

سلیم دولة

ما الفلسفة ؟

صورة الملاطف: سلراط حلقة تبرع التسم
للفنان جاك لويس داليد نهاداً وملرحة منة 1787 (130 × 196 سم)

الله — صالح

إلى أمي البدوية العظيمة دولة الزواري...
والي الذين لولاهم لفقدت مبرر وجودي في
هذه المدينة.

سلام

ما الفلسفة ؟

«دافعوا عن عقولكم كما لو كنتم تلهي الفرعون عن
حصون مدينتكم».

(جيير فاليرس بتصريف مشتمل)

«وعلى كل حالٍ لفقد أكون مخدوعاً وقد لا
أكون إلا قليلاً من النحاس والزجاج ذلك الذي
اعتبره ذهبًا وما ساء».

ميركارت (صون تصرف مشتمل)

بمبادرة تقديم:

من سؤال هيكل جر الى
منهج فوكو

بقلم مصطفى بلدمى
(المغرب)

كتاب سليم دولة هذا غني بmadate وجاد بمنهجيته: ينطلق فيه المؤلف من سؤال يذكرنا بهيدجر، سؤال «ما الفلسفة» لكن هذا السؤال في الواقع الأمر يعود بنا إلى تاريخ الفلسفة بأكمله: فقد ولد سؤال «ما الفلسفة؟» يوم ولد التفكير الفلسفى ذاته بمدينة ملطية Milet اليونانية منذ أكثر من عشرين قرنا خلت لقد تساءل فلاسفة العصور الوسطى - الإسلامية والمسيحية على السواء - عن طبيعة الفعل الفلسفى ومحدوداته ليستمر السؤال مطروحا في الفلسفة الحديثة والمعاصرة إلى اليوم، سؤال «ما الفلسفة؟» سؤال تاريخي إذن! وتاريخيته لا ينبغي، في اعتقادنا أن تُتَخَذ مبرراً لرفضه، ولا ذريعة لإعلان عدم جدواه، فقدر الفلسفة أن تبقى تتساءل، وأن تتخذ من ذاتها موضوعاً لهذا التساؤل. وفي نهاية الأمر: ما الذي يميز الفلسفة إن لم تكن روح المساءلة التي تعطى لها؟ ومع ذلك يحق للمرء أن يسأل: ما الذي يمكن أن نجنيه من وراء سؤال ناف عمره عن ألفي عام؟ ألا تعتبر - مع تيدور ويزرمان⁽¹⁾ - أن

1) تيدور ويزرمان: تطور الفكر الفلسفى: ترجمة سمير كرم - دار الطليعة بيروت 1979

هذا السؤال، تكراره المفرط، صار يثير اشمئزاز الفلسفه؟ إن ما يمكن أن يكون جديداً حقاً في سؤال كهذا هو كيفية صياغته: في نظرنا لا يعد تكرار طرح نفس السؤال دليلاً على إفلاته. إن السؤال يصبح مفلاساً عندما يخلو من عنصر الاثارة الفكرية والقلق الفلسفى، وهذه الاثارة قد تتحقق بمجرد تغيير في صياغة سؤال قديم، مما يجعله باعثاً على التفلسف ومؤشرًا على تقدم الفلسفه. فهل يوفر سؤال «ما الفلسفة؟» كما عنون به سليم دولة كتابة تلك الاثارة؟ الجواب بالنفي طبعاً. فصياغة السؤال لا تسمح لنا أبداً بولوج عالم التفكير الفلسفى. أقصى ما تمكنا منه هو اللف حول ذلك التفكير من الخارج. لقد لاحظ هيدجر ذلك عندما أكد: «أنا عندما نسأل: ما هذا - الفلسفة؟ فنحن نتكلّم عن الفلسفه. وتساؤلنا بهذه الطريقة يضعننا - بشكل واضح - في موقف عال على الفلسفه، أي بعزل عنها، بينما الهدف من سؤالنا هذا أن ندخل في الفلسفه، وأن نقيم فيها، فنسلك وفق طريقتها أي أن نتفلسف»⁽²⁾ ويقترح علينا هيدجر - كي تتمكن من ممارسة التفلسف - أن نعود إلى أصل السؤال، إلى المرحلة اليونانية حيث «الفيلوسوفيا» كانت مرتبطة بالمسألة الأنطولوجية. سؤال «ما الفلسفة؟» عند هيدجر لا

⁽²⁾ مارتن هيدجر: ما الفلسفة؟ ترجمة محمود رجب

يعدو أن يكون تساولاً حول الوجود. أما سليم دولة فله رأي آخر: إنه يتافق مع هيدجر، أولاً، على ضرورة الانتقال من سؤال «ما الفلسفة» إلى ممارسة التفليسف، لكن هذا الانتقال يتحقق عنده بممارسة النقد، فإذا كان السؤال هو سلاح الفلسفة، فبداية التفليسف تكون من نقد السلاح.

يكشف المؤلف بنهاية التناقض الثاوي خلف صياغة السؤال «ما الفلسفة؟» بألف ولام التعريف: فورود السؤال معرفاً على هذا النحو يدعوا إلى الاعتقاد أننا نعرف مسبقاً ماهية الفلسفة ومع ذلك نسعى إلى تحديد هذه الماهية، هذا السؤال سيء الطرح إذن. لذلك فهو لا يؤدي بنا إلا إلى النظرة الخارجية للفلسفة التي تقوم على فصل الفلسفة عن ظروفهم، وأزمنتهم، وعلى السعي وراء جمع حشد من تعاريف الفلسفة تحيث من مذاهبها بصورة جزافية، ينبغي أن نصوغ السؤال بطريقة صحيحة تجعلنا نستند طاقاته، وذلك لا يتحقق إلا عندما يصبح السؤال إشكالياً حقاً. إن سؤال «ما الفلسفة» بألف ولام التعريف هو سؤال الهوية لأنه يفترض العثور على تعريف «جامع مانع» للفلسفة، وهذا يoccusنا في وثوقية القول الواحد في دوغمائية الایمان بالرأي الوحيد مما يخالف طبيعة الفلسفة التي تقوم على تعدد الأقوال والمواقف. لا يمكن التخلص من هذه الوثوقية - في نظر سليم دولة - إلا «بأشكاله»

سؤال «ما الفلسفة؟»، وهذه العملية لا تعني سوى تحريره من ألف ولام التعريف ليصبح «ما الفلسفة؟» السؤال بصيغته الجديدة أكثر تعينا وأجرائية، فهو يخلصنا من وهم البحث عن سراب تعريف ماهوي للفلسفة، تعريف شامل للفكر الفلسفى، ويجعلنا نقنع بأن كل تعريف للفلسفة لا يكون إلا نسبياً ينطبق على فلسفة فيلسوف بعينه. لتوضيح هذه النتيجة يقدم سليم دولة نموذجاً إجرائياً وهو النموذج الأفلاطونى، هذا النموذج الذي يستخلص منه المؤلف أن خطاب الفلسفة مرتبط عضوياً بالتحرر والحرية. والتفكير في الحرية، عند اليونان، يقتضي ضرورة معالجة إبستيمية Episteme العصر اليوناني. وبذلك ينتقل سليم دولة من سؤال هيدجر إلى منهج فوكو^(*).

عندما يتبنى المؤلف مفهوم الإبستيمية، فهو يجعلنا - ربما بوعي منه - في فضاء فوكوي (نسبة إلى فوكو). فهذا المفهوم هو أحد العناصر الأساسية في الجهاز المفاهيمي لهذا المفكر الفرنسي الذي دعا إلى منهج جديد لدراسة الفكر وهو المنهج الحفرى أو الاركيلوجي. لقد حرص فوكو على تميز منهجه عن التاريخ الكلاسيكي للأفكار الذي يعني بتأسسيها وتوارثها. فالأركيلوجيا لا تعنى بالتسلسل التاريخي

(*) هيدغر [1889-1976].

(**) فوكو [1926-1984].

لأنواع الخطاب، ولا بالذات التي يصدر عنها ذلك الخطاب. إنها تعالج الخطاب من حيث هو ممارسة تحكمها قواعد معينة، من حيث هو نصب أثري - على حد تعبير فوكو - وعليه يكون التحليل الاستيعابي عند فوكو هو «تحليل التشكيلات الخطابية والوضعيات والمعرفة في علاقتها بالأشكال الاستدللوجية والعلوم»⁽³⁾ وهذا يجعلنا نلاحظ أن التحليل الأركيولوجي عند فوكو ينصب على تاريخ العلوم أساساً (خاصة الطب العقلي). أما سليم دولة فيجاذف بنقل هذا التحليل - في كتابه الذي نقرأه - إلى مجال الفلسفة «في حفر» في أبستيمية العصر اليوناني والقروسطي والحديث، ساعياً إلى دراسة الخطاب الفلسفى في تلك العصور، ومن خلاله، إلى تحديد كيف تم تمثيل العلم والانسان والسياسة في كل واحد منها.

في معالجته لموقع الفلسفة ضمن أبستيمية العصر اليوناني، يركز سليم دولة على الخطاب الفلسفى الأفلاطونى بالدرجة الأولى، ويربطه مع ذلك بالخطاب السوفسطائي والقروسطي مع إشارات إلى خطاب هرقلبيطس. فيلاحظ أن خطاب أفلاطون نخبوي لأنه يقصر فعل الفلسفة على فئة الآسياد الذين تفرغوا

(3) ميشال فوكو: أركيولوجيا المعرفة: ترجمة سالم باغوت.

للتأمل بعد أن تحمل العبيد العمل اليدوي. فئة الأسياد وحدها تحمل صفة المواطنـة الحقة، لأن شرط التمتع بالمواطنة والحرية، عند أفلاطون، هو ممارسة التفلسف الذي يرقى بـنا إجتماعياً، ومعرفياً أيضاً عندما يقربـنا من عالم المثل الإلهي. ويقابل المؤلف بين خطاب أفلاطون الإلهي وخطاب السوفـسطائي الذي يتمحـور حول الإنسان. لا إلاـه. من هذه الشبـكة من العلاقات، داخل الخطاب الفلسفـي اليوناني، يخلص المؤلف إلى أن تمثـل العلم عند اليونان - ونخـاصـة عند أفلاطـون - قد تم داخل الفلسـفة وبواسـطـتها. أما السياسـة، فقد شـكـلـت مـوت سـقـراـطـ منـطلـقاـ لها. فأفلاطـون - تحت تأثيرـ هذاـ الحـدـث - اتـخـذـ مـوقـعاـ عـدـائـياـ منـ الـديـقـراـطـيةـ اليـونـانـيةـ، قـدـمـ تصـوـرـاـ سـيـاسـياـ أـرـسـطـقـراـطـياـ نـلـمـسـهـ فيـ كـتـابـ «ـالـجـمـهـورـيـةـ». هـذاـ المـوـقـفـ النـخـبـيـ يـخـالـفـ المـوـقـفـ السـوـفـسطـائـيـ الـذـيـ يـتـجـهـ اـجـاهـهاـ شـعـبـياـ عـنـدـمـاـ يـسـمـعـ لـلـجـمـيعـ بـحـقـ التـطـلـعـ لـمـارـسـةـ السـيـاسـةـ.

بـصـلـدـ تـحـلـيلـ سـلـيمـ دـولـةـ لـلـفـلـسـفـةـ فـيـ الـأـبـسـتـيمـيـةـ اليـونـانـيـةـ يـمـكـنـ إـثـارـةـ عـدـةـ تـسـاؤـلـاتـ: هلـ تـكـفـيـ النـمـاذـجـ الـتـيـ اـعـتـمـدـ عـلـيـهـاـ المؤـلـفـ لـاستـخـلـاصـ نـتـائـجـ عـنـ الـأـبـسـتـيمـيـةـ اليـونـانـيـةـ؟ـ إـلـىـ أيـ حدـ يـكـوـنـ مـقـبـلاـ إـهـمـالـ فـيـلـسـوفـ كـأـرـسـطـوـ معـ ماـ لـهـ مـنـ أـهـمـيـةـ فـيـ كـلـ حـدـيثـ عـنـ الـفـلـسـفـةـ أـوـ الـعـلـمـ أـوـ السـيـاسـةـ لـدـيـ اليـونـانـ؟ـ هلـ مـنـ الضـرـوريـ -ـ كـلـمـاـ وـقـعـ الـحـدـثـ عـنـ الـفـلـسـفـةـ اليـونـانـيـةـ،ـ أـنـ تـنـوـجـهـ إـلـىـ سـقـراـطـ وـأـفـلاـطـونـ؟ـ أـلـاـ

يبدو مفيداً، لتكتمل الصورة التطرق للفلسفات المعاصرة والتي كثيراً ما يتم تغيبها كالفلسفات الكلبية والرواقية والإيكورية؟ نكتفي هنا بإثارة تلك التساؤلات ونعني أنفسنا من الإجابة عنها لضيق المكان أولاً ولإقناعنا بأنها موحية بالجواب ثانياً.

هيمنة الخطاب الديني كان أهم ما لاحظه المؤلف عند تناوله للفلسفة في الأبيستيمية القروسطية. فقد تركز خطاب الفلسفة في العصور الوسطى المسيحية والاسلامية معاً على إشكالية العقل والنقل التي أخفت وراءها صراعاً بين الإبداع والاتباع. وفي نظر المؤلف إن ابن رشد كان أفضل معبر عن إشكالية العصور الوسطى من خلال مشروعه التوفيقي بين الحكمة والشريعة. هذا المشروع الذي رمى من وراءه ابن رشد ضمان حرية التفاسف. ومع ذلك فقد كانت مصادرة حرية الفكر ثابتًا أساسياً في المرحلة القروسطية ويستدل سليم دولة على ذلك بسجين ابن رشد وصلب الملاج وحرق كتب المعتزلة.

لنلاحظ أولاً - بعد مقاربة الفلسفة في الأبيستيمية القروسطية - أن الحيز الذي يخصصه المؤلف بهذه المقاربة غير كاف فهو لا يعدو ثلاثة صفحات. ولعل هذا يدل على حط من قيمة هذه الأبيستيمية، التي نعتقد أنه قد آن الأوان لرد الاعتبار لها. لنلاحظ ثانياً، أن هيمنة الخطاب النقلي لا ينبغي أن تعينا عن حقيقة المواقف العقلانية

والطروحات المتقدمة لكثير من فلاسفة القرون الوسطى. ولا أدل على ذلك من ابن رشد نفسه. لنلاحظ ثالثاً أن المؤلف لا يقول شيئاً عن تمثيل العالم والانسان في هذه الأبستيمية وهو الذي عرّف الأبستيمية بأنها «الطريقة التي يتمثل بها شعب من الشعوب، في عصر من العصور، العالم والانسان والسياسة»⁽⁴⁾ لنقل أخيراً إن مصادرة الرأي في العصور الوسطى كانت قاعدة عامة، ولكن داخليها وجدت استثناءات كثيرة. فهو لاء المعتزلة الذين اضطهدوا في يوم ما قد تمكنوا - هم أنفسهم - في يوم آخر على عهد المأمون والمعتصم والواثق أن يصبحوا المذهب الرسمي للدولة، ومحاربة الرأي لم تكن حكراً على العصور الوسطى، فقد شهد العصر اليوناني إعدام سقراط، وشهدت العصور الحديثة قتل وسجن ونفي كثير من الفلاسفة، فالصراع ليس - كما يجعلنا المؤلف - نتتتج - بين الدين والفلسفة، بل صراع بين الأيديولوجيات والخلفيات. في جزء آخر من الكتاب، يعالج المؤلف الفلسفة في الأبستيمية الحديثة. هذه الأبستيمية التي شهدت أول الخطاب السكولاستيكي ليتأسس الخطاب الفلسفي على العلم. لقد تشكل هذا الخطاب الجديد من نقد الفلسفة الأرسطية، وفي تاريخ هذا النقد نجد أسماء لامعة كديكارت وويكين. لقد

(4) سليم دولة: ما الفلسفة؟

دفعت الانقلابية العلمية الفلسفية المحدثين الى التفكير في احداث ثورات داخل المجال الفلسفى مما تتج عنه نقد صريح للميتافيزيقا وللایمان المطلق قدرة العقل على المعرفة مع كانت E. Kant ولكن أيضا مع كونت A Conte الذي عبد الطريق للنزاعات العلموية في الفلسفة، كما لظهور الابستمولوجيا. لكن الإرتباط الوثيق بين الفلسفة والعلم في الإبستيمية الحديثة لم يمنع من تفصيل الخطاب الفلسفى مع باقى أنواع الخطاب وخاصة السياسي. ويعالج المؤلف هذه المسألة مستندا الى الثورة التي حققها ماكيافelli في مجال التفكير السياسي. مما يعني أن الإبستيمية الحديثة لم تشهد فقط قطيعة مع الموروث العلمي فحسب بل السياسي والكلاسيكي أيضا.

أما تمثل الانسان في هذه الإبستيمية فيطرحه سليم دولة - مستندا على نظرية فرويد - من خلال الاتهانات الثلاث التي لحقت هذا الانسان، وهي: الاتهانة الكسمولوجية المرتبطة بالاكتشاف الكوبرنيكي الذي ززع اعتقاد الانسان بأنه يسكن مركز الكون. والاتهانة البيولوجية المرتبطة بنظرية التطور الداروينية، والتي كشفت ان الانسان لم يعد أجمل الكائنات، وأنه لا ينفصل بصورة كلية عن غيره من الأنواع. ثم الاتهانة التحليل - نفسية التي قوّضت

فكرة جوهر الإنسان الثابت، العتيقة. واكتشاف اللاشعور الذي أبرز أن الإنسان يتحدد برغباته مما تتج عنه خدش لأناه. ويضيف سليم دولة إهانة رابعة إقتصادية مرتبطة بالتصور الماركسي الذي، باعطائه الأولوية للصراع الطبقي في تحريك التاريخ والمجتمع، يكون قد قدم بالإنسان إلى خارج مملكة التاريخ.

لقد عرفت الفلسفة - في الاستيمية الحديثة - أيضاً عودة إلى بعض مكتوباتها التي طالما قمعتها الرقابة العامة والتقاليد الثقافية. لقد حدثت هذه العودة تحت تأثير أزمة الحضارة. وهكذا كشف نيشه عن المكتبون الديونيزوسي من خلال نقده الصريح للأخلاق السائدة والقيم المتداولة، وتفكيره ضد العقل. أما فوكو، من خلال اشكالية المعرفة والسلطة، والمحفر في طبقات الثقافة الغربية، قد سعى إلى الكشف عن الحقائق التي غلفها الصمت طويلاً وإلى التنقيب في الفكر الغربي عن ما لم يُقْلِّ والبحث عن اللوغوس Logos في اللاعقل وعن العقل في خطاب المجانين. وبقدر ازدياد التفكير في الإنسان - في هذه الاستيمية - بقدر ما توطدت العلاقة بين الفلسفة والإيديولوجيا، بحيث لم يعد بإمكان الفيلسوف أن ينكر خلفيته الإيديولوجية أو يحجب موقفه السياسي، إلا إذا أراد أن يفلت بنوع من الاصرار، من الشروط التاريخية والواقعية التي تحدد كل انتاج

فكري، وأن يصبح وبالتالي غير خاضع لجاذبية الواقع الاجتماعي، فيكون بذلك «أخف من الملائكة» على حد تعبير بول نيزان.

على الرغم من ثراء هذه الاستيمية الحديثة وغناها، وتعدد المواقف الفلسفية فيها، فإننا نلاحظ أن المؤلف قدتمكن من إمساك خيوطها العريضة بصورة موفقة على العموم. وإذا كان لابد من إبداء ملاحظة حتى بالنسبة لهذه المقارنة الموفقة، فإننا نرى أن معالجة المؤلف تمثل الإنسان داخل الاستيمية الحديثة، قد انساقت وراء الأطروحات الإنسانية التي لا ترى سوى الإهانة التي لحقت الإنسان في العصر الحديث. والحال أنه إلى جانب هذه النزاعات الإنسانية ثمة خطاب إنساني تكون بصورة موازية للخطاب الأول (ولعله تأسس قبله). ونعتقد أنه من خلال جدلية الخطابين معاً الإنساني والإنساني ينبغي الحديث عن تمثل الإنسان في الاستيمية الحديثة.

وعلى كل حال، ومهما كانت قيمة الملاحظات التي أبديناها، فإننا لا نشك لحظة في أن هذا الكتاب قيم وجدير بالقراءة. ومن إيجابياته: أنه حاول أن يتجاوز الطرح الوصفي التقريري الذي يطغى على المؤلفات العربية التي تتناول تعريف الفلسفة إلى طرح إشكالي يقدم لنا الفكر الفلسفى، في أخص

خصوصياته، خصوصية المساهمة والإثارة الفكرية. كما أن المؤلف وظف كثيراً من المناهج الحديثة في حقل الدراسات الفلسفية كالمنهج الأركيولوجي والتصور الأنوسيري واستفاد من الطريقة الفرويدية والماركسية... ولم يكتف بعرض المواقف بل سعى إلى إقامة تخريجات بشأنها. هذا فضلاً عن أن الكتاب يقدم عبر صفحاته قاموساً لكثير من المصطلحات الفلسفية الأساسية.

ما (الفلسفة) ؟

كيف يمكن لنا أن نحدّد ماهية الفلسفة؟
ما هو التحديد؟ يعني التحديد بالأساس الوقوف على أميز ميزات
الشيء الذي نريد تحديده. فكل تحديد إذن لماهية الشيء يقود
بالضرورة إلى استكناه جوهر الشيء. مما يقود إلى التخلّي عما هو
عرضي أو مجموع أعراض.
فما الماهية؟

يقول الجرجاني: ماهية الشيء ما به الشيء هو هو⁽¹⁾.
نلاحظ أن ماهية التساؤل تكمن أساساً في الرغبة التي يبديها
المتسائل لمعرفة الشيء. فماذا عن سؤال: ما الفلسفة؟

(1) تحدث الجرجاني ونق صيغ متعددة عن الماهية كالماهية النوعية والماهية الجنسية والماهية الاعتبارية:

- الماهية النوعية هي التي تكون في أفرادها على السوية، [وهي] تقتضي في فرد ما يقتضي 4 في فرد كالإنسان فإنه يقتضي في زيد ما يقتضي في عمر وبخلاف الماهية الجنسية.
- الماهية الجنسية هي التي لا تكون في أفرادها على السوية فإن الحيوان يقتضي في الإنسان مقارنة الناطق ولا يقتضي في غير ذلك.
- الماهية الاعتبارية هي التي لا وجود لها إلا في العقل المعتبر مadam معتبرا.
- «التعريفات» محمد الشريف الجرجاني مكتبة لبنان 1978.

هل أن السؤال بهذه الصيغة حسن الطرح أم أنه سيء الطرح؟
لو تأملنا هيكلة السؤال والصيغة التي ورد عليها لتبين أنه سؤال
سيء الطرح . فكيف ذلك؟ لقد ورد السؤال معرفاً. فكأننا نعرف
مسبيقاً ما الفلسفة من ناحية، ونسعى إلى تحديد ماهيتها من ناحية
أخرى.

إن الأسئلة سيئة الطرح كثيرة ما تنتهي إلى إجابات غير دقيقة أو
ساذجة. فما الذي يفترضه طرح سؤال «ما الفلسفة؟» بألف ولام
التعريف؟ أو بلغة أخرى، وحسب معجم الفيلسوف الفرنسي المعاصر،
ميشال فوكو ما هو المسكون عنه؟ (Le non dit) في هذه الصياغة؟
إن المسكون عنه يتمثل أساساً في أن المتسائل يعتبر أنه باستطاعتنا أن
نجد «تعريفاً جاماً مانعاً» للفلسفة ومن هنا تصبيع الفلسفة متعلالية على
التاريخ، وكأنها لا تخضع للأبعاد الزمكانية فيصبح الفلسفة، وحسب
لغة الفيلسوف المعاصر بول نيزان في كتابه «كلاب الحراسة» أخفّ من
الملائكة.... لا يخضعون لجاذبية الأرض قطّ. والمقصود أن الفلسفة،
وفقاً لهذا التصور، كائنهم فوق البشر لا يتأثرون ولا يؤثرون، لا يفعلون
في المجتمع ولا يتفاعلون بالمجتمع. فالتعلالي على التاريخ لا يسمح لنا بفهم
الطابع الاشكالي للخطاب الفلسفـي. فكيف يمكن لها إذن أن نراجع
صياغة السؤال المتعلق بـماهية الفلسفة؟

يمكن لنا أن نتخيّل بادئ ذي بدء مسافة أو بعدها نقدياً (une dimension critique) من السؤال المطروح فنجد أنفسنا أمام أكثر من خيار:

أن ننظر إلى الفلسفة وفق مقاربة خارجية أي أن نلقي نظرة لا تنفذ حسب لغة أبي الوليد بن رشد إلى « فعل الفلسفة ». إن النظرة الخارجية للفلسفة لا تتبع من الفاسفة وإنما تذهب إليها. فكل ما تستطيع أن تقدمه هذه النظرة هو بعض الأوجبة الجاهزة التي تجدها ملقة في المعاجم الفلسفية أو في آثار الفلاسفة.

إذن النظرة الخارجية للفلسفة والتي تهتم، كما يقول الفيلسوف الألماني هيجل: « بتاريخ جثت الفلسفة »، تستطيع أن تقدم لنا بعض التعريفات التي وردت في كتاب « جمهورية أفلاطون » أو « التأملات » لديكارت أو كتاب « فصل المقال » لابن رشد. فكان الزمن الفلسفى وفق النظرة الخارجية زمن راى كل. يصف هيجل في كتاب « دروس في تاريخ الفلسفة » هذه النظرة الخارجية بأنها شبيهة بتلك النظرة التي نلقاها على الغابة من بعيد، فتحصل على تصور عام للغابة في شمولها ولكننا نعجز عن معرفة الشجرة الواحدة.

ما هي دلالة المجاز الهيجلي؟ مثلما تكون الغابة من عدد متعدد من الأشجار وإن تشبهت إلا أن لكل منها خصائصها وميزاتها، هذا

الاختلاف في المخصصات في الميزات لا ينفي أنها جميعها تكون الغاية. فتاريخ الفلسفة إذن لابد أن يكتب بطريقة فلسفية مثلما يستدعي التساؤل عن ماهية الفلسفة التفاسيف ← التساؤل عن ماهية الفلسفة، معرفة بألف ولام التعريف: ما الفلسفة؟ وكما يقول هيذر « يجعلنا، منذ الوهلة الأولى، في موقف متعالي عن الفلسفة».

فلابد إذن من إعادة النظر في هيكلة السؤال المطروح؛ إذ أنّ الأسئلة سبعة الطرح تعوق عن الوصول إلى إنتاج جواب مطابق. فالممكوت عنه في السؤال المطروح يتمثل في أن السؤال يتضمن إجابة: أنه يوجد تعريف واحد للفلسفة يمكن تعلمه بينما، وكما تعلمنا من الدرس الكانطي، لا يمكن تعلم الفلسفة كما نتعلم الرياضيات أو الكيمياء أو الهندسة. وفي كلمة لا يمكن للبحث في ماهية «ال فعل الفلسفي» إلا أن يكون «إشكالية» أو بلغة أرسطو بحثاً «مضيقياً» لا نجاد نخلص إلى إجابة حتى نجا به سؤال أكثر إثراجاً، يقول لويس التوسير في كتابه «لينين والفلسفة»: إن الإجابة الصحيحة عن سؤال لم يطرح البنت، أو عن سؤال مكتوب لا يمكن إلا أن يكون جواباً مخطوطاً. من أميز مميزات الفلسفة إنما هو الطرح الاشكالي للمسائل.

فما الإشكالية؟

الإشكالية من أشكال إشكالاً الأمور التي ضفت والتبيّن، الإشكالية

مجموعة من المشكلات، من الصعوبات، لا يمكن حلّ الواحدة منها بمفردها. الطرح الإشكالي لمسألة ما من المسائل يتمثل أساساً في محاولة إثارة الصعوبات الممكنة.

ماذا يمكن أن نستنتج في الطرح الإشكالي؟

نستنتج عدم الاستسلام، عدم الاستخفاف، عدم التعجل، عدم التسرع ← يعني التسليح بالحذر الفلسفى بالمعنى الديكارتى، وفي كلمة ضرورة إمتلاك الحسن الإشكالى (Le sens problématique) هذا الحسن الإشكالى الذى يتصف به الفيلسوف مقابل لما تتصف به العامة من تعجل وانبساط مع المواقف التي تريد الخوض فيها. بهذا المعنى لا يمكن أن نستوعب ولا حتى نقارب ماهية الفلسفة إذا لم نرتفع عن التصور الشائع للفلسفة الذى يعتبرها التفكير العامي إما تتطلب عقلا خارقا للعادة وإما إنها لغو لا فائدة منه، كما ذهب إلى ذلك الفيلسوف الوضعي الجديد رادولف كارنب (Carnap) عندما اعتبر الفلسفة «شعراء ظلوا السبيل».

ماذا يمكن أن نستنتج، مؤقتا، في ما يتعلق بالمنهجية التي يجب توخيها؟
نستنتج أولاً ضرورة الانتباه لهيكلة السؤال المطروح أي للطريقة
التي صيغ بها هذا السؤال.

انظر لاحقاً الفلسفة وقيمتها حسب كارل باسبرس

ثانياً، يجب ألا نتمثل إجابة وحيدة عن السؤال المطروح ← أي أن نطرح الإجابات الممكنة والمختلفة والمتباينة أحياناً. ثم بعد تفكيرها نستنتج ما يمكن إستنتاجه في ما يتعلق بالمسألة المطروحة.

طالما أن الفلسفة تميز بأنها تتدخل نقدي (Intervention critique) فهي تربطها ضرورة من العلاقات مع أنماط التغاير الثقافية الأخرى مثل الأسطورة - الدين - الفن - التاريخ - الإيديولوجيا - العلوم - التقنية... كما تتدخل الفلسفة في الفلسفة (النقد الذاتي) أو بلغة كانطية يمر العقل الفلسفى متهمًا أمام محكمة العقل. ماذا يمكن أن نستنتج؟ لابد من التركيز على التفصيل (L'articulation) الذي يشدّ الخطاب الفلسفى إلى بقية التغاير الفلسفية الأخرى، نظر الوجود علاقة تأثير وتأثير بين الخطاب الفلسفى ونتائج الفكر الأخرى. ماذا يمكن أن نلاحظ فيما يتعلق بعلاقة التفصيل بين الخطاب الفلسفى وغيره؟

تبين أننا نصطدم بإشكالية أخرى ← علينا أن نعرف ماهية التغاير الثقافية الأخرى ← طرح سؤال ما الفلسفة إذن يتسم بالسطحية إذا لم نراجع صياغة السؤال وإذا لم نأخذ بعين الإعتبار «تقاطع إبداعات الفكر البشري» خلال التاريخ، وتدخلها.

لا يمكن فهم الفلسفة، وبالتالي تحديد فلسفة فيلسوف من الفلسفه مثل نيتشه، أو ميشال فوكو أو أفلاطون إلا إذا استحضرنا «محاطبي

الفيلسوف» أي أولئك الذين يتجه إليهم الخطاب الفلسفى أساساً، وبلغة أخرى يحتم علينا البحث في ماهية الفلسفة أن نطرح السؤال «ما الفلسفة» ثم إن هذا الطرح سيقودنا بالضرورة إلى استحضار البعد الزمانى، والمكاني، مثلاً، فلسفة أفلاطون في القرن الخامس قبل الميلاد في مدينة أثينا.

هذه المقاربة تسمح لنا برصد الخطاب الفلسفى «في تاريخيته»؛ إذ أن هيجل يطرح سؤال يتعلق بعلاقة الفلسفة بحقبتها التاريخية. فهل أن في إمكانية الفيلسوف الخروج عن حقبته التاريخية؟ وهل أن الفلسفات القديمة كالأفلاطونية والأرسطية والأبيقورية يمكن لها أن تقدم أجوبة تطرّحها الفلسفة الحديثة مثل الديكارتية والكانطية.

يبين هيجل بكل وضوح أن الفيلسوف «لا يستطيع أن يخرج عن عصره» كما لا يستطيع أن يخرج عن جلدته. وأن فيلسوفاً ما من الفلسفات القديمة لا يستطيع أن يفكّر لنا وعواضاً عنا. فكلّ حقبة تاريخية وكلّ حضارة يتوجب عليها أن تجرب عن الأسئلة التي تطرح في حقبتها التاريخية. فلا يمكن لنا مثلاً أن نجاهد أسئلة فرضتها أوضاع مستجدة، لا سيما وقد انبثقت في القرن العشرين، ونبحث لها عن أجوبة لدى الأفلاطونية أو السفسطائية.

يقول هيجل: «لا نستطيع أن نفكّر عواضاً عن الآخرين كما لا

نستطيع أن نأكل لهم وعوضها عنهم».

نستنتج مما تقدم أن تعريف فيلسوف من الفلسفه لا يلزم بالضرورة فيلسوفا آخر. فلتتّخذ من الأفلاطونية مثلا إجرائيا توضيحا. كيف يُعرف أفالاطون الفلسفه؟ وما هي الدلالات المختلفة لهذا التعريف؟ يقدّم أفالاطون في إحدى محاوراته تعريفا للفلسفه بقوله: «أن ت الفلسف هو أن تتدرب على الموت».

ما الموت؟ ما هي دلالته في المعجم الفلسفـي الأفلاطوني؟ وكيف يمكن لنا أن نقرأ هذا التعريف؟

الموت هو تحلل ← فقدان: نقص، عطالة ← ينصب على الجسد.

انخراط

سكونية ← الجسد = المادة.

احتلال

المادة عرضية لا يستمد منها الإنسان جوهره أي ماهيته. والماهية مرة أخرى، يعرفها البرجاني بقوله: «ماهية الشيء ما يجعل من الشيء هو هو». ما يجعل من الإنسان إنسانا وفق المنظور الفلسفـي الأفلاطوني ليس المادة، ليس الجسم وإنما «الروح».

- ما هي وظيفة الجسد المادة حسب القولة الأفلاطونية؟ إنها عائق أمام التفلسف ← فالتأفلسف يقتضي بادئ ذي بدء مغالبة التمدي

(المادة) الذي يشد الإنسان المتفلسف إلى عالم «الكون والفساد». فكلما اقترب الإنسان من المادة إلاً وتوغل في البعد عن التفلسف. وكلما تخلص من المادة واقترب من «عالم المثل» إلاً وازداد طاقة على التفلسف. فما هو الأساس المعرفي الاستيمولوجي الذي استند إليه الخطاب الأفلاطوني؟ يعتبر «عالم المثل» وبالتحديد «نظريّة المثل» المرجع الأساس الذي يحكم من خلاله أفلاطون على مدى ابتعادنا أو اقترابنا من الفلسفة ومن المعرفة الفلسفية المجردة.

بهذا المعنى ربما نفهم تعريف أفلاطون للفلسفة عندما يقول «ال الفلسف هو التشبه بالآلهة قدر الإمكان». فكأن قدر الفيلسوف الانسلاخ عن سائر البشر، عن العامة وتخطي الحسن الدهمائي (العامي)، فلا يمكن للفيلسوف أن يقبل الآراء السائدة وإنما عليه أن يبدأ باتخاذ «مسافة نقدية» بينه وبينها حتى يضمن لنفسه «إمكانية الفلسف». بهذا المعنى تخشى العامة والفكر العامي الموت بينما تجد الفيلسوف يتعشه لأن دلالة الموت تختلف بين المعجم الذي تستند إليه العامة والمعجم الذي يستند إليه الفيلسوف. يقول سocrates أستاذ أفلاطون: «نأمل بعزم أن الموت هو خير، إنما أن يتحول من يموت إلى عدم ويفقد وبالتالي وعي أي شيء، وإنما الموت هو تبدل، هجرة للنفس من حيث تقيم إلى مكان آخر. إن كان الموت هو انطفاء كل عاطفة يشبه نوما عميقا لا نرى فيه

Digitized by srujanika@gmail.com

شيئاً حتى بالحلم، إنه لكسب عجيب أن نموت».

ماذا يمكن أن نستنتج؟

إذا كانت العامة تعتبر الموت شرًا فإن الفيلسوف الأفلاطوني يعتبره خيراً.

يبيّن سocrates على لسان أثيناً أنّ بين موت غير الفيلسوف وموت الفيلسوف: الأول مصيره العدم أما الثاني فيدلُّ على تجويشه مرحلة معرفية تتسم بنوع من «الوعي المُتقدّم».

في مقابل انطفاء العاطفة وعطالة آليات الجسد نجد ديناميكية وحركية الفكر. فال الأولوية إذن، وفقاً لل تعاليم الأفلاطونية لا تكون إلا للفكر، للمُثُل... يقول أفلاطون: «إننا نعثر على الرسوخ واليقين وعلى النقاء والحقيقة ونعثر على ما نسميه الصفاء إِمَّا في تلك الكائنات دائمة الوجود الثابتة في ذاتها دون تحول وهي لا تحتوي اخلاطاً ونخالصة من أي امتزاج وإنما في ما جانسها أعظم مجانسة، وأمّا الكائنات الأخرى [...] فلابدّ من أن تُعدّها ثانوية وذئباً...».

خصائص عالم المثل (الأصل) خصائص عالم الكون والفساد.

المثل، العالم العلوي الصيرورة، العالم السفلي

الرسوخ التغثير

الشك # اليقين

اللائق	#	النقاء
الوهم	#	الحقيقة
الشوب	#	الصفاء
التحول	#	الثبات
الخلأص	#	الامتزاج

يشترط أفلاطون إذن في خطابه الفلسفـي الترـقـع عن:
 العادات - التقـالـيد - الإلـفـ الحـسـ المشـتـركـ (الآراءـ المـسـبـقةـ) إذ
 أن هذه تـعـوقـ الفـكـرـ وـتـحـولـ دونـهـ وـدـونـ الـانـعـاتـقـ. «لا تـفـلـسـفـ» ولا
 إـمـكـانـيـةـ لـلـتـفـلـسـفـ طـالـماـ بـقـيـ الإـنـسـانـ سـعـجـينـ كـهـفـ العـادـاتـ وـالتـقـالـيدـ أوـ
 حـسـبـ مـعـجازـ يـقـدـمـهـ الغـزـالـيـ فـيـ آخـرـ كـتـابـ «مـيزـانـ الـعـملـ»: «زـجاجـةـ
 التقـالـيدـ» فـكـأنـ الـذـيـ لاـ يـفـكـرـ بـفـسـهـ وـلـوـ مـرـةـ وـاحـدةـ، كـمـاـ يـقـولـ
 دـيكـارـتـ، كـائـنـ سـعـجـنـ فـيـ زـجاجـةـ وـمـنـ هـنـاـ يـتـطـلـبـ الـفـعـلـ الـفـلـسـفـيـ
 «كـسـرـ زـجاجـةـ التقـالـيدـ».

إـذـاـ كـانـتـ الآـراءـ المـسـبـقةـ...ـ تـحـولـ دونـ الإـنـسـانـ وـالتـحرـرـ فـيـانـ
 الفـيلـسـوفـ وـفقـ الـتـعـالـيمـ الـأـفـلـاطـونـيـةـ، لاـ يـمـكـنـ لـهـ أـنـ يـكـونـ إـلـاـ حرـّـاـ. ماـ
 معـنـىـ ذـلـكـ؟ـ ذـلـكـ يـعـنـىـ أـنـ الـفـعـلـ الـفـلـسـفـيـ، أـنـ الـخـطـابـ الـفـلـسـفـيـ، أـنـ
 القـولـ الـفـلـسـفـيـ مـرـتـبـطـ عـضـوـيـاـ بـالـحـرـيـةـ وـالتـحرـرـ.ـ لـكـنـ لـلـحـرـيـةـ دـلـائـلـهاـ
 الـخـاصـيـةـ فـيـ ماـ نـسـمـيـهـ بـلـغـةـ مـيـشـالـ فـوـكـوـ فـيـ كـتـابـ «أـرـكـيـلـوـجـياـ الـعـرـفـةـ»

(L'Archéologie du savoir) إبستيمية العصر أو فضاء العصر الثقافي.

فما الإبستيمية أولاً؟

إن إبستيمية عصر من العصور تعني الطريقة التي يتمثل بها شعب من الشعوب، في عصر من العصور، العالم والانسان والسياسة... كأن نتحدث مثلاً عن الإبستيمية العربية الاسلامية في القرن الرابع الهجري. أو أن نتحدث عن الإبستيمية القروسطية.

إن للحرية دلالتها الخاصة في الفضاء الثقافي اليوناني، فمن هو الحر؟ يؤكد أفلاطون أن الحر هو ذلك الذي تفرغ بالكلية للتأمل المجرد والتفكير في العلل والمبادئ الأولى، وبلغة أخرى، ذلك الذي يتفلسف طلباً للتشبيه بالآلهة، طلباً لمعرفة الحقيقة في حد ذاتها ولذاتها، هل في استطاعة كل الأثينيين الترقب عن العمل اليدوي والتفرغ لطلب الحكمة؟ لا يبدو ذلك ممكناً من وجهاً نظر سosiولوجية اجتماعية. كان عدد المواطنين الأحرار في مدينة أثينا لا يتجاوز 5% من عدد مجموع السكان⁽¹⁾ المواطن مقترنة بفعل الفلسفة الذي يقتضي التفرغ بالكلية

(1) انظر كتاب «التجربة اليونانية» (هورا)، ترجمة أحمد سالم محمد السيد - الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1989.

وأنظر كتاب «الديمقراطية الأثينية» (جونز)، ترجمة عبد المحسن الخشاب ص 153 وما بعدها - الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1976.

الذي يسعى إليه الفيلسوف كما تقتضي أن توجد طبقة أو فئة اجتماعية ما ليس من حقها ممارسة الفلسفة إطلاقا وإنما تمثل وظيفتها أساسا في توفير شروط التفاسف للمواطنين، والمواطنون ليسوا إلا صنفوة الصنفوة أي نخبة النخبة.

تقتضي المواطنة وفكرة المواطنة المشاركة في الحكم والسيادة بينما يستثنى أفالاطون النساء والعبيد والغرباء من المشاركة في الحكم والاقتراع، فالمواطن الأثيني هو الذي يملّك وحده حق الكلام في الساحة العامة ومحاكمة الحكام على مرأى وسمع من الجميع تبيّن إذن أن الفيلسوف الأفلاطوني قد أنتج خطابا يتسم بالتخبوية، وسعى أساسا إلى «استعادة زمن الأرستقراطية» الذي لم يعد له وجود إلا في ذاكرة الفيلسوف، فقد كان الخطاب الفلسفـي الأفلاطوني «إحتجاجاً مأساوياً على الواقع»، الواقع مغضوب عليه. الحاضر يتسم بكل ضروب الانحراف، التساؤل المخرج «إلى أين سائرة أثينا الديموقراطية؟» وفقاً للموقف الأفلاطوني ليس الحكم السياسي الديمقراطي بناتج بل إنه موضع اتهام، لابد من العمل على قلب الأسس المعرفية والأطروحات التي ينظر لها دعاة حكم الشعب لنفسه وهم التفسطائيون أعداء أفالاطون التاريخيون. فكان مستقبل أثينا يكمن في الماضي، لا مستقبل لأنينا إن لم تحيي الماضي الارستقراطي. فكل الإشكاليات يحييها

الفيلسوف إلى زمن الأرستقراطية. بهذا المعنى يمكن أن ينبع الخطاب الفلسفي الأفلاطوني الماضوي ← يعني التشبت الشديد المرضي بالماضي. كيف طرحت الأفلاطونية علاقتها بالخطاب الفلسفي السائد وكيف سعى الفيلسوف الأفلاطوني إلى «قلب ثوابت المجتمع» على الصعيدين: المعرفي الإبستمولوجي والإجتماعي العملي السوسيولوجي؟ يجب أن تتمثل، بادئ ذي بدء، بل أن نعرف بكل دقة، الأطروحتين الأساسية للخطاب الفلسفي السفسطائي حول الإنسان.

الألوهية.

العالم.

السياسة.

المعرفة.

يؤكد الخطاب السفسطائي على أن الإنسان «هو مقياس كل شيء» ← يتمحور القول السفسطائي حول الإنسان وليس الألوهية. فالإنسان هو الذي يحدد قيمة الأشياء ووجودها أو عدم وجودها. إذن ينظر الخطاب السفسطائي إلى الإنسان نظرة إيجابية

(*) حول: الإنسان المقياس - انظر كتاب «السفسطائيون» ص 18 وما بعدها، وحول المعرفة ص 35 وما بعدها، تأليف: جلبار روميار دهرباي - النشرات الجامعية الفرنسية 1989.

مطلقة، فالإنسان هو الذي يحدد الأشياء ولا يتحدد بها. فإذا كان التصور السفسطائي للإنسان على هذه الطريقة متسمًا بهذا الوضوح، كيف نظر هؤلاء الحكماء إلى مسألة الألوهية وما هي قيمتها في مشروعهم الفلسفـي؟ هل يمكن اعتبارها مسألة مركبة أم أنها ثانية بالمقارنة مع الأشياء الأخرى. يقول بروتاغوراس كبير السفسطائيـين «أنا لا أستطيع أن أجزم إن كانت الآلهة موجودة أم غير موجودة، فإنّ عدّة مسائل تحول دوني ودون هذا العلم أهمّها صعوبة المسألة وقصر العـمر». هناك ارتياـب في مسألة الألوهـية، بلـغة أخرى البحث في الألوهـية لا يعني السفسطائيـين. الإنسان بالمقارنة مع الألوهـية يعتبر مركز الثقل الأسـاسي: (البحث في الإنسان أهمّ من البحث في الألوهـية). فكيف ينظر السفسطائيـون إلى العالم. وما هي خصائص هذه النـظرة؟ يعتبر القول السفسطائيـيـ العالم دائم الحركة أي مسكنـاً بالصـيرورة وبالتبـدـل والتـغيـر المستـمر. فالـأشياء لا يمكن أن تـبقى على حالـ. بهذا المعنى استـعاد السفسطائيـون شعار هيرقليـتس «نـحن لا نـستطيع أن نـنزل النـهر مـرتـين» و«نـحن موجودـون وغير موجودـين».

كان هوميروس مخطـطاً في دعائـه: «ليـت الصراع يـزول بين الآلهـة والـبشر» إنـه لم يـدرـ أنـ في دعائـه زـوال الدـنيـا فـلو استـجيب لـدعائـه لـزالـت الأـشيـاء جـميعـها. «كـل الأـشيـاء بـديلـة للـنـار والنـار بـديلـة لـكل

الأشياء»، «تشهد النار موت الهواء ويشهد الهواء ويشهد موت النار ويشهد الماء موت اليابس ويشهد اليابس موت الماء» ← تبيّن إذن أن القول السفسطائي يوكّز على العالم الذي تسكنه الصيرورة الديناميكية، وباختصار: العالم يخضع لمبدأي التكون والفساد نظراً لأن الشيء يحمل في ذاته الضد فالحياة حياة الأشياء وبقاء العالم على ما هو عليه ليس إلا نتيجة لوحدة الأضداد. فبزوال الصراع بين التقىض والنقىض يكون الفناء.

لقد استند الخطاب السفسطائي خاصّة على مستوى نظرية المعرفة (على المستوى الإبستمولوجي) على تعاليم المفكرين الذين ينعتهم تاريخ الفلسفة بـ«الماديين السابقين لسocrates» أو «الفيزيائين»، وتبيّن مدى التحام الأطروحات السفسطائية بنظرية هيرقليس؟.

يقول هيرقليس: إن كلّ شيء سائل، كلّ شيء في تغيير مستمر، ويرى أن الصراع بين الأضداد هو أصل وجود كل الأشياء ← كل ما يوجد في الطبيعة يشتمل على وحدة الأضداد فكل شيء يحمل الأشياء وضدّها. يتجاوز هيرقليس الكثرة المتراكمة ويؤكّد على أنه يوجد وراء التكاثر والحركة المستمرة الواحد والثابت (يعني الأشياء ثابتة في تغييرها). إضافة إلى هذه الأطروحة المركزية يبيّن هيرقليس أننا ننزل ولا ننزل في هذا النهر نفسه مرتين، إننا موجودون غير موجودين.

البارد ينقلب إلى حار، الرطب يُصبح يابساً، واليابس يُصبح رطباً.

الحالدون أموات والأموات الحالدون فهم يتبادلون الحياة والموت. يجب أن نعلم أن الحرب كونية وأن العدالة صراع وأن كل شيء ينبع إلى الوجود وفقاً للصدفة والضرورة... الأضداد تتحد وأن الأصوات المختلفة تكون سينفونية وأن كل شيء محدد بالصراع ويعود أصلاً إلى الصراع.

من تعدد الأشياء ينبع الواحد ومن الواحد تنبثق الكثرة، في محيط الدائرة. البداية والنهاية واحدة... نفس الطريق الذي يؤدي إلى فوق يؤدي إلى تحت.

ليس العالم واحداً مشتركاً إلا للذين في حالة يقظة لكن أثناء النوم كلّ له عالمه الخاص.

لقد حاول هيرقلیتس إرجاع الأشياء المتعددة إلى ما نطلق عليه اللوغوس (Logos) الذي يعني عقل الوجود الواحد. لقد نفي السفسطائيون وفقاً لأطروحة الفلاسفة الماديين إمكانية التعالي. لذا سعى أفلاطون إلى نقد المفهوم السفسطائي والمادي للعلم إذ أن العلم الذي يجعل من العالم الحسي موضوعاً له لا يمكن له أن يرتفع إلى مستوى المعرفة الفلسفية إذ يصنف أفلاطون المعارف إلى ثلاثة:

المعرفة التي تقدمها المعرفة الفلسفية: الفلسفة.

الظن الصادق: الرياضيات.

الظن الكاذب: الرأي، الحسن المشترك.

← المعرفة التي تقدمها الكسمولوجيا (La Cosmologie) (علم الكون)* السفسطائية والانثربولوجيا (دراسة الإنسان) لا يمكن أن ترتفع إلى مستوى المعرفة الفلسفية. يميز أفلاطون بين خطابه الخاص الذي يتضمن المعرفة وبين خطاب السفسطائيين الذي يتضمن ما يطلق عليه أفلاطون «أشباء المعارف» ← فالسفسطائي ليس فيلسوفا وإنما هو متشبه بالفيلسوف فهو لا يمكن اعتباره حكيم إلا بالنسبة لل العامة. يقول أفلاطون «فقد صحيحاً أنّ فكر الفيلسوف وحده هو الفكر المطلق ذو الأجنحة ذلك لأنّ عملية تذكرة تتجه دائمًا وبقدر إمكانه إلى نفس الموضوعات التي يكون الاتصال بها مصدر الوهية الإله. وإذاً فمن يلتجأ إلى استخدام وسائل التذكرة بالطرق الصحيحة يمكنه بلوغ الكمال الحقيقي. ولكن لما كان مثل ذلك الشخص منصرفًا عن الإهتمام بما يشغل الناس ومتعلقاً بما هو إلهي فإنّ العامة تظنه مجرّدنا في حين يكون في الواقع ملهمًا، غير أنّ العامة لا تقوى على تفسير ذلك».

(*) انظر مثلاً كتاب «السفسطاليون»، تأليف: جلبار روميارد هرباي - المنشورات الجامعية الفرنسية 1989.

فإذا . كان الخطاب السفسطائي يسعى إلى «إشاعة» ما يمكن تسميته الفضيلة السياسية عن طريق «علم البيان، الخطابة، سحر اللغة، البلاغة» (La Rethorique).

فما هي الخاصية الأساسية للبلاغة؟
من أخصّ خصائص البلاغة أنها تخاطب الوجدان: العاطفة، القلب، الإحساس أي الانفعالات. ولا تتجه إلى العقل إلا عرضاً، لقد ارتفع السفسطائيون بالكلمة إلى مستوى السلاح السياسي الرهيب الذي يسمح للذى يمتلكه إمتلاك علم خطير ← لقد كانت ثقة الخطاب السفسطائي بالكلمة تفرع أفلاطون. إذ أن الخطابة ← الكلمة لا تزيد إلا في سكونية - ثباتية عقل المحاور، لذا عمد سocrates إلى استبدال البلاغة (La Rethorique) بـ تقنية التوليد (La maieutique) والمحوار مستعملاً سلاح السخرية والتهكم. فإذا كان السفسطائي واثقاً من علمه - أو هكذا يبدو - في بداية حواره مع سocrates إلا أن استدراجه سocrates للسفسطائي إلى هذا الحوار عن طريق لعبة السؤال والجواب يجعله يعرف أنه لا يعرف وهو الشرط الأولى للتفلسف. إنّ وهم إمتلاك الحقيقة ينزعح أمام التهكم السقراطي ← فكأن الآلهة انتدبت سocrates ليتسلل الأثينيين من مرحلة الأعلم إلى مرحلة العلم من العيش على وهم إمتلاك الحقيقة إلى إمتلاك الحقيقة. يقول سocrates في محاورة

تيتاوس: «إن مهنة التوليد عندي وبالتحديد فن التوليد، كما أمارسه، يشتمل على كل الوظائف التي تقوم بها القوابل مع أنه يختلف مع فنهن إذ أنه يخلص الرجال وليس النساء ويعتني بأرواحهم ولا يعني بأجسادهم...».

ماذا يمكن أن نستنتج فيما يتعلق بالفلسفة في الابستيمية اليونانية وما هي علاقتها بالعلم وما هي علاقتها بالسياسة؟ لقد مثلت الفلسفة الخطاب الأرقي الذي يتضمن بقية التغيرات الثقافية الأخرى كما انعكست في هذا الخطاب تصورات الشعب الأغريقي للعمل اليدوي والفكري.

ظهور الفلسفة انتهى الارتفاع من مرحلة الأسطورة (*mythos*) إلى مرحلة العقل (*logos*).

يقول التوسيير في كتابه «لينين والفلسفة»: «إن الفلسفة، بالمعنى التقني للكلمة، قد ظهرت مع اليونان، وبالتحديد مع أفلاطون الذي ورث علم الرياضيات الذي دشنه طاليس».

(*) انظر *(Lenine et la philosophie)* (لينين والفلسفة)، لويں التوسيير - ماسنیرو، 1975.

لقد كانت الفلسفة بالمعنى الإصطلاحـي نتاجاً متأخراً عن العلم كما يقول التوسيـر. لابد أن يظهر العلم أولاً لتتشـق الفلسفة ثانياً. لقد دافع لويس التوسيـر عن هذه الأطروحة في كتابه الذي يحمل عنوان «لينين والفلسفة» في الصفحة الثانية والعشرين: لكتـي تولد الفلسفة لأول مرـة أو تـبـعـثـ من جـديـدـ يـجـبـ أنـ يـكـونـ قدـ ظـهـرـتـ إـلـىـ الـوـجـودـ عـلـومـاـ،ـ رـجـمـاـ لـهـذـاـ الـأـمـرـ بـرـزـتـ الـفـلـسـفـةـ بـالـعـنـيـ الدـقـيقـ لـكـلـمـةـ الـفـلـسـفـةـ،ـ معـ أـفـلاـطـونـ.ـ لـمـاـذـاـ أـفـلاـطـونـ بـالـذـاتـ؟ـ إـنـ أـفـلاـطـونـ قـدـ وـرـثـ الـعـلـمـ الرـيـاضـيـ اليـونـانـيـ فـكـانـتـ وـلـادـةـ الـخـطـابـ الـفـلـسـفـيـ.

لقد حدث تغيـير جـدرـيـ فيـ الخطـابـ الـفـلـسـفـيـ معـ دـيكـارتـ فيـ القرنـ السـابـعـ عـشـرـ وـكـانـ يـكـمـنـ وـراءـ هـذـاـ هـذـاـ التـغـيـيرـ الفـيـزـيـاءـ الـقـالـيلـيـةـ.ـ كـمـاـ اضـطـرـتـ الـفـلـسـفـةـ إـلـىـ مـرـاجـعـةـ مـبـادـئـهاـ معـ كـانـطـ الـذـيـ وـرـثـ الـعـلـمـ الـنـيـوـتـنـيـ فـأـرـادـ أـنـ يـحـدـثـ فـيـ مـيـدانـ الـفـلـسـفـةـ «ـثـورـةـ كـوـبـرـنيـكـيـةـ».ـ كـمـاـ اضـطـرـتـ الـفـلـسـفـةـ بـعـدـ ظـهـورـ الـاـكـسـيوـمـاتـيـكـ إـلـىـ مـرـاجـعـةـ ثـوابـتهاـ (ـرـاجـعـ كـتـابـ لـينـينـ وـالـفـلـسـفـةـ)ـ فـكـانـ الـفـلـسـفـةـ بـهـذـاـ الـعـنـيـ لـاـ تـتـطـورـ إـلـاـ بـضـغـوطـاتـ عـلـمـيـةـ:ـ (ـتـأـتـيـ الـفـلـسـفـةـ مـنـ الـخـارـجـ).

يـستـندـ لوـيسـ التـوـسيـرـ عـلـىـ الـمجـازـ الـهـيـجيـلـيـ عـنـدـمـاـ يـقـولـ أـنـ الـفـلـسـفـةـ لـاـ تـظـهـرـ إـلـاـ آـخـرـ الـعـشـيـ.ـ فـعـنـدـمـاـ يـوـلدـ الـعـلـمـ فـيـ الـفـجرـ وـيـكـونـ قـدـ مـضـيـ يومـ بـأـكـمـلـهـ عـلـىـ ظـهـورـهـ،ـ تـظـهـرـ الـفـلـسـفـةـ عـنـدـ الغـرـوبـ،ـ فـهـيـ إـذـنـ تـمـاـخـرـ

بيوم كامل ويمكن لهذا اليوم أن يكون سنتين (عشرين سنة، نصف قرن أو حتى قرنا بأكمله).

يجب أن نتباهى إلى أن صدمات القطعات الإبستمولوجية بين علم قديم وعلم جديد لا يتباهى إليها الفلاسفة للتقر وإنما يتوجّب الوعي بها مسافة زمانية حتى يهضم الفلاسفة (يستوعبوا) نتائج العلوم الجديدة. نجد في الفلسفة الأفلاطونية العلم داخل الفلسفة^(٤) ، بهذا المعنى تكون الفلسفة الأم الشرعية للعلم، أو بلغة ديكارت المذعو المشتركة الذي يُعدّي بقية الفروع الأخرى، أي العلوم الأخرى.

نتباهى أن الخطاب الفلسفى الأفلاطونى مثلا قد جعل من العلّم موضوعا للتأمل والدراسة ← أي أن الفيلسوف تدخل في مجال العلم ليبيّن مدى محدودية العلم والمعرفة العلمية بالمقارنة بشمولية الخطاب الفلسفى. لقد كتب أفالاطون «من لم يكن مهندسا لا يدخل علينا» ← إن الأكاديمية التي هي مكان خاص بالفلسفة، لا يمكن لأى إنسان أن يدخل إلا إذا كان مسلحًا بالعلم. وهذا يعني أن العلم هو مدخل للفلسفة ولكنه ليس الفلسفة. لقد أكد أفالاطون

(٤) حول الفلسفة الأفلاطونية والعلم انظر مثلا: كتاب «مدخل القراءة أفالاطون»، تأليف: ألكسندر كواريه، ترجمة: عبد الحميد أبو النجا - الهيئة المصرية العامة 1966.

على العلوم ذات الطابع التجريدي مثل الرياضيات.
لماذا هذه العلوم بالذات، ولماذا يؤكد أفلاطون على البحث
التجريدي؟

لأن هذه العلوم تتماشى مع الأطروحات الأفلاطونية حول المعرفة
الفلسفية التي تتجاوز ما يطلق عليه أفلاطون «المعرفة بالظن
الصادق». كيف تعامل أفلاطون إذن مع موروثه العلمي؟ وبالتحديد ما
هو موقف أفلاطون من علوم عصره؟

لقد كان تعامل أفلاطون مع علوم عصره مصلحيا انتقائيا
إذ، وكما يقول برتراند رسل (Russell) في كتابه «كيف أرى
العالم؟» أنّ أفلاطون أمر بحرق كتب الفلاسفة السابقين الذين
يعرفون بالفيزيائين السابقين لسقراط إذ يرى أفلاطون أن هؤلاء
أنتجوا علوما ملحدة. فسعى إلى الصراع مع هؤلاء على مستوى
نظيرية المعرفة. وعلى مستوى كسمولوجي وأكسيمولوجي (علم
الأخلاق).

يقول حسين حرب: «إن الصراع الإيديولوجي الذي يخوضه
أفلاطون هو صراع سياسي يرمي إلى انتزاع سلطة المعرفة الأفلاطونية
على علوم عصرها فاحتوت بعضها (...) ورفضت بعضها الآخر.
من المعارف التي رفضتها هذه الفلسفة نظريات المشتغلين بدراسة علوم

الطبيعة».

سعى أفلاطون إذن إلى توظيف العلم في سبيل الخطاب الفلسفية أي أن تأمل العلم لم يكن مقصوداً للذاته أي لذات المعرفة. الكوجيتو (Cogito) الأفلاطوني ي يريد أن يستثمر العلم لغاية فلسفية سياسية وبالتالي أنتج لنا أفلاطون، كما يقول إيتيان بالييار وماشراي في مقالهما حول الإبستمولوجيا : إن أفلاطون انتبه إلى إبستمولوجيا فلسفية. ما معنى إبستمولوجيا فلسفية؟

يقول لالند (Lalande) معرفنا الإبستمولوجيا إنما: هي أساساً وجوهرياً الدراسة النقدية للعلم. فكان أفلاطون يدشن هذا الخطاب الإبستمولوجي الذي يبيّن لنا بكل وضوح أنّ الذين يتتكلّمون في العلم لا بدّ أن يكونوا فلاسفة. وأنّ حدود العلم لا تأتي من العلم ذاته إنما من الممارسة الفلسفية.

كيف طرحت الفلسفة الأفلاطونية علاقتها بالسياسة؟ يبيّن بعض مؤرخي الفلسفة أنّ موت سocrates^{٢٩}، الذي هو حدث سياسي، هو الذي

(٢٩) راجع كتاب الفكر اليوناني - الجزء الثاني من 129
ـ (**) سocrates (399 - 470 قم)، انظر «الفلسفة والسياسة» ضمن «مدخل القراءة أفلاطون» - التوثيق سابقاً.

قاد الفيلسوف الأفلاطوني إلى الفلسفة بالذات ← فالذي حكم على سocrates يتراجع الستم، وهو شيخ في السبعين، هو الحكم الديمocrطي الذي يُنظر له خصوم أفلاطون الطبقين والتاريخيين. لذا سعى أفلاطون إلى محاكمة النظام الديمocrطي على مستوى المعرفة العلمية الفلسفية. فإذا كانت الأطروحات السفسطائية تنظر إلى ممارسة السياسة فإن أفلاطون يميز وفقاً لاختيار نحوي ارستقراطي بين البشر. يقول أفلاطون في محاورة «تيتاوس»: «ليس من السهل على كل النفوس أن تتوصل إلى تذكر الحقائق من مجرد إدراكها لموضوعات هذا العالم الأرضي إذ ليس التذكر في متناول من لم يحظ من النفوس بالرؤية إلا لفترة قصيرة من الزمان، وليس أيضاً من نصيب النفوس التي وقعت على هذه الأرض فأصبت بالتعasse وانقادت للظلم بسبب صلبات سيئة نسبت بسببها الرؤى المقدسة التي تحظيت بها في الزمن الغابر. وعلى ذلك لا يبقى سوى عدد قليل من النفوس هو الذي يُسعد بنعمة التذكر».

لقد عمد أفلاطون إلى ملاحقة أطروحات الفلسفه الديمocrطيين على الصعيد المعرفي الإبستمولوجي قبل أن يلاحظهم على صعيد القول السياسي وذلك في كتابه «الجمهوريه» ← فلا يمكن إذن أن نسكت عن بعد السياسي في فهم هذا الخطاب الفلسفـي أو ذاك. فقد التحـمت الممارسة الفلسفـية والسياسية في شخص سocrates الحكيم كأشد ما يكون

الالتحام. لم تكن الفلسفة سواء في خطابها الظاهر، سواء في اتخاذها مواقف معلنة أو في مواقف ضمنية، بعيدة عن السياسة.

إذ نجد التوسيير يلح في كتابه «مواقف» (Positions): «إن الفلسفة هي امتداد للسياسة على مستوى نظري».

يقول سocrates، لحظة قبل الموت، مخاطبا الذين حكموا عليه بالموت (القضية) متّخذنا موقفنا نقدّيا جذريا من ممارستهم: «بسبب فقدانكم قليلا من الصبر، انظروا، أيتها الأثينيون ما سيقال عنكم سوف يذمّكم أولئك الذين يسعون إلى تشويه صحيّت مدّيّتنا لقتل سocrates الحكيم... سيقولون، وذلك قصد إخجالكم، إني كنت حكيمًا، مع أنّي لست كذلك. لو أنّكم تريّشتم بعض الوقت لكان الموت أثى تلقائيًا، فإنّكم ترون عمري: لقد تقدّمت في السنّ وقربت من الأجل. أنا لا أوجه ما أقوله هنا إليّكم كلّكم بل إلى أولئك الذين حكموا علي بالموت».

(٤) انظر: «الدفاع»: خطاب سocrates أمام قضاته، ضمن كتاب «آخر أيام سocrates» - «أفلاطون» نقله إلى العربية أحمد الشيشاني - دار الكتاب العربي - دون مزيد توثيق.

نستنتج أن الحكم السياسي الديمقراطي الذي اتّخذ من سقراط الحكيم موقفاً قضائياً إذ حكم عليه بالموت لم يراع عمرَ الحكيم فكان اعدام سقراط مسألة عاجلة، فحياة المعارض للنظام القائم لا بدّ ان تُخمد للتقو. لأنّ سقراط وضع موضع الشكّ نظام الأشياء القائمة، موضع التساؤل، فكان لا بدّ أن تلقي التهم ضدّ الحكيم من أجل استبعاده من المدينة كما عمد أفلاطون بدوره في كتاب الجمهورية إلى إخماد صوت السفسيطائيين. فمن منظور أفلاطون لا يمكن «الباعة العلم» السفسيطائيين أن يقيموا في المدينة لأنّهم يثابون الزوائد التّذوّقة في جسم المدينة / الدولة ← ومن هنا تختتم استئصالهم من المدينة كما وقع لسقراط الحكيم في ظل الحكم الديمقراطي.

نتيئـ من دفاع سقراط الأخير عن نفسه أنه كان «وِقْحًا» وتتمثل وقاحتـ في جرأته وإخجالـه لقضائه.

يبـ سقراط أنه لم يلتـجـىء إلى سحرـ البيان (La Rethorique) البضـاعة الرـائـحة في أثـينا الـديمقـراـطـية ليقنـعـ قضـاته بالـتخـليـ عن أحـكامـهمـ. يقولـ سقراـطـ: «قد تـظـلـلـونـ أيـهاـ الأـثـينـيـونـ آنـيـ حـوكـمـتـ لـعـجزـ عنـ الـكـلامـ،ـ عنـ تـلـكـ الـخـطـبـ الـتـيـ تـؤـديـ إـلـىـ إـقـنـاعـكـمـ...»⁽¹⁾

(1) أفلاطون: «آخر أيام سقراط».

نلاحظ أن سocrates يدرك جيداً بأية أسلحة كان يمكن له أن ينجو من الموت إلا أن هذا الإجراء لم يرض كبرىاء هذا الفيلسوف، فالعامة وسائر البشر أثناء محاكمتهم يتملقون الحكماء. إلا أن سocrates الحكمي الذي عاش من أجل أفكاره ومات من أجلها لقن الحكماء درساً ونخاصة القضاة في لحظة كانوا يتوقعون أن يتلقى سocrates درساً.

نلاحظ مدى تشابك الكوميدي والتراجيدي فالقاضي يصبح مجرماً والمجرم يصبح قاضياً المطلوب يصبح طالباً والطالب يصبح مطلوباً. هناك إذن تبادل للمواقع. وتبين ذلك من خلال قوله سocrates: «والآن، أنا سأخرج من هنا محكوماً عليّ بالموت وأنتم محكمون عليكم باسم الحقيقة كأشرار و مجرمين...»

فإذا كان قاضي المدينة مجرماً فما بالك بسائر المواطنين. فالشرع إذن قد لحق المدينة كلها، وإذا كان الأمر على هذا النحو، فلا بدّ من مشروع جديد. وقاضي قضاة ينظر في نظام المدينة ليستبدل تشريعاتها الجائرة بأخرى عادلة، مرة أخرى «على الفلاسفة أن يكونوا ملوكاً أو على الملوك أن يكونوا فلاسفة».

نستنتج من الدرس السocrاتي أن الحكم بالإعدام ليس هو الطريق الأنجع للتلافي المعارضين. فإذا كان الحكم المستبدّ يتمّ من إجراء التمجيل والتهميش ومن إجراء الحياة والموت أداة للحفظ

على وجوده على رأس السلطة فإن سقراط سيتحقق هذا الإجراء. وإذا كان الموت أخطر سلاح يتخذه السياسي ضد المعارض فإن الحكيم يتوجه للموت: «إنه لكتاب عجيب أن نموت» هكذا يردد سقراط بكل جرأة أمام قضااته ملفتاً انتباهم إلى مسألة جدّ خطيرة وهي «أن إماتة المعارضين الذين أمسكتم بهم حتى الآن دون أن تلاحظوا ذلك، إذ لو ظنتم أنكم بقتل الناس تحولون دون تأنيتهم لكم على حياتكم الستينية، فأنتم على خطأ». إن هذه الطريقة لتخليصكم من النقاد ليست فعالة ولا مشروعة ولكن الطريقة الأجمل والأكثر سهولة هي بدل أن تستروا أفواه الآخرين أن تدأبوا نحو كمالكم ما أمكن. تلك هي التبريرات التي أردت أن أقولها لكم، أثمن الدين حكمتم عليـ».

تبين من هذا النص أن القضاة في وضع يدعوه إلى الشفقة، بهذا المعنى يقلب سقراط مأساته ضدّ خصوصه فإذا كان المؤهل للموت محلّاً للشفقة فإنه هنا يُصبح هو الذات المشفقة على الآخرين ← لقد كان الدرس السقراطي مُوغلاً في السخرية إلى حدّ الفجيعة مع ذلك لم يكن القضاة في مستوى استيعاب الدرس وإن لم يكن الأمر كذلك لما قتلوه. فعوض أن يستوعب السياسي الدرس من الفيلسوف يستوعب الفلسفة الدرس

السقراطي ولكن بطريقة معكوسة وبوعي مقلوب وحسب لغة دومينيك غريسوبي: منذ موت سocrates أصبح الفلسفه يدخلون بحياتهم . فعوض أن يتفلسف الفلسفه على الطريقة السقراطية في الساحات العامة ويحاورون سائر البشر، خصص أفلاطون للفلسفه أكاديمية، رمزاً لسجن الفيلسوف.

إذا كان سocrates يعتقد فعلاً أن كل البشر فلاسفه بالقرة وأنّ في كل بشر يغفو فيلسوف فإن أفلاطون جعلها خاصة بالنخبة.

إذا كانت الفلسفه، كممارسة نقدية، تتفصل، داخل ابستميه من الابستميات، ببقية التغيرات الثقافية الأخرى، فأنتا تجد أن العلم يمثل أكثر الموضوعات التي تتغذى منها الفلسفه.

وإذا كانت الفلسفه في الإبستميه اليونانية هي أم العلوم وأنّ الفيلسوف هو المشرع.

فكيف يمكن تحديد مكانة الخطاب الفلسفـي في الابستميه
القروسطـية؟

(*) كتاب: « سياسات الفلسفه » - شاتلي، دريدا، فوكو، ليوتار، شار، فراسى، باريس .1976

**(الفلسفة في الإبستيمية
القرؤوسية)**

الابستيمية: كلمة يونانية تعني العلم. أدخلها ميشال فوكو الفيلسوف الفرنسي المعاصر إلى المعجم الفلسفى وهى تعنى الفضاء الثقافى أو الطريقة التى يتمثل بها شعب ما في عصر ما السياسية والعالم والوجود والانسان.

نلاحظ في المرحلة القروسطية العربية الإسلامية والأوروبية هيمنة الخطاب الديني، إذ أصبح النقل هو المرجع الأساس ← لم تعد الفلسفة هي النظام المرجعي ولم يعد الفيلسوف هو المشرع. لقد اختفى الخطاب | الفلسفي وراء الخطاب الديني وُطّرحت إشكالية مركبة كان لا بد لكلّ المشتغلين بالفكرة أن يطرحوها. ما هي هذه الإشكالية وما هي انعكاساتها المختلفة على الممارسة الفلسفية والعلمية؟

الاشكالية: العقل والنقل، طرحت مسألة التوفيق بين الحكمة والشريعة بين العقل والنقل، بين الدين والفلسفة ← صراع بين دعاء التصيبة والابداع:

- الابداع # الاتباع
 - العقل # النقل
 - الدراسة # الرواية

لقد كان ابن رشد الفيلسوف القروسطي الموحدى هو المعبر أكثر من غيره على هذه الإشكالية. فكيف عرف ابن رشد الفلسفة وما هي الدلالات المختلفة للتعریف الرشدي؟

كيف يُعرف ابن رشد الفلسفة؟

يعرف أبو الوليد ابن رشد الفلسفة في بداية كتابه «فصل المقال» وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال: «إن كان فعل الفلسفة لا يزيد عن النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع... فإنه كلما كانت المعرفة بالأشياء أتم، كانت المعرفة بالصانع أتم».

الصانع: الله: واجب الوجود بذاته.

تبين من التعريف الرشدي للفلسفة أنه توجد قضية فقهية لابد من الحسم فيها.

ما هي هذه القضية؟

هل أن الشرع يبيح الإشتغال بالفلسفة والمنطق أم لا؟

هل صحيح أن كل من تمنطق قد تزندق؟

هل أن الفلسفه فعلا متهافتون؟

يبين ابن رشد، من موقع الفقيه القاضي. أن الشرع لم يبيح فقط الإشتغال بالفلسفة وإنما دعا إليه. فعنوان «فصل المقال» يبيح لنا مدى

لماح الفيلسوف الرشدي على ضمان حرية التفاسف.
«فصل المقال» القطع - البت - الحسم - الحكم ← نصب ابن رشد نفسه قاضياً ليحسم في الإشكالية التي كثيراً ما اضطهد من أجلها فلاسفة، إذ جهل فيها الفلسفة الفقهاء وكفر فيها الفقهاء الفلسفه.
يقول المقربي في كتابه «نفع الطيب في غصن الاندلس الرطيب» وهو يورّخ لهذه المرحلة: «إنَّ كُلَّ مَنْ عَيَّنَ عَلَيْهِ يَشْتَغِلُ بِالْفَلْسَفَةِ وَالتَّنْجِيمِ إِلَّا وَرُمِيَّ بِالْزَنْدَقَةِ وَرَبِّما طُولِبَ فِي دَمَهُ» (ج ١ ص ٢٥٠).
أو لم يُسجن ابن رشد وهو شيخ في آخر أيام حياته؟ وكما هجاه أحد الشعراء بقوله: أن ابن رشد قد «حاد عن رُشدِه». أو لم تحرق كتب المعتزلة؟ ألم يُضليل أبو منصور الحلاج صاحب كتاب «الطوسيين»؟

نتبيّن أنَّ مصادرة الحرية الفكرية كانت من الثوابت الأساسية في المرحلة القروسطية. لقد كان القديس ثوماً الأنكوبوني يُردد: «على الفلسفة أن تكون الخادمة الطبيعية للشريعة». وفي هذه المرحلة بالذات طرحت قضية ما يُستوي بالتأويل، تأويل الكتب المقدسة، فنجده كل الفرق قد سعت، من موقعها، إلى الخوض في المسألة: يمكن أن تتمسك من الخطاب المُعتزلي نموذجاً إجرائياً. فما هو المبدأ المعرفي الإبستمولوجي الأساس في خطاب المعتزلة وما هي الاستبعادات المختلفة لهذا المبدأ؟

لقد رفع المعتزلة شعار «العقل قبل ورود السمع» و«العقل قبل النقل».

عُرف المعتزلة بأهل العدل والتَّوْحِيد ذلك أنَّهم يعتبرون أنَّ الله واحد أحد وينطلقون في فهم الآيات القرآنية من موقع عقلاني توحيدِي. لذا أتَّبع خطاب المعتزلة ما يسمى بالتأویل العقلاني فكيف مارسوا التأویل وما هي دلالة هذه الممارسة؟ ما التأویل. إن التأویل من آن يُؤول رجع إلى الأصل ومنها أُولَئِكَ الآية: أرجعها إلى أصلها. انطلاق المعتزلة من العقل وركزوا على فكرة التَّوْحِيد واعتبروا الآيات التي تنزَّه الله عن كل صفات البشر هي الآيات الأصل مثل قوله «ليس كمثله شيء» أما بقية التي يتضمن ظاهرها معنى التجسيم مثل «الرحمن على العرش استوى» فتوهم أنَّ لله كرسيًا ويستوي كما يستوي البشر. يقول المعتزلة: يُجب ألا تُحمل هذه الآيات على ظاهرها بل يُجب تأویلها على ضوء الأولى: «ليس كمثله شيء».

إذا كان المعتزلة ينطلقون من فكرة العدل الإلهي فإنهم سيبيتون في مسألة الجبر والاختيار مُنتصرين لمقوله الاختيار. فالانسان، وفق هذا التصور مسؤول عن اختياره وأفعاله، فالله لا يستطيع إلَّا أن يعاقب الشرير ويجازي الخير، خلافاً لما انتهى إليه الخطاب الأشعري الذي يُؤكِّد على قدرة الله على مجازاة الشرير ومعاقبة الخير. لقد سعى المعتزلة

الفلسفة في الأبياتية القروسطية

إلى الاستنجد بالمنطق الأرسطي للدفاع عن الشريعة الإسلامية وتحصينها من الثقافة الوافدة [الخارجية: الفارسية...] فأدركتوا، كما يقول د. محمد عابد الجابري في كتابه «تكوين العقل العربي» «الدفاع عن البيان بالبرهان».

كما نجد إخوان الصفاء سعوا من موقعهم إلى توظيف الفلسفة توظيفاً أداتياً إذ يتيروا أنّ الشريعة دُنتَت بالضلالات، ووظيفة الفلسفة تكمن في تطهير الشريعة ← الفلسفة وعلوم الأولئ كانت في خدمة الخطاب الديني.

هل بقيت الفلسفة والفكر العقلاني يخوضان في فضاء هذه الإشكالية العقل / النقل أم أن موضع الاهتمام ومركزه قد تغير أثناء الفترة الحديثة وخاصة انتلقاً من القرنين السادس عشر والتاسع عشر؟

الفلسفة في (البُشريَّة)
(الحُكْم)

القرن السابع عشر: عصر العقلانية والإنسان الحديث، عصر تحولات وانقلابات إبستيمولوجية علمية وثورات سياسية. بدأ الخطاب «الشكولاستيكي» أو المدرسي يتراجع أمام التطلعات الفكرية والمعرفية الحديثة.

رفع شعار: «يجب أن يجعل من الإنسان مالكا للطبيعة وسيدا لها» وقد ثُرِفَ هذا الشعار لدى ديكارت في فرنسا وفرانسيس بيكون في إنجلترا.

لم يعد أسطو السلطة المرجعية التي يحتكم إليها الفلاسفة والعلماء: كتب يُشكّون ضدّ أسطو كتاباً يحمل عنوان (Le Nouvum) («الألة الجديدة») ردّاً على كتاب أسطو («الألة»). Organum كتب ديكارت كتاب (مقالة الطريقة).

انطلاقاً من عنوان كتاب ديكارت وعنوان كتاب يُشكّون تبيّن رغبة القطعية مع الطرق الكلاسيكية، فالمنهج الذي سنتها القدماء لم تعد تَقْيِي برغبة المحدثين.

لقد أصبح إنسان العصر الحديث (1600 → 1900) يعتبر المعرفة قوّة كما كان يُؤكّد على ذلك يُشكّون.

لقد سعى ييُّكُون إلى تقويض ما كان يسميه أوهام السوق وأوهام الكهف وأوهام القبيلة وأوهام المسرح. وهي كلّها معوقات إبستمولوجية حسب لغة بفلاز.

يقول ييُّكُون: «هناك أخيراً أوهام هاجرت إلى عقول البشر من العقائد المتداولة للفلسفات وانتقلت كذلك عن قوانين البرهنة الخاطئة. وأنا أسمى هذه بأوهام المسرح، ذلك لأنَّ كل المذاهب التي تلقيناها ما هي في تقديرِي، سوى كمٌ هائلٌ من المسرحيات التمثيلية التي تمثل عوالم من خلقها... وأنا أقصُّ الحديث هنا عن المذاهب الراهنَة الآن أو على الطوائف والفلسفات القدِيمَة وحدَها إذ لا يزال بالإمكان تأليف المزيد من هذا النوع من المسرحيات. وأكرر قوله أنني لا أقصد بهذا المذاهب الكاملة فحسب، بل أقصد أيضاً الكثير من المبادئ الأساسية والبدويات في العلم التي أورثنا التقليد إزاءها الإهمال وسرعة التصديق».

نكتبهُ من نعم ييُّكُون بعد التقديم إزاء الموروث العلمي والفلسفي القروسطي.

لقد تَهَى ديكارت المعاصر لييُّكُون كل فلسفته على مبدأ ابستمولوجي مركزي وهو مبدأ (الكونجيتو): «أنا أفكُّ إذن أنا موجود». (cogito, ergo, sum) إذ رفض ديكارت كل الأفكار التي لا

الفلسفة في الإبستيمية الحديثة

تشتمل بما يسميه في معجمه الفلسفي «الوضوح والتمييز».

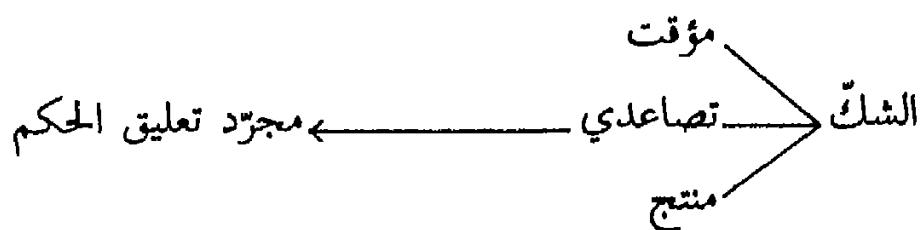
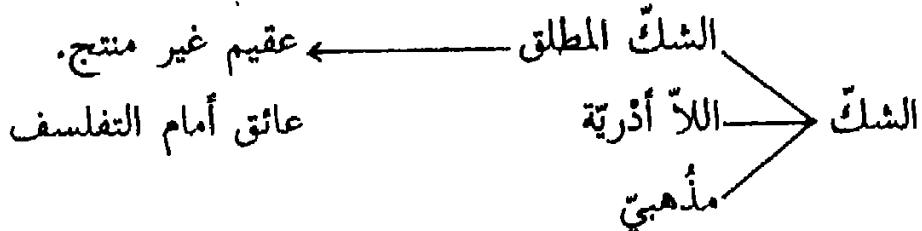
استند ديكارت في خطابه الفلسفي إلى الشك. فما الشك؟

يعرف البرجاني في كتاب «التعريفات» الشك بأنه «تجويز أمرتين لا يمكن دفع أحدهما بدليل». أمّا ديكارت فإنه يُعرف الشك بأنه «تعليق الحكم».

إذا ما قلنا أن الخطاب الفلسفي يستند إلى الاندھاش والتعجب فهو يستند إلى الشك، ولكن هل أن كل شك يمكن نعته بالتعجب؟

نعته بالشك الفلسفي.

توجد ضروب مختلفة من الشك وهي:



لقد وقع الانتباھ في الإبستيمية الحديثة إلى البعد التجاربي المخبري: نبذ التفكير الجرید والبعد الميتافيزيقي. في مقابل ذلك وقع التركيز على

العالم الفيزيقي المادي.

القرن السابع عشر: ظهرت الفيزياء الرياضية التي قامت، حسب لغة الإبستمولوجي المعاصر بشلار، بقطيعة إبستمولوجية، إنّ القرن السابع عشر هو قرن الانقلابات المعرفية والثورات الإبستمولوجية عامة.

ما هي الإبستمولوجيا؟

يُعرف أندريه لالند الإبستمولوجي بأنها: «الدراسة التقديمية للعلم». أمّا «القطيعة الإبستمولوجية» فتعني نقطة الالرجوع. اللحظة التي يولد فيها علم جديد بانقطاعه عن ماضيه. الفيزياء القاليلية قامت بقطيعة مع الفيزياء الأرسطية التي كانت عائقاً - وحسب بشلار - عائقاً لإبستمولوجيا. فما هو العائق الإبستمولوجي؟

يُعرّف بشلار العائق الإبستمولوجي بأنه «فكرة ضدّ الفكر»: فكر ما قبل علمي يعوق الفكر الجديد ويحول دون الظهور إلى الوجود مثال: الرأي، الحسن المشترك. إذ يقول بشلار «إن الرأي سيء التفكير، بل إنه لا يفكّر بالبتة» *(Le sens commun pense mal, il ne pense pas)* لقد انطلقت الفلسفة والعلم في الخطاب الديكارتي من أرضية إقلاع معرفية واحدة، أي أنّ الكوجيتو هو الأساس الذي استندت إليه الفلسفة والعلم. ومن هنا ربّما نفهم لماذا عرف ديكارت الفلسفة وبالتحديد شبيهها بشجرة «جذورها الميتافيزيقا جذعها الطبيعيات وفروعها بقية

العلوم الأخرى من طب وميكانيكا وأخلاق» (راجع مدخل كتاب مبادئ الفلسفة لديكارت). نلاحظ أن التعريف الديكارتي يستعيد التعريف اليوناني للفلسفة.

إن التحولات العلمية قد استندت إلى فكرة ومنهجية جديدين. يقول ديكارت «أثرت أن أطرح جانبا كل رأي عندي يتطرق إليه أدنى شك واعتباره زيفا مطلقا ابتغاه التيقن مما إذا كان سيفنى شيء البتة بعد هذا مما كنت أعتقد أنه كان صادقا صدقا كاملا...»

يؤكد الفيلسوف الديكارتي إذن على عدم التسليم بسلطنة الموروث طالما لم يتحقق بعد النقد والتعميص والتحليل صحة الآراء التي يمتلكها.

إن الثورات العلمية كانت مرفقة بشورة على مستوى الفلسفة السياسية ونجد مكيافيلي صاحب كتاب «الأمير» يعتبر بكل وضوح على ظهور خطاب في الفلسفة السياسية يختلف عن الفلسفات السياسية السابقة. إذا كانت السياسة والفكر السياسي يهتمان بالحكم وكيف للحاكم أن يحكم فإن مكيافيلي لا يطرح إشكالية الوصول إلى الحكم فقط إنما المحافظة على الحكم.

يقول مكيافيلي:

«انتقلنا الآن إلى التفكير فيما ينبغي أن يكون عليه سلوك الأمير

ومواقفه إزاء رعيته وأصحابه. أعرف أن كثيرين كتبوا في هذا الموضوع ومن ثمة أحسّ بآثمي أنّهم بالوقاحة فيما اعتبرت قوله إذ لم أنهج في تعليقاتي ذات النهج الذي سئل الآخرون... لقد ابتدع الخيال الكثير من الجمهوريات والامارات التي لم يرها أحد ولم يعرف إنسان لها وجوداً حقيقة ذلك لأنّ أسلوب حياتها مخالف تماماً لما ينبغي أن تكون عليه حياتنا وكيف نعيشها حتى أنّ من يدرس ما ينبغي أن يكون دون ما حدث فعلاً سيعرف سبيله إلى السقوط وليس البقاء: إنّ المرء الذي يجاهد بكلّ السبيل ليكون فاضلاً يلقي بنفسه إلى التهلكة لا محالة وسط حشد كبير من الأرذال لهذا يصبح لزاماً على الأمير، إذا شاء البقاء في السلطة، أن يعرف كيف لا يكون فاضلاً... علاوة على هذا ينبغي عليه ألا يتألم بما قد تعود عليه مثل هذه الرذائل من خزي وعار التي من دونها يتذرّع عليه الحفاظ على دولته. سيتضح لنا... أن بعض العادات التي تبدو فاضلة تعني دمار من يتلزم بها والبعض الآخر الذي يبدو رذائل فيه أمن ورفاهة الأمير».

ما إذا يمكن أن نستنتج من الخطاب الفلسفـي السياسي المكيافيلي
والي أي مدى يمكن اعتبار كتابه «الأمير» ثورة نظرية وقطيعة

^(٤) انظر «الأمير» ميكافيلي - دار الأفاق الجديدة ط 12- 1982 بيروت.

ابستمولوجية في مجال الفلسفة السياسية؟

تبين من كتاب «الأمير» ومن هذا النص بالتحديد، أن الفلسفة السياسية مع مكيافيلي لم تعد تهتم بما يجب أن يكون وإنما تهتم بما هو كائن فعلاً. لقد كان المفکر الإيطالي يدرك طرافة خطابه ويعي كل الوعي الجيدَة التي تتضمنها مقاربته وتبين ذلك من قوله «أحسن بآثني قد أتتهم بالوقاحة... ذات المنهج الذي استنه الآخرون...». تبين أن مكيافيل وإن كان قدقرأ كتاب «السياسة» لأرسطو وكتاب «القوانين» و«الجمهورية» لأفلاطون فإنه مع ذلك لم يقف في خطابه الفلسفـي السياسي عند نتائج تنظيراتهما، فأصبح عن رغبته في إحداث قطـيعة ابستمولوجية في مجال الفلسفة السياسية.

وفي مقابل النزعة الطوباوـية الخيالية اعتمد مكيافيلي على الواقعـية السياسية. فكل المدن الفاضلة، حسب مصطلح الفارابـي، والجمهوريات الكاملة حسب مصطلح أفلاطون لم تكن فاضلة إلا لأنـها لم توجد قطـ على مستوى الواقع.

يقول مكيافيلي: «القد ابتدع الخيال الكثير من الجمهوريات والامارات التي لم يرها أحد ولم يعرف لها إنسان وجوداً حقيقيـاً». ماذا يمكن أن نستنتج فيما يتعلق بطبيعة الخطاب السياسي الكلاسيكي؟

إنه خيالي يختزل الواقع. فهو بالتحديد يتسم بضرر من الوهم ويتمثل هذا الوهم في أنّ من كدحوا فكريًا لبناء المدن الفاضلة قد أخذوا رغباتهم مأخذ الواقع وبالتحديد أسقطوا أماناتهم السياسية على واقع لا يمكن له أن يستجيب لطبيعتهم السياسية، فما كان من خطابهم إلا أن كان ذاتياً انفعالياً.

ومن أكبر المأخذ التي أبدأها مكيافيلي على الفلسفات السابقة أنها اتسمت بمسحة أخلاقية وبالتحديد مسحة أخلاقوية، فمثلاً أن الأخلاق تبحث فيما يجب أن يكون كذلك ركز الخطاب السياسي الكلاسيكي على هذا البعد بالذات.

بما تقدم نتبين أن مكيافيلي لم يحدث قطيعة مع الموروث السياسي على مستوى المنهج فقط، إذ استبدل المنهج الخيالي بمنهج واقعي، ولأنما استبدل ما يمكن أن نسميه زاوية النظر (*L'horizon théorique*) فكان أنه أراد أن ينظر بأعين جديدة لموضوع جديد بالرغم أنه كان قدّماً فما كان منه إلا أن طرح سؤالاً:

«هل من الأفضل أن تكون محبوها من أن تكون مرهوب الجانب أم مرهوب الجانب من أن تكون محبوها؟».

يبين مكيافيلي أنه «من الأفضل للأمير أن يكون الاثنين معاً» ومع ذلك ينفي إمكانية تحقيق هذه المعادلة الصعبة وينصح الأمير بأن يكون

مرهوب الجانب:

«ينبغي على الأمير أن يجعل من نفسه حاكماً مرهوب الجانب بطريقة تجعله إذا لم يكن جديراً بالحرب يتتجنب العار والمقت...»
يستند خطاب مكيافيلي على ضرب من الأنثروبولوجيا، وبالتحديد ينطلق مما يسمى مقوله الطبيعة الإنسانية، إذ أن الإنسان، كما أكد على ذلك كل من توماس هوبز في كتابه «الثنتين» وفرويد في كتابه «مستقبل وهم»:

«الإنسان ذئب للإنسان» (*Homo homini lupus*) (هوبز) إذ في حالة الطبيعة وقبل الارتفاع إلى الحالة المدنية يعيش الإنسان ما يسميه هوبز حرفاً كونية:

حرب الفرد ضد الفرد

حرب الفرد ضد المجموعة

حرب المجموعة ضد الفرد

حرب الكل ضد الكل

الارتفاع من حالة الطبيعة إلى حالة المدينة يكون عن طريق ما يسمى في معجم الفلسفة السياسية بالعقد الاجتماعي، فعلى الرعية أن يتنازلوا فرداً عن حقوقهم الطبيعية وعن حرياتهم المطلقة في مقابل الحصول على الحقوق المدنية والحرية المدنية.

أما الحكم - حسب هوبر - فيظل خارج العقد فهو ليس طرفا فيه.

ويذهب فرويد إلى أن الإنسان عدواني يقول:
«لو مخطّمت القيود التي تفرضها الثقافة فلن يمكن إلا لانسان واحد أن يتمتع بسعادة لا محدودة هو الطاغية الدّكتاتور».

الإنسان إذن عدواني من المنظور النفسي الفرويدي. يقول فرويد:
«هل تتصورون تلك النواهي وقد رفعت. في هذه الحال سيكون بوسعكم أن تستولوا على كلّ امرأة تروق لكم دون تردد وأن تقتلوا منافسكم أو كل من يقف في طريقكم أو أن تختلسوا من الآخر ما شئتم من أملاكه» (مستقبل وهم).

ومن هنا يبرز كل من هوبر وفرويد ضرورة الثقافة وضرورة تأسيس المجتمع المدني بالإعتماد على ما يسمى الجسد السياسي (Le corps politique) لقد استند إذا الخطاب الفلسفـي السياسي لدى مكيافـلي على انـتربولـوجـيا محدـدة.

إذا كانت الفلسفة لا تنبثق من فراغ ولا تمثل خطابا قائما بذاته فذلك يعني أنها مستثـاثـرـ وـتـؤـثـرـ في أـنـمـاطـ التـعـاـيـيرـ الثـقـافـيـةـ وأـشـكـالـ الـوعـيـ الإـجـتمـاعـيـ الأـخـرىـ،ـ لقدـ كـانـتـ الفلـسـفـةـ فيـ العـصـرـ اليـونـانـيـ تمـثـلـ الخطـابـ الشـمـوليـ وـتـعـتـبـرـ النـظـامـ المرـجـعـيـ الأـسـاسـ:ـ «ـالـفـلـسـفـةـ أـمـ الـعـلـومـ»ـ.

وإذا تراجعت الفلسفة في المرحلة القروسطية أمام هيمنة الخطاب الديني وسقطت الممارسة الفلسفية تحت وصاية الدين. وإذا كانت قد استعادت مكانتها ضمن التغيرات الثقافية الأخرى وبالتحديد مع ديكارت فإن استقلال العلوم المختلفة وانعاقها من ربقة الفلسفة سيجعل الخطاب الفلسفي يتراجع أمام العلم وسيمثل أوغست كونت هذا الموقف. لقد استند أوغست كونت في فكره على ما أطلق عليه في كتابه «دروس في الفلسفة الوضعية» على مبدأً أساسياً: على قانون المراحل الثلاث.

- المرحلة اللاهوتية

- المرحلة الميتافيزيقية

- المرحلة الوضعية العلمية

تبين بادئ ذي بدء أن أوغست كونت يستند إلى فكرة التطور (L'idée du Progrès)، فما هي خصائص هذه المراحل؟
لقد كان الفكر البشري في المرحلة الأولى في تطور الطفولة يفسر الظواهر الطبيعية المختلفة بأسباب ما ورائية مختلفة. أما في المرحلة الثانية التي تعتبر متقدمة نسبياً عن الأولى فقد أخذ الفكر يفسر الظواهر الطبيعية الفيزيقية بإرجاعها إلى سبب واحد. أما في المرحلة الثالثة وهي مرحلة تضوج الفكر البشري وقد وصل إلى سن الرشد أصبح الإنسان يفسر الطبيعة بالطبيعة ومن هنا يستبعد أوغست كونت الانشغال

بالمسائل الميتافيزيقية.

نلاحظ أن إغراق العلوم في التخصص في هذه المرحلة قاد إلى ما يسميه أوغيسست كونت بتشتت العلوم المختلفة. ومن هنا دعا إلى ضرورة ظهور استمولوجيًا أو علم جديد يكون من أهم مهامه التأليف بين نتائج العلوم المختلفة ← لم يعد هناك مكان للفلسفة الميتافيزيقية فيجب أن تحل محلها فلسفة العلم وعلى الفيلسوف الميتافيزيقي أن يختفي ليظهر فيلسوف جديد يكون خادماً للعلم وذلك بالتأليف بين مبادئه ونتائج العلوم المختلفة.

تبين مما تقدم بداية ظهور النزعة العلموية التي تعني الإيمان الوثيق بالعلم والعلم وحده، وفي هذه المرحلة سيدخل الخطاب الفلسفي التقليدي في أزمة، إذ أن المسائل الميتافيزيقية لم تعد مركز اهتمام في حين أن المواضيع الفلسفية الأخرى احتكرتها العلوم ومن هنا فقدت الفلسفة مبرر وجودها ومن هنا تحديداً تطرح إشكالية العلاقات الممكنة بين الفلسفة والعلم.

كثيراً ما استندت الفلسفة إلى العلم لنقده حتى تؤسس خطابها فلسفياً جديداً، أي أن يجعل الفلسفة من العلم والتأمل فيه حافزاً على التفاسف. ويمكن أن تأخذ من الفلسفة النقدية الكانتية نموذجاً إجرائياً. لقد كتب كانت Kant في مقدمة كتابه *نقد العقل الخالص*:

الفلسفة في (البساطية الدعائية)

«إن العقل الإنسان له هذا القدر الفريد من نوعه والتمثل في أنه يطرح في جانب من جوانب معارفه أسئلة ليس في وسعه أن يجيب عليها البة».

يعيش العقل من منظور كانطي إذن وضعوا تراجيديا.

فيم تمثل هذه التراجيديا؟

تمثل أساسا في هذا التمرق اللا إرادي بين ما يصبو العقل إلى معرفته وبين ما يستطيع أن يعرفه فعلا فكأن المسائل الميتافيزيقية طبيعية والأسئلة التي طرحتها العقل كان لابد أن تطرح. فالعقل إذن كأنه يعيش في حالة الطبيعة إذ أنه يتآكل. هناك حرب داخل قارة العقل. ومن خصائص العقل الفلسفي ما قبل النceği أنه لم يتع أسباب لخفاقه المختلفة في مجال الميتافيزيقا. ومن أهم مهام الفلسفة النقدية تحمل العقل وإجباره على المرور متهما أمام محكمة العقل. لقد طرح كانتط في مقدمة كتابه «نقد العقل الخالص» الإشكالية المركزية في المشروع النceği. لقد كانت الفلسفة وفقا للتصور الكانطي في العصر اليوناني مملكة (Reine) ملكة كل العلوم. بينما أصبحت في العصر الحديث محلبة صراع (Arène). إذ أن المذاهب الفلسفية المتباعدة يزعم كل منها لحسابه الخاص معرفة الحقيقة، فإذا كانت الحقيقة واحدة فلماذا توجد أنماط فلسفية متعددة وكل يزعم امتلاك الحقيقة؟

أمام هذا الإشكال سعى كانت إلى نقد العقل الحالص = أو النظري - أو المحس = أو المجرد.

ما هي الغاية من نقد العقل؟

كان كانت يهدف إلى امتحان سلطة العقل ومقدراته وطاقته. فما كان منه إلا أن طرح سؤالاً مركزاً: «ماذا يمكنني أن أعرف؟» إن هذا النقد لن يظل خارجياً أو يحوم حول قارة العقل إنما سينبع من العقل الفلسفي بالذات، بهذا المشروع ربما يكون كانت، لأول مرة في العصر الحديث، قد جعل العقل يتأمل ذاته تاماً نقدياً.

فما هي أهم خاصية يتصف بها النقد الكانتي؟

إنه نقد داخلي ينصب على بنيتة العقل وليس على نتاج من نتائج العقل.

ولكن أي عقل يعنيه كانت؟

يقصد كانت بالعقل، المقدرة، الملكة الذهنية لدى الإنسان عندما تتجاوز ميدان التجربة. ينقد كانت العقل الإنساني الفلسفي عندما يتتجاوز مجال التجربة وتخومها.

(*) انظر حول كانت: «أسس المعرفة في كتاب نقد العقل المحس لكانط» حمادي بن جاء بالله - الجامعة التونسية - مرقون.

الفلسفة في (الابستيمية الحديثة)

ما الذي حفز الفيلسوف الكانطي على إعادة تأسيس الفلسفة من جديد؟
لقد فرض العلم على كانط أن يثور على الفلسفة الدعّمانية
الوثقية الكلاسيكية.

ما المقصود بهذه الفلسفة؟

يعني كانط بهذه الفلسفات كل الأنماط التي أنتجها العقل
الفلسفي الذي لم يمارس نقهته الذاتي. إنَّ صاحب كتاب «نقد العقل
الخاص» يُبيِّن أنَّ الفلسفة أو الميتافيزيقا كانت مع الشعب الإغريقي
نموذجًا للاكتفاء. إلَّا أنها منذ ذلك الزمان لم تتطور، لم تخطُ ولو
خطوة واحدة إلى الأمام بينما تطورت العلوم الأخرى. الفلسفة
والفلسفة وحدها بقيت جامدة. فتساءل كانط تحت ضغط الثورات
العلمية على الوضع المأسوي للفلسفة. كل العلوم أحدثت ثورتها الخاصة
التي دخلت بموجتها إلى ما يطلق عليه كانط «الطريق الراية للعلم»

* (Le chemin sur de la science)

فالرياضيات قد أحدثت ثورتها مع الشعب الإغريقي كما هو
الحال بالنسبة إلى المنطق. كما انتقت العلوم الهندسية ورسمت طريقها

(*) KANT, Critique de la raison pure, page 33,
Flammarion, Paris 1976.

الملكي. والذي يعنيها في هذا المجال هو موقف الفيلسوف الكانتي من تقدم العلم وانتكاس الفلسفة. فماذا عن هذا الموقف؟

إنّ مهمة الفيلسوف الكانتي تمثل في انتشال الفلسفة أو الميتافيزيقا من موضعها التراجيدي وفكها من عقالها لتحقق ثورتها الخاصة وتدخل الطريق الملكي، شأنها شأن العلوم الأخرى. إن الرغبة في تأسيس خطاب فلسطي جديد هي التي حملت كانت على طرح سؤال مركيزي يتعلق بشروط وإمكان المعرفة.

فما هي الأداة التي سيتحقق بها كانت مشروعه الفلسطي؟

سيعتمد كانت إلى النقد الذي سيكون بمثابة الآلة.

لقد بينَ كانت أنّ عصره «لابدّ أن يكون عصر النقد». ولكن لابد أن تُؤكَد على أنّ هذا النقد الذي يعنيه كانت في فلسفته هو نقد داخلي، أي أنه لا يقصد بالنقد نقد الكتب أو نتاجات العلوم المختلفة وإنما يتوجه النقد إلى مؤسسة العقل الفلسطي بالذات.

لا ينقد كانت العقل عندما يتحرك في ميدان التجربة أو عالم الظواهر وإنما ينقد الفيلسوف العقل عندما ينخطى المجال التجريبي. وبلغة كانتية، أراد كانت، كما عبر عن ذلك بكل وضوح أن يحدث «ثورة كوبيرنيكية».

المشروع الكانطي: الفلسفة النقدية تريد أن تمارس الرقابة، رقابة العقل على العقل حتى لا يسقط في ما يسميه كانط «بيداء الوهم»، فالفعل الفلسفي حسب كانط يمكن أساساً في تفكير العقل وهو يعمل، أي الوقوف على آليات المعرف.

ولو عمدنا إلى الاستعارة بتمثل يقوم به أندرية لالند بين العقل المكوّن (*La raison constituante*) والعقل المكوّن (*La raison constituite*) يمكن لنا القول أن كانط ينقد العقل الفلسفي المكوّن الذي لا يكتمل من حيث البناء عن طريق العقل المكوّن.

هناك عقل فلسي يمتحن وعقل فلسي يمارس الامتحان. يبيّن كانط أن العقل الفلسفي الكلاسيكي كان يعيش على وهم معرفة ما يسميه «الأشياء الأمشروطة أي الأشياء في ذاتها كالله والنفس والعالم».

إن كانط لم ينطلق في فلسفته النقدية من الشك في كل نتاجات العقل البشري، خلافاً لديكارت الذي أراد الانطلاق في فلسفته من صفحة بيضاء (*Raza Tabula*) وأنحد على عاتقه تدشين قارة العلم والفلسفة معاً انطلاقاً من أرضية إقلاع واحدة ومبدأ ابستمولوجي واحد وهو الـ«أنا أفكر، أنا موجود».

لم يأخذ كانط على عاتقه تأسيس العلم ولم ينطلق من الشك في

وجوده: العلم موجود ومتتطور وقد دشن قارته وأحدث ثورته التي دخل بموجبها الطريق الواثقة للعلم بينما يعيش العقل الفلسفى تمزقا. ما العمل؟ على كانت أن يحمل الفلسفة على إحداث ثورتها بالإستناد إلى الممارسة النقدية التي تجعل العقل يعي قدراته الذاتية إذن، لم يشك كانت في العلم قط وإنما شك في إدعاء العقل معرفته ما يتتجاوز حدود التجربة. لذا حدد كانت بكل دقة اللحظة التي يتوجب على العقل أن يمارس فيها النقد وهي اللحظة التي يتخطى فيها العقل تخوم التجربة، فوفقاً لمعجم الفلسفة النقدية، على العقل أن يقوم بدور الشرطي تجاه العقل نفسه. ظاهرياً يبدو أن دور الفلسفة النقدية سلبيٌ إذ أنها لا تقدم حقيقة جديدة لكن كانت يرفع هذا الإلتباس (في الصفحة 46) مؤكداً أن من ينكر على الفلسفة النقدية دورها الإيجابي هو كمن ينكر الدور الذي يقوم به الشرطي في المجتمع.

فكمما يمنع الشرطي تبادل العنف في المجتمع المدني كذلك يمنع العقل نفسه من ممارسة العنف مع نفسه. فإذا كان الشرطي يعمل على تطبيق القوانين وينجر الناس والمواطنين على احترام الحدود، فكذلك نجد الفلسفة النقدية، حسب كانت، تطلب من العقل المخالص الإلتزام بحدوده بل إنها تُحتجبه. ومن هنا يكون العقل هو المشرع للعقل ومن هنا أيضاً تُعرف الفلسفة النقدية الكانتية بأنها علم الحدود. لكن حدود ماذا؟

الحدود بين ما يستطيع العقل أن يعرفه وبين ما لا يستطيع أن يعرفه.^{*}

ثمة تمييز بين موضوع العلم وحقله الإبستمولوجي وبين مجال الفلسفة وحقلها المعرفي الخاص، والاختلاف في الموضوع يقود بالضرورة إلى الاختلاف على مستوى المنهج، فماذا عن استئمار الفيلسوف الكانطي لنقد العلم؟

لقد انطلق كانط من نجاحات العلم ليتحقق العقل الفلسفى الكلاسيكي ما قبل النبدي.

«إن مقدمة الطبعة الثانية لكتاب «نقد العقل الخالص» شاهد على دور التحوّلات العلمية في دفع التفكير الفلسفى إلى أن يعيد تنظيم نفسه وفيها يذكر كانط عالماً فلكياً هو مؤسس علم الفلك الحديث: إنه尼قولا كوبارنيك (1473 - 1543) ثبّدّياً إعجابه بالمنهج الذي اتّخذه في كتابه الشهير «ثورة الأفلاك السماوية» إنّه منهج تجديد وثورة منهجية في معناها ومدلولها. إعجاب كانط بهذا المنهج كان إعجاباً بالعلم وتسبّجياً لنجاحاته، في نفس الوقت الذي تفشل فيه الميتافيزيقيا

(*) انظر مثلاً: كتاب: «فلسفة العلم والعقلانية المعاصرة» د. سالم هافوت - دار الطليعة - بيروت 1982.

(الفلسفة). و كانت، بهذا الصدد، يفحص طبيعة العلم و سرّ نجاحه و في نفس الوقت طبيعة الميتافيزيقا و سرّ فشلها... الحل الكانطي لم يُرد أن يتحقق انتصاراً للعلم و اعترافاً بفشل الميتافيزيقا... التيوتنية... ستُوظف مبادئها لدعم النسق الفلسفى الكانطى كما ستُوظف. الهندسة والرياضيات السائدة في عصره ألا وهي الرياضيات الإقليدية لنفس الغرض»^{٢٠}.

فما هي إذن طبيعة التعامل الكانطى مع العلم؟
إن تأمل كانت للعلم والتربية به لم يكن بريحا، فـما من قراءة بريئة للعلم كما أكـد على ذلك لويس التوسير في كتابه «قراءة رأس المال» فـكل قراءة هي قراءة آثمة Coupable فالقراءة الكانطية للعلم بدورها لم تخرج عن هذه القراءات إذ أنها بقيت في نهاية التحليل قراءة استثمارية، استغلالية، مصلحية للعلم.

إن طعن كانت في شرعية النسق الميتافيزيقي الكلاسيكي لا يعني أن كانت يريد أن يُطلق موضوع الميتافيزيقا إلى الأبد، لابد للفيلسوف أن يتحمل العقل الفلسفى على إحداث ثورة لحسابه الخاص وأن يدخل

(٢٠) انظر مقدمة «نقد العقل الحاصل» لكانط وكتاب «فلسفة العلم العقلانية المعاصرة» لسامي بافوت - الفصل الأول من 19 - 20.

الطريق الملكي ويدشن ثورته الخاصة. فكأنه أراد أن يكون كوبارنيك الفلاسفة : ألم يقل كانط أنه يريد أن يحدث ثورة كوبيرنيكية ١٩ وذلك بعد أن ميز بين منهج العلم ومنهج الميتافيزيقا وبين موضوع العلم وموضوع الميتافيزيقا. ظاهرياً وكما يقول كانط، تبدو الفلسفة النقدية فلسفة سلبية إذ لا تقدم حقائق جديدة ولكنها تُثبتنا إلى خطر الوهم. أما في ما يتعلق بالعلم وبالتحديد الثورات العلمية فإنها تتميز بتأثير حياتي على الفلسفة، الثورات العلمية الكبرى كالاكتشافات الكوبرنيكية في مجال الكسمولوجيا والاكتشاف الدارويني في المجال البيولوجي والاكتشاف الماركسي في المجال الاقتصادي والاكتشاف الفرويد في مجال التحليل النفسي، هذه الثورات والاكتشافات أثرت على زوايا النظر الكلاسيكية. إن الثورات العلمية، وكما بين ذلك نجون إلمو في كتابه «الفكر العلمي الحديث»: «ليست مجرد إضافات كمية إلى مجموع المعارف السابقة وإنما تمثل إعادة هيكلة العقل من جديد». يمكن لنا في هذا المجال أن نستند إلى أطروحة فرويدية تبين لنا قيمة وخطورة الاكتشافات العلمية وأثرها على نظام مرجعي ما بل سلّم قيم ما وعلى نمط التشريع الثقافي، حسب لغة ملفيل هارسکو فيتر في كتابه «أسس الأنثربولوجيا الثقافية»، لحقبة تاريخية ما.

يعالج فرويد في الفصل 18 من كتابه «مدخل إلى التحليل

النفسي» وفي الفصل الأخير من كتاب «إيليس في التحليل النفسي» علاقة الاكتشافات العلمية الخامسة بمعاصرتها، وبين مدى الصعوبات التي تلاقيها هذه الاكتشافات العلمية الجديدة على أيدي معتظلي العقول المتشبعين بوسائل الكسل. يقول فرويد إن الإنسانية تعرضت إلى ثلاث انحرافات. فما هي هذه الانحرافات أو الإهانات الثلاث؟ وما هي انعكاساتها على الموروث الثقافي وكيف أجبرت هذه القطعيات الاستيمولوجية الثلاث الأنا البشري على مراجعة الموروث سواء كان علمياً أو دينياً أو ثقافياً بصورة عامة؟

تنسم أطروحة فرويد بنوع من الطرافة إذ أنه بين من خلالها صعوبة تقبل النظريات العلمية الجديدة ومقاومة معاصريها لها وذلك لأن الموروث العلمي أو الفلسفى أو الديني أو الإيديولوجى السياسي القديم غالباً ما يمثل سلطة مرجعية لا يمكن اختراقها بسهولة: محاكمة قاليلي. يقول فرويد «لقد أحق العلم بالأنا البشري ثلاث إهانات...»

أ - الإهانة الكسمولوجية:

ما هي الإهانة الكسمولوجية؟

ما الذي طعن الأنا البشري في كبرياته وأجبره على إعادة النظر في مستنداته القديمة وأحدث شرخاً في التشريع الثقافي الذي رُتّب عليه؟

ترتبط هذه الإهانة أو الثورة العلمية أو القطيعة الإستيمولوجية باسم كوبيرنيك وذلك في مجال الكسمولوجيا: لقد كان الإنسان وفقاً للكسمولوجيا الكلاسيكية، ما قبل الكوبيرنيكية، يعتقد أنه يسكن أجمل كوكب ممكن وأنه يحتل بهذه السكتى مركز الكون فيه له كوبيرنيك أن الأرض ليست إلا جزئية زهيدة في النظام الكوني. بهذا الاكتشاف أُنزل كوبيرنيك الإنسان من على عرشه الكسمولوجي الكلاسيكي فأحسن، ربما لأول مرة في التاريخ بأنه مدعا إلى إعادة النظر في محل إقامته. لقد لقي هذا الاكتشاف الكثير من المعارضة والصدود. كيف لا تكون الأرض مركز الكون وهي التي يسكنها الإنسان.

لم تعد الشمس التي تدور حول الأرض وإنما الأرض هي التي تدور حول الشمس... ويكتفي أن نشير ونستعيد رغبة الفيلسوف الألماني كانت في القيام بثورة كوبيرنيكية حتى نتبين مدى أهمية الاكتشافات العلمية في تأسيس، أو إعادة تأسيس الفلسفة حسب لغة لويس التوسير في كتابه «لينين والفلسفة».

ب - الإهانة البيولوجية:

لقد بين فرويد أن الانحراف الذي عانى منه الإنسانية وللمرة الثانية، يتمثل في ما أطلق عليه فرويد «الإهانة البيولوجية» فما هي هذه الإهانة وفي أي مجال من العلوم قد تتحقق وما هو بالتحديد انعكاسها

على الأنا البشري؟

لقد كان الإنسان قبل الاكتشاف الدارويني يعتقد أنه أسمى وأجمل الكائنات على الإطلاق، هذا الشعور جعله يرسم هُوية سحرية بينه وبين الكائنات الحيوانية الأخرى أو بلغة أخرى بني الإنسان حصناً حصيناً بينه وبين بقية الحيوانات التي يعتبرها دُنْيَا ولا يمكن أن تربطه بها علاقة فَيْن له دروين أنه والقردة من أصل مشترك وهو ما جعل الحصان الحصين ينهار. فما كان من نظرية أصل الأنواع: النشوء والإرتقاء إلا أن تجوبهت من قبل معاصرتها إذ رأى الأنا البشري وفقاً للتشريط الثقافي الموروث والسائل أن هذا الاكتشاف البيولوجي قد خدش الأنا البشري. إذ ردّم تلك الهوة العميقة واحتزل تلك المسافة بين الإنسان والحيوان، فكان هذا الاكتشاف بمثابة بيان عقوق وواقحة ضد التعاليم الدينيّة، ومع ذلك أجبرت الإهانة البيولوجية الذات الإنسانية على مراجعة موروثها الثقافي. فيبعد دروين كما يقول فرنسوا جاكوب «لا يمكن أن ننظر إلى الإنسان نفس النظرة التي نظر لها بها القدامي».

ج - الإهانة التحليلنفسية (نسبة إلى التحليل النفسي):
آخر الإهانات حسب فرويد - حدثت في مجال التحليل النفسي
كيف ذلك؟

لقد كان الإنسان قبل أن يحدث التحليل النفسي قطيعته

الاستمولوجية وثورته مع علم النفس الكلاسيكي يعتقد أنه يملك «جوهرًا ثابتًا» يجعله يسلك سلوكًا واعيًا راشدًا عاقلاً. وعندمااكتشف فرويد ألا شعور، ألا وعي، العقل الباطن، أثبتت حسب معجم التحليل النفسي الفرويدي «أن الأنـا البـشـري ليس سـيـدا مـطـلقـا حتى في بيـته». بهذا الاكتشاف طعن التحليل النفسي كبراءة الأنـا الإنسـاني إذ يـيـئـ لـهـ أنـ سـلـوكـهـ لـيـسـ دـائـمـاـ مـحـدـداـ بـالـعـقـلـ وإنـماـ لـلـرـغـبـةـ دورـأسـاسـ فيـ تحـديـدـ هـذـاـ سـلـوكـ.

إذا كان كوبنيك قد انتزع من الإنسان كبرائه المتمثل في سكانه أجمل كوكب إذ اعتبر الأرض ليست مركزاً للكون.. وإذا كان داروين قد طعن الإنسان إذ بين له أنه ليس سيد المملكة الحيوانية فإن التحليل النفسي الحق إهانة بالأنـا البـشـري إذ أـنـزـلـهـ منـ عـلـىـ عـرـشـهـ، مـلـكـةـ العـقـلـ.

تماشياً مع هذا الطرح الثلاثي هل يمكن لنا أن نضيف إهانة رابعة، ففيما تتمثل هذه الإهانة أو الثورة العلمية؟
يمكن لنا أن نيف إهانة رابعة وتمثل في الإهانة الاقتصادية وبالتحديد إكتشاف صراع الطبقات.

إذا كانت النظريات الكلاسيكية للتاريخ تعتبر أن المحرك الأساس هو صراع العصبيات (ابن خلدون) أو أن التاريخ هو صراع الأعراق

(هتلن) فإن ماركس يعتبر أن محرك التاريخ هو الصراع بين الطبقات بين من يملك وسائل الإنتاج والسلطة وبين من لا يملكون غير قوة عملهم. إن اكتشاف هذه القارات العلمية الأربع كان حافزاً للعقل البشري لإعادة النظر في موروثه العلمي والاقتصادي والسياسي والنفسى إذ أن هذه الاكتشافات العلمية قد قللت بالإنسان خارج معتقداته وقناعاته السابقة: كوبيرنيك قذف بالإنسان خارج مركبة الكون وداروين قذف بالإنسان خارج مملكة الإنسانية المفتخرة بذاتها أمّا فرويد فقد قذف بالإنسان خارج مملكة العقل وماركس قذف به خارج مملكة التاريخ إذ بين أنه طالما بقي صراع الطبقات يظل الإنسان يعيش ما قبل التاريخ لا يدشن تاريخه الحقيقي إلاً بانتفاء صراع الطبقات كوكبياً ووضع الإنسان حداً لقمع الإنسان.

ماذا يمكن أن نستنتج مما تقدم في ما يتعلق بعلاقة الفلسفة بالاكتشافات العلمية؟

يمكن أن نستند إلى أطروحة قدّمها الفيلسوف الماركسي المعاصر لويس التوسير. ما هي هذه الأطروحة الأساسية؟

«لتظهر الفلسفة أو ثبّعث من جديد يجب أن تكون هناك علوم قد ظهرت من قبل». (Pour que la philosophie naisse ou renaisse, il faut que des sciences soient).

فالفلسفة نتاج متأخر من حيث الظهور على العلم. وبهذا المعنى تكون الفلسفة لم تبدأ إلا مع أفلاطون. ما الذي كان وراء ظهور الفلسفة الأفلاطونية بالذات؟

يبين لنا التوسيير أن الرياضيات هي المحافر على ظهور الفلسفة الأفلاطونية. وقد أعادت الفلسفة النظر في ماضيها مع ديكارت وكان ورائها الفيزيقا القاليليفاليلية وقد أعادت الفلسفة تأسيسها مع ديكارت وكان ورائه كل الثورات العلمية وكان الإكتشاف النيوتوني وراء الفلسفة النقدية الكانتية كما أجبرت الفلسفة مع هرسرول على إعادة النظر في ماضيها تحت ضغط ما يسمى أكسيوماتيك (Axiomatique).

إن التأكيد على دور العلم في مجال تأسيس أو إعادة تأسيس الفلسفة لا ينبغي أن يخفي أن عنا تفصيل الخطاب الفلسفـي مع الوضع الاجتماعي والسياسي والإيديولوجي. فالكانتية مثلا لا يمكن أن تفهم بمعزل عن الواقع الموضوعي الذي يتجاوز إرادة الفيلسوف.

«الكانتية لا يمكن أن تفهم بمعزل عنا أجزءـه العلم إبتداءـا من كوبنـيك وقاليـلي حتى نيوـتن... والموقف الكانتـي يريد أن يكون موقفـا فلسفـيا جديـدا رؤـية جديـدة تتجاوز الآراء السابقة، تعتمـد

العلم السائد في عصرها باحثة فيه عن سند يُدعّمها، الفلسفة تريد التجديد غير أن كل ذلك حدث في إطار ظروف تاريخية واجتماعية معينة، بحيث لا يمكننا فصل الرغبة الكانطية في تجديد الفلسفة على أساس علمية عن وضع ألمانيا في القرن الثامن عشر. ألمانيا التي مرت بها الإنقسام إلى دولات وتركها عاجزة عن تحقيق الوحدة القومية والثورة البورجوازية.

لذا كان مفكروها يتحققون في الحلم، في الفلسفة، ما كانوا يعجزون عن تحقيقه في الواقع، يقيمون الصلح بين الماضي والمستقبل في مستوى الفلسفة، لذا فإن التأرجح الذي نلاحظه لدى كانت بين العلم الحديث والأنطولوجيا التقليدية كان في الحقيقة تأرجحاً بين المعايير القدية والعلاقات القدية التي تحكم المجتمع الألماني وبين معايير جديدة، معايير العقل والعلم والتقدم التي تحققت في فرنسا على صورة ثورة بورجوازية فرنسا التي أصبحت في أعين مفكري ألمانيا تُشكل المستقبل - الحاضر أو الحلم - الواقع المنجز بعيداً»^(*).

(*) راجع كتاب «فلسفة العلم والعقلانية المعاصرة» ص 47 - 48 د. سالم يافوت - دار الطليعة.

إذا كان الخطاب الفلسفى تُنعكس فيه، على صعيد النظرية، كل الصراعات الاجتماعية، والمجتمع في تبدل مستمر، فإن ماهية الفلسفة ستتغير وفقاً لتغير هيكلة العقل من ناحية وتغيير الشروط الموضوعية والحضارية، أو كما يقول نيتشه: مهما زعمت الأنما المفكرة لدى الفيلسوف، أو المبدع بصورة عامة، بأنها تملك أفكاراً خاصة بها، فإن هذه الأفكار تعود إلى المجتمع، في نهاية التحليل. الفيلسوف إذن، مهما تظاهر بالحياد وباستقلالية التفكير وبالتعالي على المجتمع، لا يمكن له إلا أن يكون، شورياً أو لا شورياً، مدافعاً عن هذه الطبقة أو تلك.

هذه المسألة تُعرف بإشكالية الانحياز في الفلسفة أو بما يعرف كذلك بحزبية الفلسفة. لقد طرحت هذه الإشكالية في الخطاب الفلسفى الماركسي بوضوح أكثر مما طرحت عليه في الخطابات الفلسفية الأخرى*.

وفقاً لأطروحة إنحياز الفلسفة لا يمكن لل فلاسفة أن يكون أبرياء إذ أن مجرد الرغبة التي يُؤديها الفيلسوف تترجم عن موقف.

(*) *Les chiens de garde*, Paul NIZAN, Maspero, PARIS 1974.

أليست الفلسفة موقفاً نقدياً؟ أليست الفلسفة سلاحاً نظرياً؟
الم يقل لويس التوسيير في «مواقف» متحدثاً عن فلسفة الممارسة بأنه
يجب عليها أن تكون «سلاحاً للثورة».

استعمل أفلاطون الفلسفة مثلاً لتفويض النظام السياسي
الديمقراطي واستبداله بالنظام الاستقراطي الذي لم يعد له وجود إلا
في ذاكرة الفيلسوف.

هناك «شيء ما» حمل الفيلسوف الأفلاطوني على أن
يكون ماضياً ينتج خطاباً يرى مستقبل أثيرها في ماضيها فالزمن
الذهبي لا يمكن أن يكون في المستقبل... ما هو إذن الشيء
الذي أوقع صاحب كتاب «الجمهورية» في اللاتاريخية؟ أو
جعله ينتج خطاباً كليانياً (Totalitaire) مغلقاً كما نعته
الفيلسوف الأنجلزي كارل بوير في كتابه «المجتمع المفتوح
وأعداؤه»؟

فالذي حمل أفلاطون على إنتاج خطاب مغلق رغم
معرفته الموسوعية هو السياسة وبالتحديد الخطاب الإيديولوجي
المباطئ للخطاب الفلسفى، إذ أن الإيديولوجيا - كما بين ذلك
جون زيقلار في كتابه (Retournez les fusils) "تسعى إلى
الذىجاعة وتريد أن تجند مخاطبيها فلا تجعل منهم عقلانيين

الفلسفة في الابستيمية الحصرية

أصحاب آراء خاصة وإنما تزيد أن تخلق منهم مریدین تابعين
فهي تتطلب الإيمان بما يقول أباث، الفيلسوف الإيديولوجي،
إذ أنّ هدف الإيديولوجي يبقى هدفاً سياسياً.

والإشكالية التي ينطلق منها السياسي والتي يمكن صياغتها
حسب زيقلار وفق الأسئلة التالية:

كيف أصل إلى الحكم؟

كيف أداوم البقاء فيه؟

كيف أصفي أعدائي؟

الإيديولوجي يسعى إلى النجاعة التي تعني الحسن العملي
النّقعي. فما يحرك الإيديولوجي إذن ليس المعرفة النظرية وإنما
الممارسة العملية، فالإيديولوجي كما يُعرفها التوسيير هي
مجموعة من الآراء والتصورات لها دقتها الخاصة ومنطقها
الداخلي. أو أنها منظومة من الآراء تحدد من جراء إعتمادها
على منظومة من القيم المقبولة: اتجاهات الناس وأنماط
سلوكهم.

الفلسفة يمكن أن تلتجأ إلى البيان ومخاطبة الوجودان
وباختصار الفلسفة، كما يقول التوسيير: «هي إمتداد للسياسة
على مستوى النظرية». وللحظ أن المعرفة النظرية ليست إلا

ما الفلسفة؟

مشروع ممارسة عملية سياسية هناك تبادل مواقع بين ما يسميه لويس التوسير «الممارسة النظرية» والممارسة العملية، إذن الصراع على الصعيد النظري (بين المادية والمثالية) هو صراع سياسي.

بهذا المعنى تسأله التوسير قائلاً: «لماذا تتصارع الفلسفة حول الكلمات؟»

الكلمات إذن في الفلسفة مهمة لأنها، كما يقول التوسير «بثابة المتفجرات، أو المفرقعات أو المهدئات أو السموم».

أليست الكلمات والأمثال الشعبية والحكم تتضمن تصوراً للعالم؟ فالصراع بين الكلمات وحسب لغة أنطونيو قرامشي في كتاب «دفاتر السجن» هو صراع من أجل موقع نظرية تنفتح على الممارسة العملية ومن هنا تُطرح إشكالية القول الفلسفية وعلاقتها بالقول الإيديولوجي السياسي.

هل إن الفلسفة تستطيع أن تكون خطاباً مُحايداً بريئاً في حين أن أصل اللغة التي تتكلّمها الفلسفة، وكما يقول نيتشه: «خلقها الأقوياء. إذ الأقوياء هم الذين حددوا لعبة الكلمات والأشياء»

الفلسفة في الأسطورية الهدبية

هل يستطيع الفيلسوف أن يصدر - وحسب لغة قرامشى - «عن وعي أولمبي للعالم»؟ وكأن الفيلسوف لا يخضع للجاذبية النيوتونية أو الجاذبية الاجتماعية فكانه، كما يقول بول نيزان: «أخف من الملائكة».

يبين لنا نيتشه أن لكل فيلسوف غرائزه الفلسفية فلا بد إذن من الكشف على العلاقات السرية والمعلنة بين الفلسفة والإيديولوجيا.

الفلسفة وموسيقى المكبوت

في فضاء القرن التاسع عشر وإثر تراكم التطورات العلمية وظهور حرب كوكبية أحد الوعي الفلسفـي يتحسس ضرورة التدخل وفق زوايا نظر مختلفة إنقاذ ما يمكن إنقاذه من الحضارة أو لمساعدة المتأهل للسقوط على السقوط والتأهل للموت. فكانت الفلسفة الماركسية والفلسفة النـيتشـوية⁽¹⁾.

لقد عبر الفلاسفة من أمثال نـيـتشـه على «غرائزهم الفلسفـية» فـكـأنـهـمـ، بـخـطـابـاتـهـمـ الـفـلـسـفـيـةـ، مـثـلـواـ ذـلـكـ المـكـبـوـتـ الـذـيـ كـثـيرـاـ ماـ قـمـعـتـهـ - حـسـبـ لـغـةـ نـيـتشـهـ - الرـقـابـةـ الـعـامـةـ وـالتـقـالـيدـ الـثـقـافـيـةـ. كـأـنـ الـفـلـسـفـةـ الـنـيـتشـوـيـةـ بـالـذـاتـ، وـهـيـ تـعـلـنـ التـفـلـسـفـ بـ«ضرـباتـ المـطـرقـةـ» قد أرادـتـ أنـ تـكـونـ الـحـامـلـ لـأـزـمـةـ الـأـزـمـةـ أوـ جـسـبـ لـغـةـ إـيـجـينـ فـيـنـيكـ فيـ كـتـابـهـ «فـلـسـفـةـ نـيـتشـهـ»⁽²⁾ : «لـقـدـ كـانـ نـيـتشـهـ نـقـطـةـ اـسـتـفـهـامـ مـرـعـبـةـ فيـ تـارـيخـ الـثـقـافـةـ الـغـرـبـيـةـ» فـكـأنـ الـفـيـلـسـوـفـ الـذـيـ أـرـادـ أنـ يـكـونـ طـبـيبـ الـحـضـارـةـ هوـ الـرـجـلـ الـمـرـيـضـ وـالـذـيـ لـاـ يـكـنـ لـهـ أـنـ يـكـونـ مـرـيـضاـ وـالـمـعـبـرـ أـكـثـرـ مـنـ سـوـاهـ

(1) فـريـدـرـيـكـ نـيـتشـهـ فـلـيـسـوـفـ / شـاعـرـ أـلـانـيـ (1844 - 1900).

(2) «فـلـسـفـةـ نـيـتشـهـ» - أـوـجـينـ فـيـنـيكـ - نـشـرـ: ثـمـةـ مـتـصـفـ الـلـيـلـ 1979.

على الانهيار المضارى.

هل يحق لنا أن نقرأ الجنون الذي انتاب نيتشه آخر أيام حياته على أنه النهاية الحتمية لفيلسوف أدرك أنه من إشكالات العصر أن العالم لا معنى له، أو بالتحديد لم يعد له معنى. الكل في انهيار، حسب نيتشه، فحتى طرق العلاج التي يمارسها علماء النفس بكل إشكالها السريرية العيادية والمبادئ الأخلاقية بقيمهما وأنساقها المختلفة عاجزة كأشد ما يكون العجز أمام الانهيار والانحلال والتفكك الذي لحق أوروبا نيتشه، أوروبا «هكذا تكلم زرادشت».

عبد نيتشه الى وضع الموروث موضع التساؤل.

فما هي طبيعة التساؤل الفلسفى النيتشوي؟^٩.

لقد أراد الخطاب النيتشوي أن ينحدر إلى الأسس التي أنبنت عليها القيم من أخلاقية وجمالية وعلمية وسياسية. فكان نقهـ جذرـاً أي يتوجه نحو الأعمق من خلال ممارسة فعل الحفر للوقوف عند التكون الجيني للأحكام الأخلاقية مثلاً منطلقاً من إشكالية البحث الجيني الوجي (Genealogique)، أي البحث في الأصل والفصل وهو ما حمل نيتشه على وضع المفاهيم التقليدية التحدـرة من تقليـد موغلـ في الـقدم

(*) انظر کتاب «نیتشه، سقراط بطولی» تأثیف: میشال فیران - نشر فراسی ۱۹۸۵.

الفلاسفة ومفهوم المحبوب

تحت المذمّاك النّقدي باحثاً عن دلالة أصل «الخير» و«الشر»؛ «الطيب» و«الخبيث» منقباً عن الذّنب، الضمير المتّعب، ووعي القطّيع، باحثاً في دلالة المثل الزّهدية.

من أخصّ خصائص الخطاب النّيتشوي أنّه مستهتر ووّقع، مستهتر بقادّة الفكّر وسادّته وبرجال الدين فقد كتب ضدّ أفلاطون ضدّ كانط ضدّ المسيح ضدّ العقلانيين ضدّ العقل. سعى نيتّشه إلى إفساح المجال للروح الديونيزيوسية.

لقد كان نيتّشه يفكّر بالجسّد وبالغرائز، بما يمكن أن يسمّيه الـ (Le ça) مجموع الطّاقات الليبيّدة أو الإيروسيّة، نسبة إلى إله الحبّ إيروس # تاناّتوس: إله الموت، تُعيد القيم للجسّد فالنيتشويّة تستمع لصوّته الذي طالما مارس دعاء تحمل العنصر والجنس البشري إخماد صوّته. لقد كان نيتّشه يفكّر ضدّ أفلاطون ضدّ شعار أن تفلسف هو أن نتعلّم الموت، فالحياة حسب نيتّشه لا يمكن أن تكون الا حرّباً، لذا غالباً ما كان يردّ: «علينا أن نعيش في خطر»، فالروح الأبولوئية نسبة إلى إله الإنسجام (أبولون) لا يمكن لها أن تهزم الروح الديونيزيوسية.

لقد بدت الثقافة الغربيّة مجموعة علامات مرضية. إذا كانت الثقافة من وجهة نظر أنتربولوجية «هي كلّ ما أضافه الإنسان إلى الطبيعة» (هرسكوفيز)، فإنّ نيتّشه اعتبر هذه الثقافة «ضدّ الحياة».

لذا كان نيشه يردد إن المؤسسات البورجوازية قد زُرمت بالاتفاق الذي يتجلّ في الزواج والعمل والمهنة والوطن والعائلة والنظام والحقوق (كتاب إرادة القوة) - الجزء الأول إنها ثقافة القمع ومشتقاته.

لقد كان نيشه يلقي على طابع الزيف الذي يلفّ الفضاء الثقافي الأوروبي بكل شيء، وفق زاوية النظر النيتشوية، آخذ في الانحلال. إذ أنّ مياه الدين بدأت «تنضب» تاركة وراءها ضرورها من الوحل والمستنقعات. الأمل في «صراع مرير» و«تسعي إلى تمزيق بعضها البعض» ولم يوجد عصر أكثر من هذا العصر فقرأ عاطفياً.

نجد أن كل المحاولات التي انطلقت من زاوية نظر كلاسيكية لتطييب هذا العصر قد باءت بالفشل. فما كان من القرن التاسع عشر إلا أن قتل الرّبّ لذا أعلن نيشه عن موت الله «قيمة القيم» وبموت الله يهتئ الإنسان طقسا جناحرياً يتعلّق بموت الإنسان ذاته.

يقول نيشه في كتابه «العلم المرح»:

«إن موت الله أكبر حدث معاصر». ويُرادف موت الله انهيار القيم، أو سُلْطُم القيم التقليدية فيصبح «النقد الجذري» ممكنا لاستعادة «العلم المرح» أو «الحكمة البهيجية». ويكون، وفق المعجم النيتشوي الفيلسوف الجديد، «هو المبشر بالبرق»، (كتاب «هكذا تكلّم زرادشت») الذي سينبعث بعد تقرّم الإنسان نفسه.

الفلسفة وعوادة المحبوب

لقد كان نيتشه يحمل حملة عنيفة، بكل الأسلحة النقدية وبكل مراقة وسخرية ضدّ القيم المُهترئة، لذا وكما يقول الفيلسوف الفرنسي المعاصر فرانسوا شاتلاري في مقال له بعنوان «الحداثة في الفلسفة»: «إن أعمال نيتشه قد ذهبت إلى وضع الجذور التي انبعثت منها الثقافة الغربية موضع التساؤل النبدي فوضع العقل تحت مِدْمَاكِ التقدّم، انطلاقاً من أفلاطون ووصولاً إلى كانت كـما نـقـد العـقـلـ مـنـذـ فـيـتـاغـورـسـ إـلـىـ نـيـوـتنـ...ـ وـدـارـوـينـ كـمـاـ نـقـدـ جـلـدـيـاـ الـمـسـيـحـ وـكـنـيـسـتـهـ وـالـدـوـلـةـ الـعـاـصـرـةـ وـمـؤـسـسـاتـهـ الـخـلـفـةـ،ـ لـقـدـ جـعـلـ نـيـتـشـهـ مـنـ الـفـلـسـفـةـ مـوـسـسـةـ هـدـمـيـةـ...ـ لـاـ يـصـمـدـ أـمـامـهاـ شـيـءـ...ـ».

لقد كان نيتشه يسعى إلى التقويض / الإفباء... إفباء ماذا؟ إفباء الأوهام.. أوهام الحقيقة المطلقة.. أوهام التعارض بين الخير والشر.. أوهام العقل.. أوهام العلم الموضوعي.

العالم الحديث مسكن بالبلادة والغباء التي انتصبت ضدّ غرائز الإنسان... ضدّ الظاهر في بحث ميؤوس منه كـماـ كـانـ يـسـمـيـهـ كـانـطـ مـثـلاـ (ـالـأـشـيـاءـ فـيـ ذـاـتـهــ)ـ.

كان نيتشه يعتبر أن القيم الإنسانية هي التي حجبت عن الإنسان ما يجعل منه إنساناً حقاً. الثقافة الغربية أنتجت إنساناً مريضاً لا يدعو إلى الشفقة، فالعالم حسب نيتشه هو مسرح اللامعنى والعدم.

فكـلـ الـقيـمـ الـتـيـ أـنـجـجـتـهاـ الـحـضـارـةـ الـغـرـبـيـةـ كـانـتـ تـدـعـوـ نـيـتشـهـ إـلـىـ طـرـحـ إـشـكـالـيـةـ جـدـيـدـةـ تـتـعـلـقـ بـالـعـرـفـةـ وـالـسـلـطـةـ.ـ وـهـذـاـ الـمـبـحـثـ سـيـعـرـفـ مـعـ مـيـشـالـ فـوـكـوـ دـفـعـاـ جـدـيـداـ.ـ لـقـدـ كـانـ نـيـتشـهـ يـمـارـسـ نـقـادـاـ رـادـيكـالـيـاـ،ـ جـذـرـيـاـ،ـ اـنـطـلـقـ مـنـ سـؤـالـ مـرـكـزـيـ.ـ لـمـاـ لـاـ نـبـحـثـ عـنـ عـدـمـ الـحـقـيقـةـ؟ـ أـيـ أـنـ نـيـتشـهـ رـفـضـ إـشـكـالـيـةـ الـتـيـ تـمـفـصـلـ حـولـهـاـ بـرـدـ الـيـقـينـ.ـ نـعـمـ لـقـدـ كـانـ نـيـتشـهـ يـرـدـ دـمـسـتـهـرـاـ عـنـيـفـاـ وـوـقـحـاـ:ـ «ـهـكـذـاـ تـرـيدـ الـحـكـمـةـ لـوـاحـدـنـاـ أـنـ يـكـونـ.ـ إـنـهـاـ إـمـرـأـةـ وـلـنـ تـعـشـقـ إـلـاـ مـقـاتـلـاـ...ـ هـكـذـاـ تـكـلـمـ زـرـادـشـتـ»ـ.

لـقـدـ قـلـبـ نـيـتشـهـ الـقـيمـ رـأـسـاـ عـلـىـ عـقـبـ فـمـيـزـ بـيـنـ أـخـلـاقـ السـادـةـ وـأـخـلـاقـ الـعـبـيدـ،ـ فـلـمـ يـعـدـ الـخـيـرـ خـيـراـ وـلـمـ يـعـدـ الشـرـ شـرـاـ،ـ لـابـدـ مـنـ مـرـاجـعـةـ الـقـوـانـيـنـ وـالـنـوـامـيـسـ الـكـلاـسيـكـيـةـ.ـ لـابـدـ مـنـ الـبـحـثـ عـنـ أـصـلـ الـأـصـلـ للـخـيـرـ أوـ الشـرـ.ـ يـبـدـوـ أـنـ نـيـتشـهـ قـدـ اـسـتـعـادـ فـيـ مـجـالـ الـأـخـلـاقـ مـاـ كـانـ يـرـدـدـهـ السـفـسـطـائـيـوـنـ وـخـاصـيـةـ السـفـسـطـائـيـ كـالـيـكـالـيـسـ الـذـيـ يـعـتـبـرـ أـنـ الـضـعـفـاءـ -ـ وـفقـ الـقـامـوسـ الـنـيـتشـوـيـ -ـ عـلـيـهـمـ أـنـ يـكـونـواـ جـسـراـ...ـ مـعـبـرـاـ يـمـرـ عـلـيـهـ الرـجـلـ الـأـرـقـيـ حـيـثـ شـاءـ،ـ إـنـ الـلـامـساـوـاـةـ مـسـأـلـةـ طـبـيـعـيـةـ،ـ الـقـوـيـ قـويـ وـالـضـعـيفـ ضـعـيفـ وـالـطـبـيـعـةـ لـاـ تـعـرـفـ بـالـدـيـنـ تـعـوـزـهـمـ مـقـدرـةـ خـوـضـ الـحـرـبـ الضـرـوـسـ.ـ يـكـنـ أـنـ نـلـاـخـظـ أـنـ الـخـطـابـ الـفـلـسـفـيـ الـنـيـتشـوـيـ قـدـ سـمـاـ بـالـنـقـدـ الـفـلـسـفـيـ إـلـىـ مـصـافـ الـخـطـابـ الـشـعـرـيـ،ـ وـهـوـ مـاـ جـعـلـ رـادـولـفـ كـارـنـابـ فيـ كـتـابـهـ (ـالـعـلـمـ وـالـمـيـتـافـيـزـيـقاـ)ـ يـنـقـدـ كـلـ الـفـلـاسـفـةـ الـمـيـتـافـيـزـيـقـيـيـنـ بـمـنـ فـيهـمـ

الفلسفه و مفهوم المكبوت

مارتن هيدجر ولم يستثن إلا نيشه الذي اعتبره قد صاغ فلسفته شعراً في كتابه «هكذا تكلم زرادوشت».

في القرن التاسع عشر تعلم الفلسفه الاستماع إلى المكبوت**.

وكان المكبوت قبل نيشه يتمثل في الروح الديونوزوسيه أو الحكمة البهيجه أو العلم المرح والجسد.

مع فرويد لم يعد الصمت صمتاً مجرداً (لم يعد الصمت مجرد صمت) وإنما أصبح الصمت كلاماً لا يعني بالضرورة الرضى.

هذا الصمت... هذا الكلام يستلزم أن تنضاف لدى الإنسان أذن أخرى تحسن الاستماع والتنتصت. أمّا ميشال فوكو الذي استوعب الدرس النيتشوي فقد فجر جماع مكبوتات الخطاب الفلسفه فأصبح يستمع إلى لوغوس المكبوتين والمهتكين والمجانين ولوغوس الجنس.

لقد كتب ميشال فوكو «تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي» حيث أراد أن يستمع إلى صوت وقع تبكيته وإرغامه على الصمت. لقد يبيّن فوكو أن هناك علاقة جديدة تمثل في علاقة المعرفة بالسلطة وتمفصلهما... لقد قام ميشال فوكو بمراجعة التصور الكلاسيكي لعلاقة المعرفة بالسلطة، إذ اعتبرت المعرفة في الطرح الكلاسيكي بعزل عن

(*) انظر كتاب «نيتشه سقراط بطولي»، مرجع سابق.

(**) انظر مثلاً: كتاب «أقول الأصنام» نيشه قاليمار - 1985 -

السلطة فكأنما المعرفة تولد دائما خارج السلطة. لقد بين فوكو أن السلطة لا مكان لها لأنها توجد في كل مكان... هناك تمفصل بين المعرفة والسلطة ولا يمكن فصل هذين الزوجين [معرفة - سلطة] عن بعضهما لقد كان فوكو يردد:

On admet dès qu'on touche au pouvoir on cesse de savoir: Le pouvoir rend fou; ceux qui gouvernent sont aveugles et seuls ceux qui sont à distance du pouvoir, qui ne sont en rien à la tyrannie, enfermés dans leurs geôles, leurs chambres, leurs méditations, ceux-là seuls peuvent découvrir la vérité.

يجدّل فوكو علاقـة المعرفـة بالـسلطة. لم تعدـ السلطة مصدرـ الاستـبداد والـلعنـة والـقمع والـتـيه. وإنـما أصبحـت منـتجـاً لـلمـعـرـفة وـمـحـدـداً لـمسـارـ الـعـلـم. لقد دـحـضـ فـوـكـوـ الأـسـطـورـةـ الـكـلاـسيـكـيـةـ الـتـيـ تـقـولـ باـسـتقـلـالـيـةـ الـوعـيـ الـمـعـرـفـيـ (1)ـ عـنـ السـلـطـةـ وـالـسـيـاسـيـةـ. وـكـمـاـ بـيـنـ الـفـيـلـسـوـفـ الـفـرـنـسـيـ الـمـعاـصـرـ مـيشـالـ سـارـ ذـلـكـ بـقـولـهـ: «إـنـ السـلـطـةـ تـرـيدـ النـظـامـ وـالـمـعـرـفـةـ توـفـرـةـ لـهـاـ» (2).

(*) ميشال فوكو (1926 - 1984).

(1) انظر كتاب «المعرفة والسلطة» تأليف: جاكلين ريس - هاتفي، باريس 1984.

(2) انظر الكتاب السابق وهو ماس IV لميشال سار.

الفلسفة وموحة المحبوب

لقد أثّهم فوكو بالبحث في الهاشميين والمنبذين ومع ذلك أكد آنه يريد أن يُؤرخ للثقافة الغربية وفق منهج جديد فيستمع إلى ذلك القول المبطن للقول المسموع. ويمكن لنا أن نستند إلى كتاب «المراقبة والقصاص» حتى تبيّن طبيعة الخطاب الفلسفـي المعاصر. لقد ضمـن فوكو الكتاب المذكور، فصلاً بعنوان، «جسد المحكومين» قال فيه:

«حكم بتاريخ 2 مارس سنة 1757 على داميان بأن يعترف بذلك أنه أمام الباب الرئيسي للكنيسة باريس حيث سيؤخذ مساقاً في عجلة ذات دولابين عاريـا، إلاـ من قميص، حاملاً مشعلاً من الشمع... وبعد ذلك يُحمل على صقالة مهـيأة في العجلة المذكورة ويسار إلى تعديـه في الثديـن والأذرـع وذلك في ساحة فـراف، بينما يـحمل هو في يـده اليـمنى السـكـين الذي ارتكـب به جـريـمة قـتل الأـب وـيـكـوى بنـار الكـبرـيت في أـعـضـائـه المـذـكـورـة ثـم يـصـبـ عليه الرـصـاص المـذـاب وـالـزيـت المـغـلى وـالـقـطـران المـحرـق... وـيـشـدـ جـسـده فـيـما بـعـد وـتـقـطـعـ أـطـرـافـه بـواسـطـة أـربـعـة جـيـادـ كـمـا تـحـرقـ أـطـرـافـه وـجـسـده بـالـنـار وـيـحـوـلـ إـلـى رـمـادـ وـيـلـدـرـىـ فـيـ الهـواءـ.

وقد قطـعـ أـخـيرـاـ إـلـى أـربـعـةـ أـجزـاءـ (...ـ ولكنـ هـذـهـ العمـلـيـةـ طـالـتـ كـثـيرـاـ لـأنـ الجـيـادـ المـسـتـعـمـلـةـ فـيـهـاـ لمـ تـكـنـ مـعـتـادـةـ عـلـىـ الـجـزـ.)ـ وـيـسـرـدـ المـفـتـشـ...ـ المشـهـدـ قـائـلاـ:ـ لـقـدـ أـشـعلـ الكـبـرـيتـ وـلـكـنـ النـارـ

كانت خفيفة مما أضير بالجلد الخارجي لليد فقط وبشكل بسيط (...)
أمسك بعدها جلاد مشتر عن ذراعيه إلى ما فوق المرفقين بإحدى
كلاباته الفولاذية الخاصة وطولها ما يقارب القدم والنصف فعدبه أولاً
في باطن القدم اليمنى ثم في الفخذ ومنها انتقل إلى كف اليد اليمنى
وبعد ذلك إلى الثديين. لقد تعب هذا الجlad كثيرا، بالرغم من أنه كان
قوياً، في انتزاع قطع اللحم، بكلاباته، من الجهة نفسها...

بعد مرور ثلاثة أرباع قرن على هذه الحادثة، يطالعنا النظام
الداخلي لمؤسسة المسجونين الشبان في باريس بما يلي:

المادة 17 : يبدأ يوم المسجونين شتاء على الساعة السادسة صباحاً
وعلى الساعة الخامسة صيفاً ويذوم العمل تسعة ساعات يومياً في
الفصول جميعها وتُكرّس ساعتان يومياً للتعليم...

المادة 28 : في الساعة السابعة والنصف صيفاً وفي الثامنة
والنصف شتاء على المسجونين أن يكونوا في زنزاناتهم (...) تخلع
الملابس عند قرع الطبل الأول وعند الثاني يجب أن يكونوا في أسرتهم.
تغلق أبواب الزنزانات ويقوم الحراس بدورة في الممرات للتأكد من النظام
والصمت....).

إلى هذا المستوى انتهى اعتماد ميشال فوكو على الأرشيف
وسيأخذ في قراءة حادثة دامييان ومراسيم سجن الشبان. يقول فوكو:

«لدينا هنا نموذجان من العقاب: الأول تعذيب والثاني استخدام الوقت. إنّهما لا يعاقبان الجرائم نفسها ولا يقتضان النوع نفسه من الجحود ولكن كلاً منهما يحدّد جيداً نمطاً جزائياً معيناً. والفاصل الزمني بينهما أقل من قرن، إنّها الحقبة التي أعيد فيها توزيع اقتصاد الجزاء ككل في أوروبا والولايات المتحدة. إنّها حقبة الفضائح الكبرى بالنسبة للعدالة التقليدية، حقبة مشاريع الاصلاح المتعددة والنظرية الجديدة في القانون والجريمة لتبرير الجديد... ولغاء المراسيم القديمة ومخرو العادات ووضع مشاريع الأنظمة المعاصرة (...). إنّه عصر جديد بالنسبة للعدالة الجزائية.

واجتنب من بين هذه التغييرات كلّها بواحده: إخفاء التعذيب (...). لم يزل يتأكد منذ القرن التاسع عشر تعديل الجزاء حسب الأفراد المذنبين والعقوبات الجنائية الأقل مباشرة مع بعض الكتمان في فن التعذيب للت遁ّ بضرر من الألم الأكثر لطفاً والأكثر صمتاً والحالية من الأبهة الظاهرة للعيان، ففي بضع عشرات من السنين اختفى الجسد المعذّب المقطع المبتور، الموسوم، المدموغ رمزاً في الوجه أو الكتف، المعروض حيّاً أو ميتاً للمشاهدة. لقد اختفى الجنود كهدف عظيم للتمثيل الجنائي».

(*) راجع كتاب «الراقة والقصاص».

لقد أوردنا هذا النص وألحنا على ذلك للتأكيد على تغير نمط الممارسة الفلسفية إذ أن ميشال فوكو رمز للفيلسوف المعاصر (توفي في جوان سنة 1984) قد نقّب... حفر أركيولوجيا في طبقات الثقافة الأوروبية باحثاً عن ذلك الذي لم يُقلْ (*Le non dit*) والذي قيل ولكن بين السطور، فرغم ادعاءات الاقتصاد العقابي الجديد ومشاريع الاصلاح المعاصرة إلا أن العقاب بقي ماثلاً في العصر الراهن ولكن شكل الممارسة التعذيبية ازداد تفتقده إن الفيلسوف «أركيولوجي المعرفة» لم يفتح ملفّ المراقبة والقصاص في الماضي إلا للاحتجاج على نمط التعذيب الحلو في العصر الحاضر. فالسجن لم يعد ثري لا لأنّه اختفى من المدينة أو أصبح بعيداً على الأنظار وإنما لأنّه أصبح قريباً جداً وفي كل مكان إلى درجة أنه لم يعد يثير الاهتمام. فمواطن المكبّوت كثيرة.

الفيلسوف المعاصر مطالب إذن بالانصات للمكبّوت: للمتهكّمين جنسياً... للجسد... للمسجونين، للهائميين، للمغضوب عليهم جملة وتفصيلاً فـكأنّ الفيلسوف المعاصر هو الناطق باسم ثقافة مضادة لسلطة السائد. فعتبر عن رغبة في إماتة اللثام عن الاستبداد المغلق. فـكـل ممارسة عملية تستند إلى خطاب مغلق إلا وكانت ممارسة استبدادية قهـرـية جارحة وـكـليـاتـية لا تحترم « الآخر» المغاير والمتبادر معنا والمختلف في روـيـته للأـشـيـاء... للـسيـاسـة... للـعالـم..

الفلسفة وعوادة المكتوب

لقد تغيرت ماهية الفعل الفلسفى، لذا، وكما عبر عن ذلك فرانسوا شاتلابي بدت الفلسفة الحديثة والمعاصرة «فلسفة متفجرة».

إن فوكو بالذات يعلن في كتابه «تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي» عن نسبة القيم الثقافية والحقوقية... فالجنون يتطلب عاقلاً يحدد ثُخُوم العقل والأعقل ويرسم مسافة بين قارة العقل وقارنة الجنون فكأنّ العقل يستبعد... ينفي الأعقل، ليقنع الآخرين بسلامته هو بالذات. ولكأنّ كوجيتو العقل لا تتحدد معالمة إلا إذا نفى كجيجتو الأعقل أو الجنون.

ماذا يمكن أن نستنتج من تعاليم الممارسة الفلسفية لدى فوكو؟ ليست هناك هوة كبيرة بين العقل والأعقل فالمملوك «ليبر» كما ورد في مسرحية شكسبير (الفصل الرابع) مز هكذا سريعاً من قارة العقل إلى قارة الأعقل. كما انتهى فوكو إلى القول ببنية الخطابات الفلسفية إذ لا وجود لفلسفة في المطلق، إنما توجد طرق مختلفة من الممارسة الفلسفية.

لقد أصبحت الفلسفة في العصر الحديث والمعاصر تهتم أكثر من ذي قبل بما هو كائن، تبحث في الحضارة الراهنة، «حضارة القمع»

(*) راجع مقال شاتلابي «الحداثة في الفلسفة».

و«الإرهاب» كما ينعتها الفيلسوف المعاصر هيربرت ماركوز في كتابه «الإنسان ذو البعد الواحد».*

تهتم الممارسة الفلسفية بتشخيص أمراض هذه الحضارة. أليس الفلسفة كما يقول نيشه هم أطباء الحضارة؟ إنّ الحضارة ربما أصبحت أكثر تناطوسية (نسبة إلى الإله تاناطوس إله الموت) من ذي قبل. فبدا الوجود أكثر (شهريارية من شهريار) رمز سفك الدماء والاعتداد بالنفس المفتعل، إذ أن الإنسان المعاصر يعيش على رعب حرب كوكبية، فلابدّ من تشخيص أعراض هذا المرض الحضاري في عالم تقاسم فيه القوتان العظيميان مواطن النفوذ باعتبارهما مركزين قويين، بينما بقية الدول أطراف تحوم حول هذا المركز أو ذاك. لقد فجرت هذه الأوضاع الزئقية التي استعصت على الاستيعاب انفجاراً أكثر من مكبّوت ثقافي... فيمكن أن نعتبر الإنسان الثالثي (نسبة إلى العالم الثالث) مكبّوت القرن العشرين إذ أنه لم يسع له المجال للكلام إلا ليُرغم على الصمت من جديد، لذا فهو مطالب بفتح باب التساؤل من جديد:

(*) انظر مثلاً كتاب: «الإنسان المعاصر عند هيربرت ماركوز»، تأليف: د. قيس هادي أحمد - المؤسسة العربية للدراسات والنشر ط. 1 - بيروت 1980.

من أنا وما هو موقعي بالتحديد في هذا الكوكب الحزين؟

ما هي الأسس الثقافية التي هيكلت عقلي؟

كيف يمكن الخروج من عنق الزجاجة؟

بهذه التساؤلات يمكن أن يُفتح الإنسان الثالثي خطاباً مطابقاً لا يكتفي بالبحث عن مستقبله في هذا الماضي الأوروبي أو ذلك أو أي ماضٍ كان، لأنَّ الاتباع يقود إلى التبعية، والتبعية تستلزم الخضوع للنظام المرجعي الذي ولد في فضاء ثقافي وأنتج في زمان ومكان مختلفين عن الظرف الحاضر.

إن هذه الدعوة لا تعني الانغلاق على الذات، لأن ذلك يقود إلى

ضرب من تورم الأنف تكون العواقب أكثر عنفاً من التبعية ربما!

لتبيّن مما تقدّم أن الفلسفة المعرفة بـألف ولا متعريف لا وجود

لها، وكما يقول بول نيزان: «إن الفلسفة المطلقة لا يمكن أن توجد، كما

لا يمكن أن يوجد الحصان المطلق». الفلسفة مرتبطة عضويًا بطبيعة

محددة أو فئة اجتماعية معينة في حقبة تاريخية ما إذ أن الفيلسوف كما

يقول أنطونيو غرامشي: «لا يمكن له أن يصدر عن وعي أولئك للعالم».

ثمة إذن علاقة عضوية بين الفلسفة والتاريخ سواء اعترف بذلك

الفلسفه أم لم يعترفوا، فهم متخرطون.. مُدافعون عن هذه الفئة

الاجتماعية أو تلك.

لقد بينَ ماركس في أطروحته «حول فيورباخ» إن الفلسفة «ما فعلوا، حتى يومنا هذا، من شيء سوى تفسير العالم، وإن بطرق مختلفة، غير أن الأهم هو العمل على تغييره»، تعلن هذه الأطروحة عن ضرورة إعادة النظر في وظيفة فلسفة ما من الفلسفات، إذ لم تعد الفلسفة «نظرا في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع» وفق التصور الرشدي، وإنما أصبحت تتدخل في السياسة من أجل تغيير العالم.

إن هذا لا يعني أن التعريف الرشدي للفلسفة لم تكن له استتبعات سياسية، فقد كان التدخل الرشدي في المرحلة القراءسطية تدخلا غير مباشر في السياسة ويمكن أن ينظر لكتاب «فصل المقال وتقرير ما بين الحكم والشريعة من الاتصال» على أنه بيان سياسي اتّخذ طابعا إيديولوجيا يهدف إلى التشريع لإعادة فتح باب الإجتهاد.

إن إشكالية التوفيق بين العقل والنقل، بين الحكم والشريعة بين الدين والفلسفة التي غطّت الفضاء الثقافي في المرحلة القراءسطية وخلالها للكثير من القراءات التي تعتبرها هروبا من المسائل التي تهم البشر كانت مسألة حيادية بالنسبة إلى المجتمع، لأن الخطاب الديني في تلك الفترة، هيمن على سائر التغيرات الثقافية الأخرى، لذا نجد أن المعارض للنظام القائم، سواء كان فقهيا أو متصوفا أو فيليسوفا، ينطلق

من الدين.

المهم، في اعتباراتنا هو أن الفلسفة في المطلق لا وجود لها، ويمكن لنا أن نتخد من فلسفة الممارسة نموذجاً إجرائياً يبيّن لنا مدى انخراط الفلسفة في مجال السياسة^(١).

إن المتأمل في الأطروحة المركزية في الخطاب الفلسفـي الماركسي «إن الفلسفـة ما فعلـوا، حتى يومنـا هـذا، من شيء سـوى تفسـير العـالم، وإن بـطـرق مـختـلـفة، غيرـ أن الأـهم هو العملـ على تـغـيـيره» يـبيـن أنـها نقطـة تحـول وـضـعـها مـارـكـس لـلـحـسـم بـيـنـ نـمـطـينـ مـنـ الخطـابـ الفلـسـفـيـ هـماـ الخطـابـ الفلـسـفـيـ المـثـالـيـ وـالـخـطـابـ الفلـسـفـيـ المـادـيـ الجـدـلـيـ. هـذـهـ الأـطـرـوـحةـ تـدـشـنـ تـصـورـاـ جـدـيدـاـ لـلـفـلـسـفـةـ وـلـوـظـيفـتهاـ. إنـهاـ تـطـرـحـ عـلـىـ الفـلـسـفـةـ وـبـالـتـحـديـدـ عـلـىـ الفـلـسـفـةـ المـارـكـسـيـةـ أـنـ تـعلـنـ دونـ تـرـددـ انـخـراـطـهـاـ فـيـ مـجـالـ السـيـاسـةـ.

التغيير الذي يعنيه ماركس في أطروحته ليس إلاّ الثورة، والثورة لا تعني مجرد إصلاحات طفيفة؛ تعني قلب نظام الأشياء رأساً على عقب. وليس الإنسان المطلق هو المطالب بهذه الممارسة الجذرية وإنما طبقة البروليتاريا أي طبقة الذين لا يملكون سوى قوتهم، لذا ميّز ماركس

(١) أنظر مثلاً «مدخل إلى قراءة أفلاطون» مرجع سابق.

بين الفلسفة البورجوازية التي أصبحت محافظة بعد أن كانت في العصر الاقطاعي ثورية وبين فلسفة الممارسة كما يدعو إليها ماركس، لقد استوعب الفيلسوف الفرنسي لويس التوسيير الخطاب الفلسفى الماركسي فكتب في مؤلفه «مواقف»: «إن على الفلسفة أن تكون سلاحا للثورة» (ص 35).

أما معاصره بول نيزان فقد أشار في كتابه «كلاب الحراسة» إلى وجود «فلسفات مستقلة» ينبعجها من أطلق عليهم تسمية «كلاب الحراسة» وهم لا ينبعجوا إلا الفلسفه البورجوازين المحافظين أو الفلسفه المثالين الذين لا يهتمون بالمسائل والقضايا التي تعنى البشر في واقعهم العيش. ويدحض بول نيزان مقوله وجود فلسفة في المطلق ويرى على العكس أنه يوجد صنفان من الفلسفه:

أ - فلسفة تقدمية: تعمل على تغيير العالم، القيام بالثورة والإطاحة بالبورجوازية، مالكة وسائل الانتاج والسلطة.

ب - فلسفة رجعية بامتياز تکدح على مستوى النظرية للحفاظ على نظام الأشياء القائم (القيم الأخلاقية، الزواج، الدولة، توزيع الثروة والملكية...). ووفقا لهذه المقاربة لا يمكن أن نبحث عن تعريف واحد، عن وظيفة واحدة وعن دور واحد للفلسفة أو الفلسفه، إذ كما يقول غرامشي في «دفاتر السجن»: «لا وجود لفلسفه في المطلق».

الفلسفة وعوادة المحبوبات

بعض الفلاسفة يسعون إلى عرقلة التاريخ إذ ينحرفون على صعيد النظرية عن القضايا التي تهم البشر: تحليل أسباب فقرهم الحقيقة... دوافع الانتحار الخ... فالبحث عن التجانس في الفلسفة يعني بالضرورة عن إدراك التباين والاختلاف والتغير في المشاريع الفلسفية والأنساق المختلفة.

إن فلسفة البراكسيس (Praxis) أو المادية الجدلية لا تحكم على خطاب فلسطي ما حسب تماسكه الداخلي ولا حسب مكانة هذا الفيلسوف أو ذاك وإنما من خلال موقفه من قضايا العصر (قضية الاستعمار مثلا...) وطريقة تعامله مع المسائل الحيوية في المجتمع. وبلغة غرامشي: تسأل فلسفة الممارسة ما إذا كان الفيلسوف متاحما بطبيعة المستغلين المسترزفين قبل من مالكي وسائل الانتاج والسلطة.

فإذا كان الفيلسوف صامتا، مقيما في برجه العاجي يمكن أن نتحدث حسب بول نيزان عن خيانته.

الحكم إذن على الفلسفة يكون انطلاقا من مدى مساهمتها، أو عدم مساهمتها في تغيير الواقع العيش.*

- انظر كتاب: «من أجل فلسفة راديكالية» Pour une philosophie radicale (**) تأليف: أغنيس هلار الناشر Le Sycomore 1979 أنظر الفصل 1 والفصل 4.

لقد خصص الفيلسوف الماركسي المعاصر بول نيزان في كتابه المذكور فصلاً للحديث عن «الفلسفة المستقلين» بينَ فيه أننا نعيش في زمن يتسم بصمت الفلسفة وغيابهم عن ساحة الممارسة العملية، فهم يصمتون متى يتوجب الكلام ويتكلمون متى يتوجب الصمت.

إنَّهم يبحثون في مسائل لا تعني البشر الواقعين، يبحثون عن «الأشياء في ذاتها» وفق لغة كانت ويتحدثون عن «الوثبة الحياتية» كما فعل الفيلسوف المعاصر برغسون.

الملاحظ أن الفلسفات المثالية لا تعترف بشرعية النقد الذي يوجه إليها من قبل الفيلسوف العضوي الملزِم وفق المصطلح الغرامشي، كيف نفسِّر هذا الموقف الإحتجاجي الذي ثبَّدَه الفلسفة البورجوازية.

إن قول الفلسفات المثالية بأنَّ النقد الذي تمارسه ضدَّهم الفلسفة الثورية هو نقد غير فلسفِي للفلسفة. فهي تتحجج ضدَّ هذا النقد لتخفي ما يُسمّيه بول نيزان استقالتها. الفلسفات البورجوازية يعيشون في حالة غياب، في حالة غيوبة تبعث على الفضيحة. هذه الفلسفة إنما أنها مستقيلة أو متظاهرة بالإستقالة فهي «فلسفة خائنة».

كيف تكون الفلسفة خائنة؟

إنما تكون «خائنة»، «مستقيلة»، «معاقلة»، «مقعدة» عندما لا يشعر

الفلسفة بانتهاهم إلى الأرض عندما يكونون «أخف من الملائكة» هناك ضرب من الاحتشام لا يمكن للفلسفة المستقيلين التصرير به أمام الملائتهم لا يحبون البشر حسب لغة صاحب كتاب «كلاب الحراسة». لقد حلّ الزمن الذي يتوجب أن تُخرج فيه الفلسفة المستقيلين وذلك بأن نطالهم بالإفصاح عن حقيقة أفكارهم حول المسائل المركزية الأساسية التي تشغل البشر في واقعهم اليومي بنجاحاتهم وانكساراتهم، وتحديد مواقفهم تحديداً واضحاً. فماذا عن مواقف هؤلاء الفلسفة من الإستعمار مثل؟ ماذا يقولون عن العمل المفتت؟ ماذا يقولون عن الآلة التي ابتدعها الإنسان لتكون امتداداً لأعضائه فيسيطر بها على الطبيعة، ولكن انقلبت الأدوار فأصبح الإنسان هو الإمتداد للآلة؟ ما هو رأيهم في البطالة؟ في الانتحار، في الإجهاض؟ في الحرب الكوكبية المحتملة؟ وباختصار ما هي مواقفهم من القضايا التي تشغل المجتمع الأرضي وليس المجتمع الملائكي أو سيدة الجنة.

الفلسفة موقف (Position) فماذا عن طبيعة مواقف هؤلاء الفلسفة؟ إن الفلسفة تلزم بعمل تغييري، فما هي التزامات الفلسفة المستقيلين؟

(*) أنظر: La philosophie comme amme de la revolution ضمن كتاب *Positions* تأليف الفيلسوف الفرنسي: لويس التوسيير - المنشورات الاجتماعية 1976.

يقول الفيلسوف الماركسي نيزان: «إنه عندما ترغم هؤلاء الفلسفه على الإجابة تتبين أنّ هؤلاء الفلسفه لم يستقليوا عن خطأ، ولم يصمتوا لأنّهم لم يتخذوا بعد موقفاً واضحاً من القضايا الحياتية، أو لأنّهم أصبحوا بعده قابل للعلاج، إن صمت هؤلاء الفلسفه كلام، كلام مرير، يترجم عن اختيار محدد» لقد اختار هؤلاء الفلسفه ما يسميه بول نيزان «الرفاهة الفكرية والتعالي عن قضايا البشر فهو لاء لا يمكن أن يكونوا غير طفيليّات، زوابد دودية، جراثيم اجتماعية».

إذا كان الفيلسوف مع ليتشه هو «طبيب الحضارة» الذي يستأصل المرض، فقد أصبح الفيلسوف المستقيل هو المرض، هو الجرثومة. إذا كان الفيلسوف مع أفلاطون هو من تجاوز «الرعاع، العامة، الدهماء، السواد الأعظم»، فإن بول نيزان يغتير وجهة الخطاب الفلسفى وطبيعة ممارسته إذ ستهتم فلسفة الممارسة بهؤلاء المستنزفين المغضوب عليهم جملة وتفصيلاً. الفلسفه الذين تُعثروا بالمعرفة الموسوعية ونسموا إلى العلم أصبحوا رمزاً للجهالة الجاهلة بجهلها، وحياتهم الأرستقراطية ليست إلا حياة الديدان، وباختصار يعتبر بول نيزان أنه «لا وجود لفلسفة المطلق» معرفة بألف ولا م التعريف. من هنا كانت فلسفة الممارسة نقداً عنيفاً للفلسفات المثالية والبرجوازية.

تبين أن الفلسفه الثوريه قد اتجهت بالتحديد إلى مخاطبة

الفلسفة وموته المكتوب

الطبقات المسحورة واتخذت نفسها ثوريا. ليست كل فلسفة يمكن لها أن تكون ثورية، وإنما حسب بول نيزان المادية الجدلية وحدتها التي يمكن أن تكون ثورية، لأن من أشجوها كانوا ملتزمين بقضايا المغضوب عليهم في التاريخ، ونقصد ما يسمى في المعجم السوسيولوجي الكلاسيكي: الرعاع، الدهماء، السود الأعظم، العامة، أو ما يسمى في المعجم الماركسي: البروليتاريا الرثة.

فالصراع ضدّ البرجواية يتخلّد بعدها نظريّاً: (مجال الفلسفة الإيديولوجيا، الدين...) ومجال الممارسة العملية بمحاولة افتراك وسائل الإنتاج من هيمنة البورجوازية والإطاحة بالنظام الاستغلالي. لقد ميّز أنطونيو غرامشي في كتابه «دفاتر السجن» بين من يطلق عليهم المثقف العضوي الثوري والمثقف الحافظ البرجوازي، فكلّ منهما يصدر في تفكيره عن موقف محدد من الشعب: المثقف التقليدي أو المزيف كما يسميه جان بول سارتر، أو كلب الحراسة كما يسميه بول نيزان هو عدوّ الشعب، بينما المثقف العضوي هو من يتبنّى قضايا من سماتهم غرامشي الجماهير الواسعة، فهو النقيض الموضوعي للمثقف البلاطي الرجعي. لقد أكّد أنطونيو غرامشي على أن البشر كلّهم فلاسفة، خلافاً للتنظيرات الكلاسيكية. يقول غرامشي: «يجب هدم الوهم شديد الانتشار... والقاتل بأن الفلسفة شيء صعب لمجرد كونها نشاطاً فكريّاً

خاصةً بفئة معينة من العلماء المتخصصين أو الفلاسفة المخترفين ذوي المذاهب الفلسفية».

يجب البرهنة إذن، وقبل كل شيء، على أن كل البشر «فلاسفة». هناك ما يسميه غرامشي الفلسفة العفوية، فعن أيّة فلسفة عفوية يتحدث؟

يلجع صاحب كتاب «دفاتر السجن» على أنّ اللغة والحسن المشترك والديانة الشعبية، الخرافات والأساطير والفولكلور، تتضمن جميعها فلسفات عفوية.

اللغة مثلاً تتضمن تصوراً للعالم وكذلك الأمثال والحكم.

ما هي الخاصية الأساسية لهذه الفلسفة العفوية؟

إن الذين يتتجرون بهذه الفلسفات ويتدالونها غالباً ما يكونون غير واعين بمضامينها، ومن هنا يتوجب الوعي النقدي، ومن هذا الوعي يظل الإنسان يسلك وفق فلسفة ربما تعمل لغير صالحه تماماً.

يقول غرامشي مبيتاً الدور الرّسالي لفلسفة الممارسة:

«إن فلسفة البراكسيس لا تهدف إلى بقاء «الستدرج» على فلسفتهم البدائية، فلسفة الحسن العام بل تهدف إلى النهوض بهم نحو تصور أرقى للحياة، ولكن قالت بضرورة الاختراك بين أهل الفكر والستدرج فهي لا ترمي بهذا الإثبات إلى الحدّ من نشاط العلم ولا إلى

إبقاء الوحدة على المستوى الأدنى للجماهير، بل إلى إنشاء كتلة فكرية أخلاقية تجعل التقدم الفكري ممكناً من الناحية السياسية لا لبعض الزمرة الضيقة فحسب، بل للجماهير عامة».

تبين من قوله غرامشي ضرورة تخطي النظرة المتعالية التي تُشَرُّطُ وتشريع لإقامة الفيلسوف في برجه العاجي أو في بيته المكيف. وهناك إذن تأكيد على الدور التغييري لفلسفة الممارسة. هناك بعد رسالي يتوجب على الفيلسوف القيام به فيحدد هنا التمييز بين الفلسف المثقف وبين الفيلسوف تقني المعرفة.

الفيلسوف، المثقف وتقني المعرفة:

إذا كان من وجهة نظر انتروبولوجية علمية لا وجود لفرد مثقف وفرد غير مثقف فإنه لا وجود أيضاً لشعب مثقف وشعب غير مثقف، ومع ذلك يمكن أن نستند إلى مفهوم اصطلاحي إجرائي لمعنى المثقف. هذا التحديد إذن يقوم بوظيفة إجرائية لا غير.

فمن هو المثقف؟

هل أن كل حامل للشهادات العلمية مثقف؟ يقول إيدقار موران في كتابه «الخروج من القرن العشرين» محدداً المثقف تحديداً إشكالياً: ويبيّن أن المثقف لا يمكن تعريفه باتسابه إلى الفكر وتشغيل العقل أو بالاستناد إلى الذكاء. لماذا؟

لأن كل الأعمال تتوجب تحفيز الفكر وتشغيل العقل. كل الأعمال مهما كانت بسيطة.

يقول إيدقار موران:

«إذ استطعنا أن نعرف المثقف بطريقة الإنتاج الخاصة به أمكننا القول بأن المثقف هو الذي يجعل من الأفكار موضوع عمل، وبالتحديد الأفكار ذات البعد الإنساني الاجتماعي الأخلاقي (...). عندما يتزل الفلاسفة من أبراجهم العاجية وعندما يتجاوز التقنيون مجالات اختصاصاتهم مدافعين ومتلκين وباثين مجموعة من الأفكار ذات قيمة مدنية، اجتماعية سياسية عندها يصبح هؤلاء من المثقفين».

نتبين من هذا التحديد للمثقف أن موران يؤكد، إضافة إلى التعريف الإشكالي للمثقف، على وظيفته. فالفلسفة يمكن لهم أن لا يكونوا بالمعنى الذي حدّدناه مثقفين، ويكونون كذلك عندما تحلو لهم الإقامة في أبراجهم العاجية أو كليّاتهم أو أكادميّاتهم أو فرق معجم بول نيزان يكون هؤلاء «كلاب حراسة». فيكونون فعلاً أخفّ من الملائكة فلا يُبدون رغبة في المشي بين البشر.

إذا اكتفى الفيلسوف بتصريف رأس ماله الرمزي المتمثل في مخزونه المعرفي لصالحه الخاص دون سواه، دون أنحد الواقع الاجتماعي بعين الاعتبار فإن هذا الفيلسوف يكون مجرد تقني معرفة، فيختلف عن

الفلسفة وعوْنَة المَكْبُوت

المثقف، إذ لا ينخرط في قضايا المجتمع، فيتقوّع ويتمرّكز حول «أناه». يقول موران:

«وبالجملة إن صفة المثقف ليست مرتبطة قسراً بالمهنة وإنما هي راجعة بالأساس إلى توظيف المهنة عن طريق الأفكار ومن أجل الأفكار. يُعرِّف المثقف إذن باشتغاله بالأفكار و بواسطتها ومن أجلها، إذ يتولّ خدمة الأفكار».

لابد لنا من أن نستعمل المطرقة (الشك) وندحض تلك الأسطورة المتعلقة بالفلسفة وال فلاسفة الذين كثيروا ما نعتبرهم يتجاوزون البشر العاديين فكأنهم لا يحبون ولا يكرهون، لا يجرون ولا يأكلون، لا يتآثرون بخلفيات الواقع المعيش فينظّرون لمشاريع سياسية.

كل الخطابات الفلسفية مهما كانت مادية أو مثالية، وجودية أو براغماتية، كلها كانت إجابات على أسئلة طرحتها العصر. ألم تكن الوجودية بشكلها الملحد (هایدقر و سارتر) والمؤمن (كيركفاد و غابريل مارسال) أجوبة عن عدة أسئلة طرحتها الإنسان الأوروبي ما بين الحرين: من المسؤول عن الحرب مثلًا؟

إذا كان سارتر قد أجاب «بأن الوجود يسبق الماهية» فمعنى ذلك أن الإنسان هو مشروع، وهو المسؤول عن هذا المشروع، إذ أنه هو الذي يضفي على الوجود معنى، وبالتالي هو الخالق لمجموعة قيمه.

أليست النيتشاوية، فلسفة إرادة القوة «إفرازا»، لأوروبا القرن التاسع عشر؟
أليست فلسفة المدرسة الوضعية الجديدة التي انتقدت نقداً عنيفاً
الفلسفه الميتافيزيقيين واعتبرتهم شعراء قد ضلّوا السبيل أو موسيقين
معدومي الموهبة الموسيقية، ألم تكن هذه الفلسفه إنتاجاً مطابقاً
للمجتمعات المتقدمة صناعياً فكانت فلسفة وثوقية أحادية الجانب؟
الفيلسوف لا يمكن أن يخرج من عصره، كما لا يمكن له أن
يخرج عن جلده، كما لا يمكن للماضي أن يفكّر للحاضر وعواضه عنه.
يقول غرامشي: «الفلسفه والتاريخ أمران لا ينفصل أحدهما عن
 الآخر إذ أنهما يشكلان كتلة واحدة».

وإذا كانت العلاقة عضوية بين الفلسفه والتاريخ فإنه يجب ألا
نبحث في فلسفات الماضي عن أجوية لما يطرحه الحاضر من أسئلة،
فالعلاقة بين الفلسفه والواقع وبين الفلسفه والتاريخ لا يمكن أن تفهم
بشكل ميكانيكي. فإذا كان ميشال فوكو مثلاً يتظاهر في الشوارع
الباريسية مع الهاامشين كاللومسات مثلاً فإنه يريد أن يغير نمط تدخل
الفيلسوف في مجرى الحياة اليومية وينزل من برجه العاجي إلى ضجيج
الشارع، هذا الحسن الإشكالي والسلوك الفلسفـي الجديد فرضـه الواقع
المعيش، لقد استوعـب فوكـو الدرس السقراطي فأراد أن يعتـر عن ضرورة
حضور الفيلسوف في الشارع وذلك باستعمال المطرقة لتحطـيم الجدران

الفلسفة وعوادة المحبوب

التي أقام بينها الفلاسفة منذ إفلاطون بعد أن أصبحوا يعيشون بمحاباتهم بعد الموت السقراطي.

لقد استوعب الفلسفة درس الحكم الشعبي «مقلوبا» فعوضها عن مواصلة التفلسف على الطريقة السقراطية ونقد الحكم المستبد أصبح الفلسفة من موظفي الدولة أي المشرفين المباشرين على ما يسمى بالأجهزة الإيديولوجية للدولة (الجامعات مثلاً) فالفيلسوف والجلاد قد تبادلا المواقع.

تبين من كل ما تقدم أن الممارسة الفلسفية لها شبكة من التمفصلات مع الأسطورة والدين والسحر والعلم والتقنية والإيديولوجيا وسائر أنماط التعبير الثقافية وأنماط الوعي الاجتماعي.

الفلسفة كما يقول جون فوراستيه: «تعلمنا كيف نحيا أو حتى كيف نموت». فالشرط الأساس للفعل الفلسفـي هو الوعي بالجهل، فالجاهل الجاهل بجهله لا يمكن له أن يؤسس الفلسفة خلافاً للمجاهـل العارف بجهله الذي يفتح حقل الإبداع وينبذ الإتباع. لابد إذن من التفلسف بضربات المطرقة ضدّ زجاجة التقاليـد وهو الشرط الحيـاتـي

(*) أسماء العرب القدماء «الجهل المركب» ونبيل نحن إلى تسمية قريبة منها وتلزمـنا دون سوانـا: وهي تسمـية «مركب الجهل المزدوج».

واللحظة التدشينية للتفلسف وفتح باب الإستفهام من جديد ضد استبداد المغلق مهما كان هذا المغلق حتى وإن كنّا عاجزين عن الممارسة العملية لا بدّ لنا على أقل تقدير من طرح السؤال المطابق.

فإذا كانت الأسئلة تفتح على الممارسة النقدية وإذا كان النقد سلاحاً «فلا بدّ من تبادل الواقع بين سلاح النقد ونقد السلاح» يقول غرامشي.

إن ما يدعو المثقف العربي إلى التفلسف أكثر من غيره هو أنه لما يشرع في التفلسف بعد. ذلك أن الفلسفة لا تزال، في ثقافتنا العربية قوله مكبوناً

**منشور أبو يوسف المنصور
في منع الفلسفة في المغرب
والأندلس؟**

نورد فيما يلي نص المنشور الذي أصدره أبو يوسف المنصور في منع الفلسفة في المغرب والأندلس الذي أشرنا إليه في هذا الكتاب، وقد صدر هذا المنشور بعد نفي ابن رشد واضطهاد الفلاسفة في تلك الربوع، وأورده، بنصّه، الأنصاري المؤرخ.

«قد كان في سالف الدهر قوم خاضوا في بحور الأوهام. واقتصر لهم عوامهم بشفوف عليهم في الأفهام. حيث لا داعي يدعوا إلى الحي القديم. ولا حاكم يفصل بين المشكوك فيه والمعلوم. فخلدوا في العالم صحفاً ما لها من خلاق. مسوقة المعاني والأوراق. بعدها من الشريعة بعد المشرقين. وتباهيا تباه تباه التقلين. يوهمنون أنَّ العقل ميزانها. والحق يرهانها. وهم يتشعبون في القضية الواحدة فرقاً. ويسيرون فيها شواكل وطرقاً. ذلك لأنَّ الله خلقهم للنار. وبعمل أهل النار يعملون ليحملوا أوزارهم كاملة يوم القيمة ومن أوزار الذين يضللونهم بغير علم. ألا ساء

(*) «ابن رشد والفلسفة» لفرح انطون. ص 47 - 48 الطبعة الأولى مارس 1981 دار الطليعة - بيروت.

ما يزرون. ونشأ منهم في هذه السمعة البيضاء شياطين انس يخادعون الله والذين آمنوا وما يخادعون إلا أنفسهم وما يشعرون. يوحى بعضهم الى بعض زخرف القول غروراً ولو شاء ربك ما فعلوه فدرهم وما يفترون. فكانوا عليهما أضيق من أهل الكتاب. وأبعد عن الرجعة الى الله والمأب. لأن الكتاكي يجتهد في ضلال ويجد في كلام وهؤلاء جهدهم التعطيل. وقصاراهم التمويه والتخييل. دبت عقاربهم في الآفاق برهة من الزمان الى أن أطلعوا الله سبحانه منهـم على رجال كان الدهر قدمنا لهم على شدة حروبهم وعفى عنهم سنتين على كثرة ذنوبهم. وما أملـي لهم الا ليزدادوا اثما. وما امـلـوا الا ليأخذـهم الله الذي لا إله الا هو وسع كل شيء عـلـما. وما زلـنا، وصلـ الله كرامـتـكم، نذكرـهم على مقدار ظـنـنا فيـهم وندعـهم على بصـيرـة الى ما يقربـهم الى الله سبحانه ويدـنـيـهم. فـلـما أرادـ الله فـضـيـحة عـمـاـيـتـهم وـكـشـفـ غـواـيـتـهم وـقـفـ لـبعـضـهم عـلـى كـتـبـ مـسـطـوـرـة فيـ الضـلـالـ مـوجـبةـ أـنـدـ كـتـابـ صـاحـبـهاـ بـالـشـمـالـ. ظـاهـرـهاـ موـشـحـ بـكـتـابـ اللهـ. وـبـاطـنـهاـ مـصـرـحـ بـالـاعـراضـ عـنـ اللهـ. لـبـسـ منـهاـ الـايـانـ بـالـظـلـمـ. وجـيءـ منـهاـ بـالـحـربـ الزـبـونـ فـي صـورـةـ السـلـمـ. مـزـلةـ لـلـاقـدـامـ. وـهـمـ يـدـبـ فيـ بـاطـنـ الـإـسـلـامـ.

أسياف أهل الصليب دونها مغتولة. وأيديهم عما يناله هؤلاء مغلولة. فلأنهم يوافقون الأمة في ظاهرهم وزينهم ولسانهم. ويخالفونها بباطنهم وغيتهم وبهتانهم. فلما وقفنا منهم على ما هو قدّى في جهن الدين ونكتة سوداء في صفحة النور المبين. نبذناهم في الله نبذ النواة وأقصيناهم حيث يقصى السفهاء من الغواة. وابغضناهم في الله كما أنا نحب المؤمنين في الله. وقلنا اللهم إن دينك هو الحق اليقين وعبادك هم الموصوفون بالمتقين. وهؤلاء قد صدروا عن آياتك وعميت أبصارهم وبصائرهم عن بيتك. فباعد اسفارهم. وأحق بهم أشياعهم حيث كانوا وأنصارهم. ولم يكن بينهم إلا قليل وبين الإلحاد بالسيف في مجال أستئتم والإيقاظ بحده من غفلتهم وبيشتهم. ولكنهم وقفوا بموقف الخزي والهون ثم طردوا عن رحمة الله لو زدوا لعادوا لما نهوا عنه وأنهم لكاذبون. فاحذروا وفقكم الله هذه الشرذمة على الإيمان. حذركم من السموم الساربة في الأبدان. ومن عشر لدنه على كتاب من كتبهم فجزاؤه النار بها يعذب أربابه. واليها يكون مآل مؤلفه وقارئه (...). فليتعاجل فيه بالتحقيق والتعريف. ولا تركنا الى الذين ظلموا فتمسّكم النار وما لكم من دون الله من أولياء ثم لا

تنصرون. أولئك الذين احبطت أعمالهم أولئك الذين ليس لهم
في الآخرة إلا النار وحيط ما صنعوا فيها وباطل ما كانوا
يعملون. والله تعالى يظهر من دنس الملحدين اصفاعكم
ويكتب في صحائف الابرار تضافركم على الحق واجتمعوا
انه منعم كريم».

الفلسفة وقيمتها حسب
كارل باسبرس

ما الفلسفة؟ وما قيمها؟...*

مسألهان إشتد حولهما الجدل، فقد يتوقع المرء من الفلسفة أن تتمخض عن كشف خارقة، أو قد يعدها في غير مبالغة تفكيرا يدور في الفراغ، أو ربما نظر إليها في إجلال باعتبارها محاولة حافلة بالمعنى يبذلها رجال مصطفون، أو قد يزدرى بها بوصفها تأملات سطحية تراود جماعة من الحالين، وقد يتخد منها موقفا تكون فيه الشغل الشاغل للناس أجمعين، ولهذا ينبغي أن تكون أساسا بسيطة واضحة، أو قد يظنها صعببة بما يتجاوز كل أمل في التبسيط. والحق أن ما يسمى باسم الفلسفة يقدم لنا من الأمثلة ما يؤيد هذه الأحكام المتضاربة جميعا.

أما بالنسبة للأشخاص ذوي العقليات العلمية، فإن أسوأ جانب من جوانب الفلسفة هو أنها لا تسفر عن نتائج صحيحة يعترف بها

(*) كارل ياسبرس (1883-1969).

(**) كتاب: «نصوص مختارة من التراث الوجودي»، ترجمة فؤاد كامل - الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1978.

الجميع، فهي لا تقدم لنا شيئاً نستطيع أن نحيط به، وبالتالي أن نمتلكه، وبينما اكتسبت العلوم في ميادينها الخاصة حقائق يقينية عامة تفرض نفسها ويعرف بها الناس كافة، لم تفعل الفلسفة شيئاً من هذا القبيل على الرغم من المحاولات التي تبذلها منذآلاف السنين. وهذا أمر لا سبيل إلى نكرانه، إذ لا توجد في الفلسفة معرفة محددة مقبولة قبولاً عاماً. وكل حقيقة اعترف بها الجميع لأسباب قاطعة قد تحولت من تلقاء نفسها إلى معرفة علمية، ولم تعد فلسفة، ذلك أن اهتمام الفلسفة مقصور على مجال خاص من مجالات المعرفة.

ولا يتصف الفكر الفلسفى - كما تتصف العلوم - بالتطور التقدمي. فليس هناك أدنى شك في أننا تقدمنا تقدماً أبعد كثيراً من الطبيب الاغريقي «أبو قرات»، ولكننا لا نستطيع أن نقول أننا قد تقدمنا أكثر من «أفلاطون» كل ما في الأمر أننا تقدمنا على مواده، وعلى الكشف العلمية التي استخدمناها، أما في الفلسفة نفسها، فلا شك أننا نصل إلى مستوى.

فمن طبيعة الفلسفة ذاتها - وهي متميزة في ذلك عن العلوم أنها لابد أن تستغني في أي شكل من أشكالها عن الاعتراف بها اعتراضا ينعقد عليه الأجماع. وليس اليقين الذي تطمح إليه يقينا موضوعيا من النوع العلمي، ذلك اليقين الذي يعتبر سواء بالنسبة

الفلسفة وقيمتها حسب كارل ياسبرس

لكل عقل، وإنما هو يقين باطنني يشارك فيه الإنسان بكيانه كله. وبينما يتناول العلم دائماً موضوعات معينة (...)، فإن الفلسفة تعالج الوجود بأسره، ذلك الوجود الذي يعني الإنسان بوصفه إنساناً، كما أنها تهتم بحقيقة ما إن تكشف حتى تؤثر فيها تأثيراً أعمق من أية معرفة علمية.

ومن الحق أن الفلسفة المنسقة ترتبط بالعلوم، وهي تتجاوب دائماً مع أكثر الكشف عن العلمية تقدماً في عصرها. غير أن الفلسفة تنبثق جوهرياً من منبع مغاير، فهي تظهر قبل أي علم، حينما يصل الإنسان إلى الوعي.

ويتكشف وجود مثل هذه «الفلسفة بل علم» بعده طرق عجيبة:

أولاً: في المسألة الفلسفية يكاد يعتقد كل إنسان أنه قادر على إصدار الأحكام، وبينما يعترف الناس جميعاً بأنه في العلوم تكون الدراسة والتدريب والمنهج أموراً لازمة للفهم، يفترض الناس عامة في الفلسفة أنهم أكفاء لتكوين رأي دون دراسة تمهيدية، ذلك أن إنسانيتنا، ومصيرنا، ونحريتنا تبدو لنا أساساً كافياً لابدء الآراء الفلسفية.

ثانياً: ينبغي أن ينبثق الفكر الفلسفي دائماً من الإبداع الحر

ولابد لكل إنسان أن يضطّل به لنفسه.
ويكفي أن نجد شاهدا رائعا على استعداد الإنسان الفطري
للفلسفة في الأسئلة التي يضعها الأطفال. وليس من غير المألوف أن
تسمع من أفواه الأطفال ألفاظا تنفذ إلى أعمق أعمق الفلسفة.
وإليك هذه الأمثلة القليلة:

يهتف طفل في دهشة ثائلا: «القد حاولت كثيرا أن أفكر في
أني شخص آخر ولكثني دائمًا نفسي». فهذا الطفل قد لمس مصدرا
هاما من مصادر اليقين، ألا وهو الوعي بالوجود من خلال الوعي
بالذات. وهو في حيرة إزاء سر «الأن» الخاص به، هذا السر الذي
لا يمكن فهمه من خلال شيء آخر. وهو يقف متسللا أمام هذه
الحقيقة المباشرة.

ويسمع طفل آخر قصة الخلق: في البدء خلق الله السموات
والأرض... فيتساءل على الفور: «وماذا كان هناك قبل البداية؟»
هذا الطفل قد أحس أنه لا نهاية للتساؤل، وأنه لا وجود لمكان
يتوقف العقل عنده، وأنه لا يمكن أن تكون ثمة إجابة نهائية.
وهذه فتاة أخرى تتجول في الغابة مع والدتها وهي تنصت
إلى حكاياته عن الجنيات التي ترقص ليلا في مسارب الغابة..
فتقول: «ولكن لا وجود لهذه الجنيات»، فينتقل والدتها إلى الواقع،

الفلسفة وقيمتها حسب كارل ياسبرس

ويصف لها حركة الشمس، ويناقش مسألة هل الشمس هي التي تدور أم الأرض، ويشرح الأسباب التي دعت إلى افتراض أن الأرض كروية وأنها تدور حول محورها. فتضرب الفتاة الصغيرة الأرض بقدميها قائلة: «ليس هذا صحيحاً. فإن الأرض لا تتحرك وأنا لا أصدق إلا ما أراه»، فيقول لها أبوها: «اذن فأنت لا تؤمن بالله، لأنك لا ترينـه هو أيضاً».

وتشعر الفتاة الصغيرة برهة بالحيرة. ولكنها لا تلبث أن تقول في ثقة عظيمة: «لو لم يكن هناك أي إله، لما كنا هنا على الإطلاق»، لقد استولت على هذه الطفلة دهشة الوجود: إن الأشياء لا توجد بنفسها. وقد أدركت أن ثم اختلافاً بين الأسئلة التي تتصبّب على موضوعات معينة في العالم، وبين الأسئلة التي تتصبّب على وجودنا باعتباره كلاً واحداً.

وهذه فتاة أخرى صغيرة تصعد درجات السلم في طريقها إلى زيارة خالتها. وهي تبدأ في التفكير عن كيف تتغير الأشياء وتتساب، وتمر وكأنها لم تكن أبداً. وتناجي نفسها قائلة: «لابد أن هناك شيئاً ما يظل هو نفسه دائماً، وأنا أصعد الآن هذه الدرجات في طريقي لزيارة خالتى، وهذا شيء لن أنساه مطلقاً». وهنا يبحث التعجب والفزع من التحول الشامل للأشياء عن مهرب يائس.

ويستطيع أي شخص مولع بجمع مثل هذه القصص أن يظفر منها بحشد غني من فلسفة الأطفال. ويقال أحياناً أن هؤلاء الأطفال لابد أنهم قد سمعوا هذا كله من آبائهم أو من آخرين غيرهم، غير أنه من الواضح أن مثل هذا الاعتراض لا ينطبق حقاً على أسلمة الطفل الجدية. فإذا جادلنا بأن هؤلاء لا يواصلون التفاسف، وبالتالي فإن مثل هذه الأقوال لابد أن تكون عرضية... إذا جادلنا على هذا النحو، فمعنى ذلك أن نتغاضى عن تلك الحقيقة وهي أن الأطفال يمكنون في كثير من الأحيان مواهباً يفقدونها حين يشبون عن الطوق، إذ يبدو مع مرور الأعوام أنها ندخل سجناً من التقاليد، والآراء والمعيقات والخضوع للأعمى، وهناك تفقد صراحة الطفولة. أما الطفل فإنه يستجيب تلقائياً لما في الحياة من تلقائية، ويشعر ويرى ويسأله عن أشياء لا تثبت أن تختفي سريعاً عن رؤيته، وينسى ما كشف له في لحظة من اللحظات، وتنتابه الدهشة حين يخبره الكبار فيما بعد بما قال وبما وجده من أسلمة.

ثالثاً: ولا توجد الفلسفة التلقائية لدى الأطفال فحسب. بل لدى المجانين أيضاً، فأحياناً - وهذه الأحيان نادرة - يبدو وكأن حجب الانغلاق الشامل قد انكسرت لتبدى من ورائها حقائق

الفلسفة وقيمتها حسب كارل ياسبرس

عميقة، وتتميز بدأة بعض الاختلافات الذهنية المعينة غالبا بكشف ميتافيزيقية متناثرة وان صيغت عادة في ألفاظ لا دلالة لها، باستثناء حالات مثل حالة «هولدرلين» و«فان ثوف». غير أن أي انسان يشهد هذه الكشف لا يسعه الا الشعور بأن الغيم الذي نعيش فيها حياتنا العادلة قد تزقت بددا. وكثيرا من عقلاء الناس قد كابدوا حين يستيقظون من نومهم لمحات كاشفة غريبة لا تلبث أن تتلاشى في حالة اليقظة الكاملة، تاركة وراءها انطباعا بأن من الحال استحضارها ثانية. وثمة معنى عميق في القول بأن الأطفال والمجانين يصرحون بالحقيقة. غير أنه ينبغي ألا نلتمس الأصالة المبدعة التي تدین لها بالأفكار الفلسفية العظيمة في تلك الأقوال، بل عند تلك العقول العظيمة، التي لا يحتوي التاريخ كله الا على عدد قليل منها، أعني تلك العقول التي تحتفظ بصفاتها واستقلالها.

رابعا: وما كان الإنسان لا يستطيع أن يتحاشى الفلسفة، لذلك فإنها حاضرة دائما: في الأمثال التي تتناقلها التقاليد، وفي العبارات الفلسفية الشعبية، وفي المعتقدات السائدة، كما تتجسد في مصطلحات المتصوفة وفي الأساطير. فلا مهرب إذن من الفلسفة، وإنما نتساءل فحسب، هل هذه فلسفة واعية أم لا، ردية أم جيدة، غامضة أم واضحة؟ وكل إنسان يرفض الفلسفة، يمارس

هو نفسه الفلسفة دون وعي منه.
ما هذه الفلسفة إذن التي تتحقق نفسها على هذا النحو من
الشمول وفي مثل هذه الأشكال الغريبة؟

ان كلمة «فلاسفة» Philosophos اليونانية تتضمن تمييزا عن الكلمة Sophos ومعناها حكيم، فكلمة «فلاسفة» تعني محبا للحكمة (المعرفة) متميزة عن يعتبر نفسه حكيمًا مالكا للمعرفة. وما زال هذا المعنى لتلك الكلمة باقيا: ذلك أن جوهر الفلسفة ليس هو امتلاك الحقيقة، بل البحث عن الحقيقة، بغض النظر عن الفلسفه الذين قد ينقضون هذا القول بنزعتهم الدجماطيقية (القطعية) أي بجمعه المبادئ التحكمية التي تزعم أنها نهائية كاملة. الفلسفة معناها أن يكون الإنسان بسبيله إلى الحقيقة، وأسئلة الفلسفة أشد جوهريه من أجوبتها، وكل إجابة تصير سؤالا جديدا. ييد أن هذه الحالة من السير نحو الحقيقة - أي مصير الإنسان والزمان - تحتوي في داخلها على إمكانية الرضا العميق، بل أنها تحتوي حقا في بعض لحظات النشوة على إمكانية الكمال. ييد أن هذا الكمال لا يستقر إطلاقا في معرفة قابلة للصياغة، وفي المعتقدات وفي قوانين الإيمان، وإنما في الاستيعاب التاريخي ل Maherية الإنسان التي يتكتشف فيها الوجود نفسه. وفهم هذه الحقيقة في

موقف الانسان الراهن هو هدف المجهد الفلسفى .
وليس كون الانسان باحثا يمضي في سبيله الى الحقيقة، او
في محاولة العثور على السلام او في تحقيق اللحظة الحاضرة ...
ليست هذه كلها تعريفات للفلسفة . وليس ثمة شيء فوق الفلسفة
او الى جانبها، كما لا يمكن أن تستمد من شيء سواها . ولا فلسفة
تعرف نفسها بما تتحققه . ولا نستطيع أن نحدد طبيعة الفلسفة الا
بأن نمارسها فعلاً، وحينئذ تصبح الفلسفة تحقيقاً للفكرة الحية،
وتاماً لها الفكرة، فهي الفعل والقول المتعلق بالفعل في آن واحد .
و حين تُكَابِدُ الفلسفة بأنفسها على هذا النحو نستطيع أن نفهم
الفكر الفلسفى الذي تمت صياغته من قبل .

بيد أننا نستطيع أن نحدد طبيعة الفلسفة بطرق أخرى .
ولا نستطيع أية صيغة أن تستنفذ معناها، كما لا يمكن
كذلك أن تكون لها أية صيغة مانعة جامدة . ولقد كانت الفلسفة
تعرف في الأزمنة القديمة «بموضوعها» على أنها معرفة الأشياء
الالهية والانسانية، ومعرفة الوجود بما هو وجود، أو كانت تعرف
«بهدفها» على أنها محاولة للتشبه بما هو إلهي، وأخيراً «بأوسع
معنى» على معرفة المعارف جميعاً، أو على أنها «العلم» الذي لا
يقتصر على ميدان معين .

وقد نستطيع أن نتحدث اليوم عن الفلسفة بالعبارات التالية،
بأنّ هدفها هو:

أن تجد الحقيقة في المنبع الأول.

أن تدرك الحقيقة في موقف المفكر نحو نفسي، أي أفعالي
الباطنة.

أن تفتح الإنسان على «الشامل» بكل مداه.

أن تحاول إيصال كل جانب من جوانب الحق من إنسان في
مناسة عاشقة.

أن تدعم يقظة العقل في صبر وإصرار في حضرة الفشل،
وكل ما يedo غريبا عليه.

فالفلسفة هي مبدأ التركيز الذي بواسطته يصير الإنسان نفسه
بمشاركته في الواقع.

وعلى الرغم من أن الفلسفة تستطيع في صورة الأفكار
البساطة المشيرة أن تحرك كل إنسان حتى الأطفال، فإن صياغتها
الواقعية لا تكون كاملة أبداً، بل لابد أن ننصلح بها من جديد،
ولابد في كل الأزمان أن نتناولها باعتبارها كلاً حياً. وهي تتحقق
في مؤلفات عظماء الفلسفه، ويتردد صداها في الفلسفه الذين هم
أقل شأناً من هؤلاء.. والفلسفة مهمة سوف يواجهها الإنسان

الفلسفة وقيمتها حسب كارل ياسبرس

بصورة أو بأخرى ما بقى انساناً.

واليوم، تهاجم الفلسفة - وإن لم يكن ذلك لأول مرة - هجوماً متطرفاً، وتنبذ كلية بوصفها شيئاً تافهاً أو ضاراً. فما فائدتها؟ إنها لا تنفعنا حين تلم بها المصائب!

وقد أدان التفكير الكنسي الرسمي الفلسفه المستقلة على أساس أنها غرابة دنيوية تصرف الإنسان بعيداً عن الله، وتحطم روحه بمشاغل زائلة. وهاجمتها النزعة الشمولية السياسية على أساس أن الفلسفه لم يفعلوا أكثر من تفسير العالم بطريق شئ، بينما المهم هو تغييره. وكلتا هاتين المدرستين من مدارس الفكر تنظر إلى الفلسفه باعتبارها شيئاً خطراً لأنها تقوض النظام، وتشجع روح الاستقلال، مما يؤدي إلى التمرد، كما أنها تخدع الإنسان وتصرفه عن واجباته العملية. فهو لاء الدين يؤمنون بعالم آخر ينيره إله كشف عن نفسه، وأولئك الذين يؤمنون بقوة مطلقة لا ألوهية فيها للمكان الحاضر واللحظة الحاضرة... أولئك وهؤلاء يودون على السواء القضاء على الفلسفه.

وفي كل يوم يهلك الدوق الفطري لمعيار المنفعة البسيط، وهو معيار تفشل الفلسفه اذا قيست به. وقد سخرت فتاة من الاماء بـ«طاليس» الذي يعد أول الفلسفه اليونانيين حين شاهدته يقع في

بئر أثناء ملاحظته للسماء.. فلماذا يبحث في السموات البعيدة على حين يبدو عاجزا كل العجز حيال موجودات هذا العالم؟
فهل لابد للفلسفة من أن تبرر نفسها؟ هذا محال. لأنها لا تستطيع أن تبرر نفسها على أساس شيء آخر تكون نافعة بالنسبة إليه. أنها لا تستطيع إلا أن تهيب بالقوى الكامنة في كل إنسان والتي تدفعه نحو التفكير الفلسفى. فهي بحث نزيه لا صلة له بسائل النفع أو الضر، وهي مجاهدة يبذلها الإنسان بوصفه إنسانا، وستظل تشبع هذا الطموح مادام الناس أحياء. وحتى تلك الجماعات التي تعادي الفلسفة لا يسعها إلا أن تلوذ بأفكارها الخاصة، وأن تقدم مذاهب برجماتية لكي تكون بديلا عن الفلسفة، وأن تكون نافعة لغاية منشودة مثل الماركسية والفاشية. وجود هذه المذاهب يدل في حد ذاته على أن الفلسفة لازمة للإنسان، فالفلسفة معنا دائما.

والفلسفة لا تستطيع أن تقاتل، ولا تستطيع أن تثبت صدقها، كل ما تستطيعه هو أن تعبر عن نفسها، وهي لا تبدي أية مقاومة هناك حيث تلقى الرفض، كما أنها لا تنتصر حين تكسب أذنا

(*) نفعية

الفلسفة وقيمها حسب كارل ياسبرس

صاغية، انها تعبير حي عن صفة الكلية الأساسية في الانسان وعن الرابطة التي تربط الناس أجمعين.

لقد وجدت المذاهب الفلسفية العظيمة منذ ألفين وخمسماة من الأعوام في الغرب، وفي الصين، وفي الهند... ولهذا فان تقليدا عظيما يدعونا، وعلى الرغم من كافة الادعاءات المتناقضة التي يستبعد أحدها الآخر والتي يزعم كل منها أنه وحده الذي يملك الحقيقة، على الرغم من هذا كله، فهناك في الفلسفات جميعا فلسفه واحدة لا يملكونها أي انسان، وإنما اتجهت إليها دائما وفي سائر الأزمنة الجهد الجادة جميعا، انها الفلسفة الأبدية الوحيدة *Philosophia perennis*، وينبغي علينا أن نبحث عن هذا الأساس التاريخي لتفكيرنا اذا أردنا أن نفكر تفكيرا واضحا ذا معنى.

المراجع والمصادر

I - ما الفلسفة

- ١ - باللغة العربية
- التعريفات مع فهرست - محمد الشريف الحريري - مكتبة لبنان مطبعة 1978.
- المنقل من الضلال - أبو حامد الغزالى - دار الأندلس بيروت - الطبعة الثانية 1973.
- تكوين العقل العربي محمد عابد الجابري - دار الطليعة بيروت.
- نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب - (الجزء الأول) - أحمد محمد المقرى التلمساني الرفض - دار صادر بيروت - طبعة 1968.
- فلسفة الرفض - كاستون باشلار - ترجمة خليل أحمد خليل - دار الحداة بيروت - الطبعة الأولى - 1995.
- مدخل إلى المادية المهدية - موريس كورنفورد - دار الفارابي بيروت. الطبعة الثالثة 1985.
- الفلسفة المفتوحة والمجتمع المفتوح - ترجمة فاروق عبد القادر - دار الأدب والثقافة - الطبعة الأولى 1979.
- فلسفة العلم والعقلانية المعاصرة - د. سالم يافوت - دار

- الطبعة بيروت طبعة 1982.
- فلاسفة إنسانيون - كارل بيسبرس - دار عزادات - بيروت
 - باريس - الطبعة الثانية 1980.
 - مدخل إلى الفلسفة - كارل بيسبرس، ترجمة جورج صدقني
 - دون توثيق.
 - مدخل إلى الفلسفة - جون لويس - دار الحقيقة بيروت - الطبعة الثالثة 1978.
 - ابن رشد فيلسوف قرطبة - ماجد فخرى - المطبعة الكاثوليكية - بيروت 1960.
 - فلاسفة فرنسيس بيكن - د. حبيب الشaronي - دار الثقافة، الدار البيضاء - الطبعة الأولى - 1981.
 - بواكير الفلسفة قبل طاليس - د. حسام الدين الألوسي - جامعة الكويت 1973.
 - فلاسفة عصر النهضة - أرنست بلون ترجمة الياس مرقص - دار الحقيقة بيروت - الطبعة الأولى 1980.
 - الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم - د. حسام الدين الألوسي - المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت - الطبعة الأولى 1980.
 - فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة - أبو القاسم البلاخي - القاضي عبد الجبار - الحكم الخشفي - تحقيق فؤاد سيد - الدار التونسية للنشر - طبعة 1974.
 - الأمير - يقولو مكيافيلي - دار الآفاق الجديدة بيروت الطبعة 12 - سنة 1982.
 - عصر التنوير: فلاسفة القرن الثامن عشر - إيسا بايرلين - ترجمة د. فؤاد شعبان - منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي

- دمشق - دون توثيق.
- غرامشي، حياته وأعماله - جون كاميٹ - ترجمة عفيف الرزاز
 - دار الطليعة بيروت - الطبعة الأولى 1983.
- فلسفة ديكارت ومنهجه نظرة تحليلية ونقدية - د. مهدي
 فضل الله.
- ما قبل الفلسفة - د. فرانكفورت ترجمة جبرا ابراهيم جبرا -
 دار مكتبة الحياة - بغداد - 1960.
- تاريخ الفلسفة: الفلسفة اليونانية - ايبيل بريه ترجمة جورج
 طرابيشي - دار الطليعة بيروت - الطبعة الأولى 1982.
- العلم والدين في الفلسفة المعاصرة - ايبيل بوترو - ترجمة
 أحمد فؤاد الآهوانى - الهيئة المصرية العامة للكتاب - الطبعة
 1973.
- آخر أيام سocrates - أفلاطون - ترجمة أحمد الشيبان - دار
 الكتاب العربي دون توثيق.
- فلسفة ابن رشد - أبوالوليد البن رشد - دار الآفاق الجديدة
 بيروت - الطبعة الثانية 1979.
- ابن رشد وفلسفته - فرح أنطون - دار الطليعة بيروت -
 ط 1 - 1981.
- الأيديولوجيا - ميشال فاديء - ترجمة د. أمينة رشيد والسيد
 البجراوي - دار التدوير - ط 1 - 1986.
- الأيديولوجيات في العالم الحاضر - مجموعة من الباحثين
 ترجمة صلاح الدين مرمنا - وزارة الثقافة والارشاد القومي
 دمشق - ط 1983.
- تطور الفكر الفلسفي - ثيودور زويزمان - ترجمة سمير كرم
 - دار الطليعة بيروت - الطبعة الثانية 1979.

- جمهورية أثلاطون - أثلاطون - دراسة وترجمة د. فؤاد زكريا - الهيئة المصرية العامة للكتاب - ط 1974.
- الفكر اليوناني: أثلاطون - د. حسين حرب - دار الفارابي
بيروت ط 1 - 1980.

ب - بالفرنسية:

- Ainsi parlait Zrathoustra-Neitsche-Bilingue
- Flammarion 1969.
- Le gai savoir - Neitzsche - éd: 10/18; 1981.
- Au delà le bien et le mal - Neitzsche - éd. Marabout universel 1975.
- Crépuscule des iodes - Nietzsche - Profil - éd. Hatier - 1983.
- Hegel, Préface de la phénoménologie de l'esprit - Commentaires et notes par Jean Hyppolite - éd. Philo - Bilingue - 1978.
- Lénine et la Philosophie - Louis Althusser - éd : FM - petite Collection - Maspero - 1975.
- Gramsci dans le texte - Gramsci - éd. Sociale - 1977.
- Critique de la raison pure - Kant - Flammarion - 1976.
- La Philosophie politique de Saint Thomas - Jean Louis Lager - éd. Nouvelle - 1948.
- Mort et pouvoir - Louis Vincent Thomas - éd : Payot - 1978.

- Vocabulaire Technique et critique de la philosophie - André Lalande - éd. P.U.F. 1968.
- La volonté de savoir - Michel Foucault - éd. Gallimard - 1970.
- Les Chiens de garde - Paul Nizan éd. FM/ P.C. Maspero - 1974.
- Politiques de la philosophie - Châtelet - Derrida - Foucault - Lyotard.
- Serres - éd. Figures, Grasset 1976.
- La philosophie - André Akaun. éd. CEPL - 1977.
- Magazine littéraire N°101 Juin 1975 - Bernard Henri Levy.
- La distribution - Minuit - Hermes IV - P 12
- M. Serres.
- Vingt ans de philosophie en France - M. Serres - 1977.

to: www.al-mostafa.com

الفهرس

5	بيان تقديم
19	ما الفلسفة؟
51	الفلسفة في الإبستيمية القروسطية
57	الفلسفة في الإبستيمية الحديثة
91	الفلسفة وعودة المكيوت
123	منشور أبو يوسف المنصور في منع الفلسفة في المغرب والأندلس
129	الفلسفة وقيمتها حسب كارل باسبرس

صدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب عن دار بيرم للنشر تونس 1987
والطبعة الثانية: 1988
والطبعة الثالثة: 1989
وتم السيطرة عليه مرة أولى: 1990
والسيطرة عليه مرة ثانية: 1991

هذا الظاهر أثنا الباطن ما يهطلن ولا يعرفه غير المصووصا
 تماما كما صدر هذا الكتاب 1989 بالمملكة المغربية عن دار «الحوار
الأكاديمي والجامعي» دون إذن المؤلف...
لهذه المصائب وغيرها يمنع منعا باتا إعادة طبع هذا الكتاب أو استنساخه
للاستعمال الجماعي دون إذن كاتبها من المؤلف والناشر وحقوق الطبع
محظوظة

صدر مؤخراً من مدار نقوش عربية -

للاستاذ رياض الصيداوي

* دوارات ناصرية *

يصدر تباعاً عن دار لفوش عربية لـ :

سلیمان دو لة:

* ما الثقافة، "الجلساوية الثقافية العاشر والأثنى ولعنة المحب"

* "عِرَاقُ الْمَهْلَى، عَرَبُ الْمَدِّنَة"

* "الجرادات والمصارف" المطبعة للله

أحمد الشرفي

* "بين التمرّب والتمرّب"

* "مِبَاعِ التَّصْدِيق"

عنوان المؤلف: سليم دولة
ص . ب 237 حشاد. تونس 1049
الجمهورية التونسية

تم إنجاز هذا الكتاب
بصار نقوش عربية



2 نهج الزمخشري - حي المهرجان المنزه I، تونس
الهاتف: 795.744 (216.1) الفاكس: 797.308 (216.1)

سحب مطبعة الشابي
طريق رواد - أريانة - الهاتف: 763.915 (216.1)

سحب من هذا الكتاب 10.000 نسخة

«كتاب سليم دولة هذه، غني
بمادته وجاد بمنهجيته ينطلق فيه المؤلف
من سؤال يذكّرنا بهيدر (...) المسؤول
بصيغته الجديدة أكثر تعينا واجرائية،
 فهو يخالصنا من وهم البحث عن تعريف
ماهوري للفلسفة، تعريف شامل للفكر
الفلسفي وتجعلنا نتفقّع بأن كل تعريف
للفلسفة لا يكون إلا نسبيا (...) تختفي
ضرورة معالجة إبستيمية *Epistème* (...)
و بذلك يستقلّ سليم دولة من سؤال هيدر
إلى صنف فوكو... وعلى كل حال،
ومهما كانت قيمة الملاحظات التي
أبدينها، فإننا لا نشك لحظة في أن هذا
الكتاب قيم وجدير بالقراءة. ومن إجاباته
أنه حاول أن يتجاوز الطرح الوصفي
التقريري الذي يطغى على المؤلفات
العربية التي تتناول تعريف الفلسفة إلى
طرح إشكالي يقدم لنا الفكر الفلسفي
في أحسن خصوصياته، خصوصية
المساءلة والإثارة الفكرية (...) ولم
يكتف بعرض المواقف بل سعى إلى
إقامة تخريجات بشأنها. هنا فضلاً عن
أن الكتاب يقدم عبر صفحاته قاموساً
لكثير من المصطلحات الفلسفية
الأساسية».

من التقديم

دار نقوش عربية "نشر وإطاع" 2، نهج الزمخشري، حي المهرجان، المزه I، تونس - الجمهورية التونسية
هاتف: 216.1 795.744 - فاكس: 216.1 797.308

الثمن: 3.600 د.ت. أو ما يعادلها

ISBN: 9973-764-00-5

To: www.al-mostafa.com