

سلسلة النصوص الفلسفية

١٦

كارل ياسبرز

تاريخ الفلسفة بنظرة عالمية

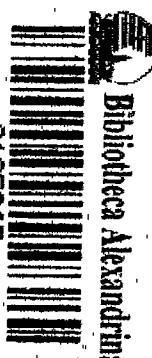
نُقلَّ إلى العربية وقدمَ له

الدكتور عبدالغفار مكاوى

دار الثقافة للنشر والتوزيع

٢ شارع سيف الدين المهراني - الفجالة

٥٣٧٩٦ القاهرة



Bibliotheca Alexandrina

تأريخ الفلسفة بنظرية عالمية

سلسلة النصوص الفلسفية

١٦

كارل ياسبرز

تاريخ الفلسفة بنظرة عالمية

نُقلَّه إلى العربية وقُدِّمَ له

الدكتور عبدالغفار مكاوى

١٩٩٤

دار الثقافة للنشر والتوزيع

٢ شارع سيف الدين المهرانى - الفجالة

ت ٩٠٤٦٩٦ القاهرة

تقديم

لا تُذكر فلسفة الوجود إلا وينظر إليها كارل ياسبرز (١٨٨٢ - ١٩٦٩) ومعه مارتن هِيدَجِرْ يوجه خاص (١٨٨٩ - ١٩٧٦)، على الرغم من الاختلافات العميقة بينهما . ولا يذكر ياسبرز إلا وتذكر معه كلمات صارت أشبه بعلامات الطريق إلى فلسفته، وجرت على أقلام المثقفين والسنترهم : الوجود الذاتي الحميم؛ التواصل؛ الشامل؛ شفرات الوجود؛ الموقف الحديّ .. إلخ .

وإذا كان التعريف بفلسفة خصبة مؤثرة، كانت ما وتنزل رسالة روحية إلى الإنسان، أمراً بالغ الصعوبة في مثل هذا التمهيد القصير، فسوف أحاول تقديم فكرة موجزة عنها وعن هذا النص المهم الذي كان آخر ما خطته يد الفيلسوف ...

ولد كارل ياسبرز سنة ١٨٨٢ في شمال ألمانيا في مدينة أولدينبورج بالقرب من شاطئ بحر الشمال . ويبدو أن بيئته الشمال المفتوحة، وبحره الممتد بغير حدود، قد أثرا على فكره وحياته، وانعكسا على عقله حركة لا نهاية، وأفقاً شاسعاً متلاطلاً بالآضواء، وتفتحاً على كل الأبعاد والجهات والثقافات، وومضات وبروقاً ساطعة هي أشبه بوصايا ورسائل مفتوحة إلى

البشر المعاصرين، مفعمة بالحكمة والإحساس بالمسؤولية والتعاطف والقلق على مستقبلهم في عصر تهدهد أخطار التعدّب المذهلي وال الحرب التروية .

بدأ ياسبرز حياته بدراسة الطب، مدفوعاً من ناحية بمحاجة مرض دئوي مستعص، والحرص على استقاذ أقصى طاقة ممكنة من جسده الضعيف؛ ومن ناحية أخرى يأرضا حاجة فلسفية إلى تدريب عقله على المنهج العلمي الدقيق، ومعرفة حدود الفكر التجاري . وأتاحت له دراسة الطب أن يتعمق مشكلات الطب النفسي، ويقرن منهج البحث العلمي والفسريولوجي بمنهج التفهم الحدسي والكلى للأمراض النفسية والتذهبية، فكانت ثمرة ذلك كتابه «علم النفس المرضى العام» (١٩١٣)، الذي أتبعه بكتابه «سيكلوجية وجهات النظر العالمية» (١٩١٩)، الذي يعد إسهاماً مهماً في نظرية الحياة النفسية السوية، ودخله إلى الفلسفة على السواء، بجانب بحثيه الرائدتين عن «ستربنبرج» و«ثان جوخ»، اللذين اتخذ منها تموذجين لما سماه «إضاعة الوجود الكلى للإنسان» .

وفي سنة ١٩٢١ عُين ياسبرز أستاذاً للفلسفة في جامعة هيدلبرج، فما قبل على مهام التعليم بما عرف عنه طوال حياته من جدية وشعور بالمسؤولية، حتى عجمت جحافل النازية السوداء على السلطة فعزل من منصبه في سنة ١٩٣٧ . وفي هذه الأونة من حياته كان أهم من تأثير بهم من الفلاسفة هم كانط (١٧٢٤ - ١٨٠٤) وكيركجارد (١٨١٣ - ١٨٥٥)، كما كان أهم شركائه في الـ حوار من معاصريه ماكس فيبر (١٨٦٤ - ١٩٢٠) ومارتن هيدينجر . وفي هذه المرحلة أيضاً أتمَّ أعظم كتبه «فلسفة» (١٩٣٢) و«الموقف الروحي للعقل» (١٩٣١) و«العقل والوجود» (١٩٣٥)، فضلًا عن كتابيه عن «نietzse» و«ديكارت» (١٩٣٢ أو ١٩٣٧)، و«فلسفة الوجود» (١٩٣٨) الذي

منع النازيون نشره . ثم توالى إنتاجه بعد إنتهاء الحرب العالمية الثانية، التي لطخت الضمير الألماني بالذنب والإثم، فاتسم جانب كبير من بالأهتمام بالقضايا السياسية والقومية (مسألة الذنب، فكرة الجامعة، القنبلة الذرية، ومستقبل الإنسان، الحرية وإعادة توحيد ألمانيا)، بالإضافة إلى إنتاجه الفلسفى الخاص (عن الحقيقة؛ الإيمان الفلسفى؛ المدخل إلى الفلسفة؛ شيلنج؛ الفلسفة العظام، خطب ومقالات فلسفية) .

ويبقى أعظم كتب ياسبرز وأشملها هو كتابه «فلسفة» بأجزاءه الثلاثة . فهو في الجزء الأول الذى جعل عنوانه «التوجه فى العالم» يحمل حملة شعواء على العلم وموضوعيته المزعومة، وكأنما هو أصلح وسيلة للكشف عن حقيقة العالم . ولهذا يسوق حجتين لتأييد هجومه : فالمعرفة العلمية بالطبيعة لا يمكن أن تكتمل فى صورة كونية تامة؛ لأن نتائج البحث العلمى تتولد عنها مشكلات جديدة وأساليب جديدة لمواجهة هذه المشكلات، كما أنَّ المناهج العلمية من الكثرة والتعدد بحيث لا يمكن أن تُرَدَّ إلى منهج واحد موحد، بل إن مجرد الوعى بأن العلم نفسه عملية تركيب وتحليل لا ينتهيان يشير إشارة كافية إلى أن الحياة العقلية والعلمية لا يمكن أن يحيط بها البحث التجريبى والعلمى نفسه . ولذلك فإن ياسبرز لا يحاول النظر فى «ماهية» هذه الحياة العقلية كما تجدها فى التراث الميتافيزيقى العريق، وإنما يتنظر إليها من منظور «عملى» على نحو ما فعل كانط . وهذا مضمون الجزء الثانى الذى أثر أن يجعل عنوانه «إضاعة الوجود» لا «نظريَّة العقل» .

و قبل أن ننتقل إلى هذا الجزء الثانى لابد من التوقف لحظة نشير فيها إلى موقف فلاسفة الوجود بوجه عام من العلم بمعناه النظري الدقيق، أو بتطبيقاته التقنية، وتفرقتهم الحاسمة بينه وبين التفاسف بوصفه فعلاً باطنيا

وتجربة وممارسة شخصية قبل كل شيء . فنما لا يهم عن الوجود الإنساني تقوم في معظم الأحيان على افتراض ميتافيزيقي صريح أو مضمر بأن الوجود في الواقع وجودان أو له على الأقل بعدهان مختلفان : فهناك الوجود الذاتي الحميم أو الحقيقي الأصيل من ناحية ; والوجود العلمي غير الأصيل من ناحية أخرى ؛ الأول يشارك فيه الإنسان بوصفه وجودا قوامه التحقق والمعاناة والتجربة الباطنة؛ وهو وجود يقلل من البحث الموضوعي بمناهجه العقلية والتجريبية، وتعبر عنه عبارة ياسبرز : « إن الإنسان في الأساس لا يدرك ما يمكنه أن يعرف عن نفسه^(١) ، كما تدل عليه عبارة أخرى لجابرييل مارسيل » (١٨٨٩ - ١٩٧٣) وردت في يومياته الميتافيزيقية : « إنني على الدوام وفي كل الأحوال لأكثر من مجموعة الصفات التي يمكن أن يخلعها على أي بحث أقوم به لنفسي أو يتولاه غيري عنّي ». ولهذا يكرر فلاسفة الوجود أنه لا سبيل للإفصاح المباشر عن هذا الوجود المستسرُ الحميم، ولكننا نحياه وتتصل به في لحظات نادرة من حياتنا الباطنة التي تجاوزت تفسيرات العقل ومتاهج التجريب العلمي . ولا عجب بعد ذلك أن يصفوه أوصافاً مختلفة تدل على عدم قابليته للتحديد أو على عجزهم عن تحديده، كالوجود الأصيل (هيدجر)، والوجود الذاتي أو العلو (ياسبرز)، والسر (مارسيل)، والانت الأبدي (مارتن بوير وإمانويل ليفيناس) . ولا عجب أيضاً أن يقللوا من شأن العلم الدقيق ومناهجه، أو على الأقل من قدرته على النفاد إلى حقيقة ذلك الوجود الصميم، وأن يتابعوا « كيركجارد » في تأكيده المستمر « بأن الحقائق والمبادئ العلمية التي تلزم العقل بتصديقها (لأنها ضرورية وعامة الصدق) لا تلزمني ولا تهزمني بما أنا وجود فرديٌّ وحيد، ولا تجيب عن أسئلتي القلقة عن حقيقتي ومصيرى^(٢) .

ونعود إلى مضمون الجزء الثاني من كتاب «فلسفة» فنقول إنه يدور حول الوعي بوجودي الحاضر والماضي بما أنا كائن حرّياً في ظل الحقيقة والكرامة، بحيث أتمكن من تحقيق هذا الوجود وتحمل مسؤوليته . ليس ثمة معايير موضوعية جاهزة لهذا التحقق، ولا سبيل لاتصال العون من التراث المأثور ولا من أي سلطة ميتافيزيقية أو دينية لا يعترف بها الفيلسوف . والسبيل الأوحد هو أن يجرِب الفرد تلك المواقف الأساسية النادرة، التي يسميها «المواقف الحدية» فتوقظ فيه حقيقته الباطنة التي هي قانون حريته، هنالك يمرُّ بتجارب تكشف عن تناهيه، من أهمها تجربة «التواصل» التي كتب عنها ياسبرز صفحات خالدة (يطلُّ من خلالها ذلك الوجه الطيب الحنون لرفيقه ربيه «جييرترود»، التي رعت جسده العليل وأستدلت رأسه المتعب على صدرها طوال العمر) . ففي التواصل يشعر الفرد بأن إنساناً يحبه حباً يفرض عليه الولاء والصدق نحو نفسه ونحو محبوبه، كما يستشعر حرية النهوض بمسؤوليته تجاه نفسه وتتجاه شريكه . وفي هذا الموقف الذي يعدُّ إمكانية أساسية لتحقيق وجوده الحقيقي، لا يتصل فهم بهم، ولا عقل بعقل، بل وجود حميم بوجود آخر حميم، «فيه تتحقق كل حقيقة أخرى، وفيه وحده أكون أنا نفسي، بحيث لا أحياناً مجرد حياة، وإنما أحقق حياتي» . أما التجربة الأخرى فهي تجربة «المواقف الحدية» التي قدمها ياسبرز لأول مرة في كتابه «وجهات النظر العالمية» ، الذي صدر في سنة ١٩١٩) . في هذه المواقف التي يعاني فيها الإنسان تجارب العذاب، والشعور بالذنب، والإخفاق، وفقد الأعزاء، ووطأة الصدفة المبالغة، وضياع الثقة بالعالم . يحسُّ أنه يصطدم بجدار لا منفذ منه ولا سبيل إلى تخطيه، ويتبين عجزه عن مواجهته بكل ما لديه من قوة عقلية وقدرات علمية . قد يتمكن منه الإحساس

بالإخفاق ويهرمزه في النهاية، وذلك إذا تهرب من المسئّات والحلول الوهمية، وعجز عن مواجهته بامانة، وتقبله في صمت، بوصفه الحد النهائى لوجوده؛ هذا الحد الذى يكشف له عن «الآخر» الذى يستعصى على التحديد والتفسير : «فحقيقة الإخفاق هي التى تؤسس حقيقة الإنسان» .

غير أن الجرح الذى يؤلم هو نفسه الجرح الذى يشفى، «وداونى بالتي كانت هى الداء» تصدق فى هذه الحالة أكثر مما تصدق فى حالة السكر والنشوة كما تصورها وعبر عنها أبونواس ؟ فالإخفاق الذى يهزُّ الإنسان من جذوره يمكن من ناحية أخرى أن يهدى إلى طريق وجوده، ويساعده على أن يكون «هو ذاته»، ويكتشف فى داخله الباطن الذى كان خافياً عليه، والذى تحيا عليه الحرية والحكمة والأصالة . هذا البعض هو الذى يسميه بكلمة «العلو» الفامضة المراوغة؛ لأنه هو الإمكان الذى يتخطى آفاق جميع الإمكانيات الأخرى .

حول هذا «العلو» أو «التعالى» (الترانسندنس) ^(٢) يدور الجزء الثالث الذى جعل عنوانه «ميتابيزيقا»، كما تدور فلسفة ياسبرز بأسرها . فالوعى بالعلو وعي وجودى من كل ناحية . والذى ينخرط فى «الموقف الحدى» يعلو فوق الحد ويتوق إلى العثور على أساس يقيم عليه حياته، ويشعر بأن حريته ليست مجرد مصادرة أولية أو مطلب أساسى، وإنما هى تجربة بالوجود غير المحد، الذى يصفه بالعلو . وهى تجربة مختلفة كل اختلاف عن التجارب التى تحدث عنها فى العلم التجريبى أو فى الحياة اليومية ويمكنا أن نكرر سایرادتنا، لأنها مرتبطة «بحديّة» وجودنا الحميم واستعصائه على «التدبّع» أو التجسد فى موضوع . لهذا نتّخذ طابع الاعتماد أو الإيمان، أو التصميم على إمكان تشكيل حياتنا تشكيلاً عقلياً على الرغم من تناهينا

المؤكّد أو في مواجهته . وتجربة العلو التي يقصدها ياسبرز يمكن أيضاً أن تفصح عن نفسها في صور مختلفة مما ندركه ونلقاء في العلم الطبيعي . غير أن هذه الصور لن تكون أكثر من «شفرات» ملتبسة متعددة المعانى، ليس بينها وبين ما تشير إليه علاقة ضرورية، ولا يستطيع أن يقرأها ويفك رموزها إلا من خَبَر التجربة نفسها، فضلاً عن أن هذه التجربة - كما سبق القول - مما يستحيل تحديده أو تسميتها أو جعله موضوعاً للتناول . إنها من الندرة والمقارنة بحيث لا تتفق للإنسان إلا في لحظات ومواقيف استثنائية تضيّع وجوده، وتقرّبه من معناه وحقيقة وحرىته، وربما لا تتفق له على الإطلاق في حياة تستهلّكها الألوان المألوفة من خداع الذات .

ولما كان تاريخ الفلسفة هو الميدان الراهن بتجارب الحقيقة من كل العصور والحضارات، الغنى بصور التواصل مع العالى والشامل، وبالتمازج البشرية التي سمت إلى ذراه أو لمست جنوره، فقد اهتم «ياسبرز» بتاريخ الفلسفة وبأعلامها الكبار منذ مرحلة اشتغاله بعلم النفس، وظلّ أقربهم إلى نفسه «كانت» «وكيركارد» بجانب «نيتشه» «و» ديكارت «و» هيجل «-» كما سبق القول . ثم تجلّى هذا الإهتمام في كتابه الضخم الذي لم يصدر في حياته غير الجزء الأول منه، وهو «الفلسفه العظام»، كما ظهر واضحًا في هذه الدراسة، أو هذا المشروع الذي تجده بين يديك عن كتابة تاريخ الفلسفة من وجهة نظر كلية وعالمية، وقد وجد في أوراقه التي تركها بعد وفاته، وبلغت أكثر من عشرين ألف ورقة يعكف على ترتيبها ونشرها واحد من تلاميذه المقربين، سبق له أن كتب سيرة حياته وفكره .^(٤)

يتناول ياسبرز الفلسفه العظام من منظور عالمي واسع الأفق، يضمُّ فلاسفه الغرب إلى جانب حكماء الشرق الأقصى ومصلحيه ومؤسسسي

ديانته . والفلسفة من هذا المنظور هي مادة لامة العقل التي تأثيرنا منها نداء هؤلاء الكبار من كل العصور . والواقع أنه يؤرخ لهم من وجهة نظر تعلو على التاريخ بمعنى التتابع الزمني حق ، بعده حقبة، وتنتمل أفكارهم الحية وتستوعبها وتدرينا على استيعابها على أساس ذهني أشوا في زمن فوق الزمن، وارتفعوا فوق أساليب وجودهم التاريخية وشروطها، وانفتحوا . يوصفهم نماذج من الوجود الإنساني الممكن . على العلو أو العالى، وشاركوا كل على طريقته . فى تلمس جنور الحقيقة الخالدة التى تتخطى حدود المكان والزمان واختلاف الآراء والمذاهب والأصول والغايات . ولهذا لا نعجب كثيرا إذا وجدناه يضع كونفوشيوس وبودا وسocrates والسيد المسيح يوصفهم نماذج دالة على معنى التفلسف، بجانب أفلاطون والقديس أوغسطين وكانت بوصفهم المؤسسين والمطوريين للتفلسف ؛ وأرسطو وتوماس الأكويني وهيجل الذين يعدّهم حفظة التراث ومنظميه المبدعين ؛ وأنكسندر وهيراكلطيros وبارمنيدز وأفلاطون وأنسيليم وكوزانوس وأسبينوزا ولاوتسو الصيني وتارجونا الهندي من الميتافيزيقيين الذين تقدى تفكيرهم على الأصل وانبثق منه ؛ وهو يز وليبينتز من أصحاب العقول البناءة ؛ وأبيلاز وديكارت وهيليون من أقطاب النفي الحاد والتشكك النافذ، وباسكار وليسينج وكيركجارد ونيتشه من الذين يؤثر أن يسميهم «الموقظين» العظام . (وطبعي أن يغضب القارئ العربى ولا ينقد عجبه من تجاهل هذا الفيلسوف لعالم الإسلام وحضارته، وإغفاله لفلاسفة الإسلام وأئمته الكبار وصفوة مفكريه وعلمائه ؛ ولكن لعله لم يعرف عنهم ولا عن الحضارة الإسلامية شيئا يذكر، أو لم يكن نفسه مشقة المعرفة لأسباب يصعب التكهن بها وتفسيرها ...) .

من الواضح أن مواطني «الجمهورية العقلية» العالمية التي تدعونا إلى شرف الانتماء إليها قد مارسوا التفلسف بمعناه الوجودي ومعاناته، وانعكس عليهم نور الوجود الكلى والحقيقة الشاملة، على الرغم من اختلاف ميادين نشاطهم التي توزعت بين الدين والأدب والفلسفة والتربية والعمل السياسي وحكمة الحياة. هؤلاء المفكرون الأصالة يقفون هناك في الأفق اللانهائي المفتوح لكل التفسيرات الممكنة، ينابوننا أن نشاركهم التفكير ويدعوننا لأن نصبح معاصرین لهم ويصبحوا معاصرین لنا، دون أن يضطر أحد منا إلى التخلّى عن خصوصيته النابعة من تفرد ذاتيه وتراثه وتجربته بالوجود.

ويبدو أن مشروع كتابة تاريخ عالمي للفلسفة قد شغل ياسبرز منذ سنة ١٩٣٧ وأنه وهبه من جهده المتصل أكثر من ربع قرن، حتى أثمر ذلك الجزء الأول الذي تحدثنا عنه، بجانب هذا النص الذي كان - بقدر ما أعلم - هو آخر ما كتبه في حياته، استجابة لطلب المنظمة العالمية للتربية والعلوم والثقافة (اليونسكو). ولا شك أن مشروع كتابة تاريخ عالمي للفلسفة كان جزءاً من مشروع أكبر منه وأقدم عن الدعوة إلى إنسانية جديدة. وربما بدأ التفكير فيه كما قلت بعد عزله من منصبه في الجامعة وخوضه محنّة الحرب العالمية التي هزت كما هزت كثيرين غيره من مفكري العصر وعلمائه وأدبائه وشعرائه، فأخذوا يراجعون أصول الحضارة الغربية المهددة بالانهيار أو الانتحار، مشفقين على مستقبلها ومستقبل البشرية والكوكب الأرضي الصغير من سطوة «تدينها» العقلى والتكنى، ومعترفين - بعد غرور مدمر واستعلاء طويل الأمد - بأن أوروبا لم تعد هي مركز العالم، ولا عادت حضارتها هي نموذج كل الحضارات.^(٥)

تجلت آثار هذه «العالمية» في كتاب «ياسبرز» البديع عن أصل التاريخ وهدفه (١٩٤٩)، ثم في عروضه الضافية لتفكير الفلسفه العظام من الغرب والشرق، الذين شاركوا في غرس الجذور المشتركة للحقيقة «الشاملة» وإلقاء الضوء على الوجود الإنساني العاقل الحرّ. وكما حدث فيما يطلق عليه اسم «الزمن المحرّى» (من القرن الثامن إلى القرن الثاني قبل الميلاد) الذي بزغت فيه شموس البيانات والحضارات الكبرى في الصين والهند وعند العبرانيين والإغريق، كذلك يتصور ياسبرز أن عصرًا محرّىً جديداً قد بدأ حقاً وبدأ معه حضارة إنسانية وعالمية قادرة على وقف التطورات الخطيرة التي تورطت فيها المدنية التقنية الغربية، من تعصب للعلم الوضعي والتجريبي إلى الحد الذي أوشك معه أن يصبح خرافنة جديدة، ومن نظم السيطرة والتسلط والاستبداد الفردي والشمولي في الغرب والشرق (وخصوصاً في عالمنا الثالث الذي لم يك الفيلسوف يتذكره أو يفكر فيه وكانته لم يظهر تماماً من رواسب مركبة أوروبية متقدمة ومن جمahirية ضاعت معها ملامح القردية الحرة العاقلة)، ولذلك كان تناوله للمؤسسين والبنائين العظام من العصور الماضية بمثابة العودة إلى التماذج الإنسانية التي اتصلت بالعلو أو حاولت القرب منه، كما كانت بمثابة إعداد مركب جديد يتمثل في حضارة عالمية وإنسانية جديدة، لم يكف عن دعوة الضيائـر إليها، على الرغم من ضياع صوته وخيبة أمله داخل بلاده وخارجها.

وال فكرة المواجهة لهذا المشروع الذي ستنطلع على ترجمته العربية هي أن تاريخ الفلسفه كل متكامل . فإذا اقتنينا منه لكي نبحثه تفتت إلى وحدات متعددة ومذاهب وأنظار متباعدة . وكل وجهات النظر في تفسير هذا التاريخ مفترحة وممكـنة؛ ولكن المهم هو أن نختار وجهة النظر «الجوهرية» التي تبيـن

كيف جاءت الفلسفة إلى العالم عن طريق أفراد عاشوا في تاريخ معين
لحضارة معينة وعصر معين، «وحققا» فلسفتهم بما هم أفراد وأشخاص
فكروا في معانٍ ومضامين، وعاشوا قضايا وإشكالات - بذلك يصير تاريخ
الفلسفة هو تاريخ إشكالات تحاوروا حولها، وطرحوا أسئلة وقدموا أجوبة
عنها . إن كل مفكر من مواطنى جمهورية العقل، التي تتمثل الفلسفة، هو قبل
كل شيءٍ فرد متفرد، وشخصية متميزة لا تتوب عنها شخصية أخرى، وترتيبه
في المجموع الكلى يخضع لكتابته ونوع تفكيره وأسلوب تحقيقه لفلسفته -
ومدى تأثيرها في العالم . وتفكيره يعكس الأصول والمنابع التي نهل منها،
لغةً كانت أو أسطورة أو أديباً أو ديناً أو فناً . وهو من ناحية أخرى ينعكس
عليها ويؤثر فيها . ثم إن كل مفكر منهم له علاقة بغيره من المفكرين؛ فهو
يأخذ تفكيرهم ويستوعبه، ويتصارع معه، ويكتشف وعيه بالإشكالات الكبرى
وصياغتها الجديدة لها. بذلك يكون تاريخ الفلسفة هو تاريخ الحوار والتواصل
في إطار ما يسميه ياسبرز «بالفلسفة الثالثة» التي تظل من خلال هذا
التاريخ الكلى- المرتفع فوق التاريخ، والمهتم- مع ذلك- بكل التفصيات
التاريخية المحددة والمكنته ! - فلسفة معاصرة وحاضرة . وهكذا يسجل
التاريخ الكلى ملحمة الوعي البشري في تطوره عبر التاريخ حتى للأفكار
والمفكرين، في محاولة «لتفهم» صراعهم مع الحقيقة «من الباطن»، بعيداً عن
كل نزعة مسيئة تدعى المذهبية، وإشراكنا نحن القراء في استيعاب الحق
الشامل واكتشاف حقيقتنا وذاتيتنا وحرrietنا وعلونا بالتواصل «الوجودي»
الحميم معه . وهكذا يكون تاريخ الفلسفة نفسه طريقاً مفتوحاً إلى التواصل
العائلى والحضارة الإنسانية الجديدة، من خلال التواصل بين العقول الكبرى
التي استمعت إلى دعاء الحقيقة، واستجابت لنداء العلو، وشدّثنا لل الاستماع

إليه والتحاور معه والتمرس عليه بالفكر الجاد، والتجربة الذاتية الحميمة، والفعل الاجتماعي السياسي المستنول عن البشرية المحتنة المهددة في «قررتنا الصغيرة» التي نسميها الأرض .

* * * * *

يكاد النص المنصور مع هذا التقديم أن يكون مرأة مصغّرة لفلسفة ياسبرز؛ فهو يردد أصداء نداءاته الفكرية التي ألحّ على توجيهها طوال حياته، ويركز في بيته أكثر الأشعة المتفرقة في معظم كتبه المشهورة (التدخل إلى الفلسفة، والموقف الروحي لعصرنا ، والعقل والوجود، والإيمان الفلسفي، والتمهيد الضافي لآخر كتبه الذي لم يقدّر له أن يتمّ وهو الفلسفه العظام) . وقبل أن تنظر في هذا النص بقدر ما يعكس الإتجاهات النقدية المعاصرة، أو بقدر ما تتعكس عليه بصورة مباشرة أو غير مباشرة، يحسن بنا أن نقف قليلاً عند معنى «التفلسف» عنده، ثم نلخص أهم الأفكار التي يدور حولها النص ، وتشابك فيها وتحولها ظلال متباينة من وجهات نظر ومناهج متعددة (المنهج النفسي، والظاهري أو «الفيتوميولوجي»، ومنهج الفهم والتفسير أو التأويل «الهيرومنيويطقي» -)

يمكتنا مع الإعتذار عن التبسيط المخلّ - أن نلخص تصور ياسبرز لمعنى «التفلسف» والغاية منه فيما يلى:

- أن نرى الواقع الحقيقي في متبوعه الأصلى ؛
- أن ندرك هذا الواقع في مواقفنا الفكرية من أنفسنا وفي أفعالنا الباطنة؛
- أن ننفتح على «الشامل» بكل مداه (والشامل هو المصطلح الذي يؤثّره الفيلسوف للدلالة على الأبدى والكلى والحق والعلوّ أو العالى - الذي لا

يمكن تحديده ولا الإحاطة به لأنه ليس موضوعاً ولا موضوعياً...);

- أن تبادر إلى «التواصل» الحق من إنسان إلى إنسان بنوع من الحوار الحميم أو التصارع الفكري (الذى لا ينقلب إلى الإدانة والتصادم بل يقوم على التنافس المفعم بالحب) :

- أن تندعُّ يقطة العقل في صبر وإصرار إزاء الغرابة البالغة وفى مواجهة العجز والإخفاق (فالفلسفة لا تعطى، وكل ما تستطيعه هو أن توقظ، وتذكر، وتساعد على الضمان والإبقاء^(٦)). أما ما نستطيعه نحن ويتجزء علينا النهوض به فهو التعلم من «الموقفين الكبار» في كل العصور والحضارات، وإن كان ياسبرز نفسه قد حدّد هم في أريعة لم يسعفه الوقت لتناولهم في كتابه السابق الذكر عن الفلسفة العظام، وهم باسكال وليسينج وكيركجور ونيتشه) :

- أن تكون الفلسفة هي «بؤرة التركيز» التي تجعل الإنسان يصبح هو نفسه بمشاركته في الواقع مشاركة حرة .

ولما كانت الصياغة الوعائية لحقيقة التفاسف وهدفه لا تكتمل أبداً في صورة نهائية يمكن الإجماع عليها (كما هو الشأن مع الحقائق العلمية التي تتصل ملزمة للعقل وعامة الصدق مالم تظهر أخرى تعدلها أو تتسخها) فلا بد لكل منا أن يضطلع بها مرة أخرى، وأن يعدها مهمة ومسئولة يتبعين عليه أن يواجهها ويتحمل تبعاتها ما بقى إنساناً . لابد في كل الأزمان من النظر إلى الفلسفة بوصفها كلاماً حياً، ذا حضور دائم، يتحقق في تاريخها كله، وفي نصوص عظاماء الفلسفه التي يجب أن تتحاور معها «ونكابدها» و«нтвواصل معها تواصلاً وجدياً حميمياً حتى توظح الحقيقة الشاملة الكامنة فينا وفي كل ما يحيط بنا . ذلك بأن كل قول فلسفى يكون بطبعيته ناقصاً إلى أبعد

حد، لأنه يطالب من يسمعه بأن يعمل على إكماله من وجوده الخاص، كما أن الفلسفات جمِيعاً تتطوى على فلسفة واحدة خالدة لا يملكها أى إنسان، وإنما اتجهت إليها الجهود الجادة في كل زمان، وفي الشرق والغرب على السواء. ولا غنى لنا عن إقامة جهودنا الفلسفية على هذا الأساس، ولا عن المشاركة في هذا المسرح التاريخي الذي يتقارب فيه أفذاذ الفلاسفة ويتباعدون، ويتحاصلون ويتنافسون، فيما يشبه أن يكون جمهورية حكام، أو ملکوت عظماء يعلو ويرتفع فوق التاريخ.

والأفكار الأساسية الموجة للنص الذي نحن بصدده لا تخرج عن الأفكار السابقة وإن زادتها تفصيلاً. وسوف تقتصر على عرضها بالقدر الذي يسمح لنا بمناقشتها في ضوء المناهج الجمالية والنقدية السابقة للذكر، راجين أن نوفق إلى تجربة النص من داخله بغير أن نفرض عليه شيئاً من عنданا، أو نقسره على الدخول في قالب غريب عليه، أو نسلط عليه وجهة نظر أو حكماً مسبقاً يتعارض مع روحه العامة :

أ - إن كل مفكر من مواطنى «جمهورية العقل» أو «ملکوت الحكمة» هو قبل كل شيء فرد متفرد، وشخصية متميزة، لا تتوب عنها شخصية أخرى، ولا يستعارض عنه بفرد سواه . وتفكيره يعكس الأصول والمنابع التي نهل منها، لغةً كانت أو أسطورة أو آدباً أو ديناً أو فناً أو علمًا (بقدر ما تتحقق فروض العلم الأساسية أو حدود النهاية على التفلسف)، كما ينعكس من ناحية أخرى عليها و يؤثر فيها . وكان تاريخ الفلسفة (وربما استطعنا أن نضيف، إليه تاريخ الأدب والفن والعلم بالمعنى الذي سبقت الإشارة إليه) هو تاريخ الحوار والتواصل بين أولئك المواطنين الأفراد وبيننا في إطار ما يمكن تسميته بالحقيقة الخالدة ؛ وهي التي تظل خلال هذا التاريخ الكلى الشامل -

أو العالمي - حقيقة معاصرة وحاضرة فيهم وفي كل من يعيش نصوصهم ويحاول القرب منهم ومن منابعهم الأصلية .

ب- إن دراسة هذا التاريخ الكلّي الحى في تطوره عبر تجارب المفكرين هي محاولة «لتفهم» صراعهم مع الحقيقة من الباطن، بعيداً عن كل نزعة مسبقة إلى «المذهبة» أو «الأدلة»، كما هي محاولة لإشراكنا في إكتشاف الحقيقة من ناحية، والتبصر بحقيقة وجودنا وذاتيتنا وعلوّنا بالتواصل الحميم معها من ناحية أخرى .

ج- كل مؤرخ للفلسفة (ونستطيع أيضاً أن نقول مؤقتاً : وكل مؤرخ للأدب والفن) ينبغي أن يعرف نفسه معرفة واضحة ، بجانب معرفة الكل الذي ينطلق منه . ومادامت الحقيقة الفلسفية ليست معرفة دقيقة وضرورية ملزمة للعقل، وإنما هي استيعاب باطنى، ومحاولات تملك ذاتى أو شخصى خاص، فلابد أن يتغير وجهها ويتحول شكلها من عمل فلسفى (وأنهى وفني-) إلى آخر . ربما نسأع قائلين : إنن فلا شئ حق، إذ أن الحقيقة الفلسفية والفنية تتغير مع تغيير الإنسان وتطوره وتبدل شروطه وأحواله . ولتكنا بهذا لن نجد شيئاً مؤكداً، وسنقع حتماً في النسبية، ولن نعثر على الحقيقة في أى مكان . يَبْدُدُ أَنْتَأْنَا قَدْ نَكْشَفَ أَنَّ الْمَعْرِفَةَ «الموضوعية» أو «المطلقة» موجودة بمعنى آخر على الدوام، وأن «الحقيقة» حاضرة في الشكل أو الثوب الذي تقرضه لحظتها التاريخية . ستكون مهمة المؤرخ والناقد في هذه الحالة هي «تفهم» كل شيء، والوعي بأن ما هو حق لا تقتصر حقيقته على عصر أو شخص معين، ولا تتحصر داخل حدود تاريخية ضيقة وعابرة، ولأن «ما لا يصدق على كل العصور والأزمان بصورة مطلقة و شاملة فليس من الحق في شيء» .

د - يمكن أن تعبّر الفلسفة عن نفسها في صورة نظام خاص مكتمل، يحمل الطابع الشخصي لصاحبها، ويدل على الأسلوب الأصيل للتحقق الفلسفى . وكل نظام من هذه الأنظمة يمثل نسقاً أو مجموعاً حياً متماسكاً لا يمكن تخطيه ؛ إذ يبقى قيمة متفردة تنسج وحدتها، لأنها تكمن في صميم الكل وتعبر عن «الفلسفة الخالدة» تعبيراً عنها عن الحقيقة الخالدة التي لا يستحوذ عليها أحد، ومع ذلك تظل «حاضرة» على الدوام ولا تتعدد . كما قلنا - بائي أسلوب أو منهج أو مذهب ولا تنافق فيه، لأنها تظل كذلك واحدة متغفلة في أعماق كل شيء . لقد تجلت في أشكال تاريخية متعددة؛ وكان كل شكل منها بالنسبة لصاحبها كلياً و حقيقياً، ولم يزل كذلك بالنسبة إلينا ، دون أن يلزم عن هذا أن نضطر للالتزام به أو نقيد وجودنا به، اللهم إلا بقدر ما يكشف عن «الشامل» أو «العالى» الذي تتطلع إليه جميعاً، ويحاول كل منا أن يجريه تجربته الخاصة به، وأن يضئه بعقله بقدر ما يستطيع .

هـ - يمكننا من الناحية الصورية أو الشكلية أن نقارن بين تاريخ الفلسفة - بالمعنى الذي شرحناه في الفقرة السابقة - وتاريخ الأدب والفن . فالفلسفة والفن يشتراكان في كونهما حقائق كلية باقية في كل زمان، تصدق قيمته بهذه الصفة الكلية أو لا تصدق على الإطلاق . وكل فيلسوف وفنان عظيم يطمح إلى الكل ويسعى لتحقيقه في صورة كلية، مهما تكون هذه الصورة جزئية أو غامضة أو متهاقة . وكلما تفتح الكل واكتمل واتضح، وجدنا أنفسنا أمام عمل من أعمال الفلسفه أو الفنانين العظام . وطبعاً أن كل فيلسوف أو فنان عظيم لا يمكنه - من حيث هو إنسان - أن ينفصل عن العمل الذي أبدعه . فالشامل أو الحق الخالد يتجلّى في عمله وهو لا يتجلّى إلا في صورة شخصية . ولهذا كان تاريخ الفلسفة وتاريخ الأدب والفن هو

تاریخ فلسفه وأدباء عظام، قبل أن يكون تاریخ أفکار وقيم ونظم
ومذاهب أثرت على الواقع التاریخي والإجتماعي، أو تأثرت به، ضمن
شروط وسیاقات معينة .

و- إن الحق الخالد أو الواقع الشامل لا يتحدد بشيء آخر؛ وهو
يستعصى على الإحاطة به من أي مكان أو في أي عمل على انفراد . ومع
ذلك يمكننا أن نلمح حقيقته من المنبع الذي انبثق عنه كل ما اشتقت منه
وتقرع عنه . وهنا ينبغي علينا أن نتبين إلى أمرين : تجربة المفكر أو الفنان
بـالواقع الحـي الشـامل وأـسلوبـه في التـعبيرـعـنه (لا سيما إذا كانت تـقـصـلـنا
عـنـهـ مـسـافـةـ زـمـنـيةـ وـمـكـانـيةـ شـاسـعـةـ)، وـوـاقـعـ ماـ حـقـقـهـ وـقـيمـتـهـ بـالـنـسـبـةـ إـلـيـناـ
اليـومـ(هـنـاـ وـالـآنـ)ـ .ـ وـغـنـىـ عنـ الذـكـرـ أـنـ «ـتـفـهـمـ»ـ تـلـكـ التجـربـةـ أـمـرـ لاـ يـنـفـصـلـ عنـ
الـشـخـصـ (أـوـ الـذـاتـ وـالـوـجـودـ الـحـمـيمـ)ـ الـذـىـ يـحـاـولـ فـهـمـهـ،ـ وـمـدىـ قـدرـتـهـ عـلـىـ
الـإـحـسـاسـ بـعـنـىـ الـوـاقـعـ وـإـعادـةـ تـكـوـيـنـهـ وـإـسـتـحـضـارـهـ .ـ وـفـهـمـنـاـ وـتـقـسـيـرـنـاـ
لـهـذـاـ الـوـاقـعـ لـيـمـكـنـ أـنـ يـحـاـفـهـ التـوـقـيقـ إـلـاـ بـقـدـرـ مـاـ يـتـجـهـ الشـامـلـ الـحـاضـرـ
فـيـنـاـ نـحـوـ الشـامـلـ الـحـاضـرـ فـيـ التـارـيـخـ،ـ المـتـجـلـىـ فـيـ أـشـخـاصـ الـمـبـدـعـينـ
الـعـظـامـ وـفـيـ أـعـمـالـهـمـ الـتـىـ «ـتـدـعـونـاـ»ـ لـتـحـقـيقـ وـجـوـدـاـ الـعـرـ الـمـسـتـولـ،ـ وـتـسـاعـدـنـاـ
عـلـىـ أـنـ نـكـونـ نـحـنـ أـنـفـسـنـاـ .ـ

ز- هذا التفہم من خلال التواصل القائم على المحبة والتعاطف والجد
والاحترام لا ينفي أنه صراع من نوع خاص لامن أجل القوة أو السيطرة أو
إثبات التفوق أو غير ذلك من الصفائر التي يحرصن عليها صغار النقاد
والمفسرين البعيدين عن التواصل بمعناه الأصيل، بل من أجل الحقيقة
الكلية المشتركة التي يكتشف فيها الطرفان تفسيرهما ولا ضير في أن يتخدـ

التواصل مع تفكير آخر، مختلف في جذوره وشروطه وأنماطه عن تفديري، شكل الصراع والتساؤل، والاعتراض، والتفسير، ولا أن يتبيّن لي أنه آخر، وغريب عنى وعن واقعى التاريخي، بحيث يمتنع تداخل أفق مع أفق، واندماج ذات في ذات، فالمهم هو أن أضع نفسي بقدر الطاقة في موضع السؤال والسائل، وأن أنصت بأمانة لما يدور في نفس»، وأتحسس ألوان «الشامل» وخيوطه في نسيجه الخاص الذي استعصي علىّ، أو استعصيت عليه. ذلك أن تاريخيته الخاصة لا تقوم إلا على تاريخية الكل، ولا بدّ في النهاية أن تستقر سكينة الحقيقة وصفاؤها في هذا الصراع المتعاطف . المحب .

٢ - هل يمكن أن نستشف من الأفكار السابقة بعض المناهج النقدية التي يحمل أن يكون ياسيرز قد طبقها عن قصد في هذه الدراسة وغيرها من دراساته، أو أفاد منها على الأقل بصورة غير مباشرة؟ إن علينا الآن أن نتقدم خطوة نحو التحقق من ذلك . وأول ما يخطر على البال من حديثه المستمر عن العظمة وعظماء الفلاسفة «الأفراد»، أو عن بعض كبار الفنانين والأدباء توفر على دراسة شخصياتهم «المرضية»، أنه قد لجا إلى المنهج النفسي . وينبغي علينا، قبل أن نؤكّد هذا أو ننفيه، أن نثبت حقيقتين أساسيتين كان لهما تأثير لا ينكر على كتاباته :

أولاً: مما قد تخصص في بداية حياته في الطب النفسي والعقلى، وكان من أوائل الذين شاركوا في تأسيس ما يسمى اليوم علم النفس الوجودي، كما أنه انتلق منه في اتجاهه بعد ذلك إلى فلسفة الوجود التي أصبح من أبرز أعلامها . ويكفى في هذا المقام أن نذكر كتابيه المبكرتين «علم

النفس المرضى العام» (١٩١٢) و «علم نفس وجهات النظر إلى العالم» (١٩١٩)، ثم كتابه عن ستيرنبرج وفان جوخ : محاولة تحليل مرضي مع الإشارة إلى سوييدنبرج وهيلدرلين (٧) (١٩٢٢) وهو الكتاب الذي تتبع فيه «صيرونة» التكوين النفسي لستيرنبرج بوجه خاص من خلال كتاباته المختلفة عن سيرته الذاتية، منذ أن بدأت وساوس الغيرة وجنون الاضطهاد في التسلط عليه، كما تناول غيره من «الفصاميين»، وانعكاس مرضهم على شخصيتهم ومضمون ابداعهم ونظرتهم للكون، أو على رؤاهم الحدسية والصوفية الكاشفة، بجانب كتبه الأخرى عن ماكس فيبر (١٩٣٢) ونيتشه (١٩٣٦) وبيكارت (١٩٣٧) ونيتشه والمسيحية (١٩٤٧) وليوناردو فيلسوفاً (١٩٥٣) وشيلنج (١٩٥٥) وعظماء الفلسفة (١٩٥٧) ونيقولا الكوزانى (١٩٦٤). وهي كتب لم تخل من التأثر إلى جزء من المنفرد بالأصلية والحرية، أو تجاربهم المتميزة بالتمرق والخيبة والانكسار.

وثانية هذه الحقائق أن تأكيده المستمر لخصوصية تجارب الفلاسفة والفنانين والأدباء، مع حسباتها تجلياً تاريخياً للحقيقة الخالدة المتعالية على التاريخ، دليل على تأثيره بالمنهج أو المنحى النفسي بوجه عام، وانتشغاله بالمواضف الحدية - على حد تعبيره المشهور! - في حياة الإنسان، كالآلام والعجز والإخفاق والموت وإدراك تناهى العالم.

وعلى الرغم من أن المنهج النفسي في نقد الأدب والفن قد تراجع في العقود الأخيرة تراجعاً شديداً أمام زحف المنهج الجديدة، وأنه قد أثار الشك من حوله والهجوم عليه من أكثر من ناحية، فلا يمنع هذا من القول بالتأثير المتبادل بين الأدب وعلم النفس . إن الإحساسات، والمشاعر، والأفكار،

والخيالات، والحالات، والمواقوف النفسية، تزداد جبلاً نهراً لا غنى عنها للأديب والشاعر والفنان، كذلك نجد أرض وجود «النفس» ضرورة لإثبات استجابتها للأدب والفن والفكر (إلا في الارتياب فيه، وحولها نفسه، منذ أن تشكيك «هيوم» في وحدتها الجنوهرية.. مثل: «رين والوضعيون التقليديون والجدد، واستبعدها السلوكيون» من تسمية آندره نعسنه ليصبح في رأيهم هو علم السلوك !) ومع أن حدود التأثير المتأثر الذي سبق ذكره غير واضحة، كما أن الحدود الفاصلة بين الأدب وعلم النفس غير واضحة أيضاً، فإن العمليات الذهنية والمضامين الباطنية واقع لا شك فيه، كما أن هذا الواقع يدخل في أي لون من ألوان الأدب والفن، ويمكن أن يكون موضوعاً من موضوعات البحث النفسي، وأن تشهد عليه حياة الأدباء والفنانين وأعمالهم، وحياة بعض الفلاسفة والمفكرين على مر العصور.

وإذا كانت كتابات ياسبرز عن بعض عظماء الفلسفة والفن والأدب توحى في ظاهرها بما يسمى بالسيرة النفسية، أو تقدم تحليلات علمية، وتطبق مناهج وأساليب وصفية وعلاجية معروفة في علم النفس المرضى والطب النفسي والعقلاني، فلا يصح في الحقيقة أن تتسرع بإطلاق صفة «النفسي» عليها، أو نجعل من صاحبها «سيكلوجياً نفسانياً» بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة. وتلخص حجتنا على هذا في الأمور التالية :

أ. كان انشغال ياسبرز بالطب النفسي والعقلاني، ومشاركته في تأسيس علم «الوجود» تعبيراً عن اتجاهه الأساسي إلى النظر الكلى للإنسان بقصد « شيئاً» أكثر بكثير مما يمكن أن تسفر عنه نتائج العلوم والبحوث الطبيعية والحيوية والطبية والاجتماعية والتفسيرية التي تتناوله أو تطبق عليه.

ون ثم كان تحوله من الطب النفسي إلى الفلسفة تاكيداً لرغبة ... في إضاعة الوجود الإنساني الحميم بالوعي الفلسفى . وإذا كان في «أية حياة» قد اعتمد منهج التواصل الوجودى بين الطبيب والمريض، حتى ينير الأول وجود الآخر ويعيده إلى السواء والشفاء، فقد تلقي بعد ذلك بمسوح طبيب الأرواح والنطاسي لأمراض العصر، وظل التواصل عنده هو لب الوجود الإنساني وسيله إلى سر الوجود الشامل وإلى تجربة الأفراد العظام لحقيقة الفامضة والتايضة مع ذلك بالحياة فيما وفي كل شئ . لذلك لم تكن العظمة الشخصية للفيلسوف أو الأديب والفنان، ولا كانت الأحوال المرضية والظواهر الاستثنائية عند بعض العظماء منهم، مجرد حالات يمكن ادراكها بوسائل علم النفس . فالإنسان دائماً أكثر مما يمكن أن نعرف عنه من الزوايا النفسية . والعظمة في الفرد صورة من عظمة الكل، وقيمتها لهذا السبب قيمة كلية . وإذا كانت وقائع حياة العظيم، وسلوكه في حياته ووسطه، وأعماله وسجيته، ومظاهر قلقه وتمرّقه وشذوذه - إذا كانت كلها تصلح لأن تكون موضوعاً للبحث النفسي، فإن هذا البحث يهتم بدلاتها الميتافيزيقية والوجودية لا بدلاتها «السيكلوجية» الخالصة ^(٨) . ثم إن معنى العظمة يغيب عننا إذا لجأنا إلى البحث النفسي والاجتماعي؛ فمن شأن «طراز الفكر في علم النفس والمجتمع أن يعيش البصر ويحجب العظمة عندما نعدّ ذاك الطراز مطلقاً . ذلك أن العظمة في نظر هذين العلمين تتصل إلى كيف، إلى خصائص، إلى ما تمكن مشاهدته موضوعياً وكيفياً» (عظمة الفلسفة، ص ٤٨) .

ب - إذا كانت دراسات ياسبرز لبعض الظواهر والشخصيات المرضية التي أشرنا إليها تنتهي إلى الطب النفسي وعلم النفس الوجودي، فقد

نشأت من السؤال عن حدود التفهُّم الممكن للوجود والإبداع الإنساني . ففي كل وجود فعلى، بما في ذلك الوجود العقلي، لحظة أو لحظات غامضة يمكن أن تصفها بأنها مستعصية على الفهم . وعندما يتعلق الأمر بالأمراض العقلية والنفسية، يمكن إخضاع الوجود الفعلي للتجربة والتحليل والمقارنة الدقيقة . غير أنه يظل محتفظاً بقدر من الغموض الذي لا يسمح ببرؤيته والكشف عنه كشفاً نهائياً لأن آخر الأمر من لغز الوجود نفسه، أو من «شرفته» التي يحاول الوعي الفلسفى أن يضيقها ويحلل رموزها .

ومع كل الجهود العلمية وال موضوعية التي تبذل للبحث في أمراض النفس والعقل وعلاجها، فلابد أن تتبع من الوجود الحميم أو الأصيل وتصبُّ فيه، ولابد أن تتجه من وراء الواقع والمقارنات والتحليلات إلى إنارة هذا الوجود والاستبصار بالفازهة وإمكاناته وحريرته الأصيلة (المراجع السابق عن ستريندبرج وفان جوخ، ص ٥ - ٩) .

ج- يؤكد ياسبرز بصفة مستمرة أن الفكر الفلسفى بالمعنى الصحيح لا يمكن أن ينفصل عن شخص صاحبه، وإذا عزلناه بوصفه تعبيراً موضوعياً وحسب، لم يبق فكراً حقيقياً بالمعنى ذاته . وقد عرفنا من الصفحات السابقة أن الفلسفة الحقيقة تتركز حول شخصيات عظيمة وتتشبث وتتدفق منها، وأن اللغة التي كتبوا بها نصوصهم يمكن أن تفهم من حيث تعبيرها عن موجودات، بشرية .

ومع ذلك فإن كثرة الفلاسفة وتتنوع الفروق بينهم تمثل الفيلسوف الحقيقي الواحد، أو تعبّر عن وحدة الحق التي تتمثل كذلك في تواصلهم جميعاً مع الحقيقة السرمدية الواحدة . إن المفكرين العظام يظهرون حقاً في

التاريخ . ولكن جوهرهم - وهو أشبه بلغة الحقيقة - يفوق وجودهم الصبيحي والنفسى، وانتقامهم التاريخي، وأخص ما يخصهم هو معاهم فوق-التاريخي وهذا المفهوم لا يجعلنا ننفي التاريخ ولا علم النفس، وإنما يجعلنا نؤكد أن الشخصية العظيمة تعلو عليهما ؛ فمضمون الحقيقة الجوهري يكمن في وحدة الزمانى والسرمدى التى تمثل فى شخصية العظيم وإبداعه .

د - وأخيراً فقد يعاني الفيلسوف أو الفنان أو الأديب أمراضًا نفسية، وقد يكشف نسقه الفكرى أو عمله الفنى عن خصائص أو علامات وأحوال مرضية، غير أن هذه الخصائص والأحوال المرضية لا تفسر فكره أو عمله كما يزعم النقاد المتأثرون بالتحليل النفسي (وإن كان بعض النقاد قد استغل فكرة يونج عن النموذج الأولى وعن «النفس» *Anima* والاتجاهات والوظائف والأنماط النفسية بطريقة ناجحة في تحليل إلبيوت وقصيدة كيتس الشهيرة «أنتشودة للعنديب» ويحتمل - في تقديرى المتواضع - أن يكون ياسبرز قد تأثر بصورة مباشرة أو غير مباشرة «بيونج» في محاولته إيجاد ما يمكن أن يسمى بظاهرات النفس التي تخاطى الفردية الواقعية وتغوص في أعماق الوعي واللاوعي الجماعي المتأصل فيه (على نحو مشابه لما فعله باشلار في تفسيره للخيال الخالق والصورة الشعرية) . وليس من المستبعد أن يكون قد تأثر كذلك بصورة مباشرة أو غير مباشرة بكتابات «دلتاي» و«هُسْرُل» وتلاميذهما، وأن يكون قد أخذ عن الأول ما وصفه «علم نفس» أو التفهم للحياة الشعرية، وتجربتها، والاندماج المتعاطف فيها، ومحاولة تفسيرها، وتأويل حواجزها، وإمكاناتها من الباطن، وأن يكون قد تابع الثاني في هجومه الساحق على النزعة النفسية والبشرية في المنطق

والمعرفة، وفي محاولته جعل فلسفته في الظاهرات (أو الفينومينولوجيا) نوعاً من علم النفس الخالص للوعي المحس الذي ترى الماهيات أو تعاين في مجاله الحي، ويبداً منه وحده تأسيس كل مناطق الوجود والمعرفة والتقويم.

٢- هل يعني كل ما ذكرناه الآن أن ياسبرز قد تأثر بالمنهج الظاهري ولديه الأحدث عهداً، وهو منهج التفسير(أو التأويل - الهرمنيوطيقا) الذي تطور إلى فلسفة شاملة عند بعض أقطابه، مثل جادامر وريكور وبولتوبيتي ... إلخ؟ وهل نجد لهما مكاناً لديه على الرغم من تحفظه إزاء المناهج بعامة، وخلوُ كتاباته من الإشارة الصريحة إليها؟

يعلم القارئ أن «الظاهرية» تعد نفسها منهاجاً معرفياً محلياً لوصف معطيات الوعي أو الشعور وتمحیصها بغية «الحدس» ب Maherيات الظواهر التي تتجلی فيه، أو رؤيتها وعيان حقائقها ومعانيها عياناً حياً . وقد عرّفها مؤسسها إدموند هسرل (١٨٥٩ - ١٩٣٨) باتها «عودة إلى التجربة»، وراح في بداية عهدها يردّ نداء الشهير : «لرجوع إلى الأشياء نفسها» ! ولم يقتصر الأمر بعد ذلك على الوصف المباشر لظاهرات الشعور دون أحكام أو فروض مسبقة، إلى حدّ وضع العلم الطبيعي والعلم الوضعي «بين قوسين» أو تعليقهما (وهو ما يعرف عنده بمصطلح الإبيوخيه الذي استخدمه قدماء الشراك الإغريق) بل تعداه إلى تحديد نسيج هذا العالم الحي الذي سمعناه الشعور، بوصفه قطب الوعي العيني المباشر، الذي يتميز بأنه يتوجه إلى كل ما يعيه أو «يقصد» إليه (ومن ثم كانت القصدية هي بنية الأساسية) . ثم تطربت الظاهرية وتتنوعت تطبيقاتها ومناهج الرد فيها، وبلغت مرحلة مثالية متعالية، عجز كثير من تلاميذ هسرل عن ملاحمته فيها أو إقراره على ها. بيد

أن هدفها المزدوج قد بقى على كل حال كما حددته مؤسسها على الصورة التالية :

أ - أن تكون الظاهرية علم نفس ممحض، موازياً للعلم الطبيعي، بحيث يميز النفسي عن الطبيعي تمييزاً حاسماً (ولا تنسى أنه شنَّ حملة ساحقة على النزعة النفسية في المعرفة والمنطق فلم تقم لها قائمة بعده !)

ب - وأن تكون منهجية كلية شاملة لإعادة بناء العلوم والمعارف بأسراها؛ أى فلسفة متعلقة وعلم وجود عام (أنطولوجيا) مهمتها الكشف عن البنية الأساسية للشعور ذاته ومقولاتة الدائمة التي تؤسس أو تكون مناطق الوجود ومجالات المعرفة ووحدات المعنى وماهيات الحقائق والمفاهيم ... إلخ، التي تظهر نفسها في عالمه الحي ...

والحق أن أهداف «الظاهرية» ومناهجها تشتراك في أمور كثيرة مع أهداف الفن والأدب والشعر بوجه خاص، ومناهج فهمها وتفسيرها . فبقدر ما تكشف الظاهرية من خلال اللغة عن «كينونة» التجربة ونبسيج العالم المعيش، يمكن - بغير تجاوز كبيراً ! - أن نصف مبحثها بأنه في صميمه وفي روحه المتقلفة في الوجدان الباطن مبحث أدبي بوجه عام . بهذا تتحقق بين النزعة الوجودية الحميمة ووحدة التجربة وعدم قابليتها لأن تُردد إلى شيء عداتها؛ وبذلك أيضاً ترفض التحليل المنطقي الذي يمكن أن يهدد وحدة الشعور وتكامله، على نحو ما يعبر «موريس ميرلو بونتني» (١٩٠٨ - ١٩٦١) : ليس العالم هو ما أفكر فيه، بل هو ما أعيشه وأحياته» .

ولعل هذا هو الذي حدا ببعض فلاسفة العصر - مثل هييدجر - ١٨٨٩ - ١٩٧٦ وسارتر ١٩٠٥ - ١٩٨٠ وميرلو بونتني نفسه - إلى التعبير عن كثير

من حدوسهم وأنظارهم الفلسفية بلغة تقترب، أحياناً من لغة الأدب والفن، وأن يقيمواها في أحيان أخرى على حدود الأدباء والشعراء (مثل هيدجر في شروحه لشعر هدلرلين وريلاكه وترالك، وسارت في تفسيره لشعر بودلير، ولأعمال عدد كبير من أدباء العصر، ومثل غيرهما من النقاد الظاهريين الذين اهتموا بشعراء مثل مالازمي وريلاكه ووالاس ستيفنز ورينيه شار وسوادم من أبدعوا عوالمهم الخيالية الخاصة). إنهم يوحون إلينا بأن الأدب يمكن أن يكون أصدق شكل من أشكال التعبير الفلسفى؛ كما يمكن أن ينهل الفكر الفلسفى من ينابيع الشعر والفن، وأن يلجأ إلى الفن وإلى الشعر بوجه أخص، بوصف مصدراً أساسياً لمعرفة طبيعية الإدراك الحسى وغيره من ظواهر النشاط العقلى، كالخيال على سبيل المثال^(٩). الواقع أنه لا عجب في هذا كله؛ فالأدب في النهاية وصف وتحليل لمعطيات الوعي؛ وكم قدم الشواهد على «اللوعي» في صور لغوية واعية، وكم «علق» وجود العالم المكانى- الزمانى أو وضعه بين قوسين (كما يقتضى منهج الرد الذى توسع في ظاهرية) ليحقق امتلاء التجربة وتدفقها . ولعل الشعراء أنفسهم أن يكونوا أكثر من تعمق هذا المنهج - الذى طبقته ظاهرية - كما سين القول - بطريقة معرفية «وماهوية» قصصية لكي يتأملوا الأشياء والمعنى في الشعور المحسن تاماً يتسق بالجدة والأصلالة والنضاراة ، ويوظفوا اللغة في سبيل استدعاء عالمهم وإبداع عالمهم الخيالي الذي لا يتعلق بعالم الواقع بقدر ما يتعلق مباشرة بالشعور الخالص . ذلك لأن - شأنه في هذا شأن الفيلسوف ظاهرى - ينطلق من التسليم بأولوية الشعور، وبأن الأشياء لا تقر، وربما لا توجد أصلاً، إلا في علاقتها بالشعور الذي يتوجه إليها بطبعه، أو يقصدها - كما سبق القول . ويكتفى في هذا المجال المحدود أن

تورد عبارة مالارميه(١٨٤٨ - ١٨٩٢) التي توضح قدرة الشعور الخالق على تكوين عالمه الشعري من خلال اللغة الرمزية المصفاة من كل أثر للشبيهة إلى حد التماس مع العدم : (أقول زهرة ! ومن داخل ذلك النسيان لاي معلم من المعالم التي يمكن أن يرتبط بها الصوت الذي نطق به، تتضاعف بشكل موسيقي، ويفكرتها أو مثالها النقي الرقيق تلك الزهرة المفتقدة في كل ياقات الزهور)

وحسينا هذا المثل الواحد دليلا على استفادة نقاد الأدب والشعر من خصوصية عالم التجربة الشعرية الحى، ومن غناه وامتلائه وسعيه الدائب لكى يردد إلينا « جسد العالم» كما يعبر عنه الشعر الذى لا يستمد وجوده - فى نظرهم - إلا من الشعور وفى الشعور، لأنه ببساطة جزء منه ولا استقلال له عنه .

ولقد نبهنا النقد الظاهري إلى عدد من الحقائق التي يمكن إجمالها على النحو التالي :

أ - حسبان الخيال أو التخييل مصدراً للتحرر؛ فبقدر ما يجنبنا العالم الفنى الخيالى للاستفرار فيه، نجده يساعدنا كذلك على التحرر منه والشعور بنوع من الصفاء والسكينة الجمالية الخالصة . وهو بقدر ما يجعلنا نغوص فى خصوصيته، يتبع لنا أن نجرب خصوصية شعورنا ووجودنا الباطنى الحميم.

ب - حسبان العمل الفنى والأدبى موضوعاً قصدياً مستقلـاً، مع تأكيد أن تجربة هذا العمل نوع من التنوّق أو التأمل يحقق إنسانيتنا ويزيدها عمقاً . ومن ثم لا يكون النقد الظاهري تقويماً، بقدر ما يكون تجلياً للتجربة الجمالية، وإشادة بثرانها .

ج - حسبان الاستجابة الجمالية والأدبية استجابة فعالة، أى عملية «وضع بين قوسين» يتخلّى فيها الناقد والملقى عن كل افتراضاته وأحكامه السابقة، بحيث يقصد إلى الموضوع الجمالي ذاته على نحو ما هو معطى له «بلحمة ودمه» ويحيث يستغرق فيه، كما تقدم القول، وينفتح عليه، ويسلم نفسه كما يقضى بذلك مبدأ التفاعل بين الأفاق ، أو المشاركة بين النوات ، الذي طالما أكدته الفلسفة الظاهرية . وكأننا نتعلم منها كيف نرى وكيف نقرأ . كما ينبغي أن تكون الرؤية والقراءة، دون أى تحفظ عقلي، أو رغبة في الاحتفاظ بحكم عقلي مستقل (وهو درس في التواضع للمغرودين والمغذبين في أرض الأدب والفكر والفن !) وعند ذلك تلتزم الالتزام المنشود من القارئ بما يقرأ، وتشعر شعوراً حديسيًا مباشراً بشعورنا نحن بالموضوع الجمالي الذي استغرقنا حتى جعلنا نتخلّى عن التعارض أو التضاد المعتاد في المواقف الإدراكية بين شعوري أو روعي من جهة والمواضيع الطبيعية المطروحة أمامه من جهة أخرى . وفي ذلك تكمن المفارقة التي نُبَهُ إليها «دوفرين» إزاء التجربة الجمالية فهي استغراق عميق مصحوب بتحرر وجوداتي، كما أنها تعبير عن وصف «باشلر» للخيال بأنه ضرب من التحويل الذي يحررنا من إحساسنا العادي بالواقع، لأن التجربة الجمالية عنده هي نوع من «الحلم» الذي تتم فيه حالة إستجابة يكون فيها الشعور شديد الاستغراق وشديد الانتباه في وقت واحد؛ بل إن هذه التجربة - في رأي باشلر - تجربة نموذجية أولية (على حد تعبير يونج المشهور)، أى عودة إلى المصور والبني الأصلية للشعور؛ وهي بهذه المثابة نوع من تحقيق إنسانيتنا وتعزيزها وإثرائها.

* * * *

للننظر الآن في نص ياسبّر لترى مدى تطبيقه للمنهج الظاهري في قراءته لنصوص الفلسفه، وفي تاريخه الفلسفه من وجهة نظر عالمية . وأول سؤال يخطر على البال، هو هذا السؤال :

كيف يمكن لحواري مع الأموات أن يجعلهم أحياء؟ وكيف يستطيع الاتصال بنصوصهم أن يلبسها ثوب الحياة؟

والجواب في السؤال نفسه؛ وهو جواب ممزوج فيه عناصر ظاهرية وتفسيرية في وقت واحد، لأنّه كامن في الحوار معهم ومع نصوصهم؛ فعندما أسأل يجيبني النص الذي لا يرد على من يمر عليه مرور الكرام . غير أن إجابة النص- أو أجويته المكنته ! - لن تصل إلى سمعي إلا إذا استطعت أن أسوّغها بحسب المعنى القصدى الذي يضمّره النص . وإذا لم يستجب هذا المعنى ظل الأموات صامتين . وعندما أستوعب المضمون الحقيقي وأتملّكه بحق، يمكنني كذلك أن أفهم المعنى المختفى بين السطور أو تحتها ووراءها . ولن يتيسّر هذا حتى تتفاعل أفكار المفكّر «الميت» مع أفكارى، ويتدخل أفقه مع أفقى- كما يقول اليوم فيلسوف التفسير أو التأويل هانز جورج جادامر .

ومن يرجع هذا المنحى الظاهري أن ياسبّر يؤكد على الدوام الأساسى الذى يقوم عليها؛ إذا يفترض استبعاد أى أحكام مسبقة، بل يفترض وضع العالم الطبيعي والوضعى، لا معارفى السابقة وحدها، بين قوسين، قبل أن أحاول القرب مع النص واستكتناء قصده ودلاته في حيدة تامة . ومعنى هذا أن من التبجّع على الفيلسوف ونصوصه أن أعدّ كلامه مجرد سلم أتصرّف به وأمضى في اتّباع درب لا يقودني إليه (عظمة الفلسفه، ص ١١٤) ، أو أن

أقحم عليه معنى لا ينطوي على شيء، أو سسره حتى سنحول في وجهة نظر مسابقة العالم؛ شاء ذلك أم أبي؛ فمثل هذا الساولون يمكن أن يوصف من الناحية الأخلاقية إلا بانعدام الحياة..

الفلسفة إذن تجربة معيشة قبل كل شيء، هي تجربة الحقيقة التي تحياها الذات في تواصلها مع ذات أخرى - عبر رموز لفتها وعلاماتها وللاقاتها الممكنة - وفق إمكاناتها الوجودية الصعيبة، وما دامت تجربة ذاتية تحدث في التاريخ، فلن يتم تفسيرها على الوجه الملاائم إلا بمنهج ذاتي وتاريخي أيضاً، وغنى عن الذكر أن هذا المنهج يقترب الآن أشد الاقتراب من منهج التأويل (الهرميتوطيقا)، ويبعد تدريجياً عن المنهج الظاهري بمعناه الدقيق عند مؤسسه الأول الذي استذكر أن تدخل فيه عناصر الذاتية البشرية من أي سبيل، أو قل إنه يقترب من منهج تفسيري انطلق من أساس ظاهري، كما حدث مع كل أصحابه الذين تبنوه بصور وأشكال مختلفة (خصوصاً من هيجل إلى جادام وتابعيهما ...).

والحق أن التاريخ لم يغب عن عيني ياسبرز؛ فهو لم يتوقف عن التفكير في أصله وهدفه (كما ينطق بهذا كتابه المشهور بالعنوان نفسه ١٩٤٩، ١٩٦٣، وكتاباته المتأخرة عن مستقبل الإنسانية ومصيرها في مواجهة الخطر النووي المندز بالإبادة والكارثة الجماعية)، وإذا كان التاريخ عنده هو قبل ، شيء تاريخ الأفراد العظام، فإننا لا نتصل بتراثه الماضي والحاضر لأشبه ع فضولنا للمعرفة، ولا لإثبات تميزنا بالعلم أو تقوتنا على الآخرين - كم يتصور بعض الصغار في بلادنا، من الأدعية الاستعراضيين والمتذمرين الجوف، الذين ارتفع ضجيج طبولهم واشتدا سعارهم إلى

الشهرة الرخيصة والأخساء الكاذبة . بل لكي توجد بعمق وصدق حين نتواصل مع وجود العظام ومع الذين وجدوا أنفسهم في الحقيقة ، ولكي نواظف في أنفسنا ينابيع المسؤولية والجَد والإنسانية ، ونؤكد حريتنا في أن تكون ونأمل ونعمل في سبيل مستقبل شارك في صنعه مع بقية «الأحياء» الذين هم حضن الأرض منذ مئات السنين أوآلافها ، أو من الذين مافتُنا يخطربون على ظهرها ، ومن لا يتذير وجوده على «خلفية» من آلاف السنين في عمر البشرية فلن يعرف ذاته ، ولن يدرك الهدف من الماضي والحاضر والمستقبل . ومن ثم يصبح التاريخ والتاريخ وجوداً حيا يصل الأمس بالغد في لحظة سرمدية هي لحظة الفعل الحاضر وفي الحقيقة الشاملة العالمية ؛ لحظة الوعي الحر المسئول عن وجودها وعملها الدائب فيما وفي كل شيء وكل إنسان ؛ فالتاريخ في النهاية هو مجلٍّ لهذه الحقيقة وسجل حضورها الحر ؛ وما لم يتواصل وجودنا مع وجود أولئك الذين جسّلوا فيها فلن نفهم شيئاً عن معنى الفلسفة ولا غير الفلسفة .

٤ - لعنا أن تكون قد رأينا من العرض السابق أن «ياسبرز» قد اقترب أشدَّ القرب من منهج الفهم والتأنيل «الهرمنيوطيقي» ، وإن لم يحرص نفسه على التصرير بذلك ، ولا حرصن أصحابه الذين تطور على أيديهم في السنوات الأخيرة على ضمه إلى صفوفهم أو الإشارة بدوره في صياغته وتطبيقه . إن قراءته لنصوص الفلسفه وبعض الفنانين والأدباء تشهد على أنه ينظر فيها من الداخل ويحاول أن يتملك مضامينها الباقة بالتعاطف والحوار النقدي الحر معها ، لا من وجهة نظر يفرضها عليها ، ولا بمعيار مذهبي أو «شعاري» خارجي يدعى الصحة أو «الموضوعية» المطلقة (١٠) .

ولا لانتقادها ومناظرتها ودهمها . فالنقد الحقيقى يفترض الحب . ويقوم على التفهم والكشف . وهو بعيد كل البعد عن كل شهوة رخيصة لاثبات التفوق والتحذق، هذا التعاطف لا يمنع بطبيعة الحال من التصارع مع النصوص وإدراك حدودها وتناقضاتها وجوانب ضعفها وقصورها، ولا يتعارض مع تطبيق المناهج والأدوات العلمية بتحقيقها وتمحیص لغتها وبناءاتها ومستوياتها المختلفة، ووضعها في سياقاتها التاريخية والاجتماعية والسياسية إلخ؛ فكل ذلك يقوى من أواصر اتصالنا بها، ويوجّظ معرفتنا بحدود وجودنا وإمكاناتها . وسواء استوعبنا مضامينها وتملكناها بحيث صارت شيئاً خاصاً بنا، أو ردّناها وفندناها بوصفها « الآخر» المباين لحقيقة وغايتها، فإن ذلك لن يقلل في شيء من موقفنا المبدئي القائم على «تجربة» النص وإعادة استحضاره وإنتاجه ، وضرورة بذل كل الجهود الذاتية والموضوعية الممكنة للاندماج فيه والاتصال بحقيقة المحدودة بحدود التقصّ والتناهى والقصور البشري .

وليس هناك طريقة (أو وصفة !) معينة يمكن التوصية بها لتفسيير نصٍ معين أو تأويله . فلامفر من اختلاف التفسير باختلاف النصوص والمفسرين . صحيح أنه ينبغي علينا أن نلجم إلى المقولات العامة، وأساليب البحث وقواعد «العلمية» المتفق عليها، ولكن المهمة الملحّة هي تحقيق المشاركة فيها . والتواصل معها . وبغيرها يستحيل النقد الحقيقى كما يستحيل «التفلسفة» الحقيقى (الذى أوصانا به كانت (١٧٢٤ - ١٨٠٤)) عندما كان يكرر قوله للتلميذه : أنا لا أعلمكم الفلسفة - بمعنى تاريخ الأراء والأكار والماهاب - وإنما أعلمكم التفلسف . قفوا على أقدامكم ! فكروا

بأنفسكم . . .) ولا تنسى في هذا السياق أن تُقاد فلسفة التأويل يأخذنون عليها أنها لم تتوصل إلى مبادئ أو قواعد يمكن الإجماع عليها، ناسين هم أيضاً أنه لم يتوصل أحد حتى اليوم إلى مبادئ ثابتة أو قواعد مطلقة لا في الفلسفة ولا في التقى، وأن من الطبيعي أن تختلف المبادئ والقواعد. إذا صح استخدام هاتين الكلمتينـ باختلاف المفسرين الذين تختلف قراءاتهم وتفسيراتهم للنص الواحد، دون أن يلزم عن ذلك بالضرورة أن تفهمهم بالذاتية والنسبية، وتتَّكِّب الموضعية؛ لأن هذه المفاهيم نفسها بحاجة دائمة إلى التحديد والتوضيح، كما أن أصحاب فلسفة التأويل يؤكدون أن منهجهم ذاتي وتاريخي ونقيبي، وأن الموضعية «المطلقة» هنا شيء مستحيل؛ ذلك بأن الفهم أو التأويل عملية ذاتية تتمسّر فيها الآفاق ويتداخل، أو متنافر وتباعد، فتحاول «ترجمة» الغريب والأخر الأجنبي عنها من موقعها الخاص لتزداد معرفة به . وهو على كل حال ليس عملية أفقية أحادية الاتجاه(وقد ألح على هذا فلاسفة التأويل، من هيديجر إلى جادامر وبولتو . . .) والمهم هو فتح أبواب الإمكانيات المختلفة للقراءات المتعددة والممكنة للعمل الفكري أو الفنى وللوجود الإنساني .

ربما جاز لنا في النهاية أن نعترض على النظر إلى الأعمال والتجارب الفلسفية والفنية بوصفها مجرد رموز أو بالأحرى شفرات تحتاج إلى الحل، لبيان دلالتها على العلو أو الحقيقة الشاملة كما يفهمها ياسيرز نفسه، أو كما يوحى إلينا بأنها مستعصية على الفهم . وسيكون من حقنا في هذه الحالة أن نأخذ عليه تقييده المعانى الممكنة للرمز فى معنى واحد، كذلك أن نقول إن هذا في نهاية المطاف تقسيم أحادي لا يستقيم مع استقلال العمل

أو النص وخصوصية تركيبه وسياقه، ولا مع قابليته لتقسييرات وتؤليات متعددة، يمكن أن ينفتح عليها وأن تنتفتح عليه، كما أن مختلف النصوص والأعمال ستتصبح في هذه الحالة مجرد أمثلة أو نماذج لا تكتسب معناها وحقيقةها الخاصة إلا من حيث دلالتها على تلك الحقيقة الشاملة، أوبالآخر من حيث تعبيرها عن فلسفة «ياسبرز» نفسه، التي تدور حولها دوران السوقى والأرجح حول محور واحد، أو الأغانى والتنوريات على لحن لا يتغير وهذا ما يمكن أن يقال أيضاً بمعانٍ مختلفة عن تقسييرات فلاسفة كبار آخرين لنصوص غيرهم، مثل تقسييرات أرسطو قديماً، وهيجل حديثاً، وهيدجر في عصرنا الحاضر، إذ يسرزون من تلك النصوص ما يؤكده فلسفاتهم هم ! ...) كل هذا جائز ومشروع ولا يملك أحد أن يحرمنا حقنا في تقسير «تقسير» ياسبرز أو غيره، ولا في تقديم تقسير مختلف تحكمه عوامل تكوين ذاتيتنا وجودتنا التاريخي، وتاثير تجاربنا اللغوية والثقافية والتراثية التي تضافرت على تشكيلهما؛ وانعكاس المقولات والأحكام والتصورات السائدة على معرفتنا وفهمنا وتقديرنا، بل جناتيتها في كثير من الأحيان على محاربتنا في تقسير الأعمال والنصوص، وبخاصة ما ينتمي منها إلى عصر غير عصرنا، وإلى ثقافة وتاريخ وتراث وتقالييد مختلفة عن تلك التي كونتنا. صحيح أن التفسير الجوهرى - إذا صع هذا التعبير! - ينطوى دائماً على محاولة لتجاوز النص نفسه إلى السؤال والإشكال الأساسي الذي بعث ذلك النص إلى الوجود. ومنهما حاولنا أن نفتح أفقنا على أفق النص والذات التي أبدعته، فلابد أن يبقى تفسيرنا محدوداً بالحدود والعوامل التي سبق ذكرها، ولا مفرّ من أن يكون مختلفاً عن أي تفسير آخر لذات أخرى غير ذاتنا؛ فلامجال هنا للحديث عن «موضوعية» مطلقة، نعم اليوم أكثر من أي يوم مضى أنها مستحيلة ولا مناص من

الاعتراف بأننا نفهم دائمًا من خلال أسلوبينا في الرؤية والرسوخ: و/or أسلوب قد لا نعيه إلى حد كبير، ولا تستطيع في الوقت نفسه أن تعيش بدونه.

مهما يكن الأمر فإن تدخل التأمل الفلسفى (أو التأمل النبدي القائم بالضرورة على أساس فلسفية) ما يزال بمنظرياته واتجاهاته الكثيرة التي تشغلنا اليوم - ولا حاجة إلى ذكر أسمائها أو الجدل حولها - أقول إنه ما يزال منوضع السؤال والإشكال، ولم يفلح معظمها - كما أسلفت - في تقديم معايير مضبوطة أو قواعد متفق عليها من الجميع (ربما لأننا ننسى أحياناً أن التفسير يقوم على الفهم والتنوّع، ولابد أن يختلف كلاهما باختلاف النصوص والمتناولين ...). ولو نجحت الفلسفة في تقديم أساس نظرية متينة للتمييز بين التفسير «العلمي» والفهم «الإنساني» - أو الذاتي التاريخي - (كما حاول فلاسفة الهرمنيوطيقا ومازالوا يحاولون دون أن يصلوا إلى مبادئ أو نتائج عامة الصدق، ربما لأسباب كامنة في فلسفتهم نفسها ..) أقول لو أمكن هذا ذات يوم في حدود معينة، لكن للفلسفة تأثير أكبر وأكثر فعالية على النقد الأدبي والفنى ولاشك عندي في أنها تسعي دائبة على الطريق إلى هذا التأسيس، كما يتبين من بحوث بعض المعاصرين (مثل رومان إنجلاردين وج. هـ. فون رايت وكـ. واتيلـ. وـ. مـ. زـ. بـ. يـ. بـ.ومـ. وغيرـ.همـ). وسيبقى تفسير التفسيرات نفسها ومراجعتها أمراً يحتمـهـ مبدأـ تعددـ التـفـسـيرـاتـ وـثـرـاءـ النـصـوصـ العـظـيمـةـ.ـ فـىـ الـفـلـسـفـةـ وـالـأـدـبـ وـالـفـنـ.ـ بـالـإـمـكـانـاتـ وـالـمعـانـىـ التـىـ لـاـ حدـ لـهـاـ.ـ وـيـكـفىـ النـصـ الـذـىـ تـقـدمـهـ أـنـ يـكـونـ قدـ سـمـحـ لـنـاـ بـتـفـسـيرـهـ،ـ بـعـدـ أـنـ سـمـحـ بـالـانـفـتـاحـ عـلـىـ مـخـلـفـ التـفـسـيرـاتـ.ـ

* * * * *

المواشر

(١) كارل ياسبرز: مدخل إلى الفلسفة، زيوريخ ١٩٥٠ وميونخ ١٩٥٢ -

الطبعة الرابعة عشرة، ميونخ ١٩٧٢ ، ص ٦٢ ،

Jasper,Karl " Einfuhrung in die Philosophie . Zurich 1950 -J

Munchen 1953-14 Augl.ebd.1972,s,62

(٢) كورت سalamon (محرر): ما الفلسفة؟ نصوص جديدة لتفهمها - توبنغن،

سلسلة الكتب الجامعية . الطبعة الثانية، ١٩٨٦ - ص ٣٩ - ٥٠ .

Salamun, Kurt, Was Ist Philosophie ? Neuere Texte
zu ihrem Selbstverständnis-2, erweiterte Auflage - Tu-
bingn .

(٣) انظر حول مشكلة العلو بوجه عام كتاب الأستاذ قولجانج شترونفه:

فلسفة العلو (الترانسندنس) - القاهرة، مكتبة الشباب، ١٩٧٥ ترجمة

كاتب هذه السطور .

(٤) وهو الأستاذ هانز سانر، الذي سيرد اسمه في هامش لاحق . وقد

عرفت بعد كتابة هذا التمهيد أنه قد نشر هذا النص الأخير مع غيره من

شنرات تراث الفيلسوف عن التأريخ للفلسفة والفلسفة العظام .

(٥) هانزسانر، كارل ياسبرز في شوادر فاتية ووثائق مصورة - هامبورج ،

سلسلة روغولت، ١٩٧٣ ، ص ٨٢-٣٧

Saner Hans, Karl Jaspers in Selbstzeugnissen und Bilddok-
umenten- Hanbur., Rowohlt- Monographien, 197, s, 77. 82 ..

- (٦) انظر: نصوص مختارة من التراث الوجودي، ترجمة فؤاد كامل.
القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة النصوص الفلسفية،
١٩٨٧، ص ٩٣ (وهو يتضمن أربعة أحاديث من المدخل إلى الفلسفة
الذى ترجم إلى الإنجليزية تحت عنوان سبيل إلى الحكمة).
- (٧) كارل ياسبرز ، ستريندبرج وفان جوخ، محاولة تحليل مرضى مع إضافة
لكل من سويتنيج وهلزرين - ميونخ، بير، ١٩٤٩ - ص ٥ - ٨ .
- Jaspers, Karl , Strindberg undvan Gogh. Versuh cincer Path-
ograbhischen Analyse- Munchen, Piper 1949 , s. 5. 8 .
- (٨) ياسبرز، كارل؛ عقلمة الفلسفة- ترجمة الدكتور عادل العوا - بيروت،
منشورات عويدات . د . ت، ص ١١٧، ١٢٣، ١٢٣ (وهي ترجمة لمقيدة كتاب
الفلسفة العظام الذى لم يكن تحت يدى أثناء كتابة هذه الصفحات) .
- (٩) موسوعة بريستون للشعر وفن الشعر، الملحق، ١٦١ - ١٦٤ .
- Princeton Encyclobedia of Poetry and Poetics, supp. P. 961
- 964 .
- (١٠) سحر محب مشهور؛ نحو فهم العملية الإبداعية: نظرة تأويلية - في
فصل، المجلد السابع، أبريل - سبتمبر ١٩٨٧، ص ١٦٢ - ١٦٣ .

- (٦) انظر: نصوص مختارة من التراث الوجودي، ترجمة فؤاد كامل.
 القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة النصوص الفلسفية،
 ١٩٨٧، ص ٩٣ (وهو يتضمن أربعة أحاديث من المدخل إلى الفلسفة
 الذي ترجم إلى الإنجليزية تحت عنوان سبيل إلى الحكمة).
- (٧) كارل ياسبرز ، ستريندبرج وفان جوخ، محاولة تحليل مرضى مع إضافة
 لكل من سويديتبرج وهالدرین - ميونخ، بير، ١٩٤٩ - ص ٥ - ٨ .
 Jaspers, Karl , Strindberg und van Gogh. Versuh cincer Path-
 ographischen Analyse- Munchen, Piper 1949 , s. 5. 8 .
- (٨) ياسبرز، كارل؛ عظمة الفلسفة- ترجمة الدكتور عادل العوا - بيروت،
 منشورات عويدات. د . ت، ص ١٢٢، ١١٧ (وهي ترجمة لمقيدة كتاب
 الفلسفة العظام الذى لم يكن تحت يدى أشقاء كتابة هذه الصفحات) .
- (٩) موسوعة برينستون للشعر وفن الشعر، الملحق، ٩٦١ - ٩٦٤ .
 Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics, supp. P. 961
 - 964 .
- (١٠) سحر محب مشهور؛ نحو فهم العملية الإبداعية: نظرة تأويلية - في
 فصول، المجلد السابع، أبريل - سبتمبر ١٩٨٧ ، ص ١٦٢ - ١٦٣ .

كارل ياسبرز

مهمة كتابة تاريخ الفلسفة

أولاً : التصور التاريخي للفلسفة :

تتراكم أمامنا النصوص الوفيرة والمعارف المتواترة من آثار؛ فما معناها بالنسبة إلينا؟ وكيف تتسع فيما بينها؟ وعلى أي نه وتمثل كلاماً متكاملاً؟ إن الإجابة عن هذه الأسئلة لتتبع من طريقة فهمنا لهذه النصوص والمعارف. فتصورنا للتراث المأثور وتقسيمنا له هو وحده الذي يجعله حاضراً أمام عقولنا.

والصعوبة التي تواجه أي محاولة لإعادة كتابة تاريخ الفلسفة تكمن في ضرورة الانفتاح على هذا التاريخ في مجموعة وتصوره تصوراً كلياً حتى يمكن أن يصبح موضوعاً للتأمل. فليس هناك عرض نهائي وموضوعي، ولا توجد موسوعة معتمدة ل بتاريخ الفلسفة يمكنها أن تقى بطبعية التجربة الفلسفية أو توضح ماهية التفكير الفلسفى. إن النصوص وحدها هي التي يمكن أن توصف بالموضوعية، وذلك بقدر ما تكون قد نقلت إلينا أو أعيد بناؤها بأمانة. وتعمق النصوص يبين لنا أن حجمها - في نطاق التاريخ العالمي للفلسفة - من الضخامة بحيث يصبح من المحال على إنسان واحد أن يعرفها جميعاً معرفة دقيقة، كما يبين من ناحية أخرى أن النصوص الأصلية تحتمل تفسيرات لا نهاية لها.

إن كل العروض التي تزعم أنه تصنف المادة التاريخية وترتيبها وتعتمد عليها وتؤلف بينها في إطار الموضوعية الخالصة إنما تنطبع في الواقع بأسلوب التفكير الفلسفى الخاص ب أصحابها. وهي تختلط - دون أن يقصدوا إلى ذلك في معظم الأحوال - بالنزاعات المدرسية المترمة، التي تغفل عما تتطلع عليه من تبريرات عقلية وتركيبيات مصطنعة تتسم بالتوفيق والتلقيق. ويظل تصور هؤلاء المؤلفين مقيداً باستخلاص الدروس التعليمية، وتحليل ما بينها من علاقات عقلية، وما يتربّط عليها من نتائج وتناقضات. كذلك يظل

مضمنون هذا التصور في نهاية المطاف أمراً غامضاً من الناحية الوجودية .
ينبغي علينا إذا أن نسأل عن موقف مؤرخ الفلسفة ووجهة نظره لكي
نتمكن من تقدير أهمية تصوره وحدوده، والكشف عن العوامل الذاتية التي
تدخلت فيه . الواقع أن المؤرخ الجديري بهذا الاسم يتبع عليه أن يعرف
نفسه معرفة واضحة . فكل وجهة نظر يتبعناها عن وعي لا تعود أن تكون
زاوية واحدة من زوايا الرؤية التي تكون في مجموعها صورة شاملة لتاريخ
الفلسفة . وهو في الحقيقة لا يريد أن تكون له وجهة نظر ؛ لأنّه يسعى إلى
أن نفهم ابتداء من الكل، وأن يرجع بـ *فلسفته* إلى الأصل في هذا الكل،
مدفوعاً بتاريخ الفلسفة بأسره ؛ بل إنه ليتمنى - مهما تكون أمنيته بعيدة
المنال - أن تهتدى جهوده في هذا السبيل بفكرة معرفة عامة بحصيلة
الموروث الفلسفي الذي لا نهاية له . وطبعاً لا يكون تصوره تصوراً جاماً
أو محظوظاً بوجهة نظر ثابتة ؛ لأنّه يصب في تهـر التفـلـسـفـ العـامـ، ويـشارـكـ
في مـجـراهـ الـواـحـدـ، لـكـيـ يـسـتـطـعـ فـيـ هـذـهـ اللـحـظـةـ أـنـ يـجـرـيـهـ فـيـ نـفـسـهـ،
انـطـلـقاـ مـنـ مـوـقـعـهـ، واعـتـمـادـاـ عـلـىـ وـسـائـلـهـ وـإـمـكـانـاتـهـ، حـتـىـ تـبـثـقـ عـنـهـ فـيـ
الـنـهـاـيـةـ صـوـرـةـ خـاصـةـ بـهـ، أـوـ بـالـأـحـرـ صـوـرـ كـثـيرـ يـلـقـيـ بـعـضـهـ الضـوءـ عـلـىـ
بعـضـهـ، وـيـتـفـاعـلـ بـعـضـهـ مـعـ بـعـضـهـ فـيـ حـرـكـةـ مـسـتـمـرـةـ . وـعـلـيـنـاـ إـنـ أـنـ
نـسـتـوـعـ بـهـ ذـكـرـ هـذـهـ التـصـورـ لـتـارـيـخـ الـفـلـسـفـةـ وـتـنـظـرـ إـلـيـهـ عـنـ قـرـبـ .

*- *الفلسفة بمعناها الصحيح وتاريخ الفلسفة* (فكرة الفلسفة الخالدة).

ترتبط الفلسفة بتاريخها بعلاقات متعددة :

- ١ - فقد يكون التاريخ سلسلة من الأخطاء التي تم تجاوزها، أو يكون هو التقدم الذي تحقق بتحصيل المعرفة الدقيقة وتجميعها، بحيث تمثل اللحظة الحاضرة في هذا التقدم أقصى نزوة بلغها .

هكذا ترتسم أمامنا الصورة التالية لتاريخ الفلسفة : فليس ثمة غير حقيقة واحدة في ذاتها، صادقة في كل زمان ؟ وهي ثابتة لا يمكن أن تتغير، متماثلة مع نفسها إلى أبد الأبدية . غير أن الإنسان يكتشفها على مدار الزمن خطوة خطوة، وجزءاً بعد جزء، بحيث تكون كشوفه حصيلة نهائية لا رجعة فيها . والمعنى الكامن في الحقيقة التي تم الكشف عنها لا يتوقف على العصر ولا على الحضارة، وهو لا يعتمد على الواقع والظروف التي أمكن العثور عليه في ظلها؛ فالحقيقة نفسها مستقلة عن الظروف التي خضع لها إكتشافها . كانت نظرية فيثاغورس صادقة قبل الكشف عنها، وسوف تظل صادقة إلى آخر الزمان . وفهم هذه النظرية يتطلب دراستها هي نفسها، لا دراسة تاريخ إكتشافها، إذ كان من الممكن اكتشافها قبل ذلك التاريخ أو بعده . وليس التاريخ إلا المجال الزمني الذي تم فيه التوصل إلى حقائق دقيقة تخطت كل زمان؛ حقائق عرفها الإنسان هنا وهناك، وظللت تنمو وتطور على نحو متصل . والوجود التاريخي هو الشكل الخارجي الذي تتخذه رؤية الحقيقة وهي في سبيل تحقّقها . ربما يكون فهم التاريخ أمراً مهما، ولكن التاريخ لا أهمية له بالنسبة إلى الحقيقة نفسها؛ لأنّه لا يخبرنا إلا عن تتابع الاكتشافات بصورة عرضية أو محتملة . ونحن نتعلم من الماضي ما وفره لنا من معارف مكتسبة، ولكننا نفضل دائماً أن يكون ذلك على هيئة عرض منهجي وموضوعي منظم، لا على هيئة دراسة التاريخية . ونحن ندرس الكيمياء، أما تاريخ الكيمياء فلا ندرسه في أحسن الأحوال إلا على سبيل الهواية أو المتعة الشخصية . وقياساً على هذا يلزم دراسة الفلسفة من حيث هي مجموع الأنظار الفلسفية الراهنة . صحيح أن تاريخ الفلسفة يبيّن التطور الذي أدى إليها، ولكن هذا التطور يقتصر في الواقع

على تتبع ظهور هذه الانظار النهائية التي ثبتت صحتها، والتي كان من المضروبي استخلاصها من سحب الأخطاء التي كانت تغلفها . لقد تقدمنا وتحطينا أفلاطون وكانت . ولنمثل لهذا الزعم بصورة متواضعة في ظاهرها : لقد كان المفكرون السابقون عمالقة بحق، أما أنا، وإن كنت مجرد عصافور، فإنني أحط على رأس العملاق وأرى أبعد مما رأه .

إن هذا التصور سيقصر مهمة تاريخ الفلسفة على البحث عن شيء غريب عن موضوعه الحقيقي، وتفسير جوانبه العرضية تفسيراً نفسياً أو إجتماعياً، وتعرف الطبيعة الإنسانية التي أمكنها أن تقع في مثل هذه الأخطاء، أو تتوصل لمثل هذه الآراء في ظل ظروف معينة، بحيث يسهل تجنب العثرات في ضوء معرفتها .

بيد أن هذه الصورة التي قدمناها لتاريخ الفلسفة - على الرغم من صحة بعض تفصيلاتها - هي في مجموعها صورة خاطئة خطأ جنرياً : هناك فرق كبير بين تاريخ العلوم المتخصصة وتاريخ الفلسفة؛ فالواقع أن تاريخ الكيمياء أو تاريخ الرياضيات لا يبدو أنه جزء أساسي من دراسة تلك العلوم، على حين أن تاريخ الفلسفة يمثل منذ عهد طويل المجال الحقيقي لدراسة الفلسفة - حتى في تلك العصور التي بلغ فيها الإبداع الفلسفى غاية ازدهاره . ولما كانت الفلسفة مختلفة عن العلم، فإن ما يصدق على تاريخ العلوم - وإن لم يكن هذا بصفة مطلقة - لا يتحقق بالضرورة أن يصدق على تاريخ الفلسفة .

هناك عالم يمثل كل ما هو «دقيق»، ويمكن أن يتحقق فيه التقدم إلى ما لا نهاية، ويتسع المعارف بصورة مستمرة، ويتم توصيلها إلى أفهم الناس جميعاً وتقللها من حضارة إلى أخرى بغير تغيير . ويضم هذا العالم قدرأً

هائلاً من المعارف المحددة التي يمكن البرهنة على صحة محتواها، كما يتفق الإجماع العام على الاعتراف بنتائجها . غير أن هذا العالم ليس هو كل العالم . فعالم المعارف الدقيقة أو الضرورية يفتقر قبل كل شيء إلى الكلية . ونحن نستطيع أن نميز فيه جوانب جزئية، ولكننا لن نميز الكل أبداً، اللهم إلا إذا كان كلاماً نسبياً في علاقته بكل آخر، لا الكل ذاته وبصورة مطلقة . أضف إلى هذا أننا لا ندرك في هذا العالم إلا بعض الواقع الم موضوعية المحددة، في حين يوجد خارجها شيء آخر مختلف عنها، وأقصد به الذات التي تعرفها، بجانب موضوعات أخرى ترتبط في علاقة معها .

ثم إن هذا العالم يفتقر كذلك إلى قيمة مطلقة لهم وجودنا الحميم . ذلك لأنه لا يقدم أي إجابة عن الأسئلة المتعلقة بحقيقة ذاتنا أو كيّونتنا الخاصة . ونحن نملك شعوراً أصيلاً بجدية هذه الأسئلة : فحقيقة كوننا موجودين تتتطوى في صميمها على سرّ معتم غامض . هذا السر يعطى الحياة وزناً لا نهائياً . ففي هذه الحياة يتقرر شيء ما . ومن المهم أن أعرف كيف أعيش ولأجل أية غاية أعيش . ونحن نملك كذلك شعوراً بالطلاق، يمكنه أن يقف في مواجهة كل ما هو جزئي . هذا الشعور شامل محيط؛ لأنه ليس بحاجة للخصوص لاي موضوع . ونحن نجد كذلك أن ما يمكن إثبات صحته يظل من ناحية المضمون شيئاً لا يكتثر به وجودنا الذاتي الحميم (صحيح أن الجهد الذي نبذله للتتوسيع في معارفنا الدقيقة لا يمكن أن يكون شيئاً ناقف منه موقف عدم الاكتتراث، ولكن مضمون الشيء الدقيق وحسب هو الذي لا يهم وجودنا الشخصي) إن الحقيقة التي تشد أزر حياتنا وتوجهها لا يمكن أن تحتاج إلى إثبات أو برهان ملزم .

هناك طرق عدّة لإيقاظ شعورنا بالكل، وتنبيه وعيينا بما لا يمكن إثباته بصورة ضرورية؛ وعلى أمثال هذه الطرق تسير الفلسفة. إنها تتبع مالبس بموضوعي في قالب المعرفة الموضوعية، وتظهر ما يهم الوجود في صورة مرتيبة للعين. ولابد أن يكون لتاريخ هذه الفلسفة طابع مختلف عن تاريخ العلوم.

والواقع أن تاريخ العلوم نفسه لا يخلو من أهمية بالنسبة لموضوع العلم ذاته، وذلك بقدر ما ينطوي على شيء من تاريخ الفلسفة. فالفلسفة في نهاية الأمر هي المحرك للبحث العلمي، ولابد أن يكون «الدقيق» أو «الصحيح» من الأهمية بحيث يستحق البحث عنه. وقد تتبع هذه الأهمية من أهداف محددة، ويدوّن في تفاصيلها، وقد تستجيب لاحتياجات عملية. ولكن هناك وراء ذلك أهمية لا يتيسر إثباتها بطريق ملزمة ومؤكدة، وإنما تأتى من علاقة بالكل وبالوجود، وتكون العنصر الفلسفى الذى لا يستغنى عنه أى علم حقيقى. ولهذا تظهر أهمية تاريخ العلم أمام الباحث أيا كان مجال بحثه، لا بوصفه نوعاً من تراكم الكشوف، بل من حيث هو إبراز «المهم»، وتوضيح «المبادئ» الكامنة في صميم الكل. هذا الاهتمام التاريخي الذي نجده في جميع العلوم الجوزئية يعبر عن اللحظة الفلسفية الحاضرة في كل معرفة أصلية.

٢ - ولكن كيف يمكن تأثير الفلسفة على النورام أمراً جوهرياً لا غنى عنه للفلسفة؟ هذا هو السؤال. فإذا لم تكن الحقيقة الفلسفية معرفة دقيقة ملزمة لفهم، بل كانت استيعاباً باطنياً للوجود، فلا بد أن يتغير وجهها، ويتحول شكلها، من عمل فلسفى إلى آخر. ومن ثم يمكننا أن نقول: كل شيء حق على نحو معين، بالنسبة إلى هذا الإنسان وإلى هذا العصر.

ويمكنا - على العكس من ذلك - أن نقول : لا شيء حق ؛ إذ لا يمكن لشيءٍ مما مضى أن ينقل بالطريقة نفسها، كما أن الحقيقة الفاسفية تتغير مع تطور الإنسان وتبدل مواقفه وأحواله : بهذا لن نجد شيئاً نهائياً مؤكداً، ولن نعثر على الحقيقة في أي مكان، وسنكتشف أن الإنسان لم يحقق المثل الأعلى ولم يبلغ المعرفة المطلقة في أي مكان كذلك - أو ربما اكتشفنا أن هذه المعرفة المطلقة موجودة بمعنى آخر على الدوام، وأنها حاضرة في الشكل الذي تفرضه عليها لحظتها التاريخية . وستكون مهمة تاريخ الفلسفة في هذه الحالة هي تفهم كل شيء، وعدم استبعاد شيء، وتنبئ الأعمال على ما هي عليه وتسلیط الضوء عليها .

مثل هذا الموقف من التاريخ لابد أن يصدِّم إحساسنا بمعنى الحقيقة، ولابد أن نسخط عليه ونرفضه حتى لا يتحول تاريخ الفلسفة في مجموعه إلى خليط مضطرب، وحصور من الصراع اليائس العقيم، ومبازلة زانقة بغير طائل بين الآراء الذاتية وأشكال الحياة المختلفة . ولن يكون تاريخ الفلسفة في هذه الحالة سوى تاريخ الأوهام والأخطاء البشرية ؛ ولن يحظى في النهاية إلا باهتمام نفسي أو مرضي .

هذا الموقف نفسه؛ أعني هذه النزعة التاريخية التي تجعل كل شيء نسبياً، ستدمرُ معنى الحياة . ولن يكون في وسعنا أن نقيم علاقة بين الحقيقة الخالدة والتاريخ بغير إفساد الحقيقة، مادام التاريخ يعلمنا أن نشك في كل شيء، وألا نؤمن بشيء . ولهذا يتعمَّن علينا أن نؤكِّد دائمًا بكل وضوح أن ما هو حق لا يقتصر حقيقته على عصر أو زمن معين، ولا تتحصر قيمته داخل حدود تاريخية ضيقة، وما لا يصدق على كل العصور والأزمان بصورة مطلقة شاملة فليس من الحق في شيء .

٣ - وتسعى الفلسفة التي وعت طابعها الخاص للوصول إلى تصور عن تاريخها يجمع أطراف التصورات المضادة والسابقة ويصيّرها في بوتقة . إنها لتسعى إلى الفلسفة الخالدة التي لا يستحوذ عليها أحد، ومع ذلك فهي حاضرة على الدوام، لا تتعدد بأى أسلوب فكري ولا تتغلق فيه، وتظل واحدة مترففة في أعماق كل شيء . وهي تتجلى في أشكال متعددة كان كل شكل منها بالنسبة إلى صاحبه شيئاً كلياً و حقيقياً، ولم يزل كذلك بالنسبة إلينا، دون أن نضطر للالتزام به أو لتقدير وجودنا الخاص به . هذه الفلسفة الخالدة تتطلع إلى الشامل الذي يتطلع إليه الجميع، ويمكن أن نقدم الآن بعض سماتها المميزة : أ - إن الفلسفة تنضم من عنصراً أو مستوى يتم فيه التوصل إلى الدقة، وتحصيل المعارف، وتحقيق التقدم على غرار العلوم الجزئية . ويتمثل هذا بوجه خاص في مجال المنطق في شمول المقولات ووضوحها، كما يتمثل في العلوم، بقدر ما تحدد موقف البحث الفلسفى وشروطه الضرورية . في هذا المستوى الفلسفى نجد أخطاء أسقطت، وفرضيات تم تجاوزها، كما نجد فكرة حقيقة عامة الصدق . بيد أن من الصعب دائماً تحديد معالم هذا المستوى : لأن الخطأ نفسه يمكن أن يتخذ شكل رؤية فلسفية فريدة لا يمكن أن تستبدل بها رؤية أخرى . ولا يمكن إصدار حكم نهائي على قضية سقطت وفسد محتواها ولم تزل مع ذلك تحتفظ بحيوية لغة تاريخية لم تسقط ولم تفسد . صحيح أن البحث الفلسفى يوسع مجاله، ويتطور من شوائبه، ولكن بغير أن يتحول إلى شكل منهجه متسم بالفلسفة الحقة التي يمكن أن يوافق عليها جميع الناس . وعملية التوسيع والتطهير المذكورة تعد أحد العوامل الدالة في تكوين الفلسفة الخالدة، ولكنها ليست نسقاً أو نظاماً يكفل المعرفة الدقيقة .

بـ- يمكن أن تعبّر الفلسفة عن نفسها في صورة نظام خاص مكتمل، يحمل الطابع الشخصي لصاحبها، ويدل على الأسلوب الأصيل للتحقيق الفلسفى . وكل نظام من هذه الأنظمة يمثل مجموعا حيا متاماً لا يمكن تخطيـه ؛ إذ يبقى قيمة متفردة هي نسيج وحدـها ؛ لأنـها تكمن في صميم الكل، وتعبر عن الفلسفة الخالدة . ويمكـنا من الناحية الصوريـة أن نقارـن بين هذا الجانب من تاريخ الفلسفة - بوصفـه صـفـة زـمـنـية وـشـكـلاً متـغـيراً من أشكـالـ الفلـسـفـةـ الخـالـدـةـ . وتـارـيخـ الفـنـ . فالـفـلـسـفـةـ وـالـفـنـ يـشـتـرـكـانـ في كـوـنـهـماـ حـقـائـقـ كـلـيـةـ باـقـيـةـ فـيـ كـلـ زـمـانـ، تـصـدـقـ قـيـمـتـهاـ بـهـذـهـ الصـفـةـ الـكـلـيـةـ أوـ لاـ تـصـدـقـ عـلـىـ الإـطـلـاقـ .

إن كل إنسانــ إذا كان فـيلـسوـفاــ . يـطـمـحـ إـلـىـ الـكـلـ وـيـسـعـىـ لـتـحـقـيقـهـ في صـورـةـ كـلـيـةـ، مـهـمـاـ تـكـنـ هـذـهـ الصـورـةـ مـتـهـافـتـةـ أوـ جـزـئـيـةـ أوـ غـامـضـةـ . وـكـلـماـ تـفـتـحـ هـذـاـ الـكـلـ وـاـكـتـمـلـ وـاتـضـحـ، رـأـيـناـ أـمـامـاـ عـمـلـاـ مـنـ أـعـمـالـ الـفـلـسـفـةـ الـأـعـلـامـ . وـلـكـنـ مـاـ مـنـ إـنـسـانـ يـمـكـنـهـ أـنـ يـكـونـ فـيلـسوـفاـ عـلـىـ نـحـوـ مـاـ يـمـكـنـهـ مـثـلـاـ أـنـ يـكـونـ عـالـماـ فـيـ الـرـيـاضـيـاتـ ؛ أـىـ مـبـدـعـ عـمـلـ أـوـ إـنجـازـ خـاصـ يـقـفـ تـجـاهـهـ وـيـنـظـرـ إـلـيـهـ مـنـ الـخـارـجـ ، وـيـنـقـصـ عـنـهـ اـنـفـصـالـ جـذـرـياـ مـنـ حـيـثـ هـوـ إـنـسـانـ . إـنـ الـفـلـسـفـةـ هـيـ الـبـذـرـةـ الـأـوـلـىـ وـالـزـهـرـةـ الـأـخـيـرـةـ لـلـتـكـيـرـ الـعـقـلـىـ الـذـىـ يـتـحـرـكـ فـيـ مـيـدـانـ الـمـعـرـفـةـ بـمـاـ هـوـ جـزـئـيـ وـنـهـائـىـ مـحـدـودـ؛ وـهـىـ تـتـحـقـقـ عـنـدـمـاـ تـخـرـجـ عـنـ نـفـسـهـ بـشـكـلـ مـنـ الـأـشـكـالـ، وـتـعـبـرـ عـنـ نـفـسـهـ فـيـ الـعـلـمـ الـخـاصـةـ وـفـيـ الـحـيـاةـ وـكـلـ مـجـالـاتـهـ الـعـيـنـيـةـ وـالـيـومـيـةـ . وـلـكـنـهـاـ كـذـلـكـ هـىـ «ـالـشـامـلـ»ـ الـذـىـ يـتـبـيـنـ نـفـسـهـ بـوـضـوحـ مـنـ خـلـلـ تـأـثـيرـهـ وـفـاعـلـيـتـهـ ؛ وـلـاـ يـتـمـ هـذـاـ بـكـلـ مـاـ فـيـهـ مـنـ جـلـالـ وـصـدـقـ وـعـمـقـ إـلـاـ فـيـ صـورـةـ شـخـصـيـةـ . وـلـهـذـاـ كـانـ تـارـيخـ الـفـلـسـفـةـ قـبـلـ كـلـ شـيـءـ هـوـ تـارـيخـ الـفـلـسـفـةـ الـعـظـامـ .

جـ- إن الفلسفـة العظام يـتحاورون حوارا عـقليا مستـمر اعـبر أـلـاف السنـين، ويـحيـون فـي مـجال مشـترك لا يـقتـصر عـلـى كـوـنـه مـجال التـفـكـير العـقـلي الـذـي يـتـطـور فـي الإـنسـان وـيـتـقدـم، وـلا يـقـف عـنـد حدـ المـجال الـذـي يـتـجـسـد فـيـه تـمـوـذـج إـنـسـان فـرـيدـ . إـنـه مـجال الـفـلـسـفـة الـخـالـدـة الـذـي يـخـلـقـ الـتـعـاوـنـ المشـترـكـ، وـيـوـحـدـ بـيـنـ الـأـطـرـافـ الـمـتـبـاعـدةـ، وـيـجـمـعـ بـيـنـ الـصـينـيـنـ وـالـغـرـبـيـنـ ؟ـ بـيـنـ مـفـكـرـيـنـ مـضـىـ عـلـيـهـمـ أـلـفـانـ وـخـمـسـمـائـةـ سـنـةـ وـمـفـكـرـيـنـ يـعـيـشـونـ فـيـ أـيـامـناـ الـراـهـنـةـ . وـتـورـ هـذـهـ الـفـلـسـفـةـ الـخـالـدـةـ يـجـعـلـنـاـ نـشـعـرـ فـيـ مـعـظـمـ الـأـحـيـانـ بـأـنـنـاـ أـقـرـبـ إـلـىـ بـدـايـاتـ الـفـلـسـفـةـ الـغـرـبـيـةـ عـنـ الـمـفـكـرـيـنـ قـبـلـ سـقـراـطـ مـنـاـ إـلـىـ الـأـلـعـابـ الـعـقـلـيـةـ وـالـدـرـوـبـ الـجـانـبـيـةـ الـمـصـطـنـعـةـ الـتـيـ تـتـكـرـدـ فـيـ كـلـ الـعـصـورـ . إـنـهاـ لـنـغـمةـ أـسـاسـيـةـ عـمـقـيـةـ تـرـيـطـ كـلـ شـئـ بـكـلـ شـئـ . وـلـكـنـ كـيـفـ ؟ـ لـيـسـ مـنـ السـهـلـ إـدـراكـ السـرـ فـيـ هـذـاـ . إـنـ التـفـكـيرـ الـفـلـسـفـيـ نـفـسـهـ يـظـلـ تـفـكـيرـاـ وـاحـداـ عـلـىـ اـخـتـلـافـ الـشـخـصـيـاتـ الـتـيـ يـتـمـ التـواـصـلـ بـيـنـهـاـ . وـهـوـ ذـلـكـ الشـئـ الـذـيـ لـاـ يـمـكـنـ أـنـ يـتـحدـدـ بـشـئـ آخـرـ، وـإـنـماـ نـعـرـفـ مـنـ الـمـنـبـعـ الـذـيـ اـنـبـثـقـ عـنـهـ كـلـ مـاـ اـشـتـقـ مـنـهـ وـمـاـ تـقـرـعـ عـنـهـ، فـيـ حـيـنـ يـبـقـىـ هـوـ نـفـسـهـ مـسـتـعـصـيـاـ عـلـىـ الإـحـاطـةـ بـهـ مـنـ أـىـ مـكـانـ . إـنـهـ يـتـولـدـ بـطـاقـتـهـ الـخـاصـةـ، وـيـنـدـفعـ بـلـاـ تـوقـفـ خـلـالـ جـمـيعـ الـشـخـصـيـاتـ لـكـيـ يـتـصلـ إـلـىـ الـمـنـبـعـ الـذـيـ صـدـرـ عـنـهـ .

**ثانياً : إدراك الدقيقة والواقع في تاريخ الفلسفة (اختيار
الأساس والجوهر)**

لن يتحقق عندي المعنى من تاريخ الفلسفة إذا اكتفيت بالنظر في المادة الموضوعية الالاتجائية التي يقدمها إلى التراث، أو اقتصرت على إخضاعه لمعايير معرفية محددة، وعلى اختياره وتنظيمه إن ذلك كله لن يكون إلا عملية ذهنية تتعامل مع موضوعات ميتة، دون أن أشارك فيها ب بنفسى مشاركة أساسية . ولن ينفتح على تاريخ الفلسفة حتى أنفتح في الوقت عليه . ولهذا يتحتم على أن أغوص بكل كيانى فى هذا العالم، وأن أرى وأشعر وأجرب ما يتحرك في نفسي وتتحقق ويصبح شيئاً جوهرياً . ولابد أن يسبق فعل الحضور كل عملية منهجية . وسنحاول الآن أن نصف هذا عن قرب :

ا - الإحساس بواقع الشامل :

يمكننا أن نصف التاريخ بأنه تجربة الواقع . ويمضي الإنسان عبر الزمان وهو يزأول فعله ونشاطه في العالم، ويراقب الكائنات والدلائل، ويستعين بالأفكار والآفاهيم . يمضي متوجه نحو الوجود الذي يتكشف له من خلال الأهداف التي يسعى لتحقيقها، والشخصيات التي يلتقي بها، والأفكار التي يستوعبها، دون أن يتجلى له هذا الوجود أبداً على نحو نهائي في صورة الواقع الواحد الكلى . وفي أثناء عملية التكشف هذه - التي لا تكتمل أبداً - يصبح الوعي هو الشرط الضروري لنمو الإنسان وتقديره وإصراره على تجربة الواقع . وغنى عن الذكر أن هذه التجربة نفسها تحول وتطور مع تطور المعرفة .

وتفهم طبيعة هذه التجربة التي يفترض أن تظهر - بكل ما يميزها من وضوح وصفاء . في تاريخ الفلسفة أمر يتوقف على الشخص الذي يقوم بعملية الفهم، وعلى مدى إحساسه بمعنى الواقع الذي لا يتضح له إلا عن

طريق هذا الفهم نفسه . وقد يحدث في يسر أن تضيق حدود هذا الإحساس بمعنى الواقع ضيقاً شديداً، فينحصر فهمه للعلم التوضعي في الواقع التجريبية، ويقف إدراكه للاهوت عند وحى إلهي بعينه، ويتصرّ حماسة الرومنطيقية على بعض الرؤى الأسطورية، وتتحدد اهتماماته في مجال السياسة بما يتعلق بالدولة والسلطة . وفي كل بعد من هذه الأبعاد، كما في غيرها، يتم إدراك جانب من الواقع؛ ولكن المهم هو الإحساس بالواقع كله في أعمق الشامل، لكي تتعرف المضمون الحقيقي لتاريخ الفلسفة . ولهذا يتّعِن علينا أن نلاحظ أمرين : أما الأول فهو تجربة الفكر القديم بالواقع الحى وأسلوبه في التعبير عنها ؛ وأما الثاني فهو الواقع ما حققه وقيمه بالنسبة إلينا اليوم .

وإذا صرّح أن تقدّم تجربة الواقع التي انتقلت إلينا عبر تاريخ الفلسفة لا ينفصل عن الشخص الذي يريد فهمها ومدى قدرته على الإحساس بمعنى الواقع، فإن من واجب هذا الأخير أن يعي الواقع بكل أبعاده واتجاهاته ولا يهمل شيئاً منها . فالعلم في نظره هو مجموع المعارف الدقيقة والمتاهج الصحيحة . والتصور الواضح للمعرفة التي حصلها الإنسان وطبقها بنجاح هو الشرط الذي لا غنى عنه لكل فهم لا حق غير أن من الخطأ أن نتصور أن تطوّر العلم هو المحور الذي يدور عليه تاريخ الفلسفة، أو أنه هو لب المشكلة . فلقد تبيّن منذ عهد بعيد أن العلم بما هو كذلك ليس له هدف في ذاته، وأنه يخيب الآمال، ولا يضع قيمها، ولا يقدم أساساً تقوم عليه الحياة، بل إن الحياة لتفقد معناها إذا تصور صاحبها أن العلم بما هو علم خالص هو الغاية الأخيرة .

ليس هناك واقع مطلق؛ فخسروب الواقع تتشاءم وتنمو . والإنسان لا يقتصر على معرفتها بوصفها وقائع ، بل ينظر إليها بوصفها كائنات . وما يوضحه العالم لكل الناس ويلزمهم به وإن يكن علامه على الطريق الذي لا غنى عنه - لا يبلغ أعمق الواقع . ولا يتمثل الواقع أيضاً فيما يبقى ويروم ، في حين يُعدُّ العابر والمتلاشي غير واقع ليس الأمر كذلك؟ فكل شيء واقعٌ ؛ لأن كل شيء يسمح بالتلغلل إلى الأساس، حيث لا يتحدث الواقع بل لغة الواقع الجزئية بل بلغة الأسرار الكبرى . ومن فهم اللغة التي تنطق بلسانها «أثينا» «وكاساندرا» و«برونهيلد» فقد فهم قدرًا أكبر من الواقع، بل واقعاً آخر مختلفاً عما يلقنه العلم إياه . وإن كل الواقع الجزئية لتشعب ويتسع إذا قورنت بذلك الواقع الحقيقي .

إن المعرفة بمفهومها الفلسفى (والمعروفة العملية لا تمثل إلا جانبًا واحدًا منها) يتبين أن توخذ بمعنى أوسع . وما يُعدُّ وهما بالنسبة لمن عميت عيناه عن الواقع ولم يحكم عليه إلا بالمقاييس التجريبية - هو نفسه شكل من أشكال المعرفة بالوجود .

لهذا فإن فهم تاريخ الفلسفة يقتضى التجرد من الأحكام المسبقة، والإدراك الواضح لكل أساليب الوعي بالواقع، وكل أساليب تجلی هذا الواقع ذاته . والواقع متضمن في جميع أحوال الشامل وأنحائه، التي ينبعق عنها في أشكال محددة ونسبة . وهو موجود في وحدة الشامل؛ في الكينونة أو الوجود الواحد الذي يمكنه، بوصفه المتعالى، أن يتكلم خلال كل شيء . إن تاريخ الفلسفة هو التحقيق التاريخي للأبدى على النحو الذي تم به تصوره . وهو يفترض أن الإنسان، في علاقته المباشرة بالله، قادر في كل لحظة على أن يلمس الأبدية من خلال الوجود الحاضر في شموله وإحاطته .

ومن إفتتاح الفهم على الواقع في كليته وفي أعماقه ينشأ الحس النبدي الذي يكتشف الإنحرافات الممكنة في تفسير الواقع. إن لدينا في علوم الطبيعة معايير محددة تمكنا من التثبت من الواقع التجريبية أو الكشف عن المزاعم الباطلة التي تقرر وجودها بغير أساس . ولكن عندما نكون بصدده الواقع نؤمن به، واقع لا يلغى إيماننا به أنه ينافي الواقع ويُخيب التوقعات المنتظرة، فليس التعبير عن هذا الإيمان إلا شكلًا من أشكال الإدراك لواقع يستعصي على الإثبات والتحقيق التجربى .

لكل حالة من حالات الواقع دلالتها النوعية، ولكل أسلوب من أساليب خدمته معنى مختلف يختلف خدمة الواقع أو الهدف أو الأسطورة أو الله . ولكن الإنحراف يبدأ عندما يزعم عنصر معين من عناصر الواقع أنه هو الواجب نفسه في كلية ومعناه المطلق . ومن الخطأ أن تذكر الواقعية على شيء لا تنطبق عليه المعايير التجريبية المعمول بها في مجال التقنية والتأثير العملي . ومن الخطأ كذلك أن ننظر إلى موضوع يمكن معرفته بطريقة سببية، واستخدامه استخداما تقنيا، على أنه هو الواقع ذاته، كما أن من الخطأ أن تأخذ الصور الأسطورية على أنها الواقع، ونتوهم وجود الواقع في ذاته في الرؤى السامية . فلن تكون هذه كلها غير جوانب جزئية، وحقائق مشتقة من الواقع؛ ولن يفهم معناها وتأثيرها وشكلها المحدد إلا من خلال ذلك الواقع .

ونحن لا نملكـ لهذه الأسباب كلهاـ أن نطبق معايير واحدة ثابتة على تفسيرنا للتاريخ الفلسفـة . فلا يمكن أن نوفق في هذا التفسير إلا بقدر ما يتجه الشامل الحاضر في أنفسناـ الذي نشعر أنه دائمـ الحركةـ فيـناـ نحوـ الشاملـ الحاضـرـ فيـ التـارـيخـ . عندـئـذـ يـنكـشـفـ لـنـاـ الـوجـودـ فيـ أعـماـهـ ، فـيـ أـثـنـاءـ فـهـمـنـاـ لـلتـارـيخـ ، وـتـبـيـنـ لـنـاـ الصـورـ الـتـيـ تـجـلـىـ فـيـهاـ حتـىـ

الآن . وعندئذ يتضح أمامنا تسلسل مراتب الواقع، وتتبين لنا الإنحرافات التي تم خضت عنه لتتخذ صوراً مختلفة مما هو سطحي ومحدود بحدود عقلية ضيقة ، أو مما هو موضوعي، ومتاه، ومادى، وشىئى، وزرى، أو تافه يؤخذ مأخذ الواقع .

بـ الوجود الممكن يستجيب للوجود الماضى

لا وجود لفلسفة حقيقة واحدة على هيئة رصيد منهجى منسق من المعارف التى تفرض نفسها على كل إنسان وتلزمه التسليم بها، وكأنها موضوع لا يتطلب منه إلا أن يبذل جهداً عقلياً لتعلمها، كما يفعل مع سائر المعارف الموضوعية فى العلوم الطبيعية والرياضية . ومن تصور أن الحقيقة الفلسفية موجودة أمامه ولا تحتاج منه إلا أن يتعلمها فلن يصلح من الفلاسفة شيئاً؛ فالواقع أن الإنسان يشرع فى دراسة الفلسفة بوصفه وجوداً ممكناً يتواصل مع وجود آخر، وهو يحقق هذا التواصل من خلال الفلسفة مع أولئك الذين بلغوا أقصى درجات المطلق والوضوح . إنه يدخل فى حوار مع أكبر عقول الماضى وأكرمها، ويستطيع أن يطرح عليها أستئناته؛ وإذا لم يفعل هذا فلن يكون لدراسة الفلسفة أى معنى .

ويكون الإنسان حراً بقدر ما يكون موجوداً ممكناً أو مدعواً للوجود . فهو هذا الكائن الذى لا يُفهم، والذى يحيا حياته وهو على وعي بضرورة اتخاذ قرارات حاسمة ذات قيمة أبدية . ولهذا فإنه لا يحيا حياته وحسب، وإنما يُعرف الجدُّ الذى تصبح الحياة نفسها بالقياس إليه شيئاً غير ذى بال . وعندهما يردد الناس : «يا إلهى ! هكذا خلقت ! هذه هي طبيعتى» فإن هذه العبارة لا تبدو له خاطئة مجرد أن مضمونها غير قابل للمعرفة، بل لأنَّه يشعر بأنَّها تخدعه تحت ستار معرفة مزعومة، وتتصبَّ له فخاً يغريه بالتخلى

عن مسؤوليته والاستسلام السلبي لـ «هكذا خلقت وهذه هي طبيعتي» ، والترد في تفاهته أو انفعالاته .

وليس الوجود في الزمان مجرد حلقات متتابعة من التجارب والخبرات، ولا هو مجرد تذكر لما يُنسى بعد ؛ فالواقع - على العكس من ذلك - أن السابق يحدد اللاحق ، وأن المستقبل يرتبط ارتباطاً واعياً بما تم إنجازه واستيعابه وتقريره في الماضي . وبالمثل يمكن القول إن اللاحق يحدد السابق ، وذلك بقدر ما كان الماضي ملتزماً بمستقبل لا يسمح بذلك الماضي بأن يحيا حياته كيما اتفق . وما من وجود يخلو من الوعي بماض - كنته أنا نفسي - يدفعني في الحاضر لاتخاذ قرارات قد حددتها المستقبل من قبل .

إنتي أتواصل مع نفسى مادمت موجوداً؛ فلست أحيا ببساطة وكأننى موجود فحسب ، وإنما أنا وجود له علاقة بذاته ومن ثم بال تعالى . غير أنتي لا أوجد نفسى في علاقة بالوجود في ذاته ، هذا الذى يعد «آخر» لا سبيل إلى النهاية إليه ، والذى يواجهنى ويتأسس عليه حياتى ، وإنما أوجد كذلك فى علاقة بوجود الآخرين الذين يمكننى أن أتواصل معهم .

ولما كان التفاسيف وجودياً ، فإنه يتحقق عن طريق استيعاب تفكير أولئك الذين وجدوا في الماضي والتحاور معه . وإذا كان الوجود (الذاتي الحميم) يتسم دائماً بالأصالة ، فإنه لا يبدأ أبداً بداية مطلقة ؛ لأن هناك سياقات متتابعة على الطريق الذى أدى به إلى موقفه الراهن . ويتوقف عمق التفكير الفلسفى على مدى قدرة الإنسان على استيعاب الروح التاريخية الفعالة التى انبثقت منها شخصيات الماضي .

ولكن العلاقة التي يمكن أن تربطنا بشخصية ظهرت في الزمن الماضي هي علاقة ذات بعد واحد . فكل ما هو تاريخي يضع الإنسان الحاضر أمام إمكانات مختلفة . وكل ما عرفته عن ماض - كان واقعا ذات يوم - لا يعود مجموعة متنوعة من آثار من سبقه على الدرب، وضريبا من التنظيم والتصنيف المؤقت، وعددا من الأشكال والاتجاهات والمواقف الأساسية، غير أن الأمر المهم في كل الأحوال هو أن يحرص في أثناء وجوده الزمني على التخلُّق في علاقة أصلية و مباشرة بالتعالى، وأن يكون نفسه . ولابد له من أن يسمع في الحاضر ما قد سمع قديما في الماضي . ومع ذلك فإن الماضي لا يقدم ضمانا كافيا لمجرد أنه قد وجد من قبل ، إذ يتحتم علينا أن نجري تجربة جديدة إذ أردنا أن يحتفظ بحقيقة واقعه في أنفسنا .

ولهذا فإن كل محاولة لتكرار الوجود الماضي أو محاكاته لا يمكن أن تخلي من خداع النفس . وهذا هو السر في ألوان الإنحراف التي تؤدي بالإنسان إلى التشبت بغيره بدلا من أن يكون هو نفسه وأن يجرِّب تجربته ، كما تفسر حرصه على التمسك بالمعرف اليقينية التي انتقلت إليه بدلا من حرصه على الإرتباط المباشر بوجود التعالى . وطبعاً أن تتخذ هذه الإنحرافات شكل المعرفة «الحقيقة» ، والإعتقداد المتزمن . والنزوع إلى الأحكام المطلقة، وأن تستمد يقينها من المؤسسات والضمادات الموضوعية .

ج- الماضي بوصفه شرطا لا غنى عنه للاستيعاب :

لاحظنا التعارض القائم بين حقيقة ضرورة ثابتة تتسم بال موضوعية البحث من ناحية، وحقيقة الوجود في الزمان من ناحية أخرى ؛ هذه الحقيقة التي تتضمن بالتواصل، وتعني ماضيا ينتمي إليها، وحاضرًا تتخذ فيه

القرارات الحاسمة، ومستقبلاً تحدده وتجريه قدرًا لها، لأنها حقيقة لا تعطى أو توجد كغيرها من المعطيات وال موجودات، وإنما تتحقق من خلال الحرية، وتقوم على أساس معتم .

هناك معارف دقيقة تتخطى الزمان . هذا أمر لا ينكره أحد . ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هو : هل هذه المعارف هي كل شيء؟ وهل تتحصر الحقيقة في إدراك العلاقات الدقيقة؟ أم أن بجانب المعرفة الموضوعية المضبوطة ومن فوقها معرفة أخرى ممكنة تضفي كل أحوال الشامل وجهاته؟ معرفة لا تتوقف ولا تنغلق على نفسها، بل تتيح للحرية أن تشفّر وتكتشف ذاتها؟ من هنا تصيبع كل معرفة بالموضوعات مجرد وسيلة؛ وهي لن تبلغ الكمال في ذاتها أبدًا، على حين أن وضوح الشامل - الذي يعد وعيًا بالحاضر الأبدى - لن يتحقق إلا في صورة زمنية، ولن يكون إلا وعيًا تاريخيا . وإنن فلن تغدو الدقة التي تتخطى الزمان حقيقة نهائية في ذاتها، بل سيصبح الماضي، بكل ما يملئه، أساساً يرتكز عليه وجودي . صحيح أننا نجرب الزمنية بوصفها ظاهرة، أو نجري بها على مستوى الظواهر، ولكن هذه الزمنية وحدها هي التي تسمح لنا ببلوغ ما هو حق وجوهى . وليس من سبيل إلى تجاوزها إلا بالعلو والاتجاه نحو المتعالي؛ نحو اليقين بحضور أبدى لا أحصل عليه إلا إذا بلغ إحساسى بالزمان أقصى درجاته، كما أفقده فقدًا تاما حين أواجه لا زمانية المعرفة الدقيقة التي تزعزع لنفسها الأبدية . ذلك أن هذه المعرفة الدقيقة تنتطوى في الواقع على تجاوز زائف للزمان عن طريق نفيها له ، في حين يتحتم على التجاوز الصحيح - بوصفه ظاهرة - أن يتخذ صورة زمنية . إن الحقيقة هي الماضي ، لكن ليس هو الماضي الميت الذي يتمثل في المعرفة لما ماضى ، بل هو الماضي الذي لا يمكن أبداً أن يقال عنه ببساطة إنه قد انقضى ، والذي يبقى يفضل حريري .

و هذه الحرية تكون حرمة بقدر ما التزم - في وجودي نفسه - بالإحساس بالمسؤولية والذنب تجاه أفعال قديمة قدم الماضي الذي التزمت بنفسي خلاله، ولازلت التزم بها إلى اليوم .

إذا كانت الحقيقة ترتبط بالزمان بوصفه الشكل الضروري لظهورها وتجليها، وإذا كانت الحقائق العلمية الدقيقة التي تتخطى الزمان لا تعدو - إن صح هذا التعبير - أن تكون هي الهيكل العظمى الذى يتضمن الوجود ويكتشف من خلاله - وبذلك لا تكون شيئاً مستقراً في ذاته بل شيئاً مضاداً للحرية - إذا صح هذا كله فلن يكون التاريخ شيئاً نعرفه من الخارج، بل حاضراً حياً فيه . إننى لم أصبح ما أنا عليه من فراغ : فماضيُ هو التاريخ . وأنا أحصلُ الفلسفة الماضية عندما أتقلّف، ويرقى تفاصيل إلى المستوى الوجودي ويزداد حظه من الإملاء بقدر ما تكتشف علاقتي بفلسفه الماضي العظام وتزداد حضوراً، ويقدر ما أتلقي عنهم ، وأدخل في عراك معهم ، وأوجد نفسي من خلاهم . وإذا كنت فرداً له مصيره الفردي، فإننى لا أكون إنساناً بحق حتى أشارك في مصير العقل البشري، أي في تاريخه وأجلَّ الذين صنعواه، وأحبهم، أو أنقدهم وأدخل في صراع معهم .

من الحال أن تلغى شيئاً تم وقوعه حقاً، أو نجعل الماضي كأن لم يكن . وكما أن استيعاب الماضي - خلال الزمان - وإصاعته وتوظيفه هي التي تتبع لـ تعميق وجودي الشخصي وتغييره أو إصاعته وفقدنه، فإن التاريخ الذي يحيا في الحاضر ليس على الإطلاق مجرد رصيد من الآراء الجامدة والمعرف الثابتة التي لا يمكن تغييرها، ولا هو مجموعة من الأفعال التي جُسمَتْ وانتهى الأمر، ولكنه يظهرنا - عن طريق الحرية - على أعمق جديدة

وأمكانات لن تخطر على البال . والتاريخ يتحول من الناحية الباطنة تحولا لا يتوقف ، في حين يظل ثابتا لا يقبل التغيير في واقعة الخارجي . ونحن كلما استوعبناه استيعابا باطنيا استعاد حضوره، وبعثت أطياقه حية بدم الأحياء الذين يقتربون منها بكل ما في وجودهم من جدية . عندئذ تستأنف الأطياف حياتها وتنفتح وتزدهر .

بهذا المعنى يتصل التفلسف بفلسفة الماضي ويصبح شاهدا على تواصل تم تحقيقه . وكلما تغلغل بعمق في هذه المملكة التي تهيمن فيها العقول والأرواح وتحفها الأسرار، تبين له بوضوح كيف يتصارع بعضهم مع بعض، وكيف يتشاركون في تفاعل تسوده الحبّة، وكيف يربون الحياة لبعض الموتى ويعيدونهم إلى الحاضر في صورة جديدة، أو يهملون بعضهم الآخر ويسلمونهم للضياع والنسيان. أليس عجيبا أن يكون أوفر الناس حظاً من الحياة أقدرهم على السكن مع الموتى، وأن يكون ناسياً لهم فقيراً في الحياة ؟ إن علامة الوجود الطبيعي الخالص أن صاحبه يحيا حياته يوماً بيوم . أما علامة الوجود الحق فهي عدم الاستسلام للنورة الموضوعية للزمان اللانهائي، وإحالتها إلى شكل زمني - أي إلى حاضر قماض فمستقبل - دون أن يفقد القدرة على رؤية ذاته أو رؤية الحقيقة . عندئذ يصبح الزمن كياناً باطننا، ويغوص الوجود الحميم في الماضي كأنه يغوص في الأبدية، كما يلقى التفكير التأملى وإرادة التحقيق العملى بنفسهما أمام المستقبل. حينئذ يبيّن كأن الأنوار تعكس أو تتتبادل، إذ لا يكتسب المستقبل عمقه إلا من الماضي، كما يصبح الماضي مجرد امتداد ميت بدون الحرية والحاضر والمستقبل . وهذا هوذا الشاعر كونراد فريديناند ماير (١٨٢٥ - ١٨٩٨) يعبر عن هذا في أنشوته « جوقة الموتى » التي تبدأ بهذه السطور :

آه آه ! نحن الموتى ! نحن الموتى ! نحن جحافل جرارة أكثر عددا من
أكثركم في اليابسة وفوق بحور هدارة .

ثم يستطرد فيقول :

وكل ما بنينا أو بدأنا في ظروف صعبة
لازال يجري في اليتابع مياها عنبة ،
وكل حبنا، وكرهنا، صراحتنا على الطريق
ينبض لا يزال كالحياة في الدماء والعرق ،
وكل قانون كشفنا أمس كنهه وصدقه
يفير الأرض ويهدى للحياة الحقة .

إلى أن يختتمها بهذه السطور :

لا زلنا حتى الآن نقش عن معنى قبر الإنسان ،
فاحنوا الهمات خشوعا ، ضحوا ، هاتوا القربان !
إذ لا زلنا أكثر منكم حتى الآن !

* * * * *

الموتى يلونون بالصمت . ونحن لا نسمعهم إلا من خلال كتاباتهم . إننا
نتكلم عنهم . ولكنهم لا يستطيعون أن يجيبونا إلا بما سبق أن قالوه في
مؤلفاتهم . وسنجد في هذه المؤلفات عبارات تبعث حية بعد رقاد طال أمده
آلاف السنين ، لأنها يمكن أن تقدم الإجابة عن أسئلة نطرحها اليوم . بل إننا

لنستطيع أن نتوصل من قراءة النصوص المشهورة إلى كشف قاتمة على
تغيير آراء كنا نحسبها ثابتة .

والتعامل مع الموتى لا يقوم إلا على الخشوع والإحترام، كائناً نقول
لأنفسنا : أليس من الممكن أن ينهضوا فجأة من رقادهم ونراهم أمامنا ؟ !
وكيف تتحمل المسئولية تجاهم، بماذا نرد عليهم إذا سألونا عما قلناه عنهم ؟
إن دعاء الواقعية التافهة هم وحدهم الذين يتصورون أن الموتى قد ماتوا،
وهم الذين لا يطلبون عندهم شيئاً بوربا ما تطلعوا - في ساعات الحسرة
والاكتئاب - إلى أجيال أخرى تنصتنا بعد موتنا من يشهون أعمالنا
ويسيئون إليها . ويدفعنا الشعور بالمخاطر التي تهدد ذاكرة التاريخ إلى
القيام بواجبنا وتقديم كل ما في وسعنا لمحافظة على معانى الجلال
والحقيقة التي ينخر بها وإلقاء الضوء عليها . وإناء المحاولات المستمرة التي
تبذل دون طائل منذ عهد الفراعنة لمحو آثار الماضي ونسائه وإفساده،
يمكننا أن تتصور مدى الرعب الذي أحس به نيتشه عندما تخيل أن من
الممكن أن يظهر في المستقبل وحش رهيب يسخر التاريخ بأسره لخدمته،
ويعمل على تشويهه، وتزييفه، وتدمره . وإذا كانت العاطفة الصادقة التي
تدفع الإنسان لمحافظة على نقاط ذاكرته التاريخية مرتبطة بوجوده الزمني،
فإن هذه العاطفة نفسها تصدق على الوجود الأصيل الحميم الذي يحيا في
الزمان ويعلم في الوقت نفسه أن التاريخ في مساره الموضوعي ليس هو
الحساب أو القضاء الأخير . إن المتعالي وحده هو المرجع الأخير، ولا يمكن
لإنسان أو شعب، بل لا يمكن للجنس البشري، أن يستائز به لنفسه . وقد
كان الإعتقاد بأن التاريخ العالمي يمثل القضاء الأخير هو الخطأ الذي وقع

فيه فكر انغلق على نفسه داخل حدود المباطنة (أو المحاية) . ومع ذلك يصدق على الوجود الحميم في الزمان أن الماضي هو الأساس الذي يستند عليه، وأن تذكر التاريخ واستيعابه مما لبّه وجوهره . ولهذا فسوف نحافظ على عاطفتنا نحو التاريخ ما بقينا أحياء، وسنشعر نحوه باعاطفة أكبر إذا عرفنا كيف تتمثل تجارب أولئك الذين حققوا الطفو فوق الزمان وتمكنوا من استيعاب أفكارهم . هناك، في هذا العلو، لا يكون الموتى أمواتا، بل أحياء حاضرين، وكل ما نفعله الآن معهم؛ كل ما يدور بينهم وبيننا، يتصل اتصالاً مشحوناً بالأسرار بذلك الحاضر الأبدى الذى اختفى فيه كل صراع ونزاع، لأن الحكم الأخير قد صدر فيه بكل حسم ووضوح .

هنا والآن يتم التحصيل التاريخي وإستيعاب معطيات التاريخ وعلى حياتنا الخاصة - عليها وحدها - يعتمد الفلاسفة العظام لكنى نردهم إلى الحياة .

ولكننا بهذا لا نكاد نلمس إلا لب المشكلة التي تستحوذ على اهتمامنا، ولا نعبر عما يحدث حقاً في أثناء البحث التاريخي بمعناه الحقيقي. فلا بد هنا من العمل المضنى، ولا بد من تحصيل المعارف الضرورية والعلوم الممكنة حتى تقترب، في اللحظات المشرقة، من العقول الكبرى، ونبلغ الحاضر الأبدى للتاريخ .

يمكنا إذن أن نصور الصعود التدريجي نحو ما هو جوهرى وأساسى فى الخطوات التالية :

- ١ - تذكر في البداية العالم الخارجى : المعرفة التجريبية بالوقائع، والقضايا والأبنية أو السياقات، والتآثرات والتآثيرات . وهذا هو ميدان تاريخ الفلسفة بوصفه علمًا متخصصاً .

٢ - ويأتي بعد ذلك تمييز الأشكال، والصور، والجماعات الكلية ذات الطابع الشخصى أو النسقى . هنا تبقى المعطيات الواقعية موضوعية خالصة، ترى عن بعد، بنظرة النسر المحيطة الشاملة، كأنها مشاهد متتالية، وتكون رؤية الأعمال الكبرى المؤثرة رؤية باردة غير ملتزمة، وموضوعية ذات مسحة جمالية .

٣ - وأخيرا يأتى دور الاستيعاب، فيبدأ التحاور والجدال مع شخصيات تعد مثلاً ونماذج أو خصوصيات وأعداء . وفي أثناء هذا الاستيعاب يتتبه الإنسان لنفسه ويفهم نفسه . ويتحول الموضوعى البحث إلى دالة على الوجود الحميم . ويصبح الغريب خصوصياً، ويصير الماضي حاضراً، والوقتى العابر أبداً . وتتبدل الملاحظة السلبية فتصبح إعداداً للوجود الحميم الفعال . ومن خلال هذا الاستيعاب عن طريق التواصل الشخصى يصير الإنسان هو نفسه .

والخطوة الثالثة والأخيرة مسألة تخص كل فرد على حدة . أما العرض الموضوعى فيستلزم الخطوتين السابقتين . وإذا كانت تلك الخطوة الثالثة التى تحرك الدفعه وتدل على الهدف تتراجع خلف الخطوتين الآخرين، فإنها لا تستطيع أن تعبّر عن نفسها إلا من خلالهما . ولهذا فإن ما تدركه منها بشكل غير إرادى يبقى أمراً مباشراً .

د - النقطة المرجعية ليست وجهة نظر معيينة، بل هى الانفتاح على الوجود الواقعى (أى على الحقيقة بوصفها الشامل الأبدى) :

إن إدراك الحقيقة والواقع فى تاريخ الفلسفة لا يتم بتطبيق معيار من

الخارج عليه . وهو لا يتم كذلك بالالجوء إلى حقيقة جزئية معينة تشغل حيزا من ذلك التاريخ وتطمح مع ذلك إلى السيطرة عليه كله وإصدار حكم القاضى عليه، وباختصار لن نفهم تاريخ الفلسفة إذا سطحناه وأخذناه لحقيقة معروفة سلفا، وسنخفق أيضاً في محاولة فهمه إذا لجأنا إلى نظام كلى شامل للوجود، يُعد كل تفاسير سابق مجرد إسهام جزئي فيه، أو إلى معيار التقدم في المعرفة أو تتبع التطورات والتحولات التي طرأت على المشكلات وحلولها، - وكذلك لن نفهمه إذا أدرجناه تحت تصنيفات شكلية ومقولات - تقويمية، أو أحلنا جميع أفكاره إلى أفكار نسبية تخضع للتعسف والهوى، - وسيكون من العبث أيضاً أن نتحول هذا التاريخ إلى ميدان حرب يُقسم فيه المفكرون السابقون إلى خصوم تفكيرنا الخاص وأصدقائه ، -

وأخيراً لن نفهم تاريخ الفلسفة إذا اعتمدنا على التصورات الإجتماعية لمستقبل البشرية في مجتمعها، أو ربطناه بغایة مطلوبية أو منفعة يمكن أن تعود على أهداف نسعى إلى تحقيقها في الوقت الحاضر .

كل هذا الذى ذكرناه يمكن أن يستغل في عملية استيعاب التاريخ، كما يمكن أن يكون أداة في يد البحث العلمي، وأن يسمح بإنشاء سياقات معينة. وبهذا يمكن أن تتضخم الواقعية التاريخية بفضل إحدى الحقائق التي تفتح أمامى - حتى ولو رفضتها - آفاقاً جديدة، وتكشف لي عن إمكانات كامنة فيها . وبهذا أيضاً يمثل الجدل المستمر بعداً ثابتاً من أبعاد الحوار المتنوع بين الفلاسفة .

غير أن هدفنا النهائى هو الوصول إلى تصور لتاريخ الفلسفة في مجموعة؛ تصور يتغلغل إلى الأعمق وتصلح الأسس التي يقوم عليها لأن تكون نقطة مرجعية يرتبط بها الكل : أريد أن أرى كيف يرتفع الإنسان - في

حياته الزمنية - إلى الوعي الباطن بالوجود، وكيف يتوصّل إلى اليقين بالمتّعال انطلاقاً مما يعرّف عن الخليقة، كيف يتّخذ هذا اليقين لديه صورة موضوعية في فكرته عن الله، ومعرفته بالعالم، وتصوره لوجود الإنسان وأحبابه - من خلال تجربتي للإمكانات - أن أفتح مغاليق الوجود الأصيل، كما أتوقّ كذلك - وأنّا أغوص فيما يقدمه كلّ مفكّر من شئٍ فريد في تاريخيّته - أن أتوصل إلى تأمل الجوهر الذي يحمل كلّ فكرة جوهريّة ويحيط بها إحاطة شاملة .

**ثالثاً - المفاصيل الأساسية لتطور تاريخ الفلسفة تصوراته
معناه**

الفلسفة بتاريخها، وذلك من خلال تصور كلٍّ يفسر هذا التاريخ في مجموعه، ويتصف بالخصائص التالية :

أ - ينبغي أن يكون تاريخ الفلسفة عالياً .

(١) امتداده في المكان والزمان (تناهى المكان الأرضي وتفرد اللحظة التاريخية) :

تتم اليوم حركة فذة غير مألوفة مهدّ لها قرن من الزمان؛ فقد أصبح الناس على وعي بأن الكرة الأرضية التي يعيشون عليها مكان محدود . وبدأت الشعوب يتعرف بعضها ببعضها في مواجهة واقع واحد، وأخذ البشر يشعرون بمستقبلهم ويخططون له، واضعين المكان الأرضي المحدود نصب أعينهم؛ فلم يعد في إمكان الجفراوى أن يقصر ملاحظاته على مناطق معينة، بل أصبح من واجبه أن يتسع فيها لتشمل الكوكب كله . ورجل الدولة يجد اليوم لزاماً عليه أن يضع في حسابه موازين القوة المؤثرة على مصير الكرة الأرضية قبل أن يتخذ قراراته المهمة؛ والسياسة العالمية لم تعد فكراً على مستوى القارات فحسب، وإنما تغلقت في الواقع في وعي الرأى العام؛ والتاريخ بوجه عام قد أصبح تاريخاً عالمياً لا مجرد تاريخ غربي مغلق على نفسه على رغم أنه هو تاريخ العالم . بهذه المعانى كلها تغير كذلك تاريخ الفلسفة . فالمفكر يهتم اليوم بالضرورة بكل فكر حقيقى يتم على وجه الأرض . وفي حين يكافح رجل الدولة لتدعميم مجال الواقع وتشكيكه ، نجد رجل الفكر يكافح في سبيل الوصول إلى العمق ورحابه الأفق اللذين تتيجهما له أصالة وضعه الإنساني، يؤيده كل المفكرين الحقيقيين ويشلون

أزره حتى يجد نفسه . ولن يشعر الإنسان حقاً بأن العالم قد أصبح بيته حتى يجتاز كل نقد يتعرض له من أى مكان ويحس أنه قد وسع أفقه وثبت خطاه .

إن المكان الأرضي لا يملؤه إلا التاريخ . ونحن لا نبلغ الرؤية العالمية حتى تتغلغل في أعماق الزمن . ولا يكون الإنسان إنساناً بحق، ولا يفهم نفسه، إلا عن طريق الماضي . فمعرفة التاريخ هي التي تفتح أمامنا العالم على اتساعه، وهي التي تسمح لنا بفهم الوجود الإنساني في مجموعه بوصفه وجودينا الخاص . ولهذا فتحن في حاجة إلى تاريخ عالمي للفلسفة على مستوى البشرية بأسراها .

إتنا نأمل، ونحن نتفاسف على مدى التاريخ، أن تكون معاصرين لكل المفكرين الأصالة، أو نأمل - والأمر سواء - في أن نجعلهم معاصرين لنا . ونحن نطمح لتوسيع أفق حاضرنا بحيث نعيش تلك اللحظة الفذة التي تمت فيها صحوة الإنسان على وجوده في العالم، وندرك بأنفسنا أن صحوة الوعي هذه كانت فصلاً فريداً متسقاً، وأنها قد تمت - من وجهة النظر الكونية الشاملة - في لحظة خاطفة نسميها التاريخ العالمي . ونحن نتمنى أيضاً أن تكون لدينا القدرة الكافية على التحقيق فوق قرون من التطور المتصل بحيث تتقلص في لحظات تبدو في مجموعها جهداً واحداً شارك في كفاحه من أجل الوضوح، والواقع، والآبدية .

ونحن نرجو أخيراً أن نتمكن من الوثوب في الحاضر الآبدى للوجود؛ هذا الحاضر الذي يتجلى في كيان الإنسان على تلك الصورة التاريخية .

ونحن نحاول، بقدر ما في وسعنا، أن تنفذ إلى الأزمنة السحرية والأماكن المولغة في البعد، حرفيين على التحرر من كل وجهات النظر التي نجدها

فيها لكي نحتفظ بالملوحة الكافية للمشاركة في كل واحدة منها . ويظل هدفنا الأخير - ونحن تتغلغل بأرواحنا في الأبعاد الشاسعة - هو تولي مسئولية وضعنا الخاص في التاريخ وتحقيقه بمزيد من الحرية والتصميم والوعي، بحيث لا تخلي عنه إلا بالموت؛ إذ إن الأبدية وحدها هي التي تجعله أمراً نسبياً وهي التي تحفتنا على إطاعة الحقيقة الواحدة .

بـ- العالمية بوصفها هرآة :

إن النظر إلى الواقع البشري في سياق التاريخ العالمي هو الطريق المؤدي إلى الوجود في تمام حريته ونقاءه . فالصورة العالمية وحدها هي المرأة المستوية الصافية التي يمكن أن يرى فيها الإنسان نفسه ويفهم نفسه . وفي هذه المرأة وحدها تتحقق جميع الإمكانيات الإنسانية، ويتم إدخال التعديلات الضرورية على الصورة المحدودة المرتبطة بمعرفة الذات . غير أن الحصول على هذه المرأة العالمية - التي لا تتوافق أبداً بصورة مكتملة - أمر يتوقف على المستقبل ويحتاج إلى المعرفة المحيطة الشاملة، كما أن بحثنا الدائب عنها هو الذي يحفزنا على تغيير كل الحدود وتخطيئها . إن الحدود تشتدنا إليها بقوة، ولكن الاستثناء الخارق يسطع أمامنا كالمنارة . وما يbedo لأعيننا كأنه أغرب الغرائب يستثير شففنا ويؤثر علينا عن كثب .

ويعد أن نحبس أنفسنا داخل عالم ثقافي ومتتنوع إلى أبعد حد، تجد أنفسنا مندفعين للرجوع إلى الأصل الذي نبع منه . هناك نعود لاكتشاف الخصائص الأولية للإنسان، ونفتح على دوافعه الأساسية وموافقه الجدية . ونعتقد عندئذ أننا نتعرف شيئاً ظل خافياً عنا في كل ثقافة رفيعة، ونحاول أن نلتمسه في جنور الحضارات الكبرى : عند الإغريق، وعند الشعوب

البدائية . ويدفعنا تعطشنا إلى أصلنا إلى الإمساك بمرأة تعكس كل الأصول الأخرى . إن الجوهر الذي انبثقت منه الفلسفة الحقيقة قد كان ولا يزال كامنا في أنفسنا منذ عهود بعيدة ممتدة إلى ما قبل التاريخ، دون أن نشعر به في وقت من الأوقات شعوراً واضحاً جلياً، ولكننا نبدأ في تعرفه في التاريخ العالمي . هذا التاريخ العالمي في مجتمعه هو مرأة الوجود الإنساني التي تكشف عما يمكن لدينا من إمكانات، وما حققناه في الواقع، وما لا يزال راقداً في أعماقنا . وتاريخ الفلسفة هو أداة استيعاب الفلسفة بصورة عالمية؛ وهو في الوقت نفسه مرأة الوجود الإنساني كما هو مرأة الفلسفة التي تتحققها في أنفسنا .

جــ العالمية في تعدد الظواهر :

هناك شيء واحد غير محدد - متعلق بالوضع الإنساني، والوجود ، والعلو - يخاطبنا من ثنياً التاريخ العالمي ويشدنا إليه، دون أن تتمكن من الإمساك به بصورة مباشرة . ولهذا نسأل أنفسنا : كيف نتوصل إلى هذا الشيء الواحد من خلال ما هو عالمي، مادمنا لا نطلب هذا الأخير إلا من أجله ؟ إن التفكير الفلسفى - بكل ما يتسم به من التشتت واتساع الرقعة - يتوجه نحو تفهم الأصيل تفهماً حقيقاً . ولا بد لهذا السبب أن يكون تاريخ الفلسفة جزرياً؛ فتتبعه جنور الأفكار هو الذي يمكنه من فهم فروعها . وكلما تقدم هذا البحث اتضحت أن الوجود يتجلّى في العالم بصورة مختلفة وأساليب متباعدة . وهناك عدة لغات أولية تعبّر عن الأصول الفلسفية : لدينا بالمعنى الحرفي اللغات الهندو-أوروبية واللغات الصينية ، ولدينا بالمعنى المجازى الأشكال الأساسية للمقولات العقلية ورموز الكتابة بالشفرة .

غير أن هذه الأصول الفلسفية المجاورة ليست منقطعة الصلة فيما بينها؛ فتعدد الأصول يتبع للناس من كل مكان أن يحتكوا بعضهم ببعض عبر جسور التاريخ، وأن يتبادلوا الأفكار ويفهم بعضهم بعضًا، وتتشاءأ بينهم أواصر قرابة تربطهم بالأصل. على الرغم من اختلاف ظواهره؛ قرابة تجمع بين كل أولئك الذين مروا في حياتهم وفکرهم بتجربة تجلی الوجود، وعرفوا كيف يعبرون عن هذه التجربة وينقلونها إلى غيرهم . الواقع أن كثرة الأصول التاريخية لا تحول دون التواصيل بل تجعله أمراً مطلوبياً فالحقيقة تتوقف دائمًا على التعبير عنها، وتنتجه بذاته إلى الآخرين، وتنتظر الجواب عنهم، وتضع نفسها منهم موضع الاختبار . والتناقض الشديد بين اللقان المختلفة التي تعبّر عن الأصل يدفعهم إلى اللقاء والمواجهة . ويمكن أن يمتد التواصيل ليشمل الأرض بأسرها، وذلك بقدر ما يستيقظ الوعي بوحدة البشرية في ضمير كل إنسان، بل يبدو أن كل الحركات العقلية تستمد أهميتها من حتمية كونها مسألة تهم البشرية جمّعه .

إن العالمية هي الاستعداد لهذا التواصيل والقدرة عليه . والدولة أو المجتمع الذي يغلق حدوده في وجه إبداعات المجتمعات الأخرى في الفكر والعلم والدين والفلسفة والفن أو يحرمها من إبداعاته هو مجتمع أنكر إنسانيته . عندئذ تتصدع الإنسانية، وتفقد القدرة على سماع صوتها وفهم ذاتها . الواقع أن عملية التواصيل التي تعبّر عن القدرة العالمية على تلقى التأثير الروحي وممارسته عملية ذات مستويات متعددة ومعانٍ متعددة .

(١) إننا نفهم ماهية الشيء الجزئي فيما أعمق إذا عرفنا آخر نقارنه به ونضنه في مقابلة، بحيث تظهر أوجه التباين بينها . والمقارنة هي التي توجه

الرؤى ويشير التساؤل . وكلما اتسعت آفاق المقارنة اتضحت نقط الالقاء والافراق، وظهرت عوامل الاختلاف والاتفاق .

إنتي أقارن ما هو خاص بي بما هو غريب عنى، وأحاول عن طريق هذه المقارنة أن أنتظر إلى أفكارى باقصى حد ممكن من التجرد . وبهذه المقارنة تتدرّب عينى على اكتشاف أنواع التحيز فيما أسلّم به كأنه أمر بديهيّ . وتتضخّح هذه التحيزات عندما أقابل بينها وبين ما هو غريب عنى . فالتفكير الصيني على سبيل المثال يمكنه أن يحررنا، على الرغم من أنه نفسه ظل أسير أفكار مسبقة عن العالم لم يستطع التخلص منها،

ييد أن المقارنة بين ما يجيء منى وما يأتي من مصدر أجنبى عنى تقتصر دائمًا على ما تم إبداعه والتفكير فيه، وما أريد قوله أو تصوره، ولا تنصب أبداً على الأصل . تلك هي حدود المقارنة . فهى تتطلب النظر من الخارج، وتقتصى الوقوف من بعيد . فإذا تعلق الأمر بالوجود الأصيل الحميم أصبحت المقارنة من المحال، وإذا حاول المرء القيام بها أضاع وجوده وقد صدقه . إنتي هنا لا أنظر من الخارج، وإنما ألتمس الأساس التاريخي الذى تقوم عليه إنسانية واحدة شاملة وأنا لا أريد أن أتحول إلى كائن محدود ضيق الأفق، وإنما أحاول - بقبول الوضع التاريخي لوجودى - أن أكون إنساناً ممتدّ الجنور إلى أعماق هذا الوجود، غنياً ممتلاً بمضمونه . وليس يكفينى كذلك أن أميز نفسيّ بما هو غريب عنى، وإنما أطمّح إلى استيعابه وتمثّله، وأنوارضه وأتحد به في أن واحد؛ فلا أنا أقلده، ولا أنا أنكره، بل أسعى إلى صحبته على الطريق المؤدى إلى قلب التواصل .

(٢) ربما صور لي الظن أنني بالغ هذا كله بالفهم ، فلأنني أفهم مالاً أحتاج أن أكونه أو أصيير إليه . وباستطاعتي أن أفهم أفلاطون دون أن أكون أفلاطون . والفهم يمكنني من مشاركة غيري في الموضوعات التي يفكر فيها ، والواقع التي يصدر عنها ، والمشاعر التي يحسها ، والانفعالات التي يجيش بها وجوداته . والفهم - أو بالأحرى التفهم - أداة صالحة لابراك حركات النفس ، والعقل ، والوجود . وإذا فهمت غيري ووجهت جهدي نحو الإنسانية بأسرها فقد صرت عالميا ، وشعرت كأني في كل مكان في بيتي .

لكن الأمر في الواقع ليس كذلك .

فالاعتقاد بأنني أصبحت كل شيء مجرد أنني فهمت كل شيء لا بد أن يلغى ذاتي إلى نقطة اللاوجود واللحظة الصرف ، ويحيل حياتي إلى شيء عرضي لا مطلب له ولا مصلحة فيما يفهمه . كمائن الفهم نفسه يضيق أفقه ويزداد شحوبه كلما قل وجودي أنا نفسي . هنالك يفلت مني الآخر في الوقت الذي اعتقدت فيه أنني فهمته وأصبحت قادراً على التصرف فيه ، وربما صورت لي معرفتي المزعومة . حين أشبهها تشبيها خاطئاً بالمعارف التي تقدمها العلوم الطبيعية . أنني استطيع أن استخلص منها مناهج فعالة وصالحة للتحكم في الجماهير والسيطرة على شعوب أخرى وأناس آخرين يعيشون حياة تاريخية مختلفة عن حياتي .

إن الحد الذي يميز الفهم يتمثل في أنه لا يكون تاماً موضعياً خالصاً إلا في مرحلة انتقالية عابرة . فلأنني في النهاية لا أفهم إلا إذا كنت قادرًا على أن أكون أنا نفسي . كما أنني لا أنتمد في الفهم إلا إذا حولته إلى فعل باطن ، إلى استيعاب ، وحركة أخرى مضادة ، وأزمات يتولد عنها وجودي الحميم .

(٣) إن الفهم من خلال التواصل يعني في الوقت نفسه أنه صراع . وهو صراع من نوع خاص، لا من أجل القوة بحيث ينتصر طرف على طرف، بل من أجل الحقيقة التي يكتشف فيها الطرفان نفسيهما .

والجدال خاصية أساسية من خصائص التواصل الفلسفى . ولكن الجدال المنحرف أو المجادلة هي التي تصر على أن تنتصر، وأن يكون معها الحق، وأن تستبعد الطرف الآخر وتجعله نسياً منسياً ... إلخ وهي تتجه في سبيل ذلك إلى تطبيق مناهج نفسية وحيل تقنية معينة . وكلما وجدنا الجدال يُساء استخدامه بهذا المعنى في تاريخ الفلسفة كان ذلك دليلاً على أن هذا التاريخ قد جات بحقيقة . غير أن التواصل مع تفكير آخر مختلف يتخد شكل الصراع، والتساؤل، والاعتراض، والدحض، كما يدفعه إلى أن يضع نفسه موضع السؤال وينصب بأمانة لما يدور في نفسه .

وهكذا تستقر سكينة الحقيقة وصفاؤها في هذا الصراع الأخرى القياض بالحب، ويعمل الجدال على تدعيم أواصر المشاركة الروحية الباقية .

(٤) إن التواصل العالمي يعمل بصفة أساسية على توسيع أفق الوجود الإنساني عن طريق الاستيعاب المتبادل بحيث يكسب طرفاً الحوار ويزدادان ثراء . وهو يفتح لهما الطريق إلى أعمق الوضع الإنساني، ويثبت في الوقت نفسه انتقامهما إلى جنود التاريخ العالمي .

ولهذا تدل المشاركة في التاريخ العالمي على تفتح إمكانات الإنسان من هذا الأساس التاريخي هنا والآن، في هذا الموقف وهذا الزمان .

د - العالمية هي الطريق المؤدى إلى الكلية :

تقوم التاريخية الخاصة على أساس تاريخية الكل :

(١) ينبغي التفرقة بين العالمية المشتركة بين الجميع، والكل التاريخي الواحد الذي يشارك فيه كل منا . فالمعرفة الدقيقة الملزمة، وبعض القوانين والمطالب الأخلاقية، والقدرة على التفاهم المتبادل . أيا كان نوعه وكانت حدوده . كلها أمور عالمية . أما صور الإيمان وأساليبه، و فعل العلو، ورؤيتها ماهيات الموجودات، فلا تتحقق إلا في الكل التاريخي أو من خلال التاريخ في كليته .

وينبغي أن يكون تاريخ الفلسفة عالمياً؛ أن يجذب إلى دائرة أغرب الأشياء وأبعدها عننا؛ أن يقترب من صميم الكل وأساسه، ويلمس ذلك الذي يربط كل إنسان بكل إنسان . وليس هذا الرباط مجرد وسط أو مجال عام يجمع بينهم، وإنما هو ذلك ينشئ العلاقة بين جميع الأفكار و يجعلها تتبدل التأثير بصورة حية مباشرة .

إننا نحس بهذا الكل الشامل ينبعق أمامنا كلما استمعنا إلى شيء يكلمنا بصوت يختلف عن صوت "العام" وحده ويزيد عليه . وكذلك نحن نحس بأننا نتجذب - بفضل فكرة التواصل العالمي الممكن، وارتباط جميع العبارات بعضها ببعض - نحو الحضور الأبدى الذي يحتفظ بوحدته على الرغم من تغير الظواهر وتشتتها . بذلك نجرب الوحدة التي هي أصل الكل وهدفه؛ وهي وحدة المتعالى التي تتخطى كل وسائل التعبير العالمي ووحدة تاريخية العالم والوجود الإنساني .

ومن الخطأ الظن بأن هذه الوحدة يمكن أن توجد في عالمية الوعي بوجه عام، أو في فكرة روح كلّي تعبّر الحضارات عن بنّيتها (هيجل)، ويحتمل فيه كلّ شيء مكانه العضوي، وكأنّ التاریخیة بما هي كذلك ليست إلا عنصراً يدخل في تكوین الكلّ ويمكن معرفته عن طريق هذا الكلّ المعروف من قبل .

(٢) ذلك أن كليّة الواحد التاریخي لا تكون أبداً تحت تصرّفنا . فنحن نميل بطبيعتنا إلى تمثيلها - بالإحساس المسبق - في صورة عمومية عالمية أو شكل نوعي ونهائي للتاریخیة . ولكن الفكرة المحرّكة لتاريخ الفلسفة تظلّ هي الكشف عن أقصى درجة من الوحدة في التفكير وفي الصورة . وهذه الوحدة تتجلّى في تفتح العقل والحرص الدائم على التواصل، لا في معرفة تامة منتهية .

ولن نجد الكليّة أبداً، لا في العام ولا في حقيقة ندعى أنتا قد اكتشفناها في مكان من العالم، وأنها هي الحقيقة الوحيدة التي يتبعى أن يهتدى الناس بها ، أو الوحي الخاص الذي يتبعى أن يلتزم به الجميع .

(٣) إن فكرة الفلسفة العالمية المقبلة فكرة لا مفر منها، ولكنها لن تتحقق في مذاهب ماسحة تتظاهر باتّها عالمية، ولا بالرجوع إلى الرواقيّة القدیمة، ولا في لغة براغماتية (ونفعية وعملية) أنجلو-سکسونیة، تسمع اليوم في كلّ مكان من الكرة الأرضية . فالفلسفة العالمية لن تصبح حقيقة إلا بالانتفاع على الكلّ الذي يتجلّى تجليات تاریخیة في انعکاسات النور الأصلی وشعاعاته المشابكة المتتالية .

إن الفلسفة العالمية المقبلة ستكون بالضرورة هي المكان الذي يزداد فيه وضوح التاریخیة النوعیة لكلّ تفكير فلسفی خاص بقدر اتصاله بتاریخیة الوجود الإنساني في مجموعه .

وستكون الفلسفة العالمية هي أورجانون (منطق) العقل، والنسق الكامل لجميع إمكانات الفكر. إنها تخلق الافتتاح غير المحدود للفهم، وتمهد الأرض الصالحة لتحقيق التاريخية الخاصة - والمطلقة بغير أن تكون نهائية - لكل إنسان، وتهيئ أنفسج صياغة ممكنة للأفكار، وتحرص على أن تكون صورة التاريخ العالمي للفلسفة كلية وتاريخية إلى حد مطلق .

هـ- ينبغي أن يكون تاريخ الفلسفة عيانياً (أو حدسياً)

(١) لا يوجد عيان إلا بما هو جزئي خاص:

لا تكشف ماهية العمل أو المؤلف حتى يستعاد العالم وال موقف الذي أبدع فيه، ويتجدد التفكير في الفكرة التي ألمحته بكل ما تزخر به من معان، وعندئذ تتجلّى الفلسفة الخالدة من خلال وضعه التاريخي .

(أ) ينبغي إعادة التفكير في كل ما أجزأه المفكر بمعايشة الموقف الذي وجد نفسه فيه، والظروف والعالم الذي قضى حياته في ظله . ولا غنى عن المعرفة التاريخية بالتفاصيل الدقيقة لكل الموضوعات التي استوحى منها أفكاره، واستمد منها تشبيهاته واستعاراته، وذلك للاقتراب من مضمون تلك الأفكار وإدراك معانيها الدالة ودوافعها ومقاصدها .

(ب) ثم ينبغي أن تدرك الفكرة نفسها في نقاطها وتكاملها . فالتأفلل في النص بغية تفسيره تقسيراً شاملاماً مستقيماً يقتضي التوقف عند أدق التفاصيل، والعناية بتتبع تطوراته وأخص تفريعاته . ولا تتضح الفكرة إلا من خلال عمق مضمونها الموضوعي . ويتعين على من يعيد التفكير في أفكار مؤلف قديم لتبين دلالتها أن يهتم بالموضوع أو المشكلة المطروحة، وأن يفهمها ويطرحها على نفسه كما لو كانت مشكلته الخاصة؛ وبذلك يستخلص

القيم الموضعية والكامنة في النص المأثور . ولابد من الفهم النافذ لما يدور حوله النص من الناحية الموضوعية؛ إذ إن الفهم الكامل للنص يشترط أن يطرح القارئ أو الشارح على نفسه المشكلة التي يطرحها النص، أو أن يجعل الموضوع الذي يدور حوله موضوعا خاصا به . عندئذ يمكن أن يتوصل الشارح إلى فهم المؤلف أفضل مما فهم به هذا المؤلف نفسه (وذلك على حسب تعبير كانت) .

(ج) وأخيرا فإن العيان الفلسفى يتبع إدراك الأبدى فيما هو جزئى تو صفة تاريخية .

إن الفلسفة الخالدة وكل الأشكال التي تتخذها الأبدية لا يمكن أن تدرك كما هي في ذاتها، بل تدرك من خلال الظواهر التاريخية . فالعبد لا يوجد أبدا بصورة مطلقة أو نهائية في أى شكل من الأشكال الجزئية، وإنما يوجد في كل مكان وزمان؛ في كل موجود جزئى، وفي مجموع حركات هذه الموجودات تجاه بعضها . وهو لا يتجلى إلا للعيان الفلسفى الذي ينفذ في اللانهائي، والذي يحقق الطو على نفسه حين يحقق نفسه، لا في ذلك النوع من العيان الذي يكتفى بملامسة الظواهر ولا يتجاوز سطوح الأشياء .

(م) الرؤية العيانية تلباً إلى النماذج والصور :

يتعرض العيان للضياع في اللانهائي إذا لم يتثبت بصور تظل على الدوام مؤقتة ونسبية . وكل الروايات التاريخية تبلور في صور ما قد كان في حينه حركة حية ، وتُوحد وتثبت وتم مالم يكن في الواقع إلا توتراً، وتصدعاً، وتحطيطا غير مكتمل . ولكن العيان لم يكن ليتسنى له، بغير هذه النماذج والصور، أن يصل إلى الثبات والاستقرار، أو يرى نفسه رؤية واضحة، أو يتقدم في سيره في الأعمق المضيئ .

صحيح أنه لا توجد صورة صادقة في ذاتها؛ فهي تتوقف على النشاط العياني؛ كما أنها مجرد وسيلة إليها العيان وليس شيئاً بلغ ذروة الكمال . ولهذا يجب التكثير من الناحية المنهجية في وضع نماذج واضحة وملموعة، ثم يجب بعد ذلك وبالوضوح نفسه أن نجعلها نسبية، وأن نذيبها وتلقى بها مرة أخرى في تيار الحركة، وذلك بعد أن تكون قد نجحت - ولو لحظة واحدة في خلق الوهم بالكمال .

(٣) الارتباط بين هلاكة العيان والعالمية :

إن الافتتاح على العالمية ليتوه في الفراغ إذا استغنى عن الرؤية العيانية واكتفى بالتعتميمات المجردة . كذلك تضل الرؤية العيانية الجزئي في الغموض والاضطراب الذي لا حد له إذا لم تستند إلى العالمية .

إن الكل ينعكس في الجزئي كما ينعكس العالم في قطرة الماء . والمعرفة الكاملة بالجزئي متساوية للمعرفة بالكل . لهذا يتذرع الوصول للعالمية الأصلية بغير الرؤية العيانية العميقية للجزئي، كما أن الطاقة الازمة للتفاوت في الجزئي تسمتد قوتها من رحابه العالمي . ولا تتحقق العالمية إلا بقدر ما تقوم في أساسها على التقلغل في صميم الجزئي .

إن تجميع الدقائق والتفاهات التي لانهاية لها، وإطلاق التعتميمات الفارغة، أمران متلازمان تلزمان تلزماً الرؤية العيانية الخصبة للجزئي والعالمية الغنية بالمعنى والمضمون .

والاستقطاب (أو التقابل الضد) بين الرؤية العيانية والعالمية هو الذي تتولد عنه المناهج المتنوعة التي تلقى الضوء على تاريخ الفلسفة . ويتحقق هذا على أفضل صورة في المؤلفات التي تعرض لموضوع واحد أو شخصية

واحدة (المونوجرافات) . وهو يستلزم في كل مرة أن نحاول تقديم صورة تخطيطية عامة لتاريخ الفلسفة؛ هذه الصورة التي تكون بحسب الفكر المقصودة منها أهم شيء ، في حين أنها في الواقع شيء هش وواه إلى أبعد حد . ويرجع هذا إلى أن المفكر الفرد يعجز بطبيعته عن التعمق الحقيقي المطلق إلا في الموضع القليلة النادرة . ولهذا يضطر في بقية الحالات إلى الاكتفاء بالنتائج التي تقدمها له «المونوجرافات»، والقناة بعض الحقائق التي يعثر عليها بالصدفة المواتية . ولكن إذا تيسر وجود مفكر تعمق تاريخ الفلسفة عميقاً فينبغي عليه أن يغامر بتقديم لوحة إجمالية عنه، لأن ذلك في الواقع واجب يتبعن القيام به مرة بعد مرة . ولو لم تكن لدينا مؤلفات تضم المعرفة الشاملة المحيطة بتاريخ الفلسفة لما كان للمونوجرافات مكان بيننا .

(٤) بحجة العيان الفلسفى

يبلغ الإنسان ذرى الحكم وبصيرة عندما يتحالف عالم الفكر مع فهمنا للنص فتكتشف بأعيننا ما ينطوي عليه الموضوع (الذى يتناوله هذا النص) من غنى وثراء، ويتبين أمامنا صدق العبارة، وتوافق الأسلوب مع استخدام الكلمات، ونشعر أن هذا كله قد تألف مع وضوح الوعي المعبر عن نفسه، واتحاد مع الواقع والقوى المبدعة التي اكتسبت لغة تنطق بها، ومع المتعالى الذي يفصح عن نفسه في هذه الرموز والشفرات . عندئذ تتخذ الظاهرة التاريخية العينية شكلاً مجازياً يرمز لذلك الذي يعود عوداً أبدياً، ذلك الذي يعبد فريداً نسيج وحده، والذي يختلف اختلافاً جذرياً عن أي شكل من الأشكال التي تنصف بالعمومية .

وما أروع السعادة والبهجة التي نشعر بها إذا استطعنا أن نهب أنفسنا لمثل هذا التأمل العياني ! لن نشاهد أحلاما، بل سنعاين الواقع الحاضر الحى . ولن تكون بقصد بناءات عقلية مصطنعة، بل سنجرب - عبر هذه البناءات التي استعان بها التفسير - فكريات عن الواقع الذى استعدناه . وسوف يفتح المنهج التجربى أبوابه لأعجوبة التجارب قاطبة؛ فكل ما ثققته من الخارج على هيئة معلومات تاريخية أحفظها فى ذاكراتى يصبح كائناً ذاكراتى الخاص ، ويلقى أضواء الساطعة على ما كنت أعرفه من قبل، وليس هذا تأملا سلبيا، وإنما هو النشوة التى تحلق بوجودى، والأصل الذى ينبع منه نشاط جديد .

وهذا هو الذى يعبر عن «جوته» فى الجزء الثانى من فاوست حين يقول :

أشعر أن الروح الحى تفلغل فى^{*}،
ترانى لى الأشكال جليلة،
والتدكارات أجل،

(البيتان رقم ١٧٩٠ و ١٧٩١)

و - ينبغي أن يكون تاريخ الفلسفة بسيطاً .

لو نظرنا إلى تاريخ الفلسفة نظرة خارجية لوجدنا أن مادته لا حد لها ولا نهاية . وعندما يركز هذا التاريخ فى كل واحد، يتحول غياب الحد والنهاية إلى تجربة باللأنهائية .

ويتبينى على تاريخ الفلسفة فى مجموعة أن يتوجى البساطة (فيونان) المعرف وحدها هي التى تحرض على تجميع المادة المهمة، أو المادة التى

يمكن أن تصبح مهمة في يوم من الأيام) . كما يجب أن يجتهد تفسير هذا التاريخ في إلقاء الضوء على الفكرة الأساسية، وأن يحرص على البساطة دون تبسيط، ويبين الجوانب الجوهرية مع العدول عن الجوانب العرضية والثانوية . ولا تتأتى البساطة بلتحق الشعارات السريعة، وإجراء التصنيفات السطحية، بل بالنظرية النافذة التي تدرك البساطة وتقطن لإمكانية التطور الامتناعية الكامنة فيه . وليس تأثر المرء إلى حد الانفعال ، ولا شغفه بتحقيق هذه الغاية أو تلك، دليلا على البساطة، وإنما الدليل عليها هو أن تستولى عليه وتأخذ بمجامع نفسه . وليس البساطة هو ما تفهمه في سهولة ويسر، وإنما هو الذي يساعد على تركيز العقل وتجميع الروح .

ويتحتم على تاريخ الفلسفة بمعناه الحقيقي أن يحاول إدراك الأصول والخصائص الأساسية، بجانب إدراك الوثبات الجديدة والقيم الرفيعة، بحيث يجعلنا نفهم علاقتها بالكل، ونشعر بتعبيرها الأمين عن الواقع . كذلك يتبعين عليه أن يتخلّى عن الاهتمام بالوفرة في المعلومات التي يسهل الحصول عليها لكي يتمكّن من إظهار الشراء الكامن في الأفكار والحقائق التي تملك النفس وتستولي عليها . وينبغي عليه النهاية أن يتوصّل إلى عنصرها البسيط الذي يجسم الأمر ويحصل في اتخاذ القرار .

بهذا يمكن لهذا التاريخ - الذي يسير على طريق البحث عن المبادئ الأساسية، وحركات الوعي المطلق ومواقفه الكبيرة . والعوالم والأبنية الرئيسية - أن يتحول إلى مدخل إلى الفلسفة . إنه يكشف لنا عن المسار الفلسفى نفسه، وما انتهى إليه خلال صيرورته عبر الظواهر والأشكال التاريخية . ولكنه يكشف عن هذا مسار في بساطته . وهذه البساطة تكشف حضور الفكر، وتحول دون تلاشيه في التجريدات . وهي تبرز من أعماق

الباطن وتحقق في الحاضر ما لورأيناه من الخارج لوجدناه يتبدد في
تشتت الآراء وتعددتها بغير نهاية .

زه ينبعى أن يكون تاريخ الفلسفة نفسه فلسفه :
لماذا نشغل أنفسنا بتاريخ الفلسفة ؟

ربما كان الدافع على ذلك هو الفضول :لكى نتعرف بتاريخ الأوهام
البشرية، أو ربما كان وراءه الاعتقاد لضرورة نفسية واجتماعية مزعومة :
لفهم مرحلة متاخرة من مراحل التطور الإنساني، وهي المرحلة السابقة على
عصر العلم، وتتبع سياق الأسباب والمسببات العجيبة التي أدت إلى
اكتشاف الصواب من ثنايا الخطأ، وظهور الحق من خلال طوايا الباطل .
وربما جاء الاهتمام بتاريخ الفلسفة عن ميل إلى الترف العقلى :فينكُبُ
الإنسان على لعبة عقيمة يملأ بها أوقات فراغه، أو عن حذقة جوفاء تسجل
كل ما وقع بحذايقيره، وتضع كل ما يمكن أن تطلق عليه صفة الفلسفة في
موسوعة تضم وقائع التاريخ العقلى التي لا حصر لها .

غير أن أمثال هذه الواقع وما شابهها غير كافية ؛ وهي ترتد في النهاية
إلى نفي الفلسفة وإنكار حقيقتها . إنها تبين أن السبب الكافى للاشتغال
بتاريخ الفلسفة لا يمكن إلا أن يكون هو التفلسف أو التأمل الفلسفى نفسه .
ولن يكون لهذا الاشتغال معنى إلا إذا انشغلنا بالأسئلة والأجوبة التي تلتقي
بها في تاريخ الفلسفة . وإذا لم نفعل هذا فلن يخرج الأمر عن تحصيل
معلومات خارجية عن واقع مضى ولم يعد يعنيانا في شيء . أو ربما لا تخرج
ـ بإنكارنا للفلسفة على هذه الصورةـ عن تحقيق بقية من الفلسفة أو فلسفه
سلبية تتسلى باللهو الطائش بالأفكار الفلسفية، وتقرغها من معاناتها،

وتعبث مع ذلك بعظام أجسادها الميتة عبث المشعوذين، أو تستخدمها في تعذيب النفس .

ولا معنى لتاريخ الفلسفة إلا بالقياس إلى التفكير الفلسفى نفسه؛ الذى يشعر بانتقامه الأصيل إلى الشخصيات التاريخية المعبرة عنه، ويحرمن على تأكيد حياته بدامنة النظر فيها . إننا نريد أن نجد فيه ما يحثنا على التفلسف؛ نريد أن نجرب فى الحاضر ما هو بطبعه أبدى، وإن كان لا يظهر فى التاريخ إلا فى صور وأشكال جزئية . ونحن نفهم أنفسنا حين نفهم تاريخ الفلسفة، ونستمد الشجاعة من النماذج التى يقدمها لنا . كما أننا نتواضع ونعرف حدودنا عندما نرى أن كل ما هو عظيم قد كتب عليه الفتاء والعزلة، وأنه يظل فى نهاية المطاف شخصياً وفريداً . ونحن ندخل فى حوار باطن مع الماضي، ونمدّ آفاق حاضرنا عبر آلاف من السنين . إن هذه الآلاف من السنين لم تتطوّر بالنسبة إلينا، فعلى كل واحد منا أن يقرر بنفسه ماذا يبقى منها حياً، وماذا يستحق أن يبعث للحياة، ماذا سيطويه التنسیان، أو سيحطّق بنا على جناحه، أو يتركنا في حال من اللامبالاة وعدم الاكتراث .

إن إقبالنا على تاريخ الفلسفة من رغبة واهتمام هو نفسه نوع من التفلسف . ولابد الآن من توضيح هذا عن كثب :

(١) لن يفهم الفكرة الفلسفية إلا من يقدر على التفلسف . ويعتقد بعض الناس اعتقاداً ساذجاً أن معرفة اللغة التي كتب بها النص الفلسفى تكفى لفهمه فيما عقلانياً واضحاً، ويأخذون هذه المسألة كأنها أمر بدهيّ . ولكننا نطرح هذا السؤال : وماذا نفهم نحن حقاً من فلسفة الماضي؟ إن الإحاطة

بالمؤلفات الموجودة، ومعرفة المضمون العقلى للأفكار المثبتة فيها، والإلام
باستدلالتها الصورية، والقدرة على تحديد التصورات والمفاهيم - كل هذا
الذى ذكرناه لا يرقى إلى مستوى الفهم . فالفهم معناه أن نضع أنفسنا فى
ما نريد فهمه، لنتمكّن من إعادة التفكير فيه إنطلاقاً من الأصل الذى انبثق
عنه؛ تتبع الفكرة العقلية لإدراك الحدس (أو العيان) اللامعقول الذى عبرت
عنه ومشاركة المؤلف فيه؛ السماح لما لا يمكن قوله باللغة المباشرة بالتأثير
على أنفسنا؛ الإنصات لما أراد المفكر أن يوصله إلينا بطريقة غير مباشرة .
- مثل هذا الفهم الحقيقي لا يتيسر إلا فى حدود معينة، وبشروط ترجع إلى
القارئ نفسه الذى يسعى إلى الفهم، وترتبط بحياته العقلية، و موقفه ،
وواقعه. إن الذى يقدر على طرح السؤال الفلسفى هو الذى يستطيع أن
يكتشف الجوانب الفلسفية المهمة فى النص . والقاعدة تقول : «لا يدرك
الشبيه إلا الشبيه» . ولكن ليس معنى هذا بحال من الأحوال أن تلتمس من
النص تأييد رأى أو فكرة تشغelnَا . وليس معناه كذلك أن تاريخ الفلسفة
«ترسانة» تستخرج منها الأسلحة والحجج التى تبرز تفكيرنا الراهن (وكأن
أمر التاريخ فى ذاته سواء، أو كأن الحاضر يمكنه أن يستقل بنفسه
ويستغني عن أساس يستند عليه) . فالواقع أن الأمر على العكس من ذلك،
وأن القارئ الذى يتفلسف بنفسه يستطيع أن يدرك الأفكار الفلسفية ولو
كانت مضادة له، غريبة عليه نابعة من أصول أخرى مختلفة عن أصوله تمام
الاختلاف : إن المهم فى الحقيقة هو التفلسف فى حد ذاته، فهو الذى يتبع
لى أن أتفلسف مع كل فيلسوف وأن أشارك فى كل فلسفة ممكنة . ومع ذلك
فثمة حد جديد يقف عقبة أمامنا، ويتصل بما نسميه «المستوى» . فعلى
المستوى الذى يستند إليه وجودنا وتفكيرنا يتوقف فهمنا لما هو قريب منا،

أو مضاد لنا وغريب عنا . ومن السهل علينا أن تنفذ ببصرينا إلى المستويات الدنيا ونحيط بها، أما المستوى الذي يرتفع عن مستوانا فيظل عصيا ممتنعا علينا . من أجل هذا يثير فينا التقليل الأصيل موقفا أساسيا : فنكون على استعداد للسلق المستوى الأعلى، أو على الأقل لرؤيته والانتباه إلى وجوده، بحيث يصبح بالنسبة إلينا حدا ودافعا يحفزنا على التقدم، ويدلنا على سر لم ينكشف حتى الآن . وهذا الموقف الذي ذكرناه يتطلب القدرة على الإنتصارات ورد الفعل، والشعور بأننا لم نفهم بعد، وأن علينا أن نبذل الجهد للتوصل إلى الفهم، بحيث يكون هذا الفهم فعلا باطننا تكابده النفس بكل كيانها لا مجرد نظر عقلى .

ويتتجزء عن هذا من ناحية أخرى أن نفقد كل اهتمامنا بالمؤلف الذي اعتقدينا يوما - وهذا أمر نادر . أنتا قد أحطنا بتفكيره كله . ذلك لأن مثل هذا المؤلف لن يكون في نظرنا فيلسوفا، ولن يبقى منه إلا الفكر العقلاني الذي يتعامل مع المفاهيم، ويعرفها، ويوفق بينها، ويتصور أنه قد وضع يده على الكل . بيد أن المفكرين الذين لهم شأن في تاريخ الفلسفة هم أولئك الذين يكافحون ويصارعون؛ أولئك الذين لا يدعون أن السر قد كشف لهم القناع عن وجهه، والذين ندرسهم فلا نتعلم منهم مادة معرفية فحسب، بل يشدوننا في مجرى الصراع الدائري داخلهم؛ ويعينوننا على تجربة الواقعهم ومعطامحهم . ولن تكون لدراسة تاريخ الفلسفة أية قيمة ما لم يستمر فيه الكفاح المتصل للوصول إلى الرؤية الفلسفية الخاصة .

لتتمكنك إذن بالتواضع ونحن نقبل على هذه الدراسة . فلم يتتسن حتى الآن لإنسان واحد أن يطلع على جميع مؤلفات جميع الفلاسفة، أو يعرف كل

اللغات التي تم بها التفلسف معرفة كافية . أضف إلى هذا أن حدود تفلسفنا الخاص هي نفسها التي تحدُّ من قدرتنا على تصور تاريخ الفلسفة وفهم قدامى الفلاسفة . وبهذا فإن هذه القدرة تتعمّ وتنزداد بمقدار نمو تفكيرنا الخاص واتساع أفقه .

(٢) إن إستيعاب تاريخ الفلسفة متضاييف مع التفلسف الشخصي . وليس معنى هذا على الإطلاق أن يوجه هذا التاريخ أو يبني ويقوم من وجهة نظر فلسفية محددة؛ لأننا بهذا سننظر إليه من الخارج نظرة غير تاريخية . ولن يكون استيعابنا لتاريخ الفلسفة فلسفياً إلا إذ وفقتنا في الاحتفاظ بوعينا بالشامل، وتمسكنا بفضل هذا الوعي بقدرتنا على الحركة وسط وجهات النظر المتعددة، وحرصنا على الإنفتاح العالمي على كل ما يتسم بالطابع الفلسفى الحق .

من أجل هذا كله تتعرّف كتابه تاريخ الفلسفة من وجهة نظر محددة؛ فليست الفلسفة عبر تاريخها كالوجه الإنساني الذي يمكننا رؤيته ووصف ملامحه بنظرة واحدة: من حيث مراحل تطوره الموضوعي، وظروفه وشروطه الاجتماعية والنفسية والبشرية ... إلخ . (فكل هذه مناهج بحث مفيدة تتصل بوقائع، وظواهر، وجوانب جزئية مختلفة، دون أن تمس ماهية الفلسفة نفسها) . وليس من سبيل إلى الفلسفة إلا بالتألسف نفسه ومن داخله : قد يستطيع الإنسان أن ينفذ إليه، ولكنه لن يستطيع أن يحيط به إحاطة شاملة والنفاذ إلى صميم التفلسف لا يعني تبني وجهة نظر محددة، كما أن الاستيعاب التاريخي لا يعني تطبيق نسق ثابت أو تحطيط مسبق . إن فهم أفكار التراث وفلسفاته بفضل المعرفة المشتركة التي يكفلها «الشامل» هو

الذى يجعلنا قادرين على التواصل الذى تتضمن الأصول فى خصوچه . ومن يدرس مؤلفات أحد الفلاسفة السابقين فى إطارها التاريخي، ويلمس أعماقها الدفينة، سيحس هو نفسه بواقعه التاريخي الخاص، وتكتشف له أعماقه التى لا يسبىء غورها . والمهم قبل كل شئ هو مدى توغل ذلك الشئ .

الذى ينبثق من التاريخ ليوقظنى - فى أعمق الشامل الذى أكونه أنا نفسى . والمهم هو من ينصلت فى داخلى وما الذى ينصلت إليه . إن التفلسف المشترك لينفذ - عبر التاريخ - فى مجال إنسانيتنا ويكون التاريجية الواحدة

التي يقوم عليها وجودنا بأكمله . والذى يهدينا ويقود خطانا هو وعيانا بالأصل الواحد، والمصير الإنسانى المشترك . كذلك فإن تاريجيتى الخاصة وتاريجية المفكر الغريب عنى لا تفصلنا فصلا مطلقا، وإنما تربط بيننا بريط

التاريجية المشتركة التى لن نتمكن أبدا من إدراك كنهها أو تحديد شكلها، وإن كان التواصل هو الذى سيجعلنا نشعر بها فى صيرورة الوجود بأسره .

لهذه الأسباب لا توجد حقيقة وحيدة فى صورة وجهة نظر أو نسق محدد . ولا يمكن أن تدعى الحقيقة أنها هي الحصيلة النهائية للمعرفة الراهنة وأن كل معرفة سابقة يجب أن ترتب على أساسها بحيث تكون مجرد إعداد وتمهيد لها .

وليس فى تاريخ الفلسفة كذلك مركز واحد أو نقطة ثابتة ونهائية - كذلك

التي يتصورها التفسير المسيحى للتاريخ فى صلب المسيح -، بل هناك المكان اللانهائي الذى تعبّر فيه الحقيقة عن نفسها بأصوات متعددة المعانى . وكل محاولة لثبت دائرية المفكرين العظام ستكون أشبه بلاهوت جديد، إن لم تكون نوعا من التعبير الجمالى عن عدم الإحساس بالمسؤولية .

لاشك أن المفكرين الكبار يتفوقون علينا تفوقا لا حد له في عظمتهم وقوتهم
إبداعهم وعمق وجودهم، ولكنهم بشر يشاركوننا المصير نفسه وليسوا آلهة .
وإذ كنا ننظر إليهم نظرتنا إلى القلعة والمثل، فليس معنى هذا أن نقلدهم أو
نقتفي أثارهم على طريق محدد مرسوم، بل معناه أن نتابعهم في السير على
الدروب الباطنة التي لم تكتشف بعد .

(٣) إن رفض تجميد تاريخ الفلسفة في مجموعة من الحقائق الموضوعية،
القطعية، النهائية، لا يمنع ضرورة اكتسابه شكلا ملائما؛ فلابد له من أن
يتخذ شكلا كلية بالنسبة لعصره ولقدرة المفكرين المعاصرين على الفهم .
وهذا التصور التاريخي الشامل يسهم في تحديد شكل التفاسيف الحاضر .
فإذا تغير التفاسيف تغيرت معه طريقة تصور تاريخ الفلسفة واستيعابه .

ومعرفة هذه التغيرات تؤثر حتما على طريقة الاستيعاب . صحيح أن هذا
الاستيعاب يلتجأ إلى صور ثابتة، ولكنه يحرص على الاحتفاظ بقدرتة على
الحركة والتغيير الممكن . وتنشأ رؤية جديدة للتاريخ الفلسفية عندما يتغير
التفكير الفلسفى نفسه فجأة بحيث تبدو الصور التي دأب تاريخ الفلسفة
على استخدامها حتى ذلك الحين محرفة أو مشوهة، ويطرح الناس على
أنفسهم هذا السؤال : ما الصورة التي يجب أن يتخذها تاريخ الفلسفة في
ظل الظروف والأوضاع الجديدة؟ كيف تتصوره، على سبيل المثال ، تصورا
وجوديا؟ وكيف تتعرف تفكيرنا الفلسفى الخاص في تفكير العصور
القديمة؟ بل كيف نعرف أن تفكيرنا - الذى تصورنا للحظة واحدة أنه جديد
كل الجدة - ينعكس على صفحة التفكير القديم الموجل في القدم؟ كيف
نقضى على وهم الجدة بحيث تشف من خلال الثوب التاريخي المعاصر تلك
الفلسفة الخالدة التي تربينا جميع الفلسفه السابقين؟

(٤) إذا كان الاستيعاب الأمثل لتاريخ الفلسفة يقتضي التخلّى عن كل وجهة نظر، وإسقاط كل نسق أو تخطيط مسبق، فإن رائداً في ذلك لن يكون شيئاً قليلاً (كأنّ نفع في السوقية والفرضي)، بل سيكون كثيراً : سيكون هو الواقع وهو الحقيقة التي نحيا عليها، ونقيس ونحكم، ونقبل ونرفض وفقاً لها، بحيث لا نجد أو نثبت عند معيار موضوعي معين. وسيكون علينا أن تحافظ على رحابة هذا الواقع وعمقه وثراء معانيه كما خبرناه في تفكيرنا الفلسفى، وتعرفناه في فلسفات الماضي . وستزداد قدرتنا على الكشف بمقدار قربنا من الواقع .

إن أي محاولة تهدف للوصول إلى معرفة ثابتة - حتى ولو كانت غامضة - بالواقع والحقيقة بمعناها الفلسفى ستكون في النهاية معرفة غير كافية، وستتجأ إلى التفسير السطحي الذي يبسط كل شيء، سواء في ذلك أقدمت المنفعة أم جعلت المصدار للدقة اليقينية الملزمة . وسترجع بوجه خاص إلى المعرفة التجريبية والموضوعية في علم الاجتماع، وعلم النفس، وعلم الحياة (و Gundt تصبح الفلسفة وظيفة للحياة، ويستوي في ذلك أن تمد الناس بالأوهام الضرورية وتحجب عنهم العيوب والشرور، أو أن تصبح نوعاً من العلاج النفسي أو قوة دافعة على الانطلاق)، أو ترد إلى الوضوح العلمي للوعي بوجه عام، أو عالم الروح المبدع للأفكار، أو إلى معرفة الله والروحى، أو إلى الأخلاقية التي تضع المثل العليا وتشريع قواعد السلوك . لا شك أن كل هذه الاتجاهات تحتوى على جزء من الحقيقة . ولكن التفسير الذى يستوعب تاريخ الفلسفة بأكمله ينبغي عليه أن يجعل تعدد أبعاد حقيقة فعلية تمثل في تشابكها اللانهائي وحركتها المتصلة (ولا تجعل منها مجموعاً

مركباً من عناصر بسيطة)، كما ينبغي عليه ألا يهمل المعطيات المباشرة الملموسة (كالمواقف الاجتماعية والأمراض العقلية ... إلخ) بل يقبلها على ما هي عليه، ويسجلها ويحدد أهميتها، دون أن يتتجاهل الجوانب الخيالية العجيبة، بل يحاول جهده أن يكتشفها ويستخلص منها مضمونها واقعياً . غير أن تعدد التفسيرات على هذه الصورة أمر يتهدى التشتت والتفتت فلين نجد المركز؟ أين تغتر على الواحد والكل الذي يتعلق به كل شيء ويرجع إليه كل تفسير؟ إنه تكشف الوجود في الإنسان؛ فمن خلال جميع أشكال الشامل - الذي يكون هو نفسه ، ويعرف فيه نفسه بوصفه وجوداً يستشرف العالى - يحقق الإنسان ما يدرك أنه وجوده الأبدى تحقيقاً تاريخياً، بحيث يرقب وجوده بالمعرفة التي يحصلها ويصبحان شيئاً واحداً .

(٥) إذا كان «الشامل» هو الأصل في كل محاولة لاستيعاب تاريخ الفلسفة، وهو الموضوع الذي لا سبيل للوصول إليها، فإن هذا الاستيعاب يتم بطريقة عينية ومحددة من خلال موضوعية المعطى في الواقع، أي من خلال دلالته، ورتخطيشه، ومشروعه، والهدف منه ... إلخ . وينظر مؤرخ الفلسفة فيرى أمامه المجال الشاسع الذي تراكم فيه مواد لا حياة فيها . ويببدأ بقرز هذه المواد على مستوى الواقع ووضعها في غربال النقد العلمي . والحقيقة أن «الشامل» هو المعنى والواقع في آن واحد؛ وكلاهما لا يفهم إلا بطريقة غير مباشرة في شيء اتخذ صورة موضوعية محددة . وعليينا أن تتحسس حركات الشامل من خلال الواقع . ولهذا ينبغي البدء بفحص الوسائل وتمحيصها للتأكد مما حدث في الواقع . ثم تأتي لحظة الإنصاف والاستبار واستكتاح حقيقة ما كان .

بهذا يتشق الواقع للحظة إلى واقع تجربى وأخر جوهري . ونلاحظ شيئاً يتحقق بأعمق ما للتحقيق من معنى . ولكنه يبقى معزولاً . معدوم الآخر، ويسقط فى النسيان . ومن طبيعة الذروة العالية أن تخذ محاولة الاقتراب منها فى تاريخ الفلسفة هذا الطابع المؤقت، فليس من الممكن أن تثبتها فى صميم الأصل ، بل يتحتم محاصرتها والدورأن حولها من الخارج - ربما يستطيع المؤرخ أن ينفذ إليها بتفسيره، ولكن يستحيل عليه الإحاطة بها . وأسباب تأثيرها أو عدم تأثيرها على مجال الواقع لا تكمن فيها هي وحدتها، وإنما ترجع كذلك إلى مواقف جزئية وشروط خارجية - بحيث إن التفسيرات التجريبية التى تقدم لها لا تكون أبداً تفسيرات نهائية شاملة .

و عمليات التحرير والتعديل التى تتعرض لها «الذروة» وتجعلها تتتحول إلى أشكال تساعد على إنتشارها وإتساع نطاق تأثيرها عمليات ملزمة لطبيعتها، ولكنها ليست قوانين مطلقة بغير استثناء : فهو ثقى الضوء على النتائج، ولكنها لا توضع الجوهر نفسه .

إن تاريخ الفلسفة بمعناه الحقيقى هو حركة صيرورة التفلسف الذى تدركه عندما نقترب منه لمحاولته فهمه، وتأمل عالمه، وتدبر نتائجه، ولكن أصول هذا التفلسف هى الحد الذى ينطلق منه كل شيء، ويتوجه إليه كل شيء، وإن كان من الحال أن تصبح موضوعاً أو واقعاً يمكن بيانه بطريق موضوعية محددة، وأكثر تفسيرات تاريخ الفلسفة حظاً من التفلسف هى تلك التى تمكنتا من الإحساس بالذرى، والأصول التى يتوقف عليها كل شيء، وتساعدنا على ألا نفقد علاقتنا معها، وأن نبقى على صلة مستمرة بها .

بهذا يمكن أن يتحول البحث فى تاريخ الفلسفة فى نهاية الأمر إلى مصدر تأثير وفاعلية فلسفية متتجدة؛ فلا يستبعد أن ينطوى المجال الفسيح

الذى تكتس فيه أنقاض المواد والمعلومات التى يخيم عليها الموت - على بنور خفية يمكن أن تبعث إلى الحياة أو إن تدب فيها الحياة لأول مرة، وذلك إذا استطعنا أن نعثر عليها، ونتعرّفها، ونعيد غرسها مرة أخرى . لقد كان هنا شئ لم يسمع له صدى، وهو يتنتظر من يستخرجه من النصوص ويفسره . وعندئذ يظهر للنور وتزدهر فيه الحياة . ولا يندر في التاريخ أن تتعثر على حركات جديدة انبثقت من معطيات أو «لقي» تاريخيه تم الكشف عنها؛ فقد تعلم الإنسان كيف يقرأ نصاً فيفك رموزه، بعد أن ظل قرؤنا طويلاً ضحية عدم الفهم أو سوءه .

(٦) إن مؤرخ الفلسفة يجد أمامه فرصة اختيار المفكرين الذين يمكنه أن يرتبط بهم ويستخدم قدرة أو يعدهم على العكس أضداداً له . وهناك تنفسح أمامه طرق ودروب غير مطروقة يكون حراً في أن يسير فيها أو يتوجّبها . كذلك فإن وضوح اختياره هو الذي يلقى الضوء على ميله ويوافقه .

لهذه الأسباب كلها تكون دراسة تاريخ الفلسفة دراسة فلسفية وينبغى أن يكون التاريخ الصحيح للفلسفة مدخلاً إلى صميم الفلسفة نفسها، كما يتحتم أن يؤدي الاشتغال به إلى تعميق التفكير الفلسفى .

* * * * *

تمَّ بِحْمَدِ اللَّهِ

(فهروست)

الصفحة

تقديم

٤٢ - ٥

مهمة كتابة تاريخ الفلسفة لـ "كارل ياسبرز" ٤٣ - ١٠٣

٤٥

أولاً : التصور التاريخي للفلسفة

٥٧

ثانياً : إدراك الحقيقة والواقع في تاريخ الفلسفة

(اختيار الأساسي والجوهرى)

(الإحساس بواقع الشامل - الوجود الممكن يستجيب

للوجود الماضي - الماضي بوصفه شرطاً لا غنى عنه

للاستيعاب - النقطة المرجعية ليست وجهة نظر

معينة ، بل هي الإنفتاح على الوجود الواقعي ، أى

على الحقيقة بوصفها الشامل الأبدى

ثالثاً : الخصائص الأساسية لتصور تاريخ الفلسفة تصوراً

له معناه .

٧٥

(ينبغي أن يكون تاريخ الفلسفة عالمياً - العالمية

بوصفها مرآة - العالمية في تعدد الظواهر - العالمية

هي الطريق المؤدى إلى الكلية - ينبغي أن يكون

تاريخ الفلسفة عيانياً أو "حدسياً" - ينبغي أن يكون

تأريخ الفلسفة نفسه فلسفة) .

أعمال أخرى للدكتور عبدالغفار مكاوى

ا - فن الأدب

أ - مسرحيات :

- من قتل الطفل ؟ (مع مسرحية المرحوم) - القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، سلسلة مختارات ، ١٩٨٤ ،
- الليل والجبل (ثلاث مسرحيات : الليل والجبل / البطل / الخلم) - القاهرة ، دار الهلال ، روايات الهلال ، أغسطس ١٩٨٥ ،
- زائر من الجنة (سبع مسرحيات : زائر من الجنة / الانتهازيون لا يدخلون الجنة / الجراد / الموت والمدينة / ثوب الامبراطور / المرأة / الكنز) القاهرة ، هيئة الكتاب ، سلسلة الإبداع العربي (المسرح) ١٩٨٥ ،
- بشر الحافي يخرج من الجحيم (مع مسرحية الكلاب تتبع القمر) ، القاهرة هيئة الكتاب ، سلسلة المسرح العربي ، ١٩٨٦ ،
- دموع أوديب (بكتانية مسرحية ، ضمن كتاب بكتانيات - ست دمعات على نفس عربية) القاهرة ، هيئة الكتاب ، ١٩٨٧ ،
- القيصر الأصفر ومسرحيات أخرى شرقية (القيصر الأصفر / الطفل والفراشة / السيد والعبد / أبدا لن تسقط أور) - القاهرة ، دار الهلال ، كتاب الهلال ، عدد يونيو ١٩٨٩ ،
- هو الذي طفى - محاكمة جلجميش : القاهرة ، كتاب الهلال ، العدد ٤٩٤ فبراير ١٩٩٢ ،

ب - مجموعات قصصية :

- ابن السلطان - القاهرة ، دار المعارف ، سلسلة اقرأ ١٩٦٧

- الـ... ، الطاولة . القاهرة ، ١٩٧٣ .
- الحصان الأخضر يموت على شوارع الأسفليت . القاهرة ، دار المعارف ،
- جــ دراسات أدبية :
- ساقو . شاعرة الحب والجمال عند اليونان . القاهرة ، دار المعارف . ١٩٦٦ .
- البلد البعيد (دراسات في الأدب الأوروبي الحديث والمعاصر) :
القاهرة ، دار الكاتب العربي . ١٩٧٦ .
- التعبيرية . صرخة احتجاج في الشعر والقصة والمسرح . القاهرة ، هيئة الكتاب ، المكتبة الثقافية . ١٩٧١ .
- ثورة الشعر الحديث ، من بودلير إلى العصر الحاضر (في جزأين) القاهرة ، هيئة الكتاب ، ١٩٧٢ - ١٩٧٤ .
- هيلدرلين . القاهرة ، دار المعارف ، سلسلة نوابغ الفكر الغربي ١٩٧٤
- المسرح الملحمي . القاهرة ، دار المعارف ، سلسلة كتابك . ١٩٧٧ .
- لحن الحرية والصمت (الشعر الألماني بعد الحرب العالمية الثانية) القاهرة ، هيئة الكتاب ، سلسلة المكتبة الثقافية . ١٩٧٤ .
- النور والفراشة (زهارات من بستان الديوان الشرقي لجوته) ، مع روایته للأدب العربي وأدب الفرس . القاهرة ، دار المعارف ، سلسلة أقرأ ، فبراير ١٩٧٩ .
- المسرح التعبيري . القاهرة ، هيئة الكتاب الكتاب ، سلسلة الدراسات الأدبية . ١٩٨٤ .

- قصيدة وصورة - الشعر والتصوير عبر العصور - الكويت - سلسلة عالم المعرفة ، عدد نوفمبر ١٩٨٧ ،

- شعر وفکر - دراسات في الأدب والفلسفة (تحت الطبع) - القاهرة ، هيئة الكتاب .

- جنور الاستبداد - قراءة في الحكمة البابلية - الكويت - سلسلة عالم المعرفة (تحت الطبع)

د - ترجمات :

- جوته : توركواتو تاسو (مسرحية) - القاهرة ، دار الكاتب العربي المسرح العالمي ، ١٩٦٦ ،

- جوته : الأقصوصة والحكاية - القاهرة ، دار المعارف ، سلسلة إقرأ ١٩٦٦ .

- بشتر : الأعمال المسرحية الكاملة لجورج بشتر - القاهرة ، هيئة الكتاب ، سلسلة مسرحيات مختارة ، ١٩٧٩ (الطبعة الثانية ١٩٩٢)

- برشت (برتولد) : قصائد من برشت - القاهرة ، دار الكاتب العربي ، ١٩٦٧ .

- برشت (برتولد) : الاستثناء والقاعدة ، محاكمة لوكلولوس ، القاهرة مسرحيات عالمية ، ١٨٦٨ ،

- برشت (برتولد) : السيد بونتيلا وتابعه ماتي - القاهرة ، دار الكاتب العربي ، سلسلة مسرحيات عالمية ، ١٩٦٨ .

- برشت (برتولد) : أويرا ما هو جوني (ترجمة شعرية) - تحت الطبع - دار الهلال

- برشت (برتولد) : بعل (ضمن كتاب : المسرح التعبيري)

- ملحمة جلجاميش : (عن الترجمة الالمانية مع مقدمة وتعليقات وشرح) مراجعة على الأكديية للدكتور عوني عبدالرؤف (تحت الطبع - جامعة الكويت)

هـ- مراجعات :

- جورج لوکاتش ، دراسات في الواقعية الاوربية- ترجمة أمير اسكندر - القاهرة ، هيئة الكتاب ، ١٩٧٥

- ماكن فريش ، سور الصين- الكويت ، سلسلة المسرح العالمي (ترجمة سمير التنبوي) ، ١٩٧٢

- بيتر ثايس ، ماراصاد - ترجمة يسري خميس ، القاهرة ، سلسلة مسرحيات عالمية ، ١٩٧٣ ،

- جوته ، نزوة العاشق والشركاء ، ترجمة مصطفى ماهر - القاهرة ، سلسلة المسرح العالمي ، ١٩٦٩ ،

- بول كلوبيل ، إقتسام الظاهرة- ترجمة ومراجعة بالاشتراك مع محمود قاسم - (تحت الطبع بسلسلة المسرح العالمي ، الكويت) .

- كاتاريثاموسن ، جوته والعالم العربي- ترجمة عدنان عباس- سلسلة عالم المعرفة / الكويت (تحت الطبع)

ـ ـ في الفلسفة :

أـ إلبير كامي . محاولة لدراسة فكره الفلسفى- القاهرة ، دار المعارف ، سلسلة الدراسات الفلسفية ، ١٩٦٤ ،

- مدرسة الحكمة دراسات فلسفية(القاهرة ، دار الكاتب العربي)، ١٩٦٧

- نداء الحقيقة (دراسة عن الفيلسوف الالماني هيتنجر) : القاهرة ، دار الثقافة ، ١٩٧٧ ،

- لم الفلسفة ؟ (مع لوحة زمنية بمعالم تاريخ الفلسفة) . الإسكندرية ، منشأة المعارف ، ١٩٨١
- الحكماء السبعة- القاهرة، هيئة الكتاب ، ١٩٩٠ (في لوحات مسرحية)
- المندى- قراءة لقلب أفلاطون- القاهرة ، كتاب الهلال ، أغسطس ١٩٨٧
- الأزمة أم الابداع - محاولة لتفسير الابداع الفلسفى- بحث نشر فى مجلة "قصول" - القاهرة ، يناير ١٩٩٢ ()
- النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت- تمهيد وتعليق نقدى حوليات كلية الآداب - جامعة الكويت (١٩٩٣)
- جلجامش وجذور الطغيان - المجلة العربية للعلوم الإنسانية ، الكويت - ١٩٩٣
- الفلسفة والمستقبل- المجلة العربية للعلوم الإنسانية الكويت ١٩٩٣
- ب - ترجمات :
 - ليبيتن، المونادولوجيا والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل الالهى - القاهرة، دار الثقافة ، ١٩٧٤ ،
 - كانت ، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق- القاهرة، دار الكتاب العربي. سلسلة المكتبة العربية، ١٩٦٥ ، (مراجعة الدكتور عبد الرحمن بدوى)
 - لاو - تزو، تاو - تى - كنج (كتاب الطريق والفضيلة) القاهرة ، مؤسسة سجل العرب ، سلسلة الألف كتاب ، ١٩٦٦ .
 - شتوفه (فولفجانج) ، فلسفة العلو (الترانسندانس) القاهرة ، مكتبة الشباب ، ١٩٧٥ ،

- أفلاطون ، الرسالة السابعة (ضمن كتاب: المنقد ، قراءة لقلب أفلاطون) - القاهرة ، كتاب الهلال ، أغسطس ١٩٨٧ ،
- أرسطو ، دعوة للفلسفة (بروتريبيتنيوس) - القاهرة ، هيئة الكتاب ، سلسلة النصوص الفلسفية ، ١٩٨٧
- مارتن هييدجر ، نظرية أفلاطون عن الحقيقة ، ماهية الحقيقة ، أليثيا -
- ثلاث تصوّر ضمن الكتاب السابق الذكر : نداء الحقيقة - القاهرة ، دار الثقافة . ١٩٧١ ،

ج - مراجعات :

- لوديث فوجشتين ، بحوث فلسفية - ترجمة عن الإنجليزية للمرحوم الدكتور عزمي إسلام ، مراجعة على الأصل الألماني مع مقدمة طويلة - الكويت ، مطبوعات جامعة الكويت . ١٩٩٠ ،
- ديانات العالم - تحرير جوفرى باريندر ، ترجمة الدكتور إمام عبدالفتاح مام ، معاشرة عالم المعرفة ، الكويت / عدد شهر مايو ١٩٩٣

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية

٩٦/٧٨٠٩

0

+