ISSN 0851 — 0083

الجدل

التفكير الفلسفي

دفاتر فلسفية ـــ دفاتر فلسفية ـــ دفاتر فلسفية ـــ دفاتر فلسفية ـــ دفاتر فلسفية

الجدل
دفاتر فلسفية
العدد 8/1988

AL JADAL

Cahiers Philosophiques

N° 8-1988

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

الثمن 13 درهم
رقم الايداع القانوني : 85/8

الجـدل

فصلية
فلسفية

العدد 1988/8

المدير المسؤول
سليم رضوان

«الجدل» ص.ب : 4577 ـ العكاري ـ الرباط ـ المغرب

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

الغلاف من إنجاز الفنان محمد شبعة

المحتويـات

رسائل فلسفية

رسائل حول فلسفة كانط

آلن 5

الدرس الفلسفي

أزمة الفكر اليوناني

د. نجيب بلدي 21

دراسات

خصوصية الايديولوجيا في الثقافة الاسلامية

محمد مزوز 29

الوظيفة المعرفية للاغريق

المذنب عبد القادر 45

شهادات

ماذا يعني أن أقرأ بالفلسفة ؟

عثمان بنعليلا 57

جدل النصوص

التفكير الفلسفي 62

الأولمبياد الفلسفي

المقالات الفائزة في مسابقة «الجدل» الثانية 83

المقالات المنشورة تعبر عن وجهة نظر كاتبيها
المقالات التي لم تنشر لاترد الى أصحابها

آلن

رسائل حول فلسفة كانط

مقدمة حول فن التراسل :

«الرسالة جنس أدبي مازالت جوانبه الفنية لم تعرف بما فيه الكفاية»
آلن

فن التراسل واحد من الفنون الفلسفية الأساسية، وبعبارة «معاصرة» هو جنس (Genre) فلسفي قائم بذاته، له عناصره المميزة وقيوده كسائر الأجناس الأدبية المستقلة. ولربما كان هو النوع المشترك بين جميع الفلاسفة. فمنذ أفلاطون وأبيقور ـ الذي توجد جميع كتاباته على شكل رسائل، مرورا بالرسائل الفلسفية للمفكرين المسلمين في العصر الوسيط، الى العصر الحديث الذي عرف رواجا كبيرا للرسائل الفلسفية سواء مع ديكارت في مراسلاته الى الآب مرسن أو إلى الأميرة إليزابيت، أو مراسلات ليبنتز ـ كلارك. بل حتى يومنا هذا والرسائل الفلسفية تحتل مكانة شاسعة داخل المتن الفلسفي، بحيث يمكن أن نميزها عن الرسائل الخاصة الموجهة حسب ظروف شخصية أو متطلبات آنية.

وغالبا ما تفيدنا هذه الرسائل في فهم أفكار الفلاسفة والتعرف على أسرار مذاهبهم والكشف عما تمحوه الضرورة النسقية وصلابة المفاهيم التي يقوم عليها البناء الفلسفي. أكثر من ذلك تكشف لنا رسائل الفلاسفة عن الأساس الذاتي للنظام الفلسفي، بل أحيانا عن البعد الاعترافي للكثير من الفلسفات الكبيرة. ففي الرسائل الفلسفية نجد في الغالب تأكيدا لعبارة نتشه التي تقول : »لقد تكشف لي شيئا فشيئا أن كل فلسفة كبيرة لم تكن الى اليوم سوى الاعتراف الشخصي لمؤلفها، وأنها، سواء لاحظ ذلك، ورغب فيه أم لا ـ تشكل مذكراته». (2).

ومن الملاحظ كذلك أن فن التراسل (Genre Epistolaire) هو الوجه الآخر للمحاورة. فاذا كانت المحاورة ـ وهي بدورها جنس فلسفي له مميزاته وعناصره الخاصة ـ

تعتمد على تبادل الخطاب ضمن نطاق الحضور الكامل، أي حضور النفس أمام ذاتها، ومحاورتها بواسطة الجدل مع نفوس أخرى؛ فإن الرسالة تقوم بحمل الخطاب الى شخص غائب وربما كان بعيدا. فهي اذن، وقبل كل شيء نص مكتوب.

وبقدر ما تكون المحاورة داخلية - رغم وجود المتحاورين - بحيث تتجه الى داخل النفس؛ فإن الرسالة على العكس، تكون خارجية. صحيح أن هذا الخارج ليس هو «العالم الخارجي» بالضرورة، ولكنه على كل حال «نفس» (وعي) مختلفة. فالرسالة تحمل الخطاب من نفس الى نفس مخالفة. وغالبا ما يكون الاختلاف هو الحافز للكتابة. من هنا ضرورة استحضار أسئلة واعتراضات هذا الغائب واظهار قوتها أو ضعفها. وربما اقتضى الأمر خلال الرسالة اعطاء هذا الشخص الغائب والبعيد الحق في الكلام وذكر مايحتمل من وجهات نظره في الموضوع. وهذه الأمور كلها تتوقف على الأسلوب الذي يسلكه الفيلسوف الكاتب، والشكل الذي يفكر ويكتب داخله. فالنوع يمارس في نطاق سلطته العنف واللطف، القمع والحماية؛ فبقدر ما يقوم النوع بوضع قيوده على الكاتب فإنه يمنحه كذلك مجالا خصبا للتفكير والابداع.

ويمكن اعتبار آلن - الفيلسوف الفرنسي - واحدا من الذين أبدعوا في فن التراسل. فقد اعتمد الرسائل في الكثير من أعماله، ومنها رسائله الى سرجيو صولمي حول فلسفة كانط التي كتبها سنة 1946 وكذلك رسائله حول الفلسفة الأولى. وتتألف رسائله حول فلسفة كانط من تسع رسائل.حاول أن يقدم خلالها صورة متميزة لكانط. صورة لاأثر فيها لكانط التقليدي الذي اعتدنا عليه داخل تاريخ الفلسفة.

حاول آلن في رسائله التسع أن يتطرق الى أهم القضايا الفلسفية عند كانط، بعيدا عن اغراءات الدحض أو البحث عن جوانب «التهافت»، بل بالتركيز على حركة فكر الفيلسوف ومتابعة هذه الحركة - التي هي حركة الفكر ذاته - في قوتها، وذلك على طريقته الخاصة. وينبغي أن نعترف أن لهذا الفيلسوف طريقته الخاصة، في معالجة أصعب القضايا الفكرية، نحن في أمس الحاجة اليها. (2).

ويمكن الاشارة باختصار الى مضمون هذه الرسائل. ففي الرسالة الأولى يبحث آلن مفهوم العقل الخالص عند كانط، وفي الرسالة الثانية يتطرق لنقد العقل الخالص حيث يتوقف عند مشكل الفرضية في فلسفة كانط ومشكل الدين الطبيعي ودحض المثالية. أما الرسالة الثالثة فيخصصها لمقولتي الزمان والمكان. والرسالة الرابعة للفهم (L'Entendement) والخامسة للجدل والسادسة لمنهج في العقل. والرسالة السابعة للأخلاق والرسالة الثامنة في الحكم والرسالة التاسعة خصها للحديث عما هو جميل وجليل.

مصطفى كاك

الرسالة لاولى :

صديقي العزيز، لقد صممت على كتابة بعض الرسائل اليك فيمايخص فلسفة كانط (Kant). لماذا ؟ إن هذا لايعني الحكم بأنك لم تقرأ كثيرا هذا المؤلف. ومع ذلك فلا أعتقد أنك قرأته بما فيه الكفاية، كما لاأعتقد أن أحدا قد قرأه كذلك. وهذا أمر يسهل فهمه، ذلك أن فلسفة كانط لاتحمل شيئا جديدا في تاريخ المذاهب. وقد قال برغسون (Bergson) بكثير من المكر : «إن هذه الفلسفة لاتعدو أن تكون هي الفلسفة الأفلاطونية مجددة بشكل ضئيل جدا».

من هنا يمكن أن ننطلق. ففي نظري يمتلك كانط نفس الفضائل التي نجدها لدى أفلاطون، فهو لايشعلها بنسقه، ولكنه مع ذلك يمارس على أفكارنا حركة قوية. ومن الجائز أن أهميته انما تكمن هنا بالضبط.وبالفعل، فكانط يأتينا بأفكار الجميع، إنه شبيه بسقراط، إذ يجعلنا نقف أمامه متوترين، حيث يقول : «أنت الذي ستجيب» هذا أمر مقلق فنحن نريد أن نتعلم، نريد أن نقتنع، نريد من يدحض أوهامنا، إلا أن سقراط لايدحض سوى كائنات خيالية مثل جورجياس وبروتاغوراس إنه لايدحض أبدا كريطون البريء ولا فيدون الساذج. هكذا هو كانط، يبدد الخطأ ويعدم الاعتراض. ولكنه لايتوقف عن تقوية قارئه، فالجانب السجالي لديه ضئيل.

لايريد كانط أبدا امتلاك الفكر أكثر من غيره، ومن ثم فهو لاينشيء الأتباع. صحيح أن الكثيرين قد قالوا بما قال به روه (Rauh) : «اني أقبل كانط بكامله باستثناء النومين (الشيء في ذاته)». وهذا لامعنى له. لهذا السبب طالما فكرت في تقديم كانط وعرضه من غير دحضه أبدا، وذلك انطلاقا من الفكرة التي تفيد أنه دائما على حق. وهو ما سيبدو لك غير سليم. ومن جهتي لاأستطيع النظر اليك سوى كمعاند ولذلك لابد لي هنا من فيلسوف مثل كانط لابعادك عن هذه الطريقة في البحث عن الحقيقة، فهي طريقة تقوم على قتل الواحد تلو الاخر الى أن نجد الجريح الذي نأمل في إنقاذ روحه.

لكن، هذه تعميمات مفرطة، لذا أقترح في رسائلي اليك معالجة القضايا التالية : الوعي بالذات، المكان والزمان، الهندسة والحساب ومسائل أخرى لاجدوى من تعدادها مسبقا. لقد سمعت، فيما يخص كل هذه المسائل، نقاشات استخلصت منها كيف أن الأمر كان سيئا، لأن بوانكري (Poincaré)، وانشتاين (Enstein) لم يقرءا كانط. وأذكر هذين الاثنين فقط لأن أخطاء العظماء دروس نتعلم منها. وأعود الى أفلاطون، ذلك أني غالبا ما قلت : «إنه لأمر سيء أن لايقرأ رجل الفكر أفلاطون» إني أعترف أنه لايتسنى لنا أبدا قراءة أفلاطون أو كانط إلا من خلال الترجمات. ولكني متأكد أن الترجمات تعيد بدقة انتاج أفكار المؤلف المترجم له. إن الأمر يختلف عما لو كنت أبحث داخل الترجمات عن أسلوب ومادة المؤلف؛ إلا أنه عندما يتعلق الأمر بالفكرة فلا يمكن أن نخطئها، وبالضبط إذا كانت تخص كاتبا لايعرض فكرته الشخصية، وإنما يعرض فكرة قارئه. إنك مدعو الى أن تفهم نفسك بنفسك. وأنا أقر أن هذا الطلب مفرط ويلقي بالقاريء في مزالق الأصالة والعزلة.

تلك أيها الصديق العزيز مقدمتي، فإن أفزعتك، أفترض أني لم أقل شيئا. ولنبدأ التحليل بهذه الـ «أنا أفكر» (Je pense) التي هي مبدأ البحث النقدي. إن أساس وحدة الـ «أنا أفكر» يقوم على الزعم بوجود هذا الازدواج الذي كثيرا ما تحدث عنه الأطباء. فانطلاقا من كوني أفكر في نفسي مزدوجا، ينبغي التفكير في أن الأنا واحد. نعم، إننا نبتعد كثيرا، لأن التجربة لن تجعلني أبدا أعتقد أني مزدوج. وهذا ما عبر عنه كانط بقوله : «إن الشعور قبلي. هذه الصيغ الجميلة تفزع القاريء. لكن ينبغي إجهاد النفس لفهمها دون اضطراب. وما ينبغي تفسيره هنا هو لفظة التركيب التي تنتمي الى معجم كانط.

ينبغي إذن، قول كلمة في حق الأحكام التحليلية والتركيبية معا. فالحكم التحليلي هو الذي يعيد فيه المحمول تكرار الموضوع، فقولنا مثلا : الانسان كذاب، هو نفس القول : الانسان إنسان. من هنا ترى مدى التطور الحاصل في المنطق القديم المسمى كذلك منطق أرسطو. فعند هذه النقطة من الدراسة يعاود قاريء كانط البحث عما إذا كان هناك حكم ماهو حقيقة حكم تحليلي. مثلا إذا ما أعلنت أن الذهب جسم موصل للكهرباء، فإنك لن تستطيع باختبارك لطبيعة الذهب استخلاص نفس الحكم، إنما التجربة وحدها هي التي تقدر أن توضح لنا هذا الأمر. وهكذا نفهم كيف يتعارض الحكم البعدي (à posteriori) مع الحكم القبلي (à priori). فالحكم الأول يكون دائما تركيبيا، بمعنى أن المحمول يضيف شيئا جديدا الى الموضوع. أما الثاني فهو بالضرورة تحليلي، من حيث أن تحليل الموضوع في مضمونه يؤدي الى استخراج المحمول، وذلك بنفس الكيفية التي تحصل لمن يرغبون في البرهنة على أن المكان لانهائي، فهم غير ملزمين بالبحث عن الحجة داخل فكرة ما أو داخل مفهوم آخر، بل عليهم فقط أخذ ما يعتبرونه موجودا داخل الموضوع.

أما أن يكون الانسان غير كامل، فهذا شيء ضروري إذا ما أدركت الانسان كجهاز عضوي داخل الطبيعة، يتلقى باستمرار هجمات سائر الأشياء. ذلك أن من الواضح عندئذ إن الروح تتلقى الأشياء فتعبر عنها مباشرة، قبل أن تعرف ما إذا كانت هذه الأشياء تشكل فكرا حقيقيا. من هنا نستخلص أن فكر الانسان ناقص، أو حتى إذا شئنا، كل إنسان كذاب، لأن كل رد فعل على الصدمة هو حركة، وهذه الحركة هي بالضرورة كاذبة. وهذا هو ما يعطينا تحديدا أوليا للانسان الصادق،فالانسان الصادق هو إنسان يقوم بسحب الحركة الأولى. وبهذا المعنى فالانسان الذي يظهر لصديقه بحركة منه، أنه يجده قد تغير كثيرا، لايجب اعتباره صادقا، بل هو على العكس كاذب. أما الذي يسحب هنا الحركة فهو الصادق. إنك تلاحظ كم نحن بعيدون عن الأحكام المبتذلة بإمكانك بشيء من الاستباق الشجاع إدراك أن الأخلاق قبلية. وأعتقد أن التفكير الذي يقاد بهذه الطريقة قادر على توجيه روح ما داخل الفلسفة، هذه الروح التي ليست شيئا آخر سوى الفكر القبلي. نقصد نفس الشيء عندما نقول أن الفلسفة تعرّفنا على الروح. ولتلطيف الانزعاج الذي يهيمن على التابع، أذكره أن ديكارت خلال بحثه عما ينبغي فهمه من المادة إنما حكم في ذلك بحسب الاله، أي بحسب الفكر. وبهذه الكيفية حسم في شأن المادة والحركة والتصادم والامتداد والمكان والزمان. وهذا المصدر هو الذي خرجت منه فلسفة اسبينوزا (Spinoza) التي هي كما تعلم شيء عظيم. وبنفس وسائل البحث اكتشف كانط هذه الأولية (axiome) التي تؤكد

أن زمانين مختلفين هما بالضرورة متتابعان. وأن المكان لانهاية له. ولنتفكه بهذا المثال، وليكن للمكان حد نهائي، فهذا يفترض وجود جهة بدون مكان. وهنا نرى بروز منطق آخر، يسميه كانط، المنطق المتعالي، وهو منطق يكشف بالضبط أن كل قضية صادقة هي قضية تحليلية. وهذا ما قام ليبنتز (Leibniz) بصياغته على الشكل التالي : في قضية صادقة يقوم المحمول داخل الموضوع. هذا فيه الكفاية، فنحن قد أصبحنا داخل الفلسفة الكانطية، بل لقد أصبحنا في المركز؛ ذلك أن ما يؤسس مبادىء علوم الطبيعة، إنما هو كون وحدة الأنا أفكر غير قابلة للانشطار. وهو ما سيمنح كل قيمة لهذا العنوان الجميل للفصل الخاص بـ : استنباط المبادىء. فهكذا يتقدم هذا المفكر في سمو ويقظة، أو كما يقول هو نفسه على لسان هيوم (Hume)، في يقظة : «من السبات الاعتقادي» محتاطا مع ذلك من شك هيوم. هذا الشك الذي لايسمح بإقامة مبدأ العلية ولا بقوانين الطبيعة. لقد تجرأ كانط على القول بأن مبادىء العقل هي مبادىء الطبيعة. وأنت تفهم بعض الشيء لماذا فعل كانط ذلك، والى أي حد زرع البلبلة في الأذهان. وإني لأتركك في خضم هذه البلبلة، ياعزيزي الفيلسوف، لأن لهذه البلبلة نفسها، جمال وعظمة الشك الذي يحول حوادثنا العارضة إلى أفكار.

22مارس 1946

الرسالة الثانية :

كنت أفكرفي الرسالة التي كتبتها إليك، فبدالي أن فيها بعض الصعوبات التي تجعل من كانط كما يعرفه الناس، كانط الذي يقدمه التراث، غير موجود، ولا أثر له. ولكني أبرزت على الأقل، مفهوم العقل الخالص. والمقصود بذلك العقل الذي يمنح القوانين للطبيعة دون استشارة الطبيعة، كما لو كانت مقتضيات العقل هي قوانين الأشياء نفسها. وبالمقابل لم أعمل على إظهار الفكرة الخاصة بنقد العقل الخالص، تلك الفكرة الموجهة لضبط استعمال هذا العقل في العلوم. وإنك لتدرك سلفا الخطر الذي تجره الفرضيات، كما أنك تعرف مدى ضآلة هذا الخطر، بحيث لايستحق أن نذكره. أما هنا فأرغب في التمييز بين الفرضية وما لايعدو أن يكون مجرد تخمين. فمثلا إذا افترضت أن كوكب مارس يوجد به سكان، فأنا أضع فقط تخمينا. أما الافتراض بأن المكان موجود في كل جهة كما هو الحال هنا، فهذه على العكس فرضية. تتحدد الفرضية بكونها ضرورية بالنسبة لنا كما يقال. وليكن، فمن المؤكد أننا لانستطيع التفكير بطريقة أخرى. وبنفس الشكل لانستطيع التفكير في زمانين مختلفين ويكونان متساوقين. فالمكان هو مكاني أنا مثلما أن الزمان هو زماني أنا. لقد قيل لنا ذلك مرارا. وهذا هو حال النص الفلسفي لدى المحدثين. فالقليل من مفكري العصر الحالي هم الذين فهموا موقف اسبينوزا، هذا الموقف الذي يكون العقل بحسبه موجودا في الله بالنسبة للجميع. الأمر الذي يلزم عنه نوع من الألفة مع الاله - وهو ما لن يستغرب له ديكارت.

هذا الموقف متصلب إلا أنه طبيعي. وقد قال جوفروى (Jouffroy)، الذي لم يكن سوى واحد من أولئك المهتمين بالأدب، إن وسيلة مراقبة أفكارنا تتم بمعرفة فكرة الله عن تلك الأفكار. وتكمن قوة كانط في عدم توقفه عن تأمل هذا الدين الطبيعي الذي هو في نفس الوقت أساس الديانة الموصى بها. فليس بمقدور رجل الدين أن يستحضر في ذهنه الطريقة الصحيحة لاستشارة الله. من هنا مصدر عقل كبير استطاع بفعل غير منتظر، تبرير الخرافات الوحشية. إذ ما عسى أن يكون الدين في الأخير، إن لم يكن ممارسة المتوحش وقد ألحقت به الاستدلالات الالهية لديكارت ؟ ليس ثمة شيء يمكن إنكاره، ذلك أن الخرافات نفسها عبارة عن وقائع طبيعية، مثلها في ذلك مثل الذاكرة وقانون الثقالة. أما مايتعلق باستدلالات علم اللاهوت، فهي من الصلابة بحيث أنها تقدم للرجل الحكيم مايكفي من العزاء عما يجده في نفسه من خرافات، وهذا مايجمع بين مارك أوريل (Marc-Auréle) وبوسويه (Boussuet). وكانط لاينكر ذلك، فهو لايكون حذرا إلا بالقدر الذي يتيح له ذلك الحد من التحليق (الجامح) للخيال والعقل، وهما اللذان يشكلان في الغالب مزيجا خطيرا.

لنتأمل هنا بعض الشيء، إننا نقول عقلنا وخيالنا، فهما مثل النظارات التي لانستطيع ازالتها، ومن خلالها نبصر جميع الأشياء. وبهذا المعنى فإن مانملكه من حقائق يقينية يمكن أن تكون ذاتية. والانسان في هذه الحالة - كما يقول بروتاغوراس - هو مقياس جميع

الأشياء. بل يمكن أن نقول إنه : «وحدة قياس (Le métre) جميع الأشياء» بمعنى أنه هو الذي يسمح بتقييمها.

إلا أنه والحالة هاته، وكما قال لانيو Lagneau : «لاتوجد معرفة ذاتية». وهنا يعثر ذلك النوع الرفيع من الجدل على مكانه، لأننا لانملك شيئا آخر، لكي نحصل على المعرفة، سوى عقلنا. وإذا كان يوجد فينا شيء إلهي، فإن كل شيء حينئذ إلهي. والعالم موجود كما يظهر لنا سواء حكمنا عليه حينئذ بحسب أعيننا أو بحسب عقلنا. لهذا السبب، قيل غالبا إن النزعة الكانطية مثالية ذاتية، قد فهمت معارفنا على أنها ليست أبدا شيئا آخر غير أفكارنا الذاتية أو انطباعات حواسنا. فالفيلسوف هنا يتحصن داخل ذاته ويقتصر على وضع النظام داخل أفكاره. إلا أن التطبيق يبقى في كل مرة غير منسجم مع المثالية الذاتية، بحيث نلاحظ بداية فلسفة عملية تتساءل عن نوعية المعارف التي تستطيع قيادة أفعالنا. إن النزعة البرغماتية (Pragmatisme) التي هي نفس الشيء، ما تفتأ تعود دائما داخل الفلسفة كما تعلمون، وحينئذ يتحول فعل المعرفة الى اعتقاد، أي الى إيمان.

هذا صحيح، إلا أن كانط قام في «العقل الخالص» بدحض المثالية بطريقة بالغة الغموض، ولكنها قابلة كذلك لأن تختصر في مبرهنة واحدة هي من أجمل ما أعرف، وتقول ما يلي :«إن معرفة الذات كافية للبرهنة على وجود أشياء خارج أنفسنا، شريطة ألا ننسى أن هذه المعرفة محددة تجريبيا». ماذا يعني ذلك ؟ لقد تطلب مني الأمر وقتا لأفهم أن الأطروحة المثالية تفترض حدين هما : الظاهر والحقيقة.

كانط يذكر ذلك بصراحة : الفينومين (Phénomène) والنومين (Noumène). بالنسبة للفينومين (الظاهر) فهو واضح بذاته. أما النومين (الشيء في ذاته) فإنه غامض بعض الشيء. فكلمة النومين تعني حرفيا ما قد فكر فيه (Ce qui est pensé). ويتعلق الأمر بمعرفة ما إذا كان هذا المفكر فيه صادقا وهو الذي يجمع بشكل كبير كل التطورات السابقة. ومع ذلك فنحن لانستطيع أن نفكر عكس ذلك. فإننا نفترض هذا المفكر فيه أكثر صدقا مما هو ظاهر، وكمثال على ذلك أننا نفترض الذرة أكثر حقيقية من الغبار أو ما يشابهه من أشياء. لكن لنأخذ الأمر على حرفيته، باعتبار أننا لانقدر على التفكير فيما هو ظاهر كما هو، وأن الظاهر بحسب ذلك، حد معارض لحد الواقع ولكنهما لاينفصلان أبدا. بهذه الكيفية يظهر لنا إدراكنا الحسي كشيء يقتضي اليقين. إلا أن هذا ليس كافيا. ذلك أن الادراك الحسي هو ما هو، والسبب بالضبط هو الشك الذي يدعمه باستمرار، من غير أن يتوقف عن إنكاره هذا التحليل للشعور الماثل أمام ذاته، هو الجذر الأصلي للفلسفة الألمانية القوية التي تولدت عن كانط وعن المثالية المتعالية. ومن ثمار هذا النقد الذي لايريد أن يقع في الشك نجد فيخته وشيلنج وهيغل. فمن داخل هذا الصراع قامت الروح.

إن كون كانط قد كتب «الدين في حدود العقل»، فهذا شيء لايمكن إذن أن يثير الحيرة بالنسبة لمن فكر في «نقد العقل الخالص». ولكن يكفينا ما وصلنا اليه اليوم. فهذا كثير. لنستعيد مرة ثانية نظرية الادراك الحسي، فهذه النظرية موجودة في نظرية الحساسية المتعالية (Esthétique transcendantale) الأمر الذي يترتب عنه أن المعرفة الحسية (Aïsthesis) مسنودة بصور قبلية هي : المكان والزمان. هكذا يعود كل شيء الى المسلمة

المشهورة عند كانط والتي سبق ذكرها. فكل معرفة مشروعة هي إدراكٌ حسي بحسب المفهوم. فالمفهوم هو الذي يكرس الخيال، وهذا الإئتلاف هو ما يسميه كانط الرسم التخطيطي (Shématisme). وهو أمر غير واضح بالتأكيد، ولكنه يعبر عن هذه الحكمة بدون خيال. ولكي ألخص كل هذا، أختار أكثر الصيغ الكانطية لمعانا وأكثرها غموضا في آن واحد : «إن الحدوس الحسية بدون مفاهيم عمياء، كما أن المفاهيم بدون حدوس حسية جوفاء».

كل معرفة تتم حسب رسم تخطيطي. وإني لأسمح لنفسي بالتمييز بين رسم تخطيطي صاعد ورسم تخطيطي نازل. الأول ينطلق من الحدس الحسي الى المفهوم مثال ذلك اكتشاف الفرضية. والثاني هو استخدام الفرضية. فهو ينزل من المفهوم الى الادراك الحسي فيحول الانطباع الى إدراك. وإنه ليستحيل علينا الخروج من هذه النقطة.

إني أترك الأمر إليك أيها الفيلسوف العزيز، مع كل اعتذاري عن هذه الغيوم التي جمعتها على طريقة جوبتر (Jupiter). هذا الغموض المتحرك هو شعورنا ذاته، كما أنه دعاؤنا الذي نبتهل به صباح مساء. فلتقرأ الان كتابا مارقا، ولك أن تقرر كم هو ضعيف.

23 مارس 1946

الرسالة الثالثة :

يتطلب فهم الحساسية المتعالية (Esthétique transcendantale) أو نظرية الادراك الحسي، على وجه الخصوص، توضيح الصورتيغ القبليتين اللتين تقومان بتحويل الانطباع الحسي الى إدراك حسي. وأنا ألح شيئا ما على هذه القضية. لأنه بدون ذلك يستحيل علينا تفسير المبرهنة الشهيرة التي يقوم عليها دحض المثالية بما فيه الكفاية. فاستحالة المثالية، إنما هي استحالة التفكير في الظاهر من حيث هو كذلك، يعني التفكير في الخيال وحده. من غير الممكن الانتقال من عالم مشكوك فيه الى عالم موجود فعلا. فعندما أتعرف على مكعب ما من خلال مظهر مرئي، وهو مع ذلك ليس مكعبا بكل تأكيد، فإني حينئذ أتعرف على مظهر المكعب. فالادراك الحسي يتقضى إذن وجود الموضوع الواقعي. وأما الجدل (dialéctique) الذي يدعي قيادتنا نحو الواقع انطلاقا من الظاهر، فليست له أية حقيقة واقعية.

إن ما ذكرته يقودنا سلفا الى ملاحظة تتعلق بالمكان الذي نراه يولد من خلال ظهور المكعب الذي أتكلم عنه. وأنا أقول، نراه يولد؛ لأن المكان ليس لباسا يغطي الأشياء، بل هو دائما في حركة، بحيث يولد باستمرار، ويعدم باستمرار كذلك. فالمكان يحمل أثر الروح. ولقد مكنني لانيو «Lagneau) من فهم مثل هذه الأمور، ومن الصائب أن قارىء كانط يستفيد اليوم من هذه التأملات القوية. وإذا أردت أن تفهم المكان بكيفية جيدة فعليك بوضع اعتبار للمسافة، خصوصا نحو العمق، وهي مسافة لاقيمة لها بطبيعة الحال، لأنها لاتنتمي الى ذلك الشيء البعيد. بل إن هذه المسافة لاتعدو أن تكون مجرد حكم يسري داخل العالم المرئي، ويعايش كل لحظة بواسطة الشك. وهذا هو المكان الذي يستحيل إدراكه في ذاته. وإني لأذكر تلميذا نجيبا، من ثانوية كوندورسه (Condorcet)، وهو يردد بصدد المكان : «ولكنه غير موجود!». ولقد كان على حق في ذلك، فلا ينبغي أبدا الاعتقاد أنه بإمكاننا التفلسف بطريقة سهلة واستعمال المكان كعملة ورقية يتم ترويجها عنوة.

إن حركة الفكر الفلسفي خلال حقبة ماهي دائما أزمة عملة (crise monétaire) أي أزمة في عملة الأفكار التي نتلقاها ونمررها دون أي اختبار. وأنت تلاحظ الان مثالا لهذه الأفكار التي لاوجود لها خارج الموضوع، موضوع الأفكار أو الأشكال، والتي لاتظهر إلا من خلال تحليل الادراك الحسي. في حين أن جميع الأفكار هي كذلك (لها نفس المنزلة)، وما أقوله هنا لايحيد عن كانط أبدا. إذ ليس ثمة غموض في الفلسفة الكانطية ولا حتى في الأخلاق، إلا أنه ينبغي الاحتراس كثيرا عندما يتعلق الأمر بإقناعنا أن الفكرة لاتظهر أبدا. وفكرة الجمال مثل حي على ذلك. ولتنتظر مني نظرية عجيبة في الجميل والجليل، وهي نظرية أكثر صرامة ودقة من نظرية الادراك الحسي. ما أقوله موجود في المستوى الثالث من «النقد» المسمى : الحكم (du jugement). بإمكانك أن ترى مسبقا ما ينتظرها هناك من غموض لايقهر. وهذا الاستباق ينبغي أن يمكنك سلفا من استشراف الجو المضطرب الذي يسود عالم الروح، وهو نفس الجو الذي نجده في محاورة فيدون.

حتى أضمن هذا الاكتشاف للصور داخل التجربة ذاتها، أريد التعبير عن الروح السائدة في كتاب يقول عنوانه كل شيء : «مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة تريد أن تصبح علما». هنا يقع نسيان التقسيمات الموجودة في «النقد». كماأن التحليل ينطلق من هذا السؤال الصعب : كيف يمكن تحقق علم فيزيائي قبلي ؟ وعلم حساب قبلي ؟ وعلم هندسة قبلي ؟ إن هذه التحليلات التي ينبغي أن تبقى أمثلة ناصعة في الفلسفة، هي ما يظهر المكان والزمان. نعم، إن الميكانيكا القبلية والحساب القبلي، هما اللذان يفترضان صورة الزمن. وهنا يهتز كسل التابع بشدة وذلك لأن الزمن سيتخفى أكثر فأكثر من تخفي المكان، بالنسبة للعرض الهادىء،المتزن. لقد سلف وذكرت المسلمة: إن زمانين مختلفين هما بالضرورة متتابعان. وهي عبارة تعني أنه لايوجد الا زمن واحد.

لنعد الى الأمثلة المعروفة جيدا. فكانط لايمل أبدا تأمل القضية التالية : 7 + 5 = 12. ولكن ماذا يعني ذلك ؟ لنتأمل أكثر الأمثلة بساطة في هذا النوع : 2 + 2 = 4، وهي القضية التي حللها ليبنتز (Leibniz) بشكل رفيع كما يلي : 2 + 2 = (2 + 1) + 1، ذلك لأن 2 = 1 + 1 كما أن 2 + 1 هي تعريف 3. فنصل الى حاصل 3 + 1 الذي هو تعريف 4. لكن هل هذا يعني أن الحكم 2 + 2 = 4 هو حكم تحليلي؟ ليس الأمر بهذه السهولة، فعلى مثل هذا النوع من الأمثلة أقام كانط اكتشافه العظيم، وهو أن هناك أحكاما تركيبية قبلية. لكن كيف يكون ذلك ممكنا ؟ هنا يتحول التوجه النقدي الى نزعة اعتقادية. مما يسمح بتحدد معجزة الكائن الفريد من نوعه، ذلك أنه من الواضح جدا كون الأحكام التركيبية هي بالضرورة تجريبية. ويظهر هنا أن التجربة قبلية ! نعم، فحساب 2 + 2 = 4 أو 7 + 5 = 12 هو نوع من التجربة، ولكن - فيما يرى كانط مع نفسه - هذا هو ما يريد الظهور بذاته من خلال تحليلات الحساسية المتعالية. كل تجربة هي قبلية، من حيث أنه لايوجد البتة تجربة بدون الأشكال القبلية. فالحكم يوجد في الادراك الحسي والعالم يقوم داخل الروح.

ما قيل عن المكان يمكن قوله كذلك عن الزمان، فالزمان مثلا يمكن أن تكون له نهاية. اذ مامعنى النهاية في الزمن، إن لم يكن المقصود من ذلك، أنه بعد هذه النهاية لن يكون هناك أبدا زمن ؟ غالبا ما نقول بأن الزمان يمر؛ ولكن ليس هذا ما ينبغي أبدا قوله، فالزمان، على العكس، يبقى. ومن الأفضل القول إن كل وجود فعلي يعبر الزمن، ولكن في نفس الوقت مع سائر الموجودات. وهكذا اذا افترضنا أني وصلت الى زمن معين، فإن كل الكائنات الأخرى ترافقني في هذا السفر وتصل جميعها الى نفس اللحظة، لقد تجاهل ويلز (Wells) هذه القضايا التركيبية القبلية ضمن خياله المشهور حول آلة عبور الزمن. وننقدنا لهذا العمل البارع والمقنع في آن واحد ندرك أننا لانصنع بالأشكال ما نشاء.

ماهو الوجه الذي رفضوا استعماله من المكان ؟ لقد سموه المكان الأوقليدي بنية إبداع أنواع أخرى للمكان يكون لها أكثر من ثلاثة أبعاد. لقد قال بوانكري : «إن المهندس يصنع الهندسة من خلال المكان كما يصنعها من الطباشير». مثل هذه الشطحات تثير ذهول جيل بكامله. أراد بوانكري أن يقول بأن المكان واقعة فعلية. لكنه مع ذلك لم ير في هذا مايجعل وجود المكان ضروريا.

مازلت أذكر أن لانيو أراد مرة فيما يبدو البرهنة على أن للمكان بالضرورة ثلاثة أبعاد، ثلاثة فقط. وقد برهن على ذلك بترجمته أبعاد المكان كما يلي : الواقع، الممكن، واتحاد الممكن مع الواقع. أنا لاأعتقد في شيء من هذه البرهنة. ففي أطروحة جوريس Jaurès بصدد الوجود الفعلي للعالم الخارجي، نجد برهنة أخرى. وهذا موضوع جيد يصلح أن يكون أطروحة؛ أي القيام بجمع البراهين على الأبعاد الثلاثة عند سائر المؤلفين، وشرحها مع مناقشتها كما حصل ذلك للبراهين على وجود الله. أما بعد، فسيكون لكانط كلمته في حق هذه المسألة الأخيرة، وأعتقد أن هذه الكلمة ستنهي جميع الخلافات. فلننتظر الجدل المتعالي (Dialectique transcendantale) إذ مانزال فعلا عند الحساسية المتعالية التي ينبغي بعدها تناول الوصف الرائع للفهم (entendement) وذلك تحت عنوان :

التحليل المتعالي (Analytique transendante). وسيكون ذلك ياعزيزي هو موضوع رسالتي القادمة.

بقيت لي كلمة أقولها عن المكان والزمان. إن كانط يسمي المكان والزمان صور الحساسية، وهو التمييز الذي نسيه فيما يبدو كبار المؤلفين بعده. فما الذي تعنيه هذه العبارة ؟ انها تعني، فيما يبدو لي، إن هذه الصور لم تعرف بواسطة التأمل المجرد، بل على العكس هي موضوعات للحدس، وعليك أن تفهم من ذلك موضوعات المعرفة الحسية (الاستيطيقا). أفترض أن هذه الأشياء لها أهميتها. وفي الأخير، لقد سبق أن سمعت مثقفا جريئا يدافع عن القضية التي تقول : إن المكان الذي يوجد عند أصحاب الهندسة ليس هو المكان الموجود لدى جميع الناس. ولقد أثار ذلك غضبي أيما إثارة. لأنه، فيما يظهر لي، وحسب الروح الكانطية، ليس هناك سوى مكان واحد، الأمر الذي بدونه سينفصل مذهب التحليل (Analytique) عن نظرية الحساسية، كما لن يستطيع مكان العالم - الأرضي حمل هذه الأحكام التركيبية القبلية التي هي قوانين الطبيعة. سأتوقف هذه المرة، وأودع الأمر بين يديك أيها الفيلسوف العزيز.

25 مارس 1946

الرسالة الرابعة :

سأتطرق حاليا لجدول الفهم، هذا الجدول المكون من ثلاث درجات، أولها المقولات التي هي الاثباتات نفسها وأنواع الاثباتات؛ ثم الأحكام التي هي المقولات المطبقة على المواضيع؛ وأخيرا المبادىء، وهي الأحكام القبلية وقد أصبحت قوانين للطبيعة. وألح على هذا النظام (Systéme) لأنه حاضر خلال كتاب النقد (Critique) بكامله. وليس فهم هذا النظام بالمهمة السهلة. إذ من يهتم اليوم بالمقولات ؟ بعد هاملن (Hamelin) لأحد. والحالة هذه فإن النسق الكانطي قد ساد فترة بكاملها. ويبقى علينا استعادة هذه الروح الكانطية. ذلك أنه بدون الصرامة لامكان أبدا للعقل. اللهم إلا إذا كنا نطلق اسم العقل على التعميمات المقبولة من طرف العامة.

يوجد بطبيعة الحال قسم وصفي ضمن جدول الفهم. فأرسطو قد أحصى عشر مقولات ونجد عند كانط نفس العدد مختصرا بحسب التحليلات الأولية للحساسية المتعالية. فثمة أربع مقولات هي : الكيف، الكم، الاضافة (relation) والجهة (modalité). وكل مقولة تنقسم بدورها الى ثلاثة أقسام. فالكم ينقسم الى الوحدة والكثرة والجملة (Totalité). والاضافة تنقسم الى الجوهر والعرض والعلية والتفاعل. أما الجهة فتنقسم الى الامكان والوجود والضرورة. وينبغي الاقرار بأن هذا الجدول مثال للاحصاء التام للمقولات، وهو شيء نادر. وكانط لايفسر وجود هذه الحدود الثلاثة إلا أنه من الممكن ملاحظة كون الحد الثالث هو اتحاد للحدين الأول والثاني، وعلى سبيل المثال، نجد أن وحدة الكثرة هي الجملة. أما بالنسبة للكيف فالأمر أقل وضوحا اذ ينبغي حينئذ تفسير الحد (Limitation) بواسطة اجتماع الوجود والسلب، كأن نقول مثلا إن شيئا ما أزرق وأن شيئا ما ليس أزرق، ونقول كذلك أن شيئا غير أزرق (Non-Bleu) وهو ما يفيد أكثر من القول : إنه ليس أزرق (n'est pa bleu) ذلك أن في الحالة الثالثة يتم على الأقل إثبات لون معين للشيء. ستجد في هذا شيئا من المكر، لكني ألاحظ عدم توصلي الى توضيح ما قيل بصدد الكيف الذي يعتبر من أصعب أجزاء النقد. إلا أن الوقت المناسب لتفسير ذلك لم يحن بعد؛ فالمقولات ستقودنا الى مبادىء تثبت صحتها وحينئذ سأمنح للتحليل الاتساع الضروري، حتى نرفع من قيمة البرهان المتعالي الذي هو شيء جديد تمام الجدة. أما في الاضافة فبإمكاننا إدراك أن الجمع باستمرار بين الموضوع ومبدأ العلية (Causalité) يقودنا الى علاقة التفاعل، وهي الاضافة بين موضوعات تم ادراكها باعتبارها موجودة معا في آن واحد. مثال ذلك الأرض والقمر، فالعلاقة بينهما ستكون علية متفاعلة، حيث مبدأ الجاذبية مثال واضح على ذلك. وأخيرا هناك الجهة (modalité) وهي من الوضوح بحيث يكفي أن يجتمع الممكن بالموجود لينتج عنهما الضروري.

هذا هو الجدول الذي يفرض علينا نفسه بقوة. إن قيمته تكمن على وجه الخصوص في المبادىء المعينة سلفا بواسطة مقولتي الاضافة والجهة. كما أن مبادىء الجهة (الامكان والوجود والضرورة) هي في ظاهرها أكثر ألفة من مبادىء الاضافة (الجوهر والعلية

والتفاعل). لذا أعتقد أنه من الأحسن تجاوز مسألة تصنيف الأحكام، والدخول في الصعوبة الرئيسية، والتي تتعلق مبدإ الجوهر ومبدأ العلية ومبدأ القوانين أو علاقات التفاعل بين كائنات موجودة.

فيما يخص مبدأ الجوهر، نجد التحليل الكانطي يستند على المفارقة التالية من مفارقات الحس العام. ففي التغيير يبقى الشيء الذي يتغير هو ذاته، وإلا لما سميناه تغييرا، بل بالأحرى تتاليا لحالات لاعلاقة بينها. وعلى العكس، فما يتحول من البارد الى الحار يبقى هو ذاته : إنه علة التغيير. وكلمة العلة تعني هنا الجوهر. نحن إذن أمام مبدأ يكاد يكون مبدأ أولياء الأمر الذي يقتضي فهم الكلمات. إن شيئا تغير يعني إذن، أنه بقي هو ذاته. وهذا ما يعبر عنه العلماء والفلاسفة بقولهم، إنه في كل تغير يبقى شيء ما مستمرا، مثال ذلك مبدأ الاحتفاظ بالطاقة، من حيث كون الطاقة هي ما ينبغي أن يبقى مستمرا خلف التغير. وحسب الفلسفة المتعالية لاتوجد هنا أية صعوبة أبدا. فالتغير يقع داخل الانطباعات، ثم تقوم الانطباعات بترجمة الموضوع الواقعي الذي لايلحقه التغير. وكما سلف وفسرت ذلك، فانطباعاتنا تتغير والعالم يبقى دائما، وهذا هو ما تعبر عنه لفظة الجوهر. أحضر مثلا عملية تجميد الماء، فمن الواضح أن الماء سواء تجمد أم لا فهو دائما يبقى نفس الماء. وهناك أمثلة أخرى تذكرنا بذلك التكلف الموجود عند القدماء. فأحد الفلاسفة يسأل : كم يزن الدخان ؟ ولاجابته : يكفي أن يزن الوقيد والرماد لكنه لايخطر على بال أحد أن شيئا ما قد ضاع خلال الاحتراق؛ وإنما يتعلق الأمر بالعثور من جديد على ما تبقى. سيقول الانسان العامي بكل تأكيد إنه ينبغي العثور على نفسه من جديد داخل ما تبقى الأمر الذي يستدعي إثبات وحدة الذات، مبدأ المبادىء. هنا يبرز الفكر كشيء دائم الحضور، كشيء أبدي. وهذا هو حال النومين بصيغة المفرد ولكن كذلك بكيفية أكثر دقة.

هذا المبدأ هو الذي سيفسر نظرية العلية. وبالفعل ما الذي تعرفه عن العلية سوى أنها تتابع ؟ لكن ينبغي متابعة هذا البرهان العجيب. إن إدراكنا دائما تتابعي، سواء كنا بصدد الكشف عن كائن، جميع عناصره متساوقة كالمنزل، أو كنا بصدد البحث في حالات متتابعة واقعيا مثل الوضعيات التي يتخذها مركب يجرفه تيار النهر. وإذن فسواء كانت الانطباعات متساوقة أو متتابعة، فهي لاتقرر شيئا عن الموضوع، وما دمنا نحكم تارة بأن التتابع واقعي وتارة يفصح عن التساوق، فينبغي التفكير جيدا في هاتين العلاقتين (التتابع والتساوق) باعتبارهما مختلفتين، وبكلمات أخرى، لنقل إن مبدأ العلية هو حقيقة التتابع، كما أن حركة التفاعل أو القانون هو حقيقة الأشياء المتواجدة مجتمعة لنختبر بنفسك كيف نصل الى الحكم بأن ضوء وصوت المدفع هما متساوقان، رغم كوننا نتعرف عليهما متتابعين، وكيف نحكم بأن وضعيات القديفة متتابعة وأن طلقة المدفع سابقة على سقوط القديفة رغم أننا نسمع صوت وصول الطلقة قبل سماع صوت انطلاقها. ولنسمح بالالحاح على هذه المفارقات المألوفة لدى جندي المدفعية، أو لنأخذ بدلا من ذلك كمثال، صفير القاطرة الذي وصل الى آذاننا بعد فترة طويلة من وصول الغمامة البيضاء التي يحدثها الصفير (المقصود الضجيج). في جميع هذه الحالات، نقوم بإعادة تشكيل العالم الظاهر انطلاقا من عمليات التتابع الحقيقية، مثال ذلك سرعة الصوت الذي يحمل الينا ضجيج القاطرة. ويمكن إبداء

نفس الملاحظة اذا أبصرنا حدادا يطرق سبيكة من الحديد، إذ يوجد بين الحركة والصوت تفاوت جد ملموس، وتفسيره هو كون سرعة الصوت أقل بكثير من سرعة الضوء. اننا نتعرف بالفعل على عمليات تتابع حقيقية وعلى مظاهر للتتابع داخل أشياء هي متساوقة في الواقع. واذن فمبدأ العلية هو علاقة تتابع توجد داخل الشيء وهي التي تربط السابق باللاحق؛ بحيث يكون هذا النظام صحيحا داخل الزمان ومعنى ذلك استحالة تصوره معكوسا. اننا لانتصور وصول القذيفة قبل اطلاق المدفع، أو بعبارة أخرى، فإن طلقة المدفع هي علة تحرك القذيفة.

انك تجدني أسير ببطء، لكن أقرأ «النقد» وسترى أن كانط يسير ببطء أكثر، وهو سعيد بجمال برهانه. وأنا أقرر أنه سيعد انطلاقا من السعادة التي تعمرني بها هذه الانطلاقة الرائعة للفكر في كل مرة أقرأ كانط، لقد توقفت عند أمثلة مألوفة. وكانط يقدم لنا المزيد من هذه الأمثلة، انه يراكمها ولا يتوقف عن استعادتها. وهنا يبرز كانط الحقيقي، كانط بالفعل الذي يقدم البرهان على المبادىء الثلاثة للتجربة - كما يسميها - وبنفس الأدوات، وهو ما يشكل المثال الكامل لما أسماه أحد الفلاسفة الشباب جاذبية المتعالي (allure de transcendantale).

أما الآن فسأتناول مسلمات الفكر التجريبي، يعني المبادىء الثلاثة للجهة. أولا : ما يتطابق والشروط الصورية للتجربة فهو ممكن. ثانيا : ما يتطابق والحساسية فهو واقعي. ثالثا : مايتطابق والطرفين الأولين معا فهو ضروري. وهذه كما ترى ليست سوى تعريفات لفظية. الا أنه لدى الكثير مما يقال حول الواقع. ذلك لأنه هنا بالضبط نلتقي بالنظرية التي أستحسنها كثيرا : «ان الوعي بالذات، المحدد تجريبيا، كاف للبرهنة على وجود الأشياء خارج الأنا».

لتسمح لي هنا باختبار الوعي. عندما ذكرت لك في رسالة سالفة هذه النظرية الرائعة فقد قدمت برهانا اعتقدت بكفايته، لكنه أصبح هنا عديم الجدوى مادامت مبادىء الاضافة (relation) التي لايوجد خارجها أي وعي مدرك (conscience percevante)، قد أثبتت أنه يوجد دوما خلف الانطباعات شيء ما. واذن فوعينا لايدرك إلا عالما واقعيا، وبدونه لن يدرك أي شيء، اللهم الا انطباعات ملتبسة، تقدم لنا الأحلام عنها خير مثال. إلا أننا بالرغم من ذلك لانتوقف أبدا حتى في أحلامنا، عن البحث والعثور على الشيء، بحيث لايمكن بتاتا أن نقول، ما سمعته يقال لأحد الفلاسفة الشبان من أن الخاصية المميزة للأحلام هي كون الذهن يتوقف خلالها عن تطبيق مبادىء العقل. فعلى العكس من ذلك، لايتوقف الحالم عن إبداع كائنات تتكفل بوظيفة الحفاظ على الانطباعات، هذا هو مصدر جميع الأساطير، فالانسان يصنع الآلهة لأنه يريد الكائنات في كل مكان.

هذا هو مضمون وبرهان هذه النظرية. انها جيدة لأن الذهن (Esprit) الذي يشك في كائنات العالم الخارجي، انما يضيع نفسه، بل انه والحق يقال يسقط في نوم عميق من غير أحلام. فحتى في الحلم هناك دائما العالم الموجود. «الذهن يحلم، والعالم هو حلمه». هذا المقطع الشعري للانيو Lagneau، معناه أن موضوع الفكر هو الوجود. وقد يقول البعض أنه الحق (Le vrai) ولكن ذلك يفيد نفس الشيء. والانسان الذي اكتشف الأثير أو التيارين

الكهربائيين أو المولد الحراري يشبه تماما الحالم الذي يبدع الاله جوبتر لتفسير العبارات الحكيمة لشيخ صادفه في الطريق، أو يبدع الإله مارس لتفسير اختفاء أحد الأعداء داخل غبار المعركة.

لكن أردت هنا اختبار الوجه الأول من البرهان الذي أتيت به. قد يقال بأنني أبحث عن هذا البرهان داخل الشروط الصورية للتجربة، وإنه لكذلك. فداخل التجربة يوجد البرهان. وفي كل مرة يبدو لي أنه لو لم أقدم هذا البرهان المتماسك لكنت أعطيت فكرة غير دقيقة عن كانط. ذلك أن فكر كانط إنما يوجد بكامله في هذه التحليلات المزودة بالأمثلة، وبتتابع رائع، وهي تحليلات لامثيل لها وانك تملك عنها الآن فكرة محددة. عندما بدأت معالجة هذه النظرية كنت أشبه إذن هؤلاء الفلاسفة الذين يعرضون فلسفة كانط من غير أن تستطيع القول بأن العرض خاطىء ولا أبدا إنه صائب. فالفلسفة إنما تفقد قواها وفعاليتها بسبب هذه المختصرات الناجمة عن الكسل. لقد كان شعار Lagneau هو «الوضوح بما هو أشد غموضا» وقد أعطيت للتو مثالا على ذلك بالكيفية المتبعة في البرهنة على الجوهر والعلية والقانون. أيها الصديق العزيز لقد ألقيت بك في خضم من المصاعب، فلتسامحني، لأنه بدون هذه الأمور ما كان بمقدوري إعطاء أقل فكرة عن التقويم الجديد الذي أحدثه كانط في الفلسفة الغربية. وهو أمر لم نلحظه منذ سقراط فيما يبدو لي. وعلى غرار سقراط أجيب نفسي بنفسي إنك موافق. أو لست على حق ؟ دعني أذكر لك أجمل عبارات الانسان. صاحب هذه الكلمة هو Chateau briand وقد ذكرنا في كتاب «الشهداء (Martyrs). عندما رأى ادوكس Eudoxe) رجلا فقيرا قام وغطاه بمعطفه وعندئذ قال له الوثني الذي حضر المشهد : «لاشك أنك أعتقدته إلها» فرد عليه Eurdoxe : «لا ! اعتقدت فقط أنه انسان». أظن أنك لاتقرأ عادة كتاب «الشهداء» (Martyrs) لذلك اهتبلت مناسبة التحليل المتعالي لأجعلك تقرأ هذه العبارة لكاتب أكن له شخصيا أعمق التقدير.

اليك من القلب أيها الفيلسوف العزيز، لتكن رفيقا بي على اعتبار أني انسان. وتحمل صديقك الوفي بالمثل.

27 مارس 1946

تقديم وترجمة مصطفى كاك

هوامش

1 ـ العنوان الأصلي للكتيب المتضمن رسائل آلن :
Alain : **Lettres a sergio solmi sur la philosophie de kant**
Paul Hartmann diteur 1946.

2 ـ Nietzsche : **Par delà le bien et le mal** P : 33 col 10/18.

3 ـ للتأكد من الأسلوب المتميز لآلان في معالجة القضايا الفكرية يمكن الرجوع الى كتابه الرائع والعميق في آن معا :
Alain : Entretiens au bord de la mer - recherche de l'entendement - Gallimard 1949.

د. نجيب بلدي

أزمة الفكر اليوناني

I زينون الايلي :

ولد زينون الايلي ما بين 490 و485 ق.م. وكان تلميذا لبارمنيدس وينتميان معا لمدينة إليا. كان عالما بالطبيعيات ورجلا سياسيا، كان معارضا للطاغية نيارك. عرف الطاغية معارضته له فقبض عليه وأخضعه للتعذيب ليعترف بالتهمة الموجهة له (التمرد)، وقيل أنه عض لسانه عضة قوية حتى قطعه لكي لايتكلم.

أما كتبه فأهمها ثلاثة :

1 ـ **تعليق نقدي على انباذوقليس**
2 ـ **المعارضات**، وهو الذي يهمنا الآن
3 ـ وكتاب ثالث عنوانه «**في الطبيعة**».

يعتبر زينون الايلي مؤسس الجدل، أي فن مناقشة الآراء وتنفيدها بالمحاورة، (قد لاتكون هذه المحاورة فعلية، قد تكون نوعا من النقاش يدور حول خصمه و يحاول الآخر الاجابة، ويأتي الرد الذي ينتهي الى إفحام الخصم)، كلمة جدل هذه ستتخد في وقت لاحق مع أفلاطون ومع باسكال ومع هيجل معنى آخر، ولكنه ينطلق من المعنى الأول. ولكن كلمة جدل تدل أيضا على نوع آخر من الكلام يختلق عن الحجة والبرهان، هذا ما فعله أرسطو عندما ميز بين الجدل والبرهان. إن زينون لايظهر لنا إلا في صورة منتقد ومناقش. كان تلميذا لبارمنيدس، وكان معارضا لخصومه، سواء كانوا ذربين أو فيتاغوريين. هل بهذا الدفاع تبدأ الفلسفة ؟ لانقصد أنها تبدأ بالضبط مع زينون، بل نقصد أنها تمهيد لميلاد الفلسفة، هنا الدفاع عن الحقيقة بالمحاورة والنقاش والجدل، بعد أن كان الحكماء يبلغون الحقيقة مباشرة. سؤال نتركه جانبا لأننا لانعرف بالضبط منزلة زينون ولا تأثيره على من جاء بعده. ولكن السؤال الذي يفرض نفسه هو كيف يؤدي النقاش الى الفلسفة ؟ هناك اجابة، ولكنها لاتكفي، وهي أن الجدل يؤدي الى الفلسفة عن طريق معارضة خصوم

الحقيقة. سيظهر خصوم الحقيقة مع السفسطائيين، وسيتصدى سقراط لالمناقشتهم ومجادلتهم هم، بل لما يمثلونه من تجاهل للحقيقة ومخاصمتها.

لننظر الى زينون كتلميذ لبارمنيدس ومدافع عنه. زينون نفسه لايدعي أنه مبتكر في ميدان الفلسفة، وليست له طريقة جديدة للتواجد مع الوجود. إنما يتبنى نظرية معلمه ويعمل على الدفاع عنها. هذا الدفاع هو ما يسمى الدفاع بالخلف، معناه أن زينون يفند رأي الخصم، وذلك بأن يبيين امتناع النتائج المعارضة. إنه إذن يدافع عن بارمنيدس، ولذلك يتبنى قضيته، قضية بارمنيدس هي الوجود واحد وساكن. لنلاحظ أنه أرجع موقف بارمنيدس الذي هو حكمة، أرجعه الى قضية يدافع عنها، أي اختصر الحكمة التي هي حدس واتصال مباشر الى أطروحة تناقش، أما الدفاع فيكون بإظهار النتائج المعارضة للقضية.

فإذا كان الوجود واحدا وساكنا، فإن المعارضة ستكون : الوجود منقسم ومتحرك :

أ - **امتناع الانقسام وضرورة إثبات الوحدة.** فالوجود واحد (لايجب أن نفكر هنا في فلاسفة وحدة الوجود الذين يرون أن مبدأ الوجود واحد. فموقف زينون له صفة منطقية وليس صفة إلهية روحية. الوجود واحد لايقبل الانقسام».

تتخذ معارضة زينون للقسمة وجهين :

1 - إما أن يعتبر المعارضون أن الوجود يقبل أو يحتمل القسمة أو التجزئة الى وحدات لاتقبل القسمة كموقف الذريين مثلا، إجابة زينون تكون دائما بتقديم أمثلة. فهو يقدم المثال التالي كجواب على القائلين بأن الوجود يقبل القسمة الى وحدات لاتقبل القسمة : إذا أفرغت قدحا من القمح سمعت صوت نزول، أما إذا أفرغت نفس القدح من قطة واحدة فإنك لن تسمع شيئا.

2 - أو أن يعتبر المعارضون أن الوجود يقبل أو يحتمل القسمة الى وحدات لانهائية. وهذا يؤدي الى إثبات كائنات صغيرة لامتنهية في الصغر، أي كائنات لاسمك لها ولا وزن، وبالتالي لاوجود لها. تجزئة الوجود الى وحدات لامتناهية، كل واحدة منها أصغر من الأخرى، يؤدي الى إثبات عدم الوجود.

هذا هو مضمون الدفاع بالخلف عن قضية وحدة الوجود.

ب - **الوجود ساكن** : المعارضون يقولون إن الوجود متحرك، وفي هذا الصدد فإن معارضة زينون لهم شهيرة جدا، وقد استمر ترديدها. هنا أيضا يدفاع زينون على وجهين :

أولا إذا كان الوجود يحتمل الانقسام اللامتناهي، فإن المتحرك لكي يصل الى هدفه، لابد له أن يصل أولا الى نصف المسافة الفاصلة بينه وبين مرماه، ولكن لكي يصل الى هذا النصف عليه أن يجتاز نصف النصف وهكذا فلن يتمكن من الوصول أبدا. المثال المثير الذي يقدمه زينون هنا هو تلك المقارنة بين أخيل، بطل هوميروس وأسرع رجال اليونان جريا والسلحفاة.

يفترض زينون سباقا بين أخيل والسلحفاة، يعطى فيه سبقا، ولو بمسافة قصيرة للسلحفاة. ثم يبدأ السباق. ولكي يلحق بها أخيل عليه أن يجتاز نصف المسافة التي تفصل بينه وبين السلحفاة، وعندما يقوم أخيل بهذه الحركة الأولى تكون السلحفاة قد سبقته من

جديد، عندئذ عليه أن يجتاز نصف المسافة الباقية، وتتقدم السلحفاة أيضا فيضطر أخيل الى أن يجتاز نصف المسافة، وهكذا إلى مالانهاية، بحيث لايمكن لأخيل أن يجتاز السلحفاة، ولا أن يصل الى النقطة التي وصلت اليها.

ثانيا، أما إذا كان الوجود منقسما الى وحدات غير قابلة للقسمة. فستكون الحركة أيضا ممتنعة، إن السهم الذي ينطلق لن يتحرك أبدا، لأنه في انطلاقه سيحتل مكانا، وفي أي مكان تصورت السهم فيه فأنت تتصوره في هذا المكان، أي واقفا فيه.

هذه هي «معارضات» زينون الشهيرة، التي يدافع فيها عن قضية بارمنيدس، وهي معارضات تفرض علينا وضع السؤال التالي : هل صحيح أن زينون تلميذ لبارمنيدس ؟ وهل دفاعه عن قضية بارمنيدس له قيمة في نظره وفي نظر اللاحقين ؟ إن أفلاطون في محاورة من أهم محاوراته، والتي كتبها وكان قد اقترب من المرحلة النهائية لفلسفته وأكثرها نضجا، يصور لنا زينون باعتباره تلميذا لبارمنيدس. تبدأ المحاورة باجتماع يقرأ فيه زينون مقالا يدافع فيه عن قضية بارمنيدس في وحدة الوجود ومعارضة الكثرة. وقد كان من المفروض أن يكون بارمنيدس حاضرا، لكنه لم يصل الى الاجتماع إلا في نهاية مقال زينون، وهذه إشارة من أفلاطون تعني أن بارمنيدس لايكترث بدفاع زينون. محاورة أفلاطون تتضمن انتقادا لزينون، فأثناء قراءة زينون لمقاله كان سقراط حاضرا، كان مازال شابا وحديث عهد بالتفكير. سقراط سيقدم اعتراضات على مقال زينون، اعتراضات تستند الى نظرية المثل، وهي في الحقيقة اعتراضات أفلاطون الذي قال بنظرية المثل. فالوجود الذي هو عبارة عن مثل لايمكنه أن يختلط بالوجود القابل للانقسام. وفي نظر أفلاطون فإن زينون في دفاعه عن قضية بارمنيدس ينحرف عن وجهة نظر هذا الأخير. إنه يدافع ويعارض، ومن أجل ذلك يعمد الى اختصار الحكمة فيعبر عنها بقضية، إنه يدخل المنطق ويحشره فيما هو بطبيعته لايحتمل المنطق. ففي اللحظة التي يتدخل فيها المنطق في هاتين الصورتين، في هذه اللحظة يختفي الوجود. وقد أدى هذا الموقف من طرف زينون الى إنكار الحركة والكثرة، وبهذا ينكر الوجود ويعدمه، في حين كان بارمنيدس لايرفض الكثرة بل يعتبرها فقط مظهرا للوجود. ومهما كان الأمر فمظاهر الوجود لايمكن أن تنفصل عنه، والحكمة الكاملة تكون بتوحد الوجود مع مظاهره.

زينون إذن تلميذ وليس بتلميذ لبارمنيدس في نفس الوقت، إنه يدافع عنه ولكنه يخالفه. الحكمة لاتبلغ بهذه الطريقة، فالارتباط بالحكمة هو التمهيد للفلسفة.

ثالثا، إن هذا الاختلاف بين وجهتي النظر، وجهة نظر الحكمة، ووجهة نظر زينون المعارض والمدافع، هذا الاختلاف نعرفه أيضا في الفلسفة المعاصرة، وقد عبر عنه برغسون في كتابه الأول الذي كان أطروحته الجامعية وهو «مقال في المعطيات المباشرة للشعور». يعرض برغسون لمعارضات زينون يسميها مغالطات (وهذه وجهة نظر وجودية والى حد ما حكمية)، المغالطات راجعة إلى أن زينون يخلط بين الحركة والمكان، أو بين الحركة ومسار الحركة أي بين الحركة والطريق، الطريق يمكن تقسيمه أما الحركة (حركة اليد مثلا) فكل لاينقسم. يتخيل زينون أنه يقارن بين حركة السلحفاة وحركة أخيل، ولذلك يجزىء خطواته وهي حركة وفعل، الى عدد من الخطوات الصغيرة تعادل كل منها خطوة

السلحفاة. لكن برغسون يرى أنه لايمكن تقسيم أي حركة من حركات أخيل. فالخطوة لاتتجزأ، المسافة وحدها تتجزأ. وما دامت الحركة هي بالنسبة للمتحرك فهي قائمة قبل كل شيء في زمن متحرك أو في ديمومة المتحرك، الديمومة لايمكن أن تنقسم.

هذا ما يمكن قوله عن زينون، فقد عرف بمعارضاته، وقد افتتح بذلك المنطق، وباستخدامه هذا السلاح أدى بشكل من الأشكال الى الفلسفة. وقد افتتح الطريق أيضا الى السفسطائيين، فجورجياس تتلمذ على زينون وتعلم منه طريقة الجدل، وهي أساسية في نظر السوفسطائيين، لأنها تؤدي الى إفحام الخصم وإسكاته. كما أن الفلسفة في بدايتها مع سقراط وأفلاطون اتخذت شكل الحوار لاثبات الحقيقة، ومبدأ الحوار نجده عند زينون. إنه لأمر غريب حقا، فموقف زينون هو موقف دفاع ولكنه يؤدي ويمهد لموقفين متناقضين ومتعارضين : موقف معارضة الحقيقة ويمثله السفسطائيون وموقف الفلسفة الذي يبدأ مع سقراط.

II السوفسطائيون :

مع السفسطائيين ندخل الى الفلسفة كعلم وكمدينة ومجتمع، خارج أثينا بدأت الحكمة، في أثينا تبدأ الفلسفة مع سقراط. قبل السفسطائيين دخل المدينة أحد الحكماء هو أنكساغوراس. مع السفسطائيين يبدأ التفكير الاثيني، ومعهم يتم التمهيد للفلسفة.

لفهم الحركة الفكرية التي أنشأها السفسطائيون، علينا أن نتذكر ازدهار أثينا في القرن الخامس قبل الميلاد، في هذا العصر لليونان الغلبة على أعدائهم في الشرق. فقد تمكنوا من إرجاع أسطولهم لآسيا الصغرى. انتصرت إذن أثينا وحكمها بركليس الذي توفي عام 429 ق.م، حكمها بفضل الدستور الديموقراطي. بانتصار اليونان على أعدائهم وبانتظام حكومتهم في الداخل ازدهر الاقتصاد اليوناني وأثرى الشعب، وكان من نتيجة هذا الاثراء أن عمل الاثنيون على الأخذ بأسباب الحضارة التي كان يتمتع بها اليونانيون في المستعمرات، وبصفة خاصة العلم والفن. إلا أن العلم اتخذ في بدايته بأثينا صورة خاصة، لم يبدأ العلم في صورة التفرغ الفكري للتأمل، كما كان الأمر عند حكماء اليونان في آسيا الصغرى وإيطاليا وصقلية، لم يمارس العلم رجال أمثال المفكرين الأوائل، فهؤلاء استطاعوا ممارسة الحكمة، والحكمة بهذا الاتفاق الضمني كانت حكمة وحكما، فالحكيم هو معنويا وأدبيا حاكم، أما الذين مارسوا الحياة الفكرية في أثينا فقد مارسوها لحاجة أصحاب الأعمال والتجارة لتلك الحياة، وتظهر تلك الحاجة في دعاوي الناس وإرادة بعضهم في التفوق المالي والتجاري على الاخرين. وهكذا يصبح غرض الآباء من تعليم أبناءهم، ليس التثقيف، بل الاعداد للحياة العملية، وبصفة خاصة تعليمهم البراعة في الخطابة والنقاش ومخاصمة الخصم التجاري والسياسي، فالسياسة مرتبطة بالتجارة. ومن جهة أخرى كان من الضروري الالمام بجميع وسائل الراحة، فأصبح من الضروري تنظيم الفنون والصناعات الخاصة بالحياة العامة، والتي تؤدي عند الأثرياء الى الرفاهية في المعيشة.

كان منتظرا من المعلم الأثيني أن يحقق غرضين :

إتقان أساليب الكلام والجدل، وتعليم الآخرين هذه الأساليب قصد الانتصار على الخصم.

إتقان الفنون، أو على الأقل عمل الكتب التي تعالج الفنون والصناعة. لقد كان السفسطائي معلم كلام ومعلم فنون في الوقت ذاته. والغرض النهائي لهذا التعليم أن يبلغ المواطن النجاح العملي. وهذا يقتضي أن يكون هذا التعليم بأجر، وفي بعض الأحيان يقتضي ثمنا باهضا. ولذلك أصبح هؤلاء المعلمون أثرياء، وقد مات بروتاغوراس وهو شيخهم عن ثروة عظيمة.

لبيان موقفهم وآثار نشاطهم الفكري، نعرض لموقفهم من الفلسفة ثم من الحياة الاجتماعية وأخيرا من الحياة الأخلاقية الفردية.

1 ـ موقفهم من الفلسفة :

الكلام عن السفسطائيين يقتضي ذكر إسمين شهيرين هما بروتاغوراس وجورجياس. الأول كان معروفا حوالي 440 ق.م، أما الثاني فقد توفي بعد سقراط عن عمر يناهز المائة عام. لن نقول عن السفسطائيين أنهم كانوا فلاسفة أو كانت لديهم حكمة. ولكن جدلهم وأسلوب نقاشهم الذي كانوا يعلمونه لتلاميذهم كان له أثر في الفلسفة، في ميلاد الفلسفة. المفكر قبلهم كان متفرغا، معتكفا، وكان يعبر عن فكره تعبيرا عفويا، والتعبير العفوي عندما يكون رائعا يتخذ صورة الشعر، إنه تعبير إلهام. النثر يبدأ مع السفسطائيين، المفكر الأثيني يقف أمام الجمهور ويعلم تلاميذه كيف يقفون أمام الجمهور. كيف يعبرون ويتكلمون أمام الجمهور. إن المعلم لايهتم باكتشاف الحقيقة، بل يكتفي بعرض ما يبدو له حقيقة أمام الآخرين لغاية توجيه ما يعرضه، وهو في نهاية الأمر ليس الحقيقة، الغرض توجيه الرأي نحو مطالب العمل والمجتمع، والهدف هو التوفيق بين مطالب الحقيقة ومطالب النجاح. ومن هنا جاءت عبارة بروتاغوراس الشهيرة : «الانسان مقياس جميع الأشياء، فيما هي بالنسبة للأشياء الموجودة، وفيما ليست هي بالنسبة للأشياء غير الموجودة». وهذا يعني أن على الانسان أن يهتم قبل كل شيء التي تمثل في تجربته، ولا يراعي مالا يمثل في تجربته. ولا يعني بروتاجوراس إلا التجربة الحسية، فيجب قبل كل شيء الاهتمام بما يمثل في النطاق الانساني. يقول بروتاجوراس : «أما الالهة فلا أستطيع أن أعرف ما إذا كانوا موجودين أو غير موجودين؛ عقبات كثيرة تعترض هذا البحث والرد على أسئلة من هذا القبيل، منها غموض الموضوع من ناحية، وقصر الحياة من ناحية أخرى».

من هنا يمكن أن نفهم لماذا يؤدي هذا النوع من التعليم عندما يرتبط ارتباطا وثيقا بدراسة طريق الجدال النظري الى نتائج شكية، بل إلى لا أدرية مطلقة، وهذا ما حصل فعلا لجورجياس الذي رفض أن يكون مفكرا. رفض التفكير وقبل أن يكون معلم خطابة، خطابة لاتعني بالحقيقة، ولا بالتمييز بين ماهو صادق وما هو كاذب، وقد تعلم هذه الطريقة المؤدية الى الشك من زينون الايلي، فهو الذيعلمه كيفية الجدال والنقاش، وأخذ يستعمل هذه

الطريقة الجدالية البحثة لمعالجة مسائل الفكر من غير أن يكون في الحقيقة مهتما بمسائل الفكر والتفكير. بهذا المعنى نفهم عبارة جورجياس : «ليس هناك شيء ما، وحتى إذا كان هناك شيء ما فلا يمكننا معرفته، وحتى إذا عرفناه، فلا يمكننا التعبير عنه للآخرين».

لا نقصد أن جورجياس كان فيلسوفا شكاكا. فقد كان يعتمد هذا الكلام لمجرد إظهار البراعة في القول والانتقال من موقف الى ضده، ومن موقف متطرف الى موقف أكثر منه تطرفا. إنه يريد أن يبيين إلى أي مدى يستطيع الانسان أن يذهب في الكلام. ولكن هذا يؤدي عند اخرين الى نتائج شكية بعيدة الخطر...

2 ـ موقفهم من الحياة المجتمعية :

المهم هو نجاح المجتمع في هذا العصر الذي عمت فيه الثروة، والمهم أيضا أن نأخذ بأساليب الثروة ونتمادى فيها وذلك بالتقدم في الفنون والصناعات. وهذا هو أساس المجتمع النشيط، وقد اهتم السوفسطائيون بهذا فلم يكتفوا بتعليم الجدال. بل كان منهم من يعلم الشباب كيف يكونوا بارعين في صناعة ما، في فن من فنون القول.

ويحدثنا أفلاطون عن هيبياس في محاورة تحمل اسم هذا السوفسطائي بالصورة الاتية : يأتي هيبياس أمام الناس ويقول لهم : «كل ما علي، أنا الذي عملته بيدي، هذا الثوب، هذا الحذاء... أنا الذي صنعته». فهم يهتمون بالحياة البشرية، لذلك يقول هيبياس : «إن جميع الناس آباء وأقارب ومواطنين له حسب الطبيعة إن لم يكن حسب القانون».

ولبروتاجوراس أسطورة يقصها علينا أفلاطون في محاورة تحمل اسم بروتاجوراس، وتقول الأسطورة : «زوس اله الآلهة أنقذ الانسانية التي كادت تهلك لافتقادها وسائل الدفاع عن ذاتها، فعلم زوس الانسانية العدالة والعفاف، فبهما توصلت الانسانية الى تأسيس المجتمع. ولكن ما العدالة ؟ إن العدالة المقصودة هنا هي الدفاع عن القانون، والمهم هنا هو التشريع، إيجاد القانون، والعدالة أو الفضيلة هي ما يتفق مع القانون. معنى هذا من ناحية ايجابية أنها العدالة التي أنت محام عنها، أو متكلم يبين اتفاق القانون مع ما تريد الدفاع عنه، وهذه هي الفكرة التي سيهاجمها سقراط وأفلاطون. فالعدالة هنا هي الاتفاق مع القانون الموضوع، أو الاتفاق مع القانون كما تؤوله أنت لمصلحتك، وبعبارة أخرى إن القانون ليس طبيعيا وإنما هو عمل المشرع، والعدالة التي يعبر عنها القانون ليست أيضا أمرا طبيعيا. إن العدالة التي هي ما يريده القانون، أي ما يريده تحكم المشروع باتفاق الناس معه. هذا هو المعنى الايجابي. أما المعنى السلبي فإنه ليس هناك فضيلة، أي ليس للانسان عدالة في قلبه، في نفسه، في ضميره، أو إنه ليس هناك ضمير يحاسبه، هذه هي النظرية الضمنية التي يعبر عنها موقف بروتاجوراس وجورجياس من المجتمع والسياسة.

3 ـ موقفهم من الحياة الأخلاقية :

نحن أمام مجتمع مزدهر وناجح، ويريد أن يرتفع نجاحه ويزداد ازدهاره، المجتمع عبارة عن أفراد، أفراد لهم مصالح ولهم رغبات وشهوات يريدون إرضاءها، يريدون الدفاع

عن مصالحهم، وثمة طريقتان، إما النجاح في هذا الدفاع بالعنف، أن تترك العنان لشهواتك بكيفية لايستطيع خصمك قانونيا أن يمنعك منها.

هكذا يمثل لنا أفلاطون في محاورة جورجياس شخصية كاليكليس وهو من تلاميذ السوفسطائيين. فالمهم بالنسبة له هو الاتفاق مع القانون، ولكن أي اتفاق ؟ فهل الاتفاق هو إرضاء الشهوة والقضاء على الخصم ؟ هذا هو طريق الخطابة، ومعلم الخطابة يريد الوصول الى هذا الموقف، وإذا لم يتم النجاح في هذا الموقف بالحجج فقد يتم باللجوء الى حيل تسمح بإرضاء الشهوات، وتكون النتيجة هي أن العدالة والفضيلة غير موجودتين. وهكذا قام سقراط للدفاع عن العدالة كحقيقة. فكيف يمكن أن نكشف الحقيقة ؟ هنا نصل الى منزلة الفلسفة، ولقد كان رجال الفكر فيما مضى حكماء، ولم يكونوا مرتبطين بأي علاقة مع الجمهور. أما الآن فالحكمة والتعليم للجمهور، لكثير من الناس؛ ومن هنا ضرورة ايقاظ الجمهور، ايقاظ المستعمين الى ما في نفوسهم من حقائق، الى ما يحملونه في ضمائرهم من حقائق، والغرض هو إثارة الضمير، هذا ما سيفعله سقراط.

الدرس القادم : سقراط وأفلاطون

محمد مزوز

خصوصية الأيديولوجيا في الثقافة الاسلامية

يمكن الحديث عن وقوع ارتباط وثيق في الثقافة الاسلامية، بين الأيديولوجيا وتاريخ العقيدة (1). هذا الارتباط يكاد أن يصل الى حدود الاتحاد والاندماج، حيث تقدم العقيدة المؤولة على مستوى الأصول (أصول الدين/أصول الفقه) نفسها، على شكل مذاهب لاتختلف فقط حول الفروع، بل حول الأصول أيضا (الشيعة وأهل السنة). وأكثر من هذا، تذهب مؤلفات علم الكلام الى إبراز هذا الاختلاف بالعودة به الى مشكلة الامامة (السياسة). أي أن أسباب التناقضات بين الفرق على مستوى العقيدة، يعود الى الصراع حول الخلافة (من هو الامام الذي يجب تنصيبه بعد الرسول؟).

لكن العقل الاسلامي الرافض لكل تعدد، باعتباره عقل الأمة الواحدة، والدين الواحد، والاله الواحد؛ وجد نفسه - بفعل ضغط التاريخ - عقلا مجزءا، تنهشه التناحرات الفكرية، والدموية أحيانا. وكان رد فعله هو عدم الاعتراف بهذا الصراع المأساوي/الدنيوي، والنظر اليه باعتباره انحرافا عقائديا، وليس واقعا تاريخيا. إن جرح الامامة هو الذي سيسيل الكثير من المداد، لتسود به صفحات كتب المتكلمين، ولكن سرعان ما سيتحول سيلان هذا الجرح من المستوى السياسي الضيق، ليرسو على منبر العقيدة، ولن يلبث أن يغادر هذه الأخيرة أيضا، ليؤسسها على مبادىء «العقل».

لهذا فالعقل الكلامي لا يرضى لنفسه أن يكون وريثا شرعيا للامامة، بل كثيرا ما ينظر إليها على أنها زلة لايجب أن تتكرر. ومن ثمة يصبح الحديث عنها هامشيا بالقياس الى موضوعه الرئيسي، لأن «النظر في الامامة أيضا ليس من المهمات... ثم إنها مثار للتعصبات، والمعرض عن الخوض فيها أسلم من الخائض بل وإن أصاب، فكيف إذا أخطأ ؟! ولكن إذا جرى الرسم باختتام المعتقدات به، أردنا أن نسلك المنهج المعتاد، فإن القلوب عن المنهج المخالف للمألوف، شديدة النفار» (2) و«إنما ذكرناها في علم الكلام، تأسيا بمن قبلنا» (3).

إذن فالعودة الى الامامة ليس مرغوبا فيه في حد ذاته، بل يفرضه التقليد المتبع من طرف جمهور المتكلمين والقراء. لذا يجوز تناول هذا الموضوع بإيجاز، مع تهميشه كآخر قضية من قضايا علم الكلام. إلا أن هذه العودة - رغم تفاهتها - هي عودة موجهة، أعني أن قراءة تاريخ الامامة كماضي أيديولوجي للعقل الكلامي، ستقدم تصورا معينا لكيفية ترتيب الخلفاء بعد الرسول. هذه القراءة ستبحث عن مشروعيتها عبر اللجوء الى العقيدة لتطلب منها السند، ولن تبخل هذه الأخيرة بما سيعضد هذه المشروعية؛ وكان حديث الفرقة الناجية هو السند المفقود. يقول نص الحديث : «افترقت اليهود إحدى وسبعين فرقة، وافترقت النصارى اثنتين وسبعين فرقة، وتفترق أمتي ثلاثا وسبعين فرقة كلهم في النار إلا واحدة. فقيل : يا رسول الله من الناجية ؟ فقال : ما أنا عليه وأصحابي» (4).

1 - 1 : منطق الوحدة ومنطق التعدد

لماذا ستتم قراءة التاريخ الاسلامي من طرف العقل الكلامي، اعتمادا على حديث الفرقة الناجية ؟ أو على الأصح، لماذا سينظر الى التاريخ الاسلامي، على أنه تاريخ فرقة ناجية (واحدة) ؟ فرقة واحدة هي الناجية، والفرق الأخرى كلها ستهلك (إلى النار)، كيف ؟ هل حديث الفرقة الواحدة، ألغى آية الأمة الواحدة : «كنتم خير أمة أخرجت للناس» ؟ أو على الأقل، هل الأمة تعني الفرقة، والمقصود أن هناك فرقة واحدة هي الخيرة ؟

هناك لحظة مأساوية لازالت تحفر الأخاديد في الوعي الاسلامي، ولعل العقل الكلامي هو الذي ساهم الى حد بعيد في هذا الحفر، أعني بذلك لحظة انقطاع الوحي. هذه اللحظة تزامنت مع موت الرسول، لتحدث انفصالا تاريخيا، وانفصاما في وعي المسلم. لقد تم الانتقال - عبر هذه الواقعة - من الواحد الالهي الى الواحد السياسي، وهذا الانتقال هو الذي استعصى على العقلية العربية لأنها لم تنجع في هضمه.

لقد طرحت لحظة الانقطاع هذه، سؤالا ذا طبيعة سياسية على العقلية العربية، وهو : من الامام بعد الرسول ؟ ونظرا لأن المدينة لم تصل الى مستوى النضج السياسي (انغراس التقاليد الديموقراطية في الوجدان والسلوك)، فقد عجزت العقلية العربية عن تقديم حل نهائي لهذا السؤال. ومن ثمة كان الصراع المباشر هو الذي فرض نفسه، أمام تعذر الحل السياسي، فكانت «الفتنة الكبرى» وظهور الأحزاب والفرق.

عندما دخل مفهوم الواحد في صيغته الالهية، الى وعي العربي، بدأت «القلوب» تلتف حوله؛ لأنه كان بمثابة مرشد للمدينة وموجه للسلوك الفردي والجماعي. لكن عندما تقلص دور هذا الواحد بإحجامه عن الكلام (توقف الوحي)، اضطرب الوعي العربي ولجأ الى الصراخ بحثا عن الحماية، لأنه أصبح يتيما. لهذا لم يقبل الوعي العربي سؤال الخلافة، لأنه سؤال مباغث لم يألفه هذا الوعي، بل لم يروض عليه قبل أن يصبح واقعا. لقد كان مفروضا عليه أن ينتقل الى الواحد السياسي (الامام/الخليفة)، الذي سيحتل موقع المرشد والمسير لشؤون المدينة ولشؤون الجماعة.

لكن منطق التاريخ ليس هو منطق الوعي، وقد يكون التناقض بينهما هو الذي دفع بالمسلم الى النظر الى واقعة غياب الرسول باعتبارها «قاصمة الظهر». وذلك «بعد أن استأثر الله بنبيه (ص)... واضطربت الحال... فكان موت النبي (ص) قاصمة الظهر، ومصيبة العمر» (5).

ولعل ما يخفف من حدة التناقض بين التاريخ والوعي، وما «يعصم» التاريخ من الانحراف، هو الاتجاه الذي اتخذته الخلافة باعتبارها «عاصمة» من هذا الانحراف؛ حيث «تدارك الله الاسلام والأنام - وانجابت الغمة انجياب الغمام... وإن كان قد أصاب ما أصاب من الرزية الاسلام - بأبي بكر الصديق» (6).

هل هذا يعني أن انتهاء النبوة «قاصمة»، وبداية الخلافة «عاصمة» ؟ وبعد الارتجاج، دخل التاريخ مرحلة الانسجام ! هل تطابق منطق التاريخ مع منطق الوعي ؟ هل لكل قاصمة عاصمة ؟

إذا أمكن تصور التاريخ الاسلامي بهذا المعنى الايجابي، إذن فنحن نوجد داخل الوحدة وليس خارجها. أي أن الانتقال من الوحدة في الألوهية الى الوحدة في السياسة، قد شق لنفسه مسارا في الزمان وضم حوله الأحداث، بل طوعها حسب متطلبات هذا المسار. ومن ثمة فحديث الفرقة الناجية فضل لاحاجة الى الاستعانة به، وإمكانية الانقسام لاتصمد أمام ضرورة الانسجام.

إن هذا التصور «المنسجم» للتاريخ الاسلامي ليس تصورا كليا، أي لايعكس السيرورة الاجتماعية باعتبارها كلية، بل هو تصور وحيد الجانب يعكس فقط وجهة نظر أهل السنة بخصوص الخلافة. إذ يوجد هناك تصور/نقيض لايقرأ تاريخ الخلافة من زاوية المشروعية، باعتبارها تمثل تاريخ «العواصم»؛ ولكن سينظر اليها على أنها انحراف ما كان له أن يقع. إن هذا الاتجاه الذي يمثله الشيعة، سيرفض الترتيب الرباعي للخلفاء الأوائل، وسيعتبره بمثابة تاريخ «القواصم». هنا سينشطر الواحد السياسي، وبانشطاره ستتجزأ المدينة وتختلف الأمة، وينفجر التاريخ الى قسمين كبيرين : تاريخ «القواصم» باعتباره مسلسلا من الرزايا والاحباطات، وتاريخ «العواصم» باعتباره مسلسلا من المزايا والانقاذات.

الآن فقدت الوحدة على مستوى الوقائع، وهذا ما يستوجب البحث عنها على مستوى الوعي. ولكن تأسيس وعي الوحدة، يلزم أن يبدأ من توحيد الوعي؛ أي خلق الاجماع حول طريقة رؤية الأحداث، وتوجيه النظرة الى تحقيق هدف معين. والرؤية الموحدة تستلزم بدورها الارتكاز على الدعائم العميقة للسلوك، والنماذج الموجهة له. وبالنسبة للمسلم توجد هذه الركائز في عقيدة التوحيد، ومن هنا ضرورة العودة الى النموذج الأرقى للوحدة في شكلها الالهي أو على الأقل كما يصورها الواحد. ومادام خطاب الوحدة يرفض خطاب التعدد، فقد أحجم الواحد الكامل عن تبرير التجزئة كإمكانية وبالأحرى كواقع. هذه الامكانية المرفوضة تعلن : «وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما، فإن بغت إحداهما على الأخرى، فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى أمر الله» (7). إذن لامجال للاختلاف داخل بنية الوحدة، ولا يمكن لمنطق هذه البنية أن يفرز هامشا يسمح بالتعدد أو التجزئة.

لكن ما العمل أمام واقع الاختلاف والتعدد، الذي أفرزته مشكلة الخلافة ؟ كيف يمكن استعادة الوحدة المفقودة ؟ وفي أدنى الحالات : هل يجوز تبرير طبيعة هذا الواقع الجديد ؟

ها هنا طوائف من المؤمنين تتناحر وتتقاتل، ها هنا التشرذم والتعدد. لقد تم الاصطدام بين منطق الوحدة ومنطق التعدد، لأول مرة في تاريخ الاسلام السياسي. هنا وقع انتكاس العقل الاسلامي أمام الأحداث، فتراجع بفعل عنف اللحظة التاريخية باحثا عن وحدة البؤر. أعني أن هذا العقل بدأ يتخلى عن الوحدة النموذجية كما ورثها عن عهد النبوة، واتجه الى النظر أمامه وحوله بغية ايجاد وحدة بديلة، هي ما يمكن أن نسميه بالوحدة داخل التعدد. إن مآل غريب هذا الذي انتهت اليه التجربة الاسلامية : لقد تم رفض التعدد داخل الوحدة، ولكن تم قبول الوحدة داخل التعدد. رفض العقل الاسلامي أن تتجزأ الأمة الواحدة، ولكنه اضطر الى القول بفرقة واحدة من بين فرق الأمة المتعددة.

1 ـ 2 : حديث الوحدة أم حديث التعدد

كانت أهداف الدعوة الاسلامية في بدايتها، هي جمع الشتات ولم الصفوف، وكان المقياس الوحيد لاخراج الفرد من دائرة الوحدة هو رفض الوحدانية. بمعنى أن المسلم سيظل متمتعا بحق العضوية داخل الأمة، ولا يمكن أن يحرم من هذا الحق إلا إذا ارتد عن الأصول، وأعلن الانتماء الى دائرة الشك، هنا يكون قد انحسب تماما من أرضية التوحيد. ولكن مع عصر الخلافة ـ وبانتهاء عصر النبوة ـ ستنفجر الوحدة الى بؤر ووحدات، كل منها يحاول إقامة شرعية عقائدية، وينظر الى الوحدات الأخرى كموجودات غير شرعية.

إلا أن عصر «الفتنة» والتمزق والتجزئة سيحاول استعادة هذا الحنين الماضوي، أعني حنين الوحدة. وسيظل هذا الهاجس مرافقا بل مؤسسا للوعي الاسلامي حتى في عصر تقعيد العقيدة، وتأصيل الأصول (علم الكلام/علم أصول الفقه). إن عصر الفرق الكلامية هو عصر شرعية التجزئة ومشروعية التعدد، ولكن هذا العصر لم ينس حنين الوحدة، لذا سيعلن المتكلم بروح من التسامح الوحدوي : «فإن الخصم وإن خطأناه، لانخرجه من علماء الكلماء» (8). إنها الرغبة في الوحدة، على مستوى الوعي.

هذه الرغبة المعلن عنها في بداية الكتاب، ستلتهم نفسها في آخر الكتاب، إذ سيتدخل حديث الوحدة ليهزم شرعية التعدد. فبعد أن يعدد المتكلم الفرق الأخرى، يصدر الحكم قائلا : «فهذه هي الفرق الضالة التي قال فيهم رسول (ص) كلهم في النار. وأما الفرقة الناجية المستثناة : الذين قال فيهم : «هم الذين ما أنا عليه وأصحابي»، فهم الأشاعرة والسلف من المحدثين وأهل السنة والجماعة» (9).

إن المتكلم لم يكتف بإخراج الخصم من علماء الكلام، ولكن أخرجه من دائرة الأمة الاسلامية، بل هو في النار !

هل استطاع منطق التاريخ أن يخترق منطق الوعي ؟ هل تغلب ضغط التاريخ على حنين الوحدة ؟

إن هذا السؤال يفرض علينا أن نسجل خاصيتين أساسيتين، ترافقان الخطاب الايديولوجي وتؤسسانه. إنهما عبارة عن إعلان مزدوج : إعلان للوحدة كطموح، وإعلان

للحرب على الخصم، إعلان الوحدة كطموح، يبني لنفسه وكرا على مستوى الوعي، أما إعلان الحرب ضد الخصم فهو يبني وكره على مستوى التاريخ.

إن الأيديولجيا هي تجنيد للوعي من أجل حماية الوحدة، ولكنها ـ عمليا ـ هي تضحية بالوحدة والدخول المباشر في الصراع من أجل حماية الوعي. هكذا يشتغل منطق الأيديولوجيا : ما يهدف اليه نظريا، يهدمه عمليا؛ ليس لأن الهدم يستدعي البناء، ولكن لأن الهدم «حافز» لاعادة البناء. بدخولها في الصراع المباشر، وإعلان الحرب ضد الخصم، تريد الأيديولوجيا أن تخلق حافزا لدى الأتباع من أجل التكتل والانضمام لتحقيق الانتصار. وحتى لو لم يكن لهذا الخصم وجود واقعي، فإنها ستعمل على خلقه، إن على مستوى الواقع أو على مستوى الوهم.

تحقيق الوحدة على مستوى الوعي هو الهدف المصرح به من طرف الخطاب الأيديولوجي، ولكن آليات اشتغاله يظهر العكس تماما، أعني أن هذا الهدف لايقدم نفسه كغاية بل كوسيلة. حينما يدخل الخطاب الأيديولوجي ساحة الجهاد، يقدم هذا الدخول كوسيلة للانتصار على الخصم، وليس كغاية في حد ذاتها. الأيديولوجيا ترفض أن تمارس الحرب من أجل الحرب، والصراع من أجل الصراع، لأن هذه الممارسة ستصبح عبثا وتهورا! إذن لابد من هدف نبيل، يزكي ويبرر الممارسة. ولكن تحقيق الوحدة (الهدف النبيل)، لايمكن أن يتم إلا عمليا، أي في خضم الصراع وداخل المعركة. لهذا تفرز الممارسة ـ آليا ـ التكتل والانضمام، كخاصية ملازمة. هذا الافراز لانتباهه الأيديولوجيا كهدف، ولكن تنظر اليه كوسيلة فقط لتحقيق الانتصار النهائي (إلغاء الخصم).

لكن حتى لو تحقق الانتصار، فلن تهدأ الأيديولوجيا، إذ سرعان ما ستعمل إما على إحياء ذلك الخصم، أو استبداله بخصم آخر، أو العودة إلى الذات وقطع جزء منها من أجل رفضه، ليشغل وظيفة «الخصم» و«المعارض» و«الآخر». ومن هنا يظهر أن الهدف ليس هو الانتصار، بل هو الدخول في الصراع الذي يضمن الاتحاد والتكتل. ومن ثمة فالأيديولوجيا لاتضمن حياتها، إلا داخل «الكتلة» و«الشعب» و«الأمة» و«الجمهور» و«الفرقة».

إن الخطاب الأيديولوجي لايعي ما يفعل، مادام يراهن على هدف طموح يريد تحقيقه، أو على الأصح لايرغب في اكتماله وتمامه. لأن الاكتمال والتمام يستلزم الاستكانة والهدوء، في حين تعيش الأيديولوجيا بالصراع والتأجيج والتناقض.

2 ـ 1 : الأيديولوجيا بين الخطاب والخطابة

الخطاب الأيديولوجي هو قول خطابي، والخطابة تقال على «الأشياء المقنعة وفي مقدار ما تفيده من التصديق. وهو ظاهر أن القناعة ظن ما غالب تسكن اليه النفس مع شعورها بمعاندة» (10). و«الظن في الجملة هو أن يعتقد في الشيء أنه كذا أو ليس كذا، ويمكن أن يكون ما يعتقد فيه على خلاف ما عليه وجود ذلك الشيء في ذاته» (11).

والظن بهذا المعنى هو ضد اليقين، وإذا كان اليقين هو الخاصية المميزة للبرهان (الخطاب العلمي)، فبين أن الخطاب الأيديولوجي يقف على طرف نقيض من الخطاب العلمي. كما أن الخطاب الجدلي إذا كان يقوم على «الظن المقارب لليقين»، فإن «هذا المقدار من التصديق، هو الذي تفيده هذه الصناعة... إذ كان القول الجدلي إنما هو قياس يؤلف من مقدمات مشهورة ذائعة. والمقدمات المشهورة الذائعة إنما يحصل التصديق بها من جهة شهادة الجميع أو الأكثر، لا من جهة أن الأمر كذلك في نفسه، بخلاف ما عليه الأمر في البرهان. فإن التصديق اليقيني إنما يقع لنا فيه، عن مقدمات وقع لنا التصديق بها من جهة ماهي في أنفسنا، على ماهي عليه خارج النفس؛ لا من جهة أن ذلك رأي لغيرنا» (12).

إن الخطابة والجدل لهما جذر واحد، هو الظن، والظن لايحصل إلا عن مقدمات مشهورة وذائعة يشهد لها الجميع أو الأكثر بالصدق. والفرق بين الخطابين هو فرق طفيف يكمن في درجة الظن، أي في قوته وضعفه فقط : فالظن الجدلي هو مقارب لليقين لأنه قد يكون صادقا بالعرض، بينما القول الخطابي لايهتم بالبحث عن اليقين بل يهتم باستمالة الآخر أو تنفيره. وكان الأمر هكذا، لأن الخطاب الجدلي يعمد الى المقدمات والقضايا المشهورة عند الناس، فيجعل منها قياسات؛ في حين يحافظ القول الخطابي على الخطاب المرسل أو الخطاب الشبه - قياسي، لأنه يحرم القياس من إحدى مقدمتيه ويضمرها، بدعوى وضوحها وبداهتها، فينتج النتيجة من مقدمة واحدة، ولهذا لايقترب من اليقين البرهاني.

إذن فالخطاب الجدلي يدخل في دائرة الأيديولوجيا، مادام يصادر على المقدمات الخطبية والقضايا المشهورة عند «الجميع أو الأكثر»، وما دام يتأسس بدوره على الظن. وكلا من الخطابة والجدل لايهدفان الى تأسيس الحقيقة المعرفية (النظرية)، لأن هدفها ليس هو مطابقة الأفكار «من جهة ماهي في أنفسنا» للواقع، من جهة ماهو «عليه خارج النفس»؛ بل هدفها هو مناصرة موقف ما «من جهة أن ذلك رأي لغيرنا». وبناء على هذا، فالخطاب الأيديولوجي (الخطابة/الجدل) لايراعي مبدأ انسجام الفكر مع الواقع، ولا انسجام الفكر مع ذاته، بل يعمل على مخاطبة الغير لاستدراجه الى أمر ما أو تنفيره منه.

هكذا نجد أن «صناعة الخطابة تناسب صناعة الجدل، وذلك أن كلتيهما تؤمان غاية واحدة وهي مخاطبة الغير. إذ كانت هاتان الصناعتان ليس يستعملهما الانسان بينه وبين نفسه كالحال في صناعة البرهان، بل إنما يستعملها مع الغير. وتشتركان بنحو من الأنحاء في موضوع واحد، إذ كانت كلتاهما تتعاطى النظر في جميع الأشياء ويوجد استعمالهما مشتركا للجميع، أعني أن كل واحد من الناس يستعمل بالطبع الأقاويل الجدلية والأقاويل الخطبية، وإنما كان ذلك كذلك لأنه ليست واحدة منهما علما من العلوم مفردا بذاته، وذلك أن العلوم لها موضوعات خاصة ويستعملها أصناف من الناس خاصة» (13).

الخطاب الأيديولوجي لاتستعمله الخاصة، بل تستعمله العامة، إنه لغة الجماعة. وإذا كان الأمر كذلك فمن خواص هذا الخطاب أن لايهتم بشؤون الفرد، لأن أهدافه لايمكن أن تتحقق بالانفراد بل بالاجتماع. إذن يجب الاهتمام بما هو عام عند الجميع أو الأكثر، من أجل التحكم في استنفار الجماعة لتوجيهها نحو هذا الهدف أو ذاك، أما ملاحقة المآرب

الفردية فلا يمكن أن تؤدي هذه الوظيفة. بالاضافة الى أن الرغبات الفردية لانهاية لها، ومن ثمة يضيع الخطاب في هذه المتاهات والنزعات الشخصية، إذ جعلها من مطالبه الأساسية.

لهذا السبب فإن «المقنعات التي هي مقنعة عند واحد من الناس، فليس تستعملها هذه الصناعة لأن ذلك غير متناه وغير معلوم عند المستعمل لها، ولذلك ليست تستعمل هذه الصناعة من المقدمات المحمودة، أعني المقبولة، ما كان مقبولا عند واحد من الناس؛ وتلك هي الآراء الحادثة للناس عن الشوق والهوى، بل إنما تستعمل المحمودة عند الأكثر أو الجميع على مثل ما تستعمله صناعة الجدل» (14).

الخطاب العلمي هو خطاب الخاصة، أما الخطاب الأيديولوجي فهو خطاب العامة. وكل خطاب إذا ما انحرف عن قواعد العلم، سيسقط في شباك الأيديولوجيا لامحالة، إذ ليس ها هنا وضع ثالث. فالخطاب إما أن يخضع لقوانين العلم الصارمة ويكون نتاجا فرديا للخاصة، وإما أن يقبل بإذلال أن يصبح فريسة للأيديولوجيا وينزل الى الساحة والشارع، ليكون وسيلة للتخاطب بين العامة.

إلا أن الأيديولوجيا قد تجد لنفسها تعبيرات خارج الخطاب، أو تلجأ الى أشكال أخرى من الاقناع، ترافق الخطاب وتعضده. مثال ذلك : «تعظيم الأمر الذي فيه القول وتفخيمه، أو تصغيره وتهوينه، أو تحبيبه وتزيينه، أو تخشينه وتقبيحه...

«ومن ذلك تحريف قول الخصم، وتصويره بصورة ما تظهر شنعة وتسهل مناقضة، مثل إسقاط كثير من أقاويله ونقلها الى ألفاظ أخرى...

«ومنها الاستشهاد بالسنن المكتوبة، فمن كانت تشهد له احتاج إلى تقويتها ويحتاج خصمه الى تزييفها إن قدر أو تأقلمها الى نحو قوله...»

«ومنها الشهادات وهي أن يستشهد الانسان لقوله بإنسان يركن الى قوله أو يقوم يركن اليهم، متى شهدوا على ما قاله أو كان اللازم عن أقاويل أولئك يشد قوله، ويزيف قول خصمه....» (15).

إن هذه المواصفات المرافقة للخطاب الأيديولوجي، بالاضافة الى خصائصه الداخلية (الانطلاق من مقدمات ظنية/مشهورة والوصول الى الاقناع أو الظن الغالب)، هي ما يميز الخطاب الكلامي. فالمتكلمون يعمدون الى القناعات العقائدية عند الجمهور (المقدمات المشهورة) ويرتبونها على شكل قياس منتج، ثم يلجأون الى «الاستشهار بالسنن المكتوبة» كالأحاديث (حديث الفرقة الناجية) والآيات، والأقوال المأثورة عن الصحابة، متى «كان اللازم عن أقاويل أولئك يشد «قولهم» و«يزيف قول» خصومهم.

تتوفر الأيديولوجيا على وسيلتين للعمل : الخطاب لاقناع الأنصار، وما يرافق الخطاب للقضاء على الخصوم. إن الخطاب هو التنظير «العقلي» لتأسيس الاستدلال، وتشييد القياس هو محاولة للوصول الى «اليقين»؛ بينما «رفيق الخطاب» يعني تبديع الخصم وتكفيره، إنه يعمل على إخراجه من حقل المشروعية. الخطاب في الأيديولوجيا يعمل على كسب المشايعين بواسطة إقناعهم بأن «الحقيقة» واحدة، والطريق إليها «واحد». رفيق الخطاب يعمل على تجنيد الأنصار للجهاد ضد الخصوم : هو دخول في الصراع

وانتقال من وحدة الوعي الى الدفاع عن هذه الوحدة في ساحة المعركة. إن الإنتقال من الخطاب الأيديولوجي الى ما يرافقه، يعني الانتقال من الطموح الى الصراع، من الوحدة الى التوحيد، من الهدف الى الوسيلة.

2 ـ 2 : الخطاب من الأيديولوجيا الى العلم

الأيديولوجيا هي عائق معرفي لقيام العلم، لأن اعتياد الناس على الخطاب الأيديولوجي يجعلهم يعتقدون بأن «الحقيقة» هي التي يقدمها هذا الخطاب ويدافع عنها. وما يساعد على انتشار هذا الاعتقاد هو ألفة الناس للاهتداء بالفضائل وليس بالحقائق في سلوكهم اليومي، ذلك أن الانسان لايمكن أن يحيا إلا بالاجتماع وداخل الجماعة. ولهذا نجد أن الآراء التي تتبناها الجماعة قد «وضعت للناس لطلب الفضيلة لا لتعريفهم الحق، ألغز فيها عن الحق إلغازا، والسبب في هذا كله أن الناس لايتم وجودهم إلا بالاجتماع، والاجتماع لايمكن إلا بالفضيلة. فأخذهم بالفضائل أمر ضروري لجميعهم، وليس الأمر كذلك في أخذهم بمعرفة حقائق الأشياء، إذ ليس كلهم يصلح لذلك. وليس يوجد هذا في الآراء الشرعية بل وفيما سبق للانسان من العلوم في أول تعلمه، كما نرى قد عرض لكثير من الفتيان الذين سبق لهم في أول تعلمهم العلم المسمى عندنا علم الكلام. فإنه لما كان هذا العلم يقصد به نصرة آراء قد اعتقد فيها أنها صحاح، عرض لهم أن ينصروها بأي نوع من أنواع الأقاويل اتفق سوفسطائية كانت جاحدة للمبادىء الأول أو جدلية أو خطبية أو شعرية. وصارت هذه الأقاويل عند من نشأ على سماعها من الأمور المعروفة بأنفسها، مثل إنكارهم وجود الطبائع والقوى ورفع الضروريات الموجودة في طبيعة الانسان، وجعلها كلها من باب الممكن، وإنكار الأسباب المحسوسة الفاعلة، وإنكار الضرورة المعقولة بين الأسباب والمسببات» (16).

إذا كان الخطاب الأيديولوجي مرافق للجماعة، والاجتماع الأخلاقي، فإنه يؤدي ـ في بعض حالاته ـ الى نصرة المواقف التي يدافع عنها، بالاعتماد على «مبادىء» تتناقض مع معطيات العلم. وإذا كان الناس ليس في طاقتهم العقلية الوصول الى تفسير علمي للظواهر، فالمتكلم هو الذي يتكفل بهذه المهمة، أي هو الذي يقدم للناس تفسيرا «علميا» لقناعاتهم و«كلامهم»، وهكذا نشأ «علم الكلام». لقد عمد المتكلم ـ باعتباره عالما من علماء الجمهور ـ الى الشريعة التي تعلم الفضائل، وأراد أن يصيرها علما، فزعم أن الفاعل إنما يفعل من العدم، وأن الموجودات كلها لها سبب واحد، وليس ها هنا خصائص ذاتية للظواهر... الى غير ذلك من نفي الحقائق الثابتة بالبرهان. وهكذا اختلط الخطاب الأخلاقي (الديني) بالخطاب العلمي، فظهرت التناقضات بين الخطابين، واتجه بعض الناس الى نصرة مواقفهم وآرائهم بالحجج الشرعية، والبعض الآخر بالحجج «العقلية» فظهر «الفرق بين الفرق».

عندما تتركز الخلاصات التي انتهى اليها علم الكلام، في وعي الأمة، يصعب انغراس العلم ومبادىء البرهان في هذا الوعي. في هذه الحالة يصبح علم الكلام آفة العصر، إذ يصير وباء يؤذي عقول الناس، ويعيقهم عن معرفة الحقيقة، ويضلهم عن

السبيل اليها، وهكذا نجد «أن كثيرا من الناس ليس يقدرون أن يتجاوزوا بفطرهم الأقاويل الجدلية الى الأقاويل البرهانية. وهؤلاء إذا اعترفوا بالمعقولات، فإنما يعترفون بها من جهة ما هي مشهورة، فيعرض لهم ينكروا كثيرا منها متى عرض أن كانت أضدادها مشهورة، مثل ما عرض لمن اعتاد النوع من الكلام المسمى في زماننا علم الأشعرية أن ينكروا امتناع أن يتكون الموجود من لاشيء، أعني من العدم، مع كونها قضية أجمع عليها الأوائل، أعني أنه ممتنع أن يكون عظم من لايعظم. حتى لقد رأيت كثيرا ممن يتعاطى الحكمة ينكر كونها أولية، وكذلك من ينكر ضرورة اختصاص الصورة النوعية بموادها، حتى لقد نجد ابن سينا على شهرة موضعه من الحكمة يقول أنه ممكن أن يتولد إنسان من التراب كما يتولد الفار. وهكذا إن كان يعتقده ولم يقله موافقة لأهل زمانه، فإنما عرض له ذلك من قبل مباشرته علم الأشعرية» (17).

إن خطورة القول الأيديولوجي لاتكمن فقط في إعاقته نشر العلم بين العامة. بل تتعدى ذلك الى غزو العقل العلمي. إذ يمكن للأيديولوجيا أن تتسرب الى العلم، ويعتقد بالآراء الأيديولوجية من يمارس العلم : إنها بمثابة «فلسفة تلقائية للعلماء». وعلم الكلام ـ خصوصا علم الأشعرية ـ هو الذي يقوم بهذه المهمة، أعني تسريب الخطاب الأيديولوجي الى العلم، ونشر المبادىء المناقضة للعلم بين العامة، على اعتبار أن الشريعة لايصح اعتقادها إلا بإقامتها على هذه المبادىء.

من هنا يظهر أن الخطاب الأيديولوجي في نصفه الثاني (القول الجدلي) يحمل خطورتان : هو عائق لمعرفة الحقيقة ونشرها في وعي الأمة، وهو أيضا كثيرا ما يغلط العلماء، وتتسرب الحجة الجدلية الى الحجة البرهانية، وتقدم نفسها كيقين علمي. بينما يظل الشطر الأول (القول الخطابي = الديني والأخلاقي) ضروريا لتماسك الجماعة، وتوجيه سلوك الجمهور.

إذن فالحل السليم لعلاقة الأيديولوجيا بالعلم، هو إقصاء كل إمكانية للقاء بينهما. فالخطاب إما أن يكون علميا، وإما أن يكون أيديولوجيا، ليست ها هنا «أيديولوجيا علمية». وإقصاء هذه الامكانية هي ذاتها إقصاء علم الكلام (القول الجدلي)، لأن علم الكلام هو الذي يريد التقريب بين الخطابة والبرهان، بين الأيديولوجيا والعلم، بين الشريعة والحكمة. وعلى هذا يجوز النظر الى علم الكلام على أنه «نشاز» في الثقافة الاسلامية، أي أنه ليس من صلب الشريعة الداعية الى الفضائل : إنه علم غير أصيل/غير شرعي، إذ لم يشهده الصدر الأول من الاسلام. بل أكثر من هذا، فالشريعة تنهى عن الجدل في الأصول والمبادىء التي ترتكز على الايمان والتسليم : «قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا». العلم لايفيد في المبادىء الشرعية، إنه مفيد فقط في الظواهر الطبيعية. ها هنا مجالات متباينة وموضوعات مختلفة، ومن ثمة يلزم أن تتباين أسس الخطاب ومبادئه في كل مجال على حدة، يجب احترام خصوصيات الموضوع وخصوصيات الخطاب.

إن علم الكلام هو علم «طارىء» على جسم الثقافة الاسلامية، إنه وافد غريب أراد أن يقيم في هذا الجسم بدون أن يخصص لنفسه مكانا ما، أي بدون أن يؤسس موضوعا له يميزه عن العلم وعن الدين. إن الموضوع الذي يريد أن ينشئه علم الكلام، هو هذه الهوة التي

تفصل بين الخطاب العلمي والخطاب الديني والأخلاقي، إذ يريد أن يستقر في هذا «الفراغ المعرفي» ويملأه باستدلالات وبراهين، هدفها إقامة جسر بين خطابين مستقلين. لم ينتبه علم الكلام الى أن هذا الفراغ، أمر ضروري لصلاح الأمة، وأن ملأه سيؤدي - آليا - الى فسادها وتمزقها، وهذا ما حدث بعد امتلاء الفراغ.

لكن مادام انقسام المجتمع الى عامة وخاصة، الى جمهور وعلماء قائما، فلا بد من وجود خطابين. وردم الهوة القائمة بينهما يستدعي تحولا حاسما في المجتمع، إما أن يصير جميع أفراده من الجمهور وإما أن يصيروا علماء، وهذه النتيجة هي التي غابت عن عقل المتكلم. إنه أراد توحيد المجتمع على مستوى الخطاب/الكلام، رغم انقسامه على مستوى الاجتماع والسلوك والرؤى. ولهذا انصرف هم المتكلم الى إقامة علم للخطاب والكلام، زاعما أن توحيد الخطاب سيؤدي حتما الى توحيد المجتمع. وبما أن هذه الهوة يستحيل ردمها، والمتكلم راهن على إمكان ذلك، فقد سقط فيها؛ لأنها تفتقر الى قرار، بينما رأى فيها مكانا للاستقرار.

الفيلسوف هو الذي انتبه الى ضرورة إقامة فاصل بين الخطابين، لأن هذا الفاصل هو وقاية لكل من الخطابة والبرهان، وكذا للعامة والخاصة. ورأى أن أقصى ما يمكن فعله هو توسيع قاعدة الخاصة، وتكثير أهل البرهان، بواسطة نشر مبادىء العلم والحكمة النظرية. لهذا راهن الفيلسوف على توسيع الهوة بين الخطابين، لتشييد بنيان قوي يقوم عليه الخطاب العلمي. فانصرف همه إلى توضيح المبادىء الأولية لكلا الخطابين المعرفيين، إن في ذلك حفظا لسلامة العامة والخاصة على السواء. أما مصير المجتمع فهو يخضع لمسير التاريخ، إذ هو الذي سيصيره على هذه الحالة أو تلك، ولتوجيه هذا المسير يلزم فتح باب الاجتهاد في العلم، والاستعانة بما قاله القدماء، لتثبيت البناء والزيادة في التحصين.

إن سحب البساط من تحت أقدام الخطاب الأيديولوجي، يتم بإقصائه وليس بتنويره، لأن التنوير سيبقى الخطاب كما هو ولا يمكن أن يغيره. أعني أن طبيعة الخطاب الأيديولوجي لن تتحول الى نقيضها تماما (العلم)، إلا برفضه كوسيلة للمعرفة غايتها الكشف عن الحقيقة، والابقاء على مستوياته الدنيا التي تكمن في الدعوة الى الفضيلة (الدين والأخلاق). الحقيقة العلمية وحدها هي القادرة على تقديم تفسير عقلاني للطبيعة وللمجتمع، بينما «الحقيقة» الأيديولوجية تهدف فقط الى الزيادة من الاتباع والأنصار.

الأيديولوجيا تسير من الخطاب الى الواقع، بينما يسير العلم من الواقع الى الخطاب. أعني أن تحقيق الأهداف الايديولوجية يمر عبر استحالة الغير لمناصرة موقف ما بواسطة الدعوة الى ذلك الموقف بممارسة الخطاب. في حين يريد العلم أن يصل إلى الحقيقة انطلاقا من معطيات، يتم الفحص عنها بواسطة أدوات للمعرفة يجمعها الاستدلال والاستقراء والاستنباط والحدس. وهذا ما يجعل الخطاب الايديولوجي يخضع لتقلبات المزاج وتأويل القضايا، وكل شيء حسب هذا التصور يمكن أن يصبح حقيقة، ولهذا تنعدم كل حقيقة. أما العلم فإن معطياته توجد «خارج النفس» ولذلك يستعصي فيها التأويل، وتتمرد على إخضاعها للرغبة الفردية قصد تحميلها بأهداف عملية.

هاهنا خطابان متعاكسان : باتجاهه من الخطاب الى الواقع، يسهل تطويع الخطاب الأيديولوجي حسب الأهداف المرسومة «في النفس» مسبقا، وباتجاهه من الواقع الى الخطاب يصعب تأويل الخطاب العلمي حسب أغراض مبيتة سلفا. الأيديولوجيا هي خطاب أولا، ولهذا فهي أشبه بوعاء فارغ يمكن ملؤه بأي شيء (يحتمل التأويل)، بينما العلم هو بناء أولا، ولهذا فهو لايحتمل أكثر من اتجاه واحد، لأنه يعتمد على مبادىء أولى غير قادرة على إنتاج حقائق لامتناهية أو متغارضة. العلم محكوم بأسس منها ينطلق وعليها يشيد نظرياته، أما الأيديولوجيا فلا أساس لها لأنها خطاب، وهي لاتبني ولا تشيد، إنها تحارب وتصارع.

3 - 1 : تعالي الحقيقة وانفجار الخطاب

عندما يتضخم الخطاب الأيديولوجي ويصل الى أقصى حالاته، يتحول من سلطة الحجة (الخطاب) الى حجة السلطة (الفرد). بمعنى أن «الحقيقة» عندما تهيمن على الجماعة، ولا يستطيع السلوك أن ينفلت من توجهاتها، تستغني عن وسيلة الاثبات والتبليغ والاقناع. أي أن كل قنوات المعرفة تصبح عاجزة عن التعبير عن واقع هذه الحقيقة، الذي غزا السلوك والقناعات، لأن مسالك المعرفة تصل فقط الى حقائق نسبية، وتظل هناك دائما بؤر معينة لاتطالها هذه الوسائل المعرفية. بينما الحقيقة الأيديولوجية ترفض كل تحديد وكل منع، إنها مطلقة : لا تخشى أية موانع، ولا تقف عند أية حدود.

حين تصل الحقيقة إلى هذا المستوى من الهيمنة، يعجز اللفظ عن امتلاكها، وكذلك المعنى. إن كل وسائط المعرفة تظهر أمام سلطاتها وقوتها من الهزال والحقارة، بحيث تبدو وضعيتها أكثر سخرية. ولعل أقوى هذه الوسائل التي تهدف الى إنتاج الحقيقة، هي وسيلة العقل. و«من يتبع موجب العقل ويصدقه، ففي تصديقه تكذيبه وهو غافل عنه، لأنه ما من مسألة نظرية يعتقدها بنظره العقلي إلا وله فيما خصم اعتقد بنظر العقل نقيضها. فإن كان العقل حاكما صادقا، فقد صدق عقل خصمك أيضا. فإن قلت : لم يصدق خصمي - فقد تناقض كلامك، إذ صدقت عقلا وكذبت مثله. فإن قلت : صدق خصمي، فخصمك يقول : أنت كاذب مبطل. وإن زعمت : أنه لاعقل لخصمي، وإنما العقل لي - فهذي أيضا دعوى خصمك. فبماذا تتميز عنه : أبطول اللحية أم بياض الوجه، أم بكثرة السعل، أو الحدة في الدعاء !» (18).

الحقيقة الأيديولوجية هي استغلال بين لوسيلة إنتاجها، إذ بعد إنتاجها تستقل عن منتجها. ثم تنفي خصوبة هذه الوسيلة وتثبت عقمها النظري، لكي تستغني عن المصادر المعرفية الوضعية. إن تضخم الورم الأيديولوجي، لايمكن إلا أن يؤدي الى بتر العضو المسؤول عند هذا التضخم. بمعنى أن الحقيقة عندما تنحرف عن مبادىء العلم، وتتجه الى أهداف عملية، فإنها تتجاوز بذلك طاقة المعرفة الى التبشير بطموحات لم تعرف بعد. والتبشير بالمجهول، هو محاولة للانفلات من المحدد والنسبي، لأن القفز في المجهول هو انتصار للمطلق، وامتلاك للسر.

العقل لايعرف، لأن مجاله محدود والحقيقة التي ينتجها نسبية، فما يعتبر حقا عندي هو باطل عند خصمي. إذن فالحقيقة لايعلمها عقلي ولا عقل خصمي، فمن يعلمها/ينتجها ؟ ماهو مصدر الحقيقة ؟

الحقيقة ليست ظاهرة للعموم، لذلك تستحيل معرفتها، إنها مختفية ولا تتجلى للعقل. العقل لايمسك بالحقيقة، ولكنه يرفرف حولها، لأن مجاليهما متباينان. والوصول الى الحقيقة يستدعي استبدال وسيلة المعرفة، من أجل المرور من مجال العقل الى مجال الحقيقة. إن قوة العقل غير قادرة على اختراق الحجاب الفاصل بين عالم الحقيقة، وبين التجليات الظاهرة. حتى الشرع ليس كافيا للكشف عن الحقيقة، لأن اللفظ الشرعي يحتاج الى من يفسر دلالته، ويستخرج قصده. والتفسير لايكون إلا بالعقل، والعقل نقيض للحقيقة ولا يرشد اليها. لذلك «قال رسول الله (ص) «ستفترق أمتي نيفا وسبعين فرقة، الناجية منها واحدة. فقيل : ومن هم ؟ فقال : أهل السنة والجماعة. فقيل : وما السنة والجماعة ؟ قال : ما أنا الآن عليه وأصحابي». قالوا (أي الباطنية) : وما كانوا إلا على الاتباع والتعليم في كل ما شجر بينهم، وتحكيم الرسول - عليه السلام - فيه لا على اتباع رأيهم وعقولهم. فدل على أن الحق في الاتباع، لافي نظر العقول» (19).

المرور الى الحقيقة واكتسابها هو الاتباع، وليس الاستدلال العقلي. والخليفة الذي يعوض الرسول - بعد وفاته - ويقوم بنفس الدور الذي كان يقوم به، هو الامام. إذن، فاتباع الامام هو سبيل الحقيقة، بعد غياب الرسول.

الامام هو الناطق الرسمي باسم الحقيقة، إنه بمثابة حجة سلطة، إنه المالك للحقيقة. والحقيقة لاتكمن فيما يتلفظ به من عبارات وأقوال، ولكنها تكمن في عصمته، إنه مأوى للحقيقة، وملجأ للحق. ولا يمكن للناس أن يعرفوا ما توصل اليه الامام قبل أن يرشدهم الى ذلك، ولهذا فما يعلمه الامام هو عين الحق يلزم العمل به، وبذلك ترقى تعاليمه الى مستوى الأوامر. إذن فمن المعلوم «قطعا أنه لاأحد في عالم الله يدعي أنه الامام الحق والعارف بأسرار الله في جميع المشكلات، النائب عن رسول الله في جميع المعقولات والمشروعات، العالم بالتنزيل والتأويل علما قطعيا لاظنيا، إلا المتصدي للأمر بمصر (أي بقطر) وهذا «هو الامام المعصوم الذي يجب على كافة الخلق تعلم حقائق الحق، وتعرف معاني الشرع منه» (20).

دور الامام - كناطق رسمي باسم الحقيقة - يكمن في نقله للحقيقة المطلقة (الالهية) من عالم الغيب (المجهول) الى الناس والأشياع. إن الحقيقة المختفية تتجلى للامام فقط، فيعمل على إبرازها والكشف عنها بواسطة اللفظ المشترك للجميع. لقد عادت الحقيقة المطلقة وسكنت اللفظ من جديد، بعد أن طوع الامام هذا اللفظ وتشكل على هيئة مخصوصة، تستطيع عمل الحقيقة وتحملها. اللفظ لايتحمل الحقيقة لوحده، كاتحاد يخلقه العقل بين المعنى واللفظ لانتاج هذه الحقيقة. اللفظ يرفض أن يحمل المعنى في جوفه، باجتهاد العقل النظري، لذا يجب أن يرتفع الى مستوى المقدس، فهو لايرضى بأن يكون خادما للنسبي، إن لديه حنينا الى المطلق عندما يتعلق الأمر بالحقيقة اللاعلمية.

من الظاهر إلى الباطن، من المنكشف الى المختفي، هذا هو طريق الوصول الى الحقيقة. والاعلان عنها يستدعي نقلها من الباطن الى الظاهر، من السر الى العلن؛ أي يلزم إبراز الباطن ليصبح ظاهرا من جديد لكي يتمكن الناس من استيعاب خطاب الحقيقة عبر اللغة. لأن وراء اللغة لايوجد معنى مشتركا للجميع، لهذا يستحيل الكشف عن الحقيقة بالاعتماد على الجهد الذاتي، ولهذا أيضا يتدخل الامام لادخال المعنى في اللفظ، وإعادة الحقيقة الى الظاهر.

عودة الحقيقة الى الظاهر (مجال العقل)، ومجيء المعنى من عالم الغيب (مجال الحقيقة) أدى الى كشف السر، وإبراز الباطن : لقد أصبح الباطن ظاهرا، لقد ظهر الباطن ! إن هذا الانتقال من نقيض الى نقيض، هو انتقال من الوحدة الى الكثرة، من وحدة الحقيقة المستورة الى نشرها في الساحة بين المشايعين، من أجل الدفاع عنها ضد الخصوم. حينما يكون مصدر الحقيقة خارج العقل وخارج الواقع، يلزم التركيب الى المعنى من الظاهر الى الباطن، ثم حمل هذا المعنى في وعاء من الألفاظ التي ارتقت الى مستوى العنف (الأوامر). إن اللفظ لم يستطع أن يحتوي المعنى لوحده، لأن حقيقة هذا المعنى مستعصية ولا تنتمي الى عالم اللفظ، لذلك عندما استورد الامام هذا المعنى الخفي، تحمله اللفظ قسرا وأصبح مسكونا بعنف المعنى المهاجر من وطن الغيب.

لقد تصدع الخطاب، وحدث فيه انشقاق، عندما تضخم المعنى في صلبه. لذلك ولدت الحقيقة قبل أوانها، ولم تقطع المراحل المألوفة واللازمة للحمل. إن اللفظ «الحامل» للمعنى، أرغم على الاجهاض، لأن المعنى الذي يحمله/يتحمله ليس شرعيا، ولم يأت من المصادر المنتجة للفظ نفسه (العقل/الواقع). وعندما برزت هذه الحقيقة الى الوجود «الظاهر»، لم يستطع الناس أن يتعرفوا عليها، إذ ليس لها أب ولا أم : إنها لقيطة. الامام هو الذي تبنى هذه الحقيقة اللقيطة، وهو الذي يعرف جذورها (أصولها/مصادرها)، إنه المالك الوحيد لسرها.

3 - 1 : تأسيس المعاناة على أنقاض الخطاب

الحقيقة اللقيطة لايمكن أن تحيا إلا بثنائية الظاهر والباطن، إن السفر اليها يتم بـ «الغيبة» عن الظاهر ثم «الرجعة» من الباطن. والوصول بهذا الوافد الغريب، هو الذي يبرر خضوع الناس واندهاشهم أمامه، إن هذا الغريب هو الذي سيرتفع الى منصب المقدس : لايمكن للحقيقة أن تتقدس إلا إذا وفدت من عالم الغيب. وما يسمح لها بالارتقاء الى هذه المرتبة، هو غياب أصولها ومن ثمة معرفتها : المقدس هو ما ليس له جذور (أصول).

إن الوصول الى هذه الحقيقة، ليس امرا يتساوى فيه جميع الناس، الحقيقة ليست «أعدل الأشياع قسمة بين الناس». عندما عادت الحقيقة من عالم الباطن وقد تقدست، تم فرضها على الاشياع وقاتلوا من أجلها، فتأسّستْ. الحقيقة المقدسة عندما تنزل الى ساحة المعركة تفقد قدسيتها أي تتدنس، لأنها تنكشف. إذن كيف يمكن تعميم هذه الحقيقة، مع

الحفاظ على سموها وتعاليها ؟ كيف يمكن تعميم المطلق، ليصبح الوصول إليه «أعدل الأشياء قسمة بين الناس» دون أن يفقد قداسته ؟

إنها المشكلة الكبرى للتصوف

لهذا رفض المتصوف أن يكون العلم حاصلا عن العقل أو عن المعلم (الامام) أو عن الشرع، لان الحقيقة التي يهدف إليها لا تسكن الخطاب ولا يمكن العبور إليها من الظاهر الى الباطن والعودة بها عن طريق اللفظ. العلم سواء كان ظاهرا أو باطنا، لا يفيد الحقيقة، إذن كيف تحصل هذه الأخيرة ؟

سنعطي الكلمة للمتصوف لـ « يوضح » لنا هذه الامكانية الثالثة : « وأوقفني في العلوم كلها وقال لي :

« اطلع ! فرأيت العلوم تأكل بعضها بعضا. ورأيت الاكل كيف يأكل المأكول. ثم رأيت المأكول كيف يعود فيأكل الاكل.

« وقال لي : لا تبن بيتك في العلوم، أين تبني. إن بنيت في الظاهر، هدمه الباطن، وإن بنيت في الباطن، هدمه الظاهر. وإن دخلت العلوم فادخها عابرا. إنما هي طريق من طرقاتك فلا تقف فيه، فيأتيك الذين بنوا فيه فيغروك بمنازلهم التي بنوها فيه. فترى نوري الذي استعملتهم به طالعا على منازلهم، فتقيم في منازلهم أنسا بنوري الذي طلع عليها. فلا تقف إلا علي، ولا تقم إلا مقامك مني. فإن شئت أطلع عليك نوري، أطلعت، وإن شئت أن أرسلك إلى نوري أرسلت » (21).

الحقيقة هي « طلوع النور » أو « إرسال إلى النور »، وليس هناك طريق العبور اليها، الوسائط ملغاة هاهنا. العلوم ليست وسائل لبلوغ الحقائق، سواء كانت علوما عقلية أو علوما شرعية. الحقيقة لا تكمن في اللفظ ولا تكمن في المعنى، إنها تقع خارج الخطاب. إذن فالمسير إلى الحقيقة ليس انتقالا من مرحلة دنيا إلى مرحلة عليا، ولكنها حالة يتم فيها إنارة كل شيء. المعرفة هنا لاتأخذ مسارا تصاعديا، بل هي انكشاف لحظي وسفور كل شيء عن كنهه : المعرفة سفور. « وقال لكل شيء : أسفر له عن وجهك، وتلقه بمعناك، ليراك ويرى ما فيك » (22).

ليست هاهنا وسيلة لأجل غاية، ولكن الغاية تندمج في الوسيلة، « وقال لي : مبز ! فأنا دليلك إلي ». هذه الوسيلة/الغاية الموصلة إلى الحقيقة، تقفز على العقل ولا تهتدي به، « فسرت فرأيت العقل، فقال لي (مولاي) : جُزْهُ إلي... فجُزت. فقال لي : جُزْتَ الخطر » (22).

الشرع أيضا يجب أن يتجاوز، إذا ما قدم نفسه كوسيلة لبلوغ الحقيقة، أكان الشرع كتابا أو سنة. إن النقل بأسره لا يفيد اليقين، « فسمعته يقول : « دخلت الى السُنة. فقال لي مولاي : هي مجلس العبيد، ومن جالسني لا يجالس سواي ! أفغائب أنا حتى تستذكرني، بذكري الكتاب ؟ فقلت : مولاي ! نورك يمسكني بين يديك، ويدك تمسكني في نظرك. ونظرك إلي يمسكني في يدك، وأنت بك تمسكني في نظرك » (23).

الحقيقة إذن، هي الارتماء المباشر في الحضرة الالهية، وتجاوز الوسائط العامية، واختصار لزمن الوصول أو هي بالأحرى إلغاء لهذا الزمن. إن الكشف عن المطلق لابد أن

يلغي مفعول الزمن، لأن الزمن هو مجموع الانات واللحظات المتتالية، في حين يعتمد الوصول المباشر (الكشف) على حرق المراحل. كما أن المحافظة على تعالي الحقيقة، ستؤدي إلى رفض كل إمكانية للتعبير عنها، سواء كان هذا التعبير وضعيا أو شرعيا. إن الحفاظ على تعالي الحقيقة (القداسة) يعني البقاء في عالم السر. فالحقيقة ليست ظاهرة وليست باطنة، لا تقبل المعنى الأولي ولا تقبل المعنى المؤول. إنها لا تقبل أن تعرف، لأن السر « غير معروف »، فهي تشبه النور، ولا تنكشف إلا للواصل.

الواصل هو الذي تشرق عليه « هياكل النور »، ومبتدأ طريق الوصول يكمن في إنهاك البدن، بقطع الملذات عنه. ومتى « تطهرنا من شواغل البدن، وتأملنا كبرياء الحق... والنور الفائض، وجدنا في أنفسنا بروقا ذات بريق، وشروقا ذات نشريق، وشاهدنا أنوارا، وقضينا أوطارا » (24).

الحقيقة هي « إشراق » الأنوار الالهية على الذات الانسانية عن طريق إضعاف الجسم، ومعاناة طريق السالكين. والوصول إلى « نور » الحقيقة هو أقصى « المكاشفات » التي يمكن الحصول عليها، إلا أن التعبير عن جوهرها لا يطيقه الكلام واللغة. ذلك أن أسرار المكاشفات، « لا يجوز أن تسطر في كتاب، فقد قال العارفون : إفشاء سر الربوبية كفر » (25). ولهذا فأقصى ما يقوله الواصل، هو أن من وصل لا يرجع، بل يفني في الحقيقة الالهية ويحترق بنورها.

المتكلم رفض « حقيقة » الخلافة باعتبارها تعددا واقعيا، وحاول البحث عن الوحدة على مستوى الوعي. لكنه كان يؤسس بدوره انشقاقا اخر في صلب الوحدة، عندما تبنى حديث الفرقة الناجية، مما أدى به إلى تكفير الخصوم من « أهل القبلة ». وهذا ما جعل الفيلسوف يتنكر لمبادىء علم الكلام، لأن هذا الأخير مزق الحقيقة الشرعية، وفرق الأمة إلى طوائف متناحرة. فاعتبر علم الكلام خطابا زائفا، لا يقوم على مبادىء الشرع ولا يقوم على مبادىء العلم. رأى الباطني أن علوم العقل وعلوم الشرع، لا تؤدي إلى الحقيقة، لأنها تحمل تناقضات في صلبها، لهذا رفض الحقيقة الشرعية (الدينية والكلامية) وكذا الحقيقة العلمية (الفلسفية)، فقال بضرورة اتباع المعلم (الامام). الامام هو الذي تبنى الحقيقة اللقيطة، التي ليس لها مصادر ولا وسائل (العقل او النقل). بينما اعتبر المتصوف أن الحقيقة ليست ظاهرة كما يزعم العلم والشرع، وليست باطنة كما يزعم الامام، إنها غير لقيطة من عالم الباطن، ولكنها تشع وتحرق. الحقيقة الصوفية هي حقيقة محترقة وحارقة في نفس الوقت.

هل لي أن أختصر كل ما سلف، في جملة واحدة ؟

إذن سأقول :

إن تاريخ الايديولوجيا، هو تاريخ فشل الحقيقة في الامساك بالمطلق.

محمد مزوز

تاهلة في 1987/12/01

الهوامش

1. أميز هنا، بين العقيدة وتاريخ العقيدة. وأقصد بالعقيدة ما قاله الله(الكتاب) وما قاله الرسول أو فعله (السنة)، بينما تاريخ العقيدة أعني به التأويل الذي خضعت له الأصول من طرف الفرق السياسية أو الفرق الكلامية. وبناء على هذا يصبح تاريخ العقيدة هو اجتهاد بشري خالص، سواء على مستوى المذاهب الفقهية أو على مستوى المذاهب الكلامية. وإذا كانت المذاهب (النحل) تختلف عن الأديان (الملل) في نقطة أساسية، وهي أن المذاهب دفاع سافر عن رؤية مغايرة، فإن الدين (العقيدة) يقدم نفسه كرؤية شاملة وواحدة. لذا يصير النظر في تاريخ العقيدة بمثابة استقصاء لاجتهاد بشري، ومحاولة لفهم رؤية إنسانية للمجتمع، تضع نفسها في موقع ما من مواقع الصراع الاجتماعي.

2. الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد. دار الكتب العلمية - بيروت 1983 ص : 147

3. الايجي : المواقف في علم الكلام. عالم الكتب - بيروت. ص : 395

4. الاسفرائيني (أبو المظفر) : التبصير في الدين. تحقيق كمال يوسف الحوت. عالم الكتب - بيروت 1983. ص : 15.

5. أبو بكر بن العربي : العواصم من القواصم. تحقيق الشيخ محب الدين الخطيب دار الجيل - بيروت 1987، ص : 54.

6. نفس المصدر. ص 60.

7. سورة الحجرات. اية 9.

8. الايجي : المواقف. ص : 7.

9. نفس المصدر. ص : 469.

10. ابن رشد : جوامع الخطابة، انظر ص 169 من :

— AVERROES : Three short commentaries on Aristotés « Topics » « Rhetoric » and « Poetics »;
Adited and franslefed by Charles Butterworth.
Albany state university of New York Press 1977.

— AL-FARABI : Deux ouvrages inédites sur la réthorique - 11
Publication préparée par j. Langhade et M. Grignaschi. Dar El-Machreq Edideurs. Beyrouth 1971. p. 82.

12. ابن رشد : جوامع الجدل. تحقيق تسارلس بوتروث. مصدر مذكور ص : 152.

13. ابن رشد : تلخيص الخطابة. تحقق وتقديم عبد الرحمن بدوي. الكويت - بيروت ص : 3.

14. نفس المصدر. ص : 20.

15. الفارابي : كتاب الخطابة. مصدر مذكور ص : 75.77.

16. ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة. تحقيق موريس بويج : بيروت 1942، ص : 44.43.

17 - نفس المصدر ص : 46 - 47

18 - هذه حجة للباطنية في إبطال العقل، يوردها الغزالي في كتابه : فضائح الباطنية. تحقق عبد الرحمن بدوي. الكويت. ص : 76.

19 - نفس المصدر، ص : 78 - 79

20 - نفس المصدر، ص : 75

21 - النفري : موقف المواقف انظر ص : 208 من كتاب :
نصوص صوفية غير منشورة. حققها وقدم لها : بولس نويا اليسوعي. دار المشرق - بيروت.

22 - نفس المصدر، ص : 214

23 - نفس المصدر، ص : 222

24 - السهروردي : هياكل النور. تحقيق محمد علي أبو ريان - بيروت، ص : 70

25 - الغزالي : أحياء علوم الدين، ج 4 دار المعرفة - بيروت ص : 246.

المذنب عبد القادر

الوظيفة المعرفية للاغريق

نموذج هيراقليط

لماذا الفلسفة اليونانية بالذات ؟ ألا يفصلنا عنها زمن طويل يجعلنا نضعها على الرفوف ونعتبرها تراثا إنسانيا لايمت بصلة مباشرة لهمومنا الحاضرة ؟ وبالتالي ما الفائدة من إعادة النظر وتجديد الوعي بفلسفة لايجادل أحد في كونها تقع في الزمن الماضي ؟

إننا عندما نريد العودة للفلسفة اليونانية، يكون حافزنا في ذلك هو الايمان بعبقرية أولئك «المعلمين» إننا لانقرأهم من أجل تزجية الفراغ، أو من أجل ثراء فكري، على العكس من ذلك، إن قراءتنا موجهة بنظرة تعتبر هذه الفلسفة جزءا من التراث الخالد، فكيف يمكننا إنكار فلسفة كان لها شرف السبق، وجرأة السؤال ؟ إنها بالضرورة فلسفة خالدة، ولعل هذا ما عناه (Régis Debray) عندما كتب يقول : «إن أدوات القرن الخامس قبل الميلاد أصبحت غريبة عنا إذ نحن ننتج من القمح مثلا عشر مرات أكثر مما كانوا ينتجون، إلا أن نصوص القرن الخامس ق.م لاتزال تسائلنا» (1).

إن همّ فهم الوجود والفعل فيه هو بيت القصيد في الفلسفة اليونانية، ومن تم طابعها الانساني والخالد، فليس المهم بالنسبة لنا هو نتائج الفلاسفة اليونان، ولكن المهم هو كيف أنتجوا أفكارهم، كيف اكتسحوا ساحة السؤال والغموض، إن هذا «الكيف» هو الذي يعطي المبرر لاعادة النظر والتعلم من هؤلاء «الأساتذة» فليس الاعتبار للزمان الفاصل بينهم وبيننا، وإنما الاعتبار للجوهر المعبر عنه، وهو التساؤل والفهم، يقول نيتشة : «إن الجبابرة يتخاطبون عبر مسافات التاريخ المقفرة، ويستمر حواردهم الرفيع بين الأفكار دون أن يعكر صفوه الأقزام المستهترون والصاخبون الذين مايزالون يزحفون تحتهم» (2).

قد نلح في الاعتراض على الطابع الكلاسيكي للفلسفة اليونانية، لكن اعتراضنا هذا ينسى أن محور حديثنا هو فلاسفة تحدثوا بعمق عن الوجود، وحديثهم هذا لاينتهي بانتهائهم، إن هؤلاء، على حد تعبير نيتشه، «جبابرة»، جبارة المنطق والتفكير، جبابرة السؤال، ولسنا في حاجة الى التذكير أن سؤالا جديا وصميميا واستفزازيا خير من ألف جواب، وهذه هي حال الاغريق بالضبط، ومن ثم لازالوا أرضا خصبة قابلة للتوليد والقراءات والتأويلات المختلفة. إذا كنا نود التعلم من الفلاسفة الاغريق، ونجعلهم أساتذة موجهين لنا، فإن ذلك يتم بوعي، ذلك أن هؤلاء هم أنفسهم تعلموا من الاخر، ولم يكن لديهم شعور بالنقص أو التلمذة، بل كان ذلك خاصية جعلتهم جديرين بالاحترام : «إنهم لجديرون (الاغريق) بالاعجاب من حيث فنهم في التعلم بشكل مفيد، وعلينا أن نحذو حذوهم

في التعلم من جيراننا واضعين المعرفة المكتسبة كدعامة في خدمة الحياة، وليس في خدمة المعرفة الموسوعية التي ننطلق منها دائما لكي نتعالى على الجار» (3).

خدمة الحياة، إذن، هي الموجه الأساسي للاغريق في التعلم من الاخر، وهي نفسها غايتنا عندما نسائل هؤلاء المعلمين، دون أن ننزلق الى التساؤل الوهمي القائل : أليس في الرجوع الى اليونان ضياع للأصل، أو نسب الفلسفة لأصل قد لايكون هو أصلها الحقيقي ؟ إن سؤالا كهذا يغفل أن المهم هو خدمة الحياة والرفع من القوة العاقلة لدى الانسان، لنستمع مرة أخرى، لنيتشه :

«إن المسائل المتعلقة بأصول الفلسفة هي غير ذي بال، لأنه في الأصل يسود في كل مكان البربرية والمعدوم الشكل، والفراغ والبشاعة، ولأن ما يسمع في كل الأشياء إنما هي الدرجات الأعلى» (4).

خدمة الحياة أولا، وتحصيل الدرجات الأعلى ثانيا، هذا هو الموجه في إعادة النظر في الفلسفة اليونانية واكتشافها، لأننا بذلك نربط الصلة بأناس كانت الحكمة هي همهم، كان السؤال هو نورهم، إنها فعلا الحكمة والتفكير ما جعل الاغريق صامدين أمام زحف الزمان، لنقرأ هيرقليط، أحد عباقرة اليونان (وهو نموذج هذا البحث) وهو يحدثنا عن اهتمامه الجوهري : «إن أسمى فضيلة هي أن نفكر بشكل صحيح، وتقوم الحكمة على قول أشياء صحيحة والتصرف حسب الطبيعة مصغين لصوتها» (5).

التفكير بشكل صحيح، قول أشياء صحيحة، الاصغاء لصوت الطبيعة، تلك هي المهام التي يحدثنا عنها هيراقليط، وهي مهام ليس من السهل القيام بها، لأنه من الصعب أن يصعد الانسان من الظلام الى النور كما يقول هيراقليط نفسه في (الشذرة 22). «الذين يبحثون عن الذهب يحفرون كثيرا ولا يجدون إلا القليل».

البحث طويل وشاق، إنه حفر في الأعماق وليس مضمون النتائج، وبذلك يصعب على من تعود على تعطيل عقله، على الحلول الجاهزة، وعلى العادة والمألوف، يصعب على هذا أن يتعامل مع هيراقليط.

لاشك أن هيراقليط يخاطب أنداده، يخاطب من احترف السؤال والاصغاء، يخاطب ذلك الذي يعرف أن قصر العمر، وضخامة غموض الوجود، يحولان دون الوصول.

هيراقليط : بين نار الوجود واغتراب الانسان

هل نحتاج مع هيراقليط الى تعريف ؟ عند الحديث عن هذا الفيلسوف، نكون أمام حكيم أحس بغموض الوجود وبقيمة الانسان عندما يجعل نصب عينيه فهم ألغاز الوجود دون كلل، ولهذا يمكن القول أن هيراقليط شغل نفسه بأسمى وأعقد ما يمكن أن يشغل المرء نفسه به، إنه الاشتغال على السؤال، عندما نكون بصدد الحديث عن هيراقليط، يجب أن نعرف أننا أمام فيلسوف يؤمن بقدرة العقل على الاستبصار، ويؤمن بأن هذا العقل هو ما

يمكن أن يجمع بيننا، يقول في الشذرة 114 : «إذا تكلمنا بالعقل فيجب أن نؤسس قوتنا على ما هو مشترك بين الجميع بمثل ما تؤسس المدينة قوتها على القانون (العقل) ».

من هذا المنطلق، منطلق مشاركتنا لهيراقليط في العقل، سنحاول الاقتراب مما تركه واضعين أمام ناظرنا الوجود والانسان باعتبارهما مرتكزات فلسفة هذا الفيلسوف.

I ـ الوجود :

ليس الوجود الذي اهتم به هيراقليط هو ذلك المتعلق بالوجود الاجتماعي أو السيكولوجي... إنه الوجود العام الذي يعبر عنه على مستوى مباحث الفلسفة بـ «الأنطولوجيا» من حيث هي مجمل عام وبدون حدود، إنه الوجود الذي تتداخل فيه الميتافيزيقا بالوجود القريب الفيزيائي والجزئي.

قد نتساءل : ما الذي سيفيدنا به هيراقليط وهو لايناقش الوجود الذي يهمنا عن قرب مع اعتبار أننا كائنات اجتماعية وتاريخية ؟ مثل هذا السؤال يرفضه هيراقليط لأنه جزئي وظرفي، بينما الأساس هو الكل، هو الأنطولوجيا باعتبارها فعل وجود الانسان الشامل واللامحدود، وبذلك يرفض هيراقليط أن يختزل الانسان في بعده الاجتماعي أو النفسي أو حتى التاريخي، لأن أنماط الوجود لاتتأسس إلا عندما تتأسس الانطولوجيا، ومن تم أهميتها وبعدها عن الثراء الفكري، يقول إيمانويل ليفيناس في هذا الصدد : « ليس مشكل الأنطولوجيا إذن شيئا يهوم في الفضاء، نحوه يستدير متوجها «العقل الفضولي» للفيلسوف في لحظة من اللحظات. إن الانسان يتمكن من طرح ذلك المشكل بفعل وجوده نفسه، وبسبب كونه يوجد وقد حمله انفتاح الوجود، إن الوجود بالنسبة الى الانسان هو دائما ضرورة أن يوجد، هو إدراك إمكانيات وجوده أو إفلاتها منه، هو فهم ما هو الوجود أو التساؤل عنه» (6).

الأنطولوجيا، إذن، ليست عملا عقليا زائدا، إنها قلق الانسان وهو يستشعر أن ثمة أسئلة تنتظر الجواب، إنها ممارسة الوجود خارج الأسوار في كل أبعاده.

عندما نتساءل انطولوجيا، فنحن نريد فهم باطن الأشياء، القانون الذي بواسطته تتحرك هذه الأشياء، وهذا فعلا ما أكده هيراقليط وهو يقول : «إن ما يتصف بالحكمة أمر واحد : هو تفهم الغرض الذي يوجه الأشياء جميعا ويسيرها من خلال الأشياء جميعا» (ش 41).

الأنطولوجيا، إذن، هي محاولة فهم المنطق التاوي خلف الأشياء، ذلك أن الأشياء لاتقدم لنا نفسها واضحة من البداية، لأننا نكتفي بمظهرها ونهرب من جوهرها، يقول هيراقليط : «إن اللوغوس Logos أو العقل الكلي بالرغم من أن الناس يرتبطون به أبدا ارتباط إلا أنهم منفصلون عنه، ولهذا فإن تلك الأشياء التي يواجهونها يوميا تبدو لهم غريبة» (ش 72).

المنطق الذي يحكم كل الأشياء يحاصر كل واحد منا، لكننا نغفله فيبقى غريبا عنا رغم أنه متواجد بيننا وبالقرب منا، إن هذا الاغفال ليس قاصرا على عامة الناس، بل إنه

يمتد الى الفلاسفة أنفسهم، وهذا ما يأخذه هيراقليط على من سبقه حيث يقول : «من كل أولئك الذين يتحدثون والذين استمتعت اليهم لم يتبين أي منهم أن ذلك الذي يتصف بالحكمة إنما هو شيء مغاير عن كل الأشياء» (ش 108).

من المعلوم تاريخيا أن هيراقليط عايش فلسفات غيره، خاصة الفلاسفة الطبيعيين، ومن المعلوم أيضا أن هؤلاء خاضوا في المسألة الانطولوجية معتبرين أن منطق العالم لايخرج عن العالم، ومن تم كان تفسيرهم تفسيرا ماديا، لكن هيراقليط يعتبر تلك التفسيرات بعيدة عن الحقيقة وغير متبينة للأصل، ذلك أن هذا الأصل - المتصف بالحكمة - هو غير الأشياء، إنه ليس من طبيعتها وإنما شيء مخالف لها، إنه النار : «إن العالم كان منذ الأزل، وهو الان، وسيبقى الى الأبد نارا حية دائمة تشتعل بمقدار وتخبو بمقدار». (ش (65)، لكن، أليست النار من طبيعة الأشياء، أليست مماثلة لما قام به سابقو ومعاصرو هيراقليط ؟

أن النار المتحدث عنها عند هيراقليط ليست هي تلك التي نعرفها عن طريق الحس المباشر والمشترك، إنها نار أخرى، إنها قلق وانتقال من حالة الى أخرى : ألا تولد النار الاحتراق وتحول الشيء من طبيعة إلى أخرى ؟ يجيبنا أحد المحبين والمتابعين لمنطق هيراقليط، وهو هيغل، بالقول على أن النار عند هيراقليط : «هي الزمن الفيزيائي، هي القلق المطلق، هي التفكك المطلق للوجود» (7).

يبدو أن هيغل يضفي بعض الوضوح على الموقف الهيراقليطي من حيث أن دلالة النار هي الانتقال والتحول، إنها الصيرورة، ولعل هذا المعنى هو نفسه المتضمن في فلسفة هيراقليط حيث يقول : «لايمكن للانسان أن ينزل في النهر الواحد مرتين... تتبعثر المياه وتتجمع ثانية... وتتقارب وتنفصل» (ش 91) ليس بإمكاننا حسب هيراقليط أن ننزل الى النهر مرتين لأن المياه التي نطأها المرة الأولى سرعان ما تجري وتتحول لنجد أنفسنا أمام مياه أخرى، أليس هذا دليلا على تغيير الأشياء وتحولها ؟ وماذا يكون مقصود هيراقليط من النار ومياه النهر غير الحديث عن تحول العالم وتغييره ونبقى مع مياه النهر، فعند ما يقول هيراقليط بتحولها وعدم استقرارها، فإنه بإمكاننا أن نذهب في فهم ذلك الى أبعد بحيث أن المياه التي تتحول تكون بالنسبة الينا قد زالت، محدودة الوجود، ومن تم، فنحن في النهر نكون أمام الوجود ونقيضه :

«في النهر نفسه نحن ننزله ولا ننزله، إننا نكون ولا نكون» (ش 49).

من خلال هذا يبدو، فعلا، أن هيراقليط هو مدشن فكرة التغيير والصيرورة على اعتبار أن دلالة ذلك تكمن في الانتقال من لحظة إلى أخرى مناقضة، وبالتالي يكون هيراقليط هو أول من أعطى الضوء الأخضر لتوظيف مسألة الصيرورة والجدل في فهم الوجود.

نحن، إذن أمام فكرة جوهرية عن الوجود، إنه (الوجود) صراع بين أن يوجد والايوجد، وإذا فقد الوجود هذه الخاصية أصبح بدون معنى :«إن ذلك الذي في تعارض لهو الشيء المتماسك، و من الأشياء التي تختلف يظهر أجمل تناغم» (ش 8).

التعارض هو جوهر الوجود، إنه الاختلاف المطلق، وبالطبع فمن الاختلاق يأتي أجمل ائتلاف، فنحن لا نكون سعداء إلا عندما نعيش نقيض السعادة...

إن محاولة هيراقليط هاته لتفسير الوجود لها حدودها، وقد كان هو نفسه واعيا بهذه الحدود : «لن يكون بإمكانك أن تجد حدود الروح، وستقطع خطاك جميع الطرقات دون أن تصل الى لوغوس الروح العميق» (ش 50).

من الممكن، إذن، أن نستمر في البحث، لكن - ومادام موضوع بحثنا هو منطق الأشياء - فإن لايسعنا إلا أن نقول أننا «حاولنا» ولا نقول «وصلنا».

إن هذه المحاولة الهيراقليطية تبدو غامضة، وقد وصف هيراقليط، فعلا بالغموض، لكن هذا الوصف يبقى قاصرا، لأن الغموض في حد ذاته يحمل معنى، يقول هيدغر : «يوصف هيراقليط بأنه المظلم، وسوف يحتفظ في المستقبل بهذا الاسم، غير أنه هو المظلم لأنه - بالسؤال - يتجه فكره نحو .الاثارة» (8).

تلك هي «الاثارة» التي أطلقها هيراقليط بصدد الوجود، فما هو موقف هذا الفيلسوف من نفسه، أي، من الانسان ؟

II - الانسان :

ليس هيراقليط فيلسوفا مرتبطا بالأنطولوجيا، والميتافيزيقا فحسب، إنه على العكس من ذلك فيلسوف مهتم بمواطنيه، بسلوكهم وآدابهم، إنه فيلسوف ذو نظرة أخلاقية إضافة إلى نظرته الوجودية.

إن الانسان - كذات مفكرة، وكرغبة جسدية - شكل هما رئيسيا لفيلسوفنا، لكنه لم يشكل هما بالنسبة اليه بشكل متملق، فهيراقليط لم يكن صاحب نصائح وإرشادات أخلاقية يريد بها التقرب من مواطنيه، وإنما هو فيلسوف يلاحظ ويتساءل ويصف، ومن تم لايقدم النصح أو الوعظ.

الانسان عند هيراقليط نموذجان : نموذج ضائع، وآخر أصيل ومتجذر في الوجود ومرتبط بذاته، وسنسمي النموذج الأول من الانسان بالانسان «المغترب» والنموذج الثاني بالانسان «الهيراقليطي».

1 . الانسان «المغترب» :

ما علاقة هيراقليط بالاغتراب ؟ سؤال ضروري مادم الاغتراب كحالة نفسية واجتماعية مرتبطا بأبحاث فلسفية وليدة الفترة الحديثة، وكذا بنتائج العلوم الانسانية في القرنين الأخيرين (هيجل - فرويد - ماركس)! هذا المصطلح الذي سيشير إلى ضياع الانسان عن ذاته وعن واقعه الاجتماعي، نجده عند هيراقليط وقد أخذ لباسا آخر يتماشى وروح الفلسفة اليونانية وتبعا للمنطق المتحكم في هذه الفلسفة، وسوف نحاول إبراز تجلي هذه الحالة الاغترابية كلما وقفنا على موقف هيراقليطي يشير إلى ذلك.

منذ البداية يضعنا هيراقليط أمام الصورة التي يريد منا تفحصها، انها صورة الانسان الناقص، الفاقد لخاصية التساؤل والبحث : « أواه من أولئك الذين لا يعرفون كيف ينصتون أو كيف يتحدثون » (ش 19).

إن هيراقليط يحذرنا، من خلال هذه الشذرة، من مغبة السقوط في متاهة فقدان صفة حسن الانصات، وصفة حسن التحدث. وأذا نظرنا إلى هاتين الصفتين داخل السياق الفلسفي الهيراقليطي أمكننا القول أن حسن الانصات هو بالضبط التفكير في الوجود، مساءلة المنطق المسير الاشياء، وإدراك ما هو جوهري، وأمكننا القول أيضا أن حسن التحدث هو هجرة العادة و إجادة التعبير عن حركة الأشياء.

هاهنا يتجلى لنا مع هيراقليط نقده وتنكره لمن لايضع أمام ناظره حسن الاصغاء لحركة الأشياء، هذاالموقف (موقف النقد) يتضاعف عندما يلاحظ هيراقليط أن الانسان رغم أنه محاط بأشياء كثيرة لايفهمها، محاط بالغموض ومع ذلك فإنه جعل نفسه غير معني بالأمر، يقول هيراقليط : «إنهم لا يفهمون وإن كانوا يسمعون، إنهم أشبه بالصم، والمثل ينطبق عليهم : «حاضرون ولكنهم غائبون». (ش. 34).

يتهم هيراقليط، إذن، أولئك الذين لايهتمون، أولئك الملتزمين بالصمت اتجاه الأشياء، وبذلك يضعون أنفسهم في موضع الغياب، لكن الفيلسوف لايريد غائبين، إنه يدافع عن حضورنا، ذلك الحضور المؤسس كما سبق القول على حسن الاصغاء وحسن التحدث.

لكن، ما الذي يجعل الانسان لامباليا وغائبا ؟ ليس هذا السؤال غريبا عن هيراقليط، فالذي يضع الانسان على هذه الوضعية هو اعتقاده أن الأشياء واضحة، ومن تم لاتستدعي منه أي جهد. إن الانسان عند هيراقليط يظن أنه يعرف حقيقة الأشياء، ومن تم يهرب منها : «إن كثيرين من الناس - الذين يواجهون مثل هذه الأشياء - لايفهمونها ولا يلتقطونها بعد أن يتملصوا، ولكنهم بالنسبة لأنفسهم يبدون وكأنهم يفهمون» (ش. 17)، هذه الشذرة واضحة، حيث تشير بشكل مباشر الى اعتقاد الناس في معرفتهم وتثبتهم بها، وبالتالي إنها تشير الى ذلك الوهم الذي يخلقه الانسان عندما يظن أنه على معرفة بمنطق الأشياء، وأن الأشياء قريبة من ذهنه.

الوهم، إذن، هو ما يحول دوننا ودون محاولة المعرفة، لذلك نتساءل : أليس الوهم حالة من حالات الاغتراب ؟ أليس الوهم حاجزا بين الذات وبين محاولة إعادتها النظر في

الأشياء ؟ إذا طرحنا هذا السؤال على المدارس السيكولوجية المعاصرة، وخاصة الفرويدية منها، فإنها تجيبنا بالضرورة أن الوهم حالة اغترابية يحس المرء معها أنه على وفاق مع نفسه ومع الأشياء، لكن حقيقة الأمر غير ذلك، وهذا هو ما عناه هيراقليط في الشذرة السابقة (17).

عندما يرتبط الانسان بالوهم، أشد ارتباط، فإن ذلك يجعله عدائيا لمن يخالفه الموقف فهو متعصب في اعتقاده يرفض كل محاولة لايقاظه من سباته وتهجيره من وهمه، وهيراقليط لاتفاجئه هذه العدائية وهذا التعصب، لأن هاتين الصفتين ملازمتين لكل كائق مغترب، يقول : «تنبح الكلاب على مالا تتبينه» (ش 97). إن النباح هنا هو الضبط العدائية والتعصب والرفض، إنه العنف الذي نمارسه عندما نعجز عن تفهم وتبين حقيقة الأمور.

لايقف هيراقليط عند هذا الحد في وصف وتحليل مظاهر «الاغتراب» عند الانسان، إنه يتجاوز ذلك الى إبراز كيف يصبح الوهم عند المغتربين حقيقة يدافعون عنها، انها رمز لايمكن التخلي عنه، وهيراقليط لايعتبر ذلك شاذا أو غير طبيعي، لأن الذي لم يتذوق سعادة الحقيقة، ونشوة البحث، يفضل عليهما العيش في الوهم : «تفضل الحمير التبن على الذهب» (ش 9). إن هذا الحكم قاسي، لكنه إشارة من هيراقليط الى ذلك التشبث بالوهم، وذلك التعصب في الدفاع عما هو بعيد عن الحقيقة. ولعل هيراقليط اكثر وضوحا وقساوة في التعبير عن هذه الفكرة عندما يصرح : «لاتعربدوا في الأوحال فإن الخنازير تستمتع بالأوحال أكثر مما تستمتع بالماء النقي» (ش. 13) تفضيل المياه العكرة على المياه النقية هي فضيلة الانسان المغترب، إنها فضيلة اعتناق الوهم واجتناب الحقيقة، ومن تم يحاول هيراقليط إبعادنا عن هذه الحالة باعتبارها ملجأ للجهل والوهم، وستارا أمام السؤال والحقيقة، ليس خلق الوهم والاستغراق فيه هو ما يميز الانسان المغترب، ذلك أن هذا - لآخير لايخلق الوهم فقط، بل يقبله كقدر لامناص منه ولا مخرج : «عندما يولدون يكونون راغبين في العيش وتقبل مصيرهم (...) ويخلفون وراءهم أطفالا ليصبحوا بدورهم ضحايا القدر والمصير» (ش. 20). إن المصير المقصود هنا هو ذلك الاغتراب نفسه، إن الوهم الذي يخلقه الانسان ويجعله قدرا، وعندما يتحول الوهم إلى قدر فإن الانسان يفقد القدرة على تحويله الى شيء اخر، ومن منا يستطيع تحويل القدر عن مجراه ؟ لكن المشكل بالنسبة لهيرقليط هو أن هذا القدر وليد الوهم، أي من خلق الانسان نفسه، هذا الوهم (القدر) الذي سيتغلغل في جوهر الحياة المستقبلية، سينتقل الى الأطفال الذين سيخلفهم من خلق الوهم والقدر ليصبحوا بذلك مشاركين في شيء لم يخلقوه بأنفسهم.

قد يبدو هراقليط مبالغا في هذه الصورة التي يرسمها للانسان، ذلك أن هذا الأخير (الانسان) مهما كان حاله فإن يحمل وعيا، إن لم يكن وعيه، فعلى الأقل يكون قد اكتسبه من غيره... لكن فيلسوفنا لايقبل مثل هذا الاعتراض، ذلك أن أخذ الوعي والفكر عن الاخرين مسألة جد معقدة، إنها تطرح السؤال حول من يستحق أن يكون مصدر التعلم والفكر : «أي عقل أو فهم لديهم ؟ إنهم يؤمنون بشعراء الدهماء ويجعلون العامة معلميهم، إنهم لايعرفون

«أن الغالبية سيئة والأخيار هم القلة». (ش. 104) إن هيراقليط يسيء الظن بالتعليم إذا لم يع ولم يأخذ بعين الاعتبار كفاءة المعلمين، فليس كل من ننصت لهم يحسنون الحديث ويحسنون فعل التعليم، ذلك أن أغلبية من نتعلم منهم - كما يرى هيراقليط - ليسوا سوى دهماء وعامة، وكأن بهذا يتهم اليونانيين الذين اعتبروا هو ميروس وهزيود معلمين لهم، واعتبروا أشعارهما بمثابة الحكمة التي لاتفنى... إن هذا بالنسبة لهيراقليط ليس فهما ولا معرفة، إنه مجرد تشبه بها وظل لها.

إننا هنا أمام حالة أخرى من حالات الاغتراب، عندما يضع الانسان نفسه بين أيدي من يعتبرهم أهلا لأن يعلمون، بينما هو في الواقع لايفعل غير أن يعمق اغترابه، وهو نفس النقد الذي عبر عنه هيراقليط عندما حاول كشف الاعتقاد الوهمي والسطحي للانسان المغترب الذي ينتظر من الجماد منحه قوة «إنهم يسجدون لالهة لاتسمعهم وكأنها تسمعهم وهي لاتمنحهم شيئا بمثل مالا تستطيع أن تطلب» (ش 128)، إن الالهة هنا تشير إلى الأشياء الجامدة التي خلقها الانسان نفسه، وجعلها قائدة له فأصبح يطلب منها البر والرأفة وتحقيق السعادة، ناسيا أنه هو نفسه الذي خلقها، إنه في وضه من خلق شيئا وأصبح تابعا له، وهو نفس ما نجده في المجتمعات المعاصرة حيث خلق الانسان الآلة التكنولوجية وأصبح عبدا لها... أليس هيراقليط في هذه الشذرة متجاوزا لعصره ؟ لننصت الى أحد مفكري القرن العشرين وهو يتحدث عن حالة الاغتراب، وهي الحالة التي لامسها هيراقليط : «الانسان ينفق طاقته وقدراته الفنية في تشييد صنم تم يعبد هذا الصنم الذي هو ليس إلا نتيجة جهده الخاص، إن قوى حياته قد حطت في شيء وهذا الشيء وقد أصبح صنما لايعاش على أنه نتيجة جهده الانتاجي الخاص بل على أنه شيء يمعزل عن نفسه، فوقه وضده يعبده ويخضع له» (9).

يبدو أن هناك تشابه كبير بين نص إ. فروم، وشذرة هيراقليط، فكلاهما يركز على اغتراب الانسان عندما يخلق أشياء ويصبح عبدا لها، إن الاختلاف الوحيد هو في طبيعة هذه الأشياء : فهي الالهة القديمة بالنسبة لهيراقليط، ووسائل الاعلام المعاصرة المتعددة، والآلة المعاصرة المتعددة، والآلة التكنولوجية بالنسبة لاريك فروم، لكن الجوهر واحد، ومن هنا عبقرية هيراقليط.

هكذا، إذن، هو الانسان المغترب يخلق الأوهام ويعتقدها حقيقة يتشبث بها، ويجعل الأوهام قدرا وأصناما يعبدها، ونتيجة ذلك كله هي تعميق الاغتراب ومضاعفته.

ليس الوهم هو ما يميز الانسان المغترب عند هيراقليط، فهذا الأخير، من منظور هيراقليط، غارق في عادات الحياة اليومية، إنه معبود لجسده ولرغباته المادية التي تبعده عن جوهره، وهكذا فالانسان المغترب يظن نفسه سعيدا فقط عندما يعثر على ما يلبي به حاجته الجسدية، لكنه ينسى أن الحياة لربما تكون شيئا آخر : «لو كانت السعادة قائمة في المباهج الجسدية لكان يمكننا أن نعد الثيران سعيدة عندما تجد علفا تقتات به» (ش. 4)، يريد هراقليط من خلال هذه الشذرة أن يدفع بالانسان الى أبعد مما هو طبيعي، فليست رسالة الانسان أن يكتفي بحياته الغريزية، ولكن رسالته في أن يفكر ويبدع، إنها، إذن،

رغبة هيراقليط في تجاوز الطبيعة، وعدم الركون لها، إنها دعوة الى عدم اعتبار الطبيعة قدرا لانجد أمامه سوى المثول والخضوع.

إن الانسان وقد أصبح منقادا من طرف جسده أصبح طفلا يحتاج دائما الى من يقوده، إنه يحتاج دائما الى من ينير له الطرق كالانسان المخدر تماما، إنه لايختار هذا الذي سينير طريقه لأنه فاقد للاختيار : »عندا يسكر الرجل فإنه يتخبط ويقوده غلام صغير غير عارف الى أين يتجه وتكون نفسه قد تشتت» (ش. 117) إنه الانصياع، الانصياع حتى للأطفال عندما نفقد علاقتنا الناضجة بالوجود، وهذه بالضبط حالة الانسان عندما يعتقد نفسه سعيدا لمجرد أنه على وفاق مع جسده، وأنه يمارس حياة طبيعية، إنه بذلك يصبح منقادا للطبيعة دون أن يفرض عليها مشورته وحكمته.

تلك هي صورة الاغتراب التي سطرها هيراقليط وهو يتأمل الانسان ومصيره، إنها الصورة التي تزين نفسها من الخارج لتخفي فراغها الداخلي، صورة الحضور الشكلي والغياب الجوهري، وربما كان ينتشه Nietzche يقصد تكميل الصورة التي رسمها هيراقليط عندما كتب يقول : «ما الذي يولد اليوم نفورنا من «الانسان» ؟ إذ أن الانسان بالنسبة لنا علة شقاء وألم، ما في ذلك شك. ليست الخشية هي التي تولد هذا النفور، بل إن ما يولده هو افتقاد الانسان لكل ما يوحي بالخشية، هو أن «إنسان» الحشرة المنحطة قد شرع بالخطو الى الامام، قد بدأ ينتشر ويتكاثر، هو أن «الانسان المدخن» الذي لايجدي في مسكنته وعتهه شيء، قد أخذ يعتبر نفسه بمثابة الغاية والتعبير النهائي، بمثابة مفتي التاريخ، بمثابة «الانسان الرفيع القدر» (10).

إن الانحطاط أعلى درجات الاغتراب ما يعيبه نيتشه على الانسان، وهو نفسه ما سبق أن أشار اليه هيراقليط، هذا الفيلسوف الذي لم يكشف عن اغتراب الانسان بدافع نزعة ذاتية حاقدة، بل لأن يريد للانسان أن يكون أرفع شأنا.

2 . الانسان «الهيراقليطي» :

لم يتوقف هيراقليط عند مستوى إبراز اغتراب الانسان وضياعه، بل تجاوز ذلك إلى رسم خطوط عامة للانسان كما يجب أن يكون. إن الانسان، كما يتصوره هيراقليط، ليس هو ذاك المستلب الضائع في الجزئيات والمكتفي بجسده، إنه إنسان آخر محب للحكمة، إنسان يشعر بلقب يفرضه وجوده من حيث هو كذلك، ومن تم فليس الانسان إنسانا لأنه موجود، بل إنه موجود لأنه يتساءل ولا يكتفي بالأشياء كما هي ظاهرة : «الذين يحبون الحكمة يجب أن يكونوا متسائلين عن أشياء كثيرة في الحقيقة» (ش. 35) التساؤل عن حقيقة الأشياء هو الخاصية الأولى للانسان الأصيل الذي يرتضيه هيراقليط، وعندما يتحدث عن التساؤل فالمقصود هو نفي واستبعاد فعل العادة والمألوف وممارسة الفكر. لكن ماجدوى التفكير، ما غايته ؟ يجيبنا أحد الذين فكروا في (ومن خلال) هيراقليط بالقول : «إن التفكير يغير العالم، إنه يغيره في الأعماق الأكثر إظلاما للغز، الأعماق التي وهي تزداد حلكة تقدم وعدا باستضاء أكبر» (11). التفكير، إذن، له وظيفة تغيير الذات وجعل العالم

أكثر قابلية لأن يعايش. إننا عندما نفكر نجعل الحياة أكثر صحوا، ونستبعد الظلام من ذاتنا، إنه يجعلنا أكثر يقظة : «لايجب أن نتصرف ولايجب أن نتكلم مثل النائمين» (ش. 73). يجب، إذن، استبعاد «النوم» وركوب سفينة «اليقظة»، بمعنى يجب استبعاد الجمود والارتباط بالحقيقة، لأن البحث عنها (الحقيقة) هو ما يميزنا عن غيرنا، إنها هي التي تجعل الانسان كائنا خالدا : «يفضل خيرة القوم شيئا واحدا على ما عداه ألا وهو المجد الخالد بين الفانين، أما الغالبية العظمى فتقنع بأن تكون كالسائمة التي تقتات» (ش. 29) لايريد هيراقليط للانسان أن يتحول الى حيوان مكتف بغريزته، يريده شغوفا بمنا هو خالد ؛ البحث عن الحقيقة، لأن الانسان بذلك يكون أقرب الى نفسه باعتباره جوهرا مفكرا، لايرتاح إلا باجتياح الحدود قصد كشف المجهول.

لايريد منا هيراقليط أن نكون مستفيدين من العالم جزئيا، يريدنا أن نؤسس حوارا مع العالم، أن نصغي له عن طريق أسئلتنا ولغتنا، أن تكون علاقتنا بالعالم علاقة مغامرة لاتخشى الحدود، ولا تخاف الخطأ والضلال، ذلك أن الضلال منطلق أساسي لكل انطلاقة حقيقية، يقول هايدغر : «الضلال الذي يمضي فيه الانسان ليس شيئا يسعى بجانبه ويحاذي طريقه وكأنه حفرة يسقط فيها أحيانا، وإنما الضلال جزء من تكوين الانية التي خلي بين الانسان التاريخي وبينها» (12). الضلال ليس، إذن، أمرا جانبيا، أمرا يجب أن نهرب منه، إنه جزء منا مادام هو مرشدنا الى الحقيقة، وهذا ما يريده هيراقليط، ألا نخاف من الضلال ـ فالذي يخطيء هو الذي يصيب بالضرورة، أما الذي لايخطيء فإنه لم يبدأ بعد.

هكذا نخلص مع هيراقليط الى أن فضيلة الانسان الأخلاقية الحقيقية تكمن بالأساس في استنهاض ملكة الانصات والتفكير، إنها العيش وفق العقل، وهذا ما دفع الدكتور عبد الرحمن بدوي، في كتابه «ربيع الفكر اليوناني» الى القول : «نجد أن أول بحث في الأخلاق بمعناها الحقيقي عند اليونان، كان هيراقليط هو أول من قام به، فقد كان يطالب بالحرية الأخلاقية، وبأن يسير الانسان على العقل في أفعاله بألا يتبع العامة والمجموعة، وكان من أجل هذا يحمل على الديمقراطية لأنها قانون العامة وأوساط الناس» (13).

ما الذي نستفيده من هيراقليط، ومن ثم من الفلسفة اليونانية ؟ هل تشكل هذه الفلسفة شيئا مهما بالنسبة لنا ؟ إن نظرة أولية ومبسطة تخرج بنتيجة مفادها أنه إذا كانت هناك فائدة ما من هذا الفكر، فإنها لاتتجاوز التذكر والاستئناس، بينما الواقع غير ذلك، فاليونان ليسوا فقط فلاسفة عرفوا كيف يمكن أن يكون الانسان جريئا، بل إنهم أولئك الذين بإمكانهم أن يشكلوا قاعدة نظرية يمكن الانطلاق منها : ألا يشكل مفهوم هيراقليط، مثلا، للانسان استفزازا للانسان المعاصر الذي يعتقد في تجاوز الماضي، وفي قوته الخلاقة والمسيطرة على ما يحيط به ؟ ألا يشكل ضميرا حيا يستهزيء من الزمان ؟ يبدو الأمر كذلك، ومن تم فاليونان ليسوا أمواتا، إنهم يقاسموننا الوجود والقدر، ومن هنا فهم يفعلون فينا عندما نحسن الانصات لهم، عندما نتمثل إشكالياتهم وأسئلتهم.

إن المسألة، إذن، ليست ربطا للصلة مع فكر مضى وانتهى، بل إنها علاقة ما فتئت تولد وتتشكل، ومن تم يمحى فعل التاريخ ليكون كل شيء متداخلا، يقول KJ.Beaufret :

«إن استرجاع ما قاله الاغريق معناه أن نجد أنفسنا في وحدة القدر الذي هو قدرنا والذي صدر عنه كلام ما إنفك يعود نحونا في الوضوح ـ الغامض للتراث. وحينئذ فليس العالم اليوناني «وراءنا» إلا ظاهريا، من حيث هو ماض تأريخي يمكن لعلم التاريخ أن يعرضه علينا، إنه ليس وراءنا بقدر ما يعنينا ويهم حاضرنا فيما ينطوي عليه من غموض، وفيما يقوى عليه من طاقة مستقبلية» (14).

ليس الفكر اليوناني فكرا متجاوزا باعتبار مضي زمنه، لأن هذا الفكر عرف كيف يكون خالدا، كيف يطرق الأبواب التي يعرف أنها أبواب الانسان وتجربة الحياة، ومن تم خلوده وبقاؤه، إنه، إذن، فعل يتجاوز الزمان، ويعيده لحظة ممتدة ما تفتأ تمر دون معرفة بدايتها ولا نهايتها، يقول J.Beaufret في هذا الصدد : «الزمان الحقيقي ليس إنسياب الزمن ولا حركة صيرورة، وإنما إقامة حاضر يمتد بعيدا نحو الماضي ولا يكون تذكرا له فحسب وإنما تنبؤا واستقبالا (...) في هذا الزمان يتعاصر الكل ويتساوق ولا يتعاقب ويتلو بعضه بعضا» (15).

ليس الزمان حلقات الواحد بسبق والأخرى تتلو، إنه وحدة تتراكم وتتكثف، وما يجعلنا نقر بذلك هو إحساسنا بالفعل قريبين من هير اقليط ومن غيرهمن فلاسفة اليونان ـ إنهم يرغموننا على الانصات والانتباه، يرغموننا على التتبع والخضوع أكثر مما يجعلوننا نصنفهم كذاكرة لماضي، مر وانتهى، ذلك أن الفلسفة اليونانية ليست حقائق، وإنما هي أسئلة، وإذا كانت الحقيقة تنجز لتنتهي، فإن الأسئلة هي ما يستمر، ومن ثم فهي (الأسئلة) تفلت من كل تحقيب زمني، إنها ترفض أن تكون ذاكرة، وحتى إذا كانت كذلك، فلايعني ذلك أنها لاتظهر إلا من أجل الموسوعية والاستئناس .

يبقى، إذن الفكر اليوناني حاضرا بالنسبة لنا، مؤسسا في خطاباتنا، وبذلك نكون مدينين للاغريق، ذلك أن الفلسفة اليونانية هي التي أرست الدعائم الأولى ووجهت نظرنا في اتجاه معين، إضافة إلى أنها طرحت الأسئلة التي يتعين على الزمان أن يرددها دون كلل.

إن كل حديث فلسفي ممكون بلغة، لغة الاغريق، ومن تم ـ كما يقول ديريدا موضحا وجهة نظر هايدغرفي هذه المسألة : «إن تاريخ الفلسفة مفكر فيه انطلاقا من نبعه الاغريقي. لايتعلق الأمر هنا، كما نعرف، بنزعة تغريبية (مركز أوربية) أو بنزعة تاريخانية ـ فقط لأن المفاهيم المؤسسة للفلسفة هي قبل كل شيء يونانية، كما أنه يصعب التفلسف أو النطق بالفلسفة خارج عناصرها» (16).

هوامش

1 . Regis de bray : **Critique de la raison politique Gallimard P : 55.**
2 ـ فريدريك نتشه : الفلسفة في العصر المأساوي الاغريقي تعريب د. سهيل القش. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. ص. 42
3 ـ نتشه : المرجع السابق ص. 40
4 ـ المرجع السابق. ص. 40
5 ـ شذرات هراقليط المعتمد عليها مأخوذة مع ترقيمها من : هيراقليط. جدل الحب والحرب. ترجمة، تقديم وتعليق مجاهد عبد المنعم مجاهد. دار التنوير. ط II. 1983.
6 . Levins (E) : En decouurant léxistence avec hussserl et heidegger. انظر الجدل. العدد 3 ص 50
7 ـ هيجل : محاضرات حول تاريخ الفلسفة. ص 287
8 ـ هيدغر : نداء الحقيقة. ترجمة عبد الغفار مكاوي. ص 412
★ انتقد هيراقليط على اعتبار أنه ذونزعة ارستقراطية واضحة.
9 ـ إريك فروم : المجتمع السوي. انظر جدل الحب والحرب. ص 42
10 ـ نتشه : أصل الأخلاق وفصلها. تعريب حسن قبيسي. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر. ص 38
11 ـ هيدغر : التفكير النوناني المبكر. انظر جدل الحب والحرب ص 55
12 ـ هيدغر : نداء الحقيقة. ص 289
13 ـ عبد الرحمن بدوي ـ ربيع الفكر النوناني. ص 143
14 . Beaufret (J) : Préface du principe de raison. Gallimard PP : 31-32.
15 ـ Beaufret انظر عبد السلام بنعبد العلي؛التراث والاختلاف. ص 74.
16 . Derrida (J) : L'ecriture et la difference Seuil. p. 120.

عثمان بنعليلا

ماذا يعني أن أقرأ بالفلسفة ؟

1 ـ توضيح لابد منه :

يخيل لي أن ثمة خللا في تعاملنا مع المعرفة بشكل عام والفلسفية على وجه التخصيص. إنني أتكلم عن هذه العلاقة التي يؤسسها حامل خطاب المعرفة الفلسفية في المغرب مع مادة تفكيره،وسأفترض أنني قارىء ومهتم، وبشكل متواضع، بكل ما ينتجه خطاب ما نفترض أنه فلسفة، يمارس على مستويين : على مستوى تعليم الفلسفة في «العالي»، وعلى مستوى تعليمها في «الثانوي». هكذا، يبدو لي أن تعليم الفلسفة في مستوى «التعليم العالي» ظل وما يزال تعليما متعاليا، وهو لهذا السبب لايبدع الأسئلة الرئيسية التي من شأنها أن تشده الى جاذبية الأرض، جاذبية الـ «هنا» والآن»، بل كان وما يزال يهتدي ويسترشد بأجوبة وأسئلة نموذج عقل نظري خالص. تعليم كهذا، لا يمكنه إلا أن يكون تعليما مؤسسا على الانبهار والاحتفالية الفكرية التي تعرض امكانية المغامرة الفلسفية الابداعية للاتلاف التام. نعم، الحاضر في المقال الفلسفي «العالي» هو سلطة المقال ذاته والغائب بامتياز هنا ما يفترض هذا المقال بداهة أنه يتحدث عنه. وإذا كان هذا الحلم التربوي للفكر وللوجدان، هو الهدف الأسمى لكل مقال فلسفي، فإن مقال الفلسفة في المغرب لايعير لهذا الحلم أي اعتبار. إنني أعتقد أن الفهم العميق للابداع الفلسفي الخلاق لايبدأ بالوقوف عند المفاهيم والنظريات التي أنتجها وما يزال ينتجها كبار الفلاسفة بالأمس كما هو الشأن اليوم، بل إن عملية ولوج عمق وخصوبة اجتهاداتهم تبدأ وفقط عندما نبدأ، وبكل تواضع، في تقدير الوقت الذي خصصوه لتدارس الكيفية التي يمكن بها ومن خلالها، التفكير في تعليم الروح الفلسفية. كان سؤال هؤلاء وما يزال هو : كيف يمكن للدرس الفلسفي ـ لا المحاضرة الفلسفية ـ أن يكون ممكنا ؟ أمام هذا السؤال أبدع فلاسفة الأنوار في فرنسا وألمانيا أروع النظريات الفلسفية عمقا وجمالا، وأمامه راح فلاسفة اليوم بدءا بدريدا مرورا بجيل دولوز، وفوكو وباشلار وغيرهم... يفكرون داخل حلقات تجمع المبدع والمعلم والطالب والطالبة والعامل وكل من يهمه الأمر، أما عندنا، فإن الدرس الفلسفي يبدأ محاضرة، والمحاضرة تبدأ كحقيقة مطلقة وموضوعية. والمطلق الموضوعي يبدأ بإقصاء

وتهميش ماهو رئيسي وجوهري : تعليم الدرس الفلسفي بوصفه عملا تربويا أولا وقبل كل شيء هل يملك «أستاذ الفلسفة في المغرب المؤهلات (السلوك والمعرفة والأخلاق) التي من شأنها أن تعطي لكلامه مصداقية العمق ومصداقية الرؤية البعيدة والتي لابد منها لمواجهة أسئلة «السماء» والأرض التي نسكنها وتسكننا ؟

2 ـ إنني لاأقرأ الفكر الفلسفي لكي أشيد قلعة محصنة باللغة والكلام، بل لكي أتجاوز كل لغة وكل كلام يمنعني من قول حقيقتي، ويحول هكذا دون اكتشافي لأهم الحدود الضيقة والثابتة والتي تشكل سدا مانعا بيني وبيني، وبيني وبين كل ما يحمل في عمقه بذرة الحياة. هكذا، كثيرا ما أجدني أقرأ كما لو أنني أرفض أن أصبح مستهلكا لما عاناه غيري في قوله والدفاع عن تأسيسه. بالمعاناة الذاتية والموضوعية، تكون كل قراءة فلسفية ماهي عليه، وما تطمح الى خلقه، نستطيع أن نقرأ الفكر.

نعم، ولكن لاأحد يستطيع أن يقرأ متعة وعذاب انتماء المفكر المبدع، الخلاق لأرضه وتاريخه، وفوق كل اعتبار لمعاناته الصادقة والعميقة اتجاه الانسان أين ما وجد.

3 ـ إنني أشك كثيرا في كل رأس، وفي كل قلب، يقرأ كثيرا ولا يستطيع أن يحيا بلحمه ودمه في أبسط علاقة يجد نفسه منخرطا فيها. وأعتقد، أنني لن أضيف جديدا هنا إذا ما قلت أن حقيقة كل فكر إن هي في صميمها إلا علاقة : علاقة بين هوية الانسان وهوية الزمان والمكان اللذان يؤطرانه. وإذا كانت هذه العلاقة هي بداية الفكر، ونقطة انطلاقه، فإن الطريق الذي يؤدي الى حقيقة كل فكر هو الوقوف عند أهم سؤال يحدده ويشكله، ويوجه بالتالي نتائج وأبعاد اهتماماته.

لا ! ليست هوية الفكر بجواب نهائي وقطعي لكل الأسئلة التي تواجهنا. تفيدنا الآن، وفي عصرنا هذا، كل الأعمال الفلسفية والأدبية والعلمية أن هيمنة الفهم الذي يرى في الفكر حقيقة «محكمة» (بأوسع معاني هذه الكلمة لاهوتا)، قد تأسس عندما دخلت تجربة الشعوب مرحلة «عنف» التاريخ و«مكره». هنا، وفي هذا المستوى، تحولت الأفكار الى عقائد، وتحولت العقائد الى عنان يلجم قوته «غضب» الرأس والقلب واللسان؛ ورفعت القراءة الى امتياز أي، الى مستوى فعل سلطوي يمارس عنفه على الذي «لايعلم» «سرٌ» قدسية الكلمة المكتوبة و«عظمة» الصوت الذي يقرأها ويرى فيها مطلق الحق وكماله !! تلك، هي بداية ظهور «الحكيم» و«العرّاف» و«القارىء» الذي يتلو حق «امتياز» على الآخرين !!

إن القارىء الجاد والمبدع العظيم هو الذي يستطيع أن يخترق، وبعنف، فضاء المعلوم/المقروء، بروحه بإحساساته وعواطفه وبكل ما يملك من قوة ومناعة ليضعنا هكذا وجها لوجه أمام حقيقة أنفسنا، أعني أمام هذا المخبوء والمخفي فينا، والذي مازلنا، على أية حال، نتعثر في اكتشافه أحيانا، ونجهله أحيانا أخرى. المبدع، قارىء، خارج بالضرورة، عن كل قراءة تحول صاحبها الى مجرد لسان يمارس الهذر، فيما يعتقد أنه يمارس الكلام ويجيد لغته !! إنه إنسان يرى الحقيقة فيما لم يتحقق بعد، لافيما هو مقروء وجاهز.

4 ـ تحضرني اللحظة حادثة طريفة ومؤلمة في ذات الوقت. ولعلها كانت سببا من ضمن الأسباب، التي دفعتني للتفكير في مثل هذا الموضوع.

اسميها حادثة لأنها جاءت «مباغتة» ومثقلة بالمعاني والدلالات فضلا عن كونها تشكل «درسا» رائعا لكل الذين يرون في قراءة المعرفة بشكل عام، والفلسفية على وجه التخصيص، غطاءا لستر بؤس الروح والسلوك وبوارهما. يتعلق الأمر هنا بانسان يقول أنه «يهتم» بالفكر الفلسفي ويقرأ كثيرا في هذا المجال. وهو لهذا السبب، ينوي تحضير «ديبلوم» في «الدراسات العليا» حول مفكر مغربي. يقول أنه «شرب» كل ما أنتجته دار غاليمار الفرنسية، حول الفكر الفلسفي والعلمي على حد سواء !! وكم حاول أن يقنع صديقا لي، بأنه على «دراية تامة» بأعمال كل من فرويد ونيتشه وماركس، وهوسرل، ورواد الفكر الفلسفي الألماني المعاصر، ولفي ستراوس، وفوكو، وباشلار ودريدا وبارت... الخ. نسيت أن أذكر القارىء بأن صاحبنا كثيرا ما يحب أن ينطق اسم هايدجر، وأنه وحده يعرف «جيدا» هاجس الخطيبي.... المهم عاد صاحبنا الى بلده، ليجد نفسه منخرطا في علاقة تربوية مع تلاميذة إحدى المؤسسات التعليمية ماذا وقع لقارئنا ؟

ذات صباح، بينما هو «يقرأ» و«يسلك» في الفصل ما ظن أنه «اليقين» إذا ببيضة تتفجر، من عمق الفصل، عند رأسه، وبالضبط فوق السبورة !؟ لاتهمني تفاصيل الحادثة؛ بقدر ما تهمني نتائجها المهولة والرائعة في ذات الوقت : مهولة لأنها أودت بحياة كائن حي، كان ينعم بالهدوء والطمأنينة داخل البيضة، وكان من المفروض أن يحتفظ بحقه في الحياة وأن يتمتع به لكن منطق الواقع، وفي مثل هذه الحالات كثيرا ما يكون أقوى من حلمنا ورغباتنا وإحساستنا... ورائعة هذه الحادثة، لأنها، وكما يبدو لي، شكلت نقطة نظام واضحة، تشير الى وجود خلل ما في الكيفية التي نتعامل بها مع المعرفة ومع الواقع ومع كل ما يتحرك من حولنا.

نعم، نحتاج لأكثر من بيضة حية. تجرى بكل خلاياها فوق أجسادنا، ونحتاج الى من يملأ صوت «الميكروفون» الذي «يحاضر» بحفنة كاملة من عجين الطين، لكي نستطيع أن ندرك بعد ذلك ماذا يعني أن نتكلم ونقرأ ونسلك ونتحرك، لابأس أن نعرف، ونحن نتعلم من باشلار وغيره، أن الخطأ ليس خطيئة، ولا بأس أن نتقبل من فوكو وهايدجر ونيتشه وماركس وغيرهم، بأن الانسان ليس كمالا، وأن افتراض الكمال في الانسان يعني بالضرورة اقصاءه واستبعاده من مجال الخلق والابداع، لابأس أن يكون عنصر النقصان الضروري والذي لابد منه، الشرط الذي به نكون ما نريد أن نكون حقا. نعم، المفكر المبدع قارىء. لكن، قارىء لأسئلة أولا وقبل كل شيء. وأعتقد أن من أهم المشكلات التي نعانيها. هي أننا لانقرأ بهدف تجدير روح الأسئلة المقلقة ـ وما أكثرها في كل واحد منا ـ بغية معانقة الوجه الحقيقي لما نكافح من أجله : هذا الغد الذي يعذبنا، بل يخيل إلي أننا نقرأ لكن ندفن في الهذر ما بقي في أرواحنا من جدوى ودلالة !! فليس الأمي هو الذي لايقرأ والذي لايكتب، بل الانسان الأمي حقا هو الذي لايعي لماذا هو يقرأ ولماذا هو يكتب. إنسان كهذا مغتصب لحقيقته ولحقيقة الاخرين : مغتصب لحقيقته لأنه يضعها عرضة للضياع في حقيقة الكل (الكلام، المفهوم، الفكر، اللغة، السلوك والأخلاق...)، وفيما يريد أن يبوح بكلمته، يستبد برأيه وينمى هكذا أن الذي يحاوره شخص مستقل برأيه وحقيقته، وهنا يبدأ في ممارسة

الاغتصاب الفظيع والذي يعرض حق الآخر في الوجود (في التفكير، في الفصل والسلوك) للابادة التامة.

ليس المهم في فعل القراءة، هو أن نردد ما يراه ويقرره غيرنا، بل المهم هو أن يتيح لنا مثل هذا الفعل، اكتشاف أهم التعثرات التي تعترض حقيقة فهمنا لحقيقة أنفسنا. هكذا تكون القراءة وسيلة لاغاية : وسيلة لمد الجسور وربطها بيننا وبين كل ما يوجد، منفلتا من تحديدات كل قراءة جاهزة. القراءة بهذا المعنى، سلاح يمكننا من غزو قارة المجهول فينا : هذا الانسان اللانهائي واللامحدود والذي يقبع، خجولا، كئيبا ويائسا، خلف كثافة المعلوم السائد برثابة وقداسة لغته وكلامه وسلوكه وقراءته وكتابته وبكل وبشتى تمظهراته.

أقرأ بالفلسفة، ومن خلالها، ضدا على كل قراءة تطلب مني أن أقرأ موتي الرخيص ببطء، لا أن أحياه كما أشتهيه أن يكون : موتا في كل ما يتحرك بنبض الحياة وعشقها، بعيدا عن كل موت في صقيع النصوص المكتوبة بكل برودة والمقروءة بكل جفاف ويباس ممكنين. أقرأ، وأكتب، لأنني أرى في حقيقة الانسان أفقا وكل ما سيأتي.

أقرأ بالفلسفة ومن خلالها، كأنني أمشي باتجاه ما يبعدك عني. فأنت الكون وأنت معناه، وأنت التاريخ وأنت غيابه، ماذا يعني أن أقرأ بالفلسفة سوى أن أفكر في هذا العقل المحدود/المسدود والذي يرى في محدودية وضيق مسلماته في ابعاده ونتائجه، تعبيرا عن كل العالم ؟ أقرأ بالفلسفة لأنني أتساءل دائما : كيف يمكن لعقل يفكر بالتقسيط ويرغب بالتقسيط ويحب بالتقسيط ويسلك بالتقسيط أن يرى ويلمس حضور الحيوية المتدفقة والخصوبة الدائمة في كل ما وجد وما لم يوجد بعد ؟ أن أقرأ بالفلسفة معناه أن أمتلك القدرة والجرأة على معانقة لهيب السؤال المحرق باتجاه الخروج نحو مواجهة كل حقيقة من شأنها أن تعمق الهوة بيني وبين الانسان والتاريخ والأرض، أي بيني وبين أبعادي والتي بدونها لايمكنني أن أكون إنسانا.

لا ! ليست قراءة الفلسفة امتيازا أسعى لتحقيقه. ولا هي بعمل أنتظر منه أن يحقق لي بلوغ «الكمال» و«الفضيلة» و«السعادة التامة» التي طالما اشتاق اليها كل من عاني مرارة أزمنة المحنة هنا وفوق هذه الأرض. إن في قراءة الفكر الفلسفي - بما هو فكر إبداعي قلق ومتوتر على الدوام - ضربا من المعاناة التي لاتطاق، والتي لاتحتملها إلا العقول والقلوب التي وشمها هذا السفر الدائم - في هذه الدروب والمسالك الوعرة - نحو حقيقة الانسان. ليس من السهل أن نفكر، نعم، ولكن عندما لانرغب في ذلك. كما وليس من السهل أن نقول أننا نفكر. إذ ليس الانسان بعدا واحدا... لايمكن أن نختزله في بعد المعرفة ونقول هو العقل. الانسان عقل نعم، لكنه لاعقل، عشق لكنه حقد، كل لكنه فرد، خارج لكنه داخل، تحت لكنه فوق، حياة لكنه الحي الذي يموت... الانسان هو كل هذه الأبعاد، فلنبدأ بوضع اليد على أهم الأبعاد التي تهم الانسان، إنسان «الهنا والآن»، ولتكن أسئلتنا شاملة لأنه عندما يتعلق الأمر بمناقشة الانسان، كقيمة حاضرة، وكمصير سيأتي لامجال للحديث عن أبعاده بلغة التمييز بين ماهو ثانوي وما هو رئيسي... من هنا، كان الفيلسوف عندنا يعتقد وما يزال، إن وحدها الأرض هي البعد الذي يهم الانسان، كأننا لانملك سماء مملوءة بما يسرنا وما يعذبنا، كأننا كائنات تفكر ولا تعشق، كان المتعالي موجود في السماء

فحسب، كأنه لايهمنا... كأن العقل هو الذي يهمنا، كأن هذا العقل لايعذبنا. ينبغي أن نفكر بالفلسفة ومن خلالها، في كل شيء : في الأرض التي تدور ونحن ما زلنا نكذب ذلك، في الانسان الذي يحيا ونحن نراه وهما، في السماء البعيدة عنا والقريبة من غيرنا، في الحب الذي نغنيه آهات وأنات وما عشناه بعد، في المرأة التي مازلنا نخجل من التلفظ باسمها، في الجنون الذي يجري مختالا في دمنا، في هذا الموت الذي نستحقه، لكنه لايستحقنا، في الماضي الذي نخشى أن نسميه خبرا لكان، في حاضر، يصعب على الآنا التي تعيشه أن تقول أنه حضر، في المستقبل الذي نؤجله لغد بلا غد، في الكاتب الذي يكتب ولا يعلم أين سيموت غدا، في الجمال الذي يكحل أعيننا، في هذا الخجل من أنفسنا، في الخير والشر، في الجهل والمعرفة، في الصواب والخطإ في النحن والغير، في الفعل والفاعل والمفعول به، في كل ما نلمسه وما لانلمسه، في المرئي واللامرئي؛ في كل ما نريد وما لانريد؛ وفوق كل اعتبار في ما نستحقه وما لانستحقه : هذه الأرض وهذه السماء وما بينهما.

أقول التفكير بالفلسفة. ماذا يعني أن نفكر بالفلسفة ؟ إنه سؤالي وسؤالك وسؤالنا جميعا. لأنه سؤال البداية؛ فاتحة لولوج عتبة الوضوح النسبي، خطوة باتجاه الخروج من العتمة الفكرية الوجودية. وقفة على قمة المعنى باتجاه الصعود نحو السؤال الذي لامفر من مواجهته : ماذا يعني أن أوجد ؟ ماذا يعني أن أقرأ وأتكلم وأكتب وأفكر في عالم تزدهر فيه كل شروط الانهيار والسقوط المهول والفظيع لأروع ما يملك الانسان : طاقاته وإمكانياته اللامحدودة في إبداع حقيقة في مستوى مساحة هدير هذا الحلم الشاسع والعميق الذي يلعب فينا ويهددنا منذ ملايين السنين ؟ - ماذا يعني أن أفكر ؟ عودة بقلق السؤال الجذري صوب أهم المسلمات الثابتة والمطلقة والتي ظلت تتربع في وعينا ولا وعينا، والتي حددت وبشكل نهائي شكل ومضمون الصورة التي نكون عن أنفسنا وعن كل ما يحيط بنا، ولما ينبغي أن نكون عليه تعاملنا مع حقيقة الانسان وتاريخه.

نحتاج لأكثر من سؤال. لأننا لم نسأل بعد هذا الوجه الظاهر والخفي والذي يواجهنا يوميا : وجه الأرض والسماء والتاريخ والحلم.

ماذا يعني أن أفكر ؟ سؤال موجه لك أنت. فلك أن تقرأ سؤالك... ولك أن تحدده، ولك أن تفكر فيه... ولك أن تدع جانبا ما قرأت أنا وما فكرت فيه أنا... لكن أن تكون أنت لاكما أريد أنا... لكن أن تقرأ وتكتب وتبدع وتفكر... باستطاعتك بلوغ ذلك، لأن التفكير بالفلسفة ومن خلالها، ممارسة فعلية لعري، قد لايطاق الان، لك أن تتعرى لا أن تتحجب بخرقة كلمة، مقروعة ومنطوقة، قد تغطي عجزك، ولكنها لاتستطيع أن تغطي روحا عرجاء، قد تلجأ الى «الحبو» الفكري والعاطفي والأخلاقي لقصور واضح في صاحبها.

عثمان بنعليلا

البيضاء في نونبر 1987

التفكير الفلسفي

لماذا جدل النصوص ؟

لأن غياب الفلسفة يرجع بالأساس الى انعدام الاتصال المباشر بالنصوص الفلسفية، الى انعدام القراءة الفلسفية، الى الحضور الهائل للشارح والوسيط الملخص.

لأن للقراءة بصفة عامة، والقراءة الفلسفية بصفة خاصة، دور عظيم في التكوين، وحافز على التفكير، ودافع للسير في طريق السؤال.

لأن القراءة تسمح بالاطلاع المباشر على أفكار الفلاسفة، في نصاعتها وبريقها، وتمكن من التعرف على سبلهم في التفكير وطرقهم في البرهان، وإدراك خصوصية اللغة الفلسفية، مضمون مصطلحاتها، عمق معانيها ودلالة مفاهيمها.

لأن القراءة الفلسفية تمكن من تجاوز الأحكام المسبقة، والتأويلات السطحية والساذجة، وتسمح بالتعرف على الاشكاليات والقضايا الفلسفية في أصولها.

لأن النص الفلسفي أداة بيداغوجية ناجعة وفعالة، تلغي دور المعلم الخطيب، وتمكن التلاميذ من اللقاء بالأفكار الفلسفية. فالقراءة والكتابة الفلسفيتان هما الجواب البيداغوجي اليوم، على إخفاق الدرس الخطابي التقليدي، هما التحدي التعليمي للممارسة السائدة، هما الأسلوب الذي يمنح الفلسفة إمكانية الخروج من قمقم التحنيط والجمود.

إن شروع «الجدل» في نشر النصوص الفلسفية هو استجابة لرغبة جماعية عبر عنها عدد كبير من مدرسي الفلسفة، وتعبير عن دخول مرحلة جديدة من أجل تطوير تدريس الفلسفة والرفع من مستواه.

ونشكر بهذه المناسبة، الأستاذة خديجة شاكر، التي قامت بإعداد النصوص الخاصة بمحور «التفكير الفلسفي» والتقديم لها وترجمة جلها، وذلك وفق تصور نظري وبيداغوجي موحد ومتكامل.

«الجدل»

«سواء قرأنا لأرسطو، أو قرأنا لديكارت، فلا يجب أن نعتقد لافي أرسطو ولا في ديكارت، ولكن يجب فقط أن نتأمل كما فعلا، أو كما كان يجب أن يفعلا».

مالبرانش.

«الفيلسوف لايعلن عن نفسه كذلك، سقراط كان يتوارى عن أكثرية الناس، كان الجميع يلتجيء إليه ليتوسط لهم ويوصي بهم عند بعض الفلاسفة. هل كان ذلك يقلقه ؟ هل كان يقول : وأنا ؟ ألا أبدو لكم فيلسوفا ؟ أبدا، بل كان يقودهم حيث يبتغون ويوصي بهم، راضيا فقط بكونه فعلا فيلسوف، مسرورا أيضا لأنه لايتأثر لعدم اعتباره فيلسوفا، ذلك لأنه يتذكر وظيفته الحقة».

إبكتيت

هل الرغبة في الفلسفة تعني التحدي ؟

إذا كنت ترغب في الفلسفة، فأعد نفسك للتعرض لسخرية وهزء وضحك عامة الناس، للتعرض أيضا لتهكمات على شاكلة : لقد أصبح فيلسوفا، أو من أين أتى إلينا هذا المتعالي المتعجرف ؟ لكن بالنسبة إليك، لاتكن متعاليا، وابق في حدود ما يظهر لك أحسن وأفضل، مع الاعتقاد بأن الله قد اختار أن يضعك في هذا المكان، وتذكر دائما ما يلي : إنك إذا ما ثابرت على عزمك، فإن هؤلاء أنفسهم الذين سخروا منك قبلا، سيصلون أخيرا الى الاعجاب بك، ولكن إذا ما تركت لهم مجال الغلبة والانتصار عليك فإنك ستكون موضع سخرية مضاعفة.

إبكتيت

الفكرة XXII. ضمن مؤلف : «الرواقيون»
غاليمار، (لابلياد)، 1962 ص 1117.

يسخر الناس من الفيلسوف أو يعجبون به، إنهما موقفان مختلفان، ولكن يحدث أن تتحول السخرية الى إعجاب، أو أن تنمحي السخرية ويولد الاعجاب، ولكن لايحدث التحول أو الاندثار إلا في مجال صراع، صراع بين عالم اليومي الذي يغرق فيه الناس، وعالم جديد متميز يحلق في أجواءه الفيلسوف، فهل يعني ذلك أن الوصول الى الفلسفة لايتحقق إلا بالتعالي عن اليومي، وبتحدي حصاره ؟ وهل ما يثير سخرية الناس هو ابتعاد الفيلسوف عن مشاغل الحياة اليومية وجهله بها ؟ وما يثير إعجابهم هو انبهارهم بمنطقه وغرابة أسئلته ؟

قديما سخر أرستوفان من سقراط، وما زالت سخريته مستمرة، ألا يعتبر الفيلسوف شخصا بعيدا عن الواقع، غريب الأطوار ؟ ألا يعتبر منتجا لكلام لا يتأتى فهمه ؟

ولكن لنتساءل، ما طبيعة هذا العالم الغريب الذي ينجذب إليه الفيلسوف ؟ من هو الفيلسوف، هذا الانسان الذي انفصل عن مشاغل الناس واختار التعالي عنها ؟

هل في التأمل والسؤال تعالي عن الواقع أم رغبة في فهمه ؟

إني سأتحدث عن عظماء الفلاسفة، إذ لا أرى جدوى من الحديث عمن دونهم. ويلزم أن نقول عن أولئك أنهم، منذ صباهم، لايعرفون الطريق التي تؤدي الى الساحة العمومية. فهم لايهتمون بالاطلاع على القوانين والتشريعات التي تسن أو يعلن عنها. أما عن النوادي التي تناقش فيها المهام، وعن الاجتماعات والحفلات وأعياد «باخوس» وما يصاحبها من

عزف على الناي... فإن هذه الأمور لاتخطر ببالهم حتى فكرة المشاركة فيها. وإذا ما لحق المدينة خير أو شر، أو ورث أحد المواطنين رجلا كان أو امرأة، بعض العيوب عن أجداده، فإن الفيلسوف لا يعلم عن ذلك أكثر مما يعلمه عن عدد قطرات مياه البحر. وهو لايعرف أنه يجهل كل هذه الأمور، فهو يمتنع عن معرفتها، لاعن رفعة منه، بل لأن جسمه، في واقع الأمر، هو وحده الحاضر المقيم في المدينة، أما فكره الذي ينظر الى هذه الأمور بعين الاحتقار على أنها أشياء تافهة لاقيمة لها؛ فإنه يحلق في فسيح الأجواء (....) باحثا في أعماق الأرض، يقيس مساحتها، متتبعا حركات الأفلاك فيما وراء السماء، مدققا في الطبيعة بأكملها، وفي كل كائن بكليته، دون أن يلتفت الى ماهو على مقربة منه (...) وإن مثال طاليس (...) ليوضح لنا ذلك (...) فبينما كان منشغلا بمراقبة الأفلاك وعيناه شاخصتان الى السماء، إذ هوى في بئر، فسخرت منه إحدى خادمات طرسوس المعروفة بذكاءها وحضور بديهتها، زاعمة أنه يبذل كل مافي وسعه لمعرفة ما يدور في السماء دون أن يحترس مما هو أمامه وعلى مقربة منه. وإن هذا الحادث الطريف يدل على كل من يقضي حياته في التفلسف. فمن الأكيد أن مثل هذا الرجل ليس له جيران ولا أقارب، بل إنه لايعرف حتى ما يقومون به، ويكاد يجهل ما إذا كانوا بشرا أو مخلوقات من جنس آخر. ولكن ماذا يمكن أن يكون الانسان، وماذا تقتضيه طبيعته كإنسان، وماذا يميزها عن طبيعة الكائنات الأخرى، تلك هي المسائل التي يبحث فيها الفيلسوف ويجهد نفسه لاكتشافها (...).

تلك هي خصائص هذا أو صفات ذاك : فهذا الذي تسميه فيلسوفا والذي تربى في أحضان الحرية والفراغ، لا يجب أن يلام لكونه يظهر ساذجا لايصلح لشيء عندما يواجه أبسط الخدمات (...). وذاك قادر على أن يقوم بها بكل مهارة واتقان، ولكنه لايستطيع أن يرتدي ثيابه على طريقة الرجال الأحرار، ولا أن يتذوق مافي الحديث من بلاغة وبيان، ولا أن يتغنى كما يجب، بالحياة الحقة التي ينعم بها الآلهة وسعداء البشر.

أفلاطون

تيتيت، ترجمة شامبري. غارنيي
1958. ص، 378 - 380

يبدو أن التقابل بين عالم اليومي وعالم الفيلسوف ضروري لفهم هذا العالم واستكناه طبيعته. أفلاطون يميز الفيلسوف عن عامة الناس، كما يميز ميدان انشغاله، وطبيعة اهتماماته وأسلوبه وطريقته عن الميدان الذي ينشغل به الناس كما يحيون فيه. ولكن هل يعني هذا التقابل والتمايز، فصلا تاما بين عالم الواقع اليومي، وعالم الفكر الذي يحلق فيه

الفيلسوف ؟ ألا يسعى الفيلسوف بفكره الى البحث والتأمل في الطبيعة بأكملها، والانسان في كليته ؟ ألا يسعى الى اكتشاف كنه هذا الواقع نفسه، ولكن في كليته وشموله ؟

إن غرابة عالم الفيلسوف لا تكمن إلا في كونه يعيد صياغة الواقع من خلال التساؤل عن كنهه وعن ماهيته، إنه يتجاوز مظاهره ليغوص في أعماقه، وإنه بذلك يرقى الى «الأعالي»، ويصل بذلك الى «الحياة الحقة التي ينعم بها الآلهة وسعداء البشر» إنه محب للحكمة، متشبه بالآلهة.

ولكن ألا يكمن في تجاوزه لمشاغل الحياة اليومية، رفض لقيودها ؟ أليس تساؤله المستمر عن الطبيعة وعن الانسان، رفضا لليقينيات الجاهزة ؟ ألا يعبر هذا الرفض عن الرغبة في الحرية، بل عن الحرية نفسها ؟ وسخرية الناس من هذا الفيلسوف واحتقارهم له، ألا تعني محاصرة هذه الحرية ؟ ثم أليست هذه المحاصرة ناشئة عن مواجهة لا عن عزلة، مواجهة الفيلسوف للناس وليس عزلته عنهم ؟

ما الذي يكبل الفليسوف ؟

إن الفيلسوف الحديث هو، في غالب الأحيان، موظف، إنه دائما مؤلف، وإن الحرية المتروكة له في كتبه، لها ما يقابلها : إن ما يقوله، يدخل، على الفور، في عالم أكاديمي حيث تكون الاختيارات في الحياة قد ضعفت، وفرص التفكير قد حجبت. ليس هناك ما يقال ضد الكتب، إذ بدون الكتب يمكن أن تصبح مستحيلة تلك السهولة في التواصل. ولكن الكتب ليست - في آخر المطاف - إلا كلاما ما أكثر تناسقا. وهكذا فعندما وضعت الفلسفة في الكتب، فقد توقفت عن مساءلة الناس. وإن الغريب فيها وما قد لايطاق، قد توارى في حياة الأنساق الكبرى. ولكي نجد من جديد، الوظيفة الكاملة للفيلسوف، يجب أن نتذكر أن الفلاسفة - المؤلفين أنفسهم الذين نقرأ لهم، والذين نحن هم، لم يتوقفوا أبدا عن الاعتراف بزعامة رجل لم يكن يكتب، لم يكن يدرس - على الأقل في كراسي الدولة -، رجل كان يتوجه الى من يقابلهم في الطريق، وكان يواجه صعوبات مع الرأي العام ومع السلطات، يجب أن نتذكر سقراط.

إن حياة وموت سقراط، يشكلان قصة العلاقات الصعبة التي تربط الفيلسوف - حينما لايكون محميا بالحصانة الأدبية - بآلهة المدينة، أي بالناس الآخرين، وبصورة المطلق الجامد التي يمدونه بها. لو كان الفيلسوف إنسانا متمردا لصدم الناس بدرجة أقل، ذلك لأن كل منا - في آخر المطاف - يعرف باستثناء ذاته، أن العالم كما يسير عالم مرفوض؛ إننا نرغب كثيرا في أن يكتب هذا، من أجل سمو الانسانية ورفعتها، مع احتمال نسيانه بمجرد عودتنا الى أعمالنا. إن التمرد إذن غير مزعج البتة. مع سقراط الأمر يختلف، إنه يعلم أن الدين حقيقي، وقد شوهد وهو يقدم

القرابين للآلهة، إنه يعلم أن من الواجب الخضوع للمدينة، وقد كان أول من أطاعها الى آخر رمق. إن ما يؤاخذ عليه، ليس ما يفعله، ولكنه كان يؤاخذ على الطريقة، على الدافع. توجد في محاورة الدفاع كلمة تفسر كل هذا؛ عندما خاطب سقراط قضاته قائلا : «أيها الاثينيون، إنني أو من كما لم يومن أحد ممن يتهمونني». هذا كلام كاهن : إنه يؤمن أكثر منهم، ولكنه أيضا، يؤمن باختلاف عنهم وفي اتجاه آخر.

موريس ميرلوبونتي
امتداح الفلسفة. غاليمار، 1960
ص. 41

هل تحول الفيلسوف الى مؤلف، ودخول كلامه وكتاباته الى عالم أكاديمي، يفقد الفلسفة غرابتها، بل يفقدها حياتها ؟ هل توقفت الفلسفة عن مساءلة الناس ؟ هل انفصل الفيلسوف فعلا عنهم ؟ وبأي معنى يمكن فهم هذا الانفصال ؟

إن دعوة ميرلوبونتي الى تذكر سقراط، استلهام له، ورغبة في النفاذ الى فهم موقفه لاكمتمرد، بل كإنسان مختلف.... مختلف في طريقة تفكيره وفي غايته، إنها أيضا إدانة للجمود والتحجر الذي يهيمن على الفكر عندما يتعالى عن الحياة المتدفقة بين الناس ويتحول الى مجرد أفكار وكلمات منسقة.

فهل تنمحي جاذبية الفلسفة عندما تدخل الى الكتب ؟ وهل توثب الحياة فيها بمساءلة الناس، يجعل الحواجز ترتفع دونها، بل ربما تصل الى اقصاءها، بل الى إعدامها ؟

هل نحن أمام شكلين للاقصاء ؟ إقصاء الفلسفة عندما تلتحم بالناس، وبإبعادها بإسم نفس القيم التي تبحث فيها، ثم إقصاء لها عندما تفقد الالتحام بالناس وتتوارى داخل الكتب ؟ ولكن ألن تفتقد بذلك الالتحام تميزها ؟ أليس وجودها مشروطا بالحرية والتعالي ؟

هل الفلسفة نوع من الترف ؟

إن الفلسفة فعالية حرة وغير مكترثة، حرة، لأنه عندما يختفي القلق الذي يبعثه الاحتياج، فإن الفلسفة تقوي الروح في ذاتها، ترتقي بها وتدعمها، إنها نوع من الترف، هذه الكلمة التي تدل على المسرات والانشغالات التي لاتتعلق بالضروريات الخارجية. إن روح شعب ما قد جاهدت من أجل الخروج من توحش الحياة الطبيعية البدائية الكئيب، ومن أجل الابتعاد عن توهج هوى المنفعة، بحيث أن ميلها هذا إلى كل ماهو فردي، قد استنفذ في العمل. يمكن القول أنه عندما يخرج شعب ما من الحياة الملموسة، عندما تنفصل الطبقات وتتمايز، آنذاك يقترب من

نهايته : إن وجوده الحي يصبح غير ذي أهمية، لأنه غير راض عنه، فيهرب منه الى مجال الفكر. فسقراط وأفلاطون مثلا، قد توقفا عن الانشغال بالحياة السياسية لأثينا؛ أفلاطون سعى لتحقيق حياة سياسية أفضل لدى دينيس. وفي روما، ازدهرت الفلسفة وكذا الدين المسيحي إبان حكم الأباطرة الرومان، في فترة تميزت بشقاء عالمي وبافلاس للحياة السياسية. وقد ظهر العلم والفلسفة الحديثان في حياة أوروبا في القرن الخامس عشر، وفي القرن السادس عشر، عندما تحطمت الحياة الوسطوية حيث كانت الهوية الدينية المسيحية تكتنف كلا من الحياة السياسية، والحياة البورجوازية، والحياة الخاصة.

هيجل

دروس في تاريخ الفلسفة، مقدمة لدرس
برلين (1820). غاليمار. المجلد الأول. ص. 55 - 56

عندما تحل كل المشاكل المرتبطة بالوجود المادي، عندما يتم التخلص من هيمنة الحاجيات الطبيعية المباشرة بإشباعها الى حد الترف، ترتفع الروح وتنألق قوية في ذاتها، هيجل يؤكد على مفهوم الترف كمرادف لتحرر الروح ولتفتح مجال الفلسفة، إن في ذلك صدى لفكرة أرسطو القائلة بأن النظرية تنمو كوجه من وجوه الترف والفراغ.

إن الترف إذن ليس نوعا من التعالي، لكنه وسيلة للتحرر. ولكن ألا يرتبط تألق الفلسفة وازدهارها بنهايات أخرى ؟ بهروب وتواري نشاطات مادية وأيضا فكرية تهدف أساسا تلبية الحاجيات ؟ أليست الفلسفة طائر مينرفا الذي لايظهر إلا في المساء بعد أن يكون الواقع الملموس قد أنهى تكونه واكتمل ؟ ألا تعني الفلسفة ذلك الهروب إلى الأمام الذي تنشئه وثبة الروح مبتعدة عن واقع مخيب للآمال ؟

ولكن هل الفلسفة ليست إلا ترفا ؟ إلا نظرية متعالية مجردة ؟ أليست الى جانب ذلك، طريقا للعمل ؟ وسيلة عملية لحسن التصرف في الحياة ولتنظيمها ؟

هل الفلسفة حكمة نظرية، أم عملية أيضا ؟

لقد كنت أريد أولا تفسير ما هي الفلسفة مبتدئا بالأشياء الأكثر تداولا، مثل أن لفظ الفلسفة هذا يعني دراسة الحكمة، وأن الحكمة لاتعني فقط الحذر في القيام بالأعمال، ولكنها تعني المعرفة الكاملة بكل الأشياء التي بإمكان الانسان أن يعرفها، سواء فيما يتعلق بسلوكه في الحياة أو فيما يتعلق بالعناية بصحته واكتشاف الفنون كلها. وحتى تكونُ هذه المعرفة على هذا النحو فمن الضروري أن تكون مستنبطة من الأسباب الأولى،

وحتى تتم الدراسة من أجل تحصيل هذه المعرفة - وهذا ما يسمى بدقة التفلسف - يجب البدء بالبحث عن تلك الأسباب الأولى، أي المبادىء؛ كما يجب أن يتوفر في هذه المبادىء شرطان : الشرط الأول أن تكون واضحة وبديهية إلى درجة أن الفكر الانساني لن يستطيع الشك في حقيقتها عندما يمعن النظر فيها. أما الشرط الثاني، فهو أن تكون معرفة الأشياء الأخرى مرتبطة بتلك المبادىء بحيث يمكن أن تعرف بدون هذه الأشياء، ولا يمكن أن تعرف هذه الأشياء بدونها، وينبغي بعد ذلك استنباط معرفة كل الأشياء المرتبطة بتلك المبادىء، بحيث لايكون في سلسلة الاستنباطات شيء إلا وهو بين كل البيان (...).

وكنت أريد بعد ذلك أن أوجه النظر الى فائدة الفلسفة، وأبين أنها، نظرا لكونها تشمل كل ما يمكن للفكر الانساني أن يعرفه، فإنه يتوجب الاعتقاد بأن الفلسفة وحدها هي التي تميزنا عن الأقوام المتوحشين والهمجيين، وأن حضارة كل أمة إنما تقاس بقدرة ناسها على تفلسف أحسن. وهكذا فإن الخير كل الخير بالنسبة لأمة ما، أن يكون فيها فلاسفة حقيقيون. فضلا عن ذلك، فليس نافعا بالنسبة لانسان أن يعيش وسط من يهتم بهذه الدراسة فقط، بل من الأفضل له دائما أن يهتم بها هو بنفسه. كما أن استعمال المرء عينيه لهداية خطواته واستمتاعه بواسطتهما بجمال الألوان والضوء، أفضل بدون شك من أن يسير مغمض العينين، مسترشدا بشخص آخر. لكن هذه الحالة الأخيرة أفضل من حالة من يبقى مغمض العينين وليس له من مرشد إلا نفسه. والحال أن العيش بدون تفلسف كالذي أغمض عينيه ولم يحاول أبدا فتحهما؛ وأن اللذة في مشاهدة كل الأشياء التي يكتشفها بصرنا، لا يمكن أن تقارن بالرضا الذي تمنحنا إياه معرفة الأشياء عن طريق الفلسفة. وفي الختام، فإن هذه الدراسة أكثر ضرورة بالنسبة لتنظيم أخلاقنا وسلوكنا في هذه الحياة، من الحاجة الى أعيننا لارشاد خطواتنا. إن الحيوانات المتوحشة التي لاهم لها سوى المحافظة على أجسامها تعنى باستمرار بالبحث عن وسائل تغذيتها، لكن الانسان الذي يشكل الفكر الجزء الرئيسي منه، ينبغي له أن يوجه اهتماماته الرئيسية نحو البحث عن الحكمة التي هي الغذاء الحقيقي للفكر.

ديكارت

مبادىء الفلسفة. (رسالة المؤلف). غاليمار
(لابلياد)، 1953. ص. 557 - 559

لم يعد الحكيم هو المتشبه بالآلهة فقط، بل أصبح من يعرف كيف يتصرف في الحياة، من يهتم بتنظيم سلوكه وأخلاقه.

لقد كانت الحكمة من الصفات الخاصة بالآلهة، ولكنها مع ديكارت أصبحت تشمل كل ما يمكن للانسان أن يعرفه، إنها المعرفة الكاملة، والفلسفة ليست إلا دراسة لهذه الحكمة، ورغبة في تحصيل هذه المعرفة، وبالتفلسف يستطيع كل إنسان أن يستمتع بمعرفة الأشياء، وأن ينظم حياته على هدي هذه المعرفة.

إن الفلسفة إذن نظر يؤسس العمل ويوجهه، إنها معرفة واضحة يقينية، وطريقة عملية لحياة راقية منظمة.

ولكن ما موضوع هذه المعرفة ؟ ما أساسها وطبيعتها ؟ كيف نشأت وكيف انبثقت كتفكير شمولي متعالي، مجرد وحر ؟

الفلسفة علم بالكلي.

إننا نتصور الفيلسوف، قبل كل شيء، كمالك، قدر الامكان، للمعرفة الشاملة، ولكن دون أن يكون له علم بكل موضوع على حدة. ثم بعد ذلك، نعتبر فيلسوفا، ذلك الذي يصل الى معرفة الأشياء العويصة، والتي تطرح صعوبات كبرى أمام المعرفة الانسانية (ذلك لأن المعرفة الحسية مشتركة بين الجميع، ومن ثمة فهي سهلة وليست فلسفية)؛ وبالاضافة الى ذلك، فإن الذي يعرف العلل بدقة أكثر، والذي تكون له قدرة أكبر على تعليمها، هو فيلسوف بقدر أكبر، وفي أي نوع من العلوم. وإن العلم الذي نختاره من بين العلوم لنفسه، ولا لغاية أخرى غير المعرفة، يكون فلسفيا أكثر من ذلك الذي نختاره لنتائجه؛ وهكذا فإن العلم الأسمى يكون فلسفيا أكثر من العلم الأقل منه : وبالفعل، لايجب على الفيلسوف أن يتلقى القوانين، بل يجب أن يصدرها، لايجب أن يخضع للآخر، إذ أن على من هو أقل شأنا في الفلسفة أن يخضع له (...).

ينتج عن هذا، أن معرفة كل الأشياء، تعود بالضرورة، الى ذلك الذي يملك العلم بالكلي، ذلك لأنه يعرف، بطريقة ما، كل الحالات الخاصة المنضوية تحت الكلي. ولكن أيضا، فانه أمر صعب للغاية بالنسبة للناس، أن يصلوا الى هذه المعارف الأكثر شمولا وكلية، لأنها تقع بعيدا عن متناول الحواس (...).

أن نعرف ونعلم من أجل المعرفة والعلم، هذه هي خاصية العلم بالأسمى، ذلك أن الذي يرغب في المعرفة من أجل المعرفة سيختار بالدرجة الأولى، العلم الكامل، أي العلم بما هو قابل للمعرفة بامتياز. والحالة هذه، فان هذا الأخير هو المبادىء والعلل، إذ بواسطتها وانطلاقا منها تكون

الأشياء الأخرى معروفة، وليست المبادىء والعلل هي التي تعرف بواسطة الأشياء التابعة لها. إن العلم الأكثر سموا والذي هو أعلى من كل العلوم التابعة له، هو العلم الذي يعرف الغاية التي من أجلها يجب القيام بكل شيء، وهذه الغاية هي خير كل كائن، وبصفة عامة، إنها الخير الاسمى في الطبيعة بمجملها.

من كل هذه الاعتبارات، ينتج أن اسم الفلسفة ينطبق على هذا العلم. إذ يجب أن تكون، بالفعل، العلم التأملي في المبادىء الأولى والعلل الأولى، ذلك لأن الخير - أي غاية هذا العلم - هو إحدى هذه العلل (...) إن ما دفع المفكرين الأوائل، فيما قبل، وما يدفعهم اليوم، الى التأملات الفلسفية هو الدهشة. في البداية كانت تصدمهم أكثر الصعوبات جلاء، ثم بعد ذلك وبتقدم تدريجي، بحثوا عن حلول لمشاكل أكثر أهمية مثل ظواهر القمر والشمس والنجوم، وأخيرا تكون العالم. إن إدراك صعوبة ما ثم الدهشة أمام ذلك، يعني الاعتراف بالجهل (ولهذا كانت محبة الأساطير، تعني بطريقة ما، الظهور بمظهر الفيلسوف، ذلك لأن الأسطورة تتركب من ماهو بديع). وهكذا إذن، فإن الهروب من الجهل هو الذي جعل الفلاسفة الأوائل يلجأون الى الفلسفة، فانه من الواضح أنهم يتابعون هذا العلم من أجل المعرفة وليس من أجل أية غاية نفعية. وان الذي حدث في الواقع يمدنا بالدليل على ذلك : فإن أغلبية الفنون التي تلبي الحاجيات والتي تهتم بتحقيق الرفه ولذة الحياة، كانت تقريبا معروفة في الوقت الذي بدأ فيه البحث عن علم من هذا النوع. من البديهي إذن أننا لانهدف، في الفلسفة، الى أية غاية غريبة عنها، ولكن إذا كنا نعتبر الانسان حرا إذا كان غاية ذاته وليس غاية للآخر، كذلك وبالمثل، فإن هذا العلم يعتبر من بين كل العلوم، العلم الحر لأنه وحده غاية ذاته.

أرسطو

الميتافزيقا. الكتاب الأول. فران 1933

ص. 6 - 7، 8 - 9

الفلسفة معرفة، لأنها لاتقف عند السؤال، بل تبني به ومن خلاله معرفة شاملة، كلية وسامية : شاملة لأنها معرفة بالمبادىء والعلل الأولى، كلية لأن بها تتم معرفة كل الأشياء، وسامية لأنها غاية ذاتها.

إن الفيلسوف هو الأكثر معرفة لأنه يعلم أساسها الأول، وهو الأكثر قدرة على تعليمها. وإن ماهو فلسفي هو بالضرورة سام لأنه غاية ذاته، فهو إذن حر، غير تابع وغير خاضع لغيره.

تنشأ الفلسفة لحظة يتم التجاوز، تجاوز الجهل بالاعتراف به، تجاوز الغاية النفعية للبحث عن الخير الأسمى. والدهشة هي هذه اللحظة، لحظة اكتشاف الليل الفلسفي، ولحظة انبثاق نور الفلسفة، إنها لحظة ترفض الوضوح القاصر، لتبحث عن يقين الأعماق، عن حقيقة جديدة.

فكيف إذن ولدت الدهشة ؟ كيف كانت بداية الفلسفة ؟ لماذا تم التحول من اطمئنان تبعثه الأسطورة الى قلق السؤال الفلسفي ؟

الفلسفة، هل هي بالضرورة وليدة الديمقراطية ؟

توجد علاقة وثيقة بين نظام المدينة ـ الدولة السياسي وبين الأفق الفكري ليونان القرن السادس قبل الميلاد. فكما هو الحال بالنسبة للحكم في المدينة حيث يكون عاما مشتركا، فكذلك الثقافة تكون مشتركة، موضوعة في المركز دون أن تكون امتيازا لبعض العائلات. (...)، بالطبع لقد ساعد على هذه الدمقرطة انتشار الكتابة الأبجدية التي لم تعد من اختصاص طبقة من الكتاب، بل أصبحت تسمح لعامة الناس بتعلم الكتابة والقراءة، زيادة على أن المدينة ـ الدولة تصل الى الأشياء الأخرى، وذلك بمشاركتها في الأعياد، وحضورها في المسرح ومشاهدتها لأحسن الانتاجات الفنية والأدبية.

إن عمومية الثقافة هذه، الموازية لعمومية السلطة السياسية، كانت لها تأثيرات حاسمة على تطور الأفكار، إن المعارف والتقنيات الذهنية التي كانت سرية كامتيازات لبعض، العائلات، أصبحت من الآن فصاعدا معروضة في واضحة النهار في الساحة العمومية. إن قواعد اللعبة السياسية : الدعاية، النقاش الحر، المناظرة بالحجج، ستصبح هي نفسها قواعد اللعبة الفكرية.

إن الحقيقة لم تعد من ميدان الكشف الخفي، سيتم نشر المذاهب وإخضاعها للنقد والمناقشة، وإعطاؤها صورة الاستدلال البرهاني. إن أنواع القول المقدسة ستترك المكان لأنواع من البرهنة ذات الطابع الدنيوي.

جان بيير فرنان
الأسطورة والمجتمع في اليونان القديمة
ماسبيرو 1974. ص. 94 ـ 96

إن الفلسفة، وليدة الدهشة، لاتظهر فقط «عندما يختفي القلق الذي يولده الاحتياج»، بل إن وجودها، كما يقول هيجل أيضا، «مشروط بوجود الوعي بالحرية. إنها فعالية حرة «والشعب الذي تبدأ الفلسفة عنده، يجب أن تكون الحرية مبدأه». لذلك كان نظام المدينة ـ الدولة السياسي في اليونان القديمة، شرطا من شروط بروز الفلسفة، ومظهر لحضارة ارتبط ميلاد الفلسفة بها. ولكن هل يعني ذلك أن ديموقراطية الحكم السياسي في اليونان قد أنشأت الفلسفة ؟ هل يمكن الحديث فعلا عن بداية بدون جذور ؟

هل في تحول مفهوم المقدس بداية الفلسفة ؟

كان على الفلاسفة الميليين أن يقطعوا العلاقة مع الاعتقادات الدينية التقليدية التي ناقضوها بطريقة واعية في مسائل عديدة. فكان التعارض بين الفلسفة الحديثة الميلاد، والدين أو الأسطورة واضحا من نواح شتى.

والحال أن الديانة اليونانية ممارسة، شكل من أشكال السلوك، وموقف داخلي أكثر منها نسقا من الاعتقادات والشعائر. والفلسفة هي التي ستأخذ المكان الذي ظل فارغا في هذا المستوى. ولم يكن على الفلاسفة أثناء بذل جهودها من أجل بناء نسق منسجم للعالم، أن تدخل في صراع مباشر مع الدين. في الواقع، إن الفلسفة لاترفض مفهوم المقدس، انها منذ البداية تستعمله وتحوّله.

إن المقدس حاضر بالنسبة للفزيائيين الأيونيين داخل هذا العالم الذي عليهم أن يفسروه. إن الكون لم يعد يفهم بواسطة عمل الالهة التقليديين، بل بواسطة عمل القوى التي تكون أساس الطبيعة، وتشكل مبادئها وأصلها. هذه المبادىء لاتزال تحمل شحنات دينية، فبأي معنى تمكن الميليون من تطبيق صفة «المقدس» على هذه المبادىء الطبيعية الأولية ؟

إن المبادىء، شأنها في ذلك شأن الآلهة، تتعارض مع القوى الطبيعية لأنها مبادىء غير مرئية. إنها خالدة لايلحقها الفساد، لاتموت ولا يلحقها الاتلاف، إنها ثابتة غير مؤقتة ولا تتغير إنها صافية غير مختلطة بشيء، إنها أخيرا كالالهة قوى متفوقة على كل القوى الأخرى، تتقاسم السيطرة على الكون فيما بينها (...).

إن الفلسفة اليونانية تظهر هكذا في ملامحها الأساسية، وفي خط تطورها، كوريثة للديانة الهيلينية. إن البحث الفلسفي يقع في نفس الاطار الذي بناه الدين، الا أن المقدس عوض أن يكون ميدانا لوحي غامض وسري، يصبح موضع بحث في واضحة النهار. إن المقدس لم يعد فقط ميدانا لرؤية تكون دائما وبدرجات متفاوتة، فوق الوصف، بل يجب أن يعبر عنه في قول.

إن استمرارية المقدس ووحدانيته يسمحان بإعطائه تعريفا أحادي المعنى. انه كمبدإ وكجوهر، يظهر إذن في صورة المعقول. فهو يناسب نمطا خاصا من المعرفة، يستعمل لغة تعارض في دقتها كلام العامة.

جان بيرفرنان
الأسطورة والمجتمع في اليونان القديمة
ماسبيرو، 1974. ص. 100 ـ 101

عندما يتحول المقدس الى موضوع للبحث، عندما يعبر عنه في قول يعتمد صورة الاستدلال البرهاني، عندما ينتقل الى صورة المعقول؛ فإن الفلسفة إذن تكون حاضرة. إن مهمتها هي ملء الفراغ النظري الذي كانت تعاني منه الديانة اليونانية، لقد كان عليها أن تبني نسقا منسجما للعالم، وهنا تميزها وخصوصيتها، وهل في الفلسفة استمرار للمقدس ؟ هل جذور الفلسفة وتاريخ بدايتها تكمن في الأسطورة أو الدين ؟ كيف يمكن فهم هذه العلاقة الغريبة بينهما ؟ استمرار أم بداية، تحول أم قطيعة؟ ماهو الجديد في الفلسفة وماهو القديم فيها ؟

هل العلم شرط لوجود الفلسفة ؟

إن الفلسفة لم توجد دائما. إذ لايلاحظ وجود الفلسفة إلا في عالم يحتوي على ما نسميه علما أو علوما، علم بالمعنى الدقيق : أي دراسة نظرية بمعنيين فكرية وبرهانية، وليس ركاما من النتائج الاختبارية. (...).

لكي تولد فلسفة أو تتجدد نشأتها، لابد من وجود علوم. ولربما كان هذا هو السبب في أن الفلسفة بالمعنى الدقيق، لم تبدأ إلا مع أفلاطون، وقد أدى الى ذلك وجود الرياضيات اليونانية، ثم قلب ديكارت هذه الفلسفة، وكانت فيزياء جاليلي سبب ثورة ديكارت الحديثة في الفلسفة، ثم عمل كانط على إعادة بناء صرح الفلسفة، وذلك تحت تأثيرا نيوتن. ثم أعيدت صياغتها مع هوسرل تحت تأثير نظام البديهيات.

اتي أثير هذا الموضوع، الذي يجب إخضاعه للتمحيص، لكي ألاحظ دائما، وعلى نمط تجريبي، أن هيجل لم يخطىء حين قال بأن الفلسفة تظهر في المساء، بعد أن يكون العلم، الذي ولد في الفجر، قد قطع زمن يوم طويل.

إذن، إن الفلسفة التي يعمل العلم على إنشاءها في صورتها الأولى، أو يجددها في ثوراتها؛ تأتي دائما متأخرة عنه بيوم طويل، قد يدوم سنوات، عشرين سنة، نصف قرن، ولربما قرنا كاملا. (...).

وليس هناك شك في أنه يجب أن نستنتج مما سبق، أن عملية التكون الفلسفي جزء مترابط مع عملية التكون العلمي، فكلاهما عمل داخل الآخر.

ومن الواضح أن المقولات الفلسفية الجديدة تتبلور داخل العمل العلمي الجديد. غير أنه من المؤكد، في بعض الأحوال، أن ما نسميه فلسفة يستخدم أيضا كمخبر نظري تحضر فيه المقولات العلمية التي اكتسبتها مفاهيم العلم الجديد.

لويس التوسير
لينين والفلسفة. ماسبيرو 1972
ص. 22 ـ 23

غياب العلم يعني غياب الفلسفة، أطروحة التوسير هذه، مستمدة من تاريخ كل منهما، فالفلسفة لم توجد كعلم نظري، إلا بعد وجود الرياضيات اليونانية. لقد حولت فيزياء الأيونيين مفهوم المقدس الى مبادىء أولى، ولكنها ظلت غير طبيعية، لقد ظلت سجينة فكر سابق، أما الفكر الرياضي، هذه الدراسة البرهانية النظرية، فقد جعل الفلسفة تقف على أرضية علمية، وأصبح بالامكان الحديث عن فلسفة، أي عن نظرية منسقة استدلالية برهانية.

ولكن إذا كان العلم دراسة نظرية، فإن الفلسفة قد تجاوزته كنظرية جديدة حول العالم، إنها تجاوز لكل اليقين الذي قدمته المعارف السابقة لها، إنها معرفة جديدة. وأسئلة سقراط التي أقلقت أثينا، قد مهدت لبنائها، فهل يعني ذلك أن الفلسفة قد نشأت نتيجة الوعي بالفراغ النظري الذي لم يستطع العلم ملأه ؟ قد نشأت كدعوة للتخصص في النظرية، وكخط فاصل بين النظرية والممارسة العملية ؟

هل برزت الفلسفة مع السؤال ؟

إن القول بأن الفلسفة تبدأ مع أفلاطون، قول فظ. إن الفلسفة ولدت بطريقة أكثر غرابة : في العلاقة أفلاطون ـ سقراط. (...).

إن التهكم السقراطي هو قبل كل شيء منهج للاستقصاء والتحري، لقد كان هذا المنهج، في الواقع، منهجا فلسفيا، أو، وهذا يعني نفس الشيء، أنه يعبر عن فراغ وظيفة الفيلسوف، وأنه يستدعيها.

إن سقراط يقوم بتحرياته لدى أناس يعتبرون أكفاء، كفاءة معترف بها من طرف الجميع، وتؤدي الى الشهرة : فنان، تقني، جندي، خطيب،

رجل سياسة... لاعب رياضي... ويتعلق الأمر بزيارات (يقوم بها سقراط) لأماكن العمل؛ والأسئلة تنتهي بصفة عامة الى الفشل. لكن هذا الفشل غير واضح، يظهر على غير حقيقته، في نهاية الحوار يبدو أن هناك فشل تام للشخص الكفء رغم أنه متمكن من كل وسائل الخطاب، إن كفاءته قد تبدو كموضع للشك. إن هذا الفشل لم يكن سريا، لقد كان يشهده من يحيطون بسقراط عادة، مجموعة من شباب أثينا الأرستقراطي، وكان الخبر ينتشر بشكل تام في كل الأوساط.

هذا الاستفهام لايخلو من منهاج : فالتهكم هو في نفس الوقت تظاهر بالجهل، دعاية وجدال، سقراط يمجد لكي يحطم، يتظاهر بالجهل لكي يبين الجهل. والمشكلة هي معرفة موضوع هذا الجهل، يمكن الخطأ في ذلك ولكن سقراط نفسه لم يصرح بذلك الموضوع. وربما كان هذا الخطاب الغائب فلسفة. إن انهيار وسقوط الكفاءات، الذي مازال غامضا، لأكثر قسوة من احترامها، وإن الأهم هو أننا لم نتصنع ذلك. إن المشكل يرجعنا بالضرورة الى فكرة الكفاءة نفسها.

إن الأسئلة المطروحة هي الأساس : فهي تهيىء عمليا مقولات الفلسفة، دون أن تبلورها نظريا، إنها حضور لم يصبح بعد فلسفيا، هي نداء وخصاص، إلا أنه الأول من نوعه في التاريخ، هذه الأسئلة ميلاد رسم مكانه قبل الأوان، والحدث : أفلاطون، لم يكن ممكنا إلا بواسطة أصله الذي يعلن عنه دون أن يطابقه، هذه الأسئلة لا تتعلق بالمناهج فقط (كيف تحصل على هذه النتيجة ؟)، أو بالقيم (باسم ماذا تتصرف هكذا ؟) أو بالمبادىء (ماهي الحقائق الأولى التي تقترحها ؟) أو بالتعريفات (ماهذا الذي... ؟)، بل تؤدي كذلك في الممارسة ذاتها إلى إنتاج المقولات الجديدة التي ستصبح المقولات الأساسية في الفلسفة، هذه المقولات سوف تعرضها الفلسفة وتنظمها نظريا مع أفلاطون.

بيير ريمون
الانتقال الى المادية. ماسبيرو 1973.
ص. 20 - 21

أن تبرز الفلسفة مع سؤال ساخر، أن تحطم بالسؤال إدعاءات المعرفة، أن تثير الشك، ليس معناه أنها تظهر عندما ينتهي كل شيء، بل إنها ترتكز في السؤال على معطيات الدين والأسطورة، على معطيات العلم، على معطيات النظام السياسي، لتعيد صياغة الأسس الأولى التي انبنت عليها المعارف. إن سقراط لايحطم إلا ليظهر الجهل،

جهل يختفي وراء ادعاء المعرفة. سقراط الذي يعرف شيئا واحدا هو أنه لايعرف، يهدف الى إقامة الفلسفة، الى بناء النظرية.

يعتبر بيير ريمون أن هذه كانت مهمة أفلاطون، فقد بلور نظريا المقولات الفلسفية التي أعدتها أسئلة سقراط، نظمها وعرضها في نسق متماسك.

إن السؤال إذن حضور للفلسفة لم يصبح بعد فلسفيا، فالأسئلة لاتشكل فلسفة، بل البلورة النظرية للمقولات التي تنتجها، هي التي تشكل فلسفة.

الفلسفة إذن، لاتظهر مكتملة إلا كنسق.

الفلسفة هي نسق كل معرفة فلسفية

إن معارفنا، تحت قيادة العقل، لايليق بها أن تكون مجموعة من المقاطع المفككة، بل ينبغي لها أن تكون نسقا تستطيع أن تدعّم داخله غايات العقل الأساسية، وأقصد بالنسق، وحدة معارف مختلفة، خاضعة لفكرة. والفكرة هذه هي المفهوم العقلي لصورة كل، على أنه داخل هذا الكل تتحدد قبليا دائرة العناصر المختلفة كما تتحدد مكانة كل جزء. ونتيجة لذلك، فان المفهوم العقلي العلمي يتضمن غاية وصورة الكل الذي ينسجم مع الفكرة، وإن وحدة الغاية التي ترتبط بها كل الأجزاء، في نفس الوقت الذي ترتبط فيما بينها داخل فكرة هذه الغاية، تجعل من المستبعد أن يغيب عنصر ما دون أن يتم الشعور بغيابه، خاصة عندما تكون العناصر الأخرى معروفة، كما تجعل أية إضافة عرضية مستحيلة، فالكل إذن، نسق عضوي، وليس مجموعة غير منظمة. ويمكن لهذا الكل أن ينمو من الداخل بينما لايمكنه أن ينمو من الخارج، شأنه في ذلك شأن جسم الحيوان الذي لايضيف له النمو أي عضو جديد، بل يجعل كل عضو من الأعضاء أكثر قوة وأكثر تلاؤما مع تحقيق أهدافه، هذا دون تغيير النّسب بين الأعضاء.

كانط
نقد العقل الخالص. المنشورات الجامعية الفرنسية. 1967. ط 5. ص. 558

إن الفلسفة وحدة معارف مختلفة، إنها كل يجمع عناصر مختلفة، واختلاف العناصر لاينفي انتظامها داخل الكل وضمن الوحدة. لقد كانت أسئلة سقراط تدور حول المنهج، حول القيم، حول المبادىء، حول التعريفات...، ولكنها كانت رغم اختلافها تخضع لفكرة، لمفهوم كلي؛ لم تتبلور هذه الفكرة إلا مع أفلاطون، لذلك افتقدت أسئلة سقراط نسقيتها. مع أفلاطون تم تحديد الفكرة والغاية المنسجمة معها، المثال، الخير، فانبنى النسق.

إن الفلسفة، إذن، ليست مجرد استفهام، بل إنها انسجام أيضا، انسجام عناصر النظرية وتماسكها، ذلك كان تميز الفلسفة وكان دورها أيضا في لحظة سيادة الأساطير والأمثال والحكم، لذلك كانت الفلسفة كمعرفة عقلية تبحث في الوجود، في المعرفة، في القيم، ولا تجعل هذه المباحث «مقاطع مفككة» بل تدعم بها فكرة ما، أو موقفا معينا.

في ماذا تبحث الفلسفة ؟

يرجع مجال الفلسفة الى الأسئلة التالية :
1) ما الذي يمكنني معرفته ؟
2) ما الذي يجب علي فعله ؟
3) ما المسموح لي بأن آمله ؟
4) من هو الانسان ؟

على السؤال الأول تجيب الميتافزيقا، على السؤال الثاني تجيب الأخلاق، وعلى السؤال الثالث يجيب الدين، وعلى السؤال الرابع تجيب الأنثربولوجيا. ولكن يمكن، في العمق، أن يؤول كل ذلك الى الانثربولوجيا، مادامت الأسئلة الثلاثة الأولى تعود الى السؤال الأخير.

كانط
المنطق. فران. 1966. ص. 25

في الوجود :

الموجود كله في الوجود. مثل هذا القول يرن في أسماعنا كأنه قول مبتذل، إن لم يكن مهينا ؛ لأنه ما من أحد بحاجة إلى أن يهتم بأن الموجود يرجع الى الوجود، فالعالم كله يعلم جيدا أن الموجود هو ما هو، فأي شيء آخر يبقى للموجود سوى أن يكون ؟ ومع ذلك، فهذه الحقيقة التي تقول بأن الموجود يبقى مجمعا في الوجود، وأن الموجود يظهر في ضوء الوجود، هي التي أوقعت اليونانيين - وهم وحدهم وقبل غيرهم - في الاندهاش. الموجود في الوجود : هذه هي الحقيقة التي أصبحت بالنسبة لليونانيين أكثر الأشياء إثارة للدهشة. (...).

هذا البحث النازع نحو «السوفون» (الحكمة)، نحو الموجود في الوجود، يصبح الآن السؤال التالي : ما الموجود من حيث هو موجود ؟. الآن فقط يصبح التفكير «فلسفة». إن هيراقليطس وبارمنيدس ما كانا بعد فيلسوفين. ولم لا ؟ لأنهما كانا أعظم المفكرين (...) بمعنى أنهما كانا على

الدوام في انسجام مع «اللوغوس» أي مع «الواحد، (هو) - الكل». والخطوة نحو الفلسفة، والتي مهدت لها النزعة السفسطائية، قام بها أولا سقراط وأفلاطون، وبعد هيراقليطس بحوالي قرنين من الزمن، جاء أرسطو وميز هذه الخطوة بالعبارة التالية : وفضلا عن ذلك، فإن ما بحث عنه منذ القدم، ولم يزل يبحث عنه الآن، وسيبحث عنه الى الأبد، دون أن نقترب منه أبدا هو : ما الوجود ؟

مارتن هيدجر
ما الميتافزيقا. ترجمة فؤاد كامل و
محمود رجب. دار الثقافة 1974. ص. 60 - 61

في المعرفة :

إن الذي لايعرف، حتى الأعماق، طبيعة الكون، ويكتفي بالتخمينات الأسطورية، لايستطيع الخلاص من الرهبة التي يشعر بها أمام الأشياء الأكثر أهمية، بحيث أنه لايمكن امتلاك اللذات الصافية، دون دراسة الطبيعة.

أبيقور
أقوال أبيقور ضمن «عقائد وحكم»
طبعة هيرمان. ص. 105

إن الوعي بجهلي (إذا لم يكن هذا الجهل قد اعترف به في نفس الوقت، كضرورة) عوض أن يضع نهاية لأبحاثي، فإنه، على العكس من ذلك، يكون السبب الحقيقي الذي يستحثها. إن أي جهل، هو جهل إما بالأشياء، أو جهل بحدود معرفتي. ذلك لأنه عندما يكون الجهل عرضيا، فيجب أن يحملني - في الحالة الأولى - على البحث في الأشياء بحثا دوغمائيا، وفي الحالة الثانية، على البحث بطريقة نقدية، في حدود معرفتي الممكنة. ولكن عندما يكون جهلي ضروريا بصفة مطلقة، وبالتالي، يعفيني من كل بحث لاحق، فإن هذا لايمكن إثباته تجريبيا بواسطة الملاحظة، ولكن فقط بطريقة نقدية، عند سبرو استقصاء المنابع الأولى لمعرفتنا. إن تعيين حدود للعقل لايمكن أن يتم إلا باتباع مبادىء قبلية، ولكن يمكننا معرفة أنه محدود بعديا، لأنها ليست إلا معرفة غير محدودة بجهل يبقى دائما لايقهر، أنه (أي العقل) محدود بكل ما زلنا لم نعرفه بعد في كل العلوم. إن المعرفة

في البداية، بجهل العقل، هذه التي لايمكن أن تكون إلا بواسطة نقد العقل نفسه، هي إذن علم. والمعرفة به - التي تلي بعد ذلك - ليست إلا إدراكا لانستطيع الجزم بالمدى الذي يمكن أن تصل اليه خلاصاته بذاتها. إذا ما شبهت سطح الأرض (تبعا للمظهر الحسي) يطبق، لايمكنني أن أعرف الى أي حد يمتد. لكن التجربة تعلمني أنه أينما ذهبت، فإني أرى حولي دائما مكانا، حيث يمكنني أن أتقدم باستمرار؛ وبالتالي فإني أتعرف على حدود معرفتي الحقيقية بالأرض، ولكني لاأتعرف على حدود كل وصف ممكن للأرض. أن أفترض أني لم أذهب بعيدا، مع ذلك، لكي أعرف أن الأرض كوكب وأن سطحها كروي، فإني عندئذ أستطيع معرفة قطر الأرض بشكل مضبوط، وتبعا لمبادىء قبلية، ولو، مثلا، عن طريق جزء صغير من هذا السطح، ولو بمقدار درجة واحدة. وبمعرفة قطر الأرض، أعرف محيطها تماما، أي سطحها بالكامل، حتى لو كنت جاهلا على مستوى الأشياء التي يمكن أن يحصرها هذا السطح، فإني مع ذلك لست جاهلا بالنظر الى المحيط الذي يشملها، الى مقداره والى حدوده.

كانط
نقد العقل الخالص. المنشورات الجامعية
الفرنسية. 1968. ص. 518

في القيم :

ماهو الأصل الذي يجب أن تسند إليه، بصفة نهائية، أفكارنا عن الخير والشر ؟

(...) في أية شروط ابتكر الانسان لنفسه هذين المعيارين : الخير والشر : وماهي القيمة التي لهما في حد ذاتهما ؟ هل عرقلا حتى الآن تطور الانسانية أم ساعدا عليه ؟ هل هما عرض من أعراض الشدة والضيق لافقار حيوي منحط ؟ أم أنهما على العكس، يكشفان الكمال، القوة، إرادة الحياة، الشجاعة، الثقة في مستقبل الحياة ؟

إن مشكل قيمة الشفقة والأخلاق الغيرية (....) لايظهر في البداية إلا كسؤال منعزل، نقطة استفهام وحيدة ومعزولة، ولكن الذي سيتوقف هنا مرة واحدة، الذي سيتعلم التساؤل، فسيحدث له ما حدث لي : منظور جديد للأخلاق، شاسع سينفتح أمامه، وستتملكه رؤية لامكانية أخلاق جديدة كدوار، وستظهر كل الريبة والشك والخشية، وسيتهاوى كل إيمان بالأخلاق، بكل الأخلاق، وسيرتفع صوت ينادي بضرورة أخلاق جديدة.

نيتشه
جنيالوجيا الأخلاق. غاليمار. ص. 10 - 11 - 16

لكي نميز شيئا على أنه جميل أو غير جميل، فإننا لانرجع التمثل الى الموضوع، بغاية المعرفة وبواسطة الفهم، بل إلى الذات والى شعورها باللذة أو بعدمها، وبواسطة الخيال (الذي يمكن أن يرتبط بالفهم). إن حكم الذوق ليس إذن حكم معرفة، وبالتالي فإنه حكم جمالي وليس منطقيا. ومن هنا يجب أن نفهم أن مبدأه المحدد لايمكن أن يكون إلا مبدأ ذاتيا. إن كل ارتباط بين التمثلات، وحتى بين الاحساسات يمكن أن يكون موضوعيا، (ويعبر بذلك عن ماهو واقعي في أي تمثل تجريبي)، ولكن لايمكن أن تكون كذلك علاقة الشعور باللذة أو بعدمها. ذلك لأنها لاتعرفنا بشيء في الموضوع. بل بما هو في الذات، أي كيف تحس الذات نفسها بتأثير ذلك التمثل.

إن الممتع، والجميل، والخير، تميز ثلاث علاقات مختلفة بين التمثلات والشعور باللذة أو بعدمها. هذا الشعور الذي نميز بواسطته بين الموضوعات وأشكال التمثل. إن التعبيرات التي نصبغها على كل من الممتع، الخير، الجميل، والتي بواسطتها نعين البهجة التي نجدها في كل منها ليست متطابقة، نسمي شيئا ممتعا ذلك الذي يعطي لشخص ما لذة؛ ونسمي جميلا ذلك الذي يعجبه بصفة خالصة وبسيطة؛ ونسمي خيرا ذلك الذي يحترمه ويجله، أي ذلك الذي يعطيه قيمة موضوعية. يمكن القول، أن من بين هذه الأشكال الثلاثة للرضا، فإن تلك المرتبطة بتذوق الجميل هي الوحيدة التي تعتبر رضا غير مكترث وحر ذلك لأنه هنا، لاينتزع منا ذلك الرضا أية منفعة، سواء تلك المتعلقة بالحواس أو بالعقل.

كانط
نقد ملكة الحكم. الكتاب الأول. الجزء الأول
. طبعة فران 1965
ص. 49 - 54 - 55

الأولمبياد الفلسفي

نتائج مسابقة «الجدل» الثانية 1988

أعلنت مجلة «الجدل» في عددها السابق (7)، عن تنظيم الأولمبياد الفلسفي الثاني، وحددت موضوعا موحدا (التفكير الفلسفي) بالنسبة لجميع المشاركين، تمت صياغة الأسئلة المرتبطة به حسب المستوى الدراسي. وبعد مرور بضعة أيام على ذلك الاعلان، بدأت رسائل المشاركين في المسابقة تصل الى صندوق بريد المجلة : تلاميذ وطلبة يحاولون، كل حسب إمكانياته وقدراته الجواب على الأسئلة المطروحة.

إن ما أثار انتباهنا في هذه الرسائل هو إلحاح أصحابها ومطالبتهم بتصحيح موضوعاتهم وردها اليهم، معللين ذلك بأن فرص الكتابة داخل المدرسة والجامعة تكاد تكون شبه منعدمة. ونحن إذ نعتذر عن عدم إمكاننا تحقيق رغبتهم نظرا لأسباب تنظيمية خاصة، ندعو في نفس الوقت، كل مدرسي الفلسفة في التعليم الثانوي والعالي الى فتح نقاش حول هذا الموضوع، وتعلن استعداد المجلة لنشر ما يصلها من مساهمات في هذا الصدد.

إن مبادرة «الجدل» بتنظيم الأولمبياد الفلسفي، لاتهدف سوى الى إثارة الانتباه الى مسألة بيداغوجية جوهرية وخطيرة في نفس الوقت هي دور الكتابة في تكوين المهارات الذاتية، وتجاوز «الخطابة» كأسلوب تقليدي، تعسفي وقمعي في التدريس.

ويسر المجلة أن تعلن عن أسماء الفائزين في مسابقة «الجدل» الثانية، وأن تنشر المقالات الفائزة، منوهة بمستواها ومعتزة بمساهمتها :

- المستوى الدارسي 6 ثانوي : أسماء الخنوسي، ثانوية الخوارزمي، سيدي قاسم.
- المستوى الدراسي 7 ثانوي : الخمسي عبد اللطيف، ثانوية ابن الياسمين. تازة.
- المستوى الجامعي : مفتاح عبد الهادي. كلية الآداب والعلوم الانسانية، الرباط.

ونخبر بهذه المناسبة الصديقين الخمسي عبد اللطيف ومفتاح عبد الهادي، أنه لم يعد بإمكانهما المشاركة في الأولمبياد الفلسفي بعد أن فازا مرتين متتاليتين، ونرحب بهما ككاتبين من كتاب المجلة، وندعو هما الى المثابرة، متابعة السير بنفس الروح والعزيمة.

تبقى كلمة أخيرة، أن هذا الأولمبياد ليس سوى مبادرة محدودة في إمكانياتها ووسائلها، وأملنا أن يكون حافزا على تنظيم عشرات المسابقات، ومناسبة لاكتشاف وتشجيع مئات الكتاب، فهل أملنا حلم أم وهم ؟

«الجدل»

المستوى الدراسي : 6 ثانوي

الموضوع : لماذا تتساءل الفلسفة عن ذاتها ؟

التحليل :

مامعنى أن تتساءل الفلسفة عن ذاتها، أي ما معنى التساؤل عن الذات ؟

إن التساؤل عن الذات يعني أن هذه الذات غير معروفة أو غير معرفة. لكن الفلسفة كفكر إنساني ذي نظرة شمولية محددة بهذه الخاصية، أي الرؤية الشمولية للوجود، للعالم، للانسان، للمجتمع وللفكر.

إن السؤال الذي يفرض هنا، هو هل يمكن تعريف الفلسفة ؟ لقد تعودنا أن نصف السؤال عما هو الشيء بأنه سؤال عن ماهية الشيء، ولا يظهر السؤال عن الماهية عند غموض والتباس الشيء الذي نبحث عنه أو عن ماهيته بالتحديد. فما الفلسفة إذن ؟ «إنه ليس مجرد سؤال تعينه أداة استفاهم»، كما كنا نظن، كما أن الاجابة عليه لاتعني توفرنا على مصادر ومؤلفات فلسفية أو مراجع مدرسية، ذلك أن هذه تضم تعاريف مختلفة ومتعددة، فهل هذا يعني أن الفلسفة غير قابلة للتعريف ؟

إن الأمر كذلك بالفعل، فإننا لانستطيع إعطاء تعريف كامل وشامل للفلسفة. إننا نقول «تعريف». فمن سيقوم بعملية التعريف. من يتساءل عن الفلسفة ؟ هل الفيلسوف ؟ وفي هذه الحالة فسيكون إلزاميا أن يعرف لنا فلسفته. أم أن الفلسفة تعرف نفسها بنفسها ؟

لننطلق من التساؤل، فالفيلسوف يبدأ، دون أن يرسم لنفسه خطة معينة، من شيء واقعي، من عبارة، من شيء تراه العين، ولأنه ذو عقل فلسفي فإنه لايكتفي بالمعاينة، أو الاستماع، بل يحاول الصعود من هذه الأشياء والأقوال الى التعميمات التي تحتويها وتفسرها في الوقت نفسه. ويؤثر عن «فيثاغوراس» أنه قال : «وهكذا فالذين جاءوا الى هذا العالم يبحث بعضهم عن المجد، ويبحث فريق منهم عن المنافع المادية، في حين أن طائفة قليلة منهم تنصرف الى التأمل ودراسة طبيعة الأشياء، وهؤلاء هم الفلاسفة».

إن أول سؤال يواجه الفيلسوف هو «لماذا ؟» لأن الفيلسوف يعيش في مجتمع، في واقع، في بيئة. ومن إجاباته يتكون نسقه ويتأسس. وهذا النسق مرتبط بمدى تطور العلم في زمانه وفلسفته تتفاعل مع العلم، مما يجعله يحاول تعريف فلسفته. فكل فيلسوف يعرف الفلسفة والتعريف ليس واحدا ولا موحدا، وبالتالي نصبح أمام التعدد، أمام الاختلاف. وهذا هو ما يسمى بإشكالية تعريف الفلسفة. الفيلسوف هو الذي يبدأ الاشكالية، فيتساءل عن المعنى. وهو بمجرد ما يسأل تنفتح أمامه آفاق للاجابة، كما أنه لايستطيع إقصاء ذاته من عملية التعريف هذه.

أما التساؤل الثاني، فهو تساؤل الفلسفة عن ذاتها. هنا سنكون أمام نظرية إحيائية تشخيصية. هل بالامكان أن تتساءل الفلسفة عن ذاتها ؟ إنه مثل قولنا هل بإمكان الرياضيات مثلا أن تحل معادلة من درجة معقدة في غياب الرياضي ؟ معنى هذا أن

الفلسفة كفكر مجرد لاتسأل، ولا تتساءل عن ذاتها. فذاتها هي الفلسفة والفلسفة هي ذاتها. ولكنها مرتبطة بحاملها، أي الفليسوف، تثير عقله لكي يعرفها. ونقول «يعرّف» أي يستكنه جوهرها ومقاصدها. ويأتي التعريف انعكاسا لذات الفيسوف وتعبيرا عن فلسفته. فهو مرتبط بنظرة الفيلسوف الى الكون، وتكون هذه النظرة ذاتية مستقلة. وهذا ما يريده «كارل ياسبرز» بقوله : «كل فلسفة عظيمة تكون عامة بحد ذاتها، تامة ومستقلة، وتحياها دون أن تكون منوطة بحقيقة من الحقائق التاريخية أكثر اتساعا».

وعود على بدء، وبارتباط مع «لماذا ؟»، هذه الواردة في السؤال الأول والتي هي بيت القصيد. إنها تخلخل مفهومنا عن الفلسفة. فهذه الأخيرة إذن لم تعد ذلك الفكر الحر، المنظم القائم على العقل فحسب. ولو كان الأمر كذلك لتوقفنا عن البحث والتساؤل. إنها بدون شك أكبر من ذلك بكثير. إنها اللاتعريف.

لماذا نقول ذلك ؟ إن كل الفلاسفة عبر التاريخ الانساني حاولوا تعريف الفلسفة، ولكنهم لم يصلوا الى تعريف موحد، بل هناك تعاريف متناقضة، مختلفة ومتعددة. وليس في تعددها ضمان لعدم وجود الفلسفة كفكر متميز قائم بذاته، كما أن تعدد التعاريف لايلغي الفلسفة أو يعدمها.

إن وظيفة الفلسفة واحدة والمتجلية في تلك النظرة الشمولية، المعتمدة على العقل والبعيدة عن كل مسلمات اللاهوت، والتي تسعى الى الانتقاد، ولماذا لانقول الانتقاذ، فوظيفتها انتقاد الظواهر الشاذة عن طريق العقل الناقد من أجل الانقاذ. فالفلسفة كما قيل : «محاولة إنسانية خالصة للاستكناه، والبحث والتجربة، وليست مصطلحا للتعريف».

وسيظل سؤال «ما الفلسفة ؟» حيا ما بقيت الفلسفة، لأن الاجابة النهائية عن هذا السؤال تعني موت الفلسفة ونهايتها، وكما قال غوسدورف : «ليست هناك فلسفة استطاعت أن تكون نهاية للفلسفة». ولن تموت الفلسفة مادام في الكون إنسان يتساءل ويندهش، وباختصار يفكر. والآن، هل تقتصر الفلسفة على التساؤل عن ماهيتها ؟ أم نترك هذه الماهية، ونتساءل عن كيفية حياة الفلسفة وممارستها ؟ لكن في كلتا الحالتين لابد من التساؤل عن الذات، لكي تفكر هذه الذات، وطريق الفلسفة هو التأمل، وبداية التأمل في الذات، وقديما قال أفلاطون «يجب أن نتفلسف بكل نفوسنا».

أسماء الخنوسي
ثانوية الخوارزمي
سيدي قاسم

المستوى الدراسي : 7 ثانوي

الموضوع : هل ينير السؤال الفلسفي طريق التفكير ؟

التحليل :

«لاتسألوني من أنا، ولا تطالبوني بأن أبقى على ما كنت عليه، فتلك أخلاق الحالة المدنية، وهي التي تعني بضبط أوراق تعريفنا، على هذه الأخلاق أن تتركنا وحريتنا عندما يتعلق الأمر بالكتابة».

فوكو

للسؤال الفلسفي سلطته كما للفلسفة سلطتها، فتتغذو سلطة الخطاب الفلسفي مطبوعة بسلطة ذلك السؤال الذي يشكل البعد المعرفي والمنهجي والسيكولوجي للفلسفة كنسق وكتاريخ تعمل ضد سلطة الواقع وأجهزته ومؤسساته أو تعمل على إنتاجهم جميعا، تلك هي عملية «الاقتصاد السياسي للحقيقة في مجتمعات كمجتمعنا يتميز بخمس سمات مهمة تاريخيا : ف «الحقيقة» متمركزة على شكل الخطاب العلمي وعلى المؤسسات التي تنتجه، فهي خاضعة لنوع من التحريض الاقتصادي والسياسي الدائم (الحاجة الى الحقيقة سواء من أجل الانتاج الاقتصادي أو من أجل السلطة السياسية. فالحقيقة هي موضوع نشر أو استهلاك (فهي تتداول في أجهزة التربية أو الاعلام التي يعتبر امتدادها أوسع نسبيا في الجسم الاجتماعي، رغم بعض عمليات الحد)؛ و«الحقيقة» يتم إنتاجها ونقلها تحت المراقبة لا الخاصة بل المهيمنة لبعض الأجهزة السياسية أو الاقتصادية الكبرى (...)، وأخيرا فهي مدار كل النقاش السياسي وكل صراع اجتماعي» (1).

يقودنا هذا النص الى فهم علاقة السلطة بالحقيقة، بل إن البحث عن سلطة الفلسفة كحقيقة مقررة بسلطة سؤالها. فإذا كانت الفلسفة هي مجموعة من التراكمات الفكرية في شكل نسق تابع لذاته ولغيره. ذاك الاخر/الواقع؛ فإن السؤال الفلسفي لن يكون إلا عنصرا من عناصر النسق الفلسفي، فتطرح العلاقة الجدلية بين السؤال والفلسفة فنقول على لسان الفلسفة ذاتها لا فلسفة بدون سؤال فلسفي، ولا سؤالا فلسفيا خارجا عن الفلسفة، ومادامت الفلسفة هي سؤالها الكبير، فهي ذاك السؤال، إنه ماهية الفلسفة في إطار بحث جنيالوجي لنشأة الفلسفة، حيث كان الانسان فكان السؤال، فكان صراع العقل واللاعقل، فكانت الفلسفة كوعي ناضج بهذا الصراع ضمن شروط مادية ومعرفية. هكذا يكون السؤال الفلسفي هو الرفض، إنه مجموعة من اللاءات تحدد منطق الفلسفة الداخلي ايديولوجيا ومعرفيا ومنهجيا فعبر هذه الأبعاد الثلاثة المعقدة تتعزز سلطة السؤال الفلسفي. إن الفلسفة لن تموت مادام سؤالها حاضر فينا، وهو يحمل الصراع في جوفه، هذا الصراع الجدلي بين الحقيقة واللاحقيقة، الذي يشكل قانونا لتطور الفلسفة. إن لاوعي الفلسفة ليس سوى أسئلتها الواعية بذاتها، وبالتالي أجوبتها الوهم المؤسس على حقيقة السؤال، هذا المخفي والمكبوث داخل كل فلسفة شامخة، أن السؤال الفلسفي هو إعلان الحياة والتشكل الحي داخل الفلسفة

وتاريخها. ولهذا فالفيلسوف ليس سوى ذات متسائلة قبل أن يكون ذات عارفة. إن السؤال يؤسس أنطولوجيا قائمة بذاتها، «أنطولوجيا السؤال، منهجيا : يكون المشروع الفلسفي مستندا الى السؤال. معرفيا الذات المتساءلة تقر بنسبية المعرفة، ايديولوجيا : إن السؤال الفلسفي هو جوهر لعبة الفلسفة كلعبة بين العقل واللاعقل، بين الفرد والمجتمع بين الانسان والطبيعة، بين الانسان المغترب والمجتمع الطبقي، كيف يمكن توضيح هذه العلاقات، علاقة السؤال بالفلسفة أو التفكير بصفة عامة بالأبعاد الايديولوجية والمعرفية والمنهجية والسيكولوجية ؟

1 ـ السؤال الفلسفي وعملية القلب الايديولوجي :

إن الايديولوجيا كمنظومة فكرية لاتعمل سوى على صياغة الأسئلة أجوبة، فهي تجعل المقدمات نتائج، بل «إن الايديولوجيا هي دوما في حالة تعارض ضمني مع شيء سيكون هو الحقيقة» (9). إن السؤال الفلسفي داخل الايديولوجيا جواب، بينما بالنسبة للفلسفة يعتبر دافعها الجامح. فتاريخ الفلسفة ليس سوى تاريخ أسئلتها. إن الفلاسفة المحكومين بتوجهات ايديولوجية عملوا على صياغة كل الأسئلة في شكل أجوبة سموها حقائق، بينما هذا لايعبر سوى عن صراع الحقيقة والسلطة أو صراع ابستمولوجية العقل وإرادة المعرفة المجسدة. الفلسفة ليست سوى سؤالها. في حديث فوكو عن علاقة هيبوليت بهيجل يقول : «وبدل أن يتصور الفلسفة بمثابة كلية قادرة في النهاية على تصور ذاتها، وإدراك ذاتها في حركة المفهوم، لم تكن فلسفته أبدا مهيأة للاكتمال لأنها متيقظة باكرا على الدوام. إنها مهمة بلا حدود، مهمة ما فتئت تبدأ باستمرار، مهمة مؤهلة لشكل ولمفارقة التكرار : الفلسفة كفكر يسعى الى الكلية دون أن يدركها تماما، كانت بالنسبة لهيبوليت هي ما هو قابل للتكرار في عدم الانتظام الأقصى للتجربة؛ كانت هي ما يطرح ذاته ويختفي كسؤال مستعد باستمرار في الحياة وفي الموت وفي الذاكرة (...)، وهكذا تبرز موضوعة فلسفة حالية، متساءلة ومتحركة عبر خط اتصالها مع اللافلسفة.

فلسفة لايمكن أن تقوم إلا عبر ما ليس فلسفيا، بحيث تكشف لنا عن المعنى الذي تتخذه بالنسبة الينا هذه اللافلسفة. ولكن إذا كانت الفلسفة تقوم في هذا الاتصال المتكرر مع ما ليس فلسفة، فما هي بداية الفلسفة ؟» (3). إن الفلسفة إذن سؤال متكرر يخلق نفسه باستمرار، وهو يشكل في نفس الوقت صراع الفلسفة مع اللافلسفة، وبالتالي مع الحقيقة واللاحقيقة، وهذا السؤال له معنى وأي معنى ؟ يقول دولوز «المعنى هو فكرة رئيسية مجردة ـ والتي نعتبرها حقيقة ـ فهو له علاقة وطيدة مع اللا معنى». هكذا هو لاشعور السؤال الفلسفي كبنية مزدوجة محددة تحديدا ايديولوجيا، فما هي بداية الفلسفة ؟ إن البداية هي السؤال الفلسفي، بداية الصراع بين العقل واللاعقل، بين الحقيقة المدفونة في السؤال واللاحقيقة، النسيج الطبيعي للايديولوجيا. إن ملاذ الايديولوجيا هو اللغة، واللغة تتميز بالخبث وسوء النية، تحيل وترمز بتعبير فوكو. إن السؤال الفلسفي يخيف ويرهب الايديولوجيا، فالحقيقة عند الايديولوجيين ليست هدفا ونتيجة، بل وسيلة، وتلك حالة كل تفكير نفعي، وهذا لايعني أن الفلسفة بريئة، بل إن تاريخها هو تاريخ صراع مع

الايديولوجيا، فغالبا ما احتوت الفلسفة الايديولوجيا، وأسوء الفلسفات هي التي احتوتها الايديولوجيا. إلا أن البعد الايديولوجي للسؤال يكون حافزا على التفكير، لأنه يدمجه في قلب الصراع والتناقض، وهذا بالضبط هو جوهر دينامية التفكير، قصد إنتاج المعارف.

البعد الايديولوجي للسؤال الفلسفي هو أنه تجربة صراع مع الواقع، إنه الذوبان في عمق السلطة ولعبة التسابق حول إنتاج أكبر من الخطابات السلطوية هذا التسابق وذلك الصراع هما الاطار العام للتفكير، والأهم من كل هذا أن السؤال يحمل الصراع في عمقه، إن المغزى الايديولوجي لكل سؤال هو : لماذا تسأل الفلسفة في حقبة معينة عن المعرفة لا عن الأخلاق ؟ ولماذا تسأل في حقبة أخرى عن السياسة لا عن الميتافزيقا ؟ وهكذا....

إن البعد الايديولوجي حافز على التفكير لأنه يقحم الفيلسوف في عمق الصراع عن وعي أو بدونه. فهو يحقق عملية توالد الأسئلة قد تكون أسئلة وهمية، مزيفة ومصطنعة، وقد تكون أسئلة واعية عميقة وحقيقية، وفي ذلك تتميز وتتحدد مهمة الفلسفة ووظيفتها.

إذا كان ذلك هو البعد الايديولوجي، فماهو البعد المعرفي للسؤال الفلسفي وما هو تأثيره على عملية التفكير ؟

2 ـ البعد المعرفي للسؤال الفلسفي :

يشكل السؤال جزءا من المعرفة الفلسفية، بل إن هذه المعرفة لن تقوم بدون سؤال فلسفي، هذا السؤال الذي يعني في نظرنا، أرقى أشكال التعبير الفلسفي، إن أعظم ما أنجزه الفلاسفة هو أسئلتهم، لقد ظل سؤال كنط حول المعرفة شامخا : كيف ينتج العقل المعارف ؟ هذا السؤال الفلسفي والابستمولوجي أحدث ثورة في المعرفة الانسانية، بل مازال هاجسا داخل العلم.

لقد عاشت الفلسفة عبر تاريخها محكومة بأسئلتها، كما مثل السؤال مادة المعرفة، وهو في نفس الوقت موضوع هذه المعرفة، مادام التفكير الفلسفي غير منفصل عن طبيعة السؤال الفلسفي، إن السؤال هو ماهي الفلسفة، بالمعنى الذي يمنحه أفلاطون للماهية؛ ذلك أن السؤال هو الذي يوجه التفكير نحو الموضوع، ويعمل على استقلال الموضوع المفكر فيه، إنه يحدث الثورة المعرفية داخل النسق الفلسفي بارتباط مع الواقع ومع عملية التراكم الكمي للمعارف، ومن ثم يجعل عناصر الخطاب الفلسفي وعملية التفكير ذاتها في شكل ديناميي، حي ومتجدد، بل إنه يعمل على خلق وتأسيس فلسفات جديدة وأنساق جديدة، ويؤدي الى إنتاج معرفة جديدة.

السؤال إذن ليس إلا الفلسفة ذاتها، وموته يعني موت الفلسفة، فهو صرخة ولادة الفلسفة والحلم بالحقيقة.

إن السؤال يفتح الطريق نحو الشك، والشك طريق المعرفة كما يقول ديكارت، إنه بداية منهج ونهاية يقين، وبالنسبة لكنط، فقد كان لسؤاله بعد نقدي، إنه إعادة قراءة جديدة للمعارف السابقة ولشروط إنتاجها، فللسؤال الفلسفي ارتباط بمنهج التفكير.

لماذا نحتاج للسؤال الفلسفي عندما نفكر فلسفيا ؟

أولا لأن ذلك مرتبط بكل شكل من أشكال الممارسة الفلسفية، وثانيا لأن الفلسفة هي ذلك السؤال نفسه، وثالثا لأننا نبحث عن فهم فلسفي لتلك الفلسفة. ورابعا لأن ذلك السؤال هو تعبير عن الرفض. وخامسا لأنه يجلب لذة البحث عن الحقيقة. ومن كل هذه الأسباب تنبع سلطة السؤال الفلسفي وقيمته.

وهذا يقودنا الى الحديث عن البعد السيكولوجي ودوره في عملية التفكير. فالفيلسوف عند طرحه للسؤال يكون مدفوعا بلذة البحث عن الحقيقة، والسؤال لحظة من لحظات اللذة والألم في طريق الحقيقة، فلذة الفلسفة في سؤالها، الذي يعتبر خيط وصل بين الذاتي والموضوعي، إنه تعبير عن معاناة الفيلسوف، فهو يرسم رؤية الفيلسوف المأساوية، إنه صراع الرغبة والحقيقة، كما أنه صراع الوعي واللاوعي، فالسؤال الفلسفي يحمل لاشعور الفيلسوف، فهو يعني أن اللاشعور جزء من ذات تتفلسف، فالفلسفة كنتاج للعقل الواعي غير منفصلة تماما عن لا وعي الفيلسوف، وأسئلته تظهر وتجلي جوانب من لاشعوره، فسلطة السؤال هي إقصاء للغريزة الحيوانية، غريزة العادة والاستمرار، وعنف السؤال هو عنف الرفض والمقاومة، عنف صراع اللذة والألم، فهو ينبع من المعاناة المأساوية لحياة الفيلسوف في علاقته بذاته وبالآخرين.

إن السؤال الفلسفي، في هذا الصدد، وبعبارة واحدة هو تعبير عن ذات حية، ذات التناقضات والصراعات.

3 - السؤال الفلسفي والتفكير العلمي :

لقد أكد بياجي أن السؤال العلمي مؤسس داخل النظرية العلمية، أما السؤال الفلسفي، فهو سؤال قيمي؛ السؤال العلمي نابع من داخل العلم كوحدة مغلقة تتحقق بذاتها. والسؤال الفلسفي ينبع، عندما يتعلق بالعلم من الخارج، لا من الداخل، إن الاهتمام بتطور المعارف العلمية والقطائع الابستمولوجية، واستخدام المفاهيم مثل العائق والقطيعة عند غاستون باشلار مثلا، يدخل في إطار الابستمولوجيا، ذلك المجال الذي يحدد العلاقة بين الفلسفة والعلم، الخطاب الفلسفي يختلف عن الخطاب العلمي، مادامت أدوات المعرفة والمفاهيم واللغة مختلفة، والسؤال الفلسفي عندما يرتبط بالعلم فعليه أن يكون متجذرا في العلم، نابعا من مكوناته، وليس سؤالا تعسفيا من خارجه، وهذه بالضبط هي مهمة الابستمولوجي. فهو الذي بإمكانه إدراك الفرق بين الفلسفة والعلم، بين السؤال الفلسفي وسؤال الفلسفة داخل العلم. إن الميتافيزيقا الأفلاطونية والأرسطية المحكومة بثنائية معرفية ذات - موضوع لم تكن إلا تحويما حول العلم لاقرار قضايا تأملية، وهذا أدى الى استبداد الفلسفة بالعلم، فأفلاطون تعامل مع الرياضيات ولو لم يكن النموذج الرياضي لما تمكن من رسم عالم المثل. ولكن هذه الرياضيات لم تكن لتفعل في المعرفة بذاتها، مادامت مشروطة بمقاييس ميتافزيقية. هنا سخرت الرياضيات لخدمة الميتافزيقا، وهنا عانى العلم من عوائق ايديولوجية متمثلة في الميتافزيقا نفسها. وبالتالي فالسؤال عن الميتافزيقا من داخل العلم ليس إلا إنتاجا ميتافزيقيا قد يستبد بالعلم مادام يشكل موضوعا متعاليا. أما السؤال الفلسفي

التابع من داخل العلم، فهو الذي يعي أن العلم بنية قائمة بذاتها تتطور طبقا لمنطقها الداخلي. إن العلم في حاجة الى أسئلة فلسفية دون شك، لكن لن يقدر على صياغة هذه الأسئلة سوى العالم الفيلسوف أو الابستمولوجي الذي بإمكانه وضع حد لتدخل الايديولوجيا في المعرفة العلمية.

4 - في الختام :

وأخيرا ماذا يعني السؤال الفلسفي في المجتمعات التي تنبذ الحقيقة ؟ وماذا عن السؤال الفلسفي العربي ؟.

إن الفكر العربي قد ساعد في إطار حواره مع الآخر على طرح أسئلة كبرى، لكن هناك غياب ما يسمى بالفلسفة العربية، إن ميلاد الفلسفة يتطلب شروطا مادية وفكرية وعلمية وسياسية معينة تساعد على بلورة المشروع الفلسفي. إن الفكر العربي قادر على صياغة أسئلة فلسفية لكن دون فلسفة، وهنا يكمن التناقض، هذا التناقض الذي ليس إلا أزمة الواقع والفكر على السواء فإلى متى تكف الأسئلة الفلسفية العربية على الصراخ خارج كل نسق فلسفي وفي غيابه ؟

الخمسي عبد اللطيف
ثانوية ابن الياسمين. تازة

هوامش

1 - م. فوكو : نظام الخطاب. ترجمة محمد سبيلا الطبعة الأولى 1984 ص. 81
2 - المرجع السابق. ص. 73
3 - نفس المرجع ص. 48

المستوى الدراسي : المستوى الجامعي

الموضوع : هل التفكير الفلسفي هو التفكير فلسفيا ؟

التحليل :

«إننا نصل الى ما يعنيه التفكير عندما نحاول نحن أنفسنا أن نفكر»

هيدغر

إن الحديث عن التفكير الفلسفي، من حيث هو مجموع الشروط التي تجعله ممكنا، وممتلكا لوجوده الخاص، يدفع بنا للبحث عن مختلف الأشكال التي بها ينكشف حضوره داخل اللوغوس ويمارس وجوده الفعلي، إنه يحيلنا الى معرفة طبيعته، وما يشكل شرط وجوده وأشكال حضوره. وهو في أبعاده هذه التي قد تسمح لنا معرفتنا بالحديث عن ماهيته، إنما يفصح لنا عما يؤسس طبيعته النوعية، ويميز عما ليس هو، وبالتالي يجعلنا أمام مقاربة لتحديد معنى لما يشكل أساسا للفلسفة، مادام كل حديث عن التفكير الفلسفي هو بالضرورة حيث عن الفلسفة، والسؤال عن طبيعة هذا التفكير، هو سؤال عما هي الفلسفة ؟ وتحديد للأشكال التي بها تتجلى كفعالية لوجود الانسان ومظهرا من مظاهر سلوكه النظري والعملي.

إن النظر الى التفكير الفلسفي لايتحدد إذا، إلا من زاوية البحث عما يجعل منه صيرورة تباشر عملها في صميم الوجود الانساني، أي عما يجعل منها تفكيرا فلسفيا يساهم فعليا في تأسيس وجود الانسان التاريخي . وبمأأن السؤال عن التفكير الفلسفي يتخذ بعده من هذا المنظور، فإنه يجعل من مشكلة الفلسفة مشكلة وجودية مادام يطرح مشكلة الانسان، وبالتالي مشكلة العقل الذي يتماهى معه من حيث هو مجال حضوره كخطاب وممارسة إنه يؤسس فعل المعرفة فيحدد مفاهيم هذا العقل، ويطوره في اتجاه الوعي بذاته كقدرة على خلق فعل المعرفة هذا. ألا يكون أمامنا إذا أن نعيد النظر في تاريخ العقل، لنبحث التماثلات والاختلافات التي تشده الى تاريخ الفلسفة، ونتساءل عما يجعل من تاريخ الفلسفة تاريخا للحضارة التي أنتجها هذا العقل.

لقد كان علينا قبل أن ننطلق في البحث عما هو «التفكير الفلسفي» أن ننطلق من التأكيد على الشروط التي تجعل مثل هذا البحث ممكنا، وتخول إمكانية القول : أن «التفكير الفلسفي» له محدداته وضوابطه التي تجعله في متناول المعرفة. وإذ نموضع سؤالنا عن الفلسفة بهذه الطريقة، فإننا نعتبرها عملا إجراءيا ينظر فيما يكونه «التفكير الفلسفي» بالنسبة «للتفكير فلسفيا». إنها استراتيجية تبحث فيما بينهما من التماثلات، بقدر ما تبحث عما بينهما من الفوارق والاختلافات، وهي إذ تقوم بعملها هذا، تدرك تماما أن عليها أن تفكر في الفلسفة من داخل الفلسفة، وأن التفكير في مجال من داخله يقتضي إبراز

عناصره، ومكوناته، وطرق ممارسته، وهو أمر صعب المنال في هذا المجال باعتباره مجموعة من التدخلات النظرية في حقول المعرفة والفكر. (1).

إن السؤال عن الفلسفة إذا ما كان يقتضي إبراز عناصرها ومكوناتها وطرق ممارستها، يكون ملزما بالنظر في تاريخها، وتتبع تطوراتها من خلال علاقتها بالتطور الحضاري العام للانسان، إنه يروم للنظر فيما يجعل منها ضربا من التفكير ما انفك يعمل في هذا التاريخ، وهو تاريخ يشهد له بالكثير، ومساءلة تاريخ الفلسفة عما يكونه «التفكير الفلسفي»، يعود بنا للسؤال عن البعد الذي جعل من هذا الاشكال مدار جدال طويل فالسؤال عما هي الفلسفة ؟ وماهو «التفكير الفلسفي» ؟ يكون أول ما يشدنا لهذا التاريخ الذي يكاد يكون مجرد تاريخ لهذا السؤال.

لقد تساءلت الفلسفة عن ذاتها إذا، في هذا التاريخ، أو بالأحرى تساءل الانسان الفيلسوف عن معنى ممارسته للفلسفة، ومع ذلك ظل هذا السؤال قائما كما لو عليه وحده يتوقف تاريخ الفلسفة نفسها، ولم يكن ذلك لأن الاجابات عليه كانت منعدمة بل لأنها كانت تتعدد، فما يقدمه تاريخ الفلسفة من إجابات على هذا السؤال ماهي الفلسفة ؟ إنما هو التعدد في الآراء والتعريفات التي لم تصل الى كنه طبيعة «التفكير الفلسفي»، لأنها ظلت تجهل موقع انطلاقها كمرجع وكأساس، وبالتالي ظلت تجهل ما يجعلها تختلف بدل أن تتطابق.

ولكن لماذا الاختلاف بدل التطابق ؟ هل الوجود الفعلي للفلسفة يكمن في هذا الاختلاف الذي يجعل من التفكير الفلسفي صيرورة حية تفعل في تاريخ الانسان ؟ إن مراجعة تاريخ الفلسفة، تدلنا على أنه لم يكن قط بعيدا عن الفلاسفة أن يتناولوا موضوع «التفكير الفلسفي» في مباحثهم الفلسفية . أو لنقل في تأملاتهم الفلسفية فكان السؤال : ماهي الفلسفة حاضرا لدى بعضهم حضورا مباشرا، وكان عند بعضهم الآخر موزعا على بعض قضايا المعرفة، وإذ ذاك لم يكن بعيدا عنهم أن يتناولوا طبيعة التفكير الفلسفي، فيتساءلون عن معنى ممارستهم النظرية. ولقد ظلت إجاباتهم موسومة بطابع الاختلاف، لأن هذا الاختلاف إنما يقطن ما يعطى للسؤال صياغته ويحدد للجواب شكله إن الجواب عن معنى «التفكير الفلسفي» كان يدعوهم للتفكير، والتفكير شيء يتأسس على الأختلاف (2) مادام هو تنظيم لفوضى أفكار وتجارب، تبعا للتماثلات أو اللاتماثلات وللماهيات والاختلافات، إنهم بهذا المعنى لم يعملوا على تحديد خصوصيات «التفكير الفلسفي» والنظر في مكوناته، إلا من زوايا مرجعية خاصة، وتصور نظري يتحدد مسبقا بالقبليات التاريخية، وشروط إمكانية المعرفة، ومبادىء التنظيم في عصر بعينه، وبما أن الاختلاف لايولد إلا الفوارق، لم يكن ممكنا تعريف الفلسفة، أو تحديد شكل معين لما تكونه ممارستها. إن «التفكير الفلسفي» إذا ظل كامنا في هذا الاختلاف الذي يتمثله فيه كخطاب وممارسة، ويتحدد به كشرط أساسي له، فالفيلسوف عندما يفكر، حتى وإن كان موضوع تفكيره طبيعة تفكيره، إنما يحاول التفكير فيه من موقع التجاوز لينفلت بذلك من كل تحديد، وهو في طلبه هذا يسعى دائما الى الاختلاف، ليخرج بحديثه نظام العالم (3) وفي هذا بالضبط ما يؤشر على أولى العناصر التي تؤسس «التفكير الفلسفي» ولا تسمح مع ذلك بالوقوف الى محدداته وضوابطه. إن هذا الأخير لاينكشف إلا فيما يحيل اليها، أي في هذا الذي يجعل منها

ممارسة نظرية للفلسفة لايكون للتفلسف فيها شكل مطلق، رغم وجود مجموعة حدود وملامح تقوم في بنية فعل التفلسف وتميزه عن غيره (4) وبالتالي تجلعنا لانقوى سوى على أن نتفلسف، دون أن نقول بطريقة محكمة مالذي نقوم به عندما نتفلسف (5).

إن هذا التباين الذي يمثل في كل خطاب فلسفي، وممارسة للفلسفة، ويقيم التمايز بين الفلاسفة هو ما يكون به تاريخ الفلسفة تاريخ فلسفات لاتعرف التوحد ولا تقبل التماثل. وعليه سيكون من العبث أن نحاول بناء تجريدات تعرف الفلسفة، وتصوغ شكلا مطلقا لما يكونه «التفكير الفلسفي» انطلاقا من هذه الفلسفات، فالفلسفة ابن عاق يتنكر لجميع السلطات وبالتالي فهي ترفض كل التعريفات لأن هذه لاتنفصل عن تلك (6) ومقاربة مثل هذه لفلسفة تبحث في تاريخ الفلسفة عما يعرفها، تدلنا على أن الفلسفة لاتتحدد بماهية ثابتة، ولا يجب البحث عنها في فلسفةما، لأن كل فلسفة إنما تقول لنا ما تكونه هي، ولكن يجب تحديدها من خلال الأشكال التي بها يكون لها حضور فعلي يؤسس تاريخها، إننا بهذا المعنى نعتبر السؤال عن الفلسفة ليس فقط عملا يحيل الى بحث الاختلاف الذي يجعلها تتمايز عما ليس فلسفة، وإنما سؤالا لمعرفة أصل وماهية «التفكير الفلسفي» (7) إنها عودة لما يجعل هذا التفكير يوجد أصلا، ويتخذ بعدا أنطولوجيا وحضاريا بوجه عام، ليتحول سؤالنا بذلك الى سؤال عما يجعل من التفكير الفلسفي مظهرا لوجود الانسان التاريخي فكيف تتحدد العلاقة إذا بين الفلسفة والانسان ؟

لننطلق من التسليم بأن الانسان من حيث هو كائن مفكر، أي ماهيته التي تجعله يتميز بها هو كذلك، يكون في كينونته هذه السؤال لوجوده (8) والفلسفة من حيث هي سؤال مركزي يوجهه في بحثه عن الحقيقة الى نفسه، تكون ضرورة لفهم المعنى الذي يشكله بعده الانساني (9) ألا تكون ماهية الفلسفة، من هذا المنظور هي ماهية التفكير، وأن التفكير لايوجد إلا لأن الانسان يوجد ككائن مفكر ؟ وبالتالي فإن الفلسفة باشرت حضورها كسؤال جعله التفكير ممكنا، مع أن هذا السؤال نفسه هو ما يجعل التفكير شيئا قائما فعلا، متخذا في ذلك بعدا أساسيا لماهيته. إن الانطلاق من هذا الاعتبار لن يجعل من جوهر «التفكير الفلسفي» غير جوهر التفكير نفسه مؤكدا بهذا على البعد الانطولوجي الذي يؤسس لوجود الفلسفة أصلا في ماهية الانسان ككائن يفكر. إن التفكير من حيث هو سؤال يصوغه ويكون به هو بحث عن معنى لما يوجد، والتفكير من حيث هو موجود يكون سؤالا لنفسه، فيكون السؤال عن الانسان، وتكون الفلسفة، وإذا، فإن التفكير الفلسفي ليس عرضا من أعراض وجود الانسان وإنما قدره الذي يوجه صوبه باستمرار، إنه الميتافيزيقا إذ تعطي للسؤال حضوره، ووعيه بذاته وتكون موضوع حضوره هذا، وهي من حيث تطابقها معه، وكونها لاتشكل أصلا ولا عرضا له، تجد أصولها في العقل بما هو فعالية لامكان المعرفة (10) إن الميتافيزيقا بهذا المعنى هي ما يسكن العقل، ويؤسس فعل المعرفة هذا، إنها ما يسمح بقيام التفكير، وإن كانت لاتوجد إلا به وبالتالي فإن «التفكير الفلسفي»، يتماهى مع التفكير كسؤال ميتافيزيقي لاينفصل عنه. وهو سؤال قائم أبدا لأن الانسان ما برح يسأل عن معناه في علاقته بكل ما يوجد، فالسؤال الفلسفي من حيث هو سؤال ميتافيزيقي، سؤال للانسان عن نفسه يحقق به صيرورته التاريخية كفعالية حضارية مستمرة (11).

لقد كان علينا أن ننظر في البعد الأنطولوجي لماهية التفكير الفلسفي ليتبين لنا أن تاريخ الفلسفة نفسه لايعكس إلا مرحلة من مراحل تطور هذا التفكير، أي أن التأريخ للفلسفة لم يكن، إلا لأن هذا التفكير كان له أن اتخذ شكل ممارسة نظرية واعية بذاتها كفلسفة سمحت بالتأريخ له. كما يدلنا من جهة ثانية على أن الشرط الأساسي لوجود التفكير الفلسفي، ليس الممارسة الواعية للفلسفة، التي لاتتعدى أن تكون شكلا من أشكال حضوره والتعبير عن نفسه، ولكنه الحضور الواعي للانسان ككينونة تفكر، وتسأل في معناها في هذا التفكير.

فهل نكون إذن أمام أشكال متعددة لممارسة التفكير الفلسفي فنقول إن الفلسفة التي تعلن عن نفسها بما هي كذلك، تظل مجرد شكل من أشكال ممارسته ؟

إن هذا السؤال ينطوي ضمنيا على سؤال لمعنى قولنا إن هناك التفكير الفلسفي من جهة والتفكير فلسفيا من جهة أخرى. وهو سؤال يرتبط الحديث عنه بالحديث عن مختلف أشكال حضور هذا التفكير. إننا بذلك نسأل عن المجالات التي يحقق فيها وجوده، والخصوصيات التي تميزه في مجال دون آخر، إنه بالضبط رصد لكل ضروب الممارسة الفلسفية، ومحدداتها التي تجعلها تسكن كل معرفة حتى تلك التي ترى نفسها أكثر بعدا عن الفلسفة، ولكن علينا أولا أن ننظر فيما تكونه الفلسفة كممارسة تعي ذاتها، وتعلن عن نفسها بما هي كذلك.

لقد كان لتاريخ الفلسفة وجوده الفعلي، عندما أمكن للتفكير الفلسفي أن يجد صيغة مطابقة للتعبير عن نفسه كحضور متميز داخل اللغوس، إنها لحظة الميلاد الفعلي للخطاب الفلسفي من حيث هو ممارسة نظرية ومجهود فكري متميز بقاياه، وفكره، ومفاهيمه، وحقل تأملاته، وهو خطاب حدد منذ بناءه لتاريخه مجال التنظير الشمولي النقدي كطريق مميز لصيرورته (12) وهو شيء يعني أن التفكير قد امتلك اللحظة التي باشر فيها عمله كتفكير فلسفي محدد المعالم، أي كخطاب منظم وفق سلسلة من الاجراءات تجعل منه معرفة وأداة لانتاج المعرفة، وهذه الاجراءات بما هي تفتقر الى التجريب وأدوات الملاحظة، فإنها ترتبط بالتجريد كخاصية أساسية، وقدرة فعالة للخطاب الفلسفي (13).

إن التفكير الفلسفي إذا، يرتبط بالفلسفة كخطاب يكون المعبر عنه بوضوح، ونحن لانمتلك الحديث عن عناصر هذا الخطاب، لأنه يتأسس على الاختلاف، ولأن تاريخ الفلسفة تاريخ فلسفات لكل منها خطابها الخاص. ولكننا بالمقابل نود القول أن هذا الخطاب منذ أسس تاريخه دأب على أن يكون فكرا نقديا وتركيبيا مرتبطا بالحياة وبالعلم، أي أن موضوعه كفلسفة كان اهتماما بجوانب مختلفة للحضارة والمعرفة، يطلع عليها ويفهم معضلاتها الأساسية ومكتسباتها، لقد كان عليه ليكون فلسفة خصبة وقابلة لأن تنمي معرفة الانسان بنفسه وبالأشياء، أن تولي اهتمامها للعلاقات المتينة التي تربط بأشكال مختلفة - ولكن بعمق - فكرة وحركته بكل الوجود الذي تكشف عنه وتقحمه في سياقها الخاص (14).

إن التفكير إذا قد اتخذ له بعدا في الفلسفة كخطاب منظم يعي ذاته بما هو فلسفة، ويمنح الانسان الوسائل التي تمكنه من معرفة ذاته في كل أبعادها الوجودية والأخلاقية والسياسية، وهو شيء جعل الخطاب الفلسفي أحيانا كثيرة نسقا فلسفيا يعطي تفسيرا لكل مظاهر الوجود وظواهره، لقد كان تأمليا يسعى لاكتساب معرفة بالعموميات أي بأعم المبادىء التي تحكم الكون، فأدى به ذلك الى تشييد مذاهب فلسفية (15) وهي على أية حال لم تكن الشكل الوحيد للخطاب الفلسفي، لأن هذا ليس بالضرورة أن يكون نسقا أو مذهبا، ولأنه كذلك عرف تطورا سمح لممارسته أن تتخذ أشكالا مختلفة، طبا لصيرورته التاريخية التي هي صيرورة حضارية بكل أبعادها المادية والفكرية. ولعلنا إذا نظرنا الى الخطاب الفلسفي المعاصر، نتبين بجلاء مدى التطور الذي أصاب الفلسفة حيث لم يعد عليها أن تتابع بناء التجريدات، وإنما أن تحدث القطيعة مع عمومياتها المكتسبة، وتباشر اتصالها بما ليس فلسفة، لقد غدت استراتيجية لاموضوع لها، لأنها لم تعد تنزع الى الاكتمال، ولكنها أصبحت تسعى لاستعادة التاريخ في تفرداته، ليحصل موضوعها من احتكاكها بما ليس فلسفة (16). وهنا يجب أن نشير الى أن هذا التحول الذي أصاب الفلسفة كخطاب، قد كان نتيجة للتحولات العميقة التي عرفتها العلوم، مما حتم إعادة النظر في طبيعة الممارسة الفلسفية ذاتها، الى درجة أن البعض ذهب الى حد القول أن الفلسفة قد انتهى أمرها، وهو شيء حدث بالفعل إلا أنه وجب أن نعرف شكل انتهاءها هذا، هل هي لم تعد توجد كخطاب يعي ذاته بما هو فلسفة ؟

إن مثل هذا السؤال يعود بنا لبحث الاختلاف الذي أعطى للخطاب الفلسفي المعاصر تفرده، وميزه عن الفلسفات التقليدية. وهو تطور جعل استمرارية الخطاب الفلسفي ممكنة من خلال إعادة النظر في علاقة الفلسفة بالعلوم، هذه العلاقة التي كانت لها دائما محكا نظريا تؤثر فيه وتتأثر به، وهي ما جعلت أكبر المذاهب الفلسفية تنبثق عن التأمل حول الاكتشافات العلمية لأصحابها أنفسهم، أو حول ثورة علمية عرفها عصرهم أو العصر الذي سبق وجودهم مباشرة (17).

لقد كان على الخطاب الفلسفي أن يكيف نفسه وفق الشروط الموضوعية التي تتحكم في إنتاجه تاريخيا كفلسفة، وهو بذلك عرف شكلا محددا لنهايته التي لم تكن شيئا آخر، غير تحول في طبيعته ممارسته، إنه بالفعل قد ابتعد عن النسقية والاكتمال ليكون فلسفة تريد أن تستجيب كلية للثورة العلمية المعاصرة وإبرازا لقيم هذا العلم، وليس للبحث فيه عما يكرس غاياته ويبرره كنسق (18). إن الخطاب الفلسفي التقليدي قد عرف نهايته منذ أعلن هيجل كونه آخر الفلاسفة وقدم لنا تاريخ الفلسفة ونظام جميع النظم الفلسفية، وقد نكون فعلا نعيش نهاية الفلسفة، ولكن وجب أن لاننسى أن نهاية الشيء، تدوم أحيانا زمنا أطول من الشيء نفسه (19) وهو ما قد يعني أن الفلسفة في خطابها المعاصر لم تمت ولم تنتهي وإنما قد استفادت كثيرا من الثورات العلمية لتتحول الى مجرد استراتيجية لنقد فعال، يعيد النظر في توابثه ومسلماته من خلال فهمه لأهم المبادىء التي تؤسس الممارسة العلمية والعمل على تطويرها، فنهاية الفلسفة إذا كخطاب فلسفي، لم تكن إلا ميلادا جديدا لفلسفة أكثر وعيا بتاريخها وموضوعاتها، وحدود البحث فيها، كما أنها لم تنكر لذاتها كفلسفة، بل ظلت تعي

ذاتها باعتبارها تفكيرا فلسفيا له بعده النظري، وإمكاناته التي تجعل منه حقلا مهما من حقول الانتاج المعرفي، ولعل في هذه ما جعل كل المحاولات الساعية لطمس فعاليته تبوء بالفشل، إننا نعي بالضبط تلك التي ترى أن المعرفة التي لاتكون علمية لاتكون معرفة وإنما جهلا (20) وهي تنمى بذلك أن الخطاب الفلسفي بما هو تفكير فلسفي منظم يمثل حقلا معرفيا لصياغة إشكالات خاصة، وأن المشاكل المعرفية العلمية والمشاكل المعرفية الفلسفية، إنما يكون بينها فقط اختلاف في التحديد والتخصيص وبالخصوص اختلاف منهجي، فالمنهج إما أن يكون تأمليا فلسفيا أو أن يعتمد الملاحظة المنظمة أو التجريبية أو الاستنباط الدقيق (21) فيكون بذلك منهجا علميا بالأساس. إننا لانسعى للحديث عن طبيعة العلاقة التي تقيمها الفلسفة مع العلوم، ولا نريد كشف الابعاد التي تتخذها قيمة الابستمولوجية في الفلسفة، ولكن حسبنا أن نقول أن تطور العلوم كان له دوره الهام في تطور التفكير الفلسفي، مثلما كان لتطور الفلسفة أهميته العلمية. وأن الخطاب الفلسفي كممارسة واعية بذاتها قد استمر يؤكد قيمته المعرفية، متخذا في ذلك شكلا أكثر انسجاما مع تطوره التاريخي. وما يهمنا بالضبط هو التأكيد على هذه الاستمرارية للفلسفة كممارسة تعي ذاتها بما هي كذلك، وتعبر عن نفسها بأسلوبها الخاص، وهي في جوهرها شكل من أشكال الحضور الذي يتخذه التفكير الفلسفي كجوهر ملازم لكل تفكير، فهل نستنتج من هذا أن الفلسفة بما هي ممارسة واعية بذاتها كفلسفة، تكون «تفكيرا فلسفيا» يعبر عن شكل من أشكال الحضور الفعلي «للتفكير الفلسفي» ؟ وأن هذا الأخير من حيث أن له بعدا انطولوجيا يؤسسه، يمتلك مجالات أخرى لحضوره ؟ ولكي يكون سؤالنا أكثر وضوحا فإنه يرغب في إجلاء العلاقة التي تربط الفلسفة باعتبارها تفكيرا فلسفيا، والتفكير الفلسفي، باعتباره متأصلا في ماهية التفكير، إنه بالضبط سؤالنا الذي انطلق البحث منه : هل التفكير الفلسفي، هو التفكير فلسفيا ؟ وقد نكون امتلكنا لحد الآن نصيبا من الاجابة عنه مادام قد تبين لنا أن ما يشكل شرط وجود التفكير الفلسفي هو الجوهر المفكر في الانسان كصانع للمعرفة، وأن الفلسفة بما هي «التفكير فلسفيا» أي ممارسة واعية للفلسفة كخطاب منظم وفق مبادىء خاصة، ليست سوى شكلا أكثر تطابقا يعبر فيه التفكير الفلسفي عن نفسه. ومثل هذا الاستنتاج يسمح لنا بالقول أن التفكير فلسفيا بعد من أبعاد التفكير الفلسفي ومظهر له، بل قد نذهب الى حد القول إنه هو، مادام الأول يعبر عن الثاني، والثاني شرط وجود الأول، ولكن هل يسمح لنا هذا أن نعتبر العكس صحيحا، أي أن نقول أن التفكير الفلسفي هو التفكير فلسفيا وهو السؤال في صيغته الأولى ؟

هنا نجد أنفسنا نعود للسؤال عن باقي أشكال الممارسة الفلسفية، ذلك أننا لحد الآن لم يتوفر لنا سوى الحديث عما يجعل من التفكير فلسفيا، تفكيرا فلسفيا وأن هذا الأخير يجد في الأول صيغة أكثر فعالية للتعبير عن نفسه. مع أن له حضورا عميقا في شتى الممارسات النظرية، وهو ما سيكون محور اهتمامنا في هذا البحث ومهمتنا هي الكشف عن هذا الحضور المجسد للتفكير الفلسفي في هذه الممارسات.

إن هذه الممارسات التي نرغب في الحديث عنها ترتبط بمجالات مختلفة داخل الحقل المعرفي العام، وتمتد لتشمل جميع مظاهر النشاط العملي للانسان، ولذلك فالحديث عنها حديث عن هذه المجالات، وهي متعددة كالأسطورة والدين والأخلاق والسياسة والفن والعلم، وبالتالي فإن إبراز كون التفكير الفلسفي له حضور فعلي داخل هذه المجالات، يقتضي إبراز الكيفيات والأبعاد التي يزاول بها نشاطه داخلها، وهو ما لسنا نستطيع عمله على الأقل في حدود بحثنا هذا ولكننا سنركز اهتمامنا على بعض هذه الممارسات النظرية لنستشف البعد الفلسفي لها، وفي مقدمتها العلم باعتباره أكثر صرامة في منهجه وبعده عن اللغو والسفسطة، كما أنه أكثرهم مواجهة للفلسفة وأشدهم انتقادا لها. فما موقع التفكير الفلسفي من الممارسة العلمية ؟

إن البدايات الأولى لتاريخ العلم لم تكن تنفصل عن التأمل الفلسفي، بل كانت امتدادا له كنشاط يبحث في العلل والأسباب الكامنة في مظاهر الوجود وظواهر الطبيعة، وبذلك كان التفكير العلمي تفكيرا فلسفيا، إلا أن تطوره التاريخي سمح له من خلال اعتماده على الملاحظة والتجريب، إن يؤسس بهذا المعنى ممارسة فلسفية قبل أن يصير ممارسة علمية - بكل ما تحمله هذه الكلمة من شروط العلمية - ولكن هل تخلى العلم عن الفلسفة إذ حقق شرطه التاريخي هذا ؟ وبمعنى آخر هل لم يعد هناك بعد للنشاط الفلسفي أي للتفكير الفلسفي في النشاط العلمي ؟

لعله واضح من صيغة السؤال أن الهدف ليس تقصي العلاقة بين الفلسفة والعلم من حيث هي مجال معرفي له حقل تأملاته وإشكالاته ومكوناته النظرية ولكن بحثا فيما إذا كانت الممارسة العلمية إذ تزاول نشاطها في حقلها الخاص، ما تنفك تربطها علاقة ما بالتفكير الفلسفي، وأن نتائجها تتخذ بعدا فلسفيا بالضرورة ؟

إذا كان تاريخ العلوم هو بالأساس تاريخ تطورها منهجا وموضوعا، فإن تطورها هذا كان باستمرار إعادة للنظر في أسسها النظرية وتوابثها المعرفية. التي كثيرا ما تكون عائقا ابستمولوجيا لنموها، فالممارسة العلمية تبنى على تصور لطبيعة ممارستها إنها تتأسس على مبادىء وأوليات ومسلمات تحددها من موقع نظري مشروط بالتطور العام الذي يعرفه العقل في كشفه عن جوانب اللامعقول فيه، وهو من هذا الجانب إعادة للنظر في وجهة النظر التي تؤطر الممارسة العلمية، فالأزمات التي يعرفها العلم، وتكون لحظة ميلاده الجديد، تدل على هذه الأهمية التي تكون للنظرية من حيث منظور فلسفي تتحدد به القبليات التاريخية والمعرفية للعلم، فالنظرية إذا إذ يحتاج لها العلم ولا يكون إلا بها، كما أنه ينتجها ويطورها تكون لها جذور في التفكير الفلسفي مادامت تعكس رؤية ومنظورا وتصورا لمعنى الممارسة العلمية، وهو شيء يؤكد حضور الفلسفة في العلم وارتباطها بصميميته (22) إنه ينتج فلسفة في مسيرة تقدمه بقدر ما هو مؤطر بفلسفة ما، وربما يمكن أن نتحدث عن فلسفات لأن هناك علوم ولكل علم فلسفته، ولكن يهمنا أن للتفكير الفلسفي حضور داخل العلم، وأنه يبقى حاضرا حضورا عميقا في الممارسة النظرية لهذا العلم، ولقد تأكد لنا كثيرا من تاريخ العلم أنه في كل عالم يوجد فيلسوف راقدا إلا أنه على أهبة الاستيقاظ منذ الفينة الأولى (23) فالفلسفة إذا لها حضور في مجال العلم حتى في الوقت

الذي يحاول فيه العلماء استنكارها إنها تبقى حاضرة حضورا عميقا في ممارستهم النظرية وفي فهمهم كعلماء لهذه الممارسة (24) وبالاضافة الى هذا الارتباط الوثيق العلمي بالتفكير الفلسفي، فإن نتائج العلم تتخذ بعدا فلسفيا لأهميتها العلمية والعملية، وارتباطها بالانسان والطبيعة، فإذا كان التفكير الفلسفي قد تجلى لنا سابقا على أنه سؤال للانسان عن نفسه في علاقته بكل ما يوجد، فإن نتائج الممارسة العلمية كثيرا ما تكون جوابا حاسما على هذا السؤال فالثورات العلمية أحدثت باستمرار انقلابات جذرية في مفاهيم العقل وحقل المعرفة العام؛ ذلك أن العلوم الطبيعية في تطورها غيرت وجهة نظر الانسان الى معنى علاقته بالطبيعة، وكونت لديه تصورا جديدا لمفهوم المادة، كما أكدت على نسبية المعرفة، وكان من جانب آخر للتطور الذي عرفته اللسانيات والتحليل النفسي، أن تأكدت أهمية اللغة وأن الانسان هو في «أناه» مجرد مركز مفعولاتي للمعاني، كما كان في مقولة «اللاشعور» تقويض لفلسفة «الكوجيطو» ونظرية تأويل جديد لمعنى الانسان ومكوناته النفسية، بالاضافة الى أن الانتروبولوجيا قد عرت الانسان من الهالة الأسطورية التي ينسجها حوله باستمرار، وقدمت السوسيولوجيا تفسيرا لدور المؤسسات في صنع الفرد وتوجيهه، ولعل هذه الأمور تحتاج الى بحث مطول لكي يتسنى لنا الحديث عنها بتفصيل، إلا أن أهميتها بالنسبة لنا تكمن في التأكيد على الطابع الفلسفي الذي تتخذه نتائج العلم في سعيها لتفسير الانسان والعلم، وهو تأكيد تنتفي معه كل نظرية مثالية لممارسة العلمية ترى أنها تبتعد عن التفكير الفلسفي مثلما تدعي الوضعية والتجريبية التي تنسى أنها أداة لاقامة وتمتين طريقة معينة في التفكير، أي طريقة في إدراك وتصور العالم (25)، أو البنيوية التي ترفض أن تكون فلسفة مع أنها ترى أن منهجها قادر على استكناه الوجود بأسره ومعاينته (26) «فالتفكير الفلسفي» بهذا المعنى يمكن العلم، ويتخذ له أبعادا في ممارسته ونتائجه، وتاريخ الرياضييات يشهد أنه كان وراء تأسيس الموقف المثالي في الفلسفة (27).

هل نكون الآن أمام معطيات كافية لنقول أن «التفكير الفلسفي» هو نشاط إنساني يمتد ليشمل كل ممارساته النظرية والعلمية، ويؤسس برنامجه العملي ؟

لقد رأينا أن التفكير الفلسفي لاينفصل عن الانسان المفكر، وأن ماهيته هي ماهية هذا التفكير الذي ينتج المعرفة وينبي الحضارة ويكون المعبر عن الوجود الفعلي للانسان، فالتفكير الفلسفي له شروط وجوده الذي يجعل منه صيرورة حية يقوم في كل معرفة ويؤطرها، وإن كان لايعبر عن نفسه فيها بوضوح، إنه يمتلك أشكالا مختلفة تكون أقل أو أكثر وعيا بذاتها كممارسة فلسفية، وإلى جانب هذا يجد في كل فلسفة تؤكد ذاتها باعتبارها تفكيرا فلسفيا المجال الأكثر تطابقا مع حضوره هذا، فهل يسمح لنا هذا الاستنتاج بالقول أن «التفكير الفلسفي» هو التفكير فلسفيا ؟

لقد تأكد لنا البعد الانطولوجي للتفكير الفلسفي، الذي هو بعد ميتافيزيقي ملازم لكل تفكير وهو بعد يؤسس العقل ويسكن كل معرفة. وبذلك فهو متأصل في ماهية الانسان ككائن يفكر والفلسفة باعتبارها ممارسة واعية لفعل التفلسف، إنما تكون ممارستها تفكيرا فلسفيا منظما وفق شروط تجعل منه مجالا خاصا، له مكوناته الذاتية وقيمته المعرفية كما أنه

المجال الذي يفصح فيه التفكير الفلسفي عن نفسه ويؤكد حضوره داخل اللوغوس وهذا بالضبط ما يسمح لنا بأن نقول أن التفكير فلسفيا هو بوجه ما «تفكير فلسفي» وأن هذا الأخير لايمكنه أن يكون فقط تفكيرا فلسفيا، مادام له حضور عميق في كل ممارسة أو خطاب ينتج معرفة.

مفتاح عبد الهادي
السنة الثانية من السلك الأول
كلية الاداب والعلوم الانسانية
الرباط

الهوامش :

1) مجلة الجدل. افتتاحية العدد الأول. 1985. ص. 3 ـ 4
2) بيروبورجلان. حفريات المعرفة. بيت الحكمة العدد 1 1986 ـ ص. 27.
3) م. فوكو. نظام الخطاب. ترجمة محمد سبيلا، دار التنوير بيروت ص. 19.
4) س.ي.جود. مدخل الى الفلسفة المعاصرة. ترجمة شفيق شيا دار نوفل. بيروت ص. 110
5) Wahl Jean : «**Defense et élargissement de la Philosophie.** C.D.U. 1958 p.4.
6) عبد السلام بنعبد العالي : التراث والهوية، دار توبقال ص. 20
7) Heidegger : **Qu'est ce que la Philosophie ?** Gallim ard.
8) Pascal : **Passages de pensées sur la vérite.** Hachette
9) J. Lacroix : **Introduction à l'histoire de la philosophie (P.U.F)**
10) Bergson : Introduction à la Metaphisique, in **la pensée et le mouvant.** P.U.F
11) Heidegger : op.cité.
12) كمال عبد اللطيف : «الفلسفة في العالم العربي. الثقافة الجديدة العدد 21/1981. ص. 42
13) تيودور وايزرمان : تطور الفكر الفلسفي. ت. سمير كرم. 15
14) R.Buisson : **L'abstraction et son rôle dans la connaissance.** A.P. p.14.
15) هانز رايشنباخ : نشأة الفلسفة العلمية. ت. فؤاد زكريا ص. 264
16) أنظر 6 ص. 43.
17) A.Koyré : **Etudes d'histoire de la pensée philosophique.** collin. p.232.
18) سالم يافوت : فلسفة العلم والعقلانية المعاصرة. دار الطليعة. بيروت 1982. ص. 42
19) كوستاس أكسيلوس : لعب الانسان لعب العالم. مجلة الكرمل العدد 16/1985 ص. 191.
20) Goblot : **Traité de logique.** Collin. p. 377
21) J.Piaget : **Psychologie et épistémologie.** P.U.F. p.115-116.
22) Engels : **Dialectique de la Nature.** Ed sociales p. 211.
23) L. Althusser : «**Philosophie et Philosophie spoutanée des savants.** Maspéro p. 70.
24) سالم يافوت : الفلسفة بين التلقائية العلمية، مجلة أقلام. العدد 4/1977. ص. 60.
25) J.Irîl : L'aliénation de Marx à la sociologie Contemporaire. Anthropos. p. 538
26) حسين جمعة : البنيوية والفن. الفكرالعربي المعاصر. العدد 38/1986. ص. 150.
27) P.Mory : in «**les grands courants de la pensée mathématique.**

توصلت الجدل بالكتب التالية :

1 - عن منشورات التل :

- نظرية الرواية : تأليف جورج لوكاش. ترجمة الحسين سحبان.
- الاستعمار الاسباني في المغرب. تأليف ميكل مرتين. ترجمة عبد العزيز الودي.

2 - عن دار توبقال للنشر :

- الغائب. تأليف عبد الفتاح كيليطو
- مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط : تأليف محمد القبلي.
- دروس في تاريخ الفلسفة. تأليف نجيب بلدي
- التراث والهوية. تأليف عبد السلام بنعبد العالي
- لذة النص. لرولان بارط، ترجمة فؤاد صفا والحسين سحبان.
- العشاء السفلي، رواية لمحمد الشركي
- شهوة تتقدم في خرائط المادة. شعر لأدونيس

3 - عن المركز الثقافي العربي :

- التأويل والمفارقة : تأليف كمال عبد اللطيف
- الايديولوجيا والحداثة، تأليف سعيد بنسعيد

4 - عن مطبعة المعارف الجديدة :

- ماهي الابستمولوجيا ؟ تأليف محمد وقيدي
- مدينة الفناء. رواية لأحمد الدغرني

إصدارات

توصلت الجدا
1 - عن منشو
- نظرية الرو
- الاستعمار الودي.

2 - عن دار
- الغائب. تأليف
- مراجعات د
- دروس في
- التراث والـ
- لذة النص.
- العشاء الس
- شهوة تتقد

3 - عن المرك
- التأويل وال
- الايديولوجيا

4 - عن مطبع
- ماهي الابس
- مدينة القناء

من محاور الأعداد القادمة :

فلسفة التاريخ

الفلسفة والعلم

الفلسفة والسياسة

الفلسفة والأدب

ساندوا «الجدل»

ساهموا في «الجدل»

اشتركوا في «الجدل»

عرفوا بـ «الجدل»

من أجل الاشتراك في مجلة

الجدل

ابعثوا القسيمة التالية الى :

مجلة الجدل

صندوق البريد 4577 ـ العكاري ـ الرباط
المغرب

الاسم العائلي : .....
الاسم الشخصي : .....
العنوان : .....
.....
الاعداد : .....

الاشتراك العادي : 50 درهما (4 أعداد)
اشتراك المؤسسات : 150 درهما
اشتراك المساندة غير محدود

تبعت الاشتراكات باسم «الجدل» الى :

الحساب البريدي : E 43 ـ 1056 ـ الرباط

دار الأخبار للنشر والطباعة