

دراسات فلسفية

مجموع زين العابد

رحلات

داخل

الفلسفة العربية



0122217



دار المسنوب



General Organization of the Alexandria Library (GOAL)
Bibliotheca Alexandrina

الهيئة العامة للكتبية الإسكندرية	
١٩٠	رقم التصنيف
٢٠٠١	رقم التسجيل

رحلات

داخل

الفلسفة الغربية

د. جورج زين الدين

دكتور في الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة باريس

أستاذ سابق في دار المعلمين - كانكان - غينيا

أستاذ سابق في الجامعة الوطنية للزبير - لوبيومباشي

رئيس تحرير «الباحث» سابقاً

أستاذ في كلية الآداب - الجامعة اللبنانية

رحلات

داخل

الفلسفة الغربية

دار المناهج العربية

للدراسات والنشر والتوزيع

جَمِيعُ الْمُتَقَوْنَ يَحْفَظُهُنَّ

الطبعة الأولى

١٤١٣ - ١٩٩٣ م

دار المُنتَخَبُ الْعَرَبِي
للدراسات والنشر والتوزيع
ص. ب : ٦٣١١ / ١١٣ - بيروت - لبنان

توزيع


المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

بيروت - الحمرا - شارع اميل اده - بناية سلام

هاتف : 802407-802428

ص. ب : ٦٣١١ / ١١٣ - بيروت - لبنان

تلكس : 20680-21665 LE M.A.J.D

تقديم

يعتبر هذا الكتاب كل فلسفة كبلد شاسع مستقل لا بد من القيام برحلة الى شتى أصقاعه للتعرف عليه عن كثب ، لهذا فإن المؤلف يدعونا باستمرار لصحبه في رحلاته المتعددة والمتنوعة داخل البلدان الغربية التي أشادتها الفلسفة الأوروبية ، منذ أن أخذت تتحرر من سيطرة الالاهوت ، او اخر العصر الوسيط . وهذه الرحلات تنقسم الى مجموعات ، والمجموعة الأولى تتناول بعض الايديولوجيات التي سيطرت كل واحدة منها على حقبة معينة ، وشكلت أحد المحاور الرئيسية للتفكير الغربي . وليس من المستغرب أن تأتي الايديولوجيا الأولى نتيجة للتعليم العربي الكثيف الذي دخل الفضاء الثقافي للحضارة الأوروبية المسيحية الهاجحة على يقين السذاجة فشوش كل المعتقدات ، وإذا بالصراع يدخل كعنصر جديد بدل النظام والتراث ولا يفارق الحضارة الغربية إلى يومنا هذا .

هذه الايديولوجيا كانت الرشدية اللاتينية التي قسمت الاساتذة داخل الجامعة المؤسسة حديثاً في باريس التي كانت قبلة كل الغرب الثقافي في حينه . ويتبع الكتاب تطور هذه الايديولوجيا وتفرعاتها السياسية من طور نشأتها في النصف الثاني من القرن الثالث عشر حتى نهاية عصر النهضة وبداية العصر الكلاسيكي .

الرحلة الايديولوجية الثانية تأخذنا إلى إنجلترا عصر الأنوار ، هذا العصر الذي آمن بأن لكل مشكلة حلأ علمياً عقلانياً ، ونقوم بالرحلة مع بثام الذي جعل من المشكلة الأخلاقية مشكلة معادلة رياضية ، فكانت نعميته التي طورها في القرن التالي مواطنه جون ستيلورت ميل بأن أدخل عليها بعض العناصر المسيحية والرواقية ليعطيها حياة جديدة ..

أما الرحلة التالية فتأخذنا إلى ألمانيا وفرنسا ، لنشاهد كيف جعل نيتشه من فلسفة قديمة تتعلق بمشكلة الإرادة ايديولوجيا القوة والسيطرة ، هذه الايديولوجيا التي كانت وراء الكثير من سوء التفاهم المتأتي من سوء التأويل . في حين أن الفرنسي بول ريكور حاول أن يتناول المشكلة عينها بعيداً عن كل ايديولوجيا ليعيدها إلى علم النفس عن طريق تطبيق منهجه الظاهرانية .

والرحلات مع الايديولوجيا طريق طويل لا ينتهي ، غير أن الكتاب يقودنا للتوقف عند آخر ما آلت إليه الایديولوجيات ، وهو سيطرة التكنيك الذي يحاول أن يرث كل الایديولوجيات عن طريق قتلها كلها ، ولكن هل يستطيع كسب مثل هذا الرهان ؟ هنا يُكشف الغطاء عن سذاجة مثل هذا الموقف .

المجموعة الثانية من الرحلات تتناول أهم ما شكل الصراع المستمر داخل المدارس الفلسفية ألا وهو أمر المنهجيات ، فكل منها يعطي صورة مختلفة عن الواقع ، وبشكل وجهة نظر متباعدة عن كل ما سبقة ، وأقدم منها استعملته الفلسفية كان التأمل أو النظر العقلي المحسن ، لذا كانت الرحلة الأولى داخل هذه المنهجية ، فهل يمكن حقاً للفلسفة الحديثة التخلص نهائياً من مثل هذه الطريقة ؟ هل استطاعت الفلسفة الأوروبية أن تضع حدًا للتأمل المحسن لترتفع بالفلسفة إلى مصاف العلم المتشدد ؟ هذا ما تحوّل أن تحيّب عليه رحلتنا الأولى داخل المنهجيات ، أما الرحلة الثانية فتطرح علينا السؤال الملح الذي لم نعد نستطيع أن ندير له ظهرنا ، هل بإمكاننا نقل المنهجيات الغربية كما هي كي نحاول فهم واقعنا ونؤسس لنهاية فلسفية جديدة ؟

أما الرحلة التالية فقد كرسـتـ بأكملها للولوج إلى منهجه التفكـيكـ عندـ الفـرنـسيـ جـاكـ درـيدـاـ ، فـهـذـهـ الـفـلـسـفـةـ /ـ المـنهـجـ بـدـأـتـ تـغـزـوـ الـأـقـنـ الثـقـافـيـ الـأـورـوـبـيـ وـالـأـمـيرـيـكـيـ وـأـصـبـحـتـ «ـمـوـضـةـ»ـ بـدـأـصـدـاـهـاـيـصـلـ الثـقـافـةـ الـعـرـبـيـةـ .ـ أماـ الرـحـلـةـ الـآخـرـةـ دـاخـلـ المـنهـجـيـاتـ فـتـحـاـولـ أـنـ تـأـخـذـنـاـ إـلـىـ دـاخـلـ الـصـرـاعـ الـمـعاـصـرـ فـيـ الـفـضـيـاءـ الـثـقـافـيـ الـغـرـبـيـ حـوـلـ الـعـقـلـانـيـةـ نـسـفـهـاـ وـالـإـيـانـ بـهـاـ أـوـ نـقـدـهـاـ وـهـدـمـهـاـ ،ـ وـهـذـهـ الـعـاصـفـةـ دـاخـلـ الـعـقـلـانـيـةـ كـانـ رـائـدـهـاـ الـأـلـمـانـيـ نـيـتـشـهـ ،ـ فـيـ حـيـنـ أـنـ الـأـلـمـانـيـ الـآخـرـ إـدـمـونـدـ هـوـسـرـ يـدـافـعـ بـآـخـرـ مـاـ أـوـقـيـ مـنـ طـاقـةـ فـيـ نـهاـيـةـ شـيـخـوـختـهـ عـنـ الـإـيـانـ بـالـعـقـلـانـيـةـ وـبـالـفـلـسـفـةـ كـسـبـيلـ لـلـخـرـوجـ مـنـ الـطـرـيقـ الـمـسـدـودـ الـذـيـ بـلـغـهـ الـحـضـارـةـ الـغـرـبـيـةـ .ـ

أما المجموعة الثالثة للرحلات فتأخذنا لاكتشاف الصلة بين الفلسفة والحضارة التي أنتجتها ، فالرحلات لا تكتمل ولا تصل إلى هدفها إلا بالقيام بالولوج إلى داخل الحضارة الغربية .

فالكتاب يلقي أضواء عديدة من جهات مختلفة على مشكلات متعددة ، وهو يرمي إلى إظهار الفلسفة على إظهار تلك الحضارة التي تكمن وراءها ، والتي سمحت لها بأن تصبح ممكناً . فهناك قراءات متعددة للفلسفة وإحدى أهم هذه القراءات قراءتها كمؤشر للحضارة التي أنتجتها ، وهذا ما يقوم به الكتاب في رحلته الأولى داخل الأفق الجديد للحضارة الغربية الجديدة التي تعكسها الفلسفة . أما الرحلة الثانية فهي خصصية للفيلسوف الإنجليزي هوبز ، فهذا الفيلسوف لم يكن رائد السلطة المطلقة في السياسة ، كما ظن البعض ، بل كان هو الدافع عن الفرد وحريته عن طريق التعامل مع السياسة لا كعلم نظري أخلاقي بل كآلية ضخمة يمكن فهم أولياتها والتحكم بها .

أما الرحلة التالية فتأخذنا إلى حقل جديد داخل الثقافة الغربية التي انكمأت في عصرنا هذا إلى اللغة نفسها تفكير فيها لتخالص من أحابيلها لتحاول الوصول إلى أفق جديد . وهنا نصادف مرة أخرى الصراع بين تيارين ، تيار يحاول أن يستعمل اللغة ليفكك كل التراث الفلسفى العقلاً ويتله نيشه ودریدا وكارناب ، وتيار يحاول عن طريق اللغة فتح آفاق جديدة للفلسفة ويتله كاسير وهيدجر وريكور .

أما الرحلة الختامية داخل هذه المجموعة فهي تسعى لكشف القناع عن جوهر الحضارة الغربية وميزتها التي تسمها فتجعلها مختلفة عن كل ما سبقها من حضارات ، وهذا ما يحمل القارئ للدخول في جدال مع هوسرل وفووكو وهابرمس وإلى طرح سؤالاً يظل مفتوحاً على شتى الاحتمالات كأفق الحرية عينها ، أوليست الفلسفة خطاباً مستمراً أو متجلداً للحرية ؟

القسم الأول

أيديولوجيات

الفصل الأول

الرشدية اللاتينية

تمهيد

عرفت الرشدية اللاتينية كحركة فلسفية غربية بفضل كتاب أرنست رينان E. Renan المسماى ابن رشد والرشدية ، وال الصادر في باريس سنة 1852 م ، إلا أن الدارس الحقيقي لهذا التيار كان بيير ماندونيه P.Mandonnet في كتابه بمجلدين حول زعيم الرشديين اللاتين سيجر البريني والرشدية اللاتينية في القرن الثالث عشر ، وقد صدر الكتاب بعد مضي نحو نصف قرن على صدور كتاب رينان . ثم تالت الدراسات العديدة حول هذه الحركة بشتى اللغات ، وأثارت جدلاً لم يهدأ تماماً إلى الآن .

ولقد كان الجدال عنيفاً ، وجاء من الغرب ومن العرب في آن ، وتناول الأسس نفسها التي تقوم عليها الرشدية اللاتينية لذا كان على الباحث قبل الكلام عن آية معطيات أن يجيب على السؤال الأساسي : هل هناك حقاً رشدية لاتينية ، أم نحن أمام سوء تفاهم غريب ، وهذا ما سنبذأ به ، ثم بعد أن نؤكد على حقيقة هذا التيار ، ستتوقف عند كل التغيرات الاجتماعية والفكرية والحضارية التي سبقت الرشدية اللاتينية ورافقتها ، بعد ذلك ستنتقل لنرى ما هي الرشدية اللاتينية في القرن الثالث عشر ، ثم تتوقف عند تعاليم أهم ممثل هذه الحركة داخل جامعة باريس في ذلك القرن .

وحين حوريت الرشدية اللاتينية في باريس لم تتوقف ، بل انتقلت إلى إيطاليا وإلى مدينة بادوا Padova في الشمال ، وأصبحت حركة فكرية سياسية راديكالية كان دانتي من أنصارها إلا أن مثيلها الأكبر كان مارسيليو مؤلف كتاب «المدافع عن السلم» ، وستتوقف عند هذا المفكر ، والدور المهام الذي لعبه في سبيل خلق بداية الفردية الغربية .

الرشدية اللاتينية لم تنته بعد أن تحولت إلى فكر سياسي راديكالي ، بل راقت

عصر النهضة ، وكانت تشكل أحد روافده ، بل ان عصر النهضة رفع أفلاطون كرمز من أجل محاربة الرشدية المتعصبة لأرسطو ، ولقد علم الرشديون في « الكوليج دي فرنس » المؤسسة حديثاً في ذلك العهد في باريس ، لمحاربة السوربيون الذي تسيطر عليه الكنيسة . وهناك ذكر للرشدية لدى الفيلسوفين مالبرنش Leibniz ولييتز Malebranche في القرن السابع عشر . لذا فإننا ستتابع هذه الحركة في عصر النهضة لنرى كيف أصبحت ، وما هو سبب ذبولها وتلاشيهما بعد أن سيطرت على الفكر الغربي طيلة قرون عديدة .

١ - حقيقة الرشدية اللاتينية

رغم الدراسات العديدة التي قامت منذ منتصف القرن الماضي ، حول الرشدية اللاتينية وتأثيرها على مجمل الفكر الغربي ، خصوصاً في القرن الثالث عشر الميلادي ، إلا أن عاصفة قد ثارت في وجه هذه الفلسفة لتؤكد بأن العملية كلها لا تundo كونها سوء تفاهم حصل بسبب سوء الترجمة أو عدم الوضوح ، فلقد كان هناك الكثير من الباحثين العرب الذين يعتبرون بأن الغرب قد حرّف آراء ابن رشد واستعمله لبعض مآربه ، ولا علاقة في كل ذلك لفيلسوف قرطبة المسلم المؤمن . ولسنا هنا بصدد عرض مسهب لكل ما قيل حول الموضوع ، بل سنكتفي بما قاله عبد الرحمن بدوي في كتاب صادر بالفرنسية في باريس سنة ١٩٧٢ م : « هناك مبدأ آخر نسبه خطأ إلى ابن رشد فلاسفة العصر الوسيط ، وهو مبدأ وحدة العقول الذي يتضمن إنكار خلوذ النفس . إن كون العقل الفعال واحداً، هذا كل ما يسلم به كل الفلسفه المسلمين : الفارابي وابن سينا وابن طفيل وابن باجه . أما أن العقل الخاص بكل إنسان هو واحد بالعدد لدى جميع الناس ، فهذا ما لم أجده له تصريحاً في أي نص لابن رشد . السكولاستيكيون اللاتينيون نسبوا هذا المبدأ إلى ابن رشد ، دون أن يقولوا لنا أين عثروا عليه ولا بأية صيغة » (هذه هي ترجمتنا الحرافية لما كتبه بدوي بالفرنسية ، في كتاب تاريخ الفلسفة بإشراف فرنساوا شاتليه ص ١٤٢ Histoire de la philosophie. Tome 2: La philosophie médiévale. Ed. Hachette Paris) .

نحن هنا أمام نقد راديكالي لإحدى دعائم الرشدية اللاتينية ، فإن صحت يكون سوء التفاهم وحده سيد الموقف . غير أن ما ي قوله بدوي يستدعي عدة ملاحظات تبرهن كلها على خطأ موقفه تماماً .

أولاً : إن ما نُشير بالعربية من مؤلفات ابن رشد لا يتعدى كونه جزءاً صغيراً من مجموع مؤلفاته . ثانياً : إن الأمر لا يتعلق بالعقل الفعال وقد شدد فان ستينبرغن في كتابه حول الفلسفة في القرن الثالث عشر ، وال الصادر في لوفان في بلجيكا ويباريس سنة

1966 على هذه النقطة بالذات ، وقد عاب على الكثيرين ومن بينهم أرنست رينان واتيان جيليسون الواقع في مثل هذا الخطأ الفادح (أنظر كتابه ص 366 و 367) . ثالثاً : إن فلاسفة العصر الوسيط في الغرب قالوا أين وجدوا هذه النظرية ، ففي سنة 1908 م نشر بيار ماندونيه الجزء الثاني من كتابه حول سiger ، ويحتوي هذا الجزء على نصوص لم تكن قد نشرت سابقاً منها كتاب Gilles de Rome تحت عنوان : رسالة حول أخطاء الفلسفة أرسطو وابن رشد وابن سينا والغزالى والكتندي Tractatus de Erroribus philosophorum Aristotelis, Averrois, Avicennae, Algazelis, Alkindi et Rabbi Moysis .

حين يأتي مؤلف هذه الرسالة على أخطاء ابن رشد يصل إلى الخطأ الحادي عشر ، وهو المتعلق ببنظرية وحدة النفوس أو وحدة العقول ، فيؤكد بأن ابن رشد قال نظريته هذه في الكتاب الثالث من كتاب النفس . الواقع أن الاستاذ الأهوازي كان قد نشر سنة 1950 م . في القاهرة تلخيص كتاب النفس لابن رشد ، أما شرح كتاب النفس فلم ينشر بالعربية ولكنها منشور بطبعات عدة باللاتينية منذ أن وجدت المطبعة في الغرب ، وفي غياب النص العربي لا بد من العودة الى الترجمة اللاتينية ، رغم التحفظات التي تثيرها مثل هذه العودة ، قبل أن نجزم بأن مبدأ وحدة العقول أو النفوس نسب خطأ إلى ابن رشد . والخلاصة هي أن قولنا بأن الغربيين في العصر الوسيط لم يعرفوا ابن رشد الحقيقي لا يستند إلى أي دليل قاطع بل يبدو أحياناً أن العكس هو الصحيح ، مع ملاحظة أن الغربيين عرروا شروحات ابن رشد على كتب أرسطو فقرنوا الاثنين معاً فكان ابن رشد الشارح الأكبر لكتب أرسطو أو معرفتها ، ولكن في الأمرين يقتربان الإسماان .

أما من الغرب فإن النقد المنكر لوجود رشدية لاتينية قد جاء من فان ستينبرغن في كتابه الذي مر ذكره ، إذ يقول فيه بأن الرشدية اللاتينية في القرن الثالث عشر هي عمل من نتاج خيال أرنست رينان ، ثم جاء بيار ماندونيه ففتنه بالبناء التاريخي الذي أشاده سلفه ، فسار على خطاه . أما الحجة التي يقدمها فهي أن محتوى فلسفة سiger ظل مسيحياً مؤمناً ، وبالتالي لا صلة له بعدم الإيمان الرشدي ، بمعنى آخر نحن مع فان ستينبرغن أمام غربي يلخص بالفلاسفة العربي التهمة التي يلخصها العرب بالغربيين حين يؤكدون أنهم وراء تحرير فكر ابن رشد . طبعاً فان ستينبرغن يعي تماماً ضعف موقفه ، ويعلم بأن صفة الرشدين يستعملها توما الأكويني نفسه وغيره من فلاسفة القرن الثالث عشر للدلالة على المدرسة التي تزعمها سiger . فالاكويني كرس العديد من الكتب والمقالات لا للدحض الرشدية فحسب ، بل لهاجمة أتباع ابن رشد الذين أطلق عليهم تعبير الرشدين averroista والذين كانوا يعلمون في جامعة باريس إلى جانب الأكويني .

وهناك كتاب هام في هذا الصدد للقديس توما الأكونيبي ، يحمل عنوان « في وحدة العقول ضد الرشدين » ، أي أنصار ابن رشد في جامعة باريس وعلى رأسهم سيعجر . هذا عدا عن أن جيل الروماني في الكتاب الذي سبق ذكرناه ، قد كان عنينا ضد ابن رشد وفلسفته بسبب قوة التيار الرشدي داخل جامعة باريس ، والضجة الصابحة التي نشرها ، واقتراح فان ستينبرغن استبدال تسمية رشدية لاتينية بتسمية جديدة هي الأرسطوطاليسيه المنحرفة ، يعقد الأمور من دون طائل .

إلا أن هناك حقيقة تبقى وهي أن الرشدية في الغرب لم تنتظر طويلاً لتصبح رمزاً لكل حركة راديكالية وتخريرية ، وكمز. انتقلت الرشدية سريعاً من قاعات الجامعات إلى شتي المحافل الاجتماعية والشعبية ، فأصبحت أيديولوجياً ستخرج منها التيارات الليبرالية السياسية والتيازات الإباحية الأدبية والفنية ، والتيازات الجندرية في حياة سعيدة عقلانية . طبعاً ليست هناك علاقة مباشرة بين فكر ابن رشد وكل هذه التيارات ، إلا أن هذه الظاهرة تعني بأن الغرب كان بحاجة ماسة إلى رمز للفكر العقلاني المتحرر ، فيما ان وقع على ابن رشد وتأويليه العقلاني المحسن لأرسطو حتى استولى عليه ، وجعله حاملاً رأيه الموقف العقلاني في كل الأمور . وهذا يقودنا إلى التساؤل المباشر حول ما جرى من تغير في المعطيات الاجتماعية في القرن الثالث عشر الميلادي في الغرب ، وهذا ما سيشكل النقطة التالية لبحثنا .

2 - التغيرات الاجتماعية والفكريّة والحضارية في الغرب زمن بروز الرشدية اللاتينية

بعد القرن الثالث عشر في الغرب قرن تأسيس الجامعات الواحدة بعد الأخرى ، في شقي مدن أوروبا . إلا أن تأسيس الجامعات مدين بوجوده إلى تأسيس المدن ، وازدهار التجارة ، وتأمين طرقها بين مختلف المدن ، ولقد بذلك السلطات المدنية الجهود الكبيرة لتوفير الأمن والاستقرار داخل المدن ، فازدهرت هذه وكبرت ، ويزرت طبقة جديدة هي طبقة البرجوازية ساكنة المدينة التي تتعاطى التجارة والأعمال الحرة ، وبدأ الغرب يخرج من مجتمع القطاع القائم على أكتاف الفلاحين الذين يعيشون في نظام اقتصادي مغلق ، قائم على الاستكفاء بسد الحاجات الضرورية للعيش .

القوى الاجتماعية الجديدة التي تعرف حياة المدن وبداية الرفاهية والتحضر ، أطلعت أيضاً على الرفاهية المنشورة في مدن العرب والمسلمين في الشرق ، بسبب الحروب الصليبية ، وبدأت تطلب علوماً جديدة غير متوفرة في كلية اللاهوت . وكانت أول جامعة أسست هي جامعة مدينة بولونيا في إيطاليا ، إذ كان فيها سابقاً كلية للم الحقوق وأسست فيها كلية للطلب وأخرى للفنون الحرة ، إلى جانب كلية اللاهوت . وفي الواقع فإن إنشاء كلية للفنون الحرة منفصلة عن مدرسة اللاهوت هو ما سمي بالجامعة . بعد

ذلك أنشئت جامعة باريس ، وتلتها جامعة أكسفورد ، ثم مختلف الجامعات في المدن الأوروبية . غير أن شهرة جامعة باريس ستطعن على شهرة غيرها من الجامعات ، فلقد تجمع حول جبل القديسة جنفياف ، وكنيسة نوتردام ، أي على ضفاف نهر السين ، الطلبة من مختلف الجنسيات الأوروبية ، تجمع بينهم معرفة اللاتينية ، وتجذبهم شهرة الأساتذة . ولقد التقت إرادة الكنيسة مثلاً بالبابا بالإرادة المدنية الممثلة بملوك فرنسا لبناء الجامعة ، فلقد كان يهم هؤلاء أن يوفروا جواً من الأمان التام للأساتذة والطلبة من مختلف الجنسيات ، لما في مثل هذا العمل من شهرة ترسى قواعد سلطتهم في الداخل ، ومن مكسب يساهم في ازدهار عاصمتهم .

ولقد رافقت حركة بناء الجامعات حركة ترجمة واسعة ، ما كانت الجامعات الأوروبية لتكون على ما هي عليه بدونها . الترجمات كانت إلى اللاتينية وكانت في معظمها تتم من العربية . كان الغرب قد عرف بعض كتب ابن سينا منذ القرن الثاني عشر ، أما الآن فإن حركة الترجمة ستتصبح منتظمة تتناول شقى حقول المعرفة . أهم الترجمات كانت لكتب ابن الهيثم في البصريات ، وكانت رائحة بشكل خاص في جامعة أكسفورد التي اتجهت نحو العلوم الطبيعية والتجريبية ، وترجمت أيضاً بعض كتب الكندي والفارابي والغزالى . أما فلاسفة الاندلس فعرف منهم أولاً ابن ميمون ، وقد عرفت فلسفة ابن باجه وابن طفيل بفضل ما قاله عنها ابن رشد في شروحاته ، على الأرجح . ولقد كانت طليطلة وجنوب إيطاليا وصقلية أهم مراكز الترجمة . أما الترجمات التي ستعجب الدور الأهم فهي ترجمة شروحات ابن رشد لكتب أرسطو ، وخصوصاً لكتب ثلاثة رئيسية لم يكن الغرب يعرفها ، وهي كتاب النفس ، وكتاب الطبيعة وكتاب ما بعد الطبيعة .

إن تدفق النصوص العلمية العربية على أوروبا القرن الثالث عشر يعني إدخال أرسطو إلى حلبة الفلسفة واللاهوت ، ويعني إدخال التفسيرات الطبيعية للظواهر ، وبالتالي يشكل صدمة كبرى لكل التراث الفكري الحضاري الذي بناه الغرب بصبر طويل ، منذ القديس أغسطينوس أي خلال ثمانية قرون . فلقد كانت الكنيسة تحمل وحدها العلم على مدى كل العصور الوسطى الأوروبية ، وكان الناس يعيشون في نظام إقطاعي شامل يتنافى مع وجود دولة حقيقة . ولقد نصرت الكنيسة كل الفكر السابق ، فأخذت منه ما كان يتمشى مع أهدافها وتعاليها وتركت جانباً كل ما خالف ذلك . كان اللاهوت هو المسيطر ، وكانت الجامعات الوحيدة - إذا جاز التعبير - الأديرة . وهناك جملة شهيرة للقديس انطيلم أسقف كانتربري المتوفى سنة 1109 م . سيتردد صداها كثيراً في القرن الذي يشغلنا ، وتقول هذه الجملة بأن الفلسفة خادمة لللاهوت ، بمعنى

ان العقل يجب أن يسخر باستمرار للدفاع عن اليمان . كل المحاولات السابقة في الغرب لإقامة فلسفة مستقلة عن الدين قد باءت بالفشل ، وكان الغرب كان بحاجة الى فترة قرون طويلة قبل أن يبني الدول الحديثة ، ويقيم المدن المزدهرة لينطلق إلى رحاب حضارة العلم .

ولقد أدركت الكنيسة الخطر المحدق باللاهوت ، إذ أن التبادل الحضاري الذي جرى في ذلك العهد خلق واقعاً جديداً ، وفي هذا المعنى يقول فان ستينبرغن بأن تدفق كتب أرسطو ، كما شرحها ابن رشد ، خلق للمرة الأولى في الغرب صراعاً بين نص مقدس وعلم وثني ، بين تعاليم الإنجيل وعلم أرسطو والعرب ، بين علم مكرّس بأكمله للدفاع عن اللاهوت ، وبين علم لا يأخذ بعين الاعتبار الا نور العقل .

الواقع أن المعركة الحقيقة كانت أبعد من ذلك . إن الصراع بين نص موحى به وبين علم صنعه العقل البشري ، كان يهدف في نهاية المطاف إلى استقلالية الفلسفة ، استقلاليتها عن الفكر الديني اللاهوتي . ويدون هذا بعد لا يمكن على الإطلاق أن نفهم الرشدية اللاتينية ، كرمز للانطلاق نحو آفاق عالم جديد مغاير لما كان سابقاً . القوى الاجتماعية الجديدة كانت تتطلب أفقاً جديداً ، فهي الفترة السابقة ، فترة إعادة بناء الدولة بعد تهدم الإمبراطورية الرومانية ، كانت فكرة الخطيئة وسقوط الإنسان وفساد الطبيعة البشرية مسيطرة ، وكان العمل البشري يعتبر تكفيراً عن هذه الخطيئة الملتصقة بالطبيعة البشرية ، أما الآن ونحن في فترة بناء الكاتدرائيات الغوطية الضخمة ، التي كان يستغرق بناء كل منها أكثر من قرن من عمل دؤوب يساهم فيه كل عمال المدينة ، وكل الفئات من المهندس إلى النحات ، إلى البناء إلى النجار إلى الحداد ، إلى العامل العادي ، فإن الموقف من مفهوم العمل بدأ يتغير . وفي هذا الصدد يقول المؤرخ جاك لوجوف في كتابه (من أجل عصر وسيط آخر) : « وباختصار فإني أقول بأنه في ما يختص العمل فقد لاحظت وجود تطور في فكرة العمل كتكفير عن الذنب ، كما في التوراة ، إلى عمل أعيد له الاعتبار ليصبح أخيراً وسيلة للخلاص » . وهكذا يمكننا أن نقول بأنه مع الرشدية اللاتينية فإن شمس إنسانية جديدة مختلفة تماماً عن كل ما كان ، بدأت تشرق في الغرب الأوروبي ، بل يمكننا أن نقول بأن الحضارة الغربية المعاصرة بدأت مع عصر الرشدية اللاتينية . ولكن ما هي بالضبط الأسس التي قامت عليها مثل هذه المدرسة . إن هذا هو مدار بحث النقطة التالية .

3 - الرشدية اللاتينية في القرن الثالث عشر

بدأت شروحات ابن رشد وتفاسيره لكتب أرسطو تدخل رويداً رويداً إلى أوروبا ، وما ان انتصف القرن الثالث عشر حتى كانت هذه الكتب قد عرفت في

الجامعات ، وأصبح لها أنصار . والرشدية اللاتينية بدأت في جامعة باريس ، وقد شكل الرشديون وعلى رأسهم سيجر دي بربان (البريتي) وبويس الدنغركي (دي داسي) أقلية ، ولكن كانت هذه الأقلية أهمية خاصة ، وأثارت الروايي والعواصف ، فكانت الصراعات التي هزت الكنيسة كلها ، وقد انقسم أساتذة جامعة باريس (السوربون) إلى أنصار للرشدية وخصوم لها ، وحاول توما الأكوني أن يقف موقفاً وسطاً يتبين أسطو وابن رشد في النظريات التي لا تتصد الكنيسة ويتبين أسطو وأوضاعاً اللائمة على الشارع ابن رشد ، في النظريات التي يعتقد أنها تتعارض مع تعاليم الكنيسة .

الضجة ظلت تعلو وتزداد ، داخل جامعة باريس ، مما اضطر الكنيسة للتدخل ، فمنعت أولأ تدرис كتب أسطو الطبيعية ومنها كتاب الميتافيزيقا ، ثم كلف البابا القديس أليير الكبير بالرد على الرشدية ، وكتب الأكوني ضد سيجر ، ورد سيجر عليه ، وظل التصادم جارياً داخل الكنيسة ، إذ يجب ألا ننسى أن جميع أساتذة الجامعة ، في ذلك الحين ، كانوا من رجال الدين . وأخيراً إضطرت الكنيسة لأخذ موقف حازم وحاسم من كل الرشدية ، فأوعزت إلى ممثلها في باريس المفتش اتيان تامبيه Etienne Tempier بأن يصدر فرماناً يتناول بجمل التعاليم الرشدية ، وهذا ما حصل في العاشر من شهر ديسمبر (كانون الأول) سنة 1270 م . هذه الإدانة تناولت ثلاثة عشر رأياً خططاً نوردها كما جاءت في كتاب ماندونيه بترجمة شخصية :

« إن الأخطاء التالية قد أدتها وألقى الحرمان عليها ، وعلى كل من يعلمها عن قصد أو يؤيدوها ، صاحب النهاية اتيان (استفانوس) ، أسقف باريس في سنة 1270 م . يوم الأربعاء بعد عيد الطوباوي نقولاوس :

- 1 - بأن عقل جميع الناس واحد ، وهو واحد بالعدد .
- 2 - بأن من الخطأ أو سوء التعبير القول بأن الإنسان يعقل .
- 3 - بأن الإرادة البشرية لا تزيد ولا تختار إلا تحت تأثير الضرورة .
- 4 - بأن كل ما يجري في عالمنا السفلي هذا يخضع وجوباً لتأثير الأجرام السماوية .
- 5 - بأن العالم قديم .
- 6 - بأن ليس هناك من إنسان أول .
- 7 - بأن النفس التي هي صورة الجسد تفسد بفساد الجسم (تفني بناء الجسد) .
- 8 - بأن النفس المفارقة بعد الموت لا تنفعل بنار مجسمة .
- 9 - بأن حرية الاختيار هي قوة منفعلة (سلبية) لا فاعلة ، وبأنها تحركها ضرورة النفس النزوعية .
- 10 - بأن الله لا يعلم الجزيئات .

11 - بأن الله لا يعلم إلا ذاته .

12 - بأن أعمال البشر ليست خاضعة للعنابة الإلهية .

13 - بأن الله لا يستطيع أن يمنع الخلود أو عدم الفساد للكائنات الفاسدة والفاشية .

يؤكد ماندونيه بأن هذه القضايا المدانة تعبّر أفضل تعبير عن جوهر التعليم الشدي ، أي جوهر تعليم أرسطو كما شرحها ابن رشد . ونحن لو تفحصنا كل هذه الآراء لرأينا أن بعضها آت من أرسطو مباشرة ، وليس له أهمية كبيرة ، ولكن يبرز هنا خصوص كل الطبيعة وكذلك الإرادة البشرية إلى أحكام الضرورة أي إلى علم يمكن أن يعرف مسبقاً ، وكذلك هناك قضية إنكار العناية الإلهية وهي نتيجة منطقية للمفهوم الأرسطوطيسي لإله يدير ظهره للعالم . أما القضية الأساسية الثالثة ارتكزت إليها كل الرشدية اللاتينية في القرن الثالث عشر فهـما القضية الأولى أي قضية وحدة العقول أو النفوس ، والقضية الخامسة أي قضية قدم العالم ، وما قضيتان ، وإن أتنا من أرسطو ، إلا أن ابن رشد تفسيراً خاصاً به حولها . وهذا ما سنفصله الآن .

أ - نظرية وحدة العقول أو وحدة النفوس

لعبت هذه النظرية دوراً هاماً في الصراعات الفكرية ، لذا نجد أنها كانت أول قضية تدان . وقد عرفت هذه النظرية تحت إسم monopsychisme ، وتقوم لا على وحدة العقل الفعال كما ظن عبد الرحمن بدوي ، ولكن على وحدة العقل الفردي عند الإنسان أي العقل المنفعل أو الهيولياني حين يتصل بالعقل الفعال . ومع أن الجميع يعتقد بأن هذه النظرية خاصة بابن رشد إلا أن أول من نادى بها كان ابن باجه الذي عده ابن رشد لفترة استاذًا له . وقد عرف أبير الكبير والأكوبني آراء ابن باجه حول الموضوع من خلال ما قاله عنه ابن رشد في شرحه لكتاب النفس (أنظر كتابنا La Morale d'Avempace .).

نقطة انطلاق بحث ابن باجه وابن رشد هي جملة لأرسطو في كتاب النفس تساءل فيها إن كنا نستطيع إدراك الجواهر المفارقة ونحن بعد في هذا العالم . ولقد قال أرسطو بأنه سيجيب على هذا السؤال فيما بعد ، ولكنه لم يجب ، لا في كتاب النفس ، ولا في غيره . أما ابن باجه وابن رشد فقد أجابا على السؤال بالإيجاب ، وكل واحد على طريقته . الأول ميز ، على طريقة سبينوزا فيما بعد ، ثلاث درجات للمعرفة ، درجة المعرفة الحسية وهي درجة معرفة كل الناس ، ثم درجة التجريد عن المحسوسات والانتقال إلى المعرفة ، وهذه هي درجة المعرفة العلمية ، أما الدرجة الثالثة فهي درجة إتصال العقل الفعال بالانسان ، وهي درجة الحدس المباشر لكنه الأشياء وجوهرها الأخير ، ويسمىها ابن باجه درجة السعداء ، وعلى هذا المستوى وبنوع من العقلانية

الصوفية يكون جميع السعداء واحداً ؛ إذ تلاشى جميع الاختلافات ، وتصبح هناك وحدة صوفية تجمع كل عقول السعداء الذين بلغوا درجة الاتصال .

أما ابن رشد فقد اعترف لابن باجه بفضل كبير ، ولكنه دافع عن نظرية أخرى للإتصال عرضها مونك ، في القرن الماضي ، عن الشرح الأوسط لكتاب النفس . في نظر ابن رشد أن العقل البشري حين يتصل بالعقل الفعال المفارق يستطيع أن يأتي بالجديد من العلم ، يكتشف ناحية جديدة من المعارف البشرية على اختلافها ، فيزيداد أفق المعرفة الإنسانية ، ويضاف جديد إلى التراث البشري العلمي والفنى ، ولكن حين يتم مثل هذا الإتصال لا يعود هناك ما يميز بين عقل فردي معين وعقل آخر ، إذ يصبح عقل الفرد على إتصال مباشر بالعقل المفارق اللاهيوانى . في حالة الاتصال هناك إذن وحدة للعقول ، إذ ليس من فرق بين عقل فردي وآخر ، وكان العقل المفارق هو الذي يفكر ويكتشف من خلال الفرد أي أن هذا الأخير لا يعود سوى مجرد آلة أو وسيلة .

بهذه المشكلة المتعلقة بالمعرفة ترتبط مشكلة أخرى في غاية الأهمية الفلسفية ، وهي مشكلة خلود النفس أو بالأصح خلود النفس الفردية للإنسان . ابن باجه كان قد أكد بأن الخلود الفردي مرتبط بالتوصل إلى الدرجة الأخيرة من المعرفة ، أما ابن رشد فيبدو أنه فهم موقف أرسطو كما يفهمه شارحوه الغربيون المعاصرون ، إذ يبدو أنه لا يقول بأن الفرد حين يصل إلى مرتبة الاتصال يكتسب الخلود الفردي . ما يبقى ويخليد هو ثمرة هذا الاتصال ، البقاء هو لل النوع لا للفرد ، للبشرية ككل حين تحفظ مجموعة المعرف والتجزيات الفنية التي جاءت ثمرة هذا الاتصال ، ويتغير أووضح فإن الخلود هو لكتاب أرسطو مثلاً وليس لشخص أرسطو . ومن هنا نفهم مناداة الرشديين ، وعلى رأسهم سيعجر بأن عقل جميع الناس واحد ، وبيانه من الخطأ أو سوء التعبير القول بأن الإنسان يعقل ، ذلك أن من يعقل داخل الإنسان ، ويمكنه من اكتشاف كل جديد ، هو العقل الفعال الذي يتصل به الفرد .

من الواضح أن مثل هذا الرأي يتعارض تماماً مع تعاليم الكنيسة التي كانت تخشى باستمرار العودة إلى الوثنية ، ومن هنا نفهم المحاربة المريضة التي شنتها القديس توما الأكويبي على هذه النظرية ، مفرداً كتاباً خاصاً لمحاربتها ، مؤكداً براءة أرسطو منها ، ملقياً اللوم على الشارح الذي نعته بالمحرف .

ب - قدم العالم

نادي الرشديون اللاتين يقدم العالم أي بأذليته ، بمعنى أنه غير مخلوق في زمان معين بل دوماً . وقدم العالم يعني أن الله لم يخلقه من شيء إذ أن مادة العالم قديمة

أيضاً ، وأن الله أعطى العالم صورته فقط لا مادته . وعند أرسطو فإن الله - المحرك الأول - يحرك ولا يتتحرك ، والعالم بسبب شوقة للكمال أي للمحرك الأول تحرّك وأخذ ، منذ القدم ، شكله ، أي أنه ليس هناك من فاصل زمني بين الله والعالم ، وقدم العالم مقترباً عند أرسطو بقدم الزمن ، ففي نظر أرسطو يتألف الزمن من لحظات ، وكل لحظة كان قبلها لحظة أخرى ، وهكذا إلى ما لا نهاية ، قدم العالم يعني إذن وجود زمن أزلي أبدى . نظرية قدم العالم تتعارض مع نظرية خلق العالم ، أي إيجاد العالم في زمن معين ، وكذلك خلق المادة من لا شيء ، أو كما يقول الكندي عن ليس .

لا يخفى تعارض هذه النظرية مع كافة الأديان السماوية التي نادت كلها بالخلق من العدم ، هذا مع العلم بأن نظرية أرسطو في قدم مادة العالم تجعل من الله كائناً يدير ظهره للعالم ، ولا يعلم جزئياته ولا يديره ، إذ إنه لا يعلم إلا ذاته (أنظر الأخطاء رقم 5 و 10 و 11 و 12 من إدانة الرشدية التي أشرنا إليها سابقاً) . أما ابن رشد نفسه ، فرغم سيره في ركب المعلم الأول ، فقد جاء في كتاب تهافت التهافت بنظرية لا تخلو من أصالة ، فهو يقول بخلق العالم ولكن منذ القدم ومن مادة قدية ، ويستشهد بأياتين من القرآن الكريم (« وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء ») (سورة هود ٧) ، (« ثم استوى إلى السماء وهي دخان ») (سورة فصلت ١١) ، الخلق جاء إذن من مادة قدية هي الدخان ، كما أن الماء كان موجوداً قبل الخلق ، الخلق لم يكن من عدم إذن بل من مادة أزلية .

ولقد كانت للرشدية اللاتينية في جامعة باريس طريقة لا تخلو من حيلة ، للدفاع عن نظرية قدم العالم ، رغم تعارضها مع تعاليم الدين ، إن كانوا يقولون بأن العقل يرى وجوب قدم العالم ، وبالتالي فإن العلم يؤكده في حين أن الشرع يرى غير ذلك ، ونحن نضع الحقيقة أمام الناس دون أن نبت في الموضوع . وهنا نصل إلى مبدأ آخر يشكل أحد أسس الرشدية اللاتينية وهو مبدأ الحقيقة المزدوجة la double vérité للعامة ، غير أن القول بأن هناك حقيقتين : حقيقة علمية للخاصة ، وحقيقة دينية لل العامة ، مارتين جريمان ، في كتابه عن الرشدية اللاتينية في القرن الثالث عشر يؤكد بأن هذا المبدأ لم يظهر إلا في القرن السادس عشر مع بومبونازيو الإيطالي ، غير أن مبدأ الحقيقة المزدوجة يمكن أن يستشف من كثير من آراء ابن رشد ، أو ما قاله ابن رشد عن ابن طفيل الذي عبر عن هذا المبدأ في كتابه الشهير « حي بن يقطان » .

4 - الرشديون اللاتين في جامعة باريس في القرن الثالث عشر ، سيعجر البرينتي (دي برابان) وبويس الدغركي (دي داسي)

لقد استعرضنا سابقاً الأسس التي قامت عليها الرشدية اللاتينية ، وقلنا بأن

الرشدرين داخل جامعة باريس ، كانوا أقلية ولكن أقلية مهمة كانت وراء كل الصراعات الإيديولوجية في النصف الثاني من القرن الثالث عشر ، وقد اضطرت الكنيسة للتدخل لوقف الصراع المهدد بأزمات اجتماعية خطيرة . ولقد تزعم الرشدين إثنان ، أولهما سيجر من منطقة البرabant Brabant في بلجيكا ، والثاني بويس من منطقة داسي Dacie أو الدغرك .

وبنبدأ مع سيجر فنقول بأن ما يميز كل فكره هو إعجابه الشديد بأرسطو الذي يعتبره الفيلسوف ، وشارحه العربي . وبطبيعة الحال فإن الآراء المданة سنة 1270 م . كانت آراء سيجر بشكل أساسي ، ولن نعود هنا إلى الموضوع بالتفصيل ، ولكن لا بد من بعض الملاحظات .

أ- إن الإيمان بخلود الأجناس لا الأفراد قاد سيجر إلى نوع من فلسفة العودة الأبدية ، وذلك قبل فيكتورينيتش في العصر الحديث ، كما يؤكد إتيان جيلسون ، إن الأشكال ذاتها تعود مئات المرات بعد أن تفني ، وذلك باستمرارية لا تتوقف .

ب- لقد أدخل سيجر طريقة جديدة في التعليم ، وهي طريقة البحث الفلسفية الذي لا يأخذ بعين الاعتبار المعطيات اللاهوتية ، وكان بذلك رائداً إذ أن هذا يعني بأننا نستطيع أن نعالج الكثير من الشؤون العلمية على ضوء نور العقل الطبيعي وحده ، كما أن هذا يعني بأن كل علم له استقلالية خاصة به يمكننا أن نظل ضممنها دون أن نهتم إلى ما يقوله الشرع حول الموضوع ، بهذا المعنى يكون سيجر قد فتح معركة استقلالية الفلسفة بل استقلالية كل العلوم عن اللاهوت . وهذه المعركة ستكون مريرة في الغرب ولن تتأكد استقلالية الفلسفة التي تدير ظهرها لللاهوت ، إلا مع ديكارت في القرن السابع عشر .

ج- إن كان سيجر قد شق طريق العقلانية في البحث الطبيعي في جامعة باريس ، فهذا لا يعني بأنه كان يقول بأن البحث الطبيعي للظواهر ، على ضوء نور العقل ، يقود إلى الحقيقة ، الحقيقة بالنسبة له كانت النص المقدس ، ولكن سيجر كان يقول بأن هذا هو رأي الفلسفة ، هذا ما قاله الفلاسفة وعلى الأخص الفيلسوف أي أرسطو وشارحه ، وهذا ما يؤكدده العقل ، وحين يتعارض أمر مع تعاليم المسيحية فإن الحقيقة هي إلى جانب الإيمان المسيحي .

هذا الموقف من رمز العقلانية والراديكالية هاجمه توما الأكويني وجعل خصوم سيجر يقولون عنه بأنه يقول بحققتين . وقد أثار هذا الموقف في شتى الأحوال حيرة كل الباحثين ، فالسؤال المطروح باللحاظ هو التالي : هل كان سيجر صادقاً في موقفه هذا ؟ إذ

كيف يعقل أن يقول بأن نور العقل الطبيعي يرى الأمور بهذه الطريقة ، في حين أن العقيدة الدينية تناقضها ، والحقيقة هي إلى جانب العقيدة ؟ كيف يمكن الدفاع عن مثل هذين الموقفين في آن معاً . لقد انقسم المؤرخون حول القضية ، طبعاً من السهل القول بأن سيجر كان يخاف سلطة الكنيسة التي كان هو نفسه جزءاً منها ، لذا فقد قال ما قاله بسبب الخدر والخيطة والخوف من إثارة الغضب والنقمـة عليه ، خصوصاً أنـنا ما نزال في فترة تسيطر الكنيسة فيها على كل التعاليم سيطرة تامة . فـان ستـيرنـغـن رأى بأنـ سيـجـرـ قد بـهـرـ بالـعـلـمـ اليـونـانيـ العـرـبـيـ الذـيـ جاءـهـ وـكـانـ يـحـتـاجـ هوـ وـالـغـرـبـ كـلـهـ إـلـىـ فـرـةـ تـأـمـلـ يـسـتـطـعـ خـلـاـلـهـ أـنـ يـهـضـمـهـ وـيـتـمـثـلـهـ ، وـأـنـ سـيـجـرـ ظـلـ فيـ نـهـاـيـةـ التـحـلـيلـ مـسـيـحـيـاـ خـلـصـاـ لـلـكـنـيـسـةـ التيـ يـنـتـمـيـ إـلـيـهـ . فيـ حـينـ اـعـتـرـ بـعـضـ مـؤـرـخـيـ أـنـ رـائـدـ الـفـكـرـ الـحرـ فيـ الـعـصـرـ الـوـسيـطـ ، وـسـابـقـ لـعـصـرـ التـنـوـيرـ .

ويقـيـ السـؤـالـ المـحـيرـ : كـيـفـ يـكـنـ لـلـإـنـسـانـ أـنـ يـفـكـرـ كـفـيـلـسـوـفـ وـأـنـ يـؤـمـنـ كـمـسـيـحـيـ وـهـوـ يـرـىـ التـعـارـضـ بـيـنـ المـوـقـفـيـنـ ؟ إـنـ إـجـاـبـةـ إـيـانـ جـيـلـسـوـنـ عـلـىـ هـذـاـ السـؤـالـ ، فـهـوـ فـيـ كـتـابـهـ عـنـ فـلـسـفـةـ الـعـصـرـ الـوـسيـطـ ، رـبـماـ لـمـ تـكـنـ حـاسـمـةـ وـنـهـاـيـةـ ، غـيـرـ أـنـهـ مـقـنـعـةـ ، فـهـوـ يـرـىـ بـأـنـ مـشـكـلـةـ سـيـجـرـ لـيـسـ وـقـفـاـ عـلـيـهـ ، فـقـيـ عـصـرـهـ كـانـ الإـيمـانـ مـسـيـحـيـ الـبـعـيدـ عـنـ الـذـهـنـيـةـ الـعـلـمـيـةـ مـسـيـطـرـاـ سـيـطـرـةـ تـامـةـ ، وـفـجـأـةـ تـدـفـقـتـ كـلـ الـعـلـمـاتـ الـوـثـيـقـةـ الـيـونـانـيـةـ وـعـلـومـ الـعـربـ فـحـدـثـتـ صـدـمةـ هـائلـةـ ، وـمـاـ كـانـ يـعـدـ إـيمـانـاـ لـاـ يـتـزـعـزـعـ أـصـبـحـ فـيـ مـهـبـ رـيـحـ الـعـقـلـانـيـةـ الـطـاغـيـةـ ، وـهـذـاـ يـعـنـيـ أـنـ الـمـشـكـلـةـ تـصـبـحـ التـوـصـلـ إـلـىـ نـوـعـ مـنـ التـواـزـنـ الـجـدـيدـ ، دـوـنـ التـخـلـيـ عـنـ الإـيمـانـ السـابـقـ . وـالـقصـةـ تـتـكـرـرـ مـعـ عـصـورـ كـثـيـرـةـ فـيـ الـغـرـبـ ، إـذـ كـثـيـرـاـ مـاـ كـانـ الـعـلـمـ يـصـدـمـ بـعـطـيـاتـ الـجـدـيدـةـ قـنـاعـاتـ النـاسـ الـدـينـيـةـ ، فـيـحاـلوـنـ دـوـنـ التـخـلـيـ عـنـ إـيمـانـهـمـ السـابـقـ ، مـصـالـحةـ الـمـعـطـيـاتـ الـعـلـمـيـةـ الـجـدـيدـةـ مـعـ الإـيمـانـ الـقـدـيمـ .

وـفـيـ كـلـ الـأـحـوـالـ ، فـإـنـ هـوـسـ سـيـجـرـ بـالـعـقـلـانـيـةـ ، جـعـلـهـ يـكـشـفـ إـمـكـانـيـةـ إـقـامـةـ عـلـومـ طـبـيـعـيـةـ ، بـعـزـلـ عـنـ كـلـ الـاعـتـبارـاتـ الـلاـهـوتـيـةـ ، إـذـ إـنـ اـسـتـقـلـالـيـةـ الـفـلـسـفـةـ عـنـ الـلاـهـوتـ كـانـتـ تعـنـيـ اـسـتـقـلـالـيـةـ كـلـ الـعـلـمـ ، لـأـنـهـ كـانـتـ مـاـ تـرـازـلـ كـلـهـ فـيـ كـنـفـ الـفـلـسـفـةـ . وـالـضـجـةـ الـتـيـ أـثـارـهـاـ كـانـتـ تـسانـدـهـاـ كـلـ الـقـوـىـ الـاجـتمـاعـيـةـ الـجـدـيدـةـ ، الـتـيـ اـسـتـشـفتـ الـأـمـكـانـاتـ الـضـخـمـةـ الـتـيـ يـكـنـ أـنـ تـفـتـحـهـاـ الـعـلـمـ الـجـدـيدـةـ ، أـمـامـ الـحـضـارـةـ الـغـرـيـةـ .

لـقـدـ كـانـ سـيـجـرـ زـعـيمـ مـدـرـسـةـ ، وـكـانـ أـشـهـرـ تـلـامـيـدـهـ بـوـيـسـ دـيـ دـاسـيـ أوـ الدـنـمـرـكـيـ ، وـإـذـ كـانـتـ إـدـانـةـ سـنـةـ 1270ـ مـ قـدـ تـعـرـضـتـ للـرـشـدـيـةـ الـلـاتـيـنـيـةـ مـتـمـثـلـةـ بـشـكـلـ خـاصـ بـتـعـالـيمـ سـيـجـرـ ، فـإـنـ إـدـانـةـ أـخـرـىـ أـعـنـفـ جـرـتـ سـنـةـ 1277ـ مـ وـطـالـتـ حـقـ بـعـضـ تـعـالـيمـ الـأـكـوـنـيـ نـفـسـهـ الـذـيـ كـانـ قـدـ مـاتـ قـبـلـهـ بـثـلـاثـ سـنـوـاتـ . وـإـدـانـةـ هـذـهـ تـنـاوـلـتـ بـعـضـ الـتـعـالـيمـ الـتـيـ كـانـ بـوـيـسـ الـمـرـوـجـ الـأـسـاسـيـ هـاـ . وـيـبـدـوـ أـنـ فـيـلـسـوـفـنـاـ قـدـ مـنـعـ مـنـ

التعليم بعد هذا التاريخ . وقد انقطعت من بعدها أخباره . ولم نكن نعرف شيئاً من مؤلفاته إلى أن كان هناك إهتمام متزايد به ، وبكل الحركة الرشدية بين المربين الآخرين ، وقد نشر المطران جريمان سنة 1924 م كتاباً هاماً لبويس يلقي ضوءاً جديداً على الرشدية اللاتينية وستتوقف عنده .

يحمل هذا الكتاب العنوان التالي باللاتينية : (De Summo bono sive de vita philosophi) وترجمته : « في الخير الأعظم أي في حياة الفيلسوف ». في هذا المؤلف الفريد الكبير من الصلة الروحية مع فيلسوف عربي هو ابن باجة في « تدبير التوحد » و« رسالة الاتصال » و« رسالة الوداع » حتى مع سينوزا كما أشار إلى ذلك اثنان جيلسون .

يبدأ بويس بمحاولة تحديد الخير الأعظم ، ولا بد من القول أنه لا يبحث عن الخير المطلق الذي هو الله كما نعرف من الشرع ، ولكنه يحاول أن يبحث عن الخير الأكبر أي على أعظم سعادة يستطيع أن يصل إليها الإنسان ، وهو في الحياة الدنيا ، على ضوء العقل الإنساني . إن مثل هذا الخير العظيم لا يمكن أن يكون إلا بمارسة الإنسان لأعظم قواه أي لعقله . والعقل هنا هو العقل التأمل أي النظر العقلي المحسن ، الذي يقودنا إلى معرفة الحق ، وإلى التمتع بالحقيقة . اللذات العقلية هي اللذات الحقيقة للسعادة والإنسان العاقل لا يقوم بأي عمل لا يساهم في تعزيز سعادته وزيادتها . وكل عمل لا يساهم في هذه السعادة هو خطيئة وبالتالي فإن العامة التي تجري وراء اللذات الحسية والشهوات وحب المجد والمال ، لا تستحق منا أي احترام أو تكريماً . لنكرم إذن أولئك الذين يكرسون حياتهم لدراسة الحكم ويعيشون حسب النظام الطبيعي quia vivunt secundum ordinem naturalem وهؤلاء الذين يعيشون حسب النظام الطبيعي هم الفلاسفة ، وبالتالي فإن الحياة الفلسفية هي الخير الأعظم ، كما يدل على ذلك عنوان كتاب بويس ، والحياة الفلسفية لها شقان : شق معرفة الحقيقة عن طريق التأمل والنظر العقلي ، وشق ممارسة أعمال الخير ، وهكذا فإن العيش كفيلسوف يعطينا أعظم سعادة يستطيع الإنسان أن يبلغها في هذه الحياة الدنيا . والفيلسوف يرتقي بعقله من علة إلى أخرى ليصل إلى العلة التي لا علة بعدها ، وهي تشكل المبدأ الأول الذي هو بثابة الأب للمنزل والقائد للجيش والخير العام للمدينة . وكل واحد يكتسب منزلته في المجتمع بحسب مشاركته لهذا المبدأ الأول . والفيلسوف هو الذي يدرك هذا المبدأ ويحبه عن طريق الرأي الصواب للطبيعة ، والرأي الصواب للعقل . وهذا التمسك بالمبدأ الأول والتعلق به ومحبته هو وحده الطريق المستقيم لحياة مستقيمة سعيدة .

كتاب بويس أثار المشكلة ذاتها التي كان قد أثارها سيعجر ، وهي أننا أمام فيلسوف

يدير ظهره للاهوت وينكر وبالتالي لكل التراث المسيحي منذ أغسطس . فمشكلته ليست السعادة الأخروية التي لا ينكر وجودها كمسيحي ، ورجل دين ، بل ان مشكلته التي يطرحها بوضوح هي بلوغ السعادة هبنا . ولقد انقسم حوله المفسرون : فان ستينبرغن يرى أنه ظل مسيحيًا مؤمنا ، في حين أن مندونيه اعتبر كتاب بويس هذا بمثابة «البيان الأكثر راديكالية من أجل برنامج حياة طبيعية» . كما عبرت عنه «العقلانية الأكثر صفاء ووضوحًا وعمقًا التي يمكن أن نجدها . . حتى أن عقلانية عصر النهضة . . لم تنتج شيئاً يمكن مقارنته بمثل هذا الكتاب» . . .

مرة أخرى إن التفسيرات الشائعة لا تفي بالموضوع ، ف الصحيح أن بويس لم ينكر الغبطة في الحياة الأخرى ، واعتبرها الأعظم ، ولكن الصحيح أيضا هو أن راديكاليته العقلانية لا يمكن أن تفهم إلا كمؤشر حضاري . مع الرشدية اللاتينية إنسانية جديدة ولدت في الغرب ، فكانى بويس يقول: إن اللاهوت المسيحي والسيطرة المسيحية الفكرية قد أخذت مداها منذ أغسطس في القرن الخامس الميلادي ، والآن إنما أرى في الأفق الإنسانية الجديدة تشرق في الغرب عن طريق النور الطبيعي للعقل ، وإنى أمثل ثوبيات هذه الإنسانية الجديدة وأمامها ، فالعظمة هي بعد اليوم الفضيلة الأولى .

5 - الرشدية السياسية في القرن الرابع عشر :

بعد إدانتي سنة 1270 م وسنة 1277 م . وتوقيف بويس عن التدريس استدعي س مجر زعيم الرشدين الى روما ، وهو ما زال في مقتبل العمر ، ومنع من التدريس كعقاب له ، ثم مات هناك بطريقة غامضة ، فكان ان توقفت الرشدية اللاتينية في جامعة باريس ، إلا أن الكنيسة لم تستطع إيقاف التيار المطالب باستقلالية الفلسفة عن اللاهوت ، بل على العكس سيتحول الرشديون منذ مطلع القرن التالي إلى مفكرين سياسيين همهم الأول محاربة السلطة المدنية للكنيسة . المعركة نقلت فلسفياً إلى جامعة اوكتفورد بفضل وليم الأوكمي (William of Ockham, Guillaume d'Ockham) ، إلا أن المعركة الفكرية أخذت كل أبعادها في جامعة بادوا (Padova, Padoue, Padua) المدنية الواقعة في شمال إيطاليا والخاضعة لجمهورية البندقية المستقلة عن سلطة الكنيسة ، والبعيدة عن يد محاكם التفتيش .

إن الرشدية السياسية قد أخذت كل مداها مع مارسيليو البدوي (Marsilio di Marsilio di Padova, Marsilio of Padua, Marsile de Padoue) وسنة 1275 م وقد عاش بين سنة 1275 م وسنة 1343 ، وشهر بكتاب وحيد هو المدافع عن السلم Defensor Pacis ولم يتم ترجم الكتاب إلى الانجليزية والفرنسية إلا بعد الحرب العالمية الأخيرة . إلا أنها قبل الترجم عن الآراء السياسية التي تضمنها هذا الكتاب ، لا بد لنا من أن نتوقف عند جان دي

جاندون Jean de Jandun ، فقد علم مع مارسيليو في جامعة باريس ، ثم هرب الإثنان معاً إلى الملك لويس ملك بافاريا خوفاً من سلطة البابا ، ذلك أن جان هذا كان جريئاً جسوراً في محاربة السلطة المدنية للبابا ، وكان أشد الرشدين تعصباً لابن رشد ، إذ كان يؤكد أن تعاليمه ليست سوى تقليد للفيلسوف العربي العظيم ، فإن رشد هو في نظره « أتم وأكمل وأمجد صديق ومدافع عن الحقائق الفلسفية ». أهمية جان دي جاندون هي أنه مؤشر إلى جيل جديد من الرشدين ، جيل لا يزيد أن يبدي أي تحفظ تجاه الأمور الدينية ، ولا يعترض إلا بسلطة العقل والتجربة . آراء جان هذا لا تستحق أن تتوقف عندها كثيراً لأنها تكرر الرشدية اللاتينية ، كما مرت معاً سابقاً ، أهميته هي إذن في تأثيره على زميله مارسيليو في كتابه السياسي الهام « المدافع عن السلم » الصادر سنة 1324 م .

والآن كيف تبدو الآراء التي يعبر عنها هذا الكتاب القائم في تاريخ الفكر السياسي الغربي :

أ - إن آراء مارسيليو تنطلق من سلطة أرسطو الفلسفية في فكره السياسي ، وتناقش الأشكال المختلفة الصالحة والفاشدة التي يمكن أن تتحذها الدولة ، غير أنه يجدد كثيراً في الفكر السياسي ، ولا يظل عبداً لسلطة أرسطو كما سترى .

ب - مارسيليو جاء بمفهوم جديد للقانون حين أسس شرعية كل قانون لا على إقامة المصلحة العامة فحسب ، بل على رضا الشعب وقبوله مثل هذا القانون . الشعب كمصدر للتشريع كان الرومان قد عرفوا مثل هذه النظرية ، ولكن أهمية قول مارسيليو أنه جعل من العودة للشعب مصدراً للتحرك السياسي ، والعمل الدؤوب للشعب ، لأخذ المبادرة للتخلص من السلطة التي تحكم بقوانين لا يرضاهما لنفسه .

وهنا يقترب مارiselيو من المفاهيم الديمقratية الحديثة . وهذا المفهوم القائم على موافقة الشعب يخالف أيضاً الفكر الوسيط المتمثل بالأوكويني الذي كان يعتقد بأن القانون نظام من العقل غايتها المصلحة العامة . بدل العقل المجرد العام أصبحت هناك إرادة شعبية تنتج قانوناً له صفة الإلزام والقهر ، وهكذا يكون مارiselيو رائداً في إبراز القانون الوضعي الذي لا يصدر عن عقل عام يرى الخير والشر ، بل عن مجموعة من الناس إرثات لنفسها أن تعيش في ظل قانون اشتراه هي ، وأرادته ملزماً لها .

ج - بسبب الصفة الوضعية للقوانين فإن مارiselيو يشدد على الوسائل المستعملة ، إذ إن هذه يجب أن تمر عبر إرادة الشعب أو المشتري ، فالغايات وحدها لا تكفي ، وبالتالي فإن اللجوء إلى مفهوم المصلحة العامة من أجل تبرير قمع الشعب

واستغلاله أمر مرفوض ، لا بد إذاً من إيجاد صلات ديناميكية بين الأهداف التي تتوخاها المجموعة والوسائل التي تلتجأ إليها ، وبهذا يكون مارسيليو هنا رائداً أيضاً من رواد الديمقراطية .

د- قبل أن يكون مارسيليو رائداً من رواد القوانين الوضعية والديمقراطية الحديثة ، هو قبل كل شيء عدو بلا هوادة للسلطة الزمنية للكنيسة ، وهذا ما كان يجمعه إلى صديقه جان دي جاندون الرشدي المتشدد .

إن عنوان الكتاب يشير بوضوح إلى هدف مؤلفه ، فالمدافعان عن السلم هو الحاكم الذي إرتضته إرادة شعبية وبحكم بقوانين وضعية ، أما مصدر القلق والاضطراب والشخص الأول للمدافعين عن السلم فهو أسقف روما (البابا) وجامعة الأكيليروس الذين يهدفون إلى بسط سلطتهم ، لا على روما وحدها بل على كل البلدان ، من أجل الإثراء الفاحش والسلطان .

معركة استقلالية الفلسفة عن اللاهوت اتخذت هنا بعداً اجتماعياً وأصبحت معركة استقلالية السلطة المدنية عن السلطة اللاهوتية أي الدينية ، وأصبح كل هم مارسيليو نزع كل الصلاحيات من رجال الأكيليروس عدا السلطة الروحية ، مارسيليو يهدف إلى انتزاع كل سلطة مدنية من يد الكنيسة ، لهذا فهو يقول بأنه لو ارتكب إنسان هرطقة دينية يحاكم الله صاحبها في اليوم الآخر ، أما إذا كان مثل هذه المهرطقة من مردود اجتماعي ، وأقلقت السلم العام فليس للكنيسة أن تتحرك على الاطلاق ، بل على السلطة المدنية أن تتحرك وتطبق قوانينها الوضعية . خلاصة القول أن مارسيليو أراد أن يجعل من الكنيسة مجرد دائرة من دوائر الدولة .

هـ- لم يكن مارسيليو أول من هاجم السلطة الزمنية للكنيسة الكاثوليكية وعلى رأسها البابا ، إذ كان الشاعر الإيطالي الكبير دانتي Dante مؤلف الكوميديا الإلهية الشهيرة قد ألف حوالي سنة 1310 م أي قبل « المدافع عن السلم » بحوالي أربع عشرة سنة كتاباً أسماه النظام الملكي De Monarchia ، هاجم فيه السلطة الزمنية للكنيسة ، وبهذا المعنى كان رشدياً ، ولا ننسى أنه وضع سبعة زعيم الرشدين في فردوسه مخالفًا إدانة الكنيسة لتعاليمه . إلا أن هوة سخيفة تفصل بين فكر الشاعر الإيطالي وفيلسوف بادوا الرشدي ، فدانتي يتعمى إلى العصر الوسيط في صياغته للاشكاليات وفي الحلول التي يجدها ، في حين أن مارسيليو يفتح آفاق الحداثة الفكرية . دانتي كان يهمه أن يكتف بيد الكنيسة عن التدخل في الشؤون الزمنية ، ولكنه ظل ككل مفكري العصر الوسيط الغربي يؤمن بـإمبراطور واحد وببابا واحد ، ولا يريد أن يتعدى الواحد صلاحياته ، إن مفهوم دانتي يظل مفهوم الأمة المسيحية الواحدة ، والدولة المسيحية الواحدة ، والحكومة

الكونية الواحدة ، وعلى رأسها إمبراطور واحد ، وبابا واحد يرعى الشؤون الروحية فقط ، في حين أن مارسيليو يكسر كل المفهوم التوليفي monolithique للأمة . هذا المفهوم الذي يجعل من المجموعة كلاماً متجانساً تختفي فيه الفروقات - ليس من ملك واحد ، ولا من إمبراطور واحد ولا من أسقف واحد في مفهوم مارسيليو ، بل قوميات متعددة مختلفة متباعدة ، من حقها أن تؤسس دولاً عديدة تختلف عن بعضها البعض ، حسب اختلاف عاداتها وتقاليدتها ولغاتها . لا بد إذن من وجود حكومات متعددة حسب تعدد الحدود الجغرافية واللغوية والأخلاقية . أن كان إمبراطور دانتي مهم الأول إعادة الوحدة الأساسية للمجتمع المسيحي ، فإن مارسيليو يعترف بالشعور القومي لكل مجموعة . ويمكن أن نقول بأن الصراعات داخل جامعة براغ كانت من أجل سيطرة عنصر من العناصر القومية عليها ، وقد تمت بعد فترة سيطرة العنصر التشيكى ، وبدأ انتهت الجامعة القائمة على وحدة اللغة اللاتينية التي تجمع الفئات القومية المتباينة .

ويعتقد المؤرخ الفرنسي المعاصر جاك لوجوف J.Le Goff في كتابه عن «المثقفين في العصر الوسيط» بأن فلسفة مارسيليو ، حين اعترفت بالشعور القومي ، وفي حقه بأن يعبر عن نفسه ، وأن تكون له دولته المستقلة ضمن حدودها اللغوية ، فقد فتح الطريق أمام التعددية في المسيحية ، وكسر الوحدة الأساسية لها ، مما قاده إلى تبني الخصوصية *particularisme* أي السمات المميزة لكل شعب ، أو مجموعة لغوية أو أتنية .

وأنه لمن المؤكد بأن الدفاع عن الخصوصية لكل أمة يعني كسر المفهوم الوحدوي للإنسانية ، والقبول بالتبني والتغيير ، وكسر المفهوم التوحيدى للمجموعة المسيحية ، يعني ولادة الخصوصية ، الخطوة الأولى على طريق الفردية التي جاءت من قبول مفهوم التفرد والاختلاف . والفردية مفهوم خاص بالتفكير الغربي الحديث ، كان مارسيليو شرف إدراكه والدفاع عنه ، مما يعني أنه قد فتح في الفكر الغربي الطريق إلى الفردية أي إلى الحداثة ، وأن العصر الوسيط قد أصبح خلفه .

6 - الرشدية اللاتينية في عصر النهضة :

لقد بدأت النهضة الأوروبية في إيطاليا منذ القرن الخامس عشر ثم من هناك شملت كل أوروبا ، في القرن السادس عشر ، قرن الاصلاح الديني . والواقع أن عصر النهضة يتمثل أول شيء بابيولوجية جديدة هي الحركة الإنسانية L'Humanisme أي تلك الحركة التي تجعل من تراث الإنسانية ، وهو وثني بغالبيته ، أمراً عظيماً يستحق كل إعجاب وتقدير ، وهذا الموقف كان همه رفع شعار الإنسان الرائع الناجح ضد شعار الإنسان المكبل بالخطيئة الأصلية ، والساقط دوماً في مستنقع الخطايا ، وعلى الصعيد الفلسفى فإن عصر النهضة قد رفع شعار أفلاطون كرمز للعقلية

الجديدة وللعلوم الجديدة ، في وجه أرسطو الذي استعادته بغالبيته السكولائية التومائية المتميزة للعصر الوسيط .

إلا أن هذا لا يمنع أن يكون هناك تيار رشدي قوي في عصر النهضة ، فملك فرنسا فرنسوا الأول مؤسس أهم جامعة فرنسية بعد السوربون ، وهي الجامعة المسماة اليوم الكوليج دي فرنس Collège de France والتي كانت تسمى في حينه كلية القارئين الملكيين Le Collège des lecteurs royaux ، استدعى للتعليم فيها الرشدي فيكومركاتو Vicomercato وقد عُلِّم هناك بالفعل من سنة 1542 م إلى سنة 1557 م . ويشير الفيلسوف ليبرتز Leibniz في كتابه الشهير التيوديسة La Théodicée المنشور سنة 1710 م . إلى وجود الرشديين اللاتين في إيطاليا في عصر النهضة ويسميهم ، وذلك في الفصل الذي أسماه خطاب حول تواافق الإيمان والعقل . ونحن بدورنا مستوقف قليلاً عند اثنين من هؤلاء أو وهما هو بومبونازи (Pomponazzi) 1462 - 1525) الذي حاول أن يجد هدفاً إنسانياً لحياة الفرد بعزل عن كل اعتبار ديني . في غياب كل غاية سامية تصبح الغاية الأخيرة للإنسان هي في هذه الأرض وتتصبح كل القيمة لهذه الحياة ، ويصبح المدف الأخير لا الطمع في مكافأة إلهية ، بل في خب الفضيلة والتفور والابتعاد عن كل شيء . وكل هذا يذكرنا بموقف بويس الدغركي ، وإن كان احتفال وجود سعادة أخرى قد أبعد من فكر بومبونازي .

أما الرشدي الإيطالي الآخر ، وأحد أواخر مثلي مدرسة بادوا فهو قيس كريمونيني (Cremonini 1550 - 1631) : وهو يعيد الموضعية الرئيسية المعروفة للرشدية اللاتينية : الصلة الحميمة بين الجسد والنفس وبالتالي فناء النفس مع الجسد ، وكذلك القول بقدم العالم وبالتالي نكران فكرة الخلق ، أي أنها لا نجد عنده من فكر جديد . والواقع أن هذه الآراء رغم عدم أصالتها كانت تخفف المعاصرین ، وقد جاءه فيلسوفانا بعض الصعوبات في متابعة تدریسه في جامعة بادوا ان تعرض للتحقيق . هذا ويخبرنا ليبرتز بأن مجمع لاتران (1517 - 1512) كان قد أدان الرشدية اللاتينية ، ولكنها ظلت إلى القرن السابع عشر .

ورشدية عصر النهضة تطرح الكثير من القضايا لعل أهمها أنها على الصعيد الفكري العقائدي لم تأت بجديد ، في حين أنها لعبت دوراً نقدياً هاماً على الصعيد الأدبي والأخلاقي . أما المشكلة الثانية والأهم فهي أن الإلاطقين كانوا حساسين لرباح التغيير التي بدأت تعصف في عصر النهضة الأوروبي ، فعصر النهضة هو عصر بداية العلوم الحديثة عصر كبلر Kepler و غاليليو Galilée و قبلهما كوبرنيك Copernic الذي برهن عن دوران الكواكب على ذواتها و حول الشمس ، وأنهى وبالتالي المفهوم

الأرسطوطاليسي لسماء تخضع لدوران أبيدي . ولقد ذهب الرشديون الإيطاليون بالتعصب لأرسطو وشارحه إلى حد أتمهم قالوا بأن أرسطو أتقى بكل العلوم ، فليس هناك من جديد يمكن ، ونحن نلمس من كتابات غاليليو تهممه عليهم ، وفي الوقت نفسه مدى مراته أمام عنادهم .

إن عدم استيعاب العلوم الجديدة ، وعدم الشعور بأن رياح التغيير قد بدأت تعصف في كل أوروبا ، جعل الرشديين اللاتين يتاجرون وهم الذين كانوا سابقاً رواد التجديد والراديكالية . وهكذا فقد بدأت حركتهم تصميم حل رويداً رويداً لظهور بعدها أيديولوجيات جديدة ، انتهت في القرن السابع عشر بانتصار الكلاسيكية التي كانت بمثابة إقامة توازن بين التراث الوثني القديم والتجديد .

خاتمة

لقد كانت الرشدية أول أيديولوجية تسيطر على الغرب ، بعد أن كان اللاهوت المسيحي قد سيطر طيلة ثلاثة قرون ، لذا فإن محاولة طرح مسألة أمانة الرشدية اللاتينية لفker ابن رشد تبدو مشكلة ثانية . إن القوى الجديدة المتمثلة في جامعة باريس أولاً وفي مدرسة بادوا ثانياً ، كانت متغطشة إلى أفق جديد ، فوجدت بابن رشد ضالتها ، وصنعت منه رمزاً ، ونسجت حوله القصص وربما الأساطير . ففرنسا وإيطاليا كانتا غيلان إلى عقلانية نظرية فاختطفتا الفكر الرشدي وجعلتا منه غذاءها الجديد ، في حين أن إنجلترا كانت تميل إلى المتجسد والتجربة فوجدت جامعة أكسفورد ضالتها لدى عالم عربي آخر هو ابن الهيثم في بكرياته . أما الفكر الألماني فكان ينشد إلى مزج العقلانية بتصرف خاص ، وقد عبر عنه أحد أوائل مثليه وهو مايستر إيكهارت Maître Eckhart في القرن الرابع عشر متأثراً ، ولو بطريقة غير مباشرة ، بالعقلانية الصوفية للفيلسوف الأندلسي ابن باجه .

إن كل شعب ، حين يقتبس من غيره من الشعوب ، فكرأً أو فناً أو علمأً ، يشدد على ما يريده هو عند الشعب الآخر . والغرب في القرنين الثالث عشر والرابع عشر بشكل خاص ، كان بحاجة إلى الوقف في وجه هيمنة الفكر اللاهوتي الذي ساد كل القرون الوسطى ، وحين عثر على شروح ابن رشد أيقن أنه وجده ضالته ، فاستعمل الرشدية من أجل معركته هو ، أي من أجل التعبير عن الإنسان المتحر من هيمنة فكرة الخطيئة ، والجاعل من العمل التعبير الأكمل لتحقيق ذاته ، وتأكيد قدرة العقل الإنساني وعظمته . وهكذا يمكننا أن نقول بأن الرشدية اللاتينية نقطة التحول الفاصلة في كل تاريخ الغرب ، أي أن الغرب الحديث لم يبدأ كما يؤكّد المؤرخون ، مع عصر النهضة الأوروبيّة ، بل ولد في القرن الثالث عشر ، فالمؤنة سحيقة بين القرن الثاني عشر والقرن

الذي يليه ، في حين أن عصر النهضة يبدو كامتداد طبيعي لما كان قد حصل في القرنين اللذين سبقا ، وهذا ما تؤكد له أيضاً الرشدية اللاتينية السياسية في القرن الرابع عشر ، ففي ذلك الحين ولد الفكر الديمقراطي الحديث ، وولدت لأول مرة فكرة المخصوصية ، ومنها الفردية التي بدونها ليس من غرب ولا من حداثة ، إذ ستصبح كل الفلسفة الغربية فلسفة انتزاع الحريات المحسدة للفرد ، وتحريره من ربقة السلطة المتمثلة بشتى الصور والأشكال .

المراجع العربية

- أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الاسلامي 1978 ، جامعة محمد الخامس ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ، دار النشر المغربية ، الدار البيضاء .
- أنطون فرح : ابن رشد وفلسفته ، مع نصوص المنشورة بين محمد عبده وفرح انطون ، دار الطليعة بيروت 1981 .
- الخضيري ، زينب محمود : أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى ، دار التنوير ، بيروت ، الطبعة الثانية 1985 .
- زيناتي جورج : ابن رشد بين العرب والغرب ، مجلة الباحث ، باريس ، العدد الأول - أيار / حزيران 1978 .

المراجع الأجنبية

- BADAWI A. in Châtelet Fr. (direction): *Histoire de la philosophie*, tome 2, éd. Hachette, Paris 1972.
- BRÉHIER E.: *Histoire de la philosophie*, tome 1 fasc. 3, Ed. P.U.F. Paris 1967.
- DANTE: *Œuvres complètes*; éd. Gallimard (bibliothèque de la Pléiade), Paris 1965 .
- EBENSTEIN William: *Great Political Thinkers* 4th edition, Dryden Press, Hinsdale, Illinois 1969.
- GILSON Etienne: *La philosophie au moyen âge*, tome 2, éd. Payot, Paris 1976.

- GRABMANN Martin: Neu aufgefundene Werke des Siger von Brabant und Boetius von Daciens, *Sitzungsberichte* 1924, 2 Munich 1924.
- GRABMANN Martin: Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung, *Sitzungsberichte*..... 1931, 2 Munich 1931.,
- LE GOFF Jacques: Les intellectuels au Moyen Age, éd. du Seuil, Paris 1976.
- LE GOFF Jacques: Pour un autre Moyen Age, éd. Gallimard, Paris, 1977.
- LEIBNIZ: Essais de Théodicée, éd. Garnier / Flammarion, Paris 1969.
- MANDONNET Pierre: Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle 1^e édition Fribourg (Suisse) 1899, 2^e édition 2 volumes (Les philosophes belges VI- VIII) Louvain 1911- 1908
- MANDONNET Pierre: Note complémentaire sur Boèce de Dacie, R. Sciences, 1933 (22).
- MARSILE de Padoue: Le Défenseur de la Paix, tr. J. Quillet, éd. Vrin, Paris.
- MASILIO of Padua: The Defender of Peace, trans. Alan Gewirth, Columbia University Press, 1952.
- MUNK S.: Mélanges de philosophie juive et arabe, 1^e édition Paris 1859; réed. Vrin, Paris 1955.
- NARDI B.: Saggi sul'Aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI (Università degli studi di Padova), Florence 1958.
- QUILLETT J.: La philosophie politique de Marsile de Padoue, éd. Vrin, Paris.
- RENAN E.: Averroès et l'Averroïsme 1^e édition, Paris 1852; réed. Calmann- Levy, in œuvres tome 3.
- SAINT Thomas D'Aquin: De l'unité de l'Intellect, contre les disciples

- d'Averroes etc éd. Vrin, Paris 1984.
- VAN STEENBERGHEN F.: La philosophie au XIII^e siècle, éd. publications universitaires ,Louvain et Béatrice Nauwelaerts, Paris 1966.
- ZAINATY Georges: La Morale d'Avempace, éd. Vrin , Paris 1979.

الفصل الثاني

النفعية

تمهيد :

النفعية كذهب فلسفى مدرسة إنجليزية خالصة ، وضع كل نظرياتها جيريمي بثام J.Bentham في كتاب شهير عنوانه « مدخل الى مبادئ الأخلاق والتشريع » نشر سنة 1789 م . ثم صُحّح سنة 1823 م . ثم جاء تلميذه جون ستورت ميل J.S.Mill فروج للمذهب ، ثم نشر سنة 1861 م . كتاباً يحمل اسم النفعية Utilitarianism ، دافع فيه عن مبدأ النفعة مُدخلاً تعديلات هامة على مذهب سلفه بثام .

والواقع أن بثام كان قد دافع عن مبدأ النفعة Utility ثم تكلم عن مبدأ أعظم سعادة لأكبر عدد number The greatest happiness of the greatest number ، ورغم أنه استعمل كلمة نفعي Utilitarian في بعض رسائله إلا أن ميل هو الذي روج الكلمة ، وأصبحت هناك في إنجلترا حلقات من النفعيين المؤمنين بأولوية مبدأ النفعة .

وكلمة نفعي استعملت بالإنجليزية ، كما في العديد من اللغات ، بمعنى احتقاري للدلالة على الانتهازي الذي لا يهتم إلا بمصلحة الشخصية ، في حين أن المدرسة النفعية انطلاقاً من مؤسسها ومنظرها بثام ، دافعت في الواقع عن مفهوم خاص بها للكلمة منفعة ، هو في نهاية المطاف مفهوم هيدوني hédoniste أي يتمي إلى تلك المدارس التي يجعل اللذة المحرك الأول في التصرفات الأخلاقية ، وهي مدارس عريقة عرفتها الفلسفة منذ القدم ، وعلى الأقل منذ أبيقور Epicure في القرن الثالث قبل الميلاد . إلا أن هذه الحقيقة لا تقلل من أهمية المدرسة النفعية ولا من أصالتها ، ودورها المميز في الفكر الأنجلو-أمريكي في القرن الماضي ، وستتبين كل هذا من خلال عرضنا لهذا المذهب كما دافع عنه بثام في أهم كتابه « مدخل الى مبادئ الأخلاق

والتشريع » An Introduction to the Principles of Morals and Legislation ، وكما عرضه جون سبورت ميل في الكتاب الذي كرسه له .

تبين مما سبق أن بحثنا سيتناول أولاً عرضاً مفصلاً لأراء بثام حول المنفعة ، ثم تلقي الأصوات على كل التعديلات التي أدخلها ميل على هذا المذهب ، قبل أن نحاول ، في الخاتمة ، أن نظهر أهمية هذه الفلسفة وموقعها الحقيقي في سياق التطور الفكري الغربي .

I - المنفعة عند بثام

لا يحاول فيلسوفنا الانجليزي البحث عن الجذور التاريخية أو الفكرية لدرسته ، بل يبدأ بتحديد المنفعة ليؤكد بعد ذلك أنها لا تتعارض مع المجموعة ، ثم يفتتح المبادئ المعادية لفلسفته ليخلص إلى القول بأن أخصاصه مخطئون ، وبالتالي فإن مبدأ المنفعة وحده يفسر التصرف الانساني الأخلاقي ، ويظهر دوافعه الحقيقية . بعد تأكيد هذه الحقيقة يتابع بثام بحثه ، فيقتصر عن مصادر اللذة التي كان قد ساوي بينها وبين المنفعة ، ثم يقيم بعد ذلك حساباً دقيقاً لمعايير اللذة ، وكأنه به يريد أن يدخل كل معطيات العمل الأخلاقي في كمبيوتر نسائه قبل أن نقدم على أي تصرف ، فيجيبنا أن كان من منفعتنا أن نخفي قدمًا في عملنا ، أو أن نحجم عن ذلك . والآن لندخل مدرسة بثام لنرى بالتفصيل معطيات مذهبة .

A - تحديد المنفعة

يسارع بثام إلى القول بأن الطبيعة قد وضعتنا تحت سيطرة سيدين مطلقين هما اللذة والألم . هذه الحقيقة هي الأساس الفلسفى الأول السابق لكل مذهب أو مدرسة ، فهذا السيدان يتحكمان بتصرف البشر كلية ، وهما اللذان يمليان علينا ما يجب فعله وما علينا أن نقوم به ، فهما وراء تحديد الصواب والخطأ ، الخير والشر ، ووراء سلسلة العلل والمعلولات ، إذ أنها يتحكمان ليس فقط في كل ما نفعل بل كذلك في كل ما نقوله وكل ما نفكّر به . ومهمها إدعينا قولًا بأننا لا نخضع لسلطة هذين السيدين ، فإن الواقع يكذبنا باستمرار . وإذا كان الأمر كذلك ، فإن الفلسفة الصحيحة هي التي تأخذ بعين الاعتبار هذا الواقع ، ومبدأ المنفعة يعترف بخضوعنا لهذا الواقع ويتحمل مسؤوليته ، حين يؤسس نظامه الفلسفى ، الذي يهدف إلى نشر السعادة بين الناس ، عن طريق العقل والقانون .

هنا يبرز السؤال الأهم : ما هي هذه المنفعة التي ستجلب السعادة لكل فرد من الناس ؟ وما هو المبدأ الذي يفضله ستم السعادة الحقيقية في شتى أرجاء المجتمع ؟

يؤكد بثبات بأن المنفعة هي القدرة الكامنة في غرض معين على انتاج «ربع أو نفع أو امتياز أو لذة ، أو خير أو سعادة» ، وهذه كلها معانٍ تكاد تكون متراوفة ، وتشكل الوجه الإيجابي للمنفعة ، أما الوجه السلبي ، النافع في سلبيته فيحدد فيلسوفنا بأنه القدرة الكائنة في غرض ما على منع حصول خسارة أو سوء أو ألم أو شر أو حزن ، لذلك الذي نأخذ مصلحته بعين الاعتبار . يبرز هنا مبدأ المنفعة كمبدأً وحيد قادر على جلب اللذة الصافية التي لا يعكرها ألم أو مصاب ، وبالتالي فإن تحديد مبدأ المنفعة يصبح ذلك المبدأ الذي يقف بالمرصاد لكل عمل سنقوم به فيوافق عليه أو يعارضه ، مستنداً فقط إلى ميل هذا العمل إلى زيادة سعادة من سيقوم به ، أو إلى إنقاذه هذه السعادة . إن كان هذا العمل سيجلب السعادة لمن سيقوم به فإنه عمل جيد ، وإن كان سيتعارض مع مثل هذه السعادة فهو عمل سيء يجب تنبهه . وهذا القول ينطبق على كل الأعمال إلى أية فئة أو جهة إنتمت ، وبالتالي فإن مبدأ المنفعة يتناول أعمال الأفراد على اختلافهم ، وكذلك الاجراءات التي تنفذها الحكومة .

ب - المنفعة بين الفرد والمجموعة

إن التعارض بين أهداف الفرد وأناته والمصلحة العليا للمجتمع كان دوماً من الأمور الحامة المطروحة في الفلسفات الأخلاقية ، ولكنـ ما تداول الفلسفة هذه القضية فقد ضاع معناها ، إذ ما معنى قولنا مصلحة المجموعة ؟ حين ننسى المثالـات التي تدخلنا فيها كل جـل الأخـلـاقـيات الطـنانـة ، يـتـبـينـ لناـ بـأنـ المـجمـوعـةـ هيـ جـسـمـ وـهـيـ a fictitious body يـتأـلـفـ منـ الأـفـرـادـ الـذـينـ يـشـكـلـونـ المـجمـوعـةـ ،ـ وبـالتـالـيـ فإنـ مـصـلـحةـ المـجمـوعـةـ لـيـسـ سـوـيـ «ـجـمـعـ مـصـالـحـ الـأـفـرـادـ الـعـدـيـدـينـ الـذـينـ يـؤـلـفـونـهاـ»ـ .ـ وـهـنـيـ تـجـلـيـ هـذـهـ الـحـقـيقـةـ أـمـاـنـاـ يـصـبـحـ «ـمـنـ العـبـثـ الـكـلـامـ عـنـ مـصـلـحةـ الـمـجمـوعـةـ دـوـنـ فـهـمـ طـبـيعـةـ مـصـلـحةـ الـفـردـ»ـ .ـ إـذـنـ فـلـنـحـاـوـلـ أـنـ نـفـهـمـ مـصـلـحةـ الـفـردـ وـلـنـعـمـلـ مـنـ أـجـلـهـاـ فـنـكـوـنـ قـدـ سـاهـمـاـنـاـ فـيـ مـصـلـحةـ الـمـجمـوعـةـ .ـ أـيـنـ تـكـمـنـ إـذـنـ مـصـلـحةـ الـفـردـ ؟ـ هـنـاـ يـجـبـ بـثـامـ بـأـنـ أـيـ شـيـءـ يـكـوـنـ بـالـفـعـلـ فـيـ مـصـلـحةـ الـفـردـ وـيـعـمـلـ هـاـ كـلـمـاـ كـانـ هـذـاـ الشـيـءـ يـتـجـهـ نـحـوـ زـيـادـةـ الـمـجمـوعـ الـعـامـ لـلـذـاتـ هـذـاـ الـفـردـ ،ـ أـوـ بـعـنـ آـخـرـ كـلـمـاـ كـانـ مـيـلـ إـلـىـ إـنـقاـذـ الـمـجمـوعـ الـأـخـرـ لـلـآـلـمـ .ـ

بعد أن حددنا بالضبط مصلحة الفرد وفهمناها ، يمكننا الآن أن نأخذ بالحسبان مصلحة المجموعة بشكلها الأوسع ، فنقول بأن أي تصرف يتمشى مع مبدأ المنفعة كلما كانت قدرة هذا التصرف على زيادة سعادة المجموعة أكبر بكثير من قدرته على إنقاذه هذه السعادة . وانطلاقاً من هذه القاعدة فإننا نستطيع أن نحكم على كل الاجراءات التي تقوم بها الحكومة أو السلطة السياسية ، ذلك أن الاجراء الجيد هو الاجراء الذي يتمشى مع مصلحة المجموعة أي مع المنفعة العامة ، أي أنه ذلك الاجراء الذي تكون

قدرته على زيادة سعادة المجموعة أكبر بكثير من قدرته على إنقاذه هذه السعادة . ويكتننا أن نتوسع في الشرح ، فنقول بأن كل عمل يقوم به فرد أو كل إجراء تقوم به الحكومة ويتمشى مع مبدأ المنفعة يمكن أن نطلق عليه تغيير قانون المنفعة ، ويصبح وبالتالي مناصراً لمثل هذا القانون كل شخص يوافق على تصرف معين أو يعارضه ، ويعيد كل إجراء رسمي تتخذه الدولة ، أو يهاجمه منطلاقاً فقط من قدرة هذا التصرف أو هذا الإجراء على زيادة سعادة المجموعة ، أو على إنقاذهما .

مثل هذا القول يقودنا إلى الأساس المركزي لكل نفعية بثام ، إذ يكتننا أن نقول هنا بأن مبدأ المنفعة قد تحول إلى مبدأ السعادة القصوى ، أو بالأصل مبدأ أكبر قدر من السعادة ، ولا يخفى ما لهذا المبدأ من علاقة مباشرة بالتشريع وبالسياسة ، إذ أن مبدأ كل تشريع أي مبدأ الخاد الأجراءات الرسمية السياسية يصبح توفير أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد ممكن من المواطنين . ولقد هاجم البعض بثام بسبب هذا المبدأ واعتبروه مبدأ خطير العواقب ، وقد رد بثام قائلاً بأنه فعلًا مبدأ خطير ولكن على من ؟ على الذين يريدون إقامة سعادة قصوى لواحد معين فقط ، بمشاركة قلة محدودة العدد ، وكذلك على الموظفين الرسميين الذين يريدون الدفاع عن امتيازاتهم وتحكمهم بالناس ، فهم لا يتورعون عن مضايقة السود الأعظم من الشعب واستغلالهم وابتزاز الأموال منهم .

خلاصة القول هي أن النفعية ، حين تتحول إلى نفعية المجموعة ، تصبح مبدأ سياسياً هو مبدأ البحث عن السعادة القصوى للغالبية الساحقة لمجموع الشعب . وعلينا هنا أن نعرف بأن بثام كان سباقاً في هذا المجال فيما نادى به على الصعيد النظري الفلسفي المحسن أصبح في الواقع أعظم شعار سياسي في الأزمة الحديثة ، إذ أصبح جميع السياسيين في مختلف البلدان وفي مختلف الأنظمة يعدون بسعادة كبيرة تغمر الغالبية الساحقة من شعوبهم ، وإن كانت هذه السعادة قد أخذت أسماء شتى متعددة كالازدهار والانتعاش الاقتصادي والخير العام والرفاهية ، والرخاء ، والبحبوحة والراحة .

ج - المبادئ المعادية لمبدأ المنفعة

إن كان مبدأ المنفعة على صواب فهذا يعني أنه وحده صالح لأن يكون شريعة أي حكم ، وبالتالي فإن كل مبدأ متبع عنه كلياً أو في أحد جزائه ، هو مبدأ لا يصلح لأن يشكل القوانين التي تحكم أفراد المجتمع . وفي الواقع فإن المبادئ المناهضة لقانون المنفعة تنقسم إلى نوعين أساسين : المبادئ المخالفة كلية للنفعية أي التي هي نقيس تمام ودائم لها ، والمبادئ التي تعاطف أحياناً مع مبدأ النفعية وتتفق منها أحياناً أخرى ، وهذه يمكن أن نطلق عليها إسم مبدأ التعاطف والنفور The principle of sympathy

. لتنظر الآن إلى كل نوع على حدة . and antipathy

١ - مبدأ التنسك :

يسمى بثبات المبادئ المتعارضة باستمرار مع مبدأ المنفعة مبدأ التنسك principle of asceticism ، وهذه الكلمة تحتاج إلى توضيح ، فمع أن التنسك كان دوماً قريباً من الرهد والتتشف وشظف العيش ، إلا أن هذا المفهوم أخذ بعداً خاصاً في المسيحية ، وخصوصاً بين الرهبان في الأديرة ، فكلمة التنسك (ascétisme, asceticism) اشتقت من اليونانية من الكلمة تعني التمارين أو الرياضة ، فكان التنسك عبارة عن ممارسات ، ليست روحية فقط بل عبارة عن إمارات للجسد ، وهكذا فإن التنسك لا يعني التتشف فقط ولا الرهد فحسب ، بل يعني قبل كل شيء تمارين يقوم بها الراهب من أجل تعذيب جسده وتحميله ما لا يستطيع حمله ، وإيجاد المتعة في هذا التعذيب والصلب المعنوي اليومي ، وكل ذلك من أجل التقرب من الله واستحقاق رضاه . وقد يرى البعض في ممارسات التنسك الجذور البعيدة للهزوشية التي هي تلذذ بالتألم في محاولة تقويم بها الأنما للحصول على غفران أنا أعلى في غاية الصرامة والقساوة . ولعل أحد أشهر ممارسات التنسك المسيحي الإقامة الطويلة على أحد الأعمدة المتهدمة أو على رأس العامود . وقد أدخل هذه الممارسة القديس سمعان العامودي Saint Siméon Styliste الذي عاش في القرن الخامس الميلادي في انطاكية في سوريا ، وقد أمضى السنوات الأخيرة من حياته مقيماً على رأس عamود ، وقد كان له أتباع ومقلدون في الكنيسة الشرقية والغربية حتى القرن الخامس عشر .

لنعد إلى بثبات و موقفه من التنسك ، فهو يقول بأن مبدأ التنسك يؤيد أي عمل إنساني أو يعارضه تماماً كما يفعل مبدأ المنفعة ، أي أنه ينطلق من قضية زيادة أو إنقاص سعادة ذلك الذي قام العمل من أجله ، غير أن مبدأ التنسك يتعاطى مع القضية بطريقة معكوسة ، أي بطريقة متعارضة كلياً لمبدأ المنفعة ، فالتنسك يؤيد كل تصرف ينقص سعادة الفرد ، ويعارض كل مبدأ يزيد هذه السعادة . والواقع أن أنصار التنسك صنفان : الأخلاقيون والمتدينون . ورغم أن مبدأ واحداً يجمعهم إلا أنهم مختلفون في ما بينهم . فالأخلاقيون يجدوهم الأمل ، أمل الكربلاء الفلسفية ، أمل الحصول على الشهرة والسمعة الحسنة بين الناس ونبيل التكريم ، ومثل هذا الأمل يصبح للذئم المستقبلية ، اللذة المتوقعة بعد فترة قصيرة أو طويلة ، أما المتدينون فإن الخوف من الألم في المستقبل هو محركهم الأساسي ، الخوف من بطش إله متريص منتقم ، إذ إن الخوف ، في الواقع يلعب ، بالنسبة للحياة الآخرة غير المنظورة ، دوراً أهم بكثير من دور الرجاء .

والحزب الديني قد ذهب أبعد بكثير من حزب الأخلاقين أي الحزب الفلسفى ، فهذا الأخير لم يذهب الى أبعد من شجب اللذة ، في حين أن الحزب الديني قد ذهب الى حد جعل التألم والعذاب مسألة استحقاق وواجب .

ولقد سارت الإنسانية تحت تأثير هذين الحزبين ، سار قسم منها تحت راية المتندين ، وسار قسم آخر تحت راية الأخلاقين ، وخلط قسم آخر بين الرايتيين ، غير أن المثقفين ناصروا الحزب الفلسفى الأخلاقي لأنهم اعتقادوا أنه أقرب الى عواطفهم النبيلة ، في حين أن الناس العاديين تبعوا الخرافات والاباطيل ، لأنها تتمشى بشكل أفضل مع ضيق أفقهم العقلى وتواضع وضعهم الاجتماعى الذى يجعلهم باستمرار فريسة سهلة ، لشئى أنواع المخاوف .

ومن العيوب الفاضحة لمبدأ النسك هو أنه لا يمكننا أن نعممه ليصبح تصرف المجموعة بأكملها ، ذلك أن أنصار هذا المبدأ يحاولون أن يجعلوه بهالة من الحرارة الإنسانية ، ولكننا نلاحظ فشله الذريع حين ننتقل من النسك كتصرف فردى خاص ، الى النسك كمبدأ يتحكم في قرارات الحكم ، فالإنسان حر بأن ينزل بذاته ويلء حريته واختياره ما شاء من الإيمانات والعدايات ليسطر على شهوات جسده ، إلا أن إنزال مثل هذه التعديلات على الغير ، وفرضها كواجب على الآخرين دون رضاهما ، يصبح خطيبة كبيرة وخططاً فاحشاً يقلب كل توازن المجتمع .

هذا ويدو أن مبدأ النسك قد نتج عن خيالات بعض الأخلاقين المترسرين الذين رأوا ان بعض اللذات تنتج مستقبلاً متاعباً تفوق في عنائتها اللذات السابقة ، فقاموا بتحريم كل متعة ، وجعلوا من الألم هدفاً أعلى لنظرياتهم . ونحن حين نتأمل مثل هذه التأكيدات جيداً يتبيّن لنا أنها أمام مبدأ المنفعة وقد طبق تطبيقاً سيئاً .

وأخيراً يؤكّد بثبات بأن مبدأ المنفعة يمكن أن يطبق باستمرار ، وكلما تماضينا في تطبيقه كلما كان ذلك أفضل للبشرية ، في حين أن مبدأ النسك لو طبقه عشر سكان الأرض لتتحول كوكبنا خلال يوم واحد ، الى جحيم حقيقي . هنا نلاحظ بأن فيلسوفنا بقى أميناً للتراث البراغماتي الانجليزي ، إذ إنه يشدد على قابلية نجاح مبدأ المنفعة واستمراريته في حين أن مبدأ النسك غير قابل للحياة ، ولا يمكنه أن ينجح في حل مشاكل الناس وإقامة علاقات سوية بينهم .

2 - مبدأ التعاطف والنفور

يمدد بثبات مبدأ التعاطف والنفور بأنه المبدأ الذي لا يحكم على الأمور من خلال ميلها الى جلب السعادة الى الفرد ، ولا حتى من خلال الميل الى إنقاوص مثل هذه

السعادة ، ولكن فقط لأن المرء يجد نفسه مهياً لأن يوافق على أعمال معينة أو أن يعارضها . إن الحكم على الأفعال والتصرات هنا ينطلق من وجهة نظر ذاتية محضة ، ولا يجد المرء ضرورة لتبرير وجهة نظره باعتبارات خارجية . مبدأ التعاطف والتغور هو سبدأ العواطف الشخصية المحضة ، ولذا فهو في نظر بثام ليس بمبدأ على الإطلاق ، إذ أنه في الواقع مبدأ نفي كل مبدأ ، حين يرفض أن تكون هناك اعتبارات خارجية موضوعية تشكل المعيار الذي نسير على هديه ، إذ أن العاطفة هنا تصبح هي مقاييس ذاتها وقانون نفسها ، لذا فإن أنصار هذا المبدأ يقولون بأنك إن شئت أن تحكم على أعمال معينة كي تقبلها أو ترفضها ، فما عليك سوى الاصناء لصوت عواطفك ، فافعل ما تحب وعاقب ما تكره ، وكلما زادت كراهيتك ما عليك إلا زيادة رفضك وإدانتك .

والواقع أن مختلف النسق التي حاولت أن تقيم نموذجاً للصواب والخطأ للخير والشر انطلقت من هذه الذاتية العاطفية التي ترضي غرور أنانيتنا ، وسميت هذه الذاتية بأسماء مختلفة كالحسن الأخلاقي ، أو الفطرة ، أو طبيعة الأشياء ، أو قانون الطبيعة أو قانون العقل أو الرأي الصواب ، أو الفهم ، وخطورة كل هذه المفاهيم في أنها تبعد الطريق أمام الاستبداد ، إذ يتمسك كل فرد بما يشعر به هو نفسه ، وينتزل الجميع إلى أحاسيسه ولا يعود يتسامح مع كل من خالفه طبعه ومشاعره . ومثل هذا الاختزال يجعل من كل من يخالفنا في الذوق أو العادات أو الرأي عدواً يجب الانتصاص منه ، وهكذا فإن مبدأ التعاطف أو التغور يقود الناس إلى قساوة غريبة في الأحكام والعقاب ، وقد يؤدي إلى كوارث حقيقة ، حين يختلف الناس لأتفه الأسباب ، وينقسمون إلى حزبين متضادين ، وكلّ ي يريد الانتقام من الفريق الآخر ، وكذلك فإن العكس قد يحصل أيضاً ، يعني أن هذا المبدأ قد يقود إلى تساهل غريب مع كل إساءة حقيقة لا نشعر بها كإساءة .

وقد يعجب البعض ، يقول بثام ، بأننا لم نشر إلى الآن إلى المبدأ اللاهوتي أي إلى المبدأ الذي يجعل من الخير والشر من الحق والباطل ، من الصواب والخطأ مشاكل لا يمكن حلها أو فهمها إلا بالرجع إلى إرادة إلهية ، ويصبح الخير كل ما يرضي الله ويسره . ولكن ما هذا الذي نسميه لله ؟ من يستطيع أن يؤكّد أنه لا يخلط بين عواطفه الشخصية ومثل هذه الللة ؟ إن النصوص المقدسة صامتة لا تتكلم على الإطلاق عن التفاصيل الدقيقة للحياة السياسية وللإرادة الحكومية لشؤون الناس ، وكذلك فهي عاجزة عن الدخول في شئٍ تفاصيل التصرفات الفردية الخاصة ، وهي تمتلك باستمرار إلى تأويلات جديدة كثيرة .

وأخيراً فإن الشعور بالغور لا يمكن أن يشكل أرضية صالحة للحكم على الأفعال

والممارسات ، والواقع أن مثل هذا الشعور يقودنا في كثير من الأحيان إلى نتائج حسنة وجيدة ، فنظن أن دافع التفور جيد وبكفي وحده لتنطلق منه لتقيم أعمالنا ، والواقع غير ذلك ، إذ يحتاج شعور التفور إلى ما يضيّبه ويسويه ليمنعه من الوقع في الخطأ ، ومبدأ المنفعة وحده قادر على القيام بمثل هذه المهمة ، أي أنه يضيّب الشعور بالتفور ، أما هو فليس بحاجة إلى أي ضابط آخر سواه .

إن نقدنا لمبدأ النسق ومبدأ التعاطف والتفسير يؤكد بأن مبادئ أخصام مبدأ المنفعة لا تصلح لأن تكون الأسس الصلبة للتشريع .

د - مصادر اللذة

نتيجه مما سبق أن سعادة الفرد ، أي اللذة كل فرد من أفراد المجتمع وأمنه ، يجب أن تكون الهدف الوحيد لكل مشروع ، وهكذا فإن الحصول على اللذة والتحسن ضد الألم يشكلان الغاية الأخيرة التي ينشدها الفرد بتصرفه ، والمشروع بقانونه . غير أنها حين نعتبر اللذة بحد ذاتها ، أي حين ننظر إليها كوسيلة ، ونحاول أن نتحقق طابع هذه الوسيلة نرى أنها تتأق من مصادر متعددة متباعدة يسميها بثناء مكافأة أو ثواب أو عقاب أو جزاء أو تكريس Sanction . ولو حاولنا حصر هذه المصادر ، حين ننظر إلى اللذة والألم لا كعلمة غائية بل كعملة فاعلة ، لوجدنا أنها أربعة ، ومنها يمكن أن يأتيها الألم ، أو أن تكون سبب اللذة ، وهذه المصادر هي :

1 - المصدر الطبيعي أو الفيزيائي : يكون مصدر اللذة أو الألم مصدراً طبيعياً ، أو تكريساً طبيعاً حين تأتينا اللذة أو يصيبنا الألم من سيرورة الأشياء ذاتها ، ومن المجرى العادي للأمور ، دون أن يكون هناك تدخل من آناس آخرين يغيرون هذا المجرى ، ودون تدخل من قوة خارقة غير منظورة .

2 - المصدر السياسي : حين توقع ألمًا أو تنتظر اللذة من جراء تدخل شخص معين أو عدة أشخاص يعملون باسم المجموعة وينفذون أوامر السلطة العليا الحاكمة عندها نستطيع أن نتكلّم عن مصدر سياسي ، أو تكريس سياسي لهذا الألم أو لهذه اللذة .

3 - المصدر الأخلاقي أو الشعبي : لو أثر علينا أصحاب السلطة ، أو أولئك الذين يصنّعون الرأي العام ، وكان هذا التأثير عفوياً تماماً أي بسبب استعداد فردي محض ، لكن مصدر اللذة أو الألم مصدراً أخلاقياً أو شعبياً .

والواقع أن مثل هذه التسمية غريبة ، فبнтاش هنا يتكلّم عن تأثير المجتمع ، دون إكراه مادي ، على الفرد وتصرفه ، ويجعل من هذا التأثير المصدر الأخلاقي الوحيد ، لذا

فإنه يسمى هذا المصدر أخلاقياً وشعبياً ، ويشدد على أن الصفة الثانية هي الأقرب للواقع .

4 - المصدر الديني : إذا جاءتنا اللذة أو حصل لنا الألم بسبب تدخل قوة عليا غير منظورة ، فإن التكريس يكون في مثل هذه الحال ، تكريساً دينياً . والفرق الرئيسي بين المصدر الديني والمصادر الثلاثة الأخرى هي أن اللذة أو الألم قد يقعان في هذه الحياة أو في الحياة الأخرى ، في الحالة الأولى ، في حين أنها تتوقع أن يقع في هذه الحياة فقط ، حين يكون المصدر أخلاقياً أو سياسياً أو طبيعياً .

ما تجدر ملاحظته هنا هذه الواقعية البرغماتية التي اشتهرت بها الفلسفة الانجليزية ، والتي تتبينها هنا بوضوح لدى بثام ، فهو لا يريد إطلاقاً الابتعاد عن الحياة اليومية العادلة حتى حين يتكلم عن تجربة تتعذر يومية الحياة ، وهو لا يتخل عن واقعية المحسوس والعملي حين لا يميز على الاطلاق ، بين جميع مصادر الثواب والعقاب ، إذ أنه يؤكد بأن ليس ثمة من فرق بين مصدر وأخر ، ليس هناك مصدر أسمى من آخر ، والفارق الوحيد يأتي فقط من الظروف التي تصاحب حدوث ثواب أو وقوع عقاب ، فالتألم الذي يصيب أحد الناس بسبب ظروف طبيعية يسمى مصيبة ، ولو كانت هذه المصيبة بسبب إهماله الشخصي لتكلمنا عن مصدر طبيعي للعقاب ، أما لو أنزل به أحد القضاة عقاباً شديداً لكان هذا العقاب من مصدر سياسي . والمهم يبقى في نهاية المطاف كيفية الحصول على اللذة وتجنب الألم ، ومن هنا ، يمكن القول بأن اللذة تبقى الهدف الأساسي والقيمة الأخيرة لكل أخلاق ، وعلى المشرع أن يضع هذا الأمر نصب عينيه .

هـ - معاير اللذة .

إن كانت العلة الغائية هي الحصول على اللذة وتجنب الألم ، فإن اللذات والألام تصبح الآلات التي نتعامل معها كي نصل إلى الغاية الأخيرة ، ويصبح من الواجب معرفة قدرة كل ألم أو كل لذة ، أي القيمة الحقيقة لكل لذة على انفراد ، ولكل ألم على حدة ، وبتعبير آخر كيف تقييم اللذات والآلام كي تفارق بينها وتفاضل .

هنا نصل إلى أهم ما ميز فلسفة بثام وطبعها كفلسفة غربية . فقد أرادت الحضارة الغربية أن تجد صيغة رياضية لكل ما في الكون ، فأكملت بأن « الطبيعة مكتوبة بلغة الأرقام » ، وإن ما يتوجه الإنسان من فنون ينتهي أيضاً إلى معادلات رياضية ، وكذلك حياته في المجتمع أي حياته السياسية والأخلاقية . لقد حاول الانجليزي هوبرز في القرن السابع عشر إيجاد حل علمي فيزيائي رياضي للمشكلة السياسية في كتابه الشهير لاوياثان Leviathan . ويثام هنا يقوم بمحاولة مماثلة في المضمار الأخلاقي ، فهو

يرفض طرح المشكلة الأخلاقية طرحاً نظرياً ، والبحث في المبادئ السامية أو غير السامية التي تستند إليها كل فلسفة أخلاقية ذلك أنه أدرك أن طرحها على أساس نظرية وتأملية ومتافيزيقية يعني الدخول في اعتبارات لا مخرج لها . المبدأ الوحيد الذي يسلم به الجميع لواقعيته هو تجنب الألم والمصروف على اللذة . إنطلاقاً من هذا الواقع يمكن أن تجد المشكلة الأخلاقية حلاً رياضياً ، أي أنه بإمكاننا إيجاد حل علمي لهذه المشكلة ، وكأن بثبات يقول لنا بأن الكمبيوتر قادر على حل كل المشاكل الأخلاقية ، فاللذة قابلة للحساب وكذلك الألم ، ومن هنا يمكننا أن نحسب بدقة ما يسعى إليه البشر دوماً وهو السعادة . إذ ما هي السعادة ؟ السعادة عملية حساب ، عملية جمع وطرح . كيف ؟ يجب جمع أكبر كمية ممكنة من اللذة ، وطرح أقل كمية ممكنة من الألم ، يعني أن هدفنا في الحياة يجب أن يكون جمع أكبر قدر من اللذة مع محاولة عدم إدخال إلا أقل كمية من الألم ، والحاصل هو السعادة . يمكننا أن نقول بأن اللذة هي حساب الدائن والألم هو حساب المدين ، والغنى أي السعادة يصبح جمع أكبر حساب دائن ، وأقل حساب مدين . ولنضع المعادلة رياضياً فنقول بأن السعادة هي حاصل جمع أكبر قدر من اللذة بعد طرح أقل كمية من الألم .

مثل هذا القول يظل نظرياً ، إذ كيف نميز بين كمية اللذة وأخرى ؟ أو كيف نعرف أن ألمًا هو أصغر من آخر ، من أجل ذلك يلجأ بثبات إلى معايير عددة . فلو اعتبرنا مصلحة فرد واحد فقط ، ونظرنا إلى قيمة اللذة أو الألم في حد ذاتها ، وكانت عندنا أربعة معايير تقيس بها كمية اللذة أو حجم الألم وهي :

1 - الشدة أو الزخم **intensity** : إن هذا المعيار فدي محض ، فكل شخص يستطيع أن يقيم اللذة التي يتغيرها حسب الأهمية التي يعلقها على عمل معين . ومن الطبيعي أنه كلما اشتدت اللذة وزاد زخمها كلما كانت أفضل أي تتمشى بطريقة أنساب مع مصالح الشخص الذي تشخص حاله . وكذلك بالنسبة للألم فكلما كان أشد كلما كان أسوأ ، فوجب تجنبه والابتعاد عنه .

2 - الدوام **duration** : وهي الفترة التي يستغرقها الألم ما أو الحقبة التي تعيشها اللذة معينة ، وكل اللذة تبقى فترة أطول تكون أفضل ، والعكس صحيح بالنسبة للألم ، فكلما قصرت مده كلاماً كان أنساب .

3 - التأكيد أو عدمه **certainty or uncertainty** : هناك لذات مضمونة أكيدة ، وأخرى ليست إلا من قبيل الاحتمال ، لذا وجب تفضيل اللذة الأكيدة على اللذة المحتملة فقط ، والعكس صحيح بالنسبة للألم .

4 - القرب والبعد **propinquity or remoteness** : هذا يعني أن هناك لذة قريبة ، سهلة أي أنها في متناول اليد ، وأخرى بعيدة لا بد من ترقبها وانتظارها ، والعمل بعيد المدى من أجل الحصول عليها . وبالطبع لا بد من تفضيل اللذة التي تحت تصرفنا والسهلة المثال ، أما بالنسبة للألم فإن العكس يظل صحيحاً .

هذه المعايير تظل ناقصة فهي صالحة حين نريد تقسيم اللذة أو الألم في حد ذات كل منها ، ولكن حين نريد أن نحسب الميل العام الذي تتجه نحوه اللذة ، كان لا بد لنا من إدخال معيارين جديدين في الحساب وهما :

5 - الخصب **fecundity** : ويعني بثبات بهذا التعبير حظ أي لذة أو أي ألم بأن يتلوهما إحساس من النوع نفسه ، أي أن اللذة تكون أخصب كلما انتجت ، أو كان لها حظ حقيقي بأن تنتج لذة أخرى بعد زوال لحظة اللذة الأولى . ومثل هذا القول ينطبق على الألم . والتفضيل هنا واضح تماماً لأن على المرء أن يفضل اللذة التي تعقبها لذة ، وكلما كان عدد اللذات التي يمكن أن تعقبها أكبر ، كلما كان ذلك أحسن . أما بالنسبة للألم فيجب تجنب كل ألم يتلوه ألم آخر أو ألم عديدة .

6 - الصفاء أو النقاوة **purity** : ويقصد فيلسوفنا بهذا التعبير حظ أي لذة أو ألم أن يتلوهما أحاسيس متباعدة عنها . فاللذة تكون نقية حين لا يتبعها نقية أي الألم ، والألم يكون صافياً حين لا يتبعه نقيه أي اللذة . ومن الواضح أن اللذة تكون أفضل كلما كانت نقى أي كلما كنا متأكدين أنها لن تدفع ثمنها ألمًا في المستقبل ، في حين أن الألم يكون أفضل كلما كان غير نقى ، أي كلما تأكدنا من أن وراءه لذة تعقبه . الكثير من اللذات تليها الحسرات والأحزان لهذا يجب التنبه جيداً إلى أهمية صفاء اللذة ، حين نقدم على أي عمل .

هناك معيار آخر يدخل في الحساب فقط حين لا تعود اللذة فردية بحثة بل تتناول عدة أشخاص ، ومن هنا كان هذا المعيار هو :

7 - الإمتداد أو الإنتشار **extent** : هذا المعيار يأخذ بالحساب عدد الأفراد الذين تشملهم اللذة أو يطأفهم الألم ، أي أن المعيار هنا هو معيار اجتماعي . ومن البداهي أن اللذة تكون أفضل كلما ازداد عدد الناس الذين تشملهم ، أما الألم فإنه يزداد سوءاً مع اتساع رقعة الناس الذين يحمل بهم .

حين نسلّح بكل هذه المعايير يصبح من السهل أن نحسب بدقة كل عمل نريد أن نقوم به ، فنرى إن كان يتوجه نحو الصلاح أو نحو السوء . نجمع كل اللذات ونطرح كل الألام فتبعد لنا الميزانية بوضوح ، وهل تقبل نحو الخير أي نحو مصلحتنا

الحقيقة أي السعادة ، أم تميل نحو الشر أي الألم والحزن والتعاسة . والحساب الذي يطبق على العمل الذي يقوم به الفرد يمكن أن يطبق على العمل الذي يشمل العديدين ، أو يقوم به العديدين من الناس . ومن الطبيعي أننا لا يمكن أن نطبق هذا الحساب باستمرار ، في كل الظروف ، غير أن مثل هذه العملية يجب أن تظل نصب أعيننا باستمرار ، وأن نقترب منها دوماً ونطبقها بقدر ما نستطيع ، وكذلك فعل المشرع أن يأخذها دوماً في حسبانه . وما ينطبق على اللذة والألم ينطبق على كل ما يقع في مقولتها . فاللذة قد تتخذ أشكالاً مختلفة ، ويطلق عليها أسماء متعددة مثل الخير والفائدة والمصلحة والصالح والمكافأة والسعادة ، أما الألم فقد يسمى الشر والاسعة والخسارة والتراجع والتعاسة ، وهي كلها مفاهيم يمكن أن نطبق عليها طريقة الحسابية السابقة .

إن كل ما قلناه عن كيفية تقسيم اللذات والألام وحسابها لا يشكل مجرد نظرية لا طائل منها ، بل يستند إلى الواقع الذي مارسته البشرية على مر الأجيال ، فنظرية سريعة ترينا بأن أي غرض لا يكتسب قيمته إلا من مجموعة اللذات التي تتوقعها منه ، أو مجموعة الآلام التي تتوقع أن يجنبنا إياها . وكلما ازدادت فترة استمتاعنا بهذه اللذات كلما زادت قيمة هذا الغرض ، وكذلك كلما كنا واثقين من حصول هذه اللذات وقرب هذا الحصول ، كلما أعطينا هذا الغرض قيمة أكبر . من الواضح هنا أن راديكالية بثبات تبلغ ذروة الواقعية ، فالعامل الأخلاقي غائب تماماً عن مثل هذه الفلسفة التي تجعل كل واحد منا مجرد محاسب يريد أن يقوم بجريدة لمجموع اللذات والألام ، للربح والخسارة .

II - النفعية عند جون ستيفورت ميل John Stuart Mill

لقد قيل بأن جون ستيفورت ميل لم يضف جديداً إلى المذهب النفعي ، بل اكتفى بتبني المذهب كما نظره سلفه بثبات ، ثم أضاف إليه مفهوم الكيفية ، أي أن مشكلته الأساسية كانت مشكلة صفات اللذات وخصائصها ونوعيتها ، ولكنه بتشديده على نوعية اللذات أساء إلى نفعية بثبات إساءة كبيرة ، فمثل هذا المفهوم من شأنه أن ينسف الأساس الذي بنيت عليه فلسفة سلفه . غير أن مثل هذا التأكيد جائز بحق ميل : صحيح أنه بقي من أنصار بثبات وأنه لم يكن راضياً عن موقف هذا الأخير من مفهوم التضبحة فحاول إدخاله إلى جانب الحسابات الباردة التي نادى بها مؤلف « المدخل إلى مبادئ الأخلاق والتشريع » ، غير أنها لا نستطيع أن نتبين كل ما أدى به من جديد ، أي كل ما أضافه إلى نفعية سلفه إلا إذا تبعنا عرضه الشامل لهذه المدرسة كما يتبين في كتابه « النفعية » : ففي هذا الكتاب يحاول ميل أولاً البحث عن الجذور التاريخية للنفعية كمشكلة أخلاقية ، ثم يرد على مختلف اعترافات خصومه ، ليكمل فيطرح المشكلة

الأساسية وهي مشكلة المصدر الذي تستند إليه النفعية أي المبدأ المؤسس الذي يجعل من هذه النظرية قوة أخلاقية ضاغطة وملزمة ، وأخيراً يبحث في الغاية الأخيرة لكل أخلاق فيثير مشكلة علاقة السعادة بالفضيلة .

أ - المشكلة الأخلاقية والجذور التاريخية للنفعية : منذ مطلع كتابه حول النفعية ، نتبين البون الشاسع بين ميل وسلفه ، فبتمام لم يكن يكتثر لتاريخ الفلسفة ، بل كان يحترق قدماءها وخاصة أفلاطون وأرسطو ، فهو حين يقول بأن الطبيعة قد وضعت الإنسان تحت سيطرة سيدين هما اللذة والألم يتنكر لكل تاريخ الفلسفة ويسمه ، فلا يبقى منه آية جذور ، وينطلق من هذا الواقع دائراً ظهره لكل ما آتى به السلف قبله ، في حين أن جون ستيفورت ميل يطرح المشكلة الأخلاقية كمشكلة فلسفية قديمة ، ثم يبحث عن جذورها ليؤكد بأن أبا النفعية هو سocrates عينه حين جادل السفسطائيين وخاصة بروتغوراس Protagoras الذي كان يؤكد بأن الإنسان مقاييس كل شيء ، ليدين عيوب مذهبهم . كان سocrates إذن يبحث عن معيار يقيس به المشكلة العملية مشكلة الأخلاق الأولى ، مشكلة الخير والشر . قدم هذه المشكلة لا يعني أنها وجدت حلاً مرضياً ، فيما زال الفلاسفة ينقسمون إلى قسمين حول هذه المسألة : ما الذي يؤسس الأخلاق؟ إن كل المبادئ الأخلاقية لا مبرر لها إذا لم تستطع أن تحل المسألة الأساسية وهي مشكلة الغاية الأخيرة للعمل البشري . ولقد فشلت الفلسفات في إيجاد المبرر العملي للغاية ، إلا النفعية . هناك إذن أولًا الفلسفات الأخلاقية التي تتبع إلى المدرسة الحدسية-*intuitive school* ، وهي تضم فلسفات عدة مختلفة ومتعددة ، وكلها تقول بأن ما يؤسس الأخلاق هو قوى طبيعية ، أو حسن داخلي ، أو غريزة معصومة لا يمكن اختراها ، أي أن مبادئ الأخلاق ببينة بطريقة قبلية لا يمكن فهمها وشرحها . فكما أنتا تميز بين الألوان وكذلك بين اللذات والألام ، بين الرغبات والتغير ، دون أن تستطيع تفسير ذلك وتعليله ؛ فكذلك يعتقد أنصار المدرسة الحدسية بأن الخير والشر يستندان إلى حسن أخلاقي قبلي *a priori* لا يختزل ولا يفسر ، إذ أنه الجدار الأخير الذي نصطدم به فلا يعود هناك من أساس أبعد منه ، هذا الحسن الأخلاقي هو المعيار الحقيقي للأخلاق . غير أن هذه المدرسة ، رغم اعترافها بضرورة وجود علم أخلاقي ، تكتفي بمبادئ عامة جداً ، وتفشل في إيجاد أساس واحد للأخلاق ، كما أنها تفشل بإعطاء لائحة كاملة بكل المبادئ القبلية . الواقع أن الفيلسوف كانط مثل العقلانية الأخلاقية في كتابه الشهير «أسس ميتافيزيقا الأخلاق» ، يتبع إلى المدرسة الحدسية ، فهو يقول بأن أساس الواجب الأخلاقي ومصدره هو مبدأ كلي عبر عنه بقوله : تصرف بطريقة تجعل قاعدة تصرفك قابلة لأن يتبناها كقانون عام جميع الكائنات العاقلة ، فهو يفشل فشلاً ذريعاً

ومضحكاً حين يتنتقل من المبدأ العام السابق لكل تجربة ومعاينة الى التطبيق ، ففلسفته عاجزة عن إظهار أي تناقض منطقي في تبني الكائنات العاقلة للتصرفات الأخلاقية تماماً . أضف الى ذلك أن قاعدة كانت لا معنى لها إلا إذا أولناها حسب المدرسة النفعية ، فهو في هذه القاعدة يعترف ضمناً بأن الفاعل الأخلاقي حين يريد أن يتصرف ويخصم على تصرفه أخلاقياً ، عليه أن يأخذ بعين الاعتبار مفعة البشرية ككل ، وبتعبير آخر علينا جميعاً أن نتصرف بطريقة حسب قاعدة يمكن لجميع الكائنات العاقلة أن تتبناؤها وهي مقتنعة بأنها تثيرها وصالحها العام .

إن نقد كانت Kant يقودنا مباشرة الى المدرسة الأخرى ، مدرسة جون ستيورت ميل أي المدرسة النفعية ، التي تعتقد أن مسألة الخير والشر وجميع العواطف الأخلاقية المتعلقة بها لا تقود إلى نوع من القبلية العقلية ولا إلى غريزة أو فطرة غير قابلة للإختزال ، بل هي قابلة للشرح والتفسير واللاحظة . هناك تجربة للإنسانية تستطيع ملاحظتها بسهولة ، نستطيع منها أن ندرك المبدأ الأساسي الذي يتحكم بعواطف الناس الأخلاقية . كل الفلسفات الأخلاقية التي بلأت الى وجود حس أخلاقي لا يفسر ، وكذلك الأخلاقيات العقلانية على طريقة كنط فشلت في أن تشير إلى مبدأ واحد هو مصدر كل التصرفات الأخلاقية . أن هذا المبدأ الأوحد الذي يلعب الدور الأساسي في تأسيس الواجب الأخلاقي هو مبدأ المنفعة ، أو مبدأ أعظم قدر من السعادة كما أكدته بشام .

أخصام هذا المبدأ لا يسعهم إلا الاعتراف في دور البحث عن السعادة في كل صياغة للأفكار الأخلاقية ، ومهمها حاولوا إنكار دور اللذة ، فلا بد لهم من أخذنـه بعين الاعتبار كلما عالجوا المشاكل التطبيقية للأخلاق ، بل أن أنصار القبلية يضطرون ، دفاعاً عن نظرتهم ، للجوء الى حجج نفعية .

والسعادة عند ميل هي اللذة أو مجموعة اللذات ، والسعادة هي المقياس الوحيد الملموس لكل عمل أخلاقي ، بل لكل عمل إنساني ، الخير هو السعادة والشر هو التعاسة ، بل ليست هناك حقيقة خارج السعادة أي اللذة ، فهو يؤكـد بأن « الأفعال الإنسانية تتوافق مع الحقيقة كلما عملت من أجل تحقيق السعادة ، وهي خاطئة تماماً وخارج الحقيقة كلما كانت وراء حصول نقىض السعادة » . وكلمة سعادة هنا ليست كلمة مبهمة تحتمل التأويل بل هي كلمة لها معنى واحد محدد ، إذ يقول ميل : « ما نعنيه بالسعادة هو وجود اللذة وغياب الألم » ، « أما الحزن أو الشقاء فهو وجود الألم وغياب اللذة » .

إن الحصول على اللذة وتجنب الألم هما الشيتان الوحيدان اللذان يرغيـب بهما

الناس ، وبالتالي فإنها يشكلان الغاية القصوى لتصرف الفرد ، والهدف الأخير لسعى البشرية الحديث ، وهذا ما تؤكده التجربة البشرية التي نستطيع ملاحظتها وتفسيرها ، وكذلك التاريخ الطويل للفلسفة ، منها حاولت بعض المدارس إنكار هذا الواقع .

ب - اعترافات خصوم النفعية : بعد أن وضع ميل النفعية في إطارها التاريخي ، كمشكلة المبدأ الأساسي في الحياة الأخلاقية ، يبدأ في البحث عن ماهيتها بطريقة الرد على شئ المأخذ التي وجهت إليها .

1 - إن الاعتراض الأول يقول بأن النفعية تدين اللذة ، ولقد جاء هذا الاعتراض من اللغة التي تجعل من المنفعة نقىض اللذة ، ومن الاستعمال العام لكلمة منفعة خلص الأنصام إلى القول بأن النفعية فلسفة قاسية لأنها لا تترك للذة دوراً في التصرف البشري ، والغريب أن الذين يعيشون هذا الأمر على النفعية هم أنفسهم يعيشون عليها نقىض ذلك ، أي دعوة الناس للإسلام للذات وحق أبخسها ، وباختصار فإن النفعية هي نظرية لا يمكن وضعها موضع التنفيذ بسبب نشافها وقساوتها حين توضع كلمة نافع قبل كلمة لذة ، وهي نظرية قابلة للتطبيق بسهولة ، بسبب طابعها الشهوي ، حين توضع كلمة لذة قبل كلمة منفعة .

إن خصومنا ينافقون أنفسهم ، كما يؤكّد جون ستورت ميل ، في حين أن جميع الفلاسفة النفعيين ، من أبيقور إلى بنتام ، لم يقصدوا بكلمة منفعة شيئاً منافقاً للذة ، ولكن اللذة عينها وغياب الألم ، وبدل أن يجعلوا من اللذة والنافع أمرين متعارضين ، أعلنوا دوماً بأن النافع يشمل اللذذ والأنيق والجميل والممتع .

2 - لما كانت النفعية تؤكّد بأن اللذة وغياب الألم هما الشيئان الوحيدان اللذان يرحب بهما الناس كغايات أخيرة ، فقد إنهمها خصومها بأنها تدافع عن مفهوم دنيء ومنحط وأناني للحياة : إن الإقرار بأن الحياة ليست لها غاية أسمى من اللذة ، وأن ليس من غرض أسمى وأنبيل من اللذة يعني الدفاع عن مفهوم دنيء ومنحط ، ومثل هذا الذهب خليق بالخنزير ، ومنذ القدم شبه تلامذة أبيقور بالخنزير . ولقد رد الإيكوريون بأن اللوم يقع على مناوئيهم الذين لا يعتقدون بأن الإنسان قادر على البحث عن لذات تفوق تلك اللذات التي يبحث عنها الخنزير ، ورغم هذا فإنّي أعترف بأنه لا بد من إدخال تعديلات هامة على نفعية الإيكوريين ، يؤكّد ميل ، إذ لا بد من إدخال عناصر رواية وأخرى مسيحية على هذا الذهب .

هنا نصل إلى التعديل الرئيسي الذي أدخله ميل على نفعية بنتام ، أي إدخال مفهوم الكيف ، مفهوم نوعية اللذات والاقرار بأن هناك لذات أكثر قيمة من غيرها ، إذ

كان ميل مقتضاً بأن نفعية بنشام لا تأخذ بعين الحسبان كل نوعية العمل الأخلاقي . لقد قال جميع النفعيين بأن اللذات الروحية لا تتفوق على اللذات الجسدية بسبب ماهيتها ، ولكن بسبب عناصر خارجية ، أي بسبب كونها أكثر استقراراً وأمناً وأقل كلفة ، ولكن مع ذلك فيمكن للنفعيين أن يقرروا بأن بعض أنواع اللذات أثمن من غيرها ، إذ أن عنصر النوعية يلعب دوره بالنسبة إلى اللذات إلى جانب عنصر الكلم ، تماماً كما في كل الحقوق والميادين .

ولكن كيف تميز هذا الفرق الكيفي بين اللذات ؟ إذا فضل الناس ، دون إكراه اللذة على أخرى ، بعد معرفة الإثنين فهذا يعني أن اللذة المفضلة أثمن نوعاً وليس كما فقط من الأولى ، ولا كانت اللذات غير متجانسة لم يعد بالأمكان قياسها بموضوعية ، لذا وجب أن نلحداً إلى الناس المؤهلين للقيام بمثل هذا القياس ، أي الذين عاشوا مختلف اللذات . ونحن نلاحظ أن الذين عاشوا شتى مستويات اللذات يفضلون بطريقة واضحة بينة اللذات التي تتتمى إلى قواهم العليا ، أي تلك التي تتتمى إلى القوى العقلية والروحية ، إذ ليس هناك من مخلوقات - إلا فيها ندر - تفضل أن تحول إلى حيوانات سفل طمعاً في كمية أكبر من اللذات . ولا يرضى أن يتحول إنسان ذكي إلى إنسان غبي ، وإنسان عالم إلى إنسان جاهل طمعاً في زيادة اللذات ، بل أن الإنسان الذي وهبته الطبيعة قوى عقلية وروحية عالية يتطلب دوماً المزيد ليكون سعيداً ، ومن المحتمل جداً أن يتعرض أكثر من غيره للآلام والمصاعب ، إلا أنه لا يطلب إطلاقاً الهبوط إلى إنسان أدنى . إن هذا التفور الطبيعي من الدرجة الأدنى يمكن أن يفسر تفسيرات كثيرة ، إذ يمكن أن نسبه إلى الكبرياء ، أو أن نفعل مثل الرواقين فتسكب إلى محنة الحرية والاستقلال الشخصي ، إلا أن إسمه الحقيقي يظل الشعور بالكرامة sense of dignity . هنا يبتعد ميل كثيراً عن بنتام ليؤكد بأن هذا الأخير قد نسي الكثير من المشاعر السامية ، كالشعور بالشرف والكرامة الفردية ، حين تكلم عن دوافع التصرف الانساني . والشعور بالكرامة ينمو - حسب ميل - مع ثنو القوى العليا للإنسان . علينا ألا نظن ولو للحظة ، أن الإنسان الخارق القوى العليا أقل سعادة من الإنسان العادي ، ذلك أننا عندما نخلط بين فكريتين متباثتين : فكرة السعادة وفكرة الرضا content ، إذ من الواضح أن صاحب القوى الدنيا أمامه حظ كبير بأن يشع كل رغباته ويحقق طموحاته ، في حين أن صاحب القوى العليا يشعر باستمرار بأن السعادة التي يطمح إليها أبعد من أن تناول بسهولة ، أو أن تُتناول كليّة . الإنسان الحقيقي أبعد بكثير من الحيوان عن الرضا والاشبع . الحيوان أكثر رضا من الإنسان ، ولكن الإنسان يعرف سعادة لا يمكن للحيوان حتى أن يتخيّلها ، وكذلك الحال بين صاحب القوى الخارقة

العليا ، وصاحب القوى الدنيا الذي يظل أقرب إلى الحياة الحيوانية . وباختصار فإن عدم الرضا علامة قوة الإنسان الخارق ، لا علامة تعاسته ، إذ من الواضح أنه من الأفضل أن نكون إنساناً غير راضٍ من أن تكون خنزيراً راضياً . والناس حين يفضلون اللذات السهلة القريبة فإنما يفعلون ذلك بداعي الكسل . وبطبيعة الحال فإن أولئك الذين خبوا اللذات الدنيا واللذات العليا ، هم وحدهم يستطيعون أن يقيموا سلم التراتب بين اللذات ، إن من حيث الكم أو من حيث الكيف ، وحكمهم مرمى في مثل هذه الحال .

وأخيراً فإن النفعية ليست فلسفة أنانية ، لأن مثلاً الأعلى ليس سعادة العامل الأخلاقي وحده ، بل مجموع السعادة ، أي أنها تأخذ بعين الاعتبار مدى إشعاع سعادة ما على الآخرين ، فلو أنها شكلتنا في مدى سعادة صاحب خلق نبيل ، إلا أنها لا تستطيع أن ننكر بأن مثل هذا الإنسان يجعل الآخرين أكثر سعادة باستمرار ، وتستفيد منه المجموعة فائدة جمة ، وبالتالي فإن النفعية لا تستطيع أن تبلغ مثلاً الأعلى ، إلا حين تنادي بنبل الخلق .

3 - إن خصوم النفعية يؤكدون بأن السعادة لا يمكن أن تكون غاية الحياة والنشاط البشري : حجة الخصوم هنا مزدوجة ، فهم يؤكدون من ناحية بأن السعادة صعبة البلوغ ، بل مستحيلة ، إذ تبدو كحلم بعيد المنال ، ثم هناك أيضاً السؤال الأهم وهو : بأي حق نطالب بأن نكون سعداء؟ وميل هنا يعرض لرأي توماس كارلайл Th.Carlyle الذي يعتبر بأن المصيبة هو الشاعر الألماني الكبير غوته ، حين يؤكد بأن الحياة لا تبدأ حقيقة إلا مع التخلّي Entschagen الذي يقود إلى السكينة ، ويشكّل الشرط الضروري لكل فضيلة . مثل هذا القول لا يقلل من أهمية النفعية ، ذلك أنها ليست فلسفة السعادة فحسب ، بل أنها أيضاً فلسفة الابتعاد عن الحزن وتجنب الشقاء ، فإذا كانت السعادة مستحيلة ، فهذا يعني أنها ما زلتنا أيضاً بحاجة إلى النفعية كفلسفة تخفيف الألم . غير أن الذين يقولون بأن السعادة مستحيلة ، يعنون بأن السعادة هي اللذة المثيرة والاستمتاع الصالحة . طبعاً فلا سلفة السعادة يعرفون جيداً بأن لحظات اللذة قصيرة لا تتجاوز الدقائق في كثير من الأحيان ، وهي عبارة عن فترات قصيرة في يوم طويل . السعادة هي لحظات من الهدوء المثير وفترات عابرة من الألم في حياة طويلة ، أي أنها يجب ألا نطلب من الحياة أكثر مما يمكن أن تعطي ، والحياة عبارة عن فترات من المياج والصخب والتمتع والموس ، وفترات من الراحة والمدحود . والذي لا يعرف الاستمتاع بالمدحود لا يعرف السعادة الحقيقية . كل الأمر هو إذن أن السعادة موجودة ومحكمة ، ولكن علينا أن نعرف أن الحصول على كل شيء ليس ممكناً ، وتصبح السعادة هنا فن

الممكن ، بل حتى فن الرضا بالقليل والاستماع الشديد بهذا القليل ، ومثل هذا الفن يتوقف علينا فقط ، نحن نستطيع أن نتحقق أو أن نرفض وراء أوهام لا تستطيع الحياة أن تعطيها والنفعية تنادي بأن يستطيع القسم الأكبر من الناس بأن يجمع بين عنصري المدوع والاثارة في توازن سعيد .

هنا يلامس جون ستورت ميل مشكلة فلسفية ضخمة عرفتها الفلسفة دوماً ، وهي مشكلة سرعة زوال اللذات ، فكل لذة تموت حالما تتحقق ، فكيف يمكن أن تكون أساس السعادة ؟ اللذة لا عمر لها تموت مع ولادتها ، ما ان تكون حتى تصبح ذكرى ، لذلك فضل الكثير من الفلاسفة الفرح على اللذة لديمومته . أما جون ستورت ميل فيجد حلاً يمزج بين اللذة والفرح في واقعية انجليزية ، فهو يقول بأن كل إنسان مثقف يمارس نشاطه العقلي يستطيع أن يجد مصادر لا تخصى لاهتمامه ، في كل ما يحيط به ؛ في الطبيعة ، في الفن ، في العلوم ، في الشعر ، في تطور البشرية وأفاق مستقبلها . ومثل هذا الأمر يمكن أن يحدث ، وأن يصبح كل إنسان ولد في بلد متحضر يملك درجة من الثقافة تتحول لأن يتم بكل هذه الأمور ، إذ ليس صحيحاً بأن الإنسان أنياب ، بل على العكس ، فالمجتمع المتحضر يضع أمامنا الكثير من الإنجازات الرائعة والامكانيات المتعددة ، وينخلق باستمرار مراكز اهتمام . في عالم كهذا مليء بالأشياء المثيرة للعقل والخيال ، وفي عالم ما تزال هناك أشياء كثيرة تحتاج إلى تعديل وتغيير وتحسين ، فإن كل إنسان تلقى تربية جيدة سيجد الكثير من الاهتمامات بالخير العام ، ويعيش حياة يُحمسد عليها .

لا يكتفي ميل بالتبشير بهذا الوجود السعيد ، ضد الذين يقولون بأن السعادة مستحيلة ، بل يتمنى أيضاً مجتمع سعيد آت بفضل التقدم . فهو يؤكد بأن التربية الجيدة تجعل منا جميعاً شركاء في الصراع ضد الكوارث الطبيعية ، ويفضل جهد الجميع وتقدير الإنسانية ، فالفاقر ، المصدر الدائم للألم ، يمكن أن يتلاشى بفضل حكمه المجتمع المتكافل ، وكذلك فإن المرض ، وهو أخطر أعدائنا ، يمكن أن ينتصص باستمرار بفضل تربية جسدية وأخلاقية صالحة ، وكذلك فإن التقدم العلمي يعد بانتصارات جديدة ساحقة ، على شتى أنواع الأمراض .

إن ما ينادي به ميل هنا يشكل فعل إيمان حقيقي بالتقدم العلمي ، وبطبيعة الطبيعة البشرية ، إذ أنه يؤكّد بأن كل الكوارث التي تصيب الإنسان وتزيد من حزنه وألمه ، يمكن السيطرة عليها وإزالتها ، بفضل الجهد المتواصل للبشرية ، إلا أن هذا لا يمنع ميل من رؤية الواقع المريض الذي كانت تعشه الحضارة الغربية في عصره ، إذ أنه يؤكّد بأن التقدم ما يزال بطيناً جداً ، وهناك أجيال كثيرة متغيبة ستهلك قبل أن يأتي

صر النهائي على الفقر والحزن والألم والمرض . وسيكون هذا النصر انتصار الإرادة لمعرفة .

الذين يقولون بأن السعادة غير ممكنة مخطئون إذن تماماً ، إذ أن المساهمة ، ولو بشكل متواضع ، في سير الإنسانية الحيث ، في نضالها ضد شق الكوارث كفيل بأن يعطي لكل إنسان يملك القليل من الذكاء ومن العطاء متعة متعددة متنوعة ، تمنحه سعادة حقيقة ، تمنعه من السقوط في إغراءات الأنانية .

4 - التفعية تستبعد التضحية بالذات ، هذا ما يقوله أخصامنا فهل الأمر كذلك ؟

إن الغالبية الساحقة من الناس ، حتى في البلدان المغمسة أقل بكثير من غيرها في البربرية ، ما يزالون يعيشون ، دون إرادتهم طبعاً ، بدون سعادة ، وكذلك فإن الأبطال والشهداء مدحّعون لأن يتخلوا عن سعادتهم بمحض إرادتهم ، وذلك من أجل المشل الأعلى الذي يجعلونه فوق سعادتهم الشخصية . إلا أن كل من يضحى بذاته فإما يفعل ذلك لا من أجل التضحية ذاتها ولكن من أجل سعادة الآخرين ، الأبطال والشهداء يقومون بأعماهم ، وهم مقتنعون بأنهم سيوفرون الكثير من الشقاء على غيرهم . إن التضحية لا قيمة لها إلا بقدر ما تساهم في سعادة الآخرين . إن من يضحى من أجل غاية أخرى لا يستحق إعجابنا أكثر من إعجابنا بالناسك القابع على رأس العمود . إن جون ستورت ميل يتذكر هنا كل ما قاله سلفه عن النسك ، إلا أنه يظل أقل عداء له ، إذ أنه يقول بأن النسك والتبعيد على رأس عمود ، كما فعل سمعان العامودي الذي ذكرناه سابقاً ، قد يكون له أهميته بأن يرينا إلى أي مدى تستطيع أن تصل الشجاعة الإنسانية ، ولكن عمل سمعان العامودي لا يمكن أن يكون النموذج الذي على الإنسانية أن تختذله . باختصار ميل يلتقي مع بنثام بالقول بأن التضحية لا قيمة لها بحد ذاتها ، ولكنه مختلف معه بعد ذلك ، فبنثام لا يعترف على الاطلاق بأية تضحية إذا كانت على حساب الذات ، إن عمل الخير لا يتعارض مع مبدأ المفعة عند بنثام ، ما دام لا يتعارض مع سعادتنا ، ولا يقوم على حسابنا ، في حين أن ميل يعتقد بأن التضحية ، رغم عدم قيمتها في حد ذاتها ، ستظل تلعب دوراً هاماً في المجتمعات ما دامت هذه المجتمعات ناقصة كما هو الواقع ، وبسبب هذا النقص يأتينا الشعور بأننا نستطيع بالتضحيّة أن نأمل بأن نتحقق السعادة القصوى التي من الممكن أن تبلغها مع تقدم المجتمع ، أي أنه بسبب اليأس الحالي فقد أعطى لجميع الذين يضخّمون أن يأملوا بعالم مليء بالسعادة والرخاء ، مثل هذا الشعور يؤكّد لنا حرّيتنا ، وبيّاناً أقوى من القدر والمصائب ، ويجعلنا نعيش ، كما حصل مع الرواقيين أثناء أسوأ أيام الإمبراطورية الرومانية ، في طمأنينة لا تطاها قساوة الظروف .

إلا أن المثل الأعلى للأخلاق النفعية هو في التضخيّة التي تكون من أجل سعادة الآخرين . إن مصلحة المجموعة هي التي تعطي معنى لآلية تضخيّة . غير أن معنى التضخيّة يبدأ بالزوال تدريجياً مع تقدّم البشرية ، وقيام تناعّم حقيقي بين منفعة الفرد ومنفعة المجموعة ، وهذا ما نجده في القاعدة الذهنية للمسيح ، حين يطالعنا بأن ن فعل للآخرين ما نريد أن يفعلوه معنا ، وحين يقول لنا بأن نحب قريباً كأنفسنا .

من أجل إيجاد التناست والتناعّم بين الفردي والاجتماعي ، وبالتالي من أجل إيجاد حل جنديٍ نهائِي لمشكلة التضخيّة ، يقترح جون ستورت ميل القيم بأمرتين اثنين : قيام جميع القوانين والتنظيمات الاجتماعية بإيجاد توازن بين مصلحة كل فرد ومصلحة المجتمع ، ومن ناحية ثانية على النظام التربوي أن يخلق في ذهن كل فرد ارتباطاً كاملاً بين سعادته الشخصية وصالح المجتمع ، أي السعادة العامة . إن هذين الأمرين كفيلاًان ، على المدى البعيد ، بإزالة كل سبب لوجود التضخيّة .

5 - إن المثل الأعلى للنفعية سامي جداً ، إلى درجة لا تستطيع معها الإنسانية أن تبلغه ، أو أن تتحققه . بهذه الجملة يمكن أن نختصر ما ي قوله الخصوص ، فيبعد أن عابوا على النفعية انحطاطها يعيرون عليها الآن ثوّها وإغرائها في مثالية لا يمكن أن تتحقق ، إذ كيف يمكن أن نصل إلى أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد ممكن من الناس ؟ إن النادر جداً من الناس تتح له الفرصة أن يؤثر على سعادة المجتمع بأكمله ، إلا أن هذا يجب إلا يمنع الناس من العمل من أجل إسعاد الآخرين . ما تطلبه النفعية هو العمل المحدد من أجل إسعاد مجموعة صغيرة معينة من الناس ، ومثل هذا العمل متوافر لكل الناس ، أي أن على كل منا أن يعمل ، لا من أجل خير المجتمع بأسره ، فهذا بالفعل أمر عسير ومحال بالنسبة للغالبية الساحقة من الناس ، بل من أجل إدخال السعادة إلى نفوس من يعيشون معه في محیطه الضيق المحدود ، فالفضيلة بنظر النفعيين هي محاولة زيادة عدد السعداء . ومثل هذا الهدف ليس بمثيل أعلى بعيد المثال ، بل انه في متناول كل واحد منا ، وفي كل آن . فلنعمل كل في محیطه الصغير على تخفيف آلام الآخرين ، وعلى إدخال السعادة إلى بيئتهم ، وهكذا تكون قد خدمتنا الهدف الأكبر ، هدف أقصى درجات السعادة لأقصى عدد من الناس .

6 - إن الاعراض السادس على النفعية يمكن صياغته على الشكل التالي : إن مثل هذه الفلسفة تجعل أنصارها باردين ، إذ تقتل عندهم كل شعور نحو الآخرين ، حين تطلب منا أن نحسب فقط ، وبشكل قاس ، نتائج التصرفات لا النيات التي كانت وراء التصرف . مثل هذا النقد يطرح مشكلة علاقة العمل الأخلاقي بمنفذه ، مشكلة الفعل والفاعل ، وهي مشكلة ليست خاصة بالنفعية وحدها بل عرفتها كل الفلسفات

الأخلاقية . إن إنساناً نبيلاً قد يقوم بعمل نتائجه مؤذية ، فهل يصبح الفاعل هنا مؤذياً وشريراً ؟ الرواقيون قالوا على طريقتهم بأن من كان فاضلاً ملك كل الصفات الحديدة ، فأصبح غنياً جميلاً نبيلاً كريماً . إن النفعية لا تذهب إلى هذا الحد ، بل تؤكد بأنه على المدى البعيد فإن الأعمال الحسنة هي وحدها البرهان على وجود خلق حميد نبيل ، لا النيات الخفية للفاعل الأخلاقي . الواقع أنه لو طرحتنا السؤال الأساسي هنا ، وهو ما الذي يشكل خرقاً للقانون الأخلاقي ؟ لما استطعنا الإجابة انطلاقاً من النيات ، إذ من الصعب معرفتها معرفة حقيقة ، في حين أن الأفعال ملموسة وبينة مفهومة ، يمكن الإحاطة بها بسهولة .

7 - لقد عاب أصحاب النفعية عليها أنها أخلاق بدون الله : وهنا يقول جون ستيلورت ميل المسألة تتعلق بتصورنا نحن لما يريد الله من البشر ، فإن كان يريد ، قبل كل شيء ، سعادة جميع خلائقه ، فإن النفعية لا تكون مذهبًا بدون الله ، بل تصبح مذهبًا دينيًّا يعمق شديد ، يفوق غيرها من المذاهب .

الواقع أن ميل يستوحى أراءه هنا من اللاهوتي النفعي بالي Paley المتوفى في مطلع القرن التاسع عشر ، وكانت آراؤه منتشرة في شتى أنحاء إنجلترا ، وكان ينادي بأن الله لا يرغب إلا في سعادة كل مخلوقاته .

النفعية إذن ، في تصور ميل ، لا تدير ظهرها إلى إرادة الله ، بل تستطيع أن تستند إليها للدفاع عن موقفها .

8 - الاحتجاج الثامن ضد النفعية نعتها بأنها أخلاق إنتهازية الانتفاع ، وبالتالي فهي لا أخلاقية لأنها لا تستند إلى المبادئ . وكلمة انتفاع expediency التي تستعمل هنا تؤخذ بالمعنى الوصولي للذى يقوم بالعمل ، إذ أنه يفعله من أجل انتفاع الشخصي ومصلحته الفردية الأنانية ، كما هي الحال حين يضحي وزير بصالح بلده من أجل الاحتفاظ بمنصبه . والانتفعية تقال أيضاً بمعنى الانتفاع المباشر أو الآنى ، مع انتهاك ما كان يضمن منفعة أعم وأسمى ، كان يكذب المرء من أجل التخلص السريع من إخراج . إن الانتفاع هنا هو غير النافع useful ، وطبعاً إن النفعية هي مع ما هو نافع ، وليس مع ما نتفع به ، في لحظة انتهازية . إلا أن النفعية تقبل باللجوء إلى الانتفاع ، كاللجوء إلى الكذب من أجل اتخاذ أحدهم من مصيبة محدقة ، مع مراعاة الحالات الضرورية والقصوى مثل هذه الانتفعية الانتهازية ، بل أن حسنة المبدأ النفعي هي أنه يستطيع أن يقارن بين مختلف المنافع ليرجح الأفضل منها .

9 - أننا لا نملك الوقت الكافي لنحسب تأثير أي عمل نقوم به على السعادة

العامة . هذه هي صياغة الاعتراض الجديد لخصوص النفعية ، ويرد ميل مت Henrik ميل بأن من يقول مثل هذا القول ، هو كمن يقول إنه من أجل تفيد المبادئ المسيحية على المرء أن يقرأ ، قبل أن يقدم على أي عمل ، العهد القديم ثم العهد الجديد دفعة واحدة . مثل هذا القول لا معنى له . وهنا نصل إلى فكرة أساسية عند جون ستيفورت ميل وهي فكرة التجربة الأخلاقية التي عرفتها البشرية ، فميل يرد على الذين يحتاجون بضيق الوقت بأننا نملك كل الوقت المساوي لكل ماضي الجنس البشري ، فالإنسانية تعلمت ، خلال تجاربها السابقة ، ما يتمنى مع سعادتها ، وعرفت ما يتعارض معها ، وبالتالي فإن المعتقدات التي وصلت اليها ، هي قواعد الأخلاق من أجل العامة والfilosof ، وستبقى كذلك إلى أن تنجح في إيجاد قواعد أفضل .

هناك إذن حكمة للأمم اكتسبتها خلال تاريخها المديد ، وهذه الحكمة منفتحة على التقدم اللامحدود . هذا الانفتاح على التقدم المستمر ، يعني أن تربيتنا ما تزال ناقصة ، وإن حكمة البشرية ما تزال قابلة للتعديل والتحسين ، ولكن هذا لا يعني أن البشرية ستظل مكتوفة اليدين في انتظار تحقيق المبدأ الأساسي ، أي الكمال أي السعادة الكلية لكل الناس . البشرية تجري تغييرات مستمرة من تجربتها كيلا تقع في أخطاء الماضي من جديد ، وهذا يقودها إلى نوع من المبادئ الثانية .

10- إن الاعتراض الأخير على النفعية يؤكد بأنها تسمح لتمرير تبريرات ضميرية كاذبة : الخصوم يقولون بأن النفعي يحمل لنفسه ما لا يحمله لغيره ، إذ يميل دوماً إلى أن يجعل من حالته الشخصية استثناء يشد على المبدأ الأساسي ، ليؤكد بأن خرق القاعدة أفعى له شخصياً من احترامها . ولكن هل النفعية وحدها تجيز لأتباعها أن يغشوا مع ضميرهم ؟ يجيب جون ستيفورت ميل بأن كل المذاهب الأخلاقية واجهت مثل هذه المشكلة المتأتية ، لا من المبادئ الأخلاقية ، ولكن من شتى الاعتبارات المتنوعة التي تدخل في صراع في ما بينها . ومثل هذه الظاهرة تشير إلى أن الأشياء البشرية في غاية التركيب والتعقيد ، مما يجعل من الصعب جداً الحكم على كثير من التصرفات حكماً جازماً وقاطعاً ، ولهذا فإن كل المذاهب الأخلاقية سمحت للعامل الأخلاقي ببعض التسامح مع نفسه ، في الظروف الاستثنائية ، ومن هنا فقد فتحت باباً تمّ منه تبريرات الضمير الكاذبة . مثل هذه الحالات لا يحملها إلا ذكاء الفرد وفضيلته .

والمشكلة كما نرى ليست خاصة بالنفعية ، كما يحاول الخصوم أن يقولوا ، بل هي مشكلة عامة تعرفها كل الفلسفات الأخلاقية ، بل أن النفعية حتى في حال تصارع الواجبات هذه ، تظل أفضل من كل المذاهب الأخرى ، ذلك أنها تملك معياراً ثابتاً يتيح لها أن تحسم الصراع لصالح أحد الطرفين ، منها كان تطبيق مثل هذا المعيار

صعباً ، وهذا المعيار هو بالطبع السعادة القصوى للعدد الأكبر من الناس . هذا المعيار الذي يشكل المبدأ الأول الأساسي يقى اللجوء اليه النفعية من الوقوع في الرغبات الشخصية ، كما يحصل عند غيرها من النظريات ، في حال تصارع المبادئ الثانوية .

ج- المحرك الأخير لمبدأ المنفعة : في كل الفلسفات الأخلاقية تطرح مشكلة الأساس الذي تستند اليه كل نظرية ، أي أنتا تتساءل عن الدوافع الأخيرة التي تجعلنا نشعر بواجب إتباع هذه النظرية ، ومن أين تستقي قوتها المزمرة . وأول ما يلاحظه جون ستيورت ميل هنا ، هو أننا في الغالب نتبع أخلاقاً هي بالنسبة لنا عادات أفنانها ، وتبدو وكأنها تؤسس ذاتها ، أي تستقي من ذاتها قوتها القهرية كواجب . هذه العادات تجعلنا اليوم نقول «إنيأشعر بأني ملزم بـألا أسرق أو أقتل ، بـألا أخون أو أخدع ، ولكن لماذا أنا ملزم بأن أعمل من أجل السعادة العامة؟» .

نعم إن فكرة العمل من أجل سعادة كل الناس ما تزال بعيدة جداً عن أذهاننا ، ولا نقبلها كعادة درجنا عليها ، ولكن مع تقدم التربية ، سيعمق الشعور بالصلة التي توحدنا مع بقية البشر ، وهذه هي إرادة المسيح ، إلى درجة أن التضامن مع بقية إخوتنا في البشرية سيبدو أمام ضمير كل فرد منا ، كشعور طبيعي جداً ، تماماً كما يبدو اليوم التفور من بشاعة الجريمة طبيعياً لدى شبان سوين تلقوا تربية جيدة .

في انتظار أن يصبح مبدأ سعادة الجميع طبيعة جديدة ، وعادة يومية لدى جميع البشر ، فإن النفعية تملك ، مثل غيرها من المذاهب الأخلاقية ، دوافع عديدة لجلب الناس إليها . هذه الدوافع أو المحركات هي على نوعين : داخلية وخارجية .

١- الدوافع الخارجية : الدوافع الخارجية سهلة المعرفة ، وقد عاشتها الإنسانية باستمرار ، وأول هذه الدوافع هو الأمل في اجتناب محنة الناس أو محنة الخالق ، ذلك أننا جميعاً نسعى إلى السعادة ونرغب فيها بغض النظر عن بقية معتقداتنا ، واجتناب محنة الناس يسهل سعادتنا ويهد لها الطريق ، وهذا ما يحركنا إلى أن نبتعد عن حساباتنا الأنانية في السعادة ونعمل من أجل سعادة من يحيط بنا كي يظل يضمّن لنا كل خير . والوجه الآخر لهذا المحرك هو الخوف من أن يصيّبنا غضب الناس أو سخط سيد الكون ، إذ لما كنا نخاف على سعادتنا كنا حريصين على ألا يصيّبنا الآمن من نعيش معهم ، لذا ثنتن عن إغضابهم ، وبهذا نساهم في مسيرة السعادة العامة . وهكذا نستطيع أن نقول بأن التأثير الذي تلعبه المكافآت والعقوبات ، سواء أكانت مادية أو معنوية ، أجاءت من الخالق أو من أبناء مجتمعنا ، يلعب دوراً هاماً لتشيّت الأخلاق النفعية .

2 - الدافع الداخلي : إن المحرك الأساسي للواجب واحد لا يتغير ، إنه شعور داخلي ، تألم شديد يعقب خرق الواجب ، حتى أن الناس الذين تلقوا تربية أخلاقية جيدة يتراجعون مذعورين أمام احتمال مثل هذا الخرق ، وواضح أن هذا الشعور حين لا تتمكن ورائه أية مصلحة أناية يشكل جوهر الضمير الأخلاقي . إلا أن الواقع هو أن هذا الشعور غير مرتبط فقط بالفكرة المضمنة للواجب . إن الإلزام الأخلاقي هو ظاهرة في غاية التعقيد فنحن نجده مشابكاً مع الكثير من المشاعر والعواطف ، مع التعاطف والحب والخوف والشعور الديني بشتى أشكاله ، وكذلك مع ذكريات الطفولة وكل حياتنا المصرمة ، وكذلك مع رغبتنا في الحصول على احترام الآخرين وتقديرهم . وبسبب هذا التعقيد الكبير فقد أعطي الواجب الأخلاقي صفة صوفية . ومهما يكن من أمر فإن القوة الضاغطة الملزمة أخلاقياً تتأثر من كتلة من الشعور علينا إزاحتها بقوة إن شئنا أن نخرق مبدأنا الأخلاقي ، ومواجهتها من جديد بعد ذلك ، حين تعود إليها بصورة تأثير الضمير . وكتلة الشعور هذه هي التي تشكل الضمير الأخلاقي منها كان رأينا حول أصل هذا الضمير .

والواقع أن ميل يبتعد هنا كثيراً عن سلفه بثمام ، إذ أنه يعلق أهمية كبرى على الشعور بالإلزام الأخلاقي والواجب ، ورغم تأثيره بالأمكان كأنط إلا أن خلافاً أساسياً يميز بينها . ميل يعترف بالضغط الذي يمارسه الشعور بالواجب كما فعل كانط ، إلا أنه لا يقول بأن هذا الشعور يأتي من مبدأ عقلي ترنسيدنتالي ، بل يأتي ، كما رأينا ، نتيجة للعديد من المشاعر الطبيعية والمكتسبة التي تتشابك وتتدخل ، والتي يمكننا أن نخلصها من كل ما يشوبها من عناصر غير صافية لنصل إلى الفكرة الصافية للواجب . مرة أخرى يشدد ميل على دور تجربة المجتمع وتقدمه .

وهكذا فإن المحرك الأخير لكل أخلاق هو شعور ذاتي يكمن في أعماق كل واحد منا ، وليس هناك ما يمنع من ربط مثل هذا الشعور بمبدأ المنفعة ، والواقع أن الذين يرون في هذا الشعور واقعة ترنسيدنتالية ، أي حقيقة موضوعة تنتهي إلى عالم « الأشياء في ذاتها » كما فعل كانط ، يعتقدون أنهم بذلك يمنحون الضمير الأخلاقي قوة إلزامية جديدة تضمن عدم إسكاته في الأوقات الحرجة ، إلا أنها نعرف من التجربة بأن مثل هذا التأكيد لا يضمن شيئاً ، وكلنا يرى السهولة التي يسكت الناس فيها ضمائرهم ، كلما تعارضت مع مصالحهم .

هناك مشكلة أخرى لا بد من طرحها ، وهي معرفة ما إذا كان الشعور بالواجب أي الضمير فطرياً أو مكتسباً ، والواقع أنه في الحالين ليس ما يمنع من ربطه بالنفعية أي باكتساب اللذة والابتعاد عن الألم . هذا ، وفي ظني ، يؤكد ميل ، أن المشاعر الأخلاقية

مكتسبة لا فطرية ولكن هذا لا يمنعها من أن تكون طبيعية ، فمن الطبيعي للإنسان أن يتكلم ويفكر ويبني المدن ، مع أن كل هذه الأفعال تشكل قوى مكتسبة .

من جديد يتدخل هنا إيمان ميل بالتقدم الإنساني ، فهو يعتقد بأن القوى الأخلاقية ، بالرغم من أنها لا تشكل جزءاً من طبيعتنا ، إلا أنها يمكن أن تنمو ثوراً طبيعياً *a natural outgrowth* ، فقد تبدأ ضعيفة جداً ، ثم تبلغ درجة عالية من التطور بفضل الثقافة ، ولكن من المؤسف أيضاً أن الأخلاق قد تتطور في أي إتجاه كان ، كما تبرهن التجربة ، ولكن هل هذا يعني أنه ليس في طبيعتنا مركز أساسى يوجه الأخلاق الوجهة التي تتمشى مع الطبيعة الإنسانية؟ بل يحبب ميل ، هناك شعور طبيعي قوي يتمشى مع الأخلاق النفعية التي تجعل من السعادة العامة مثلاً الأخلاقي الأعلى ، وهو مجموعة المشاعر الاجتماعية للإنسانية ، أي الرغبة في العيش بانسجام مع بقية الناس . وتشكل هذه المشاعر قوة دافعة قوية تحت تأثير الحضارة التي تقدم باستمرار ، ذلك أن الحالة الاجتماعية هي الحالة الطبيعية والضرورية للإنسان ، إذ أنه يعتبر نفسه دوماً كعضو في جسم . ومع التقدم الحضاري نصل إلى مجتمع المتساوين ، ومن الطبيعي أن مثل هذا المجتمع ، لا يمكن أن يوجد إلا إذا أخذت بعين الاعتبار مصالح جميع الأفراد الذين يؤلفونه ، وهكذا يعتاد الناس على أن يعاملوا بعضهم بعضاً على قدم المساواة ، وهذا يقودهم إلى التعاون في ما بينهم ، وبينما كل واحد يشعر بأن مصالح الغير جزء من مصالحه ، فيوجه مشاعره نحو الصالح العام ، ويعتبر نفسه إنساناً معيناً بكل ما يهم الآخرين . وهنا يلعب التعاطف والتربية دورهما الأساسيان ، إذ يجد كل واحد نفسه محاطاً بمؤسسات وجمعيات عددة ، وكلها تهتم بالصالح العام وبنفعة الآخرين .

مثل هذه الرؤية للأمور بدأت تتوضّح وتتحقق مع التقدم الحضاري . وكل خطوة مستقبلية تقوم بها نحو التقدم السياسي تعطيها دفعاً جديداً حين تزيل الفروقات الضخمة التي ما تزال قائمة بين الأفراد أو بين الطبقات . هذه الفروقات هي التي تسمح حتى الآن بعدم الاهتمام بسعادة جماهير عديدة من الناس .

إن تقدم الإنسانية يعني تقدم الشعور بالإيثار والعمل لصالحة الغير وخيره ، وهو يعني أخيراً هذا الشعور بالترابط بين كل أفراد المجتمع ، وبوحدة السعادة بينهم ونحن لو وجهنا كل طاقاتنا التربوية نحو تنشئة هذا الشعور وتقريته ، لنشأ كل فرد منذ الصغر وهو يرى الجميع وقد تبنا هذ الشعور بالوحدة ، فأحس بالاطمئنان ، واقتنع بأن أخلاق السعادة تشكل دافعاً أخيراً كافياً . هنا يلتقي جون ستيلورت ميل مع الفرنسي أوغست كونت A.Comte المؤمن بتطور المعرفة الإنسانية وتقدم البشرية التي يجعل من سعادتها ديناً جديداً . إلا أنه يتبع ليقول بأن أنصار الأخلاق النفعية لا يحتاجون إلى

مسار الإنسانية المحيث ليؤكدوا على وجود الشعور الملزم بالواجب نحو سعادة المجموعة . ففي الحالة الحضارية الحالية ، والتي لا تشكل بعد تقدماً ملحوظاً ، يملك كل فرد حسناً عميقاً متجلزاً في داخله ، بأنه كائن اجتماعي ، وبالتالي فهو لا يرى في بقية أفراد البشر خصوصاً يجب أن ينافسهم ويقهرهم ، بل يرى أن عليه أن يقيم تناسقاً بين عواطفه وأهدافه وعواطف الآخرين وغياباتهم ، حتى حين يدخل في صراع مع بعض الناس الذين لا يدركون سعادتهم الحقيقة ، إذ يشعر حينها أن أهدافه تتعارض فقط مع أنانيتهم ، لا مع غيابهم الحقيقة والتي يجهلونها .

صحيح أن الحس الاجتماعي ما يزال ضعيفاً جداً ، أمام المشاعر الأنانية لدى معظم الأفراد ، إلا أن أولئك الذين يملكونه يحسون أنه أمر طبيعي ، فهو لا يمثل أمامهم كما لو كان خرافة اخترعتها التربية ، أو قانوناً فرضه بالقوة الضغط الاجتماعي ، بل كصفة من العيب عدم امتلاكها . مثل هذه القناعة الداخلية تشكل في الواقع الدافع الأخير لأخلاق السعادة الفضولي ، لأنها هي التي تجر ما سميته بالد الواقع الخارجية إلى الاهتمام بالغير ، وفي حال غياب هذه الدوافع تكفي هذه القناعة لأن تشكل وحدها قوة داخلية قاهرة ، تدفع الفرد في اتجاه العمل من أجل سعادة المجموع .

د - في الغاية الأخيرة للأخلاق ، أو صراع السعادة والفضيلة : يؤكد ميل بأن الغايات الأخيرة التي نسعى إليها بغية الصعوبة ، إلا أنها تستطيع اختصار مشكلة الغايات العملية بالسؤال التالي : ما هي الأشياء التي نرغب فيها ؟ والنفعية لا تتردد في القول بأن السعادة هي موضوع رغبة كل الناس ، وتشكل وحدتها الغاية الأخيرة ، أما كل بقية الأشياء التي نرغب فيها فإنها ليست سوى وسائل لبلوغ هذه الغاية . ولكن كيف نبرهن على ذلك ؟ الأمر في غاية السهولة ، فالبرهان الوحيد على أن صوتنا ما مسموع هو أن نسمعه ، وعلى أن غرضاً ما منظور هو أن نراه ، وهكذا فإن السعادة مرغوب فيها لأن الكل في الواقع يرغبه ، ولماذا كانت السعادة العامة مرغوب فيها ؟ ليس هناك من سبب سوى أن كل إنسان يرغب بسعادة خاصة به ، ولما كان هذا هو الواقع أصبح بإمكاننا أن نقول بأن هذا هو خير برهان ، وأسطع دليل على أن السعادة خير ، وكما أن سعادة كل فرد هي خير له ، فكذلك فإن السعادة العامة هي خير لكل الأفراد ، حين نأخذهم مجتمعهم ، وهكذا تكتسب السعادة حقها في أن تكون إحدى غايات التصرف البشري ، وبالتالي أحد معايير الأخلاق . إلا أن هذا لا يكفي ليجعل منها المعيار الوحيد . البعض مثلاً يرغبون أيضاً في الفضيلة وغياب الرذيلة ، ومثل هذه الرغبة أصلية وحقيقة ، حتى أن أخصام النفعية يمتحجون بها ليؤكدوا بأن السعادة ليست المقياس الذي يتيح لنا الحكم على الأفعال . والنفعيون لا ينكرون بأن الفضيلة أمر

مرغوب ، بل انهم يؤكدون أنها أمر مرغوب فيه لذاته ويشكل لا تشويه المصلحة الشخصية .

هنا يبدأ ميل في الابتعاد عن سلفه بثام ، فهذا الأخير اعترف بأهمية الفضيلة ، ولكنه جعل منها مجرد وسيلة ، حتى وان كانت أفضل الوسائل ، من أجل بلوغ غاية أبعد وهي السعادة ، إلا أن ميل يجعل من البحث عن الفضيلة غاية في حد ذاتها ، ويجعل الفضيلة جزءاً لا يتجزأ من السعادة ، ذلك أن مبدأ المنفعة لا يعني بأن اللذة معينة كالموسيقى مثلاً يجب أن تعتبر وسيلة لبلوغ شيء جماعي نسميه السعادة ، بل يمكن لأية لذة أن تكون مرغوبة لذاتها وعلى هذا يمكنها أن تكون ، لا مجرد وسيلة بل جزءاً من الغاية الأخيرة ، والفضيلة لم تكن في البدء جزءاً من الغاية ، ولكنها يمكن أن تصبح كذلك ، عند جميع الذين يحبونها دون مصلحة شخصية .

لكي نبرهن على صحة وجهة نظرنا هذه ، يمكننا أن نعطي أمثلة كثيرة على أشياء كانت وسيلة فأصبحت غاية مقصودة لذاتها ، أول هذه الأمثال ، يقول ميل ، التقدّم ، فالمال في البدء وسيلة لابتاع الحاجات التي نرغب في اقتنائها وتتسرب في سعادتنا ، ثم يصبح المال غاية في حد ذاتها حين تصبح السعادة في تجميده وتكديسه . ويمكننا تأكيد القول ذاته بالنسبة للسلطة والشهرة . وبعد أن تكون السلطة أو الشهرة وسيلة لتسهيل حصولنا على رغباتنا ، يصبح التمتع بالسلطة أو الشهرة جزءاً من السعادة المتغيرة .

إذا كانت الفضيلة ، مثلها مثل المال والسلطة والشهرة ، في الأصل غير متغيرة لذاتها ، ولم يكن هناك من محرك يدفعنا لرغبتها ، إلا أن خلافاً كبيراً يميزها عن المال والسلطة والشهرة فهذه كثيراً ما تقود الفرد إلى أن يصبح مضرراً لبقية أعضاء المجتمع ، في حين ليس هناك أعظم من حب الفضيلة يجعل المرء خدوماً ومسعداً لجميع من يحيط به ، لهذا فإن النفعية مع اعتراضها وقبوها لجميع الرغبات الأخرى التي لا تصل إلى حدود الضرر بالغير ، تخضع على حب الفضيلة ، لأنها تعتبر أكثر شيء يساهم في السعادة العامة .

من كل ما سلف نستنتج أمراً واحداً وهو أننا لا نرغب في الحقيقة إلا بشيء واحد هو السعادة ، وكل ما نرغب به عدتها ، إما أن نرغب به كوسيلة للسعادة ، أو كجزء منها . والذين يرغبون في الفضيلة لذاتها يرغبون بها لأن وعي امتلاكها للذة ، ووعي الحرمان منها ألم . وإذا كان الأمر كذلك تصبح السعادة الغاية الوحيدة للعمل البشري ، والمساهمة في تحقيقها حجر الزاوية الذي يتبع لنا بأن تحكم على كل التصرف البشري ، والمعيار الوحيد الصحيح للأخلاق .

النحو III

لقد حاول جون ستيلورت ميل أن يؤنسن نفعية سلفه بثام ، إذ وجدها باردة جافة ينقصها الدفء الإنساني ، فادخل عليها عناصر مسيحية وأخرى رواقية ، وحاول أن يصالحها مع الفضيلة ، وأن يضعها في محور التقدم الحضاري والعلمي ، فيجعلها في مركز الإيمان بالإنسان وعلمه ، وهو في هذا ابن القرن التاسع عشر ، قرن الأفكار الاشتراكية والإيمان اللامتناهي بطبيعة الإنسان وتغلبه على كل ما يحيط به من شر ومشاكل .

إلا أن كل هذا يجب ألا ينفي الصعوبات الجمة التي تواجه كل فلسفة تحاول أن تجعل من اللذة القيمة الأساسية . يمكننا هنا أن نبني الملاحظات التالية :

١- إن كلمة سعادة كلمة تجذب الناس بسهولة ، ولها وقع حسن في النفوس وقد استتر بثبات وميل وراءها لاختفاء الكثير من القصور ، وللخلط بين مفاهيم اللذة والسعادة والمنفعة ، إذ يكفي أن نقول بأنّه من السهل جداً أن تتصور إنساناً يتصرف من أجل منفعته دون أن يتبع عن هذا التصرف أية للذة ضرورة . إذن من العبث الخلط بينها ، كذلك من الخطأ الخلط بين اللذة والسعادة ، فاللذة هي اللحظة التي ما أن تقبل حتى تتلاشى ، في حين أن السعادة ، رغم أنها تقيم بعض العلاقات مع اللذة ، كما أكد أرسطو ، إلا أنها تطمح لأن تملأ الحياة بأكملها ، وحدودها لا متناهية ، إذ يقول أرسطو ، وهو على صواب ، بأن حدها الوحيد هو التأمل والنظر الفلسفي المحسّن .

2 - اللذة ليست بهذه البساطة التي يعتقدها الناس عادة ومشكلتها معقدة تعقيد مشكلة الزمن . اللذة كالحاضر الضائع بين ماضٍ ولى إلى غير رجعة ، ومستقبل لم يأت بعد ، ذلك أن اللحظة هي اللحظة التي ما ان يعيها الوعي حتى تتلاشى . كيف يمكن إذن لما هو لللحظة فقط أن يشكل هدف عمل الإنسان ؟ حياة من اللذات هي حياة من اللحظات المتلاشية بسرعة غريبة ، لا تسمح للوعي بأن يتنعم بها .

٣ - لقد رأى أرسطو بصواب بأن الفضيلة الأخلاقية تقيم علاقات مع اللذة والألم ، غير أنه شدد على أن اللذة حصيلة للفضيلة ، هي ناتج عن العمل الفاضل غير أنها لا يمكن أن تكون الدافع للعمل الفاضل ، ذلك أن أرسطو يؤكد بأن اللذة التي تتوخاها يجعلنا نتصرف بحقاره ، كما أن الألم الذي تخشاه يجعلنا ندير ظهرنا لعمل الخير .

4-. إن من الصعب جداً حساب شدة اللذة أو دوميتها أول قريها أو صفائها .
لقد برهن برغسون في أول كتاب له «مقالة حول المعطيات المباشرة للوعي» ، بأن اللذة

أو الألم لا يمكن أن يقاسا لأنها يت蔓延 إلى العالم الداخلي لكل فرد منا ، إنها يت蔓延 إلى عالم المشاعر الذي لا يخضع لأي حساب ، بل يتمدد عليه ، فالنسبة للألم مثلاً نحن نعلم أنه حين يتخطى عتبة معينة تصبح جميع الآلام واحدة ، فلا يعود هناك من ألم صغير أو ألم كبير ، ألم شديد أو ألم ضعيف .

5 - إن اختصار العمل الأخلاقي وتقليله لساواته باللذة هو في الواقع إنكار للعمل الأخلاقي تماماً . إن حبنا لأحد الناس بسبب اللذة التي يعطينا إياها ليس بحب كما أكد أرسطو في تحليه الرائع للصداقة . كل عمل أخلاقي ، كل فضيلة لا تبدأ إلا حين تنتهي الأنانية ومعها مصلحتنا الفردية الضيقة . إن التضحية تسخر تماماً من كل حساب وتقذف برياضيات بنثام بعيداً ، بل تحطمها . التضحية تعطي العمل الإنساني عظمة لا تقدر بحساب ، وتتصفى على التجربة الإنسانية بعداً لا يستطيع العقل أن يجاريه لعظنته . إن الترقى في عالم القيم غالباً ما يكون ولادة في الألم ، ولادة عسيرة يمازجها الحزن والتألم . إن تضحية أية أم هي النقيض لكل جداول حسابات بنثام .

6 - كان أرسطو قد أشار إلى أن هناك لذة لدى السينيين والمسيئين والأشرار . وإذا استعملنا التعبير النفسي الحديث لقلنا بأن هناك لذة سادية تتأق من تعذيب الآخرين ، ومن المؤسف أن عصرنا مليء بالساديين الذين يزدادون كل يوم بشكل مقلق . إن عمليات التعذيب باتت في كثير من الأحيان الخنزير اليومي لبعض الفئات التي تجد لذتها في وحشيتها . ثم هناك لذة مازوشية تتأق من تعذيب الإنسان لذاته ، وكثيراً ما تمتزج اللذة السادية بالمازوشية ، كيف يمكننا إذن أمام هذا الواقع أن نؤكد بأن اللذة هي الخير الأسمى ؟ .

7 - أبعد من السادية العادبة ، هناك سادية تصل إلى مستوى التلذذ الشيطاني في إرادة عمل الشر ، أي في إرادة خرق كل الأعراف والقوانين للتلذذ بأسأة الآخرين . إنها لذة جميع المهوسين الذين يجدون في عمل الشر للشر تحقيق غرائزهم ، أي أن هناك نوعاً من الذوبان المعاكس في الخير أو الذوبان الكامل في الشر . مثل هذا العمل قد يشكل نوعاً من العقد مع الشيطان والفناء فيه بل وتقعده . مثل هذه اللذة المهوسة لروقيست بمعايير بنثام وكانت في غاية الشدة . كيف يمكننا إذن أن نجعل منها المدف الآسمى للعمل الإنساني ؟ (أنظر بهذا الصدد مقالة حول الشر لجان نابير Jean Nabert ورواية دستوفيسكي الشياطين) .

رغم كل هذه الملاحظات تظل النفعية مرحلة هامة في تاريخ الحضارة الغربية ، وفي الفكر الانجليزي ، فهذه المدرسة هي إبنة الغرب الذي شاء أن يجد حلّاً علمياً لكل

مشاكل الإنسانية حتى الأخلاقية منها ، ولقد أكد بثام ذلك حين قال أن المسألة الأساسية هي تحسين أو تصليح العلم الأخلاقي The moral science to be proved ، وهنا تبدأ راديكاليته الفلسفية والسياسية ، فقد اقترنت النفعية منذ عصره مع الديموقratie والأفكار المتقدمة المطالبة بحقوق الشعب والأفراد . ولقد جعل من مصلحة كل فرد مصلحة المجموعة ، فهو لم يجعل بين الحاكم والشعب عقداً على كل من الطرفين احترامه ، بل نظر إلى مصلحة الفرد وكأنها مصلحة المجموعة ، ولم يقبل أن تعارض ، وحين رأى أن مثل هذا التعارض يحصل أحياناً أكد بأن التربية الجيدة وخلق المؤسسات الاجتماعية كفيلان بأن يزيلا الهوة القائمة بين أنسانية الفرد والأخلاق ، بين منفعته ومصلحة المجموع .

واستمرت النفعية مقترنة بالحركات السياسية التقديمية بعد وفاة مؤسسيها ، ولعبت دوراً كبيراً كحلقة وصل بين الليبرالية التجارية والسياسية والحلقات الاشتراكية التي عرفتها إنجلترا في القرن المنصرم ، وكان الفضل في ذلك أولًا جيمس ميل James Mill والد فيلسوفنا جون ستورن الذي ، رغم كل التعديلات التي أدخلها على المدرسة النفعية ، ظل مدافعاً عن فكرة سعادة الإنسان على هذه الأرض ، وإمكانية تحقيق ذلك حتى أنه شدد على أن السعادة والحقيقة واحد ، فلا حقيقة خارج سعادة الفرد .

ولم يبدأ وهج النفعية ينبع إلا في النصف الثاني من القرن الماضي حين هاجها التيار المثالي ، جاء المهجوم أولًا من جون رسكن (1819 - 1900) John Ruskin الذي انتقد المجتمع التجاري وماديته والليبرالية الاقتصادية التي تهدم القيم وتزدرى الفن والأخلاق . أما الخصم الألد فكان توماس كارلайл (1793 - 1881) Thomas Carlyle إذ قال بأن العالم ليس مستودع بضاعة بل هو معبد صوفي ، والنفعية لم تر إلا المظاهر الخارجية للوجود وغاب عنها السر الحقيقي لنهر الزمن ، ثم هاجم الليبرالية الإقتصادية والسياسية ليؤكد بعد ذلك بأن التاريخ الحقيقي للعالم ، هو في العمق ، تاريخ النخبة ، تاريخ الرجال العظام الذين عرروا كيف يكونون قادة لشعوبهم .

المراجع العربية

- أرسطو طاليس : الأخلاق ، ترجمة إسحق بن حنين ، تحقيق عبد الرحمن بدوي ، وكالة المطبوعات ، الكويت 1979 .
- كانط امانويل : أساس ميتافيزيقا الأخلاق ، ترجمة محمد فتحي الشنطي ، دار النهضة العربية بيروت 1970 .

المراجع الأجنبية

- BENTHAM, Jeremy: A Fragment on government and Introduction to principles of Morals and Législation, with introd. by wilfrid Harrison, Blackwell's Political Texts. Oxford- New York, 1948.
- EVERETT Charles W.: Jeremy Bentham, London, 1966.
- HALÉVY Elie: La Formation du radicalisme philosophique 3 vol. Paris 1901- 1904 Engliih trans. by Mary Morris, The Growth of Philosophie.Radic-alism, London 1928.
- MILL John Stuart: Utilitarianism, the library of Liberal Arts, Indianapolis New York. French trans. by Georges Tanesse: L'Utilitarisme, éd. Garnier- Flammarion, Paris, 1968.
- Autobiography, the Library of Liberal Arts, Indianapolis New-York.
- NABERT Jean: Essai sur le mal, éd. P.U.F. Paris, 1955.

الفصل الثالث

الإرادة بين الأيديولوجيا وعلم النفس

تمهيد :

إذا كانت الإرادة هي كل عمل يقوم به الإنسان عن روية أي عن سابق تصور وتصميم ، فهذا يعني أن الإرادة هي كل نشاط واع يهدف الفرد من وراءه إلى تحقيق غاية معينة . ويتعبير آخر فإنه لا يمكننا فصل الفعل الإرادي عن البواعث والحوافز التي تكمن وراءه . والبحث عن البواعث يقودنا إلى سلم القيم الأخلاقية ، فترتبط قضية الإرادة بإشكالية مفهوم الحرية . الواقع أن الصعوبة الأولى التي تواجه أي بحث عن الإرادة تأتي بالتحديد من البس القائم بين الحرية والإرادة ، إذ أن هناك تاريخياً طويلاً من الخلط بين المفهومين ، وهذا الخلط يصل أحياناً إلى حد التماقق . مثل هذا الخلط نجده ، على سبيل المثال ، في مفهوم الحرية كقدرة على الاختيار بين المتنافضات ، وفي هذا المعنى يقول ابن باجه : « وأعني بالاختيار الإرادة الكائنة عن روية » ، وكذلك نجده عند كانط حين يطابق بين الحرية والإرادة إذ يجعل الإرادة حرة في اختيار الخير أو الشر وبالتالي فليس هناك حرية بدون إرادة ولا إرادة بدون حرية .

- كيف يمكننا إذن الفصل بين الحرية والإرادة والتمييز بينهما ؟ الواقع أن الإلتباس جاء من تاريخ الفلسفة نفسها ، ومن الصعب التمييز بين المفهومين تاماً فاصلاً . إذ أن الحدود بينهما ستظل باستمرار متشابكة ومترادفة . غير أنها نستطيع القول بإيجاز بأنه مع القرن العشرين بدأ مفهوم الإرادة يفصل عن مفهوم الحرية ليصبح مفهوماً نفسانياً يعالج في علم النفس ، في حين أن مفهوم الحرية بقي مفهوماً ميتافيزيقياً أو سياسياً . حاول علم النفس أن يدرس الإرادة من شتى جوانبها أي أنه حاول أن يعالجها كسلوك بشري يمر عبر مراحل متعددة . وأول هذه المراحل هي مرحلة استحضر ما البواعث motifs على التصرف إذ أن العمل الإرادي ليس قدرة على الاختيار بقدر ما هو اختيار من مجموعة القيم التي يحرص عليها الفرد ، ويقف الإنسان مفكراً في الحوافز

والبواحث قيّداً مرحلة التداول أي مرحلة الصراع الداخلي الذي يتبه اتخاذ القرار المناسب غير أن القرار لا يعني أن المشكلة قد حلّت إذ لا بد أن يليه التنفيذ . كل مرحلة تحتاج إلى دراسة مفصلة يهمها علم النفس ويندرس أيضاً كل الأمراض أو العوائق التي قد تتفق في طريق تحقيق إرادة الفرد .

الإرادة إنّ مفهوم شخصي يتميّز إلى السلوك الإنساني الذي يشكل بمجمله موضوع علم النفس ، غير أن الإرادة التي لا يمكن فصلها عن البواحث الأخلاقية وعن العالية التي يسعى الفرد إلى تحقيقها تقيم علاقة هامة مع الدوافع Pulsions-Drives أي مع القوى اللاواعية كما يؤكد التحليل النفسي . هذا يعني بأن الإرادة لا تقيم علاقة مع الوعي والقيم الأخلاقية أي مع الأنماط الأعلى فحسب ولكنها مرتبطة كذلك بالهوى وكل الأفعال اللاإرادية ، أو كما يؤكد بول ريكور هناك علاقة جدلية بين الفعل الإرادي وكل القوى اللاإرادية . لذا فإن أي فلسفة تعالج مشكلة الإرادة يجب أن تأخذ بعين الاعتبار كل المعطيات التي تزودنا بها العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية كي تستطيع الإحاطة بالموضوع إحاطة تامة . وقد قام بمثل هذا العمل المفلاسوف الفرنسي بول ريكور في الجزء الأول من كتابه حول « فلسفة الإرادة » والذي دعا « الإرادي واللاإرادي » . وسيكون هذا الكتاب مرشدنا الرئيسي في بحثنا عن أوليات الفعل الإرادي ؛ إلا أنه يتحم علينا ، قبل تمحُّس هذا الموضوع بالفصيل ، أن نستعرض فلسفات الإرادة كما عرضها كبار الفلاسفة من سocrates إلى نيتشه .

١ - فلسفة الإرادة من سocrates إلى نيتشه

- لقد قال سocrates بأنه ليس من إنسان شرير بمحض إرادته ، فجعل الإرادة تصبح صنواً للعلم ، لا إرادة للإنسان بدون المعرفة ، وتحتمل الإرادة باكمال المعرفة ، وكل شر يقع به الإنسان لا يأتي من إرادته بل يأتي من نقص في العلم ، يأتي من جهل ما يزال في داخل النفس ، ومثل هذا القول يعني أن المعرفة هي الخير يمعنى أن من عرف استهواه المعرفة بالخير الذي تحتويه فأبعده عن أهواء الجسد وفته ، وظهرت نفسه قلم يعد يستطيع إلا أن يلازم الخير ، وكلما قام بعمل إرادي فعل الخير بالضرورة . المعرفة تقوم بعملية تطهير فتصبح طريق التحرير ، وصيّر الإنسان سيداً لنفسه مالكاً لإرادته ، ملتكاً فعل الخير ضرورة . من سيطر على أهواء جسله ، عن طريق المعرفة ، ملك إرادته حقاً قلم يعد قادرًا إلا على فعل الخير ، إذ أن أي تكوس أو تراجع لا يعود ممكناً ، وهذا يذكرنا بما كان يردده المتصوفون : « لو وصلوا ما رجعوا » . إرادة الإنسان تكمن في فعل الخير ، الإرادة هي الخير لأنها الحرية التي تمر عبر المعرفة ، وكل شر يعني أن الإنسان لم يملك بعد إرادته . ومثل هذه الإرادة تقوم إذن على أساسين متلازمين :

المعرفة والتزام الخير . المعرفة تطهور والخير يimen سيداً مطلقاً .

- أما ديكارت فقد جعل من الإرادة - في التأمل الرابع - أعظم وأسمى ما يملك الإنسان ، فهي كبيرة جداً لأنها قدرة لا مترافقه على الآيات أو التقى ، فإذا كان العقل يعرض الأشياء أمامنا فإن الإرادة هي التي تجعلنا ن Prism الموضوع إما بالإيات وإما بالتقى ، دون أن يكون عندها أدنى شعور بضغط يأتيها من الخارج . مثل هذه القدرة الفائقة الكاملة في أحياق النفس تسمى بالإنسان لتعريه من الألوهية ، إنها اللامتهي الحق الذي يترك القرار الأخير والتنفيذ لمسؤولية الفرد ، وكل معرفة طبيعية أو تعميم إلهية تزيدان مثل هذه القدرة ولا تتعصّلها . إن الإدراك يضع أمامنا مجموعة من البواعث والمحركات والدوافع والأسباب فتأتي الإرادة ، كقدرة داخلية غير خاصصة على الإطلاق لقوانين السيبة والمحمية التي تحكم في العالم الطبيعي الخارجي ، فتنتهي في كل هذه الدوافع وتتناول في أمرها وتعيش لا تناهى الحرية ، إذ أن قرار قبول أي باعث أو رفقه يتوقف عليها وحلها يعزل عن أي إكراه خارجي ، ثم يأتي القرار بالتحرك الذي يستوي بالتنفيذ أو بالإمتناع النهائي .

- أما كانت فقد جعل من الإرادة وسيلة حرية الإنسان في قبول القوانين أو رفقها ، فهو بعد أن بين بأن العقل المحس لا يستطيع أن يصل إلا إلى متافي ، وبالتالي فهو عاجز عن معرفة ماهية الأشياء ، عاد ليؤكد بأن الإنسان يملك عقلاً عملياً هو الإرادة ، ذلك أن كل شيء في الطبيعة محظوظ حسب قوانين علمية محددة لا يستطيع أن يحيي عنها ، عالم الطواهر عالم تحكم فيه الرياضيات ، في حين أن العقل العملي يسمح للإنسان أن يتمثل هذه القوانين وبالتالي أن يسير أو لا يسير وفق مبادئها . وهكذا فإن الإرادة ، التي هي عقل عملي ، هي ملكة الفعل تبعاً لقواعد ، ذلك أن الإرادة إما أن تبيع الأفعال التي يقرها العقل إقراراً مستنداً عن كل ميل ويؤكد بأنها ضرورية عملياً أي حرية ، وأما أن تبيع ميولها الذاتية التي تأتي من الطبيعة الحساسة . ولكنها تصريح الإرادة عقلاً عملياً بذلك أي خالصاً عليها ألا تستثير من الحساسية معطيات قواعدها . هنا تصبح إذن أمام إرادتين مختلفتين :

أ - الإرادة الحية أو الطيبة ، أي تلك التي تتقبل ما عليه العقل من مباديء
وتعمل حسب هذه القواعد دون أن تدخل في اعتبارها معطيات الحسن ، ولا تشعر بهذه المباديء أنها عملية قسرية تفرض عليها ، لأنها تتقبلها عن طيبة خاطر فلا يعود هناك أي تعارض بين الوجهة الذاتية والوجهة الموضوعية ، فيصبح في طبيعة تحديدهما أن تقبل الخير والخير وحده ،

ب - الإرادة السيئة أو الشريرة : هذه الإرادة ترى أوامر العقل وموضوعية

اتبعها ، ولكنها تستسلم للأهواء والرغبات الذاتية ، فيكون هناك تعارض بين الوجهة الموضوعية والوجهة الذاتية ، ومن هنا يدخل الشر .

لقد جعل كاتط من الإرادة الملاك التي تميز الإنسان عن عالم الطواهر فتجعله يستطيع أن يتحلى العمل بغير القوانين طبيعية تحكم فيه ، ليتمثل أوامر العقل ، ويكتسب القدرة على القبول بها وجعلها تصبح جزءاً لا يتجزأاً من طبيعته أو خالقها ، غير أن الإرادة الحقيقة في نظره تظل تلك التي تتوافق قواعدها مع أوامر العقل أي تلك التي تجعل من العقل العملي عقلاً خالصاً .

- على هيجيل على كاتط مفهومه للإرادة ، إذ اعتبر أن مثل هذا المفهوم يظل مفهوماً مجرداً وصوريًا ولا يأخذ بعين الاعتبار التحيّات التي تمر بها الإرادة عبر الواقع المختلعة للتاريخ ، ذلك أن أي نسق فلسفى لا يأخذ بعين الاعتبار الصيرورة يظل في عالم التجريد ولا يرى المحتوى المجد للمفاهيم . إن أي كلام عن فلسفة الإرادة عند هيجيل - كما تجلت بشكل خاص في كتابه « مبادئ فلسفة الحق » يقودنا إلى الكلام عن كل التضويم الفيجالية . إن كل فلسفة هيجيل هي فلسفة الروح Geist التي يُستخدم في الصيرورة شكل الفكرة *Idee* أو المفهوم *Begriff* أي أن كل إشكالية هيجيل هي إشكالية « ظهور الروح » ، الروح يظهر أي يتجل ، يبرز إلى الخارج ، يعي ، ويعي ذاته . ويتوسط بالغير ليعود إلى وعي ذاته الكلى ، فلا يعود يرغب إلا بنفسه ، فيصالح ذاته وللوضوح ليصبح روحًا مطلقاً . التجيّل ، الظهور ، الوعي يسلك طريق ثلاثة الديالكتيك ، هذا الديالكتيك الذي يستعيد لصالحه القيمة السليمة . كل معاناته الإنسانية وحرفيتها وتزقاتها . ويوظفها من أجل تسلمه ، من أجل وعي الروح لذاته ومكانتها تصبح المأساة الشاملة - تراجيديا الإنسانية - عقلانية شاملة ، انتصاراً مطلقاً للروح والعقل على المأساة . الألام هي تغير الابتعاث والقيمة . وهكذا فإن فلسفة هيجيل هي تاليه لصنع البشر Werke هذا الصنع الذي يتجل عبر صيرورة التاريخ . في شق الظاهر الثقافي : الدولة ، الدين ، العلوم ، الفلسفة ، القانون ، القانون . إذا كان الروح يتجل في التاريخ . في عالم مضرورب قلق مثله فإن القضل في ذلك يعود إلى الإرادة أولاً وقيل المعرفة ، الروح تمور ملكة الإرادة ، وهذه الملاك تجعله يبحث عن ذاته فيكون التاريخ ، الروح له تاريخ . لأنه يملك الإرادة ويفصل هذه تميز الروح عن الطبيعة ، الروح قلق مستمر يبحث ، عن طريق الديالكتيك ، فيظهر في التاريخ ، أما الطبيعة فهي تاريخ كتب مرة واحدة وتمجد . إذا كانت الإرادة هي التي تميز الروح عن الطبيعة فإن الروح يفضل هذه الإرادة غير بديالكتيك الواقع الثلاث :

أ- مرحلة الروح الثاني ، وفي هذه المرحلة تخرج الإرادة الروح من التيه والضياع

والغموض ليصبح الروح نفياً للطبيعة ، وتميز هذه المرحلة بالتمرد على نظام العالم ورفض كل تنظيم يحاول أن يقيم نسقاً معيناً ، أنها مرحلة « الكلي المجرد » أي مرحلة الإحجام عن كل محتوى محدد ، مرحلة « حرية الفراغ » ، مرحلة الفردية التي لا ت يريد أن تقييد .

ب - مرحلة الروح الموضوعي : الإرادة لا تبقى في المرحلة السلبية السابقة إذ أنها تشعر بأن عليها أن تخناس أي أن تختر محتوى معيناً ، غير أنها ت يريد في الوقت نفسه أن تظل كثية وأن يظل محتواها نابعاً من ذاتها ، لا أن يكون غريباً عنها ، وتتجلى مثل هذه الإرادة في النظام العام للقوانين ، ولا تعود الإرادة مجرد نفي للطبيعة بل تخلق طبيعة ثانية .

ج - مرحلة الروح المطلق : الإرادة تبحث عن هويتها من خلال الاختلاف الحاصل بين الذاتية والموضوعية ، ذلك أن غريزة « الروح الحر » مصيره المطلق هو أن « تكون له حرية كموضوع » ذلك أن الروح لا يرغب بشكل مطلق إلا الروح ، نحن هنا أمام ما يسميه هيجل الموضوعية المزدوجة : موضوعية النسق العقلي الذي يقيمه الروح وموضوعية الحقيقة المباشرة ، الواقع الفعلي أي أن هذه الموضوعية المزدوجة تزيل كل تناقض بين الذاتية والموضوعية ، لأن ذروة الموضوعية هي ذروة الذاتية ، بما أن الروح يصبح موضوعياً لا موضوع لبحثه ومصيره سوى الروح نفسه . ويتجلى هذا الروح المطلق الذي موضوعه ذاته في الدين والفن والفلسفة . إن تصالح الذاتية والموضوعية في الروح المطلق هو المدف الأخير والمعنى النهائي لكل فلسفة هيجل .

- يعتبر شوبنهاور خير ممثل للإرادوية Volontarisme هذا المذهب الفلسفى الذى ساد في القرن الماضي واعتبر أن الإرادة هي أساس الأشياء لا الفكر ولا العقل . يعتبر شوبنهاور الإرادة المبدأ الأول الذي يشكل نقطة الانطلاق ، والإرادة لا تتجلى عند الإنسان فحسب لتميزه عن الطبيعة ، كما عند هيجل ، بل هي تتجلى في كل الكائنات الحية وفي الطبيعة أيضاً . هذه الإرادة هي كما حملها في كتابه « العالم كإرادة وتمثل » هي إرادة الحياة Wille zum Leben ، الإرادة في ذاتها غير قادرة على المعرفة إذ أنها دفع أعمى لا يقاوم ، ولكنها بفضل التمثل أو التصور تصبح قادرة أن تعرف ماذا ت يريد ، وعما يتكون ما ت يريد . « إنها ت يريد الحياة كما هي بالضبط ، وعما أن ما تريده الإرادة هو ذاتاً الحياة - لأن الحياة ليست سوى رسم هذه الإرادة كما يدور في التمثل - لذا فإننا حين نقول إرادة الحياة أو الإرادة تقول الشيء ذاته » .

ما يحمله إيرازه في فلسفة شوبنهاور الدور الذي يلعبه الجسد في هذه الإرادة ، إذ

أن العقل لا يتحكم فيها وإن كان يقدم البواعث والدفافع ، الإرادة تظل قوة لا عقلانية لا يستطيع الفهم تفسيرها لأنها سابقة لكل تفسير وهي تقيم صلة حميمة مع الجسد ، إذ أنه المكان الذي تتحرّج فيه الإرادة ، الإرادة تسبق الجسد ، إنها البنية الأولى والمصدر ولكن بفضل الجسد يمكننا أن نقيم معرفة موضوعية للإرادة : « الإرادة هي المعرفة القبلية للجسد ، والجسد هو المعرفة البعدية *a posteriori* للإرادة . . . جسدي هو موضوعية إرادتي » .

- أشهر نيشه بأنه فيلسوف إرادة القوة Wille zur Macht ، وهذا العنوان أعطته أخيه لأحد كتبه بعد أن أصيب فيلسوفنا بالجنون . ولقد أسيء فهم مثل هذه الفلسفة إساءة بالغة إذ أن نيشه كان قد أكد بأن « ما يريده الإنسان وكل حي هو زيادة في القوة » ، ولقد فسرت هذه الزيادة في القوة تفسيراً بيولوجيًّا على أنها السعي لخلق صفات جديدة من البشر ، صفات الإنسان المتفوق . والواقع أن نيشه كان يبغى من إرادة القوة قلب لوح القيم ، تحويل كل القيم القدية إلى قيم جديدة ، نسف أخلاق القطيع من التافهين والضعفاء ، وإقامة أخلاق الأسياد للإنطلاق نحو آفاق الحياة الرحمة البريئة المتمثلة بالعود الأبدي ، والرجوع الأبدي يعني أن كل الأشياء والصور والأشكال تعود مئات المرات دون أن يكون هناك أي مثل أعلى تسعى الحياة لتحقيقه ، هناك فقط صيرورة دائمة بريئة خالية من أي هدف ومن أي خطيئة تكمل حلقتها لتعود قبضاً حلقة جديدة ، وهذا يعني بأن الحياة تكرر نفسها المرة تلو الأخرى ، وأن الطاقة التي تستخدمها ثابتة لا تزيد ولا تنقص ، وأن القوة التي تحرّكها محدودة . غير أن العود الأبدي يعني أيضاً ديونيسوس رمز نشوة الحياة ، وهوس الخلق ، وروعة المغامرة ، وفرح البراءة ، وهذا يعني أن كل شيء يتغير باستمرار وإن الحركة لا تتوقف وإن كانت الأشكال والصور تعود مرات لا متناهية .

غير أن إرادة القوة ، إرادة الحياة ، لا تعني الفرح الجنوني للإبداع فحسب بل تعني كذلك القبول المتشائم بأساسة الحياة ، هذا القبول المتشائم لتساوی حياة تخلو من كل هدف سامي ومن كل معنى .

لقد أراد نيشه بإرادة القوة أن يعود إلى وثنية يونانية متحررة من فكرة الخطية ، شملة بالحياة المتدقّة في تغييرها الدائب ، رغم الطابع المأساوي القاسي الذي يلف الوجود البشري .

2 - مكونات الفعل الإرادي

إن اللحظات الرئيسية التي يمر بها العمل الإرادي هي : إتخاذ القرار ، وتنفيذ

القرار أي العمل والرضا أي قبول العمل ، وفي كل لحظة من هذه اللحظات هناك علة عوامل إرادية ولإرادية تداخل ، وستحاول أن تبع خليل ريكور لكل واحدة من هذه المراحل :

- المراحل القرارات : إن هناك أعمالاً كثيرة تقوم بها وتعترف بأنها أفلتت منا ، لذا فإن العمل الإرادي لا يبدأ إلا حين يقر علينا بوجود قصد معين من وراء العمل الذي قمنا به حتى وإن كان هذا القصد ضئيلاً ، ومثل هذا القصد يشكل المشروع المحتمل لعمل مؤجل . إن هذا القول يعني أن المراحل أي قرار يتضمن وجود قصد يهدف إلى تحقيق مشروع معين أي أن كل قرار له دلالته ويعني شيئاً ، إذ أنه يشير إلى عمل مستقبلي يتوقف على وقوع مقتضوي . والقرار هو بمثابة حكم عمل أصلده على الأشياء والواقع في الفراغ أي دون أن تكون صورة الأشياء قد اتضحت كلياً أمامي ، وبصورة القرار أحسم الموقف أي أني اتخذ موقفاً قاطعاً يبني التردد والتمني الفاسد من جهة ، وأتحمل من جهة ثانية مسؤولية العمل لأنني أتصورني الفاعل الوحد لتنفيذ المشروع ، وهذا المعنى يمكن اعتبار القرار كأثر أصلده للذات حين لا أعود أعتبر جسدي كقوة مبهمة غريبة ، ولكن كشخص مستقل له أهدافه وعيلك زمام القيادة أحالوه بصيغة المخاطب ، وهذا المعنى تصبح الإرادة إصدار الرء الأولي لنفسه . إلا أن أهم ما يميز المشروع صفة المستقبلية إذ أن كل قرار هو استباقي للأحداث ، والمشروع هو تعين على لا سيكون . غير أن المستقبل لا يتوقف على إرادة وحدها فكل ما أنتهى وأرغيه يتوقف على بنية للعالم تخرج عن نطاق سيطرتي ، لذا فاني لا أخطط المستقبل بل أحاطط في المستقبل ، المستقبل هو ما لا أستطيع أن أعيده بقدومه ، وما لا أستطيع تأخيره ، أنه العالم المفتح أمام عملي ، الشرط لكل عمل وإن لم يكن من صنعى ، أي أنه يدل على إمكانية العمل ، هذه الامكانية التي يفتحها أمامي الوعي العملي . إن حضور الإنسان في العالم يعني بأن الممكن يسبق الواقع ويشق له الطريق ، وهكذا فإن قياماً من الواقع هو تحقيق إرادتي للإمكانات التي استبقها المشروع .

ما تجدر ملاحظته هو أن كل قرار يرجع إلى الآتا يعني أن القرار يثير مشكلة علاقة الآتا بالعالم الموضوعي ، ففي كل قرار يؤكد الوعي بأن آنا الذي قمت بالعمل ومسؤوليتي الكاملة عنه . لقد رأى سارتر في ممارسة هذه المسؤولية تحريره للقلق الوجودي والخوف من تحمل تحريره الحرية التي تفتح هوة ساحة أمام الفرد . والواقع غير ذلك لأن الحرية ليست شيئاً سابقاً موجوداً أمامي بل هي تعلم وتحقق في ممارستي ، عمل يؤكد لها ويشتها ، حربي توجد في القرار نفسه الذي تختنه وهي تختنه بعيداً عن القلق والخوف حين تعين ذاتها بذاتها .

إذا كان المشروع هو افتتاح على الإمكانيات القائمة في العالم ، وتأكيد على الأنماط كمعينة ذاتها ، فهذا لا يعني بأن الإرادة هي مرسوم اعتباطي ، ذلك أنه ليس من قرار دون باعث أو دافع ، فإن أعظم إرادة هي تلك التي لها أسبابها أي تلك التي تحمل بصمات مبددة الأنماط علمات شرعيتها . هنا تبرز مشكلة أولى ، فاللدارس الطبيعية أرادت أن تعطي تفسيراً بالحسيمة لكل عمل الإنسان ، فاعتبرت كل أعمال الإرادة معلومات الواقع والبواضـع علـلـها . مثل هـذا التفسـير خـاطـئ لأنـه يتجاهـل بـأنـ المعـنى الـأخـير للـبـواضـع مـرـتبـ بـعـلـ الذـات أـيـ بالـقـرارـ ، والـبـاعـثـ فـيـ الـوـاقـعـ لاـ يـؤـسـسـ الـقـرارـ إـلاـ إـذـاـ قـبـلـ الإـرـادـةـ أـنـ تـأـسـسـ عـلـيـهـ ، إـنـهـ لـاـ يـعـينـ الإـرـادـةـ إـلاـ بـقـدرـ ماـ تـعـينـ الإـرـادـةـ ذاتـهاـ . إنـ تعـينـ الإـرـادـةـ بـالـبـاعـثـ يـعـنيـ أـنـ الـبـاعـثـ يـقـيـمـ أـيـ أـنـ الإـرـادـةـ تـعـطـيـ قـيمـةـ الـبـاعـثـ ، وـهـذاـ يـقـودـنـاـ حـتـىـ إـلـىـ فـلـسـفـةـ لـلـقـيمـ أـيـ إـلـىـ النـاحـيـةـ الـاخـلـاقـيـةـ الـتـيـ يـضـمـنـهاـ كـلـ عـلـ إـرـادـيـ ، وـفـيـ هـذـاـ الصـلـدـ يـتـحـولـ كـلـ وـعـيـ إـلـىـ ضـمـيرـ أـخـلـاقـيـ حـينـ يـصـحـ تـقـيـماـ لـلـأـمـورـ ، وـتـفـكـيـراـ فـيـ الـقـيمـ يـفـاضـلـ بـيـنـ الـأـمـورـ وـيـضـعـ مـوـضـعـ السـأـولـ الـأـسـبـابـ الـأـولـ ، لـيـسـ حـتـىـ عـنـ أـسـبـابـ أـيـدـ وـأـعـقـ ، وـيـعـيشـ قـلـقـ الغـايـاتـ الـأـخـيـرـةـ لـلـتـصـرـفـ . مـثـلـ هـذـاـ الـقـلـقـ يـتـأـسـسـ مـنـ التـفـكـيـرـ وـلـكـنـ لـيـسـ مـنـ الـأـكـيدـ أـنـ التـفـكـيـرـ يـسـتـطـعـ أـنـ يـفـصـ حـدـاـلـهـ ، ذـلـكـ أـنـ لـيـسـ هـنـاكـ حـلـسـ عـلـ الـطـرـيـقـ الـأـفـلـاطـونـيـةـ لـلـقـيمـ الـمـطـلـقـ . وـكـذـلـكـ لـيـسـ هـنـاكـ إـدـراكـ صـافـ تـجـلـ مـنـ خـلـالـ الـقـيمـ الـأـفـضلـ ، إـنـ لـاـ أـرـىـ الـقـيمـ كـمـاـ أـرـىـ الـأـشـيـاءـ ، إـنـ لـاـ أـرـىـ مـنـ الـقـيمـ إـلـاـ تـلـكـ الـيـتـيـ أـنـاـ عـلـ استـعـداـدـ خـلـمـتـهاـ .

إن مشكلة البواضـعـ والـوـاقـعـ الـتـيـ قـادـتـاـ إـلـىـ مشـكـلـةـ الـقـيمـ تـقـودـنـاـ مـبـاشـرـةـ إـلـىـ مشـكـلـةـ الـإـرـادـيـ دـاـخـلـ الـإـرـادـيـ ذـلـكـ أـنـ أـهـمـ مـصـلـرـ لـلـوـاقـعـ هـوـ الـجـسـدـ ، وـالـجـسـدـ هـوـ أـوـلـ مـوـجـدـ . لـيـسـ لـإـرـادـيـ وـلـاـ لـفـكـيـرـيـ أـيـ دـخـلـ فـيـ إـيجـاـدـ ، وـجـوـهـهـ يـسـيقـ كـلـ كـوـجيـتوـ ، كـلـ تـفـكـيـرـ ، وـهـذـاـ الـلـإـرـادـيـ مـوـجـدـ مـنـ أـجـلـ الـإـرـادـةـ ، كـمـاـ الـإـرـادـةـ مـوـجـدـةـ بـسـبـبـ الـلـإـرـادـيـ ، وـالـجـسـدـ يـكـشـفـ عـنـ أـهـمـ مـصـادرـ الـوـاقـعـ وـهـيـ الـقـيمـ الـحـيـاتـيـةـ ، هـلـ أـفـضـلـ حـيـاتـيـ عـلـ كـلـ قـيمـ أـخـرىـ أـمـ أـقـبـلـ التـضـحـيـةـ يـهـاـ مـنـ أـجـلـ قـيمـ اـعـتـرـهـاـ أـسـمـيـ ؟ـ أـمـمـ مـثـلـ هـذـاـ السـأـولـ تـكـبـ مشـكـلـةـ الـقـيمـ طـابـعـاـ درـامـاتـيـكـاـ ، ثـمـ إـنـ الـجـسـدـ يـحـتـويـ أـوـلـ الـحـاجـاتـ الـأـسـاسـيـةـ الـتـيـ لـاـ غـفـ عنـهـاـ لـلـحـيـاتـ كـلـاـكـلـ وـلـلـمـرـبـ ، وـتـقـيمـ هـذـهـ الـحـاجـاتـ الـتـيـ لـاـ تـرـقـ عـلـ إـرـادـتـاـ عـلـاـقـةـ وـطـيـلةـ مـعـ الـبـواـضـعـ وـالـوـاقـعـ ، الـحـاجـاتـ تـشـكـلـ مـادـةـ الـوـاقـعـ ، غـيرـ أـنـهـ تـمـرـدـ عـلـ التـفـكـيـرـ الـنـاطـقـ الـتـامـ ، ذـلـكـ أـنـهـ تـسـمـيـ إـلـىـ عـالـمـ الـعـاطـفةـ وـالـشـاعـرـ ، عـالـمـ الـبـحـثـ عـنـ اللـنـةـ وـاحـتـابـ الـأـلـمـ ، وـالـعـاطـفةـ تـشـكـلـ النـاحـيـةـ غـيرـ الشـفـافـةـ لـلـكـوـجيـتوـ ، فـالـدـخـولـ إـلـىـ أـعـماـقـهـ يـظـلـ عـمـلـيـةـ غـيرـ مـفـصـمـةـ ، الـشـعـورـ يـعـلـمـ الـحـيـاتـ الـعـاطـفـيـةـ تـسـمـيـ إـلـىـ النـاحـيـةـ الـذـاتـيـةـ لـلـكـوـجيـتوـ ، غـيرـ أـنـ سـبـرـ أـغـوارـ الـحـاجـاتـ يـسـتعـصـيـ عـلـ

الجلاء الفكري لذا فإننا نضطر أن نعالج الحالات في موضوعاتها أي في الهدف الذي تسعى إلى تحقيقه ، وهكذا يتضح لنا بأن الحاجة تدلنا على الإيمان الجوهري الذي يحيط بجسمنا : العاطفة تدوجه بالذاتية ، غير أنه في الوقت ذاته يبقى حياتنا الحميمة المعروضة أمام المشاهدين وبين الأشياء ؛ ومن هنا كان بالإمكان اعتبار الجسد من وجهتي نظر مختلفتين ، النظر إليه كجسد خاص يشكل جزءاً من الكرجيتو ، أو النظر إليه كجسد - موضوع أي كأي موضوع آخر قابل للدراسة الموضوعية .

بعد دخول الالإرادي التمثل بالجسد وحاجاته إلى حقل الإرادي تأتي المرحلة الأخيرة للقرار وهي مرحلة الاختيار ، والختار ليس التردد ، إذ أنه يدوره مرتبطة بالدوافع ، وكلما اتضحت الدوافع كلما كان الخيار أسهل ، والوضوح العقلي للدوافع يجعل الإرادة تتبع بالضرورة باتجاه واحد لا تجد عنه .

- مرحلة تنفيذ القرار أو مرحلة الفعل : يميز علم النفس الكلاسيكي في تحليله للإرادة بين مراحل التداول والأخذ القرار ثم تنفيذه ، غير أن مثل هذا التمييز اعتباطي ذلك أنه إذا كانت الإرادة هي القدرة على اتخاذ القرار فمثل هذه المقدمة تأتيها لأنها في نفس الوقت مقدرة على التحرك ، فالإرادة التي تقيم الشاريع قحب ، إرادة ناقصة لذا فإن معيار صدقها يظل التنفيذ أي التحرك والعمل . إن المشروع يسبق العمل غير أن العمل يتحقق المشروع وهذا يعني بأن الإرادة لا تقرر بالفعل إلا حين تغير جسدها ومن خلاله العالم ، فما دعت لم أقم بالتنفيذ فكأنني لم أرد شيئاً ، ومن العبث أن تخفي عجزنا عن العمل وفشل مشاريعنا وراء مراورة حية أملنا من الناس بسبب شرورهم ؛ مثل هذا الموقف لا يقود إلا إلى النهيكم أو المغالية الخيالية أي إلى الواقع العقيمة ، في حين أن القوة المجمعية في جسدي توجه المشروع نحو العمل أي في اتجاه التأثير على الواقع والعالم الخارجي ، هذه القدرة التي تعيشها داخل الإرادة تعني أن مشاريعي نفسها هي في العالم الخارجي ، إذ أن مثل هذه القدرة تحتنا ، كي تتحقق ، إلى هذا العالم الواقع أعلمتها ، ووجود هذه المقدرة تحت تصرفنا تعودنا إلى فكرة الجهد ، الجهد الذي علينا أن نبذله وهو في استطاعتنا ، هذا الجهد يصطدم أولاً بجسد قد هيأته العادة فسهلت أمامه الطريق ، ثم يصطدم بجسد هزة الانفعال ، ونحن نعرف الدور السيء الذي قد تلعيه الانفعالات المفاجئة لفقدنا السيطرة على ذاتنا أو بالأصح على تصرفات جسمنا ، ومن هنا فإن الجهد الذي نبذله من أجل تحريك جسمنا كقدرة على العمل يعني قبل كل شيء تطويق هذا الجسد كيلا يكون ضحية الانفعالات . الجهد أو القدرة الإرادية تصبح إذن قدرة السيطرة على الجسد ، قدرة حياته من الانفعالات كي يصبح خائعاً للإرادة لا ضحية للإرادي ، ذلك أن الجسد لا يدفع الإرادة إلا إذا كانت الإرادة تملك الجسد ، والمرء لا

يستطيع أن يتمثل محتوى القيمة التي يريد أن يتحققها بعمله ، إلا إذا سيطر على حركة المحسنة ..

إن اليهود اللطليوب منا بذلك ، والذي هو في مقدورنا ، يؤكدحقيقة العلاقة القائمة بين الإرادة والواقع أو العالم الخارجي ، هذه العلاقة هي علاقة فعل أي أن الإرادة ليست قائمة كتجريد منطوي على الذات بل هي عمل مهيأ للتأثير على الواقع وتحقيقه ..

- مرحلة الرضا أو القبول : في هذه المرحلة يبني القبول الفعل الإرادي بمعنى أنه يتعممه ، أي أن التشروع والجهد يتوجان في الرضا ، وهذا الرضا هو التسليم بالضرورة التي تأتي من الطبيع والحياة واللاوعي . فالطبع هو ما ثبت بشكل نهائي ، أنه ما لا يستطيع تغييره ، وبالتالي فهو ليس بقيمة يسعى الجهد إلى تحقيقها ، بل إن الطبع هو الواقعية التي تعكس عليها كل القيم أمام الوعي .

وكل ذلك فإن الحياة تبدو أيضاً أمام الإرادة كضرورة ، ذلك أنها لا يمكن أن تكون قيمة بين القيم ، إنما تحقيق أية قيمة يفترض وجود الحياة ، فتوقف الحياة يعني انتهاء السعي إلى كل قيمة ، وكلنا نعلم بأن التعب والمرض والارهاق توقف حائلاً دون الجهد بل قد تكون واسطة إقفاله . ويدخل اللاوعي كذلك في دائرة الضرورة الإرادية ذلك لأن وجوده يجعل من كل قرار مجرد نقطة مضيئة في بحر عاصف من الظلام ، أن الواقع التغريبية اللاوعية التي ألقى التحليل النفسي الأضواء عليها تجعل من كل مشروع آخر طلل له محاطاً بقيمة كثيفة حالكة تحجب الرؤية .

إن الطبيع والحياة واللاوعي تشكل الحلقات الإرادية التي تواجه الإرادة في مراحلتها الأخيرة ، مرحلة القبول ، غير أنها هنا أيضاً نجد المشكلة الرئيسية التي اعترضتنا سليقاً وهي مشكلة استناد الإرادي إلى الإرادادي وطابع التبادل القائم بينها ، فيما هو ضروري أي يخرج عن حكم الإرادة يصبح الوسيلة لتسهيل عمل الإرادة ، ذلك أن الطبيع يصبح طريقتي التي لا تخشى شيئاً لتحدي الصعاب ، أي أنه يصبح جزءاً لا يتنصل عن اليهود ، وكل ذلك فإن القوى اللاوعية تصبح العقوبة الخفية للانفعالات بكل ما فيها من مثير وغرير ، أما الحياة التي كانت توقف عندها كل قيمة فإنها تصبح القيمة التي لا يتقدّم للقيم .

المراجع العربية والأجنبية

- رينيه ديكارت : *تأملات ميتافيزيقية* ، ترجمة كمال الحاج ، منشورات عويدات -
بيروت باريس ، 1977 .
- أمانويل كانط : *أسس ميتافيزيقا الأخلاق* ترجمة محمد الشنطي ، دار النهضة العربية -
بيروت 1970 .
- هيجل : *محارات* : جزءان ، دار الطليعة ، بيروت 1978 .
- HEGEL: *Principes de la philosophie du droit*. Ed. Gallimard, Paris, 1968.
- NIETZSCHE: *La Volonté de Puissance*, 2 volumes, éd. Gallimard, Paris.
- RICŒUR (PAUL): *Philosophie de la Volonté*. Tome I, *Le Volontaire et l'Involontaire*, éd. - Aubier Paris, 1949.

الفصل الرابع

الإيديولوجيا التكنوقراطية ووهم الفردوس الأرضي

٦ - مقدمة

إن التكنولوجيا التي اقترنت منذ نشأتها بالتقنيين هي إيديولوجيا . وتأكد أنصارها على أنها ليست كذلك يكسبها قوة غريبة . فالكثيرون يتعلمون بها وكأنها حبل النجاة الأخير ، الخلاص الوحيد ، الأمل النهائي لوضع حد لكل الإيديولوجيات التي سادت وتسود الإنسانية ، وكانت البنية الدائم للخصوصيات ، والهوية السحرية التي تدفن في جوهرها كل ضحايا الحروب ، والمقربة التي ترقد فيها جاهير الابرياء .

إن التكنولوجيا ، الابنة اللقيطة للمعلم ورثت من والدها هذا الحلم الذي يتلاشى دوماً للعود للولادة من جديد ، حلم وجود إنسانية بلا مشاكل ولا معضلات . وقد أنتنا ميلشة من فلسفة الانوار في القرن الثامن عشر بل ان ولادتها تعود إلى قبل ذلك ، وما تزال تشر سحرها وجاذبيتها رغم كل الآمال الضائعة . فلقد استطاعت التكنولوجيا أن تسurg من جحيم الغولاك ومعسكرات الاعتقال عصيّة بكل براءتها ، فلقد خرجت بكرأ من الليل على بالفجور ، أو على الأقل هذه هي الصورة التي ما زالت تحفظ بها عنها ، قمنا إلى الليلان إلى الولايات المتحدة الأمريكية مروراً بالصين وسائر دول أوروبا تنادي الأمم يالسمها وتضحي على مذبحها . وهي تسد كرب أوحد ، لا كإله صامت غير متظاهر يختفي وراء غيب لا يدرك ، ولكن كسيد يتحكم كل صباح - لا في مصير كل واحد منا - فكلمة مصير تعود إلى ماض سحيق حيث كان البشر يقاتلون ويتذابحون يالسم الإيديولوجيات - بل في حياتنا اليومية ، فهي تحكم لا في ما نأكل وما نشرب وما تلليس وما نقرأ فحسب بل حتى في ثرثرتنا فصيغة المجهول إلى يقال الهيدجيри لم يعد موضوعاً وجودياً طبيعياً وعفرياً يحاول أن ينسينا أصالتنا وقلقاً كائنات ملائكة بها ، ميعترة مهجورة متروكة في هذا العالم الغريب لمصرها بل ان هذه الثرثرة نفسها أصبحت

مرتبطة بما تعلمه وسائل الاعلام التي تجعلنا نعيش الحدث ساعة ، دقيقة دقيقة .
بل - ولم لا ؟ - ثانية ثانية .

2 - التكنولوجيا هي أيديولوجيا

إن التكنولوجيا بدل أن تكون نهاية الأيديولوجيات كما يقال ، هي نفسها أيديولوجيا . إنها تصبح أكثر فأكثر لا أيديولوجيا طبقة معينة في مجتمع معين في عصر معين بل أيديولوجيا الإنسانية بأسرها . وكل شيء يحدث كما لو أن إعطاء الثقافة والحضارة الطابع العالمي الكلي لا يتم إلا مروراً بها . إنها تصبح أكثر فأكثر العامل الوحيد الذي يجمع سكان الكوكبة الأرضية إذ يدو و كان هناك مسيرة جارفة تقوم بها مختلف الطبقات الإجتماعية لخالق الأمم للسير نحو التقنية .

كان أفلاطون قد جعل الواحد فوق التعدد ، وكان هيجل قد نادى بالمفهوم الذي يتغير مع التقدم ، أما التكنولوجيا فقد خلعتها لستوج طغيانها . ففكرة الخير الأفلاطونية ومفهوم الروح الميغيلي قد استبدلا بصورة الإنسان الذي يستهلك أكثر فأكثر . فإذا كانت الميتافيزيقا الكلاميسية التقليدية توجه بأنظارها نحو السماء بحثاً عن معنى للتجربة الإنسانية فإن التكنولوجيا قد حللت مكانها ونادت بالعودة إلى الأرض للاهتمام بزيادة إنتاج هذه الأخيرة .

لقد أدان الفيلسوف الألماني المعاصر يورجين هابرمس سنة 1965 في درسه الافتتاحي في جامعة فرنكفورت ، العنوان « المعرفة والمصلحة » والذي نشر بعد ذلك في كتابه « التكنيك والعلم كأيديولوجيا » ، أدان التكنيك كعقلنة كاذبة جماعية . فإذا كان العلم يعيش تحت وهم العلم النظري الصرف حين لا يخدم في الواقع إلا المصالح الخاصة ، فإن التكنيك يعتقد أنه نشاط في خدمة الإنسان في حين أنه في الواقع ليس سوى نشاط يسيطر على هدف النجاح والربح وبالتالي فإن الموضوعية العلمية ليست سوى وهم . « إن الجمل العلمية الأساسية ليست نسخة للواقع في حد ذاتها بل إنها بالعكس من ذلك تعبر عن نجاح أو فشل العمليات التي شرعنا بها » (التكنيك والعلم كأيديولوجيا ، الطبعة الفرنسية ص 146 جاليار 1975) .

يضع هابرمس يده هنا على مشكلة خطيرة لا تتعلق بالصلة بين المجتمع مثلاً بالطبقة المهيمنة والبحث العلمي فحسب بل تختلطها إلى الصلة بين الطبقة الحاكمة وكل نشاط خلاق من فن وأدب .

إن التكنولوجيا ليست أيديولوجيا فقط لأنها ، كما يؤكّد هابرمس ، تتحقق هدفها الحقيقي ، ولا تعرف بمصدرها الحقيقي ، ولا تقر بأنها إينة مصلحة السيطرة والمهيمنة

التي تنبئها العلوم التجريبية التحليلية . إن التكنولوجيا هي أيديولوجيا لأسباب أخرى أهم من ذلك فهي أيدиولوجيا لأنها قبل كل شيء ميتافيزيقا ساذجة بدائية في حين أنها تصر على التأكيد بأنها خارج كل تأمل فلوفي نظري . والحقيقة غير ذلك تماماً . إن التكنولوجيا لها أيديولوجيتها المبنية على مبادئ ثلاثة هي :

أ - كل شيء قابل لأن يصبح سلعة للإستهلاك ، وبالتالي فإن كل شيء هو إنتاج والإنتاج يعني أكثر فأكثر على ميادين الحياة . فالميادين الخاصة جداً والحميمة تسقط أكثر فأكثر تحت مقوله الإنتاج - الإستهلاك : فالطب حين يصبح أفلاماً إباحية وحوائط جنس ووكالات زواج يصبح إنتاجاً ، يصبح سلعة جاهزة للإستهلاك ، وكذلك فقد أحد النقاد يحكمون على العمل الأدبي لا بعبارات العمق والجدة بل بعبارات الإنتاج ، فالعمل الأدبي يعامل أكثر فأكثر كنمرة إنتاج معين تماماً كما تعامل السيارة مثلاً ، لا شيء يوقف زحف الآلة فهي تلتح كل عام أكثر قليلاً داخل الميادين الحميمة لحياة الإنسان لتحولها إلى إنتاج يتطلب المستهلك وهو يعرض علينا سحره الذي تضفيه عليه جده .

ب - ليس الإنسان بكتائن لا متنه لا يمكن الخد به ككلية بل هو في نظر التكنولوجيا مجموعة لا متاهية من الرغبات المجمسة ، وبالتالي فيمكننا أن نخلق له رغبات مصطنعة إلى ما لا نهاية . كان أبيقور قد ميز بين الحاجات الطبيعية والضرورية وال حاجات الطبيعية غير الضرورية وال حاجات التي ليست طبيعية ولا ضرورية في حين أن الأيدلوجيا التقنية لا تكررت مثل هذا التمييز ، فليس يهمها إن كانت الرغبات التي تخلقها طبيعية أو ضرورية بل كل همها أن توجد حاجة جديدة .

ج - إن المبدأ الأخير للأيدلوجيا التقنية يمكن أن يختصر كالتالي : كلما ازداد استهلاك الإنسان كلما زادت سعادته . استهلك واصمت ، يندو أن هذا ما تقوله لنا التكنولوجيا الحديثة . ليس من غاية أخرى للحياة سوى زيادة القوة الشرائية أي كمية الاستهلاك إلى درجة تستطيع أن تقول فيها بأن معدل النمو الاقتصادي أصبح المقاييس الوحيد للحضارة ، والعنصر الوحيد المحسن للتقدم ومن هنا يمكننا أن نفهم لماذا أصبح هاجس السياسيين الأول .

من الواضح أن المبادئ الثلاثة للأيدلوجيا التكنولوجية لا تشكل سوى ثلاثة أوجه لواقع واحد ، فهذه الأوجه مرتبطة بفلسفة بسيطة وساذجة وقول هذه الفلسفة بأن الإنسان ليس سوى مجموعة من الرغبات . وإذا كان الأمر كذلك فلتتحول كل شيء إلى مجموعة من الرغبات المجلدة المباشرة (فيما يتعجب أن يستهلك بفترة قصيرة من

الزمن) ثم بعد ذلك فلتقنع الإنسان بأن حقيقته الوحيدة ، سعادتها كلها في الترفيحة المستمرة لقدرته الاستهلاكية .

هناك إذن ميتافيزيقاً ومتافيزيقاً ساذجة تقوم عليها التكنولوجيا الحالية . هذه التكنولوجيا تحيب ضمناً على سؤال كافط : ما هو الإنسان ؟ الإنسان رغبة يمكن إرضاؤها باستهلاك متوجات الصناعة ، فيعكس الحكمية اليونانية التي كانت تغير الرغبة كيانه بلا قعر ، كثير لن تقتل ، تقضي التكنولوجيا الحديثة ، كأيديولوجيا ، أن تقيم كل شيء على الرغبة الالامعدة بعطشها الدائم للإستهلاك أكثر ولو بقليل .

لقد جعل أفالاطون في جمهوريته من السيطرة على الذات الفضيلة الرئيسية ، الفضيلة الأم لجميع الفضائل حتى أن فضيلة التطهير نفسها هي جزء من فضيلة السيطرة على الذات وهذه الأخيرة هي الشرط الأساسي لكل حكم كيلا يصبح السلطان مجرد قاطع طريق ، في حين أن التكتنوقراطية تصادر هذه السيطرة على الذات لتمحي وجود كل ذات ، فالذات هي التي تعتقد أنها اكتشفت جوهرها كافتتاح لا متناه على عالم الرغبات المادية ، والسيطرة على الذات تعني بناء التفكير وحيرة الاختيار في حين أن التكتنوقراطية هي الجاهز المختار سلفاً والمخازن جيداً .

يؤكد أرسطو بعد أن وضع الوسائل التي تقييمها السعادة مع الخيرات الخارجية يتأثر الحد الأخير للسعادة هو النظر العقلي الصرف (الأخلاق لنيقوماخوس الكتب السادس والفصل السابع) في حين أن الأيديولوجيا التكنولوجية تؤكد ، بعد أن تعلن ذلك ، يتأثر الحد الوحيد هو الالامعدة خارج أي تأمل . واللامعدة هو قابلية التغيير اللامالي لمواضيع الرغبة . والتأمل يعني ضمناً أن الإنسان ما زال يبحث عن جوهره ، يتلمس طريقه لإيجاد معنى للوجود في حين أن الأيديولوجيا التكنولوجية قد وجدت هنالك اللعنة في الرغبة القابلة للتنوع إلى ما لا نهاية ، وتشيد عليها كل بناء الإنسانية الجديدة ..

3 - الإنسانية بلا وجه : إن الإنسانية الجديدة التي نشهد ولادتها تحت شاشة سيطرة التكنولوجيا هي إنسانية بلا إنسانية أي أنها بدون وجه يميزها وينطبعها . في جميع الناس يصبحون متساوين ، لا حسب المفهوم القانوني للمساواة بل يصبحون متساوين يقضى الحاجات المصطنعة التي تخلقها التكتنوقراطية . فالمواضة هي أكثر الأشياء هيقرطية والرأي الذي يشارك فيه أكبر قسم من البشر . الجميع يصبح لهم التطلعات نفسها والمساواة في المستوى تعم الكرة الأرضية بأسرها . ويصبح الجميع سعداء لأنه لا يعود على أحد أن يفكر ، فالتكنوقراطيون يكونون قد فكروا في كل الإحتلالات وشكوك الاتهام قد وجدت حلاً مناسباً لكل مشكلة . ولا يعود هناك من إنسان يشكل حالة خاصة . إن

صيغة المجهول توحد كل الناس بسبب مجهريتها نفسها وتصبح الـ « هو » المثل الأعلى للبشرية ، هذا المثل الذي كانت تبحث عنه الإنسانية منذ آلاف السنين دون أن تهتدى إليه ، ويصبح الناس أخيراً أحرازاً : لا يعود هناك من أيديولوجيات وعقائد مختلفة تفرق بينهم وتعزز شملهم ولا تعود هناك من قيم يعيشون من أجلها إذ تنتهي دون إكراه . إن المجتمع التقني هو مجتمع عزل لكل شيء بما أن كل محظوظ يمكن أن يتحول إلى ناج ، وكل ناج إنما وجد ليستهلك . إن الاستهلاك كيفي أي حسب رغبة المرء .

وفي مجتمع كهذا لا يعود للإنسان من تاريخ . أو بعبارة أخرى فإن التاريخ يفتقد كل معنى له . لقد عاش الإنسان خلال آلاف السنين وهو يعتقد أنه بتاريخه يتحقق فكرة عن ذاته واته يقترب من مثل أعلى معين بينما تلغى الإيديولوجيات التكنولوجية التاريخ وتحل التاريخ يتبع إلى الفراغ الكامل لأنها تحيله إلى العلم .

إذا كان الإنسان في مختلف المجتمعات السابقة يعني علاقة جدلية مع تاريخه وترتبط مع العمل الذي يحققه فإن التكنوقratية تهي مثل هذه العلاقة المميزة . ذلك أن الصلة الجدلية الوحيدة المتبقية ليست صلة الإنسان بذاكرته الجماعية بل صلة الإنسان بالآلة لأن كل تاريخ البشرية سيسريح تاريخ الآلات ، إذ ستضحي المصانع أرض المعرك الوحيدة ، فعندها ستخرج النهاج الجديدة المقنة للآلات . فبدل الإشارة إلى واترلو أو غيرها من المعرك سيشير الناس إلى تاريخ خروج هذه الآلة أو تلك .

إن العلاقة الجدلية الوحيدة التي تفرض نفسها أكثر فأكثر هي الدialektikية القائمة بين الإنسان والآلة . وفي حركة فناء صوفية مع الآلة يتخل الإنسان عن وجهه لأنه لا يبقى له سوى وجه تلك التي أذاب شخصيته فيها ويصبح بدوره آلة . ويكون في النهاية عندنا آلةان واحدة تتبع والأخرى تستهلك .

إن دلائل كثيرة تشير إلى غياب وجه الإنسان . فلربما لم يكن تخل « الرواية الجديدة » عن الشخصيات مجرد صدفة . فالشخصية في الرواية تتأثر عن السمات المميزة ، عن الوجه البشري المختلف عن الآخر . فلربما تخلت الرواية الحديثة عن خلق شخصيات جديدة لأنها لم تعد تحتاج إلا إلى شخصية واحدة هي شخصية « السيد كل الناس » الذي لا يميزه شيء عن غيره تماماً كالآلات المصنوعة بالجملة .

والظاهرة ذاتها شاهدتها في « المسرح الجديد » الذي ينطلق من مواقف وأوضاع معينة وهي ليست أوضاع أناس خارقين أو أبيطال منغميين في صراعات غير عادلة . إن المعير والشاذ يخليان الطريق أمام العادي .

إن فلسفة جاك دريدا التي هي بلون مركز تشير إلى إغفال اللعب الأساسي ، إذ

ليس هناك من عمل أو كلمة أصلية قادرة على أن تفهم لعب اللعنة كلعبة لستخالها ..
اللعبة ، لعب اللغة هو من صنع لا أحد وهو في الوقت نفسه لعب جميع الناس . إلن
مهاجة دريدا لما يسميه الكلمة المركزية أو العقل كمركز تؤكد ضمانته وجود فكر دون
وجود مؤلف ، والعالم الحالي من المنطق ومن الأخلاق الذي يتوصل إليه يشكل
الإشارات الأولى لثقافة جديدة تعني أنها تفقد ميزاتها لتقع في إنقاذية الآلة .. إلن فلسفة
تنادي بعدم وجود مركز وتدين كل ميتافيزيقا حين تسقط الكلمة عن عرشهما تعلق في
الواقع عن قيام إنسان غير مركز أي عن إنسان تخلى بملء إرادته عن مركزه » عن تحكيم
العقل كيلا تبقى هناك أية ميزة بينه وبين الآلة .

إن مفهوم « الاستئمة » عند ميشال فوكو في كتابه « الكلمات والأشياء » يعلن
بدوره عن مسح الوجه واحتفائه لصالح القناع . فعلم اللغة وعلم الاقتصاد وعلم
البيولوجيا الذين حلووا في العصور الحديثة مكان الفيلسوف للدراسة الاتسان دراسة
وضعية ، لدراسته ككائنات متنه يختفون بدورهم من على السطح للصالح « الاستئمة »
الخلفية التاريخية التي جعلت من خطابهم خطاباً ممكناً وعلمياً . قال عليه الكبار الثلاثة -
بوب وكوفيه وريكاردو الذين كانوا وراء علومنا الحديثة ما كانوا يتظرون فوكو سوى الله
بدون وجه يميزها لأنّه أكبر وأشمل آلة شروط إمكانية قيام خطاب معين أي « الركيولوجيا
المعرفة » .

الرواية بدون الشخصيات ، والمسرح بدون أبطال ، والـ « هو » اللذى يفكرون في
« الأنا » حين تعتقد الأنا أنها تفكّر كلها دلائل قيام ثقافة جديلة » إسلامية يلدون وجده
يميزها لأنّها قبلت لعب التكنوقراطية ، لأنّها استسلمت أمام التكتولوجيَا كأكيلرولوجيا !

ويجب الاعتراف هنا بأنّ الفلسفه أنفسهم في الغرب مسؤولةون عن مثل هؤلاء
الإسلام ، فلقد بدأت بواحد الخذلان في القرن الثامن عشر » فاتلاقي العلوم
التجريبية قابله شق في داخل الفلسفه ، إذ لم يعد الفلسفه سوى مشاهليين ميهورين
أمام منجزات العلم . وبدل التفكير الفلسفى في العلوم أحد الفلسفه يصققون يشلّه
لكل نجاح تقني وكأن النجاح قد لهم بسحره .

بداية الإسلام هذه نجدها عند كانط ، ثم أنها تصل إلى درجة متزايدة مع
وضعية أوجست كونت ، وحاول هوسرل في أواخر حياته - قيل الحبيب العاللية الأخيرة
بقليل - أن ينبع إلى مخاطر اسلام الفلسفه للتخارات الوضعية والطبيعية (راجع كتابه
أزمة العلوم الأوروبيه) ولكن التيار ظل جاراً .

وفي سنة 1964 أقيم مهرجان حول كيريجارد ، في الأوتيسكوفي ياريس وأرسل

هيدجر اليه مقالاً أعلن فيه عن نهاية الفلسفة وحلول العلوم الحديثة مكانها لأن مهمة التقنية هي إدماج الإنسان في وسطه ، وحين يندمج الإنسان في محیطه لا يعود للفلسفة من دور تلعيه . إن أفلاطون ونيتشه أغلقا حلقة الميتافيزيقا فلم يبق سوى إدماج الإنسان في محیطه الاجتماعي والثقافي .

إن إعجاب هيدجر بالטכנيك وافتاته به واضح ولكنه يضع يده على الكلمة رئيسية للحضارة التكنولوجية هي الكلمة إندماج . فالإنسان المندمج كلية في وسطه يوفر على ذاته الكوجيتو ، أي مشقة التفكير فالآلة قد حلّت جميع مشاكله . وفي الفلسفة هناك سير نحو هذا التوفير ، فلقد احتاج ديكارت إلى «الضمانة الإلهية» ليتأكد من صحة ما يرى ، وجاء هوسرل ليوفر في الفنومينولوجيا هذه الضمانة ، ثم جاء البنويون وأتباعهم في الفلسفة فوفروا الذاتية .

إن التكنوقراطية التي تريد أن تدمج الإنسان تماماً في محیطه مرتبطة بجميع التيارات الفلسفية الوضعية والوضعية الجديدة وكل فلسفة الأنوار ، بل أنها مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بكل الحضارة الغربية ، ذلك أن حلم الخلاص عن طريق العلم متصل تماماً في هذه الحضارة ويشكل المحور الأساسي لها ، إن التكنوقراطية حين أصبحت أيديولوجيا استعادت لصالحها جوهر الحضارة الغربية ، وينتسب آخر أن التكنولوجية هي نقطة الوصول ، نقطة النزرة في الحضارة الغربية . إن التكنوقراطية لها ذاكرة وذاكرتها هي تاريخ الحضارة الغربية وجوهرها . تاريخ المعركة التي خاضها الغرب وربحها والتي تشكل ما يميزه عن باقي الحضارات . فلا يمكن أن تفهم التكنولوجيا إلا إذا عولجت قضية جوهر الحضارة الغربية ، وكيف أن إقامة الفردوس الأرضي بفضل التقدم العلمي كانت القصة المثيرة لمغامرة الغرب الحضارية . غير أن الخوض في جوهر الحضارة الغربية يستدعي بحثاً آخر .

القسم الثاني

منهجيات

الفصل الأول

التأمل والفلسفة

تمهيد

ليس التأمل بمنهج فلسفى واحد أو بمنهج واضح المعالم ، فهذا ديكارت يعتقد كل الفلسفات التأملية في كتابه «مقال عن المنهج» . ليعود ليطلق على طريقته في الشك المنهجي إسم تأملات في الفلسفة الأولى ، وهذا هو سرل الذي حاول جاهداً أن يجعل من الفلسفة علىً متشددًا يطلق على أحد أهم كتبه اسم «تأملات ديكارطية» وكأن التأمل قدر الفلسفة الذي لا تستطيع الإفلات منه ، رغم كل التقدم العلمي وتتنوع المنهجيات الفلسفية المتأثرة كثيراً أو قليلاً بهذا التقدم .

والتأمل ليس وقفًا على فلسفة حضارة دون أخرى ، ولا هو بوقف على التجربة الفلسفية وحدها ، بل أنه يكاد يكون المنهج غير المعلن للفكر البشري على إتساع رقعته ، والتجربة الإنسانية في شتى ميادينها الفنية والأدبية والدينية ، فمن التراثان البوذية إلى الوجود الصورى إلى تجربة نشوء الخلق الفنى ، إلى سعادة إتصال المتسود ، إلى اكتشاف الكوجيتو الأغسطنطى والديكارتى ، إلى الديالكتيك الهيجلي إلى سعى نداء الأنما العميق ، يبرز التأمل وكأنه الوسيلة الوحيدة الموضعية تحت تصرف الإنسان ليحاول بها معرفة معنى وجوده .

كان لا بد من مثل هذا الإيضاح قبل حصر الموضوع في التأمل كمنهج فلسفى ما سيتيح لنا إحاطة ، ولو جزئية ، بهذا المفهوم الواسع . نقطة إنطلاقنا ستكون إذن محاولة تحديد للتأمل فلسفياً أولاً ، ثم سنحاول مقارنة الموقف التأملى من الحياة والطبيعة بالمقفين العملي والعلمي لتوضيح تحديدىنا ، ثم بعد ذلك سنرى الافتراضات السابقة التي يحتويها التأمل ، إلا أن الفلسفة التأملية هوجمت من أكثر من جهة وهذا ما سنراه بإيجاز قبل أن نتفحص الخل الذي نقترحه .

١ - تحديد التأمل :

لقد أطلق اليونان على التأمل لفظ «ثيروريا» للتأكيد على أن التأمل هو نظر عقلي محض لموضوعات لا يمكن أن تقع تحت مراقبة الحواس كالجواهر المقارقة والمبادئ الأولى ، وبهذا المعنى يجب فهم قول أرسطو في كتابه «ما بعد الطبيعة» بأن الفلسفة الأولى هي العلم التأملي - النظري المحض - للعلل الأولى وللمبادئ الأولى ، فأرسطو الذي شدد على دور الحواس في تكوين معارفنا كان يدرك بأن التفسير الطبيعي القائم على تحليل الواقع الحسي صالح لإدراك العلة المباشرة للتغيير القائم في عالم الكون والفساد ، غير أن الفضولية البشرية لا تكتفي بمثل هذا التفسير بل يدفعها الاندهاش إلى البحث عن العلة الأولى التي كانت وراء كل العلل المباشرة ، وهنا يتضيّن دور الحواس إذ أنها تقف عاجزة عن أن تزودنا بما نطمئن إليه ، ويأتي دور التأمل ، دور النظر العقلي في مواضيع لا يمكن أن تخضع للحواس .

حين حدد أرسطو الفلسفة - أو ما دعي من بعده الميتافيزيقا - بأنها العلم النظري وبالتالي التأملي فقد كان ينطلق من حضارة تؤمن بوجود طبيعة ثابتة يجب احترامها والتmeshي مع قوانينها ، وأن العقل قادر عن طريق التأمل - النظر المحض - على إدراك ماهية هذه الطبيعة ، وهو لا يبعي من هذا الإدراك أية مفعة مادية ، وبالتالي فإن الفلسفة - كنظر عقلي - لا تبدأ إلا بعد أن تكون كل الحاجات الضرورية للإنسان قد أشبعت . العقل هنا - كنظر وتأمل - لا يهدى إلى شيء خارج المعرفة ذاتها ، خارج طموح الإنسان لإشباع تعطشه للعلم مدفوعاً بالدهشة التي تعيشه أمام ظواهر الطبيعة . والنظر هنا لا علاقة له بالنظريّة بمفهومها العلمي ، لأن النظريّة العلمية بحاجة إلى براهين تبررها ، أو إلى تجربة علمية تقييم البرهان على صحتها ، في حين أن النظر هو تأمل محض لا يمكن - بسبب موضوعه نفسه - أن يبرر بالتجربة العلمية للبرهان على صحة ما يؤكد .

التأمل يتناول إذن موضوعات لا تخضع للحواس وبالتالي فإنه يتعارض مع التجربة العلمية ، ونحن نجد صدى لما قاله أرسطو لدى كانت في كتابه «نقد العقل المحض» ، ولكن في سياق مختلف تماماً ، إذ كان هم الفيلسوف الألماني البرهنة على أن العقل المحض لا يصل في الموضوعات الفلسفية المحضة إلا إلى متناقضات antinomies . يقول كانت بأن المعرفة النظرية هي معرفة تأمليّة كلما تناولت موضوعاً أو مفاهيم تتعلق بموضوع لا يمكن لأي تجربة أن تتوصّل إليها ، يعني أن التأمل هو ما يخرج كلية عن التجربة ولا يمكن أن يكون ثمرة لها .

غير أن مثل هذا القول قد يحمل إيماناً أو غموضاً ، إذ ما الذي يميز في هذه الحال التأمل عن التفكير بوجه عام ، فالتفكير أيضاً قد يتناول مواضيع غير قابلة للشخصوى لامتحان التجربة . هنا لا بد من القول بأن التفكير هو تركيز الذهن حول موضوع معين ووصفه من الخارج وتفسيره والتوسع في شرحه ، وقد يكون ذلك بالإحاطة بميزاته وأذواقه في حين أن التأمل يحاول أن يغوص إلى أعماقه ليستجيلى كنه الأخير ، ومعناه الأعمق ، إنه ليس الشرح الذي يحاول الإحاطة بالموضوع من شتى جوانبه ، بل هو التأويل الذي لا يرضى أن يتوقف إلا عند إظهار المعنى الخفي والأعمق للغرض . ولعل في الحوار بين كيريلوف وستفروجين الذي كتبه دوستويفسكي في روايته الشياطين مثلاً على ذلك إذ نسمع كيريلوف يقول : حين كنت في العاشرة من عمرى كنت في الشتاء أغمض عيني وأتصور ورقة خضراء بكل ضلوعها تلمع تحت أشعة الشمس . ثم أفتح عيني ولا أصدق الواقع . ما كنت قد رأيته كان في غالية الجمال . . . الورقة خير . . . كل شيء حسن . كل شيء خير . . الإنسان تعيس لأنه لا يعرف بأنه سعيد . الناس ليسوا خيرين لأنهم لا يعرفون بأنهم خيرون ، وحين يدركون بأنهم خيرون يصبحون جمیعاً ، حتى آخر واحد منهم ، خيرين . التأمل هنا هو الذي اكتشف من خلال تجربة عادیة ، كتجربة ورقة خضراء بضلوعها ، المعنى الأخير للخلق والسبب الأعمق لبؤس الإنسان .

يظل أفلاطون ، في الجمهورية ، خير من ميز بين مستوى التفكير ومستوى التأمل ، فالجدل القائم على الفرضيات ينتقل صعداً من الفرضية الأولى نحو الفرضية الأخيرة التي لا فرضية وراءها ، التفكير (Dianoia - réflexion) يكتشف الفرضية الأولى عن طريق المناقشة وال الحوار ، إذ يفترض أن هناك وراء الجمال الحسي جالاً في ذاته مثلاً ، ثم ينتقل إلى النتائج التي تترتب على مثل هذه الفرضية ليتوصل إلى فرضية ثانية أبعد منها وتفسرها . الفرضية الأولى تفسر وجود العالم الحسي والفرضية الثانية تفسر وجود العالم بذاته وهو ثمرة التفكير ، غير أن هذا الأخير يظل عاجزاً عن إيجاد الفرضية النهائية ، تلك التي تفسر ولا تفسر لأنها تعطي المعنى الأخير لكل الوجود . إنها فكرة الخير ، الخير المطلق الذي نتجت عنه كل الموجودات ، وهذا الخير الأخير القائم على رأس الديالكتيك التصاعدي والذي يشكل المبدأ الأول للوجود هو ثمرة التأمل ، ثمرة ما يسميه أفلاطون نويزنس Noesis أي ثمرة الحدس المباشر الذي يتخبط مجرد التفكير ليدرك بلمجة خاطفة الماهية الأخيرة للوجود والعلة الأولى للكون . وبهذا المعنى نستطيع أن نقول بأن كل فلسفة هيجل كانت فلسفة تأملية Spéculative ، فيما حاول كانتنط أن يغلقه إلى الأبد في (وجه الفلسفة بنقد للعقل المحسن فتحه هيجل من جديد أمام

التأمل في كتابه «علم المنطق» ، فالمنطق الميجلي لا علاقة له إطلاقاً بالمنطق التقليدي المعروف والقائم على الاستنتاج والاستقراء والقياس وغيرها من البراهين ، بل ه يحاول ، من وصف المجسد القائم ، النفاذ إلى طريقة سيرورة الإنسانية وتحلي الروح في الحدث التاريخي ، ومن هنا فإن رؤية المنطق في كل ما هو واقع أي إدراك الديالكتيك الثلاثي المفسر لهذا الواقع ، هو ثمرة التأمل ، وهو أقرب إلى الحدس المباشر للمعنى الأخير للواقع منه إلى أي من الطرق المنطقية المعروفة ، والتي كان هيجل يعتبرها مسؤولة عن إنحطاط الفلسفة وتدهورها (راجع مقدمة مبادئ فلسفة الحق) .

إذا كان التأمل يتعارض مع التجربة أي أنه لا يتمشى مع ما هو قابل للمровер عبر امتحان التجربة ، فإنه يتعارض كذلك مع العملي أي الممارسة الفعلية للفضائل الأخلاقية في مجتمع معين ، أي أنه يتعارض مع ما أسماه اليونانيون العمل (براكسيس action-praxis) فالفضائل تحتاج إلى مجتمع تمارس من خلاله ، في حين أن التأمل لا يحتاج إلى وجود مثل هذه العلاقات بين الأفراد ، فهو إذن موقف يدير ظهره إلى ضجيج الحياة الاجتماعية وتعقيباتها . وكذلك فإن التأمل يتعارض مع العملي على الصعيد العلمي بمعنى أنه يبغي عملاً من أجل العلم ، ولا يلتفت إلى النافع أي إلى ما يريح الناس في حياتهم اليومية .

بعد أن حاولنا تحديد التأمل على الصعيد الفلسفى بقى أن ننظر إلى موقفه من الحياة والطبيعة وهذا ما يقودنا إلى الجزء التالي من عرضنا .

2 - التأمل والموقف من الحياة والطبيعة

يقف التأمل موقفاً غير عملي من الحياة والطبيعة بمعنى أنه لا يشارك في العلاقات المشابكة التي تقوم بين الأفراد في حياتهم ، ويستخدم من الطبيعة ميداناً للنظر العقلي المحسن ، بمعنى أنه لا ينظر إليها كمجموعة من القوى والظواهر التي يستطيع الإنسان السيطرة عليها والتحكم فيها من أجل منفعته ، فالتأمل يجري في سكون التوحد وعزله السعادة الفردية .

أ - التأمل والحياة العملية : لقد ميز أرسطو في « الأخلاق إلى نيقوماخوس » بين الفضيلة الأخلاقية التي تتجه نحو العمل وتشترك في إقامة علاقات طيبة بين الناس وبين الفضيلة التأملية التي تبعد الفيلسوف عن الناس وتجعله أكثر الأفراد استقلالية وكأنه فكر لا هم له إلا أن يفكر في ذاته . تمحى تأثير أرسطو كتب توما الأكويني في القسم الثاني من « المجموعة اللاموتية » حول الفضيلة الأولى للعمل وهي التعقل prudence والفضيلة التأملية وهي الحكمة . فكان ما كتبه مقارنة بين الحياة العملية والحياة التأملية . إن

التعقل ، في نظر الأكويبي ، يشكل الفضيلة الرئيسية في النظام الأخلاقي وهو يعني بالحياة العملية والمارسة النشطة الفعالة في التعامل مع الناس ، وهو يقوم قبل كل شيء على ذاكرة تحفظ التجارب المكتسبة للاستفادة منها مستقبلاً ، وكذلك فإن التعقل يعني التيقظ والتنبه لكل تغير يطرأ لأحده في الحسنان حين يريد بلوغ غاية محدودة معينة ، وهو يعني أيضاً حيازة الفطنة والخبر لتجنب الواقع في شرك المخادعين ، أضعف إلى ذلك أن التعقل هو أيضاً بعد النظر أي توقع الأشياء قبل حدوثها ، وتحكيم العقل أي يجعله يستقصي الأمور من شئ جوانبها ، وهو بسبب حيازته لكل هذه الصفات يصبح نافعاً في الحياة العملية للناس ، إذ أنه قادر على إسداء النصيحة الصحيحة وإصدار الحكم العادل على الأفعال الخاصة وكذلك التمييز في الظروف الاستثنائية .

غير أن كل هذه الصفات الجيدة لا تجعل من التعقل الفضيلة الأولى أو الأسمى ، فهذه هي الحكمة بنت التأمل ، والتعقل على أهميته ودوره في الحياة يظل خاصعاً للحكمة ، فالتعقل فضيلة سياسية اجتماعية تمهد الطريق أمام الحكمة وتخدمها كما يخدم الجندي مليكه ، التعقل يختص بالأمور الإنسانية في حين أن الحكمة تهتم بالعملة الأولى ، التعقل يحاول النظر في الوسائل المؤدية إلى السعادة في حين أن الحكمة تتظر في موضوع السعادة ذاته وهو المعقول الأسمى ، أي أنها تطمح إلى الرؤية الطوباوية التي تظل غير مكتملة في هذا العالم .

ب - التأمل والموقف من الطبيعة : هناك موقفان رئيسيان من الطبيعة موقف يتأملها بخشوع فيرث فيها الإشارات والرموز والدلائل لما هو أبعد منها ، وموقف لا يرى فيها سوى مجموعة من الظواهر يجب البحث عن عللها المباشرة ، أي أنه يعتبرها آلة كبيرة تتحرك وتختضن لقوانين الحتمية ، وعلى العقل اكتشافها ، والتطرف في هذا الموقف يذهب إلى حد التحكم في الطبيعة وتسخيرها للمنفعة المادية للإنسان . الفلسفه اليونانيون نادوا بوجه الاجمال باحترام الطبيعة واتباع أحكامها ، وحاولوا أن يفتشوا عن المبدأ الأول الذي يفسرها ، وكانوا بشكل عام يحتقرن النافع في الحياة العملية . عند العرب نجد الموقف اليونياني وإلى جانبه محاولات جادة لتخلص العلم من الفلسفة للتوصيل إلى علم وضعيف . ويرى المستشرق روجيه أرنالدز R.Arnaldez ان البيروني توصل إلى مثل هذا العلم ، وأن الغرب لعرف آراءه لتقدم التطور العلمي فيه قرنين أو ثلاثة قرون .

لقد ظل الموقف التأملي مسيطرًا في الفلسفة الغربية إلى القرن الثالث عشر وذلك بسبب سيادة اللاهوت وأسبقيته على الفلسفة التي عدت خادمة له . ويعتبرنا اعتبار كتاب القديس بونافونتورا Bonaventura المتوفى سنة 1274 م : « مسار الفكر نحو الله » خير

مثل هذا الموقف ، فهذا القديس ظل يتجاهل الأفكار الجديدة التي غزت عصره ، وبذلك بقي أميناً للتراث الأغسطسي الذي سيطر طيلة فترة سيطرة اللاهوت . في كتاب المسار هذا رحلة طويلة في عملية صعود مستمر نحو الامتناعي ، وكل المخلوقات في الطبيعة تحدثنا عن الفرح الذي يتظارنا في نهاية السبيل . هذه الرحلة تتوقف أولاً أمام الطبيعة أي العالم الحسي بكل المخلوقات وال موجودات التي نشاهدها بعين محبة الإيمان فتبدو لنا الطبيعة بأسرها كالأثار المتبقية من الله ، وكما تدل الآثار على الشعوب التي مرت ، كذلك يدل العالم الحسي على الله . كل شيء في هذا العالم الحسي يصرخ بوجود الله ويدعونا إلى الباري . وحين نتأمل هذه الآثار لا نستطيع سوى الاندهاش والتعجب وتنكشف أمامنا كل البراهين التي تؤكد الحقيقة الإلهية : كل ما في الطبيعة من حركة ونظام وقياس وجمال ينطوي بهذه البراهين ذلك أن « روعة الأشياء تكشف لنا الله إن لم نكن عمياناً ، والخلوقات وال موجودات تنادي الله ونستطيع سماعها إلا إذا كنا طرشاناً ، إن الآخرين وحده لا يمجد الله في كل معلولاته ، والأحقن وحده يرفض أن يعترف بالبدأ الأول أمام كل هذه المؤشرات الطبيعية ». وفي المرحلة الثانية تعود النفس إلى ذاتها لتعمق ما رأته في الطبيعة فتبدو لها كل المخلوقات والأشياء الحسية كظل الله . والظل يدل على صاحبه ولكنه يبقى الصورة غير الواضحة لصاحبها ، في حين أن نور النفس يضيء الطبيعة بضوء جديد نستشف من خلاله المعنى الكامن وراء الظواهر .

كان روجر بيكون Roger Bacon من معاصري بونا فونتورا غير أن مدرسة اكسفورد التي يتتمي إليها تأثرت بآبحاث ابن الهيثم في البصريات وأعجبت بهنجيته . ومن المرجح أن فيلسوفنا كان أول من استعمل في الغرب تعبير العلم التجريبي أو الاختباري ، فرغم أنه لم ينكر دور التجربة الداخلية القائمة على التأمل ، إلا أنه دافع عن علمه الجديد القائم على التجربة واعتبره أهم العلوم ، وهذا ما قاده إلى الوقوف من الطبيعة موقف الذي يريد أن يجيئ أسرارها ليتمكن من انتاج آلات جديدة تستطيع أن تخدم الإنسان . ولقد نسب إليه الكثير من الاختراعات ليس أقلها « النظارتين » ، ومن الثابت أن النظارات عرفت في زمانه ، كما تدل على ذلك لوحة محفوظة في متحف مدينة بيزنسون الفرنسية . أراد روجر بيكون أن تقوم المختبرات وتجربى التجارب في شتى أصقاع الغرب لأن العلم التجريبي هو الذي يوصلنا إلى اليقين في ما يخص ظواهر الطبيعة . العقل لا يستكين ولا يستريح إلا إذا أكدت التجربة التفكير المجرد . العلم التجريبي الذي يجب أن نطبقه على الطبيعة يفرق كل العلوم لأنه طريق اليقين ، وهو يبدأ حين تنتهي بقية العلوم إذ أنه يوصلنا إلى اكتشافات لا يستطيعها العلم النظري ، أضف إلى ذلك أنه يملك القوة الكافية التي تمكنه من معرفة أسرار الطبيعة واكتشاف

المستقبل والتوصل الى التحكم في الطبيعة ومن استطاع ذلك ملك السلطة .

نلمس هنا موقفاً نفعياً من الطبيعة إذ أن أهمية التجربة هي في الاكتشافات الجديدة التي نستطيع أن نتوصل إليها من خلال التحكم في قوى الطبيعة . وروجر بيكون هنا سباق لديكارت في كتابه «مقال عن المنبع» حين جعل هدف العلم اختراع عدد غير محدد من الآلات تخدم الإنسان في رفاهيته ، وحين أراد من معرفة الطبيعة لا إرضاء حب المعرفة بل جعل الإنسان يصبح سيداً ومالكاً لهذه الطبيعة تخدم أغراضه ، فالطبيعة آلة ومعرفة أسرارها تمكّن الإنسان من استخدامها لمنفعته .

يقى أن نقول بأن الموقف التأملي من الطبيعة لم يتوقف مع العصر الحديث وتقدم العلم ، فحين كانت فيزياء نيوتن القائمة على مفهوم ميكانيكي للطبيعة يزيل عنها كل صفة تقديسية ، تطغى على الفكر الغربي ، كان الرومانطيقيون الألمان وعلى رأسهم شيلنج في القرن الماضي يكتبون حول «فلسفة الطبيعة» وهم ليس تفسير الظواهر ولا التحكم فيها بل البحث عن روح العالم التي تفسر المنطق الأخير للعالم والمعنى الذي تجري وراءه الطبيعة ، فكانوا أقرب إلى التقليد اليوناني والموقف التأملي . ويمكنا أن نرى الشيء ذاته في كتاب هنري برجسون الشهير «التطور الخلائق» فهو يسعى إلى المبدأ الأول الذي كان وراء كل التطور والارتفاع ، وهذا يقودنا إلى التساؤل عن إذا كان الموقفان من الطبيعة متناقضين بالضرورة ، أليس بالعكس وجهي نظر أمام ظاهرة واحدة ؟

3 - الافتراضات السابقة للتأمل

التأمل ، كمنجح فلسفى ، قائماً على أكثر من فرضية سابقة ، تشكل بمجموعها الشرط الذي بدونه لا يمكن للتأمل أن يصل إلى غايته . وأولى هذه الفرضيات هي أن الإنسان قادر ، إما عن طريق الغوص إلى أعماقه وإما عن طريق الصعود قدماً ، إلى اكتشاف الحقيقة الأخيرة للوجود والمعنى النهائي للحياة ، وهاتان العمليتان تفترضان بدورهما وجود حدس خارق لدى الإنسان ، بمعنى أن هذا الأخير قادر على إدراكه مباشر ، في لحظة متميزة ، لِكُنَّـ الحقيقة ، غير أن مثل هذا الحدس يفترض بدوره وجود إمكانات معينة غير متوفرة ، في كثير من الأحيان للغالبية العظمى من الناس ، وحتى وإن توفرت تظل راكدة لا يغيرها الناس أي اهتمام ، وتتوفر الإمكانات لا يكفي إذ لا بد من تدبيرها بطريقة خاصة تؤمن بلوغ المهد ، وعندها يفترض التأمل نوعاً من عملية ترويض للذات .

- حين أكد أفلاطون بأن كل معرفة هي تذكر فقد افترض وجود تناسق بين الإنسان وعالم المثل ، وهذا ما يقوله في أسطورة أصل النفس في حواره «فيدرس» حين

يقارن النفس ببركة يبهرها حصانان وتشارك في السباق العلوي للوصول الى الخير المطلق والتمتع برؤيته . أثناء هذا السباق بعض النفوس رأت أكثر من غيرها ، والنفس التي شاهدت وقعت بأكبر قسط من الخير المطلق هي نفس الفيلسوف ، ومن هنا فإن الفيلسوف قادر أكثر من غيره على التأمل واكتشاف المدف الأخير للحياة ، غير أن مثل هذا المدف لا يدرك بالتفكير المحسن ، بل بحدس للهيايات . هناك إذن امكانية حدس عالم المثل ، ومثل هذه الامكانية التي يبلغها التأمل متوفرة للفيلسوف أكثر من غيره ، والفيلسوف يخضع نفسه لمبادئ صارمة إذ عليه أن يصبح سيد نفسه في عملية تطهير من كل شهوات الجسد وأهوائه ليتمكن من الانصراف إلى التأمل ، دون عائق يأتيه من العالم الحسي .

- في الكتاب العاشر من « الأخلاق لنيقوماخس » يقول أرسطو بأن الحد الأخير للسعادة هو التأمل ، ومثل هذا التأمل هو الإبنة البكر للحكمة ، غير أن مثل هذا السعادة ليست في متناول اليد ، فهي تفترض من جهة أن في ذاتنا يكمن مبدأ إلهي أبعد من النفس الناطقة (لوغوس) هذا المبدأ يأتي من العقل الصرف (نوس) ، ومن جهة ثانية فإن مثل هذه السعادة تتطلب منا أن نذير ظهرنا كلية للعالم العملي ليصبح نشاطنا منحصرًا في التفكير والتأمل في سكينة وراحة مقلدين حياة الآلة ، ونحن ما زلنا نعيش في عام الكون والفساد .

- « في داخل الإنسان تكمن الحقيقة » هكذا يقول القديس أغسطين ، وهذا يعني أن الغوص إلى أعماق النفس يجعلنا نصل إلى أعلى حقيقة وأسماءها ، فحين ننزل إلى داخل ذاتنا نشعر بأننا مجذوبون نحو شيء أسمى منا ، هناك دوماً شوق نحو هدف أسمى منا ، وهذا الشوق لا يتوقف إلا حين يستريح القلب عند الله ، وحين يعرف الإنسان ذلك ينسى نفسه وينقطع له . هناك إذن خروج من الذات وتفوق على الذات بعميق الذات نفسها ، الحقيقة الأخيرة التي تكمن في داخلنا ونكتشفها بالغوص في أعمق أعماقنا هي الله وإرادة العيش بنعمته . ومن هنا نكتشف ضرورة الإيمان لأنه وحده يجعلنا نعيش في كف النعمة الإلهية ، والإيمان يسير جنباً إلى جنب مع العقل « فالإيمان يبحث والعقل يجد » ، الإيمان يعني الطريق أمام العقل والنعمة تحررنا من الشر فلا يعود له سيطرة علينا . التأمل عند أغسطين يفترض إذن إنقطاعاً كلياً عن العالم الخارجي لنسمع النداء الخارج من أعمق أعماقنا . غير أن أفعالنا منها كانت قيمتها لا توصلنا إلى السعادة الأخيرة ، ولا إلى الراحة القلبية الدائمة ، بل لا بد للعقل من التسليم بالإيمان لتأتينا النعمة الإلهية هبة مجانية تقيينا من الوقوع في الشر لنعيش في الخير الدائم ولتشكل مدينة الله على الأرض ، في عالم تتحكم فيه الأهواء والأنانية .

- لقد ميز ابن باجة في «رسالة الاتصال» بين ثالث درجات للمعرفة : الدرجة الأولى تأتي بشكل خاص عن طريق الحواس وهي الطريق التي يتبعها الجمهور، ثم تأتي درجة المعرفة النظرية وهي مرتبة الطبيعين حين يأتون بالحد أى أنها درجة العلوم بشكل عام ، ثم هناك درجة الذين «يرون الشيء بنفسه» أي أنهم يدركون ماهية الأشياء دون واسطة وبطريقة مباشرة وهؤلاء هم السعداء ، ذلك أن ابن باجة يؤكد بأن كل مرحلة من المعرفة تقابلها مرحلة من الكمال الأخلاقي ، والكمال لا يتم إلا بلوغ الدرجة الأخيرة من العلم التي هي السعادة الإنسانية المتولدة التي تجعل الفيلسوف يعيش في فرح دائم .

إذا كان النظر العقلي أي التأمل هو الطريق لبلوغ السعادة والخلود فإن المرحلة الأخيرة لا تم إلا بحدس للماهيات أي بإدراك مباشر فوق عقلاني للأشياء في ذاتها ، غير أن مثل هذا الحدس ليس معطى لكل البشر ، إذ أنه يتطلب شرطين أساسيين يشرحها ابن باجة في «رسالة الوداع» ، الشرط الأول الذي بدونه لا يمكن بلوغ مرحلة السعادة هو التمتع بالفطرة الفاصلة ، ذلك أن «الفطرة الفاصلة هي الفطرة التي ينال بها العلم النظري». بدونها نظل خادمين لغيرنا وبها يصبح الإنسان كاملاً بكماله الذي يخصه ويكتمل في ذاته ولا يعود يفتقر في الوجود إلى سواه. الفطرة الفاصلة تكمل الإمكانيات الطبيعية حتى تفترن بالنظر العقلي أي بالعلم ثم التأمل ، غير أنها لا تكفي لبلوغ سعادة المتوحد إذ أن هذه الرتبة لا تدرك بالتفكير ولا بد لها من الإمكانيات الإلهية التي لا تدرك إلا «بمعونة إلهية» .

- تميزت فلسفة هيجل بطابعها الموسوعي غير أن هم هيجل لم يكن كتابة تاريخ البشرية ، ولا شرح شتى مراحل تطوره ، بل أراد أن يجد المعنى الخفي لصنع الإنسان من خلال تاريه المأساوي . إن مهمة الفلسفة التأملية بنظره إدراك التعيينات التي تطأ على الروح في صيرورتها المستمرة وتجلياتها عبر مختلف الحقب ، غير أن المنهجية التي يتبعها العقل في ظهوره وتحقيق ذاته ، وهي الديالكتيك الثلاثي^١ لا يمكن أن تكون صحيحة إلا إذا افترضنا سابقاً بأن عمل الإنسان وصنعه وتاريخه يسعى إلى تحقيق هدف أخير . ولو كان تاريخ البشرية مجرد ضجيج وغوغاء يتلاشى بعيداً في الأفق لما استطاع التأمل الفلسفى الغوص إلى المعنى الباطني . بهذا المعنى يجب أن نفهم تأكيد هيجل بأن «كل ما هو واقعي فهو عقلاني وكل ما هو عقلاني فهو واقعي» ، ذلك أن كل واقع هو حصيلة صنع البشر ، وصنع البشر أي جمل تاريخ الإنسانية يتبع طریقاً عقلانياً ، والفلسفة التأملية تلقت مهمة إبراز هذه العقلانية التي لا تظهر إلا للنظر العقلي الثاقب .
كان بإمكاننا أن نكمل الاستشهاد بكثير من الفلسفات التأملية لهنوضح

الافتراضات التي تقوم عليها ، غير أنها شيئاً فشيئاً فقط إعطاء بعض النهازج لتوكيد بأن التأمل لا يعني مجرد التفكير وأنه باستمرار يقوم على افتراض وجود تناقض بين الحقيقة الأسمى وحياة الإنسان ، وأن إدراك مثل هذا التناقض لا يتم إلا بإدراك مباشر فوق عقلاني إذ أنه لا يتأق إلا بعد جهد عقلي كبير .

٤ - نقد الفلسفة التأملية

يمكننا أن نوجز النقد الموجه إلى التأمل كمنهجية فلسفية فنقول أنه يأتي أساساً من ثلاثة جهات :

أ - نقد يقف من التأمل موقفاً سلبياً باسم المنفعة ويتجلى بشكل خاص لدى ديكارت في كتابه « مقال عن المنهج » فهو يقول بأن كل الفلسفات التأملية لا تتبع أي مفعول ، وبالتالي فلا بد من التخلص من الفلسفة التأملية التي تعلم في المدارس ، ذلك أن دراسة أية ظاهرة طبيعية دراسة علمية عن طريق الملاحظة لمعرفة مبادئها تنفع أكثر من الجلوس وراء مكتب والاستسلام للتأمل بعيد عن الواقع . الموقف التأملي لا يقدم العلم ولا يسمح لنا بانتاج أية آلات تفيينا في حياتنا ، في حين أن الموقف العلمي من الطبيعة يمكننا من معرفة قوانينها مما يسمح لنا بأن نصبح مالكين فعلين لها ، تحكم فيها كما نشاء من أجل خدمتنا ، مما يتتيح للعلم أن يتقدم باستمرار إلى ما لا نهاية . الموقف التأملي هو إذن موقف عقيم يعني أنه لا يسمح لنا بالهيمنة على الطبيعة عن طريق التكبير .

ب - موقف ينكر أصلآ على العقل إمكانية إدراك الماهية الأخيرة للوجود ، أي أنه لا يسلم بوجود حدس يفتح الطريق أمام إدراك الأشياء في ذاتها وبالتالي فإنه يغلق باب التأمل أمام الفلسفة ، مثل هذا الموقف يتجلّ في كتاب كانت « نقد العقل المحسن ». هناك مصلحة عملية للعقل وهناك مصلحة تأملية للعقل غير أن استعمال العقل للتأمل يتعارض مع استعماله الطبيعي . العقل المحسن حين يتوجه نحو التأمل ويريد معرفة العالم فوق الظواهر - نوع من عالم المثل الأفلاطونية - فإنه يقع فريسة للمتناقضات ، وبالتالي فإنه لا يستطيع أن يبرهن على شيء .

مثل هذا الموقف ليس مخصوصاً بالفيلسوف الألماني بل تجده بصور متعددة في كثير من الفلسفات الحديثة ، خصوصاً تلك التي تريد أن تظل ملزمة للواقع والمجسد .

ج - موقف يعيّب على الفلسفة التأملية أنها تدير ظهرها للعمل ، وبالتالي لا تهتم لتغيير العالم . الفلسفة التأملية تفسر العالم وبشكل خاص عالم الماورائيات والمطلوب ليس تفسير مثل هذا العالم بل تغيير العالم الاجتماعي الثقافي الذي نعيش فيه . هذا

الموقف جاء من ماركس والمدرسة الماركسيّة بشكل خاص وإن لم يكن وقفاً عليها إذ لا بد من الإشارة إلى المساهمة الكبيرة في هذا الصدد لكل فلسفة الأنوار في القرن الثامن عشر .

خاتمة

رغم كل الانتقادات يظل التأمل الإغراء الدائم للفلسفة ، والواقع أن إمكانية استمرارية التأمل فلسفياً تأتي من المسافة القائمة بين العلم والمواضيعات التي تحاول الفلسفة معالجتها ، بمعنى أن هذه الموضوعات هي في طبيعتها غير قابلة لأن تصبح كلية موضوعات شفافة أمام العلم ، وهذا يذكرنا بما قاله نقولا هرتمان N.Hartmann بأن المشكلات الفلسفية هي تلك غير القابلة لأن تصبح مشكلات علمية ، إذ من الصعب أن تتصور مثلاً مشكلة معنى الحياة تصبح مشكلة علمية تحلل في مختبر . غير أن مثل هذا القول لا يعني بتاتي كل المعطيات المكتسبة من العلوم الدقيقة والعلوم الاجتماعية ، إذ أن هذه العلوم حررت العقل البشري من كثير من الأخطاء في التصور وألقت أضواء لا يمكن تجاهلها على الكثير من المشاكل التي كانت تعد محض فلسفية . إن أي تأمل ، كي يظل محتفظاً بقيمة فلسفية ، لا بد له من المرور عبر توسط كل معطيات العلوم المعاصرة ، والأقدمون كانوا قد شددوا ، وهم على صواب ، بعدم البدء في التأمل إلا بعد استئناف كل العلوم .

المراجع العربية والأجنبية

- ابن باجة : رسائل ابن باجة الإلهية ، تحقيق ماجد فخري ، دار النهار ، بيروت ، 1968 .
- ديكارت : مقال عن المنح ، ترجمة محمد محمود الخضيري ، دار الكاتب العربي ، القاهرة 1968 (طبعة ثانية) .
- ARISTOTE: *MétaPhysique* (2.v) Ed. Vrin, Paris, 1953.
- Ethique de Nicomaque: Ed. Garnier, Paris, 1950.
- ARNALDEZ ROGER: La Science arabe à travers l'œuvre de Biruni in: *Lumières arabes sur l'Occident Médiéval*, éd. Anthropos, Paris, 1978.
- BONAVVENTURE (SAINT): *Itinéraire de l'Esprit vers Dieu*. Ed. Vrin, Paris, 1978.
- CHENU (M.D.): St. Thomas D'Aquin. Ed. Seuil, Paris, 1959.

- HEGEL: *Principes de la philosophie du droit*. Ed. Gallimard, Paris, 1968.
- KANT: *Critique de la raison pure*. Ed. P.U.F. Paris.
- PLATON: *La République*. Ed. Les Belles Lettres, Paris, 1956.
- ZAINATY (GEORGES): *La Morale d'Avempace*. Ed. Vrin, Paris, 1979.

الفصل الثاني

نقل آراء هيئات الغربية والواقع العربي

مقدمة :

إن قضية البحث عن المنهج هي القضية الأولى في كل العلوم الدقيقة والعلوم الإنسانية ، إذ ترتبط نتائج كل علم بالمنهجية المتبعة ، ولذا نستطيع أن نؤكد أنه ، في العصور الحديثة ، ليس من علم دون منهجهية تشكل الخلفية التي بني عليها . فمنهجية كلود برنار في القرن الماضي وتأكيدها الأساسي بأن الحياة تتبع قوانين الفيزياء والكيمياء تماماً مثل كل مادة ، كانت وراء بناء الطب الحديث وتقدمه السريع ، إذ أكدت هذه المنهجية أن الكائنات الحية لا تتبع ديناميكية غامضة ، ولا تخفي أسراراً عميقة في ثياتها ، بل تخضع تماماً لكل القوانين الفيزيائية والكيميائية وبالتالي فإن معرفة الآلة التي تحكم فيها مكنته بالتجربة .

إذا كان الأمر كذلك جاز لنا أن نقول بأن الفراغ العلمي والتخييط الفكري كما يعيشها واقعنا العربي تظهرهما جلياً سذاجة المنهجية التبريرية التي تدغدغ العاطفة لتنيم عنفوان العقل ومتطلباته القاسية .

في هذا المقال سنحاول أن نبين أهمية المنهجية للفكر العربي ، والتحدي الحضاري الذي تطروحه إشكالية المنهج ، والسبيل إلى تخطي الواقع نحو آفاق الخلق اللامحدودة . ومن هنا كان علينا أولاً أن نبحث عن طبيعة المنهجيات وسبب تعددتها ومدى مصاديقها . ثم نرى في القسم الثاني امكانية نقلها إلى الواقع العربي مشددين على المزالق العديدة التي تنتظر مثل هذا المشروع ، محاولين أخيراً التطلع إلى آفاق مستقبل الفكر العربي ، هذا الفكر المرتبط ، في نهاية المطاف ، بكل المجهود العلمي والعقلي الذي يمارس .

١ - طبيعة المنهجيات

قبل الخوض في النظر بطبيعة المنهجيات المختلفة هناك سؤال يطرح نفسه وهو لماذا تعددت المنهجيات وتتنوعت ، وما هي الظروف التي تمت فيها هذه العملية ؟

أ- أسباب تعدد المنهجيات :

آمن اليونانيون ، بالرغم من السفسطائيين ، بوجود عالم ثابت يستطيع العقل أن يدرك قوانينه ، وأن يلم به من شق نواحيه ، أي أن المعرفة الموضوعية كانت ممكنة وأن الموضوع ، أو الجوهر في لغة أرسطو ، قابل للتحديد بشكل عقلي . الموضوع إذن شفاف أمام نور العقل . وقد وضع أفلاطون مختلف مفاهيمه للمجدل ليبين كيفية الإرتقاء إلى المعرفة الشاملة النهاية . وجاء أرسطو فوضع كتبه في المنطق وأطلقت على مجموع هذه الكتب لفظة « أرغانون » الآلة ، أي أن مجموع القواعد المنطقية تشكل الآلة التي تكفل للباحث عدم الوقوع في الخطأ فتصبم عن إطلاق الأحكام الخاطئة . والمنطق ليس المدخل إلى الفلسفة وحدها بل إلى جميع العلوم . فكما أن مجموع قواعد النحو لغة معينة يشكل العاصم من إرتكاب خطأ في هذه اللغة ، فكذلك المنطق يشكل النحو لكل اللغات أي قواعد نحو العقل (نشرت مؤخراً في حلب رسالة ليحيى بن عدي حول هذا الموضوع) .

الخلاصة ان الفكر القديم كان يعتقد بوجود حقيقة مطلقة عامة شاملة يستشفها العقل ويحيط بها من شق جوانبها . ولكن كل شيء تغير في إشكالية الفلسفة الغربية حتى إننا نستطيع أن نؤكد ، دون المجازفة في الواقع بالخطأ ، بأن الحضارة الغربية هي حضارة النسبية ، أي الحقيقة النسبية المحتاجة دوماً لأن تكون موضع تساؤل ليصار إلى تصحيحها وتعديلها باستمرار .

ومن أوائل الكتب المنهجية الحديثة كتاب الإنكليزي فرنسيس باكون (1561 - 1626) المسمى « الارغانون الجديد ». والتسمية لها دلالتها ، فهي تشير إلى عنوان كتاب أرسطو في المنطق لتخذل موقفاً معايراً تماماً ، فبعد أن كان أرسطو يؤكد أن ليس من حقيقة إلا الحقيقة العامة ، شدد باكون على الحقيقة الخاصة ، أي أن المهم في العلم ليست القوانين العامة الشاملة بل الملاحظة الدقيقة لخواص كل موضوع يتناوله العلم ، واللجوء إلى التجربة للتأكد من صحة آية حقيقة علمية . وكان ابن خلدون في مقدمته قد أتى على مثل هذا النقد لإظهار عدم جدوى تعاطي الفلسفة : « وأما البراهين التي يزعمونها على مدعياتهم في الموجودات ، ويعرضونها على معيار المنطق وقانونه ، فهي قاصرة ، وغير وافية بالغرض .

أما ما كان منها في الموجودات الجسمانية ، ويسمونه العلم الطبيعي ، فوجه قصوره أن المطابقة بين تلك النتائج الذهنية ، التي تستخرج بالحدود والأقيسة ، كما في زعمهم ، وبين ما في الخارج ، غير يقيني . لأن تلك أحكام ذهنية كلية عامة ، والموجودات الخارجية متشخصة بمدادها ، ولعل في الماد ما يمنع من مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي ، اللهم إلا ما يشهد له الحس من ذلك ، فدليله شهوده لا تلك البراهين ، فأين اليقين الذي يجدونه فيها ؟

الإشكالية العلمية تغيرت إذن تغيراً جذرياً في العصور الحديثة ، فبدل الحقيقة المطلقة وال العامة أصبح هدف كل علم الحقيقة النسبية والخاصة بموضوع محدد . ومن هنا كان التشديد المستمر على تصحيح كل نظرية علمية ووضعها موضع التساؤل ، ولم تنج نظرية النسبية التي أقى بها إينشتاين في مطلع القرن من النقد والتتصحيح . وفي هذا المعنى يقول غاستون باشلار (الابستيمولوجي الشهير في قرنتنا) : « ليست هناك حقائق أولية ، هناك أخطاء أولية ». أي أن العلم منطلق من مجموعة أخطاء يصححها تدريجياً حسب إمكانياته المتزايدة باستمرار « فالعلم له عمر أدواته » ، وكلما توعدت هذه الأدوات وتعددت ، ازدادت قدرة العلم على الإحاطة بحقيقة الظواهر التي يدرسها .

إن التشديد على خصوصية كل حقل من العلم ، وعلى نسبة كل حقيقة علمية ، وربط هذه الحقيقة بالوسائل التي استعملت تعني حتى وجود أكثر من منهج علمي ، وكذلك وجود خطاب يضع موضع الشك المنهج المستعمل ، وكل هذا يفترض وجود منهجيات متعددة كافية يجعل الموضوع أكثر شفافية ، وإيجاد منهجيات جديدة أكثر قدرة على الإحاطة بالموضوع مدار البحث العلمي . أضف إلى ذلك أن العلوم الدقيقة لا تشكل وحدتها ميدان المعرفة البشرية ، فما ان استقلت عن الفلسفة استقلالاً تاماً ، في القرن السابع عشر ، حتى بدأت العلوم الإنسانية المختلفة تشق طريق الاستقلال في القرن الماضي ، غير أن مثل هذا الاستقلال لا يستطيع أن يصبح واقعاً إلا إذا استطاع كل علم جديد أن يجدد بالضبط موضوعه ، وميادين بحثه ، والمنهجية التي يزمع أن يتبنّاها ليلقي الأضواء الكاشفة على الظواهر التي يريد درسها ، وهكذا فقد كانت هناك منهجيات جديدة ، مع استقلال العلوم الإنسانية ، كعلم الاجتماع وعلم النفس وعلم الإنسنة .

نستطيع إذن أن نقول بأن تعدد المنهجيات جاء نتيجةً لسقوط الاعتقاد بحقيقة مطلقة عامة ، والاستعاضة عنها بعلوم متعددة من علوم دقيقة ، وعلوم إنسانية يحاول كل واحد منها أن يلقي ضوءاً جديداً على حقل المعرفة .

بـ طبيعة المنهجيات

إذا كانت الحقيقة العامة المطلقة قد أخرجت من حقل المعرفة الإنسانية فهذا يعني أن كل منهج لا يمثل سوى الوسيلة الكفيلة بتناول جانب جديد من جوانب المعرفة التي لا تحد . كل منهج هو محاولة جديدة لاكتشاف جانب من الوجود لم ترتكز عليه الأصوات سابقاً . قيمته إذن نسبية . وهو مرتبط بفترة زمنية معينة ، إذ أنه يبرر المدى الذي وصلت إليه مغامرة الإنسان في استقصائه لحقيقة العالم الخارجي المحيط به ، وبحثه عن ذاته . وهكذا تتالي المنهجيات المختلفة والمتناحرة دون أن تكون هناك غلبة أخيرة لإحداها ، لأن ذلك يعني توقف البحث العلمي وركود العلوم الإنسانية . هناك إذن خلفية زمنية وراء كل منهجة . ومن الملاحظ أن معظم هذه المنهجيات تأتي بعد الاكتشاف العلمي أي أنها لاحقة به لا سابقة له ، فديكارت مثلاً كتب رسالته حول المنهج بعد أن كان قد انتهى من وضع فلسفته الأساسية ، وكذلك وضع كولد برنار منهجه في الطريقة الإختبارية بعد أن كان قد وضع موضع الاختبار حده الأساسي أو فرضيته العلمية بأن البيولوجيا تتبع نفس ميكانيكية السبيبية الفيزيائية والكميائية ، أي أن الفيزيولوجيا خاضعة للتحمية العلمية ، وقد برهن على ذلك بتجاربه الشهيرة التي قام بها على الأرانب التي كان قد ابتعاثها لتجاربه . أوحى له لون بول هذه الأرانب بتفكيره الأساسية وال فكرة حددت التجربة العلمية والتجربة أكدت الفكرة ومن هنا استطاع أن ينظر لمنهجية الطب الاختباري .

إذا كانت كل منهجة مرتبطة بحقيقة معينة وهي حاصل لاجح لتطور المعرفة فإنها في الوقت ذاته خاضعة للمكان بقدر خضوعها للزمان ، والشاهد على ذلك كثيرة ؛ فحين كتب الإيطالي فيكيو (1668 - 1744) كتاب « العلم الجديد » Scienza Nuova مؤكداً بأن الدولة تم براحل ثلاث : مرحلة الآلة ، ومرحلة الأبطال لتنهي إلى مرحلة عصر الرجال أي عصر المساواة بين الناس ، كان من ناحية يرد على باكون مؤكداً على أن التجربة لا تكفي كمنهج لتفسير التاريخ . ويسعى من جهة أخرى أن يوفق بين المثل النظرية والواقع الاجتماعي . غير أن الأهمية الأولى لكتاب « العلم الجديد » هي إرتباط هذا الكتاب بواقع أوروبا الجديد ، واقع انتهاء مرحلة تاريخ الأبطال وبداية التاريخ الذي يصنعه كل الناس .

في مطلع هذا القرن قضى هوسرل فترة طويلة وهو يدافع عن منهجة جديدة وضعها لعلم النفس ، وظل يعمقها ويطورها عشرات السنين إلى وفاته . هذه المنهجية هي الفنومينولوجيا ، ولا يمكن إدراك كل أبعادها إلا حين نضعها في الإطار الذي جاءت فيه ، فهي بالواقع نضال هوسرل ضد التيارات الوضعية ، والمدارس الطبيعية التي

تسللت مناهجها إلى علم النفس في أوروبا وأميركا الشمالية ، ومحاولته عدم الوقع في غيبيات الميتافيزيقا التقليدية . وجد هوسرل الحل في وضع الجوهر الأخير للظاهرة بين قوسين ، والرجوع إلى المعاش أي إلى التجربة الذاتية وتنويع هذه التجربة . هذه المنهجية تخرج علم النفس من خصوصه الميتافيزيقا تقليدية ، وتدافع عنه ضد التيارات الطبيعية التي كانت وراء الأزمة التي تعيشها العلوم في الغرب . مثل هذه المنهجية تمثل مرحلة من مراحل صراع العلوم الإنسانية في أوروبا من أجل استقلاليتها .

تبني بول ريكور في الخمسينات منهجية هوسرل الفنومينولوجية وكان من أكبر دعاتها ودارسيها في فرنسا ، وقد قام بنقل أحد أهم كتب هوسرل إلى الفرنسيّة ، ولكنه في السبعينات شعر بأن العلوم الإنسانية ، وخاصة التحليل النفسي والآلسنية ، بدأت تطغى على كل حقل المعرفة مهددة الفلسفة في وجودها . الفنومينولوجيا لم تعد تستطيع بمنهجيتها أن تقف أمام الزحف الجديد ، فتخلى عنها ريكور إلى منهجية جديدة تأخذ بعين الاعتبار كل ما أقى به التحليل النفسي والآلسنية ، هذه المنهجية هي منهجية التأويل (Herméneutique) التي تقول بأن لكل نص (وكل فلسفة أو علم هي في نهاية المطاف نص) معنيين : الظاهر والباطن : التحليل النفسي والآلسنية وغيرهما من العلوم الإنسانية تشكل بكل معطياتها المعنى الظاهر المحتاج إلى كشف معناه الأعمق . الخطاب الفلسفـي ، في مثل هذه المنهجية ، يصبح خطابـاً على الخطابـ والطريقـ الطويل للأنطولوجيا .

إذا كانت كل منهجية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بزمن معين ومكان محدد ، وهي في نهاية التحليل نتيجة لتطور المعرفة في الغرب ، فإن ارتباطها الأهم يبقى بالخلفية الأيديولوجية التي سمحـت لها بالوجود ، وكانت الشرطـ الذي بدونـه لم تستطـعـ أية منهـجـيةـ أن تـرىـ النـورـ . مثلـ هـذـاـ الـارـبـاطـ لاـ يـعـطـيـ الحـقـيقـةـ الـعـلـمـيـةـ قـيمـةـ نـسـبـيـةـ فـحـسـبـ ، بلـ يـبـنيـ أـسـطـوـرـةـ الـعـلـمـ لـلـعـلـمـ ، ليـحـلـ مـكـانـهـ فـكـرـةـ الـعـلـمـ الـمـرـتـبـ بـالـسـلـطـةـ وـالـهـادـفـ فيـ نـهاـيـةـ الـأـمـرـ إلىـ أـيـدـيـوـلـوـجـيـاـ الـهـيـمـيـنـةـ وـالـسـيـطـرـةـ وـتـسـخـيرـ الـعـلـمـ لـفـتـةـ لـاستـغـالـ فـتـةـ أـخـرـيـ . لـيـسـ هـنـاكـ منهـجـيةـ بـرـيـةـ ، بلـ تـخـفيـ كـلـ وـاحـدـةـ مـنـهـاـ الـوـجـهـ الـمـظـلـمـ لـلـحـقـيقـةـ ، وـهـوـ وـجـهـاـ الـمـقـيـقـيـ ، وـمـنـ هـنـاـ تـصـبـحـ الـمـهـمـةـ الـأـوـلـىـ لـلـفـلـيـسـوـفـ كـشـفـ الـقـنـاعـ عـمـاـ تـخـفـيـهـ الـمـنـهـجـيـاتـ تـحـتـ شـعـارـ الـعـلـمـ . وـفـيـ أـوـاـخـرـ السـبـعـيـنـاتـ حـاـوـلـ تـيـارـ «ـالـيـمـينـ الـجـدـيدـ»ـ فـرـنـسـاـ أـنـ يـخـفـيـ أـيـدـيـوـلـوـجـيـتـهـ تـحـتـ غـطـاءـ الـمـعـطـيـاتـ الـبـيـولـوـجـيـةـ الـجـدـيدـةـ وـخـاصـةـ مـعـطـيـاتـ الـوـرـاثـةـ .

يعـتـرـفـ نـيـتـشـهـ ، فـيـ الـقـرـنـ الـماـضـيـ ، مـنـ أـكـبـرـ الـفـلـاسـفـةـ الـذـيـنـ حـاـوـلـواـ أـنـ يـكـشـفـواـ الـقـنـاعـ عـنـ الـخـلـفـيـاتـ الـتـيـ تـتـحـكـمـ فـيـ كـلـ خـطـابـ فـلـسـفـيـ وـعـلـمـيـ ، فـالـفـلـسـفـةـ مـثـلاـ لـيـسـ سـوـىـ اـسـعـارـةـ مـيـتـةـ يـخـتـفـيـ وـرـاءـهـ الـخـوفـ مـنـ الـحـيـاةـ ، وـالـعـلـمـ بـسـبـبـ سـذـاجـتـهـ ،

يعتقدون أن الحياة على رحابتها هي مجموعة الصيغ العلمية والقوانين التي توصلوا إليها .

الفيلسوف الألماني يورجين هابرمس يعد المكمل لمدرسة فرنكفورت النقدية التي ازدهرت في الثلثينات ، وقد برهن في درسه الافتتاحي سنة 1965 في جامعة فرنكفورت عن ترابط العلوم الإنسانية بأيديولوجية استعادة القيم الأخلاقية لصالح مجتمع معين ، وترتبط العلوم الدقيقة نفسها بأيديولوجية السيطرة والمنفعة . ومن هنا فإن العلم والتكنيك هما أيديولوجيا .

2 - مزاعق نقل المنهجيات الغربية

بعد أن حاولنا تبيان طبيعة المنهجيات ، كما طورها الفكر الغربي ، نستطيع أن نتبين المزاعق التي ينطوي عليها نقل مثل هذه المنهجيات لتطبيقها على الواقع خالف للواقع الذي ثبت فيه .

أ- إن ارتباط كل منهجمية بحقيقة معينة وفي مجتمع معين يعني نسبيتها وفقدانها للشمولية وال通用 ، وبالتالي فإن نقلها وزرعها في غير أرضها ، بشكل آلي ، يصبحان عليها في البداية حالة من الجدأ ، غير أن الاختنان بها لا يثبت أن يذيل ويلاشي مخلفاً الفراغ ، فلقد حاول المفكرون العرب في العصر الحديث نقل وجودية هيدغر ثم وجودية سارتر ، وكذلك جرت محاولات لنقل الوضعية الجديدة ، وهي تمثل مرحلة متقدمة من الأbstمولوجيا ، ولم تستطع مثل هذه المنهجيات أن تتأصل وتتموّل لأن الخلفية التي كانت وراء بروزها في الغرب لم تكن قائمة في أرض العرب . وهناك الآن محاولات لتطبيق اركيولوجيا ميشال فوكو على الواقع العربي فهل سيكون حظها أوفر من حظ غيرها من المنهجيات ؟

ب- إن عدم براعة أي منهج وارتباطه الأيديولوجي يعنيان أننا حين ننقل منهجمة معيناً إلى الواقع مغاير للواقع الذي غنا فيه ، فإننا نتجاهل كل الخلفيات الثقافية والاجتماعية التي تحكمت بوجوده ، وهذا سيقودنا حتى إلى أخطاء فادحة في أي حكم نحاول أن نطلقه على واقعنا .

ج- إن نقل مفاهيم معينة ذات دلالة محددة في إطار محدد ، إلى الواقع مختلف يخلق بلبلة منهجمية لا يمكن أن تقود إلا إلى الكثير من الإبهام . كان سقراط دوماً حين يختلف مع مناقشه يبدأ أولاً بتحديد المفاهيم ، ذلك أن عدم مثل هذا التحديد يقود إلى الإبهام والتشوش . إن التحليل النفسي يقوم أساساً على فكرة التصاريح وهذه الفكرة ذات أهمية خاصة في كل الحضارة الغربية ، ونحن حين ننقل مثل هذا المفهوم من التحليل النفسي الفرويدي ونحاول أن نطبقه على مجتمع افريقيا السوداء مثلاً ، نقع في خطأ منهجمي فاضح ذلك أن مثل هذا المجتمع قائم أساساً على اندماج الفرد اندماجاً كاملاً في محیطه

ال الطبيعي والاجتماعي .

3 - آفاق المستقبل

إن نسبية حقيقة كل منهجية ، وارتباطها الأيديولوجي بمعطيات نوع معين من المجتمع ، وخضوعها لزمان محدد يجب ألا تكون مبرراً لرفضها ، ذلك أن جميع المنهجيات ، رغم كل وزرها وارتباطاتها ، تشكل السعي الخايث الدائب للعلم ، والدرب الطويل الذي يسلكه إنسان العصر نحو معرفة محيطه الطبيعي والثقافي وتغيير هذا المحيط نحو الأفضل من أجل فهم أعمق للذات . إن عصر الحقيقة الكاملة المطلقة قد انتهى ، ومن المرجح أنه انتهى إلى غير رجعة . إن الموضوع والذات لا يصبحان أكثر شفافية أمام العقل الإنساني إلا ببطء ، وتحت الأنوار الخافتة العديدة التي تلقاها عليهما المنهجيات المتتجدة باستمرار . هذه المنهجيات رغم كل نواقصها تشكل الطريق غير المباشر نحو المزيد من الحرية . إنها طريق التحرر الصعب المليء بالأنخطاء والغرارات ، ولكنه طريق الخلاص الطويل الذي يمتد إلى الآفاق اللامتناهية للخلق والإبداع والتتجديد . كل منهجية تشكل محاولة جديدة لفهم الذات ، أو بالأصح لتوسيع آفاق هذا الفهم .

إن رفض المنهجيات الغربية يعني الانغلاق على الذات وختق ديناميكية الحياة ، والافتتاح على الغير ، والتفاعل الحضاري معه ، ومعرفة الذات بتوسيط الآخر قد تكون المكونات الأساسية لكل عطاء جديد .

إن القبول بالمرور عبر توسط الغير من أجل فهم أعمق وأشمل للذات قد يكون الشرط للمساهمة الفعالة في حضارة الإنسان المعاصر ، غير أن مثل هذا الأمر يجب أن تسبقه معرفة جيدة للواسطة وخلفياتها ، ومحاولة لمعرفة طبيعة المرحلة الاجتماعية التي نمر بها .

إن تغيير الواقع العربي الراهن وتحليله من الركود الفكري الذي يعيشه ، وباختصار ، إن ملء الفراغ العلمي الذي يدور فيه هذا الواقع ، لا يتم بالأمنيات ولا بالتأكيدات العامة التي تكشف في الواقع هذا الفراغ ، فلا يكفي أن نقول بأننا لسنا ضد العلم واننا نحبه ونسعى إليه . إن المهم هو أن نبدأ باتجاه لا أن نكتفي باستهلاكه كما يصلنا ، وإنما ظللنا أسرى منهجمة واحدة ساذجة ، منهجمة التغنى بكل ما يحيط لتراثنا بصلة ، ومنهجمة جمع أكبر عدد ممكن من الأدلة على فساد حضارة الغير .

مثل هذه منهجمة لا يمكن إلا أن تدور في متاهة لا تنتهي ، وهي تقيم بيننا وبين ماضينا ستاراً كثيفاً يجعلنا نخشى التطلع اليه بعين الموضوعية ، وتجعل بيننا وبين المستقبل سحباً تحجب كل رؤية للأفق .

الفصل الثالث

فلسفة دريدا البالمركز

صدر كتاب « تاريخ البطاقة البريدية - الكارت بوستال - منذ أرسسطو » جاك دريدا - الاستاذ في دار المعلمين العليا في باريس - وحين التقاه الفيلسوف بول ريكور بعد صدور هذا الكتاب بادره الى السؤال : « ما هي الضرورة التي دفعتك إلى تأليف مثل هذا الكتاب ؟ » وكان رد دريدا هو التالي : أنك حين تستعمل مفهوم الضرورة فإنك تبقى ضمن مركبة العقل ، ضمن العقلانية أما أنا فقد خرجم منها من زمان . بطبيعة الحال لم يقنع رد دريدا ريكور . ومن المعلوم أن دريدا كان قد عمل سابقاً كمعيد لدى ريكور حين كان هذا الأخير أستاذاً للفلسفة العامة في السوربون .

إن الحوار القصير الذي سقناه له دلالته الكبرى ، كما ستتبين في هذا المقال ، وهو يمثل صراعاً بين مدرستين أو جيلين ، وقد كان هذان الفيلسوفان قطبي المؤتمر الأخير للجمعية الفرنسية للفلسفة الذي عقد في مدينة ستراسبورغ بين السابع والعشر من شهر نover سنة 1980 ، لما يمثلانه من تناقض - على الأقل في ذهن منظمي المؤتمر غالبية المشاركين فيه .

بعد هذا التمهيد السريع سنحاول في هذا المقال الموجز أن نتبين التأثير الأساسي للبنيوية في الفلسفة ، ثم نعرض بعض التفصيل لفلسفة تقع تحت تأثير البنوية وتنادي بعالم فقد مركبه ونقطة ارتكازه أعني إيمانه بالسلطة المطلقة لمركبة العقل ولدور الكلمة ، وهي فلسفة جاك دريدا ، وأخيراً سنحاول أن نتبين الدلالات الأساسية مثل هذه الفلسفة .

1 - بين البنوية والفلسفة :

إن التساؤل عن علاقة العلوم بالفلسفة وتأثير تلك على هذه تساؤل مشروع وهام . ودون أن ندخل في التفاصيل يمكننا أن نقول أنه منذ أن انعتقت العلوم الدقيقة

من بوتقة الفلسفة في القرن السابع عشر ، ثم تلاها انطلاق العلوم الإنسانية بعيداً عن السلطة الأبورية للفلسفة ، وهذه الأخيرة تقع تحت التأثير المباشر لكل جديد تقدمه العلوم أو العلوم الإنسانية ، ذلك أن الفلسفة بحاجة باستمرار لأن تبرر وجودها وتحدد المجال الذي يخصها ، وهي تشعر باستمرار بأن المعطيات العلمية المتقدمة تشكل تحدياً لاستمراريتها ، وتضعها في موقف المذنب الذي يحاول أن يبرهن أن جديد عن حقه في الحياة . والفلسفة ملزمة بأن تأخذ بعين الاعتبار كل ما تأتي به العلوم والعلوم الإنسانية من عطاء جديد ل تستطيع أن تظل إبنة حضارتها ووليدة زمنها . وفي عصرنا الراهن فقد طغى على إيمان من العلوم الإنسانية على حقل المعرفة فارتاعت الفلسفة الغربية منتشية بجديدهما ، وكرست الكثير من نصوصها الرئيسية للتحليل النفسي وللأنسانية .

ولقد جاءت البنية مباشرة من السنية سوسور أولاً ، ومن أنثروبولوجيا - علم الإنسنة - ليفي ستروس ثانياً ، أي أنها جاءت الفلسفه من العلوم الإنسانية . وكثيراً ما ينكر الفلاسفة تأثير مدرسة معينة أو نظرية علمية على فلسفتهم ، ولكن المشكلة لا تكمن في اعترافهم أو إنكارهم مثل هذا التأثير ، ونحن إذا نظرنا إلى المدخل الفلسفى منذ ثلاثين سنة أي منذ أن طفت موجة البنية على حقل من حقول المعرفة لوجدنا أن لها تأثيراً هاماً فلسفياً هو اقتصاد الرجوع إلى الذات أي الحاجة إلى فلسفة الذات أو الفاعل يلعب فيها الدور الرئيسي ، وبشرح موجز نقول : لقد احتاج ديكارت في القرن السابع عشر إلى الصيانت الإلهية ليتأكد من صدق حقيقة ما يرى أي أن من يضمن لي أن ما أرى هو على ما أرى وليس صنع « شرير عبقرى » يتلذذ بخداعي هو كمال العناية الإلهية التي يمنعها كلها من أن تجعلني ضحية للعبة خبيثة . (مثل هذا التساؤل الفلسفى كان الغزالي قد طرحته في الفلسفه العربية) . وجاء ادموند هومرسل الألماني في مطلع قرننا هذا ليستغنى في فينومينولوجيته عن مثل هذه الكفالة مستعيناً عنها بمجموعة التجارب الذاتية أو مجموعة الذات أي الذات وذات الآخرين ، فوضع الماهية الأخيرة بين قوسين ، أي أنه استغنى عن البحث عنها مشدداً على المعاش أي على التجربة كما يعيشها الوعي الذاتي . وجاءت البنية لقطع مسافة جديدة على طريق الاقتصاد إذ أنها في هذه المرة استغنت عن الذات نفسها أي عن فلسفة تكتب بصيغة المخاطب ، فسلدت بذلك ضربة قاسية لفلسفه ديكارت القائمه على « الكوجيتو ». فإذا كانت فلسفة ديكارت تقول « أنا أفكراً فأنا موجود » وما أراه أراه كما هو في ذاته بكفالة إلهية فإن فينومينولوجيا هومرسل تقول : أنا أفكراً وأنت تفكراً ونحن جميعاً نفكراً وما يهم هو المعاش في الوعي الذاتي لكل تجربة هنا ، فإننا مع البنية والفلسفات المقتربة منها نقول أو بالأصح لا نقول شيئاً لأن كلمة نقول هي بحد ذاتها عودة إلى الذات ، بل يُقرر : يُفكراً في داخل

فأنا بنية والمهم هو إظهار هذه البنية .

قلت إن الفلسفة متأثرة بكل مستجدات العلوم والعلوم الإنسانية فهذا بول ريكور يطالب في كتابه « صراع التأويلات » بانطولوجيا غير مباشرة أي بفلسفة تبحث عن الكيونة عبر الطريق الطويل الملتوي للعلوم الإنسانية الحديثة ، وهو يأخذ على هيدجر عدم احترامه هذه القاعدة أي محاولته إقامة نوع من الأنطولوجيا المباشرة (أنظر Paul Ricœur: *Le conflit des interprétations* الصعيد الفلسفى هو نصف فلسفة الكوجيتو أي الاستغناء عن فلسفة الذات ومحاوله إقامة فلسفة ليس فيها للفاعل دور ، ونحن نلمس مثل هذه الفلسفة المستغنیة عن الذات في مفهوم الـ « أبستميه » عند ميشال فوكو ومفهوم الفلسفة التي بدون مركز acentrée عند جاك دريدا .

إن فوكو في كتابه « الكلمات والأشياء » الصادر عام 1966 يحاول أن يرى الظروف التي تقطع ضمن حقل المعرفة قطاعاً معيناً وتشكل الشروط التي يمكن ضميتها أن يقال خطاب يعترف به على أنه يعكس حقيقة الأشياء . بمعنى آخر في كل حقبة تاريخية معينة هناك خلفيات هي الأساس الذي تبني عليه المعرفة ، والبحث عن جمل هذه الخلفيات يشكل « القبلية التاريخية » . هناك إذن نظام خفي وراء الظواهر هو الذي يشكل الشرط الحقيقى الذى بدونه لا يمكن أن يكون هناك خطاب حول الأشياء يعكس حقيقتها أو بالأصح يُعترف به كخطاب مطابق للحقيقة . (راجع كتاب فوكو : الكلمات والأشياء ص 171) . ويطبق فوكو مفهومه هذا حول المعرفة أو الابستمية Epistémè على الحداثة فإذا به يؤكّد أن المهم ليس وجود كوفييه (البيولوجيا) وبوب Bopp (الألسنية) وريكاردو (الاقتصاد) في مطلع القرن الماضي ، ولكن المهم هو أنه « قد حل استعداد معين للمعرفة حيث هناك في آن واحد تاريخانية الاقتصاد . . . وتناهي الوجود البشري ونهاية للتاريخ في الأفق (المصدر ذاته ص 274) . وهكذا ، يبدو أن اركيولوجيا المعرفة عند فوكو تستغني نهائياً عن الذات لتسعيض عنها بالظروف التي تشكل الخلفية التاريخية ، والسبب الحقيقي لكل معرفة .

ويستغني جاك دريدا عن الرجوع الى الذات أيضاً في فلسفته التي أطلق عليها اسم فلسفة دون مركز كما سنتبي ذلك .

2 - فلسفة جاك دريدا البلا مركز

يحاول جاك دريدا أن ينسف الفلسفة القائمة على الذات ، كما ورثها الغرب عن ديكارت . الواقع أنه في محاولته هذه يذهب بعيداً إذ يحاول أن ينسف المحور الرئيسي

الذي بنيت عليه كل ميتافيزيقاً وهو مركزية العقل أي احتلال العقل والكلمة للنقطة الأساسية التي تجعل منها المرجع الأخير لكل فلسفة بل لكل حقيقة . فلقد كانت كل الفلسفات تقوم على العقل أو الكلمة أو اللوغوس Logos كأساس آخر وضمان لحقيقةها . وهجوم دريدا يقوم على هذا المعلم الحصين ليؤكد أن ليس هناك من مرجع آخر يكون الضامن للحقيقة الفلسفية . كل فلسفة كانت في الواقع فلسفة مركزية العقل logocentrisme وكل هذه الفلسفات ما هي إلا نوع من مركزية أوروبا واعتبار الغرب المحور الرئيسي للتفكير . في حين أنا في الواقع حين ننظر إلى اللغة فإننا لا نلاحظ على الإطلاق وجود مركز يستقطب الحقائق الصغرى . اللغة عبارة عن لعبة كبيرة ليس فيها قائد . هذه اللعبة هي أساساً لعبه التباين أي لعبه الاختلاف . ونقطة انطلاق دريدا هي البحث عن منزلة جديدة للكلمة من أجل إسقاطها عن مركزها المتسلط كأصل ومركز للغة « قبل الحديث عن اختفاء الكلمة لا بد من التفكير في وضع جديد لها لا خضاعها في بنية لا تعود فيها السيد المطلق » .

إن هذه البنية التي تسمح بانقلاب كامل ضد الكلمة وبالتالي ضد كل ميتافيزيقاً المحضور يجدوها دريداً في مفهوم الاختلاف والتباين أي في لعبه الاختلاف Différence التي يدعوها الأثر Trace وهذا الأثر يشكل الشرط الأساسي لإمكانية تحمل جميع المدلولات التي تستمد وجودها من العقل . فلو اعتبرنا العنصر اللغطي أي الحرف لتبيّن لنا أن ظهور الاختلاف وسير عمله يفترضان تركيباً أصيلاً لا يسبقه أي عنصر بسيط آخر ، وبمعنى آخر فإن الاختلاف بين لفظ وآخر والتمييز بين لفظ وآخر هما الأصل الذي ليس وراءه أصل آخر أبعد منه . إن كون ب غير س واختلاف س عن ب هو الأصل الأول والأثر المحسن هو الاختلاف أي ان الاختلاف لا يتوقف على أي عنصر حسي أكان عنصراً سمعياً أو بصرياً صوتياً أو رسمياً ، ذلك أن هذا الاختلاف هو الشرط الأساسي لوجود كل عنصر حسي وهو سابق لكل سيميان ، لكل دال ومدلول ، لكل مبني ومعنى ، لكل محتوى وتعبير .

إن فكرة الاختلاف هذه تسمح لدریداً أن يتجاوز كل المشاكل المتعلقة باللغة ليقف على ولادة الكلام ، على إمكانية وجوده الصورية . فكل اختلاف يترك أثره كاختلاف لدى الآخر دون أن يكون هناك مرجع آخر يفسر كل ما يجري . وهذا الاختلاف هو الذي كان وراء جميع المعاني والمفاهيم الفلسفية التي تنتهي للعصر الأنطولوجي اللاهوتي onto-théologique أي أنه يسبقها جميعاً ولو لاه لما كانت . وما كان يسبق - بمعنى التوليدي للكلمة - كل مفاهيمنا الفلسفية فإن الأثر يصبح المنبع الأصلي أي الأصل المطلق لكل معنى ولكل دلالة . ولكن لما كان هو نفسه دون أصل

فإن المعنى يفقد كل ينبع يعود إليه ، وباختصار فإن حرفًا ما يستمد وجوده من اختلافه عن حرف آخر وكذلك فإن كل كلمة تستمد وجودها من اختلافها عن كلمة أخرى ، ولكن سلسلة الاختلافات هذه لا تعود إلى أي أصل بل هي الشرط لوجود كل دال ومدلول وكل أصل ومن هنا لم يكن بوسع أي مفهوم فلسي أن يصف الاختلاف أو يحيط به . إنه الشرط الذي لا نستطيع أن نذهب إلى أبعد منه ، ولكنه يتمرد على كل محاولة لفهمه لأنه شرط إمكانية كل فهم . إنه الأصل الذي دون أصل ، دون أي مركز يعود إليه أو يدور حوله ، إذ ليس هناك من اختلاف أصلي أو أولي نعود إليه لتفسير لعبة الاختلاف والتباين فالاختلاف أو الفرق يصبح الفرق المطلق أي التفارق أي الفرق الذي لا يمكن أن يصبح الآخر . إن هذا الأصل الذي ليس له أصل ولا يحيط به فهم يصبح السلاح المخيف الذي يستعمله دريدا هدم كل الفلسفة الغربية إن لم نقل كل معطيات العقل . الواقع أن دريدا لا يقوم بعملية هدم بل بما يمكن تسميته عملية تحمل وتداعٍ وتفكك أي أنه ينقض الأساس الذي تقوم عليه كل الفلسفة فيتداعى البناء الفلسفية من تلقاء ذاته . ففكرة الأثر الذي يخلفه حرف لدى الآخر أو كلمة لدى الأخرى تسمح لدريدا بأن ينقل المركز الأساسي لكل فكر ، بل هو بالأصح يتزع كل نقطة إرتكاز للتفكير الإنساني ومن هنا تبدأ بالتهاوي جميع مضلات الفلسفة الأساسية . وبعد هذا التهاوى للفلسفة ومشاكلها يقيم دريدا فلسنته البلا مرکز أي هذه الفلسفة التي تخلو جذرًا من العودة إلى الكلمة أو العقل لضمان حقيقة ما تؤكد ، وتلاشى من الأفق مشكلة الحقيقة والمعرفة والأصل الأول ليقي أمامنا عالم بريء ناضج للتأويل . وفي مثل هذه الفلسفة أو بالأصح الرؤية للأشياء نلاحظ تلاشى كل رجوع إلى الإنسان كفاعل ومحور للتفكير أي تلاشى فلسفة الذات لتحول مكانها البنية الأولية ، بنية لعبه الاختلافات والفرق داخل اللغة ، ومن هنا نفهم كل مغزى الحوار الذي جرى بين دريدا وريكور الذي سقناه في مطلع مقالنا .

3 - الدلالات الأساسية لفلسفة دريدا

بعد هذا العرض السريع لهذه الفلسفة الأصيلة ، رغم إنكارها لكل أصل وأصالة ، نتساءل عن مغزى مثل هذه الفلسفة المرتبطة تماماً بالتطور الفلسفي في الغرب ، رغم محاربة دريدا مركبة الغرب . ويمكننا بإيجاز أن نشير إلى ما يلي :

- أ - إن مفهوم الاختلاف أو الفرق وكونه الأساس في اللغة كان سوسور قد أشار إليه وشدد عليه فهو يقول حرفياً « في اللغة ليست هناك سوى الاختلافات » (انظر Cours p.166) . أي أن تأثير الألسنية واضح هنا تماماً في كل فكر دريدا .

ب - تبدو محاولة دريدا وكأن التجربة العقلانية الغربية قد بلغت أقصى ما تستطيع إعطاءه فبات الفلسفة في حيرة إذ لم تستطع هذه العقلانية أن تأتي بكل ما كان يرجي منها ، وباتت تخلق للمجتمع الغربي العديد من المشاكل الجديدة التي لا تقل تعقيداً عن سابقاتها .

ج - تشكل مثل هذه الفلسفة محاولة للخروج من كل بوتقة الفكر الغربي العقلي المستند إلى اللوغوس كمحور أساسي . ولكن هل الغرب يسلم من العقلانية حين أخذنا نحن بالطالبة بسيادتها ؟ مما لا شك فيه أن فكر دريدا مرتبط بفكرة نيشه وخاصة فكرة موت الإله .

د - كان هيدجر قد سبق دريدا في محاولة تحطيم حدود العقل والمقدس في نظريته حول الجزء المفيء من الغابة *Lichtung* . هذه الإضاعة المعطاة مع الوجود - والوجود حسب هيدجر وقف على الإنسان، ذلك أن الكائنات الأخرى لا توجد بل تكتفي بأن تستمر بالعيش - وهذه الإضاعة تجعل الوجود نشوة الوجود - نشوة صوفية وثنية يطل من خلاها الإنسان على ملامح حدود تجربة وجوده ، ويستشف من خلاها مشكلة الكينونة .

ه - تعكس محاولات دريدا عالماً ميكانيكيًّا تسوده الآلة ، فليست هناك في عالم الصناعة أية حاجة إلى آلة أم نفس بقية الآلات ، فكل آلة تفسر باختلافها عن الأخرى لاختلاف وظيفتها ، دون اللجوء إلى مرجع آخر يفسر وجود كل الآلات .

و - يمكننا أخيراً أن نتساءل عن مدى شرعية إدخال مفهوم له مدلوله في علم من العلوم الإنسانية إلى المقل الفلسفى لاستعمال جديد له ، دون مراعاة المعنى المحدود والدقيق لهذا المفهوم . وكذلك يمكننا أن نتساءل إذا كانت لعبة الاختلاف داخل اللغة هي حقاً المبدأ الذي لا مبدأ قبله . ألا تطرح مثل هذه المسألة قضايا بيولوجية ما تزال مدار البحث عند العلماء ؟

والخلاصة أننا حين نتكلم عن فلسفة ما فلا بد من وضع هذه الفلسفة في إطارها ، وفلسفة دريدا التي تتنكر في النهاية لكل فلسفة تعكس المأزق الذي وصل إليه الفكر الغربي ، حين أخذ بهاجمة الفلسفة من الداخل متهمًا إياها بالعمق ، إلا أن الفكر الغربي قام على مبدأ وضع كل حقيقة توصل إليها موضع التساؤل ليشق الطريق أمام كل جديد فهل تكون الأزمة / السد الذي وصل إليه الفكر الغربي فجر مغامرة جديدة ؟

مراجع أجنبية

- JACQUES DERRIDA: L'écriture et la différence, éd . du Seuil, Paris, 1967.
- JACQUES DERRIDA: De la grammatologie, les éditions de Minuit, Paris, 1967.
- O. DUCROT, Tzvetan Todorov, Dan Sperber, Moustafa Safouan, François Wahl: Qu'est-ce que la structuralisme ,éd. du Seuil, Paris, 1969.
- MICHEL FOUCAULT: Les Mots et les choses, éd. Gallimard, Paris, 1966.
- CLAUDE LÉVI-STRAUSS: Anthropologie structurale, éd. Plon, Paris, 1958.
- PAUL RICŒUR: Le conflit des interprétations ,éd. du Seuil, Paris, 1969.
- FERDINAND DE SAUSSURE: Cours de linguistique générale, éd. Payot, Paris, 1971.

الفصل الرابع

الفلسفة وأزمة العقلانية

(رحلة عاصفة مع نيشه و هوسرل و دريدا)

I - تمهيد :

الفلسفة والعقلانية رفياً درب ، لم تكن الأولى لولا الثانية ، حتى أن أرسطو يجعل الفلسفة تبدأ مع طاليس أي يوم تخلى الإنسان عن التفسير الميتولوجي للظواهر الطبيعية وحاول أن يفسرها تفسيراً علمياً أي عقلانياً حين بحث عن عللها الطبيعية المباشرة . غير أن هذه الرقة الطويلة لم تمر دون أزمات حادة تناولت أساس العقلانية نفسها . وكادت هذه الأزمات أن تقضي أحياناً على الفلسفة وعلى كل عقلانية . في العصر القديم شن السفسطائيون حرباً شعواء على العقلانية ونادوا بنسبية مطلقة مما هدد الكيان الذي يستند إليه كل علم ، ويكتنأ أن نعتبر كل فلسفة أفلاطون كصراع مستمر مع السفسطة من أجل إرساخ أساس ثابتة تكون المقدمات الصلبة لكل علم بشري قادم . غير أن معركة أفلاطون مع السفسطة لم تكن تهدأ حتى قامت مدرسة الشراك أو الإلادرينة Scepticisme فانحذت من اختلاف الناس في آرائهم حجة هدم كل قيمة مطلقة للعقل ، وأكملت بأن كل برهان عقلي يحتاج بدوره إلى برهان آخر ، وهكذا إلى ما لا نهاية . وبالرغم من أن هذه المدرسة أُسست منذ القرن الثالث قبل الميلاد ، إلا أنها ازدهرت في القرن الثاني بعد الميلاد أي أيام الإمبراطورية الرومانية . وقد اصطدم القديس أغسطين (م . St. Augustin 430-354) بدعاتها وشن عليهم حرباً مريرة .

أما في التراث العربي فقد انحدرت المعركة ضد سلطة العقل وقيمته المطلقة معركة الصراع بين العقل والنقل ، معركة رفض كل دخيل آخر من الأمم الأخرى ، ونحن نجد صدى لهذه المعركة المحتملة لدى أول فلاسفة العرب الكندي حين يقول : « وينبغي لنا أن لا نستحي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى ، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المبaitة لنا ، فإنه لا شيء أولى بطالب ، الحق من الحق ،

وليس ينبغي بخس الحق ولا تصغير بقائه ولا بالأتي به ، ولا أحد بخس بالحق ، بل كل يشرفه الحق »⁽¹⁾ .

ونحن لو انتقلنا الى الغرب لاعتبرنا القرن السابع عشر مع ديكارت والديكارترين وعلى رأسهم سبينوزا Spinoza ذرورة انتصار العقلانية ، ولكن قبل أن يمر القرن التالي نشر كانتن سنة 1781 م كتابه الشهير « نقد العقل المضلل » ليروي العقل في كل نفائه أي في كل قدرته على البرهان على الشيء ونقضيه في مسائل الفلسفة الأولى ، ليغلق الطريق أمام كل ميتافيزيقا نظرية تأملية⁽²⁾ .

لقد أردنا أن نشير في هذه المقدمة الى أن العقل والعقلانية كانوا باستمرار عرضة للنقد والتبرير وللشك في قيمتها ، منذ أن بدأ الإنسان التفكير العلمي الصحيح . وهذه المعركة لم تتوقف في الزمن المعاصر بل أخذت طابعاً شديداً الحدة يهدى الأسس التي قام عليها كل تفكير إنساني بمعنى الوجود البشري وغايتها الأخيرة . ونحن مستوقفون مع التراث الفلسفى الغربى عند ثلاثة شغلتهم هذه المشكلة وساهموا فى إشعالها مباشرة أو غير مباشرة . ثم سنحاول أن نرى المعنى الخفي الكامن وراء مثل هذه الصراعات ، وأفق المستقبل الذى يبلو مسدوداً في غالب الأحيان ، ويداً نكون قد حاولنا ، من خلال قراءة أزمات العقلانية نفسها ، أن نجيب على التساؤل المقلق ، وماذا يعني اليوم العقل ؟ هذا التساؤل الذى ينحى الخوف الأكبر من عجز العقل على حل مجموعة المشاكل التى يطرحها مصير البشرية المعاصرة ، والإجابة على التساؤلات الملحة للإنسان في هذا الزمن المذهل أي المدهش والمرعب في آن .

الفلاسفة الثلاثة الذين ستصببهم في طريقنا هم نيتشه وهورسل ودريدا .

II - نيتشه Nietzsche ونقد العقلانية :

نقد نيتشه في أواخر القرن الماضي للعقلانية نقد جذري طال الأسس التي قام عليها كل التراث الفلسفى للإنسانية تقريباً ، ولم تنج العلوم الوضعية من تجريحه اللاذع وسخرية ، فهو يرفض أن تختصر الحياة والطبيعة بكل ظواهرها في صبغ علمية يتداولها الطلبة والعلماء في ما بينهم ، ذلك أن أية ظاهرة تحفي كل نشوة الحياة المتندفقة التي لا يمكن لأية صيغة علمية منها بلغت من الدقة أن تحفيظها . أما على الصعيد الفلسفى فإن النقد الذى سيقوم به سيكون له أبلغ الأثر في الكثير من الفلسفات في زمننا . والغريب

(1) الكندي : رسائل الكندي الفلسفية ، تحقيق محمد عبد المادي أبو ريدة ، دار الفكر العربي ، القاهرة 1950 م .

(2) إيانويل كانتن : نقد العقل المضلل ترجمة د . موسى وهبة ، مركز الاتماء القومى ، بيروت .

هو أن فلسفته قد استعادها في البدء أقصى اليمين كفلسفة القوة ، وحفظ منه عنوان كتابه الآخر « إرادة القوة » Die Wille Zur Macht, la Volonté de Puissance ، في حين أن ما حدث بعد الحرب العالمية الأخيرة هو أن نيشه أصبح رائد الثوريين المادمين للتقاليد . ويعرف بول ريكور P.Ricœur بأن نيشه هو الفيلسوف الذي هزه تماماً ، وأن قسماً كبيراً من كتاباته الفلسفية كان للرد على نيشه ، في حين أن تحليل جاك دريدا J.Derrida يلتقي في نهاية المطاف مع نيشه منظر العصر الحديث . وقد شغلت فلسفة نيشه مارتن هيدجر على أكثر من صعيد⁽³⁾ . وكذلك فقد كرس الفيلسوف الألماني الكبير كارل ياسبرس K.Jaspers كتاباً له⁽⁴⁾ ، وذلك كمدخل لفلسفته .

يبدأ نيشه كتابه « جينيولوجيا الأخلاق » المنشور سنة 1887 م بهذه العبارات : « نحن لا نعرف أنفسنا ، نحن الذين نبحث عن المعرفة . والواقع أننا لم نبحث في يوم عن أنفسنا فكيف يمكن أن يتسمى لنا بأن نكتشف ذاتنا في يوم من الأيام ؟ لقد قيل عن حق بأنه حيث كنزة هناك قلب ، وكنزاً حيث تذبذب خلايا معرفتنا . ونحن نسير باستمرار نحو خلايا النحل هذه »⁽⁵⁾ . هذا النص يختصر كل نقد نيشه لا للفلسفة بحسب بل أيضاً لكل العلوم ، فنحن في نظره ، نبني خلايا النحل وأعشاشها ونعتقد بأن كل العلم وكل الفلسفة أي الحياة على رحابتها يمكن أن تسكن هذه المسakens الحقيقة التافهة ، حيث لا يعيش إلا الموت الأصفر . والواقع أن نيشه لا يقوم بمجرد عملية نقد فقط للفلسفة المتمثلة بشكل أساسي بالميافيزيقا ، فمثل هذا النقد لن يكون سوى كتابة ميتافيزيقا جديدة . ما يحاوله نيشه هنا وفي سائر كتبه هو عملية إزالة القناع عن وجه الخطاب الفلسفى والعلمى . فإذا نكتشف وراء القناع ؟

حين يزال القناع نكتشف بأن الاستعارة تلعب دوراً أساسياً في كل الخطاب الفلسفى ، وخاصة في مشكلة الكينونة والوجود ، وعندها نستطيع أن نتبين بأن الحركة الدائبة للتأويل كانت مجرد محاولة تبرير واستعادة لكل المؤسسات القائمة من دينية وأخلاقية وحقوقية . وهنا نرى بأن النسق الفلسفية المختلفة والمتصارعة والتي تدعى بأنها نسق عقلية قائمة على المحاجج المنطقية ليست في الواقع سوى عمليات متعددة لاستعارات متراكمة مستمددة من المؤسسات القائمة ، وذلك من أجل تبرير وجود هذه المؤسسات .

Martin Heidegger: Nietzsche 2 t. traduction française de Klossowski, Paris, Gallimard 1971; (3)
Le mot de Nietzsche «Dieu est mort» in chemins qui ne mènent nulle part (Holzwege),
Paris, Gallimard, 1962.

. Karl Jaspers: Nietzsche, éd. Gallimard, Paris, 1950 (4)

. Nietzsche: La généalogie de la morale, éd. Gallimard, Paris, 1972, p. 7 (5)

إن النسق المثالي في الفلسفة مثلاً قد أغرته جمالية الخطاب واللغة ، هذه الجمالية المتمثلة باستقرارية الصرف والنحو وينجريده . ولا كان النحو قد ثبت قواعد مستقرة للغة شعر أفلاطون بال الحاجة إلى إقامة نسق فلسي ثابت يكون كمجموعة قواعد الصرف والنحو بالنسبة للغة المتغيرة ، ومن هنا كان عالم الثابت المستقر ، عالم المثل الذي لا يتغير بل يفسر كل تغير طارئ في العالم الحسي .

ومع فرضية وجود عالم ثابت غير متقلب ولا متغير تبدأ عملية ولادة القيم ، وعلى رأسها الوجود الثابت أي الخير الأسمى ، المحرك الذي لا يتحرك ولكنه يعطي القيمة لكل متحرك في عالم الكون والفساد . إن مفهوم الوجود أي مفهوم الكينونة الثابتة الذي بدونه ليس من علم ولا من فلسفة هو مفهوم يتفكك ثم يتداعي بسرعة أمام التحليل ، ليصبح مجرد استعارة ميتة أخذناها من علم النحو . الميتافيزيقا تنتهي بعد مشكلة الوجود أو الكينونة بقية المقولات مثل مقوله الذات والفاعل والموضوع والكيف . وهذه المقولات تظهر في مختلف النسق الفلسفية ، لا في الفلسفة المثالية وحدها ، فتحن حين ننظر بتفصيل لفلسفة هيجل فستتبين بأن كل هماها لم يكن سوى أرختنة (من فعل أرخن historiciser أي حاولة التفسير بالتقدير التاريخي وبمعنى صيرورة التاريخ) المقولات ، أي أن تضع تاريخ ميلاد لكل مقوله فلسفية من الموضوع إلى الذات إلى الوعي إلى الحرية ، ويتغير آخر فإن هيجل يستعيد الإستعارات الميتة ليؤكد بأنها مفاهيم عقلية جاءت نتيجة الصيرورة التاريخية ومسيرة البشرية نحو وعيها للذاتها . بمعنى آخر إن نقد نيتشه يصل هنا إلى راديكاليته فهو ينقض العقلانية التي نشأت عليها كل فلسفة منذ ولادتها . الفلسفة ضحية أكذوبة كبرى فهي تقوم على المفاهيم وتعتقد أن هذه المفاهيم هي نتاج العقل ، في حين أن هذه المفاهيم في حقيقتها ليست سوى استعارات ميتة خادعة همها الأساسي تبرير ما هو قائم وقمع كل جديد يعبر عن قوة الفن ونشوة الحياة . إن كل مفهوم فلسي هو استعارة ، وما البناء الفلسي بل والعلمي سوى مجموعة من الاستعارات الميتة . ولكن كيف يتم ذلك ؟⁽⁶⁾ .

الواقع أن الفيلسوف والعالم على السواء يلجأ كل منها إلى الاستعارات الهندسية ، وهذه الاستعارات ، هذا البناء الذي يقيمه الفيلسوف أو يشيده العالم يدل على مدى صحته . الأصحاب يبنون الأهرام أما السقراط فيشيدون الأوكر والأعشاش ونسيج العنكبوت . الفلسفة يبنون القلائع المحصنة أي مجموعة المفاهيم ، كي يعزلوا أنفسهم عن الحياة لشدة خوفهم من الحياة ومن عيشها حتى الشهادة . فالمفهوم هو بالضبط الإنسان

(6) انظر بهذا الصدد الكتاب التالي : S. Kolffman: Nietzsche et la métaphore , éd. Payot, Paris, 1972

الشيخ الذي زحف الموت الى كل جزء من كيانه . عش النحله هو الرمز الحقيقي لإرادة التنظيم والدقة والشدة التي نجدها في المفاهيم الفلسفية ، وصغر العش يدل على صغر معارفنا وعلومنا .

اما الاستعارة الأخرى التي يقول نيتشه بأنها الاستعارة المحببة الى الفلسفة في العديد من كتبه مثل «المعرفة المرحة » Le Crépus و«مغيب الاصنام» Le Gai savoir « وهي استعارة نسيج العنكبوت ، إذ يؤكّد نيتشه بأن مشكلة الوجود أو الكيبيونة قد سكنت منذ أيام برمينيتس في قصر بي من نسيج العنكبوت . «الحقيقة تسكن قصراً من نسيج العنكبوت بصحبة فيلسوف أصفر شاحب اللون خال من الدم مثل الفكر المجرد » ، وهنا يأخذ نيتشه كمثال للفيلسوف الشاحب الخائف من الحياة الذي ملاً اصفار الموت وجنته الفيلسوف الشهير سينوزا ، فلقد بي هذا كتابه الرئيسي « الأخلاق » بشكل هندسي على طريقة النظرية والتعریف والبرهان . الواقع أن نيتشه يستغل هنا الشبه بين إسم الفيلسوف وبين الكلمة الالمانية Spinne التي تعني العنكبوت .

في نهاية التحليل يعتبر نيتشه كل عقلانية النسق الفلسفية مجرد أنسجة عنكبوت تتضرر الانقضاض على فريستها بعد أن يجف دمها . التنديد هنا بالأساس العقلاني للفلسفة شامل كامل وليس مجرد نقد يهدف الى إجراء إصلاح معين . وراء قناع المفاهيم العقلانية يختبئ نسيج العنكبوت مثلاً للموت المتربص . ولكن ما الذي ينادي به نيتشه بدل ذلك ؟ أين يمكن الخروج من المأزق الذي أوصلنا اليه نقده الراديكالي ؟

III - الاستعارة الحية ، العودة الأبدية وبراءة الصيرورة :

المرضى ، وكل الفلسفه مرضى ، يبنون منازل الموت مثل عش النحل ونسيج العنكبوت ، في نظر نيتشه ، أما الأصحاب فانهم يشيدون الأهرام ، والأهرام رمز للحياة ورمز لإرادة القوة . نيتشه لا يعيّب بالتالي على الفلسفه لجوءهم الى الاستعارة ، فنحن لا نستطيع أن نخرج من الاستعارات ، ما يعيّنه نيتشه على الفلسفه هو استعمال الاستعارات الميتة ، يجب اللجوء الى الإستعارات الحية ، وبدل نسيج العنكبوت يجب بناء الأهرام ، والمرم رمز الحياة والحياة أرحب من مفاهيم الفلسفه ومن صيغ العلماء . إن النقد الجذري للعقلانية التي ترتكز عليها المفاهيم يقوم به نيتشه باسم الحياة ، ففي نظره الخوف من الحياة أنتج الفلسفه وتجريدها . ولكن ما هي الحياة بنظره ؟ المفهوم هو الشيخ أي غياب الحياة ، أما الحياة فتتمثل قبل كل شيء في العودة الأبدية ، أي أن الحياة تعود باستمرار وعلى فترات متقاربة أو متباينة بالصورة ذاتها والأشكال نفسها . الحياة عودة مستمرة وتتجدد لصور قديمة ، وهذا التكرار يحدث عشرات المرات بل مئات

المرات . وهو يحدث بفرح ولا مبالغة ، وهذا ما يسميه نيشه براءة الصيرورة . هناك صيرورة مستمرة لم تبدأ في زمان ولن تنتهي في زمان تعود باستمرار بالأشكال والصور السابقة ، دون أن يكون هناك أفضل أو أسوأ .

العودة الدائمة وبراءة الصيرورة هما وجهان لحقيقة واحدة ، حقيقة الحياة والوجود . ويذهب نيشه إلى أبعد ما يمكن في فكره هنا إذ يؤكّد في كتابه « إرادة الفوة » بأن الوجود كما هو لا معنى له ولا هدف ولكنه يعود باستمرار دون أن يبلغ العدم . الحياة الدائمة الأبديّة هي هنا على هذه الأرض وهي حياة لا هدف لها ولكنها لن تنتهي في أي يوم من الأيام ، كما أنها كانت منذ الأزل . ليس هناك من تقدّم على الإطلاق نفس الأشكال ونفس الصور تعود من جديد وباستمرار ، دون أن تبغي الحياة تحقيق أي مشروع معين . هناك خلود للصيرورة .

غير أن العودة الأبديّة تعني أيضاً ديونيسوس المتعطش للحياة ، الشمل بخمرة الوجود ، الفرح فرحاً جنونياً بأنه يستطيع تنفس هواء الحياة والمتعة . غير أن ديونيسوس ليس ثملاً فقط إذ إنه فنان كذلك وفنان كبير أطلق العنان لجنون عبقريته ولنشوة الوجود ، الجنون الخالق هو إذن أحد أبعاد العودة الأبديّة ، غير أن ديونيسوس هذا يعني تماماً أبعد الوجود فهو لا يستسلم لأوهام أفراح الحياة ، لذا فإنه يرضي وهو متشارئ بمأساة الحياة ، وهذه المأساة التي لا تغيب عن باله لا تخيفه بل يتقبلها ببطولة وشجاعة ، فلا يعود عنده خوف منها .

إن براءة الصيرورة تعني رفض مقوله الخير والشر إذ لما كانت الصيرورة ، كان كل شيء مباحاً وسممواً به ، وقد مات الإله الرقيب ، وكل ألوان القيم قد تحطمت .

ففكر نيشه هنا يقترب من فكر الروائي الروسي دوستويفسكي Dostoevski في كتاب « الشياطين » «Les Démuns / Les Possédés» . ولقد اعترف نيشه بأن مؤلف الإخوة كaramazov كان وحده الذي علمه شيئاً في علم النفس . في رواية الشياطين هناك شخصية كيريلوف الذي يريد أن يتحرر ليزيل الفارق الأساسي بين الإنسان والإله ، إذ إنه يريد أن يتحرر دون خوف ودون محاولة الهرب من شيء . ويموت الخوف بولد الإنسان الجديد الإلهي الذي يؤكّد إرادة الإنسان .

IV - ملاحظات حول نقد نيشه للفلسفة

هناك ملاحظات تفرض نفسها ولا بد من إيداعها أمام محاولة نيشه اقتلاع كل أساس عقلي للفلسفة ، ويمكن تلخيص هذه الملاحظات على الشكل التالي :

أ - كان أرسطو قد سبق نيشه إلى إقامة نقد للفلسفة قائم على اعتبارات لغوية إذ أنه قال في كتاب « ما بعد الطبيعة » متحدثاً عن أفلاطون ونظرية المشاركة في عالم المثل بأن أي تأكيد على أن الأفكار أو المثل هي غاذج للأشياء الحسية هو بمثابة لفظ كلام لا معنى له ، والالتجاء إلى استعارات شعرية .

ب - رغم تنديديه بالفلسفة والسخرية منها إلا أن نيشه تأثر كثيراً بفكرة واحد من أوائل الفلاسفة وهو اليوناني هيراقليط Héraclite الذي عاش في القرن السادس قبل الميلاد ، فلقد كان هذا أول فيلسوف ينادي بالصيروحة كقاعدة دائمة للوجود⁽⁷⁾ .

ج - إن أبدية الزمن أو كما قال الفلسفه العرب في العصر الوسيط قدم العالم قضية تطرح مشكلة علمية ومنطقية . إن أطروحة زمن يتراجع باستمرار إلى ما لا نهاية هي أطروحة جاءت من أرسطو غير أنها ليست بأطروحة أكيدة علمياً . لقد أكد الكندي بأن إمكانية التراجع إلى ما لا نهاية هي إمكانية بالقوة لا بالفعل . والمعطيات العلمية الحديثة تميل إلى أطروحة الكندي لا أرسطو ومن بعده نيشه ، فنحن نعلم أن كرتنا الأرضية بأكملها لم تكن موجودة قبل خمسة مليارات سنة . كوكبنا له عمر وكل النظام الشمسي له عمر ومدتها طال هذا العمر فهو متنه .

د - هناك خلط أساسى عند نيشه بين الفنى والعملى : إذا كانت براءة الصيروحة لها ما يبررها في ما يتعلق بالفنون ، وربما في الاكتشافات العلمية قبل أن تتفقن ، فإننا لا نستطيع تأكيد الأمر ذاته بما يخص علاقات البشر الإجتماعية والدولية ، فمهما كانت موسيقى فاجنر صاحبة وتصرخ بحبها للحياة فإنها تظل بريئة براءة الجمال ، أي أنها لا تضر بالضرورة أحداً ، غير أن نشوء الحياة قد تحول إلى جند يحتل الآخرين ويستعبدهم باسم الحياة وإرادة القوة والإنسان المتفوق .

ديونيسوسجيد وجيل في عالم الفن ، عالم الإبداع الشعري والموسيقي ، هذا العالم المزخرف بكل ألوان الخيال ولكن لون دماء الأبرباء لا يمكن أن يبرره أي شغف بالحياة .

هـ - إن كانت الصيروحة بريئة فإن جميع الأنظمة الفلسفية وجميع الفلاسفة ، وهم جزء من هذه الصيروحة ، هم أبرياء أيضاً ، ولا نعود نفهم عندها نقد نيشه . سينورزا من خلال قصر نسيج العنكبوت يستطيع أن يصرخ في وجه نيشه بحقه في البراءة باسم فلسفة نيشه ذاتها . هذا عدا عن أن نيشه يعيّب على الفلاسفة خوفهم من الحياة ،

(7) انظر : Héraclite: Fragments, traduction A. Jeannière 2em éd. revue et augmentée, éd. Au- bier Montaigne; Paris, 1977.

وبالتالي فإن الخوف من الحياة شيء ، وهناك إذن عند نيشه عودة للروح للقيم .

و- في وجه براءة الصيرورة كما عرّفها نيشه يمكننا أن نرفع البراءة التي نادى بها دوستيفسكي : البشر صالحون حتى آخر واحد منهم ، ومن يعلمهم مثل هذه الحقيقة يُنهي تاريخ البشر كتاريخ عنف مستمر .

٧ - أدموند هوسرل E. Husserl وأزمة العقلانية الأوروبية

حين وصل النازيون إلى الحكم في أوروبا كان هوسرل في الرابعة والسبعين من عمره ، وقد بذل كل جهده العقلي للدفاع عن منهجه ، الفينومينولوجيا أو الظاهراتية . وفجأة مع التغيير الجذري السياسي أحس بحاجته إلى شيء غير الدفاع عن الأنما ووصفها وكشف معناها . أحس بأزمة خانقة تعصف في كل الغرب وتهدهد ببريرية مميتة . لا بد إذن من طرح الأزمة في كل أعماقها ومعرفة أسبابها ، وهذا قاده إلى نوع من فلسفة التاريخ . إلى نوع من التأمل في العقلانية وفي المعنى الأخير لكل أوروبا أي لكل الحضارة الغربية . . عاش هوسرل سنواته الأخيرة إلى حين وفاته سنة 1938 م وهو يحاضر عن هذه الأزمة في العقلانية الغربية وأدركه المنيه وهو ما يزال يعمل دفاعاً عن الفلسفة وعن العقلانية . وقد جمعت محاضراته ومقالاته حول هذا الموضوع في كتاب عرف باسم كريزيس Krisis أي الأزمة ، أزمة العلوم الأوروبية والإنسانية الأوروبية . وهو يعد بمثابة وصية مؤلفه^(٨) . يمكن أن نختصر موقف هوسرل على الشكل التالي :

- الأزمة الحالية هي في عمقها أزمة علوم وأزمة حضارة أي أنها أزمة عقلانية ولا يمكن حلها إلا حين نعرف الغاية من كل تاريخ أوروبا أي حين نحدد مفهوم أوروبا والصورة الروحية لها .

- حين نبحث عن المعنى الأخير للتاريخ الفكري الأوروبي نرانا أمام ضرورة تحديد مكان ولادة أوروبا وزمان هذه الولادة . لقد ولدت أوروبا في اليونان مع ولادة الفلسفة في القرنين السابع والسادس قبل الميلاد . ولقد اقترن مصير أوروبا بمصير الفلسفة أي بروح الفلسفة . هناك إذن استمرارية حضارية روحية بين الحضارة اليونانية القديمة والحضارة الغربية المعاصرة . والصورة الروحية لأوروبا هي في الحياة الداخلية

(٨) أنظر الترجمة الفرنسية : Edmund Husserl: La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, traduit et préfacé par Gerard Granel, éd. Gallimard, Paris, 1976.

أنظر كذلك للمؤلف نفسه كتاب La crise de l'humanité européenne et la philosophie, traduction Paul Ricœur, éd. Aubier Montaigne, Paris.

الروحية ، في المهمة اللامتناهية للعقل ، « فالعلم الأوروبي ولد من الأفكار التي أنتجهها العقل أي روح الفلسفة » .

- إن الأزمة التي تجتازها أوروبا حاليًا هي أزمة مصير ، إذ أن أوروبا تمر بأزمة وجود وهي تشكل خطراً داهماً ميتاً ، إذ ليس هناك سوى حل من اثنين : « فإذاً أن تتلاشى أوروبا وهي تصبح أكثر فأكثر غريبة ومبعدة عن معناها العقلي الذي يشكل المعنى الحيوي لوجودها لتغرق أخيراً في بحر الحقد على الروح وفي مستنقع البربرية » وإنما أن تعرف أوروبا حقيقتها وتتغلب على كل شك حول مصيرها ومهمتها الحضارية فتولد من جديد من داخل أزمتها ومن « رماد الشك المدمر » وبفضل بطولة العقل لتشرق شمس مستقبل عظيم و دائم لكل البشرية .

- إن الأزمة الراهنة بالرغم من أنها أزمة في العقلانية الأوروبية وبالرغم من أنها مصيرية إلا أنها أزمة عرضية أي أنها أزمة عابرة . هذه الأزمة لا تطال جوهر العقلانية إذ أنها مجرد مثل ظاهري للعقلانية . جوهر العقلانية لا تمثل الأزمة ولا تطاله العاصفة ، ما حدث هو أن العقلانية في أوروبا المعاصرة أصبحت ضحية الاستلاب « حين انحدرت فانغمست في المذاهب الطبيعية والموضوعية » . الأزمة تطال إذن في نهاية التحليل عقلاً في حقبة تاريخية ، تطال العقل الغربي الحالي الذي كان همه النجاح والمنفعة . هذا العقل أنتج مختلف أنواع النسبيات كالنفساوية psychologisme والطبيعارية naturalisme والعلمية scientisme وهي كلها ترفض تعالي العقل وترفض البحث في الأنماط ، الأساس الوحيد الصلب من أجل إقامة علم نفس حقيقي .

- هناك في النهاية خطر حقيقي يتربص بالإنسانية الغربية وهو خطر الشك في كل شيء ، وخطر التعب أمام طغيان المذاهب الموضوعية وبالتالي هناك خطر الإسلام -اللادرية حديثة ، والخوف من خوض معركة الروح لأنها معركة طويلة الأمد تحتاج إلى نفس طويل ، والخوف كل الخوف أن تستسلم أوروبا للموجة الكاسحة من المدارس الوضعية والنسبية فتغرق في بحر الشك وتنسى نفسها ، فيغوص العقل ويتعطل عن عمله الإبداعي الروحي ، وتسطع شمس اليأس ، شمس العقلانية الزائفة التي أخذتها موجة الحصول على النجاح السريع ، وعلى النفع المباشر .

VI - ملاحظات حول دفاع هوسرل عن العقلانية والعقل

لا بد أولاً من الإعتراف بأن ما قام به هوسرل في سفي حياته الأخيرة يشكل فعل إيان لا يتزعزع بقيمة العقل وب الحاجة للعودة إلى روح الفلسفة من أجل تجديد الإنسانية . ولكن هل استطاع هوسرل أن يرى بالضبط كل العواصف الآتية على الغرب

من شتى النجاحات العلمية؟ إن دفاعه عن علم نفس قائم على الوصف والقصدية والأنا المحسن وتعالي العقل لم يمنع هذا العلم من أن يستقل كلياً عن الفلسفة ، ويصبح علىًّا موضوعاً له منهجياته الوضعية . لقد كان علم النفس آخر علم يستقل عن الفلسفة وكان يجب تركه يستقل دون ضرجيج ، فمن حقه كغيره من العلوم الإنسانية أن يؤسس وضعيته الخاصة به .

إن هوسيل حين ذهب يبحث عن الغائية الأخيرة لأوروبا وتاريخها أكد بوجود إستمرارية لأوروبا منذ عهد اليونان القدماء . فهل هناك حقاً إستمرارية بين التراث اليوناني القديم والحضارة الغربية؟ هوسيل يلتقي هنا مع تلميذه الشهير هيدجر بالقول بأن الفلسفة أوروبية وواحدة لم تتغير منذ مؤسسيها قبل سقراط . غير أن هذه وجهة نظر ليست أكيدة . لقد أكد فوكو في « الكلمات والأشياء » بأن الاستمنة داخل الحضارة الغربية نفسها قد مرت بانقطاعات عددة ، وبالتالي فإن الإعتقاد بوجود إستمرارية حضارية منذ عصر النهضة إلى زماننا المعاصر أمر خاطئ⁽⁹⁾ أو على الأقل يحتمل المناقشة ، فكيف والأمر يتعلق بحضارة بعيدة جداً عن الحضارة الصناعية الغربية المعاصرة . أن تأثر الغرب بالفلسفة اليونانية أمر أكيد وهو مستمر غير أن التأثير شيء واستمرارية الغائية الحضارية أمر آخر ، إذ ليس من الصعب البرهنة على أن الإشكالية التي كانت تسود الحضارة اليونانية تغيرت جذرياً مع الحضارة الأوروبية .

إن وضع هوسيل اللائمة في الأزمة التي تعصف في العلوم الأوروبية على العقلانية المغمسة في العملي وفي المدارس الطبيعية والوضعية والموضوعية ، وتأكيده بأن العقل براء من هذه العاصفة ، قول يستدعي بعض الدهشة ، ذلك أن الفلسفة عند اليونان لم تكن تبغي أية منفعة مادية كما يؤكد أرسطو ، غير أن الحال قد تغير كلية منذ القرن الثالث عشر في الغرب ، منذ أن لم يعد العمل رمز استبعاد الإنسان بل أصبح طريق خلاصه . العقل الغربي منذ أن كان ، كان مغمضاً في النافع وبالتالي كان يبحث عن النجاح وعن الوسائل الكفيلة بتحقيق ما يطمح إليه من رفاهية ، ومتسع بخيرات الأرض . هذا العقل كان إذن يلهث وراء الوضعييات والمنهجيات الموضوعية لأنها وحدها كفيلة بأن تجعله سيد الطبيعة ، وإن ينبع عنها لإرادته ويتحكم بها كما يشاء .

إن إرادة النجاح والسعى وراء المنفعة المادية المباشرة قد ميزت العقل الغربي عن العقل اليونياني الذي يريد أن يعرف قوانين الظواهر الطبيعية ليحترم الطبيعة ويتبعها ، في

(9) انظر كتاب Michel Foucault. *Les Mots et les choses*, éd. Gallimard, Paris, 1966 وصدرت ترجمته إلى العربية عن مركز الاتقاء القومي ، بيروت .

حين كان الغري وما يزال يريد المهيمنة من أجل الكسب المادي والمنفعة . ويكتفي بهذا الصدد أن نعلم بأن ديكارت ، رائد العقلانية الغربية الحديثة يردد عدة مرات كلمة منفعة *utilité* بمعناها المادي المحسن ، وحتى في كتابه حول « انفعالات النفس » يقول بأن الحب نافع للصحة (انفعالات النفس ، المقالة السابعة والتسعون)⁽¹⁰⁾ . غير أن ما له دلالته في هذا الصدد هو ما يختتم به ديكارت كتابه « مقال عن المنهج » (ولكنني على أثر تحصيل بعض المعارف العامة في علم الطبيعة واختباري لها في معضلات مختلفة خاصة ، لاحظت مدى ما تستطيع أن تقوى إليه ، ومبلغ اختلافها عن المبادئ التي يستعان بها حتى الآن ، على أثر ذلك إعتقدت أنني لا أقدر على إيقاعها مختبئة . . . لأن هذه الأنظار في علم الطبيعة بينت لي إمكان الوصول إلى معارف مفيدة للحياة فائدة كبيرة ، وبدلًا من هذه الفلسفة النظرية التي تعلم في المدارس فإنه يمكن أن نجد عوضاً عنها فلسفة عملية ، بها إذا عرفنا ما للنار والماء والهواء والكرابيب والسموات ، وكل الأجرام الأخرى التي تحيط بنا من قوة واعمال ، معرفة متميزة كما نعرف مهن صناعتنا المختلفة ، فإننا نستطيع استعمالها بنفس الطريقة وفي كل المنافع التي تصلح لها ، وبذلك نستطيع أن نجعل أنفسنا سادة ومسخرين للطبيعة ، وهذا جدير بأن يرثي فيه لابداع ما لا يمحى من المصنوعات التي تجعل المرء ينعم بدون جهد بشرفات الأرض وبكل ما فيها من أسباب الرفاه »⁽¹¹⁾ .

من الواضح أننا هنا أمام عقل منغمس كلياً بالنافع وهذه الراحة المادية ، ويعرف ما في العلم الطبيعي من إمكانات للاستثمار التكنولوجي ، ويعلم بأن التقدم العلمي والتقني متاح إلى ما لا نهاية ، أي أنه يتتطور باستمرار ويتحسن ويتيح آلات جديدة أفعع للإنسان ورفاهيته المادية . فإلى جانب ديكارت مكتشف الكروجيتون هناك ديكارت آخر هو منظر التقدم العلمي والتقني .

VII - جاك دريدا وتفكيك مركزية العقل

ما يزال الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا Derrida في أوج عطائه ، وهو غزير الإنتاج ، وقد ولد سنة 1930 وعلم في دار العلمين العليا ، غير أننا مستوقف عند أحد كتبه فقط لأن فيه يحاول أن يطرح أهمية علم الكتابة كعلم مستقل عن الأفكار الفلسفية المسيبة ، فإذا به يثير عاصفة ضد كل التراث الفلسفى بل والعقلي في الغرب ، هذا

Descartes: Œuvres et lettres, éd. Gallimard, Paris, 1970, p. 741. (10)

(11) رينيه ديكارت : مقال عن المنهج ، ترجمة محمود محمد الخصيري ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، الطبعة الثالثة 1985 .

الكتاب الصادر سنة 1967 جعل من مؤلفه أحد ممثلي البنية في الفلسفة . الكتاب هو « في الغراماتولوجيا » أي في علم الكتابة⁽¹²⁾ . المشكلة الأساسية في الكتاب هي تحرير علم الكتابة من كل ما كان يتحكم فيه فيما منه من بلوغ استقلاليته والتفكير فيه بغير الطرق الميتافيزيقية . وهذا يقود مؤلفنا إلى البحث عن أصل الحقيقة فيجد في البداية واقعاً وهو بأن كل تاريخ الفلسفة ، رغم كل الاختلافات ، ليس فقط من أيام أفلاطون حتى عقلانية هيجل بل حتى منذ الفلسفه الذين سبقو سocrates إلى آخر فيلسوف معاصر كبير وهو الألماني هيدجر ، نسب كل حقيقة إلى العقل أو اللوغوس . العقل كان المركز الأساسي ، وهذه المركزية شكلت نوعاً من الامبريالية التي أخذت تطغى على البشرية ، هناك إذن مركزية أولى هي مركزية العقل تحولت إلى مركزية أثينة ، عنصرية إلى مركزية الغربية . ولقد كان علم الكتابة الضاحية الأولى لهذه المركزية ، فبدل النظر إليه بما هو نظر إليه على ضوء الأفكار المسبقة ، والكتابية أعطت الفلسفة إحدى مشكلاتها الرئيسية وهي إزدواجية الإنسان أي تركيه من نفس وجسد ، والكتابية أمدت هذه المشكلة بكل استعاراتها « فالكتابية والحرف والتسميم الحسي اعتبرها التقليد الغربي باستمرار الجسد ، المادة الخارجية للروح وللنفس ولل فعل وللكلمة ». علم الكتابة هو إذن أول ضحايا ميتافيزيقاً مركزية العقل ، هذه المركزية التي تدلّنا على أصل غير حقيقي للحقيقة . فما هي الحقيقة حين ننظر إلى الغراماتولوجيا وحدها ؟ « إن العنصر الصوقي ، المفرد ، الماء الذي يسمى الحسي لا يمكن أن تظهر على ما هي عليه بدون وجود الاختلاف أو التباين والتعارض . فالواقع إن الظهور وعملية الاختلاف تفرضان توليفاً أصلياً لا تسبقه أية بساطة مطلقة . وهذا هو الأثر الأصلي ، فبدون حفظ وبصمة في الوحدة الدنيا للتجربة الزمنية بدون أثر يحفظ الآخر كآخر في المثل لا يمكن لأي اختلاف أن يقوم بعمله ، ولا لأي معنى أن يظهر . . . إن الأثر الصرف هو التخالف »⁽¹³⁾ . واضح هنا أن دريداً يكتشف الأصل الذي لا يمكن لأي أصل أن يقوم بدونه ، الأصل الذي يؤسس كل أصل في عملية الاختلاف القائمة في اللغة ، هذا التمايز هو الذي يؤسس كل شيء ، وهو ليس بحسي ولا عقلي ، ليس بمادي ولا روحي ، بل انه هو الذي يؤسس كل هذه المقولات إضافة إلى مقوله الذات والموضوع ، والمعنى والمعنى ، والظهور والدلالة . وهذه الأخيرة *altérité* هي ما يسميه دريداً الآخر trace أو التخالف . كل هذا جيد ولكن دريداً يستنتج منه عملية تفكيك كاملة لكل

(12) انظر : Jacques Derrida: De la grammaologie Ed. Minuit, Paris, 1967.
وكذلك : Jean Greisch: Herméneutique et Grammatologie, éd. CNRS, Paris, 1977

. Jacques Derrida: de la grammaologie p. 91-92 (13)

التراث العقلي الفكري الغربي . إن أصل كل الأصول وهو الأثر أي التناقض أي الاختلاف الجوهرى الذى يمكن وراء الحسى والعقلى ورؤسها ، هذا الأصل هو بكل بساطة بلا أصل ، بمعنى أنه لم يأت من جهة ، بل كان الشرط الذى بدونه لم تكن المفاهيم الفلسفية كلها . ومن هنا كانت فلسفة دريدا بلا مركز ، وهو هنا يذهب إلى أقصى ما يمكن في التحليل ليفكك الأساس الذى قامت عليه العقلانية الغربية فيتهاوى صرح الفلسفة والأخلاق ويلتقي دريدا مع نيتشه في براءة الصيرورة .

VIII - لدى دريدا محاولة جادة للخروج من كل التراث الفلسفى :

وهو لا يخفى ذلك بل يعمل للخروج من استعارة العقل وأمبرالية مركزية اللوغوس ، بل وانه يستعمل لغة العرفين حين يبنينا بقرب زوال ميتافيزيقاً مركزية العقل وزوال حضارة الكلمة . غير أن الملاحظة التي تفرض نفسها هنا هي هل من حق الفيلسوف نقل حقيقة في أحد العلوم ومحاولة إسقاطها على كل الفكر البشري ؟ نحن نعرف وكل علماء الألسنية يعرفون بأن ليس في اللغة إلا مجموعة اختلافات ، ولولا هذا الاختلاف في الدال والمدلول لما كانت أية لغة ممكنة . ولكن هل يجوز نقل هذه الحقيقة بالطريقة التي فعلها دريدا حين جعلها نقطة إنطلاق للبحث عن أصل الحقيقة ، كل حقيقة ؟ يقول كبير ألسني عصرنا فريدينان دى سوسور بأن مشكلة الأصل ليست مشكلة ألسنية ، لأن الألسنية تنطلق دوماً من لغة قائمة وقد تشكلت . باختصار هذه المشكلة لا معنى لها على الإطلاق ، وهي دخيلة على كل علوم اللغة⁽¹⁴⁾ .

IX - خاتمة

منذ القدم والعقلانية تتعرض للهجوم والتنديد والتبرير إلا أنها تخرج في كل مرة وقد تجددت واكتسبت حياة ثانية ، وذلك بالرغم من النكسات التي تصيبها أحياناً لفترات طويلة ، في كل مرة تهب عواصف عاتية تزيد أن تقتلع الأساس الذى تستند إليه سلطة العقل . ولقد ذهب العقل في سبات طويل في العديد من الفترات في تاريخ البشرية القديم والحديث ، إلا أنه استطاع في كل مرة ، بفضل المجهود النقدي الملحوظ ، أن يستفيق وهو أكثر حيوية واندفاعة ، ذلك أن العقلانية مثل الديمقراطية ، وهذه هي إثابة العقلانية ورثيتها ، يتلذذ الكثيرون في إظهار عيوبها ونقاط ضعفها إلا أنهم يعلمون أنها ، رغم كل نقائصها ، تتظل النظام الأفضل ، وخشبنة الخلاص الوحيدة في وجه انزلاق البشرية نحو البربرية .

Ferdinand de Saussure: Cours de linguistique générale, éd. Payot, Paris, 1971, p. 105. (14)

لقد عاب هوسرل ، كما أسلفنا ، على العقلانية انغماسها في العملي والنجاح والوضعيات ؛ وليس يعي العقلانية مثل هذا الإتجاه ، فنحن نعيش في عصر ازدهار العملي والصناعي ، ولا شيء يوقف التقدم التقني كما قيل . العقل يستطيع أن يشرد كما يشاء لا تقيده إلا الحرية نفسها التي هي إبداع ومهمة مفتوحة على لا تناهي الروح الخلّاقة . ذلك أن العقلانية حين تصبح نسقاً فكريأً مغلقاً تحول إلى نظام هندسي كما فعل سيبينوزا أو إلى مسيرة تاريخية خفيفة تسحق كل شيء في طريقها على غرار نسق هيجل ، أي أن العقلانية تحول في نهاية المطاف إلى حتمية تطال كل شيء في الكون حتى الوجود والكونية .

كل العواصف التي هبت لم تستطع أن تسكت صوت العقل ولا أن تخرس العقلانية ، غير أن الخطر الأكبر يظل إغلاق العقل على ذاته في حضارة آلية تسلب الحرية الفردية مقابل تأمين الراحة والرفاهية . العقل حرية والحرية لا تقيدها سوى آفاق الأبعاد اللامتناهية .

القسم الثالث

الحضارة الغربية والفلسفة

الفصل الأول

الفلسفة الغربية كمؤشر للمشروع الحضاري

٦ - تمهيد

القراءات المتعددة المحتملة للفلسفة : إن كل نص أدبي يحمل أكثر من قراءة واحدة وتحمل أكثر من معنى ، وقد تكون قابلية النص المكتوب للتأويلات المختلفة دليلاً غني هذا النص وتشعب التجربة الإنسانية . والفلسفة ، كنص مكتوب يعبر عن مختلف تجارب الأمم ومعاناتها ، تتقبل تعدد القراءات وتباينها ؛ ولست هنا بقصد تعداد كل هذا التعدد ، إلا أننا نستطيع أن نقول بأن أول هذه القراءات وأكثراها رواجاً تلك التي تعاملها كتأمل في الحياة وكنظرة إلى الوجود غير آخذة بعين الاعتبار كل الخلفيات الإجتماعية والتاريخية التي تخفيها مثل وجهة النظر هذه . الفلسفة في هذا المنظور تصبح أبداً تاماً ، وعظة أخلاقية ، ويتنا للحكمة ، لا تكاد تختلف عن الفنون والأدب إلا بلجوئها إلى العقل أو بالأحرى إلى مسحة عقلانية تختلف فيها حججها . هذه القراءة يمكن أن تعتبرها قراءة الفلسفة كأدب فلسفى أي كتعمير حاجة أساسية لدى الإنسان ، في كل عصر وكل بيئة ، للتأمل في الحياة ومعناها ، وللننظر في علاقة الإنسان بالكون . والفلسفة التي تتقبل مثل هذه القراءة هي الفلسفة بمعناها التقليدي الأشمل ، وقد أطلق عليها الباحثون إسم الفلسفة الدائمة الحالدة التي تظل تظهر إلى السطح رغم تقلبات المعطيات ، وازدياد أفق معرفة الإنسان . إلى جانب هذه القراءة هناك محاولة لقراءة الفلسفة كتابع للعلوم ، وفي مثل هذه الرؤية تصبح الفلسفة مدينة بمعظم إشكالياتها الجديدة إلى تطور العلوم وإلى الإكتشافات العلمية المتقدمة . الفلسفة هنا لا تسقى العلوم بل تخضع لها وتعكس صداتها ، فالفلسفة النقدية لكانط مثلاً لم تكن ممكنة بدون كل التطورات العلمية التي حدثت في القرن الثامن عشر . على ضوء مثل هذه القراءة تصبح العلوم الدقيقة والعلوم الإنسانية الخزان الذي تنهل منه الفلسفة باستمرار ،

وكتاب التطور الخلاق هنري برغسون ليس سوى أحد الشواهد الحديثة على مثل هذا القول .

ثم هناك القراءة النقدية الأيديولوجية للفلسفة ، هذه القراءة تحاول دوماً كشف النقاب عن الخلفيات العقائدية التي تخفيها كل فلسفة لتكتشف النقاب عن القوى الفعلية التي كانت وراء ظهور الفلسفة كتعبير أيديولوجي لفترة من المجتمع تعلن شيئاً وتخفي شيئاً . ثم يمكننا أيضاً قراءة الفلسفة كتعبير ثقافي . هذه القراءة تحاول أن تظهر أوجه الشابهة الخفية بين الأنماط الفلسفية العقلية السائدة في فترة معينة وبين بقية الفنون كالفن المعماري والموسيقى .

هناك إذن قراءات متعددة مكنته للفلسفة ، ونحن لن نحاول هنا التمييز بينها ونقدّها فليس هذا غرضنا ، ما سنقوم به هو قراءة جديدة للفلسفة الغربية كمؤشر لفهم الدينامية الداخلية للحضارة الغربية ثم محاولة تبرير وجهة النظر هذه .

2 - قراءة جديدة للفلسفة الغربية

إن الفرضية التي يقوم عليها عملنا هي أن الفلسفة ، رغم تعقيد النسق العقلاني التي تشيدها ، ورغم التجريدات المعقّدة التي تلجم إليها ، ورغم الاختلافات الكبيرة بين مختلف مدارسها المتصارعة ، تخضع ، في إشكالياتها ومسار تطورها ، إلى دينامية داخلية تعبّر عن روح هذه الحضارة .

حين تحاول مثل هذه القراءة أن تكتشف هذه الدينامية الداخلية من خلال النصوص الفلسفية فإنها تجعل من جمل هذه النصوص المؤشر لما هو غائب ولكنه الأهم . هذه النصوص تصبح الإشارة التي تدل على ما ليس في النص ولكنه السبب الحقيقي للنص ، ويُعتبر آخر فإن هذه القراءة تفترض بأن لكل حضارة ، منها كانت أووجه التشابه التي تجمعها مع الحضارات الأخرى ، ميزاتها الداخلية وخصائصها التي تكون سبب تفردها ، وإن الفلسفة تعكس هذه الميزات ، وإن بطريقة غير معطاة من الوجهة الأولى . كل شيء يجري كما لو أن الشعوب التي تخلق حضارة معينة ، تتبع في بحثها الدائب لتحقيق ذاتها ، قوى عميقة تدفع بها نحو غاية تتضاعف أكثر فأكثر عبر أجيالها المتعاقبة ، وتبدى الفلسفة ، من خلال تنوع مناهجها وتعدد أنظمتها ، هذه القوى التي تشكل ، في نهاية المطاف ، المشروع الحضاري الأصيل الذي تحمله فئة من البشرية في قترة من تاريخها الطويل .

إن مثل هذه القراءة تحمل المشكلة القائمة حول علاقة الفلسفة بالعلوم وبنظر

المجتمع . هل الفلسفة سباقة للعلوم أم أنها تخضع لمدى تطور هذه الأخيرة ؟ هل الفلسفة أداة - أو على الأقل إحدى أدوات - تغيير المجتمع أم أن هذا يتغير بفعل قوى أخرى ، والفلسفة لا تفعل شيئاً غير أن تكون صدى لهذا التغيير ؟ هذه القراءة تتخطى هذين السؤالين إذ إن المشروع الأساسي الذي تسعى حضارة معينة لتحقيقه هو الدافع الحقيقي للموقف من العلوم والتحكم في وجهة توجهها وفي منهجياتها والغاية التي تسعى إليها ؛ كما أن هذا المشروع الحضاري يشكل الدينامو الأساسي لكل تطلعات المجتمع وإرادة التغيير فيه . والفلسفة حين تعكس ، من وراء تعقيداتها وتنوعاتها واختلافاتها ، المشروع الأصيل للحضارة فإنها تقيم في المرحلة الأولى علاقة جدلية مع التطور العلمي والتطلع الاجتماعي ، تتأثر بمستجداتها وتحاول في مرحلة ثانية فتح الأفق الجديدة لها ، غير أنها في نهاية المطاف تصب مع كافة العلوم والتحولات الاقتصادية الإجتماعية في معين واحد هو المشروع الحضاري المتميز .

وما تجدر ملاحظته أن مثل هذه القراءة لا تحاول أن تتبع التطور الحضاري لمختلف الشعوب لتقيم بينها المقارنات ، لترى مدى التقدم الحاصل في ميدان معين بل هي ، في محاولتها إجلاء الشخصية الأساسية للحضارة موضوع الدرس ، تشدد على ما يميز هذه الشخصية ، ومن هنا فلا يعود لهم ما استعارته من الحضارات الأخرى ، بل ما فعلته بها استعارته . ذلك أن الواقع هو أن كل الحضارات استعارت الكثير من عناصرها ومقوماتها من غيرها ، غير أنها أدمجت هذه المقومات في مجموعة إشكالياتها لستعملها في معركتها هي ، فلقد عاشت الفلسفة الغربية مثلاً حتى نهاية القرن الثاني عشر على الأفلاطونية والأفلاطونية الحديثة بشكل رئيسي ، إلا أنها كيف هاتين الفلسفتين حسب حاجاتها وأشكاليتها الخاصة بها التي كان يجهلها اليونانيون كلية ، وكذلك فعلت بالرشدية حين جاءتها في القرن الثالث عشر . ويعبر آخر فإن هذه القراءة تبحث عن الخاص والمميز قبل أن تبحث عن الكل والعام ، تحاول الغوص إلى المتفرد قبل أي حكم على كليته وشموليته ، فإن كانت البشرية كلها تشارك في محمل المشاكل التي تطرح على الإنسان ، إلا أن الأهم يبقى الموقف الخاص الذي تتخذه كل مجموعة معينة من البشر تجاه الطبيعة والعلم والفرد - نواة المجتمع - أي أن ما يجب تسلیط الأضواء عليه هو الجواب الخاص المتفرد داخل السؤال العام .

غير أن إحدى مفارقات هذه القراءة ، أنها وهي التي تدافع عن الشخصية المميزة لكل حضارة ، وتحاول أن تجد في الرد الخاص لمجموعة الأسئلة المتعلقة بالفرد وحيطه الطبيعي وهدف معرفته هذا التفرد ، تتبع منهجية التركيب لا التحليل ، بمعنى أنها تبحث عن العام والشامل من وراء الخاص والمتفرد ، ويعبر أوضح فإن فرضية عمل

هذه القراءة التي ستحاول أن تبرهنها هي أن الفلسفة الغربية أكانت مثالية أم واقعية ، نقدية أم تجريبية ، وضعية أم برغمانية ، روحية أم مادية ، تخضع كلها للدينامية داخلية خاصة بها أي أنها تمثل بعمليها طرقاً متنوعة من أجل غاية واحدة تتضمن أكثر فأكثر من خلال التطورات الاجتماعية والإنجازات العلمية .

3 - المشروع الحضاري الغربي الأساسي

بعد هذه المقدمة المنهجية النظرية نستطيع الآن أن نتكلم عن الدينامية التي تحكمت في كل الحضارة الغربية ، والتي تعكسها الفلسفة من خلال مدارسها المشعبة . هذه الدينامية هي الصراع المستمر من أجل انتزاع الحريات المجسدة للفرد من كل السلطات التي كانت تحكم في مصيره وتحاول أن ترسم له مسبقاً خط سيره ، وكانت طريقتها لتحقيق ذلك هي تحويل كل مشكلة أخلاقية إلى مشكلة فيزيائية ليتسنى حلها ، ثم بعد ذلك ترك الناحية الأخلاقية لتقدير الفرد .

لقد تجسدت السلطات بصورة ثلاث مختلفة للأب : السلطة العليا الترسندنطالية ، والسلطة المدنية المتمثلة بالملك أي بحكام الأرض ، والسلطة الأبوية ، والصراع ضد هذه الوجوه الثلاثة للسلطة لم يكن ممكناً دون أمررين هامين يتکاملان. في الواقع ، وما أولاً التبعد للعمل ويشكل خاص لعمل الفرد ، واعتبار العمل والثقة بالنفس الطريق الوحيد نحو خلاص الإنسانية وسعادتها ، وثانياً الثقة بالفرد واعتباره قادراً على فعل الخير لو ترك أمام حريته ، ورفعت عنه كل أنواع القمع التي يمارسها المجتمع .

يبدو نضال الفلسفة الغربية من أجل الحريات المجسدة للفرد في موقف هذه الفلسفة تجاه الطبيعة والعلم والفرد . لقد وقف اليونانيون موقف التأمل في الطبيعة محاولين فهم قوانينها وأنظمتها ليتمشوا مع هذه القوانين الثابتة التي تحكم فيها ، ولقد رددوا باستمرار وجوب احترام الطبيعة والسير معها ، وكان الكون مليئاً بالأسرار والألهة والأساطير ، فكان لا بد من الوقوف بخشوع أمامه ، أما الفلسفة الغربية فقد تخلصت سريعاً من الموقف التأملي نحو الطبيعة ، وقبل نهاية القرون الوسطى ، لتزيل عنها كل طابع مقدس لسيطرتها وتسخرها لخدمة الفرد . كان اليوناني يبحث عن القوانين التي تسير الطبيعة ليحرّم هذه القوانين ويكيف حياته معها ، أما الغربي فقد اعتبر الطبيعة آلة ضخمة مكتوبة بلغة رياضية ، وكان همه من معرفة القوانين التي تسيرها أن يتسمى لها السيطرة على الطبيعة وتسخيرها في خدمته ، أي أنه كان يريد توسيع مدار قدرة الفرد وهيمته على محیطه ليتمكن من التصرف به حسب إرادته هو .

ونحن نلمس الأمر ذاته في موقف الفلسفة الغربية من العلم فلقد انحازت اليه ودافعت عنه لا من أجل حب العلم للعلم ، ولا من أجل إرضاء الفضولية العقلية المندھشة أمام ظواهر الكون ، كما أكد أفلاطون وأرسطو ، بل من أجل منفعة الإنسان العملية ، وتحرير الفرد وتخلصه من خضوعه للفقر والبيوس والمرض ، بل لقد نادت بالعلم دينًا جديداً للإنسانية كفيلاً بحل كل مشاكل الإنسان يقيم جمهورية مبدأ الخير على الأرض .

ولقد دافعت الفلسفة الغربية باستمرار عن حق الفرد وحرياته ضد المجموعة وقيمها الماضية ، وحاولت باستمرار كشف النقاب عن زيف قيم المجموعة لتقيم نشوء الفرد أمام الحياة . إن التغنى الفردي بروعة العيش كان صرخة النهضة ، أما عصر الأنوار فصارع التبعص الجماعي رافعاً شعار التسامح الفكري الذي يحفظ للفرد حرية المعتقد ، ولقد كانت كل فلسفة روسو صرخة للفرد ضد المجموعة التي سلبته طبيته وحرياته . وما مسيرة انتزاع القوانين الوضعية سوى مسيرة الفرد نحو ضمانته تكفل له عدم سحق المجموعة له ، ولقد جعلت الشخصية الشخصية الإنساني قيمة مطلقة فجعلت من الفرد القيمة الأولى ، في حين أن الوجودية رفضت أن يكون هناك أي حد يقلل من حرية الفرد . وباختصار يمكننا أن نقول بأن الفلسفة الغربية عارضت الفرد بالمجموعة ، وضفت الفرد في وجه المجموعة واحتارت الدفاع عن الفرد وحرياته ضد المجموعة وقوانينها ، ولا يشد التحليل النفسي الفرويدي نفسه عن هذه القاعدة ، فهو أيضاً ، من وراء كل مصطلحاته التقنية ، صرخة الفرد في وجه رقابة المجموعة ، وعبرد البن على السلطة الأبوية .

إذا كانت الفلسفة الغربية هي نية تحرير الفرد أفلام يمكننا أن نقول بأن هذا القصد كان أيضاً منذ القدم ، منذ الفلسفة اليونانية على الأقل ؟ أن كل فلسفة أفلاطون كانت من أجل تحرير الفرد عن طريق المعرفة ، وكل مفاهيمه للمجدل كانت تصب في حركة الانعتاق هذه ، ولقد جعل من السيطرة على الذات أم جميع الفضائل وبالتالي الباب الواسع للحرية . ولقد كتب أرسسطو حول الفضيلة وجعل حدتها في النظر العقلي الذي يمنحك الاستقلال التام ويفتح لنا أبواب الحرية الكاملة . غير أن اختلافاً جوهرياً يقع بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الغربية ، إذ لما كان هم الفلسفة الغربية انتزاع حريات مجسدة معينة للفرد من المجموعة فقد نظرت إلى كل ما هو أخلاقي نظرة حذر وريبة ، ورأت فيه القناع الذي تخفي وراءه المجموعة قمعها وسحقها للفرد . وسرى كيف أن الأخلاق عند كانتط الألماني كان هما في الواقع مصالحة حرية الفرد مع القانون العام - لذا حولت الحضارة الغربية كل مشكلة أخلاقية إلى مشكلة فيزيائية ، أي أنها وجدت طريقة عملية

قابلة للتطبيق لكل مشكلة أخلاقية لضمان حرية الفرد في وجه المجموعة ، ثم تركت لاستحسان الفرد وتقيمه الوجهة الأخلاقية للمشكلة . غير أن مسيرة كسب الحريات الفردية المجسددة عملية طويلة النفس لا تكاد تتوقف ، لذا فقد كانت الطريقة الثانية المكملة للأولى هي وضع موضع التساؤل كل مكتسب جديد مما يتبع لفكرة التقدم أن تستمر دون توقف .

ويكتنا ، كي نوضح ما أردنا قوله ، أن نضرب عدة أمثل عن المشاكل الأخلاقية التي وجد لها الغرب معادلة فيزيائية ، يكتنا أن نتكلم عن الديمقراطية أو عن علمنة التعليم في فرنسا مع مطلع القرن ، إلا أنها سنتهى الآن بضرب مثل قریب منا شغل أوروبا في الآونة الأخيرة ، وهذا المثل هو قضية الأجهاض . إلى فترة قریبة كان الأجهاض يعتبر جنحة يعاقب عليها القانون في معظم بلدان أوروبا . كان القانون يحمي الجنين ويعتبر التخلص منه بمثابة جريمة أخلاقية نحو الحياة . هل يحق للأم أن تقتل الحياة الجديدة التي تحملها في أحشائها ؟ وثارت أسئلة حول بدء حياة الإنسان ، هل تبدأ في الرحم منذ اليوم الأول للحمل أم أنها لا تبدأ إلا بعد الولادة ؟ وقد انقسم العلماء أنفسهم إلى فريقين ولم تستطع مناقشتهم أن تقسم القضية . وتدخلت الكنيسة الغربية بكل ثقلها متدة بأنصار الأجهاض ، واتخذت القضية كل أبعادها الأخلاقية . هل يجوز أخلاقياً منع جنين من رؤية الحياة حين لا يشكل الجنين خطراً أكيداً على صحة أمها ؟ إن طرح القضية بتعابير أخلاقية أثار مناقشات طويلة لا تنتهي ولا تصل إلى نتيجة ، إذ تمسك كل فريق بوجهة نظره . ولكن هذه المشكلة الأخلاقية تحولت إلى مشكلة فيزيائية قبل أن تجد لها حلّاً ، فكيف حدث ذلك ؟ على الصعيد الفلسفـي والفكـري كانت الـوجودـية قد نادـت بـحرـية غـير مـحدودـة لـالـفرد ، وقد وجـهـت تـفـكـيرـه نحو المشـاـكـلـ الـمـاعـاشـةـ لـلـفـرـدـ ، وـكـرـسـتـ جـزـءـاـ مـنـ تـأـمـلـهـ لـلـجـسـدـ وـأـبـاعـادـ الـوـجـودـيـةـ . لـقـدـ قـامـتـ بـنـوعـ مـنـ إـعادـةـ الـاعـتـارـ لـلـجـسـدـ وـأـهـمـيـةـ دـورـهـ وـعـدـمـ اـحـتـقارـهـ . إنـ نـظـرـةـ الإـنـسـانـ الـغـرـبيـ نحوـ جـسـدـهـ بـدـأـتـ تـغـيـرـ علىـ الصـعـيدـ الـفـكـريـ وقدـ سـاـهـمـ التـحلـيلـ الـنـفـسيـ الـفـروـيدـيـ فيـ تـغـيـرـ هـذـهـ النـظـرـةـ وـيـكـنـ تـلـخـيـصـ هـذـهـ النـظـرـةـ عـلـىـ الصـعـيدـ الـفـكـريـ بـالـقـوـلـ : «ـ جـسـديـ يـتـمـيـ لـيـ ، إـنـهـ كـنـزـيـ الـخـاصـ وـأـنـاـ السـيـدـ الـمـطـلـقـ الـوـحـيدـ عـلـيـهـ ، أـمـارـسـ عـلـيـهـ حـرـيقـيـ كـمـ أـشـاءـ »ـ . وـهـنـاـ تـبـرـزـ الـصـلـةـ بـيـنـ قـضـيـةـ الـاجـهـاضـ وـهـذـهـ الـآـرـاءـ الـفـكـرـيـةـ الـنـظـرـيـةـ . حـرـكـاتـ تـغـيـرـ الـمـرـأـةـ جـيـرـتـ هـذـهـ الـآـرـاءـ لـصـالـحـ حـرـيـتهاـ بـأـنـ يـكـونـ هـاـ وـلـدـ حـيـنـ تـشـاءـ وـأـلـاـ يـكـونـ هـيـنـ تـشـاءـ . وـأـعـلـنـتـ مـجـمـوعـةـ مـنـ النـسـاءـ الشـهـيرـاتـ فـيـ فـرـنـسـاـ أـمـيـنـ لـجـانـ الـاجـهـاضـ وـتـمـدـيـنـ الـدـوـلـةـ بـأـنـ تـلـاحـقـهـنـ . هـذـهـ الـمـجـمـوعـةـ مـنـ الشـهـيرـاتـ شـكـلـنـ قـوـةـ جـدـيـدـةـ فـيـ وـجـهـ سـلـطـانـ الـدـوـلـةـ وـقـوـانـيـنـهاـ ، تـؤـازـرـهـ قـطـاعـاتـ هـامـةـ مـنـ النـسـاءـ عـلـىـ اـسـتـعـادـ أـنـ يـتـظـاهـرـنـ فـيـ

الشوارع وهن يهتفن : جسدي لي ولا سلطان لأحد غيري عليه . أنا وحدي أقرر متى أريد ولدًا ومتي لا أريد . حقي أن أملك حرية التقرير وسأدافع عن هذا الحق .

هنا لم تعد المشكلة مشكلة أخلاقية بل أصبحت مشكلة فيزيائية بمعنى أن قوة جديدة هامة ، هي ملايين النساء التأثيرات على القانون القديم قد دخلن حلبة الصراع السياسي ولا بد منأخذ هذا الحدث بعين الاعتبار ، هذه القوة الجديدة قادرة على ممارسة الضغط على النقابات والنواب والوزراء وفرض إرادتها . لم يعد إذن من المهم النظر إلى مشكلة الأجهاص كمشكلة أخلاقية والتباول إذا كان من حقنا الأخلاقي منع الجنيين من رؤية الحياة أم لا ، بل أصبح الشيء الذي لا يمكن تجاهله في كل معادلة اجتماعية جديدة هو أن هناك الملايين من النساء المصممات على اللجوء إلى كل الوسائل من إضراب ومظاهرات واجتماعات عامة للدفاع عن حقوقهن في السلطان على أجسادهن .

نلاحظ هنا أن المشكلة كانت أولاً تطرح بعبارات أخلاقية ، عبارات هل من حقنا ، هل يجوز لنا ، وكانت تخاطب ضمير الفرد ، في حين أنها تحولت فيما بعد إلى مشكلة تطرح بتعابير فيزيائية : قوة جديدة تدخل حقل المجتمع ، ضغط جديد مؤثر . في الحالة الأولى النقاش لا يتنهى ، ولا يمكن أن يتنهى لأنها تخاطب القناعات الحميمة للفرد ، وهي متغيرة لا يمكن أن تحسب رياضياً ، في حين أنها في الحالة الثانية أمام معادلة من السهل حلها وحسابها ، وهي معادلة أسقطت من اعتبارها القناعات الذاتية للفرد لتتركها لتقديره وتقييمه .

ولعل التحليل النفسي الفرويدي أوضح مثال على تحويل قضايا طرحها البشرية بتعابير أخلاقية فأن الفكر الغربي ليطرحها بتعابير فيزيائية . إن مشكلة العاطفة والغرائز وكل الحياة الانفعالية كانت مدار التأمل الفلسفى على سر العصور ، وكان التشديد باستمرار على الناحية الاجتماعية والسياسية والأخلاقية لهذه المشكلة ، فلقد أراد أفلاطون ، على سبيل المثال أن يحكم الفلسفه لأنهم يحكمون بلا افعال وسيطرون على نزواتهم ، أما فرويد فقد قلب كل النظره إلى الحياة العاطفية والغرائزية وجعل من القوى الانفعالية التي تكمن في الأنما والتي أطلق عليها إسم ليبيدو وهو مفهوماً فيزيائياً إذ جعلها طاقة بالمعنى الفيزيائي للكلمة ، تحتاج لأن تستمر ، وتنبع الأنما الأعلى هذه الطاقة من الاستئثار على هواها فتخرج هذه الطاقة بشكل أوليات الدفاع المختلفة كالكتبت والاسقاط والاجتياح والتسامي ، وإذا لم تستطع ذلك كان العصاب وهو اختلال في توازن الطاقة المكبوتة . إن التعابير التي يطرح فرويد فيها الحياة الانفعالية هي كلها تعابير فيزيائية : طاقة ، أوليات ، توازن ، استئثار أو تكثيف الطاقة . فهو هي

طاقة ، والأنا مخزن الطاقة ، والأنا الأعلى الصمام الذي يتحكم في كيفية إخراج الطاقة .

4 - تطبيق المنهجية الجديدة

على ضوء هذه المنهجية الجديدة التي استشفت المشروع الحضاري الأصلي يمكننا أن نعيد قراءة كل التراث الفلسفى الغربى ، وان نتبين أخيراً أسباب الأزمة الحالية التي تمر بها الفلسفة في الغرب ، غير أن التراث الفلسفى الغربى يمتد على فترة تزيد على الف سنة ، لذا فقد كانت أية لمحه تاريخية لتطوره تخرج من نطاق مقال واحد . غير أنها نستطيع القول بأن الفكر اللامهوتى المكיף للإلاطونية الحديثة ظل مسيطرًا على القرن الثانى عشر ، وإن المعركة الفكرية الأولى التي خاضتها الفلسفة الغربية جرت في القرن الثالث عشر ، وكانت معركة استقلالية التفكير الفلسفى وتحرره من اللاهوت ، غير أنه مرت قرون قبل أن تكسب هذه المعركة التي نجد تأثيرها عند ديكارت أول فلاسفة العصر الحديث ، فجين يذكر في كتابه «المبادئ» ، الفروع المختلفة للعلوم لا نجد ذكرًا لللاهوت ، ذلك أنه في «خطاب المنبع» كان قد شدد على عدم جدوى البحث في هذا العلم لأنه فوق تناول العقل البشري ، الواقع أن أهمية ديكارت لا تكمن إطلاقاً في آرائه الفلسفية النظرية فهي بغالبها كان قد أخذها من سبقوه فحقى جملته الشهيرة التي بردها أساتذة الفلسفة : أنا أفكر إذن أنا موجود تعود في جذورها إلى أغسطسنيوس كما أشار إلى ذلك معاصرو ديكارت ، وقد استعار فكرة الكمال التي يملكونها الإنسان من القديس انسيلم المتوفى سنة 1109 م .

لقد طالب ديكارت بأن تكون الفلسفة الحاوية كل العلوم عملية ، وعلى هذه الفلسفة العملية أن تخل مكان « الفلسفة النظرية التي تعلم في المدارس » . ويمكننا الأن أن نقول أن عند ديكارت فلسفة عملية يجب أن تخل مكان فلسفته النظرية التي تعلم في المدارس . وتجلى هذه الفلسفة بموقفه من الطبيعة ومن العلم ، فهو لم يعتبر الطبيعة مصدر تأمل فلسفى ولا مدعاه للاحترام والتهيب بل جعلها حقلًا من حقول غزو الإنسان وسيطرته . الإنسان مدعو ، كي يصبح سيد الطبيعة ومالكتها ، ليتحكم في قواها ويسيرها لخدمته . الطبيعة التي كانت عند اليونان السيدة المطاعة تصبح عند ديكارت الخادمة التي تتحنى لرغبات الإنسان بفضل علمه ، هذا العلم القادر على أن ينتاج « عدداً لا متناهياً من الآلات » ، وهذه الآلات ستجعل الطبيعة في خدمة منفعة الإنسان ، ذلك أنه في نظر ديكارت لا غاية للعلم إلا ما هو « نافع للحياة » فالعلم يهدف إلى التمتع « بدون عناء بشرفات الأرض وبكل وسائل الراحة » أضعف إلى ذلك « حفظ الصحة » .

إن هذا المفهوم للعلم يتعارض كلياً مع مفهوم العلم كما حددته أرسطو ، أي مع علم لا يعني أية منفعة خارج المعرفة ذاتها ، ويحاول أن يحجب فقط على تساؤل الإنسان واندهاشه أمام عيشه . نحن أمام عقلانية منغمسة تماماً في العملي والنافع ولا تستطيع أن تفهم العلم إلا إذا اتسع وسائل جديدة تمكن الفرد من التمتع أكثر فأكثر بالراحة ، وبسط سلطانه على قوى الطبيعة لتسخيرها في خدمته ، أي أن هذا المفهوم لا يستطيع أن يتصور العلم بعزل عن التكنيك ، هذا التكنيك الذي لا حد لتقدمه لأنه قادر على صنع عدد غير محدود من الآلات .

ديكارت جعل من الطبيعة الحقل الشاسع اللامتناهي يمارس فيه الإنسان عبادته للعمل وطموحات عظمته الخلاقة لكل جديد ، المتعطشة لارتياح الأفاق المجهولة ، وهو بذلك يعيد ترديد صرخة البريتي في عصر النهضة « خلق الإنسان ليعمل ، والمنفعة هي مصيره » ، ويتحقق قول سيجر البريتي في القرن الثالث عشر « العظمة هي الفضيلة لأنها تحثنا على البحث عن كل جديد » .

قد كان القرن السابع عشر الذي عاش فيه ديكارت عصر توازن بين القديم والجديد ، بين اللاهوت والفلسفة ، إلا أن هذا التوازن الحضاري سيسقط مع القرن الثامن عشر حين سيجد الفرد الغربي في العلم حلبله الأول لتحقيق حرياته وأعماله بمجتمع تسوده السعادة . المعركة جاءت هذه المرة من داخل الفلسفة لصالح العلم القادر على حل كل مشاكل الفرد والمجتمع . أن فلسفة كانتون النقدية عبارة عن أول تراجع مهم للفلسفة أمام العلم ، إذ أنه أغلق باب البحث عن الماهيات أمام النظر العقلي ، وجعل من مشكلة البحث عن شروط إمكانية العلم مشكلة الفلسفة الأولى .

أما فلسفة الأخلاقية كما تجلت بشكل خاص في كتابه « أسس ميتافيزيقا الأخلاق » فكان همها غير المعلن مصالحة الفرد مع المجتمع ، الإنسان مع القانون العام ، فالواجب يبدو أمام العقل « كضرورة إنجاز فعل احتراماً للقانون » أي أنه يدو كأمر حازم مطلق غير مشروط ، وتتلقاء الإرادة الفردية كعمل قسري ملزم دون أي اعتبار للطبيعة الحسية العاطفية للإنسان . على هذا المستوى النظري الأولى هناك تعارض بل صراع بين الفرد والقانون العقلي العام . غير أن هذا التعارض لا يلبث أن يزول ويتلاشى كلية حين يرفع كانتون كل فرد إلى قيمة مطلقة لا يجوز على الاطلاق استعمالها كوسيلة لتحقيق أي مأرب للغير ، الفرد غاية مطلقة وكل استعمال له كوسيلة إنقاذه للكرامة الإنسانية ، وتقبل الإرادة الفردية القانون وتبنته فتصبح هي سائدة القانون أي المشرعة الوحيدة للأمر الناهي المطلق ، وعندما ما كان يدوس قسراً ومفروضاً من الخارج يصبح ليناً منبثقاً من الذات ، وبذا تتلاشى المسافة القائمة بين الفرد

والقانون ، كل تناقض بينهما يذهب ليحل مكانه تطابق العام والفردي في الارادة الخيرة .

بهذه الفلسفة يحل كانط ، بطريقة أصلية ، تصارع الفرد مع المجموعة ليصالحها في جعل القانون العام ينبع من داخل قناعة الفرد ، وبهذا ينقد حرية الفرد من كل قسر يأتي من المجموعة . غير أن ثقة كانط في حرية الفرد وبانتصار المبدأ الخير أي في نهاية المطاف إيمانه بفكرة التقدم المستمر للإنسانية نحو إنتصار الخير على الشر في هذه الأرض تتجل في واحد من آخر كتبه هو « الدين في حدود العقل » . في هذا الكتاب نلمس أكثر من مجرد بنور للتاريخانية ، إننا نجد مشروعًا كاملاً للتاريخانية القائمة على التأكيد بأن تاريخ البشرية له هدف يسعى إليه ، وان العقل قادر على تفسير التاريخ . والكشف عن هذا الهدف .

يؤكد كانط في هذا الكتاب بأن الناس سيصبحون بملء حريتهم أكثر فأكثر تعقلاً ، لذا فإن التقدم المستمر سيشق طريقه نحو الكمال ، نحو سيطرة « الدين العالمي للعقل » . وإقامة « دولة الأخلاق على الأرض » . إن ملوكوت الله على الأرض قد بدأ يأتي وإن لم يلاحظه البشر ، إن انتصار السلم العالمي والحق والخير قد بدأ ، وسيظل المبدأ الخير يتفشى بين الناس إلى أن تتم له الهيمنة الأخيرة على البشرية جماء . « إن هذا هو العمل الذي يتبعه باستمرار المبدأ الخير ، وإن لم تلحظه عيون الناس ، انه سيقيم من ذاته - في الجنس البشري باعتباره مدينة تحكمها قوانين الفضيلة - قوة وملكة مؤكداً بذلك انتصاره على الشر ، مؤمناً للعالم ، في ظل حكمه ، السلام الدائم » .

يبدو كانط وهو يكتب هذه الآراء وكأنه يضع الخطوط الرئيسية لفلسفة القرن الذي سيليه - فلسفة القرن التاسع عشر بأكمله ، فهذا القرن سيكون قرن التاريخانية ، قرن الإياب بالإنسان ومستقبله الباهر من ناحية أخرى . ونص كانط صريح بثقته بالعلم وبالعقلانية منتجة المبدأ الخير ، وبالإنسان الذي سيتحقق ذاته وفرديته بقبوله الطوعي أكثر فأكثر لسيادة العقل ، وهو يمتاز فوق ذلك بتفاؤل غير محدود وكان كانط يصرخ فرحاً : وجدتها ، إن الفلسفة ستنتقد البشرية .

وما تجدر ملاحظته هنا أن فكرة التقدم أي فكرة التغيير المستمر نحو الأفضل قد بدأت تنساب من الحقل العلمي إلى الحقل الأخلاقي السياسي . إن فكرة التقدم هي فكرة علمية في الأساس وقد تسربت فيما بعد إلى الحقل الأخلاقي . فكرة التقدم جاءت من العلم لأن العلم يحمل فكرة التراكم الكيفي ، أي أن أفق العلم يزداد باستمرار ونظرياته تعدل بنظريات أفضل وأقرب من الحقيقة . ولقد رأينا كيف عبر ديكارت عن هذه الفكرة حين جعل العلم يهم بالنافع ويخلق بشكل مطرد آلات جديدة غير محدودة

العدد . ديكارت عبر عن إيمانه بالتقدم التقني المتواصل لخدمة الإنسان ومنتجاته ، إلا أنها لا نلمس عنده تأثيراً لهذا التقدم التقني على أخلاق الناس ، أما مع كانت فـإن فكرة التقدم أي التغيير المستمر نحو الأفضل تتسلب إلى تاريخ البشرية لتعطيه معنى العمل الدؤوب الحيث نحو الخير ، أي أن التقدم لم تعد تتناول ما هو خارج عن الفرد - مجموع الآلات التي سيسعها التكنيك في خدمته - بل تعدد ذلك إلى الفرد ذاته ، وهذا أمر هام جداً ستكون له عواقبه في القرن العشرين .

خاتمة

لقد حاولنا بإيجاز أن نرى التطابق بين الفلسفة والمشروع الحضاري الأساسي في الغرب ، غير أن السؤال الأخير يبقى : وماذا تتحقق من هذا المشروع ؟ إن الإجابة على مثل هذا السؤال تقودنا مباشرة إلى النظر في وضع الفلسفة الحالي في الغرب . أنها في أزمة بل تكاد تكون في طريق مسدود ، فرغم التجاذبات الكثيرة التي حققتها تجذ نفسها وقد عجزت ، للآن على الأقل ، في تحقيق الحلم الأساسي لها ، هذا الحلم الذي عبر عنه تفاؤل كانت خير تعبير ، أضعف إلى ذلك أن الموجة العلمية ارتدت إلى الفرد ذاته محاولة تحطيم أوهامه في استقلاليته وقيمه المطلقة لنفسه بأواليات لا واعية ، وهناك أسباب أخرى كثيرة . إلا أن الأمل والثقة بالإنسان يؤكـد بأن الأزمة ليست بالضرورة عارضاً من عوارض المرض بل هي ، في غالب الأحيان ، خاصـنـ لـتـفـتحـ جـديـدـ !

الفصل الثاني

المدلول الحضاري لفلاسفة هوبز السياسي

١ - تمهيد

تبعدو فلسفة هوبز السياسية وكأنها كتبت تحت إلحاح ضغط الظروف التاريخية التي كانت تعيشها بلاده إنجلترا ، في منتصف القرن السابع عشر ، فلقد انتشر كتابه « عناصر القانون الطبيعي والسياسي » وهو ما زال مخطوطاً سنة (1640) من أجل الدفاع عن سلطة الملك المطلقة في وجه البرلمان ، ولقد نشره هوبز بعد ذلك بعشرين سنة كمؤلفين متفرقين تحت اسم « في الطبيعة البشرية » و « في الجسم السياسي ». هذا الكتاب لم يُفْدِ الملك وعرض صاحبه للخطر ، حين قرر مجلس العموم مناقشته ، فهرب هوبز إلى فرنسا التي كان قد زارها سابقاً ، ووقعت الحرب الأهلية سنة (1641 م) وظهر كرمويل على مسرح الأحداث مؤيداً البرمان في صراعه مع الملك ، وعرفت إنجلترا الحرب الأهلية بعد الأخرى ، إلى حين وفاة قائدها كرمويل سنة (1658 م) وعودته الملكية إليها . وكذلك انتهى هوبز من كتابة أشهر كتبه على الإطلاق « لاويسان » Leviathan سنة (1651 م) تحت وطأة الحرب الأهلية المنتشرة في شتى أنحاء المملكة ، وكأنه ، بهذا الكتاب ، أراد أن يقول للجمهور الإنجليزي الذي أثخته المنازعات الداخلية ، لقد وجدت لكم الدواء لوقف التزيف المتأتي من سيطرة الأهواء والعواطف .

غير أن الواقع هو أن توماس هوبز تأثر برجال العلم والفكر الذين التقاهم في حياته أكثر بكثير من تأثيره بالتاريخ المضطرب لإنجلترا في أيامه ، فالذى حدث أن رياحاً جديدة من النهضة العلمية والثقافية كانت تهبّح كل أوروبا ، مع مطلع القرن السابع عشر ، لتقييم العصر الحديث على أسلاء الفلسفة السكولائية السائدة ، ولقد التقى هوبز كل أعلام زمنه خلال إقاماته المتعددة في القارة الأوروبية بعيداً عن إنجلترا . حياة هوبز

يمكن أن تختصر في هذا التنقل المتلاحم بين بلده وبيته بلدان أوروبا . زار فرنسا للمرة الأولى سنة (1610 م) . وهناك شهد الصراع الفكري ضد فلسفة القرون الوسطى وسيطرة أرسطو ، وكان غاليليو قد استعمل التلسكوب في حين كان كبلر قد ألف كتابه حول « علم الفلك الجديد » *Astronomia Nova* ، إلا أنه من الظاهر أن هوبيز لم يبع في تلك الفترة كل ما كان يجري من جديد في القارة الأوروبية ، إذ كان ما يزال مشغلاً في دراساته الأدبية ، إلا أنه عاد ثانيةً إلى القارة وهناك اكتشف كتاب « العناصر » لأقليدس فوق في غرامه مباشرة ، إذ اعتقد أنه وجد المبجية الصالحة لمعالجة كل الأمور بطريقة رياضية . ثم عاد مرة ثالثة إلى فرنسا سنة (1634 م) ومن هناك مضى إلى إيطاليا حيث التقى بغاليليو ، وكان لهذا اللقاء التأثير الحاسم على كل فكره ، وهو يخبرنا بأنه أثناء عودته بعد لقاء العالم الإيطالي كان الكون كله يبدو له مليئاً بالأشياء المتحركة . وفي باريس التقى بمرسين *Mersenne* وكستندي *Cassendi* وديكارت وكانت اجتماعاته بهم أهم ، في نظره ، من كل ما درسه في الجامعات . ثم عاد هوبيز للمرة الرابعة إلى فرنسا هرباً من الأضطرابات في بلاده ليبدأ أهم فترة منتجة في حياته ، وليكتب أهم كتبه السياسية وأشهرها *لأوبياثان* ، وقد انتهى منه سنة (1651 م) .

هذا الكتاب هو من الكتب الكلاسيكية في الفكر السياسي الغربي ، شأنه شأن « رسالة في اللاهوت والسياسة » لسبينوزا ، و« الأمير » لـ ميكافيللي و« روح الشرائع » لمونتسكيو ، و« العقد الاجتماعي » لروسو و« مقالة حول الحرية » لجون ستيورت ميل ، وهو يحمل كل فلسفة هوبيز وكل فكره السياسي .

كان لا بدّ لنا من هذا التمهيد الوجيز حول حياة هوبيز ولقاءاته مع علماء عصره لنبيان بوضوح مصادر فكره السياسي ، فلقد لعبت الصراعات السياسية الدائرة في إنجلترا في ذلك العصر دوراً هاماً في تكوين النظام السياسي لفلاسوفنا ، وكذلك كان لاكتشافه لمنطقة أوقليدس ولفيزياء غاليليو ولعقلانية ديكارت الدور الحاسم في رسم معالم هذا النظام كما سترى .

بعد هذه المقدمة يمكننا أن نبدأ بعرض الفلسفة السياسية لتوomas هوبيز في أفكارها الرئيسية كما تجلت بشكل خاص في كتابه « *لأوبياثان* » ، لنرى بعد ذلك أين تكمن أصالته ومساهمته في تطور الفكر السياسي الغربي ، ثم لنرى أخيراً المدلول الحضاري لهذه الفلسفة ، أي كيف أنها تعكس جوهر الحضارة الغربية . غير أنه من المفيد لنا ، قبل ذلك ، أن نقول كلمة حول العنوان الذي أعطاه هوبيز لأشهر كتابه .

2 - لاويانان :

لقد اختار هوبيز إسم لاويانان من كتاب «العهد القديم» ، وقد ورد في مزامير داود وكتاب أياوب وسفر أشعيا ذكره ، وهو يمثل وحشاً قد يأكل صوراً مختلفة ، تارة صورة حية وتارة صورة حيوان بحري كبير ، وتارة صورة وحش متعدد الرؤوس . ولعل هذه الصورة الأخيرة التي وردت في المزمور الرابع والسبعين هي التي استهنت فيلسوفنا ؛ فهذا الحيوان المخيف برؤوسه المتعددة أقوى من أن يستطيع فرد من البشر أن ينازله ، ولا يستطيع الناس رضُّ رؤوسه لأنَّه أشدَّ بأساً وبطشاً منهم جميماً ، وفي المزمور ، الله وحده في جبروتة استطاع ذلك .

لاويانان عند هوبيز هو رمز الدولة الحديثة التي يقيمها الأفراد لتكون أقوى من كل واحد منهم ، الدولة أو الكونمنولث أو المدينة / الدولة «Civitas» هي المؤسسة الضخمة التي تتعاقد مجموعة من الأفراد على إقامتها ، لتصبح ذلك الوحش المخيف الذي يؤمن للأفراد الأمان في الداخل والسلام في الخارج . لقد اعتبر هوبيز الفرد الإنساني آلة طبيعية تتحكم فيها الحركة ، لاويانان هو الدولة الحديثة التي تقيمها الآلات الطبيعية أي مجموعة من البشرية كآلة اصطناعية ضخمة ذات بأس ، مهمتها المحافظة على المنفعة الأولى لجميع الأفراد الذين ارتكبوا صنع هذه الآلة الحامية ، وهي السلامة .

لاويانان ، هذه الآلة المرببة التي يقيمها الناس بالتراضي بينهم هي الضامن الوحيد ، بفضل سلطتها المطلقة ، لتخلي الأفراد عن أهوائهم وعواطفهم الطبيعية التي تقودهم إلى حب السيطرة والأنانية وبالتالي إلى الحروب التي تجلب البؤس والفقر والهمجية والموت .

مهمة لاويانان أن يكون القوة القاهرة الرادعة التي تخرج الفرد من حالته الطبيعية المتميزة «بالكبراء والبخل والطموح والخوف من الموت» إلى حالة قوانين الطبيعة المتميزة «بالعدل والإنصاف والتواضع والرحمة» أي بتطبيق مبدأ أن نفعل للآخرين ما نريد أن يفعله الآخرون لنا ، ويدون هذه القوة لا يكون هناك أي معنى لأي إنفاق يقيمه أفراد فيها بينهم ، ذلك أن «الاتفاقات بدون السيف ليست سوى كلمات Convents, without the swords, are but words لاويانان الفصل السابع عشر) . لاويانان هو إذن هذا السيف المسلط فوق الجميع ليمنعهم من الاستسلام لطبيعتهم الشريرة وليجنبهم وبالتالي التقاتل والخراب ، ليؤمن لهم بذلك أهم ما يصبو إليه الفرد وهو حب البقاء . ولكن من هو الذي يستطيع أن يلعب هذا الدور ، دور تسليط سيف العقاب فوق رؤوس الجميع ؟ لاويانان هو الدولة الحديثة ، دولة الشرائع الطبيعية في

وجه الأهواء الطبيعية ، غير أن هذه الدولة ليست ، عند هوبرز ، بمفهوم مجرد ، إنها تمثل بالسلطة المطلقة الشاملة التي يضعها الأفراد في يد شخص واحد فقط ، أو إذا احتاج الأمر إلى هيئة واحدة أو جمعية واحدة «assembly» . وهكذا فإن لاوياثان هذا الوحش الاصطناعي الحديث هو في نهاية المطاف الحاكم المطلق الذي لا تحدُّ من سلطته أية قيود أو شروط ، سواءً كان هذا الحاكم فرداً واحداً أو مجلساً واحداً .

3 - فلسفة هوبرز السياسية

لاوياثان أو الدولة الحديثة القائمة بالتراضي أي بالعقد بين مجموعة من الأفراد تمثِّل ، كما قلنا ، في إعطاء السلطة المطلقة لفرد واحد أو مجلس واحد يقوم مقام هذا الفرد ، وبالتالي يمكننا أن نختصر فلسفة هوبرز السياسية بالقول إنها فلسفة الدفاع عن السلطة المطلقة للحاكم . ولقد أثارت فلسفة هوبرز الجميع حين صدورها في وقت كان الشعب الإنجليزي يعلن الثورة تلو الأخرى دفاعاً عن صلاحيات البرلمان في وجه الملك ، غير أن هوبرز لم يتراجع عن آرائه ، وفي التحقيق معه أمام البرلمان شدد باستمرار على وجوب إيجاد سلطة مطلقة تكون المرجع الفصل في كل القضايا . إن التسليم بالسلطة المطلقة لفرد واحد (الملك) أو هيئة مؤلفة من مجموعة من الأفراد (البرلمان) أمرٌ حتميٌّ وضروريٌّ منطقيةً لتأمين حماية الفرد في الداخل من حرب أهلية ، والدفاع عنه ضد الخطير الخارجي .

إن القول بأن هوبرز نادى بالسلطة المطلقة للحاكم لا يفيينا الكثير لمعرفة فلسفته السياسية ، ذلك أن تنظير هذه السلطة المطلقة والدفاع عنها كان القاعدة التي اتبعتها المفكرون الغربيون منذ العصر الوسيط ، وبهذا لا يكون هوبرز قد أُنْجَدَ ، غير أن الدخول في التفاصيل هو الذي يلقي الأضواء على أصالة هذا المفكرة . وللدخول في التفاصيل لا بدّ من الإجابة على عدة أسئلة أولاً : من أين يستمدّ الحاكم حقه في ممارسة السلطة المطلقة ، وبتغيير آخر من هو صاحب مثل هذا الحق ؟ والسؤال الثاني ما الذي يبرر قيام مثل هذه السلطة المطلقة ؟ وأخيراً : أليس هذه السلطة المطلقة من حدود ؟ وسنحاول أن نجيب باختصار على هذه الأسئلة .

أ - مصدر حق ممارسة الحاكم للسلطة المطلقة : نبدأ بالإجابة عن هذا السؤال من جوانبه السلبية أي من استبعاد المصادر التي كانت سائدة في عصر هوبرز . أول هذه المصادر هو الحق الإلهي . نحن نعرف أن الحق الإلهي بممارسة الحكم كان المصدر الأساسي لشرعية الملوك في الغرب ، الملك يمثل الله على الأرض وهو المنفذ للإرادة الإلهية بين رعاياه . ولقد أثار هذا الحق الكثير من المشاكل بين ملوك أوروبا والبابوية . الملك

يمثل السلطة الزمنية التي يستمدّها من مشيئة الله ، أما البابا فيمثل السلطة الروحية ، وكثيراً ما كانت السلطة الزمنية تتعارض مع السلطة الروحية فيقوم الخلاف ، وقد نادى الإكولوجي ، على سبيل المثال بأفضلية السلطة الروحية لأن الروحي أعلم من الزمني ، فبرر خصوص الملوك لإرادة الفاتيكان . وهو يزعم هذا الحق الإلهي جملةً وتفصيلاً ، ذلك أن مثل هذا الحق لا يستند إلى أي منطق عقلي ، وليس هناك ما يبرره حين ننظر إلى منفعة الأفراد .

ونستطيع أن نقول الشيء ذاته بالنسبة إلى حق الوراثة ، إذ ليست هناك آلية ضرورة عقلانية تبرر حق ابن الحاكم أن يرث أبيه ، الملكية الوراثية لا تقوم إذن على أي أساس طبيعي تستمد منه شرعيتها .

إذا كان الحاكم لا يستمد شرعيته ، لا من حق إلهي ولا من حق مكتسب بالوراثة ، فهل يعني هذا أنه يستمد مثل هذا الحق من صفاته الأخلاقية ، كما كان يرى الكثير من فلاسفة العرب وأفلاطون من قبلهم ، وكذلك بعض مفكري الغرب أيام هوبيز نفسه ؟ هوبيز ينفي هذه النظرية من أساسها ويعتبر أن لا معنى لها على الإطلاق ، وهو بهذا كان رائداً في الفكر الغربي ، إذ أنه أيقن بأن المشاكل السياسية ، ما دامت تُطرح بتعابير أخلاقية فلن تجد لها حلّاً . الحل لا يتأتى إلا حين تخلص من الاعتبارات الأخلاقية لطرح المسائل السياسية بطريقة فيزيائية ، أي حين يُنظر إليها كقوى متصارعة ، وقد سبقه إلى مثل هذا الطرح ، في الفكر الغربي ، الإيطالي ماكيافيلي .

إنَّ أخلاق الحاكم لا يمكن أن تكون إللاقاً الضمان من أجل إقامة شريعة العدل والرحمة بين المواطنين ، ذلك أننا حين نقول بأنَّ هذا الحاكم أفضل الناس ليتولى السلطة ، فإننا نستعمل كلمة ليس لها من معنى أصلاً وهي كلمة أفضل ، فأفضل بالنسبة لمن ؟ إن الأفضل بالنسبة للحاكم هو تحقيق أهوائه في السيطرة والتحكم لإشباع طموحاته وكبرياته ، ومرد ذلك أنَّ هوبيز يعتبر الخير ما يتمشى مع المصالح الأنانية لكل فرد منا ، وبالتالي فإن ما هو خير بالنسبة لواحد من الناس هو شرٌّ بالنسبة لغيره حتى ، إذ ليس هناك من غاية أخيرة يسعى الناس إليها ، وليس هناك من خير مطلق «*Summum bonum*» كما يؤكّد فلاسفة الأخلاق ، بل هناك لدى كل فرد رغبة لا تعرف الراحة من أجل السيطرة والسلطة ، لا تتوقف إلا بالموت . (لأوبيان : الفصل الحادي عشر) .

إنَّ الحاكم يستمد حقه في ممارسة السلطة المطلقة من العقد الذي تقيمه مجموعة من الأفراد في ما بينها ، وبالتالي فإنَّ شخص الحاكم ومؤهلاته ليس لها آلية أهمية في نظر هوبيز ، وفيلسوفنا يساوي هنا بين كرموبل والملك . وهو يزعم جان جاك روسو في

اعتبار العلاقة القائمة بين الدولة والفرد علاقة عقد أي علاقة اتفاق بين طرفين ، غير أن هوبز لا يجعل الدولة في ناحية والفرد في ناحية أخرى ، العقد عنده قائم من جهة واحدة بين جميع الأفراد الذين يؤمنون الدولة . والقوة في نظره هي التخلٰ عن حق ، وهنا لا بد من بعض الإيضاح ذلك أن الحق الطبيعي «*Jus naturale-Natural right*» يقود إلى صراع العواطف والأهواء وبالتالي إلى حالة من الحرب الدائمة بين الأفراد . وفي العقد الاجتماعي يتنازل الأفراد عن هذا الحق ، عن حق استعمال القوة الفردية للحصول على ما يبتغيه الفرد ، والحرية في العمل والتصرف ليقيم بذلك هذا الحق الطبيعي القانون الطبيعي «*natural law*» . وتتفيد هذا القانون الذي يرتكبه الأفراد اختياراً هو العدل ، وكل مخالفة لهذا العقد - الاتفاق بين الأفراد هو الظلم . (لأوبياثان الفصل الرابع عشر والفصل الخامس عشر) .

في هذا التمييز بين الحق الطبيعي والقانون الطبيعي تبدو واقعية هوبز وعقلانيته ، فهو حين يؤكد بأنَّ الإنسان حين يُترك لحقه الطبيعي يُصبح ذيًّا كاسراً في غابةٍ شريعتها الحرب التي لا توقف ، يؤكد بأنَّ الأهواء الذاتية تطغى تماماً على العقل وتحعمل من الإنسان كائناً تحكمُ فيه أنايته وحدها ، وهو في تحليله هذا يعكس واقعاً كان يراه يسيراً تاريخ البشر . غير أنَّ هوبز ابن القرن السابع عشر ، ابن عصر العقلانية الديكارتية ، فإذا كانت العواصف والتزوات طاغية فليس معنى ذلك أنَّ العقل يقف عاجزاً تماماً أمامها . العقل يستطيع أنْ يميز بين كل هذه الأنماط الأنانية الأقل ضرراً للفرد ، وبالتالي فإنَّ العقل يرسم الطريق أمام بناء الدولة القائمة على شريعة ما يراه العقل أي على الأنانية العقلانية - إذا جاز التعبير . العقل يبين أنه إذا تركَ الإنسان طبيعته فإنه يهدُّ ذاته بالفناء بحرقه المتواصلة . الحل العقلاني الأناني إذن هو في التخلٰ عن الحق الطبيعي والحرية مقابل القيمة الأولى والأهم للفرد وهي البقاء على قيد الحياة والعيش في سلام ، والأمان للفرد ومقتنياته . القانون الطبيعي الذي يقرِّ العقل ويرتكبه الناس طواعية لأنَّه يحقق لهم أغلى هدفٍ في الحياة - الاستمرار في الحياة - هو الاتفاق / العقد الذي يقابلونه بينهم ويسلمون بموجبه السلطة المطلقة لأحد الأفراد ليضمن عن طريق التهديد بالعقاب ، إقامة العدل أي احترام العقد .

الحاكم يستمد إذن حقه في السلطة من الاتفاق الاختياري الملزم الذي يقيمه أفراد المدينة / الدولة في ما بينهم ليضعوا حداً لصراعات الحق الطبيعي أي الاستسلام للأهواء ليقيموا سلطة القانون الذي يؤمن لكل فرد الأمان الداخلي والسلام الخارجي ، وإذا كانت مثل هذه السلطة مطلقة ، لأنَّه بدون مثل هذه القوة غير المحدودة لا يمكن أنْ يقام عدل ، فهذا يعني خضوع السلطة الدينية للسلطة المدنية . وهوبز يدافع عن حق

الحاكم في فرض الدين الذي يراه على جميع المواطنين - وهذا ما فرضه في الواقع الملك لويس الرابع عشر في فرنسا ، وهو يرى أن مثل هذا الإكراه لا يتعارض مع معتقدات الفرد الحميمة ، إذ يستطيع الفرد أن يظل متحفظاً بقناعاته بينه وبين نفسه .

ب - ما الذي يُبرر قيام السلطة المطلقة ؟ إن مثل هذا السؤال مرتبط بنظرية هوبر إلى الطبيعة البشرية ، ولقد كانت المشكلة الرئيسية التي تشغله هي مشكلة العواطف البشرية وكيفية السيطرة عليها . الواقع أن هذه المشكلة كانت القضية الرئيسية في فلسفة أفلاطون السياسية . ولقد نادى الفيلسوف اليوناني بحكم الفلسفة لأن هؤلاء يحكمون بلا أهواء ، مما يُمكنهم من إقامة العدل ، ولقد جعل من السيطرة على الذات أم جميع الفضائل ، فمن لم يستطع أن يحكم ذاته وأن يتتحكم في عواطفه لم يكن أهلاً لأن يحكم أي إنسان غيره . الطبيعة البشرية تحكم فيها الأهواء وإن ترك الإنسان على طبيعته أي لترك لحقه الطبيعي لأصبح كل إنسان ذئباً في وجه الإنسان الآخر ولكن قات حرب الجميع ضد الجميع *bellum omnium contra omnes* . العقل عبد للأهواء وبالتالي لا يستطيع أن يرينا دافعاً مستقلاً للعمل ، لا يستطيع أن يرينا الخير المطلق ، وهنا يخالف هوبر ديكارت في فكرة الكمال الموجودة في الذات ، ليس هناك من كمال أملك فكرته في نفسي كما يؤكّد ديكارت ، والطلب إلى الناس الالتزام الأخلاقي لا يجدي نفعاً ، غير أن هذه الفلسفة الطبيعية ، هذه الرؤية المتشائمة للطبيعة البشرية لا تقف حائلاً دون عودة هوبر إلى العقلانية والدفاع عنها : داخل هذا الصراع المستميت وال الحرب الضروس يستطيع العقل أن يُري الناس الوسائل الأنفع لإشباع رغباتهم ، في حين الرغبات المتصارعة يستطيع العقل أن يقيم تفاصيلاً . العقل يرينا أنه يجب التخلص عن حالة الطبيعة لأنها حالة الحرب ضد الجميع ، ومن كان اليوم متصرراً يصبح غداً ضحية . إن مثل هذه الحالة لا تقود إلا إلى البؤس والهلاك ، العقل يقرّ أن المصلحة الحقيقة للفرد ، أمام مثل هذا الواقع ، هي مصلحة البقاء «*preservation*» . وهذه المصلحة الأنانية يجمع عليها جميع الناس لأن حب البقاء والاستمرار في حياة هادئة هو المطمئن الأخير لكل فرد . ولما كان الإنسان آلة طبيعية تتحرك كان لا بدّ من آلية اصطناعية تتحرك هي السلطة المطلقة للدولة الكفيلة وحدتها بتحقيق الغاية الأفضل التي يقيمها العقل ، وهي وضع حدٍ لحرب كل واحد ضد الآخر ، وتأمين الأمن للجميع .

ج - حدود السلطة المطلقة : إن العلاقة القائمة بين الأفراد الذين ارتسوا إقامة الثنائي أي الدولة الحديثة التي يتولى فيها السلطة المطلقة فرد واحد أو مؤسسة واحدة لـ علاقة عقد أو إتفاق أو معايدة لتأمين الحياة لكل فرد ولما يملك . إن مثل هذه المعاهدة تُنقض ، لا حين تكون المجموعة في خطر ، ولكن حين تتعرض حياة الفرد

للخطر ، ذلك أنَّ هوبيز نظر باستمرار إلى المدينة / الدولة كمجموعة من الأفراد اختاروا طواعية العيش معاً في ظلِّ قانون العقل ، وظلَّ هم الأول حماية الفرد لا المجموعة ، وإذا كان العقد الاجتماعي يعني تخلي كل فرد عن حقه الطبيعي في استخدام عنته للوصول إلى غاياته الأنانية لإقامة العدل . القائم على تأمين الحماية لكل فرد ، فإنَّ أحداً لا يستطيع أنْ يتخلى عن حقه بتخلص نفسه من الموت أو التعذيب أو السجن ، لأنَّ تجنب هذه الأمور هو الغاية من التنازل عن أي حق (لاوياتان : الفصل الرابع عشر) . وبتعبير آخر فإنَّ القبول بالسلطة المطلقة يتنهى حين يهدُد الفرد في حياته وسلامته ، وهذا هو الحد الأول للسلطة المطلقة للحاكم ، أمَّا الحدُّ الثاني فهو يقوم حين لا يعود الحاكم قادرًا على حماية الفرد ، إذا فقد الحاكم قدرته على حماية الأفراد ينتهي الاتفاق القائم سابقاً . وباختصار فإنَّ حدود السلطة المطلقة هي حدود أمن الفرد أي أنَّ ما لا يمكن لأيِّ فردٍ التنازل عنه من أجل غاية أخرى هو سلامته الشخصية ، غير أنَّ هوبيز لا يذهب على الإطلاق إلى حدِّ المطالبة بالتمرد على السلطة القائمة كما فعل مواطنه ومعاصره جون لوك الذي اعتبر أنَّ إسقاط الحكم لا يعني إسقاط المجتمع . هوبيز ظلَّ يعتبر أنَّ أيِّ عصيانٍ يعني العودة إلى مجتمع التاجر والفناء ، وأنَّ إسقاط الدولة يعني نهاية المجتمع المتحضر .

4 - مدلولها الحضاري : للوهلة الأولى تبدو فلسفة هوبيز السياسية وكأنها إنعكاس لما عانته إنجلترا من حروب أهلية في القرن السابع عشر ، فصراع الأهواء والانفعالات كانت أمامه ولم يكن بحاجةٍ لقراءة كتب التاريخ اليونانية ليتأكد من أنَّ مشكلة العواطف البشرية والسيطرة عليها هي المشكلة السياسية الأولى ، وكذلك قد نرى في مثل هذه الفلسفة إنعكاساً للعقلية الإنجليزية التي ترى في القوانين الشرط الأساسي الذي بدونه لا يمكن أنْ تقوم حضارة . وكذلك نستطيع أنْ نقول بأنَّ دفاعه عن السلطة المطلقة للحاكم يخلو من كل أصلابة ، فقد دافع الكثيرون من المفكرين الغربيين قبله عن مثل هذه الأراء منذ العصر الوسيط ، أما مناداته بإخضاع السلطة الدينية للسلطة المدنية فكان قد سبق إليها كل الرشديين اللاتين في القرن الرابع عشر وكان أشهرهم مارسيليو الباداوي «Marsilio di Padova» صاحب كتاب «المدافعان عن السلم» وكذلك وليم الأوكيامي . كلُّ الرشدية اللاتينية كانت قد تحولت في القرن الرابع عشر إلى رشدية سياسية تطالب بفصل الدين عن الدولة ، وتحارب السلطة الزمنية للبابوية .

غير أنَّ كل هذه الاعتبارات تظلُّ ، في نهاية التحليل ، سطحية ، ذلك أنَّ فلسفة هوبيز السياسية لها مدلول حضاري هام إذ إنها تعكس ، بصورة واضحة تماماً ، العقلية الغربية في التعاطي مع المشكلات الأخلاقية والسياسية ، وطريقة إيجاد الحلول لها . فإذا

كانت الفلسفة الغربية قد مرّت بمراحل ثلاث هي المرحلة اللاهوتية والمرحلة الفلسفية والمرحلة العلمية ، فإن هوبز قد عاش في عصر من التوازن ، عصر انتصار الفلسفة والاستعانة في العلم لتحرير الفرد . وإذا كانت الحضارة الغربية هي حضارة كسب حريات مجسدة للفرد وقد تميزت بتحويلها كل مشكلة أخلاقية إلى مشكلة فيزيائية ليسهل إيجاد الحل لها فإنَّ فلسفة هوبز تعكسُ تماماً مثل هذه العقلية .

أـ الاستعانة بالعلم : لقد وجدت الفلسفة الغربية في العلم حلِيفاً ثمِيناً لمحاربة الكثير من المعتقدات السائدة ، ولقد استعان هوبز بعلوم عصره لمحاربة السكولائية التي كانت الفلسفة شبه الرسمية للكنيسة الكاثوليكية ، ولقد أكدَّ أنه سيفعل للفلسفه الأخلاقية والسياسية ما فعله غاليليو وكوبرنيك وكبلر للعلوم الدقيقة أي أنه يريد تحريرها من كل ما يغشاها من الشوائب اللاهوتية والميتافيزيقية ليتمكن الفرد من رؤية مصلحته الحقيقية . الواقع أنه استعان بمنهجية كتاب «العناصر» لأوقيلديس ، إذ اعتبر أنه يجب تحليل السياسة إلى عناصرها البسيطة مما يسهل إيجاد الحل . وكتابه لاوياثان مليء بالتعريفات والاستنتاجات الرياضية ، الواقع أنَّ مطالبه بالسلطة المطلقة للحاكم جاءت كاستنتاج هندسي للنظر في الطبيعة البشرية : إذا كان الإنسان بطبيعته ميالاً للأثانية ، وإذا كان يريد أن يختار أنانيته الفضلى أي تلك التي لا تُعرضه للبؤس والدمار فإنَّ الحساب الدقيق يُريه ضرورة إقامة السلطة المطلقة للحكم ، وهو في هذا المجال رائدٌ تأثيرٍ به حتى مواطنه بتنام «Bentham» في كتابه «مبادئ الأخلاق والتشریع» المشهور سنة (1780 م) حين حاول إقامة رياضيات للذلة وجعل من المنفعة «utility» أقصى السعادة لأكبر عددٍ من الناس . وكان جون ستبورت ميل ، فيما بعد ، من أكبر أنصار مبدأ المنفعة هذا ، إذ اعتبر أنَّ تجنب الألم والتعمتع بالللنة هما المنفعة الحقيقية التي يسعى إليها البشر . ونستطيع أن نقول بأنَّ السعي وراء هذه المنفعة الفردية الحالية من الألم ، هو الذي دفع هوبز إلى المطالبة بالسلطة المطلقة للحاكم .

أمَّا العالم الذي تأثر به الفيلسوف الإنجليزي فكان بلا شك غاليليو ونظريته في الحركة ، إذ اعتبر هوبز أنَّ العالم الذي نعيش فيه تحتكر به الحركة . والإنسان نفسه هو آلة طبيعية ، وحين نقول آلة فإننا نقول بالضرورة حركة . الإنسان آلة تتحرَّك في سبيل تحقيق أنانيتها ، والعقلُ يُري هذه الآلة الاتجاه الذي يجب أن تتحرَّك فيه ليل أقصى سعادتها وهي الطمأنينة والسلام . والدولة أيضاً آلة ضخمة رادعة ولكنها آلة اصطناعية يبنِيه الأفراد طوعاً للمحافظة على غايتها الأخيرة .

رياضيات أوقيلديس وفيزياء غاليليو كانت وراء المنهجية التي أتبعها فيلسوفنا للنظر

في الطبيعة البشرية ، وفي مبادئ الأخلاق والأسس التي يجب أن تبني عليها الدولة .

ب - الدفاع عن الفرد : قد ييدو هذا القول تناقضًا فاضحًا مع ما يؤكده هويز عن السلطة المطلقة للحاكم ، حتى أن بعض الباحثين رأوا فيه أحد منظري التوتاليتارية ، الواقع أن غالبية المنادين بالسلطة المطلقة كان رائدهم مصلحة المجموعة وضمان استمرارها ، في حين أن هويز لم ينس الفرد على الإطلاق بل يمكننا أن نقول إن كل فلسفته السياسية هي عبارة عن خطاب حول مفعة الفرد وأين تكمن مصلحته الحقيقية . أناية الطبيعة تقود إلى الالحاد ، أما الأنانية التي يُبرهن عنها العقل فقدود إلى الأمان . كل فلسفة هويز السياسية عبارة عن مرافعة لصالحة أمن الفرد وسلامته . ما فعله هو حساب دقيق من أجل تأمين هذه الغاية ، وكذلك فإن الحدود التي وضعها للسلطة المطلقة كانت ، كما رأينا ، حدود أمن الفرد . وفي دفاعه المستمر عن الفرد عَكَسَ هويز أحد المناحي التي اتجهت فيها الفلسفة الغربية في صراعها من أجل انتزاع حقوق مجسلة للأفراد من السلطة .

ج - طرح المشكلة الأخلاقية بتعابير فيزيائية : قد يكون من أهم الميزات التي طبعت الحضارة الغربية تحويلها كل مشكلة أخلاقية وكل مشكلة سياسية إلى مشكلة فيزيائية ، أي تحويلها إلى ميزان قوى تتجاذب . والفلسفة السياسية عند هويز مربطة ، كما ذكرنا ، بمفهومه عن الإنسان ومشكلة الخير والشر ، أي أنها مربطة ارتباطاً وثيقاً بالمشكلة الأخلاقية . ولقد حول هويز هذه المعضلة إلى معادلة فيزيائية حين اعتبر الإنسان آلة طبيعية تتحرك ، وحاول أن يوضح أن أهم ما تقصد إليه هذه الحركة هي الديمومة والاستمرارية . الإنسان في المجتمع البربرى آلة تتحرك والإنسان في المجتمع المتحضر آلة تتحرك أيضاً ، والفرق بين الحركتين ليس فرقاً أخلاقياً بل هو فرق بين ما تؤدي إليه كل من الحركتين ، التحرك الأول يقود إلى إففاء الحركات وتعطيلها ، في حين أن الثاني يقود إلى بقاء الحركة أطول مدة ممكنة ، ومن هنا كانت النتيجة المنطقية بتفضيل الحركة الثانية بدافع أناني محض .

ولقد فعل هويز الشيء نفسه حين عارض الحق الإلهي والحق الوراثي والحق الأخلاقي في الحكم ، ليجعل من الدولة آلة إصطناعية تتحرك بحركة أقوى من جميع حركات الأفراد ، مما يسمح لها بمارسة السلطة القامعة المطلقة . الدولة تصبح الآلة المتحركة الأكبر والأقوى القادرة على إزال العقاب من لا يحترم العقد القائم بين الأفراد .

لقد عاش هوبز في مرحلة هامة من تاريخ إنجلترا والغرب ، وقد عكست فلسفته السياسية بجمل المشاكل التي كانت مطروحة في زمانه ، وعكست الكثير من تطلعات الغرب نحو عالم عقلاني متحرر من رواسب الماضي .

المراجع

- HOBBESTHOMAS: Leviathan, Collier Books, New York, 1973.

الفصل الثالث

اللغة كمنهج فكري في الفلسفة أو توسيع أفقها في الفكر الغربي المعاصر

تمهيد

إن علاقة اللغة بالفلسفة علاقة قديمة تعود على الأقل إلى أفلاطون ، فلقد عالج هذا في حواره «قراطوس (كراتيل)» مشكلة علاقة الأسماء بالأشياء ، وأكد على أن الإسم يعكس المسمى وينبع من طبيعته ، وإن اختلفت الحروف والمقاطع التي يستعملها الناس من لغة إلى أخرى ، يعني أن الدال يملك القدرة على تحكّم المدلول والتعبير عنه ، فالعلاقة إذن بين الأسماء والأشياء ليست علاقة عادة وعرف وتوافق ، بل هي علاقة عضوية ، إذ أن الحروف والمقاطع تعبر عن صورة الأشياء ، وبالتالي ، فإن أسماء الأشياء تنبثق من طبيعته (أنظر Platon: Cratyle, ed. Garnier, collection GF Paris, 1967, pp. 391- 404).

في العصر الوسيط أثيرة هذه القضية تحت اسم مشكلة الكليات ، ولقد بلغت ذروتها مع وليم الأكامي William of Occam في القرن الرابع عشر ، إذ أنكرت اسميته أي وجود للكليات أكان ذلك في الطبيعة أو في الذهن بشكل مفاهيم . فكلمة شجرة لا تسمى ماهية الشجرة أو خاصية معينة تتصف بها كل الأشجار ، إذ أن كل شجرة تختلف عنها عدّاها من أشجار ولا تشتراك معها إلا في الاسم فقط .

غير أننا في هذا البحث سنترك جانباً كل هذه القضايا لنشدد فقط على بعض الفلسفات الأوروبية التي اتخذت من التفكير في اللغة نقطة انطلاق لها لتحاول تفكير البنيان نفسه الذي قامت عليه الفلسفة أو لتوسيع أفق الوجود وتعطيه بعداً إضافياً .

II - تفكير الفلسفة وتهافتها عن طريق التأمل المنهجي في اللغة
إن محاولة هدم الفلسفة قديمة من عمر الفلسفة ، ومنذ القدم أكد أرسطو بأن من

يحاول أن يهدم الفلسفة لا يفعل في الواقع إلا أن يقيم فلسفة جديدة ، ذلك أن عملية الهدم هذه تستدعي بالضرورة إقامة فلسفة جديدة . ونحن نجد صدى لهذا الرأي لدى الكندي في رسالته في « الفلسفة الأولى » (أنظر : رسائل الكندي الفلسفية ، تحقيق أبو ربيدة ، القاهرة 1950 م ص 105) . ورد ابن رشد على تهافت الغزالي شهير ، غير أن ما حدث في عصرنا في الغرب كان نقداً يحاول هدم الفلسفة من الداخل ، عن طريق تفكيك البناء الذي قام عليه ، وكانت محاولة نيشه هي الأكثر راديكالية وعليها سار الكثيرون .

أ - نيشه والفلسفة كاستعارة ميتة : يعتبر نيشه أول فيلسوف كبير في عصرنا قام بعملية هدم جذرية للفلسفة منطلقاً من اعتبارات لغوية ، فلقد جاءت الفلسفة من فقه اللغة ويؤكد هيذجر بأن هذا الأخير قد قام بعملية قلب كامل للميتافيزيقا ، هذه الميتافيزيقا التي كان أفالاطون قد أقام صرحها الشامخ . (أنظر : Heidegger: La Fin, de la philosophie et la tâche de la pensée, in Questions IV, éd. Gallimard, Paris, 1976).

لم ينشأ نيشه أن يتقد الفلسفة لأن أي نقد لها يعني البقاء ضمنها وإقامة ميتافيزيقا جديدة . ما كان يريده هو كشف القناع نهائياً عن الخطاب الفلسفى لنرى بجلاء أعراض المرض البادىء على وجهه الحقيقى . إن موقع هذا الخطاب يشكل مدار البحث : لقد كانت الفلسفة دوماً فلسفة أنطولوجية أي أن مشكلة الوجود أو الكينونة كانت دوماً مشكلتها الرئيسية ، ولقد إدعى الخطاب الفلسفى ، في مراحله التأولية المختلفة إستناده إلى العقل ، في حين أن عملية كشف القناع تربينا بوضوح أن الدور الرئيسي لم تلعبه العقلانية بل الاستعارة . إن الخطاب الفلسفى قد استعاد لصالحه جميع المؤسسات الدينية والأخلاقية والتشريعية القائمة في عملية تبرير شاملة للواقع القائم ، وبالتالي فإن الأنساق الفلسفية أبعد ما تكون عن الأنظمة العقلانية ، إذ هي في الواقع مجرد استعارات اقتبست من النماذج الدينية والأخلاقية القائمة ، ويعتبر آخر فإن الخطاب الفلسفى ، وبشكل خاص خطاب الفلسفات المثالية قد استسلم لإغراء اللغة ، قد افتتن باستمرارية النحو ومثاليته . النحو يقيم قواعد ثابتة مستقرة لشيء يتغير دوماً هو اللغة ، وهذا النمط من تثبيت المتغير قد مارس تأثيراً كبيراً على الفلاسفة الذين حاولوا في بحثهم الانطولوجي إيجاد هذا الثابت الذي دعوه الوجود أو الكينونة ووضعوه فوق العالم الحسى . الوجود هو إذن استعارة ميتة لا النتيجة النهائية والمحصلة الأخيرة لعملية بحث عقلي . وبفرضية وجود واجب الوجود أي فرضية وجود عالم ثابت مستقر وحياة أخرى تبدأ عملية ولادة المعنى والقيم .

إن كشف القناع عن المفهوم الأساسي للميتافيزيقا ، مفهوم الوجود أو الكينونة (Sein/ Being/ Être) يهدمه من الداخل ، يفككه فيتهافت من تلقاء ذاته ، وذلك حين يرينا إياه كاستعارة ميّة أخذت من النمط اللغوي ، وبالتالي فإن الحقيقة تستند إلى أوهام ثابتة ، والاستعارة تصيغ المقولات : الوجود ، الذات ، الموضوع ، الجوهر ، الوعي . . وكل فلسفة هيجل مثلاً ، وهي ذروة الفلسفة المثالية ، لم يكن لها سوى هدف واحد : أرخنة المقولات . historiciser les catégories

إن الفلسفة تعمل من خلال المفاهيم ، وهي تعتقد بأن المفاهيم ليست استعارات ، وهنا يمكن خطاها الأساسي ، ذلك أن المفاهيم الفلسفية ليست سوى نتاج نشاط غريزي يحب اللجوء إلى استعمال الاستعارات ، تماماً كما تحب النحلة بناء خليتها . والفلسفة قد بنيوا المفاهيم كاستعارات كانت بالنسبة لهم بمثابة قلاد يحتبسون فيها خوفاً من الحياة . ذلك أن الاستعارة الأهم عند نيشه هي الاستعارة المعمارية ، وكل فن معماري يكشف عن صحة المهندس أو عن مرضه . الذين يحبون الحياة يبنون الأهرام ، أما الفلاسفة فقد قلدوا النحل ببناء الخلايا ، مما يثبت أن قلاد مفاهيمهم ليست سوى حصيلة غريزة خائفة من الحياة .

أما الاستعارة الثانية العزيزة لدى الفلسفة ، بنظر نيشه فهي استعارة بيت العنكبوت « فلقد سكنت الحقيقة منذ بارمنيدس في قلعة مبنية من نسيج العنكبوت في صحبة فيلسوف شاحب خال من الدم كالتجريد ». واستعارة العنكبوت كانت وراء استعارات أخرى عديدة وصور متنوعة ، فالنص يصبح نسيجاً وقناعاً وثواباً ، « وكما يتصف العنكبوت دماء الذبابات التي يوقيها في شباكه كذلك فإن المفهوم يشوه الحياة ويجعلها شاحبة وحزينة وبشعة ». المفهوم هو التجريد ، والتجريد يعني غياب الحياة أي الشبح ، وبالتالي فإن مفهوم الوجود ، وهو المفهوم الأول في الفلسفة ، يصبح الشبح الأكبر ، والفلسفة تصيغ ، في مثل هذه الحال ، مجموعة من الأشياء ، أي مجموعة من الاستعارات الميّة .

لقد بقي نيشه أميناً للغة ، فهو حين يندد بالفلسفة ويفككها كمجموعة استعارات ميّة يفعل ذلك من داخل اللغة وباسمها . الاستعارات الميّة تبرهن عن خوف حقيقي من الحياة ، والحل لا يكون بعدم اللجوء إلى الاستعارة ، بل بالاستغناء عن الاستعارات الشاحبة المهزيلة واستبدالها بالاستعارات الحية أي تلك التي تعكس الحياة أي إرادة القوة في محورها الرئيسيين : العودة الدائمة وبراءة الصيرورة ، وما تعنيان رجوع الأشكال ذاتها مئات المرات ، في حركة تغيير مستمر ، لا يعرف الخيرا ولا الشر ، لأنه تخطاها حين قبل بشوة مأساة الوجود .

ب - دريدا وفكك مركبة العقل : لا شك في أن جاك دريدا هو أحد أكبر تلامذة نيتشه في فرنسا ، في عصرنا الراهن ، إذ أنه يدين للفيلسوف الألماني بالكثير حتى في غزارة الاتجاه . ولقد حاول في كتابه الصادر في باريس سنة 1967 م ، والذي دعاه « في الغراماتولوجيا » أو علم الكتابة أن يسقط كل فلسفة الذات والحضور التي تسسيطر على الفكر الغربي منذ ديكارت ، حين انطلق من اعتبارات لغوية نعرفها على الأقلمنذ فرديناند دي سوسور ، ليقوم بعدها بعملية تفكك déconstruction شامل لكل الفلسفة كي تهارى وراء ضباب الذات الفاعلة ودخان العقلانية .

يبدأ دريدا في البحث عن وضع جديد للكلمة من أجل إسقاطها وانتزاع تسلطها الكامل كأصل ومركز لللغة ، « ذلك انه قبل الحديث عن اختفاء الكلمة لا بد من التفكير في وضعٍ جديد لها لاخضاعها في بنية لا تعود فيها السيد المطلق ». ومثل هذه البنية يجدتها المؤلف في مفهوم الاختلاف أو لعبa التمايز ، ويدعو هذه اللعبة a الأثر ونحن نعرف بأن سوسور كان قد شدد على هذه الحقيقة مؤكداً بأنه ليس في اللغة سوى مجموعة اختلافات وهي التي تحدد المبني والممعنى ، الدال والمدلول وتعيينها . يرى دريدا في هذا الاختلاف a الأثر الذي يتركه كل اختلاف في الآخر ، دون أن يكون هناك مركز ترجع إليه مجموعة الاختلافات البنية الأولى المؤسسة ، وهذا يعني أن لعبa الاختلاف هذه تسبّب كل مفهوم عقلاني ، بل ان أي مفهوم لا يستطيع أن يلم بها لأنّه يفترض وجودها قبله . a الأثر هو إذن النبع والأصل لكل دلالة ، وهذا يعني أنه ليس هناك مرجع آخر تستند إليه الفلسفة ، هذا المرجع الذي كان دوماً الكلمة أو العقل ، ومن هنا تتفكك في نظر المؤلف كل النسق الفلسفية الغربية التي كانت تعود إلى العقل كمركز أساسي لضمائر حقيقة ما تؤكّد ، وتهافت مخلفة حفنة من رماد الأوهام الغربية . بعد هذا التداعي من الداخل للفلسفة تهارى مشاكل الحقيقة والمعرفة والأصل ، ويقوم بذلك عالم بلا مركز ، عالم تغيب عنه الذات ، ويموت فيه الفاعل ويستفي فيه الحضور la présence ليقيى عالم الصيرورة البريئة كما كان قد أكدته نيتشه .

ج - رودلف كارناب وأنهيار الميتافيزيقا عن طريق إقامة رياضيات للغة : لقد قameت في إنجلترا في هذا القرن مدرسة فلسفية أطلقت على أبحاثها إسم الفلسفة التحليلية ، وأطلق أنصارها على أنفسهم إسم فلاسفة اللغة ، وكانت هذه المدرسة شديدة التأثر بالمدرسة المنطقية المعروفة باسم الوضعيّة الجديدة . هذه الوضعيّة جاءت من مدرسة فيينا وكان أكبر ممثليها رودلف كارناب إلى جانب فوجنشتاين . ولقد كان هناك إتجاهان داخل هذه المدرسة ، الاتجاه الأول قام تحت تأثير كارناب وفوجنشتاين في كتابه الشهير « الرسالة المنطقية الفلسفية » ، وهو يعتبر بأن العلة في الفلسفة تأتي من

اللغة المستعملة ، ذلك أن اللغة العادبة لغة غير منطقية ، وهي تنتقل الى الفلسفة فتجعل القضايا التي تطرحها قضايا لا معنى لها ، ومن هنا كان لا بد من إصلاح اللغة إن شئنا التوصل الى فلسفة تحليلية لها معنى . أما الاتجاه الثاني ، اتجاه مدرسة اكسفورد فهو ينطلق أيضاً من فتجنستاين لكن أنصاره يدافعون عن اللغة العادبة أي اللغة المستعملة ، وهم يعتقدون بأن العلة ليست في اللغة ولكن في الطريقة التي يستعملها بها الفلاسفة ، أي أن العلة متأتية من استعمال الكلمات في غير موضعها ، وكان على رأس هذه المدرسة أوستن J.L.Austin .

بالعودة الى كارناب نجد أنه أعتقد منذ أبحاثه الأولى في العشرينات والثلاثينات بأن المشاكل الفلسفية هي في نهاية التحليل مشاكل لغوية ، بمعنى ان اللغة الطبيعية أو العادبة التي يستعملها ليست لغة منطقية على الإطلاق ، بل يشوهها دوماً الغموض والالتباس ، لذا فإن الشرط الأساسي للوصول إلى أي وضوح فلسفى هو تغيير اللغة التي يستعملها ، أي أنه لا بد من استبدال اللغة العادبة بلغة مثالية أي خالية من كل لبس ، وهذه اللغة المثالية لا بد أن تكون مستقاة من المنطق الرمزي . غير أن مثل هذا الاختيار يعني إمكانية إيجاد أنماط متعددة منطقية ، وبالتالي التسليم بإمكانية قيام أكثر من نموذج واحد للغة المثالية ، أي أنها هنا تقع في ما وصلت اليه الرياضيات الحديثة من إمكانية قيام أكثر من نسق رياضي واحد ، غير أنها جميعاً يجمعها البناء المنطقي الداخلي ، وهذا ما يسميه كارناب مبدأ التسامح .

غير أن كارناب لم يكن متسامحاً على الإطلاق مع الفلسفة ، إذ أنه آمن منذ سنة 1928 م بما سماه « استبعاد الميتافيزيقا من خلال التحليل المنطقي للغة Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache » . إن تحليل اللغة هو الحد الفاصل بين ما هو مناسب وملائم وما يخرج عن كل معنى ، وهذا يعني أن اللغة المنظمة جيداً هي التي تقود الى المنطق ، وـ«المبني» (التركيب) المنطقي ليس سوى رياضيات اللغة » . والمنطق الذي يشكل موضوع اهتمام كارناب هو منطق العلم ، وكل بيانات منطق العلم هذا هي مجرد قضايا للتركيب المنطقي للغة . كل علم هو في الواقع « مجموعة قضايا منظمة تنظيماً جيداً » ومنطق العلم يتمثل بالضبط بهذه المجموعة . هناك إذن صلة وثيقة بين اللغة والمنطق كما يحدده كارناب .

غير أن المنطق يتعمى الى الفلسفة ، فكيف يطالب كارناب بابعادها وانهارها ؟ هنا يجيب كارناب بأنه لا يمكن نكران الحقيقة التاريخية وهي أن « منطق العلم قد تطور من داخل الفلسفة ». غير أن هذه الحقيقة لا تعني الشيء الكثير ، فالامر نفسه قد حدث مع بقية العلوم ، « فقد هربت العلوم الطبيعية والرياضية من الدوران في ذلك

الفلسفة لتتخد طابع العلوم المستقلة ، ولم يعد هناك من يقول اليوم بأن الفيزياء تشكل جزءاً من الفلسفة ، رغم أنها تدين للفلسفة بوجودها .

والأمر لا يقتصر على العلوم الدقيقة فقط ، إذ أن العلوم الإنسانية قد بدأت بدورها الاستقلال الكلي عن الفلسفة ، فهذا علم الاجتماع لم يعد يحتاج إلى الآراء الميتافيزيقية لتفسير الظاهرات الاجتماعية وعلاقتها المشابكة ، بل أنه قد أخذ يلجأ إلى المناهج الاختبارية ، والأمر عينه نشهده بالنسبة لعلم النفس الذي أصبح أحد مجالات علم الواقع الحقيقة أي تلك التي لا تتنمي من قريب أو بعيد إلى الفلسفة .

لقد تحررت العلوم الواحد بعد الآخر من الفلسفة وادعاءاتها بأنها تستطيع دوماً أن تقول شيئاً أسمى وأعمق ، ولم يبق للفلسفة إلا المنطق الذي يحاول أن يكون ، في زماننا هذا ، حفلاً علمياً حقيقياً ويطبق منهجه علمية متشددة عن طريق تحليل اللغة . وحين يتم مثل هذا الأمر يمكننا أن نقول بأننا بتنا أمام الغصن الأخير الذي سيفصل عن جذع الشجرة الأم التي احتضنت سابقاً كل العلوم والمعارف ، غير أن مثل هذه الشجرة التي لم يبق لها من فرع لا تعود سوى جذع يجف ويدبل . وهنا يتساءل كارناب بتهكم لاذع : « ماذا يبقى بعدها للفلسفة؟ ». وتحبيب ساحراً من الفلسفة كلها ، من قديعها وحديثها : « فقط القضايا العزيزة على قلب الميتافيزيقيين ، ما هي العلة الأولى للعلم؟ وما هو جوهر العدم؟ ». من الواضح أنه يستهدف هنا أرسطو وهيدجر ليؤكد بأن كل القضايا الفلسفية ، على مدى تاريخ الفلسفة المديد لم تكن سوى قضايا زائفة خالية من أي معنى .

لقد إدعت الميتافيزيقا باستمرار أنها صاحبة الكلمة الأخيرة وأنها تطرح المشاكل الأصعب والأهم ، وأنها وحدها تملك القدرة على سر غور الحقيقة حتى بلوغ جوهر الأشياء ، وأن المعنى الأخير هي وحدها التي تملك مفتاحه ، في حين أن الواقع غير ذلك تماماً ، لأن كل ما يمكن أن يقال حول الأشياء والظواهر الطبيعية وغيرها فإن العلم وحده يستطيع أن يقوله بكل حقيقته منها تشعبت وتتنوعت . العلوم المتخصصة هي وحدها التي تملك كل الحقيقة حول موضوع معين ، وادعاء الفلسفة أنها تقول شيئاً أسمى وأعمق ، ليس سوى أمر كاذب لا يستحق أي إهتمام . الفلسفة فقدت كل شيء حين تحولت إلى مجموعة من العلوم ، وهذه العلوم المختلفة والمتنوعة والمترابطة حسب ما يقتضي الحال وما تستوجبه الحاجة ، هي وحدها القادرة على تبيان الحقيقة ، الميتافيزيقا هي كغني عجوز فقد كل ثروته ، ولكنها تكبر وتعتقد أنها ما تزال في ريعان الشباب قادرة على عطاء أسمى من كل عطاء . إنها تختضر ولكنها لا تزيد أن تعرف بالواقع ،

وتشتبث بالماضي بحجة أنها هي أم العلوم ، وقد خرجت من أحشائهما كل المعارف البشرية .

إن نقد كارناب للميتافيزيقا هو نقد راديكالي فهو يريد رأسها ، وأن يضع حدأً نهائياً لوجودها . وهو إلى جانب ذلك نقد قاس جداً ، فهو يريد أن يمارس معها جريمة قتل الأب الذي لكتة ما أنجب يريد أبناؤه أن يقنعوا بأنه لم يعد ضرورياً ، ولم تعد هناك آية حاجة له . غير أن الفلسفة هي كالديمقراطية ابنتها البكر ، تستوعب حتى أصحابها وتطالب باللحاظ بالحرية الكاملة لهم ، فهي لا تعرف العداوة لأنها خطاب حرية ، وتقبل حتى بجلاديها لأنها تعرف مسبقاً أنها المنتصر الوحيد في نهاية كل جولة حاسمة يخوضها الإنسان من أجل معرفة ذاته ، وتحقيق إنسانيته . أما تسؤال كارناب الساخر ماذا يبقى للفلسفة ، بعد أن تغادرها كل العلوم ؟ فالجواب عنه ليس بالصعب ، يبقى للفلسفة الصرخة الوجودية التي أطلقها في القرن الماضي سورين كيركغارد ، في وجه العقلانية المهيجلية المهيمنة الطاغية ، وهي أين أنا في كل هذا ؟ مثل هذه الصرخة تعني قبل كل شيء بأن كل العلوم والمعارف إنما قامت من أجل الإنسان ومنفعته وخيره ومساعدته في معرفة أفضل هدف وجوده ومعنى حياته . وهل يمكن لمثل هذا المعنى أن يصبح مجرد صيغة علمية ؟

يبقى أن نقول بأن فكرة كارناب بانتهاء الفلسفة عبر تفتها إلى علوم مختلفة ، قد عاد إليها مارتن هيدجر سنة 1964 عبر مقالة حللت عنوان «نهاية الفلسفة ومهمة الفكر» وقد ألقيت في باريس أمام منظمة الاونيسكو بمناسبة ذكرى مرور مائة وخمسين سنة على ولادة فيلسوف الوجودية الدغركي كيركغارد . (أنظر Kierkegaard vivant, Gallimard, Paris, 1966, pp. 167- 204) الفلسفة دخلت في زمننا في مراحلها الأخيرة ، والنهاية تعني تماماً أي تجمعها في ذروة امكاناتها التي كانت تجدها ضمناً عن طريق التطور التكنولوجي للعلوم ، الذي سيكون بداية الحضارة العالمية عن طريق إدماج الإنسان في محيطه الطبيعي .

II - نحو أفق جديد للفلسفة عن طريق التأمل باللغة

لا شك في أن الفلسفة قد تغدت دوماً بالأفاق الجديدة التي كانت تفتحها باستمرار العلوم والاكتشافات ، والألسنية في عصرنا حفقت خطوات بعيدة في سيرها لاكتساب علمية *scientificité* خاصة بها ، وبدأت تطال حقولاً عدداً من المعرفة الإنسانية ، لهذا فقد كان من الطبيعي أن تؤثر في الفلسفة وأن تحاول هذه الأخيرة التفكير في اللغة من أجل معنى جديد للإنسان . ونحن سنعرض لثلاثة من كبار فلاسفة قرنا

كان التفكير في اللغة نقطة إنطلاقهم من أجل توسيع أفق المظور الفلسفى .

أ - كاسيرر ووظائف الرمز كأفق جديد للفلسفة : يعتبر الفيلسوف الألماني أرنست كاسيرر أحد أهم ممثلي مدرسة ماربورغ Marbourg التي دافعت عما عرف بالكانطية الجديدة . ولقد جرت بينه وبين هيدجر مناظرة شهيرة دخلت تاريخ الفلسفة . ولقد حاول في كتابه الضخم الصادر بين سنة 1923 م وسنة 1927 م ، والمسمي « فلسفة الاشكال الرمزية » أن يأتي بتفسير للنشاط الخاص بالانسان والمسمي بالثقافة انطلاقاً من اعتبارات لغوية أي التفكير في هذا الكائن الذي يتكلم . اللغة في نظره ليست مجرد أداة نستخدمها لتعطى الأسماء للواقع القائم . اللغة أكثر بكثير من أداة عادية . الانسان حين يستعمل اللغة فإنه يستعمل لغة منطقية تعكس الحيوان الذي يستعمل الصرخات فقط ويكررها دوماً بالطريقة عينها . وهذه اللغة المنطقية ليست أداة لأنها تستعمل للمفاهيم conceptualisation ، أي أنها تستعيض عن الواقع بالمفاهيم أي أنها تلجم إلى الرمز ، وهذا اللجوء إلى الرمز يميز الإنسان نهائياً عن الحيوان ، حتى أنها نستطيع أن نقول بأن الإنسان حيوان رمزي ، أي أنه قادر على فهم الرموز وحلها . غير أن لغة الكلمات أي اللغة المنطقية ليست السبيل الوحيدة لاستعمال الرموز ، فالإنسان كائن ثقافي ، وداخل هذه الثقافة عينها يتبع انساقاً متعددة غير اللغة ليشكل كل واحد منها لغة خاصة ، وهذه الانساق هي الأساطير والأديان والفنون والعلوم والتاريخ . والإنسان حين يخلق ثقافة فإنه يعيش بين جموعات متنوعة من الرموز ، وكل مجموعة منها تزوده بمجموعة من المعلومات أي أنها تعلمه شيئاً جديداً عن العالم الذي يعيش فيه ، وبالتالي فإنها لا تقلد عالم الواقع الذي يعرفه سلفاً .

إن هذه الانساق لا تتبع طرق المنطق المعروفة بل ان لكل واحد منها منطقه الداخلي . بمعنى أن له قوانينه الخاصة به ، وهدف هذه القوانين خلق معنى تزيد بإصاله ، هناك إذن وظيفة لكل رمز ، والفلسفة تصبّح معرفة الوظائف الرمزية لكل الفكر الإنساني في شتى مجالاته و مختلف تجلياته ، من أجل اكتشاف المعنى الأخير للإنسان عبر ثقافته التي هي مجموعة المعانى التي تأتي من اللغة ، ومن كل اللغات العلمية والفنية والدينية .

ب - هيدجر واللغة كبعد جديد لشكلة الوجود : لقد كان التفكير في اللغة ومساهمتها في حل اشكالية الوجود من أهم القضايا التي شغلت الفيلسوف الألماني الكبير مارتين هيدجر ، بعد الحرب العالمية الثانية ، وقد ظهر ذلك جلياً في العديد من كتبه ومقالاته .

غير أن هيدجر أقى فلسفة اللغة حاملاً إليها كل اشكاليته التي طرحتها في أشهر كتبه «الوجود والزمن Sein und Zeit» سنة 1927 م . وما يزال هناك جدل قائم بين المهتمين بدراسة فلسفته إن كان هناك إتصال بين المرحلتين من تفكيره ، أم أن هناك قطعية تجعلنا أمام فلسفتين مختلفتين لا رابطة بينهما .

نحن نعلم أن مشكلة الوجود أو الكينونة Sein/être هي المشكلة الرئيسية التي يعالجها كتاب الوجود والزمن ، وقد أكد هيدجر هناك بأن نسيان الوجود كان القاسم المشترك لكل الفلسفات التي سبقته . في ذلك الكتاب سمى الفيلسوف الوجودي الإنسان بـ«تغير الوجود / الكينونة هناك أو الدازاين Da-Sein» . وفي كتاب جان - بول سارتر الشهير «الوجود والعدم L'Etre et le néant» الصادر سنة 1943 م والذي كتب تحت التأثير المباشر لهيدجر يترجم الفيلسوف الفرنسي تعبير الدازاين بالحقيقة الإنسانية la réalité humaine . وهذا طبعاً شرح للتغيير يخفي المعنى الذي أراده مطلقه إذ أن هيدجر أراد أن يقول بأن الموجود هناك أي الإنسان هو هناك لأنه لا يستطيع إلا أن يطرح مشكلة الوجود . من جوهر وجود الكائن هناك أن يطرح مشكلة الوجود أو الكينونة لأنها مشكلة تخص كيان وجوده نفسه ، تتسمى دوماً إليه حتى حين ينساها أو يتناساها .

الواقع أن هيدجر بعد انتهاء الحرب العالمية الأخيرة قد استعاض عن الفلسفة التحليلية لهذا الكائن الغريب المسمى الكينونة هنا أو الدازاين بفلسفة منطلقة من التأمل باللغة التي يستعملها هذا الكائن . وقد أصبحت بعض التعابير التي أطلقها شائعة كالامثال ، وهي لا يمكن أن تفهم إلا ضمن سياق فلسفته . فلقد عرف اللغة بأنها بيت حقيقة الوجود أو الكينونة . الوجود ، كما نرى ما يزال المشكلة الأولى ، غير أنه الآن لا يفهم من خلال مفاهيم الأصالة أو عدم الأصالة ، ولكن من خلال مهمة نقل هذا الوجود إلى اللغة .

وإذا كانت اللغة بيت الوجود فإن لهذا البيت حراساً ، وهذا الحراس هو الإنسان ، الذي لا يقوم بالحراسة فقط بل يؤول أيضاً ، ومن هنا يمكن القول بأن «الإنسان هو حراس الوجود ومؤوله» . ولكن من يحوس يستطيع أن يخفي ، ومهمة التفكير الرئيسية هي في جعل الوجود يوجد ، وفي السماح للوجود بأن يقول داخل ذاتنا قوله .

إن قدرة الإنسان على إظهار الوجود أو إخفائه تخلق عنده الوهم بأن اللغة موجودة تحت تصرفه ، وبالتالي وهم كونه مبدع اللغة . غير أن الواقع هو أن الكلمة لم تطفُ على

السطح إلا تحت دفع الوجود ، وظهور الكلمة هو الذي جعل من الإنسان حارس الوجود ، تماماً كما كان ظهور « هناك » « Da » في الوجود / الكينونة هناك (الدازلين) أي لدى الإنسان هو الذي طرح مشكلة السؤال عن الوجود . وبتعبير أبسط فإن المشكلة الرئيسية عند هيدجر هي مشكلة الوجود ، ولكن لتبرر هذه المشكلة كمشكلة لا بد من كائن يطرحها بالضبط مشكلة تخصه ، والكائن الوحيد الذي يطرح مثل هذا التساؤل ، ولا يستطيع أن يتخلص من طرح مثل هذا التساؤل ، هو الإنسان ، لأن من ماهية كونه أن يطرح مثل هذا السؤال ، إن نحن نظرنا إلى القضية من الناحية الفلسفية التحليلية ، أما إن نحن نظرنا إلى القضية من ناحية فلسفة اللغة فإن الإنسان يطرح مشكلة الوجود لأن ظهور الكلمة يلزمها بمثيل هذا التساؤل .

ج- بول ريكور واللغة كوسط نحو انتropolوجيا غير مباشرة : لقد كان التأمل في اللغة والاغتناء بما قدمته مدارس الألسنية الحديثة نقطة تحول في مسار فلسفة ريكور ، حتى وإن كانت هناك استمرارية في فكره ، كما يؤكد هو نفسه ، إذ أنه جاء نحو اللغة والتأمل في النص وتأويله وفي السرد متاخرأً نسبياً ، فمشرعه الأساسي كان يعتمد على الفينومينولوجيا كمنهج من أجل دراسة « فلسفة الإرادة » التي كرس لها مجلداً كبيراً ظهر سنة 1949 م واتبعه مجلد ثان من جزئين ، ظهر سنة 1960 م . عرج بعد ذلك على التحليل النسبي واعتبره كنص فلسفى ودرسه كذلك سنة 1965 م . ثم بدأ يظهر اهتمامه بكل ما يجري في الألسنية من قضيابا يمكن أن تكون إشارات لتفسير جديد للإنسان ومعنى وجوده . فالفلسفة التفكيرية عليها أن تأخذ بعين الاعتبار كل النتائج التي تتوصل إليها مختلف العلوم التي تأول إشارات الإنسان ، وعليها أن تكشف الذات الفاعلة وراء الانقضاض التي أخفاها تحتها أسيد فلسفة الريبة ، قبل أن تستطيع أن تقيم أية انتropolوجيا . الانتropolوجيا في عصرنا لا يمكن أن تكون إلا عبر توسط إشارات علم الدلالة ، وريكور يأخذ على هيدجر إقامته انتropolوجيا مباشرة ، إذ أن مثل هذا الأمر لم يعد جائزأً ، فالفيلسوف يعيش في أيامنا وسط عالم من الإشارات تأتيه من العلوم الإنسانية ، وكل كوجيتو لا بد له من الاستجابة للتحديات التي تطرحها هذه الإشارات .

مع صدور كتابه « الاستعارة الحية » سنة 1975 م دخل ريكور علم الألسنية مستجيماً كفيلسوف للتحدي الذي شعر أنه لا بد من قبوله ومصارعته . وكانت أطروحته الرئيسية في الألسنية هي التمييز بين مستويات ثلاثة لا سبيل إلى الخلط بينها ، فإذا كانت اللغة هي الواسطة والأساس فإنه لا بد من التمييز بين مستوى الكلمة ، وهذا هو مستوى المبني حيث الكلمة ليست سوى جزء من قاموس كبير ، ولكن كل

كلمة لا معنى لها في حد ذاتها ولا بد من وضعها في الجملة التي تستعمل بها ، ومع وضعها في الجملة يبرز مستوى المعنى حيث تصبح الجملة الحامل للحد الأدنى للدلالة الكاملة . غير أن الكلمة لا تعطي كل دلالتها إلا في المستوى الثالث ، مستوى الخطاب أو النص ، وهذا النص متعدد بطبعته قد يكون مقالة أو قصيدة أو بحثاً علمياً أو فلسفية ، وهنا يجب الأخذ بعين الاعتبار تعدديّة أشكال الخطاب . وإذا كان المستوى الثاني هو مستوى المعنى فإن ريكور يدعو المستوى الثالث مستوى الميرمينوتيكا *herméneutique* أي علم التأويل . لتطبيق هذه النظرية على الاستعارة ، عندها سنرى أننا حين ننظر إلى البلاغة نجعل من الكلمة المفردة الأساس ، وتبعد الاستعارة مجرد انتقال من معنى لأخر ، أو مجرد تحريف للمعنى الأصلي ، وحين نضع الاستعارة في الجملة أي حين نعالجها على مستوى المعنى تبدو الاستعارة كامر في غير محله وغير متوقع . غير أن الاستعارة لا تعطي كل معناها إلا على المستوى الثالث مستوى الخطاب ، داخل هذا الخطاب الذي قد يكون قصيدة أو بحثاً أو مقالة يتجل كل معنى الاستعارة ، إذ أنها عندها تبين كمحاولة لإعادة وصف الواقع وعيشه شعرياً . الاستعارة ليست تحريفاً ولا معنى غير متوقع ، بل أنها تعبّر عن عطش الإنسان لاعطاء الوجود معنى جديداً ، أي أنها تستعيد كل علم التأويل ، وتأول الإنسان ككائن قادر على إعادة تركيب الحقيقة والواقع والعيش كشاعر بفضل مثل هذه العملية .

بين سنة 1983 م وسنة 1985 م صدرت الأجزاء الثلاثة لكتاب ريكور المدعى «*الزمن والقصص*» Temps et récit وفيه يؤكّد بأن الإنسان من خلال الخطاب السريدي *discours narratif* يعيد بناء تجربته الزمنية كي يسيطر عليها ويعيشها ، وهو يشدد على أن الذين يؤكّدون بأن هناك رواية لا زمنية أي بلا بداية وبلا نهاية ، كما يحصل في بعض الروايات المعاصرة هم مخطئون ، إذ إن تجربة الزمن يُعبر عنها باستمرار ، وإن اختلفت الطرق وتنوعت .

من الواضح جداً أن فلسفة ريكور التي انطلقت من الإرادة ورأتها وهي منغرسة في الجسد ، قد اغتنمت وتوسعت أفق إهتمامها حين تغدت من التأمل في اللغة ومن كل التحديات التي تشيرها الألسنية في وجه فلسفة الذات الفاعلة .

خاتمة

لا تثير اللغة اهتمام الألسنية فحسب بل أن التأمل فيها قد شغل معظم كبار философы في عصرنا ، وإن كان مثل هذا التأمل قد قاد إلى نتائج مختلفة ومتناقضه ، إلا أن الحقيقة تبقى وهي أن الفلسفة تتغذى باستمرار بكل مستجدات العلوم والعلوم

الإنسانية ، ولا تستطيع ان تدير ظهرها لما يجري حولها ، حتى وان كانت المجاذفة كبيرة ، والثمن المطلوب برأسها .

المراجع الأجنبية

- AARON RICHARD: *The theory of Universals*, New York, 1952.
- CARNAP RUDOLF: *Le problème de la logique de la science* , éd. Hermann, 1935.
- CASSIRER ERNST: *La philosophie des formes symboliques*, éd. Minuit, Paris, 1972.
- DERRIDA JACQUES: *De la grammatologie*, éd. Minuit, Paris, 1967.
- HEIDEGGER M.: *Chemins qui ne mènent nulle part (Holzwege)* éd. Gallimard, Paris, 1962.
- HEIDEGGER M.: *Unterwegs zur Sprache*, éd. Pfullingen Neske, 1959.
- KOFMAN SARAH: *Nietzsche et la métaphore*, éd. Payot, Paris, 1972.
- NIETZSCHE F.: *Le Gai savoir*, éd. 10/ 18, Paris, 1973.
- PLATON: *Cratyle*, éd. Garnier, collection GF., Paris, 1967.
- RICŒUR PAUL: *Le conflit des interprétations*, éd. Le Seuil, Paris, 1969.
- RICŒUR PAUL: *La Métaphore vive*, éd. Le Seuil, Paris, 1975.
- RICŒUR PAUL: *Temps et récit*, 3v. éd. Le Seuil, Paris 1983- 1984 et 1985.
- RICŒUR PAUL et autres: *Entretiens avec le Monde*, 1 Philosophies, éd. La Découverte- Le Monde, Paris, 1984.

الفصل الرابع

جوهر الحضارة الغربية

تمهيد

من الأقوال المكررة المعادة التأكيد بأن الحضارة الغربية المعاصرة تستند على أساسين هما من جهة ، الحضارة اليونانية القديمة والرومانية^١، ومن جهة أخرى المسيحية . إلا أن مثل هذا التأكيد الذي يبدو أمراً واضحأً للوهلة الأولى هو في الواقع مصدر لا ينضب للانخطاء . فإن كان صحيحاً إن الغرب لم يتوقف عن أن ينهل من هذين البعين إلا أن الأهم هو ما فعل بهذه المصادرين . فالمهم في غذاء معين ليس مكونات هذا الغذاء بل طريقة التحضير . فلو أنت قدمت قطعة من اللحم لشعوب مختلفة لصنع كل شعب طبقاً مختلفاً منها ، طبقاً يتميز طعمه عن غيره . وهذه الأطباق تكاد تختلف عن بعضها البعض إلى درجة تنسينا المصدر المشترك ، فعلبة الكونسروفة ليس لها مذاق اللحم المشوي مثلاً . وكذلك الأمر بالنسبة للغرب فتحن إن كنا نريد أن ندرك كل أصالة حضارته فعلينا أن نرى رد فعله أمام مصادر حضارته ، أي ما فعل فيها بعد بهذه المصادر . ولا يمكننا أن نفهم ما أدى به الغرب للحضارة الإنسانية إلا بعد أن نرى كيف تمثل المسيحية والحضارة القديمة للغربيين والرومان . وتمييز أمانويل مونيه بين المسيحية كدين والمسيحية التاريخية الغربية ليس ذا قيمة كبيرة للباحث الذي عليه ، قبل أن يصدر أي حكم ، أن يصغي إلى الأصوات الصامدة ، إلى الصرخات المخوقة التي تتعال رويداً رويداً لتألف السمفونيا التي تعلن إشراق فجر إنسانية جديدة .

I - الغرب وتراث الإنسانية

ماذا فعل الغرب بعد سقوط الإمبراطورية الرومانية في القرن الخامس الميلادي ، وبعد احتلال الشعوب الفتية الجديدة لكل المساحات الأوروبية بتراث الإنسانية السابق ؟ هناك جواب سهل على مثل هذا السؤال يتلخص بامتلاء التاريخ والرجوع

باستمرار الى الخلف للبرهنة على أن الانسانية كلها لا تشكل سوى وحدة واحدة متصلة بالحلقات ، فمن السهل إبراز التشابه بين مختلف الحضارات ومختلف الشعوب خلال الحقبات المختلفة . فحين كتب اميل برييه تاريخ الفلسفة لاحظ في مقدمته هذه الظاهرة وعرف أنه من الصعب معرفة مصدر الفلسفة وإثبات بدايتها في زمن معين ، فلو أعادها الى اليونان لاضطر الى إهمال كل ما أتت به الحضارات قبل اليونانية وعلى رأسها حضارات مصر وبلاط ما بين النهرين . « من المستحيل عدم إدراك الشبه الفكري القائم بين مبدأ أول فيلسوف يوناني وهو طاليس ، القائل بأن كل شيء يأتي من الماء ومطلع قصيدة الخلق التي كتب قبل طاليس بقرن كثيرة في بلاد ما بين النهرين » (اميل برييه : تاريخ الفلسفة المجلد الأول الجزء الأول ص 3 الطبعة الفرنسية) .

وإذا كانت مشكلة المصدر أي مشكلة البداية ، مشكلة الزمن تشكل معضلة يصعب حلها فإن مشكلة الموقع الجغرافي أي مشكلة المكان هي أيضاً معضلة غاية التعقيد . « إن مشكلة الحدود (الجغرافية) لتاريخ الفلسفة ، هذه المشكلة المرتبطة بشكل المسبح الأساسي ، لا يمكن أن تجد هي الأخرى حلاً صحيحاً ودقيناً » (المرجع ذاته ص 6) .

يبدأ هوسرل الالماني في كتابه : « أزمة العلوم الاوروبية » أولاً بالاقرار بهذه الظاهرة فهو يقول : « لو تبعنا تشابك التاريخ ، منطلقين كما تقضي الضرورة من تاريخنا وتاريخ أمتنا فإن استمرارية التاريخ تقودنا دوماً إلى أبعد ، منتقلة بين أمة وأمة وبين عصر وعصر ، وفي العصور القديمة فإن الرومان يمرون الى اليونان واليونان الى الفرس والمصريين ، ومن الواضح أن لا نهاية مثل هذا العمل . . . إن مثل هذه الطريقة تظهر الانسانية بأسرها كحياة واحدة تشمل مختلف الناس والشعوب ويوجد بينها بعض الملامح الروحية . . . مثل هذه الانسانية تبدو كبحر لا يشكل الناس والشعوب سوى موجاته المختلفة » (أزمة العلوم الاوروبية ص 29 - 31 الترجمة الفرنسية طبعة ألمانية) .

من الواضح أن مثل هذه المعالجة للتاريخ الإنسانية تظل حتى سطحية وتنشل في رؤية أهم ما يميز شعباً معيناً في حقبة معينة . وهوسرل على صواب حين يؤكّد بأن فحصاً في العمق يستطيع وحده أن يكشف عما يشكل « وعي أمّة لذاتها » ، ولذا فإن القول بأن الحضارة الغربية مبنية على التراث اليوناني - الروماني والمسيحية هو قول سطحي لا يغوص الى العمق ، فطريقة تمثيل الغرب لهذا التراث هي التي تعطيه أصالته ، ذلك أن الغرب تمثل بطريقة فريدة ما ورثه عن أثينا وروما والقدس ، وجواهر حضارته ،

غائيته ، ليست في ما ورث بقدر ما هي في طريقة اغناء ما ورث وتغيير ما جاءه من الخارج .

II - تغير الغرب لتراث الإنسانية القديم

السؤال الذي يفرض نفسه الآن هو إذن : كيف قتل الغرب ما قدمته له الأمم الأخرى ويعبر آخر أي تغير أساسي أتى به ؟

إن تراث البشرية عرف في القرن الثالث عشر بداية تغير جذري حتى أننا نستطيع أن نقول ، دون أن نبتعد كثيراً عن الصواب ، بأن الحضارة الغربية هي حضارة رفض اليونان والمسيحية ، فمنذ القرن الثالث عشر يجري كل شيء كما لو أن الغرب يتمثل الفكر اليوناني والمسيحية برفضهما أكثر فأكثر كجسمين غريبين ، فالغرب سيستعيض عن فكرة السيطرة على الذات التي جعلها أفلاطون أم الفضائل بفكرة السيطرة على قوى الطبيعة والحرية الفردية والمجتمع التساهل . وبידلاً من العلم النظري ، والنظر العقلي الذي جعله أرسطو الغاية الأخيرة للإنسان وسعادته ، فإن الغرب سيتجه نحو العلم العملي والمارسة العملية وسيصبح النجاح المحسوس هاجسه الأول . وكذلك فإن الغرب سيبدل فكرة القدر عند اليونان وإرادة الأب بإرادة الإنسان المتصررة .

إن مثل هذا التأكيد لا يعني أن الغرب لا ينبع من مصادر الحضارة السابقة ، إلا أن التيارات الروحية تصبح هامشية أكثر فأكثر بسبب نجاحات العلم والتكنولوجيا ، ذلك أن النجاح يسحر الجماهير ، والانتصارات تفتتن الناس . وكما يقول الأميركيون وهم أرباب الانتصارات التقنية ، « لا شيء ينفع كالنجاح » ، فإلى جانب تيار الفلسفه الذين يهملون لكل نجاح علمي ويستسلمون مبهورين أمام كل تقدم تقني هناك تيار روحي يمكن أن يشكل ما يمكن تسميته بجيوب مقاوم للتيار الجاف .

وهذا التيار الأساسي وتطوره منذ سبعة قرون هو الذي يلقي الضوء الساطع على الحضارة الغربية . وعدم اعتبار ما جرى في قرن توما الأكربيني يقع الباحث في أخطاء جسيمة . وفي قرنا هذا وقع هوسرل ويورجين هابرمس في مثل هذا الخطأ كما سرى .

III - هوسرل وهابرمس وجواهر الحضارة الغربية

حاول هوسرل في أواخر حياته أن يبحث عن « الصورة الروحية لأوروبا » واعتقد أنه اكتشف تاريخ بدء الإنسانية الأوروبية ومكان ولادتها . فهو يعتقد أنها ولدت ما بين القرن السابع والقرن السادس قبل الميلاد وفي اليونان . أي أن أوروبا - كما يفهمها هوسرل أي الغرب برمتها بما في ذلك أمريكا - ولدت حين ولدت الفلسفة في اليونان ،

تلك الفلسفة التي تشعبت الى فروع مختلفة من العلوم المتميزة . وبولادة الفلسفة والعلوم التي لا تشكل سوى تطور تاريخي للفلسفة ، ولدت أوروبا روحياً . وبالتالي فإن الصورة الروحية لأوروبا هي العقلانية التي تبحث عن « مجمل الحقيقة » ، هذه الحقيقة التي تظل مهمة لا متناهية .

غير أن هوسن يلاحظ بأن الإنسانية الأوروبية في أزمة ، فما الذي حدث ؟ يعتقد هوسن أن العلة لا تكمن في العقلانية ولكن في وقوع هذه الأخيرة بين برائين الفلسفات الطبيعية والوضعية والموضوعية . أي بتعبير آخر أن العقلانية ليست موضع تساؤل بل انزلاق العقلانية الى الموضوعية والوضعية أي الاتجاه الذي اتخذته في العصر الحديث في الغرب .

والواقع أن هوسن هنا يقع في خطأ جسيم ، فهو يقوم بقفزة كبيرة ليلتقي الفلسفة اليونانية وروحها متناسياً أن انزلاق العقلانية إلى المدارس الطبيعية والوضعية هو نتيجة حتمية لصراع سبعة قرون خاصه الغرب أولاً ضد اللاهوت باسم استقلالية الفلسفة ، ثم ضد الفلسفة باسم العلم والنجاح التكنيكى ، ونداء هوسن من أجل بعث جديد لروح الفلسفة لا يشكل سوى ما أسمينا به بحسب مقاومة للتيار الأساسي . ذلك أن العقل قد انزلق الى نوع من الفلسفة الطبيعية وعبادة العمل منذ القرن الثالث عشر ، أي أنه إتجه الى الخارج بحثاً عن المنفعة والنجاح ، فإلى جانب ديكارت فيلسوف « الكوجيتو » والذاتية هناك ديكارت فيلسوف النافع . وباختصار فإن الفلسفات الطبيعية والوضعية - وهي بنظر هوسن العدو الأول للعقلانية - ليست سوى نقطة الوصول لتاريخ غربي طويل حاول دوماً أن يفسر الأعلى بالأسفل .

ولقد وقع هابرمස في خطأ مشابه لخطأ هوسن . ففي درسه الافتتاحي في جامعة فرنكفورت سنة 1965 يدين الفيلسوف الألماني وهم الانطولوجيا الكلاسيكية التي تعتقد أن هناك على خالصاً لا تحكم فيه المصالح . وقد كشف في محاضرته عن الميزتين الاساسيتين للتفكير اليونياني وهما الاعيان بعالم ثابت ويامكانية قيام علم نظري خالص لا تتدخل فيه المصالح . غير أن هابرمස يخاطر حين يعتقد بأن هناك استمرارية بين الفكر الميليني والحضارة الغربية ، فانزلاق العقل إلى النجاح واقترانه بالنافع أي جود علاقة حميمة بين المعرفة والمصلحة شيء خاص بالغرب وبدأ في الغرب منذ سبعة قرون . إن العقل المرتبط بالعملي شيء خاص بالحضارة الغربية (هنا يبرز سؤال هام : هل كان مفهوم العلم عند العرب أقرب إلى مفهوم اليونان أم إلى مفهوم الغرب ، أي هل سبق العرب الغرب بإقران العقل بالنافع والمفيد ؟ هذا السؤال يستلزم للإجابة عليه بحثاً خاصاً) .

ويكمنا أن نقول أن كل نقد هابرمي في مخاضرته السابقة الذكر ليس سوى رد على نص شهير لارسطو موجود في الكتاب الأول من « ما بعد الطبيعة ». ففي هذا النص الشهير يحاول أرسطو أن يحدد معنى الفلسفة مؤكداً بأنها العلم النظري للمبادئ الأولى وللعلل الأولى . . . فإن الاندماش كان الدافع الأساسي لاجتياح الفلسفة أي أن الفلسفة كتبوا فلسفتهم للتخلص من الجهل ، وانهم كانوا يتبعون بحثهم العلمي من أجل المعرفة ، وليس من أجل غاية أخرى أو أية منفعة . فجميع الفنانون التي تختص حياة الإنسان ورفاهيته وتلك التي تختص حاجاته الأساسية سابقة للتفلسف . « وبالتالي فإننا حين ندرس الفلسفة فإننا ندرسها من أجل ذاتها لا لأية مصلحة أخرى » .

وهابرمي يقيم فلسفة مناقضة تماماً لهذا النص : فليس الاندماش ولا الفضولية هما الحافزان للناس للبحث عن المعرفة بل النجاح وتحقيق الفوز المادي . ولم تقم الفلسفة من أجل التخلص من الجهل بل من أجل السيطرة والسيادة على الطبيعة والبشر . وكذلك فإن الفلسفة والعلماء ما قاموا بمتابعة أبحاثهم من أجل المعرفة بل من أجل منفعة معينة : فالعلوم التجريبية التحليلية تهدف إلى المنفعة التكنيكية ، وهذه بدورها يتحكم فيها النجاح أو الفشل . وكذلك فإن العلوم التاريخية التأويلية تحكم فيها منفعة عملية . والفنون (أي مختلف أنواع التكنيك) لم تكن قد عرفت حين بدأ الإنسان يبحث وي الفلسف ، ذلك أن إرضاء الحاجات هو هدف البحث العلمي وسبب وجوده . وباختصار هناك مصلحة مخفية تتسرب إلى كل معرفة .

والواقع أن هابرمي حين يدافع عن مثل هذه الآراء فإنه يرى جوهر الحضارة الغربية ويصف مصير العلم كما يعيشة الغرب ، فالخطأ إذن ليس خطأً أرسطو الذي يتميّز إلى حضارة أخرى ومعطيات مختلفة . خطأ هابرمي أنه لا يرى أن اتجاهًا جديداً قد أعطى للعلم وللعقل في القرن الثالث عشر في الغرب . وهذا الاتجاه قلب التقليد الهيليني رأساً على عقب ، فالذى كان عرضياً غير ذي أهمية أصبح الأهم بل الجوهرى . فالمعرفة النظرية التي لا تهدف إلا للمعرفة استبدلت بممارسة تقنية تهدف إلى منفعة معينة هي الرفاهية . هناك جملة هليودجر تقول بأن الغاية الأخيرة للعلم هي إدماج الإنسان في محیطه ، وهذه الجملة على غاية من الأهمية لأنها تختصر الحضارة الغربية فهي تعني : إدماج الإنسان في محیطه بتوفير أقصى درجات المنفعة له وإرضاء أكبر عدد ممكّن من حاجاته ، لا حاجاته الطبيعية فحسب بل الحاجات الاصطناعية التي تخلق باستمرار بسبب التقدم التقني . حتى أننا نستطيع أن نقول بأن الحضارة الغربية قد أتت بمفهوم جديد للإنسان ، فالإنسان ليس بحيوان عاقل أي أن العقل ليس ما يميزه عن الحيوان بل الإنسان حيوان له قابلية لا متناهية للتغيير حاجاته وتتنوعها . فمن الصعب إذا لم يكن من

المستحيل خلق حاجات جديدة للحيوان وتنوع طرق إرضائتها ، أما الإنسان فيتمكن في كل يوم إضافة حاجات جديدة إلى حاجاته السابقة ، ولما كانت رغبات الإنسان بلا حدود فإن كل مرحلة إدماج للإنسان في محيطه يمكن تخطيها كلما تقدم العلم والتكنولوجيا .

IV - جوهر الحضارة الغربية

لقد توقفنا قليلاً عند هوسرل وهابرم스 لنبرهن على الخطأ الذي يقع فيه الباحث حين يعتقد بأن هناك استمرارية بين التقليد الهيليني والحضارة الغربية ، أي حين لا يرى الانقطاع الذي حدث في القرن الثالث عشر ، هذا الانقطاع الذي أعطى الحضارة الغربية خصائصها التي ميزتها عن كل حضارة أخرى سابقة لها .

إن المهمة الأولى للشعوب الفتية التي غزت أوروبا في القرن الخامس الميلادي والتي أسقطت الامبراطورية الرومانية كانت محاولة مثل الادارة الرومانية ومفهوم الدولة ، فقادت محاولات كثيرة لاعادة بناء الامبراطورية من جديد . واعتقدت هذه الشعوب الفتية المسيحية طوعاً أو كراهيّة . والبارز تماماً أنه حتى القرن الثالث عشر كان الفكر اللاهوتي هو المسيطر سيطرة تامة . فالفلسفة وجميع العلوم التي تحويها كلها في خدمة العلم المقدس . ومع مجيء القرن الثالث عشر وإدخال التراث الفلسفى العلمي العربي إلى أوروبا بدأت المعركة ضد اللاهوت باسم استقلالية العلم . ويمكن القول بأن التاريخ الفلسفى والإيديولوجي للغرب هو تاريخ معركتين ليستا في الواقع سوى مظاهرتين لحركة واحدة : معركة الفلسفة ضد اللاهوت ومعركة العلم ضد الفلسفة . وحين كانت الفلسفة ما تزال تضم جميع فروع العلوم فإن المعركة كانت تجري باسمها ، ولكن ما ان انتصرت معركة استقلالية الفلسفة حتى بدأ مخالفي العلوم المطالبة باستقلالها معلنة الحرب على الفلسفة ، ومن هنا فإن التاريخ الفلسفى للغرب هو تاريخ انتصار علم الإنسان ، وقد مر هذا التاريخ بمحققين متكملين . إن معركة العلم ، معركة تثبت إرادة الإنسان ضد كل إكراه خارجي قد طبعت كل تاريخ الحضارة الغربية حتى أننا نستطيع أن نقول بأن هذه الحضارة هي قبل كل شيء الظمآن الدائم للنجاح وثبتت إرادة الإنسان عن طريق المنجزات العلمية . إن العقلانية الغربية ارتبطت منذ البداية في البحث عن النجاح وتحقيق الرفاهية والمنفعة . وما كان اليونانيون يحتقرونه أصبح الماجس الأول لها .

إن العقلانية المتجهة نحو العملي وإرادة السيطرة والسيادة تشكلان الخصائصتين الرئيسيتين للحضارة الغربية ، وهما تجدان تفسيرهما في عبادة العمل . وعبادة العمل قائمة منذ العصر الوسيط . وقد أكد هذه الحقيقة المؤرخ جاك لو جوف Le Goff في كتابه الأخير « من أجل عصر وسيط آخر » فهو يقول : « وباختصار فإني أقول بأنه في ما

يُخص العمل فلقد لاحظت وجود تطور في فكرة العمل كتكفير عن الذنب ، كما في التوراة الى عمل أعيد له الاعتبار ليصبح أخيراً وسيلة الخلاص » (ص 12 طبعة جاليلار سنة 1978) .

وفكرة عبادة العمل ستكون وراء ايجاد موضوعات فنية وأدبية وفلسفية واجتماعية متنوعة ستطور خلال كل تاريخ الحضارة الغربية . وهذه الموضوعات كثيرة جداً وسنكتفي بإيراد بعضها :

الإنسان العصامي ، روبنسون كروزو لدى الانجليز ، والليونير العصامي لدى الامريكيين ، الدعوة للنشاط والقوة التي نجدتها في رسم ميكيل انجلو ونحته ، وفي موسيقى بتهوفن وخصوصاً فجرئ وفي فلسفة نيتشه ، مواضيع السيطرة والاستعمار والمهمة الحضارية ، الإهتمام بالشعوب « البدائية » والنظريات حول مختلف العناصر البشرية . . . كل هذه الموضوعات تنطلق من الثقة بالنفس وبالعمل الذي يقوم به الفرد . العصامي يفتدي نفسه بالعمل والليونير العصامي يرى في ثروته المادية الدليل الظاهر للبركة الالهية .

وتعظيم النجاح ينطلق من فكرة عبادة العمل . فالنجاح يعني تحقيق العمل الذي يدر أكثر ربح ممكن ، أو المعرفة المسيبة للعمل الذي سيدر مثل هذا الربح والجازفة بتحقيقه .

وكذلك فإن فكرة العدالة الاجتماعية كما حفقت في الغرب هي مفهوم مادي متند جذوره كذلك الى فكرة تعظيم عمل الفرد ، ذلك أن مبدأ مثل هذه العدالة هو انه لا يجب حرمان أحد من ثمرات عمله أي أنه ليس من حق أحد أن يحرم أحداً من هذه الثمرات . هناك إذن ظلم كلما حرم أحد من جني ثمرة أتعابه . والتعاضد الاجتماعي يعني تعويض الفرد عن عمل لم يعط ثماره المرجوة .

ويمكنا أن نقول الشيء ذاته عن فكرة الديمقراطية الغربية ، ذلك أن الديمقراطية هي قبل كل شيء مفهوم مادي ، فيزيائي مهمته خلق قوى متعددة من نقابات وأحزاب وصحافة ، تقف في وجه السلطة لترافق عملها .

غير أن النتيجة الأهم لتعظيم عمل الفرد هي قصة الفردوس الأرضي ، فإن كانت كل حضارة تعيش على حلم عظيم يعطي المعنى الأخير لوجودها ، فإن الغرب قد عاش أسطورة الفردوس هنا . فهذه الفكرة هي امتداد حتمي لعبادة العمل ، فبحلم كهذا يكتسب عمل الفرد كل معناه ويجد بعده الأخير ، فالعمل تحت تأثير عامل التراكم من جيل الى آخر سيصل إلى مداه ، الى الرخاء والعدل والحرية ، ومن هنا جاءت فكرة

التقدم ونفع مفهوم جديد للزمن إذ أصبح هذا الأخير العنصر الضروري لكل تحسين ولكل إبداع جديد ، أي أن السيطرة على الزمن والتحكم فيه أمر لا غنى عنه . إن حلم حلول نوع من الفردوس على الأرض ، بفضل التقدم وتراكم العمل ، هو العامل динاميكي وراء كل المجهود المبذول طواعية .

إن العمل الذي كان رمزاً للعنة أصبح رمز السعادة والاستقلال الذاتي ، وتصبح « بعرق جبينك تأكل خبزك » ، « بعرق جبينك ستبني عالماً أفضل » .

لقد تساءل سيجر البريوني منذ القرن الثالث عشر : هل التواضع فضيلة؟ وأجاب لا ، إن العظمة هي الفضيلة لأنها تبحث عن الأشياء العظيمة في حين أن التواضع على العكس من ذلك يطرد الأشياء العظيمة (أنظر لوجوف : الكتاب المذكور آنفاً ص 192) . وقد كان بذلك رائداً .

الخاتمة

إن الحضارة الغربية قد طورت بفضل عبادة العمل الفردي ، مفهوماً جديداً للعقلانية ، مفهوماً خاصاً بها هو مفهوم العقلانية المنغمسة بالعملي وبالباحثة دوماً عن النجاح والنفع المحسوس المجسد . ومثل هذه العقلانية كان لزاماً لها أن تنقطع أكثر فأكثر عن النظري الصرف والتفكير التأملي لتختلط في مشاكل المحيط الذي يعيش فيه الإنسان بحثاً عن اكتشاف الوسائل الكفيلة بالسيطرة على قوى الطبيعة وتسييرها لنفعه الإنسان . ومع ازدياد انتصارات هذه العقلانية ونجاحاتها بدت في الأفق فكرة التقدم وحلم الفردوس الأرضي . بفضل التقدم العلمي والتقني سيستطيع الإنسان أن يحمل وحله جميع المشاكل التي تتعرض طريقه مؤكداً إرادته المتصررة وستسقط المحظوظات الواحدة بعد الأخرى .

ومن سيجر البريوني في القرن الثالث عشر إلى ميشال فوكو وهابرمون في القرن العشرين ساهم العلماء والفلسفه أكانوا ماديين أم روحيين ، واقعين أم مثاليين في تطور وانتصار الميزات الأساسية للحضارة الغربية .

ولنا كلمة أخيرة : إن الحيرة التي يعيشها الفكر الغربي الآن آتية عن شعوره العميق بأن حلمه الأكبر بتحقيق السعادة الكاملة عن طريق التقدم قد بدأ يتلاشى مخلفاً وراءه طريقاً مسدوداً وسؤولاً بلا جواب : البشرية إلى أين ؟

المراجع

- BRÉHIER E: Histoire de la philosophie t. 1 fasc. 1, P.U.F. Paris, 1960.
- HABERMAS J: La technique et la science comme «idéologie», éd. Gallimard, Paris, 1973.
- HUSSERL E.: La crise de l'humanité européenne et la philosophie, tr. P. Ricœur, éd. Aubier, Paris, 1977.
- LE GOFF J: Pour un autre Moyen Age, éd. Gallimard, Paris, 1977.

فهرست

الصفحة	الموضوع
5	نقدیم
القسم الأول	
ایدیولوجیات	
الفصل الأول : الرشیدية اللاتینیة	
11	تمهید
11	1 - حقیقة الرشیدیة اللاتینیة
12	2 - التغیرات الاجتماعیة والفلکریة والحضاریة فی الغرب زمان بروز الرشیدیة
14	اللاتینیة
16	3 - الرشیدیة اللاتینیة فی القرن الثالث عشر
20	4 - الرشیدیون اللاتین فی جامعة باریس فی القرن الثالث عشر ، سیجر البریتی
24	وبویس الدغرکی
27	5 - الرشیدیة السیاسیة فی القرن الرابع عشر
29	6 - الرشیدیة اللاتینیة فی عصر المھضمة
30	خاتمة
33	المراجع العربیة والأجنبیة
الفصل الثاني : النفعیة	
33	تمهید
34	I - النفعیة عند بنیام
34	أ - تحديد المفهوم
34	ب - المفهوم فی الفرد والمجتمع

الصفحة	الموضوع
36	جـ- المبادئ المعادية لمبدأ المنفعة
40	دـ- مصادر اللذة
41	هـ- معابر اللذة
44	II - المنفعة عند جون ستيلورت ميل
60	III - الخاتمة
63	المراجع
 الفصل الثالث : الارادة بين الايديولوجيا وعلم النفس	
64	تمهيد
65	1 - فلسفة الارادة من سقراط الى نيشه
69	2 - مكونات الفعل الارادي
74	المراجع
 الفصل الرابع : الايديولوجيا التكنوقراطية ووهم الفردوس الأرضي	
75	1 - مقدمة
76	2 - التكنولوجيا هي ايديولوجيا
 القسم الثاني	
منهجيات	
 الفصل الأول : التأمل والفلسفة	
85	تمهيد
85	1 - تحديد التأمل
86	2 - التأمل وال موقف من الحياة والطبيعة
88	3 - الافتراضات السابقة للتأمل
91	4 - نقد الفلسفة التأملية
94	خاتمة
95	
96	المراجع

الموضوع		الصفحة
الفصل الثاني : نقل المنهجيات الغربية والواقع العربي	97	97
مقدمة	97	97
1 - طبيعة المنهجيات	98	98
2 - مزالت نقل المنهجيات الغربية	102	102
3 - آفاق المستقبل	103	103
الفصل الثالث : فلسفة دريدا البلامركر	104	104
1 - بين البنوية والفلسفة	104	104
2 - فلسفة دريدا البلامركر	106	106
3 - الدلالات الأساسية لفلسفة دريدا	108	108
المراجع	110	110
الفصل الرابع : الفلسفة وأزمة العقلانية	111	111
I - تمهيد	111	111
II - نيتشه ونقد العقلانية	112	112
III - الاستعارة الحية ، العودة الابدية وبراءة الصيرورة	115	115
IV - ملاحظات حول نقد نيتشه للفلسفة	116	116
V - هوسربل وأزمة العقلانية الأوروبية	118	118
VI - ملاحظات حول دفاع هوسربل عن العقلانية والعقل	119	119
VIII - لدى دريدا محاولة جادة للخروج من كل التراث الفلسفى	123	123
IV - خاتمة	123	123

القسم الثالث
الحضارة الغربية والفلسفة

الفصل الأول : الفلسفة الغربية كمؤشر للمشروع الحضاري	127
1 - تمهيد	127
2 - قراءة جديدة للفلسفة الغربية	128

الصفحة	الموضوع
	3 - المشروع الحضاري الغربي الاساسي
130	3 - المشروع الحضاري الغربي الاساسي
134	4 - تطبيق المنهجية الجديدة
137	خاتمة
	الفصل الثاني : المدلول الحضاري لفلسفة هوبرز السياسية
138	1 - تهديد
138	2 - لاوباثان
140	3 - فلسفة هوبرز السياسية
141	4 - مدلولها الحضاري
145	المراجع
148	المراجع
	الفصل الثالث : اللغة كمنهج لتفكير الفلسفة أو توسيع أفقها في الفكر الغربي المعاصر
149	العاصر
149	تهديد
149	I - تفكير الفلسفة وتهافتها عن طريق التأمل المنهجي في اللغة
155	II - نحو أفق للفلسفة عن طريق التأمل باللغة
159	خاتمة
160	المراجع
	الفصل الرابع : جوهر الحضارة الغربية
161	تهديد
161	I - الغرب وتراث الإنسانية
161	II - تغيير الغرب لتراث الإنسانية القديمة
163	III - هوسنرل وهامبرس وجوهر الحضارة الغربية
163	IV - جوهر الحضارة الغربية
166	الخاتمة
168	المراجع
169	المراجع

1993 / 2 / 5



General Organization of the Alexandria Library
Bibliotheca Alexandrina

هذا الكتاب

يأخذنا هذا الكتاب برحلات متعددة ومتعددة داخل الفلسفة الغربية ، منذ نشأتها الحديثة أو أخر العصر الوسيط ، إلى تطلعاتها المعاصرة في شقى معضلامها وأزماتها .

الرحلة الأولى تتوقف عند بعض الأيديولوجيات التي سادت كل منها لحقبة معينة وشكلت المحور الرئيسي للتفكير الأوروبي . والأيديولوجيا الأولى جاءت نتيجة التعليم العربي الكثيف للحضارة الأوروبية المسيحية الهاجعة ، فإذا بعنصر الصراع يدخلها ولا يفارقها حتى يومنا هذا .

ونتابع الرحلات مع تطور الأيديولوجيات وتعاقبها لنشاهد في نهايتها سيطرة التكنيك الذي يحاول أن يرث كل الأيديولوجيات عن طريق قتلها كلها . ولكن هل يستطيع كسب مثل هذا الرهان ؟ ألا يشكل بدوره نواة لأيديولوجيا جديدة ؟

والرحلات التالية تقودنا إلى التوقف عند العديد من المهجيات الحديثة والصراعات التي تطرحها على الفكر الغربي ، وعلى العقلانية برمتها .

غير أن هذه الرحلات لا تكتمل ولا تصل إلى هدفها إلا بالقيام بالولوج إلى داخل الحضارة الغربية . فالكتاب يلقى أصواتاً عديدة من جهات مختلفة على مشكلات متنوعة ، وهو يرمي إلى إجبار الفلسفة على إظهار الحضارة التي تكمن وراءها والتي جعلتها تصبح ممكنة .