جامعة محمد لمين دباغين سطيف2

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم الفلسفة

مطبوعة الدعم البيداغوجية في مقياس مصادرفلسفية الموجهة لطلبة السنة أولى ماسترتخصص فلسفة تطبيقية السداسي الأول والثاني

د. الشريف زروخي

السنة الجامعية 2023/2022

جامعة محمد لمين دباغين سطيف2

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم الفلسفة

عنوان الماستر: فلسفة تطبيقية.

السداسي: الأول

اسم الوحدة: الأساسية

اسم المادة: مصادر فلسفية1

الرصيد: 05

المعامل:02

الأهداف:

- **الاطلاع على المصادر الأساسية في الفلسفة.**
- **اكتساب مهارة التعامل مع المصادر.**
- **القدرة على استحضار الأطروحات والنظريات المختلفة وتوظيفها في عملية التفكير الفلسفي.**

المعارف المسبقة: معرفة السياق الفلسفي للنصوص المقروءة.

محتوى المادة: مدخل عام حول قيمة التفكير عبر المصادر الفلسفية ومنهجية التعامل معها.

1- فرنسيس بيكون، الأورغانون الجديد.

2- ديكارت، مقالة الطريقة.

3- ليبنتز، المونادولوجيا.

4- باسكال، أفكار.

5- كانط، نقد العقل الخالص.

6- هيغل، الفرق بين نسقي فيخته وشيلنغ في الفلسفة.

7- هيغل، فينومينولوجيا الروح.

اسم الوحدة: الأساسية

اسم المادة: مصادر فلسفية 2

الرصيد: 05

المعامل: 02

الأهداف:

- **الاطلاع على المصادر الأساسية في الفلسفة.**
- **اكتساب مهارة التعامل مع المصادر.**
- **القدرة على استحضار الأطروحات والنظرية المختلفة وتوظيفها في عملية التفكير الفلسفي.**

المعارف المسبقة: معرفة السياق الفلسفي للنصوص المقروءة.

محتوى المادة:

1- **هيوم، رسالة في الطبيعة البشرية.**
2- **لوك، رسالة في التسامح.**
3- **هوسرل، الفلسفة علما صارما.**
4- **هيدغر، الأنطولوجيا الأساسية.**
5- **غادامير، الحقيقة والمنهج.**
6- **كارل ياسبرز، الفلسفة بنظرة عالمية.**
7- **هابرماس، الخطاب الفلسفي للحداثة.**
8- **فوكو، الكلمات والأشياء.**

طريقة التقييم: تقييم متواصل وامتحان.

المصادر والمراجع:

**** كل فيلسوف مذكور يجب تخصيص كتاب له على الأكثر.**

التعريف بالمقياس:

مقياس مصادر فلسفية من أهم المقاييس المقررة على طلبة الماستر وعبره يمكن للطالب التعرف على أهم أعمال الفلاسفة المنجزة، ويمكن من خلال القراءة التي يقوم بها الطالب للمصادر الفلسفية أن يكتسب جملة من المهارات الفكرية، والذهنية والسلوكية، التي تسهم في بناء شخصيته الفلسفية القادرة على التعامل مع المشكلات الراهنة التي تصادفه في حياته اليومية السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، مستندا إلى أطروحات الفلاسفة ومقارباتهم المختلفة.

كما أن المحاور المقررة والمصادر المقترحة تجعل الطالب يفكر في أفق كوني، مما يجعله منفتحا على ما يجري في العالم وما ينتج من معارف، والتعامل مع المصادر تكسب الطالب القدرة على التعامل مع النصوص قراءة وتحليلا وتأويلا وتوظيفا. كما يكتسب الطالب آليات التفكير الفلسفي والمنطقي السليم من تحليل واستنتاج ومقارنة ومحاججة وحوار. ويمكن تحدي أهم الأهداف فيما يلي:

- لاطلاع على المصادر الأساسية في الفلسفة.
- اكتساب مهارة التعامل مع المصادر.
- القدرة على استحضار الأطروحات والنظريات المختلفة وتوظيفها في عملية التفكير الفلسفي.
- اكتساب آليات التحليل والمقارنة والمحاججة.
- اكتساب ثقافة التواصل والحوار.
- اكتساب ثقافة النقد.
- اكتساب ثقافة التفكير في أفق الاختلاف.

فهرس المحتويات

المحاضرة رقم1:

- مدخل عام:

-تعريف المصادر الفلسفية

- أنواع المصادر.

- منهجية التعامل مع المصادر.

- قيمة التفكير الفلسفي من خلال المصادر الفلسفية

المحاضرة رقم2:

- قراءة في كتاب: فرانسيس بيكون، "الأرغانون الجديد"، إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة.

(Novum Organum ،sive indicia vera d'Interpretatione Naturae)

أولا- التعريف بالفيلسوف.

ثانيا- بيكون أي شكل من القطيعة الابستيمولوجية

ثالثا- في تأسيس المنهج الجديد

رابعا-في تصنيف العلوم

خامسا- في تقييم الأطروحة

- نص فلسفي.

المحاضرة رقم3

- قراءة في كتاب: رونيه ديكارت، مقال عن المنهج.

"Discours de la méthode Pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences."

-تمهيد إستشكالي

أولا-حدود التجاوز والتأسيس

ثانيا-حدود التأثير الديكارتي في الحياة العلمية

ثالثا- في بنية مقال عن المنهج

رابعا-المنهج بين التأسيس والنقد

1- نظرية المعرفة

2- التمييز بين النفس والبدن

3-اثبات وجود الله

المحاضرة رقم04

1- في عقلانية ديكارت

2-المنهج الديكارتي:

تعقيب

-نص فلسفي

المحاضرة رقم:05

دراسة في كتاب: غوتفريد فلهلم ليبنتز، المونادولوجيا.

أولا- ليبنتز سيرة وفكر

ثانيا- في كتاب المونادولوجيا

ثالثا–في فلسفة ليبنتز

المحاضرة رقم06

–أهم الأفكار الواردة في المونادولوجيا

–نص فلسفي

المحاضرة رقم:07

دراسة في كتاب: باسكال، أفكار. خواطر،(Pensées)

أولا: في وصف الكتاب

ثانيا/ في مقدمة المترجم

ثالثا: في بنية المنهج

المحاضرة رقم08

1– باسكال موقف من الدين

2– فلسفة باسكال من خلال كتاب أفكار

3–في جدل الإنسان والأخلاق

خاتمة

المحاضرة رقم:09

قراءة في كتاب إيمانويل كانط، نقد العقل المحض.

أولا: كانط سيرة وفكر

ثانيا– السياقات التي نشأ فيها كانط

ثالثا- كانط والتأسيس لعصر الأنوار

المحاضرة رقم10

1- مرجعيات النقد الكانطي

2- في بنية مصطلحات كانط: نقد، العقل، الخالص

-خاتمة

المحاضرة رقم:11

قراءة في كتاب:هيغل، في الفرق بين نسق فيشته ونسق شلنغ في الفلسفة.

أولا: في الغرض من الكتاب

ثانيا: من النقد إلى النسق: (منزلة الكتاب في فلسفة هيغل)

ثالثا:- في طبيعة الفلسفة الهيغلية

المحاضرة رقم12

1-في فلسفة فيخته(1762-1814) سيرة وفكر

2-نظرية المعرفة عند فيخته

3-موقف من الدين

4:- في فلسفة شلنغ(1775-1854)

5-شيلنغ موقف من الدين أو في فلسفة الدين

6:-هيغل بين نسق فيخته وشيلنغ

المحاضرة رقم: 13

قراءة في كتاب هيغل، فينومينولوجيا الروح

أولا:- هيغل سيرة وفكر

ثانيا- هيغل فيلسوف الحياة

ثالثا-هيغل ناقدا لكانط

رابعا- في كتاب فينومينولوجيا الروح

- نص فينومينولوجيا الروح

المحاضرة رقم14

1- فكرة فينومينولوجيا الروح عند هيغل وأهداف النص العامة

2- مفهوم الروح

3- علاقة الروح بالحرية

4: هيغل والدين

5: في نقد هيغل

السداسي الثاني

المحاضرة رقم1.

قراءة في كتاب دافيد هيوم، رسالة في الطبيعة البشرية(Traité de la nature humaine)

أولا- دافيد هيوم سيرة وفكر

ثانيا: في مسألة العلية

ثالثا: قراءة في الجزء الأول من الرسالة والمتعلق ب(تحليل الادراك العقلي)

نقد وتقييم

المحاضرة رقم02

1- تحليل العواطف

2: تحليل الأخلاق

-خاتمة

المحاضرة رقم02

قراءة في "رسالة في التسامح/Epistola de torantia /la lettre sur la tolérance " لجون لوك

جون لوك، رسالة في التسامح.

مقدمة استشكالية

أولا: في حدود العلاقة بين السلطة الدينية والسلطة المدنية

ثانيا: الفيلسوف والخروج من ضيق العنف

1- الخلاص الروحي(الديني)

2- دور السلطة المدنية

ثالثا- في ماهية السلطة الدينية وحدودها

-خاتمة

المحاضرة رقم3

قراءة في كتاب إيدموند هوسرل، الفلسفة علما صارما، La philosophie comme Science rigureuse,

أولا:مكانة الكتاب فلسفيا

ثانيا: بين الفلسفة والعلم

ثالثا: سياقات انتاج النص

رابعا-هوسرل ناقدا لفلسفة المذهب الطبيعي

1- في تأسيس نظرية المعرفة

2-المذهب التاريخي وفلسفة النظرة العامة إلى العالم

3-النظر في معنى الفلسفة بصفة عامة

المحاضرة رقم 4

قراءة في كتاب كارل ياسبرس،تاريخ الفلسفة بنظرة عالمية.

مقدمة إستشكالية

أولا-التصور التاريخي للفلسفة

ثانيا-الوجود الممكن يستجيب للوجود الماضي

المحاضرة رقم05

1- تحديد خصائص تاريخ الفلسفة

2-سؤال التواصل

المحاضرة رقم 06

الأنطولوجيا الأساسية: مارتن هايدغر(Martin Heidegger)(1889-1976)

- استشكال:

أولا: مسارات نقد الميتافيزيقا وهيرمينوطيقا الكينونة في الفلسفة اليونانية

ثانيا: سؤال الكينونة

ثالثا: سؤال الكينونة في الفلسفات الحديثة

المحاضرة رقم07

قراءة في كتاب، هانز جورج غادمير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية

أولا: في تاريخ الهيرمينوطيقا

المحاضرة رقم08

1-:المنهج والحقيقة

2-:اللغة والتأويل

3-: سؤال الحقيقة في تجربة الفن

المحاضرة رقم09

ميشال فوكو foucault Michel "الكلمات والأشياء"les mots et les choses

- استشكال

أولا: فوكو مفكرا مع وضد البنيوية

ثانيا: فوكو من البنيوية إلى الأركيولوجيا

المحاضرة رقم10

- الكلمات والأشياء بداية التأسيس

خاتمة

المحاضرة رقم:11

هابرماس يورغن، القول الفلسفي للحداثة.Der philosophische Diskurs der Moderne

أولا: الحداثة مسارات ومآلات

ثانيا: هيجل والحداثة

المحاضرة رقم12

1-: من الحداثة إلى مابعد الحداثة

2-نقد وتقييم

خاتمة

قائمة المراجع المعتمدة

المحاضرة رقم1:

مدخل عام: قيمة التفكير الفلسفي من خلال المصادر الفلسفية ومنهجية التعامل مع المصادر.

ما المقصود بالمصادر الفلسفية؟ ماهي أنواع المصادر؟ كيف نقرأ المصادر الفلسفية؟ كيف نوظفها؟

1-تعريف المصادر الفلسفية les Sources philosophiques

هي تلك النصوص التي أنتجها الفلاسفة بلغتهم الخاصة، في فضاء تداولي معين، وهي استجابة لواقع سياسي، ثقافي، فكري، اقتصادي، علمي، ديني، والنصوص الفلسفية تتكون من مجموعة من المفاهيم(Concepts) أو شبكة مفهومية، لهذا من بين تعاريف الفلسفة المشهورة تعريف جيل دولوز Gilles Deleuze بقوله"الفلسفة هي القدرة على إبداع المفهوم"[1]، دور الفلسفة هو فعل المفهمة، ولما ننظر في تاريخ الفلسفة نكتشف أن كل فيلسوف ارتبط اسمه بمفهوم أو مجموعة من المفاهيم مثلا: ارتبط اسم سقراط بمفهوم الحوارDialogue ، وارتبط اسم أفلاطون بالمثل، الجدلDialectique، الفضيلة، وأرسطو بمفهوم العلة la cause، المنطقlogique، في حين ديكارت ارتبط اسمه بمفهوم الشكsoupçon/doute، الكوجيتوCogito، أما كانط فبالعقل النقديRaison critique، العقل المحضRaison pur، الواجب، الأنوار، وهيغل بالجدل ونيتشه بالقوة وفريد بالتحليل، وبعض الفلاسفة ارتبط اسمهم بالمنهجméthode مثل هوسرل(الفينومينولوجيا)، وغادمير بالهيرمينوطيقاHerméneutiquesوهيدجر بالكينونة(الانطولوجيا ontologie).

من هذا المنطلق نلاحظ أن الفيلسوف يفكر في واقعه مفهوميا أو عبر المفهوم، لأن عبقرية الفيلسوف تكمن في قدرته على المفهمةconceptualisation والأشكلة problématisation، والمحاججة argumentation بمعنى يستطيع التعبير عن أزمة ما عبر سؤال أو مفهوم واتخاذ موقف وتأسيس أطروحة، لأنه يملك القدرة على النفاذ إلى داخل الظواهر وتفكيكها وإعادة بنائها لمعرفة القوى الفاعلة، ونحن مطالبون كقراء في مستوى المتلقي للنصوص الفلسفية التوقف عند المفاهيم التي تشكل بنية النصstructure de texte ، واكتشاف شبكة العلاقات بين تلك المفاهيم، لأنه في كل نص يوجد مفهوم مركزي مثله مثل النواة.

[1] – جيل دولوز، فليكس غتاري، ما هي الفلسفة، ت مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي لبنان بيروت، ط2، 1997، ص 5.

على القارئ معرفة دلالةSIGNIFICATION المفهوم ومعناه وتتبع تطور المفهوم، لأن المفهوم الفلسفي كائن تاريخي، يقول دولوز:"لا وجود لمفهوم يحتوي على مكوناته...لهذا نجد انطلاقا من أفلاطون إلى برغسون فكرة كون المفهوم إنما يرتبط بالتمفصل، والتقطع، والتقاطع"[2]، مما يفيد أن دلالة المفهوم دلالة متحركة وليست ساكنة، فهو يتغذى بمعطيات العصر فيكتسب عناصر ويتخلى عن أخرى، فلا يوجد مفهوم ناجز أو منته ومكتمل، لهذا قال هيدغرMartin Heidegger "الفلسفة بنت زمانها"، فكل خطاب فلسفي له انتماء (سياسي، ثقافي، فكري، اجتماعي، علمي...)لابد أن ينتبه القارئ إلى هذا الإنتماء. والمفكر الحقيقي هو الذي يستطيع أن يحافظ على انتمائه للواقع وللماضي، لأن التاريخ حتى وإن بدت فيه قطائع يظل حوار بين الماضي والحاضر حسب ميشال دوسارتو(كتابة التاريخ)(Lecriture de lhistoir)[3]

وإذا عدنا إلى مقولة هيدغر نكتشف أن النص الفلسفي لا ينتمي إلى زماننا وإنما هو تعبير عن زمانه، لكن لماذا العودة إلى النصوص الفلسفية؟

هل بهدف محاولة فهم مقاصد الفيلسوف؟ أم بهدف فهم عبر الفيلسوف المشكلات الراهنة؟

وهل فهم الواقع يمر عبر النصوص الفلسفية؟

هل النص الفلسفي متجاوز لواقعه وأين يكمن السر؟

إننا أمام إشكالية الكيفية التي ينبغي اعتمادها في تعاملنا مع النص الفلسفي، هذه الإشكالية طرحها فلاسفة التأويل (الهيرمينوطيقا herméneutique)، كيف نقرأ النص؟ توجد طريقتين في التعامل مع النصوص وهي:

1-**التأويلية الكلاسيكية**: يمثلها **شلاير ماخر** shleirmacher (1768-1834م) والذي اهتم بآليات القراءة والقراءة في نظره فن، وعلى القارئ أن يكون فنانا بنفس القدر الذي يكون عليه مؤلف النص،[4] لأن الفن يتمتع بالحرية في الوجود، وهدفه أن يشعر الإنسان بجماله عبر تذوقه، فهو ينقله من هذا العالم إلى عالم أكثر حرية،

---

[2] – جيل دولوز، ماهي الفلسفة، مرجع سابق، ص39

[3]- Michel de Certeau,Lecriture de lhistoir, Gallimard,paris,p48

[4] – دافيد جاسير، مقدمة في الهيرمونوطيقا، مرجع سابق، ص199

عالم لا يلتقي إلا مع أفق القارئ. وتوسعت مع **شلاير ماخر** دائرة القراءات الهيرمينوطيقية لتشمل كل أنواع النصوص، ويعد **شلاير ماخر** بمثابة مرحلة التحول من التأويل اللاهوتي إلى التأويل الفلسفي.[5]

شلاير ماخر من بين الفلاسفة الذين عملوا على تحرير الهيرمينوطيقا من الدراسات الفيلولوجية للنصوص، لتعتنق الكونية وتصبح نظرية عامة في الفهم، فتحول بها من مستوى النظر في المعاني وصيرورتها إلى مستوى نظرية في التأويل، تُمكن القارئ من فهم أفضل، لهذا يعد من بين الأوائل الذين تحدثوا عن الوسائط، عندما أعتبر النص وسيطا لغويا بين المؤلف والمتلقي أو القارئ، كما أكد على وجود بعدين للنص لغوي ونفسي، مما يعني أن القارئ الجيد يحتاج إلى جملة من الاستعدادات مثل الإحاطة بعلوم اللغة، والاحاطة بالطبيعة البشرية، ليتمكن من الدخول إلى عالم النص وفهم مقاصده، في عملية إعادة بناء التجربة النفسية للمؤلف، يقول:"يحتاج المفسر للنفاذ إلى معنى النص إلى موهبتين، الموهبة اللغوية، والقدرة على النفاذ للطبيعة البشرية"،[6] لكن اشترط **ماخر** ترك مسافة بين القارئ وبين ذاته وافقه التاريخي الراهن، ليفهم مقاصد النص فهما موضوعيا، فهو مطالب بأن يضع نفسه مكان الكاتب، وهذا غير ممكن في نظر **نصر حامد ابو زيد**، فلا يمكن أن تتم القراءة إلا عبر موروث الذات، لهذا السبب تعتبر تأويلية ماخر تأويلية رومانسية، لأنها اعتبرت النص معبّرا عن نفسية المؤلف، تم تجاوزها من قبل **ديلتاي** و**غادمير**.[7]

2-**القراءة الحديثة للنصوص** تبدأ مع اسهامات و**وليم دلتاي** Dilthey(1833-1911) المهتم بالعلوم الاجتماعية أو ما يعرف بعلوم العقل والروح. كمحاولة للارتقاء بالدراسات الهيرمينوطيقية إلى مستوى الدراسات العلمية، مميزا بين المادة كموضوع للتفسير التجريبي والفكر موضوعا للفهم الهيرمينوطيقي، كما سعى إلى إقامة علوم الإنسان على أساس منهجي مختلف عن العلوم الطبيعية، لأن علوم الإنسان هي نوع من ارتداد الفكر على ذاته،

[5] – محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب،ط1،2002، ص21

[6] – نصر حامد ابو زيد، اشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، ط5، 1999 ص 20-21

[7] –المرجع نفسه، ص23

في حين علوم الطبيعة تفكير في عالم منفصل عن الذات، لهذا عمل **ديلتاي** على تأسيس الفهم على أساس سيكولوجي، لتصبح التجربة الذاتية شرطا غير قابل للتجاوز لأنها مشتركة بين البشرية.[8]

ولا يمكننا الحديث عن الدراسات الهيرمينوطيقية دون أن نعرج على فيلسوف اللغة **مارتن هيدجر**، الذي لم يكن مهتما بالنص قدر اهتمامه باللغة ذاتها في تحديده للمعنى عبر الممارسة التأويلية، معتمدا على بعض مفاهيم أستاذه **ايدموند هوسرل** Edmund Husserl مثل مفهوم "الوجود être " والوجود الإنساني، ليصبح الفهم هو فن فهم الوجود بما هو موجود، وليس منهجية صارمة، مما يعني أن "الفلسفة الهيرمينوطيقية ضرورية اليوم منذ براديغم **هيدغر** pradigme heideggerien، الذي عمل على تطوير الفينومينولوجيا والتفسير لفهم عصرنا. وتعتبر الهيرمينوطيقا من أهم ميزات هذا العصر".[9]ثم يأتي تلميذة **غادمير**Gadamer(1900-2002) في كتابه «الحقيقة والمنهج vérité et méthode»، الذي طبق فيه التأويل على النص الأدبي، معتقدا أن محاولة قراءة نصوص التراث هي في الأصل حوارا بين الماضي والحاضر، واللغة أداة تحققه.[10] وحث على ضرورة فصل النص عن كاتبه وعصره، والاهتمام بعملية الفهم في ذاتها، فالمعنى يظل أمرا نسبيا لتدخل أفق القارئ وانتمائه السوسيوثقافي. ويصف **غادمير** عملية القراءة بأنها لعبة ما، يتحول فيها القارئ إلى جزء من اللعبة أو النص، ويصير فعل القراءة بمثابة المسرحية الدرامية. واللغة هي هيرمينوطيقا الوجود الذي ينتظم في اطار الفهم، لهذا فإنه" يعد الفهم والتأويل شيئا واحدا".[11]

وتدور الدورة الهيرمينوطيقية عند **غادمير** حول ثلاث عناصر أساس (المؤلف التاريخي، المفسر الذاتي، النص في معناه الكلي)، وهي دائرة لا تنتهي تتجدد عبر السؤال، والمفسر أو المؤول يتحرك من الفهم المسبق للنص، ومن معاني تاريخية متعددة إلى الظروف التاريخية للمؤول، ويدخل من المؤول في حوار عقلاني ووجداني مع المؤلف في

---

[8] -Hans-Georg Gadamer ,Vérité et Méthode,Les grandes sengil d'une herméneutique philosophique ,Edition intégrale revue et co ,eégirr par Pierre Fruchon ,Jean Grandin et Gilbert Merlio ,Editions du Seuil,1996, p 285

[9] -Jean Greisch ,Paul Ricoeur ,L'itinérance du sens ,Op,CitP07 .

[10] – عبد الناصر حسن محمد، نظرية التواصل وقراءة النص الأدبي، المصري للتوزيع المطبوعات القاهرة، د ط، 1999، ص84

[11] –عبد العالي العبدوني، هيرمينوطيقا القرآن مقدمة تأسيسية، دار المعارف الحكمية، ط1، 2007، ص 24.

حركة لا تنتهي. ودور المؤولف هنا هو الكشف عن مقاصد النص وفتحها على اللانهائي، يقول:" من يكتشف التاريخ، هو تماما مثل الذي يصنعه".[12] ويأخذ **غادمير** من الدائرة الهيرمينوطيقية **لهيدجر** Martin Heidegger ويعمل على تطويرها، جاعلا التفسير هاجس الدائرة الهيرمينوطيقية بشرط أن يتجاوز المفسر الأحكام المسبقة. يقول في ذلك:" إذا أراد المفسر أن ينجز مهمته ينبغي له أن يتخلص من الأفكار المسبقة غير الصحيحة والمبتذلة وعليه أن يتحرى درجة عالية من التجريد في تعاطيه مع الموضوع على الطريقة الهيدغرية"،[13] وبهذا فكل قراءة ينبغي أن تمر عبر مراجعة نقدية لكل المكتسبات، بهدف التوجه صوب المعنى وإعادة بنائه من جديد ليستجيب للحظة الراهنة. أما **بول ريكور** Ricoeur Paul(1913-2005) فيعد حلقة وصل بين مختلف التيارات في حقل العلوم الإنسانية، لأن هيرمينوطيقاه تحاول اكتشاف الإنسان في صورته الكلية "ككائن عارف وفاعل ومنفعل"،[14] وبهذا ترتبط الهيرمينوطيقا بالفينومينولوجيا في حقل اللغة،

عمل **بول ريكور** على وضع نظرية في الفهم تقوم على ممارسة النقد على كل أشكال التأويل، تكون بمثابة ثورة في الدراسات الهيرمينوطيقية، لأنها لم تعد منهجا لفهم النصوص وتفسيرها فحسب، بل أداة لفهم الذات المؤولة لذاتها، ، والقارئ يستدعي النص ويستند إليه لفهم مشكلاته الراهنة (يصبح النص سندا فكريا، مفهوميا، رؤية).

لكن أية منهجية نعتمدها في تعاملنا مع النصوص الفلسفية (المصادر الفلسفية)؟

القارئ مطالب بالمزج بين الطريقتين فمرة نعود إلى زمن الفيلسوف والظروف التي أنتج فيها نصوصه، وهذا يدخل في دائرة معرفة تاريخ الفلسفة والفلاسفة، لأن قدر الفلسفة هو تاريخها، ومرة نعتمد القراءة الثانية ونجعل من النصوص سندا لفهم مشكلاتنا الراهنة، لأن الفيلسوف يثير إشكالات خالدة لارتباطها بكينونة الإنسان وماهيته في صورته الكونية مثل (سؤال الحرية، العدالة، الحق، الواجب، الحوار، الاختلاف، الهوية، الدولة، المجتمع المدني، المواطنة، الكونية،...).

لكن ماهي النصوص التي نعتبرها مصادر ولماذا؟

---

[12]-Hans Georg Gadamer ,Vérité et Méthode ,Op.Cit ,P242

[13]-Ibid .p.287

[14] – هانس روبيرت ياوس، جماليات التلقي، ت رشيد بن جدو، دار النشر لقاهرة، مصر،ط1،2004، ص87

– المصادر الفلسفية: هي تلك النصوص التأسيسية لقضايا إنسانية، لها بعد كوني يصعب تجاوزها أو إلغائها والتفكير من دونها، لذلك قد نفكر ضد الفلاسفة أو معهم لكننا لا نستطيع التفكير من دونهم في تلك المسائل، فمثلا أبي حامد الغزالي حاول التفكير ضد الفلاسفة لكنه لم يستطع تجاوزهم وصار في النهاية فيلسوف، وكذلك أفلاطون يعتبر فيلسوف تأسيسي لأنه ناقش مسألة تأسيس الدولة العادلة وجاء بعده أرسطو وعمق النقاش ثم الفارابي في المدينة الفاضلة مرورا بفلاسفة العقد الاجتماعي وصولا إلى جون راولز الأمريكي منظرا للعدالة، وكلهم لم يستطع تجاوز أفلاطون، فالكل ينطلق من اللحظة الأفلاطونية، ونقول أفلاطون فيلسوف تأسيسي لأنه أسس نظرية في العدالة، الديمقراطية، الأخلاق، كما لا يمكننا التفكير في سؤال التسامح دون المرور بجون لوك وفولتير أو التفكير في سؤال الاعتراف دون أرسطو وأوغسطين.

ومن بين الأسباب كذلك هو أن الفلسفة تعرف بتاريخها في حين باقي العلوم لا تهتم بالجانب التاريخي (قدر الفلسفة تاريخها)

–قيمة التفكير عبر المصادر:

يمكن تلخيص قيمة التواصل مع المصادر الفلسفية في النقاط التالية:

–التواصل مع النص الفلسفي يجعلنا في حوار مباشر مع الفيلسوف.

–اكتساب آليات المحاججة والبرهنة والاستدلال.

–اكتساب اللغة الفلسفية ومعرفة خصائص المفهوم الفلسفي.

–يجعلنا النص الفلسفي نفكر في أفق كوني.

–نكتسب ثقافة الاختلاف والتنوع واحترام رأي الآخر المغاير.

–التخلي عن المسلمات وتعريضها للنقد، يقول دولوز«أن نبدأ يعني أن نطرح المسلمات جانبا»[15].

[15]– cilles deleuze ,Différence et répétition ,puf 4edition ,paris ,1981 ,p 169.

المحاضرة رقم2:

1- قراءة في كتاب: فرانسيس بيكون، "الأرغانون الجديد"، إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة، ترجمة عادل مصطفى، دار رؤية للنشر والتوزيع، ط1، 2013م.

العنوان باللاتينية:

(Novum Organum ،sive indicia vera d'Interpretatione Naturae)

أولا-التعريف بالفيلسوف: فرنسيس بيكون(Francis Bacon)(1561-1626م) انجليزي، يعد من مؤسسي المنهج التجريبي في القرن (17م)، لأنه جعل الطبيعة موضع تساؤل: كيف نفهم الطبيعة؟ وهو سؤال يختلف عن السؤال الديكارتي وأكثر تطورا:" كيف نسيطر على الطبيعة؟ لكن كلا السؤالين غايته البحث عن المنهج أو الآلية، فإذا كان ديكارت قد اختار منهج البداهة والوضوح(التحليل) على الطريقة الرياضية(استنتاجي)، فإن بيكون اختار المنهج التجريبي أو الاستقراء induction الذي ينطلق من الوقائع المحسوسة، وهذا الاختيار كان تحت تأثير روجر بيكون صاحب مقولة (القوة الحقيقية هي المعرفة Le vrai pouvoir, c'est la (connaissance

وقد اقترن اسم بيكون بالعلم الحديث والثورات العلمية والمنهجية، فهو واضع أسس المنهج في كتابه"الأرغانون الجديد"، نشره في 1620م، ويعتبر جزء من كتاب ضخم (الإحياء العظيم)، وفيه ضمنه الارغانون الجديد أو الآلة الجديدة قياسا على أورغانون أرسطو، مؤكدا على أن المنهج في صورته الأرسطية غير قادر على تمكين الإنسان من فهم الطبيعة، لهذا فعل التأسيس لمنهج جديد يبدأ بنقد المنهج السائد وهو المنهج الأرسطي خاصة ما تعلق بالقياس واتهمه بالعقم، كما وجه نقدا للاستقراء الأرسطي لأنه لا يعتمد في بناء مقدماته على وقائع حسية تجريبية، ثم انتقل إلى نقد الفكر المدرسي عامة لأنه ظل رهينة الرؤية الأرسطية أكثر من عشرين قرنا[16].

ويعرف عصر بيكون بعصر اكتشاف الطبيعة، لأن بيكون جعل من الطبيعة مركزا لكل المعارف فمنها تستمد وإليها تعود وتختبر، ومن لحظة بيكون لم تعد المعرفة مجرد تأملات او تصورات نظرية كما كانت عند اليونان وإنما

[16] -حبيب الشاروني، فلسفة فرانسيس بيكون، دار الثقافة الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1981، 5-10

صارت وسيلة للفهم والسيطرة. لكن هل أراد بيكون احداث قطيعة ابستيمولوجية مع الفكر الأرسطي وهل تمكن من ذلك؟

ثانيا– بيكون أي شكل من القطيعة الابستيمولوجية:

عاش بيكون في بداية عصر التحول من الرؤية الكلاسيكية أو المدرسية إلى الرؤية الحديثة المؤسسة على أرضية علمية، وهذا ما يفسر حضور بعض خصائص العلم التقليدي في فكر بيكون يقول الجابري:"لقد هاجم طرق التفكير القديمة ولكنه لم يتحرر من إرث القرون الوسطى بكامله مما جعله يحمل بين طيات تفكيره وجهين متناقضين: وجه الداعية لمنهج جديد والمخطط له، ووجه المفكر الذي بقي يتحرك في إطار الآراء والمعلومات القديمة"[17].

يقول فؤاد زكريا:"سئم –بيكون–المناهج الدراسية العتيقة التي كانت سائدة في الجامعة، والتي كانت كلها مركزة حول منطق أرسطو وميتافيزيقاه ولاهوت القديس توما الإكويني، واتضح له منذ البداية أن الفلسفة التي تلقاها إنما هي فلسفة ألفاظ عقيمة، لا تفيد من الناحية العملية شيئا"[18].

كما اعتبر فؤاد زكريا بيكون من "أول وأجرأ من ناقشوا المثل الأعلى للحكمة النظرية هذه، ووجهوا إليه اعتراضات حاسمة"[19]،والمقصود بالحكمة النظرية هو التصور الذي كان سائدا في اليونان عن المعرفة(فالمعرفة تطلب لذاتها)، لكن هذا المبدا اسيء استغلاله وساهم في ابتعاد الإنسان عن محاولة فهم الطبيعة والسيطرة عليها، رغم أن العلم الحقيقي بدأ مع اليونان لقدرة العقل اليوناني على التنظير والتجريد مقارنة بالعالم الشرقي الذي عرف ما يسمى بالمعرفة التطبيقية أو العملية. كما وجه بيكون نقدا لكبراء فلاسفة اليونان لأنهم غيروا من لغة العلم وصاروا يعبرون عن المعارف بألفاظ لغوية، وصارت حكمتهم لفظية غير مثمرة، ونقد أرسطو للسلطة المتحكمة في المعرفة بدأت بنقده لأرسطو، خاصة في مستوى القياس، مؤكدا أن سلطة القدماء وفلسفاتهم اللفظية لا يمكن أن تكون سبيلنا

[17] – محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، ص237

[18] –فؤاد زكريا، آفاق الفلسفة، دار التنوير للطباعة والنشر، ط1، 1988، ص 60.

[19] – المرجع نفسه، ص 79.

إلى الحقيقة، وإنما هي مجرد عقبات تتركنا في مستوى الصراعات اللفظية دون مواجهة الطبيعة وظواهرها، لهذا البديل الذي يقترحه بيكون هو الإيمان المطلق بالعلم وبقدرته على تحسين أحوال البشرية.

ويعد بيكون بمثابة المنعطف الكبير في الفكر الغربي لأنه من مؤسسي النهضة العلمية الحديثة، وكان هدف بيكون محاولة "إصلاح أساليب التفكير وطرق البحث"، وبدأ عمله التأسيسي من توجيه نقدا لكل التيارات الفكرية التي سادت في الساحة الفكرية والعلمية سواء عقلانيين أو تجريبيين، مشبها التيار العقلاني بالعنكبوت الذي يبني بيته من الداخل في حين التجريبي شبهه بالنمل الذي يتجه للعالم الخارجي في توفير حاجياته، أما الفيلسوف الحقيقي فهو ذلك الذي يشبه النحلة التي تتجه للأزهار وتستخرج منها الرحيق لتصنع منه عسلا مصفى، مما يعني أن الفيلسوف الحق هو الذي يتجه إلى الطبيعة بما فيها من ظواهر وحوادث ويحاول بناء المعرفة التجريبية النافعة، وهذا يعد ثورة ابستيمولوجية على مفهوم المعرفة في صورتها التقليدية التي كانت تطلب لذاتها[20].

والفلسفة القديمة لم تتمكن من فهم الطبيعة وقوانينها لأن الفلاسفة انشغلوا بالجدل والمناظرة في الرد على الخصوم. وظلوا في مستوى الجدل اللغوي موظفين عبارات وألفاظ فارغة، كما أثاروا اشكالات ميتافيزيقية لا حل لها، في حين المطلوب هو كيف نعيش ونتعايش مع الطبيعة، وهذا لا يتأتى إلا عبر المعرفة التي تمكننا من فهم الطبيعة والسيطرة عليها.

صار الهدف من المعرفة مع بيكون براغماتي وهو السيطرة على الطبيعة والعمل على اخضاعها لرغبات الإنسان المتجددة، هذا هو السبيل الذي خطه بيكون للعقل الفلسفي والعلمي معا، لكن ماهو السبيل لبلوغ هذا الهدف؟

ثالثا– في تأسيس المنهج الجديد:

طالما الهدف قد تغير فينبغي أن يتغير المنهج، مما يفيد أن التجديد هو تجديد في معيار العلم، والمعيار هو الأثر المادي الذي يتركه ويسهم في تغير أوضاع الإنسان[21]، يقول بيكون:"لا يمكن السيطرة على الطبيعة إلا بالخضوع لها، لا بالثورة ضدها. يجب أن نتعلم كيف نفهم الطبيعة، كيف نبحث عن نماذج الأشياء وصورها التي توجد فيها، عن خصائص هذه الأشياء، والميادين التي يجب أن تستعمل فيها. إن ذلك هو ما سيمكننا من توقع نتائج

[20] – فرانسيس بيكون، "الأرغانون الجديد"، إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة، ص238

[21] – فؤاد زكريا، آفاق الفلسفة، مرجع سابق، ص 73.

أعمالنا، وبالتالي التحكم في الضرورة التي تريد الطبيعة فرضها علينا...والقدرة التي تمكننا من ذلك تنبع من العلم والمعرفة...إن ما يبدو سببا على صعيد التأمل النظري يصبح قاعدة في الميدان العملي"[22].

بعد تغيير المنهج يبدأ بيكون عمليا من احصاء كل المعارف التي اكتشفها البشر قصد معرفة ما تم انجازه وما لم يتم بهدف ربح الوقت وعدم تضييع الوقت في أمور تم بحثها وتكوين معارف حولها، ومن ثمة البحث يتجه إلى الأمور التي لم يتم بحثها وتكوين معرفة حولها، وعليه فالبداية عند بيكون تكون بالعمل أولا على تنظيم المعرفة وتصنيفها وبهذه الطريقة يمكن فرض نظام ومنهج في البحث العلمي.

رابعا–في تصنيف العلوم:

السؤال كيف نصنف العلوم وماهو الأساس؟ لم يجد بيكون صعوبة في وضع أساس لتصنيف العلوم، لأن العلوم من نتاج الفكر والفكر يتألف من ثلاث ملكات وقدرات وهي: (الذاكرة، المخيلة، العقل). يقول:"نحن نقسم الفلسفة الطبيعية أو الجزء الفعال من الفلسفة الطبيعية إلى ثلاثة أجزاء، الجزء الاختباري، والجزء الفلسفي، والجزء السحري، وهذه الأجزاء الفعالة تتماثل وتتناظر مع ا أجواء التأملية الثلاثة، التاريخ الطبيعي والفيزيائي والميتافيزيقا"[23].

–الذاكرة تحفظ ما عرفناه.

–المخيلة تنسج بواسطة ماحفظته الذاكرة أفكار جديدة.

–العقل يفحص الأفكار وينقدها.

وعليه فالعلوم قياسا على الملكات العقلية تصبح ثلاثة أنواع:

–التاريخ(الذاكرة)

[22] – فرانسيس بيكون، "الأرغانون الجديد"، إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة، ص238

[23]– Bacon , the Advancement of learning and New Atlantis,p108

-الآداب/الشعر)(المخيلة)

-الفلسفة (العقل)

وكل قسم من هذه الأنواع الثلاثة تنقسم إلى أقسام مختلفة باختلاف الموضوعات نبدأ بـ:.

1-التاريخ: ينقسم إلى قسمان- أ-مدني خاص بالانسان. —ب- طبيعي خاص بالطبيعة، والمدني نوعان ماهو تاريخ خاص بالكنيسة(اللاهوت/الدين)، وتاريخ مدني، أما الطبيعي فينقسم إلى ثلاثة أنواع: أ-يهتم بوصف الظواهر السماوية والأرضية، ونوع يهتم بالمسوخ(القوى الخفية)، ونوع ثالث يهتم بالفنون والوسائل التي بها يغير الإنسان الطبيعة، وماهو موجود في عهد بيكون هو الصنف الأول أي تاريخ الكنيسة أما الصنف الثاني والثالث فغير موجودين بعد.

2-الآداب يقسمها إلى أربعة أنواع: قصصية، وصفية، تمثيلية، رمزية.

3-الفلسفة: تنقسم حسب الموضوع: الطبيعة، الإنسان، الله.

أ-فلسفة الطبيعة: مابعد الطبيعة، والطبيعة(الميكانيكا والسحر)

ب-فلسفة الإنسان: فلسفة الجسد(الجسم)، (فلسفة النفس)، فلسفة العقل والمنطق)، فلسفة الإرادة والأخلاق.

ج- الفلسفة الإلهية.

إذا قام بيكون بتصنيف العلوم وفقا للطبيعة البشرية وهو تصنيف معقول في نظره لأن الذاكرة (التاريخ)تجمع والشعر ينظم والفلسفة تركب تركيبا عقليا[24].

ولتأسيس المنهج الجديد توجد مهمة مستعجلة أمام العقل وهي تفكيك ونقد الأوهام التي حالت دون تقدم العقل وفهم الطبيعة. وقد وضع بيكون شروط لنجاح المنهج الجديد منها ضرورة تطهير العقل من أوهامه، لأن العقل في

[24] -فرانسيس بيكون، الارغانون الجديد، ص239.

نظره بنية هشة تقبل كل شيء وتعيق عمل الحواس، ووضع بيكون هذه الأوهام وحددها ووضحها لكي يتمكن العقل البشري من التحرر منها[25]، ومن بين الأوهام التي أوردها في الارغانون نذكر:

1- أوهام الجنس أو القبيلة: ناتجة عن التعميم والقفز إلى أحكام كلية وسيطرت أفكار وتمثلات على الذهن غير مؤسسة مثل تمثلات الطالب عن مادة الفلسفة. وهي مشتركة بين الناس، لأن الكل يميل إلى التعميم وفرض رؤية معينة على الحياة، وهي جملة الأخطاء التي يقع فيها العقل نتيجة تسرعه.

2-أوهام الكهف: ويقصد بها تأثير البيئة التي نشأ فيها الفرد وهي خاصة بكل فرد. فكل فرد ينظر للطبيعة من زاويته.

3-أوهام المسرح: ناتجة عن تأثير أفكار القدماء أين يتحول العقل فيها إلى مجرد جهاز استقبال. أو سيطرة الأموات على الأحياء بلغة زكي نجيب محمود.

4-أوهام السوق: ناتجة عن أخطاء اللغة وسوء استخدامها، (هذا ما أشار إليه برغسون عندما اعتبر عدم ضبط الألفاظ وتحديد دلالتها بدقة يوقعنا في اللبس وسوء الفهم ويجعلنا ندرس اشكالات مزيفة لا حقيقية، مثل استعمال الفاظ لا وجود لها أو تصور أشياء زائفة.

وبعد القيام بعملية تطهير العقل وتصفيته من كل الشوائب التي علقت به، ينبغي العمل على توجيه العقل ولا نتركه دون ضوابط وقواعد ملزمة وموجهة له في البحث، هذا التوجيه يتم عبر ثلاث مراحل:

1-تحديد الصور الحقيقية للطبيعة(أشكال تجلي وتمظهر الطبيعة)، فمثلا ظاهرة الحرارة لا يتم البحث فيها على طريقة القدماء (البحث في الجوهر فلا جوهر لها) وإنما البحث في آثارها وقوانينها.

2-البحث فيما يحدث للجسم عندما يتحرك ويتحول: أي البحث في كل المتغيرات المصاحبة لفعل التحول مثل البحث في تحول الماء إلى بخار بفعل الحرارة.

[25] – يمنى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة،القاهرة، 2012، ص82

3-البحث في تركيب الجسم الساكن لمعرفة ما يقبل من الصور والكيفيات، فالماء لا يقبل صورة التمثال كما يقبلها الرخام.

واذا التزم العقل بهذه الخطوات في بحثه صار بامكانه فهم الظاهرة المراد بحثها واتضحت أمامه الصورة، وقد وضع بيكون ما يسمى بجداول البحث وهي جدول الحضور، جدول الغياب، جدول المقارنة[26].

- الإستقراء والتجربة:

الجداول التي وضعها بيكون تسهل على الباحث عملية القيام باستقراء مشروع وهو عملية تتم عبر مرحلتين:

1-لحظة العزل(مرحلة سلبية): تتم وفق قواعد ثلاث وهي: 1-أ-قاعدة الحضور: حضور السبب يعني حضور النتيجة، 1ب-قاعد الغياب: غياب السبب يعني غياب النتيجة. 1ج-قاعدة التغير: عندما يتغير السبب تتغير النتيجة.

2- مرحلة التأكيد الايجابي : تتم وفق تسع مراحل:-تنويع التجارب-تكرار التجربة-مد التجربة-قلب التجربة-إلغاء التجربة-تطبيق التجربة-جمع التجربة-اعتبار الصدفة.

اذا التزم العقل بكل هذه الشروط والمراحل أمكنه من القيام باستقراء مشروع والحصول على التجربة الحاسمة Expérience cruciale التي تعتبر بمثابة الحل الذي ينبغي الأخذ به واعتماده، تقول يمنى طريف الخولي:"افلح فرنسيس بيكون، حتى عد إماما لتيار العلم الحديث، وكانت الروح العلمية كما بلورها بيكون هي الاستقراء: المنهج التجريبي والانصات لشهادة الحواس كمصدر للمعرفة، الطبيعة هي مملكة المعرفة الإنسانية...روح العلم يجب أن تحرر العقل من جنوحات الميتافيزيقا مثلما تحرره من الأوثان والأخطاء المتربصة به"[27].هذه هي الخطوات العامة المشكلة للمنهج الجديد الذي بشر به بيكون لكن ما هو الجديد الذي قدمه؟

[26] - فرانسيس بيكون، الارغانون الجديد، ص240

[27]- يمنى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، مرجع سابق، ص118/117

خامسا– في تقييم الأطروحة:

أكد بيكون على دور التجربة في فهم الطبيعة ووجه نقدا لطرائق القدامى وفلسفاتهم، وهذا لا يعد جديدا بحسب الجابري لأن أوروبا ومن خلال احتكاكها بالعالم العربي عرفت المنهج التجريبي في القرنين الثاني والثالث عشر، فقد أشاد ليوناردو دافنتشي بالتجربة ودورها في اكتساب المعرفة يقول:"يبدو لي أن تلك العلوم التي لا تمر في منبعها أو سياقها المتوسط أو في نهايتها بإحدى الحواس الخمس هي علوم باطلة"[28]، كما دعى ليوناردو دافنتشي إلى ترييض العلوم وهذا الأمر لم ينتبه إليه بيكون حسب الجابري.

ولم يكن بيكون مجربا كما لم يؤسس منهجه على أرضية علمية بل على أرضية التأمل العقلي، ولم يكن مجددا وإنما كان متخلفا على علوم عصره، كما أنه فهم التجربة بمعناها القديم الحسي وهي تختلف عن التجربة العلمية، لذلك بقي استقراءه ارسطيا ولم يتحرر منه ولم يرق إلى التحليل[29].

كما أن تصنيف بيكون للعلوم غير مؤسس منطقيا ولا يصمد أمام النقد، لأن المعارف نتاج تفاعل كل الملكات العقلية ولا يمكن أن تكون نتاج ملكة معينة كما هو الشأن بالنسبة للتاريخ وملكة الذاكرة، يقول الجابري:"بيكون لم يطبق منهجه ولم يتحرر من القديم...إنه على الرغم من انتقاده للفلاسفة القدماء – أرسطو وعلماء القرون الوسطى– فلقد بقي عقله أرسطو طاليسا بعيدا جدا عن عقل غاليلو وعقل ديكارت"[30].

كما وجه "كلود برنار" Claude Bernard (1813 ـ 1878) نقدا لبيكون واتهمه بمحاولة تبسيط المنهج يقول:« أراد فلاسفة من أمثال "بيكون"، أن ينظموا قواعد البحث العلمي واستطاعوا أن يعجبوا أناسا لا ينظرون إلى العلم إلا من بعيد، لكن مثل هذه الأعمال لا يجد فيها العلماء الناضجون فائدة، فإنها تضللهم

[28] –محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط5، 2002، ص243

[29] –المرجع نفسه، ص242

[30] –المرجع نفسه، 243.

بتبسيطها الخادع للأمور، بالإضافة إلى أنها تعوق نشاط أذهانهم بإثقالها بجملة من القواعد المبهمة أو غير القابلة للتطبيق التي يجب المسارعة إلى نسيانها إذا ما أراد الإنسان أن يدخل باب العلم وان يصبح مجربا حقيقيا"[31] .

وقد تعرضت فكرة وضع منهج يلزم العقل في أبحاثه لعدة انتقادات على سبيل المثال رفض فيرابند القول بإمكانية توحيد المناهج ومحاولة تقنين البحث العقلي وفق قواعد معينة يقول "فيرابند" :« إن فكرة منهج كلي راسخ والتي تعد مقياسا ثابتا للوفاء بالمراد، بل وحتى الفكرة التي تقول بعقلانية كلية راسخة، إنما هي فكرة غير واقعية ... إن العلماء كثيرا ما يعدلون معاييرهم وإجراءاتهم، ومقاييس العقلانية عندهم، لأنهم يتحركون إلى الأمام، ويدخلون مجالات بحث جديدة"[32] .

ويمكننا العودة إلى فيلسوف القطيعة غاستون "باشلار" (1884-1962) G.Bachlard هو الآخر رفض إمكانية تأسيس منهج علمي واحد يكون صالحا للبحث في كل الموضوعات، يقول:"كل تقدم في الفكر العلمي، وكل تجربة جديدة كفيلة بأن تغير الفكر العلمي برمته، لا المناهج فحسب، فلكل علم منهجه الخاص، ومفاهيمه الخاصة التي تتلاءم والمرحلة التي هو عليها هذا العلم أو ذاك، وكل خطاب حول المنهج العلمي سيكون دائما خطابا سياقيا، ولن يتصف بالبنية النهائية"[33]. ويمكن دعم النقد بالعودة إلى "توماس كون" (1922-1996) Thomas Kuhn،(بنية الثورات العلمية)، وغادمير (الحقيقة والمنهج).

---

[31]- C Bernard, Introduction à l'étude de la médecine expérimentale,Flammarion Paris, 1952, p298

[32] – بول فيرابند، العلم في مجتمع حر، م س، ص 116

[33] – غاستون باشلار، الفكر العلمي الجديد ، ترجمة عادل العوا، تقديم جيلالي الياس، موفم للنشر، الجزائر، 1994، ص151

المحاضرة رقم3

قراءة في كتاب: رونيه ديكارت، مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضيري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط3، 1985

"Discours de la méthode Pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences."

1-قراءة في الكتاب وتحديد أهم الإشكاليات التي أثارها الفيلسوف.

تمهيد إستشكالي: كيف نتحاور مع ديكارت؟ هل ما يزال فكر ديكارت معاصرا لنا؟

لما نحاول الاقتراب من فلسفة ديكارت فأول ما يقف أمامنا من تساؤلات هو دور ديكارت في الفلسفة عامة وفي أوروبا خاصة؟ لماذا ديكارت؟ لماذا لا يزال فكر ديكارت مستمرا إلى اليوم؟ إن سر استمرار الفكر الديكارتي إلى اليوم يكمن في كونه فيلسوفا تأسيسيا، أي أنه امتلك جرأة النقد في زمن كان النقد محرما وكفرا، فقد فكر في زمن التكفير الذي كانت الكنيسة تمارسه، هذا ما يبرر اختلاف الدارسين في تصنيف ديكارت فالبعض يعتبره مؤسس الحداثة، والآخر أبو الفلسفة الحديثة، ويطلق عليه مكتشف الذات والكوجيتو، ومؤسس العقلانية، وفيلسوف الثنائية ومبشر التقدم التقني.

تعد شخصية ديكارت شخصية محورية في التحول من الفلسفة الكلاسيكية إلى الفلسفة الحديثة، وهذا نتيجة لتصوره لطبيعة البحث الفلسفي وللمنهج الذي ينبغي اعتماده في تحصيل الحقيقة[34]، حاول ديكارت تجاوز الفكر في صورته اليونانية أو الأرسطية معتبرا الفكر اليوناني فكر تأملي لم يتحول إلى فكر واقعي قابل للتطبيق، فنجده يقول في (خطاب المنهج- قسم 06) مايلي:"علينا التوصل إلى معارف مفيدة للحياة بدلا من الفلسفة النظرية التأملية التي تعلم في المدارس".

[34] – جون كوتنغهام، العقلانية، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، مركز الانماء الحضاري، حلب، ط1، 1997، ص47

عمل ديكارت على تجاوز السلطة الأرسطية والفكر السيكولائي المدرسي، لأن الفلاسفة قبله لم يتمكنوا من التحرر من براديغم أرسطو، لكنه –ديكارت– اعتقد بإمكانية التحرر من سلطة أرسطو وهذا ما عبر عنه في آخر كتبه (انفعالات النفس) عندما يقول"لم يسبق البتة لأحد قبلي jamais personne avant moi"، وفعلا امتلك ديكارت جرأة النقد والتجاوز والتأسيس ويكمن ذلك في مختلف الإشكالات التي أثارها مثل سؤال الحرية، الذات الفاعلة وموقعها الأنطولوجي، مشكلة السعادة، مسألة الأفكار المسبقة والظلامية، مسألة الدوغمائية، مسألة الإيمان بالديمقراطية، سؤال المنهج الصالح لكل العلوم. هل كان ديكارت مجددا في الفلسفة؟

أولا–حدود التجاوز والتأسيس:

لم يكن ديكارت مجددا بمعنى الكلمة لأنه حافظ على ربط الفلسفة بالحكمة، وشدد على الرؤية الكلية، وربط بين النظر والعمل (الميتافيزيقا–العلوم)، والتجديد لم يكن في التعريف ولا في أقسام الفلسفة ولا في النظرة الكلية، وإنما كان في تفصيل مسائلها وفي تحليل المبادئ التي قامت عليها، وفي تحصيل النتائج التي توصلت إليها. منطلقا من الشك في كل ما تلقاه وهذا ما عبر عنه في كتابه "تأملات في الفلسفة الأولى" المنشور باللاتينية (1641) أين يقول:"قبل بضع سنوات صدمني عدد كبير من الأكاذيب التي كنت أقر في طفولتي أنها حقيقية، وصدمتني الطبيعة المشكوك فيها بشدة لكامل الصرح الذي كنت قد أقمته بعدئذ عليها، وأدركت أنه كان ضروريا، مرة في أثناء حياتي، أن أدمر كل شيء تدميرا كاملا وأن أبدا فورا من جديد من الأسس إذ أردت أن أبرهن على أي شيء في العلوم مهما كان نوعه بحيث يكون ثابتا ومن المحتمل أن يبقى"[35].

والمطلوب من الفيلسوف أن يحرر نفسه من كل الآراء والتصورات التي تلقاها دون تأسيس علمي ومنطقي، والوسيلة في ذلك هو منهج الشك.لكن كيف كان ديكارت مجددا في المنهج؟ وماهي حدود القطيعة التي أحدثها مع البراديغم الأرسطي؟

التجديد يظهر في نظرته للمنطق وإلى القياس الأرسطي والاستقراء التجريبي، لأن المنطق يقف عند افعال العقل، يحللها ويبحث عن مواطن الصدق والخطأ فيها، هذا عند أرسطو، لكن ديكارت يقول أن هذا التحليل عقيم، والقياس الأرسطي (الاستنباطDeduction) لا فائدة من ورائه، لأنه عبارة عن سلسلة من الحدود مترابطة

[35] – جون كوتنغهام، العقلانية، مرجع سابق، ص47

والعقل يربط بين تلك الحدود رغم عدم وضوح العلاقات، ويستمر العقل في ذلك حتى يرد المجهول إلى المعلوم، والمركب إلى البسيط، والغامض إلى الواضح. وحتى الاستقراء في صورته الأرسطية يصل إلى معارف مشتتة، إذا جمعت تبين مدى ضعفها وبعدها عن اليقين.

لهذا كان منهج ديكارت في الفلسفة والعلم يعتمد الحدس Intuition الذي يتناول المبادئ الأولى البسيطة، ويستنبط من المبادئ قضايا جديدة، وهذا المنهج هو الذي يمكننا من القواعد العملية التي ينبغي اتباعها لتوجيه العقل في البحث العلمي، والعلم عند ديكارت استنباطي، لأنه يضع المبادئ البسيطة الواضحة والمتمايزة ويتدرج منها إلى النتائج، ويمتاز المنهج الديكارتي بوضوح مبادئه ويقينية نتائجه، كما هو معروف في الرياضيات التي تنتقل من البسيط الواضح إلى المركب الغامض وفق نسق محكم، وإذا كان العقل واحد والفلسفة واحدة تؤلف علما كليا واحدا فلا تمايز بين العلوم لأنها نتاج العقل الواحد، لهذا كان لزاما أن يكون المنهج واحد ومشروع، وهو من صناعة العقل الواحد للعلم الواحد، بمعنى أن العلوم الجزئية إذا اجتمعت ألفت العلم الكلي الواحد، وهو دراسة الحكمة، أو هو شجرة جذورها الميتافيزيقا وجذعها العلم الطبيعي وأغصانها بقية العلوم.

والمنهج الديكارتي يجعل من التجربة وسيلة من بين الوسائل التي يستعين بها الفيلسوف على تحقيق النتائج التي يبلغها في العلوم، بحيث تساعده على تحديد درجة الدقة في تطبيق المنهج، ودرجة اليقين في النتائج التي حصلها، واليقين لا يشوبه الشك.

بهذه الرؤية الجديدة التي أتى بها ديكارت صار القرن 17م عصرا ديكارتيا بامتياز في فرنسا، انجلترا، ألمانيا، ايطاليا، هولندا، فمثلا مالبرانش، سبينوزا، كانوا ديكارتيين بدرجات متفاوتة بين التأييد والتفنيد، لكن كيف أثر ديكارت في الحياة الفكرية والاجتماعية؟

ثانيا–حدود التأثير الديكارتي في الحياة العلمية:

المنهج الذي قدمه ديكارت (الشك) كان سبيلا لتحرير الفكر من كل القيود، فقد تأثر به الفلاسفة وحتى الأدباء في العالم العربي، يكتب طه حسين مثلا قائلا:"أحب أن أكون واضحا جليا وأن أقول للناس ما أريد أن أقول دون أن أضطرهم إلى أن يتأولو ويتحولوا ويذهبوا مذاهب مختلفة في النقد والتفسير والكشف عن الأغراض التي أرمي إليها، أريد أن أريح الناس من هذا اللون من ألوان التعب، وأن أريح نفسي من الرد والدفع والمناقشة فيما لا يحتاج

إلى مناقشة، أريد أن أقول إني سأسلك في هذا النحو من البحث مسلك المحدثين من أصحاب العلم والفلسفة، أريد أن أصطنع في الأدب هذا المنهج الفلسفي الذي استحدثه ديكارت للبحث عن حقائق الأشياء في أول هذا العصر الحديث، والناس جميعا يعلمون أن هذا المنهج الذي سخط عليه أنصار القديم في الدين والفلسفة يوم ظهر، قد كان من أخصب المناهج وأقومها وأحسنها أثرا، وأنه قد جدد العلم والفلسفة تجديدا، وأنه قد غير مذاهب الأدباء في أدبهم، والفنانين في فنونهم، وأنه هو الطابع الذي يمتاز به هذا العصر الحديث، فلنصطنع هذا المنهج حين نريد أن نتناول أدبنا العربي القديم وتاريخه بالبحث والاستقصاء، ولنستقبل هذا الأدب وتاريخه وقد برأنا أنفسنا من كل ما قيل فيهما من قبل، وخلصنا من كل هذه الأغلال الكثيرة الثقيلة التي تأخذ أيدينا وأرجلنا ورؤسنا فتحول بيننا وبين الحركة الجسمية الحرة، وتحول بيننا وبين الحركة العقلية الحرة أيضا"[36] ، ويقول أيضا:" فأنت ترى أنَّ منهج ديكارت هذا ليس خصبا في العلم والفلسفة والأدب فحسب، وإنما هو خصب في الأخلاق والحياة الاجتماعية أيضا"[37].

ثالثا– في بنية مقال عن المنهج:

عرض ديكارت منهجه في مجموعة من الكتب (مبادئ الفلسفة)،و(قواعد لتوجيه العقل) وفي (مقال عن المنهج)، وكذلك (البصريات والآثار العلوية والهندسة، ويعتبر كتاب (مقالة عن المنهج) من أهم الكتب التي عبر فيها عن فلسفته ومنهجه، وحاول ديكارت من خلال تأسيسه للمنهج بناء مذهب فلسفي منفتح على كل أنواع العلوم باعتبارها جزء من الفلسفة لتؤلف علما كليا واحدا، مما يعني أن ديكارت لم ينظر للفلسفة على أنها علم نظري أو عقلي ضيق، وإنما عمل على توسيع دائرة المفهوم، ففي 1637م نشر جزء من علمه الطبيعي في ثلاث رسائل بدأها بمقدمة يسرد فيها مراحل تطور فكره، كما كانت المقدمة عبارة عن صورة مجملة متكاملة لمذهبه في الفلسفة والعلم، ثم جمع رسائله في كتاب تحت عنوان مطول"مشروع علم كلي يرفع طبيعتنا إلى أعلى كمالها"، لكنه غير في العنوان وصار"مقالة في المنهج لإجادة قيادة العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم"، وكان يعيد قراءة أعماله ويعمل على تبسيط ما يبدوا غامضا التزاما بالمنهج الذي وضعه. حتى صار الكتاب كما هو عليه اليوم مركز وبلغة واضحة، أجمل فيه عناصر منهجه، كما تناول عناصر منهجه في "تأملات في الفلسفة الأولى" وأشتمل على براهين

[36] – طه حسين، في الأدب الجاهلي، القاهرة، 1927م، ص66-67

[37] –المرجع نفسه، ص67.

وجود الله وخلود النفس، ثم ألف "مبادئ الفلسفة" وفيه وضح طبيعة علمه الطبيعي وهو كتاب مدرسي(بيداغوجي) محكم ومركز ومنسجم، كتبه أولا باللغة اللاتينية ونشر سنة 1644م، ثم ترجم إلى الفرنسية 1647م ضمنه إهداء للأميرة إليزابيت، ورسالة إلى المترجم عرض فيها ديكارت فلسفته عرضا شاملا وكل ما تعلق بمذهبه ومنهجه وحدد مشكلات فلسفته، كما بين الفرق بين فلسفته والفلسفات القديمة.

وكتاب "مقال عن المنهج" كان مسبوق برسالة "قواعد لتوجيه العقل" لكنه رأى أن القواعد التي اقترحها لا تلائم كل العقول وهي جد خاصة بفئة معينة، لذلك امتنع عن نشر الرسالة، لأنه كان يريد تأسيس منهج عام يصلح للعلم والفلسفة ويلائم عقول الناس جميعا، فأعاد كتابة الرسالة تحت عنون" مقالة عن المنهج" حدد فيه القواعد التي تشكل المنهج.

ونلاحظ أن ديكارت كان يكتب مرة باللغة اللاتينية ومرة باللغة الفرنسية، فمثلا كتب بالفرنسية" المقال عن المنهج" و"رسالة في الانفعالات" و"رسالة في الإنسان" و"رسالة في العالم أو في الضوء"، أما المؤلفات الأخرى مثل"التأملات" و"مبادئ الفلسفة" و"رسالة في الموسيقى" "الميكانيكا" و"قواعد لتوجيه العقل" فكتبها باللاتينية[38]. لأن ديكارت كان يكتب باللاتينية عندما يكون يوجه خطابه لخاصة العلماء كما فعل في "التأملات" وفي "المبادئ"، ويكتب بالفرنسية حينما كان يريد أن يخاطب عامة القراء، مثل"مقال عن المنهج"، لهذا اعتبره فولتير عبقري عصره، يقول عنه:"لقد ولد ديكارت وله مخيلة مشرقة قوية جعلت منه إنسانا فريدا في حياته الخاصة، على نحو ما هو كذلك في طريقة تعقله، ولا يمكن لهذه المخيلة أن تشخص حتى في مصنفاته الفلسفية التي يرى فيها المرء في كل لحظة موازنات بارعة رائعة" (خطاب 14، في الانجليز). لكن كيف بدأ ديكارت التفكير في تأسيس منهج بديل عن المناهج السائدة في عصره؟

رابعا–المنهج بين التأسيس والنقد:

1– نظرية المعرفة: بحث ديكارت عن مبدأ عقلي لا يكون موضع شك ليؤسس عليه فلسفته العلمية، يقول:" إنَّ ارخميدس لم يطلب إلاَّ نقطة ثابتة غير متحركة ليزحزح الكرة الأرضية من مكانها ولينقلها إلى موضع آخر، وعلى هذا النحو يكون لي الحق في أن أتصور آمالا سامية إذا كنت من التوفيق بحيث أجد شيئا واحدا يقينا لا يقبل

[38] –ديكارت، مقال عن المنهج، ص34

الشك" (التأملات الثانية، ص13)، لكن لا توجد نقطة ثابتة في الكون يمكن أن تصلح أن تكون محور ارتكاز، لهذا لجأ ديكارت إلى افتراض ذلك تحت تأثير منتاني (فيلسوف الشك) وبدأ بالشك في البحث عن مبدأ عقلي، فلاحظ أن الحواس تخدعه يقول:"ومن الازم ألاَّ نثق البتة تمام الثقة في الذين خدعونا ولو مرة واحدة"(التأملات الأولى 12)، ثم انتبه إلى أننا نرى أشياء في الأحلام نحسبها حقيقة ولكن عندما نستيقظ تتلاشى، ونكتشف أنَّ مارأيناه في الأحلام لم يكن حقيقيا، وتساءل ما الذي يمنع أن تكون أفكارنا وتصوراتنا في اليقظة مثل تصوراتنا في النوم ومجرد خيالات وأوهام؟

وللإجابة افترض وجود شيطان ماكر يضللنا معتمدا كل الحيل، لذلك كل ما نراه في العالم (عالم الأشياء) مجرد أوهام وأحلام، استخدمها في التضليل وينتج عن ذلك أن كل أفكارنا ومعتقداتنا باطلة (تأملات أولى 12)، لكن إذا سلمنا بهذه الحقائق تصبح العلوم الطبيعية في دائرة الأوهام لأنها مؤسسة على عالم الحركة والأشياء، فهل هذا النوع من الشك شك هدام؟ يقول:" ما كنت في ذلك الشك مقلدا اللادرية الذين لا يشكون إلاَّ لكي يشكوا، ويتكلفون أن يظلوا دائما حيارى، فإنني على العكس كان مقصدي لا يرمي إلا إلى اليقين، وإلى أن أدع الأرض الرخوة والرمل، كي أجد الصخر أو الصلصال"[39] ، لكن ديكارت يقول مهما بلغ هذا الشيطان من مكر ودهاء فإنه لا يستطيع منعي من التوقف في التصديق ولا يستطيع أن يفرض عليا شيئا، لذلك أنا حر غير مجبر ولست خاضعا لسلطته، ولا يمكن أن يمنعني من كوني موجود طالما أرى أنني جزء من عالم الأشياء، لكن أي شيء أكون؟

أنا موجود لأنني كائن مفكر (الكوجيتو) "أنا أفكر إذا فأنا موجود je pense donc je suis)، يقول:"لما انتبهت إلى أن هذه الحقيقة: أنا أفكر، إذا أنا موجود، كانت من الثبات والوثاقة واليقين بحيث لا يستطيع اللاأدريون زعزعتها بكل ما في فروضهم من شطط بالغ، حكمت أني أستطيع مطمئنا أن آخدها مبدأ أول للفلسفة التي كنت أتحراها"[40]، وهذا المبدأ في نظر ديكارت يتميز بالبداهة والوضوح.

[39] – رونيه ديكارت،مقال عن المنهج، ص45

[40] – رونيه ديكارت،مقال عن المنهج، ص51

2- التمييز بين النفس والبدن: اول ما استنتجه ديكارت من مبدأ الكوجيتو هو التمييز بين النفس والجسد، معتبرا النفس جوهر وهو محل الفكر والجسم الجوهر المتحيز الذي يتخذ شكلا ووضعا ما، واعتمد ثلاثة حجج في التمييز وهي:

أ-بعدما تأكد أنه موجود مفكر فرض أنه مفكر دون جسم، كما فرض عدم وجود عامل الأشياء (الظواهر)، ورغم ذلك يظل موجودا، أي أن وجود النفس في غياب الجسد ممكنا، لأنها متميزة عنه، ووجودها لا يقتضي مكان أو مادة، لكن القول بأن النفس جوهر قال به أولا أفلاطون وإبن سينا.

ب-الجسم مثل كل الأشياء قابل للقسمة في حين النفس واحدة لا تتجزأ، يقول:"إن الاختلاف عظيم بين النفس والبدن في أنَّ البدن بطبيعته قابل دائما للقسمة، وأنَّ النفس غير قابلة للقسمة على الاطلاق إذ أنه في الواقع عندما أنظر فيها، أي عندما أنظر في نفسي، من جهة أنني شيء يفكر، فإنني لا أستطيع أن أميز في نفسي أجزاء ما، ولكنني أعرف وأتصور تصورا جد واضح أنني شيء واحد تام على الاطلاق، ومع أنَّ النفس كلها تبدو متحدة مع البدن كله"(التأملات 06-12)، هذه الفكرة موجودة عند أفلاطون وابن سينا وابن حزم والغزالي.

ج-وجود معقولات خالصة والنفس ليست محتاجة إلى مادة لإدراكها، بمعنى يمكن للنفس في هذه الحالة الاستغناء عن الصور المادية التي تدركها الحواس، والنفس تدركها بالنور الطبيعي الفطري، والمعقولات هي المبادئ البسيطة.

3-اثبات وجود الله: بعد الفصل بين النفس والبدن انتقل إلى اثبات وجود الله معتمدا ثلاثة حجج وهي:

أ-فكر في شكوكه واستنتج أنه كائن ناقص لا يتمتع بالكمال، ومن ثمة فالشك لا يمكننا من الحقيقة المطلقة، لكن التأكد بأنه كائن ناقص جعله يفكر في كائن كامل بهدف معرفة مصدر هذه الفكرة (النقصان والكمال)، وهنا يعتمد مبدأ العلية ويقول أن التفكير في كائن أكبر من كمالا كفكرة ينبغي أن تكون موجودة.

ب-ينبغي أن تكون فكرة الكمال أكبر من المعلول، لذلك من المستحيل أن تكون فكرة الكمال مستمدة من العدم، ومن المستحيل أن تكون من نفسه، فلا بد أن تكون ألقيت إليه بواسطة كائن كامل يمتاز بكل الكمالات وهو الله[41].

[41] - جون كوتنغهام، العقلانية، مرجع سابق، ص49

ج-طالما أن الإنسان كائن ناقص إذا ليس هو الوحيد في العالم، ولابد لوجوده من علة، ولا يعقل أن يكون علة نفسه، ولو كان علة نفسه، لكان بإمكانه الحصول على ما ينقصه، لأن الكمال صفة (محمول) أضيف للوجود، والذات الإلهية هي التي تهب الوجود وهذه هي فكرة الدور.

إن العقلانية الحديثة يؤرخ لها بعصر الأنوار في القرنين (17-18م) عصر التأسيس لمذاهب فلسفية قادرة على إحداث التجاوز، لما كان سائدا في العصور الوسطى من تغييب للعقل وإقصاء للعقلانية، إنه عصر دفع بالمجتمعات الأوروبية إلى اتخاذ القرار لتجاوز لحظة الظلام واختراق الإكليروس"[1].

عصر عرف سيطرة العقل وانفتاحه، ووعي الإنسان لذاته، وإدراكه لإمكاناته التي تجعل منه قادرا على تحديد مسار حياته في التاريخ، لقد قرر الإنسان الأوروبي وضع العقل في مقدمة الأدوات التي تتم بها المعرفة العلمية، والإيمان بالعقل يعني تعريض كل المعارف للشك والنقد، وهو ما فعله "ديكارت"، أي أن معالم العقلانية الحديثة قد بدأت مع "رونيه ديكارت"، فما هي معالم العقلانية الديكارتية؟، وما هو المنهج الذي اعتمده؟

خامسا- في عقلانية ديكارت:(René Descarts) [1596-1650].

اشتغل أب الفلسفة الحديثة على الكثير من الأسئلة، منها سؤال المعرفة كيف أعرف؟. وجعله أساس فلسفته، وكان جوابه في كتابه "مقالة الطريقة " [discourse de la method -1637 و"تأملات ميتافيزيقية " (Meditations métaphysique-1641) فيها وضع قواعد المنهج العقلاني، الذي أصبح فيما بعد سبيل الكثيرين، من أمثال "مالبرانش" (Malebranche -1715-1638) بفرنسا و"باروخ سبينوزا (Barueh Spinoza 1777-1972)بهولندا، و"ليبنيتز" (Leibniz 1716-1646) بألمانيا.

وكان هدفه –"ديكارت" – «نقل المعرفة و موضوعاتها من الكونيات الإلهية إلى الفيزياء، و من نظام العلل الأولى إلى أنظمة الميكانيكا(...) والتخلي عن النظر بعين الله إلى العالم».[1] و"ديكارت" بتأسيسية للمنهج العقلاني ملأ عصره، لأنه استطاع بجرأة أن يتحرر من قيود ورواسب تراكمت لعدة قرون حتى شلت حركة العقل

---

[1] – أحمد محمود صبحي، صفاء عبد السلام جعفر، في فلسفة الحضارة، دار النهضة العربية، بيروت لبنان، ط1، 1999، ص 14.

[1] – فؤاد كامل وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة ،دار القلم بيروت. (د.ت) ص 195.

وجعلت منه أداة في يد الكنيسة، كما تحرر من بواعث التجربة الحسية الأرسطية، ومن ثم أمكن "لديكارت" محاكمة الآراء المضللة التي تعيق حركة الفكر والعقل في قراءة الواقع قراءة عقلانية[2] ورفض كل معرفة من خارج العقل.

إن هذه اللحظة هي لحظة انبعاث التفكير العقلاني والإيمان بقدرة العقل على بلوغ ماهيات الأشياء. وبهذا يكون "ديكارت" قد مهد لعصر يعرف بفلسفة الأنوار(La philosophie des Lumieres)، وهذا العصر الذي انتشرت فيه المعارف العلمية والحركات الفلسفية المتحررة عرف فيه الإنسان الأوربي عدّة صراعات، وتناقضات بين الكنيسة والعقل. صراع ضد سلطة "أرسطو" (384-322ق م)، إنه صراع ضد الظلم والظلامية والاستعباد.[3]

إن" ديكارت" جعل من العقل الأساس لبلوغ الحقيقة التي ظل ينشدها لأن العقل ملكة مقسمة و موزعة بالعدل بين كل الناس يقول : «العقل هو أعدل الأشياء توزعا بين الناس»[4] هذا النص يوحي لنا بأن ديكارت يعتقد أن العقل قوة بإمكانها معرفة الحقائق وبلوغ اليقين، ومن ثم يجنبنا الشكوك والتخمينات الناتجة عن خداع الحواس. وإذا كان عقل ديكارت عقل مشترك فهو قادر على تأسيس المعرفة الموضوعية اليقينية[5] يقول:« كل فرد يعتقد أنه قد أوتي منه الكفاية، حتى الذين يصعب إرضاؤهم بأي شيء آخر، ليس من عادتهم أن يرغبوا في أكثر مما أصابوا منه، وليس براجح أن يخطئ الجميع في ذلك، بل الراجح أن يكون هذا شاهدا على أن قوة الإصابة في الحكم وتمييز الحق من الباطل وهي القوة التي يطلق عليها في الحقيقة اسم العقل... واحدة بالفطرة لدى جميع الناس».[1] من هذا القول يمكن الوقوف على الطريقة الديكارتية في البحث عن المعرفة.

---

[2] – آلان تورين ، نقد الحداثة ، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة (د،ط) 1997، ص 71.

[3] – مطاع الصفدي، نقد العقل الغربي (الحداثة وما بعد الحداثة)، مركز الإنماء القومي، بيروت ط1. 1990، ص56.

[4] – رونيه ديكارت، مقال الطريقة، ترجمة جميل صليبا، موفم للنشر، ا لجزائر، 1991، ص3.

[5] – نايف معروف، الإنسان والعقل ، سبيل الرشاد، بيروت، ط1، 1995، ص 88 .

[1] – رونيه ديكارت، مقال الطريقة، ص 03.

1- المنهج الديكارتي:

يعرف المنهج الديكارتي بمنهج الأفكار الواضحة والبديهية يرفض كل معرفة تقليدية ويشك فيها ويحاكمها محاكمة عقلية وهو سبيل اليقين، ويعرف بالمنهج الاستنباطي القياسي، فيه تم استبعاد المنهج الاستقرائي ليحيلنا إلى أفعال العقل وأهمها:

-الحدس (Intuition): وهو نور طبيعي وغريزة عقلية تمكن العقل من إدراك الحقائق إدراكا مباشرا يحصل دفعة واحدة، إنه نور عقلي بلغ من الوضوح درجة البداهة واليقين لا يرقى إليها الشك لأنها تستبعد الحواس وأحكام المخيلة، هذا ما يجعل منها عملا عقليا خالصا.[2]

-الاستنباط (Déduction): وهو الفعل الثاني من أفعال العقل "الديكارتي" كطريق لبلوغ المعرفة، ويعد بديلا للاستقراء الذي يؤدي إلى معارف غير يقينية واستدلالات خاطئة وقد رأى" ديكارت" في "الاستنباط" الطريق الأمثل لأن الهندسة والحساب يستخدمانه، وفيهما يمكن الحديث عن اليقين لبساطة ووضوح العلمين، يقول ديكارت: « لأن الأمر الذي اتخذته من قبل قاعدة، وهو أن الأشياء التي نتصورها بالغة الوضوح والتمييز صحيحة كلها، لم أتيقنه هذا اليقين»،[3] إن هذه الثقة في علم الرياضيات جعلته يعتقد أن قضايا العلم يقينية لا احتمال فيها.

إن اليقين الديكارتي مبني على الشك أولا لأنه يرى بوجوب وضع كل معارفنا بين قوسين، أي المعارف والأحكام السابقة التي تلقيناها من معتقدات وأفكار وتصورات، وننظر ونتأمل في أنفسنا وذواتنا، لنعثر على ما في عقولنا من أفكار ومبادئ سابقة على تلك المعارف التي تلقيناها بالتلقي وسنكشف بأنها واضحة ويقينية.[1]

إذا كان ديكارت يريد بلوغ اليقين الذي يجعل من معارفنا واضحة وبديهية لا تحتاج إلى استدلال وبرهنة، فإن طريق ذلك هو الشك لان الشك تفكير والتفكير دليل الوجود و به اكتشف أولى القضايا التي لايمكن الشك فيها، تمثلت في اكتشاف وجود ذاته، يقول: «أنا أفكر إذا أنا موجود»"Je pense donc je suis" هذا

---

[2] – مجموعة من المؤلفين، بناء المفاهيم، دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، ج1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط1، 1998، ص 199.

[3] – رونيه ديكارت، مقال الطريقة ، ص 50.

[1] – محمود زيدان، مناهج البحث الفلسفي، دار الأحد، بيروت، لبنان، 1974، ص 51.

هو" الكوجيتو الديكارتي"، من خلاله استطاع أن يوجه البحث اتجاه الذات بدل العالم الخارجي، وبهذا الكوجيتو أو المبدأ تمكن من بناء نظرية معرفية متكاملة تميزت بالتماسك والنسقية، تقوم على:

1- فطرية الأفكار التي يولد بها الإنسان وهي بمثابة هبة إلهية يمكن للعقل إدراكها بسهولة لأنها بديهية لا يجد الخطأ سبيل إليها، مثل: الحركة و الامتداد والشكل، وقد أشار" ديكارت" إلى ذلك في بعض رسائله حيث يقول: «الأمور الفطرية عبارة عن المعلومات البدائية الأصلية التي نتوصل بها إلى سائر المعارف وهي قليلة جدا» [2]، من بين هذه الحقائق التي يكون الحدس سبيلها، "حقيقة النفس المفكرة" و"حقيقة الوجود الإلهي"، فكما أثبت وجوده عن طريق التفكير أثبت وجود الله عن طريق إدراكه للكمال، وإدراك الكمال نابع من الشك كدليل على النقصان.

2- وجود تصورات من إبداع الخيال في الذهن، وهو ما يعرف في عقلانية" ديكارت" بالأفكار الخيالية، مستوحاة من الواقع ومن الخبرة الحسية، لكنها لا تعبر عن ماهية وحقيقة الواقع التجريبي.

3- وجود أفكار حسية تجريبية: وهي ترجمة لانفعالات.

إن العقلانية "الديكارتية" عقلانية تجريدية تؤسس للمعرفة على مقولة البداهة والوضوح وأولوية الفكر عن المادة، هذه الثنائية التي طبعت الفكر" الديكارتي" جعلت منه نسقا مغلقا لأن النتائج المترتبة عن المنهج الديكارتي تصير مكتملة ونهائية ومتسقة، إذ لا يمكن الفصل بين فلسفة المعرفة وفلسفة الوجود.[1]

إن عقلانية ديكارت استبعدت المعرفة الحسية وسلبها، أي قيمة معرفية وعلمية لأنها لن تكون ترجمة للواقع والحقائق ترجمة دقيقة[2] لأنها خداع حسيي، وقد مارس" ديكارت" النقد والشك على هذا النوع من المعرفة وحاول اختبارها عقليا يقول:«كل ما تلقيته حتى الآن على أنه أصدق الأمور وأوثقها قد اكتسبته بالحواس أو عن

---

[2] – نقلا عن العاملي، نظرية المعرفة، مرجع سابق، ص 96.

[1] – سالم يفوت، العقلانية المعاصرة بين النقد والحقيقة، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط2 –منقحة ومزيدة– لبنان 1989، ص 19.

[2] – مهدى فضل الله، فلسفة ديكارت ومنهجه(نظرة تحليلية ونقدية)، دار الطليعة، بيروت لبنان،ط1، 1983.ص 113.

طريق الحواس،غير أني وجدت الحواس خداعة في بعض الأوقات ،ومن الحكمة أن لانطمئن أبدا كل الاطمئنان إلى من يخدعنا ولو مرة واحدة».[3]

إذن الأفكار الديكارتية منها ما هو مكتسب ميزته التغير، ومنها ما هو فطري خاصيته البداهة والوضوح مثل:البديهيات الرياضية والمبادئ العقلية، كمبدأ الهوية والثالث المرفوع وعدم التناقض والسببية والعلية، ووجود النفس ووجود الله، كلها تمتاز بالثبات والصلاحية والمطلقية والضرورة، يقول ديكارت:«أما الحساب والهندسة وما شابه، كلها من العلوم التي لا تنظر إلا في أمور بسيطة جدا وعامة جدا دون اهتمام كبير بمبلغ تحقيق هذه الأمور في الخارج أو عدم تحقيقها، فهي تحتوي على شيء يقيني لا سبيل إلى الشك فيه». [4]

بهذا التقسيم يمكن القول أن المعرفة الديكارتية متنوعة المصادر، فمنها الصادرة عن الحواس نتيجة احتكاكها بالعالم الخارجي، ومعرفة مصدرها العقل نتيجة احتكاكه بالأفكار الحسية ومعرفة مصدرها الله، فطرية أو النور الطبيعي تمتاز بالوضوح.

إذن الفلسفة الديكارتية هي عودة إلى الذات والإرادة الإنسانية، ذات تحاول معرفة نفسها عن طريق الشك لبلوغ اليقين، وقد عبر عن القواعد في النص التالي:

"Le premier était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle;c'est-à-dire d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention; et de ne comprendre rien de plus en mes
jugements que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit que n'eusse aucune occasion de le mettre en doute.
Le second, de diviser chacune des difficultés que j'examinerais en autant de parcelles qu'il se pourrait et qu'il serait requis pour les mieux résoudre.

---

[3] – رونيه ديكارت، تأملات ميتافيزيقية،في الفلسفة الأولى، ترجمة كمال الحاج ،منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط1، 1982، ص 48.

[4] – المرجع نفسه، ص،ص 51، 52.

Le troisième, de conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu, comme par degrés, jusques à la connaissance des plus composés, et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se mprécèdent point naturellement les uns les autres.

Et le dernier, de faire partout des dénombrements si entiers, et des revues si générales, que je fusse assuré de rien omettre." [42]

ويمكن تحديد قواعد المنهج الديكارتي التي توجه العقل في البحث عن الحقيقة في أربع قواعد:

1) قاعدة البداهة والوضوح أو اليقين(L'évidence –Certitude) وتفيدتجنب الأفكار المسبقة وعدم اعتبار الشيء حقيقيا عدا ما كان واضحا ومميزا.

2) قاعدة التحليل (Analyse) وتفيد تفكيك المسألة ما أمكن إلى أجزاء.

3) قاعدة التركيب(Synthèse) وتفيد التدرج من البسيط إلى المعقد.

4) قاعدة الاحصاء(Induction) وتفيد اعتماد الإحصاء بهدف ضمان اكتمال النظام.

2– تعقيب:

لقد اعترف هيغل بفضل ديكارت في قوله:"رينيه ديكارت هو المحرك الأول حقا للفلسفة الحديثة من حيث أنها تقيم الفكر أصلا من أصولها...إنه بطل من الأبطال لقد أعاد النظر في الأشياء من البداية"[43].

إن النسق الديكارتي نسق عقلاني انطلق من الفكر العقلاني الخالص، لاستنباط الحقائق اليقينية، نسق يبدأ من رفض كل الأحكام المسبقة والانطلاق من حقائق ضرورية لا تقبل الشك، لكن كيف يتحقق ذلك؟.

---

[42]– Descartes, Discours de la méthode, IIe partie, in OEuvres,Lettes, "La Pléiade", ed:Gallimard, pp, 137-138.

[43] – عثمان أمين، ديكارت، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة،ط4،1957، ص22.

إذا كان ديكارت يبدأ من معرفة الوجود الذاتي إلى معرفة الله، فإن كل البراهين على وجود الله قد تهافتت، لأن البراهين عنده تبدأ من مقدمات وبديهيات، لكن الإشكال كيف نعرف أن هذه الفرضيات صحيحة؟. وديكارت يقول إننا ندرك صحتها بالبداهة لأنها متميزة، ولكن كيف نثق في مدركاتنا؟.

إن اعتماد العقل لا يمكن أن يعد ضمانا لمعارفنا، وهذا ما يعرف بمشكلة الدائرة الديكارتية، وهي التي تهدد المشروع والنسق بأكمله « نحن لا نستطيع أن نثق بمدركاتنا الواضحة والمتميزة حتى نعرف أن الله موجود، ولكننا لا نستطيع أن نبرهن على وجود الله من دون الاعتماد على إدراكاتنا الواضحة المتميزة».[1]

إن جواب ديكارت يعتمد على افتراض قضايا بسيطة لا تحتاج إلى برهنة لأنها مبرهنة بذاتها، يمكن للعقل أن يكتشفها، لكن هذه القضايا البسيطة لا تصلح لبحث قضايا معقدة:(الله، طبيعة الكون...) ويبقى النسق الديكارتي نسق مغلق على ذاته لأنه يعتمد مقولة الأفكار الفطرية. كما وجه ليبنتز نقدا لديكارت في مستوى المنهج، وشبه منهجه بنصيحة الكيماوي عندما ينصح تلميذه قائلا:"خذ ما يجب أخذه، وافعل ما يجب فعله تنل ماتريد". لقد غاب عن الكيماوي أن يعين ما يجب أخذه وكيف يجب أن يؤخذ. ووقع ديكارت نفسه حين قال:"إني لا أقبل إلا ما يبدو بديهيا لعقلي". ولكن أي ضمان أن ما يبدو لي بديهيا هو في الواقع بديهي؟ ألا توجد بديهيات خاطئة؟ وكيف نميزها من البديهيات الصائبة؟ ويدعو ديكارت إلى تجزئة الشيء إلى ما يمكن من أجواء، لكن ماهي الأجزاء التي أتوقف عندها، ثم تأتي مرحلة احصاء قدر الإمكان، لكن ما أدرى الباحث أنه احصاء كامل. وعليه انتهى ليبنتز إلى القول أنه لا يمكننا التقدم في البحث بمثل هكذا منهج[44].

إلا أن هذا النقد لا ينسينا أن" ديكارت" يعد مكتشف الذات الواعية وإمكانات الإنسان وقدراته، إنه مؤسس" العقلانية الحديثة" فعلا، ولقد كانت لأفكاره أثر بالغ في فلاسفة أمثال ليبنيتز"، و"هيغل" و"كانط"، وهذا لا يعني انتفاء الاختلاف داخل العقلانية بل يوجد اختلاف في تصورهم لطبيعة العقل، مما يجعل أسس العقلانية متنوعة والنتائج المترتبة عن تطبيقات العقلانية مختلفة

---

[1] – جون كوتنغهام: العقلانية، مرجع سابق، ص 54.

[44] – ألبير نصري نادر،في ترجمة، ليبنتز، المونادولوجيا، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2015.ص19.

المحاضرة رقم:04

دراسة في كتاب: غوتفريد فلهلم ليبنتز، المونادولوجيا، ترجمة ألبير نصري نادر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2015.

أولا– ليبنتز سيرة وفكر:

ولد غوتفريد فيلهيلم ليبنتز((Gottfried Wilhelm Leibniz 1646-1716) في هانوفر الألمانية،في أسرة امتهنت القانون والعلوم العقلية، نشأ في أحضان التعاليم البروتستانتية، وعرف عنه التفوق منذ صغره فقد كان متميزا في المدرسة خاصة مدرسة نيكولاي NIKOLOI SCHULe، درس الفلسفة والقانون والرياضيات واهتم بالشأن السياسي، وقد تواصل مع فلسفة أفلاطون وأرسطو وفيرجيليوس وتأثر بآرائهم وبمنهجهم، كما تواصل مع تراث الفلسفة اللاهوتية في صورته المدرسية، وبعدها إطلع على فلسفة بيكون وديكارت وهوبز وغاليلو[45].

وعندما سافر إلى فرانكفورت اهتم بإصلاح اللوائح القانونية، ومن مظاهر اهتمامه بالفعل السياسي ماكتبه من رسائل تحت عنوان"الأمن العام الداخلي والخارجي"وفيها اقترح على لويس الرابع عشر ملك فرنسا بضرورة القيام بحملة غزو لمصر.

ولكن اهتمامه في باريس كان متوجها للأبحاث الرياضية وفعلا تمكن من كشف حساب التفاضل والتكامل، وفي باريس تواصل مع كبار الفلاسفة ورجال اللاهوت والعلم، وعرض عليهم رؤيته الفلسفية والعلمية، كما التقى بسبينوزا في هولندا، وأعجب بفلسفته لكنه سرعان ما تنكر لها لأن سبينوزا عرف في الأوساط الفكرية والجماهيرية بالالحاد، ومن بين الكتب التي ألفها في الفلسفة "مقال في الميتافيزيقا Discours de métaphysique"(1686)، (مذهب جديد في الطبيعة Système nouveau de la nature)(1695)، و(ابحاث جديدة في الذهن البشري Nouveaux essais sur l’entenderment humain (1696)، وترأس أول أكاديمية في برلين عام (1700) وفي تلك الفترة

[45] – ألبير نصري نادر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2015. ص11 من مقدمة المترجم.

نشر كتابه الأساسي في الفلسفة وهو (الحكمة الإلهيةThéodicée)، وبحكم قرب ليبنتز من الأسرة الحاكمة ظلت حياته الشخصية مجهولة ومحل تساؤلات عديدة.

وعرف عنه أنه لم يتزوج، وهذا القرب من الأسرة الحاكمة جعل سبينوزا يشك في كل ما كتبه ليبنتز، ويصفه فؤاد زكريا بالأسطورة يقول:" ربما كان ليبنتز آخر ممثل لتلك الفئة "الموسوعية" من المفكرين، ففي عصره وربما قبل عصره بقليل، كان عهد التخصص قد بدأ، واتسعت المعارف البشرية إلى حد أصبح من المحتم على المرأ أن يختار بين الفلسفة أو الأدب أو العلم أو القانون أو السياسة، ..ولكن الدهشة تمتلك المرء حتما حين يجد ليبنتز قد اشتغل بهذه الفروع كلها معا"[46]. وموسوعية ليبنتز تثير الاستغراب في النصف الثاني من القرن السابع عشر، خاصة اذا كان الأمر يتعلق بفيلسوف ينافس ديكارت في الرياضيات والفلسفة وينافس نيوتن في العلوم ويتفوق عليه في حساب التفاضل والتكامل، إنه فيلسوف موسوعي تعدى فكره الجغرافية ليصبح فكرا عالميا، وليبنتز من بين الفلاسفة الذين آمنوا بالوحدة الأوروبية.

ثانيا– في كتاب المونادولوجيا:

في الأصل هو عبارة عن مقال قصير عرض فيه فلسفته أرسله إلى صديق له إسمه "ريمون" يتضمن مذهبه الميتافيزيقي الروحي، ولم يكن ليبنتز نشره وإنما وضعه إلى جانب أوراقه الخاصة، ويعتبر هذا الكتاب أو الرسالة من أواخر الأعمال التي ألفها ليبنتز، فقد ألفه عامين قبل وفاته، كما ألف في نفس الفترة كتابه المتميز"مبادئ الطبيعة واللطف الإلهيprincipes de la nature et de la grâce) ويعدان من أنضج ما كتب في الميتافيزيقا، ويعد كتاب المونادولوجيا من أهم الكتب لأنه بمثابة مدخل لفهم فلسفة ليبنتز[47]، وعنوان الكتاب (المونادولوجيا) لم يختره ليبنتز ولم يكن يصدر بهذا العنوان وإنما كان يصدر تحت عنوان"مبادئ الفلسفة Principes de la Philosophie" في هانوفر وفينا، وظل هذا الإسم هو السائد لمدة قرن من الزمان، لكن كوهلر في اعداده لطبعة من طبعات الكتاب رأى أن فكرة "الذرة الروحية Monad فكرة مركزية في الكتاب لذلك وضع عنوان

[46] – فؤاد زكريا، آفاق الفلسفة، مرجع سابق، ص134،

[47] – المرجع نفسه، ص137

فرعي للترجمة الألمانية وهو المونادولوجيا، ثم جاء بعده إردمان في القرن التاسع عشر وجعل المونادولوجيا هي العنوان الرئيسي لكتاب نشره بالفرنسية[48].

ثالثا–في فلسفة ليبنتز:

كل فلسفة ولها مبادئ عامة ومعجم مفاهيمي يقتضي الإمساك به لفهم مقاصد الفيلسوف أو فلسفة ما، وإذا تعلق الأمر بليبنتز فإنه عرف بكونه فيلسوف توفيقي حاول الجمع بين كل المذاهب الفلسفية في فلسفته الخاصة، فقد عمل على التوفيق بين الفلسفات القديمة والحديثة، فحاول "الجمع بين فلسفة أفلاطون وديمقريطس وأرسطو وديكارت والمدرسيين والمحدثين، وبين اللاهوت والأخلاق والعقل، بحيث يأخذ أفضل ما في كل منها، ثم يتجاوزها إلى ماهو أبعد منها"[49] .

لكن النزعة التوفيقية قد تكون لها عدة دلالات فقد توحي بالضعف الفكري والعجز عن تقديم الجديد، كما قد توحي بموسوعية المفكر الذي يتنقل داخل تاريخ الفلسفة وينهل منه ما يراه مهما وينقد ما ينبغي نقده، ونزعة ليبنتز لا شك نابعة من قدرته على التعامل مع المنجز الفلسفي في مجموعه.

ولم يقتصر ليبنتز على محاولة الجمع بين المذاهب الفلسفية المختلفة بل حاول الجمع بين الفلسفة والعلم والدين، لأنه أدرك الخطر الذي يتهدد الدين من جراء الكشوفات العلمية فعمل على أخلقة الابحاث العلمية لكي لا تنحرف عن أهدافها السامية وهي خدمة البشرية، وحاول خلق نوع من الانسجام بين العلم والدين، كما فعل ذلك بين الله والطبيعة، وعمد إلى التوفيق بين النظرة المادية والنظرة الغائية للكون، وفي كل محاولاته كان يسعى إلى تخفيف التعارض بين الدين والعلم، فنجده يذهب إلى حد بعيد في التفسير الميكانيكي للطبيعة ومن جهة ثانية يحاول توضيح الأفكار بناء على الرؤية الغائية للحياة.

ويعتبر ليبنتز من أقدر الفلاسفة على القيام بمهمة التوفيق، لأنه تمكن من استيعاب تراث الفلسفة القديمة والوسيطية وتواصل مع الفلسفات الحديثة وانفتح عليها قراءة ونقدا، والنزعة التوفيقية التي عرف بها ليبنتز جعلته يقول أن الطبيعة لا تخضع للتفسير الميكانيكي كلية، لأنها ليست جوهرا ممتدا فقط، وإنما هي ذات طبيعة روحية في

[48] – فؤاد زكريا، آفاق الفلسفة، مرجع سابق، ص138

[49] – المرجع نفسه، ص138

الأصل، هذه هي الفكرة الأساية والمركزية في كتاب المونادولوجيا(الذرات الروحية)، وفي المقابل حاول مقاربة موضوع الألوهية مقاربة علمية معتبرا الرؤية اللاهوتية رؤية مقبولة، لكنه يوجه نقدا لكل رؤية تعتقد أن القوانين العلمية تتوقف على المشيئة الإلهية وأن الله كان بإمكانه تغيير قوانين الطبيعة لوشاء[50]. وكان موقفه واضحا من هذه المسألة والقائلين بها يقول:"ينبغي أن لا نتصور أبدا ماقال به البعض من أن الحقائق الأزلية لما كانت تعتمد على الله، فإنها اعتباطية متوقفة على إرادته على نحو ما يبدو أن ديكارت قد قال به، فهذا حكم لا يصح إلا على الحقائق العارضة التي تخضع لمبدء المنفعة أو اختيار الأفضل. أما الحقائق الضرورية فلا تتوقف على الذهن الإلهي، وهي الموضوع الباطن لهذا الذهن"[51].

رابعا–أهم الأفكار الواردة في المونادولوجيا:

المتفق عليه أن فلسفة ليبنتز فلسفة توفيقية، وما يميز فلسفة ليبنتز هو اتسامها بالنسقية على طريقة فلاسفة عصره أمثال ديكارت، لاننا نجد الوحدة الموضوعية من حيث المبادئ من بداية كتبه الأولى إلى نهايتها، ومن الأفكار والمبادئ التي اعتقد فيها منذ اللحظة التأسيسية لفلسفته نذكر:

1–اعتقد بأن الوحدات الحقيقية(الجواهر) التي يرتد إليها العالم ليست مادية.

2–العالم الحي يمثل تجلي الفرادانية.

وقد عبر ليبنتز عن الواحدات في بداية كتاباته مستعملا لفظ (النفوس)، معبرا عن الوحدات الحقيقية الأولية الغير مادية، وهي التي يتألف منها كل ما في العالم من أشياء مركبة، وهنا نلمس البعد الكشفي في رؤية ليبنتز وهو الاعتقاد أن الأنا أو الذات جوهر كياننا وحقيقة تميزنا واساس فرديتنا، لكن إذا اعتبرنا الطبيعة مؤلفة من نفوس فكيف نفسر التفاوت الطبيعي بين الكائنات أو أشياء الطبيعة فهناك كائنات تتميز بالتفكير والنطق وأخرى تفتقر لكل ما هو عقلاني ومعقول، وللخروج من هذا المأزق افترض بديلا وهو لفظ (المونا) وهي كلمة يونانية الأصل تفيد الوحدة الحسابية، وبعدها تحولت إلى الوحدة المادية، أو الجزء الذي لا يتجزأ، لكن ليبنتز يضيف لها خاصية الحياة، فهي وحدة حية، بمعنى أنها فردية الكائن الحي، وهي موجودة وجودا فعليا، ويعتبرها:"جوهر بسيط، تشتمل

[50] – فؤاد زكريا، آفاق الفلسفة، مرجع سابق، ص139

[51]– Monadologie. p. 46

عليه المركبات، المقصود بلفظ بسيط أنه لا يتجزأ، لا يكون الامتداد ولا الشكل ولا الانقسام ممكنا، وهذه الذرات الروحية هي الذارات الحقيقية، وهي بالاختصار عناصر الأشياء"(Monadologie. 1. 3)[52].

وما يميز فكر الموناد عند ليبنتز هو اعتبارها قوة فعالة وديناميكية، ولا شيء حقيقي في المادة إلا ماهو فعال وحيوي وطاقة متجددة. وهذا ما يجعل فكرة الموناد تختلف عن فكرة الذرة عند اليونان بكونها جوهر ثابت غير متحول. وفكرة الموناد أو الذرة الروحية أكدها ليبنتز من خلال تأكيد ذاته في مقابل العالم، والذات تضفي على العالم صورتها، وانتهى ليبنتز إلى اعتبار الذات جزء من تركيبة العالم، فالعالم فيه شيء من طبيعة الذات، لذلك يرد هنا على ديكارت ويقول أن ماهية العالم لا يمكن فهمها على الطريقة الديكارتية (التفسير الميكانيكي، المادي، الآلي) وإنما الفهم تجربة ذاتية يتم عبر بذل الطاقة والارادة، وهكذ تمكن ليبنتز من جعل الذات المتفردة العاقلة في مقابل تغيرات الزمان، وهذا الشعور بالتفرد لا يحصل إلا إذا بذل الإنسان جهدا في اضفاء تصور ما على التجربة الحسية.

يركز ليبنتز على الوجود الباطني للذات في مقابل العالم الحسي، وفاعلية الذرة الروحية مرتبطة بوضوح إدراكاتها، وكلما كانت الادراكات غامضة كلما كانت سلبية، ومن هنا يجعل ليبنتز سلما قيميا حسب فاعلية الروح ودرجة عقلانيتها[53].

اعتمد ليبنتز على فكرة القوة في تفسير العالم لأنه آمن بمبدأ القوة على التغيير في فضاء السياسة، يقول فؤاد زكريا:"لم يكن من قبيل المصادفة أن يجعل ذلك المفكر من فكرة القوة أساسا لتفسير العالم، وعيارا للتفرقة بين مراتب الكائنات"[54]، ومن هذا المنطلق يصبح الجوهر الحقيقي للأشياء هو القوة وهو سابق عن الحركة، لأن الحركة ترد في نهاية المطاف أو التفسير إلى مبدأ القوة أو النزوع، من هذا يكون ليبنتز قد غير من مفهوم الجوهر، لأن الجوهر في الفلسفات التقليدية هو ذلك العنصر الذي يظل ثابتا ويسكن وراء المتغيرات، في حين صار مبدءا متغيرا لا يعرف السكون[55].

---

[52] – فؤاد زكريا، آفاق الفلسفة، مردع سابق، ص141/140

[53] –المرجع نفسه، ص141

[54] – المرجع نفسه، ص142

[55] – المرجع نفسه، ص142

وقياسا على الأنفس البشرية التي تمثل وحدة متميزة وتجعلنا نشعر بتفردنا فسر ليبنتز كل ما يجري في الكون، فهذا الشعور الذاتي موجود في كل الأشياء لكن بدرجات متفاوتة، وعليه فعنصر الحياة موجود في كل عناصر الطبيعة، لكنها تبدو غامضة في العناصر الدنيا ولا ترتقي إلى مستوى القوة الروحية التي تكتفي بالإدراكPerception ، وتوجد كائنات عليا يحصل لها الوعي الذاتي وهي التي يطلق عليها بالذرات الروحية المحض أو الكمالات وهي النفوس البشرية، وهي تختلف عن الدنيا في مستوى وضوح إدراكاتها، وامتلاكها للذاكرة والوعي، والملاحظ أن ليبنتز يتصور أن كل ذرة في الكون على شاكلة النفس البشرية(الروح)، لكن قد يرى البعض في تفسير ليبنتز تفسير أسطوريا بعيدا عن التفسير العلمي، لذلك انتبه ليبنتز لهذا الأمر وقال أن الطبيعة تخضع لنظام الاطراد والتسلسل في الحدوث، والروح العلمية مؤسسة على هذا المبدأ في تصور ليبنتز، وهذا التصور أو هذه الرؤية خاضعة لتأثير تطور علم الأحياء في عصر ليبنتز، لأن الاكتشافات تشير إلى وجود عناصر عضوية غير مرئية في أجسام مادية تبدو غير حية، وهذا الاكتشاف يؤيد تصور ليبنتز القائل بأن المادة التي تبدو جامدة تتوفر على قدر من الحياة والقوة الفاعلة، تشبه طبيعة الحياة فينا، ومن هنا توصل ليبنتز إلى الاعتقاد بأن الحياة منبثة في كل أجزاء الكون حتى المتناهية في الصغر، يقول:" نستطيع أن نتصور كل جزء من المادة على أنه بستان مليء بالنباتات، أو حوض مليء بالأسماك، غير أن كل فرع من النباتات، وكل عضو من أعضاء الحيوان، وكل قطرة من هذه السوائل، هو بدوره بستان او حوض هكذا، حتى التراب والهواء الواقعان بين النباتات، أو الماء الذي تسبح فيه الأسماك، يحتوي بدوره على مخلوقات دقيقة لا ترى"[56].

إذا قلنا أن الحياة منبثة في الكون كله فهذا يعني أن أبسط ذرة تمثل الكون كله، وتشعر بكل ما يحدث فيه، وكل ذرة تنطوي على مبدأ جميع تطوراتها في المستقبل، هذه الفكرة لها تأسيس علمي وهو تطور علم الأحياء في عصره، كما استمد ليبنتز الفكرة من مبدأ منطقي وهو القائل :كل محمول متضمن في الموضوع، وتصبح فكرته الميتافيزيقة تطبيقا أنطولوجيا لهذا المبدأ المنطقي، كما يمكن أن يكون ليبنتز قد استمدها من طبيعة حياته السياسية، لأنه كلما انطوى على ذاته وفكر اكتشف شيئا جديدا، مما يعني أن الذات تنطوي على كل شيء في داخلها، وحتى وإن كانت النفس في حالة عزلة فهي تكشف عن العالم وتطوراته وتتمثله، كما كان ذهن ليبنتز انعكاسا لعلوم وفكر عصره، وفكرة تمثيل الذرة الواحدة للكون في صورته الكلية، واعتبارها بمثابة المرآة التي تعكس الكون في

[56]Monadologie, p 65-68-

صورة مصغرة، وانطوائها على عناصر تطورها، كان لها تأثير كبير على العديد من الفلسفات فيما بعد (الثورة البيولوجية، نظرية التطور)[57].

انتهى ليبنتز إلى نفي ما يسمى بصراع الأضداد، مثل الفساد، الميلاد، الممات، واعتبرها مجرد حالات طارئة تتعاقب على الذرات الروحية، ويأخذ بمبدأ الصيرورة كما قال به ديمقريطس، يقول :"الأجسام كلها في صيرورة دائمة كالأنهار، وهناك أجزاء تدخل فيها وتخرج منها بلا انقطاع"[58]. وإذا اعتبرنا الذرة الروحية مرآة عاكسة للكون فهذا يعني إمكانية تحصيل معرفة بسيطة واضحة وهي نفسها تعكس المعرفة في صورتها الكلية، وهذا ما يعرف عند ليبنتز بإمكانية معرفة العلم الإلهي، وهذا هو هدف الإنسان الأسمى، وإذا تمكن الإنسان من استنباط معارف كلية بسيطة واضحة أمكنه من تكوين علم كلي، يمكن الإنسان من فهم أدق أسرار الكون بطريقة حسابية ورياضية واضحة، ولبلوغ هذا العلم (الكلي) بدأ ليبنتز بوضع أسس المنطق الرياضي (la logistique)كخطوة أولى، والمنطق الرياضي هو وسيلة لتدوين المعارف أو العلوم بلغة رمزية، مما يعني أن البحث في قضايا المنطق الرياضي أو الرمزي بدأت مع ليبنتز وتم استئنافها بعد قرن من وفاته مع وايتهد وراسل. كما قال ليبنتز بفكرة الانسجام بين الذرات الروحية رغم ما يبدو عليها من تفرد، وسر هذا الانسجام رده إلى الإرادة ألإلهية، فالإرادة الإلهية شاءت أن تنسجم إدراكات النفس الكلية مع إدراكات النفوس الجزئية أو الفردية، رغم أن كل نفس مغفلة على نفسها ولا يمكن الإطلاع على ما في النفوس الأخرى، وعليه فالإرادة الإلهية هي التي تضفي الانسجام على ما يبدو متفراد ومختلفا ومتناقضا، وفكرة الانسجام هي حل لمسألة علاقة النفس بالجسد، وقد شبه ليبنتز علاقة النفس بالجسد مثل ساعتين متفقتين تماما في الدلالة على الوقت، هذا الاتفاق رده إلى ثلاثة احتمالات:

1-إما أن يكون هناك تأثير متبادل بينهما.

2-وإما يكونان خاضعين لنفس العناية الدقيقة وباستمرار.

3-وإما أن تظل كل واحدة مضبوطة بدقة من ذاتها.

---

[57] - فؤاد زكريا، آفاق الفلسفة، مرجع سابق، ص142

[58] - المرجع نفسه، ص144

والاحتمال الثالث يقتضي أنه تم صنع الساعتين منذ اللحظة الأولى بعناية وفن ودقة فائقة يضمن اتفاقهما في المستقبل، هذه الطريقة أطلق عليها ليبنتز (الاتفاق بالقدر). ويرى ليبنتز أنه إذا ماثلنا بين الساعتين وعلاقة الجسد بالنفس، فإن الانسجام يحدث وفق ثلاثة طرق إما على الطريقة الأولى(التأثير) وهي الشائعة في الفلسفة، لكن لا توجد طريقة للتأكد من كيفية انتقال الأجزاء البسيطة من جوهر إلى أخر لذا ينبغي التخلي عنها، أما الفرض الثاني القائم على أساس وجود مشرف ماهر يراقب باستمرار فهي طريقة التفسير العلي وهذا يضفي إلى تدخل القدرة الإلهية في أمر طبيعي مألوف وهذا لا يليق بالقدرة الإلهية فلا بد من التخلي عن هذا الفرض ويظل الفرض الثالث هو الأقرب ويعني الانسجام المقدر الذي يفيد أن القدرة الإلهية الأزلية صاغت الجوهرين منذ البداية ونظمتهما بدقة متناهية من الكمال بحيث يجعل كل منها في سيرورته خاضع لقانونه الخاص الذي اكتسبه مع وجوده، يتفق تماما مع الآخر وكأن هناك تأثير متبادل، أو كأن الله يتدخل بيده دائما ليحدث هذا الاتفاق العام[59].

فسر ليبنتز الاتفاق تفسيرا طبيعيا، معتبرا النفس تسير وفق قوانينها والجسد يسير وفق قوانينه الخاصة وهما يلتقيان بفضل الإنسجام بين الجواهر المقدر إلهيا، والنفوس تتحرك وفق مبدأ العلة الغائية أما الأجسام فتتحرك وفق العلة الفاعلة، وعالم العلل الغائية والفاعلة منسجمان فيما بينهما[60].

هذا التفسير الطبيعي لعلاقة الجسد بالنفس هو بمثابة نقد لرؤية ديكارت المؤسسة على اعتبار التأثير المتبادل بينهما، لاختلاف الجوهرين، (مادي/روحي). كما وجه نقدا لتصور مالبرانش للعلاقة معتبرا التأثير مناسباتي لتدخل القدرة الإلهية، ويكون قد خفف من تطرف النزعة الدينية عند مالبرناش، الذي اعتبر أن العناية الإلهية تتدخل باستمرار وفي كل لحظة وكلما حدث تأثير متبادل، وهذا لا يعني أن ليبنتز يرفض تدخل الارادة الإلهية وإنما الفعل الإلهي يتدخل في لحظة الخلق الأصلي الذي أدى إلى الذرات الروحية أو الجواهر البسيطة، وما دام كل موجد مكتمل منذ البداية فكل شيء يسير وفق الخطة التي رسمت له، أو وفق القوانين الخاصة به، كما هو حال علاقة النفس بالجسد، وهذا الإنسجام الجزئي بين الجسد والنفس هو تعبير أو صورة عن الإنسجام الكلي في الكون، ، فالعالم منظم ومعقول، ولا وجود لشيء خال من المعنى، ووفق هذا المبدأ يستطيع العقل الخالص أدراك حقيقة

[59] – فؤاد زكريا، آفاق الفلسفة، مرجع سابق، ص147/146

[60]– Monadologie, p 78

الكون وموجوداته وفقا لمبدأ الضرورة السائد، وسير كل شيء وفق قوانينه الخاصة يعني تحقق الغاية الإلهية، لذلك تفسير الطبيعة وقوانينها ينبغي أن يتم في ظل الحكمة الإلهية، وما يبدو من فوضى أو شذوذ فهو في مستوى الظاهر فقط[61].

وهذا العالم الذي يسوده الانسجام هو أفضل العوالم الممكنة عند ليبنتز، لأن الكمال الإلهي يقتضي أن يتحقق ماهو أكمل، وهذا الكمال ينكشف للعقل الذي يفكر بمنطق ووضوح، هذا العالم الذي تتراتب فيه النفوس، والارواح العاقلة هي في أعلى المراتب، لانها صورة للألوهية، وهي ترتبط بالله ارتباط الصانع بآلته، والحاكم برعاياه والأب بأبنائه. هذه الأرواح مجتمعة هي ما يشكل ما يسميه ليبنتز "مدينة الله".ومدينة الله مدينة عادلة تسودها الحكمة والنظام والانسجام، وهي عالم أخلاقي في عالم طبيعي وهي أرفع أعمال الله وأكثرها ألوهية. وفيها يكون المجد الإلهي الحق، الذي يتكشف بوجود الارواح التي تدرك عظمته وخيريته، وفي المدينة الإلهية تتجلى كل مظاهر الخير والعظمة والحكمة، وحكمة الله تتجلى في الكون كله وفي كل شيء .يقول ليبنتز:"يوجد انسجام كامل بين مملكتين طبيعيتين: إحداهما مملكة العلل الفاعلة والأخرى مملكة العلل الغائية، ويوجد انسجام آخر بين المملكة المادية الطبيعية وبين الممالك الأخلاقية، مملكة اللطف الإلهي، أي بين الله، منظورا إليه على أنه مهندس آلة الكون، والله منظورا إليه على أنه ملك مدينة الأرواح الإلهية"[62].

كما تناول ليبنتز إشكالية الأفعال، ويرى أن كل فعل يحمل قيمة في ذاته، ففعل الخير يحمل في ذاته الثواب وفعل الشر يحمل في ذاته العقاب، لهذا وظيفة الأخيار هو الحكم بشريعة الله، والعمل قدر المستطاع لكي يحدث الاتفاق مع الإرادة الإلهية، وعليهم الرضى بما يصدر عن الإرادة الإلهية حتى وإن بدت غامضة، لأنه لو قدر لنا فهم نظام الكون فهما كليا لأدركنا حكمته التي تفوق قدرة أحكم الناس، وهنا نلمس البعد الصوفي في رؤية ليبنتز لعلاقة الإنسان بالعالم الإلهي، يقول:"لو كان في وسعنا فهم نظام الكون فهما كافيا، لوجدناه يفوق ما يتمناه أحكم الناس، ولا اتضح لنا أن من المستحيل جعله أفضل مما هو، ليس فقط بالنسبة إلى الكون في مجموعه، بل أيضا بالنسبة إلينا، على التخصيص، وذلك إذا ما تعلقنا كما ينبغي بخالق الكل، لا بوصفه صانع وجودنا وعلته الفاعلة

[61]- Monadologie, p 69

[62] – فؤاد زكريا، آفاق الفلسفة، مرجع سابق، ص148

فحسب، بل أيضا بوصفه سيدنا، والعلة الغائية التي ينبغي أن تكون هي الهدف الكامل لإرادتنا، والتي تكون فيها وحدها سعادتنا"[63].

هذا الموقف يعبر عن رؤية ليبنتز الفلسفية التي نزع فيها إلى التوفيق بين العلم والدين، لكن اتهم ليبنتز بلجوئه إلى فكرة العناية الإلهية كلما اعترضته مشكلة فلسفية، فقد دعانى إلى قبول كل ما يحدث في الكون معقولا أو غير معقول بكونه يعبر عن الحكمة الإلهية، لا يمكننا الإحاطة بها في كليتها، لأن العقل البشري عقل قاصر، وهذا التشبيه بين مملكة الله ومملكة البشر استفاده من طبيعة حياته السياسية، وهذا يختلف عن رؤية سبينوزا الذي نبهنا إلى عدم المماثلة بين مملكة الله ومملكة البشر، وحث على عدم تصور البشر لآلهتهم كما يتصورون حكامهم. لكن ليبنتز كان حريصا فلم يضحي بالطبيعة وقوانينها على حساب الحكمة الإهية كما فعل مالبرانش، مؤكدا على الانتظام في الطبيعة وفق مبدأ الاطراد والإنسجام مع غائيتها.

لكن توجد أسئلة فلسفية تواجهنا منها: إذا كان جوهر العالم مكون من مونادات روحية فكيف يبدو لنا في صورته المادية وندركه عبر الحواس؟ كيف تدرك هذه المونادات بعضها البعض رغم تحركها وفق قوانينها الخاصة؟ كيف نفسر وجود الشر مع القول بأن الله كامل وخير مطلق وأنه أحدث أفضل العوالم الممكنة؟ هل القول بتدخل الإرادة الإلهية يتنافى والقول بالحرية الإنسانية؟ وهل يبقى معنى للأخلاق إذا نفينا المسؤولية عن الإنسان؟

ذهب ليبنتز مذهب توما الإكويني الذي اعتبر أن الله علم وإرادة، وعلم الله يدرك منذ الأزل نماذج الأشياء المتحققة أو التي يمكن أن تتحقق في المستقبل، وهو تصور قريب من رؤية أفلاطون لعالم المثل، كما أن الله يدرك كل العوالم الممكنة، وكل الحقائق الأزلية العلمية والنظرية والخلقية وهذا كله يشكل موضوع علم الله[64]. وإرادة الله تمر بمرحلتين، إرادة سابقة وإرادة لاحقة، الأولى متجهة نحو الخير المطلق، والخير المطلق متحقق في الله، والعالم هو نتيجة للإرادة اللاحقة.

أما مسألة الشر فيرى ليبنتز أن هناك شر ميتافيزيقي، وشر طبيعي (فيزيائي)، وشر خلقي، فالشر الميتافيزيقي هو عدم الكمال الفيزيائي والعقلي والخلقي، في المخلوقات، والله أراد ذلك لأن المخلوق ناقص ولا يمكن أن يكون

---

[63]-Monadologie, p 90

[64] – غوتفريد فلهلم ليبنتز، المونادولوجيا، ص33

إلها، والشر الفيزيائي هو الألم في مختلف صوره وأشكاله، والشر ضروري لبلوغ خير أكثر، فلا يمكننا بلوغ نتائج عمل جيدة دون بذل جهد والم، وعليه فالله يسمح بالألم لأنه ضروري لخير أسمى، والله عادل يعاقب المجرم على أخطائه. أما الشر الخلقي فيتعلق بالخطيئة على مختلف درجاتها، ففي بعض الأحيان نجبر على الاختيار بين ألمين أو شرين، مثلما يحدث للطبيب، عندما يكذب على مريضه لكي يتقبل مرضه، فهو يختار أقل الامور سوءا. .)[65].

لكن كيف يمكن التوفيق بين الإرادة الحرة للإنسان والقول أن الله خلق الإنسان ويعلم أنه سيذنب، وخلقه ليذنب؟ مفهوم الإرادة عند ليبنتز يختلف عنها عند ديكارت، فالله له إرادة نفي وإثبات الشي في نفس الوقت، لأن ديكارت قال إن إرادة الله غير مشروطة وغير خاضعة لمبدا عدم التناقض، لكن سبينوزا يرى أن الحرية الإنسانية تعمل في إطار حتمية محددة من قبل، والحرية المطلقة غير موجودة في الإنسان ولا في الله، أما إذا قلنا عكس ذلك فهذا يتناقض والقول بمبدأ العلة والغائية، وهذا التصور يعني أن ليبنتز يقول بالقدر، ويميز بين ثلاثة أنواع من القدر: القدر المحمدي (الإسلامي)، والقدر الرواقي، والقدر المسيحي، ويعتبر القدر المحمدي قدر كسول، أما القدر الرواقي فيؤمن بالقدر لكنه لا يعرف حدود الحتمية وماهو مقدر فيلجأ إلى العمل، أما القدر المسيحي فهو يعمل وفق ما يعتقد أنه يتوافق والمشيئة الإلهية. ويميل ليبنتز إلى النوع الثالث معتبرا الله طيب وينبغي الاطمئنان لإرادته"[66] .

ويؤمن ليبنتز بفكرة خلود النفس وروحيانية المونادات، لكن هذه المواقف التي بناها ليبنتز من حرية الإرادة البشرية وخلود النفس تعرضت لانتقادات حادة، رغم أنه وفق في قوله بالطاقة الحيوية والادراكات اللاشعوية وتأثيرها على حياتنا النفسية، كما وفق عندما اعتبر الأجسام مجموعة من المونادات الحية الحيوية، وهذا يتوافق ونتائج العلم في حديثه عن العالم اللامرئي أو المتناهي في الصغر في العصر الحديث.

والنتيجة التي نخلص إليها من خلال قراءتنا لرسالة المونادولوجيا هو أن ليبنتز مؤسس فلسفة ببعدين لاهوتي وعلمي.

---

[65] – غوتفريد فلهلم ليبنتز، المونادولوجيا، ص34

[66] – المصدر نفسه. ص36

المحاضرة رقم:05

دراسة في كتاب: باسكال، أفكار. خواطر،(Pensées) ترجمة ادوار البستاني، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع بيروت، 1972م.

أولا: في وصف الكتاب:

الكتاب يتكون من 336ص، نقله إلى العربية ادوار البستاني، وينقسم من ناحية الموضوعات إلى اربعة عشر قسم نذكرها على التوالي: خواطر عن الفكر والأسلوب – شقاء الإنسان بدون الله – حتمية الرهان — وسائل الإيمان — العدل وعلة المعلولات — الفلاسفة — الخلقيات والمعتقد– أسس الديانة المسيحية — الديمومة — الرموز — النبؤات– الدلائل على المسيح — المعجزات — في المناظرة.

ثانيا/ في مقدمة المترجم:

اعتبر المترجم التعامل مع نصوص باسكال من أصعب المهمات، بكونها نصوص ترتقي بصاحبها وبقارئها إلى مستوى الكشف الصوفي، وتحتاج من القارئ درجة من الموسوعية ومعرفة بتاريخ الفلسفة والعلم، وبدأ المترجم بالسفر في حياة الفيلسوف والعالم الرياضي باسكال، أولا بالتعرض إلى حياته منذ الصغر والسياقات الثقافية والفكرية والعلمية التي تشكلت فيها شخصية باسكال، فهو وليد مدينة كليرمون (1632م)، الفرنسية، فقد أمه قبل بلوغه السن الثالثة من عمره، وعني به والده (اتيان باسكال) العالم الرياضي، الذي لاحظ على ابنه النبوغ والتميز فوضع منهج صارم في تكوينه مركزا على اللغات والفن والأدب والعلوم، وحاول تجنيبه الرياضيات، لكن باسكال الابن لجأ إلى عالم الرياضيات بطريقته الخاصة، واطلع على كتاب اقليدس في الرياضيات، وكتبت أخت باسكال جيلبرت في مقدمة طبعة كتاب خواطر(أفكار) بعد سنتين من وفاته قائلة:"وما إن أصبح أخي في سن تسمح بمحادثته حتى ظهرت عليه بوادر النجابة الفكرية، وقد تجلى ذلك ...في الأسئلة التي كان يوجهها مستفسرا عن ماهية الأشياء...يمكن القول أن مستواه الفكري كان دائما أعلى من عمره الحقيقي"[67].

[67] – اندريه كريستون، باسكال، حياته– فلسفته —منتخبات، ترجمة نهاد رضا، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 1982م، ص09.

عاش باسكال عصر جد قلق عرف بالحروب الأهلية، والصراع بين اليسوعيين الموالين للسلطة وجماعة بور رويال معلميه، وكان معترضا على طريقة تعاطيهم مع مسائل الضمير والأخلاق واتهمهم بالتساهل.

ثالثا: في بنية المنهج:

يفضل باسكال التجربة على الاستدلال، وموضوعات الطبيعة لا يمكن حلها عبر المنهج الاستنباطي(استنباط نتائج من مبادئ) بل عن طريق المنهج التجريبي، كما وجه نقدا لديكارت الذي حاول التأسيس لمنهج يصلح لكل العلوم ولكل الموضوعات، وذهب إلى القول بأن كل موضوع يفترض منهجا خاصا به، فهو مدرك تمام الادراك للتنوع الحاصل في الطبيعة رغم خضوعها لقوانين عامة، ويدعو باسكال الباحثين إلى ضرورة التفكير بوضوح، يقول:"يجب أن يكون النظر كثير الجلاء ليرى جميع المبادئ وأن يكون الفكر صائبا لئلا يغلط في الاستدلال بمبادئ معروفة[68]، ويميز بين نوعين من الذهن، الذهن الهندسي والذهن المرهف، والمبادئ في الأول تكون ملموسة وفي الثاني مألوفة، ولكن ينبغي الانتباه إلى تلك المبادئ لكي لا يقع الذهن في الخطأ أثناء عملية الاستدلال. واذا قال باسكال أن المبادئ حق فهذا يعني أنها موضع احساس وتسليم وليس موضعا للتعقل والبرهنة، والطريقة التي يقترحها باسكال مؤسسة على البراديغم الهندسي الذي يقتضي البرهنة على كل شيء حتى نصل إلى مبادئ لا تحتاج إلى برهنة لأنها غير طبيعية بحكم أنَّ الطبيعة في تغير مستمر، يقول:"ليس هناك من مبدأ، مهما يكن طبيعيا مألوفا منذ الطفولة، ...وما مبادئنا الطبيعية إلا مبادئ مألوفة بالعادة تختلف باختلافها، العادة طبيعة ثانية تمحو الأولى...وإني لأخشى ألا تكون الطبيعة نفسها إلا طبيعة أولى"[69] .

نلاحظ تأثر باسكال بشك مونتني في كل شيء إلى حد بعيد، لكنه يضيف عنصر آخر في المعرفة وهو القلب، يقول:"القلب يحس أن للمكان أبعاد ثلاثة، وأن الأعداد لا متناهية، وسائر المبادئ الهندسية، والقلب يحس الله، فيتغلب على الشك" (خاطرة278)[70] ، ويعتبر العقل قوة استدلالية تستنبط النتائج من المقدمات الآتية من القلب والإرادة، وهذا ما يفسر ميل العقل إلى كل الجوانب، فالناس مثلا لا يؤمنون إلا بما يحبون، والعقل والقلب

---

[68] – باسكال، أفكار. خواطر، ص07.

[69] –يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص97

[70] – المرجع نفسه، ص98

ختلفان، يقول:" عبثًا يحاول العقل زعزعة المبادئ بالاستدلال، فإنها خارجة عن دائرته ولا شأن له فيها، من المضحك أن يطلب العقل إلى القلب الأدلة على مبادئه، كما أن من المضحك أن يطلب القلب إلى العقل الشعور بالقضايا التي يستنبطها" (خاطرة 272)[71].

وبهذه الطريقة يعتقد باسكال أنه خرج من الشك الدوغمائي، ولكن يكمن الشك عندما نقول أن شعور القلب مصدره العادة، والعادة متغيرة، فماهو الحل؟ الحل يكمن في محاولة باسكال التمييز بين مقدمات القلب السليم ومقدمات القلب الفاسد، والتمييز بين القلب والعقل هي من أشهر القضايا التي عرف بها باسكال، لأنه يقابلها بالتمييز بين الروح الهندسي وروح الدقة، الأول (الهندسي) يتناول مبادئ محدودة وهي مبادئ قابلة للإدراك من قبل كل عقل منتبه، ويمكن أن يستخدمها بمجرد تطبيق قواعد الاستدلال، في حين مبادئ روح الدقة كثيرة لا يمكن احصائها، كما لا يمكن ضبطها في صيغ محدودة، وهي موضوع للشعور أكثر منها موضوعا للعلم، لكن إدراك هذه المبادئ يتطلب عمل شاق وجهد لتعريف الناس بها، وهذا هو عمل المهندس الدقيق[72]. يقول :"الذهن اذن نوعان: نوع يدرك نتائج المبادئ ادراكا سريعا عميقا وهو الذهن الصائب، والآخر يعقل عددا كبيرا من المبادئ دون أن يخلط بينها، وهو الذهن الهندسي، أحدهما قوة في الذهن وصدق والآخر سعة في الذهن. وقد ينفصلان، لأن الذهن قد يكون قويا ضيقا وقد يكون كذلك واسعا ضعيفا"[73] .

والذين تعودوا الاحتكام للشعور والحكم انطلاقا منه يجدون صعوبة في أمور استدلالية، لأنهم يريدون تحصيل المعرفة والمدركات من اللحظة الأولى ولم يتعودو فعل البحث عن المبادئ، كما أن الذين تعودوا الاستدلال يجدون صعوبة في فهم معطيات الشعور، ويمكن للإنسان أن يفسد ذهنه كما يفسد شعوره بحشوه بقضايا فاسدة، وكلما اتسع ذهن الإنسان صار بإمكانه التمييز بين الصحيح والخطأ.

رابعا– باسكال موقف من الدين:

عمل باسكال جاهدا على اقناع الناس والملحدين بضرورة اعتناق الدين، وهذا هو موضوع الخواطر أو الأفكار، وهو كتاب يفتقد للنسقية في طرح موضوعاته وتأسيسها، لأنه مات قبل أن يعيد بنائه منهجيا، ولا يبدأ باسكال بايراد حجج وجود الله، بل يضع الدلائل الميتافيزيقية على وجود الله موضع شك، لأنها ليست من نوع البراهين الهندسية، فهي تفتقد للدقة، لهذا لا تتمتع بقوة التأثير واقناع الناس، يقول:"إنها بعيدة عن استدلالات الناس وفيها من التعقيد ما لا يؤثر إلا قليلا، وإذا أقنعت بعضهم فليس يدوم اقتناعهم إلا اللحظة التي يرون فيها البرهان، وبعد ساعة يداخلهم الخوف أن يكونوا أخطئوا"(خاطرة 543).

---

[71] – يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص98.

[72] – المرجع نفسه، ص98

[73] – باسكال، أفكار. خواطر، ص10.

ويعود باسكال إلى نقد ديكارت الذي دعا الفلاسفة الملحدين التفكر في الطبيعة حتى يروا الله. ويتساءل باسكال هل يعتقدون بمثل هذه الحجج الواهية أنهم يقنعون الناس، وعندما يقول ديكارت أن الحقائق الرياضية هي الحقائق الأولى، هل يمكن أن يؤثروا في الناس؟ فإله المسيحية ليس مجرد صانع الحقائق الهندسية فهذا يتفق وتصور الوثنيين والأبيقوريين، كما أنه ليس إله معني بحياة البشر وخيراتهم فهذا يجري واعتقاد اليهود، وعليه فإله المسيحيين إله المحبة والعزاء.(خواطر556).

أراد باسكال الإستغناء كلية عن الميتافيزيقا والعودة إلى النفس والتفكر في الإنسان على طريقة سقراط"أعرف نفسك بنفسك"، هذا هو المبدأ الذي انطلق منه باسكال في دعوته إلى اعتناق الدين المسيحي، وقد اعتمد على منهج يمر بثلاثة مراحل:

1-المرحلة الأول حاول فيها أن يبين أن المسيحية تفسر الإنسان وتستجيب لجميع حاجاته النفسية. والمسيحية ليست في حالة تعارض مع العقل بقدر ماهي مطابقة له.

2-المرحلة الثانية عمل فيها على تحبيب المسيحية للنفس حتى تميل إليها وتعتنقها، حتى يبلغ درجة طلب الإنسان الله بدل أن يفرض الله على الإنسان.

3-المرحلة الثالثة: يعمل على تبيان حقيقتها من خلال شواهد تاريخية ملموسة من نبوءات ومعجزات، وهي التي لها تأثير كبير على النفس حتى تتقبلها.

ويبدأ بالسؤال مالإنسان؟

ويعتبر الإنسان من الأسرار والألغاز العظيمة، فهو مزيج من العظمة والحقارة، فهو أضعف موجود في الطبيعة، حين يحاول الإحاطة بها، وهو بين متناهيين: اللامتناهي في الكبر واللامتناهي في الصغر وهو نفسه لامتناهي في الصغر إلى جانب الفضاء اللامتناهي وسكوته المروع، ويصل باسكال إلى القول بعدم وجود نسبة بين الإنسان والطبيعة، والعلم الكلي ممتنع لاستحالة معرفة كل العلل والمعلولات، لهذا لا يحوز على علم بسيط، أما إذا عاد إلى نفسه وتفكر فيها فسيكتشف أنها موجودة بين قوى خداعة، مثل المخيلة التي تعمل على تشويه الأشياء، وتغريه بسعادة زائفة وزائلة، كما تؤثر على العقل وتسيره ضنا منه أنه هو المتحكم وهو من يسيرها، كما تخضع النفس للمنفعة العمياء وللعادة التي تؤثر على شخصية الإنسان دون وعي وإدراك[74].

وفي ظل سيطرة هذه القوى ينساق الإنسان لقوة الاضطراب العام، فيجهل نفسه، وهذا وضع سلبي بالنسبة للإنسان، لكن من ناحية أخرى الإنسان كائن مفكر وإذا كان العالم يحتوي الإنسان فإن الإنسان يحتوي العالم بفكره(الخواطر 348).

[74] -يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص98.

الإنسان هذا الكائن الذي تتنازعه التناقضات في الداخل، ورغم ذلك فيه قوة طبيعية تنزع للخير والحق والسعادة، لكن يحدث أن تنصرف هذه القوى إلى ما لا يلائمها، وشعور الإنسان بالإهانة نابع من كونه يدرك أنه موجود لغايات أسمى من تلك التي يتعرض لها في الحياة، ولا يمكن لمذهب أن يفهم ويفسر حقيقة الإنسان إلا إذا تأسس على الجمع بين ضدين، وكانت الرواقية قد اعتبرت عظمة الإنسان في فكره، وخير الإنسان في تمثل عظمة الله بكونه الخير الأعظم، والتمثل يعني الخضوع لإرادة الله دون تذمر، لكن ما يعاب على الرواقيين أنهم أضافوا للإنسان القدرة على توجيه افكاره بنفسه وإمكانية حصوله على كل الفضائل، ويكونون بذلك قد جهلوا الضعف في الإنسان، وهذا هو السبب الذي جعل من باسكال يصف مذهب الرواقيين بالعقم، لأنهم أوهموا الإنسان بالقدرة على السيطرة التامة على نفسه[75].

وقد حاول مونتني فحص قدرات العقل في المعرفة في غياب نور الإيمان، فحكم على العقل بالشك ولكنه جهل عظمة الإنسان، وقام باسقاط المسؤولية على الإنسان، لذلك يصل باسكال إلى القول أن الرواقيين أدركوا عظمة الإنسان وجهلوا ضعفه والثاني مونتاني أدرك ضعف الإنسان وجهل شعوره بالواجب[76]. وباسكال له موقف سلبي من مونتاني يقول:"إن تصوري عن الإنسان لا يجد له شبها عند مونتني Montaigne إنما ينبع أصلا من ذاتي وليس من غيرها، في ذاتي أجد كل ما أراه"(Pascal, p131)، ومحاولة الجمع بين هذه الآراء لا يعطينا مذهبا كاملا، لان حكماء العالم يحاولون وضع كل الأضداد في الطبيعة الإنسانية، فيراها البعض عظيمة ويراها الآخر حقيرة، في حين الدين يعلمنا أن الحقارة تعود إلى الطبيعة، في حين الفضيلة تعود إلى النعمة الإلهية، في حين الانجيل يوفق بين الأضداد بفن إلهي ويعلن أن عظمة الإنسان أصلها إلهي، فهو صنع الله، وشقاؤه من خطيئة آدم التي أفسدت الطبيعة، لهذا يدعو باسكال الملحد إلى تجاوز حالة اللامبالاة بمصيره، يقول:" الذين يمكن تسميتهم عقلاء طائفتان: طائفة يعبدون الله بكل قلبهم لانهم يعرفونه، وطائفة يطلبونه من كل قلبهم لأنهم لا يعرفونه"(خاطرة 194).

والكافر أو الملحد إذا لم يفكر في شقائه وحقارته لايغير في الامر شيء، وإذا كان قدر الإنسان الموت فهذا يعني أنه إذا فكر في الموت فهو حتما يفكر في نفسه وفي المنفعة الكبرى، وهذا ما ينبغي عليه فهمه، وما ينبغي العمل على مساعدته عليه لكي نوجهه من باطن إلى الدين، ومن ثمة يعرف أن الدين حق لأنه يعبر عن شقائه ويعرفه، وهو يعده بالعلاج، لهذا ضرورة تذكير الملحد بالموت وبالأبدية، وإذا لم يبال بهما فهذا يعني منتهى الحماقة، ويمكن أن يقول الملحد أن العقل يثبت أن الدين غير مفهوم، ويتساءل باسكال قد يكون الأمر كذلك ولكن كيف يثبت العقل أن الدين ليس حقا؟ ويذهب إلى افتراض تساو بين الغموض والنفي في الدين ولكن الواجب يقتضي

[75] –يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص100.

[76] – المرجع نفسه، ص101.

الاختيار بينهما. وعدم الاختيار هو اختيار ضمني للنفي، ويحي الإنسان وكأنما الله غير موجود وأن النفس غير خالدة، وهذا أخطر اختيار، لأنه يشرعن العذاب الأبدي، أما المراهنة على الدين الحق فهذا يعني الالتزام بتكاليفه، ويترتب عن ذلك فقدان الحق في العيش وفق الأهواء، وفي المقابل نربح حق التمتع بالنعيم الأبدي، وهذا ما يفسر ضرورة التضحية بالمنافع المتناهية في سبيل الخيرات الأبدية اللامتناهية.

المسيحي أفضل حال من اللملحد، فإذا كسب الدين الحق واعتقد فيه كان سعيدا وإذا لم يكن الدين حق لم يخسر شيء، يقول:"علينا أن نتمنى أن يكون الدين حقا، فإذا كسبنا كسبنا كل شيء، وإذا خسرنا لم نخسر شيئا"(الخواطر، 233).

والملاحظ تأثر باسكال برؤية اوغسطين وحتى ديكارت في مستوى المنهج، فعند ديكارت ينتقل العقل من الشك إلى اليقين، وعند باسكال ينتقل الإنسان من القلق إلى الإيمان، وقد عمل باسكال على توسعة التجربة الظاهرة والباطنية لتشمل كل الموجودات مستبعدا الاستدلال العقلي، وكان لهذا التصور والرؤية تأثير على كانط الذي قدم العقل العملي على العقل النظري، وكذلك البراغماتيين حاولا امتحان القضايا الميتافيزيقية على محك التجربة والمنفعة، لأنهم يشتركون في الشك في العقل، وفلسفة باسكال الدينية تقوم على ثلاثة مقولات: الجسم والروح ومحبة الله.

خامسا– فلسفة باسكال من خلال كتاب أفكار:

يعد باسكال من بين فلاسفة العصر الحديث الذين طروحوا إشكاليات تتعلق بمصير الإنسان ومعاناته والقلق الدائم، مما يعني أن رؤيته كان لها تأثير في الفلسفة الوجودية المعاصرة، وهي فلسفة اشتغلت على واقع الإنسان وما يشكله من مفاهيم مثل المعاناة والحرية والقلق والخوف والشعور بالضياع وفقدان الأمل، وهو أقرب إلى الوجودية المؤمنة لأنه يطرح سؤال المنهج الذي يؤدي إلى معرفة الله، ويقترح اعتماد المنهج التأملي في الذات والوجود الفعلي القائم والماثل أمامها. وقد غلب الطابع التشاؤمي على رؤية باسكال، لهذا دعى الإنسان إلى ضرورة تجاوز وجوده القلق المحدود إلى اللا متناهي كأفق للخلاص. وما يميز رؤية باسكال هو ابتعادها عن الفلسفات التأملية التي قادها ديكارت والتي كانت مهتمة بسؤال الماهية والجوهر في بعده الميتافيزيقي، وضرورة التوجه إلى واقع الإنسان المعاش ومحاكاته والعمل على فهمه.

والابتعاد عن البحث في قضايا الماهية والجوهر يعني الابتعاد عن البحث في ماهية النفس l'essence de Lame، التي استغرق فيها ديكارت أعمال كبيرة، في حين باسكال يبحث في طبيعة وجود النفس، والإنسان يعيش بجملة من الرغبات والنزعات تؤدي به إلى الظلامية، وهو لا يعرف أن مصدرها الأول هو الله وغايتها الأخيرة هو الله، والإنسان كائن دائم البحث عن السعادة لكنه لا يملك المنهج السليم لبلوغها، والسعادة بمعناها الحقيقي غير موجودة في الوجود المعاش، والموجود هو بعض المظاهر والتمظهرات مثل الصحة والمال والجاه والمكانة،

لكنها سرعان ما تؤول إلى النقيض، من مرض وفقر وتهميش، لهذا يدعو باسكال الإنسان إلى البحث عن السعادة في العالم الآخروي أو ما بعد الموت، ما يجعل الفلسفة أمام سؤال حقيقي وتحدي كبير وهو كيف نبلغ الحياة الأبدية؟

وتحديد سؤال الفلسفة بهذه الكيفية لا يعني أن باسكال يسعى للحط من قيمة التفكير الفلسفي بقدر ما يحاول تنبيه الفلاسفة إلى الأسئلة الحقيقية بدل المزيفة، لأن الفلسفة تظل بحث في الوجود وغاية الوجود، سواء تعلق الأمر بالوجود الإنساني أو الوجود الإلهي، وبحث الفلسفة في مثل هذه القضايا لم يبعدها عن البحث في الغاية من الحياة والبحث عن السعادة الكلية، والإنسان يحاول بكل قواه الجسمية والروحية والفكرية بلوغ الغاية القصوى لوجوده بلغة ديكارت (الفلسفة بحث في العلل القصوى). (Pascal, p150)،

وسؤال الإنسان كان موضوع بحث لكل الفلسفات القديمة والحديثة، ويعد ديكارت من أهم الفلاسفة العقلانيين الذين أولوا سؤال الإنسان أهمية قصوى، لكنه لم يدرس الإنسان في بعده الأنطلوجي وإنما ركز على الجانب الميتافيزيقي، وكان يلجأ إلى الوجود الإلهي لحل كل المسائل الميتافيزيقية، في حين باسكال ركز على البعد الإنساني أو الوجود المتحقق والمعاش، والفرق بين ديكارت وباسكال في تصور الله، هو أن ديكارت كان يلجأ إلى الله لإثبات وجود الإنسان والغاية من خلقه، أما باسكال فكان يلجأ إليه لتخليص الإنسان من معاناته وتعاسته فهو الخلاص الحقيقي، والإنسان في تصور باسكال يتحرك في اتجاهين، الأول اتجاه الأسفل أو العالم المادي والحسي(الحيواني)، وهو مصدر شقائه وتعاسته، واتجاه نحو الأعلى وهو في تسام دائم نحو الله وهو سر سعادته، وكان الهدف من هذا التقسيم والتمثيل هو محاولة اقناع الملحدين بالعودة إلى الله والإيمان به. ويصبح سؤال الإنسان هو موضوع الفلسفة الحقيقي، فهي بحث في (شقاء، تعاسة، قلق، خوف، سعادة، أمل، توق، شوق)، وما حديث باسكال عن العالمين الأسفل والأعلى إلا محاولة لخلق توازن واعتدال بين عالمين متضادين، ومن مظاهر التناقض التي يعيشها الإنسان يشير باسكال إلى ثلاث مواطن وهي" العقل في مواجهة اللامتناهي، وقصور العقل، وضعف الإنسان، وقد شبه باسكال ضعف الإنسان بالعود في الطبيعة، واعتبره أضعف عود، يقول:"الإنسان أضعف عود في الطبيعة، لكنه مفكر، وليس من الضروري أن تجتمع كل قوى الكون لسحقه وتدميره، فتكفي قطرة بخار، أو قطرة ماء لموته، وحتى وإن سحقه العالم فهو أنبل منه، لانه يدرك أن الموت قدره ويدرك أنه مختلف عن العالم، في حين العالم لا يعرف عنه شيء، ومن ثمة كان الفكر هو المعبر عن كرامة الإنسان، لهذا نحن مطالبون ببذل قصارى جهدنا في مداومة التفكير، فهو المبدأ الأساسي للاخلاق"(.pascal,194)، وقيمة العقل البشري في كونه يفكر في اللامتناهي ويحتوي العالم عبر الفكر حتى وإن كان الإنسان مستغرق في الكون، وكرامة الإنسان يستمدها من تفكيره المنظم الهادف لا من امتلاكه لعالم الأشياء.

وعلى الرغم من ضعف الإنسان وبساطته فأنه عظيم وعظمته تكمن في قدرته على تمثل العالم واللامتناهي في لحظات التفكير، لكن شساعة الكون تجعل من المستحيل أدراكه في كليته، وهنا تكمن عظمة الله، في انه خلق الكون على هذه الشاكلة ليدرك الإنسان مدى عجزه ويسلم بقدرة الله ونعمه اللامتناهية وحكمته الظاهرة والباطنة. (Pascal, p69)، ولهذا يؤكد باسكال على عدم وجود تناسب بين الإنسان والطبيعة، ولتجاوز هذا الإشكال يدعوه إلى النظر في ذاته ليكتشف ما يسمو به عن الطبيعة، ويدرك أن قيمته في إدراكه للامتناهي.

ويواصل باسكال في محاولة فهم حقيقة الإنسان، ويقول أنه يتوفر على صفتين وهما القدرة والقوة وصفة العجز أو القوة والضعف، العظمة والانحطاط، وهما صفتين متلازمتين في الوجود الإنساني، يقول باسكال:"إن الإنسان يعرف من الكون(الطبيعة) كل شيء، الشقاء، والعظمة، كما يعرف، الفساد والصلاح"(Pascal, p173)، والملاحظ حضور ملامح الرؤية الوجودية في رؤية باسكال، لأنه يعتبر الإنسان مصدر كل شيء من سعادة وشقاء، والإنسان تتصارعه المتناقضات باستمرار، فمرة يبدو عظيما متساميا ومرة ضعيف مستسلم خائف، هكذا يصور لنا باسكال وضع الإنسان في العالم، وفكرة باسكال عن الإنسان مستخلصة من تجاربه الخاصة ومعاناته التي عاشها.

سادسا–في جدل الإنسان والأخلاق:

فلسفة باسكال ترد إلى الأخلاق على الرغم من اهتمامه بالرياضيات والعلوم، وفي الأخلاق حاول تحليل المشكلة الإنسانية بردها إلى محاولة الجمع بين نقيضين أو ضدين وهما اليقين والشك، واليقين يتمثله في شخصية رواقية وهي شخصية أبيكتاتوس الذي يرمز إلى الإيمان بالله وبالعناية الإلهية، هذا الحكيم حاول توجيه عناية الناس إلى ضرورة تجنب الانفعالات وتحكيم العقل والاعتماد على الذات، وقد عرف على الرواقية ضرورة العيش في وفاق مع الطبيعة، وهذه الرؤية تتفق وفلسفة باسكال الداعية إلى عيش الحياة كما هي وتقبلها حتى وإن كانت تعيسة، وهذا هو موقف الدين المسيحي من الحياة، لكن الفلسفة الرواقية فشلت في محاولة فهم حقيقة الإنسان لأنها لم تنتبه إلى عظمة الإنسان وسر وجوده، وإذا كانت الفلسفة غير قادرة على انقاذ الإنسان من جهله وضعفه وكبريائه فما الفائدة منها؟ وهل نحن بحاجة للفلسفة في حظرة الدين؟ هذه الأسئلة التي واجهها باسكال أثناء بحثه في الأخلاق.((Pascal, p403)،

خاتمة:

الفلسفة إذا لم تنتبه لشقاء الإنسان وتعاسته ومعاناته اليومية وإلى عظمته وتميزه، فهي تقع في خطأ كبير،والفلسفة الحقيقة هي تلك التي تنظر في مشروطية الإنسان التاريخية والواقعية، كما أن الفلسفة لا تتأسس إلا إذا نظرت في قضايا غير قابلة للاستدلال وتكون موضع تسليم إيماني، لهذا ينبغي النظر في وضع الإنسان قبل الخطيئة أين كان عظيما وقريبا من الله، ثم النظر في وضعه بعد الخطيئة وكيف صار شقيا وتعيسا، وإذا كان هذا هو وضع الإنسان

فيمكن تأسيس مذهب في الأخلاق يجمع بين الحالتين، فالأولى تقرر العظمة والثانية الفشل، وحقيقة الإنسان تستدعي اجتماع النقيضين، أي أن الإنسان ليس عظيما دائما ولا شقيا وتعيسا دائما، فالإنسان عاش قريبا من الله لفترة فكان سعيدا ولكنه ارتكب الخطيئة الأزلية فابتعد عن الله فعاش فعرف الشقاء وعاشه، وخروج الإنسان من حالة الشقاء تستدعي العودة مرة ثانية إلى الله عبر الإيمان(Pascal, p203).

الإيمان بالله هو سبيل الإنسان لتجاوز التناقضات الحاصلة، والدين يعد من الموضوعات الأولى في فلسفة باسكال، والإيمان هو عزاء الإنسان في تقليص دوائر الصراع والتناقض بين الخير والشر، لأن الشر ليس أمرا عارضا كما يعتقد كل من اوغسطين وانسلم وديكارت بل هو فاعل في حياة الإنسان مثله مثل الخير، لكن هل الشر من الله؟ موقف باسكال من الدين ما هو إلا ترجمة لتجاربه الحياتية التي عاشها، وليس موقفا مؤسسا على تأمل عقلي خالص، لأن باسكال عاش حياة المجون بحثا عن السعادة فلم يجدها وعاش في رحاب الإيمان بعد يأسه من الشفاء وإمكانية العلاج، وما كتابه les pensées أو دفاع عن الدين إلا محاولة للدفاع عن المسيحية في صورتها الكاثوليكية[77].

[77] Pascal, B. Les Pensées, Neslon Editeurs.paris ,1943

-

المحاضرة رقم:06

قراءة في كتاب إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء الوطني، بيروت، لبنان، 1988.

أولا: كانط سيرة وفكر:

ولد إيمانويل كانط(Emmanuel Kant) في (1724-1804م)، وإذا كان سقراط يعتبر لحظة فارقة في الفلسفة اليونانية، وصار تاريخ الفلسفة يكتب عن ماقبل سقراط ومابعده، في حين الفلسفة الحديثة تؤرخ بلحظة ديكارت، فكذلك كانط يعتبر منعرج مهم في تاريخ الفلسفة الحديثة والفلسفة عامة، وقد تواصل مع التراث الفلسفي اليوناني والحديث، فأخذ عن ديكارت وهيوم وروسو، لكنه أسس رؤية مغايرة ترتكز على منهج مختلف، سيطر بها على العقل الفلسفي في القرن الثامن عشر إلى غاية القرن التاسع عشر، ووجد العقل الفلسفي صعوبة في تجاوز الرؤية الكانطية، لأن حياة كانط كانت محكومة بالصرامة العقلية، وهذا انعكس على طبيعة كتاباته، فيكاد يجمع المؤرخون على أن كانط لم يغادر المدينة التي ولد فيها(مدينة كونيغسبرغ في مملكة بروسيا.)، لكن كيف أمكنه التأسيس لفلسفة كونية ببعدها الإنساني؟

ثانيا- السياقات التي نشأ فيها كانط:

يمكن اجمال السياقات المختلفة التي نشلأ فيها إيمانويل كانط والتي كان لها تأثير كبير على رؤيته الفلسفية في:

1- طبيعة التربية الدينية التي تلقاها: نشأ في أسرة متدينة ومحافظة على منهج البروتستانتية التي سارت على نهج مارتن لوثر، وهي نزعة تعتقد أن الدين محله الإرادة لا العقل، كما أنها تعلي من شأن القلب والحياة الباطنية أو الكشفية، والإيمان الحقيقي هو الذي تؤيده الأعمال، والمعروف أن المسيحية هي نوع من التقوى ومحبة الله، كما أن البروتستانتية تعتقد أن التفسير اللاهوتي ليس من الدين وإنما تم فرضه من قبل بعض اللاهوتيين، هذا هو المذهب الذي نشأ في أحضانه كانط، بداية من البيت إلى المدرسة إلى الجامعة، هذا الحضور القوي للدين في حياة كانط واضح في فلسفته، فقد ميز كانط بين (صورة خالصة ومادة) يقول:"أردت أن أهدم العلم (بما بعد الطبيعة)

لأقيم الإيمان"[78]. ويقول:"إن ديننا المسيحي كله يكمن في داخل الإنسان". والدين لا يعني الامتثال لنواهي وأوامر الشرع الظاهر، لأن الدين هو بحث عن الإنسان، فهو خطاب من الله إلى الإنسان.

2- تعتبر الفلسفة الرواقية من أهم الفلسفات التي أثرت في كانط، وكانت سبيله للتعرف على اللغة اللاتينية وقواعدها، وعند التحاقه بكلية الفلسفة في مدينته أراد دراسة اللاهوت، لكنه غير من رأيه ودرس الرياضيات والفلسفة.

3- اطلاعه على فيزياء نيوتن وصارت احدى روافد فلسفته فيما بعد، مما يعني أنه صار بين النزعة التقوية والنزعة العقلية، الأولى تهتم بالإرادة والعاطفة والتقوى تتألف من (نور وفضيلة)، وهي ترى أنه من الخطأ:"الاعتقاد بأن المرء يستطيع أن يحب أخاه الإنسان دون أن يخدمه، وبأنه يستطيع أن يحب الله دون أن يعرفه"[79]. والثانية تهتم بالعقل والقياس العلمي، وقد حاول التوفيق بين النزعتين من خلال التوفيق بين ديكارت وليبنتز، عبر تقديمه لرسالة جامعية في 1746م، وفي عام 1755م كتب" التاريخ العام للطبيعة ونظرية السماء"طبق فيه قوانين نيوتن في تفسير الطبيعة، وقدم تفسيرا آليا لتكوين العالم وهي النظرية التي ظهرت عند لابلاس بعد أربعين عاما، كما كتب رسالة حول النار ورسالة "في المبادئ الأولى للمعرفة الميتافيزيقية" وفيها قبل دليل العلل الغائية على وجود الله دون تحفظ[80].

4- تأثير دافيد هيوم: ظل كانط تحت تأثير ليبنتز في مسألة الحرية وأيده في قوله أن الله بكماله خلق خير العوالم الممكنة، لكنه عندما قرأ أعمال كل من دافيد هيوم وروسو تغير موقفه، وكان هذا هو السبب الثالث: وقد وجد عند هيوم فلسفة خلقية لا تحتاج إلى استدلال عقلي، لأن دافيد هيوم قال بوجود حاسة خلقية تدرك المعاني الخلقية بداهة، هذه الحاسة تقرر الخير والشر دون حاجة إلى دليل فهي فلسفة مستقلة عن العقل، وعن الدين، كما وجد عندهم منهج قائم على التحليل النفسي، وقالوا أن قوة الشعور بالخير تختلف عن قوة ادراك الحق، وقال كذلك أن الشعور دون العقل هو الذي يقدم موضوعات محققة للعمل الخلقي، وأرجع هيوم الأخلاق إلى ذلك

---

[78] – يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص221

[79] – المرجع نفسه، ص222

[80] – المرجع نفسه، ص222

الشعور بالجمال وبكرامة الطبيعة البشرية، ولا شك كان لهيوم الأثر الكبير في رؤية كانط، وقد قال لقد أيقضني هيوم من سباتي الدوغمائي[81].

والأمر يتعلق بمبدأ العلية، لأن هيوم قال إنَّ مبدأ العلية ليس قضية تحليلية والمعلول ليس متضمنا في العلة أو مرتبطا بها ارتباطا ضروريا، وأن ما يعتقد أنه ضروري هو نتاج العادة تشكلت بفعل تكرار التجربة، وكانط سلم بمبدأ العلية وتفطن إلى أن التجربة لا تولد ضرورة، والعلم قائم على مبدأ الضرورة، والعلم أمر واقع قائم على مبدأ التجربة، لهذا رأى بضرورة أن يكون مبدأ العلية مبدء أوليا في العقل، وعن طريقه تتحول القضية التجريبية إلى قضية أولية كلية ضرورية، كما نبه هيوم كانط إلى ضرورة العمل على فحص كل المبادئ العقلية وتحديد وظائفها في المعرفة العلمية، هذه هي الفكرة التي أسس عليها كانط فلسفته[82].

5- تأثير روسو: كان تأثير روسو في دعوته إلى الرجوع إلى الطبيعة أو الفطرة في صورتها الخالصة، لأن الفطرة تم تشويها من قبل المجتمع، وكانط كان يعتقد أن العلم هو أكبر غاية للإنسانية فاحتقر الشعوب الجاهلة، لكن روسو رفع عنه الغشاوة ونبهه إلى أن حالة الفطرة أفضل من حالة المدنية، وأن دور التربية هو ضمان الحرية الطبيعية ورفض الاكراه الاجتماعي، فإذا كان نيوتن قد اكتشف العلاقة بين قوانين الطبيعة المادية فإن روسو اكتشف حقيقة الإنسان الخلقية الكامنة في الفطرة الصافية الخالية من تأثير شوائب المجتمع.

ثالثا- كانط والتأسيس لعصر الأنوار:

بدأ كانط في بناء فلسفته من نقد الفلسفات التي احتكمت للعقل في قضايا أخلاقية، وفي 1781 أكمل كتابه"نقد العقل المحضcritique de la raison pure" مبينا فيه كيف تتطابق معاني العقل ومدركات الحس، وقال أن المعاني لا يمكن استخراجها من عالم الأشياء كما اعتقد الحسيون وكذلك الأشياء لا تستفاد من عالم المعاني، كما اعتقد العقليون، إلا أن المعاني هي المبادئ الأولى المتعلقة بها المعرفة الحسية، ومن المبادئ مقولة الزمان والمكان وهما مبدآن عقليان أوليان سابقان عن كل تجربة حسية، وتوجد اثنا عشر مقولة إذا طبقت على الظواهر تجعل منها قضايا علمية، ومعارف كلية ضرورية، ولا توجد ضرورة في التجربة، وتوجد معان ثلاثة

[81] - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص223

[82] - المرجع نفسه، ص223

هي:النفس، العالم، الله، لا يوجد ما يقابلها في عالم التجربة، وإذا أراد العقل اثباتها وقع في تناقض مع نفسه، لأنها خارج حدود العقل وإمكانياته والفكر يتوفر على شروط المعرفة من ذاته وكل الموضوعات تدور حوله فهو المركز، وتتحول الأشياء إلى موضوع للإدراك، لكن كيف تمكن كانط من التأسيس لنظرية فلسفية ومعرفية؟ كيف نقد المعرفة البشرية وأدواتها؟ هل التأسيس يعني بالضرورة التجاوز le Dépassement والتنكر لما هو منجز؟

رابعا– مرجعيات النقد الكانطي:

بدأ كانط في فعل التأسيس لرؤية جديدة من نقد المعرفة البشرية مستندا على علوم عصره، والمقصود هو الاعتماد على فيزياء نيوتن، ولكنه لم يهتم بالمعرفة فقط وإنما كان مهتما بقضايا الأخلاق والحرية والاستبداد، ومن مخرجات النقد الكانطي الوصول إلى نتيجتين:

1–موقف سلبي (نتيجة سلبية)ينفي وجود معارف مطلقة كما هو في الميتافيزيقا، ويقر بوجود حقائق قابلة للتحقيق.

2–موقف إيجابي (نتيجة إيجابية) يحدد فيه حدود المطلق واللانهائي ويتعلق بالسلوك والإرادة البشرية.

وإذا اعتبرنا أن الأنوار نتاج الثورات العلمية بداية بكوبرنيك Copernic وغاليلي galilee، فهي كذلك نتاج التغيرات التي مست بنية المجتمعات الأوروبية في كل المجالات، سياسية واجتماعية وفلسفية واقتصادية، وهذا الخروج والتحول صاحبه ثورة في المناهج الفلسفية والأطروحات، وكانت رؤية كانط سندا كبيرا لتحول أوروربا وخروجها من الاستبداد المعرفي والسياسي والديني، لأنه تمكن من التعبير عن أفق إنسان المجتمعات الأوروربية عبر النقد الذي لم يستثن أية مؤسسة، وفعلا تعتبر لحظة كانط لحظة تأسيسية لرؤية فلسفية جديدة، وقد عبر عن ذلك في ثالوثه النقدي المعروف"نقد العقل الخالص"، "(1781)، "نقد العقل العملي"، "نقد ملكة الحكم"، (1790)، ولكن ما موقع كانط في الأنوار وماهي حدود التجديد؟

المعروف أن الانوار هي صفة أطلقت على زمن ظهر فيه فلاسفة ثوريون قدموا فلسفات بديلة لما كان سائدا، وعملوا على مساعدة البشرية في أوروبا للتحول من سلطة المطلق إلى سلطة العقل، أو من مركزية الله إلى مركزية الإنسان، ومن هؤلاء مونتيسكيو، هوبز، فولتير Voltaire، روسو Rousseau، ديدرو Diderot، دالمبير Dalambert، وغيرهم كثير، قرر هؤلاء الاعتماد على أنوار العقل الطبيعي بدل العقل اللاهوتي والميتافيزيقي،

ونبهوا الإنسان إلى قدراته الذاتية وما يملكه من مواهب ليخرج من سلطة رجال الإكليروس ورجال السياسة المستبدين، وكان الخروج مرهون بتجاوز الجهل والأوهام والخرافات التي تتحكم في رؤية الإنسان لذاته وللطبيعة، وكان الهدف كما سطره سابقا ديكارت "وهو السيطرة على الطبيعة ويصبح الإنسان سيدا لها" (Rendre L homme maitre et possesseure de la nature)، لكن موقف ديكارت تعرض لجملة من الانتقادات خاصة فيما تعلق بقوله بالأفكار الفطرية، ورغم ذلك كان ديكارت قوي التأثير على المنهج التجريبي والمنهج العقلاني بزعامة ليبنتز وسبينوزا[83].

ونجد هيوم من بين أكبر الفلاسفة الذين أثروا في كانط، لأن هيوم يقول بأن التجربة مصدر كل معارفنا كما قال جون لوك، لكنه أضاف عنصرا مهما عندما قال أن العلة أو السبب la cause ليست هي الدافع الحقيقي للفعل، وعليه لا يمكننا اعتماده في تفسير الظواهر، ودافيد هيوم أنكر العلاقة الضرورية بين العلة والمعلول وقال أنها نتاج تكرار العادة أي حالة سيكولوجية فقط، وفعلا أقر كانط أن دافيد هيوم أيقظه من غفلته، وطرح سؤال مهم وهو كيف يمكن تأسيس الحقيقة؟ وهو سؤال يتعلق بالشروط الممكنة لوجود الحقيقة، رغم أن الحقيقة هي غاية كل الفلاسفة منذ اليونان إلى غاية ديكارت وليبنتز وسبينوزا ومالبرنش، وكأن الحقيقة هي التي تحرك الفعل الفلسفي، إلا أن كانط رفض ما يعرف بالحقيقة الكلية، وحاول التأسيس عبر النقد للحقائق الجزئية وهي في حالة إستقلالية عن بعضها البعض، وفعلا كان لرؤية كانط تأثير حتى على الحركات العلمية، فمع ظهور النزعة الابستيمولوجية اتجهت الأبحاث إلى الاقرار بتعدد الأنساق (الرياضية، الطبيعية)، وتركز عمل كانط في الأساس حول العقل وقدراته على بلوغ الحقيقة؟

والنقد الكانطي ينطلق من ما هو معطى معرفيا وقائم بذاته، ويبدأ من ممارسة التحليل على المعارف البشرية المتوفرة لمعرفة كيفية حصولها، ويكون بذلك قد أسس علم النفس المعرفي والابستيمولوجيا، وهذا التأسيس بدأ بمساءلة وضع الذات العارفة، وهو كيف نتصور وضع الذات؟ ثم سؤال حول وضع الموضوع؟ ويواصل كانط طرح الأسئلة التأسيسية مثل ماذا يجب أن يتوفر في الذات لتعرف؟ ويجيب أنه لكي تحصل المعرفة لابد للذات أن تتأثر بالموضوع وتتفاعل معه، وغياب هذا الأثر يعني غياب المعرفة وعدم حصولها، وعليه فأولى عمليات المعرفة هي ملكة

---

[83]- **François Châtelet**, une histoire de la raison, entertient avec Emile noel, édition du seuil, juin 1992. P129

الحساسية la sensibilité بمعنى أن المعرفة تبدأ عندما تتأثر الحساسية بمؤثر خارجي، لكن هذه الحساسية تعمل على تلقي الموضوعات والمحسوسات وتعيد قولبتها ذاتيا وفق مقولتي الزمان والمكان، والنتيجة أن المرحلة الأولى قد نطلق عليها المرحلة الإنفعالية(حالة تواصل الذات مع الموضوع في صورته الحسية).

أما المرحلة الثانية فتتعلق بفاعلية الذات وتدخلها في الموضوع عبر مقولات الفهم les categories ، والمقولة هي أداة للتفسير مثلا مقولة (السببية)، فنحن لا نستطيع أن ندرك الأشياء ومعرفة حدوثها إلا إذا عرفنا الأسباب والعلاقة بين العلل، وعليه موضوع المعرفة هو نتاج عمليتين الحساسية والفهم، ويصبح الواقع من انتاج الذات وليس مقابلا لها، فكل الوقائع هي من إنتاج الذات.

وعن طريق الحساسية المحكومة بإطار الزمان والمكان والفهم ومقولاته تتمكن الذات من تحويل الموضوع إلى مادة معرفية منظمة، وفق مبادئ، وقد قال شاتلي عن نظرية المعرفة عند كانط:"لا يمكن تجاوز نظرية كانط لأن العلم يؤكد في كل مرة التحليل الكانطي"[84].

أما الملكة الثالثة وهي ملكة العقل la raison وهي ملكة المبادئ، ويرى أن الذات العارفة لا تتوقف عند حدود اقامة علاقة بين الظواهر في اطار علة ومعلول في أفق الزمان والمكان، بل تعمل على رد العلل إلى العلة الأولى أو علة العلل، وبهذه الكيفية يكون كانط قد عاد مرة ثانية إلى الميتافيزيقا، لكنه يمارس النقد على كيفية بناء الانساق الميتافيزيقية، ويؤكد أن العقل لا يستطيع معرفة كنه مبادئ الميتافيزيقا وقضاياها(الله، خلود النفس، الحرية)، وهذا لا يعني أنه ينكر الميتافيزيقا وإنما يقول أن الأدوات المعرفية التي تتوفر عليها الذات غير كافية لإدراك تلك الحقائق، ويظل الإنسان كائن ميتافيزيقي دائم البحث عن المبادئ الأولى.

وطالما الذات العارفة لا تتوفر على أدوات المعرفة الكافية لإدراك الحقائق الميتافيزيقية فعليه أن يتخلى عن البحث فيها، لأن الإنسان لا يستطيع أن ينفي أو يثبت حقيقة العالم الميتافيزيقي وما يملكه هو التسليم، لأنَ موضوعاتها ليست معطى لملكة الحساسية ولا لملكة الفهم، فهي موضوعات للتفكير وليس للمعرفة، وعليه يؤكد كانط أن موضوع المعرفة هو كل ماهو قابل للتحقق وممارسة النقد عليه، والعقل لا يملك شيء إلا نقد ذاته لمعرفة حدوده التي يمكن أن يتحرك داخلها لا خارجها، مما يفيد أن العقل النقدي نَقَدَ ذاته، نَقَدَ العقل الميتافيزيقي الذي يدعي

[84]- **François Châtelet**, une histoire de la raison, P137

إمكانية تكوين معرفة حول مسائل ميتافيزيقية، وإذا حاول العقل معرفة تلك القضايا وتحويلها إلى موضوع للمعرفة وقع في تناقض مع نفسه، لهذا السبب دعى كانط إلى الابتعاد عن محاولات تأسيس معرفة مطلقة كما فعل فلاسفة اليونان على يد أفلاطون.

ويكون كانط بهذا قد فتح الطريق لتأسيس تعددية الأنساق أو فلسفات مفتوحة، كما تمكن كانط من تقريب الفكر من الواقع المعاش والماثل أمامنا (الفينومان) بدل النومان. وهذا لا يعني نفي المطلق من حياة الإنسان وإنما نفي إمكانية بلوغه في المعرفة، لأن المطلق موجود في مجال آخر وهو العمل (الأخلاق)، مما يفيد أن العقل الذي يتناول قضايا ميتافيزيقية هو نفسه يبحث في الأخلاق، وقد تناول ذلك في "نقد العقل العملي"، والعنوان يشير إلى أن الممارسة السلوكية هي الأخرى يجب أن تخضع للنقد الجذري، وفعلا تعامل مع موضوع الأخلاق كما تعامل مع موضوع المعرفة أي متبعا نفس الخطوات، فقد تساءل عن ماهية الفعل الخلقي؟ والفعل الخلقي هو الذي لا يهدف من ورائه الإنسان إلى تحقيق منفعة وغاية فردية، فهو منزه عن الأنانية الذاتية، وعليه إذا أردنا تأسيس ضوابط للفعل الأخلاقي فينبغي أن تتمتع بالكلية والشمولية، لتصبح الأوامر الأخلاقية صالحة لكل الناس، لكن هل كل القيم يمكن تحويلها إلى قوانين عالمية إنسانية ملزمة؟

وهنا يطرح سؤال علاقة الحرية بالحتمية؟ فالإنسان الذي قرر أن يخضع لغرائزه وعواطفه وأهوائه يكون قد حكم على نفسه بالخضوع للحتمية، أما الذي قرر عدم الخضوع لأهوائه فقد اختار أن يكون حرا، مما يعني أن الإنسان بامكانه أن يبلغ المطلق بهذا القرار ويُحَوِل كل قواعد سلوكه إلى قواعد عامة عالمية كونية، وبلوغ المطلق مشروط بمقاومة الحتميات والعمل على التحرر منها وعدم الاستسلام لها[85].

والنتيجة التي نستخلصها مما سبق هو أنه لا يمكننا اعتبار كانط توفيقي بين العقلية والتجريبة، لأن عصر كانط عصر نقدي، والفلسفة النقدية استمدت من عصره، فهو يمثل تراث مدرسة فرانكفورت فيما بعد، فلا يمكنك أن تفكر من دون كانط حتى وإن أمكن التفكير خارجه.

[85] – الزواوي بغورة، التنوير ومساهمات أخرى، منشورات مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية، وكرسي اليونيسكو للفلسفة في العالم العربي، فرع جامعة منتوري قسنطينة،دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع عين مليلة الجزائر، 2002.

خامسا– في نقد العقل الخالص:

إذا كنا معنيون في هذا التحليل بعمل كانط"نقد العقل الخالص" (B–A)، فنجده في الطبعة الأولى (A) يقول في تحديده لمفهوم العقل كما جاء في نقد العقل الخالص إنه:"نداء للعقل من أجل أن يضطلع أكثر بالمهام الصعبة وهي معرفة ذاته وليقيم محاكمة لذاته، وهذه المحاكمة ليست سوى نقد العقل الخالص ولا أعني بهذا نقد الكتب والأنساق بل نقد العقل بصفة عامة، بحثا عن المعرفة التي يمكن أن يصل إليها مستقلا عن التجربة".

والنقد في تصور كانط هو إعادة البناء من خلال تبيان حدود المفهوم، ومن المفاهيم التي قام كانط بإعادة بنائها: مفهوم: العقل، التجربة، المعرفة، الميتافيزيقا، النقد. وبدأ كانط من معطيات عصره، ولاحظ أن الميتافيزيقا التقليدية وصلت إلى نتائج يصعب اثباتها، لأنها لم تقم بفحص ونقد أدواتها التي اعتمدتها وجعلتها تصل إلى هذه النتائج، وإذا كانت الأداة المعتمدة هو العقل فينبغي فحص ملكة العقل، لأن الكل في نظره وظف العقل ولكن ولا واحد تساءل عن ماهية العقل وبنيته وامكاناته وحدوده، والعقل قد يعني ملكة المعرفة أو الملكة التي تنتج معرفة. ويميز كانط بين نوعين من الميتافيزيقا:

1–ميتافيزيقا تقليدية مفارقة للواقع وتحاول الوصول إلى حقائق دون الاستناد إلى أي تجربة.

2–ميتافيزيقا محايثة: وهي البديل الذي قدمه كانط وحاول ايجاد لها مكان في العقل العملي والتي تتحول إلى مصادرات: الله، الروح، الإنسان.

وهكذا عمل كانط على إيجاد مشروعية لكل جوانب الميتافيزيقيا(الإنسان كائن إلهي، كائن ديني، كائن عاقل)، والمشروعية مستمدة من المقولات (الزمان، المكان)، وهي التي توفر الشروط الضرورية لإمكان المعرفة رغم أنها ليست معطى تجريبي ولكنها ضرورية كما أنها قبلية خالصة. لهذا رأى كانط ضرورة قلب العلاقة بين الذات العارفة وموضوع المعرفة، وقال ينبغي البحث في طبيعة الذات العارفة، وهذا القلب هو ما يعرف بالثورة الكوبرنيكية في فلسفة كانط. مؤكدا على حاجة العلم لتأسيس فلسفي لتجنب شك دافيد هيوم، وهذا ما يبرر لجوء نيوتن إلى الله رغم كونه عالم، لكن الشروط التي كان يبحث عنها كانط "سيكولوجية" مرتبطة بملكة الفهم، ولكي يعرف كانط هل هناك مبادئ قبلية قام بتحليل ملكة الفهم في نقد العقل الخالص، وهذا المخطط يبين لنا ماذا اكتشف كانط:

1– المذهب أو نظرية العناصر:

1 – الاستيتيقا المتعالية ـــ2–المنطق المتعالي ـــ3–المذهب المتعالي.

1– الاستيتيقا المتعالية=المكان+الزمان.

2– المنطق المتعالي=التحليل المتعالي+الجدل المتعالي.

– التحليل المتعالي=تحليل المفاهيم+تحليل المبادئ.

– الجدل المتعالي=الخداع المتعالي+العقل الخالص.

– تحليل المفاهيم=استنباط المفاهيم الخالصة للعقل (المقولات)+المفتاح لاكتشاف كل المفاهيم الخالصة للفهم.

– تحليل المبادئ=خطاطة المفاهيم الخالصة+منظومة المبادئ كلها (الفهم الخالص)+الفينومان والنومان.

– العقل الخالص= مفاهيم العقل الخالص+الاستنتاجات الجدلية للعقل الخالص.

– الاستنتاجات الجدلية للعقل الخالص=البرالوجيزم+النقائض كسمولوجيا العقلانية+المثال اللاهوت العقلاني.

1–عناصر المعرفة (الاستيتيقا) وتعني الحس، تضم المكان والزمان وهي صور قبلية للحساسية، وليست مقولات، والاستيتيقا المتعالية لا علاقة لها بالجمال، أما المنطق المتعالي فيتحدث عن ملكة المعرفة. وتوجد ملكتان هما: ملكة الحدس وملكة الفهم، وتضافر هذه الملكات ينتج المعرفة، أما الجدل فهو مفهوم سلبي عند كانط.

– الشروط الضرورية لحدوث المعرفة:

المعرفة هي نتاج تفاعل ملكة الحدس وملكة الفهم.

–المقولة هي وظيفة الحكم مثل مقولة (الكم)، ومقولات كانط مقولات ذاتية وليس أنطولوجية، وتخرج من دائرة المقولات (الزمان والمكان)، لأنهما صور قبلية للحساسية.

–النفس لا تستطيع تكوين معرفة عن النفس لأنها مفهوم مفارق.

يميز كانط بين فعل التفكير وفعل المعرفة، لان ما نفكر فيه لا يعني أننا نعرف عنه شيء، وموضوعات مثل: الحرية، الله، النفس، لا تدخل دائرة المعرفة وإنما تدخل في دائرة التفكير، لأنها لا تخضع لشروط المعرفة العلمية.

- في تحليل ملكة الفهم:

لما نبدأ في عملية تحليل ملكة الفهم نجد المقولات القبيلة.

-التحليل المتعالي: "يكمن في تشريح كل معارفنا القبلية إلى العناصر التي يتوافر عليها الفهم الخالص" .B29

-تحليل المفاهيم":"إنه تشريح ملكة الفهم نفسها كي تبحث إمكانية المفاهيم الخالصة وذلك بالبحث عنها في الفهم وحده حيث منشؤها وباستعمال التحليل الخالص لهذه الملكة" 66, A, B

سادسا- في بنية مصطلحات كانط: نقد، العقل، الخالص.

المعروف أن المصطلحات هي كائنات تاريخية مثلها مثل الأفراد لا يمكنها أن تصمد أمام الزمان والنقد والتفكيك، لهذا يجب تجاوز المصطلح لكي لا نقع تحت سلطته وسيطرته وهيمنته، فينبغي العمل على التحرر من المصطلح، لأن المصطلح يملك القدرة على سجن صاحبه، والتحرر مشروط بايقاظ الحس النقدي"[86]، ولنبدأ ب:-

1-العقل:Raison يستعمل بمعنيين:

أ- بمعنى واسع، بصفته مصدرا لكل العناصر القبلية سواء تعلق الأمر بالحساسية كصورتي الزمان والمكان أو ماتعلق بالفهم (المقولات).

ب- بمعنى أضيق بصفته ملكة تتميز عن ملكة الفهم، وبهذا يقتصر العقل على تلك الملكة التي تجعله لا يقتنع بمعرفته العادية والعلمية بل يطلب في معرفته التمام واللامشروطية، والتي يمكن وجودها في المجال الحسي. والعقل له أفكار عن النفس عن الله عن الحرية، أما الفهم compréhension فله مقولات وفقها يحدد العلم بشروط، لكن كانط لا يحترم هذا التمييز.

2-معنى الخالص: Pure

-أنه قبلي مطلق.

[86] - بوقاف عبد الرحمان، محاضرات، فلسفة حديثة، مقدمة للسنة أولى ماجستير، تخصص فلسفة عامة، 2007.

-يشير إلى ماهو مستقل عن التجربة (التحديد السلبي).

-من الناحية الإيجابية يطلق على ما ينشأ من العقل نفسه، ويتصف بالكلية والضرورة، وعندما يستعمل كانط "العقل الخالص" فهو يعني العقل مادام ينتج من نفسه دون الاعتماد على أية تجربة.

-مفهوم التجربة: Expérience : يوجد معنيان للتجربة عند كانط:

-ما ينتج من عمل الحس والفهم معا.

-المادة الخام أو انطباعات الحس.

- الحدس: Intuition: كان يعني الادراك البصري، ويستعمله كانط ليشمل كل أنواع الاحساسات، ويعرفه بأنه"ذلك الذي تكون فيه المعرفة في علاقة مباشرة بالموضوعات" A,19. والحدس هو ادراك مباشر لمحتوى ما، بصفته معطى ونابجا عن تأثير موضوع حقيقي مستقل عن الوعي، ويقول كانط:"الحدس هو تمثيل يعتمد مباشرة على حضور الموضوع"

-معرفة: conscience: استعملها كانط في معناه العام، وتعني الموضوع الذي يمكن أن يدل على المحتوى.

-الإحساس: sensation/EMphindung : في الاستيتيقا المتعالية، يشمل الإحساس على ثلاث نقاط:

-يجب أن ينتمي إلى جهة المحتوى من الادراك الذهني.

-أنه ذاتي يعتمد على طبيعة حساسيتنا.

-يتطلب حدوثه حضور وتأثير موضوع معين على الحساسية.

يقول كانط:"تأثير موضوع ما على ملكة التمثيل، ما دمنا متأثرين به هو الإحساس"،B34 ويقول"الإحساس يفترض الحضور الفعلي للموضوع"A.50-B.74

-قبلي: apriori: هناك أربع معان لهذا المصطلح على الأقل:

أ-عندما يطلق على الأحكام يعني الضرورة المنطقية، وفي هذا السياق لا يكون الزمان والمكان قبليين في هذا المعنى المنطقي رغم أنهما قد يكونان مصدرا للقضايا المنطقية، خاصة في القضايا الهندسية، ومع ذلك فهما قبليان كالعلاقة الموجودة بين الكل والجزء، وعلى هذا يكون المكان كلا، وما ينطوي تحته جزء، أما العلاقة فهي قبلية كما يوضح العرض الميتافيزيقي للمكان.

ب-يعني ما ليس مشتق من الإحساسات الجزئية سواء تعلق الأمر بالإحساسات الخارجية أو الداخلية ذات المصدر الإستبطاني.

ج-يعني ما تفترضه التجربة كلها.

د-يطلق القبلي على ما نساهم به نحن من ذاتنا لذلك فهو ذاتي.

-المنطق المتعالي:

ليس منطقا مخالفا للمنطق العام مادام يخضع لمبادئه، غير أن مجاله محصور لأنه يهتم فقط بـ"تحديد أصل المعرفة القبلية وصحتها الموضوعية" A.57-B.81 ، ومع ذلك فهو يختلف مع المنطق العام في كونه" يهتم بقوانين الفهم والعقل من جهة علاقاتهما بموضوعاتهما قبليا" A57-B82، وحسب التعريف وبعض الشروح الأخرى ينحصر المنطق المتعالي في الكشف عن المبادئ والمفاهيم القبلية"المقولات" الضرورية لإمكان المعرفة، وهو بهذا لا يدرس محتوى المعرفة في علاقتها بالتجربة الحسية بل يدرس الشروط التي تجعل هذه المعرفة ممكنة.

-المفارق المتعالي: يعتبر كانط أول من ميز بين هذين المصطلحين:

أ-المفارق: يطلق كانط هذا المصطلح على ما يمكن أن يكون موضوع للتجربة ومن ثم فمعرفته مستحيلة لأنه لا يخضع لشروط المعرفة.

ب-المتعال: يطلق كانط هذا المصطلح وفقا للشروط الضرورية للتجربة أي الشروط التي من دونها لا تكون هناك تجربة ولا معرفة.والنتيجة هو أن المعرفة المتعالية لا المفارقة هي الممكنة، غير أن كانط أحيانا لا يحترم هذا التمييز.

-الاستيتيقا المتعالية: مصطلح يطلقه كانط على كل مبادئ الحساسية القبلية، تضم المكان والزمان.

أ-المكان: 1-يوجد العرض الميتافيزيقي للمكان والزمان والعرض المتعالي للزمان والمكان، والمكان قبلي ليس مستمدا من التجربة فهو حدسي مباشر، وعليه فالمكان ليس مفهوما تجريبيا يستخلص من التجارب الخارجية، فهو يستخلص من العلاقات المكانية، والمكان هو من صنف المفاهيم التجريبية التي تستخلص بالإستقراء، ولكي نفهم العلاقات لابد من افتراض المكان افتراض قبلي. .B.2

2-قبل كانط كانت الأحكام ماقبلية ومابعدية، لكن هل يمكن أن يكون حكم تركيبي وقبلي؟مثل قولنا الخط المستقيم هو أقرب مسافة بين نقطتين. فهل المحمول محتوى في الموضوع وكيف نعرف ذلك؟ الأحكام القبلية مرتبطة بقبلية المكان.

اعتمد كانط على أربعة حجج لتدليل على المكان وهي:

-يمكن تصور مكان خال من دون أشياء ولا يمكن تصور أشياء بدون مكان.

-يستحيل منطقيا عدم تصور المكان وعليه فالمكان قبلي.

-المكان ليس كما يقال تصورا نظريا أو تصورا عاما لعلاقات الأشياء عموما بل هو حدس خالص. ويصل كانط إلى أن المكان ليس: عمليا، ليس حدسيا، ليس تجريبيا.

بهذا أراد كانط أن يزيح أي لبس قد ينشأ إذا نظرنا إلى المكان نظرتنا إلى أي تصور كلي، لأن التصور الكلي غالبا ما يتم الوصول إليه عن طريق العلاقة المشتركة بين الجزئيات أو الأفراد، وذلك يرجع إلى أنه عندما نفكر في أشياء مختلفة على أنها مكانية، فنحن نفعل ذلك باعتبارها موجودة في مكان واحد، بينما إذا قلنا عن عدد معين من الموضوعات بأنها ذات لون معين أبيض مثلا فإننا لا نعني بذلك أنها كلها موجودة في شيء كبير بلون معين، وقد يتساءل القارئ عن الأسباب التي جعلت كانط يقول بأن المكان حدس وليس تصور كلي يمكن تعليل ذلك بسببين:

1-يرى كانط أن المكان فرد، مادام هناك مكان واحد فقط(اقليدي)، وإذا كان الأمر كذلك فمن الطبيعي أن يكون حدسا وليس تصورا، لأن الحدس وحده هو الذي يعطي ماهو فرد، وعلى ذلك فنحن نحدس الأفراد بينما نتصور ولا نتخيل الكليات.

2-التصور الذي لا يكون بطبيعته بسيطا يكون كذلك، لأن الذهن يربط بين أجزاء هذا التصور بصفتها مكونة له، وبما أن له أجزاء فوجوده يقوم عليها ومن دونها لا يكون له ذلك، أما المكان فلا يعتمد على الأمكنة المختلفة في وجوده بل هي التي تفترضه بصفته كلا.

وإذا تحدثنا عن أماكن متنوعة فنحن نعني بذلك أقسام أو أنحاء نفس المكان. وإذا كانت هذه الأقسام تفترض المكان فهذا لا يعني أنه ليس مركبا منها، وهذه الخاصية تبعد كل محاولة تأليف المكان بتجميع الأمكنة على غرار ما نقوم به إذا أردنا تركيب طاولة، وبعد هذا يمكننا فهم قول كانط بأن المكان ليس تصورا نظريا، كما أننا لا نحصل عليه بواسطة تصورات أخرى فهو اذن ليس مشتقا منها ولا ناتجا عنها. والمكان يمثل على أنه معطى ولامتناه، اذن علاقة المكان بالأمكنة علاقة احتواء أما علاقة التصور بالأشياء فعلاقة اندراج، وهذه الحجج الأربعة موجودة في الزمان.

-العرض المتعالي للمكان والعرض المتعالي للزمان:

يقول كانط:"أفهم بالعرض المتعالي شرح مفهوم ما بصفته المبدأ الذي منه يمكن النظر في إمكانية وجود معارف تركيبية قبلية أخرى"، وينطلق كانط من واقع الهندسة الرياضية للبحث عن الشروط التي تجعل الهندسة ممكنة، ويمكن اختصار حجة كانط في الخطوات الاستدلالية التالية:

م1-الهندسة بصفتها علم أو نظرية المكان تركيبية إذن المكان حدسي.

م2-الهندسة قبلية المكان إذن قبلي وهو حدس خالص وليس تجريبي.

الاستنتاج الذي توصل إليه كانط:

ن1-المكان لا يمثل أية خاصية للأشياء في ذاتها ولا يمثلها في علاقاتها ببعضها البعض.

ن2-المكان ليس إلا صورة ظواهر الحس الخارجي كلها، فهو الصورة الوحيدة التي ترتبط بها بالعالم الخارجي أما الزمان فمرتبط بالخارج والداخل. إذن المكان والزمان لا يحددان الأشياء في ذاتها.

-الهدف من نقد العقل الخالص: يمكننا تلخيص أهم الأهداف التي سطرها كانط من وراء نقده للعقل الخالص في النقاط التالية:

1-ضمان تأسيس فلسفي صحيح لميكانيكا نيوتن.

2-الحد من الميتافيزيقا المفارقة.

3-الروح، الله، النفس، مجالها العقل العملي.

4-تحرير العلم من الهيمنة الدينية(ثورة ابستيمولوجية، ثورة أخلاقية، ثورة في علم الجمال).

5-تحليل ملكة الفهم بهدف معرفة كيفية اشتغالها.

6-اكتشاف نشاط ملكة الفهم لمعرفة طبيعة الحكم وهي كثيرة.

7-محاولة معرفة أنماط وأنواع الأحكام لمعرفة العدد المحدد.

8-صنف كانط الأحكام إلى أربع أنواع (الكم، الكيف، الجهة، العلاقة). لكن كيف يتم الحكم؟

يتم الحكم عن طريق المقولة، والحكم لا يتم إلا بمساعدة وظيفة المقولة وبها نستطيع تكوين حكم، وكلما كان هناك حكم كانت وراءه مقولة، ومن بين المقولات نذكر:

1-الكم المقولة المسؤولة عن الحكم	2-الكيف المقولة
الكلي..... .....الوحدة	- موجب..... .....الواقع
الجزئي..... .....الكثرة	سالب..... .....السلب
الشخصي..... .....الشمول	لامحدود..... .....الحد

ويرى كانط أن منطق أرسطو لم يتقدم خطوة واحدة لأن المقولات مستنبطة من الأحكام وهي تامة التكوين. لكن ما تبرير هذه المقولات؟ كيف تكون ذاتية وصالحة في نفس الوقت؟

المقولات أربع مقولات فهل لها وحدة؟ هنا يصل إلى الذات المتعالية، أو وحدة الادراك المتعالي(الوعي المتعالي)، ولكي تكتسي هذه المقولات صفة الوحدة لابد أن تكون الذات واحدة لا سيكولوجية، وبدون وحدة الذات تكون لدينا مقولات لا تجتمع، لهذا أتى كانط بالأحكام لاستنباط المقولات.

-الجدل المتعالي: حاول كانط أن يبين أخطاء ومتناقضات الميتافيزيقا المتعالية يقول:

-مادامت المقولات ذاتية فهي مقيدة بالزمان والمكان، لانها تنظم المعرفة ولكن إذا خرجت المقولات من الاطار الحسي(الزمان والمكان) وقع في تناقض وهذه هي أخطاء الميتافيزيقا.

-الفينومان: مفهوم يضع الحدود للمعرفة وهو خارج الحدس والفهم(عالم الظواهر).

-النومان: هو الحدس والفهم، (الله، الحرية، خلود النفس).

-النومان هو الأساس الذي يترك الفينومان يظهر.

-النومان موجود ويقوم على مبررات أخلاقية.

-النومان حر (العقل العملي، الأخلاق، الحرية، الواجب...)، والجانب الأخلاقي لا يفسر بالعلم لأنه لو حاولنا فهم الأخلاق بالعلم لجعلنا الإنسان كائن مادي بحت.

-النومان مسؤول عن الفينومان وهنا يطبق كانط مقولة السببية خارج النومان وهكذا يعتبر كانط أول من اخترق الحدود التي وضعها، وهذا يعني أن المشروع الكانطي الذي حاول وضع حدود للميتافيزيقا صار غير منسجم. ولقد انتبه كانط إلى أن النسق غير منسجم ولم يفلح في احداث انسجام نسقه.

-في مفهوم نقائض العقل: المتناقضة هي قضية ونقيض ومنها:

-العلية والحرية: كيف ظهرت المتناقضة؟ يميز كانط بين الجسم والجسم في ذاته، ومعرفة الشيء تتم عن طريق تضافر عناصر الحساسية (الحدس والفهم)، لكن توجد أشياء لا نعرفها موجودة في عالم الفينومان.

إذا قلنا لكل سبب مسبب أو علة فهناك تتابع لا متناهي للعلل، مما يعني أنه ليست هناك حرية بل كل شيء يحدث وفق قوانين الطبيعة، لهذا افترض كانط علية خارج ظاهر الأشياء في عالم النومان، علية تمتاز بالحرية، وسبب

العلية هو الحرية، وبهذا استطاع تجاوز مشكلة التتابع، ويقول كانط نحن يمكننا البرهنة على السببية ولا يمكننا البرهنة على الحرية، بل يجب أن نسلم بها، لأن العلية بداية السببية، يقول"ليست العلية طبقا لقوانين الطبيعة هي العلية الوحيدة التي يمكن أن تشتق منها كل ظواهر العالم، من الضروري أن نفترض وجود علية أخرى أي نفترض الحرية لكي نفسر هذه الظواهر"

-النقيض: ليست هناك حرية يحدث كل شيء في العالم طبقا لقوانين الطبيعة فقط"

-لا يجب تتبع سلسلة لا متناهية من العلل فلابد من افتراض وجود علة أولى لا علة لها.

إذا حاول كانط تبرير الحرية من خلال الاقرار بالامر الأخلاقي..

خاتمة:

يعتبر كانط قمة عصر التنوير ومن الفلاسفة الذين ملؤوا عصرهم، حتى قيل أننا لا نستطيع التفلسف من دونه، لكن في القرن 18م بدأ يظهر نقاد كانط، فقد ظهر هامان (1730-1788م) فيلسوف لا يؤمن بالأنساق، وكان قد اطلع على كتاب "نقد العقل الخالص" وعلق عليه ولم يعجبه القول بأن العقل يستطيع أن يبرهن على كل شيء، لان العقل في رأيه لا يحل محل الإيمان ويرى أن الله يخاطب الإنسان بصفته كلا، يقول:"إن وجودنا ووجود الأشياء كلها خارجنا يجب أن يكون محل اعتقاد ولا يمكن برهنة الأشياء بأية طريقة اخرى...إن الاعتقاد ليس من عمل العقل ومن ثم فلا يمكن أن يخضع لهجومه، ذلك أنه لا ينشأ عن العقل مثله في ذلك مثل الذوق والإحساس" وهذا الموقف تأثر فيه بموقف دافيد هيوم، يقول دافيد هيوم:"[87] ، لا يمكن البرهنة على وجود الأشياء الخارجية. لأن العلم موضوع اعتقاد" ،كما تأثر به جورج سنتيانا.

ويوجد جاكوبي (1745-1819) الذي يرى أنه لفهم النص الكانطي لا بد من التسليم بنسق كانط(الأشياء في ذاتها وظاهر الأشياء)، ولكن عندما نمارس النسق لا نظل داخل النسق.كما نجد هاردر (1744-1805) أراد هو الآخر أن يبين أن العقل كما اعتقد كانط ليس واحد عند البشرية بل العقل نتاج ثقافي، ويرفض فكرة التطور الخطي (الأفكار المسبقة) لأنه يفترض أن المرحلة اللاحقة أفضل من السابقة، لأن التطور التاريخي تطور حلزوني

[87] – بوقاف عبد الرحمان، محاضرات، فلسفة حديثة، مرجع سابق.

وكل ثقافة تحتل مكانة خاصة في الحضارة، ورفض اعتبار اللغة تواضع بل اللغة طبيعية تتطور مع الإنسان، وينظر للتاريخ أن الإنسان يمكن أن يحقق مرحلته النهائية الكاملة ولكل جانب دوره.

-أصدقاء النسق:

نجد راينهولد(1758-1823) اهتم بفلسفة كانط وكتب الرسائل الكانطية، وأنشأ كرسي خاص بالفلسفة الكانطية، وفي كتاب "فلسفة العناصر" ويقصد بها فلسفة كانط (عناصر المعرفة) ملكتي المعرفة (الحدس والفهم) لكن كانط لم يستطع تنسيق هذه العناصر في فلسفة متماسكة في المعرفة، لأنها عناصر مفككة ولم يستطع أن ينظمها في نسق وفق مبادئ، لذلك جعلنا كانط أمام عناصر مفككة، لهذا وجب البحث عن مبدأ يقوم بدور المنسق وهو الوعي.

-فيخة(1762-1814) قدم نفسه على أنه صديق الفلسفة المتعالية، لكنه نقد كانط في "نقد العقل العملي" أين لم يستطع كانط إحداث النسق يقول" لقد سبق لي أن صرحت وأكرر ذلك مرة أخرى أن نسقي لا يكون إلا كانطيا...وأقول هذا ليس تسترا خلف عالم عظيم بل لقول الحقيقة وأكون عادلا"، ويقول أنه وجد الخلاص في "نقد العقل العملي" يقول:"إن الأشياء التي أعتقد أنه لا يمكن برهنتها أبدا –مفهوم الحرية المطلقة- الواجب- قد تمت برهنتها وأنا الآن أشعر بالسعادة كل السعادة...إنه من غير الممكن أن نفهم كم من القوة والاحترام للإنسانية بمنحهما إيانا هذا النسق" (رسالة لصديق، 1790).

وقد رد عليه كانط:"إني أعتقد أن نقد العقل الخالص لا يحتاج لتصحيح إنه كامل"[88]. وتنبه كانط إلى النسق (المبدأ). يقول:" ربما يأتي اليوم حيث يكون ممكنا الوصول إلى النظر في وحدة ملكة العقل كلها(النظري والعملي) واستنباط كل شيء من مبدأ واحد. والنسق يعني النظر إلى المسائل التقليدية من خلال التصور العام كما هو عند هيغل، والفيلسوف النسقي هو الذي يبحث عن ايجاد مبادئ عامة من خلالها يقوم بتفسير المسائل التقليدية، فمثلا ليبنتز اعتمد مجموعة من المبادئ في حين فختة اعتمد مبدأ واحد(الانا أفكر)، ودعا فختة الفلاسفة إلى العودة إلى كانط والعودة إلى كوجيتو كانط حول المقولات من الوجود الانطولوجي إلى الوجود الخالص. والمقولات عند كانط ذاتية توجد في كل ذات عرافة وكانط لم يقل بالمطلق بل أوجد كل الأدوات التي تؤدي إلى المطلق لكي

[88] – بوقاف عبد الرحمان، محاضرات، فلسفة حديثة، مرجع سابق.

يبني فلسفة علمية. كما تعرض كانط للنقد من قبل سبينوزا الذي رفض فكرة القبلانية كذلك هيغل قال أن العقل كائن ثقافي على طريقة هاردر.

ويبقى كانط فيلسوف تأسيسي، بكونه أول من تعرض للعقل بالنقد وأعاد بناء معادلة المعرفة على الذات العارفة، فبدلا من أن تتجه الذات للطبيعة صارت مع كانط معنية بذاتها، كما تمكن كانط من وضع أسس عصر الأنوار الذي آلت السلطة فيه للعقل. وعقل كانط عقل تجرأ على ممارسة النقد على كل أشكال المعرفة والثقافة التي شكلها الإنسان وأنتجها.

المحاضرة رقم:07

قراءة في كتاب:هيغل، في الفرق بين نسق فيشته ونسق شلنغ في الفلسفة، ترجمة وتعليق ناجي العولني، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، بيروت، ط1، 2007.

أولا: في الغرض من الكتاب:

يعتبر كتاب(في الفرق بين نسقي فيخته وشلنغ) أول الأعمال الفلسفية التي أنجزها فريدرش هيغل(1770-1830)، وهذا النص يتجاوز أغراض المقارنة بين مثالية فيخته ومثالية شلنغ، ولا يكتفي بعرض سلبيات موقف راينهولد في محاولة تأويل نصوصهما، لأنه يتناول مختلف تمظهرات التفلسف في عصره، بهدف التأسيس لفلسفة مختلفة تستجيب لرهانات عصرها، لأن كل الفلسفات لم ترق في رأيه إلى آمال الإنسان وأحلامه ومعاناته.

ويعتبر الكتاب بمثابة إعلان عن تأسيس نسق فلسفي جديد في طور التشكل والبناء، ويعتمد هيغل منهج الحوار مع شلنغ لمعرفة كيف تحاور شلنغ مع الميثالية الترنستندالية وكيف تشكلت مايسمى بـ (الهوية المطلقة)، فكان هدف هيغل هو محاولة تملك ثقافة عصره فلسفيا، أي نظريا، وشعر هيغل بمسوؤلية نصرة رؤية شلينغ وتمييزها عن الرؤى الفاسدة التي ادعت أنها فلسفة بديلة، وهذا يعني أن هيغل دخل عالم الفلسفة عبر النقد، مؤسسا لمنطق المناظرة الذي يجعل من الفلسفة ترقى إلى مستوى التأمل العقلي[89].

وهذا المقال لا يعني أنه مجرد موقف اتخذه هيغل ضد فيخته لصالح شلنغ، وليس مجرد نقد غير مؤسس يهدف إلى تبيان مدى تهافت أطروحة رينهولد المثالية في الفلسفة الألمانية، إنه بمثابة بيان لتأسيس فلسفة بروح علمية، وهذا يعني أن الكتاب هو سيرة فيلسوف في طور التأسيس لنسق منسجم.

ثانيا:-من النقد إلى النسق: (منزلة الكتاب في فلسفة هيغل):

يعبر الكتاب عن محنة هيغل الفلسفية المرتبطة بالتفكير في المسائل النظرية والعملية، لهذا ينبغي فهم هذا النص في إطار المرحلة الأولى من حياة هيغل الفلسفية. والبعض يعتقد أن فلسفة هيغل الشاب هي انعكاس لتكوينه اللاهوتي

[89] – هيغل، في الفرق بين نسق فيشته ونسق شلنغ في الفلسفة، ترجمة وتعليق ناجي العولني، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، بيروت، ط1، 2007، ص09.

أو الديني، لكن السؤال المطروح هو كيف تحول هيغل من الطابع اللاهوتي إلى الطابع الفلسفي؟ ومن النقد التاريخي إلى المناظرة النسقية للفلسفات الميثالية الألمانية؟ وهل يمكن اعتبار كتاب الفرق بمثابة مساءلة للفلسفة السائدة؟ وماهي النتائج المترتبة عنه على مستوى الفلسفة؟

ثالثا:– في طبيعة الفلسفة الهيغلية؟

لما ننظر في طبيعة الإشكالات التي اهتم بها هيغل في البداية نجدها غير دينية، لأنه لم يهتم بالدفاع عن الدين، وإنما قام بأشكلة الفكر من الناحية التاريخية والإيتيقية؟ متجاوزا الإشكالات التقليدية كسؤال المعرفة والميتافيزيقا، مما يعني أن مبدأ التفلسف عند هيغل عملي وإيتيقي في الأساس، وقد انتقل هيغل من النقد إلى النسق، وصيرورة هيغل نحو الفلسفة جعلته يمر عبر كل أشكال التفكير السائدة في عصره لتتحول الفلسفة إلى إشكال تفلسف، وهيغل لم ينخرط في فضاء الفلسفة على شاكلة معاصريه الذين في الغالب يبدأون من النظر في قضايا ميتافيزيقية كما هو الشأن بالنسبة لفيخته وشلنغ، فكلاهما عملا على مواصلة طريق كانط ومحاولة اخراج الفلسفة الترنستدتالية اخراجا نسقيا منسجما. في حين هيغل الشاب بدأ عكس ماهو سائد تماما[90].

عرف عن هيغل تواصله مع تاريخ الفلسفة وهو الأمر الذي أهله إلى ممارسة النقد التاريخي على كل الفلسفات، وقد عمل على نقد كل الممارسات الواقعية للإنسان بعيدا على الجانب التنظري، وكان هدفه معرفة القوى الفاعلة في تاريخ الإنسان، لهذا نجده يتابع الشروط التاريخية لتحقق الحرية في ممارسة الإنسان الأخلاقية والدينية والسياسية، يقول في المذكرات:"مازلت لم أتفحص التاريخ على نحو جذري ومن وجه فلسفي واف"[91].

وتنزيل قضايا الدين والأخلاق والسياسة في التاريخ خارج السياقات النظرية، يعني أن هيغل ثار على أنساق الأنوار وتنكر للرؤية الثيولوجية التي كانت سائدة، وفعلا وجه هيغل نقدا للتصور الميثالي للدين والأخلاق والسياسة، فهو يمارس نقد نقد العقل العملي، مبينا تهافت النزعة العقلانية المغرفة في التجريد والتي سعت إلى تنزيل البراكسس في قوالب كلية مجردة. يقول :"الحكمة شيء مغاير للتنوير والاستدلال العقلي–لكن الحكمة ليست علما–إنما الحكمة ترقي النفس التي تكون سمت بنفسها —عبر التجربة الموصولة بالنظر– فوق اتباع الآراء وانطباعات الحاسة، وإذا

[90] – هيغل، في الفرق بين نسق فيشته ونسق شلنغ في الفلسفة، ص13

[91] – المصدر نفسه، ص13

كانت تلك الحكمة حكمة عملية وليست مجرد حكمة تستأنس بنفسها أو حكمة تعتد بنفسها،..فلابد أن لا تبدأ من مفاهيم وفق منهج رياضي..."[92].

لا يبحث هيغل الحدود العملية للأخلاق الثيولوجيا فقط وإنما يبحث في حدود العقل، فنجده يعيد المعنى القديم للحكمة (العملية) ضد المفهوم الحديث للنظر والعمل، كما عمد إلى نقد المنطق في صورته التقليدية(المجردة). لأن المفاهيم الكلية إذا تجردت من التجربة الإنسانية تصبح فاسدة وفاقدة للصلاحية، وإذا كان الكلي مفارق للتجربة البشرية فلا يمكن التحقق منه مهما كان المنهج المعتمد.(رياضي، منطقي). ويرى أن التفكير في الثقافة البشرية عبر الكلي ساهم في تعطيل حركة الفكر.

سعى هيغل إلى تفكيك الكلي(المجرد) مميزا بين الكلي القابل للتحقق تاريخيا والكلي المجرد المفارق، ويكون بهذا قد قال بالتجربة الروحية التي تؤدي إلى تجسد المعقولية في حياة البشر، وهو يبين مدى تهافت العقلانية التي تقدم النظر عن البراكسيس، لأن العقل البشري ليس معطى جاهز وإنما هو كائن تاريخي مرتبط بالتجربة في التاريخ. وفي كتاب الفرق يقر هيغل بالاقتران بين ماهو عقلي بما هو حسي في كل تجربة بشرية، وعلى الفلسفة التفكير في الحياة المعاشة. ومهمة فلسفة هيغل هي التفكر في مصير الحياة يقول:"أن نتفكر الحياة المحض، فتلك هي المهمة"[93]. ودعى هيغل إلى ضرورة نقد لغة الفكر لكي تتمكن الفلسفة من انجاز لغة خاصة بها تختلف عن اللغة المتداولة.

لكن الفلسفة الهيغلية ستقع في تناقض بين التفكر المجرد وإيتيقا الحياة الفعلية، وهذا التعارض يجعل فلسفة هيغل في موضع شك، هذا مادفع بهيغل إلى التفكير في تأسيس شبكة مفاهيمية خاصة به، كما أعاد التفكير في الثالوث: الفلسفة الدين السياسة، وأعاد طرح سؤال ضرورة وجود الفلسفة؟ وكيفية تفكر زمانها؟

1-في فلسفة فيخته(1762-1814) سيرة وفكر:

عرف عن فخته قوة الحافظة والذكاء المتميز، وقد درس اللاهوت وفقه اللغة والفلسفة، كما عرف بكثرة أسفاره عكس كانط، وهذا هو سر موسوعيته الثقافية، درس كتب كانط في سن الثامن والعشرين، وأدرك أن وجهته

[92] – هيغل، في الفرق بين نسق فيشته ونسق شلنغ في الفلسفة، ص15

[93] – المصدر نفسه، ص21

ستكون عقلانية على نهج كانط، وقد التقى بكانط وعرض عليه كتابه"محاولة في نقد كل وحي"، وفيه قال أن الوحي لا يمكن أن يكون مقبولا إذا لم يكن كله عقليا معقولا، وكان الكتاب بمثابة تطبيق المذهب الكانطي على النص الديني، وكان ذلك قبل أن ينجز كانط كتابه "الدين في حدود العقل"، وأعجب كانط بالعمل، وفي (1793) عين أستاذا بجامعة إيينا، وفيها قدم مذهبه وعرف به من خلال كتاب "المبادئ الأساسية لنظرية المعرفة"(1794)، وهو من أهم كتبه وكان يراجعه باستمرار، وبعدها نشر كتاب"القانون الطبيعي"(1796)، و"المدخل الأول إلى نظرية المعرفة"(1797)، "الفلسفة الخلقية"(1798)، وله مقال"مبدأ اعتقادنا بعناية إلهية"(1798)، وفيه اتهم بالالحاد، فأعاد مواقفه في رسالتين وبأسلوب أشد وأعنف، الرسالة الأولى"نداء إلى الجمهور"، والثانية "دفاع قانوني"(1799)، لكن هذه الرسائل كانت سبب اقالته من منصبه، واستمر في فعل الكتابة ببرلين وأصدر"مصير الإنسان"(1800)، و"المنهج للوصول إلى الحياة السعيدة"، و"الملامح الكبرى للعصر الحاضر"(1806)، و"ظواهر الشعور" الذي نشر بعد وفاته، ويعتبر فيخته من المساهمين في اعادة توحيد ألمانيا، فأثناء الاحتلال الفرنسي لبرلين (1807-1808) في الشتاء القى خطاب شهير تحت عنوان "إلى الأمة الألمانية"يقول فيها:" لقد توقفت الحرب المسلحة مؤقتا، والمطلوب الآن العمل في ميدان الأخلاق والأفكار، يجب العمل على إيجاد جيل قوي يهدف إلى عظائم الأمور ويضحي بنفسه في سبيلها، إن ألمانيا انجبت لوثر وكانط وبستالوتزي، وأنتم وحدكم أيها الألمان، من بين جميع الشعوب الحديثة، حاصلون على جرثومة التقدم الإنساني بأظهر ما تكون، فإذا هلكتم هلكت معكم الإنسانية جمعاء"[94]. وفي 1807 انشات جامعة برلين وعين أستاذا بها ثم مديرا لها.

2-نظرية المعرفة عند فيخته:

فلسفة فيخته هي انعكاس لطبيعته القوية المؤثرة، فقد اعتقد أن المذهب الفلسفي ليس بآلة جامدة وإنما هو عقيدة تنبعث من داخل النفس، وفلسفته مؤسسة على اعتبار الإرادة صميم الطبيعة البشرية، والحياة الأخلاقية مقدمة عن العقل النظري، وهذا قول أعمق مما قال كانط أو كان يعتقد، فالعقل النظري عند فيخته يتصور الوجود وهو خاضع للضرورة، لكن رغم ذلك هناك شعور بوجود حرية تريد أن تقاوم وتعمل، كما يوجد فينا ضمير يرسم لنا

[94] -يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص278

طريق العمل مغايرا لنظام الطبيعة، وينبغي في رأيه العمل على تحقيق الغايات الكبرى التي ينزع إليها الإنسان بكل ضمير.والإنسان يشعر أنه جزء من هذا النظام المثالي إذا عمل وفقا للعقل، وحاجة الإنسان الضرورية للعمل هي أساس الأمر المطلق كما قال به كانط دون تفسير، لكن كيف التوفيق بين الوجود والحرية؟

التوفيق مبني على الاعتقاد بأن الطبيعة التي يعمل فيها الإنسان ليست غريبة عنه وهي في اتصال معه، والنفاذ إلى الطبيعة ممكن لأنها من صنع أفكارنا وماهي إلا علاقات بين الإنسان ونفسه، والحرية الإنسانية هي حالة من الترقي الدائم، لهذا هي تخلق الطبيعة وموضوعاتها، هذه هي التصورية المطلقة التي ترد الأشياء تصورات ، وهي الوحيدة لأن الفكر لا يدرك إلا تصوراته، ولا يوجد سبيل لمعرفة الأشياء إلا الحدس، والفكر يعتمد على مبدأ العلية في تفسير الأشياء والعلية مبدأ فكري، وعليه تصبح وظيفة نظرية المعرفة هو توضيح كيفية صدور صور الأشياء عن فاعلية الفكر[95].

يرى أن الإنسان لا يشعر انه يحدث الأنا، لذلك لا بد أن يكون في الأنا المتناهي المدرك بالتجربة مبدأ أوسع منه هو الأنا الخالص أو ما يسميه الانا اللامتناهي، وهذا المبدأ هو علة الأشياء الماثلة في الأنا التجريبي، وهذا الأنا الذي يتحدث عنه فخته يشبه الأنا أفكر عند ديكارت، والذي وضعه كانط وراء مبادء الفهم حيث لا نشعر بفاعليته، ولكننا ندرك مختلف آثارها أو مختلف التصورات، وعليه فالمبدأ الأول لنظرية المعرفة هو الفاعلية الروحية، ثم تبدأ في تسلل مبادئها ومعانيها متولدة بعضها من بعض وفقا لقانون التقابل والتوفيق كما قال به كانط، في تقسيمه الثلاثي للمقولات(الايجاب، السلب، الحد)، وكانط وضع المقولات بكونها لوازم منطقية في حين فخته أراد استنباطها استنباطا، حيث يبدأ من أبسط مبادئ المنطق العادي وهو مبدأ الهوية(أهو أ)، ويقول أن هذا المبدأ يفترض "أنا" تعقله، ومن ثم قام فيخته باستبدال المبدأ بأنا ليصبح:(أنا=أنا)، أي أنا في مقابل أنا مغايرة، وإذا كان "أ" هو كمية ممكنة فإن "الأنا" كمية موضوعية ضرورية، ومنه يمكن أن نقول"أنا موجود"، وبعدها نستخرج من هذا المبدأ مبدأ منطقي وهو مبدأ الذاتية مبدأ ميتافيزيقي هو مقولة الوجود[96].

[95] -يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص278

[96] -المرجع نفسه، 279

وهذا هو منهج الايجاب، أو ايجاب الأنا نفسه، وإذا قلنا أ=أ، فإنه يمكننا القول أن: لا أ لا =أ، ونستبدل:(لا أنا غير مساو لأنا)، وبهذه الكيفية نحصل على تقابل (أنا ولا أنا)، ونستخرج من هذا التقابل مبدأ عدم التناقض، ومبدأ ميتافيزيقي وهو مقولة السلب، وهذا هو منهج السلب، والذي يعني نفي الانا بوضع اللا أنا، ولكن الانا واحد لأنه يتحمل هذا التعارض بين انا ولا انا، لكن لا توجد طريقة تحليلية للتوفيق بين الحدين، مما يقتضي الامر من الفكر القيام بطريقة التركيب، والتركيب يتم بواسطة الانقسام، وهنا تظهر فكرة الجدل(الفكرة والنقيض والمركب والتجاوز) ويصبح الأنا محدود باللا أنا وهكذا تستمر عملية الجدل وكلما حدث تعارض تدخل للفكر لرفعه، مما يعني أن هناك تفاعل بين الذات والموضواعت في أفق الشعور الدائم(الوعي)، لكن هذا الاستنباط غير مؤسس منطقيا[97].

3-موقف من الدين:

ماهية الدين عند فيخته هو أن يؤمن الإنسان بالنظام الخلقي، وينبغي أن يعتبره مصدر كل واجباته، ويمكن للإنسان أن يشخص هذا الشعور في موجود معين، إذا كان الهدف هو تقوية الشعور بالنظام الأخلاقي، أما إذا حاول أن يتصور الله مثل سلطان حاكم ويعمل وفقا لأوامره ورؤيته فيكون هنا عابدا للأصنام، وفي هذه الحالة يطلق عليه ملحدا، لذلك لا يمكن تصور الله على أنه موجود محدود، والمطلق هو معنى مجرد في معزل عن الأفراد الذين يحققونه، وصبح الله الحقيقي هو الله الإنسان، زالله هو النظام الخلقي، والحرية التي تتحقق في العالم عبر صيرورة تاريخية، لكن هذا الموقف غير مؤسس، فكيف يمكن للأنا أن تخلق اللا أنا ثم تقاومه من أجل تحقيق حريتها.

رابعا:- في فلسفة شلنغ(1775-1854): فيلسوف ألماني درس اللاهوت في البداية ثم الفلسفة واطلع على أعمال كانط، وفيخته وسبينوزا، كما درس العلوم الطبيعية، وقد مرت حياته بثلاث مراحل مهمة:

1-المرحلة الأولى(1794-1795): كتب فيها مقالات يشرح فيها فلسفة فيخته في المعرفة، لكنه تبين أن نظرية فيخته لا تستطيع تفسير التطبيعة وفهما، فنشر"خواطر من أجل اقامة فلسفة طبيعية"(1797)، لكنه اعتبر هذه الخواطر ملحقا لنظرية المعرفة عند فيخته.

[97] -يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة،مرجع سابق،280.

وبفضل فيخته عين أستاذا في جامعة إيينا(1798) وظل فيها لمدة أربع سنوات وهي الفترة التي ألف فيها العديد من الأعمال ونشرها منها:(في النفس العالمية1798)، (رسم أول لمذهب في فلسفة الطبيعة1799)، (مذهب التصورية الذاتية1800)، وغيرها من الأعمال وفي هذه الفترة بين مذهبه في فلسفة الطبيعة متأثرا بسبينوزا وبالأفلاطونية الجديدة وعصر النهضة، كما لم يتفق ورؤية فيخته ووجه له انتقادات حادة[98].

2-المرحلة الثانية دامت حوالي خمسين سنة وهي المرحلة التي تنقل فيها بين مختلف الجامعات محاضرا فيها، لكنه لم يكتب إلا القليل وظل يقدم مذهبه في الطبيعة، لم يحاضر في الدين إلا القليل فكتب كتابه (الفلسفة والدين1804)، و(بحوث فلسفية في ماهية الحرية الإنسانية1809)، وبعد وفاته نشر له(فلسفة الميثولوجيا)، و(فلسفة الوحي)، وعليه يمكن أن نقول أن شيلنغ له فلسفتان واحدة في الطبيعة والثانية في الدين.

أ- فلسفة الطبيعة:

إذا كان فيخته قد قال بوجود أنا خالص هو الذي صنع اللا أنا، فإن شلينغ رفض ذلك وقال ليس اللاشعور أنا أو ذاتا، ولا لا أنا ولا موضوعا، والذات لا توجد بدون موضوع، ولا وجود لموضوع دون ذات تتصوره، لذلك لا يمكن القول بأن الأنا الخالص مطلق، طالما أن كل واحد منها شرط للآخر، ويترتب عن ذلك إما انكار المطلق وهذا ضرب من المستحيل، أو وضعه كمثال (براديغم) وراء كل أنا أو اللا أنا ووراء كل تقابل ونقول إنه ملتقى كل الأضداد، ويصبح مصدر كل وجود، وينتهي ليسنغ إلى الرد على فخته بالقول لا يمكننا القول أن الأنا الخالص هو الذي يحدث اللا أنا، لأن التفكير لا يعني أحداث شيء من عدم وإنما احداث صورة شيء موجود في الأصل، كما نقد المذهب التجريبي الذي يقول اللا أنا يحدث الأنا، لأن التجربة هي بداية العلم ثم يطبق عليها قوانين العقل، مما يعني أن كليهما مشترك في شيء واحد، ويصبح الفكر والوجود، الروح والطبيعة صادران عن مبدأ أعلى ليس هو الواحد ولا الآخر، وإنما يصير هو الواحد والآخر معا[99].

يرى ليسنغ أنه يمكن تطبيق المنهج الذي وضعه فيخته، وهو القائم على (وضع قضية ثم نقيضها ثم المركب)، لأن الطبيعة هي أولا مادة ثم صورة وثالثا مركب بين مادة وصورة(مادة عضوية)، والمادة موجودة في كل عناصر الطبيعة

[98] -يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص290

[99] -المرجع نفسه، ص284

ولكن بدرجات متفاوتة، فهي في الجماد أكثر منها في النبات وفي النبات أكثر منها في الحيوان وفي الحيوان أكثر منها في الإنسان، وجميع مظاهر الطبيعة متفاوتة لقوة واحدة هي النفس العالمية، والتفاوت راج إلى نسبة المادة والروح في كل عنصر. في حين قوى الروح منبثة في المعرفة والعمل والفن، والمعرفة حسية وعقلية، حيث تبدأ بالحس والعقل ينظم تلك المحسوسات، والعقل يميز بين نفسه وعمله فيصير إرادة، ويصير الأنا النظري أنا عملي، والعقل يخلق معناه ومبادئه دون شعور، والإرادة تشعر أنها علة ما تحدث، وهذا الشعور هو الشعور بالحرية. وعليه فالحياة الروحية هي نتاج تفاعل العقل والإرادة، فالعقل يثبت اللا أنا والإرادة تتحرر منه، وفي هذا التفاعل والتعارض يتأسس التاريخ البشري وهو يتكون من ثلاث قضايا(عصور) الأول وهو عصر الاهوتي(القدر)، والثاني وهو الذي فتحته روما والثالث والمستقبل، وهو الذي سيكون مركب من العنصرين، وهكذا سيتحقق المطلق بالتدريج، بمعنى يتحقق المثال(البراديغم) ويصير وجودا دون أن يتحقق نهائيا بكون الزمان غير متناه، ويستطيع الإنسان أن يبلغ المطلق عن طريق الفن بكونه أرفع صور الروح وأرقاها، فعن طريقه يستطيع الإنسان بلوغ ماعجز عن بلوغه عبر الفلسفة، والفن هو الوحيد الذي يمكن أن يشكل وحدة الفكر والطبيعة معا، وفيه تتلاشى التناقضات وتنصهر، وهذا مايعرف بالتصوف الفني عند شيلنغ[100].

رابعا–شيلنغ موقف من الدين أو في فلسفة الدين:

بدأ شيلنغ في تأسيس موقفه من الدين بنقد موقف فخته، وقد نشر كتاب في شكل رسائل تحت عنوان"الفلسفة في انتقالها إلى اللافلسفة"، وفيه وجه نقدا للفلسفات السائدة لأنها عاجزة عن تفسير كيفية صدور الكثرة عن الواحد المطلق، والحل في رأيه يكمن في الاعتقاد في إله واحد، معبرا أن الفلسفة تؤدي إلى الدين لكنه أرقى منها، وفي كتابه"الفلسفة والدين" قال باستحالة استنباط الكثرة التضاد من المطلق، لهذا آمن بإله شخصي، إله هو أولا إرادة، إرادة سابقة عن كل تعقل، إرادة شعورية واعية[101].

ليس في الله بداية ونهاية، والذات الإلهية في نزوع دائم إلى الأشياء، وتوجد حركة دائرية سرمدية، وهذه النزعة الإلهية هي علة الأشياء جميعا، كما تطرق شلينغ لمسألة علاقة الله بالعالم في كتابه"ماهية الحرية الإنسانية" ويعتبر من

[100] –يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص285

[101] – المرجع نفسه، ص285

أهم ما كتب في فلسفة الدين، وفكرة الله مأخوذة من الإنسان، لأن الإنسان في البداية هو جملة من القوى والنزعات المتعارضة لكنه يختار بينها فتتعين شخصيته، وفلسفة شيلينغ الدينية لا تختلف عن فلسفته الطبيعية إلا في تصور المطلق، وهو يؤمن بوحدة الوجود..

خامسا:–هيغل بين نسق فيخته وشيلنغ:

حاول هيغل توضيح الفرق بين النسقين، رادا على رينهولند وتأويلاته لأنه لم يتمكن من تبيان الفروقات بينهما وهي فروقات بين فلسفة متعالية (ترنستندالية) وفلسفة تأملية، وذهب مذهب الجمهور، وإذا كانت الفلسفة الكانطية قد تميزت بجهازها المفهومي (التأمل المحض)، يقول:"وكانت هذه الفلسفة ميثالية بحتة، من جهة المبدأ في استنباط المقولات، وهذا المبدأ هو ما أبرزه فيخته في صورة صارمة وخالصة، وأسماه روح الفلسفة الكانطية"[102].

ليس الغرض من هذا الكتاب(الفرق) محاولة الانتصار لشيلنغ على حساب فيخته، وإنما الوقوف على أشكال تلقي الفلسفة الميثالية، ومساءلة المرجعيات التي استندت إليها في تأسيس رؤيتها حول المطلق، وسعى هيغل إلى التحول بالفلسفة من مستوى التفكر الذاتي (الأنا المفكرة) كما كانت عند ديكارت وعمقها كانط إلى مستوى أن تصبح الذات المفكرة موضوعا للتفكر والتفلسف، والنقد الهيغلي لفلسفة كانط عبر فيخته هو محاولة لتأسيس فلسفة نسقية محكمة، والنقد الذي مارسه هو محاولة لإيجاد شروط منطقية تجعل الفلسفة نسقية، ومنه وضع الشروط المنطقية التي تكشف عن المطلق داخل النسق الفلسفي، لكن الميل إلى موقف شيلينغ له ما يبرره، لأن ميثالية شيلنغ استحدثت شيء جديد وهو تفكر الذات في موضوعها، بكون الذات في حالة محايثة للموضوع أو الطبيعة(فينومينولوجيا)، وعليه فغاية هيغل في (الفرق) هو مساءلة المطلق في الفلسفة وما آل إليه هذا المفهوم في كل الفلسفات الميثالية، ومحاولة استئناف النقد الجذري للخطاب الفلسفي من زاوية علمية[103] .

ويتفق هيغل مع شيلينغ في ضرورة تجاوز افق العقل النقدي، والعمل على استئناف التأمل الترنستندالي كما هو عند شيلينغ الذي ذهب للبحث عن شروط إمكان البعدي بدل القبلي، وهذا ما انتهى إليه في أفق الهوية المطلقة، أي

[102] – هيغل، في الفرق بين نسق فيخته ونسق شلينغ، ص106

[103] – المصدر نفسه، ص108

يتجاوز ماهو ذاتي مع ماهو موضوعي، في حين فاستانف الجمع بين الحدس الترنستندالي والفكر بماهو الوجه التأملي في عملية التفكر في المتقابل والمتناقض[104].

ويبدأ هيغل بتفكيك نسق فيخته القائم على مطابقة الذات للموضوع أو الأنا=الأنا، ويقول أنه لا يعقل للذات أن تصنع اللاذات وفي مرحلة تقاومها لتحصل على حريتها.

وقعت ميثالية فيخته في أغولطة الدور الفاسد، ويعود ذلك في قوله بمبدأ المطابقة بين الذات والموضوع، لأن فيخته يفترض أن الذات تستطيع التفكر في ذاتها (تشعر واعي بذاتها)فيحصل لها ادراك باختلافها عن اللا أنا، وتصبح اللا أنا شرطا لوعي الأنا ذاتها، والعلاقة بين الأنا واللا أنا هي علاقة تضاد وصراع، والفساد يتأتى عندما يطابق بين وعي الأنا لذاتها ووعي اللا أنا لأن فيخته قال ينبغي أن نفترض أن عالم الأشياء منفصل عن الذات ومستقل عنها(خارج الذات) وهو ما يطلق عليه باللاأ أنا، وهذه الأشياء خارج الذات (اللا أنا non ego) هي علة احساسانا خارج الذات، لكن هذه الأشياء خارج الذات(الأنا ego) لا تفسر إلا عبر الحواس والذاكرة والارادة، وهذه الملكات تدخل في بنية العقل، وهكذا يصبح الموضوع أو المادة جزء من ا انا ولا يمكننا أن نعرف أي موضوع خارج الأنا(الذات)، كما قال ان وراء النفس المدركة هناك النفس الراغبة(ذات الرغبة)، والنفس المريدة(ذات الارادة)، لتصبح الانا عبارة عن نظام للدوافع والبواعث والمثيرات، وكل النظام الذي يشكل افكارنا يعتمد على دوافعنا وارادتنا، ويلتقي هنا وسبينوزا الذي يجعل الرغبة جوهر الانسان، كما يلتقي وشوبنهاور الذي يجعل الكون ارادةوفكرة، والارادة الطائشة ليست جزءا من الكون الموضوعي الذي يبدو منتظما وخاضعا لقوانين صارمة، مما يعني ان الارادة حرة، والحرية هي جوهر الانسان، لانها تجعله كائنا اخلاقيا ومسؤولا، يملك قدرة الالتزام بالقانون الاخلاقي، وعمل فيخته على تطوير النظام الاخلاقي الكانطي حتى صار كل حزء في خدمة الكل وهو الله، وغاية الانسان هو العيش في انسجام مع هذا النظام الاخلاقي الكوني المقدس، والله عند فيخته ليس بكائن مشخص وانما هو القانون الاخلاقي غير المشخص للكون في صورته المطلقة.

ونخلص إلى القول أنه يوجد فرق بين ميثالية فيخته الذاتية وميثالية شيلنغ الموضوعية وهذا ما لم ينتبه إليه راينهولد، لكنه يعترف بشهرة فلسفة فخته يقول:"ان فلسفة فيخته قد ذاع صيتها فصادفت ذا الزمان".

---

[104] – هيغل، في الفرق بين نسق فيخته ونسق شلينغ، ص111

المحاضرة رقم: 08

قراءة في كتاب هيغل، فينومينولوجيا الروح، ترجمة وتقديم ناجي العونلي، مركز دراسات الوحدة، العربية، بيروت، ط1، 2006.

كيف ينبغي قراءة هيغل هل نقرأه كما أراد هو أم نقرأه في أفق تأويلي انطلاقا من اشراطات الراهن؟ هل تمكن هيغل من التأسيس لذات بلا هوية؟

أولا:- هيغل سيرة وفكر:

جورج ويلهلم فريدريك هيغل (Georg Wilhelm Friedrich Hegel فيلسوف ألماني ولد (1770-1830) في شتوتغارت من أسرة برجوازية كانت على عقيدة لوثر البروتستانتية.له عدة مؤلفات يمكن تقسيمها:

1- مؤلفات مرحلة الشباب: اتسمت بالطابع اللاهوتي وهي: الدين الشعبي والمسيحية، حياة يسوع، وضعية الدين المسيحي، روح المسيحية وقدرها، شذرة من النظام، الإيمان والمعرفة.

2- المرحلة الثانية: الفرق بين نسق فيخته وشلنغ، علاقة الشكوكية بالفلسفة، علم تجربة الوعي(فينومينولوجيا الروح)، علم المنطق، موسوعة العلوم الفلسفية، تضمنت (المنطق، فلسفة الطبيعة، فلسفة الروح)،1- المنطق ينقسم إلى ثلاث أقسام: نظرية(مذهب الكينونة وفيه المقولات الأساسية: الكيف-الكم-القياس/ نظرية الماهية: الماهية بصفتها ماهية للوجود-المظهر-الفعلية/ مذهب التصور: التصور الذاتي- الموضوع-الفكرة). 2-فلسفة الطبيعة: الميكانيكا-الفيزياء-العضويات. 3-فلسفة الروح: فلسفة الروح الذاتي(الانتروبولوجيا: النفس الطبيعية-النفس الحاسة-النفس العاقلة/فينومينولوجيا الروح: الوعي-الوعي الذاتي-العقل./السيكولوجيا: الروح النظرية-الروح العملية-الروح الحر).4-الروح الموضوعي: الحق او القانون(الملكية، العقد، الحق في مواجهة الباطل)-أخلاق الضمير(الغاية، القصد، الرفاهية)-الأخلاق ا اجتماعية(الأسرة-المجتمع المدني-الدولة).

3- المرحلة الأخيرة: مبادئ فلسفة الحق.

ثانيا– هيغل فيلسوف الحياة:

من بين مهمات الفلسفة التي حددها هيغل بقوله:"تفكر الحياة، تلك هي المهمة"، التي أرادها هيغل لفلسفته في بداية القرن التاسع عشر، قرن الثورات العلمية والثورات التحريرية التي افرزت الدولة الحديثة، وفي ظل هذا الوضع أراد هيغل بناء فلسفة للحياة والتاريخ، ومفهوم الحياة مفهوم جديد نتيجة الثورة البيولوجية، فقد يفيد المفهوم تلك الخصائص البيولوجية التي تميز الكائن الحي عن الجماد، كما تشير إلى فاعلية الإنسان من تفكير وسلوك ووعي، والوعي عند هيغل هو"الكيان المباشر للروح"[105]، لكن الوعي ليس له علم بأنه يمثل جوهر الروح وكينونتها، ويبقى"الوعي لا يعرف ولا يتصوّر إلاّ ما يوجد ضمن تجربته"، هذه العناصر تحولت مابعد هيغل إلى براديغم لتفسير العالم أو الكون وصارت رؤية(منهج)، يقوم على اعتبار المعرفة بناء ذاتي حول أنفسنا أو العالم، والمعرفة هي صورة ذاتية أو خبرة ذاتية عن العالم، والعالم هو مانملكه عنه من تصورات، والوعي المحض هو مايظهر له فحسب، وحتى العلم في تصور هيغل هو مايظهر للوعي، أو ظاهرة من ظواهر الوعي.

هذه الظواهر لم يهتم بها الفلاسفة كفاية، في حين التاريخ هو صيرورة المجتمعات البشرية نحو المطلق (الكلي).

وقد اعتمده هيغل في تتبع صيرورة تطور المجتمعات من (الدولة الشرقية، اليونانية، الرومانية، الجرمانية، الدولة الحديثة)، وهذا التطور هو تطور العقل ذاته، فيحدث الوعي بالذات ويتحرر الفكر، وإذا كانت الفلسفة تفكر في الحياة، فإن الفيلسوف هو من يمارس هذه المهمة لإخضاع الحياة لرؤية كلية عقلانية، أي عقلنة الحياة، أو عقلنة الواقع البشري حتى وإن كان واقعا مأساويا، والمأساة موجودة في الحياة البشرية وفي التاريخ وهي مجال اشتغال العقل"فكل ماهو عقلاني واقعي وكل ماهو واقعي عقلاني"، وميزة هيغل تكمن في قدرته على بناء فلسفة نسقية ضمت كل عناصر الحياة البشرية والطبيعية، كما تمكن هيغل من الثورة على مفهوم العقل بمعناه الأرسطي، وذلك عندما أدخل مبدأ التناقض في بنية العقل البشري، وفعلا إذا اعتبرنا غاية الفلسفة والفيلسوف هو فهم الحياة البشرية وأسرارها فإن الفهم يمر عبر النفي أو الموت، أي فهم الموت بكونه جزء من الكينونة الإنسانية، والتفكر في الحياة يكشف لنا أن الموت أمر ضروري لاستمرار الحياة وتطورها في التاريخ، وتتمظهر الموت أولا في كونها جزء من

[105] – **فتحي المسكيني، هيغل بالنسبة إلينا، مدخل إلى كتاب فينومينولوجيا الروح، مجلة حكمة، 2017**

كينونة الفرد وثانيا بكونه العدم الذي يحيل الفرد إلى نوعه وثالثا بكونه وسيلة لوعي الذات في علاقتها مع الآخر(السيد والعبد).

وما يميز الإنسان عن باقي الكائنات الموجودة في نظر هيغل هو قدرته على النفي أو قول (لا)، لذلك الإنسان لا يصنف انطلاقا من مظهره وانتمائه الثقافي والسياسي والديني أو العرقي والهوياتي، لأنه قادر على نفي كل ذلك، وإنما تقاس هويته الحقيقية بحريته وقدرته على قول (لا) أو ممارسة النفي والتحول المستمر نحو الكلي، فقد يرفض خصوصيته في نزوعه نحو الكلي، كما يرفض الاستسلام والإقرار بمحدودية قدراته ويسعى في تجاوز الأوضاع باستمرار، كما لا يقبل العالم الخارجي وأشيائه كما هي ويعمل على تغييرها، ولا يقبل بذاته كمعطى جاهز ويعمل على تجاوزها، وكل هذا دليل على حريته إنه كائن حر، وهذه الحرية هي محرك التاريخ، وعليه فهو كائن تاريخي في حالة تجاوز مستمر لذاته صوب اللامتناهي أو المطلق، وقد تمكن الإنسان من نفي ذاته الطبيعية وحقق ذاته التاريخية أو الثقافية، لكنه يظل في حالة رفض لكل منجز ويستمر في التقدم عبر نفي ماهو موجود ومتحقق والمطلق هو الذي يحركه أو الكلي، لكن التقدم عند هيغل أو التاريخ لا يصنع إلا عبر الألم والمعاناة، والإنسان طالما كائن حر فهو قادر على نفي الأشياء ونفي ذاته، والموت هو قمة تجاوز كل الاكراهات وهو التجلي الحقيقي للحرية، فالموت حرية.

ثالثا–هيغل ناقدا لكانط:

يرى هيغل في كانط فيلسوف مختلف لأنه تمكن من السير بالفلسفة قدما في التاريخ لكنه لم يقدها إلى الكمال المنشود أو المطلق، رغم أن كانط فعلا أحدث تغيير جذري ارتقى إلى مستوى الثورة (الكوبرنيكية)، كما أعاد الاعتبار للذات المدركة أو العارفة واعتبرها مصدر الحقيقة، لكن فلسفة كانط يطلق عليها هيغل بفلسفة الوعي الشقي، وعي منقسم على ذاته وهو في حالة صراع دائم معها، وفلسفة كانط في نظر هيغل عملت على تفصيل المسائل والمباعدة بينها في حين المطلوب العمل على التنسيق بينها وجمعها في وحدة، ويمكننا اجمال أهم الانتقادات التي وجهها هيغل لكانط في النقاط التالية:

-اعتبر فلسفة كانط نوع من الوعي الشقي وهو وعي في حالة انقسام على ذاته وبعيدا كل البعد عن المطلق، فهي فلسفة تميز بين العقل النظري والعملي، بين المادة والصورة، المعرفة والإيمان، والمطلوب العمل على اظهار وحدة الفكر الداخلية وانسجامه مع الموضوع.

-عمل هيغل على التمييز بين النومان والفينومان،في حين المعرفة بمعناها الهيغلي في اطار المطلق هي التي تجمع بين الذات والموضوع في اطار كل ماهو عقلاني واقعي وكل ماهو واقعي عقلاني.

-فلسفة كانط انتهت إلى القول بعجز العقل المحض عن بلوغ المطلق ومعرفته.

لقد أخذ هيغل عن كانط كل شيء وسار على طريقته، لكن هيغل يرى في فلسفة كانط فلسفة للوعي ظلت في مستوى التأمل والنظر ولم تتمكن من الجمع والتوحيد بين الثنائيات في نسق منسجم متكامل،

رابعا– في كتاب فينومينولوجيا الروح:

تم ترجمة الكتاب من قبل مصطفى صفوان تحت عنوان(علم ظهور العقل) وهي ترجمة جزئية، وترجمة ناجي العونلي (فينومينولوجيا الروح) وهي التي سنعتمدها في هذه الدراسة.

يبدأ المترجم ناجي العونلي بوضع فهرس للكتاب يتكون من محطتين الأولى خاصة بالمترجم وفيها تناول فكرة الفينومينولوجيا في التاريخ أي قبل ظهورها عند هيغل، ثم فكرة الفينومينولوجيا عند هيغل وكيف تبلورت في نسقه الفلسفي، كما تطرق إلى علاقة الفينومينولوجي بالفينومينولوجيا، وحدد علاقة الفينومينولوجيا بالعلم وبالمنطق والفلسفة، وبعدها انتقل إلى فهرس كتاب الفينومينولوجيا كما أورده هيغل، ويتناول هيغل العديد من المواضيع والإشكاليات منها: طبيعة الإدراك الحسي والعقلي، حقيقة وعي الذات، طبيعة الوعي والحرية، حقيقة العقل، الفردانية، العقل والقدرة على التشريع، العقل ونقد الشرائع، حقيقة الروح، العالم الإيتيقي، علاقة القانون الإلهي بالقانون الإنساني، الرجل والمرأة، في العلم الإنساني والعلم الإلهي، سؤال الخطيئة والقدر، الحق، الروح المغترب والثقافة، الإيمان والتعقل، حقيقة الأنوار، الرؤية الأخلاقية للعالم، في الدين، الفن.

1- نص فينومينولوجيا الروح:

بدأ هيغل في كتابة النص ما بين (1805-1807) طبع في مارس 1807 في سبعمائة وخمسين نسخة تضمن سبعمائة وخمسا وستين صفحة زائد استهلال في حدود تسعين صفحة، ثم طبع أكثر من خمس عشرة طبعة، والمترجم اشتغل على طبعة 1988 التي صدرت ضمن سلسلة المكتبة الفلسفية في دار فيليكس ماينر بهامبورغ، وكان هدف المترجم في المقدمة هو محاولة ضبط المفهوم(فينومينولوجيا) في الخطاب الفلسفي قبل هيغل، وكيف تكونت عند هيغل، يقول المترجم:"إن مقالة هيغل في فينومينولوجيا الروح نجمت عن عزم فلسفي بعينه، ألا وهو وجوب وضع نسق جملي(كلي) في الفلسفة يرتفع بالعنصر الفلسفي إلى مصاف العلمية"[106]. وقد عبر هيغل عن رغبته في علمنة الفلسفة في رسالة وجهها إلى شلنغ (نوفمبر 1800م). يقول:"لقد كنت خلال تكويني ...مدفوعا بالضرورة نحو العلم، وكان لا بد أن يتصير مثل طور الشباب على صورة التفكر، فيستحيل نسقا"[107].

وتحقيق المثل الفلسفي (Das Ideal) عند هيغل يفيد ضرورة الارتقاء بالخطاب الفلسفي الذي أنتجه في شبابه إلى مستوى النسق، والنسق له مرتكزاته (الجوهر)، ورغبة هيغل في النسق هي رغبة علمية، والتفكير في نسق فلسفي هو مايعرف بمحنة هيغل الذي بدأ غير راض على الفلسفات السابحة في الميثالية والمغرقة في الصورية، وهي فلسفات لا تتجاوز الظاهر من الحياة ولم تتمكن من الغوص في أعماق الحياة وخفاياها وأبعادها الحقيقية، وقرر التفكير في الفكر السائد، والتفكير ينبغي أن لا يظل فكر متعال ينظر للحياة من فوق أو يسكن خارجها، لأن التفكير فعل ذاتي نابع من الذات ويعود إليها[108].

وتاريخ الفينومينولوجيا ارتبط بالمجال التداولي الصوفي يقول المترجم:"نعلم أن نحت المصدر"الفينومينولوجي" (Das Phanomenologische) من نعت أو صفة "فينومينولوجي" (phanomenologisch) قد تم في سياق صوفي أشراقي، وكان يدل على طريقة بعينها في تحري واعتبار ظواهر الكون من حيث دلالتها على العلة الأولى، على هذا المعنى استعمل المتصوف الألماني ف.ش. أوتنغر نعت "فينومينولوجي" في 1762، في الآن نفسه

---

[106] - هيغل، فينومينولوجيا الروح، ص13

[107] - المصدر نفسه، ص14

[108] - المصدر نفسه، ص14

تقريبا كان يوهان هاينرش لامبرت يشتغل على مقالة في "الفينومينولوجيا أو البصريات الترنستدالية"، وجعل من الفينومينولوجيا فقه الظاهر"[109].

وغاية الفينومينولوجيا هو التمييز بين ماهو حسي ونفسي وأخلاقي من الأحكام، والفينومينولوجيا هي أرغانون جديد الغاية منه محاول نقل لغة الظاهر إلى لغة فيزيقية تستمد لغتها من عالم الظواهر، وكما هو معلوم غاية كل علم هو التمييز بين الحق والباطل كذلك كانت غاية الفينومينولوجيا، وقد طرحت في فلسفة كانط علاقة الحاسة بالعقل المحض، والفينومينولوجيا تتقدم فقه المبادئ، أو ما يطلق عليه كانط بـ"فينومينولوجيا عامة" وهذا في رسالة وجهها للامبرت(سبتمبر 1770) يقول:"إن قوانين الحاسة الأكثر كلية تؤدي دورا مغلطا في الميتافيزيقا، مع أن دورها هاما يعود ببساطة إلى المفاهيم والمبادئ التي للعقل المحض، إنه يبدو لي دقيقا جدا أن تتقدم فينومينولوجيا عامة، وإن كانت علما سلبيا بإطلاق، الميتافيزيقا، حيث تقيد لمبادئ الحاسة صلاحيتها وحدودها، فلا تغالط بذلك الأحكام في أغراض العقل المحض، ..ويبدو لي أيضا....أنه من اليسير لهذا المبحث التمهيدي الذي يدفع عن الميتافيزيقا الأصلية كل ذلك الاختلاط بالمحسوس، أن يصير من غير عناء مبحثا مفصلا وبديهيا يمكن استخدامه"[110].

في نص الرسالة يتضح دور الفينومينولوجيا(فقه الظاهر) التي يمكن أن تمارس فعل النقد على الميتافيزيقا وتميزها عن علم الظواهر، فهي نقد لمعطيات الحاسة التي تختلط مفاهيمها مع مبادئ العقل المحض، وسؤال الفينومينولوجيا عند كانط يندرج ضمن سؤال المعرفة أما عند هيغل فضمن سؤال التفلسف، لكن الذي حدث مع كانط هو أنه كتب كتابه نقد العقل المحض بدل التأسيس لفينومينولوجيا كعلم. والأهم هو أن لفظ فينومينولوجيا قد استقر في الخطاب الفلسفي وصار متداولا بداية من سنة 1800م، وفي 1802م أصدر كارل ليونهارد راينهولد (عناصر الفينومينولوجيا أو إيضاح العقلانية الواقعية من خلال تطبيقها على الظواهر)، وفي هذا المقال يستأنف راينهولد مبحث الفينومينولوجيا مميزا بين الظاهرة والظاهر، معتبرا التجربة أساس الفينومينولوجيا بكون التجربة الذاتية هي الحقيقة وليست المعطاة أو المتخيلة، كما اعتبر الفينومينولوجيا فلسفة في الطبيعة، والجديد هو ربط الفينومينولوجيا بمفهوم التجربة، لتتحول الفينومينولوجيا علم التجربة، وهذا الارتباط بين المفهومين مهم في فينومينولوجيا الروح عند

---

[109] – المصدر نفسه، ص16/15

[110] – هيغل، فينومينولوجيا الروح، ص17/16

هيغل. رغم أن هيغل سيكون ناقدا لرؤية راينهولد الذي جعل الفينومينولوجيا علم الطبيعة في حين هيغل يجعلها علم الروح. أو الوعي، ثم يأتي فيخته ويوطن المفهوم في حقل الفلسفة عندما أطلق على مبحث من مباحث مقالاته فينومينولوجيا جاعلا من الفينومينولوجيا رؤية مطلقة يمارسها العقل على عالم الظواهر(رؤية كلية). وتصبح الفينومينولوجيا نوع من الاشراق دون توسط، أين تكشف الظاهرة عن نفسها للعقل المطلق بكل موضوعية بعيدا عن الذاتية[111].

لكن هذا المقال لم ينشر إلا بعد 1834 مما يعني أن هيغل لم يكن على علم بذلك الجدل الميثالي الذي طبع فلسفة فيخته حول الفينومينولوجيا، وإذا كانت فينومينولوجيا فيخته ميثالية دون وسائط فإن هيغل يجعل وسائط بين المطلق والفكرة. هذا هو تاريخ فكرة الفينومينولوجيا، والفينومينولوجيا هي منهج (طريقة) وكانت وظيفتها نقدية، وحتى عند هيغل ظلت الفينومينولوجيا منهج.

2- فكرة فينومينولوجيا الروح عند هيغل وأهداف النص العامة:

يمكننا تحديد ثلاثة أهداف لهذا النص(فينومينولوجيا الروح) وهي:

أ-الجمع بين ماهونظري وماهو واقعي(أو بين ماهو عقلي وواقعي).

ب-العمل على فهم حقيقة الحياة المبنية على التناقضات والاختلافات بكونها نتيجة لماض مأساوي.

ج-العمل على تجاوز فلسفة كانط

كان هم هيغل منذ بداية اشتغاله بالفلسفة هو وضع نسق كلي للفلسفة، والنسق ينبغي أن يكون مسبوقا بمنهج واضح المعالم، والنسق يتكون من:المنطق، الميتافيزيقا، فلسفة الطبيعة، فلسفة الروح، ويعتبر المنطق والميتافيويقا بمثابة المقدمة للنسق الفلسفي، لكن هيغل توسع في مبحث المنطق والميتافيزيقا حتى صارا مبحثين قائمين بذاتهما[112]. كما سعى هيغل إلى نقد الفلسفة السائدة بكونها لا تعكس والتي لا تعبر عن حقيقة الواقع المعاش، محددا مهام الفلسفة والفلاسفة في تكوين منهج متماسك لأن المجتمع الألماني كان ممزقا، يقول:"إن الصورة الخاصة التي تتخذها

[111] - هيغل، فينومينولوجيا الروح، ص17

[112] - المصدر نفسه، ص21

فلسفتنا ليست فقط متزامنة مع الهيئة الخاصة للشعب الذي تنشأ لديه، إنها لا تكون متزامنة فقط مع دستور هذا الشعب وشكل حكومته وحياته الاجتماعية والأخلاقية، عاداته وثقافته القائمة، أعماله ومحاولاته في الفن والعلم وديانات وحروبه وشؤونه الخارجية...الفلسفة هي البرعم الأسمى لهذا الشكل الأسمى للتاريخ، إنها أصلها التصوري، إنها الوعي والماهية الروحية لكل هذا الوضع برمته، إنها روح العصر من حيث هي روح حاضرة وواعية بنفسها في الفكر".

وكلمة الروح عند هيغل هي كل ما ينتجه الإنسان من مؤسسات وهي أوسع من المفهوم الديني، ليصبح موضوع الفلسفة هو "الفكرة أو المطلق" وبما أنه "يتجلى في تاريخ الفلسفة فهو يعرض نفسه في نسق الفلسفة...إن الفكر الذي هو أصيل وقائم بذاته يجب أن يكون في كنهه عينيا، يجب أن يكون فكرة وعندما ينظر إليه في كليته الشاملة يكون الفكرة أو المطلق، إن العلم بهذه الفكرة يجب أن يشكل نسق، ذلك أن الحقيقة عينية، يعني هذا أنها بينما تمنح نفسها رابطة ومبدأ للوحدة فهي تملك مصدرا داخليا للنمو. لا تكون حقيقته ممكنة إذا إلا إذا كانت علنا أو شمولية للفكر...إذا لم تكن الفلسفة نسقا فهي ليست نتاجا علميا، أما التفلسف غير المنسق فلا يمكن أن يتوقع منه إلا أن يعبر عن خصوصيات الذهن الشخصية، ولا يملك أي مبدأ لتنظيم محتواه، إن مصطلح النسق غالبا ما يساء فهمه فهو لا يشير إلى فلسفة ما يكون مبدأها ضيقا يمكن تمييزه عن غيره، أما الفلسفة الأصلية، على عكس غيرها فتضع كمبدأ لها إحتواءها من كل مبدأ خاص"[113].

إن المنطق هو علم الفكرة قبل أن تتجسد، وفلسفة الروح هي فلسفة لذاتها وفي ذاتها وهذا هو المطلق. ليصبح منطق هيغل منطق كل المقولات وهو تفكير في الفكر، لهذا السبب لا يمكن الخروج عن النسق والبرهنة على الفكرة، والنسق يتماسك إذا استطاع أن يعرض هذا الفكر في صورته الكلية، وقد استند هيغل إلى تاريخ الفلسفة لاثبات النسق، وحاول هيغل الارتقاء بالنسق الفلسفي إل العلمية من خلال الجمع بين الفكرة والمنهج (الروح)، (الفينومينولوجيا). ويدعو هيغل إلى ممارسة الفلسفة النقد على ذاتها لتتمكن من التعبير عن روح العصر أو ثقافة عصرها. "وهذا التدبير الفلسفي لثقافة العصر من جهة ماهي بالجوهر ثقافة تفكر، لا يستقيم للفلسفة إلا إذا

[113] – هيغل، المنطق الصغير، فقرة 14

تصيرت نقدا يقوض ما رسخته عين تلك الثقافة من متقابلات ومتضادات صورية تعلق —من جراء توطدها– إمكان التفلسف نفسه"[114].

أراد هيغل تأسيس فلسفة نقدية قادرة على مواجهة النزعات الريبية وكشف نقائصها، وغاية الفلسفة هو البحث عن الحقيقة المشتركة، والنقد الفلسفي لثقافة العصر ينتج عنه وعي فلسفي بالعصر، ويهئ أسباب قيام التفلسف لكي تتمكن الفلسفة من نقد اللافلسفة، والملاحظ هو أن هيغل ظل يتراوح بين تأسيس فلسفة نسقية وفلسفة موضوعاتية لها إنتماء لعصرها، والأهم أن نص فينومينولوجيا الروح هو محاولة لاستشكال مفهوم الفلسفة، وكان هيغل في حيرة في مراحل بناء نسقه الأولى، حيث عمل على محاولة تخليص الخطاب الفلسفي من ماهو ثقافي سائد والتأسيس للنقد الحقيقي بكونه سبيل التفلسف، فكان يتردد بين النسق والنقد، وانتهى إلى ضرورة وضع العلم ضمن درس المنطق والميتافيزيقا، وصار المنطق مدخل لكل علم وصارت الفلسفة نظر تأملي، وتمكن هيغل من تأسيس فلسفة الروح بكونها فلسفة الوعي، ومقولة الروح هي المقولة الأساس في نسق هيغل، والمطلق لم يعد ذلك المتعال المتخف وإنما صار متمظهرا في عدة أشكال، هذا هو النسق عند هيغل الذي ينظر للفلسفة بكونها علم ولكي تكون الفلسفة علم لابد أن تكون نسقية، أما الفلسفة التي لا تحترم النسق فهي لا فلسفة[115].

ولما يتحدث هيغل عن فلسفة الروح فإنه يقصد فلسفة الوعي، الروح من جهة ماهو وعي أو جوهر، هذا الالوعي في حالة صيرورة من الفرد إلى مستوى المطلق(الكلي)، والتحول يتم عبر تمظهرات عينية ذاتية.

يقول هيغل"فالروح تغدو ما هي عليه بتحقيق ذاتها فعليًّا في العالم، فهي ليست لا متناهيًا منفصلً عن المتناهي، فلو كان الأمر كذلك، لكانت لا متناهيًا محدودًا، وهذا غيرمعقولٍ، إذًا فهي اللامتناهي الذي يشمل على المتناهي ويحقّق ذاته في المتناهي"[116].

3– **مفهوم الروح**: يعتبر مفهوم الروح مفهوما مركزيا في النسق الهيغلي وكل القضايا تتغذى منه السياسة الوجود الاخلاق الفلسفة، ورأى البعض في فينومينولوجيا الروح بمثابة بيان لتأسيس المركزية الأوروربية والعنصرية الجرمانية،

[114] – هيغل، فينومينولوجيا الروح، ص23.

[115] – هيغل، فينومينولوجيا الروح، ص27

[116] – جيرار برا، هيغل والفن، ترجمة منصور القاضي، ص9

بدليل أن الهيغلية ناصرت الاستعمار ومجدته، والتطرق لفلسفة الروح عند هيغل هو تعامل مع كل لسفته(الدين، الاخلاق، السياسة، الفن، القانون، الطبيعة، المنطق، العلم)، وهيغل ينظر لكل أشكال الوجود على أنها شكل من أشكال العقل، لأن العقل منبث في كل جزئيات الوجود، والعقل هو الذي يفرض قوانينه على الطبيعة[117]، لذلك فهم فلسفة هيغل يمر عبر فهم فلسفة الروح، وقد قال جورج باطاي عن هيغل(إن هيغل هو الحقيقة مكتملة) وتعتبر فلسفة هيغل من أنذج الفلسفات الحديث، لأن فلسفة هيغل النسقية تعتبر أرقى ماوصلت إليه الفلسفة الحديثة، فهي خلاصة الفلسفات السابقة، كما كان لهذه الفلسفة تأثير كبير على الفلسفات المعاصرة بداية من الهيغليين الشباب ومرورا بماركس وهوسرل والوجودية وفرانكفورت وصولا عند فيلسوف الاعتراف أكسيل هونيث. ومن الواضح ان الفلسفة المعاصرة لا تزال تتحرك في أفق هيغل، لأن نصوص هيغل لا تزال حاضرة بقوة في رؤى الفلاسفة المعاصرين، ولا تزال تؤول وتوظف بطرق مختلفة، وفعلا ظهرت تيارات كانت ترى في الهيغيلة الفلسفة التي استطاعت أن تفسر الديانة المسيحية تفسيرا عميقا، وقد اعتبر فوكو الفلسفة المعاصرة كلها مدينة لفلسفة هيغل ولم تستطيع التحرر من تصورات هيغل، يقول فوكو في (نظام الخطاب):"إنّ عصرنا كلّه، سواء من خلال المنطق أو من خلال الإبستمولوجيا، عصرٌ يحاول أن يفلت من هيغل .لكن أن يفلت المرء فعلً من هيغل، فهذا أمرٌ يتطلّب تقديرًا مضبوطًا لما يكتنفه الانفصال عن هيغل، وهذا يقتضي أن نعرف ما الذي ما يزال هيغليًّا، ضمن ما يمكننا من التفكير ضدّ هيغل، وأن نقيس القدر الذي يحتمل فيه أن يكون سعينا إلى مناهضته خدعة ينصبها في وجهنا، وهو ينتظرنا في نهاية المطاف هناك هادئًا "[118].

كما أثار فوكو الكثير من الأسئلة حول إمكانية التفكير من دون هيغل أو خارج نسقه وتصوراته.

4- علاقة الروح بالحرية:

مفهوم الروح يقابل العقل والوعي المجرد والفكرة المطلقة عند هيغل، وهي وحدة مثالية/ وما العقل والوعي إلا تمظهرات للروح، والروح في حالة ترقي مستمر من درجة إلى أخرى حتى يبلغ المطلق، وطبيعة الروح لها نفس طبيعة الحرية، وإذا كان هيغل فيلسوف التناقض أو التفكير عبر الأضداد، فإنه عمل على تعريف الروح من خلال ضدها

---

[117]- Herbert Marcuse, Reason and Revolution, Hegel and the Rise of Social Theory, (London: Routledge . Kegan Paul Ltd, 1960). p.24.

[118] – ميشيل فوكو، نظام الخطاب، ترجمة، محمد سبيلا، دار التنوير، بيروت، 1984 ، ص. 64).

وهو المادة، وإذا كان الثقل هو جوهر المادة فإن الحرية هي جوهر وماهية الروح، وعبر الحرية تكشف الروح عن ذاتها، وكل شيء هدفه بلوغ الحرية، ويتحول التاريخ الكلي مجرد مسرح لتجلي الروح، لكن ينبغي أن لا نحاول فهم فلسفة هيغل في أفق التضاد (مادة وروح)، لأن هيغل لا يرى أن هناك تضاد وتعارض بين العالمين وإنما العالم المادي هو تمظهر للعالم الروحي، والروح التي تتمظهر في التاريخ هي المحرك الأساسي للتاريخ، والوجود هو من خلق الفكر، والعالم هو نتاج الفكر دو طابع عقلي محض، ولا يوجد شيء خارج الفكر[119].

واهتم هيغل بالوعي الكلي أو الوعي الموضوعي بدل الوعي الذاتي، لكن مابعد هيغل يأتي ماركس ويقول أن المادة هي الجوهر وليس الروح، وقال أن المادة سابقة عن الوعي والوعي تابع للمادة. يقول هيغل:"الوعي يسبق المادّة، وبالتالي فالمادّة ناتجٌ من نواتج الوعي .إنّ الروحيّ هو وحده الحقيقي، وما يوجد لا يوجد إلا بقدر ما يشكّل روحيّة"[120].

يؤكد هيغل أن العالم الروحي هو العالم الحقيقي، وكل ماهو خارج الر وح هو مجرد تمظهرات للروح، وبكون الإنسان روحا صار إنسانا، فالروح هي سر الابداع والتطور والتقدم، وهيغل قام بالربط بين الروح والحرية والتاريخ، ولفهم فلسفة هيغل لابد من فهم طبيعة العلاقة بين هذه العناصر ودلالتها، والروح هي المحرك الحقيقي للتاريخ[121].

والتاريخ هو تقدم الوعي بالحرية، والحرية المقصودة ليست الحرية الفردية وإنما الحرية الجماعية في اطار الدولة، ووعي الروح بحريته هو منتهى فلسفة هيغل، وهذا هو الهدف الذي حدده الله للروح في نظر هيغل، والله هو الوجود الكامل على نحو مطلق[122].

---

[119] – ولتر ستيس، فلسفة هيغل، الجزء الثاني، فلسفة الروح، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط3 ، 2005 ، ص 20. – هيغل، العقل في التاريخ، ترجمة، أمام عبد الفتاح، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط3 ، 2007 ، ص. 87

[120] – هيغل، المدخل إلى علم الجمال، فكرة الجمال، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط3 ، 1988 ، ص.9 .

[121]– Herbert Marcuse, Reason and Revolution, Hegel and the Rise of Social Theory, p.227.

[122] – هيغل،العالم الشرقيّ، ترجمة إمام عبد الفتاح، دار التنوير، بيروت، ط3 ، 2007 ، ص.9

الوعي بالحرية في التاريخ يمر عبر ثلاثة مراحل، والتاريخ هو مسرح يكافح فيه الروح حتى يصل إلى وعي بذاته ويكون حرا، وحرية الروح هي وعي الروح بذاته، وهذا الوعي يتحقق في التاريخ كصيرورة، وهيغل يقسم صيرورة التاريخ إلى ثلاثة مراحل، هذه المراحل تمثل درجة من درجات وعي الروح بذاتها أو وعي الروحي بالحرية، والوعي يتحقق من خلال تاريخ الأمم الكبرى وهي:

1-الأمم الشرقية القديمة(الصين، الهند، فارس) وتمثل مرحلة الطفولة بالنسبة للتاريخ، وهذه الحضارات لم تعش الحرية ولم تعرفها كفاية، لأنها أمم عاشت في ظل الحاكم المستبد الذي يتمتع بالحرية المطلقة، لذلك لم يعرفو الحرية وإنما الفرد الحر هو(الحاكم) والباقي مجرد عبيد، وحرية الحاكم لم تكن حرية حقيقية لأنها تعبير عن رغباته ولم تكن تعبر عن ماهيته العاقلة،

2-العالم اليوناني والروماني: يمثل اليونان مرحلة المراهقة بالنسبة للوعي البشري في التاريخ، والوعي بالحرية ظهر لأول مرة في الفلسفة اليونانية. أما العالم الروماني: فيعتبره هيغل بمثابة مرحلة الرجولة والنذج لأنه يمثل وعي الحرية.

لكن المجتمعات الشرقية واليونانية لم يعرفوا أن ماهية الإنسان هي الحرية رغم أنهم عرفوا أنساس أحرار، حتى في الفلسفات الكبرى(أفلاطون وأرسطو).

3-المجتمعات الجرمانية: أول المجتمعات التي أدركت حقيقة الإنسان كونه كائن حر ماهيته الإنسانية في حريته، وهذه المعرفة تشكلت بفضل المسيحية، هذه المرحلة هي مرحلة الشيخوخة مرحلة الكمال والقوة

وإذا كانت الحرية تعبير عن طبيعة الروح وغاية التاريخ المطلقة فإن الروح الحر لا يحقق ذاته إلا في ظل الدولة، والفرد لا يكون حر إلا إذا مارس فعل الحرية داخل المؤسسة. وعبر المؤسسة يتحقق الوعي الكلي، والمؤسسة هي التجسيد الموضوعي للحرية، والدولة عبر القانو ن تجسد الحرية، ليصبح الامتثال للقانون هو الحرية، لأن الخضوع للقانون هو خضوع للذات.[123]

[123] – هيغل، العقل في التاريخ، مرجع سابق، ص. 111 .

الدولة والمجتمع هي من شروط تحقيق الحرية وتجسيدها، لأن الدولة وعبر مختلف مؤسساتها تعمل على تهذيب السلوك البشري، وفعل التهذيب هو محاولة للحد من الجانب الغريزي، وهكذا يحصل الوعي بالحرية، ويجعل هيغل الدولة هي الغاية بدل الفرد، والفرد في خدمة الدولة.

إن تطور الروح في التاريخ يمر عبر الجدل أو بطريقة ديالكتيكية (الروح الذاتي، الروح الموضوعي، الروح المطلق)، في المرحلة الأول يتم فيها التركيز على الجانب السيكولوجي للفرد أو العالم الداخلي، بكون العقل فردي أو ذاتي وتكون النفس موضوع للانتروبولوجيا، والوعي موضوع للفينومينولوجيا والذهن موضوع لعلم النفس، في هذه المرحلة تمارس الروح التفكر في ذاتها فيحصل لها الوعي الذاتي بحقيقتها الداخلية، وفي المرحلة الثانية(الروح الموضوعي) تخرج الروح من ذاتها لتكشف عن نفسها في عالم الموضوعات من خلال بعض المنجزات(القانون الدولة الأخلاق المجتمع العادات الثقافة)، وهنا تنزع الروح إلى المجموع بدل الفرد، وعليه فالروح الموضوعي هو خروج الروح إلى عالم موضوعي، والعالم الموضوعي ليس العالم الطبيعي وإنما العالم الذي تنجزه بنفسها، لأن العالم الطبيعي موجود قبل وجود الروح، إنه العالم الذي ينجزه من مؤسسات والتي بها يؤثر على الطبيعة، والتمييز بين العالمين (الذاتي والموضوعي) يكمن في كون الذاتي يكون الأنا في حالة التفكير والموضوعي يكون في حالة الفعل[124]. أما الروح المطلق وهو المستوى الثالث فيتجلى الروح في الدين والفن والفلسفة، والروح المطلق مركب من الذاتي والموضوعي، هنا يصير الروح حر حرية مطلقة، والروح المطلق هو نوع من التأمل تمارسه الروح على ذاتها، وعن طريق الفن والدين والفلسفة تكشف الروح المطلق عن ذاتها لانها اسمى وسائل التمظهر، وكل هذه الوسائل تملك القدرة على التعبير عن المطلق والكشف عنه لكن تختلف الطريقة[125].

وموضوع الفلسفة والدين والفن هو المطلق أو الله ومايدركه الدين بالحس تدركه الفلسفة عبر المفهوم، وإذا كان المطلق موضوع مشترك بينهما فإن الفلسفة تدركه عن طريق فعل التعقل والتججريد والدين يدركه عن طريق الشعور والمخيلة، والمطلق يمتاز بكونه كلي.

---

[124] – ولتر ستيس، فلسفة هيغل، الجزء الثاني :فلسفة الروح، مرجع سابق، ص 55-62.

[125] – المرجع نفسه، ص 127.

فلسفة هيغل جعلت من العقل جوهر الكون كله، وصار الكون معقولا، لان هيغل أسس نسقه على اعتبار كل ماهو موجود معقول، لكن ياتي كيركغارد ويقوم بنقد الأنساق الفلسفية ويقول أن الفلسفة لم تعد نسق متكامل ومغلق وانما صارت مجرد شذرات موضوعاتية على طريقة فلسفة نيتشه.

خامسا: هيغل والدين:

أولى هيغل أهمية كبيرة للدين لكن هل يمكن القول أن هيغل التزم بنسقه في مقاربة موضوع الدين؟ هل كان نسقيا؟

يطلق هيغل على الدين المسيحي الدين الطبيعي لأنه يستند على العقل والحرية، ويوجد الدين الايجابي وهو منظومة تشريعية مصدرها الاعتقاد في قوى ما وراء العقل، لكن وتحت تأثير كانط عدل عن الدين الطبيعي، وفي محاضرات في فلسفة الدين صار يتحدث عن الدين بمعناه الفلسفي، وقد تناول هيغل حاجة الإنسان للدين في مقالاته الأولى ودوره في الحياة الاجتماعية والسياسية والقومية، وفي المقالات الأولى كان هيغل ناقدا لكل أشكال ممارسة الدين، ووجه نقدا للمسيحية بكونها ديانة غير فاعلة ولم تسهم في وحدة الأمة، لذلك كان يبحث عن دين فاعل كما كان في العهد الاغريقي، واعتبر الدين المسيحي (الموضوعي) دينا ضد الحرية الإنسانية لانه يكبل ويقيد العقل ومبادراته، في حين الدين الذاتي يلتقي وطبيعة الإنسان التواقة للحرية[126].

انتقد هيغل الدين المسيحي واعتبره غير مؤهل لأن يرقى إلى دين عام، وذهب لحد انكار نبوة عيسى واعتبره مجرد معلم أخلاق، ورفض فكرة تأليه عيسى، في كتابه(حياة يسوع)، كما تعرض للدين في (روح المسيحية ومصيرها The positivity of the Christian religion)، وفي هذا الكتاب تعرض إلى نقد المسيحية ومؤسساتها وقام بالمقارنة بين المسيحية والديانات الاغريقية واخلاق كانط، وانتهى أثناء المقارنة ودراسة المسيحية أن الديانة المسيحية لا ترتكز على الارادة الحرة للإنسان، ويرى أن المسيحية وعبر التاريخ تحولت إلى عقيدة ثابتة ساكنة والسكون يسكن الرؤية الكاثوليكية التي تدخلت في الشأن السياسي. كما تناول البعد التاريخي للمسيحية واليهودية، واعتبر موسى عليه السلام بمثابة القيود التي حدت من حرية اليهود، رغم أن موسى كان

[126]- Hegel, Religion is one of our greatest Concerns in Life, Ed. By Peter C, Hodyson,1997, p 43.

بمثابة المخلص لليهود ومحررا لهم من العبودية إلا أنه قيدهم بتعاليمه، وصارت العلاقة بين الإنسان والله علاقة عبودية، وفي ظل هذا التصور نشأت عقيدة اليهود وروحهم الدينية[127].

أكد هيغل في محاضرات في فلسفة الدين لم يعتبر الله شرطا ضروريا لكل تجربة دينية، لكن يمكن إدراكه في هذا الوجود كحقيقة مطلقة، وتعرض هيغل لفهوم الدين عبر تاريخ الأديان لمعرفة حقيقة الدين الكامل، ويذكر في (فينومينولوجيا الروح) عن دين الوحي، ويقسم الدين إلى:

1-الدين الطبيعي وهو الدين الذي لا يحتاج إلى وسائط، أي أن الإنسان يدرك حقيقة وجود الله بما يسميه نور طبيعي، ومصدره العقل، فهو يتأسس على مبادئ عقلية. والدين الطبيعي بدأ مع الحضارات الشرقية، واصحاب الديني الطبيعي لا يدركون حقيقة الله، لأنهم يعتقدون في قوى غيبة

2-الدين المتعالي: بدأ مع الاغريق واليهود يتجاوز الطبيعة لما يتمتع به من الحرية، وكانت البداية مع الاغريق وهو دين الجمال مؤسس على أبعادج إنسانية، ثم الدين الجلالي كما دين اليهود، ثم يأتي الدين الاقتضائي وبعدها الدين الكامل يقوم على ادراك الله وهو دين منزل وهو ما يطلق عليه بدين الوحي، وهو يقوم على ايمان دون وعي.

سادسا: في نقد هيغل:

إذا كانت الهيغلية فلسفة تمجد الفردانية، فإن هيغل أولى أهمية للحرية السياسية للمواطن الحديث، وفعلا كان هيغل من مناصري الثورة الفرنسية ومن المعجبين بشخصية نابليون وافكاره، لكن هيغل كتب بلغة فيها نوع من الغموض رغم أنه كان قارئا جيدا لديكارت ولوك وكلاهما يحرص على ضرورة البساطة والوضوح[128]، يقول كيركغارد:"ليس للفرد مكان في نظام هيغل، أو بالنسبة إلى ما اعتبره نظاما فلسفيا ادخل الفرد فيه ضمن فكرة الكلي، أي في

---

[127]- Hegel, Early Theological Writings Trans, T. M. Knox; with an introduction and fragments translated by Richard Kroner. Philadelphia, University of Pensylvania,1948, p 185 - 187.

[128] – جان فرنسوا كيرفغان، هيغل والهيغلية، ترجمة فؤاد شاهين، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، 2017، ص08

الدولة والتاريخ، فهو لم يعتقد أنه يمكن للفرد أن يتدخل في التاريخ، أي أن من يصنع التاريخ ليسوا من سموا بالسياسيين العظام، بل التاريخ هو من يستعمل هؤلاء، وغالبا من غير أن يكون هؤلاءالفاعلون واعون بما يفعلون فعليا، فقد ظن نابليون أنه وحد أوروبا، غير أن التاريخ استخدم نابليون ليؤسس قومية جديدةوعليه فالتاريخ يحقق تقدمه المعقول الموضوعي، ...فالتاريخ منطقه الخاص"[129].

يقول باتريس هونريو:"كلنا هيغليون، لأن زماننا ما كان ليكون ماهو عليه لو لم يكن هيغل قد فهمه، وكذلك لأن المدخل لفهم أفكارنا إنما يمر بذلك الفكر"(

(Nous sommes tous hegelins en ce sens que notre temps ne serait pas ce qu'il est si Hegel ne l'avait pas compris,et aussi parce que l'accès à la compréhension de nos pensées passe par cette pensée »[130].

[129] – المرجع نفسه، ص10

[130]– Patrice Henriot, La peinture,Hatier, p.55.

السداسي الثاني

المحاضرة رقم1.

قراءة في كتاب دافيد هيوم، رسالة في الطبيعة البشرية(Traité de la nature humaine)

أولا– دافيد هيوم سيرة وفكر:

ولد دافيد هيومDavid Hume(1711-1776م)، في اسكتلندا من أسرة متواضعة اجتماعيا، فقد والده وهو لا يزال رضيعا، وكان ميالا إلى الفلسفة منذ صغره وهو سبب رفضه دراسة القانون (المحاماة) كما ارادته أسرته، وقد عبر عن سيرته في كتابه"حياتي" وفيه قال أنه ألف كتابه"رسالة في الطبيعة البشرية" في سن الخامس والعشرين، والفكرة كانت تراوده وهو لا يزال طالب[131]، لكنه لم يتعرض إلى العوامل التي ساهمت في تكوينه الفلسفي والمعرفي.

ورغم ذلك استطاع دافيد هيوم بناء فلسفة كان لها تأثير كبير على حياة الناس في عصره وكان لها تأثير حتى على العلوم فيما بعد، يقول زكي نجيب محمود:"لقد أنتج هذا الكتاب ليذيع به في الناس فلسفة مبتكرة غيرت مجرى الفكر الفلسفي من بعده، وما تزال تغيره حتى يومنا هذا، "[132]، واستطاع دافيد هيوم أن يؤسس لرؤية مغايرة عن كل الرؤى السائدة في عصره، كما عرف بكثرة أسفاره وقد سافر إلى فرنسا وفي "لافليش" ألف الرسالة وقال عنها:"إنه مشروع ضخم وضعت خطته قبل أن أبلغ الحادي والعشرين، وأنشأته قبل أن أتم الخامس والعشرين"[133].

وعندما أتم تأليف الرسالة عاد إلى لندن باحثا عن دور النشر ونشر الجزء الأول والثاني من الرسالة في 1739م، وبعد عام نشر الجزء الثالث، وكان في كل مرة يعيد نشر الرسالة يقوم بمراجعات وتصويبات ليتمكن المتلقي من مضامين الرسالة، لكنه تأسف على تسرعه في نشر الرسالة لما تضمنته من أخطاء في اللغة يقول:"لقد عاودني الندم

---

[131] – دافيد هيوم، رسالة في الطبيعة البشرية، ص104

[132] – المصدر نفسه، ص 104

[133] – المصدر نفسه، ص104

مئات المرات ومئاتها على تسرعي في النشر"[134]، وكان من أسباب تسرعه خوفه من أن يسبقه غيره في نشر أفكار شبيهة بأفكاره، وكان يريد أن يكون أول من يعلن عن هذا المنهج الفلسفي الجديد، وصدرت الرسالة(A treatise of human Nature)، لا تحمل أسم دافيد هيوم ولا أي أسم آخر، والهدف هو أن دافيد هيوم أراد أن يكون القارئ هو الحكم على مضمون الرسالة دون النظر في مؤلفه، لكن الرسالة لم تنل حظها من القراءة فقد ولدت ميتة، رغم أنه كان يضن أن ما جاء في الرسالة سيحدث ثورة فلسفية، وأكثر من ذلك تم منع الكتاب من التداول بين طلبة الجامعات.

هذه الأحداث دفعت بدافيد هيوم إلى اعادة مراجعة العمل معترفا بتسرعه إلى درجة الحماقة، لهذا اعاد كتابة الرسالة عبر أجزاء مستقلة، وبدأ بالجزء الأول الخاص بالادراك العقلي وسماه (بحث في العقل البشري)(An Enquiry Concerning Human Undestanding)، والخطأ الذي ارتكبه في الرسالة هو أنه أراد أن يطبق مبدأه الفلسفي على كل نواحي الطبيعة البشرية من(عقل، عاطفة، سلوك). وكان هدف هيوم هو محاولة تأسيس علم للإنسان وكان هذا هو سبب بحثه في الطبيعة البشرية، وبدأ بحثه من البحث في قدرات الإنسان الذهنية وحدودها، وقد اشتمل الكتاب على ثلاث نظريات وهي:

1-نظرية في المعرفة(الفهم، الأفكار...).

2- نظرية في السيكولوجيا (الانفعالات، الحب...).

3- نظرية في الأخلاق(العدالة، الرذيلة، الظلم...).

وأقر بأسبقية الانفعالات عن العقل.

وقام بتقسيم المدركات الذهنية إلى قسمين:

أولا: الأفكار: وهي أقل قوة وحيوية لأنها نسخ من انطباعات.

ثانيا: الانطباعات(أصلية)

[134] – زكي نجيب محموددافيد هيوم، رسالة في الطبيعة البشرية، ص105

- الأفكار مجرد انعكاس باهت للإحساس على مرآة أفكارنا.

- الانطباعات أقوى من الأفكار وأشد تأثيرا وحيوية.

- الإنسان يستعمل الذاكرة والخيال في عملية ترتيب الأفكار.

- لا توجد أفكار عامة مجردة والموجود أفكار تدل على أشياء جزئية.

ثانيا: في مسألة العلية:

أنكر هيوم وجود علاقة ضرورية بين السبب والمسبب، الحدث والنتيجة[135]، "ارتبط اسم دافيد هيوم بنقد مبدأ السببية وتفكيك فكرة الاقتران الضروري، وذاك ما ما يشكل اسهامه الرئيس في تنامي الفلسفة الامبريقية الانجليزية وبلوغها أوجها"[136]، والتجريبية فلسفة تقول بأن التجربة الحسية هي مصدر كل معارفنا في مقابل العقلانية التي تقول كل أفكارنا عن العالم مصدرها الأفكار الفطرية والذهنية القبلية، ، كما أن التجريبية تتنكر للميتافيزيقا، وهي فلسفة نقلت الأبحاث الفلسفية من البحث في الجوهر إلى البحث في سؤال المعرفة كيف نعرف؟ كما استبدلت الذات بعدما كانت جوهر صارت مع التجريبية موضوع للمعرفة وهو موقف يقترب في رأينا من موقف الغزالي والأشاعرة من السببية، لأن الغزالي أنكر السببية وقال أن الله هو السبب الوحيد، لأن القول بأن الأشياء تحمل في ذاتها المسبب يتناقض والقول بأن الله هو الخالق الوحيد، في حين أنكر دافيد هيوم مبدأ السببية ويقول أنها نتاج التجربة الحسية والتجربة الحسية (تكرار) والتكرار يوهمنا بوجود علاقة ضرورية بين الحدثين، لكن لا يستطيع الإنسان التفكير في الظواهر الطبيعية بدون مبدأ السببية، لأن انكار السببية يؤدي إلى مبدأ الشك.

والملاحظ أن نظرية دافيد هيوم سيكولوجية، لأنه يبدأ البحث في المعرفة من الانطباعات، معتبرا علم النفس العلم الفلسفي الحقيقي، ويقصد به علم الطبيعة البشرية، وفعلا في (رسالة في الطبيعة البشرية) يؤكد على الطبيعة السيكولوجية للبشر، لهذا يعد من مؤسسي علم النفس الحديث، كما حاول توظيف المنهج التجريبي في الأخلاق لبلوغ دقة العلوم الطبيعية ويعتبر أو ل من ارتقى بالتجربة إلى مستوى المبدأ الفلسفي، وكان هدفه بلوغ المبادئ

[135] – دافيد هيوم، مبحث في الفاهمة البشرية، ترجمة موسى وهبة، دار الفارابي، بيروت لبنان، ط1، 2008

[136] – المصدر نفسه، ص11

الأساسية المتحكمة في الطبيعة البشرية متأثرا برؤية نيوتن، لأن الطبيعة البشرية في النهاية طبيعة يمكن دراستها دراسة علمية وكشف مبادئها مثلما تمكن نيوتن من الكشف عن مبادئ الحركة.

وقياسا على علم الحركة عند نيوتن اكتشف دافيد هيوم أن الحركة ناتجة عن وظائف النفس (علم الوظائف)، فإذا كانت الطبيعة عند نيوتن عبارة عن ذرات بسيطة، فإن هيوم يقول أن الطبيعة البشرية عبارة عن ادراكات بسيطة، وهو ما يعرف بنظرية ترابط الأفكار عنده، وكان دافيد هيوم يركز على السلوك الخارجي بدل التأمل الباطني كما ساد عند ديكارت.

وكتابه (رسالة في الطبيعة البشرية) كتبه قبل سن الخامس والعشرين من عمره، ويذكر دافيد هيوم أن رسالته لم تحض بقراءات على شاكلة الكتب الفلسفية آن ذاك، وحتى زميله أدم سميث منعه أستاذه من قراءة الرسالة، مما اضطر دافيد إلى اعادة مراجعة عمله، واعاد كتابة أجزاء الرسالة الثلاثة، حيث كل جزء مستقل عن الآخر وبدأ:

1-الجزء الخاص بالإدراك العقلي(بحث في العقل البشري).(1748)

2-بحث في مبادئ الأخلاق.(1751) (Enquiry cincerning the Principles of Morals)

3-جزء خاص بالعواطف لم يخرجه في عمل مستقل وإنما في شكل مقالات.

والمنعرج الحقيقي في مسيرة دافيد الفكرية كانت مع تأليف لكتاب"تاريخ بريطانيا العظمى) في ثلاثة أجزاء، فيه التزم الحياد في عرض الأحداث. وله عدة مؤلفات منها:

-مقالات أخلاقية وسياسية(1745).

-التاريخ الطبيعي(1756).

-بحوث سياسية(1756).

-محاورات في الديانة الطبيعية نشر بعد وفاته.

-حياتي.

-خطابات دافيد هيوم.

أولا: قراءة في الجزء الأول من الرسالة والمتعلق ب(تحليل الادراك العقلي):

تناول سؤال طبيعة المعرفة العقلية، كيف يحصلها الإنسان وما قوامها؟- مصدر المعرفة؟ وقال أنها الحواس (الظاهرة والباطنة). الظاهرة وتشمل الحواس الخمسة، أما الباطنة فيقصد بها الوعي والشعور ويشمل جميع الحالات الانفعالية من عواطف ورغبات وأهواء، وقام دافيد هيوم بتقسيم المدركات العقلية إلى:

1- الانطباعات وتتميز بالوضوح، القوة، الشدة، التأثير.

2- الأفكار وتتميز بأنها أقل وضوحا وضعيفة الأثر.

يقول زكي نجيب محمود:"الثانية صورة من الأولى لكنها محال أن تبلغ مبلغها في الوضوح، فالتفرقة إذا واضحة بين إحساسي بالشيء حين أكون على صلة مباشرة به وبين صورته أستعيدها في ذهني حين لا يكون الشيء نفسه قائما على مشهد مني أو مسمع أو ملمس....وإذن. ففي مستطاعنا أن نقسم إدراكاتنا العقلية قسمين، على أن يكون أساس القسمة هو درجة الوضوح وقوة الأثر، الانطباعات...الأفكار"[137].

ويقدم لنا مثال فالحب والعواطف والمشاعر تكون انطباعات عندما نمارسها وتتحول إلى أفكار عندما نستعيدها باعتماد المخيلة (صور ذهنية)، أي أن الفرق بين الانطباعات والأفكار هو فرق بين الاحساس بالشيء في حالة التواصل المباشر معه وفي حالة استرجاعه كذكرى(صورة ذهنية)، ويصل دافيد إلى المعادلة التالية: كل فكر يرد انطباعات وكل انطباعات ترد إلى احساس مباشر[138].

والأفكار المركبة في نظر دافيد هيوم إذا حللناها وجدنا أصلها انطباعات حسية، فمثلا تصور جبل من ذهب(معطى حسي)، ودليله من حرم حاسة حرم الأفكار، فلأعمى (فاقد البصر) لا يعرف طبيعة اللون، والأصم لا يعرف طبيعة الصوت، ولو افترضنا أنَّ الأعمى رد له بصره لتمكن من تركيب أفكار من انطباعات لم تكن

[137] - دافيد هيوم، رسالة في الطبيعة البشرية، ص107

[138] - المصدر نفسه، ص108

لديه، وحتى وان كانت الحاسة سليمة ولم تلتق بشيء فلا يمكنها أن تركب افكار(حاسة الذوق)، وحتى الحواس الباطنة فمن طبع على الكره لا يعرف عاطفة الحب[139].

لكن قد يحدث ونجد أفكار لا نستطيع ردها إلى طابعها أو أصلها الحسي فهي مجرد ألفاظ لا معنى لها، ومثل هذه الأفكار نجدها عند الفلاسفة الميتافيزيقين، لهذا أفكارهم غامضة، والفكر يصبح واضحا إذا رددناه إلى أصوله الحسية[140]، وهناك نوعين من الأفكار:

1-فكرة بسيطة: غير قابلة للتحليل مثل (اللون).

2-فكرة مركبة: يمكن تحليلها (البرتقالة: لون، طعم، شكل، حجم)

يقول زكي نجيب محمود:"الفكرة في رؤوسنا إما أن تكون بسيطة أو مركبة، والبسيطة هي التي لا يمكن تحليلها"[141].

لكن كيف نفهم الألفاظ الكلية المجردة وهي لا تشير إلى انطباعات حسية؟ مثل لفظ إنسان، هذه اللفظة في نظر دافيد هيوم لا ترد إلى الأفراد وإنما إلى المشترك بينهم، وينبغي أن تطلق على جزئياته، والأسماء الكلية كل منها يشير إلى صورة جزئية حسية، لكننا أمام إشكالية خطيرة هنا وهي تهديم المذهب من اساسه، لأننا في هذه الحالة مطالبون بتجاوز معطيات الخبرة الحسية المباشرة، لان لفظ إنسان متأتية من صورة جزئية ارتسمت في أذهاننا أو فكرة جزئية، وقولنا إنسان تشير إلى فرد بعينه ولا يمكن أن تطلق على الجميع، أي أننا عندما نقول إنسان فإننا نقصد فرد بعينه ولا نقصد الكل[142]، لكن كيف تركب الأفكار البسيطة في الذهن، يقول دافيد أن ترابط الأفكار يتم وفق قوانين(التشابه، التجاور زمانيا ومكانيا، العلة والمعلول).

فالفكرة تستدعي ما يشابها إذا وقعتا في زمن واحد أو في لحظتين متتابعتين أو في لحظة واحدة أو في مكان واحد أو في موضعين متقاربين، والفكرة تستدعي فكرة أخرى إذا كانت علة لها، أو معلولة لها، مثلا: رؤية صورة تستدعي صاحب الصورة لوجود تشابه، وذكر مسكن يستدعي السكن المجاور(تجاور مكاني)، والتفكير في الجرح

---

[139] – دافيد هيوم، رسالة في الطبيعة البشرية، ص108

[140] – المصدر نفسه، ص108

[141] –المصدر نفسه، ص109

[142] – المصدر نفسه، ص109

يستدعي التفكير في الألم لوجود علاقة علة ومعلول، ورغم تعاقب اللحظات والانطباعات الحسية، لكن ما هو سر الاعتقاد بثبات الأشياء (الهوية)؟ كيف أستطيع الحكم جازما أن الشيء هو هو مستمر الوجود رغم انفصالي عنه حسيا؟ زكيف أقول أن الشيء هو هو كلما تواصلت معه حسيا؟ السبب في رأي دافيد هيوم يعود إلى مبدأ العادة، لأنه لا الحواس ولا العقل يضمن لنا القول بثبات الأشياء وإنما العادة[143].

استبعد دافيد هيوم القول بوجود جوهر وراء الأعراض، وإنما العادة والتكرار يجعلاننا نعتقد بوجود هوية ثابتة.

النتيجة هي أن المعرفة أساسها الانطباعات الحسية فهي:"في جملتها مجموع ادراكات perception اي أفكار بلغة ديكارت أو معان بلغة لوك وباركلي، والادراكات منها انفعالات impressions ومنها أفكار أو معان thoughts or ideas ومنها علاقات relations بين المعاني بعضها والبعض وبينها وبين الانفعالات، فالانفعالت هي الظواهر الوجدانية الاولية، أو هي إدراكاتنا القوية البارزة، مثل انفعالات الحواس الظاهرة.(يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط1، 2012 ص)182والتفكير هو ربط فكرة بفكرة تقتضيها أو ربط فكرة بأصلها الخارجي، ويصبح التفكير عملية رياضية استنباطية، وليس استنباط فكرة من فكرة وإنما ربط فكرة بالواقع، وهناك نوعان من الفكر:

1- فكر نظري: صرف ويقيني النتائج لأنها مستنبطة استنباط صحيح من مقدمات، وهو تفكير عقلي خالص ويعيني توليد فكرة من فكرة.

2- عملي: فيه نطابق بين أفكارنا وواقعنا، ولا يوجد يقين فكل ما نقوله عن الواقع يوجد نقيضه ويخضع للعادة ولمبدأ الترجيح، (شروق الشمس) وهو تفكير حسي، والخبرة الحسية هي مصدر أفكارنا ومعارفنا. إذا:"الخبرة الحسية وحدها-لا التفكير العقلي الخالص- هو المصدر الذي نستقي منه علمنا بالواقع"[144].

استنتاج:

[143] - دافيد هيوم، رسالة في الطبيعة البشرية، ص110

[144] - المصدر نفسه، ص111

بعد التطرق إلى نظرية دافيد هيوم في المعرفة يمكن القول أن دافيد هيوم رد كل معارفنا إلى التجربة الحسية ورفض القول بوجود مصادر أخرى خارج الحواس، وحتى العقل يصبح في حالة انفعال وتلقي ولا يملك القدرة على انتاج المعرفة وإنما دوره التوليف بين معطيات الحس وإعادة تركيبها في صور مختلفة. كما رفض القول بوجود علاقة ضرورية بين العلة والمعلول ورد ذلك إلى العادة والتكرار، كما رفض القول بمبدأ الهوية أو بوجود جوهر وراء الأعراض. وبهذا الموقف يكون دافيد هيوم قد رفض الميتافيزيقا طالما لا يمكن تأسيس قضاياها تأسيسا تجريبيا. ويكون دافيد هيوم قد وضع حدود للمعرفة العقلية، لأن المواضيع التي لا نستطيع معرفتها تجريبيا أو حسيا لا يمكننا إثباتاه أو نفيها، فلا نستطيع معرفة ماهية النفس، ولا معرفة طبيعة حقيقة العالم ولا نستطيع معرفة ماهية الله، كل هذه القضايا تتجاوز حدود المعرفة الحسية والعقلية وبالتالي لا يمكن للإنسان أن يكون حولها انطباعات[145].

نقد وتقييم:

تجريبية هيوم لا تؤمن بالأفق النظري والعقلي، لأن العقل حسي لا يمكنه التجريد والتعميم، وتصبح البنية الابستيمولوجية لهذا العقل مستفادة من الواقع المباشر، وخطأ المذهب التجريبي الذي يمثله هيوم يكمن في اعتباره المعرفة حسية وفقط مستبعدا العقل في تحصيل المعرفة، لكن كيف نفسر ونؤول المعرفة الحسية وكيف نستنبط معانيها إذا لم يتدخل العقل.

ثانيا: تحليل العواطف:

يستعمل دافيد هيوم مصطلح العواطف لتطلق على كل أصناف الغرائز والدوافع النفسية والميول والرغبات والانفعالات (حب، كره...)، أما الشعور باللذة وبالألم فيدخل ضمن الانطباعات الحسية (الجانب الادراكي لا الوجداني)[146].

ويقسم العواطف إلى:

[145] – دافيد هيوم، رسالة في الطبيعة البشرية، ج2، الأهواء، ص24

[146] – زكي نجيب محمود، رسالة في الطبيعة البشرية، ص12

-الشهوات الفطرية ووينشأ عنها الكثير من المتع (الاستمتاع) وتشمل على:(شهوة الطعام، الجنس)، وهي لا تنبني على خبرات سابقة أو أولية، ويطلق عليها عواطف أولية.

-عواطف مؤسسة على الطبيعة البشرية تستمد من الخبرة الحسية (اللذة والالم). مثلا: الرغبة في لون معين من الطعام (نجد شهوة الطعام فطرية زائد خبرة).

-عواطف غير مباشرة(الحب، الكراهية، الزهد..)

-عواطف تنشأ عن تأملاتنا في الجمال، القبح، الذي يكون في الأفعال والأشياء[147].

والنتيجة: توجد عواطف أولية متصلة بالغرائز الفطرية (الجوع، الجنس). وعواطف ثانوية تستند إلى الغرائز لكنها ليست غريزية.

ثالثا: تحليل الأخلاق:

طرح دافيد هيوم سؤال تأسيسي في هذا الجزء من الرسالة وقد أعاد نشره في جزء مستقل ما هو الأساس الذي نقيم عليه أحكامنا الأخلاقية؟ أي هل حكمنا بأن الفعل شر أم خير فضيلة أم رذيلة يتاسس على المنطق العقلي أم على أساس الميول الوجدانية؟ هل الحكم يكون محل اتفاق كما هو الشأن في الأحكام الرياضية والمنطقية أم ذاتي محل اختلاف؟ وهل مثلا حكمنا على شيء بأنه جميل أم قبيح تابع لخبرتنا الحسية الشخصية أم تابع لطبيعة تنشأتنا الاجتماعية وكيفية تنمية حاسة الذوق فينا؟

يرى دافيد هيوم أن الطبيعة البشرية ليست فاسدة كما قالت الكنيسة والفلسفات السيكولائية، بل على العكس هي خيرة بالفطرة، وعلى النقيض من هوبز الذي قال أن الإنسان ذئب لأخيه الإنسان"[148].

الحكم الأخلاقي عند دافيد هيوم قائم على الذوق والعاطفة، والعقل يحلل الموقف للالمام بعناصره، ومن ثم تقبله أو رفضه، ولا يمكن القول أن الحكم الخلقي قائم على منطق العقل وحده فهذا أمر مرفوض، لأن المعرفة العقلية مجرد

[147] – زكي نجيب محمود، رسالة في الطبيعة البشرية، ص113

[148] – دافيد هيوم، رسالة في الطبيعة البشرية، ج2 في الاهواء، ص16

ادراك، والادراك وحده لا يقتضي عملا في حين الجانب الخلقي يقتضي ارادة وعمل، لذلك عندما نكون أمام حكم عقلي نقول (حق/باطل)، وأمام حكم خلقي (خير/شر)، وعندما نحكم على الفعل والفعل الاخلاقي يقوم على الواجب يجب أن تفعل أولا تفعل، ومصدر الواجب ليس العقل بل الاحساس بالرضى أو عدم الرضى، اللذة أو الألم، ويصبح الخير والشر مقولات فطرية (طبيعة بشرية) مثلها مثل السمع، البصر، لكن الفضيلة ليست فيما ينفع دائما.

أسس هيوم الأخلاق على الخير والشر بكونهما من قوانين الطبيعة البشرية، يقول:"بالاضافة للخير والشر، أو بكلمات أخرى الألم واللذة، تثور الأهواء المباشرة بصورة متكررة من باعث أو غريزة طبيعية، لا يمكن تعليلها بشكل دقيق، ولدينا من هذا النوع، الرغبة بايقاع العقاب بأعدائنا، والرغبة بالسعادة لأصدقائنا، والجوع، والشهوة الجنسية، وقليل من الشهوات الجسدية الأخرى، وتولد هذه الأهواء، بقول صحيح، الخير والشر، ولا تنطلق منهما، مثل الوجدانيات الأخرى"[149] .

خاتمة:

عمل دافيد هيوم في جزء العواطف والاخلاق على تعميم مبدئه الفلسفي وهو تأسيس الأخلاق على المبدأ الحسي (التجربة الشعورية) وكذلك العواطف هي مجرد تجارب شخصية باطنية، لكن هيوم تجاهل دور المجتمع في الحكم الأخلاقي كما لم يميز بين اللذات الحسية والعقلية.

نص"سيقر كل واحد منا بغير تردد بأنه ثمة فرق كبير بين ادراكات perceptions الذهن، عندما يشعر إنسان بألم الحرارة، أو بلذة الدفئ المعتدل، ثم عندما يستحضر بعد ذلك إلى ذاكرته هذا الاحساس Sontation. أو يستقبله بمخيلته، فهاتان الملكتان قد تحاكيان أو تنسخان ادراكات الحواس، ولكنهما لا تستطيعان أبدا بلوغ القوة والحدة التي للاحساس الأصلي، وغاية ما نقول عنهما حتى عندما تعملان بأقصى ما لهما من المتانة هو أنهما تمثلان موضوعهما على نحو فيه من الحياة، ما يكاد يجعلنا نقول إننا نحس به أو نراه: ولكنهما لا تستطيعان أبدا أن تبلغا هذه الذروة من الحدة بحيث تجعلان كل هذه الادراكات غير قابلة للتمييز بعضها عن البعض الآخر. إلا إذا الذهن مضطربا لسقم أو لجنون ألم به،...إن أشد الافكار حيوية تظل دون أبهت الاحساسات. يمكننا...أن

[149] – دافيد هيوم، رسالة في الطبيعة البشرية، ج2، الأهواء، ص26

نقسم كل ادراكات ذهننا إلى صنفين أو نوعين يتمايزان باختلاف درجات القوة والحدة في كل منهما، فاما أقلهما قوة وحيوية فتسمى عامة خواطر أو أفكار Ideas. وأما النوع الآخر نت الادرامات...فلنجوز لأنفسنا بعض الحرية لنسميها انطباعات Impressions...اذ أعني بلفظة الانطباع جميع ادراكاتنا الأكثر حياة، إذ نسمع، أو نبصر، أو نحس، أو نحب، أو نكره، أو نشتهي، أو نريد. ونحن نميز الانطباعات عن الأفكار. وهي الأقل حيوية ضمن الادراكات التي نعيها عندما نتفكر في تلك الاحساسات أو الحركات التي تقدم ذكرها ، ورغم أنه يبدو أن لخاطرنا هذه الحرية التي لا حد لها، فإننا، إذا ما فحصناه عن قرب، وجدنا أنه في الحقيقة رهين حدود ضيقة، وأن كامل هذه المقدرة الابداعية للذهن لا تتجاوزه قوة التركيب والنقل والزيادة من المواد التي توفرها لنا الحواس والتجربة، عندما تخطر ببالنا فمرة جبل ذهبي، فإننا لا نزيد عن ربط فكرتين قابلتين للارتباط هما فكرتا "الذهب" و"الجبل"، وقد ألفناهما من قبل ....وباختصار ، فإن كل مواد التفكير في مشتقة إما من احساسنا الداخلي، أو من احساسنا الخارجي، وبعبارة فلسفية، سأقول إن كل أفكارنا، وهي أضعف ادراكاتنا، هي نسخ من انطباعاتنا وهي أقوى تلك الادراكات، وحتى استدل على ذلك(اقدم الحجتان الآتيتان) أولا: إننا عندما نحلل أفكارنا، مهما كانت مركبة أو جليلة، نجد دائما أنها تنحل إل تلك الأفكار البسيطة التي نسخت عن سابق شعور أو احساس. وحتى تلك الأفكار التي تبدوا للوهلة الأولى أبعد ما يكون عن هذا الأصل، فإننا نكتشف بعد تدقيق النظر أنها انما اشتقت منه، ففكرة الله، بما هي موجودا لا حد لعقله ولحكمته ولخيريته، إنما تصدر عن التفكر في العمليات التي لذهننا نحن، والتوسيع اللامحدود لخصال الخيرية والحكمة تلك...ثانيا، إذا حدث، بسبب تعطل عضو من الأعضاء، أن انسانا ما لم يكن قادرا على احساس ما، فإننا نجد دائما أنه عاجز قليلا عن الأفكار المتعلقة بذلك الاحساس، فالأعمى لا يمكنه أن يكون أي فكرة عن الألوان، وكذلك الأصم، عن الاصوات"[150].

[150] – دافيد هيوم، تحقيق في الفهم البشري، ترجمة محمد محجوب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص39-45.

المحاضرة رقم2

قراءة في "رسالة في التسامح/Epistola de torantia / *la lettre sur la tolérance* " لجون لوك

جون لوك، رسالة في التسامح، ترجمة منى أبو سنة، تقديم ومراجعة مراد وهبة، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ط1، 1997.

مقدمة استشكالية:

نحاول مساءلة مفهوم التسامح مساءلة فلسفية من خلال رسالة التسامح للفيلسوف "جون لوك" بغية الوقوف على دور العقل الفلسفي ومسؤولياته التاريخية، لأنَّ العقل الفلسفي مطالب بالتموضع داخل الظواهر وممارسة النقد والتفكيك لفضح وتعرية القوى المنتجة للعنف، كما أنَّ العقل الفلسفي يملك قدرة نقل الثقافة من ضيق العنف إلى أفق التسامح والحوار والاعتراف، والعودة إلى "جون لوك" ضرورة فرضها الواقع اليوم، لأنَّه فيلسوف تأسيسي خاطب ضمير البشرية في كل زمان ومكان في محاولة منه لتأسيس ثقافة كونية تؤمن بالاختلاف والتعدد، كما تؤمن بضرورة ضبط العلاقة بين ما هو ديني وماهو مدني.

إنَّ عزاء البشرية اليوم في اعتقادنا يكمن في ضرورة العودة إلى الفلاسفة التأسيسيين، أمثال الانجليزي "جون لوك John Locke "(1632-1704م) لأنه فكر في أفق كوني شاعرا بمسؤولياته كمثقف ومفكر وفيلسوف اتجاه مجتمعاته واتجاه البشرية جمعاء. لهذا سنحاول التساؤل عن جدوى التفكر فلسفيا في مفهوم التسامح اليوم؟ وهل التفكر مع جون لوك في ظاهرة العنف التاريخي يساعدنا على فهم ظاهرة العنف الذي تعيشه المجتمعات المعاصرة؟ وكيف يمكن للفيلسوف مساعدة مجتمعاتنا على التحول من ضيق العنف إلى أفق الحوار والعيش المشترك في ظل الاختلاف والتنوع؟

أولا: في حدود العلاقة بين السلطة الدينية والسلطة المدنية:

يعتبر"جون لوك" من أكبر الفلاسفة الذين عملوا بروح مسؤولة على محاولة فهم الأسباب الحقيقة لظاهرة العنف والتطرف، لهذا وجدناه يطرح الأسئلة الحقيقية، أسئلة تجعل الكل يشعر بأنَّه مسؤول من موقعه، فالسياسي

مسؤول لأنَّه لا يعرف حدود سلطته ورجل الدين هو الآخر مسؤول لأنَّه لا يعي دوره الحقيقي، كما أنَّ المفكر مسؤول لأنَّه لم يسع في بناء الوعي القادر على التفكير عبر المسافات، فـ"لوك" اهتم بظاهرة الصراع الديني والعنف المترتب عن ذلك الصراع خاصة في انجلترا، والمعروف على "لوك" هو تعرضه للعنف من قبل السلطة الحاكمة، وهي سلطة مستبدة، فكان أن سافر –لوك– إلى هولندا ليكتب رسالته المشهورة:"رسالة في التسامح *la lettre sur la tolérance*)[151].

والدليل على مظاهر الاضطهاد والتضييق على حرية الفكر هو كتابة "لوك" رسالته باللاتينية في (1689 م) دون أن يظهر عليها اسمه، وفيها ركز على التسامح الديني رافضا استغلال الدين في الفضاء العمومي، كما رفض ممارسة أية سلطة دنيوية باسم الدين، واقترح ضرورة وضع حدود فاصلة بين السلطة الكنسية والسلطة المدنية، لأنَّ تداخل السلطتين واقتراب رجل الدين من رجل السياسة واندماجهما كان من أسباب العنف والتطرف وكل مظاهر الفساد، لهذا نجده يرفض أن تتبنى الدولة دين معين، لأنَّ حقيقة الدولة لا تتأسس على الحقيقة الدينية وإنما على حقوق المواطنين السياسية والاجتماعية والطبيعية[152].

والتسامح الديني يعني عدم تبني الدولة لأي دين، لا شكلا ولا مضمونا، وهذا لا يعني محاولة الغاء الدين وإقصائه من حياة الناس، وإنَّما عدم تبني آراء دينية في شؤون سياسية، بحكم أنَّ الظاهرة السياسية ظاهرة مشتركة، في حين الظاهرة الدينية ظاهرة فردية[153]، لكن هذه المواقف عرضت "لوك" لجملة من المضايقات والانتقادات مما اضطره إلى اعادة كتابة نص ثان حول التسامح في(1690م)، ونص ثالث في(1692م)، وفي هذه النصوص يقر "لوك" بأنَّ دلالة مصطلح التسامح لا تلتقي والاعتقاد في الحقيقة المطلقة، بحكم أنَّ الاعتقاد في المطلق هو أقرب إلى الدوغما منه إلى التسامح الحقيقي، وهذا يفيد بأنَّ "لوك" أراد أن يعيد بناء دلالة مفهوم التسامح لا بمعناه الديني السائد وإنما بمعناه الفلسفي والسياسي.

---

[151] –جون لوك، رسالة في التسامح، ترجمة منى أبو سنة، تقديم ومراجعة مراد وهبة، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ط1، 1997، ص07

[152] –جوزيف لوكلير،تاريخ التسامح في عصر الإصلاح، ترجمة جورج سليمان، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، 2009م، ص19.

[153] – جون لوك، رسالة في التسامح، مصدر سابق، ص07.

ويكون بهذا –لوك– قد مهد لفكرة تحول البشرية من التسامح الديني إلى التسامح السياسي، لأنَّ التسامح بمعناه الديني لم يتمكن من تقليص الدوائر المنتجة للعنف بقدر ما ساهم في اتساعها، في حين الدلالة التي يقدمها "لوك" للتسامح بمعناه الفلسفي والسياسي هي التي تمكن الشعوب من تقليص دوائر العنف وتؤسس للتعايش في ظل المختلف والتعدد العقدي والديني، كما أنَّ التسامح بمعناه الديني قد ساهم في انتاج ما يسمى بعلم اللاهوت المسيحي الذي هو بدوره ساهم في بلورة مفهوم دوغمائي للدين وللتدين، لأنَّه اهتم بتحديد مميزات المؤمن وصفاته عبر سلوكيات وطقوس، وفي المقابل حدد صفات ومميزات الكافر أو غير المؤمن، وبهذا الاجراء يكون قد أبدع معايير لتصنيف الناس، وكأنَّ الإيمان ينبغي أن يمر عبر اللاهوت المسيحي، وإذا لم يمر عبر الكنيسة صار إلحادا وخروجا عن الملة والدين الحقيقي[154].

وهذه الدلالة (اللاهوتية) لا تعبر عن حقيقة التسامح بقدر ما تعبر عن اللاتسامح، لأنَّ التسامح الحقيقي هو الذي يتأسس على منطق احترام الآخر المغاير في مستوى الرؤية والاعتقاد والتصرف والتفكير وأساليب العيش، إنَّه ببساطة قبول المختلف كما هو دون محاولة اختزاله في قوالب لغوية أو سلوكية معينة، فكل محاولة من هذا القبيل تخرج صاحبه من دائرة التسامح وتجعله على حافة اللاتسامح، فالتسامح يقتضي الاعتراف بالآخر وبثقافته المغايرة وبجنسه وبعرقه وبانتمائه دون تحقير ولا إقصاء، لكن ليبلغ الفرد هذا المستوى من التسامح أو تبلغ المجتمعات هذا المستوى من التسامح فينبغي العمل على تنشئة الأفراد على منطق الاختلاف والتعددية والثقافة النقدية في إطار إيتيقي يضمن للجميع حق الاختلاف والتباين دون الاعتقاد في امتلاك الحقيقة.

إنَّ "جون لوك" الفيلسوف التأسيسي والمجدد قد انتبه إلى ضرورة الخروج بمفهوم التسامح من دلالته السلبية التي اكتسبها من الفضاء الديني كما شاع عند "كالفن" Calvin إلى دلالته الفلسفية والسياسية، لهذا عمد إلى تتبع المفهوم في مختلف الأديان بما في ذلك التوراة والإنجيل والإسلام ليكتشف أنَّ الأمر رهيب حد لا يطاق، فكل الأديان في نظره توظف اللاتسامح بدل التسامح، لأنَّها تدور في فلك علم العقيدة أو اللاهوت الذي يفترض معايير إذا توفرت في الفرد صار مؤمنا وإذا لم تتوفر صار كافرا، والخروج عن الدين يقابل بالعقاب أو بالنبذ اجتماعيا وإما بالقتل كأقصى مظاهر النبذ والإقصاء، وفعلا تم تكفير العلماء والفلاسفة باسم علم اللاهوت

[154] – المصدر نفسه، ص08.

الإسلامي أو علم اللاهوت المسيحي، والشواهد الدالة على ذلك في التاريخ كثيرة، فمثلا تم نبذ "غاليليو Galileo Galilei "(1564-1642م) وقتل "جيوردانو برونو *Giordano* Bruno "(1548-1600م)، وإقصاء "ابن رشد"(1126-1198م) وتكفيره، وإعدام "الحلاج"(858م-922م)، والظاهرة لم تقتصر على ثقافة دون أخرى وإنمَّا هي ظاهرة عرفتها كل المجتمعات وفي كل الأزمنة[155].

ثانيا: الفيلسوف والخروج من ضيق العنف:

إنَّ العودة إلى النصوص التأسيسية هو الرهان الذي نراهن عليه للخروج من حالة الاحتباس الفكري الذي صرنا إليه، ومن حالة القصور العقلي الذي نعانيه، ومن العجز النفسي الذي يسيطر علينا، إنَّ عزاءنا اليوم يكمن في قدرة الفلاسفة على العودة إلى مرحلة ما قبل التسامح، إنها عودة عبر الانتروبولوجيا(Anthropologie) التي تسمح للباحث الإمساك بالأسباب الفعلية والفاعلة لظاهرة العنف بكل أشكاله، بعيدا عن الوصفات الأيديولوجية التي ساهمت في تعميق المشكلة، عندما تقوم بإلصاق العنف بثقافة وتنفيه عن أخرى.

لهذا اللجوء للفلاسفة ما هو إلاَّ محاولة للبحث عن مكان محايد يتخذ نفس المسافة من كل الثقافات وكل المجتمعات وكل الأديان، فالفيلسوف يقول لنا أنَّ كل الثقافات كانت متعصبة ومارست العنف، فقد عرفت أوربا المسيحية ما يعرف بمحاكم التفتيش وهي رمز للاضطهاد والتضييق على الحريات والعقل الحر، كما عرفت الثقافة الإسلامية ظاهرة التكفير فقد كفر "ابي حامد الغزالي" بعض الفلاسفة أمثال: "الفارابي" و"ابن سينا"، كما نبذت الثقافة الإسلامية "ابن رشد" ورمته بالانحراف والخروج عن دين الحق[156].

وكل الممارسات التي مورست ضد العقل وضد الفكر الحر وضد المختلف ما هي إلا تعبير عن ضيق في الافق الثقافي، وهو أفق محكوم بدوغما (Dogma) احتكرت الحقيقة وتنكرت لغيرها، وبأيدولوجيا(Idéologie) زيفت الوعي وسلبته حق الخروج من ذاته ليلتقي ذوات مغايرة، فالدوغما تعبير عن

---

[155] – المصدر نفسه، ص12.

[156] – المصدر نفسه، ص12.

ثبات وضع ورفض كل محاولات تغييره أو إصلاحه، وهذا ينسحب على الدوغما التي سيطرت على التاريخ الكنسي لأوروبا، فبمجرد ظهور حركات الإصلاح في القرن السادس عشر تم فك الرباط بين الكنيسة والواقع الذي تنتمي إليه، فخرج المجتمع الأوروربي من ذاته إلى ذات مغايرة وهي ذات برجوازية ليبيرالية ستصنع التاريخ الكوني، مما يعني أنَّ خروج المجتمع من سلطة الدوغما الدينية أو السياسية مرهون بتحرير الوعي من كل الخرافات والأساطير على الطريقة "الديكارتية"[157]، أو الطريقة "البيكونية"[158] ، تلك الأوهام التي تقبع في ما وراء الوعي وهي قوى لا معقولة ينبغي وعي أشكال حضورها وتأثيرها في رؤيتنا للعالم[159].

إنَّ لحظة تشكل الوعي بخطورة الأوهام التي صارت دوغما موجهة لرؤيتنا، هي نفسها اللحظة التي ستسير فيها البشرية في التاريخ من المطلق إلى التسامح بكونه إنساني، لكن فعل الخروج يقتضي عقل جريء قادر على تفكيك الوضع وإعادة بنائه على أصول عقلانية، وهذا العمل هو الذي قام به "جون لوك" في رسالته حيث بدأ بتفكيك ظاهرة التدين الكنسي ليقف عند حقيقة الممارسات الدينية المزيفة لكنها تدعي الحقيقة، فـ"لوك" لاحظ بأنَّ كل الفرق الدينية تدعي الحقيقة وتتهم باقي الفرق الدينية بالهرطقة والبعد عن الدين الحقيقي، ومثل هذه التصرفات لا تعبر عن التدين الحقيقي وإنَّما هي تكشف عن أنانية ورغبة في التسلط على الغير لكن تحت غطاء ديني، وحب السيطرة والتسلط يعتبرها "لوك" أمور طبيعية ينبغي تهذيبها، فعبر الحب يمكن السيطرة على الأنانية، لأنَّ الحب مرهون بالغير، فحب الله يغنينا عن الكثير من الشهوات ويوجه رغباتنا في خدمة غيرنا، والتجرد من فضائل الحب والخير والتواضع يخرجنا من مملكة الحق ويرمي بنا في مملكة التعاسة، والخروج مشروط بمعرفة حقيقة الدين، يقول لوك:"الدين الحق لم يتأسس من أجل ممارسة الطقوس ولا من أجل الحصول على سلطة كنسية، ولا من أجل ممارسة القهر، ولكن من أجل تنظيم حياة البشر استنادا إلى قواعد الفضيلة والتقوى"[160].

---

[157]– René Descartes, Discours de la méthode, pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences,
Librio, Flammarion, paris, 2013. P22-44

[158] – F. Bacon, Novum Organum (1620), Introduction, traduction et notes par M. Malherbe et J.-M. Pousseur, Paris, PUF (Epiméthée), 1986.p145-167

[159] – جون لوك، رسالة في التسامح، مصدر سابق ، ص14.

[160] – المصدر نفسه، ص19.

المؤمن الحقيقي هو الذي يملك القدرة على تطهير نفسه من الشهوات والرغبات وتربيتها على الفضيلة وحب الغير، لأنَّ الاهتمام بتطهير الذات وخلاصها الروحي سيؤدي بنا إلى الاهتمام بالغير والعمل على خلاصه، لكن إذا كان الإنسان غير صادق مع نفسه فيصعب عليه أن يكون نموذجا لغيره في الإيمان، وهنا يتساءل "لوك": كيف يمكن للذين يقومون بممارسة العنف أن يكونوا مدافعين عن الدين الحق أو متحدثين باسمه؟[161]

ويجيب إنَّ الدين الحق لا يسمح بممارسة الظلم ضد من لم يلتزم بتعاليمه ويمارس طقوسه، بل الدين الحق هو فضاء يضمن لمخالفيه كل الحقوق وكل الحريات ولا يسمح بالاعتداء عليها، لكن الواقع الذي يتحدث عنه "لوك" مختلف تماما، لأنَّه اكتشف أنَّ هناك من يمارس كل أنواع الرذيلة والفساد الأخلاقي باسم الدين، حيث يتم التركيز على الممارسات الطقوسية دون التركيز على السلوكيات والأفعال وما يترتب عنها من شرور ومآسي وإيذاء الغير، فلا يتم محاسبة المنحرفين أخلاقيا في حين يتم محاربة الأديان المخالفة، فالدين الحقيقي يحثنا على ضرورة محاربة الانحلال الأخلاقي ولا يحثنا على نبذ الأديان المغايرة، لكن واقع الأمر عكس ذلك يتم اختلاق حروب عدائية بين الأديان حتى وإن كانت توحيدية رغم اتفاقها في البعد الأخلاقي وهذا يدخل في دائرة تزييف وتشويه حقيقة الأديان.

يرفض "لوك" استعمال العنف والقوة لإكراه الناس على دين معين أو معتقد ما، فالدين الحقيقي لا يسمح بتعنيف الناس وإجبارهم على معتقد وطقوس معينة، لكن يجيز استعمال أدوات بديلة مثل الحوار والإقناع وهذا هو منهج الأنبياء والرسل، فالأنبياء والرسل في نظره كانوا مؤدين بجنود من السماء لكنهم لم يلجئوا للعنف ولا حثوا عليه، بل كانت رسالتهم السلام الدائم لكل الإنسانية. يقول:"إنَّ التسامح بين أولئك الذين يعتقدون عقائد مختلفة في أمور الدين يتسق تماما مع العهد الجديد الذي أتى به السيد المسيح، كما يتماشى مع مقتضيات العقل الإنساني الحق"[162].

وعلى هذا المنوال ينبغي الانتباه إلى قيمة التسامح اليوم، لكن "جون لوك" ينبهنا إلى أمر خطير وهو إمكانية ارتكاب جرائم في حق الإنسان باسم التسامح أو باسم الدين الحق، فالصنف الأول يلجأ إلى العنف تحت

---

[161] – المصدر نفسه، ص20.

[162] – المصدر نفسه، ص23.

غطاء المحافظة على المصلحة العامة، وهذا ما يقوم به رجال الساسة المستبدون تحت لواء الطاعة للحاكم، أما الصنف الثاني فهم الأرثوذكسيون الذين يمارسون العنف ضد المعتقدات المغايرة بدعوى الدفاع عن الدين وحمايته من التشويش الذي يمارسه العقلانيون الذين يدعون إلى ممارسة فعل التأويل، فقد تلجأ بعض الفرق الدينية إلى توظيف بعض النصوص الدينية لشرعنة العنف وتبريره تحت لواء الاخلاص لله، والأرثوذكسية ليست خاصة بثقافة معينة وإنَّما هي صفة توفرت عليها كل الثقافات قديمها وحديثها، ولتجنب كل هذه المزالق يدعونا "لوك" إلى ضرورة التمييز بوضوح ودقة بين الفضاء السياسي والفضاء الديني، يقول:"ينبغي التمييز بدقة ووضوح بين مهام الحكم المدني وبين الدين، وتأسيس الحدود الفاصلة والعادلة بينهما، وإذا لم نفعل هذا فلن تكون هناك نهاية للخلافات التي ستنشأ على الدوام"[163].

إنَّ هذه النتيجة التي توصل إليها "لوك" ما هي إلاَّ محصلة دراسته للعلاقة بين الدين والسياسة، فكلما تحالفا إلا وحدثت انحرافات خطيرة كان من منتائجها العنف بكل أشكاله، لهذا ضرورة التمييز بين السلطتين يبدأ من تحديد ماهية كل سلطة في عملية رسم الحدود بينهما من جهة وتحديد أشكال التفاعل من جهة ثانية، فماهية الدولة تكمن في أنها تجمع بشري تأسس على مصلحة مشتركة، وهي الحفاظ على الحقوق الطبيعية والمدنية في اطار التوافق، هذه الحقوق والواجبات تم مأسستها في شكل قوانين ملزمة لكل أفراد المجتمع، والإخلال بها يؤدي إلى اضطراب المجتمع وعدم تماسكه، لهذا قوة الدولة تكمن في مدى التزام أفرادها بالقوانين المنظمة والالتزام يقتضي تشكيل الوعي بقيمة الالتزام بتلك القوانين وبخطورة التمرد عليها، والالتزام صار مؤشرا من مؤشرات المواطنة(La citoyenneté) في أي مجتمع، فإذا انخفضت درجة الالتزام ضعف الشعور بالمواطنة والانتماء.

وإذا كانت الدولة المدنية(Etat civil) نتاج عقد تشاركي فإن السلطة مطالبة بضرورة تطبيق القوانين بكل صرامة على الجميع دون تمييز حتى على من يطبق القانون ينبغي أن يخضع لسلطة القانون ويمتثل لها، لكي تضمن الاستقرار واستمرار المجتمع في التطور، ولكي يستطيع الحاكم تطبيق القانون ينبغي أن يستمد مشروعية حكمه من مواطنيه وإرادتهم، وعليه أن يسخر كل السلطات المدنية في خدمة مصالح الناس ورعايتها وتطويرها وتنميتها كلما اقتضت الحاجة، ولا ينبغي أن تمتد إرادة السلطة السياسية إلى الجانب الروحي أو الخلاص

[163] – المصدر نفسه، ص23.

الديني، وقد لخص لنا "لوك" جملة الاعتبارات التي لا تسمح للسلطة المدنية والسياسية التدخل في قضايا الدين وهي:

أولا- الخلاص الروحي(الديني) ليس من صلاحية السلطة السياسية ولا من صلاحية السلطة الدينية، لأنَّ الحاكم ليس مفوضا من الله كما كان يعتقد(الحكم التيوقراطي)، فالله في نظر "لوك" لم يمنح هذه السلطة لأية جهة كما لم يكلف إنسان بهذه المهمة، لأنَّه لا يجوز أن يفرض الله دينه بالقوة على الناس، كما لا يعقل أن يمنح الناس مثل هذه السلطة لحاكم ليقوم بدور الله في الأرض، وبحكم أنَّ الإنسان يتمتع بكامل الحرية فلا يعقل أن يرهن مصيره بيد غيره، كما أنَّ الاعتقاد هو موضع الاقتناع العقلي والاطمئنان النفسي[164] ، وليس مجرد طقوس ظاهرية تمارس، يقول:"إنَّ جوهر الدين الحق وقوته يكمنان في القدرة على اقتناع العقل اقتناعا جوانيا شاملا، كما أن الإيمان لا يصبح إيمان دون اعتقاد"[165] ، إذا الاعتقاد ينبغي أن يتأسس على قناعة وعلى يقين في الله، أما الممارسات الطقوسية فلا تعبر عن تدين حقيقي فقد تعبر عن نقيض ذلك.

ثانيا- دور السلطة المدنية هو الحكم على الممارسات السلوكية ومراقبتها في أطر قانونية ومؤسساتية، ولا ترقى الرقابة إلى درجة مراقبة الاعتقاد، لأنَّ الاعتقاد أمر باطني وهو موضع الاقتناع العقلي، والعقل لا يرضى بالضغوطات الخارجية لتغيير قناعته، وهذا لا يمنع السلطة السياسية من محاولة توجيه سلوكات الناس عبر التربية والوعظ والحجج العقلية، لكن لا يرقى الأمر لحد التدخل في معتقدات الناس، يقول:"إنَّ سلطة الحاكم لا تمتد إلى تأسيس أية بنود تتعلق بالإيمان أو بأشكال العبادة استنادا إلى قوة القوانين. ذلك أنَّ القوانين تفقد سلطتها إذا لم تقرن بالعقوبات"[166]. فالسلطة المدنية مطالبة بتطبيق القوانين والسهر على ذلك، لأنَّ عدم تطبيق القوانين والتساهل في تطبيقها أو تطبيقها بمحاباة، يؤدي إلى ضعف الدولة ومن ثم تفكك المجتمع وتأخره.

ثالثا- قدرة الحكام على اقناع الناس لا تكسبهم حق العناية بخلاصهم الروحي، وحتى وإن افترضنا أنَّ هناك دين واحد لمجتمع معين، فهذا بدوره يؤدي إلى حروب بين المجتمعات، لأنَّ فرض دين معين يعني أن باقي الأديان

---

[164]- Paul Ricœur, la critique et la conviction, Calmann-Lévy, Paris, 1995, p20-37.

[165] – جون لوك، رسالة في التسامح، مصدر سابق، ص25.

[166] – المصدر نفسه، ص26.

مزيفة، وهذا من شأنه يفضي إلى أنَّ هناك مجتمع يملك الحقيقة وغيره لا يملكها، ومثل هذه الثقافة تؤدي إلى العنف بين المجتمعات وتزيد في تباعد المسافات بدل تقليصها، لهذا الحل يكمن في تحييد السلطة المدنية عن الشأن الديني لتتمكن من خلق إمكانات التعايش بين أفراد المجتمع الواحد في اطار الحقوق والواجبات والمواطنة، والتعايش الكوني في أفق إنساني.

– في ماهية السلطة الدينية وحدودها:

وبعدما حدد "لوك" ماهية الدولة المدنية وبين حدود السلطة السياسية ينتقل ليحدد ماهية السلطة الدينية وحدودها، فالسلطة الدينية(Autorité religieuse) والمجسدة في الكنيسة ما هي إلا فضاء تلتقي فيه جماعة لعبادة الله، لكن هذا اللقاء قائم على حرية الاعتقاد رغم وحدة السلوك والطقوس الممارسة، وهذا لا يعني أنَّ الانتماء لمعتقد يخضع لسلطة الوراثة فكل فرد له كامل الحرية والإرادة في الانتماء أو عدم الانتماء لمعتقد ديني أو طائفة دينية معينة، واختيار الانتماء مبني على أمل الخلاص، لكن إذا اكتشف الفرد أخطاء في الممارسة الدينية لتلك الفرقة أو تناقضا في الرؤية فينبغي أن تترك له كل الحرية للخروج منها، لأنَّ الاعتقاد أمر فردي لا جماعي، والجماعة الدينية لا تملك الحق في التشريع للحياة المدنية رغم أنَّها تملك الحق في تنظيم مؤسستها الدينية[167]. وكل مؤسسة دينية تملك سلطة فرض قوانينها على من اختارها بحرية، لأنَّ عدم الالتزام بالقوانين سواء في المؤسسة الدينية أو السياسية سؤدي إلى الفوضى. لكن يرفض "لوك" فرض تأويلات رجل الدين على معتنقي ذلك الدين، بكونها الفهم المطابق للمقاصد الإلهية، فمثل هذه التصرفات لم ترد في الأديان الحقيقية، كما لا يجوز للسلطة الدينية ممارسة العقاب مهما كان شكله ومهما كان نوعه، لأنَّ غايتها تتجاوز الغايات الدنيوية.

والسلطة الدينية يمكنها اعتماد وسائل بديلة عن القوة والتعسف مثل النصيحة والحوار والإقناع، وإذا لم تفلح تلك الوسائل في رد المنحرفين قد تلجأ إلى النبذ الاجتماعي كأقصى عقاب، ولكن هناك طرائق بديلة مثل التسامح، لكن ماحقيقة التسامح وماهي حدوده؟ السلطة الدينية وبحكم الواجب مطالبة بعدم استغلال أتباعها أو مريديها لأية غرض مادي كان، كما أنَّها وبحكم واجب التسامح مطالبة بالسماح لأي إنسان أراد الدخول أو الخروج من الدين متى شاء، ولا ينبغي أن تمارس ضده لا العنف المعنوي ولا العنف المادي، ولا يجوز في رأي "لوك"

[167] – المصدر نفسه، ص28.

استخدام العنف من طرف إنسان إلا إذا كان ردا على عنف غير مشروع، كما أنَّ واجب التسامح لا يسمح بالحقد على غير المنتسبين لنفس الدين أو الفرقة الدينية، لذلك ينبغي احترام الحقوق المدنية(Droits civils) لكل فرد وعدم المساس بها مهما كان اعتقاده ومهما كان انتماؤه، ولا ينبغي معاقبة المنحرفين دينيا حتى وإن كنا نحرص على مصلحتهم من منطلق خوفنا على مآلاتهم الأخروية، وهذا ما يطلق عليه "جون لوك" بالتسامح بين الأفراد والتسامح بين المعتقدات الدينية، لهذا كل سلطة دينية مطالبة بمراعاة السلام والعدالة والصداقة، كما أنَّ الأفراد مطالبون بمراعاة تلك القيم والفضائل فيما بينهم[168].

ويذهب "لوك" أبعد في تحليله لطبيعة الصراعات الدينية باسم الدين الحق، ليصل إلى قناعة وهي أنَّه لا يجوز لأي دين كان احتكار الحقيقة، كما لا يجوز اقصاء الأديان المغايرة بدعوى أنَّها أديان محرفة أو تم تشويهها، لأنَّ كل الأديان تلعب نفس الدور عندما تمركز الحقيقة في رؤيتها وفي تصورها، لهذا يؤكد "لوك" على أنَّ أعنف الناس هم أولئك الذين يَدَّعُون الدفاع عن الله وعن دينه الحق، لأنَّه إذا توفرت لهم القوة ومنحت لهم السلطة تنكروا للفضائل من تسامح ومحبة ومارسوا أبشع أنواع العنف، أما إذا سلبوا القوة فإنهم ينزعون إلى العيش بسلام مبشرين بالتسامح والعدالة، ولوضع حد لمثل هكذا تصرفات يرى "لوك" ضرورة احترام الحقوق المدنية من قبل السلطتين الدينية والمدنية وعدم استعمال العنف باسم الدين، والتاريخ أثبت بأنَّ الدين لا يمكن أن ينتشر بحد السيف، ولا بمنطق القوة والإكراه.

وكلما مضى "لوك" في تحليله كلما أكد على ضرورة عدم تدخل السلطة الدينية في الحياة المدنية، لأنَّ هناك تمايزا واضحا بين السلطتين من حيث الغايات والأهداف، وأيَّة محاولة للخلط بينهما تؤدي إلى العنف المنفلت الذي يصعب السيطرة عليه، لهذا كل الأديان وكل الفرق الدينية مطالبة برفع شعار التسامح والمحبة مع المختلفين دينيا، ويتأسف "لوك" من تصرفات العامة، فعندما يسيء الجار لجاره أو يقوم أحد بإتلاف ممتلكات العامة ويأتي فعل لا أخلاقي مثل السرقة أو الزنا فلا يثور أحد ضد هذه السلوكيات بدعوى أنَّه حر، ولكن إذا لم يؤدي فرد الطقوس الدينية أو منع أبناءه من تأديتها تثار ثائرة الجميع لحد الذعر والغضب، ويصبح الكل مهيأ للانتقام من تلك الجرائم، هذا يعني أنَّ رجال الدين لم يقوموا بدورهم على ما يرام، وهو النصح والتوجيه وتقليص

[168] – المصدر نفسه، ص33.

دوائر العنف من خلال تربية الناس على الاعتراف بالعقائد المختلفة، لهذا لا ينبغي وضع القوة في يد رجال الدين فهذا شأن السلطة السياسية[169].

يقر في حديثه عن علاقة السلطة الدينية بالسلطة السياسية "لوك" بأنَّ السلطة الدينية كانت خاضعة لمؤثرات السلطة السياسية وليس العكس، فرجال الدين كانوا يغيرون قوانين الإيمان بسهولة ويكيفونها حسب مزاج الحكام، خاصة في انجلترا في عهد "هنري الثامن" و"إدوارد السادس" و"ماري" و"إليزابيث"، محاولين فرض تصور معين للإيمان متجاهلين بأنَّ الإيمان يقتضي الحرية، لكن هذا لا يعني أنَّ السلطة الدينية قادرة على تأسيس دولة مدنية، فكل المجتمعات رغم أنَّها مزجت ثقافتها بتعاليم دينية إلاَّ أنَّها ظلت محافظة على نظامها القديم، وحتى المسيح لم يؤسس دولة وإنَّما علم الناس الفضائل الأخلاقية وكيف ينبغي أن يعيشوا الحياة في اطار الاحترام والتسامح المتبادل، كما أنَّه لم يمل على الناس شكل الحكم السياسي الذي ينبغي إتباعه، لأنَّ الإنسان هو السلطة العليا والمطلقة للتشريع، لكن هذا لا ينفي عنه الطبيعة الاجتماعية التي تقتضي العيش المشترك(Vivre ensemble) وفق رؤية معينة يتم مأسستها[170].

ولكي يستمر المجتمع السياسي لابد على الحاكم من أن لا يتسامح مع المواقف والأفكار المضادة للإنسانية، كما لا ينبغي عليه التسامح مع رجال الدين الذين لا يتسامحون مع الأديان الأخرى، كما لا ينبغي التسامح مع من ينكرون وجود الله، لأنَّ إنكار الله على مستوى الفكر قد يسهم في تفكيك وحدة المجتمع[171]. ولكن هذا لا يعني اجبار الملحد عن دين معين، لأنَّ الدين الحقيقي قائم على مبدأ الحرية، لهذا ضرورة تطبيق مبدأ العدالة، فكل المجتمعات التي تسود فيها العدالة هي مجتمعات متماسكة ومستقرة، أمَّا المجتمعات التي يسودها الظلم فهي أقرب إلى الحروب والاضطرابات، فكل ظلم يولد أفكار مناضلة ضده، و"لوك" يرى أنَّ أغلب الصراعات تحدث تحت غطاء ديني، لكن حقيقة تلك الصراعات لادينية وإنَّما سببها الاضطهاد والظلم، فالقهر هو أكبر قوة يمكن أن تجمع وتوحد الناس[172].

---

[169] – المصدر نفسه، ص38.

[170] – المصدر نفسه، ص52.

[171] – المصدر نفسه، ص57.

[172] – المصدر نفسه، ص60

إذن التسامح بمعناه الفلسفي صار ضرورة اليوم، لأنَّ الدلالة التي يعطيها "لوك" لمصطلح التسامح يمكن استغلالها في مساعدة مجتمعاتنا اليوم على الخروج من أزمة الصراعات بكل أشكالها الدينية والسياسية والعرقية والفكرية، بحكم أنَّ التسامح الحقيقي يتأسس على مبدأ الاعتراف المتبادل بالحق في التنوع والاختلاف في الرؤية، لهذا دلالة التسامح بمعناها الفلسفي هي تعبير عن تحول وتطور وتغير في معنى التسامح الذي بدأ دينيا داخل فضاء محدد، لكن إذا خرجنا من دائرة الفضاء الديني نقع في نقائض التسامح من عنف وإرهاب وتطرف، ولا شك أنَّ التحول الذي عرفته المجتمعات الغربية خاصة في القرن الثامن عشر والتاسع عشر وهو عصر أطلقت عليه عدة تسميات: عصر العقل، التنوير(Lumières)، الأنوار، الحداثة(La modernité)، الإنسان، النقد، الثورات المعرفية والتقنية، وغيرها من التسميات، كان لهذا التحول تأثير كبير على دلالة التسامح، لأنَّ البشرية كانت تتجه صوب الحرية والعقلنة والمساواة وحقوق الإنسان والكونية، والمواطنة العالمية(Citoyenneté mondiale).

الخاتمة:

– إنَّ العودة إلى الفيلسوف "جون لوك" بكونه فيلسوف تأسيسي تساعدنا على فهم ظاهرة العنف العالمي باسم الدين، لأنَّ الفيلسوف يملك الجرأة على نقد الظاهرة وتفكيكها من الداخل والكشف عن القوى الفاعلة والتي لا تفصح عن ذاتها إلاَّ عبر النقد المسؤول.

– نبهنا جون لوك إلى ضرورة اعادة بناء العلاقة وضبطها بين السلطة الدينية والسلطة السياسية لتجنب العنف باسم امتلاك الحقيقة.

– الدولة المدنية لا ينبغي أن تتأسس على أرضية لاهوتية ولا على منطق التسيير المشترك للشأن السياسي والاجتماعي بين السلطة الدينية والسلطة السياسية، وإنما تتأسس على منطق العدالة الاجتماعية في اطار تكافؤ الفرص للجميع.

– التحول من ضيق العنف والإقصاء إلى أفق الحوار والاعتراف مرهون بإعادة تأسيس الثقافة على مبدأ الاختلاف والتعدد والتنوع.

– نحن بحاجة إلى التواصل مع الفلاسفة التأسيسيين ونصوصهم لفهم الواقع المأزوم في أفق تاريخي معقلن.

المحاضرة رقم3

قراءة في كتاب إيدموند هوسرل، الفلسفة علما صارما، ترجمة محمود رجب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، La philosophie comme Science rigureuse, Paris, PUF1.2002

أولا:مكانة الكتاب فلسفيا:

يعد كتاب هوسرل "الفلسفة علما صارما" من أهم الأعمال المتميزة، وقد أطلق عليه الشراح "مقال اللوغوس" نسبة للمجلة التي نشر فيها المقال وهي مجلة(logos) التي نشر فيها سنة (1910) في العدد الأول، ويعتبر هذا المقال من أهم ما كتب هوسرل، لان البعض اعتبره بمثابة بيان تأسيسي للظاهريات(الفينومينولوجيا)، كما تكمن أهمية هذا المقال في أنه يعد بمثابة تحول في فلسفة هوسرل من "الأبحاث المنطقية"(1901/1900)، وفيه أعلن عن أسس الفينومينولوجيا الوصفية، ثم يأتي كتابه (الافكار)(1913) وفيه قدم الفينومينولوجيا على أنها فلسفة ترنستدتالية.

والمقال يعد بمثابة حلقة وصل بين فترتين أو لحظتين من مسار هوسرل الفكرية[173]. ولعل قيمة المقال تكمن في اثارته لسؤال المنهج في الفلسفة مقارنة بالعلم انطلاقا من احترام كل تاريخ الفلاسفة، وقد انطلق هوسرل في التأسيس من الرؤية الافلاطونية، الديكارتية، البرنتانية(برينتانو)، وفعلا استند هوسرل على جهاز مفهومي يجمع فيه بين بعض مفاهيم أفلاطون مثل الماهية والجدل، ومفاهيم ديكارتية مثل مفهوم الشك Doute والذاتية Subjectivité والأنا المفكر الواعية، ومفاهيم برينتانو مثل: مفهوم القصدية ومفهوم التمثل Répresentation. وعمل هوسرل على تأسيس فلسفة انطلاقا من التفكير ضد تاريخ الفلاسفة تحت شعار العودة إلى الأشياء ذاتها[174].

[173] – إيدموند هوسرل، الفلسفة علما صارما، ترجمة محمود رجب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2002، ص05

[174]– husserl e, idées de la phénomenologie, ciq leçons,tr pare lowit e, puf,1993, p60-64

ثانيا: بين الفلسفة والعلم:

يتناول الفيلسوف هوسرل طبيعة الفلسفة مقارنة بالعلم مستثمرا في تاريخ الفلسفة، محاولا ربط الفينومينولوجيا بالأفكار السابقة عنها أو الممهدة لها، وينطلق من تصور افلاطون وديكارت للعلم، فإذا كان العلم في التراث الأفلاطوني يعني العلم المطلق أو المعرفة المطلقة épistème، حيث كان العلم يبحث في الماهيات فإن الفينومينولوجيا تقوم على حدس الماهيات في مقابل العلوم التجريبية التي تنظر في الواقع المعطى، والفلسفة العلمية التي أرادها هوسرل ينبغي أن تتأسس على التفرقة بين الماهية والواقع، هذا إذا أرادت أن ترقى إلى دقة العلوم أو أكثر دقة منها، بكون الفلسفة ليست مجرد رؤية للعالم أو مجرد نظر في الرؤى المختلفة حول العالم(نظر في العلم ونتائجه وفروضه ومناهجه ونتائجه)، بل هي معرفة دقيقة، والخطاب الفلسفي لا ينطلق من فرضيات مسبقة أو فرضيات غير قابلة للمساءلة كما انها لا تدعي أنها تنطلق من افتراضات واضحة بذاتها على الطريقة الديكارتية[175].

والملاحظ أن هوسرل حاول تخليص الخطاب الفلسفي من الأيديولوجيا وتقريبه قدر المستطاع من العلم، رغم أن العلم ذاته في تلك الفترة لم يتجاوز مرحلة التقنين إلى مستوى المعرفة الكاملة بمعناها الحقيقي، وإذا لم تتدخل الفلسفة بالنظر في أسسه فلن يبلغ العلم المعرفة الكاملة فهو بحاجة للفلسفة لانها هي المعرفة الأولى والكاملة والنهائية، وهنا يقصد هوسرل الفلسفة الظاهرياتية(الفينومينولوجية) بكونها "أم كل المعارف"

ثالثا: سياقات انتاج النص:

إذا أردنا فهم مقاصد نص هوسرل فنحن مطالبون بالعودة إلى السياقات التاريخية والمعرفية التي كتب فيها النص، أو معرفة الشرط التاريخي الذي أنتج فيه، فنجده في المقال يعلن عن فلسفته بوضوح في مقابل التصورات السائدة عن الفلسفة والتي ترى في الفلسفة مجرد رؤية للعالم ولا تملك أحقية أن تتحول إلى علم، لهذا اعتقد أن الفلسفة مطالبة بتقديم معرفة صحيحة ودقيقة خالية من الأحكام المسبقة[176]، وفي تلك الفترة ساد المذهب الطبيعي مقدما نفسه على أنه يملك القدرة على جعل الفلسفة والخطاب الفلسفي يرتقي إلى مستوى الخطاب العلمي(الدقة والصرامة)،

[175] – إيدموند هوسرل، الفلسفة علما صارما، مصدر سابق، ص06

[176] – المصدر نفسه، ص12-13

لكن هوسرل وجه جملة من الانتقادات لهذا المذهب وبين مدى تهافته، محاولا في المقابل تأسيس العلم على أرضية سليمة نابعة من الذات، لهذا يعرف مذهب هوسرل بعلم الذات أو الظاهريات[177].

وفي مقاله"الفلسفة بوصفها علما صارما" اعلن عن موقفه الرافض لكل الفلسفات القائمة وخاصة المذهب الطبيعي الذي يعتقد أن كل الظواهر تخضع لقوانين صارمة، لهذا كل من يعتمد على الرؤية الطبيعية لا يستطيع تجاوز الطبيعة، وينظر لكل الظواهر من زاوية الطبيعة الفيزيائية اولا:"فكل ما هو موجود إما أن يكون هو نفسه فيزيائيا وإما أن يكون نفسيا، غير أنه من هذه الحالة الأخيرة لن يكون إلا مجرد متغير يتوقف في وجوده على الفيزيائي، ولن يكون- في أحسن الأحوال- إلا ظاهرة ثانوية تلازم الفيزيائي على نحو متواز"[178].

وحدد هوسرل مميزات المذهب الطبيعي في خاصيتين:

1-تطبيع الوعي(الشعور).

2-تطبيع الأفكار.

واهتم هوسرل بعلم النفس ومدى صحته بكونه فرعا قائما في المذهب الطبيعي، وبالدعوة إلى علم نفس خالص"ماهوي" بوصفه أساسا يتأسس عليه علم النفس التجريبي[179]. يقول هوسرل:"لقد كان المطلب الدائم للفلسفة-منذ بدايتها الأولى- أن تكون علما دقيقا...وقد استمر هذا المطلب ساريا عبر عصور التاريخ المختلفة، بدرجة تتفاوت قوة وضعفا، حتى في العصور التي كانت القوى الدينية فيها تقيد حرية البحث النظري، ومع ذلك فإن الفلسفة لم تستطع، في أي عصر من عصور تطورها، أن تحقق هذا المطلب، أي أن تكون علما دقيقا، حتى في العصر الحديث، الذي يمضي قدما برغم كل ما في اتجاهاته الفلسفية من تعدد وتعارض في مسار موحد في جوهره"(ص23فقرة 289)[180].

---

[177] - إيدموند هوسرل، الفلسفة علما صارما، ص07

[178] - المصدر نفسه، ص08

[179] - المصدر نفسه، ص10

[180] - المصدر نفسه، ص23

يشير هوسرل إلى توجه الفلسفة الحديثة وتحت تأثير معطيات العلم الحديث إلى محاولة الارتقاء بخطابها إلى مستوى دقة العلم وصرامته متجاوزة الطابع الفلسفي المغرق في التأملات الميتافيزيقية، يقول:"إن الطابع الغالب على الفلسفة الحديثة لا يقوم في استسلامها، بطريقة ساذجة، للنزوع الفلسفي، بل بالأحرى في محاولتها أن تبني نفسها علما دقيقا، عن طريق التأمل النقدي، وبفحصها لمنهجها على نحو أعمق دائما، ولكن الثمرة الوحيدة الناضجة لهذه المجهودات كانت تأسيس العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية الدقية وتحقيق استقلالها....أما الفلسفة...فقد ظلت كما كانت من قبل، تفتقر إلى طابع العلم الدقيق"(ص23/فقرة289)[181].

يؤكد هوسرل أن كل محاولات علمنة الخطاب الفلسفي على مستوى الموضوعات والمناهج والنتائج باءت بالفشل ولم ترتق الخطابات الفلسفية إلى مستوى الخطاب العلمي، ولا تزال الفلسفة تعاني الغموض على مستوى اللغة المستعملة وعلى مستوى المفاهيم المتداولة، وكل المسائل الفلسفية في نظره لا تزال محل جدل، وفعلا نبهنا برغسون إلى ضرورة الانتباه إلى طبيعة الخطاب الفلسفي والعمل على تخليصه من طابع الغموض[182]، لان النفور من الخطاب الفلسفي راجع إلى اشتغال الفلاسفة على أسئلة غير حقيقية باعتماد لغة غامضة.

إن حلم الفلاسفة لم يتحقق ولم تعد الفلسفة كما كانت أرقى وأسمى العلوم، بل عجزت على بلوغ الدقة والصرامة العلمية، وفعلا نجد صعوبة في تعليم الفلسفة على أرضية علمية منطقية سليمة، وهذا ما دفع بكانط إلى القول:"ليس في استطاعتنا أن نتعلم الفلسفة، بل التفلسف فحسب، -ويتساءل هوسرل- فماذا يكون هذا غير الاعتراف بالطابع غير العلمي للفلسفة؟ إن العلم بقدر ما يكون علما بحق، يمكن تعليمه وتعلمه"(ص24/فقرة290)[183].

يشير هوسرل إلى أن الفلسفة لا تزال تعاني مشاكل على مستوى الموضوعات التي تتناولها وهي في الغالب موضوعات تنتمي إلى حقل الميتافيزيقا كما أنها لا تزال تعاني سؤال المنهج وسؤال النظرية، ولكن هذا لا يعني أن الفلسفة علم ناقص ولكنها لم تتحول إلى علم دقيق، ولم تستطع الفلسفة أن تخطو الخطوة الأولى في التأسيس كونها علم، والنقصان الذي يعتري الفلسفة تعاني منه كذلك باقي العلوم، ومصدر النقصان هو الأفق اللانهائي للمشاكل

---

[181] – إيدموند هوسرل، الفلسفة علما صارما، مصدر سابق، ص23

[182]- Deleuze, Le bergsonisme, Paris, PU.F, 1968,p06.

[183] – إيدموند هوسرل، الفلسفة علما صارما، ص24

المطروحة دون حل، هذه المشاكل هي التي تحرك البحث العلمي باستمرار، كما أن جل العلوم لها عيوب نابعة من طبيعة موضوعاتها ومناهجها المعتمدة، ورغم ذلك توجد درجة من الدقة واليقين والموضوعية في العلوم، يقول:"ما من إنسان عاقل يشك في الحقيقة الموضوعية لنظريات الرياضة وعلوم الطبيعة، ففي هذه العلوم لا محل "للآراء" و"للحدوس"و"وجهات النظر" الخاصة، وبقدر ما توجد هذه الأمور في أي مبحث من المباحث، لا يكون هذا المبحث علما محققا، بل علما في طريقه إلى التحقق فحسب"(ص25/فقرة291)[184]

عندما يقارن هوسرل الفلسفة بالعلم يكتشف الفرق الواضح بينهما، فإذا كانت العلوم تتميز بوحدة منهجها وبوضوح موضوعها، فإنَ منهج الفلسفة وموضوعاتها موضع جدل بين المهتمين بالشأن الفلسفي أنفسهم، حيث لا توجد معايير علمية موضوعية يمكن اعتمادها للفصل في القضايا محل الجدل والاختلاف ويظل الاعتقاد هو المسيطر والاقناع هو الوسيلة الوحيدة التي يلجأ إليها الفلاسفة للدفاع عن رؤاهم، وهذا ما يطلق عليه هوسرل بالنقص الفادح الذي يعاني منه الخطاب الفلسفي، يقول"النقص في الفلسفة من ضرب مختلف تماما عن نقص العلوم جميعا، ففي الفلسفة لا يقتصر الأمر على كونها تملك نسقا من التعاليم يتسم بالنقص ولا يكون قاصرا إلا من حالات بعينها، بل هي ببساطة لا تملك مثل هذا النسق البتة. ذلك أن كل شيء في الفلسفة موضوع جدل، وكل موقف يتخذ هو مسألة اقتناع شخص، أو تفسير مدرسة، أو "وجهة نظر"(ص25-26/فقرة291)[185].

ويتساءل هوسرل عن رغبة الفلسفة في أن تصير علما دقيقا؟ ومدى تمسكها بهذا الحلم وماذا ينبغي أن تفعل لتحقيقه؟ ويعتقد أن الفلاسفة منذ التأسيس وهم يحاولون تحقيق هذا الهدف لكن دون جدوى، فلا ينبغي لأية فلسفة الادعاء بأنها علمية، يقول"إن "الثورات" الحاسمة بالنسبة إلى تقدم الفلسفة، إنما هي تلك التي يتم فيها هدم إدعاء الفلسفات السابقة أنها علم، عن طريق نقد طريق سيرها العلمي المزعوم. وعندئذ تنهض الرغبة الواعية تماما، لتنشد، من جديد وعلى نحو جذري، الفلسفة بمعنى العلم الدقيق، موجهة ومحددة ترتيب المهام...وأولى هذه المهام هي أن يركز الفكر جماع طاقته في أن يوضح، عن طريق إجراء فحص منهجي، شروط العلم الدقيق توضيحيا كاملا...مثل هذه الرغبة الواعية تماما في إنشاء علم دقيق، كانت تغلب على الثورة السقراطية- الأفلاطونية في

[184] - إيدموند هوسرل، الفلسفة علما صارما، ص25

[185] - المصدر نفسه، ص25

الفلسفة، كما كانت تغلب في مطلع العصر الحديث...الثورة الديكارتية...كما تجددت، بنشاط بالغ، في نقد العقل عند كانط...بل ظلت هي المسيطرة على تفلسف فختة"(ص27/فقرة292)[186].

إن محاولات علمنة الفلسفة بدأت مع الفلاسفة التأسيسيين، لكن الإشكال الذي يشير إليه هوسرل هو أن تلك الفلسفات لم ترتد على ذاتها بالنقد ولم تنظر في مساراتها نظرة علمية، كما أنها لم تصحح في مناهجها، وحتى فلاسفة الأنساق رغم ابداعاتهم المتميزة لكنهم ظلوا بعيدين عن العلمية، يقول:"غير أن الموقف لم يبدأ في التحول إلا عند ظهور الفلسفة الرومانتيكية فعلى الرغم من أن هيغل يتمسك هو أيضا بما في منهجه ومذهبه من صحة مطلقة، فإن نسقه الفلسفي يفتقر إلى ذلك النقد للعقل الذي هو الشرط الأول لقيام فلسفة علمية...فلسفة هيغل(مثل الفلسفة الرومانتيكية) قد أدت في السنوات اللاحقة عليها، إما إلى إضعاف النزوع إلى تكوين علم فلسفي دقيق وإما إلى تزييفه"(ص27-28/فقرة292)[187].

يتهم هوسرل فلسفة هيغل باضعاف النزعة العلمية في الفلسفة عندما ادعت بلوغ المطلق والكمال ونزعت إلى الروح والميتافيزيقا، وغادرت الواقع إلى العقل المجرد، فـ"كان للفلسفة الهيجلية، من حيث هي ميل إلى إضعاف النزوع العلمي في الفلسفة، عواقب نشأت عن نظرياتها في الله-(المذهب التاريخي) الأجيال التي فقدت –بفقدان إيمانها بفلسفة هيغل- كل إيمان بقيام فلسفة مطلقة أيا كانت"(ص28/فقرة293)[188].

وتحت تأثير الثورات العلمية وما حققه العلم من منجزات دعى هوسرل الفلاسفة إلى ضرورة علمنة الخطاب الفلسفي واعتبار العلم بمثابة البراديغم الذي ينبغي الاقتداء به، فإذا أرادت الفلسفة الاستمرار وتبرير وجودها في الحياة الثقافية للناس فعليها أن تؤسس أطروحاتها تأسيسا علميا دقيقا، يقول:"إن أسمى ما في الثقافة الإنسانية من اهتمامات يتطلب انشاء فلسفة علمية دقيقة، بحيث يترتب على ذلك أنه إذا تعين على ثورة فلسفية في عصرنا الحاضر أن تبرر وجودها، فلابد وأن يحركها في كل حالة، ذلك المقصد الذي يستهدف ارساء أساس تقوم عليه

[186] – إيدموند هوسرل، الفلسفة علما صارما، ص27

[187] – المصدر نفسه، ص27

[188] – المصدر نفسه، ص28

الفلسفة بمعنى العلم الدقيق...هذا المقصد حي تماما داخل المذهب الطبيعي السائد في زماننا هذا"(ص29/فقرة293)[189].

ومهمة علمنة الخطاب الفلسفي هي المهمة التي تولاها فلاسفة المذهب الطبيعي، مدعين أنهم انجزوا ثورة في الفلسفة على مستوى المنهج والموضوع والنتائج، لكن هوسرل يوجه نقدا لأصحاب النزعة الطبيعية مقوضا ادعاءاتهم من الأساس، فماهي أهم الانتقادات التي وجهها هوسرل لهذا التيار؟

رابعا–هوسرل ناقدا لفلسفة المذهب الطبيعي:

فلسفة المذهب الطبيعي هي تلك الفلسفة التي تأثرت بالنزعة العلمية محاولة تفسير كل الظواهر تفسيرا تاريخيا وطبيعيا، بما في ذلك الظواهر الإنسانية، وهكذا تم تزييف كل الحقائق، خاصة عندما جعلت من التفسير الفيزيائي الميكانيكي نموذجا للصرامة العلمية ودقة النتائج، والمذهب الطبيعي يحاول تفسير كل شيء على أساس الطبيعة بما في ذلك قوانين المنطق ويعتبرها قوانين طبيعية للفكر، وهو لا يقدم شيء جديد بقدر ما يمارس فعل التأويل في أفق الطبيعة الفيزيائية[190].

وطموح المذهب الطبيعي لم يتوقف عند حدود الظواهر السلوكية بل حاول علمنة حتى الأخلاق إلا أنه لم يفلح في ذلك، لكن هوسرل يشير إلى أن هناك علم النفس اقترب من الصرامة والدقة العلمية، يقول:" لا يستطيع أحد ان يجادل في بلوغه مرتبة العلم الدقيق الذي طالما بحثنا عنه، والذي أصبح أخيرا حقيقة واقعة"(ص35/فقرة297)[191]. وعلم النفس مكن الفلسفة من تأسيس الكثير من مباحثها تأسيسا علميا دقيقا مثل مبحث: المنطق، المعرفة، الجمال، الأخلاق، التربية. وعلم النفس هو العلم الذي تقوم عليه العلوم الإنسانية باسرها، بما في ذلك الميتافيزيقا. لكن هناك من الفلاسفة من اعترض على اعتبار علم النفس علم تأسيسي لعلمية الفلسفة والميتافيزيقا لعدة اعتبارات منها:

---

[189] – إيدموند هوسرل، الفلسفة علما صارما، ص29.

[190] – المصدر نفسه، ص32

[191] – المصدر نفسه، ص35

1- علم النفس بوصفه علما للوقائع، عاجز عن تقديم أسس لهذه المباحث الفلسفية التي يتعين عليها الاهتمام بالمبادئ الخالصة لعملية وضع المعايير: أي المنطق الخالص، ومبحث القيم الخالص، ومبحث السلوك العملي.

2-إن كل علم للطبيعة هو، من حيث نقطة ابتدائية، ساذج، ذلك أن الطبيعة التي يرغب في بحثها هي، بالنسبة إليه، موجودة ببساطة هناك، فيما لا شك فيه أن الأشياء موجودة: موجودة بوصفها أشياء ساكنة، أو متحركة، متغيرة في مكان لا نهائي، أو بوصفها أشياء زمانية تحدث في زمان لا نهائي. ونحن ندركها بحواسنا، ونصفها بأحكام بسيطة منبعها التجربة، وهدف العلم هو أن يعرف هذه المعطيات الواضحة بطريقة صحيحة موضوعية....إذن مهمة علم النفس هي أن يستكشف، بطريقة علمية، هذا العنصر النفسي داخل الكلية الفيزيائية النفسية للطبيعة"[192](فقرة299)

3-نضع نصب أعيننا هذه الحقيقة: إن كل حكم نفسي يتضمن في ذاته، على نحو صريح أو غير صريح، وضعا للطبيعة الفيزيائية على أنها موجودة"(فقرة299)

4-إذا كانت هناك حجج حاسمة تثبت أن علم الطبيعة الفيزيائي لا يمكن أن يكون فلسفة بالمعنى الدقيق للكلمة، ولا يمكن أبدا بأي حال أن يستخدم أساسا، تقوم عليه الفلسفة، ولا يمكن أن يحقق قيمة فلسفية لأغراض الميتافيزيقا إلا على أساس فلسفة سابقة-فعندئذ يجب أن تكون كل الحجج التي من هذا القبيل قابلة للتطبيق على علم النفس"(فقرة299)

5-صحيح أن العلم الطبيعي هو على طريقته الخاصة، تعدى للغاية، فالتجربة البسيطة المنعزلة، حتى لو تراكمت، ليست لها عنده إلا قيمة ضئيلة جدا، بل إنه في تنظيم التجارب وارتباطها المنهجي، وفي التفاعل بين التجربة والفكر، وهو تفاعل له قوانينه المنطقية المحكمة-في هذا وحده تتميز التجربة الصحيحة من التجربة غير الصحيحة"(فقرة299).

[192] - إيدموند هوسرل، الفلسفة علما صارما، ص36-37

6- من الممكن، بل من المحتم، قيام ضرب آخر مختلف تماما من نقد التجربة، أعني نقدا يضع التجربة كلها بما هي كذلك، وبالمثل أسلوب التفكير الخاص بالعلم التجريبي- يضعهما موضع التساؤل"[193](فقرة299)

ومحاولة تأسيسه لمنهج بديل يبدأ هوسرل من أشكلة الوضع الفلسفي قائلا:"كيف يمكن للتجربة بوصفها شعورا(واعيا) ان تعطي موضوعا أو أن تتصل به؟ كيف يمكن التجارب أن يبرر بعضها بعضا أو أن يصحح بعضها بعضا على نحو متبادل، وليس فقط أن يفند بعضها البعض الآخر وأن يدعم بعضها البعض الآخر على نحو ذاتي؟ كيف تستطيع لعبة الشعور(الوعي) الذي يتميز منطقه بأنه تجريبي، أن تنشئ عبارات صحيحة موضوعيا، صحيحة بالنسبة إلى الأشياء الموجودة في ذاتها ولذاتها؟ لماذا لا تكون قواعد لعبة الشعور، إن جاز هذا التعبير، غير منطقية على الأشياء؟ كيف يتسنى لعلم الطبيعة أن يصبح مفهوما من جميع الحالات، إلى هذا الحد الذي يعتقد معه أنه في كل خطوة من خطوات طريق سيره إنما يضع ويعرف طبيعة هي طبيعة في ذاتها- أقول: "في ذاتها" في مقابل السيال الذاتي للشعور؟ كل هذه الأسئلة تتحول إلى ألغاز بمجرد أن يصبح التأمل فيها شاملا جادا. فمن المعروف أن نظرية المعرفة إنما هي ذلك المبحث الذي يريد الاجابة عن مثل هذه الأسئلة"[194](فقرة300).يحاول هوسرل التأسيس لرؤية فلسفية في أفق علمي انطلاقا من التأمل في الظواهر في مستوى الشعور أو الوعي بحثا عن ماهية تلك الظواهر، بحكم الوعي يتميز بالحرية في انتقاء موضوعاته. ولجوء هوسرل للشعور هو ادراكه مدى عجز العلم الطبيعي على تقديم الحلول.

التعليق: (الاستبعادeboch)

يقصد هوسرل بالتعليق هو عدم الاقتراب من الظواهر بأحكام مسبقة غير مؤسسة علميا، أو لم يتم اختبارها تجريبيا، وكل حكم مسبق قد يحول دون معرفة حقيقة الظواهر، ويدخل في دائرة الأحكام المسبقة المبادئ العقلية كمبدأ السببية، والقوى النفسية من ذاكرة ومخيلة وقيم اجتماعية، فينبغي" من حيث المبدأ استبعادها من أية نظرية

[193] - إيدموند هوسرل، الفلسفة علما صارما، ص38.

[194] -المصدر نفسه، ص39

للمعرفة يراد لها أن تحتفظ بما لها من معنى واحد محدد. ولا شك أن ذلك الاستبعاد يتسع ليشمل أيضا كل الأوضاع الوجودية الخاصة بالوجود العيني للباحث، وقواه النفسية"[195](/فقرة300)

– في تأسيس نظرية المعرفة:

المعرفة في نظر هوسرل لها طابع شعوري، والشعور يتميز بالقصدية، أي أن الشعور يتميز بقدرته على تحديد موضوعه من الموضوعات المتواجدة أمامه، ويعتمد الشعور على جملة من العمليات الذهنية في تواصله مع الموضوع، من تذكر وتصور وتخيل، لهذا "إذا ارادت (الذات) أن تبحث العلاقة القائمة بين الشعور والوجود، فإنها لن تستطيع أن تضع نصب عينيها إلا الوجود بوصفه متضامنا مع الشعور، بوصفه شيئا "مقصودا" وفقا لطريقة الشعور، أي بوصفه مدركا، أو متذكرا، أو متوقعا، أو متمثلا على هيئة صورة ذهنية، أو متخيلا أو متعينا، أو متميزا، أو معتقدا، فيه، أو مظنونا، أو مقوما...إلخ أن الباحث لابد أن يوجه صوب معرفة علمية ماهوية للشعور، صوب ذلك الذي يجعل الشعور ذاته "هو ما هو"...لابد أن يوجه، في الوقت نفسه، إلى ما "يدل" عليه الشعور...يوجه صوب تلك الأساليب المختلفة التي بمقتضاها يقصد الموضوع، بالاحضار أو الاستحضار بالرمز أو على هيئة صور...مبينا، في النهاية الموضوع على أنه هو ذلك الموجود وجودا "صحيحا" و"واقعيا"[196] (فقرة301).

والغاية من هذا التأسيس هو الذهاب إلى التعامل مع الحالات الشعورية على أنها ظواهر قابلة للدراسة الموضوعية، لبلوغ ماهياتها، أي أنه يمكن الحديث عن الموضوعية في الحالات الشعورية، وهذا ما يطلق عليه الدراسات الظاهرياتية.وهي تختلف عن علم النفس في كيفية تعاملها مه الحالات الشعورية، فهي"علم الشعور، لكنه مع ذلك ليس علما للنفس، إنه علم الظاهريات الشعور في مقابل علم طبيعي عن الشعور...علم الظاهريات وعلم النفس مرتبطا كل منهما بالآخر على نحو وثيق، من حيث أن كليهما يهتم بالشعور"[197](فقرة302)

[195] –المصدر نفسه، ص40

[196] – إيدموند هوسرل، الفلسفة علما صارما، ص41.

[197] –المصدر نفسه، 42

ويحاول هوسرل التمييز بين علم النفس والظاهريات معتبرا علم النفس يهتم"بالشعور التجريبي"، أي بالشعور من وجهة النظر التجريبية، والشعور بوصفه موجودا هناك(أنية) من مجموع الطبيعة. أما علم الظاهريات فيهتم بالشعور "الخالص" أي بالشعور من وجهة النظر الظاهرياتية"، كما يميز بين علم النفس والفلسفة ويقر بضرورة أن يظل في تواصل مع الفلسفة عبر الظاهريات، وكل نظرية أو معرفة في مجال علم النفس مدينة للفلسفة، والمبدأ الأساس الذي يتأسس عليه علم النفس التجريبي هو العمل على استبعاد كل تحليل مباشرة وخالص للشعور ويكتفي بتصورات فجة مصنفة في فئات: مثل الادراك الحسي، والحدس التخيلي، والتعبير، والحساب، والغلط في الحساب وتقدير الكميات، والتعرف، والتوقع، والحفظ، والنسيان، ويصبح علم النفس التجريبي منهج لتحديد الوقائع والمعايير النفسية الفيزيائية(السيكوفيزيقية) التي قد تكون ذات قيمة، لكنها تفتقر بدون علم منهجي للشعور سيكتشف النفس بطريقة محايثة، لكن قد يقع علم النفس في أخطاء منها عدم ادراكه للاختلافات الشعورية، التي يختلط بعضها بالبعض الآخر بلا تمييز، ولا يمكن كشف ذلك إلا عبر علم للظاهريات خالص ومنهجي. يقول:"على هذا النحو نستطيع أن نقول إن علم النفس المضبوط الحديث- الذي ينظر إلى نفسه على أنه كامل منهجيا وعلمي على نحو دقيق، لا بعد، لهذا السبب بعينه، علميا...إن المنهج التجريبي لا غنى عنه بوجه خاص حيثما كان المطلوب هو تثبيت ارتباط الوقائع المشتركة بين الذوات مقدما، غير أن هذا المنهج يفترض تحليل الشعور ذاته، وهو ما لا تقوى أية تجربة على تحقيقه"[198](فقرة304).

وفعلا عمل علماء النفس التجريبي على ادراك الأخطاء وتجاوزها، واستطاعوا تقدير ذلك الدافع الذي حرك برنتانو، والذي كان يمثل فاتحة عصر جديد بحق، وتمشيا منهم مع هذا الدافع، أخذوا يبذلون قصارى جهدهم لمواصلة محاولاته التي بدأها في بحث التجارب المعيشة القصدية بحث شاملا يقوم على أساس الوصف والتحليل. وقد نظر إليهم المتعصبون للمنهج التجريبي إما على أنهم غير جديري بالتقدير الكامل، أو أنهم لا يقدرون- إذا كانوا يمتازون بالنشاط في ميدان التجريب

[198] - إيدموند هوسرل، الفلسفة علما صارما، ص46.

ويتساءل هوسرل كيف يمكن التجربة الطبيعية"المضطربة" أن تصبح تجربة علمية، كيف يمكن المرء أن يصل إلى تحديد الأحكام التجريبية: الصحيحة موضوعيا-إنما هو السؤال الأساس المنهجي في كل علم تجريبي[199](فقرة307)

ويعتقد أن أن مصدر الخطأ هو اعتبار المنهج العلمي هو نموذج العلمية والموضوعية منذ القرن 18م هو الصورة الخادعة لمنهج علمي-طبيعي مصبوب في قالب(نموذج) المنهج الفيزيائي-الكيميائي، فثمة اعتقاد أكيد مؤداه أن المنهج في العلوم التجريبية كلها واحد، وهو بالتالي في علم النفس، نفس المنهج، وهذه المحاكاة الزائفة لا تزال تتكرر في علم النفس التجريبي، خاصة وأن أغلب رواد علم النفس التجريبي انحدروا من حقل الفيسيولوجيا والفيزياء. ومحاولة تمثل المنهج التجريبي يؤدي إلى تشييئ الظاهرة النفسية، وينبغي التمييز بين الوجود الطبيعي وكل موجود Dasein فردي آخر، أي الموجود النفسي، فهو طبيعة بمعنى ثان، وهذا يؤدي إلى ظهور اختلافات جوهرية بين مناهج العلم الطبيعي ومناهج علم النفس، وكل موجود جسماني إنما هو خاضع لقوانين (تحكم) التغيرات الممكنة. وهذه القوانين تتعلق بما هو في هوية، أي بالشيء لا في ذاته، بل في الكل الموحد، والفعلي، والممكن للطبيعة الواحدة. فكل شيء مادي تكون له طبيعته، نظرا لكونه نقطة اتحاد سلاسل سببية داخل طبيعة كلية واحدة، والنفس تختلف المجال الفيزيائي، فهي تنقسم(بتعبير مجازي، لا ميتافيزيقي) إلى مونادات (ذرات روحية-أحادات) Monaden لا نوافذ لها ولا تتواصل إلا عن طريق الاستشعار، أي أن التجربة لا تستطيع أن تخبرنا ما "هو" الوجود النفسي بنفس المعنى الذي يصدق على الفيزيائي ذلك لأن النفس لا يجرب على أنه شيء يظهر، بل إنه "تجربة معيشة" وتجربة معيشة ترى في التأمل الانعاكس[200](فقرة313)

والظاهريات بوصفها علما لا يمكن أن تكون إلا بحثا في الماهية ولا يمكن إطلاقا أن تكون بحثا في "الاستبطان"، وكل من يحاول ربط الظاهريات بالاستبطان فهو يسيء لها، وسوء الفهم هذا يعود إلى اعتبار الظاهريات على أنها علم نفس وصفي، والغلطة الأساسية في علم النفس الحديث والتي تحول بينه وبين أن يكون علم نفس بالمعنى الحق، والعلمي الكامل، هي أنه لم يتعرف على هذا المنهج الظاهرياتي ولم يطوره. فقد رضى، بسبب الأفكار المسبقة التاريخية، ويعترف هوسرل في نهاية تحللاته بأن علم النفس يتعلق بالفلسفة تعلقا وثيقا، والدراسة

---

[199] -المصدر نفسه، ص52.

[200] - إيدموند هوسرل، الفلسفة علما صارما، ص60.

الفينومينولوجية على قدر ما تكون دراسة ماهوية أو بحث في الماقبل بالمعنى الأصيل، فإنها تأخذ في الحسبان كل البواعث المبررة للنزعة القبلية[201](فقرة322).

-المذهب التاريخي وفلسفة النظرة العامة إلى العالم:

يعتقد هوسرل أن كل شيء تاريخي يتحول إلى مفهوم قابل للتوضيح في افق سياقاته، ويمكن دراسة وبحث مواضيع الفن، والدين، والأخلاق، إلخ بطريقة حدسية، وبحث "النظرة العامة إلى العالم، وهذا ينطبق على رؤية فلهم ديلتاي الذي يرى أن هناك أشياء هامة يجب ان تتحقق من وجهة النظر هذه(أي النظرة العامة إلى العالم)، خاصة تلك الدراسة المنشودة حديثا عن أنماط النظرة العامة إلى العالم،"يقول ديلتاي:"إن فوضى الأنساق الفلسفية هي من بين جميع الأسباب التي تغذي دائما وعلى نحو متجدد نزعة الشك-أشدها تأثيرا...هناك أمر أشد عمقا من تلك النتائج الشكية التي تنشا عن التناقض في آراء البشر، ألا وهو انتشار الشكوك الناشئة عن التطور المتقدم للوعي التاريخي...فنظرية التطور (مثلها كمثل نظرية التطور القائمة على العلوم الطبيعية، وهي تلك النظرية التي تقترن بمعرفة للتشكلات الثقافية تتجلى من خلال تاريخ التطور) ترتبط ارتباطا ضروريا بمعرفة لما في الصورة التاريخية للحياة من طابع نسبي...أمام هذه النظرة تختفي الصحة المطلقة لأية صورة خاصة عن تفسير الحياة أو الدين، أو الفلسفة، وعلى هذا فإن تكوين وعي تاريخي من شأنه أن يحطم على نحو أكثر شمولا وحسما مما يفعله ذلك العرض السريع للخلاف القائم بين الأنساق الفلسفية – يحطم الاعتقاد في الصحة العامة الكلية لأية فلسفة من تلك الفلسفات التي أخذت على عاتقها مهمة التعبير بطريقة تعسفية، عما في العالم من اتساق عن طريق سلسلة من التصورات"[202](فقرة324)

وما يمكن استنباطه من هذا الموقف أنه لا توجد حقيقة موضوعية خارج نسقها، وأن كل النظريات ماهي إلا تشيكل ثقافي يعبر عن رؤية للعالم في فترة تاريخية معينة سرعان ما يتم تجاوزها، هذا الموقف يعبر عن نزعة شكية متطرفة في نظر هوسؤل، إذ لا يعقل أن لا يتحدث الإنسان عن الحقيقة والموضوعية رغم الصعوبات والتحديات، يقول:"فهل معنى ذلك إذن أننا لا نملك ...أي حق في الكلام عن العلوم، لا بوصفها تشكيلات ثقافية فحسب

[201] -المصدر نفسه، ص75.

[202] -ايدموند هوسرل، الفلسفة علما صارما، ص79

بل بوصفها وحدات صحيحة موضوعيا؟ من اليسير على المرء أن يدرك أن المذهب التاريخي...يؤدي إلى نزعة ذاتية شكية متطرفة. عندئذ تفقد أفكار: الحقيقة، والنظرية، والعلم...مثل سائر العلم ما لها من صحة مطلقة...فلن تكون إذن هناك صحة بالنسبة إلى مبدأ التناقض، وبالنسبة إلى المنطق كله، ..نعترف بمدى ضخامة الصعوبات...بين العلم بوصفه مظهرا ثقافيا والعلم بوصفه نسقا لنظرية صحيحة"[203].

يوجه هوسرل نقدا لأصحاب المذهب التاريخي قائلا:"إن علم التاريخ، أو ببساطة إن العلم التجريبي للإنسان بوجه عام لا يستطيع بوسائله الخاصة أن يقرر شيئا، سواء بمعنى ايجابي أو بمعنى سلبي، عما إذا كان من المحتم إقامة التمييز بين الدين بوصفه تشكيلا ثقافيا والدين بوصفه فكرة، أي بوصفه دينا صحيحا،...بين الفلسفة التاريخية والفلسفة الصحيحة، ولا يستطيع أن يقرر إن كانت توجد أو لا توجد بين الواحد منها والآخر تلك العلاقة...وعلى هذا الأساس فكيف يتعين على المؤرخ أن يتخذ قرارا بشأن حقيقة الأنساق الفلسفية المعطاة، وخاصة بشأن قيام علم فلسفي صحيح في ذاته؟ وما الذي يجب عليه أن يضيفه من أقوال يمكن أن تزعزع من إيمان الفيلسوف بفكرته، أي فكرة، قيام فلسفة حقة؟[204]

والتاريخ لا يستطيع أن يثبت أو ينفي إمكانية قيام فلسفة علمية أو حتى قيام ميتافيزيقا علمية، لأن احكامه تظل ذاتية غير مؤسسة علميا.يؤكد هوسرل على أن مفهوم الموضوعية والعلمية يكون داخل المباحث ولا توجد علمية كلية أو عامة، وكل علم يستمد معيار علميته وموضوعيته داخل نسقه، سواء تعلق الأمر بالرياضيات أو المنطق أو الأخلاق وحتى التاريخ نفسه، وإذا مارس المؤرخ النقد خارج فضاء النسق المعرفي لكل تخصص يكون في حالة اصدار أحكام قيمة لا ترقى إلى معارف تاريخية علمية، وهوسرل لا يرفض علم التاريخ أو يقلل من دور المؤرخ فهو يقر بقيمة التاريخ بالنسبة للفيلسوف، يقول:"لا زلت أود أن أوكد بشكل صريح أنني معترف تماما بالقيمة الهائلة للتاريخ بأوسع معاني الكلمة، بالنسبة إلى الفيلسوف، فاكتشاف الروح العامة له عنده من الدلالة ما لاكتشاف الطبيعة تماما، فالواقع أن الادراك النافذ في الحياة الكلية للروح، يقدم للفيلسوف مادة للبحث أكثر أصالة وبالتالي

[203] –المصدر نفسه، ص80.

[204] – ايدموند هوسرل، الفلسفة علما صارما، ص81.

أكثر أساسية من تلك التي يقدمها له ذلك الادراك النافذ في الطبيعة، لأن مجال الظاهريات، بوصفها نظرية في الماهية، يمتد على الفور من الروح الفردية حتى يشمل ميدان الروح الكلية بأسره"[205]

والفينومينولوجيا في نظر هوسرل ومن خلال بحثها في الماهية قادرة على تقديم أساس تقوم عليه فلسفة في الروح.

-النظر في معنى الفلسفة بصفة عامة:

يميز هوسرل بين الفلسفة كنظرة عامة للعالم والفلسفة كعلم دقيق، الأولى هي نتاج نزعة الشك التاريخية، وهي تحاول أن تؤسس نفسها على كونها رؤية موضوعية تتميز بالاتساق في نظرتها الكلية، وتحاول أن تتميز بالطابع العلمي في طرح المشكلات وفي المنهج المعتمد في دراسة تلك المشكلات لكنها تظل تفتقد للطابع العلمي، لأن الفلسفة بكونها رؤية عامة للعالم تستند على تجارب ذاتية متعددة ومتنوعة في الفن والأخلاق والدين والطبيعة، ولكنها تظل في مستوى الرؤية الذاتية لا ترقى إلى مستوى المعرفة العلمية، كما أن تلك المعارف الذاتية تنتمي إلى ثقافة عصر معين، والفلسفة كرؤية عامة نجدها في المذاهب والأنساق الكبرى التي تحاول تقديم رؤية عامة أكثر انسجاما عن ماهو غير منسجم في الحياة، مما يجعل الفلسفة رؤية كلية لعالمنا، وفكرة النظرة العامة للعالم تختلف من عصر إلى آخر، في حين الرؤية العلمية للعالم فمتجاوزة للزمان وغير مرتبطة بروح عصر معين، وليست هناك فلسفة قائمة بالفعل بوصفها علما دقيقا، وسر ذلك اختلاف رؤى الفلاسفة وهذا ما يحول دون تحول الخطاب الفلسفي إلى خطاب علمي صارم.يقول:"يجب أن نكون على وعي بمسؤوليتنا إزاء الإنسانية، فلا يجب أن نضحي بالأبدية من أجل الزمن الذي نعيش فيه، ولا ينبغي من أجل أن نقلل من بؤسنا، أن نورث ذريتنا مشكلاتنا المتزايدة والتي أصبحت في النهاية شرا يصعب بل يستحيل انتزاعه، البؤس الذي ينشأ من العلم....وليس إلا علاج واحد لهذه الشرور وأمثالها: نقد علمي بالاضافة إليه علم جذري، ينشأ من أسفل، ويقوم على أسس متينة، ويتقدم وفقا لأدق المناهج، وهو العلم الفلسفي"[206].

يقر هوسرل أن هناك تحولات كبرى عرفها الخطاب الفلسفي، وهذا التحول مس الموضوع كما مس المنهج، ولكن هذا لا يعني تخلي الفلاسفة عن حلم علمية الفلسفة، لأنها عزاء البشرية اليوم، و"مهما يكن الاتجاه الذي يمكن أن

---

[205] -المصدر نفسه، ص84.

[206] – ايدموند هوسرل، الفلسفة علما صارما، ص98

يتخذه التحول الجديد في الفلسفة، فلا جدال في أنه لا ينبغي أن يتخلى عن رغبته في أن يكون علما دقيقا، ...في مقابل النظرة العامة إلى العالم، ويجب أن ينفصل بوعي تام عن هذا التطلع، لأنه لابد هاهنا من رفض كل محاولة للتوفيق، فالفيلسوف الحق...يقوم بتطبيق المنهج العلمي وسوف يفيد من كل إمكانية للتناول العلمي الدقيق للمشكلات الفلسفية"[207].

ينبغي على فلسفة النظرة العامة إلى العالم أن تتخلى عن ادعائها العلمية لكي لا تعيق مسار الفلسفة العلمية، وإذا كان العلم قد عرف مخاضات كبيرة لكي يتحول إلى مستوى الوضوح والموضوعية في عصر النهضة كذلك الفلسفة تسير على خطى العلم في تحولاتها الكبرى لتتحول إلى مستوى الوضوح والدقة العلمية. "ولكي يتحقق ذلك فهي لا تحتاج إلا إلى يقين حقيقي يتعلق بهدفها وإرادة قوية تتوجه بوعي كامل نحو هذا الهدف وتقديم كل الطاقات العلمية المتيسرة إن عصرنا يسمى بعصر الانحلال Decadence ...إن عصرنا يريد أن يعتقد في الحقائق الواقعية فقط. والآن، فإن الحقيقة الواقعية الأقوى إنما هي العلم، ومن ثم فإن ما يحتاج إليه عصرنا أكثر إنما هو علم فلسفي"[208].

الفلسفة العلمية لا تتأسس على الأحكام المسبقة ولا على المسلمات الأولية ولا على فلاسفة عظام، وإنما الفلسفة العلمية هي تلك الفلسفة التي تؤسس لبداياتها انطلاقا من مشكلاتها الحقيقية وللسياقات التي تنشأ فيها، وهذا لا يعني التنكر للتاريخ لكن التاريخ المقصود هنا ليس بمعناه عند المؤرخ الذي يركز على الجزئيات، وإنما بكون تاريخ الفلسفة ملهما لنا وللروح الفلسفية، يقول هوسرل:" لا نصير فلاسفة عن طريق الفلسفات، أو في انغماسنا فيما هو تاريخي، والانشغال به في نشاط نقدي-تاريخي، والرغبة في الوصول إلى علم فلسفي بواسطة تناول تلفيقي أو نهضة تجيئ في غير أوانها: كل ذلك لا يؤدي إلى أي شيء بل هي مجهودات يائسة لا رجاء فيها، إن الحافز إلى البحث لا يجب أن ينطلق من الفلسفات بل من الأشياء ومن المشكلات المتعلقة بها. غير أن الفلسفة إنما هي في ماهيتها علم البدايات الحقيقية، أو علم الأصول والعلم الذي يهتم بما هو جذري لابد أن يكون ...جذريا هو نفسه في طريقة بحثه، وقبل ذلك كله، لا يجب أن يتوق ليستريح قبل أن يحصل على بداياته الواضحة وضوحا

---

[207] -المصدر نفسه، ص99

[208] - ايدموند هوسرل، الفلسفة علما صارما، ص102-103

مطلقا، أي مشكلاته الواضحة باطلاق، وأن يحصل على المناهج التي سبق وصفها وفق للمعنى الخاص بهذه المشكلات"[209].

ليس المطلوب التنكر للفلاسفة السابقين وأطروحاتهم وإنما المطلوب الا نفسر انطلاقا من تأثير أطروحات سابقة، لأن عمل الفيلسوف العلمي هو التحرك داخل مناطق الحدس مباشرة، وادراك الماهيات ادراكا ظاهرياتيا، فينبغي أن تعود الفلسفة إلى المشكلات الراهنة وتشتغل عليها بالتأويل الفينومينولوجي.

خاتمة:النتيجة التي خلص إليها هوسرل هو وضع أسس وقواعد المنهج الفينومينولوجي وهي:

– اعتبر هوسرل الفلسفة علم البدايات الصحيحة والأصول الحقيقية، لكنها لم تبلغ مرحلة البدء الأول، لأنه وعبر التاريخ لم تتمكن فلسفة من تحقيق ذلك التواصل بين الواقع والماهية.

–يدعونا هوسرل إلى ضرورة التفكر مع وضد الفلاسفة وعدم الغرق في التاريخ والانقطاع عن مشكلات الواقع.

–تاسيس الفينومينولوجيا كعلم يعني توسعة مفهوم التجربة ليتم الجمع بين الواقع والماهية.

–المنهج في فلسفة هوسرل ليس له نفس الدلالة كما في العلوم التجريبية أين يستطيع العالم من الفصل بين الموضوع والمنهج، لان المنهج عند هوسرل في حالة تفاعل مع موضوعه.

–من بين أسباب أزمة الفلسفة على مستوى المنهج هو تمثلها للمناهج العلمية كما هي دون نقد.

–الفينومينولوجيا تعتبر بمثابة خطوة هامة في تاريخ تقدم الفلسفة نحو التخلي عن أحكامها الساذجة ودوغمائتها السطحية المغلقة، والتوجه صوب الموضوعية العلمية.

–الفينومينولوجيا عند هوسرل تطلق على العلم والمنهج والموقف الفلسفي ازاء ثقافة العصر، وهي علم وصفي ماهوي[210].–الفينومينولوجيا تأسست على مبدا المبادئ وهو العودة إلى الأشياء ذاتها Retour aux choses memes.

[209] –المصدر نفسه، 104

المحاضرة رقم 4

قراءة في كتاب كارل ياسبرس،تاريخ الفلسفة بنظرة عالمية، ترجمة عبد الغفار مكاوي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 2007،

مقدمة إستشكالية:

ارتبط اسم كارل ياسبرسKarl Jaspers (1883-1969م) الألماني بالفلسفة الوجودية إلى جانب صديقه مارتن هايدغر رغم وجود اختلافات بينهما في مستوى الرؤية، كما ارتبط اسم كارل ياسبرس ببعض المغاهيم منها(الوجود الذاتي الحميم، التواصل، الشامل أو الكلي، شفرات الوجود، المواقف الحدية.ويعتبر كتابه تاريخ الفلسفة بنظرة عالمية آخر ما كتب، وفيه عبر عن واقع الإنسانية وما يكتنفه من أخطار تهدد مستقبله بفعل التعصب المذهبي والتطور العلمي في صورته السلبية، والمعروف عن ياسبرس انه بدأ دراسته بالطب وتعمق في دراسة وبحث المشكلات النفسية مازجا بين المنهج العلمي والحدس، ولخص أبحاثه ورؤيته في كتابه(علم النفس المرضي العام 1913)، ثم كتب (سيكولوجية وجهات النظر العالمية 1919)واعتبر من أهم المساهمات في حقل الأبحاث النفسية كما عد بمثابة مدخل عام للفلسفة، وفي 1921م عين استاذا للفلسفة بجامعة هيدلبرج وتم عزله سنة 1937 من قبل النازية، وأثناء تدريسه تأثر ببعض الفلاسفة أمثال كانط وكيركغارد وماكس فيبر ومارتن هيدجر، وتحت تأثير هؤلاء كتب كتابه(فلسفة 1932) و(الموقف الروحي للعصر 1931) و(العقل والوجود 1935) و(نيتشه 1932) و(ديكارت 1937) و(فلسفة الوجود 1938)، هذا الكتاب منع من النشر من قبل النازية، لكن بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية واصل فعل الكتابة والتأليف حول الضمير الألماني الذي تلطخ بالذنب والإثم، وبدا يكتب حول الضمير والمسؤولية والحرية وبعض القضايا السياسية ويمكن تصنيفها كما يلي:

-قضايا سياسية: مسالة الذنب، فكرة الجامعة، القنبلة الذرية، مستقبل الإنسان، الحرية واعادة توحيد ألمانيا.

[210] – هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، ترجمة فتحي أنقزو، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط1، 2007، ص50-57.

-قضايا فلسفية: الإيمان الفلسفي،الحقيقة، المدخل إلى الفلسفة، شيلنج، الفلاسفة العظام[211].

-الفلسفة والعلم: تناول العلاقة في كتابه المتميز (فلسفة) وهو كتاب يتكون من ثلاثة أجزاء، في الجزء الأول(التوجه في العالم) وفيه نقد موضوعية العلم والادعاء بكونية المعرفة وإمكانية الكشف عن الحقيقة، وحدد مشكلات العلم من حيث: مشكلة تعدد المناهج، ومشكلة تعدد النتائج ومشكلة توالد المشكلات العلمية، ويرى ياسبرس أن العلم لا يستطيع الاحاطة بالحياة لأنه يعتمد منطق التحليل والتركيب.

وموقف ياسبر س من العلم ينسجم وموقف الفلاسفة الوجوديين عامة، لأن فلاسفة الوجود يميزون بين العلم وبين التفلسف كنشاط عقلي باطني وتجربة شخصية، كما يميزون بين الوجود الحقيقي الاصيل الذاتي كتجربة حميمية وهو وجود يفلت من العلم ومناهجه، والوجود العلمي وجود غير أصيل، والوجود الاول الحقيقي أو الأصيل وجود إنساني قوامه المعاناة والتجربة الباطنية، يقول عنه ياسبرس:"إن الإنسان في الاساس لأكثر مما يمكنه أن يعرف عن نفسه"[212]، هذا الوجود لا يمكن الكشف عنه إلا في لحظات حميمية باطنية يعيشها الإنسان ولا يمكن تفسيرها عقليا أو اخضاعها للمنهج العلمي، وهذا الوجود الحقيقي غير قابل للتحديد وهو عند هيدخر (الوجود الأصيل، وعند ياسبرس (الوجود الذاتي، وعند مارسيل غوشيه(السر)، وعند مارتن بوبر وليفيناس(الأنا الأبدي)[213].

كل الوجوديون قللوا من إمكانية العلم وقدرته على كشف كنه الوجود الأصيل الإنساني، وقد قال كيركجارد:" العلم لا يجيب عن أسئلتي القلقة وعن حقيقتي ومصيري"[214].

وفي الجزء الثاني من (فلسفة) يتناول اثبات الوجود عن طريق الوعي الذاتي بالماضي والحاضر، والإنسان هو كائن حر يحيا في أفق الحقيقة والكرامة، وبامكانه تحقيق ذاته عبر التجربة أو المواقف الحدية، فهو مسؤول عن مشروعه بعيدا عن الميتافيزيقا وسلطة الدين وسلطة التراث، فلا توجد وصفات تجريبية جاهزة لتحقيق الذات، وإنما الموجود هو ممارسة حريته فهي سبيل الكشف عن ماهيته الحقيقة، وعن طريق التواصل مع الآخر يستطيع تبادل التجارب

---

[211] – كارل ياسبرس،تاريخ الفلسفة بنظرة عالمية، ص06

[212] – كارل ياسبرس،تاريخ الفلسفة بنظرة عالمية، ص09

[213] – المصدر نفسه، ص08

[214] – المصدر نفسه، ص8

ومعانيها فيتولد لديه شعور بالمسؤولية اتجاه نفسه واتجاه غيره ، وعبر التواصل يحقق الإنسان ذاته لا عن طريق الفهم، وعن طريق التواصل يشع ا إنسان بأن هناك من يحبه، هذا الشعور يفرض عليه الولاء والصدق في العلاقة مع الذات ومع الآخر، والتواصل يتم في أفق المسؤولية المتبادلة، وعبر التواصل الحميمي المتبادل يتحقق الوجود الأصيل، كما توجد إمكانية أخرى لتحقيق الوجود الأصيل أو الحقيقي وهي الطريقة التي تحدث عنها ياسبرس في كتابه (وجهات النظر العالمية 1919) وهي المواقف الحدية وفيها يعاني الإنسان تجارب العذاب والشعور بالذنب والاخفاق وفقدان الأعزاء وضياع الثقة بالعالم والشعور بالعجز والاستسلام دون مواجهة وتقبله بكونه حتمية نهائية لوجوده، هذا الحد يكشف له عن الآخر، وعليه فحقيقة الاخفاق تؤسس لحقية الإنسان، وكل المواقف الحدية التي يختبرها الإنسان هي سبيله لاكتشاف داته وحقيقة وجوده وإمكاناته الفعلية الباطنية، فيكتشف حريته في ظل الحتمية وحياته في ظل اليأس، هذا ما يصطلح عليه ياسبرس بالعلو وقد تناول ذلك في الجزء الثالث من كتاب (فلسفة) وكان تحت عنوان(ميتافيزيقا"والعلو والتعالي (ترنسدنتال) هو طريق اكتشاف الأنا الواعية الحرية في كل التجارب والمواقف الحدية، ويدخل هذا في دائرة ا اعتقاد والايمان بضرورة تشكيل الحياة رغم وعينا وادراكنا بتناهيها[215].

ويمكن للذات أن تكشف عن حقيقتها في العالم الطبيعي لكن عبر شفرات متكثرة المعاني ولا يستطيع فهمها وتأويلها إلا صاحب التجربة.

ويعود ياسبرس إلى تاريخ الفلسفة والفلاسفة بكونه مليء بالتجارب الحقيقية من كل الحضارات، كما أنه مليء بكل أشكال التواصل مع الكلي، ومليء بالنماذج البشرية تجاوزت ذاتها واعتنقت الكلي، وفعلا اهتم ياسبرس بتاريخ الفلسفة وأهم أعلامها مبكرا فكان نموذجه كانط وكيركغارد ونيتشه وديكارت وهيغل، وتجلى اهتمامه في كتابه (الفلاسفة العظام) وفي كتابه (تاريخ الفلسفة بنظرة عالمية).

يحاول ياسبرس في هذا العمل أن يعيد بناء تاريخ الفلسفة بعيدا عن المركزية الغربية التي شكلها هيغل، والمعروف عن هيغل اعتباره أن تاريخ الفلسفة يبدا مع الغرب ويتطور داخل النسق الغربي، في حين ياسبرس يبدأ حديثه عن الفلاسفة في أفق عالمي فهو يتحدث عن فلاسفة عظام من الغرب والشرق كما يتحدث عن المصلحين ورجال

[215] – كارل ياسبرس،تاريخ الفلسفة بنظرة عالمية، ص10/9

الدين، معتبرا الفلسفة مملكة العقل التي تجتمع فيها الحكمة الكلية من كل عصر، والفلاسفة هم نماذج ارتقوا بتجارب ورؤيتهم إلى مستوى الكشف عن الوجود الحقيقي أو الأصيل، ويصنف لنا الحكماء والفلاسفة حسب الأدوار التي أدوها كما يلي[216].

-كونفشيوس، بوذا، سقراط، المسيح، هم بمثابة نماذج دالة على التفلسف.

-افلاطون، اوغسطين، كانط، نماذج مؤسسة للتفلسف.

-أرسطو، توما الاكويني، هيغل، نماذج حفظة التراث.

-انكسمندرس، هيراقليطس، بارمنيدس، أفلوطين، أنسلم، سبينوزا، نماذج ميتافيزيقية.

-هوبز، شيلنج، ليبنتز، العقول البناءة.

-ابيلار، ديكارت، هيوم، فلاسفة الشك.

-باسكال، ليسينج، كيركغارد، نيتشه، الموقظين العظام.

لكننا نلاحظ على هذا التصنيف اهمال التراث الإسلامي وفلاسفته وهذا لا ينسجم ودعوته لتاريخ عالمي للفلسفة، كما يتعارض ومحاولته تفكيك المركزية الغربية التي أعلن عنها في فاتحة كتابه.

ومشروع "كتابة تاريخ عالمي للفلسفة) انشغل به ياسبرس من 1937م، وهذه المحاولة كانت تحت تأثير الحرب العالمية الثانية ومخرجاتها السلبية على الإنسانية، فكان من مؤثراتها على ياسبرس اعادة التفكر في الحضارة الغربية والعمل على تفكيك المركزية التي شكلتها في محاولة لانقاظ الحضارة الغربية من السقوط والانتحار بفعل العقل التقني وانحرافاته، معلنا أن أوروبا لم تعد مركز العالم ولا نموذجه الحضاري، وحذرنا ياسبرس من هيمنة العقل التقني على حياتنا، ويؤكد ياسبرس أن تاريخ الفلسفة هو تاريخ عالمي كوني وإنساني متكامل، وهذا التاريخ مفتوح على كل التأويلات، لكن المطلوب من المؤول أن يبحث عن المشترك الإنساني في كل التجارب الفلسفية التي اجتمعت وانتجت مفاهيم وقيم إنسانية في صورتها الكونية.

---

[216] - كارل ياسبرس،تاريخ الفلسفة بنظرة عالمية، ص12

وتاريخ الفلسفة هو تاريخ إشكاليات تم التحاور حولها ومناقشتها من قبل الفلاسفة مقدمين اجابات وتساؤلات حولها، وكل فيلسوف ينتمي إلى هذا التاريخ يمثل تجربة فريدة من نوعها وقيمته تتحدد حسب ما قدمه من اضافة للبشرية ولمجتمعه ولثقافة عصره، وحسب المصادر التي استند عليها في تشكيل رؤيته سواء كانت الأسطورة أو الادب أو الفن أو الدين وكيف أثر فيها، كما أن الفلاسفة في علاقة تواصل مع بعضهم البعض، فالفيلسوف يتواصل مع غيره قراءة وتحليلا ونقدا وتجاوزا، وهكذا يتحول تاريخ الفلسفة إلى تاريخ الحوار والتواصل في أفق الفلسفة الخالدة، فهي تاريخ كلي فوق التاريخ لكنها تهتم بتفاصيله، ليصبح هذا التاريخ هو تاريخ الوعي البشري وتطوره، إنه تاريخ الأفكار وتشكلها وتطورها، إنه تاريخ تطور الفهم البشري في كيفية تعامله مع مشكلات عصره، فهو تاريخ صراع الفلاسفة مع سؤال الحقيقة، إنه تاريخ التواصل مع عقول كبرى، وكتاب تاريخ الفلسفة هو رؤية نقدية تسعى إلى اعادة بناء مفهوم تاريخ الفلسفة في أفق عالمي بعيدا عن المركزية كما يسعى إلى اعادة تأسيس مفهوم التفلسف عبر الجمع بين العديد من المناهج كالمنهج الفينومينولوجي ومنهج الفهم والتفسير والمنهج الهيرمينوطيقي ومنهج التحليل النفسي. والتفلسف كما وضحه ياسبرس يمكن تلخيصه كما يلي[217]:

-هو رؤية الواقع الحقيقي الأصيل.

-هو إدراك الواقع ومشكلاته عبر الفكر وهو تجربة معيشة.

-هو الانفتاح على الكلي والكوني.

-هو القدرة على التواصل مع ا إنسانية عبر الحوار الفكري والنفسي وفق مبدا الحب بدل الصراع.

-هو قدرة العقل على تجاوز الفشل والاخفاق وايقاظ الوعي والضمير الإنساني.

-التفلسف مرهون بالتواصل مع العقول العظيمة.

-التفلسف يكشف عن حرية الإنسان.

-التفلسف مسؤولية كل إنسان فهو حضور دائم يتحقق في التاريخ وفي النصوص الكبرى.

[217] - كارل ياسبرس،تاريخ الفلسفة بنظرة عالمية، ص16

ونحن مطالبون بضرورة التواصل مع نصوص الفلاسفة ومحاورتهم باستمرار في محاولة تفهم حقيقة الصراع بينهم حول أسئلة لا تزال خالدة مثل سؤال الحقيقة كتجربة باطنية بعيدا عن المذاهب والأيديولوجيا، والحقيقة الفلسفي حقيقة نسبية تتغير مع تغير الإنسان في التاريخ، وتظل الفلسفة رؤية شخصية تتخلف من فيلسوف إلى آخر ورغم ذلك الخطاب الفلسفي ينزع إلى الكونية، وتاريخ الفلسفة هو تاريخ فلاسفة قبل أن يكون تاريخ افكار وقيم ونظريات ومذاهب لها انتماء إلى سياقات اجتماعية وثقافية وسياسية معينة تأثرت بها وأثرت فيها، وإذا حاولنا التواصل مع تاريخ الفلسفة فينبغي أن يكون التواصل في مستواه الكلي والعمل على الانصات الجيد لنصوص الفلاسفة عبر السؤال والمساءلة، لان التواصل مع الفلاسفة ما هو إلا نوع من انصار للآفاق، أي أفق الفيلسوف وأفق القارئ بحثا عن المشترك في التجربة بمعناه الكوني.

-التصور التاريخي للفلسفة:

الحديث عن تاريخ الفلسفة هو حديث عن تراكم هائل من نصوص الفلاسفة، لكن كيف يمكن لهذا التراكم والتنوع أن يكون مصدرا لرؤية شاملة كلية منسجمة ومتكاملة؟ والواجب عن هذه الاشكالية في نظر ياسبرس نابع من طريقة نظرتنا لتلك النصوص وكيفية فهمنا لمضامينها المعرفية، لهذا صعوبة اعادة كتابة تاريخ الفلسفة تتاتى من ضرورة الانفتاح على هذا التاريخ ومحاولة تصوره في كليته حتى يتحول إلى موضوع قابل للتامل، كما أنه من الصعوبة على شخص واحد الالمام بكل النصوص المنتجة، وحتى وان تمكن من ذلك فإن هناك صعوبة تتولد عن طبيعة النصوص الأصلية لا تخضع لتفسير واحد وإنما لتفاسير متعددة درجة التناقض، لهذا كل محاولات التأريخ لفكر الفلسفي لا ترقى إلى الموضوعية لأنها ممزوجة برؤى الفلاسفة ومذاهبهم، لهذا ضرورة مساءلة مؤرخ الفلسفة لمعرفة تصوره ونقد ذلك التصور وتحديد أهميته مع تحديد العوامل الذاتية المنبثة في موقفه، لهذا مؤرخ الفلسفة لا ينبغي أن يقدم وجهة نظر من زاوية واحدة وإنما مطالب بتقديم رؤية شاملة لهذا التاريخ، وتدخل كل محاولة لتأريخ للفلسفة في دائرة التفلسف، فهي ليست رؤية ساكنة[218].

يقر ياسبارس بوجود علاقة معقدة بين الفلسفة وتاريخها، لان التاريخ قد يكون جملة الأخطاء التي ارتكبت وتم تجاوزها أو يكون ذلك التقدم الذي حصل بفعل تجميع المعارف، وتكون اللحظة التي نحن فيها هي قمة التقدم

[218] – كارل ياسبرس،تاريخ الفلسفة بنظرة عالمية، ص42

الذي بلغته البشرية وسرعان ما يتم تجاوز هذه اللحظة، والتاريخ ما هو إلا المجال الزمني الذي يتطور فيه العقل ليكشف عن قدراته عبر المعارف والحقائق، لكن التاريخ ماهو إلا الصورة الخارجية أو المظهر الخارجي للتعبير عن الحقيقة، لأن التاريخ لا يخبرنا عن الحقيقة في حد ذاتها وإنما يخبرنا عن الاكتشافات وتتابعها زمنيا وتراكمها، لهذا نتعلم من التاريخ ما تم اكتشافه، لهذا ينبغي دراسة الفلسفة بكونها مجموع الأطروحات والمشاريع الفلسفية وهي مشاريع تشكل تاريخ الفلسفة لكن تم تجاوزها، يقول:"لقد كان المفكرون السابقون عمالقة بحق، أما أنا، وإن كنت مجرد عصفور، فإني أحط على رأس العملاق وأرى أبعد مما رآه"[219].

الملاحظ أن ياسبرس لا يتعامل مع تاريخ الفلسفة كمقدس غير قابل للنقد وإنما يدعونا إلى ضرورة التواصل مع تاريخ الفلسفة تواصلا نقديا والعمل على التجاوز والتأسيس بحكم الفلسفة رؤية إلى واقع معين له اشراطاته ومشكلاته، وهي تختلف عن مشكلات عصرنا، والتوصل مع تاريخ الفلسفة لمعرفة الطريقة التي تعامل بها الفلاسفة مع المشكلات المطروحة والمناهج التي اعتمدوها ومن جهة ثانية الوقوف على أخطائهم وتصويبها، ويميز يسبرس بين تاريخ العلوم وتاريخ الفلسفة، فإذا كان تاريخ العلم ليس شرطا لدراسة تلك العلوم فإن تاريخ الفلسفة هو الفلسفة في حد ذاتها، يقول:"تاريخ الفلسفة يمثل منذ عهد طويل المجال الحقيقي لدراسة الفلسفة، حتى في تلك العصور التي بلغ الابداع الفلسفي غاية ازدهاره"[220]، وما يصدق على تاريخ العلوم لا يصدق على تاريخ الفلسفة. لكن عالم العلم يفتقر لصفة الكلية ولا يفسر كل شيء، رغم اجماع الكثير على حقائقه، لكنه لا يستطيع فهم الحياة في علاقتها بباقي الأشياء، والعلم لا يقدم لنا اجابات عن حقيقة وجودنا الحميم والوجود الأصيل، ويقصد به يسبرس ذلك الشعور بالمطلق في ذاتنا والغاية من وجودنا وكيفية عيش حياتنا، وكل هذا لا يمكن اثباته علميا[221].

[219] – كارل ياسبرس،تاريخ الفلسفة بنظرة عالمية، ص43

[220] – المصدر نفسه، ص44

[221] – المصدر نفسه، ص45

ودور الفلسفة يكمن في ايقاظ الوعي الكلي، فهي تحاول أن تضع ماهو غير موضوعي في قلب الدراسة الموضوعية، كما أن تاريخ الفلسفة ضروري لتطور العلم لأن تاريخ العلم هو جزء من تاريخها، يقول:"الفلسفة في نهاية الأمر هي المحرك للبحث العلمي...لا يستغني عنه أي علم حقيقي"[222].

ودور تاريخ الفلسفة هو توضيح المبادئ التي تسكن الكل، ويتساءل يسبرس كيف يكون تاريخ الفلسفة على الدوام امرا جوهريا لا غنى عنه للفلسفة؟ وإذا كانت الفلسفة هي معرفة باطنية بحقيقة الوجود فإن الحقيقة محل اختلاف بين الفلاسفة، لان الحقيقة مرتبطة بالإنسان وتتغير مع تغيره، مما يعني أن الإنسان لم يبلغ الحقيقة النهاية وإلى الأبد، لهذا مهمة تاريخ الفلسفة هو التعامل مع الأشياء كما هي نفيا واثباتا، ولكن إذا لم يكن تاريخ الفلسفة هو تاريخ الحقيقة فسيكون تاريخ الأوهام والأخطاء، هذا التصور لمفهوم الحقيقة ولمفهوم التاريخ بمعناه النسبي يجعلنا في حالة شك دائم يؤدي إلى تدمير معنى الحياة، طالما التاريخ يعلمنا الشك في كل شيء وعدم الإيمان بشيء، لهذا الحقيقة متجاوزة لكل العصور والأزمنة التاريخية، لهذا الفلسفة الخالدة لا تتحدد برؤية فلسفية معينة أو بمنهج فلسفي مغلق[223].

ومن سمات الفلسفة الكلية يذكر يسبرس مايلي:

-كلية الفلسة نلمسها في مبادئ المنطق ومقولاته الواضحة وفي مقولة الصدق، ووفقا لهذه المقولات تم دراسة الفروض العلمية وتصحيحها وتعديلها، لكن الخطأ في الفلسفة قد يتخذ كموقف فلسفي ويتم الدفاع عنه، مما يعين صعوبة تحديد معايير الصدق والخطأ.

-الفلسفة تعبر عن نفسها من خلال أنساق ومذاهب تدعي الكلية، لأن كل فيلسوف يطمح إلى الكلية ويسعى في التعبير عنه، لكن لا يوجد فيلسوف استطاع أن ينفصل عن رؤيته الفلسفية كالرياضي الذي يستطيع أن ينظر لعمله من الخارج، والفلسفة تعبر عن نفسها في المعرفة والحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية للإنسان.

---

[222] - كارل ياسبرس،تاريخ الفلسفة بنظرة عالمية، ص46

[223] - المصدر نفسه، ص47

-الفلاسفة في حالة حوار مستمر، فيتحاور الصيني مع الغربي ويتحاور فيلسوف اليوم مع افلاطون وأرسطو باستمرار، يقول:"إن التفكير الفلسفي نفسه يظل تفكيرا واحدا على اختلاف الشخصيات التي يتم التواصل بينها"[224].

ولا يتحقق معنى تاريخ الفلسفة بالمادة التاريخية المتوفرة وإنما يتحقق عبر التواصل مع تلك المادة قراءة وتحليلا ونقدا وتعاطفا معها، وقد قدم لنا يسبرس بعض الاجراءات للتعامل مع تاريخ الفلسفة ليتحقق لدينا معناه ومنها:

-الاحساس بواقع الشامل

التاريخ هو تعبير عن تجربة واقعية، والإنسان ككائن تاريخي يتحرك بممارسة الفعل مستندا إلى أفكار ومفاهيم محاولا الكشف عن حقيقة الوجود بمساعدة الأشخاص الذين يلتقي بهم في مسيرته، لكن الوجود لا يتجلى له في صورته الأبدية والنهائية، لهذا يصبح الوعي هو شرط تقدم الإنسان في التاريخ وداخل التاريخ ليعيش تجربته، وهذه التجربة هي الأخرى تتطور وتتغذى بما ينتجه الإنسان من معارف، هذه التجربة تحتاج إلى فهم وتأويل مستمر لاستكناه معانيها بغية بلوغ المعنى الكلي والفهم الشامل بدل الفهم الجزئي الذي يرتبط بقضايا اليومي السياسية والدينية والعلمية. والفهم يرتكز على رؤية القدامى لواقع ا إنسان وكيف تم التعبير عنه من جهة ومن جهة ثانية ا التفات للقيمة المضافة في حياتنا المعاصرة، وغذا كان فعل الفهم فعل ذاتي مشروط بسياقات معينة أو افق القارئ فإن القارئ مطالب بضرورة البحث عن البعد الكلي في كل تجربة فلسفية[225].

ويؤكد يسبرس أن تاريخ الفلسفة لا يرتبط بتطور العلم، لأن العلم ليس له أهداف واضح ولا يقدم قيما ولا أسس لتقوم عليها الحياة بل إنه يمثل لحظات خيبة أمل، وكل من يعتقد أن العلم هو الغاية النهاية يسهم في فقدان الحياة معناها الحقيقي والأصيل.و المعرفة الفلسفية متجاوزة للمعرفة العلمية التي تقتصر على الوقائع الجزئية المعطاة، يقول:"إن فهم تاريخ الفلسفة يقتضي التجرد من الأحكام المسبقة، والادراك الواضح لكل أساليب الوعي بالواقع، وكل أساليب تجلي هذا الواقع ذاته"[226].

---

[224] – كارل ياسبرس،تاريخ الفلسفة بنظرة عالمية، ص50

[225] – المصدر نفسه، ص51

[226] – المصدر نفسه، ص52

وتاريخ الفلسفة يفترض أن الإنسان في علاقته بالله يمكن أن يلامس الأبدي والمطلق والكلي والكامل، لهذا الفهم المنفتح على الواقع في كليته يساعد في تشكل الحس النقدي القادر على الكشف عن الانحرافات التي وقعت في محاولة تفسير الواقع، والواقع مفهوم متعدد لا يمكن القبض عليه فهناك الواقع بمعناه الحسي أو التجريبي وهو مختلف من فرد لآخر وهناك الواقع الاعتقادي الإيماني وهو محل اختلاف وهناك الواقع الفكري وهو محل اختلاف، فالمفهوم متكثر ومركب، لهذا لا يمكن تفسير تاريخ الفلسفة من زاوية معينة والادعاء أنها التفسير الميثالي.

-الوجود الممكن يستجيب للوجود الماضي:

يرى يسبرس أنه لا توجد فلسفة واحدة يمكن تعلمها، يقول:" من تصور أن الحقيقة أن الحقيقة الفلسفية موجودة امامه ولا تحتاج منه إلا أن يتعلمها فلن يبلغ من الفلسفة شيئا، فالواقع أن الإنسان يشرع في دراسة الفلسفة بوصفه وجودا ممكنا يتواصل مع وجود آخر، وهو يحقق هذا التواصل من خلال تاريخ الفلسفة مع أولئك الذين بلغوا أقصى درجات المطلق والوضوح. إنه يدخل في حوار مع أكبر عقول الماضي وأكرمها، ويستطيع أن يطرح عليها أسئلته، وإذا لم يفعل هذا فلن يكون لدراسة الفلسفة أي معنى"[227].

وحرية الانسان تتحق إذا كان موجودا ممكنا أو مدعوا للوجود، والإنسان كائن لا يُفهم، لكنه يحيا حياة واعية تستدعي منه ضرورة اتخاذ قرارات مصيرية، ومصير الإنسان ومستقبله مرتبط بمنجزات الماضي، مما يعني أن الماضي لا يترك الحاضر يتحقق كما يريد، فالانسان في حالة تواصل مستمر مع ماضيه، يقول:"إنني أتواصل مع نفسي ما دمت موجودا، فلست أحيا ببساطة وكانني موجود فحسب، وإنما أنا وجود له علاقة بذاته ومن ثم بالمتعالي"[228].

والتفلسف أمر وجودي يتحقق عبر تواصلنا مع الفلاسفة في الماضي والذين شكلوا تاريخ الفلسفة والتحاور معهم، مع وعي أن ذلك الماضي كان واقعا مؤسسا على ماضي سابق، لهذا ليس المطلوب محاولة محاكاة الماضي والتشبث به فهذا يعد انحراف عن الوجود الحقيقي، وإنما المطلوب هو أن نكون ذواتنا.

-الماضي بوصفه شرطا لا غنى عنه للاستيعاب:

---

[227] – كارل ياسبرس،تاريخ الفلسفة بنظرة عالمية، ص54

[228] – المصدر نفسه، ص55

ضرورة التواصل مع الماضي لكونه يمثل الخبرة والحاضر هو الحقل الذي تتخذ فيه القرارات الحاسمة، والماضي المقصود ليس الماضي الميت وإنما هو الماضي الذي لا نستطيع القول عنه أنه ماضي انقضى، هكذا يتحول التاريخ إلى حاضر نحيا فيه، لأن الإنسان لم يصبح كما هو عليه من فراغ وإنما صار لان له ماض أو تاريخ، وتفلسفنا يتشكل بقدر تواصلنا مع الفلاسفة الذين صنعو الماضي أو تاريخنا، وتواصلنا قد يكون في شكل نقد أو معارضة، والانسان الحقيقي هو الذي يشارك في صناعة مصير الإنسانية أو في صناعة العقل البشري، ولا يمكننا التنكر لما قدمه القدامى، لأن استيعاب الماضي والعمل على ايضاحه هو الذي يعمق وجودنا، والتاريخ الذي يحيا فينا ليس مجرد معارف ثابتة وساكنة ولا مجرد معارف غير قابلة للتغيير، بل هو في تحول دائم ومستمر وعبره يتكشف وجودنا الحقيقي، لهذا ضرورة استيعاب التاريخ في بعده الباطني لا الخارجي، وبهذا المعنى ينبغي على الفلاسفة التواصل مع فلاسفة الماضي[229].

وقراءة نصوص الفلاسفة يمكنها أن تجيب عن بعض الأسئلة التي نطرحها اليوم، كما تساعدنا على تغيير بعض معتقداتنا كنا نحسب أنها ثابتة.

حاول يسبرس تحديد خصائص تاريخ الفلسفة ومنها:

*يجب أن يكون تاريخ الفلسفة تاريخ عالمي، بحكم أن البشرية قد تجاوزت الحدود الجغرافية وبدأت الشعوب في التقارب والتعارف، وحتى التاريخ لم يعد تاريخ دول وملوك وقارات بعينها وإنما صار تاريخ عالمي، يقول:"والتاريخ بوجه عام قد أصبح تاريخا عالميا لا مجرد تاريخ غربي مغلق على نفسه على زعم أنه هو تاريخ العالم. بكل هذه المعاني تغير تاريخ الفلسفة"[230]. وصار كل يفكر في أفق الكوني المفكر ورجل السياسة ورجل الاقتصاد ورجل العلم والتربية، لهذا صارت البشرية بحاجة إلى تاريخ فلسفة عالمي، يقول:"إننا نأمل، ونحن نتفلسف على هدي التاريخ، أن نكون معاصرين لكل المفكرين الأصلاء، أو نأمل في جعلهم معاصرين لنا، ونحن نطمح لتوسيع أفق حاضرنا بحيث نعايش تلك اللحظة الفذة التي تمت فيها صحوة ا إنسان على وجوده في العالم، وندرك بأنفسنا أن صحوة

[229] – كارل ياسبرس،تاريخ الفلسفة بنظرة عالمية، ص56

[230] – المصدر نفسه، ص65

الوعي هذه كانت فعلا فريدا متسقا، وأنها قد تمت من وجهة النظر الكونية الشاملة، في لحظة خاطفة نسميها التاريخ العالمي"[231].

والنظر إلى الواقع البشري في أفق التاريخ العالمي هو السبيل المؤدي إلى الوجود الإنساني الحقيقي في صورته الحرة، والأفق الكوني هو الوحيد الذي من خلاله يرى الإنسان حقيقة وجوده ويفهم ذاته، وفي هذا الأفق تتحقق كل الامكانات الإنسانية، والفلسفة الحقيقية انبثقت من حقيقة ذواتنا منذ أمد بعيد، وهذا ما يكشف عنه التاريخ العالمي للفلسفة بكونه مرآة الوجود الإنساني، ولكن كيف يمكن تحقيق الكلي عبر المشتت والمتعدد؟ إذا كانت غاية الفلسفة التوجه صوب الوجود الأصيل، فإن هذا يعني أن تاريخ الفلسفة تاريخ جذري، لأن الفلسفة تتبع جذر الأفكار وكيف تطورت في التاريخ، لهذا تسعى دائما إلى ايقاظ الوعي البشري وفتحه على الكوني، وكلما ادرك الوعي وحدة البشرية كلما تمكن من تأسيس الحوار مع الجميع، يقول يسبرس:"إن العالمية هي الاستعداد لهذا التواصل والقدرة عليه، والدولة او المجتمع الذي يغلق حدوده في وجه ابداعات المجتمعات الأخرى في الفكر والعلم والدين والفلسفة والفن أو يحرمها من ابداعاته هو مجتمع أنكر إنسانيته. عندئذ تتصدع الإنسانية"[232].

والتواصل له عدة مستويات وهي:

-التواصل عبر المقارنة، فمعرفة ماهية الشيء تتم إذا وضعناه في مقابل شيء آخر مختلف، وكلما اتسعت مجالات المقارنة كلما اكتشفنا نقاط الاتفاق والاختلاف، والإنسان يقارن بين ماعنده وما هو غريب عنه، وعن طريق المقارنة ينظر الإنسان في أفكاره ويعيد النظر في مسلماته، والفكر إذا وضع في مقابل فكر مغاير كلاهما يحرر الآخر، لكن المقارنة تظل في مستوى السطح ولا تتعداه إلى الوجود الأصيل، والمقارنة لا تهدف إلى تحقيق التميز وإنما تهدف التعرف على الغريب والاقتراب منه وتمثله والتواصل معه في شكل معارضة واتحاد، و التواصل لا يعني تقليد الآخر وإنما مصاحبته لبلوغ حقيقة التواصل التي تتحقق في أفق الكوني.

[231] – كارل ياسبرس،تاريخ الفلسفة بنظرة عالمية، ص66/65

[232] – المصدر نفسه، ص69/68

-التواصل عبر الفهم، لأن فعل الفهم يجعلنا في حالة مشاركة مع الغير في الموضوع، مشاركة الاحساس والمشاعر والوجدان فتتحقق بذلك العالمية ويحصل الشعور بالانتماء للإنسانية، لكن الفهم قد يكون سببا في الغاء الذات والسخر عندما نتخلى عن ذواتنا وننصهرف يالآخر المغاير، لهذا ينبغي أن لا نسعى في تملك الآخر عبر الفهم.

-الفهم عبر التواصل هو نوع من الصراع حول الحقيقة لا من أجل السيطرة وإنما الحقيقة التي تتكشف فيها حقيقة الذوات، ليصبح الجدال ميزة تميز التواصل الفلسفي.

-التواصل العالمي ماهو إلا محاولة لتوسيع الأفق الإنساني عبر الحوار المتبادل بين الذوات المختلفة فيفتح لها طريق الولوج إلى أعماق الوضع الإنساني[233].

إن الفلسفة العالمية لا يمكن أن تتجلى عبر مذهب أو فلسفة معينة لا في الرواقية ولا في هيغل وإنما تتجلى في الانفتاح على الكل، وستكون الفلسفة العالمية بمثابة الارغانون للفكر في أفق الكوني، وهكذا تتيح المجال للفهم اللامحدود.

يرى يسبرس انه من الضروري أن يكون تاريخ الفلسفة هو الفلسفة، والعودة إلى تاريخ الفلسفة له عدة دوافع منها محاولة الوقوف على الأوهام وانحرافات العقل البشري، ومحاولة منا لفهم مرحلة تاريخية من تاريخ الإنسانية وكيف تطور العقل البشري في التاريخ، لكن الدافع الحقيقي يكمن في محاولة التفلسف انطلاقا من تاريخ الفلسفة كمنجز بشري عالمي له الطابع الكوني، والعودة إلى تاريخ الفلسفة هو بحث عن ما يحثنا على التفلسف، كما أن فهم الذات يمر عبر فهمنا لتاريخ الفلسفة، ومعرفة تاريخ الفلسفة يجعلنا نعرف حدودنا، يقول:" ويعتقد بعض الناس اعتقادا ساذجا أن معرفة اللغة التي كتب بها النص الفلسفي تكفي لفهمه فهما عقليا واضحا، ويأخذون هذه المسألة كأنها أمر بديهي. ولكننا نطرح هذا السؤال: وماذا نفهم نحن حقا من فلسفة الماضي؟ إن الاحاطة بالمؤلفات الموجودة. ومعرفة المضمون العقلي للأفكار المثبتة فيها، والإلمام باستدلالاتها الصورية، والقدرة على تحديد التصورات والمفاهيم، كل هذا الذي ذكرناه لا يرقى إلى مستوى الفهم. فالفهم معناه أن نضع أنفسنا في ما نريد فهمه، لنتمكن من اعادة التفكير فيه انطلاقا من الأصل الذي انبثق منه، تتبع الفكرة العقلية لإدراك الحدس اللامعقول الذي عبرت عنه ومشاركة المؤلف فيه، السماح لما لا يمكن قوله باللغة المباشرة بالتأثير على أنفسنا،

[233] – كارل ياسبرس،تاريخ الفلسفة بنظرة عالمية، ص71

الإنصات لما أراد المفكر أن يوصله إلينا بطريقة غير مباشرة. مثل هذا الفهم الحقيقي لا يتيسر إلا في حدود معينة، وبشروط ترجع إلى القارئ نفسه الذي يسعى إلى الفهم، وترتبط بحياته العقلية، وموقفه، وواقعه. إن الذي يقدر على طرح السؤال الفلسفي هو الذي يستطيع أن يكتشف الجوانب الفلسفية المهمة في النص. ..أن القارئ الذي يتفلسف بنفسه يستطيع أن يدرك الأفكار الفلسفية ولو كانت مضادة له، غريبة عليه، نابعة من أصول أخرى مختلفة عن أصوله تمام الاختلاف. إن المهم في الحقيقة هو التفلسف في حد ذاته. فهو الذي يتيح لي أن أتفلسف مع كل فيلسوف وأن أشارك في كل فلسفة ممكنة...لنتمسك إذن بالتواضع ...فلم يتسن حتى الآن لإنسان واحد أن يطلع على جميع مؤلفات جميع الفلاسفة، أو يعرف كل اللغات التي تم بها التفلسف معرفة كافية، أضف إلى هذا أن حدود تفلسفنا الخاص هي نفسها التي تحد من قدرتنا على تصور تاريخ الفلسفة وفهم قدامى الفلاسفة...لن يكون استيعابنا لتاريخ الفلسفة فلسفيا إلا إذا وفقنا في الاحتفاظ بوعينا الشامل"[234].

وكخلاصة نقول أن تاريخ الفلسفة ما هو إلا تعبير عن صيرورة التفلسف نحو ذلك التاريخ والتفكير فيه فلسفيا للكشف عن الوجود الأصيل أو الحقيقي في صورته الكلية.

[234] – كارل ياسبرس،تاريخ الفلسفة بنظرة عالمية، ص81/80

المحاضرة رقم05

الأنطولوجيا الأساسية: مارتن هايدغر(Martin Heidegger)(1889-1976)

استشكال: يمكن موضعة هيدجر في أفق الفلسفة الوجودية على اختلاف تياراتها، والمعروف عن الفلسفة الوجودية هي فلسفة انبثقت نتيجة حاجة المجتمعات الغربية لفلسفة تراهن على الواقع المعيش وعلى معاناة الإنسان وأحلامه، إنسان صار لا يثق في تلك الفلسفات التقليدية المغرقة في التأمل والميتافيزيقا، فلسفات متعالية ميثالية لا تهتم بالإنسان المتحقق في الوجود العيني، إنسان صار لا يثق في الأديان ولا في رهانات الأنوار، إنه لا يثق إلاً في معاناته، لا يثق إلاً في فلسفة تلامس وجوده المعيش، هذا الإنسان الذي يعيش القلق الدائم والخوف المستمر، إنه يخشى الموت والعدم، فهل من فلسفة تشاركه معاناته الحقيقية الواقعية؟ فلسفة تنقله من العدم الى الوجود الحقيقي، فلسفة تمكنه من اكتشاف كينونته المفقودة في طي النسيان؟ تلك هي المهمة التي أعلنت الفلسفة الوجودية تحملها، ولعل هيدجر من أولئك الفلاسفة الذين أدركوا حاجة الإنسان المعاصر لفلسفة بديلة مغايرة في رؤيتها وطرحها، فمن هو هيدجر؟ وكيف ساهم في تأسيس وتوجيه الفلسفة لتهتم بالإنسان ككينونة؟ كيف بنى أنطولوجيا أساسية؟

أولا: مسارات نقد الميتافيزيقا وهيرمينوطيقا الكينونة في الفلسفة اليونانية:

يعد هيدجر من أهم الفلاسفة الذين يصعب تجاوزهم والتفكير من دونهم، فإما أن نفكر معه أو ضده، لأنه قدم أطروحات ورؤى فلسفية كانت سببا في تحول الفكر الفلسفي على مستوى الموضوع والمنهج، وهو من بين الذين امتلكوا جرأة نقد الميتافيزيقا الغربية في صورتها الكلاسيكية، وما يميز نقد هيدجر هو تتبعه لمسار تشكل الميتافيزيقا الغربية تاريخيا، من لحظة الفكر اليوناني إلى لحظة نيتشه، ولاحظ هيدجر مدى طغيان الرؤية الميتافيزيقية وسلطتها على حساب الانطولوجيا، ويعرف هيدجر بقدرته على فعل المساءلة والنقد الجذري لبنى العقل الغربي، والنقد الهيدجري مس كل أسس العقل الغربي ومخرجاته بما في ذلك التقنية وبعدها الايديولوجي، وكيف ساهمت في تشييئ الإنسان، كما تعرض بالنقد الراديكالي لمفهوم الحقيقة والتعالي والكليات والثوابت التي دافع عنها العقل الغربي وكان يتحرك في أفقها حتى انتج المركزية الذاتية.

ويعتقد أن سؤال الكينونة قد تم نسيانه تحت ضغط الميتافيزيقا، يقول:"إن السؤال المذكور قد ذهب اليوم في النسيان، وإن كان عصرنا يعد القبول بـ"الميتافيزيقا" مرة أخرى ضرب من التقدم"[235]

وسؤال الكينونة تناوله فلاسفة أمثال أفلاطون وأرسطو وهو من بين الأسئلة المقلقة والمرهقة، وهيدجر يعود للتراث اليوناني وينطلق منه محاولا تأسيس فهم مغاير للإنسان، والتأسيس الجديد يمر حتما عبر اعادة بناء مفاهيم جديدة، وهو لم يخرج عن التقليد الوجودي، بكونه حاول رد التفكير الفلسفي للإنسان ومعاناته، والتفكير في الإنسان يتم في أفق لغوي، على اعتبار اللغة مسكن الكائن، والتفكير في اللغة ساعد هيدجر على بناء مشروعه الفلسفي ببعده الانطولوجي.

وسؤال الكينونة والوجود هنا(Da-sein) الإنساني يتناوله هيدجر في كتابه "مدخل إلى الميتافيزيقا"، وفيه يبحث في معنى الوجود والدلالات التي اكتسبها عبر التاريخ بهدف الوقوف على أسباب هذه الإشكالية بكونها من أهم منعطفات الفكر الغربي[236]. وسنبدأ بسؤال الكينونة.

1/سؤال الكينونة:

من الأسئلة الحارقة والمرهقة بالنسبة لهيدجر سؤال الكينونة؟ وقد اشتغل هيدجر بجدية لإعادة هذا السؤال إلى موضعه الحقيقي الواقعي، لأن المنظومات الغربية قد نسيت الكينونة ليطغى مفهوم الكائن، وهناك اختلاف جذري بين المفهومين، فالكائن يمكن تصوره ابستيمولوجيا أو معرفيا، في حين الكينونة خارج الابستيمولوجيا فهي في أفق الهيرمينوطيقا أو الفهم والتأويل، ويعتقد هيدجر بضرورة العودة في التاريخ للإمساك بماهية الكينونة، بكون سؤال الكينونة يدخل فيما يطلق عليه اللامفكر فيه في عالم الميتافيزيقا، أي أن الكينونة تدرس في اطار علاقتها بعالم الفكر لا بعالم الوجود الأنطولوجي المتحقق فعليا، وهو يعتبر البعد عن البحث في الوجود من بين أسباب تخلف المجتمعات الغربية في التاريخ، بكون:"نسيان الوجود كان بمثابة السبب الأكثر قوة ومركزية في تحديد انحطاطها لاحقا"[237].

---

[235] – مارتن هيدجر، الكينونة والزمان، ترجمة فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديدة المتحدة ط1،2012، ص49.

[236] – مارتن هيدجر، مدخل إلى الميتافيزيقا، ترجمة عماد نبيل، دار الفرابي، بيروت لبنان، ط1، 2015. ص11

[237] –هيدجر، مدخل إلى الميتافيزيقا، مصدر سابق، ص54.

وإعادة موضعة سؤال الكينونة مشروط بإعادة سؤال الحقيقة إذا أردنا البحث في الوجود، لأن الميتافيزيقا في صورتها الكلاسيكية لم تهتم بسؤال الوجود وظل اهتمامها في مستوى الكائن دون كينونته، ولعل أفلاطون في نظر هيدجر هو أول فيلسوف وضع أسس البحث الوجودي من خلال سؤال الكائن والكينونة، والمعروف عن أفلاطون أنه ربط بين الكينونة والفكرة التي يكونها الكائن عن ذاته هي ماهيته الأصيلة، والفلسفة الأنطولوجية لم تكن لتتشكل إلا مع "تأويل أفلاطون للكينونة بما هي الفكرة"[238]، وهيدجر يحاول التأسيس لسؤال الكينونة انطلاقا من نقد الرؤية الأفلاطونية التي أرست مبادئ الميتافيزيقا الكلاسيكية، وهي ميتافيزيقا مرتبطة بالحقيقة كما بناها افلاطون في قصة الكهف[239]، وحاول هيدجر تأويل نصوص أفلاطون ليقف على ماهية الحقيقة بمعناها الأفلاطوني، ليصل إلى أن الحقيقة لا تنكشف لعامة الناس وإنما هي من اختصاص الفلاسفة الذين يملكون قدرة ادراك ماهو ثابت في عالم متغير باستمرار، وكأن الحقيقة لا تكشف عن نفسها إلا لمن يبحث عنها بجهد إنها عالم الأيدوس[240]Eidos.

وتوحي لنا قصة الكهف أن البحث في الحقيقة يقتضي نوعا من المعاناة ومقاومة كل ماهو مألوف لدى الفرد والجماعة، فهي سعي للتحرر من الذات ومحيطها في صورته القيمية والفكرية، وهي تمرد على المفاهيم الجاهزة والرؤى السائدة، إنها نوع من الكشف تحصل بعد تأمل عقلي عميق يتم عبره تجاوز المعطى الحسي والمادي. وعلى كل منهم بالحقيقة السكن داخل ذاته الروحية ونسيان عالمه المادي، وأنطولوجيا الفلسفة اليونانية في صورتها الأفلاطونية تتشكل عبر المنهج الجدلي (الصاعد والنازل)، وأفلاطون في نظر هيدجر عمل على المزج بين ماهو ابستيمولوجي وماهو وجودي، ليصل أفلاطون إلى القول أن العلم هو علم بالماهيات، وهكذا يكون أفلاطون بإنكاره لعالم الجسد والمادة وربط الانطولوجيا بالمعرفة قد أسس للميتافيزيقا الغربية، في حين هيدجر يرى أن معرفة الوجود واكتشافه غير مرتبط بالمعرفة كونها تذكر، بل انطولوجيا هيدجر هي تحطيم لمقولات انطولوجيا أفلاطون القائمة على ذلك الدور بين الوجود والمعرفة والجدل والتذكر والنسيان، ثم يحاول هيدجر السفر في الفلسفة اليونانية

---

[238] -الشيخ محمد، نقد الحداثة في فكر هيدجر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2009، ص350-351.

[239] -أفلاطون، الجمهورية، ت.فؤاد زكريا، موفم للنشر، 1990.

[240] -هيدجر، نداء الحقيقة، ت عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، ص319.

والتواصل مع الفلاسفة التأسيسيين لينتقل إلى أرسطو عله يجد جوابا لسؤاله(الكينونة) متسائلا هل التلميذ سار على نهج أستاذه وظل يدافع عن الكائن بدل الكينونة أم انتبه إلى سر الكينونة؟

المعروف عن أرسطو قلبه كلية لمنهج أستاذه، لأنه انتصر لعالم الحس والمادة أو الواقع الذي كان بالنسبة لأستاذه عالما مزيفا، وقال بفكرة العلية(العلل الأربعة: المادية، الصورية، الفاعلة، الغائية)، أي أن كل كائن يحمل علة ذاته، والكائن ماهو إلا نتيجة اتحاد بين المادة والصورة، والمادة بلا صورة تصبح أقرب إلى العدم منه إلى الوجود، فالصورة هي التي تعطي للمادة معنى تعينها وانوجادها، فالصورة هي الوجود الممكن في اطار مقولة (القوة والفعل)، والكينونة تنكشف عبر المقولات المنطقية العقلانية، لكن هيدجر يقول أن أرسطو أخطأ عندما ربط الكينونة بالمقولات المنطقية، وهي في الحقيقة تعبر عن الكائن بدل الكينونة، وأرسطو يميز بين نوعين من الوجود، الوجود اللاأصيل المتعلق باليومي وعالم الحس والمادة، أما الوجود الأصيل فهو مرتبط بما هو مخفي من الوجود اللاأصيل، وهذا النوع هو موضوع للوغوس الذي يدركها عبر مقولاته المنطقية وهذا ما يرفضه هيدجر، الذي يرى أن أرسطو جعل من الفلسفة البحث عن الحقيقة والحقيقة الفلسفية هي البحث في الوجود بما هو موجود، لكنها لم تنتبه إلى الاختلاف بين الوجود والموجود، وهكذا تحيلنا فلسفة أرسطو إلى ميتافيزيقا ثانية تقوم بالمصادرة عن الكينونة[241].

ثانيا: سؤال الكينونة في الفلسفات الحديثة:

لم يتوقف النقد الهيدجري عند اللحظة اليونانية وإنما يمضي قدما في التاريخ إلى اللحظة الديكارتية وهي لحظة الكوجيتو، أو الكائن بكونه مفكر مختلف عن باقي الموجودات، أي أن ماهيته تتحدد بالتفكير، لكن هيدجر يتساءل بأي معنى هذا الكائن الديكارتي موجود؟ وعمل هيدجر على زحزحة فلسفة ديكارت المتعالية، والتي أنتجت ذات نرجسية تعتقد أنها مكتفية بذاتها طالما أنها واعية بذاتها، ليصبح الوجود نوعان وجود سلبي منفعل ووجود ايجابي فاعل، أي أن الوجود المادي والحسي لا يدخل في بنية وعي الذات، فهي في غنى عنه، وهكذا أنتج الفكر الديكارتي المركزية الغربية التي جعلت من ذاتها مرجعا للحقيقة وللقيم وللمعرفة وللوجود، بل صارت مرجعا لتحديد كينونة الكائن، فإذا لم تكن ديكارتيا فأنت لا شيء، وديكارت اعتمد المقاربة المعرفية لسؤال الوجود، مما يعني أنه لم يبتعد كثيرا عن الميتافيزيقا اليونانية، ولم يفلت من النقد الهيدجري كانط وحتى أستاذه هوسرل، والمعروف

[241] –مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، مصدر سابق، ص256.

أن هيدجر قد بنى شخصيته الفلسفية في ضيافة التراث الفينومينولوجي، فإذا كان كانط قد قابل بين الذات والموضوع فإن هوسرل يجعل من الموضوع شرط المعرفة، ويقر أن العالم الخارجي شرط ليحصل للذات وعي بذاتها[242]، وهكذا لم يتمكنا من التحرر من الرؤية الميتافيزيقية الكلاسيكية في صورتها اليونانية، وهيدجر يطلب أن تتجه الفينومينولوجيا اتجاها وجوديا، والفينومينولوجيا عبر فكرة القصدية لم تتمكن في نظر هيدجر من الجواب عن سؤال الكينونة، لأنها عجزت عن ايجاد حل لإشكالية علاقة الذات العارفة بموضوع المعرفة، وظلت تمارس التعالي الذاتي. وحتى نيتشه لم يسلم من نقد هيدجر، على الرغم من أن نيتشه يرى أن الوجود الحقيقي والأصيل هو الذي نحياة ونعيشه ولا معنى لماهية متعالية عن الوجود العيني، وأنطولوجيا نيتشه هي أنطولوجيا(الارادة، القوة، الحرية)[243].

خاتمة:

الانطولوجيا الأساسية عند هيدجر تمر عبر نقد التصورات الميتافيزيقية حول الكينونة والوجود، وهي تصورات لم تتمكن من فهم كنه الكينونة وظلت في مستوى الكائن، لهذا أنطولوجيا هيدجر هي تحول من مستوى الكائن إلى مستوى الكينونة أو الدازاين(الوجود هناك)، ويصل هيدجر إلى القول أن اللحظة التاريخية قج حانت للتفكر في الإنسان خارج دائرة الميتافيزيقا، وينبغي التفكير فينومينولوجيا في هذا الكائن المدعو(إنسان)، أي بكونه موجود هنا وبقرب من الأشياء أو معها، وهذا هو معنى الدازين Da-sein.فهو في حالة تواصل مع العالم ومنفتح عليه كلية، والدازين هو الوجود في العالم بكيفية ما، هذا الدازين منهم بالعالم إلى درجة الحب، والدازين كوجود هو وجود في الزمان(ماضي، حاضر، مستقبل) فهو ليس لحظة وإنما تمدد مستمر أنه بين(الخيال والنسيان والتوقع)، إنه إمكانات لم تتحقق بعد، مما يعني الدازين نزوع نحو مستمر نحو المستقبل، إنه يوجد في المستقبل والمستقبل جوهره[244]. الدازين وجد من أجل المستقبل، والمستقبل هو إمكانية الموت، وامكانية الموت هي سبب القلق الذي يعيشه الإنسان باستمرار، ويمكن أن يغادر الإنسان وجوده الأصيل والتخلص من قلقه الدائم أو التهرب منه ونسيانه عبر الغوص في عالم الأشياء، لكن المعنى الحقيقي للحياة هو الصيرورة نحو الموت، والتشيؤ الذي يفرض

---

[242] –هوسرل، تأملات ديكارتية، ت نازلي اسماعيل حسين، دار المعارف القاهرة، 1970، ص140

[243] –نيتشه، أفول الأصنام، ت حسان بورقيبة، افريقيا الشرق، ط1، 1996. ص17.

[244] –بدوي عبد الرحمان، الموت والعبقرية، دار القلم، الكويت، ص26.

على الدازين هو أول مظاهر فقدان الأصالة، وهذا ما كشف عنه هيدجر في كتابه العمدة "الكينونة والزمان)(1927)، وفيه يؤكد على استمرارية النقاشات حول تأويل الكينونة، وفيه يحاول تأويل الكينونة في أفق الزمان وتأويل الزمان في أفق الكينونة، وهذا هو التأويل الفينومينولوجي للكينونة بدل الميتافيزيقا الكلاسيكية التي عمل هيدجر على تقويضها مؤسسا لهيرمينوطيقا الكينونة، ويكون بهذا قد نقل سؤال الوجود من الميتافيزيقا إلى فضاء الفينومينولوجيا أين يصير الدازين في علاقة مع العالم، والفينومينولوجيا في تأويلها للوجود تكشف عن الموجود.

المحاضرة رقم06

قراءة في كتاب، هانز جورج غادمير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة حسن ناظم، علي حاكم صالح، مراجعة جورج كتورة، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، ط1، 2007.

Wahrheit und Method
Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik

Hans-Georg Gadamer

عنوان الكتاب بالألمانية:

أولا: في تاريخ الهيرمينوطيقا:

أغلب المعاجم تجمع على أن مصطلح هيرمينوطيقا اللغوية herméneutique إغريقي من hermenia "هرمينيا"، لها جذور في التاريخ وفي الأسطورة اليونانية بمعنى (هيرمي)Hermès وتعني الوسيط بين الآلهة والبشر الذي يقوم بعملية تأويل العلامات اللغوية، والأساطير الدينية[245]، وقد ترادف معنى الترجمة والتفسير، وتستهدف كل هذه العمليات فهما أفضل للنصوص،[246] ويعرفها **جون غريش** Jean Greisch بأنها:" تعني فن التأويل، وفلسفة التفكر في عمليات الفهم المطبقة على النصوص".[247] قبل أن تتحول إلى نظرية في تأويل النصوص الأدبية، كما ارتبط المفهوم بحركة الترجمة في محاولة تبيئة النصوص، لأن الاعتماد على الفيلولوجيا في قراءة النصوص يطرح الكثير من الإشكاليات، مثل تشويه المعنى وضياع المقاصد، ويشير **نصر حامد أبو زيد** في كتابه « إشكاليات القراءة وآليات التأويل » في عنصر «الهيرمينوطيقا ومعضلة تفسير النص» إلى أن المصطلح يعود إلى سنة 1654م. والهيرمينوطيقا بدأت في نظره داخل دوائر الأبحاث اللاهوتية العامة كمجموعة من القواعد التي ينبغي على المفسر الالتزام بها في قراءة النصوص الدينية لحصول عملية فهم الكتاب المقدس، وظلت الهيرمينوطيقا مجرد آلية تمارس داخل النص الديني خاصة عند اللاهوت البروتستانتي حتى لحظة الألماني **شلاير ماخر**، لينتقل المصطلح من دائرة اللاهوت إلى دوائر النصوص الفلسفية والأدبية، واتسعت دائرة استعمالاته في العصر الحديث

---

[245] -Jean Greisch ,Paul Ricoeur ,L'itinérance du sens ,Editions Jérome Million , Grenoble,2001,p09

[246] – ديفيد جاسير، مقدمة في الهيرمينوطيقا،الدار العربية للعلوم، الجزائر، ط1، 2007، ص21

[247] -Jean Greisch ,Paul Ricoeur ,L'itinérance du sens,Op Cit ,p10.

لتشمل حقل العلوم الإنسانية. ويفرق **حامد ابو زيد** بين الهيرمينوطيقا والتفسير، فالمصطلح الأول مرتبط بنظرية التفسير والثاني بالتطبيق.[248]

وصار علم التأويل علما إنسانيا وليس علما مقدسا بفضل **شلير ماخر**،[249] ومن لحظته اتجه النقد التاريخي للكتب المقدسة في العصور الحديثة، ليكشف عن الوضع الإنساني داخل النص المقدس، وارتباط مقاصد النصوص بالتجربة البشرية التاريخية، مما ساهم في اكتشاف الحضور البشري بقوة، لكن يميز **حسن حنفي** بين المعنى واللفظ، ويرى أن المعنى من الله أما اللفظ والصياغة والكتابة فمن النبي أو الكاتب، مما يعني أن الخطأ لا يقع في المعنى الإلهي وإنما يقع في التدوين. وهو يطرح هنا إشكالية تحول المعنى من مستوى المرحلة الشفوية إلى مرحلة التثبيت في نص، ويشير **جون غراندان** في كتابه «المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا» إلى أن الهيرمينوطيقا قد شقت طريقها في عصر تصادمات بين الكثير من المدارس على مستوى المنهج، وكان الصراع بين البنيوية والتفكيكية من أهمها، معتبرا الهيرمينوطيقا فلسفة لم تغادر الفينومينولوجيا ولا الأنطولوجيا وكل ما يحيل إلى فلسفات المعنى.[250]

أما تاريخيا فقد ارتبط المفهوم بأشعار "هوميروس" وتأويلها في القرن السادس قبل الميلاد،[251]وبداخاور الستراسبورغي(1603-1665) الذي قال بعالمية الهيرمينوطيقا في كتابه« فكرة المفسر الجيد L'idée d'un bon interprète»أقر فيه بعالمية حقوق الإنسان، محاولا تأسيس الحقيقة الهيرمينوطيقية بتوظيف جدل المعنى الحقيقي والمعنى الخاطئ، وفق المنطق الأرسطي (منطق ثنائي القيمة). ويؤكد **مارتن كلادينيوس** (1710-1759) في كتابه« مقدمة لتأويل صحيح للخطابات والكتابات العقلية»، أن وظيفة اللغة إزالة الغموض وتقديم تفسيرا يراعي مستوى المتلقي وتزويده بمفاهيم وتصورات تمكنه من فهم النص، كما يؤكد **مير**Meier(1718-1777) على "الدور الميتافيزيقي للهيرمينوطيقا ودورها في معرفة المعنى انطلاقا من العلامة".[252] أما الألماني

---

[248] – ينظر نصر حامد ابو زيد، اشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، ط5، 1999، ص14

[249] – المرجع نفسه، ص09.

[250] – جان غراندان، المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا، الدار العربية للعلوم، الجزائر، ط1، 2007، ص7

[251] – ميجان الرويلي وسعد البازغي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،المغرب،ط5 ،2005، ص88

[252] -Vinicio BUSACCHI ,Pour une Herméneutique critique ,etudes autoure de Paul Ricoeur ,LHormattan ,Paris ,2013,p23

الفيلولوجي **فريدريك آست**Friedrich ast(1787-1841) فيرى أن فهم أي نص لابد أن يرتكز على ثلاثة أبعاد وهي:(التاريخي والنحوي والروحيspirituelle,Historique, grammaire)، ويعني الفهم إعادة المعرفة بالأنا وبالروح، وتبدأ من الجزء إلى الكل أو من الكل إلى الجزء، هذا ما يعرف بدوائر الهيرمينوطيقا.[253]

ويعد شلاير ماخر shleirmacher (1768-1834م) لحظة تحول في قضايا التأويل فهو من بين الفلاسفة الذين وسعوا من دائرة الهيرمينوطيقا لأنه اهتم بآليات القراءة والقراءة في نظره فن، وعلى القارئ أن يكون فنانا بنفس القدر الذي يكون عليه مؤلف النص،[254] لأن الفن يتمتع بالحرية في الوجود، وهدفه أن يشعر الإنسان بجماله عبر تذوقه، فهو ينقله من هذا العالم إلى عالم أكثر حرية، عالم لا يلتقي إلا مع أفق القارئ. وتوسعت مع **شلاير ماخر** دائرة القراءات الهيرمينوطيقية لتشمل كل أنواع النصوص، ويعد **شلاير ماخر** بمثابة مرحلة التحول من التأويل اللاهوتي إلى التأويل الفلسفي.[255]

شلاير ماخر من بين الفلاسفة الذين عملوا على تحرير الهيرمينوطيقا من الدراسات الفيلولوجية للنصوص، لتعتنق الكونية وتصبح نظرية عامة في الفهم، فتحول بها من مستوى النظر في المعاني وصيرورتها إلى مستوى نظرية في التأويل، تُمكن القارئ من فهم أفضل، لهذا يعد من بين الأوائل الذين تحدثوا عن الوسائط، عندما أعتبر النص وسيطا لغويا بين المؤلف والمتلقي أو القارئ، كما أكد على وجود بعدين للنص لغوي ونفسي، مما يعني أن القارئ الجيد يحتاج إلى جملة من الاستعدادات مثل الإحاطة بعلوم اللغة، والاحاطة بالطبيعة البشرية، ليتمكن من الدخول إلى عالم النص وفهم مقاصده، في عملية إعادة بناء التجربة النفسية للمؤلف، يقول:"يحتاج المفسر للنفاذ إلى معنى النص إلى موهبتين، الموهبة اللغوية، والقدرة على النفاذ للطبيعة البشرية"،[256] لكن اشترط **ماخر** ترك مسافة بين القارئ وبين ذاته وأُفقِه التاريخي الراهن، ليفهم مقاصد النص فهما موضوعيا، فهو مطالب بأن يضع نفسه مكان الكاتب، وهذا غير ممكن في نظر **نصر حامد ابو زيد**، فلا يمكن أن تتم القراءة إلا عبر موروث الذات، لهذا

---

[253] - Ibid ,p25

[254] - دافيد جاسير، مقدمة في الهيرمونوطيقا، مرجع سابق، ص199

[255] - محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب،ط1،2002، ص21

[256] - ينظر نصر حامد ابو زيد، اشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، ط5، 1999 ص 20-21

السبب تعتبر تأويلية ماخر تأويلية رومانسية، لأنها اعتبرت النص معبّرا عن نفسية المؤلف، تم تجاوزها من قبل **ديلتاي** و**غادمير**.[257]

وتأتي إسهامات **وليم دلتاي** Dilthey(1833-1911) المهتم بالعلوم الاجتماعية أو ما يعرف بعلوم العقل والروح. كمحاولة للارتقاء بالدراسات الهيرمينوطيقية إلى مستوى الدراسات العلمية، مميزا بين المادة كموضوع للتفسير التجريبي والفكر موضوعا للفهم الهيرمينوطيقي، وغاية الهيرمينوطيقا عنده محاولة فهم صاحب النص أكثر مما فهم هو نفسه من خلال إعادة إحياء التجربة النفسية التي أنتجت النص الأصلي. كما سعى إلى إقامة علوم الإنسان على أساس منهجي مختلف عن العلوم الطبيعية، لأن علوم الإنسان هي نوع من ارتداد الفكر على ذاته، في حين علوم الطبيعة تفكير في عالم منفصل عن الذات، لهذا عمل **ديلتاي** على تأسيس الفهم على أساس سيكولوجي، لتصبح التجربة الذاتية شرطا غير قابل للتجاوز لأنها مشتركة بين البشرية.[258]

ولا يمكننا الحديث عن الدراسات الهيرمينوطيقية دون أن نعرج على فيلسوف اللغة **مارتن هيدجر**، الذي لم يكن مهتما بالنص قدر اهتمامه باللغة ذاتها في تحديده للمعنى عبر الممارسة التأويلية، معتمدا على بعض مفاهيم أستاذه **ايدموند هوسرل** Edmund Husserl مثل مفهوم "الوجود être " والوجود الإنساني، ليصبح الفهم هو فن فهم الوجود بما هو موجود، وليس منهجية صارمة، مما يعني أن "الفلسفة الهيرمينوطيقية ضرورية اليوم منذ براديغم **هيدغر** pradigme heideggerien، الذي عمل على تطوير الفينومينولوجيا والتفسير لفهم عصرنا. وتعتبر الهيرمينوطيقا من أهم ميزات هذا العصر".[259]

ثم يأتي تلميذة **غادمير**Gadamer(1900-2002) في كتابه «الحقيقة والمنهج vérité et méthode»، وهو الكتاب المعنى بالقراءة وفيه طبق فيه التأويل على النص الأدبي، معتقدا أن محاولة قراءة نصوص التراث هي في

---

[257] -المرجع نفسه، ص23

[258] -Hans-Georg Gadamer ,Vérité et Méthode,Les grandes sengil d'une herméneutique philosophique ,Edition intégrale revue et co ,eégirr par Pierre Fruchon ,Jean Grandin et Gilbert Merlio ,Editions du Seuil,1996, p 285

[259] -Jean Greisch ,Paul Ricoeur ,L'itinérance du sens ,Op.CitP07 .

الأصل حوارا بين الماضي والحاضر، واللغة أداة تحققه.[260] وحث على ضرورة فصل النص عن كاتبه وعصره، والاهتمام بعملية الفهم في ذاتها، فالمعنى يظل أمرا نسبيا لتدخل أفق القارئ وانتمائه السوسيوثقافي. ويصف **غادمير** عملية القراءة بأنها لعبة ما، يتحول فيها القارئ إلى جزء من اللعبة أو النص، ويصير فعل القراءة بمثابة المسرحية الدرامية. واللغة هي هيرمينوطيقا الوجود الذي ينتظم في اطار الفهم، لهذا فإنه" يعد الفهم والتأويل شيئا واحدا".[261]

وتدور الدورة الهيرمينوطيقية عند **غادمير** حول ثلاث عناصر أساس (المؤلف التاريخي، المفسر الذاتي، النص في معناه الكلي)، وهي دائرة لا تنتهي تتجدد عبر السؤال، والمفسر أو المؤول يتحرك من الفهم المسبق للنص، ومن معاني تاريخية متعددة إلى الظروف التاريخية للمؤول، ويدخل من المؤول في حوار عقلاني ووجداني مع المؤلف في حركة لا تنتهي. ودور المؤولف هنا هو الكشف عن مقاصد النص وفتحها على اللانهائي، يقول:" من يكتشف التاريخ، هو تماما مثل الذي يصنعه".[262] ويأخذ **غادمير** من الدائرة الهيرمينوطيقية **لهيدجر** Martin Heidegger ويعمل على تطويرها، جاعلا التفسير هاجس الدائرة الهيرمينوطيقية بشرط أن يتجاوز المفسر الأحكام المسبقة. يقول في ذلك:" إذا أراد المفسر أن ينجز مهمته ينبغي له أن يتخلص من الأفكار المسبقة غير الصحيحة والمبتذلة وعليه أن يتحرى درجة عالية من التجريد في تعاطيه مع الموضوع على الطريقة الهيدغرية"،[263] وبهذا فكل قراءة ينبغي أن تمر عبر مراجعة نقدية لكل المكتسبات، بهدف التوجه صوب المعنى وإعادة بنائه من جديد ليستجيب للحظة الراهنة.

ويتناول غادمير في الحقيقة والمنهج جملة من الاشكاليات الكبرى في تاريخ الفلسفة منها سؤال الترجمة بكونها فعل تأويلي، كما أنها آلية لامتلاك كل ماهو أجنبي أو مغاير عنا، فقد عمل على اعادة قراءة التراث الغربي ومنجزه الفكري، ويكون بهذا قد وسع من دائرة التأويلية أو الدراسات الهيرمينوطيقية، لأنه حاول تطبيق التأويل على التجربة الفنية والتراث والعلوم الإنسانية، وكلها محاولات لتجاوز سؤال المنهج مبينا ضرورة التأويل للعلوم الإنسانية،

---

[260] – عبد الناصر حسن محمد، نظرية التواصل وقراءة النص الأدبي، المصري للتوزيع المطبوعات القاهرة، د ط، 1999، ص84

[261] –عبد العالي العبدوني، هيرمينوطيقا القرآن مقدمة تأسيسية، دار المعارف الحكمية، ط1، 2007، ص 24.

[262]–Hans Georg Gadamer ,Vérité et Méthode ,Op.Cit ,P242

[263]I-bid .p.287

لهذا الكتاب محاولة لتتبع التأويلية والتأويل والإنسان المؤول الذي يسعى إلى تجنب سوء الفهم في افق الاختلاف[264]. والعبور عبر التأويل لفهم الحضارة الغربية ما هو إلا نقد لتلك الحضارة المغرقة في التقنية داعيا إلى اعادة بناء علاقة الإنسان بالعالم بعيدا عن العلاقة التكنولوجية به، ويمارس غادمير النقد على التقنية انطلاقا من نقده للمنهج العلمي الذي لم يعد في رأيه ضمانا للحقيقة أو سبيلا مؤديا إليها، وهدف غادمير من عمله التأويلي للمنجز الغربي هو الوقوف على محدودية الإنسان.

وكتاب الحقيقة يسعى إلى فظ الرباط بين الحقيقة والمنهج، لان العلوم الطبيعية تأسست على الاعتقاد في المنهج، لكن الأمر مختلف لما نكون في العلوم الإنسانية، لهذا يرفض المنهج مهما كانت غايته سواء كانت دراسة النصوص أو بلوغ الحقيقة، معتقدا أن المنهج مصدره الذات التي تبحث عن الحقيقة، والمنهج يؤدي إلى نتائج ولا يؤدي إلى الحقيقة، من هذا المنطلق رفض رهن الحقيقة بالمنهج، وعليه فوار العطف في العنوان لا تفيد الاتصال وإنما الانفصال[265].

والحقيقة هي نوع من الكشف فهي التقاء بين التاريخ والتراث وأسئلة الحاضر، انها انصهار للآفاق، أفق الحاضر وأفق الماضي، فهي نوع من الحوار بين الحاضر والماضي.

وفي كتابه يقف عند سؤال الأحكام المسبقة والتراث، وهو سؤال نال حظا وافرا عند ديكارت وبيكون وكانط وهوسرل وتم النظر للأحكام المسبقة نظرة سلبية بكونها سبب سوء الفهم، وقد تأثر غادمير بأستاذه هيدغر معتبرا اياه بالمحفز، وإذا كان هيدغر يؤكد على حقيقة تناهي الوجود الإنساني وكما نعرف هي فكرة لها أصولها الدينية في المسيحية، هذا التناهي هو الحافز ليفكر الإنسان في مشروع مستقبله، وحتى أفكار هيدفر لها أصول هوسرلية تعود إلى فكرة ضرورة العودة إلى الأشياء ذاتها او ماهيتها عند هوسرل. والعودة تتم عبر الوعي المصحوب بالقصدية، لكن وعينا مؤطر بسياقات تاريخية في تصور غادمير، مما يعني أن أحكامه المسبقة تشكل حقيقة وجوده التاريخي، لهذا ضرورة اعادة الاعتبار للأحكام المسبقة، لكنه يميز بين نوعين من الأحكام، أحكام وهمية وأحكام مشروعة.

---

[264] – هانز جورج غادمير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص 14

[265] – المصدر نفسه، ص15

وإذا كان غادمير يدعونا إلى اعادة الاعتبار للأحكام المسبقة فإنه يدعونا كذلك إلى ضرورة الاهتمام بالتراث لما له من قيمة في تشكيل وعينا الجمعي(الذاكرة المشتركة)، لأن التراث ليس مجرد ماض انقضى وإنما هو ذلك المستمر فينا ونحن متموقعون فيه، واعادة الاعتبار للتراث هي من مهمات التأويلية[266]. وتأويل التراث هو جزء من فهم الذات، وكل إنسان مؤول يتحرك في أفق الذاكرة. وعبر التراث يعيد الاعتبار للسلطة التي تم تشويها في عصر الأنوار ويرى أن السلطة قد تكون مصدرا للسلطة، وتركيز غادمير على الأحكام المسبقة جعله يربط فعل التأويل بالتاريخ واللغة كأدوات للكشف عن الحقيقة، وإذا كان التراث مصدر الأحكام المسبقة فإن اللغة تحاكم تلك الأحكام وتجعلنا نعيد النظر في معتقداتنا.

ولو عدنا إلى شلاير ماخر لوجدناه يدعونا لتجنب سوء الفهم عبر التعامل مع النص كبنية لغوية تحمل مضامين تراثية وتاريخية، لهذا ضرورة فهمه في أفقه التاريخي والتراثي بتمثل تجربة المؤلف ليتمكن من ادراك مقاصد المؤلف، والمعروف عن ماخر أنه وسع من دائرة الهيرمينوطيقا خارج النص المقدس لتشمل نصوص العلوم الإنسانية، وهو تحول من البحث عن الحقيقة التي تسكن النص عند سبينوزا إلى المنهج وآليات ادراك المعنى، لكن رؤية ديلتاي هي محاولة لتجاوز صرامة المنهج عند شلاير ماخر مقترحا العمل على فهم تجربة الآخر في افق علوم الروح، وإذا كان غادمير يرى أن الترجمة الكاملة وهم فإنها ضرورية لنقل نص من سياق ثقافي إلى سياق ثقافي آخرفإن مانغويل في كتابه تاريخ القراءة يقول:"قد تكون الترجمة من الأمور المستحيلة، وقد تكون تضليلا وخداعا، تزويرا واختراعا، أكذوبة بيضاء، إلا أن من يشارك في حركة ا أسلوب وينقلها من لغة إلى أخرى يصبح أذكى، يتحول إلى قارئ أفضل: أقل اعتدادا بنفسه، لكن أكثر رهافة في أحاسيسه، وأكثر سعادة"[267].

يبدأ غادمير في مقدمة كتابه بتحديد هدف الدراسة بكونها تهتم بمشكلة التأويلية، مشيرا إلى أن ظاهرة الفهم لا تقتصر على العلوم الإنسانية فحسب وإنما هي ظاهرة عامة، كما أن التاويلية ليست بشيء جديد لان المجتمعات عرفت التأويلية اللاهوتية والقانونية، ومن حيث الظهور فهي أقدم من إشكالية المنهج الذي طرح في العصر

[266] – هانز جورج غادمير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص16

[267] – المصدر نفسه، ص18

الحديث، وفهم النصوص وتأويلها لا يقتصر على العلم وحده وإنما تخص كل العلوم،"بل من الواضح أنهما يخصان التجربة الإنسانية للعالم عموما"[268].

ويوضح غادمير أن سؤال التأويل يتجاوز سؤال المنهج، يقول:"إن الظاهرة التأويلية ليست اساسا مشكلة منهج على الاطلاق، وهي لا تعنى بمنهج للفهم بواسطته تخضع النصوص لبحث علمي مثل جميع موضوعات التجربة الأخرى، إنها لا تعنى ابتداء ببناء المعرفة المثبتة، حتى تفي بمطالب النموذج المنهاجي للعلم، مع أنها تعنى بالمعرفة والحقيقة أيضا."[269].

وظاهرة تأويل وفهم الحقيقة لا ترتبط بالظاهرة الإنسانية فقط وإنما هي مرتبطة بماهية وجوهر العلم، وهي تقاوم كل محاولة تأويلها في ظل المناهج العلمية، والتجربة الإنسانية لا يمكن الامساك بها عبر منهج مقنن، يقول:"إن العلوم الإنسانية مرتبطة بأشكال من التجربة تقع خارج العلم: أي انها ترتبط بتجربة الفلسفة، والفن والتاريخ نفسه، وهذه هي جميع التجارب...لا يمكن التثبت منها بوسائل منهاجية مناسبة للعلم"[270].

والفلسفة المعاصرة تعي كل هذه الأمور وعيا جيدا. لكن السؤال هو هل التجارب خارج العلم تتمتع بشرعية فلسفية؟ يعتقد غادمار أن البحث المعمق في سؤال الفهم يمكن ان يوفر هذه الشرعية، ويجعل الفلسفة تلتحق بتاريخ الفلسفة، والعودة إلى تاريخ الفلسفة تضمن لنا الكشف عن اوهام المنهج، من هذا المنطلق يدعونا غادمير إلى ضرورة اعادة تأويل المنجز الفلسفي، والعودة إلى فلسفة القدامى لا يعبر عن عجز الفلسفة المعاصرة وإنما عن اختبار لقدرة العقل الفلسفي على بلوغ الحقيقة، وهذا ينطبق على التجربة الفنية التي تظل منفلتة من المنهج.

وتأويلية غادمار تسعى إلى الاجابة عن سؤال المنهج بعيدا عن المنهج، فهي تتجه إلى التجربة الفنية والفلسفية والتاريخية بغية رسم صورة كلية عن الإنسان ككائن مؤول. وعندما يتحدث غادمير عن الفهم في حقل العلوم الإنسانية فهو لا يتعامل مع الفن كنظرية او تقنية لغوية على طريقة التاويلية التقليدية وانما هو تجربة إنسانية مرتبطة

---

[268] – هانز جورج غادمير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص27

[269] – المصدر نفسه، ص27

[270] – المصدر نفسه، ص28

به ككائن تاريخي او تراثي، يقول:"إن التفكير في حقيقة العلوم الإنسانية يجب ألا يتم خارج التراث الذي أدرك قوة صلته بها"[271].

وإذا كان قدر الفلسفة هو تاريخها فإن الفلسفة المعاصرة مدركة للمسافة الزمنية التي تفصلها عن نماذجها الكلاسيكية، ونلحظ ذلك في مواقفها المتغيرة من المفهوم، والفكر الفلسفي المسؤول عليه أن يتأسس على أرضية نقدية لمعرفة حقيقة التحولات التي حدثت وتحدث، وغادمير لا ينفي دور المنهج لا في العلوم الطبيعية ولا في العلوم الإنسانية ولكنه يركز على دور المعرفة التي تنتجها المناهج وعلاقتها بحياة الإنسان، لهذا نجده متؤثرا بكانط في طرح الأسئلة، فإذا كان كانط قد طرح السؤال التالي: ماهي الشروط المعرفية التي تجعل العلم ممكنا؟ فإن غادمار يتساءل قائلا: كيف يكون الفهم ممكنا؟يقول:"أن الفهم ليس فقط فهما لسلوكيات الذات الممكنة والمتنوعة، بل هو نمط وجود الدازاين نفسه. وإنه لبهذا المعنى استعمل مصطلح التأويلية هنا"[272].

ويؤكد غادمير طيلة كتابه على ضرورة ربط الفعل بالتاريخ، يقول:"أن عالم التأويلية هو عالم كلي لا سيما أن اللغة هي الشكل الذي يتحقق فيه الفهم، والذي يحيط بالوعي ما قبل تأويلي، وجميع أنماط الوعي التأويلي أيضا. وحتى التملك الساذج للتراث إن هو إلا سرد ثان له"[273].

إن فعل التأويل مرتبط كلية بعالم اللغة.

الباب الأول: سؤال الحقيقة في تجربة الفن

يتناول غادمير في هذا الباب سؤال المنهج في التجربة الفنية والإنسانية عامة منطلقا من الاشارة إلى بداية الاشكالية في القرن التاسع عشر، أين كان المنهج العلمي نموذج لكل معرفة تسعى بولغ الدقة بما في ذلك العلوم الإنسانية، ويستعمل غادمير مصطلح علوم الروح في مقابل العلوم الطبيعية، وهذا الاسم شاع منذ أن حاول جون ستوارت ميل تطبيق منطق استقرائي على الظاهرة الأخلاقية دون الاعتراف أن للعوم الإنسانية منطقها الخاص، وهذا تحت

[271] – هانز جورج غادمير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص30

[272] – المصدر نفسه، ص36

[273] – المصدر نفسه، ص42

تأثير دافيد هيوم صاحب "رسالة في الطبيعة البشرية"أين حاول فهم حقيقة الظاهرة الإنسانية بمنهج العلوم الطبيعية متأثرا بفيزياء نيوتن[274].

لكن غادمير يؤكد أنه لا يمكننا فهم طبيهة الظواهر ا إنسانية إذا حاولنا فهمها عبر مناهج علمية صارمة ومقننة، وكل من حاول تأسيس مناهج خاصة بالعلوم الانسانية ظل تحت تأثير المنهج العلمي الطبيعي بما في ذلك ديلتاي، يقول غادمير:"ترك ديلتاي نفسه تحت وطأة التأثير العميق لنموذج العلوم الطبيعية، حتى عندما كان يحاول أن يسوغ بدقة الاستقلالية المنهاجية للعلوم الانسانية"[275].

ويتناول غادمير مفهوم الثقافة ومكونات المفهوم منها: الفن، التاريخ، الابداع، رؤية للعالم، تجربة، عبقرية، عالم خارجي، جوانية، تعبير، أسلوب، رمز،والثقافة هي مظهر من مظاهر ارتقاء الإنسان فهو ينتج الثقافة ويرتقي بها، والثقافة تشير إلى كل ما هو طبيعي واليوم صارت تطلق على تلك الأساليب التي طورها الإنسان للسيطرة على الطبيعة.

يؤكد غادمير على استقلالية العلوم الإنسانية عن النموذج العلمي من ناحية منهجية، لأن العلوم الإنسانية ليس لها منهج محدد، وتظل مشكلة بالنسبة للفلسفة، وفعل التأويل هو نوع من القراءة:"وهي عملية داخلية محضة"[276]، والقراءة حسب غادمير هي نوع من اعادة الانتاج باستمرار والتأويل اللانهائي، وكل قراءة هي محاولة:"فك شفرة الكتابة وتأويلها، تحدث معجزة: معجزة تحويل شيء غريب وميت إلى شيء معاصر ومألوف كليا" وهذا ينطبق على التراث:"يكون التراث المكتوب إلى مدى معين، وحالما تحل شفرته ويقرأ، عقلا محضا يتحدث إلينا كما لو كان في الحاضر. وذلك هو السبب في أن القدرة على القراءة، وفهم ما هو مكتوب، تشبه فنا سريا، بل هي سحر يحررنا ويقيدنا، ففيها يبدو الزمان والمكان ملغيين، والذين يستطيعون قراءة ماهو مدون كتابة، ينتجون حضورا محضا للماضي ويحققونه"[277].

---

[274] – هانز جورج غادمير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص52

[275] – المصدر نفسه، ص54

[276] – المصدر نفسه، ص243

[277] – المصدر نفسه، ص248

يؤكد غادمير على تطور التأويلية فبعدما كانت مرتبطة بالنصوص اللاهوتية اتسعت في القرن التاسع عشر لتشمل كل التجارب الإنسانية من فن وأدب وفلسفة وكل العلوم الإنسانية:"فهي تجاوزت كليا غرضها التداولي الأصلي الذي مؤداه جعل النصوص المكتوبة ممكنة الفهم، أو أسهل على الفهم، ...إن التأويلية تدين لظهور الوعي التاريخي ببقائها في مركز العلوم الإنسانية"[278].

المحاضرة رقم07

[278] – هانز جورج غادمير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص250/249

ميشال فوكو foucault Michel "الكلمات والأشياء"les mots et les choses"ترجمة مطاع صفدي وآخرون، مراجعة جورج زيناتي، مركز الانماء القومي، لبنان بيروت1990.

استشكال:

يمكن اعتبار فوكو من أهم الفلاسفة، الذين ساهموا في اثراء الفكر الإنساني بمفاهيم جديدة وجادة لم يسبق أن عرفتها البشرية، كما فتح أفاق ودروب للبحث الفلسفي كانت ضمن دائرة اللامفكر فيه، ولعل أهم تلك المجالات أنه جعل اللامفكر فيه موضوعا للتفكير، وأعاد الاعتبار للمهمش والمسكوت عنه، فقد نبهنا إلى ضرورة التفكير خارج السلطة وفي السلطة، إنه يدعونا إلى أهمية التنقيب والحفر لبلوغ الأصول والمصادر الحقيقة للمشروع الثقافي الغربي الذي انتهى إلى موت الإنسان؟ فماهي مبررات اعلان فوكو موت الإنسان؟ ما موقفه من الحداثة ومخرجاتها؟ كيف يمكن انتشال الإنسان من عالم الاشياء؟

أولا: فوكو مفكرا مع وضد البنيوية:

يعتبر فوكو من بين ورثة التراث البنيوي في مستوى المنهج، لأنه بدأ التفكير في كل الظواهر انطلاقا من اللغة ولم يغادر اللغة، والبنيوية من بين المناهج التي تعتمد على آليات وصف وتحليل الظواهر، انطلاقا من البنية كونها تمتاز بالانتظام والشمولية، والمقاربة البنيوية تدرس مختلف العلاقات داخل النسق، وهي علاقات في حالة تبادل مستمر، كما أن المقاربة البنيوية لا تقتصر على اللغة فحسب وإنما تتجاوزها إلى مختلف الحقول المعرفية من رياضيات واجتماع واقتصاد وعلم النفس، وكل مقاربة بنيوية تبدأ عملها من النظر في بنية الموضوع والعناصر المشكلة له ولا يهمها الموضوع ذاته، بحكم أن العناصر على اختلافها يمكن أن تتآلف فيما بينها لتشكل الموضوع وتوجهه، كما أن البنيوية تسعى دوما إلى دراسة البنى التحتية التي تتحكم في السطح[279]، وهذا هو سبب عدم اهتمامها بما هو خارج النص أو البنية، ونقصد خارج النص العوامل الاجتماعية والثقافية والنفسية التي تشكل النسق العام الذي توجد فيه البنية(الموضوع)، فهي تشتغل مباشرة على النص والبنى المشكلة له، ولا تلتفت إلى خارج النص وما يمكن أن يؤثر عليه، إنها تتحرك في أفق اللغة على طريقة دي سوسير وليفي ستروس في الانتروبولوجيا.أي أن البنية مكتفية بذاتها ولا تحتاج إلى عناصر خارجها أو مختلفة عن طبيعتها.لأن لها طبيعة مختلفة فهي تتميز ب: الجملة، التحول، الضبط الذاتي. فالجملة تتوفر على إمكانات لتفعيل ذاتها (الايحاءات، والتخيلات) وكلما فعلت الجملة قواها كلما تغيرت وأفضت إلى جمل مغايرة في الدلالة وهذا هو التحول المستمر، لكن التحول يتم في افق النظام اللغوي وقواعده. والبنوية هي بحث عن ما هو ثابت في كل ماهو متغير، والمعروف

[279] – جان بودريار. المصطنع والاصطناع. ترجمة د.جوزيف عبدالله. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008. ص55

عن البنيوية أنها لم تصمد كثيرا فعمرها لا يتجاوز الثلاثين سنة، لكنها عبرت عن أزمة غرق فيها الإنسان[280]، فهي مرحلة بين وجودية سارتر وتفكيكية دريدا.

لكن البنيوية كما قدمها دي سوسير تم تقويضها تحت جملة من الأحداث الفائقة المتسارعة وغير المتوقعة وأقصد أحداث باريس1968م(احداث الطلبة)، وما تلاها كان دافعا لبعض الفلاسفة أمثال التوسير وبارت وفوكو اعلان عجز البنيوية التقليدية على فهم الأحداث المتسارعة ومآلاتها. فكان أن غادر فوكو البنيوية إلى مابعدها، شعورا منه أن البنيوية عاجزة عن فهم الاحداث المتسارعة، ولا يمكن أ تمكنه عما يبحث.

ثانيا: فوكو من البنيوية إلى الأركيولوجيا

عمل فوكو على نقد النزعة الإنسانية نقدا جذريا لينتهي إلى اعلان موت الإنسان، الإنسان الذي بنته الحداثة، صار مغتربا عن إنسانيته ومبعثر في عالم الأشياء بفعل التقنية التي أنتجها، إنه فاقدا للرؤية التي تمكنه من انجاز البنية الوجودية التي صار خارجا عنها، فهي بنية تتشكل بعيدا عن وعيه وإرادته، يشكلها العقل التقني والاقتصادي والبيولوجي. وفي ظل هذا الوضع المأزوم حاول فوكو العمل على انتشال اللإنسان من تشيئه، فسار بحفرياته عبر حقول معرفية مختلفة من العلوم الإنسانية إلى علم الاجتماع إلى السياسة والاقتصاد والتاريخ، وعبر البنيوية بدأ في تهديم كل ما بنته الحداثة وتقويض كل أحلام عقل الأنوار وما تعلق بالأنسنة، باحثا عن الإنسان الذي ضاع فيما أنجزه، وفي تاريخ الجنون عمل بكل ما يملك من أدوات التفكيك والتحليل لتقويض إنسان الحداثة، وفي الكلمات والأشياء يقف على حقيقة الوعي الشقي المزيف، كما يعتبر تاريخ الجنون بمثابة فضح للمشروع الغربي،لأن فوكو انتبه إلى الهامش المهمش والذي يمكن أن يقوض ركائز المركزية التي عملت بكل الطرق على أن يستبعد وينبذ، ونص الجنون يكشف عن الحقيقة في مقابل حقيقة المركز، كما يكشف عن هشاشة وضع الإنسان[281].

ثالثا: الكلمات والأشياء بداية التأسيس

الكلمات والأشياء من أهم نصوص فوكو فيه سيعيد بناء ما تم تفكيكه، وفيه اكتمل المشروع الاركيولوجي الحفري الذي أسس لمفاهيم ستكون منطلقا لدراسات فلسفية جادة منها مفهوم اللامفكر فيه، الابستيمي، القطائع المعرفية، الهامش والمركز، ارادة الهيمنة والجنسانية وغيرها من المفاهيم التي تشكل بنية المشروع الفوكوي، والكلمات والأشياء في تصور فوكو:"سيكون تاريخ الذات – تاريخ ما هو بالنسبة لثقافة ما في آنٍ واحد مبعثر

---

[280] – جيل دولوز. المعرفة والسلطة، مدخل لقراءة فوكو. ترجمة سالم يفوت. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1987. ص99

[281] – ميشيل فوكو. تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي. ترجمة سعيد بنكَراد. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006. ص65.

ومتقارب، أي ما يجب تمييزه بعلامات وتلقيه في هويات"[282]، وفيه يحاول التنقيب عن مختلف البنى المعرفية وكيف تشكلت في التاريخ، ليصل إلى القول أن البنية الغربية قد مرت بثلاثة مراحل ابستيمية وهي: مرحلة النهضة وفيها البراديغم المعرفي قائم على منطق التشابه، والمرحلة الثانية في العصر الكلاسيكي يكون البراديغم قائم على الكلمات والأشياء، أو علاقة الدال بالمدلول، ومرحلة العصر الحديث في القرن العشرين وفيه تحول البراديغم ليصبح الإنسان هو موضوع الدراسة أو هو المركز، وهنا ظهر الإنسان، يقول:"عندما يصبح التاريخ الطبيعي بيولوجيا، ودراسة الثروات اقتصادا، وبالأخص عندما يتحول التفكير في اللغة فقه لغة ويمحي ذاك الخطاب الكلاسيكي.حيث تجد الكينونة والتمثيل موقعا مشتركا، عنئذ يظهر الإنسان، في خضم هذا التغير الأركيولوجي بوضعه الملتبس كموضوع للمعرفة وكذات يعرف"[283]. يؤكد فوكو أن إنسان الحداثة ما هو إلا مجرد شيء داخل نظام الأشياء، صار محكوم عليه بأن يكتشف ذاته داخل ذلك النظام وقانونه(الأشياء)، فهو يبحث عن ذاته في منتجاته وفي الكلمات التي يطلقها عليه، وهذا يوحي أن مقولة موت الإنسان التي أعلنها فوكو لا توحي إلى الموت الانطولوجي البيولوجي، وإنما هو موت في أفق معرفي ابستيمولوجي، ولم يعد الإنسان موضوعا للمعرفة.

وهكذا تحمل فوكو* مسؤولية اعادة قراءة التراث الغربي، فكان كتاب الكلمات والأشياء بمثابة مشروع نقدي شامل، ومن أهم الأعمال والوثائق المشكلة للأركيولوجيا الغربية، وفيه اعتمد مقاربة هي قراءة في مستويين قراءة للذات وللآخر، وعمل على كشف لعبة العقل الغربي ضد الآخر من داخل المنظومة المقصي المهمش والمستبعد، وهذا النقد نابع من شعور فوكو بحتمية انهيار المشروع الثقافي الغربي، وهو نفس الشعور الذي تشكل لدى هيدجر، الذي اعتقد أن الغرب يستعيد نهايته الحتمية عبر التكنولوجيا أو الثورات التقنية، وكل نهاية هي بمثابة بداية لطريق جديد صوب الكينونة، وحتى وإن لم يتحقق هاجس الفلاسفة والمفكرين على الطريقة التي تصوروها، فإن الغرب ضيع أحلام الأنوار، ليدخل في لحظة مابعد التاريخ، لحظة الشك في الأنوار وقيم الأنسنة، وهذا الانهيار يعني تهافت فلسفات الوعي والحداثة والأنوار التي رسم معالمها كل من: ديكارت وكانط وهيغل[284].

---

[282] –ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، ص27.

[283] –ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، ص260.

*– 1 المشروع الفوكوي يبدأ بالمنجزات التالية على التوالي:– تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي(histoire de la folie à l'âge classique) (1961) –(2) مولد العيادة (naissance de la clinique) (1963)– 3– الكلمات والأشياء (Les Mots et les Choses)(1966)، 4–"حفريات المعرفة"(L archéologie du savoir) (1969) 5–"نظام الخطاب" (L'ordre du discours)(1971)

[284] – ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، ص50

ولعل اللحظة النيتشوية هي التي فضحت تلك المشاريع الحالمة المنحرفة، والثورة التكنولوجية الفائقة السائلة أثرت على العلوم الإنسانية التي صارت صورة عن الميتافيزيقا الكلاسيكية، وهو البراديغم الذي تحطم على عدمية نيتشه(مطرقة نيتشه)، لكن مع ثورة المناهج الوضعية عادت العلوم الإنسانية للواجهة كبديل عن الميتافيزيقا مقدمة نفسها على أنها المنقذ للإنسان من عدمية نيتشه. إلا أنَ أركيولوجيا فوكو عملت على فضح الخطاب المعرفي المعتمد في فضاء العلوم الإنسانية لتكشف أن الخطاب الذي تعتمده ليس خطاب المناهج المعلن وإنما هو استمرار للميتافيزيقا التقليدية، وخطاب الميتافيزيقا لم يتمكن منه خطاب الأنوار والحداثة ولم يغير من نظامه المعرفي في شيء، وأقصى ما قام به هو صبغها بمصطلحات جديدة مثل الأنسنة والإنسانوية، علم الإناسة والانثروبولوجيا[285].

عمل فوكو على تأويل كل الأنظمة المعرفية والخطابات المنجزة ليقف على القوى الخفية التي تحركها، قوى تسكن خلف العقلنة والأنوار والنهضة والتي لا تظهر للعلن، ولعل الأنثروبولوجيا من بين المناهج التي وظفها الغرب ليقدم نفسه للآخر وهي تعكس تماما سلطة الأنظمة المعرفية التي كانت سائدة، والمؤسسة للنظام الثقافي الغربي ولمشروعيته، "فالأنثروبولوجيا كانت هي بمثابة الأنسنة المصدرة من هذا المشروع نحو الآخر، المرسلة من المركز والمركزية إلى المحيط، إلى الهامش"[286]، وعبر المناهج قام العقل الغربي بصناعة مركز وهامش، أو بين الذات والموضوع، وبهذا الشكل لم يؤسس لإمكانية الحوار مع المختلف أو الآخر المغاير الذي لا مركز له، وهكذا صنع العقل الغربي مركزية لكل شيء، للقيم وللعالم وللأنسنة وللديمقراطية وللتقدم والتخلف، فصار هو منتج معايير التصنيف، ويؤكد فوكو أن العقل الغربي عندما يدرس الآخر انثروبولوجيا لا يهدف إلى اكتشاف الاختلاف عند الآخر، بكونه يملك رؤية وتصور مغاير حول العالم، وإنما يدرسه ليعيد انتاج مركزيته باستمرار وإنتاج هامشية الآخر والتأكيد على ذلك. كما تؤكد العلوم الإنسانية أن هناك إنسان واحد والباقي الآخر(الموضوع، الشيء)، الذي لم يبلغ مرتبة الإنسانية بعد وهو غير مهيأ بعد، "والآخر هو المختلف، اختلافه هذا يخرجه من خانة الإنسان، ومنطقة اختلافه لا تدخل في جغرافية اللامفكر ، إذ أن المفكر قد تجاوزه تماما، فارقه منذ أن شرع في تأسيس تاريخه...الذي لا يحق لأحد أن يكون له تاريخ بهذا المعنى إلا للغربي وحده"[287].

---

[285] – المصدر نفسه، ص06

[286] –المصدر نفسه، ص07.

[287] –المصدر نفسه، ص07

الانتروبولوجيا في نظر فوكو هي علم الإنسان الغربي، وإذا توجهت للآخر فهي تعيد إنتاج المركزية الذاتية عبر اخضاع الآخر لمناهج العلوم الإنسانية، لهذا ينبغي الانتباه إلى السياقات المعرفية التي انتجت هذه المناهج، وهي سياقات أسست للاعتقاد أن الإنسان الغربي هو الوحيد القادر على بلوغ الأنسنة، مما يعني أن العلوم الإنسانية هي تعبير عن أيديولوجيا شمولية مهيمنة، أيديولوجيا تجمع بين ماهو معرفي وماهو قيمي، إنها أيديولوجيا سجنت الإنسان في مفاهيم مغلوطة مضللة. وفوكو عمل على تحليل كل الخطابات السائدة للوقوف على طبيعة الأنظمة المعرفية وكيف تشتغل والكشف عن الأيديولوجيا التي تسكن خلف تلك الأنظمة المعرفية في فترة تاريخية معينة. والمنهج الفوكوي(الأركيولوجيا) لا يكتفي بعملية الوصف والتحليل وإنما يتعداه إلى الكشف عن التقاطعات والتمفصلات بين مختلف الخطابات"وهو منهج يرفض صفة العلم والعلمية، لأنه يترك ذاته حرا لتأتي ممارسته كذلك، فهو يخترق حدود التصنيفات كلها، ويكشف فيها عن كل ما يمكن أن يؤلف وثيقة أو مشروع وثيقة، لاستنباط النشاط الخطابي لكل من إرادة المعرفة مضاعة بإرادة القوة"[288].

المشروع الغربي تأسس على إرادة القوة ورغبة الهيمنة الشاملة وعلى هدم كل نقائضه، وهذا هو الأمر الذي كشفه فوكو، أي أن فوكو عمل على تعرية المشروع الغربي والبنى المؤسسة له والأيديولوجيا المحركة له من الداخل، مما يعني أنه جعل المشروع الغربي ينقد ذاته بذاته ويواجهها مباشرة، ويمكن اعتبار الأركيولوجيا الفوكوية تعرية للثقافة الغربية عبر تفكيك اللغة وإعادة بناء دلالة الكلمات وتحريرها من الدلالات المألوفة. كما عمل على تسليط البحث الأركيولوجي على إرادة القوة التي عملت على استبعاد كل ما يخالفها في دائرة الجنون والشذوذ والمرض والانحراف والإدانة الخلقية والقانونية، وإرادة القوة تخفت وراء خطابات معرفية وعلمية وقانونية ومؤسساتية في كل جزئيات الحياة الاجتماعية، وهذا النوع من الدراسة هو ما يطلق عليه فوكو بالابستيمي epstéme ، وكل ابستيمية لها نظامها المعرفي الخاص، وهذا ما كشف عنه في كتابه "الكلمات والأشياء" أين يقول أن كل خطاب عن الشيء هو خطاب حول الشيء وليس هو خطاب الشيء ذاته.

عبر الأركيولوجيا وقف على أهم القطائع الابستيمية في مجال الأنظمة المعرفية خاصة في: الحياة، اللغة، الاقتصاد، وفعلا لاحظ أن الإنسان تحول من البحث في الحياة ومعناها إلى البحث فيما يقاله عن الحياة، ومن البحث في

[288] -المصدر نفسه، ص09

الثروة إلى حركة تلك الثروة، ومن البحث في اللغة إلى البحث في العبارة وما تقوله عن ذاتها، وهكذا جعل فوكو الأركيولوجيا تتحول من تفسير الواقع إلى دراسة الوثيقة وقراءتها، والأركيولوجيا لا تبحث خارج الوثيقة أو النص، لأن البحث خارج الوثيقة احالة إلى التمثيلات التي كانت خاصية فلسفة الأنوار والحداثة، مما يعني أن الأركيولوجيا تسعى إلى اختراق التاريخ الرسمي للمشروع الثقافي الغربي، بهدف اعادة التواصل مع التاريخ الحقيقي، أو ما قبل التاريخ الرسمي قبل الخطيئة والجسد وحادثة السقوط، إنها عودة إلى التاريخ المهمش والمستبعد والمحضور المحرم اللامفكر فيه المجهول والمسكوت عنه والمنسي، وهو موطن التاريخ الحقيقي الذي نفي إليه من قبل إرادة القوة وسلطة المعرفة المهيمنة، أولا من قبل اللاهوتي وثانيا من قبل الإنسانوية(الحداثة)، ووظيفة الأركيولوجيا كما يقدمها فوكو هي البحث في الطبقات التي تسكن تحت السطح أو المعطى الظاهر، إنها اختراق لكل ماهو رسمي وعليه فالتاريخ منفي من التاريخ، والإنسان نفي عن إنسانيته إلى الإنسانوية أو القوالب التي رسمت له، وكل خروج عن تلك القوالب الثقافية الرسمية يعد ضرب من الجنون والمرض والخطيئة، مما يعني أن ما يظهر يخفي الحقيقة، فالعقل يخفي اللاعقل والنهضة تخفي اللانهضة[289].

والمشروع الثقافي الغربي تمكن عبر جملة من آليات التلاعب اقناع الفئة الحاكمة سياسيا واقتصاديا وعقائديا وثقافيا من أن ما يمارسه هو قمة العقلنة والعقل، وأنها الوحيدة التي أسست لتاريخ حقيقي، وأن رؤيتها هي المشروع الذي يمثل الإنسانية. ومن مظاهر الاختراق عند فوكو" الجنون" الذي يمثل اختراق لبنية اللغة الرسمية التي هي عبارة عن علاقة دال بمدلول، علاقة تسلطية، بحكم التداول والاستعمال الثقافي، لكن حين تفكر اللغة في ذاتها وتغوص في أعماقها تكتشف أنها صارت تتميز بالهيمنة والسلطة.

خاتمة:

يؤكد فوكو في الكلمات والأشياء أن الإنسان لم يعد الموضوع الوحيد للعلوم الإنسانية منذ العصر الكلاسيكي، رغم محاولتها تأسيس وبناء فكر خاص لكنها تظل رهينة لعلوم خارجها، وهذه التبعية للبراديغم العلمي جعلها تقع في وهم السيطرة على الموضوع، وهي الآن أمام تحدي كبير تمثل في اثبات وجودها وفهم موضوعها، فهي لا تزال تفكر في موضوعها في أفق اللغة والشعر، ويمكن القول أن غاية كتاب الكلمات والأشياء هو تنبيه العلوم الإنسانية

[289] – ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، مصدر سابق، ص13-14

بضرورة مراعاة التغيرات الحاصلة في التاريخ، وإذا لم تنتبه لهذه المعطيات فإنها ستتحول إلى مجرد مفاهيم لا يمكنها فهم الإنسان ولا التعرف عليه ولا معرفة حاجياته، وهذا هو معنى فهم اشراطات الخطاب التي تتغير من مرحلة إلى أخرى.

المحاضرة رقم:08

هابرماس يورغن، القول الفلسفي للحداثة، ت، فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1995.

العنوان بالفرنسية(Le discours philosophique de la modernité)

العنوان بالألمانية(Der philosophische Diskurs der Moderne)

أولا: الحداثة مسارات ومآلات

يتناول هابرماس في هذا العمل المتميز سؤال الحداثة عبر فتح حوار مع العديد من الفلاسفة الذين اهتموا بمحاولة تحليل وفهم الحداثة والوقوف على أهم مميزاتها وخصائصها، ويبدأ بمساءلة فلسفة الحداثة التي ساهمت في انجاز الحداثة وكيف ساهمت الحداثة في تغيير جذري لرؤية الإنسان للعالم ولذاته، كما أكد طيلة تحليلاته أن الحداثة ليست لحظة تاريخية فحسب وإنما هي حالة فلسفية وثقافية يشوبها التناقض والتباين، ويظهر ذلك في أن الحداثة كانت ولا تزال مطالبة بمواجهة تناقضات المجتمعات الحديثة، مثل ظاهرة استبداد البورجوازية وانحراف الديمقراطية وانغلاق العلمانية، وسؤال الهوية والتاريخ والتواصل، وهذا مرهون بثقافة التواصل والتعايش المشترك والحوار الدائم بين الفاعلين الاجتماعيين، والمجتمعات الغربية دخلت الحداثة وهي تتقدم في أفقها وهذا ما أكده في هذا العمل حيث استهل هابرماس محاضرته بمناسبة نيله لجائزة أدورنو (Adorno) عام1980م بعبارته المشهورة"الحداثة مشروع لم ينجز أو لم يكتمل"[290]، معتبرا سؤال الحداثة من الأسئلة المقلقة في الفضاءات الفكرية الغربية، لأن المنظومة الفكرية الغربية تتميز بقدرتها على نحت المفاهيم المتجاوزة باستمرار، والبحث في الحداثة يحيلنا بالضرورة إلى البحث في التحديات التي طرحتها البنيوية التي انتقلت من فرنسا إلى ألمانيا واتسعت وهيمنت على المتلقي الغربي بسرعة، وإلى مصطلح "مابعد الحداثة" الذي ظهر في اعمال جان فرنسوا ليوتار" la condition post moderne"[291].

لهذا انطلق هابرماس من النقد الذي مارسته البنيوية على بنية العقل الغربي وثقافته محاولا معرفة الزاوية التي تنظر منها للبنية الثقافية الغربية وللعقل عامة، في محاولته اعادة بناء الخطاب الفلسفي الذي تشكل حول الحداثة، لأن الحداثة صارت موضوعا فلسفيا مع نهاية القرن الثامن عشر، أي دخولها حيز النقد والتفكيك، ويؤكد هابرماس أن

---

[290] – هابرماس يورغن، القول الفلسفي للحداثة، ص05.

[291] – jean- François Léotard, la condition post moderne, édition Tunis, paris, 1994.

الغرب لم يتجاوز الحداثة ولا يمكنه ذلك، لأن الحداثة ظاهرة تاريخية لها صيرورتها الزمنية، والغرب يتطور داخل الحداثة ولا يمكن له مغادرتها، فقد ينحرف العقل الحداثي ويتحول إلى عقل أداتي لكنه بحاجة إلى تقويم داخلي، وهذا ما أشار إليه ماكس فيبر الذي أكد في أعماله على ضرورة تعقيل فعل الحداثة، لأن الحداثة لا تعني نفي الدين أو التصورات الدينية للعالم بقدر ما تعني تنظيم تلك العلاقة بين الدين والعقل، فقد تعني العقلنة التخلي عن الرؤية الدينية والجمالية والأخلاقية تحت تأثير النزعة العلمية وانتصارها وهيمنتها، مما أدى إلى تفكك المنظومات التقليدية سواء السياسية أو الاقتصادية أو حتى الاجتماعية والثقافية، وقد تم تأويل الحداثة في أفق الفردانية المفرطة في فردانيتها على حساب الوعي الجمعي.

ويميز هابرماس بين الحداثة كقيمة والتحديث كفعل اجرائي يعني علمنة كل المظاهر الحياتية من تربية وسياسة واقتصاد وقيم، يقول:"يشير مفهوم التحديث إلى جملة من سيرورات تراكمية يشد بعضها بعضا. فهو يعني بناء تحديث الموارد وتحويلها إلى رؤوس أموال، ونمو القوى الانتاجية، وزيادة انتاجية العمل، كما يشير إلى انشاء سلطات السياسة المركزية وتشمل هويات قومية، ويشير أيضا إلى نشر حقوق المشاركة السياسية، وأشكال العيش المدني والتعليم العام، وأخير يشير إلى علمنة القيم والمعايير"[292].

والحداثة الغربية انفصلت عن الاطار الزماني والمكاني وصارت براديغم لكل التغيرات التي تحدث في التاريخ، لكن الصيرورة التي عرفتها المجتمعات الغربية بفعل التحديث قادتها إلى الخروج من الحداثة بالمعنى القيمي إلى مابعد الحداثة بمعنى التجاوز عبر النقد وتفكيك مبادئ الحداثة ومآلاتها، أي أنه تم الفصل بين الحداثة ومرجعياتها الثقافية، ولم تعد قادرة على فهم ذاتها في أفق العقل الغربي أو العقلانية الغربية، وبرزت مفاهيم مثل نهاية الأنوار ونهاية العقلانية والأنسنة تحت ضغط عمليات التحديث المكثفة سياسيا واقتصاديا وتقنيا وعلميا، وكلما تكثف فعل التحديث كلما ابتعدت المجتمعات الغربية عن ماهية الحداثة ودخل عالم الفوضى أو مابعد التاريخ، هذا الوضع هو الذي دفع بهيدجر إلى توجيه نقد للعقل التقني أو العقل الأداتي المهيمن الذي أدى إلى تشيؤ الإنسان ونسيان كينونته في عالم الأشياء التي أنتجها وهكذا صار يعيش في حالة اغتراب مضاعف[293]، ومابعد الحداثة هي مرحلة جديدة من تاريخ العقل الغربي الذي أعلن انفصاله وتجاوزه لقيم ومقولات الحداثة ومنطلقاتها وأهدافها،

---

[292] – هابرماس يورغن، القول الفلسفي للحداثة، ص09.

[293] – مارتن هيدجر، الكينونة والزمان، ترجمة فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديدة المتحدة ط1،2012، ص49.

ولإنقاذ مشروع الحداثة من الانهيار يدعو هابرماس إلى ضرورة العودة مرة ثانية إلى هيغل بكونه مؤسسا للحداثة في أفق العقلانية لكن دون مساءلته لطبيعة العلاقة إلى غاية ماكس فيبر الذي أثار هذا السؤال، أي علاقة الحداثة بالعقلانية، ويصر هابرماس على أهمية اعادة النظر في مفهوم الحداثة كما قدمه هيغل لاختبار الرؤى المعادية للحداثة وهي في الأصل معادية للأنوار ومتنكرة لمبادئه.

وإذا عدنا إلى هيغل من خلال هابرماس فإن هيغل يجعل من الحداثة مرحلة تاريخية جديدة مغايرة عن المراحل السابقة (زمن جديد modern times)، وهي تقابل عصر النهضة والاصلاح في مقابل العصور الوسطى، والعصر الحديث في الغرب يعني الخروج من التصورات اللاهوتية إلى تصورات بديلة في افق العلمانية، أو زمن بلا دين ولاهوت فهو زمن بداية المستقبل[294]. هذا المستقبل سرعان ما يدخل التاريخ، ويجعل هيغل من الثورة الفرنسية لحظة بداية زمن الحداثة الحقيقية، وفي ظل المنهج الديالكتيكي يقرأ هيغل تاريخ الغرب، معتبرا تاريخ الحداثة هو الزمن الراهن الذي قطع صلته مع الأزمنة السابقة، وما يميز عصر الحداثة هو الديناميكية المستمرة في تجاوز الماضي والتوجه صوب المستقبل، فهو عصر محكوم بالحركة والتقدم والتطور والثورة، لهذا ينبغي أن ترتد الحداثة على ذاتها بالنقد ومراجعة قيمها ومعاييرها باستمرار وهذا ما يحدث اليوم في نظر هابرماس فالحداثة في مواجهة سؤال شرعيتها التاريخية؟

فلا يمكن للحداثة أن تنقلب على مرجعياتها وتتنكر لما هو تراثي وتنطلق من جديد فهي مدانة للتراث المسيحي واليوناني والروماني وللأنوار، ويحاول هابرماس شرعنة الحداثة بالعودة إلى رؤية بودلير الذي يعتقد هو الآخر أن الحداثة مطالبة بمواجهة الحقيقة التاريخية وهي اعلانها أنها ستتحول إلى مرحلة تاريخية تنتمي إلى الماضي، وهو نفس الاعلان الذي اعلنه هيغل عندما أعلن أن الحداثة هي تجاوز لأزمنة قديمة، وأن الحداثة بحاجة للقول الفلسفي لتخرج من أزماتها، فعبر الخطاب الفلسفي يمكن ترجمة الأزمنة إلى أفكار واكتشاف روح الحداثة داخل وعيها الذاتي، وروح الحداثة يكمن في الحرية والفردانية والنقد.

وفعلا الحداثة تعني وضع كل شيء في أفق فرداني، كما حدث مع لوثر الذي دعى إلى التفكير الليبرالي في النص الديني ومن ثم حرية الفهم والتأويل، وتم أنسنة كل ماهو إلهي ومتعال، وتوالت الأحداث والتغيرات الجذرية مع

[294] –المصدر نفسه، ص13

صدور اعلان حقوق الإنسان العالمي وارجاع الأخلاق للإنسان، وهكذا صار"مبدأ الذاتية من جانب آخر مبدأ محدد لأشكال الثقافة الحديثة...فهو يحرر الذات العارفة...كما أن التصورات الأخلاقية للأزمنة الحديثة فصلت على مقياس الاعتراف بالحرية الذاتية للأفراد"[295]. وتأسيس الحداثة على الذاتية هو عودة إلى الكوجيتو الديكارتي، كوجيتو قادر على وعي ذاته باستمرار وهو مكتف بذاته، لكن هذا التصور كان سببا في تشكيل مركزية العقل الغربي، لأن ديكارت أسس لذات قادرة على معرفة ذاتها دون الحاجة للآخر، هذا التصور انتقل إلى كانط في ثالوثه النقدي المعروف الذي تأسس على محكمة العقل، لكن العقل في صورته المجزأة عقل صار هو الحكم على الثقافة في عمومها، فهو معيار الشرعية ومصداقيتها، ولا تكتسب القيم شرعيتها إلا في حدوده وتفقدها خارج تلك الحدود[296].

وفي الحداثة انفصلت المعرفة عن دوائر الإيمان وحتى عن دائرة العلاقات الاجتماعية وعن الحياة اليومية داخل الجماعة، هذا هو مبدأ الذاتية الذي دافع عنه هيغل، وهذا التعالي يكشف عن ذاته في فلسفة كانط، فلسفة تعكس فعلا الحداثة بقيمها ومبادئها، وهكذا صارت فلسفة كانط تعبير عن عصر الحداثة بامتياز. لكن كانط في نظر هيغل لم ينتبه إلى دور الذاتية في الثقافة الغربية وكيف تغلغلت إلى ماهيتها وصارت تعبيرا عن حقيقة الحداثة، والحداثة في نظر هيغل تستمد معاييرها من ذاتها لا من التراث، ويتساءل هابرماس عن امكانية نقد الحداثة لذاتها نقدا واعيا؟

يعتقد هابرماس أن الحداثة حيدت الدين وبالتالي فصلت بين ماهو معرفي وماهو روحاني أو ايماني، وهذا ما يفسر اغتراب عالم الروح في عصر الحداثة، لكن هذا الاغتراب هو تعبير عن نوع من الهشاشة التي آل إليها إنسان الحداثة، إنسان صار فاقدا للمعنى، المعنى الذي كان يحمله الدين، مما يجعل زمن الحداثة زمن متنكرا للكلية بلا دلالة[297].

ولإنقاذ إنسان الحداثة من هذا التشرذم ينبغي اعادة قراءة الحداثة قراءة فلسفية، لأن العقل الفلسفي قادر على انتشال الإنسان من الضياع ورده لذاته، يقول:" بالفعل، أن العقل مكلف بعلاج حال الانشطار حيث أسقط

---

[295] – هابرماس يورغن، القول الفلسفي للحداثة، ص32.

[296] –المصدر نفسه، ص32

[297] – هابرماس يورغن، القول الفلسفي للحداثة، ص36.

مبدأ الذاتية للعقل نفسه، من خلال نقده الذي يستهدف أولا المذاهب الفلسفية من كانط إلى فيختة. يستهدف هيجل في الوقت ذاته فكرة الحداثة التي تعبر عن ذاتها في هذه الفلسفات"[298]، حاول هيغل عبر منهجه الديالكتيكي وضع الحداثة في مواجه ذاتها عبر النقد لمبادئها نقدا عقلانيا.

ثانيا: هيجل والحداثة

تناول هيجل بالنقد الفلسفات الذاتية بداية من كانط وجاكوبي وفيختة، في أفق التعارض بين العلم والإيمان، معتقدا أن عصر الأنوار على يد كانط قد ارتقى بالعقل إلى مستوى القداسة، وهذا يعد من أكبر الأخطاء التي وقع فيها عصر الأنوار الذي سمى بالعقل إلى مستوى المطلق رغم كونه نسبي، إلا أن هابرماس يرى في موقف هيغل تعبير عن الأوضاع السياسية والفكرية التي كان يعيشها، ولا يعبر عن موقف فلسفي يقدم البديل أو ما ينبغي فعله، وظل هيغل ناقدا للدين العقلاني الذي قدم نفسه كبديل للدين الإلهي، لأن الدين العقلاني لا يمكن الإنسان من بلوغ المطلق(الله)، ويخلص هيغل إلى النتيجة الحاسمة وهي اعتباره الأنوار مجرد وجه ثان للأرثوذكسية، ومن مظاهر بؤس عصر الأنوار هو بروز النزعة الوضعية وهيمنتها على المشهد برمته، وهو ما يطلق عليه هيغل بقمعية العقل التي تكشف عن ذاتها في الذاتية، والنزعة الوضعية برزت حتى في فلسفة الأخلاق والدين عند كانط، مما يعني أن الحداثة لم تفعل شيء فقط قامت بتغيير طبيعة السيد، ففي الحالة الأولى (اللاهوت) السيد يسكن خارج الذات ويسيطر عليها في حين في الحالة الثانية أو الأنوار صار السيد يسكن داخل الذات ويتحكم فيها وتم نسيان الكلي، والحداثة وتحت تأثير ديكارت أسست لفعل التذاوت في أفق ذات وموضوع، وهذا أدى إلى بناء ذات مستلبة في حالة تنافر مع الجميع، وهذا هو الخلل بين الذوات[299]. لكن هابرماس يرى أن هيغل لم يتمكن من اعادة بناء العلاقة في أفق الوعي الذاتي بالمعنى الديكارتي أو الوضعي ولا في أفق الذات في مقابل أفكارها، وإنما حاول بناء العلاقة في أفق أخلاقي خارج الحداثة أفق تاريخي له جذور في اليونانية والمسيحية، كما أنه عمل على اعادة تأسيس العلاقة بين الذوات في أفق مقولات الحب والحياة والتواصل، وعليه غير في المعادلة من ذات وموضوع إلى ذات وذات أخرى، وهذا التواصل يتم في أفق أخلاقي، لكن هابرماس يرى أن هيجل لم يسع في

[298] -المصدر نفسه، ص37

[299] -المصدر وفسه، ص49

توسيع الأفق الأخلاقي للفعل التواصلي وظل متمسكا بالنموذج اليوناني، هذا النموذج لم يعد قادرا على تزويد الحداثة بما تريد، ولا هو قادر على انقاذ الحداثة من المزالق الخطيرة.

وبعد هيغل يأتي شيلر الذي يرى أن الحداثة تستطيع انقاذ ذاتها عبر التجربة الفنية، وعبر الفن يمكن انقاذ العلاقات الإنسانية، لانه يمكن أن يحل محل الدين ويؤدي الوظيفة التواصلية، فالفن هو عقل تواصلي لديه القدرة على التوحيد، وعبر الفن يكتشف الإنسان حريته ويمارسها، وهكذا يمكن للفن أن يؤدي إلى مصالحة الحداثة مع نفسها في أفق سياسي، وفعلا راهن شيلر على الفعل التواصلي ونقد العقل البرجوازي الذي فصل بين الغاية والوسيلة وحول المواطنين إلى أشياء، والعقل التواصلي قادر على اعادة بعث الحس المشترك المنهار من جديد، لهذا ينبغي أن تراهن الحداثة على الفن كتجربة اجتماعية، والفن هو التجسيد المادي للفعل التواصلي، "فوحده التواصل الفني يوحد المجتمع: لأنه يتوجه إلى ماهو مشترك بين كل أعضائها"[300]. وهكذا عمل شيلر على وضع شروط للتفاهم بين الناس، والفن يجمع ماهو مشتت ومبعثر لأنه يخاطب المشترك، والنتيجة التي بلغها هابرماس هو أن هيغل أول فيلسوف تفطن إلى ضرورة نقد الحداثة لذاتها لتستمر.

ثانيا: من الحداثة إلى مابعد الحداثة

اذا كان هيغل واتباعه لم يسائلو منجزات الحداثة فإن نيتشه عمد إلى مساءلة منجزات الحداثة بدخوله خطاب الحداثة عبر نقد عقل الحداثة المتمركز حول ذاته شاكا في امكانية استمرار الحداثة، حداثة تأسست على مقولات تافهة فاقدة للمعنى، كما يعتمد نيتشه النقد التاريخي في نقد التاريخ والعقل الحداثي وعلى المنهج الجينيالوجي الذي قاده إلى البدايات الأولى أو الفلسفة اليونانية ما قبل سقراط، أين كان كل شيء عظيم وطبيعي وإنساني، يحاول نيتشه التأكيد على انهيار أسطورة الحداثة التي انفصلت عن الأصول أو عن ديونيزوس، والنقد النيتشوي هو محاولة لتعرية وفضح عقل الحداثة من الاخلاق والعقلانية والأنسنة ويحيل العالم إلى الفن والجمال، وعبر التجربة الفنية والجمالية يمكن تعرية عقل الحداثة وتمظهراته السلطوية وانحراف ارادة القوة، وهكذا حاول نيتشه الدفع بفكر الحداثة لتجاوز ذاته، عبر نقد الأيديولوجية التي تقبع في الباطن، وقد أكد هايدجر على أن هم نيتشه هو مساءلة الفلسفة الغربية مساءلة جذرية اعتمادا على النقد التاريخي، ويواصل هابرماس عرضه لمجمل المواقف والآراء الفلسفية الناقدة

[300] -المصدر نفسه، ص79

للحداثة ومخرجاتها، محاورا كل الفلاسفة بعد أن يتيح لكل فيلسوف بعرض مواقفه، فهو يتحرك في فضاء مدرسة فرانكفورت معرجا على هوركهايمر في "جدلية العقل" وفيه حاول مساءلة عقل الحداثة باعتباره عقل أسطوري أو مؤسطر[301].

إن الحداثة في صورتها العقلانية قد انحرفت ولم تتمكن من انجاز وعودها، بل اغرقت الإنسان في عالم الأشياء والعزلة القاتلة والعدمية تحت تأثير التقنية، والنقد الذي مارسه هوركهايمر شمل العقل العلمي ومنتجاته، لأنه عقل صار يشتغل خارج الأخلاق وكل المعايير الإنسانية وخارج التجارب الفنية فاقدا كل شرعية خاضعا للسلطة، لكن هذا الموقف يرى فيه هابرماس غير منصف للمضمون العقلاني للحداثة الثقافية، اذ لا يمكن في رأيه نسيان الدور الذي قام به عقل الحداثة في ارساء دولة القانون والدستور والحقوق والعدالة والمواطنة والأخلاق وفي تفجير التجارب الجمالية، ويقول أن تحليل هوركهايمر تحليل ناقص ووحيد الاتجاه بل تحليل اختزالي لأنه أسقط الكثير من الجوانب الايجابية للحداثة الثقافية، ويتساءل عن الدوافع التي ادت بكل من هوركهايمر وأدورنو إلى هذا النقد الراديكالي أو الجذري للأنوار؟ هذا النقد هو تهديد لمشروع الأنوار عبر محاولة ازالة الأسطورة Demythificatin[302]. وهو نقد متأثر بالرؤية النيتشوية.

ونيتشه في نظر هابرماس لم يقدم رؤية فلسفية بناءة، لأنه كان يريد التحرر من القيود وتقاليد الثقافة القديمة، كما أنه لم يتطرق إلى قضايا التفاعل التواصلي بين أفراد المجتمع، كما أن نيتشه يعتمد على مفهوم خاص به وهو "ارادة السلطة وهو مفهوم لا يساعد على تحقيق التواصل والتفاهم والتعايش المشترك بين الذوات بقدر مايزيد من حدة الصراع والتنافس، لهذا ريؤة نيتشه غير مناسبة لنقد الحداثة لأنه يرفض الحداثة والعقلانية ويركز على القوة والارادة الفردية والارث الثقافي، وهذا الموقف هو بمثابة تمرد على الحداثة والديمقراطية والحرية والعدالة والمساواة، هذه القضايا لم تنل اهتمام نيتشه، لهذا يرى هابرماس أن فلسفة نيتشه تتمحور حول الذات والفرد وتتجاهل العلاقات الاجتماعية والتفاعل بين الذوات، وهذا يؤدي إلى عدم تحقيق التواصل البين ذاتي، كما أن هابرماس يرى أن نيتشه عمل على تغذية الصراعات والتوترات الاجتماعية والسياسية بشكل عام، ويكون بهذا قد تنكر للديمقراطية وانتصر

[301] –هابرماس يورغن، القول الفلسفي حول الحداثة، ص175

[302] –المصدر نفسه، ص182.

للاستبداد السياسي، ورغم ذلك هناك جانب ايجابي في رؤية نيتشه وهي دعوته لتحقيق الذات وضرورة النجاح في الحياة، بشرط في نظر هابرماس توفر القيم الاخلاقية والاجتماعية[303].

وبعد أن حاور هابرماس هيغل ونيتشه وهوركهايمر وهيدجر ينتقل إلى جاك دريدا الذي عمل على تفكيك Deconstruction مركزية العقل الغربي عبر تفكيك اللغة وعلم الكتابة Grammatologie ليتمكن من نقد الميتافيزيقا الغربية، بكونها تشكلت في صلب اللغة، وهكذا عبر تحليل اللغة نمر إلى تفكيك اللوغوس الذي احتكر الحقيقة، ونقد ديريدا هو محاولة للافلات من فلسفة الذات وتفكيكها بداية من ديكارت وصولا عند هوسرل[304]. وفي الاجمال يرى هابرماس أن فلسفة دريدا لا تعتمد مفاهيم واضحة الدلالة لذلك فهي تهدد المشروع التوصلي وقد تدمره، كما أنها فلسفة تسهم في الانعزال الاجتماعي، لأن دريدا لا يهتم للعوامل الاجتماعية والثقافية والسياسية، وهو يستحدم اللغة بطريقة غير مسؤولة مما يؤدي إلى انتاج مفاهيم لا معنى لها، وعليه ففلسفة دريدا تعاني نقص في الوضوح، ورغم هذه الانتقادات إلا أن هابرماس يعترف بجهد دريدا بكونه قدم نظرية جديدة في قراءة النصوص وتحليلها.

ثم ينتقل هابرماس إلى محاورة ميشال فوكو موضحا كيف تعرض فوكو لنقد الحداثة من خلال نقده للعلوم الإنسانية والاجتماعية بكونها آلية من آليات انتاج المركزية الغربية باستمرار[305].

استناج:

بعد النقاش الذي خاضه هابرماس مع الفلاسفة حول مشروع الحداثة والوقوف على المآلات التي آلت إليها، يحاول تقديم بعض الحلول والتصورات لإنقاذ الحداثة وذلك بتفعيل النقد الفلسفي القادر على رد الحداثة لأصولها لتتمكن من نقاومة التحديات الراهنة، كما يدعو إلى ضرورة اعادة فتح نقاشات حول الديمقراطية والتحول إلى الديمقراطية التشاركية، والعمل على أخلقة الفعل السياسي والاقتصادي وتفعيل فلسفة الحوار والتواصل.

---

[303] –المصدر نفسه، ص204

[304] –المصدر نفسه، ص272

[305] –هابرماس يورغن، القول الفلسفي للحداثة، ص383.

نص:" "الحداثة مشروع لم ينجز ولم يكتمل" وهو مفهوم يختلف عن مفهوم التحديث الذي يشير إلى جملة من سيرورات تراكمية يشد بعضها بعضا. فهو يعني بناء تحديث الموارد وتحويلها إلى رؤوس أموال، ونمو القوى الانتاجية، وزيادة انتاجية العمل، كما يشير إلى انشاء سلطات السياسة المركزية وتشمل هويات قومية، ويشير أيضا إلى نشر حقوق المشاركة السياسية، وأشكال العيش المدني والتعليم العام، وأخير يشير إلى علمنة القيم والمعايير"، لكن قرار الفصل الذي أصدره النقد الجذري للعقل بحق الحداثة يكلفه غاليا، لأن الأقوال التي تقوم بهذا النقد لا تريد بيان الموقع الذي تشغله، فالجدل السلبي ومعرفة النسب والتفكيك تتداعى بشكل مماثل، وهذه المقاربات أحادية الجانب سواء تعلق الأمر بالفلسفة أو بالعلم أو بنظرية الأخلاق والحق، والأدب والفن، وهي تعارض كل محاولات الرجوع إلى الدوغمائية وهرطقات الفكر الديني، وهكذا يوجد تباين بين هذه النظريات، وعلى سبيل المثال امتناع فوكو عن استخلاص نتائج تناقضاته الجلية، وتهرب هيدجر ودريدا من الزام تبرير أقوالهما بالالتجاء إلى خلطهما المنطق بالبلاغة، لا يوجد تحليل سوي بمعنى العلم، إن حقيقة النقد الذاتي لعقل الحداثة لا يمكن أن يؤدي إلى تصويب أخطائها، حداثة أضحت مشيأة ومستغلة، وموضوعة تحت تصرف التقنية، خاضعة للسلطة، إنهم يرفضون بالضبط ما سعت إليه الحداثة، كانت تبحث في ذاتها عن ضماناتها الخاصة، بمفاهيم وعي الذات، والحكم الذاتي وتحقيق الذات.

إن الرفض الكلي للأشكال الحديثة للحياة يفسر ضعفا آخر في هذه الأقوال، إن المجتمعات التي باسمها كان هيغل وماركس، وماكس فيبر ولوكاتش، قد ميزو داخل سيرورة العقلنة الاجتماعية، الجوانب التي تحمل التحرير والمصالحة من جهة، والجوانب القمعية وأسباب الانقسام من جهة أخرى باتت مثلومة، ومنذ ذلك الحين استولى النقد الهدام على المفاهيم نفسها التي كانت تسمح بالتمييز بين هذه الجوانب، فاختلط كل شيء العقل المحرر والتلاعب، والشعور واللاشعور، القوى المنتجة وقوى التدمير، النتائج التي تضمن الحرية، وتلك التي تحرمنا، الحقيقة والأيديولوجيا، إن المقاربات المؤسسة على نقد العقل لم تتوقع أي مكان منهجي للممارسة اليومية، لقد اعطت الذرائعية، والفينومينولوجيا، والتفسيرية وضعا شرعيا ابستيمولوجيا للمقولات التي تخص الواقع اليومي وهي العمل، اللسان والحياة الاجتماعية، وقد ذهب ماركس إلى اعتبار الواقع هو مجال القول الفلسفي، وذهب نيتشه إلى اعتبار اليومي واقع غير أصيل".

خاتمة:

بعد التعامل مع مجموعة من المصادر الفلسفية قراءة وتحليلا ونقدا وتأويلا، يمكن القول أن الطالب قد اكتسب جملة من المعارف الفكرية التي يمكن أن يحولها إلى مهارات سلوكية، واهما قدرة الطالب على التفكير في أفق كوني إنساني عبر التواصل مع أهم النصوص التأسيسية التي لا تزال تعتمد كسند في مقاربة الإشكالات الراهنة، مما يعني

أن التفكير مع الفلاسفة وضدهم أمر ضروري لبناء الشخصية القادرة على الانفتاح على محيطها والتعامل مع المشكلات الراهنة ومقاربتها فكريا.

والانفتاح على الآخر أو المغاير وتجاربه، يجعل النصوص الفلسفية الكبرى بمثابة جسر للتواصل مع مختلف الثقافات على تنوعها واختلافها، وهذه هي الأهداف التي تم تحديدها من وراءة العودة إلى المصادر الفلسفية، كما أن التعامل مع المصادر هو تأكيد على ضرورة التواصل مع تاريخ الفلسفة وتجارب الفلاسفة لبناء الشخصية الفلسفية الحقيقة، وكلما عدنا إلى النصوص الفلسفية ومنجزات الفلاسفة كلما صار بامكاننا الانفتاح على واقعنا عبر النقد والمساهمة في اعادة بنائه من جديد.

تنوع المصادر يفيد أن التفكير الفلسفي مؤسس على ثقافة الاختلاف والتوع كحق طبيعي، وهذا ما ينبغي الانتباه إليه، لأن الرؤية الأحادية لا تؤسس لشخصية مرنة وإنما لشخصية منغلقة، وهذا يتعارض وطبيعة التفكير الفلسفي وغاياته الأسمى وهي التأسيس للتعايش في أفق الاختلاف والاحترام المتبادل، كما أن التواصل مع النصوص يجعلنا بحاجة ماسة ودائمة إلى المراجعة النقدية لأفكارنا وتصوراتنا ومعتقداتنا.

ونخلص إلى القول أن التفكير الفلسفي ينبغي أن يمر عبر النصوص التأسيسية والمصادر الحقيقية أو منجز الفلاسفة، لأن النص الفلسفي يتحدث اللغة الكونية بأبعادها الإنسانية.

قائمة المصادر والمراجع المعتمدة

1) – ألبير نصري نادر،في ترجمة، ليبنتز، المونادولوجيا، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2015.

2) – الزواوي بغورة، التنوير ومساهمات أخرى، منشورات مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية، وكرسي اليونيسكو للفلسفة في العالم العربي، فرع جامعة منتوري قسنطينة،دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع عين مليلة الجزائر، 2002.

3) – اندريه كريستون، باسكال، حياته– فلسفته —منتخبات، ترجمة نهاد رضا، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 1982.

4) – إيدموند هوسرل، الفلسفة علما صارما، ترجمة محمود رجب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2002.

5) – بوقاف عبد الرحمان، محاضرات، فلسفة حديثة، مقدمة للسنة أولى ماجستير، تخصص فلسفة عامة، 2007.

6) – جان بودريار. المصطنع والاصطناع. ترجمة د.جوزيف عبدالله. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008.

7) – جان غراندان، المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا، الدار العربية للعلوم، الجزائر، ط1، 2007.

8) – جان فرنسوا كيرفغان، هيغل والهيغلية، ترجمة فؤاد شاهين، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، 2017.

9) – جون كوتنغهام، العقلانية، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، مركز الانماء الحضاري، حلب، ط1، 1997.

10) – جيل دولوز. المعرفة والسلطة، مدخل لقراءة فوكو. ترجمة سالم يفوت. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1987.

11) – جيل دولوز، فليكس غتاري، ما هي الفلسفة، ت مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي لبنان بيروت، ط2، 1997.

12) – دافيد هيوم، تحقيق في الفهم البشري، ترجمة محمد محجوب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2008.

13) – دافيد هيوم، رسالة في الطبيعة البشرية، ج2 في الاهواء.

14) – دافيد هيوم، مبحث في الفاهمة البشرية، ترجمة موسى وهبة، دار الفارابي، بيروت لبنان، ط1، 2008

15) – ديفيد جاسير، مقدمة في الهيرمينوطيقا،الدار العربية للعلوم، الجزائر، ط1، 2007..

16) – طه حسين، في الأدب الجاهلي، القاهرة، 1927م.

17) – عبد الناصر حسن محمد، نظرية التواصل وقراءة النص الأدبي، المصري للتوزيع المطبوعات القاهرة، د ط، 1999.

18) – عبد الناصر حسن محمد، نظرية التواصل وقراءة النص الأدبي، المصري للتوزيع المطبوعات القاهرة، د ط، 1999.

19) – غاستون باشلار، الفكر العلمي الجديد ، ترجمة عادل العوا، تقديم جيلالي الياس، موفم للنشر، الجزائر، 1994.

20) – **فتحي المسكيني، هيغل بالنسبة إلينا، مدخل إلى كتاب فينومينولوجيا الروح، مجلة حكمة، 2017**

21) – مارتن هيدجر، الكينونة والزمان، ترجمة فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديدة المتحدة ط1،،2012

22) – مارتن هيدجر، مدخل إلى الميتافيزيقا، ترجمة عماد نبيل، دار الفرابي، بيروت لبنان، ط1، 2015.

23) – محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب،ط1،،2002

24) – ميجان الرويلي وسعد البازغي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،المغرب،ط5 ،2005.

25) – ميشيل فوكو. تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي. ترجمة سعيد بنكَراد. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006.

26) – ميشيل فوكو، نظام الخطاب، ترجمة، محمد سبيلا، دار التنوير، بيروت، 1984 .

27) – نصر حامد ابو زيد، اشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، ط5، 1999.

28) – هانس روبيرت ياوس، جماليات التلقي، ت رشيد بن جدو، دار النشر لقاهرة، مصر،ط1،2004.

29) – هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، ترجمة فتحي أنقزو، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط1، 2007.

30) – هيغل، المدخل إلى علم الجمال، فكرة الجمال، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط3 ، 1988 .

31) – هيغل، في الفرق بين نسق فيشته ونسق شلنغ في الفلسفة، ترجمة وتعليق ناجي العولني، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، بيروت، ط1، 2007.

32) – هيغل،العالم الشرقيّ، ترجمة إمام عبد الفتاح، دار التنوير، بيروت، ط3 ، 2007 .

33) – ولتر ستيس، فلسفة هيغل، الجزء الثاني، فلسفة الروح، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط3 ، 2005 .

34) – يمنى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة،القاهرة، 2012.

35) – نصر حامد ابو زيد، اشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، ط5، 1999 .

36) –أفلاطون، الجمهورية، ت.فؤاد زكريا، موفم للنشر، 1990.

37) –الشيخ محمد، نقد الحداثة في فكر هيدجر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2009.

38) –بدوي عبد الرحمان، الموت والعبقرية، دار القلم، الكويت.

39) –جوزيف لوكلير،تاريخ التسامح في عصر الإصلاح، ترجمة جورج سليمان، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، 2009م،

40) –جون لوك، رسالة في التسامح، ترجمة منى أبو سنة، تقديم ومراجعة مراد وهبة، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ط1، 1997.

41) –حبيب الشاروني، فلسفة فرانسيس بيكون، دار الثقافة الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1981.

42) –عبد العالي العبدوني، هيرمينوطيقا القرآن مقدمة تأسيسية، دار المعارف الحكمية، ط1، 2007

43) –فؤاد زكريا، آفاق الفلسفة، دار التنوير للطباعة والنشر، ط1، 1988.

44) –محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط5، 2002.

45) –نيتشه، أفول الأصنام، ت حسان بورقيبة، افريقيا الشرق، ط1، 1996.

46) –هوسرل، تأملات ديكارتية، ت نازلي اسماعيل حسين، دار المعارف القاهرة، 1970.

47) –هيدجر، نداء الحقيقة، ت عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر.

48) – سالم يفوت، العقلانية المعاصرة بين النقد والحقيقة، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط2 –منقحة ومزيدة– لبنان

49) – فؤاد كامل وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة ،دار القلم بيروت. (د.ت) .

50) – مجموعة من المؤلفين، بناء المفاهيم، دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، ج1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي،

51) – آلان تورين ، نقد الحداثة ، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة (د،ط) 1997.

52) – مهدى فضل الله، فلسفة ديكارت ومنهجه(نظرة تحليلية ونقدية)، دار الطليعة، بيروت لبنان،ط1، 1983.

53) – رونيه ديكارت، تأملات ميتافيزيقية،في الفلسفة الأولى، ترجمة كمال الحاج ،منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط1، 1982.

54) – مطاع الصفدي، نقد العقل الغربي (الحداثة وما بعد الحداثة)، مركز الإنماء القومي، بيروت ط1. 1990.

55) – رونيه ديكارت، مقال الطريقة، ترجمة جميل صليبا، موفم للنشر، ا لجزائر، 1991.

56) – نايف معروف، الإنسان والعقل ، سبيل الرشاد، بيروت، ط1، 1995

57) – هيغل، العقل في التاريخ، ترجمة، أمام عبد الفتاح، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط3 ،2007

58) – محمود زيدان، مناهج البحث الفلسفي، دار الأحد، بيروت، لبنان، 1974.

59) – أحمد محمود صبحي، صفاء عبد السلام جعفر، في فلسفة الحضارة، دار النهضة العربية، بيروت لبنان، ط1، 1999.

60) Bacon , the Advancement of learning and New Atlantis.

61) -jean- François Léotard, la condition post moderne, édition Tunis, paris, 1994.

62) Pascal, B. Les Pensées, Neslon Editeurs.paris ,1943

63) –René Descartes, Discours de la méthode, pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences,Librio, Flammarion, paris, 2013.

64) -Vinicio BUSACCHI ,Pour une Herméneutique critique , etudes autoure de Paul Ricoeur ,LHormattan ,Paris ,2013.

65) - C Bernard, Introduction à l'étude de la médecine expérimentale,Flammarion Paris, 1952.

66) - cilles deleuze ,Différence et répétition ,puf 4edition ,paris , 1981 .

67) - Deleuze, Le bergsonisme, Paris, PU.F, 1968.

68) - Descartes, Discours de la méthode, IIe partie, in OEuvres,Lettes, "La Pléiade", ed:Gallimard.

69) – F. Bacon, Novum Organum (1620), Introduction, traduction et notes par M. Malherbe et J.-M. Pousseur, Paris, PUF (Epiméthée), 1986.

70) - **François Châtelet**, une histoire de la raison, entertient avec Emile noel, édition du seuil, juin 1992.

71) -Hans-Georg Gadamer ,Vérité et Méthode,Les grandes sengil d'une herméneutique philosophique ,Edition intégrale revue et co ,eégirr par Pierre Fruchon ,Jean Grandin et Gilbert Merlio ,Editions du Seuil,1996

72) -Hans-Georg Gadamer ,Vérité et Méthode,Les grandes sengil d'une herméneutique philosophique ,Edition intégrale revue et co ,eégirr par Pierre Fruchon ,Jean Grandin et Gilbert Merlio ,Editions du Seuil,1996

73) - Hegel, Early Theological Writings Trans, T. M. Knox; with an introduction and fragments translated by Richard Kroner. Philadelphia, University of Pensylvania,1948.

74) - Hegel, Religion is one of our greatest Concerns in Life, Ed. By Peter C, Hodyson,1997.

75) - Herbert Marcuse, Reason and Revolution, Hegel and the Rise of Social Theory, (London: Routledge . Kegan Paul Ltd, 1960.

76) - Herbert Marcuse, Reason and Revolution, Hegel and the Rise of Social Theory.

77) - husserl e, idées de la phénomenologie, ciq leçons,tr pare lowit e, puf,1993.

78) -Jean Greisch ,Paul Ricoeur ,L'itinérance du sens ,Editions Jérome Million ,Grenoble,2001

79) - Michel de Certeau,Lecriture de lhistoir, Gallimard,paris.

80) - Paul Ricœur, la critique et la conviction, Calmann-Lévy, Paris, 1995.