@ketab_n
Follow Me
1.8.2015

دفاتر فلسفية • نصوص مختارة

التفكير الفلسفي

إعداد وترجمة
محمد سبيلا و عبد السلام بنعبد العالي

دار توبقال للنشر

1

دفاتر فلسفية
نصوص مختارة

1

التفكير الفلسفي

إعداد وترجمة :
محمـــــد سبيـــــلا وعبد السلام بنعبد العالي

دار توبقال للنشر
عمارة معهد التسيير التطبيقي، ساحة محطة القطار
بلفدير، الدارالبيضاء 20300 - المغرب
الهاتف / الفاكس : 23 23 34 22 (212) ـ 38 40 40 22 (212)
الموقع : www.toubkal.ma البريد الالكتروني : contact@toubkal.ma

Twitter: @ketab_n

صدر
ضمن سلسلة دفاتر فلسفية

1
التفكير الفلسفي
2
الطبيعة والثقافة
3
المعرفة العلمية (نفد)
4
الحقيقة
5
اللغة
6
الحداثة
7
حقوق الإنسان
8
الإيديولوجيا
9
العقل والعقلانية
10
العقلانية وانتقاداتها
11
الحداثة وانتقاداتها
I
نقد الحداثة من منظور غربي
12
الحداثة وانتقاداتها
II
نقد الحداثة من منظور عربي - إسلامي
13
ما بعد الحداثة
I
تحديدات
14
ما بعد الحداثة
II
فلسفتها
15
ما بعد الحداثة
III
تجلياتها وانتقاداتها

Twitter: @ketab_n

ثم نشر هذا الكتاب ضمن سلسلة
دفاتر فلسفية

الطبعة الثالثة، 2008
© جميع الحقوق محفوظة

الدار البيضاء

الإيداع القانوني رقم : 2008/2265

ردمك 978-9954-496-70-X

Twitter: @ketab_n

تقديم

كان هيغَل قد رأى أن الانشقاقاتِ والانكساراتِ والتحولاتِ الكبرى، التي تمثلت في الانتقال من العصور الوسطى في أوربا إلى العصور الحديثة، قد ولّدت قلقاً ذهنياً اعتبره هو «مصدر الحاجة إلى الفلسفة». والحال أن المجتمعَ العربي اليوم، والفكرَ العربي، يشاهد ويعاني من حدوث تحولات كمية ونوعية في كافة مجالات الحياة: تغيراتِ تقنية وديمغرافية وأخلاقية وسياسية وجمالية لاحدّ لها. وهي تحولات تنعكس على المعايير والمفاهيم والقيم والرموز، وتُحدِثُ أشكالاً من البلبلةِ وسوءِ الفهم لا حدّ لها كذلك؛ فهل نتوسّل إلى فهْم هذه التحولات بمنطق ومفاهيم ولغة ومنظور حديث وملائم أم نكتفي باجترار وترديد ما ترسّخ في أذهاننا ومفردات لغتنا ؟

إن ضخامة ـ بل شراسة ـ هذه التحولات يفرض علينا واجباً مضاعفاً في التفلسف ويولّد لدينا حاجةً مزدوجة إلى الفلسفة بغاية فهْم ذاتِنَا وفهْم الآخر.

والمشتغلُ بالفلسفة، وبالعلوم الإنسانية، يجد نفسَه اليومَ في موقع استشعار هذه الذَبْذَبَات والتحولات، وفي موقع المسؤول عن تنبيهِ الأفراد وشحْذِ النفوس وصقل العقول واستنفار الأذهان للتساؤل عن واقع ومآل وسرّ هذه التحولات، وعن السبيل إلى استيعابها والفعل فيها تهييئاً لمجتمعنا ولحضارتنا لشروط الاندماج الحضاري الفاعل في زمن العالم الحديث.

ليس معنى هذا أننا نتجاهل كلَّ المجهودات التي بُذِلَتْ لتوفير ترجماتِ بعض الكلاسيكيات الفلسفية، بل إننا مدركون لأهمية بعضِهَا وتفوّقه. ويكفي أن نذكر على سبيل المثال ترجمات الأساتذة مصطفى صفوان، عبد الله عبد الدائم، هاشم حكمت الخ... إلا أننا مدركون، في الوقت ذاته، لعُزْلَةِ تلك النصوص التي ظلت غريبة في الثقافة العربية الحديثة ولم تجد الأرض الخصبة كي تعطي ثمارها. ذلك أن النص، أيَّ نص، يظل غريباً ما لم يجد أدوات إعادة إنتاجه من مصطلحات متداولة ونصوص أخرى تدخل معه في حوار فاعل.

Twitter: @ketab_n

وقد صادف استشعارنا لضرورة توفير مثل هذه النصوص في المكتبة العربية ، تعبيرُ «دار توبقال» عن الشعور نفسه وعن الرغبة في نشر سلسلة فلسفية في هذا الباب، وهو ما حفز هذا العمل ودفعه إلى أن يرى النور.

ونحن لا ندعي هنا أننا سنُغَطّي كل القضايا الفلسفية المطروحة للنقاش في ساحة الفكر الفلسفي، ولا أننا سنقوم بتغطية وافية لكل موضوع، بل سيقتصر جهدُنا على تقديم الحد الأدنى من النصوص الفلسفية المقبولة لمعالجة بعض القضايا الفلسفية الكبرى مثل: التفكير الفلسفي ـ الطبيعة والثقافة ـ الايديولوجيا ـ الحقيقة ـ التفكير العلمي ـ اللغة ـ الحداثة ـ التقنية ـ الترجمة ـ الرمز والخيال ـ السّلطة الخ ...

هذه الاشكاليات الفلسفية التي سنُؤَثّثُها بالنصوص حاولنا أن نبتعدَ فيها عن الطرح الواحد ، ساعين قدر الجهد إلى تبيّن المفاصل المختلفة للإشكالية الواحدة، وربما من منظورات متعددة، مع فتح الباب أمام الاجتهادات الفلسفية المعاصرة، ومع محاولة إدراج أسماء عربية لباحثين أثبتوا حضورهم الفكري. وهكذا فإننا سعينا، في هذا العمل، إلي إعداد جملة من النصوص التي بدت لنا أهمية إثباتها. وقد دفعنا العمل، من ناحية أخرى، إلى إعداد نصوص رأينا اختيارَها من أعمال مترجمين عرب بالإضافة إلى نصوص قمنا نحن بترجمتها. ولعل اختيار نصوص مترجمة من طرف غيرنا تعبّر عن تقديرنا للمجهود المبذول فيها، ولرغبتنا في التواصل الثقافي مع العاملين في هذا الميدان.

ونحن وَاعُون، كل الوعي مع ذلك، بَمَظَاهِر قصور هذه التجربة، لأن النصوص الأصلية في كُليتها وتكاملها لا يمكن تعويضُها أو الاستغناء ُالكلي عنها. ودور النصوص الموردة هو أن تتطرق إلى جانب من جوانب الاشكالية، سواء في بعدها الوصفي أو في بعدها التقييمي والنقدي، وأن تشكل تماسّاً مباشراً مع فكر الكاتب أو الفيلسوف فتكون بمثابة مدخل صغير إلى فكره.

وهناك مشكلة أخرى تعترض كل عمل من هذا النوع، وهي أن النص عندما يُجْتَزَأ من سياقه الحي، ومن نسيجه الفكري، يُبْدِي نوعاً من الميل إلى الانغلاق وإلى الاستقلال الذاتي عن الفكر الذي أنتجه، بل إن إدراجَه مع نصوص أخرى وضمن إشكالية ربما لم يكن ورد فيها إلاّعَرَضاً أو استطراداً، يجعل ضغط الإشكالية الجديدة يتم ربما على حساب النسيج الأصلي، ولعل هذا هو ما يقصده من يقول بأن كل ترجمة هي اقتباس، بحيث تَؤُول النصوص المختارة نصّاً واحداً مكوناً من سلسلة من الاقتباسات. ومقابل ذلك فإنه لابد من مراعاة حد أدنى من «استقلال» النص عن نسيجه الأصلي لإمكان المساهمة به في إضاءة الاشكالية التي أورد ضمنها، وإلا عاد النص إلى وظيفته الأصلية كتعبير عن البناء الفلسفي لمنتجه. وتلك إحدى الاحتياطات المنهجية الضرورية في تناول كل نص.

Twitter: @ketab_n

وباعتقادنا أن جدَل النصوص وحوارَها، داخل الإشكالية الواحدة، يمكن أن يُفسح المجالَ لا فقط للإحاطة بمنظوراتها المختلفة قدر الإمكان، بل يتيحُ شهية التقويم والنقد، وهي الفضيلة التربوية الفلسفية الأولى التي يُتيحُهَا هذا التعدد.

وأملنا أن تقدم هذه السلسلة من النصوص للمشتغلين بالفلسفة والفكر مادة أولية للتفكير، قابلة للاغتناء، والتطوير مستقبلاً. كما نأمل أن تكون هذه المحاولة لبنة في سياق المجهودات المختلفة لجعل الكتاب الفلسفي والنص الفلسفي حاضراً بقوة في المكتبة العربية الحديثة.

عبد السلام بنعبد العالي و محمد سبيلا

Twitter: @ketab_n

Twitter: @ketab_n

تَمْهِيد

نستهلُّ هذه السلسلة بمسألة التفكير الفلسفي ذاته. وإذا كنا نفعل ذلك فليس إيماناً صورياً منا بأن الحديثَ عن الفلسفة لا بُدّ وأن يُستَهلَّ بتحديدها، وإنما اقتناعاً منا، بروح هيجلية، بأن الفلسفة لا تتميز عن تاريخ الفلسفة، وبأن الخزانة الفلسفية والذاكرة الفلسفية مادة أساسية للتفلسف. وهذا ما يعطي في نظرنا أهميةً للنص الفلسفي وما يبرِّرُ هذه المساهمة في مجملها.

طبيعي أن ينعكس هذا الهمُّ التاريخي على تبويب هذا الدفتر الأول من «دفاتر فلسفية»، لذلك فقد قسمناه قسمين: قسماً أول يقف عند أصول الفلسفة ومصادرها، وقسماً ثانياً يحاول أن يستعرض فلسفة الفلاسفة.

وإذا كنا قد أعطينا أهمية كبرى للقسم الأول، فليس مجاراةً للولَعِ الحديث بالوقوف عند الأصول والحفْر في الأسس، وإنما محاولة لإبراز تاريخية العقل وخلخلة كل مفهوم مطلق عن العقل والعقلانية. ذلك أن الوقوف عند اللحظة الإغريقية لا ينبغي أن يُفهم هنا، كما كان الأمر في السابق، إثباتاً للمعجزة الإغريقية وخصوصية فكر وتميزه عن غيره، وإنما تأكيداً بأن ظروفاً تاريخية بعَيْنِها، كحرية الحوار وظهور الكتابة وتحوّل المدينة الإغريقية، هي التي كانت وراء ظهور شكل من أشكال العقلانية يسمّي نفسَه فيلوصُوفيَـا.

أما القسم الثاني فلم يكن القصد منه البحثَ عن السّمة المشتركة التي ظلت تميّز الفلسفة عبر تاريخها وانتقالها من فيلسوف لآخر. بل ربما كان هدفنا معاكساً لذلك، إذ أننا توخينا أساساً إثباتَ *اختلاف* الفلاسفة وتنوعَ مواقفهم وتباينَ تحديداتهم للفلسفة تأكيداً *لحياة* الفلسفة وتاريخها ومخاضها وحركتها.

قد يقولُ قائلٌ: أليْسَ في الوقُوف عند أصول الفلسفة وإثبات تاريخية العقل واختلاف الفلاسفة وتنوّع الفلسفات، أليْسَ في كلّ هذا ما يتعارض مع غاية التحديد وإثبات الوحدة والوقوف عند هُوية الفلسفة؟ لن يكون جوابُنا بديلاً عن قراءة هذه النصوص والعمل فيها وبها، ولنكْتف بالقول إن هذا الاعتراض يصدُر عن مفاهيم معينة عن التعريف والعقل والهوية. وربما كان هَدَفُنَا من هذه الدفاتر، في نهايةِ المطافِ، هو خلخلةُ هذه المفاهيم وتفكيكُها.

Twitter: @ketab_n

Twitter: @ketab_n

1 . ميلاد الفلسفة

1.1. مِيلاَدُ الفَلسفَة

ج . بُوفْرِي

على النحو الذي نقترحُ به هذا العنوان فهو ينطوي على سؤال : إننا نتساءل عن الميلاد الممكن للفلسفة . بيد أن سؤالاً آخر سرعان ما يُطرح : ألا يكون سؤالنا الأول مجردَ سؤال متشبه بالسؤال شأن السؤال عن أصل اللغة، أو عن أصل اللامساواة بين البشر؟ فهل للفلسفة حقاً ميلاد؟ أوَليْست، مثلها مثل اللغة وربما اللامساواة، قائمة منذ الأزل، مهما ارتقينا الزمن، وفي كل أطراف الدنيا؟ بعبارة أخرى أليست هناك أشياء لا بداية لها؟ والفلسفة أحد هذه الأشياء؟ بدهي أننا إن كنا نطلق لفظة فلسفة على فن إطلاق العنان للأفكار العامة المتناقضة فيما بينها بصَدَد أي موضوع من الموضوعات، شأن الأفكار التي نلفيها في الأمثال التي تعلمنا، في الوقت ذاته، أن اللباسَ لا يجعل القسّ قِسّاً وأن الريشة لا تجعل الطائر طائراً، إذا كان الأمر كذلك فإننا نستطيع أن نؤكد أن الفلسفة قديمة قِدَم العالم، وأنه منذ وجد البشر الذين ينطقون ويتكلمون، فإنهم أخذوا في التفلسف منذ غابر الأزمان . أما إذا لم تكن الفلسفة مجردَ ممارسة التفكير، أما إذا كانت، كما سيقول هيجل، طريقةً خاصةً جداً في التفكير، فإن الأمور يمكن أن تأخذ مجرى آخر . وحينئذ يمكن أن يكون الناسُ قد أعْمَلوا فكرهم، وربما إعمالاً شاملاً عميقاً، دون أن يصبحوا فلاسفة بعدُ .

هذه الإمكانية الثانية هي التي تَتبوّأ المرتبةَ الأولى إذا نحن أولَيْنا انتباهنا إلى كلمة فلسفة . فهي، في اللغة الفرنسية نقل مباشر وحرفي للكلمة الإغريقية، غير أن هذا ليس وقفاً على هذه الكلمة وحدها . فمعظمُ الكلمات في اللغة الفرنسية لها أصول إغريقية أو لاتينية، أو أصول إغريقية انحدرت عبر اللغة اللاتينية، هذه اللغة التي أخذت كثيراً من الألفاظ من اللغة الإغريقية . غير أن ما يَلفت النظر هو أن الأمر ليس وقفاً على اللغة الفرنسية، بل إن الفلسفة تُسمّى، في جميع اللغات فلسفةً . وهذا ليس في اللغة الانجليزية أو الألمانية وفي الإيطالية أو الإسبانية، وإنما

Twitter: @ketab_n

أيضا في اللغة الروسية والعربية والصينية من دون شك، هذا إضافة إلى أنه حتى في اللغة الإغريقية فإن كلمة *فِيلُوسُوفِيَا* لم توجد على الدوام، وقد سبقتها إلى الظهور الصفةُ *فِيلُوسُوفُوسْ* التي نجدها عند هِيراقليط في بداية القرن الخامس ق. م، والفعلُ *فِيلُوسُوفَايْنْ* الذي نعثر عليه عند هيرُودُوت، أي في النصف الثاني من القرن ذاته. أما الكلمة *فِيلُوسُوفِيَا* فلم تظهر إلا مع أفلاطون، أي في القرن الرابع ق. م. وفي هذا العهد كان قد مضى على ظهور *الإلياذة والأوديسة* ما يقرب من خمسة قرون. لقد نطق الناس وفكّروا خلال هذه الفترة الفاصلة من غير أن يتفلسفوا مع ذلك. أما الفلسفة التي أطلق عليها أفلاطون هذا الاسم فإنه يقدّمها كشيء جديد لم يُسْبق إليه. وهذا ما يعرضه أفلاطون في نهاية محاورة *فَايْدرُوسْ* حيث يبدو الناسُ قاصرين عاجزين عن بلوغ *الصُّوفِيَا*، التي تخص الآلهة لا البشر، وقادرين بالرغم من ذلك، على *الفِيلُوصُوفِيَا* أي قادرين لا على بلوغ ما تعنيه كلمة صوفيا وإنما على التمرس على نيل شيء منها إذا سمحت الآلهة بذلك ولكن دون بلوغ مرتبتهم.

ولكن، ماذا تعني الكلمة الاغريقية صُوفيا؟ إنها تُتَرجمُ عادة بالحكمة. الأمر الذي يخول ترجمة الفِيلُوصُوفِيَا بمحبّة الحكمة. ها نحن قد تقدمنا، أو على الأصح قد انتقلنا من اليونان إلى روما. ذلك أن الرومان، لا الإغريق، هم الذين قابلوا فيما بين *الحكمة* sagesse *والعلم* اللذين يجدان وحْدَتَهُما في فعل عَرَف savoir الذي، وإن كان يرجع في الاشتقاق إلى كلمة حكمة، الا أنه يعني كذلك امتلاك المعرفة. فحينما نطلق اليوم لفظ savant فإن ما يخْطُر ببَالنا هو رجل العلم لا الحكيمُ و واقع الأمر أن الاغريق أبعدُ ما يكونون عن التمييز بين العلم والحكمة، هذا التمييز الذي دأب هوْسٌ حديثٌ على تكرسيه على غرار المقابلة بين *النظر* والعمل. لاشيء مخالف للإغريق أكثر من هذه المقابلة. فالنظر عند الاغريق لايقابل مطلقا العمل، أو البْرَاكْسِيس إذا أحببنا أن نستعمل لفظا مأخوذا من اللغة الألمانية كما هي عند ماركس، ذلك اللفظ الذي ليس إلا تحويرا للغة الاغريقية. و بعبارة أخرى فإن الاغريق لم يكونوا قط يدافعون عن النظر على حساب البْرَاكْسِيس، وإنما هم أولئك الذين كان عندهم النظر أعلى شكل من أشكال البراكْسِيس على اعتبار أن النظر لم يكن يعني عندهم أنهم منشغلون باهتمامات «نظرية بحت» وإنما أنهم يُثَبّتُون نظرهم، ويواجهون وجهاً لوجه، المسألة التي يطرحونها، والموضوع الذي يعنيهم. لقد كانت *التِّيورِيَا* تعني في لغتهم، أسمى كيْفية لتناول المسألة وتوجيه النظر إلى جوْهرها ولم تكن لتعني أبدا السكون إلى عالَمِ التأملات spéculations (وهذا اللفظ لاتينيّ وليس يُونَانياً) فراراً من المتطلبات القاسية للعمل والممارسة. وإلاّ فكيف نفهم كون الانسان الحر عند أفلاطون ينشغل باهتمامين أساسيين لا اهتمام واحد، وهما الفلسفةُ والسياسةُ، بالكيفية التي ستصبح بها عند ماركس قمّة البْرَاكْسِيسْ ؟ كيف نفهم كون أفلاطون أعطى عنوان *السياسي* لأكثر محاوراته طوْلاً ودقةً، هذا العنوان الذي ترجم إلى لغات أخرى تحت اسم *الجمهورية* ؟

أيكون الفيلسوف إذن عند أفلاطون أساساً رجلَ سياسة؟ أيّ نعم ؛ وأيّ رجل سياسة، إنه

Twitter: @ketab_n

أقرب إلى الشيوعي؟ لا يتعلق الأمر بطبيعة الحال بتعميم وسائل الإنتاج، وإنما بجعل الإنتاج في أسفل السلم، بحيث يعمل بصفة جماعية عن طريق قهر الأعلى للأدنى وأعني للسياسي للاقتصادي، بحيث يتمخض عن ذلك أنه إذا لم تُفلح الأرض جماعةً، فإنها كذلك على مستوى الفكر حيث يكون نصيب كل واحد مشتركاً مع الدولة بكاملها، الشيء الذي يفترض أن المنتجين في حماية من الغنَى والفقر معاً. ولكن فوق هذا المستوى يصبح كل شيء جماعياً، حتى النساء، سواء عند حراس المدينة أو في أعلى مستوى عند أولئك الذين اختِيرُوا رجالاً ونساء، من كل الفئات من أجل المعرفة، أي من أجل الفلسفة، والذين سيكرسون، بصفة دورية، عناءهم من أجل انشؤون السياسية ويقومون بأدوارهم بُغية المصلحة العامة وحدها، لا من أجل بلوغ رتبة شرفية، ولكن من أجل القيام بمهمة. أحدُ المظاهر الأساسية لهذه المهمة بالنسبة للحُكام هو اختيار الحَلف والسهر على تكوينه. تلك كانت مدينة أفلاطون الذي جعلت بنيتُها اللاّمُمكِنة أرسطو يقول عن معلمه إنه يذكره بذلك الذي يخلط بين «الإيقاع والخُطوات المتواترة». والخلاصة أن أفلاطون، كما يقول ليُون روبَان L.Robin «لا يفرق بين أن تكون فيلسوفاً وبين أن تكون رجلَ دولة».

من الواضح إذن أن الاغريق لا يضعُون أي حاجز بين النظر والعمل. وإذا كان امتياز الآلهة أنهم معفون من العمل، فإن البشَر على العكس من ذلك. فالتيار الواصل بين أحدهما والآخر لا يعرفُ الانقطاع، وذلك على المستويات جميعِهَا. بيد أن ما يميز العملَ البشري هو أنه يتم على مستوى نظري أعفيتْ منه الطبيعةُ الحيوانية.

J.Beaufret, **Dialogue avec Heidegger,** 1, 1973, p. 19 - 21.

2.1. أصُولُ الفَلسَفَة

جانْ بُيِيرْ فرِنَان

أين تبتدئ الفلسفة؟ هناك طريقتان لفهم هذا السؤال: فبإمكاننا أن نتساءل، في البداية، أين نضعُ حدودَ الفلسفة، والهوامشَ التي تفصلها عما لم يبلغها وما ليست إياه بعْدُ. كما في استطاعتنا أن نتساءل فيما بعد، أين ظهرت الفلسفة لأول مرة، وفي أي مكان بزغت؟ ولماذا في ذلك المكان وليس في مكان آخر؟ سؤال أول إذن يتعلق بهوية الفلسفة وآخر يتعلق بأصلها. وهما سؤالان مترابطان لا ينفصلان وحتى وإن بدا للمنطق الساذَج أن الثاني يفترض الأوّلَ قد وجدَ جوابه. بحيث سيدّعي أنه، لإثبات موطن ميلاد الفلسفة وتاريخ ذلك الميلاد، لا بُدّ من ضبط هُويتها ومعرفة ما هي، والتمكن من تحديدها بغية تمييزها عن أشكال التفكير غير الفلسفية. ولكن، مَنْ منّا لايرى، على العكس هذا الرأي، أنه لا سبيل لتحديد الفلسفة بكيفية مجرّدة كما لو كانت ماهية خالدة؟ فلكي نعرف ماهي الفلسفة ينبغي أن نفحص ظروف ظهورها، ونتابع الحركةَ التاريخية التي تكوّنت بفضلها عندما طُرحت في أفق الحضارة اليونانية مسائلُ جديدة

Twitter: @ketab_n

وأقامت الأدوات الذهنية الكفيلة حل تلك المسائل، ففتحت بذلك مجالاً للتفكير، ورسمت فضاء معرفياً لم يكن ليوجد فيما قبل حيث أقامت هي نفسها كي تتقصَّى أبعاده. وعند محاولة بناء شكْل من المعقولية وإرساء نوع من الخطاب لم يكن معروفا حتى ذلك الوقت، بزغت الممارسةُ الفلسفية وظهرت شخصيةُ الفيلسوف، فاتخذَا طابعَهما الخاص وانفصَلاَ، على المستوى الاجتماعي والثقافي، عن الأنشطة الحرفية والوظائف السياسية والدينية التي كانت تعرفها المدينةُ اليونانية، فأرْسَيَا بذلك تقليداً ثقافياً أصيلاً لم ينفكّ عن التجذر في أصوله بالرغم من جميع ما عرفه من تحولات.

لقد حصَلَ ما حصَلَ في بداية القرن السادس قبل الميلاد في مدينة مَلْطة على ضفاف آسْيا الصّغرى حيث أقام الإيُونيّون مستعمرات غنيةً مزدهرة. فخلال ما يقرب من خمسين سنة تلاحق ثلاثةُ رجالاتٍ هم طاليس وإنكْسَمَنْدَر وإنكْسَامِينِس لم تكن أبحاثُهم غريبةً عن بعضها بطبيعة القضايا المطروحة والتوجه الفكري، بحيث اعتُبروا منذ القديم كما لو كانوا يشكلون مدرسةً واحدةً. أما فيما يتعلق بالمؤرخين المحدثين فقد ظهر للبعض منهم أن ازدهار هذه المدرسة كان هو الصوت المبشر بالمعجزة الإغريقية، بحيث يكون العقلُ قد تجسد بغتة في أعمال الملطيين الثلاثة فنزل من السماء نحو الأرض ليظهر لأول مرة في تلك المدينة على مسرح التاريخ. وبعد هذا الوحي لم تنْفك تلك الأضواءُ تنير سُبُلَ تقدّم المعرفة، وهكذا كتب بُورْني «إن فلاسفة أيّونيَة قد مهّدوا الطريق التي لم يكن على العالم إلا أن ينهجها منذ ذلك الحين» ما حقيقة الأمر؟ فهل هؤلاء الملطيّون فلاسفةٌ بمعنى الكلمة ؟ وإلى أيّ حد تُشكل أعمالهم ـ التي لا نعرف منها إلا النزْر اليسير ـ قطيعةً حاسمةً مع الماضي؟ بأي معنى يسمح لنا ما حملوه من تجديد أن نشعُر بأننا نَدين لهم بهذا النمط الجديد من التفكير والبحث الذي نَدْعُوه فلسفة؟ ليس من أجْوبة متيسّرة عن كل هذه الأسئلة، غير أننا إذا واجهْنَا هذه الصعوبات، وأخذناها على عاتقنا، ربما استطعنا أن نضعَ مختلف الجوانب لمسألة أصول الفلسفة موضعَها الحقيقي.

ولابد أن نتوقف في البدء عند مسألةٍ لفظية. ففي القرن السادس قبل الميلاد لم يكن لكلمتَيْ «فلسَفة» و «فَيْلسُوف» وجودٌ بعد. ولعل استخدام لفظ *فيلُوسُوفُوسْ* قد ظهر في إحدى الشذرات المنسوبة لهِرَاقْليط عند بداية القرن الخامس قبل الميلاد. وفي الحقيقة إن هذه الكلمات لم تفرض نفسَها فتتخذ معنى دقيقاً وتقنياً وجدالياً من بعض الأوجه، إلاّ مع أفلاطُون وأرسْطُو. فلكي يصبح المرءُ فيلسوفاً لم يكن عليه أن يتعلق بمن تقدموه وإنما أن يبتعد عنهم، وإلاّ سيكون، «طبيعيا» مثل أصحاب ملطة ، مقتصراً على تقصّي الطبيعة، كما عليه ألاّ يكون مثل أولئك الذين كانوا يُنعتون، خلال القرنين السادس والخامس قبل الميلاد، باسم الحكماء، شأن الحكماء السبعة الذين كان طاليس يُعد واحداً من بينهم، أو أولئك الذين كانوا يُسمون سُوفسْطائيين وأصحاب الحذق والمهارة المعرفية، شأن أولئك الخبراء في فن القول ومعلمي فن الإقناع وأصحاب الكفاءات الواسعة الذين سيبرزُون خلال القرن الخامس قبل الميلاد، والذين سيجعل منهم أفلاطون أعْدَاء

Twitter: @ketab_n

الفيلسوفِ الأصيل، إبْرازاً لأسُس الدراسة التي أرسى دعائمَهَا.

هناك إذن *الفيزْيُولوجْ والسُّوفُوسْ والسُّوفِيطِيسْ*، (الطبيعي والحكيم والسفسطائي)، وكذا الميتُولوجْ، رَاوي الحكايات والأساطير ـ استناداً إلى بعض أقوال أفلاطون. كثير من النعوت إذن التي لا تخوّل طاليس، في أعين الفلسفة وقد أرسيت دعائمها وتأسست في مدارس كالأكاديمية واللوقيون، حيث يتعلم المرء كيف يصبح فيلسوفا، لا تخوله أن يوصف بأنه تمكن فعلاً من تخطي عتبة المبحث الجديد عندما أعطى الإشارة لأبحاث الملطيين. ولكن، مهما كانت قوة إثبات الاختلاف بين الفلاسفة ومن تقدمهم، فإنها لا تغلي الوعي بالإمتداد والنَّسَب. وفي معرض حديث أرسطو عن المفكرين القدماء، مفكري الماضي الذين يُنكر عليهم «نزعتهم المادية» يلاحظ أن طاليس يعتبر بحق «مُمهداً لهذا النوع من الفلسفة».

لا يظهر إذن أن وضْعَ أصحاب ملطَةَ يخلو من الصعوبات. فهناك أولاً صعوبةُ اللفظ المناسب الذي بإمكانه أن يطلق عليهم، ثم تردّد كبارُ الفلاسفة اليونان في الحكم عليهم.

ولكي نقدر مساهماتهم في أصول الفلسفة حقّ قدرها، علينا أن نبدأ بوضعهم مكانتَهُم في إطار الحضارة الاغريقية العتيقة. يتعلق الأمر بحضارة تقوم أساساً على الكلام لا على الكتابة. فالتربية لا تعتمد هنا على الاطلاع على النصوص المكتوبة، وإنما على الإصغاء للأناشيد الشعرية المنقولة من جيل إلى جيل مع ما يصاحبها من عزْف مُوسيقي. وهكذا فإن المعارف في مجموعها كانت قد خُزِنَتْ في مقطوعاتٍ ملحمية كبرى، وحكايات مأثورة، تشكل بالنسبة للمجموعة التي تتناقلها ذاكرةً جماعيةً وموسوعةً من المعارف المشتركة. في هذه الأناشيد كان اليوناني يجد كل ما ينبغي عليه معرفته عن الانسان وماضيه ـ وعن أمجاد البطولات ـ وعن الآلهة والأسر وأنسابها، عن العالم وصورته وأصولِه. ومن هذه الناحية تبدو أعمال الملطيين بدعةً وتجديداً حقيقياً. فهم ليسوا مُنشدين ولا شعراءَ ولا رواةً، وإنما يعبّرون عن أنفسهم نثراً، وفي نصوص مكتوبة لا ترمي، على غرار ما تقدّمها، إلى نسْج حكاية، وإنما تعرض نظريةً تشرح فيها بعضَ الظواهر الطبيعية وانتظام الكون. إن الانتقال من الشفوي إلى المكتوب، ومن الأنشودة الشعرية إلى النثر، ومن الرواية والسرد إلى التفسير والشرح، كان يستجيب لنوع من البحث جديد كل الجدة، جديدٍ بالموضوع الذي ينصب عليه وهو *الفيزِيسْ*، الطبيعة، وجديدٍ بصورة الفكر الذي يظهر فيه وهو الفكرُ الوضْعيُّ.

حقا أن الأساطير القديمة، وخاصة تلك التي كان يرويها هزيود، كانت تحكي، هي كذلك، الطريقةَ التي بزغ فيها العالم من *الكَاوُوس*، وتمايزت فيها مختلفُ أجزائه، وانبنى فيها هيكلُه واستقام. بيْد أن عملية التكوين، في هذه الحكايات، كانت تتخذ صورةَ جداولِ أنساب. إنها كانت تتم وفق نظام التسلسُل بين الآلهة، متبعةً إيقاع المواليد المتعاقبة واقتران الأزواج، والخصامات بين الكائنات الإلهية لمختلف الأجيال. فالإلهةُ غَايَا (الأرض) ولدَتْ *أورَانُوس* (السماء) و بونْتُوس (الموج المالح)، وحين تزوجت غَايَا أورَانُوسْ انجبتِ الجبابرةَ سادةَ السماء الأوائل،

Twitter: @ketab_n

الذين تمردوا ضد أبيهم، والذين سيحاربهم أبناؤهم *الألمبيّون* بدورهم كي يمهّدوا، *لزيوس* أصغرهم سناً، أن يفرض على الكون نظاماً نهائياً.

لاشيء من هذا الخيال الدرامي سيبقى عند أصحاب ملطة، وسيُسَجّل اختفاؤه حلولَ نمط آخر من المعقولية. فلم يعد تفسيرُ الظاهرة مقتصراً على تحديد اسم أبيها وأمها، وإقامة سلالتها. وإذا كانت الوقائع الطبيعية تخضع لنظام مضبوط فليس ذلك لأن إلهاً فرضه ذات صباح، عند انتهاء معاركه على الآلهة الأخرى على غرار ملكٍ يوزّع المهام في مملكته والوظائف والأراضي. فلكي يصبح النظامُ معقولاً، ينبغي أن يُنظر إليه كقانون محايث للطبيعة ساهرٍ على سيرها منذ البداية. لقد كانت الأسطورة تحكي نشأةَ العالم مخلدة أمجاد الملك الذي يقيم حكمُه بين القوى المقدسة نظاماً تراتبياً. أما أصحابُ ملطة فهم يبحثون خلف مظاهر الأمور، عن المبادئ الدائمة التي يقوم عليها توازنُ بين مختلِف العناصر التي يتركّب منها الكون. وحتى إن كان الملطيّون قد حافظوا من الأساطير القديمة على بعض الموضوعات الأساسية، كقضية اللا تمايُز والاختلاف الأوّلي الذي صدر عنه العالم، وحتى إن كانوا يؤكدون مع طاليس أن «الآلهة تملأ الدّنيا»، فإنهم لا يقحمون في شروحاتهم أيَّ كائن خارق للطبيعة. فقد غدت الطبيعةُ، في شكلها الوضعي، تكتسح مجال الواقع في مجموعه، فلا شيء يوجد، ولا شيء يحصل أو حصل إلاّ ويجد أساسَه وتفسيرَه في *الفيزيس* كما يمكننا ملاحظتها كل يوم. لقد حلت قوة *الفيزيس*، في دوامها وتنوع تجلياتها، مكان الآلهة القدماء؟ فأصبحت تتميز هي نفسها بخصائص الألوهية لما تتمتع به من قوة الحياة وما تقوى عليه من مبدإ التنظيم.

لقد تم تشكيل حقل أبحاث تُدرَك فيها الطبيعةُ عن طريق ألفاظٍ إيجابية وضعية، عامة ومجردة، كـ«الماء» و«الهواء» و«اللامحدود» (*أبيرون*)، و«زلزلة الأرض»، و«وميض البرق» و«الكسوف» الخ. إنها مفاهيم تدل على نظام كوني يقوم، لاعلى قوة إله جبار وسلطته الملكية، وإنما على قانون عدالة (ديكي) منحوتة على الطبيعة، وقاعدة توزيع (نُومُوس) تفترض بالنسبة لجميع العناصر المكونة للعالم نظاما متكافئاً حيث لا يستطيع أي عنصر أن يطغى. انه توجه هندسي من حيث إن الامر لا يتعلق بنسج تسلسل أحداث روائية، وإنما باقتراح تُيوريتا وإضفاء صورة على العالم، أعني أن «نعرض أمام الأنظار»، مسارَ الأمور ومجراها بأن نضعها في إطارها المكاني. هذه السمات الثلاث التي تضفي، في ارتباطها، طابع الجدة على فيزياء الملطيين، لم تنبثق بغتةً في القرن السادس ق. م كأنها معجزة حلولِ عقلٍ غريب عن التاريخ، وإنما تبدو على العكس من ذلك، شديدةَ الارتباط بالتحولات التي عرفتها المجتمعاتُ الاغريقية في جميع المستويات، وَ قادتْها، بعد انهيار مملكات الميسينيين، نحو بناء دولة المدينة، أي *البُوليس*.

وينبغي أن نؤكد بهذا الصدد أوجهَ الشبه بين رجل مثل طاليس وبين معاصره صُولُون الشاعر المشرّع. فالرجلان معاً يُعدّان من بين الحكماء السبعة الذين يجسدون في نظر الاغريق أولَ شكلٍ من أشكال *الصُّوفيَا* ظهر بين الناس، أي الحكمة الممزوجة بالتفكير الأخلاقي

Twitter: @ketab_n

والاهتمامات السياسية. هاته الحكمة تسعى إلى إقامة أسُس نظام بشري جديد يضع مكان السلطة المطلقة للملك وأوامر أقلية محدودة قانوناً مكتوباً عمومياً مُشاعاً متساوياً بالنسبة للجميع. وهكذا فمن صَولُون إلى كُليسْتِين اتخذت المدينةُ خلال القرن السادس ق. م شكلَ كون دائري يتمركز حول *الأغورا*: الساحة العمومية، حيث يكون على كل مواطن، مثله مثل غيره تارة آمراً وتارة مأموراً، أن يتعاقب حسب نظام الزمان على جميع الأمكنة المتماثلة التي تشكل فضاءَ المدينة. هاته الصورةُ عن عالمٍ اجتماعي ينتظم وفق مبدإ *الايزُونُومْيَا*، مبدإ المساواة أمام القانون، هاته الصورة هي التي نجدها عند أنكْسِيمَنْدر وقد أسقطت على الكون الطبيعي بأكمله. لقد كانت الحكاياتُ التي تُروى عن نشأة الآلهة ممزوجة بأساطير سيادة متجذرة في الشعائر والطقوس الملكية. أما النموذج العالمي الجديد الذي أقامه الفلاسفة الطبيعيون فقد كان في وضعيته، وإيجابيته، في مفهومه عن نظام متكافئ الأطراف في إطاره الهندسي، كان في كل ذلك شديدَ الارتباط بمؤسسات البُوليس والبنيات الذهنية الخاصة بها.

«ليس للفلسفة مصدرٌ آخرُ غيرَ الدهشة»، هكذا يصرح سقراطُ في محاورة تِيسْتَاتُوس. الدهشة باليوناني *تُومَازَايْن*، وهذا اللفظ يضع الملطيين عند النقطة التي تصدر عنها الفلسفة وذلك لأنه يدل على الانقلاب الذي أحدثته أبحاثُهم بالنسبة للأسطورة.

في الأسطورة، تعني *تُومَا* «العجيبَ» وما يولّدُه من رُعْبٍ علامةً على حضور الخوارق فيه. أما عند الملطيين، فإن غرابة ظاهرةٍ من الظواهر، بدل أن تبعث الإحساس بالألوهية، كانت تُطرح أمام الذهن في صيغة إشكال. فلم تعد الغرابة مصدرَ تعجّب، وإنما أصبحت مُحركةً للذهن. وانتقلت الدهشة من العبادة الصامتة إلى الاستفهام والتساؤل. وعندما غدَا *الطُّومَا* من ظواهر الطبيعة المعتادة في نهاية البحث، لم يتبقّ من العجب إلاّ مهارة الحل المقترح. وتمخضت عن هذا التحول سلسلة من النتائج. فلكي ينال القول الشارح مبتغاه، ينبغي أن يُعرض على الأنظار، ولا يكفي أن يَتخذ صيغةً تعبيرية ويحل في ألفاظ تسمح بإدراك ما يعنيه، وإنما ينبغي أن يُعْرض بشكل عُمومي على مرأى ومسمع من الجميع، شأنه في ذلك شأن تحرير القوانين وكتابتها، تلك الكتابة التي تجعل منها مِلْكاً لكل مواطن بكيفية متكافئة. وهكذا فقد انتزعت *التِّيورْيَا* من طي الكتمان لتصبح موضع جِدَال، مطلوب منها أن تبرّر ذاتها وتدافع عما تؤكده وتذهب إليه وتعرّض نفسها للانتقاد والمجادلة. حينئذ ستُفرض قواعدُ اللعبة السياسية ـ من حرية النقاش وتعارض الجدال، ومقارعة الحجج المتضاربة ـ ستفرض هذه القواعد نفسها على أنها قواعد اللعبة الفكرية. وهكذا فالى جانب الوحي الديني الذي ظل وقْفاً على طائفة ضيقة من العارفين، وإلى جانب المعتقدات الشائعة التي يعتنقها الجميعُ دون أن يوضع أيُّ سؤال بصددها، فرض مفهُوم جديد عن الحقيقة نفسَه وأكد ذاته، إنها حقيقة مفتوحة، في متناول الجميع، وهي التي تقيم معايير صلاحيتها على قوتها البرهانية الذاتية.

J.P.Vernant, "Les origines de la philosophie" *in* **Philosopher, Fayard,** 1980, p.436 - 468.

Twitter: @ketab_n

3.1. مِنَ الأُسْطُورَة إِلَى الفَلْسَفَة
جَانْ بْيِيرْ فِرْنَان

1) «تتخذ الأسطورةُ في الفلسفة طابعاً عقلانياً». ماذا يعني ذلك؟ إنه يعني أولا أن الأسطورة قد اتخذت في الفلسفة صورةَ إشكال صريح الصياغة. فقد كانت الأسطورة فيما قبل حكايةً ولم تكن حلاً لإشكَال. إنها تروي مجموعةَ الاعمال المنظمة التي كان يقوم بها الملكُ أو الإله، تلك الأعمالُ التي كانت الشعائرُ تحاول أن تشخّصها. فكأنما تعطي الأسطورة حلاً لسؤال لا يوضع. ولكن، عند اليونان، حيث ازدهرت في المدينة أشكالٌ جديدة للتنظيم السياسي، لم يتبق من التنظيم السابق إلا بقايا فقدتْ كلَّ دلالة ومعنى. (...) وعندما استقل النظامُ الطبيعي والحوادثُ الجوية (من أمطار ورياح وعواصف وصواعق) عن الوظيفة الملكيّة، فإنه لم يعد يفهم عن طريق ما تحكيه الأسطورة كما كان فيما قبل. بل أصبح يعْرض نفسَه في صيغة «أسئلة» أصبح الجدال حولها مفتوحاً. وهاته الأسئلة (نشأة النظام الكوني وتفسير الظواهر الجوية) هي التي أصبحت تشكّل في صياغتها الجديدة مادةَ التفكير الفلسفي في بدايته.

2) يظهر إذن أن ميلاد الفلسفة قد واكب تحوّلَيْن ذهنيين عظيمين: ظهورُ فكر وضعي يتنافر وكل شكل من أشكال الخوارق ويرفض التشبيه الضمني الذي تقيمه الأسطورة بين الظواهر الطبيعية والعوامل الخارقة للطبيعة؛ ثم ظهورُ فكر مجرّد يخلّص الواقع من قوة التغير التي كانت الأسطورة تفرضها فيه، كما يقضي على الصورة العتيقة لوحدة الأضداد ليقول بمبدإ الهُوية.

3) إن المواكبة التي نلحظها بين ميلاد الفلسفة وحلولِ المواطن ليست مما يثير اللبس، ذلك أن المدينة تحقق، على مستوى الأشكال الاجتماعية، ذلك الفصلَ بين الطبيعة والمجتمع. وهو فصلٌ تفترضه ممارسةُ التفكير العقلاني على مستوى الأشكال الذهنية. فمع حلول المدينة انفصل النظامُ السياسي عن التنظيم الكوني، وظهر كمؤسسة بشرية تخضع لبحث دائب ونقاش حاد. لقد تدخلت الفلسفةُ الناشئة في ذلك الجدال الذي لم يكن جدالاً نظرياً فحسب، بل كان جدالاً يُواجهُ بعنف بين الأطراف المتخاصمة. فالحكمة مكنت الفيلسوفَ من أن يقترح إصلاحاً للخلل الذي احدثته إرهاصات اقتصاد تجاري. فكان يُنتظر منه أن يحدد التوازن الجديد الذي من شأنه أن يستعيد الانسجامَ المفقود، وأن يُعيدَ الوحدةَ والاستقرارَ الاجتماعيين، عن طريق الوفاق بين العناصر التي كان تعارضُها يمزق وحدة المدينة.

J.P Vernant, **Mythe et pensée chez les Grecs**, T II, FM. 1971, p.p. 101 - 114.

4) لم يتكون العقل عند اليونان، ولم يعبر عن ذاته، ولم يتخذ شكلَه النهائي إلاّ على المستوى السياسي. لقد أمكن للتجربة الاجتماعية أن تصبح عند الإغريق موضوع تأمل وتفكير

Twitter: @ketab_n

وضعي، وذلك لأنها خضعت، داخل المدينة لجدال عمومي. وقد بدأ أفول الفكر الأسطوري يوم وضع الحكماءُ الاوائل التنظيمَ البشري موضع نقاش.

5) عندما وُلدت الفلسفة في ملطة كانت متجذرةً في الفكر السياسي، فعبرت عن اهتماماته الاساسية وأخذت عنه جزءاً هاماً من مُصطلحاتها. صحيح أنها سرعان ما أثبتت استقلالَها ورسمتْ طريقَها الخاصة منذ ظهور (بارميْدس) فأخذت تكتسح ميداناً جديداً وتضع مشاكلَ لا تتعلق بها هي وحدها (...) ولكنها لم تقترب، في مهمتها تلك، اقتراباً شديداً من الواقع الطبيعي، وهي لم تُفد كبير إفادة من ملاحظة الظواهر الطبيعية ولم تُقم التجارب، بل إن مفهوم التجربة ذاتَه ظل غريباً عنها. انها شيّدت الرياضيات دون أن تسعى إلى استعمالها لغزو الطبيعة، فلم تقم إذن بين الرياضة والفيزياء، ولا بين الحساب والتجربة، تلك الحلقةُ التي استطاعت أن تربط الهندسةَ بالسياسة.

J.P Vernant, **les origines de la pensée grecque.** P.U.F, p.p 127 - 128

4.1. العَقْلُ بَيْن الأمْسِ واليَوْم

جَانْ بْيِيرْ فِرْنَان

ما الذي نقوم به عندما نتساءل عن أصول العقل الإغريقي، وعندما نسأل عن الشروط الاجتماعية والنفسية التي سمحت بميلاد شكل جديد من أشكال التفكير في ركن صغير من آسيا الصغرى يقطنه معمرون إغريق، ذلك الشكل الذي من حقنا أن نطلق عليه تفكيرا عقلانيا من حيث إنه يمثل قطيعةً حاسمة مع ذلك النوع من الخيال الأسطوري الذي يشكل أكثر صور التفكير البشري شيوعا؟ إن ما نقوم به هو أننا نطلب من العقل نفسه أن يبرّر ذاته عقلياً. كما لو أننا، كي ندرك طبيعة الفكر العقلاني، نحاربه بأسلحته، ونخضعه لمقتضيات البحث العقلاني، ونطبق عليه القواعدَ التي سنّتها باسمه الدراساتُ العلمية والتاريخُ على الخصوص.

تتمخض عن هذا النهج نتائجُ حاسمة. فبإمكاننا أن نؤكد، على الخصوص، أن هذا النهج يستبعد تصوراً معيناً للعقل، ذلك التصور الذي يعتبر العقلَ ساكناً خالداً مطلقاً، والذي مازال يسود اليوم، حسب اعتقادي، في كثير من الأوساط "العقلانية"، مثل أوساطنا. يتعلق الأمر بالقول بعقل إلهٍ يُنير للإنسانية طريقها، ويقضي على ظلماتِ الجهالةِ واشباح الخرافة وأوهامِ العاطفة.

لكن، ما إن نتساءل حول شروط ميلاد العقل، فإن هذا لن يعود مُتّسماً بالألوهية، بل إنه لنْ يتمكن بعدُ من أن يظهر قيمةً مطلقة تجاهلها الناس زمنا طويلا، فتجسدت، ذات صباح، وعند القرن السادس قبل الميلاد، عند شعب مختار، هو الشعب الإغريقي، مثلما تجسّد الروحُ القُدُس عند شعب مختار آخر ستة قرون فيما قبل.

Twitter: @ketab_n

عندما نسأل العقلَ عن أصوله فإننا نُقحمه في التاريخ، ونعامله توّاً، على أنه ظاهرة بشرية، ومن ثمة، على أنه نسبي خاضع لشروط تاريخية معينة، متقلبٌ بتقلب تلك الشروط.

وبذلك فإننا ننتقل من مفهوم لاهوتي، أو ميتافيزيقي على الأقل، عن العقل، إلى شيء مخالف تمام الاختلاف؛ وأعني إلى تاريخ أشكال الفكر العقلاني في تنوعاته وتغيراته وتحولاته التي يزداد عمقُها أو يقل. فما يطلق عليه المؤرخُ عقْلاً هو أنماط معينة من التفكير، ودراسات عقلية، وتقنيات ذهنية تختص بها ميادينُ معينة للتجربة والمعرفة. إنها أشكال مختلفة من الاستدلال والبرهان والتفنيد، وأنماط خاصة لتقصّي الوقائع وتدْبير الحُجج، وأنواعٌ متباينة من التمحيص التجريبي.

من الواضح أن تقنيات التفكير هذه تتغير وتتبدّل تبعاً لما تنصبُّ عليه من موضوعات. إنها تتباين حسبما إذا كانت تستعمل اللغة العادية، شأن المنطق الأرسطي، أو ما إذا كانت تستعين بمنظومات رمزية كما هو الشأن في الرياضيات. ثم إن هذه الأشكال تتوقف كذلك على المستوى التقني لتطور العلم، وعلى الأجهزة والأدوات العلمية التي، وإن كانت تشكل تجسيداً مادياً للنظريات، إلا أنها ترتبط كذلك بالتاريخ التقني والاقتصادي للمجتمعات البشرية. ليس في وُسعنا، والحالة هذه، افتراضُ عقل خارج التاريخ، عقلٍ يُهيمن من خارج على تقدم العلوم ويسيّرها من علٍ، فيحدد، انطلاقاً من مبادئ عقلية وضعت مسبقاً وبصفة نهائية، مسارَ الحركة العلمية في مجموعها. إن العقل محايث للتاريخ البشري في جميع مستوياته. ولا يمكننا البتة، أنْ نفصله عن المجهودات التي ما ينفك الإنسان يبذلها ويجددها لفهْم العالم الطبيعي والبشري. إن العقل يضع ذاته ويحولها عندما يصنع الأدوات التقنيةَ والوسائلَ العقلية التي يفهم عن طريقها الأشياءَ. إنه يبني ذاته حينما يشيّد مختلفَ مجالات المعرفة العملية. لقد بينت الإبيستيمولوجيا المعاصرة، بما لايدع أدنى شك، انه ليس بإمكاننا، في أي قطاع من قطاعات العلم، أنْ نفصلَ أشْكال التفكير عن أدواته ولغته والموضوعات التي ينصبُّ عليها. فلكي يصبح ميدان معين من ميادين الواقع موضوعَ علْم، ينبغي أن يجد التعبير عنه في لغة ملائمة، وان توضع منظومة من الرموز ملائمةً له، وقابلة لأن تعدّل على الدوام. هذه الرموز تكون موضع عمليات ذهنية، ومجموعُ هذه العمليات يخضع لمبادئ موجّهة وقواعد تشكل منطق المنظومة. وكلما ازداد علْمٌ ما تقدماً، واتسع ميدانُه، واغتنى موضوعُه، تحولت لغةُ هذه الدراسة كي تُفْسح المجالَ لعملياتٍ جديدة، فتوضع المبادئُ الموجهةُ موضعَ سؤال ويعاد النظرُ في منطق المنظومة بدوره. وهكذا فان موضوعات الرياضة الحديثة، على سبيل المثال، من أعداد وأمكنة، ناهيك عن المجموعات، لم تعد على ما كانت عليه في الرياضيات الإغريقية. فإزاء تعْميم مفهُوم العدد، ابتداءً من العدد الصحيح إلى الكُسُور، والأعداد السلبية فالجذرية، هناك تحول في لغة الرياضة، وأشكال جديدة من العمليات الرياضية ومنطق رياضي جديد.

Twitter: @ketab_n

بمقدار ما يزداد العلم تقدماً، فإن التوازن بين جميع مستويات صرحه يصبح مهدداً ابتداء من موضوع العلم حتى المبادئ الموجهة للدراسة. وعندما يكون التقدم هائلاً وينكشف ميدانٌ جديد من الواقع، فإن المنظومة كلها تكون في حاجة إلى صياغة جديدة. بإمكاننا إذن أن نقول إننا ما إن نتخذ منظورا تاريخيا ونتخلّى عن توهم عقل مطلق كي نفحص كيف بَنَى الإنسانُ عقلَه، من خلال تقدّم مختلف العلوم، حتى ندرك أن قانون تقدم الفكر العقلاني هو النموُّ عبر الأزمات بله الأزمات الشديدة. فتاريخ العقل يعرف هو كذلك ثورات.

إذا كانت الصعوباتُ النظرية التي تثيرها الرياضيات والفيزياء المعاصرة تبدو وكأنها فضيحة من الفضائح في نظر بعض العقلانيين المتشبثين بتصوُّر ثابت مطلق عن العقل، فعلى العكس من ذلك أن من يطبّق على العقل مسلسلَ النسبيةَ الذي يميز كلّ نهج عقلاني، لابدّ وأن يرى في هذه الأزمة علامةَ صحة. إن العقل لا يكون مضطراً لاعادة النظر في مبادئه الموجهة إلا إذا تمكن بالفعل من إدراك الواقع والإمساك به. وبهذا المعنى يمكن أن نقول إن الجدال الذي يقوم اليوم حول العقل دليلٌ على حيوية الفكر العقلاني وتقدمه واكتساحه، وعلى المكانة التي ما فتئ يتبوؤها لا في القطاعات التقليدية للفكر العلمي وحدها، وإنما حتى في ميدان الممارسة والحياة الاجتماعية.

إضافة إلى هذه الملاحظات الأولية، أودُّ أن أعرض لمجموعة أخرى من الملاحظات لا تتعلق بمحتوى العقل ومضمونه بقدر ما تتعلق بالشروط الصورية لفعاليته. وربما أمكننا، بصدد هذه النقطة، أن نُبرز بعض السمات الثابتة بحيث يبدو أن هناك حدّاً أدنى من الشروط التي يظهر أنه لولاها ما أمْكننا الحديثُ عن فكر عقلاني. فليس من قبيل الصدفة أن العقل ظهر في بلاد اليونان نتيجةً لذلك الشكل الخاص من المؤسسات السياسية الذي يُدعى مَدينَة. فمع ظهور المدينة، ولأول مرة في تاريخ الانسان، أخذت المجموعةُ البشريةُ تعتبر أن شؤونها العامة لا يمكن أن تتخذ إلاّ بعد جِدالٍ عمومي متناقض، يساهم فيه الجميع، وتتعارض فيه الخطابات المدعمة بالبراهين والحجج. فإذا كان الفكرُ العقلانيّ قد ظهر في المدن الاغريقية لآسيا الصغرى، مثل مَلَطة، فذلك لأن القواعد المتحكمة في السياسة داخل إطار المدينة (من جدال عمومي مدعم بالحجج والأدلة يسمح بتناقض الآراء وتعارضها) أصبحت هي ذاتها القواعدَ المتحكمة في التفكير. وهذا يقتضي، في نظرنا، أن مفهوم الجدال والمحاجة التي تقبل باختلاف الآراء وتضاربها يشكلان شرطاً أساسياً للعقلانية. فلا عقلانيةَ إلاّ إذا قبلنا أن جميع الأسئلة والقضايا يمكن أن تكون موضع جِدَال مفتوح عمومي ومتناقض. فليس هناك مطلق يمكننا أن نزعم باسمه إيقافَ الجِدال في لحظة معينة. وبإمكاننا أن نلحظ أنه في مجتمعاتنا الحديثة، كلّما أبْعِدَ ميدانٌ من ميادين البحث العلمي أو قطاع من الحياة الاجتماعية عن الجدال العمومي المتناقض، وعن تضارُب الحجج وتنازُع الآراء، فإن المجموعات البشرية التي تنهج هذا المسلك، تغدو ميّالة إلى التفكير الغيبي غيرِ العقلاني. [...].

Twitter: @ketab_n

وهنا أصِلُ إلى المستوى الثالث في تناولي لهذا الموضوع. كان العقل الإغريقي يعبّر عن نفسه أساساً في الخطابات. إنه كان عقلاً خطابياً حالاً في اللغة. وقد عمل مفكرو اليونان على إبراز مبادئ هذا العقل انطلاقاً من تحليل أشكال الحِجَاج الشفوي والقواعد المتحكمة في استعمال اللغة. وقد بين عالم اللسانيات إميلْ بِنْفِنِيسْت E. Benvéniste إلى أي حد قُدّت مقولات منطق أرسطو على المقولات النحوية التي تميزُ اللغةَ الإغريقية، وكيف أنها لا تعبّر عن حالة اجتماعية فحسب، وإنما عن واقع اللغة اليونانية في لحظة معينة. والحال أن منطق الخطاب هذا، هذا المنطق التحليلي للكلام، قد فقد اليوم كثيراً من قيمته وأهميته، على الأقل فيما يتعلق بالفكر العلمي.

لقد أوضح لنا مُوريس كَافِينْج M. Caveing التوجهَ المزدوج للعقل المعاصر. فهو قد ابتعد عن لغة الكلام كي يتجه نحو لغة الرياضيات، ويقيم منطقاً للعَدد والكمّ عِوَض منطق المفهوم والكيْف. ثم إنه توجه من ناحية أخرى نحو الملاحظة المنظمة للوقائع، والفحص الدقيق للواقع. هذا التوجّه المزدوجُ هو الذي جعل عقل اليوم ذكاءً تجريبياً.

لا يعني هذا أن أشكال المعقولية القديمة لم تعد تحيا في مستويات أخرى من التفكير. ففي الحياة اليومية لكل منا، وفي أكبر جزء من حياتنا الاجتماعية، وعند كثير من الفلاسفة، وعند كل الساسة تقريباً، مازال عقل الخطاب هذا هو الذي يعمل. إن هذا العقل اللفظي عقل تبريري إن لم نقل إنه لاَهُوتي. فبدل أن يتقصّى الواقعَ لكي يفْحَص إلى أي حد تكشف عنه نظرياتنا، يأخذ على عاتقه إقامة حجج، على مستوى الخطاب، تبدو جميعُ المسائل بمقتضاها سهَلة الحل، وجميعُ التناقضات محلولةً ملغاة. ولو نحن أردنا أن نصوغ في عبارة وجيزة توجّهَ هذه العقلانية الخطابية، لقلنا إن الأمر يتعلق على الدوام بأن نبين أن ليس هناك مشكل فعلي، وأن الحقيقة تسكن الخطاب ذاته وان الأمور بخير. أما العقل التجريبي الذي يعتنقه العلم فهو على العكس من ذلك، عقل إشكالي. وهو لا يتقدم إلا بفضل تساؤل لا ينقطع وإعادة نظر في الوقائع والنظريات بل في مبادئه ذاتها. فسواء أتعلق الأمر بمبدإ العِلّيَة، أو بمبدإ الجوْهر، أو مبدإ الهُوية، فإن كل هذه المبادئ قد وُضِعَتْ موضع سؤال، وقد أعيد تأويلها بدلالة تقدم البحث العلمي. لكن من شأن الخوض في هذه المسألة أن يبعدني عن الدور الذي أنيط بي كممثل للعقل الإغريقي، بالرغم من أن العالم القديم قد عرَف هو كذلك تياراً فكرياً إشكالياً ساخراً. فلينْسَحِبِ الشيخُ ليعطي الكلامَ للعلماءِ الشبابِ كي يرْسُموا لنا آفاقَ العقلِ المعاصر.

J.P. Vernant **Religions, histoires, raisons,** F.M, Paris, 1979, p.p 79 - 103.

Twitter: @ketab_n

5.1 . «لُوجُوسْ» و «ميتُوسْ»

إ.كَاسِيرِرْ

ظهرت النظريةُ العقلانية في الدولة إلى عالَم النور في الفلسفة اليونانية. وكان اليونانيون هنا ـ كما هو الحال في سائر المجالات ـ رُواداً للفكر العقلاني. إذْ كان ثُوكُوديدِيسْ أولَ من هاجم التصوّر الأسطوري للتاريخ، وكان العمل على الخلاص من كل ما هو خرافي من المهام الأساسية الأولى التي عُنِيَ بها.

يقول ثُوكُوديدِيسْ: «ربما أدّى نقصُ الرّومانس من تاريخي إلى الإقلال ـ كما أخشى ـ من طرافته بعض الشيء، وإن كنت سأشعر بالكثير من الارتياح لو وُصِف بأنه نافع بوساطة أولئك الباحثين الذين يرغبون الحصول على معرفة دقيقة بالماضي تعينهم على تفسير المستقبل، الذي يتحتم أن يكون وضعُه ضمن المسائل الإنسانية مشابهاً للماضي، إن لم يكن انعكاساً له. ولقد قصدتُ بكتابة هذا التاريخ تأليف كتابٍ يصلح لكل العصور، ولم أقصد به استعراض أحداث وقتية عابرة»(1).

على أن نظرة اليونان إلى التاريخ لم تتميز على النظرات التي سبقتها في استنادها على وقائع جديدة، وعلى فهم أعمق، واستبصار سيكُولُوجي وحسب، إذ اكتشف اليونانيون أيضاً منهجاً جديداً ساعدهم على إدراك المشكلة في ضوء جديد كل الجدة. فلقد درسوا الطبيعة قبل دراستهم للسياسة. واكتشفوا أول اكتشافاتهم العظيمة في هذا الميدان. وما كان في وسعهم تحدى سلطان الفكر الأسطوري، لولا هذه الخطوة الأولية. وبذلك أصبحت هذه النظرة الجديدة إلى الطبيعة أساساً مشتركاً لنظرة جديدة إلى حياة الإنسان الفردية وحياته الاجتماعية.

ولم يكن من المستطاع تحقيقُ النصر على الأسطورة بمجرد ضربة. فهنا كذلك تصادف نفس المنهج المعتمِد على الأناة والترتيب، والذي كان من بين مميزات العقل اليوناني. وكأن هؤلاء المفكرين كانوا يتبعون خطة استراتيجية سبق رسْمُها. فلقد هاجموا موقعاً حربياً تلو الآخر، ودكُّوا أمْنَعَ الحصون، حتى تسنى في النهاية تحطيمُ كلّ الأسس التي اعتمدَ عليها الفكرُ الأسطوري. وشارك كل المفكرين العظماء والمدارس الفلسفية المختلفة في هذا العمل. ولقد وصف أرسطو، أولُ المفكرين اليونانيين أو مفكري مدرسة ميليتُوس، «بالفزيُولُوجيّين القُدَامى». فلقد كانت الطبيعة (physis) هي الموضوع الأوحد الذي اجتذب انتباهم. وتعارضت نظرتهم إلى الطبيعة على خط مستقيم مع التفسير الأسطوري للظواهر الطبيعية. وما من شك في أن الحد الفاصلِ بين نوعي الفكر اليوناني المبكر لم يكن قد تحدّد في وضوح بعد، وإنما كان مُبهماً

1) توكوليدس "الحرب البلوبنيزية" الكتاب الأول الفصل الثاني والعشرون، الترجمة الانجليزية لريتشارد دكراولي، نيويورك E.P.Dutton 1910 ـ ص.15.

Twitter: @ketab_n

ومُترددا. فلقد قال طاليس «إن كل الأشياء غاصة بالآلهة(2)» والمغناطيس حي لأن له قدرة على تحريك الحديد(3). ووصف أنْبَادُوقليسْ الطبيعةَ بأنها صراعٌ هائل يدور بين قوتين متعارضتين هما قوة الحب والشحْنَاء. فطوْراً تتحد كلّ الأشياء وتصبح شيئاً واحداً بفعل الحب، وطوراً آخر يتجه كل شيء في اتجاه مختلف بفعل التنافر، الذي يولد المُشَاحَنَة(4). ولا جدال أن هذه التصورات كانت أسطورية. ومن الجدير بالذكر أن أحد المؤرخين الممتازين للفلسفة اليونانية قد ألف كتاباً حاول فيه أن يُبين اعتماد الفلسفة الطبيعية اليونانية في البداية على الأساطير أكثر من اعتمادها على الروح العلمية(5). ولكن هذه النظرية إلى المشكلة مضللة. ولا جدال أن الخلاص من العناصر الأسطورية على الفوْر ليس بالأمر الميسور، ولكن هذه العناصر قد توازنت و«تعادلت» بفعل اتجاه فكري جديد تقدم في ثبات وازداد قدرُه. فلقد قام مفكرو مدرسة ميلِـتُوس (طاليس وانكْسِيمِنْدرِ وانكْسِيمَانس) بالبحث عن بداية الأشياء أو أصْلها. ولا يعد هذا الاتجاه اتجاهاً جديداً. وما كان جديداً بحق هو تعريفهم لكلمة «بداية» arche. ففي كل الكونيات الأسطورية، تعني كلمةُ أصلِ الحالةَ البدائية التي اتصف بها الماضي الأسطوري السحيق. هذا الماضي الذي زال واختفى، وحلّت محلّه أشياءُ أخرى، وأدرك المفكرون الطبيعيون اليونانيون الأوائل البداية إدراكاً مختلفاً، كما عرّفوها تعريفاً مختلفاً. فما يبحثون عنه ليس واقعةً عرضية، بل علّة جوهرية. فليست البدايةُ مجرد نقطة بدء في الزمان، بل هي «المبدأ الأول». إنها شيء دَالٌّ على السبْق المنطقي أكثر مما هو شيء دال على السبق الزمني. فالعالم عند طاليس لم يبد في صورة ماء باعتبار ما سبق فحسب، ولكنه يتكون من الماء على الدوام. فالماء هو العنصر الباقي والدائم في كل الأشياء. والأشياءُ لم تتطور في صورة عشوائية من عنصر الماء أو الهواء أو اللامحدد (Apeiron) الذي تحدث عنه أنكْسِيمَانْدر، أي تبعاً لنزوات فعْلٍ خارق، ولكنها تطورت في نظام منتظم تبعاً لقواعد عامة. إن فكرةً مثل هذه القواعد الراسخة الثابتة بعيدةٌ كل البعد عن الفكر الأسطوري.

على أن الطبيعة قبل كل شيء هي مجرد ظاهر العالم الأسطوري. فهي ليست مركزَه. وتطلّب توجيهُ هذا الهجوم إلى هذا المركز، (أي إلى الفكرة الأسطورية عن الآلهة) قدْراً أعظم من الشجاعة والجرأة في إبداء الرأي. واشترك في هذا الهجوم القوتان المتضادتان اللتان تتألف منهما الفلسفة اليونانية (فلسفة الوجود وفلسفة الصيرورة). واعتمد كلٌّ من المفكرين الإيليّين، وهراقليطس، على نفس البراهين في معارضة الآلهة الهُومِيريّة. ولم يخْشَ هيرَاقْليطس القول بوجوب استبعاد هُوميروس من قائمة الفلاسفة، وقال إنه يستحق الجلْدَ، بسبب إساءته تصور

2) أرسطو، كتاب النفس

3) المرجع نفسه. الكتاب A

4) انظر "انبادوقليس" في كتاب ديلس شندرات من فلسفة ما قبل سقراط. الجزء الأول.

5) انظر كارل يول في كتاب: "أصل فلسفة الطبيعة في العقل الصولي" الطبعة الألمانية. بال 1903.

Twitter: @ketab_n

الآلهة(6). وحاول الفلاسفة، اكتشافَ الوجه الحقيقي للإله من وراء الأقنعة التي نسجها خيال الشعراء وصانعو الأساطير. فلقد خضع الشعراءُ وصانعو الأساطير للإغراء السائد بين الناس، ووصفوا الآلهة في صورتهم. وقال أكْسِنُوفَانْ إن الأثيوبيين قد اعتقدوا أن الآلهة سودُ الوجوهِ فُطسُ الأنوف. وجعل آلُ تْرَاقْيَا للآلهة عيوناً زرقاءَ وشعراً أحمرَ. ولو كان للثيران والخيل والأسود أيادٍ، وكان التصويرُ في مقدورهم لما كان من المستبعد أن يصور الخيل آلهتهم في صورة الخيل، وأن يصور الثيران آلهتهم في صور ثيران(7). ورفض أكْسِنُوفَانْ هذه الصورة الأسطورية لسببين، أحدهما فلسفي والآخر ديني، فلقد أصرّ بوصفه مفكراً تأملياً على القول بأن تعدد الآلهة أمر متناقض بعيد عن العقل. ووصف أكْسِنُوفَان في إحدى الفقرات، التي جاءت في كتاب الميتافيزيقا لأرسطو، بأنه «أولُ أنصار فكرة الواحد»(8). فتبعاً للفكرة الدّوْجَماطِيقِيّة الأساسية التي سارت عليها المدرسةُ الإيلية، يمكن وضعُ كلمة «وجود» وكلمة «وحدة» الواحدة منها مكان الأخرى. فلو كان لله وجود حق سيتحتّم إتصافه بالوحدة الكاملة. والقول بأن هناك عدة آلهة، بينها نزاع وحروب ومشاحنات، هو قول مناف للعقل من وجهة نظر تأملية، كما أنه دال على الفسق من وجهة نظر دينية وأخلاقية. فلقد نَسَبَ هُوميرُوس وهَزْيُودُ لآلهتهم كلَّ الصفات التي تُعد فاضحة ومُشِينة في نظر البشر، كالسرقة والزنا والخديعة. ووضع أكْسِنُوفَان في مقابل هذه الآلهة الزائفة مثله الأعلى الديني الجديد السامي، أي فكرة إله مُنزّهٍ عن كل قصُور آلهةِ الفكر الأسطوري التشبيهي. فهناك إلهٌ واحدٌ أعظمُ من جميع الآلهة والبشر، ومختلفٌ عن البشر الفاني من حيث صورتُه وفكرُه على السواء، فهو يرى كل الأشياء ويفكر في كل شيء، ويسمع كل شيء مهما كان. ولا يستعصي عليه قولُ أي شيء اعتماداً على فكره وعقله»(9).

على أن التصورات الجديدة للطبيعة الفزيائية التي جاءت بها مدرسة ميلتُوس، وللطبيعة الإلهية التي جاء بها هيراقْليطس والإيليون، لم تكن أكثر من مجرد خطوات أولية تمهيدية. وبقيت بعد ذلك أعظمُ خطوة وأشق مهمة. فلقد استحدث الفكرُ اليوناني «فِسْيُولُوجِيَّةً» جديدة و «ثيُولُوجِيَّةً» جديدة أحدثتا تغييراً في الصميم في تفسير الطبيعة وفي النظرة إلى الآلهة. ولكن ظلت كل هذه الانتصارات التي حقّقَها الفكر العقلاني مجرد خطوات عشوائية مترددة، لأن الأسطورة قد استمرت محتفظة بمكانة راسخة لا تتزعزع. فلن يصح القول على الإطلاق بتعرض الأسطورة للهزيمة ما دامت تتردد في أنحاء العالم الإنساني جميعهِ وتُهيمن على أفكار الناس ومشاعرهم الخاصة بطبيعتهم ومصيرهم.

6) هيراقليطس في كتاب ديلس السابق
7) أكسنوفان في كتاب ديلس السابق
8) أرسطو الميتافيزيقا الكتاب A
9) أكسنوفان ـ كتاب ديلس. الجزء الأول

Twitter: @ketab_n

وتصادفُنا في هذا الصدد نفسُ المفارقة التاريخية التي نصادفها في نقد الآلهة الهوميرية. فلن يُستطاع حلُّ هذه المشكلة إلا اعتماداً على جهد مشترك مُركّز يقوم به الفكر، ويجمع فيه بين قوتين فكريتين مختلفتين ومتعارضتين كل التعارض. وأثبتت وحدة الفكر اليوناني هنا ـ كما هو الحال في سائر المجالات ـ أنها وحدة ديالكتيكية. فإذا عبّرنا عن ذلك بلغة هيراقليطس قلنا إن هذه الوحدة عبارةٌ عن تناغُمٍ وتَرَيْن متعارضين مثل القوسِ والكنارة(10). ولا وجود ـ فيما يعتقد ـ في حضارة اليونان الفكرية، لتوتّر أقوى وأشدّ، وصراعٍ أعمق مما حدث بين الفكر السّفسطائي والسّقراطي. ورغم هذا الصراع، فإن السّفْسَطائيّين قد اتفقوا مع سقراط على مُسَلّمَةٍ أساسية واحدة. فلقد كانوا يعتقدون بأن أول أمنية تبتغيها أية نظرية فلسفية هي إنشاء نظريةٍ عقلانية للطبيعة الإنسانية. وقيل بأن كل المسائل الأخرى التي تناولها الفكرُ السابقُ لسقراط تُعدُّ ثانويةً، وتابعةً لها، ولم يعُد يُنظر إلى الإنسان منذ ذلك العهد على أنه مجرد جزء من العالم، ولكنه أصبح مركزاً لهذا العالم. وقال بْرُوتَاجُورَاسْ إن الإنسان مقياسُ كل شيء. ويصح نسبة هذا القول بمعنًى ما إلى السفسطائيين وسقراط على حد سواء. فلقد كانوا يهدفون إلى غاية مشتركة، وهي طبْعُ الفلسفة بالصبغة الإنسانية، وتحويلُ الكونيات وعَلمِ الوجود إلى علم إنسان أو أنْثرُوبُولوجْيا. على أنه رغم اتفاقهم على الغاية ذاتها، إلا أنهم اختلفوا اختلافاً كلياً في وسائلهم ومناهجهم. فلقد فهِمَ الطرفان كلمةَ إنسان ذاتها وفسّرَاها على وجهين مختلفين متعارضين. فكانت كلمةُ إنسان تعني عند السفسطائيين الإنسانَ الفرد. وبدا عندهم ما يدعى بالإنسان «الكلي» (أو إنسان الفلاسفة) مجردَ خرافة. فلقد بهرَتْهُم مشاهدُ الحياة الإنسانية الدائمة التحول، وعلى الأخص في الحياة العامة. ففي هذه الحياة العامة كانوا يقومون بدورهم ويعرضون مواهبهم. إن ما كان يواجههم هو مهام مباشرة مشخّصَةٌ عمَليّة. ولن تُجْدِيَ في هذه الحالة أية نظرية تأملية أو أخلاقية «عامة» عن الإنسان. وبدتْ مثلُ هذه النظرية عائقاً في نظر السفسطائين أكثر منها عوناً حقيقياً. ولم يكن ما يعنيهم هو طبيعة الإنسان. إن ما استرعى انتباههم هو الاهتمامات العلمية للإنسان. وأثار حبَّ الاستطلاع العلمي عندهم تعددُ مظاهر الحياة الحضارية والاجتماعية والسياسية وتنوعُها. وكان عليهم أن ينظموا كل هذه الأفعال المعقدة المتنوعة، وأن يُحْسِنُوا الإحاطة بها، وأن يهتدوا إلى أصوب قواعد تقنية خاصة بها. وأهمُّ جانب تميزت به فلسفة السفطائيين، أو تميزت به عقولُهُم، هو ما لديهم من تعدد للجوانب مثيرٍ للدهشة. فلقد شعروا بالقدرة على أداء كل شيء، وتناولوا مشكلاتهم بروح جديدة، وشقوا طريقهم وسَط كل العوائق التي خلقتها التصوراتُ التقليدية، والأهواءُ العامة والأوضاعُ الاجتماعية.

وكانت نظرةُ سقراط، والمشكلةُ التي واجهته، بعيدتي الاختلاف. وقارن أفلاطون في إحدى فقرات محاورة تيتَايُوسُ بين الفلسفة اليونانية وبين أرض معركةٍ يتقابل فيها جيْشَان كبيران، ويتحارَبان حرباً لاهوادة فيها. فهناك من جانب أنصار «الكثْرة»، وهناك من جانب آخر

10 هيراقليطس. كتاب ديلس

Twitter: @ketab_n

أنصار «الواحد». ويصادفُنا من ناحية، القائلون «بانسِيَاب» الأشياء، ومن الناحية الأخرى أولئك الذين يحاولون تثبيت الأشياء، وتثبيت كل أفكارهم(11). ولو صحّ هذا لما تسرب إلينا أي شك في مكانة سقراط في تاريخ الفكر اليوناني وحضارته. فلقد تركزت مهمتُه الأولى والأساسية على «تثبيت» الأفكار. وكان سقراط مثل أكْسِنُوفَان والمفكرين اليونانيين الآخرين من أشد أنصار فكرة «الواحد» تحمّساً، ولكنه لم يُعَنْ بالمنطق أو الديالكتيك في ذاتهما. فما كان يَعْنِيه أساساً ليس إثبات مَا في الوجود أو الفكر من وحدة. أما مَا كان يبحث عنه هو وحدةُ الإرادة. فلقد عجز السفسطائيون عن حل هذه المشكلة رغم كل مواهبهم وكل اهتماماتهم المتنوعة ـ أو ربما أمكن إرجاعُ هذا العجز إلى هذا التعدد في المواهب والاهتمامات ذاته. فلقد ظلوا على الدوام يتحركون في الظاهر، وعجزوا عن النفاذ إلى مركز الطبيعة الإنسانية، والسلوك الإنساني. فهم لم يتمكنوا حتى من إدراك وجود مثل هذا المركز، وأنه من المستطاع التيقن منه اعتماداً على الفكر الفلسفي. وهنا يبدأ دورُ المنهج السقراطي، الذي يعتمد على التساؤل. فلقد اعتقد سقراط في عدم إدراك السفسطائيين أي شيء خلاف بعض رواسب متناثرة من الطبيعة الإنسانية. والواقع أنه ندر أن وجد شيء لم يتناوله في كتابتهم السفسطائيون المشهورون في القرن الخامس. فلقد بحث جُورْجِيَاسْ وهِيبِيَاسْ وبْرُوديقُوسْ وأنطِيفُون موضوعات متنوعة شتى، وكتبوا أبحاثاً في المشكلات الرياضية والعلمية، وفي التاريخ والاقتصاد والبلاغة والموسيقى واللغة والنحو والنته. وأغفل سقراط كل هذه المعارف الموسوعية، وألقاها جانباً. واعترف بجهله التام بكل هذه الفروع المختلفة من المعرفة، وبأنه لا يعرف سوى فنّ واحدٍ هو فن إنشاء النفس الإنسانية، الذي يعتمد على التقرب من الإنسان بعد إقناعه بأنه لا يفهم ماهي الحياة أو ما تعْنِيه، ثم يدَعُه يدرك بنفسه الغايةَ الحقة ويساعده على بلوغها.

واضح أن الجهل السقراطي ليس اتجاهاً سالباً على أي نحو. فهو يمثل على عكس ذلك مثلاً أصيلاً ومُوجباً للغاية للمعرفة الانسانية، والسلوك الإنساني وما يمكننا تسميته بالشك السقراطي ليس أكثر من قناع كان سقراط يخفي وراءه مُثُله العليا، بعد اتباع طريقته المعتادة التي تعتمد على السخرية. ويهدف الشك السقراطي إلى القضاء على وسائل المعرفة المتعددة والمتنوعة التي أدت إلى غموض أهم شيء وهو معرفة الإنسان لنفسه، كما أدت إلى إضعاف أثره. ولم يقتصر جُهد سقراط في الناحية النظرية والناحية الأخلاقية، على التوضيح، ولكنه اتجه أيضا إلى «التركيز» و «الترتيب». فتبعاً لما قاله من الخطإ البينّ الكلامُ عن الحكمة أو الفضيلة (sophia - areta) في لغة الجمع، وأنكر في إصرار وجود كثرة في المعرفة أو كثرة في الفضائل.

فلقد أعلن السفسطائيون وجودَ عدة فضائل تتناسب مع الطبقات المختلفة من الناس. فثمة فضيلة خاصة بالرجال، وأخرى خاصة بالنساء. وهناك فضيلة للصبية وأخرى للمراهقين، وفضيلة للأحرار وأخرى للعبيد. ورفض سقراط كل هذا الكلام. فلو صح هذا الادعاء، لكان معنى

11) محاورة تيتايوس لأفلاطون

Twitter: @ketab_n

هذا تناقضَ الطبيعة الإنسانية مع ذاتها، أي أنها ستتصف بالتشتت والقصور والتمزق. فكيف يمكن إحداث وحدة في مثل هذا الشيء الذي يتصف بتمزقه وتنافره؟. ويتساءل سقراط في محاورة بروتاجوراس لأفلاطون: هل تنقسم الفضيلةُ إلى أجزاء مثلما تنقسم الأشياء الفزيائية إلي أجزاء ـ أي كما ينقسم الوجه الإنساني مثلاً إلى فم وأنف وأذنين ؟. وهل في وُسْع الإنسان الاتصافُ بإحدى الفضائل كالشجاعة أو العدالة أو العفة، بغير أن يجمع بين كل هذه الفضائل؟(12) إن الحكمة والفضيلة لا ينقسمان إلى أجزاء. إننا نقضي على ماهيتها ذاتها إذا مزقناه إرْباً، فعلينا أن نفهمهما ونعرفهما ككل غير قابل للانقسام.

ويظهر الاختلاف الأساسي بين سقراط والسفسطائيين كذلك في نظرتهما إلى الفكر الأسطوري. ولو اكتفينا بنظرة سطحية إلى الأشياء، لا عتقدْنا في آخر المطاف بوجود ناحية يشترك فيها الفكر السقراطي مع الفكر السفسطائي. فرغم كل تعارض بينهما فإنهما يحاربان من أجل قضية واحدة هي نقدُ التصورات التقليدية للدّين اليوناني السائد، والعملُ على تنقية هذه التصورات. ولكن هناك اختلافاً واسعاً بينهما في وسائل حربهما واستراتجيتهما. فلقد اخترع السفسطائيون وسيلة جديدة وعدَتْ بتفسير الحكايات الأسطورية تفسيراً «عقلانيا» جديداً، وأثبتوا في هذا المجال مرة أخرى تعدّدَ جوانب عقلياتهم وسهولة تكيُّفِهَا. وأجادُوا الفن الجديد للتفسير الرمزي، وأظهروا براعة (فرتيوزية) فيه. إذ يمكن اعتماداً على هذا الفن تفسير أية أسطورة مهما بدت غريبة وعجيبة على الفور على أنها حقيقة فزيائية أو أخلاقية(13). ولكن سقراط قد رفض هذه الحيلة الهروبية، وسخر منها. فلقد كانت مشكلته بعيدة الاختلاف، وأكثر من ذلك جدية. وقيل لنا في بداية محاورة «فيداروس» لأفلاطون، كيف اتجه سقراط وفيداروس خلال نزهتهما إلى مكان جميل على نهر إيليسُوس، وسأل فيدَارُوس سقراط عن صحة القوا، بأن هذا المكان هو الذي قتل فيه Boreas «بورياس» Oreithyia (أوريتيا)، تبعاً للخرافة القديمة. كما سأله عن مدى اعتقاده في صحة هذه الحكاية. وأجاب سقراط على ذلك بالقول بأنني لو ابديت عدم اعتقادي في صحة هذا الكلام كما يفعل الحكماء (السفسطائيون) فإنني لن أشعر بأي قلق أو انزعاج. ففي وسعي أن أفسر هذه الخرافة تفسيراً فطناً سهْلاً بالقول بأن ما فعله «بُوْرِيَاس» (ريح الشمال) هو الهبوب ودفع أوريتِيَا بعيداً عن الصخور، عندما كانت تلعب مع رفيقاتها. لما ماتت على هذا النحو، قيل بأن «بُورِيَاس» قد قَتَلها.

ويتابع سقراط قوله: «ولكنني بافيدَارُوس أعتقد بوجه عام أن مثل هذه التفسيرات هينة، وإن كانت تُعد من اختراع أحد أصحاب الفطنة والاجتهاد الذين لا يُحْسَدون على ذلك. ويرجع هذا إلى أنهم مضطرون بعد ذلك إلى تفسير صُوَر كائنات خرافية كالتنطورات والخميرات. وهم

12) محاورة بروتاجوراس لأفلاطون.
13) أنظر ما سبق.

Twitter: @ketab_n

عندما يشرعون في ذلك سيرون أنفسَهُم محاصرين بجمع غفير من الكائنات التي تُدْعَى (بالجرغونات) و (البيجَاسَات)، وكائنات مشئومة شتى لا يمكن تصورها. ولو أن أحداً ارتاب في ذلك، وقرر على طريقة الحكماء البسطاء تفسير كل منها تفسيراً احتمالياً، فإنه سيحتاج إلى قدر كبير من الفراغ. ولكنني لا أملك فراغاً يكفي لذلك على الإطلاق. ويرجع هذا يا صديقي إلى أنني لم أفرغ بعد من معرفة نفسي (كما تطالب حكمة دلفي) ومن ثم فعندما أدرك أنني لم أعرف ذلك بعد، وإنني أقوم ببحث أشياء بعيدة الارتباط، فإن الأمر سيبدو في نظري مثيراً للسخرية. وهكذا استبعدت هذه المسائل وقبلت الاعتقاد السائد الخاص بها، كما قلت الآن. فأنا لا أبحث عن مثل هذه الأشياء، ولكنني أتأمل نفسي، لكي أعرف هل أنا أتصف بالوحشية، وأفوق العواصف في عنفها وتعقيدها. أم أنا أكثر من ذلك رقة وبساطة، وإن الطبيعة قد حبتني وداعة وجانبا إلهيا».

كانت هذه هي الطريقة السقراطية الصحيحة كما فهمها مريدُه العظيم، وكما شرحها. ونحن لا يمكن أن نأمل في «تعقيل» الأسطورة اعتماداً على تحويرٍ تعنّى للأساطير القديمة الخاصة بأفعال الآلهة والأبطال أو اعتماداً على إعادة تفسيرها. فكل هذه الوسائل ستظل بغير جدوى. ونحن إذا أردنا التغلب على سلطان الأسطورة علينا أن نبحث عن القوة الموجبة المسماة «معرفة الذات»، وعلينا أن ننميها. فعلينا أن نتعلم كيف نرى طبيعة البشر في ضوء أخلاقي بدلاً من رؤيتها في ضوء أسطوري. وقد تعلّم الأسطورةُ الإنسانَ أشياء كثيرة، ولكنها لن ترد على السؤالَ الوحيد الذي يعد في نظر سقراط السؤال الصحيحَ بحق، وهو السؤال عن الخير والشر. ولن يساعدنا على الاهتداء إلى حل لهذه المشكلة الأساسية الضرورية غير اللُّوجُوس السقراطي، وغيرُ منهج فحْصِ الذات الذي جاء به سُقراط.

أرنست كاسيرر الدولة والأسطورة، ترجمة أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975، ص. ص 79 - 89

Twitter: @ketab_n

2 . الفلسفة عند الفلاسفة

1.2. الفَيْلسُوف والعَامِّيّ

أفْلاَطُون

مادام ذلك هو رأيكَ، على ما يبدو لي، فإنني سأتحدث عن عظماء الفلاسفة، إذ لا أرى جدوى من الحديث عمن هم دونهم. ويلزم أن نقول عن أولئك بأنهم، منذ صباهم، لا يعرفون الطريق التي تؤدي إلى الساحة العمومية ولا أين توجد المحكمةُ ولا قاعةُ مجالس المدينة أو أية قاعة للاجتماعات العمومية. فهم لا يهتمون بالاطلاع على القوانين والتشريعات التي تسن أو يُعلَن عنها. أما عن النوادي التي تناقش فيها المهام وعن الاجتماعات والحفلات وأعياد (بَاخُوس) وما يصاحبها من عزف على الناي، فإن هذه الأمور، لا تخطر ببالهم حتى فكرة المشاركة فيها. وإذا ما لحق المدينةَ خيرٌ أو شرٌّ أو ورث أحدُ المواطنين، رجلاً كان أو امرأة، بعضَ العيوب عن أجداده، فإن الفيلسوف لا يعلم عن ذلك أكثر مما يعلمه عن عدد قطرات مياه البحر. وهو لا يعرف أنه يجهل كل هذه الأمور، فهو يمتنع عن معرفتها، لا رفعةً منه بل لأن جسمه، في واقع الأمر، هو وحده الحاضر المقيم في المدينة أما فكره الذي ينظر إلى هذه الأمور بعين الاحتقار على أنها أشياء تافهة لا قيمة لها، فإنه يُحلّق في فسيح الأجواء (...) باحثاً في أعماق الأرض يقيس مساحتها، متتبعاً حركات الأفلاك فيما وراء السماء، مدققاً في الطبيعة بأكملها، وفي كل كائن بكليته، دون أن يلتفت إلى ما هو على مقربة منه (...)

وإن مِثال (طاليس) (...) ليوضح لنا ذلك (...)، فبينما كان منشغلاً بمراقبة الأفلاك وعيناه معلقتان في السماء، قد هوى في بئر، فسخرت منه إحدى خادمات (طرسُوس)، المعروفة بذكائها وحضور بديهيتها، زاعمة بأنه يبذل كل ما في وسعه لمعرفة ما يدور في السماء دون أن يحترس مما هو أمامه وعلى مقربة منه. وإن هذا الحدث الطريف مثال على كل من يقضي حياته في التفلسف. فمن الأكيد أن مثل هذا الرجل ليس له جيران ولا أقارب، بل إنه لا يعرف حتى ما يقومون به، ويكاد يجهل ما إذا كانوا بشراً أو مخلوقات من جنس آخر. ولكن ماذا يمكن أن يكون الإنسان؟ وماذا تقتضيه طبيعته كإنسان؟ وماذا يميزها عن طبيعة الكائنات الأخرى؟ تلك

Twitter: @ketab_n

هي المسائل التي يبحث فيها الفيلسوف ويجهد نفسه لاكتشافها (...).

هذا إذن (...) كما قلت في البداية، هو فيلسوفنا في علاقته الخاصة والعامة التي تربطه مع أمثاله. فحينما يضطر إلى التحدث أمام المحكمة أو في أي مكان آخر، عما هو على مقربة منه أمام عينيه، فإنه لن يثير ضحك خادمات (طرسُوس) فحسب، بل ضحك عامة الناس، فانعدام خبرته يجعله يقع في شتى المواقف وأن قلة مهارته تُظهره غبياً في أعين الناس (...).

وفي جميع هذه الملابسات، يسخر العامّي من الفيلسوف الذي يبدو له تارة جديراً بالاحتقار، وتارة أخرى جاهلاً بما هو على مقربة منه، حائراً، منزعجاً من كل شيء (...) ولكن (...) عنما يستطيع الفيلسوف أن يرتقي بإنسان ما نحو الأعلى، وعندما يتخلص هذا الانسان من أسئلة المحاسبة كأن يقول : «ماذا جنيتُ عليك وماذا جنيت أنتَ علي؟» كي يتأدى إلى فحص العدالة والظلم، وإلى البحث عما يعنيانه ولماذا يتمايزان عن بعضها ويختلفان عن الأمور الأخرى (...) فإنه سيغدو مثلما كان الفيلسوف. سيأخذه الدوار عندما يلقى نفسه في الأعالي، وبما أنه لم يعتد أن يرى الأمور من هذه العلياء فسيأخذه الحزنُ ويصيبه التأففُ والانزعاجُ وهو لن يثير ضحك خادمات (طرسوس) أو أحد الجهال مثله، فهؤلاء ليسوا على بينة من الأمور، بل أنه سيثير ضحك أولئك الذين تلقوا تربية مخالفة لما يتلقاه العبيد.

تلك هي (...) خصائص هذا و صفات ذاك، فهذا الذي تسميه فيلسوفاً، والذي تربّى في حضن الحرية والفراغ، لا يجب أن يلام لكونه يظهر ساذجاً لا يصلح لشيء، عندما يواجه أبسط الخدمات (...). وذلك قادر على أن يقوم بها، بكل مهارة وإتقان، ولكنه لا يستطيع أن يرتدي ثيابه على طريقة الرجال الأحرار، ولا أن يتذوق ما في الحديث من بلاغة وبيان، ولا أن يتغنى، كما يجب، بالحياة الحقة التي ينعم بها الآلهة وسعداءُ البشر.

أفلاطون. محاورة تيتيت، ص .377 - 381. الترجمة الفرنسية شامبري، غارني. باريس

2.2 . الحِكْمَة والعِلمُ الأسْمَى

أرسطو

ما دام هذا العلمُ هو موضوع بحثنا، فما ينبغي أن ينصب عليه فحصنا هو الأسباب والمبادئ التي تكون الحكمة علماً بها. ولو نحن توقفنا عند الأحكام التي نطلقها عادة في حق الحكيم فإن من شأن ذلك أن يمهّد للجواب عن هاته الأسئلة ويوضحها توضيحاً أكثر.

نتصور الحكيم، قبل كل شيء، كما لو كان قد حصل على معرفة الأشياء جميعها في حدود المستطاع، أعني دون أن يحصّل على علم كل منها على حدة. وفيما بعد نتصور الحكيم على أنه قادر علي معرفة الأمور العويصة التي لا تبلغها المعرفة الانسانية إلا بصعوبة شديدة (وذلك لأن المعرفة الحسية بما هي معرفة مشتركة بين الجميع، فهي سهلة يَسيرة ولا علاقة لها

Twitter: @ketab_n

بالحكمة). ثم إننا نتصور بالإضافة إلى ذلك، أن الذي يعرف المبادئ والعلل معرفة أكثر ضبطاً، والذي تكون له القدرةُ على تعليمها، هما في كل علم من العلوم، أكثرُ حكمةً من غيرهم. فضلاً عن ذلك، فإن العلم الذي يُعتنق لذاته وقصْدَ المعرفةِ وحدها، يُعتبر أكثر حكمة من العلوم التي تُعْتنق لما تحققه من نتائج. وأخيراً، فإننا نعتبر العلمَ الأوسع أكثر حكمة من العلم الذي يدخل تحته؛ إذ ليس على الحكيم أن يخضع لقواعدَ وأوامر، وإنما هو الذي يَسُنُّها ويعطيها. وليس عليه هو أن يُطيع غيره وإنما هو المطاع.

تلك هي الأحكامُ التي نُطلقها عادة على الحكمة والحكماء. والحال أنه من بين السِّمات التي استعرضناها تكون معرفةُ الأشياء جميعِها بالضرورة في حَوْزَة ذلك الذي حصل في أعلى درجة على العلم الكلي، لأنه يعرف بكيفيةٍ من الكيفيات، كلَّ الحالات الجزئية التي تدخل تحت الكلي. ثم إن هاته المعارف الكلية هي أكثر المعارف صعوبة، لأنها أبعدُ ما تكون عن الادراكات الحسية. إضافة إلى ذلك فإن أكثرَ العلوم ضبطاً هي تلك التي تكون علوماً بالمبادئ، لأن تلك التي تنطلقُ من أكثر المبادئ تجريداً تكون أكثر ضبطاً من تلك التي تنتج عن مبادئَ أكثرَ تركيباً؛ فعلم العدد، على سبيل المثال، علمٌ أكثر ضبطاً من الهندسة. أضف إلى ذلك أن العلم يكون قابلاً لأن يُعلَّمَ إذا ما توغل في معرفة العِلَل، لأن التعليم هو تحديدُ العلل بالنسبة لكل شيء. ثم إن العلم والمعرفة من أجل العلم والمعرفة، تلك هي السمة الأساسية للعلم الذي يتخذ موضوعا له الموضوع الأسمى. فالذي يَرُومُ المعرفة من أجل المعرفة، لابد وأن يقع اختيارُهُ على أجدرِ المعارف باسم العلم أي العلم بالأسْمَى. والحال أن الموضوع الأسمى هو المبادئُ والعِلَلُ الأولى، إذ بفضلها يُعْرَفُ ما تبقَّى لا العكس. وأخيراً فإن أشرف العلوم وأسماها هو العلمُ بغايات الاشياء، لأن غايةَ الشيء هي كمَالُهُ، وغايةُ الطبيعة بجملها هي الخيرُ الأسمى.

من أجل كل هذه الاعتبارات يظهر أن اسْمَ الحكمة ينطبق على هذا العلم؛ إذ ينبغي أن تكونَ علماً بالمبادئ والعِلل الأولى، وذلك لأن الكمالَ، أي الغاية هي إحدى العلل.

ارسطو. الميتافيزيقا Meta A, 2.

3.2 . مَبَادِئُ الفَلسَفَة

ديكَارْت

كنت أبغي أولا أن أشرح فيه معنى الفلسفة، مبتدئاً بأقرب الأشياء إلى فهم الكافة، مثل أن لفظ «الفلسفة» معناه دراسة الحكمة، وأنه لا يقصد بالحكمة التحوط في تدبير الأمور فحسب، بل يقصد منها معرفة كاملة لكل ما يستطيع الإنسان أن يعرفه، إما لتدبير حياته، أو لحفظ صحته أو لاستكشاف الفنون جميعاً، وأن المعرفة التي يُتوسل بها إلى هاتيك الغايات لابد أن تكون مستنبطة من العلل الأولى بحيث يكون من الضروري لاكتسابها (وهو ما يسمى على

Twitter: @ketab_n

التحقيق تفلسُفاً) أن نبدأ بالفحص عن هاتيك العلل الأولى، أي بالفحص عن «المبادئ» وأن هاتيك المبادئ لابد أن يتوافر فيها شرطان، أحدهما أن يكون من الوضوح والبداهة بحيث لا يستطيع الذهن الإنساني أن يرتاب في حقيقتها متى أمعن النظر فيها، والثاني أن تعتمد عليها معرفة الأشياء الأخرى، بحيث إنها يمكن أن تُعْرَف بدون هذه الأشياء ولا تُعْرَف هذه الأشياءُ بدونها، ويلزم بعد هذا أن نسعى إلى أن نستنبط من تلك المبادئ معرفة الأشياءَ المعتمدة عليها بحيث لا يكون في سلسلة الاستنباطات شيء إلا وهو بيّن كل البيان. واللهُ وحده هو حقاً الموجود الذي هو حكيم إطلاقاً، أي المحيطُ علمُه بحقائق الأشياء جميعاً. لكنا نستطيع أن نقول إن مراتب الناس من الحكمة متفاوتة بمقدار تفارقهم في معرفة أهم الحقائق. وأنا واثق أنه لا شيء مما قد قلته الآن إلا ويقرّه جميعُ العلماء.

وكنت أبغي بعد ذلك أن أوجه النظر إلى منفعة الفلسفة وأن أبيّن أنه مادامت تتناول كل ما يستطيع الذهن الإنساني أن يعرفه، فيلزمنا أن نعتقد أنها هي وحدها تميزنا من الأقوام المتوحشين والهمجيين، وأن حضارة الأمة وثقافتها إنما تقاس بمقدار شيوع التفلسف الصحيح فيها، ولذلك فإن أجل نعمة ينْعَمُ اللهُ بها على بلد من البلاد هو أن يمنحه فلاسفة حقيقيين. وكنت أبغي أن أبين فوق هذا أنه بالنسبة إلى الأفراد، ليس فقط من النافع لكل إنسان أن يخالط من يفْرَغُون لهذه الدراسة، بل إن الأفضل له قطعاً أن يوجّه انتباهه إليها وأن يشتغل بها، كما أن استعمال المرء عينيه لهداية خطواته واستمتاعه عن هذا الطريق بجمال اللون والضوء أفضل بلا ريب من أن يسير مغمض العينين مسترشداً بشخص آخر. لكن هذه الحالة الأخيرة أفضل من حالة من يبقى مُغْمضَ العينين وليس له من مُرشد إلا نفسه. ولأنْ يحيا المرءُ دون تفلسف هو حقاً كمن يظل مُغمضاً عينيه لا يحاول أن يفتحهما، والتلذذُ برؤية كل ما يستكشفه البصر لا يمكن أن يقارَن بالرضى الذي ينال من معرفة الأشياء التي تنكشف لنا بالفلسفة.

وأود أن أقول أخيراً إن هذه الدراسة ألزمُ لإصلاح أخلاقنا وهداية سلوكنا في الحياة من استعمال عيوننا لهداية خطواتنا. والبهائم العجماوات التي لا هَمّ لها إلا حفظ جسومها، لا تكَلُّ عن الدأب والسعْي في طلب أقواتها، أما الناسُ الذين أهمّ جزء فيهم هو الذهنُ فيجب عليهم أن يجعلوا طلب الحكمة همَّهُم الأكبر، لأن الحكمة هي القوت الصحيح للعقول. وأستطيع أيضاً أن أقنع نفسي أن هنالك كثيرين ما كان يفوتُهم هذا الطلبُ أو أنهم أمّلوا شيئا من النجاح فيه وعرفوا مبلغ مقدرتهم عليه. وليس من النفوس نفسٌ مهْمَا تكُنْ من قلة النبل، تظل متعلقة بالحواس تعلقاً شديداً فلا تتحول عنها حيناً من الدهر، متشوّقة إلى خيرٍ آخر أعظم، وإن تكُن في الغالب تجهل ماهية ذلك الخير. والذين آتاهم اللهُ حظاً عظيماً، فأنعم عليهم بالعافية والمناصب والأموال ليسوا أقل مِنْ غيرهم رغبة في ذلك الخير. بل إني لأحسبهم أشد لهفة واشتياقاً إلى خير آخر أكمل وأسمى من كل ما يملكون من خيرات.

وهذا «الخير الأسمى» إذا نظر إليه بالنُّور الفطري دون نور الإيمان، لم يكن شيئاً سوى

Twitter: @ketab_n

معرفة الحقيقة عن طريق عِللها الأولى، أعني الحكمة التي تدرسها الفلسفة. ولما كانت هذه الأمور كلها حقاً لا مِراء فيها، لم يصعب إقناع الناس بها، متى أحسنا عرضها والتدليل عليها.

لكن من حيث إنه قد حِيل بيننا وبين أن نعتقد هذه الأمور، بسبب التجربة التي تدلنا على أن محترفي الفلسفة هم غالباً أقلُّ حكمة وأقل اعتصاماً بالعقل من غيرهم ممن لم يشتغلوا بتلك الدراسة قط، فيلزمني هاهنا أن أشرح بإيجاز تمّ تتألف كل المعرفة التي نملكها الآن وإلى أي درجات الحكمة وصلنا؛ الأولى لا تشتمل إلا على تصورات بلغ من وضوحها بذاتها أن أصبح اكتسابُها ميسوراً دون تأمّل، والثانية تشتمل على كل ما تدلنا عليه تجربةُ الحواس، والثالثة ما نتعلمه من أحاديثنا مع غيرنا من الناس؛ ويصح أن نضيف إلى ما سبق درجةً رابعة، وهي مطالعةُ الكتب لا أقول جميعها، بل على الخصوص تلك التي كتبها أشخاص قادرون على تزويدنا بإرشادات حسنة، لأن مطالعة الكتب ضرْبٌ من التحدّث مع مؤلفيها. ويبدو لي أن كل الحكمة التي يقع امتلاكها في مألوفنا مكتسبة بهذه الطرق الأربعة فقط، لأني لا أضع الوحي الإلهي من بينها؛ إذ أن هدايته ليست على درجات، وإنما يرفعنا دفعة واحدة إلى إيمان لا يتزعزع.

نعم، لقد وُجد في كل العصور من فطاحل المفكرين من حاولوا في سعيهم إلى بلوغ الحكمة أن يجدوا طريقاً خامساً أرفعَ وأوثقَ بمراحلَ من الطرق الأربعة الأخرى؛ ذلك هو البحث عن العِلل الأولى والمبادئ الحقة التي يستطيع المرء أن يستنبط منها أسباب كل ما في مقدورنا أن نعرفه؛ وعلى هؤلاء الذين اشتغلوا بهذا البحث على الخصوص أطلق الناسُ اسمَ الفلاسفة. وأول وأكبر من وصلت إلينا مؤلفاتهم هما أفلاطون وأرسطو. ولم يكن بينهما من فرق سوى أن أفلاطون قد سار على آثار أستاذه سقراط، فاعترف في خلوص نية بأنه لم يهتد بعد إلى شيء يقيني، وأنه قد اكتفى بتحرير ما بدا له شيئا مُحتمَلَ الصدق، وتخيّل لهذا الغرض بعضَ مبادئ حاول بواسطتها أن يفسر الأشياء الأخرى. أما أرسطو فكان أقل صراحة، ومع أنه تتلمذ على أفلاطون عشرين سنة ولم يكن لديه مبادئ غير مبادئ أستاذه، فقد غيّر طريقةَ عرْضها تغييراً تاماً، وقدمها على أنها صحيحة ومؤكدة، ولو أن الأرجح أنها لم تكن قط في تقديره كذلك.

ولقد أصاب هذان الرجلان من الألمعية والحكمة التي تكتسب بالوسائل الأربع السابقة ما أضفى عليهما سلطاناً كبيراً جعل من جاءوا بعدهما يقفون عند متابعة آرائهما أكثر مما يسعون إلى شيء أفضل. والنزاعُ الكبير الذي نشب بين تلاميذهما إنما كان مداره أن يتبيّنوا هل ينبغي أن توضع الأشياءُ كلها موضعَ الشك أم أن هناك أشياء يقينية، وهو خلاف أفضى بالفريقين إلى ضلال بعيد؛ لأن فريقاً ممن ذهبوا إلى الشك قد وسّعُوا نطاقه وجعلوه يمتد إلى أفعال الحياة، بحيث إنهم أهملوا استعمال الحيطة والتبصر في سلوكهم. أما مَن ناصروا مذهب اليقين فقد افترضوا أنه يعتمد على الحواس، فاطمأنوا إليها كل الاطمئنان، حتى أنه يقال إن «أبيقُور» بلغت به الجرأة في أقواله أن صرح، خلافاً لجميع استدلالات علماء الفلك، بأن الشمس ليست أكبر حجماً مما تبدو لنا.

Twitter: @ketab_n

وهناك عيب يمكن أن يُلاحَظ في جميع المنازعات، وهو أنه لما كانت الحقيقة وسطاً بين الرأيين المتقابلين، فإن كل طرف يبعد عنها بمقدار ما يكون ميله إلى معارضة الطرف الآخر.

لكن خطأ مَنْ مالوا كل الميل إلى جانب الشك لم يجد مَن تابَعه زمناً طويلاً، أما خطأ الفريق الآخر فقد تيسّر تصحيحهُ شيئاً ما، حين تبين أن الحواس تخدعنا في كثير من الأشياء.

غير أني لا أحسب أن ذلك الخطأ قد زال زوالا تاماً، لأن أحداً لم يبين أن اليقين ليس في الحواس بل في الذهن وحده حين يكون لديه مُدركات بديهية، وأنه حين لا يكون لدينا إلا معارف اكتسبناها عن طريق درجات الحكمة الأربع الأولى، حينذاك لا ينبغي أن نشك في الأشياء التي تبدو لنا حقيقية إذا كانت متصلة بسلوكنا في الحياة، ولكن لا ينبغي كذلك أن نعدها يقينية يقيناً يمتنع معه أن نغير رأينا فيها إذا اضطرتنا إلى ذلك بداهةٌ من بداهات العقل.

وقد نشأ عن الجهل بهذه الحقيقة أو عن عدم استعمالها ممن عرفوها أن معظم من أرادوا في هذه القرون الأخيرة أن يكونوا فلاسفةً قد تابعوا أرسطو متابعة عمياء، حتى أنهم كثيراً ما أفسدوا معنى كتاباته، ناسبين إليه آراء مختلفةً مَا كان ليُقر بنسبتها إليه لو أنه عاد إلى هذه الدنيا. أما من لم يتابعوه - ومنهم كثيرون من ذوي العقول الراجحة - فلم يبرأوا من التشبع بآرائه في شبابهم، لأنه لا يُعلّم في المدارس سواها، وقد شغلهم ذلك شغلاً حال دون وصولهم إلى معرفة المبادئ الحقة. ومع أني أقدرهم جميعاً ولا أريد أن أعرض نفسي للخزي بتوجيه اللوم إليهم، فإني أستطيع أن أقدم على قولي دليلاً لا أظن أن منهم من ينكره، وهو أنهم قالوا بشيء لم يكونوا على معرفة كاملة به واقترضوه مبدأ. فأنا مثلا لا أعرف منهم مَن يفترض الثقل في الأجسام الأرضية، ولكن مع أن التجربة تدلنا بوضوح على أن الأجسام التي تسمى ثقيلة تهبط نحو مركز الأرض فإننا لا نعلم مع ذلك ما هي طبيعة ما يسمى ثقلاً، أي طبيعة العلة أو المبدأ الذي يجعلها تهبط على هذا النحو، وعلينا أن نستقي معرفتنا بذلك من مصدر آخر. ويمكن أن يقال مثل هذا عن الخلاء والذرات، وعن الحار والبارد، وعن الجاف والرطب، وعن الملح والكبريت والزئبق وما شابه ذلك مما افترضه بعضُهم مبادئ.

لكن جميع النتائج التي تُستنبط من مبدإ ليس ببديهي لا يمكن أن تكون بديهية مهما يكن الاستنباطُ من حيث صورتُه صحيحاً. ويترتب على هذا أن جميع الاستدلالات التي أقاموها على مثل تلك المبادئ لم تستطع أن تؤديهم إلى المعرفة اليقينية لشيء واحد، ولم تستطع بالتالي أن تجعلهم يتقدمون خطوة واحدة في البحث عن الحكمة. وإذا كانوا قد وجدوا أيَّ حقيقة فمرجعُ ذلك إلى بعض الطرق الأربعة المشار إليها فيما تقدم. وعلى الرغم من هذا، لا أريد أن أنتقص شيئًا مما قد يدعيه كل واحد منهم لنفسه من فضل، لكني مضطر إلى أن أقول، تهدئة لخواطر من لم ينصرفوا إلى الدرس، إن مثلنا كمثل المسافر، إذا أدار ظهره إلى المكان الذي يبتغي الذهاب إليه نأى عنه بقدر مضيه في الاتجاه الجديد زمانا أطول وبسرعة أشد، بحيث إنه لو عاد بعد ذلك إلى الطريق السوي لم يستطع أن يدرك المكان المقصود في نفس الوقت الذي كان يدركه فيه لو

Twitter: @ketab_n

أنه لم يشرع في السير إطلاقا. وكذلك شأن الفلسفة، إذا اصطنعنا فيها مبادئ فاسدة كان ابتعادنا عن معرفة الحقيقة ومعرفة الحكمة بمقدار ما نبذل من عناية في تمهدهما وما ننفق من جهد في استخلاص مختلف النتائج منهما، ونحن نظن أننا نُحسن التفلسفَ، مع أننا نكون قد أمعنا في الابتعاد عن الحق. ويتعين أن نستخلص من هذا أن أولئك الذين تعلموا أقل قدر من كل ما خُصّ حتى الآن باسم الفلسفة هم أقدر الناس على إدراك الفلسفة الحقة (...).

لقد استرعى نظري عند دراسة طبائع المفكرين على اختلافها أنه لا يكاد يوجد منهم من قد بلغ من الغلظة والتخلف ما يجعله عاجزاً عن أن يثوب إلى الرأي السديد، بل أن يحصل أرفع العلوم متى وجّه التوجيه السليم. وهذا يمكن إثباته كذلك بدليل العقل، لأنه ما دامت المبادئ واضحة، ومادام لا ينبغي أن يُستخلص منها شيء إلا باستدلالات بديهية جداً، فكل امرئ لديه دائماً من قوة الذهن ما يُعينُه على فهم الأشياء التي يعتمد عليها. ولكن فضلاً عن العقبات الناشئة من الأوهام الشائعة التي لا يخلو منها أحد خلواً تاما، وإن تكن أشد إضراراً بمن أحالوا دراسة العلوم الفاسدة. فيكاد يحدث دائما أن أصحاب الأذهان المتدلة يُهملون الدراسة لأنهم لا يظنون أنهم قادرون عليها، وأن غيرهم ممن هُمْ أشدُّ منهم حماسة يتعجلون فيشتطون، وكثيراً ما يؤدي تعجّلهم إلى أن يتلقوا مبادئ ليست بديهية يستخلصون منها نتائج غير يقينية. ولذلك أودّ أن أؤكد لمن يبالغون في عدم الاطمئنان إلى قوة أذهانهم بأنه لا شيء في مؤلفاتي إلا ويستطيعون أن يفهموه إذا بذلوا جهدهم في بحثه. ومع ذلك فأود كذلك أن أحذر الآخرين بأن أصحاب الأذهان الممتازة أنفسهم محتاجون إلى كثير من الوقت والانتباه لكي يلحظوا جميع الأشياء التي قصدتُ تضمينها في كتابي.

ثم لكي أعين القارئ على جودة التصور لقصدي من نشر «المبادئ» أود هاهنا أن أشرح الترتيب الذي يبدو لي أن من الواجب اتباعه للاستزادة من المعرفة. فأقول أولا إن الإنسان الذي لا يملك بعدُ إلا المعرفة العامية الناقصة التي يمكن تحصيلها بالوسائل الأربع التي شرحتها فيما تقدّم، يجب قبل كل شيء أن يسعى إلى أن يؤلف لنفسه مذهباً أخلاقياً يكفي لتنظيم أعماله في الحياة، لأن هذا الأمر لا يحتمل إرجاء، ولأننا ينبغي على الخصوص أن نسعى إلى الحياة الصحيحة. وبعد ذلك ينبغي أيضا أن يدرس المنطق. ولا أقصد منطق المدرسيّين، لأنه على التدقيق ليس إلا جدلاً يُعلّم الوسائل لإفهام غيرنا الأشياء التي نعلمها، أو للادلاء دون حكم بأقوال كثيرة عن الأشياء التي لا نعرفها، فهو بذلك يُفسد الحكْم السليمَ دون أن ينمّيه، بل أقصد المنطقَ الذي يعلّم المرءَ توجيهَ عقله لاكتشاف الحقائق التي يجهلها. ولما كان كثيرَ الاعتماد على الاستعمال، فيجمل أن يتدرب المرءُ زمناً طويلاً على ممارسة قواعده المتصلة بالمسائل السهلة البسيطة كمسائل الرياضيات. ثم إذا اكتسب عادةَ الاهتداء إلى الحقيقة في هذه المسائل، وجَبَ أن يبدأ في جدّ بالإقبال على الفلسفة الحقة، التي جُزؤُها الأول هو الميتافيزيقا التي تحتوي على مبادئ المعرفة، ومن بينها تفسيرُ أهمّ صفات الله ولاَمَادِّيَةُ النفوس، وجميعُ المعاني الواضحةُ البسيطةُ المودَعةُ فِينَا.

Twitter: @ketab_n

والثاني هو الفيزيقا، ويبحث فيها على العموم، بعد أن يكون المرء قد وجد المبادئ الحقة للأشياء المادية، عن ماهية الكون كله، وعلى الخصوص عن طبيعة هذه الأرض وطبيعة جميع الأجسام التي توجد حولها، مثل الهواء والماء والنار والمغناطيس والمعادن الأخرى وبعد ذلك يحتاج أيضا إلى أن يفحص على الخصوص عن طبيعة النبات وطبيعة الحيوان وخصوصاً طبيعة الإنسان لكي يستطيع المرء بعد ذلك أن يجد العلوم الأخرى التي فيها منفعة له. فالفلسفةُ بأسْرِها أشْبَهُ بشجرة جذورُها الميتافيزيقا، وجذعُها الفيزيقا والفروعُ التي تخرج من هذا الجذع هي كل العلوم الأخرى التي تنتهي إلى ثلاثة علوم رئيسية هي الطبّ والميكانيكا والأخلاقُ، وأعني الأخلاقَ الأرفعَ والأكملَ التي لما كانت تفترض معرفةً تامة بالعلوم الأخرى، فقد بلغت المرتبةَ الأخيرة مِن مراتب الحكمة.

ومن حيث إن المرء لا يجْني الثمراتِ من جذور الأشجار ولا من جذوعها بل من أطراف فروعها، فكذلك أكبرُ منفعة للفلسفة تعتمد على أجزائها التي لا يُستطاع تعلّمُها إلا آخر الأمر.

ديكارت، مبادئ الفلسفة. التقديم ترجمة د .عثمان أمين، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة 1974 ص ص. - 43 .30

4.2. مَاهِي الفَلسَفَة

إيمَانُويلْ كَنْطْ

من الصعب أحياناً تعريفُ علم من العلوم. ولكن مفهوم العلم يزداد دقة عندما نخصّص له تصوراً محدداً، وبذلك نتجنب عدة أخطاء لا تلبث أن تتسرب من مصادر مختلفة إذا لم نتوصل إلى تمييز هذا العلم عن العلوم القريبة منه.

إلا أنه يتوجب علينا قبل محاولة تعريف الفلسفة أن نتقدم أولاً فنتحرّى عن الصفة التي تميز معرفةً عن معرفة مختلفة عنها. ولما كانت الفلسفةُ تشكل جزءاً من المعارف العقلية يتوجب علينا بنوع خاص أن نحدد ما نفهمه بهذه المعارف الأخيرة.

والمعارف العقلية هي على الضد من المعارف التاريخية. إذ الأولى تُشتق من مبادئ في حين تُشتق الثانية من معطيات. بيد أن المعرفة قد تشتق من العقل وتكون مع ذلك تاريخية. ومثال ذلك مجرد المتعلّم الذي يتعلم النتاج العقلي لغيره، فإن معرفته بهذا النتاج هي معرفة تاريخية وحسب.

وفي الواقع بإمكاننا التمييز بين المعارف:

1) بالرجوع إلى أصلها الموضوعي، أي إلى المصادر التي لاشيءَ سواها يجعل المعرفةَ أمراً ممكناً. وبحسب هذه النظرة تكون المعرفة إما عقلية وإما تجريبية.

2) بالرجوع إلى أصلها الذاتي، أي إلى الطريقة التي يحصّل الإنسانُ المعرفةَ بواسطتها. وبحسب هذه النظرة الثانية تكون المعرفة إما عقلية وإما تاريخية، وذلك أيّاً كان مصدرُها الخاص.

Twitter: @ketab_n

ويمكن إذاً لشيء ما أن يكون معرفة عقلية موضوعياً دون أن يكون ذاتيا سوى معرفة تاريخية وحسب.

وإنه لقادحٌ في بعض المعارف العقلية أن لا تُعلّم إلا تاريخياً، بينما لا أهمية لذلك بالنسبة إلى بعضها الآخر. فمثلاً، يكفي البحّار أن يعرف قواعد الإبحار بالرجوع إلى اللوائح التي بحوزته. ولكن رجل القانون إذا كان لا يعلم بالمعارف القانونية إلا تاريخياً، فإنه يكون غير جدير البتّة بممارسة مهام القضاء فضلاً عن التشريع.

يترتّب بوضوح على التمييز المشار إليه بين الموضوعي والذاتي في معارفنا العقلية إمكان تعلم الفلسفة على نحو من الأنحاء من دون امتلاك القدرة على التفلسف. وعليه يجب على الذي يريد أن يصبح فيلسوفاً أن يتدرب على استخدام عقله بطريقة حرة، لا بطريقة تقليدية وآلية إذا جاز القول.

لقد عرّفنا المعارف العقلية بوصفها معارفَ تقوم علي مبادئ. ويلزم من ذلك أن تكون هذه المعارف قبْلية. إلا أن هناك نوعين من المعارف العقلية، هما الرياضيات والفلسفة، كلاهما قبْلي، ولكنهما يختلفان مع ذلك اختلافاً ملحوظاً.

وهناك زَعْمٌ شائع بأن الرياضيات تتميز عن الفلسفة من جهة الموضوع، إذ الرياضيات تهتم بالكمّ والفلسفة بالكيْف، وهذا زعْم خاطئ. فإن هذين العِلْمين لا يتميز أحدهما عن الآخر من حيث الموضوع. لأن الفلسفة تشمل كل شيء، فهي إذاً تشمل الكمّ أيضاً. وهذا الأخير، شأن الرياضيات كذلك، على الأقل من حيث إن كل شيء هو ذو مقدار. وحده الاختلافُ في نوع المعرفة العقلية أو في طريقة استخدام العقل هو ما يشكل الفصل النوعي بين العلْمين. وذلك أن الفلسفة هي المعرفة العقلية القائمة على مجرد التصورات، بينما الرياضيات هي المعرفة العقلية القائمة على بناء التصورات.

وتُبنى التصورات بتمثّلها في الحدس قبلياً من دون الرجوع إلى التجربة، أو عندما يحْضُر في الحدس الموضوعُ المتطابقُ مع تصوّرنا عنه. ولا يمكن للرياضي البتة أن يستعمل عقلَه باستخدام مجرد التصورات، بينما لا يمكن للفيلسوف البتة أن يستخدم عقله في بناء التصورات. وفي الرياضيات يُستخدم العقلُ بصورة عينية ولا يكون الحدسُ تجريبياً بل يُعطى لنا قبْلياً شيءٌ ما هو موضوعُ الحدْس.

وبهذا يتبيّن لنا أن الرياضيات تمتاز على الفلسفة بكَوْن المعارف الرياضية حدْسية. في حين أن المعارف الفلسفية هي على الضد من ذلك استدلاليةٌ وحسب. وأما السبب الذي من أجله تُعالَج الكميّاتُ في الرياضيات بصفة خاصة، فإنما مرده إلى أن الكميات يمكن بناؤها قبلياً، في حين أن الكيْفيات هي على الضد من ذلك لا يمكن أن تحضُر في الحدس.

وعليه فالفلسفة هي نسَقُ المعارف الفلسفية أو المعارف العقلية القائمة على التصورات. هذا هو المعنى المدرسي لهذا العلم. أما معناه الكوني، فهو العلم بالغايات الأخيرة للعقل الإنساني.

Twitter: @ketab_n

وهذا المفهوم السامي هو الذي يمنح الفلسفة كرامتها أي قيمتها المطلقة. وبالفعل فإن الفلسفة هي العلم الأوحد الذي لا يستمد قيمته إلا من ذاته والذي يمنح أصلاً سائر العلوم قيمتَها.

من المؤكد أننا ننتهي دوماً إلى التساؤل حول جدوى التفلسف وجدوى الغرض النهائي الذي نلتَمِسُه من ورائها ونعني بذلك الفلسفةَ نفسَها باعتبارها عِلماً بحسَبِ التصوّر المدرسي لها.

إن الفلسفة بالمعنى المدرسي للكلمة ترْمي إلى الحِذْقِ فقط. وأما بالمعنى الكوني، فإنها على الضد من ذلك ترمي إلى النفع. فهي إذاً مدرسة للحذق بالمعنى الأول، ومدرسةٌ للحكمة بالمعنى الثاني، أي تشريعٌ للعقل. وعلى هذه الجهة ليس الفيلسوف فنانَ العقل بل مشرّعٌ له.

وفنانُ العقل أو الفيلَذُوق (مُحِبّ الظن) كما يسميه سقراط يطلب المعرفة النظريةَ وحسب. ولا يبالي إن كانت معرفته تسهم في بلوغ الغاية الأخيرة للعقل الإنساني. فهو يهتم بوضع قواعد من أجل أن يستخدمها العقل في التماس أي غرض كان، أما الفيلسوف الحق، فهو الفيلسوف العمَلي الذي يعلّم الحكمة بالفكر والأمثولة لأن الفلسفة هي مثال الحكمة الكاملة التي تعيّن الغايات الأخيرة للعقل البشري.

في الفلسفة بمعناها المدرسي ينبغي أن يُنجَز أمران: أولهما تحصيل رصيد كاف من المعارف العقلية. وثانيهما تنظيم لهذه المعارف أو الربط بينها من خلال فكرة الكل.

والفلسفة لا تتيح مثل هذا التنظيم النسَقيّ الصارم وحسب، بل هي أيضاً العلمُ الوحيدُ الذي يملك بالمعنى الأدق للكلمة تنظيماً نَسقيا ويمنح بقيةَ العلوم وحدتَها النسقية.

ولكن إذا اعتبرنا الفلسفة بمعناها الكوني يصح تسميتُها أيضاً علمَ الشعاراتِ العليا استخدام عقلنا، شرْط أن نفهم هنا بكلمة شعار المبدأ الباطني الذي يتم بموجبه الاختيار بين غايات مختلفة.

ذلك أن الفلسفة بهذا المعنى الأخير هي بالتحديد العلم بعلاقة كل معرفة وكل استخدام للعقل بالغاية القصوى للعقل البشري. وهذه الغاية، بما هي غاية عُليا، ينبغي أن تخضع لها سائر الغايات وتتوحد فيها جميعاً.

والفلسفةُ بهذا المعنى العالي تَؤُول إلى الأسئلة التالية:

1) ماذا يمكن أن أعرف؟

2) ماذا يجب عليّ أن أفعل؟

3) ما المتاح لي أن آمُلَه؟

4) ما الإنسان؟

والماورائياتُ تجيب على السؤال الأول. والأخلاقُ على الثاني. والدينُ على الثالث. والإنَاسةُ على الرابع. على أنه يمكن ردّ كل شيء في الحقيقة إلى الإناسة. لأن الأسئلة الثلاثة الأولى تتعلق بالأخير.

Twitter: @ketab_n

ولذلك يجب على الفيلسوف أن يكون قادراً على أن يحدد، أولاً، مصدرَ المعرفة الإنسانية، وثانياً، مدى الاستخدام الممكن والنافع لكل معرفة. وأخيراً عليه أن يعيّن حدودَ العقل.

والتحديدُ الأخير هو الأكثر ضرورة وهو أيضا الأصعب، ولكن الفيلسوف لا يبالي به.

وهناك أمران يحتاج إليهما الفيلسوفُ بصورة خاصة: أما الأول فهو شَحذُ القريحة والحذقُ في استخدامها لبلوغ مختلف أنواع الغايات وأما الثاني فهو البراعة في استخدام كل الوسائل لبلوغ كل الغايات الممكنة.

وينبغي الجمعُ بين الأمرين؛ إذ من دون معارف لا يمكن البتة أن يصبح أحدُنا فيلسوفاً. ولكن المعارف لا تكفي هي أيضاً قط لكي تصنع فيلسوفاً ما لم يحصل تناسق مناسب بين كل المعلومات والخبرات وما لم يحصل، إضافة إلى ذلك، العلم بتوافق هذه المعلومات والخبرات مع الأغراض العليا للعقل البشري.

وعلى العموم مَن لم يكن قادراً على التفلسف ليس جديراً بأن يُسمى فيلسوفاً. غير أننا لا نتعلم التفلسف إلا إذا قمنا بترويض واستخدام عقلنا الخاص بأنفسنا.

فكيف يمكن أن تُتعلم الفلسفةُ ياترى؟ ونحن نقصد بذلك المعنى الحصري للكلمة بل الأشد حصراً لها.

في الفلسفة كل مفكر يبني نتاجَه على أنقاض نتاج غيره إلى حد ما. ولكن مَا مِنْ عمل فلسفي قُدر له أن يصبح ثابتاً مكيناً في جميع أجزائه. مِن هنا لا يمكن تعلّم الفلسفة حقيقة لأنها لم توجد بعد. وحتى لو افترضنا وجود إحدى الفلسفات فلن يكون بإمكان مَنْ يستعملها أن يدعي لنفسه صفة الفيلسوف لأن معرفته بها ستظل معرفة تاريخية من الناحية الذاتية.

بينا الأمر على خلاف ذلك في الرياضيات إذ بالإمكان تعلّم هذا العلم إلى حد ما. لأن البراهين هي هنا من البداهة بحيث يمكن لكل واحد أن يصدّق بها. وفضلاً عن ذلك فإن الرياضيات، بسبب بداهتها هذه، يمكن أن تحفظ بوصفها منظومة يقينية وثابتة.

وأما الذي يرغب في تعلم الفلسفة فإنه على الضد من ذلك لا ينبغي أن ينظر إلى كل المنظومة الفلسفية إلاّ بوصفها تاريخَ استخدام العقل وموضوعات يروّض بواسطتها قريحَته الفلسفية.

فواجبٌ إذاً على الفيلسوف الحق أن يقوم باستخدام عقله بصورة حرة وشخصية بحيث يفكر من ذاته فلا يكون مقلداً لغيره بصورة حرفية. ويجب عليه أيضاً أن يتجنب استخدام عقله بصورة جدلية، أي لا ينبغي عليه أن يتوخى من معرفته الحقيقة والحكمة في الظاهر، وإلا كان مجرد سفسطائي، الأمر الذي لا يليق بكرامة الفيلسوف الذي يعرف الحكمة ويعلّمها.

ذلك أنه ليس للعلم بحد ذاته قيمة حقيقية إلا بوصفه أداة للحكمة. ولكن الحكمة لا تَستغني البتة عن العلم، بما هو علم، بحيث يصح القول إن الحكمة من دون العلم هي مشروع

Twitter: @ketab_n

كمالٍ لن نبلغه أبداً.

والذي يكره العلمَ ويُبدي مع ذلك حباً زائدا للحكمة يدعى «ميزُولوج». والميزُولوجيا، أي كُره العلم، تنشأ عادة من نقص في المعارف العلمية يخالطه قدر من الإدعاء. وقد يتفق أحياناً للبعض أن يقعوا في أخطاء كُره العلم. وهم الذين شرعوا بتعاطي العلوم بكثير من النشاط والنجاح، إلا أنهم لم يجدوا في النهاية في معارفهم العلمية أي نوع من أنواع الرضى والارتياح.

والفلسفة هي العلم الوحيد الذي نحصل بواسطته على ذلك الرضى الباطن. لأنها تقفل الدائرة العلمية تقريباً ولأنها تزوّد العلوم بالنظام والترتيب.

وإذاً، فلكي نمارس التفكير من ذوات أنفسنا ونتفلسف، ينبغي علينا أن نعتني بالمنهج الذي نسير عليه في استخدامنا عقلنا أكثر مما نعتني بالطروحات التي سيسمح لنا ذلك المنهجُ بإقرارها.

E. Kant, **Logique.**

الترجمة العربية لعلي حرب، مأخوذة من مجلة الفكر العربي. العدد 48. السنة الثامنة، أكتوبر 1978

5.2. مَاهِيَ الفَلسَفَة؟

هيجَل

... ومن ثمتَ كان أوجَبَ واجباتنا اليوم العملُ على أن نجعل الفلسفة من جديد أمراً جدّياً. إنه مَا منْ علم أو فنّ ولا من موهبة أو صنعة إلا ساد اليقين بأن امتلاكها لا يتأتى إلا بقبول المشقة وبالجهد المبذول من أجل تعلّمها والتدرّب عليها. وإذا كان كل ذي عينين وذراعين ليس بأهل لأن يصنع حذائين متى وُجِد الجلدُ والعدةُ، فقد عمّ رغم ذلك الاعتقادُ في أيامنا بأن التفلسف يدنو مباشرة لكل وافد كما يتيسّر له تقديرُ الفلسفة وذوقُها ما دامت له من عقله الطبيعي الوحدةُ التي يقيس بها الأمور ـ كأن كل امرئ لم يكن له أيضاً في قدميه مقياس حذاء! ـ لكأنا عُدنا نحصر امتلاك الفلسفة في انعدام المعارف والدراسة تحديداً، ولكأنّ هذه جميعا تنتهي متى بدأت الفلسفة. إنا كثيراً ما نعتبر الفلسفةَ معرفةً شكليةً خاليةً من المحتوى، ونحن بذلك لا نعلم أن كل ما هو حق بحسب المحتوى في أي علم أو معرفة إنما يستحق اسم الحق طالما كانت الفلسفة هي التي انجبته. لِتسَعَ العلوم الأخرى ما أرادت وراء التقدم مستندة إلى البرهانية دون ما حاجة إلى الفلسفة ـ لهي بغير هذه الفلسفة علوم لا الحياةُ فيها ولا العقلُ ولا الحقيقةُ.

فأما عن الفلسفة بالمعنى الصحيح فقد بتنا نرى «الكشفَ الآلهي» المباشر ونرى «العقلَ السليم»، وهما اللذان ما عُنيا قط بالتثقف على الفلسفة أو على سواها من وجوه المعرفة، بتنا نراهما يدّعيان أنهما يعادلان طريقَ الثقافة الطويل ويعادلان تلك الحركة الثرية العميقة التي

Twitter: @ketab_n

يتوصل بها العقلُ إلى المعرفة، إدعاءً أشبه بادعاء الشّيكُورِيّا أنها تُغني عن القهوة. إنّ لمن المؤلم أن نرى الجهالةَ والغلظة التي لا شكل لها ولا طعم، مع قصورهما عن تثبيت الفكْر ولو على قضية واحدة مجردة، فضلاً عن الرباط بين القضايا، يدعيان طوراً أنهما الوجهُ المعبّر عن الحرية والتسامح الفكري ويدعيان طوراً ثانيا أنهما الفطرةُ بعينها. فأما هذه فنعلم أنها، مثلما تصنع الفلسفة الآن، قد انطلقت يوما تسْرَحُ في آفاق الشعر فجاء نتاجُها، إن حَوَى بعض المعنى، نثرا متهافتاً، وإن خرج عن هذا النثر، كلاماً مغرّباً. على هذا المنوال أخذت اليوم فلسفةٌ ساذجة ترقّمت على التصوّر وزعمت لخلوّها منه أنها فكرٌ حدسيٌّ شعري، أخذت تزحم السوق بتآليف أملاها خيال أدخلَ عليه الفكرُ الاضطرابَ، شطحاتٍ واهمة لا هي سمَك ولا لحْم، ولا هي نظمٌ ولا نثر.

فإن آثرت تلك الفلسفة الساذجة أن تتبع مجرى النور المشترك الآمن، لم يخرج نتاجها عن أن يكون على الأكثر ثبتًا منمقاً من الحقائق الهزيلة. فإن أخذنا عليها تفاهةَ ما تأتي به كان جوابُها أن المعنى والمحتوى كامنان في قلبها وأنه لا جدوى من كلامها إذا لم يكُمُنا أيضاً في قلوب الآخرين؛ فهي في زعمها قد أدْلت بكلمة النهاية حين تتحدث عن براءة القلب وعن طهارة الضمير الخلقي ـ وهو الأمر الذي لا اعتراض عليه ولا مطلب بعده، ومع هذا فقد كان الأوجب لاترْكُ الأحسن في قرارة القلب بل إخراجُه إلى ضوء النهار. وما كان أغنانا منذ زمن طويل عن أن تتكلف مشقة الإتيان بهذه الحقائق النهائية وهي المبثوثة منذ القدم في الملقنات الدينية والحِكَم الشعبية وما إليها. ـ ثم إنه لمن السهل بعد هذا كله أن نفضح هروبَ أمثال هذه الحقائق من التحديد أو اعوجاجها، كما يسْهل في كثير من الأحيان أن نكشف للوعي المُمْسِك بها، وفي هذا الوعي نفسه، عن حقيقة مناقضة. سوى أن وعياً أجْأناه على هذا النحو إلى محاولة الخروج من الخلط سوف يقع عندئذ في خلط جديد ويحتج احتجاجاً عنيفاً بالقول: إن الأشياء بلا نقاش هي هكذا وهكذا، وما مواجهة النطق المثقف، كما يستغل الجهلُ الفلسفي عبارةَ «أحلامُ رَاءٍ» ليصف بها الفلسفة وصفاً لارجعة فيه. ومادام النور المشترك يحْتكِم إلى العاطفة كأنها صوتُ الكاهن المستتر داخله، فقد بتّ كلّ وصْل بينه وبين من اختلف معه في الرأي واضطر بذلك إلى أن يُعلن أن ليس لديه ما يقول إن لم يجد في نفسه ذات الحقيقة ولم يشعر بها؛ أي هو بعبارة أخرى يدوس بقدميه جذر الانسانية، لأن طبيعة الانسانية هي النزوع إلى الاتفاق المتبادَل ووجودُها إنما يقوم في الشركة الناشئة بين الوَاعِين. فأما الانغماس في العاطفة والعجز عن التواصل إلا بها فحربٌ على ما هو إنساني ووقوفٌ عند الحيواني.

لو أن امرءاً طلب «طريقاً ملكية» إلى العلم فأيسر طريق الاستسلام لما يسمى بالعقل الإنساني السليم، مع تصفّح المقالات النقدية عن المؤلفات الفلسفية مجاراةً للعصر على الأقل ومجاراة للفلسفة؛ ثم تصفّح مقدمات تلك المؤلفات وفقراتها الأولى، لأن الفقرات الأولى تسرد المبادئ العامة التي تنبني عليها البقية؛ فأما عن المقالات النقدية فإنها، عدا النبذة التاريخية،

Twitter: @ketab_n

تزودنا تقديراً يعلو مقاماً ـ مادام تقديراً ـ على المادة المقدرة. هذه طريق نمشي فيها بثيابنا المنزلية. فأما الإحساس السامي بالأبدي وبالقُدسي واللامتناهي، فهذا على العكس يرتدي بالمسُوح الكهنية مجْتازاً بها طريقاً هي بالأحرى لا طريق، إذ هي الوجود المباشر في مركزه وهي عبقرية الآراء العميقة الأصلية ولمحات الفكر السامية. ـ سوى أن هذه العبقرية لـمّا كانت لا تكشف عن مصدر الماهية، فأشعتها ليست بعدُ الإشراق المُلوي. إن الأفكار الحقة والنفاذ العلمي لا يتأتيان إلا بإحكام التصور. التصوّر وحده هو الذي يُنجب كليةَ المعرفة. فما هُو بالهرب المعتاد من التحدد ولا هُوَ بالضحالة الزرية كشأن «الحس السليم» بل معرفةٌ مثقفة مُستوفاةٌ، وما هو بفساد هبَات النطق الشاملة أوسعَ الشمول في كل العبقرية وغرورها، بل هو الحقيقة وقد نضجت صورتُهَا الصادقة، أي الحقيقةُ القابلة لأن يمتلكها كلُّ نطقٍ واعٍ بنفسه.

هيجل، *علم ظهور العقل* (فينمولوجيا الروح)، ترجمة مصطفى صفوان ، دار الطليعة، بيروت ص ـ ص. 58 - 60.

6.2. الفَلسَفَة الوَضْعِية

أوغِسْت كُونْت

استُخدم لفظُ *فلسفة* الاستخدام الذي يقبله الأقدمون، وأرسطو على الخصوص، من حيث إنها تعني المنظومة العامة للمفاهيم البشرية (...) أما عبارة *فلسفة وضعية* فلستُ أعني بها فحسب، مقارنة مع "علوم وضعية"، إلا الدراسةَ الخاصة للمفاهيم العامة لمختلف العلوم، من حيث هي خاضعة لمنهج واحد، ومن حيث إنها تشكل أجزاء مختلفة لبرنامج عام للبحث.

يكفي إذن أن نجعل من دراسة المفاهيم العامة العلمية تخصصاً هاماً ينضاف إلى باقي التخصصات. وتقوم طبقة جديدة من العلماء المكونين تكويناً ملائماً، غير مستغرقين، في الوقت ذاته، في الدراسات التخصصية في أي فرع من فروع الفلسفة الطبيعية، تكُون مهمتها الوحيدة، وانطلاقاً من الأخذ بعين الاعتبار الحالة الراهنة لمختلف العلوم الوضعية، تحْديدَ روح كل منها تحديداً دقيقاً، والكشفَ عن علائقها وإبراز تسلسلها وتلخيص جميع مبادئها المشتركة فيما بينها مع التقيّد دوْماً بالقواعد الأساسية للمنهج الوضعي.

A. Comte, **Cours de philosophie positive**, 1ere leçon, Garnier Frère, T1, p. 57.

Twitter: @ketab_n

7.2. الفلسفة شكلٌ من أشكال الإيديولوجيا
كارل ماركس

إن انتاج الأفكار والتمثلات والوعي، يكون، قبل كل شيء وبصفة مباشرة، وثيقَ الصلة بالنشاط المادي للبشر وبتبادلهم المادي. إنه لغة الحياة الواقعية الحقيقية. فتمثلات الناس وتبادلهم الفكري يظهر، هنا أيضا، كتجلٍّ مباشرٍ لسلوكهم المادي. والأمرُ مماثل لذلك فيما يتعلق بالإنتاج الفكري كما يتجلى في لغة السياسة ولغة القانون والأخلاق والدين والميتافيزيقا الخ... عند شعب بكامله. إن الناس هم الذين ينتجون تمثّلاتهم وأفكارَهم. ولكنهم الناسُ الواقعيون الفعّالون، أولئك الذين يشرُطهم نموٌّ معين لقواهم الانتاجية ولنمطِ العلاقات التي توافق تلك القوى، بما في ذلك، أوسع الأشكال التي يمكن أن تتخذها تلك العلاقات. لا يمكن للوعي أبداً أن يكون شيئاً آخر غير الوجودِ الواعي. ووجودُ الناس هو مجرى حياتهم الواقعية. وإذا كان الناس في علاقاتهم يبدون في الإيديولوجية، مقلوبين على رؤوسهم كما لو كانُوا في غرفة مُظلمة، فإن هذه الظاهرة تتولد عن مجرى حياتهم التاريخية، مثلما أن انقلاب الأشياء على شبكية العين ينتج عن عملية بيولوجية طبيعية.

خلافاً للفلسفة الألمانية التي تنزل من السماء نحو الأرض، فنحن هنا نرقى من الأرض نحو السماء. وبعبارة أخرى، إننا لا ننطلق هنا مما يقوله الناسُ أو يتخيلونه أو يتمثلونه، كما أننا لا ننطلق مما يكونون عليه في كلام الآخرين وفكرهم وخيالهم وتمثلهم، كي نصل بعد ذلك إلى البشر الذين هم من لحم ودم. كلا، إننا ننطلق من الناس في فعاليتهم الحقيقية. كما أننا نتمثل تطور الانعكاسات والأصداء الايديولوجية لمجرى حياتهم الواقعية انطلاقا من مجرى الحياة ذاك. وحتى الأشباح التي تتولّد في الدماغ البشري ما هي إلا إعلاءات تنتُج، بالضرورة، عن مجرى حياتهم المادية، تلك الحياة التي بإمكاننا أن ندركها عن طريق التجربة، والتي تستند إلى أسس مادية. وبفعل ذلك فالأخلاق والديانة والميتافيزيقا، إلى غير ذلك من الأشكال الايديولوجية، وكذا أشكال الوعي التي توافق تلك، كل هاته تفقد حينئذ كلَّ مظهرٍ من مظاهر الاستقلال الذاتي، إنها لا تملك تاريخا وهي لا تتبع أي نمو وتطور. وعلى العكس من ذلك فإن الناس، عندما يعملون على تنمية إنتاجهم المادي وعلاقاتهم المادية فإنهم يحوّلون، إلى جانب الواقع الذي يعيشونه، فكرَهم ومنتوجاتِ ذلك الفكر. فليس الوعيُ هو الذي يحدّد الحياةَ، بل إن الحياة هي التي تحدد الوعيَ، في وجهة النظر الأولى ننطلق من الوعي كما لو كان هو الفردُ الحيُّ، أما في الثانية، وهي وجهة النظر التي توافق الحياة الحقيقية، فإننا ننطلق من الأفراد الواقعيين الأحياء أنفسهم ونعتبر الوعيَ فقط كوعي يتعلق بهم.

Marx - Engels, **L'idéologie allemande**, E.S. Paris, 1968, p.p.50-51.

Twitter: @ketab_n

8.2. لاَ إلغَاءَ لِلفَلسَفَة إلاَّ بِتَحْقِيقِهَا

كَارْل مَارْكْس

مثلما أن الشعوب القديمة عاشت ما قبل تاريخها خيالاً في *الأسطورة*، فإننا، نحن الألمان، عشنا تاريخنا المقبل فكراً في *الفلسفة*. نحن معاصرون لوقتنا *على مستوى الفلسفة* دون أن نكون كذلك على *مستوى التاريخ*. الفلسفة الألمانية هي *الامتداد الفكري* للتاريخ الألماني. فنحن نقوم بانتقاد *أعمالنا المقبلة* لتاريخنا الفكري، أي *للفلسفة* بدل أن نوجه ذلك الانتقاد *لأعمالنا غير المكتملة* لتاريخنا الفعلي. بناء على ذلك فإن النقد عندنا يوجَد من بين القضايا التي ينطق حال لسانها بالقول: *تلك هي المسألة*. وما يشكل، عند الشعوب المتقدمة، صراعاً عملياً مع الوضع السياسي الحديث، يشكل في ألمانيا، حيث لا وجود لهذا الوضع بعدُ، صراعاً نقدياً مع الانعكاس الفلسفي لذلك الوضع.

إن الفلسفة الألمانية للحقوق والدولة هي التاريخ الألماني الوحيد الذي يوجد في مستوى الحداثة *الرسمية*. على الشعب الألماني إذن أن يضيف هذا التاريخَ الخيالي للوضع الفعلي الذي يعرفه اليوم، ويُخضع للنقد لا الوضعَ الموجود وحده وإنما امتدادَه التجريدي. فمستقبله لا يمكن أن يتقصر لا على النفي المباشر للوضع السياسي والقانوني الفعلي، ولا على التحقيق المباشر للوضع الفكري، ذلك لأنه فيما يتعلق بالنفي المباشر للوضع الفعلي فأمر قد تم وحصل. وقد تكفَّلَ به الوضعُ الفكري. أما فيما يتعلق بالتحقيق المباشر للوضع الفكري، فالظاهر أن الشعب الألماني قد تجاوز الحد بالمقارنة مع الشعوب المجاورة. بناءً على ذلك فإن الحزب السياسي *العملي* على حق أن يطالب، في ألمانيا، *نفي الفلسفة*. وعيبه لا يكمن في هذا المطلب، وإنما في اقتصاره على مطلب لا يحققه وليس في استطاعته تحقيقه تحقيقاً جدياً. إنه يظن أنه يحقق هذا النفي بنبذه للفلسفة مقتصراً على نعتها بعبارات سخيفة تنمُّ عن احتقار. وضيقُ أفقه التاريخي هو الذي يفسّر كون هذا الحزب لا يعتبر الفلسفة جزءاً *من الواقع الألماني*، أو كونه ينظر إليها كما لو كانت دون الواقع العملي في ألمانيا والنظريات التي يستخدمها ذلك الواقع. إنكم تريدوننا أن ننطلق من *بذور الحياة الفعلية* لكنكم تتناسون أن البذور الفعلية للشعب الألماني لم تنبت حتى الآن إلا في دماغه. وبعبارة موجزة: إنكم لا تستطيعون مجاوزة الفلسفة ونسْخها إلا بتحقيقها.

الخطأ عينه اقترفه الحزب السياسي *النظري* الذي ينطلق من الفلسفة، ولكن بقلب العوامل.

فهذا الحزب لم يَرَ في الصراع الحالي إلا *الصراع النقدي للفلسفة ضد العالم الألماني*؛ إنه لم يأخذ بعين الاعتبار أن *الفلسفة التي عرفناها* حتى *الآن* جزء لا يتجزأ من هذا العالم، و قد كانت هي الجزء *المكمّل* له، على مستوى الفكر بطبيعة الحال. إن هذا الحزب الذي يتخذ موقفاً

Twitter: @ketab_n

نقدياً إزاء خصمه لا يسلك المسلك ذاته إزاء نفسه، إذْ ينطلق من *الأحكام المسبقة* للفلسفة ويقتصر على النتائج التي توصلت إليها، أو أنه يأخذ متطلبات ونتائج استقاها بعيداً عن الفلسفة على أنها متطلبات الفلسفة ونتائجها، في حين أن هذه النتائج لا يمكن أن تتوصل إليها إلا بنفي *الفلسفة التي عُرفت حتى الآن*، أي بنفي الفلسفة بما هي فلسفة. إن العيب الأساس الذي يتسم به هذا الحزب يمكن أن يُجمل على النحو التالي: *إنه ظن أنَّ بإمكانه تحقيقَ الفلسفة دون مجاوزتها*.

K.Marx, "çontribution à la critique de la philosophie du Droit de Hegel. Introduction" *in* **Critique du Droit politique Hegelien**, E.S. 1975, p.p 203-204.

9.2. الجِينَالُوجْيَا وتَجَاوُز الفَلسَفَة

فْرِيدرِيكْ نِيتْشَه

لقد بلغ الإنسانُ درجة ثقافية بالغةَ السمُوّ عندما تمكّن من نبذ الأفكار الخرافية. فهو لم يعد يؤمن، على سبيل المثال، بالخطيئة الأصلية. بل إنه أصبح يمقت الحديث حتى عن خلود النفس. لكن عليه أيضاً، بعد أن بلغ هذه الدرجة من التحرر، أن يقْهر الميتافيزيقا حتى لو تطلب منه ذلك أكبر مجهود فكري. لكن هذا يقتضي بالضرورة *رجوعاً إلى الوراء*. إن عليه أن يُدرك التبريرات التاريخية والنفسانية للتأملات الميتافيزيقية. وعليه أن يدرك كيف أن الإنسانية قد أفادت كبيرَ إفادةٍ من الميتافيزيقا، وكيف أن الرجوع إلى الوراء هو الكفيل وحده بأن يصون أسمى ما حصلت عليه الإنسانية حتى اليوم.

إنني ألحظ اليوم، فيما يخص الميتافيزيقا، أن عدد الذين يقولون بسلبيتها ويؤكدون أنها مجرد خطإ، في تزايدٍ مستمر. ولكنهم قلةٌ أولئك الذين يصْعَدون عندما ينزلون خُطوات إلى الوراء. ويبدو أن هناك من يَقبل أن ينظر إلى الوراء من أعلى. ولكن لا أحد يريد النزول. إن ألمَعَ المفكرين لا ينزلون إلا بمقدار ما يَسمح لهم ذلك بأن يتخلصوا من الميتافيزيقا، ويلقوا من ورائهم بنظرة تنمّ عن نوع من الاستعلاء. بيد أنه من الضروري هنا، مثلما هو الشأن في ملعب السباق، إتمامُ حلقة الدوران لإنهاء السباق.

Nietzsche, **Humain, trop humain**, Aph. 20.

Twitter: @ketab_n

10.2. مَا هِيَ الفَلسَفَةُ؟

مَارْتنْ هَايْدْغَر

بهذا السؤال نلمس موضوعاً واسعاً كل الاتساع، ولأن هذا الموضوع واسع فهو يبقى لا محدوداً، ولأنه لاَ محدود، فيمكننا معالجتُه من أوجُه نظر مختلفة فيما بينها كل الاختلاف، وبهذا نصل دائما إلى شيء صحيح. ولكن إذا كانت جميعُ الاعتبارات الممكنة في الميدان المتسع لهذا الموضوع متداخلة ومتشابكة فيما بينها فإن حديثنا قد يبقى لذلك غريباً عن التأمل اللازم لمثل هذا الموضوع.

لذلك يجب علينا أن نحاول تحليلَ السؤال بكيفية أكثر ضبطاً. بهذه الكيفية سنوجه حديثنا توجيهاً مضموناً، وسيتخذ عندئذ حديثنا طريقاً مّا، أقول طريقا مّا، ومعنى ذلك أن هذا الطريق ليس على وجه التأكيد الطريق الوحيد. وفي هذه الحالة، فثمه سؤال يجب أن يبقى مفتوحاً: إن الطريق الذي أريد الإشارة إليه هل هو في الحقيقة طريق يجعل وضع السؤال: ماهي الفلسفة ؟ والاجابة عليه أمريْن مُكنيْن ؟

إن الطريق الذي أريد الاشارة إليه قائم مباشرةً أمامنا. ومن أجل أن هذا الطريق قائم وقريب منا كلَّ القرب، من أجل هذا فقط فإن لدينا صعوبةً في اكتشافه. وحتى إذا ما وجدناه فإن السير فيه لايبدو سهلاً يسيراً. إنا نتساءل ما هي الفلسفة؟ إن الكلمةَ فلسفة قد تلفظناها عدة مرات و إن كنا لم نستعمل كلمة فلسفة ككلمة شائعة. بالعكس إنْ كنا قد استمعنا إليها كما هي في أصلها فإن رنينها يكون هكذا: فِيلسُوفِيَا. إن كلمة فِيلسُوفِيَا تُكلّمنا الآن باليُونانية. وإن الكلمة اليونانية هي طريقٌ من حيث هي كلمةٌ يونانية. هذا الطريق هو بمعنى مّا قائمٌ أمامنا إذ الكلمةُ تُكَلّمُنَا منذ مدة طويلة وهي تجاوزنا. وبمعنى آخر الطريقُ قائمٌ أمامنا ووراءنا. لأن الكلمة فلسفة قد سمعناها وتلفظناها دائما إن الكلمة فلسفة يونانية. هي إذن طريقٌ نسير عليه. ولكننا لا نعرف هذا الطريق إلاّ بكيفية مُبْهمَةٌ كل الإبهام بالرغم من أننا حاصلون بصدد الفلسفة اليونانية على عدة معارف تاريخية يمكننا إشاعتُها ونشرُها.

إن الكلمة فِيلسُوفِيَا تقول لنا إن الفلسفة هي ما يُعيّن أولاً وقبل كل شيء وجودَ العالم اليوناني. علاوةً على ذلك فالفِيلُوسُوفِيَا تعيّن في جوهره السير الداخلي لتاريخنا الغربي الأوربي. إن العبارة المشاعة «فلسفة غربية أوربية» لهي في الحقيقة تحصيل حاصل. لماذا؟ لأن الفلسفة يونانية في كيانها ذاته. (يونانية) يُقصد بها هنا أن الفلسفة في كيانها الأصلي هي بحيث إن العالم اليوناني أولاً، وهو وحده، *هو الذي أمسكتْ به الفلسفةُ وتكلّمَتْه وانتشرتْ فيه.*

ولكن الكيان الأصلي اليوناني للفلسفة في عصر سيادته الحديث، الأوربي، إنما جاء تحت سلطة وسيادة تمثلات راجعة إلى المسيحية. إن سيادة هذه التمثلات جاءت بفضل العصر الوسيط.

Twitter: @ketab_n

ولكن لا يمكننا أن نقول إن الفلسفة أصبحت بذلك مسيحية، أي شيئاً يرجع إلى الايمان بالوحي وبسلطة الكنيسة. إن القول إن الفلسفة يونانية في كيانها ذاته لا يُقصد به إلاّ أن الغرب وأوربا وحدهما فلسفيان بالمعنى الأصيل في سيرهما التاريخي الدّاخلي. وما يدل على ذلك هو ميلاد العلوم وسيادتها، ولأن العلوم قد نبعت من السير الفلسفي، من أجل هذا وحده، فهي قادرة اليوم على أن تعطي لتاريخ الانسان على الأرض كلها طابعَها الخاص بها.

لنتأملْ لحظة في معنى وصف عصر من عصور التاريخ الانساني كعصر ذَرّي. إن الطاقة الذرية التي اكتشفتها العلومُ وحررتها تتمثل كالقوة المعينة لسير التاريخ ولَـمّا كانت هناك علوم إن لم تكن الفلسفة قد سبقتها ومهدت لها. ولكن الفلسفة هي فِيلُوسُوفْيا. هذه الكلمة اليونانية تربط حديثنا بتقليدٍ تاريخي أصيل. ولأن هذا التقليد وحيد فهو لأجل ذلك أيضا ذو معنى واحد. إن التقليدَ الذي يسمَّى بالاسم اليوناني فِيلُوسُوفْيا، إن هذا التقليد الذي تطلق عليه الكلمة التاريخية الأصيلة فِيلُوسُوفْيا، إن هذا التقليد يفتح أمامنا اتجاهاً لطريق هو هذا الذي نضع عليه السؤال (وما هي الفلسفة ؟). ولكن التقليد لا يسلّمنا لسلطة ماضٍ قد فات ولا يعود. معنى الفتح الذي نذكره هو تحريرٌ يقودنا إلى حرية الحوار مع مَا مَضَى. إن الاسم فلسفة إذا فهمناه وإذا تأملنا فيما فهمناه، يدعُونا إلى تاريخ هذه النشأة اليونانية للفلسفة. إن كلمة فِيلُوسُوفْيا تتطابق إذا صحّ القولُ مع فعْل ميلاد تاريخنَا ذاته.

ولكن ليس موضوع السؤال ـ أي الفلسفة ـ هو فقط يوناني الأصل بل كيفية وضع السؤال أيضا. إننا نضع السؤال ما هو، ولكن السؤال الذي يبحث عن ما هو شيء ما يبقى دائماً ذا عدّة معانٍ. يمكننا أن نتساءل ما هو هذا الشيءُ البعيدُ هناك؟ نسمع الإجابة: شجرة. الإجابة هنا هي عبارة عن أننا نعطي اسماً لشيء لا نتعرفه تعرفاً طيباً، ولكن يمكننا بعد ذلك أن نتساءل: وما هو هذا الشيء الذي نسميه شجرة ؟ إننا بهذا التساؤل نكون قد وصلنا بالقرب من الماهية اليونانية. وإن هذه الكيفية للتساؤل هي التي أشاعها سقراط وأفلاطون وأرسطو. ثم ما هو هذا الشيء الذي نسميه الجمالَ؟ وما هو هذا الشيء الذي نسميه معرفةً ؟ وهذا الذي نسميه طبيعةً ؟ وهذا الذي نسميه حركةً ؟. يجب علينا الآن أن نوجه انتباهنا إلى ما يأتي: في الأسئلة التي ذكرناها ليس المطلوبُ تحديداً أضبط لما هي الطبيعة، لما هي الحركة، لما هو الجمال فحسب، ولكن في الوقت ذاته في السؤال تأويلٌ أو تفسيرٌ للمقصود بالماهية. ولكن الماهية في العصور المختلفة للفلسفة تعيّنت بكيفيات مختلفة. فمثلاً فلسفة أفلاطون هي عبارة عن تأويل لمعنى (مَا). إن (مَا) معناها بالضبط عند أفلاطون المثالُ Idéa ، ولكن ليس بالضرورة شيئاً واضحاً أن يكون البحث عن معنى (مَا) هو البحث عن المثال. فأرسطو يعطي لها تأويلا آخر وكنط تأويلا ثالثاً وهيجل تأويلاً رابعاً. إن موضوع السؤال الذي يبدأ بـ «ما» يتجدد كل مرة. ولكن مع كل ذلك فهناك نقطة أكيدة وهي عندما نتساءل بصدد الفلسفة ما هي ؟ إن سؤالنا يوناني في أصله. تتجه الآن إلى كلمة فِيلُوسُوفُوسْ، ويُقْصَد بهذه الكلمة الإنسان الذي عنده سُوفُون. والذي وضع هذه

Twitter: @ketab_n

الكلمة هو هيراقليط. هيراقليط هو الذي صاغ هذه الكلمة من كلمتين، كلمة فيلين philein ومعناها يُحبُّ، وكلمة سُوفُونْ ومعناها حكمة. وهذا يتضمن أنه بالنسبة لهيراقليط ليست هناك بعد فيلوسُوفيا وليس المقصود بالعبارة "أنير فيلوسُوفوس anére philosophos إنسان فلسفي. المقصود بها هذا الذي يحبّ الحكمةَ. ولكن ما معنى كلمة فلِينْ philein ؟ مبدئياً معناها (يُصَادِقُ) ولكن معناها في الحقيقة، يتفق مع. هيراقليط يفكر في فعل آخر homologein الذي معناه يتّفق أو يتواجدُ مع. فإذن الفيلسوف هو الذي يحب الحكمة والذي يتواجد مع الحكمة، والتواجد تقريبا هو الاتحاد. ولكن ماهي الحكمة ؟ هنا هيراقليط يترجم سُوفُون بالقول (إن الوجُودَ في المَوْجُودِ) (وأنّ كُلّ الموجُودِ في الوُجُود). الفيلسوف إذن هو هذا الذي يتواجد مع الموجود في الوجود.

* * *

الفلسفة تبحث عن الكائن من حيث هو موجود. الفلسفة تتجه نحو وجود الكائن أي نحو الكائن مُعْتَبراً في وجوده. وأرسطو يفصل ذلك عندما يقول فوراً بعد السؤال الآتي، ما ماهية الكائن؟ إن وجود الكائن يثبتُ في الماهية. ولكن الماهية يسميها أفلاطون المثالَ ويعتبرها أرسطو الفعلَ إنيرْجِيَا Energuéa. لسنا محتاجين في الوقت الحاضر لأنْ نعين بكيفية أضبط ما الذي يقصده أرسطو بكلمة فعْل. وإلى أي حد تتعين الماهية بواسطة الفعْل. المهمّ هنا هو فقط أن نوجه انتباهنا إلى الكيفية التي يحدد بها أرسطو ويقيد الفلسفةَ في جوهرها. يقول في كتابه الأول من الميتافيزيقا، (الفلسفة هي العلم الذي ينظر إلى المبادئ الأولى والعِلل الأولى). نترجم في العادة كلمة إبستمي Epistémé بعلْم، ولكن هذا مَا يُوقع في الغلط. إننا بذلك نسمح بكل سهولة لتصوّر العلم الحديث أن يبسُط نفوذه. ولكن ترجمة إبّستمي بكلمة "علْم" حتى في معناها الفلسفي كهذا الذي نجده عند كانْط وفخْتِه وشلِينْج وهيجَل هي أيضا تُوقع في الغلط. كلمة إبستمي مشتقةٌ من اسْمِ الفاعل Epistaménos، وما معناها؟ المقصود بذلك في اللغة اليونانية الأصلية هذا الإنسان الذي هو خبيرٌ أي هذا الذي يُرجَع إليه أو هذا الذي ينتمي إليه شيءٌ مّا. الفلسفة هي إذن نوع من إبستمي أي نوعٌ من التعلق والانتماء، تعلّق قادرٍ على النظر، أي على توجيه نظرة نحو شيء ما، وإبقاء هذا الشيء في ميدان النظر. الفلسفة هي بذلك خِبْرة نظريّة.

ما المقصود بهذه المبادئ والعلل الأولى؟ المقصود أن المبادئ والعلل تُكوّن وجود الكائن. ولكن ربما حان الوقت بعد 2500 عاماً أن نتأمل في المشكل الآتي، وماذا تكون علاقة وجود الكائن بأشياء مثل مبدإ وعلة ؟ إن عبارة أرسطو تقول لنا في أي اتجاه قد اتخذ ما يسمى فلسفة سيره وطريقه. إن هذه "عبارة تعطينا إشارةً عن ماهي الفلسفة. الفلسفة هي نوع من الخبرة يقدّرنا على النظر إلى الموجود وذلك بالاتجاه نحو ما هو الموجودُ مِن حيثُ هُو مَوْجُود.

إن السؤال الذي يجب أن يُعطِيَ لحديثنا حركةً وقلقاً خصيبين والذي يجب أن يشير إلى طريق هذا الحديث، إن هذا السؤال (ما هي الفلسفة ؟) قد حصل على إجابة عند أرسطو. حديثنا

Twitter: @ketab_n

إذن لم يعد ضرورياً. يمكن الرد على ذلك فوراً بالقول إن قضية أرسطو بصدد ما هي الفلسفة لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تكون الإجابة الوحيدة على سؤالنا. إنها على أفضل تقدير إجابةٌ بين عدة إجابات أخرى. يمكن أيضا على أساس التعريف الأرسطي للفلسفة أن نتمثل وأن نؤول التفكير السّابق على أرسطو وأفلاطون، كما أن نفسر أيضا التفكيرَ اللاحقَ لهما وفي نفس الوقت يمكن أن نبّين على نحو جدّي أن الفلسفة ذاتها وكيفية تمثّلها لوجودها الخاص بها، إن الفلسفة والكيفية هذه قد اتخذتا صُوراً متعددة أثناء الألفيْ عامٍ بعد أرسطو. ومن ذا الذي سيخالف ذلك ؟ ولكن يجب علينا أن لا ننْسَى أن الفلسفة من أرسطو حتى (نِيتْشه) باقية هي ذاتها على أساس هذه التحولات وخلال هذه التحولات. فالتحولات هي بالضبط الضمانُ للقرابة في نفس الشيء، أي القرابة في الفلسفة ذاتها.

بقولنا ذلك فإننا لا ندّعي أن التعريف الأرسطي للفلسفة ذو قيمة مطلقة. إن هذا التعريف بالفعل في تاريخ الفكر اليوناني ليس إلا تأويلاً مُعيناً لهذا الفكر ولما عمِل له. إن التعريف الأرسطي للفلسفة لا يمكن تطبيقه بالتراجع على تفكير هيراقليط وبارمنيد. بالعكس إن التعريف الأرسطي للفلسفة هو بدون شك استمرار حرٌ لفجْر التفكير وتتويج له. أقول إنه استمرار حر لأنه لا يمكن بأي حال من الأحوال أن نعتبر أمراً واضحاً أن الفلسفات معتبرة كل منها على حدة يصدر بعضها عن بعض صدوراً جدلياً.

ما الذي ينتج عما سبق من محاولتنا علاج السؤال ما هي الفلسفة في حديث. إنه يجب علينا أن لا نقف عند تعريف أرسطو وحده. من هذا نخلص إلى قضية ثانية وهي أنه يجب علينا أن نستحضر لذهننا تعاريفَ الفلسفة السابقة على أرسطو واللاحقة له. وماذا بعد ذلك ؟ بعد ذلك نستخرج بعملية مقارنة العامل المشترك بين هذه التعاريف كلها. وماذا بعد ذلك ؟ سنصل إلى عبارة خاوية تنطبق على أي نوع من الفلسفة. وماذا بعد ذلك ؟ بعد ذلك فإننا نكون على أبعد نقطة ممكنة من الإجابة على سؤالنا. ولماذا نصل إلى هذه النتيجة ؟ هذا لأننا بأعمالنا السابقة لم نعمل إلا على جمع التعاريف المعطاة من قبلُ بكيفية تأريخية وعلى تذويبها في قضية عامة. وإن كانت جميع هذه الأعمال يمكن إتمامُها بمجهود كبير، بفضل تحقيقات كبرى وبواسطة ملاحظات وجيهة، إلاّ أننا بهذا العمل غيرُ محتاجين للدخول في الفلسفة إلى الحد الذي نتأمل معه ما هي الفلسفة. نعم إننا سنحصل بهذه الأعمال على معارف متنوعة متعمقة، بل نافعة، عن الطريقة التي يتمثل بها الناسُ الفلسفةَ على مرّ الزمن. ولكننا لن نصل أبداً على هذا الطريق إلى إجابة حقيقية أي شرعية على السؤال ما هي الفلسفة ؟ لا يمكن للإجابة أن تكون إلا إجابة متفلسفة، إجابة تتفلسف بذاتها من حيث هي إجابةُ مواجَهة. كيف تفهم هذه العبارة الأخيرة؟ إلى أي حد يمكن أن تتفلسف الإجابة من حيث هي إجابة مُواجَهة ؟ سأحاول هنا بكيفية مؤقتة أن أوضح الأمر ببعض الملاحظات عاملاً بذلك على تكْييف حديثنا بقلق متجدد، وإن هذا القلق سيكون بالضبط المحكَّ الذي سيسمح لنا بأن نقرر أنه يمكن لحديثنا أن يصبح حديثا فلسفياً.

Twitter: @ketab_n

ولكن لا أستطيع أن أؤكد أن هذا هو ما سيتم.

متى تكون الإجابة على السؤال ما هي الفلسفة إجابةً متفلسفةً ؟ متى نتفلسف ؟ إن هذا لا يتم إلا من اللحظة التي ندخل فيها في حوار مع الفلاسفة، وهذا يقتضي أن نتباحث معهم فيما يتكلمون عنه. وإن هذا التباحث المتبادل والذي يحمل ما هو متعلق بالفلاسفة من حيث هو شيء واحد بعينه، إن هذا التباحث المتبادل هو التكلم بمعنى التحاور. إنه الكلام من حيث هو حوار. هل الحوار هو بالضرورة جدلٌ، ومتى يكون ذلك ؟ لنترك هذا السؤالَ مفتوحاً.

* * *

شيء أن نتبثّ آراء الفلاسفة وأن نصفها، وشيءٌ آخر مختلفٌ كلّ الاختلاف أن نتباحث معهم فيما يقولونه، أي ابتداء من هذا الذي يتكلمون عنه.

إذا اعتبرنا أن ما يثير الفلاسفة هو وجود الموجود بمعنى أنهم يقولون ما يمكن أن يكون الموجود من حيث هو موجود، إذا اعتبرنا هذا فإن حوارنا مع الفلاسفة يجب أن يثيره وجود الموجود، يجب أن نذهب نحن بتفكيرنا للإلتقاء بما تسير نحوه الفلسفة، يجب على كلامنا أن يستجيب لما يثير الفلاسفة. وعندما تنجح هذه الاستجابة فإننا نجيب إجابة حقيقية على السؤال ما هي الفلسفة ؟ إن الكلمة الألمانية antworten ، أيْ إجابة، لا يقل معناها عن الكلمة ent-sprechen، أي استِجَابة. فلا تقف الإجابة على سؤالنا عند ملاحظة ما يمكن أن يتمثله الناس في معنى الفلسفة. إن الإجابة على السؤال ليست عبارة راجعة، إن الإجابة ليست إجابة. إن الإجابة هي استجابةٌ تتكلم وذلك بمواجَهة وجودِ الموجود. ولكننا مع ذلك يجب أن نعرف في الوقت ذاته العامل الرئيسي للإجابة من حيث هي استجابة، ولا يتم ذلك إلا بشرط الوصول إلى الاستجابة لا بعمل نظرية الاستجابة. إن الإجابة على السؤال (وما هي الفلسفة؟) هي عبارة عن الاستجابة لما تسير نحوه الفلسفة، وإن ما تسير نحوه الفلسفة، لهُوَ وجودُ الموجود. في هذه الاستجابة نعير الآذان من البداية لما تدعونا إليه الفلسفة، أقصد الفيلُوصُوفيَا بالمعنى اليوناني، ولذلك فإننا لن نصل إلى الاستجابة، أي إلى إجابة على السؤال، إلا إذا بقينا في حوار مع ما يتجه إليه التراث الفلسفي ومع ما يسلمنا إليه التراث الفلسفي، أي مع ما يحرّره التراث الفلسفي. إننا سنجد الإجابة على السؤال (وما هي الفلسفة ؟) لا في عبارات تأريخية عن تعاريف الفلسفة، بل خلال الحوار مع ما يسلمه لنا التراث الفلسفي على أنه وجودُ الموجود. إن الطريق نحو الإجابة على سؤالنا ليس انفصالاً عن التاريخ وليس انكاراً للتاريخ، ولكنه بالعكس امتلاكٌ لما يقدمه لنا التراث الفلسفي وتمجيدٌ له. إن هذا الامتلاك للتاريخ هو ما نقصده بكلمة "تهدِيم". في كتابنا *الوجود والزمن* قد تحدد معنى هذه الكلمة. إن التهديم لا يقصد به تحطيم العبارات التأريخية البحت عن تاريخ الفلسفة، بل يُقصد به تفكيكُ هذه العبارات ووضعُها بين قوسين. إن التهديم معناه أن نفتح أذننا وأن نحررها لأجل ما ينادي به التراث الفلسفيُّ ويعتبره وجودَ الموجود.

Twitter: @ketab_n

عندما نصغي إلى هذا النداء فإننا نصل إلى الاستجابة.

ولكن كلامنا هذا يؤدي إلى سؤال. هذا السؤال يمكن التعبير عنه كما يأتي: هل يجب علينا من البداية أن نقوم بمجهود لنصل إلى استجابة لوجود الموجود؟ ألسنا نحن البشر في هذه الاستجابة، وذلك لا بكيفية عرضية بل بمقتضى ماهيتنا ؟ أليست هذه الاستجابة هي الصفة الأساسية لوجودنا ؟

نعم، إن هذا صحيح. ولكن إن صح ذلك فليس علينا إذن أن نقول إنه يجب أن نرقى من البداية إلى هذه الاستجابة، أي نصلَ إليها. ومع ذلك فنحن نقول هذا. إذ في الحقيقة دائما وفي كل مكان نحن قائمون في استجابةٍ لوجود الموجود بالرغم من أننا منتبهون في النادر إلى نداء الوجود. نعم إن الاستجابة لوجود الموجود تبقى بدون انقطاع مُستقرّنا، ولكنها تصبح في لحظات نادرة موقفاً نتخذه اتخاذاً جدياً وافتتاحاً لممارسة الاستجابة ولتوطدها في أنفسنا. وفقط عند ذلك نستجيب حقاً لما تهتم به الفلسفةُ التي هي سائرة نحو وجود الموجود. إن الاستجابة لوجود الموجود هي الفلسفةُ ولكنها لا تصبح ذلك إلا عندما تتم الاستجابة من حيث هي ممارسة ومن حيث هي تنظيمٌ لممارسة. فالاستجابة تتأتى بكيفيات مختلفة سواء أكان نداء الوجود يتكلم أو كان مسموعاً أو كانت الآذان مغلقة بالنسبة له، وسواء أكان المسموع مقُولاً أو يبقى صامتاً (.....) إن حديثَنا يمكن أن يُعطيَ فُرصاً للتأمل في هذه النقطة.

* * *

يقول أفلاطون (في محاورة تِيِيتَاتُوس من 55 أ إلى 55 د): «إنه أمر متعلق حقاً بفيلسوف، هذا الذي نسميه بَاتُوسْ، أي هذا الذي نسميه دهشة، إذ ليس هناك ابتداءً يهيمن على الفلسفة غير الدهشة. إن الدهشة من حيث هي بَاتُوسْ هي أرْخِيه arkhé (مبدأ) الفلسفة. يجب علينا أن نفهم الكلمة اليونانية «أرْخِيه» في امتلاء معناها. إن هذه الكلمة تُطلق على النقطة التي ينطلق منها أو عندها شيء ما. ولكن هذه النقطة ليست في الانطلاق المقصود، متروكةً إلى الوراء. إن بَاتُوس، الدهشةَ، لا يقف عند بداية الفلسفة وحدها مثل الجرّاح الذي يغسل يديه قبل القيام بالعملية الجراحية. إن الدهشة تحمل الفلسفة وتهيمن عليها من أولها إلى آخرها.

أرسطو يقول نفس الشيء (ميتافيزيقا كتاب أ فصل 2 صفحة 82 أ ب): إن الناس بواسطة الدهشة وخلال الدهشة قد وصلوا الآن وفي الأصل إلى البداية التي تستمر في الهيمنة على فعل التفلسف.

إن الادعاء بأن أفلاطون وأرسطو قد اكتفيا هنا بأن يلاحظا أن الدهشة هي علة التفلسف، إن هذا الادعاء من السطحي بمكان وهو فوق ذلك مخالف لطريقة اللغة اليونانية. إذ لو كان هذا هو رأيهم لوجَب أن نقول إذن: في يوم من الأيام قد اندهش الناس وذلك بصدد

Twitter: @ketab_n

الموجود لكونه موجوداً ومن أنه موجود، وبدافع هذه الدهشة قد بدأوا يتفلسفون ولكن حالما أخذت الفلسفة في السير فقد أصبحت الدهشة كدافع غير لازمة ولذلك اختفت. وكان من المعقول اختفاؤها بما أنها لم تكن إلا دافعاً أو حافزاً. ولكن الدهشة أرْخِيه arkhe. تهيمن على كل خطوة في الفلسفة من بدايتها إلى آخرها. إن الدهشة هي باثوس ونحن نترجم في العادة بَاثوس بانفعال وغليانٍ انفعاليّ، ولكن الباثوس مرتبط بفعل بَاسْخِين Paskhein أي يتألمّ، يصْبِرُ، يتحمل، يَحْمِلُ على الإصغاء إلى نداء. نعم إنه من الجرأة أن نترجم باثوس بتهْيِيء، قاصدين بذلك الاستدعاء المتناغم والدعوة الحاسمة. ولكن يجب علينا أن نجرؤ بهذه الترجمة لأنها الوحيدة التي تمنعنا من تمثّل الباثوس في معنى السيكولوجيا الحديثة. إذْ بفهمنا البَاثُوس كتهْيِيء متناغم نستطيع فقط أن نعيّن بكيفية أكثر ضبطاً الدهشةَ. في الدهشة نحن في توقّفٍ وكما لو كنا في تراجع أمام الكائن، أمام كونه هذا الموجودَ وليس شيئاً آخر. ولكن الدهشة لا تنتهي عند هذا التراجع أمام وجود الموجود. إن الدهشة من حيث هي هذا التراجع وهذا التوقف، إنها في الوقت ذاته مُنْتزعةٌ نحو ما تتراجع عنه ومقيدةٌ بما تتراجع عنه. وعلى ذلك كان الاندهاش هو هذا التهييء الذي ينفتح فيه ومن أجله وجود الموجود. إن الدهشة هي هذا التهييء الذي يتم في داخله عند فلاسفة اليونان التجاوبُ مع وجود الموجود. من نوع آخر هذا التهيُّؤ الذي عيّن نداء تفكير إلى أن يضع بكيفية جديدة السؤالَ التقليدي وهو: ما هو الوجود من حيث هو موجود؟ وإلى أن ينفتح بذلك عصراً جديداً في الفلسفة. في *التأملات*، لا يضع ديكارت فقط السؤالَ: ما هو الموجودُ من حيث هو موجود، بل لا يضعه أوّلاً. إن ديكارت يتساءل ما هو هذا الموجود الذي هو من حيث هو كائن يَقينيٌّ هو الكائن الحق؟ عند ديكارت طبيعة اليقين خضعت لانقلاب كامل. في العصور الوسطى لم يكن مقصوداً بكلمة يقين اليقينَ المؤكدَ داخلياً، إنما كان المقصود التحديدَ الحاسمَ لموجود من حيث هو موجود، أي كان معنى اليقينِ هو الماهيةُ. ولكن عند ديكارت إن ما هو موجود يقاس بمعيار جديد. عنده يصبح الشكُّ هذا التهييءَ الذي يتناغم فيه النداء مع الكائن اليقيني، أي مع الكائن القائم في يقين كامل. إن اليقين يصبح تحديداً للموجود من حيث هو موجود، تحديداً يتم ابتداء من ثبوت الكوجيطو بالنسبة لي أنا، أي ابتداء من عدم احتمال الكوجيطو لأي شك بالنسبة لأنا الإنسان. وبذلك يصبح الأنا الذات، وبذلك تدخل ماهية الانسان في ميدان الذات بمعنى الأنا. وإن قول ديكارت (أفكّر فأنا موجود) ابتداءً من هذا التناغم المتجه نحو اليقين، إن هذا القول ينال تعيين الإدراك الواضح المتمايز، إن تهييء الشك هو الموافقة الإيجابية على اليقين. ومن هنا يصبح اليقين الصورة والمعيار المعينين للحقيقة. وإن نداء الثقة في اليقين المطلق للمعرفة، يقينٍ ممكن في كل لحظة، يصبح تهييءَ الفلسفة الحديثة ومبدأها.

M.Heidegger, Qu'est ce que la philosophie? *in* **Questions II** Gallimard 1968, p.p. 11-37.

ترجمة نجيب بلدي عن

Twitter: @ketab_n

11.2. هَايْدِغر وَالعَالَم اليُونَانِي

ج. بُوفْرِي

كان هايدغر قد أعلن سنة 1955 في حديث ضمن لقاءات سيريزي Cerisy : «ليست هناك فلسفة تخص هايدغر، وحتى إن كان هناك شيء من هذا القبيل، فلن أولي عنايتي لهذه الفلسفة ـ إنني لن أهتم إلاّ بالقضية والموضوع اللذين تدور حولهما كلُّ فلسفة».

ليست هناك فلسفة هايدغرية. لأن هايدغر لم يعد مجرد فيلسوف، إن كل فكره يمثل، على العكس من ذلك، في محاولة "تجاوز الفلسفة نحو فكر الوجود". فالفكر «هو الخطوة التي تتجاوز الفلسفة فتتراجع نحو فكر الوجود». كتب هايدغر في آخر نص نُشِر له حتى سنة 1958، مستلهماً إحدى شذرات نيتشه، «إننا لجازف بخطوة نحو الوراء».

كثيرون هم الفلاسفة الذين يبتعدون عن الفلسفة إما لكي يتفلسفوا بكامل الحرية، أو ليطلبوا من شيء آخر ـ كالفن أو العلم أو الدين ـ ما يعتقدون أن الفلسفة عاجزة عن تقديمه. الأولون يقنعون بالاقتصار على أنفسهم والاكتفاء بها؛ أما الآخرون فيطمعون في عونٍ يُسدَى إليهم ليشفي غليلهم. بيد أن هذا التراجع عند هايدغر، الذي ليس كافياً ولا شافياً للغليل، يبتعد عن الفلسفة لكي يرقى نحو الموضوع الذي يدور حوله كل فكر فلسفي. الفلسفة فكر، أي فكر الوجود، هذا بالرغم من أنها ليست بعدُ فكراً، لكونها لا تفكر في حقيقة الوجود. وهذا لا يعني إطلاقا أنها تفكر تفكيراً خاطئاً. فبما نحن فلاسفة، فإننا ما نفتأ نفكر، لكننا لا نبلغ بعد درجة الفكر.

ليست هناك *قنطرة* واصلة بين العلم والفكر، كل ما هناك هو *قفزة و وثبة*. إن لم تكن الفلسفة قد بلغت بعدُ درجة الفكر، فإن العلم، بالأولى، أبعد عن ذلك. وهذا ما يعطيه قوّته. لكن ربما كانت هناك بين الفلسفة والفكر إمكانيةٌ للقيام بخطوة نحو الوراء.

حينما نجازف بهذه الخطوة، فإن أنظارنا لا تفتأ تنشدّ إلى ما نبتعد عنه عند تراجعنا القهقرى. إن أنظارنا تظل مشدودة نحوه إلى الحد الذي نصبح فيه قادرين على طرح السؤال: «وما الفلسفة؟».

إن الفلسفة، بما هي نمطُ فكر لم يرْقَ إلى الفكر بعدُ، لأ لأنها تمهد له بقدر ما أنها لا تدع له مجال الظهور. إن الفلسفة، بما هي كذلك، تعرض علينا منذ ميلادها الموضوعَ الذي ما فتئت تنصبّ عليه، والذي اسمه *الوجود*، حتى وإن لم تفكر بعدُ في حقيقة الوجود، فإنها ما فتئت تعلن وحدة الوجود والموجود.

وهكذا تظهر لنا الفلسفة كتاريخ في الاستمرار الحافل لما ينفك عن الظهور بين ظهرانينا حسب الأشكال المتعددة لكَلام الوجود وصوْته. وما الفلسفة إلا هذا الاستمرار الحافل بالأحداث.

Twitter: @ketab_n

فمن يذهب إلى القول، كما يحصل عادة، " أنا لاَ أومن بالفلسفة "، لا يختلف في صدقه عن ذلك الذي يدّعي أنه لا يعتقد بوجود معبد البّارتينُون Parthénon أو كاتيدرائية شارْتر Chartres. فلا هذه ولا ذاك في حاجة إلى اعتقادنا نحوه لكي يوجد، ولا هو يطلب إذْنَنا من أجل ذلك. لقد قالها نيتشه في عبارة تشكل بسَاطَتُهَا بسَاطَةُ التقرير المباشر: « إن مهمة الفلسفة هو أن تحفظ ببالها ذروة مجدها عبر العصور، فتُبْقِي بذلك على الخصوبة الأبدية لكل ما هو عظيم ».

ولكن، أليس الذهاب إلى القول بأن الفلسفة في مجموعها، بما هي فكر وبما هي ليست بعدُ كذلك، هي في جوهرها فكرُ الوجود، أليس في هذا القول مجردَ تعبير عن وجهة نظر شخصية، أو إن شئنا فلنقل إنه ابتكار من قبل هايدغر. لقد أكد هايدغر نفسه في سيريزي « إننا عندما نلفظ كلمة *الوجود* لا نكون في البدء إلا أمام كلمة جوفاء ». وقد اعترض عليه: « لماذا إذن تختارون هذه الكلمة بالضبط نقطة انطلاق؟ لماذا لا تنطلقون من الامتلاء عوض هذه الكلمة الجوفاء؟ » وقد رد قائلا: « إن الكلمة فارغة جوفاء، ولكن، في المعنى الذي نلفظه بها نحن كما لو كنا نتداول قطعة نقود مضى عليها الدهر. أنا لا أنطلق من كلمة فارغة ولفظ أجوفَ، وإنما من قولة بارمنيدس *إيسْتِي غَارْ آيْنَايْ*. لا يتعلق الأمر باختيار تعسّفي من جهتي. ولكن كلمة وجود هي كلمة الفلسفة. » وبالفعل، فليس هايدغر وإنما بارمنيدس هو الذي أعلن منذ فجر الفلسفة الغربية: « هذا ينبغي أن ندعه يظهر كي نرحب به: إنه وجود الموجود ». إذن فبارْمنِيدْس هو أول مَنْ فَاهَ بهذا اللفظ الذي سيغوه به أفلاطون فيما بعد محيلاً إلى بارْمنِيدْس نفسه، وفيما بعد أرسطو مُحيلاً إلى أفلاطون، وهكذا دواليك. وبذلك ستمتد سلسلة تراث يمتد من العالم اليوناني إلينا. ونحن ننتسب لهذا التراث الذي سبقنا منذ القدم، والذي ربما يتقدمنا، ففيه نكون « في بيتنا في أصْل ممتد » حسب تعبير فيلدويج Feldweg.

ولكن أليس من المبالغ فيه، بالرغم من ذلك، تحديد ما هو أساسي في امتدادِ مثلِ هذا التراث بمجرد الرجوع إلى الأصول التي دشنته والإحالة إليها؟ أليْسَ تاريخ الفلسفة « تقدماً للوعي » عجيباً من شأنه أن يُظهر لتقديرنا نحن اليوم أقوال الفكر اليوناني ما قبل السقراطي مجردَ أقوال بعيدة ساذجة بسيطة، بل دون مستوى الحضارة ؟ ألسنا، في القرن العشرين، أبعدَ ما نكون تقدماً بالنسبة لهؤلاء المبتدئين الذين ظهروا قبل سقراط ؟ وحينئذ ألا يكون من حقنا أن نقول مع هيجل، وقد ألقى على مَنْ سبقنا نظرة التخلي والنبذ: « إن البداية هي أكثر الأمور تجريداً. لأنها لم تعرف بعدُ حركة. أما الشكل النهائي الذي يتولد عن هذه الحركة كما لو كان يتولد عن تعيين لا ينفك يتقدم، فهو الأكثر عينية ».

من المؤكد أن الفلسفة المعاصرة في مجموعها، حتى وإن كانت تدّعي أنها في استقلال عن الفكر الهيجلي، تحدو حدو هيجل بكل سذاجة، فيما يتعلق بهذه النقطة على الأقل. فهي ترى أنه إن كانت هناك ابداعات فنية تظل ذات قيمة إلى اليوم، وأنه إن لم يكن البّارتينُون مجردَ بناء عادي، ولا مسرحية إيشيل مجرد تعبير عن وحشية، فإن هذا لا يمنع كون طبيعيات أرسطو

Twitter: @ketab_n

قد انقضت وولّى زمانها، ناهيك عن كتابات ما قبل السقراطيين التي غدت تتسم بنوع من البدائية إلى حد أننا نتساءل بصددها عما إذا كانت تَمُتُّ، لا إلى الفلسفة، وإنما إلى الحفريات بل الاتنولوجيا. حرٌّ هو الفنان، مثل الرسام بْرَاك Braque، أو الشاعر روني شار R. Char، إذا أراد أن يبحث هناك عما يتخيله موجودا، فهو ليس إلا فناناً. أما الفيلسوف فهو ليس فناناً، ولا شأن له بذلك، وهو إن حشَر أنفه مع أهل الفن فعليه ألا يتخلى عن هُويته.

وبالرغم من ذلك فإن فيلسوفاً محترفاً (وهو أستاذ جامعي) قد خرق هذه القاعدة وخرج عن المألوف بفضل تأمل لا يعرف الكلَلَ في الفلسفة الإغريقية، (وقد قال لي يوما إن الأمر تملكه منذ الدراسات الثانوية مع تعرفه على نصوص أرسطو، وإن ذلك لم يكُفّ دونما انقطاع) حتى وجد نفسه أخيراً في وفاق تام مع بْرَاك وروني شار حين التقى بهما. وقد كان ذلك بمثابة فضيحة لم يستسغها الذوق الجامعي العالمي. من أجل ذلك فإن هايدغر يمثل أكثر الإضاءات الفكرية في عصرنا تعرضاً للسخط والاعتراض. كان أرسطو يقول «إن عيْنَ رُوحنا أمامَ ما يكون تفتّحُه نوراً وضياء، مثلُ عيون الليل أمامَ واضحة النهار». أمام بداهة الانكشاف تغمض عيون الليل. بيد أن هايدغر يكشف عن العالم اليوناني ويميط عنه اللثام.

وقد حاول نيتشه، فيما قبل، القيامَ بالشيء نفسه. بل إن اكتشافات نيتشه لمست جوهر المسألة. يقول: «إن الإغريق أنفسهم هم الذين أخفوا ما كانوا قد كَشفُوا عنه». بيد أن ولعه الحاد بتجاوز محاولات بعث الماضي الذي كانت عليه الفلسفة في نظره، عن طريق إظهار سلف أصيل، لم يجعله يفلح في أن يتجاوز مستوى مجرد الدراسة المقارنة للثقافات. أعني أنه وقف عند العتبة التي يتباهى اليوم مفكرون أقل درجة من مستواه أنهم ينافسونه فيها.

يقول هايدغر: «ليست هناك حضارة يونانية مثلما أنه ليست هناك ديانة يونانية». كل ما هناك آلهة يونان وعالَم يوناني يعلمنا بداياتنا ويروّضنا ويمرّننا. بيد أن ثمن هذا التمرين لا يقتصر على مجرد «الرحيل إلى اليونان» سواء بمجرد التوجه نحوه والانتقال إليه أو نقل النصوص الإغريقية وترجمتها. إن ذلك التمرين يستلزم رحيلاً أغرب من ذلك. إذ لا يكفي التوجهُ نحو اليونان ولا معرفة اللغة اليونانية لكي يتحقق ذلك الرحيل. المهم هنا هو أن يتمكن المرء من الإصغاء إلى كلام الإغريق بأذن إغريقية، وأعني أن يعيد النظر في مجالات الإصغاء بحيث يمكن لهذه *الموضوعات التاريخية* التي غدتها كلمات اللغة الإغريقية ـ تلك الكلمات التي يمكن أن تكون أيضا معابدَ وأصناماً ـ أن تعود كلاماً من جديد. بعبارة أخرى، فإن الأمر لا يتعلق فقط بالترجمة، أعني بنقل اليونان *نحونا وإنما بنقلنا نحن نحوهم*، وجعلنا نمثُل أمامهم nous tra-duire، أي بزحزحتنا ومسِّنَا فيما يبدو لنا بداهات، ونقلنا نحو ميدان حقيقة غدت مغايرة. لذا فإن ما يزعم من اعتراضات لغوية صرف على تأويلات هايدغر يبدو غير ذي شأن كبير.

لكن، أليس في إضفاء مثل هذا الامتياز على العالم الإغريقي، إهمالٌ تعسفي لما لم يصدر في عالمنا عن اليونان؟ ألم تكن الفلسفة، وربما مازالت «فلسفة مسيحية»؟ أليست صادرة عن

Twitter: @ketab_n

أصل مخالف للأصل الإغريقي ؟ ألا تمتد في مجال أوسع علينا أن نُدخل فيه ما يسمى عادة «فلسفةً هنديةً» أو «فلسفة صينيةً» ؟. هناك جزء بكامله من التاريخ الشامل للفلسفة الذي أصدره إ. بْرييي E.Brehier يحمل عنوان «*الفلسفة الشرقية ؟*».

إن «الفلسفة المسيحية»، سواء تلك التي ظهرت في المدارس الوسيطية، أو التي أعقبتها عبر الديكارتية حتى هيجل، بل حتى نيتشه، إن هذه الفلسفة، هي في جوهرها *ميتافيزيقا*. وهي بذلك تمتّ بصلة إلى *ميتافيزيقا* أرسطو، وتتخذها نموذجاً ولا تدعي تجاوزها إلا بقصد بلوغ حقيقة أكثر اكتمالا. إنها إذْ تُبقي على الأصل الإغريقي تُنعشه وتُذكيه بفضل اغترافها من معين آخر، حتى مع نيتشه وماركس بكيفية معاكسة * تحقق تقدماً حقيقياً، شريطة أن نأخذ لفظ التقدم في معنى التفوق والنجاح على أساس مسعى مطابق. لكن ربما كان هذا التأويل *للتحول* الذي هو"الفلسفة المسيحية" يقوم على وهْمٍ تراجعي، وهو أن الطموح الميتافيزيقي الذي تمخضت عنه الفلسفة الحديثة والسكولائية الوسيطية لم يظهر إلا في العالم اليوناني. أما إذا كان المعنى الأصيل للفلسفة الإغريقية، على العكس من ذلك، هو الذي ضاع منذ المدارس الوسيطية، حتى وإن كان ذلك عبر مفهومات ما انفكت تقتبس من الفكر اليوناني، فإن المهمة الأولى للفكر الأصيل لا تقوم في اتباع هذه الحركة، وإنما في التراجع من «الفلسفة المسيحية» نحو الأصول التي تفترضها ولا تأبه بها. حينئذ لن تعود الفلسفة الإغريقية كما كان يعتقد كنط نموذج كل ميتافيزيقا مقبلة. وإنما ستغدو ما أراد كنط نفسه أن يُمهّد إليه، وأعني نظرة أكثر أصالة وحَسْماً من الميتافيزيقا نفسها. قال لي هايدغر يوماً فيما يتعلق *بميتافيزيقا* أرسطو، «إن هذه *الميتافيزيقا* ليست قط «ميتافيزيقا» من بين أشكال أخرى من الميتافيزيقا، وإنما هي فِينُومنُولوجيًا ما هو حضور».

ولكن، إذا كانت الفلسفة الإغريقية، شأنها شأن مختلف أشكال الميتافيزيقا التي أعقبتها والتي ظلت مشدودة إليها بالرغم عنها، إذا كانت تلك الفلسفة ترعرعت على أرض عرفت تفتُّحَ أفكار بعيدة ـ إذْ ما أبعد الهند والصين؟ ـ أفلا يضفي هذا نوعاً من النسبية «على ذلك الرجوع إلى الأساس الإغريقي للميتافيزيقا» الذي يتخذه هايدغر دِيمة أولى لفكره؟ أليس من الأصالة كذلك أن نواجه مباشرة هذه التفتحات الأخرى المغايرة ؟ ألسنا نمتلك اليوم الوسائل الكافية لإقامة حوار «فلسفي» مع الهنود والصينيين ؟ لقد سبق لهايدغر أن أعلن بصريح العبارة في *رسالته في النزعة الإنسانية* أن المهم هو أن يأتي يوم يتم فيه هذا الحوار بين البشر. ولكن هل في استطاعتنا أن نرحل نحو«ما هو آخر» دون أن يكون في مقدورنا أن نرحل نحو أنفسنا، أعني نحو الأصل الإغريقي للفلسفة ؟ إذا كان هايدغر يمتنع عن الحديث عن «الفلسفة الصينية» أو «الفلسفة الهندية» فليس ذلك احتقاراً واستصغاراً، وإنما إخلاصاً لحقيقة الحدود الأصلية التي تميّز مَا في استطاعتنا أن نُطلق عليه فلسفةً. إن هايدغر يولي «الآخر» عناية كبرى لا تخوّل له ، انطلاقاً

* أن تكون مع أو ضد ليس الا كيفية للانتساب

Twitter: @ketab_n

من الوحدة اللغز للفلسفة الغربية، حلّ المسألة المعقدة لوحدة الجنس البشري.

وأخيرا فإن كانت المهمة الأولى للفكر الأصيل هي أن يسعى قبل كل شيء، إلى الدخول في حوار مع هؤلاء المُمَهّدين للفلسفة الذين كانوا، وما انفكوا، هم الإغريق، فإن هذا الحوار «مازال، كما يقول هايدغر في *محاولات ومحاضرات*، ينتظر بدايته» وهذا لا يعني مطلقا، كما يردد كثير من " قُراء" هايدغر، أن الفكر الأصيل يريد استعادة أصالة سابقة كانت هي أصالة الإغريق وإقامتها فيما بيننا بدعوى أننا "تناسيْنَاهَا" منذ اليونان. إن مثل هذا القول تشويهٌ لأعمال هايدغر. ذلك أن «نسيان الوجود» من فعل الإغريق أنفسهم، وهو يشكل وحدةً مع أصل الفلسفة ذاته، أعني مع أصلها الإغريقي.

J. Beaufret. "Heidegger et le monde grec" *in* **Introduction aux philosophies de l'existence.** Denoël / Gonthier, 1971, p.p. 147 - 155.

12.2. قِيمَةُ الفَلسَفَة

بِيرتْرانْدْ رُسَلْ

يَحْسُنُ بنا في الختام أن نفحصَ عن قيمة الفلسفة وعن الأسباب التي تدعو إلى دراستها، ومما يجعل تدبّر هذه المسألة ضرورياً هو أن الكثير من الناس تحت تأثير العلم والشئون العملية يَنْجَحُوَن إلى الشك في الفلسفة ويسألون أ هيَ شيء أكثرُ من دراسات تافهة عقيمة على براءَتها وتحديداتٍ محيّرة مُربكة ومناظرات حول أمور من المستحيل الوصولُ إلى معرفتها؟

ويبدو أن أن هذه النظرة للفلسفة إنما تأتي من تصور خاطئ لغايات الحياة ولأنْوَاع الحاجات التي تسعى الفلسفة إلى بلوغها والعلمُ الطبيعيُّ نافعٌ لعدد لا يحصى من الناس الذين يجهلونه تمام الجهل وذلك عن طريق المخترعات التي أنتجها، ولهذا فدراسة العلم لا يحض عليها لمجرد تأثيرها على دارسها فقط، بل لما تتركه من أثر في الحياة الإنسانية عامة، وليس للفلسفة مثل هذا النفع فإن كان لدراستها أيُّ أثر يتعدى دائرة طلاّبها فإنما هو أثر غير مباشر فقط، وذلك عن طريق تأثيرها في أولئك الذين يدرسونها. فإذا أردنا أن نلتمس قيمة للفلسفة فإنما نلتمسها أولاً في هذا التأثير. وفوق هذا فإنا إذا أردنا أن نتجنب الفشل في تحديد ما يكون للفلسفة من قيمة فيجب أن نجرد عقولنا أولاً من الأحكام السابقة التي يتمسك بها أولئك الذين يُسمون خطأ رجالاً «عمَليين». فالرجل «العمَلي» تبعاً للاستعمال العام لهذا اللفظ هو الذي لا يعترف إلا بالحاجات المادية فيرى أن الناس لا بد أن يُصيبوا غذاء لأجسامهم وينسى أن عقولهم تحتاج إلى غذاء لها أيضاً. ولو كان جميع الناس على حال من اليُسْر والرخاء، وتم القضاءُ على الفقر والمرض إلى أقصى ما يمكن، لبقي الكثيرُ مما لابد من القيام به لإيجاد مجتمع فاضل، بل إن حاجات العقل حتى في العالم الحاضر لا تقل في أهميتها على الأقل عن حاجات البدن. وإنما تكون قيمةُ الفلسفة

Twitter: @ketab_n

في صلتها بحاجات العقل فقط، ولا يؤمن بدراسة الفلسفة ويُكبِرُهَا عن أن تكون ضَياعاً للوقت إلا أولئك الذين يأبهون بحاجات العقل ويقدرونها. إن الفلسفة ترمي أولاً إلى المعرفة، شأنها شأن سائر الدراسات. والمعرفة التي تصبُو إليها إنما هي ذلك النوع من المعرفة الذي يكسب مجموعة العلوم وحدةً ويُضفي عليها نظاماً، ذلك النوع الذي يأتي من التمحيص الدقيق والنقد النافذ للأسس التي تقوم عليها آراؤنا وأحكامُنا ومعتقداتُنا، غير أنه لا يمكن أن يقال إن الفلسفة قد نجحت نجاحاً كبيراً في محاولاتها الإجابة عن مثل هذه المسائل إجابة دقيقة محددة. ولو سألت رياضياً أو مؤرخاً أو عالماً في التعدين، عما وصل إليه ذلك الضرب من العلوم الذي خصه بعنايته من الحقائق المنظمة المحددة لامتد جوابه بما وسعك أن تصغي إليه. ولكنك لو عرضت هذا السؤال نفسه على فيلسوف لأقرّ إذا كان صريحاً بأن دراسته لم تنته بنتائج موجبة كتلك التي انتهت إليها العلوم الأخرى. صحيح أن ذلك يمكن تفسيره باعتبار أنه متى تم الوصول إلى معرفة محددة في موضوع معين، لم يعد هذا الموضوع قسماً من الفلسفة بل يصبح علماً منفصلا عنها. فقد كانت دراسة الأجرام السماوية قسما من الفلسفة ولكنها أصبحت فيما بعد علم الفلك، وقد سمّى نُيُوتُنْ مؤلّفه العظيم *المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية*. وكذلك الحال في دراسة العقل الإنساني التي كانت حتى عهد قريب جزءاً من الفلسفة ولكنها انفصلت عنها وأصبحت علم النفس. ويتبين من هذا أن ما في الفلسفة من عدم اليقين إنما هو أمر ظاهر أكثر من كونه حقيقياً، فتلك المسائل التي تم الوصول فيها إلى أجوبة محددة، قد ألحقت بالعلم، أما تلك التي لم يهتدِ في الوقت الحاضر إلى أجوبة محددة عنها فقد بقيت للفلسفة.

غير أن هذا بعض الحق فيما يتعلق بعدم اليقين في الفلسفة فقط. نعَمْ، توجد أسئلة كثيرة - ومن بينها ما هو ذو متعة كبيرة لحياتنا الروحية - لابد أن تبقى، بقدر ما يتهيأ لنا أن نحكُمَ، عصيّةً في حلّها على الفكر الإنساني ما لمْ يأت على قواه تغييرٌ يجعلها غير ما هي عليه الآن. ومن هذه الأسئلة: أَلِلكَوْن أيةُ وحدة في الخطة والقصد، أم أنه مجرد اختلاط ذرات بعضها مع بعض اختلاطاً أتى عفواً واعتباطاً؟ هل الفكر جزء دائم ثابت في الكون، يفتح بابَ الأمل إلى الوصول إلى نمو غير محدد في الحكمة والعقل أم هو حادثة عارضة في كوكب صغير لابد أن تكون الحياة عليه في النهاية أمراً مستحيلاً؟ وهل للخير والشرّ أهمية للكون بأجمعه أم للإنسان فقط؟ هذه أسئلة تثيرها الفلسفة وقد لاتختلف الإجابات عنها باختلاف الفلاسفة. غير أن هذه الإجابات الفلسفية تبدو، سواء أكان في الإمكان الوصول إلى أجوبة أخرى بطرق أخرى أم لا، غيرَ صحيحة قطعاً. ومع ذلك فمهما يضؤل الأمل في الكشف عن جواب لهذه الأسئلة، فإن من شأن الفلسفة أن تنظر فيها بلا انقطاع، وأن تبعث فينا الشعور بأهميتها وأن تمحص جميع ما يحيط بها من أفكار أو يؤدي إلى جواب عنها وأن تُبقي فينا الشوق حيّاً إلى تأمل الكون وتدبّره، ذلك الشوق الذي هو معرض لأن يُقضى عليه إذا حصرنا أنفسنا في نطاق المعرفة التي تم التحقق منها.

حقاً إن كثيراً من الفلاسفة قالوا بأن الفلسفة تستطيع أن تقرر صدق الأجوبة عن تلك

Twitter: @ketab_n

المسائل الأساسية، وزعموا أن ما هو على جانب كبير من الأهمية والخطورة من بين المعتقدات الدينية يمكن البرهنة على صدقه بالتدليل الدقيق المضبوط. ولكننا لكيْ نستطيع أن نحكم على مثل تلك المحاولات في التدليل لا بدّ لنا من أن نستعرض استعراضاً شاملاً للمعرفة الإنسانية بجملتها وأن نكوّن رأياً حول مناهجها في البحث وحدودها التي تقف عندها. فليس من الحكمة في مثل هذا الموضوع أن نتحدث بلهجة اليقين والتأكيد، ولكن إذا كانت البحوث التي نهجناها في الفصول السابقة لم تضلّنا ولم تقدنا إلى مهاوي الخطإ والزلل، فإنا نرى أنفسنا ملزمين بأن نطلق الأمل في العثور على براهين فلسفية للمعتقدات الدينية. وإذن، فلا يمكن أن ندخل في نطاق الفلسفة ونحسبه من قيمتها أيةَ مجموعة محدودة من الأجوبة عن تلك المسائل. ومن أجل هذا فقيمة الفلسفة يجب ألا تعتمد على أية مجموعة مزعومة من المعارف المحددة الممكن التحقق عنها والتي يتهيأ لدارسي الفلسفة أن يبلغوها ويصلوا إليها.

إن قيمة الفلسفة إنما تُلتمس في ما هي عليه من عدم اليقين بالذات. والشخص الذي ليس له أيُّ نصيب من الفلسفة يمضي في حياته أسير سوابق أحكام استمدها من البداهة العامة المشاعة ومما درج عليه أهل عصره وقومه، ومما نشأ في ذهنه من آراء لم يصل إليها بعوَز من عقل متدبر أو نقد ممحص. فيظهر له العالمَ محدداً محصوراً واضحاً جلياً، ولا تثير فيه الأشياء العادية أي سؤال، وكل ما ليس مألوفاً من صور الإمكان فهو مُزْدَرًى مرفوضٌ. أما إذا شرع المرء يتفلسف فالحال على النقيض، لأنه يجد، كما وجدنا في الفصول الأولى، أنه حتى الأشياء العادية المألوفة في الحياة اليومية تثير من المشاكل التي لا يمكن الإجابة عنها إجابة تامة قط. فالفلسفة إن كانت عاجزة عن أن تهدينا على وجه اليقين إلى الجواب الصحيح لما تثيره من شكوك، فهي قادرة على أن توحي بكثير من صور الإمكان التي تُوسّع عقولنا وتحرّرها من عِقال العُرْف والتقاليد، فهي إن أنقصتْ شعورنا باليقين من الأشياء كما هي، زادتْ في معرفتنا بالأشياء كما قد تكون، ثم هي تقضي على الثقة والاطمئنان المشوبين بالزهو والخيلاء لأولئك الذين لم يسلكوا دروب الشك المؤدي إلى التحرر والانعتاق، وتوقظ فينا الشعور بالتعجب والرغبة في الاطلاع بما تعرضه من أشياء مألوفة في صور غير مألوفة.

وفيما عدا ما تكشفه لنا الفلسفة من صورٍ للإمكان لم تكن لتخطر بالبال، فإن لها قيمة ـ لعلها هي قيمتها الرئيسية ـ وذلك لما في موضوعاتها التي تدعو إلى تأملها من عظمة وخطورة، ولما تؤدي إليه من حرية وانعتاق من المطالب الشخصية الضيقة المحدودة عن طريق ذلك التأمل. فحياةُ الشخص، الذي تتحكم فيه الغريزة، حياةٌ محصورة في دائرة ضيقة من الحاجات الخاصة، وهي دائرة تشمل الأسرة والأصدقاء، ولكنها لا تتعدى ذلك إلى العالم الخارجي الذي لا يؤبه به إلا بمقدار ما يعين على تحقيق الرغبات الغريزية أو يعمل على صدّها، ففي هذه الحياة شيءٌ من القلق والضيق يقابلهما في الحياة الفلسفية الهدوء والانطلاقُ. والعالَم الذي تعمل فيه حاجات الغريزة ومطالبها عالم صغير، يقوم وسط عالم كبير واسع لابد أن يأتي على ذلك العالم الصغير

Twitter: @ketab_n

إن عاجلا أو آجلا فيحطمه ويقضي عليه. وما لَمْ نستطعْ أن نوسع من دائرة حاجاتنا ومطالبنا حتى تمتد فتشمل العالم الخارجي بجملته، فإننا كالكَتِيبَة تُحاصَر في قلعة تعتصم بها، وهي تعلم أن العدو يحول بينها وبين الهرب وأنْ لا معدى من التسليم في النهاية. وليس في مثل هذه الحياة سلام، بل هو النزاع الذي لا ينقطع بين إلْحَاح الرغبة وعجْز الإرادة، ولابد لنا إن كنا نَنشُد الحياة الرفيعة الحرة أن نهْرب بطريقة مّا من ذلك الأسْر وذلك النزاع.

وفي التأمل الفلسفي مهربٌ لمن يشاء. فهذا التأمل الفلسفي في نظرته الواسعة الشاملة لا يقسّم الكون إلى معسكرين متنازعين ـ أصحابٌ وخصومٌ وأعوان وأعداء وأخيار وأشرار ـ بل إنه لَينظُر إليه نظرةَ التجردِ عن الغرض والهَوى. ولايرمي هذا التأمل حين يكون خالصاً إلى إثبات شبَه بين الإنسان وغيره ومن الأشياء في الكون. صحيح أن كل اكتساب للمعرفة هو توسيع للذات ومد لحدودها، ولكنه توسيع خير ما يكون حينما لا يقصد مباشرة. ولا يتم الوصول إليه إلا حين تكون الرغبة في المعرفة هي وحدها المؤثرة الفاعلة عن طريق الدراسة التي لا تصبو مقدما إلى أن يكون لما تتناوله من موضوعات هذه الصفات أو تلك، بل تحمل الذات على أن تتكيف وفقاً لما تجده في تلك الموضوعات من صفات. نعمْ، لا يمكن بلوغُ هذا التوسيع للذات بأن يحاول المرء أن يبين ـ وهو ينظر إلى الذات كما هي ـ أن العالم شبيهٌ بهذه الذات بحيث إن معرفتها ممكنة من دون أن تتناول ما هو غريبٌ عنها مخالفٌ لها. والرغبة في البرهنة على هذا القول ضرب من تأكيد الذات وهو، كَكل ضرب من تأكيد الذات، عقبةٌ في سبيل نموّ الذات، ذلك النمو الذي نرمي إليه، والذي تدرك الذاتُ أنها قادرة عليه. فتأكيد الذات، سواء في التأمل الفلسفي أو في غيره، ينظر إلى العالمَ من حيث هو وسيلة إلى غاياته، وهو بهذا يجعل العالم ذا أهمية أدنى من أهمية الذات، فكأنما الذاتُ تضع حدوداً دون نمو أغراضها وحاجاتها. والأمر في التأمل الفلسفي على الضد من ذلك، لأننا نبدأ فيه بما ليس ذاتاً، وعن طريق ما فيه من العظمة والكِبَر تتسع حدود الذات وتمتد. فعن طريق ما في الكون من لا نهاية يبلغ الذهنُ الذي يتأمله بعضَ تلك اللانهاية.

ولهذا السبب فإن سمُوّ النفس ورفعتها لا يأتيان عن طريق تلك الفلسفات التي تدمج الكون في الإنسان وتلحقه به. إن المعرفة ضرب من الاتحاد بين ما هو ذات وما هو غير ذات، وإنما يفسد ذلك الاتحاد ـ كما هي الحال في كل اتحاد ـ التسلطُ والسيطرةُ، فكلُّ محاولةٍ، إذن، لتصوّر أن الكون يجري وفقاً لما نجده في أنفسنا، محاولةٌ تسيء إلى ذلك الاتحاد. وهناك نزعة فلسفية آخذة في الانتشار تميل إلى الأخذ بالرأي القائل بأن الإنسان هو الميزان الذي تقاس به الأشياء، وأن الحقيقة من صنع الإنسان، وأن الزمان والمكان والكليات كلها من خصائص العقل، وأنه إذا كان هناك شيء ليس من خلق العقل فهو غير قابل للمعرفة وليس بذي قيمة لنا. وهذا رأى ـ إذا كانت بحوثنا السالفة صائبة ـ غير صحيح، ولكنه بالإضافة إلى كونه غيرَ صحيح ينزع من التأمل الفلسفي كلَّ ما فيه من قيمة، لأنه يقيد ذلك التأمل في حدود الذات. وما يُدْعَى معرفة

Twitter: @ketab_n

تبعاً لذلك الرأي ليس اتحاداً بين الذات وغيرها، بل مجموعة من سوابق الأحكام والعادات والرغبات تكون كالحجاب الكثيف يفصل بيننا وبين العالم الكبير الواسع. والشخصُ الذي يجد متعة في مثل هذه النظرية للمعرفة يكون كمن يأبى أن يبرح دائرة أسرته وعشيرته خشية ألا تكون كلمتُه حينئذ نافذةً نفاذ القانون وقوته.

أما التأمل الفلسفي الصحيح فعلى العكس يجد متعة في كل توسيع لما ليس بالذات، أي في كل ما يزيد من الموضوعات المتأملة ويرتفع بها، وبذلك يزيد من الذات المتأملة ويرتفع بها. فكل ما هو في التأمل شخصي وخاص، وكل ما يعتمد على العادة والحاجة الذاتية يحرّف الموضوع ويشوّهُه، وبذلك يسيء إلى الاتحاد الذي يسعى إليه الفكر. فهذه الأمور الشخصية الخاصة، بما تضعه من حاجز بين الموضوع والذات، تحبس الفكرَ وتقيده. والفكرُ الحر الطليق يرى الأشياء كما قد تراها الآلهة من دون أن يتقيد بهذا أو ذاك أو بالآمال والمخاوف، ومن دون أن تربطه أغلال المعتقدات التي يقرها العُرف وسوابقُ الأحكام السابقة التي تُبقيها التقاليدُ، بل يتأمل بهدوء من دون أن تفسد تأملَه العاطفةُ وليس له من رغبة سوى المعرفة. المعرفة الخالصة المجردة عن الأغراض الشخصية بمقدار ما يتهيأ ذلك لإنسان. ومن ثم فهذا الفكر الحر الطليق يقدّر المعرفة المجردة الشاملة التي تقتحم حِمَاها حوادثُ الحياة الخاصة أكثر مما يقدّر المعرفة الآتية عن طريق الحواس، تلك المعرفة التي لا بدّ لها أن تعتمد على النظرة الشخصية المحضة المحصورة وعلى جسم تُشَوِّهُ أعضاءَ الحسّ فيه المعرفةُ التي تفرضها بمقدار ما تكشف وتبين منها.

والعقل الذي درج على الحرية واعتاد التجرد عن الهوى مما هو ضروري في التأمل الفلسفي يستبقي شيئاً من هذه الحرية والتجرد عن الهوى في مجال العمل والوجدان. فلا ينظر إلى أغراضه ورغباته إلا باعتبارها أجزاء من الكل الشامل، ومن دون ذلك الإصرار والإلحاح الذي يأتي من النظر إليها باعتبارها أجزاء لا متناهية في الصغر في عالم لا يكون لأفعال المرء أي أثر على الأشياء الأخرى. وهذا التجرد عن الهوى الذي يظهر في التأمل في صورة الرغبة الخالصة في الحقيقة، يظهر في العمل في صورة العدل، وفي الوجدان في صورة المحبة التي يمكن أن تُضفَى على الجميع ولا تقتصر على أولئك الذين يُراد منهم النفعُ أو يدور حولهم الإعجاب. ولذلك فالتأمل لا يوسّع موضعَ التفكير فقط، بل موضوعاتِ العمل والوجدان أيضاً، ويجعل منّا رعيّةً للكون أجمع لا لمدينة ضيقة واحدة، تكون في حرب مع الأخريات. وفي هذه الوطنية العالمية تقوم حرية الفرد الحقة وتخلصه من العبودية للآمال والمخاوف المحدودة.

ونوجز بحثنا في قيمة الفلسفة فنقول، إن الفلسفة إنما تُدْرَسُ ليس من أجل أية أجوبة محدودة بما تشير من مسائل، ذلك لأنه لا توجد عادةً مثل هذه الأجوبة المحدودة التي يمكن التحققُ من صدقها، بل من أجل تلك المشاكل نفسِها، لأن هذه المسائلَ توسّع من تصورنا لما هو ممكن وتزيد من ثروة الخيال الفكري فينا ثم هي تنقص من الدعوى الفارغة باليقين التي تحُول بين العقل وبين التأمل والتدبر. فالفلسفة تُدْرَسُ أولاً لأن العقل، بما يتأمله عن طريق الفلسفة من

Twitter: @ketab_n

عظمة الكون، يعود عظيماً ويُصبح قادراً على ذلك الاتحاد بالكون الذي هو أعلى ما يرمى إليه من ضروب الخير.

بيرتراندْ رسل. مشاكل الفلسفة، ترجمة ع السلام ومحمود إبراهيم، مطبعة نهضة مصر، بدون تاريخ، ص.ص 156-163.

13.2. مَوْقِفُ الوضعِيَة المُحْدَثة منَ الفَلسَفَة وَتاريخِهَا كارناب ـ راشَينياخ

1) إن المقارنة بين الفلسفة القديمة والجديدة مسألةٌ تخص المؤرخ، ولابد أن تكون لها أهميتها عند كل من نشأوا في ظل الفلسفة القديمة ويودون أن يفهموا الفلسفة الجديدة. أما أولئك الذين يعملون في ميدان الفلسفة الجديدة فلا ينظرون إلى الوراء، إذ أن الاعتبارات التاريخية لن تُفيد عملهم في شيء، فهم يماثلون (أفلاطون) أو (كنط) في ابتعادهما عن التاريخ، إذ أنهم لا يهتمّون، شأنهم شأن هذين القطبين في فترة سابقة للفلسفة، إلا بالموضوع الذي يشتغلون به، لا بعلاقته بالعهود الماضية. وليس معنى ذلك أدنى أو الإقلال من شأن تاريخ الفلسفة، ولكن على المرء أن يذكر دائما أن هذا تاريخٌ وليس فلسفة. ومن الواجب أن يتم البحث فيه، كما يتم كل بحث تاريخي آخر، من خلال المناهج العلمية والتفسيرات النفسية والاجتماعية. غير أن تاريخ الفلسفة لا ينبغي أن يُعرض بوصفه مجموعةً من الحقائق. ففي الفلسفة التقليدية من الخطإ أكثر مما فيها من الصواب، وعلى ذلك فإن أصحاب العقول النقدية هُمْ وحدهم الذين يمكن أن يكونوا مؤرخين أكفاء. أما تمجيد الفلسفات الماضية، وعرْضُ مختلف المذاهب كما لو كانت صيغاً مختلفة للحكمة، لكل منها الحق في أن يوصف بهذه الصفة، فإنه أدى إلى إضعاف المقدُرَة الفلسفية لدي الجيل الحالي وهو قد شجع الطالب على أن يأخذ بالنسبية الفلسفية. ويعتقد بأنه لا توجد إلا آراء فلسفية، ولكن لا توجد حقيقة فلسفية.

أما الفلسفة العلمية فإنها تحاول الابتعاد عن النزعة التاريخية والوصول، عن طريق التحليل المنطقي، إلى نتائج تبلغ من الدقة والإحكام والوثوق ما تبلغه نتائجُ العلم في عصرنا هذا. وهي تؤكد أن من الضروري إثارة مشكلة الحقيقة في الفلسفة بنفس المعنى الذي تثار به في العلوم.

هانز ريشنباخ نشأة الفلسفة العلمية (ظهرت الطبعة الانجليزية سنة 1951)
ترجمة : د. فؤاد زكريا، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر القاهرة.
ص.ص 281-282.

Twitter: @ketab_n

2) تنصبُّ أبحاث مدرسة (فيينا) على العلم سواء في مجموعه أو في مختلف فروعه. إننا نقوم هنا بتحليل التصورات والقضايا والبراهين والنظريات التي تلعب في العلم دوراً مُعيناً. ونحن إذ نقوم بذلك التحليل، لا نأخذ بعين الاعتبار التطورات التاريخية أو الظروف الاجتماعية والنفسانية لتطبيقه، بقدر ما ننظر إليه من وجهة النظر المنطقية. وإن هذا الميدان لم يحظ بعد بأية تسمية خاصة. وفي إمكاننا أن نطلق عليه نظريةَ العلم أو منطقَ العلم على الأصح. ونحن نقصد بالعلم هنا مجموع العبارات المعروفة. ولست أعني العبارات التي يصوغها العلماء فحسب، بل إنني أقصد كذلك العباراتِ التي نصادفها في حياتنا العادية. فليس من الممكن فصلُ هاته عن تلك فصلاً دقيقاً.

قد يَرْتَئي البعضُ أن ميدان هاته الدراسة من اختصاص الفلاسفة. وبما أن كلمة «فلسفة» تُعتبر دراسة متميزة عن «العلم العادي»، فقد ينتج عن ذلك خلط وتشويش. ونحن لا يمكننا أن ننكر من الناحية التاريخية أن تلك الدراسة انحدرت عن الفلسفة، ولكن الأمر هنا شأنه شأن فروع كثيرة من العلم. فالعلوم الطبيعية والرياضية مثلا قد فلتت من حذلقات الفلسفة لكي تستقلّ بنفسها. ومن الأكيد أنْ لاَ أحدَ يستطيع اليوم أن يعتبر الفيزياء جزءاً من الفلسفة بالرغم من أنها فرع عنها، وأن الأمر مماثل لذلك فيما يخص علمَ الاجتماع، وعلى الأقل ذلك العلم الذي ندرسه عن طريق مناهج تجريبية، دون أن نُقحم أشباه القضايا الميتافيزيقية في البحث عن الظواهر الاجتماعية وعن علاقاتها المتبادلة. وبالمثل فإن علماء النفس كذلك، ينظرون إلى ميدان دراساتهم كميدان علم بالوقائع التي لا تنتمي إلى الفلسفة، وذلك بمقدار ما يقيمونه من تجارب دون خوض في الميتافيزيقا.

والأمر مماثل لهذا فيما يتعلق بالمنطق. فمنطق العلم قد بلغ نضجاً يخوّله التحررَ من الفلسفة ليشكّل ميداناً علمياً بالمعنى الصحيح، ميداناً يتم فيه العمل وفق المنهج العلمي الدقيق، دون أن يكون هناك مجال للحديث عن معارف «أشد عُمقاً وأكثر سُموّاً». ويبدو لي أن هذا هو آخر غصن ينفصل عن الجذع. فماذا يتبقى للفلسفة بعد ذلك؟ لن يتبقى لها إلا المشاكل التي يتمسك بها الميتافيزيقيون، كالخوض في «ما هي العلة الأولى للعالم؟» وفي «ما هو العدم؟». وإنها لأشْباهُ مشاكلَ خالية من أي محتوى علمي.

بينما تزعم الميتافيزيقا أنها تهتم بـ «الأسس النهائية» (للماهية الحقة) للأشياء، فإن منطقَ العلم لا يُعير ذلك أدنى اهتمام. فكل ما يمكن أن يقال عن الأشياء والظواهر يرجع إلى العلوم التي تستطيع، هي وحدها، أن تصوغ ذلك، كلٌّ في ميدانه دون أن يكون هنا مجال لأن نقول عن تلك الظواهر بأنها أشياء «أكثر سُموّاً». وإن العلم هو مجموعٌ مُنَظّمٌ من القضايا، وإن هذا المجموع هو ما يشكّل موضوع منطق العلم. فكل ما يمكن أن يقال عن العضويات والظواهر العضوية هو من اختصاص البيولوجيا التي هي علم تجريبي، وليس هناك، بالإضافة إلى ذلك، عبارات فلسفية تتعلق بتلك الظواهر، عبارات «فلسفية طبيعية» حول الحياة. غير أن بإمكاننا أن

Twitter: @ketab_n

نخوض، إلى جانب ذلك، في دراسة منطقية تتناول تشكُّلَ التصورات والفروض والنظريات البيولوجية، وتلك هي مهمة منطق العلم. (...)

إننا نشاطر (هُيُوم) وجهةَ نظره عندما يَجزم بأن ليس هناك في العلم، بالإضافة إلى القضايا المنطقية الرياضية التي تحصّل حاصلا (الأحكام التحليلية)، إلا العبارات التجريبية للعلم الصناعي. وهاته وجهةُ نظر نقدية تتميز بها وجهة نظرنا العامة. ويعترض خصومنا بأنه إذا كانت كل قضية لا تنتمي إلى الرياضيات أو إلى العلم الصناعي قضية لا معنى لها فإن ما نكتبه نحن سيدخل هو ذاته ضمن هذا الصنف. والحقيقة أن كثيراً ممن يهتمون مثلنا بميدان منطق العلم ويشاركوننا رفضَ كل ميتافيزيقا يرتؤون أن قضايا هذا الميدان ليس لها من معنى أكثر مما للقضايا الميتافيزيقية. وخلافاً لوجهة النظر هاته، سنؤكد هنا أن عبارات منطق العلم هي قضايا التحليل المنطقي للغة. ومن ثم فهي تدخل ضمن الحدود التي يقبلها هُيُوم وذلك لأننا سنرى أن التحليل المنطقي ليس إلا الرياضيات اللغوية.

ونحن نقصد بالتحليل المنطقي اللغةَ النظريةَ التي تهتم بصُوَرِ القضايا وغيْرها من منشآت هذه اللغة. إننا نهمل معْنَى القضية ودلالة الألفاظ التي تتركب منها القضية لنهْتَمّ بالصور.

رودلف كارناب. مشكل منطق العلم، عن الترجمة الفرنسية لفييمان ، هرمان، ص.ص 4-8.

---

3) إن الفهم الوظيفي للمعرفة يتخلص من جميع الأسرار التي أقحمها فيها المذهبُ العقليُّ طوال ألفي عام. وهي تؤدي إلى جعل طبيعة اللغة غاية في البساطة، ولكن الحل البسيط كثيراً ما يكون الاهتداءُ إليه هو الأصعب. فقد كان على نظرية المعرفة أن تتحرر أولا من وهْم التركيبية القبْلية، وهو الأثر المتخلف عن اتجاه صوفي نحو عالم من الكائنات التي تتجاوز الأشياء الملاحَظة، قبل أن تشرع في التعبير عن المعرفة بوضوح على أنها وظيفية. ولم يكن من الممكن تقديم الدليل على أن المعرفة وظيفية وعلى أنها أفضل أداة للتنبؤ، قبل الاهتداء إلى تفسير مُرضٍ للاحتمال. فطوال الوقت الذي ظلت فيه التجريبية عاجزة عن تفسير استخدام الاستدلالات الاستقرائية والاحتمالات، كانت مجرد برنامج، لا نظرية فلسفية. ولم يكن من الممكن تنفيذ برنامج التجريبية، أعني المبدأ القائل بأن كل حقيقة تركيبية تُستمد من الملاحظة، وأن كل ما يسهم به العقل في المعرفة ذو طبيعة تحليلية، إلا بعد أن هيأ العلمُ في القرنين التاسع عشر والعشرين الوسائل الضرورية لذلك. فعصرنا هذا أول عصر يشهد نزعة تجريبية متسقة مع ذاتها.

إن النظرية القائلة إن المعنى هو قابلية التحقيق، هي الأداة المنطقية التي يستطيع بها المذهب التجريبي أي يتغلب على ثنائية عالم المظاهر وعالم الأشياء في ذاتها. فهي تستبعد الأشياء في ذاتها لأنها تؤكد أن الكلام عن أشياء لا تقبل المعرفة، من حيث المبدأ، هو كلام لا معنى له. وبدلاً من أن يتحدث التجريبيُّ عن أشياء لا تقبل المعرفة، فإنه يتحدث عن أشياء لاتقبل المعرفة، فإنه يتحدث عن أشياء لا تقبل الملاحظة.

هـ. رايشنباخ، المرجع سابق الذكر، ص. 227 .

Twitter: @ketab_n

14.2. مَعْنَى الفَلسَفَة وَوَظِيفَتُهَا
لَدفيجْ فتجنشتين

4,111 ـ ليست الفلسفة علماً من العلوم الطبيعية. (وكلمة «فلسفة» يجب أن تعني شيئاً إما أن يكون أعلى أو أدنى من العلوم الطبيعية، ولكن ليس على مستواها).

4,112 ـ إن موضوع الفلسفة هو التوضيح المنطقي للأفكار.
فالفلسفة ليست نظرية من النظريات، بل هي فاعلية.
ولذا يتكون العمل الفلسفي أساساً من توضيحات.
ولا تكون نتيجة الفلسفة عدداً من القضايا الفلسفية، إنما هي توضيح للقضايا.
فالفلسفة يجب أن تعمل على توضيح وتحديد الأفكار بكل دقة، وإلا ظلت تلك الأفكار مُعتمة ومُبهمَة ـ إذا جاز لنا الوصف.

4,1121 ـ وليس علم النفس بمتصل بالفلسفة أكثر من اتصال أي علم طبيعي آخر بها.
ونظرية المعرفة هي فلسفة علم النفس.
ألا تقابل دراستي لألفاظ اللغة، دراسةَ عمليات الفكر ـ التي ذهب الفلاسفةُ إلى أنها شيء جوهرى بالنسبة لفلسفة المنطق؟ كل ما هناك أنهم ـ في معظم الحالات ـ قد ورّطوا أنفسهم في بحوث نفسية لا ضرورة لها. وهناك خطر مشابه لهذا الخطر بالنسبة للمنهج الذي اصطنعتُهُ.

4,113 ـ والفلسفة مجالها هو الجانب الذي ما يزال موضع نزاع في العلم الطبيعي.

4,114 ـ إن الفلسفة يجب أن تحدد ما يمكن التفكير فيه. وبالتالي ما لا يمكن التفكير فيه. إنها تحدد ما لا يمكن التفكير فيه، وذلك من خلال ما يمكن التفكير فيه.

4,115 ـ إنها تشير إلى ما لا يمكن التحدثُ عنه، بكونها تبين بياناً واضحاً عما يمكن التحدث عنه.

4,116 ـ وكل ما يمكن التفكير فيه على الإطلاق يمكن التفكير فيه بوضوح، وكل ما يمكن أن يقال يمكن قوله بوضوح.
(«رسالة منطقية فلسفية» ، العبارات ذات الأرقام السابقة الذكر).

مأخوذ عن ، عزمي إسلام، لدفيج فتجنشتين
دار المعارف. مصر.

Twitter: @ketab_n

15.2. الفَلسَفَةُ بيْنَ الكِتَابَة والحِوَار
مُوريس ميرلُوبُونتي

الفيلسوف الحديث هو في الغالب موظف، هو دائما مؤلف، والحرية المتروكة له في كتبه لها ما يقابلها ويعطيها بعض الالتزام. إن ما يقوله ويكتبه يدخل فوراً في عالم أكاديمي تقل فيه مطالبُ العمل وتضعفُ فرصُ التفكير. بدون كتُب، نعم بدون كتُب فسهولة نقل المعاني قد يكون متعذراً. ولكن خارج عن هذا لا تعمل الدولة على أن تعارض الكتب أو مؤلفيها. ولكن الكتب ليست إلا كلاماً متناسقاً. إن الفلسفة عندما وُضعتْ في الكتب قد أصبحت لا تنبه الناس. إنما هو غريب فيها ويكاد لا يطاق قد اختبأ في حياة المذاهب الفلسفية الكبرى. لكي نجد من جديد الوظيفة الكاملة للفيلسوف يجب علينا أن نتذكر أنه حتى الفلاسفة المؤلفين الذين نطالعهم والذين نحن هُمْ، ما زالوا يعترفون بعميد لهُمْ ونصيرٍ في رجُلٍ لم يكْتُب، لم يعلّم على الأقل في كراسيِ الدولة، كان يحدّث الذين يلتقي بهِمْ في الطريق، وكانتْ له مشكلاتٌ مع الرأي العام ومع السلطاتِ. يجب أن نتذكر سُقْرَاط.

M. Merleau-ponty, **Eloge de la philosophie**, idées Gallimard, 1965, p.p.41-42.

16.2. الفَلسَفَة، العِلْمُ والإيدْيُولُوجيَا
لُوِي ألْتُوسِير

«ليس للفلسفة تاريخ في النهاية. الفلسفةُ هي ذلك المجال النظري الغريبُ الذي لا يحدث فيه أي شيء، اللهم ذلك التكرار للآشَيْء (...).

وحينئذ يكون علينا أن نذهب أبعد من ذلك ونقول بأنه لم يكن تاريخ الفلسفة كله سوى تكرار للحجج، تكرارٍ يتم فيه صراع واحدٌ ووحيد، فإن الفلسفة ليست إلا صراعاً بين نزاعات. إنها ميدان الصراع الذي كان يتحدث عنه (كنط)، والذي يرمي بنا داخل صراعات ايديولوجية ذاتية محض. ومعنى ذلك أن الفلسفة لا موضوع لها بالمعنى الحقيقي لكلمة موضوع، ذلك المعنى الذي نشير إليه عندما نقول بأن لعلمٍ مّا موضوعاً (...).

ليس للفلسفة موضوع إذن. وإذا لم يكن للفلسفة موضوع فهمْنَا لماذا لا يقع فيها أيُّ شيء. فإذا كان شيء مّا يحدث في العلوم فذلك لأن للعلوم موضوعا، موضوعاً بإمكانها أن تعمق معارفها به، وهذا ما يعطي للعلوم تاريخاً. أما الفلسفة، حيث إنه ليس لها موضوع فلا يمكن أن يحدث فيها شيء. إن انعدام تاريخها لا يعدو أن يكون سوى انعكاس لانعدام موضوعها (...).

إن حقيقة الممارسة الفلسفية هي أنها تدخّل في المجال النظري. هذا التدخّل يكتسي

Twitter: @ketab_n

مظهراً مزدوجاً، مظهراً نظرياً بصياغة المقولات المحددة، ثم مظهراً عملياً بما تقوم به تلك المقولات من وظيفة. وهاته الوظيفة تتعين بوضع خط فاصل داخل المجال النظري بين الأفكار التي نحكُم بصدقها وتلك التي نحكُم بخطئِها، بين ما هو عملي وما هو إيديولوجي. وإن لهذا الخط الفاصل آثاراً مزدوجة: إن له اثاراً إيجابية من حيث إنه يكون في خدمة ممارسة معينة هي الممارسة العلمية، ثم إن له آثاراً سلبية من حيث إنه يدافع عن تلك الممارسة ويحميها من خطر بعض المفاهيم الإيديولوجية (...)

يصبح الآن في مقدورنا أن نفهم أن يكون للفلسفة تاريخ وألاّ يحدث فيها أيُّ شيء بالرغم من ذلك. لأن تدخّل كل فلسفة يغيّر من موقع المقولات الفلسفية الموجودة أو يعدّل منها، وبالتالي فهو يصُوغ تلك التحولات في كلام فلسفي يُثبت لنا فيه تاريخُ الفلسفة وجودَه. إن هذا التدخل هو ذلك اللا شيء الفلسفي الذي لاحظنا وجودَه المُلحّ، مادام الخط الفاصل ليس شيئاً، إنه ليس حتى خطّاً، وهو ليس حتى آثارَ خط، إنه عمليةُ انفصال: إنه الفراغ الذي يخلفه الابتعادُ (...)

إن ما يمكن أن يكون فلسفياً حقّاً في عملية وضع خط منعدم، ليس إلاّ تغييرَ موقع ذلك الخط. ولكن ذلك التغيير يتوقف على تاريخ الممارسات العلمية والعلوم، إذ أن هناك تاريخاً للعلوم، وحسب ما يلحق الظروف العلمية من تحولات (أي حسب أحوال العلوم ومشاكلها). وحسب الحال التي تخلفها تلك التحولات على الأدوات الفلسفية، فإن جبهات الصراع الفلسفي تتحول من جراء ذلك. وحينئذ فإن الألفاظ التي تعبّر عن العلمي والإيديولوجي تقتضي دوماً مراجعةً وإعادةَ نظر.

هناك إذن تاريخ في الفلسفة، بدل أن يكون هناك تاريخ للفلسفة: إنه تاريخ تغيير موقع ذلك الخط الذي يتكرر وضعُه إلى ما لاَ نهاية له، ذلك الخط المنعدم ذي النتائج الفعّلية.

إن هاته الممارسة ممارسة جديدة للفلسفة: إنها ممارسة جديدة لأنها لم تعد ذلك الإجترار الذي ليس إلا ممارسة لإنكار تنفي فيه الفلسفة بضراوة أنها تتدخل في النظرية ـ تلك الفلسفة التي لا تكف عن التدخل سياسياً في المجادلات التي يتقرر فيها مصيرُ العلوم لتفصِل العلميَّ الذي تقيمُه العلومُ عن الإيديولوجية التي تهدده، تلك الفلسفة التي لا تكف عن التدخل عملياً في الصراعات التي يتقرر فيها مصير الطبقات الإجتماعية لتفصل العلميَّ الذي يخدم تلك الطبقات عن الإيديولوجي الذي يهددها. إنها ممارسة جديدة للفلسفة لأنها ممارسة تخلت عن ذلك الإنكار ولأنها أخذت تعمل حسبما هي عليه وهي على علم بما تفعله (...)

وإذا كان الفضل في ميلاد الفلسفة يرجع إلى أول علم عرفه تاريخ الإنسانية، فقد تم ذلك في بلاد اليونان وفي مجتمع طبقي. وإذا علمنا إلى أي مدًى تستطيع آثار الاستغلال الطبقي أن تمتد فإننا لن نستغرب من كون تلك الآثار قد اتخذت صورةً أصبحت كلاسيكية في المجتمعات

Twitter: @ketab_n

الطبقية، حيث تُنكر الطبقاتُ السائدة كونها طبقاتٍ سائدةً، تلك الصورة هي سورة الإنكار الفلسفي لسيادة السياسة على الفلسفة (...)

إن بإمكان هاته الممارسة الجديدة للفلسفة أن تحوّل الفلسفة. وإن بإمكانها، بالإضافة إلى ذلك، أن تساعد على قدر استطاعتها، على تحويل العالم. أقول أنْ تساعد فقط على ذلك التحوّل، لأن التاريخ لا يكون من صنع المشتغلين بالنظرية، علماءَ كانوا أم فلاسفة.

L.Althusser, **Lénine et la philosophie**, F.M. Paris, 1972, p.p. 34-45.

17.2. تَاريخُ الفَلسَفَة وتَاريخُ العُلُوم

لوي ألتُوسير

إن كل الفلسفات التي نتحدث عنها هي دوماً فلسفات *معاصرة لنا* : فمنْ بيننا اليومَ «ممثّلون» عن الفلسفة الدينية والفلسفة الروحية والفلسفة المثالية ـ النقدية والوضعية المحْدَثة والمادية الخ. ولكن هاته الفلسفات لا تشترك في «تاريخ ميلادها» ومعظمها لم يوجد *على الدوام*: فهناك فلسفات جديدة ظهرت ضد الفلسفات العتيقة فطغت عليها خلال الصراع التاريخي، ذلك أن ما يميز تاريخ الفلسفة ويجعله فريداً من نوعه هو أن كل فلسفة جديدة عندما "تطغى" على الفلسفة العتيقة لتحتل مركزَ " السيادة" خلال صراع طويل شديد، لا تقضي على هاته الفلسفة العتيقة التي تستمر في الوجود دون أن تبَرُز وتعيش إلى مالا نهاية له. وهي غالباً ما تُناط بدور ثانوي، ولكن الملابسات قد تدعوها لتتبوأ مركز الصدارة في بعض الأحيان. وإذا كان الأمر كذلك، فلأن تاريخ الفلسفة ينهج نهجاً مخالفاً لتاريخ العلوم. فنحن نلحظ دوماً في تاريخ العلوم عملية مزدوجة: نبذاً للأخطاء (التي تختَفي كلية) وتقييداً للمعارف والعناصر النظرية السابقة في سياق المعارف الجديدة المكتسبة والنظريات المنشأة. ومجملُ القول فإننا نلحظ "جدلا" مُزدوجاً: تنحيةً كليةً "للأخطاء" وإدماجًا للنتائج السابقة التي تظل صالحة ولكنها تعْرِفُ تعديلاً داخل النسق النظري للمكتسبات الجديدة. أما تاريخُ الفلسفة فينه نهجا مَغايراً:إنه يتم عن طريق الصراع من أجل سيادة أشكال فلسفية جديدة على الأشكال القديمة التي كانت سائدة فيما قبل. إن تاريخ الفلسفة هو صراع بين نزعات تتجسد في تشكيلات فلسفية، وإن ذلك الصراع يكون دوماً من أجل السيادة. والمفارقة القائمة هنا هو أن هذا الصراع لا يتمكن إلاّ منْ إحلال سيادة مكان أخرى. ولا يستطيع القضاء النهائي على تشكيلة سابقة (كما لو كانت تشكيلة خاطئة؛ لأنه لا وجود لأخطاء في الفلسفة بالمعنى الذي نستخدم فيه هذا اللفظ فيما يتعلق بالعلوم) أي على الخصم، فالخصم هنا لا يُقهر قهراً نهائياً، ولا يُقضى عليه قضاء مُبرماً، ولا يمحي من الوجود التاريخي. إنه يكون خاضعاً فحسبُ للسيطرة، وهو يظل تحت سيطرة التشكيلة الفلسفية الجديدة التي خلعته من منصبه بعْد معركةٍ طويلة. إنه يستمر في الوجود كتشكيلة

Twitter: @ketab_n

فلسفية مقهورة. ولكنها تشكيلة قادرة، بالطبع، على أن تنهض من جديد بمجرد ما تُتيح لها الظروفُ الفرصةَ وتعطيها إشارةَ النهوض.

L. Althusser, **Philosophie et philosophe spontanée des savants**, F.M. 1974 p.p. 85-86.

18.2. مِنَ التوْحِيد إلى بَعْثِ الفَرَاغَات
ج. ت. دُوسَانْتِي

س: لِمَ الفلسفةُ ؟

ج: نعم، ينبغي أن نتساءل لِمَ الفلسفةُ؟ وما جدواها اليوم؟ لقد مضى زمنٌ كانت فيه الفلسفة تدل على المعارف في مجموعها ووحدتها، كما كانت تعني تعريفاً لقواعد السلوك وتحديداً للشكل الذي ينبغي أن تتخذه العلاقاتُ السياسية، كي تضمن وحدةَ المدينة وانسجامَها فتحقق بذلك سعادَة الجميع، هذه السعادة التي كانت تسمى «خيْراً عاماً».

وكيف ذلك ؟ لنطالعْ محاورَة أفلاطون التي تحمل عنوان «السّياسي»، فنجد أنها تخلص إلى القول بفكرة صناعة الملْك، تلك الصناعة التي تنسج كل الخيوط التي تربط بين أجزاء المدينة فترسم على هذا النسيج جميعَ المراتب الاجتماعية في ترابطها المتدرج، الأمر الذي قد يتولّد عنه أسمى خير يمكن لمجموع سكان المدينة أن ينالوه. فكَما لو أن مِن شأن هذا وحده أن يمكن كل فرد من أن يهتدي، في المدينة، إلى طريق الخير ويسترشد بالإشارة التي تدله على وظيفته الفريدة. والحال أن النسّاج الأعظم، ذلك الذي يعيّن ما هو الخير الأسمى، والذي يسلط بحديثه الأضواء على الأمور فينظمها ويحددها في الوقت ذاته، هو الذي يكُون قد حصل على المعرفة. إنه الملِكُ ـ الفيلسُوف.

في هاته العهود القديمة، كانت الفلسفة تلعب دوراً شمولياً، كما كانت متجذرةً في المدينة. ويظهر أن حياة الجميع، شأنها شأن حياة كل فرد على حدة، كانت تتوقف على الخطاب الفلسفي. غير أن كل هذا قد انهار وامحَى، ومنذ زمن بعيد. فإذا ما زعم أحدٌ اليوم أنه فيلسوف وادعى أنه يمارس وظيفة الملِك ـ النسّاج، فإنه قد يكون عرضة للسخرية. ولن تكون تلك السخرية في غير محلها. فقد يُردّ عليه «لاشيء يَعنيك من هذه الأمور، عُدْ إلى دراساتك، فلدينا نسّاجون غيرُك، ليسُوا بالفلاسفة ولا بالملوك، ونحن نتوفر عليهم بكثرة». باستطاعتنا أن نحتفظ بهذه الفكرة القديمة في أذهاننا كي نستخدمها كمرتكز نستند إليه لكي نقيس البون الذي يفصل الفلسفة اليوم عما كانت عليه فيما مضى.

ولنأخذ مشكلَة وحدةِ المعرفة مثالاً على ذلك. فهل بإمكاننا اليوم أن نحقق هاته الوحدة؟ يتوقف الأمر بالطبع على ما نعنيه بكلمة وحدة. فإذا ما كانت هاته الكلمة تعني تركيباً يضع المعارف في منظومة متناسقة، ويربط فيما بين بعض المفاهيم المؤسسة، بدعوى أنه يقدم، انطلاقاً

Twitter: @ketab_n

من صياغة تلك المفاهيم، صورةً مكتملة عن معارفنا، وبدعوى أنه يخلق فيما بينها بؤرة موحدة من المفاهيم الأساسية القابلة لأن تصبح خصبة بفعل منطقها الداخلي، إذ كانت وحدة المعارف تعني هذا الأمر، فإنني أردّ بأن هذه المحاولة لن تتحقق إلا في الخيال.

وما السبب في ذلك ؟ يرجع ذلك إلى اتساع تقسيم العمل الفكري، كما يعود إلى تنوّع اللغات وتعقد كلّ ميدان من ميادين المعرفة، وهو يرجع إلى العمل المضني الذي تتنوع خصائصه من مرة لأخرى، وإلى ضرورة الإنتاج الغزير التي تتجلى عندما تبلغ كل دراسة من الدراسات قمتَها. ينتج عن هذا أن ذلك التركيب لا يمكن أن يكون إلا تركيباً صورياً خالياً من كل محتوى، أو، على الأقل، إنّ من يجرؤ على تقديمه على هذا النحو سيدرك أن مشروعه لن يلقى قَبولَ من يهتم بالنشاط العلمي، بدعوى أنه مشروع يصْدُر عن طموح مبالَغ فيه، وأنه لم يزود بما يكفي من المعلومات، وأنه غير مفيد في نهاية الأمر. وبالرغم من ذلك فلا مانعَ يحُول دوننا وهذا التركيب. إلا أن القيام به لن يفيد إلا في إرضاء صاحبه ولكنه لن يكون مفيداً في حقل المعرفة.

ومقابل ذلك فإننا نلاحظ، داخل هذا الحقل، ظهورَ بعض الجهات والمناطق المعرفية، وهي جهات تقع على حدود فروع المعرفة. إنها جهات استراتيجية (كالبيُولوجْيَا الذَّرّية مثلاً). كما نلاحظ بروزَ بعض اللغات الموحدة والسارية بين مختلف فروع المعرفة. (مثلا المنطق الرياضي واللغات التي تستعملها العلومُ الإعلامية)، وكذا بعض المفاهيم التي بإمكانها أن تقبل التوظيف في مجالات متعددة (كمفهوم الإعلاميات على سبيل المثال). ويمكننا أن نقول في هذا المضمار إنه، بالرغم من عدم توفر شكل من الأشكال التي توحد المعرفة، فهناك إجراءات ومنظومات محلية يمكن أن تكون علامات على الوحدة وطرقاً لتسرّب فروع المعرفة بعضها إلى بعض.

والسؤال المطروح هو أننا، إذا ما أقمنا داخل تلك الجهات الاستراتيجية، فهل يكون بإمكاننا أن نتصور بشكل جدي، إنتاجَ شكل موحّد قادرٍ على أن يضم المعارف المتمايزة وأن يجرها إلى الالتحام فيما بينها في حركة واحدة، لا رجعة فيها، هي حركة تقدّمها ونموها وتعمّقها؟ يبدو أن الأمر موضعُ ارتياب، فأقصى ما يمكن أن نأمله (وهذا ليس ببعيد من حسن الحظ) هو أن نعمل على إخصاب جهة من تلك الجهات بفعل جهة أخرى وأن ننقُل نقلاً مثمراً هاتِه المفاهيمَ أو تلك المناهجَ، وأن نكشف نوعاً من التماثل والتوافق اللغوي بين ميدان وآخر، وأن نعمل، من ثمة، على تقديم نظريات أكثر تجريداً يكون بإمكانها أن تُوظَّفَ في ميادين تظهر في البداية ميادين غريبة عن ذلك، بعيدةً عنه (وقد علّمتنا الرياضياتُ كيفيةَ القيام بمثل هاته الأمور). كل هذا ليس بعيداً عن الصحة، ولكن لا شيء منه يعمل على بعث فكرة الكلية المفقودة، وعلى إحياء الصورة القديمة للفيلسوف الشمولي.

وحتى إنْ نحن سلمنا أن بعض الفلاسفة ينصّبون من أنفسهم «مختصّين» في الربط بين هاته الجهات وفتح الطرق الواصلة بينها (وليس من العسير أن نعثر على أمثال هؤلاء)، فلن يكون باستطاعتهم قط إحياء المغامرة التي ارتمى فيها الإغريق قديماً. وقد يكونون اختصاصيين مهَرة في

Twitter: @ketab_n

فتح طرق المواصلات بين جهات المعرفة ومناطقها، بيد أنهم لا يمكن أن يكونوا إلا أناساً قد جروا إلى نهج طرق لا تخلو من دقة وتمحيص، وبالتالي فإنهم سيجدون أنفسهم وقد احتلوا، هم الآخرون، جهةً معينة من جهات المعرفة. بناء على ذلك فيستحيل علينا اليوم أن نعتبر أن باستطاعة الفيلسوف أن يحلق فوق حقل المعرفة سواء في مضمونها أو طرقها ليعرضها علينا في وحدتها.

س: وحينئذ ستكون كل معرفة اليومَ عبارةً عن سجن مُوصَد. مثلما كتبتم في مؤلفكم (الفيلسوف والسلطات) على ما أعتقد.

ج: إن كل معرفة هي بكيفية ما نوعٌ من السجن، ومعنى ذلك أنه حتى إنْ حاولنا أن ننتج نوعاً من المعارف تقوم طرقه بوظيفة التوحيد، فإن ذلك النوع ذاته ينبغي أن يشكل بكيفية تراعي الاختصاص. وذلك باستخدام طرق تقنية، مدروسة أتم الدراسة، دقيقةٍ أشدّ الدقة، كما هو الأمر في المنطق الرياضي. ومن جديد سنلاحظ، نتيجة ذلك، نوعاً من التنافر المتبادل لكون ذلك الذي سيقدّم نفسه على أنه سيحقق مهمةَ التوحيد سينهَجُ طُرقاً غير مندرجة تحت تلك الوحدة.

وحينئذ يُوضع السؤالُ حول معرفة ما هذا الذي يتبقّى تحت اسم فلسفة ؟ هناك شيءٌ اسمه فلسفة، كما أن هناك فلاسفة. هذا أمر لا جدال فيه. ولكن ما الذي يتبقى تحت هذا الاسم؟ يقال عادة، إن ما يتبقى هو ضرورة إنتاج لغةٍ مغايرةٍ للغة التي تستعملها المعارف المترابطة، مباينةٍ للغة التي تستخدمها المعارف المتخصصة. وبالتالي ضرورة فحص هاته المعارف وكشف الطريقة التي يتم بها استعمال الكلام فيها، والطريقة التي يتم بها الحديثُ عن العالم بصفة أخص، ذلك العالم الذي تعنيه دوماً العباراتُ والصياغاتُ التي تشكّل معارفَنا، مهما كانت درجةُ تعقيدها وتجريدها.

وفي هذه الحال، قد يبدو الفيلسوف مُفكراً قادراً على أن يتخذ مكانَه بصفة جذرية في منبع التجربة ومصدرها، وعند النقطة التي لا يكون قد قيل فيها عن الأمور شيء بعد بصفة نهائية، وحيث يكون ذلك غير متعذر. أي أن يتخذ مكانه عند تلك النقطة التي يوضع عندها السؤال التالي: «أي شيء سأفصح عن معناه ؟ وهذا الذي أقوله، هل هو معني حقيقي؟»

أشير هنا إلى تلك الطريقة التي كادت اليوم تدخل طيَّ النسيان، أو كادت تصبح مغفولة، على الأقل، وأعني الفِينُمِينُولُوجيَا. فها هنا يمثل الفيلسوف كوعْي خاص، ولكنه وعي صامت. إنه يبدو كما لو كان في انتظار. وهو ينتظر، عبر كل ما قيل وما عُرف وما أصبح تقليداً من تقاليد المعرفة، في مجموعها، كي يحال مواجهة ما يمكن أن يشكل المنطلق الأساس للتجربة.

ولنأخذ الجيولوجيا مثلاً على ذلك، فالفيلسوف هنا يتوجه بالسؤال إلى عالم الجيولوجيا. ولكن هل يذهب حتى السؤال عن خطوات المنهج ؟ يقيناً. ولكنه بالإضافة إلى ذلك سيلقي عليه السؤال الأسبق. فيقول له «قبل أن تكون عالما جيولوجياً، قد سبق لك أن تجولتَ، وما أكثر ما

Twitter: @ketab_n

رأيت من أشياء وأشجار وأراض معمورة، إنك رأيتَ مراعي وبحاراً وأزهاراً، فما شأن ما رأيته بالنسبة لما تنشئهُ من معرفة. هذا هو السؤال الذي أطرحه عليك أنا الفيلسوف.. إنني لا أسألك عن حقك في الكلام كعالِم، بل أسألك عن تكوّنك ونشأتك كرجُل علم. وأنا أكتفي بأن أذكرك أنك كنت، أولاً وقبل كل شيء، وأنك مازلت إلى الآن، إنسانا اهتم بالأشياء وما زال يحيا بينها بدون انقطاع وعلى أشد القرب من تجربتها مثله مثل جميع الناس».

س: ما مآل هاته النشأة؟ وما هو الجواب الممكن عن هذا النوع من الأسئلة؟

ج: نحن بإزاء مشكل يمكننا أن نطلق عليه مشكلاً فلسفياً. وقد أطلق عليه هذا الاسم بالفعل. وأنا أشير هنا إلى الأسئلة التي تجرأ على طرحها (مُوريسْ ميرلو بُونتي) في كتاب «*فينومينولوجيا الإدراك*» كما ألمح إلى تلك التي كان (هُوسَرْل) قد طرحها فيما قبل، في مؤلفه الذي تُرجم مؤخرا تحت عنوان« *أزمة العلوم الأوربية*». يتعلق الأمر هنا بالكشف، الكشف بمعناه الحقيقي، أي الكشف الذي ينزع تلك القشور المتراسة التي تشكلها معارفنا، لكي يحاول أن يستحضر ما يمكن أن يظهر كأصل لتلك المعارف وكمعناها الأولي وبدايتها الجذرية. وأنا على أتم الاتفاق مع هذا الموقف ولا أرى فيه أي عيْب، غير أنني أعتقد أنه لا يخلو من نوع من التحايل المخادع، وهو يقوم على مُصادرة يسلّم بها دون نقاش. وتلك هي المصادرة الآتية: « ما الذي يضمن لي أن الذي ينْظر إلى المشهد، أو الذي نظَر إليه فيما قبل، قد نظَر إليه بعينٍ شموليةٍ تجعل من هذا المشهد مشهداً بالنسبة للجميع؟».

ما الذي يضمن لي مثلا أن طاليس قد رأى السماء نفسَها التي نراها نحن؟ ما الذي يضمن لي ذلك؟ عليّ إذن أن أؤسس ذلك الضمان وأدعمه. ومن أجل ذلك فأنا مرغم على الخوض في بحث شديد الصعوبة، بحث يكون من اللازم عليّ، عند بلوغ نهايته، أن أؤسس ما يمكن أن يطلق عليه ثبات المعيش عبر التاريخ.

والحال أنني حينما أتكلم الآن عن إنسان (الكرُومَانْيُون) كما لو كنت أتحدث فعلا عن إنسان، فإنني أقنع نفسي: «نعم. لقد كان إنساناً». ولكن ما معنى أنه كان إنساناً؟ معنى ذلك أنه لم يتعامل مع الأشياء نفسها، التي نتعامل معها نحن، ولا مع الموضوعات ذاتها، بل، قد أحسّ بنوع من الألم فكان عليه أن يعبّر عن ذاته. وأنا أستطيع أن أكشف عن الكيفية التي عبّر بها من خلال الموضوعات الثقافية التي خلقها، ولكن مهما كانت الكيفية التي استعملها في الكشف فإنني أفترض أن هذا أمرٌ يصحّ أن يكون موضعَ كشف، وبالتالي أن هناك معنى دفيناً هنا. وأن هذا المعنى يتكوّن مما صنعه ذلك الإنسانُ الذي كان هناك، في تلك العهود و اختفى الآن.

هذا ما أضعه الآن في إنسانيتي الحالية الراهنة، إنسانيتي الوهنة العابرة. وحينما تقوم مهمةُ الفلسفة في الكشف عن هذا المعنى الأولي، هذا المعنى الذي يضع الأساسَ الحقيقي،، يُطرح السؤال المتعلق بتأسيس ثبات المعيش عبر التاريخ في حضور الحاضر وحده. ولكن الغد لا يكون

Twitter: @ketab_n

أمسِ ذلك اليوم بالنسبة لمن تجرد من السلاح ونزع عنه المعارفَ وعلّق الحكْم.

س: لا وجود للفلسفة إذن بدون علم؟

ج: الأمر كذلك، ينبغي علينا أن نستسلم لتلقّي المعرفة من العلوم، حتى درجة معينة على الأقل. فإذا ما أردنا أن نطرح المعارف بصفة نهائية وأن نستحضر التجربة الصامتة، كما زعم البعض، فإن هاته المحاولة ستكون من قبيل الخرافة. ذلك أنه لا وجودَ لتجاربَ صامتة، فنحن نتكلم دوْمًا في إطار حقلٍ من المعقولية وفي إطار تقاليدنا وفي سياق ثقافي معين، وأخيراً، فإننا نتكلم دوماً داخل نسق من العلائق الرمزية التي تحدد مجال إمكانيات حديثنا دون أن تعين ذلك الحديث تمام التعيين.

وبناء على ذلك فإذا ما نحن أردنا أن نطرح معارفنا بصفة نهائية، وإذا ما أردنا أن ندرك التجربةَ قبل نشأة الكلام الذي يعبر عنها، فإن هذا يظهر لي كذلك من قبيل الخرافة. ويبدو لي أننا تجاوزنا هاته الخرافة مثلما تجاوزنا خرافة الملِك ـ الفيلسُوف. صحيح أنها توجد على طرفي نقيض من هاته ولكنها تقوم بالوظيفة نفسها، بالرغم من التواضع الخداع الذي تنطلق منه. ووظيفتها هي أن تضمن استمرار ذلك الوعي المطلق الذي يصْدُر عنه وحْدَهُ الكلامُ الأصلي.

علينا إذن ألاّ نحاول الاستغناء عن تحليل المعارف، ونحن ملزمون أن ننكب عليها وأن ننظر إليها في صورتها ومحتوَاهَا، وأن نفحص ذلك المحتوى في أكثر أشكاله دقة ومعاصرة وتعقيدا. ونحن إذ نقوم بذلك، فليس من أجل ترديد تلك المعارف أو تأسيسها، ولكن عسى أن نهدم الأسوار التي تفصل بين فروعها وأن ننزع عنها كل طابع قدسي ونُنزلها من أبراجها فنضعها في متناول معظم الناس.

* * *

س: ولكنكم ما زلتم تمارسون الفلسفة، فما الذي يلزم القيام به كي تستمر الفلسفة في الوجود؟ ولماذا تمارسون الفلسفة؟

ج: خلاصة ما تطلبونه مني هو أن أدلّكُم على الأفق الذي ينفتح أمام الضرورة الفلسفية. لأننا لا ينبغي أن نتجاهل وجودَ هذه الضرورة، الملحة. فهي تتخذ أشكالا متنوعة بلْه أشكالاً متضاربة. الأمر الذي يبعث على القلق. وهناك حاجة ماسة إلى الفلسفة عند جميع الناس. فكلهم يطرحون أسئلة تتعلق بما يقومون به من أعمال، كما يتعلق بالمعنى الذي يمكنهم أن يُعطوه لحياتهم أو لا يمكن أن يعطوه إياها، لكون حياتهم المهنية غالباً ما تكون رتيبة خالية من المعنى. إنهم يتساءلون إذن هذا السؤال: «لماذا آل بي الأمرُ إلى هذا الوضع؟».

ثم إن هناك أسئلة غاية في الأهمية لم يستطع أحد أن يجد لها حلاً مرضيّاً. وهي الأسئلة التي تُطرح فيما يتعلق بالموت والألم والمرض. كما أن هناك مواقف يضجر من جرائها الناسُ أشد الضجر فتقلق راحَتهم مثل الحرب والأخطار التي تُثقل كاهلَ العالم. يشْرَعُ كلٌّ منا في الإجابة عن

Twitter: @ketab_n

هاته الأسئلة المتجذرة في حياتنا البشرية، كما يبدأ في اقتراح بعض الأجوبة، أي في تكوّن مفهوم يجد فيه عزاءه أو يظل يُقلقه. وهذا أمر لا يهم كبير أهمية. المهم هو أن كلامنا ينظم عالمه على هامش المعارف وباستخدام أشكال من المعرفة ما زالت لم تكوّن بعد ولم تُصغ إلا صياغة عائمة.

إنه عالم متقلب، عالم من الأفكار الواهية أو ذات الشأن الكبير، ذاك الذي يتغذى منه كل منا ويستفهمه ويعدل منه حسب ملابسات حياته. وهو عالم ينتهي بأن يصبح عنصراً من العناصر المكونة لشخصيته. نخلص إذن إلى القول إن كل الناس من وجهة النظر هاته، ما أن يستنيروا بدرجة معينة من الوعي ويستخدموا لغتهم الأم، حتى يكونوا فلاسفة. وهم يكونون كذلك بمقدار ما يبلغه هذا العالم من انتظام، وبمقدار ما يَنْأون عن العيش في تنافر وتقسيم، فيحاولون، على العكس من ذلك، أن يعيشوا في وئام ووحدة داخل الحاضر الذي يحيون فيه، كأشخاص يَحيوْن في التاريخ ويستعملون الكلام، ثم يسعون إلى أن يبرروا هذا النوع من الوحدة الذي يزودهم به مجرى حياتهم الشخصية والاجتماعية.

هناك، إلى جانب هاته الفلسفة، وعلى طرفي النقيض منها، ما أطلق عليه فلسفةَ المحترفين. وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار الفلسفة التي تسُود اليوم والتي تستخدم اللغة الانجلوساكسونية، أي الفلسفة المسماة بالتحليلية (ولكن الاسم لا يهم)، فإن هاته الفلسفة تُظهر، هي كذلك، نوعاً من المعرفة المنظمة المتجسدة في أجهزة اجتماعية، وهي تضم مدارس تتنافس فيما بينها في أغلب الأحيان، ولكنها تتعاون أيضاً، وتتبع مناهج معينة في التعليم وتخضع لطقوس خاصة وتمرينات معينة. هاته المدارس تعرف اليوم إنتاجات شديدة الأهمية، لا تخلو من مهارة ودقة ومنفعة. غير أنها لا تتجاوز حدود العمل المدرسي، وهي تتم داخل حقل الدراسة المخلصة مثلما أن الجبر أو الطبولوجيا التفاضلية تنمو في حقلها الخاص. الشيء الذي يجعل المرء يقابلها بشيء من الانبهار والغربة في أسوإ الأحوال، أو بنوع من اللامبالاة وعدم الاهتمام في أحسنها.

فإذا ما توجّه رجلٌ عادي بالسؤال إلى أحد أفراد هاته الطائفة عن المشاكل التي تقض مضجعه (أي تلك المشاكل التي تتعلق بالحياة والموت وبتنظيم الرغبات وبالشرور التي تقع في المجتمع، وبمسائل أخرى غيرها ربما كانت محصورة العدد) فماذا تتوقعون أن تكون إجابة هذا القس المختص الذي تكمن وظيفته في تنميق الحجج والحذلقة الكلامية ؟ إنني أخمّن أن هذا الرجل العادي سيعود على أعقابه.

لاحظوا أن أجوبتي تتخذ صورة سلبية لا تُشفي الغليل. فأنا أقتصر على سرْد قائمة تلك العمليات التي يصبح فيها الفيلسوفُ على الهامش. أيكون علينا الآن، أن ننظر إلى الحالة التي يستمر فيها وجود الفيلسوف ونفترض أنه أصبح من جديد جزءا لا يتجزأ من حياة المجتمع؟ إنني أرد على ذلك بالإيجاب. نعم ينبغي افتراضُ ذلك. غير أن جوابي لا يعدو أن يكون مجرد أمنية. ومع ذلك فمن اللازم أن ندرك أن الفلسفة قد تقضي على ذاتها إذا هي لم ترتبط بحاجيات

Twitter: @ketab_n

الانسان العادي أو إذا هي سجنت نفسها داخل دير قساوسة جدد.

من المفيد في هذا المضمار أن تكون كثيرٌ من اليُوتُوبيّات قد جاءت لتطعّم صرامةَ النقد وتقوّيه. إنها فلسفة طوُبَاويّة، تلك التي تقول بحلول فيلسوف قادرٍ على أن يقيم تساؤله الحي بالاستناد إلى ما بداخله، ودون الاستعانة بأي خبير. فهذا الموقف يعتبر اليوم مجرد طوبَى. ولكنها، بالرغم من ذلك، يُوتُوبيّا بإمكانها أن تصُدّ عنا طريقَ الحلم إلى الأبد، وأن تمهد لمقدم ذلك العالم الذي تهتز فيه العلائق البيداغوجية و يصبح فيه الإنسان خبيرَ نفسه في الأمور التي تقض مضجعه. وكما نعلم، ينبغي من أجل ذلك أن تحول العلائق الاجتماعية والسياسية. إلا أن الحالة الراهنة لا تبشر بأن الأمر سيتيسّر في القريب العاجل. وفي انتظار ذلك، تبقى أهمية النقد والحذر وإثارة المشاكل، حتى وإن كان الأمر يتعلق بأكثر بداهتنا تجذراً وأكثر عقائدنا عزاء. ولا ينبغي لأي منا أن يخلد إلى الراحة والاستكانة. وإذا لم يكن ذلك ممكناً بالنسبة لمجتمعنا، إذا تعذر أن ينصب النقد على المجتمع، فليهتزّ، على الأقل، عالمُ كلامنا المتجمّد وليَحدِ عن الاستكانة والركون.

س: ها نحن نلفي أنفسنا بصدد الحديث عن مشاكل متعلقة بالمجتمع. وقد سبق أن كتبتم، مادمتم تمارسون فلسفة صامتة، سبق أن كتبتم أن الخيوط التي تشيد مجتمعاتنا قد بدأت تتفكك وأن نسيج المجتمع قد أصبح مليئا بالثغرات. لذا أوجه لكم بهذا الصدد سؤالين: أين هي تلك الثغرات وأين يتجلى ذلك التصدع؟ ولماذا ابتدأ الآن؟ وهل نسيج المجتمع لم يبدأ إلا الآن في التمزق أم مضت عليه قرون وهو على تلك الحال؟

ج: إذا أردنا ألا نخطئ الصواب، فإنني أعتقد أن المجتمع لم يخلُ من تلك الثغرات قط. لكن هاته الثغرات قد أصبحت متسترة وكما أنها قد اتسمت بفعل حياة المجتمع فأحيطت بسياج فرضته بنية المجتمع. وفي أحسن الأحوال فإن حركات التغيير الكبرى التي عرفها التاريخ قد أدمجت تلك التصدعات في ذاتها فأعادت نسيج خيوط المجتمع. والتصدعات التي أعنيها الآن لا يبدو في الظاهر أن لها شأناً كبيراً. ولكون تلك التصدعات قد ظلت متواضعة محلية، فيبدو أنها لا تهم إلا شؤوناً بسيطة في الحياة اليومية ولا تعني إلا مواقف لا قيمة لها وأناساً لا ملّة لهم ولا شريعة، كالسجناء والغرباء وأولئك الذين يظهر أنْ لا أوطان لهم، أي أولئك المهجورين المرفوضين الهامشيين الذين يحيون بالرغم من ذلك. إنهم يعيشون حياتهم الاجتماعية خارج النسيج الاجتماعي، ولكن في المجتمع بالرغم من ذلك، وهذا هو ما يُسَمَّى بالتمرد.

إن هاته التمردات تولد في بعض الجهات بصفة تلقائية غير منظمة وهي تتعنّت لوقت من الزمن ثم تنطفئ شعلتُها وتموت لتظهر من جديد في أماكن أخرى. وأنا لا أريد هنا سردها، إلا أنني أشير على الأقل أن إيطاليا وألمانيا لم تعودا اليوم وحدهما مثالين على ذلك النوع من التمرد. فينبغي أن نأخذ في اعتبارنا أيضا التصدعات والانفجارات المحلية التي تقع على هامش الأحزاب السياسية والهيئات النقابية. فهذه التمردات، وإن لم تكن خاضعة لأي توجيه أو تنظيم،

Twitter: @ketab_n

تحدُثُ على الأقل، وهي تتميز أساساً عن التصدعات البنيوية الكبرى من حيث إنها لا تأخذ قصب السبق في رسم النسيج المجتمعي، كما هو الشأن فيما يتعلق بالصراعات الطبقية. فهاته الصراعات، ما إن تصبح واعيةً تتجسد في نظرية حتى تؤدي دوما إلى إقامة منظومة من القواعد الاستراتيجية الموجهة والمنظمة.

إلى حد الآن لم يكن استعمال هاته القواعد يعني إلا حالةً معينةً للمجتمع، حالةً يتعين الاحتفاظ بها وانماسها أو يتعين قلبُها وتغييرها لإحلال حالة أخرى محلّها. ولكن الرابطة المجتمعية تظل قائمة كضرورة أساسية . إنها تظل هي الخيط الأسمي والسند الأساس. ويظهر لي أن الوقت قد حان اليوم كي ينفضح هذا السند. وإذا نحن لم نُولِ عنايتنا لهاته الظاهرة، إذا لم نحاولْ فهمَهَا وإذاحافظنا على تلك الصورة القديمة عن الشمولية، وإذا ما أبقينا على الأفكار الاستراتيجية العتيقة. فإنني لن أتردد في القول إننا سنظل خارج عصرنا وسنؤدي ثمن ذلك العَمَاء غالياً.

ها هي ذي مجتمعاتنا تبلغ مستوياتٍ تصبح معها غريبةً عن ذاتها. إنها تخلق تلك الثغرات التي يتسرب من خلالها جوهر المجتمع. ولكن مجتمعاتنا ما زالت حيا بالرغم من ذلك، لذا تساورنا الرغبةُ لتكرار ما تم فيما مضى في الوقت الذي كانت تولد فيه النمردات العماليةُ الأولى، وللبحث عن الخلاص في علم معين من العلوم. ومجمل القول إن الرغبة تساورنا في محاولة فهم هاته التصدعات وتحديد صورتها وتنظيمها في جبهة واحدة بردّها إلى أشكال معروفة ومدروسة من أشكال الصراعات.

لنقاومْ هاته الرغبة التي تُساورنا حتى وإن اقتضى الأمر عدَم فهم تلك الظاهرة. ولندع الظاهرة تتجلى في تلقائيتها وشكلها الطبيعي المبسط. وعلينا أن نتساءل عوضا عن ذلك: هلْ من اللازم أن يكون هناك في مجتمعاتنا شيء قد أتى على نهايته ؟ أليْس ما قد استنفد الآن هو ما كان يهمنا أشد الاهتمام، وما لا نستطيع أن نستغني عنه إلا تحت التهديد، وما كان سبب اطمئناننا الظاهر، ومنطقنا الأمين، ورفاهيتنا المعتادة ؟ أليس هذا الاستنفاد هو ما يتجلى في تلك الأماكن التي يعجز فيها مجتمعنا عن إدراك حقيقته ؟ ومؤلاء الذين يُبدعون عندما يقومون بالتمردات، أليسوا بما يقومون به من إنكار، أليسوا مدافعين عن الطابع التكراري لسلوكنا المجتمعي؟

إنني أجيب عن هاته الأسئلة بما يلي:

«أجل، إن الأمر على تلك الحال. فنحن نحيا إجباريةَ التكرار». وإنه لأمرٌ أساسي أن يعي معظمُ الناس ذلك قبل أن يحل اليوم المرّ الذي تكون فيه اليقظة.

س: ألا يكون العقلُ ذاته هو الذي استنفد إمكانياته وأثبت عجزه؟

ج: أنا لا أذهب حتى هذا المذهب. ولا أعتقد أن العقل سيستنفد إمكانياته ما دام هناك أناس يولونه عنايتهم ويهزونه بانتقاداتهم، الشيء الذي لابد وأن يؤتي أكله. ولكن لنكن على

Twitter: @ketab_n

حذر. فنحن في موقف حرج. إذ ليس هناك في ما نُطلق عليه «معقولية» ما يمكن أن يبعث على القلق. بل إن الأمر على العكس من ذلك تماماً. وأريد أن أقول بأن المعقولية تبعث على الاطمئنان. وهنا يكمن صميم المشكل. فنحن لا نمس ما يبعث على الاطمئنان ولا نقرب منه بل إننا نضفي عليه طابع القدسية وننظمه في طقوس خاصة فنحنطه ونحافظ عليه. وها نحن من جديد ضحية عجلة التكرار.

إن الأمر يتم كما لو أن كُلاً منّا يرجع إلى الآخرين لمعرفة منطق الأشياء. وكما لو كان يشجع على القول بوجود منطق جاهز للأشياء، يرعاه حراس مجهولون. كلاّ ثم كلاّ. وعلينا أن نكف عن مثل هاته الأفكار. وعلى كلٍّ منا أن يكون مسؤولاً عن ذاته، حارساً لنفسه. علينا أن نتمرد ذلك والسعي وراءه دون هوادة ولا كلل. وإذا ما أردنا أن نحصل على حياة عقلية لا تسقط في الاجترار والتكرار فعلينا أن نقوم بذلك، والحال أننا ما زلنا لم نَفِ بالمطلوب. فهل بإمكاننا أن ندهش ونستاء إذا ما علمنا أن أغلب الناس اليوم يزعجون العقل ويستنكروه عندما يرفضون ببراءة ذلك الاجترارَ وعندما يسعون وراءَ الابداع والخلق؟ وأفضل ما ينبغي أن نقوم به هو فهم هاته الظاهرة.

س: هل يتعلق الأمر بما كان (مِيرلوبُونتي)، الذي اشرتم إليه منذ حين، يطلق عليه «تدهور التاريخ»؟

ج: نعم إن التاريخ يتدهور بمعنى ما. وهو يضيع في الرمال وينغمس في صورته. فلم تعد هناك اختراعات، والحلول التي نقترحها لم تعد إلا نوعاً من الترميم. فنحن نحيا داخل منظومة من التراكيب المنطقية ولا نستخدم إلا المعطيات الجاهزة. وإن هاته الظاهرة هي التي تولّد الرفض وتخلق التمرّد.

س: كيف يمكننا أن نقاوم ذلك؟ وكيف يمكننا أن نساهم في تخطي ذلك على المستوى الفردي وبشكل متواضع؟

ج: لا أعتقد أن هناك حلولاً عامة شاملة، ولكن باستطاعتنا أن نحدد بعض المواقف الاخلاقية التي تتمتع مؤقتا بنوع من المعقولية، وبإمكاننا أن نعمل على توسيع تلك الثغرات التي أشرنا إليها وأن نقاوم الحرج.

س: هل يعني ذلك أن علينا أن نحتج ونُعارض؟

ج: أجل. علينا أن نحتج وأن نترك السبيل لكل أنواع الاحتجاج والمعارضة وندافع عنها. إنها تقوم بالضرورة شاهداً لصالح مجتمعنا، فعلينا ألا نخنقها.

س: هل ينبغي أن نشجع الاحتجاج حتى وإن بدا ضعيفاً غير ذي شأن في بعض الأحيان؟

ج: حتى وإن بدت الاحتجاجاتُ غير ذات شأن كبير فإنها علامةٌ تدلنا على أحوال مجتمعنا، وهي علامة إيجابية. إنها علامة على الرفض. وقد تردّون عليّ بأن هذا الأفق ضيق وأنه يشرف على الميدان السياسي وأن هذا الأمر يبعث على الكدر. الحقيقة أنه أفق ضيق ونتائجه

Twitter: @ketab_n

ضعيفة. إلا أنه لا يبعث على الكدر. والخطير هو أن نعيد من جديد ما كان قد قيل: «ها هنا أناس يحتجون هنا، وآخرون هناك، وآخرون في مكان آخر، وها هو ذا النسيج المجتمعي يفلت من قبضتهم جميعاً. فهل من الممكن توحيد هذه الجهود وتشكيل جبهة موحدة للصراع؟» إذا ما نحن طرحنا هذا السؤال، فإننا نكون قد حكَمْنا على أنفسنا بالوقوع في الاجترار والتكرار، فنربطها بعجلات الاستراتيجيات وقواعد التنظيمات، وحينئذ سيُولد في أمكنة أخرى انفصامٌ جديد للنسيج الاجتماعي.

كلا! علينا ألا نركُنَ لهذا، ولندع المجال خالياً لأماكن الرفض وفراغاته. وذلك لأن هاته الفراغات ذاتها هي ما يلزمنا أن نتعلم التساؤل عن معناه حتى وإن كان المستقبل لن يكون في صالحها إلا أننا لا ينبغي أن نقهرها ونخضعها لسيادتنا.

حوار مع الفيلسوف ج ت دوسانتي J.T.Desanti . عن جريدة لوموند المؤرخة بتاريخ 8/7 مارس 1978.

19.2. مَفْهُومُ الجِينِيَالُوجْيَا

جيلْ دُولُوزْ

إن فلسفةَ القيم، كما يقيّمها نيتْشَه ويتصورها، هي التجسيدُ الفعلي للنقد، والكيفية الوحيدة لتحقيق النقد الكلي، أي التفلسف «عن طريق ضرَبات المطرقة». ذلك أن مفهوم القيمة يقتضي انقلاباً نقدياً. فمن جهة تبدو القيمُ، أو هي تعرض نفسها كمبادئَ ومنطلقات، كلُّ تقويم يفترض قيماً من خلالها يُضفي التقويمُ قيمةً على الظواهر. ولكن، من جهة ثانية، وبكيفية أكثرَ عمقاً، فإن القيم هي التي تفترض التقويمَ و«النظرات القيمية» التي تصدر عنها القيمةُ ذاتُها. حينئذ تغدو مسألة النقد هي قيمة القيم، والتقويمُ الذي تصْدرُ عنه قيمة القيم، وبالتالي مسألة خلقها وإبداعها. يتحدّد التقويمُ على أنه العنصرُ التفاضلي والفارقي للقيم: إنه عنصر نقدي وخلاق في الوقت ذاته. أما التقويمات فليست قيماً وإنما كيفياتُ وجود، وأنماطُ عيش أولئك الذين يُصْدرون أحكاماً ويقوّمون، يتخذونها مبادئَ للقيم التي يحكمون بالقياس إليها. لذلك فلا يكون لدينا من الاعتقادات والعواطفِ والأفكار إلا ما نحن جديرون به حسَبَ طريقتنا في الوجود وأسلوبنا في العيش. هناك مستويات لا ينزل إليها قولُنا أو عاطفتُنا أو تصوُّرُنا، وقيمٌ لا نؤمن بها إلا شريطة أن يكون تقويمنا تقويماً «دنيئاً» وتكون حياتنا وتفكيرنا «حياةً وتفكيراً دنيئين». جوهر المسألة إذن هو أنّ الأعلى والأدنى، الرفيع والدني، ليست قيما وإنما هي تُمثّل العنصر التفاضلي الذي تتولد عنه قيمةُ القيمِ ذاتُها.

حينئذ تنحو الفلسفة النقدية منحيين لا ينفَصِمَان: فهي تُرْجع كل شيء وكل مصدر قيمة إلى قيم، لكنها تُرْجع كذلك هاته القيمَ إلى شيء يكون بمثابة أصل لتلك القيم ومصْدرٍ لها هو

Twitter: @ketab_n

الذي يَبُتّ في قيمتها. تتبين هنا الكفاح المزدوجَ الذي خاضه نيتشه: فهو قام من جهة ضدّ أولئك الذين كانوا يجعلون القيم في مأمن من النقد، مقتصرين على جرد القيم الموجودة أو انتقاد الأمور باسم القيم السائدة. هؤلاء هم من كان يدعوهم «عُمّال الفلسفة» شأنَ كنط وشوبنهاور. غير أنه قام من جهة أخرى ضد أولئك الذين ينتقدون القيم أو يحترمونها بردّها إلى مجرد وقائع، وقائع موضوعية مزعومة. أولئك هم أصحابُ المنفعة و «العُلَمَاء». في الحالتين معاً تسبَح الفلسفة في بحر التطابق لما له قيمةٌ في ذاته، أو لما يتخذ قيمتَه بالنسبة للجميع دون اختلاف. يقوم نيتشه، في الوقت ذاته، ضد فكرة الأساس الأسمى التي تجعل القيم لا تتميز عن أصلها ومصدرها، كما يقوم ضد فكرة الاستخلاص العلّيّ أو البداية الباردة التي تقيم أصلا لا يَأبَهُ بالقيم. يقيّم نيتشة المفهومَ الجديدَ للجِينِيَالوجيَا. فالفيلسوف جِينِيَالوجيٌ وليس قاضياً يصدُر أحكامَهُ على طريقة كنْط، كما أنه ليس مُولعاً بالتفسير الآلي على طريقة أصحاب المنفعة. إنه أقرب إلى هزْيُودْ. فعَوض مبدأ الشمولية الذي يضعه كنْط، وبدل مبدإ التشابه الذي يأخذ به أصحابُ مذهب المنفعة، يضع نيتْشَه الشعورَ بالاختلاف والمسافة (العنصرَ التفاضلي) فيقول: «إننا نعطي لأنفسنا الحق في خلْقِ القيم أو تحديدِها انطلاقاً من الشعور بالمسافة فلا جدوى من المنفعة».

تعني الجينيالوجيَا في الوقت ذاته، قيمَةَ الأصل وأصلَ القيَم. فهي تتعارض مع القول بالخاصية المطلقة للقيَم وكذلك بطابعها النسبي النفعي. تعني الجينيالوجيَا العنصرَ التفاضليّ للقيَم، ذلك العنصر الذي تتمخض عنه قيمتُها. إنها تعني المولِدَ والأصلَ، لكنها تعني كذلك الاختلاف والمسافة، إنها في الوقت ذاته السمُوّ والدُّنوّ، الرفعةَ والانحطاطَ. الأعلى والأدنى، الرفيعَ والدنيءَ. هذا هو العنصرُ الجينيَالوجي أو النقدي. وإذن فهَمُّ النقد على هذا النحو يكون أكثرَ ما يكون إيجاباً. ذلك أن العنصر التفاضلي لا يكون نقداً لقيمة القيم، من غير أن يكون في الوقت ذاته العنصرَ الإيجابي لخلقٍ وإبداع. لذا فليس النقدُ عند نيتشه نفياً و ردّ فعْل، وإنما كذلك فعلاً وإثباتاً. يضع نيتشه النقد مقابل الانتقام والحقد والأخذ بالثأر.

G.Deleuze, **Neitzsche et la philosophie**, P.U.F. 1973, p.p.1-3.

2 . 20 . تَشْخِيصُ الحَاضِرِ

مِيشِيلْ فُوكُو

س: أنت تُنعتُ بأنك فيلسوف، وربما كان ذلك بالرغم منك، فما هي الفلسفة عندك؟

م.فوكو: لقد ولّى العهد المجيد للفلسفة المعاصرة، عهد سارتر وميرلو بُونْتي حيث كان يُطلب من النص الفلسفي، ومن النص النظري، أن يجيبكَ ما الحياة وما الموت وما الجنس؟ وما إذا كان الله موجوداً أمْ لا، وما الحرية، وما ينبغي القيام به في الحياة السياسية، وكيف ينبغي أن

Twitter: @ketab_n

نتصرف إزاء الآخر الخ... . يظهر الآن أن هذا النوع من الفلسفة لم يعد يجري به العمل، وأن الفلسفة، إن لم تكن قد تبخرت، فهي قد تشتتت وتبعثرتْ، وأن هناك عملاً نظرياً يتم بصيغة الجمع لا المفرد. فالنظرية، والفعالية الفلسفية أصبحتا تتمّان في ميادين متنوعة تبدو كما لو كانت منفصلةً عن بعضها. فهناك فعالية نظرية تتم في مجال الرياضيات، وفعالية نظرية تتجلى في ميدان اللسانيات، أو ميدان الميتولوجيا أو ميدان تاريخ الأديان، أو ميدان التاريخ نفسه الخ... . ففي هذا العمل النظري المتعدد تتحقق فلسفةٌ لم تجد بعد مفكرها الأوحد وخطابها الواحدَ.

سألتموني منذ قليل كيف تحولت الفلسفة وإلى مَ تحولتْ ؟ يظهر أن بإمكاننا أن نؤكد ما يلي: لقد كانت الفلسفة من هيجل حتى سارتر، في جوهرها، مشروعاً توحيدياً إن لم يكن ينصبّ على العالم والمعرفة، فعلى الأقل إنه يحاول توحيد التجربة البشرية وضمّها في كل موحّد. وبإمكاني أن أقول إنه لوْ كانت هناك اليوم فعالية فلسفية مستقلة، وإذا كان بالإمكان أن تكون هناك فلسفة لا تقتصر على مجرد فعالية نظرية داخل الرياضيات أو اللسانيات أو الاتنولوجيا أو الاقتصاد السياسي، إذا كانت هناك فلسفةٌ مستقلةٌ متحررةٌ منفصلةٌ عن كل هذه الميادين، فباستطاعتنا أن نحددها بالشكل التالي: إنها عملية تشخيص، على غرار الفحص الطبي، إنها محاولة لتشخيص الحاضر، إنها تسعى لأن تعيّن ما هو الحاضر، وبماذا يختلف حاضرنا اختلافاً مطلقاً عمّا ليْسَ هُوَ، أي عن ماضينا. ربما كان هذا هو ما يتعين على الفلسفة القيام به الآن، وربما كانت تلك هي المهمة التي عليها أن تأخذها على عاتقها.

La Quinzaine littéraire, 1er - 15 mars, 1968

21.2 . كَنْط مُؤَسِّسًا لِلْحَدَاثَة الفَلسَفيَّة

مِيشيلْ فُوكُو

يبدو لي أن كنْط قد أسس التقليديّيْن النقديّيْن اللذين يتقاسمان الفلسفةَ الحديثة. وفي اعتقادنا، أن كنط، من خلال أعماله النقدية الكبري، قد أرسى أسسَ التقليد الفلسفي الذي يطرح مسألة الشروط التي تسمح بإمكانية معرفة صائبة، وانطلاقاً من هذا التأسيس يمكن أن نقول إن شقاً بكامله من الفلسفة الحديثة قد ظهر وتطور كتحليلات للحقيقة.

لكن، إضافة إلى ذلك، تعرف الفلسفة الحديثة والمعاصرة نوعاً آخر من التساؤل، ونمطاً آخر للسؤال النقدي: وهو السؤال عينُه الذي نلاحظ ميلاده عبر مسألة الأنوار، أو في نص كنْط حول الثورة: هذا التقليد النقدي الآخر يطرح السؤال التالي: ماهو حاضرنا؟ ما هو الميدان الحالي للتجارب الممكنة؟ لا يتعلق الأمر هنا بالقيام بتحليلات للحقيقة، وإنما بما يمكن أن نطلق عليه أنطلوجيا الحاضر، انطلُوجيّا ذواتنا نحن. وفي اعتقادي فإن الخيارَ الفلسفي الذي يفرض نفسه

Twitter: @ketab_n

علينا الآن هو التالي: بإمكاننا أن نعتنق فلسفة نقدية تقدّم نفسها كفلسفة تحليلية للحقيقة بصفة عامة، أو نختار فكراً نقدياً يتخذ شكل انطولوجيا ذواتنا نحن، أنطلوجيا الواقع الحالي. هذا الشكل الثاني، انطلاقاً من هيجل إلى مدرسة فرانكفورت، مُروراً بنيتشه وماكس فيبر، هو الذي أسس شكل التفكير الذي حاولتُ أن أشتغل في إطاره.

م. فوكوو، الدرس الافتتاحي الأول بالكوليج دي فرانس لسنة 1983. **Magazine littéraire**

22.2 . في مَفْهُومِ التَّفْكِيك

جاكْ دِرِيدَا

عزيزي البروفيسور أُوتْسُو

(...) وَعَدْتك في أثناء لقائنا بكتابة بعض التأملات التخطيطية والأولية حول كلمة «التفكيك» déconstruction. كان الأمر يتعلق إجمالا بملاحظات تمهيدية لترجمة ممكنة لهذه المفردة إلى اليابانية. وبالسعي، لهذا الغرض، على الأقل، إلى تقديم تحديد سلبي للدّلالات أو المعاني المرافقة لهذه المفردة، الواجب تفاديها *إنْ أمكن*. سيكون السؤال هو إذن التالي: «ما الذي لا يكون التفكيك؟» أو بالأحرى: «ما الذي لا يجب أن يكونه؟» (وأنا أؤكّد على هذين التعبيرين: «إنْ أمكن» و «لا يجب»). ذلك أننا إذا ما أردنا الوقوف بادئ ذي بدء على صعوبات الترجمة (وسؤال التفكيك هو أيضا من أقصاه إلى أقصاه، سؤال الترجمة، وسؤال لغة المفهومات والمتْن المفهومي للميتافيزيقا المدعوّة بـ «الغربية»)، فربما وجَبَ ألا نبدأ بالاعتقاد ـ الأمر الذي سيكون مجرّد سذاجة ـ بأنّ مفردة «التفكيك» تقابل في الفرنسية دلالة واضحة ولا مصدر فيها للّبس. هناك في لغتـ(ي) من قبْلُ، مشكلة ترجمة، شائكة، بين ما نهدف إليه هنا وهناك عبر هذه الكلمة، واستخدام هذه الكلمة نفسه ومنبعها. لقد بات واضحاً أن الأشياء تتغير من سياق إلى آخر في الفرنسية نفسها بالذات. بل أكثر من هذا، إن الكلمة نفسها أصبحت مرتبطة، في الأوساط الألمانية والإنكليزية، وخصوصا الأمريكية، بدلالات مرافقة وإيحاءات وقيم عاطفية أو تأثّرية جدّ مختلفة. سيكون تحليل هذه القيم كبيرَ الفائدة ولربّما استحقّ في محلّ آخر عملا كاملاً.

إنني عندما اخترت هذه المفردة، أو عندما فرضت نفسها عليَّ (أعتقد أن هذا حدث لدى كتابة: «عن الغْرَامَاتُولوجْيا» De la grammatologie) ما كنت لأتوقع أنها سيُعْترفُ لها بدور هو بمثل هذه المركزية في الخطاب الذي كان يهمّني يومها. كنت، بين أشياء أخرى، راغباً بأن أترجمَ وأكيّف لمقالي الخاص المفردة الهايدغرية Destruktion أو Abban. كانت الإثنتان تدلاّن في هذا

Twitter: @ketab_n

السّياق على عملية تُمارسَ على «البنية» أو «المعمار» التقليدي للمفهومات المؤسِّسة للأنطولوجيا أو الميتافيزيقا الغربية. غير أن déstruction إنما تدل في الفرنسية، وعلى نحو بالغ الوضوح، على الهدم بما هو تصفية واختزال سلبي ربّما كان أقرب إلى الـdémolition (الهدم) لدى نيتشه، مما إلى التفسير الهايدغري ونمط القراءة الذي كنتُ أقترحه. فاستَبْعَدْتُها. وأتذكّر أنني رحت أبحث لمعرفة ما إذا كانت هذه المفردة déconstruction (التفكيك)، (التي خطرَتْ علىّ بصورة هي ظاهرياً شديدة العفوية) أقول لمعرفة ما إذا كانت فرنسية حقّاً. فعثرتُ عليها في قاموس «لِيتْريه» lettré وكانت مؤدياتها النّحوية واللّغوية والبلاغية مربوطة فيه بأداء «مكائني»*. وبدا لي هذا الالتقاء مفرحاً، وشديد التلاؤم مع ماكنت أريد على الأقل أن ألمح إليه. اسمح لي باقتباس بعض الفقرات من «ليتريه»: déconstruction / فعل التفكيك / مفردة نحوية. تشويش بناء كلمات عبارة (...) لومار lemare: «عن كيفية تعلم اللغات»، الفصل 17 في «دروس في اللغة اللاتينية» Déconstuire: 1 ـ تفكيك أجزاء كلّ موحّد. تفكيك قطع ماكنة لنقلها إلى مكان آخر. 2 ـ مصطلح نحوي (...) تفكيك الأبيات وإحالتها شبيهة بالنثر عن طريق إلغاء الوزن. «في طريقة الجمل ما قبل المفهومية، يُبْدأ أيضا بالترجمة، وتكمن إحدى مزاياها في عدم الاحتجاج للتفكيك أبداً. «لومار، المصدر السابق». 3 ـ se déconsruire: التّفكك والتخلّع (...) فقدانُ الشيء بنيتَهُ. «تُعلمنا الدراسات المتفقهة الحديثة أن لغة قد بلغت كمالها في إحدى أصقاع الشرق الجامد، ثم تفككت وتحلّلت من تلقاء نفسها، بفعل قانون التغيُّر وحده، الطبيعي في الفكر البشري. فيلمان villemain، «مقدمة لمعجم الأكاديمية». (1).

طبعا سيلزم ترجمة هذا كله إلى اليابانية، ولن يقوم هذا إلا بزيادة المشكلة تعقيداً. ولا داعي للقول إنه إذا كانت الدلالات التي يعدّدها «لِيتْريه» تهمّني بسبب من وشائجها العميقة مع ما كنت «أريد قوله» فهي لم تكن لتهمّ، ومجازيا إذا صحّ التعبير، إلا نماذج و«مناطق» معيّنة من المعنى، وليس كلّ ما يمكن أن يهدف إليه التفكيك في طموحه الأكثر جذرية. إن هذا الطموح لا يتحدّد بأنموذج لغوي. نحوي، ولا حتى بأنموذج سيمنطيقي (علاماتي). ولا كذلك بأنموذج مكائنيّ. فهذه النماذج نفسها كان يجب أن تُخضع إلى استنطاق تفكيكي. وإنه لَصَحِيحٌ

*) machinique: هذه هي الصفة التي استخدمها الفيلسوف، للدلالة على عمل آلي يتحقق من تلقاء نفسه، وإنما على عمل للتفكيك يكون شبيهاً بتفكيك أجزاء آلة أو ماكنة. من هنا وَجَبَ ترجمتها بـ «مكائني» لتشخيص الفرق (المترجم)

1) أضيف أنّ تفكيك أو حلّ أجزاء كلّ. تفكيك مبني. تفكيك آلة.

في النحو: تغيير محل الكلمات التي تتألف منها جملة في لغة أجنبية. بخرق البناء النحوي لهذه ولكن بالاقتراب، أيضاً، من بناء اللغة الأم للقائم بتفكيك، الجملة). هذه المفردة تحدّد بالضبط ما يدعوه الكثير من النحاة، بدون دقة بـ «البناء» -con struction، ذلك أن جميع الجمل، لدى أي مؤلف، مبنية بما ينسجم وعبقرية لغته القومية. فما يفعل غريب يسعى إلى فهم هذا المؤلف وترجمته؟ إنه يفكّك الجمل، يحلّ (وحدة) كلماتها، بحسب عبقرية اللغة الأجنبية، أو إذا أردنا تفادي كل لبس في الكلمات، فإن هناك «تفكيكاً» بالنسبة إلى لغة المؤلف المترجم، و«بناء» بالنسبة إلى لغة المترجم». (Dictionnaire Beschrelle, paris, Garnier, 1873, 15e Edition)

Twitter: @ketab_n

أنّ هذه «النماذج» كانت فيما بعْدُ في أصل العديد من إساءات الفهم حول مفردة التفكيك والمفهوم الذي كان البعض يجدُ ما يغريه باختزالها إليه.

ينبغي أيضاً القول إن الكلمة كانت نادرة الاستعمال، ومجهولة في فرنسا غالباً. كان يجب إعادة تركيبها بصورة من الصور، وكانت قيمتها الاستعمالية محدّدة بالخطاب الذي جُرّبَ آنذاك حول «عن الغراماتولوجيا» وانطلاقا منه. هذه القيمة الاستعمالية هي ما سأحاول الآن تشخيصه، وليس معنى أولياً قد يعود إلى اشتقاقية ما، قابعة في ما وراء، أو في منجى من كل استراتيجية «سياقية».*

أطرح كلمتين أخريَيْن حول «السياق» contexte. كانت البنيوية يومذاك مهيمنة. وكان «التفكيك» ذاهباً في هذا الاتجاه ما دامت المفردة تُعرب عن انتباه معين إلى البنْيات structures، التي ليست، ببساطة لا أفكاراً ولا أشكالاً، ولا تركيبات ولا حتى أنساقاً. كان التفكيك هو الآخر حركة بنيوية، أو، بأية حال، حركة تضطلع بضرورة معيّنة للإشكاليات البنيوية. ولكنّه أيضا حركة «ضد ـ بنيوية» وهو يدين بجانب من نجاحه لهذا اللبس. كان الأمر يتعلق بحلّ، بفكّ، بنزْعِ رواسب البنيات، جميع ضروب البنيات (اللغوية و «تمركزية لوغوسية» و «تمركزية صواتية»**، بما أن البنيوية كانت يومها خاضعة بخاصّة إلى نماذج لغوية، نماذج علم اللغة أو الألسنيّة المدعو بالبنيويّ، والذي كان يسمّى كذلك «سوسيريّا»، (نسبة إلى العالم الألسني والسيميولوجي السويسري فيردنان سوسيير)، واجتماعية مؤسساتية وثقافية وبخاصة، وأولا فلسفية.) من هنا حصل في الولايات المتحدة جمْع بين «موضوع» التفكيك و«ما بعد ـ البنيوية» Post-structuralisme (والمفردة الأخيرة مجهولة في فرنسا إلا عندما تكون «عائدة» من الولايات المتحدة). غير أن حلّ البنيات وفكّها ونزع رواسبها، هذه الحركة التي هي، بمعنى من المعاني أكثر تاريخية من الحركة «البنيوية» التي وجدت نفسها موضوعة بذلك تحت طائلة التساؤل، هذا كله لم يكن عبارة عن إجرائية سلبية. بدلاً من الهدم كان يجب أيضا فهم كيف قيّض لـ«مجموع» ما أن يتشكل أو ينبني أي من أجل ذلك، إعادة بنائه. ومع هذا فإن الظاهرة السلبي كان وما يزال عصيّا على المحو، سيّما وأنه يظل مقروءاً في نَحْو الكلمة نفسه غير البادئة de ***، هذا مع أن بمقدوره أن يدل على صعود نَسَبيٍّ [صعود في شجرة أنساب الكلمة] أكثر مما على فعل تهديم. لذا فإن هذه المفردة لوحدها على الأقل، لم تبْدُ لي كافية أبداً (ولكن أية كلمة هي كذلك؟) وهي يجب أن تكون «محصورة» دائما في خطاب. ثم إنه، أي الظاهر السلبي

*) والسياق contexe هو في نظر دريدا كامل الوسط الذي يظهر فيه نصّ ما، والذي لا يتشكل من وضعية ثقافية أو اجتماعية أو سياسية فحسب، وإنما من مجموع النّصوص والعلامات المتحركة حوله، ووراءَهُ، إذا جاز القول وبهذا المعنى يتحدث أحياناً عن «نصّ واسع» بمعنى «سياق» (المترجم).

**) «الصواتة» phoné هي الوحدة الصوتية في الكلمة، ووجب تمييزها عن «الصوت» الذي يتجاوز المعنى اللغوي المحض. م.

***) تعمل البادئة dé عملا نافياً أو عاكسا لمعنى الكلمة. فباستضافتها هذه البادئة، تتحوّل المفردة construction (بناء) إلى déconstruction (تفكيك) «م».

Twitter: @ketab_n

لمفردة التفكيك يظل صعباً على المحو لأنني، لدى ممارسة التفكيك كان عليّ، مثلما أفعل هنا، أن أكثِرَ من التحذيرات، وأن أستبعد نهائياً جميع مفهومات التراث الفلسفية، مع إعادتي التوكيد على ضرورة الرجوع إليها عبر عملية «تشطيب» على الأقل. قيل حينئذ وباستعجال، إن هذا كان نوعاً من اللاهوت السلبي؛ شيء ليس بالصحيح ولا بالخاطئ، إلاّ أنني أدع هذا السجال هنا جانباً.*

إن التفكيك، بأية حال، ورغم المظاهر ليس *تحليلاً* ولا *نقداً*، وعلى الترجمة أن تأخذ هذا بنظر الاعتبار أيضا. ليس تحليلا وذلك بخاصة، لأن تفكيك عناصر بنية لا يعني الرجوع إلى العنصر البسيط، إلى أصل غير قابل لأي حل. فهذه القيمة ومعها قيمة التحليل نفسها بالذات، هي عناصرُ فلسفاتٍ خاضعة للتفكيك. وهو ليس نقداً لا بالمعنى العام ولا بالمعنى الكانطي «نسبة إلى كانط». إن هيئة kreinen أو الـ Krisis (القرار، الاختيار، الحكم، التحديد) هي نفسها، شأنها في هذا شأن جهاز النقد المتعالي كله، تشكل أحد " الموضوعات" أو" الأشياء" الأساسية التي يستهدفها التفكيك.

سأقول الشيء نفسه عن المنهج «أو الطريقة». ليس التفكيك منهجاً ولا يمكن تحويله إلى منهج. خصوصاً إذا ماأكدنا في هذه المفردة على الدلالة الإجرائية أو التقنية. صحيح أنه في بعض الأوساط «الجامعية أو الثقافية، وأنا أفكر هنا خاصة بالولايات المتحدة»، قيض لـ«الاستعارة» التقنوية أو المنهجانية التي تبدو بالضرورة مرتبطة بمفردة «تفكيك» أن تَغوي أو تُضِّل. من هنا السجال الذي نشأ وتنامى في بعض الأوساط؛ أيمكن للتفكيك أن يتحول إلى منهج للقراءة والتأويل؟ أيمكنه أن يسمح باحتوائه على هذا النحو وتدجينه من قِبَل المؤسسات الأكاديمية؟.

ليس يكفي القول إن التفكيك لا يمكن أن يختزل إلى أدواتيات منهجية أو إلى مجموعة من القواعد والإجراءات القابلة للنقل. ليس يكفي القول إن كل «حدث» تفكيكيّ يظلّ فريداً أو بأية حال متموقعاً، بأقرب ما يمكن، من شيء، أو لغة خاصة أو توقيع. يجب أن نحدد أيضا أن التفكيك ليس حتى فعلا أو عملية. وهذا لا فقط لأنه ربما كان فيه شيء من «السلبية» أو «الانفعالية» (أكثر سلبية من السلبية، كما كان بلانشو سيقول؛ «السلبية» كما توضع بمقابل «الفعالية»). ولا فقط لأنه لا يعود إلى ذات فاعلة محددة «فردية كانت أو جماعية» تبادر إلى تطبيقه على شيء أو نصّ أو موضوع الخ... إن التفكيك حاصل؛ إنه حَدَثٌ لا ينتظر تشاوراً أو

*) اعتبر بعضهم بالفعل «تفكيكية» دريدا شبيهة بـ «اللاهوت السلبي» من حيث البنيات النحوية والصياغية على الأقل؛ فكما يكتب اللاهوتي السلبي «دني denys مثلا» أن الله «ليس هذا» و «لا ذاك»، يكتب الفيلسوف أنّ «التفكيك ليس هذا ولا ذاك»، أنّ الاخ(ت)لاف «ليس» حضوراً ولا غياباً، الخ... ويركز دريدا في دفاعه، على أنه إذا كان اللاهوتي السلبي يسعى إلى «تسمية» «ملمح» آخر لله، أعلى من الملامح والصّفات المحطاة له الآن في اللاهوتيات الإيجابية (الديانات وما يندرج في معياراتها بلا شدود ولا هرطقة)، فإنّ «التفكيكية» لا تسعى إلى إقامة ما «وراء» للفلسفة الميتافيزيقية الغربية، ولا نعرف ما هو هذا «الما وراء»، وأنها تكتفي بتفكيك المتن القائم بما هو، ولما هو. راجع بصدد إجابة دريدا مقالته؛ الإخ(ت)لاف (هوامش. الفلسفة. منشورات مينوي) و (كيف تتفادى الكلام) (منشورات غليليه) (م).

Twitter: @ketab_n

وعياً أو تنظيماً من لدن الذات الفاعلة ولا حتى من لدن الحداثة. إن «الشيء في تفكّك» أو «هذا يتفكّك». وليس الـ «هذا» هنا شيئا غير شخصي يمكن مقابلته بذاتية «أنويّة معيّنة». إن «هذا بصدد التفكك» (يقول«ليتريه»، يتفكك... يفقد بناءه sedéconstruire... perdre sa construction.). وإن "se"* في الفعل se déconstruire، التي لا تدلّ على انعكاسية «أنا» أو وعي، إنّما تحمل اللغز كلّه. إنني ألاحظ يا صديقي أنني، إذ أحاول إيضاح كلمة، للمساعدة في ترجمتها، لا أقوم في الواقع إلا بمضاعفة الصعوبات: «مهمّة المترجم» المستحيلة (بنيامين)، هذا هو ما تعنيه مفردة «التفكيك» أيضا.

إذا كان التفكيك يحدث حيثما يحدث شيء، ويقوم حيثما هناك شيء قائم (وهذا لا يتحدّد إذن، بالمعنى أو بالنّص بالمعنى الشائع والكُتُبيّ للمفردة الأخيرة)، فيظل علينا أن نفكّر بما يحدث اليوم، في العالم، وداخل الحداثة، في اللحظة التي يتحوّل فيها التفكيك إلى «موضوع» مع مفرداته وموضوعاته المفضّلة واستراتيجيته المتحركة، الخ... إنني لا أملك إجابة بسيطة وقابلة للصّياغة على هذا السؤال الشائق. إنها أعراض متواضعة له وفي الآن ذاته محاولات لتفسيره. لست أجرؤ حتى على القول، متّبعا رسماً هايدغريا، إننا اليوم في «حقبة» وجود ـ في صدد ـ التفكّك، «حقبة» للوجود ـ في ـ تفكّك، «حقبة» قد تكون أبانت عن نفسها أو تخفّتْ في «حِقَبٍ» أخرى. إن هذا الفكر «الحقبيّ»، وخصوصاً الفكر القائل بتجمّع أو بتحشّدٍ لمصير الوجود ووحدة مآله أو زواله، لا يمكنه أبداً أن يُوفّر أية ضمانة أو موثوقية.

حتى أكون شديد التخطيطية، سأقول إن صعوبة تحديد مفردة التفكيك، وبالتالي ترجمتها، إنما تنبع من كون جميع المحمولات وجميع المفهومات التحديدية وجميع الدّلالات المعجمية، وحتى التمفصُلات النّحوية التي تبدو في لحظة معيّنة وهي تمنح نفسها لهذا التحديد وهذه الترجمة، خاضعة هي الأخرى للتّفكيك وقابلة له، مباشرة أو مداورة، الخ... وهذا يصحّ على كلمة «التفكيك» وعلى وحدتها، مثلما على كل كلمة. إن «عن الغَرَامَاتُولُوجيَا» يضع تحت طائلة السؤال وحدة «الكلمة» وجميع الامتيازات المعقودة لها بعامّة، خصوصا في شكلها الإسمانيّ (نسبة إلى الاسم). وإذن، فإنّ خطاباً، أو بالأحرى كتابة، هي وحدها القادرة على أن تدرأ هذا العجز للكلمة عن كفاية «فكر» ما. إن كل جملة من نمط «التفكيك هو هذا» أو «التفكيك ليس ذاك»، ستكون بادئ ذي بدء غير ملائمة، أو فلنقل زائفة على الأقل. أنت تعرف أن أحد الرهانات الأساسية لما يُدعى في النّصوص بـ «التفكيك» هو بالضبط تحديد المنطق

*) يضطلع الضمير (se) في الفرنسية بوظيفة انعكاسية أو انفعالية شبيهة بعمل «النون» أو «التاء» في زفعال الانعكاس العربية على وزن «ينفعل» لـ «déconstruire» التي تعني «يُفكّكُ» تتحول باستضافتها «se» (se déconstruire) إلى «يتفكّك» «م».

Twitter: @ketab_n

«الأنطولوجيّ»، و أو لا منطق هذا الفعل القاعديّ الحاضر للشخص الثالث أو الغائب: «سين» (يكون) «صاد» ...*

إن كلمة «التفكيك» شأن كل كلمة أخرى، لا تستمدّ قيمتها إلا من اندراجها في سلسلة من البدائل الممكنة، في ما يسمّيه البعض، ببالغ الهدوء، «سياقاً». بالنّسبة إليّ، وكما حاولت أو ما زلت أحاول أن أكتب، لا تتمتع هذه المفردة بقيمة إلا في سياق معيّن تحلّ فيه محلّ كلمات أخرى أو تسمح لكمات أخرى بأن تحدّدها: «الكتابة» écriture مثلا، أو «الأثر» trace أو «الاخ(ت)لاف» différance أو «الزيادة» supplément أو «الهامش» marge، أو «الباكورة» entame أو «الإطار» parergon، الخ... لا يمكن بالطبع أن تنغلق القائمة، وأنا لم أذكر هنا إلا أسماء. وهذا مما يظل غير كاف، واقتصاديا فحسب. كان ينبغي أيضاً إيراد جُملٍ أو سلاسل من الجمل تحدّد بدورها هذه الأسماء في بعض كتاباتي.

ما الذي لا يكون التّفكيك؟ كل شيء!

ما التفكيك؟ لاشيء!

لجميع هذه الأسباب لا أعتقد أنّ هذه كلمة جيّدة. وهي خصوصاً ليست بالمفردة الجميلة. أكيد أنها أسْدتْ بعض الخدمات، ولكن في وضعية محدّدة جيّدا. لمعرفة ما فرضها في سلسلة من البدائل الممكنة، على الرّغم من عدمَ كفايتها الجوهريّ، سيتوجّب تحليل وتفكيك هذه «الوضعية المحدّدة جيدا». وهذا أمر صعب، ولن أتمكّن من القيام به هنا.

كلمة أخرى لتعجيل خاتمة هذه الرسالة التي أصبحت الآن طويلة. إنني لا أرى في التّرجمة حدثا ثانوياً أو متفرّعاً بالقياس إلى لغة أصيلة أو نصّ أصليّ. وكما جئت على قوله منذ وهلة، فإن la déconstruction، التفكيك، هي مفردة قابلة، أساسياً، للإبدال بكلمة أخرى في سلسلة من البدائل. ويمكن أن يتحقّق هذا بين لغة وأخرى أيضا. سيمثّل حظ الـ«تفكيك» في أن تتوفّر اليابانية على مفردة أخرى (هي نفسها وسواها) للتعبير عن الشيء نفسه (نفسه وسواه)، للكلام على التّفكيك واجتذابه إلى محلاّت أخرى، وكتابته وخطّه في كلمة تكون أجمل أيضاً.

عندما أتحدّث عن كتابة الآخر هذه، التي قد تكون أجمل، فأنا أفهم الترجمة، بديهيّا، باعتبارها مجازفة القصيدة وفرصتها. كيف تترجم المفردة «قصيدة» كيف نترجم قصيدة؟

(...) تقبّلْ، عزيزي البروفسور أوُوتسُو، بالغَ امتناني ومشاعري الودّية.

J.D Lettre à ami japonais, in "psyché - Inventions de l'autre" Galilée 1987.

النص المترجم مأخوذ من جاك دريدا. الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، دار توبقال، 1989

*) يشير دريدا إلى الامتياز الذي كان هايدغر يعقده لهذا الفعل، فالوجود أو الكينونة ما كان لها في نظره إلا أن تنصاغ بالفعل المضارع للغائب: لا «هم يكونون» ولا «نحن نكون» أو «أنت تكون»، الخ... وإنما «هو يكون» (هو كائن). راجع بهذا الصدد «نهاية الكتاب وبداية الكتابة»، الفصل الأول عن «الغراماتولوجيا» «م».

Twitter: @ketab_n

فهـــــــرس

تقديم 5
تمهيد 9

1. ميلاد الفلسفة

1.1. ميلاد الفلسفة. (ج. بوفري.) 11
1.2. أصول الفلسفة. (ج ب فرنان.) 13
1.3. من الأسطورة إلى الفلسفة. (ج. ب. فرنان.) 18
1.4. العقل بين الأمس واليوم. (ج. ب. فرنان.) 19
1.5. لوجوس وميتوس. (إ. كاسيرر.) 23

2. الفلسفة عند الفلاسفة

2.1. الفيلسوف والعامي. (أفلاطون) 30
2.2. الحكمة والعلم الأسمى. (أرسطو.) 31
2.3. مبادئ الفلسفة. (ديكارت.) 32
2.4. ماهي الفلسفة؟ (كنط.) 37
2.5. ماهي الفلسفة. (هيجل.) 41
2.6. الفلسفة الوضعية. (أ. كونت.) 43
2.7. الفلسفة شكل من أشكال الايديولوجيا. (ك. ماركس والجلز.) 44
2.8. لا إلغاء للفلسفة إلا بتحقيقها. (ك. ماركس.) 45
2.9. الجينالوجيا ومجاوزة الفلسفة. (ف. نيتشة.) 46
2.10. ماهي الفلسفة؟ (هايدغر.) 47
2.11. هايدغر والعالم اليوناني. (ج. بوفري.) 54
2.12. قيمة الفلسفة. (ب. رسل.) 58
2.13. موقف الوضعية المحدثة من الفلسفة وتاريخها (كارناب) (رايشنباخ) 63
2.14. معنى الفلسفة ووظيفتها. (ل. فتجنشين.) 66
2.15. الفلسفة بين الكتابة والحوار. (م ميرلوبونتي.) 67
2.16. الفلسفة، العلم والايديولوجيا. (ل. التوسير.) 67
2.17. تاريخ الفلسفة وتاريخ العلوم. (ل. ألتوسير.) 69
2.18. من التوحيد إلى بعث الفراغات. (ج. ت. دوسانتي.) 70
2.19. مفهوم الجينالوجيا. (ج. دولوز.) 79
2.20. تشخيص الحاضر. (م. فوكو.) 80
2.21. كنط مؤسساً للحداثة. (م. فوكو.) 81
2.22. في مفهوم التفكيك. (ج. دريدا.) 82

Twitter: @ketab_n

Twitter: @ketab_n

نستهل هذه السلسلة بمسألة التفكير الفلسفي ذاته. وإذا كنا نفعل ذلك فليس إيمانا صوريا منا بأن الحديث عن الفلسفة لا بد وأن يستهل بتحديدها، وإنما اقتناعا منا، بروح هيجلية، بأن الفلسفة لا تتميز عن تاريخ الفلسفة، وبأن الخزانة الفلسفية والذاكرة الفلسفية مادة أساسية للتفلسف. وهذا ما يعطي في نظرنا أهمية للنص الفلسفي وما يبرز هذه المساهمة في مجملها.

طبيعي أن ينعكس هذا الهم التاريخي عن تبويب هذا الدفتر الأول من "دفاتر فلسفية"، لذلك فقد قسمناه قسمين : قسما أول يقف عند أصول الفلسفة ومصادرها، وقسما ثانيا يحاول أن يستعرض فلسفة الفلاسفة.

وإذا كنا قد أعطينا أهمية كبرى للقسم الأول، فليس مجاراة للولع الحديث بالوقوف عند الأصول والحفر في الأسس، وإنما محاولة لإبراز تاريخية العقل وخلخلة كل مفهوم مطلق عن العقل والعقلانية.

أما القسم الثاني فلم يكن القصد منه البحث عن السمة والمشتركة التي ظلت تميز الفلسفة عبر تاريخها وانتقالها من فيلسوف لآخر. بل ربما كان هدفنا معاكسا لذلك، إذ أننا توخينا أساسا إثبات اختلاف الفلاسفة وتنوع مواقفهم وتباين تحديداتهم للفلسفة تأكيدا لحياة الفلسفة وتاريخها ومخاضها وحركتها.

الثمن 20 درهما