الجدل

العدد 2 ـ 85

سفية ـــ دفاتر فلسفية ـــ دفاتر فلسفية ـــ دفاتر فلسفية ـــ دفاتر فلسفية ـــ

الجدل

دفاتر فلسفية

AL JADAL

Cahiers Philosophiques

N° 2 - Automne 1985

الثمن 11 درهم
رقم الإيداع القانوني : 85 / 8

AL JADAL
B.P : 4 577 - AKKARI-RABAT
MAROC

الجـــدل

فـصـلـيـة
فـلـسـفـيـة

العـدد 2 ، خـريـف 1985

المدير المسـؤول :
سليـم رضـوان

الغلاف من انجـاز الفنان :
مـحـمـد شـبـعـة

عنـوان المـراسلـة :
ص. ب. 4577 ـ العكاري
الـربـاط

رقم الايداع القانوني : 1985/8
رقم ايداع التصريح : 1984/17

مـوضـوعـات الـعـدد

دراسـات

- **معقـولـيـة الـتـنـوع**
  د. فتحي التريكي 3
- **نـتـشـه** : الفلسفة ـ الميتافزيقا
  مصطفـى كـاك 12
- **كـنـط** : التـربية والنقدية
  ابـراهيم مشروح 36

رسائل فلسفية

- **رسـائـــل**
  ديـكـــارت 51

مـواقـف

- **مـرافعـة اميـانـس**
  لـويس التوسيـر 61

نـصـوص

- **هيجـل والاغـريـق**
  مـارتـن هيدجـر 80

شهادات واقتراحات

- **من أجل عقلنة العملية التعليمية**
  الانشاء الفلسفي كنمـوذج
  عمـار حمـدانش 95
- **ماذا يعني أن أكون مدرسا للفلسفة بالمغرب ؟**
  عثمـان بنعليـلا 107
- **الفلسفة في امتحان البكالوريا** 114
- **الفلسفة في مباراة الالتحاق بكلية علوم التربية** 117

ـ المقالات المنشورة تعبر عن وجهة نظر كاتبيهـا
ـ المقالات التي لم تنشر لا تـرد الى اصحابهـا .

الجـــدل

فـصـلـيـة
فـلـسـفـيـة

العـدد 2 ، خـريـف 1985

المدير المسـؤول :
سليـم رضـوان

الغلاف من أنجـاز الفنان :
مـحـمـد شـبـعـة

عنـوان الـمراسلـة :
ص. ب. 4577 ـ العكاري
الـربـاط

رقم الايداع القانوني : 1985/8
رقم ايداع التصريح : 1984/17

مـعـقـولـيـة الـتـنـــوع

1 ـ لا يمكننا أن نربط استعمال العقل بحقل معرفي معين، ومع ذلك فلا بد ان ننتبه الى ان المفاهيم المتعددة لكلمة عقل تجد جذورها في الاتجاهات المختلفة التي تتخذها العلوم داخل الحقول القولية . فالمعقولية (La rationalité) كمفهوم وكحصيلة العمل العلمي المختلف ، هي قبل كل شيء اداة تنظيم معارفنا وتحديد تدخلاتنا المتعددة لفهم الطبيعة والحياة فهما يقترب من حقيقة واقعها : تلك هي حدودها التي على ضوئها ، نستطيع القاء بعض الأضواء على امكاناتها وظروفها واستتباعاتها. فالمعقول هو الذي يكون قابلا للفهم والادراك. فكل نتيجة منطقية لعملية استنتاج واستدلال تكون اساسا معقولة . وبهـذا المعنـى ، تتحدد معقولية الممارسة القولية في التركيب المنطقي للمبادى والقوانين التي تخضع اليها تلك الممارسة : يتدخل العقل اذن في القول ليحدد النواة العامية والمنطقية التي تميزه عن الأشكال الأخرى وهكذا يظهر بوضوح ان المعقولية هي اساسا نتيجة للممارسة العلمية وان كانت نواة العمل القولي بصفة عامة ، وهي نتيجة تحولاتها المتعددة ومراحلها التاريخية الفاصلة .

2 ـ والسؤال المطروح يتمثل في كيفية تعامل الفكر الفلسفي مع المعقولية كنتيجة للتحولات العظيمة التي تشاهدها الآن علوم الطبيعة وعلوم المجتمع : هل تستطيع الفلسفة في عملها النقدي ان تضع موضع الشك والتمحيص تلك الأشكال والخطوط الكبرى التي ظهرت عليها المعقولية في العصور الكلاسيكية (ديكارت وكانط) والتي أصبحت لا تتناغم مع النظرة العلميـة المعاصرة ؟ فالعقل الذي يلم الشتات ويوحد المفاهيم أي هذا العقل المبني أساسا على ميتفيزيقية التوحيد لم يعد يستطيع ان يقدم لنا صورة واقعيـة للأحـداث الطبيعية والاجتماعيـة :

3 ـ تبدو منطقية « العقل الموحد » واضحة في الاكتشافات الهائلة التي قدمتها للانسانية عصور النهضة حيث لعبت الرياضيات ولاسيما الهندسة دورا فعالا في ترتيب معارفنا واخضاع ظواهر الطبيعة المختلفة الى التفسير العلمي المبني على مجموعات معينة من القوانين والنواميس المضبوطة . لقد اكتشف الانسان آنذاك أن كل ما يتعلق بالطبيعة يمكن حصره في قوالب من المبادىء . وهكذا تتحدد علاقة الانسان كفاعل وكذات بالطبيعة الجامدة ، فتصبح علاقة سهلة لا تحتاج الى اعادة نظر وبحث لأن العلم الذي سيمكننا من التحكم في

الطبيعة يكون على ضوء ذلك آليا وميكانيكيا كما يكون مقياس العلومية عندئذ هو حذف الذات العارفة والفاعلة من بنية القول بما ان الموضوع العلمي يبقى خارجا عنها . هذا الوضع النموذجي للعلم هو في حقيقة أمره تحقيق لرغبة اساسية في الانسان تتلخص في امكانية اخضاع الظواهر الطبيعية الى مشيئته. فلا غرابة أن تحاول العلوم الاجتماعية محاكاة هذا الوضع النموذجي فتصطدم بسد منيع ونعني به تلك الذاتية المصاحبة لكل تدخل في بنية الانسان قصد فهمه وتغييره ، ولا غرابة أن تفشل هذه المحاولات لأن مقياس العلومية الحقيقي لا يكمن في « الموضوعية » واستبعاد الذات المتغيرة بل في تقديم شروط نجاح نظرية علمية وشروط فشلها وربطها بمديانها الخاص والجزئي (أي ما سماه كارل بوبر باأدحضانية . La Refutabilité)

على ان الأفكار المتعددة والمتنوعة التي ظهرت في القرن التاسع عشر وأوائل العشرينات قد غيرت بعض مفاهيمنا العلمية والفلسفية للعالم . اذ بدأت نظرتنا الى العالم الطبيعي تتغير شيئا فشيئا ، وأصبحنا الآن مع تطور النسبية الفيزيائية والكيميا الحرارية الدينمية نميل الى الأخذ بعين الاعتبار اختلافات العالم الطبيعي وتغيراته المتواصلة وصعوبته الشائكة وبذلك بدا العلماء يشعرون بضرورة الابتعاد عن النظرة الكلية للكون . وقد بينت ابحاث ايليا بريغوجين (Ilya Prigogine) (1) ان نسبية اينشاين قد اصبحت بالنسبة لنا دعامة يرتكز عليها تاريخ العالم الحراري (Thermique) ، وان الميكنيكا الكمية La Mécanique quantique قد قادتنا الى كيميا الهتامات La Chimie des particules حيث تلعب التبادلات دورا اهم بكثير من دور الوصف الثابت للعناصر الثابتة . يقول بريغوجين وباهوت أن هناك الآن « علمين في الصفوف الأمامية للجبهة الجديدة : فيزياء اللاتوازن (La physique de non-équilibre) ونظرية الانساق الدينمية (La théorie Des systèmes Dynamiques) لقد عرفنا الآن ان اللامعكوسية (L'irréver Sibilité) يمكن أن تكون خلاقة لبنى وهياكل جديدة ، وان التقلقل (أي اللا استقرارية (L'Instabilité) يكون قاعدة في عديد من الانساق الدينمية » (2) .

وهكذا يظهر الآن جليا ان منطقية العقل الموحد غير قادرة على تاسيس هذه التحولات الجزئيةفي العلوم والتي بنيت على الكثرة والتغير . فبقدر ما كانت العلوم الكلاسيكية خاضعة ابستمولوجيا الى مبادىء افلاطونية تعتمد الاستقرار والتوازن والثبات والتعالي ، بقدر ما تظهر واضحة الآن معالم العودة الجزئية الى الفلسفة السفسطائية من ناحية والى الارسطية من ناحية اخرى .

فالمعقولية الحالية التي ترعرعت في العلوم الطبيعية والتي بدات تاخذ مكانة مرموقة في الاهتمامات العامة للبشرية ، جديدة في كنهها ومتنوعة في عملها ، اذ انها تفتح آفاقا جديدة في نظرتنا الى الزمن والحياة والطبيعة ، كما تجعلنا نعطي أهمية اكبر الى الجزئي والى الممكن والصدفة بصفة عامة لا باعتبارها أشياء نجهلها ، بل كعناصر فعالة في تصورنا للمكان والزمان .

وعلى هذا الأساس ، ستحل « منطقية العقل المتنوع » شيئا فشيئا في محل منطقية العقل الموحد ، وستكون فلسفة التنوع هي فلسفة المستقبل العلمي ، اذ أن العلوم الآن قد اكتشفت ان للتنوع الطبيعي والاجتماعي أهمية قصوى في فهمنا لطبيعتنا وان « العقل الموحد » قاصر على دراسة الواقع بتعقيداته وكثرته وتغيره المستمر . لأنه يصبوا الى المعرفة الكلية والشاملة.

4 – على ان منطقية العقل الموحد لم تهيمن في الحيز العلمي فقط ، بل نجدها واضحة على الصعيد الاقتصادي والسياسي : اذ انها تتخذ شكل معقولية التطور التصاعدي التي تحمل تحت طياتها عقلية التقدم والتحديث : فاذا قمنا بتحليل لمعقولية النمو (3) نجد انها تعني اتجاها تصاعديا ينطلق من نقطة يكون فيها المجتمع فقدا لأسباب الرخاء والوفرة (أي بلغة أروبية مركزية متخلفا) ليصل رويدا رويدا نحو الخلاص من عبودية الحاجة والفاقة . وهكذا ، يكون التصور الايديولوجي الأساسي لفكرة النمو مركزا على الاعتقاد الراسخ بأن الانسانية في وحدتها وتكاملها تسير من التخلف والاختلاف الى التقدم وتوحيد انماط العيش : وهكذا تضمحل تعددية مستويات العيش واختلاف المجتمعات الانسانية ، بل ستقودنا معقولية النمو ، بتصوراتها الايديولوجية ونواتها العلمية الى « الانسان ذي البعد الواحد » بما ان كل مجتمع اذا ما ابتغى التقدم والنمو ، يجد نفسه مجبرا على محاكاة الدول الصناعية فيقتدي تارة بالعالم الرأسمالي المهيمن وتارة أخرى بالمجتمعات « الاشتراكية » أي – يحتمي بها ، فيجد نفسه في آخر الأمر داخل ما سميناه بالدوامة الجهنمية (4) ، كنتيجة منطقية لمعقولية الانماء والنمو . وهكذا انتجت معقولية الاندماج الاقتصادي بعقليتها الأمبريالية حضارة كونية ذات نماذج موحدة وأذواق مقولبة قد وحدت وسائل العيش وحشرت الشعوب المختلفة في بوتقة الهيمنة الغربية باسم التحضر والحداثة ولكنها لم تحقق السعادة كما كانت تدعي بل أقحمت تلك الشعوب فيما سماه انجلوبولوس (5) « بالدائرة المفرغة للفقر » .

عالجت « منطقية العقل الموحد » المجتمعات البشرية ككل يخضع لنفس المقاييس ولنفس الطرق والمناهج ، وكان ذلك شيئا بديهيا . فلا غرابة ان تدرس « الماركسية » مثلا مجتمعات العالم بنفس المنهج « العلمي » الذي يحدد

نمط مرورها من نمط انتاج الى نمط آخر ، ولا غرابة ان يكون هذا المسح « العلمي » الشامل للشعوب هو الهدف المختفي أحيانا والجلي احيانا اخرى للنهضة الغربية المعاصرة لأنه يؤلف الأساس المعقولي لاستراتيجية اقتصادية سياسية ، تتطلع الى بناء هياكل موحدة تهيمن على بقية العالم وعلى طموحاتها وتغيراتها وعلى مشاريعها ومناهجها .

ذلك ما يجعلنا نعتقد ان المعقولية الكلاسيكية لم تفقد اهميتها ولم تتدحرج نحو الانحطاط كما يتبادر الى الذهن ، بل بقيت فعاله في الحقول المعرفيه التي تهتم بحياة الانسان الاجتماعية والسياسيه : فالطموح الكوني والكلي ما زال شعارها في الممارسات السياسية ، وما زالت الكليانيه الدكتاتورية بما فيها غطرسة الاغلبيات في الديمقراطية تهيمن مطلقا على القرار السياسي . والغريب انه بقدر ما تتنوع الدراسات الاقتصادية مبينة ضرورة اقرار التحرر الاقتصادي ، بقدر ما يتجه الفكر السياسي الى المعقولية التوحيدية التي تحصر الانسان الفرد داخل بوتقة الهويه (بطاقة ولادة ، البطاقة الشخصية ، العدد الترتبي في الضمان الاجتماعي الخ) . هناك اذن ازمة عنيفة تهز كيان النظام الاقتصادي السياسي في اكثر بلدان العالم ولاسيما منها البلدان المهيمن عليها : والسبب الرئيسي لها يتمثل في ازدواجية النظام بين معقولية السيادة التي تبقى كلاسيكية توحيدية في كنهها وممارساتها (الدكتاتوريات العسكرية ، او النظم الارستقراطية ، او الجمهوريات الشعبية، أو النظام ذو الحزب الواحد) وبين معقولية التوجهات الراسمالية المبنية على التعدد والتنافس والحرية الاقتصادية .

5 ـ كيف تواجه فلسفة التنوع هذه الأزمة بالذات ؟

ليست هناك حلول جاهزة لمثل هذه الأزمات ولكن معقولية التنوع تركز على الدراسات الجزئية الميدانية لكي لا تكون النظرة المستقبلية كلية واذن كليانية في جوهرها بما انها تعتقد ان العقل البشري لن يستطيع الالمام بالكل وان الخطأ ناتج اساسا عن هذه النزعة الى الشمول والكلية . فالحرية السياسية والحرية الاقتصادية بتفاعلهما تستطيعان انتاج مقومات الانسان المتحرك والخلاق . ولنا في الفكر الوحدوي العربي خير دليل ، اذ ان ازمة بناء الوطن العربي ما زالت حادة رغم ان الوحدة العربية لا تزال تشكل التيار الأساسي في التاريخ العربي .

6 ـ ان النظرية الوحدوية العلمية تقر اساسا ضرورة الوحدة العربية التي هي « تنظيم » طبيعي لأمة تعيش الآن ظاهرة التمزق والتفكك ، فهي « وسيلة وهدف . وسيلة لتعبئة الموارد القومية مادية وبشرية تعبئة

اقتصادية صحيحة لتنظيم عملية التنمية ، ولاستمرار التطور في الوطن العربي. وهي هدف لأنها التجسيد العملي لأهداف الجماهير » (6) ، فمعقولية الواقع العربي الراهن تفرض محاربة الايديولوجيات الامبريالية والصهيونية التي ترتب اقتسام الوطن العربي وتجزئته اجتماعيا وسياسيا ، واستغلال التناقضات القائمة أو الكامنة بين الطوائف والأقليات .

على ان ذلك لا ينفي ان الفكر الوحدوي العربي يعاني الان نقصا يتمثل في عدم القدرة على مواجهه معقولية التطور الوحدوي . لاننا ما زلنا نواجه واقعنا الراهن بمعقولية الاستبداد التي تقسم السلطه بين غطرسة الفئة الذي يحتفر الحريات الاساسيه للجماهير وبين خضوع الشعب كاملا للايديولوجيات الرسميه وكان الوحدة تتحقق قهرا بواسطه التحكم الكامل في طموحاته . وليس غريبا ان تفشل معقوليه الاستبداد في خلق تيار الوحدة العربيه وتاسيس مشروعيتها ، بل انتجت ردة فعل قويه جعلت القوى الثقافية والسياسية العربيه تحتمي بالتجزئه القطريه ، وبالسياسه القومية الضيقه . وهكذا يجد العرب أنفسهم ، وبعد تجارب عديدة فاشلة ، امام التجزئة والتبعيه . ولا بد ان نلاحظ هنا ان اسباب فشل تجارب النضال العربي ليست دائما خارجيه كما انها لم تكن فقط نتيجة ردة فعل القوى الرجعية والعميلة في الداخل ، ربما ان الأوان ان نبحث عنها ايضا في بنية النظام السلطوي للوحدة وفي معقوليه العمل الاقتصادي والسياسي التي يستند اليها هذا النظام .

فالناصرية ، وهي حركة جماهيرية عربية واسعة ، عانت اساسا من شكل النظام السياسي الذي اقترحته وحققته معتمدة على ظروف اقتصادية وسياسية مواتية . فهي وليدة الانقلاب العسكري وهي ، في شكلها وممارستها، تستند الى منطقية العقل الموحد والسلطة التقليديه التي ترتكز على كليانية النظام الاجتماعي والاقتصادي والسياسي . فاعتبرت الحريات الفردية واشكال الديمقراطية السياسية مقومات للفكر البورجوازي والرجعي . فكانت بذلك الناصرية جهازا سلطويا منغمسا في الشعب بني على المراقبة الشديدة التي تؤدي في بعض الأحيان الى القمع باسم مصالح الوحدة والشعب ، لهذا فهي لم تنجح في قيادة الطموحات الشعبية في البلاد العربية وتقوية التعبيرات السياسية المختلفة والتي انبعثت عن شعوب العرب العفوي بوجودهم كأمة لا تنفصم .

ان معقولية التنوع ترفض الفكر الوحدوي المبني على الهيمنة والغطرسة والاستبداد . ففلسفة التنوع هي فلسفة الحرية والنضال ضد القمع بكل أشكاله وأنواعه ، وهي تشهير بنمو القمع والقهر وبنمو الاستغلال وخراب العقل

ولكنها ايضا ترفض الانفتاح باسم الحرية على المجتمعات الراسمالية . فالتصور العلمي لتحقيق الوحدة العربية يأخذ بعين الاعتبار مشاكل الاقليات الاجتماعية والطوائف الدينية والحريات الفردية . ولا يمكن لوحدة عربية شاملة ان تتحقق وتنجح اذا طمست هذه المعطيات الموضوعية أو تجاهلتها وقمعتها. كذلك لا يجب أن يقضي النضال الوحدوي علي خصوصيات الاقطار وقوانين حياتها العامة . بل يتطلب التصور العلمي للوحدة توظيف هذا التنوع والاستفادة منه في وضع برامج علمية لبناء الحركة القومية . فالوحدة في التنوع هي السبيل الوحيد لتجنب التجزئة بأفكارها وبرامجها وفي الآن نفسه تقضي على النزعة السلطوية القاهرة والاستبدادية التي صاحبت تجارب الوحدة في الماضي .

يعني ذلك ان نجد مقومات الفكر الوحدوي العربي في تنوع الثقافة العربية الأصيلة وفي تنوع مجتمعاتها بأديانها المختلفة وتعبيراتها المتعددة وسلوك افرادها وأنماط حياتها الكثيرة ، وان لا ننقاد الى « هيمنة النموذجية الغربية التي استولت على كل الفضاء العربي ، باطنيا وظاهريا » (7) » .

فمعقولية التنوع تتطلب ، هنا في مجال الفكر الوحدوي العربي تظافر الجهود لاقرار « نظرية متعددة الميادين » (L'Interdisciplinarité) تدرس علميا وبدون « تأرخن » (8) مسالة الوحدة اقتصاديا واجتماعيا وسيكولوجيا واستراتيجيا وسياسيا ، عندها فقط نستطيع تجاوز التوتر الجدلي بين الفكر الوحدوي والكليانية القاضية على تنوع الفرد وحرياته (9) مع تجاوز الرفضية المطلقة والفوضوية الريبية . فتظافر الميادين لتأسيس فكر وحدوي مبني على معقولية التنوع هو الحيد الذي يستطيع انقاذ الانسان العربي من التهميش والاستغلال . ففلسفة التنوع توضح لنا على الصعيد السياسي طريقة انتاج حركة سلطوية تحررية وديمقراطية تضمن تمثيل الجماهير العربية ديمقراطيا وتعبر عن ارادتها وتطلعاتها واختلافاتها مع الحذر من الانقلاب الى مؤسسة استبدادية تقمع اعضاءها . فالتوجيه المبني على التنظيم دون اعتبار الاختلافات والتنوع يؤدي حتما الى نشوء اقلية تهيمن على البقية وتلغي امتيازات الديمقراطية والحرية ؛ فتصبح عندئذ كل سلطة سياسية تسلطا . فتفشل حركة الفكر الوحدوي لانها ستجد داخل هذا التسلط مقاومة جماهيرية واسعة .

فالوحدة والتحرر مرتبطان ، ابدا ، بمعقولية التنوع ، لأن الوحدة لا تعني القضاء على الذاتيات الثقافية والاجتماعية والحريات الفردية والاقليات السياسية والمذاهب الدينية وتواجد الأديان ، فالوحدة تعايش بين هذه العناصر كلها على الصعيد الاجتماعي والسياسي ، فهي أساسا تواجد وحرية وتسامح .....

7 – يبدو واضحا اذن ان مستقبل الفلسفة يكمن في الانفتاح والتنوع ، لانها ستحمي بذلك حقوق الفرد والغير ، وتتماشى مع التطور العلمي والتقني الذي ابتعد عن ايديولوجية التوحيد والشمول والكلية . وبذلك يقترن العمل الفلسفي بالممارسات السياسية التي تدافع عن حقوق الانسان وبالمعقولية العلمية والتكنولوجية الجديدة . على ان ذلك لا يعني ان الفلسفة ستقتصر على البحث عن مشروعية العلم والتقنية أو على تحديد أخلاقية العمل السياسي والاقتصادي ، بل ستكون خلاقة للتنوع والاختلاف . يقول ميشال فوكو (10) : « ما هي اذن الفلسفة اليوم – وأعني النشاط الفلسفي ، اذا لم تكن العمل النقدي للفكر بالفكر ؟ واذا لم ترتكز على عملية معرفة كيف يمكن ان نفكر بوجه آخر والى اي حد ، عوض ان نشرع ما نعرفه ونبرره » .

ان مبدأ التفكير بوجه آخر جعل الفلسفة الحالية ، في كل الميادين والحقول تدمج في المعرفة كل ما كان مستبعدا في المعقولية الكلاسيكية : دراسة الجنسانية أو الجنون أو حقوق الانسان أو مشاكل التحرر عند المرأة الخ ... هذه المعطيات الأساسية المميزة حاليا للفلسفة مهمة جدا في تحديدنا لآفاق التفكير الفلسفي المستقبلي . والسؤال المطروح هو الاتي : هل ستتجمع هذه الكثرة في التفكير داخل معقولية موحدة تكون اساسا لكل فلسفة مستقبلة ؟ هل تلوح في الأفق فكرة توحيد المعارف ؟ هل يتم انجاز فلسفة منسقة تنفصل عن الواقع المجزأ والمتنوع وتقر في الآن نفسه مبادىء اولية لتوحيد المعارف على غرار فلسفة كانط ؟

يرى هبرماس *Habermas* ان ذلك ممكن :

« سنشاهد بدون شك ، في يوم من الأيام ، الانجاز الفلسفي العظيم في زمننا هذا ، وذلك باعطاء البديل للوعي كنموذج ، وسيكون هذا الانجاز مشابها للانفصال الذى مثلته فلسفة كانط المتعالية » .

ان الفكر الكوني والكلي خاصية اساسية للفلسفة الغربية : بانقراضها ينقرض الفكر الغربي المهيمن . فاو القينا نظرة سريعة على الأنساق الفلسفية الغربية لنجد أنها تخلط دائما وأبدا بين الكلي والشامل والكوني وبين الفكر الغربي الضيق لأنها تعتبر أن العالم ينحصر في الشعوب الغربية بينما تكون الشعوب الأخرى « متوحشة » . وكثيرا من الأحيان ما نجد ان هذه الكونية تصب في اللاهوتية المسيحية . فالعقل الكلاسيكي الموحد هو عقل اقراري للهوية واستبعادي للغير : فلا غرابة أن ينتج الغرب الذي استقام بالحروب الصليبية الفتاكة ، ثم بتقتيل الهنود واستعمار الشعوب الأخرى ونهب خيراتها فكرا معتزا بثقته ومتجاهلا للغير قد أقر كونيته وشموليته تعسفا واقام حدودا

للتصور الفلسفي واعتبر ذلك هو النموذج الحقيقي لكل ممارسة فكرية . هل ان شرط امكانية هذه الكونية في الفكر يكمن أساسا في توحيد المعارف والأفكار وبناء انموذج الفكري الذي يجبرك على محاكاته واعتباره الفكر الأوحد الذي يستطيع الوصول الى معرفة « الحقيقة » . فالتنوع في الفكر قاتل للهيمنة الفكرية الأوروبية والغربية لأنه يقر حق الاختلاف ويعترف بنسبية المعارف وخصوصيتها كما ينصت الى الآخر ولا يعترف بمركزية الفكر .

فبديهي أن يتنبأ هابر ماس بقيام فلسفة توحيدية جديدة تلم شتات هذه المعارف المتفوقة والمتنوعة لأنه قد شعر بخطر التنوع على الوعي الغربي عامة وعلى الفلسفة في نمط عملها داخل « الكونية الغربية » .

8 ـ ان التمنطق بالفكر الفلسفي التوحيدي في عصر هيمنت فيه ايديولوجية الانسان ذي البعد الواحد وفي عالم صناعي يصارع ساعات الاحتضار أمام تصاعد المقاومات يبقى السبيل الوحيد للقضاء على حق الاختلاف والتنوع . فالاختلاف بالنسبة للعالم الغربي المهيمن قد جعله يشعر ببداية التدهور والانقراض . لهذا فهو يحاول تجاوز محنة انتكوص واعادة بناء هيكل ايديولوجي معين لاستيعاب التعدد والتنوع واقرار هيمنة فكرية مطلقة وتكسير عزم المقاومة الذي نجده يتبلور شيئا فشيئا عند الشعوب المضطهدة . ففلسفة التنوع هي الوحيدة التي تستطيع تحطيم النموذج الأوربي المهيمن للفكر والفلسفة . والابداع الأصيل لا يولد الا عن التنوع والاختلاف ، لأن الحرية الحقيقية والكاملة التي تضمن للفرد حقوقه وللأقليات تعبيراتها الاجتماعية هي التي تولد الفكر المبدع والفكر الابداعي الأصيل هو الذي يستطيع مقاومة الهيمنة والاستعمار والغطرسة . ففلسفة التنوع هي فلسفة الابداع لأنها تضمن لك أن تفكر بوجه آخر . وهي فلسفة المستقبل خارج أسوار العالم الغربي لأنها تستطيع باصالتها وابداعها مقاومة هيمنة الغرب وتحرير الذات لتقود الى روعة الانتصار .

فالعقل أي هذه الاداة التي توضح وتميز بالبرهان والاستدلال لا يفيد التقاص والقوة والغطرسة بل يعني مساهمة جماعية لجعل الحياة ممكنة وبعيدة عن القهر والاستبداد والخصومة . والمعقولية نضال عقلي ضد لا معقولية القوة والاستبداد .

د. فتحي التريكي
كلية الآداب ـ تونس

هـــوامـش :

انظر كتاب ايليا بريغوجين وايزبل ستنجرس ، الميثاق الجديد ، تحولات العلم .

(2) انظر ايليا بريغوجين وسارج باهوت ، تاريخ طبيعي للزمن

(3) انظر مقالنا الايديولوجيا الانمائية والوحدة المغربية من كتاب بناء المغرب العربي ، مركز الدراسات والابحاث الاقتصادية والاجتماعية ، تونس .

(4) نفس المصدر ـ ص 221 .

(5) انظر العالم الثالث في مواجهة البلاد الغنية ، ترجمة مصطفى عنان السيوطي ، دمشق ، 1975 ص 27 .

(6) د. سمير التنير التكامل الاقتصادي وقضية الوحدة العربية معهد الانماء العربي ـ بيروت 1975 ص 27 .

(7) محمد عزيز لحبابي ، في حوار له مع محمد مصطفى القباج ، مجلة الوحدة عدد تجريبي ، السنة الاولى ـ حزيران 1984 ، ص 108 .

(8) المصطلح من وضع الاستاذ محمد عزيز اللحبابي ويعني التمشدق بالتاريخ اي مدح تاريخ قومه والتعصب له على حساب الواقع ، انظر الوحدة ، المرجع السابق ص 109 .

(9) ميشال فوكو : تاريخ الجنسانية ، استعمال الشهوات .
Michel Foucault Histoire de la sexualité - 2 - L'univers des plaisirs, Gallmard, PARIS 1984 PP 15.

نيتشه : الفلسفة/الميتافيزيقا

« اذا كنا من أولئك الفلاسفة الذين وجدوا حتى الآن ، فلا يمكننا أن نرى ما مضى ولا ما يجري في الصيرورة - لن نرى الا الوجود الحاضر . ولكن بما أن الوجود الحاضر لا وجود له ، فلا يبقى للفيلسوف الا واقع الخيال الذي هو عالمه » .

نيتشه

« الفلسفة » - « الميتافيزيقا » .. ! يبدو أننا أمام زوج من الأزواج التقليدية مثل : الخير / الشر ، المادية / المثالية ، عالم الحس / عالم المثل ، الثبات / التغير .. فهل يعني هذا أننا نفكر في الفلسفة والميتافيزيقا على ضوء هذه الثنائيات ؟

عند ما يتم الاعلان - في مناسبات عديدة - عن موت الفلسفة الميتافيزيقا ، فماذا يبقى أمام الفكر ؟ هل عليه حينئذ أن ينحاز الى هذا الطرف ام الى ذاك ؟ أم عليه أن يخترق وحدة ما يتقدم على أنه هو هو ، ما يدعي الهوية والتطابق ، اي : الفلسفة الميتافيزيقا ؟

يعاود الفكر اذن من تلقاء ذاته ما قامت به الميتافيزيقا ، خلال تاريخها بجدية كاملة وبنوع من الرزانة الفائقة ، في انتاج الثنائيات المتناقضة . الا أن الفكر هنا وهو يضع هذه الثنائية « فلسفة / ميتافيزيقا » ، انما يعمد الى ذلك من خلال نوع جديد من التهكم ، تهكم لا يقصد انتاج التعريفات او استخراج المفاهيم أو الكشف عن الجواهر والماهيات ، كما كان يفعل سقراط .. اذ لا مكان للتشابه هنا . ان التهكم المقصود لا يجعل موضوعه الذات والحياة وعالم الظواهر او التغير .. وانما هو تهكم ينصب على المعرفة نفسها ، تهكم يسخر من الافراط في المعرفة التي تنسى الحياة والوجود ، انه تهكم ضد « الروح الثقيل » الذي لا يصنع خلال حياته - التي هي موت - سوى النقائض ، وكبت الحياة بمحاكمتها ونفيها . ان هذا التهكم ، على عكس التهكم السقراطي المشهور ، لا يبغي البناء بل يهدف الى القتل . يقول زرادشت : « اذا أردت القتل فلا تستعن بالغضب بل بالضحك . فهيا بنا نقتل الروح الثقيل » (1) .

لكن هل حقا تختلف الميتافيزيقا عن الفلسفة ، والى أي حد يمكن اقامة هذه النقيضة من جديد ؟ كيف يتسنى وضع ما ينتج النقائض موضوعا للتناقض ؟ وأخيرا كيف - وبأي معنى تصبح الفلسفة نقيضا للميتافيزيقا ؟

يبدو أن هذه صيغة جيدة للتهكم من الميتافيزيقا نفسها ، وذلك بوضعها موضع تناقض ..

اكن اليست الميتافيزيقا - كما تقدم نفسها عبر التاريخ - هي عين التطابق ؟ اليست الفلسفة والميتافيزيقا شيئا واحدا ؟

حقا ان « الفلسفة » و « الميتافيزيقا » ، فيما يبدو ، هما ذات الشيء ، لكنه الشيء من حيث أنه يخفي (ويكبت) الاختلاف والتعدد . انه تطابق يستر مناقضته لنفسه . ان الفلسفة والميتافيزيقا - كما تظهران - هما نفس الشيء وآخره كذلك .. انهما جسم « واحد » ينخره التناقض .

لكن كيف تظهر الواحدة عن الأخرى ، كيف تظهر الميتافيزيقا من الفلسفة ؟ أو كيف تخرج الفلسفة من الميتافيزيقا ؟ أو بعبارة اخرى « كيف يولد الشيء من نقيضه ؟ كيف تولد الحقيقة مثلا من الخطا ؟ كيف تولد ارادة الحق من ارادة الخديعة ، وكيف يولد فعل الأثرة من الأنانية » (2) .

ان مثل هذه الولادة في نظر الفلسفة الميتافيزيقية تبدو مستحيلة ، انها غير معقولة ، ذلك ان الحقائق السامية ينبغي أن يكون لها أصل آخر خاص بها . فهي لن تولد من هذا العالم الزائل .. عالم الأوهام ، أي عالم الظواهر والتغير . ان مصدر هذه الولادة لا بد أن يكون هو الوجود الثابت والخالد ، حيث يسكن الله ، وبعبارة اخرى انها توجد داخل « الشيء في ذاته » .. اذ هناك تجد الأشياء مبداها (وراحتها) وليس في مكان آخر . ان الميتافيزيقا لا تقبل بالتناقض ، انها تنظر الى نفسها باعتبارها تطابقا ، والى حركتها - ان كانت لها حركة - كاستكمال للتطابق .

ان الفلسفة كميتافيزيقا اذ تجيبنا بهذا الشكل عن الأسئلة المطروحة ، تفرض حكما مسبقا ، اذ الأحكام المسبقة هي ما يتميز ويعرف به جميع الميتافيزيقيين في كل مكان وكل زمان ، ذلك « أن الاعتقاد بنقائض القيم هو الاعتقاد الأساسي للميتافيزيقيين » (3) .

اكن كيف تجيبنا الفلسفة عن هذه الولادة الغريبة (غريبة لأنها ضد الحياة) للميتافيزيقا ؟ وكيف تجيبنا الميتافيزيقا عن هذا الظهور المدهش (مدهش لأنه عودة الى الحياة والوجود) للفلسفة ؟

بعبارة أخرى كيف يمكن تبرير مناقضة الشيء لذاته ؟ ان الأمر يتطلب صيغة جديدة للتهكم !

يقول باسكال : « ان الفلسفة الحقيقية هي التي تتهكم من الفلسفة » . بمعنى أن الفلسفة اذ تكتشف في لحظة ما أنها ابتعدت عن نفسها ، أي أصبحت ميتافيزيقا ، اذ انها تناقض نفسها بمجاوزتها

لذاتها ، واذ تمتد الى الماوراء متخلية عن الواقع ومترفعة عن الظاهر ، مستغرقة في الباطن وحالة في العمق .. انها اذ تكتشف هذا التناقض لا تملك سوى التهكم من نفسها ، بفضح هذا التناقض ، وتمزيق حجاب الرزانة والجدية ، لتعلن أن المسالة لا تعدو أن تكون لعبا فحسب ، يقول نيتشه : « اني لا أعرف أي طريقة اخرى غير اللعب لمعالجة المشاكل الكبرى » (4) . ان اللعب هنا يعني ضياع الرزانة والجدية التي تصبغها الميتافيزيقا على ما تشتغل به ، انه كذلك قضاء على كل ما تمن به الميتافيزيقا وما تعد به من منافع وغايات سامية . ومن ثمة فليس العالم كشيء في ذاته هو ما ينبغي التوقف عند أصله ، والبحث في أساسه ، لأن العالم كشيء في ذاته فارغ من المعنى ، ولا يستحق سوى الضحك الهوميري ، ان العالم كخطأ وكتناقض هو ما ينبغي الوقوف عنده ، لأنه هو الغني بالدلالة وهو العميق والرائع .

- 1 -

في كتاب « هذا هو الانسان » (Ecce Homo) الذي أراده نيتشه جنيالوجيا ذاتية (Auto-généalogie) للوقوف عند النسب الذي يعود اليه ولاثبات الأصل الخاص به ، ودراسة التكوين الذي عرفته مؤلفاته ؛ في هذا الكتاب يقول متهكما من الميتافيزيقا : « نحن نعرف جميعا ، والبعض يعرف ذلك أكثر بواسطة التجربة ما تعنيه الاذان الطويلة (Alfiboron) . وعلى ذلك ، اريد هنا أن اثبت (وأؤكد) اني امتلك أصغر الآذان الموجودة » (5) .

ان الفلسفة من حيث هي ميتافيزيقا ، هي حركة هذه « الآذان الطويلة » ونفي وكبت للآذان الصغيرة .. وان هذه الحركة هي حركة تاريخ الميتافيزيقا منذ سقراط حتى هيجل ، انها حركة المعرفة المطلقة . يتهكم نيتشه من الفلسفة بالمقابلة بين « الآذان الطويلة » وأذنيه الصغيرتين : أولا لأن هذه الآذان الصغيرة قد أدركت سر الميتافيزيقا (ان كان لها من سر !) وهو كونها لا تقوم على التطابق كما تزعم ، وانما هي ذاتها تخفي التناقض والاختلاف ؛ انها اذ تشيد الانساق الفلسفية فلكي تخفي فراغها وتؤجل موتها .

ان الفلسفة « بالآذان الطويلة » ، الفلسفة من حيث هي سماع ، قد تحجبت وسترت تلك الآذان خلال تاريخ الميتافيزيقا بكامله . ونيتشه عند ما حاول الكشف عن تلك « الآذان الطويلة » وفضحها ، فانه - كما يقرر هو ذلك - « لم ينل في ذلك ولو قليلا ، اعجاب أولئك النسوة الصغيرات الجميلات » لماذا ؟ لأن الميتافيزيقا اساسها الكذب ، بل انها مثل المرأة بدون أساس ، ان الميتافيزيقا هي المرأة ، لذلك يقول نيتشه : « اني ضد - الحمار

(anti-âne) بامتياز ، وأنا في هذا غول فريد داخل التاريخ - اني ، باليونانية وبغير اليونانية ، ضد - المسيح (antéchrist) ... » (6) .

ان الميتافيزيقا والمرأة والمسيحية كلها رموز انثوية تشير الى حركة تلك الأذان الطويلة ، آذان الحمار الذي لا يبالي بالحياة .. بل لا يبالي بأي شيء سوى تحريك تلك الآذان للايهام بالحياة .. ولا ينبغي أن نفهم من هذا أن نيتشه يقصد المرأة بالضبط أو المسيح كشخص . انه فقط يقصد الفعل والحركة اللذين تم عبرهما كبت الحياة . يتهكم نيتشه ثانيا من الفلسفة لأن : « التهكم من الفلسفة هو الشكل الفعلي لليقظة ، فهذا التهكم يتطلب منذ الحين، « منظومة » كاملة وكذا « منهجا للتأمل » وذلك بالتعرف على طرق الفيلسوف ، وفهم لعبته ، والتحايل مع حيله ، وتقليب أوراقه ، وكذلك بتملك نصوصه » (7) .

ان الفلسفة لم تعد تعرف الى أين تتجه ، ورحلة الفيلسوف بدأت تتكشف عن أشياء كثيرة وعن تجارب مفيدة . فخلال حياته الفكرية عمل نيتشه على التعرف على الطرق التي مر منها الفلاسفة ، لقد تابعهم من نفس الطرق ، وتحايل معهم بنفس الحيل التي استخدموها ، وذلك من خلال تقليب أوراقهم وكذلك « بتملك » نصوصهم (8) .

في « هذا هو الانسان » يكتب نيتشه متحدثا عن الفلسفة مثلما عاشها وكما فهمها : « انها العيش عن طواعية وسط الجليد وعلى قمم الجبال ، والبحث عن كل ما هو غريب واشكالي في الحياة ، وكل ما حكمت الأخلاق بنفيه لحد الآن . ان تجربة طويلة ، احتفظ بها من هذه الرحلة التي قمت بها داخل كل ما هو ممنوع، قد علمتني أن انظر بطريقة مطلوبة أكثر، الى العلل التي تسببت لحد الآن في صبغ الأشياء بصبغة أخلاقية ومثالية . ان التاريخ الخفي للفلسفة، وكذا الأسماء الكبرى التي رصعت هذا التاريخ قد تكشفت لي . فأي كمية من الحقيقة يقدر فكر ما على تحملها والمخاطرة بها ؟ ان هذا ما أصبح على مر الأيام ، بالنسبة لي المعيار الحقيقي للقيم » (9) .

لقد افتضح أمر الميتافيزيقا وانكشفت الأشياء وظهرت « العلل والأسباب » للفيلسوف في رحلته داخل عالم الأخلاق ، وما بقي أمام الانسان الا أن يقاوم الجبن الذي يشده الى الميتافيزيقا من حيث هي اضفاء للقيمة على عالم مجرد وتبخيس لعالم واقع ، وكذلك من حيث هي أخلاق توجب وتمنع ، « ان الخطأ ، من حيث هو الايمان بالمثل ، لا يرجع الى العمى ، ان الخطأ هو الجبن » .

ان الفيلسوف الذي أنهكته الميتافيزيقا ، الفيلسوف وقد يئس الآن بعد ما تكشفت له الأوهام ، من المفروض أن يتصف بالشجاعة وأن يقاوم من اجل فكر يتقدم نحو الحياة لا الى كبتها ، ذلك أن « كل بحث ، وكل خطوة متقدمة في مجال المعرفة أصلها الشجاعة والصرامة في معاملة الذات ، وكذا الصفاء في مواجهة النفس » (10) ان المفكر هو الذي ، « بالرغم من كل شيء » ، ينبغي أن يكون شجاعا . فالفكر يبدأ من هنا ليساعد الفرد على تحمل الوجود والترحيب بالحياة مهما كانت الأحداث والوقائع تشير الى انه لا يمكن ان ننتظر شيئا من وراء الحياة سوى الحياة نفسها . ان ضياع أوهام الماضي ، واغراءات الحاضر لا يلزم عنه ضياع الحياة . وان انكشاف الأخلاق عن أحكام قيمة لا يفيد النهاية المطلقة للفكر . لنقرأ خاتمة كتاب « فجر » حيث يقول نيتشه : « الى اين نريد ان نتجه ؟ هل نريد اختراق البحر ؟ الى اين تقودنا هذه الرغبة القوية التي تسبق ، بالنسبة الينا جميعا ، كل رغبة أخرى ؟ ولماذا هذا الطيران الضائع في هذا الاتجاه ، نحو النقطة التي انحدرت عندها ، وانطفأت ، جميع الشموس أحد الآن ؟ أيقول الناس عنا ذات يوم أننا نحن أيضا كنا نرجو ، وقد اتجهنا بسفننا نحو الغرب ، أن نصل الى بلاد الهند ؟ وأنه كان مصيرنا الفشل أمام اللانهاية ؟ او يا اخوتي ؟ أو ؟ » (11) . ان هذا النص لا يعبر فقط عن الأساس الذي يقوم عليه فكر نيتشه ، بقدر ما يشير الى صورة المفكر الغربي وهو على حافة النهاية ، وهو يلفظ النفس الأخير . ان الميتافيزيقا تحتضر ، والفيلسوف قد ادرك لحظة الأوج .لم يعد هناك ما يمكن تصيده .. لقد قيل كل شيء ، والميتافيزيقا استنفدت خطابها ولم يعد أمامها سوى ان تكرر الى ما لا نهاية ما قالته في ماضيها وما كررته في حاضرها . لقد ادرك الفيلسوف حدود الفكر حيث ثمة ليل العذاب و « المعرفة الأخيرة » التي هي الفلسفة .

لماذا ؟ « انه لأمر مستغرب ، ألا يسمع هذا الشيخ في غابة ان الاله قد مات » (12) . تحتضر الميتافيزيقا ، وتتوقف حركة « الآذان الطويلة » ، لان الفلسفة نفسها قد أعلنت « موت الله » ، فبقوة التهكم صرع « الروح الثقيل » . فماذا يعني هذا الحدث بالنسبة للفكر الميتافيزيقي ؟ لقد ظهر زرادشت ! فبدل التهكم السقراطي وبدل توليد الذاكرة الأفلاطونية الحابل بالمعاني والأفكار ، يبدأ زرادشت رحلته نحو قمم الحياة المختلفة لا داخل سراديب اللغة الفارغة والمفاهيم الموحدة ...

« أيتها السماء من فوقي ، أيتها السماء النقية العالية ! هذا هو نقاؤك الآن عندي ، أن ليس هناك عنكبوت أبدي للعقل ، ولا هناك شباك عنكبوت :

انك عندي أرض ترقص عليها المصادفات الالهية ، وانك عندي مائدة آلهة لزهر الهي وللاعب الزهر » (13) .

ان زرادشت يتقدم وفق مشيئة الصدفة ..

— 2 —

يبدو أن نيتشه ركز أولا على خلخلة الفلسفة كنظام ، وصدع النسق من حيث هو وحدة ، وحدة للخطاب ، ووحدة للمعنى ، ومن حيث أنه كذلك المباشرة بذاتها والحضور الدائم . انه سيقطع أولا مع الفلسفة كخطاب مباشر ، هذا الخطاب الذي ارتبط بسقراط ، « سقراط الذي لم يكتب ابدا » واستمر لدى الفلاسفة الميتافيزيقيين الذين كانوا هم بدورهم يكتبون ضد الكتابة ، أي كانوا يسجلون خطاب اللوغوس (Logos) لتعويض النقص الذي تسببه الكتابة وتلحقه بالمحتوى (14) . ذلك ان التسلط الذي اعطي للكلام الحي في الميتافيزيقا ، والهيمنة التي مارسها الصوت ، قد كبتا ولوقت طويل الكتابة . ولقد كان من اللازم في نظر أفلاطون أن تقمع الكتابة بالفعل . وهذه اللحظة نفسها قد سجلت مع أفلاطون ، بل ان أفلاطون سجل ذلك بنفسه، ففي محاورة « فيدروس » يروي سقراط الأسطورة المصرية عن الاله « تحوت » (Thouth) ، فهذا الاله هو الذي أبدع العدد والحساب والهندسة والفلك ، ولعبة النرد ، وزهر النرد ، وأخيرا الحروف الأبجدية للكتابة . وقد عرض « تحوت » هذه الابداعات على الملك « آمون » لينقلها الى عامة المصريين. وقد قال « تحوت » بصدد الكتابة ما يلي : « خذ أيها الملك معرفة ستجعل المصريين أحكم وأكثر قدرة على التذكر ، لقد اكتشفت سر الحكمة والذاكرة » .الا ان الملك الذي استحسن اغلب الاختراعات ، اعترض على الكتابة ولم يحمد الاله لهذا الصنع . فهذه الأخيرة صنعت من خواص كلها غير جوهرية ، بل وخارجية ومن نسق خارجي وغريب ، لذلك فهي تبعد البشر عن أنفسهم كما تبعدهم عما يعرفونه بذاته .. بل ان « هذا الاختراع (الكتابة) سيفتهي بمن يستعملونه الى ضعف التذكر لأنهم سيتوقفون عن تمرين ذاكرتهم حين يعتمدون على المكتوب ، وبفضل ما يأتيهم من الطباعات غريبة عن انفسهم ، وليس بما بباطن أنفسهم ، انك لم تجد علاجا للذاكرة ولكن للتداعي . اما بخصوص الحكمة فان ما قدمته لتلاميذك ليس هو الحقيقة بل مظهرها ، فهم حين يتجرعون بفضلك المعلومات بغير استيعاب بدون قادرين على الحكم في كل شيء بينما هم في معظم الأحيان جهلة لا يمكن تحملهم ومن ثم يكونون أشباه الحكماء من الرجال لا الحكماء » (15) .

ان الكتابة في نظر أفلاطون لا تساعد على المعرفة ـ كما اعتقد الاله تحوت ـ بل انها تعفي الناس وتدخر جهدهم نحو الاهتمام بالنفس . لذا يقول سقراط ، بعد أن أنب محاوره فيدروس ، مؤكدا « أن كل من يظن أنه قد ترك بالكتابة فنا أو من يظن انه قد تلقاه ، معتقدا أن الكتابة تنطوي على تعليم مؤكد واضح فلا شك أن مثل هذا الشخص هو رجل على قدر كبير من السذاجة، وأنه لا بد جاهل بنبوءة أمون اذ يتصور أن البحث المكتوب بالقياس الى من يعرف ، هو أكثر من مجرد وسيلة لاسترجاع ما قد سبق عمله » (16) .

يبدأ اختراق الميتافيزيقا أساسا من خلال الكتابة ، ونيتشه يخبرنا بصدد « القراءة والكتابة » بالمعنى الذي ستتخذه الكتابة ، فهي ليست تحريكا للذاكرة ولا تداعيا ، انها خربشة على الجسد ، وكتابة بالدم « انني استعرض جميع ما كتب ، فلا تميل نفسي الا الى ما كتبه الانسان بقطرات دمه . اكتب بدمك فتعلم حينئذ أن الدم روح ، وليس بالسهل أن يفهم الانسان دما غريبا » . (17) .

ان الغموض الذي تحدثه الكتابة ، وما ينتج عن هذا الغموض من قلق وارتباك ، هو ما دفع الميتافيزيقا الى كبت الكتابة ، ورفض الجسد وكل ما يتعلق بالتغير وبالعالم الخارجي . هناك اذن ، ارتباط حميم بين فلسفة اللوغوس (الكلمة) وفلسفة النفس . لأنه ليس ثمة شيء أقرب الينا من الصوت. انه هو الذي ينبهنا الى ذواتنا وانفسنا بوجه من الوجوه ، كما أننا نحس بالصوت وحده أقرب الى أنفسنا ، بل اكثر من ذلك ان الصوت ـ كما أرادته الميتافيزيقا ـ يجعلنا نحس أننا في الحقيقة غير منفصلين عن نفوسنا بأية مسافة ، وكما لو أننا شيء واحد . ان الصوت منا ، وهو يشهد لنا ، كما أنه يحرك ويهيج فينا ما يسميه التقليد الفلسفي بالشعور ، بل أكثر من ذلك يسميه شعورا بالذات (Conscience de soi)، اي حضورا مؤكدا للوعي أمام الذات .. وحضور النفس في الوجود . ان المسألة تقتضي دائما الحضور . فالحضور هو المبدأ والمنطلق وهو كذلك النهاية . ان الوجود حاضر للنفس ، أو ان الوجود حاضر أمام النفس ، الى هذا الحد وهذا النبع الذي لا يوجد فوقه وبعده شيء يمكن البحث عنه (18) .

واذا كنا نجد الفلاسفة قد لجأوا الى الغموض والى اخفاء بعض النتائج الفلسفية المترتبة عن مذاهبهم ، فانهم غالبا لا يفعلون ذلك لأجل الكتابة أو بسببها ، وانما فقط خوفا من السلطة الرسمية كالكنيسة مثلا خلال العصور الوسطى أو غيرها .. أي أنهم لم يغيروا في أسلوب الكتابة الا خيفة وبسبب خارج ارادة الكتابة . لذا لن تتيسر قراءة نيتشه مثلا ، وفهم ذلك التحول الدائم في أشكال الكتابة لديه ... ما لم ننظر الى الكتابة كمسألة خاصة ، أي

باعتبارها مسألة حياة ومصير . فالفلسفة لا تريد نفسها هنا الا متخفية ، غامضة ، فهي لا تبحث عن رضى الجميع ، ذلك أنها ليست من اختصاص الجميع . ان نيتشه يتعامل بعنف مع الفلسفة الجامعية التي تحول الفلسفة وتجعل منها علما كسائر العلوم بالنسبة لأي كان .

مسألة الكتابة الفلسفية اذن ، مسألة خاصة ، ومن هنا عدم مباشرتها ، وضياع وحدتها ، وحدة الشكل ووحدة المعنى ، من هنا كذلك تشتتها وانفتاحها على أفق التأويل . فالفلسفة ، كما يريدها نيتشه ، ينبغي أن تتوجه الى كائنات قوية ، لديها عمل وحياة للبناء والخروج عن المعتاد ، فنيتشه عدو الكسل : « انني أبغض كل قارىء كسول لأن من يقرأ لا يخدم القراءة بشيء ، واذا مر قرن آخر على طغمة القارئين فلا بد من أن تتصاعد روائح النتن من التفكير » (19) .

واذا كان لديه من تبجيل لأفلاطون أو ديكارت أو سبينوزا ، فلأنهم فقط كانوا مفكرين منعزلين ، ولهذا السبب نجده يعيب على سقراط ذلك الخروج والجري عبر أزقة أثينا والحديث وسط الساحة الى العامة من الجمهور .

لم تعد الفلسفة خطابا ميتافيزيقيا مفصولا عن الحياة ، ومن هنا يبرز الانقلاب الجذري اينتشه على الفلسفة كخطاب للوغوس ينسج لأجل الجميع وانقلابه كذلك على كل محاولة تتوجه الى العامة، ورفضه لكل ايمان بالسياسة أو بالتاريخ .

ان الفلسفة الجنيالوجية لا تخترق الميتافيزيقا بسهولة . انها هي نفسها لا تتلخص من الصوت مباشرة ودفعة واحدة . ان زرادشت يتحدث في البداية الى العامة ، ثم ينقلب عنهم سريعا ليحدث الأتباع ، ثم يتخلص منهم بدورهم ـ رافضا كل تابع ـ وموجها حديثه الى نفسه بصدد « العود الأبدي للشيء ذاته » .

يقول زرادشت : « لن أكون راعيا ، ولكن اكون حفار قبور ، ولسوف لا أقف بعد الآن في الجماعات خطيبا ، فقد وجهت آخر خطبي الى ميت » (20) .

مع نيتشه تنتهي الفلسفة كخطاب . انها تموت بموت الله وبموت الانسان . فداخل الخطاب الميتافيزيقي كان هناك دائما فاعلان اساسيان ـ حتى ولو تغيرت الأسماء ـ هما الله والانسان .. « الله » من حيث هو جوهر عقلي و « الانسان » من حيث هو مدرك لهذا الجوهر ومن حيث أنه قوة فاعلة .. « الله » من حيث هو مركز عالم الغيب ، عالم المثل .. و « الانسان » من حيث هو مركز عالم الشهادة ، عالم الحس . لذلك فان غروب الميتافيزيقا لن يتحقق الا بغروب الانسان نفسه ، فهو ليس غاية بحد ذاته ، كما أنه ليس مركزا لهذا

الكون بقدر ما أنه ثنية بين ثنايا الرمل اللامتناهية » ان عظمة الانسان قائمة في انه معبر وليس هدفا ، وما يستحب فيه هو أنه سبيل وأفق غروب » (21) .

مع نيتشه اذن تنتهي الفلسفة كخطاب عن « الشيء في ذاتـه » وعـن « المعنى » باعتبارهما انكشافا من مجال « الله » الى مجـال « الانسان » ، ليصبح الفيلسوف حفار قبور الميتافيزيقا ، فبعد اعلانه « موت الله » وبعد افول نهار الوضوح والمعاني المباشرة ، بعد تصدع نظام الجواهر المنكشفة بتصدع « مركز الانسان » .. مع انسدال الليل يتقدم زرادشت وسط مسالكه المعتمة قائلا : « تعال أيها الرفيق المتيبس في صقيعه ! انني ذاهب بك الى حيث أواريك التراب بيدي » (22) .

ستتوقف الفلسفة عن كونها ميتافيزيقا ، اذ خرجت من صقيع المفاهيم ، ومن يباس الوحدة ، وهي أعلنت « موت الانسان » ، وحيث توقفت عن كونها خطابا يلقى على الجميع ، لتصبح مسالة شخصية تتعالق بالحياة وبالجسد ، ذلك « أن هذه الذات تتدرب على الافصاح عن رغباتها باخلاص ، وكلما ازدادت تدربا الهمت البيان للاشادة بالجسد وبالأرض » (23) .

موت الفلسفة هو اذن موت ونهايـة الخطـاب الميتافيزيقي ، وولادة للفلسفة ككتابة مرتبطة بالحياة والمصير . لقد أصبحت الفلسفة بيانا يشيد بالجسد ، وبكل الرغبات الحيوية وكذلك بكل ما تنتجه الأرض .

طرحت مسالة الكتابة لدى نيتشه كأسلوب للحياة والفكر . فغالبا مـا يلجا في كتاباته الى استخدام « الحكم » (Maximes) وهي نوع من الكتابة له ميزاته الخاصة حيث يتم تكثيف فقرة بكاملها في جملة واحدة يكون لها وقع قوي على الأذن ، بفعل الايجاز الغامض والمعقد الذي ينبغي تأويله .

وزيادة على « الحكم » ، يستخدم نيتشه نوعا آخـر مـن « المقاطع » (Pointes) ، وهو شكل يشير الى نهاية غير متوقعة لنبذة تصدم القارىء بنوع من التهكم والسخرية والألغـاز .

ان الفلسفة لم تعد خطابا مباشرا يقدم أفكارا واضحة ومعاني متجلية في مفاهيم وتصورات مصاغة داخل نسق ، وانما تحـولت الـى جينالوجيـا تستعمل الحكم والأسنة القاطعة .. فبواسطة « الحكم » وعلى غرار الأخلاقيين الفرنسيين مثل باسكال (Pascal) ومونطيـن (Montaigne) ، يقوم نيتشه بفضح كل النظم الأخلاقية والمثل التي شيدتها الميتافيزيقـا .. وبواسطـة الأسنة (Les pointes) ذات الطابع العدواني يعلن نيتشه « استمرار الحرب » ..

ان الفلسفة من حيث هي مجموعة من الحكم والمقاطع ، هي عبارة عن منظورات Perspectives تتم بواسطة « ضربات متحربة » لما يتخفى تحت

الطبقات الباطنية ، وهذا أمر يتوافق مع النزعة المنظورية Perspectivisme لدى نيتشه حيث لا نعرف حسب هذا التصور ، حقيقة الأشياء في ذاتها ، أي « الحقيقة المطلقة » ، وانما فقط نعطي قيمة ما حسب وجهة نظر معينة .

ليست الرؤية الشاملة اذن ، والفريدة لواقع سوى مجرد خيال ، لـذا يقول نيتشه ، في « ارادة القوة » انه اذا كان « بارمانيدس يقول : « اننـا لا نفكر فيما ليس موجودا » فنحن على الطرف الآخر نقول : « ان ما يمكن التفكير فيه لا بد أن يكون خيالا » » (24) ذلك أننا عند ما نصدر حكما ما فاننا نفعل ذلك دائما حسب وجهة نظر معينة ، وبالتالي ، فان أحكامنا وأفكارنا جميعا هي عبارة عن تقويمات ، انها خيال . لهذا السبب فان نيتشه سيقطع بصفـة نهائية مع البناءات النسقية الكبرى ، ومـع الفكـر « العميـق » ، ذلك ان الجنيالوجيا جعلته أكثر « حذرا وتجنبا لكل الأنساق ، فارادة النسق هي عدم الاستقامة نفسها » (25) . أما العمق فهو السطح نفسه ، وما غياب العمـق الا لغياب السطح نفسه « اننا نتشبث بالمرأة كعمق . فلماذا ؟ لأننا لا نصل لديها أبدا الى العمق . ان المرأة ليست حتى مسطحـة » (26) . صحيـح أن الفلسفة الميتافيزيقية لم تكن في يوم ما حتى ذاك السطح ، اذ أوهمتنا دائما بعمق خفي وبعالم آخر ، فتشبثت الفلاسفة بهذا العمق لا لشيء الا لأنهم لم يصلوا الى هذا العمق . انه لا يكفي أن نتأمل المشاكل من بعيد لادراكهـا ، فليس عمق المشاكل ، عالما ما ورائيا ، بقدر ما أنه مصير يفرض على الانسان أن يقف بشخصه وراء المشاكل باعتبارها محنته ، وكذلك باعتبارها سعادته . واذا كان الفلاسفة قد افتتنوا بالبحث عن سر المشكلات العظيمة فيما وراء هذا العالم ، فذلك يرجع الى عجزهم عن المشاركة الشخصيـة والفعـل في تلك المشاكل . يقول نيتشه في الكتاب الخامس من (Gai Savoir) تحت عنوان : نحن الذين لا نخاف : « هناك فرق شاسع بين أن يقف المفكر بشخصه وراء مشكلاته بحيث يجد فيها قدره ومحنته وكذلك أسمى سعادته ، وبين أن يقف منها موقفا غير « شخصي » : أعني أن يفهم كيف يلمسها ويمسك بها بقرون استشعاره الفكرة الباردة المتطفلة . في الحالة الأخيرة لا يخرج الانسان بشيء ، على كثرة ما يمني به نفسه : ذلك لأن المشكلات العظيمة ـ اذا فـرض أنها تسمح لأحد بأن يفهمها ـ لا تدع للضفادع ولا المتخاذلين فرصة الاقتراب منها. ان هذا هو طبعها منذ الأزل ، وهـو بالمناسبـة طبـع تشـارك فيـه كـل الفائنـات » (27) .

تبدأ الفلسفة الجديدة بأسلوب جديد . كما تبدأ الحياة الجديدة بفكـر جديد ، وبصورة جديدة للفيلسوف ، لذا يقول جيل دلوز G. Deleuze ان نيتشه « يدمج داخل الفلسفة أداتين للتعبير هما : النبذة (aphorisme)

والقصيدة . وهذان الشكلان يتضمنان تصورا جديدا للفلسفة مثلما يتضمنان صورة جديدة للمفكر وللفكر » » (28) فعوض ما تقدمه المعرفة التقليدية كمثال (Idéal) وبدل اكتشاف الحقيقة، يضع نيتشه التأويل والتقييم . فالتأويل هو ما يقوم بتثبيت « المعنى » الذي هو بدوره دائما جزئي ومقطعي بالنسبة لظاهرة من الظواهر . أما التقييم فانه يحدد « القيمة » التراتبية للمعاني ، ويجمع المقاطع بدون أن يقلص أو يلغي تعدديتها . وبشكل من الدقة يمكن القول : ان النبذة هي في نفس الآن : فن التأويل وهي كذلك الشيء الذي ينبغي تأويله . أما القصيدة فهي الأخرى فن التقييم وفي نفس الآن انها الشيء الذي ينبغي تقييمه . ان المؤول هو العالم بالوظائف (الفيزيولوجي) والطبيب الذي يعتبر الظواهر بمثابة أعراض (Symptomes) ويتكلم بواسطة القصيدة . فهيراقليطس مثلا « لا يشيخ ، فهو شعر يتخلص من كل حدود التجربة ، انه امتداد للغريزة الأسطورية ، فهو يعبر عن نفسه أساسا بالصور » (29) .

ان فيلسوف المستقبل هو فنان اذن وطبيب ، وبكلمة واحدة انه هو المشرع . يقول دلوز « ان صورة الفيلسوف هاته هي أكثر قدما . إنها صورة الفيلسوف السابق على سقراط ، « العالم بالوظائف » والفنان والمؤول ومحدد قيم العالم » (30) .

يقوم نيتشه اذن ، باحياء صورة قديمة للفيلسوف ، ويعيد تناول تراث قديم ، وهو يفعل ذلك على انقاض صورة مشوهة نسجت فيما بعد ، ابتداء من سقراط حيث ظهر الفيلسوف المسلح بسعة الاطلاع وهو ينشر الثقافة العامة . فبدل الفيلسوف الهليني الذي كان يعلن « ان كثرة التعلم لا تعلم الفهم » ويجعل الحياة والفكر يسيران خطوة خطوة ، وبدل مكتشف أقدم العوالم .. مكتشف القمم والكهوف ، سيظهر الفيلسوف : سقراط / افلاطون . هذا الزواج الخنثوي الميتافيزيقي الذي فصم الحياة عن الفكر . وبالنسبة لنيتشه ، فان الذي حدث هو نسيان وحدة الفكر والوجود . لقد كانت انماط الحياة في السابق تتأثر بأشكال الفكر ، وأنماط الفكر تخلق أشكالا للعيش ، فالحياة تفعل في الفكر ، والفكر يثبت بدوره الحياة . واذا كان هذا السر الذي امتلكه السابقون على سقراط ، قد ضاع بشكل من الأشكال منذ البداية ، فانه ينبغي أن نفكر في الفلسفة كقوة . ذلك أن قانون القوى هو كونها لا تستطيع الظهور بدون أن تلبس قناع القوى التي وجدت سابقا . لقد كانت الحياة مطالبة بأن تقلد المادة وتمثل في صمت دورا لا يخصها ، فلزم عن ذلك أن الفيلسوف استعار شكل القوى السابقة عليه ، واتخذ له قناع « الراهب » . فالفيلسوف اليوناني الشاب فيه شيء من الراهب الشرقي العجوز . لذلك فاننا نخطيء عند ما نخلط بين زورواستر (Zoroastre) وهيراقليطس ، بين

الهنود والايليين ، بين المصريين وانباذوقليس ، بين فيثاغوراس والصينيين.. اننا نخطيء لأننا لا نكشف القناع ولا نتبين القوى المتلبسة اذلك القناع ..

اذنا نتحدث عن فضيلة الفيلسوف المثالي وعن نزعته الزهدية ، وكذلك عن حبه للحكمة في حين لا نعرف كيف نخمن العزلة والحساسية المتميزتين ، ولا كيف نفهم النهايات التي هي أقل حكمة لوجود في خطر ، وراء هذا القناع الذي هو قناع الفيلسوف المثالي . ان سر الفلسفة ينبغي الكشف عنه في الآتي والمستقبل ما دام قد فقد وضاع عند البداية . لذلك يقول دلوز : « لقد كان مصير الفلسفة ، هو أن لا تتطور خلال التاريخ الا بأن تفسد ، وبأن ترتد ضد نفسها ، تاركة للقناع أن ينسحب عليها . فبدل وحدة مكونة من حياة فعالة وفكر يثبت ، نجد الفكر يقوم بمحاكمة الحياة ومعارضتها بقيم عليا مزعومة ، ثم قياسها على هذه القيم والحد منها وادانتها » (31) .

فماذا حدث ؟ لقد توقف الفيلسوف عن كونه « عالما بالوظائف » وطبيبا ومشرعا للحياة ، ليصبح ميتافيزيقيا . انه ينتهي كشاعر ليصبح « استاذا عموميا » . لقد ظهر سقراط وبدأ يتكلم . وبدأت الفلسفة كخطاب ميتافيزيقي يوجهه الفيلسوف الى العامة بواسطة الحوار .. لقد بدأ يسمع رنين الصوت ..

— 3 —

يواجه نيتشه في « أفول الأصنام » الفلسفة كما ظهرت مع سقراط ، وذلك بوضعها موضع تساؤل ، وبالضرب عليها بالمطرقة : « ان مطرقتي تهوى بضرباتها على هذا السجن ، فأرى حجره يتناثر » (32) . فالميتافيزيقا أضحت سجنا عتيدا والمطرقة هي أداة التفلسف التي استخدمها نيتشه ليجس نبض الفلسفة ، ويرى ما اذا كانت ما تزال تخفق بالحياة أم أنها لم تعد سوى جثة هامدة .

انه يعلن أفول الميتافيزيقا . والأفول هنا هو نهاية النهار ، نهار الميتافيزيقا الذي هو ليل الحياة . ففي الفلسفة القديمة نجد أن أساس الحقيقة والخير والينبوع الأول لكل موجود ، ومبدأ ومضوع المعرفة الحقيقية هو بل أصل كل القيم ، الذي هو الله ، قد تم دائما تمثله باعتباره : نورا ومصدرا للضوء الحقيقي . انه بمثابة الشمس . ولن يختلف الأمر في الدين عن الفلسفة . فالله في الديانات نور : أنا نور العالم » حسب انجيل جان . وديكارت نفسه وهو بصدد البرهنة على وجود الله يتحدث عن « النور العظيم » اذ يقول في نهاية التأمل الثالث : « يبدو لي من المناسب جدا في البداية ، التوقف بعض الوقت لتأمل هذا الاله الكامل (...) ثم اعتبار وتبجيل والثناء على هذا الجمال الذي

لا يقاس لهذا النور العظيم ، وذلك على الأقل حسب ما تسعفني به الروح التي تبقى بشكل ما ذاهلة امامه » (33) .

ان جميع الالفاظ التي استخدمتها الميتافيزيقا تقريبا ، منذ أفلاطون حتى هيجل ، في وصف عملية المعرفة ، تنتمي الى النظام البصري . فالمثال (Théorie) مشتقة من الفعل اليوناني « رأي » ، والنظرية من « النظر » ، كما أن لفظتي : الحدس والبداهة يقابلهما في اللاتينية « نظر » و « رأي » . وان اطلاق اسم « فلسفة الأنوار » على عقلانية القرن الثامن عشر ذو دلالة في هذا الصدد .

يعلن نيتشه تلاشي الأنوار . فما يغيب هو أنوار مثال الخير / الله ، وما يأفل هو شمس الحقيقة . ففي « أفول الأصنام » يؤكد للغرب ـ الذي هو موطن الغروب بالنسبة للشمس ـ اندحار الأساس الأخير لكل القيم الفلسفية والدينية للغرب ، أي اندحار الله كحقيقة وكمثال للخير ، وهذا ما تم التعبير عنه بالصيغة الشهيرة « الله مات » .

ان موت الله سيؤدي بالضرورة الى الظلام . فهذا الموت هو أفول ، حيث لم يعد هناك من يقدر على الرؤية بوضوح .. وهنا سيحاجا نيتشه الى جعل الفلسفة تعمل بالمطرقة ..

لكن هل هذا يعني أنه سيقوم بهدم الأصنام بطريقة عشوائية على غرار الانبياء والمرسل ؟

على العكس من ذلك ، سيمنح نيتشه المطرقة وظيفة صعبة ، هي التسمع على ما بداخل الأصنام التي شيدتها الميتافيزيقا خلال تاريخها . فعند ما تأفل الشمس وتستحيل الرؤية يبقى التسمع ممكنا ، بل يصبح الاستماع ضروريا . ان السمع هنا هو الانصات الجيد لما يحدث بداخل جسم معتم .

بدل البصر اذن ، الذي كان يعتمده الفلاسفة السابقون ، يستعمل نيتشه حاسة أخرى ، كرمز وكمنهج وطريقة جديدة في البحث : هي حاسة السمع ، فالأذن ، خاصة اذا كانت رقيقة ومرنة ، لا تسمح بادراك ما هو بديهي ، مرئي ومضيء ، وانما تسمح بادراك ما هو خفي ومستتر في الظلام . فالقرع (Percussion) على جسم ما ، وهو طريقة وضعها طبيب الماني للاستعانة في فحص المرضى بتشخيص الأمراض الداخلية بمطراق خشبي للتسمع ... ان هذا القرع على الجسم يعطي صوتا متميزا يسمح للأذن بتخمين طبيعة وحالة هذا الصوت ، هل هو صوت الخشب أم صوت المعدن ، هل هو صادر عن امتلاء أم عن فراغ ، هل هذا الجسم ملتحم أم مشقوق ، سليم أم مريض .

ان الأذن بفضل الصدى الذي تلتقطه تستطيع سبر الداخل وكشفه من غير ضوء ، وتبين العمق الكامن تحت السطح وعزل ما هو متستر . هكذا تكون الفلسفة من حيث هي جينيالوجيا ، بحثا يقصد اظهار المرض الداخلي الكامن داخل الأصنام ، وذلك بواسطة استماع يكره على الكلام ، وبصوت مرتفع ، ما كان يرغب في الصمت والبقاء ساكنا .

ان هذه الجينيالوجيا تقوم على الصعود والانتقال من الأعراض الى الأصل الجسدي الخفي ، وهو ما يسميه نيتشه ، بلغة الطب مرة أخرى ، الطبع أو المزاج (Idiosyncrasie) أي الوضع الفيزيولوجي الفرد الذي يتسبب في ردود فعل خاصة .

لا تعمل الفلسفة كجينيالوجيا على ابراز « حقيقة » أو « خطأ » هذه أو تلك من القضايا (كالأخلاق ، أو نظرية المعرفة ، الاعتبارات الميتافيزيقية حول العقل أو الله ، الخير ، الحرية .. الخ) لأن هذا هو العمل الذي اشتغلت به الفلسفات التقليدية السابقة .

ان الجينيالوجيا تحاول أن تبين أي نوع من البشر ، وأي نوع من المواقف ، وأي فيزيولوجيا صدرت عنها تلك القضايا ، وبالتالي تشهد عنها وتثبتها . حسب هذا الوضع ، فان الفلسفة والدين والأخلاق والميتافيزيقا ، ليست فقط مجرد أقوال وخطابات يمكن الاكتفاء بمناقشتها من حيث تماسكها وملاءمتها للموضوع الذي تدرسه ، بل انها تصبح عبارة عن أعراض تشير وتدل . ويصبح التفلسف بالمطرقة ـ أي الجينيالوجيا ـ هو الاستماع الى الرنين والصدى ، وربط الأقوال بالجسد ، وبالارادة التي تشير اليها تلك الأقوال وتدل عليها .

حينئذ تصبح (في صباح وفجر جديد) كل الأفكار والمفاهيم والقيم من « خير وحق » وأضدادها من « شر وخطأ » لا تحمل المعنى بذاتها ، بل تتكشف كأحكام قيمة للجسد ، وكتقديرات أملتها ارادة معينة . وبعبارة أخرى انها تصبح عبارة عن تقويمات .

يشخص نيتشه اذن ، المرض الذي سكن جسم الفلسفة طويلا ، ويبين ان الأصنام « ذات الاحشاء المنتفخة » محكوم عليها بالفناء والموت ، كما يؤكد الأطباء . لكن التشخيص هنا لا يعني القتل . ليس نيتشه هو الذي يحطم الأصنام . ان النزعة العدمية هنا ، ليست نزعة تختزل الى العدم بقدر ما أنها تشير الى أن الأصنام لا شيء ، وأنها فارغة ومجوفة .. انها مريضة . مثل الطبيب والسيكولوجي والفيلسوف يعلن نيتشه الحرب ضد تلك الأصنام : الله ، العقل ، الانسان .. وسائر المفاهيم الميتافيزيقية . ويرفض تبنيها .

انه مثل « ساحر الفئران » المشهور في حكايات الأطفال ، يقوم باخراج الارادات المستترة في الأعماق ، ويدفع بها الى ضياعها بفضحها . انه بصفير واحد وبرقصة خفيفة يسوق قطيع المفاهيم ، تماما مثل قطيع الفئران ، نحو حتفها . لذلك فهو يعمل على الاسراع بانهدار كان قد بدأ منذ زمن طويل . انه يدفع بالانحطاط الى لحظته القصوى التي هي نهايته . انه في الحقيقة لا يهدم بل يحاصر الأصنام حتى يكتمل سقوطها ، لأنها ما تزال ترتج . تلك الأصنام « ذات الأرجل الطينية » .

يتوقف نيتشه عند احدى العلامات الدالة في تاريخ الميتافيزيقا ، ليعالج بالمطرقة ما أسماه : « مشكلة سقراط » . فماذا تعني هذه المشكلة بالنسبة للفلسفة ؟ وعلى ماذا يدل سقراط كعرض من اعراض الميتافيزيقا ؟

يشكل سقراط في التاريخ رمزا للفلسفة ، انه هو الفلسفة ، اليس هو « اب الفلسفة » (34) . كما تشير الى ذلك المختصرات ؟

من خلال سقراط اذن ، يضع نيتشه الفلسفة بكاملها ، الفلسفة من حيث هي « ميتافيزيقا » موضع سؤال . ان هذا التعبير : « مشكلة سقراط » الذي أراده نيتشه ملتبسا وغامضا ، يشير الى أن الفلسفة لم تعد أمرا بديهيا بذاته . لقد توقفت عن كونها كذلك اذا أصبحت مشكلة . لماذا ؟ لأنها كطريقة في التفكير قد رفضت لحل مشكلة كبيرة هي مشكلة الحياة .

يقدم نيتشه دفعة واحدة موقفه من هذه المشكلة ذلك انه « عبر كل الأزمان نجد كبار الحكماء قد أضفوا على الحياة نفس الحكم : انها لا تساوي شيئا .. وعبر كل الأزمان وفي كل مكان صدرت عن افواههم نفس النبرة .. وهي نبرة ممتلئة بالشك والكآبة ، ممتلئة بالملل من الحياة ، وممتلئة كذلك بالمقاومة ضد الحياة . ان سقراط نفسه قد قال ساعة موته : « الحياة مرض طويل . انني مدين بديك لأسليبيوس Asclépios المنقذ » . ان سقراط لم يعد يستطيع شيئا . ـ فعلى ماذا يدل هذا ؟ والى ماذا يشير ؟ . ـ فيما مضى كان بالامكان القول (آه لقد قيل ذلك وبنوع من الصراخ ، وكان في المقدمة المتشائمون منا) : « لا بد أن يكون هناك ، مهما كان الأمر ، جزء من الحقيقة ، واجماع الحكماء يدل على الحقيقة » . لكن هل بامكاننا اليوم الكلام بنفس اللهجة ؟ هل لنا الحق في ذلك ؟ : « لا بد أن يكون هناك ، مهما كان الأمر ، جزء من المرض » . هذا هو جوابنا الخاص . فحكماء كل الأزمنة هؤلاء ، ينبغي رؤيتهم عن قرب ! ألم يكونوا جميعا ومثلما هم عليه ، عديمي الثقة في سيقانهم وأرجلهم ؟ قليلي التقدم ؟ مترجرجين ؟ منحطين ؟ هل كان مقدرا على الحكمة

أن لا تظهر على الأرض الا في شكل غراب اجتذبه فقط عفن صادر عن جيفة ؟ ... » (35) .

ان سقراط كمشكلة يضع الفلسفة موضع سؤال ، وذلك يعود الى كون الفلسفة لا تحيل اساسا الى ذاتها كبحث وبناء تعدد من معايير الحقيقة ، وانما هي عرض وعلامة تشير الى واقع آخر غير الفلسفة . انها تشير الى انحطاط (Décadence) الحياة والى الرغبة في الموت

تصبح الفلسفة مع نيتشه ، من حيث هي جينيالوجيا ، بحثا في أصل الانحطاط : « ان شغلي الشاغل كان دائما هو مشكلة الانحطاط . وان لدي فيما يخص هذا ، اسبابا معقولة . فليس « الخير والشر » الا حالة خاصة من هذا المشكل. ولئن مرنا العين على تمييز علامات الانحدار، فسنفهم حينذاك الاخلاق، سنفهم ما الذي يتستر تحت هذا العدد الكبير من الكلمات المقدسة والصيغ القيمة . اي : تفقير الحياة وإيتغاء الموت وشدة الارهاق » (36) .

ان مشكلة سقراط هي مشكلة انحطاط .. انحطاط الحياة وانحطاط الفكر نفسه وقد تحول الى اداة لادانة الحياة وتبخيسها . فالفيلسوف قد أصبح يضفي على الحياة مجموعة من القيم ، انطلاقا من استعداده لاحتمال الأعباء وحمل الاثقال .. هذه الاثقال وهذه الاعباء هي بالضبط القيم العليا ، ، الاخلاق.

ليست الفلسفة اذن . مضمونا بسيطا للحقيقة ، بل هي علامة تدل على شيء خارجها ، انها تشير الى سيكلوجية بعينها :

« بالنسبة الى، فان هذه الجراة على اتهام كبار الحكماء، وذلك باعتبارهم نماذج للانحطاط ، انما انتمي من خلال ملامستي لحالة يتم فيها الانطلاق بشكل قوي ضد سابق الراي سواء لدى المتعلمين او الجاهلين . لقد تعرفت في سقراط وأفلاطون على أعراض الاندحار ، وعلى وسائل انحلال الغريزة الهيلينية ، وعلى « اشباه ـ هيلينيين » و « ضد ـ هيلينيين » ...

ان اجماع الحكماء المشهور ـ وقد فهمته اكثر فاكثر ـ لا يدل على ان الحكماء معهم الحق فيما يخالف انفاقهم . بل انه يدل فقط على ان هؤلاء الحكماء متفقون فيزيولوجيا ، بشكل من الأشكال ، لتوفرهم على موقف سلبي ومتطابق في مواجهة الحياة ، ولأنهم لا يستطيعون غير ذلك .

ان الاحكام ، أي أحكام القيمة المحمولة على الحياة ، سواء كانت لصالح أو ضد الحياة ، فهي لا تستطيع ابدا ان تكون حقيقية بشكل نهائي . ان قيمتها لا تعدو قيمة الأعراض . انها لا تأخذ مكانا في السياق الا باعتبارها علامات : ان هذه الاحكام ، كأحكام في ذاتها ، ليست الا بلادة .

وبالتأكيد ينبغي التقدم اكثر ، والقيام بمحاولة ادراك هذه الفكرة الدقيقة الى حد الغرابة : ان قيمة الحياة لا يمكن تقييمها » (37) .

يؤكد نيتشه على ان قيمة الحياة لا يمكن تحديدها وان الحياة لا يمكن تقييمها . واذا لم تفهم هذه « القضية » فلا بد أن يكون ثمة « نصيب من المرض » . وسقراط هو الذي عمل على تقييم الحياة ، حيث جعل الفكر مقياسا لتحديد قيمة الحياة . لقد أصيبت الفلسفة مع سقراط وأفلاطون بالتلف ، وسقراط هو الذي عبر عن ذلك عند ما اعتبر أن غاية الفيلسوف هي الموت وانفصال النفس عن الجسد :

« اليس حقا أن المعنى الدقيق لكلمة « موت » هو أن النفس تنفصل عن الجسد ؟ .. وأما الذين يملكون دائما هذا الانفصال ، (...) أكثر من غيرهم، والذين هم وحدهم يهتمون به ، فهم أولئك الذين يشتغلون بالفلسفة بمعنى الكلمة . فالموضوع الخاص الذي يمارسه الفلاسفة ، هو فصل النفس عن الجسد وابعادها عنه .

... فالحقيقة أن أولئك الذين يشتغلون بالفلسفة بمعناها الحقيقي ، يتمرنون على الموت ، وان فكرة الموت أقل رهبة لديهم من لدى بقية الناس » (38) .

هكذا تصبح الحياة الحقيقية هي الموت ، ويصبح عمل الفلسفة هو الاسراع بحصول هذه الرغبة في الموت ، وابتعاد النفس عن الجسد ، الذي هو شر يشوش على النفس طبيعتها المثالية ، ويؤدي بها الى الاضطراب :

« في الواقع ان الجسد لا يقيم آلاف المتاعب بالنسبة لضروريات الحياة فحسب ولكن قد تطرأ أيضا بعض الأمراض ، وهذه عقبات جديدة تعترض سبيلنا الى الحقيقة ! والجسد يملؤنا بأنواع الحب والرغبات والخوف وكل أنواع الخيالات والخزعبلات التي لا تحصى ، الى درجة أنه بواسطته (...) لا تأتينا حقيقة ، ولا مرة واحدة أية فكرة سليمة .

... اننا اذا اردنا أن نعرف شيئا ما معرفة خالصة ، يجب علينا أن ننفصل عنه (الجسد) وأن ننظر الى الأشياء في ذاتها وبالنفس ذاتها ، وحينئذ فيما يلوح نحصل على الشيء الذي نعلن أننا نحبه وهو الفكر » (39) .

يتمسك الفيلسوف الميتافيزيقي اذن ، بحب الحقيقة والمعرفة الخالصة والفكر . فالميتافيزيقا هنا هي كل فكر يتحدد بكونه بحثا عن حقيقة مستمرة ودائمة ، حيث الحقيقي يبقى حقيقيا ، وحيث مبدأ الهوية هو المبدأ الأساسي في تماسك الفكر . غير أن هذه الحقيقة لا تلحق الضرر بأحد ، انها هنا تظهر

بمظهر المخلوق الساذج ، انها محبة لراحتها ، كما أنها تمنح الجميع ، وباستمرار الضمان على أنها لن تحدث لأحد أقل ارتباك أو اضطراب ، ذلك انها بعد كل شيء ليست الا معرفة خالصة .

ان تلف الفلسفة انما يظهر بوضوح مع سقراط . واذا حددنا الميتافيزيقا بكونها الفصل بين عالمين ، والتعارض بين الماهية والظاهر ، بين الحقيقة والكذب ، بين المعقول والمحسوس ، فينبغي القول ، ان سقراط خالق الميتافيزيقا ، ذلك أنه جعل من الحياة شيئا تلزم محاكمته وقياسه وحده . وجعل من الفكر المقياس وأداة الحد ، بحيث يتم تطبيق ذلك كله باسم قيم عليا نحبها : الله : الحقيقة ، الخير ، الجمال ...

مع سقراط اذن ، ظهر الفيلسوف الخاضع عن طواعية وبنوع من المهارة المخادعة . لهذا يبرز نيتشه الحقيقة الفلسفية لا باعتبارها امبراطورية داخل امبراطورية وانما باعتبارها تصدر عن الجسد . هذا الجسد المعرض أحيانا كثيرة للمرض ، والذي تصدر حسب حالته كل فلسفة عظيمة . يقول نيتشه : « لقد اكتشفت شيئا فشيئا أن كل فلسفة عظيمة حتى الوقت الراهن ، انما كانت اعترافا من مؤلفها ، وأنها شكلت ـ سواء أراد ذلك أم لم يرده ، انتبه أم لم ينتبه ـ سيرة حياته » (40) .

ان نيتشه بابرازه لهذه الوضعية المعقدة ، بين الفيلسوف وفلسفته ، جعل الجينالوجيا تتجه لا نحو الحقيقة الجوهرية والشيء في ذاته ، وانما النبرة التي يتم التعبير بها عن ذلك .

و « سقراط كمشكلة » يشير الى جميع الفلاسفة من حيث هم استمرار للأفلاطونية . فبالنسبة لنيتشه يشكل افلاطون (سقراط) نهاية حقبة كبيرة، هي مرحلة التراجيديا الاغريقية . ان العصر المأساوي الاغريقي يقدم لنا من خلال أعمال اسخيلوس وسفوكلس نمطا متميزا من الانسان القادر على تحمل ما هو ماساوي في الحياة وما هو متناقض وكذلك مواجهة القدر الذي لا يرد بآلامه .. ان الاغريقي في هذه الحقبة التراجيدية يعرف جيدا أن مصير الانسان مرعب (أوديب ـ أوريست ، انتيغون ...) ولكنه يثبت هذه الحياة بنوع من الفرح والسعادة ؛ والطقوس الجنسية الديونيزية خير شاهد على ذلك .. فالاغريقي ، اذا ما اصابه شر المصير ، لا يدير له ظهره ، بل انه يحبه : « ان علينا ، قبل أن يصيبنا القدر ، أن نسوقه كما نسوق الطفل ونضربه بالسوط ، فاذا ما أصابنا فعلينا أن نبذل جهدنا لكي نحبه » (41) .

وعلى العكس من ذلك ، فانه مع سقراط وأفلاطون ، قد بدأ عصر يتميز فيه البحث بالميل نحو الهروب من مواجهة الآلام والتناقضات التي تطرحها

الحياة وذلك بالتستر وراء اقنعة من انواع مختلفة ، ابرزها قناع الأخلاق . ان الفلسفة هنا لم تعد متصلة بالحياة المتغيرة والتي لا تثبت ابدا .. لقد بدات تتحول الى بحث عما هو عقلي وثابت وخالد ، وذلك بالتخلي شيئا فشيئا عن الحواس والزمن والجسد .

لماذا هذا التحول ؟ انه بسبب الضعف والانحطاط . وهنا يمكن أن نسجل بهذا المعنى أن سقراط ليس رمزا لبداية ، بقدر ما أنه نهاية ، انه نهاية العصر الهليني كما أنه نهاية الفلسفة .

- 4 -

تتخذ نهاية الفلسفة في فكر نيتشه دلالة دقيقة : انها تشير الى نهاية الفلسفة الاكاديمية (أكاديمية افلاطون في الماضي ثم الجامعة فيما بعد) التي تعتمد على الدروس أو الكتاب الفلسفي ؛ كما تشير الى نهاية كل الفلسفات التالية على سقراط التي كانت هروبا من مواجهة الحقيقة الانسانية . انها كذلك تشير الى نهاية كل فلسفة نظرية واعتقادية أو مذهبية تقنع بالنظر والتاويل .

ان نيتشه يعيب على الفلسفة تجريدها للواقع الانساني وانفصالها عنه . لقد فقد الفكر ، ابتداء من سقراط ، ما تحقق من قبل ، أي وحدة الفكر والحياة ، وفقد ذلك التجذر في الوجود داخل العالم .. ومواجهة المصير . ليس مفكرا حرا ولا فيلسوفا بالمعنى المتداول للكلمة ، ان الروح الحر كائن يقدم نيتشه صورة جديدة للفيلسوف باعتباره روحا حرا ، لكن الروح الحر فوق كل شيء ثابت ، وفوق كل تثبيت : « كن دائما ، واكثر فاكثر ؛ أنت نفسك :كن المعلم والمبدع لذاتك ! لا تكن كاتبا عموميا ، لا تكتب الا لنفسك ! انك بعملك هذا ستحافظ على ذكرى لحظاتك السعيدة ، بل وستبصر الرباط الذي يشد بعضها الى بعض ، أي السلسة الذهبية لـ « أنا » ك . انك تستعد بهذا الشكل ازمن ستضطر فيه الى الكلام . فمن الممكن ان تستحي حينئذ من الكلام ، مثلما تستحيي من الكتابة ... » (42) . ليس الروح الحر انسانا حديثا يمتلك ثقافة واسعة ويتبجح بسعة الاطلاع ، بل ان : « الروح الحر لا يحس نفسه على هذه الأرض الا ضالا » (43) .

ان الفيلسوف الذي يرغب فيه نيتشه لا بد ان يكون « روحا حرا » مهما كان الأمر . ذلك ان الفلاسفة من موظفي الفلسفة وجميع الفلاسفة الروحانيين، هم منحطون يعملون في خدمة ديانات عدمية تؤسس العالم الحسي على عالم معقول . ان الفلسفة بهذا المعنى هي عبارة عن انحطاط للانسان انها تسجنه

داخل عالم مجرد ووهمي بنزوعها الروحاني الذاتي أو بنزوعها الذاتي الروحاني .

ان الفلاسفة منذ سقراط حتى شوبنهاور هم مجرد مجادلين ومتكلمين سجنوا الانسان الخلاق داخل عالم فارغ ، عالم لا يعدو مستوى الجمل والعبارات ، حيث راحوا يبحثون عن الحقيقة الانسانية لا لكي يحطموها ويتجاوزوها ، وانما من أجل الاختفاء وراءها : « ينبغي الانتباه الى ما يلي : يوجد في عمق كل فيلسوف نوع من القرف والقناعة ، وعلى سبيل المثال نجد ذلك لدى كانط وشوبنهاور وكذلك لدى الهنود » ، لذلك فان الذين « أصابهم الملل او يتعذبون ، او خائفون ، انما ينتظرون بسعادة فائقة الراحة وعدم الحركة . انهم ينتظرون شيئا شبيها بالذوم العميق . والفلسفة على مستوى عريض ، قد احتضنت هذا التصور . وبالمثل نجد أن الخوف مما ليس يقينيا ومن المتعدد وما يتغير ، قد رسخ الفكرة المضادة التي تقول بالبسيط والمتطابق وما يقبل الحساب اليقيني ، وما يمكن التنبؤ به . وعلى العكس من كل ذلك هناك نمط من البشر يبجل الحالات المتعارضة » (44) . ان الروح الحر هو من يبجل التعارضات ويقبل على المفارقات باعتبارها جزء من واقع الحياة .

يقدم نيتشه صورة « الروح الحر » في مقابل صورة « الروح الثقيل » الذي هو الانسان المنشغل بالأوهام « أوهام الانسان نفسه » وأوهام التاريخ وأوهام الذاتية ... ليس الروح الحر اذن حرا الا لأنه يوجد خارج التاريخ وخارج النزعة الذاتية ولأنه فوق الانسان . ان الانسان الأعلى هو الذي يجد نفسه قادرا على التخلص من سماجة المصير الانساني ، لذلك فهو يضع نفسه فوق الخير والشر معا .

ان « الروح الحر » اذ يتخلص مما هو « انساني وانساني جدا » ، ويتخلص من النزعة التاريخية ، فانه يتخلص في نفس الوقت من النزعة الذاتية التي تجد أصلها لدى العامة (45) .

بالوقوف إذن خارج الجمهور وخارج التاريخ يقوم الفرد بالبحث عن الوجود وبأن يدير ظهره الى الذاتية . ويرتبط الانفصال عن الذاتية لدى نيتشه بتصفية الحساب مع فكرة « الفائد » ، وفتح المجال لظهور الانسان الأعلى . وفي نفس الوقت فان « موت الله » هي اشارة أخرى للدلالة على موت النزعة الذاتية .

ان الروح الحر من حيث هو كذلك ، لن يتوقف على العودة الى ما مضى ، ما دام الحاضر قد انحط . انه سيعود باستمرار الى اللحظات

الوهاجة للفلسفة السابقة على سقراط . ان المستقبل يبدأ مما ضاع : « ان العودة الى الفلسفة السابقة على سقراط تشير ، لدى نيتشه ، الى نهاية الفلسفة ، وبداية فكر جديد ، هو فكر « الروح الحر » » (46) .

ان الفيلسوف الحديث فيه شيء من المرض .. انه متشائم بافراط او متفائل بافراط لذا لا بد من العودة الى تلك النماذج السابقة على سقراط حيث كانت الحياة والفكر متطابقين ، وحيث « الهليني ليس متشائما ولا متفائلا ، بل هو رجل قوي فقط (Viril) . انه ينظر الى الأشياء المرعبة كما هي من غير أن يتخفى عنها » (47) .

يقدم نيتشه الفلاسفة السابقين على سقراط باعتبارهم نماذج للروح الحر : « اني أضع هيراقليطس في مكان خاص ، وبنوع من الاجلال العظيم . فحين تقوم البقية من امة الفلاسفة بالالقاء بعيدا بشهادة الحواس ، لكونها تشير الى التعدد والتغير .. فان هيراقليطس يرفض هذه الشهادة لكونها تمنح الأشياء مظهر الديمومة والوحدة . ان هيراقليطس بدوره غير عادل بصدد الحواس . فكذب الحواس ليس هو ما تخيله الايليون ، ولا ما اعتقده هيراقليطس . ان الحواس لا تكذب ، وانما الكذب يكمن في الاستعمال الذي نطبقه على شهادة الحواس : فهناك كذبة الوحدة والواقع والجوهر والديمومة ، ان « العقل » هو السبب في كوننا نزور شهادة الحواس . فالحواس من حيث أنها تشهد بالصيرورة، والهدم، والتغير، لا تكذب .. وسيكون مع هيراقليطس الحق دائما وابدا في القول : ان الوجود خيال فارغ . فعالم « الظواهر » هو العالم الوحيد ، واما اضافة « عالم الحقيقة » اليه فذلك كذب » (48) .

ليست اذن عودة « الروح الحر » الى ما قبل سقراط عودة سلفية ، بقدر ما أنها عمل جنيالوجي يحفر في ما تم تقديمه على أنه التاريخ « الحقيقي » للفلسفة ، ليبين كيف ان ما أنتجه « العقل » وكل ما هو معقول ليس الا خيالا فارغا ، لا يقوم على أساس ما يدعيه من « المعنى » و « العمق » و « الحقيقة الحقيقية » أو « الشيء في ذاته » ، بل هو خيال فارغ لأنه تعبير بالصور .. ان الروح الحر لا يضيف « عالم الحقيقة » الى « عالم الظواهر » باعتبار الاول أكثر حقيقة من الثاني ، وانما يساوي بينهما . فهو اذ يقضي على « عالم الحقيقة »باعتباره أكذوبة لا يقدس عالم الظواهر : «لقد الغينا العالم «الحقيقي» فاي عالم بقي لنا اذن ؟ لعله العالم الظاهري ؟ لكن كلا ! لقد قضينا على العالم الظاهري ، في الوقت نفسه الذي قضينا فيه على العالم « الحقيقي » (49)

فماذا بقي اذن ؟ لقد بقي الخيال . وأصبحت الفلسفة حكاية تحكى .. كما اصبح بامكاننا ان نتتبع تاريخ الميتافيزيقا حتى نرى كيف انتهى « العالم الحقيقي » في الأخير الى حكاية « تاريخ خطأ » بكامله .

ومثلما ان قتل « الروح الثقيل » رهين بموت الله وبموت الانسان ، فانه كذلك رهين بالقضاء على « عالم الحقيقة » وبالقضاء على « عالم الظواهر ». ان موت الروح الثقيل يشير لدى نيتشه الى ظهور الانسان الأعلى وتحول الحياة الى خيال يعاش (وليس يكبت) ، وكذلك انفصال الفلسفة عن الخير والشر .

بدل الخطاب اذن هناك الكتابة : « الريشة تخربش ، هذا هو الجحيم ! هل حكم علي اذن بأن أخربش ؟ ربما لهذا السبب انا مشدود بقوة الى الدواة ، اني أكتب بامواج من المداد .. ويا للعظمة التي يسيل بها هذا المداد ويا للاتساع ! ولكم ينتصر علي الكل ، مهما كتبت ! لا شك أن الكتابة تنقصها النزاهة . لكن ماذا يهم ؟ فمن سيفكر في قراءة ما أكتب ؟ » (50) وبدل الفلسفة كميتافيزيقا هناك التفلسف الدائم .. التفلسف لا من حيث هو بناء للانساق وتشييد للمفاهيم وانما من حيث هو رحيل دائم وتحويل لحالات مختلفة من الصحة :

« ان فيلسوفا عبر ، وما فتيء يعبر حالات متعددة من الصحة قد مر عبر فلسفات متعددة . انه لن يكون بمقدوره سوى تحويل كل حالة من حالات الصحة الى الشكل او الأفق الروحيين بحق . ان هذا هو معنى الفلسفة ، فهي فن التحويل والتشكل » (51) .

لم تعد الفلسفة اذن هي الميتافيزيقا ، من حيث أن هذه الأخيرة خطاب عن عالم مجرد ومفارق لهذا العالم الحي . بل أمست الفلسفة (في مساء الميتافيزيقا) فنا للحياة وخربشة على الجسد .

لقد كانت الفلسفة لدى السابقين على سقراط ، قبل انبلاج نهار الميتافيزيقا ، خطوة من خطوات الحياة يخطوها الفيلسوف على درب الوجود حيث هناك ضرورة صارمة تربط الفكر بالسجية .. وهي الآن ـ الفلسفة ـ كما يريدها نيتشه تحويل وتشكيل للجسد .. تحويل يجعل المرض صحة ويجعل الحياة تغني الفكر والفكر يثبت الحياة اذ : « كيف تفلسف أولئك (الاغريق) في عالم يشع بالفن ؟ ألا يتوقف فعل التفلسف عند ما يتم اشباع الحياة اشباعا كاملا ؟ لا . لانه حينئذ ، وحينئذ فقط ، يبدأ فعل التفلسف الحقيقي . والحكم الذي يحمل على الوجود ، له اهمية كبرى ، فهو يضع في الاعتبار الكمال النسبي ، وكل حجب الفن ، وكذا كل الأوهام » (52) .

كمال مصطفى

(1) ف. نيتشه . هكذا تكلم زرادشت . ترجمة فليكس فاربين ، ص 66 المكتبة الثقافية بيروت

2) F. Nietzsche, Par-delà le bien et le mal. n° 2 p. 28 U.G.E. 10-18, 1973.

3) Ibid. u. 29.

4) F. Natzsche, Ecce Homo, p,... Idées - Gallimard 1974

5) Ibid. p. 66.

6) Ibidem

7) J. Derrida, Ecriture et différence p. 370. Le seuil 1967.

(8) لقد درس نيتشه الفيلولوجيا حتى يتسنى له القيام بهذا التملك للنصوص ، ذلك أن « فقه اللغة باعتباره تطبيقا للقراءة والكتابة ـ والعمليتان تتزاوجان باستمرار داخل النص النتشوي ، كما تتبادلان فيما بينهما ويعتمد كل واحد على الاخر ـ ينتج قطيعة داخل النص الميتافيزيقي ويدشن أنماطا جديدة للتفلسف » انظر بهذا الصدد :
J.M. Rey, l'enjeu des signes p. 17. Le seuil 1971.

9) F. Nietzsche, Ecce Homo, op. cité p. 9

10) Ibid.

11) F. Nietzsche, Aurore n° 575 Tr. H. Albert.

(12) ف. نيتشه ، هكذا تكلم زرادشت . م. س، ص 32

(13) أورد هذا النص د. عبد الغفار مكاوي في كتابه الرائع : مدرسة الحكمة ، ص، 207 ، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ـ مصر .

14) Voir J. Derrida, De la grammatologie

(15) افلاطون ، فيدروس، ت، د اميرة حلمي مطر، ص 124 (هـ 274) دار المعارف بمصر ط، 1 .

(16) نفس المصدر ، ص، 125 .

(17) ف. نيتشه ، هكذا تكلم زرادشت ، م، س، ص 64 .

18) Ch. Singevin. Pensée, Langage, Ecriture et Etre in Revue philisophique de la France et de l'Etranger, Tome CL XII - 1972, p. 131.

(19) ف. نيتشه ، هكذا تكلم زرادشت ، م، س، ص 64 .

(20) نفس المصدر ، ص 45 .

(21) نفس المصدر ، ص 35 .

(22) نفس المصدر ، ص 41 .

(23) نفس المصدر ، ص 54 .

بصدد عوق المعنى هذا ـ الذي طالما مجدته الميتافيزيقا ـ أوضح جيل دولوز في كتابه « منطق المعنى » ان المعنى « لا يتطلب ان نكشف عنه ، وأن نقيمه ونعيد بناءه ، بل ينبغي علينا انتاجه وصياغته بطرق متجددة ، فالمعنى لا يوجد لا في الاعالي ولا في الاعماق بل انه منتوج يطفو على السطح » ، انظر :

24) F. Nietzsche, La volonté de puissance note 1288.

25) F. Nietzsche, Crépuscule des Idoles cf n° 26 p. 19 Idées-Gallimard 1974.

26) Ibid, cf, n° 27
G. Delenze. Logique du sens pp. 89-90 Minuit 1969.

(27) ذكر هذا النص ، عبد الغفار مكاوي في كتاب : مدرسة الحكمة .

28) G. Deleuze Nietzsche p. 17 P.U.F. 1965 6ème édition 1983.

29) F. Nietzsche, La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque, pp. 158-159, Idées-Gallimard 1977.

30) G. Deleuze Nietzsche op. cité op. 17-18.

31) Ibid, p. 19.

(32) ف. نيتشه ، هكذا تكلم زرادشت ، ص 113 .

33) R. Descartes. Meditations (la fin de la 3ème méditation)

(34) يمكن هنا التفكير في نزعة ابيسية تميزت بها الفلسفة ، ذلك الميتافيزيقا لا تقيم اساسها على تصورات مثل : الله والانسان والتاريخ ... الا بقدر ما تنزع نحو تركيز ودعم نزعة ابيسية تنظم عالمها بواسطة اللوغوس (الكلمة) .

35) F. Nietzsche Crépuscule des Idoles op. cité pp. 25-26

36) F. Nietzsche, Le cas wagner, pp. Idées-Gallimard, 1974.

37) F. Nietzsche, Crépuscule des Idoles op citt pp. 26-27.

(38) افلاطون ـ محاورة فيدون ، ت، سامي النشار / عباس الشربيني ، ص 32 ، دار المعارف بمصر 1974 .

(39) نفس المصدر ، ص 30 ـ 31 .

40) F. Nietzsche, Par-delà le bien et le mal op. cité n° 6 p. 33.

41) F. Nietzsche, Ecrits Posthumes,

42) F. Nietzsche œuvres posthumes, cité in la philosophie au tournant de notre temps pp. 49-50

43) Ibid p. 50

44) Ibid,

(45) في الاعمال المنشورة بعد الوفاة نجد ما يسميه نيتشه الوصايا العشر للروح الحر ، وهذه الوصايا تقدم أبرز مميزات هذا « الروح الحر » الذي هو الفيلسوف في صورته الجديدة . والوصايا العشر هي كالتالي :

1 ـ لن تحب كما لن تكره الشعوب .
2 ـ لن تشتغل بالسياسة .
3 ـ لن تكون غنيا كما لن تكون فقيرا .
4 ـ ابتعد عن المشاهير من الرجال وكذلك ذوي النفوذ الكبير منهم .
5 ـ اختر امراتك من شعب غير شعبك .
6 ـ كلف اصدقاءك بتربية ابنائك .
7 ـ لا تدعن لطقوس الكنيسة .
8 ـ لا تاسف على اقترافك لعمل سيء ، بل اصنع بسبب ذلك عملا حسنا زيادة .
(9) ستفضل المعنى حتى تستطيع قول الحقيقة .
(10) ـ دع العالم يتصرف ضدك ، وتصرف أنت ضد العالم .

46) Leonold. Flam. La philosophie au tournant de notre temps p. 51 P.U.B. et P.U.F. 1970

47) F. Nietzsche, La naissance de la philosophie op. cité p. 16

48) Ibid p. 20

49) F. Nietzsche, Crépuscule des Idoles op cité p. 44

50) F. Nietzshe, Gai savoir aph. 59, p. 65. Trad. Fr. Pierre Klossowski UGE. 10-18 1971,

51) Ibid. p. 42

52) F. Nietzsche. Le livre du philosophie. Trad. Fr. A.K. Marietti p 39 subler-Flammarion

كـنـط : التـربيـة والنقـديـــة

« فالمبدأ التربوي ينبغي أن يكـون محط نظـر لـدى واضعي مخططات التربية ، هو أنه لا ينبغي تربية الأطفال على ضوء الحالة الراهنة للنوع البشري ، بل تبعا لحالة أرقى ، حالة ممكنة في المستقبـل ... »

كـنـط .

كنط المربي ! قد يبدو هذا جديدا بالنسبة لمن يدمنون على قراءة كنط والفلسفة الكنطية في جانبها الاشكالي . غير أن هذا الجديد قد يدفعنـا الـى التساؤل عن البعد الفلسفي لآراء كنط التربويـة ، حتـى وان كـان كنط لا يستحضر كتبه الفلسفية أثناء صياغة تلك الآراء ؛ وان كان أيضا لم يعمد الى تاليف كتابه « في التربية » über pedagogik وانما اضطرته ظروف التدريس في الجامعة الي تسجيل بعض تاملاته في هذا الموضوع .

يبقى أمامنا افتراضان : اما أن نتعامل مع مؤلف كنط « في التربية » ، بمعزل عن فلسفته ، ونقبل دعوته الى عدم اعطاء مساهمته التربـوية كبيـر اهتمام ؛ واما أن نحاول رفع هذه المقارنة باعتماد قـراءة « في التربيـة » ، قراءة تستهدف استكناه هذا المؤلف بواسطة المنطلقات والمحددات الفلسفية سواء انطلاقا من فلسفة كنط نفسها أو من الأفكار التربوية السائدة . (أفكار روسو وبازدوف وغيرهما) . وبذلك نكون قد ربطنا بين أفكار كنط التربوية بروح العصر الأنوارية ، والتي اقترنت فيها الفلسفة بالمشروع الاجتماعي .

لقد رغبنا ملاحقة الافتراض الثاني وقراءة كتاب « في التربية » لكنط بواسطة تحديد منطلقاته وأسسه المعتمـدة ، أي تجميـع شتات آراء كنـط التربوية وتوزيعها على فلسفته من جهة ، وعلى الفكر التربوي المعاصر له من جهة ثانية . وبهذه العملية نرد هذا البحث الذي لم يكن في الأصل سوى تحشية على ممارسة كنط التعليمية الى عناصره المكونة .

لم يرغب كنط في نشر بحثه « في التربية » ، وهذه المشكلـة الأولـى التي تصادفنا قبل الشروع في القراءة ، فقد أورد كنط في مشروع وصيته سنة 1791 بالا تنشر الأوراق التي يخلفها بعد وفاته » (1) ، وذلك لأنه – بصريح عبارة كنط – « لن يستطيع أحد الانتفاع بها ، ولأن استحالة قراءتها ستعرضها لسوء الفهم » (2) . هذا التنكر غير الصريح لكنط يمكن أن نرده الى احتمال انه لم يكن يرغب في كتابة هذا البحث ، لذلك لم يقتنع بنشره ، وبالتالي ، عدم اقتناعه بأن أفكاره التربوية بلغت طور النضج .

هذا الاحتمال ينتفي بمجرد أن نتمعن في النص ، الذي يبدي كنط تخوفا من « سوء فهمه » ، ذلك أن كنط كتب هذه الأفكار سنة 1786 – 1787 ، أي بعد أن عثر كنط على طريقه الخاص . ومعنى ذلك ، أن الفكر التربوي الكنطي لا يمكن أن يكون الا مطابقا ، في منطلقاته وضوابطه ، لفلسفته ، محكومـا بنقديته التي تحدد مجال العقل وتعين حدوده ، لذلك سنتعامل مع هذا الكتاب انطلاقا من فلسفة كنط قصد استجلاء الحضور المضمر للنقديـة وأمؤثـرات الأنوار في الرؤية التربوية الكنطية .

ان القناعة التي ننطلق منها تتحدد في أن أية كتابة في مجال التربية لا يمكن عزلها البتة عن المشروع الاجتماعي ، فحري بكنط ، وهو فيلسوف عاش في لحظة اختمار الوعي الاجتماعي ، وساهم مساهمة أكيدة في اعداد الانسان للعهد الجديد وتهييئه لتقبل الأنوار ، ان ترتبط فلسفته وتربيته بالمشروع الاجتماعي الذي عبر عنه في كتاباته السياسية .

هكذا ستصبح قراءة كتاب « في التربية » قراءة مضاعفة ، تسعى الى تجليل الكتاب ، وفي نفس الوقت ، تعمل على اخراجه من غربته . ففي الوقت الذي نجد فيه ان روسو كتب « اميل » ، واعتبر هذا الكتاب جزءا من فلسفته ، أو بالأحرى تمرينا على فلسفته ، نجد كتاب كنط « في التربية » ظل غريبا عن فلسفتـه .

ان كلا من روسو في كتابه « اميل » وكنط في كتابه « في التربية » ، لم يعملا سوى على كتابة تمرين على فلسفتيهما . هذا التمرين بالنسبة لروسو ، اتخذ طابع خلق حيوان مدني يطبق رواية الأنوار ، بعد أن يتعرض لتنشئة طبيعية ؛ أما بالنسبة لكنط ، فان تمرينه سيكون مضادا ، ذلك أنه كتب عن الحالة الطبيعية وفندها ، ففي تربيته الأخلاقية والدينية ظل محكوما بهاجس النقدية التي لا تعمل سوى على رسم حدود العقل ، لأن النقدية هي تبيان هذه الحدود ، وبالتالي عدم تدجينه في حلقات هو بطبعه عاجز عن الخوض فيها . ان الخطأ عند كنط من صميم العقل ، لذلك فهناك حدود يقف عندها ، والتمرين الذي سينجزه كنط هو اعطاء تربية واعية بهذه الحدود .

1 – توظيفات « النقدية » في مجال التربيـة :

يستهل كنط كتابه « في التربية » بهذه العبـارة : « ان الانسان هـو المخلوق الوحيد الجدير بالتربية . ونقصد بالتربية الاعتنـاء (المعاملـة ، المساعدة) التي تتطلبها طفولته ، والانضباط الذي يجعل منـه انسانـا ، وبالتالي انتعام مع الثقافة . وتحت هذه العلاقة الثلاثيـة ، فهـو رضيـع – تلميذ – ومتمدرس » (3) . هذه التربية تحمل كل أبعاد معاني انسانيته ،

حيث تقوم طبيعته وتهذب مزاجه ، وذلك بجعله منضبطا بواسطة القهر والزجر .

فليس الانسان كائنا له من المؤهلات ما يجعله في غنى عن التقويمات الزجرية والثقافية . كما أن العناية (La Providence) قد وضعت في الانسان بعض المواصفات التي توجد فيه بالطبع ، لكنها لا تمنع من ضرورة تهذيبه : « ان الزجر الذي يقمع ويشتهي بتحطيم الرغبة الملحاحة التي تدفعنا الى الابتعاد عن بعض القواعد تسمى الانضباط . انها تختلف عن الثقافة التي من شأنها ان تمنحنا الاستعداد فقط ، دون أن يكون بمقدرتها ان تسلب استعدادا آخر وجد فينا . ان الانضباط يساهم في تكوين موهبة تكون بنفسها قد حصلت على نزوع الى الظهور ، ولكن مساهمتها تكون سلبية ، في حين أن الثقافة والمذهب يقدمان له مساهمة ايجابية » (4) .

هذا العقل الخالص يؤسس مشروعية التربية ، لكن ليس بالمعنى التوفيقي فمهام « العقل الخالص » ترسم التمرينات التي ينبغي ان تتجلى في المستويات العملية كحدود تحصر وتضبط الانسان وفق كلمة كنط قبل وفاته « الى هنا أكون قد أديت واجبي (Es ist guti) » ، وذلك بحصول الانسان على معناه بخضوعه الى نداء الواجب الذي يقتضي الصرامة ، والى نداء الطبيعة الذي يقتضي الفهم . ان التربية ستكون ، بهذا المعنى ، تمرينا ينبغي ان ينجزه الانسان لتحقيق معنى وجوده ، لكي يحصل على الشعور الذي خامر كنط في نهاية كتابه « نقد العقل العملي » : « السماء ذات النجوم فوقي ، والقانون الأخلاقي في كنهي » .

ان للتربية اذن ، ثلاث مهام :

1) جعل الناس منضبطين ، ويعني ذلك أن نمنع ما فيهم من الحيوانية (البهيمية) حتى لا يخنق ما هو انساني ، سواء في الانسان الفرد او الانسان لاجتماعي . الانضباط يكمن في عزلهم عن البهيمية الوحشية .

2) تثقيفهم ، وتشمل الثقافة ، التكوين ومختلف انماط التعليم (...). انها لا تحدد الغاية ، ولكنها تتركها للظروف .

3) ينبغي أن تكون الثقافة حريصة على جعل الانسان يتصرف بتحفظ وحذر ، وأن يعرف كيف يتعايش مع أمثاله في المجتمع كي يكون محبوبا وذا تأثير . هنا يستقر هذا النوع من الثقافة الذي نسميه الحضارة (...) ، هذا الحذر وهذه اللباقة يختلفان حسب ذوق كل عصر .

وأخيرا يجب الحرص على الأخلاقية ، فلا يكفي ان يكون الانسان خالصا لكل أنواع الغايات ، بل يجب أن يعرف كيف يختار مبدأه (5) .

في هذه المهام التي ينيط كنط بالتربية تحضر صرامة فيلسوف كونيكسبورغ التي يلح عليها في النقد الأول : « أن يكون المزاج والمؤهلات الطبيعية يسمحان بالحركة الحرة واللامحدودة (كالخيال والهوى) ، وهذا يعني أنهما ، في جميع الأوجه ، يظلان في مسيس الحاجة الى الانضباط » . (6)، فقبل الثقافة يوجد الانضباط كحلقة وسطى بين الانسان وانسانيته ؛ ونقصد بالانسان ذلك الذي يحسن الانصات الى نداء الطبيعة (ليس بالمعنى الرواقي) ، كما يدرك مقاصد الأخلاقية : أي على الانسان الذي يجرؤ على استعمال عقله استعمالا نيرا بحيث يعرف أن « السماء ذات النجوم فوقه ، والقانون الأخلاقي في كنهه » (7) ، انه الانسان الذي يقر بمحدوديته وبتعاليه في نفس الوقت . يقول جان لاكروى « ان الفكر الكنطي ثنائي جوهريا : ان الانسان بالنسبة لكنط ، هو نفسه بالنسبة لباسكال ، ولم يخطىء أوسيان غولدمان عند ما قارن بينهما كمفكرين مأساويين » (8) . واذا ذهب باسكال ابعد من كنط في مأساويته عند ما أغرق في المرموزات كاعتقاده بأن « الانسان بدون الله يظل بئيسا » ، فان كنط كان مسعاه دائما ، بالاضافة الى « تربية العقل وتوجيهه الى معرفة نفسه بدقة والى تموضعه ، ان العقل المربي أصبح راشدا ، وهذا يعني بالذات في المنظار الكنطي : العقل الذي يعرف حقوقه وواجباته (...) ، ان المطلب العميق للعقل الانساني اخلاقي ومصيره عملي » (9) .

وهكذا ، فان النقدية تحمل في طياتها مشروعا أنواريا تعتبر تنظيرات كنط التربوية تعبيرها العملي .

لقد كتب روسو « اميل » و « هلويس الجديدة » ، وكان مبتغاه تطهير الانسان من التدجين الذي كرسته التربية التقليدية المؤسسة على فلسفة لاهوتية تسعى الى ربطه بنواميس تنأى به عن طبيعته الحرة . وهكذا فان الفكر اللاهوتي الكنسي سعى الى اعادة التربية الى درجة تسامتها مع التفويض الالهي الذي اعتمده الفكر السياسي الفيودالي . فكتاب « اميل » ، بهذا المعنى ، كان تدشينا لانجاز فعلي وملموس لفلسفة روسو السياسية . وقد فطن روسو الى ان التقدم البشري والتعاقد الاجتماعي يقتضيان تنشئة اجتماعية خاصة تقرب الانسان من انسانيته ، أي من حريته .

كانت قراءة كنط الشرهة لروسو (1762) ، قد جعلته يدرك أن هذا الأخير الذي عامه « ألا يماثل بين الثقافة والأخلاقية ، ولكن علمه ايضا القيمة الصحيحة للثقافة الحقيقية . ان الطبيعة معطاة ، أما الثقافة ، فتلك هي المهمة ، وأنه بواسطة الثقافة فقط تصبح طبيعة الانسان انسانية » (10) ، قد وجهه الى ضرورة الاهتمام بالتربية ، التي اقتضت بدورها تحويل ميدان

المعركة : « في كل الأحوال ، وبدون أدنى شك ، يبدو من الأفيد أن نعطي حرية للعقل النقدي حتى يتمكن ، بدون عوائق ، من الاهتمام بموضوعه الخاص الذي يقتضي أن يضع العقل حدودا لوجهات نظره ، كما يلح على تمديد هذه الحدود » (11) . هذا النص يجد صداه في كتاب « في التربية » عندما يعمل كنط على اقامة الحدود بين الانسان وانسانيته عبر الأزواج التالية : انضباط / همجية ، ثقافة / طبيعة ، انسان / حيوان ؛ خصوصا عند ما يلح على أن « الانسان لن يصبح انسانا الا بواسطة التربية . فمن لم يتلق ثقافة يعد فظا ، كما يعد متوحشا من لم يتلق التأديب » (12) . وبهذا المعنى فان النقدية ضرورية بالنسبة للتربية ، فهي تقيم الحدود لكي تجعل الانسان يتفق مع انسانيته ويتحد بها . والانتقادات السالفة تؤسس الانسان وتبتعد به عن طبيعته لتعيد تقويمها . وقد اشار كنط الى تعامله الحذر مع مفهوم الطبيعة ؛ ذاك ان الحرية لا تتوقف عن سلب كل ما يحيل الانسان على طبيعته ، ولأن الحرية كفيلة أيضا بان تجعل الانسان سعيدا بواسطة هذه القيمة التي تدفعه الى الانضباط للقوانين التي تحكم وجوده (الأخلاق) ، والتي يحملها في كنهه ، ويعلم ان الكون محكوم بالنواميس .

واذا كان « نقد العقل الخالص » يؤسس مشروعية التربية ، فان « نقد العقل العملي » يعطينا صلاحية الممارسة في المنحى السليم ووفق الواجب : « ذلك الاسم الأسمى والعظيم الذي لا يحمل شيئا من الروعة في ذاته ، ولا شيئا مما يدل على الاقتناع ، انما هو اسم يدعو الى الخضوع » (13) ، فالخضوع والانضباط صنوان ، فهما معا يقتضيان انسانية الانسان . ومع ذلك ، « في كل الأحوال ، وبدون أدنى شك ، يبدو من الأفيد أن نعطي حرية كاملة للعقل الباحث وللعقل النقدي ، حتى يتمكن ، بدون عوائق ، من الاهتمام بموضوعه الخاص ، لذا يقتضي أن يضع العقل حدودا لجهات نظره ، كما يلح على تمديد هذه الحدود » . لذلك فان موقف كنط من « الأنوار » تمليه النقدية ، أي ان الرجل المستنير هو الذي يستعمل عقله استعمالا خاصا : « اجرؤ على استعمال عقلك الخاص ! بحيث لا يتناقض مع الحدود المرسومة له » ، فشعار كنط هذا يجعل الحدود تعطي للكائن معنى وجوده ، بحيث يصبح بمقدوره ان يستعمل عقله ، ويحترم الغير داخل الحدود . والعقل النقدي يخاطبنا بهذه العبارة : « دع خصمك يتكلم باسم العقل ، وحاربه باسلحته » (14) .

هكذا تكون التوظيفات « النقدية » في كتاب « في التربية » حية ، لأن النقدي يوجه التربوي ويحكمه بآلية الانضباط التي ترد في جميع كتابات كنط ، مما يجعلنا نؤمن بان صرامة كنط تتأتى من أنه مهما « سمح

المزاج والمؤهلات الطبيعية ـ بكل طلاقة ـ بالحركة الحرة واللامحدودة (كالخيال والفكر) ، فهذا يعني أنهما يظلان في مسيس الحاجة الى الانضباط » (15) . ويرد مفهوم الانضباط غير ما مرة في كتاب « في التربية » عبر ثنائية الزوجين : ثقافة / طبيعة، انضباط / همجية (توحش) .

في « نقد العقل العملي » يعمل كنط على تخليص مفهوم الحرية والارادة من التداولات المغالطة ، كما يرسم صورة الانسان الذي يعمل وفق نداء الواجب ، لا وفق نداء الحب : « ان العقل العملي يمد نفسه بالقوانين الخاصة به » ، كما انه « لا وجود للشعور بالواجب ، ولكن الشعور يصدر عن الواجب الذي يرغمنا عليه ما هو قسري ، انه واجب ضروري (...) ، انه في فكرة الله نعيش ونعمل ونوجد . ان مفهوم الله فكرة موجود أخلاقي لا صلة له بما هو افتراضي ، انه العقل العملي » (16) . لذلك ستكون العملية التربوية تظل خاضعة اذا ما التحمت بالأخلاقية . الا ان العملية التربوية تظل خاضعة للشروط الامبريالية ، والمبدأ الأخلاقي ليس تجريبيا ، لأن تحسن النوع الانساني يتوقف على الشعور بارادة الله التي هي ، في نفس الوقت ، ارادة العقل العملي .

2 ـ فلسفة التاريخ والمشروع التربوي :

لقد اشرنا الى العلاقة القائمة بين التربية والمشروع الاجتماعي الذي كان فلاسفة القرن الثامن عشر يسعون الى تحقيقه ؛ فاذا كانت التربية هي الفتاة التي تعمل على « تحسين النوع الانساني » ، واذا كانت الأنوار قد سعت الى تخليص الانسان من قصوره ، فهي الجرأة على استعمال العقل ، والانسان هو الكائن الوحيد الذي يمتلك هذه الملكة ، فان الأنوار هي تمجيد مفرط للانسان . لكننا في التربية « لسنا بصدد الأفراد ، ولكننا بصدد التربية » ، الى هذه المسألة عند ما ربط التربية بالتقدم ، وهي الاشكالية التي تحرك ضمنها كنط : « يبدو لنا من الأكيد أن التربية هي الواسطة الضرورية التي تسمح للتاريخ بالحصول على اتجاه اشعاعه المتواتر ، ولكنها التنشئة الاجتماعية التي تسعى الى تطور وتقدم النوع البشري .

ان كنط أنواري بالمعنى الألماني لأنه يختلف في عدة نقط عن فلاسفة الأنوار . وقد تنبه الأستاذ جوزي ابوت في المقدمة التي كتبها لـ « في التربية » ، الى هذه المسألة عند ما ربط التربية بالتقدم ، وهي الاشكالية التي تحرك منها كنط : « يبدو لنا من الأكيد أن التربية هي الواسطة الضرورية التي تسمح للتاريخ بالحصول على اشعاعه المتواتر ، ولكنها مهمة صعبة ، فهي مهملة من قبل الملوك ومغشوشة من قبل المربين » (17) .

من ثمة ، فان مفهوم التقدم ومفهوم الحالة الطبيعية ومفهوم العقل ، ستتخذ ، بالنسبة للألمان ، سياقا مختلفا عن بقية الفلاسفة الأنواريين .

سنحاول تتبع هذا الطريق ، موضحين علاقة التربية بفلسفة التاريخ الكنطية ، فالتقدم البشري منوط بالتربية ، والتربية تتوقف على الوعي بتناقضات التنشئة ، لان التقدم لا يتحقق في الفرد وانما يتحقق في النوع الانساني واذا كانت التربية هي عنوان التقدم ، فينبغي أن تكون هذه التربية شاملة وكاملة وفق الطبيعة والأخلاقية ، هذه الثلاثية التي تعمل على التحكم في التقدم الذي هو الواجب والايمان » (18) ، اي الخضوع الى « النقدية » التي تؤسس الرؤية الى التاريخ .

2 ـ 1 . مفهوم « التقدم » وفعالية التربية :

لنعد الى السؤال الحاسم الذي يطرحه كنط : « هل النوع البشري في تقدم ثابت نحو ما هو أحسن ؟ » . هذا السؤال ينبغي ان نسميه ـ وفق ما سماه كنط ـ بالسؤال المجدد ، الذي يكشف لنا عن مستويين من الرؤية للتاريخ : الرؤية التشاؤمية والرؤيه التفاؤلية او النهايه السعيدة بلغة هيجل . ويجب التنبيه في هذا الصدد الى ان التاريخ ينظر اليه هنا كمستقبل ذلك ان التاريخ « اذا لم يقد نفسه طبق القوانين المتعارف عليها (ككسوف الشمس او خسوف القمر) ، فاننا نسميه تاريخا تخمينيا . وبالرغم من ذلك يظل طبيعيا ؛ واذا لم يكن بمستطاعنا بلوغه الا بواسطة تواصل وعرض فوق الطبيعة او خارق لها في انتظار المستقبلي ، فاننا نعتبره من ضروب الخال والعارفة » (9) .

تنبلج اذن ، من خلال هذه القولة نظرتان : 1) نظرة تخمينية لا تصل الى ادراك القوانين الصارمة المتحكمة في تقدم النوع البشري . 2) نظرة صوفية اشراقية لا يمدها الواقع بسند ، ولذا تظل مجرد نبوّة لا تستكنه الواقع وتكشف فيه عن شواهد ودلائل التحول الذي يقبل عليه النوع ، وهي التي رصدها كنط في تمثل اليهود لمستقبلهم في العهد الفرعوني : « لقد أصاب الانبياء اليهود في تكهنهم بأنه طال أو قصر الزمان ، فان دولتهم مهددة لا بالانهيار فحسب ، ولكن بالدمار الكلي الذي يهدد كيانهم » (20) . لذلك فان السؤال السابق يفترض ثلاثة أجوبة صاغها كنط كالتالي :

1) ان النوع البشري يسير في انحطاط شامل نحو ما هو أسوأ ، وهذا الجواب يطلق عليه كنط اسم « الارهاب الأخلاقي » .

2) أن النوع البشري يسير في تقدم من حسن الى أحسن ، وهي رؤية سعيدة مبنية على التفاؤل ، ويسميها كنط التفاؤلية .

3) ان النوع البشري في ركود وجمود ، وهذا ما يسميه كنط بالدورة الأبدية (او العود الأبدي) ، الذي لا يفترض الخير كغاية ، بل يفترض الشر في الطبيعة الانسانية ، وهي رؤية معطلة وتشاؤمية بدورها ، لأنها « تدحرج حجرة سيزيف ، لكي تتركها تسقط من جديد . اذن لا يبدو مبدأ الشر هنا في الطبيعة الانسانية ممازغم مع مبدأ الخير ، ولكن هذين المبدأين يسلب الواحد منهما الآخر ، بحيث تكون النتيجة هي العطالة (مأخوذة هنا بمعنى الثبوتية) ، انها نشاط بغية الفراغ » (21) .

ان التصور الأول لا يمكن ان يتم وأن يجد مصداقيته في النوع البشري لأن العناية قد جعلت النوع البشري لا يقبل هذه القيمة التي تنأى به عن معنى وجوده ، الذي يفترض الخير والشر معا .

أما التصور الثاني فانه يتوقف على الاقتصاد الرائع لضمان « راس مال الخير » ، بحيث تتقوى كتلة الخير دائما على حساب كتلة الشر : « ان الفلسفة السعيدة بأملها غير المجدي تبدو اذن غير مقبولة وهي تترك قليلا من الأمل لتاريخ نبوّي للانسانية ، من حيث كونها تنظر من زاوية التقدم الثابت في طريق الخير » (22) .

أما التصور الثالث والأخير فانه لا يستقيم . ذلك أنه لا معنى للنوع البشري أن يكون كادحي ، وهذا ليس من شأنه بالنسبة لمنطق العقل ان يعطيه قيمة أكبر من باقي الأنواع الحيوانية » (23) .

ان التجربة ليست كفيلة باعطائنا تصورا عن التاريخ (أي المستقبل) ، لأنها لا تنطلق الا من البعدية . والاتمام بالمستقبل ، والتكهن بما سيكون عليه يفترض الموقف القبلي . كما أن الموقف من المستقبل الذي يصدر عن انسان منفرد يتمثل النوع الانساني في شموليته ، سيكون قاصرا .

فكيف يمكن اذن الاطمئنان الى المستقبل ؟ وهل يكفي التنبؤ بأفق التاريخ لكي يتحقق هذا الاطمئنان ؟

ان التجربة غير قادرة على التنبؤ بالمستقبل التاريخي ؛ لكن الشيء المؤكد هو اننا نلمس في الحاضر وفي الماضي علامة على التقدم وبرهانا عليه ، يثبت أن النوع البشري يسعى نحو التقدم . هذه المؤشرات يمكن أن يدركها الفرد . كما أن النبوة تنضاف الى التجربة تنضاف الى التجربة في هذا القصور ، غير أن النبوة تفترض تصورها للتاريخ من وجهة متعالية على الانسان . فكيف يتمثل مستقبله سعيدا ؟

يحضر في هذا السؤال صدى الثورة الفرنسية التي عاشها كنط بكل حواسه ، وتتبع أحداثها ووقائعها ، بل وساهم بمناقشته لمنظريها في بلورة

الفكر السياسي للقرن 18 ، كما جادل روسو في مسألة الحالة الطبيعية التي ظلا معا يعتبرانها تدعو الى الحرية ، مزيحين عنها في نفس الوقت ، كل تصور ساذج . ذلك أن قاعدة وجود النوع البشري هي الطبيعة التي « تقذف بالانسان في العمل والشقاء ، لكي يتحرر منها بجهوده الخاصة » (24) . من ثمة ، فمفهوم الحالة الطبيعية مفهوم اجرائي وليس مفهوما حقيقيا : لأن الطبيعة الانسانية تفترض الثقافة . وقد كان روسو يلح على هذه المسألة لأن « الوظيفة القصوى للتربية والقانون مؤسسين على الحرية الانسانية ، وهذا ما يشكل وحدة كتاب « اميل » و « العقد الاجتماعي » ـ تكمن في كونها تسمح بانبلاج الطبيعة في الثقافة ، أو بالأحرى أن الثقافة نفسها هي التي ينبغي أن تصبح الطبيعة الحقيقية للانسان » (25) والثقافة هي الشاهد على التقدم عند ما ترتبط بالانضباط والأخلاقية التي تشكل معلمة التقدم . ان تصور كنط للطبيعة يختلف عن التصور الروسوي « لأن الطبيعة الكنطية تجد مشروعيتها الغائية (...) فكنط يخضع التشاؤم عند ما يكون بصدد الفرد وللتفاؤل عند ما يكون بصدد النوع (26) . لذلك فان الحرية هي أساس التقدم ، والتقدم لا يظهر في الفرد وانما في الجيل أو الأجيال . واذا كانت العناية الالهية قد وضعت في الفرد المؤهلات الكفيلة بايصاله الى الحرية ، فانه لا يسعى اليها الا وفق ما يتم نقله اليه . فالأجيال هي التي تشكل آلية التقدم . لقد ظل كنط اصلاحيا ازاء الثورة الفرنسية 1789 التي رفعت شعار الحرية ، ومنحت الشعب صلاحية اخذ الكلمة . لقد طرح كنط بمقابل ذلك أسئلة من نوع آخر : كيف يتمثل شعب معين تقدمه في المستقبل ؟ وهل ثورته كفيلة بجعل مستقبله سعيدا ؟ ، وهي أسئلة تعكس موقف كنط من الثورة عموما والثورة الفرنسية بصفة خاصة . وقد آثر كنط الاصلاح على عملية التغيير ، والاصلاح يتم بقيادة النخبة المثقفة (والمثقفون هنا هم الفلاسفة والكتاب المستنيرون الأحرار) ، التي تناط بها مهمة تغيير الذهنية .

ها هنا تحضر مسألة الأخلاقية التي تجد سببها المزدوج : « أولا . الحق الذي يكون للشعب في منح نفسه دستورا سياسيا كما يرغب ان يكون عليه هذا الدستور . ثانيا : الغاية (والتي هي أيضا الواجب) ، مع العلم أن دستور شعب معين يكون في ذاته مطابقا للقانون ، كما يكون في نفس الوقت ، أخلاقيا » (27) . ولكي يكون لهذا الشعب هذا الحق ، ينبغي أن يدرك التوجه الأخلاقي وأن يعرف معنى وجوده ، ويشعر بغاية التحسن التي يشهد له بها التاريخ ، وبكلمة واحدة أن يحصل على الحرية . موقف كنط من الأنوار يساعدنا على فهم هذه الحقيقة ، فالأنوار هي خروج الانسان من قصوره ، بحيث يصبح قادرا على الاستعمال الخاص لعقله .

فما هو تصور كنط للتقدم الصحيح ؟ وما هو دور التربية في التقدم ؟

ان التصور الكنطي ينبعث من تبنيه لقدرة الدولة بواسطة مثقفيها ومؤسساتها التعليمية التي تكون مسؤولة عن تنوير الشعب : « ان تنوير الشعب يكمن في تعليمه العمومي لحقوقه وواجباته ازاء الدولة التي ينتمي اليها » (28) . هذه الوظيفة يخولها كنط للفلاسفة ، لا الى أساتذة القانون ، لأن الفلاسفة « أساتذة أحرار » على الرغم من المضايقات التي تحيطها الدولة بهم ، ولا تهم « بسبب تواجدهم مع الشعب ، وبسبب حريتهم التي يصدرون عنها في كل تصرفاتهم ، فان الدولة تعتبرهم عناصر مشاغبة ، لأن الدولة ترغب دائما في السيطرة باسم نشر الأنوار ، فهم خطيرون بالنسبة للدولة على الرغم من كون خطابهم غير مألوف لدى الشعب .

ان كنط فيلسوف اصلاحي ، يعتبر مصير الناس في ذهنيتهم ، لذلك فهو على النقيض من التصور الثوري الذي يستحضره في ثورة فرنسا ، يلح على أن التقدم بأيدي النخبة المثقفة التي تمرر خطابها عبر « المدارس من أدناها الى أعلاها بفضل ثقافة عقلانية وأخلاقية مدعمة بالتعليم الديني) (29) وبهذا فان التربية هي الوحيدة التي تضمن التقدم ، لأننا نتوصل بواسطتها « ليس فقط الى تربية مواطنين صالحين ، ولكن أيضا الى رفع في سبيل كل ما هو جميل ، كل ما يمكن دائما وباستمرار أن يتقدم ويحتفظ بنفسه ، وهنا يكمن بالضبط المخطط الذي يصعب أن نتمنى نجاحه المطلوب » (30) . هنا نلمس حضور التشاؤم لدى كنط من كل نزعة ثورية ـ في كل فكره السياسي ـ ونزوعه الى الاصلاحية الذهنية التي تتوقف على الدولة .

كل التقدم ، يبقى اذن ، منوطا بالتربية ، لأنها تمكن المجتمع من الحصول على التطور الذي تتحرك فيه « الأنوار » ، من الأعلى نحو الأدنى : أي من النخبة الى العامة ، التي تكون بطبعها معرضة للخدعة ومتحمسة لكل الأصداء . لذلك فان الاجهاز على الثورة يقتضي عند كنط ، تمثل الوسيلة الكفيلة بتلافيها : انها التربية . لكن ما هي مقومات هذه التربية ؟ وما هي علاقتها بالطبيعة الانسانية التي تتقاسمها ، باعتبارها ـ على حد قول باسكال ـ تستقر بين الحيوان والملاك .

2 ـ 2 : التربية بين الثقافة والحالة الطبيعية :

لقد عمل « روسو » على جعل التربية والقانون المعنى الخالص لحياة الانسان . وذلك ما كان يحكم غائية كتابيه « اميل » و « في العقد الاجتماعي »، المؤلفان اللذان حرص روسو على اخراجهما الى الوجود تحت وطأة املاء الضرورة التاريخية ، حيث أن النظام الفيودالي الذي طالما ارتكز على أسس

التفويض الالهي في القانون ، وعلى مفهوم الخطيئة الأصلية الذي يصنع مأساة الانسان ويبرر الاستبداد . لم يكن اذن من ضرب المجازفة أن يناقش فلاسفة القرن 18 مسألة الطبيعة والحرية ، وأن يتحركوا ضمن اشكالية الحالة الطبيعية والمجتمع المدني .

لم يقم « روسو » تعارضا بين الثقافة والطبيعة ، فمسعاه كان دائما هو أن يجعل الثقافة هي الطبيعة الحقيقية للانسان . وقد تنبه هيغل الى أن العودة الى الحالة الطبيعية لم تكن عودة طوباوية ، لأن الأمان ـ وكنط ضمنهم ـ ادركوا ان الحالة الطبيعية عملية اجرائية ، لا علاقة لها بمفهوم التطهير ، فهي تمرين ينجزه العقل ، لكي يتوصل الى التجريد الفردي ، الذي يتخذه أساسا لبناء التصور الاجتماعي . غير أن كنط يبقى على مفهوم « الانسان » ـ ليس وفق التصور الارسطاطالي ـ حيث يذهب كنط في تصوره الى درجة التشاؤم بالنسبة للفرد في مقابل التفاؤل بالنسبة للنوع ، الا ان العناية الالهية لم تترك الانسان سدى ؟ ولكنها في خطابها العميق تدعوه ، بل تازمه على أن يجلب الخير من ذاته : « فلتدخل العالم ، فمن أجل الخير منحتك كل أنواع الاستعدادات ، وما عليك الا تطويرها ، وبالتالي فان شقاءك أو سعادتك وقف عليك » ، ويضيف كنط « فعلى هذا الشكل يمكن أن يخاطب الخالق البشرية » (31). فليست الحالة الطبيعية « صفرا وجوديا » ، انها بافتراضها مفهوم العناية الالهية تجعلنا نستدعي التربية كضرورة ، فالتربية « هي المشكل الكبير والشائك الذي يمكن أن يطرح علينا » (32) . ومسؤولية التربية اذن لا تكمن في الطبيعة ذاتها ولكنها كفيلة بتزكيتها .

لقد جعل فلاسفة الأنوار من التربية القناة الوحيدة للتنوير ، ففي جواب كنط عن « ما هي الأنوار » ، يحددها بالتعريف « ان الأنوار لا تفترض شيئا آخر سوى الحرية » لكن لكي تنتشر فلا بد من الجراة على استخدام العقل استخداما خاصا لأن شعارها « اجرؤ على استعمال عقلك الخاص » ، يدعو الى الجراة ، الجراة التي تستحث أوربا على النهوض . أما التربية فهي الأداة التي بامكانها أن تستجيب لفسخ العقم والجمود الذي عاق بالعقل : « فكم هو حري أن نفكر بأن الطبيعة الانسانية ستتطور دوما بالتربية ، وسنتمكن من الوصول الى اعطائها صورة في غاية الملائمة ، وهذا كفيل بأن يجلو لنا منظور السعادة المقبلة للنوع الانساني (33) . ولأن التربية هي السر العظيم لكمال الطبيعة الانسانية فانها تقف في نقطة التقاطع بين الثقافة والطبيعة .

بصدد نقطة التقاطع يطرح كنط سؤالا صارما وحاسما : أية ثقافة وأية تجربة لا تفترض مفهوم التربية ؟ وهذا المفهوم لا يظهر الا في فترة متأخرة . فهل يعني هذا التاخر ، أن الفلسفة تاتي دائما متأخرة كما قال هيغل ؟ لقد

تنبه الفلاسفة الى أن التربية هي صلاح الفلسفة ، وعند ما اتهم سقراط بتحريف الشباب كان هناك مغزى لهذه التهمة . فالتربية مدعاة للحرية ، حيث يجمع كل الفلاسفة على أن التربية هي التي تقرب الانسان من انسانيته .

يلح كنط على أن الانسان في جوهره يسعى الى الحرية ، فحتى في الحياة الوحشية يكون تواقا للحرية ، فخلافا لروسو الذي يرى أن الحالة الطبيعية حالة خير ، وأن الانسان يطورها أكثر ، فان كنط يعتقد أن الانسان يحتاج منذ البدء الى الاعتناء والثقافة ، ولو ترك الطبيعة وحدها فلن يتخطى المرحلة الحيوانية . الا أن هذا لا يعني أن التربية عند كنط قسرية وذات طابع تعسفي فالحوار بين الثقافة والطبيعة هو مجال التربية . فهي ليست تقليدا ، لأن الثقافة امتداد للمؤهلات الطبيعية وتطوير لها . وبهذا المعنى تتجاوز التربية / الثقافة ، الزوج المغلق : طبيعة / تقليد .

يحدد كنط أهداف التربية فيجعلها لصيقة بالثقافة : « يجب أن نعطي مفهوما نسقيا لهدف التربية الشامل ، ولسبل تحصيله :

1 ـ الثقافة العامة للملكات العقلية ، والتي يجب تمييزها عن الثقافة الخاصة ، فهدفها هو المهارة والكمال ، لا لكونها تعلم شيئا خصوصيا للتلميذ ، بل لأنها تقوي ملكات عقله وهي :

أ ـ اما جسمانية

ب ـ أو اخلاقية (34) .

وتعد الملكات العامة للفكر بمثابة مساهمة في تطويع وتوسيع مدارك التلميذ . وهي من وجهة النظر هاته لا تلقنه شيئا ، وهنا تكمن أهميتها . غير أن كنط يفصلها الى قسمين : جسمانية تعتمد على « الجانب العملي والتهذيب » ، وهي لا تحتاج الى المبادىء ، وقد نعتقد في هذا الاطار أن كنط خالف نتشه في تصوره المربي ، لأنه مجد كثيرا طريقة سقراط ونجاعتها في التثقيف : « في ثقافة العقل ، يجب أن نعمل وفق طريقة سقراط ، هذا الأخير الذي سمي بمولد عقول مستمعيه ، يعطينا في محاوراته التي احتفظ لنا بها أفلاطون ، امثلة عن الطريقة التي نستطيع بواسطتها أن نقود أشخاص ذوي سن متقدم الى استخراج بعض الأفكار باعمال عقلهم الخاص » (35) . غير أن الأمر ليس كذلك لأن الثقافة الجسمانية تتوقف على الانضباط لاعتمادها على التمرين والترويض . أما الثقافة الأخلاقية فتشترط المبادىء كشرط جوهري « ان الثقافة الأخلاقية ينبغي أن تتأسس على المبادىء وليس على الانضباط » (36) .

لقد تعرض نتشه بالفعل الى نقد وتفكيك أسلوبية التعامل مع الثقافة وحمل مطرقته ليكسر منطق « المتعارف عليه » معبرا : « ان العصر الحديث هو عصر انحطاط بالنسبة للعالم القديم السابق على سقراط ، لأنه قد جعل مثاله بالضبط في الانسان النظري (العالم) » . ذلك أن الثقافة كما يريدها نتشه « ليست ولا ينبغي ان تكون اخبارا نظريا (معرفيا) ، انها قبل كل شيء ، أسلوب في الحياة » (37) . ومن هنا ينشأ التعارض بين نتشه وكنط .

أما بخصوص الثقافة الأخلاقية فان كنط يحددها بضرورة معرفة المربي للخير : « يجب أن نعمل بطريقة تجعل التلميذ يقوم بالفعل وفق مبادئه الخاصة ، وليس وفق العادة » (38) . وتختلف التربية الأخلاقية عن التربية الجسمانية « في كون الأولى فعالة ، في حين أن التربية الجسمانية سلبية بالنسبة للتلميذ » ، والفعالية تتوقف على ادراكه لمبدأ الفعل والرابطة التي تربطه بمفهوم الواجب .

ولا تنحصر الثقافة في التربية العامة لملكات الفكر ، بل تتعداها الى الثقافة الخاصة :

2 ـ الثقافة الخاصة لملكات الفكر ، وهي تتجسد في تثقيف المعرفة ، الحواس ، الخيال والذاكرة بالانتباه ، وما نسميه بالفكر الذي يتصل بالملكة الدنيا للفهم .

2 ـ 3 : التربية بين العناية الالهية والحرية :

تتشكل فلسفة كنط وفقا لوثوقيته في علوم عصره ، الى درجة انه وقع فيما حذر منه الفلاسفة ، وهو خلط النتائج العلمية بالنتائج الفلسفية . وانتهى الى عكس ما ذهب اليه في تصوره لمعطالات الميتافيزيقا ، كما انه سعى الى احتضان نتائج العلوم وعمل على تدجينها داخل نسقه الفلسفي . ويمكن أن نضيف أن كنط ظل في آرائه التربوية وفيا للتربية التي تلقنها في حياته والمبنية على الانضباط والصرامة .

لقد تحكم اذن في كنط قطبان حاسمان هما : ثقته في العلوم من جهة ووفاؤه التربية التي تلقاها ، فلا غرو أن يحظى تصوره للحرية والعناية الالهية بتأثير العاملين السالفين .

ان مفهوم العناية الالهية لا يخرج عن ضوابط ومحددات الناموس الذي يحكم الطبيعة ويوجه التحولات والنقلات التي تشهدها ، بحيث لا يتعارض هذا الناموس مع قوانين العقل ماخوذة في حدوده التي رسمتها له

النقدية . فلا ينبغي اذن ، أن نخلط مفهوم العناية الكنطي بالتصور الأرسطي، ذلك أن العناية الالهية عند كنط لا تبتعد عن الحرية ، باعتبار هذه الأخيرة محددة وضابطة .

لقد اهتم الأنواريون بالكيفية التي ينبغي أن يكون عليها الانسان ، وهكذا فان السر الكبير على حد قول كنط لكمال الانسانية يكمن في التربية ، فروسو في فرنسا وبازدوف في المانيا وحركة انشاء المدارس العليا بالنمسا ، توضح لنا الى أي حد كان عصر الأنوار يبحث عن تجديد الأفكار التي تتعلق بتكوين الطفل وتنشئة الانسان ، فليس اذن من قبيل الاعتباط ان يكتب كنط مؤلفه « في التربية » ، ذلك أن لجوءه الى الكتابة في هذا الموضوع الصيق بالهم الفلسفي وبالمشروع النقدي ، بعد أن أصبحت الفلسفة جديرة بتمثيل الانسان في كل اجزاءه المكونة ، كما هو وكما يجب أن يكون ، وبمعنى آخر حسب مؤهلاته الطبيعية ووفق شروط أخلاقيته وحريته .

ابراهيم مشروح

هـوامـش :

(1) عبد الـرحمن بـدوي : « فلسفة الـدين والتربيـة عند كنـط »
المؤسسة العربية للدراسات والنشـر . ط . 1 ، 1980 ، ص . 103 .
(2) المرجع السابق . ص. 103 .
3) Kant : « traité de Pédagogie », Trad, J. Barni Hachette, Paris 1981, p. 35
4) Kant : « critique de la Raison pure », P.U.F. Paris 1984 p. : 492.
5) Kant : « Traité de Pédagogie », op, cité, pp. 42-43.
6) Kant : « Critique de la raison » pure p. 492.
7) Kant : « Critique de la raison pratique », P.U.F. p. 134.
8) G. LACROIX : « Kant et le Kantisme », coll. Q.S je ? n° 1213 P. 75.
9) Ibid, p. 122.
10) Kant : « Traité de Pédagogie » op. cité p. 35
11) Kant : « Critique de la Raison pure », p. 510
12) Kant : « Traité de Pédagogie », p. 37
13) Kant : « Critique de R.P. » p. 91.
14) Kant : « C.R. Pure » p. 510.
15) Ibid, p. 492
16) « Kant et le Kantisme », op. cité p. 70.
17) Kant : Traité ..... p. 15.
18) Ibid, p. 80
19) Kant : « Le conflit des Facultés », Vrin 1973 p. ?
20) Ibid. p. 94.
21) Ibid. p. 97
22) Ibid. p. 97
23) Ibid. p. 98
24) LACROIX : « Kant et le kantisme » p. 111
25) Ibid. p. 110
26) Ibid. p. 112
27) Kant : « Le conflit... » p. 101
28) Ibid. p. 106.
29) Ibid. p. 111.
30) Ibid. p. 112.
31) Kant : « Traité de Pédagogie » p. 39
32) Ibid. p. 40.
33) Ibid. p. 38.
34) Ibid. p. 64
35) Ibid. p. 66.
36) Ibid. p. 68.
(37) نحيـل القـارىء على دراسة قيمة تحت عنوان : « نتشه المربي » .
مصطفى كاك ، عائشة انوس . مجلة الجدل ، عدد 1 . ابريل 1985 .
38 Kant : « Traité ... » p. 64.

ديـكـارت

نـقـديـم :

الـرسـائـل والـفـلـسـفـة

• تحتل الرسائل مكانة هامة في حياة ديكارت واعماله . فبواسطة الرسائل ظل ديكارت ، بعد اعتزاله بهولندا ، وعلى مدى عشرين عاما ، على اتصال ببلده ، وبعالم العلماء والفلاسفة . وقد كان يخصص ساعات متعددة كل يوم لقراءة ما يرد عليه من رسائل وللرد عليها . ثم ان أهمية أعماله يمكن أن تقاس بعدد ما نملك له من رسائل ، وبحجم هذه الرسائل التي تمثل نصف كتاباته تقريبا . هذا فضلا عما لم يصلنا ، وهو كثير جـدا بالتأكيد ، مـن رسائل لم تنج من الغرق والسرقة والبيع والتمزق .

كلنا يعرف أن الرسائل كانت في القرن السابع عشر أحد الأشكال البارزة للنشاط الأدبي والفكري . وقد كانت تلك الرسائل تكتب بعنايـة ؛ وتهيـا للعرض والانتقال والنسخ ، لذلك كانت تقوم الى حد ما مقام جرائدنا في الوقت الحاضر . وقد أفسح هذا المجال لظهور مواهب ووظائف فريدة من نوعها ، وصارت بعض الشخصيات مركزا لنشاط تراسلي برمته . وفي مقدمة هـذه الشخصيات (الأب مرسن) الذي قام ، الى أن توفي سنـة 1648 ، بـدور المراسل العام للأوساط العلمية ، وجرع في شخصه الأدوار الموزعة اليوم بين أكاديمية العلوم ، وبين أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية ، وكذا بالدور الذي تقوم به كثير من المجلات العلمية والفلسفية .

كان فيلسوفنا ديكارت هو المراسل الرئيسي لمرسن الذي كان يـدعى الموظف الخاص للسيد ديكارت ، المقيم بباريس . فقد ظل مرسن ، خـلال عشرين سنة ينقل اليه الاعتراضات والأسئلة ويتلقى اجاباته عنها . ومجموع هذه المراسلات ، التي تشكل العنصر الأهم والأكثر تمثيلا لتراسل ديكارت ، مدوخ الى حد ما ، بسبب تنوع المواضيع التي تناولها ، ويتبين من شكوى ديكارت أنه كان يسأل عن كل شيء ، وكأن عليه أن يكون عارفا بكل شيء : يسأل عن الله ، وعن الضوء ، وعن كيفية طهي السمك . عند ما يفكر المرء في كل ما يؤلف العلم يومئذ من (مجموع) مبهم، ومن خليط من التعاليم الأرسطية، ومن وصفات النساء البسيطات ، يشعر بتزايد تقديره لعبقرية هذا الـرجل الذي عرف كيف يخرج من هذا الخليط المتلبك بمبادىء معـرفة يقينية ، وكيف يهب للعلم الحديث أدوات نتقدمـه .

ان رسائل الكتاب الكبار لتشكل ، على الدوام ، أثمن الشروح لكتبهم ، بل ان قيمة تلك الرسائل ، غالبا ما تتعدى ، قيمة الكتب . اذ أن الذي يكتب رسالة لا يعذبه الخوف من الشيء المطبوع أو المنشور ، كما هي الحال عند تاليف كتاب ما ، ولا يعذبه هم الدفاع عن الكرامة تجاه جمهورما ، ولا الخوف من النقد . ان كاتب الرسالة ليشعر بمقدار أكبر من الحرية ، ومن ثم تتاتى جسارته واندفاعاته السعيدة التي يكشف فيها غالبا عن أفضل ما لديه . يصدق هذا على الفلاسفة المعاصرين من أمثال (لاشلييه) و (برجسون) ، ولكنه يصدق بالأولى والأحرى على ديكارت الذي كان ، من بين جميع مؤلفينا ، أكثرهم تستترا وتكتما . فلقد كان هذا المحارب السابق ، البارع في المسايفة، كان على الدوام يقظا، حذرا، سواء تعلق الأمر بالعلم أو بالفلسفة : كان حذرا من أتباعه الذين يمكن أن يسرقوا منه أفكاره أو يشوهوها ، كما فعل (رجيوس) ، وكان حذرا من الأرسطيين الذين كانوا لا يرحمون مؤلفاته ويبحثون عن الوسائل الكفيلة بالاضرار به ، كان حذرا بصورة خاصة من اللاهوتيين الذين كان في وسعهم حمل الكنيسة على تسجيل اسمه في اللائحة السوداء ، ومنع مذهبه وفزيائه من دخول المدارس . وهذا ما يفسر لنا ما أحاط به ديكارت التعبير عن أفكاره ، من احتياطات ، تصل احيانا الى حد الافراط كما قال (بوسويه) ، تلك الاحتياطات التي ، غالبا ما تحجب عنا أفكاره .

ومع أن ديكارت ظل ، في رسائله ، متحفظا ، فانه يفصح فيها عن نفسه اكثر فاكثر . وبوسع القارىء أن يقتنع بان تلك الرسائل ، بما فيها الرسائل المعاصرة للمقال في المنهج ، والتأملات ، تلقي أضواء كاشفة على المفاصل الرئيسية لمذهب ديكارت . ومن جهة اخرى ، ان تكن هذه الرسائل تفصح عن ديكارت الفيلسوف ، فانها تفصح أحيانا عن ما هو أفضل من ذلك ، عن ديكارت الانسان ، بقلبه ، ولحمه ودمه . ومن هذه الناحية توفر لنا مراسلات ديكارت وثيقة لا تقدر بثمن : مجموعة الرسائل التي وجهها في السنوات الأخيرة من حياته الى الأميرة اليزابيت والى الملكة كريستين ؛ تلك الرسائل التي تستحق أن توضع ليس مع أهم مؤلفات ديكارت فحسب ، بل مع أجمل نصوص الفلسفة البشرية .

تاتي أهمية هذه الرسائل ، في المقام الأول ، من أنها تكون نصا جوهريا من أجل فهم الأخلاق الديكارتية ، هذه الأخلاق التي تشكل جزءا أساسيا في مذهبه . ان ديكارت ، الذي ربما يبدو ، للنظرة الأولى ، أنه رجل يشتغل بالنظر الخالص في الأفكار ، لم يفصل أبدا في فكره بين الاهتمامات التطبيقية وبين البحث التأملي . لقد كان مقصده الجوهري ، كما يقول في مواضع كثيرة

من « القواعد » و « المقال » ، و « المبادىء » ، هو جعل البشر أفضل، وأحسن، وأسعد حالا . ولو لم تتح لديكارت فرصة تراسله مع اليزابيت أميرة (بوم) ، ومع كريستين ملكة السويد ، اللتين كانتا من وجوه القرن السابع عشر بما لهما من ثروة وفكر ، لكان قد أخذ معه الى قبره سر مذهبه ، بسبب ما كان يلتزمه من حذر وحرص دائم على عدم نشر أي شيء ما لم يكن تاما مكتملا .

ان يد الزمان ، التي تحط بسرعة كبيرة من قيمة الكتب والمذاهب ، لم تمتد الى هذه الرسائل (الأخيرة) . ويسع القارىء أن يلاحظ أنها تظل ، بعد ثلاثة قرون ، راهنة كما كانت في أول يوم لها . وذلك لأننا نجد الفلسفة فيها قد ردت الى موضوعها الحقيقي الذي هو مساعدتنا على أن نحيا عن طريق جعلنا نعرف كيف نقدر تقديرا صائبا ما هو خير وما هو شر، وعن طريق الزيادة في قوى نفوسنا. لقد أقام تقدم العلوم والتحولات المادية والمجتمعية حجابا كثيفا بيننا وبين ادراك أن المشكل المطروح على طبيعتنا الضعيفة ، لم يتغير في خطوطه العريضة .(اذ قد كان) الأمر يتعلق ولا يزال ، بمعرفة كيف نحيا ، وكيف نتالم ، وكيف نموت . فقيمة الفلسفة في أنها تستطيع أن تساعد في ذلك . ولهذا السبب يوجد في كتاباب الفلاسفة الكبار ، وفي هذه الرسائل على الخصوص ، شيء حاضر حضورا أبديا ... »

بهذا قدم (أندريه بريدو) لرسائل التي اختارها لديكارت ، ضمن كتابه « ديكارت : مؤلفات ورسائل » (مكتبة لابلياد ، غاليمار، باريس 1953 ، الصفحات 905 ـ 907) .

وفيما يلي بعض من رسائل ديكارت مترجمة عن المرجع المذكور :

1) رسالة 15 نوفمبر 1631

الى بلزاك .

(...) بما أنكم حللتم بباريس ، فينبغي لي أن أسائكم نصيبي من الوقت الذي عزمتم على اضاعته في محادثة من سيأتونكم زائرين ، كما ينبغي لي ان اخبركم بأنني لم أحاول قط ، طوال سنتين خلتا كنت فيهما خارج باريس ، أن أعود الى باريس الا بعد أن ذكر لي أنكم موجودون بها . لقد جعلني هذا الخبر أدرك أنني قد أكون أسعد حالا في مكان آخر غير هذا الذي أنا به مقيم . ولولا أن الانشغال الذي يشدني الى هذا المكان ، هو ، في حكمي المتواضع ، أهم ما قد يشغلني على الاطلاق ، لكان مجرد الأمل في ان احظى بمحادثتكم ، وفي أن أرى الأفكار القوية التي نالت اعجابنا في مؤلفاتكم ، تولد أمامي ولادة طبيعية ، لولا ذلك الانشغال لكان هذا الأمل وحده كافيا لحملي على مغادرة هذا المكان ، ولا تسالوني من فضلكم عن هذا الانشغال ، الذي أعتبره

من الأهمية بمكان ، فلسوف أخجل من الافضاء به اليكم . لقد صرت فيلسوفا الى حد أصبحت معه أحتقر معظم الأشياء التي تحظى عادة بالتقدير والاعتبار، وانظر بعين التقدير والاعتبار الى بعض الأشياء الأخرى التي لم تجر العادة البتة على تقديرها واعتبارها . لكنني ، نظرا الى أن مشاعركم أبعد ما تكون عن مشاعر العامة ، ونظرا الى أن أحوالكم غالبا ما دلتني على أنكم تحكمون لي باكثر مما استحق ، نظرا الى ذلك فاني لن أدخر وسعا في محادثتكم يوما في ذلك الانشغال بصراحة أكبر ، ان لم تجدوا في ذلك مضايقة . وسأكتفي الساعة ، بأن أقول لكم ، اني لم أعد أتوفر على ذلك المزاج الذي عهدتموه في للاعراب عن افكاري بالكتابة . وليس ذلك لأني لا أقدر الشهرة حق قدرها حين يحسن الانسان اكتسابها طيبة واسعة ، كما فعلتم ، بل لأن الشهرة التي يسعني أن أؤمها متواضعة جدا وغير مؤكدة بحيث أقدر الشهرة أقل مما أقدر ما أتمتع به من راحة الفكر وهدوئه . فأنا هنا أنام عشر ساعات كل ليلة ، دون أن يوقظني من نومي أمر من أمور العناية بالصحة . وبعد أن دأب النوم زمنا طويلا على أخذ فكري للنزهة في غابات ، وحدائق ، وقصور مسحورة ، حيث استشعر كل ما نسجه الخيال من لذات ، في الحكايات الخرافية ، فاني أخذت شيئا فشيئا ، أخلط بين ما يعتريني من أحلام اليقظة في النهار وبين أحلام نومي . واذا ما حدث لي أن انتبهت الى اني مستيقظ ، فما ذلك الا ليكون رضاي أكمل ، واتشارك فيه حواسي . ذلك أني لست من التزمت بحيث أحرم حواسي أيا من الأشياء التي يمكن لفيلسوف أن يبيحها لها دون أن يسيء الى ضميره . وفي الختام ، لا شيء ينقصني هنا غير لطف محادثتكم ، التي أكاد ، من شدة احتياجي اليها كي أكون سعيدا ، أعدل عن مقاصدي وآتي لأقول لكم بنفسي انني يا سيدي خادمكم المتواضع والمطيع جدا .

ص. ص : 939 ـ 941 .

2) رسالة مؤرخة نوفمبر 1633

الى مرسن .

(...) تلك كانت الحالة التي وصلت اليها عند ما توصلت برسالتكم المؤرخة بالحادي عشر من هذا الشهر . فقد كنت أود أن أفعل مثلما يفعل المدينون السيئون اذ يذهبون الى دائنيهم ، حين يحسون باقتراب أجل الدين، يستاخرونهم اياه قليلا . وفعلا فقد عزمت على ارسال كتاب « العالم » اليكم هدية . وكنت ، لمدة لا تزيد على خمسة عشر يوما ، لا أزال عازما على ارسال جزء منه على الأقل ، اذ لم يكن من الممكن اتمام نسخه كله في الأجل الموعود . غير اني لما أرسلت من يتحرى لي عما اذا كان كتاب « نظام العالم » لجاليليه، موجودا بـ (ليد) و (امستردام) ، لما سمعت من أنه قد طبع في ايطاليا في

السنة المنصرمة ، جاءني الخبر بأن الكتاب طبع فعلا ، ولكن جميع النسخ التي طبعت منه احرقت في ذات الوقت (بروما) ، فيما حكم على جاليليه ببعض الغرامة . وهذا ما أدهشني كثيرا ، الى حد أني عقدت العزم أو أكاد على احراق جميع أوراقي ، أو على عدم اطلاع أي شخص عليها على الأقل . اذ أني لا أتصور كيف أمكن أن يحال جاليلي ، وهو الايطالي ، بل والمرغوبه من طرف آبائنا ، على محكمة جنائية ، لا لشيء سوى أنه أراد ، دون ريب ، أن يثبت حركة الأرض ، هذه التي أعلم جيدا أن بعض الكاردينالات قد أصدر حكما بتحريمها في ما مضى ، غير أني سمعت ، فيما يلوح لي ، ، أن تعليم هذه الفكرة علنيا لم يتوقف مع ذلك ، حتى في روما ذاتها . واني لأعترف بأنه ، ان كانت فكرة حركة الأرض خاطئة ، فان جميع أسس فلسفتي ستكون خاطئة كذلك، اذ بواسطة هذه الأسس يمكن البرهنة على حركة الأرض بصورة بديهية. ولشدة اتصال هذه الفكرة بجميع أجزاء كتابي ، فانه لا يمكن فصلها عن أي منها دون اختلال الباقي . ولكن ، بما أني لا أحب أن يصدر عني بأي حال من الأحوال ، خطاب به أدنى كلمة مما تستنكره الكنيسة ، فاني أفضل أن ألغي كتابي هذا ، على أن أصدره (مبتورا) معطوبا . ثم اني لا أجد لدي مزاجا يميل بي نحو تأليف الكتب . فلولا أني تعهدت لكم ، ولبعض من أصدقائي ، بوعد تأليف هذا الكتاب ، وذلك كي تدفعني رغبتي في الوفاء لكم بوعدي ، بالأحرى الى الدراسة ، لولا ذلك لما انتهيت من تأليفه أبدا . غير أني واثق ، بعد كل شيء ، من أنكم لن تبعثوا الي برقيب يكرهني على الوفاء بوعدي . ولعل صدركم سوف ينشرح لاعفائكم من مشقة قراءة أشياء سيئة . لقد سبق أن وجدت في الفلسفة آراء ، لها ظاهر الصحة ، قابلة لأن يدافع عنها في منازعة ما ، بحيث ان لم تكن آرائي أيقن من تلك الآراء ، ولم يمكن اثباتها بغير جدال ، فاني لا أريد أن أراها تنشر أبدا . على أني لن آلو جهدا في سبيل اطلاعكم على ما أنجزته ، اذ لن أجني غير عدم الرضى ان أنا ظننت اني ، بعد أن وعدتكم بكل شيء ، وبعد أن مضى على ذلك امد طويل ، أقدم اليكم، هكذا بدعابة ، ثمنا لذلك الانتظار ، ووفاء بذلك الوعد ، ولكني أرجوكم أن تمهلوني من فضلكم ، عاما آخر حتى أراجع كتابي وأهذبه . فانتم من علمني قول (هوراس) : (« احتفظ بمسودة ما كتبت تسع سنوات » ، فلم يمض الا ثلاث سنوات على شروعي في الكتاب الذي أنوي ارساله اليكم . أرجوكم أن تخبروني أيضا عما تعرفونه عن قضية جاليليه (...) .

ص. ص : 947 ـ 1948

3) رسالة مارس 1637 (من ليد)

الى مرسن

يظهر ان لكم في رأيا سيئا ، وأنكم تحكمون علي بقلة الحزم والعزم في افعالي ، عند ما ترون بان علي أن آخذ بعين الاعتبار ما ذكرتموه لي من تغيير مقصدي ، وضم مقالي في المنهج الى فزيقاي ، وكأن علي أن أسلم هذه الفزيقا الى الناشر كرسالة مفتوحة . ولم أتمالك عن الضحك وانا أقرأ الموضع الذي تقولون فيه انني (بتأخير نشر كتاباتي) أكره الناس على قتلي كي يظفروا بها في وقت أقل . وليس لي ما أرد به على هذا سوى أن أقول انني قد جعلت كتبي في حالة ، أودعتها مكنا ، بحيث أن يستطيع من قد يقتلونني أن يروها ابدا ، وانني ان لم أمت ناعم البال راضيا كل الرضى على من يبقون أحياء ، فان كتبي لن ترى الا بعد أزيد من مائة عام بعد وفاتي .

انني لمدين لكم بكل الاعتراضات التي تكتبونها الي . وانى لأتوسل اليكم ان تستمروا في ابلاغي بكل ما يتناهى الى سمعكم منها ، حتى وان تكن في غير صالحي الى اقصى الحدود . فلسوف يكون ذلك أعظم جميل تسدونه الى ، اذ ليس من عادتي بتاتا أن أتألم اذ تضمد جراحي ، وسوف يجدني من يتكرمون بتثقيفي ، وتعليمي شيئا ، لطيف المعشر دائما . غير أني لم أستطع أن أدرك اعتراضكم علي فيما يتصل بعنوان كتابي . ذلك لأني لم اجعله « رسالة في المنهج » ، بل « مقالا في المنهج » ، وهو ما يعادل « مقدمة » أو « آراء » تتعلق بالمنهج ، وذلك كي أبين أني لا أقصد الى تعليم المنهج ، وانما الى الكلام عنه فحسب . اذ أن المنهج يقوم ، كما يمكن ان يلمس مما أقوله عنه ، في التطبيق أكثر مما يقوم في النظرية . وقد أسميت الرسائل التي تلي « المقال في المنهج » ، « محاولات » لهذا المنهج ، لأني أزعم أن الأشياء التي تحتويها ، ما كان لي أن أتوصل اليها لولا هذا المنهج . كما أني ادرجت أيضا في « المقال في المنهج » شيئا من الميتافيزيقا ، والفزيقا ، والطب ، حتى ابين أنه يتسع ليشمل كل المجالات .

فيما يتعلق باعتراضكم الثاني القائل بأني لم أوضح، على طول المقال، من أين استقيت أن النفس جوهر متميز عن الجسم ، وأن طبيعتها تقوم في التفكير وحده ، وأن عدم الوضوح هذا يجعل البرهنة على وجود الله غامضة ، فاني أعترف بأن ما كتبتموه لي حول ذلك صحيح جدا ، وأن ما قلته يجعل برهنتي على وجود الله مستعصية على الفهم . ولكني لا أستطيع أن أعالج هذه المسألة الا اذا أوضحت ، بقوة ، خطأ جميع الأحكام المتوقفة على التخيل والاحساس ، أو عدم يقين هذه الأحكام ، بغاية أن أبين ، بعد ذلك ، ما هي

الأحكام التي لا تتوقف الا على الفهم الخالص ، وكم أن هذه الأحكام بديهية ويقينية . أن ما حذفته في المقال ، عن قصد واعتبار ، كان أساسا بسبب كوني قد كتبت بلغة عامية ، ولأني خشيت على العقول الضعيفة أن لا تتمكن ، بعد احاطتها بنهم وشره ، بالشكوك والاحترازات التي عرضتها ، أن لا تتمكن من ادراك الدواعي التي دفعت بي الى ذلك ، فأكون بذلك قد أوقعتها في مازق دون أن أخرجها منه . بيد أني ألفت باللاتينية ، منذ ثماني سنوات ، محاولة أولى في الميتافيزيقا ، قمت فيها باستنتاج ذلك كله بكيفية مفصلة . ولو ترجم « المقال في المنهج » الى اللاتينية ، كما يجري الاستعداد لذلك ، لأدرجت فيه تلك المحاولة . على أني مقتنع بأن من يمعنون النظر في ما قدمته من حجج أو براهين تتعلق بوجود الله ، فسيجدونها تبلغ من دقة الاستدلال مبلغا يقرون معه عنتا كبيرا في البحث عن نواقصها . فهذه البراهين هي ، فيما أزعم ، أوضح من أي من براهين علماء الهندسة ، بحيث أنها لا تبدو غامضة الا في أعين أولئك الذين لا يعرفون كيف يجردون الفكر من الحواس (...).

(...) فمهما أفعل فاني لا أتستر كمن ارتكب جريمة ، وانما أحاول اجتناب الضجة فحسب ، والابقاء على نفس ما كنت أتوفر عليه من حرية حتى الآن ، بحيث أن أخشى أن يعرف البعض اسمي ، واني لمرتاح الان لأن أحدا لا يتحدث عنه على الاطلاق ، ولأن الناس لا ينتظرون مني شيئا ، ولأن ما أفعله لن يكون اقل مما قد ينتظر مني .

ص. ص : 959 ـ 961

4) رسالة مارس 1638

الى (مجهول)

سيدي

لم يكن ثمة من داع الى التكلف الذي لجأ اليه صديقكم ، فليس من في مثل حظوته وعقله ، بحاجة الى اتخاذ وسطاء . واني سأكون دائما ممنونا . عند ما يتكرم أشخاص من امثاله بتشريفي باستشارتي حول كتبي . وانى لأرجوكم أن تدفعوا عنه هذا الاحتراز . ولكن بما أنه شاء ذلك هذه المرة ، فاني سأحمكم عبء نقل ردودي اليه .

أولا ، صحيح أنني ، لو كنت قلت باطلاق ، ان على الانسان أن يتشبث بالآراء التي يتخذ قرارا نهائيا باتباعها ، وان تكن مشكوكة ، فاني لن أكون أقل استحقاقا للملامة مني لو كنت قلت ان على الانسان أن يكون متعصبا لرأيه معاندا . ذلك لأن التشبث برأي هو والتمادي في الأخذ بالحكم المكون حول هذا الرأي سيان . غير أن ما قلته شيء آخر غير هذا تماما . لقد قلت ان على

الانسان أن يكون حازما في أفعاله ، وان ظل غير حازم في أحكامه ، حتى وان لم يقل تماديا في اتباع آراء مشكوكة أكثر ما يكون الشك ، أي لم يقل تماديا في اتيان افعاله وفقا لآراء يحكم بانها مشكوكة ، عند اتخاذه قرارا نهائيا باعها، اي عند ما يحكم بان ليس ثمة على الاطلاق آراء يحكم بانها أفضل وأيقن من هذه التي يتبعها (...) وليس لنا أن نخشى أن يمتد بنا هذا الحزم في الأفعال بعيدا في طريق الخطا والرذيلة ، ما دام أن الخطأ لا يكون الا في الفهم ، هذا الذي افترض انه يظل ، رغم ذلك ، حرا ، يعتبر مشكوكا فيه ما هو كذلك . هذا فضلا عن اني أنسب هذه القاعدة الى أفعال الحياة التي لا تحتمل الارجاء ، ولا أستخدمها الا بصورة مؤقتة ، بقصد تغيير آرائي بمجرد ما أتمكن من العثور على آراء أفضل ، من غير أن أضيع في سبيل ذلك أية فرصة تسنح له . لقد اضطررت الى التحدث عن هذا العزم والحزم لكونهما ضروريين على حد سواء لراحة ضميري ، وللحيلولة دون أن أكون هدفا للملامة بسبب ما كتبته من ان على الانسان ، كي يتجنب التسرع أو التهور في أحكامه ، أن يتخلص ، مرة واحدة (على الأقل) في حياته ، من جميع الآراء التي تلقاها من قبل وصدق بها : اذ اعترض علي بان هذا الشك الشديد الشمولية ، قد يحدث تذبذبا عظيما في العزم ، وانحرافا كبيرا في الأخلاق ، ولا أظن اني قد اتخذت من الحيطة والحذر قدر ما اتخذته في وضع العزم ، من حيث هو فضيلة ، بين رذيلتين تتناقضان واياه ، وهما التردد والعناد .

ثانيا ، ثمة فكرة لا أظن بتاتا انها من صنع الخيال المحض ، وانما هي حقيقة لا ينبغي لأي انسان ان ينكرها ، وهي ان لا شيء يكون في امكاننا اخضاعه لقدرتنا سوى أفكارنا ، هذا ، على الأقل ، ان أخذت كلمة الفكر بالمعنى الذي آخذها به ، أعني جميع عمليات النفس ، بحيث لا تكون التأملات والارادات وحدها أفكارا ، بل كذلك وظائف البصر والسمع ، واختيار حركة بدلا من أخرى ، تكون هي أيضا أفكارا بقدر ما تتوقف على الفكر . فلا شيء ، ان شئنا أن نعبر بلغة الفيلسوف ، غير ما تتضمنه كامة الفكر ، يحق لنا أن نحمله على الانسان : ذلك لأن الوظائف التي لا تنتمي الا الى الجسد ، يقال انها تحدث في الانسان وليس بالانسان . هذا فضلا عن أنني عند ما قلت « كأيا » ، وما تبع ذلك من أن ما يعوزنا لكي ننجح ، عند ما نكون قد فعلنا كل ما في وسعنا فيما يتعلق بالأشياء الخارجية ، هو شيء مستحيل « على وجه الاطلاق » ، اني بذلك أقدم شهادة كافية على أنني لم أرد البتة أن أقول ، ان الأشياء الخارجية غير خاضعة لقدرتنا اطلاقا ، وانما أردت أن أقول فحسب انها لا تخضع لقدرتنا الا بمقدار ما تساير أفكارنا ، و « ليس بصورة كاملة وعلى نحو مطلق » ، وذلك لأن ثمة قوى أخرى خارجة عنا قد تحول دون

حصول مقاصدنا (...) ومع أنه من الصحيح جدا أن ما من شيء خارجي يخضع لقدرتنا الا بمقدار ما يساير اتجاه فكرنا ، وما من شيء يخضع لقدرتنا على نحو مطلق سوى أفكارنا ، وأنه ليس ثمة ، فيما يبدو لي انسان يمكن أن يجد صعوبة في تقبل ذلك ، عند ما يفكر فيه بكل وضوح ؛ مع كل ذلك فاني قلت انه ينبغي التعود على اعتقاد ذلك ، بل ان ثمة في هذا الصدد ، حاجة الى مران طويل ، وتأمل مجدد ومعاد . والسبب في ذلك أن شهواتنا وأهواءنا تملي علينا بصورة دائمة ما هو ضد ذلك، واننا جربنا، مرات كثيرة، منذ طفولتنا، حين نبكي ونامر أو غير ذلك ، أن نطاع من طرف مرضعاتنا ، فنحصل على ما كنا نرغب فيه بحيث تكون لدينا اقتناع ، دون شعور منا ، بأن العالم صنع من أجلنا ، وأن جميع الأشياء حق لنا ، مما يجعل أولئك الذين يوادون علية سعداء ، أكثر عرضة للوقوع في الخطأ . ومن الملحوظ أيضا أنهم هم الذين لا يتحمون كثيرا ، في العادة ، عثرات الحظ . غير أنه ليس هناك ، فيما يبدو لي ، ما يكون أحرى بفيلسوف أن يشتغل به أكثر من سواه ، غير تعويد نفسه على الاعتقاد في يمليه عليه العقل الحق ، وغير محاذرة الآراء الخاطئة التي تقنعه بها شهواته الطبيعية .

(...) (...) (...) ،

ص. ص : 1000 ـ 1003 .

5) باريس في اكتوبر 1644

الى الأب شاليه

أيها الأب الجليل ،

الآن ، وقد نشرت أخيرا ، « مبادىء الفلسفة » التي أقلقت البعض، فانكم من الذين أرغب في اهدائهم أكثر من غيرهم كتابي هذا (مبادىء الفلسفة). وذلك لأني مدين اليكم بكل الثمرات التي أمكنني جنيها من دراساتي، بفضل ما اتخذتموه من عناية في تثقيفي في صغري ، وكذلك لأني أعرف كم بوسعكم الحيلولة دون أن تؤول نواياي الحسنة تأويلا سيئا، من طرف من لا يعرفونني من أصحابكم. فلست أخشى أن تذم كتبي من طرف من يتفحصونها ، اذ سيريحني دائما أن أعترف بأخطائي وأصححها عند ما يتفضل أحد فيدلني عليها . ولكنني أرغب في أن أتجنب، ما استطعت ، الأحكام المسبقة لأولئك الذين يكفيهم أن يعرفوا بأني كتبت شيئا يتعلق بالفلسفة (لا أساير فيه الأسلوب المعتاد) ، حتى يكونوا حول ذلك رأيا سيئا . ونظرا الى ما قد رأيته ، بالتجربة ، من أن الأشياء التي كتبتها ، قد حظيت بالقبول والتأييد من طرف عدد لا بأس به من الأشخاص ، فليس لي ان أخشى كثيرا أن تدحض آرائي ، بل اني لأرى أن ذوي

العقل السليم المشترك ممن لم يشبعوا بعد بآراء مضادة (لآرائي) ، أميل بطبعهم الى اعتناق آرائي ، بحيث يلوح أن هذه الأخيرة لن تعدم القبول من طرف معظم الناس ، بل في وسعي أن أقول من طرف اعقلهم . أعرف أن آرائي قد اعتقد بأنها جديدة . على أن (من ينظر) في كتابي هذا ، سوف يرى انني لم استخدم أي مبدأ لم يكن مقبولا عند أرسطو ، وعند كل من تفلسفوا في وقت من الأوقات ، وقد خيل الى البعض أيضا أن نيتي كانت هي دحض الآراء المقبولة في المدارس، والعمل على جعلها موضع هزء. ولكن سيتبين أني لا اتحدث عن هذه الآراء الا اذا كانت مما لم أتعلمه أبدا . وكان يرجى عند ما ترى فلسفتي النور ، أن يعثر فيها على أخطاء كثيرة ، تجعل دحضها سهلا ميسورا، وأنا أراهن بأن كل العقول الممتازة سوف تحكم بأن فلسفتي معقولة، وأن كل من صمم على محاربتها لن يجني سوى الاندحار ،وأن الذين هم أكثر حيطة سيفوزون اذ سيكونون أوائل من يصدرون حكما لصالح هذه الفلسفة ، بأيهم في ذلك الخلف ، فيما بعد ، هذا ان وجد أنها صحيحة . واذا ما أسهمتم في ذلك بنصيب ، لما لكم من هيبة وأخلاق (حميدة) ، واعلم أنكم على ذلك قادرون ، فسيكون ذلك فضلا منكم يضاف الى ما أدين به ، سلفا ، اليكم من أفضال عظيمة (...) .

ص. ص : 1169 ـ 1170

ترجمة الحسين سحبان

مرافعة اميانس

لويس التوسير

« ان الشكل الجدلي للعرض ، لن يكون صائبا الا اذا عرف حدوده » .

ك. ماركس ، مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي . المنشورات الاجتماعية 1972 . ص. 253 .

لن أفاجيء أحدا أو أصدم أحدا اذا اعترفت بأني لم أكتب أي نص من هذه النصوص في أفق تحضير أطروحة ، سواء ذلك الكتيب عن « مونتسكيو »، أو المقالات المنشورة في « دفاع عن ماركس » . أو الفصلين من كتابة « قراءة رأس المال » . وبالرغم من ذلك ، فمنذ ستة وعشرين سنة ، وبالتحديد في السنة الدراسية 1949 ـ 1950 ، وضعت بين أيدي السيدين هيبوليت وجانكيليفيتش ، مشاريع أطروحة كبيرة (كما كانت تسمى آنذاك) ، حول « السياسة والفلسفة في القرن الثامن عشر الفرنسي » لجان جاك روسو ؛ وفي حقيقة الأمر ، لم أتخل أبدا عن هذه المشاريع ، يشهد على ذلك البحث الذي أنجزته عن مونتسكيو .

لماذا أبدأ بهذا التذكير ؟ لأنه يمس النصوص المقدمة لكم .

لقد كنت آنذاك شيوعيا ، وكنت أسعى الى أن أكون ماركسيا كذلك أي أن أحاول قدر المستطاع ، فهم ماذا تعني الماركسية ؛ ومن ثمة ، اعتبرت هذا العمل حول « الفلسفة والسياسة في القرن الثامن عشر » تمهيدا ضروريا لفهم فكر ماركس . لقد شرعت عمليا آنذاك في ممارسة الفلسفة وفق طريقة لم أتخل عنها منذ ذلك الحين .

لقد قمت أولا ، بتطبيق هذا « الانعطاف النظري » على مفكري القرن الثامن عشر . وهو انعطاف لا غنى عنه ، ليس فقط لفهم فلسفة ما ، ولكن لوجودها كذلك . ان أي فلسفة لا تأتي الى العالم كما تجيء منيرفا الى عالم الآلهة والبشر ، ذلك أن وجودها مرتبط بالموقع الذي تحتله بعد أن تغزو عالما كل مواقعه محتملة سلفا . فهي لا توجد اذن الا بفضل اختلافها المطبوع بالصراع ، وهو اختلاف ليس بوسعها أن تحققه وأن تفرضه

الا عن طريق عمل متواصل ينصب على المواقع الأخرى الموجودة . وهذا الانعطاف هو شكل الصراع الذي يجعل من كل فلسفة طرفا داخل المعرفة وفوق « ساحة الحرب » هذه التي هي الفلسفة .

فاذا كانت فلسفة الفلاسفة ، هي تلك الحرب الأبدية (التي أراد كانط اخمادها بواسطة السلم الابدي لفلسفته الخاصة) ، فان أي فلسفة لا تحتل موقعها ضمن ميزان القوى النظري الا برسمها لحدود تفصلها عن خصومها ، وبغزوها للجزء من المواقع التي سبق أهم احتلالها لكي يضمنوا ممارسة سلطتهم على الخصم الذي يحاولونهم في صلبهم . فاذا كانت الحرب حسب تصور هوبز الذي لعله كان يتكلم عن الفلسفة كما كان يتكلم أيضا عن المجتمع البشري ، ربما دون قصد بعينه ، اذا كانت الحرب حالة معممة دون أي مختبأ واذا كانت النتيجة المترتبة عنها هي وضعها الخاص القاضي بان كل حرب هي وقائية في جوهرها ؛ اذا كان ذلك أمكن لنا ندرك أن الحرب الفلسفية حيث تتواجد انساق فكرية ، انما تفترض هذا التطاول للمواقع بعضها على بعض ، وتفترض بالتالي المرور الضروري لفلسفة ما عن طريق فلسفات أخرى حتى تحدد مواقعها الخاصة بها وتحافظ عليها . واذا كانت الفلسفة في المقام الأخير ، صراعا لطبقات في النظرية ، كما طرحت ذلك فيما بعد ، فان هذا الصراع يأخذ شكلا خاصا بالفلسفة ، وهو شكل الفعل النظري والانعطاف النظري الذى ينصب على ما يخالف الفلسفة .

أقدم كمثال على ذلك ، بعد تاريخ الفلسفة ، ماركس نفسه ، الذي لم يحدد ذاته الا مستندا على هيجل ، وذلك حتى يرسم الحدود الفاصلة بينهما . أعتقد أني اقتديت به من بعيد ، اذ سمحت لنفسي بالمرور بسبينوزا لأفهم لماذا مر ماركس بهيجل .

على انه من الواضح أن هذا التصور للفلسفة كصراع ، وكصراع للطبقات داخل النظرية « في المقام الأخير » ، يعني بالضرورة ، زحزحة العلاقة التقليدية القائمة بين الفلسفة والسياسة . لقد أخذت اذن أتمرس بذلك ، سواء تعلق الأمر بالفلاسفة السياسيين أو بالفلاسفة فقط ، من ميكافلي الى هيجل مرورا بهوبز ، سبينوزا ، لوك ، مونتسكيو ، روسو وكانط . كنت أقول بأنه يجب وضع حد لهذا التقسيم المثير للريبة والذي يعتبر المفكرين السياسيين مجرد أتباع أي أنهم ليسوا فلاسفة أو هم فلاسفة أيام الآحاد ، ويبحث في نفس الوقت عن سياسة الفلاسفة في النصوص التي يتحدث فيها هؤلاء عن السياسة فقط . ذلك أني كنت أعتبر كل مفكر سياسي، حتى عند ما لا يفوه بأي كلمة تقريبا عن الفلسفة ، كمكيافلي مثلا ، فيلسوف

بكل معنى الكلمة ، كما كنت أعتبر أن كل فيلسوف ، حتى في الوقت الذي لا يتطرق فيه الى السياسة ، شأن ديكارت ، يمكن اعتباره مفكرا سياسيا ، ذلك ما دامت سياسة الفلاسفة ، أي السياسة التي تجعل من الفلسفات فلسفات ، هي بالفعل شيئا آخر غير التصور السياسي لمبدعيها . ذلك انه اذا كانت الفلسفة « في المقام الأخير » ، صراعا للطبقات في النظرية ، فان السياسة التي تكون الفلسفة (مثل الفلسفة التي تساند فكر مفكري السياسة) ، لا تتطابق مع أي مرحلة من مراحل الصراع السياسي و تعبر عن المواقف السياسية لمبدعيها . انها تتعلق بقضية أخرى ، قضية تهم الهيمنة الايديولوجية للطبقة السائدة ، سواء تعلق الأمر بتكوينها أو بتعزيزها أو بالدفاع عنها أو بمحاربتها . ربما استعمل الآن عبارات لم يكن في مقدوري آنذاك استعمالها ، على أني ، اذا أمكن القول ، كنت اكتشف خطوة خطوة ، مزحزحا أفكارا راسخة ، شيئا يشبه ما أسميه فيما بعد « ممارسة جديدة للفلسفة » . وقد دفعني شعوري بضرورة هذه الممارسة الجديدة الى تطبيقها، مهما كانت قيمة هذا التطبيق التي تعتبر مع ذلك لا بأس بها ، والتي فتحت لي بعد ذلك ، طريقا معبدا للوصول الى ماركس .

واذا بدا أني تخليت فيما بعد عن هذا المدخل النظري الذي يمثله القرن الثامن عشر ، والذي في حقيقة الأمر ، لم يفتأ يهمني ، فان هذا لم يكن خاصا بحالتي فقط . ذلك أن الظروف التي أحاطت بالمؤتمر العشرين ، والتي تعرضت لها في مقدمة كتابي « دفاع عن ماركس » ، والعبارة التي تبناها المؤتمر المذكور ، عبارة « عبادة الشخصية » ، والتأويلات اليمينية التي تساقطت آنذاك على الماركسية ، محتفلة أو مستغلة التحرر ، وأملها المرتقب في فلسفات الانسان ، الحرية ، المشروع والتعالي الخ ... جعلتني أنجر بسرعة الى قلب المعركة . ودون مغالاة ، فمثلما وجد ماركس الشاب نفسه ملزما بالتطرق في « الجريدة الرينانية » الى مسائل عملية كسرقة الخشب أو الرقابة البروسية ، وجدت نفسي كذلك ، ملزما بالتعبير عن رأيي في بعض القضايا الساخنة التي تهم النظرية الماركسية ، ما عدا لما ينكر صمتي ما أفكر فيه . لقد وقع ذلك بالصدفة ، أي نتيجة حادث عابر ، اذ كتبت تقريرا عن كتاب عالمي خاص بماركس الشاب ، نشرته مجلة سنة 1960 . وقد أصبح هذا التقرير هجمة مضادة ، فهو لا يقيم محاكمة للاطروحات السائدة بقدر ما يأخذها من الخلف ، أي يحول مجال النقاش ويقترح عددا من الاطروحات لم أفتأ أعيد تناولها وانقحها وأعدلها .

واذ أذكر بهذه الظروف ، فلكي أشير الى ملاحظة ثانية تتعلق بالخاصية السجالية ، بل السياسية لأبحاثي الفلسفية . ان الموقف الذي تعبر عنه علنا

الأبحاث المقدمة اليكم ، هو اعترافها بانه في قلب كل فلسفة يوجد الصراع . حقا ، ان ما ذكرته سابقا كاف للتدليل على أنها ليست سجالية أو سياسية بصفة مباشرة بل هي نتيجة تفكير مبرهن عليه ، فكل مغزى مجهودها هو الدفاع عن فكرة بسيطة معناها أن أي ماركسي لا يمكنه ان يناضل سواء بالنسبة لما يكتبه أو يفعله دون أن يفكر في شروط وميكانيزمات المعركة التي يخوض ، معركة التزم بها وتازمه في نفس الوقت .

هذه النصوص اذن ، هي تدخلات معلنة في ظرف زمني محدد : تدخلات سياسية في الفلسفة الماركسية السائدة : ضد الجمود العقائدي ونقده اليميني ، وفي نفس الوقت تدخلات فلسفية في السياسة ، ضد النزعة الاقتصادية و « ملحقها » الانساني . وما دامت تستلهم تاريخ الحركة العمالية واعمال ماركس ، فمن غير الممكن اختزالها الى مجرد تعليق ظرفي . واغتنم هذه الفرصة لأوكد أنه مهما كانت نقائص وحدود هذا التدخل الفلسفي – السياسي . . فانه صادر عن عضو في الحزب الشيوعي ، ومناضل ، بالرغم من أنه كان في البداية معزولا ، وبالرغم من أنه لم يكن يؤخذ برأيه ، وكان ولا زال منتقدا من طرف الحركة العمالية ، فان وضعيته ، هي وضعية مناضل يحاول التعامل مع السياسة بجدية ، مفكرا في شروطها والزاماتها وآثارها على النظرية ذاتها ؛ ليحدد تبعا لذلك ، خطه وأشكال تدخله . ومن نافلة القول أن مبادرة مثل هذه لم تكن لتخضع لضغوط ودون مجازفة . وما دمت قد ذكرت المجازفة فسأحدثكم عن احداها ، غاضا النظر عن سواها ، تلك التي تهم الموقف النظري لأبحاثي .

ففي خضم المعركة ، اتخذت عن وعي ، بالنسبة لبعض القضايا الاستراتيجية سياسيا ونظريا ، موقف الدفاع عن أطروحات راديكالية تبعث دلالتها الحرفية ، في بعض الأحيان ، على التناقض ؛ بل على الاستفزاز النظري . ولتوضيح هذا الموقف أقدم مثالين أو ثلاثة :

لقد قلت ، أمام استياء الكثيرين ، بأن النظرية هي « ممارسة » ، واقترحت بهذا الصدد مقولة « الممارسة النظرية » ؛ الا أن هذه الأطروحة ، ككل أطروحة يجب فهمها من خلال تأثيرات تموضعها أي من خلال موقعها في المعارضة . لقد كان من النتائج الأولى امكانية القول ، وضد كل نزعة نفعية ، بأطروحة « الاستقلال النسبي للنظرية » ، ومن ثمة بحق النظرية الماركسية في عدم اعتبارها الخادمة المستعبدة للقرارات السياسية اليومية ، وان تتطور في اتحاد مع الممارسة السياسية ومع ممارسات أخرى ، دون أن تتخلى عن مقتضياتها الخاصة . لقد كان أيضا من نتيجة القول بهذه الأطروحة ، وضد مثالية النظرية الخالصة ، طبع نظرية المادية بخاتم الممارسة .

هناك صياغة جذرية أخرى ، القول بالصفة الداخلية لمقاييس الصلاحية للممارسة النظرية . يمكنني في هذا الصدد الاستشهاد باينين الذي قال بالأطروحة الاستفزازية التالية من بين أطروحات أخرى : « ان الماركسية نظرية قوية ، لأنها نظرية صائبة » (انها ليست صائبة لأن نجاحاتها واخفاقاتها تمكن من التحقق من ذلك ، بل انه بالامكان التحقق من نجاحاتها واخفاقاتها لأنها نظرية صائبة) . غير أني كنت أتوسل أيضا بحجج أخرى : فالرياضيات مثلا ليست في حاجة الى تطبيق فيزيائي أو كيميائي لنظرياتها لبرهنة عليها . كما أن العلوم التجريبية لا تحتاج الى تطبيق تقني لنتائجها لتقديم الدليل على صوابها . ذلك أن البرهنة والدليل هما نتاج مسطرة ومقتضيات مادية ونظرية محددة ، داخلية وخاصة بكل علم . ان القول بالاستقلال النسبي للنظرية كان في هذا المجال ، هو محور النقاش ، لكن ليس ضد مثالية النظرية ، بل ضد براغماتية وتجريبية اللاتمايز . ذلك أنه مثل البقر في الليل الهيجلي كل الممارسة كانت سوداء .

اقدم الآن المثال الثالث والأخير ، لقد دافعت عن أطروحة تعارض الأطروحة القائلة بالنزعة الانسانية النظرية لماركس ، تلك أطروحة دقيقة لم يرغب أحد في الاستماع اليها في دقتها ، وأدت الى نشأة حلف مقدس ضدي، حلف ضم مختلف الأيديولوجيات البورجوازية والاشتراكية الديموقراطية ، بل وجد أنصارا في صفوف الحركة العمالية العالمية نفسها .

لماذا اتخذت مواقف جذرية الى هذا الحد ؟ لن أختفي وراء حجة جهلي الواضح ، وهي حجة يمكن استخدامها ، الا أنها لن تتجاوز وقتها . لذلك سأدافع أولا عن مبدأ ممارسة هذه المواقف النظرية لأني انتهمت بالدوغمائية وبنزعتي التأملية واحتقار الممارسة والملموس والانسان الخ ... وهذه نقمة ، في نظري ، لا تخلو من تجريح .

بالنسبة الي ، كمطلع الى حد ما ، على العلاقة القائمة بين الفلسفة والسياسة ، اتذكر ماكيافلي الذي نادرا ما يتحدث عن قاعدة المنهج الا انه يطبقها باستمرار : ضرورة التفكير في أطراف الأشياء أي التعبير عن أطروحات – حدود ، أو لكي يكون التفكير ممكنا يجب احتلال موقع المستحيل . ما ذا فعل ماكيافلي ؟ لكي يغير شيئا ما في تاريخ بلاده ، وبالتالي في فكر القراء الذين يطمح الى استنهاضهم يقول ماكيافلي ، دون أن يوجه خطابه الى شخص معين ، أنه يجب الاعتماد على القوى الذاتية ، أي عدم الاعتماد على أي شيء آخر ، لا على دولة أو أمير موجودين ، بل على المستحيل اللاموجود : أمير جديد في امارة جديدة .

لقد عثرت على صدى هذه المفارقة المستفزة نفسها عند لينين ، اذ سنوات بعد كتابه « ما العمل ؟ » ، ولكي يرد على بعض الانتقادات التي وجهت له ، اجاب بنظرية تقوس العصا : عند ما تكون العصا مقوسة في الاتجاه الخاطىء ، يقول لينين ، يجب أولا ، تقويمها في الاتجاه المضاد لتستقيم وتنتصب من جديد ، اي أن تفرض عليها بالقوة تقوسا مضادا مستمرا . هذا التعبير البسيط يتضمن ، في اعتقادي ، نظرية كاملة لفعالية الحقيقي ، نظرية راسخة بعمق في الممارسة الماركسية . فعلى النقيض من التراث العقلاني الذي لا يحتاج الا الى فكرة مستقيمة لتصحيح فكرة منحنية ، تعتبر النظرية الماركسية انه لا وجود تاريخي للأفكار الا مدمجة في مادية العلاقات المجتمعية ، اذ خلف العلاقات القائمة بين الأفكار البسيطة توجد علاقات قوى ترفع أفكارا معينة الى السلطة (الايديولوجيا السائدة) ، وتبقى افكارا أخرى خاضعة لها (الايديولوجية الخاضعة) ، وهي علاقات لا تتغير الا بتغير ميزان القوى . يستنتج من ذلك ، أنه حتى بالنسبة لمجال يبدو مجردا هو مجال الفلسفة ، لا يكفي لتغيير الأفكار الموجودة تاريخيا التبشير بالحقيقة الصافية وانتظار أن تنور بداهتها العقول ، كما كان يقول أسلافنا في القرن الثامن عشر ، بل نحن مجبرون على الاعتراف ، ما دام يجب اخضاع الأفكار للتغيير ، بالقوة التي تبقيها في حالة تقوس ، وأن نفرض عليها بقوة معارضة تنفي القوة الأولى تقوسا مضادا لكي تستقيم .

كل هذا يرسم منطق مسلسل مجتمعي للصراع ، يتجاوز ، دون شك ، كل نص مكتوب ؛ الا انه في نص مكتوب مثل : « ما العمل ؟ » فان الشكل الوحيد الذي يمكن أن يتخذه ميزان القوى هو حضورة وتضمنه في بعض العبارات الحذرة ، منطوق الأطروحات نفسها ، التي تعبر عن ميزان القوى القائم بين الأفكار الجديدة والأفكار السائدة .

ولو جاز لي ان استلهم هذه الأمثلة ، فسأجيب (دون ادعاء) بنعم . لقد واجهت عن وعي العلاقة بين الأفكار وعالجتها بوصفها علاقة قوة فقد فكرت بوعي في بعض القضايا المهمة من خلال أطراف الأشياء ، وقوست العصا في الاتجاه المضاد . لم يكن ذلك رغبة في الاستفزاز ولكن لكي استنفر القراء اتجاه ميزان القوى ، لأستفزهم بهدف بلوغ تأثيرات محددة ، ليس بواسطة اعتقاد مثالي في القوة الخارقة للنظرية والتي اتهمني بعض الحراس العامين الفلسفة بتبنيها ، بل على العكس من ذلك ، بواسطة وعي ملموس بضعف النظرية اذا تركت لذاتها أي في الوعي بشروط القوى التي على النظرية ادراكها والخضوع لها اذا كانت ترغب حقا في التحول الى قوة .

كدليل على ما سبق قوله سادافع ، بهذه المناسبة عن الفكرة القائلة بأن ميزان القوى من التقوس المضاد الى التقوس اي أن المبالغة في التعبير عن الأطروحات ينتمي الى عالم الفلسفة وأن كبار الفلاسفة ، حتى عند ما لا يعبرون عن هذا القانون صراحة ، مثل لينين الذي مر عليه بسرعة مختفيا وراء مثل سائر ، كانوا يمارسونه بصفة دائمة سواء بواسطة احتكاره المثالي او تحت ضوء نهار « الشغب » المادي .

الا أن تقويس العصا في الاتجاه المضاد يعرضنا لخطر تقويسها أكثر أو أقل من اللازم ، وهو خطر كل فلسفة ، ذلك لأنه في وضعية مثل هذه حيث يتعلق الأمر بقوى ومراهنات اجتماعية لا يمكن تقدير مداها لا توجد هياة يمكنها الفصل بصورة نهائية ؛ بل ان الذي يتدخل بهذا الشكل يعرض نفسه لمخاطر عدم العثور على المقياس الصحيح ، ذلك أن الزيادة في تقويس العصا أو نقصانه يجعلنا عرضة للانحراف . وقد كنت عرضة له بصفة جزئية ، لقد اعترفت بذلك منذ سنة 1967 ، ربما تعرفون ذلك ، وقد وضحته مجددا في كتابي « عناصر النقد الذاتي » . لقد كانت كتاباتي سنة 1965 والموضوعة بين ايديكم ، وبصفة خاصة كتاب « قراءة رأس المال » ذات منحى نظرياتي ومغزلة الى حد ما ، للمصطلحات البنيوية . لقد كان من اللازم مرور الوقت لأنتبه لتلك الانحرافات ، ليس مسافة عشر سنوات فقط ، ولكن كذلك ، تجربة النتائج الناجمة عن عمل ونقد الذات . يقال عادة : « يجب مرور الوقت لكي نفهم » وأضيف بصفة خاصة : « لما سبق لنا قوله » .

o o o

سأتحدث باختصار عن الغرض العام لأبحاثي قبل أن اعرض بتفصيل مضمونها . يستشف هذا الغرض دون شك من عناوين كتبي نفسها : « دفاع عن ماركس » ، « قراءة رأس المال » ، فهذه العناوين شعارات نضالية كذلك . وأعتقد أن هذا يفسح لي المجال للتحدث عن جيلي ، عن اولئك الذين عرفوا عصور النازية والفاشية والجبهة الشعبية والحرب الاسبانية والمقاومة وستالين والحرب بصفة عامة ، اولئك الذين عاشوا الصراعات الطبقية الكبرى للتاريخ المعاصر . لقد كنا جميعا في قلب معارك الحركة العمالية وكان كل طموحنا أن نصبح ماركسيين في وقت لم يكن من السهل على المرء أن يكون ماركسيا وأن يجد نفسه من جديد في قلب النظرية الماركسية ولو بعد مرور المؤتمر العشرين ، ذلك ان الدوغمائية السابقة حافظت على استمرارها بفضل اللغو الفلسفي « الماركسي » حول الانسان . وبما أن هذا اللغو يعتمد حرفيا على كتابات ماركس الشاب فقد كان من الضروري العودة الى ماركس للنظر بوضوح في فكر ملبد بتجارب التاريخ . اني لا أقصد بهذا التأكيد على المعنى

السياسي بمسعاي : ان له أصالته ، تلك الأصالة التي لم يغفرها له أحد ، نقده الدوغمائية ولكن في هذه المرة ، ليس انطلاقا من المواقع اليمينية للايديولوجيا الانسانية ولكن من مواقع يسارية مناهضة للنزعة الانسانية النظرية ، ضد النزعة التجريبية ومناقضة لانزعة الانسانية النظرية ، ضد النزعة التجريبية ومناقضة للنزعة الاقتصادية . هذا المسعى لم يكن خاصا بي وحدي ، بل ان آخرين غيري ، كما سأشير لذلك فيما بعد ، سلكوا نفس الطريق ، كل واحد بطريقته الخاصة . لا اقصد ***Della Volpe*** في ايطاليا فقط ، بل كذلك باحثين سوفياتيين شباب لم تنشر ابحاثهم . لقد كان غرضنا هو أن نعيد للنظرية الماركسية مجرد ايديولوجيا وافدة ، بعض ملامحها النظرية ، بل النظرية الثورية . لقد كان ماركس يأمل في مقدمة كتابه « رأس المال » وجود « قراء يفكرون بأنفسهم » ، ولكي نجرب التفكير بالطريقة التي فكر بها ماركس فان أقل ما كان يجب عمله هو العودة اليه ، مع الحرص على التفكير بأنفسنا فيما فكر هو فيه .

وهكذا ، فعوض التخريب الذي كان يتعرض له فكر ماركس ، بدا لي أنه من الضروري التأكيد على فكرة بسيطة : الخاصية الخارقة والثورية لهذا الفكر ، الخارقة ، لأن ماركس أسس في مسار تشكيل مفاهيمي يبدأ بـ « الايديولوجيا الألمانية » ويبلغ أوجه في كتاب « رأس المال » ما يمكننا تسميته كتقريب أولي « علم التاريخ » . أما الخاصية الثورية لهذا الفكر فهي أن هذا الاكتشاف العلمي الذي يسلح البروليتاريا في نضالها يخلق تحولا في الفلسفة ، ليس فقط لأنه يرغمها على تعديل مقولاتها وجعلها ملائمة للعلم الجديد وتأثيراته ، بل لأنه يمنح الفلسفة كذلك معرفة بعلاقاتها الواقعية بالصراع الطبقي من أجل أن تتحمل مسؤولية ممارستها وتغييرها .

ان هذا الاكتشاف الجديد ، هذا الاختلاف الجذري لماركس الثوري في النظرية والممارسة هو ما كنت اسعى الى التعريف به . بل الى التمكين من ادراكه ومن فهمه . لقد كنت أعتبر ، وما زلت ، أن التفكير في هذا الاختلاف امر حيوي ، سياسيا ونظريا بالنسبة للحركة العمالية واحلفائها . من أجل تحقيق ذلك لم يكن بوسعي سوى أن أكون في مستوى الفلسفة الجديدة المبدعة من طرف ماركس في ثورته العلمية وأن أحاول التفكير في هذا الاختلاف انطلاقا من الحقيقة الجديدة المكتشفة وبأسلوب قريب من سبينوزا ويسمح به ماركس . الا أنه لانجاز ذلك ، كان لا بد من التفكير أولا في هذه الفلسفة الخاصة بالتفكير في هذا الاختلاف ، وبعبارة أخرى كان يجب فهم فلسفة ماركس نفسه . الا أن ماركس لم يترك لنا شيئا في مرحلة نضجه اذا ما استثنينا كتابه الهام « مقدمة 1857 » ، ووعدا لم يف به ، بكتابة عشر

صفحات عن الديالكتيك . ان فلسفة ماركس متضمنة ، كما أدرك ذلك لينين، في كتاب « رأس المال » ، ولكن في مستواها العملي فقط مثل ما هي متضمنة في النضالات الكبرى للحركة العمالية . لقد فكرت في اخراجها من هذه الوضعية ومنحها شكلا يماثل مفهومها معتمدا في ذلك على الأقوال والأمثلة المتوفرة ، من أجل ذلك مثلت الفلسفة الماركسية محور تفكيري ، لا لكوني أعتبرها مركز العالم أو لكي أجعل منها سلطة ولكن لبلوغ راديكالية ماركس كان من الضروري سلوك هذا الانعراج النظري . هذا الاعتقاد لم يتغير ، ربما أعبر عنه بطريقة مخلفة لما كتبته في « دفاع عن ماركس » و « قراءة رأس المال » ، ولكني أعتبر أني لم أكن على خطأ في اختياري للموضع الذي يمكن فيه فهم ماركس ، ذلك أنه في ذلك الموضع تتلخص مواقف ماركس .

« آخـــر مـقـام »

اقترح عليكم الانتقال الى مضمون أبحاثي وذلك بواسطة ثلاثة طرق تخترقها وتتقاطع فيما بينها .

سأبدأ بالطريق الأول ، طريق « آخر مقام » . فنحن نعرف أن ماركس وانجاز قالا بأطروحة مفادها أن التحديد يتم بواسطة العامل الاقتصادي في « المقام الأخير » . وهذه العبارة الأخيرة ، التي يبدو أنها غير ذات قيمة ، تنقلب في واقع الأمر كل التصورات السائدة عن المجتمع والتاريخ . ومن الواضح انه لم يتم الانتباه الى الأسلوب المجازي والاستعاري الذي عرض به ماركس تصوره للمجتمع في مقدمة كتابه « مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي » . فهو عبارة عن صورة نظام موضعي يخصص لواقع معطى محلات في المكان ، وهذه الصورة تقدم المجتمع على شكل بناء تستند طبقاته ، اعتبارا للمنطق الصحيح لكل بناء ، الى قاعدته : القاعدة die struktur die Vasis والتي تترجم في اللغة الفرنسية بـ Base أو في أغلب الأحيان بـ Infrastructure تعني الاقتصاد أي وحدة قوى الانتاج مع علاقات الانتاج تحت علاقات الانتاج . ترتفع على أعلى هذه القاعدة طبقة أو طبقات البنية العليا الحقوقية ـ السياسية والايديولوجية

سيقال انها مجرد صورة لوقائع حقيقية ؛ الا أنه يجب الانتباه الى التمييز الذي ترسمه . فوضع الحق الايجابي في البنية العليا ، في حين كان هيجل يصنفه في المجتمع المدني ، هو أكثر من مجرد تمييز بين مواقع حقيقية ، انه يعبر عن فعاليتها وجدليتها .

هكذا ، فعند ما يقول ماركس بأن القاعدة او البنية التحتية محددة (بجر الدال) في المقام الأخير ، فانه يقصد أنها تحدد البنية الفوقية . يقول : « يحدد الشكل الاقتصادي المعين ، الذي ينتزع به فائض العمل المجاني من المنتجين المباشرين ، علاقة السيطرة داخل الانتاج ، كما تنشأ مباشرة من الانتاج نفسه وتعود بدورها فتؤثر فيه بوصفها عاملا من العوامل التي تحدده » (1) .

الا ان التحديد الذي يقصده ماركس هو تحديد في المقام الأخير فقط . كما يوضح ذلك انجلز في رسالته الى يوسف بلوخ : « ... وفقا للمفهوم المادي للتاريخ ، يشكل انتاج وتجديد انتاج الحياة الفعلية العنصر الحاسم في آخر المطاف ، في العملية التاريخية . وأكثر من هذا لم نؤكده في يوم من الأيام ، لا ماركس ولا أنا . أما اذا شوه أحدهم هذه الموضوعة بمعنى ان العنصر الاقتصادي هو ، على حد زعمه ، العنصر الحاسم الوحيد ، فانه يحول هذا التأكيد الى جملة مجردة ، لا معنى لها و تدل على شيء » (2) .

ان موقع المقام الأخير في هذا التحديد هو فعلا المقام الأخير . واذا كان هو الأخير ، كما تشهد على ذلك الصورة الحقوقية التي تساندة ، فان هذا يدل على وجود عناصر واطراف أخرى في البنية الفوقية الحقوقية السياسية والايديولوجية . ان صفة « المقام الأخير » لها وظيفة مزدوجة ، فهي تفصل ماركس بشكل راديكالي عن كل تصور ميكانيكي ، وتفتح ، ثانيا ، امكانيات مختلفة للأطراف الأخرى ، امكانيات واقعية للاختلاف تتيح قيام الديالكتيك .

هذا التصنيف الموضعي ، يعني اذن ، ان التحديد بواسطة « آخر مقام » من طرف القاعدة الاقتصادية لا يمكن ادراكه الا من خلال « كل متمايز » Tout différencée أي كل معقد ومتمفصل (Gliederung) حيث ان التحديد بواسطة « آخر مقام » يعين الاختلاف الواقعي للعناصر الأخرى، أي تحدد مدى استقلالها النسبي وأسلوبها الخاص في التأثير على القاعدة نفسها .

وقبل ان أنتقل الى استخلاص النتائج المترتبة عن هذا التحليل ، اشير الى الأهمية النظرية الكبرى لمقولة « آخر مقام » ، تلك المقولة التي يعتبرها القراء والدارسون مجرد لفظ تقريبي أو استدراك فلسفي . فالقول بأن التحديد يتم بواسطة البنية الاقتصادية في « المقام الأخير » ، يعني الانفصال عن كل الفلسفات المثالية للتاريخ واتخاذ موقف مادي . الا ان القول بأن التحديد يتم بواسطة البنية الاقتصادية في المقام الأخير يعني

فعلا الانفصال عن كل تصور ميكانيكي لحتمية وتبني موقف جدلي . وعلى الرغم من ذلك ، فعند ما يفكر انطلاقا من ظل هيجل فيجب الاحتراس من الاغراء المثالي للديالكتيك . وبالفعل ، فعند ما اعتبر ماركس أن الديالكتيك هو لعب بين عنصر موضع ، فانه ابتعد عن الوهم القائل بأن الديالكتيك قادر على انتاج مادته الخاصة من خلال حركة تلقائية لنموه الذاتي . كما انه باخضاعه الديالكتيك لهذا التصور الموضعي فانه يشرطه بظروفه الواقعية ، ويحميه في الوقت نفسه ، من حماقات النزعة التأملية ، أي يلزمه بأن يكون ماديا وبأن اشكال وأوجه الديالكتيك خضعة لمادية شروطها .

واذا كان هذا التحديد أو هذا الاخضاع لا يقدم لنا الصور المادية للديالكتيك بصفة كاملة ، وهذا رأي لا أرفضه ، الا انه يحمينا من اغراء البحث عن هذه الصور جاهزة عند هيجل . لقد عرضت هذه النقطة في أبحاثي ، وكان هدفي من وراء ذلك فصل ماركس عن هيجل . لقد تساءلت في مكان اخر : بماذا يدين ماركس لهيجل ولماذا عرج عليه بشكل دائم ،كي يشق اخيرا طريقه الخاص ؟ (3) .

نعم ، لقد كان ماركس قريبا من هيجل ، ولكن لاسباب لا تذكر في غالب الاحيان ، اسباب سابقة عن الديالكتيك ، وتتعلق بالموقف النقدي لهيجل من المسلمات النظرية للفلسفة البورجوازية الكلاسيكية من ديكارت الى كنط ، اي ان ماركس كان قريبا من هيجل لاصرار هذا الاخير على رفض كل فلسفة للأصل أو للذات سواء كانت عقلانية أو تجريبية أو متعالية . وبسبب نقده كذلك للكوجيطو ، للذات الحسية ـ التجريبية وللذات المتعالية ، أي نقده للقول بامكانية وجود نظرية للمعرفة . لقد كان قريبا من هيجل بسبب نقد هذا الأخير للذات الحقوقية والأخلاقية ولفكرة العقد الاجتماعي . وبعبارة واحدة ، بسبب نقده كل ايديولوجيا فلسفية للذات ـ التي مهما كانت تنوعاتها ـ تمنح الفلسفة البورجوازية الكلاسيكية الأداة التي تضمن معارفها وأهدافها وممارساتها ؛ وذلك ليس من خلال اعادة انتاجها فقط ، بل كذلك من خلال بلورة الايديولوجيا الحقوقية السائدة فلسفيا . واذا ما أخذنا بعين الاعتبار مجموع هذه المواضيع النقدية فيمكننا القول ان ماركس كان قريبا من هيجل لأن هذا الأخير ورث بشكل صريح ذلك عن سبينوزا . اذ يمكن العثور على تلك المواضيع في كتاب « الأخلاق » وفي كتاب *Tractacus Théologico Politicus* . هذه الصلة عادة ما يتم اغفالها ، والتي تكون من أبيقور ،سبينوزا ، فهيجل مقدمات

مادية ماركس . لماذا يتم السكوت عن هذه الصلة ؟ لسبب بسيط ، هو أن ماركس لم يذكرها . وبذلك تبقى العلاقة الوحيدة بين ماركس وهيجل متجسدة في الديالكتيك لأن ماركس تحدث عنها ، كأن ماركس لم يعلمنا أنه لا يجب الحكم على الشخص من خلال وعيه بذاته بل من خلال المسلسل العام الذي ينتج ، خلف وعيه ، ذلك الوعي .

لا شك انكم تدركون سبب تأكيدي على هذه النقطة . فهي تحكم حل مجموعة من المشاكل ، الواقعية منها أو الوهمية ، تلك التي تخص علاقة ماركس بهيجل وعلاقة الجدلي بالمادي عند ماركس . انني اعتبر بأفعل ان مسألة الديالكتيك الماركسي لا يمكن وضعها الا بشرط اخضاعه لاسبقيه المادي على الجدلي ، وضبط الأشكال التي ينبغي أن تتخذها الجدلية لكي تصبح جدلية لهذه المادية . انطلاقا من هذه الرؤية يمكننا فهم أن فكرة الجدلية استطاعت أن تفرض نفسها على فلسفة مثل فلسفة هيجل ، ليس فقط لأن التحولات الماساوية للثورة الفرنسية ومضاعفاتها قدمت لها درسا قاسيا ، ولكن لأن الجدلية كانت الوسيلة الوحيدة للتفكير داخل فلسفة ، على الرغم من كونها رسمت تلك التحولات المأساوية وقومتها ، كانت لديها أسباب كثيرة في رفض مرجع الأصل وضمانة الذات . طبعا ، ان هيجل لم يشرع في البحث عن الديالكتيك بمجرد اقصاء الذات والأصل ، بل قام في حركة واحدة ، بنحت الديالكتيك الذي مثل أداة الانفصال عن الفلاسفة الكلاسيكيين ، واخضعه في نفس الوقت لأهدافه الخاصة ، فقد قام كما قال ماركس « بمسخ الجدلية » ولكن هذا التشويه الهيجلي ذاته يشهد على علاقة ثابتة منذ ابيقور ، وربما منذ كثيرين قبله ، ما بين الجدلية والمادية التي لا تستقر الا حالما تنفصل عن كل فلسفة للأصل ، سواء كان هذا الأصل للوجود ، للذات أو للمعنى . وبعبارة أوضح ، فعند ما نرفض الأصل الجذري للأشياء كيفما كانت صورتها ، يجب نحت مقولات أخرى مخالفة للمقولات الكلاسيكية لكي نفكر في تفويضات الأصل التي هي الجوهر ، العلة والحرية . عند ما نرفض الأصل كمؤسسة للبث الفلسفي ، نجد أنفسنا مرغمين على رفض عملتها المتداولة وعلى تبادل مقولات أخرى ، مقولات الجدلية . تلك هي الخطوط العريضة والعميقة التي تربط أولويات المادية التي نجدها عند ابيقور ، سبينوزا وهيجل ، والتي تحكم كل ما في الجدلية بل تحكم الجدلية ذاتها .

هذا هو الذي يبدو لي مهما بدرجة أكبر من « الاستنتاجات بدون أوليات » والتي تتحدد في بعض الأحكام التي أصدرها ماركس على هيجل باثارته لمسألة الجدلية لذاتها فقط . نعلم انه يثيرها لكي يعترف لهيجل بجدارته في كونه ، وهنا استشهد بقول ماركس : « أول من قام بصياغة

الحركة الكلية للديالكتيك » وهو قول صحيح وأقل ما يقال فيه ان فيه تحفظ وبغية التأكيد ، وبدون تحفظ هذه المرة ، على أن هيجل « شوه » الجدلية ، وأن جدليته ـ أي ماركس ـ ليست فحسب مخالفة لجدلية هيجل ، ولكنها « نقيضها التام » . اننا نعلم أيضا أن ماركس قال بأنه لكي نصحح الديالكتيك الهيجلي ونخلصه من هذا التشويه ، يكفي ان نقوم بقلبه . لقد دافعت كثيرا لكي اثبت أن هذا القلب لم يكن له حساب وأنه ليس سوى استعارة لتحويل حقيقي لصور الجدلية التي وعدنا ماركس بكتابة صفحات عنها والتي لم يكتبها البتة . هذا الصمت لم يكن دون شك ، مجرد صدفة . وهذا ما كان يستدعي الحاق الاستنتاجات بالمقدمات في المادية الجدلية ، وانطلاقا منها نفكر ، بالمعنى القوي في المقولات الجديدة التي تثيرها والتي نجدها تفعل في كتاب « الرأسمال » وعند لينين ، غير أنها لم تكن مسماة أو لم تأخذ الى الآن أية تسمية .

لقد حاولت ان أرتبط بهذه المسألة باحثا عن كتب ، عن مدى ما يمكن أن يكون عليه الاختلاف بين ماركس وهيجل ، ذلك انه من البديهي جدا انه اذا كان ماركس قد استعار كلمة وفكرة الجدلية من هيجل ، فانه لم يكن ليتبناها في خداعها المزدوج ، ليس فحسب في وضعها المثالي ، عند ما تنتج مادتها الخام الخاصة ، ولكن كذلك وعلى الخصوص ، في الصور التي تحقق أعجوبة تجسدها الذاتي : النفي ونفي النفي (Aufhebung) لأنه اذا كانت الجدلية الهيجلية ترفض كل أصل ، الشيء الذي يمكن قراءته في بداية كتاب « المنطق » ، حيث الوجود متطابق مباشرة مع العدم ، فانها تسقطها في نهاية الغاية (Télos) لتجعل من رجوعها الى سيرورتها الخاصة ، أصلها الخاص وذاتها الخاصة . ليس هناك أصل يمكن تشخيصه عند هيجل ، ولكن لأن السيرورة المحققة بجملتها في الكلية النهائية ، هي بالنسبة اليه في كل اللحظات السابقة أصلها الخاص . لا وجود للذات عند هيجل ، ولكن لأن الصيرورة للذات (Le devenir-sujet) ، للجوهر ، كسيرورة لنفي النفي المحقق هي بنفسها ذات السيرورة . اذن ، اذا كان ماركس قد أخذ عن هيجل فكرة الجدلية فانه لم يقم فحسب « بقلبها » لكي يخلصها من الادعاء والهوام «Tantasme» المثالي للانتاج الذاتي (Auto production) ولكن كان عليه أن يغير صورها لكي تتوقف الآثار التابعة منها . ان لينين لم يكف فيما بين سنوات 1918 ـ 1923 عن تكرار هذه المسألة : اذا لم تتوصل الاشتراكية الى تحويل ملكية السوق ، فان ملكية السوق الصغيرة ، ما دامت موجودة ، ستعيد انتاج الرأسمالية . وبالمثل يمكننا القول : طالما ان الماركسية لم تتوصل الى تحويل الصور المشوهة لجدلية الهيجلية ، فانها ما دامت موجودة ،

ستعيد انتاج مضاعفات التشويه الهيجلي . والحال أن هذا التحويل لم يكن ليخطر على بالي ولن يخطر ، ولكنه يتجلى بشكل جيد وواضح في نصوص ماركس ولينين ، وفي ممارسة الصراع الطبقي البروليتاري .

لقد اكتفيت بمحاولة التعبير مفهوميا عن ما يوجد هكذا في حالة ممارسة فبغية تذول هذا الشيء في انحرافه ، دافعت على أن ماركس لم يكن يحمل نفس الفكرة التي لدى هيجل عن طبيعة التشكيلة الاجتماعية ، واعتقدت أنه بامكاني ابراز اختلافهما بقولي أن هيجل كان يتمثل المجتمع كـ « كلية » (Totalité) بينما كان ماركس يتمثله كـ « كـل » معقـد ، مبنين على الهيمنة . واذا كان بالامكان أن أكون مستفزا الى حد ما ، فيبدو لـي أنـه بامكاننا أن نترك لهيجل مفهوم « الكلية » ، وأن ننسب ماركس مقولة « الكل» . رب قائل يقول انها مجرد لوينة لغوية ، الا أنني لا اعتقد ذلك الى أبعد حد، فاذا كنت قد فضلت بالنسبة لماركس مقولة الكل عن مقولة الكلية ، فذلك لأنه في صميم الكلية يكمن اغراء : أن تعتبر كجوهر حاضر يشمل كل التمظهرات بكيفية حصرية ، وأن يكتشف داخلها والنتيجة تكون هي نفسها ، وكما هو الأمر بالنسبة للدائرة أو الكرة . وهذه الاستعارات تحلينا على هيجل ، مركزا معينا ، هو منها بمثابة الجوهر .

بخصوص هذه النقطة ، اعتقدت انني عثرت على اختـلاف دال بيـن ماركس وهيجل . فبالنسبة لهيجل ، يعتبر المجتمع ، شأنه في ذلك شأن التاريخ دائرة تتكون من الدوائر أو كرة تتكون من الكرات . لقد كانت تسيطر على تصوره فكرة الكلية المعبرة La totalitt expressive . حيث تمثل كـل العناصر أجزاء كلية يعبر كل منها على وحدة داخلية للكلية التي ليست في كل تعتدها سوى اسقاط ـ استلاب لمبدأ بسيط . فمـن خلال قـراءة « تاريـخ الفلسفة Rechtphilosophie ، نجد دوائر القانون المجرد ودوائر الأخلاق الاجتماعية Sithlichkeit والأخلاقيات Moralitat ، وكل منها ينتج الآخر في جدلية ، بواسطة نفي نفي لكي نعثر أخيرا على حقيقتها متجسـدة في الدولة . هناك اختلافات بالفعل . الا أن علاقتها هي علاقة « حقيقة » . فهذه الاختلافات تؤكد وجودها عبر النفي والتجاوز في اختلافات أخـرى ، وهـي تستطيع تحقيق ذلك لأنه في كل اختلاف يكمن في ذاته ما سيوجد من أجـل ذاته في المستقبل . . وعند ما نقرأ مقدمة « تاريخ الفلسفة » ، نعثـر على نفس الصيرورة ، ويمكن القول نفس النهج : كل لحظـة من لحظات تطـور الفكرة توجد في دول تحقق بدورها بدأ بسيطا : الفردانية الجميلة بالنسبة للاغريق ، الروح التشريعية بالنسبة لروما الـخ ... وباستعـارته لفكـرة

لمونتسكيو القائلة بأننا نجد كل المحددات الملموسة في كل كلية تاريخية ، سواء أكانت اقتصادية ، سياسية أخلاقية أو حتى عسكرية تعبر عن مبـدأ واحد ، يتمثل هيجل التاريخ ككلية معبرة .

اما بالنسبة لماركس ، فان الاختلافات واقعية وليست مجرد اختلافات في دوائر النشاط او الممارسة أو الموضوعات ، انها اختلافات في الفعالية . ان مقولة « المقام الأخير » ، تلعب دورها من أجل تفجير الصورة الهادئـة للدائرة . ان انتقال ماركس من استعارة الدائرة الـى استعـارة الصـرح (Edifice) لم يكن من قبيل الصدفة . فالدائرة مغلقة وفكرة الكلية التي تناسبها تفترض أنه بامكاننا أن نحيط شموليا بكل الظـواهر لكـي نجمعها حول مركزها في وحدة بسيطة . خلافا لذلك يقدم لنا ماركس صرحا ، بقاعدة على طابق أو اثنين ، الأمر غير محدد ، كما لم يقل لنا أن هذا الصرح يمكنه ان يستوعب كل شيء ، وأنه اما أن يكون بنية تحتية أو بنية فوقيه لا غير : بل يمكننا أن ندافع عن الفكرة الجوهرية في « الراسمال » التي تقول بأن النظرية الماركسية في المجتمعات والتاريخ تستتبع نظرية بكاملها عن النفقات المزيفة والفضلات . لقد قيل فقط أنه يجب التمييز ، وبأنه تمييز واقعي ولا يمكن التقليل من قيمته ، وأنه على مستوى التحديد ليس هناك تكافؤ بين القاعدة والبنية الفوقية ، وأن هذا اللاتكافؤ المؤسس على الهيمنة هو مكون لوحدة الكل ، الذي لا يمكنه أن يكون الوحدة المعبرة للمبدأ البسيط ، حيث كل العناصر المكونة مجموعة من الظواهر .

لأجل هذا السبب قلت بـ « الكل » . لكي ابين أن كل شيء في التصور الماركسي لتشكيلة الاجتماعية خاضع لتماسكه . وأن استقلال عنصر مـن العناصر ليس سوى شكل من أشكال تبعيته . وأن لعبة الاختلافات مقننـة بوحدة التحديد في « المقام الأخير » . ولهذا السبب الذي يكمن في أن الكـل الماركسي يخضع لقواعد وغير متكافىء وموسوم باللاتساوي عند تعيين ما هو المحدد في المقام الأخير ، لم أتكلم عن مفهوم « الكلية » . فهذا اللعب وهذا اللاتكافؤ يسمحان لنا بالتفكير في أن شيئا واقعيا عن تشكل المجتمع آخذ في التبلور وانه بامكاننا أن نتخذ موقفا من التاريخ الواقعي من خلال الصراع السياسي ـ الطبقي . لقد سبق لي أن أشرت بأننا لا نعثر على أحد في الميدان السياسي استلهم هيجل ، لأنه كيف يمكن السيطرة على الدائرة متـى كنـا مأسورين داخلها ! أما النمط الماركسي فيقدم الأمـر صـوريا على الشكـل التالي : ان الاقتصاد هو المحدد في المقام الأخير ، فالصـراع الطبقـي على المستوى الاقتصادي ، والذي له امتداد الى المستوى السياسي مـن أجـل السلطة ، كما أنه يقدم لنا الكيفية التي يتمفصل بهـا (أو لا يتمفصـل)

الصراع الطبقي للبنية التحتية على الصراع الطبقي للبنية الفوقية . الا أن هذا لا يعني كل شيء ، فهذا انموذج يجيب من يسائله مشيرا الى موقعه في الصيرورة التاريخية ؛ هذا هو الموضع الذي يمكنك شغله ، وهذا هو الحيز الذي يمكنك التحرك فيه كي تغير الأشياء . ان ارخميدس لم يكن يبحث سوى عن نقطة ثابتة كي يشيد العالم ، اما الماركسية فتعين موضع الصراع من أجل تغيير العالم ، لكن هذا الموضع ليس نقطة وليس ثابتا ،

لا احد ينكر ان كل هذا يظل صوريا في مقدمة « المساهمة في نقد الاقتصاد السياسي » الذي اومىء اليه . غير أن « التبيان الشيوعي » يسمي الأشياء بمسمياتها ، كما ان « الرأسمال » لم يفتأ يرددها . ان « الرأسمال » لم يتوقف عن التفكير من خلال صورة النظام الموضعي . وبواسطة تلك الصورة يمكن ان يتحول التحديد النظري الى قرار عملي ، لانها تضع الأشياء حسب وضع يمكن العمال الذين كان يخاطبهم ماركس من ادراكها . ان التصور الذي هو ادراك يصبح عند ماركس عدة نظرية / عملية لنظام موضعي ، وسيلة من أجل اتخاذ موقف عملي ازاء العالم .

ندرك بدون عناء ان الجدلية التي تلعب داخل هذا الكل الجديد ، لم تعد هيجلية . لقد اعتقدت انني أوضحت هذا الأمر فيما يخص التناقض ، اذ اشرت بأننا لو تناولنا جدليا طبيعة الكل الماركسي ولا تكافؤه ، لتوصلنا الى الفكرة القائلة بأن هذا اللاتكافؤ ينعكس بالضرورة في شكل التحديد التضافري للتناقض أو على شكل عدم اكتمال تحديده . طبعا ، ليس الامر هو تصور التحديد التضافري أو عدم اكتمال التحديد على أنهما اضافة كمية من التحديد الى تناقض موجود وجودا مبدئيا في مكان ما أو اختزالها منه . وليس التحديد التضافري ولا عدم اكتمال التحديد استثناءات بالنسبة الى تناقض خالص ما . ان تناقضا في حالته الخاصة لا يوجد الا من حيث هو نتاج محدد لتناقض غير الخالص ، وذلك قياسا على قول ماركس بان الانسان لا يمكن عزله الا داخل مجتمع ، وبان المقولات الاقتصادية البسيطة هي نتاج استثنائي للتاريخ .

ان هذه الأطروحة لا تقوم بشيء سوى بتغيير مراجع الاحالة التي نفكر من خلالها ، وهي على وجه الخصوص تضع مسافة بينها وبين ما أسميه التناقض البسيط ، ولنسمه ، توخيا للدقة ، التناقض بالمعنى المنطقي الذي يقابل بين جوهرين متساويين تلحق بهما علامتا الاضافة أو الطرح المتناقضتان وعلامتا الايجاب والسلب . ولو استطعت أن أتجاوز هذا أطروحاتي الأولى تجاوزا يبقى على نفس الخط ، لقلت بأن التناقض كما نجده في « الرأسمال » يتميز بخاصية مفاجئة ـ خاصية كونه لا متكافئا وطارحا

متناقضات لا تنتج عن طبع الطرف الثاني بالعلامة المعارضة للطرف الأول ، ذلك انهما يقعان داخل علاقة لا تكافؤ يعيد شروط انتاجها باستمرار بسبب ذلك التناقض . انني اتحدث مثلا ، عن التناقض الذي يوجد نمط الانتاج الرأسمالي ويحكم عليه بنزوعه نحو مصيره ، وعن التناقض في علاقة الانتاج ، وعن التناقض الذي يقسم الطبقات الى طبقات حيث تواجه طبقتان عدم تكافؤهما الفعلي : الطبقة الرأسمالية والطبقة العاملة . ذلك أن الطبقة العاملة ليست هي سلب الطبقة الرأسمالية ، وليست هي الطبقة الرأسمالية وقد أصبحت سالبة ومحرومة من رساميلها ومن سلطتها ـ كما أن الطبقة الرأسمالية ليست هي الطبقة العاملة وقد أصبحت موجبة وطبعت بعلامة الثروة والسلطة . انهما (الطبقة الرأسمالية والطبقة العاملة) لا تملكان نفس التاريخ ، وليس لهما نفس العالم ، وليس في حوزتهما نفس الوسائل . انهما لا يخوضان نفس الصراع الطبقي ، ومع ذلك يتصارعان ، وذلك تناقض فعلي لأن علاقة المواجهة تعيد انتاج شروط مواجهتها عوضا عن أن تتجاوزها من خلال الالغاء والتصالح الهيجلي .

اعتقد اننا اذا ما حافظنا على اعتبار هذه الخاصية الفريدة للتناقض الماركسي والتي تكمن في كونه غير متكافىء ، فاننا سنستنتج منها استنتاجات هامة ، ليس فحسب فيما يتعلق بكتاب « الرأسمال » ولكن أيضا فيما يخص صراع الطبقة العاملة وتناقضات الحركة العمالية التي تكون في بعض الأحيان مأساوية ، وتناقضات الاشتراكية . ذلك اننا سنضطر ، وحتى نفهم ذلك اللاتكافؤ ، سالكين في ذلك طريق ماركس ولينين ، سنضطر الى الاهتمام بالشروط التي تجعل من ذلك التناقض تناقضا لا متكافئا ، أي أن نهتم بالشروط المادية والبنيوية التي تحدد ما أسميه الكل المركب ذي العنصر المهيمن ، وسوف نرى في ذلك الشروط الأسس النظرية لأطروحة التطور اللامتكافىء اللينينية . ذلك أن كل تطور في نظر ماركس هو تطور لا متكافىء ، وهنا أيضا لا يتعلق الأمر باضافة أو اختزال يطرأ على تطور يعتبر متكافئا ، بل ان الأمر يتعلق بخصية جوهرية في التطور . وكل تطور هو تطور لا متكافىء لأن التناقض هو محرك التطور ولأن التناقض لا متكافىء وذلك وضعت كعنوان فرعي لمقالي حول الجدل المادي عبارة « في لا تكافؤ الأصول » اشارة الى الخطاب حول أصل اللامساواة لروسو الذي هو أول منظر للاستيلاب قبل هيجل ، أما استعمال لفظ « الأصول » بصيغة الجمع فللاشارة الى انه ليس هناك أصل بالمعنى الفلسفي للمصطلح ، وأن كل بداية انما يطبعها اللاتكافؤ .

لم اقم هنا سوى برسم معالم بعض الموضوعات : لقد كنت أريد فقط ان اشير الى الاهمية الرئيسية لأطروحة المقام الاخير في فهم فكر ماركس ، وبالامكان توقع ان كل تاويل للنظرية الماركسية يحمل معه مراهنات سياسية وتاريخية اضافة الى المراهنات النظرية . لقد كان لهذه الأطروحات حول المقام الأخير والكل المبنين ذي العنصر المهيمن والتحديد التضافري حول لا تكافؤ التناقض . كان لها صدى اول مباشر يوجه منطوقها ، وهو تحديد مكان النظرية ودورها داخل الحركة العمالية الماركسية ، ليس فقط من خلال اعتبار شعار لنين الشهير : « لا حركة ثورية بدون نظرية ثورية » ، بل ايضا من خلال الدخول في التفاصيل من اجل فصل النظرية عن التعتيمات والتمويهات والاستعمالات التي تصيبها . ولكن فيما وراء هذا الهدف الأول ، كانت لهذه الأطروحات اهداف اخرى أكثر اهمية لأنها كانت تخص الاغراءات التي كانت تتربص بالحركة العمالية ؛ اقصد اغراء مثالية الجدل المهدوية أو النقدية التي كانت تلاحق المثقفين المتمردين منذ لوكاش الشاب وحتى الهيجليين الشباب القدماء منهم والمحدثين ، كما اقصد ما اسميته هيجلية الفقير ، أي النزعة التطورية التي اكتسبت دوما داخل الحركة العمالية شكل نزعة اقتصادية . في هاتين الحالتين ، ظلت الجدلية تعمل على النحو القديم للفلسفة السابقة على ماركس ، كضامن فلسفي لمجيء الثورة والاشتراكية . وفي كلتا الحالتين اما أن المادية تكون موضوع اخفاء (في الفرضية الأولى) ، واما أنها (في الفرضية الثانية) يختزل الى الصفة المادية الميكانيكية والمجردة للقوة المنتجة . وفي جميع الأحوال يصطدم تطبيق هذا الجدل بموافقة الوقائع أو عدم موافقتها : فليست انجلترا القرن التاسع عشر هي التي عرفت اندلاع الثورة ولا المانيا بداية القرن العشرين ، وليست البلدان الأكثر تقدما هي التي عرفت الثورة بل أمكنة غيرها ، روسيا ثم الصين وكوبا ... كيف نفكر في انتقال التناقض الأساسي هذا للامبريالية نحو الحلقة الأكثر ضعفا ، وبالتالي كيف يتم التفكير في تجمد صراع الطبقات في البلدان حيث كان يبدو ذلك الصراع منتصرا ، كيف يتم ذلك دون مقولة التطور اللامتكافيء اللينينية التي تحيل الى عدم تكافؤ التناقض ، الى تحديده التضافري والى تحديده غير المكتمل ؟ اني أصر على التحديد غير المكتمل لأن البعض قد سهل استئناسهم باضافة ملحق الى التحديد ولكنهم لم يتخلوا فكرة عتبة التحديد التي يؤدي عدم تخطيها الى اجهاض ثورات وتجمد حركات تحريرية أو اختفائها والى تعفن الامبريالية الى جانب تطورها ... اذا كانت الماركسية قادرة على تسجيل هذه الوقائع واذا كانت مع ذلك غير قادرة على

التفكير فيها ، اذا كانت عاجزة عن تصور هذه الحقيقة البديهية التي بموجبها تكون الثورات المعروفة اما اسابقة لأوانها أو مجهضة ، اذا عجزت عن تصور ذلك في نظرية تستغني عن المقولات المعيارية بكل من الحدوث قبل الأوان والاجهاض ، عند ما يكون من الواضح أن شيئا ما في جدلها لا يسير سيرا عاديا ، وأنها لا زالت خاضعة لفكرة لم تصف حساباتها مع هيجل .

لكل ذلك ، يبدو لي من اللازم أن نتراجع قليلا عن المصطلحات المباشرة التي عبر بها ماركس عن علاقته بالجدل الهيجلي وذلك حتى يتضح لنا بجلاء اختلافه . ومن أجل هذه العملية ، يجب أولا ان نعتبر الكيفية التي تعبر بها مادية ماركس عن نفسها وهي الكيفية التي تتوقف عليها مسألة الجدل . وهناك ، كوسيلة لذلك ، طريق لا بأس بها حاولت الآن أن أسلكه ، طريق المقام الأخير .

الجزء الثاني في العدد القادم

هـيـجـــل والاغـــريـــق

هـــارتـــن هـــايـــدجـــر

يمكن لعنوان هذه المحاضرة أن يتحول الى سؤال . وهذا السؤال هو : كيف يعرض هيجل فلسفة الاغريق ضمن أفق فلسفته ؟ نستطيع أن نجيب على هذا السؤال بدراسة فلسفة هيجل دراسة تاريخية ، انطلاقا من وجهة نظر راهنة ، ومن ثم ، تتبع خطى هيجـل في عـرضـه التاريخي للفلسفـة الاغريقية . وهذا منهج يتيح بحثا تاريخيا للترابطات التاريخية . ومثل هذا المشروع له ما يبرره وله فائدته .

على أن الأمر يتعلق بشيء آخر (غير هذا) . فحين نقول « الاغريق » نفكر في بداية الفلسفة ، وحين نقول « هيجل » نفكر في تمـام الفلسفـة . وهيجل نفسه يفهم فلسفته بتحديده اياها هكذا .

بهذا العنوان « هيجل والاغريق » ، تكون الفلسفة في جملتها هي التي تتحدث الينا في تاريخها ، وهي تتحدث الينا في زمـن صار فيـه انهيـار الفلسفة واضحا بشكل صارخ . ذلك لأن الفلسفة أخذت تهاجر الى المنطق الرمزي ، الى علم النفس والى علم الاجتماع . وهـذه ميادين بحث مستقلـة تضمن لنفسها أهمية متزايدة ، وتأثيرا متعدد الأشكال ، وذلك بما هي أشكال وظيفية وأدوات نجاح العالم السياسي ـ الاقتصادي ، أي ـ بمعنى جذري ـ العالم التقنـي .

على أن انهيار الفلسفة المحدد من بعيد ـ والذي لا يقاوم ـ ليس نهاية الفكر وكفى ، بل هو شيء آخر يتوارى عن الملاحظة (اليومية) الجارية . وهذا ما تحاول الكلمات التالية (في هذه المحاضرة) أن تقف عنـده وقفـة تأمل كمحاولة لدعوة النظر الى تيقظ أكثر من أجل قضيـة الفكر . فقضيـة الفكر مطروحة للتساؤل والنقاش ، والقضية هنا تعني : ما يطالب من تلقاء ذاته بأن يحدد موقعه . ولكي نستجيب لمثل هذه المطالبة ، فان من الضروري أن نهتم بقضية الفكر ، وأن ننخرط في ما سوف يهيئنا لندع الفكر يتحول محددا بقضيته الخاصة .

يقتصر ما يلي على اظهار مجال لامكانية ، انطلاقا منه ، يمكن لقضية الفكر أن تخضع للنظر ، ولكن ان كان الأمر يتعلق ببلوغ قضية الفكر ، فلماذا حينئذ التعريج على هيجل والاغريق ؟ السبب هو أننا في حاجة الى طريـق ليس هو ، من غير شك ، تعريجا بالضرورة . ذلك لأن تجربة صائبة للتقليد هي وحدها التي تعطينا الحاضر الذي يمثل أمامنا ـ بوصفه قضية الفكر ـ والذي يكون على هذا النحو موضع تساؤل . فالتقليد الحق لا يقوم في حمـل عبء الماضي ، بل ويقف على الضد من ذلك ، في تحريرنا ، عن طريق اقحامنا في ما ينتظرنا : ان التقليد هو ما يظهر لنا قضية الفكر وينقلنا الى داخل هذه القضيـة .

« هيجل والاغريق » . عبارة وقعها كوقع عبارات أخرى مماثلة : كانط والاغريق ، لايبنتز والاغريق ، السكولائية الوسيطية والاغريق ، ان يكـن وقع هذه العبارات مشابها لوقع العبارة الأولى فانه مع ذلك شيء آخر غيرها . ذلك لأن هيجل يفكر لأول مرة ، في فلسفة الاغريق من حيث هي كل ، يفكر في هذا الكل على نحو فلسفي . كيف يكون ذلك ممكنا ؟ يمكن بكون هيجل يحدد التاريخ ، من حيث هو كذلك ، على نحو ينبغي معه للتاريخ أن يكون ، في أساسه ، فلسفيا . فتاريخ الفلسفـة عنـد هيجـل هـو سيـر Processus تقدم الروح ، الذي ينتهي الى الروح ذاتها ، حاملا في ذاته وحدته ، ويكون لهذا السبب ، ضروريا . فليس تاريخ الفلسفة تتاليا خالصا لآراء ومـذاهب متفرقة يحل بعضها محل بعض دون اتساق .

كتب هيجل في مدخل دروسه التي القاها ببرلين حول تاريخ الفلسفة : « ان التاريخ الذي نحاول دراسته هو تاريخ لاكتشاف الفكر لذاته بذاته » (« دروس في تاريخ الفلسفة ») . « ذلك لأن تاريخ الفلسفة ليس سوى تطور الفلسفة ذاتها » (نفس المرجع) . وتبعا لذلك ، فان الفلسفة من حيث هي نمو ذاتي للروح ، يمتد حتى يصل الى المطلق ، ان الفلسفة من حيث هي كذلك ، هي وتاريخ الفلسفة متطابقان عند هيجل . فلم يتمكن أي فيلسوف قبل هيجل من تخصيص مماثل للفلسفة يجعل من الممكن بلـ من المفـروض لفعل الفلسفة أن يتحرك داخل تاريخه ، وأن تكون هذه الحركة في ذات الوقت هي الفلسفة ذاتها . غير أن للفلسفة ، حسب كلمة لهيجل مأخوذة مـن مدخـل درسه الأول هنا في هاي لبرغ ، « هدفا » هو « الحقيقة » (المرجع السابق) .

فالفلسفة ، من حيث هي تاريخ الفلسفة ، هي **«مملكة الحقيقة الخالصة»**. كما يقول هيجـل ذلـك ، في ملاحظـة بحاشيـة مخطوط درسـه . وليسـت

تحققات الفعالية الخارجية ، بل اقامة حميمة للروح قرب ذاتها » (المرجع المذكور) . و « الحقيقة » تعني هنا : الحق في عملية تحققه الخالصة ، هذه العملية التي تقوم في ذات الوقت ، بعرض حقيقة الحق في ماهيته .

هل بامكاننا الآن استخدام التحديد الهيجلي لهدف الفلسفة ، الذي هو الحقيقة ، كاشارة (تفيد) في تأمل قضية الفكر ؟ يحتمل أن يكون الجواب بنعم ، حالما نفرغ من ايضاح موضوع هيجل والافريق ايضاحا كافيا ، أقصد في لحظتنا الحاضرة ، ليضاح الفلسفة في مجموع مصيرها ومن وجهة نظر هدفها الذي هو الحقيقة . لذلك نتساءل في البداية : باي قدر ينبغي لتاريخ الفلسفة ، من حيث هو تاريخ ، أن تكون سمته الأساسية ، هي كونه فلسفيا ؟ ماذا تعني هنا كلمة « فلسفيا » ؟ وماذا تعني هنا كلمة « تاريخ ؟ » .

قد تتعرض الأجوبة بسرعة لخطر قول اشياء معروفة ظاهريا . غير أنه ، في ذات الوقت ، لا يوجد بالنسبة الى الفكر شيء يكون في مثل تلك الشهرة . يوضح هيجل قائلا : « معه (أي مع ديكارت) ندخل الى فلسفة مستقلة بالمعنى المحدد ... ها هنا يمكننا أن نقول اننا في بيتنا ، ونستطيع ، مثلنا في ذلك مثل بحار خاض غمار بحر هائج ، أن نصرح معلنين : « **اليابسة** ! » (الأعمال الكاملة) . يريد هيجل عن طريق هذه الصورة أن يقول : ان « **أنا أفكر** ، أنا موجود » ، هي الأرض الصلبة ، التي لا يمكن للفلسفة في حقيقتها وامتلائها ! نستقر عليها . **فالأنا** تصبح في فلسفة ديكارت ، هي **الذات** التي تضع لكل شيء مقياسه ، أي ما ينشر وجوده ، منذ البداية وقبل أي شيء . غير أن ذاتا كتلك لن تمتلك ناصيتها كما ينبغي ، أي بالمعنى الكانطي للمتعالي ، ولن يكون ذلك الامتلاك كاملا ، أي بمعنى المثالية التأملية ، لن يكون ذلك الا عند ما ينمو مجموع بنية ذاتية الذات ، وحركتها ، وترتفع هذه الذاتية الى المعرفة المطلقة للذات . فبمقدار ما تعرف الذات نفسها على أنها هي هذا العلم الذي يشترط كل موضوعية ، فانها تكون ، من حيث هي مثل ذلك العلم : المطلق ذاته . ان الوجود في حقيقته هو الفكر مفكرا في ذاته على نحو مطلق ، والوجود والفكر عند هيجل هما واحد ، بمعنى أن كل شيء يندرج ثانية في الفكر ويخضع لما يكتفي هيجل بتسميته **الفكر** – 1 – .

ان الذاتية ، من حيث هي **أنا يفكر** ، هي وعي يعكس شيئا في صورة تمثل ، وعي يحمل وهو يعود الى ذاته ما تم تمثله ، ويلم في ذات الوقت شتات ما تم تمثله ، ولم المتفرق من أجل الأنا وفي الأنا ، يقال له في صيغة يونانية متوسطة – 2 – : **ليغستاي** . فالأنا المفكر يجمع المتمثل بمقدار ما يجد فيه ممرا يعبر من خلاله ، بمقدار ما يسري في المتمثل على نحو تمثلي . والسريان الذي يتم في صورة عبور يقال له في اليونانية : **ديا** .

ان ديالغستاي ، ديالكتيك ، لتدل هنا على أن الذات تقوم في سيرها الى الأمام (في تطورها) – هذا السير الذي هو موضع تساؤل – ومن حيث ان الذات هي هذا السير ، بابراز ذاتيتها : تنتج ذاتيتها .

فالديالكتيك هو عملية انتاج ذاتية الذات المطلقة ، وانتاج « فعلها الضروري » من حيث هي ذات مطلقة . وتشتمل هذه السيرورة ، تبعا لبنية الذاتية ، على ثلاث درجات . في المقام الأول تدخل الذات من حيث هي وعي ، في علاقة مباشرة ، مع موضوعاتها ، ويسمي هيجل هذا المتمثل المباشر ، والذي يبقى مع ذلك غير محدد ، يسميه هيجل أيضا « الوجود » والكلي والمجرد . اذ أن علاقة الموضوع مع الذات لم تزل مهملة هنا . وبهذه العلاقة الارتدادية وحدها ، بالتأمل ، يكون الموضوع متمثلا كموضوع لدى الذات ، وتكون الذات متمثلة لدى نفسها أي من حيث هي لها علاقة بالموضوع . على أننا طالما اقتصرنا على التفريق بين الموضوع والذات ، بين الوجود والتأمل (الانعكاس) ، وبقينا عند هذا التفريق ، فان الحركة من الموضوع الى الذات لن تكون قد انتجت بعد مجموع الذاتية لدى هذه الذاتية . ان الموضوع والوجود متوسط ، طبعا ، بالتأمل في علاقته بالذات ، بيد أن التوسط نفسه ليس متمثلا بعد من حيث هو الحركة الأعمق للذات لدى هذه الذات نفسها . لا تبدأ حركة ذاتية العلاقة : موضوع – ذات السير على وجه تام الا عند ما يرصد الموضوع كاطروحة والذات كنقيض في تركيبهما الضروري ، والسير هو خروج الأطروحة (من ذاتها) ، هو تقدم يمتد حتى يبلغ النقيض ، هو عبور الى التركيب ، وهو رجوع الوضع المطروح على هذا النحو الى ذاته ، انطلاقا من التركيب بوصفه كلا . يلم هذا السير مجموع الذاتية في وحدتها التي نمت فعلى هذا النحو تتحقق تحققا عينيا . وعلى هذه الشاكلة يكون الديالكتيك يعني الترصد وانشداد (Specular) تأمليا . ذلك لأن **التأمل** في اللاتينية البصر الى والامساك بالشيء (الادراك) والفهم . يقول هيجل في المدخل الى « علم المنطق » : يقوم التأمل في « ادراك المقابل – 3 – في وحدته » وتتضح الكيفية التي يحدد بها هيجل خاصية التأمل اذا ما انتبهنا الى كون الأشياء في التأمل لا تتوقف فقط على ادراك الوحدة ، مرحلة التركيب ، بل تتوقف قبل ذلك ، وعلى الدوام ، على ادراك « المقابل » من حيث هو كذلك . فالى هذا ينتمي ادراك المتقابلات في تواجهها وانعكاس صورة بعضها في بعض . تلك هي مملكة النقيض الذي عرضت كيفية عمله في « منطق الماهية » (أي منطق الانعكاس) . ومن حركة الانعكاسات هذه ، أي من هذا الامعان يستمد التأمل (Spécularium تعني المرآة) تحديده الكافي . والتأمل مفكرا فيه على هذا النحو ، هو الكلية الايجابية ما لا بد لكلمة «ديالكتيك» من أن تدل

عليه هنا : ليس هو كيفية من كيفيات التفكير متعالية كانت ، أي واضعة للحدود على نمط نقدي ، أو حتى سجالية ، بل هو لمعان الطرف المقابل ودعوته الى الوحدة لما هو عملية انتاج الروح ذاتها .

ويطلق هيجل على الديالكتيك التأملي ايضا وبكل بساطة كلمة « المنهج » . وهو لا يشير بهذه التسمية لا الى أداة للتمثل ، ولا الى طريقة خاصة السير الى الأمام في الفلسفة . « المنهج » هو الحركة الأعمق للذاتية ، « روح الوجود » ، هو عملية الانتاج التي بها صنع نسيج فعليته المطلق في كليته . وبتحدثنا عن « المنهج » وعن « روح الوجود » نلقي أنفسنا في خضم التهيؤات . ويخيل الى البعض أن زمننا قد تجاوز ما يحصل للتأمل من مثل هذه الضلالات ، لكننا نعيش في قلب هذه التهيؤات المزعومة .

ان ما يعلن عن نفسه ، اذ تبذل الفيزياء الحديثة جهدها لوضع الصيغة (الرياضية) التي تعبر عن العالم ، لهو كون وجود (الموجود) قد رد الى منهج القابلية الكلية للحساب . يحمل أول كتاب لديكارت ، والذي بلغت به الفلسفة الحديثة ومعها العالم الحديث ، حسب هيجل ، الأرض الصلبة ، عنوان : «مقال في المنهج » (1637) ، والمنهج ، أي الجدل التأملي ، هو عند هيجل السمة الأساسية لكل فعلية . وهكذا يحدد المنهج ، من حيث هو حركة كتلك ، كل ما يحدث ، أي التاريخ .

والآن نرى بوضوح الى أي حد يكون تاريخ الفلسفة هو الحركة الأعمق في مسيرة الروح ، أي في مسيرة الذاتية المطلقة ، التي تمتد حتى هذه الذاتية نفسها . ان خروج هذه المسيرة وعبورها ورجوعها ، كل هذا يحدد داخل حركة الديالكتيك التأملي .

يقول هيجل : « كل ما تم انتاجه بواسطة عمل آلاف السنين ، يوجد متضمنا في الفلسفة من حيث هي كذلك ، في الفلسفة المعاصرة ، في الفلسفة الأكثر حداثة : فالفلسفة هي حصيلة كل ما تقدمها » . فالفلسفة ، في نسق المثالية التأملية ، قد تمت وهذا يعني أنها قد بلغت منتهاها وبلغت ، انطلاقا من ذلك ، نتيجتها ، لا يستسيغ البعض المبدأ الهيجلي لتمام الفلسفة ويعتبر هذا المبدأ ادعاء ، ويشار اليه على أنه خطأ كان على التاريخ أن يدحضه منذ زمن بعيد . ذلك لأنه منذ زمن هيجل قد تحققت الفلسفة وما تزال . الا أن مبدأ تمام الفلسفة لا يعني أن الفلسفة قد بلغت نهايتها بالمعنى الذي يفهم من توقف أو انقطاع ما . ان التمام يتيح بالأحرى ولأول مرة امكانية قيام تحولات مختلفة في الشكل تتدرج منحدرة الى أشد أشكال التحولات بساطة :

أي الارتداد المفاجيء والمعارضة المكثفة . ان ماركس وكيركجارد لهما من اكبر الهيجاليين . وانهما لكذلك رغم سخطهما على ذلك . فتمام الفلسفة ليس نهايتها ؛ كما لا يقوم هذا التمام أيضا في نسق المثالية التأملية المعزول . ليس التمام موجودا الا كسير كامل لتاريخ الفلسفة ، سيرا تظل فيه البداية جوهرية على قدر ما يكون التمام جوهريا : هيجل والاغريق .

والآن كيف تتحدد انطلاقا من هذه السمة الأساسية ـ التأملية الديالكتيكية ـ للتاريخ ، فلسفة الاغريق ؟ يشكل النسق الميتافيزيقي لهيجل ، في مسيرة هذا التاريخ الدرجة العليا ، درجة التركيب . وهذا الأخير مسبوق بدرجة النقيض الذي بدأ مع ديكارت ، ذلك لأن الذات طرحت لأول مرة في تفكير هذا الأخير ، من حيث هي ذات ، وأصبحت الموضوعات في ذات الوقت قابلة لأن تتمثل من حيث هي موضوعات ، وظهرت العلاقة ذات ـ موضوع، بجلاء تام، كفعالية منتجة لوضع (كتقابل). في حين أن كل فلسفة قبل ديكارت تقتصر على تمثل خالص للموضوعي . حتى النفس والعقل تم تمثلها على نمط الموضوع ، رغم أنهما ليسا كذلك من حيث هما نفس وعقل . ونتيجة لذلك فان الذات المفكرة، حتى في فلسفة ديكارت نفسها، هي التي تعمل في جميع أرجاء هذه الفلسفة ، لكن هذه الذات لم تفهم بعد من حيث هي ذات، من حيث هي ما يؤسس كل موضوعية . يقول هيجل في « دروس حول تاريخ الفلسفة » : « لم يكن انسان (العالم الاغريقي) قد عاد الى ذاته بعد كما هي الحال في أيامنا . أكيد أنه كان ذاتا ، ولكن لم يضع نفسه من حيث هو ذات » . في الفلسفة السابقة لديكارت لم تكن مناقضة الذات للموضوع أرضا صلبة بعد . هذه الدرجة التي تسبق النقيض هي درجة الأطروحة ، ومعها تبتدىء الفلسفة « في ما لها من خصوصية » . والبسط والانتشار لهذه البداية هو فلسفة الاغريق . فما يعني الاغريق وما جعل الفلسفة تبتدىء هو ، وفقا لهيجل ، الموضوعي في حالته الخالصة ، انه « الظهور » الأول ، و « الخروج » الأول للروح لما تتوافق في احضانه جميع الموضوعات . ويطلق عليه هيجل « الكلي بوجه عام » . وطالما أن الكلي لم يربط الى الذات من حيث هي كذلك ، طالما لم يدرك كنتيجة لاكتشاف الذات وتوسطها ، أي طالما لم يجمع بحركة نمو ، طالما لم يصبح عينيا ، فانه يبقى هو « المجرد » ، « والخروج الأول هو الأكثر تجريدا ، بالضرورة ، انه الأبسط ، والافقر ، في مقابله يقع العيني الملموس » . ويلاحظ هيجل علاوة على ذلك قائلا : « وهكذا فان أقدم الفلاسفة هم أفقر الفلاسفة كلهم » . فدرجة « الوعي » الاغريقي ، درجة الأطروحة ، هي « درجة التجريد » . ولكن هيجل يسم ، في ذات الوقت « درجة الوعي الاغريقي » بأنه « درجة الجمال » .

كيف يتماشى الأمران ؟ فالجميل والمجرد ليسا مع ذلك متطابقين . انهما ليكونان كذلك فيما لو فهمنا كلا منهما بالمعنى الذي يفهمه به هيجل . فالمجرد هو التجلي الأول الذي يبقى ماكثا قرب ذاته بصفة خالصة ، انه الخاصية الأكثر شمولية لكل موجود ، هو وجود مباشرا ، مجرد الظهور . غير أن ظهورا كهذا يحدد السمة الأساسية للجميل . ان هذا الظهور المشع ذاته ، في نقائه ، يأتي بالتأكيد من الروح أيضا ، أي من الذات مفهومة كمثل ، غير أن الروح « لا تكون بعد قد انكشفت لذاتها بوصفها واسطة لكي تتمثل ذاتها في ذاتها ولكي تؤسس انطلاقا من ذلك عالمها » (الأعمال) .

كيف يربط هيجل بين حالات تاريخ الفلسفة وكيف يقدمها ضمن الأفق الذي ينفتح بالجميل كدرجة من درجات التجريد ؟ لا مجال لاعادة بسط ذلك هنا وعوضا نه لنقتصر على اشارة مقتضبة الى التأويل الهيجلي لكلمات اربع أساسية في الفلسفة الاغريقية . ان هذه الكلمات تتكلم لغة الكلمة ـ المفتاح، « الوجود » : « **ايناي** » ، ولم تنقطع عن الكلام داخل فلسفة الغرب اللاحقة والى يومنا هذا .

ان الكلمات الأربع ، في تعداد هيجل لها ، لتعني وفقا لترجمة هيجل لها : 1 ـ الكل (« **ان** ») ، 2 ـ العقل (« **لوغوس** ») ، 3 ـ المفهوم (« اديا ») ، 4 ـ الفعلية (« انرجيا ») ، « ان » هي الكلمة التي استخدمها **بارمنيدس** ، و « **لوغوس** » هي لهيراقليطس ، و « **انرجيا** » لأفلاطون ، لكي نفهم كيف يؤول هيجل هذه الكلمات الأساسية ، علينا أن نعير انتباهنا للنقطتين التاليتين : ان ننتبه من جهة الى ما يعتبر عند هيجل في التأويل الذي يقدمه للفلاسفة الأربعة الذين سبق ذكرهم ، العنصر الحاسم في مقابل ما يقتصر على الاشارة اليه عابرا ؛ وأن ننتبه من جهة أخرى الى الكيفية التي يحدد بها هيجل الكلمات الأربع الأساسية داخل أفق الكلمة المفتاح أي « الوجود » .

يشرح هيجل في المدخل الى « دروس حول تاريخ الفلسفة » قائلا : « ان الكلي الأول هو الكلي الذي ما زال مباشرا ، أي الوجود ، فالمحتوى والموضوع ، اذن ، هو الفكر الموضوعي ، الفكر الذي يقتصر على أن يوجد » . يقصد هيجل أن الوجود هو الحالة الفكرية الخالصة لما هو مفكر فيه مباشرة حيث لا يلقى الاعتبار بعد للفكر الذي يفكر في هذا المفكر فيه في استقلال عما لديه من خبرة بسيطة . ان تحديد المفكر فيه الخالص هو « اللامحدد » ، والخبرة به هي المباشرة. والوجود مفهوما هكذا هو، بكيفية عامة ، المتمثل، المباشر اللامحدد ، بحيث يصل الأمر بهذا الموضوع الأول للفكر الى حد أنه

لا يزال يجهل أنه يفتقر الى التحديد والتوسط ، ثائرا ضد ذلك ان صح التعبير ، ينتج عن ذلك التوضيح التالي : الوجود من حيث هو موضوعية الموضوع الأولى البسيطة ، يفكر فيه انطلاقا من العلاقة مع الذات المفكرة بفضل التجريد الخالص لهذه الأخيرة . ينبغي الانتباه الى هذا لا لفهم الاتجاه الذي يؤول بحسبه هيجل فلسفة الفلاسفة الأربعة المعنيين فحسب ، بل أيضا لتقدير قيمة الوزن الذي يسنده هيجل كل مرة للكلمات الأساسية .

الكلمة الأساسية لدى بارمنيدس هي « **ان** » ، الواحد ، ما يوحد الكل وما يكون بذلك هو الكلي ، وفي الشذرة الثامنة الكبرى التي كان هيجل يعرفها ويوضح بارمنديس **السيماطا** ، الدلائل التي يظهر « **الآن** » وفقا لها ، على أنه **ليس** داخل « **الان** » ، الوجود من حيث هو كلي ، يجد هيجل « الفكرة ـ الأم » لبارمنديس ان « الفكرة الأم » لدى بارمنديس معبر عنها بالأولى حسب هيجل في العبارة القائلة : « الوجود والفكر هما واحد » . ويؤول هيجل بالفعل هذه الجملة بالمعنى التالي : اوجود من حيث هو « الفكر الذي يوجد » ، هو نتاج للفكر ، يرى هيجل عبارة بارمنديس هذه درجة توصل الى ديكارت راسمة صورته مسبقا ، ديكارت الذي يبدأ مع فلسفته تحديد الوجود انطلاقا من الذات الموضوعة عن وعي . لذلك امكن لهيجل أن يشرح قائلا : « مع بارميدس بدأ التأمل الفلسفي بالمعنى الفلسفي الصحيح ... وهذه البداية ما تزال بطبيعة الحال سديمية غير محددة » (الاعمال) .

أما كلمة هيراقليطس الأساسية فهي « **اللوغوس** » ، الجامع الذي يدع كل ما هو موجود يمتد معارضا ، ويظهر في مجموعه من حيث هو الموجود ، اللوغوس هو الاسم الذي يطلقه هيراقليطس على وجود الموجود . لكن الوغوس هو **على وجه التحديد ما لا ينوجه** اليه التأويل الهيجلي ، وهذا شيء غريب ، وذلك طالما أن هيجل يختم مقدمة تأويله لهيراقليطس بهذه الكلمات : « ما من عبارة لهيراقليطس الا وأخذتها في كتابي « المنطق » » . الا أن هذا اللوغوس صار في كتاب المنطق لهيجل ، هو العقل بمعنى الذاتية المطلقة ، بينما المنطق نفسه هو الديالكتيك الذي ينعكس ، بفعل حركته ، هو الكلي المباشر والمجرد ، الموجود بوصفه ما هو موضوعي ، ما ينعكس في تقابله مع الذات ، وهذا الانعكاس ذاته محدد كتوسط بمعنى الصيرورة : ففي داخل الصيرورة يلتم المقابل ، يصبح ملموسا ويتحد . وادراك هذه الوحدة هو ماهية التأمل الذي ينتشر بصفته تأملا ديالكتيكيا .

ان هيراقليطس هو ، حسب حكم هيجل، أول من تعرف على الديالكتيك كمبدأ ، وهو ، من هنا ، يتجاوز بارمنيدس ويتقدم خطوة الى الأمام . يشرح

هيجل ذلك : « الوجود (كما يفكر فيه بارمنيدس) هو الواحد ، الأول ، والثاني هو الصيرورة ؛ وقد تقدم (هيراقليط) الى أن بلغ هذا التحديد الأخير (الصيرورة) . انه التعيني الأول ، المطلق من حيث هو يتم فيه اتحاد المتقابلات . هكذا نجد لديه (هيراقليط) ولأول مرة ، الفكرة الفلسفية في صورتها التأملية ... » . لذلك يجعل هيجل القسط الأوفر من تأويله لهيراقليطس ينصب بصورة رئيسية على العبارات (الهيراقليطية) التي يرد فيها عنصر الديالكتيك ووحدة الأضداد وتوحيدها .

وكلمة أفلاطون الأساسية هي « الايديا » . والعنصر الحاسم في التأويل الهيجلي للفلسفة الافلاطونية ، هو : أن هيجل يتصور المثل من حيث هي « الكلي محددا في ذاته » . وعبارة « محددا في ذاته » تعني أن المثل يفكر فيها في انتمائها المتبادل بعضها لبعض ، فهي ليست نماذج خالصة موجودة في ذاتها ، وانما هي « الموجود في ذاته ولذاته » على خلاف « الموجود الحسي » (الأعمال). «في الذات وللذات» : في ذلك تجد صيرورة تصل الى الذات نفسها، مكانا لها ، اي فعل فهم الذات لنفسها . في هذه الحدود أمكن لهيجل أن يشرح قائلا : ليست المثل « قائمة في فعل المعرفة » . « لذلك لا تمتلك المثل ، بل تصبح مرئية في الروح بفعل المعرفة » . وهذا الظهور للعين ، هذا الانتاج ، هو انتاج للتصورات من حيث فعالية المعرفة المطلقة ، اي فعالية « العلم » لذلك يقول هيجل : « مع أفلاطون يبدأ العالم الفلسفي من حيث هو كذلك » . ان ما في فلسفة أفلاطون من خصوصية هو التوجه نحو العالم العقلي ، العالم فوق الحسي ... » .

والكلمة الأساسية لدى أرسطو هي « **انرجيا** » والتي يترجمها هيجل الى الألمانية بكلمة Wirklichkeit ـ 3 ـ (ويقابلها في اللاتينية Actus) والانرجيا هي « ان ذهبنا الى أبعد حد في التحديد » **الانتلخيا** « التي هي في ذاتها الغاية وتحقق الغاية » . ان الانرجيا هي « الفاعلية الخالصة نابعة من ذاتها نفسها » . « انها قبل كل شيء الطاقة ، الصورة ، التي هي الفعالية ، الفاعل القائم بالفعل ، النفي العائد على ذاته » .

تتصور **الانرجيا** هنا على نحو مماثل انطلاقا من الديالكتيك التأملي ، من حيث هي فعالية الذات المطلقة . فعند ما تنفى الأطروحة بواسطة النقيض وينفى هذا أيضا بالتركيب ، يسود حينئذ في اتساع نطاق النفي هذا ، ما يسميه هيجل « « النفي العائد على ذاته » . وهذا النفي ليس سلبيا بأي حال . ان نفي النفي هو بالأحرى ذلك الوضع الذي تضع فيه الروح نفسها بنفسها كمطلق وذلك بفضل نشاطها . يرى هيجل في **انرجيا** ارسطو الدرجة

الأولية للحركة الذاتية للروح، بعبارة أخرى، الفعلية في ذاتها ولذاتها. ويبين هيجل في العبارة التالية مبلغ تقديره لفلسفة أرسطو : « لو أن الفلسفة قد أخذت مأخذ الجد ، لما كان ثمة شيء أشرف من اعطاء دروس حول ارسطو » .

تصير الفلسفة « جدية » عند هيجل ، عند ما تكف عن تسليم قيادها لموضوعات وعن ان تضيع في التأمل الذاتي حول الموضوعات بل تعمل جادة من حيث هي فعالية الارادة المطلقة .

ان توضيح الكلمات الأربع الأساسية ليجعلنا نفهم ما يلي : يفكر هيجل في « **الان** » و « **اللوغوس** » و « **الايديا** » و « **الانرجيا** » . داخل افق الوجود الذي يفهمه على انه الذاتي المجرد . فالوجود ، وتبعا لذلك ما هو متمثل في الكلمات الاساسية ، ليس محددا **بعد** ، وليس متوسطا **بعد** بواسطه الحركة الديالكتيكية للذاتية المطلقة وفيها . فالفلسفة الاغريقية هي درجة هذا « ليس بعد » . فهي ليست تماما بعد ، ولكنها لا تفهم مع ذلك الا انطلاقا من هذا التمام الذي تحدد بوصفه نسق المثالية التأملية .

في الروح ، فيما يرى هيجل ، « اتجاه » صميمي و « حاجة » الى ان تنعتق من المجرد بتجسدها على نحو مطلق في غيبة الذات المطلقة ، محررة ذاتها بذاتها حتى اعمق أعماق وجودها . لذلك أمكن لهيجل ان يقول : « ان الفلسفة تقع في أقصى الطرف المقابل للمجرد ، انها على وجه التحديد نضال ضد المجرد ، حرب لا تنقطع ، تقوم ضد تأمل الفهم » (نفس المرجع) . طبعا ان الروح قد دخلت لأول مرة العالم الاغريقي في مواجهتها الحرة مع الوجود . غير أن الروح لم تكن قد بلغت اليقين المطلق حول ذاتها من حيث هي ذات تعرف نفسها . فحيث يحدث ذلك أي في نسق الميتافيزيقا المثالية ـ الديالكتيكية ، ثمة فقط تصير الفلسفة ما هي : « المحراب الأكثر صميمية للروح ذاتها » .

يحدد هيجل للفلسفة هدفا هو « الحقيقة » . وهذه لن يتم بلوغها الا عند درجة التمام وتظل درجة الفلسفة الاغريقية في حدود « ليس بعد » .

ها نحن أمام ما يتيح لنا ، ان نحن أجلنا بصرنا في مجموع تاريخ الفلسفة ، التفكير في موضوع هيجل والاغريق ، تمام هذا التاريخ وبدايته ، ونسأل : ألا تهيمن « الالثيا » ، الحقيقة ، مع بارمنديس ، على بداية طريق الفلسفة ذاته ؟ فلماذا لا يحملها هيجل الى اللغة ؟ أيفهم من كلمة « حقيقة » شيئا آخر غير عدم التواري ؟ بالتأكيد ، ان الحقيقة هي عند هيجل اليقين المطلق والذي يحصل للذات المطلقة وهي تعرف نفسها . لكن الذات ، حسب

تأويل هيجل للاغريق ، لا تظهر بعد للاغريق من **حيث هي ذات** ، من أجل ذلك لا يمكن « للألثيا » أن تكون حاسمة بالنسبة الى الحقيقة بمعنى اليقين.

هكذا الامر عند هيجل ، غير انه اذا كانت « **الالثيا** » ، رغم انها دوما محجوبة وغير مفكر فيها ، تهيمن على بداية الفلسفة الاغريقية ، فان علينا ان نطرح السؤال التالي : الا يعود اليقين الى **الالثيا** وذلك على فرض اننا لا نفهم **الالثيا** بكيفية غير دقيقة واعتباطية ، على انها حقيقة بمعنى اليقين ، واننا نفكر فيها كرفع حجاب ؟ اذا ما جازفنا بالتفكير في « الالثيا » على هذا النحو فانه يبقى ثمة شيئان ينبغي اعتبارهما بانتباه : الاول ان خبرة « الالثيا » من حيث هي عدم التواري ورفع للحجاب ، لا تتأسس بتاتا على الدلالة الاشتقاقية لكلمة مأخوذة بالصدفة ، وانما تتأسس على ما هو هنا قضية الفكر ، هذه القضية التي لا تستطيع فلسفة هيجل ان تتهرب منها تماما ، فحينما يصف هيجل الوجود بانه الخروج الاول ، والظهور الاول للروح ، فانه يبقى علينا ان نتساءل عما اذا لم يكن رفع الحجاب في هذا الخروج وهذا التجلي للذات ، قد صار منذئذ موضع تساؤل : ان الامر هنا لا يتعلق بأقل من الظهور الخالص للجمال ، هذا الجمال الذي يحدد حسب هيجل ، درجة « الوعي » الاغريقي . وحين يجعل هيجل مركز الاحالة الاساسي في نسقه يبلغ ذروته في الفكرة المطلقة ، في تجلية الروح لذاتها تجلية كاملة ، يصبح من الملح التساؤل عما اذا لم يكن يلزم ان يكون رفع الحجاب حتى في هذا الظهور اي في فينومينولوجيا الروح ، واذن في المعرفة المطلقة لذات ويقينها ، **لا يزال موضع تساؤل** . ولكن سرعان ما يتبادر الى ذهننا السؤال الاوسع حول ما اذا كان رفع الحجاب يجد مكانه داخل الروح متصورة على انها ذات مطلقة أم ان رفع الحجاب هو ذاته مكان ويحيل على المكان الذي يكون فيه شيء شبيه بذات قادرة على التمثل هو ما هو فقط .

ومن ثم نكون ، حالما تحضر الانرجيا الى اللغة من حيث هي رفع الحجاب ، قد توقفنا عند هذا الشيء الآخر الذي ينبغي انا ان نعنى به جيدا . ان ما تسميه كلمة **الألثيا** ليس هو ذلك المفتاح الغليظ الذي من شأنه أن يحل كل الغاز الفكر ، بل الألثيا هي اللغز ذاته ـ هي قضية الفكر .

على أننا لسنا نحن الذين نضع هذه القضية بوصفها قضية الفكر . انها قد وجهت الينا منذ زمن طويل ، وعن طريق تاريخ الفلسفة كله نقلت الينا . ينبغي علينا فقط ان نعاود سماع هذا التقليد . ومن ثم ان نفحص الاحكام غير المفحوصة التي لا بد لكل فكر أن يقيم فيها على طريقته الخاصة، نعم ان فحصا كهذا قد لا تكون له ابدا هيئة حكم محكمة يقرر مباشرة في شان

ماهية التاريخ ، في شان علاقة ممكنة مع التاريخ ، ذلك أن لهذا الفحص حدوده ، ويمكن رسم هذه الحدود كما يلي : كلما كان الفكر مفكرا ، أي كلما كان صارما تجاه ما يواجه به من سؤال . كلما كان اللامفكر فيه بالنسبة الى الفكر حاسما ، بل كلما كان كذلك ما لا يقبل أن يفكر فيه بالنسبة اليه .

عند ما يؤول هيجل ، بكيفية تاملية ديالكتيكية ، وانطلاقا من الذاتية المطلقة ، عند ما يؤول الوجود على انه المباشر اللامحدد ، اللامتعين ، الكلي ، المجرد ، وعند ما يشرح في افق الفلسفة الحديثة ، الكلمات الأساسية التي كان الفلاسفة الاغريق يقولون بها الوجود ـ **الان** ، **اللوغوس** ، **الايديا** ، **الانرجيا** ـ عندما يغريننا الحكم بأن تأويله خاطىء ، من الوجهة التاريخية .

غير أن كل قضية تاريخية وكذا اضفاء الصبغة الشرعية عليها ، يكونان منذ حينهما قد تحركا داخل علاقة مع التاريخ . وقبل الحسم في شان الصحة التاريخية لتمثل ، ينبغي التأمل اذن لمعرفة ما اذا كانت تجربة التاريخ قد حصلت وكيف حصلت ، انطلاقا من أين نحدد التاريخ في سماته الأساسية.

اعتبارا للعبارة : « هيجل والاغريق » ، فان ما تقدم يعني أن ما يهم اكثر من كل تأويل تاريخي صحيحا كان أم خاطئا ، هو أن هيجل قد فكر عن تجربة في ماهية التاريخ ، انطلاقا من ماهية الوجود مأخوذة بمعنى الذاتية المطلقة . وليس هناك في الوقت الحاضر أية تجربة للتاريخ بامكانها أن تطابق ، من الوجهة الفلسفية ، تجربة التاريخ تلك ، الا أن ما يترتب ، على وجه الضبط ، عن التحديد التأملي والديالكتيكي للتاريخ ، هو أنه ظل ممتنعا على هيجل أن يدخل في اعتباره الألثيا وسيادتها بوصفهما **قضية الفكر الخاصة** ، وذلك بالضبط داخل تلك الفلسفة التي حددت « مملكة الحقيقة الخالصة » على أنها هي « هدف » الفلسفة . ذلك أن هيجل يعيش تجربة الوجود عند ما يفهمه بوصفه المباشر ، غير المتعين ، ومن حيث هو ما يوضع من طرف الذات التي تعين وتنتج المفاهيم . ونتيجة لذلك فهو لا يستطيع أن يفصل الوجود بمعناه الاغريقي **الايناي** ، عن العلاقة مع الذات ، ولا أن يحرره في ماهيته الخاصة . ومع ذلك فهذه الماهية هي الحضور ـ الوجود أمام الذي بخروجه من تواريه ، ينكشف في الحالة التي يظل عليها ، وفي الحضور ـ الوجود أمام ، يعمل رفع الحجاب . وهو يعمل في الان وفي اللوغوس ، في السكون الذي يوحد ويجمع أمامنا ، وفي ما يسمح بالوجود لما هو أقرب اليه . والألثيا تعمل في الايديا وفي **كونيونيا** (Koinonia) المثل بقدر ما تظهر هذه المثل الوجود ـ الموجود . وتؤلف الأونطوس أون . والألثيا تعمل داخل الانرجيا

التي ليست لها علاقة **بالأكتوس** (الفعالية) ، وانما لها علاقة فقط بالارغون (العمل) الذي عاش الاغريق تجربته ، وبالكيفية التي بها يتم انتاجه أمامنا في الحضور ـ الوجود امام . غير ان **الألثيا** ، رفع الحجاب ، لا يعمل فقط داخل الكلمات الأساسية للفكر الاغريقي فحسب ، بل تعمل داخل اللسان الاغريقي بكليته ، هذا اللسان الذي يتكلم بطريقة مغايرة ، حالما ندع ـ عند ما نسمعه ، ندع جانبا التمثلات اللاتينية والوسيطية والحديثة ، ولا نذهب الى البحث في العالم اليوناني لا عن الشخصيات أو الروح أو الذات او الوعي .

ولكن ماذا عن هذه **الألثيا** المنزة ذاتها والتي تصبح عرقلة لمؤول العالم الاغريقي عامة، اكتفى فقط بهذه الكلمة معزولة عن اصلها الاشتقاقي ، عوض ان يتم التفكير انطلاقا من القضية التي تحيل عليها اشياء مثل اللاتواري ورفع الحجاب . هل الالثيا ، من حيث هي رفع الحجاب ، هي والوجود شيء واحد ؟ ويشهد لهذه الفرضية كون ارسطو عدد ما يقول تا او ذطا ، اي الوجود الحاضر ، يقصد شيئا هو والالثيا ، اي المكشوف ، واحد . ولكن كيف يتماشى اللاتواري والحضور ، **الالثيا والاوزيا** ؟ هل هما من مرتبة واحدة بصورة جوهرية ؟ ام ان الحضور وحده هو الذي يرد الى اللاتواري وليس العكس ؟ وعندئذ يتاكد ان الوجود هو قضية رفع الحجب وليس رفع الحجاب هو قضية الوجود . بل أكثر من ذلك : اذا كانت ماهية الحقيقة لا تستطيع ، بمجرد ما تفرض نفسها كصواب ويقين ، أن تستقر داخل دائرة اللا ـ تواري، فان الحقيقة تكون حينئذ في علاقة مع الالثيا وليس الالثيا هي التي تكون في علاقة مع الحقيقة .

الى ماذا ننتمي الألثيا ذاتها اذا حررت من كل نظرة الى الحقيقة والى الوجود واذا ما كف عليها ان تتخلص مما هو خاص بها ؟ فهل سبق وامتلاك الفكر المركز المنظاري حتى يقدر ما يقع في رفع الحجاب بل وحتى في **عملية الحجب** الذي هو منبع لكل عراء . وبينما يصبح لغز الألثيا أكثر قربا ـ يتضح في الوقت نفسه خطر اقتمتها في كيان خيالي .

ولقد لاحظنا بطرق مختلفة انه قد لا يمكن وجود لا تواري في ذاته ، بل ان اللاتواري قد يكون دائما « بالنسبة الى أحد ما » ، ومن ثم قد يكون اللاتواري « مذيتا » دون شك .

ولكن هل للانسان الذي نفكر فيه هنا أن يحدد هنا على انه ذات ؟ هل تعني عبارة « بالنسبة الى الانسان » ببساطة : مطروح من **طرف الانسان** ؟

علينا أن نجيب بالنفي في الحالتين ، وعلينا ان نتذكر أن **الألثيا** ، مفكرا فيها على النمط اليوناني ، تنفتح طبعا من أجل الانسان ، غير ان الانسان يبقى محددا باللوغوس . ان الانسان هو ذلك الذي يقول ـ القول ، بلسان المانيا العليا Sagan يعني الابراز وفسح المجال للظهور والرواية . ان الانسان هو الوجود الذي بقوله يدع الحاضر يسكن في حضوره ، أمامه ، في وفاقه مع ما يواجهه . ان الانسان لا يستطيع أن يتكلم الا بمقدار ما يكون هو ذلك الذي يقول .

نجد أقدم الوثائق المتعلقة بـ « **ألثين** » و « **ألثيس** » ، اللاتواري واللا متواري ، عند هوميروس ونجد لها بالتاكيد صلة مع الافعال التي تفيد القول . وقد استنتج من ذلك تسرعا ان اللاتواري يتوقف على (افعال القول) . ماذا يعني « التوقف » اذا كان فعل القول هو ما يظهر وبالتالي هو ايضا ما يخفي ويحجب ؟ ليس اللاتوراي هو « المتوقف » على فعل القول ، بل ان كل فعل قول يتمتع سابقا بمجال اللاتواري ، فحيث يكون هذا الأخير قد تفتح ، ثمة فقط يمكن لشيء ما أن يصير قابلا لأن يقال وأن يرى وأن يبرز وأن يدرك . واذا اعتبرنا التفتح الملغز **للألثيا** ، اللانكشاف ، نصل اذن الى الافتراض بأن ماهية اللغة بكاملها تستقر في تفتح الألثيا . على أن الكلام عن التفتح يظل أيضا وسيلة عابرة الا اذا كان نمط عمله يتلقى تحديده من رفع الحجاب ذاته ، أي من الفرجة التي يفتحها فعل التواري .

« هيجل والاغريق » ـ يبدو أننا ناقشنا ، أثناء ذلك ، أشياء تبتعد عن موضوعنا . غير أننا أقرب الى موضوعنا من السابق . لقد قلنا في مقدمة المحاضرة أن الأمر يتعلق بقضية الفكر وعلينا أن نحاول من خلال هذا الموضوع أن نقرب هذه القضية من النظر . ان هيجل يحدد الفلسفة اليونانية على أنها بداية « الفلسفة فيما لها من خصوصية » . غير أن هذه تظل مع ذلك ، بما هي درجة من الأطروحة ومن التجريد ، تظل في مستوى « وليس بعد » ، اذ ينقصها التمام من خلال النقيض والتركيب .

وبتأملنا للتاويل الهيجلي للمذهب اليوناني للوجود ، حاولنا أن نبرز أن الوجود الذي تبدأ معه الفلسفة ، لا يتفتح كحضور الا بقدر ما تسود **الألثيا** أولا وبقدر ما تظل **الألثيا** نفسها مع ذلك غير مفكر فيها من حيث مصدرها الجوهري . وهكذا فهذه النظرة التي القيناها على **الألثيا** تجعلنا نخبر أن فكرنا معها يستفسر من طرف شيء قد حصل وأتى بالفكر الى ذاته قبل بداية الفلسفة وخلال تاريخها . **ان الألثيا** قد سبقت تاريخ الفلسفة ،

ولكن بشكل حافظت معه على نفسها تجاه الصياغة المفهومية الفلسفية ، وذلك بصفتها ما يطالب من الفكر أن يمنحها وضعا خاصا بها . ان الألثيا التي هي ما يستحق التفكير أكثر من غيرها ، هي مع ذلك لا مفكر فيها وهي قضية الفكر في **أسمى صورها** . وهكذا تظل الالثيا بالنسبة الينا فوق كل ما يتطلب التفكير ـ التفكير المتحرر من النظرة التراجعية المعاقة على التمثل الذي يؤتى به من الميتافيزيقا : أقصد الحقيقة بمعنى الصواب و « الوجود » بمعنى الفعلية .

يقول هيجل عن فلسفة الأغريق : « لا يمكن أن يحصل رضانا فيها الا في حدود درجة معينة » : والأمر يتعلق برضى النزوع الحميمي للروح نحو اليقين المطلق . حكم هيجل هذا حول الطابع غير المرضي للفلسفة اليونانية قد أطلق من وجهة نظر الفلسفة وقد انتهت الى تمامها ، وفي أفق المثالية التاملية ، تظل الفلسفة الاغريقية في مرحلة « ليس بعد » بالمقارنة مع التمام .

أما اذا وجهنا انتباهنا الآن الى ما يظل جانبا في **الألثيا** كما تسود بداية الفلسفة اليونانية ومجرى الفلسفة كلها أيضا ، فان فلسفة الأغريق تبرز ـ بالنسبة الى فكر ما ـ في ما ليس أقل من « ليس بعد » . الا أن هذا الـ « ليس بعد » هو « ليس بعد » يعود الى اللامفكر فيه ، وما هو بالـ « ليس بعد » الذي لا يرضينا ، بل **نحن** الذين لا نرضيه وأبعد ما نكون عن ارضائه .

ترجمة : **صفا فواد**
سحبان الحسين

هوامش (من وضع المترجمين) :

* ترجم هذا النص عن الترجمة الفرنسية :
« Hegel et les grecs ». Trad. Jean Beaufret et Dominique Janicaut in « Questions II », Gallimard, Paris 1968

1 / der gedanke : الفكر ، الفكرة ، التفكير ، التأمل ، الروح ، العقل ، الذكرى . وقد وردت في الترجمة الفرنسية بالألمانية .

2 ـ المتوسط في بعض اللغات صيغة نحوية تنتمي الى البناء للمجهول والى البناء للمعلوم ، اما في المعنى أو في الصرف .

3 ـ المقابل في المنطق الارسطي يشمل النقيض والضد والتعارض بين الكل والجزء

من أجل عقلنة العملية التعليمية
(الانشاء الفلسفي كنموذج)

« ان التلميذ المقبل على دراسة الفلسفة غير مطالب بتصديق آراء الفلاسفة بقدر ما هو مطالب بفهم واستكشاف الأسئلة التي قادتهم الى تلك الآراء » .

ـ لقد أصبح بديهيا داخل حقل الفلسفة القول بضرورة أن يكون المربي على وعي تام بالأهداف المتوخاة من عمله التربوي وبالوسائل أو التقنيات اللازمة لتحقيق هذه الأهداف . ان تجنب التلقائية والارتجال غالبا ما يؤدي الى تجنب بعض النتائج الغير متوقعة والتي ، حين حدوثها ، لا ينفع معها الارتجال بل اعادة النظر في كيفية التعامل ككل سواء مع الشخص الذي يكون منتجا أو موضوعا لهذا الهدف (الفاعل التربوي) ، أو مع المضمون الذي يتم التوسط به لتحقيق هذا الهدف أو مع التقنيات المستخدمة لتبليغ المضمون ومن ثم لتحقيق الهدف معا .

وفي هذا الاطار تنصب محاولتنا هذه ، في اطار الاستفادة من التجربة باعتبارها ضرورية لاغناء وترشيد العملية التعليمية كحقل لاختيار المبادىء أو الأهداف والتصورات النظرية التي يحملها الأستاذ عبر اطلاعه على مجموعة من النظريات التربوية ، أو من خلال افصاح التجربة ذاتها عن مجموعة من التصورات والمفاهيم الداعية الى التفكير في خصوصية الحقل الاجتماعي والثقافي العام الذي الذي يمارس عمله ضمنه أو في خصوصية المادة التعليمية أو المستوى الدراسي الذي يتعامل معه .

ان محاولتنا هاته تنصب على الدرس الفلسفي من حيث الأهداف التي هو مطالب بانجازها ومن حيث الأساليب والتقنيات الكفيلة بتحقيق هذه الأهداف وكذا من حيث كيفية التأكد من مدى تحققها بالفعل وليس بقائها مجرد أهداف مرسومة في ذهن صاحبها . وعلى اعتبار أن السنة السادسة ثانوي (أدبي) هي أول سنة للقاء مع درس الفلسفة ، وعلى اعتبار أن السنتين السابعة أدبي وعلمي تكونان محكومتين بشبح الامتحان (امتحان الباكالوريا) وما يترتب عليه من تمييز بين « فكر اسلامي » و « فلسفة » وبين معامل هذه المادة في مقابل غيرها (خاصة بالنسبة للعلمي) ، فاننا اخترنا السنة

السادسة أدبي كميدان لمحاولتنا هذه بغرض المساهمة في عقلنة العملية التعليمية واكساب التلميذ تصورا واضحا عن الهدف أو الأهداف المتوخاة من الدرس الفلسفي يكون له صداه الطيب ـ ان نحن انجزناه ـ على السنوات اللاحقة من دراسته بل حتى على مستوى حياته العامة ككل كما سنوضح ذلك في نهاية هذه المحاولة .

1 ـ تحديد أولي للأهداف : ان الأهداف التي يمكن التعامل من خلالها مع الدرس الفلسفي لدى تلامذة السنة السادسة أدبي يمكن أن تحصر في ما يلي : الفهم والتفسير والنقد ؛ كل مفهوم (هدف) من هذه المفاهيم يعبر عن مستوى معين من مستويات هذه العملية التعليمية وذلك حسب ترتيب هذه الأهداف (الفهم أولا ثم التفسير ثم النقد) وحسب اشتراط تحقيق الهدف اللاحق للهدف السابق عليه ، حيث يمثل كل انتقال الى هدف لاحق ارتقاء على مستوى الانجازات الذهنية المطلوبة .

1 ـ 1 ان الفهم هنا له معنى محدود جدا وهو ادراك واستيعاب الدلالة « الاصلية » للمعلومات المقدمة الى التلميذ داخل درس الفلسفة أي التعامل مع هذه المعلومات كمعطى فكري خام سواء أكان مصطلحا أو اتجاها فلسفيا ، أو كان مدرسة او اشكالية فلسفية أو كان مفكرا أو فيلسوفا معينا ...

ان المطلوب في هذا المستوى من مستويات العملية التعليمية المتوخاة من الدرس الفلسفي لدى هذه الأقسام هو تمكن التلميذ من التمييز بين معنى هذا المصطلح أو ذاك ، اتجاه هذا الفيلسوف أو ذاك ، خصوصية هذه الحقبة التاريخية أو تلك ... عبر ضبط كاف وواضح ودقيق لمضمون كل منها بحيث لا يسقط في الخلط وبحيث يستطيع تقديم واستعمال الدلالة المناسبة عن المعنى أو المضمون في تدخلاته أو اجاباته أو كتاباته .

وبطبيعة الحال ، فان هذه العملية تتطلب من الأستاذ ان يكون أمينا ودقيقا ما أمكن في تبليغ ذلك المعنى وأن يصفي حسابه مع التشويش أو الغموض الذي قد يطبع استعماله لمفهوم أو مصطلح أو افكار ما قبل تبليغها الى التلميذ .

ان الفهم هنا يتطلب ادراك المعنى المباشر (*) الذي يصرح به « المرجع » الذي يتعامل معه التلميذ ، سواء كان هذا المرجع استاذه أو الكتاب المدرسي أو أي كتاب آخر يطلع عليه التلميذ .

نعم ، تطرح هنا عدة أسئلة : هل بالفعل يوجد هنالك معنى مباشر أو أصلي لنص من النصوص الفكرية أو لمضمون فكري ما ، واذا وجد فهل يعتبر هو المعنى المقصود أي ذلك الذي أراد منتجه أن يبلغه للآخر أم استعمل

لتغطية معنى غير مباشر هو الذي يهدف الى تبليغه لكن لسبب من الأسباب لم يتمكن من ذلك ، واذا كان الأمر كذلك فلماذا هذه التغطية وما ظروفها ، وكيف يساعدنا هذا على ضبط المعنى « الحقيقي » أو « العميق » ... هذا ما يحاول أن يجيبنا عنه الهدف الثاني .

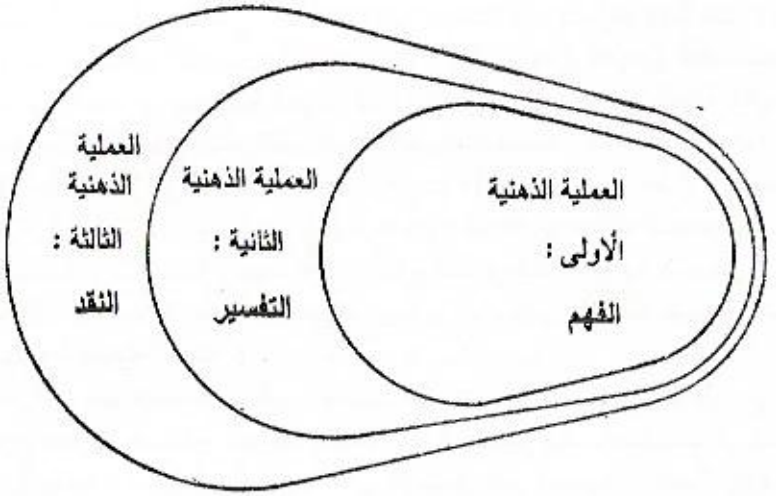
1 ـ 2 : التفسير : اذا كانت العملية الذهنية الأولى لا تتعدى كونها محاولة لادراك المعنى المقدم الى التلميذ بشكل مباشر ، واذا كانت أولية وضرورية لكل تعامل فكري ؛ فان العملية الذهنية الثانية تتطلب من التلميذ أن يقدم معنى للمعنى ، أن يستخرج ما هو غير مباشر مما هو مباشر وذلك عبر انجاز تحليل تاريخي علمي (في مقابل المعنى الأول المعطى سلفا) لتلك المعلومات أو الأفكار التي قدمها الأستاذ أو المرجع حول مدرسة فلسفية أو مبحث أو مصطلح فلسفي ... وتتم هذه العملية عبر محاولة ربط تلك المعاني والأفكار بسياقها التاريخي العام المادي والفكري حتى تتجاوز تلك الدلالة أو المعاني العامة والسطحية أحيانا لكي نحصل دلالة ومعاني دقيقة تعبر عن المضمون التاريخي للفكر المدروس ، تعبر عن سبب انتاج فكر من هذا النوع لدى هذا المفكر أو المدرسة أو الحقبة ... هل كان ذلك بمحض الصدفة أم أتى كرد فعل ازاء تيار فكري أو مفكر معين وهلا توجد هنالك أسباب موضوعية اجتماعية أو سياسية وجهت هذا الانتاج الفكري ذلك الوجهة دون غيرها (من غير أن نحكم عليه هل يمثل موقفا ايجابيا أو سلبيا لأن هذا سيمثل مضمون العملية الذهنية الثالثة) .

ان هذه العملية تساعد التلميذ على تجاوز سلبيات التعامل مع انتاج فكري ما وكأنه انتاج مجرد ، معناه غير محكوم بخصوصيات أو شروط تاريخية ما ، ومن ثم تساعدنا على الانتقال الى العملية الذهنية اللاحقة ألا وهي النقد أو تقييم ذلك الانتاج الفكري والحكم اما لصالحه أو ضده .

1 ـ 3 : فالنقد اذن عملية تساعد على بناء الموقف الشخصي لدى التلميذ ، موقف يتجاوز عملية استخراج معنى ثان أو تحليل تاريخي للمعطيات الفكرية التي حصلنا عليها من خلال ربطها بسياقها التاريخي العام، ولكن يتعدى هذا المستوى ليحاول التلميذ أن يبلور موقفا ازاء تلك المعطيات الفكرية : هل حملت أو ما تزال تحمل قيمة فكرية وعملية ايجابية أو على العكس من ذلك لم تعد لها تلك القيمة بل لم تتصف بها حتى في فترة ظهورها، هل ينبغي التخلص منها أي الغاؤها لكي نستبدلها بغيرها أو على الأقل لكي نبحث عن قيم فكرية اخرى أكثر ملاءمة أم علينا فقط تكييفها واخضاعها لخصوصيات الفترة التي نتعامل خلالها معها ، وما هي المعايير المختلفة التي يتم الاستناد اليها في هذا التقييم ...

مجموعة من الأسئلة التي تطرح على ذلك الانتاج اي خارج اطاره ومن داخل اطار أو موقع تاريخي آخر تستلزم من التلميذ صياغة الحجج والأدلة والأحكام الشخصية في أفق بناء موقف فكري مستقل لا « تلقي » (فهم) أو « تحليل » (تفسير) الأفكار فقط .

ان هذه العملية الذهنية الأخيرة تعتبر في نظري الهدف المحوري أو الأسمى الذي يسعى اليه الدرس الفلسفي ، وما العمليتين السابقتين الا عمليات تمهيدية متدرجة تساعد على الارتقاء الى هذه العملية الأخيرة لكن في نفس الوقت تعتبر ضرورية لانجازها ، لأنها تستند اليها ، والرسم البياني التالي يوضح هذه العلاقة :



فكما نلاحظ فان كل عملية ذهنية لاحقة تتضمن السابقة ولا توجد مستقلة عنها : فالتفسير يستدعي ضرورة الفهم ، والنقد يستدعي ضرورة العمليتين السابقتين أي التفسير والفهم ، أما العكس فهو غير صحيح بمعنى أن الفهم لا يستدعي ضرورة التفسير بل يمكن أن نتوقف عنده . وكذلك التفسير لا يستدعي ضرورة النقد بحيث يمكن أن نقف عند مستوى التفسير دون تجاوزه ؛ والفصل المنهجي بين هذه العمليات هو ما سنحاول توضيحه أثناء حديثنا عن عملية تقويم هذه الأهداف .

2 ـ تقييم الأهداف التربوية السابقة : ان السؤال الذي نود الاجابة عنه هنا هو التالي : كيف سنتحقق من مدى حصول هذه العمليات الذهنية لدى التلميذ وما هي درجة انجازه لكل عملية من هذه العمليات ؟

اننا نرى ان الكتابة الفلسفية (أو الانشاء الفلسفي كما يسمى عادة) تعتبر الأداة أو التقنية الأكثر ملائمة للتحقق من مدى انجاز كل عملية من العمليات الذهنية الثلاث ، شريطة ان يراعي الأستاذ في اختيار الموضوع وفي طرح السؤال الذي من خلاله ستتم معالجة الموضوع (*) نوعية الهدف التربوي الذي يريد تقييمه كما سنبين ذلك .

2 ـ 1 : فبالنسبة للعملية الذهنية الأولى والأولية والتي هي الفهم ، يريد الأستاذ أن يتحقق بصددها من مدى توصل وادراك تلميذه المعنى الذي حاول تبليغه (شرحه) اياه ، وذلك بواسطة « ارجاعه » لذلك المعنى . وان يرجع التلميذ المعنى الذي يظن الأستاذ أنه قد بلغه اياه لا يعني اعادة حرفية لذلك المعنى وانما يعني ترجمة مفصلة وكذلك ايضاحا له بالتطبيق أو التشخيص والمثال .

2 ـ 1 ـ 1 : لنأخذ الموضوع التالي على سبيل المثال : « أسطورة الكهف الأفلاطونية تتضمن مجموعة من الرموز المشخصة لنظريته في المثال ، أوضح ذلك ؟ » .

نلاحظ هنا أن السؤال المطروح على الموضوع لا يتطلب أكثر من تبيان للعناصر الفكرية التي تتضمنها نظرية المثل وما يقابلها من عناصر في أسطورة الكهف ، أي أننا هنا نطلب من التلميذ ايجاد التشابه أو العلاقة الحاصلة بين أحد الرموز المادية لأسطورة الكهف وبين ما يقابله من عناصر في نظرية المثل ، كالقول بأن الأشخاص المكبلين في الكهف يمثلون عامة الناس الذين لا يفارقون العالم المحسوس وكالقول بأن الأشباح أو الظلال المنعكسة على الواجهة الأمامية للكهف تشير الى العالم الحسي الذي لا يعتبر الا شبحا أو ظلا لعالم المثل ، وبأن الأشخاص المكبلين الذين لا يعرفون الا الأشباح يرمزون الى الأفراد الذين لا يعرفون الا العالم الحسي الذي هو شبح أو ظل فقط كما أشرنا ... وهكذا .

هنا اذن نحاول اختبار ما اذا كان التلميذ قد استوعب هذه العناصر الفكرية التي تتضمنها فلسفة أفلاطون وما اذا كان قادرا على ادراك العلاقة بين هذا العنصر وذاك وبالتالي القيمة التي يحتلها كل منها في نظريته .

2 ـ 1 ـ 2 : ثم ان ايجاد المثال المناسب أو العكس أي الانطلاق من المثال لايجاد العناصر الفكرية التي يشير اليها أو يشخصها ، تعتبر تقنية قيمة تتأكد من خلالها مما اذا كان التلميذ قد فهم ما قصدنا تبليغه اياه . أي اننا حينما نطلب من التلميذ أن يشخص أو يعطي مثلا موضحا ومقربا

للأفكار التي يتحدث (يكتب) عنها ، أو حينما نقدم له مثالا معينا ونطلب منه استحضار الفكرة أو القضية التي ينطبق عليها ، فاننا نستطيع بسهولة تبيان مدى تحقق هذه العملية لدى التلميذ أم لا ، كما نستطيع بسهولة استدراك الموقف في الحالات السلبية (عدم الفهم) أي اعادة شرح الفكرة أو المعنى متجنبين في ذلك ما لم يساعدنا على تبليغه في المحاولة الأولى .

2 ـ 1 ـ 3 : أحيانا قد يكون المطلوب هو ايضاح معنى قولة أو نص معين : ان هذه العملية ، وبالنسبة لهذا المستوى من العمليات الذهنية ، غالبا ما يتطلب الترجمة أو الصياغة اللفظية الخاصة والمفصلة (والتي تخالف طبعا المعنى الأصي ، المعنى الذي يريده صاحب القولة أو النص) . فاذا طلبنا من التلميذ مثلا ان يوضح لنا معنى قول أفلاطون بأن « المعرفة تذكر والجهل نسيان » ، فعليه هنا أن يبين نوع المعرفة التي يقصدها أفلاطون هل هي المعرفة الحسية أو العقلية ؟ اذا كانت حسية فهل توافق معنى التذكر ام الذي يوافق هذا المعنى هو أن تكون عقلية ، وماذا يقصد أفلاطون بالتذكر ، وما الذي يتذكر : انها النفس ، لماذا ؟ لأنها قبل أن تحل في الجسد كانت موجودة في عالم المثل ... ولأن الجسد مادة فانه يعوقها عن التذكر أي عن معرفة العالم المثالي ... ثم ان التغلب على هذا العائق يحقق المعرفة أما عدم التغلب عليه فلا يحققها (نسيان) ... هكذا اذن نفصل ونترجم ألفاظ القولة اما الى لغة شخصية (ﻟﻐﺔ) او الى اللغة التي يوظفها أفلاطون ذاته بما يجعلنا نتأكد مما اذا كان التلميذ قد أدرك العناصر الفكرية المختزلة في هذه القولة أم لا .

2 ـ 2 : تقويم العملية الذهنية الثانية (التفسير) من خلال اجابة التلميذ عن سؤال ما يمكن أن تتخذ هي بدورها أوجها متعددة ، لكن ما هو اساسي ضمن هذه الخطوة / المستوى هو أن يكون كلا من الأستاذ والتلميذ على بينة من أن نوعية الكتابة التي يتطلبها السؤال في هذا المستوى تحتضن وتتجاوز في نفس الآن نوعية الكتابة التي يتطلبها سؤال من المستوى الأول .

وكما أشرنا سابقا فان التفسير يستدعي الوقوف عما اذا كان التلميذ على علم بالسبب أو الأسباب والعلاقات التي جعلت من المعنى (المفترض أن يكون التلميذ قد استوعب مضمونه في المستوى الأول من العمليات الذهنية : الفهم) يعبر عنه بهذه الصيغة دون غيرها ، يركز على بعض الأمور ويهمش غيرها ، يتشدد في موقف معين ويلين في آخر ، يتعامل مع طرف معين ويقاطع الآخر ، وهكذا ...

ان السؤال المركزي هنا هو : كيف ولماذا ؟ وكما هو واضح فانه ليس في استطاعتنا ان نبحث في كيفية ظهور فكر ما على شاكلة ما وأسباب ذلك ان لم نكن على علم بمضمون ذلك الفكر حيث ينتقل هنا من كونه مضمونا خاما (الفهم) الى كونه حاملا لدلالة تاريخية محددة تبعده عن أية عمومية وسطحية .

2 ـ 2 ـ 1 : مثال ذلك ما يتطلبه منا السؤال التالي : « لماذا اعتبر افلاطون أن العلم تذكر والجهل نسيان ؟ » . ان الاجابة عن هذا السؤال تستلزم منا بداية ادراك معنى قولة أفلاطون هذه (« العلم تذكر والجهل نسيان ») أي فهم لها يتطلب منا الوقوف عند معنى كل المصطلحات المتضمنة في القولة والعلاقات الرابطة بينها :

ـ معنى العلم : (ما موضوعه ، أداته وغايته) ، انه تحقيق المعرفة بموضوع معين هو عالم المثل ، وبواسطة أداة معينة هي العقل / النفس ولغاية محددة هي التطهير ، وعدم ذلك يسميه أفلاطون جهلا .

ـ معنى التذكر : عند ما يكون في مستطاع هذه الأداة (العقل / النفس) استحضار ما كانت عليه قبل السقوط الى عالم المحسوسات فانها تحقق المعرفة / التذكر ، أما الجهل فهو عدم قدرتها على تحقيق ذلك الاستحضار نظرا لعجزها عن التخلص من عمى المحسوسات / الأشباح ومن ثم فان الأصل / الحقيقة يبقى غائبا عنها ؛ وهذا ما يسميه أفلاطون نسيانا .

ـ ما الذي أدى بأفلاطون اذن الى صياغة موقفه المعرفي على هذه الصورة ؟ هذا ما ينقلنا الى مستوى التفسير . فعلى اعتبار أن الأغلبية في نظر أفلاطون قد انساقت وراء متطلبات الجسد على اثر التحول الديموقراطي الفوضوي فانه لن يكون في امكان هؤلاء تحقيق التذكر / المعرفة ، ومن لا يتوفر على المعرفة فليس من شأنه أن يتقلد مهام الحكم والسياسة بل من شأن من يترفع عن الجسد / الطبيعة نحو الروح / المثال وهذا هو الحكيم / الحاكم / الأرستقراطي ، وليس معلم الجدل / الفوضوي / الديمقراطي .

اننا اذن من خلال هذه العملية نحاول اكساب مضمون فكري ما عمقه التاريخي ، ولا يخفى ما لهذه العملية من قيمة على مستوى تكوين وعي بتاريخية الفكر عند التلميذ تبعده عن السطحية والبلادة ، كما سنرى ذلك مع الفقرة المتعلقة بالأبعاد النفسية والفكرية والاجتماعية لهذه العملية .

2 ـ 2 ـ 2 : قد يتخذ تقييم هذه الخطوة أشكالا متعددة منها مثلا ذكر معطيات فترة تاريخية ما أحاطت بتصور فلسفي أو فكري معين دون ما

محاولة من الأستاذ أن يوضح التفاعلات الحاصلة بينهما بل يطلب من التلاميذ أن ينجز ذلك ، أي البحث في العلاقات التي يراها أنسب لتفسير سبب وجود تصور فكري من هذا القبيل ؛ كأن يوضح الأستاذ الاطار التاريخي لفلسفة أفلاطون والعناصر الأساسية لهذه الفلسفة ثم يطلب من التلاميذ البحث فيما يربط هذه الفلسفة بذلك الاطار .

2 ـ 2 ـ 3 : أو نقف على مدى تحقق هذه العملية من خلال تقنية اخرى تحاول أن تبين ما اذا كان التلميذ قادرا على المقارنة بين أسباب ورود تصور مخالف لآخر ، مثلا ما الذي جعل التصور الأفلاطوني مخالفا للتصور السفسطائي ، اي أن يكون التلميذ قادرا على التمييز بين الأسباب الخاصة والمحيطة بكلا التصورين والمميزة لهما عن بعضهما البعض .

2 ـ 2 ـ 4 : هذا ويمكن أن يكون الاختبار الموضوعي أداة فعالة سواء على مستوى التحقق من مدى فهم التلميذ للمضمون الفكري المقدم له (عدم الخلط مثلا بين مذاهب فلسفية معينة انطلاقا من المامه بمجموعة من الخصائص المميزة لكل مذهب ، وهنا ـ أي بصدد الاختبار الموضوعي ـ يمكن أن نسطر مجموعة من الخصائص التي تميز مجموعة من الاتجاهات الفكرية بصفة مختلطة ونطلب منه أن يصنفها حسب كل اتجاه) أو على مستوى التحقق من امكانية ضبطه للأسباب والعلاقات الجدلية الرابطة بين فكر معين واطار تاريخي معين . (ان يستطيع التلميذ مثلا أن يختار السبب أو العناصر الفاعلة في تصور فكري معين بين بدائل متعددة تقدم له في مثل هذا الاختبار).

2 ـ 3 : أما بالنسبة لتقييم العملية الذهنية المركزية ضمن هذه الأهداف أي النقد فانه ، وكما اشرنا قبل ، يلزمنا هنا الوقوف على حضور واضح وواع لموقف التلميذ الشخصي ، واع بالأبعاد المختلفة للفكر الذي يحاول محاكمته ، واع كذلك بالمقاييس والمعايير والأدوات التي تستند اليها محاكمته ، ثم واع بالشروط المختلفة الذاتية والموضوعية التي ينجز في اطارها محاكمته هذه . وعلى العموم فقد يتجه هذا النقد صوب واجهتين متكاملتين :

2 ـ 3 ـ 1 : واجهة أولى تحاول النظر الى ذلك الفكر من الداخل فقط (نقد ايبستيمولوجي) يحاول من خلاله التلميذ تبيان المبادىء والمنطلقات الفكرية التي يتأسس عليها ذلك البناء الفكري ، الى اي حد بقي ذلك البناء وفيا وقائما على تلك المنطلقات ، ما مدى اجرائية وفعالية المصطلحات والمفاهيم الموظفة اثناء عملية البناء ...

2 ـ 3 ـ 2 : ومن البديهي فان هذا المستوى من النقد يلزم أن يتم انطلاقا من « اطار مرجعي » يمارس انطلاقا منه التلميذ نقده هذا ؛ وما أريد التنبيه اليه هنا هو أن هذا الاطار المرجعي الذي يلزم أن يستند اليه التلميذ في نقده المعرفي لا يعني ضرورة توفره على تصور ابيستيمولوجي متكامل الأطراف بقد ما يعني ضرورة وعي التلميذ بالمقاييس المعرفية التي يستند اليها في محاكمته لفكر معين . (مثلا أن يستطيع التمييز بين شروط فكر نسقي وآخر غير نسقي ، بين مصطلح علم في الفلسفة اليونانية القديمة ومصطلح العلم الحديث أو العام الديني ...) .

2 ـ 3 ـ 3 : واجهة ثانية تحاول النظر الى ذلك الفكر من الخارج (نقد ايديولوجي) ، يحاول من خلالها التلميذ استكناه الخلفية التاريخية أو الأبعاد الاجتماعية ـ السياسية الواعية أو غير الواعية التي يكرسها أو يدعو اليها ذلك التصور الفكري بشكل او بآخر ثم تبيان القيمة التاريخية التي تحتلها أي مدى مساهمتها في تدعيم وخلق قيم « انسانية ايجابية » أو تحطيم واخفاء مثل هذه القيم .

2 ـ 3 ـ 4 : وكما هو الشأن بالنسبة لضرورة توفر « اطار مرجعي معرفي » أثناء المحاكمة الابيستيمولوجية ، فانه يلزم هنا كذلك أن يتوفر التلميذ على « اطار مرجعي ايديولوجي » أثناء المحاكمة الايديولوجية ، من دون ان يعني هذا ضرورة توفره على موقف ايديولوجي متكامل وثابت بل فقط وعيه بالموقف الخاص به كنا متفقين معه أو مختلفين .

3 : **أبعاد عملية تعليمية من هذا النوع** : ما هو اذن التلميذ الذي ـ ان تحققت هذه الأهداف ـ سيجد الأستاذ بل المجتمع نفسه أمامه ؟ ما هي الشخصية التي يمكن أن تساهم في تكوينها عملية تربوية من هذا النوع ؟ هل سنجدنا أمام نفس النماذج التي تخرجها المؤسسة التعليمية بدعوى أن ثقل وزن المؤسسة اكبر بكثير من الوزن الذي يمكن أن توجده هذه الممارسة، أم نماذج « شاذة » تحاول بناء قواعدها الفكرية والسلوكية والانفعالية الخاصة ؟ ومع افتراض تحققها ماذا يمكن أن تنجزه هذه النماذج في واقعها بمختلف أبعاده ؟

يمكن النظر الى هذه الشخصية من أبعاد ثلاثة دون الدخول في جدال متجاوز حول مدى تكامل هذه الأبعاد أو عدم تكاملها ، حول امكانية وكيفية الفصل بينها أو عدم ذلك .

3 ـ 1 : بعد عقلي ـ معرفي : من بين ما يمكن أن تحققه هذه العملية التربوية وعلى هذا المستوى يمكن الاشارة الى ما يلي :

ـ تنظيم عملية التفكير من خلال التمييز بين الأساسي والثانوي أثناء انجاز التلميذ لكل عملية .

ـ الدقة الفكرية أي تجنب العمومية والخلط الناجمين عن التعامل السطحي مع الأفكار .

ـ الوعي بالامكانيات المعرفية التي يتوفر عليها التلميذ وبالتالي الوعي بامكانيات تدخله في الحالات المختلفة ، أي ادراك واضح من قبل التلميذ للمجالات التي هو مؤهل للخوض فيها أكثر من غيرها .

ـ ادراك لأهمية التحليل والحكم الموضوعيين من خلال ادراك التلميذ لحدود تدخل الذات في الموضوع وحدود تأثر الذات بالموضوع .

ـ التسلح بفكر نقدي وعقلاني يفحص باستمرار ما يعرض عليه من افكار وقابل للتطور والتطوير .

3 ـ 2 : بعد نفسي : في تداخل مع البعد السابق يمكن ان نسجل على هذا المستوى مجموعة من السمات النفسية الايجابية التي يمكن أن تساهم في تكوينها عملية تربوية مماثلة ، من بينها :

ـ تجاوز أحد المظاهر السلبية الخطيرة التي تربيها فينا العملية التعليمية المألوفة الا وهي ظاهرة الخوف ، الخجل والخوف من طرح الأسئلة، لأن طرح السؤال قد ارتبط في ذهننا بالبلادة وعدم الفهم في حين ان العكس هو الصحيح ، ثم الهيبة والخوف من الاجابة عن الأسئلة الموجهة الى التلميذ لأن هذه الاجابة قد لا تكون موافقة للمضمون الملقن المطلوب حفظه او قد تكون غريبة مما يثير استهجان وضحك الأستاذ والتلاميذ .

ـ تجاوز التقوقع على الذات والانطواء عوض المشاركة الفعالة سواء في أنشطة القسم أو في الأنشطة الخارجة عنه .

ـ تمكين التلميذ من مستوى مهم من الانفتاح والجرأة والثقة في الذات وفي امكانياتها من خلال عدم الخضوع لمقاييس الغير في الحكم والتقييم بل لمقاييسه الخاصة فقط مما يضفي عليه نوعا من الهدوء والاتزان .

3 ـ 3 : بعد اجتماعي : ان هذه الشخصية التي تحددت بعض معالمها في مجتمعها الصغير (القسم) يمكن أن نجدها على مستوى المجتمع الكبير تتميز بالخصائص التالية :

ـ القدرة على الحسم واتخاذ القرار ازاء المواقف المختلفة التي يصادفها في حياته الاجتماعية .

ـ القدرة على تحمل المسؤولية وبالتالي الفعالية وعدم الخضوع لوصاية وحجر الغير .

ـ المساهمة في توجيه اخلاق وسلوك أفراد مجتمعه من خلال مواجهة التصرفات والسلوكات المنحرفة عوض السكون والانسحاب من حلبة الصراع المجتمعي .

وبعد ، فهذه أهداف توخينا منها البساطة والفعالية ولم نهدف من ورائها الى فتح نقاش أكاديمي صرف حول المرامي أو الأهداف والغايات والأغراض ... بقدر ما هدفنا من ورائها الى فتح نقاش حول مدى اجرائيتها في أفق تحقيق أهدافها المعرفية والنفسية والاجتماعية المشار اليها سابقا .

هذا ونشير الى ادراكنا للمدى أو العمق المحدود الذي يمكن أن يصل اليه تحقيق هذه الأهداف ، وذلك نظرا للضغط الكبير الذي تمارسه المؤسسات الاجتماعية المختلفة على المدرسة أو المؤسسة التعليمية باعتبارها المؤسسة الوحيدة تقريبا ذات الصبغة التربوية الواضحة والتي تحاول في حدود ضيقة جدا ايجاد مثل هذه الأبعاد .

اننا اذن لا نحلم ان كنا نقول بامكانية تحقيق هذه الأهداف بقدر ما نحاول الخروج من دوامة الاجترار واليأس قدر المستطاع .

حمداش عمار .

هـــوامـــش :

(*) اننا نستعمل هنا تعبير « الدرس الفلسفي » عوض ما هو رائج من حديث حول « مادة الفلسفة » . ذلك اننا نرى أن التعبير الاخير يشير حتما الى المادة كمضمون يتطلب التلقين لا غير ، أما التعبير الاول فاننا ننظر اليه كوعي بالعمليات الاساسية الممارسة عبر المضمون الفلسفي ومن تم تجاوز للتلقين وفتح افق التفلسف للاستاذ وللتلميذ معا .

(*) ان هذا المعنى يشترط طبعا تعاملا « موضوعيا خالصا » مع المضمون الذي يزمع اكتسابه، وهذا أمر مستحيل على اعتبار أن هذه العملية لا يمكن ان تتم الا من خلال الـذات العارفـة ، لكنه من جانب آخر فان الامر يشترط وعيا وادراكا لحدود تدخل هذه الذات في ذلك الموضوع / المضمون ، وهذا هو المطلوب هنا اي ان يتعامل التلميذ بموضوعية وان يـدرك معناهـا وشروطها اثناء ممارسته الذهنية .

(*) اننا هنا نؤكد على ضرورة التمييز بين الموضوع والسؤال المطروح حوله ، ذلـك أن نفس الموضوع قد تطرح بصدده أسئلة متعددة ، كما ان نفس الموضوع ، وبحسـب الوعيـة السؤال ، قد لا يتطلب الا بعض العمليات الذهنية دون غيرها ، وهذا ما يتطلب عدم محاسبة التلميذ الا حدود ما يطلب منه داخل السؤال طبعا .

(*) ليس معنى ترجمة النص الى لغة شخصية مجرد استبدال كلمات باخرى « مجاورة » او « مترادفة » ... ان هذه الترجمة تفترض تكوين تصور واضح في ذهن صاحبها عن المضمون الفكري الذي يزمع ترجمته ثم التعبير عن ذلك التصور بامكانياته اللغوية الخاصة ، ولا يفوتنا هنا الاشارة الى العلاقة الجدلية الموجودة بين توفر امكانيات لغوية وبين تكوين تصور اكثر جلاء في الذهن ، وهذا ما يعتبر من بين الاهداف العقلية ـ كما سنرى ـ التي تتحقـق لـدى التلميذ خلال انجازه لهذه العملية : اي ان تكوين فكرة واضحة يقتضي غنى لغويا كافيا وان هذا الغنى اللغوي يساعد على تكوين فكرة دقيقة وواضحة ، وهذه مهمة تدفع التلميذ والاستاذ معا الى ايجاد اللغة المناسبة والتحقيق في معناها وتبيـان الاختـلاف في استعمالهـا مـن زمـان الى آخر ومن مجتمع الى اخر .

ماذا يعني أن أكون مدرسا للفلسفة بالمغرب ؟
(اعترافات « مولى » الفلسفة !)

1 ـ في البدء كان السـؤال .

تقول احدى الحكايات الشعبية المغربية :

طلبت بلقيس من سليمان ان يحضر لها فراشة من الريش . سليمـان هذا نبي . طبعا لكل نبي معجزته . ومعجزة هذا النبي انه يحكم الطيـور والحيوانات . بلقيس تعلم جيدا ماذا يعني ان يتكلم نبي !

اذن الكلام معجزة . ومعجزة كل كلام تكمن في السلطة التـي يمتلكهـا ويمارسها . تامر بلقيس . يتكلم سليمان . عفوا سيكلم الطيور . لكن هذه المرة بكلام اخر « نوعي » وجدير بالاحترام ! وهل هناك كـلام أخطر مـن الكلام الذي يتأسس على فعل الأمـر ؟

نعم ، الهدهد طائر . رسول لرسول . صوت واحد ، لصوت واحد ، سيبلغ « الرسالة » لكافة طيور الارض . لكل كلام ، يمارس السلطة جاذبية تشد اليها جسد وروح رغبة الآخـر .

ستحضر كل طيور الأرض . هل أدركت جيدا ابعاد الكلام ؟ بكل تأكيد . كيف لا يكون الحضور والنبي سليمان « تكلم ! ؟ » .

لكن ما هو موضوع هذا الكلام / اللغز ؟ نتف الريش كي تتدارم رغبـة بلقيس !!

حضرت الطيور ، وتكلمت بلغة الطاعة الا «الملعونة» البومة . ماذا جرى ؟ جاءت متأخرة كعادتها ! جاءت مثقلة بثلاثة أسئلة . على الهامش ، وخروجا عن المألوف / المطلق ، اتخذت لها مكانا . انزعج أمر سليمـان وبلقيـس والهدهد ، والطيور . لماذا ؟ لأن البومة تجرأت على الكلام : على كلام الكلام ! تقول البومة : « يا نبي الله ! رأيتك غاضبا . اعذرني . جئت متأخرة . كان بودي أن أحضر في الموعد . لكن حضرتني أسئلة . احترت في أمرها . وأنا أعرف أنك مكلمـي ومدرك ما يـروج بداخلي . فهـلا سمحت بأن أبوح بمـا يؤلمنـي ؟ » .

« تفضلي أيتها الملعونة » امر سليمان ..

قالت : « يا نبي الله . انت تكلم الطيور . لكني رأيت النهار أطول من الليل ! ما رأيـك ؟

– يا نبي الله . أنت تعرف لغز الكلام . لكني رأيت عدد الأحياء أكثر من عدد الموتى ! ما رأيك ؟

– يا نبي الله . أنت بداية الكلام وأنت خاتمته . رأيت عدد النساء أكثر من عدد الرجال !! ما رأيك ؟ » .

لا أريد أن أطيل في الكلام . سيدرك القارىء معي ، أن سؤال بومة المغرب ، موجه لخطاب الرغبة / بلقيس . لماذا ؟ لان رغبة بلقيس لا يمكنها ان تحيا الا بتدميرها لرغبة الآخر ، (الطيور) . سؤال كسؤال بومتنا « الملعونة » لا يظهر الا عند ما يبدو ان رغبة المطلقات (بلقيس ، سليمان ، الهدهد .) قد تحولت الى سلطة مدمرة لكل رغبة ممكنة . هل ندرك جيدا ما معنى النتف ، نتف الريش ! ؟

متى يصبح الكلام نتفا لريش « الطيور » ؟ تقول الحكاية : عند ما يصبح سلطة . لكن ، ماذا اقول أنا ؟ وبأي كلام كنت اتكلم ؟ وكيف ولماذا ومتى ولمن أتكلم ؟

2 – كنت « سليمان » رسول مطلق رغبتي . كيف لي أن أطيق سمع سؤال « بومة » المغرب ! ؟

أدعوكم لسماع حكايتي مع سؤال « بومتنا » .

لست سنوات بالتمام وأنا أعلم « كلام » الفلسفة . ست سنوات خلت وأنا « أستاذ » ولا زلت ، « أعرف » « مرتحب الكبيرة » . واسمح لنفسي ان أستلذ بدرس ، لا بل بدروس اخرى حول « الشيء في ذاته » والكوجيطو ، والروح المطلق ، والبنية الفوقية والبنية التحتية ، و « فلسفة موت الانسان !! » ، ودروس أخرى أعجز الآن عن حصرها .

كنت « أعلم » فكر الحوار والجدل المفتوح . كنت أوصي « تلاميذي » بضرورة طرح السؤال . كنت أعطيهم مواضيع « انشائية » وأرفقها بهذه العبارة المائعة « حلل وناقش » .

... ولكن ، ما كنت أسمح ولو مرة واحدة لمنطق التحليل والمناقشة أن يمس أمن وسلامة روح وجسد حقيقتي أنا كـ « معلم » ! كيف لا وأنا مقتنع بأني « تاج العارفين » ! ولأني كنت مبتعدا عن روح الفلسفة ، كنت أطلب من تلاميذي أن يقتربوا منها . يا للمفارقة !! كم كنت فظيعا لا أطاق . نعم ، كانت الفلسفة عندي حاضرة . ولكن ! اية فلسفة هذه ؟ واي حضور هذا ؟

حاضرة كانت كجواب جاهز وواحد ومطلق وخالد . حاضرة الفلسفة عندي كامتياز فكري يبرر غطرسة سلطتي المخيفة .

ما اهول أن يحس الانسان انه أصبح ضحية فكر وسلوك ذات ، كذاتي تماما ، تعيش مرتاحة في ظلام ليل الجهل المخيف !

أنا حاضر كـ « نص » جاهز ومطلق . والفلسفة حاضرة كـ « كلام » مطلق . والتلميذ حاضر كـ « جواب » مطلق . هل أدركتم معي فسخ هذه النصوص التي كنت سجينها ؟ وحدها « النصوص » تعلن حضورها . من الغائب اذن ؟ أنا والفلسفة والتلميذ .

أما الحاضر الحقيقي ، داخل فصل هذه المطلقات المهولة ، هو وبلا منازع : سلطة الكلام ، حين يصبح الكلام هدرا وعجعجة . كنت مدرسا للفلسفة ولا زلت . ولكن ما كنت أعرف ان « اللسان ما فيه عظام » . اذ لو كانت العظام حاضرة في لساني لأدمته اولا ، ولخنقت صوتي ثانيا ، لتضعني ثالثا داخل صمت قد يستبد بروحي الى ما لا نهاية . حاول ان تحاول . حاول ان تطرح السؤال . حاول ان تدرك معي جيدا ان السؤال الذي يفرض علي الآن نفسه وبالحاح ، هو سؤال ممارستي الحاضرة داخل الفلسفة . لا أستطيع ان اتخلى عنه : لا أستطيع ان اتقدم اية خطوة بالخضوع لسلطته .

3 – حاضر عندي هذا السؤال : كيف يمكن للفلسفة ان تحيا روحها ، داخل روح لا روح فيها ؟ كيف يمكن للفلسفة ان تتكلم لغة الحوار ، داخل فكر متحجر ، لا يتكلمان الا داخل كهف الدهاليز والقناعات الجاهزة والمطلقة ؟ هواجس السؤال كثيرا وتحيرني على النطق بلغته . تسائلني سؤالي : كيف يمكن لأستاذ – مثلي – ان يكون صديقا مخلصا للفكر وللحب ولا لغة ؟ كيف يمكن لدروسي ان تساهم في زرع الحياة الصادقة والفكر الصادق في المتعلم ، أنا الذي أمن بحياتي ككذبة داردة ؟

هيهات لذات لا تفكر الا بضرورة الغاء صوت رغبة الآخر ان تكون ذاتا صادقة .

لنتابع مطاردة السؤال للغتي وخطائي .

أنا الذي اعتقدت انني اكتشفت سر الأسرار ولغز الألغاز في الفلسفة ، غاب عني الآخر . من أنا ؟

4 – « أنا أفكر » في المطلق (صوتي وحقيقتي ورغبتي) كيف ينبغي أن يكون مطلقا على أس مطلق . كم كنت عدوا للفلسفة !!

أنا الذي أسمع في ساحة الثانوية وخارجها « هو ذا مولى الفلسفة » كم كنت أشعر باعتزاز وبافتخار لا مثيل لهما الا عند من يحمل الألقاب والأسماء كاعظم وأشرف علامة تعطي عقم الرأس واللقب معا ! كنت أحس انني مقبرة توزع الردى . كيف لا وأنا الأستاذ الذي « يفكر » في وجوده ، ونيابة عن الآخرين . « أنا أفكر اذن أنا » : « أستاذ » قادر على ممارسة الالغاء . الغاء صوت الآخر . أداة الالغاء / النتف ، عندي جاهزة . انها كلمتي .

موجودا كنت أنا كأستاذ « يكلم » الفلسفة ويعلم تلاميذه كيف ينبغي أن نلغي الانسان من تفكيرنا ومن جسدنا ، ونحن نفكر فيه !

5 ـ كم كان يعجبني كثيرا أن أرى « الآخر » يرغبني بالسؤال الذي يكررني وبالسؤال الذي يليق بـ « مقامي » . عليه أن يكررني ان اراد أن أمنحه تحديدا لهويته ولرغبته ولتفكيره !

6 ـ لم يكن عندي الآخر « آخر » الا عند ما يشبهني الى حد التطابق . أي : الا عند ما أحس متلذذا أنه يتألم كثيرا الى حد العذاب في حضرة وجودي.

7 ـ أنا أستاذ يقرر . اذن أنا ملغى فيما يلغيني على الدوام : وهم امتلاك الحقيقة . كم كنت تافها !

كنت أتلذذ بضياع حقيقتي . ومع ذلك كنت أوهم نفسي انني افهم جيدا حقيقة الآخر .

الآن يواجهني سؤالي : أنت الذي تريد أن تدرك هموم الفلاسفة وأحرار الفكر ، هل تدرك جيدا دائرة العبودية البشعة التي وضعتك فيها « همومك » الذاتية ؟ قتلني اليومي وأغرقني في متاهات السقوط الذي لا مخرج منه . كنت أحمل في محفظتي اشكالية سقوطي وهزيمتي . الآن أتذكر جيدا كيف كنت جثة تحمل في رأسها قبرا وفي قلبها مقبرة . ومع ذلك ، كنت أعلم ، تلاميذي بأن الفلسفة « تفكير دائم في الانسان وفي الحياة » !!

8 ـ أنت الذي تقول بأن هم الفلسفة ، هو وعلى الدوام ، التفكير في الانسان ، هل استطعت أن تقتل الانسان المستبد الذي يسكنك ، والذي يحجب عنك حقيقتك وحقيقة الانسان / المتعلم ؟

لم أستطع أن أحقق شرط احترام الفلسفة كفكر انساني لأنني ما كنت احترم نفسي . لم يكن الخطأ عندي خطأ ، أعني صوابا لا بد منه ، بل خطيئة ، و « ذنب » متجذران في أصل الحقيقة !

كيف أريد للحوار والتواصل أن يصبح نغمة رائعة في فكري وفي ممارستي وأنا أزكي وأدعم كل الشروط الذاتية والموضوعية التي تعمل على تدميره كليا ؟

9 ـ ماذا يبقى في جثة ـ ، كجثتي ، تحمل في رأسها قبر وفي قلبها قبر سوى قبر ! ؟

صوت « المدرجات » صدى عميق للصوت الواحد وللكلمة الواحدة وللسلوك الواحد . وصوت « السبورة » (أعظم ملكية للأستاذ !) صدى باهت ومبحوح لصدى « المدرجات » . أما صوت « القاعة » هنا وهناك ، فهو الصوت الذي لا صوت له . لأنه ، وحسب منطق بداهة الصوت الواحد / المقدس ، موضوع « انطولوجيا » اكي يكون بئرا للأجوبة !! كيف نريد للفلسفة أن تحيا، بما هي روح للحوار ، ونحن نمارسها بروح التسلط والوصاية ؟

ما كنت أدخل للقسم الا بعد أن أقتنع جيدا ، بانني على أتم استعداد للقضاء على شروط الدرس . الدرس فعالية تبنى بحضور الآخر . انه علاقة لا تتأسس الا على قاعدة الحوار والتواصل الانساني العميق . الآخر هنا متعلم. ما كنت أومن بالدرس الفلسفي . لأن التواصل مفقود أولا بيني وبين ذاتي ، وبين ذاتي والآخر ثانيا . لقد احتلت في « الأستاذية » أهم مراكزي الأساسية : الفكر والرغبة والسلوك . كنت مقتنعا بـ « مركزتي » . ومن موقعها أطالب « الهوامش » ان « تعبر شبرا واحدا وتجلس عليه » .

لا سؤال ولا حوار ولا نقاش ممكنا هنا . الممكن الوحيد هو : أنا . أفكار « ي » وسلوك « ي » صعبة المنال على نفسها فبالأحرى تلاميذي !

ما كنت واضحا لأنني كنت أرى ذاتي ، فكرا وسلوكا ، بمثابة بداهة ، بسيطة ، واضحة تلخصها هذه الكلمة (في العمق انها تهمة ينبغي أن نحتاط منها كثيرا) : أستاذ . ما كنت أعرف ماذا يعني أن أكون واضحا مع الفلسفة لأنني كنت أستاذا . أي : كائنا يحب كثيرا ، في كل ثانية في حياته ، أن لا يكون صادقا مع نفسه ، ومع الفكر ، ومع الرغبة ، ومع السلوك ، ومع الحياة .

10 ـ شرط كل علاقة أن تكون مبنية على قاعدة التواصل . وشرط كل تواصل ممكن هو ممارسة الصدق . والصدق ، فيما أعتقد ، ليس شيئا آخر سوى أن تعترف لذاتك وللآخرين أنك مهما بلغت من « نضج » فأنت على الدوام بداية .

... وأنا أكتب الآن هذه السطور ، لست أدري الى أي حد يمكن اعتبارها جديرة بالقراءة بله بالمناقشة ... على أي حال ، انني أكتب لكي أواجه الموت الذي يهدد حياتي اليومية ، لا كأستاذ فحسب ، بل أولا وقبل كل شيء كانسان . لا أريد أن يدخل علي الموت ليجدني ميتا .

الآن أعرف أن ممارسة العرى ، شيء لا يطاق . ومع ذلك فأنا مصر على ضرورة تعرية الجذور التي تؤسس شجرة الأخطاء القاتلة داخل مساحة فكري ورغبة جسدي .

11 ـ الفلسفة حياة . والحياة لا تقبل منا أن نعيشها كمستوى يتوسط جهلنا الفظيع وخطانا القاتل لأنفسنا وللآخرين . لم أعد احتمل منطق الـ « ما ينبغي » والـ « ما يجب » في الفلسفة وفي الحياة . انه منطق عقيم يخفي عقم ذات تنصب نفسها صنما ، منزها عن الخطأ . لكن لا يمكن للتجربة أن تثبت ذاتها الا بضرورة ممارستها للخطأ الضروري والذي لا بد منه . ان الروح الفكرية التي لا تؤمن بالأخطاء لا يمكنها أن تبدع . وحده مبدع ، من يستطيع أن يدرك جيدا أن السؤال الرئيسي الذي يواجهه هو : أخطاؤك كثيرة ولا تحصى . هل تستطيع أن تقف وبكل وضوح عند واحد منها ؟؟

لا أريد أن يفهم القارىء من هذا الكلام ، أنني تجاوزت كل أخطائي . وأنا أول من يطلب منه أن يأخذ كامل الحيطة والحذر في هذا الذي يقرأه . فليس هذا الكلام اعترافا صحيحا . بكل ما أحس به ، وبكل ما يؤلمني أنا كمعلم للفلسفة بالتعليم الثانوي . اردت فقط أن أتكلم كي لا يغيب سؤالي حول ذاتي، وحول علاقتي بتلاميذي ، في مجاهيل النسيان التام .

لقد ارتكبت خطأ واضحا . كنت أحمل ذاتي كجواب مطلق وأوهم نفسي والآخرين أنني « أدرس » فكر السؤال . ومن وعلى أرضية هذا الخطأ العظيم واجهت نفسي بهذا السؤال : كيف يمكن اعادة المشروعية لسؤال الفلسفة ، بما هي تفكير ومساءلة ونقد ، وتواصل ، داخل وجدان ذات ـ كذاتي ـ لا تحتمل السؤال ؟

12 ـ كيف يمكن لكائن هويته مملوءة بالأجوبة الجاهزة يحاور فلسفة السؤال المفتوح والدائم ؟

13 ـ وبعد . هل أدركت أيها القارىء حكاية البومة مع « النبي » « سليمان » ؟ لقد أدرك سليمان أنه كان « ينام » فوق سرير المطلقات = لقد دمر سؤال البومة رغبة بلقيس .

تقول الحكاية الشعبية أن البومة أجابت على السؤال الثالث قائلة : « يا نبي الله . رأيت عدد النساء أكثر من عدد الرجال ، لأن الرجل الذي يطيع رغبة بلقيس (الرغبة التي لا ترغب الا في تدمير رغبة الآخر / الطيور) ليس برجل . (يا للصدمة !!) .

أما أنا فلا أخفي عنكم أن سؤال بومتنا قد زعزع « رجولتي » و « أستاذيتي » و « حقيقتي » المطلقة . انهارت « أحلامي » لأن وقع السؤال كان له تأثير عميق على فكري وعلى رغبتي . لكني عدت من جديد لأحلم . فبم أحلم اذن ؟

14 ـ أحلم بمدرس الفلسفة الذي يستطيع حقا أن يقتل صوت « المؤذن » فيه : صوت الحقيقة الواحدة ، صوت الكلام الواحد ، صوت النغمة الواحدة . أحلم بمدرس الفلسفة الذي يستطيع أن يعيد الي الثقة بنفسي ، ويرد الي الاعتبار المسلوب مني . أحلم بمدرس للفلسفة قادر على أن يرفع علاقاته مع الفلسفة ، ومع التلاميذ والطلبة الى مستوى الحوار الخلاق ، أي الى مستوى علاقة صداقة صادقة . أحلم بمدرس الفلسفة الذي يعاني معاناة الفلاسفة في حياته ، وفي كل خطوة يخطوها . أحلم بمدرس الفلسفة الذي يحمل السؤال كزغرودة في روحه وجسده ، ويدخل خجولا ، عنيفا ، ومتواضعا قارة هذه الطبقات الجيولوجية لهذا الصمت الذي يدوق الذاكرة والاحساس ، الفكر والجسد .

أحلم بمدرس الفلسفة الذي يستطيع أن يحافظ على روح الحياة والروعة والحب والجمال في ذاته ، كي تراها العين وتسمعها الأذن ، أحلم بمدرس الفلسفة الذي يحمل في ذاته مشروع شاعر مهووس بهدم كل الحقائق « المستقيمة » و « المربعة » الشكل . أحلم بمدرس الفلسفة الذي يستطيع أن يكون داخل الفصل وخارجه ، تلميذ تلامذته ، أحلم بمدرس الفلسفة الذي يمارس الدرس الفلسفي (كرقصة) ، يتحد فيها عنصر الحزن العظيم بعنصر الفرح الرائع . أحلم بمدرس الفلسفة الذي يكتشف ويعي يوميا مجاهيل الجهل في فكره واحساساته . أحلم بمدرس الفلسفة الذي يدرك جيدا أنه معرض في كل ثانية من حياته لأنه يصبح عدوا ممتازا للفلسفة كفكر للحوار . أحلم بمدرس للفلسفة يؤمن بأن الممكن ممكن ، وأن المستحيل ليس سوى خطأ مقصود ومتعمد .

وأحلم أخيرا بمدرس للفلسفة الذي لا يعطي أجوبة بقدر ما يثير أسئلة حول اسئلته وحول أسئلة الآخر . وعند ما ندرك أن أحسن موقع يليق بكلام « بومتنا » هو أن ينطلق من الهوامش ويحسن الوقوف عندها ، سندرك جيدا ماذا يعني أن نحاور الهوامش ، وسندرك ماذا يعني أن نعمل بصبر وشجاعة لا مثيل لهما ، على تأسيس ركائز فلسفة الحوار . ونحن لن نستطيع أن نحقق هذا المطمح اذا لم نقف عند مدلول هذا السؤال : ماذا يعني أن أكون مدرسا للفلسفة بالمغرب ؟ .

الدار البيضاء 13 ـ 5 ـ 85

عثمان بنعليلا

الفلسفة في امتحان الباكلوريا

بعد التنظيم الجديد لامتحان الباكلوريا ، وذلك بتوسيع جهوية مراكز اجتيازه ، والابتعاد شيئا فشيئا عن مركزية تحضير وتوجيه أسئلته ، عرفت أسئلة مادة الفلسفة ، كسائر المواد المجتازة في هذا الامتحان ، تنوعا واختلافا حسب المراكز الرئيسية على امتداد المغرب .

وسنحاول التعريف في هذا العدد ، بأحد النماذج من هذه الأسئلة ، رغبة منا في توسيع الاطلاع على محتواها وطبيعة الاشكاليات التي طرحتها ، ومحاولة منا كذلك تحديد علاقة مواضيعها بالدروس المقررة والمنجزة خلال السنة الدراسية . وستعمل المجلة على التعريف بباقي النماذج في أعداد مقبلة .

– مركز الرباط :

تركزت الأسئلة التي طرحت في مركز الرباط (*) لشعبة الآداب العصرية المزدوجة والمعربة ، دورة ماي 1985 ، على المواضيع التالية :

1 – الموضوع الأول :

« ان الفلسفة (...) هي حكمة لا بد منها للكائنات العاقلة من اجل التنسيق بين مختلف انواع نشاط الانسان ، ولكنها لا تبلغ مستوى المعرفة بالمعنى الدقيق للكلمة « المعرفة » التي تتميز بتوفرها على ضمانات وأساليب المراقبة » .

بياجي

بين انطلاقا من هذا القول علاقة المعرفة الفلسفية بالمعرفة العلمية .

2 – الموضوع الثاني :

« ان الجدلية كتصور للعالم جدلية « فلسفية » يمكنها ان تستسلم للرغبة المغرية في تاسيس وتوجيه العلوم ، وفي أن تضع نفسها كنظرية لكل النظريات الممكنة » .

ب. دوبروين – ج. هيرمان – م. بوشوتيت .

انطلاقا من هذا القول ، بين كيف تجلت الجدلية فلسفيا كتصور وعلميا كمنهج وكنظرية .

3 – الموضوع الثالث :

« ان اعلى الصناعات الانسانية منزلة وأشرفها مرتبة ، صناعة الفلسفة التي حدها علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الانسان ، لأن غرض

الفيلسوف في علمه اصابة الحق ، وفي عمله العمل بالحق » . الكندي

انطلاقا من هذا القول ، حدد كيف تعامل الفلاسفة المسلمون مع الحقيقة ؟

ومن الغني عن التذكير الاشارة الى أن هذه المواضيع هي للاختيار ، وأن مدة انجازها هي ثلاث ساعات ، ولكن من الضروري ابداء الملاحظات الآتية :

1 – ان كل المواضيع المطروحة للاختيار ترتكز على أقوال لفلاسفة ، تطرح اشكالية أو اشكاليات يتم التاكيد عليها من خلال السؤال المرفق بالقول .

2 – أن كل موضوع يرتبط بجزء أو فقرة هامة من فقرات البرنامج المقرر .

3 – ان السؤال المرفق بالقول ، يؤكد على ضرورة الانطلاق من فهم النص ، وأن لا مجال لعزله والاجابة عنه منفصلا عن القول .

4 – ان كلا من الموضوع الأول والثالث يقتضي ، للفهم الجيد والشامل، الاعتماد على ما تمت دراسته خلال السنة السادسة من مقرر الفلسفة ، خاصة فيما يتعلق بالعلاقة بين المعرفة الفلسفية والمعرفة العلمية ، وكذلك فيما يتعلق بالحقيقة . وان هذا يؤكد على ضرورة الاهتمام بالتكامل بين برنامجي السنة السادسة والسنة السابعة ، على أساس التاكيد على الدور الهام والتاسيسي الذي يقوم به برنامج السنة السادسة في التكوين الفلسفي الذي لا يفتا يبدأ خلال السنة السابعة .

5 – ان الموضوع الثالث من حيث صياغته ومن حيث طبيعة القول الذي طرح فيه ، موضوع يغطي الاشكالية الأساسية والهامة التي يطرحها كل الجزء الخاص بالفلسفة الاسلامية في البرنامج المقرر ، وهو بذلك موضوع تركيبي يتطلب الفهم العميق لكل جوانب هذه الاشكالية ومكوناتها .

6 – ان الموضوع الثاني يطرح ضمنيا مسالة العلاقة والتغير وتجلياتها من خلال نموذج الجدلية ، وهو موضوع يحيل الى فقرة محددة وواضحة من البرنامج المقرر .

ان الذي تفترضه كل هذه المواضيع ، هو الدراسة والفهم الجيدين للاشكاليات الرئيسية في البرنامج ، وتتوضح لنا هذه الملاحظة من خلال محتوى ومضمون الأسئلة التي تطرح ، حسب الترتيب ، المسائل الآتية :

– العلاقة بين المعرفة الفلسفية والمعرفة العلمية .

– الجدلية كتصور وكمنهج وكنظرية .

– الموقف الفلسفي الاسلامي من مسالة الحقيقة ، وبالتالي من العقل والنقـل .

ت

وعلى الرغم من حتمية الاختيار ، لا حيرتـه ، التـي تهيمـن علـى الممتحنين ، فان الموضوع الثالث الذي « اختارته » الأغلبية ، يتطلب الفهم المتاني للقول والكشف عن هدف السؤال ، وبالتالي معرفة عميقة للاشكالية الفكرية التي طرحت على الفلاسفة الاسلاميين . « فعلم الأشياء بحقائقها ، هو حد صناعة الفلسفة وغايتها ، وان هدف الفيلسوف هو اكتساب هذا العلم بالحقائق والعمل وفقه أخلاقيا واجتماعيا ، وان موقف الكنـدي من الفلسفـة التي هي في نظره اشرف المراتب واعلى الصناعات ، لا يختلف عن مواقف الفلاسفة الاسلاميين بعده ، ولكن الاشال الأساسي هو العلاقة المتوترة التي نتجت عن هذا الموقف عند مواجهته لطريق آخر لاكتساب الحقيقـة ، فهـل الأمر يتعلق بحقيقة واحدة كلية مطلقة ، أم بحقيقتين الطريق اليهما مختلف والمصدر متبايـن ؟

انها اشكالية العلاقة بين العقل والنقل ، وهي اشكالية اساسية ضمن الاشكاليات التي تدرس داخل البرنامج المقـرر .

أما الموضوعان الأول والثاني ، فبقدر شمولية الأول وطرحه للعلاقـة التي تبقى مطروحة في تغيراتها على امتداد البرنامجين (السادسة والسابعة) علاقة الفلسفة والعلم ؛ بقدر ما يتحدد مجال الثاني في طبيعة الجدلية كتصور فلسفي سواء من خلال موقف هيجل أو موقف ماركس ، وكمنهج جديد في فهم حركة المجتمع والطبيعة والفكر ، وكنظرية محددة لقوانين هذه الحركة ، وذلك مع اثارة اشكاليات الاختلاف بين التصورين المثالي والمادي .

هذه اذن المواضيع التي طرحت في دورة ماي على تلاميذ الشعبة الأدبية بمركز الرباط ، وان الرغبة في التعريف بها ، لا تتجاوز المشاكل التربويـة التي تثيرها الكتابة في مادة الفلسفة بكل اشكاليات برنامجهـا ، ولا تلغـي طبيعة مواقف الممتحن ولا علاقته بالمادة واسئلتها ومواضيعها ، بل تهدف مع كل ذلك الى اعطاء نماذج من صياغات مختلفة لنفس المسائل التي تدرس ضمن البرنامج كل سنـة .

(*) يشمل مركز الرباط مراكز التنظيم المادي التالية : الرباط ، القنيطرة ، تطوان ، بكـل النيـابـات التابعـة لهـا .

الفلسفة في مباراة الالتحاق بكلية علوم التربية

السنـة الجـامعيـة 85 ـ 1986

جرت مباراة الالتحاق بكلية علوم التربية قصد تحضير شهادة الأهلية التربوية للتعليم الثانوي في شهر ماي 1985 .

واسهاما من المجلة في التعريف بمحتوى وطبيعة الأسئلة ، وهي التي تثير عادة تساؤلات المرشحين والطلبة، ننشر أسفله نص السؤالين الخاصين بالاختبار الكتابي للسنة الجامعية العالية :

اجب عن احد السؤالين :

السؤال الأول :

يعلن هيدجر « نهاية الفلسفة » ، واقتسام العلوم الانسانية لمجالاتها :

أ ـ ما رايك في القول بـ « نهاية الفلسفة » ؟

ب ـ ما رايك في القول باكتساح العلوم الانسانية لمجالات الفلسفة .

(يمكن للمرشح أن يوظف تخصصه في التحليل) .

السـؤال الثـانـي :

يقـول اريـك فيـل :

« ... انه لفشل اذن في النقطة الحاسمة : فاللجوء الى الوجود لا يسمح بتاسيس قول واحد يتفق عليه كل الناس ، قول ليس بقول هذه الجماعة أو تلك ، بل قول الانسان . ان الظواهر لا تناقش : فالكل مقتنع بان الحجـارة الملقاة تسقط ، وبان الشمس تطلع بانتظام ، وبان البشـر في حاجة الـى الشراب والاكل من اجل المعيش . لكن بمجرد ما يحاول ارجاع هذه الظواهر الى اصلها المشترك ، الى الوجود ، الى الواحد ، فان التفرقـة تسـود من جديد ؛ ذلك انه لا يوجد شيء جوهري يكون كونيا وعيانيا في آن واحد . لماذا فنستمر في العيش كما كنا نعيش دائما ، متخلين عن البحث عن القول المطلق المبني على المطلق ، ومكتفين بمناهضة العنف بالوسائل التقليدية ، وسائل نطورها بالطبع ونملكها ـ اذ ان فكرة العلم ، اي فكرة قول يتعلق بالواقع ، تظل مكتسبة وتساعد على عقلنة تقنيات العمل والتنظيم ـ لكـن دون ان ندعي أننا وجدنا حلا للصراع ضد العنف بواسطة العقل بالنسبـة لجميـع الناس ، وبصفة نهائية » . حلل وناقش ؟

اريـك فيـل

« منطق الفلسفـة » طبعـة بـاريـز 1974 ص 36 .

ومن المعلوم أن مباراة الالتحاق بكلية علوم التربية تتم في مرحلتين :

1 ـ خلال المرحلة الأولى يرتب المرشحون حسب الاستحقاق بناء على النقط المحصل عليها في الاختبار الكتابي (المدة : 4 ساعات المعامل : 2) .

يحدد لاجتياز المرحلة الثانية عدد من المرشحين أقصاه ثلاثة أضعاف عدد المقاعد المخصصة بالنسبة لكل فرع .

2 ـ خلال المرحلة الثانية يجتاز المرشحون المقبولون في المرحلة الأولى اختبارا شفويا ، يحتوي على عرض يكون مسبوقا بتحضيره في عين المكان حول موضوع تحدده اللجنة . وتجري بعد ذلك مناقشة مع لجنة المباراة (المعامل : 3) .

يتم على أساس هذا الاختبار ترتيب المرشحين المقبولين بصفة نهائية . (الفصل الثالث من قرار لوزير التربية الوطنية رقم 84/497 بتاريخ 9 / 5 / 1984) .

وبخصوص شروط وطبيعة هذه المباراة، نشير الى الملاحظات التالية :

1 ـ بلغ عدد المرشحين أزيد من 400 مرشح ، في حين لم تتجاوز المناصب المالية المخصصة لشعبة الفلسفة 20 منصبا .

2 ـ جرت المباراة في شهر ماي من سنة 1985 ، وهذا يعني حرمان الطلبة الحاصلين على الاجازة في نهاية السنة الدراسية 84 ـ 1985 ، من اجتياز المباراة .

3 ـ تطرح مسألة التخصصات (علم النفس ، علم الاجتماع ، فلسفة) صعوبة اضافية للمرشحين ولجنة المباراة على السواء . وهي صعوبة يتم التغلب عليها من خلال منح فرص متكافئة للجميع ، مع العلم أن التكوين الفلسفي واطلاع المرشح واستيعابه للتيارات الفلسفية ، والكتابة الجيدة واللغة السليمة ومكوناته الشخصية ، أمور لها قيمتها ، وعادة ما تمثل المقياس الحقيقي للنجاح . الا انه لا بد من التذكير مرة أخرى ، أن عددا لا بأس به من المرشحين يتوفرون على تكوين فلسفي يسمح لهم بتدريس الفلسفة في المؤسسات الثانوية ، الا أن عدم نجاحهم يرجع بالدرجة الأولى الى قلة المناصب المخصصة لشعبة الفلسفة .

من اجل الاشتراك

في :

مجلة . الجدل .

ابعثوا القسيمة التالية الى :

مجلة الجدل

صندوق البريد 4577 ـ العكاري ـ الرباط .

الاسم العائلي	:	.....
الاسم الشخصي	:	.....
العنوان	:	.....
الأعداد	:	.....

- الاشتراك العادي : 40 درهما (4 أعداد)
- اشتراك المؤسسات : 150 درهما
- اشتراك المساندة غير محدود .

تبعث الاشتراكات باسم « الجدل » الى :

الحساب البريدي : E 43 ـ 1056 ـ الرباط

Table des Matières

Etudes : Rationalité de la diversité
F. Triki 3

Nietzsche : Philosophie / métaphysique
M. Kak 12

Kant : éducation et criticisme .....
I. Machrouh 36

Lettres : Soutenance d'Amiens
Descartes 51

Position : L. Althusser 61

Textes : Hegel et les grecs
M. Heideger 80

Témoignages et suggestions : L'essai philosophique en classe
H. Amar 95

ce que veut dire être enseignant de philosophie au Maroc
O. Ben Alila 107

مؤسسة بنشرة للطباعة والنشر
الـــدار الـبـيـضـــاء