الباهت المعقّد، ويعتقد أنه يضع فيه الحياة بكل رحابتها، في حين أن هذا النسق يخفي في الحقيقة خوف صاحبه من الحياة.

كتاب الأخلاق واحد من أهم كتب الفلسفة على مرّ العصور، وقد قسمه صاحبه إلى خمسة أجزاء، يتناول الجزء الأول منه الحقيقة الأولى التي هي الله، أما الجزء الثاني فيتناول الطبيعة والعقل، والجزء الثالث يتناول كل الانفعالات التي يخضع لها العقل، والجزء الرابع يتكلّم عن العبودية البشرية، أي عن قوة الانفعالات والتأثيرات التي يخضع لها الإنسان المستسلم للأهواء، والعبودية تكون بقدر ما تكون هذه الأهواء، لأن الخضوع لها هو الحزن بعينه، وتعاسة ونقص في الوجود، أما الجزء الخامس فعنوانه في قوة العقل أي في الحرية الإنسانية، فالخضوع للعقل هو الفرح والزيادة في الوجود، والحرية هي السعادة

القصوى، الغبطة التي تخرج من الدوران في فلك أهواء الدنيا، وتنطلق إلى آفاق الوجود الصافي النقي، أي الوجود العقلي المحض.

الله هو الجوهر ولا يمكن أن يحده شيء لأنه اللامتناهي المطلق، ولا يحوي أي نفي يقلل من وجوده، وله صفات أو خصائص يدركها العقل، وبالتالي فإن كل معرفة هي معرفة صفات الله ولا شيء غير ذلك، لأن كل ما هو، هو في الله، وبدون الله لا شيء يمكن أن يوجد أو أن يُدرك، فالله هو الطبيعة أي إنه هو الطبيعة الخلاقة المُطَبَّعة naturans والطبيعة المُتَطَبَّعة naturata أي تلك التي تمت بفضلها، وحافظت بفضلها على وجودها. علاقة الإنسان مع الجوهر أي مع الله هي الأساس، والفرق قائم بين الإنسان والروح الإلهية بسبب الجسد الذي هو رغبة، والحياة الأخلاقية الحقيقية تكون بإدراك الحياة الثابتة الكاملة، أي بإعطاء الأولوية للعقل على الأهواء، وهذا العبور من عبودية الانفعالات والأهواء والتأثرات إلى حرية العقل يمرّ عبر أشهر نظرية عند اسبينوزا وهي نظرية درجات المعرفة، إذ إنها تشكل العمود الفقري لكل الأخلاق المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بدرجة المعرفة التي نتوصل إليها.

هناك ثلاث درجات للمعرفة، الدرجة الأولى هي درجة المعرفة الحسية، والإنسان هنا عبد لحوائس وشهواته، همه الأول المجد الزائل والتكريم والغنى المادي، ويكون عقله منشغلاً بمثل هذه الأمور فلا يستطيع أن يرتقي إلى أبعد من ذلك ومن اكتفى بالمعرفة الحسية عاش في ظل «نظام الانفعالات والأهواء»، إنه العبد الحقيقي لجسده لأن الانفعالات تُمارس تأثيرات سلبية على العقل، فتمنع النفس من أن تحب ما هو وحده حقيقة حُبّها. غير أن كل الأهواء والانفعالات ليست سلبية، فالفرح يلعب دوراً إيجابياً يستطيع أن يخلصنا من الخيال الذي تستند إليه المعرفة الحسية، ومن الرأي الفردي الذي يظل يتسم بعدم الوضوح والاضطراب، ولا يتعدى العموميات المضطربة المتشابهة.

غير أن النفس تستطيع أن تمرّ إلى درجة أعلى، ويستطيع العقل أن يصلح وأن يرتقي إلى درجة تكون الرؤية فيها أوضح، والأفكار تتميز بالوصول إلى التقسيمات العامة والمفاهيم، أي إننا نصل إلى درجة العقل الذي يميّز بين الأشياء، ويقارن بينها، ويعرف خصائصها، وهذه هي الدرجة الثانية للمعرفة التي

يمكن أن نسمّيها الدرجة العقلية. النفس الآن بابتعادها عن عبودية الخيال تستطيع أن تصل إلى درجة المعرفة الاستدلالية عن طريق الأفكار المطابقة لحقائق الأشياء، ويصل الإنسان إلى ممارسة العديد من الفضائل.

غير أن هذه الدرجة من المعرفة، بالرغم من أهميتها، تظل ناقصة ولا تصل إلى الحرية، إذ إنه لا بُدَّ من بلوغ الدرجة الثالثة والأخيرة للمعرفة، وهي درجة الحُدس المباشر الذي يدرك الأشياء بما هي أبدية، أي من فكرة الله. السببية في الدرجة السابقة كانت ما تزال في الخارج، في حين أنها الآن تنبع من ذاتها، وهي عين الذات، الحقيقة الأولى، الحقيقة اللامتناهية غير المخلوقة، إنها العقلانية الأولى «إنها الضرورة وقد فهمت وأدركت بالحُدس وبالحب العقلي لله».

من الواضح أن هذه الحرية هي فرحٌ صافٍ بلا أيّ انفعال، وفناءٌ بالضرورة الأبدية، وهي في النهاية حتمية مطلقة، وفي مثل هذه الحال فإن الله والطبيعة والحكيم يصبحون في حقيقة واحدة أبعد من الخير والشر والزمان والمكان، ومثل هذا الوصول غير متيسرٍ إلا لفئة قليلة من الناس، ووحده يصل بالإنسان إلى السعادة، أي إلى الغبطة الأبدية، ويمنح النفس الخلود.

إن مفهوم اسبينوزا هنا لله والإنسان والصلة بينهما هو مفهوم الضرورة المنطقية المطلقة، فالحب الذي يتكلم عنه ليس فيه أيّ انفعال أو خلجة أو لمحة شخصية، بل هو فناء عقلي مَحْضٌ في حقيقة المنطق الصارم القاسي الذي كان منذ الأزل، وسيظل إلى الأبد. ومن الواضح أن صلة روحية حميمة تجمع بين الفيلسوف الهولندي وابن باجة، وقد وقفا موقفاً واحداً من العديد من القضايا مثل مشكلة الشر، إذ اعتبراه مجرد قيمة سلبية تسقط بسقوط الأهواء وبلوغ عالم الغبطة، وقالوا بالخلود لمن وصل إلى المرتبة الأخيرة من المعرفة، وقد قال ابن باجة في رسالة الاتصال بوجود ثلاث درجات للمعرفة، ونظريته متطابقة مع نظرية اسبينوزا، وكذلك قال ببلوغ كمال أكبر مع التقدم في سُلّم المعرفة<sup>(6)</sup>، وفي الذكرى المثوية الثالثة لوفاة اسبينوزا أكد المستشرق أرناليز هذه الصلة بين ابن

(6) راجع كتابنا حول ابن باجة Georges Zainaty, *La morale d'Avempace*, Vrin, Paris, 1979, p. 92-95.

باجة واسينوزا، غير أنه أشار إلى أن القطيعة الأهم في مراتب المعرفة هي بين المرتبة الأولى والثانية عند اسينوزا، في حين أنها بين المرتبة الثانية والثالثة عند ابن باجة، وكذلك فإن السعيد يتحد بالعقل الفعّال عند ابن باجة، في حين أنه يتصل بالله عند اسينوزا<sup>(7)</sup>، وكلام أرنالدز، على أهميته، يظل مجرد تفصيل داخل انتماء الفيلسوفين إلى ما أسميته الصوفية العقلانية أو العقلانية المتصوفة.

اسينوزا واحد من أكبر الفلاسفة، وعاش حياة الفيلسوف الزاهد الراض للمناصب والإغراءات، المُكْرَس حياته للتأمل. انطلق من إعجاب شديد بديكارت، فأراد أن يُعْقِلِن كل شيء، فإذا به يصل إلى إله لا يكثر كثيراً لمصير البشر، وإلى حرية هي أقرب إلى الضرورة والحتمية، وإلى سعادة ليس فيها خلجة من خلجات العاطفة، أو نبضة من نبضات اللذة، وإلى حب لا يتعرّف إلى رقة المشاعر، غير أنه بالرغم من ذلك كله، بل ربما بسبب ذلك كله يظل فيلسوفاً عملاقاً، تصل العقلانية معه إلى ذروة تعبيرها، إذ إن الإرادة الحرة عند ديكارت قد أقامت إمبراطورية داخل إمبراطورية العقل، بقدرتها اللامتناهية على النفي والإثبات، في حين أن الحرية نفسها عند اسينوزا هي ضرورة عقلية، وحتمية منطقية، يدركها الخالدون، ومن أعطي هذا الحب العقلاني لله.

Roger Arnaldez: «Spinoza et la pensée arabe» in *Actes du colloque Spinoza*, (7) Paris, 1977.



## ليبنتز 1716-1646

### 1 - مقدّمة

غوتفريد فيلهم ليبنتز وُلد في مدينة لايبزغ الألمانية، لأب يعمل أستاذاً جامعياً، وتوفّي في مدينة هانوفر بعد أن جاوز السبعين بأشهر، وهو يُعدّ ظاهرة غريبة ليس في الفلسفة فحسب، بل في التاريخ البشري، قال عنه الملك فريدريك الثاني الكبير بأنه «وحده يشكل أكاديمية» ولم يكن يبالغ، فهو سياسي ودبلوماسي وقانوني يطمح إلى توحيد الأمم والأديان، وهو مؤرّخ ومهندس وعالم فيزياء ورياضي كبير، اخترع حساب التفاضل، وطبّق الرياضيات لاختراع آلة حاسبة متطورة أكثر من تلك التي اخترعها الفرنسي باسكال (1623 - 1662) والتي كانت تجمع وتطرح، في حين أن آلة ليبنتز تضرب وتقسّم أيضاً، وكان ألسنياً وفيلسوفاً كبيراً، غير أنّ ما يسترعي الانتباه هو أنه كتب مُصنّفاتهِ العديدة الهامة باللاتينية لغة الثقافة والعلم في الغرب، أو بالفرنسية، ولم يكتبها بالألمانية التي كان يعتقد أنها ليست لغةً جديدة بالفلسفة، في حين أن هيدغر في القرن العشرين تعصّب جداً للألمانية، وقال بأن الفرنسيين أنفسهم حين يفكرون فلسفياً يفكّرون بالألمانية!

زار باريس وتعرّف إلى فيلسوفها مالبرانش (1638 - 1715) وكان ذلك سنة 1672 وأطّلع على فلسفة ديكارت وإنجازات باسكال<sup>(8)</sup> في حقل الرياضيات

(8) بليز باسكال (1623 - 1662) اشتهر فلسفياً بالرّهان الذي عُرف باسمه، وقد اختصره أبو العلاء المعري، قبل باسكال بستة فرون، بيتين من الشعر:  
زعم المنجّم والطبيبُ كلاهما لا تُحشر الأجساد قلت إليكما  
إن صح قولكما فلست بخاسرٍ أو صح قولي فالخسار عليكما

والفيزياء، وفي السنة التالية زار نيوتن في لندن، وزار اسبينوزا في لاهاي سنة 1676م أي قبل وفاة الفيلسوف الهولندي بسنة. يُلحَق بفلاسفة القرن السابع عشر مع أنه كتب أهم كتابين له بالفرنسية الأول وهو *Essais de Théodicée* حول العَدْل الإلهي سنة 1710م، والمونادولوجيا *Monadologie* سنة 1714م، أي في القرن الثامن عشر. في كتابه الأول يؤكد أننا نعيش في «أفضل عالم ممكن»، فجاء فولتير في حكايته كانديد سنة 1759م ليرسم لنا صورة المتفائل الساذج الذي صدَّق ليبنتز، فإذا به يفاجأ بزلزال في لشبونة، ثم يقع بين أيدي القراصنة، ويعرف مختلف أنواع الشقاء. غير أنّ سخرية فولتير لا تُنقص شيئاً من تفاؤل ليبنتز، ولا تظال نسقه الفلسفي، بل تظل سطحية لا ترى عمق الإيمان بالعقل البشري وبالفرد الحر الذي دافع عنه ليبنتز طوال حياته. ونحن سنعرض أولاً لنظريته حول هذا العالم الذي هو «أفضل الممكن» كما دافع عنها في كتابه ثيوديسه أو العدل الإلهي، ثم سنعرض للكتاب الذي شاءه خلاصة كل أعماله وأفكاره وحياته، المونادولوجيا، وهو بلا شك واحد من أهم ما كُتب في الفلسفة، وفيه يتجلى العالم إلى جانب الفيلسوف، فليبننتز هو عن حق آخر فيلسوف حافظ على التقليد اليوناني القديم، بأن يكون الفيلسوف عالماً كبيراً مبدعاً، قبل أن يشتغل بالحكمة، وقد حافظ العرب كذلك على هذا التقليد، أما بعد ليبنتز فإن العلم سيتشعب كثيراً ويتنوع، بحيث لن يعود باستطاعة الفيلسوف أن يكرس نفسه للعلم أولاً.

## 2 - أفضل عالم ممكن

إن تأكيد ليبنتز على أننا نعيش في أفضل عالم ممكن جاء كحلٍّ لوجود الشر في العالم، وليؤكد بأن الشر لا يأتي من الله، وهذه المشكلة قديمة في الفلسفة، موجودة على الأقل منذ أفلاطون، فنحن نجد لها مطروحة في آخر كتاب «الجمهورية»، حيث يقول أفلاطون جملة شهيرة هي «الله ليس المسؤول» وليؤكد لنا ذلك، يروي أفلاطون أسطورة إر البمفلي *Er Pamphylia*، المقاتل الشجاع الذي مات وشاهد ما حدث بعد الموت، وجاء ليروي بأن كل إنسان يختار بنفسه المصير الذي يريده، قبل مجيئه إلى الحياة، ولكنه يشرب من نهر النسيان فلا يعود يتذكر أنه هو الذي اختار بنفسه حياته، مع كل ما تحوي من شرور. طبعاً

أفلاطون هنا لا يلجأ إلى أي حجة عقلية، لأن مشكلة وجود الشر في العالم مشكلة تشكل تحدياً دائماً للفلسفة واللاهوت، حسب تعبير ريكور<sup>(9)</sup>.

يضع ليبنتز جملة أفلاطون باليونانية في مقدمة كتابه، ليشير إلى أنه يعالج المشكلة ذاتها، وعنوان الكتاب نفسه اخترعه هو، وقد اشتقّه من كلمتي الله والعدالة. كيف استطاع ليبنتز أن يحل هذه المشكلة الشائكة؟ لقد رأينا عند اسبينوزا أن كل شيء قد صدر بالضرورة عن جوهر واحد هو الله، وكل ما كان ممكناً تحقق بالضرورة أو سيتحقق بالضرورة، أما عند ليبنتز فإن الله حين شاء أن يخلق الكون والبشر وبقيّة الموجودات لم تكن هناك ضرورة تلزمه، بل كان هناك أكثر من عالم ممكن، أكثر من كون واحد كان الله يستطيع أن يخلقه. كان الله يتمتع بحرية كاملة أمام احتمالات متعدّدة ومتشعبة، وعند اختياره كانت هناك ضرورة، هذه الضرورة هي أن يختار الأفضل من كل ما كان ممكناً، بين كل الاحتمالات اختار الاحتمال الأنسب للإنسان، الاحتمال الأفضل لكل الكائنات، على هذا المستوى الحتمية والضرورة لم تكن قائمة، لأن الإكراه هنا كان معنوياً. اختار الله وكان خياره هو الأفضل. الله هو أولاً القدرة لأن فيه كل شيء وهو مصدر كل خلق، وهو المعرفة لأنه بفضلها يميز كل تفاصيل الأفكار والأشياء، وفيه الإرادة التي تنتج الأشياء، تخلق الإنسان والحيوان والنبات وكل الكائنات والكون وكل ما فيه، حسب مبدأ الأفضل، وكل ما لدى الإنسان من جيّد فهو من الله، وكل ما هو سيّئ يفعله الإنسان نفسه، وإن كان في الإنسان نواقص فذلك يأتي من طبيعة الإنسان نفسه، لأنه لو امتلك كل الكمالات لأصبح كالله. في الله كل الصفات تامة كاملة دفعة واحدة، في حين أنها تتطلب من أجل إتمامها لدى الإنسان جهد الفرد.

إن فكرة الأفضل تقع تحت مقولة الضرورة المعنوية فقط، وليس بالمعنى الميتافيزيقي، فليس هناك إذن إكراه يطال الخالق نفسه، كما قد يظن في قراءة سطحية، فالله حكيم قدير وخير، حكمته تجعله يعرف من كل الممكنات الممكن الأفضل، وطيبته تجعله يختار هذا الأفضل، وقدرته تجعله يخرج هذا الأفضل إلى حيّز الوجود.

Paul Ricœur: *Le mal, un défi à la philosophie et à la théologie*, Labor et fides, (9) Genève, 2004.

إن العدل الإلهي يتمثل بهذا الاختيار الرائع لعالم فيه كل ما يسعد البشر، ويجعلهم يحققون أفضل ما عندهم. الله لا يمكن أن يختار إلا ما هو جيد ومناسب للبشر، فهناك تناغم مُسبق بين كل الموجودات، كل شيء قد خُلق من أجل صلاح البشر، وإن كانت هناك بعض الصعوبات فالبشر قادرون على تخطيها، وهم يملكون كل ما يحتاجون إليه من أجل تخطيها، وتحقيق أفضل ما عندهم، فكل ما في الوجود يشتاق إلى الجوهر الواحد الشامل اللامتناهي.

إن فكرة العالم الأفضل تحوي ضمناً أيضاً فكرة التناغم المسبق، الهرمونيا المتجانسة، التنسيق المتكامل بين شتى الكائنات، وبين النفس والجسد، كل شيء يسير في هذه الحياة بل في هذا الكون حسب مبدأ التناسب والتوافق، وليس على الإنسان إلا أن يعمل ويفعل ولا يتلقى فقط، فيستطيع أن يتغلب على كل ما هو شر أو نقص. وهذا ما سمي بالتفاؤل الليبنتزي. الإنسان يملك حرية تستطيع أن تغلب على كل عائق، وأن تسير نحو ما أعده الله للإنسان من سعادة. يبدو ليبنتز هنا وكأنه يقول للجميع: ما قيمة بعض المصاعب أو بعض المتاعب أمام المصير النهائي الذي أُعدَّ للإنسان؟ الشر بمظاهره الثلاثة أكان جسدياً على شكل ألم وأوجاع، أم أخلاقياً يتجلى بالدناءة أو الخسّة من الذين نتعامل معهم في حياتنا اليومية، أم ميتافيزيقياً يتجلى في النقص الحاصل بالمخلوقات، أي بعدم كمالها فإن الله قد سمح له بأن يكون في الوجود وذلك بالنسبة الأقل، لأننا في أفضل عالم ممكن - كي تستطيع الكائنات أن تسير إلى الكمال، نحو الخالق، أفضل عالم ممكن هو واحد بالعدد، أما بقية العوالم المحتملة فمتعدّدة وكثيرة ومتنوعة، ويكفي أن نعرف أن الله اختار لنا الأفضل، ولكن كموجودات دينامية متحركة لم توجد لتبقى حيث هي، بل لتسعى إلى الكمال، ذلك أن العالم الذي يكتشفه ليبنتز هو عالم متحرك دينامي لا يهدأ على الإطلاق، وقد كان لاكتشافات ليبنتز الرياضية والفيزيائية الأثر الجلي في صياغة مثل هذا المفهوم.

لقد جعل المعتزلة من العدل الإلهي أساساً لمذهبهم، ورأوا أن الإنسان لا يمكن أن يُحاسب عن أعماله إن لم يكن يملك المعرفة وحرية الاختيار، وقالوا بأن الله قد صنع الأصلح للإنسان كي يكون مسؤولاً عن أفعاله، ومن هنا فإنهم قد قالوا بأفكار تقترب في كثير من صيغها «من فكرة العالم الأفضل»، كما بيّنها ليبنتز.

## 3 - المونادولوجيا

كتب ليبنتز المونادولوجيا سنة 1714م بالفرنسية، وهو في الثامنة والستين من عمره، وشاءها كخلاصة لكل نسقه الفلسفي، وهي من أهم ما كتب في الفلسفة بالرغم من أنها لا تتجاوز الصفحات العشرين، وكثيراً ما قورنت بخطاب المنهج لديكارت. اخترع ليبنتز العنوان من كلمة يونانية تعني الوحدة، كي يؤكد أن همه الأول هو التوصل إلى الواحد البسيط الذي لا يحوي شيئاً آخر، أي الجوهر الفرد الذي لا يتمدد لأنه يصحح قابلاً للقسمة، ولا يحوي شيئاً آخر لأنه يصحح مركباً، وكل مركب عبارة عن عدة وحدات بسيطة، وليس له شكل، وهذا الجوهر هو المونادا، وهذه هي ذرات الطبيعة أو عناصر الأشياء. هذه المونادات لا يمكن أن توجد إلا بالخلق، ولا يمكن أن تنتهي إلا بأمر إلهي بإفنائها، بمعنى آخر إنها لا يمكن أن تُنتج أو أن تُدمر، وكل مونادا هي فردية وحيدة بمعنى أنه ليس هناك من مونادا مطابقة لمونادا ثانية، وكل واحدة مستقلة استقلالاً تاماً فهي «بلا نوافذ يستطيع أي شيء أن يدخل أو يخرج منها... غير أن هذه المونادات لا بد لها من أن تحوي بعض الصفات وإلا لما أصبحت موجودات». أول هذه الصفات هي أن كل مونادا مختلفة تماماً عن الأخرى، تحوي قوة للتطور وللتغير من حالة إلى أخرى وهي خارجية، وغير بيّنة ولا تكسب كل وضوحها إلا حين تتلاشى في الميل الداخلي للقيام بإدراك جديد أكثر تميزاً ووضوحاً من الإدراك السابق، القوة التي تضعها مع العالم الخارجي لا تأخذ كل معناها إلا بعملية الإدراك، حين تنهض المونادا من سباتها، وحين يصحح للمونادا ذاكرة يمكن أن ندعوها نفساً. والبشر يعملون غالباً مثل البهائم، أي إنهم يتصرفون بحسب تجربة إدراكهم السابق الذي يخلق عندهم عادة فيفكرون بطريقة تجريبية، أي حسب ما صادفهم سابقاً.

غير أن ما يميزنا من الحيوان هو معرفتنا للحقائق الضرورية الأبدية، وهذا ما يجعلنا نكتسب العلوم والعقل، وهنا نصل إلى درجة النفس العاقلة أو الروح التي تسمح لنا بأن نعي ذواتنا، ونعرف ما حولنا بشكل واضح، ونسمو إلى الأفعال الفكرية التي تقودنا إلى معرفة الأنا، وحين نفكر في الأنا نفكر في الوجود، في الكائن، في الجوهر بما هو لامادي، في الله عينه، ونعلم بأن «ما هو محدود في ذواتنا هو من دون حدود في ذات الله... الذي هو جوهر أعلى

وحيد كُليّ وضروري، ليس فيه شيء خارجي مستقل عن ذاته... بلا حدود، يملك أقصى ما يمكن من الواقع الحقيقي. وبالتالي فإنه كامل تماماً لأن الكمال ليس سوى عَظْمَة حجم الواقع الحقيقي الإيجابي... وحيث لا حدّ فإن الكمال يصبح لامتناهياً عند الله، وتستمدّ كل المخلوقات كمالها من تأثير الله فيها، وكما تستمدّ نقصها من طبيعتها هي، لأنها لا تستطيع أن تكون بلا حدود».

ومن هذا الإله الكامل الذي يشكل الوحدة الأولية، الجوهر الأصلي البسيط الوحيد تتولّد كل المونادات بطفرات مستمرة، وهذه الأخيرة تفعل بقدر ما تملك من كمال، وتنفعل وتتلقى بقدر ما فيها من نقص، غير أنها جميعاً تميل ولو بشكل غامض مبهم نحو اللامتناهي، ذلك أن كل مونادا لها جسد وتشكل تمام هذا الجسد ليكون عندنا الكائن الحي الذي يصبح حيواناً حين تنجز النفس هذا التمام، فتكون كل مونادا عبارة عن «مرآة للكون على طريقتها»، في حين أن هذا الكون الذي لا تدركه المونادا إلا عبر ضبابية إدراكاتها هو في الواقع مُحكَّم النظام، وليس فيه أي مكان للتشويش أو الفوضى أو العقم، كل ما هناك هو أن الأجساد تعمل حسب قوانين العِلّة الكافية أي العِلّة المادية التي تتسبب بحركة الأشياء، في حين أن النفس تتصرف حسب العلة الغائية أي حسب الغاية الأخيرة المرسومة للأشياء والوظيفة الحقيقية التي من أجلها وُجدت، وهناك بالطبع تنسيق بين مستويي هذا العمل بفضل الانسجام السابق الذي يحكم كل ما في الكون. غير أن الإنسان لا يتوقف عند مستوى النفس فقط، بل يرتفع إلى مستوى النفس العاقلة أي إلى مستوى الروح. إن دخول العقل يحدث ثورة كاملة لدى نفس الإنسان، فلا تبقى مجرد مرآة للكون بل تجعله بفضل علمه ومستوى ارتفاع نبيل تصرفاته إلى مستوى ملكة الخلق والإبداع الكائنة عند الخالق وحده. العقل الذي يحوّل النفس روحاً يمكن الإنسان من اكتشاف القانون الأساسي الذي وضعه الله وخلق كل شيء حسبه، قانون الانسجام التام داخل كل ما في الوجود فيجعل الإنسان يرتّب كل أعماله كي تتماشى مع هذا التناغم الرائع. العقل يجعل الإنسان يسيطر على كل القوى الدنيا كما يتحكم الله في العالم.

إن هذه الأرواح التي عرفت كُنه الوجود، وأخذت تتصرّف انسجاماً مع الغائية التي من أجلها وُجدت، تشكل مجتمعاً واحداً منسجماً هو أقرب مجتمع

من مركز الكون، من مركز هذه السيمفونية الرائعة التي اسمها الوجود، وعليها أن تؤلف «مدينة الله» أي «أكمل دولة ممكنة بقيادة أكمل الملوك».

يستعمل ليبنتز هنا تعبير مدينة الله، وهو يستعيره من القديس أغسطين الذي ميز بين مدينة الله ومدينة العالم، غير أنه لا يجاري أغسطين في مفهومه الذي قصد بمدينة الله الكنيسة المسيحية منذ تأسيسها إلى مجمل تاريخها وتطورها، في حين أن ليبنتز يريد أن يقول هنا بأنه إن كان هناك نظام طبيعي يتبع في مساره المسببات المادية، فهناك نظام أخلاقي يتبع قانون الغائية، وكما جرى حين اختار الله عند الخليقة العالم الوحيد الفاضل والمناسب، فهنا أيضاً العقل يجعل هذه المجموعة من الناس تختار من بين كل الممكنات النظام الوحيد الذي يشكل أفضل عالم لها، حين يُوجّه أفرادها كل أفعالهم للتغلب على كل ما كان في عالمهم من نقص فأعادوه كاملاً تاماً، وكأنهم يعيدون خلقه من جديد، مع أنه كان ضمناً منذ الخلق الأول.

إن حكمة الله وقدرته تتجليان في كل الكون، في حين أن طبيته وخيره ولطفه لم تكن إلا من أجل أن تتوصل الإنسانية إلى هذا المجتمع الذي هو بالفعل مملكة كلية عالمية يتجلى فيها مجد الله بكل عظمته، حين لا يعود الله مجرد مهندس اخترع الكون كآلة طبيعية ضخمة، بل يصبح الإله المشتري في مملكة الأخلاق، مملكة النعمة، أي إن إرادة الإنسان للخير تتكامل هنا وتتطابق مع إرادة الإله السابقة في اللطف والخير حتى تكاد الإرادتان تتطابقان.

إن هذه النهاية الرائعة التي من أجلها وُجدت البشرية، والتي تنتهي بفرح التجلي المنتصر الذي يجعل طيبة الله تتجلى بأروع مظاهرها، وبكل ما فيها من عظمة وسرور، والتي تختتم مُصنّفات ليبنتز كلها هي أشبه بالحركة الأخيرة لسيمفونية من سيمفونيات بيتهوفن، حيث تتفجر إرادة الإنسان بألحان تغني نشوة الانتصار، فلا يعود هناك موضع لأي حزن ممكن. في موسيقى موزار، حتى في اللحن العذب الرائع النشوة، هناك دوماً مسحة سرّية غامضة من الحزن، في حين أن بيتهوفن أراد دوماً، في الحركة الأخيرة من سيمفونياته، تأكيد تَفُوق صرخة الفرح على كل الصعاب، ومن هنا كانت موسيقاه تلتقي وتفاؤل الفيلسوف الذي غالباً ما أسيء فهمه، وتُرك يموت في نسيان عزلته.

إن كانت ذاكرة البشر تميل أحياناً كثيرة إلى النسيان أو التناسي، غير أن الأفكار الجديدة الأصيلة تخترق بسهولة الحواجز المصطنعة وتفرض نفسها بقوتها الذاتية، ومن الواضح التأثير الشديد لفلسفة ليبنتز في من جاء بعده. القرن الثامن عشر سيتبنى فكرة الإله المهندس، وسيهمل فكرة الإله المشتزع، غير أن التأثير القوي يظل في هيغل، فهناك تقارب حتمي بين ما يؤكد ليبنتز بأن كل ما نظنه فوضي وتشويش ليس سوى مظهر خارجي، في حين أن كل شيء يسير إلى الأمام بقوة دينامية ذاتية، وبين المقولة الشهيرة لهيغل بأن كل ما هو واقعي هو عقلائي، وكذلك تبدو كل الهيجلية وكأنها خرجت من فكرة سيرورة البشرية نحو الأفضل المرسوم سابقاً. يتكلم ليبنتز عن الروح التي بفضل العقل تُحوّل الإنسان إلى فرد حُرّ يسير مع المجموعة نحو الكمال، تصبح الروح في النهاية ما كانت منذ البداية، وهي تحتاج بذلك إلى الزمن، وليبنتز لم يكن يستبعد فرضية التقدّم، والهيجلية كلها عبارة عن تاريخ الروح وتقدّمها وتجلياتها وسيرورتها نحو تحقيق ذاتها المطلقة على هذه الأرض، ولكن من دون أن يكون هناك بالضرورة إله في السماء تقترب من جوهره.

هناك قُرْبَى فكرية أيضاً بين ليبنتز وهوسرل في أواخر سنواته. هوسرل، مؤلّف الأزمة في الثلاثينيات من القرن العشرين، حين شعر بالخطر يُداهم أوروبا، أعلن إيمانه العميق بالعقلانية التي حين تعود إلى داخلية حية تخلق «روحانية جديدة» تكون بمثابة «عربون مستقبل عظيم لأن الروح وحدها خالدة». هذه الروح التي تجعل معرفتها البشر يعيشون في مجتمع أشخاص أحرار «يشتركون في وجود واعٍ»، أي إنهم يدركون ذاتهم، ولا يغيب عنهم كل ما هو نفسي وروحي.



## الفصل الخامس

### القرن الثامن عشر

قرن الثورة الصناعية، والأنوار، والثورة الفرنسية، وإعلان حقوق الإنسان والمواطن، وتأسيس الكيمياء الحديثة

وفي القرن الثامن عشر قال الغرب وداعاً لكل بقية البشرية السالفة منها والحاضرة، لأنه قام بأمرين لم تنجزهما أية حضارة قبله. الأمر الأول كان الثورة الصناعية، أما الأمر الثاني فكان تصوُّرَ إلهٍ عقليٍّ مَحْضٍ، خارجَ كلِّ وَحْيٍ أو دِينٍ، هو بمثابة مجرد مهندس للكون، في الحركة التي عمّت أوروبا وسمّيت الأنوار بالفرنسية، والتنوير بالألمانية والإنكليزية.

قبل أن يكون للإنسان حضارة وتاريخ، منذ آلاف السنين، قام بثورته الأولى المتمثلة بالثورة الزراعية التي سمحت له بنوع من الاستقرار النسبي، وبناء المُجتمعات ثم إقامة الحضارات والمدنات، ولقد عاش على هذه الثورة عشرة آلاف سنة، حسب ما يؤكده الباحثون المهتمون بالأمر، ولم يقم بثورة أخرى إلا في القرن الثامن عشر، حين بدأت الثورة الصناعية في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، في إنكلترا أولاً ثم في معظم أنحاء أوروبا، وقد احتاجت إلى تمهيد علمي كبير، وكانت بمثابة تكليل لكل العلوم الحديثة التي انطلقت منذ عصر النهضة، وتمثلت هذه الثورة في اختراع المحركات البخارية واستعمالها على نطاق واسع في صناعة المنسوجات القطنية، وأخذت الآلات المصنّعة حديثاً تظهر إلى الوجود، وتقوم بالعمل الذي كانت تقوم به أيدي البشر، فالإنسانية اخترعت سابقاً العديد من الآلات تستعين بها في أعمالها الشاقة المختلفة،

ولكنها للمرة الأولى تخرع آلة تقوم بعمل الإنسان، وأخذت المصانع تنشأ وتتكاثر في العديد من المناطق، وبدأت تظهر طبقة من المستفيدين من التقدم التقني تجني الأرباح الطائلة لتعود وتستثمرها، وبدأت في المقابل، إلى جانب علامات الازدهار والثراء، تبدو في الأفق مشاكل اجتماعية عديدة، ليس أقلها استغلال أولاد الفقراء في المصانع، ودخول المرأة إلى ميدان عمل جديد، ونشوء طبقة اجتماعية حديثة هي طبقة عمال المصانع، وباختصار فإن كل تاريخ البشرية سيتغير، ولا شيء سيعود كما كان، وهذه الثورة الصناعية ستزداد وتنوع وستخلق المجتمعات المصنّعة والمتطورة، وتلك التي ستبقى متخلّفة. كلُّ تاريخ البشرية ستحدده، إلى حدٍّ بعيد، مدى القدرة الصناعية للأمم المختلفة، وسيكون للتفكير في الطبقة العاملة الجديدة ومصيرها، وعلاقة الإنسان بالآلة واستلابه أمامها الدور الأهم، في كل القرن التالي.

شملت حركة الأنوار كلَّ أوروبا، ولكنها عرفت قوتها القوي في فرنسا مع حزب الفلاسفة، ذلك أنه جرى في فرنسا أمر غريب حقاً، فقد كان كل القرن فيها قرن الفلاسفة، أي إنه لم يكن فيها من أدباء بل إن أدباءها أنفسهم كانوا فلاسفة، وبتعبير آخر كان فلاسفتها يشكلون كبار أدبائها، ويكفي أن نذكر أربعة من هؤلاء هم مونتسكيو (1689 - 1755)، وديدرو (1713 - 1784) وجان جاك روسو (1712 - 178) وفولتير (1694 - 1778) لنحار أين نضعهم، في خانة الأدباء أم الفلاسفة. حزب الفلاسفة كانت تسانده طبقة برجوازية ليبرالية معادية في غالبيتها للكنيسة وممارساتها، وللدولة وقمعها واعتباطية إجراءاتها، باختصار كانت الأنوار تطالب بدين طبيعي يقوم على العقل وحده، وبالتسامح الديني، في وجه التشديد الدوغمائي، وبأخلاق عقلانية متحررة، وكانت قبل ذلك كله تؤمن بتقدّم البشرية المستمر، وبقدرة العلم غير المحدودة على تفسير الظواهر الطبيعية، وتناقض الحكم المطلق للملوك والأباطرة، أي إنها أرادت وضع العقل على عرش السُلطة المدنية والدينية، فاخترعت، كما يقول مونتسكيو، «الحرية هذا الخير الذي يجعلنا نتمتع بكل الخيرات»، وهذه الحرية جعلتها تخرج من كهف الظلامية حيث يعشّش الخوف وينمو مع الأجيال، لتخرع مفهوماً جديداً للدين والله هو ما أسمته الإلهانية déisme وهو غير فكرة الألوهية théisme أو التوحيد، أو الإيمان بإله واحد monothéisme. الإلهانية هي الإيمان بأن التناسق في

الطبيعة، والتناسب القائم في الوجود، والدقة القائمة في هذه الآلة الكبيرة التي هي الطبيعة، تدعونا لإيمان بإله واحد مهندس للكون، هو أقرب إلى ساعاتي صنع ساعته بدقة، وضبط حركاتها كلها، فسارت بتناغم كامل، وهذه هي الوظيفة العقلانية الوحيدة لله، ولا شأن له أبعد من ذلك مع البشر، ومن هنا كانت هذه الفكرة الملحة بوجود دين طبيعي عقلي محض، ولقد تجسّدت هذه الأفكار أثناء الثورة الفرنسية التي اندلعت أواخر القرن حين أُعلِنَت الجمهورية، بعد أن قطعت رأس مليكها بالمقصلة، وأقامت دين عبادة العقل، وألغت الأشهر المسيحية، وأعلنت تقويماً جديداً، وأخيراً احتفلت في الثامن من حزيران/يونيو سنة 1794م بِعُيْد الكائن الأعلى L'Être suprême. وأرادت لهذا الكائن الجديد أن يكون الإله الجامع لكل البشر، من دون أن تسمّيه إلهاً.

ولعل من أغرب أمور الأنوار أن هذه الأفكار التي كانت موجهة ضد الحكّام، قد تبنّاها، أو على الأقل ادّعى ذلك، العديد من ملوك أوروبا، وهم لم ينكروا أنهم مستبدون ولكنهم قالوا إنهم «مستبدون مستنيرون» *désportes éclairés*، وكان منهم إمبراطور النمسا جوزف الثاني الذي ألغى نظام الرّق في إمبراطوريته سنة 1781م، وكذلك كاترين الثانية الروسية التي استقبلت ديدرو، رئيس تحرير الموسوعة التي كان لها الأثر الكبير في نشر أفكار الأنوار، غير أن المستبد المستنير الأكثر شهرة والأبعد أثراً، والذي أصبح، بنظر التاريخ النموذج للمستبد المستنير يظل فريديريك الثاني الكبير (1712 - 1786) ملك بروسيا «سليمان الشمال»، امتد حكمه ستاً وأربعين سنة، وكان شديد الإعجاب بالثقافة الفرنسية، وبَنَى له قصرأ في بوتسدام قرب برلين، وأسماه بالفرنسية «بدون همّ Sans-Souci»، وهو ما زال قائماً إلى اليوم، وكان يقول أنه لا يتكلّم الألمانية إلا مع خدمه، كان يحب الموسيقى ويعزف على الناي، استضاف أعظم موسيقي عرفه الغرب جان سيبستيان باخ، وتراسل مع فولتير، وكان معجباً به تماماً، واستضافه عنده ثلاث سنوات، وتأثير الكاتب الفرنسي فيه كبير، فقد كتب هذا الملك في الفلسفة، وآراؤه خير مُعَبَّر عن روح الأنوار، فهو يعتقد بأن الكائن الأعلى قد بذر مختلف مزاياه على وجه الأرض تماماً - كما يفعل مزارع مع حديقته، فيرش بذور الياسمين والفلّ والورد والبنفسج كيفما اتفق، فنمو وحدها بعد ذلك، والله لا يهتمّ بأمور الناس ولا يعتنى بشؤونهم، لأنه يهتمّ بما هو أكبر من ذلك وأعظم،

أي إن الله يهتم بالكُلِّيَّات، بالقوانين العامة التي تسيّر الكون، لا بالجزئيات أي بأفعال الأفراد التي لا تؤثر إطلاقاً في مجرى الكون، وكذلك فإن كل الأديان عبارة عن مجموعة من الحكايات القصد منها السيطرة على الشعب واستغلاله، وعلى الرغم من ذلك كان يعتقد بأن للدين وظيفة اجتماعية نافعة هي منع العامة، حين تخاف نار الجحيم، من ارتكاب السرقات والجرائم، وكان يرى أن كل الأديان متعصبة في تشددها العقائدي، وأن الإلهانية وحدها تستطيع أن تُجَلِّ التسامح الحقيقي بين البشر<sup>(1)</sup>.

إن احتقار الشعب والقول بأن العقل الوحيد الذي يعرفه هو الخرافات والأفكار المُسَبَّقة قد ورثه الملك الفيلسوف من صديقه فولتير الذي لم يكن يضمّر للعامة أي احترام، وإن ظل نصير الأفكار الجديدة، وظلت إنكلترا بنظامها السياسي المتحرر نسبياً مثله الأعلى، غير أن شهرة فولتير هي أدبية قبل أن تكون فلسفية، أما على الصعيد الفكري فقد ناضل فولتير ضد العديد من قضايا الظلم وكلفه ذلك كثيراً، ولكنه ساهم في اتّساع شهرته، وأرسى تقليداً فرنسياً جديداً، هو تقليد المثقف الذي يقف وحيداً في وجه السلطة والظلم، فيصبح هذا المثقف ضميراً للأمة ثم ضميراً للغرب كله، إن لم نقل للإنسانية، دسّن فولتير هذا التقليد، وأكمله إميل زولا في القرن التالي، ثم سارتر في القرن العشرين.

قبل أن ينتهي القرن، ولكن بعد وفاة الفلاسفة الفرنسيين رُوّاد الأنوار، كانت الثورة الفرنسية التي انطلقت في الرابع عشر من شهر تموز (يوليو) سنة 1789 بالاستيلاء على سجن الباستيل في باريس وتدميره، كرمز لكل تعسف النظام القديم، غير أن وثيقة نهاية العهد القديم، عهد الحكم الفردي المطلق، على الصعيد الفكري، كانت إعلان حقوق الإنسان والمواطن الذي صدر عن الجمعية الوطنية في السابع والعشرين من شهر آب (أغسطس) من السنة نفسها، وكان أهم ما فيه أنه يؤكد في مادته الأولى أن كل البشر يولدون أحراراً ومتساوين، ويظلون كذلك طوال حياتهم، وفي المادة العاشرة يشدّد على عدم

(1) انظر: Jean-Louis Dumas: *Histoire de la Pensée*, t.2, Livre de Poche, Paris, 1993, p.308-309.

التعرُّض لأي إنسان بسبب أفكاره حتى الدينية. والتشديد على حرية المعتقد الديني له دلالاته، فنحن في وطن كان حاكمه لويس الرابع عشر قبل قرن قد نادى بمبدأ «قانون واحد، ملك واحد، إيمان واحد»، وقد طُرِد البروتستانت من فرنسا باسم هذا الشعار، أما اليوم فباسم الإلهانية تشدّد الثورة على الحرية الدينية، وعدم ملاحقة أي مواطن بسبب انتمائه الديني.

دور الفلاسفة واضح في كل مواد الإعلان السبع عشرة، فحين يطالب هذا الإعلان في مادته السادسة عشرة بفصل السلطات، فهو يردّد فكرة عزيزة على مونتسكيو في كتابه روح الشرائع، حين طالب من أجل ضمان حرية الفرد بفصل السّلطة التشريعية عن السّلطة التنفيذية، عن السّلطة القضائية، وقد تأثر الأميركيون بهذا المبدأ حين صاغوا دستور ثورتهم التي كانت قد قامت قبل الثورة الفرنسية بثلاثة عشر عاماً.

أما تأثير جان جاك روسو فهو واضح ولعله الفيلسوف الذي أمدّ الثورة بأغلبية أفكارها ومفاهيمها، وليس أقلها أن الأمة مصدر السيادة، كما ورد في المادة الثالثة، وأن القانون هو تعبير عن الإرادة العامة، كما جاء في المادة السادسة. روسو في العقد الاجتماعي جعل الأمة المصدر الوحيد للسيادة، عن طريق تعبيرها الحرّ عن خيارها الذي يتجلى في الإرادة العامة، التي جعلها روسو غير قابلة لأي خطأ، وأبعد من كل أنانية فردية، ورفعها إلى مصاف التقديس، لأنها لا يمكن أن تشاء سوى المنفعة العامة، وهي دائماً مستقيمة ولا يمكن لأي سلطة أن تفسد الشعب، وكلما اختار لم يُختر سوى ما فيه خير الجميع.

مساهمات القرن الثامن عشر العلمية عديدة، غير أن أهمّها إيجاد الكيمياء الحديثة. طبعاً إنه لم يخترع الكيمياء التي كانت منذ القِدَم، وكان للعرب فيها مساهمة هامة وحساسة، وما تزال العديد من التعابير الكيميائية تدل على أصلها العربي، غير أن الفرنسي لافوازييه (1743 - 1794) كان أهم واضعي أسس الكيمياء الحديثة، فقد كان هناك اعتقاد سائد روجه الألماني شتال (1660 - 1734) Stahl بأن هناك سائلاً مائعاً هو مصدر اللهب الذي يفسّر الاحتراق، فجاء لافوازييه ليهدم هذه النظرية ويبرهن على أن مثل هذه المادة غير موجودة أصلاً، وأن الاحتراق يتم بوجود الأوكسجين، ثم إنه حلّل الماء إلى عُصْرَيْهِ،

وكذلك فعل مع الهواء ليرهن أنهما ليسا عنصرين بسيطين، وهدم بذلك نظرية العناصر الأربعة التي زاد عمرها على الألفي سنة، ووضع القانون الكيميائي الأساسي، وهو بقاء الكتلة والعناصر فلا شيء يضيع ولا شيء يُكتسب، بل كل شيء يتحوّل، ووضع مجموعة اصطلاحات الكيمياء الجديدة، غير أنه من المؤسف أن الثورة لم تترك هذه العبقرية تكمل أبحاثها، الثورة التي رفعت العقل إلى مصافّ العبادة تقود إلى المقصلة أعظم عالم لدى فرنسا! تغتال عملياً أعظم عقل علمي لدى البلاد، ولقد سرت شائعة تقول بأن العالم طلب أثناء محاكمته في شهر أيار/مايو سنة 1794م من المحكمة أن تسمح له بإنهاء بعض تجاربه العلمية، فكان رد رئيس المحكمة الثورية: إن الجمهورية لا تحتاج إلى العلماء.

ومن المؤسف أن هذه الجمهورية لم تكن تحتاج إلى الشعراء أيضاً، لأن فرنسا في القرن الثامن عشر لم تعرف سوى شاعر كبير واحد، هو أندريه شونيه (1762 - 1794) A.Chenier وقد أرسلته بدوره إلى المقصلة، وهو في الثانية والثلاثين من عمره، وذلك في الخامس والعشرين من شهر تموز/يوليو سنة 1794م قبل يومين فقط من سقوط روبسبير، ممثل السلطة الديكتاتورية في لجنة الإنقاذ العام، التي كانت تحكم فرنسا حينئذٍ.

## دافيد هيوم

1776-1711

### 1 - مقدّمة

يُعدّ دافيد هيوم اليوم واحداً من أكبر فلاسفة الإنكليز، غير أنه لم يستطع في أيامه أن يفرض نفسه كمفكّر، ذلك أنه فشل بأن ينال منصباً جامعياً ينطلق منه لنشر مبادئه، كما أنه لم ينجح كأديب على غرار أقرانه الفرنسيين، وقد حاول أن يتعاطى التجارة ولكنه لم ينجح، فمضى إلى فرنسا إلى المدينة التي تعلّم فيها ديكارت، وبقي هناك ثلاث سنوات حلم فيها بأن يُحدّث ثورة كاملة في الفلسفة والأخلاق، بمستوى الثورة التي أحدثها نيوتن في الفيزياء، في فرنسا كتب الجزأين الأوّلين من مصنّف كان يعتقد أنه سيُحدث انقلاباً كبيراً، ورجع إلى لندن حيث وجد ناشراً لمؤلّفه المعنون رسالة حول الطبيعة البشرية، من دون ذكر اسمه، وكان ما زال في الثامنة والعشرين من عمره، غير أن الكتاب لم يجد أي صدى، ولم يأس هيوم بل نشر الجزء الثالث من مؤلّفه في العام التالي، ولم يلقَ الكتاب أي نجاح. نحن أمام فيلسوف كتب أعظم ما عنده وهو لا يزال في الخامسة والعشرين من عمره، غير أن حلمه بالمجد والنجاح لم يتحقّق، اعتقد هيوم بأن العِلّة ليست في أفكاره وفلسفته، بل في طريقة كتابته وصعوبتها، فأخذ يكتب المقالات الصغيرة، ولجأ في العديد من الأحيان إلى السّخرية، شاء أن يكون كاتباً، وكاتباً ناجحاً، لم يترك موضوعاً إلا وطرقه، كتب في الفن وفي السياسة وفي الأخلاق، وفي الدّين، وفي التاريخ، وفي الأدب، وكان قاسياً وجارحاً، وجعل من التهكّم سلاحاً خفياً للعقلانية التي يريدناها هو، تلك العقلانية التي ترفض الاندفاع وراء بعض الأوهام الفلسفية، أو الانجرار وراء الاعتقادات الخرافية الدينية. في حديثه عن الدّين استشهد بآبن رشد، وروى القصص اللاذعة ليؤكد أن انتقال البشرية من الوثنية إلى التوحيد لم يكن يشكل تقدّماً، بل جعل

التعصب يزداد والتسامح ينحسر. تقدم ليشغل منصب أستاذ للفلسفة والأخلاق في جامعة مسقط رأسه أدنبره في أسكوتلندا، ولكنه لم ينجح، وبعد ذلك بست سنوات حين بلغ الأربعين من عمره دعمه صديقه آدم سميث الأستاذ في جامعة غلاسكو لمنصب أستاذ المنطق، ولكنه في هذه المرة فشل كذلك، ولكنه نجح في السنة التالية بأن يصبح مدير مكتبة كلية المحامين في أدنبره، وقد بقي في هذا المنصب خمس سنوات، كرّس القسم الأكبر منها لكتابة تاريخ بريطانيا العظمى، ومن هنا جاءت شهرته كمؤرخ، بعد ذلك نجده في مهنة الدبلوماسي الإنكليزي في باريس، بعد الخمسين من عمره، في العاصمة الفرنسية يجد نجاحاً هاماً ويصادف فلاسفة الأنوار، ويطلق عليه الفرنسيون لقب «دافيد الطيب»، ويصادقه روسو ويعجب به ويعود الاثنان إلى إنكلترا معاً، بعد أن شعر روسو باضطهاده في سويسرا وفرنسا، غير أن العلاقات سرعان ما تسوء بين الصديقين، ويعتقد روسو بأن هيوم يشارك في المؤامرة الضخمة التي تحاك دوماً ضده للإسراع في التخلص منه، فهل كان هيوم على مثل هذا الطبع؟ يؤكد تلميذه وصديقه آدم سميث أن هيوم كان على درجة عالية جداً من الأخلاق، وقد كان يقارب درجة الكمال في حكمته وفضيلته.

هيوم الذي لم يتخلّ يوماً عن حلم النجاح، كان قد أعاد صياغة المجلدين الأولين من رسالته حول الطبيعة البشرية ونشرهما بعد أن سهل المحتوى، وقربه من الناس، تحت عنوان جديد هو: فحص (استقصاء) حول الفهم البشري، وكذلك فعل مع المجلد الثالث إذ صاغه من جديد، ونشره تحت عنوان جديد هو فحص (استقصاء) حول مبادئ الأخلاق، وكان عندئذٍ في الأربعين من عمره، وفي هذين الكتابين أهم آرائه الفلسفية والأخلاقية، وفيهما تتجلى بوضوح عقلانيته الملتزمة التزاماً كلياً بالتجربة أي تجريبيته، وكذلك ارتيائيته المعتدلة المشكّكة في الكثير من المُسلّمات، والتي ترتاب حتى في التجربة والحسّ والخيال والعقل، وتضع في بحر متلاطم من الحيرة والكآبة، إذ لا يستطيع العقل أن يبدّد كل الغيوم المحيطة بمعرفتنا، وإذا بالطبيعة تشرق كضوء يُنير الطريق، كابتسامة نقذنا من الاستسلام للربيبية المطلقة، وتدعونا للعودة إلى فرح الحياة اليومية.

إن كلمة الطبيعة هي مفتاح كل فكر هيوم، وكما كان الكوجيتو هو مفتاح



الحل والخلاص عند ديكارت من بحر الشك اللامتناهي، كذلك فإن العودة إلى الطبيعة والاتصاق بها كانت خشبة الخلاص من الارتياحية الكاملة، طريق الرجوع إلى الاعتدال وإلى معرفة واقعية للحقيقة. إن الابتعاد عن الطبيعة أو الاقتراب منها هو المعيار الوحيد الذي سيفيس هيوم به كل الآراء الشائعة حول المعرفة والأخلاق والدين والسياسة، وهو بهذا كان ابن عصر الأنوار. والطبيعة هذه ليست بفكرة فطرية ولا هي بجوهر، كما هي الحال مع ليبنتز أو اسبينوزا مثلاً، لأن الجوهر هو «مفهوم مبهم ملتبس كُليّة وناقص، وليس عندنا أية فكرة عنه سوى أنه تَجَمُّع صفات خاصة نلصقها بشيء مجهول»<sup>(2)</sup> الطبيعة عنده مفهوم ملتصق بالواقع، وبالمحسوس والمُجَسَّد والعيان وبالحيوة المعيشة، وهذه الطبيعة تشوّهها الأوهام الفلسفية أو المعتقدات الخرافية، الاقتراب من الحياة كما هي، ومن المجتمع كما يعيش قيمه هو السبيل إلى عدم الانحراف، والسعي وراء الحماسة الباطلة، وهذا الاعتدال والاتصاق بالواقع هما اللذان يحدّدان المجال الحقيقي للعقل ويردعانه عن كل وهم يجزّه إلى خارج طاقته الحقيقية، كما أنه يدلّنا على مصدر الأخلاق الحقيقي عند الإنسان. يطالب هيوم إذن بفلسفة لا تشطح ولا تُرهب بل تلتصق بالطبيعة كفرح معيش، وهذا ما سنفضّله في نظريته حول المعرفة والسببية، وكذلك حول المبادئ التي تتحكم في أخلاق الإنسان.

## 2 - نظرية المعرفة ونقد السببية

ينتمي هيوم إلى الفلسفة التجريبية أو الإمبيريقية مثل سلفه الإنكليزي جون لوك (1632 - 1704)، هذه الفلسفة التي لا تؤمن بأن في العقل أو الفهم البشري شيئاً آخر غير ما جاءه من الحواس، وقد ردّ ليبنتز على ذلك قائلاً إنه صحيح أن ليس في العقل إلا ما كان سابقاً في الحواس سوى العقل نفسه، وفي هذا يكمن كل خلاف هذه المدرسة مع العقلانية الديكارتية. فالتجريبية، وهي مدرسة إنكليزية في الفلسفة، قامت على جعل التجربة experience المعيار الوحيد للعلم، والأساس الصلب الوحيد لكل فلسفة، فكانت بمثابة تحديد وتضييق للعقلانية.

David Hume: *On the Immortality of the Soul: of the Standard of Taste and other Essays*, The Liberal Arts, Indianapolis, 1977, p.161. (2)

يبحث هيوم في كتابه الأساسي «استقصاء حول الفهم (العقل) البشري» في أصل أفكارنا ليقول بأننا حين نعود إلى واقع تجربتنا، فإننا نلاحظ أننا حين ندرك الأشياء والموضوعات فإن هذه تترك عندنا إحساساً قوياً حين تلتقطها حواسنا، وتكون في ذروتها، أي إن معارفنا تأتينا أولاً من هذه الانطباعات المباشرة التي تتكوّن لدينا حين نرى أو نسمع أو نشم الأغراض، «وبتعبير الانطباع impression فإني أعني كلّ إدراكاتنا الحية الشديدة حين نسمع أو نرى أو نلمس أو نحب أو نكره أو نرغب أو نشاء». الأمور ساعة حدوثها تكون في أوج تفاعلها، وندركها بأعلى درجات التأثير. ولكن ما الذي يجري بعد ذلك؟ هذه الإدراكات التي تأتينا من العالم الخارجي عن طريق حواسنا، أو من العالم الداخلي كما تدركه نفسنا، عالم عواطفنا وانفعالاتنا، تشكل كل عالم إدراكنا، كما تبرهن على ذلك تجربتنا الواقعية المباشرة.

ولكن قد يُقال بأن هذه الانطباعات تظلّ محدودة، أما عالم الفكر الذي يستطيع أن يسرح كما يشاء، وأن يتخيل من أراد، وإن يرى حتى أشياء غير موجودة في عالم الواقع، هُيوم يرد بأن الأفكار ليست في الواقع سوى الانطباعات عينها، ولكن بعد أن مرّ عليها الزمن، بعد أن أفقدها الزمن حيويتها وشدّتها وقوّتها الأصلية، وبالتالي فإن التجربة المباشرة التي انطلقت أولاً من الإدراكات الأولية، من الانطباع المباشر الحسيّ أو الانفعالي، تضاف إليها الآن تجربة جديدة هي تجربة التفكير في إدراكاتنا الحسيّة أو أحاسيسنا وانفعالاتنا كما حدثت، وكما بقيت في وعينا. مثل هذا التفكير لا يعيد الأمور بكلّ دقتها، بل يحدث انطباعات أقلّ حدّة وحيوية، هذه الانطباعات الهادئة هي ما يسمّيه هيوم الأفكار. ليس في الأفكار إذن أي شيء آخر غير ما جاءنا من إحساس سابق، أو من شعور خبرناه، الأفكار البحتة البسيطة ليست إذن سوى نسخ باهتة لإدراكات كانت حيوية وقوية، وبتعبير آخر فإنّ كل مُكوّنات الفكر قد جاءتنا من حواسنا الخارجية أو الداخلية، ومن الأفكار البسيطة يتدخل الخيال ليقدّم أفكاراً معقّدة وبعيدة، ويستطيع أن يمزج ويركّب على هواه، ولكن حين نأخذ في الاعتبار حتى أفكارنا المركّبة والمعقّدة والعميقة السامية فليس من الصعب أن نفكّكها ونعيدها إلى أفكار بسيطة كانت قد جاءتنا من حواسنا، أو من مشاعرنا التي سبق أن جرّبناها، كل ما نفعله أننا ننطلق من هذه الأفكار الأصلية ثم نبدأ نبالغ فيها

ونضخّمها إلى ما شئنا من حدود التضخيم والمبالغة، ففي نظر هيوم حتى فكرة الله، ككائن ذكي حكيم مُدبّر خَيْرٍ بلا حدود، جاءتنا حين زدنا بلا حساب صفات الطيبة والحكمة والخير.

هناك دليل آخر على علاقة الفكرة بالحواس وارتباطها الوثيق بها، هي أن رجلاً أعمى لا يستطيع أن يكون أية فكرة عن الألوان، ولكنه لو استعاد نظره فإن باباً جديداً من الأفكار يُفتح أمامه، باختصار إن الأفكار مقترنة اقتراناً كُلياً بالتجربة، بإدراكات حواسنا أو إدراكاتنا العاطفية الداخلية، بكل ما هو محسوس وعياني ومجسّد، مرّ معنا في عيشنا اليومي. والابتعاد عن التجربة التي تبرهن لنا بأن كل الأفكار، مهما كانت معقّدة بفضل الخيال الذي يعيد خلط أوراق ما تجمّع في ذاكرتنا، يوقننا في الأفكار المجرّدة التي لا يمكن أن تكون سوى أفكار غامضة مبهمّة مشوّشة بطبيعتها، وتوقننا في الخطأ الذي كثيراً ما وقع فيه الفلاسفة، فديكارت مثلاً دافع عن ثنائية النفس والجسد وأكد أنه من الأسهل معرفة النفس من معرفة الجسد في حين أن التجربة المعيشة تؤكّد أن الإنسان كلُّ واحدٍ «والثنائية ليست سوى حلم فلسفي، أو فكرة مُسبّقة دينية».

إن كل أفكار هيوم المتسمّة بهذا التشديد على نوع من الواقعية التي لا تريد أن تغادر حدود التجربة الحسية، وتؤكّد دور الخيال في الانتقال من الانطباعات إلى الأفكار المعقّدة، وهي أفكار المدرسة التجريبية الإنكليزية، تبدو وكأنها ردّ على مثل شهير ساقه ديكارت في كتابه التأمّلات الميتافيزيقية في التأمّل الثاني، هو مثل قطعة الشمع، فنحن نعتقد أولاً أننا نعرفها بواسطة حواسنا: طعمها لا يزال قريباً من العسل الذي تحتويه، ورائحتها لا تزال قريبة من عطر الزهور، ولونها وشكلها تدركهما العين بوضوح، ونلمسها فإذا هي باردة وجامدة، ونضربها فتسمع أذننا صوتها، ولكن ها هو أحدهم يقربها من النار فيتبخّر ما بقي من طعمها، ورائحتها تتلاشى، ولونها يتغير، وشكلها يتبدل، وحجمها يزداد، وتصبح سائلة وقد سخّنت، ولم نعد نستطيع لمسها، ولم نعد تصدر أي صوت، لو ضُربَتْ. كلُّ المعلومات التي كانت تأتينا عن طريق حواسنا الخمس قد تغيّرت، ومع ذلك فإن قطعة الشمع ما تزال هي قطعة الشمع عينها. فمن أين أتت معرفتي الواضحة بقطعة الشمع إذن ما دامت لم تأتيني عن طريق الحواس؟ قد يظن البعض أن معرفتي بها كانت معرفة جسم يأخذ حيّزاً ويغيّر موقعه، وأنا

أعرفه عن طريق الخيال، غير أنني أتصور هذا الجسم يأخذ عدداً لا محدوداً من الأشكال، وليس باستطاعة مُخيِّلتي أن تمرّ عبر كل هذا العدد اللامتناهي من الاحتمالات، فالخيال إذن ليس مصدر إدراكي لقطعة الشمع، ولذا فإن تصوري لها لا يمكن أن يكون سوى إدراك يقوم به العقل، تقوم به الروح، وهو ليس برؤية تقوم بها العين.

تشدّد التجريبية الإنكليزية على أنه ليس في العقل من محتوى إلا ما جاءت به إحدى الحواس، ولولا هذه الإدراكات الحسّية البسيطة لما كانت هناك مواد أولية تصبح أولاً أفكاراً بسيطة ثم تتعقد، بدون هذا الإدراك الحسي الأولي المباشر، من المستحيل تصوّر أي غرض والتفكير فيه بعد ذلك. هذا الإدراك المباشر الذي يشكل نقطة الانطلاق نحو كل المعرفة يمكن أن يتعقد ويتعد عن كل ما كان في البداية، عن طريق التداعي، بمعنى أن الأفكار ترتبط فيما بينهما بمبدأ تداعي الأفكار، أي إن فكرة أو صورة تستدعي بمجرد حدوثها فكرة أو صورة أخرى. وفي نظر هيوم هناك فقط مبادئ ثلاثة لعملية الترابط هذه، هي أولاً مبدأ التشابّه، فاللوحة تجعلنا نفكر في النسخة الأصلية، ثم مبدأ التقارن الذي يعني التجاور في المكان، فالحدث عن شقة في بناية تجعلنا نتحدث عن الشقة المجاورة لها، والتقارن يعني كذلك التزامن، فالحدث عن حدث وقع في يوم معين يجعلنا نفكر في حدث تزامن معه، أما المبدأ الثالث فهو مبدأ العلة والمعلول، فنحن حين نفكر في جرح نفكر في ما نتج منه من ألم. غير أن هذا المبدأ الأخير الذي تقوم عليه كل العلوم، لا يمكن أن نبرهن عنه عقلياً بمبدأ متعالٍ أي سابق لكل تجربة، ليس من قبليّة تؤسس مبدأ العليّة. السببية لا تقوم إلا على التجربة، أي على ما سبق وعشناه، والتجربة المتكررة عدة مرات تخلق نوعاً من العادة. ليست السببية مُبرّهنة عقلياً إذن، إنها مجرد عادة. ما يجعلنا نتوقّع شروق الشمس في الصباح، هو العادة التي ألفناها. إن تجريبية هيوم ترسم هنا الحدود القصوى للعقلانية، مع أنها تعتبر هذه القوانين للذهن بمثابة قانون الجاذبية عند نيوتن، فهي وحدها تحفظ نظام ذهننا، كما تفعل الجاذبية حين تحفظ النظام في الكون. السببية غير المبرهنة عقلياً تظل وسيلتنا في التعاطي مع العالم الخارجي، ولولاها لما استطعنا أن نتحرك وأن نفعل، ولوقعنا في الفوضى الشاملة، ولكن مرة أخرى ليس هناك من ضرورة منطقية بين العلة والمعلول، بين

السَّبَب والمُسَبَّب، الضرورات المنطقية التي في الذهن أو في العقل هي الضرورات الرياضية فقط، وعكسها لامنطقي، أما في مبدأ السببية فنحن أمام حقيقة الواقعة، وليس للواقعة نقيض، أمام الوقائع يُدرك العقل حسيّاً وما يبقى عنده كما رأينا هو الانطباع، والانطباع فقط، وهذا الانطباع يشكل في فلسفة هيوم الكوجيتو عند ديكارت، إنه نقطة البداية الحقيقية الوحيدة، والأفكار الغالية عند ديكارت وأنصاره من العقلانية ليست سوى انطباعات خَفَّتْ ونَقُصَتْ تأثيرها عند هيوم، العقل إذن عاجز ولا يستطيع أن يبرهن عن وجود قوة داخلية حتمية في العلة تتسبب بالضرورة في حدوث المَعْلُول دوماً، هناك وظيفة توازن وتكيف مع محيطنا لمبدأ السببية، لأننا بدونها نضيع ونفقد توازننا، ولا نعود نعرف كيف نتصرف، ولكن الواقعة التي تلزمننا دوماً بالعودة إلى التجربة والتجربة فقط لا تترك في ذهننا أي أثر حسي لما يجري بين العلة والمعلول، ولكن ما يجري أننا بسبب العادة، أي بعد أن عشنا التجربة مرات عديدة في الماضي نسقط على المستقبل تجربة الماضي، أي إننا نجعل من العادة مبدأ المستقبل.

مرة أخرى الالتزام بالطبيعة أي العودة إلى حقيقة الوقائع التي نعيشها في تجربتنا اليومية هي التي تنقذنا من الشُّطط الفلسفي، أو من أوهام الخرافات أو الابتعاد عن الحقيقة. والحقيقة الوحيدة الطبيعية هي أنه ليس في الذهن سوى الانطباعات، التي تخلفها التجربة الحسية، وكل الأفكار ليست في أصلها سوى هذه الانطباعات وقد حُدَّ من حدِّتها الزمن، وكل أفكارنا يتحكّم فيها قانون التداعي، وينظم حياتنا العملية كما ينظم قانون الجاذبية نظام الكون، وفي هذا تكمن كلُّ إمبريقية هيوم أو تجربيّته، حين جعل من العادة نورنا لتلمّس طريق المستقبل.

في التراث العربي وُجد أكثر من مفكر أنكر مبدأ السببية، ولكن هذا لا يعني أنه يلتقي مع هيوم في أية نقطة، ذلك أن المفكرين العرب كانوا ينطلقون من وجهة نظر مختلفة بشكل جذري، فهم كانوا يعارضون القول بقدرة الأشياء على أن تكون سبباً في إحداث أشياء أخرى، ذلك أنهم اعتبروا أن العلة الوحيدة هي الله، في حين أن إمبريقية هيوم الملتزمة بالتجربة كمبدأً وحيد لمعرفة الوقائع الحسية في الكون، أرادت أن ترسم حدود العقلانية كي تجنّب العالم والباحث

الشطط الميتافيزيقي، الذي قد يوصل إلى أوهام فلسفية، مثل الثنائية والجوهر، أو إلى أساطير جاءتنا من بؤس الحياة.

### 3 - مبادئ الأخلاق

إن العودة إلى الطبيعة، أي إلى الوقائع المعيشة في المجتمع الذي نُمضي فيه حياتنا كي نعرف الحدود الحقيقية للعقل أو لملكة الفهم، يتحكّم أيضاً في موقف هيوم من مبادئ الأخلاق، وأول واقعة يقرّها هيوم هو أن العقل ليس هو المحرك الأول للأخلاق، أي إنه ليس هو الأساس، العقل ليس في بيته ولا في وطنه أمام التصرف البشري، فإذا كان الفلاسفة قد قالوا في أغلب الأحيان إن التصرف الفاضل هو التصرف المتماشي مع العقل فإنهم قد أخطأوا كثيراً. العودة إلى الوقائع، إلى تجربتنا في المجتمع الذي نحيا فيه هي وحدها التي تحدّد المبادئ الحقيقية للأخلاق. إذ إن المهم هو التوصل إلى «تأويل طبيعي عفوي لكل ظواهر الحياة البشرية». وأتباع الطبيعة في التأويل هنا لا يعني ما كانت قائلته مجموعة الرواقيين، إذ ظلت الطبيعة عندها تتبع قوانين عقلية يجب اكتشافها واتباعها، بل إن الطبيعة هنا هي هذه العودة إلى المجتمع واكتشاف الناس فيه، وطريقة عيشهم معاً.

الملاحظة الأولى السريعة هي أننا نرى البشر يتبعون العاطفة وليس العقل في تصرفهم، العاطفة أو الحس هو ما يقودنا في كل تصرفاتنا، حتى إنه يمكننا أن نتحدث عن حاسة أخلاقية هي بمثابة الحواس لإدراكاتنا الخارجية. لقد لاحظ العديد من الفلاسفة أن البشر يتصرفون بدافع حب الذات والأنانية، وكل واحد يبحث عن مصلحته الفردية قبل أن يبحث عن مصلحة المجموع. هذه الملاحظة صحيحة ولكنها غير دقيقة، ومن الخطأ أن نقول بأن البشر لو تركوا لحريتهم لكانت بينهم حرب ضروس لا تنتهي، إن الحياة الاجتماعية تصحّح الخلل باستمرار، وتصبح الغاية من كل تفكير أخلاقي تعليمنا واجبنا، وكُرّه كل رذيلة، ومحبة كل جمال وفضيلة، ولكن الواجب هنا ليس نداء يأتي من متعالٍ عقلي كما عند كانط، ولكنه يأتي من رغبة عندنا، لذلك فإن كل ما هو شريف وعادل ونبيل وخير يدخل إلى قلوبنا ويدفعنا إلى قبوله والعمل بمقتضاه، وكل هذه الأعمال تقوم بها بلذة واضحة، ونشعر أنها مفيدة لنا وكذلك لغيرنا، وهي التي تعطينا هذا

«الاستحقاق الشخصي» الذي يشكل الظاهرة الأساسية للحياة البشرية، هناك إذن «تعاطف اجتماعي» يشكل ضمن الطبيعة البشرية المبدأ الأخير لكل الأخلاق، الأخلاق تنبع من العاطفة لا من العقل، وهي تتبع أولاً من نوع من الأنانية، ولكنها سرعان ما تكتشف أن هناك بشرية تسعد في أن أساعدها، وأن أعاونها، وأن أفد إلى جانبها، وأن أكون مفيداً ونافعاً لها، وإن كل هذه الأعمال تشكل صفات قيّمة تخلق في نفسي سعادة بلا حدود، وبالتالي فإن الاهتمام بالآخرين هو ينبوع الحقيقي لكل الأخلاق.

عند كائنا ما كان هناك مصلحة للعقل تشكل الحد الأقصى لمعرفتنا الأخلاقية، وهي تتمثل في الواجب الأخلاقي والقيام به من دون مناقشة؛ والتعاطف الاجتماعي أو الإنسانية أو الاستحقاق الشخصي يشكل بالنسبة إلى هيوم المصلحة الأخيرة لكل البشرية، لذلك كانت وحدها المَحْوَلَةُ الحُكْمِ على الأعمال التي نقوم بها.

إن كل الصفات الجيدة والأعمال الحميدة تنتج أعمالاً مفيدة، وكل ما هو مفيد ينتج لذة عند صانعه، غير أن هذه اللذة هي هنا كشيء إضافي زائد وليست هي التي تدفعنا إلى كل هذه الأعمال، إن ما يربطنا هو شيء أعمق في الطبيعة البشرية، هذا الشيء هو المكتوب في عمق الطبيعة البشرية من كُرهِ لكل خيانة وغدر، هذا الكره الذي يقف حاجزاً بيننا وبين كل بحث عن لذتنا في انتهازية حقيرة، ويجعلنا نبحث عن راحة الضمير والصدق والأمانة، إن إنسانيتنا هي التي ترسم لنا الخط الفاصل بين لذات كاذبة مُضِرَّة وبين تلك اللذات الرائعة المفيدة السهلة الموضوعية في تصرف كل عاقل، من مثل لذة الصداقة وتبادل الأحاديث، والتمتع بصحبة من نحب والمطالعة ومشاهدة المناظر الطبيعية الخلابة، والسلام الداخلي، والرضى عن التصرف الاجتماعي. «هذه اللذات الطبيعية هي بالفعل بلا ثمن لأن بلوغها هو أدنى من كل ثمن في حين أن التمتع بها هو أعلى من كل ثمن»<sup>(3)</sup>.

(3) راجع: David Hume: *An Inquiry Concerning the Principles of Morals*, the Library of Liberal Arts, U.S.A. 1957, p. 103.

إن هذا الدور الكبير الذي يعطيه هيوم للإنسان في حياته الاجتماعية التي تجعله يستمد كل دوافعه من لذة اجتماعية يعيشها مع الآخرين، ويريدها نافعة له ولمن يعيش معهم، نجده أيضاً في ليبرالية تلميذه وصديقه آدم سميث، فَبَحْثُ كُلِّ فرد عن لذته ومصالحته ينتهي في النهاية إلى خدمة الاقتصاد العام في البلاد، وإلى زيادة ثروة الأمة دون تدخّل من الدولة.

إن محاولة هيوم رسم حدود العقل، ومطالبته بالعودة إلى التجربة، وتفحصه لمدى صحة الحقيقة التي يمكنه بلوغها، قد أيقظت كانط من «سباته الدوغمائي» ليقوم بفلسفته النقدية، التي كانت نقطة تحوّل جذري في كل مسار الفلسفة.



## إيمانويل كانط

1724-1804

### 1 - مقدّمة

تعكس حياة إيمانويل كانط الصورة التقليدية المنطبعة في ذهن الناس للفيلسوف: الإنسان المنزوي المتفرد الذي يعيش حياة هادئة وادعة، كل شيء فيها ينساب بدعة لا تعكرها عاصفة، لا بذخ فيها ولا عواصف، فقد وُلد سنة 1724م في عائلة متديّنة متواضعة في مدينة كونينغزبرغ Königsberg الواقعة في بروسيا الشرقية، ولكنها في الواقع بعيدة عن كل ألمانيا وتقع على بحر البلطيق، وقد ألحقت بالجمهورية الروسية بعد الحرب العالمية الثانية، وغيّر اسمها إلى كالينينغراد Kaliningrad. في هذه المدينة قضى كانط كل حياته التي استمرت ثمانين سنة، ولم يغادرها إلى أبعد من بعض ضواحيها، تعلّم فيها، ودرس في جامعتها ثم علّم فيها كأستاذ مساعد مدة خمس عشرة سنة من سنة 1755م إلى سنة 1770م، حين ناقش أطروحته اللاتينية حول صورة العالم الحسي والعالم العقلي ومبادئهما، وعيّن بعدها أستاذاً لكرسي المنطق والميتافيزيقا، وبقي في هذا المنصب سبعاً وعشرين سنة إلى حين تقاعده سنة 1797.

كانت حياة كانط منتظمة تماماً، ينام في العاشرة ليلاً ويستيقظ في الخامسة صباحاً، وفي السابعة يبدأ التدريس ثلاث ساعات، بعد الظهر يقوم في ساعة منتظمة بنزهة يومية، لا يغير عاداته حتى إن جيرانه يستطيعون أن يضبطوا ساعتهم على وقع خطوات مروره، لم يتزوج ولم يكن في حياته مكان لأية مغامرة عاطفية، وقد قال في آخر كتبه صراع الملكات إن الزواج، على عكس الاعتقاد السائد، لا يطيل العمر، بل يقصره<sup>(4)</sup>. في مرحلة من عمره قرر أن يدعو

أصدقائه إلى مائدته. كان محدثاً لبقاً ومرحاً، ولكنه كان يرفض الأحاديث الفلسفية على الطعام: كان يعتبر النظر الفلسفي ميدانه الحميم الذي لا يريد أن يشاركه فيه أحد، يقرأ ويحرر في هدأة الليل والعزلة. لم يسافر ولم ينتقل، وقد قيل أن صدره الضيق كان يسبب له ضيق تنفس، فكان همه أن يحفظ نفسه بأن يتحفظ كثيراً. تحمس لاندلاع الثورة الفرنسية، ويقال إنه قبل يومها أن يغير قليلاً في مجرى حياته الروتيني لبيتاع صحيفة. حياته الحقيقية هي كتاباته، هي فلسفته، وبالرغم من عدم مشاركته في أية حياة ناشطة سياسياً، إلا أن الرقابة البروسية المحافظة الرجعية التي سيطرت بعد وفاة فريدريك الثاني «المُستَبَدِّ المستنير»، هدته سنة 1794م وألزمته عدم الكتابة في الشؤون الدينية. المستبد الذي يملك كل السلطات يخشى الحكيم العاقل والشيخ الذي بلغ السبعين، والذي لا يملك سوى ورقة وقلم وصفاء الذهن، وضميراً لا يسمع إلا للواجب. وصمت الفيلسوف مرغماً طاعةً لمليكه فريدريك غليوم الثاني، ولكن الملك مات بعد ذلك بثلاث سنين، فأصبح الفيلسوف غير ملزم بما تعهد به.

تعدّ سنة 1770م هي المفصل الحقيقي في حياة كانط، فمع أطروحته التي عرفت فيما بعد بمبحث 1770 أكد كانط أن الزمان والمكان ليسا كيانين باطلين اخترعهما العقل، بل هما يشكلان الصور التي ننظم فيها كل ما هو حسيّ، المُنبأين كلية عن العالم العقلي، عالم المعقولات. بعد ذلك سيكتب كانط كل فلسفته النقدية في ثلاثة كتب متتالية، يصدر الأول منها سنة 1781 وهو نقد العقل المحض، ثم نقد العقل العملي سنة 1788، ونقد ملكة الحكم سنة 1790، بعد ذلك سيكتب كانط كثيراً في عدة مواضيع حول الدين والسلم والأنوار والتاريخ، وهي في غاية الأهمية بل ربما كانت لا تقل أهمية عن كل فلسفته النقدية، وهي بدأت تكتسب اهتماماً متزايداً لأنها تعالج مواضيع حية ما تزال تشغل ضمير الإنسانية، بعد مرور نحو قرنين على وفاة صاحبها، وستتوقف عند ثلاث معضلات يعالجها هي الانقلاب الذي جرى للبشرية مع قيام الأنوار، ومفهوم الشر الجذري الراديكالي، وكيف يمكن للإنسانية أن تتخطاه حين تحقق الغاية الأسمى والأخيرة حين تتخلص من الحروب. إنما قبل ذلك سنتوقف عند الانقلاب الكامل الذي أحدثته فلسفته النقدية في مفهوم الميتافيزيقا، هذه الفلسفة التي وُصفت أحياناً بأنها مثالية حين أكدت أن كل ما نعرفه عن العالم الخارجي

عن طريق الحدس والمفاهيم ليس سوى إنتاج للعقل، وليس للتجربة. غير أن قوتها تظل في نقديتها حين وقفت في وجه فلسفة الرئية، ودافعت عن العلوم الرياضية والفيزيائية، وأعلنت أن الموقف الشكوكي لا يمكن أن يقبله العقل، ولا أن يتحمّله، العقل يرفض أن يظل بلا جواب عن أسئلته الأساسية، يعيش في حيرة أو قلق أو لأدرية هي أقرب إلى اللامبالاة. العقل يطلب إجابات صريحة واضحة، ولكن الوجه الآخر للفلسفة النقدية أنها تطرح على العقل نفسه شروط معرفته، أي تلك الشروط التي يجب تحقُّقها كي تصبح المعرفة ممكنة، وبالتالي فإن الفلسفة النقدية تفضح العقل نفسه حين يتجاوز حدود معرفته، وحدود المبادئ المتعالية التي تشكل طبيعة كل معرفة. هذه الفلسفة النقدية التي تفضح ما كان خفياً، وتبرهن عن مكن الخاطئ في كل ما كان مُسلماً به، سيكون لها التأثير الأكبر في القرن التالي لدى ماركس ونيتشه.

الانقلاب الذي أحدثه كانط لم يكن في الميتافيزيقا أو على الصعيد النظري فحسب، بل كان أيضاً على الصعيد العملي أي الصعيد الأخلاقي، فكانط هو أيضاً فيلسوف الأمر النهائي الحُملي أي غير المشروط في الأخلاق، وهو فيلسوف الواجب، بل إننا نستطيع أن نقول إنه منذ أرسطو وكتابه الأخلاق النيقوماخية (الأخلاق إلى نيقوماخس) لم تعرف المكتبة الفلسفية كتاباً في الأخلاق حَظِيَّ بشهرة كتاب كانط: أسس ميتافيزيقا الأخلاق<sup>(5)</sup>، وقد حَظِيَّ باهتمام مستمرٍ ودائم ولم يفقد شيئاً بعد من قوة تأثيره، لهذا فإننا سنتوقف عنده لرسم الخطوط الأساسية لفلسفة الواجب.

## 2 - الانقلاب على الميتافيزيقا

أراد كانط منذ نقد العقل المحض، أن يقوم بثورة كاملة في الفلسفة، أي أن يغير تماماً المسار الذي تجري فيه الميتافيزيقا، وقد أكد أن الرياضيات والفيزياء لم تستطع أن تتقدم إلا حين غيَّرت طريقة تعاملها مع الواقع، أي حين

(5) صدرت لهذا الكتاب ترجمتان سنة 1965، الأولى بعنوان: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق للدكتور عبد الغفار مكايوي، عن الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، والثانية للدكتور محمد فتحي الشنيطي بعنوان: أسس ميتافيزيقا الأخلاق عن دار النهضة العربية - بيروت.

وجدت منهجاً جديداً مختلفاً كلياً عن السابق. إن نظرية المعرفة هي نقطة انطلاق كل فلسفة، فكيف تعاملت الفلسفة حتى الآن مع هذه المشكلة؟ كانت تنطلق دوماً من مقولة أن على معرفتنا أن تنسجم مع الموضوعات الخارجية وتتماشى معها، أي إنها يجب أن تعرف كُنْه الأشياء عن طريق إقامة أحكام قَبْلِيَّة بواسطة المفاهيم، غير أن الذي حدث هو أن معرفتنا عن الموضوعات لم تزدْ بهذه الطريقة، بل وصلت إلى حائط مسدود، وهذا ما جرى في الواقع مع كوبرنيكوس حين كان يتبع النظرية القديمة التي تقول بدوران الشمس حول الأرض، ووجد أن هذه النظرية عاجزة عن تفسير ما يراه في عالم الكواكب، فخطرت له فكرة قلب الفرضية الأساسية التي تجعل من الأرض مركز النظام الشمسي، واستبدالها بمركزية الشمس، أي إنه بدل أن يجعل كل النجوم تدور حول المشاهد جعل المشاهد يدور حول النجوم الثابتة. في نظرية المعرفة علينا أن نقوم بثورة مماثلة لما فعله كوبرنيكوس، فحين نطلب من معاينتنا للأشياء أن تعلمنا عن ماهيتها الحقيقية، أو عن حقيقتها كما هي في ذاتها فإنها لن تعلمنا بأي شيء، ولكن لو قلبنا الفرضية وقلنا بأن أية معرفة للأشياء ولكل غرض خارجي عليها أن تتماشى مع ما في حاستنا وفهمنا (العقل كَمَلْكة تحاول أن تعرف) لوجدنا أننا ساعتئذٍ نفتح أفقاً جديداً للمعرفة، ذلك أن التجربة نفسها هي طريقة للمعرفة تتطلب مساهمة العقل الذي يسير حسب قاعدة أملكها أنا قبل أية تجربة حِسِّيَّة خارجية، وقبل أن أقوم بأي حُدْس حِسِّي، أي عيان، وهذه القاعدة الأساسية هي في الواقع عبارة عن مجموعة مفاهيم قَبْلِيَّة سابقة لأي تجريب، ولأي اتصال بالعالم الخارجي، وعلى الموضوعات الخارجية أن تتكيف معها. هناك إذن صيغة للمعرفة قائمة داخل الذات العارفة تمرّ عبرها كل محاولة لمعرفة العالم الخارجي، وبالتالي فإن المعرفة لا تتوجّه نحو الأشياء بل هي التي تخلق طبيعة الأشياء، بمعنى آخر إنني لا أعرف الأشياء كما هي في حقيقتها الأخيرة، بل إن هذه الأشياء هي تصوّراتي لها كما تحدث في ذهني، عن طريق قَبْلِيَّات قائمة لدي، أي في الوظائف الثلاث المترتبة للروح، وهي الحسّاسية، والفاهمة والعقل، الأولى تتجلى في الإستيطيقا المتعالية<sup>(6)</sup>، وهي تعمل بالعيان أو الحُدْس

(6) المتعالية أو الترנסدنتالية، كما يحددها كانط نفسه في مقدمة الطبعة الثانية لكتابه، هي =

الحسي ويدعوها متعالية بسبب قبليتها الكامنة فيها قبل أي عيان، بل تشكل الشرط لإمكانية قيام مثل هذا الحدس الحسي. القبليّة هنا تأتي من المكان والزمان فهما لا ينتميان على الإطلاق إلى المفاهيم التي تدركها الفاهمة، عن طريق البرهان العقلي، ذلك أني لا أستطيع أصلاً أن أتصور أي غرض في العالم الخارجي دون امتداده في المكان. إن أي إدراك حسي يمرّ بالتالي عبر هذه القبليّة التي تشكل أساسه الحقيقي، وشرط حدوئه.

ما قيل عن المكان يمكن قوله عن الزمان، في كل ما يخص عالمنا الحسي، فنحن حين نعين أي غرض في العالم الخارجي نحتاج إلى أن نرتبه وأن نضعه حسب تعاقب حدسنا الحسي، وبدون هذه العملية تختلط الأمور علينا فلا نعود نعرف متى وقع حدث معين. إن ترتيب الأمور حسب تعاقبها واستمراريتها يقوم به حس داخلي سابق لكل الأحداث الخارجية وإدراكاتها، وهذا الحس يشكل الزمان صورته أي قبليته التي مكنته من الوجود. ومن هنا كنا نستطيع أن نقول بأن حقيقة ما تدركه الحواس من العالم الخارجي قائمة بفضل المكان والزمان، إذ إنهما يشكلان الشرط الذي بدونه لا يمكن أن يقوم أي حدس عندنا، غير أن هذا لا يعني أننا ندرك بفضلهما الأشياء في حقيقتها الأخيرة، بل ندركها كتصورات، كتمثّلات فحسب، أي إننا ندركها كظواهر، ذلك أن حدس الأغراض الخارجية، الموضوعات التي تحيط بنا، وكذلك الحدس الذاتي الذي تقوم به الروح يمثّلان الموضوع كما يؤثر فعلاً في حواسنا، أي كما يظهر، أي كما هو ظاهرياً أي كظواهر أوجدتها تمثّلاتنا لها. كونها ظاهرة phénomène لا يعني أنها مجرد مظهر apparence، أي إنها مجرد شيء يتراءى لنا، ولا يحتوي على أية حقيقة فعلية. ففي الظاهرة تُعتبر الموضوعات بل حتى الخواصّ التي ننسبها إليها دوماً كشيء معطى فعلاً، حين تكون هذه الخاصة متوقفة فقط على نوعية الحدس الذي أقامته الذات الفاعلة مع الموضوع<sup>(7)</sup>. إن

= كل معرفة لا تهتم بالأشياء ولكن بطريقة معرفتنا للأشياء، على اعتبار أن هذه الأخيرة ممكنة قبلياً.

(7) انظر: Kant: *Critique de la raison pure*, tr. Alain Renant, GF. Falmmartion, Paris, p.139.

ما أعرفه إذن على مستوى المعرفة الحسية هو حقيقة صحيحة موضوعية، من دون أن تكون الحقيقة الأخيرة، الحقيقة التي تجعلني أعرف ماهية الأشياء. باختصار إنني أعرف الأشياء والأغراض والموضوعات المحيطة بي، ولكنني أعرفها معرفة موضوعية كما حدّدتها تصوّراتها، أي كما هي موضوعات تتجلى كظواهر من دون أن أعرفها في ذاتها. لأن معرفة الأشياء بذاتها كما هي في حقيقتها الأخيرة أي كما هي كحقيقة مطلقة، أي بما هي ما يسمّيه كانط نومين noumène لا مجرد ظاهرة phénomène هو باب مغلق تماماً، ليس أمام الحاسة فقط، بل كذلك أمام الفاهمة التي يسمّي كانط قبلتها المقولات أو المفاهيم الخالصة المحضة التي منها الوحدة والتنوع والشمولية والنفي والمحدودية والإمكانية والوجود، وبواسطة هذه المقولات، وبواسطتها فقط، تستطيع الفاهمة أن تفهم أي شيء في متنوع الحدس، أو أن تفكر في أي موضوع من موضوعات هذا الحدس<sup>(8)</sup>. والتفكير هنا يعني قبل كل شيء القدرة على الحكم على الأشياء. إن وظيفة كل هذه المَقُولات هي جَمْع ما تفرّق، إقامة الوحدة في المتنوع، إقامة نظام في كل ما يأتي من الحدس. المَقُولات تظل فارغة، تبقى مجرد مفاهيم فارغة إلى أن تأتي التجربة فتملأها. المَقُولات تُمكّن الذات عن طريق الكوجيتو المصاحب لكل عمليات الإدراك، أن تجد وحدتها، وكذلك تمكّننا أن نجد وحدة الموضوعات، وليست المعرفة الإنسانية سوى مجموع هذه الوحدات حول شتّى الموضوعات التي تشكل ما يسمّيه كانط الطبيعة، كل معرفة عليها أن تحوز علاقة مع الحسي، مع التجربة، فالفاهمة التي هي آلة العقل للمعرفة، لا يمكن أن تتوصل إلى معرفة موضوعية ثابتة جلية إلا للمواضيع والأشياء والأغراض التي تقع تحت إمكانية تجربتنا لها، ذلك أن الأفكار أو المثلّ بالمعنى الأفلاطوني للكلمة ليست بمعارف، لأنها لا تنتمي إلى عالم الظاهرة بل إلى عالم النومين، والفاهمة لا تستطيع أن تتخطى عالم الظواهر الذي يقع ضمن نطاق نشاطها الذي تحدّده المقولات. إن الاستعمال الشرعي المقبول للمقولات لا يتعدى الأشياء كما تبدّى لنا، ولا تمكّننا أية مقولة من إدراك أي غرض كما هو في كُنْه. المَقُولات

رغم منفعتها غير المحدودة لنا في فهمنا للطبيعة تقول لنا بأن نظل متواضعين، ولا نتخطى الحدود التي رُسمت لنا. نحن هنا أيضاً أمام طريق مسدود في طموحنا لإدراك كل شيء، وجوهر كل شيء.

إن كانت الحاسة أو الفاهمة لا تستطيع تخطي المتنوع الحسي فماذا عن العقل المحض Raison, Vernunft؟ العقل الذي يمثل المرتبة الأخيرة والعليا للروح، والذي لا يكتفي بإدراك ما يحيط به وفهمه كما يفعل الفهم (الفاهمة) Understanding, Entendement, Verstand بل يحاول دوماً تخطي ما يتبدى له وأن يذهب إلى ما وراء حدود الطبيعة، ويتساءل عن النفس ومصيرها، وعن الخالق ومعنى الكون، والوجود، أي إنه يحاول أن يتخطى عالم الظواهر إلى عالم الأفكار، عالم المُثل على ما فعل أفلاطون مثلاً عن طريق دياكتيك يصعد مما هو مشروط إلى ما هو دون شرط أو قيد، إلى العالم المطلق.

إن الديالكتيك المتعالي الذي يستعمله العقل المحض ليس له، في نظر كانط، سوى مظهر الحقيقة، وهو في الواقع ليس سوى سَفْسَطَة sophisme أو خطأ استدلالِي paralogisme.

هنا يجب التوقف، لأن كانط سيحاول أن يهدم كل الميتافيزيقا التي كانت قبله، إنه يريد أن يوجّه إليها ضربة قاضية، بعد أن قام بثورته الكوبرنيكوسية على صعيد نظرية المعرفة، وقلب كل ما كان ثابتاً رأساً على عقب. كان للفلسفة مشاكل أبدية ثلاث، تتغير الفلسفات والنظريات وتبقى هذه المعضلات قائمة، وكانت تشكل أيام كانط المسائل الرئيسية للميتافيزيقا، وهي أولاً مشكلة النفس وطبيعتها، ومشكلة الكون ووجوده وتناهيه أو عدمه، ومشكلة الله وبراهين وجوده.

ولنبداً بالمشكلة الأولى، فقد اعتاد الفلاسفة وكل البسيكولوجيا العقلية معاملة النفس على أنها جوهر بسيط مُتَفَرِّد تصوراته مثالية، غير أن الجوهر يحتاج على ما برهنت التحليلية المتعالية إلى متنوع حدسي حسي تتولى ربطه إحدى المقولات، في حين أن الكوجيتو هو فكر محض يصاحب كل تصوراتنا ويضع موضع التساؤل الأسس التي يقوم عليها، فلا يمكن بالتالي معرفته على أنه جوهر، وزيف الاستدلال هنا يكمن في الخلط بين الشرط الصوري والقَبْلِي لجميع معارفنا وبين موضوع من الموضوعات. الخطأ هنا هو أننا قد جعلنا في

منزلة الجوهر ما هو في حقيقة الأمر الشرط الذي بدونه لا يمكن أن نعرف جوهرًا.

المشكلة الثانية التي شغلت الفلسفة منذ أن كانت هي مشكلة العالم، أو بالأصح الكون كله وكيف وُجد، ومتى وُجد، وهل وُجد في وقت معين أم أنه كان منذ الأزل وقبل أن يكون الزمان، هذه المشكلة شغلت أرسطو وكذلك الفلسفة العربية وعرفت بمشكلة قِدَم العالم أو حدوثه، أي خلقه من العدم في الزمان. يلاحظ كانط أن العقل المحض حين يتخطى حدوده الموضوعية يتعاطى مع العالم أي مع الكون بأكمله cosmos كما لو كان شمولية أو كُليانية totalité أي كما لو كان وحدة مطلقة غير مشروطة، سلسلة تامة للأشياء، في حين أن الواقع غير ذلك على الإطلاق، فهو ليس ذلك الكيان الساكن المتناغم حيث تسبق فكرة الكل فكرة الجزء: إن العالم مجموع من الأشياء في المكان وتعاقب من الأحداث في الزمان، فهل هو كلية متناهية أم غير متناهية؟ هل هو محدود في المكان؟ هل له بدء في الزمان أم ليس له بدء كما كان يؤكد أرسطو مثلاً؟ وتعاقب الأحداث هو تعاقب في العِلَل، فهل نصل إلى عِلَّة أولى لا عِلَّة لها، كما قال أرسطو بذلك، أم أننا نظل نتراجع إلى ما لا نهاية في سلسلة العِلَل والأسباب؟ الواقع أن كل سؤال من هذه الأسئلة يحتم على العقل المحض أن يختار بين حَدَّين لا ثالث لهما، ولكنه هنا يقف عاجزاً تماماً عن أي خيار، لأنه يستطيع أن يبرهن عن تناهي العالم بنفس قوة حُجَج أطروحة لاتناهي العالم، وبدء العالم في الزمان وعدم بدئه في أي زمان أي قدمه، ووجود علة أولى، أو عدم الحاجة إلى التوقف عندها. العقل هنا يجد نفسه أمام طريق مسدود، أمام حائط لا يستطيع أن يتجاوزه، هذه التناقضات الخليفة بالسُوفسطائيين اليونان الذين حاربهم سقراط وأفلاطون من بعده يطلق عليها كانط اسم المتناقضات أو النقااض antinomies بما أن العقل يستطيع أن يبرهن على أية أطروحة، وكذلك الأطروحة النقيضة التي تنفيها.

إن المشكلة الثالثة في الميتافيزيقا التقليدية السائدة كانت مشكلة براهين وجود الله. وبدأ كانط باستعراض هذه البراهين الواحد بعد الآخر ليبرهن عن استحالتها. يبدأ أولاً بالبرهان الأنطولوجي، وهو الأقوى لدى الفلاسفة، وقد لجأ إليه ديكارت، وكان قد ورثه عن القديس أنسيلم (1033 - 1109). يؤكد كانط أن مفهوم وجود كائن ضروري بشكل مطلق هو مفهوم محض للعقل، أي



إنه فكرة بحثة، ولكن حقيقتها الموضوعية ما تزال تحتاج إلى البرهنة، ذلك أن حاجة العقل إليها لا تعني على الإطلاق أنها قائمة بالفعل. مثل هذه الفكرة لا تفعل أكثر من أن تشير إلى كمال معين لا نستطيع بلوغه، وبالتالي فهي تُحَدُّ من فهمنا بدل أن توسعه ليشمل موضوعات جديدة<sup>(9)</sup>. إن القول بأن هناك موضوعاً ليس ثمة من إمكانية تصور موضوع أكبر منه، وهذا الموضوع موجود في الذهن وفي الواقع دون شك، وهو الخالق عينه، لا يستند إلى أي برهان. كان ديكارت قد اكتفى بهذا البرهان حين أكد أن في ذهني فكرة الكمال فلا بد للكمال من أن يكون، الحجة هنا واهية وزائفة لأن المرور من المفهوم الذهني المحض إلى الوجود الفعلي لا يضيف شيئاً جديداً، لأن الوجود هو وضع مطلق، وبالتالي لا يمكن أن يعتبر كصفة أو محمول، الوجود هنا لا يضيف شيئاً إلى غنى الماهية التي يمكن لكائن أن يحوزها. إن مفهوم الكائن الأسمى والأعلى هو مُجَرَّد فكرة، معنى عام، مُجَرَّد مثال بالمعنى الأفلاطوني له فائدة كبيرة لأنه مُجَرَّد فكرة، ولكنه غير قابل على الإطلاق أن يضيف شيئاً إلى معارفنا حول ما هو موجود فعلاً. إن كانط يريد هنا أن يقول بأن هذا البرهان الأنطولوجي الديكارتي الذي يتوصل إلى إمكانية وجود الله، بما هو مُجَرَّد فكرة ومثال من العقل المحض يلعب الدور نفسه الذي يلعبه إله موجود، وبالتالي فنحن لسنا بحاجة لأن يوجد، إن إمكانية وجوده لا تتطلب وجوده الفعلي، فكرة إمكانية وجوده تكفي لتقوم بالوظيفة التي يتطلبها العقل المحض، هذا عدا عن أنه مهما احتوى مفهومنا عن موضوع معين فعلياً أن نخرج من المفهوم كي نعطي ما يحتوي الوجود. بالنسبة إلى ما يخص الموضوعات التي تقع تحت حواسنا فإن هذا المحتوى يخضع إلى إدراكاتي التي تخضع للقوانين التجريبية، قوانين القبلية التي تحتويها الفاهمة، أما بالنسبة إلى موضوعات الفكر المحض فليس هناك على الإطلاق أية وسيلة لمعرفة وجودها، وبالتالي فإن المرء بضائع وقته حين يتعاطى مع هذا البرهان الأنطولوجي، لأنه لا يضيف أية معرفة جديدة إلى بحثنا، بل نكون كالتاجر الذي أضاف عدة أصفار إلى حسابه من دون أن يزداد غناه الفعلي<sup>(10)</sup>.

Kant, o.c. p.530.

(9)

Kant, o.c. p.535-536.

(10)

أما البرهان الثاني لوجود الله الذي يناقشه كانط ليدحض إمكانيته العقلية فهو البرهان الثالث لوجود الله عند الأكويني (1224 - 1272) وقد استقاه من ابن سينا، وهو برهان واجب الوجود وممكن الوجود، هناك أشياء في الوجود يمكن أن تكون ويمكن ألا تكون، والعالم كله يقع تحت ما هو ممكن الوجود، وكل ممكن الوجود كانت علته في ممكن وجود آخر، ولا بد لهذه السلسلة من الموجودات الممكنة من أن تنتهي عند واجب الوجود أي الموجود بالضرورة الذي لا يحتاج في وجوده إلى أي ممكن الوجود، بل يكون بمثابة الأساس لكل الموجودات، وهذا الواجب الوجود بالضرورة هو الكائن الأسمى أي هو الله، نقطة الانطلاق هنا هي الكائنات الموجودة بالفعل، أي كان موجوداً بالتجريب، ولما كانت كل موضوعات العالم التي تخضع للتجريب تسمى العالم، لذلك أطلق كانط على مثل هذا البرهان الكوسمولوجي أي الذي يشمل العالم كله، وينطلق مما هو حسي. ولكن هنا أيضاً نحن أمام زيف منطقي، فهذا الكائن الواجب الوجود بالضرورة المطلقة يحتوي على أكبر قدر من الوجود، ولكن قد يكون هناك أكثر من كائن يحتوي على الموجود الأكثر وجوداً، وعندئذ يصبح عندي: كل كائن حقيقي بشكل سام هو كائن ضروري، وفي هذه الحال يكون عليّ أن أبرهن بأنه ليس هناك سوى كائن واحد حقيقي بشكل سام، مع الملاحظة بأن الأقدمين كانوا قد جعلوا من المادة كائناً ضرورياً وواجب الوجود<sup>(11)</sup>. كانط يشير هنا إلى نظرية قدم المادة التي كان قد أخذ بها أرسطو، والتي تقول بأن هناك مادة منذ الأزل، كانت قبل الزمان، ولم يخلقها أحد، أي إنها كانت أصلية وقائمة بالضرورة. وكأنه هنا يريد أن يقول لأصحاب هذا البرهان إنني حتى لو سلّمت معكم فمن يضمن لي بأن هذا الكائن الواجب الوجود بالضرورة ليس المادة، أو أي شيء آخر، أي مفهوم آخر أقامه البشر وجعلوا منه كائناً ضرورياً من دون أن يكون الإله الحقيقي الذي نعبد. وكانط يميز بين موقف الإلهانيين déistes الذين كانوا كثيرين في أيامه، والذين يتصورون الله فقط على شكل علة للعالم، وبين موقف المؤمنين الموحدون théistes الذين يتصورون الله على شكل كائن حي مؤلّف للعالم بفعل إرادته الحرة، إذ ليس المهم البرهنة على وجود الله،

بل الأهم من ذلك البرهنة على أن هذا الإله الذي أبرهن عن وجوده هو الإله الحي الذي أعبد، والذي يهتّم بي، ويسأل عني. كانط هنا يبدو وكأنه يرد على التصور الأرسطي لله: لقد كان الله وراء اتخاذ الكون الشكل الذي اتخذه، ولكن الله لا يهتّم بهذا الكون أو بمصير الإنسان.

كانط في الواقع يأخذ على هذا البرهان نواقص كثيرة، أهمّها أن المبدأ المتعالي الذي انطلق من الموجود الممكن ليصل إلى العِلّة، هذا المبدأ نفسه ليس له من دلالة إلا في العالم الحسي، ولكنه خارج هذا العالم ليس له من معنى على الإطلاق، في حين أننا هنا نخرج من العالم الحسي ونتخطّاه، وكذلك فإننا حين ننطلق من ممكن جاء من ممكن آخر، وهو بدوره قد جاء من كائن ممكن أيضاً، فإننا في الواقع ننطلق من التجربة التي ندرکها، ولكن لا شيء يسمح لنا بالانتقال من هذا الواقع التجريبي إلى التأكيد على وجود عِلّة أولى، لأن المبادئ التي تتحكّم في استعمال العقل لا تسمح بذلك.

أما البرهان الثالث لوجود الله الذي يحاول كانط أن يبرهن على استحالة فهو البرهان الخامس عند الأكويني، الذي نجده عند ابن رشد تحت اسم دليل العناية أو البرهان الغائي. إن كل الموجودات تعمل وهي تميل إلى تحقيق غاية محدّدة، هناك ترتيب متناسق نجده في الأشياء. هذا الدليل ينطلق من التأمل في الطبيعة ويحبّ دراستها، وهو يجعلنا نجد في الطبيعة غايات ونيّات لم تظهرها المشاهدة المباشرة، ولكن المعرفة المتأتمية من دراستنا للطبيعة التي تجعلنا نؤمن بوجود مؤلّف أعلى، وكائن سام وراء كل الانسجام القائم في الكون. كانط يسمّي هذا البرهان البرهان الطبيعي اللاهوتي لأنه يجعلنا نكتشف الله من وراء فحص الطبيعة ودراستها والتأمل فيها، وإسقاط ما نفعله نحن في الفن على ما يفعله الكائن الأسمى مع الطبيعة. هذا البرهان كان الأهم والأكثر شعبية ورواجاً في عصر الأنوار، وقد جعل من الله مهندس الكون المُرتّب للعالم كصانع الساعة ينظمها ويضبطها تماماً وبدقة، ولكن هل يعني ترتيب الأشياء خلقها؟ إن هذا الدليل الطبيعي تماماً، لأنه يتحدث عن العالم الذي نعيش فيه، يحتاج إلى الدليل الكوسمولوجي، لأنه يحتاج لأن يقول بأن الغاية والتنظيم المتناغم في الطبيعة، وكل الانسجام القائم في شتى أجزائها تبرهن فقط على عدم الضرورة الذي يطال صورة المادة، وليس المادة نفسها أي الجوهر الحاضر في

العالم<sup>(12)</sup>. ونحن نعلم بأن الدليل الكوسمولوجي يحتاج بدوره إلى الدليل الأنطولوجي، وهذا يعني أن كل براهين وجود الله تعود أخيراً إلى البرهان الأنطولوجي، وقد تبين سابقاً استحالته. الفكر لا يستطيع أن يثبت وجوداً من دون الحدس الحسي الذي ينقص العقل المحض تماماً.

لقد حاول كانط أن يشرح ما جاء في كتابه، وذلك في مقدّمة الطبعة الثانية التي صدرت سنة 1787م أي بعد ست سنوات من الطبعة الأولى، ولقد اختصر كل موقفه من قضية الميتافيزيقا في جملة شهيرة يقتبسها العديدون وهي تقول: «لقد أبعدت المعرفة لأفسح في المجال للإيمان»<sup>(13)</sup> غير أن السؤال هو هل تقنع هذه الجملة كل الذين أصيبوا بخيبة أمل عميقة، حين أغلق باب الفلسفة الواسع، في وجه النظر العقلي المحض؟

هناك حادثة شهيرة في الأدب الألماني، بطلها الكاتب الشهير كلايست Kleist (1777 - 1811) فبعد أن قرأ كانط، وأطلع على فلسفته علّق بما يلي: إن هدفي الوحيد، هدفي الأسمى قد انهار ولم يعد أمامي من هدف آخر بعد اليوم. يبدو لي أنني قد أصبحت أحد الضحايا العديدين للجنون الذي سبّبه فلسفة كانط ويتحمّله ضميرها. إن فكرة أننا لا نعرف شيئاً عن الحقيقة في هذا العالم، لا شيء على الإطلاق، وأن ما نسمّيه هنا حقيقة يحمل بعد الموت اسماً آخر، وبالتالي فإن توقنا لأن نكتسب خيراً كفيلاً بأن يرافقنا إلى القبر هو توق عقيم وباطل. مثل هذه الفكرة قد هزّتني حتى أعمق أعماق نفسي، وقُدّس أقداس روحي». كلايست هذا انتحر مع صديقه هنرييت وهو ما زال في قمة عطائه الأدبي، ربما لم تكن فلسفة كانط هي الدافع الأقوى نحو مثل هذا الانتحار، إلا أن الحدث يظل له دلالاته، على مدى الصدمة التي أحدثها فكر كانط.

### 3 - أخلاق الواجب

إن الإرادة الخيرة في نظر كانط هي وحدها التي تستحق أن تسمّى خيراً مطلقاً، ولا شيء غيرها، لا في العالم ولا خارجه، فإن كان الإنسان يملك إرادة

Kant, o.c. p.550.

(12)

(13) المرجع نفسه، ص85.

تمكّنه من التحكم على الصعيد العملي في ما يقوم به، والحكم على ما يفعله، وهذه الإرادة حين تكون خَيْرَة تصبح أسمى ما في العالم بالنسبة إلى الإنسان، لأن ذكاءنا وشجاعتنا ومختلف مواهبنا التي منحتنا إياها الطبيعة ليس لها من قيمة في ذاتها، بل قد تعمل ضدنا تماماً إن لم تكن إرادتنا إرادة خَيْرَة. فكل ما نملكه من غنى داخلي أو من ثراء خارجي يمكن أن يتحول إلى غرور ومساوىء، إن لم تكن إرادتنا خَيْرَة. والإرادة تكون خَيْرَة، لا حين تبحث عن المنفعة أو الفائدة الشخصية أو حتى العامة، ولكن حين تكون كجوهرة تلمع بذاتها، وذلك لا يتم إلا حين نسمع الإرادة صوت العقل وحده. ولكن هذا ليس هو العقل المحض، بل هو العقل العملي، أي تلك الملكة التي تؤثر في الإرادة كي تجعلها خَيْرَة، فلا تسعى لأن تكون وسيلة لتحقيق غاية من الغايات، بل تصبح إرادة خَيْرَة في ذاتها، ذلك أن إقامة الإرادة الخَيْرَة هي الهدف العملي الأسمى للعقل<sup>(14)</sup>.

والإرادة تكون خَيْرَة حين تتماشى مع الواجب المحض، وقد يكون تصرف الفرد متطابقاً مع ما يقتضيه الواجب من دون أن يكون دافعه عمل الواجب، مثل هذا العمل ليس بالضرورة أخلاقياً، ذلك أن الإرادة الخَيْرَة هي التي تنقذ الواجب وتستمع إليه وتطبّقه كعمل ناتج من احترام القانون. الواجب ليس إذن أحد مُعطيات وُجداني وهي كثيرة، بل يشكل وحده المبدأ الأول والأخير لإقامة أي حكم أخلاقي، أي إنه ليس هناك من عمل نستطيع أن نحكم عليه بأنه أخلاقي، إلا حين ينبثق من الشعور بالواجب.

غير أن الإرادة قبل أن تكون خَيْرَة تستطيع أن تخضع لتأثير طبيعتنا الحسية، أي لكل ميولنا وأنانيتنا وأهوائنا، وقد نسعى إلى لذتنا أو مصلحتنا، المشاعر تملك قدرة كبيرة على تعيين الإرادة، فلا بد لنا من البحث عما يمكن أن يجعل الإرادة خَيْرَة. هذا المبدأ العام لا يمكن أن يكون سوى أمر مطلق غير مشروط، لأننا في العمل الأخلاقي لا نبحث عن بلوغ غاية محدّدة، بل نسعى إلى احترام القانون لنفسه، لأنه جيّد لكل الناس وفي كل زمان. وهذا الأمر لا يسعى إلى هدف معين من خلال تصرفه، ولا يبغى أي شيء خارج ذاته، وهو أمر لأن الإرادة تشعر به في البداية كإجبار أو إكراه أو فرض صادر من فوق، لأنه قبلية

(14) كانط: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، مرجع سابق، ص 22.

يكشفها العقل من دون أي اعتبار للتجربة. هذا الأمر العملي المطلق هو الأمر الأخلاقي.

في كتابه نقد العقل العملي يعتبر كانط أن الأمر القاطع المطلق، وهو القانون الأخلاقي الذي يجعل الإرادة التي تسير حسب خيرة بلا حدود واقعة *fait* حاصلة تماماً مثل العلم، وهذه الواقعة ممكنة بفضل وجود الحرية الفردية، إذ إنها وحدها تستطيع أن تحقق التوليفة بين الإرادة الخيرة وفكرة وجود تشريع صالح بشكل كلي، والحرية هنا تعني الاستقلالية الذاتية *autonomie* أي الناموس الذاتي، أي القانون المتأتي من داخل الذات. «شيثان يملآن القلب بالتعجب والاندهاش والتكريم كلما تعلق بهما التفكير: السماء المرصعة بالنجوم فوقي، والقانون الأخلاقي في داخلي. هذان الأمران ليس عليّ أن أبحث عنهما بعيداً عن أفقي... إني أراهما أمامي وأنا ألحقهما مباشرة بوعي لوجودي»<sup>(15)</sup>.

الإرادة حين تتخلى عن جميع التعيينات الذاتية لا يعود الأمر الأخلاقي قهراً أو فرضاً، بل تقوم صلة وثيقة بين الحرية أي قدرة التصرف واتخاذ القرار الفردي، والقانون الكلي. إن قاعدة تصرفي الذاتية حين تسمع للأمر المطلق الأخلاقي تتصالح مع القانون العملي العام. ولقد لخص كانط هذا الأمر بثلاث صيغ، الأولى منها: «افعل فقط طبقاً للقاعدة التي تجعل في إمكانك أن تريد لها في عين الوقت أن تغدو قانوناً كلياً». إن هذا يعني أننا في كل تصرفاتنا علينا أن نتساءل وماذا لو فعل الباقون مثلنا؟ هل ما فعلناه صالح لأن يفعل مثله جميع البشر؟ هل يمكن أن نعمم ما فعله؟ تصرفي يجب أن يرتفع من مستوى القاعدة الذاتية الخاصة بي إلى مستوى القانون العملي الصالح دوماً من دون أي استثناء. لو أننا كذبت وعُثم الكذب، لما عاد البشر يستطيعون أن يقيموا أية علاقة بينهم.

ولما كانت الطبيعة حسب كانط هي وجود موضوعات وأشياء متعينة ومحددة، حسب قوانين كلية، فإن الصيغة الثانية للأمر الأخلاقي المطلق غير المشروط قد جاءت على الشكل التالي: «افعل كما لو كان على قاعدة فعلك أن ترتفع عن

Kant: *Critique de la raison partique*, Folio Essais, Gallimard, Paris, 1993, (15) p.211-212.

طريق إرادتك إلى قانون كلي للطبيعة» بالرغم من أنك لم تكن وراء القوانين العامة التي تؤثر في الأشياء عن طريق تحديدها، إلا أنك بفعل من إرادتك هذه المرة، وبكامل حريتك اخترت أن تصبح أنت مشرع هذه القوانين. بينك وبين العالم الخارجي يصبح هناك تناغم كامل. الطبيعة التي لا تسير سيرها من دون غاية تجعل العقل يحقق هدفه العملي الأسمى، وهو إقامة الإرادة الخيرة.

أما الصيغة الثالثة للأمر فهي: «افعل على نحو تُعاملُ معه الإنسانية في شخصك كما في شخص غيرك، كغاية دائماً وفي الوقت نفسه، لا كمجرد وسيلة البتة»<sup>(16)</sup>. من الواضح هنا أن كانط يعالج علاقة الإنسان بالآخر، وهو قد يضطر في بعض الأحيان إلى أن يستعمله وسيلة لتحقيق غرض معين. مثل هذا قد يجوز في أحيان نادرة ولكن المبدأ الأساسي يظل أن الشخص البشري سواء أكنت أنا نفسي أم أي إنسان آخر ينتمي إلى عالم الغائية، أي القيمة المطلقة التي لا يمكن أن تكون قيمة تجارية. إن كانط هنا ينظر، بعد ديكارت، للكرامة الإنسانية التي لا يمكن أن تكون سلعة، أو وسيلة لنيل غرض معين. هذه القاعدة تتعارض مع استغلال الإنسان للإنسان، لأنه عندئذ يستعمله كوسيلة للشراء أو لقضاء حاجة. مثل هذه الصيغة الأمرة لا يمكن أن تتحقق إلا إذا سادت المحبة بين البشر، ويمكن أن نقول هنا بأن كانط يعقلن الوصية المسيحية، ولكن الواقع أنه لم يدخل إلى مملكة الغايات، التي يسود فيها الخير الأعظم: المحبة المسيحية، لأن فيها الكثير من العناصر المختلطة من الطبيعة الحسية، وكذلك فإنه وضع خارج مملكته كل عمل بطولي.

حين تصبح الإرادة إرادة خيرة تماماً تصبح هي المشرع الوحيد السان للقانون، والتابع لذاته ولا تعود تشعر بأي إكراه يأتيها من خارجها. الإرادة تصل هنا إلى حكمها الذاتي، إلى استقلاليتها الناجزة التامة، ولا يعود هناك من تضارب بين ما هو ذاتي وما هو كلي، ما هو قاعدتي الذاتية، وما هو القانون العام الكلي، وأصبح إنساناً خيراً يعيش مع أشخاص أحرار.

إن أخلاق الواجب كما دافع عنها كانط هي أخلاق عقلانية محضة تطرد

(16) إيمانويل كانط: أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة الشنيطي، مرجع سابق، ص125.

تماماً كل ما يأتينا من طبيعتنا الحسية، أي من انفعالاتنا ومشاعرنا وأهوائنا، وبالتالي فإن مثل هذه الأخلاق تتعد تماماً عن كل بحث عن اللذة أو المنفعة أو المصلحة أو حتى السعادة، التي إن جاءت فتكون مجرد مكافأة إضافية للعمل الأخلاقي، ولا تشكل جزءاً منه. العمل الأخلاقي هو العمل الذي كل دافع وراءه هو دافع احترام القانون لأنه واجب دون سواه. علينا إذن أن نخضع طبيعتنا إلى متطلبات الواجب لتصبح إرادتنا مستقلة ذاتياً خيرة تماماً.

إن احترام الشخص البشري والمحافظة على كرامة الفرد الذي يجب معاملته كقيمة مطلقة، في كل الأحوال، أصبح فيما بعد شعار التيار السياسي الليبرالي، بل أصبح تعبير الكرامة الإنسانية تعبيراً شائعاً في مختلف الحلقات السياسية. لقد دافع كانط عن الفرد كإنسان قادر على أن يحترم الواجب من تلقاء ذاته، ويجمعه مبدأ الخير مع بقية أفراد مجتمع يتمتع فيه كل إنسان بحريته الكاملة، وكأنه يقول إن في العقلانية خلاص البشرية.

لا شك بأن فلسفة كانط حول الواجب تنفذ الخاصية الذاتية المميزة للعمل الأخلاقي، بمعنى أنها فعلاً وضعت الإصبع على النوعية التي ينتمي إليها التصرف الأخلاقي الحقيقي، حين أكدت أن العمل الأخلاقي لا يبحث عن أي لذة أو أية سعادة أو منفعة، بل يقوم بالواجب حباً بالواجب، لأنه الواجب فحسب، من دون أية مناقشة ودون الشعور بأن هذا الواجب يأتي من سلطة خارجية.

غير أن ما نستطيع أن نتساءل حوله هو لماذا طلب كانط من الإنسان الأخلاقي أن يضحي بكل طبيعته الحسية؟ أليس في ذلك بعض المغالاة؟ الإنسان الذي لا يخضع إلا للواجب كما يمليه العقل العملي من دون أي اعتبار آخر، مثل هذا الإنسان يقترب من شبح لا يُحسُّ ولا يشعُر. حين نلغي كل العواطف نلغي بُدأ هاماً من الحياة الأخلاقية. العاطفة تلعب دوراً هاماً حتى في أنبل الأعمال. ثم إن الأخلاق المبنية على الواجب والواجب فقط، قد تشكل بُدأً خطيراً، وقد تكون منزلقاً خطراً جداً، وهذا ما علّمتنا إياه أحداث القرن العشرين السياسية المأساوية، فتحت شعار القيام بالواجب قد تمر أبشع الأعمال.



#### 4 - من الخوف إلى الحرية مروراً بالتسامح

لم يكن كانط مؤلف الفلسفة النقدية فحسب، بل كتب في العديد من الموضوعات حول الإنسان ومصيره، انطلاقاً من النتائج التي توصل إليها في تلك الفلسفة، فقد كتب العديد من المقالات حول التاريخ البشري ومعناه ومستقبله، وكان من المتحمسين للثورة الفرنسية<sup>(17)</sup>، ولكنه حتى قبل أن تقوم تلك الثورة بخمس سنين نشر مقالاً هاماً حول الأنوار وما هي برأيه، فكان أن أصدر حكماً على عصره، وعلى مستقبل البشرية، وعلى كل ماضيها.

الأنوار لم تكتمل بعد، ولكنه مشروع بدأ يتحقق، هذا المشروع هو جعل الناس كل الناس قادرين على أن يخرجوا من الوصاية ليفكر كل واحد منهم لذاته، لأن ذلك قدر الإنسان والهدف الذي وُجد من أجله، لم يستطع المرء حتى اليوم أن يأخذ مصيره بيده، ويفكر باستقلالية، وهذا يتجلى قبل كل شيء على الصعيد الديني، أي في حرية الضمير.

لقد عاشت البشرية حتى الآن وهي قاصرة غير قادرة أن تتحمل مسؤولية حريتها، وكان وراء ذلك الكسل أولاً، الذي يجعل الإنسان يختار الطريق الأسهل الذي يجده معبداً أمامه، فلا يفكر ويترك أمره لغيره. أما السبب الحقيقي لعدم بلوغ البشرية سن الرشد وعيشها المستمر في طفولتها وقصورها، فهو الخوف الذي كان يشلُّ كلَّ التفكير، ويُعِدُّ الفرد عن أخذ زمام المبادرة، وهذا الخوف يأتي قبل كل شيء من قمع تقوم به السلطة القائمة التي ترى في مثل هذا القمع مصلحتها، ولكن قبل القمع هناك كان دائماً خوف الإنسان من استعمال عقله. لقد جَبِنَ الإنسان باستمرار من استعمال عقله حتى النهاية، في كل الأمور التي تخص حريته، وبشكل خاص حرية الضمير. عاشت البشرية قبل الأنوار كل تاريخها في ظلامية لا تجرؤ على مواجهتها، لأنها لم تكن تجرؤ على استعمال عقلها. ولأول مرة ترى البشرية بداية نور تسيير نحوه، ومن هنا فإن الاستعمال الاجتماعي للعقل يجب أن تُترك له الحرية الكاملة. لم يحدث في تاريخ البشرية، بسبب الخوف، أن كانت هناك حرية ضمير، حرية الخيار في الأمور

الدينية، والآن حين بدأت هذه الحرية بالانتشار، بفضل بعض الأفراد أولاً فإن البشرية بدأت تسير نحو قرْن مُسْتَتِير. الإنسان يعيش في ظل نظامين، أو إنه ينتمي إلى عالمين مختلفين فهو ينتمي أولاً إلى العالم الطبيعي الحسي وكل أعماله على هذا الصعيد تخضع لقانون الضرورة الذي تخضع له كل الظواهر، ولكن الإنسان ليس جزءاً من عالم الظواهر فقط، ذلك أنه ينتمي إلى العالم العقلي الفكري الأخلاقي، عالم الثقافة، وأعماله كلها تخضع للقانون الوحيد الذي يتحكّم في كل تصرّف أخلاقي وهو الحرية، التي هي السببية الوحيدة للعمل الأخلاقي.

بقي الإنسان يعيش في مرحلة الطفولة والقصور، وظل يستسلم للظلامية دون أن يستطيع بدء عهد استنارة، لأنه كان يخشى استعمال عقله في كل الأمور الدينية، كل الأمور التي تطرح نفسها على ضميره، كان يخاف من استقلاليته، لأن استعمال العقل سيقول له أنت حرّ، اكسر حاجز الخوف. الخوف والخوف وحده يقف حائطاً في وجهك، أنت حرّ ولكنك مُستعبَد لخوفك. خذ مصيرك بيدك ولا تخفّ، ولقد بدأت الإنسانية وللمرة الأولى كسر حاجز الخوف، مع عصر التنوير، ولكنها لم تصل بعدُ إلى نهاية المطاف.

ولقد جعل كانط، في مذهب الحق، من الحرية حقاً أصلياً وأولياً وحيداً فريداً يعود إلى الإنسان بفضل إنسانيته، أي إنه لا يأخذه مِنَّة من أحد، ولا يُمنَح، إنه الحق الطبيعي الفطري الذي يأتي الإنسان مع ولادته، بمعنى أن الإنسان ليس بإنسان بدون هذه الحرية، وهذا حق لا يمكن التصرف فيه أو تغييره أو نزعه من أي إنسان، ونزعه من أي إنسان هو نزع إنسانيته منه، وجعله جزءاً من ظواهر الطبيعة. وليس هناك حق طبيعي فطري آخر، لأن حق المساواة هو جزء لا يتجزأ من حق الحرية: لما كان البشر كلهم أحراراً كانوا متساوين بسبب هذه الحرية التي يملكونها.

إن الخروج من الظلامية إلى التنوير عن طريق كَسْر الخوف، وتحطيم الأوهام الكثيرة التي يعيش المرء أسيراً لها، لا يؤدي إلا إلى الحرية الكاملة لكل مواطن في كل الأمور التي تختص بضميره وشؤونه الروحية، إذ ليس هدف كانط هنا التوصل عن طريق العقل إلى دين طبيعي يجمع البشر كلهم كما حاول ذلك عصره، وكما تجلّى في احتفال الثورة الفرنسية بالكائن الأكبر والأسمى، إذ إن

مثل هذا الإله الذي لا ينتمي إلى أي دين معين في البداية قد يصبح ديناً يتعصب أتباعه لرأيهم، ويعودون إلى ممارسة القمع من جديد.

والحرية الدينية التي يطالب بها كانط ليست التسامح الديني، وإن كان مثل هذا التسامح يشكل جزءاً منها. التسامح قد يكون في البداية قبول الآخر وحمايته لأنه ضعيف، ولأنني أنا قوي أستطيع أن أحميّه، وأن أحتضنه ولكنني في هذه الحال أستطيع في أي وقت أن أنقض عهدي وحمايتي لهذا الذي أضعه تحت جناحي، وأوفر له حرته الروحية. وهناك التسامح الذي يعني قبول الآخر بما هو آخر، وبما هو مساوٍ لي ويملك أيضاً قسماً من الحقيقة أحترمها، وإن كنت لا أشاطره الرأي فيها. هذا التسامح هو قبول واقع بين متساويين، وتعايش دون تناحر في احترام متبادل. غير أن الحرية التي يطالب بها كانط، ويعتقد أنها وحدها الكفيلة بإخراج البشرية من الظلامية ومساعدتها على الولوج في عصر عدم الخوف الذي ما برحت تعيش فيه، تحتضن التسامح ولا تلغيه، ولكنها تتخطاه وتتجاوزه فلا يعود له من معنى، لأنها تذهب أبعد منه. في التسامح هناك أنا وأنت، وأنا كمختلف عنك، وقابل أن تكون غيري، إني أحددك بانتمائك لديني، وأحدد نفسي بانتمائي الديني أيضاً، ونكون اثنين مختلفين ولكن غير متخاصمين، أما في الحرية فليس من داع لتعريفك بانتمائك إلى فئة أو طائفة أو مذهب، لأنني أقبلك كحرية أي كمطلق تماماً، تحوز كل ما أحوزه أنا، لأنني أنا حرية تماماً أيضاً. أنا وأنت اثنان تجمعهما حريتهما وينتميان إلى قانون عام واحد كمواطنين ينتميان إلى أناس أحرار. أنت يمكنك أن تكون ما شئت، حسب ما تمليه عليك حرية ضميرك، وبالنسبة إلي أنت بقيت هذا الكائن الثقافي ولم تتغير، لأنك دوماً اخترت بملء إرادتك.

لقد اختارت البشرية حتى اليوم، وبكل إرادتها أن تستسلم للخوف، فتظل غير قادرة على بلوغ رشدتها وكمالها، مع أن الخالق أرادها أن تسير نحو الأفضل باستمرار من أجل أن تصل إلى مجتمع الحرية وتتخلص نهائياً من سن القصور، سن العجز والكسل، والتسامح وحده لا يكفي، إذ لا بد للحاكم من أن يطلق الحرية الكاملة لكل المواطنين ليختاروا ما شاؤوا في شؤونهم الروحية، وبالتالي فإن شرط تخليص البشرية من عهد الوصاية والخوف هو أن يكون واجب الحكومة «أن تترك كل فرد حُرّاً بأن يستخدم عقله كما يشاء بكل ما يخص أمور

الضمير<sup>(18)</sup> لأن هذه هي الطريقة الوحيدة لمعاملة المواطن، لا كمجرد آلة، ولكن حسب كرامته.

إن ما يدعو إليه كانط، والذي لا تحقّق الأنوارُ بدونه مشروعها في نقل البشرية من عصر الخوف المتمثّل بالكسل إلى آفاق حرية الفكر غير المحدودة، هو إقامة نظام علماني كامل، حيث يترك للمواطن وإرادته كامل الخبار في الطريق الروحي التي يشاؤها، من دون أدنى تدخّل من النظام السياسي. هناك خلط بين الحركة العلمانية laïcisme كمفهوم أيديولوجي قام على محاربة الكنيسة وعلى الأفكار الراديكالية، وكان جزءاً من تاريخ فرنسا، مطلع القرن العشرين، شكل عصرًا مرّ وانتهى، وبين مفهوم العلمانية laïcité القائم على الحياد الكامل للدولة على الصعيد الديني، الدولة ليست مُتسامحة، ولا هي حامية لأية طائفة أو أي دين، بل هي خارج اللعبة كلها، لأنها تعتبر أن حرية الضمير تخص الفرد وحده، ولكل مواطن الحرية الكاملة في اختياره. إن قيام مثل هذه العلمانية هو وحده الكفيل بإنهاء كل صراع ديني أو طائفي أو مذهبي، لأنه وحده يحترم كل المعتقدات الروحية، من دون أن يكون خصماً لأي منها أو حليفاً لإحداها.

إن الحرية الفكرية الكاملة الناجزة التي تكفلها الدولة لجميع مواطنيها على مختلف انتماءاتهم، تجعل منهم بشراً يُطيعون قانوناً عاماً واحداً صالحاً للجميع، ويسيروا بخطى ثابتة في طريق التقدّم المستمر كي يحققوا الغاية الأسمى التي انتدبتهم لها الطبيعة، من دون خوف ولا أوهام تستحوذ على فكرهم فتشل عمله.

## 5 - من الشرّ الجذري الراديكالي إلى السّلم الدائم أفق غاية التاريخ ونهايته

في كتابه الصادر سنة 1793م وقد اقترب كانط من السبعين، المُعَنَّون الدّين في حدود العقل البحت يحاول الفيلسوف أن يشدّد على الناحية العملية أي الناحية الأخلاقية في كل دين، وبالتالي فإن أي تقرب من الله وسعي لِمَرْضاتهِ خارج العمل الصالح هو مجرد جري وراء سراب «كل ما يظن الإنسان أنه يستطيع أن

E.Kant: *Qu'est ce que les Lumières*, GF. Flammarion, Paris, 1991, p.49.

(18)

يفعله من أجل نيل رضا الله خارج التصرف الحسن والعمل الجيد ليس سوى وهم وعبادة خاطئة». ولكن حين نشدد على العمل فإننا نقول بالعودة إلى العقل العملي والقواعد العقلانية التي تفرضها الإرادة على ذاتها، من أجل أن تكون إرادة صالحة ينسجم تصرفها مع الخير الأعظم، وبالتالي فإن الدين في نهاية المطاف هو دين الحرية. رغم أن مثل هذا الموقف لم يمنع كانط من إيجاد تأويلات عقلانية للعديد من العقائد الدينية، واحدة من هذه العقائد عرّفت في تأويلها الكانطي شهرةً خاصة. عقيدة الخطيئة الأصلية هي نوع من تبرير العدالة الإلهية التي خلقت الإنسان أولاً في الجنة، لكن آدم وحواء وقعا في شرك الخطيئة، حين خالفا وصىة الخالق فطردهما من الجنة، بعد أن أكلا من شجرة معرفة الخير والشر. هذه الخطيئة الأصلية، خطيئة المعصية تنتقل إلى كل الجنس البشري بالطبيعة. كانط لا يتحدث عن خطيئة أصلية بل عن شر جذري قائم عند كل إنسان، وهذا الشر هو راديكالي لأنه متجذّر تماماً مع الإنسان يصاحبه منذ الولادة، وهو لا يتأتى من الطبيعة الحسية للإنسان، ولا من ميوله إلى عمل ما يتماشى مع أنانيته، ولا يرثه عن آبائه، لأنه ألصق شيء به، إنه مسؤولية كل فرد ومن عمله وصنعه، ليس لهذا الشر المتأصل من تفسير عقلي واضح لأن جذوره تمتد إلى داخل إرادة الإنسان، وتغور في أعماق حريته وقدرته غير المحدودة على مخالفة القانون. في داخل حرية الإنسان هوة سحيقة لا قعر لها يخرج منها هذا الشر الذي لا يفسه أي تأويل عقلي، ولا يستطيع الإحاطة به أي تبرير نفسي. الطبعيّة الحسية والأنانية والدوافع النفسية تبقى على السطح ولا تستطيع أن تسبر كُنّه هذا الشر. غير أن هذا الشر ليس بقوى ظلامية تغور في أعماق النفس البشرية، بل هو من صنع الإنسان، ويتغذى باستمرار بنوع من التلذذ البشري في الغوص أكثر وأكثر في العمل الشرير المنافي لكل المشاعر الإنسانية، أي إنه يستمد كل قوته لأنه يغوص في الحرية اللامتناهية ويغرف منها، وكأنه التذاذ بعمل الشر للشر وحده دون هدف محدّد، ويستشهد كانط بأحداث تاريخية صنعت من أجل إرضاء حيوانية الإنسان، فكانت مذابح لا غاية لها سوى ارتكاب المجازر.

وجود مثل هذا الشر الجذري الذي يتبدى منذ أن يبدأ الإنسان بممارسة حرية اختياره عوّدنا وجوده الأديب الروسي الكبير دستويفسكي، خصوصاً في

رواياته الشهيرة الشياطين والأخوة كارامازوف والأبله، حيث هناك نوع من الافتتان بعمل الشر عن قصد عند العديد من شخصياته الممزقة من الداخل، يدفعها إلى السقوط في هوة الشر أبعد من دافع سادي، أو ميل مازوخي لتعذيب النفس، بل تأكيد لحرية عرفت دوار الهاوية، ومن المؤسف أن القرن العشرين قد حفل بمشاهد العنف غير المبرر، والمجازر الوحشية التي لا تُفسّر، فكان أن أخذت نظرية كانط في الشر الجذري بُعداً جديداً، وكأن العديد من الأعمال التي يرتكبها الإنسان بحق غيره من البشر، والتي تتصف بقساوة أحد من أي تصور إنساني، لا يفسرها سوى وجود هذا الشر المسؤول عنه الإنسان وحده، مهما حاول أن يجد من أعذار وتبريرات.

لكن وبالرغم من أن كانط كان يوافق الفيلسوف الإنكليزي هوبز على سوء الطبيعة البشرية، وإن البشر لو تركوا لأنفسهم لكانت بينهم حرب الجميع ضد الجميع، أي لكانت هناك حروب لا تنتهي إلا لتعود فتبدأ، إلا أنه ظلّ مؤمناً بأن مبدأ الخير أقوى من كل شر، وهو يشقّ طريقه، ولو ببطء، لينتصر أكثر فأكثر على العنف والقسوة والحروب، وبهذا المعنى فإن بول ريكور مُصِيب حين يؤكد أن إيمان كانط بوجود الميل البدائي للخير يكشف عن «فلسفة دينية مركزة حول موضوع تحرير الأساس العميق للطبيعة الإنسانية»<sup>(19)</sup> أي مساعدتها على تحقيق ذاتها في وجه كل المُعوّقات المادية والاجتماعية، بل حتى السياسية. إن الحواجز التي نصبها الشر لن تستطيع أن تقف في وجه زحف مبدأ الخير، بل إنه يجد في مقاومة مثل هذه الحواجز حوافز من أجل تسريع عمله «هناك عمل لا تدركه أعين البشر، ولكن مبدأ الخير يتابعه باستمرار، من أجل أن يتحقق في الجنس البشري، حين يتحول إلى مدينة تحكمها قوانين الفضيلة، سلطة ومملكة تؤكدان انتصار الخير على الشر، وتضمنان عندها للعالم سلاماً دائماً أبدياً»<sup>(20)</sup>.

يسير الجنس البشري كله إذن نحو غاية سامية، وهو يتقدّم باستمرار نحو الأفضل، وهذه المسيرة الطويلة لن تتوقف، ولن تتراجع، ولن تتقهقر، ونهاية مطاف السير نحو الأفضل هو هذا السلم الدائم الذي يشكل بنظر كانط نقطة

Paul Ricœur: *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil. Paris, 2000, p.640. (19)

Kant: *La religion dans les limites de la simple raison*, Vrin, Paris, 1972, p.162. (20)

الوصول إلى البشرية كلها، بعد أن تكون قد حَقَّقت وحدتها الشاملة في جمهورية فدرالية عامة، وقد كَرَّسَ كانط كتاباً لهذا الغرض أسماه نحو سِلْمٍ دائمٍ أو مشروع سلام دائم كما جاء في الترجمة الفرنسية. وقد صدر الكتاب سنة 1795م، وقد جاوز مؤلفه السبعين، وهو من أواخر كتبه.

نحن هنا لم نعد أمام مفهوم للخير وشرّ يعارضه، ومن أين جاء الشر والرد على ليبنتز في كتابه حول العدل الإلهي، وفشل كل محاولة في هذا الخصوص، بل نحن هنا أمام مفهوم جديد لتاريخ البشرية، وليس لأوروبا وحدها التي أنهكتها الحروب، بل للعالم كله الذي يعيش على كرة أرضية أصبحنا الآن، أيامَ كانط، نعرف أنها لا تمتد إلى ما لا نهاية له، ولكنها تمثل أرضاً محدودة متناهية، لا بد لكل البشر أن يعيشوا عليها بتوافق، في مجتمع مدني يدير الحق والقانون بطريقة عادلة، أي وفق مبادئ عامة صالحة لكل الشعوب والدول. التاريخ البشري كما بدأ يتجلى هو أمل كبير في تحقيق هدف نبيل رائع، سعت إليه البشرية، وقد طال انتظارها، وها هو كانط يأتي ليربها الطريق نحو النور الجديد الذي أُعطي للبشرية أن تعيشه، في القريب المنظور. ألم يجعل كانط من السؤال ماذا أستطيع أن أمل؟ أحد أسئلته الثلاثة التي تجيب عن سؤال ما هو الإنسان؟ وهل هناك من أمل أعظم من إنسانية تخلّصت من كل تناقضاتها ونزاعاتها، وعرفت السِّلْمِ الدائم؟ وفي هذا المعنى يقول ريكور «مِثْلُ كانط إنني أؤكد أن كل انتظار يجب أن يكون أملاً للإنسانية بأكملها، وإن الإنسانية ليست نوعاً إلا بِقَدْرٍ ما تكون تاريخاً، وبالمقابل من أجل أن يكون هناك تاريخ فإن الإنسانية بأسرها يجب أن تكون فاعلة، بصيغة المفرد الجماعي»<sup>(21)</sup>.

من أجل أن ينتصر مبدأ الخير، لا على الصعيد الفردي فحسب، بل على صعيد المجتمعات والدول، لا بُدَّ من وضع حد لحالة الحرب الدائمة التي ما إن تنتهي واحدة منها حتى تُوقَّع معاهدة سلم، تكون بمثابة هدنة قبل الحرب الجديدة. السِّلْمِ وحده يسمح بأن يتحول كل فرد إلى مواطن في دولة عالمية تضم البشرية كلها، أو في اتحاد فدرالي يجمع كل الدول، صغيرة كانت أم كبيرة.

يندّد كانط بالحرب ويرى فيها مصدر كل مصائب البشر الذين يشيدون بؤسهم بأيديهم، والدول تقوم بسباق للتسلح يكلفها الكثير، وهي ليست بحاجة إليه، وهذا التسابق يجعل الدول تعامل مواطنيها كآلات فقط، تقتل أو يقتلها الآخر، مع أن الحرب يشعلها الكبار وهم مطمئنون إلى عدم تأديهم منها، ويحاولون أن يستغلوها في معظم الأحيان من أجل توسيع حدود دولهم، مع أن العقل يناهز من علياء عرشه بأنه يدين كل حق ناتج للحرب، وبأن العنف لا يخلق حقاً، مهما حاول المشترعون ورجال القانون إيجاد مبررات كاذبة لذلك مسيطرة للحاكم. ويشن كانط هجوماً عنيفاً على كل الحروب الاستعمارية التي كانت ما تزال تستعر في عدة بقاع من الكرة الأرضية، ولكن كيف السبيل إلى تحقيق السلم الدائم بين الأمم؟ وما هي الشروط الأساسية التي يجب أن تتحقق أولاً كي يصبح ممكناً؟

السلم الدائم هو أولاً حلم جميل راود الفلاسفة، في حين أن الحكام لا يشبعون من الحروب، والسلم الدائم لهم ولكل الذين ينادون بواقعية سياسية هي أقرب إلى الفطنة والمكر والدهاء كما عبّر عنها ميكيافيلي، هو سلم المقبرة وحدها، لأنها وحدها تتمتع بهذه الصفة.

إن تاريخ البشرية، منذ أن كانت، كان تاريخ الحرية، ولأنه كذلك فقد بدأ بالشر لأنه من صنع الإنسان، في حين أن تاريخ الطبيعة قد بدأ بالخير لأنه من صنع الله. وعلينا أن نعترف بأن أكبر الشرور التي تصيب الشعوب المتحضرة والتي خرجت من طور البربرية تأتيها من الحروب، ليس تلك التي وقعت فعلاً فحسب، بل أيضاً تلك التي يُعدّها لها، وتصرف عليها المبالغ الطائلة التي تزداد باستمرار. البشرية لا تنفك تهيبّ لحرب كلما انتهت من واحدة، في حين أن مصير الجنس البشري هو السير المتدرّج نحو الكمال، أي نحو الخير أي إلى إلغاء كل الحروب، الطبيعة تريد الخير ولكن البشر لا يفعلون سوى الشر، فكيف يمكن الحديث عن تقدّم في السير نحو الكمال والأفضل والخير؟ فكّر كانط هنا يسبق فكّر هيغل حين تحدث عن حيل العقل. البشر يفعلون شيئاً ولكن ما يجري هو أبعد ما يكون عمّا عملوا من أجله، وسعوا لتحقيقه. العقل يستعمل طموح العظماء وأهواءهم ليحقق غايات أخرى غير التي ظنوا أنهم أنجزوها، إنه يحتال عليهم فيجعلهم يظنون أنهم يسعون لتحقيق رغبتهم الشخصية، في حين يكون



العقل يستعملهم لتحقيق غاياته هو، هذه الفكرة نجدتها عند كانط قبل هيغل. إن البشر كأفراد أو كشعوب، حين يجهدون من أجل تحقيق رغباتهم الشخصية، وأحياناً كثيرة على حساب الآخرين، يظنون أن مآربهم الخاصة فقط قد تحققت، ولا يدرون أنهم يساهمون بالرغم عنهم في تحقيق ما رسمته الطبيعة<sup>(22)</sup>. وهم لا يدركون أصلاً وجود هدف خفي للطبيعة، والحروب نفسها لا تخرج في النهاية من حباتل الطبيعة من أجل أن تنقل الإنسان من مرحلة حرته العنيفة الغاشمة، إلى مرحلة المجتمع المتحضّر الذي يحكمه القانون، وإلى إنهاء كل حروبه.

يعتقد كانط بأنه يعيش في زمن قد تهيأت فيه الظروف التاريخية والاجتماعية والسياسية من أجل إقامة سلام دائم بين الأمم، ومثل هذا السلم لم يعد مُجرّد يوتوبيا فلسفية، أو حلم بعيد المنال، غير أن توقيع معاهدة سلام لا تكون مُجرّد هُدنة بين حربين، يستدعي أولاً احترام أمور معينة أو وصايا مانعة يجب عدم تخطيها، وأول هذه الوصايا التي تشكل الناحية السلبية أي ما هو غير مسموح القيام به، هو ألا تحوي المعاهدة أي بند يشكل حُجة في المستقبل من أجل العودة إلى الحرب، أي إن الدول تخفي نيّاتها الحقيقية في كثير من الأحيان فتضمّن المعاهدة بنداً ملغوماً عن سوء نيّة، أما الوصية الثانية فهي عدم ضمّ أية دولة مهما كانت كبيرة وعظيمة، لدولة أخرى مهما كانت صغيرة، لأن كل دولة ليست متاعاً يُباع ويُشترى ويُمنح للآخرين أو يُورث لهم، أما الوصية الثالثة فهي تتعلق بما نسمّيه اليوم نزع السلاح، وكانط يطالب بأن على جميع الجيوش النظامية الدائمة أن تزول نهائياً مع الزمن، فما دامت هناك جيوش ستظل الدول المجاورة تخاف منها، وسيظل هناك سباق محموم للتسلح، وسيبقى هناك تنافس يهدّد الدول. أما الوصية التالية فهي تقول بعدم حق أية دولة أن تتدخل عن طريق القوة بالشؤون الداخلية لدولة أخرى، عن طريق فرض حكومة عليها بالإكراه.

أما حين تنتقل إلى الناحية الإيجابية في شروط هذا السلم الدائم فيجب أن تنص المادة الأولى على أن النظام السياسي المدني لكل دولة يجب أن يكون

E.Kant: «l'idée d'une histoire universelle, au point de vue cosmopolitique» in (22) *La philosophie de l'histoire*, Denoel, Paris, 1984, p.27.

جمهورياً<sup>(23)</sup>. إن الدستور الجمهوري هو وحده المصدر الشرعي للتشريع المدني من أجل أن يؤسس أي شعب دولته المستقلة، وهذا الدستور يقوم أولاً على الحرية، لأن الشعب يتكوّن من مجتمع أفراد بشر، وحرية الفرد هي الحق الأساسي الذي لا يحق لأي مشرع أن يتصرّف به، والحرية تعني أيضاً مساواة جميع المواطنين أمام قانون واحد مشترك يخضع لسلطته الجميع. هذا المجتمع الجمهوري الحرّ الذي يعمل من أجل تلاقي كل البشرية، يقوم على قيم ثلاث هي الحرية والقانون والسلطة. القانون مع السلطة دون الحرية يؤدي إلى الاستبداد، والسلطة دون القانون ولا الحرية هي البربرية، أما القانون والحرية من دون سلطة فهو الفوضى. مثل هذا الدستور يملك وحده أن يشرّع ويحافظ على حقوق الإنسان، وأقدس ما لله على وجه الأرض هو حقوق البشر. وفي داخل هذا النظام يقوم الفصل بين السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية، لأن الاستبداد هو بالضبط قيام رئيس الدولة بتنفيذ القوانين التي كان هو قد سنّها على هواه، وينفذها حسب ما يشاء، أي إنه جعل من نفسه المشرع، وهذا الحق هو للإرادة العامة، لا لإرادته الشخصية.

أما المادة الثانية من المعاهدة فيجب أن تتضمن بأن الحق العام أساسه إيجاد فدرالية دول حرة. ما يجري على الأفراد ينطبق على الشعوب، فإذا كان مطلوباً من كل تشريع أن يحترم حقوق كل فرد، فكذلك الحال بالنسبة إلى الدول، يقوم بينها فدرالية شعوب، اتحاد لا يلغي أحداً، تظل كل دولة ضمن حدودها، ويقوم بين مختلف شعوبها ميثاق هو بمثابة تحالف سلم، يختلف تماماً عن معاهدات السلم السابقة، لأنه ينهي الحروب كلّها، ولا يسمح لها بالعودة من جديد.

أما المادة الثالثة في مثل هذا المشروع، ولعلها الأهم على الصعيد الفلسفي والأخلاقي، فهي تقول بأن الحق الدولي لكل فرد يتمثل بالضيافة العالمية العامة، وهذا يعني حقّ كل إنسان، حقّه الذي ليس منّة من أحد، بالأبداً يُعامل كعدو في البلد الذي يصل إليه كغريب، البشرية كلها تملك الكرة الأرضية، وليس من حق أية دولة ألا تقبل ضيافة أي إنسان غريب وافد إليها، للغريب حق الضيافة، وهذه

الضيافة عالمية عامة من حقّ البشر جميعاً، ويمكن مناقشة بنود هذه الضيافة فقط، وكيفية تطبيقها لا المسّ بمبدئها، وهذا الحق هو حقّ الزيارة لا حق الاستقبال. «مثل هذا الحق حين نفكر فيه يتعارض مع فكرة أرض الميعاد لأن كل واحد يملك الحق بأن يسكن في أي مكان. وهذا لا يعني بأن أيّ كان يصبح مواطناً حيث يشاء، وبتعبير آخر فإنّ الحجة هنا لا تتناول سيادة الدولة، ولكن العداء للغريب والكراهية للأجانب»<sup>(24)</sup>.

لقد اعتاد الناس، تحت تأثير ميكافيلي وغيره من رجال القانون التمييز بين السياسة والأخلاق، أما في اتحاد الدول المستقلة المتعاونة لتنفيذ مشروع السّلم الدائم، فإنّ السياسة لا تقوم بأية خطوة إلا بعد أن تتيقن أنها تماشى تماماً مع الأخلاق، وفي حالة التعارض بينهما فإنّ العامل الأخلاقي يكون العامل الحاسم، ومن هنا فإنّ كانط يقول بأنّ الصيغة المتعالية (الترنسدنتالية) للقانون العام تكون على الشكل التالي: كل الأفعال المتعلقة بحق الغير والتي لا تكون قاعدتها قابلة للنشر هي أفعال ظالمة لا عدل فيها. إن ما يطلبه كانط هنا هو العلن التام في كل الأفعال السياسية، وما لا نستطيع أن ننشره ونعلنه للملأ لا يمكن أن يتماشى مع الأخلاق وبالتالي يجب التخلي عنه.

الواقع أن كانط هنا يضع إصبعه على مبدأ هام في السياسة هو مبدأ الشفافية، الذي أخذ بُعداً هاماً منذ منتصف الثمانينات مع وصول غورباتشوف إلى سدّة الحكم في الاتحاد السوفياتي ومطالبته بسياسة إعادة بناء تقوم على مفهوم غلاسنوست glasnost التي تعني بالضبط الإعلان والشفافية، الكثير من الحكام أصبحوا يتباهون بأنهم من أنصار عدم الإخفاء، وأنهم يعلنون أمام الجميع كل ما يقومون به. والمشكلة الأخلاقية الأساسية في السياسة كانت مشكلة الإخفاء، فلأن صاحب السلطة يستطيع دوماً أن يختبئ وراء هيبته وسلطته وما تخفيه كان احتمال فساد السياسي قائماً بما يقرّب من التأكيد، في نظر غالبية ساحقة من الناس.

هناك خطة للطبيعة أو للعناية الإلهية تقضي بتوحيد البشر، والفيلسوف يحاول أن ينظر إلى كل تاريخ البشرية من خلال هذا المفهوم، وقد قال كانط

بذلك منذ كتابه حول فكرة تاريخ عالمي من وجهة نظر كوزموبوليتية، حتى إن البعض رأى في هذا الكتاب نقطة انطلاق فكرة إقامة عصابة الأمم، وفي كتابه حول السُّلم الدائم لا يتخلى كانط عن حلمه في وحدة البشر، ذلك أن لا معنى لكل عظمة الطبيعة إن لم يكن هناك عقل يعي هذه العظمة، ولكنه يطالب باتحاد فدرالي هذه المرة، بين دول مستقلة تماماً، لأن هذا هو الشرط من أجل الخلاص من عهد المعاهدات السلمية للولوج إلى عالم السلام الدائم. إن تحقيق مثل هذا المشروع يُنهى تاريخ البشرية كعنف، يقيم التصالح بين شتى الأمم والشعوب الذين خُلِقوا كي يتعايشوا لا ليظلوا مجرد حيوانات يأكل بعضها بعضاً، وقد يبدو هذا المشروع بعيد المنال، إلا أنه واجب، وبالتالي على الفيلسوف أن يطالب به دوماً ويعمل لتحقيقه، لأن العقل يدعو إلى ذلك. إن اليأس مرفوض ومهما بدا هذا الأمل بعيداً إلا أنه يقوم على أسس حقيقية، وليس من أفق غيره للفلسفة ولا للبشرية، حتى لو اعتُبر هذا الحلم مجرد مهمة مفتوحة على منظور لامتناهٍ، فليس من سبيل للتخلي عنه.

بين الحربين العالميتين، وبينما كان هيدغر يلقي محاضراته الشهيرة في ديفوس التي تناظرَ فيها مع فيلسوف آخر هو إرنست كاسيرر، قام أحد الحاضرين، وكان يعاني الكثير بسبب ما أصابه كجندي في الحرب العالمية الأولى، وطلب من هيدغر ألا تكون أمام الفلسفة في القرن العشرين سوى مهمة واحدة، وهي منع الحرب، فكان رد هيدغر متّصفاً بالسخرية والاحتقار، وقال إنه عاد من تلك الحرب وهو على خير ما يرام<sup>(25)</sup>. الرجل هذا كان يطالب بتبني فلسفة كانط، وربما أحد أهم ما فيها، ولكن هيدغر كان حتماً مشغولاً بأمرٍ أخرى في تلك الجلسة، بالرغم من معرفته الجيدة بفكر كانط.

قبل هيغل وضع كانط بعد فلسفته النقدية إطاراً للتاريخ ومساره، وأدرك أن كل شيء يتحقق للبشر حتى السعادة التي أخرجها من مملكة الواجب، حين يحترم بعضهم حقوق بعضهم الآخر، ويسمعون صوت الواجب الذي يقول لهم إنهم قادرون على وقف المجازر بينهم، لو سمعوا صوت العقل، وعرفوا أنهم

(25) انظر: Victor Farias: *Heidegger et le Nazisme*, Livre de Poche, Paris, 1989, p.92.

جميعاً، إلى جانب الشر المتجذّر، يملكون في أعماقهم بحراً عميقاً يفيض بالخير. يقول دستوفسكي في روايته الشياطين إن من سيعلم البشر أنهم صالحون حتى آخر واحد منهم ينهي التاريخ!

## 6 - خاتمة

لقد كانت أفكار كانط السياسية وراء إقامة عُصبة الأمم المتّحدة بعد الحرب العالمية الأولى، وكذلك كانت وراء إنشاء الأمم المتحدة، بعد الحرب العالمية الثانية، حسب البعض<sup>(26)</sup>؛ وأفكاره حول الواجب ما تزال تُثار كلما كانت هناك مشاكل أخلاقية جديدة يُثيرها التقدم المعاصر، وتشكل فلسفته نقطة تحوّل كاملة إذ لم يعد يمكن معاملة الميثافيزيقا كما كانت الحال قبله، وقد أغلق أمام العقل أبواباً كانت مفتوحة منذ أفلاطون، غير أنه فتح باب الحرية على مصراعيه، ووضع الإنسان أمام كامل مسؤوليته، وقد شقّ الطريق أمام كل الذين جاؤوا من بعده، أولئك الذين أيّدوه أو عارضوه، وكأنه مع فلسفته النقدية يكتب بداية جديدة للفلسفة، ويفتح التاريخ أمام قراءة عقلية لم تعهدها البشرية من قبل. وكي يتحوّل من قراءة للماضي إلى استشفاف للمستقبل يقول بأنه ليس بعد اليوم من غريب على وجه الأرض، لأن الضيافة حق غير قابل للتصرّف، لجميع بني البشر الذين سيتصرون قريباً في معركتهم المديدة، ضد كل أشكال الخوف والاستبداد.



## الفصل السادس

### القرن التاسع عشر

اكتشاف قارة التاريخ ونشوء الفكر الاشتراكي، وظهور السوسولوجيا والوضعية وتطور الطب، وتأسيس البيولوجيا وعلم الوراثة، وإنزال الإذلال الثاني بالإنسان مع داروين، وثورة في الرياضيات مع الهندسات غير الإقليدية، واكتشاف الراديو في الفيزياء

في القرن التاسع عشر تطوّرت الثورة الصناعية ونَمَتْ نُمُوًا ضخماً، وعرف النظام الرأسمالي ازدهاراً لم يسبق له مثيل، ونشأت إلى جانب الثروة الضخمة طبقة جديدة هي طبقة البروليتاريا التي بدأت قوتها تتزايد رغم بؤس موقعها، وأخذ التفكير في التاريخ ومعناه يحتل المركز الأول في الفلسفة، وأخذ التفكير في الطبقة العاملة كمحرك أساسي للتغيير يكتسب بُعْداً جديداً لم يكن في السابق، وقد قامت بالفعل حكومة ثورية في باريس، مستندة إلى طبقة البروليتاريا، عرفت بكمونة باريس سنة 1871م، ولكن هذه الحكومة أجهضت، وقُضي عليها، ولم تعمّر أكثر من سبعين يوماً.

يعتقد الفرنسي لويس ألتوسير بأن ماركس قد فتح قارةً جديدةً أمام العلم، هي قارة التاريخ، ولكن الواقع أن العديدين قبل ماركس كانوا قد فكّروا في معنى التاريخ وتقدمه. وقد جاءت فكرة التقدم من المجال العلمي لتلج إلى المجال التاريخي والأخلاقي، وقد رأينا أن كانط قد شدّد على معنى التاريخ العلمي وسيروورته نحو نظام عالمي أخلاقي، ومع بداية القرن التاسع عشر سيجعل هيغل

من التاريخ البشري الحقيقة الوحيدة التي يصنعها الإنسان، ويتقدّم عن طريقها لوعي ذاته وحرية.

التفكير بأن للتاريخ معنى، وبأن ماضي البشرية ليس مجموعة أحداث متفرقة لا يربط بينها رابط، والتأكيد أن هذا التاريخ يتبع قوانين لها صرامة العلم، ويتقدّم باستمرار، كان وراء نشوء الفكر الاشتراكي والموسولوجي في فرنسا.

لقد أُطلق على التيارات الاشتراكية التي انطلقت من فرنسا منذ عشرينيات القرن (التاسع عشر) الاشتراكية اليوتوبية تمييزاً لها من الاشتراكية العلمية أو الماركسية. أول الاشتراكيين الفرنسيين كان سان سيمون (1760 - 1825) وقد نادى بأن هدف أي مجتمع هو الإنتاج، وعلى الدولة أن تنظّم هذا الإنتاج لتقييم العصر الصناعي والوحدة الأممية. أما الاشتراكي الثاني فكان شارل فورييه (1772 - 1837)، وقد نادى بالاستعاضة عن الصناعة القائمة التي هي صناعة ممزقة كاذبة منفرة بصناعة طبيعية حقيقية، تتماشى مع أهواء البشر كي يكون هناك انسجام عام شامل. أما المُنظّر الاشتراكي الفرنسي الثالث فهو بيار برودون Proudhon (1809 - 1865)، وقد اشتهر بأمرين: الأول أنه حين كان لا يزال شاباً في الثلاثين كتب منشوراً كانت فيه جملةً عرفت شهرة هائلة هي: «الملكية هي السرقة»، مع أنه تخلّى عن جملته فيما بعد، والثاني أنه حرّر كتاباً أسماه «فلسفة البؤس» فرد عليه كارل ماركس بكتاب أسماه «بؤس الفلسفة».

بين تلامذة السان سيمونية كان هناك أوغست كونت A.Comte (1798 - 1857)، المتحمّس جداً لأستاذه، إلا أنه أراد أن يكون أكثر طموحاً منه، وأن يؤسس ديناً جديداً للإنسانية يقوم على العلم، وقد أوجد ما أسماه الوضعية le positivisme، وبحسب هذه النظرية الطموحة جداً فإن البشرية قد مرّت ومرّاً معها فكرها بمراحل ثلاث، المرحلة الأولى كانت المرحلة اللاهوتية وفيها «العقل البشري يوجّه أبحاثه نحو الطبيعة الحميمة للكائنات، ونحو العِلل الأولى والغائية لكل المعلولات التي تسترعي انتباهه، أي إن العقل يتجه نحو المعارف المطلقة، ويتصور الظواهر كإنتاج مباشر ومستمر لكائنات خارقة للطبيعة». أما في المرحلة السابقة، فالعوامل الخارقة للطبيعة قد زالت لتحلّ مكانها قوى مُجرّدة تشكل كيانات حقيقية قادرة على أن تفسر كل الظواهر التي نراها، أي إن التفسير



الميتافيزيقي استعاض عن التفسيرات الغيبية والخارقة بتفسيرات هي مجرد تجريدات فارغة من أي محتوى حقيقي، هي مجرد مفاهيم لا تمت إلى عالم الواقع المحسوس لا من قريب ولا من بعيد، فنحن حين نفسر بالمبدأ الحيوي في علم الحياة نكون قد أدخلنا قوة غير موجودة أصلاً، وألصقنا بها القدرة على تفسير ظاهرة تحتاج إلى تفسير حقيقي لِمَا هو قائم بالفعل، أما المرحلة الثالثة التي بدأت مع بداية القرن التاسع عشر، فهي المرحلة الوضعية، «العقل البشري يعترف باستحالة بلوغ المفاهيم المطلقة، يتخلّى عن البحث عن أصل العالم ومصيره، ومعرفة الأسباب الأخيرة والأعمق للظواهر، ويوجه كل جهده لاكتشاف القوانين الحقيقية لها، عن طريق الملاحظة والتفكير والاستدلال».

حُلْمٌ أوغست كونت كان بأن تتوصّل البشرية إلى معرفة كل العلم، وأن تنهيه في التاريخ، من أجل خلق بشرية جديدة في تنظيمها السياسي والأخلاقي، ومن هنا فقد قيل بأن الوضعية هي فلسفة تمتزج فيها السياسة بالعلم. وقد كان كونت دارساً للروح الاجتماعية التي تتميز عن روح الفرد وتصرفه حين يكون وحده، وقد أوجد لمثل هذه الدراسات اسماً جديداً هو سوسولوجيا، وهو الذي أوجد الكلمة. في العادة يلجأ الباحث إلى الأصل اليوناني للعلم الذي يريد الحديث عنه، ويزيد على ذلك كلمة لوغوس مختصرة إلى لوجيا، وهي تعني هنا العلم، كما في قولنا بيولوجيا (علم الحياة)، وبسيكولوجيا (علم النفس)، أما هذه المرة فإن كونت استعان بكلمة لاتينية هي سوسوس وأضف إليها الكلمة اليونانية لوغوس. وهذا العلم سيكون من أهم العلوم الإنسانية بعد وفاة صاحبه مع دوركهايم (1858 - 1917) الذي ستصبح السوسولوجيا معه علم اجتماع العادات والتقاليد.

هل كان كونت مؤسس علم الاجتماع، أم كان ابن خلدون قد أسسه قبله بقرون في مقدّمته؟ لا شك في أهميّة ما جاء في مقدّمته ابن خلدون، وهو ليس السابق الوحيد لكونت في علم الاجتماع. إن المؤرّخ العربي كان نابغة سبّاقاً لعصره غير أن المشكلة هي في أنّ أحداً لم يستفد من علمه مباشرة، لا في بلاده العربية ولا خارجها.

مع الوضعية أصبح الإيمان بالعلم عقيدة جديدة، وقد كان هناك أنصار للوضعية هذه في الطب لدى أكبر عالمين أثرا في هذا الميدان أولهما كلود برنار

(1813 - 1878) الذي حاول أن يجد منهجية جديدة للطب في كتابه مدخل إلى الطب التجريبي (1865)، ولويس باستور (1822 - 1895) الذي هدم نظرية التوالد التلقائي للميكروبات، فكان ذلك تحولاً هاماً في كل الطب، ثم توصل إلى اختراع لقاح ضد داء الكلب سنة 1885م.

غير أن هناك علماً جديداً سيولد في هذا القرن وسيكون له في المستقبل تأثير لا يُحصى في الطب، هذا العلم هو البيولوجيا (علم الحياة). وقد استعمل لامارك هذه التسمية لأول مرة سنة 1802م في فرنسا، واستعملها في الوقت عينه في ألمانيا تريفيناروس Trevinarus، غير أنهما ليسا مؤسسي البيولوجيا، فهذه لها أبوان آخران أولهما النمساوي مندل Mendel (1822 - 1884) الذي توصل سنة 1865 إلى استخراج القوانين الأولى للوراثة لدى الكائنات الحية، في قوانين تحمل اسمه، وهو في الواقع وضع الأسس الأولى أيضاً لعمل هام داخل البيولوجيا هو علم الوراثة la génétique الذي سيقرب كل شيء في مفاهيم الناس حول أنفسهم، وكل ما يستهلكونه من نبات وحيوان عن طريق التلاعب بالجينات.

أما أب البيولوجيا الآخر فهو الإنكليزي تشارلز داروين (1809 - 1882) في كتابه أصل الأنواع الصادر سنة 1859م، وقد قال فيه بمبدأ التطور الذي كان قد قال به لامارك قبله، ولكن أهمية كتابه هي القول بأن الأنواع تتطور وترقى عن طريق الانتقاء الطبيعي، حيث يكون البقاء للأصلح، في صراع مستمر لكل الكائنات الحية، منذ أن وجدت. وقد رحّب كارل ماركس بحرارة بهذا الكتاب لأنه يشدّد على فكرة الصراع. وما يزال الكتاب مثار جدل كبير، وقد قال فرويد إنه أنزل بالإنسان الإذلال الثاني لأنه جعله ينحدر من القروء العُليا أي من مملكة الحيوان.

ونحن لو انتقلنا إلى حقل علم آخر هو حقل الرياضيات لرأينا أن ثورة حقيقية قد حدثت في ذلك الميدان، فالهندسة كانت قد عاشت على كتاب إقليدس المُسمّى العناصر منذ القرن الثالث قبل الميلاد، وقد عرف العرب هذا الكتاب وترجموه غير مرة تحت عنوان أصول الهندسة. وإقليدس عاش في القرن الثالث قبل الميلاد في مدينة الإسكندرية، بعد أن أصبحت منارة للعلم والفلسفة، وقد جمع في كتابه كل المعلومات حول الهندسة، ونحن نعرف أنها تقوم على

تحديدات في البداية لأشكال هندسية، ثم على نظريات يُبرهن عليها، وعلى النتائج التي تتأتى من ذلك. غير أن هذه الهندسة كانت تقوم أيضاً على مُسَلِّمات axiomes وهي عبارة عن حقائق بيّنة بذاتها، وإن كنا لا نستطيع أن نبرهن عنها، هي حقيقة مقبولة من دون برهان مثل قولنا الكل أكبر من أي جزء من هذا الكل، وعدد هذه المُسَلِّمات محدود، وإلى جانبها هناك أيضاً عدد محدود من المُصَادِرَات postulats. والمُصَادِرَة هي حقيقة نؤكدُها دون أن نستطيع أن نبرهن عنها، مثل المُسَلِّمَة ليس عندنا برهان لها، ولكنها لا تتمتع بوضوح المُسَلِّمَة ولا بيداهاها، إنها أقرب إلى حدس تؤكده التجربة، ومن بين هذه المصادرات واحدة هي أشهرها، وقد عُرفَت باسم مُصَادِرَة إقليدس، وقامت عليها كل هندسته، وهذه المُصَادِرَة تقول بأننا من نقطة نأخذها خارج خط مستقيم لا يمكن أن نقيم سوى خط متوازٍ واحد، على الخط المستقيم هذا. ولقد حاول العديدون، ومنهم العرب، البرهنة على هذه المُصَادِرَة، ولكن كل المحاولات لم تنجح، ومع ذلك فقد ظل الفضاء الإقليديسي بكل مُسَلِّماته ومُصَادِراته هو الفضاء المعتمد والمُسلَّم به، وقد رأينا أنه بنظر كانط قَبْلِيَة سابقة لكل تجربة، وبشكل جزءاً من تركيبة فهمنا.

في القرن التاسع عشر تغيرت الحال، فقد قال العالم الروسي لوباتشفسكي (1792 - 1856) بأننا من نقطة واحدة يمكننا أن نقيم ما شئنا من الخطوط المتوازية، ومن هذه الفرضية الجديدة استنتج عدة نظريات جديدة لا تناقض بينها، فأقام بالتالي هندسة مغايرة تماماً للهندسة التي عاشت البشرية عليها أكثر من ألفي سنة. ثم جاء بعده العالم الألماني بيرنارد ريمان (1826 - 1866) Riemann ليفترض أننا من نقطة خارج الخط المستقيم، لا نستطيع أن نقيم أي خط متوازٍ، واستنتج من ذلك نظريات جديدة متماسكة لا تناقض بينها، وتوصل إلى تصور فضاء جديد ليس له من حدّ، لأنه ككرة تمتد إلى ما نشاء ولكنه ليس لامتناهياً، لأننا نستطيع أن ندور حوله كله، بهذا المعنى يقول أينشتاين فيما بعد بأن الخط المستقيم لا وجود له، لأن الخط المستقيم في الكون هو خط مُنْحَن، وفي هندسة ريمان الخط المستقيم هو أقصر طريق بين نقطة ونقطة أخرى على الكرة.

أما الألماني جورج كانتور (1845 - 1918) Cantor المولود في روسيا، فقد رفض إحدى مُسَلِّمات إقليدس القائلة بأن الكل أكبر من أي جزء من أجزائه،

وبرهن في دراساته حول اللامتناهي التي قام بها بين سنتي 1871م و1874م بأنه في أية فصيلة لامتناهية من الممكن أن يكون هناك أعضاء في الجزء بقدر ما هناك في الفصيلة كلها. كنتور تجرأ على التفكير في اللامتناهي، وعلى جعله كما، وكان الفلاسفة والعلماء قد تركوا بشكل عام التفكير في اللامتناهي هذا، منذ أن قال أرسطو بعدم إمكانية تحويله إلى كَم، وقد ابتدع كنتور نظرية المجموعات *théorie des ensembles* فيما بعد، أواخر القرن، وهناك أمران لافتان في حياته الأول أنه تعلق جداً بمؤلفات شكسبير، وأقنع نفسه أن المؤلف الحقيقي لهذه المسرحيات الرائعة التي تعدّ مفخرة الأدب العالمي لا الأدب الإنكليزي فحسب، لم يكن وليم شكسبير كما هو معروف، بل كان الفيلسوف الإنكليزي فرنسيس بيكون (1561 - 1626)، وقد أضع كنتور عشر سنوات من حياته، وهو يحاول أن يقنع الناس بصدق نظريته، ومع أنه لم يقنع أحداً إلا أنه أثار زوبعة بقيت قائمة فترة طويلة، وحاول غيره إيجاد مؤلف آخر لمسرحيات شكسبير. أما الحدث الثاني فهو أنه عاش ثلاثاً وسبعين سنة، ولكن حياته الحقيقية توقفت قبل ذلك بعشرين سنة، فقد كان يُصاب بنوبات جُنُون متقطعة، وكان يدخل لفترة مستشفى الأمراض العقلية منذ سنة 1899م. ومعروف أن الجُنُون كان قد حَسَمَ كذلك عشر سنوات من حياة فريدريك نيتشه، أحد أكبر فلاسفة عصره، المتوفى مع نهاية القرن.

بقي أن نقول بأن القرن قبل أن ينتهي عَرَفَ اكتشافاً هاماً في الفيزياء، سيكون له تطبيقات عديدة في القرن التالي، وهو أنه في سنة 1898م استطاعت ماري كوري وزوجها بيير أن يكتشفا النشاط الإشعاعي *radioactivié* حين اكتشفا مادة الراديوم، وهو عنصر فِلِزِّي مُشَعَّ جداً، أي إن له هذه الخاصية بأن يبثّ جزيئات أو إشعاعات كهرومغناطيسية *électromagnétique* (كهرومغناطيسية).

## هيجل 1831-1770

### 1 - مقدّمة

جورج فلهلم فريدريك هيجل يحظى بمنزلة خاصة في تاريخ الفلسفة، فهو واحد من أكبر أعلامها، حاول أن يُعقّلن كلّ التاريخ البشري، فجعل من الكلّ الحقيقة، ومن الحقيقة حركة مستمرة في هذا المسار الإنساني الذي كان منذ أن كان التاريخ، فبرّر كل ما فعله البشر حتى في حماقاتهم الكبرى. رفعه البعض إلى منزلة أفلاطون وأرسطو، وجعل البعض منه ومن كانط المُعادِلين الألمانين للفيلسوفين اليونانيين، وكما جرت العادة على إقامة المقارنة بين أفلاطون وتلميذه أرسطو فقد جرت العادة على إجراء مُقارنة بين كانط وهيجل، مع أن هذا الأخير لم يلتقِ فيلسوف كونغزبرغ (كالينغراد حالياً) المتوفى سنة 1804م، حين كان هيجل قد بلغ الرابعة والثلاثين. والمقارنة جائزة بل طبيعية لأن التناقض بين نسق كانط وهيجل يوازي المسافة التي تُباعِد بين أفلاطون وتلميذه. ومن غريب الصدف أن أفلاطون بقي عازباً مثل كانط، في حين أن أرسطو تزوّج امرأة جميلة، وكذلك فعل هيجل الذي كان يحب النساء الجميلات، وتزوَّج في الحادية والأربعين من عمره، بعد أن كان قد أنجب طفلاً من علاقة سابقة. وحين شَبَّ هذا الأخير اضطر إلى مغادرة ألمانيا، والالتحاق بجيش هولندا الذي أرسله إلى أندونيسيا، ليموت في عاصمتها جاكارتا، بمرض الملاريا، وهو ما يزال في رِيعان الشباب، في الرابعة والعشرين من عمره<sup>(1)</sup>.

وُلد هيجل في مدينة شتوتغارت، في السنة التي ولد فيها الشاعر الغنائي الألماني هولدرلين (1770 - 1843) والموسيقي الشهير بيتهوفن (1770 -

1827)، وقبل الفيلسوف الألماني شيلنغ (1775 - 1854) بخمس سنوات، وقد التقى شاعر ألمانيا الأكبر غوته (1749 - 1832) وكانت بينهما صداقة ثلاثين سنة، وكذلك صادف الشاعر الكبير شيللر (1759 - 1805) صاحب «نشيد الفرح» الذي لحنه بيتهوفن، في الحركة الأخيرة لسيمفونيته التاسعة، وقد أصبح في زماننا نشيد الاتحاد الأوروبي.

في الثامنة عشرة من عمره دخل جامعة توينغن لدراسة اللاهوت، وهناك التقى شيلنغ وهولدرلين، وقد لعبت كلية اللاهوت هذه دوراً هاماً في كل الفكر النقدي العقلاني الألماني للدين وصولاً إلى ماركس نفسه. إن تشرذم الإيمان الديني وتفتته في ألمانيا، بعد أن كان هذا قد جرى في القرن السابق في فرنسا، سيطلع كل فلسفة هيغل، إذ إنها ستكون نوعاً من التأليه للزمن والعمل البشري الذي يُنجز داخل هذا الزمن، فاعتبر البعض كل فلسفته عبارة عن لاهوت يدافع عن الدين ويرفعه إلى الدُرى، في حين اعتبره البعض الآخر ملحداً يخفي إلحاده وراء مفاهيم شاءها أن تحمل الكثير من الغموض.

مع مطلع القرن نجد هيغل يعمل أستاذاً مساعداً براتب ضئيل جداً، على ما يبدو، في جامعة يينا Iéna، ولا تخلو حياته من متاعب، وليس أقلها أنه يرزق من خادمته ولداً، وفي خضم كل أزماته العديدة يكتب أهم مؤلفاته على الإطلاق، وينتهي سنة 1806 من كتابه فينومينولوجيا الروح الذي ترجم الدكتور مصطفى صفوان قسماً منه إلى العربية تحت عنوان علم ظهور العقل<sup>(2)</sup> ولكنه وهو يكتب الصفحات الأخيرة منه يهزم الإمبراطور نابليون الجيش البروسي وتدخل قواته مدينة يينا، وفي اليوم عينه في الثالث عشر من شهر أكتوبر (تشرين الأول سنة 1806م) يكتب هيغل إلى صديقه نيتهامر يقول: «لقد رأيت الإمبراطور - روح العالم - يخرج من المدينة في مهمة استطلاع تفقدية، إنه حقاً انطباع رائع أن يرى المرء شخصاً كهذا المرتكز هنا على نقطة وهو يمتطي جواداً، ويمد سلطانه على العالم، وسيطر عليه. إن هذا الإنسان الخارق من المستحيل عدم الإعجاب به».

(2) هيغل: علم ظهور العقل، دار الطليعة، بيروت 1981. وقد صدرت للكتاب، سنة 2006 ترجمة كاملة بعنوان: فينومينولوجيا الروح لناجي العونلي، عن المنظمة العربية للترجمة، بيروت.

غير أن مثل هذا الانبهار بنابليون والتأييد للجيش الفرنسي لم يمنع الجنود من العبث ببيت هيجل، وكان كل مشاكله السابقة لا تكفيه. وها هو الآن بلا عمل، بعد أن أغلقت الجامعة أبوابها بسبب الحرب، وقد أصبح مُسَرِّداً ولكنه يملك مخطوطاً يخشى عليه ويريد أن يُوصل إلى الناشر قسمه الأخير. وهذا ما حدث ويظهر الكتاب بعد ذلك بأشهر فقط، في شهر مارس (آذار) 1807م.

والكتاب فتح جديد، ويشكل قطعة تامة مع ما كان سائداً، فهو ينسف كل ما قاله كانط حول الميتافيزيقا ونقدها، ويوازي بين المنطق والميتافيزيقا، ويعود إلى قدماء اليونان إلى هيراقليطس وعالم الصيرورة الدائم بفضل الأضداد، وإلى عالم أرسطو حيث لم يكن هناك بدء، بل كان هناك عدم هو في الوقت عينه كُلُّ شامل أشبه بالمادة القديمة التي لم تعرف بداية، بل كانت قبل أن يكون الكون بصورته. «إن مبدأ غياب البداية يقودنا دوماً إلى هذا العدم الذي لاشيئاً على الإطلاق، ولكنه شيء إيجابي». ويسبب تناول موضوع العدم وفكرة الموت في كتابه هذا، فإن أُلْتِهاوس يعتقد بأن فينومينولوجيا الروح هو كتاب متأثر بسيرة مؤلفه، وبالظروف التي كان يعيشها حين وضعه: «لقد كتب حين بلغت أزمة هيجل الوجودية ذروتها، وهو في يئنا، حين كان يتهدده الفقر، ويلاحقه الخوف من البطالة والمستقبل الغامض، والهموم الشخصية المتعلقة باحتمال ولادة ابن غير شرعي، ونهب بيته يكمل صورة بؤسه. وقد شارف الموت... وجاءت الحرب لتظهر وجهها البشع بكل فظاعته»<sup>(3)</sup>.

فينومينولوجيا الروح هو بالفعل أشبه برواية بطلها الإنسان في سعيه إلى وعي ذاته، يبدأ من التيه والضياع، ويمرّ بمغامرة النفي والموت ليخرج مهتتماً، ولكن منتصراً، ربما كان ما يحدث يحصل للمرة الأولى في تاريخ الفلسفة، فالحقيقة الإنسانية كلها هي هنا، كلها صنع الإنسان في عمله، ليس هناك من عالم ظاهرة وعالم نُومين، عالم الأشياء في ذاتها، الحقيقة كل الحقيقة في الظاهرة، والظاهرة تكتمل في الوعي، الوعي هو الروح أو العقل وقد أصبح شفافاً لذاته، وكل ما يعمله الإنسان هو الحقيقة، وليس هناك من حقيقة أخرى خارج ما يفعله، فالحقيقة هي الكُلُّ، والكُلُّ هو الحقيقة، ولكن هذا الكُلُّ هو

هنا، وهو ما فعله الإنسان في مسيرته الطويلة عبر آلاف السنين من الحضارة، الروح في وعيه شقي لأنّه أسير لما يفعله الإنسان، وليس خارج فعل الإنسان من حقيقة، الكل هو بالضبط ما فعله الإنسان في سفره الطويل، والحقيقة بكل شموليتها هي بالضبط داخل هذا الفعل. والوجود كل الوجود لا معنى له إلا داخل هذا الوعي للروح لذاته كي ينتقل من السر والإبهام إلى الشفافية الكاملة لذاته. «الروح قد مضى في سفر طويل حافل بالاكتشافات في المغامرة الكبرى للوجود» على ما كتب جان هيبوليت، والحقيقة كل الحقيقة هي المطلق الذي لا يرضى بأي توقف في صيرورته، غير أن هذا المطلق هو هنا في الظاهرة، في النسبي الذي يحمل نقيضه، وبالتالي موته فانبعاثه. من تجربة القبر الفارغ إلى تجربة الانبعاث تعيش الحرية كل دراما التجربة البشرية، ولكنها دراما منتصرة في النهاية، لأنها وإن مرت في تجربة الموت، لا تقع فيه لتتحول إلى مأساة، بل تتخطاه لتعلن تمام الوعي في نوع من التآليه للحرية الفردية التي لا تتم إلا عن طريق الكل. «إن الحق هو الكل. ولكن الكل ليس إلا الماهية في تحققها واكتمالها من طريق نموها. فالمطلق يجب القول عنه: إنه في جوهره نتيجة، أي هو لا يصير ما هو إياه حقيقة إلا في الختام، في هذه الصيرورة تقوم طبيعته من حيث هو دخول فعلي في الواقع»<sup>(4)</sup>.

نحن أمام فلسفة جديدة كلياً حتى وإن أخذت من الأقدمين، نحن أمام فلسفة كأنها تقول بأن الفكرة أو المثال بالمعنى الأفلاطوني قد نزل إلى عالما، أو بالأصح إنه كان قبل أن تكون أية بداية أو أي زمان هنا بيننا في الأرض، المثال أو الفكرة أو عالم الأبدى كان هنا بيننا، وبفضلنا، بفضل شقائنا ونعاستنا وعبوديتنا وكل آلامنا أصبح يدرك ذاته أكثر فأكثر، ويتحقق هنا بيننا كمطلق. إن هيغل هنا يتخلى عن كل الفلسفة النقدية لكانط ليقيم فلسفة تبريرية تجد علة وتفسيراً لكل ما جرى في مسيرة البشرية، وهو يُقيم مثالية موضوعية قائمة على مسيرة الكل، لأن الكل وحده يملك الحقيقة والمطلق، وهو بهذا يخالف كانط أيضاً الذي أقام مثالية ذاتية قائمة على «أنا» تصاحب كل تفكير في الأسس التي تقوم عليها المعرفة والحقيقة.

(4) هيغل: علم ظهور العقل، مرجع سابق، ص22.



إن هيجل حين رأى أن حياة الروح والعقل لا تهاب الموت، ولا تخاف منه، ولا تتعد عنه لتحمي نفسها من الدمار، بل تحمل الموت وتثبت فيه، لأن الروح تعرف كيف تواجه السَّلْب لتحوّله إلى وجود وإلى ذات، قد أعطى للعقل في مسيرته وبحثه عن ذاته بُغْداً معيشاً ومؤثراً، وكأنه يكتب سيرة حياته تيه البشرية وضياها قبل أن تجد نفسها. فحتى المعرفة الحسية المباشرة التي يظنها الناس أسهل المعارف وأقربها وأكثرها يقينية تحمل في داخلها سلبها أي موتها، ثم بعثها، فالحسّيّ «لم يكن على الإطلاق كُليّة متساوية حقيقة مع نفسها بل كُليّة يداخلها التضادّ، ولهذا تقاسمها التقيضان الفردية والكُليّة»<sup>(5)</sup>.

إلى جانب فكرة العدم والنفي هناك تشديد في هذا الكتاب على دور الرغبة في مسيرة الخروج من الذات، وقبول الذوبان في الغيرية، والانغماس في العمل الذي هو بالضرورة ألم وشقاء واستلاب وتحوُّل عما كُنّا في السابق، ثم بعد ذلك صراع كي يقبل الآخر الاعتراف بنا، ودور العمل والتّوق إلى معرفة هذا العالم، عالمنا صنّعة وعي الذات.

الغريب أن الفرنسيين لم يسارعوا إلى ترجمة هذا الكتاب، فهيجل سيصبح فيلسوف الدولة البروسية الرسمي، والفرنسيون لا يحبّون ذلك، ثم إن بروسيا بِسْمارك ستقاتلهم وتتغلب على إمبراطورهم نابليون الثالث سنة 1870م وسينزِع الألمان منهم، في إثر هذه الحرب، مقاطعتي الألزاس واللورين، لكن كل ذلك سيتغير بعد الحرب العالمية الأولى ورجوع هاتين المقاطعتين إلى فرنسا، إذ إن ألكسندر كوجيف (1902 - 1968) Kojève سيفسّر فينومينولوجيا الروح في محاضراته في باريس في مدرسة الدراسات العُلّيا ما بين سنة 1933م وسنة 1939م، وكان لهذه المحاضرات أثر بعيد، وكان من بين حاضريها جان بول سارتر، ثم لن يلبث جان هيبوليت أن يترجم للمرة الأولى فينومينولوجيا الروح، ويصدر الكتاب بمجلدين الأول سنة 1939م والثاني سنة 1941م ويصبح هيجل هو الفيلسوف الأهم، حتى إن ميرلو - بونتي كتب: «إن هيجل هو في أصل كل ما صُنِع من أمر عظيم في الفلسفة منذ قرن، في الماركسية، وعند نيتشه، وفي الفينومينولوجيا، وفي الوجودية الألمانية، وفي التحليل النفسي - فهو قد دَسَّن

محاولة اكتشاف اللاعقلاني وإدماجه في عقل مُوسَّع، وهذا ما يشكل مهمة قرنا<sup>(6)</sup>.

غير أن فلسفة هيغل وكُلَّ فلسفات التاريخانية تأثرت جداً في نهاية القرن العشرين بالأحداث السياسية التي كان أهمها تفكُّك الاتحاد السوفياتي، غير أن هيغل وفينومينولوجيا الروح عادا إلى الواجهة حين كتب الأميركي من أصل ياباني فرنسيس فوكوياما مقالة سنة 1989م حول نهاية التاريخ، ثم وَسَّعها إلى كتاب صدر سنة 1992 تحت عنوان نهاية التاريخ والإنسان الأخير. في هذا الكتاب يؤكد فوكوياما أنه يتبع هيغل كما شرحه كوجيف. وحسب هيغل، ينتهي التاريخ بعد أن ينتصر النظام الديمقراطي الليبرالي على كل خصومه، ويعترف كل فرد بكرامة الآخر، وهذا ما جرى بالفعل. إن النظام الليبرالي قد جعل الحرية الفردية تنتصر، فأنتهى بذلك التاريخ الدموي الطويل للبشرية، حتى وإن عادت من وقت إلى آخر بعض الأحداث والأزمات إلى الواجهة.

لا ندرى إن كان التاريخ قد انتهى، أو أن هيغل شاءه أن ينتهي أو أن يظل مفتوحاً إلى لا مُتناهٍ يلهث الإنسان وراءه، دون أن يدرك منه سوى الأوهام، غير أن ما هو أكيد هو أن هيغل وجد نفسه في هذا الكتاب، وأنهى فلسفته فيه بمعنى ما حتى أن كُِّلَّ ما كتبه من بعده هو عبارة عن شرح له، بعد هذا الكتاب سيغادر هيغل يينا إلى غير رجعة، وسيعمل في الصحافة ثم سيصبح رئيساً للمدرسة الثانوية في نورمبرغ، وهناك سيتزوج سنة 1811م ماري فان توخر وسيرزق صبيين، بعدها سينشر كتابه علم المنطق بين سنة 1812 و1816 بأجزائه الثلاثة، وسيعين أستاذاً بجامعة هيدلبرغ، ويبدأ محاضراته هناك في شهر تشرين الأول (أكتوبر) من عام 1816 وفي العام التالي سيصدر موسوعة العلوم الفلسفية وسيصبح مشهوراً جداً ويعين في العام التالي أستاذاً في جامعة برلين عاصمة بروسيا التي بدأت تحاول أن تكون عاصمة ثقافية هامة في العالم الجِرماني، وبعد ثلاث سنوات من تحقيق حلمه بالوصول إلى جامعة برلين نشر هيغل كتابه مبادئ فلسفة الحق أو القانون وفيه يعالج الروح في مرحلته الثانية أي الموضوعية. والحق أو القانون يمر بالثلاثية الشهيرة عند هيغل، فهو أولاً حَقٌّ مجرد في التملك والعقود وقانون

العقوبات، ثم أخلاقيات ذاتية، وأخيراً أخلاق موضوعية تتمثل في الدولة، أي إن الحق أو القانون يصبح في حُظته الأخيرة الدولة بكل مؤسساتها، ويصبح القانون والدولة التحقيق الفعلي، الوجود الحقيقي المُجسّد للحرية، ذلك أن الحق أو القانون هو في الواقع الحرية كفكرة، كمثل، وهذه الفكرة أو المِثال أو الماهية الأخيرة والحقيقة القصوى هي الوعي الذي يقيمه الله لذاته. وما يريد هيجل أن يقوله هنا هو، إنه بفضل الصيرورة التاريخية فإن كل ما هو عقلائي يبقى ويتحقق ويتثبت ويجد تعبيره الموضوعي في الدولة. وقد أوجز ذلك حين قال جملة شهيرة في هذا الكتاب هي: «ما هو عقلائي هو حقيقي ومتحقق، وما هو حقيقي هو عقلائي»<sup>(7)</sup>. أي إن كل ما تحقق وأنجز قد تحقق لأنه عقلائي وكل ما لم يكن كذلك فقد زال وتلاشى. هذه الجملة كانت كافية لتجعل من هيجل الفيلسوف الرسمي لبروسيا، فإذا كان ما هو واقع هو العقلائي، أي هو ما يجب أن يكون فهذا يعني أن سُلطة الملك التي هي - واقع متحقق على الأرض - هي سلطة مبررة عقلائياً، وبالتالي فإن هذا يُبرر حق الملك الإلهي في الحكم، ويبرر كلّ الإصلاحات الحاضرة الرجعية التي تقوم بها السلطة، بعد أن مرّت عاصفة الثورة الفرنسية والحروب النابوليونية. هذه كانت المرة الأولى التي يُستعار فيها فكر هيجل لتبرير حُكم تسلطي، ولكنها لن تكون الأخيرة.

هيجل سيكرّس السنوات العشر الأخيرة من عمره لمحاضراته في جامعة برلين التي ستتناول علم الجمال والدين وتاريخ الفلسفة، وفلسفة التاريخ. وهذه الأخيرة تشتمل على مقدّمة طويلة تُنشر غالباً منفصلة بعنوان: العقل في التاريخ<sup>(8)</sup>، وفيها يعود إلى تبريرته ليؤكد أن العقل كان دوماً في التاريخ يسوده ويوجهه، من أجل انتصار الروح المطلق. كل هذه الدروس، نُشرت بعد وفاته سنة 1831، في برلين، بداء الكوليرا على الأرجح.

إن مقارنة سريعة بين هيجل وكانط تبدو ضرورية كمدخل لتمييز فكر هذين العملاقين، غير أن هيجل أراد أن يفسّر كل التاريخ البشري، بكل ما فيه من

Hegel: *Principes de la philosophie du droit*, Collection Idées, Gallimard, Paris, (7) 1968, p.41.

Hegel: *La raison dans l'histoire*, 10/18, Paris, 1965. (8)

مظاهر ثقافية، وهذه الشمولية الكليانية التي تريد أن تعقلن كلَّ التجربة البشرية عن طريق الأرخنة، أي إخضاع كل فترة تاريخية لمفهوم مُسَبَّق يفسرها ويجعلها لم تكن إلا لتحقِّقه، قد جعله يقع في العديد من الأخطاء والأفكار المُسَبَّقة، ولعلَّ هذه الهفوات هي التي تعطي لكل محاولته نَسَقَةً كُلَّ الحقيقة، أي إدخالها في أنساق مُتعاقة توضحها، نكهة خاصة بها، إذ لم يسبق لأي فيلسوف أن بذلَّ مثل هذا المجهود الجبَّار للإلمام بكلِّ شيء وعقلنته وإدخاله في نسقه، عن طريق تبرير حدوثه.

ومهما يكن من أمر، ومهما كان موقفنا من النَّسَق الهيجلي ومن تاريخانيته، ومهما تعبَّرت المواقف من فلسفته، يبقى أنها اقترنت ببعض الموضوعات أو الثيمات الأساسية، وأصبحت الهيجلية لا تُذَكَّر بدونها، وليس أقلها ديبالكتيك السيّد والعبد، والوعي الشَّقِيّ، وجِيل العقل، والصراع من أجل اعتراف الآخر بي.

## 2 - بين كانط وهيغل

كان كانط قد ميَّز بين عالم الظاهرة، عالم المحسوسات، وعالم النُّومين، عالم الماهية والأشياء بحقيقتها الأخيرة، وأكد أن الديالكتيك حين يحاول معرفة الأشياء في ذاتها لا ينال سوى مظهر المنطق، وبالتالي لا يصل إلى أية حقيقة، بل إلى المُغالطات. أما هيغل فقد قلب كل شيء وجعل من النُّومين أو الحقيقة الأخيرة تكمن في الظاهرة، في النشاط البشري، في داخل التفكير، أي إن التفكير نفسه هو الذي يقود إلى الوجود، فكل حقيقة الوجود كامنة في الفكر، وبالتالي فإن الحقيقة الواقعية هي شقافة تماماً أمام الروح الذي يدرك كل جوهرها. ليس من سِرِّ أمام الفكر، والحقيقة كلها هي هنا في المتحقِّق المجسَّد العياني. فكرة شفافية الحقيقة أمام التفكير ستلعب دوراً هاماً بعد قرن في فينومينولوجيا إدموند هوسرل. هناك إذن تطابق كامل بين الوجود والفكر، وتصبح الفلسفة هي المنطق ولكن أي منطق؟ منذ أرسطو مؤسس هذا العلم ونحن نعرف المنطق كمدخل إلى الفلسفة، كوسيلة تقي التفكير من الوقوع في الخطأ، وبالتالي فإن المنطق هو عبارة عن نظرية صورية أي تهتم بالشكل، وليس بالمحتوى لكل قواعد استخراج الأحكام من المقدمات، عن طريق الاستدلال والاستقراء والاستنباط والقياس. أما هنا عند هيغل فإنه جعل المنطق هو الفلسفة، لأنه أخذ

مهمة جديدة مختلفة تماماً عن تلك المهمة التي أوكلها إليه أرسطو، وهي أن يكون «نَسَقَ العقل أو منظومته système». العقل يتجلى، يظهر أكثر فأكثر هنا بيننا على الأرض، وفي ظهوره هذا يتبع طريقاً معيناً، ومجموعة أحكام هذه الطريقة هي المنطق، فالفلسفة إذن هي المنطق، ولكن المنطق الذي يتبعه العقل في مسيرته هو الديالكتيك الثلاثي: الأطروحة ونفيها ثم التوليفة التي تخلق الجديد، وتزيد الوعي. وبالتالي فإن كانت الفلسفة هي المنطق، وكان المنطق هو الديالكتيك فإن الديالكتيك يصبح هو الفلسفة، فيه كل الحقيقة، في حين كان الديالكتيك عند كانط لا يوصل إلا إلى مظهر للحقيقة ليس فيه سوى فَخَّ للباحث. ما رفضه كانط جعله هيجل أساس نَسَقِ الفكري كله، وما أغلقه أمام العقل فتحه هيجل واسعاً، وجعله الحقيقة الوحيدة، وهذه الحقيقة هي بالضبط التي تقف وراء العقل والروح والطبيعة، وهي الحقيقة الأخيرة التي من أجلها كان الإنسان، وكانت الطبيعة وكان التاريخ، وكان التَمْظُهُرُ والتجلي، وكان الديالكتيك الثلاثي، وهي ما يسميه هيجل المِثال أو الفكرة idée أو الماهية، فهي التي نجدها أولاً في علم المنطق الذي هو حسب موسوعة العلوم الفلسفية العلم الأول من علوم ثلاثة، والمنطق هو علم الفكرة أو الماهية أو المِثال في ذاته، أي بما هو كتلة جامدة متوقفاً في داخل ذاته، ومن أجل ذاته، أي بما هو حركة وخروج من الذات وتغيّر، أما في العلم الثاني وهو فلسفة الطبيعة فإننا نجد الفكرة أو المِثال مرة ثانية ولكن في صيغة الوجود - الآخري، العييري، في الطبيعة الفكرة أصبحت مُسْتَلَبَةً أصبحت نفي نفسها، ولامست موتها وغيريّتها، خرجت من ذاتها لتقيم عند الآخر، وبالتالي فإن كل فلسفة الطبيعة تصبح هذا العلم الذي يلاحق الفكرة وقد تحركت إلى غيريّتها واستلابها. أما في العلم الثالث والأخير وهو فلسفة الروح فإن موضوعه يصبح عودة المِثال أو الفكرة إلى ذاتها بعد أن زارت نقيضها وتغلبت عليه، هذه العودة المظفّرة إلى الذات هي في نهاية الأمر الوعي الكلّي المُطلَق للذات، والمصالحة مع الذات والمعرفة التامة الشاملة لذات الفكرة، أي إن الفكرة تصبح وعي الذات لذاتها، ووعي الحقيقة لحقيقتها، وهذه الحقيقة المُتصالحة مع ذاتها ومع حقيقتها هي وعي الإله لذاته عن طريق هذا الطريق الطويل للديالكتيك، الروح التي مرّت بتجربة الروح الذاتي، ثم انتقلت إلى مرحلة الروح الموضوعي، قبل أن تستقرّ في الروح المُطلَق المتمثّل بالفن والفلسفة التي

تحتضن الدِّين وتتجاوزه هي في نهاية المطاف وعيِّ للذات ومصالحة للذات مع الذات، بعد أن تكتشف كل الحقيقة عبر التجربة التاريخية أي الزمنية للعمل البشري الذي يكتشف بُعده الإلهي، ذلك أنه في نَسَقِ هيغل ليس هناك من عالم حسي وعالم معقولات، عالم أرضي وعالم سماوي، كل الحقيقة هي هنا يصنعها الإنسان عن طريق مسيرته الديالكتيكية الثلاثية بالإثبات ثم النفي والاستلاب، ثم العودة بالتوليفة الجديدة والمصالحة الأخيرة مع الذات. وهذا الوعي ليس وعياً بشرياً بل هو وعي الإله لذاته، الفكرة هي في النهاية هذا الوعي للذات الذي يحصل عليه الإله، ولكن هذا الوعي قد جاء نتيجة مأساة البشر وآلامهم وشقائهم، وهنا نصل إلى النقطة الأكثر غموضاً في كُـلِّ الهيغلية. هل هي فلسفة دينية مسيحية محض أجلت قيامة المسيح فقط؟ أي إنها بالتالي مُجَرَّد لاهوت مسيحي كما أكد ذلك نيتشه نفسه؟ ولكن فكرة موت الإله، في الفكر الغربي طبعاً، التي اعتقد نيتشه أنها أحد أهم اكتشافاته، موجودة بل وبيّنة في كُـلِّ فلسفة هيغل التي تجعل كُـلِّ الحقيقة الكونية الأزلية الأبدية تتعلق بعمل الإنسان على هذه الأرض، وبالتالي فإن الانتصار الأخير للروح، للعقل، للفكرة والحقيقة، وللوعي الذي خرج من غياهب الطبيعة والبربرية والاستبداد، إلى نُور الحرية لكل فرد، هو انتصار كُـوْنِيّ مطلق، خارج عن أي اعتبار لاهوتي، حققه الإنسان بمجهوده الفردي. العقل أو الروح لم يتغير لقد أصبح في آخر المطاف ما كان في البداية، أي إنه حقق في الزمن ما كان منذ أن كانت البداية، أي منذ الأزل إذ ليس في فلسفة هيغل بداية، ولكن ما كان قد كان هنا على الأرض، ولم يأخذ حقيقته ولا فكرته ولا ماهيته من مكان آخر خارج الأرض، وخارج ما صنعه البشر، أي إن العالم هُـنا يكفي ليفسر العالم هُـنا، وليس بحاجة إلى أي حقيقة أُسمى.

باختصار يمكننا أن نقول بأن الديالكتيك الذي كان عند كانط لا يوصل إلا إلى باب الحقيقة الخارجي المغلق في وجه العقل، فيضيع في مظهر خادع، ورؤية خاطئة قد أصبح مع هيغل طريق «إدراك التناقض» وقد ذابت في الوحدة، والإيجابي كمُحايث للسلب، أي كجزء لا يتجزأ منه. وباختصار فإن الديالكتيك أصبح الطريق الرئيسية للنظر الفلسفي، بل الطريق الوحيدة الموصلة إلى خلع القُشُور للوصول إلى جوهر الحقيقة، ذلك أن العقل نفسه هو ديالكتيكي، لأنه

يُذِيب كل تعيينات الفهم ويحولها إلى العدم، قبل أن ينتج الكلّي، والعقل في حقيقته هو الروح، أي إن الروح هو عقل ذكي.

ونحن لو انتقلنا إلى مجال الأخلاق لرأينا من جديد الهوة التي تفصل بين كانط وهيغل، فلقد اختصر كانط كل القانون الأخلاقي في كتابه نقد العقل المحض بصيغة واحدة تقول: «لتكن قاعدة تصرفك الذاتية صالحة لأن تتحول قانوناً كلياً»، أي أن تكون قاعدة عامة صالحة لكل البشر، في كل الظروف، هذه الفلسفة الأخلاقية الصورية أي التي تهتمّ بالشكل فقط من دون الموضوع والمحتوى، هي في نظر هيغل بلا معنى لأنها بالضبط لا تُعَيِّن شيئاً، حين تنادي باتباع الواجبات، إنها تظل فارغة بلا معنى بل هي تُشكّل عودة إلى الشريعة اليهودية القديمة التي لا تخوض في المجسّد والمتحقّق والواقع، بل إن هيغل يذهب إلى حد السّخرية من «النفس الجميلة» التي تخشى الغوص في الواقع لأنها لا تريد أن تلتطخ يديها بالفساد المحيط بها، وتريد المحافظة على نقاوة الفؤاد، فتنتهي بأن تعيش شقاء الحنين، وتزول «مثل بخار لا شكل له يتحلّل في الهواء». ذلك أنه لم يُنَجِّز شيءٌ عظيمٌ إلا وكان الانغماس في العالم والهوس الشديد وراءه، ولا يدين مثل هذه الأعمال العظيمة التي تكون خارج كل اعتبار أخلاقي، سوى أخلاقية كاذبة ومنافقة.

كان كانط قد قال بتاريخ عالمي يتقدّم ويخضع لخطة غير منظورة إرادتها الطبيعة والعناية الإلهية، وقد قال بأن الحرب كانت واقعاً أليماً يجب التخلص منه؛ وما كان يُبرّر أية حرب في السابق كان توسّع الناس وانتشارهم في كلّ الكرة الأرضية، أما وقد حدث ذلك فإن المهمة الأولى للفلسفة هي إحلال السلام الدائم بين الأمم والدول، أما هيغل فقد وقف موقفاً تبريرياً لكلّ ما حدث في التاريخ، وذهب إلى حد البحث في تفاصيل التاريخ الكلّي للبشرية، وهذا ما لم يفعله كانط قط، وبسبب تبريرته هذه فقد قال بأن كل ما يعانیه الأفراد من آلام ومصائب وأحزان لا يعني التاريخ الكلّي بشيء، بل إنه يظل خارج كلّ هذه الاعترافات<sup>(9)</sup>، وبمعنى آخر فإن هيغل يبرّر هنا كل العنف الذي جرى في التاريخ

Hegel: *Principes*, o.c. p.367.

(9)

ويستعيده لمصلحة العقل والوعي. بل إن هيغل يبرّر الحرب نفسها، فهو يعتقد أنها الوسيلة الوحيدة المُتاحة لحسم الصراع بين الدول<sup>(10)</sup>، إذ ليس هناك من وسيلة عقلية لمعرفة من هو المُصيب ومن هو المُخطيء، فلنُشعل الحرب إذن ولِنُختر التاريخ من شاء كمتنصر!

إن هيغل في دروسه عن تاريخ الفلسفة يذهب إلى حد القول بأن ليس هناك من كائن عاقل يهتم بما يسمّى الخطيئة، وأن الفساد الحقيقي هو التوقّف عند مثل هذا الضعف، وهو بذلك يرد على مفهوم الشر الجذري الراديكالي عند كانط، ويعتقد هيغل بأن الطريقة الوحيدة الناجعة لمحاربة الشعور بالذنب والخطأ هو عدم التفكير إطلاقاً في الخطيئة، لأن الخطيئة الكُبرى هي بالضبط التفكير في الخطيئة، لأن الحياة لا تتطلب منا هذه الرقة التي تتصف بالجبن والضعف، بل تتطلب رقة مفعمة بالطاقة والحيوية، وبالكلي وما يتطلّب<sup>(11)</sup>. إن عالم الصيرورة عالم الكُليّ الزاحف باستمرار لا يعترف بالخطأ ولا بالندم، ولا بتأنيب الضمير، لأنه عالم البراءة، وهذه فكرة سنجدها كذلك عند نيتشه.

### 3 - هيغل والأفكار المُسبّقة

إن كان الموقف النقدي هو الأساس في الفلسفة، فإن محاولة هيغل الإمام بكل التاريخ البشري بكل تجلّياته، وإدخاله في نسقه العقلاني، جرّته إلى موقف تبريري حمل معه بالضرورة العديد من الأفكار المُسبّقة التي كان بعضها شائعاً في زمانه. ونحن هنا سنعرض بإيجاز إلى نماذج منها.

في فلسفة التاريخ يؤكد هيغل أن التاريخ الكليّ يقسم إلى أجزاء أربعة: الإمبراطورية الشّرقيّة، والعالم اليوناني والعالم الروماني، ثم العالم الرابع والأخير وهو العالم الجرّماني، هيغل حرّ بأن يقسّم التاريخ كما شاء حسب نور فكرته، ولكن لا يحق له أن يقيم أحكاماً على الشعوب ليفاضل بينها، فهو يجعل الاستبداد وفقاً على الشرق، وحين يتحدّث عن اليونان يقول بأن «الاستبداد لم

(10) المرجع السابق، ص 361.

(11) Cf. Jacques D'Hondt: *Hegel, textes et débats*, Le Livre de Poche. Paris, 1084, p.333-334.



يكن له مكان في اليونان»، وبذلك يفضح حماسته المنقطعة لليونان التي أغمته عن رؤية كل الحقيقة، فالاستبداد في التاريخ ليس وفقاً على أمة دون غيرها، وحين يتحدث عن الصين يقول بأن «روح العالم» قد أخذته رغبة عارمة بأن يتوقّف مدة ألفي عام، مع أن الروح في نسق هيغل لا يستريح ولا يتوقف. الصورة التي يرسمها الفيلسوف قد تكون استعارة شعرية جميلة، ولكنها في حقيقة أمرها تخفي الكثير من الدُّعابة والسُّخرية، صحيح أن الصين بنّت حول نفسها سوراً كبيراً شاءت أن تعزل نفسها داخله، وربما حاولت أن تكون جزيرة ثقافية وحضارية لا حدود مشتركة لها مع الآخرين، غير أن ذلك لا يجيز لفيلسوف كبير أن يلقي أحكامه حسب معايير ذاتية جداً، أقامها هو نفسه ليحاسب بها الآخرين.

أما حين يتحدث عن السود في أفريقيا فإن كل الأحكام المُسبّقة تخرج دفعة واحدة، فهو يقول: «إن المشاعر الأخلاقية بين الزنوج ضعيفة جداً، أو بالأصح لا توجد على الإطلاق. فهم لا يهتمون بأبائهم المرضى»<sup>(12)</sup> وهم يبيعون آباءهم وأمهاتهم وأولادهم وزوجاتهم وكثيراً ما يُنجبون العديد من الأولاد من أجل بيعهم فقط، والإثراء على حسابهم. من أخبر هيغل بكل هذه الحماقات دفعة واحدة؟ هل هم بعض المبشرين المغرضين في زمانه؟ من المعروف عن الأسود عطفه الشديد على الأولاد وتعلُّقه بالوالدين. إن مثل هذا القول ينزع عن الأسود حتى إنسانيته، بل حتى انتماءه إلى الجنس البشري. يمكن للإنسان أن يكون فيلسوفاً كبيراً، ويظل محتفظاً بالعديد من الأفكار الخاطئة لزمانه. ألم يُقل هيغل بأن كُلاً فلسفة هي بنت زمانها وتختصره فقط على الصعيد العقلي، دون أن تستطيع أن تتخطاه أو أن تخرج منه؟ إن هيغل يذهب بعيداً في بعض أحكامه فهو يقرّ أيضاً بأن الرّقّ أمر ظالم، ولكنه يبرره على الصعيد التاريخي ليقول بأن الرّقّ غير موجود في الدول العقلانية. هنا أيضاً يقع في مغالطة تاريخية فهذه الدول العقلانية الغربية قد أجازت الرّقّ، وسمحت به، وجعلت منه تجارة رابحة أيام هيغل، وبعد أيامه، ولم يُلغ الرّقّ في فرنسا إلا مع ثورة سنة 1848م، أما في الولايات المتّحدة فقد قامت حرب أهلية بسببه بين الشمال والجنوب، انتهت سنة 1865م بانتصار الشمال الذي عدّل الدستور وأنهى الرّقّ في البلاد، وكان القيصر

الإسكندر الثاني قد ألغى العبودية في روسيا سنة 1861م أي بعد وفاة هيغل بثلاثين سنة، على كل حال لم يكن هيغل يُعبر الرأي العام أهمية كبيرة، بل كان حتى يحتقره لو أخذنا بحرفية الفقرة 318 من مبادئ فلسفة الحق.

ونحن لو انتقلنا إلى موقف هيغل من المرأة لرأينا أنه في هذا الميدان أيضاً، قد وقع في الأفكار المُسبَّقة التي كانت سائدة في زمانه، فهو يعتقد بأن المرأة مهما تعلّمت لا تستطيع أن تتجاوز حدّاً مُعيّناً، ولا أن تصل إلى الفلسفة والفنون. إن ميدانها هو الشعور، ويمكن للنساء أن يكون لهن ذوق ورهافة وبعض الأفكار، ولكنهن غير قادرات على إدراك المثالي والكُلّي. وينتج عن هذا أمر خطير يقوله هيغل بصراحة: «لو كانت النسوة في رأس الحكومة، فالدولة في خطر، لأنهن لا يفعلن بحسب متطلبات الكُلية بل تبعاً للمُيول والآراء العَرَضية»<sup>(13)</sup>. يضع هيغل هنا كُلاًّ كفاءة المرأة العقلية موضع تساؤل، ويؤكد أن كل ما تتعلّمه يأتيها من محيطها ومن الحياة، لأنها غير قادرة على بذل الجهد الكبير المطلوب، كما يفعل الرجل. لو عاد هيغل اليوم ورأى بأَم عينيه أن من أعظم من ترأس الحكومات في أوروبا بل في آسيا أيضاً كُنَّ من النساء اللواتي أظهرن جُنكة وإدراية وصلابة لا تقل بشيء عن الرجال، ولقد خُصنَّ كل ميادين العمل ونَجَحنَّ، لأدرك مدى تجنيّه على النساء، مع أنه أَحَبَّهُنَّ وكتب صفحة رائعة عن الحب<sup>(14)</sup>.

غير أن أخطر تجاوزات هيغل هو تأكيده في «مبادئ فلسفة الحق» أن هناك في كل فترة من التاريخ شعباً يمثّل المرحلة التي وصل إليها وعي الروح الموضوعي «وهذا الشعب هو الذي يسود في التاريخ الكُلّي لتلك المرحلة، وهو لا يسود إلا لمرحلة واحدة»<sup>(15)</sup> ولكن أثناء سيادته هذه يتمتع هو وحده بكُلّ الحقوق، لأنه يمثّل فعلاً الدرجة التي توصل إليها فعلاً روح العالم، أما بقية الشعوب فليس لها أي حق من الحقوق في وجه هذا السيد المطلق. الشعوب الأخرى هي تلك التي سبق لها فسادت لمرحلة مُعيّنة، وتلك التي لم يأت بعد

(13) هيغل: مختارات، ترجمة إلياس مرقص، دار الطليعة، بيروت 1978 الجزء الثاني ص110.

(14) المرجع السابق، ص108-109.

Hegel: *Principes*, o.c. p.368.

(15)

دَوْرُها . ولكن المشكلة الأساسية تبقى من يقرر أن الآن قد جاء دور هذا الشعب وليس غيره . ثم من يقرر إن كان دوره قد جاء ومضى أم إنه لم يأت بعد؟ هل انتهى دور الشعب الإيطالي مثلاً مع نهاية الإمبراطورية الرومانية؟ ثم متى بدأ دور الفرنسيين ومتى انتهى؟ ثم هل الشعوب هي سيارة يستخدمها التاريخ ثم يرمي بها جانباً ليتبع واحدة جديدة يستهلكها، ثم يلقيها بدورها في مزبلته؟ هل يصمت اليونانيون إلى الأبد لأن التاريخ سبق واستعملهم مرة؟ والأخطر من ذلك كله أن في مثل هذا القول تبريراً لكل ديكتاتورية جديدة تعتقد بأنها تلقت رسالة من التاريخ بأن تلعب دوراً ليس من حق أحد أن يطلب منها حساباً على ما تقوم به . ألم يحلم موسوليني بأن دور إيطاليا في القرن العشرين قد جاء لتلعب الدور الذي كانت قد قامت به روما في التاريخ القديم؟ وهتلر حين أقام الرايخ الثالث على جذور عنصرية كان يعتقد أنه يقيم إمبراطورية تهيمن على العالم مدة ألف سنة، فقد جاء دور ألمانيا وهذا الدور قد أوكل إليها من قبل قوى السماء والتاريخ، وكان الفوهرر يجعل الشعب الألماني يعتقد أنه رسول العناية الإلهية للخلاص، ولكن كل ذلك لم يجلب سوى الخراب والدمار للشعب الألماني وللإنسانية . إن مثل هذه الأفكار في غاية الخطورة، لأنها تعلق مصير البشرية بيد ديكتاتور أهوج يعتقد أنه قد كلف مهمة خارقة للإنقاذ . إن البشرية في مسيرتها الطويلة تحتاج إلى كثير من التقارب والتمازج بين شعوبها، وإقامة تفاهم قائم على احترام كُُلِّ التنوع في الثقافات، لا إلى خطاب أوحد الجانب يريد فرض ثقافته بفضل قوته وتقدمه التقني . إن التلاقي بين البشر على تنوعهم، من دون تصادم، يظل مسعى ومهمة أولى في النظر الفلسفي، لا تبرير سيادة شعب على أي شعب آخر . هذه طبعاً إحدى القراءات الممكنة للهيغلية، ولكنها قراءة خطيرة وقد وقعت في القرن العشرين وأحدثت دماراً مخيفاً<sup>(16)</sup> .

هناك أخيراً هَفْوَةٌ صغيرة وقع فيها في كتابه موسوعة العلوم الفلسفية حين يتكلم عن الدين، فهو يتحدث عن الموقف من أكل آدم التفاحة في الفردوس . والواقع أنه حين يذكر التفاحة فإنه يقع في خطأ شائع كان واقعاً قبله، أتى، على

(16) هذا مع العلم أن هينغل قد دان التعصب بشدة، وقال بأنه يقع خارج التاريخ، أي إنه لا يساهم إطلاقاً في مسيرته، ولا يترك أي أثر وراءه سوى الهدم والخراب والتدمير (راجع العقل في التاريخ، مرجع سابق، ص 207).

ما يبدو، من اللاتينية. فالواقع إن سفر التكوين لا يذكر التفاحة إطلاقاً بل يتحدث عن شجرة معرفة الخير والشر (تكوين 2، 16 - 17)، غير أن هيغل على ما يبدو يكره التفاحة، وعنده حساب يصفه معها، فهو لم يكن يميل إلى فيزياء نيوتن ونظريته عن الجاذبية الكونية، هذه النظرية التي كان وراءها، كما نعلم، سقوط تفاحة أمام العالم الإنكليزي الكبير!

#### 4 - هيغل وبعض موضوعاته الشهيرة

لقد أراد هيغل أن يدخل كل ما في الكون من علم وتطور، وكل ما في التجربة الإنسانية ضمن نسق واحد متكامل، عن طريق منهجية واحدة قائمة على التلث، أو هذا الديالكتيك الذي ينطلق من الأطروحة التي تتحرك لتلثي غيرها أو نفيها، ومن نفي النفي تكون التوليفة الأخيرة التي تتجمع فيها الحقيقة كاملة. ليس معنى ذلك أن الحقيقة تتطور وتتغير وتأخذ أشكالاً متنوعة، الحقيقة هي واحدة ولكنها تفرد وتتكشف وتنجلي في تجلياتها، ولكن ما هي هذه الحقيقة؟ الحقيقة هي الكل أي إنها شمولية لكل ما جرى وسيجري منذ غياهب البداية التي لم تكن في زمان تبدأ فيه. وهذا الكل الشامل الذي يتبدى أكثر فأكثر ليصبح أكثر جلاءً يُختصر في كلمة وُعي، هناك مسيرة للوعي: المثل أي الفكر المجسد المتعين يمرّ عبر الزمن أي عبر التاريخ، وبالتالي فإن الفرد يضيع لفترة طويلة، ولا نستطيع أن نجده إلا في النهاية، أي إن أحداً لا يستطيع أن يخلص وحده، أو أن يخرج من زمانه. الحقيقة التي كانت منذ البداية وسعي ذاتها بشكل مطلق في النهاية، هي مسيرة الروح التي هي على الصعيد العملي الحرة. هناك إذن جحافل حرة الكلّ، الشمول التي تمرّ عبر كل شقاء التاريخ لتدرك ذاتها وتصبح يئنة أمام ذاتها. الفرد يمرّ من حيث هو كائن حي قريب من بقية الكائنات الحية إلى كائن قد اكتمل وعيه فعاش أفق الحرية اللامتناهي، ومرّ من مجتمع الاستبداد، حيث هناك فرد واحد فقط يتمتع بحرية، هي أشبه بعبودية للأهواء، إلى دولة القانون حيث كل المواطنين أحرار.

المنظومة الهيجلية أو النَّسَق الهيجلي système قَسَمَ كُلَّ العلوم إلى ثلاثة: المنطق وهو يعالج المثل أو الفكرة في داخلتها المجردة كوجود ولنفي للوجود وضرورة. غير أن الفكرة ليست فقط وجوداً في ذاته أي ثابتاً، بل هي كذلك

وجود لذاته أي حركة نحو الآخر والنقيض، وبذلك فإنها تنتهي إلى نفي داخليتها المجردة فتلتقي خارجيتها التي هي الطبيعة، والطبيعة تشكل العِلْم الثاني الذي هو تبدُّ وتمدد وتكشف للفكرة في الزمان والمكان، وينتج ثلاثية جديدة في الميكانيكا والفيزياء والعالم العضوي الذي يقسم كل علم منه إلى ثلاثية جديدة، فالعالم العضوي مثلاً ينقسم بدوره إلى جيولوجيا وعالم النبات وعالم الحيوان. غير أن التعارض بين داخلية المثال أو باطنيته وخارجيته لا تجد لها حلاً إلا في فلسفة الروح التي تشكّل العِلْم الثالث والأخير. وفلسفة الروح هذه تُقسّم بدورها إلى أقسام ثلاثة، قبل أن تصل إلى الحرية المطلقة: الروح الذاتي، وهو نفس أي روح مرتبطة بالجسد، ثم وعي أي نفس تُنكّر وحدتها مع الجسد، ثم هي عقل يحلّ التناقض بين النفس والوعي ليؤكد أن «الروح والطبيعة يشكّلان حقيقة واحدة»<sup>(17)</sup>، ثم هناك الروح الموضوعي الذي يخرج من قوقعة الأنا إلى رحاب إرادة المجموع، وأوّل تجلّيات هذه الروح الحق أو القانون، الذي هو الحرية كفكرة أو كمثال، وآخر لحظات الحق هو الدولة التي تمثّل الوجود المتعيّن المجسّد المتحقّق الفعلي للحرية، كما أنجزت في التاريخ، هذه المرحلة تبدو وكأنها «نوع من عقل للمجتمع كله» لا للفرد، فهي تتجلّى أولاً في العائلة التي تحتفظ من الأنا بالعاطفة ولكنها تخلّصها من أنانيتها، ثم أخيراً في الدولة التي هي مجموعة مؤسّسات بدونها يضيع الفرد ويسود الإرهاب. أما الشكل الأخير للروح فهو الروح المطلق، حيث يعود الروح إلى ذاته ويتصالح مع ذاته، ولكن على مستوى أعلى، يعود الروح إلى بدايته إلى داخلية وباطنيتها، ولكن بعد أن اغتنى بكل نقيضه ونفيه عن طريق الطبيعة الموضوعية الخارجية. هذا الروح المطلق يتحقّق أولاً عن طريق الفن الذي هو تمثّل خارجي جسّي للمطلق، ثم عن طريق نقيضه حيث تُلغى كل الصور الجسّية في الدين، غير أن التوليفة الأخيرة لكل هذه المسيرة الطويلة، لهذا السفر في رحاب الشقاء والضياع لا يتم إلا في الفلسفة التي تتوجّج كلّ مسيرة النسق الهيغلي في المعرفة المطلقة، وقد عرف الروح كامل الحرية<sup>(18)</sup>.

Hegel: *Morceaux choisis*, Folio essais, Gallimard, Paris, 1995, p.13.

(17)

*Ibid.* p.14.

(18)

إن النسق الهيجلي قد يشيخ ويتفادم وقد يرفضه الباحث بأكمله، ويعتبره مجرد رياضة فكرية أراد هيجل بها أن يحجّم كل شيء ليدخله ضمن مجموعة المفاهيم التي أقامها، وقد يجد البعض في فكرته الراسخة باللجوء إلى الثلاثيات باستمرار نوعاً من التثليث المسيحي المُسَقَط على كل التاريخ والطبيعة، وقد يجد كذلك في مسيرة الروح الذي ينطلق من داخل ذاته ليعيش شقاءً مع ما هو خارجه ليعود فيتصالح مع ذاته ليجد بيته داخل ذاته، بعد أن بحث عنه كثيراً في الموضوع أي خارج الذات، تحقيقاً للقول المأثور «أنا الألف والياء»، وفي هذه المصالحة مطابقة مع ما شاءته المسيحية في شخص المسيح كمصالحة بين الأرض والسماء، بين الإنساني والإلهي، غير أن أمراً آخر يظل أبعد من كل هذا، وهو الموضوعات أو الثيمات التي تعرّض لها هيجل خلال تحليله، فكانت بمثابة أفكار أصبحت جزءاً من تراث الإنسانية، واتخذت فاعليتها في ذاتها حتى خارج النسق العملاق الذي أقامه منظرها.

أول هذه الثيمات على الإطلاق هي جدلية السيّد والعبّد، غير أن هذه الجدلية مرتبطة بمقولة أخرى هي مقولة الصراع من أجل الاعتراف بي من قبل الآخر، هذا الصراع الذي مِنْ رَجْمِهِ سيولد الإنسان في مواجهة الموت، ومن هنا فإننا سنبدأ به كما نجده في فينومينولوجيا الروح.

### أ - الصراع من أجل الاعتراف

إن هيجل يعطي دوراً هاماً للربة في تثبيت الوعي المجرد المباشر، وانتقاله إلى وعي للذات، والربة هي التي تلعب دور الواسطة كَنَفِي ليصبح الوعي وعياً متأكداً من حقيقته، أي لينتقل فيصبح وعياً للذات، غير أن مثل هذا الوعي للذات لا يكتسب كل الحقيقة، بل يظل بالضبط ذاتياً، ومن أجل أن يتأكد من حقيقته لا بدّ لوعي آخر غيره أن يعترف به، وهذا ليس بالأمر السهل ولا المُعْطَى، ذلك أن هذا الآخر هو بحاجة إلى أن يعترف بحقيقته الوعي للذات الآخر، فينشأ صراع بين وعي للذات ووعي آخر، وكل واحد متيقّن من ذاته وليس من الآخر، أي إنه متأكد فقط من حقيقته الذاتية تنقصه استقلالية الموضوع. غير أن هذه العملية تتطلب أولاً نفي طريقة الوجود الموضوعية، أي وجود وعي الذات في جسد معيّن، وعملية الاعتراف هذه بما هي عملية الآخر فإن كل وعي يميل إلى موت الآخر فتصبح

العملية بين الوعيين عملية صراع من أجل الحياة أو الموت، لأن هذه هي الطريقة الوحيدة ليثبت كل واحد روحانيته وحرية «لأننا فقط بالمجازفة بالحياة نستطيع أن نحفظ بالحرية، ونبرهن بأن ماهية الوعي الذاتي ليست الوجود، وليست الصيغة المباشرة للوعي بالذات» أي الصيغة الجسدية. فمن لم يجازف بحياته لا يمكن أن يفوز باعتراف به كوعي للذات يتمتع باستقلال تام. غير أن مواجهة الاثنين للموت تجعل الحقيقة التي كانت تنتج من مثل هذه المواجهة تتلاشى، لأن الموت هو النفي الطبيعي للوعي، وبالتالي فإن المقصود من اعتراف الآخر يتلاشى. بواسطة الموت يتأكد أمرٌ هو أن الفردين كانا يُجازفان بالحياة، ويحتقران الحياة التي في الواحد، وعند الآخر أي إن كل واحد أكد للآخر إنسانيته، والعملية التي قاما بها هي نفي من نوع معين، إذ إن أحد الطرفين أدرك بأن الحياة هامة مثل أهمية وعي الذات، فقبلَ ليس النفي الطبيعي أي الموت الذي يزيل من دون أن يحتفظ بالمُزال، بل النفي الروحي الذي يحتفظ بما قد أُزيل، فيصبح المقهورَ الخاسرَ المنفيةً عنه إنسانيته «ويصبح الوعي التابع الذي ماهيته الحياة أو الوجود من أجل آخر» في حين أن المنتصر يصبح الوعي المستقل. الأول يبقى، ولكن في العبودية والرّق كجسد يملك الحياة، في حين أن الثاني هو السيد الذي يظل وعيه وعياً لذات فاعلة.

#### ب - جدلية السيد والعبّد

هذه هي أشهر موضوعات هينغل لكثرة ما حملت من تأويلات، غير أنها تظل هامة ولا تفقد شيئاً من وهجها، ففيها يتشابك موضوعان هامان الموت والعمل، فالسيد والعبّد خادمه قد واجها معاً الموت ووفقاً لا يخشيانه أولاً، وأدركا أن حقيقة الموت لا يستطيعان تجنبها، ولا بُدُّ لأحدهما أن يقبل أن يموت على الأقل رمزياً، وكذلك كانا قد أدركا بأن الموت هو الوجه الآخر للرغبة، فلولا رغبتني بأن يعترف بي الآخر كوعي ذاتي، وشخصٍ حرٍّ، وذات إنسانية لما وجدت نفسي بمواجهة الموت. لا شك بأن هيدغر قد شدّد على التأمل في الموت ومعناه في جدلية السيد والعبّد، وقد اشتهرت مقولته الوجودية حول الموت التي دعاها «الكائن، الوجود-من أجل-الموت» Sein-zum-Tode وفيها قال بأن الإنسان كائن يصبح ناضجاً للموت منذ يوم ولادته، وقد ردّ سارتر

بأن الموت مشكلة لا تخصني بل تخص الآخر، وقال ريكور بأن المهم البقاء حياً حتى اللحظة الأخيرة.

أما القيمة الأساسية في جدلية السيد والعبد فهي العمل والاستلاب في العمل، وقد شدّد ماركس على هذه القراءة عند هيغل. السيد الذي لم يخش الموت ولم يضعف أجبر العبد على القيام بخدمته. العبد بدأ يقوم بكل الأعمال، هو يتفقد العمل والسيد يتمتع بثمره هذا العمل. عن طريق عمله يؤمن العبد حاجات السيد، ولكنه في الواقع عينه يعمل أيضاً أكثر مما يلزم ومن الحاجة. السيد يترك له كل العمل، يجعل شيء العمل للعبد، فيصبح هذا الشيء يقف حاجزاً بين السيد والعبد. العبد الذي بدأ عمله بدافع الحاجة، وبدافع قسوة سيده الذي يتحكم فيه ويمارس عليه العنف، يبدأ يتقبل عمله بل إنه يكتسب بفضل هذا العمل نفسه قدرة جديدة، فهو يقوم بكل الخدمات ولولاه لما استطاع السيد أن يشبع كل حاجاته ونزواته، بمعنى ما السيد أصبح تحت رحمة عبده، أصبح لا يستطيع شيئاً بدونه. بفضل المرور بالعمل أصبح العبد سيده، لأنه أتقن عمله وبرع فيه، وأصبح السيد لا يستطيع الاستغناء عن عمله، العبد هنا يكتسب بفضل عمله وإتقانه الوعي بالذات ولكنه بحاجة إلى اعتراف سيده به كوعي بالذات، كإنسان حرّ، وذات فاعلة، غير أن السيد لا يستطيع أن يعترف بالعبد لأن طبيعته كسيد تمنعه من ذلك.

يُشدّد هيغل هنا كثيراً على الممارسة، وتحويل الأشياء وتغييرها التي يقوم بها العبد لأنها ليست فقط طريقه لكسب الوعي بالذات، بل لأنه في العمل لم يكن هناك سوى روح واحد آخر، روح السيد الذي يفرض عليه هذه الممارسة، ولكنه الآن يصبح من جديد روحه نفسه، يكتشف ذاته، ما كان في البداية يصدر عن الخوف وعن الحاجة، وما كان خدمة تُقدّم أصبح الآن، بفضل الانتظام وتغيير الأغراض الخارجية، طريق التغيير في ذات العبد نحو وعي حرّيته. أي إن ما يهّم في العمل في النهاية ليس الثمرة التي تنتج منه، ولكن ممارسة العمل نفسه، لأن هذه الممارسة هي الكفيلة بالسير نحو الوعي والحرية.

غير أن لقاء الذاتي والأشياء الخارجية في العمل يجعل الفرد يعيش تجربة الاستلاب، أو الاستغراب أي تلك التجربة التي تجعله يعمل دون أن يدري معنى عمله ولا إلى أين يذهب هذا العمل، بل إنه أحياناً يقوم بعمل للعمل، وليس



كخدمة أو لإشباع حاجة، غير أن هذا الاستلاب يقودنا إلى كُـل العلاقات الاجتماعية، أي إلى ما هو موضوعي وإلى أبعد من الروح الذاتي في جدلية السيد والعبد. ولو عدنا إليها لقلنا أخيراً مع أُلْتهاوس: «إن العلاقات المجردة بين السيد والعبد تظهر عينياً عند هيجل منذ الرقّ في العصور القديمة، إلى عهد ظهور المجتمع المدني البرجوازي، وهي تحوي ضمناً استمرار العنف، كما برهن على ذلك الفيلسوف الإنكليزي هوبز في وصفه لمجتمع الذئاب، والاقتصاد البرجوازي حسب ما يؤكد آدم سميث يسمح للطبقة البرجوازية بأن تتصرف في احتياط معيّن من العنف الذي يأخذ شكل المصلحة الخاصة»<sup>(19)</sup>. ولعل تأكيد ماركس المُدوّي بـ «أن التاريخ البشري كان دوماً تاريخ الصراع الطبقي» لم يكن بعيداً عن جدلية هيجل هذه.

### ج - حَيْل العقل

إن العقل يحكم التاريخ ويتحكّم فيه من أجل تحقيق الهدف الأخير للروح، ألا وهو أن يصبح كل فرد حراً، لأن الحرية هي جوهر الروح. غير أن التاريخ مليء بالشخصيات العُظْمَى التي تصنع التاريخ، وتجعله يسير حسب هواها. إن مثل هذه الشخصيات قد كان يأكلها من الداخل هوسها وطموحها، وهي التي صنعت كل الأشياء العظيمة، إن مثل هذه الأعمال لا تتأتى إلا من الأشخاص المهووسين الذين يسعون وراء مجدهم، أمثال الإسكندر، ويوليوس قيصر ونابليون. كيف يمكن التوفيق بين قولين يبدوان، أقلّه في الظاهر، أمرين متناقضين: العمل الفردي لكل واحد من هؤلاء الذين يصنعون كُـلّ عظمة التاريخ، وخضوع التاريخ لحتمية عقلانية.

التاريخ يحقق غايات في مسيرته الطويلة، وهذه الغاية لا تدخل في حسابات العظماء، حين يقومون بتحقيق طموحهم، هذا صحيح، ولكن ما هو حادث هو أنهم دون أن يدروا يحققون ما أصبح جاهزاً للإنجاز، عن طريق عنف طموحهم نفسه، فيوليوس قيصر حين تخلّص من كل خصومه، وأصبح السيد الأُوحد لروما، والحاكم المنفرد للإمبراطورية، حقّق في الوقت عينه ما كان يشكل تعييناً ضرورياً

في تاريخ روما والعالم، وهؤلاء العظماء هم أبطال لأنهم حين حققوا طموحاتهم ما كانوا يتبعون ما هو قائم، ولا النظام السائد، بل كانوا يستجيبون لصوت ينبوع داخلي، لم تنجل بعد صورته، ولا اتضحت معالمه، بل كان صوت الروح الداخلية التي تضرب العالم الخارجي وتحطمه ليخرج العالم الجديد، الذي يبدو وكأنه من صنع أيديهم، لأنهم رجال يؤمنون بالعمل الخارجي، ولكنهم في الواقع كانوا يُحسُّون كذلك بما هو ضروري، وبما قد حان وقت ولادته، فيسارعون إلى تحقيقه بأعمالهم التي تخرج عن العادي، ولا يستمعون إلا إلى صوت الهوس، الذي يأخذهم، فيقضون كل حياتهم في عمل شاق ومُضن، ولا يعرفون طعم الراحة ولا السعادة، وحين ينجزون عملهم يسقطون كالثمرة الناضجة، لأن ما يريده التاريخ منهم قد أنجزوه، فيوليوس قيصر قُتل وهو في أوج جبروته، والإسكندر المقدوني مات شاباً، أما نابليون فقد انتهى أمره إلى المنفى في جزيرة القديسة هيلانة (سانت هيلين). العقل كان المُحتال الأكبر مع هؤلاء، فلقد استعمل أهواءهم وطموحاتهم ليمرر ما يريد، ويحقق ما كان بكل واحد منهم، فهم كانوا يريدون تحقيق ما هو فردي وخاص بكل واحد منهم، وما جرى، وما جاء إلى الوجود كان شيئاً آخر، ولكن هذا لا يعني أنهم لم يفعلوا ما كانوا يريدون، بل فعلوا ذلك وحققوا حريتهم الفردية، ولكن النتيجة الأخيرة، ما كانوا يعلمونها ولا كانوا يسعون إليها، الحرية التي كانوا يتمتعون بها لم تكن سوى حيلة من حيل العقل الذي يحكم التاريخ العالمي كله، وهم قد فاخروا بأنهم يصنعون ما يحلو لهم وليس لحريتهم من قيد، غير أن ما لا يرونه هو أن هذه الحرية تعمل في سبيل تقدّم العقلاني ولا تخالفه، وبهذه الطريقة يصلح هيغل بين الحرية الفردية التي في المظهر، لا يبدو أنها تخضع لأية قاعدة عقلانية واضحة، والاحتمية العامة التي لا يستطيع التاريخ أن يخرج من نطاقها.

إن ما ينطبق على العظماء ينطبق كذلك على الأفراد والشعوب، فهم أيضاً يتصرفون حسب أهوائهم، ومشاعرهم، ولا يبدو أنهم يخضعون في تصرفهم لأي دافع حكيم صادر عن تأمل وروية، في حين أن المبدأ الخفي المسيطر هو الذي يسخر من نزواتهم ومشاحناتهم وحروبهم، ويسير كل شيء نحو قانونه العام. إن العقلاني يستخدم إذن كل القوى اللاعقلانية ويسخرها لمصلحته، كما يفعل ربّان السفينة الماهر، حين يستغل كل ريح العاصفة الهوجاء لتسريع سير مركبه نحو غايته.

## د - الإرهاب

الإرهاب هو أعنف صور الموت التي يلتقي فيها التاريخ والحرية، مع أن هينغل هو فيلسوف التاريخ وفيلسوف الحرية، فقد أكد أن التاريخ العالمي العام الكُلِّي ليس سوى تصوُّر الروح في جهده من أجل اكتساب معرفة ما هو بالضبط، ولكن الروح ليس سوى «الإنسان بما هو إنسان»، وهذا الأخير حُرّ في ذاته، ولكنه لم يكن يدري ذلك، والتاريخ هو الذي يجعله يعي ذلك رويداً رويداً، وبالتالي فليس للتاريخ من غاية ولا من نهاية سوى الحرية، وهذه الحرية غير ممكنة خارج إطار دولة القانون، والمجتمع المدني، فبدون المؤسسات تقع الدولة في مأساة «الإرهاب»، كما جرى مع الثورة الفرنسية سنة 1793م، فالإرهاب السياسي يقوم على الحرية المطلقة الفردية خارج كل المؤسسات المدنية أو الروحية، فالعقل الذي يظل الضامن الوحيد للجمع بين الوعي بشكل عام ووعي الذات المتعَيَّن المحدد، وهو عادةً، كقيمة سلبية، كأنه نَفْيٌ للعالم القائم، تقبل التعيينات الموضوعية، والخروج من ذاته إلى الآخر، ولكن هناك خطر كبير حين يصبح المبدأ الأساسي الإرادة الفردية التي تعي نفسها كإرادة عامة، أي كإرادة لها الحق في سنّ القوانين وإصدار التشريعات، وكذلك تعي نفسها كحرية مطلقة، أي كحرية تقصي كُلّ الخاص، وتستبعد كل التعيينات الإيجابية، أي إنها تبقى كسَلْبٍ مَحْضٍ، وكَنَفْيٍ لكل آخر واستبعاد له. وعمل الوعي يصبح حركة من الوعي إلى داخل ذاته، أي إنه يرفض أن يمرّ عبر تَوْسُطٍ موضوع حُرّ آخر، أي إن إرادة هذه الحرية المطلقة والإرادة الفردية الراضية لكُلّ شيء غيرها ترفض أن تمرّ عبر المؤسسات التي لم تكن هي وراءها بالضرورة، فينشأ الإرهاب. وقد حصل ذلك في فرنسا لأن الثورة كانت قد هدمت كُلّ النظام السابق، كُلّ العهد الملكي كمؤسسات للدولة الزمنية وكنيسة روحية لها تراتبيَّتها، وجاءت الإرادة الفردية الراضية لأيّ آخر خارجها فلم يستطع وعيها أن ينتج أيّ عمل إيجابي من أعمال الحرية الواعية، التي هي بمعنى ما نقيض الحرية المطلقة، ولا أيّ عمل من أعمال الحرية المُريدة التي تغيّر في الدستور والقوانين والحكومات، أي إننا هنا أمام تعطيل كامل للعمل الحقيقي للحرية، إذ إن الحرية كوعي للذات لا تحصل على كل قيمتها الأسمى إلا عبر الدولة التي هي جوهر كُلِّي، وكجوهر كُلِّي تصبح الحرية موضوعاً ووجوداً دائماً، «وهذا الوجود - الآخر يصبح الاختلاف داخل

الحرية» فتتوزع هذه على مختلف الفئات الروحية الثابتة، وعلى مختلف أعضاء السلطات، أي على السلطة التشريعية والقضائية والتنفيذية، وعلى كل المجموعات التي تشكّل العالم الثقافي الحقيقي، وعلى كل الكُتَل المتخصصة في العمل، أي إن الحرية تتوزّع في هذه الدولة التي هي كُلاً عضويّاً وشمولية عامة تحوي المجتمع المدني بكل طبقاته الاجتماعية. أما الإرهاب فإنه يعطل كل ذلك، لأنه يرفض الآخر، ويفرض الاختلاف، ويعطل العمل الحقيقي للحرية والوعي ويبقى قيمة سلبية مُخضة، فلا يعود عنده سوى عمل النفي السلبي، الحرية المطلقة التي رفضت الآخر هي، حسب تعبير هيغل نفسه، «هَيْجَان الهَدْم فقط لا غير». وعملها الوحيد هو الموت، الموت الذي لا معنى له على الإطلاق، لأنه لا يخدم شيئاً ولا يؤدي إلى أي شيء إيجابي، أو له أي معنى. «إنه الموت الأكثر برودة والأكثر تسطيحاً» أي الذي أصبح تافهاً تماماً، أمراً عادياً مبتدلاً «لا معنى له أكثر من المعنى الذي لقطع رأس ملفوفة، أو شرب جرعة ماء».

## 5 - خاتمة

لقد غيّر هيغل كل نظرة الإنسان إلى ذاته وتاريخه، وأدخل إلى الفلسفة فكرة التطور كطريق للتقدّم والارتقاء، وفكرة الوعي للذات، ومفهوم دولة القانون والمؤسسات، ودورها الأساسي في حفظ الحرية الفردية، وأدخل كل العناصر اللاعقلانية من عواطف وأهواء في صناعة مسيرة العقل نفسه، قبل فرويد والتحليل النفسي، ولكن ما إن توفّي حتى انقسم أنصاره إلى قسمين: إلى يمين هيغلي شدّد على مفهوم الدولة والمحافظة على ما هو قائم، لأن ما هو متحقّق هو عقلاني، وكذلك على فلسفة الدّين وأهمّية التثليث فيها، وإلى يسار ثوري اتخذ الموقف النقدي تجاه الدّين والمجتمع، وشاء أن يكمل الطريق، طريق التاريخانية عن طريق تغيير المجتمع بأكمله، وكان من بين هؤلاء فيورباخ (1804 - 1872) الذي كان من طلاب هيغل في جامعة برلين، وأصدر كتاباً شهيراً هو ماهية المسيحية سنة 1841م أي بعد وفاة هيغل بعشر سنين، وكان لهذا الكتاب وقع كبير على كارل ماركس.

إن كان تلامذة هيغل قد اختلفوا فيما بينهم منذ وفاته فإنهم لم يتفقوا بعد حتى اليوم، والسؤال المطروح هو حول الدولة ودورها ونهاية التاريخ، أي تحقيق مملكة

العقل على الأرض. والبعض رأى في نسق هيجل تأييداً للديكتاتورية وما كان أكثرها، عن طريق إقامة دولة قوية كُليانية تسيطر وتهيمن على كل المؤسسات العسكرية والمدنية، في حين رأى البعض الآخر بأن هيجل كان يطمح إلى إقامة الدولة الديمقراطية الليبرالية التي تضمن الحرية لكل مواطن، ويساهم في بنائها كل المواطنين، ويعترف فيها كل مواطن بإنسانية الآخر وكرامته.

مما لا شك فيه أن هيجل لا يمكن أن يبرّر مستقبلاً أية ديكتاتورية، لأن مثل هذا النظام يقوم غالباً على التعصب، وقد شدّد هيجل على إدانة التعصب، لأنه لا يساهم في حركة التاريخ، بل يظل خارجها ويعيقها، وكذلك فإنه ليس من ديكتاتورية من دون جمع كل السلطات في يد حاكم أوحد، وهنا نقع في صورة الإرهاب، وقد ساوى هيجل بين الموت والتدمير والخراب ومثل هذه الصورة الفاجعة.

غير أن من حقنا التساؤل حول مسيرة التاريخ، وهل هناك فعلاً تطابق بين التاريخ الحقيقي الذي يحدث وما نظره هيجل كنهاية لهذه المسيرة، وهل ما يقوله ينطبق على كل تاريخ كل الأمم، أم أنه ينطبق على تاريخ الغرب فقط؟ إن التاريخ الذي جعل هيجل منا مؤلّفيه الوحيدين ليس بالتأكيد تاريخاً نتحكّم فيه كما نشاء، ولا يتحكّم فينا ويؤثّر فينا بأحداثه. إن عدم التطابق بين النظرية والواقع سيظل يتحكّم في مسيرة البشرية التي تتصف قبل كل شيء بحدوث ما لم يكن يخطط له السياسيون وصانعو القرارات في العالم. وقد وجه ريكور مثل هذا النقد إلى كل تاريخانية، «نظرية التاريخ ونظرية العمل لا تتطابقان أبداً بسبب المعلومات الغربية التي تتمخّض عنها حتى المشاريع الأكثر تحضيراً... إن ما يجري هو دوماً غير ما كنا ننتظر، والتوقعات نفسها تتغير بطريقة لم تكن في الحُسابان. هذا وليس من الأكيد بأن الحرية بمعنى إقامة مجتمع مدني ودولة القانون هي الأمل الوحيد أو التوقع الأهم لدى قسم كبير من الإنسانية»<sup>(20)</sup>، إن الجملة الأخيرة هامة جداً، فهيجل عاش في فترة كانت أوروبا تسيطر على العالم، وتعتقد أن تاريخها يختزل كل تاريخ الأمم، وتاريخانية هيجل لا تخرج من مثل هذه النظرة، وإن كانت قد أفردت صفحات طويلة للتاريخ غير الأوروبي، وبعد

قرنين تقريباً نجد هناك قوى جديدة كانت مهمّشة قد بدأت تطالب بدور لها داخل هذه المسيرة الهائلة لآلة التاريخ الغربي التي احتكرت العلوم والفنون بالضبط، بسبب احتكارها للفلسفة، بعد أن تبنتها، منذ أنشأ الغرب جامعاته، في القرن الثالث عشر الميلادي.

غير أن هيغل يبقى بالرغم من ذلك كله فيلسوف دولة القانون والمؤسسات، حيث تجد «إرادة كل مواطن نفسها في إرادة المجموع»، أي إنه ذلك الفيلسوف الذي شدّد على أهميّة التوسط بالغير، فالمفهوم الذي هو حركة المعرفة لا يستطيع أن يعود إلى ذاته ويتصالح مع نفسه، ويجد موطنه الحقيقي إلا عبر توسط الآخر، وبهذا تجاوز هيغل مفهوماً جامداً للهوية والانتماء، وشدّد على الخروج من الذات والهوية الأولى إلى أفق الآخر والاعتراف به والمصالحة معه، وكل ذلك عن طريق العمل والممارسة، وهو بذلك يستعيد للفلسفة ميداناً كان اليونانيون يهملونه بل يحتقرونه، بعد هيغل سيصبح للتفكير في العمل وتوزيعه والحتمية الاقتصادية مكان خاص لا يجوز تجاهله.

لقد آمن هيغل بالإنسان وبسعيه إلى معرفة كل الحقيقة، واعتقد أن كل الأسرار ستفتح الواحد بعد الآخر أمام الفلسفة التي جعل منها التجربة الإنسانية الأسمى، وجعل من العقل السيد الأخير للعالم، وحلم بشرية متصالحة مع ذاتها ومع مصيرها، وقد قال في أحد دروسه: «الشجاعة في خدمة الحقيقة، والإيمان بقوة الرّوح يشكّلان الشرط الأول للدراسات الفلسفية. على الإنسان أن يعترف بنبله الخاص به، وأن يعتبر بأنه جدير بأسمى الأشياء، ونحن مهما بالغنا فإننا لن نستطيع أن يكون عندنا فكرة كافية عن عظمة الروح ومقدرته. إن ماهية الكون غير المنظورة لا تحوي في ذاتها أية قوة تستطيع أن تقف في وجه الشجاعة التي تريد أن تعرفها. هذه الماهية يجب أن تفتح أمام مثل هذه الشجاعة، وأن تكشف لها عن غناها وأعماقها، وأن تمنحها كل التمتع بها»<sup>(21)</sup>.

(21) استشهاد ورد في: M.Heidegger: *Le Principe de raison*, Tel Gallimard, Paris, 1984, p.190-191.

## كارل ماركس 1883-1818

### 1 - مقدّمة

ليس الحديث فلسفياً عن كارل ماركس بالأمر السهل، فاسمه ارتبط بأنظمة سياسية عديدة قامت في العالم، والحديث عنه يتخذ مباشرة بُعداً سياسياً، ويجعل من الصعب عزل فكره عن كل الذين أقاموا توتاليتراريات باسمه. وبعد تفكُّك الاتحاد السوفياتي قيل إن الماركسية قد ماتت، والواقع أن موت الفكر الماركسي كان قد أعلن قبل ذلك، ففي السبعينيات من القرن العشرين ظهرت في فرنسا مجموعة من الشُّبان المفكِّرين أطلق عليهم اسم الفلاسفة الجُدُد، وعلى رأسهم برنار - هنري ليفي صاحب كتاب البربرية ذات الوجه الإنساني الصادر سنة 1977م. هؤلاء ما كانوا بفلاسفة ولا بجدد، كما قيل عنهم، غير أن أهميتهم جاءت من أنهم كانوا جميعاً من الماركسيين السابقين الذين ثاروا على فيلسوف كانوا قد غالَوْا في التعصّب له. وقد لاقت حركتهم صدى كبيراً لدى وسائل الإعلام الغربية، حتى إن إحدى كبريات المجلات الأسبوعية الأميركية نشرت على غلافها صورة ماركس وقد كتبت تحتها «ماركس قد مات»، وكأن ماركس كان شخصاً مطلوباً وملاحقاً، وقد تم القضاء عليه، والمجلة فرحة بزَفِّ النبأ، السَّبَقِ الصحفي لقرائها. بعد ذلك بخمس عشرة سنة سيصدر فرنسيس فوكوياما الأميركي الياباني الأصل، كتاباً حول نهاية التاريخ والإنسان الأخير أكد فيه أنه يعلن نهاية التاريخ مستنداً إلى تاويل كوجيف لهيغل، غير أن الخبر السار الذي كان وراء كل الكتاب هو نهاية الماركسية، وموت ماركس من جديد، وقد رد على ذلك الفرنسي جاك دريدا في محاضرة أُلقيت في العام التالي في جامعة كاليفورنيا، ثم صدرت بشكل كتاب في العام نفسه في باريس، تحت عنوان أشباح ماركس<sup>(22)</sup>.

نحن إذن أول الأمر أمام فيلسوف خطر يُخشى منه حتى بعد مرور أكثر من قرن على وفاته، ثم إننا بعد ذلك أمام فيلسوف متعدّد الجوانب والمظاهر، وذلك أن ماركس ألماني درس الفلسفة في جامعة برلين، وأصبح واحداً من الهيجليين اليساريين، ولكنه فشل في الحصول على منصب في إحدى الجامعات، رغم أطروحة الدكتوراه، فعمل في الصحافة، وأضطرَّ إلى مغادرة ألمانيا إلى فرنسا، ثم طُرد من فرنسا فمضى إلى بلجيكا، وطُرد من هناك فعاد إلى فرنسا حيث تعرّف إلى الاشتراكية اليوتوبية، ثم اضطر إلى مغادرة فرنسا إلى إنكلترا حيث قضى القسم الأهم من حياته في لندن يطالع كتب الاقتصاد، أي كتابات آدم سميث ودافيد ريكاردو، وكتب أهم كتبه وهو رأس المال، فنحن إذن أمام اقتصادي إلى جانب الفيلسوف، وكذلك فإنه كان سنة 1864 أحد قادة أول أُمّية عمّالية، فنحن أيضاً أمام ثوري يريد تغيير العالم، يكتب عن النظام الرأسمالي ويحلله، ويعيب على كل الفلاسفة الذين سبقوه أنهم لم يفعلوا شيئاً غير تأويل العالم، وقد حان الآن دور تغيير العالم، وهو يريد إحداث هذا التغيير عن طريق الطبقة الجديدة التي أفرزتها الثورة الصناعية، طبقة العمال أو البروليتاريا. نحن أمام فيلسوف لا يكتفي مثل هيغل بتأليه التاريخ البشري، وتبرير ما يحدث، بل أمام مثقف يدعو إلى نقداً ما هو قائم، وفضحه ثم هدمه، عن طريق الممارسة والوقوف إلى جانب العامة، هذه الطبقة المُستَلَبة الجديدة، الفلسفة لا تريد أن تظل نظرية، بل تريد أن تساهم مباشرة في قلب ما هو قائم، فهل ماركس فيلسوف ألماني جاء من التاريخانية الهيجلية؟ أم هو فيلسوف اشتراكي جاء من نقد الاشتراكية الفرنسية الحالمة؟ أم هو منظر ثوري كتب بيان الحزب الشيوعي سنة 1848م؟ أم هو عالم اقتصاد قضى العديد من السنين في مكاتب لندن، وشاهد في إنكلترا أحوال العمال ومصاعبهم في أكثر بلد متقدّم صناعياً؟ وهل يمكن فصل واحد عن الآخر؟ ثم هناك صعوبة أخرى، فالعديد من كتبه قد دَبَّجها مع صديقه ومُؤمِّله في الأيام العصيبة، فريدريك إنغلز (1820 - 1895) بل تذهب بعض الألسنة إلى القول بأن هذا الأخير هو المؤلف الحقيقي الوحيد للعديد من الكتب التي تحمل اسم المؤلفين معاً، مثل بيان الحزب الشيوعي، والأيدولوجيا الألمانية.

أضف إلى ذلك أن هناك تفسيرات عديدة، وتأويلات متناقضة لشارحي الماركسية، مما يحدث بلبلة في المفاهيم، ويخلق ماركسيات متعارضة



ومتناقضة. ففي الستينيات من القرن العشرين سادت في فرنسا موضة البنيوية، وجاء لويس ألتوسير ليقوم تأويلاً جديداً لكل الفكر الماركسي، يتمشى مع التيار الجديد الجارف، فتحدث عن قطعة معرفية، أي عن انقسام بين مؤلفات ماركس الشاب ومؤلفاته انطلاقاً من الأيديولوجيا الألمانية التي كتبها سنة 1846م. ففي هذا المصنّف قطع ماركس مع كل فلسفة تأويلية، وأقام أسس علم جديد لم تكن تعرفه الإنسانية، بل هو قارة جديدة يفتتحها ماركس أمام المعرفة، بعد قارة الرياضيات، وقارة الفيزياء، هي قارة التاريخ، والعلم الجديد الذي يؤسس هو المادية التاريخية، وهذا العلم يهمل مفهوم الاستلاب لأنه ليس بالأمر العملي، ولا يدخل ضمن تحليل آليات السلطة وكيفية عملها في المجتمع البرجوازي، بل يذهب ألتوسير إلى أبعد من ذلك ليؤكد أن كل صرخات الفلسفة الإنسانية التي عند ماركس تنتمي إلى ماركس الشاب، ولا تدخل ضمن مشروع ماركس العالم الذي يُحلل عن طريق الديالكتيك الحتمية والضرورة العلمية التي تنتج من الصراع الطبقي الذي هو المحرك الحقيقي لكل التاريخ، في حين أن ميشال هنري في السبعينيات كرس كتاباً ضخماً عن ماركس ليؤكد فيه أن الذاتية الجسدية للكائن الحي وممارساته ونشاطه هي أساس كل الفكر الماركسي، في حين أن هنري لوفيفر يعتقد أن وراء رفض ألتوسير لمفهوم الاستلاب *aliénation* الكثير من الادعاء، وأن أطروحته تجعل من كل فكر ماركس فكراً جافاً يابساً لا حياة فيه، بعد أن أبعد عنه كل النفحة الإنسانية.

بالرغم من كل هذه الصعوبات، لا بد لنا من شق طريق وسط الكثير من التّيه، نحو ما أصبح جزءاً من التراث الفكري الملتصق بماركس، بغض النظر عن المدارس الماركسية المختلفة، مفاهيم مثل الاستلاب والأيديولوجيا والمادية الجدلية، والمادية التاريخية، والاشتراكية العلمية، والصراع الطبقي أصبحت لكثرة تردادها جزءاً من القاموس السياسي والفكري، ونحن سنعرض لبعضها بإيجاز.

## 2 - بعض المفاهيم الماركسية

لعل مفهوم الاستلاب من أكثر المفاهيم انتشاراً، ولم يعد يخص الفلسفة الماركسية وحدها، بل إن هذا المفهوم قد وجد له استعمالات عديدة في ميادين مختلفة، وهو في الأصل يعني الشعور بالاغتراب، وأن المرء ليس في بيته ولا

في وطنه، وأنه غريب عن عالمه، ويعزو ماركس هذا الشعور إلى النظام الرأسمالي، وإلى توزيع العمل الذي جرى فيه. ففي الأصل كان العمل مصدر لذة، وكان من يقوم به يعرف ماذا يفعل، وأنه يفعله لغرض واضح له، أما مع تطور الرأسمالية فإن العامل أصبح بالفعل غريباً عن عمله، أي إنه لم يعد يملكه، ولا يستطيع التصرف به، فالعمل أصبح خارج العامل لا ينتمي إليه، يقوم به ليس من أجل حاجة يجب إشباعها، بل لأنه مرغم على ذلك، فهو لا يملك الآلة التي يعمل عليها، ويعرف أنها ملك لغيره، وهو يعرف كذلك أنه لن يتمتع بثمرة عمله، إذ إن ذلك سيكون من نصيب رب العمل، صاحب المصنع أي الرأسمالي الذي يريد دوماً أن يحتفظ بالقسم الأهم من الربح لنفسه، وأخيراً فإن العامل هو نفسه يعامل كما لو كان آلة، إذ يطلب منه أن يضحي بجهد، وأن يعطي أقصى ما عنده كما لو كان آلة. وأخطر من كل هذا أن هناك تحولاً خطيراً يحدث لدى العامل، ذلك أن العامل لا يعود يقوم بأعمال بشكل عفوي وطبيعي إلا في الأمور العادية، وفي وظائفه الحيوانية كالمأكل والمشرب، في حين أن العمل الذي كان يميزه من كل الحيوانات أصبح غريباً عنه ومستلباً أمامه، فانقلب إلى عمل آلي حيواني يقوم به وهو مكره كما يكره الحيوان، وبالتالي فإن «ما كان حيوانياً يصبح إنسانياً، وما كان إنسانياً يصبح حيوانياً»، في المجتمع الرأسمالي يصبح الإنسان آلة من الآلات، وامتلاك الموضوع يتمخض عن الاستلاب حتى أنه كلما أنتج العامل سلعة، قلَّت إمكانية تملكه لهذه السلع، ووقع تحت سيطرة ما يُنتج، أي تحت سيطرة رأس المال، أي إن مُنتج البضائع يصبح هو نفسه بضاعة، بدل أن يثبت ذاته عن طريق عمله، أي إن عمله يصبح غريباً عنه، وقوة مستقلة تهدده في حياته.

#### أ - المادة الجدلية

إن ماركس يتبنى الديالكتيك الهيجلي الثلاثي، ولكنه يعتقد بأن الخطأ الأساسي عند سلفه كان مفهومه اللوعي، فهو يعتقد بأن الذات هي التي تعين الموضوع وتحده، في حين أن الواقع هو أن الموضوع هو الذي يحدّد الذات الفاعلة، والموضوع يعني المادة، والمادة هي صيرورة وهي مسار، هي تطور مستمر، المادة لا تهدأ على الإطلاق، إنها دائمة التغيُّر، ولكنها في تغيُّرها هذا

تتبع المنهج الجدلي الديالكتيكي الذي وضعه هيغل، ولكنها هي الأساس لتطورها لأنها متحركة أصلاً من ذاتها، حين تجد قوة أولى قوة ثانية تعارضها تنتفي القوتان لتبرز حقيقة مادية جديدة، ولكن على مستوى أعلى من القوتين السابقتين. إن الصراع الأولي بين القوى المتعارضة ينتج تغييراً في الكَمِّ، ولكن هذا التغيير في الكَمِّ ينتهي بأن يحدث تغييراً عن طريق القفزة النوعية، أي الانتقال من الكَمِّ إلى الكَيْف، وهذا التغيير يشكل نوعاً من الانقلاب، في طبيعة المادة، لأنه لم يعد تغييراً مادياً، وإن ظل مجرد إنتاج مادي، أي إنه ينتقل إلى ما هو نفسي، وإن كان في الأصل مادة.

إن رصد حركة التغيير المستمر للمادة، أي انبساطها الذاتي وتطورها هو مفتاح المعرفة العملية، وهو حقيقة هذه الأرض التي نعيش عليها، وهي المنهجية العملية الوحيدة التي على الفلسفة أن تأخذ بها وتبناها، من أجل الانتقال من المثالية الألمانية المتمثلة بهيغل، للوصول إلى المادية، أي إلى المادة التي هي في أساس الوعي.

## ب - المادية التاريخية

حسب ألتوسير، ماركس هو مكتشف قارة التاريخ، وهو لا يدين لأحد في هذا الاكتشاف، وقد استعاد التاريخ للفلسفة مبيناً الظروف الحقيقية التي جرت فيها الأحداث الكبرى، وأسبابها الحقيقية. فإذا كانت المادة هي الأساس فما الذي جرى في التاريخ؟ وماذا كان مُحَرِّكُه الأساسي؟ يقول ماركس: بعد أن تبخّرت ماورائية الحقيقة، تلقى التاريخ مهمة أن يقيم حقيقة الأرض، حقيقة هذه الحياة التي نعيشها، وحقيقة هذه الحياة أن هناك بشراً يأكلون ويشربون ويتزوجون، ويعملون كي ينتجوا، وهذه الحياة المادية أي إن صيغة الإنتاج الذي يقومون به، هي التي تتحكّم في كل سيرورة الحياة الاجتماعية والسياسية والروحية. إن الشروط الاقتصادية هي البنى التحتية المادية، وهي التي تتحكّم في كل النشاط الإنساني والاجتماعي والروحي، إذ إن مثل هذا النشاط هو مجرد بُنى فوقية أساسها مادّي مَحْض. فالأخلاق والفلسفة والمعتقدات وكل صور الوعي لا تتمتع بأي استقلالية، بمعنى أنه ليس بها من تاريخ على الإطلاق أي إنها لم تتطور وتتغير من تلقاء ذاتها، بل كانت دوماً حصيلة تطور الناس في حياتهم

المادية، في إنتاجهم. إن تغيير نسبة الإنتاج المادي عن طريق الممارسة البشرية هو الذي يحدث تغييراً في التفكير وفي كل ما ينتج. «ليس الوعي هو الذي يعين الحياة ويحددها، بل هي الحياة التي تعين الوعي». والحياة هنا هي بالضبط الإنتاج الجماعي الذي يقوم به مجتمع معين، في ظرف معين. فالإنسان هو إذن ثمرة التاريخ، والفرد ليس روبنسون كروزو الذي تَحَدَّث عنه الكاتب الإنكليزي ديفو في روايته الشهيرة، ذلك العصامي العائش في جزيرة معزولة عن بقية العالم، فهذا الفرد الذي ظهر في القرن الثامن عشر هو نتاج تحلل أشكال المجتمعات الإقطاعية، وظهور القوى المنتجة الجديدة منذ عصر النهضة. وقد أخطأ آدم سميث ودافيد ريكاردو حين اعتبرا أن الفرد كان في أساس الطبيعة، ولم يدركا أن العكس هو الصحيح، أي إن الفرد لا يصبح فرداً مفرداً إلا عن طريق تطور العلاقات الاجتماعية، ولم يبلغ أوج هذه الفردية إلا مع ظهور البرجوازية، أي مع بلوغ التطور الديالكتيكي للتاريخ مرحلته القصوى الأخيرة، فالإنسان حيوان اجتماعي ولا يستطيع أن يتفرد *s'individualiser* إلا ضمن المجتمع.

إن العمل والممارسة والإنتاج المادي هي الأصل في كل ما هو فكري ووعي وروحي وأيديولوجي، أي باختصار إن علاقة الإنسان مع المادة التي يغيرها ويتصرف فيها في عمله هي نقطة البداية، وفي البداية لم يكن الإنسان يعيش وحده في عُزْلته مع الطبيعة، كما ظنَّ القرن الثامن عشر، قرن روسو وسميث وروبنسون كروزو. الإنسان في البدء كان ضمن المجموعة في حياته والطبيعة، كان مع العائلة، ومع القبيلة التي هي عائلة بمفهومها الواسع، غير أن هذا المجتمع البدائي هو مجتمع متحرك شأنه شأن المادة، ينتج دوماً نقيضه، وهذا ما يجعل الصراع ينشب بين فئتين، وهو صراع جاء بسبب تغيير علاقة الإنسان بالمادة، من آلات إنتاج وملكية أرض، والصراع يؤدي إلى ظهور قاهر ومقهور، ظالم ومظلوم، وقد أدى الصراع بين مختلف الفئات في شتى مراحل التاريخ إلى تغيير المجتمع البدائي، إلى ظهور مجتمع الرِّق القديم، ثم إلى ظهور المجتمع الإقطاعي في العصر الوسيط، والصراع أنتج أخيراً في العصر الحديث المجتمع البرجوازي الرأسمالي، ونقيض هذه الطبقة هي طبقة العمال أو البروليتاريا، والمرحلة التالية التي لم تأتِ بعد ويريد ماركس أن يُسرِّع مجيئها، عن طريق توعية الطبقة العاملة، هي مرحلة المجتمع بلا طبقات.

إن التطور المادي الاقتصادي الإنتاجي يُقسّم المجتمع إلى طبقتين، وهذا الانقسام يحدث الصراع الطبقي الذي يصبح بدوره المحرك الأوحد للتاريخ. إن تاريخ كل مجتمع حتى أيامنا هذه هو تاريخ الصراع الطبقي. فالقارع والمقموع، الظالم والمظلوم، القاهر والمقهور، هما نقيضان متقابلان، خاضا دوماً صراعاً بلا رحمة انتهى إلى إحداث تغيير جذري في المجتمع، غير أن المجتمع لا يهدأ لأن الإنسان يتغير عن طريق إنتاجه المادي، ويغير حياته كلها تبعاً لذلك، ومن هنا فإن المصالحة الأخيرة لن تتم، إلا بعد أن تزول التناقضات كلها في مجتمع لا يقسم ذاته إلى نقيضه، ولا يولد من رحمته طبقة فيها موته ودماره. والخلاص لن يأتي إذن إلا من بروليتاريا تفرض ديكتاتوريتها كي يتمخض عنها مجتمع متصالح مع ذاته، لا ينتج نقيضه، وفي رأي بعض مؤوّلي ماركس ليس هناك من نهاية للتاريخ، ولا من توقّف لحركة التناقضات التي تظل مفتوحة إلى ما لا نهاية. فماركس عالم اكتشف ميكانيزمات التاريخ، وليس بفيلسوف رقيق القلب يهيمه إزالة بؤس المظلوم والمقهور والتغني بالقيم الإنسانية. على كل حال بدون الثورة الصناعية وظهور البروليتاريا ليس من ماركس. وقد حاول لمدة تزيد على الثلاثين سنة أن يدرس الرأسمالية، والثورة الصناعية عن كثب، في إنكلترا التي قضى فيها معظم حياته منذ شبابه إلى وفاته، ولكنه لم ينجز كتابه عنها وهو رأس المال، لذا يظل كل بحث عن فكره الفلسفي تنقصه الخاتمة، إنه أشبه بالسيمفونية الناقصة للموسيقار شوبرت التي حاول الكثيرون تكملتها، ولكن أحداً لم يستطع أن يجاري عبقرية المبدع الأصلي، فظلت رائعة يضي عليها عدم اكتمالها مسحة إضافية من العمق والجمال.

### ج - الاشتراكية العلمية

إن الاشتراكية هي في الأصل كل نظرية اقتصادية فلسفية تحاول أن تغير المجتمع الرأسمالي المصنع، عن طريق إيجاد معادلة جديدة بين المجتمع ووسائل الإنتاج التي تملكها فئة قليلة من الرأسماليين، وذلك من أجل وضع حد لظلم واقع على الطبقة العاملة المستغلة استغلالاً بشعاً. وقد أكد إنغلز أن ماركس هو المؤسس للاشتراكية العلمية. فماذا يعني ذلك؟ إن اشتراكية ماركس تتعارض أولاً مع الاشتراكية اليوتوبية الفرنسية التي نادى بها كل من سان - سيمون (1760 -

(1825) وبرودون (1809 - 1865) وشارل فوريه (1772 - 1837)، وكان ينقصها العِلْم الحقيقي بما يجري في النظام الرأسمالي، فالاشتراكية كي لا تظل مجرد أحلام وأمنيات ونظريات، لا بد أن تأتي نتيجة دراسة معمّقة لكل إنجازات العلوم الاجتماعية والاقتصادية، ولطبيعة المجتمع الاشتراكي الذي سيقوم، والطريق الصواب التي من شأنها أن تؤدّي إلى قيام مثل هذا المجتمع، ولقد أفنى ماركس السنوات العديدة من عمره وهو يدرس كل هذا بطرائق علمية صارمة، وباسم العلم هاجم الفرنسيين المُنظّرين الحالمين للاشتراكية، وقد كَلّفه ذلك غالياً، وهو في لندن مُنكَبٌّ على الدرس يعيش في حال من الفقر، حتى قيل إنه لم يكن يملك النقود لدفع تكاليف دفن أولاده الذين يموتون، وقد رُزق العديد منهم، ولكن عمرت ثلاث بنات فقط له. وكان قد تزوج امرأة أرستقراطية زواجاً كنسياً، وبالتالي من الخطأ القول بأن ماركس كان يهودياً حمل على اليهود في كتاب خصّصه لهم، فوالده كان قد تحول إلى المسيحية. إن كان ماركس قد انتقد المفكرين الفرنسيين الاشتراكيين باسم العلم، فإن بناته الثلاث تزوجن كلهن فرنسيين، ولا ندري إن كان ذلك بعد دراسة متأنية منهن، أم جاء باسم اليوتوبيا التي ألصقها والدهن بالفرنسيين، ويقال إنه حين أعلمته الثالثة بأنها ستزوج فرنسياً مثل شقيقتيها، نظر إليها متعجباً وسألها: ألم يعد في كل أوروبا من شبان سوى الفرنسيين؟

الدراسة المُعمّقة للنظام الرأسمالي هي التي تؤدّي إلى الاشتراكية العلمية، لأنها توضح كيفية خروج الاشتراكية من صلب النظام البرجوازي الصناعي، فالمادية التاريخية التي تخضع لقوانين التطور تؤكد على حتمية حسم الصراع الأخير بين البروليتاريا والبرجوازية لمصلحة الطبقة العاملة، عن طريق الزيادة المستمرة في الإنتاج، وحصص الرأسمال بيد طبقة يقل عددها باستمرار، في حين يزداد إفقار البروليتاريا، فلا يعود عندها ما تخسره سوى بؤسها. إن تكدّس الرأسمال وتمركزه بيد حفنة قليلة يعني في الوقت عينه الإفقار المتزايد لطبقة الغالبية العظمى من الشعب، في الدول المتقدّمة صناعياً، وهي أولاً إنكلترا التي شاهد فيها ماركس وضع العمال عن كئيب، والتي انطلقت منها الثورة الصناعية، ثم ألمانيا بلده وبعد ذلك فرنسا. غير أن تنبؤ ماركس العلمي لم يحصل، وقد قامت في فرنسا سنة 1870م كومونة باريس المستندة إلى طبقة العمال، غير

أن البرجوازية قضت عليها سريعاً. ولقد قيل إن الطبقة البرجوازية قرأت جيداً كتاب رأس المال، واستفادت منه كي تعرف كيف تتجنب قيام ثورة عمالية!

#### د - نقد الأيديولوجيا

ربما كانت عملية نقد الأيديولوجيا المسيطرة واحدة من أهم مساهمات الفكر الماركسي في مسيرة الفلسفة، فنحن نعلم أن كل مجموعة من البشر، أو كل دولة أو حزب لا تستطيع أن تعيش دون مجموعة معتقدات وشعارات تشكل رابطاً مهماً يجمع بين مختلف الأفراد، وماركس في نقده للأيديولوجيا السائدة التي هي أيديولوجيا الطبقة المُسيطرة المُستغلة، وتشكل تعارضاً كاملاً مع الحقيقة، هي حقيقة مقلوبة، صورة إنسان وضع رأسه إلى أسفل. الاستعارة التي يستعملها ماركس هنا قد جاءت من التقدّم العلمي في أيامه، إذ إن التصوير الفوتوغرافي كان قد بدأ، وفيه كاميرا سوداء تكون فيها الصورة مقلوبة في الأصل. هناك كلمة هامة رئيسية في كل الفكر الماركسي هي كلمة ممارسة praxis، ويمكن اعتبار كل فلسفته فلسفة الممارسة والعمل والنشاط والجهد لحياة البشر الذين يعيشون في مجتمع معيّن. الأيديولوجيا إذن لا تعكس البراكسس، لا تعطينا صورة حقيقية عن كل ما يقوم به الناس في يومهم، بل تعطينا صورة معكوسة، صورة نسجها خيالهم. والصورة المعكوسة تبدأ من هيغل نفسه الذي استعمل دياكتيكاً معكوساً وتاريخاً مقلوباً ووضع المطلق بدل الإنسان، وكذلك الوعي الإلهي بدل الوعي الإنساني، هناك إذن أولاً الحياة الحقيقية التي يعيشها الناس في الواقع، ثم هناك تصوّرهم لهذه الحياة الذي يمرّ عبر الخيال، ويكوّن أيديولوجيتهم وهذه لأنها متخيّلة وليست حقيقية تقوم بوظيفة تزوير الحقيقة، أي بقلبها رأساً على عقب، وتصبح وظيفة الفيلسوف أن يفضح هذا التزوير، وأن يعيد الإنسان الذي يسير على رأسه إلى الواقع الحقيقي، كي يعود فيسير على رجليه<sup>(23)</sup>. الأيديولوجيا تحاول إذن أن تخفي، وعلى الفلسفة النقدية أن تفضح هذا الإخفاء، وأن تلقي عليه الضوء.

ثم هناك ما هو أخطر من الإخفاء، ذلك أن أفكار الطبقة المهيمنة تصبح هي الأفكار السائدة، أي إن البرجوازية تحاول أن تبرّر نفسها، وأن تجعل أيديولوجيتها تهيمن وتسد حين تُقنع الجميع أن أفكارها ليست أفكار طبقتها، أو هذه الفئة القليلة من المجتمع، بل هي أفكار كُليّة عامّة تصف بالبعد الإنساني الذي يريده المجتمع بأسره. أيديولوجيا الطبقة المستغلّة المُسيطرة تبرز هنا كتبرير لهذه السيطرة. الطبقة الحاكمة تقنع الجميع بأيديولوجيتها لتبرر سيطرتها، ولتعطي نفسها نوعاً من الشرعية. كل سيطرة تحتاج إلى تبرير، وكل حاكم يحتاج إلى خطاب يرضي عليه هالة من الحق، وأنه يؤمن بقيم يؤمن بها الجميع، في حين أن الواقع غير ذلك، وأن كل هذه الأيديولوجيا ليس لها من الحقيقة سوى أنها تريد أن تقنع الناس بأنها تعمل لمصلحتهم، حسب المعتقدات التي يؤمن بها الجميع، في حين أنها تريد فقط أن تستمر في الهيمنة والتسلط.

الأيديولوجيا هي إذن إحدى وسائل السيطرة التي تلجأ إليها الطبقة الحاكمة، ومهمة الفلسفة تصبح كشف الغطاء عن الأفكار المنمّقة الجميلة كي يبين الوجه الخفي القبيح للاستغلال والقمع. وماركس هنا يفتح ميداناً جديداً للفكر، ميدان إمارة اللثام عن الخطاب الجميل المُزيّف لإظهار الحقيقة، وسيسير على خُطاه نيتشه وفرويد، وهؤلاء الثلاثة سيسمّيهم بول ريكور فلاسفة الرّيبة أو الشُّبهة.

### 3 - الخاتمة

إن التشديد على العامل الاقتصادي والمصلحة المادية ربما كان المساهمة الأكبر للماركسية في المسار الفكري، حتى قيل إنه لم يقم بعملية انقلاب كاملة بل كان كل ما فعله أنه أخذ فلسفة هيغل وتبناها بكل بُعدها الأخلاقي محاولاً أن يعطي معنى لحياة الناس، وهذا المعنى لا يمكن أن يكون خارج التاريخ. فلإنسان ماهية هي العمل والإنتاج، وقد جاء النظام الرأسمالي ليحول العمل عن مساره الطبيعي ليقوم فكرة التراكم واحتفاظ صاحب الرأسمال بالقسم الأهم من الربح، مما يغير كل طبيعة العمل الأصلية، ويسمح للاستلاب أن يكون، وهذا يعني أن الفكر الماركسي لم يهدم الميتافيزيقا ولم يكن قطعة مع الفلسفة الروحية التأمليّة، بل بقي ضمن الإشكالية الكلاسيكية، وقد تبنّى في الواقع الهيجلية التي



كان ماركس ينتمي إلى يسارها، وكل ما فعله هو أنه «استبدل ميتافيزيقا الإلهي بميتافيزيقا العمل والإنتاج»<sup>(24)</sup>.

بل يمكن كذلك أن نرى رؤية دينية محضة في كل المفاهيم الماركسية، بمعنى أن نرجع كل مفهوم إلى أصل ديني أسقطه ماركس على معطيات عصره، فهو حين يكتشف الصراع الطبقي وأن كل طبقة تتصرف حسب المصلحة ومصالحها فقط، من دون الأخذ بأي اعتبار آخر، فهو يكتشف عالماً مُسَلِّماً للعنف والأنانية، إنه العالم الذي دخلته الخطيئة بعد أن فقد الإنسان الحياة الطبيعية البدائية، والخلاص سيأتي من البروليتاريا، أي إن هذه الطبقة الجديدة المسحوقة هي التي سترث الأرض، ونحن نقرأ بين طوبويات *beatitudes* المسيح في عِظته الشهيرة على الجبل: «طُوبَى للودعاء لأنهم يرثون الأرض» (متى 5-4). ولكن هل لكل هذا من معنى؟ ألم يقل هيغل بأن أية فلسفة لا تستطيع أن تخرج من زمانها، وأنها لا تستطيع أن تفلت من كل حمل الماضي؟ الماضي يلقي دوماً بكل ثقله على الحاضر، كما يقول غادامير، الفيلسوف المعاصر الذي جاوز عمره القرن (1900-2002).

غير أننا حاولنا أن نبعد الماركسية عن السياسة فإن السياسة تلاحقها باستمرار، فبعد وفاة ماركس بجيل قامت ثورة باسمه، ولكنها لم تقم لدي الأغنياء، كما توقع، بل لدى روسيا المتخلفة، فكانت ثورة فلاحين أكثر مما كانت ثورة عمال. ثم بعد جيل آخر قامت ثورة أخرى في الصين باسم الماركسية، ولم تقم في البلد الآسيوي المصنّع اليابان، وبعدها قامت ثورة ثالثة في كوبا البلد ذي الفقر المُدقِّع ولم تقم في أي بلد مُصنَّع في أميركا، وكان الماركسية أصبحت سلاح الفقراء لا سلاح البروليتاريا في وجه الرأسماليين. وهذا بمعنى ما يُفهم لأن الرأسمالي الذي يربح يجد عنده ما يعطيه للعامل، وكلما زاد ربحه زادت قدرته على العطاء للمنتجين. زيادة الإنتاج والربح هي التي تسمح بتحسين وضع العمال، أما الفقر فليس عنده ما يوزعه سوى الفقر، على ما يقول جون جلبرث، في كتابه الرأسمالية الأميركية.

Cf. Jean-Marc Lepers: *La Jouissance symbolique*. ed. Anthropos, Paris, 1978, (24) p.86-69.

غير أن الثورة الكبيرة التي قامت مع مطلع القرن باسم ماركس لم تصمد أكثر من جيلين، وتفككت قبل أن ينتهي القرن الذي قامت فيه، ومرة أخرى وُضِع كل الفكر الماركسي موضع تساؤل، ولا ندري ما الذي انهار منه، غير أنه في العاشر من نوفمبر (تشرين الثاني) سنة 1989م انهار جدار برلين، وانهارت معه إحدى قلاع التوتاليتاريا، النظام الكُلِّيَّاني الشُّمولاني في أوروبا، غير أن انهياره ليس ضماناً لحرية أعم وأكبر، فكلما تحوّل نظام سياسي إلى أيديولوجيا ترفض المناقشة ولا تفتح الباب للنقد وأخفى هذا النظام الحقيقة وراء مناطق دكنا من الظلال، وخشي من أية شفافية، وأصبح يعلن غير ما يفعل، عرفت الحرية أن أبواب سجون جديدة في انتظارها.

## فريدريك نيتشه

1844-1900

### 1 - مقدمة

تطرح حياة نيتشه وفلسفته العديد من المفارقات، فهو لم يأت أصلاً من الفلسفة على الإطلاق. ولد في ألمانيا ودرس فقه اللغة الكلاسيكي، وتخصص باللغة اليونانية، وكان مبرزاً فيها فُعِين أستاذاً لهذه المادة، في مدينة بال Bâle في سويسرا، وهو ما زال في الخامسة والعشرين من عمره. وتنشب الحرب الألمانية الفرنسية سنة 1870م ويتطوع فيها كمرض، ويرى الأهوال عن كثب. بعد سنتين يضع أول مؤلفاته الهامة بعنوان ولادة التراجيديا. الكتاب يبدو وكأنه دراسة جديدة عن التراجيديين اليونان الأقدمين أشهرهم سوفوكليس وأصغرهم يوربيدس المتوفى قبل سقراط بسبع سنوات، والمُفارقة الأولى هي أننا أمام مفكر خارج عن الفلسفة ويكتب عن موضوع لا تبدو للوهلة الأولى علاقته بالفلسفة واضحة، ومع ذلك فإن هذا الكتاب البريء ستخرج منه كل فلسفة نيتشه العنيفة ضد الفلسفة، كما سنرى، والمُفارقة الثانية هي أن نيتشه سيكتب معظم مؤلفاته بطريقة أبعد ما تكون عن المنهجية الفلسفية، وهي في غالب الأحيان، مجرد شذرات وأفكار متفرقة وحكم وأمثال، ومع ذلك فقد كان لها أبعاد الأثر، ولم تشهد الفلسفة حملة ضدها ونقداً داخلياً لكل رموزها، مثلما شهدت مع آراء نيتشه. إن ثورته لن ينجو منها إلا القليل من المُفكرين، وقد اتسمت بعنف أخذ يزداد مع الزمن، مع أن الباحثين عادة يبدأون بسن معيَّنة تخفيف اللهجة، أما معه فإن القسوة الكلامية ازدادت بمرور الزمن، حتى إنه في أواخر كتاباته أصبح يريد أن يكون معبوداً كمشيرٍ بإنسانية جديدة، ومعلنٍ عن مولد مثل هذه الإنسانية، ولقد نادى بالحياة وقوتها، وبالإنسان الخارق المتفوق طوال حياته، وأراد أن ينهي أخلاق القطيع الناجمة عن الخوف، إلا أنه عانى المرض منذ شبابه، بدأت

أعراضه وأخذت تزداد، ثم تهدأ إلى أن أصيب بالجنون تماماً، ولزم البيت ترعاه أمه، ثم أخته التي تصغره بسنتين، لأكثر من عشر سنوات، لقد عاش ستاً وخمسين سنة بيولوجية، ولكنه في الواقع عاش حياته الحقيقية كإنسان يتمتع بقواه العقلية حتى سن الرابعة والأربعين فقط. وهذه مفارقة جديدة حتى قال أنصاره إن العبقرية تنتهي بالجنون، والواقع ليس لمثل هذا القول من معنى، فالحَبَل الذي أصابه كان مرضاً عضوياً تطور ببطء، ولم يحفل بشخصية مريضه أكان إنساناً عادياً، أم عبقرياً فذاً نادراً.

ومن مُفارقات حياته أيضاً أنه ترك العديد من أوراقه ومؤلفاته غير المكتملة، فوُجعت كلها بين يدي أخته إليزابيت التي عبثت بها كما شاءت، وحاولت أن تغيّر في العديد من الوثائق حول أخيها، بعد أن أصبح شهيراً، وقد عمّرت طويلاً، وعرفت ما تحظى به بعض نظريات أخيها، ومناداته بالإنسان المتفوق - السوبرمان - وقد كانت النيتشوية فريسة سهلة للنازية التي تسلّمت الحكم مطلع سنة 1933م، وأولت نظريات مؤلّف هكذا تكلم زرادشت تأويلاً بيولوجياً، وأصبح نيتشه فيلسوف النازية المحبوب، كما كان فاغنر موسيقارها المفضّل. وقد حاول النازيون إنجاب جيل متفوق، ولكن كل تفاهاتهم تلاشت مع خسارتهم الحرب، ولقد كان في النازية بُعْدٌ وثني من دون شك، ولكن هل فهمت حقاً فكر نيتشه؟

ومن المفارقات أيضاً أن اليسار استعاده بعد الحرب العالمية الثانية، وعلى الخصوص بعض اليسار الفرنسي الذي رأى فيه الرائد الحقيقي للحداثة، لأنه بالفعل حاول هدم كل العالم السابق، وإقامة عالم جديد متحرر من الخطيئة والأخلاق التقليدية الموروثة، وقد كان مثل هذا اليسار حساساً بشكل خاص لكل النقد النيتشوي المستند إلى اللغة كفتح سقطت فيه الفلسفة، من دون أن تدري، فظنّت أوهاّمها الحقيقة الأخيرة. لقد كان نقد نيتشه يتناول الفلسفة بكل أشكالها، واعتبرها عملياً تكملة لما جاء به سقراط ومن بعده أفلاطون، وأنها كلها أفلاطونية بشكل أو بآخر، وبهذا المعنى يؤكّد هيدغر أن الميتافيزيقا هي أفلاطونية، يمثل نيتشه وجهها الآخر.

لقد كتب نيتشه العديد من المؤلفات ونشر العديد قبل مرضه الأخير ومنها:

فجر (1881) العلم المريح أو الجذيل أو الفريح (1882)<sup>(25)</sup> هكذا تكلم زرادشت (1883 - 1885) ما وراء الخير والشر (1886)، جينالوجيا الأخلاق (أصل الأخلاق وفصلها) (1887)، هوذا الرجل (1888)، إرادة القوة أو المقدر (نُشر سنة 1906 أي بعد وفاته)، غير أن كل ما سيكتبه سيخرج من كتابه الأول، مولد التراجيديا، ثم من رؤياه وهو على قمة جبل، للعود الأبدي، فنيته، إذا استثنينا معركته الشخصية الأخيرة مع المسيح في أواخر أيامه الواعية، يمكن اختصار فكره في وجهين: العدمية الشاملة الكاملة التي تريد هدم الأخلاق والفلسفة والدين والعلم كذلك، وشتى المؤسسات حتى الفكر السياسي القائم على العدالة والديمقراطية، وكل هذا خرج من كتابه الأول كما سنرى، ثم الحل الذي يراه، وقد خرج من حلمه أو رؤياه أو ظهور العود الأبدي، وبراءة الصيرورة أمامه، وهو في مكان مرتفع.

## 2 - العدمية

منذ كتابه الأول ولادة التراجيديا التي يأتي اليوناني لحضورها كمسرحية، أكد نيتشه بأنه كان في اليونان القديمة قوى مختلفة تتصارع وتجعل النفس البشرية، تضع في متاهة لا قعر لها، وبين هذه القوى كان هناك أبولون إله الجمال والنور والفتون يمثل الشعر والحلم، ويتميز بهدوئه وصفائه واعتداله، وكانت هناك قوى أخرى تتمثل بديونيزوس إله الكرم والخمر، وهو يمثل السكر والانطلاق والنشوة والتطرف، والذهاب إلى أقصى الحدود من دون رابط ولا وازع، والتراجيديا كانت تُعبّر عن القوتين معاً، وتنطق باسمهما وقد عرفت المسرحية كيف توازن بين الاثنين، وتجد اللهجة المناسبة التي تجمع بين المتعارضين، كان هناك انسجام في الوجود، وفي النفس عرفت التراجيديا كيف تكون رمزه وحامله إلى اليونانيين. هناك إذن عالم رائع يكتشفه نيتشه، هذا العالم الرائع المتجانس هو الذي كان وراء ولادة المسرحية التراجيدية في اليونان

(25) صدرت لهذا الكتاب ترجمة سنة 2000 بقلم حسان بورقية ومحمد الناجي عن دار إفريقيا، الشرق، وترجمة أخرى للدكتورة سعاد حرب سنة 2001، عن دار المنتخب العربي، بيروت.

القديمة، وما قاله عنها أرسطو في كتابه فن الشعر خاطيء تماماً بنظر نيتشه. فأرسطو يقول بأن التراجيديا حين تقلد عملاً نبيلاً حتى نهايته، عن طريق تمثيله بشخصيات على المسرح تثير في نفوس المشاهدين الشفقة والفرح، وعن طريق هذين الانفعالين تحدث عملية التطهير للانفعالات، في حين أن نيتشه يؤكد أن أرسطو مخطيء هنا تماماً، فغاية التراجيديا لم تكن زعزعة المُتفرِّجين بالانفعالات، بل التعبير بلغة أنيقة حتى في الموقف المأساوي، عن هذا الانسجام العميق في النفس البشرية. هذا الانسجام ليس بمعطى أزلي بل إن التراجيديا كانت في بدايتها اكتشاف هول الوضع البشري والمأساة المرعبة التي يسبح فيها كل الوجود الإنساني الأول البدني الذي تضعه أمامنا التراجيديا في شخصياتها، وهو مُكوّن من مجموعة من الآلام والأحزان والقلق يتمنى الإنسان معها ألا يكون قد وُجد<sup>(26)</sup>. غير أن الفن يتدخل هنا عن طريق الموسيقى فإذا بالحياة المرعبة تتحول إلى روعة نشوة عارمة وشغف بالإقبال على الحياة الجديدة التي تفتحها نشوة ديونيزوس، ومن دياكتيك الشعور العميق بالأسى والقدرة على تقبله وتخفيه يأتي الانسجام الرائع مع الطبيعة والقول نعم للحياة.

غير أن هذا العالم قد انتهى إلى غير رجعة، وما جرى أن ما كان سُموّاً وروعة وحلماً تملأه الحياة، قد تحطّم وأصبح بحثاً سخيفاً عن حقيقة شاحبة ظنها الناس العلم، ما كان روعة في العلاء نزل إلى الأرض، والذي أحدث هذا التغيير الشامل هو سقراط، فبعد أن كانت الحقيقة تَسْمُو فوق جبال الأولمب أنزلها سقراط في ثورته إلى شوارع أثينا وأزقتها. هذا العالم القديم الوثني الذي تلاشى منذ أكثر من ألفي سنة لا بد من إعادته. وقد ظن نيتشه في فترة ما أنه وجد ضالته بموسيقى ريتشارد فاغنر (1813 - 1883) فهذا كان يكتب بنفسه كلمات الأوبرا التي يلحنها، فاعتقد نيتشه أنه الآن، عن طريق الشعر والأساطير الشمالية والمسرح، وموسيقى فاغنر الراقية المحلّقة فوق كل الأذواق الشعبية سيجد من جديد روح التناغم بين أبولون وديونيزوس، وكان إعجابه شديداً بعقريّة الموسيقي الألماني. إلا أنه سرعان ما خابَ أمله، لأن موسيقياً من وزن فاغنر لن يظل يلحن حسب الأفكار المُسبقة عند صديقه، بل سيستمع إلى صوت

عبقريته. لن يتوانى نيتشه في مهاجمة فاغنر باستمرار بعد ذلك. ولكن ذلك لن يُعبّر إلا عن مدى خيبة أمله في تحقيق حلم مستحيل. ما سيفعله نيتشه بعد ذلك كي يعيد إلى الوجود رؤيته السابقة، هذا العالم اليوناني الذي ابتدعه خياله، هو أنه سيرتدّ على كل العالم الأوروبي الذي يعيش فيه، سيبحث فيه عن شعب جديد يحمل الوعد الجديد، وسيكون ضد كلّ الأنظمة التي تنادي بالمساواة أو العدالة الاجتماعية أو التقدم، فهذه كلها أفكار الديمقراطية، وهي سبب خراب الأزمنة الرائعة القديمة.

أول ما يحاول نيتشه هدمه هو كل النظام الأخلاقي المُميّز بين الخير والشر، والتمييز بينهما في نظره ليس في الواقع سوى خطأ في اللغة وانحراف عنها، وكل الأخلاق صنعها الضعفاء وحاولوا لأنهم غير قادرين على عمل الأشياء العظيمة حقاً أن يقولوا بأن الخير هو ما ينفعنا حين يأتينا من غيرنا، ولا بد من الذهاب إلى النهاية، وقلب كل لوح القيم الموروث من المسيحية، فهي تنادي بقيم المحبة والرحمة والشفقة، وهي كلها قيم القطيع لا القيم الحقيقية للحياة. والناس يبدأون أولاً بأفكار مُسبقة ثم تبقى وتتجمّد فتصبح قيماً ويبنى فوقها قيماً جديدة أخرى، لا بدّ من قلب كل القيم رأساً على عقب من أجل تهيئة الإنسان الجديد، الإنسان المتفوق الراض لغريزة الموت، والعائد إلى الحياة، دون أية رهبة من فناء. إن الإرادة يجب أن تكون هي سيدة نفسها، وأن تكون خارج مفهوم الخطيئة، وأبعد من كل مفهوم لخير وشر، لأنها في حقيقتها، في أصلها الحقيقي هي خارج هذه المفاهيم الميتة، وعليها ألا تكون مجرد رد فعل، بل أن تكون فعلاً، فلا تريد خارج مشيئتها، وهكذا تصبح إرادة القوة، أي إرادة المقدرّة على فعل الحياة ومجابتها، لا الخوف منها، وهذا يعني أنه في مصدر الأخلاق كان هناك قمع للغرائز الأصلية للإنسان، الغرائز الحرة الشاردة المنطلقة كما تشاء، وبدل أن تخرج إلى الخارج عادت إلى الداخل، وهذا العالم الداخلي أخذ يزداد ويتضخّم حتى إنه أصبح الحياة الجديدة للإنسان، فساد المجتمع قلاعاً تقيّه من العودة إلى غرائزه الحرة الأصلية، وكان على رأس هذه القلاع فكرة الخطيئة والعقاب، وحدث طلاق بين الإنسان وطبيعته الحقيقية، وأصبح «الإنسان مريض نفسه» أي إن الإنسان يطلق أفكاره المُسبقة بعد أن كُبت، ويثبت هذه الأفكار ويخمرها في ذاته، ويضخّمها، ويبني عليها فيكون الضمير المعذب،

والشعور بالذنب وأخلاق القطيع التي تسود أوروبا كلها اليوم، ومنها أفكار المساواة بين كل البشر، في حين أننا نعرف بأن كل سُمُو بشري وارتقاء إنساني كانا وسيكونان دوماً عمل مجتمع أرستقراطي، مجتمع يؤمن بوجود درجات مختلفة بين الناس، في سلم التراتبية والقيم، وهذا ما يتطلب، بشكل أو بآخر، وجود الرق<sup>(27)</sup>. وبعد ذلك يقول نيتشه بأن الأناية جزء لا يتجزأ من النفس الأرستقراطية. غير أن هذا لا يمنعه من أن يكتب صفحة رائعة عن الإنسان الذي يعاني ويتعذب: «إن درجة الألم التي يبلغها الإنسان تكاد تكفي وحدها لتحديد مكانه في التراتبية. وقد يشعر بالكبرياء والأنفة واليقين أنه يعلم أكثر بكثير من الآخرين، بسبب ألمه ليس إلا، فيصبح الكبرياء الصامته للمعذب والإباء لمن اصطفته المعرفة، فيجبر على اللجوء إلى مختلف أصناف الإخفاء ليحمي نفسه من كل ما لا يساويه في الألم: «إن الألم العميق يجعل منا أرستقراطيين. إنه يعزل ويباعد». «وهناك نفوس حرة.. تحاول أن تخفي حَمَلَهَا قلوباً محظمة لا أمل بشفائها» فلجأ إلى شتى أنواع الأقنعة، كما فعل هاملت حين أخفى ألمه العميق وراء تهكّمه<sup>(28)</sup>.

وحين ينتقل نيتشه إلى الفنون، يصبح تعلقه بالأرستقراطية دفاعاً عن كلاسيكية متجددة، فهو قد تشاجر مع فاغنر لأن هذا شاء أن يكون قريباً من الجماهير، فأخذ يقوم بموسيقى صاخبة تثير عواطف الشعب، وفي الشذرة 103 من العلم الجذيل أو المرح أو الفرح، يتحدث عن الموسيقى الألمانية، ويقم مقارنة بين غوته وبيتهوفن، ليست في مصلحة صاحب السيمفونية الريفية، فيتهوفن أمام الشاعر الكبير هو نصف البربرية أمام الحضارة، وهو عامة الشعب أمام النبيل، والإنسان النزيق أمام الفنان. وكل ذلك جرى في الموسيقى الألمانية لأنها قبلت أن تتأثر بالثورة الفرنسية، وأفكارها حول الديمقراطية والمساواة. فإذا كان بيتهوفن في نظر نيتشه قد أنزل الموسيقى الكلاسيكية عن عرشها المتعالي، وانحدر بها إلى مستوى تملق أذواق الناس، فهذا يعني أن نيتشه محافظ جداً، ذلك أن العديد من النقاد يؤكدون أن موسيقى بيتهوفن، رغم تبنّيها للموضوعات

Nietzsche: *Par delà le bien et le mal*, Aubier-Montagne, Paris, 1951, p.349. (27)

(28) المرجع السابق، الفقرة 270 ص 384-385.



الرومنطيقية، ظلّت في عمقها شديدة الكلاسيكية، وليس من العيب أن نيتشه يستشهد بغوته ويقول أن ليس هناك من موسيقى جديدة به، ذلك أن شاعر ألمانيا الأكبر، بعد أن استسلم لفترة للتيار الرومنطقي الجارف، عاد إلى نوع من الكلاسيكية الجديدة. نيتشه يقف إذن ضد كل التجديد الفنّي الذي حدث بعد الثورة الفرنسية، لأن روح القطيع بدأت تتسرّب حتى إلى الأرستقراطية الفنية، وهي تحقد على هذه الأرستقراطية وتغار منها، ولما لم تكن قادرة على الارتفاع إلى مستواها أرادت هدمها.

أما حين تنتقل إلى الفلسفة فإننا سنفاجأ لكثرة تهكّمه بالفلاسفة، فلم يكد ينجو أحد من خطابه السليط. ويكفي أن نذكر أنه في فترة أولى شعر بتقارب مع فلسفة اسبينوزا، كما عبّر عن ذلك في إحدى رسائله، ولكنه عاد فهاجمه، وسخر من كل فلسفته، وقال إنها بقايا ميتة ووصف طريقته في كتابه علم الأخلاق بأنها عبارة عن طلاسّم رياضية تحصّن اسبينوزا داخلها كي يجمد شجاعة أي واحد يحاول اقتحام معقله، الذي أخفى فيه خوفه من الحياة، هذا الناسك المريض (الشذرة الخامسة: ما وراء الخير والشر) بل قد سخر منه وشبّهه بالعنكبوت الذي يبني نسيجه ليمتصّ الدماء من ضحاياه. أما كانط الكهل فإنه يقودنا داخل دهاليز ديالكتيكية كي يقودنا أو يضيعنا، كي نقبل الأمر القاطع الحاسم الأخلاقي.

الفلسفة كلها قامت في الواقع على الوهم، حين اكتشف سقراط في أثينا أن كل من كان حوله يمارس مهنته بالسليقة، بالغريزة وليس بحاجة إلى تنظير، اكتشف سقراط أنه وحده يعلم أن الجميع لا يعلم أنه يجهل ما يفعله نظرياً، فجاء بفكرة إصلاح ما هو قائم، ولكن كل ما فعله كان مبنياً على وهم، الفلسفة كلّها قدّمت أفكاراً هي في الواقع أوهام قامت لتبني عالماً جديداً، واستسلمت لأفكارها التي اعتقدت أنها تريد فعل الجديد، في حين أن مؤسس الفلسفة بدل أن يبني عالماً جديداً هدم العالم الرائع الذي كان يعيش فيه، والفلاسفة كل الفلاسفة قد ساروا على تركيب أوهام فوق أوهام قديمة، وما يسمّيه الفلاسفة مفاهيم لا يعكس سوى خوفهم من الحياة، وهذه ليست بمفاهيم تساعد على الفهم لأن الحياة تفهم بالسليقة، إنها أوهام، استعارات ميتة، وكلما كانت آراء الفيلسوف تعكس الخوف كانت استعاراته تعكس الجسم المحنّط الذي يمثله.

ولعل الفقرة 372 من العلم المرح تختصر موقف نيتشه من الفلسفة التي سبقته ويريد هدمها: «في السابق كان الفلاسفة يخشون الحواس...» فلاسفة الماضي كانوا يعتقدون بأن الحواس تجذبهم إلى خارج عالمهم وهو المملكة الباردة «للمثل»... ومن أجل أن يتفلسف كان على المرء أن يضع شمعاً في أذنيه، وبذلك فإن الفيلسوف لم يعد يسمع الحياة بما هي موسيقى، كان ينكر موسيقى الحياة... لقد عاشت الأفكار والمثل دوماً على «دم» الفلاسفة، ولقد التهمت دوماً حواس الفلاسفة بل حتى قلبهم، كان التفلسف يشكل دوماً نوعاً من امتصاص الدماء. ألا تشعررون أمام أشخاص مثل اسبينوزا بشيء على منتهى العُمُوض والأخلاق؟ ألا ترون المأساة التي تجري هنا؟ ألا ترون بأن الشحوب يزداد دون توقف، والحواس تضعف وانتزاع الشهوات يصبح المثل الأعلى؟ ألا تلاحظون خلف ذلك كله، وجود عَلاقة بقيت مختبئة لمدة طويلة بدأت تهاجم أولاً الحواس، لتنتهي أخيراً غير تاركة سوى العظام وَقَعَقَعَتِهَا؟ أعني المَقُولَاتِ والصَّيغِ والكلمات لأن ما بقي من اسبينوزا... ليس سوى قَعَقَعَة ولا شيء غير ذلك... وباختصار فإن كل مثالية فلسفية لم تكن حتى اليوم سوى مرض». الفلسفة القائمة هي إذن مرض، والمرض يجب التخلّص منه، بأقصى ما يمكن.

حتى العلماء لم ينجوا من هجوم نيتشه، ويكفي أن نأخذ مثلاً موقفه من الداروينية، فنحن نعرف أن هذه النظرية القائمة على الصراع من أجل الحياة، وبقاء الأصلح عن طريق الانتقاء الطبيعي، وهذا يعني أن الناس الموجودين الآن هم الأصلح والأفضل، وأن الصراع يحسم دوماً لمصلحة الأفضل والأقوى. ليس من الصعب أن نرى أن مثل هذه النظرية تتعارض تماماً مع وجهة نظر نيتشه، فهو يعتقد أن ما يقوله داروين ليس صحيحاً، لأن الضعفاء حين يكونون كثرة تحكمهم غريزة التكتل والتنظيم، غريزة القطيع، فيتغلبون على كل ما هو استثنائي وفريد، وبالتالي فإنه لم يكن هناك انتقاء للأفضل، ولم يحدث أي تطور وارتقاء evolution، بل إن ما جرى هو انحطاط دائم، وما نجح كان ما هو مُنْحَطٌّ وضعيف<sup>(29)</sup>.

Cf. Xavier Chenet et alt: *Philosophes et philosophie* T.2, Nathan, Paris, 1992, (29) pp.328-329.

## 3 - العود الأبدي

بعد التنديد بكل ما في العالم الحديث من فساد وخداع ووهم، ومعارضة كل الأفكار الاجتماعية الزاحفة على الحياة المعاصرة، أنهى نيتشه العمل السلبي، النقد الهادم، ولكن ما هو البديل؟ بأي عالم يجب استبدال العالم الحالي؟ هنا يتدخل الحلم أو الرؤيا التي مرّت في ذهن نيتشه، وهو في جبال الألب، رؤيا العود الأبدي، وهذا يعني أن الصور ذاتها تعود آلاف المرات، وأن الأشكال ذاتها تعود باستمرار بعد أن تفتنى، وأن كل ما في الحياة من لحظات رائعة تعود المرات بعد المرات، ليس هناك من حياة أخرى، ولكن هنا حياة تتكرر بكل ما كان فيها سابقاً، فلا يبقى إلا أن نقول نعم للحياة، ونحن نعرف كل قساوتها، ونحن ندرك أننا نعيش في عالم بلا هدف، ولا غاية يصل إليها، وبين أناس يعيشون تاريخ العنف الدائم. إن النعم لمثل هذه الحياة هي التحدي لها وعدم الخوف منها، ومجابهة الموت الذي تحويه، إن حب القَدَر *amor fati*، بل تحديّه بقبوله كي يفقد أية رهبة منه، ومن ابتلاعه للبشر. «الساعة الأبدية للوجود ستعود دون انقطاع وأنت معها» (العِلْم المَرِح، الشذرة 34). وهذا الذي قَبِلَ العود الأبدي وأَحَبَّ القَدَر يصبح من يسمّيه نيتشه من لا وطن له، وهذا البلاوطن هو ليس بليبرالي ولا يعمل من أجل التقدم، ولا يتغنى بالمساواة في الحقوق، وبالمجتمع الحرّ، بل إنه لا يتمنى حلول العدالة والسلام على الأرض، لأن هذا يعني سيطرة التفاهة! إنه لا يحب سوى المغامرة والخطر وإقامة نظام جديد (الشذرة 377)، إنه الإنسان المتفوق ليس بالمعنى البيولوجي، كما ظن البعض باستعمال كلمة سوبرمان، بل بمعنى الإنسان الأعلى الذي ترك القطيع في السهل وصعد إلى قمم الجبال بحركة أرستقراطية، ذاك الذي خرج من عصر الانحطاط، وكسر لوح القيم السابقة، واستسلم لإرادة المقدر والقوة، بكل ما فيه من نشاط وحياة وانطلاق، بعيداً عن كل الوسواس<sup>(30)</sup>.

(30) العود الأبدي حين ينكر وجود أي تقدم لحركة تاريخ الإنسان فإنه يقف ضد كل فلسفة تاريخية تؤمن بالغاثة ويأن هناك هدفاً يسعى التطور البشري لتحقيقه. ليس في كل مسار البشرية من مثل أعلى يتحقّق بمرور الأيام، لأن العود الأبدي بريء أي إنه لا يدخل في معادلة التناؤم والتفاوت، إن براءته تعني أنه خارج كل أمل، كل حساب يبغي الأفضل أو الأسوأ.

## 4 - خاتمة

نيتشه فيلسوف المفارقات، ولقد استعاد أقصى اليمين السياسي آراءه وأحاط فكره بهالة من التكريم في ألمانيا النازية، ثم استعاد أقصى اليسار الفكري آراءه النقدية والهدمية في فرنسا، وكان حساساً لنقده اللسانيات، ولكن هل كان ذلك ذنب الفيلسوف؟ الواقع أن فكره نفسه لما فيه من مفارقات يحمل إمكانية مثل هذه الاستعادة. إن شغفه المفرط بالحياة والقوة، الذي قد يفسره مرضه شبه الدائم، قد جعله يحلم بالوثنية اليونانية السابقة للمسيحية ولسقراط. ولكن هل كان ذلك المجتمع رائعاً كما صورته؟ أم هو مجرد فردوس صاغه خياله المتأجج؟ إن إغراء ترك المسيحية والعودة إلى الوثنية هو إغراء غربي يبرز من حين لآخر، وقد سقط فيه هتلر على الصعيد السياسي، ولم يكن هيدغر بعيداً عنه فكراً. فكل فردوسه المفقود الذي يحاول استعادته، فينسى، ككل المحبين المهوسين، ما كان فيه من مصاعب. ولكن يبقى أن نقول مع فرويد بأن أحداً لم يسبق له أن غاص إلى أعماق نفسه، كما فعل نيتشه. ولكن هل يكفي مثل هذا الغوص لجعل منه فيلسوفاً؟ إن هناك أدباء ذهبوا بعيداً في السير داخل النفس البشرية كما فعل شكسبير في مسرحه ودستوفسكي في رواياته ولم يكونوا فلاسفة بالمعنى الدقيق للكلمة.

إن السؤال حول ما إذا كان نيتشه فيلسوفاً حقيقياً له ما يبرره وإن بدا مستغرباً. فنحن نستطيع أن نقول بأن الفلسفة تبحث قبل كل شيء عن الحقيقة وتحاول أن تضع شروط معرفتها حتى وإن ظلت مثل هذه المعرفة محصورة ونسبية، في حين يؤكد نيتشه أن الحقائق أوهام قد نسينا أنها كذلك، وهي عبارة عن استعارات استهلكت، فقدت قدرتها الحسية هي قطع نقدية فقدت وسمها وبالتالي لم تعد قطعاً نقدية بل أصبحت تعتبر مجرد معدن<sup>(31)</sup>. ولقد أكدنا منذ مطلع هذا الكتاب على الصلة الوثيقة بين الفلسفة والعلم وقلنا إن هذا ما يميزها باستمرار من اللاهوت ومن الحكمة التي يمتلك كل شعب مقداراً عملياً منها. في حين أن نيتشه يهاجم سقراط لأنه يعتبره المُرّي الأول لقواعد العلم والإنسان النظري وتعطشه إلى المعرفة، ويرى في شخصية فاوست Faust الرمز الذي

F. Nietzsche: *Le livre du philosophie*, Aubier-Flammarion, Paris, 1969, p.7-8.

(31)

يختصر كل تعطش الإنسان الغربي المعاصر إلى العلوم وتوقه إلى المعرفة، المعادل الحقيقي لسقراط الذي أفسد الحضارة الإغريقية وحول مسارها<sup>(32)</sup>.

إن هذا الموقف من العلم ورفضه بأكمله يأخذ بُعداً مأساوياً في حياته، ذلك أن المرض الذي أقعده وحوله في أعوامه الاثني عشر الأخيرة إلى مجرد طفل، وهو السُّفْلِس الذي أصاب غيره أيضاً من أعلام القرن التاسع عشر مثل فلوبيير، وموباسان وبودليير، استطاع العلم وحده أن يدحره في القرن التالي. مرضه الذي نزل به وهو في الرابعة والأربعين من عمره وفي ذروة عطائه أتاح لأخته التي كانت تصغره بسنتين والتي لم يحبها أو يحترمها في حياته أن تتصرف في مخطوطاته وأن تعبت بها على هواها، وعمرت كثيراً وأدركت صعود النازيين إلى الحكم وتقربت من زعمائهم وأهدت عصا أخيها إليهم، وكأنها شاءت أن تجعل من شقيقها المنظر الأول للتعصب العرقي وللفكر اللاسامي. بقي أن نقول كذلك إن نيتشه لم ينتقد معظم الفلاسفة فحسب بل إنه كان يُكِنُّ الاحتقار حتى لكبارهم، فهو يتهم على سبيل المثال كانط وليبنتز بعدم النزاهة<sup>(33)</sup>. النقد جزء من الفلسفة وعامل أساسي في تقدمها أما احتقار رموزها فيعني نوعاً من الخروج منها.

مقابل ذلك يمكن أن نقول بأن نيتشه يظل فيلسوفاً لأن هيدغر الفيلسوف الأكبر في القرن العشرين عده الوجه الآخر الذي يقرب الفلسفة التي بدأها أفلاطون أي إنه يجعل من أفلاطون أَلَفَ الفلسفة ومن نيتشه ياءها. كذلك يجعل ريكور فيه أحد فلاسفة الرّيبة أو الشُّبهة الثلاثة الذين هزُّوا يقينية كوجيتو ديكارت، فهو يدّعي أنه يشكُّ بطريقة أفضل من ديكارت. كذلك كان تأثيره بالغاً في العديد من المفكرين وعلى رأسهم دريدا، وعدّه البعض المؤسس الحقيقي للحدائث، حين نادى بفرح الانطلاق والغبطة والتمرد والحياة، في وجه التعقل والحيطة والحذر. ولعل أفضل طريقة للتأكيد على الطابع الفلسفي لأعمال نيتشه هو الإحاطة ببنية عالم مفاهيمه أي تحويل مُصنَّفاته إلى مجموعة مفاهيم

F.Nietzsche: *La Naisance de la tragédie*, Le Livre de Poche, Paris, 2009, p.118, (32)  
136-137.

Nietzsche F.: *Ecce homo*. GF Flammarion, Paris, 2009, p.146. (33)

استدلالية، وهذا ما حاوله جان غرانبيه في كتابه مشكلة الحقيقة في فلسفة نيتشه  
 Jean Granier: *Le Problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Seuil,  
 Paris 1966. غير أنني سمعتُ غرانبيه في إحدى حلقات ريكور في باريس يقول  
 بأن الوقت لم يَجُنْ بعدُ لفهم نيتشه، وهذا اعتراف صريح منه أننا لا نستطيع أن  
 نجعل من نيتشه مجرد فيلسوف فقط، بل إنه ليس مجرد أديب وإن كان فعلاً أديباً  
 كبيراً أثّر في العديد من الكتاب مثل توماس مان وريلكه. ولماذا نذهب بعيداً  
 فنعيمة يؤكد أن جبران بعد مطالعة نيتشه غيره قبل تلك المطالعة، وإن كتاب النبي  
 يدين بينته إلى كتاب «زرادشت» نيتشه، ونعيمة نفسه لم يستطع أن يخرج من نمط  
 كتاب نيتشه المذكور، حين وضع ما اعتبره أعظم أعماله كتاب مرداد. غير أن  
 نيتشه قبل أن يكون فيلسوفاً أو أديباً أو فناناً أو مصلحاً اجتماعياً كان واحداً من  
 المتعطشين إلى الارتقاء بالإنسانية إلى قمم الجبال وخلصها من الهوة التي تعيش  
 فيها، وذلك باسم الحياة وغزارة تدفقها كتب ضد المسيحية وأخلاق الرّاع مع  
 أن الجليلي قال في إنجيله «أنا خبز الحياة» (يوحنا 6 - 35).

ولربما كان نيتشه آخر الرومنطقيين، فعالمه مثل عالمهم: كان مع العاطفة  
 ضد العقل، والطبيعة ضد التكنيك والتقدّم، والغريزة ضد التعقل والسيطرة على  
 الأهواء، والإقدام ضد التروّي والحذر، والحنين إلى الماضي ضد الحاضر  
 والتطلع إلى المستقبل، غير أن مثل هذا الاختزال لا يأخذ في الاعتبار أهم ما  
 شاء أن يكون، كما عبّر عن ذلك بوضوح في سيرته الذاتية هوذا الرجل *Ecce*  
*homo*، إذ إنه يعتبر نفسه قدر الإنسانية جاء ليجعلها تصبح غير ما كانت عليه،  
 ويقول عن كتابه «زرادشت» خير هدية قدّمت إلى البشرية جمعاء، وإن التاريخ  
 يقسم إلى ما هو قبله وما هو بعده»<sup>(34)</sup>.

مثل هذه الأقوال تنبها إلى أننا أمام مفكر هو ابن قسيس بروتستانتية متزوّت  
 وحفيد قسيس من جهة أمه، أي إن كل جيناته التي ورثها من جهة أبيه وأمه  
 تجعله ينتمي إلى كل الذين شاؤوا باندفاع لا مثيل له تغيير صورة العالم  
 الأخلاقية، ولعل من أبرزهم في التراث الغربي الإيطالي جيرولامو سافونارولا

Girolamo Savonarola (1452 - 1498) الذي أراد تغيير السلطة المدنية والسلطة الدينية فحاربهما بضراوة فاجتمعتا ضده. حاكمته الأولى وأعدمته وأحرقت الثانية جثته، وهو في مقتبل العمر، لتبقى منه ذكراه فقط.

كذلك كان هناك معاصر للمصلح الكبير مارتن لوثر Martin Luther (1483 - 1546)، هو الألماني توماس مينتسر Thomas Münzer (1489 - 1525) الذي شاء أن يقيم مدينة أخلاقية مثالية فألب العمال والفلاحين ضد النبلاء والحكام وألغى كل ما كان قائماً. غير أن مملكته لم تصمد في وجه خصومها الكثر الذين دحروا جيشه ودخلوا عاصمته وأعدموه وهو في ريعان الشباب واضعين حداً لحكمه الكبير.

إن كل كلام حول نيتشه لا يستطيع أن يحيط به كله. نحن نستطيع بالطبع أن نسخر منه ومن ثورته وتهكمه بالعلم، إذ إنه هو أيضاً لقي مصيراً محزناً وهو في أوج تدفقه وعطائه، غير أن مثل هذه الشماتة تنتمي إلى ما سماه هو «أخلاق القطيع»، ومؤلفاته ما زالت ارتداداتها تدوي في مختلف أرجاء المعمورة وحمم بركانها لم تنقطع بعد.





## الفصل السابع

### القرن العشرون

التطور المذهل في الفيزياء، نظرية الكوانتا والنسبية والقنبلة الذرية، والوصول إلى القمر، والطاقة النووية، التلاعب الجيني والاستنساخ، وأخلاقيات علم الحياة. الكمبيوتر والثورة الإنسانية الثالثة: ثورة الاتصالات والمعلوماتية، والعولمة. التحليل النفسي والإذلال الثالث للإنسان

القرن العشرون هو قرن الإنجازات الكبرى في العلوم، وفي تطبيقاتها المتعددة، حتى إنه قلب كل المفاهيم في مختلف الميادين، وخلق علوماً جديدة، وافتتح آفاقاً كانت مغلقة في الطب، وجعل الإنسان يطير، أولاً، ثم يخترق جاذبية الأرض ويصل إلى القمر، ولكنه في الوقت عينه أعطاه العلم سلاحاً يدمر نفسه به، فأصبح علم الإنسان يهدّد وجوده، وكان إلقاء قنبلتين ذريتين على مدينتي يابانيتين في شهر آب (أغسطس) 1945م بمثابة إنذار للقوة التدميرية التي بات الإنسان يملكها. كانت القنبلة الذرية حصيلة تقدّم مذهب في الفيزياء، فمع مطلع القرن أعلن الألماني ماكس بلانك (1858 - 1947) نظرية الكوانتا أو فيزياء الكوانتوم. هذه النظرية جاءت لتحل مشكلة تعجز عنها الفيزياء التقليدية، وهي مشكلة التوازن الحراري للإشعاع. وتؤكد هذه النظرية أن التبادل للطاقة يتم بطريقة متقطّعة منفصلة، وهذا يعني حتماً أن هناك مجموعة تأتي وحدها ككل، ثم تليها مجموعة أخرى، هناك كمية أولى لا تعقبها بشكل متتابع مطّرد كمية أخرى، كل مجموعة تشكل كمّاً quantum بعيداً عن كمّ آخر. ولفظة كوانتا quanta هي صيغة الجمع لكلمة كوانتوم السابقة. فالطاقة المُشعّة مثلها مثل المادة

لها إذن بنية متقطعة منفصلة، ومن هنا فإنها توجد بشكل حُبَّيات لا كجواهر متصل، وحجم الكميّة (الكوانتوم) لأي شكل من أشكال الإشعاع الكهربائي المغناطيسي، يتناسب مباشرة مع الذبذبة، وهذه النسبة هي إحدى حقائق الكمّ القائمة في الكون كله. هذه النظرية لم يسلم بها زملاء بلانك مباشرة، لكن أينشتاين استعملها سنة 1905م في تأثير نور الكهرباء، وأصبحت بعد ذلك أساس كل الفيزياء الحديثة، ومرحلة هامة في مسيرة الفيزياء في تحطيم الدّرة، وقد نال صاحبها جائزة نوبل في الفيزياء مع انتهاء الحرب العالمية الأولى، وهو في الستين من عمره، ولكنه عمّر طويلاً وشاهد الحرب العالمية الثانية، وعاش مأساة ابنه الذي أُنهم بالتأمّر على اغتيال هتلر، فحوكم وأعدم أواخر الحرب العالمية الثانية التي كانت أشدّ الحروب تدميراً في كل تاريخ البشرية، وذلك بفضل تطور آلة الدمار التي يملكها الإنسان.

رغم الانقلاب الكبير الذي أحدثه بلانك في الفيزياء يظل أقل شهرة وأثراً من كبير علماء الفيزياء في القرن العشرين، الألماني الآخر ألبرت أينشتاين (1879 - 1955)، صاحب نظرية النسبية التي أحدثت انقلاباً كاملاً في كل الفيزياء النيوتونية. سنة 1905 توصل أينشتاين إلى نظرية النسبية المحصورة (الخاصّة) *relativité restreinte* انطلاقاً من نظرية الكوانتا، وأكد أن الكتلة الجامدة لأي جسم تزداد مع السرعة، وأن ليس هناك من جزء يستطيع أن يتعدّى سرعة الضوء التي هي سرعة قصوى في الكون، لا تتجاوزها سرعة أخرى، وهذا قاده إلى الاستنتاج بأن الكتلة والطاقة هما مظهران لأمر واحد، وقد عبّر عن ذلك بصيغة رياضية شهيرة.

في العام 1916 توصل أينشتاين إلى ما سُمّي النسبية العامّة، وقد بحث فيها في حركات الجاذبية التي في الكون، فإذا هو يخالف نيوتن ويتوصل إلى كون ليس فيه خطوط مستقيمة لأن هذه الخطوط تنحني مع الزمن، أي إن الفضاء لا يظل فضاء إقليدياً، بل يصبح فضاءً ذا أربعة أبعاد. الأبعاد الثلاثة المعروفة، والبعد الرابع هو الزمن. حركة الجاذبية تسير بخطوط مستقيمة إذن، ولكن مع مراعاة بُعد الفضاء/الزمن الذي يقودنا إلى هندسة ريمان غير الإقليدية، التي افترض صاحبها بأننا من نقطة خارج خط مستقيم لا نستطيع أن نقيم أي خط متوازٍ، وأن الخط المستقيم هو بالفعل أقرب مسافة بين نقطتين موجودتين على سطح كروي.

نظرية النسبية كان لها الأثر الكبير، ليس في الفيزياء فحسب، ولا في نظرتنا إلى الكون الذي نعيش فيه، بل في كل العلوم، وكلّ الذهنية المتشدّدة التي عرفت الآن بأن ليس هناك من مطلق في العلم، ولا في حياة البشر، بل إن كل شيء نسبي.

غير أن العلم الذي تطوّر جداً، خصوصاً في النصف الثاني من القرن، كان علم الوراثة أو علم الجينات *génétique*، فقد تدخّل في الحياة اليومية للفرد وغيره، عن طريق التلاعب بالجينات، ثمار الطبيعة، وأصبح معظم ما نستهلكه من الخضار والفواكه أجساماً مُعدّلة جينياً، وقبل أن ينتهي القرن كان الاستنساخ طريقة جديدة للتوالد لم يعرفها العالم من قبل، وأصبحت البيولوجيا تطرح أسئلة جديدة على الضمير البشري، لم يكن الإنسان يعتقد أنها ستطرح عليه في يوم من الأيام، ومن هنا فقد برز حقل جديد للفكر هو ما سُمّي بأخلاقيات البيولوجيا *bioéthique*، بعد أن كان ميدان الأخلاق مهتمّشاً في الفلسفة، أخذ فجأة بُعداً جديداً، بسبب التقدّم العلمي الذي أصبح قادراً مثلاً على جعل إنسان يرزق ولدًا بعد مرور سنوات عديدة على وفاته، ولكن هل يجوز ذلك أخلاقياً؟

بفضل كل التقدّم العلمي، كان هناك تقدّم تقني هائل أحدث ما سُمّي بالثورة الثالثة، بعد الثورة الزراعية والصناعية، وهي ثورة الاتصالات والمعلومات التي جعلت من الكرة الأرضية بأكملها قرية صغيرة، في متناول أي شخص يملك الكمبيوتر والإنترنت، غير أن النتائج السلبية لمثل هذه العولمة بدأت تظهر سريعاً بشكل حركات تخشى سيطرة رأس المال الجديد، الذي لم يعد له من وجه يعرف به، وكذلك كان للتفكير بوسائل الإعلام وأثرها فيلسوفه البارز يورغن هابرماس الألماني المولود سنة 1929 الذي كتب حول الأخلاق ووسائل الاتصال، وطالب بحق المواطنين بأن تكون لهم معلومات حرة مستقلة غير مُعلّبة ولا خاضعة لمختلف أنواع السلطات. وهذا يعني أن كل تقدّم علمي يخلق مشاكل جديدة غير منفعتها الجمة، وكأن هذه المشاكل هي الوجه الآخر الخفي المظلم لكل علم. بل إن العلم قد يشكل إزدالاً جديداً لكبرياء الإنسان الزائفة، كما حدث مع التحليل النفسي، الذي أبدعه سيغموند فرويد (1856 - 1939) إذ يقول إنّ هذا العلم، كما تبين أبحاثه «ينزل تكديماً ثالثاً بجنون العظمة الذي يتصف به

الإنسان، حين سيبرهن للأنا بأنها ليست سيدة حتى في بيتها نفسه»<sup>(1)</sup> والأنا لم تعد تسيطر على ذاتها، ولا تحكم في منزلها لأن الرغبة تتحكّم فيها، والطاقة الجنسية وكل القوى اللاواعية هي التي تشكل الدافع الحقيقي لتصرفاتها. الجنس إذن لا الأخلاق الفيكتورية المتأنّقة هو الذي يتحكّم في وعي الأنا، وسيكون لفرويد ومدرسته شأن هام في كل فكر القرن العشرين، فهو على الرغم من أنه طبيب ويريد معالجة المرضى إلا أن أفكاره تتناول كل المجال الفلسفي حول الأنا وتصرفها، والمجتمع ودور القمع الذي يمارسه. وفرويد بعد ماركس ونيشه هو المفكر الثالث الذي شدّد على دور الإخفاء الذي يلعبه الإنسان في حياته، ودور النقد في كشف الغطاء عن كل الوجه المستور من الحقيقة، فعند فرويد يشكل اللاوعي الأساس لكل ما هو نفسي، وهذا اللاوعي ليس واضحاً بيناً يقينياً مثل كوجيتو ديكارت، بل هو لا يُظهر الحقيقة إلا بطرق ملتوية غير مباشرة، عن طريق زَلّات اللسان والهفوات والأحلام.

مطلع القرن العشرين كان غنياً جداً بالمعطيات العلمية وبالمدارس الفلسفية، وكانت الحاجة مُلِحّة إلى إجراء تغيير جذري في الفلسفة ومفهومها، وقد ذهب البعض بسبب الفورة العلمية نفسها إلى الاعتقاد بانتهاء دور الفلسفة وتلاشيها الوشيك، غير أن الفلسفة كانت تعرف دوماً كيف تخرج من ذاتها لتتلقى الشارات الجديدة الآتية من مختلف العلوم. وكان الفرنسي هنري برغسون (1859 - 1941) قد اكتسب شهرة واسعة كمفكر أصيل في الديمومة التي لا تنفصل، وتجعلنا نلج أعماق الأنا العميقة، لا البقاء على مستوى الأنا السطحية. ولم يستطع برغسون تجاهل رياح نظرية التطور الآتية من الداروينية، فألف كتاباً نشر سنة 1907م عنوانه التطور الخلاق. والعنوان يحمل كل الدلالة. هناك تطور وهذا صحيح، ولكن ما نسيه البحث العلمي هو مبدأ التطور، أي ما الذي جعل التطور ممكناً؟ مثل هذا السؤال ليس بالسؤال العلمي، وبالتالي يجب عدم توقّع أي جواب من هذا المجال. إن ما كان في الأصل مبدأ هاماً، هو الاندفاع الحيوي *élan vital*، ووجود هذا المبدأ جعل التطور يكون منذ البداية خَلاقاً، أي أن يبدع الحلول كلما التقى الصعوبات، الحلول الأولى التي وجدها كانت حلولاً

سهلة آية، ثم كانت هناك حلول عن طريق الغريزة فكانت الحيوانات، والغريزة هي قوة فريدة النوع لا تخطيء أبداً يتمتع بها الحيوان، فيتكيف تماماً مع محيطه. ليست الغريزة شيئاً مكتسباً بالخبرة والتجربة والخطأ، بل هي معطى متكامل تماماً خاص بالحيوان ولا يتمتع الإنسان بأي شيء منها، لأن الاندفاع الحيوي الذي فقد الكثير في طريق اندفاعه قبل أن يصل إلى الإنسان ترك لهذا وسيلة وحيدة للتكيف هي العقل أو الفهم، وعن طريقه يخترع الإنسان آلات أكثر تعقيداً باستمرار، وهنا كان الإنسان هو الإنسان الصانع الذي يتحقق عن طريق إنجازاته العلمية وتطبيقاته التقنية المستمرة. والإنسان يستطيع عن، طريق الحدس، أي عن طريق مباشر لا يمر عبر التفكير البعيد والحساب المعقد - أن يتصل بالاندفاع الحيوي ليقف على معنى الوجود. إن برغسون هنا لم يكن بعيداً عن مفهوم الإله عند هيغل.

غير أن ميداناً جديداً للفلسفة سيفتتحه لودفيغ فتغنشتاين (1889 - 1951) المولود في فيينا من أسرة فاحشة الثراء. عرف حياة فيها الكثير من الغرابة، فقد كان في صغره زميلاً في صف واحد مع أدولف هتلر النمساوي مثله، غير أنه درس الهندسة في جامعة برلين، ثم مضى إلى إنكلترا، ودرس في جامعة مانشستر، ثم أصبح، في الثالثة والعشرين، تلميذاً في جامعة كمبردج، وهناك تعرف إلى برترند راسل (1872 - 1970) وكانت بينهما صداقة، ولكنه لم يبقَ طويلاً في كمبردج، بل ذهب يعتزل في النروج إلى أن نشبت الحرب العالمية الأولى، فعاد إلى النمسا، وتطوع في الجيش، وبعد أن انتهت الحرب كان قد أنهى كتابه الأهم، وهو الرسالة المنطقية الفلسفية، طبع الكتاب سنة 1921م في لندن، ولكن مؤلفه كان يعلم التلاميذ في جبال الألب، ولا يهتم إطلاقاً بالفلسفة، يوزع ثروته ولا يهتم بصدى كتابه، غير أنه يعود بعد فترة إلى إنكلترا، يُعيّن أستاذاً في كمبردج وتنشب الحرب العالمية الثانية، فيخدم هذه المرة في الجيش البريطاني، ضد النمسا بلده.

في الرسالة المنطقية الفلسفية يريد الفيلسوف أن يبين البنية المنطقية للعالم، عن طريق التحليل المنطقي للغة. طبعاً ليس فتغنشتاين أول مفكر يعالج مشكلة اللغة وعلاقتها بالأشياء والعالم الخارجي، فهذه مشكلة قديمة قدم فلسفة أفلاطون على الأقل، وقد رأينا أن أعنف هجوم جاء إلى المفاهيم الفلسفية قام به نيتشه،

وكانت نقطة انطلاقة أيضاً لسانية. ولكن مع فتغنشتاين اللغة والتفكير فيها وتحليلها أي تفكيكها إلى أجزاء أسهل، وتبيان منطقتها سيكون كل الفلسفة، أو على الأقل القسم الذي يمكن أن يقال عن العالم الخارجي وحقيقته، وفي نظره فإن هذا العالم ليس سوى مجموعة وقائع، واللغة حين نخلصها من كل القضايا التي لا معنى لها، أي حين تعبر في كل جملة أو قضية عن واقعة، فإنها تستطيع أن تقول بوضوح كل ما يمكن أن يقال عن العالم، الفكر يصبح في مرحلة أولى كل ما نقول باللغة بشكل منطقي. هناك إذن تطابق بين البنية المنطقية للغة والصورة المنطقية للعالم. إن كانت اللغة العادية التي نتكلمها كل يوم لا تعكس بالضبط واقع العالم المحيط بنا فلأنها لغة غير نقية، غير مثالية، فيها الكثير من القضايا التي لا معنى لها. ولكن فتغنشتاين لا يتوقف هنا فقط، إذ إنه يعتقد بأن مثل هذه اللغة المثالية القادرة على قول كل العالم الخارجي الذي هو عالم الوقائع الحاصلة لا تستطيع شيئاً على الإطلاق بما يخص العالم الداخلي، عالم الأخلاق، فهذا العالم هو الناحية الصوفية من الوجود، وهو ما لا يمكن قوله، وما لا يمكن قوله ليس من موقف أمامه سوى الصمت. بمعنى آخر إن فتغنشتاين يتوقف عن الكلام حين تبدأ المشاكل الفلسفية الحقيقية.

غير أن ما يهمنا في هذا المجال هو التأثير الكبير الذي أحدثه كتاب فتغنشتاين الذي لم ينشر غيره في حياته، فقد كان له الأثر الكبير في حلقة فيينا التي كان من مؤسسيها رودولف كارناب (1891 - 1970) الذي كان من رواد الوضعية المنطقية، التي حاولت عن طريق تحليل اللغة، إظهار حقيقة الميتافيزيقا التي هي في النهاية مجموعة بيانات خاطئة خالية من أي محتوى علمي. هناك صرف ونحو للعلم والميتافيزيقا هي خارجهما. وكذلك فإن الفلسفة المنطلقة من تحليل اللغة، ستسود في إنكلترا تحت اسم الفلسفة التحليلية، التي كان لها العديد من الممثلين، نذكر منهم جون لونغشو أوستن (1911 - 1960) الذي عمل أستاذاً في جامعة أوكسفورد، وله كتاب عنوانه ذو دلالة كبيرة كيف تفعل الأشياء بالكلمات، فعلى عكس كل الذين قاموا بتحليل صوري يهتم بصحة القضايا أو خطئها أعاد أوستن الاعتبار إلى اللغة العادية التي يتكلمها الناس في حياتهم اليومية، فاللغة ليست للتقرير فقط، ولكننا بواسطتها ننقذ أعمالاً أيضاً، أي إننا نفعل في الواقع كثيراً بالكلمات التي نستعملها، والتي هي صنعة مجتمع معين يفهم وظائفها.

ونحن لو انتقلنا إلى ميدان آخر، لرأينا أن المعلوماتية لم تكن وحدها العلم الجديد في هذا القرن، بل إن علماً آخر انبثق في الوقت عينه، بسبب كثرة الخراب الذي أحدثه التقدّم التقني في العالم، فهذا التقدم لم ينتج المنفعة فقط، بل أحدث أضراراً بالغة في الطبيعة أي في المحيط الذي يعيش فيه الإنسان مع بقية الأحياء من حيوان ونبات. لقد أصبح تقدّم العلم ينذر بكارثة بيئية لا نظير لها، ومن هنا كان علم جديد يحاول أن يحافظ على البيئة، كي تظل جديرة بحياة الإنسان. علم البيئة طرح أسئلة ملحة حول نوعية الحياة التي نريد أن نحياها، ولم تغب مثل هذه الإشكالية عن التفكير الفلسفي، وهنا ميدان جديد نسبياً، وقد صدر بالألمانية سنة 1979م كتاب لمؤلفه هانس يونس Jonas (1903 - 1993) عنوانه مبدأ المسؤولية، وأحدث ضجة، وتُرجم إلى عدة لغات، وقد حاول مؤلفه أن يعيد صياغة الأمر الأخلاقي الكانطي كي يتماشى مع الحالة الراهنة من الوضع التقني، فكانت القاعدة الأولى هي: «اعمل بطريقة تجعل نتائج عملك متماشية مع دوام حياة إنسانية حقيقية على هذه الأرض». أما القاعدة الثانية فكانت: «اعمل بطريقة تجعل نتائج عملك غير مدمرة لإمكانية مثل هذه الحياة».

وفي سنة 1992م أصدر لوك فيري المولود سنة 1951، وهو من الجيل الجديد للفلاسفة في فرنسا، كتاباً عنوانه النظام البيئي الجديد، حاول فيه أن يحلل الرغبة في العودة إلى الطبيعة، وما هي أبعادها، وهل هي عداء للحداثة والتقدّم، أم أن هناك مسؤولية حقيقية للإنسان تجاه حقوق للطبيعة، إن لم يحترمها دمر نفسه.

لا بد أخيراً من الإشارة إلى حدث هام في الفلسفة، وهو أن فكراً جديداً جاء من وراء المحيط الأطلسي، وبدأ يفرض نفسه بإلحاح على القارة القديمة، فقد دخلت الفلسفة الأميركية ومعها منهجية جديدة وعقلية جديدة، وهذه المنهجية عكست روح الأميركي العملية، وحبه للنجاح، وهو القائل بأن لا شيء ينجح كما النجاح، فالنجاح في النهاية هو المقياس الحقيقي للأمور. الفلسفة الأميركية جلبت معها مدرستها وهي البراغماتية التي أسسها تشارلز ساندرز بيرس (1839 - 1914) وسار على خطاها وليم جيمس (1842 - 1910) وجون ديوي (1859 - 1952)، ونقطة انطلاقها هي أخذ كل مفهوم وتوضيحه عن طريق واحدة فقط، وهي تصور كل نتائجه العملية، وطبعاً تصحيح هذا التصور بعد ذلك عند

المواجهة مع الواقع، مع العمل في الحياة اليومية. النتائج العملية لكل مفهوم هي التي تحكم عليه بالخطأ أو الصواب. إن الحقيقة تبان بالممارسة ومواجهة الواقع، بعد أن نكون قد تصوّرنا ذهنياً كل الاحتمالات العملية لأي مفهوم. ولقد عرف بيرس شهرة في القرن العشرين، بعد أن سادت اللسانيات كميدان هام من ميادين الفلسفة، وروّجت فكرة الشارات وعلماً جديداً اسمه السيمياء، فقد اعتبر بيرس أن كل إشارة هي ثلاثية العناصر، إذ تقف في وسط بين فكر يتلقاها ليؤولها، وموضوع أو شيء هي شارة له، لأنه يجمعهما أمر مشترك.

إن البراغماتية ما تزال حية يكملها ريتشارد رورتي (1931 - 2007) في مؤلفاته العديدة، وأشهرها كتابه الصادر سنة 1979م عن مطبوعات جامعة برنستون عنوانه الفلسفة ومرآة الطبيعة والمترجم إلى الفرنسية والصادر في باريس عن دار Seuil سنة 1990م مع بعض التحريف في العنوان *L'homme spéculaire*. في هذا الكتاب يؤكد رورتي أن مهمة الفلسفة ليست أن تعكس الطبيعة فتكون فلسفة تصوّرات أو تمثلات حقيقية، ومفهوم ديكارت للروح مفهوم زائد لا معنى له، فنحن لو قلناه لأناس عقلاء مثلنا من كوكب آخر، لما فهموا ماذا نقصد به، وكذلك فإن فلسفة الواجب الكانطية زائدة، إذ المهم هو الممارسة العملية في الواقع المعيش، حيث هناك مكان للجميع، للاتفاق على برنامج. مثل هذه الفلسفة تشكل تمسكاً بالليبرالية وإيماناً بقدرتها العملية على إيجاد حل لشتى أصناف المشاكل البشرية الطارئة.

إن كان رورتي قد رفض الفلسفة الأخلاقية عند كانط، فإن أميركياً آخر جعل منها نقطة انطلاقه في بحثه عن إقامة عدالة يقبلها المجتمع، ذلك أن جون رولز Rawls المولود سنة 1921 والمتوفى سنة 2002، أصدر سنة 1971م كتاباً أحدث ضجة كبيرة في أوساط المثقفين، ونوقش في أوساط مختلفة، هو نظرية في العدالة. المبدأ الأول في هذه العدالة هو أن أيّاً من المواطنين في المجتمع لا يستخدم كوسيلة لمنفعة الآخرين، أما المبدأ الثاني فهو أن كل المواطنين أحرار وعقلانيون يبحثون عن أقصى حد من الحرية لكل فرد، دون أن يلغي حرية الآخر، ذلك أن الحريات المدنية هي القيمة الأولى في المجتمع، وأخيراً فإذا كانت المساواة غير ممكنة عملياً فإن تكافؤ الفرص يجب أن يكون مبدأً أساسياً



يتمتع به الجميع، من أجل الوصول إلى المناصب الفضلى. إن عدم المساواة الذي قد يحصل يمكن تعويضه في توزيع جديد للثروة الوطنية.

وقبل أن يلفظ القرن أنفاسه فاجأنا الأميركيون بكتائين حول التاريخانية التي كانوا ينفرون منها عادة، ويتركونها للفكر الماركسي، ولكن بعد أن تفكك الاتحاد السوفياتي، حُلَّت عقدة هامة في التاريخانية التي هي ليست بتاريخ، بل بمعنى ما نقيضه، فالتاريخ هو الماضي، في حين أن التاريخانية هي المستقبل، أو التأكيد أن المستقبل يخضع لقوانين استنتاجها العقل من كل ما جرى في الماضي.

الكتاب الأول الصادر سنة 1992م ألفه فوكوياما تحت عنوان نهاية التاريخ والإنسان الأخير، وفيه يؤكد لنا أن الخبر السار قد تحقق، وهو رسول يحمل لنا إنجيلا جديداً، فكلمة إنجيل في الأصل هي البشارة السارة. هذه البشارة التي يزقها لنا على مشارف الألفية الجديدة هي أن الليبرالية الديمقراطية قد انتصرت وأزهقت الباطل إلى غير رجعة، ولم يعد من الممكن أن يكون هناك نظام يتحداها، أو يقف في وجهها!

أما الكتاب الآخر وهو صراع الحضارات لمؤلفه صامويل هنتنغتون، فكان على النقيض من ذلك، إذ جاءنا بالخبر المحزن، وهو أن الحضارات وُجِدَت لتتصارع ويدمر بعضها بعضاً، والأتعس من ذلك أن هذا التدمير سيحدث بعد اليوم باسم الدين، أي إن البشرية ستعود القَهْقَرى إلى بربرية جديدة. حقاً إن أميركا لا تتوقف عن إدهاشنا!

## إدموند هوسرل والفينومينولوجيا

1859 - 1938

### 1 - مقدّمة

هوسرل هو منظّر الفينومينولوجيا<sup>(2)</sup>، وهي منهجية جديدة ستلعب دوراً أساسياً في القرن العشرين، ولعلها أهمّ منهجية فلسفية في زمانها أي في كل النصف الأول أقلّه من القرن. أسّسها هوسرل وطبقها هيدغر تلميذه والعديد من الفرنسيين، وعلى رأسهم جان-بول سارتر. ونحن سندرس هذا القرن من خلال الانتماء المنهجي للفيلسوف، وستكون دراستنا للوجودية ضمن المنهجية الفينومينولوجية، إذ إن الوجوديّين الأساسيين هيدغر وسارتر ظلّا أمينين لهذه المنهجية في وجوديتهما. ثم بعد ذلك سنخرج على البنيوية لنرى تطبيقها في أركيولوجيا فوكو وغراماتولوجيا جاك درّيدا، بعد ذلك سنتوقف عند الهيرمينوطيقا أو التأويلية، كما نُنظّر لها الألماني غادامير والفرنسي بول ريكور الذي جاء أصلاً من الفينومينولوجيا، ونقل إلى الفرنسية أحد أهم كتبها، يوم كان أسيراً عند الألمان، أثناء الحرب العالمية الثانية.

ليس في حياة هوسرل ما يستدعي الانتباه سوى أنه جاء الفيلسفة من الرياضيات موضع دراساته في البدء، وأنه يهودي اعتنق المسيحية، ولكن هذا لم يمنع النازيين من اضطهاده أواخر حياته، وأن اسمه يقترن بجامعة فرايبورغ الألمانية حيث درّس إلى أن أُحيل على التقاعد في التاسعة والستين من عمره، أول مؤلفاته الفيلسفة كعلم متشدد (1911) وأفكار من أجل فينومينولوجيا محضة

(2) لقد استعملنا الكلمة الأجنبية لأن شارل مالك يقول الفيلسفة الظهورية، في حين أن حسن حنفي يقول الظاهرات، ومن ناحيته يستعمل خليل الجبر الظاهرية، بينما يستعمل أنطوان خوري الظاهراتية، ومصطفى صفوان عالم الظهور، ويستعمل غيرهم لفظة فيماء.

وفلسفة فينومينولوجية (1913) فلسفة أولى بجزئين (1923 - 1924) وتأملات ديكراتية (1931)، وهو عبارة عن مجموعة محاضرات ألقاها في السوربون، وأخيراً أزمة العلوم الأوروبية كتبه وحاضر فيه هوسرل في أواخر سنواته، بعد أن تسلّم النازيون الحكم في ألمانيا، وعرفت أوروبا فترة عصيبة سوداء من الفاشية، فحوّل هوسرل الفينومينولوجيا إلى فلسفة للتاريخ، وإلى بحث عن معنى الإنسان، من خلال البحث عن أسباب الأزمة التي تمرّ بها الإنسانية الأوروبية.

## 2 - الفينومينولوجيا

إن ما يريده هوسرل هو إقامة علم كلي يستطيع أن يعرف الحقيقة الإنسانية بكل أبعادها، والحقيقة التي يريد ليست الحقيقة العلمية الفيزيائية، بل حقيقة النفس البشرية، فمنذ كتابه الفلسفة كعلم متشدد حارب هوسرل الطبعانية العلمية التي تسرّبت إلى علم النفس، لأنها غير قادرة على معرفة معنى العمق الحقيقي للحياة، وهاجم كذلك التاريخانية لأنها تحصر كل الفلسفات العظيمة ضمن معطيات مُسبّقة، ومفاهيم تأسرها ضمنها، في حين أن كل فلسفة عظيمة هي بداية جديدة، ونحن حين نقرأها ليست أهميتها في وضعها بإطارها، بل في عظمة المشاعر التي تثيرها الآن فينا. أي إن الفلسفة هي دوماً بنت اليوم والحقيقة الأبدية التي تبحث عنها ليست مخالفة للتاريخ، بل هي بمعنى ما خارجة عن التاريخ، فكل فلسفة عظيمة مهما تقادمت هي فلسفة حالية، لأنها تُعبّر عن الحياة بكل تدفقها<sup>(3)</sup>! لأن كل فلسفة حقيقية ليست مجرد حدث تاريخي بل إنها تلعب دوراً غائياً هاماً في حياة الروح، لأنها تمثل أعلى درجات الحكمة التي بلغها زمانها، أي إنها تختصره روحياً<sup>(4)</sup>.

ولكن كيف يمكن أن نصل إلى هذه المعرفة الخارجة عن كل تاريخ لذواتنا، ونُشيد علماء حقيقياً، وإن كان من طبيعة خاصة جداً؟ سنترك الكلمة لهوسرل. «إن الباحث الذي يرغب فقط في أن يلاحظ الظواهر ويعرف حياته نفسها بطريقة خالصة صرفة لا تشوبها أية عناصر غير نفسية عليه أن يقوم بإجراء

E.Husserl: *La philosophie comme science rigoureuse*, P.U.F. Paris, 1989, p.84-85. (3)

*Ibid.* p.69. (4)

إيبوكي، أي أن يقوم بالامتناع عن تبني أي طرح خاص بالظروحات العادية، وألا يتقبل أي حكم يتعلق بالعالم الموضوعي. إن التجربة هي تجربة هذا البيت... هذا العالم بشكله العام وفي نمطه الخاص، ذلك أننا لا نستطيع أن نصف تجربة قصدية، والقصدية هي السمة العامة للنفسية... دون أن نصف ما هو موضوع الوعي في داخل التجربة».

إن الحقيقة الأولى التي يجب أن نضعها أمامنا هي أننا في بحثنا نقصد ما هو نفسي، والمعيار الخاص للنفسية أو بالأصح السمة العامة الدائمة له هو أنه قصدي، ليس هناك من نفسي إذن دون القصدي، وهذا المفهوم أخذه هوسرل من أستاذه برنتانو، والقصدي يعني أن كل وعي هو وعي لشيء معين، أي إن كل وعي يتجه دوماً نحو غرض ويعزله فكرياً، ولكن الفكر هنا مرتبط بالعمل بالممارسة، وهما يتجهان نحو دلالة الأغراض، الأشياء التي في العالم، والعمل والفكر يقوداننا من جديد نحو العملية التي ننجزها حين نبني هذه الدلالة، هذا المعنى، وهذا لا يكون إلا عن طريق الإيبوكي أي وضع العالم بين قوسين. الإيبوكي هي كلمة يونانية تعني الامتناع عن الحكم، التوقف عن إبداء الرأي، وهي تشكل المطلب الأول في كل فينومينولوجيا، إن الامتناع هنا هو عن إصدار أحكام تتعلق بالعالم الموضوعي، بعالم الأشياء كما تتبدى لي، إنني أمتنع عن إصدار حكم عليها وعلى معناها الموضوعي، لأن ما أريده ليس العالم الخارجي، بل هذا العالم الخارجي، كما أعيشه أنا، المعنى النفسي لكل ظاهرة، حين أرى بيتاً فليس المهم وصفه الخارجي ولا البحث في الماهية الأخيرة للحجارة التي تُكوّنه، إنما المهم هو القصدية التي تنتج من رؤيتي له كيف أنا أعيشه، كيف أقبله بكل المعاني التي تخرج من رؤيتي له. ما يظهر ليس هو العالم، ولكن معنى العالم.

الإيبوكي تقترب هنا من الشك المنهجي عند ديكرت، وهي تشكل عملية الاختزال أو الرّدّ *réduction* الأولى في مسيرة الباحث للتوصل إلى الأنا الصرفة، وبعد أن أضع العالم الموضوعي بين قوسين، أي بعد أن أهمله تماماً، أستبعده كلياً، ما يبقى هو الظاهرة لا كشيء أو كموضوع بل كوحدة معنى، هنا تبدأ عملية الوصف لهذه الظاهرة التي نزع عنها كل ما هو موضوعي، كل ما هو آتٍ من العالم الخارجي، وبقيت ظاهرة نفسية، وعملية الوصف تنقسم إلى

عمليتين في الواقع: وصف النويز *noèse* أي وصف الهدف الذاتي للتجربة، أي القصد الذي نبيغيه من هذه التجربة، ووصف فعل التفكير، العملية نفسها، وبالتالي النويم *noème* أي الموضوع المعني في التجربة، أي الموضوع الذي يستهدفه الفكر. هناك إذن النية الذاتية، وهناك الدلالة الموضوعية التي تتعلق بالشيء ذاته، وفي التجارب البسيطة، في الظواهر غير المعقدة من الممكن أن يتداخل الذاتي بالموضوعي. أما في الأفعال المعقدة فإن الأمر يختلف. عملية الوصف هذه بشقيها هي ما يسميه هوسرل التجربة الفينومينولوجية، وهي تجربة داخلية لا يشوبها أي عنصر موضوعي، أو أي اعتبار وضعي، وهذه التجربة قابلة للتغيير والتنوع إلى ما لا نهاية له.

تُصاحب عملية الوصف هذه العملية الثانية للاختزال أو الرد، إذ يصبح علينا أن نغير التجربة وننوعها من أجل التوصل إلى التخلّص من كل ما ليس بأساسي، ويطلق هوسرل على هذه العملية الاختزال الجوهرية أو الماهيوية *réduction éidétique*، وبها نتوصل إلى البنية الحقيقية الباقية للأشياء والموضوعات ومختلف علاقاتها مع منظورنا للأمر، أي إننا في عملية الوصف نحاول دوماً أن نرى ماذا يبقى نفسياً في العالم الخارجي المحيط بنا، وكيف يدخل في مختلف وجهات نظرنا، أي في المعيش بعمق داخل أنفسنا. هناك إذن نوع من التصالح والتصالح بيننا وبين العالم الموضوعي: إنه يخاطبنا ونحن نجيبه، يطرح علينا معانيه ونحن ندخلها في أعماقنا، هناك حوار دائم يقوم بين الموضوع والذات. ولكن ما هي الفرضيات السابقة الحاصلة التي تُشكّل شرط قيام مثل هذا الحوار؟ هذا يفترض أن الوعي هو وحده الذي يعطي المعنى، وإن هذا المعنى للأشياء ليس مكتوباً في طبيعة الأشياء بل في علاقتها بنفس تعيش هذه الأشياء. كل معنى يأتي من الوعي وحده، وهذا يعني أن العلم الموضوعي، النموذج الوضعي ليس هو القياس ولا هو النموذج، إن هدف الاختزال الماهيوي ليس التوصل إلى الحقيقة الواقعية للعالم الخارجي، ولكن إلى إسقاط كل المحمولات العرضية لهذا العالم لإبقاء الماهية الدائمة له، فليس هناك من وجود إلا ويحمل معه ماهيته، وهذه الماهية التي يدركها وعيي ليست بفكرة غامضة، أو بامر مجرد، أي إنها ليست الصورة الحسية أو المفهوم العقلي، بل هي أمر عياني مجسّد، وهذه الماهية المدركة بهذه الطريقة المعيشة وحدها تملك ما يكفي من

المثالية كي تصلح لأن تكون موضوع العلم الجديد الذي تريد الفينومينولوجيا إقامته. العالم الخارجي مجموعة ظواهر يمكننا عزل كل واحدة منها وسؤالها عن معناها الأخير، وهي لا تبخل على الوعي الذاتي بل تكشف له عن معناها، وهذا يعني أن الوعي أو الوجدان يفترض سابقاً وجود شفافية مطلقة تسمح للوعي أن يدرك الحقيقة بعملية حدس مباشر، فيتوصل إلى نوع من رؤية الماهيات *Wesensschau*، الحدس هنا يملأ الفراغات، ما كان في البداية جسماً كثيفاً ومعتماً يصبح في غاية الشفافية، ويكشف عن كل ما يحوي من معانٍ، وعن كل ما في العالم من دلالات. غير أن مثل هذا العلم الذي نقيمه يختلف تماماً عن كل العلوم التي نعرفها والمسمّاة علوماً موضوعية، «فكأننا أمام علم ذاتي بشكل مطلق تماماً». ومثل هذا العلم يخشى أن يبدو كما لو كان إغولوجيا *égologie* محضة، أي كعلم لأننا وحدها التي تصبح هي كل العالم<sup>(5)</sup>. وتصبح هذه الأنا المتوحدة، هذه الإغولوجيا، حسب تعبير ريكور «المحكمة العليا للمعنى».

هنا نصل إلى نقطة هامة جداً من مسيرة الفينومينولوجيا المنهجية، فهي ليست علم أنا مفخّمة ومبالغ فيها. إن التوحيدية أو الأنا توحيدية (*Einsamkeit, Solipsisme*) ليست نقطة الانطلاق الجيدة من أجل الوصول إلى الحقيقة البيّنة، إلى البديهة التي تكشفت لنا. إن التوحد، العزلة الطريقة لأنهما تريان فقط الإغراء الذي علينا تخطيه، كما تخطى ديكارت الشّرير الذي افترض أنه يريه الأشياء بطريقة هي في الواقع على غير ما هي. إن الدلالة تظل ضعيفة، والمعنى يظل في غاية الفقر، حين تتوقف التجربة عند تجربتي أنا فقط، وحين تختزل بكل غناها إلى الميدان الخاص بي، ولا بد من شبكة كبيرة من الآخرين لإخراج الأنا من عزّلتها وتوحدتها<sup>(6)</sup>.

إن بلوغ الأنا المحضة يتطلب إجراء الاختزال الأخير، وهو الاختزال الترنسندنالي، المتعالي. هنا الوعي أو الوجدان لا يعود يأخذ في الاعتبار معطيات التجربة الخارجية أو الداخلية، ويعرف أن وراء الأنا التي أدركها سابقاً تختفي أنا أخرى، الأنا الأولى كانت لا تزال تحمل الكثير من وحدتي وعزّلتني،

E.Husserl: *Méditations cartésiennes*, Vrin, Paris, 1992, p.60-61.

(5)

Cf. P.Ricœur: *Du texte à l'action*, o.c. p.289.

(6)

أما هذه الأنا الجديدة فهي الحقيقية، لأنها العمق الأخير للأنا الأولى، ويدركها الوجدان المتحرّر تماماً من التجريب، الوعي المحض، وهو يدرك هذه الأنا المحض الصافية التي تشكل في الواقع البُعد الأعمق للنفس، عملية الرد أو الاختزال أو التحويل التي تجري في هذه المرحلة تصل إلى الوعي الخالص، وهو وحده الذي يعطي في النهاية عيانياً وبما ينقّذه المعنى الإنساني الحقيقي للعالم، وبالتالي للأعمال التي يقوم بها.

لقد كانت هناك مسيرة واضحة للوعي عن طريق الحدس، فهو أولاً وضع العالم الخارجي خارج تصويبه كلياً، ألغاه تماماً لأنه يريد أن يصل إلى النفسي الخالص الذي لا تشوبه على الإطلاق أية عناصر فيزيائية أو موضوعية، إنه يريد أن يغوص إلى أعماق النفس البشرية، لأن هوسرل يؤمن مع أغسطين بأنه «في داخل الإنسان تكمن الحقيقة». هذه الحقيقة هي حقيقتي الأهم الصحيحة، وبعد أن حيدت كل ما هو موضوعي اكتشفت أنا متوحّدة وتخطّيتها أخيراً إلى هذه الأنا المحض التي تشكل حقاً موضوع علم النفس، والتي توزّع المعنى العميق لحياتي. غير أن الأنا المحض تطرح هي أيضاً مشكلة هامة. فهل يشكل كل واحد منا عالماً متكاملًا وحده ويغلقه على غيره؟ أم أن كل واحد حين يكتشف ذاته فإنه يكتشف النحن التي تجمعه مع كل البشر؟ إن الأنا تكتشف في الواقع البُعد الروحي الذي يجمعها مع جميع أفراد المجتمع. إن اكتشاف الأنا الخفية هو اكتشاف، في الوقت عينه، النحن الخفية. إن هناك تواصلًا بين كل ذات وأخرى وهذا ما يدعوه هوسرل البينذاتية، إن البشر كي يصلوا إلى الحقيقة، كل الحقيقة وإلى اليقين ليسوا بحاجة إلى أية ضمانات خارجية، ولا إلى وجود قوى منظورة أو غير منظورة. الضمانة اليقينية للحقيقة التي أتوصّل إليها تكمن في المحايثة، في الإبطانية immanence أي في ما هو باطن، أي داخل النفس، وليس في ما هو متعالٍ ترنسندنتالي أي خارج نفسي ويفرض وجوده كحقيقة تتجاوزني. «إن البينذاتية المختزلة فينومينولوجياً والمدرّكة عياناً تكتشف كمجتمع أشخاص يشتركون في وجود واع». بمعنى آخر إن هذه البينذاتية أي تجربتي وتجربتك وتجربة الآخر حين تتنوّع وتتوسّع تكفي لتظهر كل حقيقة النفس، وكل الحقيقة التي سعى إليها هوسرل الذي اعتقد بأن الفلسفة هي علم النفس، ولكن ليس علم النفس الذي يصنع في المختبرات، ويريد أن يكون عالماً موضوعياً، بل معرفة

النفس التي تملك حقيقة أبدية خارجة عن إطار التطور. نحن نعرف أن ديكرارت احتاج إلى الضمانة الإلهية كي يتأكد من يقينية المعرفة، ففي نظره إن كنت أرى هذا الحجر الأبيض أمامي فلست أدري إن لم يكن هناك من شرير يغشني فيريني أن هذا حجر في حين أنه نفاحة، ويريني أنه أبيض في حين أنه في الواقع أحمر، والضمانة الوحيدة لأن يكون ما أرى هو بالفعل حجر وأبيض، هو وجود إله يأبى أن يخدع مخلوقاته، أما في نظر هوسرل فما يهم ليس الحجر في ذاته ولا كل ما في الحجر من عناصر مادية، بل المهم كيف أعيش هذا الحجر وهذا البياض. وكيف تعيشه أنت إلى جانبي، وعيشنا جميعاً في النحن هي الضمان، أي إن هوسرل يوقر ضمانة إلهية كانت ضرورية في الديكارتية ولم تعد كذلك في فينومينولوجياه. ما يهم هنا هو تجنّب الفرضيات المُسبّقة التي لم تخضع لأي امتحان حقيقي، ثم الانطلاق من نقطة بداية يقينية لا يرقى إليها الشك، وهنا يلتقي هوسرل وديكرارت في الكوجيتو الذي يتوصّل إلى البديهة البَيّنة الواضحة في ذاتها *évidence* «التي هي في المعنى الأعم للكلمة تجربة كائن وطريقة وجوده. وفيها نظرة روحنا تبلغ الشيء نفسه... هذه البديهة البَيّنة التي تحوي في الواقع كل تجربة في المعنى العادي للكلمة... قد تكون كاملة أو أقل كمالاً. أما البينة الكاملة فإنها تحوي الحقيقة الخالصة، وتمثل أمامنا كفكرة مرتبطة مع ميلنا للمعرفة، لملء القصد الحامل للمعنى والدلالة»<sup>(7)</sup>. إن الأنا المحضّة تبلغ هنا هدفنا حين تصل إلى الأشياء عينها عن طريق تعبئة القصد الذي كان خالياً، كان جاهزاً ينتظر حدسنا يملأه بالدلالة الحقيقية التي يحملها.

إن نظرية البَيّنة تطرح مشكلة العلاقة بالآخر، وهل يمكن إقامة علم نفس قائم على نظرية صالحة بشكل كلي من دون توضيح مثل هذه العلاقة؟ يكرس هوسرل كل التأمل الأخير من تأملاته الديكارتية لهذه المشكلة، ويرى أن هناك مماثلة أو شبهة *analogie* في هذه العلاقة، وهذا الشبه ليس قياس الشبه على الإطلاق، بل هو يعني أن هناك قلبية سابقة لكل تجربة تعني أنني منفتح على الآخر، والآخر منفتح تماماً أمامي، أي إن هناك تبادلاً بين الغريب والخاص «وإني قادر على أن أدرك نفسي كآخر بين آخرين وإني أنا نفسي ذات أخرى، أنا



أخرى». وهناك قبلية أخرى تتحكّم في هذا الشبه وهي: «أن الوجود الاجتماعي يستند إلى تكوين طبيعة مشتركة. يجب أن أستطيع أن أعتبر أن الطبيعة التي كوّنتها أنا وتلك التي كوّنّها الآخر هما عددياً واحد. فليس العالم مضرّوباً بعدد المرات التي يدرك فيها»<sup>(8)</sup>.

يبقى أن نقول بأن هوسرل في أواخر حياته أدخل إلى نظامه مفهوم عالم الحياة Lebenswelt وهو يقترب من مفهوم هيدغر الوجود - في - العالم، وعالم الحياة هذا هو العالم الذي نعيش فيه ولا نستطيع أن نخرج منه، العالم الذي نجده دوماً سابقاً لنا وموجوداً قبلنا، وهو هنا ليس العالم الخارجي الذي ندرکه مباشرة، ولا عالم العلاقات الاجتماعية والعاطفية التي نقيمها، ولكنه أبعد من ذلك كله، إنه عالم ثقافي يحوي كل الماضي الذي سبقنا، بل أكثر من ذلك إنه العالم الذي يحملنا جميعاً، ويجعل من عالمنا عالم بشر يعيشون فيه كجماعة وكمجتمع أحرار، أي إنه ذلك العالم الذي يحوي ضمناً كل القيم وكل الدلالات التي اكتشفناها والتي ما زال أماننا أفق اكتشافها. مثل هذا العالم يغلفنا جميعاً وهو سابق لأي تجربة لنا.

### 3 - أزمة العقلانية

إن هوسرل قد بذل الجهد الأكبر في سبيل إيجاد منهجية جديدة في الفلسفة، ولم يُقِم فلسفة جديدة، وظلت منهجيته تحاول أن تحاصر النفسية البشرية كي تفصح عن كل مكنونها، في شفافية متبادلة بين البشر، غير أن المشكلة الكبرى هي أن النفس البشرية تحيطها مناطق كثيرة من الظلال، بل من الظلام أيضاً. وحين وصل النازيون إلى الحكم وانتشرت الفاشية في مناطق عديدة من أوروبا، أحس هوسرل بوجود أزمة حضارية حقيقية، وبحاجة إلى إعادة النظر في التاريخ كله، فكان كتابه الأزمة وفيه يبحث عن معنى أوروبا، وأين ولدت تاريخياً، وما هي مهمتها، ولماذا كانت الأزمة التي تمرّ بها.

إن الأزمة التي تمرّ بها أوروبا هي أزمة في العمق وفي غاية الخطورة،

ولكن يمكن التغلّب عليها، إنها أزمة نستطيع أن نجتازها حين نأخذ في الاعتبار أوروبا كظاهرة ندرسها ونحاول أن نعرف ماهيتها. إن أول ما نلاحظه هو أن أوروبا ولدت من الأفكار التي أنتجها العقل أي من روح الفلسفة، أوروبا هي إذن الفلسفة والفلسفة تعني العقل، والأزمة الحالية هي أزمة عقلانية، أي إنها أزمة لا تظال جوهر العقلانية بل سوء استعمال لها. ما الذي حدث للعقلانية كي تفشل وتؤدي إلى الأزمة الراهنة؟ إن العقلانية قد حادت عن الغائية الأساسية للعقل وهي معرفة الروح التي تفتح أفق المهمة الإنسانية على اللامتناهي، وانغمست هذه العقلانية المعاصرة في المذاهب الطبيعية والموضوعية. والروح لا يمكن أن تكون موضوع بحث في مثل هذه المدارس، ونحن كنا رأينا كيف أن هوسرل في أول منهجيته يريد وضع العالم بين قوسين كي يتجنب إدخال أي عنصر فيزيائي أو مادي أو موضوعي إلى حقل تقصيه. وفي أيامه أفلت علم النفس نهائياً من الفلسفة وأصبح علماً موضوعياً يقوم على الاختبارات والاستقصاءات. ومعركة هوسرل هنا تبدو معركة خاسرة سلفاً، وكأنه قد جاء متأخراً عن زمانه، وينتمي إلى جيل آخر، غير أن ذلك لا يمنعه من التأكيد بلهجة مؤثرة بأن العقلانية قد استلبت حين تحولت إلى مذاهب طبيعية، وأن أزمة الوجود التي تعانيها أوروبا ليس لها سوى مخرجين. «فإما أن تتلاشى أوروبا وهي تصبح أكثر فأكثر غريبة ومبتعدة عن معناها العقلي لتغرق في بحر الحقد على الروح، وفي مستنقع البربرية، وإما أن تولد من جديد من روح الفلسفة، وبفضل بطولية العقل الذي يتغلب نهائياً على المذاهب الطبيعية. إن أكبر خطر يتهدّد أوروبا هو الكلال، فلنحارب خطر الأخطار هذا متسلحين بشجاعة لا ترهبها حتى المعركة اللامتناهيّة، عند ذلك ينبعث من لهيب الشك المدمر، ومن النيران التي تلتهم كل أمل لمهمة إنسانية، ومن رماد الكلال المثقل طائر الفينيق - الذي ينبعث حياً من رواده كلما مات - هذا الطائر المُمثّل لحياة داخلية جديدة حية، لروحانية جديدة. وهذا سيكون الضمان الخفي لكل البشر، بإشراق شمس مستقبل عظيم ودائم، لأن الروح وحدها خالدة»<sup>(9)</sup>.

E.Husserl: *La Crise des sciences européennes*, Tel, Gallimard, Paris, 1995, (9) p.382-383.

غير أن ما حدث هو أن أوروبا أحرقت نفسها بنيران أحقاد الحرب العالمية الثانية، في السنة التالية لوفاة هوسرل. وإن العقلانية الأوروبية انغمست أكثر وأكثر في التكنيك أي في محاولة الكسب والإثراء، بل إن أكثر من تيار طالب الفلسفة أن تصبح هي نفسها وضعانية وطبيعانية أو أن تختفي. وأما إن كانت أوروبا وحدها هي الفلسفة وهي العقلانية فقد عالجتنا هذا الموضوع في الفصل الأول من الكتاب، وقلنا إن الفلسفة قد تنقلت بين آسيا وأوروبا وأفريقيا، أي بين كل العالم القديم.

غير أن هوسرل يثير هنا مشكلة هامة ولها نتائج خطيرة، فهو يؤكد أن أزمة استلاب العقلانية تكمن في انغماسها في المذاهب الطبيعية. والواقع أن كل العقلانية الغربية قد انغمست في مثل هذه المذاهب منذ ديكارت على الأقل، وليس في القرن العشرين فقط، وهذا ما يميز العقلانية الأوروبية الغربية من سابقتها اليونانية. ليس هناك تواصل بين العقلانيتين: اليونانية التي يعرف الطبيعة ليحترمها، في حين أراد الغربي أن يعرف قوانين الطبيعة ليستخرها له، لمنفعته، هناك قطعة معرفية بين العقلانيتين. هذا الانغماس في الوضعانية سمح للحضارة الغربية بالقيام بإنجازات تقنية لا سابق لها، وجعل الغربي يستخدم نجاحه في محاولة السيطرة على بقية البشرية. وهذه هي المشكلة الأولى التي تواجه البشرية اليوم: عالم غربي يمثل أقلية غنية جداً متطورة، وعالم آخر يمثل أكثرية ينهكها التخلف والمرض والبؤس. وكأن الشمس التي تشرق كل يوم لا تشرق على عالم واحد، بل على عالمين لا جامع بينهما! ولكن ليس هذا بمدعاة لليأس، فلنعمل أقله كفلاسفة على أن تشرق شمس هذا المستقبل العظيم والدائم على كل البشر!

## مارتن هيدغر

1889-1976

### 1 - مقدّمة

هيدغر واحد من أكبر فلاسفة القرن العشرين، جعله العديد من الفرنسيين أعظم فلاسفة زمانه، غير أنه في الوقت عينه يثير مشكلات لا تنتهي في نصوصه وفي حياته، فهو غامض جداً وعن قصد، اخترع لغة لنفسه، وحبس ذاته داخلها. اخترع مفهوم الدازاين في الألمانية، فحار الفرنسيون في ترجمته، ترجموه أولاً بالواقع أو الحقيقة الإنسانية *La réalité humaine* كما فعل سارتر، ثم عادوا وغيروا الترجمة إلى الكينونة/ الوجود هنا *être-lá* في الستينات، ثم لم تعجبهم الترجمة الثانية فعادوا وأبقوا على اللفظ الألماني. ونحن أيضاً سنضطر في العربية أن نستفيد من التجربة الفرنسية فنستعمل اللفظ الألماني الذي يعني بكل بساطة الإنسان، ولكن هيدغر أراد أن يشدّد على استبدال كلمة إنسان بكلمة الوجود/ الكينونة هنا أي هذا الكائن الملقى هنا، وفي هذه الهُنا مخاطبة له بأنه مسؤول على أن يكون الوجود. وسنشرح كل ذلك ببساطة، والغموض لا يأتي فقط من بعض التعقيد فهو قد اشتهر باستعماله لكلمات غير موجودة صاغها وكانت موضوع تهكّم كارناب، فهيدغر قال بأن العدم يتعودم، اللّيس يّليس *das Nichts selbst nichtet* من كلمة عدم اخترع فعلاً ليقول بأن للعدم قوة أن يوجد، وأن يوجد ليس كلاًشيء ولكن كحقيقة مخيفة، وقال أيضاً بأن العالم يتعولم *die Welt weltet* لأن العالم أيضاً ليس بمعطى موضوعي خارجي، بل هو ما سبق فكان، ويلتقيه الإنسان حين يدخل في الزمان. نحن إذن سنضطر إلى اختراع كلمات جديدة ندخلها على العربية مع تفسيرها من وقت لآخر، وسنكتفي بالقدر الأقل، ومنذ سنة 1988 كنا قد استعملنا كلمة يتعولم وعولمة في مجلة «العرب والفكر العالمي» في العدد الرابع المكرس بأغليبيته لترجمة بعض نصوص هيدغر. ثم إن هيدغر يستعمل تحاليل خاصة به لفقه الكلمات والاشتقاقات لا يقبلها

المتخصّصون، في حين يتحمّس لها الفلاسفة من أنصاره.

لقد صُنّف هيدغر مع فلاسفة الوجود، هكذا صَنّفه سارتر وجعل منه أستاذه، والوجودية صرخة أطلقها الفرد في وجه عقلانية طاغية تأكل في طريقها الذاتية، إنها صرخة كيركيغارد أين أنا في وجه الهيجلية التي تقول بأن الكل هو الحقيقة، ولا حقيقة خارج الكل والمطلق. وما كان بين سارتر وهيدغر كان سوء تفاهم مستمرّ، والفرق بينهما يقع في حرف واحد هو بين كلمتيّ existential و existentiell الأولى تنتمي إلى هيدغر وهي ليست فردية، وقد اضطررنا إلى ترجمتها بكلمة وجودوي وهي تختص في البنية التي تؤسس الواقع الإنساني، أي إنها بنية قائمة لا تنتمي إلى فرد معين، في حين أن الكلمة الثانية هي الوجودي أي كل ما له علاقة بالمعيش الفردي الذاتي ومشاكله، وهي تتخذ صفة تكاد تكون عاطفية ومغرقة في الذاتية، فحتى حين يستعمل الاثنان كلمة قلق فليس لها المعنى نفسه ولا مكانها يملأ مفهوماً واحداً، والفرق الأساسي هو بين شعور ذاتي، وبنية يجدها الإنسان، وكانت تسبقه، ولكن عيشه في الزمن يجعل بنية القلق تتبدّى.

جاء الفلسفة من اللاهوت مقتنعاً في البداية بأسبقية كلية اللاهوت على كلية الفلسفة، ولكن سرعان ما فقد إيمانه فتحول إلى الفلسفة، واعتقد أنها يجب أن تكون لها الأولوية. تعلّم في جامعة فرايبورغ حيث كان تلميذاً لهوسرل ثم عُيّن أستاذاً في جامعة ماربورغ سنة 1923م وهناك التقى تلميذته الشابة حنة أرندت (1905 - 1975) التي ستقع في غرام أستاذها وستصبح عشيقته، وسيكون حبها لأستاذها حب عمرها، وستكتب هي وتشتهر من ناحيتها، غير أن ما يسترعي الانتباه هو أن هيدغر لم يتردّد في اتخاذ عشيقة يهودية، رغم أفكاره النازية، الحب يظل أقوى من كل الأفكار المُسبقة. لن يمكث هيدغر سوى خمس سنوات في ماربورغ سيخلف بعدها هوسرل في منصب أستاذ بجامعة فرايبورغ، بعد أن كان قد نشر أهم كتبه على الإطلاق سنة 1927 الكينونة والزمان *Sein und Zeit* (\*). وكان هذا الكتاب يشكل الجزء الأول من جزء ثانٍ مُعلن، ولكن هيدغر لن يكتبه، وسيصبح سنة 1933، بعد وصول النازيين إلى الحكم، وكان هو

(\*) ترجمه عن الألمانية فتحى المسكينى وراجعه اسماعيل المصدق، وصدر عن منشورات دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2012.

عضواً في الحزب، رئيساً لجامعة فرايبورغ، غير أنه سيستقيل من منصبه في العام التالي، لا لأنه لم يعد نازياً، بل لأن حلمه بأن يكون رئيساً لكل رؤساء الجامعات في ألمانيا، ومفكّر الرايخ وفيلسوفه الأول، اصطدم بصراعات الحزب الداخلية وتجادباته، وعند انتهاء الحرب أوقف عن التدريس، ولكن شهرته كانت كبيرة جداً خصوصاً في فرنسا، فأعيد إلى منصبه في فرايبورغ سنة 1951، وجاء بعدها إلى فرنسا للمرة الأولى سنة 1955، وفي سنة 1962م قام برحلة إلى اليونان، البلد الذي تَغَنَّى جداً بحضارته.

إن عودته إلى التعليم لم توقف الجدل حول مدى بقائه أميناً للأفكار الفاشية، وظل هو لا يأخذ موقفاً حاسماً ونهائياً، فظل موضوع علاقته مع حزب هتلر يثير جدلاً من وقت إلى آخر، وقد سأله مرة كارل ياسبرس، كيف يمكن لفيلسوف مثله أن يثق بشخص متهور مثل هتلر ليقود ألمانيا، فكان جواب هيدغر بأن له يدين رائعتين في مسحتهما.

والواقع أن الحديث عن إخلاص هيدغر للنازية بعد أن استقال من منصب رئاسة الجامعة أو عدم إخلاصه لا معنى له، لأن هتلر قاد ألمانيا إلى كارثة، وإلى الهزيمة التاريخية الأقسى على الصعيد الإنساني، والسؤال الحقيقي هو هل بقي هيدغر أميناً لأفكاره؟ لمثله الأعلى؟ لحلمه الذي لم يُعَبَّر عنه بوضوح كامل بل أخفاه وراء غموض مقصود؟ نحن نعتقد أننا لا نستطيع أن نفهم شيئاً من فلسفة هيدغر إن لم نكتشف مُسبقاً ما يخفيه هو، ولا يعبر عنه إلا تلميحاً. الواقع أن كل الاستعارات التي يستعملها هيدغر هي استعارات ريفية، وقد ظل ذلك الريفي المتعلّق بأرضه، المتجنّد في محيطه، المحافظ كُلية، والثوري ضمن قيمه السابقة، بل حتى إن هيدغر كان عنيفاً وفظاً في عناده، وما محاولته لإقامة فلسفة جديدة سوى إخفاء لحلم راوده، لفردوس مفقود رآه، وهذا الفردوس هو نفسه الذي رآه بعين حلمه نيتشه من قبله، وهو الحضارة اليونانية السابقة لسقراط، أي تلك التي كانت تصنع الحياة والتمتع بقوتها وقدرتها قبل التفلسف والتعقل. وكل ما فعله كان من أجل تحقيق هذا الحلم. الواقع أنه بعد الثورة الفرنسية وسيادة الحريات كانت الإنسانية الأوروبية تبحث عن تكملة الطريق الجديدة، وقد رسم الماركسيون طريقاً لهم، ولكنها لم تكن ترضي كل الناس، وكذلك فإن الديمقراطية بكل ما فيها من حريات غير مألوفة كانت تخيف المحافظين، هناك

كان في الأفق ملامح ثورة محافظة، تريد النظام قبل كل شيء، في وجه الديمقراطية وتخشى من أفكار اليسار المتطرفة، ومن الثورة البلشفية التي حدثت في روسيا. كان هيدغر ينتمي إلى هذه الفئة اليمينية الثورية التي كانت الحركة الفاشية على كل امتداد أوروبا تعبر عنها خير تعبير. ولكن هيدغر كان يملك ما لا يملكه أي مُنظر آخر، كان يملك عبقرية الإبداع، فأراد العودة إلى اليونان الحلم، اليونان الحياة، فكان أن بنى نظاماً فلسفياً فيه من الروعة والجدّة ما لا يستطيع غيره أن ينجزه، هذا الحلم، هذه اليونان قبل سقراط لا يذكرها كثيراً، ولكنها في الواقع ماثلة في كل سطر يقوله. إنها ما يسمّيه «الوجود» Sein ولا يسمّى الإنسان إنساناً بل يدعوه الوجود هنا Dasein كي يقول بأن مهمة الدازاين (الإنسان) أن يفهم الوجود وأن يعيده، لماذا؟ لأننا إذا أردنا أن نحتزل كل هيدغر لقلنا إنه يعتبر أن ليس في الفلسفة سوى مشكلة واحدة هي مشكلة الكينونة/الوجود (دازاين) والذي حدث أن الوجود قد نُسي تماماً في الفلسفة. بمعنى آخر كل ما فعلته الفلسفة منذ أرسطو كان خارج الموضوع، وأنا اليوم جئت كي أعيد الفلسفة إلى الطريق السوي، ولكن لما كان الوقت متأخراً فأفضل ما نفعه هو ترك الفلسفة والذهاب إلى الفكر، كي نصل إلى الحقيقة، هذه الحقيقة التي عبر عنها الشعراء أيضاً وعلى رأسهم هولدرلين. باختصار نحن هنا سنبرهن عن هذه المسيرة الهادمة للتراث الفلسفي، العائدة إلى الفكر، ولكننا قبل ذلك سنتوقف قليلاً عند هيدغر الوجودي الذي طبّق على طريقته منهجية الفينومينولوجيا، كما أخذها عن أستاذه هوسرل.

## 2 - هيدغر فيلسوف وجودي

إن وجودية هيدغر جاءت من جملة شهيرة في كتابه الكينونة والزمان، هذه الجملة تقول حرفياً «إن ماهية الدازاين (الكينونة هنا، الإنسان) تكمن في وجوده». في كل الفلسفات السابقة الماهية هي الأساس وهي التي تسبق، غير أن هيدغر لا يريد أن يقول ذلك فقط، بل يريد أن يقول بأن كل الموجودات الأخرى تعيش وتبقى إلا الدازاين فإنه يوجد لأنه الكائن الوحيد الذي يفهم الوجود/الكينونة Sein, être وقد تَلَقَّى مهمة لا يستطيع أن يتخلّص منها، وهي أن يسأل عن معنى الوجود، بمعنى آخر إن الوجود والدازاين لهما مصير واحد، وبالتالي فإن الدازاين مجبر على أن ينوجد، وهذا الانوجد هو دوماً خاصتي. ومن أجل ذلك لا بد له من القيام بتحليل وجودية كيانه، أي أن يبيّن البنى التي فيها وجوده.

إن ما يعرفه الدازاين هو إنسان في العالم، هيدغر يستعيز عن ثنائية الذات، الموضوع بثنائية الإنسان/العالم. ولكن هذا العالم لا يعني العالم الفيزيائي الأرضي الذي يعيش فيه، ولا يعني عالماً مادياً يقطعه عن عالم مُتَعَالٍ، بل يعني هذا الضوء الخافت الذي يلقيه الوجود نحو الإنسان، ويطلب منه الخروج من ذاته. الإنسان يشعر أولاً بوضعه، وهذا يجعله يشعر أنه يعيش مع غيره، وأن العيش مع الآخر يعني الاهتمام بالأمر التافهة اليومية، أي بكل نوع من أنواع الثرثرة فيسقط الإنسان في الهَمِّ الدائم ويتخلَّى عن أصلته، ويستسلم لعالم العمل، عالم الأدوات التي تهتم في قضاء الحاجات. ويشعر الإنسان كذلك بأنه يعيش في عالم ليس من صنعه، عالم وقائعيته، والواقعة الأهم التي يعيشها هي أنه ملقى في عالم لم يَشَأْه، لا يعرف من أين جاء ولماذا هو هنا، إنه متروك في عالم غريب عنه لم يسأله أحد إن كان يريد. إنه عالم أُخْلِجَ من كل مساعدة، لقد جيء به من دون استشارته ثم أُهْمِلَ، وليس من يسأل عنه، وهنا يحاول أن يفهم الوضع الذي هو فيه، وأن يعرف ماذا يمكن أن يكون فيقيم مشروعه من أجل فهم ذاته، وبما هو مشروع هو خروج نحو ملاقاته الوجود، ولكن هذا المشروع يجب أن يُقال، ومن هنا كان على الدازاين أن يوضح علاقته باللغة.

غير أن العنصر الأساسي في كل وجودنا هو القلق الذي ليس خوفاً من شيء محدد، ولكنه الخوف نفسه، الخوف من المبهم والغامض، وما يقلق في القلق هو العالم كعالم، وهذا القلق يفتح باب العدم على مصراعيه، والعدم له قوته الذاتية التي تجعلنا نُحْسِه، فنحاول أن نهرب منه في العمل غير الأصيل، في التفاهة العادية، نحاول أن ننسأه، ولكنه لا ينسانا، غير أننا لا نستطيع أن نهرب من القلق الأصيل الذي يقود مباشرة إلى الموت: وهذا الموت هو حتماً خاصتي لأنه الإمكانية الخاصة جداً التي لا يمكن تخطيها، والإنسان يصبح صالحاً لها منذ أن يكون، ومع هذا الموت أكتشف حريتي التي هي أيضاً شيء لا أستطيع التخلص منه، وتصبح أصالة الدازاين في «الحرية من أجل الموت». وتأويل الزمن بما هو أفق محتمل لأي فهم للوجود يلمح من خلال هذا المنظور المقلق. والواقع أن كل التحليلية للدازاين لا تُمكن خارج الزمن، لأنه يصبح هناك عالم فقط حين يَتَزَمَّن الدازاين. الزمن هو الأفق الذي يسمح بأي فهم، وهذا الزمن هو ما سبق فكان، والذي ما زال سيأتي وليس الحاضر، والحضور في الحاضر.



### 3 - هيدغر وحلم الفردوس المفقود أو العودة إلى الوثنية اليونانية

إن المرء لا يفهم الموقف الأساسي لهيدغر المتمثل في الجملة الأولى من كتابه الكينونة والزمان التي تقول: إن مسألة الوجود Sein, être قد سقطت اليوم في النسيان. ويجعل هيدغر من كل كتاباته محاولة استعادة هذا الوجود، محاولة رفعه عن النسيان. ولكن كيف ذلك؟ أوليست الفلسفة كلها فلسفة الوجود؟ لا، يقول هيدغر، الفلسفة نَسِيَتْ باستمرار الوجود، ففي اليونان القديمة وقبل نشوء الميتافيزيقا مع أفلاطون كان الوجود فعلاً يعني الحياة، ثم أصبح اسماً مجرداً ومفهوماً فنيي الفلسفة الأصل، وأصبح الوجود شاحباً في طور الفناء، وكان دوماً المنسي الأساسي: «والوجود لا يزال ينتظر أن يتذكره الإنسان كجدير بأن يفكر فيه»<sup>(10)</sup>. مع أفلاطون تحوّل الوجود إلى فكرة الوجود ونشأ المنطق، وتخلّى الإنسان عن وظيفته كقائل للوجود ومُعَيّن له، على ما يؤكد هيدغر في كتابه مدخل إلى الميتافيزيقا الصادر سنة 1953م. والحل يكمن في العودة إلى تحديد جديد لهذا الإنسان الذي تلقّى مهمة أن يعرف ذاته عن طريق معرفة وجوده، فالإنسان مهمته العمل على ماهية المظهر عن طريق المعرفة وإدارة ما يتبدّى، ما لا يخفى والمحافظة عليه من الحجاب. كل هذا كلام شبه غامض، ولكنه يُفهم فقط حين نقرأه بأنه ضد عالم المُثُل الأفلاطوني، والعودة إلى ما كان يسبقه، إلى الفكر اليوناني ما قبل الفلسفي أي ما قبل الميتافيزيقا التي أسسها أفلاطون. والواقع أن هيدغر يعتقد بأن الميتافيزيقا بدأت مع أفلاطون وكان وجهها الآخر هو نيتشه، وبذلك اكتملت بشقيها. وعنده أن الوجود ليس الواجب لأنه في مثل هذه الحال يصبح الوجود خاضعاً للقيمة التي يتطلبها هذا الواجب، ولا يعود هو الأصل الذي به تقاس كل الحقائق.

وإذا كانت الصفة الرئيسية لعصرنا هي ما يسمّيه هيدغر التكنيك العالمي أي الشامل للكرة الأرضية فإن الخطأ يعود إلى ديكارت، حين جعل من الإنسان مجرد ذاتية تستطيع أن تعيّن بنفسها ما شاءت من التعيينات، وحسبما تستطيع أن تفهم وأن تشاء، فكانت النتيجة وجود تكنيك يتحكّم في الجميع ويجعل هذه

الذاتية نفسها تخضع لهيمنة ما أنتج من تقنيات، فتنزل من عليائها لتكون مع القطيع مثل الجميع، في استلاب كامل. ولقد عادى هيدغر هذه السيطرة العالمية للتقدم التقني، واعتقد أنها ستقتلع كل إنسان من جذوره، والإنسان ليس بحاجة إلى كل هذا التكنيك، فكل شيء عظيم خرج من إنسان له وطن ومتجذر في تقاليد بلده، ولكننا في عصر التكنيك العالمي فإن «غياب الوطن يصبح مصيراً عالمياً»، وإذا كان المصير هو وعي للذات كعدوّ، علمنا بأن مصيرنا جميعاً، بسبب فلسفة ديكارت التي بدأت الخطأ، سيكون العيش خارج الأوطان، مُقتلَعين من جذورنا. صحيح أن مثل هذا الكلام يصدر عن مفكر محافظ، ولكن هيدغر يملك العبقرية، فما قاله حول التكنيك قد يكون بداية لمراجعة كل أفكارنا بعد أن سادت العولمة. كل هؤلاء المتظاهرين ضدها ألا يشعرون بأن التقدم أصبح يريد أن يقتلعهم جميعاً من كل خصوصياتهم، وتعييناتهم، ويساوي بينهم بمحو شخصية كل واحد منهم؟ الفردوس الذي فقده هيدغر لا يحتاج إلى كل هذا التكنيك، وما يريد أن يعيدنا إليه يحتاج إلى الشعراء أمثال هولدرلين (1770 - 1843) الذي كان صديقاً لهيغل، درس معه اللاهوت في جامعة توبنغن، وقد انتهت حياته بسنوات طويلة من الجنون. وليس من قبيل الصدفة أن هيدغر معجب به، وحاضر عنه واستشهد به عدة مرات، فهذا الشاعر كان معجباً باليونانيين القدماء، وكان يعتقد بأن ألمانيا تستطيع أن تبني لنفسها مجدداً مماثلاً لمجدهم، وهيدغر يعتبر أنه مستقبلي أكثر من غوته، لأنه يعود إلى أصول أقدم. العودة إلى الحضارة اليونانية القديمة تمثل المستقبل، المعنى واضح تماماً، وإن غلّفه صاحبه بشحنة من الغموض.

إن رفض هيدغر لكل الحداثة كان منذ البداية، وهناك جدال شهير جرى بينه وبين الفيلسوف الليبرالي إرنست كاسيرر (1874 - 1945) سنة 1929م في ما عرف بمناقشات دافوس، وفي محاضراته يقول هيدغر: «إن مهمة الفلسفة هي رمي الإنسان في وجه قساوة مصيره، بأن تجعله يتخلى عن الشخصية الفاسدة المعفنة للإنسان الذي يكتفي باستغلال أعمال الروح، من أجل مكسبه النفعي ومصلحته»<sup>(11)</sup>. كل الحضارة الغربية، أقله منذ ديكارت، كانت تعمل من أجل رفاهية الإنسان وراحته المادية. هذا الإنسان الساعي إلى الازدهار المادي يرفضه هيدغر بعنف، ويرفض

كل الحضارة الصناعية الساعية إلى إنسان قاهر لقساوة وضعه الطبيعي الأول المتّصف بالصراع مع كل قوى الطبيعة المعادية. إن رفض الحداثة يعني العودة إلى الأصل، والأصل عنده ليس الجرمانية الأولى، ولكن الحضارة اليونانية السابقة للفلسفة كمنطق ورياضيات، ومحاولة السيطرة على الطبيعة. وقد أكد غير مرة على الصلة الوثيقة العرقية بين اليونانيين والألمان. بل ذهب إلى حدّ الزعم أن الألمان ينحدرون من اليونانيين.

وكذلك فقد حاول صديق هيدغر جان بوفريه أن يجعل الفيلسوف يتخذ موقفاً مؤيداً في فلسفته للمذهب الإنساني العزيز على قلب الفرنسيين، فرد عليه الفيلسوف الألماني برسالة مطوّلة نُشرت تحت عنوان: «رسالة حول المذهب الإنساني» وفيها يرفض هيدغر أن تكون فلسفته تشكل مذهباً إنسانياً، لا لأنه يدعو إلى العودة إلى مذهب بربري، بل لأنه يعتقد بأن المذهب الإنساني هو نتاج مرحلة من مراحل تطور الفلسفة، وهو يريد للإنسان مكانة أسمى وأجدر به من المكانة التي يضعه فيها المذهب الإنساني، ثم يؤكّد أن الفلسفة الأخلاقية والمنطق والفيزياء ظهرت كلها مع مدرسة أفلاطون في العصر الذي تحوّل فيه الفكر إلى فلسفة، وتحوّلت الفلسفة إلى علم<sup>(12)</sup>. والحل يكمن الآن في العودة إلى ما كان عليه الوضع قبل أفلاطون، أي إلى الوثنية اليونانية السابقة للفلسفة، إلى حلم هيدغر الذي سبقه إليه نيتشه.

هذا الموقف نجده بعد ذلك في مداخلته ذات العنوان البليغ: نهاية الفلسفة ومهمة الفكر<sup>(13)</sup>. «لقد كان فكر أفلاطون هو المسيطر على الفلسفة من طرفها الأول إلى طرفها الأخير... إن الميتافيزيقا من رأسها حتى أخمص قدميها هي أفلاطونية. نيتشه نفسه يعتبر فلسفته قلباً للأفلاطونية، ومع قلب الأفلاطونية رأساً على عقب نتوصل إلى أقصى إمكانات الفلسفة.

نهاية الشيء تعني إنجازهِ وإتمامهِ. والإنجاز يعني تجميعه على إمكاناته القصوى... إن هناك ميزة صاحبت الفلسفة منذ الفلسفة اليونانية، وهي تطور شتى العلوم داخل الحقل الذي فتحته الفلسفة، إن تطور العلوم الذي عنى بالوقت

M.Heidegger: *Lettre*, o.c. p.143.

(12)

Cf. Heidegger, *Questions IV*, Gallimard.

(13)

ذاته تحرّر هذه العلوم من الفلسفة، يشكل جزءاً من عملية إنجاز الفلسفة. إن نهاية الفلسفة تعني بداية الحضارة العالمية التي تلبى الحاجة الأساسية للفلسفة منذ بدايتها، وذلك عن طريق تطوير العلوم. إن نهاية الفلسفة ترسم في الأفق كانتصار لعالم مجهز بالآلات، هذا العالم الخاضع للطبع لأوامر علم متقن<sup>(14)</sup>.

الفلسفة انتهت لأنها حققت هدفها الأول المنطقي الرياضي، وهو هذا التكنيك المسيطر على البشرية كلها، ولكن ماذا يبقى بعد ذلك؟ يبقى الفكر، يبقى أن يسمع الفكر «شيئاً هو في الواقع ومنذ أعماق العصور أي منذ بداية الفلسفة قد قيل من أجلها، دون أن تفكره هي بالفعل... ما بقي غير مُفكّر فيه في الشيء الخاص بالفلسفة... إن الفلسفة تتكلم عن نور العقل ولكنها لا تتب إلى فرحة الوجود... إن العقلنة التقنية العلمية التي تسيطر على عصرنا الحاضر قد أرست حقها وترسيه كل يوم أكثر فأكثر بشكل أخذ بواسطة فعاليتها التي لا نكاد ننبين إلى أين ستمضي بنا، غير أن هذه الفعالية لا تعلم شيئاً عن الشيء الذي يفتح أمامنا، بطريقة أبعد في الأصل، العقلي واللاعقلي<sup>(15)</sup>.

إن تقدّم التكنيك قد فرض نفسه ولا يستطيع أحد أن يقف في وجهه، فلننظر ونرّ إلى أين سيقودنا. غير أن هذا التحفظ الذي ينم عن بعض القهر يصاحبه إيمان بأمر جديد. الآن وقد تحقّق لأفلاطون ولديكارت ما شاء بعد أن حوّلوا الفلسفة عن مجراها الحقيقي كفرح في الوجود، هناك أمل أن تموت هذه الفلسفة بعد أن أنجبت آخر أبنائها التكنيك الكوكبي العالمي، ونحن نقول اليوم العولمة، وأن نستطيع أخيراً أن نعود إلى الفكر، إلى ما كانت عليه الحال قبل أفلاطون، الفلسفة إذن هي المنطق والرياضيات والعقلي المنغمس في النافع والمفيد، في حين أن الفكر يعالج الوجود/الكينونة وهي الحياة والفرح وكل ما لم تفكر فيه الفلسفة ونسيته عن قصد، وهو اللاعقلي لأنه جزء من وجودنا، كيف يمكن أن نفهم مثل هذا الإلحاح، من فيلسوف اعتبره الكثيرون أعظم فيلسوف في القرن العشرين، سوى بحلمه بالعودة إلى فردوس أرضي عرفته الإنسانية في السابق، وكذلك فإن نقده لكل الفلسفة قد صادف هوى عند بعض اليسار، ثم إن

Heidegger, *Questions*, o.c. pp.283-284.

(14)

*Ibid.* pp.288-289, 296, 297, 304.

(15)

هيدغر كتب كثيراً حول الشعر فخرج عن النطاق الفلسفي المحض ليدخل اللسانيات والنقد الأدبي، ثم إنه يملك موهبة ضخمة في الكتابة.

#### 4 - خاتمة

إن أفضل خاتمة عن هيدغر ما كتبه عنه ريكور في آخر كتابه الاستعارة الحية: «إن كنا نستطيع أن نقول إن هيدغر ينتمي إلى سُلالة الفلسفة التأملية النظرية، فلأنه يتابع مهمةً شبيهةً بتلك التي تابعها سابقوه، وإن استعمل وسائلَ فكر جديدة، وخطباً جديدة جعلها في خدمة تجربة جديدة... أي فيلسوف يستحقّ هذا الاسم لم يتأمل قبله في استعارة الدرب، ولم يعتبر أنه الأول الذي وضع نفسه على درب هي درب اللغة عينها وقد خاطبته؟ أي فيلسوف لم يبحث عن «الأرض»، وعن «العُمق» عن «الإقامة» وعن «الفسحة المضيئة؟» أي فيلسوف لم يعتقد بأن الحقيقة كانت قريبة، ومع ذلك فمن الصعب إدراكها وأصعب من ذلك قولها؟ وإنها كانت مُخبّأة ومع ذلك فهي بيّنة، ومنفتحة ومع ذلك فهي مستترة؟... أي فيلسوف لم يعلم بأنه في نهاية الأمر «الدرب» و«المكان» هما الشيء عينه، وأن «المنهج» و«الشيء» متطابقان؟... مثل كل المفكرين التأمليين الذين سبقوه يبحث هيدغر عن الكلمة التي تحمل كل الحركة بشكل حاسم ونهائي... وهذه الكلمة تحمل علامة أنطولوجيا متعيّنة حيث الغائب أو المحايد أفصح من الشخص الحاضر. وحيث تتخذ الهبة صورة القدر. مثل هذه الأنطولوجيا تتأتى من الإصغاء أكثر لليونانيين من العبرانيين ولنيتشه من كيركيغارد... وعلينا أن نصغي لها دون أن نطالب بها، فليس من حقها أن تملك امتياز دفع كل الأنطولوجيات الأخرى داخل أفعال الميتافيزيقا.

ولكي أنهى القول أقتبس من هيدغر هذا التصريح الرائع: «بين الفكر والشعر تسود قرابة مُنسجة في العُمق لأن كليهما يُكرّسان نفسيهما لخدمة اللغة ويعطيانهما بلا حساب، ولكن بالرغم من ذلك، تظل بينهما هُوّة سحيقة، لأن كلاً منهما يظل على الجبال الأكثر تباعداً»<sup>(16)</sup>.

## سيغموند فرويد 1856-1939

### 1 - تمهيد

لم يكن سيغموند فرويد يعتبر نفسه فيلسوفاً أو مفكراً، بل شاء دوماً أن يؤكد على الطابع العلمي لكل أعماله وأبحاثه، وشدد على أن كل ما توصل إليه كان ذا طابع كوني كُلي صالح لكل الناس، لأن الموضوعية العلمية هي التي رافقتة دوماً في كل أبحاثه. كذلك أكد أن نظرياته التي انطلقت في الأصل من ملاحظة أناس مرضى هي نظريات صالحة لكل إنسان سويّ. إن كان الأمر على هذا النحو فلماذا نزعج به في كتاب خاص بالفلسفة؟ نحن بالفعل أمام عالم كبير ومؤسس لعلم جديد هو التحليل النفسي، وقد طغى علمه هذا على حياتنا اليومية، فكأن البشرية من بعده لم تعد ما كانت قبله، فلفظة اللاوعي التي أتى بها في مرحلة أولية من أبحاثه أصبحت من أكثر الكلمات المتداولة في شتى الثقافات المختلفة المتباينة، وقد أنزلت بالإنسان الإذلال العلمي الثالث لأن وجود هذا اللاوعي الذي يتحكّم في وعينا يجعل الأنا تعيش على وهم معرفتها لكل الظواهر التي تفكر فيها، في حين أنها تنطلق من كبرياتها فقط ومن نرجسيتها وتعيش على وهم كوجيتو يعتقد منذ ديكارت أنه المعطى الأول للوجود. وقد ثار سارتر، صاحب نظرية الحرية الكاملة للإنسان، على مثل هذا المفهوم، وظل يتشبّث بنفيه، في حين أكد ريكور أن فرويد هنا يجرح الكوجيتو الديكارتية، إذ يصيب يقينيته بالصميم، لأنه كائن تتحكّم فيه عواصف الفوضى المتأتمية من الأماكن الأكثر ظلمةً في النفس البشرية. وقد أعلن فرويد سروره بأنه يكمل ضرب النرجسية العامة للبشر التي تبدو مصدر غرور للإنسان، وكبرياء في غير محلها، وقد سبقه إلى هذا العمل العلمي كوبرنيكوس، حين أكد أن الكرة الأرضية ليست مركز العالم، وبالتالي فقد أصاب الإنسان في الصميم لأن

نرجسيته كانت تجعله يحسب نفسه سيد الكون، وكذلك داروين حين برهن أن الإنسان لا يتمتع بموقع مهيم على بقية المخلوقات الحية، بل هو واحد منها في سلسلة طويلة متصلة، أما الإذلال الأخير والأهم لهذه النرجسية فهو ما يقدمه علمه التحليل النفسي، حين يبرهن على أن الإنسان ليس سيد جهازه النفسي، الأنا ليست سيدة في بيتها نفسه، إنها خادمة للرغبة وللعالم الخفي المختبئ في أعماق الاندفاع والنزوة والذي يميظ عنه اللثام العلم الذي استنبطه هو: «الإنسان الذي كان يعرف سابقاً أنه ليس سيد الكون ولا سيد الكائنات الحية يكتشف أنه ليس سيد نفسه».

لا يتدخل فرويد في الفلسفة عن طريق علم النفس فحسب، بل إنه في مسيرته الطويلة سيتحول تدريجياً إلى النظر التأملي في الحياة وفي مصير الإنسان، وهذا العالم الذي تخلى عن ميوله الأدبية والفنية التي كانت نقطة قوته لمصلحة دراسة الطب سينزل إلى الفلسفة المحض وسيكتب مقمّدة شهيرة لواحدة من أعظم الروايات للعبقري الروسي دستوفسكي وهي «الأخوة كارامازوف»، تحت عنوان «دستوفسكي وجريمة قتل الأب»<sup>(17)</sup>. واعتبر فيها هذه الرواية أعظم رواية كتبت على مرّ العصور، وجعلت من مؤلفها المنافس الوحيد لشكسبير<sup>(18)</sup>. هنا تحوّل العالم إلى ناقد أدبي.

إن وضع فرويد نفسه إلى جانب العالمين اللذين غيرا نظرة الإنسان إلى نفسه واعتداده بذلك ينمّ عن طموح كبير يعتره لا يتوقف عند الحدود الضيقة لعلمه فقط. أمام مثل هذه الشخصية الغنية نجد أنفسنا مطالبين بأن نستعيد مسيرته الفكرية منذ انطلاقتها، وبالتالي سنكسر القسم الأول لاستعراض حياته ومؤلفاته وتنقله من حقل إلى آخر، مصغين بكلّيتنا إلى العالم، غير أن فرويد ليس عالماً فقط بل هو فيلسوف، وإن لم يقرأ نيتشه كيلا يتأثر به، غاص في التأمل النظري، وإن ظل ينكر ذلك، وهذا الشق الثاني منه هو الذي سينتقده ريكور، كما سنرى، وأخيراً فإننا سنحاول أن نوضح الوضع الحقيقي الذي يأخذه فكر في مجرى الحضارة الغربية.

Paul Ricœur, *De l'interprétation, Essai sur Freud*, Seuil, Paris, 1995, p.448. (17)

F.Dostoievski, *Les frères Karamazov*, Folio, Gallimard, Paris, 1996, p.9-28. (18)

## 2 - سيرته وأهم مصنفاته

ولد سيغموند فرويد عام 1856م في مدينة فرايبيرغ Freiburg، في مقاطعة مورافيا الواقعة حينذاك في الإمبراطورية النمساوية - الهنغارية، التي تقع اليوم في الجمهورية التشيكية، من زواج ثانٍ لأبيه، وكانت أمه في عمر أخيه من الزواج الأول. حين بلغ الثالثة انتقلت العائلة إلى فيينا التي كانت مركزاً ثقافياً وعلمياً لامتداداً يستقطب الطموحين من شتى أنحاء أوروبا، وفي عام 1873م دخل كلية الطب على الرغم من ميوله واهتماماته الفلسفية. وهناك كان جُلَّ اهتمامه بالأنسجة وبالجهاز العصبي. وعام 1882 وقع في حب مارتا بيرني الآتية من هامبورغ، غير أنه لم يتزوجها إلا بعد مرور أربع سنوات وكان قد سافر عام 1885 إلى باريس حيث أقام في الحي اللاتيني الذي كان ما زال حي الطلبة بامتياز، وأقام بأحد فنادقه، وتابع في مستشفى سالبتريير Salpêtrière دروس البرفسور الشهير شاركو Charcot الذي كان يعالج الهستيريا عن طريق التنويم المغناطيسي. وكان لإقامته في باريس، على الرغم من قصرها، إذ امتدت بضعة أشهر فقط، أثر حاسم في مهنته الطبية إذ إنه تحول من عالم مهتم بالأعصاب والدماغ إلى عالم مهتم بالذهن أي بالنفس البشرية وما تخبئه من ظلمات، ومهمة العلم الجديد أن يضعها تحت الأضواء.

تخلّى أولاً عن التنويم المغناطيسي لمصلحة تحليل الحلم من أجل تأويله العلمي، ويتم ذلك عن طريق التداعيات الحرة أي الطلب إلى العصابي أن يقول ما يجري بذهنه، وأن يكمل في هذا السبيل من دون أن يمارس على نفسه أي رقابة كانت. ونحن هنا أمام وقائع موضوعية علينا البحث عن معناها الخفي، وهذا ما لا يمكن أن يحدث إلا إذا سلّمنا بوجود اللاوعي، الحلم إذن هو حسب تعبير فرويد، «الطريق الأسرع» الذي يقود إلى حتمية وجود لاوعي يحوي المكبوت والمخفي، إذ إن «كل عنصر في الحلم هو رمز للفكر اللاوعي للحلم»<sup>(19)</sup>. إذ إن كل حلم هو تحقيق لرغبة كانت قد كتبت في اللاوعي، وعلى المحلل إرجاعها إلى الوعي. هناك آليات تستعملها الرقابة كي تخفي حقيقة الرغبة بكل ما فيها من ممنوع وغير مقبول.



عام 1900 أصدر فرويد كتابه تأويل الأحلام، وأعقبه في العالم التالي بكتاب الحلم وتأويله. غير أن الحلم ليس وحده البرهان على وجود اللاوعي فهناك كل ما سَمَّاه الأفعال الناقصة، الهفوات وزلات اللسان، وهي أيضاً وقائع موضوعية لا بد من التوصل إلى ما تخفيه، ما تكبته. وقد شرح فرويد كل هذا في كتاب صدر عام 1917 مدخل إلى التحليل النفسي (محاضرات تمهيدية في التحليل النفسي). وكان قد سافر عام 1909م إلى الولايات المتحدة الأمريكية، وألقى هناك العديد من المحاضرات. ولا بد هنا من الإشارة إلى كتاب آخر سيضيف جديداً إلى نظرية اللاوعي هو كتاب الطوطم والحرام (المُقَدَّس). وفيه سيأخذنا بمغامرة بعيدة جداً، إذ إنه سيحاول أن يصل بنا إلى ولادة اللاوعي، فإذا بنا نكتشف أنها بدأت قبل أن يبدأ أي تاريخ، إنها تعود بالذاكرة الإنسانية إلى حالك الظلمات، حين كان أجدادنا جميعاً يعيشون مجموعات صغيرة هي العشيرة horde أو القطيع المحدود، على ما أكد داروين<sup>(20)</sup>، وكان رأس العشيرة يشكل الأب لكل من حوله وكان قاسياً مستبداً يستحوذ على كل النساء له وحده، إلى أن جاء يوم تجمع فيه الأبناء وقتلوا أباهم. تاريخنا الغائب في غياهب الزمن بدأ إذن بجريمة قتل الأب أو «بعقدة أوديب» بالنسبة إلى بطل مسرحية اليوناني سوفوكليس الذي كان مقدرًا له أن يقتل أباه وأن يتزوج أمه. هذه العقدة تُختصر في أمرين: الرغبة في الأم وقتل الأب، ويؤكد فرويد أنها عقدة لا تتوقف على حضارة أو ثقافة أو تاريخ معين بل هي كُلية بمعنى أنها تشمل البشرية جمعاء، وتشكل نواة اللاوعي بكل محتواه الجنسي المليء بالعنف والعدوانية، كيف لا وقد بدأ مولده بجريمة قتل مروعة. هنا نكتمل نظرية فرويد الموقعية بوجود وعي وقبل وعي ولاوعي، اللاوعي يحوي الوعي ويعبر عن نفسه بالأخص عن طريق الأحلام التي تخرج من كل ما هو مكبوت وبدئي وطفولي وغائر في أعماق مظلمة للنفس، وهناك رقابة تكبت والكبت هو السبب الرئيسي للاضطرابات النفسية. والمكبوت هو بالمعنى الموقعي كل ما هو كائن في النفس ولكنه ممنوع عليه العبور إلى موقع ما قبل الوعي أو الوعي، أما ما قبل الوعي préconscient فهو موقع وسطي يحوي قبل كل شيء المعارف والذكريات التي كانت جزءاً من

الوعي ولكنها استسلمت إلى نسيان مُوقَّت، ومن حقها أن تعود إلى الوعي لأن شرطة الرقابة لا تمنعها من ذلك. والواقع أن فرويد سوف يطور نظرية موقعية أخرى من دون التخلي كلياً عن الأولى. وهي ثلاثية كذلك. الجهاز النَّفسي سيتألف فيها من «الهَو» Es, the Id, le ça، وقد حشر فرويد هنا كل ما كان للاوعي وأضاف إليه قوى الليبيدو والطاقة النَّزوية والغريزية وجعل منه نوعاً من الجحيم المندفع الذي نحمله في أعماق النفس حتى كل ما لم يكن لنا دخل فيه. أما الموقع الثاني فهو «الأنا» التي هي نسبة جداً وتشكل ما كان يسمّى الوعي مع ملاحظة أنها في موقع تصارعي جداً مع كل القوى المتدفقة من الأسفل وعليها أن تصالحها مع الموقع الثالث وهو «الأنا الأعلى» الذي يراقب ما يجري ويلعب دورَ الضمير الأخلاقي ولكنه يغوص كذلك في «الهَو». «الأنا» هنا هي بمثابة موقع يدافع عن مصالح الشخص، عن طريق إيجاد أوليات للدفاع كيلا تفقد التوازن الصعب الذي تفرضه عليها طبيعة وجودها بين عملاقين، بين السندان والمطرقة، بين مبدأ اللذة ومبدأ الواقع.

عام 1920م سينشر فرويد كتاباً صغيراً عنوانه أبعد من مبدأ اللذة *Jenseits des Lustprinzips* المترجم إلى الفرنسية تحت عنوان *Au-delà du principe de plaisir*. كانت الحرب العالمية الأولى قد انتهت بعد أن خلّفت كوارث هائلة في شتّى أنحاء أوروبا، وصدّات لا تُنسى عند العديد من المحاربين. نحن نعرف أن مبدأ اللذة هو الذي يتحكّم في الغريزة الجنسية التي يدعوها فرويد الليبيدو، ونعرف أن الحلم هو في الغالب تحقيق لرغبة مكبوتة، غير أن فرويد لاحظ أثناء الحرب أن هناك عُصاباً تأتي عند العديد من مَرْضاه من صدمة حدثت لهم أثناء الحرب الرهيبة. ولما كان الحلم هو الطريق الأسرع للدخول إلى أعماق الجهاز النفساني والغوص إلى الأعماق فإن «حياة الحلم في ما خص العُصاب الصدمي تميزت بأنها تعود باستمرار بالمريض إلى واقعة الحادث الذي تعرض له، وهو يستيقظ في كل مرة بهلع جديد»<sup>(21)</sup>. هناك إذن ظاهرة تكرر الحلم وبدل أن يقوم هذا الأخير بدوره كمتحقّق للأمنية المكبوتة ومخفّف للتوتر النفسي، فإنه يميل إلى الرجوع إلى الورا، والعودة المستمرة إلى نقطة البداية. هنا يدخل فرويد في تأمل نظري

باعترافه ويعود إلى الوراء إلى بداية الحياة على الأرض، ليحاول أن يرى طبيعة الحياة نفسها، للمرة الثانية إذن يعود فرويد إلى مجاهل البدايات الغائرة في البعد الزمني، بعد أن فعل ذلك في الطوطم والحرام، إنه يعود هنا إلى الحياة ككل، وليس إلى حياة المجتمع الإنساني، وجهة النظر النشوئية، الجينية، التكوينية تتعاطى هنا مع جوهر الحياة فإذا هي ذات طابع محافظ جداً وترغب في العودة إلى الوراء، إلى ما كانت عليه قبل أن تصبح عضوية. الحياة منذ تكوينها الأول انتقلت من الجامد الذي لا يتمتع بأي حياة إلى العضوي. ولا بد للعالم هنا من أن يسلم أن هذا العضوي كان يحمل معه دافعاً، غريزة، نزوة (Trieb بالألمانية)، وقد ترجمت إلى الفرنسية أولاً بالغريزة instinct ثم إلى pulsion التي تعني الدفع أو النزوة التي لا تقاوم. وهذه النزوات العضوية تشكل عوامل محافظة اكتسبت تاريخياً وهي تميل إلى التراجع إلى الوراء، أي إلى إنتاج الحالات السابقة. هناك غاية تميل نحو تحقيقها كل الكائنات العضوية ويمكننا أن نخمنها، وهي حالة قديمة، حالة انطلاق تخلى عنها الكائن الحي في الماضي، وهو يحاول العودة إليها. وإن نحن سلّمنا، كتجربة لا تحتمل أي استثناء بأن كل ما هو حي يموت لأسباب داخلية ويعود إلى ما ليس عضوياً، أمكننا أن نقول: إنَّ الغاية، الهدف لكل حياة هو الموت، غير الحي كان قبل الحي<sup>(22)</sup>.

هكذا يعلن فرويد توسع علمه إلى نظرة كاملة نحو الحياة ليكتشف أن مبدأ اللذة ليس وحده في الجهاز النفسي الإنساني، بل هناك ما كان قبله وهو ما جاء يزعجه ويعكّر صفاء حياته وهدوئه. نحن هنا أمام مفهوم جديد للهُو، إنه نزوة الموت، غريزة الموت التي تميل إلى التكرار ولا تسعى إلى المتعة أو اللذة. ونزعة الموت هذه مدمرة لأنها حين تتحول نحو الآخر، نحو الخارج تصبح عدوانية agressivité. وماذا يفعل فرويد بالليبيدو وكل الطاقة الجنسية والأنا الضائعة في التأمل النظري للعالم. هذا الاكتشاف المخيف لمبدأ التكرار ونزوة الموت والعدوانية المتأصلة فينا منذ كان التطور البيولوجي المغرق في القدم ليس فيه ما يسرّ ولا ما يبعث على الكثير من الأمل. فرويد لا يتركنا هنا نستسلم لنوع من التشاؤم الوجودي، إذ إنه يتكلم فجأة عن الإيروس Eros إله الحب والشهوة

عند الإغريق ويجعله المعادل الذي يعوّض عن نزوة الموت، إذ إنه يعيد بعض التوازن إلى نرجسية الأنا وغرائزها الجنسية. مهمة الإيروس هنا تجمع جميع القوى الأخرى، الغرائز والنزوات التي تجمع كل المادة الحية المفتتة والمبعثرة ويصبح هو مُمَثِّل نزوات أو غريزة الحياة مقابل نزوة أو غريزة الموت. الإيروس هنا يخترل الليبدو الذي كان رمزاً للغريزة الجنسية التي يتحكّم فيها مبدأ اللذة بل إنه يلغي هذا المفهوم لأنه يتطابق معه ويختلف عنه بأنه جاء من الشعراء والفلاسفة. دخل فرويد هنا في عمق ميدان الفلسفة لأنه يطرح نظرة شاملة كونية للوجود وغايته ومعناه ومن هنا نفهم جيداً لجوءه إلى كبير الفلاسفة، إلى أفلاطون وحواره المائدة حيث يروي الشاعر أريستوفان كيف أنه في البدء كان كل شيء مزدوجاً، إذ لم يكن هناك إنسان من ذكر مستقلّ عن الأنثى، بل كان الاثنان مجموعين في شخص واحد إلى أن جاء زفس (أو زيوس) Zeus كبير الآلهة فقسّم هذا الكائن الواحد إلى اثنين، ومنذ ذلك الحين أخذ كل إنسان يبحث عن شطره الآخر الضائع مدفوعاً برغبته في لقاء نصفه الآخر. ويؤول فرويد هذه الأسطورة بأنها تعني أن المادة الحية قُسمت إلى جُزئيات منذ بداية الحياة، وأنها تطمح إلى العودة إلى الوحدة السابقة تدفعها إلى ذلك الغرائز الجنسية»<sup>(23)</sup>.

إن كان الإيروس يمثّل نزوات الحياة وهو محكوم بأن يبحث عن النصف الذي يكمله فهذا يعني أنه هو كذلك يخضع لمبدأ التكرار لأنه لا ينجح من المرة الأولى في العثور على ما ينقصه فيعاود التجربة عدة مرات وهو يحلم في كل مرة بقاء ضالته.

عام 1930 أصدر فرويد كتابه المعنون العسر في الثقافة *Das Unbehagen in der Kultur*، وقيل إنه كان سيدعوه السعادة أو التعاسة ولكنه استقر أخيراً على هذا العنوان القريب جداً من المرض (Unbehagen تعني العُسر أو الضيق). وهو هنا يدخل إلى عمق الفلسفة ليكتشف العلة الخفية التي أصابت الأفراد كلهم على مستوى البشرية فأصبحوا جميعاً في حال من الشدّة والضيق تطلب السعادة فلا تحققها.

يؤكد فرويد بداية أن هناك غريزة، نزوة مستقلة تماماً أطلق عليها اسماً

أسطورياً يونانياً هو ثاناتوس Thanatos إله الموت، وما يهمه قبل كل شيء ليس وجود هذا الدافع القوي لدى الفرد، وقد رأينا سابقاً أنه يتجه بنا دوماً للعودة إلى الوراثة، إلى الحالة الأولى للكائن، إنه هنا يدرس باهتمام كبير وبإلحاح ثاناتوس هذا وقد خرج من النرجسية الذاتية إلى الخارج إلى الآخر فإذا به استعداد فطري أصلي مستقل تماماً موجود عند الإنسان يظهر بالعدوانية القسوى، إنه ميل إلى «الشر» والتدمير بل حتى إلى «الشراسة والهمجية» أيضاً<sup>(24)</sup> فرويد هنا يكتشف ما اكتشفه نيتشه في أصل الوجود وهو الواقع المرعب للوضع البشري. وهو ليس ببعيد هنا عن «الشر الجذري» عند كانط وإن لم يشارك هذا الأخير تفاعل حيال مصير البشر في مسيرة تقدّمهم المستمر.

غير أن ثاناتوس ليس وحده في الوجود فهناك شخصية أسطورية يونانية أخرى هي الإيروس Eros رمز الليبدو وغريزة الحياة. الإيروس يجمع الناس ويتحالف في مشروع جمعه هذا مع شخصية أسطورية يونانية ثالثة هي أنانكي Ananké التي تعني الضرورة «المنطقية» وهذا الجمع الذي يفرضه مبدأ الواقع يقيم الأسرة أولاً التي تتوسّع بعد ذلك لتشكّل العشيرة والقبيلة ثم المدينة والدولة، وأخيراً الإنسانية بأسرها، هذا الواقع يخلق عملية الثقافة أي إنه يخلق المؤسسات المختلفة ويحوّل النزوات والغرائز إلى طموحات، غير أن هذه الثقافة نفسها تخلق في كل مرة «أنا أعلى» خاصةً بها ممثلةً بالضمير الأخلاقي الذي يرفع سقف متطلباته ويقمع هو نفسه دوافع الفرد بدل أن ينمّيها فيحدث صراع هامّ بين المجتمع والفرد، ويصبح المثل الأعلى في الثقافة بضعة رجال خارقين يتفوّقون على عامة الناس ويضطّهدون في الواقع أثناء حياتهم، وبعد مماتهم يُرْفَعُونَ إلى مستوى القدوة. الثقافة في كل حضارة هي نفسها تصبح العائق الأول أمام الفرد فتصيبه بالإحباط وخيبة الأمل وتتسبّب بحالة عامة من العُسر والشدة والقلق وتجعل منا جميعاً أناساً على حافة المرض غير راضين عن وضعهم وغير سعداء، إن لم تكن تعساء تماماً.

نحن نصل هنا إلى موضوع فلسفي شائك هو علاقة الفرد بالجماعة ويعتبر فرويد أن الحرية الفردية ليست مكتسباً أتى به التقدّم الحضاري بل هي معطى

أولّي، وحين يتخلّى الإنسان عنه فبدافع الضعف أو بموجب الضرورة الواقعية. فرويد لا يكنّ للجماهير ولا للمجموعات المتدفقة للتغيير الكثير من الاحترام، يقول إن الاشتراكيين الحالمين بعالم من السلام والسعادة عن طريق تغيير الموقف من المِلْكِيّة الفردية ضحيةً نظرتهُم المثالية إلى الطبيعة البشرية، وبالتالي فإنّ مذهبهم هو من دون قيمة على صعيد التطبيق<sup>(25)</sup>.

وقد وقف فرويد موقفاً نقدياً من حلم الألمان في السيطرة على العالم وأكد أنه كان وراء اللاسامية، كذلك فإنه لم يشارك اليسار الذي اعتقد أن الثورة البلشفية التي قامت في روسيا لتجلب للناس بعد فترة من العنف والتدمير والخراب السَلْمَ الدائم والرخاء، بل اتخذ موقفاً متهمكاً لا يخلو من قساوة: «إنّ المرء يتساءل فقط وبكثير من القلق عما سيفعله السوفيّات بعد أن يكونوا قد قضاوا على البرجوازيين عندهم»<sup>(26)</sup>. لم يعمر فرويد ليعرف ماذا جرى أما نحن اليوم فنعرف أن ستالين صفّى كل رفاقه الذين عارضوه ثم عرّج على الفلاحين فأنزل بهم مجازر في غاية القسوة.

ظل فرويد يدافع عن الفرد وحقّه في السعادة وهو اعتقد دوماً أنه لا يقوم بعمل فلسفي بل بعمل علمي بحث وافتراضاته الأولى يؤكدها بعد ذلك علمه التحليلي. هذا الكتاب في غاية اليأس والسّواد ويعتقد مؤلفه أن ثاناتوس وإيروس هما جباران، عملاقان يتصارعان للسيطرة على العالم والمعركة بينهما لم تحسم على الإطلاق. وعلى إيروس أن يقوم بمجهود إضافي في وجه ثاناتوس بعدوانيته وغريزته بالتدمير الذاتي. ولكن من يضمن الغلبة في هذه الحرب الضروس؟

وفي النهاية نقرأ كلمات مدوّية ومخيفة وما زالت تحمل كل حقيقتها وقوتها التشاؤمية: «لقد ذهب البشر الآن بعيداً جداً في السيطرة على قوى الطبيعة وبمساعدة هذه الأخيرة يمكنهم أن يقضي بعضهم على بعضهم الآخر، حتى آخر واحد منهم»<sup>(27)</sup>، مثل هذه الحقيقة المرة ما زالت قائمة وما زال مصير البشر يتميز بالعنف الشديد على الرغم من الإنجازات الثقافية الهائلة.

Ibid. p.87.

(25)

Ibid. p.57.

(26)

Ibid. p.89.

(27)

بل إن التشخيص الأخير الذي يتوصّل إليه المؤلف في بحثه لهذا القلق (العُسر) القائم في قلب الحضارة هو الشعور بالذنب الذي يشكّل المشكلة الأساسية في تطوير الحضارة، وكل تقدّم لها يدفعه الفرد من حساب سعادته لأن مثل هذا التقدّم يقوّي هذا الشعور ويزيده حِدّة. هناك إذن في نهاية المطاف تطابق بين القلق، هذا المرض، والشعور بالذنب الذي تفرزه كل حضارة<sup>(28)</sup>. أما حين نبحث عن أصل هذا الشعور فمن السهل أن نقول إن المصدر الأول هو وجود السلطة التي تقف للفرد بالمرصاد فتمنعه من إشباع نزواته وغرائزه، أما المصدر الثاني وهو مصدر لاحق فهو القلق المتأّتي من الأنا الأعلى الممثّلة للضمير الأخلاقي الذي يقيمه مجتمع ويجعله رقيباً دائماً داخلياً، ينتهي بكل فرد إلى معاقبة ذاته<sup>(29)</sup>.

لقد كتب فرويد هذا وقد بدأ السرطان ينهش جسمه، وبدأ التهديد النازي يتضح. بعد أقل من سنوات ثلاث وصل هتلر إلى الحكم في ألمانيا، وأحرق حزبه النازي كتب فرويد في العاصمة برلين، وكذلك صُودرت من المكتبات، وفي العام 1938 ألحقت النمسا بالرايخ الثالث ودخل النازيون إلى العاصمة فيينا، وبدأت المضايقات، وفهم فرويد أن عليه الإسراع بالرحيل، إن كان يود النجاة بنفسه، فغادر المدينة التي كانت بالنسبة إليه بمثابة مسقط رأسه، وبعد طول عناء وصل في شهر حزيران (يونيو) 1938 إلى لندن وهو يعاني المرض، وفي الثالث من سبتمبر عام 1939 اجتاحت جيوش هتلر الحدود البولونية، فكانت بداية الحرب العالمية الثانية التي كانت بمثابة تأكيد لتشاؤم فرويد وشبه بأسه من مصير الإنسان، وفي الثالث والعشرين من الشهر عينه توقّي وهو في العُربة.

### 3 - نقد ريكور لفرويد الفيلسوف

بنظر ريكور فرويد هو فيلسوف الشُّبهة الثالث الذي هزّ يقينية الكوجيتو محرّر الأنا من بعض نرجسيتها وصلفها بعد أن أصاب الكوجيتو الديكارتي بجروح مُثخنة، غير أنه نَقَى الذات من بعض أوهامها لكنه لم يستطع أن يلغيها، بل إن الكوجيتو يخرج أكثر صلابةً وقد تحرر من أفكار مُسبّقة عديدة كي يؤكد

*Ibid.* p.77.

(28)

*Ibid.* p.70.

(29)

قدراته المتعددة على التحاور والتواصل والتذكُّر ونحن هنا سنحصر نقد ريكور لمؤسس التحليل النفسي، بل لنقل التحاور الذي يفتحه معه في نقاط ثلاث هي مدى علمية التحليل النفسي الفرويدي، والتفسير الآخر الممكن لأسطورة أوديب وعُقدته ثم أخيراً تلاقح فرويد ونيته في مبدأ الضرورة Ananké وتجاوز الاستسلام لمثل هذا الواقع، لأن الحياة أكبر من أن يختزلها واقع معين.

لم يسلم التحليل النفسي من نقد عنيف جاءه في مختلف الأوساط العلمية وخصوصاً من الآتين من الثقافة الإنكليزية الأميركية، فقد شككوا تماماً في كل مفاهيمه وتعريفاته وحججه وصياغاته وأخضعوها إلى المعايير العلمية الصارمة التي جعلتهم يؤكِّدون أن العلم الذي أسسه فرويد لا يليق إطلاقاً أبسط مقتضيات أية نظرية علمية. فالقاعدة الأولى لأي نظرية جيدة في العلوم تستوجب أن تصمد هذه الأخيرة أمام اختبار صدقيتها، صحتها عند التجربة، أي أن نكون قادرين على أن نستنتج من قضاياها نتائج محددة تماماً، وإلا فقدت النظرية كل محتوى محدد، ولم نعد نستطيع أن نربط المفهوم النظري بوقائع معينة تماماً ومحددة سلفاً، وإلا فإنها تظل تسبح في العموميات التي لم تعد تمثل أي قيمة علمية حقيقية في البحث العلمي المعاصر. تتناول النظرية العلمية ميداناً صغيراً محدداً تماماً ينتج من حصرها جيداً ترابط بينه وبين وقائع محددة. إن غالبية مفاهيم التحليل النفسي لا تلبى هذا الشرط الأولي لإثبات صحتها، بل إنها بقيت عامة وغامضة وكأنها مجموعة استعارات.

إن لم يكن التحليل النفسي نظرية علمية، وكان ينقص هذه النظرية ثباتها بمواجهة الوقائع المحسوسة على الأرض فأي شيء هي؟ يجيب ريكور بدون تردد: «ليس التحليل النفسي علماً يقوم على الملاحظة، لأنه تأويل أقرب إلى التاريخ منه إلى علم النفس»<sup>(30)</sup> لأن غالبية المفاهيم من مثل «الهُو» و«الأنا» و«الأنا الأعلى» و«الكبت» و«عُقدة أوديب» و«الدفاع عن الأنا» و«الليبيدو» لم تمر على الملاحظة كاستجابة لمثير معين، بل إنها أُولت داخل وضع تحليلي أي داخل اللغة أي إننا أمام موقف استعمل فيه المُصاب بالعُصاب كلمات سمعها المعالج فأولها، أي إنه ترك معناها الظاهر وسعى كي يكتشف المعنى الباطن الخفي الذي غاب عن وعي العُصابي.



تعتبر عقدة أوديب النواة التي يتمحور حولها كل التحليل النفسي، وقد اقتبسها فرويد من مسرحية سوفوكليس ليقول إنه في فجر البشرية اجتمع الأبناء لقتل أبيهم تلبية لرغبة أصلية، وشعروا بعد إشباع تلك الرغبة بالذنب، ثم عاد ليؤكد أن مثل هذا الحدث سواء أكان قد وقع أم لا فإن النتيجة واحدة وهي الشعور بالذنب أمام نزوة طفولية لا تقاوم بالتخلص من الأب والحلول مكانه في العودة إلى الأم. يرفض فرويد إذن التأويل المتعارف عليه لهذه التراجيديا اليونانية القديمة التي تؤكد أننا هنا أمام إنسان يواجه قدره، ويحاول عبثاً أن يهرب منه، لأن الآلهة التي رسمت هذا القدر لا حدود لقدراتها على سحق الإنسان وكسر جبروته وإرجاعه إلى ما كانت قد قررت له، أي إننا أمام صراع عنيف بين الحرية والقدرة. إننا بنظر فرويد، نتأثر بهذه المسرحية الدرامية لأنها كان من الممكن أن تكون مأساتنا لأن العرافة قبل أن نولد قد نطقت ضدنا باللعنة عينها التي نطقت بها ضد أوديب، وبتعبير آخر فإن أوديب يحقق لنا حلماً من أحلام طفولتنا، بل الحلم الأهم، ونحن حين نشاهد المسرحية فإننا نستعيد عنف كبنتنا لرغبات طفولتنا. يعود فرويد بنا هنا عميقاً إلى الماضي السحيق وإلى تأويل جنسي لمثل هذه المأساة، في حين أن الأهم هنا هو المستقبل لأن الدراما كلها مبنية على حقيقة أصل أوديب، وبالتالي يصبح البطل هنا رمزاً للإنسان الذي يدفع الثمن الغالي في بحثه عن المعرفة، يصل أوديب تدريجياً إلى القوة والجبروت ولا تتبدى له حقيقته إلا تدريجياً، وحين يطلع على ما كان سراً يريد كشفه يصاب بصدمة هائلة فيفقد عينيه بداعي الكبرياء، ويفقد النور إلى الأبد، مأساة أوديب تبدأ هنا مع شيخوخته بعد أن دخل في ظلام دامس، ولم تكن مع طفولته. كذلك فإن بنية المسرحية المرتكزة على الإخفاء والكشف التدريجي تذكّرنا ببحث الإنسان عن هويته وحقيقته، والتعرف إلى ذلك، وهذا يذكّرنا بجدلية السيد والعبد عند هيغل، وصراعهما من أجل الاعتراف المتبادل الذي ينشده كل منهما. الحقيقة والاعتراف بالآخر والمستقبل هي التي تجعل من أوديب معاصراً لنا، لا العودة إلى فجر الإنسانية والطفولة والحلم الجنسي<sup>(31)</sup>.

هناك أخيراً نقد يقوم به ريكور لمفهوم الضرورة Ananké التي تمثل مبدأ الواقع

الذي يجعلنا نستلهم أمامه خائفين، هذا الواقع يحكم صداقتنا مع الحياة ومع أماننا ورغباتنا ويقودنا بالنهاية للرضوخ إلى الكبت وتوبيخ الذات. يتساءل ريكور إن كان عليّ أن أسلم بالضرورة التي يفرضها واقع الحياة مع الآخرين وتطور الثقافة، وأن أتخلّى عن مبدأ اللذة، وأن أخضع وجهة نظري لوجهة النظر الشاملة. ولكن أليس واقع الحياة أوسع من ذلك بكثير. لقد كان فرويد مثل نيتشه محطّم أصنام قائمة وأساطير قائمة على الأوهام غير أنهما شادا مكانها أصناماً جديدة دعاها الأول باسم أنانكي (الضرورة)، ولوغوس (العلم) في حين أطلق عليها الثاني اسم ديونيزوس وبراءة الصيرورة والعود الأبدي<sup>(32)</sup>. غير أن الواقع الذي نعيشه والعلاقات التي تربطنا مع الآخرين أعظم من أن تُختزل بصيغ معلّبة مهما هي مفتحة على الأفق اللامتناهي للحب. وهنا يمكننا أن نوجز فنكتفي بقول للإيطالي ليوناردو دافنشي واسمه أشهر من نار على علم «إن الطبيعة مليئة بأسباب لا نهاية لها لم تبرهنها التجربة مطلقاً» «la natura è piena d'infiniti ragioni che non furono mai in isperienza» وهذا القول يلتقي مع قول هاملت لصديقه: «هناك على الأرض وفي السماء أشياء أكثر مما حلمت به فلسفتك» There are more things in heaven and earth... Than are dreamt of in your philosophy...<sup>(33)</sup>.

#### 4 - موقع فرويد في الحضارة الغربية

كانت الحضارة الغربية في العصر الوسيط وحتى تأسيس الجامعات في القرن الثالث عشر تخضع ثقافياً لسلطة الكنيسة الكاثوليكية، ولغتها الرسمية الوحيدة اللاتينية، ثم بدأت عملية دَهْرنة تدريجياً *sécularisation* طويلة النَّفس تمثلت بالتخلّص من هيمنة كل من كان يمثل السلطة. والأب في الفرويدية هو الرمز للسلطة، لقد كانت هناك صورة الأب الذي يمثل السلطة الروحية وهو رأس الكنيسة وقد فقد تدريجياً السلطة المدنية التي كان يتمتع بها ويمارسها لتبقى له في نهاية المطاف دولة الفاتيكان في روما التي تتمتع بنفوذ كبير ولكنه اليوم معنوي روحي. بعد البابا هناك صورة أخرى للسلطة تتمثل في الملك صاحب

*Ibid.* p.575.

(32)

W.Shakespeare, *Hamlet*, I, 5.

(33)

السلطة المدنية على رعاياه، وهو غير مسؤول أمام الناس بل يستمد سلطانه من السماء التي أعطته المُلْك، فأصبح بعد مخاض طويل مجرد رمز له دور بروتوكولي فقط أو أَسْتَعْيَضَ عنه برئيس يستمد كل سلطته من الأرض أي من الناس الذين يسكنون دولته، وهم مواطنون مُتساوون في الحقوق والواجبات، يمنحون سلطة مشروطة ومُوقَّتة. وحين دخل فرويد ميدان دراسة الثقافة والحضارة، كانت هناك صورة ثالثة للسلطة لم تُمَسَّ بعدُ كثيراً هي سلطة الأب الحقيقي البيولوجي، لا الأب الروحي ولا الأب المدني، وقد ذهب بعيداً جداً في التاريخ البشري واستعان بنظرية التطور الداروينية الحديثة العهد، وأخذنا إلى فجر الإنسانية، وأخبرنا عن كُرْه أبناء العشيرة البدائيين لأبيهم الذي يحرمهم من إشباع نزواتهم الليبيدية، فكان أن تجمَّعوا وقتلوه قبل أن يندموا ويستسلموا للشعور بالذنب ويقسموا على التوبة عن فعلتهم الشنيعة. وقد عبَّرَ عن هذا الواقع أوديب وأصبحت عُقْدته تلاحقنا. لماذا احتاج فرويد إلى الشَّطَط البعيد كي يقيم مثل هذه النظرية؟ لقد كان ضحية العِلْماوية التي كانت مهيمنة تماماً على كل الفضاء الثقافي الغربي، وكان لا بد لنظريته من سند علمي كي تحظى بالصدقية.

فرويد هو مُنْظَر حضارة قتل الأب parricide كرمز للسلطة ولم يكن قد تبَقَّى أمامه من صاحب سلطة سوى الأب الحقيقي لا الرمزي فلم يتورَّع عن قتله أولاً ثم القول بأن القتل الرمزي يكفي. صحيح أن الحضارة الغربية قد أنتجت الفرد أي ذلك الإنسان المتحرر من هيمنة السلطة الروحية المباشرة أو السلطة المدنية إلا ضمن القانون، غير أن عصر فرويد عرف أعتى سلطتين شموليتين توتاليتاريتين هما النازية الفاشية الهتلرية الموسولينية، والشَّيوعية الستالينية. غير أن المجتمع الغربي في الستينيات من القرن الماضي عُرف عدة ثورات للطلاب وكان الشعار الأبرز لثورة أيار (مايو) في باريس عام 1968 ممنوع المنع il est interdit d'interdire، وكأنه يختصر ما عُرف حين ذلك بالمجتمع المتساهل permissive society، permissive وقد أيد جان-بول سارتر مباشرة ثورة مايو (أيار)، بل إنه كان المشرف الأعلى لها يلتقي قاداتها كل يوم في السوربون. وذكَّر سارتر هنا ليس صُدفة فهو شخصياً ممثل جيد لهذه الحضارة المُسْقِطة لسلطة الأب، فهو يقول في كتابه الكلمات *Les mots* الصادر عام 1965 والذي يروي فيه سيرة طفولته ونشأته: «ليس هناك من أب جيد، تلك هي القاعدة.. لو عاش

أبي لرفد عليّ بكل طوله وكان قد حطمني. من حسن حظي أنه مات حين كنت بعد طفلاً.. إني أؤيد طوعاً حكماً أصدره علي محلل نفسي: ليس عندي من «أنا - أعلى»<sup>(34)</sup>.

إن كنا نستطيع أن نقول بأن الحضارة الغربية هي مسيرة طويلة للتخلص من سلطان الأب بكل صورته فماذا نستطيع أن نطلق على معظم الحضارات التي سبقتها، أو عليها نفسها قبل أن تغرّ مسارها، تحت تأثير عاملين مهمين هما نقل كل التراث العلمي العالمي من العربية إلى اللاتينية الذي تزامن مع نشوء المدن الكبيرة وإنشاء الجامعات فيها، ثم قيام الثورة الصناعية؟ من الممكن أن نتكلم عن حضارة الصراع مع الأخ والتخلص منه، وذلك من أجل الحفاظ بطريقة أفضل على الفضائل والأخلاق التي يتمسك بها المجتمع، أي إن الزمن هنا يدور ليعود إلى نقطة انطلاقه والمجتمع الممثل للأنا الأعلى هو الأولوية، في حين أننا مع المجتمع الغربي حقوق الفرد هي الأساس، فشعارات الثورة الفرنسية مثلاً وهي حرية إخاء مساواة ليست فضائل تُطلب من الفرد لحماية المجتمع، بل هي شعارات همّها حماية الفرد من قمع السلطة، كل سلطة. ولكننا اليوم وبعد موجة العولمة الكاسحة، التي جاءت نتيجة تقدّم هائل في العلوم من حقنا أن نتساءل عن مصير المسافات الثقافية الحضارية بعد أن زالت المسافات الزمنية والجغرافية. وعلينا ألا ننسى التحذير القاسي لنا الذي أوردناه لفرويد وهو أن العلم بلغ مرحلة من التقدّم أصبح باستطاعتنا تدمير أنفسنا حتى آخر واحد منا إن نحن لم نجد طريقة للعيش معاً. ومثل هذه الطريق تمرّ حتماً عبر تلاقي حضارة القيم وحضارة الفضائل وهما تلتقيان في مفهوم العدالة، فهذه الأخيرة تستطيع وحدها أن تقود أوركسترا تعزف فيها آلات حقوق الفرد بتناغم تامّ مع آلات فضائل الماضي، وكل ذلك من أجل تحقيق الحلم الأعمق للطفولة، حلم «السلم الدائم» حيث يعامل الغرب كضيف يحظى بكل الرعاية، على ما قاله لنا فيلسوف ألماني كبير، لم يغادر يوماً مدينته.

## جان بول سارتر والوجودية 1905-1980

### 1 - تمهيد

إن السؤال المطروح حول سارتر هو التالي: هل يمكننا أن نتعامل معه كفيلسوف فقط؟ أو حتى كأديب فقط أو كناقذ أدبي؟ أو كمفكر سياسي وصاحب مواقف حادة تكاد تتناقض؟ سارتر هو قبل كل شيء ظاهرة شغلت كل الأوساط الفكرية والأدبية والسياسة طوال الفترة التي أعقبت نهاية الحرب العالمية الثانية، وبعد أكثر من ثلاثين سنة على وفاته ما زال حضوره كبيراً. أراد لوجوديته بعد انتهاء الحرب أن تكون مذهباً إنسانياً فجعل الالتزام مُحَرِّكها، وفي هذا الالتزام تلتقي الأنا والآخر في الممارسة العملية وأخذ المواقف، وتُعطي الحياة معنى ليس لها في الأساس قبل هذا اللقاء، وبذلك أكد أن فلسفته ليست فلسفة اليائسين، بل على العكس من ذلك إنها نداء للجميع لتحمل كامل المسؤولية، بعد أن بقي الإنسان وحده في حياة ليس فيها من مسؤول آخر غيره. نادى بالالتزام فأخذ الأدب يعيش على نغم هذا الالتزام في شتى أنحاء العالم، كتب الرواية والمسرحية فطارت شهرته إلى مختلف البلدان، وأصبحت الوجودية طريقة حياة، ووجدت لها مقرأً في حَيِّ سان جيرمان في باريس، وأصبح هواء المقاهي هناك وجودياً. ساند الثورة الجزائرية منذ البداية فتعرض للأخطار، ولكنه لم يتراجع. جاءت جائزة نوبل للآداب، بعد نجاح الثورة، فرفضها بلطف لا يخلو من قسوة. وصفه ديغول وهو لا يزال رئيساً للجمهورية بأنه فولتير، مع أن سارتر لم يكن في يوم رقيقاً مع الرجل التاريخي، بل قد قيل الكثير عن العلاقة بين الرجلين، على كل حال كان ديغول مصيباً في تشبيهه لسببين: الأول أنه منذ فولتير لم يحظ كاتب فرنسي بمثل الشهرة التي حظي بها سارتر في الداخل والخارج، وكان فعلاً مصدر تألق ثقافي فرنسي، على صعيد العالم كله. أما

السبب الثاني فهو أن سارتر فعلاً ظاهرة خاصة بفرنسا بدأت مع فولتير، وهي ظاهرة الدفاع عن قضايا عادلة ليس لها نصير، ف يلتزم الأديب القضية ويعطيها كل ما عنده من قوة معنوية، فيصبح نوعاً من ضمير الأمة، بل من ضمير حضارة بكاملها. هذا الدور لعبه فولتير في القرن الثامن عشر، ولعبه زولا مع قضية درايفوس في القرن التاسع عشر، ولعبه سارتر في القرن العشرين، وهو دور خاص جداً بفرنسا. حين توفي في شهر نيسان (أبريل) عام 1980م كان خبر وفاته العنوان الوحيد لصحيفة لوموند وكان «بدون تنازل»، وكان هذا العنوان خير تكريم له بل أعظمه، لم يقبل أن يتنازل عن أي قناعة من قناعاته، حتى وإن أدرك فيما بعد أنه قد يكون مخطئاً. وكان قد شارك في ثورة الطلاب في شهر أيار (مايو) 1968م، بل كان بمعنى ما الأب الروحي لها، ولعب دوراً هاماً في عدم تحويلها ثورة دموية أو تخريبية. لم يحاول أن يتملق أحداً، ولم يفعل شيئاً خدمة لأحد السياسيين. كانت علاقته مع الشيوعيين بين مدّ وجِزر، ولكنه رفض دوماً أي حل وسط. وفي تشييعه، وقد رفض أن تكون له جنازة رسمية، تقاطر الناس بشكل عفوي بالآلاف، ليشاركوا في وداع واحد كان صديقاً لهم، وإن لم يتحدثوا إليه. ولقد رأيت في ذلك اليوم من ربيع باريس الذي شاركت فيه إكليلاً كبيراً أرسل لوداع رجل كبير، وقد كتب عليه «من الشعب الجزائري عرفاناً بالجميل».

## 2 - وجودية سارتر

كان سارتر قد وقع أسيراً بيد الألمان سنة 1940 مثل آلاف الفرنسيين، بعد انهيار الجيش الفرنسي، غير أنه استطاع أن يقنع سجّانه بأنه مريض وموشك على الموت، فأخلوا سبيله، وهذا ما أتاح له فرصة الكتابة أثناء الاحتلال، فأنتهى سنة 1943، والاحتلال الألماني لا يزال في باريس، كتابه الأشهر الذي قامت عليه شهرته كفليسوف: الوجود والعدم. من العنوان نعرف أنه كتب تحت تأثير هيدغر وكتابه الكينونة والزمان غير أن هوة تفصل بين الاثنين، صحيح أن العديد من الموضوعات التي نجدتها عند هيدغر نصادفها في كتاب سارتر، غير أن ما كان عند الألماني يتناول البنى العامة للإنسان، أي ما هو جماعي أصبح يتناول ما هو فردي محض وذاتي ومعيش عند الفرنسي، وما كان يهتم بما نُسي في الماضي

عند الأول، أصبح الانتزاع من الماضي والحاضر لصنع المستقبل الاهتمام الأول عند الفرنسي، وما كان يشوبه الغموض والإبهام والتعقيد أصبح يتسم بالوضوح وبإعطاء العديد من الأمثلة الواقعية المعيشة. غير أن ما ظلّ يجمعهما هو استعمال الجُمَل الجذّابة، ذات الوقع اللافت، وكلاهما أكد انتماء المنهجي للفينومينولوجيا.

تنطلق كل وجودية سارتر من جملة واحدة شهيرة، كما انطلقت وجودية هيدغر سابقاً من جملة واحدة شهيرة. يقول سارتر إن وجود الإنسان يسبق ماهيته، وهو يقصد بذلك أن ليس للإنسان ماهية مُسبقة تنطلق منها، كما فعلت كل الفلسفات السابقة. ليس هناك من ماهية تحدّد الإنسان يعني بأنه ليس هناك من طبيعة بشرية نعرفها مسبقاً هي التي توجّه تحديدنا لمفهوم الإنسان، وما عليه أن يفعل. الإنسان لم يُصنّع حسب نموذج سابق، إذ ليس هناك من نموذج أصلاً. ما يهم هو الوجود، الواقع الذي فيه الإنسان أو الوضع الذي فيه، والشعور بهذا الوضع، ووعي هذا الوضع. هنا ندخل إلى تمييز أنطولوجي هام وضعه سارتر، وقد اقتبسه في الواقع من هيغل، وهو مفهوم ما هو «في ذاته» وما هو «لذاته». «في ذاته» هو كل الموضوعات الخارجية، وكل ما لا يتميز بوعي يُعيّنه، إن الكينونة الموجودة هنا أمامي لا يضايقها أحد، ولا يأتي أحد يأخذ منها ما هي عليه. ما «في ذاته» هو كل ما هو خارج عن الوعي أي عن التفكير واتخاذ القرار. إنه الوجود être بمعنى الكينونة الأنطولوجية. أما الكائن «لذاته» فهو ما تميّز بالوعي والتفكّر والعمل، إنه باختصار الإنسان أو ما كان يسمّيه هيدغر الواقع الإنساني، وهو اللاكينونة non-être أي ذلك الكائن الذي يدخله العدم néant فيلغي ما كان ليعيد صياغة نفسه من جديد. ومن هنا كان عنوان الكتاب نفسه. إن العدم يدخل في تركيبية الإنسان، في تركيبية وعيه، لأن الإنسان محكوم عليه بالعمل كل يوم، وبالتالي هو يتغير باستمرار، وبالتالي لا يعود ما كان سابقاً. هنا نصل إلى جملة شهيرة ثانية لسارتر وهي تقول: «الإنسان هو ما ليس هو، وهو ليس ما هو» ليست هذه الجملة مجرد لعب على الألفاظ، ولا هي بصعبة على الإطلاق، فأولها الإنسان هو ما ليس هو يعني أن الإنسان لا يكونه ماضيه، عليه أن ينسى كل ما كان، كل ما فعله سابقاً، عليه أن يعدم كل لحظة

سابقة للحاضر، وينتزع نفسه من كل الماضي، وهذا بفضل المشروع الذي يتصوّره للعمل المستقبلي، وبالتالي الإنسان لا يصبح على الإطلاق ماهية بسبب تراكم الماضي، إنه باستمرار يتخلص من الماضي، وينسأه كلياً ويصبح قبل كل عمل يقوم به عبارة عن ورقة بيضاء جديدة، وبالتالي هو ما ليس أي ما لم يقم به بعد، وليس الماضي الذي أنجزه. فلنعط مثلاً سهلاً: إنسان يحمل شهادة البكالوريا، إنها ماضيه، ويحضّر شهادة الإجازة، هو ليس حامل البكالوريا التي تمثل عملاً أنجزه سابقاً، بل هو الإجازة التي ما تزال مشروعاً مستقبلياً لم ينجزه، وحين ينجزه لا يعود يشكل جزءاً من طبيعته، لأن الإنسان هو دوماً ما سيفعله مستقبلاً. أما أن الإنسان ليس ما هو، فهذا يعني أن كل إنجازات الإنسان التي يحددها به عادة جميع عارفيه غير صالحة لتحديده. هذه تشكّل كلها ما هو، ولكن حقيقته الحقيقية ليست حاضره، ليست ما سبق وأنجزه، ولكنها ما سوف ينجزه. إن أنا حددت نفسي بما كُنْتُه سقطت وأصبحت وجوداً في ذاته، فعلي إذن باستمرار أن أشكل مشاريع مستقبلية تجعلني دوماً وعياً بتخطي الهاوية المنفتحة أمامي باستمرار. وباسم هذا الوعي الذي يعينني رفض سارتر الاعتراف بوجود اللاوعي كما حدده فرويد، وكل مدرسة التحليل النفسي، لأنه رأى فيه انتقاصاً من حريتي، في حين أن الإنسان محكوم عليه أن يكون حراً، ليس له أي خيار آخر، وحرיתי كاملة مطلقة، بعد أن دخل العدم إلي ليتزغني باستمرار مما كُنْتُه.

ما هي إذن هذه الحرية التي تشكل جوهر كل وجودية سارتر، وقد أصبحت ملتصقة بها، ليس على الصعيد النظري فحسب، بل حتى على الصعيد الممارسة العملية لجليل اعتقد أنه يجد نفسه في هذه الحرية السارتريّة. إن حريتي مطلقة لأنه ليس هناك من صانع يحدد ماهيَّتي سلفاً. إن ماهية الإنسان غير مكتوبة في أي مكان. الإنسان هو الذي يكتب ما يريد أن يكونه، وهذه الحرية لا يحددها أي عائق خارجي، والاحتجاج بذلك هو من قبيل الخوف من الحرية، أن توجد هو أن تكون حراً، وهذه الحرية ليس لها من حد سوى الحرية ذاتها «فنحن لسنا أحراراً بأن نتوقف عن أن نكون أحراراً». لأنني محكوم علي باستمرار أن أوجد خارج حدود ماهيَّتي. حتى الدوافع والرغبات لا تنتزع شيئاً من هذه الحرية المطلقة الكاملة. «الإنسان حُرٌّ لأنه ليس ذاتاً بل هو حضور لذاته... إن الحرية



هي بالضبط العدم الذي كان ويكون في قلب الإنسان ويجبر الواقع الإنساني بأن يصنع نفسه بدل أن يكون... وهكذا فإن الحرية ليست وجوداً أو كياناً، بل هي وجود الإنسان وكيانه، هذا العدم الذي يمنعه من أن يصبح كياناً»<sup>(35)</sup>.

إن كنت حرية مطلقة لا تعرف أي قيد، بل هي انتزاع مستمر من الماضي ومن كل الأشياء المصطنعة التي لا تستطيع أن تنقص منها، إلا أنني لست وحدي في المجتمع، إنني أعيش مع غيري وهنا نصل أيضاً إلى موضوع عالجه بإسهاب هيدغر، وكرّس له سارتر جزءاً كاملاً من كتابه، وما يستحق التوقف عنده تحليله لنظرة الآخر بي، وهو يكرّس لها فصلاً كاملاً مليئاً بالأمثلة، فبسبب نظرة الآخر أعيش الخوف والخجل، وأشعر كأني قد سُمرت في وسط العالم، وأني قد أصبحت كغرض، كموضوع لا لنفسي ولكن للآخر، وباختصار فإن نظرة الآخر تنزعني من حرّيتي وتعاملني كشيء، وأصبح أنا مجرد جسد للآخر، ويصبح الآخر مجرد جسد بالنسبة إلي. وفي إحدى أشهر مسرحياته يكتب سارتر جملة شهيرة: «الآخر هو الجحيم». ولكن من حسن الحظ لم يكن سارتر في حياته العملية اليومية يعتبر الآخر كذلك، بل كان قادراً على عطاء كبير. وربما كان الآخر هو الجحيم، وكانت نظرتة تنتزع حرّيتي وتحوّلني إلى مجرد شيء، حين نكون تحت الاحتلال العسكري، كما كان سارتر حين كتب مثل هذه الكلمات.

على الرغم من هذا الموقف المتشائم شدّد سارتر على كل النتائج التي تتأتى من حرية مطلقة يتمتع بها الإنسان، وليس فيها من عذر. إن النتيجة الأوضح هي أن مسؤولية الإنسان كاملة في كل ما يعمل، إنه مسؤول بمعنى أنه هو المؤلف الوحيد لكل حركة يقوم بها، وليس له أن يبحث عن أعذار يخفّف فيها من مسؤوليته. على العكس من ذلك يجب أن يكون فخوراً بصنيعه، وفي كل عمل أقوم به أختار بنفسني كيف يكون العالم، أي إنني في كل عمل تمتد مسؤوليتي إلى العالم بأسره كعالم يسكنه بشر «وأنا أتحمّل ثقل العالم كله فوق كتفي». وهذه المسؤولية لا ينفع فيها حتى القول بأنني لم أختَر بنفسني أن أُولد، لأنني حين أنظر إلى هذا الحدث فإنني لا أتصوّر كواقعة من الماضي، بل أنظر إليه بعين ما سيأتي، ما سيحدث وما هو أمامي، فأفرح أو أحزن أو أياس من

هذه الواقعة، وبالتالي فإنني بمعنى ما قد اخترت ولادتي، بل حتى اكتشافني بأني متروك ومُلَقَى بي في هذا العالم لا يخفّف شيئاً من مسؤوليتي المطلقة التي هي بلا عذر وبلا ندم، غير أن ما يحدث غالباً أن العديدين أمام القلق الوجودي الذي يعيشونه، بسبب حرّيتهم نفسها، لا يتحملون ثقل الوضع فيغشّون ليتخلّصوا من القلق المُثَقِّل لوجودهم.

يبقى أن نقول بأن الجملة الأخيرة من الكتاب، إذا استثنينا الخاتمة، فيها الكثير من اليأس حين يعتبر الإنسان هوىً بلا نفع وألماً بلا معنى، ثم يعد بكتاب حول الأخلاق، ولكنه يموت ولا يصدر مثل هذا الكتاب، وإن نشر له بعد الوفاة بثلاث سنوات دفاتر من أجل فلسفة أخلاقية.

### 3 - خاتمة

حين نشرت صحيفة لوموند خبر وفاته، معتبرة إياه الحدث الأهم في ذلك اليوم، ازداد توزيعها بشكل ملحوظ، بل إنها لم توزّع منذ أن تأسست سنة 1944م مثل الكمية التي وزعتها في ذلك اليوم، وهذا يعني أن أحداً لم يعمل للثقافة والفلسفة والفكر مثلما فعل، وأنه كان شبه أسطورة حية، وبعد أكثر من ثلاثين سنة على وفاته ما زال حضوره الفكري كبيراً.

## حول أيار (مايو) 1968 البنوية/ما بعد البنوية، الحداثة/ما بعد الحداثة أو الفلسفة موضة باريسية

### تمهيد

في أيار (مايو) سنة 1968 قام الطلاب في جامعات باريس بحركة إضراب واحتجاج، تبهم الطلبة في شتى الجامعات الفرنسية، ثم انضم إليهم العمال فتعطل كل شيء، وأصبحت أمة بكاملها تعيش في جو الإضراب والتعطيل بل العطلة أيضاً، وكان المطلب الرئيسي للطلبة أن يتولى الخيال السلطة في البلاد. ولم يحدث في أية ثورة أن كان هناك مطلب خيالي مثل هذا المطلب، أما الشعار/المطلب الآخر فكان التمتع، وهو مطلب لا يقل خيالياً عن الأول. أخافت الثورة بامتدادها إلى كل مرافق الأمة، وعلى الرغم من عفويتها، السلطة الحاكمة، لأن أحداً لم يكن يتوقع لمثل هذه الحركة التي يقودها طلاب، مثل هذا النجاح المنقطع النظير.

هذه الثورة الطلابية تهم الفلسفة على أكثر من صعيد، الأول والأهم هو أن الفلاسفة كانوا فادتها الحقيين، ولكن الحقيقيين، لقد كانت قيادة الثورة تجتمع كل يوم في السوربون، وفي الحي اللاتيني، وكان الطلاب يستشيرون ثلاثة من الفلاسفة: سارتر الذي تحدثنا عنه سابقاً، وميشال فوكو الذي سنتحدث عنه لاحقاً، وموريس كلافيل الذي كانت له شعبية هائلة بين الطلاب، وكان يمثل التيار المسيحي اليساري. أما الصعيد الآخر الذي يهم الفلسفة فهو دلالة مثل هذه الثورة. طبعاً كانت هناك تفسيرات كثيرة، فقليل إنها كانت ضد التكنوقراطية، أي ضد سيطرة التكنيك لا ضد الاستغلال، أي إنها كانت هيدغرية أكثر مما كانت ماركسية، أو كما نقول اليوم كانت حركة ضد العولمة، قبل أن تنشأ تماماً

هذه العولمة، وقيل إنها كانت صراعاً اجتماعياً ليس بين طبقة وطبقة أخرى، بل بين جيل وجيل، أي إنها كانت صراع أجيال، وقيل إنها كانت أزمة في الحضارة نفسها، وقيل أيضاً إنها لم تكن سوى فورة شباب ومضت، وقيل إنها كانت ثورة الفردية الغربية في وجه سلطة الحاكم ديغول، فقد ملَّه الشباب بعد عشر سنين من حكمه. وقيل أيضاً أنها كانت مؤامرة خارجية، وطبعاً مثل هذا التفسير كان يفضّله العديد من العرب، إن لم تكن غالبيتهم، خصوصاً وأنه كان هناك العديد من اليهود بين قادة الثورة من الطلاب وعلى رأسهم كوهين بنديت، أما الفلاسفة الذين كانوا بمثابة المستشارين الذين يُسَمَّعُ لرأيهم فلم يكن أي واحد منهم يهودياً، وقد شكل الثلاثي سارتر، فوكو، كلافيل نوعاً من مجلس استشاري أعلى، جعل ثورة الطلاب تكون ثورة شباب يقودها حكماء، مما جنبها في النهاية أي شطط أو انزلاق نحو دموية بلا معنى. قد يكون في كلِّ تفسير جزءٌ من الحقيقة بعد تحليل هادئ، بعد انتهاء الظاهرة، ولكن كاستريادس وحده كان يملك التفسير الحقيقي لهذه الثورة كما عاشها الشعب الفرنسي بغالبيته الساحقة حين حدوثها، فقد كانت تحقيق حلم لا يتحقَّق حتى في الخيال، لقد كانت حركة صنعها الشباب بأحلامهم وحفظها الحكماء من الشطط، فكانت أعظم مصالحة في تاريخ أمة. فجأة شعر كل الفرنسيين أنهم إخوة وبحق، شعر الأساتذة أن لا معنى لوجودهم من دون الطلاب، وأرباب العمل بأن العمال أخوة لهم، ومن كانوا قُساء القلوب بكَوا لأول مرة وطلبوا المغفرة. فجأة شعر الجميع بأن شعارَي الثورة الفرنسية الحرية والمساواة لا معنى لهما من دون الشعار الثالث الأُخوة. طبعاً كان هناك من يتحقَّق على ما يجري<sup>(36)</sup>. استفاد الطلبة في ذلك العام من كرم الأساتذة حتى قيل إن بعض الدول قرَّرت عدم الاعتراف بشهادة فرنسية صادرة تلك السنة. ولكن طبعاً الحلم يسمَّى حُلماً لأنه لا يدوم، ومداه قصير.

سنة 1985 أصدر اثنان من الفلاسفة الفرنسيين من الجيل الجديد كتاباً عنوانه «فكر 68»، حاولوا فيه أن يقيما علاقة بين ما كان يجري على الصعيد

(36) اعتبر غابرييل مارسيل ثورة الطلاب مجرد وُلْدنة، لعب شاب طائش، ولم يكن بول ريكور متحمساً لها، حين حدَّثني عنها ذلك العام، لأنه كان دوماً إلى جانب الدولة ومؤسساتها.

الفلسفي مباشرة قبل ثورة الطلاب، وما جرى في تلك الثورة<sup>(37)</sup>، ونحن وإن لم نكن على اتفاق كامل في ما يقولانه نعتقد بأن مؤرخ الفلسفة لا يستطيع أن يتجاهل ما كان يجري فكرياً في الستينيات في فرنسا، وفي باريس بالضبط. باريس ظاهرة غريبة، فهي مدينة منفتحة جداً ثقافياً، وفيها دوماً مثقفون متعشون إلى سماع الآخر من أية جهة جاء، ولكن في باريس أيضاً ظاهرة اسمها الموضة. وباريس هي عاصمة الموضة بلا منازع، وكل النساء يعلمن ذلك، ولكن الموضة وإن كانت رائعة في الثياب فإن أروع ما فيها أنها تتغير سريعاً، أما الموضة حين تدخل الفكر فهي بالضبط لا تعود تتغير ولا تتزحزح إلا بعد فترة طويلة نسبياً، وتغلق الباب - وهذا أخطر ما في الأمر - أمام كل الأفكار التي لا تتماشى مع الموضة. موزارت الموسيقي العبقري الأول في عصره، وربما في كل العصور، كان قد عانى هذه الموضة، حين جاء العاصمة الفرنسية طالباً الفرصة لإظهار عبقريته، كتب لباريس سيمفونية لا تزال بين روائعه، ومن أجل إرضاء الموضة الباريسية بدّل الحركة الثانية البطيئة فيها.

في الستينيات في باريس، طغت الموضة على باريس، أصدر سارتر سنة 1960 كتابه نقد العقل الديالكتيكي فهوجم، وأتهم بأنه لا يفهم بالاقتصاد، وبأنه لم يقرأ سوى كتاب اقتصادي واحد استمد منه معلوماته. رغم شهرته العالمية كانت الريح قد بدأت تتغير، وفي العام التالي مات ميرلو - بونتي وكأن وفاته كانت مع وفاة كامو قبله - الإنذار بأن ريحاً جديدة قد عصفت، التغيير قد حدث وتسرب إلى كل الفلسفة. أصبحت الفلسفة موضة، وهذه الموضة تُختصر بكلمة واحدة: البنيوية. كل شيء أصبح بنيوياً. أما حقول البنيوية فكانت ثلاثة: الماركسية، التحليل النفسي الفرويدي، واللسانيات التي أسسها، من دون أن يدري، السويسري فرديناند دي سوسير (1857 - 1913) حين كان يُلمي دروسه على طلابه، فكتابه لم يصدر إلا بعد وفاته، كل فكر إذن لا بد له من أن يكون ماركسياً أو فرويدياً أو لسانياً، وأن يعالج بطريقة بنيوية. العدو الأول هنا هو سارتر والوجودية التي شاعت أن تكون مذهباً إنسانياً، وأن تبالغ في تضخيم الذات الفاعلة *objet*. فالذات غير موجودة أصلاً لأن البنية هي الأساس،

مجموعة العلاقات بين الشارات هي التي تقر. والمذهب الإنساني لا معنى له في العلم الزاحف الجديد. ذهب ألتوسير إلى حد التكلم عن معاداة ماركس للمذهب الإنساني! ماركس كان يريد أن يؤسس علماً جديداً ولم يكن يريد مساعدة أحد. بول ريكور أصدر سنة 1965 كتاباً حول فرويد سماه في التأويل، ولكن لأنه لم يعالج الموضوع بنويماً حُورب. الذات الفاعلة إذن غير موجودة أصلاً، وديكارت مخطيء تماماً، حين يقول «أنا أفكر»، فأنا لا أفكر بل «يُفكّر في».

إن استعراضاً سريعاً لعناوين أهم الكتب الفلسفية الصادرة في باريس مباشرة قبل أيار (مايو) 1968م، تؤكّد هذه الظاهرة الفريدة، فلويس ألتوسير (1918 - 1990) أصدر كتابيه من أجل ماركس وقراءة كتاب رأس المال سنة 1965، وأتى بتفسير جديد تماماً لماركس، وأعلن عن نظريته حول القطيعة المعرفية الإبيستيمولوجية في فكر كارل ماركس، وكذلك فإن جاك لاكان (1901 - 1981) أصدر كتابه كتابات *Ecrits* سنة 1966، وكان لاكان يعتبر أن نسبه إلى فرويد مثل نسبة لينين إلى ماركس. أما جاك دريدا فقد أصدر كتابيه المهمين، الكتابة والاختلاف، في الغراماتولوجيا (علم الكتابة) سنة 1967، أما ميشال فوكو فقد أصدر كتابه الأشهر الكلمات والأشياء سنة 1966. أما الأب الروحي لكل هؤلاء فكان كلود ليفي - ستروس الذي كان قد أصدر سنة 1958 كتابه المعروف الأنتروبولوجيا البنيوية. وقد أدخل التفسير البنيوي اللساني الموروث من سوسير إلى الأنتروبولوجيا. البنيوية السوسيرية تعتبر اللغة نَسَقاً من الشارات، وعناصر صورية تتمازج حسب مبادئ البنية. والبنية هي باختصار مجموعة عناصر غير محدّدة طبيعتها بالضبط، ولكنها ترتبط بمجموعة من العلاقات المحدّدة المشتركة فيما بينها. وكانت بنيوية سوسير قد شدّدت على أولية وجهة نظر التعاصر synchronique أمام وجهة النظر التاريخية diachronique فالمهم هو التنظيم البنيوي للعناصر الموجودة معاً، في فترة زمنية معيّنة، أما التاريخ فهو لا يفسّر العلاقات القائمة بين مختلف العناصر. وكذلك فإن وجهة النظر الوضعية التجريبية تتلاشى أمام وجهة النظر البنيوية للعلاقات، إذ إن أية كلمة ليست هامة في ذاتها، بل المهم هو الاختلافات والتعارضات، لأنها هي التي تجعل اللفظ مناسباً والكلمة دالّة. وقد شدّد دريدا في كتابه الكتابة والاختلاف على أن رفض الغائية

يشكل قاعدة مبدئية للباحث البيوي، وهذا يُفهم لأنه حين يأخذ شمولية معينة فهو يهتم بها كما هي الآن، ولا ينظر إلى أي عنصر غير مكتمل، ولا يحاول أن ينظر إلى هذه الشمولية في ما ستكونه مستقبلاً، لأن ذلك يتعارض مع إعطاء الأولوية للتعاصر لا للتطور الزمني في خط مستقيم. والواقع أن هذه المشكلة ما زالت مدار جدل كبير في البيولوجيا بين الداروينيين أنفسهم، ويمكن أن تختصر المسألة على الشكل التالي: هل هناك غائية في البيولوجيا؟ وهل يتبع التطور *évolution* هدفاً؟ وهل يسعى إلى غاية؟ أي هل يسير باستمرار نحو غاية معينة؟ المسألة أبعد ما تكون عن الحسم. أما في الفلسفة فإن صفة بنيوية أطلقت على العديد من الفلاسفة، ولكن كان أهمهم اثنان ميشال فوكو وجاك دريدا، وقد رفضا أحياناً التسمية، وقد أُطلق على المجموعة كذلك اسم ما بعد البنيوية *post-structuraliste*، وسواء قبل فوكو ودريدا التسمية أم لا فإن البنيوية تعني في الفلسفة الحفر في الأعماق للبحث عن بنية خفية يضعها الفيلسوف أمامنا، كما فعل فوكو في حفرياته بحثاً عن القبلية التاريخية كما سنرى، أو أنها تعني هدم ما هو قائم وتخريبه من الداخل كما فعل دريدا مع تفكيكيته *déconstruction* كما سنرى، في الحالتين هناك إنهاء لفكرة وجود ذات فاعلة *sujet*، المجموعة أو الشمولية والبنية التي تحكمها هي الأساس.

بقي أن نقول بأن هناك لقباً آخر قد أُطلق على بعض من فلاسفة الستينيات في باريس هو لقب ما بعد الحداثة، وجان فرنسوا ليوتار (1924-1998) هو صاحب مصطلح ما بعد الحداثة، وذلك حين أصدر سنة 1979 كتابه وضع ما بعد الحداثة، وأكد فيه أن المجتمعات المتقدمة جداً صناعياً هي مجتمعات ما بعد الحداثة، وهذه لا تبحث عن الحقيقة في العلم لأن ما يُبرر هذا الأخير هو فقط إنجازة التقني، بمعنى أن النقد الرأسمالي الذي تعيش فيه هذه المجتمعات لا يطلب من العلم إلا النجاح لأنه الوسيلة الوحيدة الأكيدة للربح. كي يكون هناك ما بعد الحداثة لا بد من أن تكون حداثة. وهذا البعض يجعلها تبدأ مع ديكارت، والبعض الآخر يجعلها تبدأ مع رد الفعل ضد الهيغلية، فتصبح الحداثة ماركسية أو نيتشوية. أما فوكو، الذي سنعود إليه، فإنه يرى بأنها حدثت، بسبب تغييرات هامة في العلوم، مع نهاية القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر. المهم أن البنيوية كلها في الفلسفة ظلت مسيطرة في الستينيات والسبعينيات من

القرن، وكانت وفاة فوكو غير المتوقعة سنة 1984، وهو في أوج عطائه، بمثابة البداية للنهاية لكل البنيوية، كما كانت وفاة ميرلو-بونتي سنة 1961، وهو في ذروة نشاطه، بمثابة إعلان قرب نهاية مرحلة ما بعد الحرب المباشرة، والآن إلى فيلسوفينا البنيويين أو ما بعد البنيويين أو ما بعد الحدائيين.



## A – ميشال فوكو والأركيولوجيا 1926-1984

### 1 - مقدمة

إعتبر عمل ميشال فوكو أقرب إلى عمل المؤرّخ منه إلى عمل الفيلسوف، فأول كتبه الصادر سنة 1961 يحمل عنوان: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي وقد برهن فيه بأنه في مُنتصف القرن السابع عشر، حين افتتحت السلطة أول مستشفى عامّ لم تحجز فيه المجانين فقط، بل كل من كان يضايقها من الفقراء الجدد والمشرّدين والمشاعبين والعاطلين عن العمل، لأنهم مصدر إزعاج للسلطات التي تريد أن تدافع عن مصالح الرأسمالية الناشئة حديثاً، واستمرت هذه الحال إلى أن جاءت الثورة الفرنسية فأقرّت بأن الجنون له خاصيته، فأطلقت جميع الآخرين من مستشفى كان في الواقع سجناً. منذ البداية إذن يريد فوكو أن يفكّك كل عجلات السلطة ليرينا كيف أنها كانت دوماً تسعى إلى القمع، كان لا بد من قيام الثورة التي تبجّل العقل كي لا تعود السلطة إلى إقصاء إلاّ من فقد عقله فقط، فإذن في العصر الكلاسيكي، المُمتدّ نحو قرن ونصف قرن، كان الاتهام بالجنون وسيلة السلطة لإبعاد كل من لا ترغب في وجودهم ضمن حركة المجتمع. وسيتابع فوكو عمله هذا لبرهنة الصلة القائمة بين السلطة السياسية والقمع في بقية مؤلفاته، وهو كما نرى قد اختار بداية الكلام عن الجنون، ولكنه بعد ذلك سيتحدّث أيضاً عن مولد العيادة (1963) وفيه يتحدّث عن المرضى، ثم سيتحدّث عن السجون والسجناء في كتابه المراقبة والمعاقبة (1975) ثم بعد ذلك عن الجنس في كتابه إرادة المعرفة: تاريخ الجنسانية (1976)، ثم في الجزء الثاني والثالث من تاريخ الجنسانية، استعمال الملذات والانهمام بالذات، وقد صدر سنة 1984، وهو في المستشفى مريض مشرف على الموت. وهكذا نرى بأن فوكو قد نال شهرة عالمية، ووصل إلى منصب أستاذ في «الكوليج دي

فرانس» وهو ما زال صغيراً نسبياً، وقد بُنيت شهرته بالضبط على موقفه النقدي من كل سلطة، وعلى معالجته لكل أحوال المُبْعِلِّين والمُشْرِدِّين والمُهْمَشِّين، من مجانين إلى مرضى إلى سجناء إلى منحرفين جنسياً، وكانت شهرته كبيرة جداً خصوصاً في الولايات المتحدة الأمريكية لأسباب بيّنة. غير أن فوكو كتب كذلك كتاباً نظرياً حول طريقته أسماه أركيولوجيا المعرفة (1969) عدّه البعض بمثابة خطاب المنهج عند ديكاوت. وكان قد نشر قبله كتابه الأشهر والأهم على الصعيد الفلسفي المحض، وهو الكلمات والأشياء (1966)<sup>(38)</sup> ونحن سنتوقف عنده.

## 2 - القبليّة التاريخيّة

إن الفكرة الأساسية التي يطرحها فوكو هي أنه ليست هناك من استمرارية في التاريخ، هناك تقطع وانفصال يحدث كلما تغيّرت الأرضية الخفية التي تؤسس لمرحلة. ولا بد من إجراء حفريات للوصول إلى هذه الأرضية الدفينة التي لم يصنعها أحد، ولكنها جاءت نتيجة تغييرات في العمق، ويطلق فوكو على هذه الأرضية لفظ «إبستيمية» وهي الكلمة اليونانية التي تعني العِلْم، ولكنه يطلق عليها أيضاً اسم «القبليّة التاريخيّة»، وهو يحددها على الشكل التالي: «إن هذه القبليّة هي ما يقتطع في التجربة حقل معرفة ممكنة، ويسلّح النظرة اليومية بالسلطات النظرية، ويحدّد الشروط التي من خلالها يمكننا أن نقيم حول الأشياء خطاباً يُعترف بأنه حقيقي»<sup>(39)</sup>. هناك إذن نقلة نوعية تحدث حين تتغيّر الأرضية التي قامت عليها مجموعة الظروف التي كانت تجعل علماً معيناً ممكناً.

فوكو يميز في التاريخ الأوروبي الأخير مرحلة أولى هي مرحلة عصر النهضة، التي امتدت حتى نهاية القرن السادس عشر، الأرضية هنا كانت تقوم على التشابه، وقد لعب دور الباني في المعرفة الثقافية الغربية، وهو الذي قاد تفسير النصوص وتأويلها، ونظم لعبة الرموز وسمح بمعرفة الأشياء المرئية واللامرئية، فلكي يعبر عن السماء كان يبحث عن رمز يؤوله كتشابه لما في السماء، فالأرض تكرر السماء، أما العصر الكلاسيكي الذي دام نحو قرنين، فقد

(38) نام مركز الإنماء القومي في بيروت بترجمة أهم مؤلفات فوكو.

(39) M.Foucault: *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1971, p.171.

قام على نظرية الشارات التي تحلل التمثيل أو التصور *représentation* وذلك لتوزيع التطابقات والاختلافات، فكان علم التصنيف، وكان الاعتقاد بأن الكلمات تمثل الفكر. أما الحداثة التي بدأت مع نهاية القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع فكانت حين فُكّر في الإنسان ككائن مُتَنَاهٍ، وقُطعت كل علاقة له بشيء مُتَعَالٍ أو لَامُتَنَاهٍ. أصبح الإنسان موضوع تحليلية متناهية، وبدل التفكير فيه ككائن معقّد لَامُتَنَاهٍ، فُكّر فيه ككائن يحيا ويعمل ويتكلم، وكل واحدة من هذه المقولات فُكّر فيها لا كشيء واسع لا حدود له، بل أيضاً كمجال مُتَنَاهٍ محدود يمكن حصره. «الحداثة بدأت حين بدأ الكائن البشري يوجد داخل أعضائه، داخل قوقعة رأسه (البيولوجيا) في قلب عمل مبدأه يسوده وناتجه يغيب عنه (الاقتصاد)، وحين بدأ فكره يسكن داخل حنايا لغة أقدم منه بكثير، ولا يستطيع السيطرة على كل تشعّبات معانيها (اللسانية). ولكن على صعيد أعمق فإن ثقافتنا قد تخطّت العتبة التي نتعرّف من خلالها على الحداثة يوم فُكّر في التناهي بالرجوع المستمر إلى التناهي نفسه»، ومع أن فوكو يذكر من أجل البيولوجيا جورج كوفيه (1769 - 1832) الفرنسي مؤلف كتاب التشریح المقارن سنة 1805م ويذكر عن الاقتصاد الإنكليزي دافيد ريكاردو (1772 - 1832) وعن اللسانيات الألماني فرانز بوب (1791 - 1867) صاحب كتاب صدر سنة 1816 عن اللغة السنسكريتية ونسّقها، إلا أننا يجب ألا نأخذ هؤلاء كأبطال أو مؤلفين غيروا وجه تاريخ الغرب. هؤلاء كانوا مجرد تعبير عن تغيير لم يكونوا هم صانعيه، هناك أرضية تغيّرت، مُعطيات كاملة انقلبت فسمحت لهم أن يقولوا خطاباً جديداً يُعترف به الآن كخطاب الحقيقة. ليس هناك من دور للذات الفاعلة *sujet*، الدور الأساسي هو للإبستمية، لهذه القَبْلِيّة التي نكتشفها في حَفْرَاتنا للمعرفة لبلوغها السطح أولاً والعمق ثانياً، على السطح هناك الإنسان الذي يعمل، وعلم الاقتصاد، والإنسان الذي يُفكّر داخل قوقعة رأسه، والإنسان الذي يتكلم حسب قواعد لغة لم يضعها هو، إنه لا يتحكّم في شيء من كل ذلك. أما على الصعيد الأعمق، وهنا نصل إلى فكرة أساسية في النبوية، فهناك بنية حَفِيّة مخبّأة ولا بد من الحفر لاكتشافها ووضعها أمام المعرفة، وهي هنا اعتبار الإنسان ككائن مُتَنَاهٍ، وبالتحليل يمكن تحليل تناهيه في مختلف الميادين التي يوجد فيها.

بقي هناك أمران هامان هما نتيجتان لاكتشاف الإنسان كُمتناؤ، الأمر الأول هو نهاية الميتافيزيقا: «إن التفكير الحديث يبرهن على أن التفكير في الحياة والعمل واللغة، بقدر ما هو تحليلات للتناهي، يُظهر نهاية الميتافيزيقا. لأن فلسفة الحياة تندد بالميتافيزيقا كقناع للوهم، وفلسفة العمل تندد بها كفكر مُستلب وأيديولوجيا، في حين أن فلسفة اللغة تندد بها كطور ثقافي». إن الفلسفة بما هي ميتافيزيقا لم يعد لها من مكان، لأن مختلف العلوم قد قامت مكانها، وأخذت وظيفتها. غير أن اختفاء الميتافيزيقا كعمل سلبي يقابله عمل إيجابي هو ظهور الإنسان. وفوكو يعني بهذا أن الإنسان كجسد مُتناؤ موضوعي لم يكن يدخل سابقاً ضمن لعبة الإستيميات، القبلات التاريخية، ومع الحدائنة دخل هذه اللعبة للمرة الأولى. ومن يظهر لا بد من أن يختفي، وهنا نصل إلى الأمر الثاني وهو نهاية الإنسان نفسه. «إن الإنسان هو اختراع تبرهن أركيولوجيا فكرنا بسهولة أنه ينتمي إلى تاريخ حديث. وربما نهايته القريبة. فلو أن الاستعدادات التي سمحت بظهوره اختفت فجأة، كما كانت قد ظهرت فجأة، في نهاية القرن الثامن عشر حين تلاشت أرضية الفكر الكلاسيكي، فإننا نستطيع أن نراهن بأن الإنسان سيتلاشى كما يتلاشى على طرف شاطئ البحر وجه مصنوع من الرمل».

هذه الجملة الأخيرة هي آخر جملة في الكتاب، وقد ساهمت في شهرته، ولكنها أيضاً كانت وراء الكثير من التأويلات الخاطئة، لأنه لا يمكن أن يكون لها من معنى إلا ضمن الأركيولوجيا وحدها، أي إن معناها معرفي فقط، إستيمولوجي فحسب.

## B – جاك دريدا – الغراماتولوجيا والتفكيكية 2004–1930

### 1 – مقدّمة

ولد جاك دريدا سنة 1930م في الجزائر، وفي سنة 1967 أصدر ثلاثة كتب دفعة واحدة، عند ثلاث دور نشر مختلفة، هي الصوت والظاهرة<sup>(40)</sup> الكتابة والاختلاف<sup>(41)</sup> وفي الغراماتولوجيا<sup>(42)</sup> فأصبح مشهوراً مباشرة، وهو كاتب غزير الإنتاج، لا يحب أن يغيب عن وسائل الإعلام، وقد ترسّخت شهرته في فرنسا وخارجها، وخصوصاً في الولايات المتحدة الأمريكية. متأثر باللسانيات. كتّب في مختلف المواضيع حتى عن البطاقة البريدية، إلا أنه يظل تلميذاً لهيدغر في إشكاليته الأساسية، كما سنوضح، وهو يمثل ما بعد البنيوية خير تمثيل، أي تلك البنيوية التي لا تهتمّ بالتوصل إلى بنيوية خفية يجب النبش لبلوغها، بل تلك التي تحاول عن طريق التحليل تفكيك العناصر الحقيقية التي تؤلف خطاباً معيناً لجعله يتداعى، ويظهر كما هو بالفعل، بعد تلاشي وهم وجود الذات الفاعلة في ذلك الخطاب، بالاختصار المنهجية هنا هي أخذ أية مجموعة معينة وتحليلها إلى عناصرها الحقيقية التي تتألف منها، وهكذا ينكشف كل ما فيها من انحراف وابتعاد عن المعلن.

ليس همّنا هنا الحديث عن كل ما في فكر دريدا من غنى وتشعب، فهو كتب في كل الميادين حتى تلك التي لا تبدو تستحق الاهتمام الفكري، فقد كتب سنة 1980 حول البطاقة البريدية من سقراط إلى فرويد بل إلى أبعد من ذلك وحين

J.Derrida: *La voix et le phénomène*, PUF, Paris, 1967. (40)

J.Derrida: *L'écriture et la différance*, Seuil, Paris, 1967. (41)

J.Derrida: *De la grammatologie*, Minuit, Paris, 1967. (42)

التقاء ريكور بعد ذلك بفترة قصيرة، وكان دريدا قد عمل لفترة أستاذاً مساعداً، في السوربون، عند هذا الأخير، سأله: أي ضرورة دعتك إلى الكتابة عن مثل هذا الموضوع؟ فرد دريدا قائلاً بأن مفهوم الضرورة ينتمي إلى منطق مركزية العقل logocentrisme أما أنا فقد خرجت من ذلك المنطق من زمان. الخروج من مركزية العقل، من مفهوم مركزية الصوت phonocentrisme وتفكيك هذا المفهوم عن طريق تحليله إلى عناصره لتحطيمه، سيكون كل هم فلسفة دريدا.

## 2 - تفكيكية دريدا

يعتقد دريدا أن الغرب أخطأ تماماً في كل الميتافيزيقا التي شادها - نحن إذن هنا قريبون من هيدغر - ولكن كيف حدث ذلك؟ شدد التقليد الغربي على الكلمة logos والعقل، وقال في البدء كانت الكلمة، ومركزية العقل بدأت تفرض نفسها على العالم بأسره، وهي تتحكم في الوقت نفسه في مفهوم الكتابة، وفي تاريخ الميتافيزيقا الذي كان، ليس منذ أفلاطون إلى هيغل فحسب، بل منذ سقراط إلى هيدغر ينسب إلى العقل أو اللوغوس أصل الحقيقة. ولكن الغرب مخطيء تماماً لأن مركزية العقل أو مركزية الغرب أو المركزية الإثنية التي أقامت كل شيء على الحضور وعلى الوضوح في التنافس بين متقابلين الجسد والروح، الحسي والعقلي، العملي والنظري على أساس وجود مركزية كل شيء يدور حولها، كما تدور كل الكواكب السيارة حول الشمس، ولكن لو نظرنا إلى الأمور كما هي في واقع اللسانيات لَمَسْنَا أنه ليس هناك من مركز، هناك لعبة اختلاف وتعارض وتباين ليس إلا. قبل أن نأخذ المعنى لو أخذنا الصوت كعنصر، كمفردة فإن الملاء الذي يسمّى الحسي لا يمكن أن يظهر بدون وجود الاختلاف والتعارض. والظهور والاختلاف يفرضان توليفاً أصلياً لا تسبقه أية بساطة مطلقة. وهذا هو الأثر trace الأصلي، فبدون أثر يحفظ الآخر كآخر في المثل، لا يمكن لأي اختلاف أن يقوم بعمله، ولا لأي معنى أن يظهر<sup>(43)</sup>، ما يريد دريدا أن يؤكد أنه هو أن لعبة الاختلافات هذه وهي أساسية في كل اعتبار للغة،

(43) انظر كتابنا رحلات داخل الفلسفة الغربية، فلسفة دريدا البلا مركز، دار المنتخب العربي،

كما أكد ذلك سوسير، لا تعود إلى أية مرجعية، ليس هناك من مفهوم يستطيع أن يستوعبها، لأنها هي الأصل الذي لا أصل له، فإذا كان الأصل بلا مركز، فهذا يعني بكل بساطة أن الأصل الذي قام عليه كل التراث الفلسفي الغربي يتفكك وينهار. لقد قام على فكرة الحضور والوضوح والمتقابلات، ونسي أن الأثر أو الاختلاف الذي يتركه عنصر كاختلاف لدى عنصر آخر حسي ثم دلالي لا يوجد، «ورغم أنه ليس على الإطلاق متكوّناً حاضراً فإن إمكانيته سابقة لكل ما نسميه إشارة (دال ومدلول، محتوى وتعبير)، وكذلك لكل مفهوم، أو عملية آلية وحسية، إن هذا الاختلاف ليس أكثر حسية أو أقل عقلانية، بل إنه يسمح بتحريك الإشارات وتفاعلها في ما بينها، وداخل نظام مجرد، وهو يؤسس التعارض الميتافيزيقي للحسي والعقلي، ثم بين الدالّ والمدلول، والمبنى والمعنى والتعبير والمحتوى».

هذا الاختلاف الأصلي الذي هو وراء كل اختلاف وليس له هو نفسه ما يؤسسه، هو كالرغبة عند اليونانيين بئر بلا قعر. ويسميه دريدا الأثر أو الاختلاف، وبدل أن يكتبه différence يستبدل حرف e بحرف a ويكتبه كذلك différence، ويقول بأن ليست هناك من تفرقة بين الكتابتين في القراءة، الاختلاف المقصود هو في الكتابة وذلك عن قصد، وقد حار البعض في العربية كيف يميزون بين المفهومين، والواقع أن الحل متوافر: تكتب كلمة اختلاف ثم نكتبها بطريقة مختلفة بألف خنجرية، ولكن تلفظ تماماً كالأولى الاختلاف لكلمة différence التي ابتدعها دريدا. وهو شاءها أن تظهر في الكتابة فقط، لأنه يعتبر أن الكتابة كانت الضحية، كانت الغائب الدائم في كل التراث الغربي، نحن لسنا ببعيدين مرة ثانية عن هيدغر ومشكلة الكينونة/ الوجود Sein التي كانت دوماً منسّية منذ سقراط. وهذا الأثر أو الاختلاف يعرفه دريدا بأنه «في الواقع الأصل المطلق للمعنى بشكل عام، وهذا يعني بأن ليس هناك من أصل مطلق للمعنى بشكل عام... وهو الذي يفتح الظهور والمعنى، وليس بمقدور أي مفهوم للميتافيزيقا أن يصفه». لقد كانت كل الحضارة الغربية حضارة هذا الظهور، حضارة الكلمة المسموعة ومنها انطلقت عن طريق الثنائيات المتضادة إلى تكوين كل عالمها المعرفي، ولكن ما نُسّي في كل ذلك هو الكتابة، ودريدا يريد أن يفكك كل المركزية النطقية، مركزية الكلمة، مركزية الغرب، مركزية التحكم الذكري الإثني

ليعيد للكتابة مكانتها، ويحررها من تسلط اللوغوس، حضارة الكلام، ولهذا استعمل لفظة غراماتولوجيا *grammatologie* وبعض الباحثين العرب ظنوا أن لها علاقة بعلم الصرف والنحو وقواعد اللغة، ولكن الواقع غير ذلك. الغراماتولوجيا هي علم الكتابة، ودرّيدا يدعو إلى تحريرها من استعمار العقل كما جرى حتى اليوم، لأن هيمنة العقل ليست سوى انحراف وتيه وتضليل للفكر يجب تفكيكه من الداخل. الكتابة هي المَنسِيّة ويجب العودة إليها، ورد الاعتبار إليها، بعد أن برهنّا بأن كل مركزية الكلام والصوت والعقل والخطابة قائمة على وهم وجود مرجعية، في حين أنه في لعبة الاختلاف الأصل الحقيقي غير قائم، صحيح أنه يؤسس لكل شيء وهو الذي يقيس كل شيء، ولكن ليس من شيء يقيسه. هنا عدنا أيضاً إلى حلم فردوس مفقود، كنا قد أشرنا إليه عند هيدغر، وهو العالم الذي كان قبل سقراط، وكان يقبل الوجود كفعل وحياة ومرح ومقدرة، ولكنه ضاع مع الفلسفة وعقلنتها لكل شيء، ودرّيدا ليس ببعيد عن مثل هذا الحلم، وإن كانت رؤيته مختلفة. هو أيضاً ضد فلسفة الحضور، ويهاجم الفلسفة منذ سقراط، غير أن فردوسه المفقود ليس اليونان قبل سقراط. إن كان يريد استرجاع الكتابة والنص في وجه الكلمة والعقل فذلك لأنه أخذ من التصوّف اليهودي، لا من الوثنية اليونانية، فكرة أن «العالم كله كان قد نتج من نص مكتوب أصلي فُقد، وكل النصوص الحقيقية الأخرى ليست سوى تأويلات له. إن المعنى العميق للعالم يظل سراً غامضاً. إن هذه المقاربة للعالم كنص مُشَقَّر *codé* هي التي في أساس التأثير الضخم الذي ناله درّيدا، في دراسته للأدب، خصوصاً في الولايات المتحدة»<sup>(44)</sup>.

النص المفقود يذكّرنا بما رواه فوكو من أنه في العصر الكلاسيكي كانت السلطات تضع المجانين في زوارق في الأنهر، وتجعلهم يجوبون مختلف المناطق، عليهم يلتقون عقولهم التي كانوا قد فقدوها<sup>(45)</sup>!

(44) بل ربما كان أصل هذا المعتقد يعود إلى حادثة غضب موسى وتحطيمه النص الأصلي الإلهي المنقوش على لوحين، حين يرى العجل الذهبي، المعبود الجديد لشعبه. (خروج: 19-32).

(45) Ch.Delius, M. Gatzemeier, D.Sertcan, K. Wünscher: *Histoire de la philosophie*, Könnemann: Cologne 2000, p.111.



يبقى أنه مهما انتقدنا العقلانية ومركزية العقل الضائعة المهم ألا تفقد البشرية عقلها، وأن يظل فيها ما يكفي من تنوير وحكمة، لثلا تضيع في أوهام البحث عن ماضيٍ مجيد، خصوصاً حين تبدأ هذه الأوهام تغذي أحلام التعصّب والتطرف!

إن العلاقة مع المفقود أو الضائع أو الأصل الذي لم يُقَعَد فاد درّيدا إلى طرح العلاقة مع الموت، وكان هيدغر قد أكّد أن الإنسان يصبح صالحاً للموت منذ ولادته. وقد طور درّيدا هذا القول ليؤكد أن كل الفلاسفة الذين يتعاملون مع الشارات، وهو واحد منهم، يمرون بتجربة درامية حقة ذلك أن استعمال شارة يعني دخول المفكرين في علاقة حميمة مع تجربة موته الخاص به<sup>(46)</sup>.

ونحن نجد تفصيل هذه العلاقة في نص شهير لدرّيدا نشره أولاً عام 1971 في مجلة، وأعاد نشره في كتابه هوامش الفلسفة<sup>(47)</sup>، وعنوانه: «الميثولوجيا البيضاء» *mythologie blanche*، وقد كان ريكور يقدر هذا النص كثيراً، فقد عبّر مرة أمامه عن تحفظي على كل تفكيكية درّيدا وأن هناك الكثير من التكرار والترداد في مقالاته، فرد علي بأن الميثولوجيا البيضاء يعدّ إضافة هامة في الفلسفة. وقد أخبرني مرة أن طالباته الأمريكيات في شيكاغو كنّ يسألنه من هو الأهم أنت أم درّيدا، فكان رده: أنا أملك الكثير من المواهب أما هو فيملك القليل من العبقرية. وحين كنّ يسألنه عما هو الأفضل، القليل من العبقرية أم الكثير من الموهبة، كان جوابه أن لكل واحدة منهن أن تقرر. يقول ريكور إن درّيدا ذهب أبعد من هيدغر ولم يتوقف عند حد في مهاجمته للفلسفة، بل جاوز كل الحدود ولذا كان فكره انقلابياً أكثر من الفيلسوف الألماني، لا يجعل الشبهة تتناول الميتافيزيقا الغربية كلها بل يجعلها تتعدها، إذ يوجهها إلى ما لم تقله الاستعارة نفسها، وهذا غير المَقُول الخاص بكل الاستعارات هو الاستعارة المستهلكة *métaphore usée* أي التي مرّ عليها الزمن ولم تعد تنفع بشيء. المفهوم يقدّم أولاً الاستعارة الجيولوجية التي تلعب بها عوامل الطبيعة من تآكل

Kevin Mulligan: *Un Siècle de philosophie*, Gallimard, Folio, Paris, 2000, p.343. (46)

J.Derrida, *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris, 1972, p.247-324. (47)

ومحو عن طريق الحَفِّ، والاستعارة هي كذلك استعارة الميدالية والقطعة النقدية<sup>(48)</sup>. الميدالية تتراكم عليها تأثيرات مع الزمن فلا يبقى لها من أثر يحدث عن وضعها الأصلي، كذلك الأمر بالنسبة إلى القطعة النقدية التي كانت تتمتع بقيمة مالية لكنها مع تقادم الزمان لا نعود نستطيع أن نقرأ الكتابة الأصلية التي كانت عليها حين سُكَّتْ فأصبحت الآن بيضاء، هناك لعبة متزامنة ومترابطة بين الميتافيزيقا غير المعلنة وبين الاستعارة المستهلكة. يؤكِّد ريكور أن دريدا يتجاوز هنا كل تفكيكية هيدغر ليضيف إليها كل جينولوجيا نيتشه حول أصل الأخلاق وفصلها، وكذلك التحليل النفسي الفرويدي والنقد الماركسي للأيدولوجيا. وهذا ما يسمح للنقد بأن يفضح الصلة غير المُفكَّر فيها القائمة بين الميتافيزيقا المتخفية والاستعارة المستهلكة التي هي ورقة بيضاء لا تحمل أي معنى حقيقي.

يعتقد ريكور أن قوة دريدا ومساهمته الخارقة تكمن في أنه دخل بوابة كل اللغة المجازية «ليس من باب الولادة بل من باب الموت»، إذ إنه أخذ استعارة قطعة العُملَة المعدنية ليس حين ضُربت ووضعت تحت تصرف الناس وكانت لها قيمة اقتصادية بل حين تقادم عليها الزمان ومحا عنها كل كتابة أو صورة، وأصبحت بحكم الميتة لا نفع منها.

يعود دريدا بعد سنوات عديدة إلى التعليق على رأي ريكور به فيقول: «حتى لو كنت أشك في صحة ما كتبه حول نَصِّي عن الاستعارة فإني أعترف أن رؤية ريكور كانت صائبة وعميقة. لقد عدت مراراً وتكراراً إلى التأكيد الذي لا يززع على الحياة والرغبة في الحياة، لكن ويا للأسف عن طريق المرور من باب الموت، إذ كانت عيناى شاخصتين نحوه في كل لحظة. وأنا مليء بالطبع بالخوف والهلع من أجل الآخرين، ومن أجل جميع الذين واللواتي أحبهم، كما من أجل نفسي»<sup>(49)</sup>.

P.Ricœur, *La métaphore vive*, o.c. p.362-363.

(48)

*Cahiers de l'Herne*, Ricœur I, Seuil collection points, Paris, 2007, p.38-39.

(49)

## هانز جورج غادامير والهيرمينوطيقا

1900-2002

### منهجية التأويل

#### 1 - مقدّمة

الهيرمينوطيقا هي فنّ تأويل النص، وعن طريقه فهم الذات، وأوّل نص يحتاج إلى تأويل لمعرفة سرّه هو حياة غادامير نفسه، فهو وُلد في السنة الأخيرة من القرن التاسع عشر سنة 1900، وعاش القرن العشرين برمّته، وشاهد القرن الحادي والعشرين وعاش فيه، وبذلك يكون قد وصل ثلاثة قرون متتالية، وليس في ذلك سرّ يحتاج إلى تأويل؟ حين كان في الخامسة والتسعين التقاه ريكور ويادره مازحاً: «أنت بعد اليوم لن تستطيع شيء عادي أخذك!»! أكان في ذلك بعض الغيرة المحببة؟ سار ريكور على خطى غادامير، وقد عمّر أكثر من اثنين وتسعين عاماً، وسيكون هذان الفيلسوفان رفيقينا في نهاية مسيرتنا، في متابعة مسار الفلسفة منذ نشأتها.

لقد نشأت الهيرمينوطيقا في البدء، حين اختلف الناس في تفسير نص ديني، فاكتشفوا أن كل نص يحمل أكثر من تفسير، وكذلك اختلفوا حول تفسير القوانين التي وضعوها، فعرفوا أن كل شيء يتغيّر، حتى فهمّ الناس لنصوص صاغوها بأنفسهم. من اللاهوت الذي قال بوجود معنى ظاهر ومعنى خفيّ مُستتر للنصّ، إلى القانون الذي أكتشف أربابه أن كل نص يتحمّل عدة تفسيرات انتقلت الهيرمينوطيقا أو التأويلية إلى الفلسفة لتصبح فن إيجاد المعنى الحقيقي، أو المعنى الأعمق لأي نص، أو عمل فني أبدعه الإنسان، من أجل فهم أفضل لذاته.

وُلد غادامير في مدينة ماربورغ، وقد تعلّم على يد هوسرل وهيدغر في فرايبورغ، ثم أنهى الدكتوراه تحت إشراف هيدغر سنة 1929 وتأثر بأستاذه كثيراً،

وظل أميناً لذكراه، يدافع عنه أمام مهاجميه. له العديد من المؤلفات والكتابات، وقد عمل أستاذاً في جامعة فرانكفورت، ثم في جامعة هيدلبرغ منذ سنة 1949م، غير أن شهرته كلها قامت على كتاب واحد وضعه سنة 1960 وعنوانه *الحقيقة والمنهج* (\*)، مع عنوان فرعي: «الخطوط الرئيسية لهيرمينوطيقا فلسفية». لاقى الكتاب نجاحاً مباشراً، وأعاد مؤلفه طبعه ثانية بعد بعض الإضافة سنة 1965، ثم أصدره سنة 1972 بطبعة ثالثة مزيدة. وقد قام المرحوم الأب إتيان صقر، من جامعة الروح القدس بترجمة الكتاب إلى الفرنسية، وقام بمراجعة الترجمة بول ريكور نفسه.

ينتمي غادامير في الواقع إلى مدرسة تأويلية ألمانية بدأت مع شلايرماخر (1768 - 1834) في العهد الرومنطقي، وكان همّها أن تتوصل إلى معرفة لحظة الإبداع عند المؤلف، أكان ذلك في نص، أو في عمل فني، إنها تريد أن تتوصل إلى الأنا الأعمق التي تعيش اللحظة الفريدة حين تنتج العمل الفني، أي إنها باختصار تريد أن تفهم المؤلف أكثر مما يفهم هو نفسه، ولذلك شددت على دراسة كل الظروف التاريخية والاجتماعية إلى جانب دراسة حياة المؤلف الشخصية. ولشلايرماخر يعود الفضل بالانتقال بالتأويلية من مدرسة تهتم فقط بتفسير الكتب القديمة اللاتينية واليونانية، أو الكتب المقدسة، إلى منهجية عامة، لها قواعدها التي تُطبق على كل التراث الإنساني، على ما يؤكد ريكور.

وينتمي إلى هذه المدرسة أيضاً الفيلسوف فلهلم ديلتاي (1833 - 1911)، وقد اشتهر بجملة له تقول: «إننا نفسر الطبيعة، في حين أننا نفهم الحياة النفسية». في الفيزياء هناك ظواهر، ولتفسيرها يجب إيجاد المسبب المباشر، أي تفسير هذه الظاهرة بما تسبب بها، ووضع ذلك ضمن معادلة رياضية. حالما نتعرف إلى السبب المباشر تكون قد فُسرَت، أما في كل العلوم الإنسانية، فعلى الباحث أن يخوض ويغوص داخل موضوع بحثه، وعليه أن يكتشف كل غنى الحياة الإنسانية التي يبحث عنها، والحياة هي قبل كل شيء «ديناميكية خلّاقة، غير أن مثل هذه الدينامية لا تعرف نفسها ولا يمكن أن تُؤوّل إلا من خلال المرور عبر الشارات والمصنّفات»<sup>(50)</sup>.

(\*). ترجم الكتاب إلى العربية د. حسن ناظم والأستاذ علي حاكم صالح، وراجعته عن الألمانية د. جورج كتوره، وصدر عن دار أوبا، سنة 2007.

## 2 - علم التأويل عند غادامير

إن كان عنوان كتاب غادامير الأساسي هو الحقيقة والمنهج فلأن ذلك يختصر كل إشكالية التأويل التي تفترض الفهم، والفهم يفترض الانتماء بالحقيقة تخص من ينتمي إليها، أي إن تاريخاً معيناً نحن نعيشه في لحظة، نعيشه في كل حقيقته، ولكن ما أن يصبح ماضياً نحاول أن نعالجه بمنهج حتى تصبح بيننا وبينه مسافة تجعله غريباً عنا، وبالتالي نحن أمام مأزق، فإما الحقيقة وإما المنهج، ذلك أن كل منهج يفترض منا التعامل مع أية ظاهرة في العلوم الإنسانية بكثير من الموضوعية، أي بإبعادنا عنها، وبالتالي هذه المنهجية تهدم العلاقة الأصلية التي هي علاقة انتماء وتعاطف، وبدون مثل هذا الانتماء ليس هناك من صلة ممكنة مع التاريخ. والتجربة التأويلية حسب غادامير تدور في حلقات ثلاث، وهذه الحلقات تواجه دوماً هذا الصراع الخفي بين الانتماء والموضوعية والمعرفة الشمولية غير الممكنة في علوم الروح أو العلوم الإنسانية. الحلقات الثلاث التي تتناولها الهيرمينوطيقا هي الفن، وهنا فإن ما يجري هو انبهارنا الأول وإعجابنا بهذا العمل وافتتاننا به هو الذي يسبق أي موقف نقدي وتحليلي له. هناك انتماء إلى العمل الفني قبل أي منهجية لدرسه. أما الحلقة الثانية فهي الحلقة التاريخية، وهنا نجد أننا دوماً محمولون بتقاليد سبقتنا، ولا نستطيع أن نخرج منها، غادامير يهاجم هنا الفهم الرومنطقي للتقليد الموروث الذي أقام تعارضاً تاماً بين التقليد والعقل، والمدرسة الرومنطيقية تتصور التقليد كما لو كان نقيض الحرية العقلانية، وترى فيه معطى تاريخياً من جنس المعطى الطبيعي. وسواء أجازت التقليد باسم الروح الثورية، أم حُفِظَ وأبقِيَ عليه ففي الحالين يبدو التقليد النقيض المجرد لحرية تصرف الفرد بذاته... «في الواقع إن التقليد الموروث لا يتوقف عن أن يكون عامل حرية، وعاملاً هاماً في التاريخ نفسه. إن التقليد لا يتم بصورة طبيعية بسبب قوة الديمومة، بل يتطلب أن يتأكد وأن يُصان، إنه قبل كل شيء مُحَافَظ عليه، وليس بشيء محفوظ ومعلَّب، وبهذه الصفة، نجده في كل تحول تاريخي، والمحافظة فعل عقلي».

أما الحلقة الثالثة فهي حلقة اللغة، ومن خلال اللغة فإن العمل الفني والتاريخي يصبح خطاباً وانتماء يحتفل بعظمة الإبداع والماضي، وهذا الخطاب

يسبق أية معالجة موضوعية للغة. كيف يمكننا إذن الخروج من الانتماء، من الحقيقة إلى المنهج، إلى إقامة علم تأويل كلي صالح موضوعياً؟ هنا نصل إلى أهم ما عند غادامير في هذا الميدان، وهي نظريته في وعي فعالية التاريخ أو التعيين التاريخي أو التأثير التاريخي Wirkungsgeschichte وهي نظرية مرتبطة بمفهومه للوضع الهيرمينوطيقي، المرتبط بمفهوم الأفق، وذوبان الآفاق.

حين نحاول أن نفهم أية ظاهرة تاريخية، فإننا نخضع سلفاً ودوماً إلى معلولات فعالية التاريخ، بمعنى أننا سلفاً نكون منتمين إلى ماضٍ لا نستطيع التخلص منه ومعاملته بموضوعية، ونحن نعي ذلك بأننا دوماً مُعرَّضون للتاريخ وعجلته علينا، إنه يشكل العالم الذي لا نستطيع أن نتخلص منه، وبالتالي لا نستطيع أن نُموِّعَ objectiver أية ظاهرة تاريخية. «إننا لا نستطيع أن نتزع أنفسنا من الصيرورة التاريخية وأن نضع أنفسنا خارجها، كي يصبح الماضي بالنسبة إلينا موضوعاً ندرسه»<sup>(51)</sup> الصيرورة التاريخية هي الهواء الذي نتشقه، ولا نستطيع أن نخرج منه، وبالتالي فهو لا يمكن أن ينتمي إلى المنهجية وإلى الاستقصاء الذي نقوم به. إننا دوماً في وضع معيّن من التاريخ، ولا نستطيع أن نتخطاه. هذا الوضع الهيرمينوطيقي هو الوضع الذي نشعر معه بالحاجة إلى تأويل ظاهرة تاريخية معينة. وهذا الوضع محكوم عليه سلفاً أن يأخذ في الاعتبار سلطة كل الماضي الذي يلقي بكل قوته وفعاليته علينا، ويجعل كل تأويل لنا ينطلق من وضع معين، وبالتالي يعبر عن وجهة نظر معينة. إن فعل التاريخ علينا يجعلنا أسرى للتقليد وللماضي، ويجعل تأويلنا حتماً محدوداً، وتناهينا يمنعنا من أن يكون لنا إطلالة شاملة تحيط بالظاهرة من كل جوانبها. ليست هناك إذن من معرفة مطلقة شمولية ممكنة. وبالتالي فإن كل حضور مُتناوٍ له حدوده. ومفهوم «الوضع يمثل وجهة نظر تُضيق من إمكانيات الرؤية. لهذا فإن مفهوم الأفق مرتبط جوهرياً بمفهوم الوضع. إن الأفق هو الحلقة البصرية التي تشمل وتتضمن كل ما هو مرئي، من نقطة محدّدة. لو طبقنا هذا الواقع على الوعي المفكر لتكلمنا عن ضيق الأفق أو اتساعه الممكن، أو عن فتح آفاق جديدة. إن اللغة الفلسفية... استخدمت هذه الكلمة بشكل خاص لتصف خضوع الفكر لتعييناته المتناهية،

ولتطالب بضرورة التصرف بالتنقل من درجة إلى درجة من أجل توسيع حلقة الرؤية. الإنسان العديم الأفق هو الذي لا يرى بعيداً بما لا يكفي، ولهذا السبب فإنه يبالغ في ما هو قريب منه. وعلى العكس من ذلك، أن يكون عندنا أفق يعني ألا نكون مقيدين بما هو قريب، بل أن نكون قادرين على التطلع إلى ما وراء ذلك. من كان يملك أفقاً يعرف كيف يقدر بقيمتها الحقيقية معنى كل الأشياء الداخلة في هذا الأفق، حسب قربها أو مسافتها، كبرها أو صغرها، وبالطريقة عينها فإن إقامة وضع هيرمينوطيقي يعني اكتساب الأفق الإشكالي المناسب للأسئلة التي تُطرح علينا بخصوص التقليد الموروث»<sup>(52)</sup>.

إن كان كل واحد منا لا يستطيع إذن أن يخرج من الأفق الضيق الذي تحدّه وجهة نظره، فهذا لا يعني أن ينكمش على نفسه، وأن يصبح سجين وضعه التأويلي، إذ إن الواجب الأول لمن شاء التأويل أن يكون أفقه منفتحاً إلى أبعد ما يمكن، محدودية الأفق يمكن أن تتسع، وعلى المؤول أن يجعل مجال رؤيته يخرج مما هو في متناول اليد ليكون الأشمل، مع علمه أنه لن يستطيع أن يطل على الشمولية كلها، وأن التوصل إلى معرفة مطلقة على طريقة هيغل هي مستحيلة. الوضع يعني الأفق، ولكن هذا الأفق قابل لأن ينكمش وأن يتسع، وحين يتسع يصبح من الممكن أن يلتقي أفق الآخر، فنحن لا نعيش في آفاق مغلقة. وكل تواصل بين أفقين يتم من خلال تلاشي الأفقين واندماجهما في فهم واحد. هنا نصل أخيراً إلى ما يسميه غادامير ذوبان الآفاق، وهذا يعني أن ليس هناك من أفق مسدود، وكل أفق رغم محدوديته في البداية، حين يتسع لا يعود يسير في خط متوازٍ مع أفق الآخر، بل يلتقي الأفقان ويندمجان معاً في أفق أوسع، ذلك أن غادامير يريد أن يقيم تأويلية كلية عامة، لا تصلح فقط في منطقة محصورة محدودة. مثل هذه التأويلية هي التي تستطيع أن تؤكد أنها تشكل الخطوة الهامة لفهم الإنسان لذاته، غير أن مثل هذه التأويلية غير ممكنة من دون معرفة واسعة كبيرة سابقة، وبالتالي فإن فهمنا لذاتنا يمرّ حتماً عبر تمازج الآفاق الدلالية المختلفة، إذ هناك، حسب تعبير ريكور الجميل «حوار دائم هو نحن، وتفاهم مسبق يحملنا جميعاً».

بول ريكور  
2005-1913  
الحاكم والحكيم

1 - تمهيد

في أيلول (سبتمبر) 2000م والألفية الثانية تشارف الانتهاء، صدر كتاب لبول ريكور يمكن اعتباره آخر كتاب فلسفي هام في القرن العشرين، عنوانه: الذاكرة، التاريخ والنسيان. ورغم ضخامته إذ يقع في نحو سبعمائة صفحة، فقد استقبل استقبالاً حاراً، وكان حدثاً إعلامياً، ودخل مباشرة لائحة الكتب الأكثر رواجاً. والحدث في ذاته غير مستغرب، بل قد يبدو أمراً طبيعياً من شعب جعل للفكر منزلة خاصة، وقد رُوِّج في التسعينيات لفتح العديد من المقاهي الفلسفية، وهو يكرم أحد كبار أبنائه بعد أن تجاوز هذا الأخير السابعة والثمانين من عمره. غير أن هذه الظاهرة تستدعي التوقف عندها، فقد كانت وسائل الإعلام تشدد سابقاً على أن ريكور معروف خارج فرنسا أكثر مما هو معروف في موطنه، فما الذي تغير؟ ما هي أسباب مثل هذا التغير المفاجيء؟ ثم هناك مشكلة أهم وأعمق وهي مشكلة علاقة المثقف بمحيطه، والفيلسوف بشعبه وبالحكم والحاكم في بلد مُصنَّع متقدّم مثل فرنسا، أي في المجتمع ما بعد الصناعي.

إن فرنسا، في الواقع، لم تنتظر حتى سنة ألفين، سنة انتهاء القرن العشرين كي تستعيد فيلسوفها، وتمنحه شهرة لا تقل عن شهرته خارج بلده، إذ إنها فعلت ذلك منذ الثمانينات حين أصدر ريكور كتابه الزمن والسرد بأجزائه الثلاثة بين سنتي 1983 و1985، وذلك لأسباب ثلاثة أساسية، أولها أن هذا الكتاب ليس مقتصرأ على الفلسفة، صحيح أنه يعرض لمشكلة من أهم المشكلات التي شغلت الفكر البشري وهي مشكلة الزمن، إلا أن عرض ريكور لها تناول نواحٍ لسانية، والسرد التاريخي



والسرد الأدبي الخيالي، وحلّل ثلاثاً من أكبر روايات الأدب الأوروبي، وهي السيدة دالوي لفرجينيا وولف الإنكليزية، والجبل السحري للألماني توماس مان، وبحثاً عن الزمن المفقود للفرنسي مارسيل بروست، أي إن كتابه كان يهتم المؤرّخ والناقد الأدبي واللساني، ولا يقتصر على الفيلسوف، وكذلك فإن موضوعاته عامة لا يقتصر الاهتمام بها على فئة محصورة من المثقفين والمهتمين بالفكر. الأمر نفسه نستطيع أن نقوله عن كتابه الأخير الذي بدأنا بذكره، فهو يتناول الذاكرة على المستوى الفردي، والخاص العائلي، وعلى مستوى المجموعة، أي الذاكرة الجماعية لأمة معينة أو لمجتمع معين. ومن الواضح أن مثل هذا الموضوع لا يقتصر الاهتمام به على فئة محدودة معينة من الناس.

أما السبب الثاني فهو أن تغييراً هاماً كان قد حدث للفلسفة في فرنسا في الثمانينات، وكانت وفاة ميشال فوكو سنة 1984 بمثابة نقطة فاصلة في المسار الفكري الفرنسي، فمع موته أخذت المدرسة البنيوية بالأقول، وهذه المدرسة كانت تسيطر على كل ما يجري من صراع فكري، ودامت سيطرتها أكثر من عقدين كاملين، ماركس ونيتشة وفرويد كانوا أسياد الفكر الراجين كما تؤلّهم البنيوية الفرنسية المهيمنة على يد ليفي - ستروس ولاكان وبارت والتوسير وفوكو ودرّيدا، ومع أن ريكور كتب الكثير حول فلاسفة الشبهة أو الرّيبة هؤلاء وكلهم ينتمون إلى المدرسة الألمانية، إلا أنه كان يسبح عكس التيار، فلم يحظ بأي موقف متعاطف من المهيمنين على الموضة الباريسية الفكرية، وقد حاول لاكان أن يضعه تحت سيطرته، حين علم أنه يؤلف كتاباً حول فرويد، إلا أن ريكور رفض مثل هذه الهيمنة، فكانت محاربة كتابه، حين صدره سنة 1965، قاسية ومريرة.

والواقع أن الثمانينات كانت كذلك مأساوية على الصعيد الشخصي للبنيويين الفرنسيين، فقد مات رولان بارت صاحب كتاب الدرجة صفر في الكتابة سنة 1980 في إثر حادث سيارة أمام أبواب «الكوليج دي فرانس» حيث كان أستاذاً إلى جانب فوكو، ودخل التوسير مستشفى الأمراض العقلية يمضي فيه بقية حياته، بعد أن قضى على رقيقة عمره، وتوقّي فوكو وهو في الثامنة والخمسين من عمره وفي أوج عطائه بمرض لم تكن البشرية تعرفه، إذ كان من أوائل ضحايا مرض السيدا (الإيدز). وبدأت مهاجمة كل فكر الستينيات القائل بموت الفلسفة من قبل جيل جديد يريد العودة إلى المذهب الإنساني العزيز على قلب الفرنسيين، وقد أخافهم

فكر نهاية الفلسفة، إذ رأوا فيه نهاية الإنسان كذلك، ولم يكن بروز لوك فيري وألن رينو، سوى إشارة على التغيير الجذري الذي يحدث في المجتمع وفي الفكر.

أما السبب الثالث فهو أن تغييرات جذرية قد جرت في العالم الصناعي في الثمانينيات ليس أقلها الثورة المعلوماتية، والتقدم البارز في علم الجينات، وما تبع ذلك من تغييرات في الطب، أي إن المجتمع الصناعي قد انتصر وبدأ تقدمه يعطي ثماراً ضخمة، إلا أن ذلك جرى على حساب فئات معينة، وأبرز مشاكل جديدة، فقد ظهر مرض خطير جديد هو السيدا (الإيدز)، وكذلك فقد أدى التقدم إلى إقصاء فئات عديدة من المجتمع، وتدفق هجرات جديدة يدفعها الحلم بالاستفادة من ثروات المجتمع المصنّع المزدهر. حتى الطلبة الذين كانوا يعارضون المجتمع، ويحتجّون على النظام الرأسمالي في الستينيات، وكانوا يريدون تغيير كل شيء أصبحوا في الثمانينيات يطالبون بمزيد من الدرس وفُرص متابعة الدراسات العليا، والانخراط في النظام القائم، لأنهم أدركوا أن العلم والرأسمالية يتقدّمان ويقرّان الرخاء، فطالبوا بأن يكونوا من المستفيدين من ذلك، وأصبحوا يخشون أن يظلوا خارج أسوار البجوحة، والاستمتاع بالمكاسب المادية، وأصبح هاجسهم ألا يكونوا بين المَقْصِيّين والمُسْتَبْعِدِين.

كل هذه التغييرات المتسارعة على الصعيد التقني والاجتماعي أبرزت الحاجة القصوى عند المجموعة إلى حكيم خارج اللعبة السياسية والصراعات، يستطيع أن يدلي برأي ويستمع إليه الجميع، في قضايا لم تكن ممكنة قبل ذلك بسنوات، بل لم تكن تخطر ببال أحد أن توجد مثل هذه القضايا الخطيرة التي خلّفها التقدم العلمي نفسه. كل إجابة عن مثل هذه الأسئلة المستجدة هي حتماً إجابة سياسية، لأنها تطرح في النهاية مدى مسؤولية كل فئة، وبالتالي مفهوم العدالة للمجتمع بأسره. أي عدالة بقيت عندنا وأية غاية يريد المجتمع من العدالة نفسها، ومن العقاب ذاته في مجتمع لا يعترف إلا بالمردود الاقتصادي لكل الأمور؟ المجتمع أصبح بحاجة إلى إعادة تحديد للعديد من مفاهيمه: أين تبدأ حدود المسؤولية وأين تنتهي لتبدأ حدود الذنب؟ وأية أخلاقيات نستنبط كي تتماشى مع كل المتغيرات في حياة الإنسان التي أدخلها التقدم في الطب والبيولوجيا؟ وأية معالجة إنسانية ما زالت متوافرة لكل الذين تركهم التقدم خارج

قطاره؟ هنا تذكرت فرنسا أن لديها مفكراً كبيراً فطلبت إليه أن يكون حكماً في قضايا شائكة، تقسم المجتمع الفرنسي، مثل قضية مسؤولية الوزراء في مسألة الدم الملوّث الذي أعطي لبعض المرضى، وتسبب بإصابة العديد من المواطنين بالسيدا (الإيدز). وكذلك في مشكلة المهاجرين الشائكة التي تهدد بموجات من العداء العنصري. وقبّل ريكور أن يلعب الدور، واضطلع بالمهمة بكفاءة عالية، فحدّد بذلك مفهوماً جديداً لعلاقة الحاكم بالحكيم، يقوم على علاقة تعاون بين مواطنين يؤمنان بجهاز الدولة القائم، وبدور دولة القانون وقدرتها على توفير المساواة لجميع مواطنيها أمام القانون.

منذ أن أجبّر الحُكْم سقراط على شرب السمّ نشأ عداء خفي بين الفلسفة والحاكم، وقد بنى أفلاطون كل نسقه ليقول لحكام زمانه إن الفيلسوف أحقّ منهم بتبوء السلطة، وجاء تلميذه وكان واقعياً أكثر من أستاذه في كل شيء فوضع نفسه مباشرة في بيت السلطة، غير أن صاحب السلطان وهو الإسكندر المقدوني مات شاباً، فخاف أرسطو أن يجبر على أن يكون سقراط جديداً، وهو لا يحب أن يكون شهيداً ثانياً، فهرب من أثينا، غير أن هربه لم ينفعه كثيراً، فقد مات في العام التالي لوفاة الإسكندر.

رغم عزلة كانط وتفردّه أزعج الملك الذي أجبره على السكوت، في حين أن هيجل في برلين لعب دور الفيلسوف الرسمي لبروسيا، ولم يكن هيدغر بعيداً عن أيديولوجيا الحكم في العهد النازي، وإن أصيب سريعاً بخيبة أمل لا بد منها في الواقع المعيش، مع عهد لم يتورّع عن حرق الكتب في الساحة العامة. أما في التراث الفرنسي فالموقف العام كان دائماً عدائياً ومتهكماً من السلطة، ويكفي أن نذكر ما قاله شاعر فرنسا الكبير لافونتين (1621 - 1690) في أشهر حكاياته الذئب والحمل، «حُجّة الأقوى هي الفضلى»، وكذلك كل ما عاناه فولتير وغيره من فلاسفة الأنوار من اضطهاد وسجن وضرب.

ولو عدنا إلى ريكور لرأينا أن ما نقرأه في كتابه من النص إلى العمل الصادر سنة 1986 حول الدولة الحديثة، وأنها ليست استبدادية، وكونها تستحوذ على احتكار العنف لا يعني أن من حقنا أن نعرّفها بالعنف ولكن بالمقدرة فقط، فدولة القانون هي الدولة التي تضع الشروط الحقيقية، والضمانات الأكيدة من

أجل مساواة جميع المواطنين أمام القانون. والدولة وحدها تحقق تكاملاً بين عقلانيتين: العقلانية التقنية الاقتصادية، والعقلاني العملي الذي تجتمع من تراكم تاريخ العادات والتقاليد، فهي إذن توليفة بين العقلاني والتاريخي، بين الفعّال والعاقل (ص 400-401).

مثل هذا الخطاب يتعارض مع ما كان سائداً على الساحة الفكرية الفرنسية في الستينيات، فما زال صدى صوت سارتر المُمَيِّز جداً، يتردد في أذني، وهو يعلو أمام حشد كبير في صالة الموتواليتي في أعقاب ثورة أيار (مايو)، لكي يهاجم السّلطة ويُندّد بخداعها للطلبة والعمال. ونحن نعلم أن فوكو في كتاباته كان درماً يريد أن يفضح السلطة، ويكشف آلياتها في القمع. أما التوسير فقد ندد بالدولة لكون أجهزتها الأيديولوجية مكرّسة للاستغلال، وأجهزة الدولة كلها قمعية، والدولة قمعية من أجل استمرار هيمنة الطبقة الحاكمة. يقيم ريكور إذن خطاباً جديداً، وهو يرفض أن يكون هناك من جهةٍ حاكمٍ مستبدٍ، ومن جهةٍ أخرى حكيمٍ مُضطَّهدٍ، بل يرفض أن تكون هناك من جهةٍ الأخلاق، ومن جهةٍ أخرى السياسة، بل يدعو إلى تقاطعها والتقاءهما، رغم معرفته بالفارق بينهما، وبالمنطق الخاص بالسياسة، وإدخال الأخلاق إلى السياسة يعني عملياً إدخال الشفافية إلى حقل كان يتميز بمقدرته على الإخفاء.

يقول هوسرل بأن الحكمة تتجسد في وجه فلسفي بارز، وكل فلسفة عظيمة ليست مجرد واقعة تاريخية، بل تلعب في مجرى الروح الإنسانية دوراً غائباً كبيراً بل فريداً أيضاً، وهي تختصر روحياً كل زمانها، فهل يختصر ريكور فلسفة نهاية القرن العشرين والألف الثاني؟ يكفي أن نعرف بأن أحد المرشحين الاثنتين لمنصب رئاسة الجمهورية الفرنسية في آخر انتخابات في القرن، حين سئل عن كلمته الأخيرة للشعب الفرنسي ردّد أقوال فيلسوفنا حول العلاقة بين السياسة والأخلاق، وتلازم مساريهما. والآن حان وقت التعرف أكثر إلى ريكور، من خلال نظرة استعادية لأهم مؤلفاته، قبل التوقف عند فلسفته الأخلاقية وتأويليته.

## 2 - ريكور ومصنّفاته

حياة المؤلف الحقيقية هي في مؤلفاته، ومع ذلك فإن بعضاً من الأحداث التي عرفها في حياته قد تساعد على إضاءة فضلى. وُلد بول ريكور في مدينة

فالنس الفرنسية لأب يعمل أستاذاً للغة الإنكليزية، وذلك سنة 1913م، ولكن في السنة التالية نشبت الحرب العالمية الأولى، وذهب إليها والده ولم يعد منها حياً. نشأ يتيماً مع أخت له سيفقدها صبية في مطلع شبابه، كان معارضاً متشدداً للحرب فكانت أول كتاباته تدعو إلى السلم. تزوج صديقة طفولته، وكانت تكبره بسنتين، وفاجأته الحرب وهو في ألمانيا يدرس لغة البلاد لأهميتها الفلسفية. عاد إلى فرنسا والتحق بالجيش كضابط احتياط، وبعد أشهر كانت كارثة فرنسا العسكرية. حظه هذه المرة مع الألمان كان أفضل من حظ والده، فوقع في الأسر ولم يُقتل. خمس سنوات قضاها في معسكر للأسرى، ترجم أثناءها كتاب هوسرل أفكار، ولكن لم يكن هناك من ورق فكتب الترجمة في هوامش الكتاب. حين عاد إلى فرنسا بعد التحرير، كتب المجلد الأول من فلسفة الإرادة، وكان إلى جانب ترجمته لمصنّف هوسرل، تلك الدكتوراه التي نالها من السوربون. في فلسفة الإرادة طَبَّقَ ريكور منهجية الفينومينولوجيا التي أتقنها وهو في معسكر الاعتقال. وقد أراد في هذا الكتاب التحدث عن «ذات فاعلة مجسدة وقادرة على أن تضع مسافة مع كل رغباتها وقدراتها»<sup>(53)</sup> أي إنه أراد أن يصف علاقة الأنا بالجسد، أي علاقة كل ما هو لإرادي بالإرادة، نحن إذن أمام كوجيتو يغوص في كل متاهات الجسد من رغبات ودوافع، انطلاقاً من قصدية اتخاذ القرار إلى ملاقة الحياة بما فيها من ألم ولذة، حتى لحظة القبول ليكتشف أن كل فعل إرادي تدخل فيه كل مُكوّنات الفعل اللاإرادي، وبالتالي فإن الإرادة لا تعني الخلق. عُيِّنَ بعد ذلك أستاذاً في جامعة ستراسبورغ، وفي سنة 1955م أصدر كتابه التاريخ والحقيقة وفي العام التالي عُيِّنَ أستاذاً في السوربون لكرسي الفلسفة العامة، وهو ما زال في سن مُبَكَّرَةٍ نسبياً. وفي سنة 1960 أصدر المجلد الثاني لفلسفة الإرادة: التناهي والذنب وهو ذو جزأين، عنوان الجزء الأول الإنسان الخطأ، وفيه يطرح مشكلة الشر ومن أين أتى ومدى مسؤولية الإنسان في ذلك، أما الجزء الثاني فعنوانه: رمزية الشر، وقد حاول أن يُؤوّل كل الرموز التي تكلمت عن الشر عبر الأساطير والتواريخ القديمة. بعد خمس سنوات صدر له كتاب

عنوانه: «في التأويل: مقالة حول فرويد»<sup>(54)</sup>. أراد ريكور هنا أن يعتبر فرويد فيلسوفاً لأنه في تأويلاته للأحلام والأفعال الناقصة وزلات اللسان يقيم فرويد تأويلية خاصة به، وكذلك فإن فرويد لم يكتفِ بإيجاد طريقة علاج للمرضى النفسانيين، بل إنه في مؤلفاته الأخيرة على الخصوص، تناول مواضيع تختص بكل فلسفة الحضارة والثقافات، عاملاً فرويد إذن كما لو كان فيلسوفاً محضاً، وعاب عليه أنه يخلط بين لغتين مختلفتين: لغة القوة (الاندفاع، النزوة الانتقال، الكبت، التوظيف، عودة المكبوت) ولغة المعنى (الأمنية، العبث، الفكرة، الإخفاء، التأويل). وهكذا اكتشف ريكور أن هناك صراعاً للتأويلات، وفرويد يقوم بتأويل لأركيولوجيا الوعي، أي أنه يحضر لبحث عن الأرضية التي تخيىء اللاوعي، في حين أنه يعمل على غائية المعنى. وقد كان هذا حتماً لأن فرويد يعمل بالضبط حيث تلتقي الرغبة واللغة. وهكذا يعيد ريكور تأويل أسطورة أوديب التي نجدها في تراجيديا سوفوكليس، ذلك أن البُعد الدرامي للجنسانية sexualité، لوجود الجنس في حياة الإنسان، كما تعبّر عنه المسرحية اليونانية، هو قتل الأب وارتكاب المُحرّم، في عيادة التحليل النفسي تصبح القضية «عُقْدة» أوديب التي يشعر بها الشاب بعد سن المراهقة، ويعيدها المعالج النفسي إلى العمق القديم للطفولة الأولى، في حين أن ريكور يؤوّل مأساة أوديب بمعناها، أي إنها إحدى الصور الدرامية للعيش البشري التي يصادفها الإنسان في حياته، والتي تجعله يدفع ثمناً غالباً للمعرفة والاطلاع على الحقيقة<sup>(55)</sup>.

لم يلاقِ الكتاب استحساناً في فرنسا، وهاجمه أنصار لاكان، وتأثر ريكور بذلك حتى إنه امتنع لفترة عن نشر أي شيء يخص التحليل النفسي بالفرنسية. وفي سنة 1969 صدر له كتاب صراع التأويلات وهو عبارة عن مجموعة مقالات. عُيّن بعد ثورة الطُلاب مباشرة عميداً في جامعة نانثير التابعة لأكاديمية باريس، والتي انطلقت منها شرارة أيار (مايو) 1968. غير أن تجربة العمادة كانت غير ناجحة، فاستقال منها في نيسان 1970 بعد سلسلة أحداث درامية. ومضى يعلم ثلاث سنوات في جامعة لوفان البلجيكية. وكان قد بدأ يعلم في جامعة شيكاغو

P. Ricœur: *De l'interprétation*, Essai sun Freud, Seuil, Paris, 1965. (54)

P.Ricœur: *Réflexion faite*, o.c. p.36-37. (55)

أيضاً، وكذلك عَلَّم في جامعة تورنتو الكندية. سنة 1975 صدر كتابه الاستعارة الحية<sup>(\*)</sup>. فالاستعارة عبارة عن تجديد دلالي، الإبداع هنا يعني التخلي عن المعنى الأصلي المعتاد والانتقال من حقل السيمياء إلى الحقل الدلالي، ولكن ذلك يستدعي وضع الكلمة في الجملة وعندنا يبرز الحد الأدنى لمعنى الاستعارة، إلا أن معناها الكامل لا يبدو إلا حين توضع الجملة بأكملها داخل النص الذي جاءت فيه، أي داخل القصيدة أو المقالة أو الخطاب أو الكتاب، وهنا ننقل من المستوى الدلالي إلى مستوى الهيرمينوطيقا، أي التأويل ومحاولة اكتشاف العالم، الذي تريد الاستعارة الكشف عنه أمامنا.

في الخامسة والستين من عمره يُحال ريكور على التقاعد ولكنه لن يتقاعد عن الكتابة، بل على العكس من ذلك سيظل يُطَوَّف في البلدان محاضراً، يكتب وينشر، وسيكون أعظم ما كتبه ما سينشره بعد التقاعد، أول هذه الكتب كتاب الزمان والسرد بمجلداته الثلاثة، صدر خلال ثلاث سنوات متتالية، اعتباراً من سنة 1983<sup>(56)</sup>. وهو يعالج الموضوع اعتباراً من الوقائع والوثائق التاريخية، ثم على صعيد النقد الأدبي، وأخيراً على الصعيد الفينومينولوجي، لم يكن ريكور قد كتب حول مشكلة الزمن، مع أن كل أنصار مدرسة هوسرل كتبوا حوله. الحدس الأساسي عند ريكور هو أن الزمن كما يعيشه الإنسان هو زمن سردي، أي إنه قصص له بداية وتفصيل ونهاية، أي إن الحكمة هي النواة الأساسية في كل زمن معيش. «الزمن يصبح زمناً قدر ما يُنطق به ويُعبَّر عنه بطريقة سردية قصصية». غير أن كل فلسفة تتناول الزمان لا بد وأن تتقاطع مع فلسفة هيغل التي أرادت أن تكون جامعة وشاملة لكل مسيرة البشرية، وريكور الذي تخلَّى عن هيغل كما أكد مراراً يلتقي هنا بشكل أساسي طموح هيغل في جمع التاريخ بأجمعه في كُليَّانية شاملة، غير أنه يسلك طرقاً مختلفة، إذ إن طريق السرد، طريق شاعرية المعرفة رآها مناسبة أكثر بكثير من طريق المفهوم وحده. إننا نفهم إلى أي حد كان هيغل مصدر إغراء له وفي الوقت عينه وقف على مسافة منه، وبهذا الصدد فإن كتاب الزمان والسرد هو

(\*) سيصدر كتاب الاستعارة الحية قريباً عن دار الكتاب الجديد المتحدة.

(56) صدرت ترجمة هذا المصنَّف بأجزائه الثلاثة عن دار الكتاب الجديد المتحدة، عام 2006 الزمان والسرد بالجزء الأول، «الحبكة والسرد التاريخي»، الجزء الثاني «التصوير في السرد»، الجزء الثالث «الزمان المَزوي».

حدث يؤرِّخ للحظة وجد فيها ريكور وسيلة للهروب نحو السرد، الرواية، الحكمة<sup>(57)</sup>. مثل هذا الموقف أعاد الكثير من الاعتبار إلى التاريخ كتتابع لأحداث مختلفة، وفي عملية الحكمة وتركيب التصورات يلعب الخيال دوراً هاماً والقصة أو الرواية لها معنى بقدر ما تعيد رسم هذه التجربة الأساسية للزمن في بعده المَعيش، وبالتالي فإن زمن السرد ينغرس في الزمنية المميزة لعالم العمل، لعالم الحياة الواقعية والتاريخ، يدخل في الممارسة والحياة. ولكن ما هي قصدية المعرفة التاريخية بالمعنى الفينومينولوجي لكلمة قصدية؟ فالتاريخ يهدف إلى شيء، إننا نبغي شيئاً شاعرياً من التاريخ، مبتغاناً منه ليس مجرد السرد، ولكن نظرة جديدة إلى أنفسنا، هذه الحقيقة التي نبغيها ليست القارة التاريخية التي اكتشفها ماركس على ما يؤكد ألتوسير، أي مجموعة القوانين التي تتحكّم في التاريخ وتجعل منه حتمية وضرورة، لا مَحِيدَ عنهما «إن الزمن التاريخي هو كجسر يمتد فوق الشق الذي يفصل بين الزمن الكوني، زمن عالم الفيزياء والزمن المَعيش» وهكذا فإن الفينومينولوجيا عند ريكور تقوم بمواجهة الفرويدية والبنوية... والماركسية<sup>(58)</sup> ويعتبر كلارك هذا الكتاب بمثابة عمل عظيم، وهو بمثابة كتاب العمر لمؤلفه<sup>(59)</sup>. على كل حال وجد الكتاب صدى جيداً، وأرسى شهرة مؤلفه في موطنه. وفي السنة التالية صدر له كتاب عنوانه: من النص إلى العمل، وهو مجموعة مقالات متنوعة، وغني جداً بالقضايا التي يعالجها على الصعيد الفكري المحض، وعلى صعيد الفلسفة السياسية. وفي سنة 1990 سيصدر له أهم كتبه على الصعيد الفلسفي المحض وعنوانه: الذات عينها كآخر وفيه يطرح مشكلة الهوية والعلاقة مع الآخر، وينطلق من تمييز بين الهوية كعين الذات، وهي تُناسِب السّمات الموضوعية للذات الفاعلة *objet* المتكلمة والفاعلة، والهوية كذات التي تُناسِب أكثر الذات الفاعلة التي تستطيع أن تشير إلى نفسها كصانعة ومؤلفة وبالتالي مسؤولة عن قولها وفعلها. ولكن مشكلة الذات تطرح مشكلة الكوجيتو وريكور يتكلم هنا عن كوجيتو محطّم لأن الكوجيتو الديكارتي لم يستطع أن يكون مؤسساً لذاته، وقد حطمه نيتشه وفرويد، فلا بد من فلسفة ثانية، بعد أن فشلت الميتافيزيقا كفلسفة أولى. بعد ذلك

François Dosse, *Paul Ricœur, les sens d'une vie*, La Découverte, Paris, 2001, p.589. (57)

Jean-Louis Dumas: *Histoire de la pensée* T3, o.c. p.294. (58)

S.H.Clark: *Paul Ricœur*, Routledge, London and New York, 1990, p.198. (59)



لا يجد ريكور حلاً لهذه الذات المتكلمة والصانعة لأفعالها، والتي تسرد ما تفعل، وتقصّ ما عملت، وتتساءل عن العامل الأخلاقي، إلا بالمرور عبر توشط الآخر لإقامة جدلية العين le même والآخر، غير أن هذا الآخر الذي يخاطبني وينظر في وجهي لست أدري في النهاية أي صوت يتكلم من خلاله: صوت علوي حيّ أو صوت الفراغ! نحن أمام فلسفة بدون مطلق!

ويكرّس ريكور قسماً من هذا الكتاب لمعالجة موضوع الفلسفة الأخلاقية، وفيه ينطلق من مفهوم أرسطو للأخلاقيات éthique التي تقصد إقامة حياة جميلة ممتعة ليعود ويكمل المشوار مع كانط، وأخلاق الواجب morale ليعود فيصالح بينهما في جدلية جديدة<sup>(60)</sup>.

بعد ذلك سينشر ريكور العديد من الكتب أهمّها كتاب العادل سنة 1995، وهو عبارة عن مجموعة محاضرات حول معنى العدالة وكيفية الوصول إليها في المحكمة، ثم كتاب الأيديولوجيا والبيوتوبيا سنة 1997، وأخيراً الكتاب الذي ينهي الألفية الثانية الذاكرة، التاريخ، النسيان سنة 2000، وهو يطرح في نهايته علاقة النسيان بالمغفرة. وكأنه يقول في نهاية القرن ماذا يجب أن نحفظ ونبقي في الذاكرة، وماذا يجب غفرانه ونسيانه. وفي مطلع سنة 2004 صدر له كتاب سيرة الاعتراف<sup>(61)</sup> الذي يطرح قضية التعرف على الأشياء وطلب الذات أن يعترف الآخر بها، وتشكل هذه المسارات المدخل إلى كل نظرية تتعلق بالممارسة العملية وقد توفّي ريكور في العام التالي.

«الذاكرة، التاريخ، النسيان» مجلد كبير يقع في الأصل بنحو سبعمائة صفحة، وقد كان لنا حظ ترجمته إلى العربية مع مقدّمة موسعة تشرح هذا الكتاب وتبين مواضع قوته<sup>(62)</sup>. يبدو الكتاب للوهلة الأولى ثلاثة كتب في ثلاثة حقول

(60) P.Ricœur: *Soi-même comme un autre*, seuil, Paris, 1990 ch7, 8 et 9 وقد قمنا بنقله إلى العربية مع تقديم مُطوّل وتعليق، وصدر عام 2005 في بيروت عن المنظمة العربية للترجمة.

(61) Ricœur Paul, *Parcours de la reconnaissance*, Stock, Paris, 2004.

(62) بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، ترجمة وتقديم وتعليق جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2009.

معرفة مختلفة، الأول يتعلق بالذاكرة وهي تنتمي إلى علم النفس، أما التاريخ فينتهي إلى علم إنساني أما النسيان فيعود إلى الطب. وفي الواقع فإن ريكور كان يريد هنا أن يكمل ما تركه خارج المعالجة في كتبه السابقة، فالهوية السردية تمر عبر الذاكرة، والذاكرة ليست فردية بل هي كذلك جماعية أي إنها المصدر الأول الحافظ للتاريخ، غير أن التاريخ مليء بالصفحات السوداء ولا يستطيع أي شعب أن يراكم كل تاريخه إذ لا بد له إلى جانب قيامه بواجبه نحو الذاكرة وحفظها من الضياع أن يفتح مجالاً للنسيان، لا بد للأمة من أن تُقَيِّ ذاكرتها، أي أن تريحها أحياناً من ماضٍ مشعب بالعنف كي تستطيع الجماعة أن تكمل طريقها نحو المستقبل، نحو النهاية السعيدة التي تتغلب على الجوانب المظلمة في ماضيها. النسيان لا يكتمل في غالب الأحيان ولا يأخذ كل معناه إلا في الغفران، أي في مقدرة الأمة على أن تكون أكبر من المأساة التي عاشتها في الماضي، فتتناسى من دون أن تنسى، وتصبح قادرة على السماح أي على تجاوز هفوات الماضي، وما يترك من انقسامات لدى أمة معينة، في زمن معين. الكتاب يحافظ على وحدة متماسكة، فهو يبدأ بالذاكرة مع أرسطو ليقول إنها من الماضي غير أن هذا الماضي هو قوام حاضرننا، ثم يعرِّج على برغسون ليقول بأن الذكرى قادرة أن تخرج فجأة من كنف الماضي الضائع لتعيده حياً في الحاضر بعملية أشبه بالمعجزة السعيدة، غير أن مثل هذه العودة من أعماق الماضي إلى الزمن الراهن الممكنة على صعيد الأفراد غير ممكنة على صعيد ذاكرة المجموعة إذ ليس هناك من ماضٍ جماعي يبرز فجأة كمفاجأة سارة أمام الأمة، بل لا بد من كتابة التاريخ، وهنا تبرز كل المناهج المتبعة في كتابة التاريخ وريكور يستعيد هنا كل المدارس الحديثة في طريقة نبش التاريخ. أي شهادات الذين عاشوه وصنعوه وشكَّل ما دَوَّنوه الأرشيف، وعلى المؤرِّخ أن يحاول التوصل إلى عرض مُوثَّق للماضي يمكن تصديقه، أي أن تظل الحقيقة وقولها هدفه الأول.

لقد كان القرن الماضي غاية في العنف حيث شهدت الحرب العالمية الأولى وفاة والد ريكور في ريعان الشباب وملايين الضحايا، كذلك كانت الحرب العالمية الثانية أعنف إذ شهدت إلقاء أول قنبلتين ذريتين على مدينتين وقد أمضى ريكور نفسه خمس سنوات بأكملها في الأسر، ولقد سُيِّدت الأنصاب

التذكارية في كل مكان من أجل عدم النسيان، وجاء ريكور ليقول بأنَّ هناك، إلى جانب واجب التذكُّر، واجب النسيان والصفح أي قلب الصفحة من أجل فتح صفحة جديدة.

كان ريكور ينتظر بفارغ الصبر رأي المؤرّخين واعتراضهم عليه، غير أنه فوجيء بأن النقد العنيف انهال عليه من الناحية الأخلاقية فكانت هناك أوركسترا كاملة هاجمته، وقد هاجمه الجميع لأنهم رأوا في موقفه طلباً لطيفاً لصفحة المحرقة وفتح صفحة جديدة. يُذكر أن ريكور قد كتب مقالاً منذ خمسينيات القرن الماضي حول إسرائيل والقضية الفلسطينية طالب فيها بقيام دولة فلسطينية، وقد أكد لي غير مرة أنه لم يغيّر موقفه هذا. يبدو أن الكتاب كان مناسبة لتصفية حسابات، فلقد هاجمه أولاً راينر روشلتز Rainer Rochelitz في شهر آذار (مارس) 2001 بمقال عنوانه: «الذاكرة والغفران» نشر في مجلة *Critique* وقال فيه بأن واجب الذاكرة يعود إلى ما لا يُنسى. وهاجمته في جريدة «لوموند» إنيت فيفوركيا، ثم هاجمه أنطوان سبير Antoine Spire في مجلة *L'Arche* في عدد ديسمبر/كانون أول 2000. وأخيراً انضم إلى الجوقة الكاتب الشهير برنار - هنري ليفي عام 2002<sup>(63)</sup>.

### 3 - الفلسفة الأخلاقية عند ريكور

لا تحظى الفلسفة الأخلاقية بالكثير من الاهتمام والتقييم في مجتمع غربي شدّد بشكل خاص على الفرد وحرياته في وجه القمع والتسلط، وكان ريكور لفترة طويلة، على ما علمتُ منه، يعتقد أن مثل هذه الفلسفة قد وُضعت بين قوسين، غير أنه أقام فلسفة أخلاقية متكاملة بعد ذلك في الذات عينها كأخر وكُرّس لها ثلاث دراسات كاملة تحتل أكثر من مائتي صفحة في الترجمة العربية (من الصفحة 341 إلى الصفحة 552). وقد عاد إلى الموضوع عينه، بعد عشر سنوات على صدور الكتاب المذكور في مقال نُشر في كتاب قرن من الفلسفة *Un siècle de philosophie*، الذي مرّ ذكره.

(63) راجع حول الموضوع مقال فرنسوا دوس Dosse في *Cahiers de l'Herne, Paul Ricœur 2*, .o.c. p.153-154.

يشدّد ريكور أولاً على أن نقطة انطلاق فلسفته الأخلاقية هي ما توصل إليه في فلسفته العامة حول الإنسان المُقتدر فهو في وجه كل فلاسفة الشبهة الذين أنزلوا الضربات الموجعة بالذات العارفة والواعية، وكذلك في وجه كل النظريات الوضعية الآتية من مختلف النبويات التي تلاحق الشارات التي تشكل بنية خارج الزمن ولا تقيم أي اعتبار للذات أكد أن الذات الفاعلة تبقى قادرة على أن تتكلم وتتواصل وتسرد قصتها وأن تعترف بأنها هي صانعة حدث معين وتحمّل مفعوله أي إنها كانت وراء حدث وقوعه وبدون هذه المقدرة ليست هناك من نظرية أخلاقية ممكنة. ولقد أضاف إلى هذه القدرة المقدرة على التذكّر والنسيان والسماحة. إذن الفلسفة هنا تنطلق مما توصلت إليه الأنطولوجيا التي تحاول أن تقول الوجود ودور الذات فيه. أنطولوجيا القدرة المتعددة للذات المنتصرة على كل من حاولوا سحقها باسم الوضعية أصبحت شعاراً سياسياً رده الرئيس الأميركي أوباما في حملته الانتخابية عام 2008 وقد ردد في مدينة شيكاغو حيث علّم ريكور لسنوات طويلة، وما زال صدها يتردد في المناسبات «نعم نحن قادرون yes, we can».

ينطلق ريكور من التمييز بين الأخلاق éthique كما وردت عند أرسطو والتي تنطلق من رغبة الإنسان في عيش جيد هو طريقه إلى السعادة، وأخلاق الواجب morale كما وردت عند كانط والتي تفترض وجود واجب يجب القيام به، وما هو محظور وما هو مباح. إن الأخلاق التي أصبحت أخلاقيات تتعلّق بكل ميدان من ميادين المهن العلمية بل من الوظائف الإدارية في المؤسسات التي ترسم تنظيمًا معيناً من أجل تحقيق الرغبة في سير الأمور، تحتاج لأن تمرّ في اختبار الأمر الحملي المطلق الذي يشترط لقبول أي تصرف بشري كتصرف أخلاقي أن يكون قابلاً أن يعتم ويصبح قاعدة صالحة لكل الناس. الواجب هنا يراقب الرغبة ويرسم لها حدودها. غير أن الوضع البشري، وهو وضع معقد ومؤلّم ومأساوي لا يدخل بسهولة في الأخلاق الصورية الشكلية عند كانط. لذا كان لا بد من النظر إلى كل حالة في سياقها وتعقيدها. بمعنى آخر ليست هناك قاعدة أخلاقية واحدة مطلقة تصلح للحكم على أعمال كل الناس في حياتهم اليومية. هل يعني ذلك أننا نصل هنا إلى طريق مسدود؟ مرة جديدة يعود ريكور إلى أرسطو ومفهومه phronesis، هذا العقل العملي الذي تُرجم بالرؤية أو الفطنة أو التعقّل، وهي

الفضيلة الفكرية الأهم وتتجلى في القدرة على استنباط الحلول التي تتماشى مع الفضيلة والأخلاق، وهذه مقدرة تأتي قبل كل شيء من العمل والممارسة والتجربة الطويلة. ريكور يضمّ هنا هذه الحكمة العملية إلى مجموع قدرات الذات الفاعلة فتصبح صالحة لإيجاد الحلول للخروج من الأزمات والشدائد والمواقف الصعبة.

العودة إلى أرسطو تعني أولوية الأخلاق *éthique* على أخلاق الواجب أو الواجبية *la morale* كما تجلّت عند كانط، وهذا يعني أن الفرد يستهدف كغاية لوجوده الحياة الجيدة والخيرية التي يدعوها بروست الحياة الحقيقية، وهذه هي الحياة الخيرة أيضاً لأن كل خير هو خير كل واحد منا وليس الخير في عالم المثل كما عند أفلاطون، الخير لذاتنا هو مبتغانا من كل صنعة أو علم أو انغماس في علم معين، الرويّة هي المرشد لنا في هذا الاستهداف. غير أن المنظور الأخلاقي لا يتوقف عند الفرد الواحد فهو يعيش مع الآخر وهذا الآخر هو أولاً القريب هو أنت الذي أقيم معه علاقات تبادل، وأقوى هذه العلاقات هي الصداقة التي تقوم على نوع من المساواة تكاد تصل إلى التماهي في الاحترام المتبادل والرعاية، وهي سرّ العلاقات الثنائية التي تبغي دوماً الحياة الخيرية مع هذا الآخر ومن أجله يصل أفقها إلى المحبة التي تعطي بلا حساب، في نوع من العيش معاً إلى حد الحميمية، حتى يصبح وجه الآخر تجلياً يطالبني بالامتناع عن أي إساءة، لا مجرد ظاهرة.

غير أننا لا نعيش مع أصدقائنا ومعارفنا والقريبين منا فقط فهناك الآخر الغريب الذي نعيش معه في المجتمع ولكن ليس بيننا وبينه من صلة أو تواصل، هذا أيضاً من حقه أن تكون له حياة سعيدة خيرة وجيدة. هنا يخرج التأمل من العلاقات الخاصة إلى العلاقات العامة وبالتالي فإن المعيار هنا هو إقامة مؤسسات تحكمها العدالة. العدالة تعني عدم الهيمنة الاقتصادية ولا السيطرة السياسية بل من الواجب إقامة مؤسسات تسمح بانثاق سلطة مشتركة، إذ إن كلمة مؤسسة «تعني بنية العيش معاً لجماعة تاريخية، لشعب أو أمة أو منطقة وهذه البنية لا يمكن اختزالها إلى العلاقات البينشخصية». هذه المؤسسات هي العنوان الوحيد لإبعاد العنف عن الجماعة.

## 4 - تأويلية ريكور

جاء ريكور من الفينومينولوجيا أولاً ثم تَحَوَّلَ إلى التأويلية وقد استعان بالفينومينولوجيا لخدمة تأويلته حتى إننا نستطيع أن نقول إن كل مصنفاته تصبَّ في الهرمينوطيقا التي لم تعد مجرد قراءة لنص وإيجاد معناه الخفي الكامن وراء المعنى الظاهر، بل أصبحت عنده الطريق الوحيد لفهم الإنسان لذاته، بل حتى للبرهان عن وجود هذه الذات الفاعلة وعدم غرقها في بحار الوضعيات، وأصبحت كل العلوم الإنسانية والتاريخ عبارة عن نص يقرأ ويفسر ويشرح من أجل فهم أفضل للذات، إن كل مشكلة المعرفة والفهم تكثَّلت في مشكلة التأويل. النص أولاً يحتمل أكثر من قراءة، كل نص غني له قراءات كثيرة متعدّدة، ولا بد من الانفتاح على كل القراءات المحتملة. وكذلك فإن عمل الإنسان يمكن أن يُعتبر كنص ويُقرأ كذلك ويحتاج إلى عدة قراءات، غير أن هذه القراءات يجب ألا تظل ضمن التراث الفلسفي وحده، على الفيلسوف أن يخرج من ميدانه ليقوم بزيارته لميادين من حقول المعرفة، الفلسفة إذا لم تتغذَّ بكل العلوم تصبح نرجسية ومغلقة على ذاتها، فتذبل وتموت، الفلسفة منذ نشأتها وهي تقوم بالحوار مع كل العلوم، ليس هناك إذن من وعي مباشر للذات، مثل هذا الوعي تبرهن العلوم الإنسانية محدوديته، فلا بد إذن من المرور عبر توسط العلوم الإنسانية كاللسانيات والتحليل النفسي والتاريخ، لأننا إن لم نقم بذلك نكون قد جعلنا من الفلسفة مجرد حوار بين الفلسفة والفلسفة. خطأ ديكارت الأول أنه أقام وعياً مباشراً، ليس بالزمان ولكن بدون واسطة. الكوجيتو، «الأنا أفكر» الذي توصل إليه كان بعد أن جعل الشك المنهجي يقيم ورقة بيضاء فظن أن الكوجيتو توصل إلى حقيقة يقينية، إلى بديهية لا يرقى إليها أي شك، ولكننا اليوم نعرف بأن قوى اللاوعي ترتبص بمثل هذا الكوجيتو الذي بات مجروحاً، فالذات ليست شفافة أمام نفسها. والتوسط عبر بقية العلوم يعني تخطي ثنائية التفسير والفهم التي أقامها ديلتاي، لأن الفهم يحتاج إلى التفسير الذي يغذِّيه ويعطيه وجهة نظر لم يكن يعرفها، وبالتالي فإننا كلما ازددنا تفسيراً لأية ظاهرة إنسانية أو نص، استطعنا أن نذهب أبعد في الفهم. فليس هناك من فهم للذات إلا عبر توسط الشارات، لأن الرغبة تُقال، وكل تجربة انفعالية مهما كانت غائرة تحمل إلى الوضوح اللغوي كما علّمنا فرويد، ثم هناك التوسط بالرموز أي الكلمات ذات المعنى المزدوج (ارتفاع

عمق، نور ظلمة)، ثم هناك التوسط بالنصوص، فالكتابة تفتح مصادر أصلية أمام الخطاب، هنا قصد المؤلف لا يعطى مباشرة، ومهمة الهيرمينوطيقا لا تكون بإعطاء الأولوية لذاتية القارئ، ولا لتفسير نفسية المؤلف، بل محاولة كشف هذا العالم الجديد الذي يدعوننا إليه المؤلف، ولكنه هو نفسه لا يعرفه. الهيرمينوطيقا بهذا المعنى ترفض أنا القارئ وأنا الكاتب لتصل إلى عالم النص، إلى أنا النص. غير أن مثل هذا العمل يتطلّب ما يدعوه ريكور التماسف distancing .

إن التماسف هو اللحظة النقدية التي يجب أن تسبق كل تأويل، هذا الوضع على مسافة من كل نص هو الذي يجعلنا لا نقع في تأويل أيديولوجي مُسَبِّق، رغم أننا دوماً داخل تاريخ يسبقنا، إن التماسف كلحظة نقدية يقترب من مفهوم الإيبوكي (وضع العالم بين قوسين) الذي طلبه هوسرل. يجب أن أضع هنا كل أفكارى المُسَبِّقة، كل ما أحمله من ذاتيتي، كي أكون قادراً على أن أتقبل ما يقوله الآخر لاكتشاف عالم الآخر، فالنص هو اتصال عبر المسافة، وما يجب وضعه بين قوسين هو كذلك نية المؤلف، ومرجعية اللغة العادية، بهذا التماسف الثلاثي أستطيع أن أُؤوِّل النص الشعري أو الخيالي، فأستطيع أن أتوصل إلى العالم المحول الرائع الذي يمارسه الخيال الخلاق على عالم الواقع. إن التماسف وإن كان مثل كوجيتو ديكارت يشكل اللحظة النقدية، إلا أنه يختلف عن الكوجيتو الديكارتية، لأنه لا يعتقد بأن الذات قادرة على معرفة نفسها، عن طريق الحدس المباشر، بل لا بد لها من المرور عبر كل الشارات التي وضعتها البشرية، في أعماله الثقافية.

إن التماسف يطرح مشكلة الانتماء كذلك، فهو لا يؤمن بأن المؤوِّل لا يستطيع أن يخرج من انتمائه التاريخي، ولا بأنه يستطيع أن يخرج منه كلية. إن الانتماء لا مفرّ منه غير أن التماسف يعني أننا بالرغم من هذا الانتماء يمكن أن نقيم مسافة معه. إن التماسف يبقينا ضمن الانتماء ولا يجعلنا غرباء عنه، وبهذا يكون التماسف مع الانتماء مثل الصراع القائم بين الذات والموضوع، بمعنى أنّ انتماءنا إلى التقليد والموروث التاريخي والثقافي هو دوماً انتماء ديالكتيكي يتأرجح بين الابتعاد والاقتراب، والتأويل هو بالضبط جعل ما هو بعيد في الزمان والمكان والثقافة قريباً. إن التماسف إذن لا يمثل قطيعة مع الانتماء أو منفيّ يبعيدني عنه، بل يصبح الشرط الأول لأي فهم وليس عليّ أن أبحث إذن عن

موضوعية خارج حلقة التأويل: على العكس من ذلك فإن التحليل المنطقي بكل صرامته يجب أن يوضع داخل حلقة التأويل هذه (S.H.Clark p. 108).

التماسف هو إذن الانتماء مع الانفتاح، فتح الحوار مع كل بقية العلوم، المرور بالطريق الطويلة المؤدية إلى أنطولوجيا غير مباشرة، إنها تعني باختصار الإصغاء إلى كل الأصوات الآتية من القريب، وخصوصاً من البعيد، وليس إغلاق كل الفلسفات، كما اقترح هيدغر، للمرور عبر الطريق الأقرب إلى الفكر. وقد حاول ريكور أن تكون فلسفته عبارة عن حوار مفتوح مع كل التيارات الفكرية والعلمية، مع البيولوجيا والأنثروبولوجيا والتحليل النفسي والتاريخ، لأن الفلسفة علم التواصل، وبالرغم من إعجابه بهيدغر، إلا أنه لم يكن يعجبه تعجزفه، لأن التعجزف يغلق باب المعرفة الواسع، وهو السبيل المباشر الأقصى إلى الطريق المسدود.

\* \* \*

من أفلاطون إلى ريكور واكبنا مسار مصير الفلسفة الطويل، وهو المسار الأعمق والأبقى في مسيرة الإنسانية. سار في ركبها القليلون فأعطتهم العلم والتكنيك والرخاء وجعلتهم يتمتعون بحرية هي على قدر رفايتهم، غير أنها نسيبت الكثيرين أو نسوها فتركهم فريسة لقمع هو على قدر بؤسهم وآلامهم، ولعل واجبها الأول اليوم هو أن تعود إلى كل الذين نسيتم، وعلى رأس هؤلاء المرأة، فحين انصرف الفلاسفة إلى البحث في ماهية الوجود تناسوا، ربما بدافع من غرور، دور المرأة الأول في تحسين صورة هذا الوجود. ثم تبحث عن كل المشردين المهانين المستبعدين عن فرح الوجود فتستعيدهم إلى موطنها، حيث شاد الأمل له قصراً رجباً أقوى من كل تقلبات الدهور!



## الفصل الثامن

### A – واقع الفلسفة مع بداية الألف الثالث

#### 1 – تمهيد

اليوم وقد بدأنا الألف الثالث، لا بد لنا من إقامة مراجعة عامة لواقع الفلسفة في العالم، وللواقع العربي مع الفلسفة، المتسم بنوع من التباعد. والواقع العام للفكر هو غياب البوصلة، وفقدان نقطة الانطلاق التي يمكن منها الإطلالة على الواقع والحقيقة، فلا الفلسفة التفكرية ولا الكوجيتو ولا الوجودية تستطيع أن تضيء لنا الطريق، وكذلك فإن العلوم تخلق مشاكل مع كل حل لمشكلة، ويكفي أن نستعرض سريعاً البيولوجيا والجو الحياتي الذي يعيش ضمنه الإنسان مع بقية الأحياء، كي ندرك مثل هذا الواقع. يبقى الاتجاه نحو العملي وهو، رغم المشاكل المنهجية التي يخلقها، يعطينا بداية أمل، على اليوتوبيا والخيال أن يكمله كي يعود الواقع العربي إلى الاقتراب من روح الفلسفة، ومن ابنتها البكر الديمقراطية كي تجد الفلسفة مسكناً جديداً لها في الأرض العربية، بعد أن أخذها العرب في رحلة تيه رائع، ولكنه تيه بلا نُكُوص، جعل الإنسانية مُمَرَّقة بين آمال عراض لأفق غير محدود، وواقع يزداد أفق آلامه كل يوم.

#### 2 – لم يعد في الفلسفة من مُطلق يُرْجَع إليه

يشدّد هيدغر في كتابه الشَّهير ما هي الميتافيزيقا؟ على دور العدم في التجربة الإنسانية، والقلق هو الذي يكشف عن وجود هذا العدم «وبدون التجلّي الأصلي للعدم ليس هناك من كائن شخصي ولا من

حرية»<sup>(1)</sup>، والحضور الأصلي لهذا العدم لا يتوقف على إرادتنا، غير أن قلقنا يجعل من الإنسان «حارساً لهذا العدم»<sup>(2)</sup>.

هذا الموقف رغم ما فيه من تشديد على تناهي الإنسان، ظل يعطيه إمكانية الكشف عن حقيقته وعن حرته، حتى وإن كان يحرس اللاشيء، أما في الفلسفة التي طورت بعد هيدغر، فإن كل بحث عن الأصل المؤسس أصبح خارج متناول التفكير، وتركته الفلسفة بعد أن لمست استحالة بلوغه.

يؤكد بول ريكور أنه ينتمي إلى الفلسفة التفكرية الفرنسية التي كان منها قبله نابير Nabert ومين دي بيران Maine de Biran<sup>(3)</sup>، وهي قريبة من الكانطية الجديدة الألمانية. وهذه المدرسة تحاول أن تحدد التفكير نفسه، وأن تجد تعريفاً له، فهو ليس بالاستبطان ولا هو بالحدس، ولكنه يشكل جهدنا من أجل أن نوجد، أي إنه محاولة إدراك الأنا في كل ما تقوم به من أجل أن توجد، وأن تكون أفضل في فهمها لذاتها، أي إننا هنا، بفضل التفكر نفسه، أمام كوجيتو جديد لا يقيم علاقة مباشرة بين أنا أفكر وأنا موجود، إن يقينية الكوجيتو الديكارتي وحدسه بالوصول إلى نقطة من التأكد لا يرقى إليها الشك ترزعزعا كل العلوم الإنسانية المعاصرة من اللسانيات إلى التحليل النفسي. ولقد كرس ريكور كتاباً خاصاً عن فرويد سنة 1965<sup>(4)</sup>، ثم نجده يعود من جديد إلى التحليل النفسي في كتابه التالي الصادر بعد أربعة أعوام<sup>(5)</sup>. وفي هذين المصنفين يطرح بحدة مشكلة الذات الفاعلة، وهل بقيت هناك من ذات حقيقية بعد أن فصح فرويد وهم شفافية الوعي لذاته. الكوجيتو الديكارتي لم يُصَب بنكسة فقط، بل إن كل الفلسفات التي كانت تسود الفضاء الثقافي الفرنسي في الستينيات وهي متأثرة بنيتشه والتحليل النفسي والأنثروبولوجيا البنيوية واللسانيات السوسيرية، كانت تشدد على نهاية الكوجيتو، وموت الذات ونهاية كل الميتافيزيقا، كل هذه

(1) Martin Heidegger: *Questions I*, Gallimard, Paris, 1979, p.62.

(2) المصدر السابق، ص.66.

(3) Paul Ricœur: *Réflexion faite*, o.c. p. 15. راجع:

(4) *De l'interprétation, Essai sur Freud*, o.c. انظر:

(5) *Le conflit des interprétations*, o.c.

التيارات لم تكن تقول «أنا أفكر إذن أنا موجود»، بل كانت تبدأ بأنا أفكر لتقول إذن أين أنا؟ ومن أنا؟ وهل أفكر حقاً أم هناك من يجعلني أعتقد بأني أملك تفكيري، في حين أن هناك بُنى تفكر مكاني وتجعلني أتوهم أنني سيّد الموقف وسيّد مصيري؟ كل العالم الثقافي للعلوم الإنسانية كان مجرد شارات يجب تأويلها، والكوجيتو ضائع في كل هذا العالم الذي يغزو فضاء التفكير.

اعترف ريكور أولاً بأن الفينومينولوجيا كما طورها أستاذه هوسرل لا تقود إلا إلى كوجيتو معظّم *cogito exalté*، كوجيتو يعتقد بوهم المعنى المباشر، وبالقدرة الخارقة للوعي على معرفة جوهر الأشياء، وهذا ما يقود في النهاية إلى نوع من الأناوية *égologie* أو إلى أنا مُتَوَحّدانية *solopsisme* حيث تصبح كل أنا عالماً مستقلاً مغلقاً على ذاته. وهذا بالضبط هو نقيض الكوجيتو الآخر الذي يرفضه ريكور، وهو الكوجيتو النيتشوي، أو الكوجيتو المحظّم والمهشّم الذي يذهب في الشك الديكارتي إلى مداه الأخير، ويقبل فكرة وجود «الشیطان السيئ» الذي يُغرّر بي ويُوهمني بأني على ما أنا عليه، في حين أن الواقع عكس ذلك. مثل هذا الكوجيتو لا يقود إلا إلى إذلال الذات وإلى العدمية.

في صراعه أمام المد الجارف لإنكار دور الذات الفاعلة في الستينيات لجأ ريكور إلى مفهوم جديد خاص به للكوجيتو، وهو الكوجيتو الجريح *cogito blessé* أي إنه ظل يدافع عن الكوجيتو دون يقينته، إن حقيقة الكوجيتو ليست مباشرة ولا هو نقطة الانطلاق، بل على الكوجيتو أن يقبل بأن يصغي إلى كل الشارات التي تأتيه من شتى ميادين العلوم الإنسانية، ويتمثلها ثم يمرّ عبرها ليصل إلى تأويلها، فتكون معرفته لذاته قد مرّت بالطريق الطويل للأنتولوجيا، المتنبّه لكل الرموز الثقافية التي ترسلها نحوه كل علومنا الحاضرة<sup>(6)</sup>.

إن كوجيتو ريكور خرج مُثخناً بالجراح في معركة الستينيات، ولكنه ظل حياً، لم يعد تلازمه يقينته ولا معرفته المباشرة، وأصبح الكوجيتو يعلم أنه ليس كما كان يظن، إن رؤيته لنفسه تغيّرت، ولكنه مع ذلك ظل قائماً - أقله لدى ريكور - وظلت هناك حقيقة وجود الجريح الذي يحتاج إلى العلاج، ولكنه ما

زال قائماً، وعرف ريكور أن طريق أية أنطولوجيا باتت طويلة وشاقة وبعيدة، ولم يعد من الممكن أن تتناسى الفلسفة كل ما يجري حولها في مختلف ميادين المعرفة، وعاب على هيدغر بالضبط إقامته أنطولوجيا مباشرة لا تمر عبر الرموز والشارات التي تملأ العالم الذي تعيش فيه.

هذا الكوجيتو فقد قدرة امتلاك ذاته لأنه يُمظر من كل العلوم بالجديد في كل يوم، غير أنه يمتلك أمراً هاماً هو أنه يطرح نفسه وبشكل النواة التي عندها تُحلّ كل الشيفرات والرموز، ولكن هل هذا الكوجيتو الجريح قادر على أن يكون حجر الأساس؟ أن يؤسس ذاته فيصبح بدوره المطلق الجديد الذي يمثل الكوكب المرشد إلى الحقيقة؟

في كتابه الصادر سنة 1995 المسمّى بعد التفكير *Réflexion faite* والذي هو بمثابة سيرة ذاتية فلسفية، يؤكد ريكور أنه انتقد من زمان الكوجيتو الديكارتي والكانطي كهيئة مؤسسة للحقيقة، أو كفاعل متعال دون التخلّي نهائياً عن كل مفهوم للذاتية ورميه في أحضان الأنا، الذاتية تبقى على صعيد الخطاب كمُعَلِّين أو مخاطب أو متكلّم *énonciateur*، وكفاعل أو محرّك أو عامل *agent* على صعيد العمل والممارسة، ومن هنا كان تمييزه بين الأنا المباشرة التي تنتمي إلى الكوجيتو الديكارتي، والذات التفكيرية *le soi réflexif* التي تخضع للمرور عبر التموضع *objectivation*<sup>(7)</sup> غير أن هذه الذات عينها ليست مؤسسة لذاتها وليست بمطلق، إذ إن ريكور قد تخلّى عن أية محاولة لإقامة فلسفة تستند إلى أي مطلق<sup>(8)</sup>، وهو يذهب إلى الحد الأقصى من هذه الحقيقة - حقيقة عدم وجود لحظة أو هيئة تؤسس للعمل وللعلاقة مع الآخر - حين يعترف بأن هذه العلاقة تصل بنا إلى الطريق المسدود، إلى الإحراج أو التناقض الذي لا يمكن تجاوزه، الاستعصاء *aporie*، فهو يقول: «بأني كفيلسوف لا أستطيع أن أعرف من أين يأتي صوت الضمير - هذا التعبير الأقصى للغيرية الذي يستحوذ على الذاتية - أيأتيني من شخص آخر... من أجدادي، من إله ميت، أو من الله الحي ولكن

Paul Ricoeur: *Réflexion faite*, o.c. p.75-76.

(7)

*Ibid.* p.82.

(8)

الغائب من حياتنا مثل غياب كل ماضٍ بالنسبة إلى التاريخ المستعاد، أو حتى من مكان فارغ؟»<sup>(9)</sup>.

إن الفلسفة منذ أن كانت، كانت هي الميتافيزيقا. غير أن هذا التعبير وإن كان عنوان أهم كتب أرسطو، إلا أنه ليس من المعلم الأول، أرسطو يتحدث عن الفلسفة الأولى، وهذا العنوان يحمله كتاب ديكارث الرئيسي في اللاتينية «تأملات في الفلسفة الأولى» وإن حمل العنوان الفرنسي تأملات ميتافيزيقية، وفي العشرينيات من القرن الماضي أصدر هوسرل كتاباً يحمل عنوان الفلسفة الأولى. الموضوع الذي يجمع كل هذه المصنّفات هو بحثها عن أصل يؤسس للحقيقة. البحث عن الجذور، والصخرة الثابتة التي يُبنى عليها كل نسق للحقيقة كان محور الفلسفة وعمودها الفقري، ويشكل عن حق «الفلسفة الأولى»، بالمعنى الأصلي للأول، أما الآن وقد تبين لريكور «فشل الكوجيتو بأن يشكل نفسه كفلسفة أولى، وأن يحل مشكلة الأساس الأخير»<sup>(10)</sup> لم يبقَ أمامه إلا اللجوء إلى فلسفة ثانية، حسب عنوان كتاب ريدل الصادر سنة 1988 (M.Riedel, *Für eine zweite Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp) ومثل هذه الفلسفة الثانية لا يمكن أن تكون إلا فلسفة عملية، تستند إلى الممارسة وإرادة العيش مع الآخرين، في مؤسسات عادلة، من دون أن تستطيع أن تلتفت خلفها لتتنظر في ما يشكل أساسها.

غير أن العودة إلى العملي والاجتماعي والسياسي هي العودة إلى التيه، وإلى هذا العالم المادي الذي فقد افتتانه بالمقدس، وهي عودة إلى الواقع الاقتصادي والعلمي ووسائل الاتصال، والواقع الاقتصادي أخذ مع العولمة الوجه البشع الجديد لإمبريالية جديدة لا يمكن النضال ضدها ولا تجنبها، لأنها واقع الأرقام التي تحدّد مصير السياسة، وتقدّم المجتمعات أو تخلفها. لم يعد الاقتصاد العالمي يعني تدبير شؤون البيت والمجتمع، بل أصبح يخضع لمنطق الأرقام وحده طالباً من السياسيين حتمية التسليم بهذه الضرورة التي تضع خاتمها على مصير الأمم. وهنا يصبح السؤال الفلسفي الحتمي: هل تقبل الشعوب مثل هذا الواقع؟ وهل هذا الواقع هو حتماً قَدَرٌ لا يمكن التفكير في تجنبه وبناء إنسانية

(9) المصدر عينه.

Paul Ricœur: *Soi-même comme un autre*, o.c. p.31.

(10)

تأخذ مصيرها بيدها؟ خصوصاً حين نعلم بأن التقدّم الاقتصادي الغربي لم يخلق فرداً راضياً قانعاً بما قدمه له مجتمعه من آلات جديدة ووسائل راحة. فالاقتصاد المتقدّم خلق المجتمع الاستهلاكي. غير أن الاستهلاكية لا يمكن أن تشكل مثلاً أعلى للفرد «فنحن نشعر تماماً بأن الإنسان لم يوجد على وجه الكرة الأرضية ليقوم بشراء السيارات والتلفزيونات الأكثر إنجازاً باستمرار»<sup>(11)</sup>. وفي هذا المعنى يؤكّد ريكور ما قاله إريك فايل Eric Weil حول عدم رضى الفرد في المجتمع المعاصر، لأن المجتمع الذي يسوده العامل الاقتصادي هو مجتمع صراع، وكل صراع يُولّد الشعور بالغبْن والظلم، إضافة إلى أن الفرد يشعر بالتمزّق في مجتمع العمل لأنه «لا يجد معنى في الصراع ضد الطبيعة وتقريظ الحساب الناجع الفعّال»<sup>(12)</sup>.

ونحن لو انتقلنا إلى حقل وسائل الإعلام التي قيل إنها قاربت العالم كله، وجعلت البشرية بأسرها تعيش الحدث مباشرة، وجعلت صور الفظائع تدخل كل بيت، فلم يعد يستطيع أي حاكم إخفاء الحقيقة، نرى أن هذه الوسائل نفسها قد تكون تبتُّ أيديولوجيا من يُموّلها، وبالتالي يصبح التلفزيون وسيلةً للتحكّم السياسي، وقد يكون وسيلةً لإلهاء الناس عن الحقائق ويعوّدهم قلة التفكير، بل قد يلعب الدور الذي كانت تقوم به مختلف الألعاب في التاريخ القديم، وقد يتملّق المنتجون أذواق الغالبية الساحقة فلا يقدّمون إلا البرامج التي تلهي ولا تطرح الأسئلة الحقيقية، فنجد أنفسنا مرةً أخرى نتساءل عن حق المتموّل أو الحاكم بالتحكّم في أذواق الناس وأهوائهم ومشاريهم، فالعنف والجنس والمخدرات تشكل مادةً جذابةً للمشاهدين تقتل وقتهم ومعه جسّم النقدي. وهنا أيضاً تطرح مشكلة هيمنة القوي على الضعيف وسيطرة ثقافة استهلاكية على كل الثقافات الأخرى، ولا نجد من هذه الناحية بوصلة ترشدنا، في خضمّ عالم أصبح كله صورة ومهرجاناً وعرضاً متواصلاً.

الواقع الذي نعيشه مع بداية هذا القرن خلق أيضاً معطيات جديدة حول الجو العام الذي نحيا فيه، أي حول الكرة الأرضية والجو الذي يسكنه الإنسان

Luc Ferry: *Le Nouvel ordre écologique*, Le livre de poche, Paris, 1994, p.192. (11)

P.Ricœur: *Du texte à l'action*, o.c. p. 397. (12)

مع بقية الأحياء، وعلاقة الإنسان بمحيطه القريب وبقية أجناس الأحياء. ففي الماضي السحيق كان الإنسان يعيش في عالم «الكون والفساد» عالم ما تحت القمر محاولاً أن يتكيف مع الطبيعة، وأن يحتال عليها قليلاً كي يضمن بقاءه واستمراره، ولم يكن يستطيع أن يغير في قوانين الطبيعة، ولا أن يتحكّم فيها، وإن كان فلاسفة اليونان قد نادوا بمعرفة هذه القوانين فلأنهم كانوا يريدون للإنسان أن يحترمها ويسير حسبها، غير أن التقدّم التقني الهائل جعلنا نبدأ بتخريب البيئة التي نعيش فيها، ولقد قام علم جديد، هو علم البيئة كي يحاول إصلاح الأمر قبل الوصول إلى كوارث حقيقية. وكلنا نسمع اليوم بثقّب الأوزون وما سوف يلحق بنا من ضرر، إن تركناه يتسع، ثم هناك تسخين الكرة الأرضية، وما سينتج عنه إن لم نتدارك الأمر في السنوات القليلة المقبلة، هذا عدا عن عشرات الأنواع من الحيوانات والنباتات التي بدأت تنقرض، والنفائات النووية رمز التقدّم التقني لا ندري ماذا نفعل بها، وكيف يمكننا تجنب مساوئها، هذا عدا عن تلوث المياه وندرتهما والتصحر الذي يهدّد مساحات شاسعة من الكرة الأرضية بتحويلها إلى مناطق جرداء قاحلة، بعد أن كانت خضراء، حتى إن البعض يعتقد أننا بتنا ندفع ثمن خطيئتنا الكبرى، وهي عدم احترامنا للطبيعة، فأخذت الآن تنتقم من جشعنا، وقامت هناك حركات تنادي بالعودة إلى الحياة الطبيعية، والتخلي عن كل ما هو اصطناعي، وكانت هناك حركات عُرفت باسم «البيئة العميقة» deep ecology حملت أيديولوجيا الاستهلاك كل المساوىء التي تعيشها بيئتنا. المتطرفون من أنصار البيئة والعودة إلى أحضان الطبيعة أمنا جميعاً يقولون بأن الكرة الأرضية لا تتحمّل أكثر من مائة مليون من البشر. ولكن خصومهم يقولون بأن لا شيء يوقف التقدّم، والتقدّم هو تقني قبل كل شيء، وهو بلا حدود، كما قال بذلك ديكارت منذ أكثر من ثلاثة قرون. وديكارت هذا هو الذي قال بأن العلم سيجعلنا كآسياد ومالكين للطبيعة في نص شهير من خطاب المنهج، ويحمّله البعض ليس غياب أي شعور للإنسان الحديث نحو الطبيعة فحسب، بل حتى إقامته أيديولوجيا ذكورية تدير ظهرها لكل عاطفة، بسبب جفاف عقلانية فلسفته<sup>(13)</sup>.

علم البيئة يطرح أكبر مشكلة في عصرنا، وهي مشكلة السكّان، فأنصار البيئة النظيفة حتى وإن لم يكونوا من أتباع البيئة العميقة يقولون بأن الكرة الأرضية تستطيع أن تغذي ملياراً ونصف مليار من البشر، من أجل المحافظة على كل أنساق البيئة *écosystèmes* وضمان استمراريتها. ونحن نعلم أننا كنا كذلك في مطلع القرن العشرين، وأصبحنا مليارين ونصف المليار في منتصفه، ونحن بلغنا الآن المليارات السبعة، والتقدّم مطرد، فما هو العمل وأية أخلاق يمكن أن تحكّم في مثل هذا الشأن؟ هذا عدا أن العلماء أنفسهم غير دقيقين بالنسبة إلى العدد الذي يمكن للكرة الأرضية أن تطعمه من البشر<sup>(14)</sup>، ثم هل يمكن أن نقول بأن المهم هو فقط توفير المأكّل والمشرب للناس؟ أم أن توفيرهما يجب أن يكون لتحرير الإنسان للانطلاق نحو تحقيق غايات أسمى من الحاجات المادية الملحة؟

ونحن إذا انتقلنا من الفضاء الذي يسكنه الإنسان إلى البيولوجيا لَلَمَسْنَا هناك واقعاً جديداً لم تعرفه البشرية من قبل، فإذا كان الإنسان قد حاول أن يسيطر على الطبيعة، وأن يسخرها لمنافعه ومصالحته، قبل أن يكتشف مخاطر ما يقوم به، فإن حقل البيولوجيا لا يتطلع إلى الخارج المحيط بنا، بل ينظر إلى الحياة التي تجري في عروق الإنسان والحيوان ويفك رموزها وشيفراتها، وهذا ما يعطيه قدرة خارقة على التحكم في الجنس البشري. إن العلم المسمّى هندسة وراثية، وهو هندسة جينية *génie génétique* كان يسمّى أولاً التلاعب الجيني *manipulation génétique* وهذه التسمية أقرب إلى الحقيقة، وإن كانت تخيف بحقيقتها وتحكّمها في أمر كان الإنسان يتركه للطبيعة وأحكامها، فالآن أصبح باستطاعة الإنسان أن ينجب طفلاً بعد وفاته بأعوام طويلة، وهذا ما كان ليُصدّق قبل جيل. إن قضايا التحكم في الإنجاب وفي الأجيّة وتحسين النسل تطرح قضايا أخلاقية لم يعد باستطاعة أي نسق أخلاقي سابق أن يحلها، نحن فعلاً أمام توقّعات قد تغيّر حتى مفهوم الحياة والموت، وأمام هذه المشاكل الجديدة وجدت المجتمعات المتقدمة نفسها أمام ضرورة خلق أخلاقيات جديدة، عرفت بأخلاقيات البيولوجيا *bioéthique*،



وفي هذا الصدد يقول لوك فيري «دون أدنى شك لم يحدث قط أن أثار تقدم العلوم والتقنيات تساؤلات أخلاقية بمثل هذا القدر»<sup>(15)</sup>.

### 3 - خاتمة

إن الهروب من فلسفة فقدت إيمانها بالحقيقة المطلقة إلى العالم العملي ليس بالحل، لأن مثل هذا العالم يتحرك بسرعة مخيفة، ويتغير طارحاً على ضمير الإنسان مشاكل لم يكن يظن أنه سيواجه مثلها في يوم من الأيام. ومن هنا كانت هذه الظاهرة الغريبة التي نلمسها اليوم في الحاجة المُلِحَّة المتزايدة إلى الفلسفة، كل علم أصبح يطالب بأخلاقيات جديدة، والسياسة نفسها التي كانت تعني في غالب الأحيان الحيلة والمكيافيلية أصبحت تطالب بنصيبها من المعايير الأخلاقية. وهذا بالضبط معاكس تماماً لما كان قبل جيل حين تنبأ العديدون من داخل الفلسفة نفسها بنهايتها الوشيكَة، لأنه لم تعد تلزم في عصر العلم، وقد فشلت في أن تكون علماً مثل كل بقية العلوم، ومع مطلع القرن العشرين حاول إدموند هوسرل أن يجعل من الفلسفة علماً متشددًا، ومن حسن الحظ أن محاولته لم تنجح، ولكن إيمانه بالفلسفة ودورها الريادي ظل يلازمه حتى آخر أيامه، وهو يقول: «كل فلسفة عظيمة ليست واقعة تاريخية فحسب، بل إنها تلعب دوراً غائباً ضخماً وفريداً في مجرى حياة الروح البشرية، إذ إنها تمثل الدرجة القصوى التي يمكن أن تبلغها التجربة المعيشة وبنیان زمانها وحكمتها»<sup>(16)</sup>.

مثل هذه الفلسفة العظيمة التي تختصر زمانها كله نظرياً وعلمياً وعملياً ربما لم تعد توجد، بل ربما لم تعد ممكنة في عالم يخوض تجربة تيه طويل رائع من دون نجم يده على حقيقته الأخيرة، غير أن الفلسفة في مخاضها العسير الطويل قد أنتجت أكثر من حكمة عملية، وكل حكمة هي بالضرورة عملية، ولكن أين نحن العرب من هذه المسيرة؟

حين أضطهدت الفلسفة في العصر الوسيط وشاؤوا لها أن تكون مجرد

Luc Ferry: *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*, Le livre de poche, Paris, 1997, (15) p.127.

E.Husserl: *La philosophie comme science rigoureuse*, o.c. p.69. (16)

خادمة تقوم على الخضوع لسيدة أكبر منها، هامت الفلسفة على وجهها، وهي الأميرة الأبية التي ترفض أن تكون فوقها سلطة، لأنها النفي القاطع للسلطة والتسلط، وفي تشردّها هذا وجدت عند العرب ملاذاً وقصراً فخماً سكنته مكرّمة مبيّلة لأكثر من خمسة قرون طوال، ولكنها مع حرق كتب ابن رشد هربت هليعةً فزّعة، وتركتنا لمصيرنا الشريد، وكان الدخان المتصاعد من حرق مُصنّفات ابن رشد كان يؤذن بنهاية حضارة كانت أجمل حضارات عصرها، حين كانت تحتضن كل العلوم التي كان الآخرون يخشونها، ويفزعون حتى من الاقتراب منها، إذ لم تمض سوى عقود قليلة حتى سقطت عاصمتا الحضارة العربية في أقصى الغرب، وفي أقصى الشرق، إذ سقطت قُرطبة بيد فرديناند الثالث سنة 1236م، ثم سقطت بغداد تحت وطأة الغزو المغولي بقيادة هولاكو سنة 1258م.

ومرّت أكثر من سبعة قرون والعرب يبحثون عن دور جديد في التاريخ، عن هوية تكون جواز مرورهم إلى الحداثة والمشاركة في صنع قرار مصير الإنسان الجديد الغائص في مغامرة مفتوحة على الأفق اللامتناهي للحرية، ونحن وقد بدأنا الألف الثالث، من حقنا أن نتساءل عن سبب تخلفنا المستمر عن اللحاق بالمسيرة الكبرى والمشاركة في مهرجان الإنسانية الذي يقام من دون أن ندعى إليه. إن مفتاح الحل يكمن في إعادة بناء بيت تشعر معه الفلسفة أنه بيتها، وأنه يليق بها، ويستحق أن تأتي فتسكنه من جديد، بيت تشعر فيه بالأمان والطمأنينة فتعود إليه مع أعظم حكمة عملية أنجبتها خلال تجوالها الطويل بين الأمم، مع ابنتها التي لا يمنعها جمال صباها اليافع من أن تختزل حكمة كل الأجيال، ألا وهي الديمقراطية المجسّد التاريخي للحرية!

## B – آفاق المستقبل

### من العالمية إلى العولمة مروراً بالهوية وانتهاء التاريخ

في الستينيات من القرن العشرين تحللت الإمبراطوريتان البريطانية والفرنسية، فكانت ولادة أمم فتية جديدة، جاءت وقد انتهى عهد استعمارها تحمل إلى البشرية أحلاماً جديدة، ومعها طموحات كبيرة بولادة إنسان جديد، وقد اختزلت هذه الأمم حلمها بمفهوم واحد هو العالمية. ولم يكن هذا المفهوم مجرد شعار يبلور مرحلة نضال سياسي عابرة، بل كان ينطلق من عمق ألم الماضي ويخرق الحاضر ليتطلع إلى أفق المستقبل الجديد حيث لا يعود هناك من سيدٍ ومُسود، بل مساهمة حقيقية من كل أمم الكرة الأرضية في مسيرة الإنسانية الجديدة الفكرية والفلسفية والأدبية والفنية والعلمية والتقنية. كانت العالمية الهوية الجديدة لكل الشعوب التي أُطلق عليها اسم النامية، أي تلك التي لم تحقق بعد نمواً اقتصادياً متقدماً مرتكزاً على إنجازات صناعية تستند إلى تقنيات متقدمة عالية، أي إنها كانت تمثل تلك الأمم التي لم تشارك في الثورة الصناعية التي عرفها الغرب في القرن الثامن عشر، قرن التنوير كما يقول الإنكليز، والأنوار كما يقول الفرنسيون.

وقد كان من صُدَف حياتي في تلك الحقبة أن أنتقل من عاصمة الأنوار إلى شمس خط الاستواء الدافئة لأتحسس شغف الطلاب بالمعرفة والتطلع إلى العالمية التي أخذت في كثير من الأحيان سمات الهوية الجديدة لشعوب مُحبة للحياة، حاملة بالإخاء والمساواة. ولكن هل كان عليّ أن أصل إلى منتصف الكرة الأرضية لأقرّ بمثل هذا الواقع؟ ألم يكن طموح مثقفي العرب من حولي أن يصلوا إلى العالمية؟ ألم تكن هذه العالمية الهدف المعلن كنقطة تحقيق الذات حيث تتحقّق الهوية في ثقافة أصيلة منبثقة من جذور الأرض المترامية في عمق التاريخ المسحوق، والتي تحمل عظمة الإنسان المقهور المتألم المنادي بأخوة

يتجاهلها الآخر، وهو لا يدري أن الأنا لا يمكن أن توجد وتثبت ذاتها بغير الأنت المختلف بمساواته؟

وقبل أن يحسم هذا النضال من أجل الهوية ويبدأ الحلم بالاقتراب من الواقع، أي قبل أن تلحق الشعوب النامية بركب الصناعات الثقيلة المعقدة، أي قبل أن تقيم ثورتها الصناعية، كان الغرب قد بدأ يتكلم عن المجتمعات ما بعد الصناعية، وكأنه يعلن للآخر استحالة اللحاق به أو حتى الاقتراب منه، ثم تسارعت الأحداث وتفككت إمبراطورية جديدة بكل آمالها وآلامها، فانتهدت الحرب الباردة وصراع الجبارين ليعلن صامويل هنتنغتون مستقبلاً باهراً متجدداً للصراع الذي ظنه البعض قد انتهى، في حين أنه قد لبس ثياباً جديدة فقط، فبعد اختفاء الصراع الأيديولوجي على يد التقدم التقني بان وجه جديد للاختلاف المؤسس لحروب جديدة مستقبلية. التصارع الجديد أخذ حسب رأي منظّره الأميركي وجه تصادم الحضارات والثقافات، وكأنه لا بد للبشر دوماً من وجود شرير يلعب دور الشيطان، وكان البطل لا يستطيع أن يعيش وأن يثبت بطولته من دون وجود عدو عام يستحوذ على انتباه الجماهير، ويصبح الخلاص منه الأمنية الأعز عند الجميع. أليست أسطورة البطل الخارق الذي يواجه عدواً شرساً عنيداً وينجح في إبادته هي النغم المُعاد دوماً في العديد من المسلسلات الآتية نحونا من وراء المحيط الأطلسي، وكأنها الحلم الطفولي الأميركي الذي يظل يُبْعَث دوماً، وإن تغيّرت الصور وتبدّلت الظروف؟

غير أننا نجد هنا صدى وإن بعيداً لتحديد السياسة كما نظّره كارل شميت في كتابه الصادر سنة 1932 في ألمانيا وعنوانه: مفهوم السياسة حيث أكد الفيلسوف القريب من النازية أن السياسة ليست الاقتصاد ولا القانون ولا الأخلاق، بل هي التمييز الواضح بين الصديق والعدو، وبدون وجود العدو الذي يجب مجابهته لا يعود هناك من معنى للسياسي، بل يصبح هناك تنافس اقتصادي محض، في الاقتصاد هناك منافس وليس هناك من عدو.

ثم علا صوت الأميركي الياباني الأصل فرنسيس فوكوياما ليعلن لنا أن الصراع الدامي للبشرية قد حُسم، وانتهت المباراة الكبرى على ساحة المعارك لمصلحة الليبرالية الاقتصادية، إذ لم يعد هناك من عدو يستطيع التصدي لها،

وبالتالي، بإزالة آخر عدو انتهى التاريخ، وليس بعد من مجموعة تستطيع لعب دور الشرير والعدو. التحدي أصبح أكبر من أن يقبله أي طرف. ولكن أين هو الدور التاريخي لتلك الشعوب النامية التي ما زالت تبحث لها عن وظيفة تقوم بها في مسيرة التاريخ البشري؟ لقد انتهى التاريخ قبل أن يبدأ بالنسبة إليها، وبالتالي فإن دورها لم يعد له من مكان. لقد كتب الموسيقي السيمفونية بأكملها، ولم يلحظ لآلتها من دور على الإطلاق ضمن الأوركسترا الكبيرة، بل أسوأ من ذلك، لقد أعلن الغرب قيام ثورة جديدة لا تقل عن ثورة القرن الثامن عشر الصناعية، وهي ثورة المعلوماتية، حيث أصبح كل شيء مجرد أرقام تجول من دون قيود ولا حدود، في كل بلدان العالم، وأصبحت التجارة تجارة معلومات وأرقام لا تجارة سلع وبضائع ملموسة. وهذه الثورة جلبت معها مفهومها الذي يختصرها وهو العولمة.

وتطلعت الشعوب النامية إلى هذه الثورة الجديدة لتجد لها من مكان تعزف فيه نغمها، وتسمع صوت ألمها، فإذا هي أمام شبح لا وجه له، يحمل على جبينه رقماً مخيفاً من مئات آلاف مليارات الدولارات التي تته على وجهها تبحث عن استثمار سريع يمتص الدم من دون ألم، هذه المليارات تدخل من دون استئذان أينما شاءت، لأن الثورة المعلوماتية فتحت أمامها كل الأبواب فعدت كل الحضارات، فلم يبق أمام كل الأمم سوى الرقص على إيقاعها، أو الموت جوعاً في عالم تقتله التُّخمة، ويزداد فيه كل يوم عدد أصحاب المليارات والمجاعات المتنقلة.

العولمة التي انبثقت من رحم الثورة المعلوماتية تؤكد أنها ستنتج حيث فشلت جميع الأيديولوجيات، لأنها لا تحمل أية أيديولوجيا ولا عقائدية، بل هي ثمرة الحرية والديمقراطية وتطالب بهذه الحرية، ولا جنسية لها، لأن الثروة التي بنتها لا لون لها، وقد شارك الجميع في تكديسها، وهي قد وهدت العالم لأنها بفضل علمها وتقنياتها المتطورة يومياً قد جعلت العالم يصبح قرية صغيرة، وبالتالي فقد أصبح الجميع يعرف الجميع، وأصبحت وحدة الجميع حقيقة واقعة، وواقعة تاريخية.

مرة أخرى يعزف الغرب موسيقاه وحده، والثورة المعلوماتية لم تلغ الحدود والنواصل وتجعل العالم صغيراً، بل على العكس من ذلك تماماً: إن العالم لم

يكن متباعداً في أي يوم من تاريخه، كما هو اليوم، والمسافة بين البشر لا تقيسها إنجازية الكمبيوتر بل صرخة آلام كل المعذّبين والمضطهدين والمتألّمين والجائعين، وهذه الصرخة تزداد حدة كل يوم، حتى إنها تملأ كل الهواء الذي نتنفسه، وتتخطاه لتشق عنان السماء وتباعد بين سبعة مليارات من البشر تضع الفروق الاقتصادية المخيفة مسافات فلكية بينهم، فإذا كانت ثروة الأمم والأفراد تزداد مع ازدياد إنجازية الكمبيوتر وعولمة الاقتصاد، فإن الهواء الذي تتنفسه الشعوب قد فسد - ليس بفعل تلوث الجو وهو حقيقة واقعة - بل بسبب فضيحة أننا نقبل أن نتعاش مع وجود مليار من البشر تهدّدهم المجاعة مع إشراقه شمس كل يوم، ومع وجود ملايين من المبعدين والمهمّشين داخل مجتمعاتهم الغنية، من دون أن نحرك ساكناً، وكأن هذا الواقع قدرٌ محتوم!

منذ كانت الفلسفة استقطبت العلم فرهنت مصيرها بمصيره، فلم يعد لها من مستقبل خارجة، غير أن تطور العلم استُخدم كقوة تدميرية، وقد خلق هوةً يصعب ردمها بين إنسانية تملك وأخرى تتغذى بالحرمان، فباتت مهمة الفلسفة في إسماع صوت التعطش الدائم إلى العدالة، من وراء كل الصراعات الإثنية والدينية والاقتصادية، لإيجاد الحل التحواري السلمي الدائم، واحترام الهويات المتعدّدة وجمعها تحت راية الانتماء الواحد إلى الإنسانية. عندئذٍ قد يبدو من بعيد نور إنسانية أنهت تاريخها كعبودية للعنف، واستعدت لتبدأ تاريخها الآخر كحرية، ولا يعود أحد يطرح أي سؤال عن مصير الفلسفة ولا عن فائدتها، لأن الجميع يعلم أنها النبراس العقلي القادر، في أحلك الظروف، أن يشير إلى الجهة التي تقود إلى الممر المؤدّي إلى النهاية السعيدة، وأنه بدونها يُستهلّ القمع، ويُفتح باب الاستبداد.

## المصادر والمراجع

### 1 - العربية

- ابن باجة، رسائل ابن باجة الإلهية، تحقيق ماجد فخري، دار النهار، بيروت 1968.
- ابن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1997.
- ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، مكتب النشر العربي، دمشق 1940.
- ابن النديم، الفهرست، طهران 1971.
- اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي، دار الطليعة، بيروت 1981.
- أنطون، فرح، ابن رشد وفلسفته، دار الطليعة، بيروت 1981.
- برهيه إميل، تاريخ الفلسفة، الفلسفة اليونانية، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت 1987.
- حسين، طه، في الشعر الجاهلي، القاهرة 1926.
- حنا، الفاخوري، الجبر خليل، تاريخ الفلسفة العربية، مجلدان، دار المعارف، بيروت 1958.
- خباز، حنا، جمهورية أفلاطون، دار القلم، بيروت 1980.
- ديكارت، رينيه، انفعالات النفس، ترجمة وتقديم وتعليق جورج زيناتي، دار المنتخب، بيروت 1993.
- \_\_\_\_\_ مقال عن المنهج، ترجمة محمد محمود الخضيرى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1985.
- \_\_\_\_\_ مقالة الطريقة، ترجمة جميل صليبا، المكتبة الشرقية بيروت، 1970 الطبعة الثانية، الطبعة الأولى 1953.
- ريكور بول، الزمان والسرد 1، الحكمة والسرد التاريخي، ترجمة سعيد الغانمي وفلاح رحيم، مراجعة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت 2006.
- \_\_\_\_\_ الزمان والسرد 2، التصوير في السرد القصصي، ترجمة فلاح رحيم، مراجعة جورج زيناتي، الكتاب الجديد، بيروت 2006.
- \_\_\_\_\_ الزمان والسرد 3، الزمان المروي، ترجمة سعيد الغانمي، مراجعة جورج زيناتي،

- دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت 2006.
- \_\_\_\_\_ الذات عينها كآخر، ترجمة جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت 2005.
- \_\_\_\_\_ الذاكرة، التاريخ، النسيان، ترجمة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت 2009.
- زيناتي، جورج، رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب، بيروت 1993.
- فوكو، ميشيل، الكلمات والأشياء، ترجمة مجموعة من المترجمين، مركز الإنماء القومي، بيروت 1989.
- كانط، إمانويل، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة 1965.
- \_\_\_\_\_ أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، دار النهضة العربية، بيروت 1965.
- \_\_\_\_\_ نقد العقل المجرد، ترجمة أحمد الشيباني، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت 1965.
- \_\_\_\_\_ نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت 1988.
- الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة 1952.
- ماجد، فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة كمال اليازجي، الدار المتحدة للنشر، بيروت 1974.
- المصباحي، محمد، الوجه الآخر لحدائث ابن رشد، دار الطليعة، بيروت 1998.
- المفري، أحمد التلمساني، نفع الطب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت 1968.
- نيتشه، فريدريك، العلم المرح، ترجمة حسان بورقية ومحمد الناجي، دار أفريقيا - الشرق، المغرب، الدار البيضاء 2000.
- \_\_\_\_\_ العلم الجذل، ترجمة سعاد حرب، دار المنتخب العربي، بيروت 2001.
- هوسرل، إدموند، تأملات ديكارتية، المدخل إلى الظاهرات، ترجمة نازلي إسماعيل حسين، دار المعارف، القاهرة 1969.
- هيغل، علم ظهور العقل، ترجمة مصطفى صفوان، دار الطليعة، بيروت 1981.
- \_\_\_\_\_ فينومينولوجيا الروح، ترجمة ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2006.
- \_\_\_\_\_ مختارات، ترجمة إلياس مرقص، دار الطليعة، بيروت 1978.



## 2 - الأجنبية

- Aristote, *Métaphysique*, Vrin, Paris, 1991.
- Arnaldez Roger, *Spinoza et la pensée arabe*, Actes du Colloque Spinoza, Paris, 1977.
- Althaus Horst, *Hegel, naissance d'une philosophie*, Seuil, Paris, 1991.
- Althusser Louis, *Lénine et la philosophie*, la Découverte, Paris, 1972.
- Averroès, *Traité décisif*, tr. Léon Gauthier, 3<sup>e</sup> édition, Vrin, Paris, 1983.
- Carnap R., *La science et la métaphysique devant l'analyse logique du langage*, Hermann, Paris, 1934.
  - . *Le Problème de la logique de la science*, Hermann, Paris, 1935.
  - . *Cahiers de l'Herne*, Ricœur, 1 Seuil, Paris, 2007.
- Chenet Xavier et d'autres, *Philosophes et Philosophie*, Nathan, Paris, 1992.
- Clark S.H., *Paul Ricœur*, Routledge, London and New York, 1990.
- Cotten J.P., *Heidegger*, Seuil, Paris, 1974.
- D'Aquin Thomas, *Opuscules*, Vrin, Paris, 1984.
- Davy M.M., *La philosophie au douzième siècle*, Albin Michel, Paris, 1980.
- Dellius Ch., Gatzemeier M., Sertcan D., Wünsch K., *Historie de la philosophie*, Könnemann, Cologne, 2000.
- Derrida Jacques, *La voix et le phénomène*, P.U.F, Paris, 1967.
  - . *L'Écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967.
  - . *De la grammatologie*, Minuit, Paris, 1972.
  - . *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris, 1972.
  - . *Spectres de Marx*, Galilée, Paris, 1993.
- Descamps Ch., *Les idées philosophiques contemporaines en France*, Bordas, Paris, 1993.
- Descartes R., *Discours de la méthode G.F.*, Paris, 1992.
  - . *Œuvres et lettres*, La Pléade, Gallimard, Paris, 1970.
- D'Hondt Jacques, *Hegel, textes et débats*, Le Livre de Poche, Paris, 1984.
- Dosse François, *Paul Ricœur, les sens d'une vie*, La Découverte, Paris, 2001.
- Dostoievski Fédor, *Les Frères Karamazov*, Gallimard, Paris, 1996.
- Dumas Jean-Louis, *Histoire de la pensée 3v*, Le Livre de Poche, Paris, 1993.
- Farias Victor, *Heidegger et le Nazisme*, Le Livre de Poche, Paris, 1989.
- Ferry Luc, *Le Nouvel ordre écologique*, Le Livre de Poche, Paris, 1994.
  - . *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie*, Le Livre de Poche, Paris, 1997.
  - . *Renault Alain, La pensée 68*, Gallimard, Paris, 1988.
- Foucault Michel, *Les Mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1971.
- Freud S., *Totem et tabou*, PUF, Paris, 2010.
  - . *Introduction à la psychanalyse*, Payot, Paris, 1959.
  - . *Au-delà du principe de plaisir*, PUF, Paris, 2010.
  - . *Le Malaise dans la culture*, PUF, Paris, 2010,

- Gadamer H., *Vérité et méthode*, Seuil, Paris, 1976.
- Granier Jean, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Seuil, Paris, 1962.
- Guichard Pierre, *Al-Andalus*, Hachette Littératures, Paris, 2000.
- Hegel, *Morceaux choisis*, Folio essais, Gallimard, Paris, 1995.
  - . *Phénoménologie de l'Esprit*, Aubier, Paris, 1991.
  - . *La raison dans l'histoire 10/18*, Paris, 1965.
  - . *Principes de la philosophie du droit*, coll. idées, Gallimard, Paris, 1968.
- Heidegger M., *Questions III, IV*, Gallimard, Paris, 1996.
  - . *Lettre sur l'humanisme*, Aubier, Paris, 1983.
  - . *Acheminement vers la parole*, Tel/Gallimard, Paris, 1990.
  - . *Le principe de raison*, Tel Gallimard, Paris, 1983.
  - . *Chemins qui ne mènent nulle part, idées*, Gallimard, Paris, 1980.
- Hume David, *on the Immortality of the Soul and Other Essays*, The Library of Liberal Arts, Indianapolis, 1977.
  - . *An Inquiry Concerning the Principles of Morals*, The Library of Liberal Arts, Indianapolis, 1957.
- Husserl Ed., *Méditations cartésiennes*, Vrin, Paris, 1992
  - . *La Philosophie comme science rigoureuse*, P.U.F. Paris, 1989.
  - . *La Crise des sciences européennes*, Tel Gallimard, Paris, 1995.
- Ibn Rochd (Averroès), *Traité décisif*, tr. Leon Gouthier, Vrin, Paris, 1983.
- Kant E., *Critique de la raison pure*, Tr. A. Renault, G.F. Flammarion, Paris, 2001.
  - . *Critique de la raison pratique*, Folio essais, Gallimard, Paris, 1993
  - . *Qu'est-ce que les lumières*, G.F. Flammarion, Paris, 1991.
  - . *Projet de paix perpétuelle*, Nathan, Paris, 1998.
  - . *La religion dans les limites de la simple raison*, Vrin, Paris, 1972.
  - . *Le conflit des facultés*, Vrin, Paris, 1997.
  - . «Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique» in *La philosophie de l'histoire*, Denoel, Paris, 1984.
- Lamy Michel, *La biosphère*, Flammarion, Paris, 1996.
- Le Goff Jacques, *Les Intellectuels au Moyen Age*, Seuil, Paris, 1976.
- Lepers Jean-Marc, *La naissance symbolique*, Anthropos, Paris, 1978.
- Leibniz, *Essais de Théodicée*, G.F., Paris, 1969.
- Merleau-Ponty Maurice, *Sens et non sens*, Nogel, Paris, 1948.
- More Thomas, *L'Utopie*, Librio, Paris, 1999.
- Mulligan Kevin, *Un siècle de philosophie*, Gallimard Folio, Paris, 2000.
- Navarette (De) Martin Fernandez: *Colección de los Viajes y de los Cubrimientos*, T.1, Madrid, 1858.
- Nietzsche Fr., *La Gai savoir*, Le Livre de Poche, Paris, 1993.
  - . *La Naissance de la tragédie*, Le Livre de poche, Paris, 2009.

- . *Le Livre du philosophe*, Aubier-Flammation, Paris, 1969.
- . *L'Antéchrist*, Idées/Gallimard, Paris, 1978.
- . *Ecce Homo*, G.F- Flammation, Paris, 2009.
- . *La Généalogie de la morale*, idées/Gallimard, Paris, 1972.
- . *Au Delà le bien et le mal*, Aubier Montaigne, Paris, 1951.
- Platon, *Apologie de Socrate*, G.F. Paris, 1965.
  - . *Théétète*, G.F. Paris, 1958.
  - . *Phèdre*, G.F. Paris, 1964.
  - . *Banquet*, G.F, Paris, 1964.
  - . *Criton*, G.F. Paris, 1965.
  - . *La République*, 3v, Tr. Chambry, Les Belles Lettres, Paris, 1959, 1956, 1957.
- Ricœur, Paul, *Parcours de la reconnaissance*, Stock, Paris, 2004.
  - . *De l'interprétation, Essai sur Freud*, Seuil, Paris, 1995.
  - . *Le Conflit des interprétations*, Seuil, Paris, 1969.
  - . *La Métaphore vive*, Seuil, Paris, 1975.
  - . *Temps et récit*, 3v, Seuil, Paris, 1983, 1984, 1985.
  - . *Du Texte à l'action*, Seuil, Paris, 1986.
  - . *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990.
  - . *Réflexion faite*, Esprit, Paris, 1995.
  - . *La Critique et la conviction*, Calmann-Levy, Paris, 1995.
  - . *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Paris, 2000.
  - . *le mal un défi à la philosophie et à la théologie*, Labor et Fides, Genève, 2000.
- Rorty, *L'homme spéculaire*, Seuil, Paris, 1990.
- Sartre J.P., *L'Être et le néant*, Gallimard, Paris, 1971.
  - . *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, Paris, 1946.
  - . *Situations philosophiques*, Tel, Gallimard, Paris, 1990.
- Walter Henriette, *L'aventure des mots français venus d'ailleurs*, Le Livre de Poche, Paris, 1999.
- Zainaty Georges, *La Morale d'Avempace*, Vrin, Paris, 1979.



## فهرس الأعلام

- أبسو 12  
 ابن الإمام 60، 62  
 ابن باجة 49-51، 58-67، 79، 149-150  
 ابن تاشفين، إبراهيم بن يوسف 60  
 ابن تاشفين، علي بن يوسف 59  
 ابن تاشفين، يحيى بن يوسف 60  
 ابن تاشفين، يوسف 59  
 ابن تيفلوت 59  
 ابن خلدون 138، 207  
 ابن رشد 6، 37، 48-51، 53، 56، 58، 65-  
 68، 69، 71-83، 85-91، 112، 136،  
 141-142، 146، 165، 185، 360  
 ابن زُهر، أبو العلاء 60  
 ابن سبعين 56، 85  
 ابن سينا 50-51، 55، 184  
 ابن طُفيل 50، 61، 65، 68، 79، 96  
 ابن مسرة 50  
 ابن معيoub 60  
 ابن ميمون 50، 66، 79، 145-146  
 ابن النديم 45  
 ابن هود، المستعين 60  
 أبو يشر متى بن يونس 50  
 أبو نصر (الفارابي) = الفارابي  
 أبولون 251-252  
 أبيقور 30  
 آتاي، حسين 66  
 آدم 195، 225  
 أراتوستين 43  
 أرسطو 10، 15-16، 18-23، 26-30، 35،  
 38-39، 41، 46-48، 51، 53، 58، 68-  
 70، 79-80، 86، 89، 95، 105، 112،  
 114، 131، 141-144، 177، 182،  
 184، 210-211، 213، 218-219، 252،  
 285، 337، 343-344، 347-355  
 أرفوا، دومينيك 71  
 أرناليز 149-150  
 آرندت، حنة 283  
 أريستوفان 298  
 اسبينوزا 37، 51، 66-67، 118، 146-150،  
 152-153، 167، 255-256  
 الإسكندر الثاني 224  
 الإسكندر المقدوني 19، 21، 43، 231-232،  
 337  
 أفروديت 25  
 أفلاطون 15-20، 22-23، 25-30، 34، 41-42،  
 47، 51، 53، 69، 91-94، 96، 98،  
 102، 112، 114، 152-153، 181-182،  
 203، 211، 250، 259، 267، 287،  
 298، 324، 337، 347، 350  
 أفلوطين 43  
 إقليدس 43، 47، 208-209  
 الأكويني، توما 66، 79-80، 82، 86-89،

- بروست، مارسيل 335، 347  
 برونو، جردانو 37، 89  
 بسمارك 215  
 بطليموس 43، 47، 103-104  
 بلانك، ماكس 263  
 بلمبيوس 108  
 بنديت، كوهين 314  
 بوب، فرانز 321  
 بودلير 259  
 بوروس 25  
 بوفريه، جان 289  
 بومبونازي 91-92  
 بيران، مين دي 352  
 بيرس، شارلز ساندرز 269-270  
 بيكون، فرنسيس 101-102، 210  
 بينيا 25  
 بيير 210  
 ترايني، فرانيسكو 86  
 تريفيناروس 208  
 التلمساني، المقري 60، 76  
 توريتشلي 104  
 تيامات 12  
 تيودوسيوس 44  
 ثريانتس 90  
 الجابري 71  
 جالينوس 47  
 جبران 260  
 الجر، خليل 70  
 جليبرت، جون 247  
 جندن، جان دي 88  
 جوزف الثاني 161  
 جوزولي 86  
 جيمس، وليام 269  
 حسين، طه 114، 133-138، 142  
 حواء 195  
 الخضري 108
- 112، 119، 184-185  
 ألبرتيني، سيجر 86-87  
 ألبير الكبير 66  
 ألتوسير 11، 33، 35، 37، 105، 123، 205،  
 239-241، 316، 335، 338، 342  
 ألفونس الثامن 69  
 إليزابيت 250  
 أليغيري، دانتي 70  
 أمين، عثمان 108، 139-144  
 أنجيليكو 86  
 أنسيلم 73، 119، 182  
 أنطون، فرح 71  
 إنغلز 238، 243  
 أنكسيمينس 17، 20  
 أوباما 346  
 أوستن، لونغشو 268  
 أغسطس 86-87، 100، 119، 157، 277  
 الأوكامي، وليام 88  
 إيراسموس، ديزيديريوس 94، 98  
 إيكهارت، مايستر 66  
 أينشتاين 209، 264  
 باخ، جان سيستيان 161  
 البادوي، مارسيليو 88  
 بارت 335  
 باستور، لويس 208  
 باسكال 35، 151  
 بايه 108  
 بترارك، فرنسيسكو 89  
 بتهوفن 40، 157، 211-212، 254  
 بدوي، عبد الرحمن 71  
 برابان، دي 70  
 برغسون، هنري 36، 266-267، 344  
 برنار، كلود 207  
 برنتانو 274  
 برهيه، إميل 11، 134  
 برودون، بيار 206، 244

- الخصيري، محمود محمد 138  
 داروين 36، 105، 205، 208، 256، 293، 295  
 دافنشي، ليوناردو 304  
 دافي، ماري - مادلين 73  
 درايفوس 308  
 دزيدا، جاك 5، 38، 123، 237، 259، 272، 316-317، 323-328، 335  
 دستوفيسكي 117، 119، 195، 203، 258، 293  
 دوركهيم 207  
 دي داسي 87  
 ديدرو 160-161  
 ديفول 307، 314  
 ديفو 242  
 ديكرارت 12-13، 16، 19، 22، 30-31، 34-35، 40، 46، 51، 77، 104، 107-111، 114-117، 121-124، 131-133، 146-150، 151-155، 165، 167، 169، 171، 182-183، 189، 266، 270، 274، 276، 278، 281، 287-288، 292، 316-317، 320، 348-349، 355، 357  
 ديكامب، كريستيان 124، 129  
 ديلتاي، فلهلم 330، 348  
 ديوجين 12  
 ديونيزوس 251-252  
 ديوي، جون 269  
 راسل، برترند 267  
 رافائيل 18، 90-91  
 روبسبير 164  
 رورتي، ريتشارد 120، 270  
 روسو، جان جاك 160، 163، 166، 242  
 روشلتز، راينر 345  
 رولز، جون 270  
 ريدل 355  
 ريكاردو، دافيد 238، 242، 321  
 ريكور، بول 5، 34، 37، 81، 121، 123، 144، 153، 196-197، 230، 235، 246، 259-260، 272، 276، 291-293، 301-304، 316، 324، 327-330، 333-335، 337-350، 352-356  
 ريلكه 260  
 ريمان، بيرنارد 209  
 رينان، إرنست 70  
 رينو، ألن 336  
 زفس (زيوس) 24-25  
 زورباران 86  
 زولا، إميل 162، 308  
 زينون 30  
 سارتر، جان بول 89، 117، 119، 122-123، 129، 131، 140، 162، 215، 229، 272، 283، 292، 305، 307-309، 311، 313-315، 338  
 سافونا، جيرولامو 260  
 سان - سيمون 243، 206  
 سيونفيل، أندريه كونت 124  
 سير، أنطوان 345  
 ستالين 300  
 ستروس، كلود ليفي 123، 316، 335  
 السرخسي 55  
 سقراط 13-15، 17-18، 20، 37، 46-47، 53، 182، 249-250، 252، 255، 258-259، 284، 324-326، 337  
 سميث، آدم 166، 174، 231، 238، 242  
 سوسير، فرديناند دي 123، 315، 325  
 سوفوكليس 249، 295، 303، 340  
 الشارني 108  
 شاهين، يوسف 72  
 شتال 163  
 شكسبير 210، 258، 293  
 شلايرماخر 330

- شميت، كارل 362  
شوبرت 243  
شونيه، أندريه 164  
شيللر 212  
شيلنغ 212  
الصحراوي 60  
صفوان، مصطفى 212  
صقر، إتيان (الأب) 330  
صليبا، جميل 108  
صولون 10  
طاليس 10، 12-13، 16، 20، 105  
عبد الناصر 139  
العقاد، عباس محمود 139  
غدامير 81، 247، 272، 329-333  
غاليلي 35، 37، 90، 103-105، 111، 126  
غرانيه، جان 260  
الغزالي 52-53، 65، 68-69، 74  
غلوكسمان 129  
غوته 212، 254-255، 288  
غورباتشوف 201  
الفاخوري، حنا 70  
الفارابي 50، 54، 61، 96، 146  
فاروق (الملك) 133  
فاغنر، ريتشارد 250، 252-254  
فان توخر، ماري 216  
فأيل، إريك 356  
فتغنشتاين، لودفيغ 267-268  
فخته 137  
فخري، ماجد 70-71، 73  
فرديناند الثالث 360  
فرفوريوس 43  
فرنسوا الأول 91  
فرويد، سيغموند 5، 34، 40، 105، 123،  
208، 234، 246، 258، 265-266، 292-  
293، 295-306، 316، 335، 340،  
342، 348، 352
- فريدريك الثاني 85-86، 151، 161، 176  
فتورا، بونا 86  
فوربيه، شارل 206، 244  
فوكو، ميشال 34، 123، 272، 313-314،  
319-320، 322-326، 335، 338  
فوكوياما، فرنسيس 216، 237، 362، 271  
فولتير 74، 137، 152، 160-162، 307-308،  
337  
فيوناشي، ليوناردو 85-86  
فيثاغورس 10-13، 90  
فيري، لوك 125، 269، 336، 359  
فيشينو، مارسيليو 92-93  
فيفوركا 345  
فيلبرسيو 108  
فيلون 43، 53  
فيورباخ 234  
كاترين 161  
كارناب، رودولف 38-40، 282  
كاستريادس 314  
كاسيرر، إرنست 202، 288  
كالفان، جان 95-96  
كامبانيا، تومازو 100  
كامو 315  
كانط، إيمانويل 31-32، 35-36، 137، 172-  
174، 176-177، 180-186، 188-199،  
201-203، 205، 209، 211، 213-214،  
217-222، 255، 259، 270، 299،  
337، 343، 346-347  
كبلر 103  
كرم، يوسف 139  
كروزو، روبنسون 242  
كريستين 107، 117  
كلارك 342  
كلافيل 314  
كلايست 186  
كليمنضوس الإسكندري 43، 53



- كنتور، جورج 40، 209  
 الكندي 48، 50، 53-54، 57-58، 75  
 كوبرنيكوس 36، 90، 95، 103-104،  
 178، 292  
 كوجيف، ألكسندر 215-216، 237  
 كوري، ماري 210  
 كوفيه، جورج 321  
 كولومبوس، كريستوفر 91  
 كونت، أوغست 206-207  
 كويري، إسكندر 105  
 كيركيغارد، سورين 62، 67، 283، 291  
 لافوازييه 105، 163  
 لافونتين 337  
 لاكان، جاك 123، 316، 335، 340  
 لاكروا 73  
 لالاند 134  
 لامارك 208  
 لوباتشفسكي 209  
 لوثر، مارتن 94، 96-97، 261  
 لوغوف 88  
 لوفيفر، هنري 239  
 لوك، جون 167  
 لويس الرابع عشر 163  
 ليبرا، آلان دي 51  
 ليبنتز 35، 104، 118، 151-155، 157-158،  
 167، 197، 259  
 ليفي، برنار - هنري 237، 345  
 لينين 316  
 ليوتار، جان فرنسوا 317  
 ماجيلان 94  
 ماركس، كارل 33-34، 97، 105، 123،  
 177، 205-206، 208، 212، 230-231،  
 234، 248-249، 266، 316، 335، 342  
 ماركوس أورليوس (الإمبراطور) 44  
 مالبرانش 151  
 المأمون 21، 46-49، 52، 55، 142  
 مان، توماس 260، 335  
 المنوكل 55، 79  
 المسيح 53، 73، 87، 251  
 المصباحي، محمد 72  
 المعتصم 52  
 المقري = التلمساني، المقري  
 منتزر، توماس 97  
 مندل 208  
 موباسان 259  
 مور، توماس 98-99  
 موزار 40، 157  
 موسوليني 225  
 مونتكيو 160، 163  
 مونك 65-66  
 ميرلو - بوتي 215، 315، 318  
 ميرندولا، بيكو دولا 92-94  
 ميكافيلي 198، 201  
 مينذر، توماس 261  
 نابليون 212-213، 215، 231-232  
 نابير 352  
 النديم 48  
 نُعيمة 260  
 نيتشه، فريديريك 5، 33-34، 147، 177،  
 210، 215، 220، 222، 246، 249-  
 258، 260-261، 266-267، 284، 287،  
 289، 291، 293، 299، 302، 304،  
 328، 335، 342، 352  
 نيتهامر 212  
 نيوتن 35-36، 104، 152، 165، 170، 226  
 هابرماس، يورغن 265  
 هارفي 111  
 هاملت 254  
 هتلر 225، 258، 264، 267، 284، 301  
 هشام الثاني 56  
 هنتنغتون، صامويل 271، 362  
 هنري الثامن 98

- هنري، ميشال 239  
 هوبز 196، 231  
 هوسرل، إدموند 11-14، 19-20، 51، 121-  
 123، 158، 218، 272-275، 277-281،  
 283، 289، 329، 338-339، 359، 341،  
 349، 353، 355  
 هوك، روبرت 105  
 هولاكرو 360  
 هولدرلين 211-212، 285، 288  
 هيوليت، جان 214-215  
 هيدغر 5، 15-16، 18، 20، 34، 38-39،  
 123، 131، 151، 202، 229، 250،  
 258-259، 272، 279، 282-284، 286-  
 289، 291، 308-309، 311، 323-329،  
 337، 350-352، 354  
 هيراقليطس 20، 13، 213  
 هيغل، جورج ولهم فريدريك 32-34، 111،  
 129، 158، 198-199، 202، 205، 211-  
 224، 226، 228-238، 241، 245-247،  
 267، 288، 303، 309، 324، 333،  
 341، 337  
 هيوم، دافيد 165-174  
 وولف، فرجينيا 335  
 ياسبرس، كارل 284  
 يحيى بن عدي 50  
 يوريبيدس 249  
 يوستينانوس 21، 45  
 يوسف، أبو يعقوب (الخليفة الموحدى) 56،  
 59، 68-69  
 يوليوس قيصر 44، 232  
 يوناس، هانس 269

## المحتويات

5	مقدمة الطبعة الثانية .....
9	الفصل الأول: نشأة الفلسفة وتعريفها وعلاقتها بالعلم .....
9	1 - نشأة الفلسفة .....
9	أ - ظهور الفلسفة .....
15	ب - سبب نشأة الفلسفة .....
17	ج - الحدث المنعطف .....
21	2 - تعريف الفلسفة .....
35	3 - علاقة الفلسفة بالعلم .....
35	أ - ترابط وثيق .....
38	ب - علاقة متوترة: التنديد بالفلسفة كخطاب غير علمي .....
40	ج - علاقة رقابة .....
43	الفصل الثاني: الفلسفة في ضيافة العرب .....
43	1 - مقدّمة .....
43	رحلة الفلسفة من أثينا إلى بغداد .....
45	2 - حلم المأمون أو الحدث المؤسس .....
50	3 - الأفكار المُسبِّقة التي تحيط بالفلسفة العربية .....
54	4 - الفلسفة العربية كخطاب متجدد رغم عنف مقاوميه .....
59	أبو بكر بن باجة: 1082-1139 .....
59	1 - مقدمة .....
61	2 - فلسفته .....

- 3 - تأثير فلسفته ..... 65
- ابن رشد: 1126-1198 ..... 68
- 1 - مقدّمة ..... 68
- 2 - إشكاليات فلسفة ابن رشد ..... 72
- أ - ابن رشد الشارح وابن رشد الفقيه ..... 72
- ب - مشكلة العامة والخاصة مشكلة رئيسية في الفلسفة العربية الوسيطة .. 75
- ج - إشكالية التوفيق بين الفلسفة والدين ..... 78
- د - ابن رشد والحداثة ..... 80
- 3 - الخاتمة ..... 82
- الفصل الثالث: عصر النهضة** ..... 85
- 1 - تمهيد ..... 85
- 2 - عصر النهضة: كعصر عالمٍ معادٍ للعرب ونهاية عالم أرسطو ..... 89
- 3 - عصر النهضة كعصر العودة إلى أفلاطون وجنون تحقيق عالم  
المُثل على الأرض ..... 92
- 4 - عصر النهضة عصر جنون الدين الواحد للإنسانية ..... 94
- 5 - عصر النهضة عصر الأحلام المجنونة أو اليوتوبيات ..... 96
- توماس مور: 1478-1535 ..... 98
- الفصل الرابع: القرن السابع عشر** ..... 103
- رينيه ديكارت: 1596-1650 ..... 107
- 1 - مقدّمة ..... 107
- 2 - الحدث المؤسس ..... 108
- 3 - ديكارت فيلسوف المنهج ..... 114
- 4 - ديكارت والمشاكل الفلسفية المعاصرة ..... 116
- أ - مشكلة الحرية ..... 116
- ب - مشكلة الذات ..... 119
- ج - ديكارت ومشكلة السعادة ..... 124

- 5 - ديكرات كمفكر سياسي : ديكرات والمشاكل السياسية الحالية ..... 125
- أ - المشكلة البيئية ..... 125
- ب - المعركة ضد الأفكار المُسبِّقة والظلامية ..... 127
- ج - الحذر من الدوغمائية ..... 128
- د - ديكرات والديمقراطية ..... 129
- 6 - خاتمة ..... 131
- بين ديكرات وطه حسين وعثمان أمين ..... 133
- فيلسوفان ديكراتيان : ب. اسينوزا : 1677-1632 ..... 145
- 1 - مقدّمة ..... 145
- 2 - العقلانية في الدين والسياسة ..... 146
- 3 - نظرية المعرفة والأخلاق ..... 147
- ليبنتز : 1716-1646 ..... 151
- 1 - مقدّمة ..... 151
- 2 - أفضل عالم ممكن ..... 152
- 3 - المونادولوجيا ..... 155
- الفصل الخامس : القرن الثامن عشر ..... 159
- دافيد هيوم : 1776-1711 ..... 165
- 1 - مقدّمة ..... 165
- 2 - نظرية المعرفة ونقد السببية ..... 167
- 3 - مبادئ الأخلاق ..... 172
- إيمانويل كانط : 1804-1724 ..... 175
- 1 - مقدّمة ..... 175
- 2 - الانقلاب على الميتافيزيقا ..... 177
- 3 - أخلاق الواجب ..... 186
- 4 - من الخوف إلى الحرية مروراً بالتسامح ..... 191

- 5 - من الشرّ الجذري الراديكالي إلى السُّلم الدائم أفق غاية التاريخ ونهايته ..... 194
- 6 - خاتمة ..... 203
- الفصل السادس: القرن التاسع عشر ..... 205
- هيجل: 1770-1831 ..... 211
- 1 - مقدّمة ..... 211
- 2 - بين كانط وهيجل ..... 218
- 3 - هيجل والأفكار المُسبّقة ..... 222
- 4 - هيجل وبعض موضوعاته الشهيرة ..... 226
- أ - الصراع من أجل الاعتراف ..... 228
- ب - جدلية السيّد والعبد ..... 229
- ج - جَيْل العقل ..... 231
- د - الإرهاب ..... 233
- 5 - خاتمة ..... 234
- كارل ماركس: 1818-1883 ..... 237
- 1 - مقدّمة ..... 237
- 2 - بعض المفاهيم الماركسية ..... 239
- أ - المادية الجدلية ..... 240
- ب - المادية التاريخية ..... 241
- ج - الاشتراكية العلمية ..... 243
- د - نقد الأيديولوجيا ..... 245
- 3 - الخاتمة ..... 246
- فريدريك نيتشه: 1844-1900 ..... 249
- 1 - مقدّمة ..... 249
- 2 - العدمية ..... 251
- 3 - العوّد الأبدي ..... 257
- 4 - خاتمة ..... 258

263	الفصل السابع: القرن العشرون
272	إدموند هوسرل والفينومينولوجيا: 1859 - 1938
272	1 - مقدمة
273	2 - الفينومينولوجيا
279	3 - أزمة العقلانية
282	مارتن هيدغر: 1889-1976
282	1 - مقدمة
285	2 - هيدغر فيلسوف وجودي
287	3 - هيدغر وحلم الفردوس المفقود أو العودة إلى الوثنية اليونانية
291	4 - خاتمة
292	سيغموند فرويد: 1856-1939
292	1 - تمهيد
294	2 - سيرته وأهم مصنفاته
301	3 - نقد ريكور لفرويد الفيلسوف
304	4 - موقع فرويد في الحضارة الغربية
307	جان بول سارتر والوجودية: 1905 - 1980
307	1 - تمهيد
308	2 - وجودية سارتر
312	3 - خاتمة
313	حول أيار (مايو) 1968 البنيوية/ ما بعد البنيوية، الحداثة/ ما بعد الحداثة أو الفلسفة موضة باريسية
313	تمهيد
319	A - ميشال فوكو والأركيولوجيا: 1926-1984
319	1 - مقدمة
320	2 - القبلية التاريخية

B - جاك درّيدا - الغراماتولوجيا والتفكيكية: 1930-2004 ..... 323

1 - مقدّمة ..... 323

2 - تفكيكية درّيدا ..... 324

هانز جورج غادامير والهيرمينوطيقا: 1900-2002 - منهجية التأويل ..... 329

1 - مقدّمة ..... 329

2 - علم التأويل عند غادامير ..... 331

بول ريكور: 1913-2005

الحاكم والحكيم ..... 334

1 - تمهيد ..... 334

2 - ريكور ومصتفاته ..... 338

3 - الفلسفة الأخلاقية عند ريكور ..... 345

4 - تأويلية ريكور ..... 348

### الفصل الثامن:

A - واقع الفلسفة مع بداية الألف الثالث ..... 351

1 - تمهيد ..... 351

2 - لم يعد في الفلسفة من مُطلق يُرْجَع إليه ..... 351

3 - خاتمة ..... 359

B - آفاق المستقبل من العالمية إلى العولمة مروراً بالهوية وانتهاء التاريخ ..... 361

المصادر والمراجع ..... 365

فهرس الأعلام ..... 371



# الفلسفة في مسارها

أضافت هذه الطبعة من كتاب الفلسفة في مسارها العديد من الصفحات الجديدة إلى تلك التي كانت مُكرَّسة لنييتشه وديدا وريكور ، كما أنها أفردت فصلاً كاملاً جديداً تناول سيغموند فرويد إذ لم يعد من الجائز تجاهل مساهمته في المجال الفكري المحض والأثر الذي تركه في كل الثقافة العالمية.

وهذا الكتاب يتبع مسار الفلسفة لأن مسارها هو الطريق الأطول والأقصى والأعمق والأبقى الذي سارت عليه الإنسانية في محاولتها للخروج من براءة بدائية إلى رحاب الحرية المستتيرة دوماً بالمعرفة. ومسار الفلسفة يرسم المغامرة الفريدة الرائعة للإنسان عبر الثقافات والقارات والشعوب التي كان لها شرف الترحاب بهذا العلم الفريد وإطلاق الحرية الكاملة له، وهذا ما مَكَّنّه من طرح الأسئلة الكبرى التي تشغل الإنسان في وجوده وعلمه وتطلعه الدائم إلى الأفق الأبعد. وكثيراً ما اصطدم هذا المسار بالخائفين من الجديد فكان صراع لم يخل من الاضطهاد والعنف.

وعلاقة العرب بالفلسفة علاقة مميزة جداً ولعلها أغرب ما كان في التاريخ، فهم حين فتحوا لها أبواب قصورهم كانوا سادة العلم والتاريخ، وحين بدأت تبتعد عن ديارهم أخذ الغموض يلف كل تاريخهم.

غير أن التاريخ حركة مستمرة ملك من عرف عصره وسار في محوره؛ والفلسفة، رغم المطالبة المتكررة بتوقفها وإنهاء دورها، خرجت دوماً بحلّة متجدّدة، لأنها تحمل شوق الإنسانية إلى العدل والسّلم والحرية.

موضوع الكتاب فلسفة

ISBN 978-9959-29-611-5



9

789959 296115

دار المدار  
الإسلامي  
التوزيع  
حصري

موقعنا على الإنترنت  
www.oaebbooks.com