

دراسات وأبحاث في الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة

بإشراف

الدكتور خوني ضيف الله الأستاذ لخضر حميدي

مراجعة وتقديم

الدكتور الدراجي زروخي

الطبعة الأولى

2014

دراسات وأبحاث في الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة

الطبعة الأولى

الإيداع القانوني: 1926-2014
ردمك: 7-33-421-9931-978 ISBN

agS

دار صبحي للطباعة والنشر

متبلي. غار داية. الجزائر

الهاتف/فاكس: 029824747

E-mail: sobhiprint@gmail.com

الطبعة الأولى 2014

الإيداع القانوني: 2014-1926

ردمك: ISBN 978-9931-421-33-7

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
متيلي . غارداية

تليفاكس: 00.213.29824747

الجوال: 0661476160 \ 0772868874

E-mail: sobhiprint@gmail.com

جميع الحقوق محفوظة للمؤلف ولايسمح بإعادة
نشر هذا الكتاب أوجزاء منه أو حفظه ونسخه
في أي نظام ميكانيكي أو إلكتروني يمكن من استرجاع
الكتاب أوجزاء منه.
ولا يسمح بترجمته إلى أي لغة أخرى دون
الحصول على إذن خطي مسبق من المؤلف.



دار صبحي للطباعة والنشر

دراسات وأبحاث في الفلسفة
الخريفة الحديثة والمعاصرة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

((كل فكرة فلسفية أو نظرية في المعرفة ستكون صحيحة في
نظر أصحابها لأنها قضت على فكرة الأمس ... وهكذا يستمر
الفكر الفلسفي))

الدكتور الدراجي زروخي

الإهداء :

إلى أولي الألباب

مقدمة :

الفلسفة الغربية الحديثة و المعاصرة حلقتين من سلسلة الفلسفة نشأت في أوروبا الغربية في القرن الخامس عشر على وجه التقريب ، وهي شائعة عالميًا الآن. و هذه الفلسفة ليست عقيدة محددة أو مدرسة (وبالتالي لا ينبغي الخلط بينها وبين الحداثة) وإن كانت هناك بعض الافتراضات المشتركة بين الكثير منها، وقد حُدَّ القرن 15 وبداية القرن الـ 21 تقريباً كمجال للفلسفتين الغربيتين الحديثتين و المعاصرة. أما ما ينبغي إدراجه ضمن عصر النهضة من أي من تلك الفلسفة فهذا الموضوع محل نزاع وبالمثل قد تكون هذه الفلسفة انتهت أو لم تنته في القرن العشرين وحل محلها ما بعد الحداثة. كيف يمكن للمرء أن يقرر أن هذه الأسئلة سوف تحدد نطاق استخدام الفرد لـ "الفلسفة الحديثة"؟ ومع ذلك فإن التقليد هو أن نشير إلى أن فلسفة عصر النهضة قبل رينيه ديكارت بأنها "الفلسفة الحديثة المبكرة" (تُترك مفتوحة سواء سيضعها ذلك داخل أو خارج الحدود) والإشارة إلى فلسفة القرن 20 أو في بعض الأحيان الفلسفة فقط منذ فيتغنشتاين كالفلسفة المعاصرة (مرة أخرى تُترك مفتوحة سواء كانت لا تزال حديثة أو لا). سوف يركز هذا الكتاب على نماذج من هذه الفلسفة بداية من ديكارت إلى سارتر .

وتتجلى الشخصيات الرئيسية في هذا الكتاب تقريباً في فلسفة العقل (نظرية المعرفة والميتافيزيقيا خلال القرن السابع عشر والثامن عشر إلى مجموعتين رئيسيتين

"العقلانيون معظمهم في فرنسا وألمانيا، يتفقون أن جميع المعارف يجب أن تبدأ من "الأفكار الفطرية" المحددة في العقل. العقلانيون الرئيسيون هم ديكارت وباروخ سبينوزا و إيمانويل كانط في أواخر القرن الثامن عشر على نظام الفلسفة الرائدة التي ادعى أنها ستجلب الوحدة إلى العقلانية والتجريبية. وسواء كان محققاً أم لا، فإنه لم ينجح كلياً في إنهاء النزاع الفلسفي. أثار كانط عاصفة من العمل الفلسفي في ألمانيا بأوائل القرن الثامن عشر، بدايةً من الألمانية المثالية كان موضوع سمات المثالية هو أنه يجب فهم العالم والعقل على حدّ سواء وفقاً للفئات نفسها، وقد بلغت الذروة في عمل هيغل الذي قال من ضمن العديد من الأشياء أن "الحقيقي عقلائي، والعقلاني حقيقي". ويتعرض الكتاب لفكرة المطلق النسبي عند فريديوف شوان وأصوله الأفلاطوني، كما يتطرق الكتاب إلى منهج كارل بوبر و فلسفة الحداثة وما بعد الحداثة دون أن يتجاهل الكتاب اهتمام الفلسفة الغربية بتأسيس مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية وانتقادها، ويتناول هذا الكتاب نماذج كان لها أثر بالغ في بناء الفلسفة الغربية بشقيها الحديثة والمعاصرة، والمواضيع التي اختارها الأساتذة الأفاضل في هذا الكتاب ستكون بمثابة مدخل حقيقي للفلسفة الغربية وولوج أفكارها .

ونتوجه بشكرنا العميق لكل من ساهم في إعداد هذا الكتاب الذي نتمناه إضافة إلى رصيد الفلسفة ونافذة حقيقية لكل مهتم بالفلسفة الغربية .

الدراجي زروخي

الأستاذ : حميدي لخضر

أستاذ بقسم الفلسفة. جامعة المسيلة .

الفلسفة الديكارتية :

بما أن المعرفة قدر مشترك بين الناس بصرف النظر عن الجنس واللون والدين، فإننا نجد الناس يتفاوتون فيها. كما نجد أنواعا عديدة متشعبة من التفكير. فهذا التفكير العلمي ، وذاك التفكير الديني (اللاهوتي)، والآخر تفكير فلسفي، وما إلى ذلك. وكيف ما كان نوع التفكير يمكن القول أن المعرفة لا تخرج عن إطارين أو نمطين من التفكير، أحدهما يتجسد في المعرفة العادية و الآخر يتجسد في المعرفة العلمية.

فالمعرفة العادية : أو العامة كما يحلو للبعض تسميتها ، هي التي نلاحظها لدى العوام من الناس، وهي لا تتصف بالدقة والموضوعية ، ولكنها تعتمد على التجارب الشخصية لكل فرد من خلال تحقيقه لمختلف مآربه الذاتية ، وبذلك فهي لا تتجاوز الضرورة البيولوجية .

أما المعرفة العلمية : فتعتمد على الجهد العقلي وتذوق الحقيقة ، وهذا لن يتأتى لشخص لا يجهد نفسه ، ويفضل الجهل على إدراك الحقيقة ، بل لشخص يراقب نفسه على الدوام ويستعمل الصرامة المنطقية بلا هوادة ، ولا يقتنع بالمعارف الحاصلة لديه ، لأنه يدرك أن لا أحد يملك الحقيقة المطلقة فالانكسار على ما وصل إليه السابقون ، والاقتناع بما لدى الإنسان من مدركات ، من شأنه أن يؤدي إلى الجمود ويعرقل سير المعرفة البشرية .

وتعتبر مسألة المعرفة والمنهج من المسائل التي لها أهمية كبرى ، والتي شغلت العلماء والفلاسفة عبر العصور المختلفة من تاريخ الفكر البشري ، ولا يزال الاهتمام بها متواصلا إلى اليوم لأن

موضوعاتها دائمة الجدة ، فالبداهة الأولى ليست حقيقة أساسية ، والدليل على ذلك المواجهة إن جاز هذا التعبير القائمة بين : الفكر الفلسفي الكلاسيكي والفكر الفلسفي الحديث .

فالفكر الفلسفي القديم كانت المشكلة الرئيسية فيه مجسدة في مشكلة (الوجود) ، حيث كان البحث آنذاك منصبا حول أصل العالم وتكونه وطبيعة الأشياء ، مؤمنا بأن معارفه صحيحة بل ومقدسة ، رافضا كل فكر فلسفي تحرري جديد.

أما الفكر الفلسفي الحديث والجديد ، وإن شئت المتحرر ، فهو يؤمن حقا بأن التطور الفلسفي والعلمي لا يكون إلا بالتخلص من رواسب الفكر الماضي ، والإيمان بالتفكير النقدي لأن اصطفاء الظواهر لا يقتضي من العالم تفكيكا انفعاليا أو تسليميا (Perceptif) ، وإنما أن يلاحظ الظواهر في شروط تمنع التزوير وإمكانية التشويه . فيصف الحادثة الأصيلة بتواضع وصبر ونزاهة كما هي عليه في دقائقها وعناصرها الجزئية ، لا كما يجب أن تكون عليه . وهذا يقتضي بطبيعة الحال ، تنحية كل أنواع الذاتية ، بل تنحية الذات (Abnégation) والتزام الحيطة واستبعاد الاعتبار الشخصية . فيندفع العالم إلى جمع الظواهر الأساسية وانتقاء أهمها . كما يجب على العقل في مسألة المعرفة أن يقف موقفا سلبيا ما أمكن ذلك ، لأنه سيزيف العلم لو أدخل أي شيء من نفسه .

ويجب عليه أيضا أن ينحصر كل جهده في الوقوف من الظواهر موقف المرأة المستوية تماما والتي لا تشوبها شائبة ما حتى يعكسها دون أدنى تغير . فقد يؤدي الفضول بصاحبه إلى إتباع الهوى فينساق إلى الاضطراب ويقع في مهاوي الزلل .

غير أنه من الخطأ الشائع الاعتقاد بأن صاحب الموقف العلمي يقتصر على مجرد اصطفاء الظواهر أو التي هي موضوع دراسته . بل لا بد من معرفة مختلف العلاقات الثابتة التي تحكم هذه

الظواهر، والشك فيها بهدف إبعاد أي خلفية من الخلفيات المختلفة التي يحملها الدارس عن الموضوع، وبذلك يمكن القول أننا اكتشفنا موقفا علميا حقيقة.

وهذا الشك هو أول عمل يقوم به الباحث في مختلف مجالات المعرفة ، لأننا في معظم الأحوال نجد أنفسنا تحت طائلة جملة من الحتميات الاجتماعية والنفسية والاقتصادية والسياسية وغيرها (كالأهواء والميول والرغبات والعواطف ... الخ) والتي تبعدنا عن الفهم السليم للأشياء والظواهر كما هي وعلى حقيقتها .

إن الذي يريد أن يبني بناء فرديا أو جماعيا، عليه بأساس وطيء، والذي يريد أن يحصد قمحا جيدا عليه أن يزرع بذورا صالحة، وهكذا. ولهذا واحتراما للروح العلمية كما يرى البعض ، لا بد للعالم أن يترك عباءته وخياله عند باب المخبر، وأن يشرع في الموضوع وكأنه يجهله تماما، ولذلك لا عجب إذا قيل: لكي نقوم باكتشافات لا بد أن نكون جاهلين ، خاصة وأن المعرفة البشرية ليست ثابتة ، بل متطورة عبر تاريخها .

وعلى هذا الأساس أصبحت (نظرية المعرفة) في محيط الفكر البشري تحتل مكانة كبيرة، بالغة الأهمية، أخذت الكثير، الكثير من وقت المفكرين، بل وأخذت الكثير من عقولهم ومؤلفاتهم.

وقد لا أبالغ إذا ما قلت أن اختلاف الناس فيما بينهم مصدره ذلك الاختلاف حول مسألة المعرفة ، وطبيعة الأمور وحقائقها ، وهذا نجم عنه أن أصبحت هذه المعرفة فيما بعد مثارا لنقاش و الجدل ، حيث صار كل مفكر أو فيلسوف يعتقد أن ما يراه ، أو ما يقرره هو، هو الحق بعينه وأن المعرفة الصحيحة الصادقة هي التي يتبناها ، وما يراه غيره هو الضلال و الباطل .

لقد أدت الأبحاث المتتالية حول موضوع المعرفة البشرية ، والذي صار يعرف لاحقا بـ: (نظرية المعرفة) إلى بروز مذاهب واتجاهات فلسفية مختلفة باختلاف مواقفها ، حيث نجد من

ذهب إلى أن المعرفة الحقة هي مطابقة لحقائق الأشياء ، وصورة دقيقة في عقولنا لما في الخارج بمعنى أن الحقيقة والواقع شيء واحد ، أي أنهما متطابقان ، وهذا ما ذهب إليه المذهب الواقعي الذي كان يرى بأن العالم الخارجي هو كما ندركه بواسطة قوى الإدراك.

وعلى النقيض من ذلك نجد أصحاب النزعة المثالية يرون بأن المعرفة لا صلة لها بالواقع، بل وبعيدة عنه، أي (أن ما في الأذهان مختلف تماما عما في العيان)، ناهيك عن مختلف المذاهب الأخرى.

ودون الذهاب بعيدا في هذه المسألة ، أقول أن جميع المذاهب آمنت بإمكانية الإنسان وقدرته على تحصيل المعرفة ، وإن اختلفت في أداة ووسيلة هذه المعرفة ، (المنهج) ، ولو أن الفيلسوف الألماني "كانط E Kant" شك في حقيقة إمكان المعرفة حينما لجأ إلى النقد كضرورة ملحة يقتضيها الخلاف القائم بين العقليين والتجريبيين وهو لا يقصد بالنقد ، نقد المذاهب الفلسفية المختلفة ، وإنما نقد العقل ذاته هذه المعرفة التي مثلت مشكلة كبرى ، هي أيضا تحتاج إلى وسيلة أو بالأحرى (منهج) تصل به إلى الحقيقة، و يقيها شر الوقوع في الخطأ).

ولذلك حاول الفلاسفة عبر العصور ابتداء بأرسطو الذي وضع لنا آلة جميع العلوم تمثلت في منطق ومبادئه (الأورغانون) . وكذلك فلاسفة العصر الحديث حاولوا أثناء فحصهم عن مكونات المعرفة وطبيعتها، وبحثهم عن الحقيقة اصطناع منهج يخلص الفكر كما ذكرت سابقا من المعارف التقليدية، بحيث لا يأخذ العقل فيها بتقليد القدماء. ونجد على رأس هؤلاء مجموعة من المفكرين والفلاسفة (فرانسيس بيكون غاليلي - ورنيه ديكارت) .

ونحن سنقف عند هذا الأخير (أي رينيه ديكارت René - Descartes) (1596 - 1650) باعتباره أحدث ثورة عقلية في الفكر البشري ، وخاصة الأوروبي المسيحي ، حتى صار يلقب ب (مفجر العقلانية في أوروبا) . هذا الأخير أدرك تمام الإدراك أننا إذا لم نبتعد عن القديم، وعن التقليد، فسوف نضل في حالة سبات عميق، ولن تنتهي حالة السبات هذه. إلا

بزلزال عنيف يدك أرض التقليد دكا ويكون معبرا عن العقل ، ويحمل في طياته التجديد ، من خلال منهج قويم وسديد يحصن الفكر البشري من الزلل والأخطاء .

في البداية لا أحوال أن هناك جامعي لا يسمع أو يعرف ولو قليلا عن (ديكارت) فالرجل في اعتقادي لا يحتاج إلى التعريف أو التنويه به ، ويكفيه فخرا مؤلفه الشهير (مقالة الطريقة لحسن قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم) ، كما يكفيه أيضا لقبه (أبو الفلسفة الحديثة) .

وفلسفة (ديكارت) واسعة وشاملة منها ما هو طبيعي ، ومنها ما هو ميتافيزيقي . ولذلك ليس من اليسير ومن السهولة الخوض فيها برمتها في موضوع كهذا ، ولكن أردنا من خلال هذا العمل التركيز على ناحيتين :

1- المنهج من جهة .

2- المعرفة من جهة أخرى .

لقد انبهر " ديكارت " بعلم الرياضيات منذ صغره وذلك لما تتميز به من بدهة ووضوح ودقة في النتائج كما حاول أن يحدث ثورة أو بالأحرى ما يسمى بالقطيعة La Rupture مع المعرفة الكلاسيكية ومنهجها ، بلغة الفرنسي (غاستون باشلار G - Bachelard)، وذلك بوضع منهج جديد يقي الفكر من الوقوع في الخطأ، فالخطأ حسب (ديكارت) لا يعود إلى العقل باعتباره (أعدل الأشياء توزعا بين الناس) هذه (القوة التي يطلق عليها في الحقيقة اسم العقل أو النطق ، واحدة بالفطرة عند جميع الناس) ، وإنما يعود إلى الطريقة التي يسلكها كل فرد في توجيه ذهنه أثناء بحثه عن الحقيقة . ولذلك نجده عندما مارس (ديكارت) الشك في بداية منهجه الفلسفي ، وضع نصب عينيه : أن لا شيء في المعرفة البشرية مطلق ، وأن لا طريقة من

الطرق التي توصل إليها القدماء معصومة ، بل الكل يخضع للفحص بما فيها معارفه التي تلقاها في مدرسة (لافليش - La Fleche) التي درس بها والتي كان يكن فيها الاحترام لأساتذته .

هذا الشك الديكارتي في الحقيقة لم يأت هكذا بغتة ، ولكن له دواعيه .

فما هي أسباب شكه هذا ودوافعه ؟

وهل أوصله فعلا إلى شيء كان يبحث عنه ؟

وكيف كانت نهايته ؟ هل استطاع فعلا بلوغ اليقين في نهاية المطاف الذي كان يبحث

عنه ؟

قبل الشروع في هذا الموضوع أرى من الضروري أن نكون ولو فكرة موجزة عن مفجر العقلانية في أوروبا (رينيه ديكارت) فمن هو هذا الفيلسوف ؟

رينيه ديكارت René Descartes) ينحدر من أسرة من صغار الأشراف والموظفين المدنيين في مقاطعة (التورين Tournon) ، فبعد أن لاحظ والده ذكاءه الحاد قام بإرساله إلى مدرسة (لافليش) اليسوعية الشهيرة ، التي أسسها (هنري الرابع) . ولما كان ضعيف البنية أظهر مواهب ملحوظة سمح له بمزايا غير عادية ، وسمح له بأن يدرس بطريقته الخاصة ، ثم كون بعد ذلك عادة وهي أن يقوم بمعظم عمله الهام وهو مضجع في الفراش صباحا ، وأن يدرس ويتأمل بنفسه ، وقد استمرت تلك العادة طوال حياته حتى ذهب إلى السويد .

وبعد أن أتم دراسته في (لافليش) عام 1614 ، دخل حياة اللهو والمرح حيث أحرز نجاحا كبيرا في لعبة القمار والتي ساعدته فيها قدرته الرياضية وبرودة الحساب كما أصبح (ديكارت) عام 1618 ضابطا بجيش (موريس دي ناسو) الهولندي حليف فرنسا ، وعاش في مدينة بريد

بهولندا، وتعرف هناك على شخص اسمه (إسحاق بيكمان) الذي كان له أثر كبير في حياته .
ويبدو أن اهتمامه في ذلك الوقت كان بالدرجة الأولى صوب الرياضيات، وأراد تطبيقها في
العمليات العسكرية، وبعد أن تقاعد عن الخدمة العسكرية عام 1621 باع الأملاك التي ورثها
ووجد أنها كافية لكي يعيش عليها في رغد .

فكرس بقية حياته إذن في كتابة الموضوعات الفلسفية والرياضية والعلمية في باريس حتى عام
1629 حتى رجع إلى هولندا. هذا البلد الذي كان يعتبر الوحيد في أوروبا الذي يستطيع الباحث
أن يعمل فيه سرا ولا يقلقه الزوار المحبون للإطلاع والمضطهدون الدينيون ، حيث مكث هناك
عشرين سنة ، وأصبح أكثر الفلاسفة والرياضيين شهرة في عصره .

وفي عام 1649 دعتة (كرستينا) ملكة السويد الشابة ، إلى بلاطها لكي يعلمها فلسفته
ولقد كان مناخ الشتاء القارس محنة قاسية بالنسبة لفرنسي ذي دم حار ، لا سيما وأن الملكة
اختارت الساعة الخامسة صباحا لدروسها مع الفيلسوف ، مما أدى إلى إصابتها ببرد شديد في
الرئتين وتوفي في العام التالي عام 1650 ⁽¹⁾ .

لقد حاول (ديكارت) ومنذ البداية في مساره الفلسفي أن يبدأ بمنهج معرفي في التفكير وهو
(الشك) الذي ينم عن استفهامات إنكارية سلبية يختبر بها صحة المعارف ليصدر العقل فيما
بعد الأحكام عليها . هذا الشك كان في ماهيته عند أبي الفلسفة الحديثة بداية لمشروع ضخم لم
يباشر فيه (ديكارت) حتى بلغ سنا بدا له أنه مناسب لتنفيذه فعقد العزم على تجسيد ذلك
حيث نجده قد انتقل من الشك إلى اليقين الذي كان يرمي إليه باعتباره هدفه الأول . وما دام
(ديكارت) توصل إلى اليقين بواسطة الشك كما سنرى ، فإنه يمكن حينئذ أن نستنتج أن هذا
الأخير أصل من أصول بداية التجربة الفلسفية عنده (فلا فلسفة بدون شك ، ولا قيمة لرحلة
الشك إن لم تكن لها نهاية بلوغ اليقين") . و لعل دافع المعرفة ، ودافع البحث عن منهج جديد

لدى (ديكارت) ، كان بمثابة الحافز القوي الذي دعاني إلى اختيار هذا الموضوع كما سبق وأن ذكرت .

يعتبر (ديكارت) إذن علما شامخا من أعلام الفكر الفلسفي في العصر الحديث ومرحلته تعتبر من المراحل الحاسمة في مسيرة الفكر الفلسفي والعلمي حيث تم فيها طرح مسألة (طبيعة المعرفة وماهيتها) ونقلها من البحث عن أصل الوجود إلى البحث عن طبيعة المعرفة في حد ذاتها ، والتي أصبحت تعرف فيما بعد (بنظرية المعرفة) وبذلك أحدث ثورة في الفكر الفلسفي عبر تاريخه ابتداء بالعصر الحديث .

وفي الأخير أشير وبغض النظر عن العوائق التي فرضتها علينا طبيعة هذا العمل ، وهذا الموضوع في ظل الأعمال المكثفة ، أنني لمست فيه الغموض والعمق الشيء الكثير ، إضافة إلى خصوصية مصطلحاته باللغة الفرنسية .

ومع ذلك حاولت على قدر استطاعتي أن يكون عملي هذا قد قلل على الأقل من درجة الغموض لدى طلبتنا الأعزاء ، ووضع حدا لشغفهم الكبير لإدراك ما لحق بمشكلة المنهج والمعرفة من تغيير وتبديل بل وتجديد في عصر التنوير، وعلى وجه أخص وأدق لدى فيلسوفنا (ديكارت) آملا التوفيق .

الشك عند (ديكارت) :

لقد كان (ديكارت) يؤمن بأن المشكلة ليست في العقل باعتباره أعدل الأشياء توزعا بين الناس . ولكن المشكلة في كيفية استخدام هذا العقل ، والطريقة التي يتبعها ، والمنهج الذي يسلكه . ولذلك نجد أنه أولى اهتماما بالغا لمسألة المنهج الذي بدأه بالشك، لأنه خير للمرء أن يشك في كل

ما يصادفه، وأن يلقي كل ما بعقله في الخارج مؤقتا سواء في ذلك الأفكار الغامضة أو الواضحة. وبالمفيد المختصر لولا الشك ما تقدمت المعرفة البشرية خطوة واحدة.

عاش (ديكارت) في المرحلة التاريخية التي التقى فيها الشرق بالغرب في حركة النقل والترجمة واحتكاك الثقافة المسيحية بالثقافتين اليونانية والإسلامية ، واكتشاف الطباعة التي ساهمت في نشر العلوم وتنوير العقول . فقد اكتشف (غاليلي 1564 - 1642) قانون سقوط الأجسام عام 1604 ، وصاغ (كبلر 1571 - 1630) قانون حركة الأجرام السماوية حول الشمس عام 1605، وعرف (وليام هارني 1578 - 1657) الدورة الدموية سنة 1628، ناهيك عن أكبر اختراع ، والذي أحدث ثورة في مختلف المجالات خاصة الطب و البيولوجيا وغيرها ، والمتمثل في الميكروسكوب سنة 1590 .

كما علم الإصلاح الديني الناس كيف يشورون على الأحكام التي لا يقبلها العقل الفطري السليم ، مما أدى الاحتكام إلى العقل .

هذا الأخير أدى إلى تقويض سلطة الكنيسة الدينية والاجتماعية والسياسية التي تعيق حرية الفرد وإلى إلغاء الوصاية (الوساطة الإلهية) التي تجرّد العقول وتجرّها وإلى انتقاد الملوك الذين أصبحوا كباقي البشر بعد ما كانوا يستبدون بالشعوب ويستبدونهم باسم الإله والدين .

لقد وجد (ديكارت) نفسه حائرا ، مشدوها وسط هذا الزخم الكمي من المعارف وتنوعها فيها ما هو قديم متوارث ، ومنها ما هو جديد ، وفيها ما هو صحيح ومنها ما هو خاطئ .

هذا الكم المعرفي المترامي الأطراف والمتشابك ، والغموض الفلسفي والالتباس بين صلاح العلوم وفسادها (في غياب منهج جديد واضح ودقيق المعالم) ، كان سببا ضروريا حسب (ديكارت) لنقد الفلسفة التقليدية واللاهوتية ، والبحث عن منظومة فلسفية بديلة للفلسفة

الأرسطية المهيمنة على المنظومة الفكرية البشرية قرونا طويلة حيث أثبتت عقمها وجمودها في قوالب جاهزة تعادي حرية الفكر الفلسفي ، وتنافي الإبداع العلمي .

ومن هنا كان إيمان (ديكارت) بقدرة العقل في البحث ، وإيمانه بالوصول إلى اليقين هو الذي دفعه إلى غربة مختلف المعارف التقليدية ، وحتى علوم زمانه ، بما في ذلك علوم مدرسة (لافليش) التي درس وتعلم فيها .

ولهذا راح يعيد النظر في الأسباب الأساسية التي قامت عليها هذه العلوم وفي هذا السياق يقول >> لاحظت وليست ملاحظتي هذه بنت اليوم أنني تلقيت منذ سنواتي الأولى طائفة من الآراء الباطلة على أنها صحيحة ومن أجل ذلك حكمت بأنه يجب علي أن أقدم بجد مرة واحدة من العمر ، على تخليص نفسي من الآراء التي تلقيتها في الماضي ، وأن أعاد البحث من أساسه ، إذا أردت إقامة شيء ثابت وراسخ في العلوم << (2) . ويقول أيضا :

>> لقد كانت غابتي أن أثق بصحة ما أعلم، وأن أبني علمي على الصخر، والصلصال لا على المتحرك من الرمال << (3).

ومن هنا إذا كانت الخطوة الأولى لهذا المنحى المنهجي الديكارتي الجديد هي الشك ، حيث أخضع له كل معارفه ، بل ويذهب (ديكارت) إلى أبعد من ذلك إذ نجده يوصي بقية العلماء ويحذرهم من الاعتقاد والإيمان لمختلف المدركات ما لم تكن واضحة وضوحا مطلقا ، و من ثمة لا بد من إخضاعها إلى الشك لأن هناك عوائق تحول دون إدراك الماهيات كما هي ، وفي ذلك يقول : >> ربما كان هناك " شيطان ماهر " يعيث بعقلي ، فيريني الباطل حقا ، والحق باطلا ويجعلني أخطئ بالرغم مما قد يكون لدي من يقين عقلي ، ولكنني أستطيع أن أحمي

نفسى من هذا الشيطان الماكر ، إذا عزمت منذ الآن على رفض كل قضية يخالجنى الشك فيها << (4).

ولذلك نجده عندما أراد تأسيس منهجه الجديد، جعل أول قاعدة من قواعده تنص على ما يلي: >> أن لا أتلقى على الإطلاق شيئا على أنه حق ما لم أتبين بالبدهة أنه كذلك أي أن أعني بتجنب التعجل والتشبث بالأحكام السابقة ، وأن لا أدخل في أحكامي إلا ما يتمثل لعقلي في وضوح وتميز لا يكون لدي معهما أي مجال لوضعه موضع الشك << (5).

وكان (ديكارت) جعل من الشك مصفاة أو غربالا يعمل به على تنقية المعارف ، حتى يتخلص من المعارف التقليدية والمعارف المزيفة ، و لا يبقى في النهاية لدى الإنسان إلا المعارف اليقينية .

هذه المعارف اليقينية تصبح فيما بعد قناعة لدى (ديكارت)، ونهجا يمشي عليه طول حياته والدليل على ذلك ما يقوله هو شخصيا :

>> وكانت رغبتى شديدة دائما في أن أتعلم كيف أميز الحق من الباطل كي أكون على بصيرة في أعمالي ولكي أسير على هدى في حياتي << (6).

ولعل من هذه المعارف التي كان معجبا بها نجد المعارف الرياضية والتي كان هو أيضا نفسه رياضيا بارعا ومرموقا فيها، اكتشف الهندسة التحليلية، والتي أوحى له بالسؤال التالي:

لم لا يمكن ابتكار منهج للفلسفة يشبه ذلك المنهج الدقيق الذي يستخدم في الهندسة بنجاح قائم في أساسه على العقل؟ والدليل على ذلك قوله :

>> كنت معجبا بالرياضيات خاصة لما في حججها من يقين وبداهة، ولكني لم أكن مدركا بعد فائدتها الحقيقية. ولما رأيت أنها لا تنفع إلا في الصناعات الميكانيكية، عجبت لأمرها كيف تكون أسسها ثابتة ومتينة إلى هذا الحد، ولا يشاد عليها بناء أسمى من هذا البناء << (7).

هذه الرياضيات هي علم يقوم في أساسه على العقل. وهذا العقل كما يقول هو: (أعدل الأشياء توزعا بين الناس) (8) وهو كذلك:

>> الراجح أن يكون هذا شاهدا على أن قوة الإصابة في الحكم، وتمييز الحق من الباطل، هي القوة التي يطلق عليها في الحقيقة اسم العقل << (9).

وهكذا إذن كما نلاحظ كان (ديكارت) لا يؤمن إلا بميزان العقل ، وكأن ديكارت يجاري ما كان يقوله (المعري) حفيا : (كذب الظن لا إمام سوى العقل) ، إذ جعل منه مبدأ المبادئ إن جاز هذا التعبير، ومبدأ عاما يحتكم إليه في مختلف مجالات المعرفة .

ولذلك لما كان (ديكارت) يؤمن بالأفكار الفطرية الواضحة ، والتي لا ينتابه الشك فيها وحينما أراد وضع منهجه ، حدد معامله بشكل جلي في أربعة قواعد أساسية هي كالتالي :

- قاعدة البداهة L'évidence
- قاعدة التحليل 'L analyse
- قاعدة التركيب Synthèse
- قاعدة الإحصاء Enumération .

والملاحظ لقواعده الأربعة ليرى كيف أن (ديكارت) انطلق من القاعدة الأولى التي تقضي في نظره على كل شك واحتمال، ذلك أن الأشياء حينما تبلغ درجة من الوضوح يستحيل أن نجد ما هو أوضح منها للبرهنة عليها نقول عندئذ أنها حقيقة ، أي كل ما هو بديهي هو حقيقي ، وكل ما هو حقيقي يقنعني ، أي لا أقنع إلا بما هو بديهي ، وبما هو واضح لأن تبيين الواضح أحيانا من أعظم الفضائح كما يقال . وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن هذا الشك الديكارتي لم يكن إلا وسيلة ودعوة إلى إنكار ما تلقيناه من العلوم التي كانت تبدو لنا صحيحة حتى يبدو لنا معيار اليقين ، وبطريقة أخرى لا نقوم بعملية الهدم لذات الهدم ، ولكن من أجل البناء على أساس ثابت الأركان ولذلك كان يقول :

>> ولكني ، فيما يتعلق بجميع الآراء التي أخذت بها إلى ذلك العهد ، لم أجد بدا من محاولة انتزاعها من ذهني دفعة واحدة ، وذلك لاستبدال بها غيرها مما هو خير منها ، أو لأعيدها هي نفسها إليه بعد ذلك ، بعد أن أكون قد سويتها بميزان العقل << (10) .

لقد كان (ديكارت) ومنذ دخوله مدرسة (لافليش) للآباء اليسوعيين و التي كانت من أكبر المدارس وأشهرها في أوروبا آنذاك يطمح للوصول إلى المعرفة اليقينية ، وازداد ذلك الطموح حينما تعلم مختلف العلوم كالآداب ، والمنطق ، والرياضيات ، ورغم أنه كان يقر بفضل مدرسته هذه عليه ، ويعلن أيضا عن إخلاصه لأساتذته ، إلا أنه ومع ذلك بدا له أنه لم يستفد مما اكتسبه ولم يقتنع بما تعلمه .

إن الشك في قيمة المعرفة، ومختلف المعارف التي تلقاها، كان يراوده دائما، حيث نجده يعترف هو شخصا بذلك في قوله: >> ولكنني لم أكد أنهي هذه المرحلة من الدراسة ، وهي المرحلة التي جرت العادة أن يرفع الطالب في نهايتها إلى مرتبة العلماء ، حتى غيرت رأبي

تماما ذلك لأنني وجدت نفسي في ارتباك من الشكوك والأخطاء بدا لي معها أنني لم أفد من محاولتي التعلم إلا الكشف شيئا فشيئا عن جهالتي << (11).

ومن هنا اشتراط (ديكارت) إقامة العلوم على أسس ثابتة وواضحة ، ابتداء بشكك في الحواس . فما هي هذه الأسس ؟

- الشك في الحواس :

لاحظ (ديكارت) أن الحواس لا تنقل لنا بأمانة وصدق كل الأشياء كما هي ، وهذا يعود إلى نسبيتها ومحدودية قوتها ، ناهيك عن أنها تخدعنا أحيانا ، ومن هنا لا يجب الوثوق بما معلنا ذلك صراحة بقوله : (فلما لا يكون الخداع مستمرا فإنه لمن الحكمة ألا نضع ثقة تامة بأولئك الذين خدعونا مرة واحدة) (12).

وعلى هذا الأساس فالحس عند (ديكارت) فكر غامض مبهم لا يمكن أن يقودنا إلى اليقين ، وفي ذلك يقول : << وهكذا فإني لما رأيت أن حواسنا تخدعنا أحيانا، فرضت أن لا شيء هو في الواقع على الوجه الذي تصوره لنا الحواس >> (13).

ونشير هنا من باب التذكير فقط أن إمام الفلاسفة (أبو حامد الغزالي) قد ذهب إلى رأي مشابه لهذا الرأي الديكارتي في كتابه (معيان العلم) حيث يشير أثناء مناقشته لمشكلة المعرفة عن خداع الحواس ، ويضرب لذلك بأمثلة كثيرة منها أن الحواس تدرك الشمس على أنها قرص صغير جدا ، وتبدو لها الكواكب وكأنها دنائير مثورة على بساط أزرق في حين أن العقل ببراهينه يعرف أن قرص الشمس أكبر من الكرة الأرضية .

وأن الكواكب أكبر مما تبدو لنا... الخ، وكذلك في كتابه (المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال) يقر صراحة بذلك في قوله:

>> من أين الثقة بالمحسوسات ، وأقواها حاسة البصر، وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفا غير متحرك وتحكم بنفي الحركة ؟ ثم بالتجربة والملاحظة بعد ساعة تعرف أنه متحرك وأنه لم يتحرك دفعة بغتة ، بل على التدرج ذرة ذرة ، حتى لم تكن له حالة وقوف ، وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيرا في مقدار دينار ، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار ، هذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه ، ويكذبه حاكم العقل ويخونه تكذيبا لا سبيل إلى مدافعته فقلت قد بطلت الثقة بالمحسوسات أيضا << (14).

هكذا إذن وكما نلاحظ شك كل من (ديكارت والغزالي) في المعرفة الحسية الناجمة عن الحواس والذي دفعهما معا إلى البحث عن بديل آخر يكمل نقص الحواس ، ويبقي المعرفة البشرية من الوقوع في الخطأ ولو أن المقارنة في الحقيقة بينهما ليست موضوعنا هنا ، ولا تعنينا . ولكن من باب التذكير فقط كما ذكرت سابقا أن الشك المنهجي الذي يعد عملا حاسما في الفكر الغربي ، كان مرتبطا أيضا بالفلسفة الإسلامية في القرن الحادي عشر ، أي قبل (ديكارت) بقرون . ودون الذهاب بعيدا في هذه المقارنة أقول أن هذا الأخير ، أي (مفجر العقلانية في أوروبا) وبعد أن تبين له بشكل كامل نسبية الحواس وخداعها وعدم يقينيتها انتقل إلى مجال آخر عساه أن يشفي غليله في مسألة المعرفة ، ويصل إلى اليقين الذي ظل يطارده ، فانتقل إلى مجال آخر هو مجال المعقول .

لقد كان (ديكارت) يثق في علم الرياضيات، وهو علم عقلي بالدرجة الأولى، حيث نجده يقول:>> كنت معجبا بالرياضيات خاصة لما في حججها من يقين وبداهة << (15).

لكن هذا الذي كان معجبا به ، والذي كان محل تسليم عنده تبين له ، وبعد أن عرضها للشك أيضا حتى شك فيها ، بما فيها الهندسة التي كان يعتمد عليها في مختلف استدلالاته على البدهة والوضوح ، والدليل على ذلك قوله :

>> لقد درست قليلا ، وأنا في سني الحداثة ، من بين أقسام الفلسفة المنطق ، ومن بين أقسام الرياضيات التحليل الهندسي والجبر ، وهي ثلاثة فنون أو علوم خيل إلي أنها ستمدني بشيء من العون للوصول إلى مطلبي . ولكنني عندما اختبرتها تبين لي فيما يتعلق بالمنطق ، أن أقيسته وأكثر تعاليمه الأخرى لا تنفعنا في تعلم الأمور بقدر ما تعيننا على أن نشرح لغيرنا من الناس ما نعرفه منها ، أو هي كصناعة (لول Raymond Lulle) تعيننا على الكلام دون تفكير عن الأشياء التي نجهلها ومع أن هذا العلم يشتمل في الحقيقة على كثير من القواعد الصحيحة والمفيدة ، فإن فيه أيضا قواعد أخرى كثيرة ضارة وزائدة وهي مختلطة بالأولى بحيث يصعب فصلها عنها كما يصعب استخراج تمثال ديانا أو مينيرفا من قطعة من المرمر لم تنحت بعد ثم انه فيما يختص بتحليل القدماء ، ويعلم الجبر عند المحدثين ، ففضلا عن أنهما لا يشتملان إلا على أمور مجردة جدا ، وليس لهما كما يبدو أي استعمال ، فإن الأول مقصور دائما على ملاحظة الأشكال ، لا يستطيع أن يمرن الذهن دون أن يتعب الخيال . أما الثاني فإنه مفيد بقواعد وأرقام جعلت منه فنا مبهما وغامضا يشوش العقل، بدلا من أن يكون علما يتقفه هذا ما حملني على التفكير في وجوب البحث عن طريقة أخرى تجمع بين مزايا هذه العلوم الثلاثة، وتكون خالية من عيوبها << (16).

وبالفعل فقد سار (ديكارت) في هذا الطريق ، وشك في مختلف العلوم التي تلقاها ، أو العلوم القديمة ، ولكنه لم يستطع أن يدوم على شكه هذا ، إذ أنه وبعد رحلته هذه بدأ يتبين له الخيط

الأبيض من الأسود فوصل إلى أن هذا العقل البشري بإمكانه إدراك المفاهيم البسيطة والتي تمثل حقائق بالنسبة له لا يشك فيها، مثل متوازي الأضلاع محيطه (مجموع ضلعين غير متوازيين) $2 \times$ ، وأن (ثا) هي الوحدة الأساسية لقياس الزمن .

هذه الحقائق وغيرها افترض (ديكارت) عدم صحتها مثل ما افترض عدم وجود الشكل واللون والزمن والمكان ، لأننا إذا فصلنا العقل عن الوجود فلا أحد يضمن لنا أن خمسة عشر هي (10+5)-15.

وذلك انطلاقا من المبدأ الذي ارتضاه، والذي يتمثل في عدم الاعتراف بصفة العلم اليقيني إلا للمعرفة المستمدة من مصدر مؤكد وغير قابل للشك على الإطلاق ، كالمعارف الفطرية .

كما أن هذا العقل الذي يعتبره هو أعدل الأشياء توزعا بين الناس، لا يكفي أن يكون هذا العقل جيدا بل لا بد من توجيهه وتطبيقه تطبيقا حسنا وسليما ، لأن العقل في ماهيته هو القدرة على الحكم الصحيح، وهو يطمح دائما إلى اليقين، رغم أنه محدود القوى.

وإذا كان (ديكارت) يتفق مع إمام الفلاسفة (الغزالي) في خداع الحواس و نسبيتها ، فإنه في مسألة العقل ينحو منحى مخالفا له ، إذ دفعته هذه المشكلة إلى التفكير في مسألة أخرى وهي ، كيفية التمييز بين اليقظة والنوم حيث نجد يرى أنه ليست هناك إشارات للتمييز بينهما ، وهذا أدى به إلى التساؤل عما إذا كانت هناك معارف عقلية صادقة سواء كان الإنسان نائما أو مستيقظا ؟ . فظهرت له حقيقة ثابتة وراسخة تجسدت في الأفكار الفطرية أو الطبيعية *Idée Innées* ، ومنها الكوجيتو (أنا أفكر إذن أنا موجود) ، وفكرة الكائن الكامل ، وغيرها .

علاوة على هذه الأفكار الفطرية نجد الأفكار الحسية الانطباعية Idées Adventices وهي التي تجعل الإنسان يتصل بها بالعالم الخارجي بواسطة الحواس، وكذلك الأفكار الخيالية أو المصطنعة. Idées Factices.

هذه الأفكار الخيالية رفضها (ديكارت) لكونها غير مجدية وغير صالحة لتأسيس معرفة علمية حقيقية لأن منطلقاتها ومصدرها المخيلة .

ومن ثمة لا وجود لها في الواقع عكس الأفكار الفطرية التي لا تثير أدنى شك في صحتها ، لكونها واضحة ، بديهية بذاتها ، حتى وإن حاولنا توضيحها ، فإنه يستحيل أن نجد ما هو أوضح منها لنبرهن به عليها كالأفكار الحسية ومنها الكل أكبر من الجزء ، والشيء لا يوجد من لا شيء ووجود النفس ، ووجود الله ، والعالم الخارجي ... إلخ .

ناهيك عن فكرة (الكوجيتو Cogito) ، هذا الأخير الذي انطلق من : (أنا أفكر إذن أنا موجود) لم يصل إليها (ديكارت) ، عن طريق برهاني ، وإنما ظهرت له كشعاع في ظلمات الشك حيث تراءت له بشكل حدسي اقتضت الإيمان بها ، واعتبارها حقيقته الأولى التي وجدها ووجددها في : (كونه يشك في كل شيء إلا أنه لا يشك في كونه يشك)

ومن هنا وبعد أن قطع أبو الفلسفة الحديثة مراحل كبيرة في شكه هذا ، واكتشف حقيقته الأولى التي كان يفتش عنها ، يتبادر إلى أذهاننا الأسئلة الآتية:

- أولاً: ما علة هذا الشك؟

- ثانياً: وما نهاية هذا الشك؟

- ثالثاً: كيفية بداية اليقين الذي سيصل إليه بطبيعته .

وبطريقة أخرى ، بعد ما طبق (ديكارت) الشك ، كيف تأتى له الخروج من مأزق هذا الشك إلى مأمن اليقين ؟

لقد كانت الخطوة الأولى والأساسية بالنسبة (لديكارت) إقامة وتأسيس منهج خاص به بهدف استخدامه .

وبالفعل كما ذكرت سابقا ، فبعد أن شك في المعارف التي تلقاها في مدرسة (لافيش) وبعد ما كان يتخبط في متاهات شكوكه ، كان يبحث عن الخلاص الذي ينقذه من ذلك ، حيث نجده قد اهتمدى إلى شك لا يمكن الشك فيه عن طريق الكوجيتو ، وهو وجوده الخاص .

هذا الوجود الخاص عبر عنه (ديكارت) أحسن تعبير بقوله :

>> ثم إنني أمعنت النظر بانتباه في ما كنت عليه ، فرأيت أنني أستطيع أن أفرض أنه ليس لي أي جسم وأنه ليس هناك أي عالم ، ولا أي حيز أشغله ، ولكنني لا أستطيع من أجل ذلك أن أفرض أنني غير موجود ، لأن شكّي في حقيقة الأشياء الأخرى يلزم عنه بضد ذلك ، لزوماً بالغ البدهة واليقين ، أن أكون موجوداً ، في حين أنني ، لو وقفت عن التفكير ، وكانت جميع متخيلاتي الباقية حقاً ، لما كان لي أي مسوغ للاعتقاد أنني موجود <<⁽¹⁷⁾. وهذا يعني أن الشك يستلزم التفكير، وهذا الأخير يقتضي الوجود، أي أننا لا نستطيع أن نفترض أننا غير موجودين حين نشك في جميع الأشياء وعلى هذا الأساس فالشك دليل على الوجود باعتباره ضرباً من ضروب تفكير هذا (الأنا) .

هذا الأنا إذن لا بد وأن يكون موجوداً وأن هذا الوجود يقتضي التفكير .

وبطريقة أخرى إذا كنت أفكر فأنا موجود حتى ولو كان العالم الخارجي غير موجود، وإذا كان العالم الخارجي موجوداً، وكنت لا أفكر فلإني لا أكون حينئذ موجوداً.

والرابطة بين الفكر والوجود كما نلاحظ تدرك عن طريق الحدس لا بالقياس (ولقد أخطأ "غسندي" في زعمه أن الكوجيتو قياس منطقي حذفت مقدمته الكبرى ،وهي (كل من فكر فهو موجود)

فكأن الكوجيتو قياس على الوجه الآتي :

كل من فكر فهو موجود - وأنا أفكر - إذن أنا موجود.

وهذا خطأ ، لأن لفظ (إذن) لا يقتصر في الكوجيتو على ربط النتيجة بالمقدمة ، بل يشير هنا إلى ما بين الفكر والوجود من صلة وثيقة ، ونحن ندرك هذه الصلة بالحدس لا بالقياس .

فالأصل في الكوجيتو ليس إذن هذه القضية العامة : >> كل من فكر فهو موجود، وإنما هو الإدراك المباشر للصلة الوثيقة بين الفكر والوجود << (18).

إذن وكما يتراءى لنا هنا أن هذه صارت أول حقيقة يقينية ظهرت له، وهي حقيقة ثابتة، ويقين لا يسبقه يقين، بمعنى أنها حقيقة حدسية، والوجود فيها متضمن في الفكر، وفي هذا يقول:

>> ولما رأيت أن هذه الحقيقة: أنا أفكر، إذن أنا موجود، هي من الرسوخ بحيث لا تزعزعها فروض الريبين ، مهما يكن فيها من شطط ، حكمت بأنني استطيع مطمئنا أن اتخذها مبدأ أولاً للفلسفة التي كنت أبحث عنها << (19) .

مميزا بذلك بين هذا الجوهر المفكر وهو النفس ، والجوهر الممتد وهو البدن (الجسم)، أي أن

(أنا أفكر إذن أنا موجود) تصبح قضية يقينية بالضرورة.

وعلى هذا الأساس أيضا نلاحظ تطابقا بين الماهية والوجود ، أي بين التفكير والوجود ويصبح الإنسان يشك في كل شيء ، ولكن لا يشك في كونه يشك ، لأنها حدس عقلي لماهية الذات أو الأنا المفكرة .

وبذلك تجاوز (ديكارت) مختلف الآراء التقليدية التي كانت سائدة قبله ، والتي كانت تقسم الإنسان إلى ثلاث قوى : الروح ، النفس ، الجسد .

- الروح الذي يعنى به العقل.

- النفس الذي يعنى بها الشعور.

- الجسد الذي يعنى به الحساسة.

وأن النفس والبدن متلازمان. أما (ديكارت) فقد فصل بينهما في ثنائيته الشهيرة ، واعتبرهما جوهرين مختلفين تماما.

ويعتمد صدق المعرفة الأولى وهي الفكر أو الروح على الوضوح أو التمييز ، وتعي الذات نفسها بالتفكير على أساس الحدس العقلي الذي يكشفه نور العقل الطبيعي .

والمقصود بهذا الأخير (أي الحدس - Intuition) هو الذي يدرك به المرء أنه موجود كحقيقة بديهية منبثقة عن نور العقل الفطري ، وعلى هذا يصبح الحدس تلك المعرفة المباشرة الواضحة بذاتها ، المتميزة التي ترى فعلا الشيء حقيقة على طبيعته وماهيته ، بعيدا عن الأوهام والخيال .

أما البدن فهو آلة جسمية إن جاز هذا التعبير مستقلة في مختلف وظائفها الحياتية .

وإذا كان الحدس هكذا فإن الاستنباط عملية ربط وتنظيم لمعارف يقينية ، إلا أنه أقل يقينا من الحدس ، لأن الحداسة إن جاز هذا التعبير بداهة عقلية حاضرة تعتمد على الفهم ، بينما

الاستنباط ترتيب حدوس مترابطة ، وبالتالي إذا بني الاستنباط على المعارف الحدسية يقينية يمكن حينئذ أن نعتبر المعارف الاستنباطية يقينية أيضا .

وإذا ما أمعنا النظر جيدا في كل منهما، يبدو لنا أن الاستنباط في مقابل الحدس، بل هو نده.

لكن في الحقيقة ليس كذلك على أساس أن القاعدة الرابعة من قواعد المنهج الديكارتي (أي قاعدة المراجعة أو الإحصاء) تؤكد على ضرورة مراجعة جميع عناصر الموضوع المدروس للتيقن منه.

هكذا إذا أصبح الكوجيتو الديكارتي هو الحقيقة الأولى التي يتركز عليها بناؤه ومنهجه الفلسفي ، بل هي مفتاح النسق الديكارتي .

هذا الحدس الذي تبجح به (ديكارت) يخطئ هو أيضا على غرار الحواس ، وعلى غرار العقل أكان في المجال الفلسفي ، أو في المجال العلمي الذي يتصف بالدقة .

وعلى سبيل المثال لا الحصر كم هي النظريات الفلسفية المختلفة، والمتضاربة أحيانا، والتي حاولت تفسير الوجود، كالفلاسفة الوجوديين ؟

فهذا (كيركغارد) أبو الوجودية المعاصرة له مفهومه الخاص للوجود ، وذاك الوجود السارتر (نسبة لجون بول سارتر) ، وهذا (هيدجر) وغيرهم .

لكن ما يهمنا هنا هو الوجود الديكارتي ، إذ بعد أن برهن "ديكارت" على الوجود الخاص للإنسان ، راح يبحث عن الوجود الواقعي والمتمثل في العالم الخارجي، وواحد هذا الوجود (الله) .

يرى " ديكارت" أنه يمكن للإنسان أن يشك في الأشياء غير المرئية وغير الواقعية ، ولكن من غير المعقول أن يشك في أشياء يراها أمامه ، ويلمسها ، ويشمها ، ويسمعا ... الخ بمعنى يشك في موضوعات ومحتويات العالم الخارجي ؟

كما يرى "ديكارت" أن وسيلتنا للاتصال بهذا العالم الخارجي هي الحواس ، وهذه الأخيرة قد تخدعنا كما ذكرت آنفا ، ومن هنا لن نكون على يقين بوجود هذا العالم ، وفي ذلك يقول "ديكارت" : >> جربت هذه الحواس في بعض الأحيان فوجدتها خداعة ، ومن الحكمة أن لا نطمئن كل الاطمئنان إلى من خدعونا ولو مرة واحدة << (20). لقد انطلق "ديكارت" من وجود الذات (الكوجيتو) ليرهن على وجود الله ، وإثباته لوجود الذات قبل وجود الله كان حاجة معرفية . أما من الناحية الأنطولوجية فكانت أسبقية الله قبل وجود الذات ، ليصل "ديكارت" إلى أن جميع معارفنا التي يستنتجها بعد وجود الذات ووجود الله إنما تعتمد على مبدأ الصدق الإلهي . وبذلك ينتقل من اليقين بوجود الله ومن عدم خداعه ليثبت وجود العالم الخارجي وفي ذلك يقول " >> يبدو لي أن أمامي الآن طريقا سينقلني من تأمل الإله الحق إلى معرفة باقي الأشياء في الكون. وإنما كأشياء موجودة ومشخصة. وأول سؤال يثار هو: هل من الممكن أن تكون مثل هذه الأشياء موجودة مستقلة عن الجوهر المفكر يعني عقلي، وخارجة والأفكار التي لدي عن مثل هذه الأشياء ؟ << (21) .

ويستند "ديكارت" في إثبات وجود أشياء العالم المادي إلى دليلين هما :

أولا : لا شك أنني أملك صياغة إدراكات حسية متنوعة ، أي أفكارا عن الموضوعات الحسية وكيفيةها .

ثانيا : يعتقد "ديكارت" بأنه لدي ميل واضح بأن هذه الأفكار محدثة بواسطة موضوعات حقيقية خارجية عني . ولما كان الله هو الذي منحني هذا الميل القوي جدا لاعتقد أن تلك الأفكار تنشأ من الموضوعات المادية ، وليس من مصدر آخر ، وإذا كان الله علة وجودي ، فمن المستحيل إذن أن الله يخدعني، وعلى هذا الأساس نصل إلى الإقرار بوجود العالم الخارجي المادي .

هكذا وبعد أن اثبت "ديكارت" وجود هذا العالم الخارجي ، انتقل إلى تحديد طبيعة وماهية هذا العالم المادي الحسي ، فوضح أن وجوده الحقيقي لا يتمثل في ما نلاحظه من أصوات وألوان وروائح ، ولكن حقيقته متجسدة في امتداده ، وفي ذلك يرى "ديكارت" : >> إن طبيعة الجسم لا تكمن في الوزن والصلابة واللون وغيرها، ولكن من امتداد وحسب... في جوهر ممتد.. << (22).

وهكذا نلاحظ أن العلم الطبيعي في عصر النهضة يصور لنا العالم مكونا من أجزاء ممتدة ، وجزيئات متحركة ، ومن ثمّة فالامتداد حسب " ديكارت" كان يعتبر الكيفية المادية الوحيدة التي يمكن أن تتعقل أو تدرك رياضيا ، وأن الكيفيات الأخرى غير ضرورية لطبيعة الأجسام .

إن البرهان على إثبات وجود العالم الخارجي عند ديكارت قائم في ماهيته على أساس النزعة الإيمانية المتمثلة في الصدق الإلهي حتى يتخلص من إمكان الخداع . ولو تأملنا قليلا دور فكرة الله في ضمان وجود العالم الخارجي، لوجدنا أن المقصود من هذه الفكرة هو في أغلب الأحيان حل مشاكل خلقتها فكرة الله ذاتها أو أفكار أخرى مشابهة. (23).

لكن هل هذه المدركات الناتجة عن العقل وعن الحدس، وهل مختلف المعارف الفطرية كافية حتى يمكن الوثوق منها ؟

ألم يسبق لـ (غاليلي 1564 - 1642) أن فسر سرعة سقوط الأجسام عن طريق إقامة علاقة تناسب طردي بينها ، وبين المسافة التي تقطعها ؟ ثم ألم يكتشف هو ذاته أن هذه الفرضية متناقضة لا بد من الإعراض عنها؟ على هذا الأساس إذن يمكننا القول أننا نشك في كل المعارف بما فيها المعرفة الحدسية، وأنه يجب علينا أن لا نتسرع، ونندفع، أو نتبع الارتجال والهوى. بل توخي الحذر والحيطه ، فالعلم من طبيعته النسبية .

والحدس في ماهيته ليس وحيا سماويا مقدسا، وإن كان البعض يعترض على هذا الكلام بحجة أن هناك الحدس النفسي الخالص الذي يطلع به الشخص على ذاته.

لقد نقد العديد من الفلاسفة هذه المعرفة الناجمة عن الحدس ، التي قال بها (ديكارت) ، والتي اعتبرها بديهية واضحة مقنعة .

وسوف أكتفي هنا في هذا المجال بذكر نموذجين من أنصار النزعة التجريبية عساها أن توضح لنا الغرض من ذلك . يرى " دافيد هيوم " بأنه ليس كل الأشياء فطرية فينا ، بمعنى أننا لا ندرك الأشياء بهذا النور الفطري ، وأن الطريق الصحيح والوحيد لبلوغ اليقين ، لا يقتصر ولا يتوقف على المنهج الحدسي إن كان منهجا .

ولكن لبلوغ اليقين لا بد من رابطة تربط بين الحوادث الواقعية بمختلف أنواعها، وفي مختلف المجالات الطبيعية والحياتية للإنسان، وهذا لن يتأتى إلا بالاعتماد على الخبرات الحسية للإنسان في كل ما يصل إليه من حقائق. بمعنى أن الحوادث ليست حدسية.

وبلغة الفيلسوف الألماني " إيمانويل كانط " معارفنا و إدراكاتنا ليست قبلية ، فهي لا تدرك بالنور الفطري كما أرادها " ديكارت " ، وفي هذا يقول " دافيد هيوم " في كتابه الشهير " مبحث في الفاهمة البشرية " : >> فلا يمكن للأعشى أن يعطي أي فكرة عن اللون، ولا الأصم أي فكرة عن الصوت. ولكن أعد للواحد والآخر الحس الذي ينقصه وستفتح بفتحك مسربا جديدا للإحساسات ، مسربا لأفكار أيضا ، ولن يجد الواحد صعوبة في تصور تلك الأشياء (24).

ويقول أيضا : >> فكل تعليلاتنا المتعلقة بالواقعة هي من الطبيعة عينها . وهنا يفترض باستمرار أن ثمة اقترانا بين الواقعة الحاضرة وما نستدل عليه منها ، وحين لا يكون هناك

شيء يربطهما معا يكون التعليل غير مستقر بالمرة. إن سماع صوت واضح اللفظ وحديث معقول في الظلمة ، يؤكد لنا وجود شخص ما . لماذا ؟ لأن ما سمعنا هو من آثار فعل الإنسان وصنعه، وهو على اقتران وثيق بهما << (25).

وإلى مثل هذا الرأي ذهب الانجليزي (جون لوك J - Locke 1632 - 1714) وهو أيضا ذو نزعة تجريبية. يرى هذا الأخير أن هناك مسائل تتجاوز حدود العقل البشري، والإنسان الذي يريد أن يتعمق بما يملكه من أفكار في بعض الأمور التي تفوق طاقته، إنما يكون بعيدا عن طريق اليقين، والنتيجة المترتبة عن ذلك هي تحبطه في الشك.

وهذا ما حصل لديكارت . ولذلك نجد هنا أن (جون لوك) له رأي آخر مخالف تمام المخالفة لرأي أبي الفلسفة الحديثة . فهو يرى بأن الأفكار مصدرها العالم الخارجي، وفي ذلك يقول: >> إن عقل الطفل يكون خاليا تماما من الأفكار ، قبل أن يستقبل أي إحساسات من حيث إنها نتيجة مثير لأعضائه الجسمية ، فهو أشبه بخزانة فارغة من الأدراج أو صفحة بيضاء لم يطبع عليها شيء << (26) .

ودون الذهاب أو التعمق في محتوى الاتجاه التجريبي ، نقول بالمختصر الشديد أنهم رفعوا شعارا شهيرا تمثل في أن : (لا شيء في الذهن ما لم يكن في الحواس) . وما يمكن أن نصل إليه في ختام هذا العمل المتواضع ، هو أن (ديكارت) ومن خلال نسقه ومنهجه الفلسفي ساهم في دفع تطور الفكر البشري . كما قاوم سلطان القدماء، وسلطة التقليد.

ولو تأملنا جيدا منهجه هذا لوجدناه يجمع ما بين البعد الرياضي التحليلي ، وبين البعد الميتافيزيقي ، لأن إدراك اليقين في المجال الميتافيزيقي يقتضي إخضاع موضوع البحث لطرق شتى مع تأمله من زوايا شتى .

كما كان منهجه الشكي هذا يعبر في الحقيقة عن الدقة التي يتميز بها العقل البشري ، إذ لا وجود لما يسمى بالمطلق ، فالمطلق في ماهيته مجرد تصور أوجده العقل البشري ليس إلا .

أما النسبي فهو معطى واقعي، والدليل على ذلك أن المعرفة البشرية في تطور مستمر.

كما أن الطريقة التحليلية الرياضية سمحت بطرح المسائل طرحا تسلسليا بمقتضى منهجه الذي وضعه.

و حتى الكوجيتو (أنا أفكر إذن أنا موجود) هو نفسه أيضا في ماهيته إعادة طرح جديد لطبيعة العلاقة بين الفكر والوجود ، حيث ساهم (ديكارت) في تخلص هذا الأخير ، أي الوجود من البحث في ماهيته ومصدره ، إلى البحث في العلاقات الذاتية التي يحتويها هذا الوجود وبذلك أحدث قطعة معرفية مع التراث ، وذلك من زاويتين :

1- من ناحية المنهج :

حيث برهن أن العلوم تطورت بشكل كبير في العصر الحديث ، وأن الاختراعات العلمية بلغت فيه مستوى غير مسبوق ، وبالتالي تبين له أن المنطق الأرسطي لم يعد مسايرو صالحا للفكر البشري في العصر الحديث ، عصر الاختراعات ، والإبداع ، والحرية .

2- من الناحية الفلسفية:

علاوة على نقده للفلسفة الأرسطية ، نجده قد نقد الفلسفة اللاهوتية الوسيطة وخاصة فلسفة القديس (توما الإكويني) ، وذلك بتفجير مختلف القدرات الكامنة في العقل البشري ، واعتباره المبدأ الأول ، بل وأساس كل معرفة إنسانية . وبذلك يمكن لنا القول أن (ديكارت) أحدث ثورة فعلية أيضا ، قلب فيها الكثير من المفاهيم التي كانت الفلسفة مؤسسة عليها حتى تلك اللحظة .

إن الكوجيتو الديكارتي (أنا أفكر إذن أنا موجود) هو وعي بالوجود الأول المباشر ، وبذلك وضع ديكارت نهاية لتفكير القدماء حيال فكرة الوجود ، وصار الاهتمام بالمعرفة التي أصبحت أولى من الوجود . فالمعرفة عندهم أولى من الوجود. هذا الوجود هو الذي جر الإنسان إلى الدخول في متاهات الميتافيزيقا، دون أن يخرج منها بنتيجة تضع حدا لشغفه الفكري، وجعل من دراسة ومعرفة الوجود صدارة اهتمامات ذهنه ودراساته الفلسفية فترة طويلة أخذت الكثير الكثير من تفكير الإنسان ، عوض أن يعود إلى ذاته العارفة. وإن كان هذا الوجود لم يعد عنده متجسدا في العالم المادي الخارجي ، بل في ثنايا الفكر والنفس .

وعلى هذا الأساس يعتبر (ديكارت) في الحقيقة همزة وصل بين نسقين فلسفيين :

1- نسق مصدره اليونان طرح مسألة الوجود وأصله.

2- ونسق حديث طرح طبيعة وأصل المعرفة.

وإذا كان البعض يأخذ على (ديكارت) مبالغته في المنهج الحدسي واعتباره طريقا موصلا لليقين وإيمانه بالعقل كقوة خلاقة مبدعة في الفكر الفلسفي ، فهذا لا يعني التقليل من المناهج الأخرى . ولكن بشرط أن يقوم كل اتجاه على منهج محدد واضح المعالم كما فعل (ديكارت) ولا غرو ولا عجب بعد ذلك أن نجد مثلا في التجربة الصوفية عمقا قد لا نجده عند مفكرين آخرين آثروا طرقا أخرى . ويكفي (ديكارت) فخرا أنه خلص الفكر الأوروبي من الفكر اللاعقلاني الذي سيطر عليه لعهود خاصة تعاليم الكنيسة .

إن (ديكارت) أو غيره من الفلاسفة هم أولا وأخيرا بشر ، وليسوا بقديسين ، ولو كانوا كذلك لكانوا معصومين من الخطأ . ولكن مع ذلك نجد أن ما قدموه من أفكار حية دليلا على أهميتهم ، وتقديرنا لهم ، لأن أعظم ما يؤدي إلى تقدير الفيلسوف حق قدره أفكاره وفلسفته . وهذا ما ينطبق على (ديكارت) مفجر العقلانية في أوروبا ، وأبي الفلسفة الحديثة .

إذا الشك الديكارتي حافل بالفضائل الأخلاقية ، حيث نلتبس منه قيمتين: قيمة تربوية وقيمة أخلاقية محضة . ذلك أن الإنسان حينما يشك إنما يتعود على عدم قبوله مختلف المعارف إلا بعد تمحيص ونظر، فيبتعد بذلك عن الزلل والأخطاء، ويقترّب قدر المستطاع من الحق والحقيقة، وثانياً يكتسب عاملاً هاماً وهو عدم الاعتماد على الغير، فيصبح مسؤولاً عن أفكاره. ، فالشك يهذب الأرواح ويربّيها بهدف نشد الموضوعية، ومراقبة الأهواء.

الهوامش :

1. وليم كلي رايت: تاريخ الفلسفة الحديثة . ترجمة محمود سيد أحمد ، تقديم ومراجعة إمام عبد الفتاح إمام ، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ، 2010 ، ص 93 – 94 .
- 2- رينيه ديكارت : مقالة الطريقة لحسن قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم ، ترجمه إلى العربية وقدم له وعلق عليه جميل صليبا الطبعة الثانية ، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع ، بيروت ، 1970 ، ص36.
- 3- نفسه ، ص 37
- 4- نفسه ، ص 38
- 5- نفسه ، ص 27
- 6- محمود حمدي زقزق : المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت ، دار المعارف ، الطبعة الرابعة ، القاهرة ، 1973 ، ص 74.
- 7 – ديكارت: مقالة الطريقة ، ص 80 ، 82 .
- 8- نفسه ، ص 70.

- 9- نفسه ، ص 70.
- 10 - نفسه ، ص 92- 93 .
- 11- نفسه ، ص 76.
- 12 - حنفياف روديس لويس : ديكارت والعقلانية ، ترجمة عبده الحلو ، دار منشورات عويدات بيروت، الطبعة الثانية، 1977، ص 34.
- 13 - ديكارت ، مقالة الطريقة ، ص 132.
- 14 - محمود حمدي زقزوق : المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت ، ص 87 .
- 15 - ديكارت : مقالة الطريقة ، ص 80.
- 16 - نفسه ، ص 98 ، 100 ، 102 .
- " ريمون لول Raymond LULLE " راهب فرانسيسكاني (1235 - 1310) ، وهو مؤلف كتاب (الصناعة) المشتمل على حقيقة المسيحية ، والرد على منكريها ، وقد بالغ تلاميذ (لول) في هذه الصناعة حتى قلبوها إلى آلة يبرهنون بها على كل شيء . ص 100 مقالة الطريقة .
- 17 - نفسه ، ص 136.
- 18 - نفسه ، أنظر تجميع ص 134.
- 19 - نفسه ، ص 134.
- 20 - ديكارت : التأملات في الفلسفة الأولى ، التأمل الأول ، ت/ عثمان أمين ، المطبعة الفنية الحديثة ، ط/4 1969 ، ص 72، 73 .

21 - شاخت ريتشارد : رواد الفلسفة الحديثة ، ترجمة أحمد حمدي محمود ، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب 1997 ، ص 47 .

22- Descartes Principales Pt.2. Prop.4. In Colkins .M.W the The persistent problems of Philosophy Op. cit

23 - زكريا فؤاد : نظرية المعرفة والموقف الطبيعي ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، 1962 ، ص 77 ، 83 .

24 - دافيد هيوم ، مبحث في الفاهمة البشرية ، ترجمة موسى وهبة ، دار الفارابي ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى 2008 ، ص 15 .

25 - نفسه ، ص 22 .

26 - وليم كلي رايت: تاريخ الفلسفة الحديثة ، ص 159 .

الأستاذ: بوزيرة عبد السلام :

أستاذ بقسم الفلسفة . جامعة المسيلة.

أولا : الدولة في فكر هيغل^(*)

ربما لا يعرف التاريخ فليسوفاً غيرت أفكاره العالم بقدر ما هو الحال بالنسبة للألماني هيغل الذي كانت فلسفته ولا تزال الأكثر تأثيراً وذيوعاً في تاريخ الفكر، ولم يسلم أي مفكر أو فليسوف ممن جاءوا بعده من سطوتها وسحرها وتأثيرها . ولا نبالغ إذا قلنا أن هيغل الذي يعد أشهر فلاسفة العصر الحديث قد استطاع أن يشكل نسقا فلسفياً متكاملاً لم يضاهيه آخر من المعاصرين له أو اللاحقين عليه، يشتمل على آرائه في الحرية والقانون والتاريخ والدولة والفن والجمال والمنطق والطبيعة والروح والعقل... وأغلب المهتمين بالفكر الهيجلي يؤكدون على أن فلسفة هيغل تندرج إجمالاً في اللحظة التاريخية التي أعلن فيها أن الفلسفة لم يعد من موضوع لها، وأن العقل أكمل مسيرته وتحقق كلياً مع الدولة البروسية. فالفلسفة الهيجيلية تعتبر ثاني فلسفة ألمانية بعد الفلسفة الكانطية. وأهم ما يميز هذه الفلسفة هو أنها نقلت العقل أو الروح إلى التحقق داخل الدولة معبرا عن اكتمال الفكرة الأخلاقية. ومن تم جعل هيغل العقل تاريخياً، فأصبح منطق العقل لا يدرك ولا يظهر إلا في سياقه التاريخي.

فالمفهوم الذي يشير إلى العقل بوصفه تاريخياً إذن هو الروح الذي يدل على العالم التاريخي منظورا إليه في علاقته بالتقدم العقلي ، لأن الروح هو الذي له تاريخ وله ماضي ومستقبل يتجلى في الصيرورة ، بمعنى أن الروح هو الكلية التي تتجلى في التاريخ الإنساني. وإذا كان التاريخ الإنساني في حقيقته هو سعي وتقدم نحو الحرية فإن ماهية الروح هي الحرية ، وكل صفات الروح لا توجد إلا بواسطة الحرية ، وأنها كلها ليست إلا وسيلة لبلوغ الحرية. والتاريخ الكلي في فلسفة

هيجل يبدأ من الحضارات التي عرفت الدولة، التي تجمع الذاتي والموضوعي من خلال أشكالها الثقافية ، فتشكّل الدولة بمؤسساتها وتنظيماتها هو الشكل الذي تتخذه الروح في تحقيقها الكامل في الوجود . وما يهمنا نحن هنا في هذا المقام هو أفكار هيغل السياسية التي اعتبرت بحق من أهم المساهمات الفلسفية المنظرة للحياة السياسية في العصر الحديث، لما أثارته من قضايا وإشكالات تتصل اتصالاً متيناً بالحياة الفردية والجماعية للإنسان.

بداية يمكن القول بأن هيجل كان أحد الفلاسفة الأوائل الذي انتبه إلى ما يشكّله مفهوم الحق من انعكاسات خطيرة على صعيد العلاقة التي يجب أن تسود بين الدولة والمجتمع. من هنا حاول أن يبلور تصوّراً جديداً لما ينبغي أن تكون عليه تلك العلاقة، تصور حاول من خلاله إقامة نوع من التلاحم الجدلي المتوازن بين الدولة والمجتمع المدني، بين السياسة والأخلاق. ولذا وجدنا بأن تصور هيجل السياسي يقدّم ذاته باعتباره التتويج النهائي لنظرية الدولة، حيث في ثنايا ذلك التصور ستعثر الدولة على ميراث وجودها في التاريخ. لكن في الوقت ذاته وموازاة ذلك، نجد بأن التحليل المتضمن في التصور الهيجلي يسعى إلى تجاوز وجهتي النظر المتعارضتين - الموقف الأول يمثّله أنصار نظرية السيادة، والموقف الثاني يجسّده أنصار نظرية الحق الطبيعي - في مقارنة علاقة الدولة بالمجتمع . لهذا يجب أن ننظر إلى فلسفة هيجل السياسية باعتبارها محاولة أصيلة وطريقة لتحقيق نوع من المصالحة بينهما، وذلك عبر إجراء نوع من التركيب بين الموقفين المتعارضين الموقف الذي يستلهم "النموذج الحربي" في بناء نظريته للدولة، والموقف الذي يستلهم "النموذج الاقتصادي" في صياغة تصوره للدولة.

ولا يمكننا تحديد مفهوم الدولة في تصور هيغل إلا بالعودة إلى فكرة المجتمع المدني التي تشكلت ملامحها مع نظرية العقد الاجتماعي التي كان أساسها في آراء وأفكار فلاسفة العقد الاجتماعي الذين كانت إسهاماتهم تعبيراً عن حركة التنوير والتحديث الأوروبية. ونتاجاً تمّ تشكيل فلسفة

التحول من المجتمع الوسيط الإقطاعي إلى المجتمع الحديث الذي تقوده الطبقة البرجوازية. هذا التحول لم يكن وليد لحظة مفاجئة بل حدث نتيجة تطور تاريخي من الممكن أن نجد له جذوراً في العصور الوسطى الأوروبية.

إن نقطة البداية عندهم، هي حالة الطبيعة، وهي النقطة التي ينطلق منها كل أنصار نظرية العقد الاجتماعي، على الرغم من اختلافهم في تحديد ملامحها وخصائصها. إن حالة الطبيعة تبدو في نظرية العقد الاجتماعي كتجسيد للمجتمع المثالي الجديد، والحرية والمساواة ليستا إلا التعبير عن الرفض الفلسفي لقيود المجتمع الإقطاعي، وذلك الرفض تجلّى في فكرة العقد الاجتماعي ذاتها، والذي بينه روسو بقوله: "إن ما يفقده الإنسان بالعقد الاجتماعي هو حريته الطبيعية وحقاً لا محدوداً في كل ما يغيره وما يستطيع بلوغه، أما ما يكسبه فهو الحرية المدنية وملكية كل ما هو في حيازته... ويجب أن نميز الحرية الطبيعية التي ليس لها من حدود سوى قوى الفرد، عن الحرية المدنية التي تكون محدودة بالإرادة العامة" (1). ويصف روسو الحرية المدنية بأنها "وحدها تجعل من الإنسان سيد نفسه حقيقة، إذ أن نزوة الشهوة وحدها هي عبودية وإطاعة القانون الذي نسنه لأنفسنا هي حرية" (2). أو كما وصفها جون لوك: "حيث يؤلف عدد من الناس جماعة واحدة ويتخلى كل منهم عن سلطة تنفيذ السنة الطبيعية التي تخصه، ويتنازل عنها للمجتمع، ينشأ عندنا حينذاك فقط مجتمع سياسي أو مدني" وبعكسه يرى أنه "إذا وجدت جماعة من الناس ليس بينهم مثل هذه السلطة الحاسمة يلودون بها، فهم ما يزالون على الطور الطبيعي، مهما كانت طبيعة اجتماعهم أو نوعه" (3).

وطبقاً لأراء مفكري العقد الاجتماعي فإن العلاقات داخل المجتمع المدني ليست علاقات بين قوى اجتماعية أو طبقات ولكنها علاقات بين أفراد أحرار ومتساوين كتجسيد لفكرة الحرية التي

يجسدها العقد الاجتماعي ،ففي نظر روسو فإن الأفراد الأحرار يظهرون كمتساوين ذلك إن كل واحد إذ يهب نفسه للجميع ، لا يهب نفسه لأحد . ولما لم يكن ثمة من مشارك لا نحصل منه على الحق نفسه الذي نتخلى عنه من أنفسنا ، فأنا نكسب ما يعادل كل ما فقدناه وأكثر من ذلك قوة للمحافظة على ما لدينا . وان جوهر الميثاق الاجتماعي يتلخص في العبارات التالية :

" يسهم كل منا في المجتمع بشخصه وبكل قدرته تحت إدارة الإدارة العامة العليا ونتلقى على شكل هيئة كل عضو كجزء لا يتجزأ من الكل " .⁽⁴⁾

غير أن هيجل انتقد نظرية العقد الاجتماعي ، حيث اعتبر أن المجتمع المدني في صياغته التعاقدية ، والانسجام الذي تفرضه نظرية التعاقد بين الدولة والمجتمع قاصر عن تحقيق الأمن وانه عاجز عن إقامة وتحقيق العقل والحرية من تلقاء ذاته ، ويقترح أن تكون الدولة هي الإطار القوي القادر على تحقيق هذه الغاية. ودعا هيجل إلى الدولة القوية باعتبارها الوسيلة التي تكفل تحقيق المصلحة الخاصة والعامة ، فلم تعد الدولة في المنظومة الهيجلية تركيباً اصطناعياً حاصلاً بفعل التعاقد الحر بين المواطنين ، بل أنها أصبحت الجوهر والأصل ، وأصبح الأفراد مجرد إنتاج . وبذلك يحمل هيجل نظرية التعاقد المسؤولية عن الأخطاء التراجيدية الناجمة عن الثورة الفرنسية والتي كانت لها انعكاسات سلبية وخطيرة على المجتمع الغربي الحديث. لقد كان الغلط الأكثر خطورة هو ذاك الذي يتمثل في الفكرة التي تروم تأسيس الدولة انطلاقاً من الفراغ وابتداء من لا شيء.

إن فكرة تأسيس الدولة على أساس البداية المطلقة هي فكرة آية في التجريد وتفتقر إلى المحتوى الملموس. لهذا كان تطبيقها على أرض الواقع، كما جسدت ذلك ثورة 1789 في فرنسا أفضى إلى ارتكاب الكثير من الفظاعة والعنف، وأشاع الكثير من الرعب والفرع مما أذى إلى الإساءة إلى مفهوم الثورة والتوجه من كل فعل جديد. إن هذا التصور ألعلمي يتأسس في نظر هيجل على

الافتراض التالي: وهو أنّ الأفراد المتّحدين تحت ظل عقد اجتماعي معين، هم وحدهم القادرين على تأسيس الدولة. لكن الدولة حتى إن كانت تعبّر عن إرادة ما، فلن تكون تلك الإرادة هي الإرادة الفردية، بل لابدّ من إرادة جماعية لتأسيس دولة. وهذا يقتضي إحداث تغيير في تصوّرنا لماهية الدولة. فالدولة ليست هي حاصل تجميع أجزاء مفصولة عن بعضها البعض، بل هي عبارة عن وحدة عضوية يمكن القول بأنها سابقة على الفرد والجماعة وليست لاحقة عليهما كما يتوهم روسو في نظريته في التعاقد. إن الدولة عبارة عن كدّية تضمن لكل عضو فيها هوية ومكانة داخل المجتمع. وتعبير آخر، الدولة ليست حاصل تجمّع أفراد، وليست حاصل فعل الأفراد، ولكن هي ما يمنح لهؤلاء شكل وجودهم وماهيتهم.

ويعصف هيغل المجتمع المدني على أنه نظام قائم على الأنانية البحتة . في حين يؤمن إيماناً قاطعاً بأن علاقة الفرد بالدولة شيء مختلف جداً من هذه النظرة ، فالدولة عنده هي بمثابة تمثل للروح المطلق على الأرض ، أنها وفقاً له لا تكتمل إنسانية الإنسان وحياته الأخلاقية ووجوده الفعلي إلا عن طريقها. ويستشهد هيغل عن هذا الاكتمال بالمدينة الإغريقية حيث الوحدة بين الفرد والمجتمع ، فالفرد في المدينة اليونانية لا يستطيع أن يتحقق كماله إلا بانتمائه إلى المجموع وهذا الانتماء هو الذي يضمن للفرد حريته واستقلاله . ولذا يطلق هيغل على الفرد في الحضارة اليونانية "المواطن" لأنه لا يعمل لمصلحته الفردية وإنما يعمل للوطن ، ولذلك فالقانون يتجسد هنا من خلال النظام الأخلاقي عند اليونان . " ففي القانون تبلغ الإرادة الحرة الوجود المباشر ، والفرد بوصفه ذا حقوق ويمارس حقوقاً ، ولذلك فإن الأمر المطلق في القانون هو : كن شخصاً واحترم الآخرين بوصفهم أشخاصاً " (5). وقد كان هيغل ينظر إلى المدينة اليونانية على أنها تمثل نضارة الروح البشري ، وشباب التاريخ الإنساني، فلم يكن المواطن اليوناني يشعر بفرديته كحقيقة ذاتية مطلقة ، وإنما كان يشعر كمواطن حر في نظام ديمقراطي، ولهذا كان الشعب اليوناني "نفسه فردية" متكاملة لا مكان فيها لأي تعارض بين سيادة الدولة وحرية الأفراد ، فلم

تكن الديمقراطية اليونانية سوى تعبير عن ذلك الترابط المباشر بين الإرادة الفردية والإرادة العامة، لدرجة أنهم لم يكونوا يملكون وعيا أخلاقيا بما لديهم من حرية ، بل كانت العادة السائدة لديهم هي أن يحيا المرء من أجل الوطن دون أي تأمل أو تفكير.⁽⁶⁾ إلا أن هذا التكامل بدأ في التلاشي حينما فقدت المدينة اليونانية وحدتها الأخلاقية الأصلية ، حيث أصاب الانحلال مجتمعا العائلي من جهة، ومجتمعها المدني من جهة أخرى، فاستحال الأفراد إلى كتل من الذرات الفردية وأصبحت الدولة مجرد وحدة ميتة لا تجمعها بالأفراد أية رابطة حية . هذه اللحظة تقابل تاريخيا لحظة الإمبراطورية الرومانية، حيث ظهرت الذات الفردية محل الفرد المواطن، وظهرت المساواة القانونية لتحل محل العلاقات القائمة على الأخلاقيات الفردية ، كما تركزت كل السلطات في يد شخص واحد هو الإمبراطور، وتسودها قوة مطلقة ، ففهم هذه اللحظة أصبح الأفراد ينظرون إلى الدولة على أنها كيان غريب عنهم وفي استقلال تام عن إرادتهم. ومن هنا فإن تحديد العلاقات القائمة بين الأفراد قد أصبح متوقفا على إقامة علاقات بين الملكيات، ما دامت الملكيات هي الحقيقة الموضوعية أو الوجود العيني للأشخاص.⁽⁷⁾

وكان هيجل هنا يريد أن يقول بأن الإمبراطورية الرومانية قد تحققت فيها لحظة المجتمع المدني بينما المدينة اليونانية قد تحققت فيها لحظة الروح الاجتماعية أو الدولة . وعليه نجد هيجل يقيم تمييزا بين المجتمع المدني كشبكة من التفاعلات التلقائية على العادات والعرف والتقاليد ، والدولة بوصفها مجموعة من المؤسسات السياسية والقانونية التي تمارس في إطارها شبكة العلاقات السابقة. فالفرق الأساسي بين المجتمع المدني والدولة هو أن الفرد في المجتمع ينظر إلى نفسه على أنه يشكّل غاية في ذاته، في حين أن الدولة تعدّ غاية أعلى يوجد الفرد من أجلها لدرجة أن غايته تصبح كلىّة. فالمجتمع المدني تجمّع يسعى أساسا إلى تحقيق الغايات الجزئية والشخصية وحمائتها ويسلك الفرد داخله باعتباره موجودا اقتصاديا واجتماعيا وليس باعتباره سياسيا يعبر عن إرادته وروحه . فالحرك لهذا المجتمع هو المصلحة الذاتية لا المبدأ أو المثل السياسي الأعلى، لأنّ أساس

المجتمع المدني هو العلاقات المادية، ولهذا فوحدته ضعيفة لأنّ المبدأ المؤسس له هو الشخص الجزئي. فما يلاحظ في هذا المجتمع هو أنّ الفرد الواحد يراعي أهداف الأفراد الآخرين الذين يشتركون معه في وحدة المصير، ولكن هذه المراجعة ليست ناتجة عن مبدأ أخلاقي أو إيتيقي، وإنما تمليها متطلبات وحاجيات الفرد ذاته. فمن مصلحة الفرد الشخصية أن يراعي مصلحة الآخرين وإذا لم يفعل ذلك لن يتمكّن بدوره من تحقيق مصالحه. وعليه فالخضوع لما هو عام لا يأتي من الاقتناع بهذه الضرورة بحّد ذاتها، وإنما لارتباط مصالحته بمصالح الآخرين. وهذا يعني أنّ الطابع الشمولي الذي يتسم به هذا المجتمع هو من طبيعة خارجية وليس نابعا من اقتناع داخلي للإنسان. لهذا وجدنا هيجل ينعت المجتمع المدني بالدولة الخارجية، دولة الفهم والحاجة.

ويعرف هيجل الدولة بقوله "إن الدولة بصفة عامة ليست تعاقدا بين الأفراد ، وماهيتها الجوهرية ليست قاصرة على حماية الأفراد وضمان ممتلكاتهم ، بل هي بالأحرى الحقيقة الواقعية العليا"⁽⁸⁾ فالدولة بهذا المعنى ليست مؤسسة نفعية تقوم بمهمة تطبيق القوانين وحراستها وحمايتها ، وتوفير الأمن والغذاء كما هو شائع ، وإنما مهمتها توجيه المجتمع توجيهها أدبيا وأخلاقيا تمثل الدولة عند هيجل وحدة الأسرة والمجتمع المدني. إلى أن "الأسرة" هي المؤسسة الاجتماعية الأولى من حيث الظهور التاريخي، ثم وبعامل التطور ظهرت الصورة الثانية والتي تمثلت في "المجتمع المدني"، ثم ما لبث هذا الأخير أن تطور هو الآخر ليسفر لنا عن صورة الدولة. وفي تفصيل ذلك يقول "هيجل" أن "الأسرة" الفكرة الأولى هي أسبق المؤسسات الاجتماعية في الظهور من الناحية التاريخية، لأنها الرابطة الروحي بين الجنسين، حيث تستمد علاقة الرجل بالمرأة شرعيتها من خلال ذلك الرباط، ومن خلاله أيضاً تستكمل علاقتهما صورتها المثالية بإنجاب الأطفال. هذا بيد أن رباط الأسرة هو رباط عارض مؤقت، يزول بوفاة الزوجين أو انفصالهما، ولذلك اتجهت مجموعة الأسر إلى التجمع والتعاون لرعاية مصالحها الخاصة وحمايتها، ومن هنا ينشأ "المجتمع المدني" نقيض الفكرة الأولى ليعبر عن العلاقات المختلفة التي تنشأ بين أفراد الأسر بعد استقلالهم عن

أسرهم، حيث تتعدد الأهداف وتباين المصالح، فبعدما كان الهدف واحداً في الأسرة ألا وهو تحقيق مصلحة جميع أفرادها، نجد أن كل فرد داخل المجتمع المدني قد راح يسعى لتحقيق مصلحته الخاصة، وليقوم المجتمع المدني بتحقيق غاية رئيسية هي تلبية حاجات الأفراد من خلال عمل الجميع، وهنا تظهر عدة قوى متباينة هي قوى الطبقات المختلفة، وما يستتبعه ذلك من تعارض في المصالح واختلاف في الآراء وتنوع في العلاقات⁽⁹⁾.

وهكذا تظهر دولة "هيجل" لتمثل الإفراز الطبيعي لتصارع الفكرة الأولى (الأسرة) مع نقيضها المجتمع المدني، فهي مركب من الفكرتين معاً، ذلك بأنها تعالج نقائص الأسرة ونقائص المجتمع المدني في آن واحد، فإذا كانت الأسرة "مؤقتة" فإن "الدولة" دائمة، وإذا كان "المجتمع المدني" يعبر عن تصارع القوى الطبقيّة المختلفة، فإن "الدولة" هي التي تستطيع أن تستوعب هذا الصراع لتوفق بين الإرادة الفردية والإرادة الكلية.

الحياة الاجتماعية عند هيجل تضم ثلاثة مجالات: الأسرة، المجتمع المدني - الذي يعتبره أحد ثمرات الحداثة - والدولة والمجتمع المدني مكون من " تجمع الأسر وعلاقاتها ببعضها، والاتحاديات" وفي العادة يعبر المجتمع المدني عن مجتمع برجوازي قائم على تناسب الغابات الشخصية للأفراد وتعاونهم في مجالات ذات فائدة لهم، فهم يجتمعون لضرورة الإنتاج المادي وفقاً لقوانين الدولة، فهنا لا مركزية للدولة في شؤون الاقتصاد، وبما أن الأسرة لا يمكنها تحقيق الأهداف التي تحققها الدولة حيث تبقى صفة الوراثية وقرابة الدم تعمل على تأصيل العصبية وتغليب المصلحة الشخصية، والأسرة تنحل عندما يخرج أبنائها منه لتكوين أسر جديدة، وفي لحظة تفكك الأسرة يبرز المجتمع المدني كنفى لها، ويقوم المجتمع المدني على الاعتماد المتبادل بين الأشخاص المستقلين وهذا جوهر المجتمع المدني في نظر هيجل، ويرى هيجل كما يقول د. محمد الجابري بأن المجتمع المدني مكون من لحظات ثلاث "لحظة الحاجات ونظامها، لحظة العدل وتحقيقه، لحظة الشرطة

والنقابة". كما أن المجتمع المدني يعبر عن اتحاد من مجموعة من الأشخاص تجمعهم الحاجات والرغبات الشخصية لأغراض الملكية الخاصة كما يرى هيجل فالاتحادات تلي رغبات خاصة بأعضائها لا للمجتمع ككل، فإنهما أي الأسرة والمجتمع المدني بحاجة إلى قانون يسمو عليهما ويضبطهما وهذا يتمثل بوجود دولة قانونية عقلانية تجمع بين ما هو خاص وما هو عام، إن المجتمع المدني عند هيجل يمثل مساحة بين الأسرة والدولة، والدولة هي سابقة له بل وتؤسس لوجوده، فالمجتمع المدني عند هيجل ليس شرطاً للحرية وإنما فضاء للحياة "الأخلاقية" الناتجة تاريخياً لتموضع بين الأسرة والدولة، ويشكل هذا المجتمع في النهاية مساحة صراع لا تناغم إرادات ولذلك فهو عند هيجل مشروط بسمو الدولة عليه حتى تكون الوحيدة القادرة على حل إشكاليات الصراع داخله بين الأشخاص والمؤسسات والطبقات... بل والمحافظة على وجوده كأداة وظيفية اقتصادية واجتماعية.

فليست الدولة كفكرة غير وحدة الاختلاف الذي يمثله المبدأ الكلّي للأسرة والمبدأ الجزئي للمجتمع المدني. إن الدولة بحكم كونها تركيب للحظة الكلّية ولحظة الجزئية فهي تمثل اللحظة الثالثة التي تمثّلها الفردية. لا يتعلق الأمر بالفردية الذرية التي هي فردية المجتمع المدني، بل هي فردية الكائن الحي العضوي. فالدولة هي كائن حي تسري في داخله وبين مختلف أجزائه حياة كلّية. وهذا يعني أنّ الحياة الحقيقية للأجزاء أي للأفراد، إنما توجد في حياة الكلّ وتتحد معها في هوية واحدة. فالدولة هي الكلّي المتحقق بالفعل وبالتالي فهي الفرد وقد تموضع وتحقق بالفعل. إنها بكلمة واحدة هي "الكلّي الملموس". وعلى هذا النحو ليست الدولة سلطة أجنبية غريبة تفرض نفسها على الفرد من الخارج وتكبت حريته. بل الدولة هي الفرد وداخلها يحقق فرديته وينمي حريته " فالدولة هي التحقق الفعلي للحرية ليس طبقاً لنزوة ذاتية وإنما طبقاً للفكرة الشاملة عن الإرادة ، وأعني طبقاً لكليتها وقدسيته. لقد كانت الكلية حاضرة في الدول الكلاسيكية القديمة أما الجزئية فلم تكن قد قررت بعد ، ولم تجد مجالها الحر فعاتت القهري إلى الكلية ، أعني أن الغاية

الكلية للكل. إن ماهية الدولة الحديثة هي أنها اتحاد الكلي بالحرية الكاملة لأعضائها الجزئيين وبمصلحة الأفراد ، حتى أن مصلحة الأسرة والمجتمع المدني لا بد أن تتمركز في الدولة ، على الرغم من أن الغاية الكلية لا يمكن أن تتقدم بغير معرفة شخصية وإرادة أعضائها الذين لا بد من أن تتأكد حقوقهم الخاصة، من ناحية أخرى لا بد من أن تبلغ تطورها الحي الكامل. لهذا السبب تجسّد الدولة في المنظور الهيكلية، أسمى تجلّ للحرية، وذلك لأنّ الفرد حينما تحدده الدولة فإنما تحدده ذاته الجوهرية أو ما هو كليّ وحقيقي فيه. تلکم إذن هي الفكرة الشمولية عن الدولة. وهناك دول لم تصل إلى هذا المستوى الشامل الذي تمثّله فكرة الدولة لأنها تجسّد مبادئ غير حقيقية. غير أن وجود هذه الدول الفاسدة أمر لا مفرّ منه. لأنّ الدولة بالرغم من نقصها فهي تتضمن باستمرار اللحظات الجوهرية لوجودها. والدولة الحقّة في نظر هيجل هي تلك التي تجسّد حرية الفرد ولا تلغيها، الدولة وحدها هي التي توفر أجواء الحرية، فلا مجال لتحقيق الحرية للأفراد إلا داخل الدولة ، وارتباطاً برؤية "هيجل" هذه للتاريخ، فقد راح يربط "حركة التاريخ" بالحرية، حيث يرى أن هناك اتجاهًا مستمرًا للسعي نحو الحرية باعتبارها الهدف المطلق للتاريخ.⁽¹¹⁾

بيد أن هذا لا يعني - عند "هيجل" - تحرر الفرد داخل الدولة من أية قيود، بل على العكس من ذلك، فالحرية - عنده - تعني أن ينصهر الفرد في الدولة بحيث يخضع لها بشكل مطلق. وعلى ذلك فالحرية في المنظور الهيكلية تشير إلى عمل الفرد كجزء من الدولة، وأولوية الدولة في مواجهة الأفراد، فالدولة هي التي تضفي على الفرد صفة المواطن الحر إن هو أطاع القانون، فمن أطاع القانون - عند "هيجل" - فقد أطاع نفسه وحقق حريته.⁽¹²⁾

إن الدولة تتسم بالوجود العاقل، لأنها وجود كليّ، ومن ثم فهي تجسيد للفكرة الأخلاقية وتحقيقها الفعلي. ولما كانت دائرة الأخلاق هي دائرة تموضع الإرادة، كانت الدولة هي التحقق الفعلي للإرادة. إنّ الدولة هي الجوهر الأخلاقي الواعي بذاته. صحيح أنّ الأسرة تتسم بدورها

بكونها كَلِّية وعقلانية إلاّ أنّ عقلانيّتها تتخذ صورة وجدانية يجسّدها الحب. فمضمون الأسرة كَلِّية من حيث أنّ غاياتها كَلِّية، إلاّ أنّ صورتها ليست كَلِّية لأنها ليست فكراً بل هي وجدانا، فهي لا تعرف وإنما تشعر وتحسّ. أما الكَلِّية المطلق فهو كذلك من حيث المضمون والصورة معا. ومثل هذه الكَلِّية المطلقة الواعية بذاتها لا نصل إليها إلا في الدولة. فهي تسعى عن وعي إلى تحقيق غايات كَلِّية.

ولعلنا نستطيع القول بأن أساس الدولة — على نحو ما يراه "هيجل" — هو "القانون"، ذلك بأن "القانون" هو الذي يحكم ويحدد حياة الفرد، بيد أن هذا لا يعني القانون الذي يصدره الحاكم بإرادته التعسفية، بل القانون الذي يتفق مع العقل، لأن مضمون القانون — كما ينبغي أن يكون — هو "الحق"، ولذلك وضع "هيجل" شروطاً أربعة للتحديد العقلي للحق بحيث يصبح قانوناً، وتتلخص هذه الشروط فيما يلي: (13)

— أن يكون القانون عاماً وشاملاً، وذلك في معنى أن يطبق على الكافة بلا استثناء أو تمييز.

— أن يكون معلوماً للكافة، فما دام القانون ملزماً لجميع المواطنين، فلا بد لكل مواطن أن يعرف مضمونه، وإلا فسوف يكون من الصعوبة بمكان أن نعتبر المواطنين مسؤولين عن تنفيذ بنود هذا القانون.

— أن تنفذ هذا القانون وتدعمه سلطة عامة، بحيث تصبح مهمة هذه السلطة هي التحقق من أن العدالة قد أخذت مجراها في الحالات التي ينتهك فيها القانون.

— أن يعبر القانون عن قيم المجتمع وعاداته وتقاليده.

وفي هذه الشروط ما يكشف بوضوح عن أن "هيجل" لم يقصد بفكرتيه عن "الدولة المقدسة" و "الزعيم المطلق" تقديم سند فلسفي لطغيان الحاكم واستبداده، وإنما أراد أن يقيم "دولة قوية"

لأنها تمثل عنده تجسيدا لإرادة الروح المطلق، يحكمها "زعيم قوي" يستمد قوته من كونه المعبر عن إرادة الروح المطلق، في ظل "قانون عادل يتفق مع العقل ويحق الحق.

وعلى ذلك يمكننا تلخيص فكرة "هيجل" عن الدولة فيما يلي: (14)

- أن "الدولة" هي الصورة النهائية لتطور "الروح المطلق"، وبالتالي فهي "ظل الله في الأرض

- أن طاعة الدولة هي طاعة لله، وما دامت سلطة الله مطلقة لا حدود لها ولا قيود عليها، فكذا ذلك سلطة الدولة

- أن ما تفعله "الدولة" هو حق كله، ذلك بأنها لا تخطئ ولا تظلم.

- أن "الدولة" هي "كلٌّ"، تتضاءل إلى جواره الأجزاء التي تكونه، كما أنه لا قيمة للأجزاء بدون الكل.

- أن الدولة هي غاية في ذاتها وليست مجرد وسيلة.

أما عن سلطات الدولة عند "هيجل"، فهي سلطات ثلاث رئيسية: (15)

- السلطة التشريعية: وهي تمثل مصالح "الكثرة.

- السلطة الإدارية: وتتضمن السلطتين التنفيذية والقضائية، وتمارسها الطبقة الارستقراطية وتمثل مصالح "القلة

- السلطة الملكية: وتمثل في "الملك

ولعله من الضرورة بمكان أن نتوقف عند هذه السلطة الأخيرة، التي هي السلطة الملكية، ذلك بأن صورة الدولة عند "هيجل" لا تكتمل إلا من خلال استعراض تصوره لسلطة الزعيم، فدولة "هيجل" - على نحو ما بينا بتفصيل طويل - تمثل تجسيداً لإرادة الروح المطلق، وبالتالي فهي مقدسة. وهنا تأتي أهمية "الزعيم"، لأنه - وفقاً لتصوير "هيجل" - يعبر عن إرادة الروح المطلق التي هي "الإرادة الكلية"، وبالتالي فإن سلطة الزعيم - عنده - لا بد وأن تكون مطلقة بلا قيد، إذ لا مجال للخوف من أن يتبدل الزعيم إلى الاستبداد ذلك بأن حكمة الروح المطلق ستعصمه من الزلل وستحول بينه وبين الوقوع في الخطأ. وعلى ذلك فإن "الملكية المطلقة" - عند هيجل - هي أمثل أشكال الحكومات على الإطلاق.⁽¹⁶⁾

والحق أن فكري "هيجل" عن "الدولة المقدسة" و "الزعيم المطلق" جاءتا كتعبير عن حياة مفكرنا وبيئته، ذلك بأنه كما قدمنا عاش في حقبة كانت ألمانيا فيها ممزقة الأوصال ينطوي كيانها على عشرات الوحدات السياسية المستقلة، الأمر الذي جعله يتحرق شوقاً إلى اليوم الذي يرى فيه بني جلدته وقد جُمع شمل شتاتهم في دولة واحدة تجسد الهوية الألمانية. وهي غاية لن يتأني لها أن تتحقق - عند "هيجل" - إلا على يد زعيم عسكري فذ يخرج من بين صفوف أولئك الذين يتكلمون بلسان ألماني⁽¹⁷⁾. ولعل فكرة "هيجل" هذه عن "الزعيم" تجد أصلها في إعجابه - على نحو ما أشرنا - بمشهد الزعيم الفرنسي "نابليون بونابرت" وهو يتصدر مواكب جنوده محترقاً شوارع مدينة "بينا" الألمانية.

وغني عن البيان أن نشير هنا إلى أن فكرة "هيجل" عن تقديس الزعيم كان لها عظيم الأثر على موقف الألمان من حكامهم لعقود طويلة تلت وفاة فيلسوفهم الفذ، فهم الذين تجمعوا خلف "بسمارك" البروسي عندما نادى داعي الجهاد لأجل الوحدة الألمانية، تلك الوحدة التي في سبيلها بذلوا دماءهم، والتي على الدرب إليها نثروا أشلاءهم، فكان لهم ما أرادوا، وتحققت مقولة

"هيجل" بأن الوحدة الألمانية لن تكون إلا على يد زعامة عظيمة، فكان "بسمارك" هو تلك الزعامة التي حولت حلم الوحدة إلى حقيقة في عام 1871. وفي نفس الإطار التف الألمان حول إمبراطورهم "فيلهلم الثاني"، ذلك الذي خاض بهم غمار الحروب فأطاعوه، ووعدهم بالتمكن لعزتهم في الأرض فساروا خلف رايته إلى أن خبا نجمه على أثر هزيمة ألمانيا المذلة في الحرب العالمية الأولى. ثم كان أن تكرر نفس المشهد مع زعيم جديد هو "أودلف هتلر"، الذي تولى زعامة ألمانيا في ثلاثينيات القرن الماضي، فالتف حوله الألمان عندما راح يحتاح شرق أوروبا - إبان الحرب العالمية الثانية - مرددين خلفه عبارة "ألمانيا فوق الجميع"، وليذوقوا على يديه هو الآخر مرارة الهزيمة المهينة في الحرب العالمية الثانية (18)

ومهما يكن من أمر تقديس الألمان للزعيم ارتباطاً بفكرة "هيجل"، فإن ما يعنينا هنا هو أن الزعيم عند "هيجل" هو المعبر عن إرادة الروح المطلق، أو على حد قوله: "إن تاريخ البشرية ليس إلا التعبير عن التقدم المطرد للروح المطلق، إن هذه الروح هي التي تحرك التاريخ وليس العظماء أو الزعماء كما قد يعتقد الناس، إن هؤلاء الزعماء هم مجرد أدوات لقوة الروح المطلق الكامنة تحت سطح التاريخ تنفذ إرادتها من خلال تصرفاتهم التي يعتقدون أنهم هم موجهوها" (19).

الهوامش :

(*) - ولد جورج وليم فريدريك هيجل في شتوتكارت سنة 1770 ، كان ابوه موظفا بسيطا في وزارة المالية في ولاية فريمبرج ، كان هيجل تلميذا نشطا يحب المطالعة خاصة الادب اليوناني والروماني الذي ترك بصماته على فكره حتى النهاية.

كان يملك روح ناثرة في السياسة، فقد دافع مع شلينج عن مبادئ الثورة الفرنسية (الحرية والإخاء والمساواة) وتوجه ذات صباح ليغرس شجرة الحرية في سوق المدينة . لم يكتب بيده في الفلسفة سوى كتابين هما علم المنطق وعلم تجسيد الروح أما بقية مؤلفاته ما هي إلا على شكل مذكرات أو محاضرات دوغها تلاميذه.

حصل على شهادة الدكتوراه من جامعة توبنجن عام 1793 في أطروحته (يقال كان عنوانها حول دراسة تاريخ الفلسفة) التي أظهرت تفوقه في علم اللاهوت واللغة . كان فقيرا مما اضطره للعمل في بيرن وفرانكفورت وقد ساعدته هذه السنوات التي قضاه في التدريس لتطوير فكره . توفي والده سنة 1799 وترك له ما قيمته 1500 دولار أمريكي ، ظن انه أصبح غنيا فاعتزل الدراسة ، فأرسل رسالة إلى صديقه الفيلسوف شلينج يسأله عن مكان ما تتوفر فيه الكتب وبساطة العيش . فأشار إليه الأخير مدينة (بيرن) . لما وصل هيجل سنة 1801 هناك وجد الشاعر الألماني الكبير شيلر أستاذا في جامعة المدينة وكل من فخته و شلينج في دور إعداد فلسفتهم. سنة 1803 عين هيجل أستاذا في جامعة بيرن..

عندما غزى الجيش الفرنسي بقيادة نابليون المدينة عام 1806 ، هرب هيجل قبل أن تداهم جنود الغزاة واخذ معه نسخة من كتابة الأول علم تجسيد الروح، في هذه الفترة احتاج قليلا إلى المال فقام الشاعر غوته بمساعدته عن طريق صديق آخر

سنة 1812 حينما كان مديرا لثانوية نورنبرج ، ألف كتابه (المنطق) الذي هز ألمانيا في غموضه، فجعله أن يرتقي إلى منصب الأستاذ في جامعة هايدلبرج ، هناك كتب كتابه المشهور الآخر (موسوعة العلوم الفلسفية) وقد رفعت هذه الموسوعة شأنه إلى مصاف الفلاسفة الكبار وعين أستاذا في جامعة برلين ومنذ ذلك الحين أصبح الفيلسوف الأول في العالم بلا منازع كما كان غوته في عالم الأدب وبيتهوفن في الموسيقى.

في كتابه علم المنطق يدرس تاريخ نشوء النظريات المتبعة في التفكير وهي الكيف والكم والصلة بينهما ، فيقول أن المهمة الأولى للفلسفة هي تشريع هذه الأفكار المرتبطة بأفكارنا، خاصة موضوع الصلة أو العلاقة ، فيقول كل فكرة تتألف من مجموعة من الصلات والعلاقات، وأننا لا نستطيع التفكير بشيء إلا إذا قارناه بشيء آخر وأوجدنا الشبه والخلاف بينهما، والفكرة تبقى فارغة ما لم يستدل عليها عن طريق العلاقات أو الصلات أكثر شمولاً هي التعارض أو التناقض فيقول لكل موضوع أو فكرة هناك فكرة مناقضة لها ، بعد صراع طويل يتحدد موضوع مع نقيضه ليكون موضوعاً جديداً وهذا بدوره يؤدي إلى ولادة موضوع نقيض له ومن جديد ينشئ صراع آخر طويل إلى أن يتحد هذا الموضوع مع نقيضه لينشئ موضوع جديد.

في السنين الأخيرة من عمره مال إلى الهدوء بعد حروب مدمرة اجتاحت أوروبا خلال أربعين سنة ، ففي سنة 1830 كتب يقول: (أخيراً بعد حروب واضطرابات استمرت أربعين سنة ، يسر الإنسان أن يرى نهاية لهذا الصراع ، ويرى بداية جديدة لسلام وأمن يسود القارة الأوربية) وهذه من المواقف غير الطبيعية لهيجل الفيلسوف الذي جعل من مفهوم الصراع، موضوع إيجابي أي وسيلة لنمو والتطور والرفي عبر التغير أو الثورات التي تتعاقب واحدة وراء الأخرى، حيث انقلب إلى مؤيد أو مشتاق إلى السلام لان ثقل الحياة تجعل من الإنسان أن يتطاول في نهاية حياته تحت تأثيرات المرض و الفقر و الشيخوخة ، وقبل بالواقع مهما كان ذلك الواقع ناقصاً وسيئاً له . سنة 1831 كان مرض الكوليرا قد تفشى في أوروبا بعد حرب طويلة ، فكان هيجل الرجل المختمر في الحكمة والفلسفة هزل البدن مما جعله من أوائل الضحايا . مات بعد إصابته به بيوم واحد فقط ، لقد خرجت روحه بهدوء وهو في نومه.

(1) - جان جاك روسو: في العقد الاجتماعي ، ترجمة : ذوقان قرقوط ، مكتبة النهضة ، بغداد 1983 ص 55.

(2) - المصدر نفسه ، ص 56.

(3) - جون لوك: في الحكم المدني ، ترجمة ماجد فخري ، بيروت : اللجنة الدولية لترجمة الروائع ، اليونسكو 1959 . نقلاً عن د. حسن صعب ، علم السياسة ، دار العلم للملايين ، بيروت لبنان، ط5، 1977 ص 629.

(4)- نفسه ، ص 49 - 50.

(5)- عبد الرحمان بدوي : موسوعة الفلسفة ، ج 2 ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1 ، 1984
ص 593.

(6) - زكريا إبراهيم : هيغل أو المثالية المطلقة ، مكتبة مصر ، القاهرة ، 1970 ، ص 314.

(7) R ,Garaudy. La Pensée de Hegel , Ed, Bordas, Paris, 1966, P75.

(8)- هيغل : أصول فلسفة الحق ، ج1، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ،
ص 214.

(9)- علي عبد المعطي محمد: الفكر السياسي الغربي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ، 1981، ص ص
372، 374.

(10)- حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده ، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة،
1992، ص 452.

(11)- يرى "هيغل" أن التاريخ قد قدم - على مر العصور - ثلاثة أشكال للدولة، حيث يعبر كل شكل منها
عن درجة معينة من درجات تحقق الحرية لأفرادها. ويتمثل الشكل الأول في "الدولة الاستبدادية"، حيث لا تتوافر
فيها الحرية إلا لفرد واحد هو الحاكم، أما بقية الناس فحسبهم أن يطيعوا بغير إرادة، وينسب "هيغل" هذا
الشكل إلى دول الشرق القديم كمصر والهند والصين. أما الشكل الثاني فيتمثل في "دولة المدينة عند اليونان"،
حيث اتسع نطاق الحرية لتشمل مجموعة من المواطنين، ألا وهم أبناء الطبقة الارستقراطية، بيد أنها تظل حرية للقلة
دين الكثرة. وأخيراً نأتي للشكل الثالث والذي يتمثل - حسبما يرى "هيغل" - في "الدولة الملكية" ومثلها البارز
هو "ألمانيا"، حيث أصبحت الحرية حقاً للجميع. أميره حلمي مطر، الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس،
دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 199 ، ص 130.

(12)- حورية توفيق مجاهد: الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، ص 453.

(13)- إمام عبد الفتاح إمام: الطاغية، دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي، سلسلة عالم المعرفة الكويت، العدد 183، الطبعة 2، 1996، ص 288.

(14)- يؤخذ على "هيجل" مناقضته لفكرته عن "الجدلية"، فبينما تشير جدليته إلى تصارع بين الفكرة ونقيضها ليفرزا فكرة أكثر تقدماً، لتفرز هذه الأخيرة فكرة أخرى فيتصارعا وهكذا. نجد أنه قد راح يتحدث عن "الدولة" باعتبارها الصورة النهائية لتطور الروح المطلق، وهو ما يعني بالتبعية أن عملية التطور قد توقفت، الأمر الذي يتناقض وفكرة الجدلية ذاتها.

(15)- يمثل تصور "هيجل" للنشأة الميتافيزيقية للمجتمع خروجاً على الفكر السياسي الشائع في عصره، والمتمثل في فكرة فلاسفة العقد السياسي (هوبز، ولوك، وروسو) والتي قوامها أن المجتمع قد نشأ نشأة تعاقدية إرادية رضائية، أي أنه من خلق الإنسان وأثر لإرادته وهي فكرة قد سبق التطرق إليها في متن التحليل.

(16) أنظر: علي عبد المعطي محمد: الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص 372، 374.

(17)- نفسه، ص 374، 375.

ثانيا : الأخلاق في فكر نيتشه *

تعد فلسفة نيتشه إطلالة فكرية ومعرفية متفردة ، قد أسهمت بشكل واضح المعالم في حقل الفلسفة الأوربية على مدى قرن من الزمن ، فالأفكار التي بشر بها نتشه كموت الإله، العدمية العود الأبدى، الرجل الأعلى... أثرت بشكل واسع و كبير في الأوساط الفكرية العالمية. لقد قلّم نيتشه للفكر الغربي حلولاً عدة تبدأ من التخلص من هيمنة اللوجوس (Logos) وصولاً إلى تمزيق الأقنعة التي تخفي وراءها الزيف ، للوصول إلى اللانظام ، واللاحقيقة ، و اللا إنسان و اللا انسجام ، وخلق خللة مركزية العقل الأوربي ، وانتهاء باستسلام العقل للاعقلانية الجديدة التي يطرحها نيتشه لأنها . كما يرى . هي الأضمن لتطور الإنسان وسيادته ، وهي التي ستقوده إلى إرادة العدمية ، فالإنسان يفضل أن تكون له إرادة العدم على أن لا تكون له إرادة بالمرّة .

لقد استقطبت فلسفة نيتشه الجدل الجاري اليوم بين الفلاسفة المعاصرين حول العقلانية واللاعقلانية الحداثة وما بعد الحداثة، النزعة الإنسانية وفلسفة موت الإنسان. ومارست تأثيرها الكبير علي من تشغل كتاباتهم الصدارة في عالم الفلسفة اليوم من الفلاسفة الفرنسيين ميشيل فوكو ، وجيل دولوز وحاك دريدا من جانب وفلاسفة فرانكفورت ودعاة الحداثة والعقلانية والتنوير والإنسانية والتقدم من جانب آخر، فهي فلسفة مشدودة كالوتر بين مؤيديها ونقادها، مثلما كانت بالأمس القريب مصدر اهتمام فلاسفة الوجودية أمثال كارل ياسبرز ومارتن هيدجر و عبد الرحمان بدوي في الفكر العربي المعاصر كما كانت في الوقت نفسه موضع نقد في كتابات الماركسيين وغيرهم من نقاد نيتشه.

يتأسس مشروع نيتشه الفلسفي على النقد الجنياولوجي ، أنسابي للقيم ، بما هو بحث في الأصل عن القيم والاعتقادات لمعرفة أصولها وطريقة تشكلها، وهو المسعى الوحيد في نظر نيتشه لإنجاز نقد كلي يخلص القيم من التباساتها الميتافيزيقية . فالقيم عند نتشه يجب أن تكون نقدية

وهو ما فشل فيه سابقوه، وعلى رأسهم صاحب "نقد العقل الخالص" كانط الذي لم يستطع تأسيس صرح فلسفة نقدية كاملة انطلاقاً من القيم التي تتطلب جرأة نقدية، من خلال عرض العناصر التفاضلية المقابلة لها، وهو السبيل الكفيل بتحرير المعنى من واحديه الرؤية والمطلق، ناسفاً بذلك منطق الثنائيات بما هو تجل واضح للميتافيزيقا التي سحنت الفكر الغربي منذ أفلاطون. ولذا يمكن القول بأن مذهبه الفلسفي يتأسس على شقين :

- الشق السلبي يقوم على فعل الهدم ويتجلى في نقده العنيف للقيم الأخلاقية التقليدية السائدة في القرن التاسع عشر وعلى رأسها بغير شك الأخلاق المسيحية، فالمسيحية تؤيد الحياة الآجلة، وتُنسي البشر الحياة العاجلة التي هي الحياة الحقّة، وتؤكد وجود إله خالق يحاسب النفس الخالدة ، وتأمّر بالتكفير عن الخطيئة بالصبر والتسليم والطاعة، وكلها مظاهر ضعف وانحطاط يبيدها القساوسة كفضائل ليحتفظوا بسيادتهم على جمهور المساكين. ففي كتابه " أصل نشأة الأخلاق " يتعقب نتشه الأحكام الأخلاقية التي آمنت بها البشرية وعلى رأسها الأحكام الأخلاقية المسيحية ، ووقف موقف المتشكك المرتاب بشأنها يقول " لقد تميزتُ بالشك، ذلك أنني كنت أمقت التسليم بكل الأخلاق التي تمجد على الأرض ، وقد دفعني هذا الشك في فترة مبكرة جداً ، وعلى نحو لا سبيل إلى وقاومته، إلى صراع مع بيئتي وجيلي والأجيال السابقة عليّ، إن بداهتي وفضولي وشكوكي كان محتوماً عليها أن تتوقف عند السؤال عن أصل أفكارنا عن الخير والشر. والواقع أن مشكلة أصل الشر كانت تطاردني منذ كنت صبياً في الثالثة عشر، وهو العمر الذي يكون لك فيه نصف كعكة ونصف إله في قلبك" (1)

فالمسيحية تدعي الشفقة والرحمة، ومع ذلك فللشفقة تأثيرها الكئيب على الإنسان، إذ أنها تفقده قواه فتسري فيه المعاناة كالوباء، وتؤدي أحيانا إلى افتقاد الحياة وطاقاتها بصورة جماعية، كما

أنها تحبط مساعي قانون التطور والانتخاب الطبيعي ، لأنها تدافع عن الحياة المحرومة الحقيرة لصالح الأنواع العلييلة التي تسعى للحفاظ على حياتها، وهي بذلك تضيي على الحياة مظهرًا كثيبًا مريبًا. فالمسيحية ضللت الإنسان الأوروبي عندما ساعدته على اختلاق عالم آخر مثالي ، وانتقاص قيمة العالم الأرضي والحقيقة ، مما جعله يركز أمله على العالم الآخر بدلا من أن يسعى إلى تحقيق الكمال في الزمان والمكان. لقد جعلت المسيحية من الموت ملهاة تفتقد فيها كل القيم ،وفي الآخرة يعاقب المسيحي القوي، أما الضعفاء والعبيد فيدخلون الجنة لأنهم نجحوا في كبت أفضل دوافعهم في الحياة وعاشوا في خوف من الحياة بكللهم الشوق إلى الحياة الأخرى. إن الخوف من الموت مرض أروبي يتطابق مع الخوف من الجحيم، وهذا الخوف يضعف من إرادة الحياة ، لأن الإنسان المبدع حقا يرغب في الموت فقط عندما تتوقف قواه الإبداعية عن الصعود والنمو ، أما المريض فهو متطفل ، وعليه أن يحرر الآخرين من محنة وجوده.

ويمثل رجل الدين أخطر أنواع المتطفلين ، وأكثر العناكب السامة خطرا على الحياة ، وأن مفاهيم الماوراء والخلود ما هي إلا أدوات تعذيب، وأشكال للقسوة المنظمة التي تعبر عن الفضيلة ، تلك الفضيلة التي مكنت رجل الدين من السيادة والسيطرة. أتباع المسيحية من الروحانيين الخُلص، حينما آمنوا للمُتألمين قليلا من العزاء في حياتهم، وحين عملوا على طمأنة المقهورين واليائسين، وأحاطوا بالرعاية الفاشلين والضعفاء في الأديرة والسجون النفسية، عاملين مبدئيا على حفظ كل مريض متألم، لم يفعلوا، بكل راحة ضمير، إلا على «إفساد العرق الأوروبي». لقد قلبوا المعايير رأسا على عقب، أعني المعايير النيتشوية: " حطّموا الأقوياء، سقموا الآمال الكبيرة، رموا الشبهة على السعادة الكامنة في الجمال، نكسوا لآلهم تجرّ ر، رجولي، غاز، تواق إلى السلطة وكل الفطر الخاصّة بأعلى طراز بشري ناجع" (2)

ولم يستثن نتشه في نقده العنيف للأخلاق المسيحية فئة الفلاسفة والعلماء الذين يرفضون المسيحية ويحترمون قيمها ،فهؤلاء يضعون العلم موضع الله ثم يجدون الحرية والديمقراطية ويسوغون طلب الثراء والرخاء ، وكل أولئك يثبتون علامات الانحطاط كانهطاط الإيمان الديني سواء بسواء. من هنا، وبحسب هذه النظرة إلى العلم، جاء وصف ونقد نتشه للعلماء. يتناول في المقام الأول، سلوكهم: فهو ينعتهم بـ"أعداء الحرية" و"أعداء الحياة" و"رجال التأمل"، لأنهم سقطوا، من ناحية، في حبال الثقافة الإسكندرانية وفي شرك العلم الذي كان سقراط نموذجة وأصله، أي العلم الذي يرفع العقل فوق الحياة، ولأنهم يقومون، من ناحية أخرى، بأعمال أشق من أعمال العبيد، مقيمين مع العلم علاقةً كعلاقة العمال مع الأعمال التي تفرضها عليهم الحاجةُ والبؤس (3).

فالعلماء والفلاسفة حسب نتشه قد وقعوا في تقديس أحد الأصنام التي قامت عليها الفلسفة والتي يجب تحطيمها وهو العقل الذي آمن الناس قبل نتشه بقدرته على اكتشاف الحقيقة والوجود بل اعتبر العقل بقوانينه قوة مطلقة تفوق الوجود ، بينما هو في الأصل ليس أكثر من وهم ضروري للحياة نافع ومفيد ، ويستخلص نتشه أن العقل خطر على الوجود كونه يتنافى مع الصيرورة التي تحكم عالم الظواهر لا عالم الحقائق المزعوم الذي هو في الحقيقة خداع بصري أخلاقي ناشئ عن ازدراء الحياة وصب اللعنة عليها، وإثارة الاتهام من حولها، فهو إذا ثأر من الحياة وقد أدبرت عنا أو أدبرنا عنها بأن نتوهم وجود حياة أخرى غيرها أفضل منها (4).

ويحاول نتشه في كتابه "مُعزل عن الخير والشر" أن يقيم التاريخ الأخلاقي كله ، ويميز في الأخلاق التي عرفتها البشرية بين صنفين متقابلين متناقضين : أخلاق السادة وأخلاق العبيد يُعرف نتشه أخلاق السيد بأنها أخلاق الشخص الحازم قوي الإرادة، المغامر، المحب للحرب المولع بالقنص والرقص القوي الحر المبتهج. وهو في هذا ينتقد الرأي الذي كان يقول أن كل ما هو

مفيد هو خير، وكل ما هو ضار هو شر، إذ يرى نيتشه أن هذا الرأي يحمل جذور القيم والأخلاق، ويخلع صفة الخير على كل قيمة أُعِدَّت أن توصف بالخير (لأنها اعتبرت مفيدة في وقت من الأوقات)، وبالتالي فلا جدوى من الفصل بين قيمتي الخير والإفادة لأنهما سيصبحان مصطلحين مترادفين. ويستطرد نيتشه شارحاً أنه في حقبة ما قبل التاريخ "كان الحكم على مدى قيمة أو عدم قيمة عمل ما يشتق من عوقب هذا العمل" ولكن في النهاية "لا توجد ظواهر أخلاقية مطلقة، فقط تفسيرات أخلاقية للظواهر".

يقرر نيتشه بعد ذلك أن الخير في أخلاق السيد -التي ينبغي أن تكون عند أقوىاء الإرادة- هو النبيل، والقوة، والشدة، بينما الشر يتجسد في الضعف، والجبن، والخجل، والوضاعة. وأن جوهر أخلاق السيد يكمن في النبيل، يقول " أن أخلاق السادة تفيض بشعور الامتلاء والقوة وسعادة التوتر السامي والإحساس بالثراء القادر على العطاء والبذل ، فالرجل النبيل يساعد النعساء أيضا ليس بدافع الشفقة ولكن بدافع القوة الفائضة ، والرجل النبيل يمجد ذاته باعتباره رجلا قويا وباعتباره أيضا يمارس قوته على ذاته ، فيعرف كيف يتكلم وكيف يصمت ، ويتهجج بكونه قاسيا وصارما مع نفسه ويحترم كل قسوة وكل صرامة... فالإيمان بالذات والتفاخر بها والعداء الأساسي والسخرية من كل إنكار للذات تنتمي إلى الأخلاق النبيلة تماما مثلما ينتمي إليها احتقار الشعور بالشفقة والقلب العطوف ، والقدرة على الشعور العميق بعرفان الجميل والرغبة في الانتقام، والرحمة في العقاب ، والمفهوم الرفيع عن الصداقة ، والشعور بضرورة معينة لوجود أعداء ليكونوا منفذا لتفريغ الشعور بالحسد والخصومة والامتلاء ، ولكي يكون الإنسان قادرا على أن يكون صديقا طيبا . كل هذه خصائص تتميز بها الأخلاق النبيلة " (5) ويرى نيتشه أن المشترك بين أخلاق السيد وأخلاق العبد هو الخوف، حيث أن "كل الأخلاق تخرج من رحم الخوف". الصفات الأخرى التي تُضَمَّن

غالباً ما ضمن قيم أخلاق السيد هي تفتح الأفق، والشجاعة، والصدق، والثقة، والإحساس بالقيمة الذاتية.

ووفق هذا التوصيف النيتشوي فإن أخلاق السيد تنظر للنتائج وتنبع من القوة والنبيل، بينما تحكم النية أخلاق العبد وتنبع من الضعف، ولأن أخلاق العبد هي ردة فعل على الظلم، فإنها تستحق ظالمها. إذاً أخلاق العبد هي النقيض لأخلاق السيد. ويرى نيتشه أنها تبعاً لذلك تتميز بالتشكك والتشاؤم. وأخلاق العبد لا تهدف أبداً للوصول إلى القوة أو تجاوز أخلاق السيد، بل على النقيض من ذلك هي ترى أن محاولة التطلع للقوة ولأخلاق السيد من الرذائل الأخلاقية التي ينبغي تجنبها بل ومحاولة اجتذاب الجميع إلى أخلاق العبد، أخلاق العبد تجعل الأكثر خيراً هو الأكثر إفادة لكامل المجتمع، بغض النظر عما إذا كان سيؤدي إلى القوة الفردية أو الجماعية ويؤكد نيتشه على أن هذا الصنف من الأخلاق هو في الحقيقة قيم كهنوتية برزت مع اليهودية والمسيحية، فالكهنة هم الأعداء الأكثر شراً لأنهم الأكثر عجزاً " أن القيم الكهنوتية تنشأ من حقد دفين يفجره في الكهنة ذلك الإحساس المر بالعجز، وفقدان روح المغامرة، وإرادة القتال التي تميز الفرسان النبلاء، ولنأخذ مثلاً ملحوظاً : أن كل ما يحدث على الأرض ضد النبلاء الأقوياء السادة الحكام يصبح لاشيء عند مقارنته بما فعله اليهود ضدهم... لقد حاول اليهود أن يقلبوا المعادلة الأرستقراطية للقيمة : خير = قوي = سعييد = حبيب الله. فالبائس هو الخير، الفقير، العاجز المتواضع وحده هو الخير، المعذب المحروم المريض القبيح وحده هو التقى، وهو وحده المبارك من الإله، فالبركة لهؤلاء وحدهم. أما أنت أيها القوي النبيل فإنك بخلافهم الشرير القاسي النهم الشهواني الكافر إلى الأبد وسوف تكون دائماً غير مبارك وبغيضا وملعوناً. (6)

ومن هنا تطل قيم العبيد الضعفاء برأسها محاولة الانتقام من قيم السادة الأسياد، فإذا كانت الفضيلة عند السادة تقتضي القوة والقدرة على الصراع والمغامرة ونحوها من فضائل إيجابية،

اقتضت الفضيلة عند العبيد الدعة والمسألة والتواضع والتعاطف ونحوه من فضائل سلبية. ومن هنا تنشأ المثل العليا التي تجعل من الضعف فضيلة، ومن العجز عن الانتقام عزوفاً عن ارتكاب الشر، ومن الخضوع للذليل طاعة، ومن عدم القدرة على رد العدوان صبراً، ومن القصور عن تحقيق المطامح تواضعاً⁽⁷⁾. وتبعاً لهذا يقر نيتشه بأن الأقوياء هم أقلية بجانب طوفان الضعاف، لذلك يحاول هذا الطوفان اكتساب القوة عن طريق محاولة جعل الأقوياء يعتقدون أن الرق هو خطيئة لأن الضعاف لم يكن لديهم الخيار ليختاروا رقهم. أخلاق العبد ترفض الاعتراف بأن التواضع مفروض عليها، وتدعي أن التواضع هو أمر طوعي. وبهذا انتصرت أخلاق العبيد، أخلاق الغوغاء أخلاق القطيع، وهزمت أخلاق السادة النبلاء الأرستقراطيين وأصبح كل شيء متهوداً ومتمسحاً غوغائياً.

إن نيتشه يؤكد على القول بأن تمرّد العبيد في الأخلاق قد بدأ مع اليهود، "بينما نجد أن كل أخلاق أرستقراطية تولد من تأكيد لذاتها نجد أن أخلاق العبيد توجه رفضاً لكل ما لا يشكل جزءاً من ذاتها، لما هو مختلف عنها هذا القلب للتقييم ينتمي في جوهره إلى الحق. هنا إذن أصل مزدوج، أصليين لمفهوم الخير، حسب نشأتهما الأولى لدى النبلاء، الأرستقراطية، المقاتلة، والثاني لدى الكهنة الذين قلبوا معناه، وبدأ ذلك بدافع العجز والحقّد لدى اليهود الذين غيروا دلالة الفضائل وحولوا معنى القيم يقول في "ما وراء الخير والشر" إن اليهود الشعب الذي "ولد للعبودية" حققوا معجزة قلب القيم التي قدمت خطر جديد للحياة على الأرض. لقد أذاب أنبياءهم أفكار "غني"، "شرير"، "عنيف" و"حسي" إلى فكرة واحدة وحول "العالم" إلى معنى العار وفي عملية قلب القيم هذه - في جانب منها استعمل لفظ فقير بمعنى مقدس وصديق. باليهود يبدأ تمرّد العبيد في الأخلاق. وذلك على النحو الذي يذكره نيتشه: "فالعجز الذي لا يلجأ إلى الثأر يتحول عن طريق الكذب إلى صلاح وخيرية، والجن إلى "تواضع" والانقياد لمن يغيضون "طاعة" والرضا "صبراً" بل فضل "العجز عن الانتقام" يتحول إلى رغبة عنه بل إلى صفح عن الإساءة.

لقد ظهر التعارض بين قيم : الخير والشر وتحدد في هذا التقابل بين روما يهودا، ويهودا ضد روما. كان هناك شعور أن في اليهودي ما هو مضاد لطبيعة روما ويقع منها على طرف نقيض، فهو كائن تستبد به الكراهية للجنس البشري. لقد خص نيتشه روما بالقوة لمعرفة أي أخلاق تسود الآن ،لقد انتصرت أخلاق القوة حتى ظهر الحقد اليهودي وإن عادت قيم السيادة والقوة والنبيل في عصر النهضة، لكن سرعان ما انتصرت يهودا من جديد بفضل حركة الإصلاح ومع الثورة الفرنسية حين تهاوت آخر معازل السادة النبلاء.

وقد انتقد نيتشه مبادئ الكتاب المقدس التي تأمر بتحويل الخد الآخر لمن يضربك على خدك والتواضع، والعطف والشفقة على الضعفاء، واعتبرها محاولة لترقيق البشرية جمعاء، وبالتالي استبعاد الأقوياء والسادة. بل يعتبر نيتشه أن "الحركة الديمقراطية هي الوريث الشرعي للمسيحية" منتقداً سياستها الأخلاقية "المهووسة" بالحرية والمساواة، فالديمقراطية ليست، في نظره، إلاّ امتداداً للمسيحية. فهي لم تفعل سوى أن غيرت العبارة المسيحية كلنا سواسية أمام الإله بعبارة كلنا سواسية أمام القانون...أو فلنقل إن هذه الديمقراطية ليست إلاّ ضرباً من ضروب علمنة المبادئ المسيحية. ثمّ إنّ المساواة بين الجميع، في نظر نيتشه، هي أسوأ المظالم لأنّ عظماء البشر يجدون أنفسهم محبطين... لهذا يقول: إنّ المساواة لا يحدّد دلالتها العبد بل السيد والحق لا ينتجها القانون بل القوة. أما الجانب الإيجابي فهو تمجيد القوة والدعوة إليها ، وإلى القضاء على كل ما يعارض القوة ويعرقل مسيرتها ، ويعوق تقدم الإنسان مما يسمى بالقيم والأخلاق ، من مثل : الحب والرحمة ، والعدل ، فهذه الأمور وأمثالها قد عاقت الإنسان إلى أن يتجاوز نفسه ، ويرتفع عن مستواه الحالي ، ليصل إلى الإنسان الأقوى ، أو ما سماه السوبرمان ، ولن تصل الإنسانية إلى هذا الإنسان الأقوى إلا إذا أُلقت وراء ظهرها بما يسمى بالقيم ، ثم استعملت القوة في الصراع بين الضعفاء والأقوياء ، ومن ثم يقضى على الضعفاء ، ولا يبقى إلا الأقوياء ، ثم الصراع بين الأقوياء فالجانب الإيجابي يمثل ثقافة السادة الأقوياء في فلسفة نيتشه ، مجموعة من المقومات التي تكون

شخصية الرجل الأعلى أو " السوبرمان " يقول نيتشه " إنني أحب من لا غاية لهم في الحياة إلا الزوال ، فهم يمرون إلى ما وراء الحياة ...أن عظمة الإنسان قائمة على أنه معبر وليس هدفا...أحب من عظم احتقارهم لأنهم عظماء ، أحب المتعبدین بدفعهم الشوق إلى المروق كالسهم إلى الضفة الثانية...أحب من يقدمون ذاتهم قربانا للأرض لتصبح هذه الأرض يوما ميراثا للإنسان الأعلى . " (8) .

أما عن الإنسان الأخير يقول " سأخاطبكم عن أحقر الكائنات عن الإنسان الأخير... ويل لنا لقد اقتربت الأزمنة التي لن يفوق الإنسان فيها سهام شوقه محلقة فوق البشرية ، إذ تخونه قوسه وتترأخى أوتارها ، لقد اقترب زمان الإنسان الحقير الذي يمتنع عليه أن يحققر نفسه. ستصغر الأرض في ذلك الزمان ، فيطوف على سطحها الرجل الأخير الذي يحول إلى مدنية كل ما يدور به ، أن سلالة هذا الإنسان لا تباد ، فهي أشبه ما تكون بالبراغيث ، وهو أطول البشر عمرا... أنهم يقتحمون الحياة باحتراس لأن الوجل والمرض في عينهم خطأ، وما سلم من الجنون من يتعثر منهم بالحجارة والناس...ليس هناك راع ، وليس إلا قطيع واحد ، وكل امرئ يتجه إلى رغبة واحدة ، فالمساواة سائدة بين الجميع ، ومن اختلف شعوره عن شعور المجموع يسير بنفسه إلى مأوى المجانين . " (9) فالإنسان الممتاز عكس الإنسان الحقير الوضع رجل القطيع كونه يحوز على القدرة التي تستجيب لندائها خبايا الحياة ، له القدرة على بسط إرادته على نطاق واسع في حياته ، وبإمكانه أن يزدري ويرفض كل ما يراه تافها ، ضيق الأفق بما في ذلك أقدس الأمور في الوجود ، كونه أيضا عظيم يتسم بالبرودة والصلابة وعدم التردد وعدم الخوف من إبداء رأيه، ويتملكه التوقان للحياة والحماسة والفتح عبر إرادة القوة، فالكون كما يراه نيتشه له مبدأ واحد هو الحياة، والحياة هي "إرادة القوة" ويكتسب الإنسان قيمته من خلال مقدار القوة التي يستطيع تحصيلها والاستيلاء عليها. لأن الحياة تولد

على حساب حياة أخرى، والحياة ليست هي البقاء مجرد فحسب، وإنما هي الرغبة في الاقتناء، وهي التغير والصيرورة بلا ثبات ، فثمة ترادف أصيل بين الحياة والقوة، فمقدار شعورنا بالحياة وبالقوة يكون إدراكنا للوجود وهذا جوهرها، ومن خلال هذا الفهم يمكننا تفسير كل مظاهر الوجود "فالحياة إن هي إلا صراع وتقاتل ودماء" "إرادة الحياة هي الاسم الحقيقي لإرادة الحياة، وكل إرادة قوة فهي تذهب لإلى حدها الأقصى لأن الحياة لا تزدهر إلا بإخضاع ما حولها ، ومتى وضعنا هذا المبدأ انقلبت القيم رأسا على عقب ... ويلزم ضرورة عن ذلك أن إرادة القوة فردية، فهي تحب ذاتها وتقسو على الغير، بل تقسو على نفسها إذا ترى في المخاطرة والألم ضرورة لها." (10) . فالقسوة أعظم وسيلة تؤدي إلى تقوية الإنسان وتربيته على القيام بالخطير من الأعمال والإقدام على أشد المهالك . وهو إذا أعان البائسين ليس شفقة عليهم بل لتصريف ما عنده من قوى فياضة زاحرة ، ولكي تؤدي إرادة الحياة دورها يجب أن يشعر بالقوة ويفتخر بفيض حيويته ويعلو على ذاته والآخرين " يجب عليك القسوة فمن هذا الطريق وحده يرتفع الإنسان إلى أعلى حيث يقابله البرق ويحطمه، فلترتفع إلى البرق ارتفاعا كافيا " (11)

كما ربط نتشه بين القوة والفضيلة ، بصرف النظر عن مجالات استعمالها ، فإن القوي عنده له مطلق الحرية في استعمال قوته في كل المجالات ، ولو كان سفك الدماء البريئة ، بل إنه يحض الأقوياء على سفك دماء الضعفاء حتى لا يعوقوا مسيرة البشرية إلى الأعلى. فالإنسان الأعلى لا يتقيد بالحدود الأخلاقية الموروثة للخير والشر " ليس هو إنسان طيب يخضع للقيم الأخلاقية المعترف بها ، ويحاول تحقيق الخير وتجنب الشر ، بل هو إنسان يسعى إلى مزيد من الحيوية في كل شيء ، كما أنه يعلو على الخير والشر جميعا (12) فالإنسان الأعلى هو الذي يناضل وحده باحثا عن قيم جديدة ، وحدد معتقدات العصر بأكمله ، ويعطي للحضارة صورتها، ويخلق القيم في حرية تامة وحاول جاهدا أن يفرضها على الناس ، وواجب الناس أن يطيعوه، لكنه سيلاقي آلاما

شديدة في صراعه المستمر ضد الضعفاء الذين يستخدمهم ، فقد يستطيعون أحيانا بسبب عددهم أو دهائهم أن يقهروه ،وعلى ذلك يبقى شعاره دوما الحياة الخطرة دوما وأبدا هي السبيل إلى العلو والرفعة. إن الأرستقراطيين الممتازين هم أساس وأصل الحضارات الكبرى، فالحيوانات المفترسة الشقراء كانت تجوب الأرض وتخضع الشعوب لسلطوتها وتفرض عليها إرادتها وسلطانها، ومن ثم تحتلق منظومة قيمية وأخلاقية تؤكد بها شرعيتها وسلطانها واستمرار سيادتها وسلطوتها. وتعمل هذه الأقلية المسيطرة على الحفاظ على قوتها الجسمانية، وتحافظ على نقاء نسلها من الاتصال بأعراق الطبقات الدنيا. وهؤلاء الممتازون يقدسون الأجداد وصفاتهم النبيلة، وتتحول هذه القداسة إلى طقوس عبادية تؤله فيها ذكرى الأجداد الذين أصبحوا آلهة - فيما بعد - تقدم القرابين لأرواحهم، أي أن العبد والمعبود هو الذات المؤلهة.

إن الإله الحي المتجسد على الأرض الذي بشر به نيتشه هو الإنسان الأعلى "لا يمكن أن يكمن هدف الإنسانية في نهاية الزمان، بل فقط في أعلى نموذج لها" بالرغم أن هذه ليست حتمية إلا أن على البشرية أن تطمح لها كتحد للروح البشرية. ومن الأفراد التاريخيين الذين اقتربوا من هذا المثل الأعلى كما يصوره نيتشه أمثال: يوليوس قيصر، ونابليون. وقد هاجم كثير من النقاد صورة الفرد الذاتي الأناني الذي يمجّد ذاته فحسب، إلا أن نيتشه وجد أن الأنانية "الغورية" تنتمي إلى ماهية الروح النبيلة. وهذا الإنسان الأعلى سيولد من طبقة السادة الممتازين الذين نبذوا الأديان التي تنفر من الحياة الأرضية، والتي ساهمت في امتصاص عناصر القوة وأبقت البشرية في حالة ضعف ووهن. إذن الإنسان الأعلى هو عودة للطبيعة المادية الأصلية التي تجسدت فيها إرادة القوة وسوف تتجسد من خلاله تجسدا تاما (نقيض فلسفة شوبنهاور أستاذه في بداياته) ولا يسعنا إلا أن نتخيل هذا "الإنسان الأعلى" بجيوش همجية يكتسح ما سواه.

وكما يقول نيتشه على لسان زرادشت: "على أهل السيادة في الإنسانية المتفوقة أن يمهّدوا سُبل السعادة لمن هم دونهم بتضحية ملذّاتهم وراحتهم وعليهم أيضا أن ينقذوا مَنْ لا يصلحون للحياة بالقضاء عليهم دون إهمال. فالإنسان الأرقى فهو الهدف الذي يسعى إليه. إنه الإنسان المتمرد على ما هو سائد، الذي يمتلك إرادة القوة الفاعلة. وقد لا تشير فكرة الإنسان الأرقى إلى شخصية اجتماعية، بل إلى الشخصية الداخلية للإنسان، لأنه ماثل فينا على شكل استعداد لا يتحقق إلا بالتسامي والانتصار على الذات. ولعل أهم سمات هذا الإنسان إرادته المثبتة وقواه الفاعلة. يقول نيتشه لقد أتيتمكم بنبأ الإنسان الأعلى: إنّه من الأرض كالمعنى من المبنى. فلستّجّه إرادتكم إلى جعل الإنسان المتفوق معنّى لهذه الأرض وروحاً لها. أتوسل إليكم، أيها الإخوة، أن تحتفظوا للأرض بإخلاصكم، فلا تصدّقوا مَنْ يمينونكم بآمال تتعالى فوقها. لقد أسس نيتشه فلسفته العدمية على عبارته الشهيرة "لقد مات الإله" ومن ثم لم يدخر جهدا في تطهير العالم من بقايا ظلال قد تركها الإله على الأرض بعد موته. وهي كما يقول: "فكرة مرعبة لكنها مبهجة! هي مرعبة لأننا نشعر أن خالقنا السابق هجرنا، ومع ذلك فهي مبهجة لأننا نشعر فجأة أن عالمنا انفتح أمامنا إلى ما لا نهاية. يقول نيتشه " لقد صرنا بشرا ، ولهذا لا نريد إلا ملكوت الأرض ، فليس علينا إلا أن نؤمن بالحياة ، فهي القيمة الكبرى، والغاية القصوى، أما الله فقد مات ونحن الذين قتلناه ."(13).

وبذلك يسترد الإنسان حقوقه المسلوقة التي انتزعتها منه عقائد التّأليه. فالإعلان عن موت الإله غايته إنقاذ العالم من صنمية المفاهيم ، وإطلاق القوة الإبداعية الهائلة الكامنة في أعماق إرادة الإنسان التي أعاقبتها المذلة والهوان أمام قدرة إلهية مدعاة.

ويرى البعض أن هنالك تفسيرات متباينة لفكرة "موت الإله"، فقد قيل إنها ترمز إلى موت قيم الحضارة الغربية، وقيل إنها موت الإله على الصليب، وقيل أيضا إنها تعني انتهاء المسيحية. وقيل أنها انتقاد للعلوم الحديثة ورؤاها التي عصفت بالفكر الديني، واهتزت عبر نتائجها فكرة الإله في وعي البشر، وتقلصت مكانته تدريجياً في ظل تقدم العلوم؛ فكان لا بد أن يحدث تحويل عام للأفكار والقيم في وعي البشر، لأنَّ الإله، كفكرة أنطولوجية لم يعد مثبَّتاً في وعي الإنسانية الحديثة، ولم يعد مثلاً أعلى للتجربة الإنسانية. ويشرح لنا هيدجر مضمون هذه العبارة بأن الإله بالنسبة لنيتشة هو "العالم المتسامي" بمعنى العالم المتجاوز لعالمنا، أي عالم الحواس، فالإله مركز لكل الأفكار والمثاليات والمطلقات والثوابت والقيم الأخلاقية.

فعندما يقول نيتشه "لقد مات الإله" يعني موت الفكرة المتجاوزة والمفارقة للمادة، والتي تعطي للكون تماسكا وهدفاً أو غاية، فموتها يعني نهاية فكرة المركز المتجاوز للمادة والكائن بطبيعة الحال خارجها. وعليه لن تكون هناك حقيقة ثابتة غير خاضعة للتجربة المادية المباشرة. بعبارة أخرى.. تقتضي فكرة "موت الإله" النهاية الحتمية للميتافيزيقا وما يترتب على ذلك من موت لفكرة "الحقيقة".

لذا عدَّ نيتشه الإيمان بأن العقل الإنساني قادر على التزود بمعرفة يقينية إنما هو وهم، وكل إدعاء أن ثمة مركزية تنبثق منها الأخلاق والقيم إدعاء زائف تولد من عجز الإرادة، أو فرض الإرادة ليس إلا. وأي حديث يصب في قالب المطلق إنما هو عبث، فكل ما يدرك هو من الأمور المادية - ولن يدرك سواه - وكل المدركات "المادية" نسبية.

وإن كان يمكن أن يوجد عالم ميتافيزيقي فسيكون "إنساني، إنساني إلى أقصى حد" وأما الحاجة إلى كون ثابت لا زماني، فهي حاجة لا معنى لها على الإطلاق. إنها ببساطة استياء الميتافيزيقيين من الواقع فكل النظريات التي حاولت الإجابة عن وجود عالم ميتافيزيقي، تقع

ببساطة خارج مجال البحث البشري، من المؤكد أن معرفته ستكون معرفة عبثية لا طائل وراءها، أي علينا "تقبل المأساة". ونتيجة لهذه الفكرة أطلق نيتشه عبارته الشهيرة "كن أنت" إشارة رمزية لصورة التكامل عند الإنسان الأعلى أو التجسيد الأرضي للإله. إذن الفلسفة الحقيقية ستولد بعد إزالة بقايا "ظلال الإله"، والذي يعني اختفاء أي مركزية ثابتة متجاوزة للإطار المادي الذي تتساوى فيه الأشياء. فثمة مبدأ كامن في الطبيعة "المادة". ويتجلى في شكل قوة لا تتجزأ ولا يتجاوزها شيء ولا يعلوها شيء، إنما تضبط وجود العالم وهي النظام الحتمي للأشياء. وهذا النظام يحتوي على مقومات الحركة وكل ما يلزم لبقائه واستمراره، ويتكون من قوى متناحرة ومتصارعة وليس له بنية أو مركزية واضحة، لأنه مبدأ غير عاقل، ومادام ليس عاقلاً فلا غاية له، ومن ثم فهو عالم قائم على الصراع تحكمه الصدفة والفوضى ولا ثبات فيه للمطلقات.

هذه بعض الاستخلاصات من فلسفة نتشه الأخلاقية، الذي طالما مثلت أفكاره وفلسفته إضافة حقيقية للفكر الفلسفي الغربي المعاصر وأثر أبما تأثير في مختلف التيارات الفكرية والفلسفية وحتى السياسية. فلسفة قلب كل القيم أو تحريرها من كل قيود المعايير الأخلاقية والدينية والمعرفية المتداولة، فحلّة المطرقة ورغبة التدمير ذاتها تعدّ شروطاً أولية لا غنى عنها بالنسبة لمهمة قلب القيم والإطاحة بالمقلس اللاعقلاني.

هذا الفيلسوف الثائر - رغم ما له وما عليه - قد نسف وهشم بمطرقة جميع القيم والمثل العليا بما فيها العقل، المنطق، الموضوعية، الفكر العلمي، الديمقراطية. وهذه دلالة على أن النيتشوية هي شهادة على تشظي جميع الحقائق والقيم والأسس، لذا كانت أحد مظاهر التبشير بموت الإنسان كما يذهب إلى ذلك بعض المفكرين، وهي في الأصل نتيجة لفراة نتشه. وتكمن هذه الفراة في أن نيتشه يغوص في الأفكار والحالات بلا انقطاع و يسائل ويفكك ويشكك ويسخر ويؤسس وينقد ويناقض ويصعق ويهجو ويلعب بالأفكار ويجرب بلا حدود، فلا يصل إلى نهاية أو خاتمة

وإنما يبقى كل شيء مفتوحاً على كل الاحتمالات، ويصل أحياناً إلى حالات مستعصية من الحيرة والتناقض. فهو لم يسع إلى بناء نظام فلسفي، كما هو الحال مع لينتزر و كانط و فيخته و شلنغ و هيجل و شوبنهاور، لأنه رفض فكرة النظام الفلسفي وعدها فكرة زائفة مزورة في أساسها، وعدّ بناء نظام فلسفي إشارة إلى الضعف والفساد والانحلال الثقافي. كذلك، فقد عدّ الحجة الفلسفية المطولة نوعاً من الزيف يخفي وراءه مستنقعا من النزعات المستترة، لذلك جاءت كتاباته فيضاً من الومضات الحارقة، التي كانت تهدف إلى إنارة جوانب مهمة من الوضع الإنساني، وإلى تفكيك القيم والأفكار الرائجة، الأمر الذي جعلها مثيرة للقلق وقادرة على زعزعة النفوس وخلخلتها ودفعها صوب التمرد على الرائج، و الصنمي المؤلف والمقدس.

الهوامش:

(*) ولد فريد ريش نيتشه في الخامس عشر أكتوبر عام 1844 في "ريكن" وهي مقاطعة بروسية في ألمانيا أبوه قس بروتستانتي، وكان العديد من أجداده من جهتي الأب والأم ينتمون للكنيسة. سماه والده فريدريك فلهم لأنه ولد في نفس اليوم الذي ولد فيه فريدريك الكبير ملك بروسيا الذي أصيب بالجنون في فترة متأخرة من حياته حيث كان والده مريضاً للعديد من أبناء الأسرة الملكية وعاش حياة مدرسية عادية ومنضبطة، وسماه أصدقائه القسيس الصغير لقدرته على تلاوة الإنجيل بصوت مؤثر.

تأثر في شبابه بوحدة ألمانيا وزعيمها بسمارك ورأى فيه كمالاً للشخصية الألمانية. توفي والده وهو في الخامسة عشرة من عمره وعرف انقلاباً وجهه إلى التشاؤم واكتشف في نفس الوقت الفيلسوف الألماني "شوبنهاور" وانغمس في قراءة أعماله خصوصاً كتابه "العالم كإرادة وتمثّل"، كما عشق الموسيقى الكلاسيكية وقام بمحاولات لتأليفها. في الجامعة درس نيتشه الفيلولوجيا وتعلم اللغات القديمة واهتم في سنة التخرج بالمسرح والفلسفة الإغريقية القديمة حيث فضّل الفلاسفة الذريين على الذين ظهروا فيما بعد كسقراط وأرسطو وتأثر بالفلسفة الأبيقورية بشكل خاص. على الرغم من ضعف بصره وكونه الابن الوحيد لأمه الأرملة، إلا أنه استُدعي للخدمة العسكرية

في الجيش الألماني المتصرف بالصرامة، وهناك وقع عن صهوة حصانه مما دفع بقائده فرقة أن يعفيه من الخدمة بعد إصابته ولكن نيتشه ظل طول عمره متأثراً بالحياة العسكرية والأخلاق الإمبراطورية التي عرفها في الجيش.

بدأ نيتشه كتاباته بكتاب "ميلاد المأساة من رحم الموسيقى" الذي يتحدث فيه عن الأساطير الإغريقية وارتباط الحضارة بالموسيقى حيث كان نيتشه قد تعرّف على الموسيقار الألماني الشهير "ريتشارد فاغنر 1813-1883" الذي فُتن نتشه بموسيقاه وخاصة أوبرا "ترستان" ورأى فيه تجسداً للعبقرية، وعاش معه فترة رافقه فيها في رحلاته ولكن سرعان ما انقلب نيتشه ضده وكانت القطيعة بينهما هي الشرارة التي أطلقت فكر نيتشه مثل العاصفة على القيم الأوروبية إذ رأى في المسيحية انحطاطاً، وأن النمط الأخلاقي الصائب هو النمط الإغريقي الذي كان يمجّد القوة والفن ويستخف بالركة والنعموة وطيبة القلب التي رآها من صفات المسيحية.

أصيب نيتشه بمرض شديد وشارف على الموت حيث أوصى أخته قائلاً : إنما إذا ما متّ يا أختاه لا تجعلي أحد القساوسة يتلو عليّ بعض الترهات في لحظة لا أستطيع فيها الدفاع عن نفسي. (ولكن لم تتحقق أمنيته إذ تلى عليه القساوسة في ساعة دفته)، ولكنه بعد ذلك شفي وذهب إلى جبال الألب ليتعافى وهناك كتب كتابه الأشهر "هكذا تكلم زرادشت" الذي مزج شعراً قوياً وحساساً مع مبادئ فلسفية مبتكرة وواقعية ونداء إلى نظرة فلسفية جديدة حيث أعاد النظر بالمبادئ الأخلاقية الفلسفية ولم تعد بعده الفلسفة الأخلاقية كما كانت.

كتب نيتشه بعدها العديد من الكتب ولكنها كلها كانت تقريباً تعليقاً على هذا الكتاب الذي كان يعتبره أنجيله الشخصي ولكنه واجه صعوبات كبيرة في نشره، ولم يلقى الكتاب ترحيباً كبيراً في أوساط الجامعات الألمانية المتمسكة بالمثالية المغييلة. كانت علاقة نيتشه بأخته قوية وكان يحبها حباً كبيراً لذا تألم كثيراً عندما تزوجت برجل لا يحبه وسافرت لتقيم في مستعمرة اشتراكية في أوروغواي، كما أنه وقع في الحب عدة مرات لكنه فشل بسبب عينيّه الحادتين ونظراته المخيفة برأى الفتيات لذا اتسمت حياته بالكآبة حتى نهايتها.

أحبّ فتاه بروسية وفارقه وهي تلميذته "لو سالوميه" بعد رفضها له وزواجها بتشارلز اندرياس الأستاذ والفقيه في علم اللغة. وقبل أن الأرض من تحت قدميها لكي تقبل به لكنها رفضته؛ فاستهام بها وقادته إلى الجنون. كانت حياته استثنائية في مصارعة الألم والصداع وآلام الرأس و الاستفراغ نتيجة إلى مرض "السفلس". حال أصقاع أوروبا لكي يجد مكان يناسب حالته الصحية، وأخيراً سكن في سلس ماريا جنوب شرقي سويسرا في أعالي الجبال. في عام 1889 انهار وهاجم ههنا وأثار جدلاً في شوارع ثورين عاد إلى مدرسته الداخلية ورقص عارياً

وفكر في قتل القيصر وكان يظن نفسه يسوع ونابليون وبوذا و الاسكندر المقدوني وفيكتور ملك إيطاليا. أخذ مكبلاً في قطار ونُقل إلى ألمانيا حيث أُودع في ملجأ لكن أمه وأخته أخرجتا به حتى توفي بعد 11 سنة في عمر 56 سنة.

يُعدّ كتاب "هكذا تكلم زرادشت" أهم كتب نيتشه. يبدأ نيتشه بقصة زرادشت "نسبة إلى الحكيم الفارسي القديم" الذي نزل من محرابه في الجبل بعد سنوات من التأمل ليدعو الناس إلى الإنسان الأعلى وهي الرؤية المستقبلية للإنسان المنحدر من الإنسان الحالي وهي رؤية أخلاقية وليست جسمانية حيث الإنسان الأعلى هو إنسان قوي التفكير والمبدأ والجسم.. إنسان محارب، ذكي، والأهم شجاع ومخاطر. يلتقي زرادشت بعدها برجل عجوز يصلي ويدعو الله فيستغرب ويقول: "أيعقل أن هذا الرجل العجوز لم يعلم أن الله مات وأن جميع الإلهة ماتت؟! ". يواجه زرادشت في البداية صعوبة في جذب الناس إلى دعوته حيث يتلهون عنه بمراقبة رجل يلعب على حبل عالٍ لكن الرجل يقع فيأخذه زرادشت بين يديه ويخاطبه أنه يفضلته عن الجميع ويحبه لأنه عاش حياته بخطر ورجولة. وهكذا يتابع زرادشت رحلته ودعوته ليعبر عن أفكار نيتشه التي ربما رأى البعض أنها عنصرية.

1- Nietzsche , On the Genealogy of Morals. Transl by W .Kaufmann.
New York. Modern Library, 1968, Sec 5 , P 455.

(2)- ف نيتشه: ما وراء الخير والشرّ، ترجمة جيزيلا فالور حجار، مراجعة موسى وهبة، دار الفارابي، بيروت، لبنان، 2003 ص98.

(3)- [5] F. Nietzsche, Œuvres philosophiques complètes, Tome II, « Considérations inactuelles I : David Strauss, l'apôtre et l'écrivain », traduit par Pierre Rusch, NRF, Gallimard, Paris, 1990, Fragment 8.

(4)- عبد الرحمان بدوي: نيتشه، دار النهضة ، القاهرة، 1956، ص192.

(5)- يسري إبراهيم: نيتشه عدو المسيح ، دار سينا للنشر، القاهرة ، ط1، 1990، ص148.

(6)- نفسه ، ص 151.

- (7) - توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1960، ص313.
- (8) - نيتشه : هكذا تكلم زرادشت ، الجزء الأول ، ترجمة فليكس فارس ، دار القلم ، بيروت ، ص25.
- (9) - نفسه ، ص 37، 38.
- (10) - يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم ، بيروت، ص 410.
- (11) - عبد الرحمان بدوي: نتشه، ص269.
- (12) - فؤاد زكريا: نوابع الفكر الغربي، نيتشه، دار المعارف ، مصر، 1956، ص99.
- (13) - زكريا إبراهيم : مشكلة الإنسان ، مكتبة مصر ، القاهرة ، 1959 ، ص 249.

الدكتور : الدراجي زروخي

أستاذ بقسم الفلسفة. جامعة المسيلة .

العقل والمعرفة في الفلسفة الغربية

تخلص الفكر الأوروبي في الفترة الحديثة من هيمنة الفكر الديني الذي فرضته الكنيسة على المجتمع الأوروبي، وانتقل من مرحلة الإيمان الأعمى بنصوص الدين إلى مرحلة أسمى هي مرحلة التأسيس المعرفي عن طريق إعمال العقل ويعد ديكارت (Descartes) الفيلسوف الرائد الذي أضفى على التفكير الطابع العقلاني مؤسساً بذلك لنظرية المعرفة في ثوبها العقلاني ثم امتد هذا إلى الجانبين السياسي والأخلاقي مع سبنوزا (Spinoza) و كانط (Kant) و آلان (Alain). وقبل أن نبين مكانة العقل في نظرية المعرفة أثرت أن أتناول مفهوم العقلانية.

1. مفهوم العقلانية (Rationalisme) :

يطلق لفظ العقلانية على كل نزعة فلسفية تمجد العقل وتعتبره المصدر الأول للمعرفة والوسيلة الأساسية والوحيدة التي بواسطتها نبرهن و نستدل ، والعقل هو الميزان الأمثل لتحديد الخير والصواب وتسقط العقلانية على عدة مجالات كاللاهوت، ونظرية المعرفة والأخلاق، ويقابل مفهوم العقلانية مفهوم اللاعقلانية ، هذه الأخيرة تأخذ بمصادر أخرى للمعرفة كالسحر والخرافة والتجربة الحسية ، والعقلانية نزعة تتعامل مع الآليات العقلية و أسسها كالبداهة والبرهنة والاستدلال ، و جاء في المعجم الفلسفي لجميل صليبا أن العقلانية مذهب فكري يقول بأولية العقل و أن جميع المعارف تنشأ عن المبادئ العقلية القبلية و الضرورية الموجودة فيه و التي ليست من الحس أو التجربة¹ .

وعلى هذا الأساس فإن العقلانية ترفض أي بديل للعقل في المعرفة فالتجربة والحواس وغيرها تقودنا إلى معارف متغيرة وخطئة ، و العقل أكمل منها جميعا لأن الحقائق التي يصل إليها ثابتة في الزمان والمكان. وإدراك الحقائق ما هو إلا لمعة من لمعات الذهن ، والعقل هو الذي يمنحنا سلطة تقنين الطبيعة لتكون أسيدا عليها.

والعقلانية على هذا النحو تدل على قدرة الإنسان على المحاكمة الواعية بعيدا عن سيطرة المشاعر، و العواطف والانفعالات والعصبية و الايديولوجيات ، وعلى الاختيار الصائب وتعليل الآراء و ترشيدها والبرهنة عليها، وبهذا تقودنا العقلانية إلى الاحتكام إلى المنطق العقلي في قبول استدلالات الآخرين أو رفضها، وعن طريق العقل نلتصم الصحة في أفكارنا وفي أفكار غيرنا >> وبذلك تغدو العقلانية المؤطر لذلك النشاط الفكري أو الثقافي الذي يتمحور حول النظر إلى الأشياء والحكم عليها من المطابقة أو عدم المطابقة مع المقاييس و المسوغات العقلية حيث تغدو العناية بهذه المطابقة بمثابة ميل و نزوع أو اتجاه أو منهج تفكير مميز في النظر إلى الوجود <<².

أ. مسلمات العقلانية :

إذا كانت العقلانية نزعة فلسفية تؤمن بقدرة العقل على بلوغ الصواب فإن لها مسلمات لا يمكن أن تحيد عنها، تتمثل هذه المسلمات في :

. إن الأصل الأول للعلم الإنساني مصدره العقل وليس التجربة .

. العقل قوة فطرية لدى جميع الناس ، و يحمل أفكار قبلية و معرفة ثابتة ، أما الحواس فإنها قهّمة بعالم الأشياء ، وهذا العالم لا يثبت على حال ، لذا كانت المعرفة الحسية زائفة و خادعة .

. الحقائق التي يبلغها العقل ، حقائق كلية و صادقة صدقا ضروريا و لا يأتيها الشك، و منها يؤسس العقل معرفته اليقينية التي تصدق في كل زمان ومكان.

. الحقائق أو المبادئ العقلية الكلية لا تسقط على المعارف المجردة بل تتعدها إلى الأخلاق و السياسة و غيرها³ .

وهذا يدل على أن العقلانية . في نظر ممثليها . صالحة أيضا لدراسة الظواهر الإنسانية والاجتماعية.

ب. اختبار المسلمات :

يقدم العقلانيون مجموعة من النقاط يؤكدون بها صحة وصدق مسلماتهم العقلية منها :

. أن توافق الوحي والعقل كان حجة للعقلانيين للقول بأن المبادئ الأساسية للدين فطرية أو بديهية، ومن هنا يبقى العقل أصدق محك للوحي و خير مقياس للحقائق.

. العلم عبارة عن أحكام ضرورية كلية ، ذلك أن العلم لا يقتصر على ملاحظة الظواهر بل يتعدها إلى تأسيس قوانين تتحكم في هذه الظواهر فمعرفة حقيقة الشيء أو الظاهرة يسمى قانونا ، وهذه المعرفة لا يمكن أن يمنحها إلا من يعتمد على العقل ، فالعقل قادر على كشف خفايا الظاهرة ، ويعتقد العقليون وعلى رأسهم ديكارت أن العقل الرياضي هو الذي يتولى هذه المهمة. و عقلنة الظاهرة أو ما يسمى بالقانون لا يمكننا فقط من فهم حاضر الظاهرة بل كذلك يقودنا إلى فهم مثيلاتها حاضرا ومستقبلا ، وهنا يكمن انتصار العقل البشري على الظاهرة. وما العقلانية العلمية في النهاية إلا قانون يعمم على الظواهر التي تشترك في نفس الخصائص والغاية القصوى من كل هذا السيطرة على الطبيعة.⁴

2. العقلانية الفلسفية :

تتمّ العقلانية الفلسفية بنظرية المعرفة، على اعتبار أن نظرية المعرفة هي النسق الذي تلتزم به الذات العارفة في بحثها عن الحقيقة و الخروج عن النسق السليم في البحث عن الحقيقة يؤدي إلى نتيجة ضرورية هي تجاوز الحقيقة ، و يعتبر ديكارت من أهم الفلاسفة الذين وضعوا المعرفة في ثوبها العقلي ، معتبرا بذلك العقل المرجع الأساسي و المؤطر الوحيد لمعارفنا ، وسنبيّن فيما هو آت أدلة ديكارت و أتباعه في الدفاع عن اعتقادهم .

أ. العقل كأساس للمعرفة :

الإنسان يحب أن يعرف بالطبع ، غير أنه لا يجب أن ندرك أن المعرفة لا تتوقف على حب الإطلاع و إشباع الفضول الذي نشاهده عند أغلب الحيوانات الراقية ، بل المعرفة التي نقصدها هي المعرفة الحاصلة بالعقل ، و التي ينفرد بها الإنسان عن غيره فالمعرفة عند الفلاسفة تتعدى حب الإطلاع و النفع و الارتباط بالحياة اليومية إلى البحث عن منبع الأشياء و عللها ، والعقل لا ينفعل بالمعرفة بل يؤسسها و إن كانت نظرية المعرفة مشكلة حقيقية في الفلسفة ، فالثابت أن العقل لا يغيب في تحصيل المعرفة واختلاف الفلاسفة لم يكن في حضور العقل لتأسيس المعرفة و إنما في الآليات التي توجهه و تبعث حيويته و تركيزه ، غير أن العقلانيين يعتبرون العقل مصدر المعرفة وإن اعتبرنا ميلاد المذهب العقلي مع ديكارت ، فإن تمجيد العقل يعود إلى الفلسفة اليونانية القديمة مع كل من أفلاطون (Platon) و أرسطو (Aristote) ووصولاً إلى الفلسفة الحديثة مع ديكارت والمعاصرة مع آلان ، و إن كانت العقلانية ممتدة في الفلسفات القديمة إلا أنها كانت أكثر نضجاً مع ديكارت و أتباعه أمثال ليبنتز (Leibniz) و آلان.

وانطلق ديكارت في نظريته المعرفة من تقسيمه للأفكار. إذ يجزم هذا الأخير أن الأفكار تنقسم إلى ثلاث أنواع ؛ أفكار حسية و أفكار خيالية وأفكار فطرية ، وهذه الأفكار ليست على نفس المستوى من اليقين و الوضوح ، فالأفكار الحسية مستمدة من العالم الخارجي عن طريق اتصال الحواس بالموجودات الطبيعية ، ومن أمثلتها الأحكام الذوقية التي يصدرها الإنسان على الطعام والألوان و الأشكال ، و هذه الأفكار لا قيمة لها، لأنها أفكار متغيرة من شخص إلى شخص ، و لا يمكن أن نعتمد عليها في تأسيس معرفة فلسفية أو علمية ، أما الأفكار الخيالية فهي من صنع الخيالة يقول ديكارت عن هذه الأفكار >> وبعضها غريب عني و مستمد من الخارج والبعض الآخر وليد صناعي و اختراعي <<⁵.

إن الخيالة ترحل بعيدا عن الواقع ، لأنها تعجز عن فهمه أو مواجهته ويعطينا ديكارت مثالا عن هذه الأفكار والمتمثل في فكرتنا عن الحصان المنح. وهذه الأفكار تفتقد إلى اليقين أيضا. إن الأفكار اليقينية تتمثل في الأفكار الفطرية ، لأنها تخلو من الخيال و لا تخضع للملاحظة الحسية و التجربة في تأسيسها. حتى و إن كان الاختبار الحسي يدل على صحتها. و تتميز الأفكار الفطرية بالوضوح المطلق ، لذا تخرج هذه الأفكار من دائرة الشك إلى دائرة اليقين ، ويؤكد ديكارت على أن الأفكار الفطرية بالإضافة إلى أنها تتميز بالوضوح فإن مصدرها العقل وهي موجودة بالقوة فيه ، يقول ديكارت >> إن هذه الأفكار يبدوا بعضها مفطورا في <<⁶.

والنموذج الحقيقي للأفكار الفطرية في الاعتقاد الديكارتي هي المفاهيم الرياضية. غير أن برهنة آلان (Alain) * على فاعلية العقل في المعرفة كانت أكثر عقلانية ووضوحا إذ يبين آلان أن التجربة وحدها عاجزة عن تأسيس قانون علمي أو بناء أحكام صائبة والقانون العلمي مدرك عقلي وليس معطى حسي تجريبي حتى و إن ساهمت التجربة في تأسيسه فالعلم عبارة عن أحكام ضرورية كلية ذلك أن العلم لا يقتصر على ملاحظة الوقائع ، بل يعمل على استنباط القوانين

الكامنة في هذه الوقائع ، وأحكامنا الحسية دائما تكون بحاجة إلى تقييم وتقويم عقليين . فنحن لا نرى الأفق بعيدا بل نصدر حكما على بعده حسب لونه و أبعاده النسبية بالنسبة للأشياء الأخرى ، والرسم مثلا أثناء محاكاته للمظاهر الطبيعية لا شك وأنه يعطي تقديرات عقلية للأبعاد والأشكال التي يرسمها ، و نحن إن لم نستخدم عقلنا في فهم لوحة الرسام لا شك أننا سنخدع أيضا بمظاهر هذه اللوحة ، فهي تبدو للحس على أنها ذات عمق ، لكن العقل يصوب هذا الحكم ليמד إدراكنا بأن هذه المشاهد دون عمق⁷.

وبناء على هذا يعتبر آلان أن الواقع قد لا يحمل في طياته الحقيقة لأن هذه الحقيقة من تأسيس العقل ، و يعطي آلان مجموعة من الأدلة ليثبت بها أن كل إنسان مهما كانت بساطته يلجأ في غالب الأحيان إلى العقل في بحثه عن الصواب ، منها أن الإنسان إذا أراد أن يقطف ثمرة أو يتفادى ضربة حجر ، فإنه يقوم بحسابات عقلية قبل أن يستجيب جسمه لتحقيق الهدف. فالإدراك الحقيقي و الصحيح يعني خيال و عمل عقلي مسبق للحركة التي سيقوم بها الجسم قبل الوصول إلى هذه الأغراض⁸.

إن المعارف الحسية التي نحصلها أو التجارب التي نقوم بها تستند دائما إلى تحليلات العقل - حسب آلان - غير أن ما يميز نظرية المعرفة عند آلان عن ديكرت هو أن آلان لا يلغي كليا دور الحواس وإنما يجعل عملها تحت لواء العقل ، و لا يلغي دورها نهائيا بل يجعله ثانويا.

أ. العقلانية الديكارتية في إثبات وجود الله :

استطاع ديكرت أن يوظف عقلانيته في أشد القضايا الميتافيزيقية فأثبت بها وجود الله منطلقا من شعور الإنسان بالنقص باحثا بذلك عن الكمال ، وهذا شعور فطري غريزي يعرف بالحدس ، إذ يمكننا هذا الحدس من إدراك فكرة ما دفعة واحدة ومن غير مقدمات تجريبية لأن هذا الإدراك من الأفكار الفطرية الواضحة ، بحيث يمتنع معها كل شك ، ولا يقوم هذا الحدس على

شهادة الحس ولا على الخيال الوهمي ومن بين الأفكار التي يحسها الإنسان مباشرة ، الزمان ، اللامتناهي الكمال ، ففكرة الكمال ليست مستقاة من عمل حسي و إنما مستقاة من شعور باطني يراود النفس بحاجتها إلى الله نتيجة شعورها بالنقص و اعتقاد الإنسان بأنه كائن غير كامل و ناقص يعني وجود خالق كامل . و بين ديكارت أن فكرة اللامتناهي سابقة عن فكرة المتناهي بمعنى أن إدراك النفس لله يكون قبل إدراكها لنفسها ، ودليل ذلك أن النفس تشكل وترغب بالكمال ، و هذا يعني أن الكمال الإلهي تسرب إليها فأدركت نقصها ، مما جعلها تبحث عن تقليد الكمال الإلهي ⁹.

إن الله لا يحتاج في وجوده - على حد تعبير ديكارت - إلى شيء آخر، و لا في بقائه أيضا لأن صفة الكمال تقتضي استغناء الله عن المخلوقات ، لكن باقي الكائنات تحتاج في وجودها و استمراريتها إلى الكامل و هو الله ، ولو أردنا التعبير عن هذه لفكرة رياضيا لن نجد غير الواحد الكامل في الأعداد ، فالواحد في الأعداد لا يحتاج في وجوده إلى أي عدد آخر ، لكن باقي الأعداد تحتاج في وجودها إليه فالاثنتان مثلا ما هي إلا واحد مضاف إليه واحد ، والثلاثة ما هي إلا اثنتان مضاف إليها واحد وهكذا .

وهنا يظهر تأثير ديكارت بالمنهج العقلاي الرياضي في إثبات الكمال الإلهي ، وهذا التأثير يظهر في قول ديكارت >> و يترتب على ذلك أن وجود الله لا يقل يقينا عن أي برهان من براهين الهندسة << ¹⁰.

إن برهنة ديكارت على وجود الله باستخدام العقل جعلته يمتلك أرضية صلبة ، لتأسيس نظرية المعرفة ، ذلك أن الإنسان غير الكامل يخطئ ، والكائن الكامل لا يخطئ ولا يخدع لأن هذا يرمي به في دائرة النقص ، و هذا الوصف لا يليق بالله الكامل ، فإذا كان الله موجود فأنا بالأفكار الفطرية أطلع إلى كماله ، والخطأ الصادر مني عندئذ ليس لخطأ أنطولوجي وجودي و إنما يأتي

فقط لقصور ملكاتي ، و ما دمنا نعتزف بالكمال كان لزاما علينا أن نعتزف بلا كمالنا ، فالكمال الذاتي - أي لا كمال الإنسان - يوجب الكمال الموضوعي الأنطولوجي ويفترض وجود الله ، وهذا يحتّم علينا إدخال الله في نظرية المعرفة، وهذه المعرفة هي معرفة نظام و قوانين الطبيعة التي تدل على الكمال الإلهي و ما نعرفه في النهاية هو حقائق خالدة أسستها الإرادة الإلهية الثابتة و المطلقة يقول ديكارت >> و لا فيها شيء على العموم لم تكن معرفته بالنسبة إلى نفوسنا طبيعية إلى درجة لا يستطيع معها تكلف الجهل به ، ثم إني بينت فوق ذلك ما هي قوانين الطبيعة و من دون أن أسند حججي إلى أي مبدأ آخر غير كمالات الله الالامتناهية << ¹¹

إن تتبعنا لحركة ديكارت في إثبات وجود الله يجعلنا نكتشف أنه اعتمد على قاعدة البدهة والوضوح ، فجعل فكرة الكمال الإلهي حقيقة واضحة و جلية لدينا ، ومن جهة ثانية يعترف ديكارت أن فكرة الكمال الإلهي فكرة فطرية في الإنسان . وهكذا التزم ديكارت بمنهج العقلاني في إثبات وجود الله.

ب. العقلانية السياسية:

تظهر العقلانية في مستواها السياسي في الفلسفة الحديثة مع المفكر الهولندي سبنوزا الذي تأثر تأثرا واضحا بديكارت ، و يعتقد سبنوزا أن العقل مصدر المعرفة و أن الوضوح هو أساس الحقيقة والأشياء الواضحة فوق كل شيء وهي تعرف بنفسها ولا يتطرق إليها الشك و لا يمكن أن تصاب في لحظة ما بالتغير ، والعقل يستنبط النتائج الصادقة في كل زمان و مكان ، و خير مثال على هذه النتائج ، نتائج الرياضيات إذ اعتبرها سبنوزا المثل الأعلى لليقين و الوضوح ، ويجب أن يسود هذا المثل كل فروع المعرفة البشرية ، والإيمان بالعقل دفع بسبنوزا إلى تأسيس بناء شامخ من الهندسة و هذا ما حملة على اعتبار الكون نظام رياضي ¹² .

وانطلاقاً من هذا التصور اعتقد سبنوزا أن النموذج العقلي الرياضي ليس حكراً على العلوم العقلية دون غيرها، بل إن هذا النموذج العقلاني صالح لدراسة السلوك البشري بما فيها الأخلاق و السياسة ، ومن هنا بدأت ملامح العقلانية تظهر في العلوم الإنسانية والاجتماعية وفي مقدمتها علم السياسة ، إذ أن بوارد نضج هذا العلم و تحرره من الفلسفة بدأ يظهر مع سبنوزا يقول هذا الأخير >> و أفضل طريق لذلك هو البحث عن الأفضل لتكوين مجتمع إنساني دون أدنى تعارض مع الحق الطبيعي <<¹³.

إن سبنوزا يريد أن يؤسس نظام يضمن الحقوق و يوجه السلوك الاجتماعي ، و يقيم دولة عادلة كل ذلك اعتماداً على العقل ، وبهذا يكون سبنوزا قد فتح المجال لدراسة السلوك البشري بالاعتماد على العقلانية الديكارتية بعيداً عن الاحتكام إلى الأهواء ، و يعتقد سبنوزا بأن خضوع حياة الناس لقيادة العقل وحده تجعل طباعهم تتوافق بالضرورة و بصفة دائمة¹⁴.

إن فلسفة سبنوزا على هذا النحو أرادت أن تنتهج الاستدلال الرياضي و الوضوح الديكارتية في البحث عن العلاقات الضرورية التي تحكم سلوك البشر، وبعبارة أوضح فإن سبنوزا أراد للعقلانية الديكارتية أن تكون المنهج الملائم لفهم حقيقة الظواهر الإنسانية و الاجتماعية ، فالسلوك البشري عبارة عن حقل رياضي يجمع بين اجتهد العقول و تفكير الأفراد ، وهكذا انتقلت العقلانية من طابعها النظري إلى طابعها التشريعي الواقعي .

ج. العقلانية الكانطية في تأسيس الواجب الأخلاقي :

ظهرت العقلانية في ثوبها الأخلاقي مع كانط الذي استمد بعض معالم العقلانية من ديكارت غير أنه أضفى عليها بعض الجوانب من الفلسفة التجريبية ، و من بين الأحكام الجديدة التي ظهرت مع العقلانية الكانطية :

. أن العلية مفهوم تركيبى يخضع للتجربة لكنه يتأسس على قانون قبلي.

. للحواس حدود لا يمكن لها أن تتجاوزها أو أن تدرك بعدها ، وإن للعقل القدرة على تحليل المفاهيم و تجزئتها للتعرف على محتواها و لكنه لا يستطيع أن يمنح لهذه المفاهيم موضوعاتها إلا بالاستناد إلى التجربة ، فقد نحدد مفهوم العلوم الإنسانية مثلا من وجهة نظر عقلية لكن موضوع هذه العلوم و لا ريب مستمد من الواقع التجريبي.

ومن هنا يتأكد لدى كانط أن هناك مفاهيم قبلية كامنة في العقل تثيرها التجربة ليحللها العقل وبعد ذلك يصدر أحكامه النهائية¹⁵ .

وبهذا تكون العقلانية الكانطية قد عبرت عن عدم رضاها بتعميم الرياضيات بشكل مطلق واعتبارها مثلا أعلى وجب أن تلتزم به العلوم الأخرى ، كما عبرت العقلانية النقدية عن رفضها للتجربة كمصدر وحيد لبلوغ الحقيقة ، ومن هنا ميّز كانط بين الأحكام التحليلية و الأحكام التركيبية ، فالأحكام التركيبية تحمل الجديد و موضوعها يضيف إلى مجموعها شيئا جديدا والمحمول ليس صفة ملزمة للموضوع و ليس محتوى فيه ، فنحن ننطلق في الحكم التركيبى من التصور كمعطى عقلي ثم نؤسس على هذا المعطى معرفة جديدة تختلف تماما عن هذا التصور . و بين كانط أن كل العلوم تعتمد على هذا النوع من الأحكام بما في ذلك الرياضيات و الفيزياء يقول كانط >> كل الأحكام الرياضية تركيبية ، وهذه أطروحة تبدو إلى حد الآن مجهولة في أبحاث الذين درسوا العقل الإنسانى <<¹⁶ .

أما الأحكام التحليلية في نظر كانط فهي أحكام فطرية لا شأن للتجربة بها ، ذلك أنها كامنة في العقل ، و العقل في حد ذاته قوة فطرية فالإنسان بإمكانه أن ينمي قدرات العقل لكنه من المستحيل أن يكتسبه ولا يمكن للعقل أن يدرك وجوده إلا من خلال الوظائف التي يؤديها

و المتمثلة في النظر و التفكير و التأمل. والأحكام التحليلية تساهم في بناء الأحكام التركيبية. وأهم ما يميز الفكر الكانطي أنه وظف عقلانيته في تأسيس الواجب الأخلاقي ، فبين كانط أن الأخلاق سلوك واقعي عملي ، لكنها رغم ذلك مبادئ أولية قائمة في العقل ، لذلك كان العقل هو المؤسس الفعلي للأخلاق ، لكن التجربة هي التي ترجمه فيتحول بذلك العقل إلى ضمير يوجه صاحبه على أرض الواقع ، و حتى يكون الواجب الأخلاقي ثابت يجب أن ينزه الواجب عن كل غاية ، لذلك كانت نية الفعل أساسا للواجب الأخلاقي يقول كانط >> يجب أن يوافق الناس قاطبة على أنه كي يكون لدينا قيمة أخلاقية ، أعني لكي نرسي دعائم الإلزام ينبغي أن يتضمن القانون في ذاته ضرورة مطلقة ويجب ألا تقتصر مشروعيته الأمر التالي: >> لا يجب أن نكذب >> على بعض الناس بحيث لا تعبأ سائر الكائنات العاقلة به <<¹⁷ .

انطلاقا من هذا يتبين أن كانط يريد للواجب أن يكون غاية سامية تتبناها كل العقول والواجب الأخلاقي إلزام يفرضه على أنفسنا ، و هو في النهاية يعبر عن دلالة أساسية مفادها أننا نؤدي الواجب لأننا نريد من أعماق أنفسنا ، ويجب أن تكون للأخلاق قاعدة عامة و ثابتة تؤمن بها النفوس و تلتزم بها التزام العلوم بالقانون العلمي وهذا الأمر كان بمثابة إرهاب لقيام القانون الأخلاقي و تمهيدا لتأسيس دولة كونية تنصهر فيها كل الأخلاقيات داخل قانون واحد . وبما أن العقلانية وظفت في قضايا ميتافيزيقية كوجود الله أو القانون الأخلاقي فلا شك أن فعاليتها في القضايا العلمية سيكون أجدى و أنجع.

في الختام نقول أن العقل اخذ مكانة كبيرة في الفلسفة الغربية ولم يصبح وسيلة تأمل بل أصبح المؤسس لكل فعل إنساني سواء كان هذا الفعل فلسفي أو سياسي أو أخلاقي أو جمالي ولن نكون مبالغين إن قلنا أن الذوق لدى الفرد الأوربي أصبح خاضعا بموجب تمجيد العقل للعقل نفسه.

الهوامش :

¹. جميل صليبا : المعجم الفلسفي ، د ط ، ج 2 ، مادة العقل ، الشركة العالمية للكتاب بيروت ، 1994 ص 90

². عبد الحميد خطاب : استهجان العقلانية في الفكر الإسلامي ، مجلة دراسات إنسانية صادرة عن كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية ، جامعة الجزائر ، السنة الثانية العدد الثاني (2002) ، ص 12، 13

³. هانز ريشنباخ : نشأة الفلسفة العلمية ، ترجمة فؤاد زكريا ، دار الكتاب العربي للطباعة و النشر ، د ت ص 101

⁴. محمود يعقوبي : خلاصة الميتافيزيقا ، ج 1 ، دار الكتاب الحديث ، القاهرة ، 2002 ص 123، 124

⁵. ديكارت : تأملات فلسفية ، د ط ، ترجمة عثمان أمين ، مكتبة الأنجلو المصرية ، 1969 ص 137

⁶ نفسه : الصفحة نفسها

*. آلان (Alain) فيلسوف فرنسي عقلاني ، عاش في الفترة الممتدة بين (1868. 1951) من مؤلفاته : مقتطفات الأفكار و العصور

⁷ . -Alain : Eléments de philosophie , collection idées , édition Gallimard . France. 1941.p 22

⁸ - ibid. p52

⁹. كمال يوسف الحاج : ديكارت أبو الفلسفة الحديثة ، د ت ، ص 130

¹⁰. ديكارت : مقالة الطريقة ، ترجمة جميل صيبا ، تقديم عمر مهيل ، موفم للنشر الجزائر ، 1991، ص 48

¹¹. نفسه ، ص 59

¹². ول ديورنت : قصة الفلسفة ، ط 1 ، ترجمة فتح الله محمد ، مؤسسة المعارف ، د ت ص 317

¹³. سبنوزا : رسالة في اللاهوت والسياسة ، ترجمة حسن حنفي ، المطبعة الثقافية ، مصر 1971 ، ص382

¹⁴. بليمان عبد القادر : الأسس العقلية للسياسة ، ط 1 ، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر ، 2007، ص64

¹⁵. الشريف زيتوني : مشروعية الميتافيزيقا من الناحية المنطقية ، د ط ، تصدير محمود يعقوبي ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، 2006، ص 149

¹⁶Kant : Critique de la raison pure , trad J.Barni , PUF, Paris 1968
p44,

**Les jugement mathématiques sont tout synthétiques. Cette proposition
avoir complètement échappé jusqu a présent aux remarques des semble
analystes de la raison humaine >>**

¹⁷. كانط : تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ، د ط ، ترجمة محمد فتحي الشنيطي ، موفم للنشر الجزائر . 1991
ص 213

المطلق النسبي عند فريديوف شوان وأصوله الأفلاطوني

تتعلق هذه الدراسة بالميتافيزيقا التراثية، وهى طرحٌ لمفهوم جوهرى وهو 'المطلق النسبي'، ذلك الاصطلاح الذي أبدعه فريديوف شوان F.Schuon¹ لحل إشكالية تطبيق مفاهيم المطلق و النسبي، و التستري بين حين وآخر في الأدبيات الجوانية ، ووصلت في المرحلة الحالية من دورة الإنسان على الأرض إلى محاولة تحويل كل مطلق إلى نسبي كما يجرى في فلسفة الحداثة وما بعد الحداثة، كما وافق ذلك صيغ المبالغة في الفكر والقول التى جعلت من النسيات مطلقات، دون وعى بالمطلق و النسبي بما هما. كما تتعرض هذه الدراسة للبحث عن الأصول اليونانية عند أفلاطون لمفهوم المطلق النسبي عند شوان في الفلسفة المعاصرة، حيث ركز شوان في كتاباته على الأصول الهندوسية والمسيحية والإسلامية وأغفل مسألة الأصول اليونانية للمفهوم.

¹ - ولد فريديوف شوان بمدينة بازل في سويسرا 1907 ، واعتنق الإسلام في السادسة عشر من عمره وحمل أسم الشيخ عيسى نور الدين، وقد كتب ما يربو على العشرين مؤلف في الميتافيزيقا والتصوف، وقد لاقت مؤلفاته قبولا غير منقطع النظير في القرن العشرين.ومن أعماله عين القلب ، العرفان: حكمة ربانية ، المنطق و التعالي، لعبة الأتعة، طرق الحكمة الخالدة، مقامات الحكمة، تحولات الإنسان، الوحدة المتعالية للأديان، أحوال الإنسان وجذورها، كنوز البوذية، الشمس المجنحة، الطريق إلى القلب،المسيحية والإسلام. انظر

وتتكون هذه الدراسة من مقدمة وأربعة عناصر وخاتمة. أما المقدمة فنعرض فيها التعريف بالبحث والمنهج المتبع فيه ، وأما العنصر الأول وعنوانه " مدرسة الحكمة التراثية "، فيعرض السياق الفلسفي الذي تسير فيه فلسفة فريديوف شوان. والعنصر الثاني وعنوانه " المطلق و النسبي " وهو تعريف لكلا المصطلحين من منظورهما العام من ناحية، وعند فريديوف شوان من ناحية أخرى. والعنصر الثالث وعنوانه " المطلق النسبي "، وهو تفسير لما يعنيه شوان بهذا الاصطلاح. والعنصر الرابع الأصول الأفلاطونية لمفهوم المطلق النسبي.

والمنهج المتبع في هذه الدراسة هو المنهج التحليلي المقارن، حيث لا يقتصر شوان في كتاباته على دين أو فكرة بعينها، بل يربط الوجود التراثي في مضمورة كلية.

أولاً: مدرسة الحكمة الخالدة (*): يساوى مصطلح الفلسفة الخالدة المصطلح اللاتيني philosophiaperennis الذي استخدم على نطاق واسع في التوماوية الجديدة المعاصرة 'لألدوسهكسلي' الذي ألف كتاباً بالاصطلاح نفسه، وأصبح الاصطلاح مشاعاً على غير المتخصصين في الدين والفلسفة، لذا وجب أن نوضح معناه في سياق هذه الدراسة. وقد أضاف كوماراسوامي (***) صفة الكلّيات إلى الحكمة الخالدة، وهى تعنى المعرفة الكائنة، و التي ستكون، ولها معنى كلى سواء أكان بين أناس لهم أطر ومفاهيم مختلفة أم معلناً بمبادئ كلية.

*- لا يتماهى اصطلاح الفلسفة الخالدة philosophiaperennis و 'الحكمة الخالدة philosophiaperennis' في هذه الدراسة، فالأول يؤكد على البصيرة والآخر يركز على مظهر الحقيقة (الباحث)

** - كوماراسوامى أحد مؤسسي مذهب الحكمة الخالدة وهو إنجليزي من أصول هندية.

وهذه المعرفة متاحة للبصيرة^(***) وتقع في قلب كل دين أو تراث ويمكن تحصيلها و إدراكها بمناهج التراث التي تتمثل في الطقوس والرموز والصور أو بوسائل توحى بها السماء أو قس من الربوبية التي توجب كل تراث، ومن السهل نظريا أن يكتسب الإنسان هذه المعرفة في مستواها الظاهري بالبصيرة، وهى ' طبيعة خارقة' ومجولة في جوهر الإنسان⁽²⁾. ويمثل هذه المدرسة رينيه جينو و أناندا كوماراسوامى وماركو باليس و تيتوسبوركار ومارتن لينجز ولورد و هويتهد ولبيرى وهوستن سميث و فريديوف شوان . ومن يتحدثون في الحكمة الخالدة يركزون على مظهر الدين مثل الله والإنسان، و الوحي والفن المقدس، والرموز والصور، والشرعية والطقوس ، والتصوف والأخلاق الاجتماعية، والكون واللاهوت. ويهتمون بالحقيقة التاريخية المتحولة في الدين في حدود التاريخ فحسب، وهم يرفضون العرض الأكاديمي للتاريخ، و الذي تطور في أوروبا في القرن التاسع عشر. ومن ثم فهم على النقيض من المدرسة الظواهرية التي لم تُحسن الكشف التاريخي لتراث بعينه أو تفسير دلالة الظاهرة الدينية وقيمتها في إطار تراث له تاريخ⁽³⁾. وتحدث مدرسة الحكمة

*** - يعد مذهب الحكمة الخالدة من المذاهب التي لا تتعارض مع العقلانية، حيث يُفهم العقل في السياق الحالي على أنه انعكاس لفهم البصيرة التي تستطيع أن تعرف الله مباشرة، وهى رباتية تجعل الإنسان على وعى بحقيقته، وللمزيد عن الاختلاف بين العقل reason والبصيرة intellect في هذا الصدد انظر

F.Schuon, The Transcendent Unity of Religions, trans. P.Townsend (NewYork,1975), pp. xxviii and 52; also F.Schuon: Stations of Wisdom, trans. G.E.H. Palmer (London, 1978), chapter I.

²-SeyyedHosseiniNaser : The Need for A sacred Science, Curzon Press, U.K.2005, P28.

³-Ibid :p29.

الخالدة عن التراث، وتؤمن بأن هناك تراث أولاني شكل الكمال الروحي للإنسان، والموروث البصري الذي تجلّى عن الوحي مباشرة في زمن تعانقت فيه الأرض والسماء. وقد انعكس التراث الأولاني في كل أشكال التراث المتأخرة التي ليست مجرد استمرار لأفقيته أو تاريخيته. وقد تميز كل تراث بأنه تنزيل رأسي من الأصل، حيث يهب الوحي كل تراث مركزه وعبقريته الروحية وحيوته وتفرد⁽⁴⁾.

ويرى التراثيون أن تصور الدين يتسع ليشتمل على أشكال الدين سواء أكانت أولانية وتجريدية أم سامية وهندية أم خرافية. وكما يفهم التراثيون أمثال 'شوان' أن التراث يشتمل في طياته على كل صيغ التجلي الرباني ومستوياته. فهكذا يحمل مذهب التراث هذه الصيغ والمستويات ويطور الرؤية اللاهوتية في الدين المقارن أو ما ينبغي أن نطلق عليه ميتافيزيقا الدين المقارن، و الذي ينصف لاهوتيا أهداف كل دين، ويحول لدارس الدين أن يهتم بموضوعية وجود الأديان الأخرى، ويزيد ما يحتكم عليه في طبيعة دينه، حتى يتجاوز الحدود والعوائق التي تفصل عالم إبراهيم عليه السلام عن كريشنا وراما، أو عالم الهنود الأمريكيين عن التراث المسيحي على سبيل المثال⁽⁵⁾

وتؤكد الحكمة الخالدة أن الوحدة بين الأديان كامنّة فيما وراء تنوع الصور الدينية، وأنها الحقيقة الجوهرية في قلب كل الأديان، ولا تزيد عن كونها فلسفة خالدة فحسب. ولا وجود لهذه الوحدة

⁴-Ibid: p30.

⁵-Ibid: p30.

على مستوى الصور الظاهرة⁽⁶⁾.

ولا تجمع المدرسة التراثية الأديان جنباً إلى جنب في نهج ظاهري يحشد الظواهر الدينية بلا حكم معياري، كما لو كان يجمع رخويات، وإنما تستند على المعرفة اليقينية من الحكمة الخالدة فالتراثيون يميزون بين مراتب التحلي الرباني ومستوياته المتفاوتة، وكذلك بين درجات النبوة وما قل أو أكثر من تدبير سماوي، وعلى أسراريات الدين الواحد سواء أكانت كبرى أم صغرى، وللمدرسة بعد معياري، ودراسات دينية تبغى بها الحقيقة من أجل الحقيقة ذاتها، وليس شيء آخر دون أن تقع في الذاتية، وتسمح هذه الحقيقة للباحث أن يتحرر من سجن الذاتية، ويتجاوز البدع التي يواجهها، لأن هذه الحقيقة تعلو على الفردية، لذا فهي حكمة خالدة وكلية⁽⁷⁾.

ولا يميز بناء رؤية الحقيقة بما هي في مدرسة التراث بين الدين الحق والدين الزائف، ومراتب التحلي المختلفة، للمبدأ الرباني في فلسفة الحكمة فحسب، بل يحترم كل عالم للدين، لإبراز تعاليمه وهو يقارنه بالأديان الأخرى في ضوء الحكمة الخالدة دون أن تقول بنسبية الحقيقة الدينية. وأحد معضلات الإنسان في العالم الحديث هو حذف الروابط والحدود التراثية بين الطبيعة والدين وكيف يدرس الأديان الأخرى بتعاطف دون أن يفقد معنى الإطلاق، وهو شرط لا غنى عنه للدين والحياة الدينية، ويعكس حقيقة أن الدين لا يأتي إلا من مطلق⁽⁸⁾.

⁶ - Ibid: p31.

⁷ - Ibid: p31.

⁸ - Ibid: p32.

ويعد شوان الوحيد من بين التراثيين في عرضه الشامل للدين من وجهة نظر الحكمة الخالدة، فقد كرس عددا كبيرا من الدراسات التي تدلل على روحانية الإنسان، ودور ما يسميه ' الهامش الإنساني *the human margin* ' في مظاهر الحياة الدينية والفكر، و الذي لا يفهم ولا يفسر إلا عن طريق فهم طبيعة الإنسان الملتقى، والتحسب لغموض النفس البشرية⁽⁹⁾.

ويقول شوان "إن الحكمة الخالدة وحدها من بين باقي الأمور خير بكاملها وبدون أدنى تحفظ، أما البرانية مع كل تحديداتها الجليّة فتشتمل دوما على فقه 'أهون الضررين' بسبب تساهلها الحتمي مع طبيعة الإنسان الجمعي، و بالتالي مع إمكانيات الإنسان العادي الروحيّة والأخلاقيّة والفطريّة، ونقصد بالإنسان العادي الإنسان 'الهابط'، فقد قال المسيح عليه السلام لَيْسَ أَحَدٌ صَالِحًا إِلَّا وَاحِدٌ وَهُوَ اللَّهُ . ومن وجهة النظر الواقعية بعيدا عن وجهة النظر التأملية فإن البرانية تضع الذكاء البحت بين قوسين، فيمكن القول إذا جاز التعبير إن الجوانية تستبدل الذكاء بالعقيدة، و العقلنة المشروطة بالدين، وهو ما يعنى أنها تؤكد على الإرادة والانفعال. وتلك هي مهمتها وسبب وجودها، إلا أن تلك التحديدات سيف ذو حدين، وليست عواقبها ايجابية بالكامل كما هو حال كل التحيزات الدينية. أما قول إن غموض البرانية مرتبط بمشيئة ربانية فهو أمر صحيح" ⁽¹⁰⁾ .

⁹ - Ibid: p33.

¹⁰ - Frithjof Schuon: *To Have a Center*, World Wisdom Books, 1990, p62

ويجب شوان عن كون الحكمة الخالدة إنسانية أم ربانية فيقول "قد يتساءل البعض هل الحكمة الخالدة أمر إنساني؟ والإجابة على هذا السؤال مبدئياً هي 'نعم'، لكن الواقع إن إجابة هذا السؤال يجب أن تكون 'لا'، لأن الإنسانية بالمعنى الاصطلاحي للكلمة إنما تنطوي على إجلال وتوقير للإنسان القديم الذي هبط من الجنة وليس إجلال الإنسان التائه بما هو. والإنسانية عند المحققين تُعرف جزئياً بمدى المنفعة التي يرجى الحصول عليها من وراء الإنسان المتشظى، فهي الرغبة في جعل الإنسان المفيد لا نفع فيه بقدر الإمكان"⁽¹¹⁾.

ومجمل القول لا تنفصل فلسفة شوان عن الإطار الذي تتحدث فيه مدرسة الحكمة الخالدة وتؤمن فيه بكل تراث إنساني أولاني، دون أن تركز على دين بعينه، وأن الإنسان جسد وروح وهى على خلاف المدارس الفلسفية الحديثة والمعاصرة التي احتزلت الإنسان في الجسد تارة وفي النفس تارة أخرى، وفي كلتا الحالتين أضفت عليه المطلقية. وهذا الإطار الذي طرحنا فيه بإيجاز للخلفية الفكرية لمدرسة الحكمة الخالدة وعلاقة شوان بها يحدو بنا لطرح تصور شوان للمطلق و النسبي.

¹¹- Ibid : p6

ثانيا- مفهوم المطلق و النسبي: يرى الدكتور عبد الوهاب المسيرى أن المطلق هو التام والكامل والمتحرر من كل قيد، واجب الوجود المتجاوز للزمان والمكان، ولذا فهو يتسم بالثبات والكلية. أما النسبي فهو ما يُنسب إلى غيره ويتوقف وجوده عليه ولا يتعين إلا مقروناً به. وهو مُشَيّد وناقص ومحدود، مرتبط بالزمان والمكان، ويتلون بهما ويتغير بتغيرهما، ولذا فالنسبي ليس بكلى⁽¹²⁾

ويعد هذا التعريف للمطلق و النسبي تعريفا عاما بالنسبة إلى الرؤية الجوانية لشوان حيث يقول " إن قول 'مطلق' هو ذاته قول 'الانهائي'، والعالم يتجلى من ذلك 'البعد' حتى يُمكن للدنيا أن تتخذ شكلا. والمطلق الانهائي هو الخير الأسمى Agathon عند أفلاطون، وقد قال القديس أوغسطين إن من طبيعة الخير الأسمى لهُ يُقدم ذاته، ويعكس العالم الذي يشتمل على الانهائية⁽¹³⁾."

واللانهاية والكمال من الأبعاد الكامنة في المطلق، وتبرهن على ذاتها 'في اتجاه هابط' حسب النشأة الكونية للتجليات، حتى يتسنى لنا قول أن 'الكمال هو صورة المطلق' في انعكاساته في الوجود، وهو ما يُؤلف اللانهاية، وهنا تتدخل الميزة الربانية وهى النسبية حيث ينبثق من المطلق لانهاية فاعلة تتجلى في الخير، وترسم بالتالي بنية أفنومية في اتجاه 'خالق' حتى نهاية التجليات.

¹² - د. عبد الوهاب المسيرى: موسوعة اليهود واليهودية، الجزء الأول، دار الشروق ، القاهرة، 1999، ص59.

¹³ -Frithjof Schuon: From The Divine to The Human, Survey of Metaphysics and Epistemology, Translated into English by Gustavo Polit and Deborah Lambet, World Wisdom Books, 1981, P15

إن المطلق لا نهائي، ويشع ذاته ليعكس نوره في الخير المتجلي ولن يشع المطلق بذاته، ولن يُنتج صور الخير ما لم يكن هو ذاته الخير والنور معصوماً في صمديته عن التجليات، وبتعبير آخر، إنه يتحلى بهذه الأبعاد اللامتفاضلة حيث إنه قد تعالى على النسبية، وهذا هو الأساس الأول لمذهب الأقانيم المسيحي. واعتقد إن كان شوان عرف المطلق بأنه لا نهائي وكامل، فهذه الصفات لا تساويه، إنما هي صور أو تجليات كامنة في المطلق، وتعلن عن نفسها في حال انفصالها عنه.

وينظر المطلق الوجود والقدرة في لاهوت التثليث، - هو أمر ينعكس في العالم الحيوي في العلاقة بين 'الكتلة والطاقة'، أما فكرة 'الوجود' فلا يصح تفسيرها هنا بالمعنى الأنطولوجي المحدد الضيق، بل كمرادف بسيط للواقع، ويجوز التساؤل عندما نتفكر في التشابه بين 'الثالوث' المسيحي، والثلاثية الفيدانتية 'الوجود، و الوعي، والرضوان sat, chit, ananda' عن العلاقة بين 'الخير' و 'الوعي'، ففي اللحظة التي ينبثق فيها الخير من المطلق، و الذي يتضمنه بشكل لا تفاضل فيه، فإنه يتناظر مع وعى المطلق بذاته في 'الكلمة الربانية'، ألا وهي 'المعرفة' لا يمكن إلا أن تكون 'الخير'، فالله سبحانه يعرف على ذاته في الخير فحسب.

وينظر مبدأ الإشعاع الصادر من المطلق، وهو 'الأب'، 'الروح القدس'، في حين يُناظر مبدأ الاستقطاب أو الانعكاس 'الابن'، ويكون 'الابن' إلى 'الأب' بمثابة الدائرة إلى مركزها، وتصبح 'الروح القدس' إلى 'الأب' بمثابة نصف القطر منه، وحيث إن نصف القطر الذي 'يفيض' عن المركز لا يتوقف عند الدائرة بل يُعبر حدودها، فيمكن القول من مستوى الدائرة، إن نصف القطر

يشع من المركز و 'يقوّض' من 'الابن'، مثلما تنبثق 'الروح' مفعّضة عن 'الأب'، فتتضح طبيعة 'ماهية الابن filioque' بكل من معقوليتها و اشكالياتها في هذا التمثيل الصوري.

وليست الأقانيم 'نسبية' ولا هي 'مطلقة'، أو هي 'أقل مطلقه' عندما تكون في الجوهر الذي يضمها، و الذي يُناظر 'آلآب'، ولكنها نسبية في 'فيضها' عنه، وإن لم تكن محتواة 'فيه' لما 'فاضت' عنه، الأقانيم إذن نسبية إلى الجوهر، ومطلقة إلى العالم، ويربو ذلك إلى القول بشكل تناقضي إنها 'مطلقة نسبيا'، فهي كذلك على مستوى 'الفيض' الأنطولوجي، ولكن ليس من حيث الجوهرية التي تتساوى فيها مع المطلق ببساطة (14).

و قد اقترن مفهوم المطلق عند شوان بالربانية حيث لا وجود لأننا ولا لأنت من منظور المطلق ولا من منظور الرب في صفاته الحسنى إذ إنه سبحانه يعز و يجل عن الوصف بكل الكلمات وكل الأفكار (15).

ومما سبق يتضح أن المسيرى في تعريفه العام، و شوان في تعريفه الجواني، لا يحيدا عن المعنى اللغوي الذي يحدده ابن فارس في تعريف المطلق حين يقول: "الإطلاق هو ذكر الشيء باسمه لا يُقرن به صفة ولا شرط ولا زمان ولا عدد ولا شيء يشبه ذلك" (16). وقد أقول أطلقت

¹⁴ - Frithjof Schuon: From The Divine to The Human, pp20-21.

¹⁵ - Frithjof Schuon: The Language of the Self, Ganesh, Madras, 1959, p 20

¹⁶ - ابن فارس : الصحابي في فقه اللغة، المكتبة السلفية، القاهرة، 1328هـ، ص164.

القول أي أرسلته بغير قيد ولا شرط، وأطلقت البيئة أي شهدت من غير تقييد بتاريخ⁽¹⁷⁾

وتعمق شوان في تحديد ماهية المطلق متجاوزا للتحليل اللغوي المعجمي وهو يطرح مجموعة من التساؤلات ويوجب عليها قائلا: "لو سُئلنا عما هو المطلق، لقلنا أولا إنه الجوهرى واجب الوجود، وليس العرضى ممكن الوجود فحسب، و بالتالى فهو لا نهائى وكامل، ولقلنا ثانياً إنه كل ما انعكس فى الوجود، كوجود الأشياء بحسب مستوى السؤال، ولا وجود بغير المطلق، ويتجلى وجه المطلقية فى وجود شيء ما يُميز الموجود عن اللاموجود، فحبة الرمل الموجودة معجزة بالقياس إلى الفضاء الفارغ..ولو نحن سُئلنا عما هو اللانهاى، لقلنا إنه المنطق شبه التجريبي الذي يطلبه السؤال نفسه، ويتبدى فى الوجود كصيغ للمدّ والجزر، شأنه شأن المكان والزمن والشكل والعدد والتكاثر والمادة، وحتى نكون أكثر دقة نقول بطريقة أخرى إن هناك صيغة حافظة هي المكان و صيغة مُحوّلة هي الزمن، و الذي يعنى لانهاية اطراد التحولات، لا تحديد الدوام فحسب، وصيغة كمية هي العدد الذي يعنى لانهاية العدد ذاته لا تحديد الكم فحسب، وصيغة مادية هي المادة وهى الأخرى لا حدود لها كتجلي النجوم فى السماء، ولكل من هذه الصيغ امتداد فى الحال الحيوى وما وراءه، فهي أعمدة الوجود الكونى وأخيراً لو سُئلنا عن الكمال أو الخير الأسمى، لقلنا إنه الله سبحانه، والخير هو ما يتجلى فى الوجود على شكل فضائل، أو بالأحرى ظواهر كيفية

¹⁷ - محمد عبد الرؤوف المناوى : التوقيف على مهمات التعاريف، تحقيق د. محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر ، بيروت، 1410هـ ، ص663.

تتبدى في كمال الأشياء لا في وجودها فحسب، والمطلق و اللانهائي والخير، لا تناظر الوجود والأنواع الموجودة وما يتعلق بكيفيات وجودها فحسب، بل كل هذه العوامل معاً في آن واحد، لتبين معنى الأوجه الربانية فيما وراء العالم لو جاز القول " (18).

واعتقد أن وصف شوان للمطلق بصفات اللاهوائي والكمال والخير الأسمى قد يتساوى وصف المثال الأفلاطوني الذي يتسم بالثبات من ناحية، وهو الخير الأسمى الذي تفيض منه الموجودات و تتشاكل معه عن طريق النفس من ناحية أخرى. إلا أن شوان يختلف عن أفلاطون في مبدأ التجلي الرباني حيث يتجلى المطلق للنسي في حين كانت العلاقة غامضة بين مثال المثال و المحسوسات عند أفلاطون وهو الأمر الذي جعلنا نلتطم بأمواج من التفسير والتأويل لفهم معنى التشاكل، وكيفية تجلى الكلى في الجزئي ومشاركته الوجود.

ويرى الباحث أن المنظور الذي يمكن رؤية شوان فيه هو الجانب الديني الذي لا ينفصل عن الوجود، وقد يتجلى ذلك حين يرى شوان أن 'معنى المطلق' لا يقوم بالمنوال نفسه على كل العناصر العضوية بين دين وآخر، وإلا استحالت المقارنة بين عناصر الأديان الظاهرية، وتوضح هذه المسألة في الطبائع المختلفة لحالات التحول عن دين إلى آخر بين المسيحية والإسلام مثلاً، ففي حين يبدو التحول إلى المسيحية من جوانب معينة كما لو كان بداية حب عظيم يجعل من حياة الإنسان السابقة غروراً وتفاهة كما لو كان 'ميلاداً جديداً' بعد 'موت'، فالتحول إلى

¹⁸-FrithjofSchuon: To Have a Center,p6

الإسلام يبدو على العكس مثل يقظة من حب تعس، أو صحوة من سكر بَيِّن، أو كما لو كان بكارة صباح بعد ليل مضطرب⁽¹⁹⁾.

واتفق مارتن لنجز وهو من أقطاب مدرسة الحكمة الخالدة مع شوان وهو يقول: إن الله سبحانه مطلق والوجود مطلق*، كما أنه اللا نهائي كذلك، وحيث إنه مطلق لانهائي فلا تشويه شائبة، فهو الكمال مطلقاً⁽²⁰⁾. والكمال إذن هو ما يشارك فيه كل من المطلق و اللا نهائي وحيث لا وجود لثنوية فلا فاصل بين الذات والموضوع في العلم الرباني، وقد نعبر عن الوقائع بصيغة ذاتية أو موضوعية، و التي سينبتق عنها 'هو' كبديل 'لأنا'. و ينطوي الوعي بالذات على تساؤل ضمني 'ماذا أنا؟'، و التي يمكن أن تصاغ كسؤال موجه إلى النفس 'ماذا أنت؟'. والإجابة في المقام الأعلى هي 'أنا الكمال المطلق اللا نهائي'، أو هي ببساطة 'أنا هو' كما وردت في التراث الإسلامي، ويقول القرآن الحكيم لا إله إلا أنا، وكما يقول لا إله إلا هو، وهناك على الدوام انتقال سهل بين ضميري المتكلم والغائب في القرآن بكامله.

وحيث إن الكمال المطلق اللا نهائي هو المثال الأسمى للثنويات، ويمكن أن يدرك ككمال واحد

¹⁹ -Frithjof Schuon: Gnosis, Devine Wisdom, Translated by G.E.H. Palmer Perennial Books Ltd, p1

* - يعنى الوجود المطلق الوجود الذي نعيش فيه وهو تجلى من الوجود البحت وهو المطلق بما هو وسوف نذكره لاحقاً الفارق بينهما في فلسفة شوان (الباحث)

²⁰ -Frithjof Schuon: From The Divine to The Human, p16.

له جانبان كما تبلور في المنظور الطاوي، إلا أن من الممكن أيضاً الاعتبار في المصطلح التليثي كتعبير عن المثال الأسمى لكل الثلاثيات في الوجود⁽²¹⁾.

ويقول شوان إننا ندرك المطلق سبحانه على قمة الهرم الأنطولوجي، أو بالأحرى فيما وراءه وهو الذي تشتمل طبيعته على اللاهائية والكمال، واللاهائية تشع من الباطن والظاهر، أي تشتمل على قدرات المطلق عز وجل وتنشرها في الآفاق، والكمال الذي تهاهى مع هذه القدرات هو الذي يعكسها على عالم النسبية، وهو الذي يتفجر منه إمكان الصفات كافة سواء أكانت في الوجود أم في العالم أم في أنفسنا. وإذا كان المطلق هو الحقيقة الصرف، فإن اللاهائية هي الإمكان، والكمال أو الخير الأسمى هو جُماعٌ محتوى اللاهائي⁽²²⁾.

وقد ميز شوان بين نوعين من الوجود من حيث الإطلاق وهما الوجود المطلق والوجود البحث، أما الوجود المطلق فيمثل انعكاس المطلق البحث الذي يتجلى في النسبية، ولا يمكن أن يتحول الوجود المطلق إلى الوجود البحث كما يدعى فلاسفة النسبية المعاصرة، وإن حدث التحول، و هذا مستحيل، لتنزه الثنويات والثالوث عن مخالطة أو محادثة البشر، لأن التنزيه من صفات المطلق البحث، وهكذا يقول شوان "لا يتطابق الوجود المطلق مع المطلق البحث، فهو تابع للنظام الرباني بقدر ما هو انعكاس للمطلق في عالم النسبية، ومن ثم يمكن تسميته 'مطلق نسبياً' رغم ما تحمله

²¹ - Martin Lings : Symbol and Archetype- Study of The Meaning of Existence, Fons Vita, Canada, 2005, p 17.

²² - Frithjof Schuon: From The Divine to The Human p75

التسمية من تناقض، فهو أقنوم رباني، وإذا كانت الأقانيم الربانية هي المطلق بما هو لتنزهت عن مخاطبة الإنسان⁽²³⁾ والوجود المطلق هو المطلق النسبي أو هو الرب كمطلق نسبي قادر على الخلق، فالمطلق البحث أي غيب الغيب يتعالى عن ذلك علواً كبيراً^١.

ويشتمل المطلق أو الجوهر على اللاهائية التي تشع بنوره، فالنور الإلهي يعكس الجوهر على 'الفراغ' دون أن 'يخرج' إليه بأي شكل كان، إذ إن المبدأ معصوم لا ينقسم، ولا يمكن أن يُغتصب منه شيء، فانعكاسه على الاشياء يتجلى بصيغة 'أشكال' بادية و'أفعال' حادثة و'حياة' اللاهائي ليست فعالة بقوة مركزية centrifugal فحسب ولكن أيضاً ببنية مركزية centripetal، وبشكل تبادلي أو متزامن بدءاً بالإشعاع وعوداً إلى المبدأ، والمبدأ الأخير يعني 'نشور' و'عودة' 'الأشكال' و'الحواديل' الجوهر، ودون أن يُزيد أو يُنقص من الجوهر شيئاً، فهو النعمة والكمال مطلقاً، وهو خصيصة من خصائص المطلق كما لو كان حياته الباطنة، أو حبه الذي يفيض ليخلق العالم⁽²⁴⁾.

وهذا النص يدل على أن فلسفة شوان لا تنفصل عن الإطار التراثي، حيث تتكامل العلوم، ويتحد الوجود في وحدة كلية، ويرى التراثيون أن الفراغ ليس عدماً كما هو في الفلسفات المعاصرة، فلا يمكن أن ندرك الشكل دون الفراغ، فتخيل، نافذة أو باب دون فراغ، أي هل يمكن أن نعرف

²³ - Frithjof Schuon: the play of masks, world Wisdom Books INC, 1992, p45.

²⁴ - Frithjof Schuon: Sufism Veil and Quintessence, Translated from French by William Stoddart, world Wisdom Books INC, 1981, p165.

قيمة الشكل دون الفراغ؟ ، وتعتبر هذه القضية عن مكون الفن المقدس أو التراثي، لدرجة يمكن أن نقول فيها كي يكون الفن فذاً ينبغي أن يأخذ صفة من صفات المطلق وهى اللاتناهي. والملاحظ هنا أن المطلق عند شوان يعطى الفراغ شكلا دون أن ينقسم لأنه جوهر، والجوهر عند أرسطو هو ما لا يحمل على موضوع، وما عداه فهي أعراض، وهو عند المتكلمين الفرد الذي لا ينقسم ، ولذلك كان من أحكام الجوهر، أنه قابل للعرض، ومتحيز، أي تأخذ ذاته حيزا من الفراغ. ويمكن القول إن المطلق واللانهائى والكامل هى التعريفات الأولية للطبيعة الربانية، ولو وصفناها بلغة الهندسة قلنا إن المطلق أشبه بالنقطة التى تستبعد كل ما ليس هى، واللانهائى أشبه بالصليب أو النجمة أو الحلزون الذى يمتد من النقطة لیسع كل شىء، والكمال أشبه بدائرة أو بدوائر متراكزة على النقطة تعكسها أو تنقلها إلى امتدادها. ومطلقته هى الحقيقة الأسمى بذاتها، ولا نهائيته هى قدرته الكلية وعلمه الكلى، وكماله هو الإمكان بمدى ما يحقق من احتمالات. والخلقية أو التجلى الكلى أثر للطبيعة الربانية، فالله تعالى لا يكفُّ عن الإشعاع، فيتجلى فى خلقه بموجب لانهائيته.

ويرى شوان إنه على الرغم مما تعرضنا له من تعريف للمطلق، فهذا نسبية محضة، ويمكن إحلالها بأي ألفاظ، حيث لا تساوى الصفات الذات، وإن محاولة التعريف خطوة خطوة نحو الفهم والخوض فيها إدراكا للماهية وليس الذات. وتعريف المطلق بما هو لا بد أن يكون مطلق بدوره، وكل محاولة لوصفه تنتمي بالضرورة إلى النسبيّة بموجب تنوع طبيعة محتوياتها، وليست غير صحيحة لهذا السبب ولكنها بالأحرى عرضيّة محدودة قابلة للإحلال بغيرها، حتى إن المرء لو حاول أن

يُضفى على المطلق تعبيراً مطلقاً لما أمكن سوى أن يقول 'الله واحد'، ويقول الصوفيَّة إن 'التوحيد واحد'، ويقصدون بذلك أن التعبير في حدود إمكانياته لا بد أن يكون متوحداً مع غايته⁽²⁵⁾.

ولا يُدرك المطلق في حد ذاته لكنه يتبدى في وجود الأشياء، ولذلك يمكن القول بصورة مشاكلة بأن اللانهاية تتجلى في التنوع الذي لا ينتهي، وكذلك يتجلى الكمال في صفات الأشياء الكيفية، إذ يبين الزهد أمام المطلق في تجلى اللانهاية، فالأمر يتبدى في تناغمها وهندستها. ويقول شوان " أما بالنسبة للنسبية فقد أخذت على عاتقها اختزال كل عنصر من المطلق إلى أمر نسبي، في حين أسبغت على ذلك الاختزال ذاته استثناءات غير منطقية، فصارت بمثابة قول 'إن الحق هو ألا وجود للحق'، أو قول 'إن الحق المطلق هو ألا وجود سوى للحق النسبي'، أو أن نقول بلغتنا 'لا وجود لشيء اسمه اللغة'، أو أن نكتب بأدوات كتابتنا 'لا وجود لشيء اسمه الكتابة'. وباختصار فكل فكرة قد اختزلت إلى نسبية من نوع ما، سواء أكانت نفسية أم تاريخية أم اجتماعية، ولكن البرهان يمحو نفسه كلما طرح ذاته كنسبية نفسية أو تاريخية أو اجتماعية، والحق أنه يمحو نفسه بنفسه برهاناً على بطلانه، ويكمن بطلانه الأولى في الادعاء الضمني بأنه فريد في بابه وذلك بهروبه كما لو كان بالسحر إلى افتراض قيام نسبية بمقومات ذاتها. والمسلمة البديهية للنسبية هي 'أن

²⁵ - Valodia, D. Glossary of Terms Used by Frithjof Schuon, <http://www.frithjofschuon.com/Glossary%20Schuon%20Revised.pdf>, pp 3-5.

الإنسان لا يستطيع التخلي عن ذاتيته²⁶، فإذا كان الأمر كذلك فلن تحتكم المقولة على أية قيمة موضوعية، وينال من صدقها حكمها ذاته، ومن الثابت عياناً أن الإنسان يستطيع التخلي عن ذاتيته²⁷ وإلا ما صار إنساناً، وبرهان ذلك قائم في حقيقة أننا قادرون على إدراك الذاتي بما هو ذاتي، وإدراك ما وراءه أيضاً، فالإنسان حيس ذاته لن يستطيع تصور ماهيته الذاتية، والحيوان يعيش ذاتيته دون أن يتصورها لأنه لا يحتكم على موهبة الموضوعية مثل الإنسان⁽²⁶⁾.

وتتضمن النسبية على حد اعتقاد شوان علاقتا الانعكاس والامتداد تجاه المطلق، وتؤكد بطريق التواصل والانقطاع أن الأقسام لا تنتمي إلى العلاقة الأولى، وهو بمثابة إنكار لطبيعتها الربانية التي تضاهي الامتداد الهندسي، فالجوهر فقط هو ما سيوك ربانية²⁸، حيث إن النقطة فحسب هي المركز و البرهان على أن الأقسام رغم نسبيتها⁽²⁷⁾ لا تنتمي إلى العلاقة الثانية بأي شكل هو بمثابة إنكار انفصالها عن الغيب المحض واستحالتها إلى جوهر متفاضل أي متأثر بالنسبية، وهذا هو التناقض الاصطلاحي، ثم إننا نجد في النسبية أيضاً علاقتي ' difference و' identity، فإن الأقسام يتفاضل عن غيره حتى لا يكون غيره وليس ذاته، ولكنه

²⁶ - Frithjof Schuon : Logic and Transcendence, Translated to English by Peter N.

Townsend, Perennial Books Ltd, London, p7

²⁷ - وهو 'المطلق النسبي' بتعبير تناقضي ولكنه حقيقي، فالأقسام نسبية إلى الجوهر، ولكنها مبدئية بالنسبة إلى التجليات الكونية، وهي بالتالي مطلقة واقعية.

يتماهى مع الأقسام الأخرى فيما يتعلق بجوهر الأقسام، ألا وهو الله سبحانه. ويعتبر بُعد التفاضل و اللاتفاضل بُعداً أفقيّاً على سبيل القول ولا ينطوي على مشكلات، ولكن ذلك ليس حال البعد الرأسي للتواصل والانقطاع، حيث تندخل قضية 'المراتب'، وهذا أمر مخفوف بحساسية المشاعر الدينية، ناهيك عن الحذر من الفسق بأي ثمن، فيضع آلهة عدة إلى جوار الله تنزه وتعالى من ناحية، ومن ناحية أخرى يُنسب إليه مفارقة تؤدي إلى النتيجة ذاتها، فلا بد أن تظل الطبيعة الربانية بسيطة، مثلما تظل الحقيقة الربانية واحدة، دون إهمال التعقيد الذي لا يُنكر في الأسرار الربانية. (28)

ثالثاً: المطلق النسبي

قد وضع شوان تصوراً يجمع فيه المطلق والنسبي وهو 'المطلق النسبي' وهو متناقض ظاهرياً ولكنه واضح ميتافيزيقياً، فداخل نظامنا الشمسي الشمس هي الشمس وتُرى في مدار الفراغ، وإنها شمس واحدة بين شموس كثيرة، ويمكن الوعي بوجود شموس كثيرة بوسائل تفوق الطبيعة وفي حالة الإنسان العادية، كما أن الوعي الوجودي بعوالم دينية متعددة لا يجعل شمسنا تكف عن أن تكون شمس، وهي مركز نظامنا الشمسي، ومصدر الحياة لعالمنا، والرمز المباشر للبصيرة الإلهية لنا، يبعثها بوجهه، وينيرها بضائه (29).

²⁸-FrithjofSchuon: From The Divine to The Human, p19

²⁹- SeyyedHosseinNaser : The Need for A sacred Science p38

حيث يرى شوان أن معرفة المطلق التي تناظر نعمة الذكاء من حيث المبدأ تعنى معرفة النسبي وكذلك معرفة طبيعته الوهمية، ولن يصلح شي لإقناعنا بالتسليم بواقعة نسبية أيًا كانت باعتبارها مطلقة، ولا لأن العقيدة لم تنص على نسبيتها الأنطولوجية، وإن معرفة المطلق تتسق مع الذكاء الكلي 'من حيث المبدأ'، ويعنى هذا التحفظ أن الإنسان ليس له الحق في ادعاء معرفة الحقائق المتعالية، إلا بالتناسب مع إخلاص يقينه، وهو يبرهن على هذا الإخلاص بموجب النتائج التي يستنتجها منها على المستوى الفردي، وإلا صار نحاساً يطن أو صنحاً يرن، وليس هناك غرابة عقلية في هذه الحالة على المستوى الإنساني المتكامل، 'فمعرفتنا' لا بد أن تتسق مع 'وجودنا' والعكس.

وإن الروح الإنسانية تميل إلى واحدة من ناحيتين، فإما أن تختزل الرب إلى العالم، أو المطلق إلى النسبي، وإما أن تختزل العالم إلى الله سبحانه، أو النسبي إلى المطلق، ومن الثابت أن الميل الثاني يعنى فكرة تراتب الحقيقة، في حين يعنى الميل الأول إنكارها والتعلق بكل شيء آخر في 'الوجود' ذاته. ويختزل بعض الناس الرب إلى العالم عملياً، في حين يُحافظون في باطنهم على إطار فكرة التعالي، وهناك آخرون يختزلون التحليلات الكونية العملية إلى مبادئ رابانية، في حين يَصْرُحُون بالشيئية التحليلات جميعاً قياً إلى المبدأ⁽³⁰⁾. واعتقد أن هذه العملية من الاختزال سواء أكان الاختزال الهابط وهو اختزال المطلق إلى النسبي أم الاختزال الصاعد وهو اختزال النسبي إلى المطلق، يعبران في جوهرهما عن جدل المعرفة عند أفلاطون، حيث يرى أن هناك نوعين من الجدل

³⁰ - Frithjof Schuon: From The Divine to The Human, p34.

وهما الجدول الهابط والجدول الصاعد، حيث يتجلى مثال المثل إلى عالم المادة، ويسمى جدلاً نازلاً، وإن أراد الإنسان أن يصل إلى معرفة المثل، فعليه أن يبدأ من عالم المادة حتى يصل إلى المثل الذي لا يعلوه شيء، ومن ثم يتحد بالمطلق. وقد تطور هذا الجدول عند أفلوطين، حيث بني الجدول على مراتب الوجود، وقد أثر هذا البناء على فلاسفة المسلمين، وخاصة الصوفية في مسألة وحدة الوجود، وهي واضحة تماماً في الفتوحات الكبرى لابن عربي.

ويرى شوان أن النسبي ما لم يكن شيئاً من المطلق لما أمكن تمييز النسبيات عن بعضها بعضاً. ومن الواضح أن الأرثوذكسية لا تمنح الخلاص كنسبية، بل بفضل مطلقيتها. و الوحي نور معصوم بوصفه تجسداً موضوعياً للروح الربانية، وليس بموجب تجسده فحسب، ولن يكون من الممكن فهم الوحي ولا التراث ولا الأرثوذكسية ولا اتحاد الوعي البصري بالوجود إلا بموجب العنصر الكيفي شبه المطلق في مركز الكون وشرائنه، والذي يشع فتتجلى في نوره ظواهر القداسة⁽³¹⁾. ويعنى شوان هنا أن النسبي لم يخلق ذاته، أو أنه نتيجة تطور وتراكم، كما هو الحال في نظرية التطور عند دارون، بل صادر من المطلق، وطالما هو كذلك فإن تمايز النسبيات لا يبنى على الكم فيما بينها بل على الكيف، وإن بني التمايز بين الأشياء على الكم لتشابه الإنسان والحيوان والجماد.

ولذلك يقول شوان مكن أن تنقسم مقامات الوجود الكلي نظرياً عدة مرات، ولكن ما يهم المذهب هو الوعي بأولوية الأقسام الرئيسية بدءاً من المطلق فيما وراء الوجود، وهو الحقيقة

³¹ - Frithjof Schuon: The Language of the Self, p 18.

الوحيدة بمعنى الكلمة. وهو مقام الذات الإلهية التي تتعالى على كل النسبيات والتحليلات، ويتلوها مباشرة نطاق الوجود المطلق نسبياً، أي الرب الموصوف بصفة حسنى، مثل الخالق الذي ينبثق عنه كل عمليات الخلق والوجود، وفعل الخلق وسيط بين الواحد والموجود أو بين المعبود والعابد. وقد كان المقام التابع له هو استقطاب الوجود بين سماء وأرض، أو بين روح وجسد، ومن منظور الإنسان بين دنيا وآخرة، رغم أن الآخرة يمكن أن تُدرك بمفهوم أوسع بحيث تنطوي على كل ما تعالى على الحياة الأرضية المادية مخلوقة كانت أم لامخلوقة⁽³²⁾.

ويتطلب فهم مذهب الربوبية معرفة كافية بمبدأ الإطلاق ومعنى نسبية مراتب الوجود ومقاماته، وحتى إن كانت النسبية مصطلح اختزالي ناتج عن تناقض الوجود فهي مفتاح لازم لفهم العلم الرباني، ولنفعل كما يفعل اللاهوت حين يستخدم ثنائيات يقينية متلازمة مثل 'الخالق والمخلوق' بحيث تؤدي إلى الإيمان في غياب الشك المعتاد، ومن ثم نركز على عالم يقيني. أما حينما تلجأ إلى ذلك معظم الفلاسفة الحديثة عندما تصل إلى مأزق حرج فإن ذلك التلازم يؤدي إلى العدم

³²-Martin Lings : Symbol and Archetypep18.

وأعلى مرتبة ميثافيزيقية يمكن أن نطلقها على ما رواء الوجود أو الوجود الأسمى أنه مطلق أما الوجود ذاته
نسبى مطلق relatively absolute انظر SeyyedHosseinNaser : The Need for A
sacred Science,p10.

والشك نظرا لاختزالها الله تعالى في تجريد مغلوط، فليست الفلسفة إلا تساؤلات لا ضرورة لها لمشاكل أسوأ التعبير عنه⁽³³⁾.

والله سبحانه غيبٌ مطلقٌ من ناحية، وهو قادر على الاختلاف من ناحية أخرى، لكن ذلك لن يكون في المقام نفسه، فكونه مطلقاً يعني أنه يتعالى على أقانيمها المتفاضلة، مثل التثليث وكنية القدرة وكنية العلم، أما لو تفاضل سبحانه أو اتصف بأوصاف، وهى الأمر ذاته، فذلك لأنه يَنَظَرُ إليه سبحانه من جانب نسي، حتى لو كان ذلك الجانب مطلقاً بالنسبة إلى المخلوق بما هو، ذلك أنه مبدئي كما هو حال النظام الرباني ذاته⁽³⁴⁾. واعتقد أن هذا حلاً جذرياً اللاهوتيين وعلماء الكلام الذين أسرفوا في تفسير الصفات في محاولتهم معرفة الذات العلية فالمطلق يمكن أن يختلف في تجلية وفي صفاته ولكنه في النهاية مبدأ لا يختلف وهو صمد، وليس كمثل شيء كما ذهب إلى ذلك المعتزلة.

وهذا ما يوضحه شوان بقوله أما بعض المؤمنين الذين يسعون إلى اختزال الميتافيزيقا حتى

³³-SeyyedHosseiniNaser : The Need for A sacred Science,p7

34-جبرى مايسترإيكهارت أن 'خلفية' النفس تتعالى عن النفس، كما يتعالى 'الرب' الأسمى 'diuGotheit' عن ألأب في أقانيم التثليث، وحين يتحدث عن الغيب فيما وراء الوجود، وفي تشبيهه لهذا السر 'بقلعة صغيرة dazbugelin'، حيث يتواصل الجوهر 'غير المخلوق' مع الذكاء الباطن، وهو مجمل مفهوم البطون، ويقول إن 'الله سبحانه لا ينظر نظرة واحدة إليها، ... طالما كان له صيغ وخصائص متفاضلة في صفاته ... ولكن حين يكون مطلق البساطة والأحدية ولا يطوله وصف، فلا يكون هو الذي في ثالث الأب والابن والروح القدس، وليس واحداً أو آخر منها"، ويقول إيكهارت أيضاً "كل ما كان ربانياً واحداً، وليس هناك من سبيل إلى وصفه بالكلمات، فالرب يعمل، لكن الله سبحانه لا يعمل بل يشاء فحسب،... والفارق بينهما هو الفعل وعدم الفعل".

FrithjofSchuon: From The Divine to The Human,P28. انظر. Sermon Nolitetimereeos

تناسب عقيدتكم، فإن 'الله' سبحانه مطلق من كل الجوانب، وأما منطق الميتافيزيقي الذي 'نكر هذه المقولتين يكون صالحاً لوصفه عز وجل، ففكرة الصفات الربانية وتشخيص الاسم ينتمي إلى النسبوتين يصح فقهيّاً ولا روحياً، ولكنه 'منطقي' فحسب، وهذا برهان على عجز الذكاء الإنساني في هذا المجال، فالله تعالى لن يخضع لمقتضيات العقل الجدلي، وسيكون الاعتقاد بغير ذلك انحرافاً شيطانياً، ولدينا أسباب كافية تدعونا إلى الاعتقاد بأن الأمر هو انحراف النفس الإنسانية، أي الاعتقاد بأن طبيعة الله سبحانه لا بد أن تتبدى بشكل عبثي للذكاء الإنساني، وأن الاعتقاد بأن الله تعالى بعد أن وهبنا الذكاء وليس 'المنطق' فقط، يشاء لنا أن نسلم بعكس ما وهب لنا من ذكاء يُناقض مضمونه الواسع، أي أنه تنزه وتعالى قد وهبنا ذكاءً عاطلاً فيما يتعلق بالحقائق التي صاغه منها، في حين أن الذكاء الإنساني لا الحيواني هو الذي صُنِعَ على صورة الرب، وهو الذي يصوغ ظاهرة الإنسان ذاكهداً من قوامه الرأسي حتى موهبة الكلام، وقد زعم البعض أن قوانين العقل والمنطق ليست من صنع الله سبحانه، وهي إن كانت كذلك، فهي مثل أي شيء آخر بموجب وجودها البسيط، وهنا نعجز عن الدفع بأن الإنسان مخلوق على صورة الرب بالمعنى الذي قصده الكتب المقدسة، ولا نفع في الحديث عن شبه الإنسان بالرب، ولو كان هناك شبه، فلا بد أنه يتعلق أولاً بالذكاء، وهو جوهر وجود الإنسان وغايته.

والحقيقة أن قوانين الذكاء والعقل الإنساني هي انعكاس للذكاء والعقل الرباني، ولا يمكن أن تكون نقيضاً لهما، ولو كانت وظائف الذكاء تناقض طبيعة الرب، فلن يكون هناك حاجة إلى

الكلام عن الذكاء، فالذكاء بطبيعته لا بد أن يُمهّد الطريق إلى المعرفة، وهو ما يعنى أنه يعكس الذكاء الرباني وقد كان ذلك وراء مبدأ القول بأنه مخلوق على صورة الرب، ويقال حالياً إن أفلاطون وأرسطو والمدرسين جميعاً، قد عفا عليهم الزمن وهذا يعنى واقعياً أنه لم يبق في العالم أذكاء بدرجة تمكنهم من الفهم، فقد أصبحت قمة 'الأصالة' و'التحرر' هي السخرية من الأمور البديهية الواضحة⁽³⁵⁾.

ويقول شوان "من الأجدر أن نبدأ في الميتافيزيقا من فكرة أن الحقيقة الأسمى مطلقة، وبناء على ذلك فهي لانهائية، ولأنها مطلقة لا يُسمح فيها بأي زيادة ولا نقصان ولا تكرار ولا تقسيم، فهي ذلك الذي هو ذاته فحسب وهو ذاته تماماً، وكونها لانهائية هو ألا يحدها حد ولا تنتهي عند حد، وهي كل الاحتمالات وكل القدرات بما هي، وهي الأمر الواقع في إمكان وجود كل شيء وهي إذن الافتراضية Virtuality أيضاً، وبدون كليّة القدرة فلا سبيل إلى وجود حق أو خلق. و اللانهائي هو البعد الكامن في النعمة السابغة الجديرة بالمطلق، وأن نقول مطلقاً هو أن نقول لانهائياً، فلا يمكن أن نعقل أحدهما دون الآخر، ويمكن أن نرمز إلى العلاقة بين هذين الجانبين من الحقيقة الأسمى بالصور التالية، فالنقطة على مستوى الفراغ مطلقة وامتدادها لانهائي، أما في الزمن فالمطلق هو اللحظة وهو الدوام اللانهائي، وعلى مستوى المادة فالأثير مطلق أو هو الجوهر

³⁵- Frithjof Schuon: From The Divine to The Human pp 28-29.

الأولاني القابل الحاضر أبداً، بينما المادة الملموسة لانهائية في تجلياتها التي لا تفرغ. وعلى مستوى الشكل فالكرة مطلق أي شكل أولاني بسيط كامل، واللاهائي هو الأشكال المركبة التي لا تنته وأخيراً على مستوى الأرقام فالمطلق هو الوحدة *Unity* أو الوحدانية *Unicity*، واللاهائي هو المصفوفات اللامحدودة والمعطيات الممكنة أو هما معاً. ويُعبر التمايز بين المطلق و اللاهائي عن جانبين أساسيين للحقيقة هما الجوهرية أو الوجوب *Essentiality* والعرضية أو الاحتمال *Potentiality*، وهو تمثيل للمبدأ الأسمى للقطبين الذكري والأنثوي في مستوى الخلق، وينشق الإشعاع الكوني أي مايا من الجانب الثاني وهو اللاهائي بشقيها الرباني و الكوني، أي كلية الإمكانيات الحاضرة أو الاحتمالات ممكنة الوجود"⁽³⁶⁾.

وفي الهندوسية ثالث آخر في مقام المطلقية النسبية في الأوجه الثلاثة للرب الموصوف إيشفارا وهي الوجود سات والذكاء أو الوعي تشيت والرضوان أناندا، وتتميز الهندوسية بالوضوح فيما يتعلق بالنتائج المحتومة لهذا الثلاث المتجلي على كل ما دنا عنه. ويدفع المذهب الهندوسي بأن كل شيء في العالم المتجلي يستقى من الجوانات الثلاث بتناسبات مختلفة، أي إن الصفات أو الميول الثلاثة هي التسامساتفا والامتداد الأفقي أو التوسع راجاس والتشاقل أو الهبوط تاماس، وتعنى ساتفا الميل إلى الاستنارة والتوجه إلى أعلى، وتعنى راجاس الميل إلى التوسع والامتداد

³⁶ - Frithjof Schuon: Survey Of Metaphysics and Esoterism, with a foreword by Bruce K. Hanson, World Wisdom Books, 2000, p15.

الأفتقي، وتعنى تاماس الميل إلى الظلام والتشاغل الذي يؤدي إلى الجهل والقصور الذاتي، والوجه الإيجابي لها أن يقفوا الليل أثر النهار، وتأثيره على المادة هو تمكين عمل قانون الجاذبية⁽³⁷⁾

والإنسان وسيط مؤقت بين المطلق والنسبي أو بين المطلق ذاته والمطلق النسبي أو بين الفردوسين الأعلى والأدنى بافتراض الثنوية التي تكمن في واحدته، فمن طبيعة الأمور أن الفردوسين سوف يرضيان كل تطلعاته⁽³⁸⁾.

و الأقنوم الأول قائم في المطلق، و الثاني في الخير الأسمى والثالث في اللانهائي، فكل ثلوث حقيقي في الكون يذهب إلى ما وراء رمزيته المباشرة، ويقوم 'للبرهان' على أن الأقانيم الثلاثة أبعاد كامنة في الحقيقة الجوهرية⁽³⁹⁾

وإن حرية الإنسان كلية ولا يصح أن تكون مطلقة، إذ إن المطلقية مقصورة على المبدأ الأسمى فحسب، ولا تشتمل على تجلياته، حتى لو كانت مباشرة أو مركزية، والقول بأن حريتنا كلية، يعنى أنها مطلقة نسبياً، أي إنها كذلك في مستوى معين وحدود معينة فحسب، ولكنها أمر حقيقي وحرية الحيوان حقيقية بمعنى مخصص، وإلا ما شعر الطائر الحبيس أنه محروم من حريته، والأمر كذلك لأن الحرية هي حرية بعينها ولا غير، أي ما كانت حدودها الأنطولوجية. أما الحرية المطلقة

³⁷-Martin Lings : Symbol and Archetype- Study of The Meaining of Existence,p27

³⁸-Ibid, p37.

³⁹ - Ibid, p26.

فهى حرية المبدأ الرباني فحسب، ولا يفعل الإنسان أكثر من المشاركة فيها بالمدى الذى يتسقى به معها، ويسبر إمكان التواصل مع الحرية ذاتها أو مع المطلق، وتتأصل كلية الإنسان النسبية فى حرته، وهو ما يربو إلى قول إنها فى الله عزوجل و به، حيث لا نتحرر تماماً إلا به سبحانه⁽⁴⁰⁾.

وإن قول 'المعرفة الإنسانية' يعنى القول بمعرفة المطلق التى تذكرنا بسر مراتب الوجود ومن ثم بسر النسبية، ليس فقط نسبة العالم بل كذلك نسبة الأوجه الربانية وتشخصها، وهنا تتدخل إشكاليات معينة سواء أكان على مستوى الفهم أم على مستوى الجدل، فالاحتياج الميتافيزيقي إلى التسليم بهذا السر احتياج قائم فى الإنسان من ناحية، ونرى من ناحية أخرى الاستحالة الفقهية للتسليم به إن لم تضعه بين أقواس، ويتحدث الفقهاء واللاهوتيين عنه بشكل هيكلي فحسب، كما لو كانوا مضطرين إلى الاعتراف بوجود الدوائر المتراكزة، فيسارعون إلى القول بأن هناك أنصاف أقطار، حتى يضمنوا اتساق منظومة الشريعة والناموس، ويعملون بتحيز للاستمرارية الخطية أو الواحدية رغم كل شيء. وهذا بمثابة القول إن التكهّنات العقائدية ليست واعية لحركة الباطن التى تسمح فى وجهات نظر مختلفة أن تتخذ مستوىً هيكلياً من التراتب دون التضحية بأي من الباطن ولا الظاهر ودون الإساءة إلى أحدهما على حساب الآخر.

⁴⁰ - Frithjof Schuon: From The Divine to The Human, p7

رابعاً: المطلق النسبي عند أفلاطون:

يرى فولفا نجشتروفه⁽⁴¹⁾ أن جمع أفلاطون بين مثال الخير المطلق والإله هو من أصول البحث في فكرة المطلق. وقد استند في رأيه هذا على ما نطق به سقراط قائلاً " إن الخير بذاته ليس وجوداً وإنما هو شيء يفوق الوجود قوة وجلالاً"⁽⁴²⁾.

ولا سبيل إلى الإنكار أو الشك في مفهوم المطلق أو الإله عند أفلاطون رغم أنه لم يقرره صراحة بل استنباطناه من نصوصه المتفرقة، وهذا ما جعل الشراح يختلفون في إله أفلاطون، فهل هو مثال الخير أم أدنى منه أم هو نفسه وعبر عنه بأسماء مختلفة⁽⁴³⁾. فمنهم من جزم بأن أفلاطون كان لا يفرق بين الإله ومثال الخير، ومنهم من صرح بأنه وضع الإله فوق جميع المثل باعتباره المثل الأعلى، وعلى هذا القول تكون المثل إما تعيينات داخلية أو صوراً في الذات على نحو ما يعبر شراح العرب نقلاً عن متأخري الأفلاطونيين، وأما أن تكون مخلوقة له أو منبثقة عنه وإما أن تكون تصورات في علمه لا أكثر ولا أقل، وهذا الرأي الأخير هو ما ذهب إليه القديس توما الأكويني حيث رأى أن الذات الإلهية عند أفلاطون هي محل جميع المثل⁽⁴⁴⁾.

ولهذا الاختلاف بين الشراح والمفسرون نعرض لمفهوم الإله والمثل و المحسوسات بإيجاز فحسب حيث نال هذا الموضوع قسطاً كبيراً من الدراسات. فالإله وهو المطلق روح عاقل محرك منظم جميل

⁴¹ - شتروفيه: فلسفة العلو ، ترجمة عبد الغفار مكاوي، مكتبة الشباب، 1985، ص80.

⁴² - أفلاطون : ترجمة حنا خباز، دار الأندلس، بيروت، 1929. b509 ص317.

⁴³ - د. محمد غلاب : مشكلة الألوهية، دار إحياء الكتب العربية، مصر، 1947، ص34.

⁴⁴ - د. عبد الرحمن بدوي : أفلاطون، ، وكالة المطبوعات، الكويت ، 1979 ، ص90.

خير عادل كامل بسيط لا تنوع فيه، ثابت لا يتغير، صادق لا يكذب، ولا يتشكل أشكالاً مختلفة كما صورته هوميروس ومن هذا حذوه من الشعراء⁽⁴⁵⁾. وهو كله في حاضر مستمر، فإن أقسام الزمان لا تلائم إلا المحسوس، ونحن حينما نطلق الماضي والمستقبل على الجوهر الدائم فنقول كان وسيكون تدل على أننا نجعل طبيعته، إذ لا يلائمه سوى الحاضر⁽⁴⁶⁾.

وقد وصف أفلاطون العالم المعقول وهو عالم المثل بأنه إلهي لاشتراكه مع الإله في الروحية والعقل، وكان دائماً ما يصف اسم الإله أو الإلهي على بعض المثل كمثال الخير ومثال الجمال وأله الكواكب وأله الجن، وكل ما عدا الإله من مجرات هي مبادئ للتدبير أو آلهة باشتراك الاسم فقط، لأن كل منهم يمثل قمة نوع أو مقولة، ولا يأخذون كل صفات الإله، إنما يستمدون منه وحده وجودهم وخلودهم⁽⁴⁷⁾.

وعلى الرغم من أن المعاني الكلية عند أفلاطون مدركة بالعقل إلا أنها ليست فيه. فهي ليست تصورات أو أفكار في عقل البعض⁽⁴⁸⁾. أو أنها ليست أفكاراً في عقل الإنسان أو عقل الله. لأنها لو كانت كذلك لكان وجودها مثل وجود المحسوسات، بمعنى أنه لكي يدركها العقل الإنساني أو العقل الإلهي لا بد أن تكون موجودة من قبل، ثم يتأملها العقل الإنساني أو العقل الإلهي على النحو الذي يفعله، فإنه لا يدرك الأشياء إلا بوصفها موجودة من قبل ليتأملها فيما

⁴⁵ - أفلاطون : الجمهورية، م 2، ص 279.

⁴⁶ - أفلاطون : محاورات تيمائوس وأكرينلاوس، ترجمة الأب فؤاد جرجي بربارة، تحقيق وتقديم ألبير ريفو، منشورات وزارة السياحة والثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1968م. ص 228.

⁴⁷ - أ. يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر ط5، القاهرة، 1966م ص 100.

⁴⁸ - Book noel. M. K. Bruder: The power of ideas, Mayfield publishing, 3ed, London, 1963, p. 40 .

بعد. ومعني هذا كله أن الصور أو المعاني الكلية لا يمكن أن تكون أفكاراً في عقل الله أو في عقل الإنسان. فإذا قيل إن الصور أو المعاني الكلية موجودة منذ الأزل بمثابة أفكار الله فإننا نجد أفلاطون ينكر صراحة أن تكون المعاني الكلية مخلوقة علي أي نحو كان الخلق سواء أكان منذ الأزل أم في الزمان، فالمعاني الكلية ماهيات منعزلة مستقلة قائمة بذاتها في عالم علوي وليس للأشياء أو الكائنات بوجه عام من صلة بها غير المشاركة، ولا يستطيع الإنسان أن يصل إلي إدراك المعاني الكلية إلا عن طريق التفكير العقلي⁽⁴⁹⁾.

ويعني ذلك أن أفلاطون قد ميز بين موجودين الموجود الثابت والمتغير في محاورة تيمايوس وهو يتساءل " ما هو الكائن الدائم الوجود ولا حدوث له، وما هو المحدث دوماً وغير الموجود أبداً ؟ أحدهما يدرك بالفكر بواسطة البرهان، وهو سرمدى على حال واحد هو الموجود الحقيقي، أما الآخر فيخمنه الظن بواسطة الحس الخالي من البرهان، إنه محدث بال، وفي الحقيقة لا يوجد أبداً"⁽⁵⁰⁾

وقد يرجع هذا الاختلاف بين مؤرخي و شراح أفلاطون في عدم التمييز في فكر أفلاطون بين المطلق و النسبي والمطلق النسبي الذي كشف عنه شوان، حيث ميز أفلاطون بين نوعين من الوجود، الأول وهو الوجود الثابت أو المطلق، و الثاني وهو الوجود المتغير أو اللاوجود وهو النسبي وقد اختلف المفسرون على الوجود الأول فهو مثال الخير الأسمى الذي تستمد منه كل المثل وجودها ولكن لم يختلفوا على الوجود الثاني.

⁴⁹ - د. عبد الرحمن بدوي : أفلاطون، ص152.

⁵⁰ - أفلاطون : تيمايوس، د 27 ص 198.

ويرى الباحث إذا كان الخير الأسمى مطلق وعالم المحسوسات هو عالم نسبي، فغن الصعوبة تكمن في وضعية المثل كمثال الجمال ومثال الشجاعة وغيرها فهل هي مطلقة أم نسبية، والإجابة صراحة لا هي مطلقة ولا نسبية بل هي مطلق نسبي، فهي مطلقة لأنها متجلية عن مثال الخير ونسبية لأنها تتجلى في العالم الطبيعي أو هي تحليلات للمثال الأسمى للخير في ذاته.

يمكن إجمال بعض النتائج التي انتهت إليها الدراسة على النحو الآتي:

أولاً: يمثل شوان أحد أركان مدرسة الحكمة الخالدة، تلك المدرسة التي ترفض الطرح الأكاديمي الذي لم يُحسن الكشف التاريخي عن أي تراث أولاني أو دلالة الظاهرة الدينية، ذلك الطرح الذي ظهر في القرن التاسع عشر، وتفتشت عنه الفلسفات الحديثة والمعاصرة التي تدعو إلى النسبية، والتي تحاول أن تضيء على النسبية إطلاقاً.

ثانيًا: فرق شوان بين المطلق و النسبي، حيث يتصف المطلق بأنه لا نهائي وكامل وجوهر وهو المثال الأسمى للثنويات، وعلى قمة الهرم الأنطولوجي، وهو وجود بحت، ويختلف عن الوجود المطلق الذي يعد انعكاساً له في عالم النسبية. وليست هذه الصفات هي المطلق بل هي مطلق نسبي.

ثالثاً: لم يظهر اصطلاح المطلق النسبي في تاريخ الفلسفة على وجه العموم، وتفرد به شوان، حيث تاهت الفلسفة بين المطلق و النسبي، ولم تهتد إلى جمعهما في سبيل واحد. ويعد طرح شوان رؤية صوفية جوانية نابعة من اتجاهه نحو التراث المقدس.

رابعاً: إن الحقيقة الوحيدة هو المطلق الذي يتعالى على كل النسبيات والتحليلات، ويتلوها

مباشرة نطاق الوجود المطلق نسبياً، أي الله الموصوف بصفه حسنى، والمطلق يختلف في تجليه وفي صفاته، ولكنه في النهاية مبدأ لا يختلف.

خامساً: قد أعطى شوان أمثلة عديدة للمطلق النسبي، وهى ثالث الهندوسية وهى الوجود

‘سات’، و ‘الوعي’، ‘تشيت’، والرضوان ‘أناندا’، و ‘سات’ هي التعين الأول للمطلق و ‘أناندا’ هي التعين الأول اللانهائي وتناظر الأتقنوم الثاني وهى أوجه ثلاث للرب ‘إيشفارا’. و كذلك المثل الأتقنوم المسيحي الأب والابن والروح القدس، فالأتقنوم الأول قائم في المطلق، و الثاني في الخير الأسمى والثالث في اللانهائي . ويعنى ذلك أن الأتقنوم الثلاثة أبعاد كامنة في الحقيقة الجوهرية وهى مطلقة نسبياً.

سادساً: إن مفهوم المطلق النسبي الذي أبدعه شوان له أصوله اليونانية عند أفلاطون الذي

قسم الوجود إلى وجود مطلق وهو الخير الأسمى ووجود نسبي وهو العالم الحسي الذي وصفه اللاوجود، ويتجلى الوجود المطلق بالمثل وهى مطلق نسبي على العالم المادي، لأنها ذات صبغة إلهية من ناحية وتشارك العالم المحسوس من ناحية أخرى، وقد تغافل شوان عن فلسفة أفلاطون تماماً إلا أنه ركز في تطبيق مفهوم المطلق النسبي على الفلسفة الهندوسية والمسيحية.

الأستاذ : جلول مقورة .

قسم الفلسفة . جامعة المسيلة

الحداثة مشروع النقد

لم يتوقف الفكر الغربي منذ عصر التنوير إلى الآن عن مساءلة أساليبه، ومقوماته، الأمر الذي أفضى إلى أن يكون النقد طريقه الأوحده. ومنذ إرهابات الحداثة الفكرية، والحداثة لم تكف عن محاسبة نتائجها، ويبدو أن سؤال الحداثة تم حصرياً، داخل المنظومة الفكرية الغربية، حتى أصبح مفهوماً لصيقاً بالغرب. فإلى أي مدى يصدق هذا التلازم بين الحداثة والغرب؟ وهل يمكن وضع تعريف محدد للحداثة؟ أم أن مفهومها زئبقي يتأرجح بين أسسها الفلسفية التي أنشأها حيناً، والخصائص والمميزات التي رافقتها، والنتائج التي أفضت إليها أحيان أخرى؟

أ/ مفهوم الحداثة :

1- لغة :

اللفظة العربية للحداثة، مشتقة من الفعل الثلاثي "حدث"، بمعنى "وقع"، والحديث نقيض القديم، والحدوث نقيض القدمة، استحدثت خبراً أي وجدت خبراً جديداً، والحداثة نقيض القدم، وأحدث الله الشيء بمعنى كان أو وُجد، والحُدُوث مرادفة للحداثة⁽⁵¹⁾.

في حين أن لفظة الحداثة الغربية Modernité مشتقة من الجذر Mode ، وهي الصيغة أو الشكل، أو هو ما يتبدئ به الشيء ، فاللفظة العربية ترتبط بما له أكثر دلالة ، عما يقع إنه

(51) - ابن منظور : لسان العرب ، الجزء الثاني، دار المعارف ، القاهرة، مصر، ص 31.

ما يحدث، فليس الشكل هو المهم، ليس هو الصورة التي تبرز، فإن ما يحدث يتشبه بواقعيته وراهنيتها⁽⁵²⁾.

وجاء في المعجم الفلسفي "جميل صليبا": "أن الحديث في اللغة نقيض القديم، و يرادفه الجديد، ويطلق على الصفات التي تتضمن معنى المدح أو الذم ، فالحديث الذي يتضمن معنى المدح، صفة الرجل المتفتح الذهن، المحيط بما انتهى إليه العلم من الحقائق، المدرك لما يوافق روح العصر من آراء ومذاهب. والحديث الذي يتضمن معنى الذم، صفة الرجل قليل الخبرة سريع التأثر، المقبل على الأغراض التافهة دون الجواهر العميقة، ومع ذلك أن الحديث ليس خيرا كله، كما أن القديم ليس شراً كله، وخير وسيلة للجمع بينهما هو أن يتصف الحديث بالأصالة، والعراقة والقوة، والابتكار، وأن يتخلى أصحاب القديم عن كل ما لا يوافق روح العصر، من التقاليد البالية، والأساليب الجامدة"⁽⁵³⁾.

وجاء في قاموس لالاند "La lande" أن كلمة الحداثة مشتقة من الكلمة اللاتينية Modernos وقد بدأ استعمالها في القرن العاشر، في المسائل الفلسفية والدينية، وذلك تحت معنى تفتح وتحرر العقل⁽⁵⁴⁾.

(52) - مطاع صفدي : نقد العقل الغربي - الحداثة وما بعد الحداثة - مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، ص

(53) - جميل صليبا : المعجم الفلسفي ، الجزء الثاني ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، لبنان ص 454،455.

(54) - André la lande : vocabuaire technique et critique de la philosophie , presse universitaire de la France , 2^{eme} Edition , Paris , 1968 , P 640.

2- اصطلاحاً :

من المفيد التمييز بين الحداثيّة، والتي تشير إلى عقلية الحداثة، والمناهج التحتية، والمعتقدات المبدئية لمجمل عمليات التحديث، ومراحل وأنواعه وصوره، وبين التحديث الذي يعني التحول الحضاري، الذي أوجده انفصال الكنيسة عن الفعل الاجتماعي والسياسي في أوروبا، في حين يشمل مصطلح الحداثة كل من هذين المعنيين⁽⁵⁵⁾.

ويؤكد لالاند في معجمه الفلسفي، بأن الحداثة " حالة ثقافية وحضارية ومجتمعية، جاءت كتعبير عن حالة المجتمعات الصناعية الغربية التي بدأت منذ القرنين التاسع عشر، والعشرين وهي في نفس الوقت امتداد، لجهود حثيثة بدأت منذ القرن السادس عشر في أوروبا"⁽⁵⁶⁾.

ومهما اختلفت التنوعات اللغوية في تحديد مفهوم الحداثة، فإنها لا محالة تلتقي في مصب واحد، فهي "دعوة شمولية لاكتشاف المجهول بناءً على لحظة وعي نهضوية، كان خطابها يختصر في الإعلان عن ضرورة إحداث القطيعة، مع كل ما يمنع العقل من بناء المعرفة الجديدة، سلطة الكنيسة مثلاً"⁽⁵⁷⁾. فقد يملّ إذاً عصر النهضة على جميع المستويات، الدينية، الفلسفية والعلمية ثورة تتجه نحو التحديث بإلغاء القديم، عنوانها العقل، فالحداثة هي العقل الذي أعلن سلطانه

(55) - نيكولاس رزبرج: توجهات ما بعد الحداثة، ترجمة وتقدم: ناجي رشوان، مراجعة: محمد بريدي، الطبعة الأولى، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، 2002، ص 108.

(56) - André Lalande : vocabulaire technique et critique de la philosophie ,op,cit, P 640.

(57) - مطاع صفدي: نقد العقل الغربي - الحداثة وما بعد الحداثة - ، ص 67.

وتسلطه على الإنسان⁽⁵⁸⁾، بعدما كانت ثقافة الإيمان السليبي، وتقاليد الخضوع، الخنوع، الخشوع هي التي تفعل فعلتها بالإنسان، وفي هذا الصدد يقول جون ماري دومينيك: "الحداثة تعني إتاحة التطور والتفتح، لكل الإمكانيات والاحتمالات من أجل، أن يتمكن الفرد من التمتع بها، إنها تعني تنمية القوى المنتجة، وتنمية الوعي بالذات في نفس الوقت، إنها معايشة كتحرير كبير، وكمنحة. ومن هنا نتجت تلك الرؤية السعيدة عن الحداثة"⁽⁵⁹⁾، وكأن هذا المفهوم، يفضي بنا إلى نوع من التفاؤل عندما نقارن بين إنسان العصور الوسطى الغربية، وإنسان عصر النهضة وعصر الأنوار، الذي شهد ميلاد لحظة العقلنة، التي تعبر عن الحداثة فهي:

"مسيرة المجتمعات الغربية منذ عصر النهضة، وتشمل الترشيد الاقتصادي، والديمقراطي والسياسي، والعقلاني، في التنظيم الاجتماعي وارتبطت الحداثة كحركة اجتماعية شاملة بالخروج من العصور الوسطى والانتقال إلى المجتمعات الرأسمالية، التي تتسم بالتجديد، والتحديث و الدينامية وصاحبت عمليات العلمنة والعقلانية الفردية، والتمايز الثقافي، ورافقت التصنيع وخط الإنتاج الكبير، وانتشار العمران، والطابع السلعي اجتماعياً"⁽⁶⁰⁾.

وما نستشفه من هذا المفهوم أن الحداثة لفظة متفتحة، وواسعة تشمل كل ما يتعلق بالعقلانية، التقدم، العصرية، التجديد، أي تعني أول ما تعني، مجمل التفاعلات المترابطة في كل

(58) - ديزريه سفال : الحداثة و ما بعد الحداثة - انفجار العقل - التشظي و اللاإنسان - مجلة الإبداع و العلوم الإنسانية ، كتابات معاصرة، العدد 42 المجلد 11 ، 2000، ص 99.

(59) - طيب تيزيني : الإطار النظري و المفاهيمي، من ندوة الحداثة وما بعدها ، بمشاركة لفييف من المفكرين العرب ، الطبعة الأولى، منشورات جامعة فيلادلفيا، عمان، الأردن، 2000، ص 35.

(60) - طلعت عبد الحميد وآخرون: الحداثة و ما بعد الحداثة - دراسات في الأصول الفلسفية للتربية - مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، 2003، ص 162.

جوانب الحياة ككل، أي اتخاذ نمط حياة جديد مغايراً لنمط الحياة القديم، على جميع المستويات، الاقتصادية السياسية، الفكرية، الأخلاقية، الاجتماعية، والتقنية، فمع ميلاد المنهج التجريبي وولوج الإنسان موضوع الطبيعة، استطاع أن يلمس حداثة تقنية تتمثل في ذلك التوسط التدريجي للوسائل التقنية، بين الإنسان والطبيعة، وأصبحت التقنية شرطاً أساسياً لبناء الواقعة العلمية. هذا التطور على المستوى العلمي إنبنى عليه تحرر على المستوى الاجتماعي، الأخلاقي، بحيث أصبح المجتمع يتلقى مجموعة من القيم المفتوحة، القائمة على التعدد، وقابلية التغيير ومعارية الحرية⁽⁶¹⁾.

كما أن مركزية السلطة على المستوى السياسي، المندرجة ضمن سيطرة الكنيسة، أصبحت ماضياً، خاصة مع ظهور نظريات فلسفية سياسية، تدعو إلى الحرية، والديمقراطية، وأن يكون الشعب هو مصدر السلطة. ولأن الإقتصاد مقرون بالسياسة، فقد تحرر هو أيضاً، بحيث تم الانتقال إلى الحرية الاقتصادية، ومفهوم المنافسة، واقتصاد السوق، وقانون العرض والطلب⁽⁶²⁾ وكلها مفاهيم تصب في خانة التحرر من أعباء الماضي، وتعلن سيطرة سلطان العقل، والتخلص من أخلاق التبعية والانغلاق، غير المبرر حتى من الناحية الدينية.

كل هذه التحولات على المستويات السياسية، والاقتصادية، والتقنية والأخلاقية، يمكن قراءتها قراءة فلسفية بترجمتها إلى أربعة مفاهيم أساسية: الإنسان، المعرفة، العالم والتاريخ. فالإنسان يمثل نقطة إرجاع المعرفة إلى الذات المفكرة، والتي بدورها انتقلت من المستوى التأملي، إلى المستوى التقني التجريبي ونظرة العالم إلى العالم أي الطبيعية، أضحت نظرة مادية كمية، قابلة للرصد

(61) - محمد سبيلا : الحادثة وما بعد الحادثة، ط1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب ، 2000

ص 64.

(62) - نفسه : ص 64.

والقياس، على عكس العصور الوسطى فقد كانت نظاماً كاملاً يتسم بنوع من التناسق الأزلي. أما التاريخ فيفهم من خلال عوامل ملموسة، مناخية، اقتصادية، سياسية... إلخ⁽⁶³⁾.

وما نفهم من هذا أن الحداثة هي انتصار للعقل على النقل، وإعلاء العقل على حساب النصوص الموروثة، والتقاليد العتيقة، مما يجعلها مبشراً للخير والتفاؤل والتقدم، ووعداً بيوتوبيا على جميع المستويات.

وعلى ضوء ما أشرنا إليه يمكن القول أن التحديث هو تحول ناجم، عن تاريخ تراكمي معين لأي مجتمع كان، في حين أن الحداثة ترتبط أولاً وأخيراً بالمجتمع الغربي، فهي خصوصية يتسم بها الغرب، لفرض ثقافة شاملة عالمية، عقلانية، لتحقيق الوحدة، رافضة كل ما يعيق التقدم، فهي ثورة على المألوف، وعلى التفكير الذي لا يتأسس على العقل، وإنما على الأسطورة والخرافة و بالتالي فقد شكلت قطيعة مع العصور الوسطى الغربية المظلمة، وتوصلاً مع عصر النهضة وعصر الأنوار، الذي لا يؤمن إلا بالعقل، وبالذات المفكرة والنقد. فهي تمثل حضارة "الرجل الفاضلي" الرجل المبدع، العملاق الذي لا يتوقف عن طلب المعرفة، ولا يروي ضمأه منها، بل هو في بحث متواصل عن المطلق، و"فاوست" هو بطل رواية الأديب الشاعر الأديب الألماني "غوته" والذي يرمز إلى ذلك العبقرى والمغامر دائماً، والمقبل بلا هوادة إلى طلب المعرفة⁽⁶⁴⁾.

لكل ذلك يظهر أن الحداثة تتموقع في الحضارة الغربية، كباعث نحو التجديد والثورة، لإعادة بعث الحضارة الغربية على غرار ما كانت عليه، المعجزة اليونانية، ولو على منوال آخر.

(63) — محمد سبيلا : الحداثة وما بعد الحداثة ص 64، 65.

(64) — روجي غارودي : من اجل حوار الحضارات ، ترجمة : عادل العوا ، دار عويدات ، بيروت، لبنان

ولأن عجلة التاريخ لا يمكن أن تغير مسارها بغتةً و من العدم، فإن المستقرى لتاريخ أوروبا، يدرك أن الحداثة بكل أوجهها قد تفجرت في صورتها الفلسفية، والفكرية على يد فلاسفة ومفكرين كان لهم الدور البارز، في إحداث القطيعة، مع برائن الفكر التقليدي الذي يدعو فقط للتفكير كيف نتوقف عن التفكير

ب/ المنطلقات الفكرية و الفلسفية للحداثة:

إن المشروع الحداثي، بكل تجلياته الفكرية، الفلسفية، العلمية، السياسية... الخ لم يأت فجأة، ولكنه نتاج إرث حضاري وفكري، عزف لحنه الفكر الوسيط بكل ألوانه فقد نهض الإنسان من سباته العميق، لذي دام قروناً، وبدأ يبصر الحقيقة من زوايا مختلفة، و يحطم أغلال التسلط والسيطرة، ويعلن إنسانيته من خلال إعلان حريته في شتى مناحي الحياة، وحمل شعار المعرفة لأجل المعرفة .

ولم تكن هذه النهضة بارئة تماماً، وإنما جاءت نتاج ثلاث حركات كبرى، شهدتها أوروبا، قاد إحداها على المستوى الأدبي، بيترارك، و دانتي و توجهت نحو النهوض بالعقل ونفض الغبار عنه، وبث روح الحرية، العمل والفعل، وقد لاقت رواجاً كبيراً بين الناس لتعطشهم لأي شيء يعبرون من خلاله عن تشبثهم بحلم الحرية⁽⁶⁵⁾ .

قد امتد لهيب التحرر نحو محاولة تصحيح الوضع الديني، عبر ميلاد حركة الإصلاح الديني، والتي كان مهدها ألمانيا، ثم ذاعت في أوروبا كلها بعد وانتهت إلى الثورة على الكنيسة، وممارساتها التسلطية، وتأسيس أول لبنة نحو التحرر، ولو على المستوى الديني حيث أضحت،

(65) - أحمد أمين و زكي نجيب محمود : قصة الفلسفة الحديثة، دار المعارف ، القاهرة، مصر ، ص 209 .

العلاقة بين الإنسان والله مباشرة دون تدخل واسطة الراهب أو القسيس، خاصة بعد ما ترجمت الأناجيل إلى الكثير من اللغات.

ولكن القطرة التي أفاضت الكأس وقضت تماماً على أسطورة الكنيسة، وبرز معها نور النهضة، والعلم، والعقل، والحرية، هو نشأة العلم الطبيعي، انطلاقاً من الثورة العلمية التي أحدثها كل من كوبرنيك، كيبلر، و غاليلي⁽⁶⁶⁾؛ فقد كان لهذه التوجهات والإسهامات العلمية أثراً بالغاً في توجيه العقل ، نحو أن يكون هو الفاعل الحقيقي.

فإذاً الحداثة كحركة تاريخية، ليست بالجديدة، بل إن أعماقها تمتد إلى سويداء الثقافة الغربية تغذت في رحمها، وتبلورت في أحشائها، و لم تكن نتاج انقطاعات أو تفكيكات بنيوية، وإنما هي نتاج سياق مجتمعي، و تاريخي دام عدة قرون⁽⁶⁷⁾، وهكذا تبقى الفلسفة وفيه دائماً لتاريخها فتاريخ الفلسفة هو الفلسفة بعينها، والفكرة الفلسفية متى ظهرت في التاريخ لن تموت.

ولا تتوقف الظروف الفكرية لنشأة الحداثة عند هذا الحد وحسب، فهناك من يرى أن جذور الحداثة و ارهاصاتها ، تعود إلى تحول الطرق التجارية العالمية ، في السنوات الألف الميلادية، و إلى ازدهار الجمهوريات الإيطالية تبعاً لذلك التحول⁽⁶⁸⁾، وإلى أحداث تاريخية كبرى، كإكتشاف العالم الجديد، من طرف كريستوف كولومبوس عام 1492، وسقوط بيزنطا 1453 وأحداث علمية وتقنية هامة، كإكتشاف الطباعة مع غوتنبرغ 1440، إضافة إلى ما ذكرناه حول فلكيات

(66) — أحمد أمين و زكي نجيب محمود : قصة الفلسفة الحديثة ، ص 210.

(67) — سعود المولى : تجاوز الحداثة ، مجلة الملتقى ، العدد الثالث ، 2001، ص 11.

(68) — رمضان بن رمضان : الفكر الديني تحت مجهر الحداثة ، مجلة البيولوجرافيا، العدد 13، مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية و العلوم الإنسانية ، الدار البيضاء ، المغرب ، 2005 ، ص 05.

كوبيرنيك 1526، واكتشاف الدورة الدموية، وأحداث فكرية مهمة، كالنهضة الفنية و الأدبية في إيطاليا، وأطروحات مارتن لوتر الاحتجاجية 1517⁽⁶⁹⁾، قبل أن تترجم كل هذه الإسهامات في تبلور العقل النقدي الغربي، واجتماع أجزائه في شخص رينيه ديكارت .

و عليه، وإن كانت الحداثة الغربية لم تشرع في تلمس الوعي بذاتها إلا بعد مضي ثلاثة قرون من انطلاق حركتها – ويعود ذلك إلى هيغل مروراً بكانط – إلا أن البراعم الأولى لهذا الوعي، يكون قد أرسى دعائمها رينيه ديكارت .

فما هي يا ترى المخططات الأساسية، والأفكار المفصلية، التي رسمت خارطة الفكر الحداثي من خلال رينيه ديكارت ؟

كما هو معلوم ، فإن الفلسفة الحديثة تكون قد تولدت غداة ، انهيار الفكر المدرسي، وهو الفكر الذي اتسم بأخذه بمذهب التكثير و تعدد الجواهر واختلاف مراتب الوجود، كما تميز بالمذهب الشخصاني الذي يضع القيم الإنسانية في المحل الأول، و أخذه أيضا بنزعة لاهوتية صارمة، ذلك أن الفكر السكولائي قد دار حول فكرة الإله الخالق كمقولة مركزية ، دارت حوله كل النظريات الفلسفية. أما من حيث المنهج فقد كان التحليل المنطقي للقضايا الجزئية .

الفلسفة الحديثة، دحضت كل ذلك، بمفاهيم جديدة، أهمها الآلية، وتجاوز فكرة العضوية التدريجية للوجود، وكذا فكرة الذاتية، ومعناها انفصال الإنسان عن الله، وبالتالي بزغت إلى الأفق أهم مقولة حداثية، وهي مقولة الذات⁽⁷⁰⁾، وميلاد فلسفة الذات .

(69) – محمد سبيلا : الحداثة و ما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص 22.

(70) – بوخنسكي : تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوروبا ، ترجمة عبد الكريم الوافي ، مكتبة الفرجاني ، طرابلس

ومادام الموضوع تغير ، فإن المنهج حتماً يتغير بتوجه الفلسفة الحديثة، نحو تشييد النظريات الضخمة والأنساق ، متجاوزة التحليل المنطقي كما هو الشأن عند ديكرت، كانط، و هيغل.

ويعتبر ديكرت المؤسس الحقيقي للفلسفة الحديثة، حتى لُقّب " أبو الفلسفة الحديثة" وذلك لأنه فتح باباً جديداً على الحياة في هذا العالم، في حقبة التفتت فيه يقظة العلم ببقايا اللاهوت. وديكرت في فلسفته يمجّد الفرد الذي يفكر بصيغة نقدية، لاعتباره ذات المفكر، فالإنسان هو الفكر الخالص، وهو أيضاً مرادف الوجود، لقد أصبحت للذات أولوية مطلقة على العالم⁽⁷¹⁾ وهذا يعني أن التحرر الذي بُني على هدم وتحطيم الموروث التقليدي اللاهوتي، قد كان مطية لسيطرة الإنسان على الطبيعة، وتوجيه الصراع لصالحه، بواسطة العقل الذي يضع الحد الفاصل بين عالم الآلهة، وعالم الإنسان، ففكر الحداثة مرتبط بفكرة العقلانية.

وقد قُدر أن يكون الإشعاع، الذي فجر الثورة ضد كل الأفكار البالية، أولاً بقوله بالمذهب الآلي الذي يفسر كل شيء بحسب قوانين آلية يمكن التحكم فيها، كما يعد مؤسساً للمذهب الذاتي القائل بأن الفلسفة تتأسس على الفكر⁽⁷²⁾، وهذا معناه أنه إذا تحدثنا عن العقل، فإن ديكرت هو من أرسى دعائم العقلانية، عن طريق الكوجيتو الذي بدوره أعلن عن انطلاق فلسفة الوعي، على أساس أن الوجود الحقيقي هو الوعي بالوجود، وتكون بذلك فلسفة الذات قد أعلنت عن نفسها، مع هذه الصرخة الديكرتية. و يرى آلان رونو أن الكوجيتو الديكرتي، هو

(71) - فيصل عباس: الفلسفة والإنسان - جدلية العلاقة بين الإنسان والحضارة - الطبعة الأولى ، دار الفكر

العربي، بيروت ، لبنان، 199، ص 165.

(72) - بوخنسكي : تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوروبا ، ص 29.

أول إرهاسات الحداثة عند ديكرت (73)، ولو أن المسار لم ينفصل عن الشك المنهجي الذي اتخذه ديكرت لتنقية الأجواء الفكرية والفلسفية .

إن الشك الديكرتي شك منهجي، يمثل بداية المسار نحو اليقين في المعرفة ، محطته الأولى هي الحواس التي اهتمها بالخداع، أما محطته الثانية فهي العقل، حيث يقول : "قد نخطئ في استدلالنا وأحكامنا، لكن في زحمة الشك هذه، أبقى متأكداً من شيء واحد هو أنني أشك، وبما أنني أشك، فإنني أفكر، وبما أنني أفكر فأنا موجود حتماً" ويقول: "ولما رأيت هذه الحقيقة - أنا أفكر إذاً أنا موجود - هي من الرسوخ بحيث لا تززعها فروض الريبين مما يكن فيها من شطط حكمت بأنني أستطيع مطمئناً أن أتخذها مبدأ أول في الفلسفة التي كنت أفتش عنها" (74).

وهكذا يكون ديكرت البوتقة التي انصهرت فيها، كل أوجه الثورة على القدم، على المستوى الديني، الأدبي، الفني، والعلمي، لتأسس فلسفة حديثة يعبر عنها بالحداثة، وقد استطاع ديكرت بعقلانيته أن يكسب شهادة الفلاسفة، في أنه المؤسس الأول للحداثة سواء كان داعياً لها أو متواصلاً معها، أو كان داعياً عليها ومنقطعاً تماماً عن مبادئها، وفي هذا الصدد يعترف نيتشه لديكرت بموقفه الحداثي، ويرأيه فإن ديكرت أضفى على الفكر الكلاسيكي طابعاً علمياً فهو سقراط يقيم بيننا، كما قال نيتشه (75)، وهو اعتراف بتأثير هذا الفيلسوف في توجيه مسار الفكر الغربي، وتخليصه من الطابع الخرافي والأسطوري و صبغه بصبغة عقلية وعلمية.

(73) - سعاد حرب : في الفرد و الحداثة عند نيتشه ، مجلة أوراق فلسفية ، العدد الأول، 2000 ، ص 05 .

(74) - رينيه ديكرت : مقالة الطريقة ، ترجمة جميل صليبا ، تقديم عمر مهيب ، 1991، ص 12، 13.

(75) - محسن صخري : فوكو قارئاً لديكرت ، الطبعة الأولى ، مركز الإنماء الحضاري ، حلب ، سوريا ، 1997

أما ايدموند هوسرل ، فيذهب بديكارت إلى أبعد من ذلك، حيث يعلم بأن ديكارت لم يكن حدثا فحسب، وإنما كان أكثر حداثة، وذلك من خلال تعقله (لمشروع المعرفة الكونية⁽⁷⁶⁾ مقارنة بحالة عصره على كل الأصعدة ، فقد حمل لواء التغيير ورفع شعار المعرفة والعقلانية التي تؤسس فلسفة الوعي.

ومن جهة أخرى ، يرى هايدغر أن ديكارت كان دائما يريد أن يضع نفسه خارج الخطأ وذلك حتى يرسى دعائم فلسفته القائمة على الفكر، وعلى الذات، وهذا ما يبرر ازدواجية التقني والطبيعي، فالتقنية أداة للذات من أجل التسلط على الموجود، وهذا ما احتضنه الكوجيتو الديكارتي⁽⁷⁷⁾.

لكل هذه المبررات، يمكن اعتبار ديكارت المؤسس الأول للحداثة، حداثة قامت على رفض التقليد، ودعت إلى الإبداع، وتجاوزت الخرافة والأسطورة، ومهدت الطريق نحو تعقلن الطبيعة والولوج إلى عالم الواقع، وذلك بتحديد العلاقة بين العلة والمعلول وبين الروح والمادة، ومهدت السبيل نحو ميلاد الفكر النسقي، الذي يبنى على فلسفة العقل، الوعي، وفلسفة الذات، وامتدت التأثيرات العقلانية الديكارتية، لتشمل كل مناحي الحياة، ليصبح القبول مشروطا بالإقناع على كل الأصعدة الفلسفية، الاجتماعية، الثقافية، الدينية، والسياسية. وهكذا يكون ديكارت هو الرقم الأول في معيار التحديث قبل أن يحمل الراية فيما بعد، فيلسوف النقد إيمانويل كانط و فيلسوف الروح فريدريك هيغل .

(76) — محسن صخري : فوكو قارئاً لديكارت ، ص 47.

(77) — محسن صخري : فوكو قارئاً لديكارت، ص 51 .

ج/ ميزات الحداثة :

وإن كانت الفلسفة الحديثة لا تعبر عن وحدانية النسق والمنهج، وحتى المنطلقات والنتائج، إلا أنها طبعت بسمات و مميزات عامة، يمكن من خلالها، فهم الحداثة كوحدة عضوية، فالنهج الذي رسمه بيبكون، غير السبيل الذي سلكه ديكرت، الأول أسس الفكر التجريبي الحديث الذي انصهر فيه كل من: لوك، هيوم، جون ستيوارت ميل... والثاني أرسى دعائم الفلسفة العقلانية، وامتزجت فيه الفلسفة العقلانية النقدية، بالعقلانية المثالية: كانط، شيلينغ، فيخت، هيغل وغيرهم فالتجريبية تجريبيات، والعقلانية عقلانيات، إلا أن هذا لا يمنع من أن نتحدث عن الحداثة كوحدة واحدة لها ميزات واحدة ، فإلى أي مدى يمكن رسم خارطة موحدة لمصطلح الحداثة ؟

- الحداثة ليست كياناً ثقافياً لا تاريخي، بل هي نتاج تراكم تاريخي يبني فيه الإنسان نفسه من جديد، و ذلك بتصحيح أخطائه، وتسخير العقل، والجسد في سبيل إعادة بعث وجوده الواعي⁽⁷⁸⁾. فهي ثورة على الفكر الذي يجعل الإنسان جزءاً منفصلاً من الطبيعة، ليكون هو الفاعل والمحرك، والمنشط للإحداث الثقافي والحضاري. لأن الحداثة تحيل إلى أن يكون الإنسان محور العملية الإبداعية، فهذا معناه ميلاد نزعة إنسانية، ويعني أيضاً مركزية و مرجعية الذات الإنسانية و فاعليتها ، و شفافيته ، وعقلانيته⁽⁷⁹⁾، و هو إعلان عن فلسفة جديدة هي فلسفة الوعي، و فلسفة الذات التي تكون المقولة الأساسية فيها هي مقولة العقل.

(78) - محمد محفوظ : الإسلام و الغرب و حوار المستقبل ، الطبعة الأولى ، المركز الثقافي العربي ، 1998، ص

(79) - محمد سبيلا : الحداثة و ما بعد الحداثة، مرجع سابق ، ص 19.

- الحادثة هي إذاً رحلة نحو الانعتاق، والتحرر، من ميتافيزيقا مفرغة وجوفاء، تقوم على رؤى تجريبية، و أنطولوجية مثالية، وتحتضن طريقاً فيزيقياً، يكون فيه العقل أكثر واقعية، وعملية، وتجسيدا. لأنه سوف يتوجه نحو الملاحظة وكشف القوانين⁽⁸⁰⁾، ومعنى ذلك أن الفكر البشري وصل إلى مرحلة النضج، والعطاء من خلال التفسير الذي لا يقوم على الأسباب وإنما يبنى على كشف العلاقات بين الظواهر .

-ولا يعني ارتباط الحادثة بالعقل، بالضرورة أن يكون هو المقولة المركزية الوحيدة في منظومتها الفلسفية والفكرية، لأنها مشروع ينزع نحو الحرية لتحقيق كرامة الإنسان، إن الاستخدام الفلسفي للعقل في أمور المجتمع وقضاياها المختلفة بحرية، هو أكثر ما تتطلبه الحادثة من نمو و بروز في أي حركة اجتماعية⁽⁸¹⁾، فالحادثة بقدر ما تعبر على مجتمع عقلائي ، تنادي بمنظومة اجتماعية حرة.

- تجاوز البحث الميتافيزيقي، والتوجه نحو الفيزيقا أفضى إلى ضرورة البحث، عن مناهج جديدة وطرق بديلة تتلاءم مع هذا الموضوع الجديد ، فلم يعد التأمل والوصف قادران على مواكبة المهمة الجديدة للعقل، الذي احتضن التقنية، التكميم والقياس⁽⁸²⁾. وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن العقل أدرك في نهاية المطاف، ما فاته من وقت، ويريد أن يعوض ذلك بسرعة، عن طريق إيمانه بأن الواقعة المعرفية مرتبطة بتطوير التقنية، بواسطة إعمال العقل .

(80) - طلعت عبد الحميد و آخرون : : الحادثة و ما بعد الحادثة ، ص 161.

(81) - محمد محفوظ : الإسلام والغرب وحوار المستقبل ، ص 33.

(82) - محمد سبيلا : : الحادثة و ما بعد الحادثة ، ص 08.

- كما أن الحادثة مشروع عالمي ، يكتسح كل ما هو أمامه ، بالنظر إلى ما تمارسه من إغراء، وإغواء يجعل المغلوب ملزم ومولع بتقليد الغالب، خاصة مع التطور التكنولوجي الكبير على جميع المستويات، الإعلامية منها على وجه الدقة⁽⁸³⁾.

وبالإجمال نقول إن الحادثة أفضت إلى مجموعة من المفاهيم ، تعكس واقع المشروع الحداثي، فعبّر تدمير وتخطيم القديم، تحمل لواء الحرية و الاختيار وتعلي من شأن الفرد، فهي إذا حادثة الفردنة. وبضربها لقدسية الدين عبر الثورة على الكنيسة، وفصل الدين عن كل شيء، وإحلال التفسير العلماني و اللائكي مكان ذلك ، فتلك حادثة الدنيوية. وتوجيه الفكر نحو الطبيعة واستخدام العقل العلمي الأداة، وتطوير وسائل الكشف عن طريق التقنية، والفعالية الاقتصادية والعلمية، فهو عنوان لحادثة العقلنة. أما نزوع الإنسان الحديث نحو الوحدة والنمطية في السلوك، فهذا يعني تعميمي الأنموذج الحداثي على كل فرد، فالحرية الفردية لا تعني عدم خلق نوع من الانتظام و الانسجام الاجتماعي، ورسم صيغة ثقافية موحدة وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على حادثة الجمهرة، ثم يرتقي هذا المفهوم ليكون أكثر شمولية واتساع عن طريق تعميم كوني، يفضي إلى حادثة العولمة⁽⁸⁴⁾. التي تعني أن نمطا من الأنماط الذي يعبر عن خصوصية ثقافية، لبلد و بيئة اجتماعية معينة، يوسع ويعمم ليشمل الجميع⁽⁸⁵⁾، ونقصد عالمية الحادثة.

(83) - محمد سبيلا : : الحادثة و ما بعد الحادثة : ص 21.

(84) - سعود المولى : تجاوز الحادثة، ص 11.

(85) - عباس محمد حسين سلمان : العقل و العقلانية النقدية ، الطبعة الأولى ، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية ، مصر ، 2002 ، ص 09.

ويظهر أن ميزات الحادثة تبدو متناقضة أحياناً، فهي ترفع شعار العقل والحرية، ولكنها تمارس السيطرة والهيمنة، بمحاولة فرض أنموذج عالمي عن العقلانية والحرية، فهناك هوة بين المبدأ والنتيجة، بين النظرية والتطبيق، مما قد يبنى بأزمة قد تعصف بالفكر الحداثي برمته .

وفي خضم هذا التحول الفكري الثقافي، الاجتماعي والفلسفي، الذي نتج عن قراءة متجددة للحادثة، فهل يمكن أن نتحدث عن أزمة مبادئ أم مأزق نتائج وهل حان الوقت لطلي صفحة الحادثة تماماً والحديث عن مرحلة ما بعد الحادثة منفصلة كلياً عما سبقها؟ وهل نحن بلغة فوكو الأركيولوجية أمام إبستمي جديد هو إبستمي ما بعد الحادثة ؟

د/ مأزق الحادثة بين التجاوز والتفكيك :

لأن الفلسفة ترتبط بمهمة أساسية، تتعلق بمحاولة إيجاد الإجابات المختلفة للمشاكل التي تواجه الإنسان، فإنها إذن تنزع نحو تحريره، وتحقيق سعادته ولكن ليس على مستوى التنظير، وإنما على مستوى التطبيق، بحيث وجب أن يلمس الإنسان البسيط والمتخلف على السواء نتائج أي فكر فلسفي. إلا أن نهاية القرن التاسع عشر كانت مليئة بمظاهر الإختناق، والمآسي على كل المستويات، السياسية، الاجتماعية، الاقتصادية والثقافية، مما يؤكد -إذا سلمنا بطوبوية المبادئ التي جاءت بها الحادثة - بهوة سحيقة بين ما كان يدعو إليه المشروع الحداثي وما وصل إليه في نهاية الأمر، وهو ما دفع بالسوسيولوجي الفرنسي آلان توران في كتابه "الخطاب الفلسفي للحادثة" للقول: "إن الحقل الاجتماعي الثقافي الغربي، منذ أواخر القرن التاسع عشر، لا يمثل مرحلة جديدة في مسار الحادثة بقدر ما يمثل مرحلة نقضها وتفكيكها"⁽⁸⁶⁾.

(86) - نقلاً عن رفيق عبد السلام بوشلاكة : مأزق الحادثة - الخطاب الفلسفي لما بعد الحادثة - مجلة إسلامية

المعرفة، العدد السادس، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، 1996، ص 112.

فبالرغم مما كانت تدعو إليه الحداثة، وما وصلت إليه، إلا أن قرأتها على نحو مختلف، ليس على مستوى المبادئ، ولا على مستوى النتائج التقنية، والصناعية وإنما انعكاساتها على كرامة الإنسان وجوهره الاجتماعي والروحي، وفي هذا الصدد يشير جاكوبز في كتابه موت المدن الأمريكية لكبرى وحياتها، إلى أن المساحات الحضرية التي أنشأتها الحداثة، كانت منظمة و نظيفة مادياً، أما اجتماعياً وروحياً فهي إلى الموت أقرب، وأن الضحيج والصخب الذي ميز القرن التاسع عشر هو وحده الذي أبقى على الحياة الحضرية المعاصرة⁽⁸⁷⁾. فإذا قد رافقت مفاهيم الحرية، المساواة العدالة، والرفاهية، التي نادى بها الحداثة، واندست بين جوانبها، تعابير الاستلاب، العبودية الطبقية و الاستغلال، وتحول الإنسان في نهاية المطاف إلى وسيلة وليس إلى غاية في ذاته، فالحداثة خانت قيمها ومبادئها، وأصبح بموجبها الأفراد خاضعين لسوط آليات كبيرة من السيطرة والهيمنة فأضحت الحرية كأهم مقولة حدائية أفرزتها العقلانية شكلية وباهتة⁽⁸⁸⁾، فالعقل الذي قوامه الحرية تكون أولى ضحاياه هي الحرية.

إن التطور التكنولوجي الذي بلغته الحداثة خنق العالم، في شبكة مسالمة، وعقلانية متحفظة فيما تنتشر جرائم الأحداث، والعاطلين عن العمل والعنف، وفقدان حسن المواطنة، والحياة المدنية، انتشار النار في الهشيم، على شكل حرب يخوضها الكل ضد الكل والفرد ضد ذاته وغيره⁽⁸⁹⁾، فمن يمسك لجام العقل الجامح الذي أضحى يعبد الملموس، ولا يأبه بما هو أخلاقي

(87) - رضوان جودت زيادة : صدى الحداثة - ما بعد الحداثة في زمنها القادم - الطبعة الأولى ، المركز الثقافي

العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، 1982 ، ص 21.

(88) - سعود المولى : تجاوز الحداثة ، ص 12.

(89) - نفسه، ص 13.

ولا يحتضن إلا ما هو أداتي، و براغماتي، فإن: "التقنية تمثل أزمة الخط الإنساني، لأن انتصار العقل ينفي القيم الإنسانية، فالتقنية سيرورة معممة لإنسانية فقد إنسانيتها" (90).

لكل هذه الاعتبارات، وغيرها، نحن أمام خيارين في مفترق الطرق، فإما إعلان إفلاس المشروع الحداثي، وإصدار خبر موت الحداثة كما هو الشأن عند فرانسوا ليوطار في كتابه الشهير الظرف ما بعد الحداثي " تقرير عن المعرفة والذي نشر عام 1971 (91)، وإما الإقرار أن المسار الحداثي هو مسار بشري إنساني لا يخلو من بعض السقطات والانحرافات التي وجب تصحيحها، وتقويمها مع الإبقاء على جوهرها الذي يمجّد العقل، و ينزع نحو الحرية، و الذي عبر عنه هابرماس، بكونه مشروعاً لم يكتمل بعد.

1- تجاوز الحداثة :

تعد الفلسفة المعاصرة برمتها تقريباً، منهجاً تحليلياً للزخم الفلسفي الإنشائي، الذي صنعه رواد الحداثة حتى هيجل، وكرد فعل ضروري لما آلت إليه الحداثة، فإن الأصوات تعالت لتجاوز الحداثة والحديث عن ما بعد الحداثة، كمرحلة ضرورية ليس للتصحيح والتقويم والإتمام، وإنما للهدم التخطيط، القطيعة، وطبي الصفحة نهائياً، بالثورة على المبادئ والأخلاق، التي أنشأت الفكر الحداثي بجملته وفي هذا الصدد يؤكد "إيهاب حسن" أحد الرافضين لما بعد الحداثة على أن ما بعد الحداثة تحطم الحداثة وتهدم أسسها، وأنها لا تطمح إلى مجرد ثورة ثقافية وإدراكية وحسب وإنما تغيير سياسي جذري، إذ أنها تبذل بذلك كل أفكارها، وجهودها، في سبيل تجاوز الحداثة

(90) - جيانى فا تيمو: نهاية الحداثة - الفلسفات العدمية و التفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة - ص 187.

(91) - عبد العالي دبله : ما بعد الحداثة - في النظرية السوسيولوجية المعاصرة - مجلة الباحث الاجتماعي

العدد 03 ، منشورات جامعة منتوري ، قسنطينة ، الجزائر ، 2001 ، ص 05.

المغتربة، وتأسيس اتجاه راديكالي، وزلزلة أسس الثوابت السياسية الراسخة⁽⁹²⁾، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على ثقل المستوى السياسي في صنع القطيعة، فالسياسة لا توجه الاقتصاد وحسب وإنما توجه حتى الخطاب الفلسفي.

ولهذا فإن تلاشي مفهوم السيطرة السياسية أدى إلى اندثار قوة المركز ، حيث نجد أن فتور السلطة السياسية لفترة الحداثة يقودنا إلى ما بعد الحداثة⁽⁹³⁾، فالنظام السياسي للحداثة يقوم على مسلمة الوحدة، والتي بزوالها تزول السلطة، وتنهار الحداثة، ويبدأ الحديث عن ما بعد الحداثة، وعلى هذا الأساس وغيره فإن الأمر يتعلق بتجاوز كل المبادئ، والمفاهيم، التي قامت عليها الحداثة، كالعقلانية، وفلسفة الذات، ومفهوم الثابت، ووهم المطلق، والحتمية التاريخية ... فما بعد الحداثة كل الأمور فيه متغيرة، ويتناقض مع مصطلحات الهدف والغاية، ويلتقي مع مدلول التبعر، و الاختلاف، باعتباره أمراً نهائياً طبيعياً، وتعبيراً عن التعددية النسبية، و الانفتاح وقابلية التغيير الكامل، والدائم⁽⁹⁴⁾، وبالتالي هو حركة ضد التاريخ، وضد الحتمية .المستقرئ لتطور الخطاب ما بعد الحداثي التجاوزي، يدرك بأنه مر بمراحل تعكس مفهومين أساسيين هما التجاوز، والهدم .

(92) - رضوان جودت زيادة : صدى الحداثة - ما بعد الحداثة في زمنها القادم - . ص 27.

(93) - تشارلز فوكس ، و هيو ميللر : نظرية ما بعد الحداثة ، ترجمة :عصام محمد ، مراجعة تامر بن ملح المطيري 2000، ص 115.

(94) - تيري إيفلغتون : أوهام ما بعد الحداثة ، ترجمة: منى السلام ، مراجعة : سمير سرحان ، مركز اللغات و الترجمة أكاديمية الفنون ، القاهرة ، مصر ، ص 112

1-1- بدايات التجاوز:

ولعل المتقضي لتاريخ الفكر الفلسفي يجد أن إرهابات الرفض، والتجاوز للفكر الحدائي إنما ترجع، إلى فيلسوف الإرادة فريدريك نيتشه فإذا كان الفكر الحدائي يقوم على المطابقة بين الفكر والوجود، انطلاقاً من آليات القياس المنطقي، فإن نيتشه ينظر إليها أنها شبكة عريضة، من الأوهام والأضاليل ويؤكد "أنه لا شيء يثبت، أن نماذجنا المنطقية يمكن أن تكون كونية وضرورية لقد وضعنا فيها ثقتنا بصورة مطلقة، لأننا لا نستطيع أن نعيش بدونها، ولكن الحياة نفسها لا يمكن أن تكون إثباتاً منطقياً"⁽⁹⁵⁾. وفي مقابل هذه المطابقة يدعو نيتشه إلى مطابقة من نوع آخر تكون بين الفكر والحياة، وإذا كان الفكر الحدائي يستبعد الخطأ والوهم من المنظومة المعرفية، فإنهما عند نيتشه شرطين لازمين للوجود، لأنه لا يمكن تصور حياة للإنسان دون كمية محددة من الوهم، لأن الإنسان يخاف الحقيقة، فيتوهم و يصدق أوهامه كما لو كانت حقائق، وفي هذا الصدد يؤكد نيتشه على أن الخطأ والوهم ليسا مجرد عرض يطرأ على الوجود يزولان عندما يصدمان بسلطة العقل مثلما دأب عليه فلاسفة الحداثة، ديكرت، كانط وهيجل، بل هما صميم الحقيقة، لأن ما يسمى عقلاً وحقيقة ليسا في نهاية المطاف سوى سلسلة من الأخطاء الأساسية، التي اصطنعها الخطاب الفلسفي⁽⁹⁶⁾.

وانطلاقاً من هذا فإن فيلسوف الإنسان الأعلى، يعلن هرم الحداثة، وشيخوختها التاريخية و المفاهيمية، وبذلك اقترح مشروعاً مستقبلياً، يلوح فيه الإنسان مبدأً توافاً نحو تسلق الجبال والقمم، قادماً من الأماكن الفسيحة الوعرة، وواجهه أن يحقق ذاته، ويرتقي دون شفقة على نفسه

⁽⁹⁵⁾ - نقلاً عن رفيق عبد السلام بوشلاكة في مقاله: مآزق الحداثة - الخطاب الفلسفي لما بعد الحداثة -

⁽⁹⁶⁾ - رفيق عبد السلام بوشلاكة: مآزق الحداثة، ص 117.

ولا على الآخرين ، فهو الذي يحدد معتقداته، وأخلاقه، ولا يؤمن بأي مصدر سوى إرادته إرادة القوة⁽⁹⁷⁾ .

ولقد أحدث التحليل النفسي الفرويدي ، ثورة جذرية ، قلبت مفاهيم الحداثة رأساً على عقب، فلم يعد يتحدد الإنسان بوصفه وعياً و إرادة حرة، بقدر ماهو خزاناً لا شعورياً يختصر رغبات جنسية وعدوانية تحرك وتنشط الحياة النفسية، وتفوق سلطة العقل، و توجه الوعي. فقيمة الإنسان بقراءة فرويد، لا تنطلق من كينونته العاقلة الواعية، والقاصدة والمتحكمة في زمام الأمور ولكن بوصفه كائناً حيويًا تدفعه رغباته وحاجاته الغريزية، والجسدية، حيث ان سلوك الإنسان يرتبط بدوائر اللاوعي أكثر من ارتباطه بالوعي، وباللاشعور أكثر من الشعور، واللاعقل أكثر من العقل⁽⁹⁸⁾، وهكذا فإن مفاهيم العقل، الوعي، الذات، الحرية ليست إلا أوهام وقلاع يختبئ وراءها إرث فلسفة الحداثة .

وفي هذا الصدد يؤكد فرويد على أننا نبالغ ، ونغالي في تقدير الطابع الواعي، حتى على مستوى الإبداع الفكري، والفني، فكل من تحمل عبء تحليل الأحلام، ومارس التحليل النفسي، يدرك أن الفاعلية موجة من غياهب الهو، المرتبط بالكبت و الذي يعني وجود صراع عقلي، يبرر رفض الإنسان الاعتراف بالواقع⁽⁹⁹⁾ .

(97) - بودومة عبد القادر : نيتشه قادما من المستقبل ، فيلسوف ما بعد الموت ، مجلة الإبداع و العلوم الإنسانية ، العدد 42 ، 2000، ص 41.

(98) - رفيق عبد السلام بوشلاكة : مأزق الحداثة - الخطاب الفلسفي لما بعد الحداثة - ص 113 .

(99) - فيصل عباس : الفلسفة و الإنسان- جدلية العلاقة بين الإنسان و الحضارة - الطبعة الأولى ، دار الفكر العربي، بيروت، لبنان، ص 264.

فإذن على عكس ما تقوم به الحداثة، من أن الموجه هو الوعي، فإن فرويد يضع فكرة التصعيد
أنموذجاً لبناء الحضارة على المستوى العلمي، الفني، والفلسفي، فهو يعتقد أنه لولا نظامية
الكبت، وتياره المتدفق لما كانت هنالك حضارة⁽¹⁰⁰⁾، فالخلق إنما يرجع إلى ذلك الصراع بين
رغبات الإنسان والواقع، وبالتالي فكل ارتواء لا شعوري معناه سعادة الإنسان .

ومما يؤكد هذه النظرة، هو القراءة المتفردة للتحليل النفسي، من لدن المفكر الفرنسي جورج لاكان
حيث يكشف أن فرويد أسس لتجاوز الحداثة عن طريق تفكيك فلسفة الذات، وإرجاع سلوك
الإنسان إلى بنيات لا شعورية⁽¹⁰¹⁾، و بهذا تتحطم أكبر دعائم الفكر الأنواري، القائم على
فاعلية الذات، الوعي، العقل .

وقد بارك "إريك فروم" أحد رواد مدرسة فرانكفورت هذا التوجه، عندما زاوج بين التحليل
النفسي الفرويدي، و التحليل الاجتماعي لتفكيك النظام الرأسمالي وخاصة في مرحلته المتقدمة
و هذا ما نجده أيضا عند ويليام رايبخ أحد أنصار التحررية الجنسية من خلال مؤلفه " الثورة
الجنسية " عندما دعى إلى ثورة جنسية تحرر الغرائز وسلطة الجسد من التحكم الاستهلاكي
المرتبط بنظام السوق⁽¹⁰²⁾. وكل ذلك في الحقيقة، إنما يصب في مصب واحد هو إحداث قطيعة
ابستمولوجية مع الفكر الأنواري والفكر الحداثي، من خلال ضرب مبادئه الأساسية، وخاصة ما
تعلق بتفكيك فلسفة الذاتية.

(100) - مطاع صفدي : نقد العقل الغربي - الحداثة و ما بعد الحداثة - ص 121.

(101) - رفيق عبد السلام بوشلاكة : مأزق الحداثة ، ص 114.

(102) - نفسه : ص 114.

وإذا ما نحن اعتمدنا القراءة البنيوية للفكر الماركسي، خاصة عند "آلتوسير" سيكون ماركس وبالضبط في مرحلته الثانية بعد مرحلة الشباب، أين كان هيغلياً سنجد ماركساً جديداً لا يمتد على غير العادة مع الفكر الأنواري، وفلسفة الذات والحمية التاريخية، والنزعة الإنسانية. فبدءاً من سنة 1845 شرع ماركس في وضع أسس نظرية جديدة تؤسس بمنظور آلتوسير لفكر يتجاوز الخطاب الحداثي، من خلال:

- وضع نظرية في التاريخ في السياسة لا تعير اهتماماً للإنسان، ومفاهيم الظلم و الاغتراب، ولكنها تتأسس على مصطلحات أخرى كالعمل، علاقات الإنتاج، والقوى المنتجة⁽¹⁰³⁾.

- نقد جذري للإدعاءات النظرية التي حاولت أن تبعثها بعض النزعات الإنسانية الفلسفية - اعتبار النزعة الإنسانية مجرد ايدولوجيا، وهكذا قد رفضت الماركسية فكرة الأخلاق الكانطية، وتجاوزت فكرة الماهية، والذات، واستبدلت ذلك بمفاهيم جديدة، كالمادية التاريخية، الإنتاج، والعمل⁽¹⁰⁴⁾.

و ما نفهم من كل ذلك أن القراءة البنيوية لماركس، من قبل آلتوسير، ستفضي إلى نوع من القطيعة عن طريق نوع من القلب للمنطقات، وبالتالي نحن أمام فلسفة جديدة بمفاهيم جديدة. وانطلاقاً من كل ما ذكرناه، فنحن إذن نتجه نحو طرح فلسفي جديد، يختلف عن ما عهدناه في الفلسفة الكلاسيكية، فمع نيتشه، ثم فرويد فهايدغر، الحداثة تكاد تلفظ أنفاسها الأخيرة بالنظر إلى النتائج التي أفضت إليها، وإذا أريد قلب النتائج، فلا بد من قلب المقدمات التي أسستها ...

(103) - عمر مهليل : البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، ص 221.

(104) - نفسه ، ص 222.

هذه هي الإرهافات التي عجلت وأرست دعائم وأسس الطرح الذي لا يدعو إلى تجاوز الحادثة وحسب، وإنما إلى هدمها وتفكيكها.

1-2- من التجاوز إلى الهدم و التفكيك :

لم تمر إسهامات نيتشه ، دون أن تترك بصماتها في ترجمة حملته على الحادثة ، خاصة عند الفيلسوف الفرنسي " ميشال فوكو " ، الذي وعن طريق منهجه الأركيولوجي ، حاول أن يقرأ التراث الغربي الحديث قراءة مختلفة ، فقد اتجهت فاعليته النقدية صوب الحادثة الغربية ، بنقض مقوماتها النظرية ، ثم دحض تطبيقاتها العملية والتاريخية ⁽¹⁰⁵⁾ ، فقد بدأت رحلة فوكو في محاكمة الفكر الغربي منذ كتابه الشهير " تاريخ الجنون " ، من خلال البحث في الأرشيف ومحاولة إبراز الوجه الآخر للغرب ، ليس الغرب العقلاني وإنما الغرب اللاعقلاني . وقد ناقش فوكو الحادثة من خلال مناقشة النص الكانطي " ما الأنوار؟ " الذي نشره عام 1784 في إحدى الجرائد البرلينية .

و برأي فوكو أن هذا النص ، يعد أول نص فلسفي يطرح مسألة الحاضر كموضوع للفيلسوف فتساؤل الفلسفة عن الحاضر ، والآن ، يسمح بأن يكون موضوع الفلسفة هو خطاب الحادثة ⁽¹⁰⁶⁾ .

ولقد كان لهذا النص وقعاً كبيراً في بلورة الفكر الفوكوي ، من حيث قراءة الحادثة قراءة جديدة سواء في كتابه " تاريخ الجنون " ، الكلمات والأشياء " ، أو " المراقبة و العقاب " ، إن تجربة الاحتراق

⁽¹⁰⁵⁾ - رفيق عبد السلام بوشلاكة : مآزق الحادثة - الخطاب الفلسفي لما بعد الحادثة - مرجع سابق ، ص

⁽¹⁰⁶⁾ - زواوي بغورة : ميشال فوكو : الأنوار و التقدم - منظور الانطولوجيا التاريخية - مجلة الإبداع و العلوم

تكون قد فتحت ثغرة واسعة في جدران الثقافة الغربية، ولقد طرحت تجربته الحفريّة مشكلة العقل في الصميم، وأن الجنون، أو اللاعقل هو من أصل العقل، ووصلت إلى مشكلة المعرفة وتكون العلوم الإنسانية عن طريق مفهوم القطيعة، أو الإستمي، ثم مشكلة السلطة، وميلاد السجن ومولد العيادة، ومشكلة الجنس⁽¹⁰⁷⁾. إن توجه فوكو نحو إعادة بناء التراث الغربي، بعد العصور الوسطى، هو محاولة لقلب مفاهيم العقل، الذات، الإنسان، الحرية، العدالة، التاريخ وتعويضها عن طريق نفيها، أي اللاعقل، اللاإنسان، و التاريخ لينتهي إلى فلسفة موت الإنسان للمشروع النقدي الفوكوي، يتركز على هدم دعائم النزعة الإنسانية و مقدماتها ، ومختلف الاصطلاحات التي تقوم عليها، و يعد فوكو المبلور الحقيقي لفلسفة موت الإنسان⁽¹⁰⁸⁾، و التي تعني نهاية الإنسان قيمة ، ومفهوماً وتاريخاً ، على الشاكلة التي فهم بها في الثقافة الغربية الحديثة.

وهكذا فنحن، وإن كنا أمام منظومة متباينة من المفاهيم، كالمرض، الجنون، السجن، إلا أنها تنصهر في بوتقة واحدة تعبر عن بنية متضافرة العناصر، موحدة الدلالة، هي بنية المهمشين القاسم المشترك فيها هو تبيان الوجه الحقيقي لمظاهر الإقصاء، والقهر، والعزلة، التي مورست على المجتمع الغربي، وإظهار قساوة ولا إنسانية الخطاب المؤسسي النظامي، على عكس ما كان يُظهر⁽¹⁰⁹⁾. وبذلك يعد ميشال فوكو وريثاً نيتشويًا يتجه بالفلسفة ، نحو نقد الحداثة وتجاوز مقدساتها، نحو تدشين صرح ما بعد الحداثة.

(107) - هاشم صالح: فيلسوف القاعة الثامنة ، مجلة الكرمل (الإتحاد العام للكتاب و الصحفيين الفلسطينيين)،

العدد 12، 1984، ص 17.

(108) - رفيق عبد السلام بوشلاكة : مأزق الحداثة - الخطاب الفلسفي لما بعد الحداثة ص 122، 123.

(109) - عمر مهيبيل : من النسق إلى الذات ، ص 62.

ومن بين الأقطاب التي رسمت لنفسها مساراً عميقاً في هذا المنحى، نجد فيلسوف الاختلاف الفرنسي "جاك دريدا" الذي انطلق في إرساء مشروعه ما بعد الحداثي من خلال جدلية الشك واليقين، فبعد ما كان هذا الأخير مسيطرًا على العقول، على المستوى العلمي والفلسفي وخاصة مع ظهور نظرية نيوتن. تبدأ كما يؤكد دريدا، فكرة المطلق تتراجع لصالح فكرة النسبية⁽¹¹⁰⁾، وهذا إن دل على شيء، فإنما يدل على أن المطلق واليقين الذي لازم الحداثة آله أن يزول، بتعويض البحث الميتافيزيقي ببحث أكثر فيزيقية، وعلى هذا فإن نقد دريدا اتجه نحو نقد العقل الذي يعبر عن امبريالية طغت على العقل البشري، وبذلك فإن جهده تمحور حول منهج التفكيك بنقد العقل المتمركز حول الذات، وفي هذا الصدد يعتقد: "أن التراث الغربي طيلة قرون، تحكمه فكرتين أساسيتين: فكرة التمرکز حول العقل، وفكرة ميتافيزيقا الحضور، وعمل دريدا هنا هو بمثابة هدم للعقل المطلق الذي تركّز حول ذاته، وأضحى مصدرا للهيمنة والاستبداد والظلم"⁽¹¹¹⁾، وبالتالي فالحل يتأتى عبر نقد الميتافيزيقا، والعقل، والذات، وكل المفاهيم التي دمرت الإنسان وجعلته مغترباً، مسلوباً، ومهاناً.

وإذا كان فوكو امتداداً نيتشويًا، فإن دريدا يعتبر نفسه تنمة للفلسفة الهاديغيرية، وهو يقرأ الإرث الغربي بغاية هز أركانه، و خلخله دعامته الأساسية المتمثلة في العقل، و التحرر من الميتافيزيقا، للانخراط غي عالم المخيل، والاختلاف والهامش⁽¹¹²⁾ ولذلك فهو يقول بنظام

(110) - فريدة غيو: اتجاهات و شخصيات في الفلسفة المعاصرة، دار الهدى للطباعة و التوزيع، عين مليلة

الجزائر، 2002، ص 188.

(111) - نقلا عن عبد الله إبراهيم في كتاب: المركزية الغربية - إشكالية التمرکز حول الذات - الطبعة الأولى

المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1997، ص 320.

(112) - محمد نور الدين أفاية: الحداثة و التواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، ص 235.

الاختلاف والمخالفة، وذلك للوصول إلى وضع حد فاصل لكلمة تكتب بطريقتين، وتُنطق نطقاً واحداً، وهي كلمة الاختلاف (Difference)⁽¹¹³⁾ وعمل دريدا هنا تشويه هاته الكلمة، والتي تكتب بالكلمة (ifférance) أي بتعويض a بدل e، والغرض من ذلك إبراز التعقيد الإشكالي⁽¹¹⁴⁾، فالاختلاف هو ثورة ضد المطلق، وضد التمرکز حول الذات، و فردانية النظرة وامبريالية العقل.

و انطلاقاً من كل ما ذكرناه، فنحن أمام تيار يقوم على التشكيك ورفض المبادئ الأساسية التي أقامت الحداثة، والذي يمتاز بظهور ثقافة كونية مهيمنة، عملت قنوات الاتصال على نشرها، ترتبط أیما ارتباط بما سُمي الرأسمالية المتأخرة، أو الاستهلاكية، أو متعددة القوميات، أو مجتمعات العصر ما بعد الصناعي⁽¹¹⁵⁾، فمجتمع ما بعد الحداثة يتجه نحو ما هو متخيل ومستقبلي، يقوم على معاني الاختلاف، بدل الفهم المشترك، وتجاوز ما هو واقعي إلى ما هو خيالي، وينهمك في دحض النظريات، والأنساق، وإثبات عكسها، بالتشكيك والتفكيك⁽¹¹⁶⁾، وهكذا فنحن أمام فكر، لا يؤمن لا بالذات، ولا بالعقل، ولا بالتاريخ، ولا باليقين، ولا بالإنسان، فما بعد الحداثة ضد الحتمية، وضد الروايات الغريبة، والعقل

(113) - جورج زباني : رحلات داخل الفلسفة الغربية، الطبعة الأولى، دار المنتخب العربي للدراسات و النشر

1993، ص 123.

(114) - فريدة غيوه : اتجاهات و شخصيات في الفلسفة المعاصرة، ص 188.

(115) - رضوان جودت زيادة : صدى الحداثة - ما بعد الحداثة في زمنها القادم - ص 29.

(116) - طلعت عبد الحميد و آخرون : الحداثة و ما بعد الحداثة - دراسات في الأصول الفلسفية للتربية -

ص 173.

الشمولي⁽¹¹⁷⁾، و ما يميزها هو الفوضى، فهي منظومة دينامية متحركة قابلة للتغير اللاتوازني بطريقة مطلقة، وبحساسية فائقة، لا تخضع للحساب العقلي الدقيق ، متغيرة تخضع للصدفة⁽¹¹⁸⁾. إنها تراثُبية جديدة ، فمن العقل إلى اللاعقل، ومن اليقين إلى الشك ، و من النظام إلى الفوضى ، و من الحرية إلى اللامساواة ، ومن الكل إلى التشظي.

(117) - تيري إغليتون : أوهام ما بعد الحداثة، مرجع سابق ، ص 172.

(118) - ديزريه سفال : : الحداثة و ما بعد الحداثة - انفجار العقل - التشظي و اللاإنسان .ص 101.

الدكتور خوني ضيف الله

قسم الفلسفة . جامعة المسيلة

كارل بوبر

كارل بوبر من مواليد 1902 بالنمسا ومن المتوفين في بريطانيا سنة 1994. أثبتت عبقريته في ميدان نظرية المعرفة و الاستمولوجيا أن العلم يتقدم وينمو عن طريق تكذيب النظريات وليس عن طريق التحقق منها. ولذلك امتاز عن غيره في وضع منهج جديد سمي منهج التفنيد أو القبلية للتكذيب. ولم يكتف بتطبيقه على نظرية المعرفة بل عممه حتى على ميدان الفلسفة السياسية، وبالأخص كيف نمارس الديمقراطية.

إن الاستقراءيين يعتمدون على منهج الاستقراء للتمييز بين ما هو علمي وما هو غير علمي، وما يتصل بهذا المنهج من مفاهيم كدور الملاحظة والتجربة وحساب الاحتمال ودور التحقق التجريبي وأن القضايا العلمية تستوفي شروطا منطقية كالوضعيين —مثل الامتلاء بالمعنى أو قابلية التحقق— إلا أن بوبر يضع معايير مغايرة للنظرية العلمية أو لأي نسق نظري وأهمها قابلية للتكذيب أو قابليته للدحض أو التفنيد.

أولا: القابلية للتكذيب (falsifiabilité)

تمثل أهمية خاصة للنظرية العلمية على الإطلاق وهي لب فلسفة بوبر كلها. ترتبط هذه السمة بكل ما يخص النظرية العلمية من سمات فرعية أخرى لذلك فإن الحديث عن هذه الخاصية يتطلب التطرق الى مواضيع عديدة أهمها:

أ- قابلية التكذيب ونمو المعرفة:

يرتبط مفهوم القابلية للتكذيب عند بوبر دائما بتصوره عن نمو المعرفة العلمية، فالمعرفة في نمو دائم لا تعرف الاستقرار، ومن ثم فهي في حاجة الى نظريات مفتوحة وليست مغلقة، نظريات تكون أكثر قدرة على التطور والتقدم نحو أعلى درجة من الصدق، ولن تكون النظرية كذلك إلا إذا كانت تحوي في ثناياها بعض العناصر أو الآثار التي تحتمل التكذيب ولتكون كذلك إلا كانت شاملة وعامة وتفسر أكثر قدر من الظواهر . تفسر أكبر قدر من الظواهر . وإذا حاولنا استبعادها كان لزاما علينا الإتيان ببديل لها والأمر لا يتوقف عند هذا الحد، فالعملية مستمرة في اتجاه التقدم لاكتساب المزيد من المعرفة. ومع كل نمو نستبعد النظريات ذات الدرجة العالية من القابلية للتكذيب. ولن تتصف النظرية بذلك إلا إذا احتوت معرفة أوسع من سابقتها أي لها قدرة تفسيرية أكبر والدنو من الصدق واستبعاد النظريات الباطلة.

يجب علينا أن نميز بوضوح بين قابلية التكذيب والتكذيب، فالقابلية للتكذيب هي معيار يشير الى الخاصية التجريبية لنسق من القضايا أو لقضية واحدة. أما بالنسبة للتكذيب يشير الى القواعد الخاصة أو الواجبة اتخاذها لتعيين شروط تكذيب هذا النسق (إننا نقول أن النظرية تكون مكذبة فقط إذا كنا قد قبلنا قضايا أساسية تناقضها)¹¹⁹ ورغم أن هذا الشرط ضروري إلا أنه غير كاف لذا اقترح بوبر نوعا من الفروض من المستوى الأدنى أو المنخفض من التجريبية والقابلية للتكذيب يسميه "الفرض التكميلي أو المكذب"، إنه إذا اجتاز مزيدا من الاختبارات تم تعزيزه شيئا فشيئا وكل انتصار يحققه هذا الفرض التكميلي يتحول الى مؤشر يزيد من تدهور واستبعاد النظرية القائمة حتى يحل محلها في آخر المطاف.

¹²⁰-كارل بوبر: منطق الكشف العلمي، ص 125

ولا ينبغي أن يترسب في ذهننا بأن قيمة النظرية العلمية تكمن في أن تفسر كل شيء ممكن الحدوث، بل على العكس من ذلك نستبعد ما يمكن حدوثه لعدم علمها به وبالتالي نستبعد ما هي ذاتها إذا ما حدثت قضية واحدة تستعد حدوثها.

وهذا هو حقيقة التكذيب عند بوبر، صراع قائم ومستمر بين النظرية وما يمكن أن يستنتج منها من قضايا أساسية مكذبة، ويتحقق عن هذا الصراع الدائم هدف العلم، ألا وهو الاقتراب من الصدق قدر المستطاع. ولو تصورنا نظرية علمية احتوت جميع الأمور المحتملة الحدوث لتوقف البحث العلمي ولانتهت المشكلات والتجارب والملاحظات، إلا أن الواقع غير ذلك تماما (فالمختبرات والمعامل وأذهان العلماء لا زالت قائمة وتبحث باستمرار وهذا ما يترجمه بوبر في منهجه التطوري القائم على أدواته النقدية الفردية)¹²⁰.

ب- القابلية للتكذيب، المحتوى المعرفي، الاحتمال:

لقد ربط بوبر بين هذه المفاهيم الثلاثة نظرا لطبيعة العلاقة الموجودة بينها، إذ لا نكاد نتصور نظرية علمية خالية منها. فالعلم يتقدم نحو نظريات تخبرنا بالكثير والكثير عن العالم، نظريات ذات محتوى معرفي أكبر ومن ثم تعطينا معلومات أكثر من غيرها لما لها من قوة تفسيرية وتنبؤية أكبر. ويقيم بوبر دراسة في محتوى النظرية على فكرة بسيطة وواضحة هي ان المحتوى المعرفي لقضية مركبة من عنصرين سوف يكون أكبر مما يحتويه أحد عنصريها أو مساويا له على الأقل.

لنفترض أن القضية أ تقول: سوف تمطر السماء هذا المساء، والقضية ب سوف يكون الجو صحو غدا، والقضية المركبة منهما: سوف تمطر السماء هذا المساء ويكون الجو صحو غدا

¹²¹ - محمد محمد قاسم، كارل بوبر نظرية المعرفة في ضوء المنهج العلمي، ص 174

فالمحتوى المعرفي للقضية أ، ب حسب بوبر يتجاوز ما يحتويه أحد عنصريها أ أو ب، بالإضافة إلى أن درجة احتمال القضية المركبة أ، ب سوف يكون أقل من درجة احتمال أحد عنصريها.

وهذا يعني أن اتساع المحتوى المعرفي لنظرية أو قضية يعني درجة قليلة من الاحتمال، بينما ترتبط قابلية التكذيب باتساع محتواها المعرفي. ويمكن أن نعبر عن ذلك باستعمال الرموز: (م ق) تشير إلى محتوى القضية و(ح) تشير إلى درجة الاحتمال.

1- علاقة محتوى القضية المركبة بأحد عنصريها:

م ق (أ) > م ق (أب) < م ق (ب)

2- درجة احتمال القضية المركبة بأحد عنصريها:

ح (أ) < ح (أب) > ح (ب)

وهذا يعني كله أن نمو المعرفة مشروط بصياغة نظريات ذات محتوى واسع وذات [?] درجة قليلة من الاحتمال أي وجود تناسب عكسي بينهما. ومادام غرضنا في البحث هو تقدم المعرفة ونموها فينبغي ألا يكون درجة عالية من الاحتمال في النظريات هدفا من أهدافنا، لأن السعي وراء محتوى أوسع للنظرية ودرجة عالية من الاحتمال في نفس الوقت مطلبان متعارضان، وهذا عكس موقف الاستقرايين الذين يطلبون في النظريات درجة عالية من الاحتمال.

وإذا تصفحنا "السيرة الذاتية ل" بوبر" نجد يصرح بأن المحتوى المعرفي يشير مباشرة إلى هذه الفكرة الحدسية (القضايا أو النظريات التي نخبرنا بأشياء أكثر عن العالم هي تلك التي تحرم وتستبعد أكثر)¹²¹.

فبإمكان أي واحد أن يضع عددا لا محدودا من التنبؤات تصل درجة احتمال كل منها إلى واحد صحيح، مثل القضية (سوف تمطر السماء) فدرجة احتمالها عالية بينما محتواها المعرفي لا

¹²¹Karl Popper. La quête inachevée, p33

يكاد يذكر. ويمكن لنا أن نعتبر كل القضايا تحصيل الحاصل -وهي قضايا العلوم الرياضية والمنطقية وتسمى كذلك لأن المحمول فيها لا يضيف فهما جديدا للموضوع- من هذا النوع الذي درجة احتمال صدقه إلى واحد صحيح ، بينما هي خالية تماما من أي محتوى معرفي أو تجريبي. وإذا أردنا أن نحول القضية السابقة (سوف تمطر السماء) قابلة للتكذيب أو علمية ذات محتوى معرفي اتبعنا الخطوات التالية:

- 1- سوف تمطر السماء في وقت ما من العام القادم.
- 2- سوف تمطر السماء بالجزائر في وقت ما من العام القادم.
- 3- سوف تمطر السماء بالجزائر في الأسبوع القادم.
- 4- سوف تمطر السماء بمدينة وهران في الأسبوع القادم.
- 5- سوف تمطر السماء غرب مدينة وهران هذا المساء.

لو قارنا بين القضايا السابقة لوجدنا ان القضية الأولى قريبة من الصدق وأن البرهنة على كذبها غير ممكن، وعندما أضفينا إليه في القضية الثانية مكانا معينا (الجزائر) فغننا نكون قد دنونا من قابلية التكذيب على افتراض وجود أماكن أخرى على الكرة الأرضية لن تسقط عليها الأمطار في العام القادم. وفي القضية الثالثة ضيقنا النطاق واستبعدا الكثير من المواضع واقتصرنا على موضع معين وزمن قريب، وهذا يؤدي إلى زيادة المحتوى التحريبي مع نقصان درجة الاحتمال المنطقية. وفي القضية الرابعة والخامسة نجد تحديدا أكثر وخاصة الأخيرة مما يجعلها تمثل القضية العلمية عند "بوير" لأنه ينادي بقضايا ذات محتوى معرفي أعلى ودرجة احتمال منطقية أقل، لأن من أهداف العلم الأساسية هو بلوغ درجة عالية من التكذيب وهذا لا يتحقق إلا بتوفر محتوى معرفي أكثر للنظرية.

وطالما أن درجة من احتمال أقل في قضية ما تعني زيادة درجة احتمال تكذيبها، فهذا يعني أن معيار الاقتناع النسبي يتمثل في عدم الاحتمال، حيث أن النظرية التي تنال درجة عالية من عدم الاحتمال هي النظرية الجديدة بالاختبار والمقنعة لدينا إذا صمدت للاختبارات الحاسمة.¹²²

ويضرب "بوبر" أمثلة من تاريخ العلم تؤيد تصريحه. فنظرية "كبلر" و"غاليلي" توحدت خلال نظرية "نيوتن" التي تخطتها لأنها أقوى والأفضل من ناحية قابليتها للاختبار. وكذلك نظريتي "فرنسل Fresnel A 1826–1788 وفارادي Faraday M 1867–1791 تخطتهما نظرية "ماكسويل Maxell J C 1831–1879 ثم وحدت نظرية "انشتاين" نظرية "نيوتن" و"ماكسويل" وتخطتهما.

وفي كل هذه الأمثلة السابقة كان التقدم يأخذ اتجاهه نحو نظرية أكثر في محتواها وأقل في درجة الاحتمال المنطقي.

ومن الملاحظ أن جميع فلاسفة العلم متفقون على اختلاف مواقفهم المنهجية على أن المعرفة العلمية بصدد تقدمها تطوي القانون الأخص تحت القانون الأعم مما يعرف بالخاصية "البناء النسقي". وكان "رسل" Russel B 1872–1970 من القائلين بهذه الخاصية ويقصد بها أن العلم – والعلم الطبيعي على وجه الخصوص – يتوقف بين الحين والآخر ليعدل نظرياته ويوسع من مجال تطبيق قوانينه العامة. ولذلك بنقد وتمحيص ما لديه من نظريات وقوانين، لا يلغي هذه النظريات تماماً أو يهدم تلك القوانين جملة، وإنما تقوم كعناصر تدخل في بناء قانون عام جديد

¹²³ – الاحتمال درجة الاعتقاد العقلي، قدر الثقة الذي نضيفه على القضية. وبوبر يقول (لا مجال للثقة

La المطلقة، ولكن ما دمنا في حاجة الى الاختبار، فمن العقلانية أن نختار النظرية الأكثر قابلية للاختبار)
connaissance objective p32

وبهذا تشكل القوانين السابقة والقوانين اللاحقة نسقا علميا جديدا يمتاز بالشمول عما سبقه من أنساق، ويمكن تطبيقه على أوسع قدر من الظواهر التي تندرج تحته.

المحتوى التجريبي والمنطقي للنظرية **Contenu empirique et logique** **de la théorie**

إن الحديث عن المحتوى المعرفي أو الإخباري يتضمن الحديث عن المحتوى التجريبي الذي يشير إلى (مجموعة القضايا التي تعارض هذه النظرية) وإن كان التعارض هنا ليس قائما بالفعل وإنما محتمل وإلا كان كلام "بوبر" بلا معنى.

وما يقصده بالمحتوى التجريبي للنظرية هي فئة المكذبات المحتملة لها. ويعود استعمال "بوبر" لمفهوم المحتوى التجريبي للفكرة القائلة: غن النظرية التي نخبرنا بالكثير عن الوقائع المشاهدة هي التي تمنع الكثير أيضا من الوقائع وتمنع حدوثه، بحيث إذا صدقت واحدة من هذه الوقائع المحرمة والمناهضة للنظرية ثم تكذيب النظرية على الفور، وهذا لا يعني أن "بوبر" يطالبنا بالتفرغ لتكذيب جميع النظريات العلمية القائمة وإنما يطالبنا بالبحث الدءوب عن الأمثلة السالبة للنظرية القائمة.

أما الحديث عن المحتوى المنطقي أو النظرية للقضية أو النظرية فهو يشير إلى فئة النتائج —من غير تحصيل الحاصل أي القضايا غير التجريبية— التي يمكن أن تشتق أو تستنتج من القضية أو النظرية.

وهذا لا يعني وجود خلاف بين المحتويين التجريبي والمنطقي للنظرية لأنه إذا زاد قدر المعلومات في النظرية أو قوتها المنطقية، فإن محتواها المنطقي والمعرفي يتزايدان أو يتناقصان بنفس النسبة، وهذا دليل على تشابه الفكرتين. ويعبر "بوبر" عن هذا التشابه في توضيح دور كل واحد منهما بارتباط الصيغة (1) بالصيغة (2):

1- م ت (ن1) > م ت (ن2)

2- م م (ن1) > م م (ن2)

حيث تشير (م ت) إلى المحتوى التجريبي، وتشير (م م) إلى المحتوى المنطقي وتشير (ن1، ن2) إلى نظريتين تجريبيتين. إلا أن ما يميز المحتويين هو:

المحتوى المنطقي يمكن تطبيق قاعدة تحويل في نطاقه، فإذا قرنا مثلا أن (ب) عنصر في المحتوى (أ)، وأن (ج) عنصر في المحتوى (ب) فإن (ج) تعد عنصرا في المحتوى (أ)، بينما لا يمكننا تطبيق هذه القاعدة على المحتوى التجريبي والسبب في ذلك يتضح في المحتوى التجريبي غير محدود (لا نهائي المحتوى). كما أن المحتوى المنطقي لنظرية ما يتميز بالقابلية للاشتقاق بحيث كلما أمكن اشتقاق أكبر عدد من القضايا كانت أكثر قابلية للتكذيب، وأصبحت نظرية علمية أكثر من غيرها. وهذا لا يعني وجود تباين بين المحتويين، بل نجد بينهما تساوقا و"بوير" يحدده في عدة نقاط: (فإذا كنا بصدد المقارنة بين قضيتين أو نظريتين (ل) و (ق) شريطة ألا تحتوي إحداها على عناصر ميتافيزيقية:

1- إذا تساوت قضيتان في المحتوى المنطقي، فلا بد أن يكون لهما نفس المحتوى التجريبي.

2- إذا كان المحتوى المنطقي للقضية (ل) أكبر من المحتوى المنطقي للقضية (ق) فلا بد أن يكون المحتوى التجريبي للقضية الأولى أكبر من المحتوى التجريبي للقضية الثانية أو مساويا له على الأقل.

3- إذا كان المحتوى التجريبي للقضية (ل) أكبر من المحتوى التجريبي للقضية (ق) فإن المحتوى المنطقي للأولى يجب أن يكون أكبر من محتوى الثانية أو غير قابل للمقارنة به على الأقل.¹²³

¹²³ - محمد محمد قاسم، نظرية المعرفة في ضوء المنهج العلمي، ص1

لا نهائية المحتوى Infinité du contenu

ذكرنا سابقا أن النظرية لا تصبح علمية إلا بقدر قابليتها للتكذيب وهذه الأخيرة ترتبط بالمحتوى بنوعيه سواء كان تجريبيًا أو منطقيًا. وهذا يعني أن مفهوم التقدم العلمي الذي يتحقق تدريجيا مع ظهور نظريات جديدة واسعة المحتوى يصل إلى مرحلة يصعب فيها حصر هذا المحتوى مهما كانت دقة وسائلنا وعظمت قدرتنا. وكمثال على ذلك: نظرية "نيوتن" في الجاذبية —إذا ظهرت قضية أو نظرية تتعارض معها كنظرية "انشتاين" في الجاذبية سوف تندرج تحت المحتوى المعرفي لتلك النظرية، ما دامت هذه الأخيرة تحتوي على مكذبات ممكنة للنظرية الأولى.

و"بوبر" يشير إلى أن كل نظرية منهما تندرج تحت المحتوى المعرفي للنظرية الأخرى، طالما أن كلا منهما تستبعد الأخرى وتمنعها وتحضرها.

فالمحتوى المعرفي لأي نظرية حاليا غير محدود طالما يتشكل وينمو في ظل النظريات التي تتعارض معها حاليا ناهيك عن النظريات التي تتخطاها في المستقبل. وهنا يصل "بوبر" إلى نتيجة معرفية ومنهجية حيث يقول (إننا لا نستطيع أن نعرف ولا أن نقيم هذه النظريات مقدما والدليل على ذلك أن "نيوتن" لم يكن ليتنبأ بانشتاين ولا بأحد من أتباعه)¹²⁴

وهذه العبارة البوبرية تحمل معاني كثيرة منها:

— التنبؤ الذي يرفضه "بوبر" لأنه يتعارض مع طبيعة العلم ونظرياته، فالعلم عنده يعيش اللحظة الحاضرة على حساب الماضي فقط، لأنه لا يتضمن قدرة على التنبؤ بالنظريات لا نستخلصها من وقائع تجريبية بل إنها تكشف بوسيلة وحيدة هي الاستنباط.

¹²⁴ Karl Popper. La quête inachevée. p34

أما قوله (لا نستطيع أن نعرف) عبارة يكررها "بوبر" عدة مرات. وهذه العبارة بغض النظر عما لها من نتائج ابستمولوجية فإنها تشير إلى نهائية المحتوى، ذلك أن محاولتنا لفهم نظرية يستدعي فهم كل ما ينتج عنها من قضايا، وهذا أمر صعب لأننا سنواجه بعدد لا محدود من القضايا غير قابلة للتنبؤ تتعلق بالمحتوى المعرفي للنظرية والمنطقي معا. وبالتالي فإن فهم نظرية ما هو مسعى لا نهائي وأن ما يمكن عمله هو فهم وإدراك النظريات الأفضل فالأفضل.

ولم يتوقف "بوبر" عند هذا الحد بل ذهب أبعد من ذلك بحيث إذا أردنا أن نفهم نظرية أفضل فعلينا أن نكشف علاقاتها المنطقية بالمشكلات القائمة والنظريات الحالية مما يضعنا في موقف لا نحسد عليه يصفه "بوبر" بقوله (إننا لا نعرف أبدا عن أي شيء نتحدث)¹²⁵.

تطور العلم:

خصص "بوبر" في كتابه "عقم المذهب التاريخي" فصلا كاملا يحمل عنوانا "هل للتطور قانون" يرى فيه أن البحث عن قانون للنظام الثابت في التطور هو قضية تاريخية مفردة تعبر عن مشاهدة علمية واحدة لا تمكننا من التنبؤ بمستقبل تطورها لكي تصبح قانونا. مثال: مهما كانت مشاهدتنا لنمو يرقه واحدة، فلن تمكننا من التنبؤ بتحولها إلى فراشة فيما بعد.

وفي كتابه "حدوس وتفنيدات" تحدث "بوبر" عن طبيعة التعلم عند الإنسان والحيوان عن طريق المحاولة والخطأ، الذي يعبر عن منطق في الاستدلال، سواء منطق الكشف العلمي أو منطق نمو المعرفة. وقد عبر "بوبر" عن نظريته "المحاولة والخطأ" بقوله (إننا لا -في سلبية- التكرارات التي تفرض علينا اطرادات معينة بل إننا نحاول -بإيجابية- أن نفرض الاطرادات على العالم، إننا نحاول أن نكشف عن وجود التشابه فيه وأن نفسرها في نطاق قوانين من وضعنا نحن، إننا نقفز الى

¹²⁵ Ibid. p35

النتائج دون انتظار المقدمات، وقد نبذ هذه النتائج في وقت لاحق إذا ما أشارت الملاحظة إلى خطئها¹²⁶. فالمنهج عند "بوبر" يعتمد على الفروض الجسورة، هي الطفرات التطورية. فالفرق بين "انشتاين" والأميبا، يستعملان معا طريقة المحاولة والخطأ، لا أن الفرق بينهما هو أن الأميبا يكره الوقوع في الخطأ بينما "انشتاين" يتميز بالملكة النقدية والاستفادة المتواصلة من هذه المحاولات عن طريق اكتشاف الأخطاء والقضاء عليها، فهو منهج التعلم من أخطائنا.¹²⁷ ورغم اتساق "بوبر" مع "داروين" في عدة نقاط:

- إن نمو معارفنا كمشكلة رئيسية في الابستمولوجيا خاصة العلمية لأنها أكثر أهمية ومغزى، يجيء نتيجة الانتخاب الطبيعي للفروض، فمعرفتنا تتكون في كل لحظة من تلك الفروض التي تبدي صلاحيتها حين تظل في صراع من أجل الوجود (صراع بين الفروض المتنافسة يستبعد منها غير الصالح)¹²⁸
- إذا أردنا أن نفهم سبب افتراض نظرية ما، فإننا علينا أن ننظر إلى النظرية أو الفعل على أنه استجابة للمشكلة التي تواجهه وهذا تطبيقا لما أسماه "بوبر" "منطق المواقف" La logique des situations وهذه الاستجابة تقدم كفرض يخضع للظروف البيئية التي تؤدي إلى واحد من ثلاثة أمور: الرفض التام أو التعديل أو قبوله. وهذا دليل على وجود تشابه بين آراء "بوبر" و"داروين" في النظرية التطورية (إن معرفتنا جاءت نتيجة تمثل تام للانتخاب الطبيعي عند "داروين" لأنه الانتخاب الطبيعي للفروض)¹²⁹، إلا أن هذا لا يعني غياب الاختلاف بين نظريتي "داروين" و"بوبر" في نظرية التطور ونبين ذلك من خلال النقاط التالية:

¹²⁶ Karl Popper " Conjectures and Refutations". p4

¹²⁷ Karl Popper, La connaissance objective, p35

¹²⁸ Karl Popper, The objective knowledge, p257

¹²⁹ Ibid. p261

1- إذا كان داروين يقول باللاعقلانية، أي العشوائية التامة أثناء تطبيق منهج المحاولة والخطأ، فإن "بوبر" يقول باللاعقلانية، لكن العشوائية غير تامة أثناء تطبيق منهج المحاولة والخطأ، كما يقول بالعقلانية والوعي عند:

- الاختبار النقدي للفروض.

- تطبيق منهج الاستبعاد عند تعديل الفروض، أي استعمال العقل كمعيار نقدي عند الثبوت من صدق فروضنا أو عند استبعادها إذا كانت كاذبة.

2- إذا كان "داروين" يفسر التطور ببقاء الأصلح في الكائنات، فإن "بوبر" يفسره ببقاء الأصلح من الفروض إلى الآن حتى لا يتوقف النمو وتصبح نظرية التطور مجرد تحصيل حاصل، ويمكن توضيح ذلك من خلال هذا المخطط:

مشكلة 1 _____ حل مؤقت مشكلة 2

ويبقى البحث مفتوحاً وذلك من حيث التطبيق لا النظرية.

3- إن "داروين" يقول بالشجرة التطورية: التي ظهرت عن أصل مشترك ليكن "الأميبا" ثم تفرغت إلى فروع يمثل كل واحد منها نوعاً يعكس تطوراً في اتجاه معين. تتميز هذه الشجرة بالاتجاه نحو الاختلاف والتعدد، ولن يبقى من فروعها إلا من يتغلب على الصعوبات التي تواجهه.

أما "بوبر" يقول بالشجرة: التي تعني أن معرفتنا تنمو وتتطور بأسلوب خاص وباتجاه مضاد عن الشجرة التطورية، فبدلاً من التفرع والتعدد نحو التكامل، نحو نظريات موحدة ويتحقق ذلك كلما زاد محتوى النظريات وزادت قوتها التفسيرية وتزداد سعتها وتشتمل نظريات أخرى. وأفضل مثال على ذلك: نظرية "نيوتن" عندما جمعت بين ميكانيكا "غاليلي" ونظرية "كيبلر" في الحركات السماوية. ونظرية "انشتاين" في النسبية عندما جمعت بين قوانين "نيوتن" وقانون حركة الأشعة الضوئية.

موضوعية الأساس التجريبي :

لاحظنا سابقا أن مسيرة المنهج العلمي هي مسيرة نحو المعرفة العلمية بمعنى أن العلم موجه نحو المعرفة الموضوعية لأنه ليس من حق العلماء أن يقولوا أن حدوسهم صادقة أو أنهم يعرفونها بالمعنى الذاتي للمعرفة العلمية. فالعلم عمل موجه نحو نحو المعرفة الموضوعية، إنها إضافات دائما قد يشوبها الخطأ أحيانا.

فعندما يتحدث "بوبر" عن المعرفة فهو لا يشير إلى حقائق مؤسسة أو مبررة بشكل نهائي (لا توجد ضمانات ضد الأخطاء)¹³⁰، فضلا عن ذلك فإنه عندما يتحدث عن المعرفة فإنما يتحدث عن المعرفة بالمعنى الموضوعي التي تخالف تقليدا يعود إلى "أرسطو" في "نظرية الإدراك العام" لأن هذا الأخير حسب رأي "بوبر" يبدأ من الواقعية وينتهي إلى الذاتية، ومن ثم يدحض نفسه ويحمل في طياته بذور فنائه.

وهذه المعرفة الموضوعية -الوحيدة- تحتوي على المعلومات والمعارف في أكثر صورها تجريدا، وسبيلنا إليها منهج موضوعي يستعمل البحث النقدي خلال الانتقال من حدوس تتعرض للاختبارات الموضوعية إلى حدوس أو فروض أو نظريات أوسع من حيث المحتوى والمضمون.

وهذه المعرفة الموضوعية -الوحيدة- تحتوي على المعلومات والمعارف في أكثر صورها تجريدا، وسبيلنا إليها منهج موضوعي يستعمل البحث النقدي خلال الانتقال من حدوس تتعرض للاختبارات الموضوعية إلى حدوس أو فروض أو نظريات أوسع من حيث المحتوى والمضمون.

¹³⁰ Karl Popper, La Connaissance Objective. p52

فهذه المعرفة وهذا المنهج يمثلان عند "بوبر" العالم 3، والحديث عن هذا العالم يستلزم الحديث عن العالم 1 والعالم 2.

العالم 1:

هو العالم الفيزيائي أو عالم الأشياء المادية العضوية وغير العضوية متضمنا الآلات وكل صور الحياة بما فيها أجسامنا وأدمغتنا.

العالم 2:

هو العالم السيكلولوجي الذاتي ، عالم الخبرة الذاتية الواعية أي الحسية ويمتد ليشمل ذكرياتنا وأفكارنا...

العالم 3:

هو عالم منتجات العقل البشري من لغة وعالم النظريات في ذاتها وعلاقتها المنطقية، عالم المشكلات، لوحات وكتب وسيارات وحواسب. فهو عالم البحث النقدي وكل صور نشاط عقولنا. هذا العالم يسميه "بوبر" -عالم المعرفة الموضوعية- بمعنى أنه مستقل عن عقول العالم 2 وواقعي لأنه يدفع الناس إلى إنتاج أشياء وإنجاز أفعال تؤثر في العالم 1.

ومن سكان العالم 3 ونزلائه خاصة (الأنساق النظرية والمشكلات والبراهين)¹³¹ ومن أعظم هؤلاء السكان (البراهين النقدية)¹³² لأنه لا بد من فحص النظريات أولاً بأول في ضوء المشكلات التي تبحث عن حل. كما يعتبر "بوبر" الكتب والجرائد والثقافات هي

¹³¹ Karl Popper. La Connaissance Objective, p120

¹³² Ibid. p120

موضوعات العالم³ في ضوء مناقشتها لنظرية ما والرفي بها، ولكن ما يهمنا هو المحتويات بمعناها المنطقي.

ويلعب التطور والارتقاء دورا هاما في تكوين هذا العالم³ ومن الأمثلة الدالة على ذلك: اللغة، ذلك الإبداع الإنساني الهام الذي تنصدر أهميته بقية مظاهر التطور الإنساني. تشترك اللغة عند الإنسان والحيوان في وظيفتين هما: التعبير عن الذات والتمييز والإشارة ، إلا أن ما يميز اللغة عند الإنسان إضافة إلى الخاصيتين السابقتين كونها لغة وصفية و برهانية. وقبل أن يصل إلى هاتين الوظيفتين الراقيتين، قطع الإنسان طريقا طويلا ساعده في بلوغ هذه الدرجة ما يتمتع به من ملكة النقد واستفادته من تطبيق منهج المحاولة والخطأ.

فالوظيفة الوصفية تنبثق عنها فكرة الصدق بمعنى مطابقة الوصف للوقائع (مطابقة ما في الأذهان لما في الأعيان). أما الوظيفة البرهانية للغة الوصفية، لأن البراهين تدور حول أوصاف أي تنقدها من حيث تضمنها لأفكار الصدق والمحتوى ورجحان الصدق، وهي كل أسس تقوم عليه المعرفة العلمية.

فمن دون ارتقاء اللغة الوصفية واللغة التي يفضلها "بوبر" هي لغة الكتابة، فإذا كنت بصدد الكتابة عن فكرة معينة أجد نفسي في معظم الأحيان مخطئا في الاعتقاد بأنني حاصل عليها فعلا -فليس ثمة موضوع للبحث النقدي- وتلك هي الوسيلة الوحيدة التي يمكن أن ترقى بها مشكلات ومعايير النقد العقلي في العالم³. وإذا كان للغة مثالا على تطور المعرفة العلمية والعالم³ ، فإننا نجد هنا الأخلاق والقانون والعقيدة والفلسفة والعلوم والفنون والأعراف...

ويتميز هذا العالم³ بخاصيتين الخاصية الواقعية وخاصية الاستقلال الذاتي.

أ- الواقعية:

يبدأ "بوبر" موضوعه بقوله (أعترف بأنني واقعي واقعية ساذجة)¹³³. وقد ورد هذا الاعتراف في بداية مقاله بعنوان (الابستمولوجيا من دون ذات عارفة). ويمكن أن نلخص مفهوم الواقعية للعالم في قوله (نستطيع أن نطلق كلمة -واقعي- على كل ما يمكن أن يؤثر في الأشياء الفيزيائية من نوع المناضد والكراسي وأفلام التصوير، كما نطلقها على أي شيء يمكن أن يتأثر بالأشياء الفيزيائية، ولما كان عالم الأشياء الفيزيائية لدينا قد غيرته النظريات كثيرا مثل نظرية ماكسويل وهرتز (1857-1894) Hertz H بمعنى أنه تغير من موضوعات العالم³، فإننا يمكن أن نطلق على هذه الموضوعات صفة الواقعية)¹³⁴.

ولذلك هناك مراتب في الواقعية أدناها ما ندركه بالحواس مباشرة، وأعلاها ما تشكله مجموعة النظريات والمشكلات والبراهين التي تشكل العالم³. وواقعية العالم³ عند "بوبر" قد تقل وقد تزيد عن واقعية المناضد والكراسي فهذه الأشياء المحسوسة التي تعبر عن الواقعية تختلف عن واقعية النظريات في ذاتها -تشير القضايا في ذاتها إلى القضايا الخالصة من متعلقاتها المادية والخالصة من الذات أو الذهن الذي يحملها- (إن القضايا في ذاتها والحقائق في ذاتها ل بولزانو (1781-1848) Bolzano. B هي من دون شك سكان العالم³)¹³⁵، وهذا لا يعني تقليل بشأن هذه القضايا وإنما هو إبراز الاختلاف.

إن النظرية في ذاتها ، لها وجود واقعي سواء جمعتها صفحات كتاب أو انعكست في صورة مرئية ومسموعة، مثال التلفزيون وما وراءها من شفرة عالية التجريد، فحتى هذه الرسائل المشفرة والمجردة واقعية لأنها قابلة لحل شفرتها وفك رموزها ومتحولة إلى صورة.

¹³³ Ibid. p120

¹³⁴ Karl Popper. La quête inachevée. p259

¹³⁵ Karl Popper. La connaissance objective, p140

فالنظرية توجد دائما في ذاتها سواء أدركناها أو لم ندركها، لأن وقوعي في خطأ لا يعني ضياع أو خطأ النظرية وإنما يعني خطئي وفشلي في إدراكها ولذلك قد يأتي شخص فيدركها إدراكا سليما.

ب- الاستقلال الذاتي:

يختصر "بوبر" في أطروحته الثانية من مقالته (ابستمولوجية من دون ذات عارفة) استقلالية العالم³ في قوله (باختصار فمقولي الثانية هي أن دراسة العالم³ للمعرفة الموضوعية، مستقل في قسمه الأكبر)¹³⁶، فالعالم³ مستقل رغم أنه من إنتاجنا ويملك قوة على التأثير على العالم² وحتى العالم¹.

وخلال تعليق "بوبر" على المدخل الذاتي للمعرفة الذي يقول أصحابه بأنه لا قيمة للكتاب من دون قارئ) وإذا فهمه القارئ أصبح كتابا بحكم الواقع، وإلا يظل في نظرهم مجموعة أوراق تحمل بقعا سوداء)¹³⁷. يعلق "بوبر" مستنكرا (إن عش الدبور هو عش الدبور حتى لو هجره ولم يستعمل من طرفه، وكذلك عش أي طائر يبقى هو عشا حتى ولم يسكنه أي طائر، وحتى الكتاب يبقى كتابا -بوصفه إنتاجا معينا- حتى لو لم يقرأ)¹³⁸.

ويضيف "بوبر" قائلا، أن كل كتاب تقريبا يحتوي على معرفة موضوعية، صادقة أو كاذبة، نافعة أو ضارة.

¹³⁶ Ibid. p125

¹³⁷ Ibid. p128

¹³⁸ Ibid. p128

وهذا العالم³ مستقل بذاته وبمشكلاته الخاصة بغض النظر عن إدراكنا له أو لا، وعادة ما ندركه متأخرين، فبعض المشكلات لا نجد حلا لها وأخرى لا سبيل للبرهنة عليها مثال: بديهية اللاهوائي التي نثق في صحتها من دون البرهان عليها، ودون العودة إلى الخبرة. ويدلل "بوبر" على استقلالية العالم³ بتجربتين عقليتين:

التجربة الأولى:

لنتصور تحكم كل الآلات والأدوات وكل تعلمنا الذاتي بما في ذلك معارفنا الذاتية عن هذه الآلات والأدوات وطريقة استعمالها، إلا أن المكتبات والقدرات على التعلم منها بقيت. من الواضح أن بعد العمل المضني، فعالمنا يمكن جديداً.

التجربة الثانية:

في هذه التجربة يجعل من التحطيم كبير (إذ يمتد ليشمل بالإضافة إلى ما سبق تحطيمه في التجربة الأولى، جميع المكتبات بحيث تصبح قدرتنا على التعلم في الكتب بلا فائدة)¹³⁹. وفي هذه الحالة نحتاج إلى ملايين السنين لنستعيد ما فقدناه من حضارتنا.

وفي الختام نقول انه لا يمكن حصر نظرية المعرفة ومنهجها عند كارل بوبر في هذه السطور لأنها أوسع وأشمل مما نتصوره، ولذلك أرجو من القراء أن يرجعوا إلى مؤلفاته الخاصة وخاصة "منطق الكشف العلمي". رغم وجود معارضين له أمثال "فيرابند" Paul Feyerabend إلا أنه يبقى منهجاً يحتذى به ويضاف إلى مجموع المناهج المتداولة في فلسفة العلوم.

¹³⁹ Ibid. p121

الأستاذ : الربيع لصقع

قسم الفلسفة – جامعة المسيلة –

منابع فلسفة سارتر

جان بول سارتر [1925 – 1980] واحد من الفلاسفة القلائل الذين نالوا شهرة كبيرة في منتصف القرن العشرين ، ولم يوجد في تاريخ الفكر الفلسفي المعاصر فيلسوف كتب كجان بول سارتر في عدة مجالات فكرية وأدبية متميزة ولعب أدوارا متميزة في صياغة الفكر الإنساني في القرن العشرين.

لقد كان القرن العشرون هو قرن سارتر كما عبر عن ذلك "برنارد ليفي"¹⁴⁰ فلقد كانت فلسفة سارتر فلسفة الالتزام والحرية ولم يكن القرن العشرون هو قرن سارتر فحسب بل هو القرن الذي شهد حربين عالميتين مدمرتين كانت نتائجهما وخيمة على البلدان الأوروبية ولقد وجدت صدى لدى بعض المفكرين والفلاسفة مثل "ميرلوبونتي" و "سارتر".

لقد كان لجان بول سارتر Jean Paul Sartre الفضل الكثير في انتشار الفكر الوجودي وهو الوحيد من بين الفلاسفة الوجودية الذي قبل بأن يوصف باسم الوجودي¹⁴¹ في حين لا يقبل "كيركيجارد" مثلا بهذه التسمية ويفضل بأن يقال عنه أنه مجرد باحث في الأمور الدينية والإلهيات يضع الله أمامه فيما بينه وبين نفسه ويبحث فيه عن هذه النظرة الذاتية كموقف عام له في الحياة.

¹⁴⁰ محمد الجوة : دروس في الفلسفة ، مطبعة التفسير الفني ، 2004 ، ص : 217.

¹⁴² - سارتر بول فيليب " سارتر حياتي وقف على الفلسفة ، ترجمة دكتور كمال فوزي الشرايبي العرفة ، العدد 260 ، 261 ، نوفمبر 1983 ، ص : 206.

أما "هيدغر" HEIDGGER وباعتبار أن الأساس الذي تقوم عليه فلسفته هو البحث في الوجود العام شأنه شأن أي فلسفة أخرى فإنه يرفض هو الآخر أن يقال عنه إنه فيلسوف وجودي لأن الفيلسوف الوجودي يقتصر في بحثه على الوجود الخاص أي على الوجود البشري الخاص ولا يتعداه إلى البحث في الوجود العام أما "كارل ياسبيرس" فإنه يقول : " أنا فيلسوف للوجود لكني أرفض لفظة وجودي الأمر الذي يدعوننا إلى نضع إلى جانب مصطلح الفلسفة الوجودية مصطلح آخر هو فلسفة الوجود وأن نفرق تبعا لهذا بين الفيلسوف الوجودي وفيلسوف الوجود ، ويضاف إلى هذه الطائفة فيلسوف آخر هو "جيريال مارسيل".

وإذا كان لسارتر الفضل في أن يحمل اسم الوجودي فإنه له الفضل أيضا في أن يسخر جهوده المتعددة لنشر هذا المذهب سواء في فرنسا والأوساط الفلسفية أو خارجها خارج الأوساط الفلسفية خصوصا وقد عرف عنه أنه كان فيلسوفا وناقدا وأديبا وعالم اجتماع ومفكرا سياسيا وكاتبا مسرحيا فضلا عن تصديره للكثير من الكتب¹⁴².

إن السؤال الذي يتبادر إلى أذهاننا هو ما هي المنابع الفلسفية و الفكرية التي شكلت معالم هذه الشخصية ؟ ومن هم الفلاسفة الذين تأثر بهم؟.

لاشك أن هناك منابع عديدة ومتنوعة استقى سارتر منها بعض مقومات فلسفته، مثلما أن هناك فلاسفة كثر اطلع سارتر على بعض مؤلفاتهم. ولتحليل كل عناصر تلك الصورة وجب البحث والتنقيب في جل تلك المنابع وأفكار بعض الفلاسفة والأدباء ولتكن البداية مع الأدب الفرنسي.

¹⁴² Lucien Goldmann , marxisme et sciences humaines . Gallimard ; paris 1970
p243

أولا : الأدب الفرنسي

إذا كان الأدب في أي أمة هو مرآة تنعكس عليها سمات الحياة في هذه الأمة فهو كذلك وفي نفس الوقت عامل فعال في خلق هذه السمات ، وهكذا لم يشذ الأدب الفرنسي عن هذه القاعدة إذ جاء صورة معبرة عن الحياة الفرنسية في الفترة الممتدة بين نهاية الحرب العالمية الأولى إلى حين اندلاع الحرب العالمية الثانية.

لقد اتسم الأدب بالدعوة إلى الحرية والتحرر من كل قيود المجتمع والأسرة والدين والأخلاق وحتى من الماضي وهذه الدعوة جسدها حرية عرفت في الأدب بحركة الرفض الكلي dadaïsme وهي الحركة التي جاءت في أعقاب الحرب العالمية الأولى.

وعندما نقرأ أدب أندري جيد باعتباره نموذجاً للأدب في الفترة ما بين الحربين العالميتين نكتشف أنه أدب ينصب على البحث عن قيم جديدة باعتباره أن كل القيم القديمة مرفوضة ووجب التحرر منها ، وهكذا جاءت صورة " لافكاديو lafo-codio بطل جيد نموذجاً للإنسان المؤمن بحريته والمتحرر من كل قيمة مهما كان مصدرها.

ويرى جيد أن إنتاجه الأدبي يقوم بوظيفة إثارة الارتياح " إن التمرد والفحص الحر وتحرير الروح وما تطلبه الذات أمام نفسها فحسب " ، هذه هي القيم أي كان يرى أن أدبه يدعو إليها¹⁴³.

إن أدب جيد يرفض الأخلاق التقليدية ويعود بالإنسان إلى فرديته لأنه يدعوه إلى التحرر من القيم المتعارف عليها ومن عبودية المجتمع والأسرة والدين والأخلاق وحتى ماضيه الخاص¹⁴⁴.

¹⁴³ - حبيب الشاروني: " فلسفة جان بول سارتر ، نشأة المعارف بالإسكندرية ، د ت ص ، 30.

¹⁴⁵ - لأندريه جيد تظهر بقوة وعنف دعوى " جيد " إلى nourritures terrestres في رواية الغذاء الأرضي ممارسة الأهواء بكل ما فيها من جرارة وخيمة.

وهكذا يجيء الأدب عند جيد : فيه دعوة للذات الحرة وفي نفس الوقت تحلل من الأوضاع الأخلاقية ورفض للتقاليد والعادات وللقيم والعرف ، ونستطيع أن نقول أيضا أن الأدب في الفترة بين الحربين كان أيضا فنا يرمي إلى خلق الجمال وبحثا ميتافيزيقيا أو على الأقل بحثا سيكولوجيا يستهدف الكشف عن أسرار الذات وتأكيدا بعد أن تتحرر من كل القيم.

أما الحركة السيريالية " Surréalisme " والتي مثلها "أندريه بريتون" André Breton فإنها أرادت بدورها أن تحرر الإنسان من التفكير العقلي ومن وضعه الاجتماعي لتسلمه إلى الدوافع اللاشعورية بهذه الحركات الأدبية المتمردة على القيم والتقاليد والأخلاق والعرف والعادات انفتح المجال أمام نزعات فردية ترمي إلى تعرية الإنسان من القيم والتقاليد وتركه لذاته وحرته.

يقول "ألبيريس" r m albéres "إن الفكرة القائلة بأن طرق حياتنا ليست مرسومة رسما كاملا وإنما تتوقف علينا وحدنا ، وأن كل شيء ينبغي أن يعاد ويبدأ من جديد وأنه ليس هناك صيغ يمكن أن تحدد سلوكنا وليس هناك أنساق يمكن أن نطمئن إليها وأن توفر لنا الراحة ، هذه الفكرة ليست في نهاية الأمر إلا الفكرة العامة التي تصبغ أدب عصرنا كله "145.

إن القيم التي كان يدعوها إلى الأدب الفرنسي خصوصا عن "جيد" و"جان كوكتو" J Cocteau هي نفسها التي حملها سارتر في مرحلة أولى من مراحل تفكيره الفلسفي.

إن الحرية التي تدعو إليها الاتجاهات الأدبية في فرنسا هي حرية ذات معنى اجتماعي فهي حرية تتناول السلوك الأخلاقي والاجتماعي والسياسي وتعمل على أن يتحلل الإنسان من الأوهام

¹⁴⁶ - حبيب الشاروني: فلسفة جان بول سارتر ، نشأة المعارف بالإسكندرية ، د ت ص : 22.

والتقاليد وعلى أن يظل حاصلًا عليها وإنما من حيث حرية فارغة فراغا يسميه الفرنسيون بكلمة مجانية *gratuité* .

إن هذا المعنى أدى سارتر إلى القول بالحرية بالمعنى الفلسفي ، حرية تصور مأساة الإنسان في القرن العشرين عندما يترك وحيدا فلا يستنجد بالإخوة كما يفعل كامل ولا بالله أو بالشيطان كما يفعل جورج برنانوس. سارتر إذن يستوعب جميع المذاهب الأدبية التي وجدت في الفترة ما بين الحربين بروح الفيلسوف فيتناولها في نطاق النسق الفلسفي الذي يقيمه ويمقتضى المنهج الفلسفي الذي يتبعه.

ثانيا : أثر الفلسفة الفرنسية

امتازت فلسفة سارتر باعتباره فيلسوفا فرنسيا بأخص خصائص الفلسفة الفرنسية في كونها فلسفة تقول بالحرية الإنسانية ولنحاول أن نبين قيمة الحرية في الفلسفة الفرنسية أولا ثم كيف أثرت هذه الفلسفة على سارتر ثانيا؟

الفلسفة الفرنسية ابتداء من القرن السابع عشر فلسفة ديكارتية رغم وجود فلاسفة سابقين لديكارت أبرزهم "القديس أوغسطين" و"القديس أنسلم" و"دونس سكوت" استطاعت بما أحدثته في عالم الفكر وفي المنهج أن تسيطر على العقول وان ينتقل أثرها إلى خارج الأوساط الفرنسية وإلى أوروبا بأسرها ، وعد عندئذ ديكارت أبا للفلسفة الحديثة ولقبت الفلسفة الأوروبية الحديثة بالفلسفة الديكارتية.

ينظر ديكارت إلى الحرية من مستويات مختلفة وجب توضيحها كالتالي :

المستوى الإلهي : كما هو معلوم الحرية عند ديكارت صفة الله الذي هو المبدأ الأول والموجود الحر حرية مطلقة لا يحدها حد وهذه الحرية المطلقة التي ينسبها ديكارت إلى الله هي ذاتها التي ينتزعها سارتر عنه وينسبها إلى الإنسان.

-المستوى الإنساني : الحرية في المستوى الإنساني تقررها ثلاث أفكار رئيسية في فلسفة ديكارت هي فكرة المنهج والشك (الكوجيتو) والإرادة.

أما المنهج الديكارتي فيكشف لنا بمقتضى قاعدة البدهة والوضوح عن أول وأبسط مواقف ديكارت في الحرية لا بمعناها الميتافيزيقي وإنما الحرية مأخوذة بمعنى التحرير أي الحرية في مستوى المنهج وطريقة التفكير فحسب.

والحرية عند هذا المستوى هي حرية سلبية أنها لا ترقى إلى القدرة على الرفض بل تقف عن الامتناع عن التسليم بما لا نثق فيه ¹⁴⁶.

إن القاعدة الأولى وهي قاعدة البدهة والوضوح العقلي تقرر : أن لا أسلم إطلاقا بشيء على أنه حق ما لم أعلم واثقا أنه كذلك ... وأن لا أدخل في أحكامي إلا ما يمثل لعقلي في وضوح وتميز بحيث يستحيل معهما أن يكون عندي أي مجال للشك "، ورغم أن هذه القاعدة لا تخبر عن فكرة الحرية بكل وضوح إلا أن الفلسفة الحديثة في أوروبا عامة وفي فرنسا على الأخص اعتبرت إعلانا عن الحرية الفكرية وإعلاء لسلطة العقل وإسقاطها لكل سلطة أخرى عداها ، وبمقتضى هذه القاعدة استطاع المفكرون ابتداء من عصر ديكارت أن يستبعدوا مسائل الدين وطبيعيات أرسطو ومنطقه لأنها لا تقوم على العلم الوثيق الذي يدعوا له ديكارت وأن يبدووا في جميع المجالات العلمية والفلسفية بالتححرر من نير السلطات التي كبلت الفكر الأوروبي في العصور الوسطى.

¹⁴⁷ - حبيب الشاروني ، فلسفة جان بول سارتر ، نشأة المعارف بالإسكندرية ، د ت ص : 56.

وإن حرية وبمعنى التحرر وفق أولى قواعد المنهج الديكارتي هي حرية فكرية تقف عند مستوى المنهج ولا تتعداه إلى حرية الأنا أي إلى الحرية بمعناها الميتافيزيقي.

أما فكرة الشك أو الكوجيتو فهي تؤكد مقدرة الأنا على الإنكار وعلى الرفض وعلى التعليق إنها تؤكد قدرة الوعي على أن يظل في حالة من التأجيل أو التعليق أو التوقف عن الحكم . إن الحرية هي عين القدرة على الرفض أو التعليق وبما أن الشك هو الذي يتيح للوعي أن يكون قادرا على الرفض والتعليق فالشك هو الذي يتيح للوعي أن يكون حرا وحرية الشك تأخذ في فلسفة ديكارت مستوى آخر غير الحرية الفكرية التي رأيناها في " المقال " فبينما نرى الحرية في المقال تقتصر على رفض ما لا يتمثل للعمل إلا في وضوح وتميز نرى الحرية في " التأملات " حرية مطلقة تضع الوجود واليقين نفسه موضع الشك ، إنها تشك في استدالات العمل كما تشك في موضوعات الحواس وهي تشك فيما يخطر للعقل من أفكار سواء أكان ذلك في اليقظة أم في النوم كما تشك في أن الله يعصمنا بمقتضى طبيعته من الوقوع في الخطأ ، وحرية الشك لا تقف عن هذا فحسب وإنما تمضى وتفرض وجود روح خبيث أو شيطان مكر يتناول ماهية الحقيقة وصدق الفكر ، فحرية الشك إذن هي حرية مطلقة أو هي حرية الأنا في شكه المطلق ، وحيث أن الشك تفكير فحرية الأنا في الشك هي حرية الأنا أفكر.

أما فكرة الإرادة أو الحرية كما تتمثل في الإرادة فيبسطها ديكارت بصفة خاصة في كتابه " مبادئ الفلسفة " وفي خطاباته للأب ميسلان MESLAND في عامي 1644 - 1945 ونحن نعلم أن الإرادة عند ديكارت هي إحدى قوتين هما الفهم أو الإدراك بالفهم se déterminer par l'entendement ، والإرادة أو توجيه الإرادة par le volonté ، فإذا كان الفهم في حالة انفعالية تتحدد بمقتضى ما في أفكارنا من ضرورة سواء أكانت هذه الأفكار عرضية adventice أم تخيلية fictives أم فطرية

innées فإن الإرادة كما يقرر ديكارت هي بصفة مبدئية ونقول مبدئية لأننا سرعان ما سنكتشف أن الإرادة عند ديكارت تأتي في ثلاث مستويات :

المستوى الأول: هو باعتبارها حالة فاعلة مستقلة عن الفهم بموجبها تصدر الأحكام .

المستوى الثاني: باعتبارها حالة انفعالية خاضعة لمدرجات العقل الواضحة.

المستوى الثالث: باعتبارها حالة فاعلة ندركها بتجربتنا مباشرة وندرك أننا قادرون بمقتضاها على التمييز بين الخطأ والصواب وعلى اختيار الصواب والامتناع عن الاعتقاد في الخطأ. حالة فاعلة بمقتضى استقلالها عن نور العقل وكما يدل على ذلك وقوعها في الخطأ بعبارة أخرى إن عمل الفهم هو مجرد الإدراك دون إثبات أو نفي أما الإرادة فهي عنصر في الحكم الذي بموجبه ثبت أو نفي أي شيء وهي أيضا إصدار الحكم أو نفس فعل الحكم فالإرادة إذن تعلق على الفهم أو هي مستقلة عن نور العقل بحيث لا يتحتم أن تنقاد له أو تخضع لإدراك الفهم ، إنما إرادة حرة تستوي أمامها كل مسوغات العقل فالحرية هنا حرية اللامبالاة *liberté d'indifférence* أو هي مجرد اختيار تعسفي لا مسوغ له ، إلا أن هذه الحرية هي في الإنسان أدنى درجة من درجات الحرية ، أما إذا اهتدت الإرادة بنور العقل في ضوء البواعث المعقولة فإننا نحصل على أعلى درجة من درجات الحرية هي حرية العقل أو هي حرية الإرادة المهدية بنور العقل . وديكارت في بعض نصوصه المتأخرة " مبادئ الفلسفة " لا يقف بالحرية عند هذا المستوى إنما يؤكد أننا حاصلين على حرية ايجابية فعالة تتيح لنا أن نمتنع عن الاعتقاد في الخطأ حتى إذا أراد الله أن يوقعنا فيه ، وبموجب هذه الحرية نصبح سادة على أفعالنا بحيث نكون أهلا للمدح حين نحسن أدائها، هذه الحرية المطلقة ندركها بتجربتنا المباشرة ولا ينبغي أن يمنعا اعتقادنا في قدرة الله اللامتناهية وفي حريته المطلقة من الاعتقاد في حريتنا التي نعرفها بالتجربة

المباشرة فليس ثمة تعارض عند ديكارت بين حرية الإنسان المطلقة التي يعانيتها بتجربته المباشرة بين حرية الله اللامتناهية التي تترك بمقتضى طبيعتها أفعال الإنسان حرة لا محددة.

إن حرية الله هي من طبيعة أخرى تعلو الفهم فكل الأشياء ترجع إليها ولكنها لا تجبر إرادتنا على الفعل ولا ينبغي أن يمنعنا جهلنا بطبيعة الحرية الإلهية من أن نكون متأكدين من حريتنا المطلقة.

وخلاصة الأمر إذن هو أن الحرية في فلسفة ديكارت تأخذ معاني متباينة وتتدرج في مراحل مختلفة فهي تبدأ بحرية اللامبالاة المستقلة عن نور العقل ثم تنتقل إلى مستوى آخر وهو الحرية المعقولة أو هو تحدّد الإرادة وفقا لنور العقل ثم ترقى أخيرا وكما يتضح من بعض نصوص المبادئ والخطابات ديكارت للأب " ميسلان " إلى مستوى الحرية المطلقة . وإذا كانت حرية اللامبالاة هي أولى مراحل الحرية بالنسبة إلى الإنسان فهي ليست كذلك بالنسبة إلى الله إن الله يعين إرادته دون أن يتقيد بأي مسوغ إنه هو المبدع للمسوغات والبواعث لجميع الحقائق الأبدية ، فحرية اللامبالاة هي جوهر الحرية الإلهية ولأجل أن نفهم كيف تنتقل الحرية المطلقة من مجال القدرة الإلهية في فلسفة ديكارت إلى مجال القدرة الإنسانية في فلسفة سارتر ينبغي أن ننظر في الاتجاهات الديكارتية التي توصلنا إلى سارتر وعي عديدة ومتنوعة وحسبنا هنا أن ننظر في ثلاثة اتجاهات :

الأول : هو تأثير ديكارت المباشر في فلسفة سارتر

الثاني : فيطلع من ديكارت ونجدّه عند كل من كانط و هوسرل ثم هيدغر ثم سارتر

الثالث : يطلع من ديكارت ونجدّه عند مين دي بيران و لوكييه و كورنو و بوترو ثم سارتر.

أما الاتجاه الأول : يذهب سارتر في مقاله عن " الحرية الديكارتية " إلى أن الحرية الحقيقية لا نجدّها إلا في المنهج الديكارتّي باعتباره بناء تظهر فيه حرية الأنا وقدرته على الخلق والإبداع كما أن هذه الحرية بمعناها الإيجابي تكشف عنها قواعد المنهج الديكارتّي عدا القاعدة الأولى باعتبارها

لا تكشف إلا عن حرية في معناها السلبي أي في مستوى التحرر فحسب . إلا أن سارتر سرعان ما يكتشف أن هذه الحرية الديكارتية هي زائفة لأنها نابعة من فلسفة ديكارتية ترد جميع الحقائق إلى الله ومن ثم تنتفي الحرية عند الإنسان وترجع إلى الله وحده " إن الله عند ديكارت هو أكثر الآلهة حرية إنه الإله الوحيد الخالق " ¹⁴⁷.

إن الاتجاه الثاني الذي يوصلنا إلى سارتر فيبدأ عند الكوجيتو الديكارتية بحكم أن الكوجيتو قد أدى خلال فلسفة كانط ثم هوسرل ثم هيدغر إلى إقامة فلسفة سارتر عن الوجود.

فليس الأنا عند هوسرل جوهرًا متقومًا بذاته كما هو الأمر عند ديكارت وليس مبدأً متعالياً للربط بين الظواهر كما هو الأمر عند كانط بل هو باعتباره وعياً معيناً لعلاقة بين الذات والموضوع ويقول هوسرل " إن كل وعي هو وعي شيء ما " ¹⁴⁸، فليست هناك ذات من جهة وموضوع من جهة أخرى يمكن أن تنشأ بينهما علاقة بل إن الذات هي فعل متصل بموضوع وتحولت فكرة القصدية على يد هيدغر إلى علاقة وثيقة أو ارتباط دائم بين الإنسان والعالم ، وبين الإنسان وغيره من الناس وهي ليست علاقة بين ذات من جهة وموضوع من جهة أخرى ، إنما هي علاقة عميقة تتسم بالاهتمام أنها علاقة انفعالية قوامها الانشغال والشعور بالهم ويكتشف عنها الوجود نفسه من حيث أن الوجود يعني الخروج عن الذات نحو العالم ونحو الآخرين.

وهكذا يخطو هيدغر بفكرة القصدية خطوة أبعد كثير من هوسرل متجهاً نحو العالم ومبتعداً في نفس الوقت عن الكوجيتو الديكارتية.

¹⁴⁸ - حبيب الشاروني : فلسفة جان بول سارتر ، نشأة المعارف بالإسكندرية ، ص : 62.

¹⁴⁹ - نفسه ، ص : 65.

أما إذا عدنا إلى سارتر فإننا سرعان ما نكتشف تبنيه لفكرة القصدية شأنه في ذلك شأن هوسرل و هيدغر — لإقامة أنطولوجية عن الوجود غير أنه يبدأ من الأنا شأنه في ذلك شأن ديكرت يقول سارتر: " لا يمكن أن توجد أي حقيقة كنقطة انطلاق غير حقيقة الكوجيتو : أفكر أنا موجود. فهذه هي الحقيقة المطلقة للوعي الذي يدرك ذاته ، وكل نظرية تتناول الإنسان خارج تلك اللحظة التي يدرك فيها ذاته هي أولا نظرية تلغي الحقيقة لأن جميع الموضوعات خارج الكوجيتو الديكارتية تكون مجرد احتمالية ، وكل مذهب يبني على الاحتمالات ولا يتعلق بحقيقة ما يهوي في العدم . إن تعريف المحتمل يتطلب معرفة الحقيقة ، وإذن فكي توجد حقيقة ما لا بد من وجود حقيقة مطلقة وهي تلك التي يتناولها الناس في بساطتها وسهولتها والتي هي إدراك الإنسان لذاته إدراكا مباشرا ومن غير أي وساطة "149.

من خلال هذا النص يظهر جليا أن سارتر يعتقد أن الحقيقة الوحيدة التي يمكن أن نعتمدها نقطة بداية هي الكوجيتو وبالفعل يتخذ سارتر الكوجيتو مبدأ أول ليذهب منه إلى موضوعات أخرى مغايرة له ولينظر بالتالي في الأنا الواعي وموضوعه معا في علاقتهما التي لا تنفك يقول سارتر: " إذا كان الكوجيتو يقود ضرورة إلى خارجه وإذا كان الوعي انحدارا زلقا لا نستطيع أن نستقر عليه دون أن نجد أنفسنا في الحال ننصرف خارجه إلى الوجود في ذاته (أي الأشياء) فذلك لأن الكوجيتو ليس حاصلا في ذاته إطلاقا على ما يكفي لان يكون ذاتية مطلقة ، إنه يحيل أولا إلى الشيء "150.

¹⁵⁰ - حبيب شاروني : فلسفة جان بول سارتر منشأة المعارف بالإسكندرية د ت ص : 66 .

¹⁵¹ - نفسه، ص 67

إن سارتر ينظر إلى الأنا من حيث هو موجود وفي فرديته الخاصة وجودا عارضا غير لازم وغير حاصل على ماهية سابقة ، إن سارتر لا يطلب من الكوجيتو أن يعطينا حقيقة خاصة بالماهية كما يفعل ديكرت وإنما يكشف لنا فحسب عن ضرورة الواقع *une nécessité de fait* وكي يقرر بالتالي الحرية الإنسانية من حيث حرية خاصة بالأنا أو من حيث هي مجرد ضرورة واقع.

إذن سارتر ينطلق من الكوجيتو ولا يقف عنده إنه يذهب إلى الموضوعات التي يقصدها الوعي وهي نفس الفكرة الجوهرية التي نبجدها عند هوسرل غير أن هوسرل لم يتابع هذه الفكرة في نتيجتها الضرورية ومن هناك كان انتقاد سارتر لفلسفة هوسرل من حيث فلسفة تقتصر على دراسة التركيبات الجوهرية للوعي.

يقول سارتر في الوجود والعدم " إن ديكرت قد تساءل عن المظهر الوظيفي للكوجيتو " إن أشك أنا أفكر " وأراد أن ينتقل من هذا المظهر الوظيفي إلى الجدل الوجودي ودون أن يستعين في ذلك بما يوجهه ، فوقع من ثمة في غلطة الجوهرية ، (يعني القول بان الأنا هو جوهر مفكر) أما هوسرل فقد فطن إلى هذه الغلطة ، ومن ثمة بقي وهو في حذر ، في مستوى الوصف الوظيفي وترتب على ذلك انه لم يتجاوز الوصف الخالص للظاهرة من حيث هي كذلك ، وانغلق داخل الكوجيتو أما هيدغر فقد وصل مباشرة إلى التحليل الوجودي دون أن يمر بالكوجيتو¹⁵¹.

إذا تأملنا مليا في هذا النص فإننا نكتشف انتقاد سارتر أولا لديكرت إذ يرى أن الأنا ليس جوهر قائما بذاته على غرار ما رأى ديكرت وثانيا لهوسرل الذي ظل حسب رأي سارتر حبيس الكوجيتو واقتصر بالتالي على دراسة التركيبات الجوهرية للوعي دون أن يبين أهمية الانطلاق ، ثم

¹⁵² - حبيب شاروني: فلسفة جان بول سارتر، منشأة المعارف بالإسكندرية دت ص ، 68 .

ينقل سارتر إلى نقد هيدغر من حيث أنه لم ينطلق من الكوجيتو باعتباره الحقيقة المطلقة الأولى التي يجب البدأ منها. نستطيع أن نقول إن سارتر يبدأ من الكوجيتو ولكنه يتخذ وسيلة لإرساء أنطولوجيا عن الوجود.

أما الاتجاه الثالث فهو اتجاه فرنسي خالص يقوم على تأكيد الحرية الإنسانية.

ف " مين دي بريان " (Maine de Brian) يبدأ من الأنا غير أن الأنا عنده ذو معنى مختلف عن الأنا عند ديكارت ، إن الأنا عند مين دي بريان يعرض نفسه في شعوره بالجهد العضلي ، إنه قوة لا مادية تفعل في مادة معارضة وفي هذه المعارضة يشعر بالأنا بنفسه ويشعر بأنه حر من حيث هو قوة فاعلة في مادة معارضة فمن دي بريان يستخرج الحرية مباشرة من شعور الأنا بما فشعور الذات بالقدرة على ممارسة الحرية يفيد الوجود الحقيقي لهذه القدرة.

أما جول لوكييه (JULES LEQUIER) فالحرية عنده هي الشرط السابق عن كل حقيقة نستطيع أن نعلمها وهي بالتالي الحقيقة الأولى السابقة على كل الحقائق التي نعرفها يقول لوكييه " كيف أقوم أي خطوة في البحث بل أتردد ما لم يكن ذلك بواسطة تحرك أفكاري حركة حرة " ¹⁵².

أما أنطوان اوجيستان كورنو (Antoine – Augustin Cournot) فقد حاول أن يدلل على الحرية من خلال محاولة دحضه الجبرية العلمية بمبادئه في المعرفة بعوامل الاحتمال و اللاتعيين من جهة وبالقول بالصدفة على نحو ما تظهر في الوقائع أو الظروف التاريخية للظواهر العلمية المختلفة.

¹⁵³ - حبيب شاروني : فلسفة جان بول سارتر، ص، 71.

أما شارل رينوفيه (Charles Renouvier) فإن فلسفته تدور حول إثبات الحرية التي هي الركن الأول والأساسي في هذه الفلسفة المتأثرة بكل من ديكارت وجول لوكيه JULES LEQUIER.

أما إميل بوترو (Emile Boutroux) فقد بين لا سيما في كتابه " في إمكان قوانين الطبيعة "¹⁵³ أن القوانين الطبيعية هي مجرد مناهج نضعها بطريقة تعسفية دون أن تنطبق على الظواهر انطباقا تاما فلا وجود لمعادلة بين الضرورة المنطقية التي يحملها التفسير الرياضي وبين ظواهر الوجود الواقعي ، وإذا كان التباين ظاهرا بين القوانين المنطقية وبين القوانين الرياضية ، من حيث أن الأخيرة أكثر تعقيدا فإن هذا التباين أوسع وأظهر بين القوانين الطبيعية والقوانين الرياضية مما يفسح المجال إلى القول بإمكانية الحرية في مقابل هدم فكرة الحتمية العلمية.

إن هذا الاتجاه الذي يقر بالحرية الإنسانية والذي تأثر بالفلسفة الديكارتية هو ذات الاتجاه الذي تأثر به سارتر الذي اقتضى موقفه الأحادي من أن ينتقل فكرة الحرية من الله باعتباره هو مبدع القيم والمبادئ - مثلما اعتقد ديكارت - إلى الإنسان نفسه . وبعبارة أخرى فإن الحرية الخلاقة التي اختص بها ديكارت الله وحده هي عين الحرية الخلافة التي اختص بها سارتر الإنسان وحده . ولكن هذه الحرية لم تنتقل من الله إلى الإنسان إلا بعد أن مرت الإنسانية بقرنين من الزمان وعانت فيها أزمة الإيمان وأزمة العلم.

¹⁵³ Emile Boutroux : de la convergence des lois de la nature (libraire Félix alcan, paris , 1921

ثالثا : أثر الفلسفة الألمانية

مما لا شك فيه أن الفلسفة الفرنسية قد تأثرت منذ الحرب العالمية الأولى بالفلسفة الألمانية التي بدأت تدخل إلى فرنسا وتلقى اهتماما متزايدا ولذلك فإنه كما يقول إميل برييه Émile Bréhier "إننا كي نتبع الفكر الفرنسي عقب حرب 1944 عن المستحيل أن نتجاهل الحركات الفكرية الآتية من الخارج ... والتي وجهت الفلسفة الفرنسية وجهات جديدة ..."¹⁵⁴.

وفلسفة سارتر وإن كانت قد استمدت مضمونها الاجتماعي والسياسي و القيمي من واقع المجتمع الغربي عموما والفرنسي خصوصا فهي لم تتبلور ولم تتحدد أطرها المفاهيمية إلا في إطار النسق الفلسفي المستلهم من الدراسة الظاهرية الألمانية بأقطابها الثلاثة هيغل ، هوسرل هيدغر. أن انشغال سارتر بأحداث عصره ومشاركته فيها وإبداء آرائه فيها من ناحية وانشغال الناس بآرائه وأفكاره وفلسفته من الناحية الأخرى إنما هي أمور تتفق تمام الاتفاق مع ذلك التقليد الفرنسي العريق أي أن جان بول سارتر ليس حالة استثنائية في تاريخ الفكر الفرنسي المعاصر وان كان هو من أفضل الأمثلة على مشاركة الفلاسفة في الأحداث العادية واهتمام المثقفين بل والرجل العادي أحيانا بالمذاهب الفلسفية.

لقد تأثر سارتر بالفلسفة الهيكلية مؤخرا أي بعد الحرب العالمية الثانية ذلك أن هيغل كان مجهولا في الفكر الفرنسي نظرا لقلة الترجمات وعدم دقتها ويرجع الفضل في انتشار فلسفته بعد الحرب إلى المجهودات التي قام بها هيپوليت Hyppolite وترجماته الجيدة لها ، ويتحدث سارتر عن ذلك في لقاء نشر له في جريدة le monde يوم 14 ماي 1971 يقول فيه : " وجدت

¹⁵⁴ Emile Bréhier : transformation de la philosophie française Flammarion , paris 1950 , p : 75.

نفسى حوالى 1939 قد عرفت الكثير من الأشياء عن هيغل الذي لم أفهمه جيد بيد أنى فهمته إلا بعد الحرب بفضل ترجمة هيبوليت ونقده له "155.

لقد درس هيغل الوعي فى مراحلہ الثلاثة كما تقضى بذلك الفينومينولوجيا عنده وهى التى ترى أن الفكر ومظاهر الفكر مرتبطان فى المرحلة الأولى يكون الوعي فى ذاته en soi والأشياء خارجه عنه ، وفى المرحلة الثانية ينعكس الوعي على ذاته ويتميز بين الأشياء ويدرك الوجود فى مظهره فىصير وعيا لأجل ذاته pur soi وفى المرحلة الثالثة تكون الذات المطلقة شاملة للوعي فى ذاته والوعي لأجل ذاته ، وهكذا يضع هيغل مجموعة من المصطلحات الفلسفية سيأخذها عنه سارتر وسنجدها أساسية فى فلسفته.

ومما لا شك فيه أن الفلسفة الوجودية بنوعها الملحدة والمؤمنة مدينة فى كثير من أفكارها لـ " سورني كير كيچارد " الذى لم يكن فيلسوفا ألمانيا وإنما كان مفكرا دنمركيا كتب بلغة بلاده غير أن الأثر الذى تركه فى الفلسفة الوجودية الفرنسية كان عبر الفلسفة الألمانية خاصة فلسفة هيدغر.

لقد حمل كير كيچارد على الفلسفة المثالية وبالخصوص على ممثلها هيغل الذى حاول تشييد النسق فلسفى متكامل فرأى أنه نسق لا يستطيع أن يمدّه بالحقيقة التى يستطيع بها أن يجد الفكرة التى من أجلها يحيا ويموت وما هنا نلمس هجوما حادا على هيغل من حيث أنه أحل الخواص التصورية المجردة محل عينية الوجود يقول جون ماكورى " إن وجودية كير كيچارد تبدأ بعينة الوجود فى المقابل جوهرية وتجريدية الوجود عند هيغل " فالوجود عند كير كيچارد ليس فكرا أو تصورا أو ماهية ولا يمكن تحديده عقليا " .

156 - عبد المجيد دهم : سارتر والماركسية ، رسالة ماجستير جامعة دمشق كلية الآداب
1986/1987 ص7

إن كير كيچارد وصف فلسفة عصره بأنها فلسفة أساتذة ولست نتائج بشر موجودين وفي رأيه أن سقراط وغيره من الفلاسفة اليونان ، كان الفرد مهم إنسانا موجودا أولا ولذلك ارتبط تفكيره مباشرة بوجوده الشخصي وهذا هو المبرر الوحيد عن كير كيچارد لكل فلسفة حقيقية .

إن كير كيچارد يعارض أفكار الموضوعية والكلية والضرورة عند هيكل وهو ينكر إمكان أي معرفة موضوعية عن الأشياء حتى فيما يخص المعتقدات إذ يرى أنها تبدأ بالإيمان ، والإيمان فعل ذاتي خالص يفضل البحث عن حقيقة خاصة بالذات بدل البحث عن حقيقة كلية لا يمكن إدراكها ، كما يرفض كير كيچارد الجدل الهيكلية المجرد وفكرة المطابقة بين العقل والواقع فليس كل ما هو واقعي عقلي ولا كل ما هو عقلي واقعي فالوجود عنده منافي للعقل ومعارض له وهكذا يسخر كير كيچارد من هيكل بقوله : " إذا كان من السهل أن يكون المرء مثاليا في الخيال ، فإنه الشيء آخر أن يوجد كمثالي " ، أي أن الوجود الواقعي للإنسان لا يمكن أن يتفق مع المثالية التي تسعى إلى نفيه ويتوجه كير كيچارد¹⁵⁶ إلى المذهب الهيكلية مباشرة فيقول : " إن المذهب الهيكلية هو ذروة التمذهب الفلسفي ، وأما بالنسبة للحياة فالحسد الذاتي هو السبيل الوحيد " ، ولا يكتفي كير كيچارد بمهاجمة الهيكلية باسم الحياة والحسد الذاتي ولكنه كما يبين " جان فال " في كتابه دراسات كير كيچاردية " فإنه ينتقد مفاهيم هيكل نفسها التي تتعرض للدين والحياة والفرد فهو يتهم الفلاسفة أنهم أعطوا لمثل هذه الكلمات : الاعتقاد ، التجسيد ، التراث ، الوحي وهي التي تؤلف عناصر الدين المسيحي ، أعطوها معاني عامة ، جعلتها غامضة مبهمة وهي عنده ترجع إلى تجربة الإنسان المعتقد ، أكثر مما يستطيع العقل البارد تحليلها وإيضاحها وكل محاولة

¹⁵⁶ - مطاع الصفدي : مارتن هيدغر والكيوننة ، مجلة الفكر العربي المعاصر ، العدد الثالث ، 1980 . ص 6.

¹⁵⁷ - كير كيچارد عاش بين 1813 – 1855

لإيضاحها تعني نقلها من مستوى المعاناة الوجودية إلى مستوى الموضوعية الخارجية وبذلك تفتقد كل أثرها الحي.

ويلخص روبزيك مواقف كير كيچارد في قوله: "لقد رفض كير كيچارد كل محاولات الفلاسفة في خلق أنساق ميتافيزيقية وصلت إلى الاكتمال مع بدايات القرن التاسع عشر ، ورفض على وجه خاص النسق الهيكلية ذلك النسق الذي ادعى صاحبه انه استطاع أن يفسر به كل شيء عن العالم والإنسان تفسيراً كاملاً بواسطة العقل ، لقد أكد كير كيچارد على أن الفلسفة لا يجب أن تكون مجردة بل على العكس من ذلك يجب أن تركز على تجربة شخصية ، وعلى موقف تاريخي يجد فرد ما فيه نفسه ، ومن هنا كانت الفلسفة عند كير كيچارد بمثابة نقطة ارتكاز لكل حياة فردية وليست للتأمل التصوري المجرد"¹⁵⁷.

إن كير كيچارد يمثل اتجاهها خاصاً في الفلسفة الوجودية يتميز بمقولاته وأفكاره الخاصة ولعل أهم هذه المقولات التي تنتقل عبر الفلسفة الألمانية إلى الفلسفة الفرنسية عموماً وإلى فلسفة جان بول سارتر خصوصاً هي مقولة القلق.

وإذا كانت فلسفة كير كيچارد قد أثرت قليلاً أو كثيراً في الفلسفة الوجودية الفرنسية وفي فلسفة سارتر فإننا نكتشف أيضاً في فلسفة نيتشه¹⁵⁸ كثيراً من الأفكار التي انتقلت إلى فلسفة هيدغر أولاً ثم فلسفة سارتر ثانياً ، فليس من شك في أن فلسفة نيتشه كما لاحظ جان فال في كتابه "فلسفات الوجود" كانت من الأصول التي أثرت تأثيراً كبيراً في فلسفة هيدغر وفلسفة سارتر".

¹⁵⁸ - علي عبد المعطي والدكتورة راوية عباس : رواد الفلسفة الحديثة ، دار المعرفة الإسكندرية ، 2000 ص 134.

¹⁵⁹ - فريدريك نيتشه 1844 – 1900.

إن فكرة الإلحاد عند نيتشه انتقلت إلى فلسفة كل من هيدغر وسارتر على الرغم من الاختلاف الملاحظ في طبيعة الإلحاد عند كل من نيتشه و هيدغر ففلسفة نيتشه ترتبط بفكرة نفي الله يقول ألفونس دي فالينس : " إن الفلسفة التي تقوم برمتها على أساس اعتمادها على نفي الله هي فلسفة تظل معلقة بمشكلة الله و إنما على نحو خاص بها" ففلسفة نيتشه ترتبط بفكرة الله وتمضي في جميع المشكلات التي تثيرها مرتبطة بفكرة نفي الله بينما يتلخص هيدغر من فكرة الله و يقيم فلسفته بعيدا عن الدين ومزعزل عن فكرة الله.

إن ما يترتب على الإلحاد هو انهيار منظومة القيم الأخلاقية التي كانت قائمة في الفلسفات القديمة على فكرة الله والدعوة إلى قيم مصدرها الإنسان وبهذه الدعوة تعبد طريقة فلسفة سارتر على الرغم مما هو موجود من اختلاف من فلسفة نيتشه وفلسفة سارتر.

لقد تغذت أيضا فلسفة سارتر من هيدغر ونحن نعلم من سيمون دي بوفوار أن سارتر كان يقرأ أعمال هيدغر سواء من لغتها الأصلية أو في ترجمة هنري كوريان منذ أواخر الثلاثينيات وكان يجد في تلك الكتابات مادة غزيرة لتفكيره هو بل إنه وجد فيها صدى محاولاته فهم الحقيقة العالم فهما فلسفيا كما أن محاولة التوفيق بين الذاتية والنزعة الموضوعية كانت من المشكلات التي تدور في ذهنه وفي مناقشاته طيلة الوقت في ذلك الحين ولا بد أن فكرة كتاب " الوجود والعدم " كانت قد بدأت تتضح وتبلور أثناء تلك الفترة التي كان فيها سارتر و سيمون دي بوفوار يتناقشان فيها حول آراء هيدغر عن الوجود في العالم " إن المعنى العام لمؤلفه هذا وقد اتضح في شتاء 1939 – 1940 وكذلك نتائجه " ¹⁵⁹.

¹⁵⁹ M.A Burnier , les existentialistes et la politique Gallimard , paris 1966 , p : 22.

وفي الأول من شباط عام 1940 وفي " دفاتر الحرب الباعثة على السخرية " بدا سارتر بمحاولة تحديد تأثير هيدغر عليه مشددا على الأهمية التي اضطلعت بها محاضرة " ما الميتافيزيقا " إلى اللغة الفرنسية في 1938 على يد هنري كوربان واصفا الترجمة بالصدفة السعيدة التي انتظرها طويلا هو ورفاق جيله.

لقد أدت فلسفة هيدغر دورا إيجابيا في بلورة فكر سارتر ونضوجه كما أسهمت في توضيح دوره وما يجب أن يقوم به ووجد فيها الحرية التي ما انفك يبحث عنها وها هو هنا يشرح كيفية التفائه بهيدغر إذ كتب عن نشوب الحرب قائلا : " إن زمني وموقفي ، وحررتي هي التي قررت أن التقى بهيدغر ، وليس في ذلك مصادفة ولا حتمية بل مناسبة تاريخية " ¹⁶⁰.

ولقد كتب في مذكرة له بتاريخ فيفري 1940 : " إن تأثيري هذا (بهيدغر) بدا لي أحيانا وفي الأيام الأخيرة مناسبة وجاء في أوانه إذ أتى ليعلمي الأصالة والتاريخية في الوقت ذاته إذ ستوضح لي الحرب هذه العناصر ، وتعدّها ضرورية بالنسبة إلي ¹⁶¹ " ، وإذا كان لا بد من كلمة حول العلاقة بين سارتر و هيدغر فإنه يمكن انجاز ذلك في النقاط السريعة التالية :

أولا : لقد ألف سارتر كتابه الموسوم " الوجود والعدم " ذي العنوان الفرعي بحث في الأنطولوجيا الظاهرية سنة 1943 بينما طبع هيدغر الفصول الأولى الهامة من كتابه " الكينونة والزمن " في أواخر العشرينيات ولما ترجم إلى اللغة الفرنسية اكتشف المثقفون الفرنسيون المطلعون على النسخة المترجمة التشابه الموجود بين المؤلفين (الوجود والعدم لسارتر — والكينونة والزمن لهيدغر) بل رأى بعضهم أن مؤلف سارتر إن هو إلا صياغة جديدة بلغة فرنسية لكتاب هيدغر.

¹⁶¹ - بير بنويشر: " سارتر في ذاكرة سيمون دي بوفوار المعرفة " العدد 288 شباط 1986 ، ص، 83.

¹⁶² - عبد المجيد دهم: سارتر والماركسية رسالة ماجستير جامعة دمشق كلية الآداب قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية، 1986/1987 ، ص : 7.

ثانيا : تشابه المضمون تحليل بنية الوجود الإنساني وتصنيف صيغه مع اختلاف الاصطلاح وعلى سبيل المثال فإن هيدغر حاول تأسيس مقياس بين الوجود الأصيل والمزيف بالاستناد إلى تمييزه بين الوجود المشروع والوجود غير المشروع وقد بذل جهدا كبيرا في تعميق هذا التمييز ودراسة مختلف الصيغ التي تتبع لكلا القطبين فرأيناه يحلل صيغة الدازاين في حال الضياع تحت صيغة الهم وأساليب الخداع التي يمكن أن تتبعها هذه الصيغة لأبعاد الدازاين عن مواجهة قلقه وبحته عن حريته الذاتية ، " فأتى هيدغر بصيغ الحياة اليومية وما تلتبس من ضروب الشرثرة والفضول والالتباس ليؤسس تحليلا وجوديا يتخطى التحليل الذي اعتادت عليه المذاهب الاجتماعية على تكراره من أجل إثبات أن الوجود المشروع هو الوجود داخل الجماعة في حين أن هيدغر لم ينف اجتماعية الكائن الإنساني ولكنه رفض بإصرار تنازل هذا الكائن عن مسؤوليته وانحلاله في الوجود الغفل من أية شخصية أو حرية "162.

أما سارتر فإنه لم يخرج عن ما ذهب إليه هيدغر غير أنه استعمل مفاهيم أخرى إذ سمى الكينونة الضائعة في صيغة جماعية الغفل ، (الكينونة - في - ذاتها) وسمى الكينونة المشروعة عند هيدغر (الكينونة - في - ذاتها) ثم سار مع هيدغر وعلى دربه في جميع الصيغ التفصيلية لكلا الكينونتين فوصف الكينونة الهاربة من تحمل المسؤولية حريتها بسلوك النية السيئة la mauvaise foie وفصل في تحليل صيغة الكينونة أمام الموت التي كانت دعامة محورية في فلسفة هيدغر .

¹⁶³ - مطاع الصفدي : مارتن هيدغر والكينونة ، الفكر العربي المعاصر ، العدد الثالث ، تموز 1980 ،

ثالثا : لقد سارع هيدغر عام 1946 في " رسالة عن المذهب الإنساني إلى التأكيد أن فكره لا علاقة له البتة بالوجودية السارتريّة ولا بأي نزعة إنسانية ففي رسالته نفي هيدغر كل أبوة للمحاولة السارتريّة قائلا بأن لا علاقة مشتركة بين مبدأ سارتر " الوجود يسبق الماهية " وما كتبه هو في الوجود والزمن أو الكينونة والزمن " عن الواقع الإنساني الدليل على ذلك أن "جان بوفريه" لا سارتر كان الشخص الذي أرسل إليه هيدغر الرسالة عن النزعة الإنسانية عام 1946 قبل أن يصبح ولثلاثة عقود متتالية القائم بالأعمال الهيدغريّة في فرنسا ليس من السهل كما يحلو لبعضهم . عد سارتر مجرد تلميذ لهيدجر ذلك انه وسع من الوجودية وأضاف إليها وأعطاها فهما خاصا مما جعل هيدجر نفسه يعتذر عن تسميته بالوجودي.

لقد بذل سارتر جهدا كبيرا في اتجاه سبر الصيغ و الأحوال والتفصيلات التي تكون المعاناة الإنسانية وهذا ما يميز موقفه الفيلسوفين ففي حين كان هم هيدغر الأساسي هو ربط هذه المعاناة بالكينونة الشاملة فإن سارتر حصر اهتمامه بالمعاناة الإنسانية فكان أقرب إلى الخلط النفسي والاجتماعي منه إلى الفيلسوف المسكون بالتساؤلات الشمولية المطلقة ، ويدعم هذا الرأي كون سارتر قد أتى الفلسفة من باب علم النفس فهو تتلمذ مثل هيدغر على الفينومينولوجيا ولكنه اخذ منها جانبها النفسي فأنتج خلال الثلاثينيات دراستين صغيرتين و كليهما هامتين حول الانفعال والمتخيلة وطبق عليها منهج التحليل الفينومينولوجي وواصل نفس الأمر في مؤلفه الضخم " الوجود والعدم ".

ولا شك أن اهتمام سارتر بمنهج الوصف والتحليل لأوضاع الوجود الإنساني في العالم قد دفعه إلى الكتابة الأدبية من نقد ومسرح ورواية وتبدت أصالته الفكرية في هذه الميادين أكثر مما هي في كتابه " الوجود والعدم " ولقد حاول سارتر في ثاني أكبر كتاب له " نقد العقل الجدلي " أن يطعم المنهج الجدلي الماركسي بوجودية جديدة تلتزم تحليل الواقع الاجتماعي التاريخي عبر حركيته مباشرة

مدخلا في صميم الجدلية الماركسية فعالية الحرية باعتبارها ليست تعبيرا مثاليا عن تقديمية الجدلية المادية كما يرى كارل ماركس ولكن باعتبار أنها جوهر الممارسة الإنسانية.

والواقع أن ما نجده من فوارق بين فلسفة سارتر وفلسفة هيدغر يرجع في مجملته إلى اختلاف المقولة الرئيسية التي يتخذها كل منهما أساسا لفلسفته ويجعل منها أول وأهم مقومات الوجود الإنساني ، ففي فلسفة هيدغر لا يمكن أن يكون هناك وجود بشري ما لم يكن مرتبطا أولا بالعالم ، فالوجود - في العالم - هو أول وأهم مقومات الوجود الإنساني ، أما فلسفة سارتر فتقوم أساسا على اعتبار أن الوجود الإنساني هو في جوهره انفصال وملاشاة " فالانفصال و الملاشاة هي التركيب الأنطولوجي للوعي " ¹⁶³ ، وكما كان الفيلسوف الألماني هيدغر يسعى إلى أن يكون " حارس الكيان " في فلسفته الأنطولوجية سعي سارتر إلى أن يكون " حارس الإنسان " في انطولوجيته الفينومينولوجية والتي تحولت فيما بعد إلى أنطولوجية جدلية ، صحيح أن هيدغر يسعى إلى الكينونة عبر الكيان المفضل الظاهر الذي هو الإنسان ولكنه رفض أن ينحصر في الإنسان بينما أعلن سارتر صراحة توقفه عند الإنسان معطي القيم ¹⁶⁴.

لم يتوقف تأثر سارتر بمؤلاء الفلاسفة فقط بل كان للفيلسوف الألماني إدموند هوسرل EDMOUND HUSSERL تأثير بالغ على سارتر من حيث المنهج الفينومينولوجي الذي استخدمه معظم الفلاسفة الوجوديين وقبل أن نوضح تأثر سارتر بهذا المنهج لنقف قليلا مع هذا المنهج.

¹⁶⁴ - حبيب الشاروني ، فلسفة جان بول سارتر ، مجلة عالم الفكر ، العدد الثاني ، سبتمبر 1981 ص ، 118.

¹⁶⁵ - بشارة صارجي : الإنسان في الفلسفة والعلوم الإنسانية عند سارتر ، مجلة الفكر العربي المعاصر ، العدد الثالث ، تموز 1980 ، ص ، 24.

إن المنهج الفينومينولوجي هو عبارة عن دراسة " وصفية محضة لوقائع الفكر والمعرفة على نحو ما نحياه في صميم شعورنا "

ولكي نفهمه وجب النظر في ثلاث مراحل تؤسسه وهي :

مرحلة تعليق الحكم : هي مرحلة تحررية يقوم فيها الفيلسوف بالتحرر من الأفكار المسبقة إذ إنه لا يقوم بإصدار أي حكم لا بالرفض ولا بالقبول لجميع الموضوعات إنه باختصار كما يقول هوسرل يضعها بين قوسين.

مرحلة شعور الذات: بما وضع بين قوسين فتحيا الأحوال الشعورية المتصلة بالموضوعات وتجربها أو تعانيتها باعتبارها أحوالا حية.

مرحلة المنهج الفلسفي: فتقوم الذات بحدس أحوالها الشعورية التي تحياها والانتباه إليها والتفكير فيها وتحليلها تحليلا وصفيا صادقا ، وسيكشف لنا الحدس الفينومينولوجي عن أهم خاصية وهي خاصية القصد l'intentionnalité فالذات هي أفعال تقصد موضوعاتها بقول هوسرل " إن كل وعي هو وعي شيء ما "، فليست هناك ذات إلا من حيث هي متجهة إلى موضوع ومن حيث هي فعل الاتجاه إلى موضوع فالوعي عند هوسرل هو عين العلاقة بين الذات والموضوع. لقد تعرف سارتر على الفينومينولوجيا عن طريق لوفينا Levenas وأراد أن يتوصل من خلال هذا المنهج إلى بناء أنطولوجيا ولعل العنوان الفرعي لمؤلفه الضخم " الوجود والعدم " بحث في الأنطولوجيا الظاهرية خير دليل على ذلك.

إن تأثر سارتر بهوسرل تجلّى أول الأمر في مقالين ظهر الأول سنة 1937 في البحوث الفلسفية بعنوان " علو الأنا la transcendance de l'ego " والثاني سنة 1939 في المجلة الفرنسية (N.R.F) بعنوان فكرة أساسية لفينومينولوجية هوسرل القصيدة une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl , l'intentionnalité ويقول في مذكراته عن هذا التأثير لقد أخذني هوسرل فرأيت كل شيء

من خلال أفق فلسفته لقد كنت هوسرليا وبقيت كذلك لمدة ". وما استفادة سارتر من هوسرل كما يوضحه بوفريه Beaufret " هو انه ساعده في التعرف على ذاته وفي المنهج الذي سيبقى متأثرا به لفترة طويلة على الرغم من أن هوسرل لم يكن وجوديا¹⁶⁵.

لكي يتسنى لنا فهم موقف سارتر من الفينومينولوجيا علينا أن نتبعه من حيث بدأ فهو ينطلق أساسا من الكوجيتو الديكارتي مثله مثل هوسرل . هذا الكوجيتو يقرر حقيقة أساسية ومبدأ أول هو الأنا كجوهر خالص ، إلا أن سارتر لا يقف عند الحدود الجوهرية للكوجيتو بل يتخذ نقطة انطلاق يتجه من خلالها إلى مجال آخر¹⁶⁶ هو الأشياء أو الموضوعات التي يتجه إليها الوعي فالوعي عند سارتر أو الأنا لا يقف حبيس نفسه بل هو قاصد إلى موضوعات خارجية بمعنى أن الوعي هو وعي الشيء ما وهو ما يعنيه هوسرل تماما بفكرة القصدية ومن ثم فإن سارتر يأخذ على ديكارت هذه النقطة أي إغفاله للقصدية في الحياة الشعورية مأخذ نقد وهو يضيف إلى صيغة الكوجيتو إضافة ضرورية لازمة فلا يقف عند " أنا أفكر " بل يتعداه إلى " أنا أفكر في شيء ما " فالوعي عند سارتر لا يوجد إلا بوجود الشيء الذي يعيه ، أي وجود الشيء الذي يتميز عنه أو يتصوره غريبا عنه يقول سارتر في كتابه نظرية الانفعال " إن الوعي الانفعالي هو في البدء وعي للعالم ، وبديهي في الواقع أن الإنسان الخائف إنما هو خائف من شيء ما "¹⁶⁷.

¹⁶⁶ - فيلسوف فرنسي معاصر متأثر بهوسرل و هيدغر

¹⁶⁶ Jean Beaufret ; introduction aux philosophie de l'existence , Donoely Gouttier , 1971 , p : 44.

¹⁶⁸ - أشرف منصور : فينومينولوجيا سارتر ومسلماتها الهيكلية ، أوراق فلسفية العدد 14 ، 2005 ، ص ، 240.

إن هذا التطور الحاصل في مستوى الكوجيتو لدى سارتر إنما تكشفه الخاصية القصدية للشعور هذه الفكرة " القصدية " التي تقيم ربطا وثيقا بين الوعي وموضوعاته بما تقيمه بينهما من إحالة متبادلة حيث يقول سارتر " إن كل وعي هو وعي لشيء ما " هذه الفكرة قادت هوسرل لأن يكون هدفا لانتقادات سارتر الذي رأى أن هوسرل قد غرق في نوع من التصورية المطلقة وظل حبيسا في حلقة الوعي المحض دون أن ينتبه إلى موضوعاته أو ما يقصد إليه الوعي حرصا منه لأن يحتفظ بكامل الحرية للوعي.

إن هذه النزعة المثالية في فينومينولوجيا هوسرل تجعل الفينومينولوجيا غير صالحة لدراسة الوجود في ذاته لأنها منهج دراسي للوعي ويستخدم طريقة الانعكاس على الوعي وفيما ينعكس الباحث الفينومينولوجي على وعيه فلن يتمكن أبدا من معرفة حقيقة الوجود خارج هذا الوعي.

إن هوسرل قد ضحى بفكرة القصد في سبيل حرية الوعي فلم يكن مخلصا أميناً في بحثه لأنه لم يتابع مبدأه في القصد إلى الأشياء فجعل من موضوع العقل شيئا غير حقيقي مرتبطا بفعل العقل فاقصر اهتمامه على ما يتعلق بفعل العقل فظل في نطاق الوعي وما به من ظواهر بينما موضوع العقل لا يعدو بالنسبة لهوسرل مجرد ظاهرة نذكرها من حيث هي كذلك بمعنى أن وجودها مرتبط ظاهرة نذكرها من حيث هي كذلك بمعنى أن وجودها مرتبط بإدراكنا بها.

فإذا كانت القصدية عند هوسرل لا تخرج عن نطاق الوعي فإنها عند هيدغر تأخذ مجرى آخر بحيث أصبحت تعني الوجود العالمي فقد طبقها هيدغر على الوجود الواقعي العالمي متجاوزا بذلك الوعي وموضوعاته فأصبحت القصدية عنده تدل على فكرة جوهرية أخرى هي " الوجود - في - العالم " عن طريق الفحص أو التحليل الفينومينولوجي للواقع الإنساني.

لقد تأثر سارتر بهذه الفكرة التي أصبحت من الأفكار الأساسية التي من خلالها يمكن فهم موقف سارتر الفينومينولوجي فهو ينطلق من الكوجيتو الديكارتي مستخدما القصدية الهوسرلية

وصولا إلى العالمية الهيدغرية . فالفينومينولوجيا عند سارتر هي فينومينولوجيا جامعة أي أنها لا تبقى حبسية الوعي بل تنطلق إلى ما يقصد إليه هذا الوعي من موضوعات وأشياء متبعا في ذلك المبدأ الأساسي " القصد " إلى الأشياء الواقعية وهو ما يمثل الموقف الوجودي حيث يقول جان بول سارتر " الإنسان موجودا في العالم كما يبدو ومن خلال تعدد المواقف في المقهى وفي العائلة وفي الحرب وكل دراسة حقها عن الإنسان تخضع الفينومينولوجيا بحيث توضح كل من الإنسان والعالم والكائن في العالم والموقف ، يمكن القول أن الفينومينولوجيا قد تحولت عند سارتر من القصدية الهوسرلية إلى العالمية الهيدغرية مع الاحتفاظ بالأناء الديكارتي عكس هيدغر الذي أهمل القضية تماما ، فسارتر لم ينفق على الجانب الوظيفي " لأننا أفكر " كما هو الحال عند ديكارت ولا عن نظامه الوصفي الخالص على طريقة هوسرل فهو لا يهملهما ليصل مباشرة إلى العالمية الهيدغرية بهذا تصبح الفينومينولوجيا عند سارتر هي " دراسة وتحليلا لكل ما يظهر للوجود الواعي " ¹⁶⁸ ، وأن الوجود هنا يصبح مجموعة من الظواهر كما تبدو وللوعي ، وينبغي أن نثير هنا فقط بأن نظرية سارتر في الظاهرة أصبحت محل " حقيقة الشيء " كما هي عند هوسرل ومن ثم فإن الفارق الجوهرى بين سارتر و هوسرل هو أن سارتر اهتم بدراسة ظواهر الأشياء بينما هوسرل اهتم بالوقائع أو الأفعال الشعورية أي ارتباط الوعي بالموضوعات يقول سارتر " الفينومينولوجيا على كل حال هي دراسة للحوادث phénomène وما يفهم ما ينبئ أي ما واقعه هو مظهره بالضبط " .

إن المعنى الوجودي للفينومينولوجيا كما صاغه هيدغر وسارتر يختلف عن المعنى الذي يعنيه هوسرل وهو الأمر الذي يجعله يحتج عن تلك التصورات التي أحدثها في فلسفته الوجوديون لا سيما هيدغر إلا أن هذا الأخير يرد عليه بأن الفينومينولوجيا من الوجهة المنطقية ينبغي لها أن

¹⁶⁹ - حبيب الشاروني : فلسفة جان بول سارتر ، منشأة المعارف بالإسكندرية ، دت ، ص : 108.

تأخذ الخط الوجودي كما أن المنهج الفينومينولوجي يتحمل تلك التحولات دون أن يفقد معناها المنهجي الأساسي". إن المنهج الفينومينولوجي هو الذي سمح لمرتان هيدغر ومن بعده جان بول سارتر بتفادي كل تجربة صوفية غيبية مثل تجربة كير كيچارد والإيمانيين الآخرين في اكتساب أسس واقعية ترتفع إلى مستوى أهداف التفكير الوجودي بمعناها الحقيقي ، وكان لميزة هذا المنهج أثرها الواضح في تقصي أبعاد الوجود الإنساني وهو في صميم واقعته من خلال حياته اليومية ، " فالمنهج الفينومينولوجي في وجودية هيدغر وسارتر أعاد للفلسفة انفتاحها الواسع على حياة الإنسان المتحقق في الواقع الفعلي".

العلوم الإنسانية ومناهج البحث في الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة.

واكب تطور الحياة المعاصرة، وإحراز الإنسان تقدما هائلا في المعارف والتكنولوجيا تعقيدا وتحولا في المشكلات والقضايا التي تخص الإنسان، وتمثلت أهم هذه التحولات في ظهور العلوم الإنسانية¹ وقيامها كعلوم مستقلة، و تشكل موضوعاتها وتبلورها وفق رؤى منهجية أثارت الجدل في حينها، ولا تزال تثيره إلى يومنا هذا إلى الحد الذي دفع بعض فلاسفة العلم (بول فيرماند)، إلى القول بفكرة تماقت المنهج لا في العلوم الإنسانية فقط، وإنما في جميع العلوم. وبعيدا عن هذه الدعوى فلا جدال أنَّ أكثر ما تتعرض له العلوم الإنسانية في الوقت الراهن من مراجعات نقدية مكثفة، ما يتصل بالمناهج المتبعة في دراسة قضاياها، فمشكلة المنهج في العلوم الإنسانية تعدّ من المشكلات التي كثر فيها الجدل، وامتزج فيها القول العلمي بغيره (الفلسفي) مشكلا هذا المزج عبر الزمن ما سماه فوكو أسطورة العصر الحديث .

وأمام هذا الإشكال حاولت العلوم الإنسانية تقديم أطروحات وتصورات ومقاربات آملة من خلالها العثور على ذلك النموذج المنهجي القادر على فهم الإنسان. والحال هكذا يمكننا تصنيف هذه الاتجاهات بحسب الفلسفة التي يعتقدها أصحابها إلى اتجاهين : الاتجاه الوضعي، وأبرز من تبناه فلاسفة، وعلماء الاتجاه الوضعي أو الطبيعي في العلوم الإنسانية، الاتجاه اللاوضعي، وتمثله فلسفات كثيرة كالتأويلية و الظاهرية، والوجودية ... والإشكال

المطروح ما هي الأسس الابدستيمولوجية التي أرسى عليها كل اتجاه تصوره المنهجي في دراسة العلوم الإنسانية؟ وما هي أبعاد التوجه الميتودولوجي لكل اتجاه؟

1. الاتجاه الوضعي :

تسمى الوضعية أحياناً، الإيجابية؛ فمصطلح **positivisme** مشتق في اللغات اللاتينية من الايجابي **positif**، والعلاقة بينهما معنوية بقدر ما هي لغوية. وهي قبل كل شيء موقف معاد لكل الأبحاث الماورائية (الميتافيزيقية)، وكلّ مذاهب التّعالّي والمثالية، بوصفها أنماطاً متّخلفة ورجعية من أنماط الفكر، ويعتبر أنّ المفاهيم غير الوضعية وكلّ ما هو خارج نطاق المحسوس، هو تأمل محض أو أفكار وهمية خيالية¹، فلا وجود إلّا للّحسّ المادي المتجسّد وكل ما لا يمكن قياسه وإدراكه إدراكاً حسيّاً فهو مزدري مرفوض. وأظهر فلاسفتها أوجست كونت . كما أنّها أي الوضعية اسم عام؛ يشمل العديد من التيارات المادية والتطورية والحسيّة والتّجريبية والتّفعية والوضعية . إنّها تيار خاص أصبح عنواناً لتيار أعم وأشمل ... وكان يمكن أخذ تيار آخر كي يصبح اسماً للاتّجاه الكلّي مثل المادية أو التّطورية أو الجسّنة أو التّجريبية أو التّفعية . ولكن اسم الوضعية كان أفضل التّسميات نظراً لأنّها تضم باقي التّيارات وفي الوقت نفسه تطوير لها . كما أنّها آخرها فقد امتدت طوال القرن التّاسع عشر عند كونت وفي النّصف الأوّل من القرن العشرين عند ليفي بريل وكلّ التّيارات الأخرى إنّما تقع في هذه الفترة².

وإذا كانت الفلسفة الوضعية قد ارتبطت بشكل واضح بأوغست كونت فإنّ هذا لا يعني أنّ هذه الفلسفة وليدة الفكر الكونتي لا غير؛ فالاتجاه الوضعي قديم في التّفكير الفلسفي، حيث تمتد جذوره إلى الفكر اليوناني القديم، فقد رفض السفسطائيون البحث الميتافيزيقي، واعتمدوا في بحوثهم على التّجربة وحاولوا أن يجمعوا أكبر قدر ممكن من المعرفة عن شؤون

الحياة وكان منهجهم في كل هذا واقعيًا استقرائيًا. كما كان للفلسفة التجريبية التي تجسدت على وجه الخصوص من خلال أعمال فرنسيس بيكون ومن بعده جون لوك ودافيد هيوم، أثر واضح في نمو الاتجاه الوضعي وتحديد أهدافه، فهيوم . على سبيل المثال . يعدّ أحد الواد الأوائل للمدرسة الوضعية أو كما قيل عنه «إنّه أول فيلسوف وضعي بالمعنى الشامل والدقيق»³. لقد أكد في كتاباته أنّ المعرفة المستندة إلى الخبرة موضوعية، وأنّ المقولات والأطروحات تكتسب معناها الحقيقي فقط إذا ما تمّ التّحقق منها، من خلال الملاحظة المستندة إلى التجربة. وكان تحليل هيوم لطبيعة الفهم الإنساني تطبيقًا للمنهج التجريبي وتبرير ابستمولوجيا له؛ فلقد تصور البشرية على غرار الطبيعة وأشار صراحة إلى أنّ منهج الطّبيعة البشرية هو بذاته منهج العلم الطّبيعي، وكان يأمل في أن يحدث ثورة في العلوم الإنسانية بواسطة منهج تجريبي مستفاد من منهج العلم الطّبيعي، ففي فلسفة هيوم تتداخل الطّبيعة بالإنسان، كما تتداخل مناهج دراسة الطّبيعة مع مناهج دراسة الإنسان، وتتناهى الحدود بين ما هو إنساني وما هو طبيعي، لقد تصور هيوم الطّبيعة على غرار الإنسان، وأكد وحدة المنهج بينهما⁴. وفي مقابل هذا هاجم هيوم الميتافيزيقا بحدّة ووصف كل أشكال الفلسفات التأمّلية على أنّها تخلو من كل تفكير يُعنى بمسائل الواقع والوجود وأنّها مجرد محاولات عقيمة للسفسطة.

أما الوضعية كنسق نظري متكامل فقد ظهرت في العقد الموالي لوفاة هيجل وهي ترجع بالأساس إلى إسهامات كل من: الألمانيين فريدريك شينلغ الذي بدأ في إلقاء محاضراته عن الفلسفة الوضعية في برلين و شتال الذي نشرت فلسفته الوضعية في الدولة في ما بين (1830.1873).

وجهود سان سيمون و أوغست كونت في فرنسا بل إنّ سان سيمون هو مؤسس الوضعية الحديثة فليس هناك ما يدعو إلى تجاوز ما هو موجود بالفعل، بل كل ما تحتاج إليه الفلسفة

والنَّظْرية الاجتماعية هو أن تفهم الوقائع و تنظمها، ومن هذه الوقائع ومنها وحدها تستمد الحقيقة، ولا بد أن يطبع علم الإنسان بطابع وضعي عن طريق بنائه على الملاحظة ومعالجته بالمنهج المستخدم في العلوم الطَّبيعية، وهذا ما تعهد سان سيمون على القيام به حيث قال: « في كل أقسام مؤلفاتي سوف اهتم بتقرير مجموعة من الوقائع لأنني مقتنع بأن هذا هو الجزء الوحيد الراسخ في معرفتنا، أما اللاهوت والميتافيزيقا وكذلك كَلِّ التَّصورات والقيم الترنسندنتالية فمن الواجب اختبارها بمعيار المنهج الوضعي للعلوم الدقيقة»⁵.

واكتملت ملامح الاتجاه الوضعي وخاصة في علم الاجتماع مع الفيلسوف الفرنسي أوغست كونت ومن بعده إميل دوركايم . ومن رواد الاتجاه الوضعي كذلك الفيلسوف جون ستيوارت مل فقد وضع من خلال كتابه (نسق المنطق) الأساس الفلسفي والمنطقي الحاسم للتَّجربة كأساس للمعرفة و نادى بضرورة استخدام مناهج العلوم الطَّبيعية في دراسة الظواهر الإنسانية. ومن الرُّواد كذلك الفيلسوف الانجليزي ارنست ماخ الَّذي أقام فلسفته على فكرة مؤداها أنَّ المعطيات الحسيَّة هي الأساس لكل معرفة صحيحة بما في ذلك الوقائع الاجتماعية، والتَّفسية فهي تخضع تماما للملاحظة، وتُفسر بالطَّريقة نفسها الَّتِي تفسر بها وقائع العلوم الطَّبيعية، وقد نبعت فلسفة ماخ من رغبته في أن يجد وجهة نظر واحدة يستطيع أن يشتق منها كَلِّ بحث علمي بحيث لا يحتاج معها إلى أي تغيير، إذا انتقل من ميدان الفيزياء إلى ميدان الفسيولوجيا أو علم النَّفس⁶.

وإذا كان المذهب الوضعي كما وضعه كونت، قد ازدهر في منتصف القرن التَّاسع عشر فقد تلى فترة الازدهار هذه رد فعل ضد الوضعية، منذ أواخر القرن التَّاسع عشر وبدايات القرن العشرين لتعود الوضعية للانبعاث في فترة ما بين الحربين العالميتين والازدهار من جديد ولعل أحدث صورة للوضعية ما يعرف بـ(الوضعية المنطقية) أو مدرسة فيينا، وهي مدرسة فلسفية معاصرة تأسست حول موريتز شليك سنة 1929. وجمعت هذه المدرسة في ذلك

الوقت ثلثة من الفلاسفة، و المناطقة و العلماء الألمان و النمساويين منهم: المنطقي الألماني رودولف كارناب ، والرياضي جودل كورث وعالم الاجتماع والاقتصاد أتو نيوارث والفيزيائي فيليب فرانك. ولعل آخر ثوب - وليس الأخير- ارتدته الوضعية هو الفلسفة البنيوية (وخاصة الأنثربولوجيا البنيوية عند ستروس)⁷ التي أعلنت وباسم العلوم الإنسانية عن موت الإنسان . وإذا كان الأمر كما ذكرنا، فما هي الأسس الاستيمولوجية التي أقام عليها الاتجاه

الوضعي، موقفه من العلوم الإنسانية والمنهج المتبع في دراسة موضوعاتها ؟
الوضعية اتجاه فلسفي يدعي أنه يمكن اشتقاق المعرفة من التجربة الحسية، وعليه فالمنهج الملائم للحصول على هذا النوع من المعرفة والذي ينبغي على العلوم الإنسانية الاقتصار على استخدامه هو منهج العلوم الطبيعية ففي نظر سان سيمون «أن أكبر وأشرف وسيلة لدفع العلم نحو التقدّم في إطار التجربة، هو جعل العالم في إطار التجربة، ولا نقصد العالم الكبير وإنما هذا العالم الصغير يعني الإنسان الذي نستطيع إخضاعه للتجربة»⁸. والدعوة إلى دراسة الظواهر الإنسانية دراسة تجريبية لا يعني سوى التأكيد على وحدة المنهج في التفكير بغض النظر عن الموضوع المدروس وبحسب كونت «مادما نفكر بشكل وضعي في مادة علم الفلك أو الفيزياء لم يعد بإمكاننا أن نفكر بطريقة مغايرة في مادة السياسة أو الدين فالمنهج الوضعي الذي نجح في العلوم الطبيعية غير العضوية يجب أن يمتد إلى كل أبعاد التفكير»⁹ .

. يعتبر الوضعيون التّموذج الطبيعي سلطة مرجعية للعلوم الإنسانية، ولقد انعكس هذا . وبشكل جلي . على تعريفهم للعلوم الإنسانية فهي فرع من فروع العلم الطبيعي بالمعنى الواسع للكلمة، لأن موضوعها وهو الوقائع والظواهر الاجتماعية، كأى موضوع طبيعي يقبل الملاحظة، أو المشاهدة لوجوده في الواقع الفعلي¹⁰ .

. تحديد وظيفة الفلسفة في كونها مجرد منهج للبحث هدفه التحليل المنطقي للغة سواء تلك التي يستخدمها في حياتنا اليومية، أو التي يصطنعها العلماء لمباحثهم العلمية، لأن كل ما نريد معرفته عن العلم والإنسان ومكانته منه، يمكن أن يستقي من العلوم الطبيعية التي تدرس الكون والعلوم الإنسانية التي تدرس الإنسان وليس للفلسفة بعدهما مجال.

. الموضوعية عند أنصار الموضوعية تعني؛ أن يعتبر العالم الظواهر الإنسانية التي يدرسها كما لو كانت أشياء، وكأنها صورة أخرى للظواهر الطبيعية والكيميائية والبيولوجية التي يدرسها العلماء الطبيعيون والبيولوجيون. ومن بين الذين أكدوا على وجود علم اجتماع محايّد، رائد الاتجاه الوضعي دوركايم الذي أكد أن على علماء الاجتماع أن يكشفوا عن طريق ملاحظة حرة دون استحسان أو استهجان للظواهر السياسية وأن يروا فيها بصورة أساسية، كما هو في العلوم الأخرى مجرد موضوع قابل للملاحظة الحسية. ولن يتأتى هذا بحسب دوركايم إلا من خلال اعتبار الظواهر الاجتماعية مجرد أشياء لا تختلف في طبيعتها عن الظواهر المادية.

. ينفي الاتجاه الوضعي صلة العلوم الإنسانية بالأيديولوجيا، ويمكن أن يتحقق ذلك إذا ما تخلى الباحث عن الالتزام بأيّة أفكار أو توجيهات قيمية مسبقة فالعالم مطالب بالكشف عما هو قائم دون إضفاء معنى عليه.

ولقد بنا كثير من المهتمين بالعلوم الإنسانية، كعلماء الاجتماع وعلماء النفس وعلماء التاريخ علومهم على الأسس المنهجية التي نادى بها الاتجاه الوضعي. لقد نظر أوغست كونت إلى علم الاجتماع نظرتة للفيزياء ففي نظره القوانين الطبيعية تحدد تطور الجنس البشري مثلما يحدد قانون الطبيعة سقوط الحجر. وركز كونت على أن يصطنع في دراسته الوقائع الاجتماعية المنهج الوضعي المستخدم في دراسة وقائع العلم الطبيعي، وأن يطرح آراؤه المنهجية في إطار تصوراتة عن الفلسفة الوضعية التي اعتمدت على المكونات العامة

للمنهج العلمي المتمثلة في : الملاحظة . التجربة . المقارنة . المنهج التاريخي وانتهى كونت من خلال دراساته في علم الاجتماع إلى جملة من القوانين أهمها: قانون المراحل الثلاثة (المرحلة اللاهوتية، المرحلة اللاهوتية، المرحلة الوضعية) وقانون التّقدم، وقانون التضامن. وسعى إميل دوركايم إلى أن يكمل مسيرة كونت في تحديد ماهية علم الاجتماع واعتباره علم وضعيا ويعتبر كتابه (قواعد المنهج في علم الاجتماع) أهم ما كتب في هذا المجال، وقد دعا فيه إلى تطبيق قواعد المنهج الاستقرائي والمنهج المقارن في الدّراسات الاجتماعية. وتعتبر دراسته حول الانتحار أوّل نموذج متكامل للبحث الاجتماعي في علم الاجتماع . و ظهرت الوضعية في ثوبها الجديد، في علم الاجتماع المعاصر باسم «الوضعية المحدثة» وهي اتجاه نظري في علم الاجتماع، يدّعي أنّ البحث الاجتماعي ينبغي أن يقوم على إجراءات العلوم الطبيعية والأساليب الكمية والرياضية.

وتمثل المدرسة السلوكية الاتجاه الوضعي في علم النفس؛ فقد رفض واطسون من حيث المبدأ أن يعنى علم النفس بدراسة المفاهيم الفلسفية التأمّلية، على أساس أن السُّلوك، من بين جميع الأعمال الّتي يقوم بها الإنسان، هو وحده القابل للملاحظة من الخارج بالتّجارب الموضوعية، وأصبح من الضّروري عند واطسن حذف «الاستبطان» بل الاعتقاد بوجود الوعي وإمكانية دراسته بالاعتماد علي «الاستبطان»، يعود بنا القهقري إلى أيام السّحر والخرافة أو بالاصطلاح الكونتي إلى المرحلتين اللاهوتية والميتافيزيقية.

وانتشر المنهج الوضعي التّاريخي بشكل واضح على يد كل من شارل سنييوس وشارل لانجلوا وأظهرا فيه إيمانها بالحقيقة القائمة على التّسلسل السّبي للحوادث الّتي تتأكّد تاريخيتها بشكل علمي، وذلك بسب تطور العلوم الّتي أعطت للإنسان القدرة على الوصول إلى الحقائق التّاريخية، فكما يراقب الكيميائي اختباراته، فالوثيقة هي مادة البحث، والتّاريخ لا يكتب إلّا بالوثيقة. وذهب كارل هبل إلى أنّ التّاريخ يمكن أن يستوعب فردية وقائعه بدرجة

لا تقل ولا تزيد عن الطبيعة والكيمياء، وأنَّ المؤرخ يستطيع أن يفسر اغتيال قيصر كما يفسر الجيولوجي زلزالا، إذ يبين أنَّ الحادثة لم تقع مصادفة وإنما وفقا لظروف معينة. فمنطق التفسير واحد في جوهره في كل من التاريخ والعلوم الطبيعية، وليست التنبؤ في التاريخ تكهنيا ولكنه تنبؤ علمي قائم على افتراض قوانين عامة لا غنى عنها للمؤرخ.

2. الاتجاهات اللاوضعية :

إنَّ النتائج العكسية لتطبيق أسس المنهج الوضعي، المستمدة من العلوم الطبيعية، على الدراسات الإنسانية، دفعت عددا من العلماء وفلاسفة العلم إلى التنبيه على التباين الحاصل بين فروع هذين العلمين، وإلى وضع حدود فاصلة بينهما، لأنَّ تجاهل ظاهرة الاختلاف هذه، القائمة بين المجالين، لا تؤدي فقط إلى كثرة المفاهيم الخاطئة، وإنما، أحيانا، إلى أوهام أشبه ما تكون بأوهام بيبكون؛ لا يمكن أن تتحقق منها بأي حال من الأحوال. و نادى أصحاب هذا الموقف بأنَّ تحل مناهج أخرى في دراسة العلوم الإنسانية ومن هؤلاء الفلاسفة والعلماء المؤرخ الألماني يوهان غوستاف درويزن أول من أشار إلى هذه الثنائية المنهجية¹¹ أي وجوب قيام منهج خاص بالعلوم الإنسانية يختلف عن منهج علوم الطبيعة، والفرق بين المدخلين (المنهجين) هو فرق بين نوعين من المعرفة؛ معرفة تخص عالم المادة ومعرفة تخص علوم الروح، فثمة فرق في النوع لا في الدرجة كما يعتقد الوضعيون. ووفقا لرؤية درويزن تفسر العلوم الطبيعية الظواهر بالكشف عن القوانين الضرورية والتنبؤية، بينما على العلوم الإنسانية تقديم «فهم» للخبرة الإنسانية، والفرق بين المدخلين هو فرق بين نوعين من المعرفة . والواقع أنَّ التفرقة بين عالم المادة والروح لها جذورها العميقة في تاريخ الفكر الفلسفي والاجتماعي؛ فقد أخذت تحتل مكانها كمشكلة محورية في الفكر الفلسفي اليوناني وخاصة عند سقراط وأفلاطون، فهذا الأخير اعتبر أنَّ معرفة الكلِّيات والمثاليات أرقى بكثير من معرفة ظواهر الطبيعة ... واتخذت هذه التفرقة فيما بعد صورا مختلفة؛ فالفلسفة المسيحية

كانت واضحةً أيضًا وضح في الفصل بين الجسد والرُّوح والمقدَّس والمدنَّس. واتسمت الفلسفة الحديثة والديكارتية على وجه التَّحديد، بثنائية الجسم و النَّفس وهذه أي النَّفس هي مبدأ الفكر والوجود. لتضيق هذه الهويَّتين المادة والرُّوح من خلال فكرة العلم المُوَّحد والمنهج المُوَّحد، الَّتِي تبنتها الفلسفة الوضعية من خلال رد منهج العلوم الإنسانية إلى منهج العلوم الطبيعية¹².

لكن دعوى الاتجاه الوضعي تلك لم تسلم من النَّقد والنَّقْض، ولعل أهم تلك الانتقادات ما أثاره الوجوديون و المثاليون المحدثون والكانطيون المحدثون... وارتكز نقدهم على الحقيقة الَّتِي تُؤداها أنَّ الوضعية قد ردت العقل إلى المادة. ومن الفلاسفة الوجوديين الفيلسوف سورويين كيركجارد والَّذِي يمكن أن يطلق عليه لقب الرَّايد الأول للمنهج الحديث في العلوم الإنسانية، فلقد هاجم المقاييس السِّيكولوجية والاجتماعية الَّتِي تجسدت في العلوم الوضعية والَّتِي فسرت الإنسان ببيئته وظروفه الخارجية ولم تعط أي اهتمام بحريته أو مصيره الأبديّ ذلك أنَّ الإنسان وفقًا لهذه المقاييس يتحوَّل من روح إلى مادة وتُتمُّ دراسته في ضوء مصطلحات العلم الطَّبَّيعي، في حين أنَّ دراسة الإنسان الحقيقية يجب أن تتم في ضوء مصطلحات علم الرُّوح. وعليه فلا بدَّ من منهج يسر أغوار المعنى الباطني والرُّوحي الأصيل الَّذِي يميَّز به الإنسان، فالإنسان ليس مجرد كم أو عدد وحجم و مقدار، كأَي مادة طَّبَّيعية ففي الإنسان شيء يسمو عن كلِّ هذا وعلى حد قوله «من المستحيل أن تعرف المسيح والرُّسل من خلال الميكروسكوب»¹³. قال كارل ياسبرس «إنَّ الحياة النَّفسية الإنسانية لا يمكن دراستها من الخارج، كما أنَّ الحقائق الطَّبَّيعية لا يمكن دراستها من الدَّاخِل الأولى يمكن فهمها من خلال النَّفاذ إلى النَّفس، أما الثانية فيمكن شرحها من خلال دراسة العلاقة الموضوعية المادية»¹⁴. ولقد ظهر الرُّأي المتعلق بتمييز الدِّراسات الإنسانية، عن العلوم الطبيعية خلال الجدل والمناقشات الَّتِي ثارت في القرن 19

حول اعتبار العلم الطبيعي كنموذج للعلوم الإنسانية. ولعل أول من صاغ هذا الرأي صياغة واضحة، دقيقة وبطريقة فيها من الجِدَّة والابتكار ما لم يوجد في سابقاتها الفيلسوف دلتاي، فقد سعى إلى وضع حدٍّ فاصل بين العلوم الطبيعية وعلوم الروح، فالفكر الإنساني يتَّخذ في كل من العلمين شكلاً متميِّزاً ومنهجاً ذلك أنَّ الواقعة في السياق الإنساني ينتجها موجود إنساني له ظاهر وباطن، وله معايير وقيم وأهداف ومقاصد ومشاعر وهواجس، أما وقائع العلوم الطبيعية فهي مجرد حركة في الزَّمان والمكان ولها وجود حسيٍّ وملموس. والواقعة الإنسانية ليست ماثلة أمامنا بشكل مباشر فهي مرتبطة بعالم الدَّوافع الَّتِي تحركها، والرُّموز الَّتِي تعبر عنها وحتَّى يمكننا الوصول إليها لابدَّ أن نكدَّ ونتعب ونفسر ونتعاطف مع الإنسان، أما الوقائع الطبيعية فهي وقائع مباشرة تخضع للإدراك الحسيِّ، ولذلك فالوقائع الإنسانية تخضع للفهم الَّذِي ينفذ إلى المعاني الباطنية داخل الأشياء، أما الوقائع الطبيعية فتخضع للتفسير. إنَّ الوقائع الإنسانية ذات طبيعة كيفية خالصة، أما الوقائع الطبيعية فيمكن التعبير عنها بلُغة الكم¹⁵.

ولما كانت ظواهر الفكر غير ظواهر الطبيعة، فلا بُدَّ من تغيير حاسم في منهجها لَّذِي يتطلب استبصاراً وحدساً وفهماً وتأويلاً ذاتيين ينفذان إلى ما وراء الأفعال المُلَّا حظة إلى ما هو داخلي¹⁶. وبينما شرع دلتاي في تأسيس العلوم الإنسانية تبين له أنَّ موقف هذه العلوم يواجه مشكلتين؛ تتمثل المشكلة الأولى في أنَّ العلوم الإنسانية ما يزال يعوزها تصور واضح ومتفق عليه عن أهدافها ومنهجها المشتركة والعلاقات بينها، إذا ما قورنت بما هو سائد في العلوم الطبيعية. والمشكلة الثانية هي أنَّ العلوم الطبيعية تزدد مكانتها نمواً واطراداً بحيث ترسَّخ في الرأْي العام مثلاً أعلى للمعرفة لا يتلاءم مع التَّقدم في العلوم الإنسانية. وإزاء هذا الموقف تشكَّل موقفان متعارضان؛ أحدهما يمثل الاتجاه التجريبي والآخر الاتجاه المثالي، وقد حاول دلتاي تجاوز هذه التَّقيضة بيِّن الوضعيين والمثاليين، عبر موقف يؤسِّس لإبستمولوجيا

خاصة ومستقلة بالعلوم الإنسانية؛ فقد حاول أن يبرهن من جهة على أنَّ العلوم الإنسانية علوماً وضعية، بالمعنى الذي فهم به جون ستيوارت مل و أوغست كونت هذه الكلمة، كما أنه أقر ذلك التمايز بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية كما قدمه المثاليون. و لكنه اختلف معهم في تصنيفهم صنوف المعرفة على أساس موضوع الدراسة لا على أساس المنهج، ورأى في هذا الموقف من المبالغة والتبسيط ما يمكن إدراكه من الفروق المصطنعة التي أقرها هذا الاتجاه. وإن كان الموقف المثالي يتَّصف بالمبالغة فإنَّ الموقف الوضعي هو الآخر معيب في كونه جعل منهج العلوم الطبيعية منهجاً للعلوم الإنسانية¹⁷.

ولتحقيق هذا الهدف؛ التَّفرقة بين مناهج العلوم الطبيعية والإنسانية، استخدم **دلتاي** وغيره من أنصار الهرمينوطيقا، الذين ناهضوا النَّزعة الوضعية، مصطلح «الفهم» مقابل مصطلح «التفسير» واعتبره أي «التأويل» أو «الفهم الدَّاعي» أو «لِتَ فهم» القاعدة الأساسية للعلوم الإنسانية أو علوم الفكر، و هو المنهج الوحيد الذي يلائم دراسة الظواهر الإنسانية. ومعناه الإدراك الحدسي للدلالة القصديَّة لنشاط إنساني ما، فالفهم جهد نحو النِّفاذ، وراء الظواهر المدروسة، إلى الدلالات و المقاصد الإنسانية التي صبغتها النُّوات على تجاربها المعيشة. والعالمُ الإنساني مدعو، إذن، إلى استحضار معيش الآخرين في كليته دون عزل المعنى و الدلالة و القيمة. فالفهم يقتضي نظرة إلى الواقعة الإنسانية في كليتها و شموليَّتها تتباعد عن التشتيت و التَّجزئة، فالفهم في رأي دلتاي يتضمن عناصر عدة منها المشاركة الوجدانية والتَّعاطف ثم استعادة الخبرة، وإعادة بناء الحياة موضع الدِّراسة وهذا الأمر يصير ممكناً انطلاقاً مما يلي :

أ . إنَّ البشر يعيشون حياتهم ويمرون بخبرات خاصة و هذه الحياة لها معنى

ب . يميل هؤلاء البشر إلى التَّعبير عن هذا المعنى .

ج . من الممكن الوصول إلى فهم المعنى .

ولا يمكن فهم العلوم الإنسانية ولا المنهج الذي اقترحه دلتاي لدراستها إلا من خلال فهم فلسفة الحياة عنده؛ لقد رفض دلتاي أن ينظر إلى الحياة على أنها واقعة بيولوجية صرفة، لأن الحياة الإنسانية أكثر من التغيرات الكيميائية والعضوية والمركبة الآلية. إن الحياة هي ما نخبره في أنشطتنا وتأملاتنا خلال حياتنا ومن ثم لا يمكن فهم الحياة باستخدام النموذج التفسيري الذي يصف الوقائع وفقا لقوانين الطبيعة. وعليه لا يشتمل موضوع العلوم الإنسانية على آمال الأفراد ومخاوفهم وحسب، بل يشمل أيضا المؤسسات التي تنبثق من نشاط الحياة. وهي بدورها تمثل جزءا من السياق الذي يشكل خبرة الفرد، كما يجب أن تشمل موضوعات وبحوث العلوم الإنسانية تعبيرات الحياة الإنسانية الأخرى مثل : القوانين الحاكمة للإرادة، المعتقدات الدينية، الفلسفة، الفنون بل حتى العلوم التي تدرس الطبيعة غير الحية، وإنما نظر إليه كخبرة معاشة في تعقدها¹⁸.

وآخر محاولة في إرساء منهج الدراسات الإنسانية على أساس منهج الفهم تلك التي قام بها الفيلسوف ريكمان في كتابه (منهج جديد للدراسات الإنسانية 1979) وفيه عرف العلوم الإنسانية « بأنها أنساق تعالج العقل الإنساني، وكل ما يمكن أن يكون نتاج ذلك العقل أو يتأثر بعملياته »¹⁹. وقد جاء تعريف ريكمان كبديل للتعريف الذي اقترحه بشكل مبدئي والقاضي بأن الدراسات الإنسانية تهتم بالإنسان، وقد تجاوزه بحجة افتقاره للدقة والوضوح والمنهجية، فالبيولوجيا على سبيل المثال تهتم جزئيا بالإنسان وأفعاله، ولكنه حين تضيف هذا الجزء إلى العلوم الإنسانية، وتضم بقية موضوع البيولوجيا إلى علم الطبيعة فإنها تقع حينئذ في خلط يؤدي إلى عدم الرضا عنها وذلك لأنه في تلك الحالة لا يكون ثمة farkا نوعيا بين الدراسة البيولوجية للإنسان والقرد إلا كالفارق بين دراسة القردة والقطط²⁰. كما قدم ريكمان صورة نسقية متكاملة لمنهج العلوم الإنسانية، معتمدا على مصطلحات المعنى والفهم والسياق وأكد فيه على إمكانية واحدة المنهجية في العلوم الإنسانية من حيث

تطبيق المنهج الكيفي الدّاتي عليها وبلا استثناء²¹. والفهم بمعناه الضيّق هو « تلك العملية المعرفية الّتي يمكن التعرف عليها من خلال مشاعر ومطامح الكائنات الإنسانية»، فهو استبصار للعالم الإنساني. ومن منطلق هذه الدّلالة فالفهم يشكّل جوهر ولب المنهج الكيفي، فهو متضمن في كل العمليات العقلية المستخدمة في حقل الدّراسات الإنسانية . إنّه يحوّر العمليات أو يعدّلها وهو بهذه السمات يميّز مناهج الدّراسات الإنسانية عن مناهج العلوم الطبيعية. وتحجّء أهمية الفهم كمدخل متميز للدّراسات الإنسانية، من حقيقة أنّ العالم الإنساني مغمم بالمعاني، فواء الشّخصية التّاريخية والرّقصات الطّقسية للقبيلة البدائية أو عرشات العصاي، وراء ذلك كلّه تكمن أفكار ومعتقدات ومشاعر تُكسب السّلوك معناه²².

ومن أبرز الفلسفات المعاصرة الّتي حاكت نسيج الاتجاه اللاوضعي في فلسفة العلوم الإنسانية الفلسفة الطّاهرتية الّتي قدمها الفيلسوف إدmond هوسرل فهو من يعود له الفضل في استعمال الفينومينولوجيا وتبنيّه لفكرة دراسة الإنسان كإنسان من خلال التّعقّق في جوانبه النّفسيّة وتراكّماته الاجتماعيّة، بدلا من النّظر إليه كمادة قابلة للتّحليل العددي والإحصائي . وهو بهذا يخالف الاتجاه الوضعي بوجه عام و دوركايم الّذي أكّد اجتماعية وشيئية الظواهر الاجتماعيّة بشكل خاص؛ «والحق إن هوسرل قد أظهرنا على أنّ الإنسان ليس منطقة من مناطق الطبيعة تربطها بالعالم الخارجيّ بعض العلاقات السببية . وإنّما هو وعي أصيل، هيهات لنا أن جعل منه مجرد موضوع يقبل التّفسير. ومعنى هذا أنّ كل حالة من حالتي النّفسيّة سواء كانت رغبة أو انفعال أو صورة ذهنية، لا يمكن أن تُعدّ مجرد حلقة في سلسلة طّبيعية من العلل والمعلولات، بل لا بدّ على العمل على فهم العلاقة الإيجابية الّتي تربطني بكل حدث من أحداث حياتي النّفسيّة حتّى أتحقّق أنّي الأصل في شتّى مظاهر سلوكي²³.

ومعنى هذا أنَّ الفينومينولوجيا ترفض إمكانية تقديم تفسيرات سببية للسلوك الإنساني ولا تعتقد أنَّ هناك إمكانية قياس وتصنيف العلم الإنساني، قياساً أو تصنيفاً موضوعياً، فالإنسان عند أصحاب هذا الاتجاه يشعر بالعالم عندما يضيف عليه المعاني والتصنيفات، وهذه وتلك هي ما تشكّل الواقع الاجتماعي، وليس وراء هذه المعاني الدّاتية واقع آخر. والمنهج الفينومينولوجي ليس منهجاً استنباطياً، كما أنَّه ليس منهجاً تجريبياً وإنما هو ينحصر أولاً وبالذات في الكشف عما هو معطى، وإلقاء الأضواء على هذا المعطى. فهذا المنهج لا يصطنع طريقة التفسير بالاتجاه إلى بعض القوانين كما أنَّه لا يقوم بأي استنباط ابتداءً من بعض المبادئ بل هو ينظر مباشرة إلى ما هو في متناول الوعي؛ ألا وهو الموضوع. لقد جاءت الفينومينولوجيا كرد فعل للفلسفة الوضعية الّتي تؤكد مع دوركايم على الفصل التام بين الدّات وموضوع البحث (الظاهرة) واعتبار الموضوع شيئاً منفصلاً تماماً عن شعور الباحث، وجاء هذا الاتجاه أيضاً كفلسفة نقدية للاتجاهات المحافظة والتّجريدية في علم الاجتماع، خاصة الّتي تفصل بين الأشكال الاجتماعية والواقع الاجتماعي، أو الّتي تصمم أبنية عقلية صورية، تعكس تناقضات وتفاعلات الواقع اليومي، ومن هذا المنطلق يعتبر الاتجاه الفينومينولوجي أحد التيارات النّقدية في علم الاجتماع الغربي²⁴.

إنَّ الفينومينولوجيا قامت على أنقاض أزمة العلوم الإنسانية و استندت فلسفة هوسرل في كثير من جوانبها، على مناقشة الفرض التّجريبي الّذي تعتمد عليه العلوم الطّبيعية، والّذي يفصل بين عالم المادة الخارجي وبين الدّات التّجريبية، ويطلق هوسرل على كل العلوم الّتي تفصل بين عالم الشّعور وعالم الاتجاه المادي بالاتجاه الطّبيعي. ويحاول هوسرل توجيه الفكر إلى منهج حدسي، يهدف إلى إدراك مباشر للماهيات والقبض على جوهر الأشياء. ولكن لا بدّ من التأكيد على أنَّ هوسرل لا يريد إنكار وجود هذا الاتجاه الطّبيعي و العالم المادي، ولكنّه دعا الفلاسفة ألا يفترضوا وجوده لأنّه يريد أن يبدأ الفيلسوف من بدايات مطلقة لا

تطوي على أي افتراض، فالظواهر هي الشعور الخاص وأفعالنا العقلية، إن هي إلا خبرات قصدية موجهة للأفعال العقلية، ولا شك أن اعتبار الشعور أو الخبرات القصدية محكا لرؤية العالم ودراسة ظواهره، يناقض قضية العلماء الطبيعيين التي تفصل بين العالم الخارجي والذات التجريبية . فرغم أن الفيلسوف لا يبدأ بأي أفكار قبلية مسبقة إلا أنه يصف الظواهر كما تبدو في إدراكه وشعوره أو بعبارة أخرى يصف ماهيات الظواهر من خلال إدراكه وشعوره أو خبرته القصدية، بأنه يتعدى مرحلة الوصف إلى مرحلة التفسير، ومن هنا فإن إحدى الدعائم التي يقوم عليه المنهج الفينومينولوجي، هي التماس القضايا اليقينية في الشعور وأفكاره أو الذات وخبراتها من إدراك ووجدان وتخيل ورغبة وتذكر وشعور واعتقاد وحكم²⁵ .

ويترب على ما سبق أن يصبح العالم الخارجي غير منفصل عن شعوري وإدراكي كشخص يعيش فيه، وليس للمعرفة أي معنى أن لم تكن مستقاة من تصوراتي وأفكاري وخبراتي مع عالم الظواهر . ولا شك أن هذه القضية تناقض القضية لوضعية التي طورها دوركايم والتي تفصل بين ذات الباحث وموضوعات دراسته عندما قرر ضرورة دراسة الظواهر كأشياء منفصلة عن ذات الباحث. إن الباحث في العلوم الإنسانية من المنظور الفينومينولوجي يحاول أن يتفهم ما يظهر ويقع أو يحدث، استنادا لقيام الوعي أصلا برصد الموقف ككل، والتقاط المجال بروته وحده التجارب السيكلوجية الحية، وهذا معناه رفض المذاهب المادية في علم النفس وعلم الاجتماع، ومعناه أيضا رفض النتائج التي انتهى إليها علماء الاجتماع وعلماء النفس فهم قد حولوا الإنسان إلى شيء أو موضوع تجرى عليه التجارب في المعامل والميادين الحقلية²⁶ .

لم يكتف هوسرل بوضع الظاهريات كعلم، بل حاول صياغته كمنهج للعلوم الإنسانية مكون من خطوات ثلاث: تعليق الحكم، البناء (التكوين) والإيضاح. ويرمي هوسرل من

ذلك إلى القضاء على الاتجاه الطبيعي بكل مظاهره المادية والوضعية ، وذلك بالتفرقة بين علم الماهيات الذي يأخذ الماهية موضوعا له . لقد اعتبرت العلوم الإنسانية التي اتخذت العلوم الطبيعية نموذجا له الظاهرة الإنسانية على أنها واقعة مادية مع أنها في الحقيقة ماهية خالصة²⁷ .

إذا كان هوسرل قد أرسى دعائم الفينومينولوجيا كمدخل فلسفي لدراسة العلوم الإنسانية وكحل لأزمتهما، فإنَّ عالم الاجتماع ألفرد شوتز يعد الرّافد الثاني بعد هوسرل حيث طرح إمكانية دراسة علم الاجتماع وفقا للمنهج الفينومينولوجي. ومن المشاكل التي يمكن أن تحلها الفينومينولوجيا بحسبه، مشكلة الموضوعية وهنا يؤكد شوتز أنَّ الصياغات الفكرية التي يقدمها الباحث هي صياغات موضوعية تتخذ شكل الأبنية المثالية أو الأكثر شيوعا، وهي أبنية تختلف ولاشك عن الأبنية الجزئية التي يكونها الفاعلون الأفراد، صحيح أنَّ التأويل العادي للحياة اليومية يؤثر على الموقف الشخصي للباحث، ولكن الباحث من خلال إعداد نفسه ليكون عالما يستطيع أن يستبدل مواقفه الشخصية بما يمكن أن نسميه الموقف العلمي بحيث تحيى صياغاته النظرية متسقة اتساقا منطقيا بمعنى أنها يجب أن تشمل على الصدق الموضوعي في عناصره الداخلية.

3. أبعاد التوجه المنهجي في العلوم الإنسانية

هل اكتسبت العلوم الإنسانية الصفة العلمية من خلال دراسة ظواهرها وفقا للمنهج الوضعي أو ما سواه كمنهج الفهم أو المنهج الفينومينولوجي ؟ وهل قطعت الصلة تماما مع الفلسفة، وأن أثر هذه الأخيرة في العلوم الإنسانية لا يمكن الحديث عنه إلا من الناحية التاريخية، كقولنا الفلسفة الاجتماعية ؟ أو أن الأمر خلاف ذلك ؟ و هل يمكن الجزم بإمكانية قيام علم إنساني مستقل عن كل توجيه إيديولوجي وسياسي؟ أو أنَّ العلوم

الإنسانية أصبحت أداة من الأدوات الفعالة في يد الايدولوجيا تستخدمها كما تشاء،
وتصنع وفق مناهجها ما تشاء من الإنسان والمجتمع ؟

. البعد الفلسفي:

إنَّ التَّقدُّمَ الَّذِي أحرزته العلوم الإنسانية بتطبيق هذا التجريبي، وإن أثر نسبيا في تحقيق
الأهداف المحددة له، فإنَّ ما تمَّ تحقيقه قد توقف عند المرحلة النيوتينية من مناهج البحث في
العلم الطَّبيعي. كما أدى تطبيق هذا المنهج إلى تجزئة الظواهر وتفكيك أجزائها، حتَّى بدت
المسافة بين العلوم الطَّبيعية والعلوم الإنسانية، وكأنَّها قصيرة من حيث التَّقدُّم في تقنين
الظَّواهر الاجتماعية والنَّفسيَّة والتَّحكم في متغيَّراتها وبدت الظَّواهر الإنسانية وفقا للتفسير
الميكانيكي وكأنَّها فرع من الرِّياضيات أو الإحصاء .

لقد كانت دعوة كونت إلى استخدام المنهج العلمي في دراسة المجتمع ومطالبته باتباع
أساليب المنهج التجريبي، كالملاحظة و التَّجربة، واعتماد المنهج المقارن والمنهج التَّاريخي،
ذات أثر كبير في توجيه الدِّراسات الاجتماعية وجهة تجريبية إمبريقية... إلَّا أنَّ كونت لم
يستطع التَّحرر من أساليب التَّفكير الفلسفي فبدلا من أن يبدأ بدراسة الحالات الجزئية
ليصل منها إلى القوانين العامة، كما هو الحال في المنهج الاستقرائي، اتجه كونت وجهة
أخرى؛ فوضع القوانين والتَّطبيقات العامة، ثم حاول أن يفسر حقائق علم الاجتماع، وهذا
خطأ ميتودولوجي أصيل يتعلق بمحاولته إثبات وتأكيد هذا القانون الفلسفي القديم،
كمسلمة رئيسية بقصد تحويله إلى قانون امبريقي وتطبيقه على كلِّ الأنساق والنظم
الفلسفات الاجتماعية. كما أنَّ المنهج المقارن التَّاريخي لا يعد منهجا صالحا لأنَّ مجرد تتبع
التَّقدم في تطوره لا يقدم لنا دليلا على العلّية . ويرجع ذلك إلى أنَّ العلّية . من منظور
دوركام. تمثل علاقة ضرورية بين ظرف سابق ووضع لاحق للظواهر، ولا يمكننا من الوقوف
على مثل هذه العلاقة إلَّا بعد مقارنة أكثر من حالة واحدة .

ولم يكن الأمر ليختلف في مجال علم النفس؛ ذلك أنَّ العلم يكون أقوى ما يكون عليه عندما يتناول العالم المادي أما مقولاته في المواضيع الأخرى فتعتبر نسبياً ضعيفة. بل يذهب سوليفان إلى أبعد من ذلك فعلم النَّفس لا يمكن اعتباره علماً حتى الآن وهي النتيجة نفسها التي ينتهي إليها الكسيس كاريل في كتابه (الإنسان ذلك المجهول) ففي نظره أنَّ السيطرة على عَيْنَة من العالم المادي بغرض فهمها ممكنة إلى حد ما، أما السيطرة على عينة يدخل فيها الإنسان والحياة طرفاً، فتكاد تكون مستحيلة، والنتيجة التي نصل إليها في هذا المجال ضعيفة²⁸. إنَّ هذا الحكم ورغم شططه لا يبتعد كثيراً عن الحقيقة، فمهما تكن الأبحاث التي قامت بها السلوكية فإن طاقتها القوية على التفسير تقوم في الواقع على وهم علمي ألا وهو نفي الوعي، وما يلزم عن ذلك من نفي للإدراكات والصُّور الدَّهنية والأفكار والمقاصد واختزال كل شيء إلى ردود فعل يقوم بها الكائن الحي استجابة لمثيرات معينة. وهذا التَّصور (المادي) لم يعد مقبولا في علم النَّفس، لأنَّه مجرد الأفعال الإنسانية من كل معنى ويؤدي إلى إفقار ميدان علم النفس إفقاراً كبيراً. فإذا لم يكن من الممكن تحديد الوعي فمن المحال أن نتجاهل بأنَّ الوعي هو الذي يحدد أفعالنا ويعطي تأويلاً لها، صحيح أنَّ دراسة وقائع الوعي كالإدراك والانتباه والصُّور الدَّهنية وغيرها تطرح مشكلات منهجية جدية، إلاَّ أن تخطي هذه المشكلات لا يجوز أن يتمثل في محو الموضوع التي أثارها من الوجود أي محو موضوع الوعي نفسه، فمن الثابت اليوم في علم النَّفس أنَّه يمكن دراسة وقائع الوعي بطريقة موضوعية تجريبية وذلك عن طريق استنتاج هذه الوقائع من خلال تحليلاتها في السُّلوك الم²⁹ للاحظ، فالإدراك يتجلى في أفعال إدراكية (لفظية وحركية) وكذلك الانتباه والتَّصور. إن الوعي - وحتى اللاوعي - بات يمثل المبدأ التفسيري الأساسي للتصرفات، ومحوه لم يؤد مع السلوكية إلاَّ إلزام علم النَّفس حدود الوصف والتبسيط وحتى الجمود²⁹.

وبالاستناد إلى هذه الانتقادات، و من خلال النتائج المحققة في مجال العلوم الإنسانية بات من المؤكد أنَّ الوضعية انتهت إلى تشويه الكثير من الحقائق الإنسانية التي تتجاوز المقاييس التي حددها الوضعية لضبطها . وهذا لتقص المنهجي الذي أدى إلى هذا التشويه لم يكن نتيجة خطأ في التحليل أو نقص في المعلومات، وإنما يعبر عن أزمة في الأسس المنهجية التي تنطلق منها، تلك الأسس التي لا تستوعب إلا نوعاً من الحقائق هي تلك التي تكون قابلة للإدراك الحسي، في حين إن الإنسان من حيث هو إنسان لا يمكن أبداً أن نحتزله في جانبه الحسي فقط، وندخل في تأويلات تعسفية لإحضار الجانب الآخر للمقاييس المادية نفسها، بينما تسمو تلك الظواهر على مثل هذا النوع من المقاييس باعتبارها من طبيعة مخالفة لطبيعتها.

وإذا لم تنته الوضعية بتطبيقها المنهج التجريبي في العلوم الإنسانية إلى تحقيق الدرجة العلمية المنشودة فهل بإمكان المناهج التي تبنتها الاتجاهات اللاوضعية كمنهج الفهم والمنهج الفينومينولوجي... تحقيق ذلك؟ من الاعتراضات التي وجهت لعملية الفهم؛ أنه ينطوي على ما يشبه الدور في العلوم الإنسانية، فالمجتمع بمؤسساته ونظمه هو المسؤول عن تكوين الفهم الإنساني، فهو الذي يعلم الإنسان وسائل الاتصال وضروب الاستدلال ودقة الملاحظة وصحة الحكم والتمييز بين الصواب والحق والباطل، فعندما يقوم الإنسان بفهم الظواهر الاجتماعية والوقائع الإنسانية، فإنه يفهمها بحسب منظوره الثقافي الذي يكتسبه من المجتمع ويحكم عليه بالمعايير التي علّمه إياها المجتمع؛ فهو يفهم المجتمع على نحو ما يريد المجتمع مادام متأثراً بسياق معين أو بوعاء ثقافي معين³⁰. ورغم الآراء المهمة التي قدمها الاتجاه الفينومينولوجي، ورغم ما أسهم به من نقد للوضعية فإنه تعرض للكثير من النقد ومن ذلك إنَّ هذا الاتجاه في اعتقاد الكثير غير علمي وهو نمط من فلسفة المعاني، أو منهج استبطان الذات المعروف في الفلسفة وعلم النفس الفردي .

. البعد الإيديولوجي:

إنّ الدراسة الاستيمولوجية للأسس المنهجية التي قامت عليها العلوم الإنسانية تكشف لنا عن حقيقة الأسباب، والأهداف التي وجدت من أجلها هذه النظم المعرفية، وأنّ المناداة بإمكانية علم إجتماع أو علم نفس ... متحرر من أحكام القيمة مجرد أسطورة تتجدد صورها بين الحين والآخر؛ فالعلوم الاجتماعية كانت وستظل دائما أدوات أو وسائل لمعالجة التّوترات والضغط التي توجد في الثقافة؛ ألم يكن دوركايم ملحا على أن يشرف علماء الاجتماع على تسيير الشؤون العامة. لقد تأمرت السلطة مع هذا العلم لإخفاء ما تريد إخفائه، والتّحريض على ما تريد التحريض عليه، مستخدمة علمائها أو بالأحرى «تكنقراطي العلم الإنساني» لمدّه بآخر الإحصائيات من خلال سبر الآراء، والاستجابات المتنوعة للتحكم دوما في الهزات الاجتماعية ... هذه المهمات التي وزعتها عليهم السلطة جعلتهم يتواطئون معها في قتل الإنسان من خلال تسخير مكتسبات العلوم الإنسانية نفسها...وأوضحت العلوم الإنسانية على هذا النحو تكنولوجيا مناسبة للسلطة . طبيعة البحث العلمي في عصرنا هذا قد طرأ عليه من التعقيد ما يجعل العالم مضطرا إلى الإذعان لسلطة اقوي منه، فالعالم أصبح مجرد ترس في آلة ضخمة هي الدولة أو الشركات الاقتصادية الخاصة... وهكذا أصبحت الاعتبارات السياسية أو الاقتصادية هي التي تتحكم في عمله العلمي، وهي التي ترسم له الخطة، وتحدد له اتجاهات بحثه، وتتخذ القرار النهائي بشأن التّصرف فيه. وهذا الأمر كان واضحا وجليا في ميدان العلوم الإنسانية، فحسب فوكو « لقد تمكنت العلوم الإنسانية من توفير تقنيات المراقبة والقصاص كما وفرت السدنة الذين يقومون بهذه المراقبة وهذا القصاص. أليس المحلل النفسي كما وضع ذلك فوكو هو امتداد للجلاد وامتداد للحارس المستشفيات العقلية ومعتقلات الحجر للمشعوذين والمجانين في القرون الوسطى». وحتى أولئك الذين وقفوا لنقد المصير الذي آلت إليه العلوم الإنسانية

مثل ماركيز و أدرنو، فقد عملا في مكتب البحوث التابع للمخابرات المركزية الأمريكية ، فهما صانعا هذه الأجهزة، كما أنَّ واطسن باع نتائج أبحاثه للشركات الإشهارية التي استخدمتها للتأثير على السلوك من أجل الاستهلاك. والحال هكذا من حق القارئ للعلوم الإنسانية أن يرتاب في صدق وبراءة هؤلاء المفكرين . لقد بات من الصعب تنزيههم بعد أن تحولوا إلى تقني ومبرجي حقائق أو مرتزقة حسب تعبير سارتر³¹ ... وبالتالي لا يمكن للعلوم الإنسانية أن تتلخص تماما من كل أثر من آثار الإيديولوجيا ويذهب بعض المفكرين إلى حد الإقرار بأن الأزمة التي تعرفها العلوم الإنسانية وهي أزمة المناهج، تبدو في ظاهرها أزمة خاصة بالمناهج إلا أنَّها لها في حقيقة الأمر أبعاد إيديولوجية³² ... وسيظل هذا الاختلاف على المناهج، وعلى طبيعة العلوم الإنسانية قائما ومحتدما طالما أنَّ هناك اختلاف في الرأْي حول طبيعة السلوك الإنساني نفسه إن كان ذو بعد فردي أو ذو بعد اجتماعي .

ختاما نقول بأنَّ تعدد اتجاهات ومناهج البحث في العلوم الإنسانية وتصارعها بعد انفصالها عن الفلسفة يعكس تماما الأزمة الفعلية إلى تواجها العلوم الإنسانية؟ إنَّ الاختلاف في مجال الفكر مشروع، بل ومحمود، فلاشك أنَّ الاختلاف في وجهات النَّظر وتعدد المدارس سواء في علم الاجتماع أو في علم النَّفس أو في غيرها من العلوم الإنسانية قد أدى إلى نمو واضح فيها بعد استقلالها عن الفلسفة ومباحثها و أضاف كثيرا لفهم سلوك الإنسان فردا وجماعة. لكنَّ الاختلاف إن جاوز حدودا معينة (حدود الرَّحمة والحكمة) اتخذ شكل الإقصاء، والتَّعصب للرأْي على أنَّه الرأْي الصَّحيح، وما سواه خاطئ وهذا ما وقعت فيه الاتجاهات الفاعلة في العلوم الإنسانية وبذلك ابتعدت هذه الاتجاهات عن الأُروح العلمية، التي وإنَّ كانت تقوم على النَّقد للذَّات كان أو للآخر كشرط من شروط نمو المعرفة العلمية وتطورها، فإنَّها تأبى الإقصاء من أي طرف جاء .

وأمام النتائج التي توصل إليها الباحثون في مجال العلوم الإنسانية لا يسعنا إلا أن تساءل كيف سيكون إنسان العلوم الإنسانية في فلسفة «ما بعد الإنسان»؟ لقد احتزل الإنسان تارة إلى شيء بحجة أن العائق الرئيسي أمام دراسته هو ذلك الجانب الميتافيزيقي، وما يبدو اليوم وشيكاً في فلسفة ما بعد الإنسان هو ميلاد الإنسان الذي تصنعه الثورة الجينية، فلئن كان القرن العشرين، قد عرف تعدداً على مستوى الاتجاهات و المنهج في العلوم الإنسانية فإننا في القرن الواحد والعشرين، مقبلون على تعدد الأناسي أي تعدد الإنسان؛ ففي الأفق ترتسم صورة للإنسان المستنسخ والإنسان المعدل جينياً وقبلهما الإنسان الآلي ... ونحن أمام الوضع - إن يكن التعبير جائزاً - أمام علوم الأناسي.

الهوامش:

1. هاربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب للنشر والتوزيع، بيروت . لبنان، 2004، ط4، ص 197.
2. حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ص 279 .
3. علا مصطفى أنور، التفسير في العلوم الاجتماعية، دار الثقافة، القاهرة . مصر، 1988، ص 115.
4. احمد محمد صبحي، في فلسفة التاريخ، منشورات جامعة قارينوس، ليبيا، ط4، 1989، ص 16.
5. هريارت ماركيز، العقل والثورة ، ترجمة، فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970 ص 319 .
- 6 . صلاح قنصوه، الموضوعية في العلوم الإنسانية، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة . مصر، 1980، ص 110.
- 7 - سالم يافوت، فلسفة العلم المعاصرة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1986، ص 218 ، 266 .
- 8 . محمد محمد امزيان، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعارية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي الولايات المتحدة الأمريكية ط1، ص 50
- 9 . نفسه، ص 52 .

- 10 . جون ديوي، المنطق (نظرية البحث)، ترجمة زكي نجيب محمود، دار المعارف، مصر، ط2، 1969 ص742 .
- 11 . عادل عوض، منطق النظرية العلمية وعلاقتها بالواقع التجريبي، منشأة المعارف الإسكندرية، مصر 2000، ص 414 .
- 12 . ريكان، منهج جديد للدراسات الإنسانية، محاولة فلسفية، ترجمة علي عبد المعطي مكتبة مكاوي، لبنان ط1، 1979، ص 81 .
- 13 . محمد السرياقوسي، أساليب البحث العلمي، مكتبة الفلاح، الكويت، ط1، 1988، ص 367 .
- 14 . عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دار الفكر المعاصر. دمشق، ط1، 2003 ص 53 .
- 15 . نفسه، ص 64 .
- 16 . ريكان، منهج جديد للدراسات الإنسانية، ص111 .
- 17 . صلاح قنصوه، الموضوعية في العلوم الإنسانية، ص171 .
- 18 . علا مصطفى أنور، التفسير في العلوم الاجتماعية، ص 216 .
- 19 - ريكان، منهج جديد للدراسات الإنسانية، ص 109 .
- 20 . نفسه، ص 108 .
- 21 . عادل عوض، منطق النظرية العلمية وعلاقتها بالواقع التجريبي، ص 419 .
- 22 . ريكان، منهج جديد للدراسات الإنسانية ص 99 .
- 23 . علا مصطفى، الموضوعية في العلوم الإنسانية ، ص 241
- 24 . أحمد زايد، علم الاجتماع بين الاتجاهات الكلاسيكية والنقدية، دار المعارف، ط1، ص 421 .
- 25 . نفسه، 417 .
- 26 . حسن حنفي، علم الاستغراب، ص 366 .
- 27 . نفسه، ص 358 .
- 28 . عماد الدين خليل، العلم في مواجهة المادية، مؤسسة الرسالة، بيروت . لبنان، ط2، 1986، ص 85 .
- 29 . كمال بكداش، نظريات في علم النفس، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر . بيروت . لبنان، 1986 ص 90 .
- 30 . محمد السرياقوسي، مرجع سابق، ص 344 .
- 31 . محمد علي الكبيسي، قراءات في الفكر الفلسفي المعاصر، دار الفرقد، سوريا . دمشق، 2007، ط2، ص 106-105 .
- 32 . أحمد أبو زيد، أزمة العلوم الإنسانية، مجلة عالم الفكر ، المجلد الأول ، العدد الأول، 1970، الكويت، ص229 .

خاتمة

استطاعت الفلسفة الغربية أن تغادر الفكر اللاهوتي وتتخلص من سيطرة رجال الدين فكانت فلسفة تمجد العقل وتهتم بقضايا الإنسانية ، وأصبحت بذلك أكثر واقعية وعقلانية من فلسفة العصور الوسطى، وكان لها دور كبير في هيكلة الفرد الأوربي وقيادته نحو تأسيس حضارة تعتبر رائدة اليوم ، وبفضل هذه الفلسفة سيطر الغرب على باقي المجتمعات . غير أن هذه الفلسفة تبقى مجرد اجتهاد لذا نلاحظ صراع فكري حقيقي داخلها وكل مذهب فيها يعدل أو يلغي سابقه من المذاهب، وهذا دليل على أن هذه الفلسفة ما هي إلا تراكم لمجموعة من الاجتهادات ، وما يلاحظ في هذه الفلسفة في نهايتها أنها بدأت تنقد نفسها وتنقد تطور التقنية الذي أصبح يهدد البشرية مما فتح المجال واسعا أمام العلوم الإنسانية والاجتماعية ، وأصبح الإقبال عليها والاهتمام بها يفوق ذلك المشهود في العلوم الطبيعية . وهذا يعني أن الإنسان اخذ نصيبا هاما من حيز الفلسفة الغربية لأنه أصبح يشكل محور الحضارة وبدونه تفقد الفلسفة كيانها ولا تؤت ثمارها ، و ما ظهور فلسفة ما بعد الحداثة إلا دليل على هذا . فهل هذا يعني أن العقل الغربي اليوم يتراجع أو أنه يعترف بأنه يفكر ليصل إلى الخطأ ؟ وأن النسبي أصبح منتهى العقل البشر . وهل يكون في هذا الاعتراف تعقل العقل الغربي لنفسه وإدراك حدوده في عجزه عن إيجاد حلول مطلقة للمشاكل التي تواجه البشرية باختلاف مجالاتها ؟ وتبقى هذه الإشكالات محور العمل الفلسفي في المجتمع الغربي المعاصر .

الفهرس

09.....	1. مقدمة.....
11.....	2. الفلسفة الديكارتية.....
18.....	3. الشك عند ديكارت.....
24.....	4. الشك في الحواس.....
37.....	5. من ناحية المنهج.....
37.....	6. من الناحية الفلسفية.....
42.....	7. الدولة في فكر هيجل.....
60.....	8. الأخلاق في فكر نيتشه.....
78.....	9. العقل والمعرفة في الفلسفة الغربية.....
78.....	10. مفهوم العقلانية.....
79.....	11. مسلمات العقلانية.....
80.....	12. اختبار المسلمات.....
81.....	13. العقل كأساس للمعرفة.....
83.....	14. العقلانية الديكارتية في إثبات وجود الله.....
85.....	15. العقلانية السياسية.....
86.....	16. العقلانية الكانطية في تأسيس الواجب الأخلاقي.....
91.....	17. المطلق النسبي عند فريديوف شوان وأصوله الأفلاطوني.....
124.....	18. الحداثة مشروع النقد.....
124.....	19. مفهوم الحداثة.....
130.....	20. المنطلقات الفكرية و الفلسفة للحداثة.....
136.....	21. ميزات الحداثة.....
139.....	22. مآزق الحداثة بين التجاوز والتفكيك.....
141.....	23. تجاوز الحداثة.....
143.....	24. بدايات التجاوز.....
147.....	25. من التجاوز إلى الهدم والتفكيك.....
152.....	26. كارل بوبر.....
153.....	27. قابلية التكذيب ونمو المعرفة.....
154.....	28. القابلية للتكذيب، المحتوى المعرفي، الاحتمال.....
161.....	29. تطور العلم.....
164.....	30. موضوعية الأساس التجريبي.....

166.....	31. الواقعية.....
168.....	32. الاستقلال الذاتي.....
170.....	33. منابع فلسفة سارتر.....
172.....	34. الأدب الفرنسي.....
174.....	35. أثر الفلسفة الفرنسية.....
184.....	36. أثر الفلسفة الألمانية.....
198.....	37. العلوم الإنسانية ومناهج البحث في الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة.....
199.....	38. الاتجاه الوضعي.....
205.....	39. الاتجاهات اللاوضعية.....
213.....	40. أبعاد التوجه المنهجي في العلوم الإنسانية.....
214.....	41. البعد الفلسفي.....
221.....	42. الخاتمة.....