طريق الحكمة

رسالة الفلسفة في تدبير الوجود الإنسانيّ

طريق الحكمة

رسالة الفلسفة في تدبير الوجود الإنسانيّ

مشير باسيل عون

بيت الفلسفة
Philosophy house

طريق الحكمة

تأليف: مشير باسيل عون
مراجعة: باسل الزّين
تصميم الغلاف: بيت الفلسفة
الإخراج الداخلي: بيت الفلسفة

نشر في الفجيرة – الإمارات العربية المتحدة
الطبعة الأولى 2024

تم تصنيف وتحديد الفئة العمرية التي تلائم محتوى الكتب وفقاً لنظام التصنيف العمري الصادر عن وزارة الثقافة والشباب.

يمنع استخدام أي من المواد التي يتضمنها الكتاب أو استنساخها أو نقلها، كلّيّاً أو جزئيّاً، في أي شكل وبأي وسيلة، سواء بطريقة إلكترونية أو آلية، بما في ذلك الاستنساخ الفوتوغرافي، أو التسجيل أو استخدام أي نظام من نظم تخزين المعلومات واسترجاعها، إلّا بإذن خطّي من بيت الفلسفة.

الأفكار والآراء المنشورة في هذا الكتاب تعبر عن آراء الكاتب ولا تعبر عن رأي بيت الفلسفة بالضرورة.

بيت الفلسفة
Philosophy house

©بيت الفلسفة ذ.م.م.
جميع الحقوق محفوظة

Philosophyhouse.ae
Philosophyhouse.ae
Info@philosophyhouse.ae

رقم إذن الطباعة
MC-02- 01- 0908594

الترقيم الدولي ISBN
9789948765790
التصنيف الموضوعي
– الفلسفة وعلم النفس
– الفئة العمرية: E

هل الفلسفة ضرورةٌ عقليّةٌ حياتيّةٌ؟
العقلانيّة الواقعيّة في بُعدَيها النظريّ والعمليّ

العلاقة الوثيقة بين الأنظومة الفلسفيّة وتعريف الفلسفة

إذا أردتَ أن تتعرّف على فكر الفيلسوف، اسأله أن يُعرِّف الفلسفةَ عملًا ونشاطًا، حقلًا ومَبحثًا، نهجًا وأسلوبًا، دعوةً ورسالةً، معنًى وغايةً. ذلك بأنّ تعريف الفلسفة فعلٌ فلسفيٌّ جليلٌ يُبيّن خصوصيّة التناول الذي يَنظر في الوجود الإنسانيّ نظرةً شاملةً تروم إدراك المعنى المنحجب الذي ينطوي عليه انسلاكُنا المغامرُ في الحياة. لكلّ فيلسوفٍ تعريفُه الخاصُّ المنبثقُ من رؤيته الفلسفيّة الأرحب. من البديهيّ، والحال هذه، أن يَعكف معظمُ الفلاسفة على استجلاء طبيعة الفلسفة، لاسيّما بعد أن يعاينوا الالتباس الذي يصيب النشاط الفلسفيّ على وجه العموم. غالبًا ما يأتي التعريف في مرحلة النضج وتطوّر بناء العمارة الفلسفيّة، بحيث يأتي على سبيل المثال في انتصاف السيرة الفلسفيّة الذاتيّة.

بين العمارة الفلسفيّة التي يَبنيها الفيلسوف، والتعريف المنهجيّ الذي يسوقه في استجلاء طبيعة النشاط الفلسفيّ، علاقةٌ عضويّةٌ وثيقةٌ تتجلّى في الحرص على تسويغ نشأة الأفكار التي تحتضنها هذه العمارة. ذلك بأنّ الفيلسوف يشعر بضرورة الإفصاح عن التصوّر الأشمل الذي جعله يناصر هذه الفكرة أو تلك، ويؤيّد هذا التوجّه أو ذاك، ويساند هذا المذهب أو ذلك. بسهولةٍ يمكن القارئ الحصيف إمّا أن يستخرج خصائص العمارة من الوصف الدقيق الذي يقترحه الفليسوف في تعريف الفلسفة، وإمّا أن يستدلّ على عناصر تعريف الفلسفة من البناء النظريّ الذي شيّده الفيلسوف في سعيه إلى الإفصاح عن اقتناعاته الفلسفيّة.

العلاقة الإشكاليّة بين الواقع والفكر

أمّا الخلفيّة الفلسفيّة التي ينتظم بها التعريفُ الذي أقترحه في هذا الكتاب، فترسم أنّ بين الواقع والفكر علاقةً استقطابيّةً فطريّةً تجعل الفكر قادرًا على تدبّر الواقع، والواقع قابلًا الاعتلانَ والتألّق بفضل أنوار الفكر. تُذكّرنا هذه العلاقة بما ساقه فيلسوف الإغريق الفجريّ بارمِنيذيس (القرن الخامس ق.م.) من ربطٍ جميلٍ بين الكينونة والفكر، إذ أعلن في شذراته أنّ الفكر وما جُعِل الفكرُ له كلَيهما أمرٌ واحدٌ. ذلك بأنّ المرء لا يستطيع أن يفكّر من دون الكينونة والكائنات، والوجود والموجودات، والعالم وأشيائه، والإنسان واختباراته. أعلَم أنّ معظم الفلاسفة شكّكوا في قدرة الفكر على الإمساك بالواقع، لا بل ذهب بعضُهم إلى إثبات القطيعة بين المجال الذهنيّ الدماغيّ الخلَويّ الفكريّ النظريّ الكلاميّ اللفظيّ، والحقل العَيانيّ الواقعيّ الشيئيّ الغرَضيّ الموضوعيّ الفعليّ الحسّيّ الملموس. لا بدّ من استثناء المذهب العقلانيّ والمذهب الواقعيّ، وخصوصًا فيلسوف العقلانيّة المثاليّة هيغل (١٧٧٠–١٨٣١) الذي بلغت به الجرأة حدودَ القول بالتماهي المطلق بين الفكريّات أو العقلانيّات، والواقعيّات أو الوجوديّات. غير أنّ الإنصاف يقتضي الاعتراف بأنّ الفكر لا يستطيع أن ينشأ ويَنشط وينمو إلّا إذا اعتنى بما هو آخذٌ في الظهور والوجود والانتشار، فأفصح عمّا يعاينه في الواقع هذا من إشارات الاعتلان المتنوّعةِ الدلالة. الفكر من دون الواقع استحالةٌ كيانيّةٌ منطقيّةٌ قصوى، والواقع من دون الفكر هباءٌ خوائيٌّ أو فراغٌ اندثاريٌّ لا معنى له، إذ يستحيل الإقبالُ عليه، والأخذ به، والاستنادُ إليه.

أقول هذا كلَّه لأبيّن للقارئ أنّ ما أقترحه في هذا الكتاب من تعريفِ الفلسفة إنّما ينزل منزلة الوسط بين عقلانيّة هيغل المسرِفة في مثاليّتها، ونسبانيّة نيتشه (١٨٤٤–١٩٠٠) المفرطة في ريبيّتها. الحقيقة أنّ نيتشه يستصعب الاعترافَ بقدرة الفكر على الإمساك بالوقائع، أو بالأحرى يحيل جميعَ الوقائع على ما يبتكره العقل من تأويلاتٍ تدّعي إدراك حقائق الوجود الإنسانيّ. لا ريب في أنّ منزلة التوسّط هذه تجعلني أعترف بأنّ بين الفكر والواقع صلةً طبيعيّةً فطريّةً تجعلنا نفهم ما يجري في الوجود فهمًا ينطوي على بعضٍ من الصواب، من غير أن ندّعي قدرتنا على استنفاد حقيقة الوجود استنفادًا مطلقًا. ذلك بأنّ

الوجود انبعاثٌ حيويٌّ يفيض بالمعاني المتدفّقة من معترك الاعتمال الجدليّ الناشط في تضاعيف التاريخ. ما من أحدٍ يستطيع أن يقبض على الوجود بأكمله في قالبٍ نظريٍّ، أو جهازٍ مفهوميٍّ، أو مِضبطٍ مقولاتيٍّ مجرّد.

الفلسفة الانتقائيّة المستنيرة

ومع ذلك، نواظب جميعنا على التفكّر في واقعنا الإنسانيّ، ونُرسل فيه الكلامَ تلو الكلام، وأملُنا أن نستجلي بعضًا من تجلّياته وإشاراته ومعانيه ومدلولاته. إذا ضمّ المرءُ جميعَ الحدوس والاجتهادات الفذّة التي صاغتها أبدعُ العقول الفلسفيّة على تعاقب الأزمنة، أَدرك أنّ في كلّ اجتهادٍ قسطًا من الحقيقة، وقبسًا من المعنى، ولمعانًا من الهداية الوجوديّة الراقية. لذلك نشأت مدرسةٌ فلسفيّةٌ انتقائيّةٌ تنادي بضرورة التأمّل في أرقى ما أفرجت عنه عقولُ الفلاسفة، من غير حُكمٍ قاطعٍ أو تصنيفٍ مُجحف. أعتقد أنّ الانتقائيّة الفكريّة الصالحة تستلزم الاستنارةَ بضمّةٍ من المعايير الهادية التي تستطلع في كلّ أنظومة فلسفيّة مرتقياتِ التألّق في الإصابة، ومنزلقاتِ التعثّر في الانحراف. على هذا النحو، يَنظم الفيلسوف ما ينتقيه في سياق تصوّرٍ فلسفيٍّ متماسك. من هذه المعايير الوثوقُ برجاحة العقل الكونيّ الذي يستهدي أشدَّ القوانين التحليليّة صرامةً وتطلّبًا، وقد أوجزها تاريخُ الفكر الإنسانيّ واستودعها المصنّفاتِ المنطقيّةَ التي تُرشد إلى التفكير السليم، ولكن من غير أن نَسقط في محنة التماهي بين الفلسفة والمنطق. هذا في مقتضيات الموضوعيّة العلميّة.

بيد أنّ الوثوق برجاحة العقل الكونيّ يستوجب على وجه الضرورة أيضًا الاعتصامَ بضمّةٍ من المبادئ والمثُل والقيَم الإنسانيّة الرفيعة، وقد انطوت عليها شرعة حقوق الإنسان الكونيّة. أعرف أنّ الكثير من المجتمعات الإنسانيّة المعاصرة المظلومة، لاسيّما في ما بات يُدعى العالم الثالث، لم تَعد تُطيق الحديث عن هذه الشرعة، لا بل أخذت تُكفّرها وتُسفّهها وتحقّر كلَّ مَن يَعظ الناسَ بها وعظًا نظريًّا منسلخًا عن انحرافات العمل السياسيّ الناشط في دوائر التخطيط العالميّ المظلمة. على الرغم من صوابيّة الموقف الاستنكاريّ هذا، ما برحت الفلسفة تصدح بصوتها الاستنهاضيّ الحرّ لكي تذكّر الجميع

بأنّ الحياة كلّها لا قيمة لها إذا ما كفَّ الناسُ عن صون حقوق الإنسان الأساسيّة، وإذا ما أمعنوا في انتهاك حقوق الطبيعة الأمّ واستنزاف طاقاتها الخيّرة السخيّة. ومن ثمّ، تقتضي الحكمة الفلسفيّة منّا أن ندين أهل الانحراف السياسيّ ونحكم عليهم بالارتداد الكيانيّ العاجل، وأن نقوّي عزائم المحبَطين من أهل التظلّم الذين فقدوا الأمل في استهلال زمن الإنسانيّة الراشدة الحكيمة الراقية.

ومن ثمّ، يمكن القول إنّ الانتقائيّة الفطنة هذه أضحت السبيل الفلسفيّ الذي يضمن بقاء الإنسانيّة على دعوتها الحضاريّة الراقية، على الرغم من المآسي والويلات والمجازر والمذابح. السبب في ذلك واضحٌ، إذ إنّ العقل البشريّ لا يستطيع منفردًا أن يدرك الجوهر الإنسانيّ الراقي المنغلّ في وعي الإنسان انغلالَ التطلّب التجاوزيّ المطلق، بل يحتاج إلى تعاون جميع الإرادات الفرديّة المستنيرة حتّى تستجلي وجوهًا متقابلةً متكاملةً من حقيقة الكون والعالم والحياة والوجود والتاريخ. ليس هذا الجوهر بكتلةٍ صمّاء منحوتةٍ في لوحٍ غيبيٍّ ماورائيٍّ مِتافيزيائيٍّ، بل اقتضاءٌ ارتقائيٌّ يستنهض الوعي استنهاضًا فطريًّا حتّى يتجاوز ذاتَه على الدوام من أجل بناءِ أفضلِ صورةٍ من صوَر الإنسان الكامل الممكنة.

مبادئ العقل المعرفيّ وقيَم العقل الأخلاقيّ

تستوقفني في هذا السياق معضلةٌ عسيرةٌ تتعلّق بالتمييز الإشكاليّ بين مبادئ العقل أو قواعد التفكير السليم، ومبادئ المسلك الإنسانيّ أو قيَم الحياة. لا بدّ من السؤال عن صلات القربى العضويّة بين هذه وتلك، إذ إنّ العقل لا يحتوي على مضامينَ فكريّةٍ ثابتة، أو معانٍ إنسانيّةٍ راسخة، أو تصوّراتٍ ذهنيّةٍ نهائيّة، بل على مرجعيّةٍ تمييزيّةٍ إجرائيّةٍ تستطيع أن تحكم على سلامة المسعى الفكريّ. لا ريب في أنّ الفلاسفة العقلانيّين افترضوا في العقل مبادئَ تفكيريّةً ثابتةً، ومنها مبدأ الهويّة (ما هو هو، وما ليس هو ليس هو)، ومبدأ عدم التناقض (الأمر عينُه لا يمكن أن يكون وأن لا يكون في الوقت نفسه وفي القرائن نفسها)، ومبدأ نفي الثالث أو الوسط المرفوع (كلُّ أمرٍ إمّا أن يكون على هذا النحو، أو على نحوٍ آخر، ولا يمكنه ألّا يكون على هذا النحو ولا على ذاك)، ومبدأ السببيّة (لا

يحدث أمرٌ من دون علّةٍ معيّنة). بيد أنّ تطوّر العلوم الفيزيائيّة المعاصرة كشف لنا عن تذبذبٍ خطيرٍ ناشبٍ في صميم المادّة ونواتها المتناثرة، فإذا بالفكر الفلسفيّ يراجع ثوابته ومبادئه وأوائله، بحيث أضحى الفلاسفة يرتابون في قدرة المبادئ العقليّة هذه على إدراك الواقع الرجراج المهتزّ المتذبذب المائع السائل. ومن ثمّ، آثر غيرُ فيلسوفٍ معاصرٍ أن يستخدم العقل استخدامًا وسائليًّا تمييزيًّا تحكيميًّا، من غير أن يَنسب إليه كتلةً من الأفكار الفطريّة السابقة.

أمّا مبادئ المسلك الإنسانيّ أو قيَم الحياة، كالكرامة والحرّيّة والمساواة والعدل والأخوّة والتضامن وسواها، فتستوي على مقامٍ آخر، إذ إنّها، على الرغم من مَبدئيّتها النظريّة المجرّدة، تنطوي على قدرةٍ إرشاديّةٍ تهذيبيّةٍ تستمدّ مادّتها من ماهيّاتها المعنويّة، ومضامينها الدلاليّة، ومقاصدها الاعتباريّة. إذا تناولنا مبدأ الكرامة، أدركنا أنّه ينطوي على معانٍ إنسانيّةٍ رفيعةٍ تتعلّق بقيمة الفرد الإنسانيّ الذاتيّة، وبمقامه الخاصّ الاستثنائيّ، وبمكانته السامية في الوجود. ومن ثمّ، يجب صون المعاني الإنسانيّة الأخلاقيّة هذه حتّى تستقيم الحياة، وتزدهر المعيّة الإنسانيّة، وتسمو الحضارة الكونيّة.

حاكميّة العقل النظريّة والعمليّة

أعود إلى الفلسفة التي أتّكل عليها في تعزيز مقام العقل النظريّ المبنيّ على حاكميّته المرجعيّة التمييزيّة الإجرائيّة، ومقام العقل العمليّ المرتكز على صدارة المبادئ والمثُل والقيَم الأخلاقيّة العليا. أعتقد أنّ هذه الفلسفة التي نروم جميعنا أن نصونها وننشّطها ونستلهمها في تدبير حياتنا اليوميّة، لا يستقيم عملُها إلّا إذا أدركت أنّ سبيل الخلاص يقتضي الاعتصام بالعقلَين النظريّ والعمليّ هذَين. لا ضير، والحال هذه، في تسويغ الاختلاف الشرعيّ الذي ينشأ من تباين التأويلات المنبثقة من مرجعيّة هذَين العقلَين الأساسيّة. ما دامت الفلسفة تعترف بصدارة حاكميّتهما المعرفيّة والمسلكيّة، فإنّ الاختلاف التأويليّ يُغني العقلانيّة التي ما برحت حاجةً كيانيّةً ماسّةً. حين يستنهض الفلاسفةُ الإنسانَ المعاصرَ والمجتمعاتِ المعاصرةَ إلى التشبّث بهذه العقلانيّة، على الرغم من الآفات التي جرّتها على البشريّة انحرافاتُ استغلالها الأداتيّ الآليّ الصناعيّ

المنفعيّ التسلّطيّ، فإنّهم يدركون أنّ الحياة الإنسانيّة لا يمكنها أن تستقيم وتنمو وتنتعش وتزدهر إلّا بفضل الاحتكام إلى مبادئ العقل النظريّ المعرفيّة ومبادئ العقل العمليّ الأخلاقيّة. لا ريب في أنّ تعاضد البُعدَين العقليَّين هذَين على الاضطلاع بمسؤوليّة الحياة الإنسانيّة إنّما يلائم، في وجهٍ من الوجوه، وضعيّة الإنسان الفطريّة التي تستوجب أعظمَ قدرٍ من الاعتناء الحثيث، إذ لا يجوز أن تَستنّ المجتمعاتُ البشريّة المعاصرة قوانينَ انعتاقيّة اعتباطيّة تعسّفيّة تُفسِد ماهيّة الوجود، وجوهر الحياة، وطبيعة الإنسان، ولو أنّ هذه الكيانات الثلاثة (الوجود، الحياة، الإنسان) ليست بكتَلٍ جامدةٍ متصلّبةٍ متحجّرةٍ، بل مقاماتٌ حيّةٌ أو أحوالٌ نابضةٌ بالحراك التاريخيّ التطوّريّ.

موارد الإرشاد والتهذيب في العقلانيّة الواقعيّة النقديّة

بيد أنّ العقلانيّة التي تنادي بها الفلسفة لا تقبل أن يسوّغ الإنسانُ المعاصرُ جميعَ الابتداعات والهرطقات بالاستناد إلى حركيّة هذه الكيانات. هنا أودّ أن أسوق بعض الأمثلة التي توضح معنى الاعتصام بالعقلانيّة في بُعدَيها المعرفيّ والأخلاقيّ. لا يجوز لنا، بالاحتكام إلى العقل النظريّ، أن نرفض تحليل الوقائع تحليلًا علميًّا موضوعيًّا مَبنيًّا على مقتضيات الوضوح والتمييز، وخطَط تنويع التناولات، والاعتماد على تراكم الخلاصات ومقارنتها. كذلك لا يجوز لنا في السياق المعرفيّ عينه أن نرفض نتائج البحث العلميّ المحض، وأن نورّط عقلَنا النظريّ في متاهات التنظير الإيديولوجيّ، فنُخضعه لسلطانٍ غير سلطانِ محكمته التمييزيّة الحياديّة النزيهة الخاصّة. لا يجوز لنا أن نجعل العقل النظريّ في مقام العبوديّة الخانعة لمرجعيّةٍ أخرى. أمّا الانحرافات التي نعاينها في إفساد العقل العمليّ، فتتجلّى في ابتداع شروطٍ حياتيّةٍ غريبةٍ عجيبةٍ تُبطِل مرجعيّة شرعة حقوق الإنسان الكونيّة، وتُعطّل القيَم الإنسانيّة السامية.

تُربكني أحوالُ بعض المجتمعات المعاصرة حين تُعلن فيها فئةٌ من الناس أنّها لم تَعد تنتمي إلى الصنف البشريّ، بل طفقت ترتاح إلى التماهي بالحيوانات، إذ ترتدي اللباس الحيوانيّ وتتصرّف تصرّفًا بهيميًّا، وفي جنونها هذا تعتقد أنّها تحقّق أعلى مراتب الحرّيّة الإبداعيّة. لن أذكّر بالانحرافات الأخلاقيّة الجسيمة التي أصابت البشريّة في

أطوار الاقتتال الإفنائيّ، وأحوال التصارع الأنانيّ على موارد الطبيعة، ووضعيّات التزاحم الإيديولوجيّ على اكتساح الوعي واستعباد العقول. ولن أستعيد محَن الآفات الأخلاقيّة الفرديّة التي تُفسد أخلاق الناس وتلوّث حياتهم بالرذيلة المقيتة. لا تكمن المشكلة في المعطوبيّة البشريّة، إذ أعلَم علمَ اليقين أنّ الإنسان، شأنه شأن الإله الرومانيّ جانُس (Janus)، إلهِ البدايات والنهايات والاختيارات والقرارات والانتقالات والمعابر، مفطورٌ على تساكن الميلَين الطبيعيَّين فيه: الملائكيّة الراقية، والبهيميّة الدنيئة. غير أنّ ما يُربكني أشدَّ الإرباك رغبةُ بعض المتهوّرين في تسويغ الانحراف في المعاملات الإنسانيّة تسويغًا يستند إلى تصوّرٍ إفساديٍّ يُعطِّل مثُلَ العقل العمليّ الجوهريّة.

الفلسفة الصابرة بين محدوديّة الوجود ورجائيّة الحكمة

أكتفي بهذه الأمثلة لأبيّن أنّ الفلسفة التي أرتاح إليها لا تقبل التخلّي عن العقلانيّة التي أصفها بالواقعيّة النقديّة، وقد أسندتُ إليها مسؤوليّة نحت صورة الإنسان في تضاعيف الواقع التاريخيّ الممكن. فالواقعيّة النقديّة تدلّ على الاعتصام الفطن بما يستخرجه العقلُ من عناصر الاختبار اللصيقة بحياة الإنسان اليوميّة ومعاناته الذاتيّة. ولكن هل يمكننا أن نعثر على هذه الصورة في تجسُّدات التاريخ الروحيّة المتعاقبة؟ كلُّ اختبارٍ حضاريٍّ يحلو له أن يدّعي العثور عليها في مستودع اختبارات أفراده المستنيرين. ومع ذلك، لا يخفى على أحدٍ من أهل البصيرة أنّ التاريخ البشريّ ما برح يكرّر نفسَه في أبشع إطلالاته، وكذلك في أرقى أنجازاته. وعليه، ينبغي التفطّن للمكتسبات العقليّة والأخلاقيّة الراقية على حدٍّ سواء، والاتّعاظ بعواقب الانحرافات الشاذّة والضلالات المشينة. ذلك بأنّ بشاعات التاريخ قد تمحو بهاءات الكمال الذي ما فتئت الإنسانيّة تنشده منذ أقدم العصور وبدايات الوعي المتطلّب. أمّا الفلسفة التي أرسم ملامحَ رسالتها في هذا الكتاب، فتروم أن تستجلي الهيئات الجزئيّة التي اتّخذتها صورةُ الإنسان الكامل على توالي أزمنة الحضارات المتقابلة المتدافعة. لا تملك الفلسفة أن تقطع الشكّ باليقين، فتختار هيئةً من الهيئات وتُسنِد إليها جوهرَ الكمال المطلق. جلُّ ما تستطيع الفلسفة أن تُنجزه يقتصر، في ظنّي، على التذكير بحقائق التكامليّة الحضاريّة التي تُملي علينا أن نختار الأرقى، بحسب

المعايير التي أوجزتُها، وأن نجتهد في التقريب بين قمَم الرقيّ هذه، من غير إقصاءٍ أو استعلاء.

ومن ثمّ، تتجلّى الفلسفة لنا في صورة الاجتهاد الفكريّ الحرّ الرصين الصبور المسؤول الذي يواظب على مساءلة أحوال الوعي الإنسانيّ في اقترانه بوقائع الوجود التاريخيّ. من جرّاء تعقّد الواقع وجريانه على إيقاعاتٍ شتّى ومسارات متباينة، تعتصم الفلسفة الحكيمة بالقدر الأعظم من المرونة والتأنّي حتّى لا تَظلم الوجودَ وتحبس عليه في قوالبها النظريّة الجاهزة. لن تنجح الفلسفة في مرافقة الحياة الإنسانيّة إلّا إذا أصغت إصغاء عميقًا إلى نداءات الاستغاثة المنبعثة من صميم المعاناة التساؤليّة التي تعتري العقل وتستحثّه على استنطاق الواقع في جميع أحواله ومتغيّراته. أصرُّ على الصلة الوثيقة بين الفلسفة والحكمة، إذ أعتقد أنّ الإنسان الحكيم يُتقن فنَّ التفكير السليم الذي يصون خصوصيّة الوجود القائم بين منزلتَين: المحدوديّة التاريخيّة التي تقيّده بسلاسل الزمن القاهر والغيريّات المستفزّة والمعطوبيّات البنيويّة التي يختتمها الموت، والانفتاحيّة المشرَّعة التي تحرّر وعيه تحريرًا يُفضي به، على الأقلّ ذهنيًّا ونظريًّا، إلى تصوّر أغرب مقامات التحقّق التاريخيّ المتطوّر، علمًا وأدبًا وفنًّا وروحيّةً وفلسفةً.

مسؤوليّة الفلسفة في التفكير العقلانيّ الحرّ

من جرّاء هذا كلّه، ما فتئ الناس يُقبِلون على الفلسفة إقبالَ العاشق الراغب في استكشاف مناطق الوعي المنحجبة، وفي الاستمتاع بملذّات الفتح الفكريّ الخلّاب. أمّا اعتقادي الراسخ فيُملي عليّ أنّ التفكير الحرّ العاقل السليم من اختصاص الفلسفة في المقام الأوّل. قد يكون الاختصاص الوحيد الذي تنفرد به عن سائر حقول المعرفة، في حين أنّ العلوم الإنسانيّة الأخرى تُعنى بالاختصاصات المتعلّقة بمختلف الملَكات والطاقات والقدرات التي يختزنها الكائن الإنسانيّ، لاسيّما في تفاعلها الحيّ وحقول النشاط الإنسانيّ الأرحب في الاجتماع والثقافة والسياسة والاقتصاد، وما إلى ذلك من ضروب الإفصاح الفرديّ والجماعيّ عن الذات الإنسانيّة. أعرف أنّ الفلاسفة استخرجوا ماهيّة الفلسفة بالاستناد إلى تصوّراتهم الفكريّة الأشمل. فإذا ببعضهم يحصرها باستجلاء

الصلاح الكونيّ، وقد تجلّى في وجوهٍ شتّى، وبعضهم الآخر يربطها باستخراج معنى الكينونة، وقد اعتلن على هيئاتٍ مختلفة. ثمّة مدرسةٌ فلسفيّةٌ تُعرِض عن تعيين المضامين التي ينبغي أن تنطوي عليها ماهيّة الفلسفة، وتكتفي بمهمّة تلقين أصول التفكير السليم. أميل إلى هذه المدرسة، إذ أعاين فيها حقلًا واسعًا من الحرّيّة الإبداعيّة التي تتيح للفيلسوف أن يجول ويصول، من غير أن يتخلّى عن قواعد النظر العلميّة الناظمة. يجوز لكلّ فيلسوفٍ، والحال هذه، أن يتدبّر مضامين المعنى الوجوديّ الأشمل بحسب ما يستقرّ في وعيه من خلاصات اختباراته الحياتيّة. أمّا السؤال المعرفيّ الأخطر فيتناول أثر الخلفيّة المعياريّة الناظمة في بناء العمارة الفلسفيّة. إذا اعتمد الفلاسفة القواعد التفكيريّة عينَها، فهل يُفضون إلى الخلاصات نفسها؟ لا أعتقد أنّ التقيّد بأحكام التفكير المنطقيّ السليم يولّد بناءاتٍ فلسفيّةً متماثلة، إذ إنّ قرائن الاختبار الفرديّ تختلف من فيلسوفٍ إلى آخر، وأحوال الواقع التاريخيّ تتباين بتباين تجلّياته الظرفيّة.

مناهضة العبثيّة المهلِكة ورعاية القلق الوجوديّ

لا ريب في أنّ ما يَعنيني في مسألة القواعد التفكيريّة الناظمة ضرورةُ الإعراض عن العبثيّات الفتّاكة التي تُشوّه الوعي، وتُفسد العقل، وتُضلّل الوجدان، فتُعمي البصيرة إعماءً مُطبقًا. يجوز للفلسفة أن تثور وتخالف وتصارع وتناهض وتناقض، لا بل إنّ هذه الأفعال من صميم دعوتها الاستناريّة. بيد أنّ الإجهاز على طاقة التفكير وتسويغ الفتك العبثيّ هذا لا يليقان برسالة الفلسفة الراقية التي تستنهض الناسَ إلى النظر الحصيف في راهنهم الوجوديّ. ليست الفلسفة لعبةً عبثيّةً يستطيب استغلالَها أصحابُ الخيالات التوهّميّة المضطربة، بل فنُّ النظر المتعقّل الناضج الراغب في فهم معضلة الحياة أو، على الأقلّ، في نزع الالتباسات الخطيرة التي تكتنفها.

لا تُبطل الفلسفةُ القلقَ الوجوديّ الناشب في أعماق الوعي، بل ترعاه رعاية السؤال الجريء الذي يحرّر الذات من الأوهام التي تنسجها لها أصنامُ السوق وإيديولوجياتها التضليليّة. في الرعاية بعضٌ من الشفاء والتعزية. لا يستطيع الإنسان أن يتحمّل أثقالَ الالتباس في معنى الحياة ما لم تَعضده طاقاتُ التأمّل الفلسفيّ الهادئ، ولو أنّ الوجود

العاري المجرّد من الأوهام لا يُطيقه الإنسان في مسالك الزمان. ذلك بأنّ اعوجاج السبُل الحياتيّة، وضجيج الاعتراكات الاجتماعيّة والسياسيّة، وصخب الادّعاءات الاستعلائيّة مخاطرُ وجوديّةٌ قاتلةٌ توشك أن تُزهق منه الروح وتبتليه بأسقام الجسد.

أزمة الفلسفة في وجهَيها الالتزاميّ والتخصّصيّ

علاوةً على هذا، ينبغي ألّا نتغافل عن أزمة الفلسفة عينها، إذ إنّ فرادتها تكمن في طبيعتها الإشكاليّة اللصيقة باختصاصها الوجوديّ الاستثنائيّ. ليست الفلسفة قولًا نظريًّا فحسب، بل التزامٌ حياتيٌّ وجوديٌّ أخلاقيٌّ مسلكيٌّ يوميٌّ. من صميم هذا الالتزام تنبعث تصوّراتُ الحياة التي تجتهد الفلسفة في استجلائها والتدقيق فيها وضبطها وترتيبها والإفصاح عنها إفصاحًا يستطيع الإنسانُ العاديُّ أن يدرك معانيه. بيد أنّ صعوبة الالتزام الحياتيّ ليست الأزمة الوحيدة التي تعانيها الفلسفة، إذ إنّ طبيعة التفكير الفلسفيّ تستشكل استشكالًا خطيرًا في الأذهان. من الممكن أن يحصي المرءُ ثلاثة ضروبٍ من هذا الاستشكال: أوّلًا رحابة التناول الفلسفيّ في كلّ موضوعٍ من الموضوعات ومقتضيات هذا التناول الشموليّة، بحيث تتحوّل الفلسفة، إذا ما خصّصت كلامَها وحصرته في جانبٍ واحدٍ من جوانب اعتلان الواقع، إلى علمٍ إنسانيٍّ تزاحمه العلومُ الإنسانيّة الأخرى، كعلم النفس أو علم الاجتماع أو علم التربية؛ ثانيًا، تجريديّة الأفاهيم والمقولات والاصطلاحات التي تستعين بها الفلسفة في تحليل الواقع، بحيث تفقد صلاحيّتَها العابرةَ الاختصاصات إذا ما جعلتها محسوسةً عينيّةً مقتصرةً على واقعةٍ واحدةٍ من وقائع الحياة الرحبة؛ ثالثًا، جذريّة المسعى الفلسفيّ التحليليّ والاجتهاد الاستنتاجيّ وبناء الاقتناع النضاليّ، بحيث تتجرّد الفلسفة من سحرها وجاذبيّتها وفرادتها إذا ما سايرت ولاينت وصانعت وخضعت لتواطؤ المصالح الانتفاعيّة الفرديّة والجماعيّة.

مخطّط الكتاب ومَبانيه وأقسامه

إذا كانت أزمة الفلسفة، في وجهَيها الالتزاميّ الوجوديّ والبحثيّ التخصّصيّ، على هذا القدر من الاستشكال الخطير، وَجب الاعتناء الدقيق بتعريف حقلها الخاصّ واستجلاء

هويّتها الذاتيّة واستطلاع طاقاتها الاستنهاضيّة المعرفيّة والوجوديّة. خلاصة القول في هذا كلّه أنّ الإنسان لا يمارس الفلسفة إلّا حين ينجح في تعيين جوهرها، وتحديد مادّتها، ورسم حقلها، وصوغ أسئلتها، واستشراف آفاقها. لذلك كان لا بدّ لي من أن أستجمع الأفكار التي التمعت في أبحاثي ومقالاتي ومحاضراتي طوال السنوات الأخيرات، فأرتّبها وأنضدها وأضمّ بعضَها إلى بعضٍ حتّى تنتظم في سياقاتٍ متجانسة. ومن ثمّ، ارتأيتُ أن أجمع هذه الاجتهادات التي أفرجتُ عنها في هذا الطور من إنتاجي الفلسفيّ، وقد رتّبتُها ترتيبًا يبيّن للقارئ حرصي على إبراز خصوصيّة الفلسفة وهويّتها ومقامها ودعوتها ورسالتها.

قسمتُ الكتاب خمسةَ أقسام يتناول كلُّ قسم منها وجهًا من وجوه تعريف الفلسفة. يعالج القسمُ الأوّلُ ماهيّة الفلسفة، فيبيّن أنّ الفيلسوف صاحبُ رسالةٍ فكريّةٍ وجوديّةٍ فريدةٍ في العالم، إذ إنّه يمارس فعل التحرّر الأسمى الذي يُعتق العقل الإنسانيّ من سلاسل العبوديّة والتبَعيّة والوصاية. استجلاءً لمقام الفلسفة الفريد، يُكبّ القسم الثاني على إبراز خصوصيّة الفلسفة من خلال مقارنتها بالأدب والعلم، وبالاستناد إلى قدرتها على النظر الحصيف في ماهيّة الوجود الإنسانيّ. من خصوصيّة القسم الثالث أنّه يتناول الفلسفة في حقلها الاختباريّ العملانيّ، أي في قدرتها الاستثنائيّة على تغيير العالم من خلال الاعتناء بإرشاد الوعي الإنسانيّ الفرديّ وإنارته وإغنائه. أعتقد أنّ القسم الثالث هذا ينطوي على أخطر الخلاصات التي يُفضي إليها الكتابُ كلُّه. ولكنّه أيضًا يحمل مخاطر الفهم الخاطئ وسوء التدبير، إذ إنّ الفلسفة ليست سحرًا خارقًا أو دواءً ناجعًا أو حلًّا إعجازيًّا، بل سبيلٌ استثنائيٌّ من الاستنارة الفرديّة التي تتيح للناس، إنْ شاؤوا أن يسلكوه، التحرّرَ التدريجيَّ من أعراض الأمور وثانويّات الوقائع وسطحيّات الظواهر، والانصرافَ الطوعيَّ إلى التأمّل في أسرار الوجود ومعاني الحياة وإرباكات التاريخ والتباسات المعاملات الإنسانيّة. ومن ثمّ، أعتقد أنّ مثل هذا الجهد يُهذّب وعي الإنسان ويرتقي به إلى رتبة التنزّه عن المفاسد والتعالي على الصغائر المهينة.

أمّا القسمان الرابع والخامس فينفردان بمساهمتهما في استجلاء مقام الفلسفة في لبنان ومصائرها في العالم العربيّ. من الضروريّ، في ظنّي، أن أختتم كتابَ تعريف

الفلسفة باجتهاداتٍ موضعيّةٍ تتحرّى مسائلَ الارتباط العضويّ الوثيق بين استنهاضات الفلسفة التحرّريّة، ووضعيّات المجتمع الإنسانيّ، في حقلَيه اللبنانيّ والعربيّ. لا أدّعي في هذا المقام القدرة على الخوض في تفاصيل المآلات التي أفضى إليها استثمار الفعل الفلسفيّ في هذه المجتمعات، بل أكتفي بالتدليل على طاقات البناء الصالحة التي تختزنها الفلسفة حين تنخرط في معترك الحياة الثقافيّة والاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة.

أختم بالقول إنّ السير على طريق الحكمة الفلسفيّة ينفرد عن سائر طرُق الحكمة بإصراره على حرّيّة الاجتهاد الفكريّ الحياتيّ الوجوديّ الذاتيّ الشخصيّ الخاصّ. من ميزات هذه الحكمة أنّها تصون في الإنسان الفيلسوف أو السائر على طريق الفلسفة فرادةَ الاستمتاع باختباره الوجدانيّ، فلا تَفرض عليه تصوّرات السلطة الإيديولوجيّة، ولا تُقيّده بسلاسل الأعراف السائدة. أمّا الشرعة الوحيدة التي تحثّه على صونها، فتلك التي تعتمد مبادئ العقلانيّة النظريّة والعمليّة المنفتحة، من دون تطرّفٍ في الموقف، ولا إسرافٍ في التطلّب، ولا مغالاةٍ في النضال. أعتقد اعتقادًا راسخًا أنّ الفلسفة وديعةٌ في اجتهادها، هنيّةٌ في ادّعائها، سلميّةٌ في نضالها. لذلك أعاين فيها قطبَ الفكر الرصين، ومِلاك الحكمة، وميزانًا يدلّ على رجاحة العقل واستنارة الوعي، ولسانًا ينطق بالفصل ويناصر الكرامة والحرّيّة والمساواة والعدل والإنصاف. دعوةُ هذا الكتاب أن يذكّرنا جميعًا بأنّ الحاجة إلى الفلسفة أضحت اليوم ألزَمَ، وقدر المنفعة الكيانيّة بها أجسَمَ، ومرتبتها في الصنائع الثقافيّة ألطفَ وأشرفَ.

القسم الأوّل

ماهيّة الفلسفة

الفصل الأوّل

مَن الفيلسوف؟ ما رسالته في الحياة؟

الفيلسوف رقيبُ الزمان وحاكمُ الوعي وراعي الفكر. ليس هذا القول نابعًا من أوهام النخبة، بل مرتبطٌ بالوظيفة التنويريّة الاستثنائيّة التي يضطلع بها الفيلسوف في مجتمعه. قلّةٌ من الناس تدرك مقام الفيلسوف الحقّ في معترك الحياة الاجتماعيّة اليوميّة. يُطلقون عليه صفاتٍ شتّى، وينعتونه في بعض الأحيان بالمنظّر المعتزل المنكفئ الساكن في برجه الأثيريّ العاجيّ وقلعته النظريّة الحصينة. بيد أنّ عبَر التاريخ أظهرت لنا أنّ أفكار الفلاسفة حرّكت المياه الآسنة في غير سياق من سياقات الزمن الحضاريّ القديم والوسيط والحديث والمعاصر. لا بدّ، والحال هذه، من إعادة النظر في مقام الفيلسوف وهويّته ووظيفته ودعوته حتّى نُنصفه ونعامله المعاملة التي تليق برسالته التنويريّة الجليلة.

الفيلسوف «حبيبُ المعرفة»

يمارس الفيلسوف رسالة الفلسفة، والفلسفة تضطلع بمهمّة جليلة تستوجب إدراك العلوم، وإتقان المعارف، ورعاية الحكمة. لا شكّ في أنّ الثالوث المعرفيّ المؤلَّف من العلوم والمعارف والحكمة يؤهّل الفيلسوف لفهم كينونة الكائنات، وماهيّة الوجود، وجوهر الزمان، ومعنى الحياة. فالعلوم، وقد اطّلع على خلاصاتها، ضروريّةٌ حتّى لا ينطق بالضلال؛ والمعارف، وقد أحاط بمضامينها العامّة، أساسيّةٌ حتّى يُتقن فنّ الاستدلال والربط والاستخلاص؛ والحكمة، وقد اعتنقها اعتناقًا وجوديًّا، لا غنى عنها على الإطلاق حتّى يضطلع برسالة الفلسفة. وعلاوةً على ذلك، يحرص الفيلسوف على تهذيب أخلاقه وأخلاق الناس، إذ إنّ الحكمة الفلسفيّة لا تستقيم إلّا بالمسلك النبيل. أعلم أنّ سيَر

الفلاسفة ليست كلّها على البهاء الذي نفترضه فيها. بيد أنّ المقاصد الفلسفيّة غالبًا ما تنطوي على أشرف المضامين الإصلاحيّة.

من الضروريّ العودة إلى الجذر اليونانيّ الذي منه اشتقّ اصطلاح الفلسفة. ذلك بأنّ فعل فيلين (*philein*) إنّما يدلّ على أمرَين: البحث عن المعرفة أو الحكمة (*sophia*)، وأيضًا محبّة الحكمة. ومن ثمّ، تشير الفيلين اليونانيّة إلى معاشرة الحكمة، وتقبيل خدَّيها، والاستمتاع بمحضرها، وعشق روحها، والاحتفاء بها وخدمتها. فالفيلسوف إنسانُ الثقافة الراسخة، والمعرفة المنفتحة، والسعي العلميّ الرصين، والاستقصاء الفكريّ المعمّق الدقيق. حين تجتمع هذه الصفات في الإنسان، يستحقّ مقام الفيلسوف.

ومع ذلك، كان مخترعُ اصطلاح الفلسفة عالم الرياضيّات اليونانيّ ڤيتاغوراس (نحو ٥٨٠ ق. م. – نحو ٤٩٥ ق. م.) يرفض رفضًا قاطعًا أن يدعوه الناس حكيمًا (*sophos*)، إذ إنّ امتلاك الحكمة، في نظره، من خصائص الآلهة وامتيازاتهم. اللقب الأعزّ على قلبه كان «حبيب المعرفة» (*philosophos*)، أي الفيلسوف الذي يعشق الحقائق العلويّة السماويّة السرمديّة الإلهيّة. والإلهيّات، في زمن الإغريق الأوائل، كانت تدلّ على علم الأصول والمبادئ والحقائق الجوهريّة.

ثمّة فرقةٌ يونانيّةٌ أخرى كانت تمتهن المعرفة وتسعى إلى العلم، ولكن من غير أن تعشق فضيلة الحكمة وتتوق إلى الحقائق الأسمى. اشتقّ اسمها أيضًا من اصطلاح الحكمة اليونانيّ، ولكنّه أتى على صيغة مختلفة (*sophistès*) تدلّ على الإنسان المختصّ بالمعرفة. بيد أنّ هؤلاء السوفسطائيّين كانوا يتلاعبون بالمفاهيم والمقولات والاصطلاحات والكلمات، فيجعلون الأبيض أسود والأسود أبيض، شرطَ أن ينبني حجاجُهم على مقتضيات التماسك المنطقيّ الظاهر. لذلك رشقهم أهلُ الحكمة الفلسفيّة بتهمة الاتّجار بالمعرفة وتشويه الحقائق وادّعاء العلم.

الفلسفة بين تخزين المعرفة وفنّ التفكير

بناءً على ذلك، يمكننا أن نميّز في شخصيّة الفيلسوف صفتَين اثنتَين: حبّ المعرفة والعلم والحكمة، والرغبة في تهذيب ملكات الفكر واكتساب مهارة التناول العقلانيّ والتحليل

الموضوعيّ. وقد تناسب الصفة الثانية فرادةَ الإنسان الفيلسوف، إذ إنّ إتقان فنّ التفكير أعلى مقامًا من تخزين المعارف وتكديس المعلومات ومراكمة الاختصاصات العلميّة. كان الفيلسوف الألمانيّ كانط (١٧٢٤-١٨٠٤) شديدَ الحذر من عمليّات التضلّع والتبحّر والتوسّع. فاكتساب المعرفة ليس فلسفة، إذ إنّ الفيلسوف ليس بالضرورة بحرًا للعلوم ومحيطًا للمعارف وحافظًا للأفكار ومستوعبًا للتصوّرات، بل صاحب الفكر المنفتح والنظر الصائب والحكم السديد. لا يقتصر حبُّ الحكمة على دراسة النظريّات الفلسفيّة، بل يتجاوز هذا المستوى من الاستقصاء ليغوص على معاني الوجود، مستندًا إلى ما اكتنزته اختبارات الحكماء والقدماء.

بين المثقّف الإعلاميّ والفيلسوف الملتزم

لا ريب في أنّ الفلسفة فنُّ التفكير النقديّ في حقائق الوجود. كلّ فيلسوف لا يرضى بأن يعيد النظر في جميع البناءات والعمارات والأنظومات والأنساق والهياكل لا يستحقّ الانتساب إلى محفل محبّي الحكمة. ومن ثمّ، فإنّ الفيلسوف الحقّ إنسانٌ مستنيرٌ جريءٌ اكتسب مهارة التفكير النقديّ الموضوعيّ البنّاء. فأخذ يتدبّر المبادئ والأصول والأُسُس والخلفيّات والمستندات والفرضيّات التي تنعقد في تصوّرات الناس والمجتمعات والأمَم والحضارات. فضلًا عن ذلك، يتميّز الفيلسوف باعتصامه الصادق بمقاصد الرفعة الأخلاقيّة، إذ إنّ الفلسفة أيضًا فنُّ الحياة الشريفة. نادرًا ما يتساكن الفكر الفلسفيّ والفساد المسلكيّ أو قلْ الفجور السياسيّ في المدينة الإنسانيّة الواحدة. لذلك يستحيل على الفيلسوف أن يخالط أهل الفساد والضلال والانحراف الأخلاقيّ. بما أنّ الفلسفة فنُّ الحياة الراقية، فإنّ الفيلسوف ما برح يجتهد في انتهاج سبيل الحكمة من أجل بلوغ السعادة الحقّ. من جرّاء هذا التساكن بين الفلسفة والصلاح، كان الأقدمون ينعتون الفيلسوف بالإله المائت الذي يطوي أيّامه بين الناس حاملًا مصباح الاستنارة.

أمّا الميزة الأبرز في مسلك الفيلسوف، فالتناغم الجوهريّ بين الفكر والقول والفعل. ذلك بأنّ حبيب الحكمة يجرؤ جرأةً عظيمةً حين يصوّر للآخرين مثالَ الإنسان التائق إلى الكمال، فلا يكتفي بصوغ المبادئ ونحت الحقائق وسنّ الأحكام، بل يجهد

في أن يحيا حياةً توافق اقتناعاته الفلسفيّة. لا تقتصر رسالة الفيلسوف على الكشف عن الأفكار السامية، بل تنطوي أيضًا على مهمّة حياتيّة جليلة تستوجب التزام المبادئ، وتجسيد القيَم، والنضال في سبيل أنسنة الإنسان. ومن ثمّ، ينكشف لنا الاختلافُ الخطيرُ بين الفيلسوف الذي يحيا وفقًا لمقتضيات الحكمة، والمثقّف الذي يُفصح عن آرائه في الأحداث من غير أن يلتزم التزامًا كيانيًّا وجوديًّا. قد يكون المثقّف المعاصر الذي يمتطي المعرفة مهنةً إعلاميّةً أقربَ إلى شخصيّة السوفسطائيّ الإغريقيّ القديم.

معايير تصنيف الفلاسفة

لا يخفى على أحد أنّ لقب الفيلسوف لا يحمله عندنا كثيرٌ من علماء الفكر، إذ إنّه ينطوي على معاني التألّق والإبداع والإنجاز الأصيل. في أغلب الأحيان يخلط الناس بين مراتب شتّى من التفلسف. لذلك لا بدّ من تمييز مراتب الفلسفة حتّى تستقيم التسمية في أذهاننا. قبل ذلك، أودّ أن أذكّر بالممارسات المختلفة التي نصادفها في بيئاتنا الجامعيّة والأكادِميّة والثقافيّة. أعتقد أنّ المجتمعات العربيّة تحتار في أمر التسمية، إذ تكتفي بعباراتٍ ضبابيّةٍ لا تُفصح عن ماهيّة الوظيفة الاستثنائيّة التي يؤدّيها الفيلسوف. أمّا التنازع الأشدّ فأعاينه في الأوساط الجامعيّة العربيّة التي لا تستحسن إطلاقَ لقب الفيلسوف إلّا بعد مكابدةٍ وعناءٍ وجدلٍ مُنهك. السائدُ أن يُدعى الفلاسفة بالمتفلسفة، ولكن من غير ازدراء أو تسخيف، أو بأهل الفكر الفلسفيّ، أو بأساتذة الفلسفة، وذلك كلّه تخفيفًا لوطأة الرسالة الفلسفيّة على وعي الفلاسفة أنفسهم ووعي الناس على حدٍّ سواء. أعتقد أنّ الإحجام عن منح لقب الفيلسوف في الأوساط الثقافيّة العربيّة يرتبط بأمرَين متناقضَين: الحقيقة المثاليّة التي تفرض على وعينا أن يكون الفيلسوف من أهل الإبداع الفريد، والحقيقة المخجلة التي تجعل كلَّ أساتذة الفلسفة، من أكسلهم إلى أنشطهم، يرغبون في أن يدعوهم الناسُ بالفيلسوف الألمعيّ.

من الإنصاف أن يميّز المرء أربع فئات: أبدأ بأهل المعرفة العامّة الذين يكتسبون من جرّاء مطالعاتهم وقراءاتهم ثقافةً فلسفيّةً رصينةً تؤهّلهم للمشاركة في مطارحات المجتمع الفكريّة الناشطة في مسائل شتّى من حياة الناس. ثمّ أنتقل إلى أساتذة الفلسفة الذين

يدرّسون الفلسفة في المدارس والثانويّات والمعاهد والجامعات؛ بفضل الخلاصات التعليميّة الثمينة التي أنضجوها في مداركهم، يتسنّى لهم أن يكتسبوا معرفة فلسفيّة موثوقة تؤهّلهم لمواكبة تطوّر الفكر الفلسفيّ المحلّيّ والعالميّ. أمضي بعد ذلك إلى الفلاسفة الباحثين والمؤرّخين الذين ينظرون في تاريخ الأفكار الفلسفيّة ويحلّلونها، ويستجلون مضامينها، ويستصفون جواهرها، ويتأوّلون حدوسها، ويستثمرون فتوحاتها؛ الفلاسفة الباحثون هؤلاء يمتلكون من الفهم الفلسفيّ ما يؤهّلهم لصوغ أحكام المقارنة والتقويم، وتدبّر مسار الفكر الفلسفيّ واستطلاع آفاقه. أمّا الفئة الأخيرة فينتسب إليها أصحابُ الأنظومات الفلسفيّة الجديدة، أو التصوّرات الفلسفيّة المبتكَرة، أو الآراء الفلسفيّة الفذّة، أو الحدوسات الفلسفيّة الأصيلة. أعتقد أنّ الفئة الأخيرة هذه، على ندرتها، تحتكر في مجتمعاتنا العربيّة لقب الفيلسوف الحقّ، في حين أنّ المجتمعات الغربيّة لا تستنكف من منح الفئات المذكورة، ما عدا الأولى، لقبَ الفيلسوف، ويقينها أنّ كلّ مَن تعاطى مهنة التفكير الفلسفيّ، مهما تنوّعت مقاديرُ إبداعاته، يستحقّ هذا اللقب.

في سياق المشروع التأريخيّ الفلسفيّ الذي أشرفُ عليه من أجل ترصّد البناءات الفلسفيّة المعاصرة في الأوطان العربيّة، وضعتُ بضعةً من المعايير الاستنسابيّة التي تجعلني أصنّف نتاج الفلاسفة العرب المعاصرين. أغتنم الفرصة لأذكّر بما سقته في مقدّمة كتاب **الفكر الفلسفيّ المعاصر في لبنان** (مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ٢٠١٧): «من البديهيّ القول إنّ الفلسفة صناعةٌ وجوديّةٌ تنغلّ في تعابير الذات الأصيلة المبتكِرة. فكلّ ذاتٍ لبنانيّةٍ أصيلةٍ مُبتكِرةٍ خليقةٌ، والحال هذه، بأن تأتي بإسهامٍ فلسفيّ. إلّا أنّ البحث اقتصر، في تخيّر الفلاسفة اللبنانيّين المعاصرين هؤلاء، على الذين اكتملت لديهم أربعةٌ من الشروط الأساسيّة: دراسة الفلسفة دراسةً أكاديميّة وإنجاز أطروحة الدكتوراه في حقلٍ من حقول الفلسفة، تعليم الفلسفة في الجامعات والمعاهد الأكاديميّة العليا، التفكير والبحث والنشر في حقول الاختصاص الفلسفيّ المحض، الإتيان بأنظومة فلسفيّة متّسقة جديدة، أو بتصوّر فلسفيّ أصيل، أو بحدس فلسفيّ مبتكَر، أو حتّى بتناول فلسفيّ فتّاح. لذلك أعرضَ الكتابُ عمدًا عن فئتَين: أساتذة في الفلسفة من النجباء اللامعين في الجامعات والمعاهد اللبنانيّة، ومتمرّسين بالفكر من أهل الحكمة والتبصّر المتّقدين

الذين لمعوا في أفق التفكّر الإنسانيّ في سياق الاجتماع اللبنانيّ المعاصر. والفئتان هاتان قد تنطوي أعمالُهما على أبعادٍ فلسفيّةٍ جليلة. وقد يخرج من بيننا من يُعنى بترصّد هذه الأبعاد ودراستها. غير أنّ انعقاد الشروط الأربعة المذكورة حصر اللائحة بأسماء الفلاسفة اللبنانيّين المعاصرين هؤلاء».

الفيلسوف في المجتمعات العربيّة

من الواضح، والحال هذه، أنّ الفيلسوف ما برح يجسّد مثال الإنسان الذي يملك القدرة على التفكير الذاتيّ النقديّ البنّاء، من غير أن يخضع للثقافة السائدة، أو للأنظومة المهيمنة، أو للمذهب الرائج، أو للتيّار الشائع. بيد أنّ همّ الفيلسوف يُملي عليه أوّلًا أن ينهج سبيل الاستقامة الفكريّة والمسلكيّة حتّى يستطيع أهلُ المجتمع الذي ينتمي إليه أن يستدلّوا على الصراط القويم. ليس على الفيلسوف سوى الإشارة. أمّا الالتزام فينهض إليه الناسُ، وقد استناروا بما استخرجه لهم من نضيج الآراء وسليم التصوّرات وسديد التوجّهات، لاسيّما في ما يتعلّق بأصول الحياة الصالحة، المستقيمة، العادلة، السعيدة.

أعلم علم اليقين أنّ الفيلسوف يختبر غربة الوجود، ويحيا في عزلة التأمّل، ويعاني من لامبالاة المجتمع ما يجعله يَقنع بمصيره التوحّديّ. بيد أنّ هناك فئةً من الفلاسفة يرغبون في معاركة الدهر، ومقاومة الظلم، واستصلاح الاجتماع الإنسانيّ بالفكر والقول والفعل. فإذا بهم يعتلون المنابر ويخطبون في الساحات العامّة، ويلتئمون في الحركات الاجتماعيّة والسياسيّة الإصلاحيّة، محذّرين من انحراف الإيديولوجيات، وبطش السلطان، وجشع الشركات الإنتاجيّة العالميّة، واحتكاريّة القرار العلميّ الكونيّ.

أمّا في المجتمعات العربيّة المعاصرة، فالفيلسوف ما فتئ يحيا في البحث عن مقامٍ يليق به، ووظيفةٍ تناسب دعوته، ودورٍ يلائم رسالته التنويريّة. في أغلب الأحيان، ألاحظ قدرةً فائقةً على المسايرة الحكيمة، إذ إنّ الفيلسوف العربيّ المعاصر يتكيّف ويتأقلم ويلاين ويساوم حين يدرك بحدسه العملانيّ وفطنته المتوارثة أنّ التاريخ يتقدّم ببطء. لذلك يؤثر التروّي والتصبّر، عوضًا عن المجابهة التي قد تفتك به فتكًا ذريعًا. مِن الفلاسفة مَن يرفض المسايرة، فتدوسه عجلات التاريخ بلا شفقة؛ ومنهم من يساير حتّى

المساومة والتزلّف؛ ومنهم من يراقب بحكمةٍ مسارَ الأحداث حتّى يتبيّن له أنّ الوقت قد حان من أجل الدعوة إلى تحوّلٍ جديد، أو تغييرٍ ضروريّ، أو استنهاضٍ خلاصيّ.

الفيلسوف الذي يصنع الحدث

من الإنصاف القول إنّ بعض الفلاسفة العرب المعاصرين يرومون أن يصنعوا الحدث، فيشاركون مشاركةً كثيفةً في مسار التاريخ، وينخرطون في حركة الزمان. ولكن بما أنّ المجتمعات العربيّة شديدةُ التقلّب، نرى هؤلاء الفلاسفة يخطئون الهدف، فيوالون أنظومةً بائدةً أو سلطانًا جائرًا، من غير أن يحسبوا أنّ عجلة الأحداث قد تدور دورانًا يخالف الوجهة الفكريّة التي رسموها لها. بمعزل عن خيبات الأمل السياسيّة التي يُبتلى بها هؤلاء الفلاسفة الراغبون في صناعة الحدث، لا بدّ من الاستفسار عن شروط صناعة الحدث الفلسفيّة. هل يستطيع الفيلسوف، وقد انعقدت هويّته على التفكير النظريّ المثاليّ، أن يجترح الحدث التاريخيّ أو يفتعله أو يستثيره أو يُلهمه أو حتّى أن يشارك في نشأته وانبساطه؟ في هذا المقام، ينبغي أن ننظر في معنى الحدث التاريخيّ الذي أضحى مكتنفًا بضبابيّة العولمة الكاسحة. لذلك لا بدّ لنا من التصدّي الصبور للسؤال الفلسفيّ الخطير: مَن أو ما الذي يصنع الحدث التاريخيّ في الأزمنة المعولمة المعاصرة؟ أهلُ السلطان السياسيّ؟ أصحابُ النفوذ الاقتصاديّ؟ النخبةُ العلميّة الناشطة في مختبرات الأبحاث؟ معتنقو الإيديولوجيات الشموليّة التي تسحر ألباب العامّة فتجيّش الناس من أجل نصرة القضيّة الأسمى؟

الفيلسوف الذي يصنعه الحدث

لستُ أرى للفيلسوف العربيّ المعاصر حتّى اليوم موقعًا واضحَ المعالم مؤثّرًا نافذًا في معترك التنافس الكونيّ على الاستئثار بالقرار التاريخيّ الخليق بصنع الحدث. جلُّ ما أعاينه، لاسيّما في المجتمعات العربيّة، فلاسفةٌ يصنعهم الحدث، إذ يُضطرّون إلى التفكير بعد وقوع الواقعة، لا قبلها. معنى ذلك أنّ الفلاسفة العرب المعاصرين يعجزون عن استيلاد الفعل التاريخيّ من مجرّد التنظير الفكريّ. ليس العجز مقترنًا بسوء النيّة أو

بقلّة الزاد المعرفيّ أو بضآلة الحدس الفلسفيّ الفتّاح، على قدر ما أعاينه مرتبطًا بجسامة الحراك الكونيّ المتعولم. ذلك بأنّ المسكونة الخاضعة لمنطق الفلاح التقنيّ أمست عاجزةً عن الاضطلاع بمسؤوليّة الإنقاذ الشامل. فالبيئة مهدّدةٌ بالتلوّث المبيد والجوائح الآتية المهلكة، والعلاقات الدوليّة مضطربةٌ اضطرابًا ينذر بأوخم العواقب الاحترابيّة النوويّة، والعقل العلميّ تسيّره ضروراتٌ منعفيّةٌ محض، والاقتصاد مرتهنٌ لمنافع الأنانيّات الجماعيّة التي تُهمل عمدًا واجب تغذية مليارات الكائنات البشريّة الجائعة، في حين يكاد ثُمنُ هذه المليارات يحيا حياةً كريمةً فيحصل على الطعام السليم والماء النقيّ والهواء العليل.

ومن ثمّ، أعتقد أنّ مهمّة الفيلسوف أضحت في عسرٍ شديدٍ، خصوصًا في المجتمعات العربيّة التي لا تصنع الحدث. قد يأمل المرءُ في بعضٍ من المشاركة الإيجابيّة حين يحيا الفيلسوف في مجتمعٍ غربيٍّ مقتدرٍ يصنع الأحداث، ولو على التواءٍ في المقاصد وانحرافٍ في الغايات. ولكنّه على الأقلّ يشهد شهادته الفلسفيّة في موضع ولادة الحدث الكونيّ الحاسم، ويضطلع برسالته الفكريّة في احتدام المناقشة التي يواجه فيها أهلَ القرار. أمّا في المجتمعات العربيّة، فالفيلسوف يوشك أن يفقد السيطرة على فكره من جرّاء خضوع هذه المجتمعات لضربَين من التبعيّة: التبعيّة الناجمة عن الخضوع للحدث الكونيّ الناشط خارج الحدود، والتبعيّة للأنظومة الاجتماعيّة والثقافيّة والسياسيّة والاقتصاديّة السائدة في قرائن الزمن الراهن.

لذلك لا بدّ من اللطف بالفيلسوف الذي لا يستطيع، في مثل القرائن الضاغطة هذه، أن يبحث عن الحقيقة بحثًا متطلّبًا يقتضي إعادة النظر في الهويّة الذاتيّة، وفي علاقتنا بالآخرين وبالطبيعة وبالكون وبالآلهة. إذا كانت الفلسفة، بحسب كانط، نظرًا ناقدًا في بنية الفكر عينه، فهل يستطيع الفيلسوف العربيّ أن ينتقد البنى والقوانين الفكريّة السائدة في تراثه من غير أن يجابه الأنظومة وحرّاسها من جميع الأصناف والأنواع؟ هل يحقّ له أن يندّد بالانحرافات ويفضح المظاهر الخدّاعة ويسمّي الأشياء بأسمائها ويعطّل الأحكام الظالمة ويقوّم الاعوجاج ويناهض الضلال ويقارع جميع ألوان الإيديولوجيات القاهرة؟ لا ريب في أنّ كلّ فعل من هذه الأفعال ضربٌ من المقاومة الفلسفيّة المناضلة يستلزم

من شروط البقاء والاستمرار ما لا يطيق المجتمع العربيّ المعاصر أن يضمنه للفيلسوف المناضل. لا عجب، والحال هذه، من أن يكتفي الفلاسفة الصادقون بالقسط اليسير من الاستنهاض الفكريّ. أمّا الآخرون، فإمّا يستحسنون رخاء البلاط، وإمّا ينكفئون إلى صومعات الفكر الحرّ. الحقيقة أنّي لا ألوم أحدًا في العالم العربيّ، إذ أُدرك أنّ الحياة العربيّة جهادٌ جسديٌّ نفسيٌّ فكريٌّ مريرٌ يُصاب به مَن رمى به الدهرُ على قارعة التاريخ.

الفصل الثاني

أزمة الألقاب في حقل النشاط الفلسفيّ
ما الفرق بين الكاتب والباحث والمثقّف والمفكّر والفيلسوف؟

خلافًا لجميع حقول المعرفة الإنسانيّة والتخصّص الجامعيّ، تنفرد الفلسفة بمقامٍ بحثيٍّ استثنائيٍّ يجعل الناسَ يحارون حيرةً عظيمةً في أمر إسناد الألقاب المهنيّة والجامعيّة والإكراميّة. أقول بالاستثنائيّة، إذ تختلف الفلسفة عن سائر العلوم الإنسانيّة والوضعيّة بانعقادها على النظر الحصريّ في ماهيّة الأمور، وحقيقة الحقائق، ومعنى المعاني، وجوهر الجواهر، لاسيّما في دعوتها التاريخيّة الأولى. وهذه كلّها مسائلُ لا تعتني بها العلومُ الأخرى، أو لنقلْ لا تتناولها، على غرار الفلسفة، تناولًا جوهريًّا يغوص على المعنى المنحوت العسير الصوغ. غالبًا ما نقع على ألقابٍ مُلتبسةٍ تتردّد في وصف مقام المشتغلين بالفلسفة، لاسيّما في وسائل الإعلام، والجرائد والمجلّات والدوريّات الأكادِميّة، والمؤتمرات والمنتديات الجامعيّة واللقاءات المتلفَزة والمجالس الافتراضيّة. تتنوّع التسمياتُ بتنوّع الخلفيّة التي تُعيّن طبيعة النشاط ومقاصده. أكتفي بالاستدلال على معاني الألقاب الأربعة الأغلب استخدامًا: الكاتب، الباحث، المثقّف، المفكّر.

أسباب تعثّر التصنيف في حقل الفلسفة

ومن ثمّ، أعتقد أنّ الالتباس الذي يطغى على مسألة التصنيف ناجمٌ عن ثلاثة أسباب: إشكاليّة تعريف الفلسفة، وارتباط الفلسفة بالحكمة الحياتيّة، وصعوبة تقويم الإبداع الفلسفيّ بحدّ ذاته. لا ريب في أنّ تعريف الفلسفة ما برح إشكاليًّا منذ الاجتهادات الإغريقيّة القديمة. يعلم الجميع أنّ الفلسفة اصطلاحٌ إغريقيٌّ مشتقٌّ من فعل فيلين

(philein) الذي يدلّ على البحث والمحبّة، واسم صوفيا (sophia) الذي يشير إلى المعرفة والعِلمان (savoir) والحكمة. استنادًا إلى الأصل اللغويّ هذا، يتبيَّن للقارئ أنّ الفلاسفة الأقحاح، والنعت هذا هو أيضًا من عوارض الالتباس عينه، ينتمون إلى النخبة العارفة التي تبحث عن الحقيقة بحثَ المساءلة الدائمة، وتتقصّى جميع السبُل المعرفيّة، وتستطيب الفكر الساعي إلى مصادقة الحكمة. ذلك بأنّ الفعل الإغريقيّ فيلين ينطوي لغويًّا على معاني الصداقة والشغف والهوى والمحبّة وطلب القرب والمتعة والخدمة والرعاية والطموح. وهذه المعاني كلّها تحتشد في دعوة الفلسفة، وتستتر في الفيلسوف بما هو شخصيّةٌ أفهوميّةٌ.

بين مالك المعرفة وعاشق الحكمة

لكي نستجلي طبيعة الإرباك المهيمن على مسألة الألقاب، لا بدّ لنا من أن نستذكر مسار التطوّر التاريخيّ الذي اختبره حقلُ التخصّص الفلسفيّ منذ زمن الإغريق الأوائل. يميّز الفيلسوف الإغريقيّ ثيتاغوراس (حوالى ٥٨٠ ق.م.- حوالى ٤٩٥ ق.م.) الحكمة من عشق المعرفة. تجدر الإشارة هنا إلى أنّ اصطلاح الفلسفة يرقى إلى الاجتهاد الذي بذله هذا الفيلسوف وشيّعه عصرَذاك في أوساطه الثقافيّة. ومن ثمّ، يمكننا أن ندرك السبب الذي من أجله كان ثيتاغوراس يرفض لقب الحكيم (sophos)، وفي اقتناعه أنّ امتلاك الحكمة من خصائص الآلهة حصرًا. كان يؤثِر لقب «حبيب الحكمة» (philosophos)، أي عاشق الحقائق الإلهيّة. وعليه، يستدلّ المرءُ على موقف الحذر والخفر الذي يقفه الإنسانُ العارفُ من مسألة الاستحقاق الذاتيّ، إذ تَظهر الحكمة وكأنّها وقفٌ محبوسٌ على صنفٍ من البشر يتّصف بصفات الآلهة. فإذا بالفلاسفة الأصيلين يتهيّبون المقام، فيمتنعون عن ادّعاء الفلسفة، وإذا بالناس أنفسهم يتردّدون في منح اللقب.

من الواضح إذًا أنّ قرائن نشأة اللقب يكتنفها بعض الغموض، إذ كان الإغريق الأوائل يميّزون الحكماء، كالفيلسوف الإغريقيّ الشهير طاليس (حوالى ٦٢٥ ق.م.-حوالى ٥٤٨ ق.م.)، من الفلاسفة المنصرفين إلى البحث عن المعرفة. زدْ على ذلك أنّ الأزمنة اليونانيّة القديمة شهدت على نشوءِ فئةٍ من الفلاسفة دعاهم أفلاطون بالسوفسطائيّين

(sophistes)، إذ استقبح فيهم تزييفَ المعارف، وتشويهَ الحقائق، وتكلّفَهم البرهانَ من أجل صون مصالحهم الأنانيّة. لذلك ترسّخت في أذهان الناس صورةُ الإنسان الذي يستغلّ ذكاءه الفطريّ ومعارفه المكتبسة في سبيل حرف الفلسفة عن مقاصدها النبيلة. من المؤسف أن يستخدم بعضُنا اصطلاح التفلسف في اللغة الشعبيّة الدارجة من أجل الإشارة إلى هؤلاء السوفسطائيّين الذين يهينون الصناعة الفكريّة النبيلة هذه. والحال أنّ بعض الأوساط الجامعيّة في أوطان المغرب العربيّ تجتهد في ترميم الدلالة الأصليّة التي تنطوي عليها العبارة، فيصفون أهل النشاط الفلسفيّ بالمتفلسفة، من غير أن يخضعوا لأثقال الاستخدام الشعبيّ الرائج، لاسيّما في مجتمعات المشرق العربيّ التي تحمّل عبارةَ «التفلسف» دلالةَ السخرية والاستهزاء، وكذلك الاحتقار والازدراء.

الرقيّ الأخلاقيّ في دعوة الفيلسوف

لا بدّ أيضًا في هذا السياق من التذكير بأنّ الفلسفة ليست محبّة المعرفة وعشق الحكمة وطلب العلم أو العِلمان فحسب، بل كذلك السعي إلى تهذيب ملكات الروح أو الفكر وصقلها وإنمائها وتعزيز قدراتها الاستكشافيّة والتحليليّة والاستشرافيّة. فضلًا عن ذلك، تنطوي دعوة الفلسفة على رسالةٍ أخلاقيّةٍ يضطلع بها الفيلسوف الذي يجمع في وعيه مطلبَ الإتقان المعرفيّ ومسعى الارتقاء الكيانيّ الوجوديّ الأخلاقيّ. ومن ثمّ، يرفض الفلاسفة أن ينحصر نشاطُهم في تكديس المعارف تكديسًا موسوعيًّا. جلُّ همّهم الاعتناءُ بنشاط الوعي النقديّ الذي يجنّبهم تجربة اقتبال الحقائق الشائعة اقتبالًا انفعاليًّا خضوعيًّا. لا يرضى الفيلسوف الحقُّ أن يساير الأنظومة الثقافيّة السائدة، ولو اقتضى منه الأمر مخاصمة العالم أجمعين. لذلك يحقّ لنا أن نعاين فيه سمات النضال الوجوديّ المنعقد على تطلّب أعتى الحقائق امتناعًا عن الإدراك وأشدّها إرباكًا للعقل.

لا عجب، من ثمّ، في مقارنة الفيلسوف بالحكيم المتألّه المقترب من المقام السماويّ بفضل تزهّده الطوعيّ، وانقطاعه عن العالم، وانصرافه إلى التأمّل في الواقع الإنسانيّ الأرحب والأشمل. إذا أردنا أن نترجم هذا المقام ترجمةً عصريّةً، قلنا إنّ الفيلسوف يتعاطى الإلهيّات على قدر ما يتدبّر قيَم الوجود الأساسيّة التي تحدّد للإنسان

هويّته ومقامه ودعوته ومصيره. لشدّة الإصرار على خطورة الرسالة التي ينتدب الفيلسوف ذاته لها، يَعسر على الناس أن يلقّبوا بالفيلسوف الحقّ كلَّ مشتغلٍ بالفلسفة كشفًا وبحثًا وتدريسًا وإنشاءً نصّيًّا وبناءً أنظوميًّا.

علاوةً على ذلك، يستصعب الناسُ منحَ اللقب حين يدركون أنّ الفلسفة منعقدةٌ أصلًا على غايةٍ أخلاقيّةٍ شريفةٍ، إذ تستلزم من الفيلسوف ابتكارَ نمطٍ من الحياة يكاد يشبه الفنَّ الوجوديَّ الرفيع الذي ينفرد بعقلانيّةٍ رصينةٍ، وحكمةٍ حصيفةٍ، ورقيٍّ مثاليٍّ متسامٍ. ذلك بأنّ الفيلسوف المجتهد فكريًّا لا يرضى إلّا أن يقرن هذا الاجتهاد بالمسعى الحياتيّ الذي يُملي عليه أن يصوغ المبدأ ويطبّقه في الوقت عينه، فينحت شخصيّته نحتًا مفرطًا في الدقّة والتطلّب والتعالي. ومن ثمّ، يتسنّى له أن يحيا حياةً تطابق اقتناعاته، وتجسّد مُثُلَه، وتحقّق تصوّراته وأفكاره.

إذا عدنا إلى زمن الإغريق الأوائل، تَبيَّن لنا أنّهم كانوا يحملون الحكمة على معنى المعرفة الأسمى المقترنة، مع ذلك، بالدربة العمليّة والمرانة الوجوديّة والمهارة الحياتيّة والإتقان المسلكيّ. الفيلسوف، في نظرهم، إنسانٌ نضج وعيُه وسما خلُقه واستقام مسلكُه، فغدا يدرك معنى الحياة ويعرف سبيل العيش المسالم الهنيّ الرضيّ. فأعرض عن الأوهام المزيّفة، واعتصم بالحقيقة التي تقوده إلى برّ الأمان وشاطئ السعادة. لا يعني هذا القول أنّ الفيلسوف إنسانٌ سعيدٌ، بل قد يكون الإنسانَ الأشقى والأتعسَ على الإطلاق، بسببٍ من اتّقاد وعيه وحدّة ذكائه واضطرام وجدانه. ذلك بأنّه يختبر مأساة الحياة على غير ما يختبرها الناس، ويتحسّس طبيعة المشكلات العويصة من غير أن يقوى على حلّها حلًّا عقلانيًّا مُرضيًا. جلُّ همّه أن يستحضر الإعضال الوجوديّ الذي يستحيل الانعتاق منه، وأن يتجاوزه تجاوزَ الحكيم الذي يرضى بمحدوديّة الوضع الإنسانيّ. وفي هذا تكمن سعادتُه.

هل الفيلسوف بحرُ العلوم ومحيطُ المعارف؟

من الأسباب التي تجعل كذلك رسالة الفيلسوف صعبة المنال الطموحُ المفرطُ الذي يحتضنه العقلُ الفلسفيُّ الساعي إلى الإمساك بجميع المعارف. كان فيلسوف الذرّة المادّيّ

الإغريقيّ ذيموقريطوس (حوالى ٤٦٠ ق.م.-٣٧٠ ق.م.) يصرّح علنًا، في مقدّمة كتاب **الطبيعة**، أنّه يروم أن يتكلّم على كلّ شيء، ويحلّل كلّ الأمور، ويعالج جميع المسائل. لا ريب في أنّ الطموح الشموليّ عينه رافق مساعي الفلاسفة على تعاقب الأجيال حتّى بلغ ذروته في ادّعاء هيغل (١٧٧٠-١٨٣١) الإحاطةَ بجميع تجلّيات الوجود التاريخيّ على الإطلاق. بيد أنّ تطوّر المعارف الإنسانيّة أفضى بالأزمنة الحديثة إلى الفصل الفطن بين حقول التخصّص، فانفردت الفلسفة بمساءلة الخلفيّات الناظمة، على نحو ما ذكرتُ في مقدّمة المقالة، وأخلَت الحقول الأخرى لسائر العلوم الإنسانيّة والوضعيّة. ومع ذلك، علق بذهن الناس أنّ الفيلسوف ينبغي أن يُستفتى في جميع القضايا، وأن يدلو بدلوه في جميع المسائل، إذ إنّه العارف الخبير الملمّ بدقائق الأمور.

لا سبيل إلى التحرّر من الادّعاء الطموحيّ المفرط هذا إلّا حين يتذكّر الناس أنّ الفيلسوف ليس صاحب الزمان، يقبض قبضًا على العِلمان المطلق، ويدّعي القدرة على الإمساك بزمام الأمور في المجتمع الإنسانيّ، ويحوز كرامة الملِك الحاكم في مدينة أفلاطون المثاليّة ومدينة الفارابي الفاضلة. ليس الفيلسوف رأسَ الحربة في نضالات الجموع الثائرة في الساحات العامّة، ولو أنّه يستطيع أن يتدبّر معنى الأحداث، وأن يرشد الناس إلى طريق الحكمة المستولَدة من معاناة المخاض الذاتيّ. قد تكون مهمّة نحت المفاهيم والمقولات، وتوليد الأفكار والتصوّرات والرؤى، وبناء الأنظومات من أوجب التزامات الفيلسوف الذي يستند إلى أحكام العقل ويستفتيه في شؤون الحياة الإنسانيّة. غير أنّ الاستناد إلى العقل لا يمنح الفيلسوف كرامةً تفوق كرامة الإنسان العاديّ، ولو أنّها تُسربله بمسؤوليّةٍ شريفةٍ لا يقوى على النهوض بها إلّا أهلُ الاستنارة الحقّ والمساءلة الجريئة.

الاستزادة من الأسئلة والاقتصاد في الأجوبة

ومن ثمّ، لا بدّ من استعادة المقام الأصليّ الذي يعود إلى الفيلسوف حتّى لا تفرض عليه الجموعُ هويّةً لا تلائم طبيعة عمله. ذلك بأنّ الفيلسوف إنسانُ المساءلة الجادّة المتطلّبة، يخاطب بواسطتها عقل الناس، فردًا فردًا، فيستنهضنا جميعًا إلى النظر النقديّ في

مُسلّمات يومنا الراهن. أعرف أنّ جميع الناس لا ينظرون بعين الاستحسان والرضا في الاستشكالات التي يستثيرها الفيلسوف في حياتهم اليوميّة. أمّا أخطر ما يُربكهم فعزوفُ الفيلسوف عن الإتيان بأجوبةٍ واضحةٍ صالحةٍ علميّةٍ خليقةٍ بانتشالهم من وهدة قلقهم الكيانيّ. حقيقة الأمر أنّ الفيلسوف لا يملك المعرفة الشافية الخلاصيّة هذه حتّى يغمر بها وعيَ الإنسان المضطرب.

ليست الفلسفة مستودعًا من الحقائق المعرفيّة الجاهزة المفيدة، بل حقلٌ من الاستفسار المفتوح والمساءلة الجذريّة التي لا تني تسائل حتّى مساءلتها عينها. فكيف للفيلسوف أن يمنحنا طمأنينة النفس ورخاء الوعي وهناء الوجدان، وهو غارقٌ في استنطاق ألغاز الوجود من غير أن يهتدي إلى صراط الحقّ؟ إذا كانت الفلسفة تفكيرًا نقديًّا مشرَّع الآفاق، فإنّ رسالة الفيلسوف تُملي عليه أن يعيد النظر على الدوام في كلّ اليقينيّات والحقائق. بين الحين والآخر، يتنفّس الصعداء، فينسحب من ساحة الوغى ويعلّق أحكام النقد حتّى يستطيع أن ينصرف إلى تلبية مقتضيات العيش البيولوجيّ البسيطة. كلّ سبيل غير التعليق الظرفيّ الحكيم هذا يُفضي به إلى تهديد حياته، على نحو ما كان يطمح إليه الشكّاكون الإغريق الأوائل الذين كانوا يرتابون من فائدة الطعام والشراب والنوم والراحة ارتيابًا جعلهم يفنون جسدهم نصرةً لوعيهم الظنّان.

الجمع بين استفزاز الوعي القلِق وسكينة الوجدان المطمئنّ

لا أعتقد أنّ دعوة الفيلسوف تستهوي الكثير من الناس العاديّين الكادحين في سبيل عيشهم الكريم. لذلك يحار الناسُ في منح لقب الفيلسوف حين يعاينون بعض أساتذة الفلسفة يحيون حياة الطمأنينة والرغد ويصيبون عيشًا واسعًا، فيُهملون مساءلة الأنظومة الاجتماعيّة السائدة والنمط الثقافيّ الشائع والبنية السياسيّة المهيمنة والنموذج الاقتصاديّ الرائج. إذا عاين الناس، بواسطة حسّهم الفطريّ المشترك، أنّ المشتغل بالفلسفة ينغمس في لجّة الحياة الازدحاميّة، من غير أن يقلق ويرتبك ويضطرب، ويستفسر ويسائل ويشكّك، وينتفض ويثور، ويهزّ الوعي ويزعزع الوجدان، ويبتكر ويُبدع، فإنّهم سرعان ما يحبسون اللقب ويصمتون صمتَ الارتياب.

يقين الناس، وفي هذا اليقين قسطٌ عظيمٌ من الصدق، أنّ الفيلسوف كائنُ القلق لا يستكين على الإطلاق، ولا يركن إلى المسلّمات المألوفة. يثابر على الشكّ والمساءلة والتردّد، ويقينه الوحيد أنّ وضعيّة الانعطاب الإنسانيّ ومحدوديّة الانتماء التاريخيّ تفرضان عليه أن يتصبّر ويتجلّد ويقاوم كلّ إغراءات الحقائق المتلألئة بأوهام العامّة. من أصعب مهمّاته أن يحوّل وجوده إلى موضع المساءلة الأخطر، فينسلخ عن ذاته ويتحوّل بنفسه إلى موضوع الاستفسار. لا عجب، والحال هذه، من أن ينفر الناسُ من الوضعيّة الوجوديّة المربكة هذه. غير أنّ النفور نفسه يجعلهم يحصرون الدعوة الفلسفيّة في نخبة النخبة، أي في القلّة النادرة من الناس الذين يرتضون أن يتخلّوا عن أوهام الحقيقة، وأن يكشفوا باطنهم ويعرّضوه لأقسى ضروب الامتحان الاستفساريّ.

الكاتب أو حيلةُ الامتناع عن التصنيف

بعد أن كشفتُ عن الصعوبات التي تسوّغ التردّدَ في استحقاق لقب الفيلسوف، أعود إلى الممارسة الثقافيّة السائدة في المجتمعات العربيّة. يبدو لي أنّ الناس، للأسباب المذكورة عينها، ما برحوا يختلفون في إثبات مقام الفيلسوف. يتجلّى هذا الاختلاف في الاستخدامات العشوائيّة التي نعاينها في الأوساط الفكريّة والجامعيّة والإعلاميّة العربيّة. لن أستفيض في شرح خلفيّات جميع الألقاب التي يُسندها الناسُ إلى الفلاسفة، بل سأكتفي بتحليل أربعةٍ منها تنطوي على استشكالٍ ثقافيٍّ خطيرٍ تعانيه مجتمعاتُنا الحائرةُ في الاستدلال على شخصيّة الفيلسوف الحقّ: الكاتب، الباحث، المثقّف، المفكّر. من الضروريّ، في هذا السياق، إلقاءُ البال إلى ضرورة اقتصار هذا التحليل على هويّة المشتغلين بالفلسفة، وقد حاروا حيرةً عظيمةً في الإفصاح عن مقامهم وتوقيع مساهماتهم. قد تكون حيرتهم أيضًا ناجمةً عن أعراف التصنيف التي أضحت معتمدةً في الأوساط الثقافيّة العربيّة وفي وسائل الإعلام، وجميعنا نعلم أنّها لا تستند إلى تصوّرٍ علميٍّ موضوعيٍّ مُقنعٍ.

الشائع أنّ التصنيف العربيّ يتأثّر بالاصطلاحات الأجنبيّة المستخدمة في الثقافة الغربيّة الأُروبّيّة. صفة الكاتب رافقت تطوّر الثقافة الإنسانيّة منذ أقدم العصور. على

الرغم من اختلاف التعريفات التي تناولت مقام الكاتب، إلّا أنّ السمة الثابتة ما برحت نقلَ الخطاب الشفهيّ إلى الهيئة النصّيّة. ومن ثمّ، عرفت جميع الحضارات مهمّة الكاتب في تدوين الشفهيّات، على نحو ما تبيّنه دراسة مؤرّخ الكتاب والطباعة والقراءة الفرنسيّ روجِه شارتييه (١٩٤٥-....) **الثقافة المكتوبة والمجتمع** (*Culture écrite et société*). أمّا في الحضارة العربيّة فنشأت وظيفة الكاتب في حصن البلاط السياسيّ، واقترنت بشؤون المراسلة والإدارة. يعرف الجميع فخرَ الكتابة العربيّة عبد الحميد الكاتب المتوفّى في منتصف القرن الثامن. من الواضح إذًا أنّ الكتابة اقترنت قديمًا بتدوين الشفهيّات، وبالتدابير الإداريّة في قصور السلاطين، وبالمراسلة السياسيّة والأدبيّة.

أمّا كيف وصلنا اليوم إلى إسناد صفة الكاتب إلى جميع الذين يشحذون همّتهم ويقدحون فكرهم ويجنّدون قلمهم في تناول شؤون المجتمع الإنسانيّ، فالمسألة تقترن بتقليد الحداثة الأُروبّيّة التي ربطت الكتابة الأدبيّة بالنضال الاجتماعيّ السياسيّ. فإذا بالكاتب الأُروبّيّ يجمع في شخصيّته بلاغة التعبير وصدق الالتزام. أعتقد أنّ الأوساط الثقافيّة العربيّة عثرت في هذه الصفة على دلالة الشمول الحياديّ الذي يُعفيها من تعيين مقام المشتغل بالفلسفة، إذ أصبحت صفة الكاتب تُسنَد إلى كلِّ مَن يرغب في التعبير عن آرائه في حقول السياسة والاقتصاد والفنّ والتقنية، وما إلى ذلك.

الباحث أو تحريض الفيلسوف على التحلّي بفضيلة التواضع

من الثابت أنّ صفة الباحث أتتنا من ثقافة الغرب الذي اعتمد خطّة المراكز البحثيّة الرامية إلى تعزيز القدرة الاستكشافيّة والتحليليّة في مختبرات العمل الفكريّ الجماعيّ، لاسيّما في سياق التخصّص التعاضديّ التنافذيّ العابر الحقولَ المعرفيّة. لا شكّ في أنّ البحث جوهرُ المسعى الفلسفيّ، إذ إنّ أخطر الفلاسفة الإغريق الشكّاكين بيرون الإليسيّ (٣٦٠ ق.م.-٢٧٠ ق.م.) استخدم الاصطلاح في أصله اليونانيّ (zêtein) ليستخرج منه منهجًا شديدَ التطلّب من الارتياب الرامي إلى تقويم الحقائق وغربلتها وتصفيتها وتجاوز تصلّباتها وعوائقها الإبّيستمولوجيّة. فإذا بالمنهجيّة البحثيّة (zététique) تُفضي إلى وضع الأمور في نصابها القويم، وردّ التصوّرات المِتافيزيائيّة الماورائيّة الغيبيّة إلى ميدانها

التاريخيّ ومُستندها الواقعيّ الحسّيّ المنظور. لا بدّ، في هذا السياق، من ذكر الجهود الحميدة التي يبذلها عالمُ الفيزياء النظريّة الفرنسيّ هنري بروك (١٩٥٠-....) الذي أنشأ في جامعة نيس صوفيا-أنتيبوليس مختبر المنهجيّة البحثيّة هذه، وجلُّ مسعاه أن يحرّر العقل البشريّ من أوهام العلوم المزيّفة كالبحث عن تأثير الأجرام السماويّة في ذهنيّات الأقوام ونفسيّاتهم. في كتابه **القواعد الذهبيّة في المنهجيّة البحثيّة** (zététique) يرسم أنّ الشكّ سبيلُ الإنسان إلى استجلاء علّة الوقائع وجوهر الأمور.

حين تُسنَد إلى المشتغل بالفلسفة صفةُ الباحث، يبدو الأمر وكأنّ البحث يرسم أفق الاجتهاد الفلسفيّ، من غير أن يفترض المرءُ قدرةَ المجتهد على تجاوز مرحلة البحث. قد يكون في هذا الإسناد بعضٌ من الصواب، ولكنّ المجتهد لا يكتفي بالبحث، بل يذهب إلى الأبعد، ويحاول التأسيس والتأصيل وبناء العمارة. وهذه كلّها من النشاطات الاجتهاديّة التي تتجاوز مرحلة البحث، وتُفضي غالبًا إلى الابتكار والتجديد.

المثقّف أو إكرام الفيلسوف بشموليّة الاطّلاع

تشتقّ مفردةُ المثقّف من فعل ثقِف الذي يدلّ على الأخذ والظفر والمصادفة، وكذلك على التفطّن والحذق وسرعة البديهة، والغلبة في المخادعة والمهارة. غير أنّ الأصل الأجنبيّ الذي فرض الاستخدام الشائع في الأزمنة الحديثة إنّما هو مستلٌّ من المفردة اللاتينيّة (intellectus) التي تُشير إلى الفكر والروح، والعقل والتعقّل، والفهم والإدراك. في كتاب **الدفاع عن المثقّفين** (*Plaidoyer pour les intellectuels*)، يُعرّف الفيلسوف الفرنسيّ سارتر (١٩٠٥-١٩٨٠) المثقّفَ بالإنسان الذي «يحشر أنفه بما لا يَعنيه». من الواضح أنّ الخلفيّة الفكريّة التي تسوّغ مثل هذا التعريف تشير إلى قدرة المثقّف على فهم الوضعيّات والإشكاليّات والرهانات التي تستقطب اعتناء الناس.

ومن ثمّ، حين يُمنح المشتغل بالفلسفة صفة المثقّف، يُطلب منه أن يُساهم في إيضاح المسائل العسيرة، وكشف القضايا الشائكة، وأن يقف موقفًا علنيًّا من الأحداث الجارية. غير أنّ المثقّف أضحى اليوم أيضًا إنسانَ الالتزام العضويّ والنضال الالتحاميّ المباشر، فأخذ يشمّر عن ساعدَيه، وينزل إلى الساحات، ويشارك في مسيرات الاحتجاج

التي تطالب بالمساواة والعدالة والسلام. لا أعتقد أنّ رسالة الفيلسوف يجب أن تتماهى بمهمّة المثقّف الذي غالبًا ما ينحاز انحيازًا إيديولوجيًّا فاضحًا من جرّاء مناصرته مذهبًا أو تيّارًا أو تحرّكًا لا يملك إلّا أن يُفصح عن انتمائه السياسيّ. في جميع الأحوال، ليس الفيلسوف مثقّفًا يحيط بقضايا الناس العامّة، ويُلمّ بمسائلَ يوميّة نضاليّة شتّى. الفيلسوف إنسانُ المعرفة التي تجمع عناصر الاختبار الفكريّ وتَصهرها في بوتقة الانتظام المنهجيّ حتّى تستخرج منها رؤيةً متّسقةً تبيّن لنا طبيعة المعنى الوجوديّ الأرحب الذي يليق بنا أن نؤيّده في مسعانا الحياتيّ الفرديّ والجماعيّ.

المفكّر أو احتضان الفيلسوف في بيئته الثقافيّة العربيّة

منذ انطفاء الفلسفة العربيّة في آخر القرن الثاني عشر، غابت الفلسفة عن نشاطات الفكر العربيّ غيبةً طويلةً، وما لبثت أن عادت إليه في نهاية القرن التاسع عشر ومُستهلّ القرن العشرين في هيئةٍ أكادِميّةٍ جامعيّةٍ متأثّرةٍ بالتصنيف العلميّ الغربيّ. أغلب الفلاسفة العرب المعاصرين اجتهدوا وبرزوا وتألّقوا في القرن العشرين، وما برحوا يساهمون في نهضة الفلسفة العربيّة في اليوم الراهن. غير أنّ الميل الثقافيّ الأغلب يقضي بأن يبدأ الناسُ بإسناد صفة المفكّر، قبل أن يَظهر الإجماعُ على صفة الفيلسوف. لا بدّ هنا من التذكير بأنّ اصطلاح المفكّر في الثقافة الغربيّة يدلّ على الإنسان الذي يجيب إجابةً مبتكرةً عن سؤالٍ أساسيٍّ: ماذا يعني أن نفكّر؟ معنى هذا الجواب أنّ المفكّر الغربيّ يأتينا برؤيةٍ جديدةٍ تتناول طبيعة الفكر، على نحو ما كان يذهب إليه هايدغر (١٨٨٩-١٩٧٦) ودُلوز (١٩٢٥-١٩٧٥).

خلافًا للاستخدام الغربيّ، أعتقد أنّ اللجوء إلى صفة المفكّر يرتبط بالخلفيّة التاريخيّة العربيّة التي تجعل الفلسفة في موضع الريبة والاتّهام. إذا كان أهلُ الكلام يحسبون التمنطق تزندقًا، فإنّه من الفطنة أن نضع الجميع في موضع التفكّر الذي يجمع كلَّ نشاطات العقل البشريّ. أمّا التسويغ الآخر الذي أسوقه، فيقضي بأنّ صفة المفكّر تنزل منزلة الوسط بين المجتهد الساعي إلى الفلسفة، والفيلسوف الذي يستحقّ اللقب من غير أن يكتسبه بالإجماع الإكادِميّ العلميّ. ولكأنّ هذه الصفة تريح الجميع من

مسؤوليّاتهم، ولا تربك أحدًا بضرورات التعليل الدقيق. من الممكن أن أضيف سببًا ثالثًا يجعل المفكّر يتناول جميع قضايا الثقافة العربيّة من غير أن يحصر اجتهادَه في البناء الفلسفيّ المحض. لذلك يسهل إسنادُ الصفة إلى كلّ مَن اعتنى بقضيّةٍ من قضايا الوجود الإنسانيّ في المجتمعات العربيّة المعاصرة، ولو أنّ اعتناءه اقتصر على المعاينة والتحليل واستخراج بعض الخلاصات، في حين أنّ التناول الفلسفيّ يستلزم اجتهادًا أعمق وأشمل وأشدّ اقتدارًا على بناء العمارة النظريّة.

الفيلسوف أو نعمةُ الإجماع المزدان بالندرة النخبويّة

خلاصة القول أنّ صفة الفيلسوف ما برحت تُربك الناسَ الذين يفضّلون الصفات الأُخَر حتّى لا يضطلعوا بمسؤوليّة حسم التسمية. من البديهيّ أنّ الفيلسوف يكتب (كاتب)، ويبحث (باحث)، ويعرف ويلتزم (مثقّف)، ويفكّر (مفكّر). أعرف أنّ جميع هذه الصفات منطويةٌ في هويّة الفيلسوف الكاتب، الباحث، المثقّف، المفكّر. غير أنّها لا تُعبّر عن خصوصيّة مقامه. ذلك بأنّه، في المقام الأوّل، يَنظم الأفكار نظمًا دقيقًا يُفضي إلى بناءِ تصوّرٍ جديدٍ ينطوي على جميع الاجتهادات التي تجعل معنى الحياة يتجلّى في وجهٍ من وجوه غناه المضمونيّ الرحب.

من الضروريّ أن نتذكّر أنّ العرب تستكره تسمية الأمور بأسمائها، فتلجأ إلى التورية حتّى تشير بالكناية إلى المعنى الخفيّ المقصود. إذا قارن المرءُ هذه الخطّة بما يعتمده، على سبيل المثال، الألمان حين يُصرّون على ذكر كلّ الشهادات التي حازها الأستاذ الجامعيّ، فيردّدون عبارة الدكتور غير مرّة بحسب عدد الشهادات المكتسبة، أو الفرنسيّون الذي يميلون إلى شطب كلّ الألقاب شطبًا مقصليًّا يعود بنا إلى زمن الثورة الفرنسيّة، فيكتفون بعبارة السيّد (Monsieur) العارية، ندرك أنّ الأوساط الثقافيّة العربيّة تستفيض كرمًا وسخاءً في منح الألقاب التي لا تصيب جوهر الحقيقة.

والحال أنّ لكلّ حقلٍ معرفيٍّ أحكامَه في التصنيف، أي رُتَبَه ومقاماتِه وألقابَه. في الحقل الفلسفيّ، يمكننا أن نميّز، على الأقلّ، أربعة ألقاب تنطبق على أربع مهمّات يضطلع بها الناشطون في ميدان الفلسفة والمشتغلون بها: أستاذ الفلسفة، مؤرّخ الفلسفة

أو مترجمُها، الفيلسوف صاحبُ الأنظومة المبتكرة الفذّة الأصيلة، الفيلسوف صاحبُ المسلك الحياتيّ الحكميّ الزهديّ النسكيّ في وجهَيه الاعتزاليّ أو النضاليّ. ليس بالنادر أن يجتمع هنا أكثرُ من لقبٍ في شخصيّة المشتغل بالفلسفة. ولكنّ الواضح أنّ هذه الألقاب تُعبّر تعبيرًا أمينًا عن هويّة المجتهد. لذلك أقترح أن يُعرَّف أهلُ الفلسفة تعريفًا دقيقًا يستلهم الاصطلاحات الأكادِميّة الموضوعيّة هذه.

أصرّ الإصرار كلّه على إبراز مقام الفلسفة في تعريف المشتغلين بالفلسفة. السبُل التعبيريّة شتّى، إذ يمكننا اختيار الأنسب في كلّ موضع، كأن نقول أستاذ الفلسفة، أو مشتغل بالفلسفة، أو باحث في الفلسفة، شرطَ أن نبيّن حقل بحثه الفلسفيّ الدقيق. ذلك بأنّ البحث في الفلسفة أضحى متنوّع الميادين بحيث يمكننا أن نضيف، بحسب كلّ حقل على حدة، عبارة باحث في الفلسفة الأخلاقيّة أو السياسيّة أو الجماليّة أو الدِّينيّة أو فلسفة الاجتماع أو التاريخ أو الاقتصاد أو العلوم، وما إلى ذلك من فروع تتكاثر بتكاثر الموضوعات الدقيقة التي تنبثق منها. ليس من مشتغلٍ بالفلسفة يُلمّ في الزمن الحاضر بجميع هذه الحقول. الفضيلة المعرفيّة هذه كانت في متناول فلاسفة العصور القديمة والحديثة، إذ كانت المعارف متشابكة والحقول متنافذة واكتشافات العلوم محدودةً ومقيّدةً بطبيعة الوسائل المختبريّة المتاحة. أمّا اليوم فتعاظمت قدرات الكشف في جميع الحقول حتّى غدا الفيلسوف يعجز عن قراءة حتّى الخلاصات النهائيّة التي تُفضي إليها العلوم الإنسانيّة والعلوم الوضعيّة. لذلك لم يعد الفلاسفة يدّعون المعرفة المطلقة، بل أخذوا يفضّلون التعمّق في حقلٍ من الحقول المعرفيّة المتاحة.

أمّا صفة الفيلسوف فأتركها للإجماع العامّ المنبثق من الحسّ النقديّ المشترك القادر على استشعار مقام الفيلسوف في أيِّ مجتمع من المجتمعات، وذلك بمعزلٍ عن المراتب العلميّة والظهورات الإعلاميّة والمسؤوليّات الإداريّة والعلاقات العامّة التسويقيّة. لن تجرؤ أيّ جريدةٍ عربيّةٍ على إسناد صفة الكاتب أو الباحث أو المثقّف إلى شارل مالك اللبنانيّ، أو إلى جورج طرابيشيّ السوريّ، أو إلى زكي نجيب محمود المصريّ، أو إلى فتحي التريكي التونسيّ، أو إلى محمّد عزيز الحبابي المغربيّ، أو إلى محمّد أركون الجزائريّ.

الاصطلاح الفذّ والرؤية الجديدة والعمارة المتّسقة من سمات الفيلسوف الحقّ

يتّفق الجميع على أنّ الفلسفة موقفٌ فكريٌّ نقديٌّ شاملٌ يقفه الإنسان من الحياة، فيجتهد في مساءلة أصلها وكيفيّتها وآليّتها ومعناها وجدواها ومآلها وغايتها. من جرّاء هذه المساءلة، يُفصح الفيلسوف عن أفكاره الشخصيّة التي ينسجها نسجَ الأنظومة المتماسكة الرامية إلى عقلنة الوجود على قدر المستطاع. لا يستقيم هذا الاجتهاد إلّا بواسطة نحت الأدوات الملائمة، أي الاصطلاحات والمفاهيم والمقولات القادرة على وصف اختبار الفيلسوف الذاتيّ. ذلك بأنّ الوجود العصيّ على الإدراك تتجلّى منه جوانبُ مثيرةٌ يعتقد الفيلسوف أنّها تفي بالغرض المنشود، فيرسم لوحته الفكريّة رسمًا يستثمر لطائف المعنى الذي استخرجه من التأمّل في هذه الجوانب على وجه الحصر. أمّا الصفة اللصيقة باجتهاد الفيلسوف فالقدرةُ على التفكّر الذاتيّ الحرّ المستقلّ، ولو أنّ الانعتاق الفكريّ مستحيلٌ في قرائن الانتسابيّة الثقافيّة الشاملة. كلّ فلسفةٍ تنبثق من سياقٍ ثقافيٍّ يعيّن لها حدود اقتباساتها وآفاق ابتكاراتها، ولكنّها تجتهد في تجاوز المحلّي والموضعيّ والمكانيّ لتطمح إلى العالميّة والكونيّة. ما من فكرة تنشأ في الخواء الذهنيّ المطلق، بل اجتهادات المجتهدين تنسلك في تاريخيّة الانتماء التقابسيّ الأرحب.

لقبُ الفيلسوف كلقب القدّيس في المسيحيّة، لا يستحقّه الإنسانُ التقيُّ إلّا حين يعترف به الناسُ، وقد اختبروا برَّه واستقامته وزهدَه وصلاحَه. كذلك في الفلسفة، لا يستحقّ اللقبَ الإنسانُ المجتهدُ إلّا حين يعاينه الناسُ، وقد تنوّعت أعمارُهم وانتساباتُهم ومعارفُهم وثقافاتُهم واقتناعاتُهم، فيلسوفًا حكيمًا مبدعًا ناسجًا أنظومةً جليلةً من الرؤى الطليعيّة الفذّة، فينسجون على منواله ويقتدون بفكره. أقول بالتنوّع، إذ لا يكفي أن يمتدحني أهلُ بيتي وأصحابي وطلّابي ويبوّئوني كرسيّ الفيلسوف حتّى أصبح من مستحقّي اللقب. أرقى الاعتراف يأتي الفيلسوفَ من إقرار الخصوم والغرباء بفرادة مساهمته الفلسفيّة. حتّى ذلك الوقت، ليس له إلّا المثابرة والاجتهاد والتحلّي بروح القناعة والكفاية والاتّضاع. قد تَشهد الأيّام على سموّ الكتابات الفلسفيّة التي نشرها، وقد يَدرسها الغبارُ ويمحوها النسيان. في كلتا الحالَين، لا تني رسالته تحرّضه على أن يواظب على التبلّغ بسعادة الفيلسوف الذي يعاين في سكون خلوته الفكريّة أرقى مراتب الاستمتاع الكيانيّ.

الفصل الثالث

الفلسفة تُحرِّر الإنسان من جميع ألوان الوصايات القاهرة

يَعلم الجميعُ أنّ الفلسفة نشاطٌ تفكّريٌّ يَستنهض العقلَ استنهاضًا جريئًا، فيستند إلى مبادئه وتصوّراته وأحكامه وخلاصاته من أجل أن يدرك معنى الحياة الإنسانيّة إدراكًا أفضلَ يساعده في تدبير وجوده. منذ النشأة الأولى في زمن الإغريق القدماء، اجتهدت الفلسفة في تحرير الإنسان من الأوهام، وحثّته على إتقان فنّ التفكير السليم. غير أنّ التحوّل الأخطر في مسار التحرير حدث في عصر الأنوار الأُروبّيّة حين أجمع أصحابُ الفكر الحرّ على رفض جميع أشكال الوصاية. لذلك انبرى فيلسوف ذلك العصر كانط (١٧٢٤-١٨٠٤) يعلن في العام ١٨٠٤ أنّ واجبَ كلِّ إنسان التحلّي بجرأة استخدام العقل والركون إلى سلطانه الاستناريّ الأوحد. لا ريب في أنّ عبارة «اجرؤ فاعرف» (sapere aude) اختبرها الفكرُ الإنسانيُّ منذ أقدم الأزمنة، فأتت على لسان الشاعر الرومانيّ أوراسيوس (٦٥ ق.م.-٨ ق.م.)

مُستنداتُ فلسفة عصر الأنوار

نشأ عصرُ الأنوار في القارّة الأُروبّيّة في القرن الثامن عشر (١٧١٥-١٧٨٩)، ومهّد السبيل الفكريّ إلى اندلاع الثورة الفرنسيّة. لا يخفى على أحد أنّ البيئة الفكريّة البورجوازيّة، لاسيّما في المجتمعات الإنغليزيّة والفرنسيّة والألمانيّة، ساهمت مساهمةً حاسمةً في تعزيز انتفاضة الفكر الحرّ من أجل مناهضة الاستبداد الأعمى الذي كان يعيث فسادًا في عقول الناس. أمّا المبادئ الهادية التي كان أصحابُ الانتفاضة التحرّريّة ينادون بها، فاستخرجوها من قيَم التصوّرات العقلانيّة والفرديّة والليبراليّة يناهضون بها تعسّفَ

الأنظمة الملَكيّة، واستبدادَ طبقة النبلاء، وهيمنةَ المؤسّسة الكنسيّة المسيحيّة، لاسيّما الكاثوليكيّة، من دون إغفال الغلوّ السلطويّ في الكنائس الأورثوذوكسيّة والبروتستانتيّة. فضلًا عن ذلك، اقترح فلاسفة عصر الأنوار في حقل التدبير السياسيّ النظامَ الملَكيَّ الدستوريَّ، وفي حقل الاقتصاد النموذجَ الليبراليَّ، وفي حقل المعرفة المذهبَ التجريبيَّ المبنيَّ على الاختبار الحسّيّ والمعاينة الميدانيّة والتفحّص العلميّ.

ومن ثمّ، يمكننا أن نوجز فلسفة عصر الأنوار باستخدام كلمات كانط نفسه: «الأنوار خروجُ الإنسان من القصور الذي هو عينُه مسؤولٌ عنه. فالقصور عجزُ الإنسان عن استعمال عقله من دون أن يقوده الآخرون إلى ذلك». الحقيقة أنّ الإنسان ليس بحدّ ذاته قاصرًا عن استعمال عقله، بل قاصرٌ في المقام الأوّل عن التحلّي بالعزم والجرأة من أجل استعمال عقله من دون قيادة الآخرين وإرشادهم. لذلك ليس إلّا سبيلٌ واحدٌ يتيح للإنسان أن يختبر مثل هذه الجرأة، ألا وهو سبيل الاختبار الذاتيّ. ومن ثمّ، السبيل الوحيد إلى تنشئة الإنسان وتمرينه على التفكير الحرّ يقتضي أن نتيح له أن يجرّب بنفسه التفكير الحرّ.

تعليلُ أسباب الوصاية

أكبّ فلاسفة عصر الأنوار، وفي طليعتهم كانط، يعلّلون أسباب الوصاية ويستدلّون على جذورها الناشبة في عمق النفس الإنسانيّة. فإذا بهم يرسمون أنّ الطبيعة، بالاستناد إلى نواميسها الخاصّة، أعتقت الناسَ منذ زمن طويل من كلِّ هيمنة خارجيّة أو قيادة غريبة. فأتاحت نظريًّا لكلّ امرئ أن يُرشد نفسَه بنفسه. غير أنّ الكسل والجبن حبسا على الإنسان في قفص الارتهان والاستعباد. فجرّا عليه القصور والإخفاق والتبعيّة. إذا كانت الفلسفة تستثير فينا الهمّة التحليليّة النقديّة والمبادرة الإبداعيّة، فإنّ الكسل والجبن يجعلاننا، بمحض إرادتنا، في وضع القاصرين طوال حياتنا، ويعلّلان أن يكون في منتهى اليسر أن يُنصِّب الآخرون أنفسَهم أوصياء علينا.

لا يختلف اثنان في أنّ الكسل مريحٌ للإنسان. فالقاصر يَنعم ببركة راحة البال، إذ يُلقي على عاتق الآخرين بمسؤوليّة الحياة ولُغزيّة الوجود. فيُعفي نفسَه من كلّ مساءلة

ومحاسبة، أو يعتقد أنّه أعفى نفسَه. أمّا الفلسفة فتحرّض الناس على الاضطلاع بمسؤوليّة حياتهم الشخصيّة. شهيرةٌ الأمثلة التي ساقها كانط في تفسير حال الراحة النفسيّة المزيّفة التي يَنعم بها الجبان الكسول: «إذا كان عندي كتابٌ يقوم مقام عقلي، وكان عندي مديرٌ ينوب مناب ضميري، وكان عندي طبيبٌ يقرّر عنّي المسلك الصحّيّ، إلخ، فلستُ بحاجة إلى أن أرهق نفسي. لستُ مضطرًّا إلى التفكير، ما دمتُ أستطيع أن أدفع المال للآخرين الذين يتعهّدون، نيابةً عنّي، بالعمل المضجر هذا».

لا عجب، والحال هذه، من أن ينبري الأوصياء المقتدرون فيجرّدون القاصرين الكسالى من شخصيّتهم وذاتيّتهم وإرادتهم، ويفرضون عليهم الاسترشاد بآرائهم، والتقيّد بتوصياتهم، والخضوع لأوامرهم. كلّ إنسان لا يُطيق الحرّيّة التي أنعمت بها الطبيعة البشريّة عليه، لا يستحقّ إلّا أن يخضع لمشيئة الآخرين. لذلك كان من أوجب مهمّات الفلسفة أن تذكّر الناس بأنّهم وُلدوا أحرارًا، وبأنّ حرّيّتهم لا تُمنح منحًا مجّانيًّا، بل تُكتسَب اكتسابًا نضاليًّا حثيثًا.

لشدّة الانصياع، يخاف القاصرون الانتفاض والثورة وتغيير أوضاع العبوديّة المستشرية. ذلك بأنّ الأوصياء دجّنوهم تدجينًا أفضى بهم إلى التماهي بمشيئة السلطان المقتدر. علاوةً على ذلك، زرع المقتدرون في عقول القاصرين أنّ الأخطار التي تُحدق بهم من جرّاء استثمار حرّيّتهم تُهدّد كيانَهم ووجودَهم: «إنّ هؤلاء الأوصياء، من بعد أن سفّهوا أوّلًا قطيعَهم المدجَّن وحرصوا حرصًا عظيمًا على أن لا تجرؤ المخلوقات الهنيّة هذه على الخطو خطوةً واحدة خارج الحديقة التي حبسوها فيها، راحوا يبيّنون لها، من ثمّ، الخطرَ الذي قد يتربّص بها إنْ هي أقدمت بقواها الذاتيّة على السير وحدها. والحال أنّ الخطر ليس على هذا المقدار من الجسامة، إذ من المعلوم أنّ بعض السقطات ستُفضي بهذه المخلوقات إلى تعلّم السير. غير أنّ مَثَل حادث السقوط هذا يُخجِل المرء مع ذلك، ويجعله على وجه العموم يتراجع أمام أيّ محاولة أخرى. لذلك كان من الصعب على أيّ فرد أن يخرج من حال القاصر التي أوشكت أن تصبح فيه بمنزلة الطبيعة». واضحٌ في هذا القول أنّ الوصاية مشروعٌ خبيثٌ يتواطؤ على صونه وتعزيزه وتنفيذه الأوصياءُ والقاصرون على حدٍّ سواء. كلّ فئة من هاتَين الفئتَين تُخطئ خطأً شنيعًا، فتتيح للفئة الأخرى أن تدافع

عن مصالحها. شأنُ ذلك شأنُ علاقة السيّد بالعبد، إذ لا يصبح السيّدُ سيّدًا إلّا من جرّاء قبول العبد عبوديّتَه.

التمييز بين الوصاية المستحسَنة والوصاية المستكرَهة

من فضائل الفلسفة أيضًا أنّها تتيح لنا أن ننظر نظرًا نقديًّا سليمًا في طبيعة الوصاية. ذلك بأنّ الوصاية وصاياتٌ، منها المستحسَن، ومنها المستكرَه. يتّفق الجميع على أنّ الوصاية مستكرَهة في جميع الأحوال. ولكنّ الأمور ليست على هذا اليسر في انجلاء الحقيقة الواضحة البديهيّة هذه. ليست كلُّ وصايةٍ مستكرَهةً، وليست كلُّ قيادةٍ غريبةٍ وصايةً. الواقع أنّ الإنسان لا يستطيع أن يتحرّر من جميع الوصايات، لاسيّما المنحجبة منها. ومن ثمّ، لا يعني التحرّرُ الذاتيُّ أنّ الإنسان يجب عليه أن ينعتق من جميع الوصايات. ثمّة وصاياتٌ إيجابيّةٌ نافعةٌ ترمي تربويًّا إلى إنماء روح الحرّيّة في الذات الإنسانيّة، وتعزيز حسّ المسؤوليّة في الوجدان الفرديّ.

لذلك لا بدّ من معالجة الأسئلة التي تتناول طبيعة الوصاية: ما الوصاية؟ ما أنواعها؟ ما مراتبها؟ أيّ الوصايات يمكن التحرّر منها ويجب في جميع الأحوال؟ وأيّها يستحيل التحرّر منها وينبغي قبولها وتهذيبها؟ في السؤال عن الماهيّة، يمكن القول إنّ الوصاية السلبيّة المستكرَهة تعني، في حال الإنسان الفرد، الإكراه على التخلّي القسريّ أو الطوعيّ عن ممارسة الفكر الحرّ النقديّ البنّاء، وعن ممارسة العمل الحرّ التغييريّ الإصلاحيّ الخلّاق. أمّا الوصاية الإيجابيّة المستحسَنة فتتجلّى في وضعيّة الإنسان الذي يثق بأهله ومُربّيه وأساتذته ومُرشديه وحُكماء الزمن المبارك لكي يُنمي في ذاته طاقات الحرّيّة المسؤولة والمبادرة البنّاءة.

أمّا السؤال عن أنواع الوصاية، فيقتضي أن نميّز بين ثلاثة على الأقلّ: وصاية واقع الانتماء الطبيعيّ يَفرضها الانتسابُ إلى عصرٍ من العصور، ومجتمعٍ من المجتمعات، ووضعيّةٍ تاريخيّةٍ من الوضعيّات، وثقافةٍ من الثقافات، وأنظومةٍ من الأنظومات الناشطة. أعرف أنّ الاصطلاح ملتبسٌ، إذ لا تصحّ عبارةُ الوصاية في حال الانتساب التلقائيّ الذي تفرضه على الإنسان مصادفاتُ الدهر المنعتقةُ من كلّ منطقٍ عقلانيٍّ. بعض الناس يولدون

أحرارًا، وبعضهم في حال الاستعباد. بعضهم ينشؤون في وضعيّةٍ ثقافيّةٍ ظافرةٍ مُفلحةٍ، وبعضهم في وضعيّة الانحلال الحضاريّ. ومع ذلك، يجوز لنا أن نصف مِثل الوضعيّة الطبيعيّة هذه بالوصاية الأصليّة التي تَفرض ناموسَها وأحكامَها على وعي الإنسان.

لا شكّ في أنّ وصاية الانتماء الطبيعيّ، على التباس مفهومها، تستتبع وصايةَ شرعة حقوق الإنسان، وقد انتظمت في تصوّرٍ أنتروبولوجيٍّ شاملٍ يرعى كرامة الإنسان وحرّيّته ومسؤوليّته وقيَمه الأساسيّة المشتركة. أعتقد أنّ الالتباس عينه يصيب الوصاية الثانية هذه، إذ إنّ استهداءَ الشرعة هذه يمنح الإنسان القدرة على تحقيق إنسانيّته. لذلك تتّخذ الوصاية في هذا المجال صفة المساهمة الإيجابيّة، شرطَ أن يقتنع الإنسانُ بأنّ الخضوع للتصوّر الحقوقيّ الأشمل الذي تستند إليه الشرعة أشبهُ بوصايةٍ إيجابيّةٍ بنّاءةٍ.

بعد استجلاء مقام الوصايتَين الطبيعيّة والحقوقيّة، أنتهي إلى وصاية القهر والإكراه والعنف والظلم وقمع الحرّيّات، أي إلى الوصاية السلبيّة المستقبحة التي يجب رفضها ومناهضة جميع الذين يمارسونها عنوةً ويفرضونها على الضعفاء والمظلومين والمقهورين. لا ريب في أنّ الإنسان السليم العقل يرفض رفضًا قاطعًا الوصاية القاهرة المذلّة هذه، وقد تتجلّى في حقولٍ شتّى، منها الاجتماعيّ والسياسيّ والاقتصاديّ والدِّينيّ والمعرفيّ. قبل الخوض في هذه الحقول، أسارع إلى القول إنّ الإنسان لا يستطيع التفلّت من الوصاية الأولى الطبيعيّة والوصاية الثانية الحقوقيّة. جلُّ نضاله ينبغي أن يستخدمه في مناهضة الوصاية الثالثة القهريّة الإكراهيّة.

أصناف الوصايات القهريّة المستقبَحة

بفضل النظر التحليليّ الناقد تستطيع الفلسفة أن تستكشف في كلّ حقلٍ من حقول الوجود الإنسانيّ ضروبًا شتّى من الإكراه الصريح أو المقنّع. حين يبدو الأمر في نظر عامّة الناس من المسلَّمات البديهيّة التي ينبغي الائتمار بها من غير مناقشة، تنبري الفلسفة تَفضح طرائق التعدّي على كرامة الإنسان وحرّيّته وسلامته العقليّة والنفسيّة. ومن ثمّ، قد يعجب المرءُ من جسامة العدوان على كرامة الإنسان، حين يُمعِن النظرَ في الانحرافات المكتومة التي تستولدها البنى الثقافيّة الأساسيّة التي تنتظم بها حياتُه الاجتماعيّةُ في معترك المدينة

الإنسانيّة المشتركة. سأتناول حقول الوجود الأساسيّة، ولكن من غير أن أستفيض في ذكر جميع ضروب الوصاية التي تستتر في ثناياها.

الوصاية في حقل الاجتماع

تتجلّى الوصاية الإكراهيّة في حقل الاجتماع حين يخضع الإنسانُ، من غير مساءلةٍ نقديّةٍ، لأنماط السلوك المهيمنة في بيئته الجماعيّة. إذا عاين المرءُ التمييز الظالم بين الرجل والمرأة، أو أدرك جسامة الصراع بين سلطان القيَم الإنسانيّة المعنويّ وسلطان القوى الاجتماعيّة المتخلّفة المستبدّة الظالمة، أو عاين الانحياز المنفعيّ في تحديد التراتبيّة في سلّم الأحكام التقويميّة التي يستند إليها الناسُ في مسلكهم اليوميّ، وَجَب عليه أن يقاوم غلبة الأعراف الاجتماعيّة التي تُهين كرامة الإنسان، وتُفقده حرّيّةَ التعبير عن رأيه والعيش عيشًا يلائم اقتناعاته الذاتيّة. غالبًا ما يظنّ الإنسانُ أنّ الخضوع لأحكام مجتمعه ضربٌ من ضروب المسالمة المدنيّة، في حين أنّ المجتمع يَفرض على الأفراد أصنافًا مستترةً من الوصايات القاهرة لا يفضح أخطارَها إلّا الفيلسوفُ المستنيرُ القادرُ على التمييز بين سلميّة الانتماء الاجتماعيّ، وضرورة إصلاح الالتواءات المسلكيّة العرفيّة التقليديّة الجسيمة.

الوصاية في حقل السياسة

كذلك يخضع الإنسان للوصاية القهريّة في حقل السياسة، إذ تتواطأ عليه الأنظمة الاستبداديّة التي ما برحت تعيث فسادًا في معظم الدوَل التي ترفض حتّى اليوم أن تعتمد النظام الدِّموقراطيّ الحرّ، وفي ظنّها أنّها تصون تراث الجماعة العريق. علاوةً على ذلك، يعاني الإنسان آفات الوصاية حين يستنفد الفسادُ كلَّ شرايين الحياة في الاجتماع السياسيّ، فيُهلك الناسَ التائقين إلى استثمار كنوز أرضهم استثمارًا شرعيًّا صالحًا مُنصفًا. لا ريب في أنّ الفساد السياسيّ أفظعُ إهلاكًا للحرّيّة الإنسانيّة، إذ يحرم الإنسان حتّى من القدرة على استذكار نعمة الكرامة الإنسانيّة التي فُطر عليها. الواضح في الحقل السياسيّ هذا أنّ الوصاية تبلغ أشدّها، إذ تقترن بطبيعة الفعل السياسيّ الذي يقوم على الإمرة. غير

أنّ علاقة المواطن بالسلطان السياسيّ لا تضطرّه أن يخضع لمصالح الفئة المهيمنة، بل يجب أن تستنير بأحكام شرعة حقوق الإنسان. ليس لإنسانٍ من سلطانٍ على إنسانٍ آخر إلّا بموجب عقدٍ توافقيٍّ مستندٍ إلى ضمّةٍ من الحقوق والواجبات التي تُلزِم الطرفَين على حدٍّ سواء. لذلك تنوّعت سلطاتُ التمييز والمراقبة والمحاسبة التي تصون سلطة الدولة وترعى حقوق المواطنين.

الوصاية في حقل الاقتصاد

بما أنّ السياسة تقترن اقترانًا وثيقًا بالاقتصاد، فإنّ الإنسان يخضع للوصاية عينها في حقل الاقتصاد، إذ يفقد السيطرة على مسار الاحتكار المتعاظم في الإنتاج والتسويق. لا بدّ في هذا السياق من فضح الوصاية المقنّعة التي تمارسها العولمة الاقتصاديّة الجارفة. ذلك بأنّها نظامٌ مسلَّحٌ بتقنية المعرفة والاتّصالات، وثقافة الحرّيّات الفرديّة المنتقَصة، وحرّيّة سوق الاستثمار الفاحش. من انحرافات هذا النظام أنّه يمارس وحشيّة التراكم البدائيّ في وضع اليد على بيئة الوجود البشريّ الطبيعيّة الخام، ويبالغ في استثمار المياه والأرض والغذاء وقرصنة الهواء والثروات العموميّة والإرث الإنسانيّ بأكمله. ومن ثمّ، يُفضي انفجار الرأسمال على هذا النحو إلى القضاء المبرم على الدولة الوطنيّة وعلى وظيفتها المركزيّة في صون التوازن العقلانيّ المنصِف بين البيئة الطبيعيّة، والمؤسّسة الإنتاجيّة، والفرد المستهلِك.

الوصاية في حقل الدِّين

لا بدّ أيضًا من إلقاء البال إلى الإكراه الذي يتفاقم في المجتمعات الدِّينيّة المتشدّدة، إذ يعتقد بعضُ الغلاة من أهل التديّن أنّ الإنسان يجب أن يخضع للحاكميّة الإلهيّة المتجلّية حصرًا في تأويلاتهم المنحرفة وتفسيراتهم الرديئة. والحال أنّ الدِّين قد يكون الحقل الوجدانيّ الأخطر الذي لا يجوز فيه على الإطلاق الإكراهُ والقهرُ والاستبدادُ. بيد أنّنا غالبًا ما نشهد جميعًا احتكارَ نطاق الاختبار الإيمانيّ ونطاق التعبير اللاهوتيّ الحرّ عن هذا الاختبار، في حين تتعاظم في جميع الأديان وجميع الحضارات سلطةُ الإكليروس

والمؤسّسات الدِّينيّة، وتَستشري هيمنةُ الحرفيّة القاتلة في تأويل النصّ الدينيّ وضبط إمكانات استثماره الإيمانيّ الحياتيّ.

الوصاية في حقل المعرفة

أمّا أخطر الوصايات فتشتدّ، على وجه المفارقة المربكة، في حقل المعارف والعلوم. ذلك بأنّ الإنسان يميل فطريًّا إلى تصديق حقائق الفكر التي يَفترض أنّها تستند إلى أشدّ الأبحاث رصانةً وأعظمها تطلّبًا وتدقيقًا وإحكامًا. غير أنّنا، لكسلٍ ناشبٍ في أعماق وعينا، نتغافل عن الخلفيّات المنفعيّة التي تؤثّر في إنتاج النظريّات العلميّة وبناء التصوّرات الفكريّة، على اختلاف منابتها وتنوّع هياكلها. لذلك نادرًا ما نجرؤ على مساءلة المألوف والمعتمَد والجاري والمنصوص عليه، لاسيّما في مجال النماذج المعرفيّة المسيطرة في المختبرات العلميّة. في أغلب الأحيان، يفوتنا أن نفتضح تواطؤ المجتمعات العلميّة والاقتصاديّة وشركات المال وصناعة السلاح وصناعة الدواء وصناعة الاستهلاك، بحيث إنّ وثوقنا التلقائيّ بانتصار العولمة العلميّة يفرض علينا أجوبةً جاهزةً قسريّةً يصبح الخروج عليها ضربًا من ضروب الهرطقة العلميّة. من وجوه الوصاية المقنّعة هذه أنّ احتكار المعرفة ما برح السبيل الأضمن إلى الحصول على السلطة وممارستها.

في جميع الأحوال، لا تكتفي هذه الوصاية بأن تَفرض علينا أجوبتَها الجاهزة، بل ترسم لنا حدودَ السؤال. ثمّة أسئلةٌ لا يجوز لنا أن نطرحها، أو إذا طرحناها سفّهها المجتمع الصناعيّ الماليّ المقتدر. الرقابة على الأسئلة أخطرُ من فرض الأجوبة الجاهزة. ومع أنّ الأسئلة ما برحت وليدةَ أحوال الأمَم وأوضاع المجتمعات الثقافيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة، فإنّ الوعي الإنساني، من جرّاء طفرةٍ نوعيّةٍ في مداركه المشرَّعة، قادرٌ على أن يأتي بسؤالٍ يخالف السياق الثقافيّ كلّه، ويزعزع أساسات المعرفة السائدة. وهذا، لَعمري، من أبرز مساهمات التفكير الفلسفيّ الحرّ المبنيّ على مساءلة المسلّمات، وأشكلة المعتمَدات، والتريّب في اليقينيّات.

ما السبيل إلى مراقبة الوصاية الطبيعيّة والحقوقيّة؟

من الثابت، في ختام هذا التحليل، أنّ واجب الإنسان العاقل يُملي عليه أن ينعتق من الوصايات القهريّة المستقبَحة هذه. لا بدّ من الاستعانة بالفلسفة حتّى يميّز الإنسانُ الوصاية المنظورة المفضوحة المستشرية في هذه الوصايات، من الوصاية المستترة المقنّعة الناشطة في واقع الانتساب الطبيعيّ وضرورات مناصرة شرعة حقوق الإنسان. أعرف أنّه من المستحيل أن ننعتق من وصاية النوع الأوّل (وصاية الانتماء الطبيعيّ) ووصاية النوع الثاني (وصاية شرعة حقوق الإنسان). ولكنّ الفلسفة تحثّنا على استشكال هذَين النوعَين من الوصاية حتّى نهذّبهما ونقوّمهما ونمنعهما من الهيمنة اللطيفة على وعينا.

يحضرني هنا النقاش الذي دار بين الفيلسوفَين الألمانيَّين هانس غيورغ غادَمر (١٩٠٠-٢٠٠٢) ويُرغن هابرماس (١٩٢٩-....). كان الأوّل مقتنعًا بأنّ الإنسان ليس كائنًا مجرّدًا من كلّ انتماءٍ جغرافيٍّ وقوميٍّ ولغويٍّ واجتماعيٍّ وثقافيٍّ، وبأنّ الفكر لا ينشأ إلّا منتميًا إلى فضاءٍ لغويٍّ يحدّد له أطرَ نشاطه وآليّات عمله. ومن ثمّ، لا يستطيع الإنسان المنتمي أن يدرك العالم إلّا من خلال التصوّرات الانتمائيّة الفطريّة الأصليّة الناشبة في وعيه. أمّا هابرماس فكان حريصًا على محاذرة التصوّرات السابقة هذه، ومُصرًّا على استجلاء خلفيّاتها الناظمة، حتّى يحرّر الإنسانَ من مخاطر التشويه التي تصيب معنى الحياة، ويُعتقه من وصاية الانتماء اللطيفة التي تَضطرّه إلى مناصرة بعض الأفكار الرديئة الضارّة.

مِن عِبَر النقاش الفلسفيّ المفيد هذا أنّ الإنسان يجب عليه التمييز الحصيف بين الوصاية المنظورة المفضوحة في الأنظمة الاستبداديّة الترهيبيّة التعنيفيّة، والوصاية المنحجبة المستورة في الأنظمة الدِّموقراطيّة التي تحرص على ضبط مسالك التفكير والتصرّف، وطرُق التأليف والإبداع، وردود الفعل، وما إلى ذلك. لا يخفى على أحدٍ أنّ الناس في المجتمعات الدِّموقراطيّة تستعذب بعض الوصايات المريحة التي تُعفيها من مسؤوليّات الحياة. إذا نظرنا في وصاية شرعة حقوق الإنسان، اتّضح لنا أنّها وصايةٌ إيجابيّةٌ بنّاءةٌ. ومع أنّ مساءلتها لا تُبطل ضرورتها المطلقة، إذ لا يجوز لي أن أرفض الحرّيّة باسم الحرّيّة، أو أن أهين الكرامة الإنسانيّة باسم الكرامة عينها هذه. بيد أنّ مبادئ

الشرعة نفسها تحرّضنا على مساءلة طرُق تأوّلها وسبُل تطبيقها في حياة المجتمعات، داخل الأسوار وخارجها.

دعوة الفلسفة تتحقّق في مناهضة وصايات الإكراه

خلاصة القول أنّ الفلسفة سبيلُ الانعتاق العقليّ من الوصاية المستكرَهة حتّى لا تقضي على كرامة الإنسان، وسبيلُ التفكّر النقديّ الإصلاحيّ في حقل الوصاية المستحسَنة حتّى لا تسقط في محنة الابتذال العقيم. أمام الفيلسوف الملتزم جبهتان من النضال الفكريّ: جبهة مناهضة أنظومات الاستبداد، على مختلف أنواعها، وجبهة تحسين الأنظومات الدِّموقراطيّة المستندة إلى الشرعة الحقوقيّة الكونيّة. بفضل التفكير الفلسفيّ المستنير، يستطيع الإنسانُ أن يضطلع بمسؤوليّة المقاومة في كلتا الجبهتَين.

من فضائل الفلسفة أن تجعل الإنسان قادرًا على طرح الأسئلة المحرجة المربكة. الفلسفة تحصّن الإنسانَ وتصونه من كلّ استقطابٍ تسلّطيٍّ أو منفعيٍّ، فتُهيّئه التهيئة الفكريّة الصالحة من أجل مواجهة كلّ أنواع الجمود والتنميط والابتذال. بواسطة التفكير الفلسفيّ يستطيع الإنسان أن يقتحم حقل المكتومات الثقافيّة، حتّى يستنطق كلَّ ما سَكت الناسُ عنه، طوعًا أو إكراهًا. ومن ثمّ، تنفرد الفلسفة بالاضطلاع الواعي بمسؤوليّة الدفاع عن المبادئ الإنسانيّة الكونيّة المشتركة التي لا يجوز التنازل عنها أو المساومة عليها. لا تمثّل الفلسفة أحدًا، بل تمثّل الفكرَ العقلانيَّ الحرَّ الذي يُصرّ على أنّ رسالته تقوم في إلزام نفسه والآخرين طلبَ الحقيقة، مهما كانت شاقّة، واعتناقها اعتناقًا طوعيًّا. الفلسفة تواجه القوّة بخطاب الحقّ، فتُعلّم الإنسانَ أن يقاوم بعقله وقلبه وفكره، وفي بعض الأحيان بيدَيه المجرّدتَين من كلّ سلاح عنفيٍّ دمويٍّ، كلَّ أصناف الوصاية والهيمنة والاستبداد. ذلك بأنّ صدقيّة الفلسفة تُقاس بمقدار معارضتها الاستبدادَ الثقافيَّ الذي يُزيّن للإنسان أنّ الوصاية تجسيدُ الحقيقة الحضاريّة المطلقة.

الفصل الرابع

هل العقل الإنسانيّ واحدٌ؟
هل يفكّر الناس بعقولٍ مختلفةٍ أم في أحوالٍ مختلفة؟

يعتقد العقلانيّون، ومنهم أرسطو (٣٨٤-٣٢٢ ق. م.) ودِكارت (١٥٩٦-١٦٥٠)، أنّ العقل هبةٌ سنيّةٌ من الطبيعة، إذ إنّ الإنسان يولد حاملًا في ذاته مبادئَ المعرفة الأساسيّة الناشبة في عمق مداركه، ومنها مبدأ الهويّة، ومبدأ الثالث المرفوع، ومبدأ العلّيّة. ومن ثمّ، ينطوي العقل فطريًّا على مجموعةٍ من المضامين التأصيليّة الثابتة التي لا تتأثّر بأحوال الزمان والمكان. أمّا التجريبيّون من أمثال لوك (١٦٣٢-١٧٠٤) وهيوم (١٧١١-١٧٧٦)، فيصرّون على القول إنّ العقل، أو قلْ التعقّل، يأتينا من الاختبار والتجربة، إذ إنّ وعي الإنسان لوحةٌ بيضاء خاوية (tabula rasa) تمتلئ امتلاءً متدرّجًا بفضل الاكتسابات الاختباريّة التي يحرزها العقل الباحث.

لا شكّ في أنّ جميع المذاهب الفلسفيّة لا تؤيّد مبدأ كونيّة العقل. خلافًا للمذهب العقلانيّ المِتافيزيائيّ الجذريّ الذي نادى به أفلاطون مُبيِّنًا أنّ الوجود كلّه قابلٌ الإدراكَ العقليّ، وخلافًا للمذهب العقلانيّ الإبّيستِمولوجيّ الذي ناصره كانط مُصرًّا على حدود المعرفة الإنسانيّة، تنبري مذاهب التشكيك والنسبانيّة والتعطيل تعلن أنّ الوجود كلّه عصيٌّ على الإدراك، وأنّ العقل عقولٌ، والفكر أنظوماتٌ، والإدراك مداركُ، والحقيقة آراءٌ متباينةٌ. في جميع الأحوال، تُعرّف الفلسفةُ العقلَ على أربعة وجوه: فإمّا أن يكون الآلة أو الأداة أو الوسيلة التي بها يَعقل الإنسان العالم وأشياءه وكائناته وموجوداته، أي يربطها ربطًا منطقيًّا، وإمّا أن يكون المرجعيّة التمييزيّة التي تفصل بين الخطأ والصواب، وإمّا أن

يكون مستودع الأفكار والمعارف والمضامين، وإمّا أن يكون بمنزلة الحيويّة الاستكشافيّة الإبداعيّة الذاتيّةِ الدفع والطاقة.

ارتباط كونيّة العقل بالفطرة الإنسانيّة

تعني كونيّة العقل أوّلًا أنّه ملَكةٌ يتمتّع بها كلُّ إنسان عاقل. وتعني ثانيًا أنّ بنية العقل الأصليّة الذاتيّة فريدةٌ ومتشابهةٌ في جميع تجلّياتها تتجاوز الاختلافات الناشئة بين الذاتيّات الفرديّة. بحسب هذا المعنى، يَظهر العقل بنيةً ثابتةً منغرسةً في صميم الكيان الإنسانيّ تضطلع بوظيفةٍ أساسيّةٍ: قدرة بلوغ الحقيقة في مدارك الإنسان وضمانة الاستقامة في الفكر الباحث. أمّا المعنى الثالث والأخير، فيدلّ على أنّ العقل الكونيّ ينطوي على بنيةٍ موضوعيّةٍ مستقلّةٍ عن خصوصيّات الفرد الذاتيّة تستطيع أن تدرك الواقع وما يقوم وراء تموّجات الواقع واضطراباته وتبدّلاته، أي جوهر الأشياء وحقيقة الكينونة والمعنى الكونيّ الناشب في العناصر الجزئيّة.

لذلك يمكننا القول إنّ كونيّة العقل تعني أنّ طبيعة الإنسان الإدراكيّة تنطوي على بنيةٍ معرفيّةٍ ثابتةٍ تؤهّله لاستكشاف حقائق الأمور استكشافًا منطقيًّا واحدًا. المثال الأبلغ على ذلك الرياضيّاتُ الكونيّةُ التي يستخدمها العلماءُ المنتمون إلى مختلف الحضارات الإنسانيّة استخدامًا واحدًا، فتتيح لهم أن يخرجوا بخلاصات واحدة في ضبط الحسابات والمعادلات والمعاينات التي قد تتجاوز حدود الأرض لتصيب سرعة الضوء وحركة الكواكب وبنية الكون الواسع عينه.

كان الفيلسوف اللاهوتيّ الإسبانيّ بالتازار غارثيان (١٦٠١–١٦٥٨) يتناول مسألة الإنسان الكونيّ في تصوّره الكائنَ البشريَّ الواحد المنبثق من المشيئة الإلهيّة، في حين أنّ غيّوم الأوكّاميّ (١٢٨٥–١٣٤٧)، مؤسّس المذهب الاسميّ الذي ينزع بواسطة مقصّه الحادّ الكلّيّاتِ المجرّدةَ النافلةَ كالسعادة والعدالة والمساواة وغيرها من المفاهيم العامّة غير المتعيّنة، كان يعتقد في كتابه **خلاصة المنطق** (*Somme de Logique*, I, 14) أنّ الكونيَّ الكلّيَّ العامَّ عديمُ الوجود.

التمييز بين العقل واستخداماته

في سياق معاصر، انبرى فيلسوف العلوم النمسَويّ باول فايرأبِند (١٩٢٤-١٩٩٤) يذيع في كتابه **وداعًا للعقل** (*Farewell to Reason*) أنّ فرضيّة كونيّة العقل الواحد تستند إلى قرائن الانتظام السياسيّ الاستبداديّ الذي كان سائدًا في العصور الغابرة. فالناس آنذاك كانوا يستمدّون الحقائق من مصدرٍ إلهيٍّ أو إمبراطوريٍّ أو ملكيٍّ واحدٍ، وكانوا يعتقدون أنّ الجبلة الإنسانيّة تتحقّق تحقّقًا واحدًا في جميع الأزمنة وجميع القرائن وجميع المجتمعات. والحال أنّ عقلانيّة العقل الواحد مسألة ثقافيّة نسبيّة ترتبط باختبارات المعارف ونماذج المدارك والإبّيستِمات الناظمة.

في كتاب **أركيولوجيا العِلمان** (*L'archéologie du savoir*) يحفر الفيلسوف الفرنسيّ ميشِل فوكو (١٩٢٦-١٩٨٤) حفرًا عميقًا في تربة التاريخ المعرفيّ ليستخرج التحوّلات والانكسارات والانقطاعات ويعتمدها أصلًا في المسار المعرفيّ المتنوّع: «ليست المشكلة مشكلة التقليد والأثر، بل مشكلة الاقتطاع والحدّ؛ ليست مشكلة الأصل الذي يدوم، بل مشكلة التحوّلات التي تصلح للتأسيس ولتجديد التأسيسات» (فوكو، **أركيولوجيا العِلمان**، ص ١٢). يعتمد فوكو مبدأ التحوّل، لا مبدأ الثبات، من أجل استجلاء طبيعة الإنسان ومقامه المعرفيّ المستند إلى مسار الإدراك العقليّ، وفي ظنّه أنّ التبدّلات التي طرأت على الوضعيّة الإنسانيّة أفضت إلى سقوط الهويّة الثابتة وأفول عصر الإنسانيّة. بذلك يخالف المنحى العقلانيّ الكلاسّيكيّ الذي كان يجسّده مذهب الفيلسوف الفرنسيّ دِكارت الداعي إلى إنصاف مقام العقل. إذا كان هذا العقل النصيب الأعدل بين الناس، فإنّ استخدامه يختلف من فردٍ إلى آخر ومن حالٍ إلى أخرى. ليس الاختلاف في جوهر العقل، بل في قرائن استخداماته الموضعيّة.

الحقيقة أنّ الإنسان يستخدم العقل حتّى يستطيع أن يستجلي هويّته وعلاقته بذاته، ويستكشف هويّة الآخر وصلته به، ويستوضح هويّة العالم وارتباطه به. لذلك ينطوي العقل على ثلاثة متطلّبات معرفيّة أساسيّة: ضرورة الانسجام مع الذات بواسطة توحيد عمليّة التفكير وضبط مسارها وتنسيق خلاصاتها، وضرورة التوافق مع الآخرين من أجل الخروج بإجماعات كونيّة تتيح الحياة المسالمة على الكوكب الأرضيّ، وضرورة

الانسجام مع العالم الذي يكتنفنا من أجل الانخراط فيه انخراطًا سليمًا لا يؤذينا ولا يعطّل حركة الوجود.

في سياق الجدل الفلسفيّ العربيّ المعاصر، يعارض الفيلسوف اللبنانيّ ناصيف نصّار (١٩٤٠-....)، في كتابه **الإشارات والمسالك** (٢٠١١)، نظريّةَ الفيلسوف التونسيّ الإسلاميّ طه عبد الرحمن (١٩٤٤-....) الذي يناصر الحقّ العربيّ في الاختلاف الفلسفيّ، ويَبني مثل هذا الحقّ على القول بكثرة العقول الناتجة من كثرة الألسنة القوميّة. في نظر نصّار، لا يقوم التعدّد الثقافيّ على تعدّد العقول البشريّة، بل على تعدّد الاختبارات التي يضطلع بها العقل الإنسانيّ الواحد في المجتمعات المتنوّعة. ذلك بأنّ الماهيّة الإنسانيّة واحدةٌ، ولو أنّ مصدرها يظلّ غامضًا في كتابات نصّار، في حين أنّ الهويّات الثقافيّة التاريخيّة مختلفة باختلاف قرائن الانتساب وأوضاع المكان وأحوال الزمان. أميل إلى تأييد نصّار في الدفاع عن كونيّة العقل التي تعارض الانتمائيّات القوميّة والدِّينيّة، إذ إنّ التفكّر المتبصّر في الوضعيّات الإنسانيّة المشتركة لا يطيق الانزوائيّات اللسانيّة، ولو أنّ التعبير عن حقائق الوجود يختلف من حضارةٍ إلى أخرى. بيد أنّ الإشكال الفلسفيّ الأعمق يتجاوز الخلاف الناشب بين نظريّة الكونيّة ونظريّة الانتمائيّة ليصيب مبدأ الثبات السرمديّ في الماهيّة الإنسانيّة التي ينبثق منها العقل.

الإشكاليّة الخطيرة الناجمة عن كونيّة العقل: التوفيق بين الكلّيّ والجزئيّ

كان بعض العلماء يعتقدون أنّ وحدة العالم تفترض وحدة العقل. إذا كانت المكانيّة منبسطةً انبساطًا منسجمًا في أنحاء الكون كلّه، على ما كان يظنّ العقلانيّون التقليديّون، فإنّ ذلك يقتضي أن يكون العقل مَبنيًّا بناءً واحدًا في جميع الأمكنة والوضعيّات. بيد أنّ اكتشاف غموضيّة الكون وتمدّديّته وانسيابيّته وتنوّع محاوره وحيّويّة تدفّقاته ولاتوقّعيّة اعتمالاته أفضى بالعلماء إلى توخّي الفطنة والتريّث في تعيين مقام العقل. فما عادوا يربطون مقام العقل الكونيّ الواحد بانتظاميّة الكون. على قدر ما تتنوّع تناولات المكان المتّسع وتتكاثر تصوّراته، يكفّ العقل عن ادّعاء القدرة على تعيين جوهره تعيينًا ثابتًا مطلقًا، وعلى تحديد ماهيّة الإنسان تحديدًا جامعًا مانعًا، وعلى الإمساك بالحقيقة الواحدة إمساكًا نهائيًّا قاطعًا.

المشكلة أنّ القول بكونيّة البنية وانتسابيّة المضامين يولّد إشكالًا معرفيًّا خطيرًا، إذ كيف تنشأ من العقل الكونيّ الواحد اختباراتٌ معرفيّة ووجدانيّة وحياتيّة وأخلاقيّة متباينة؟ لا ريب في أنّ هذه المشكلة تعيدنا إلى الإشكال الفلسفيّ الأقدم الذي يستفسر عن انبثاق الكثرة من حضن الوحدة. لا بدّ لنا، والحال هذه، من إعادة التأمّل في شعار عصر الأنوار كما رسمه كانط (١٧٢٤-١٨٠٤): «اجرؤ فاعرف»، أو «لتكن لك الجرأة على استخدام عقلك الخاصّ» (sapere aude). هل تعني عبارة العقل الخاصّ تفرّعًا متباينًا من العقل الكونيّ؟ إذا استخدم كلّ إنسان عقله الخاصّ، فهل يلتقي الناس على مضامين مشتركة، ويخرجون بخلاصات متآلفة، ويُفضون إلى قرارات ومسالك متقاربة؟ صحيحٌ أنّ من يرفض كونيّة العقل يرفض كونيّة شرعة حقوق الإنسان، ويرفض كونيّة الفطرة الإنسانيّة، ويرفض كونيّة الوجود الإنسانيّ برمّته. ولكن ما الضير في مثل هذا الرفض؟ وهل كُتب على الناس أن يحيوا حياةً متشابهة منذ انبلاج فجر الوجود حتّى انطفاء الشمس بعد خمس مليارات سنة؟

أصل المشكلة في تدبّر التباينات الخطيرة في تسويغ الفهم الإنسانيّ الخاصّ. إذا كانت المجتمعات غير الغربيّة لا تعترف بكونيّة العقل الغربيّ، وقد يكون من حقّها أو حتّى من واجبها ألّا تعترف بذلك، فكيف يمكننا أن نتّفق على كونيّة شرعة حقوق الإنسان الأساسيّة؟ هل الاعتراضات الصينيّة والهنديّة والإسلاميّة على هذه الشرعة تُغنيها أم تعطّلها؟ وما مشروعيّة الانتقاد الصادر من إدراكاتٍ مختلفةٍ تتناول في تأويلاتٍ شتّى تصوّرات الكون، ومبادئ الوجود، وقيَم الحياة، وأحكام العيش، وقواعد المسلك، وأصول المعيّة الإنسانيّة المتباينة في المدينة الواحدة؟

الترابطيّة العصيّة على الإدراك: جوهرُ العالم

يبدو لي أنّ السبيل الأقوم يقضي أن نفتح أذهاننا على أوسع فضاء احتماليّ ممكن، من غير أن نكتفي بالموروث الأنتروبولوجيّ السائد على تنوّعه وتمايزه وتباينه. أعتقد أنّ الإنسانيّة، من جرّاء القفزات العلميّة النوعيّة الخطيرة التي تنجزها، ستخطو خطوات مذهلة في تصوّر طبيعة الإنسان وبنيانه ومقامه ودعوته ووظيفته. إذا أحببنا تنويع مداركنا، قرأنا

نصوص الفيلسوف الأمِريكيّ المشاكس غراهام هارمان (١٩٦٨-....) الذي يكبّ على ابتداع سبُل جديدة من أجل تجديد فهمنا العالم الذي ننسلك فيه والأشياء التي تكتنفنا. في كتابه **الأونطولوجيا الموجَّهة إلى الغرض: نظريّة جديدة في كلّ شيء** (*Object-Oriented Ontology. A New Theory of Everything*)، يعتمد مبدأ الاستقلاليّة الشيئيّة أو الغرضيّة أو الكائنيّة. ذلك بأنّ الإنسان لا يستطيع بعقله أن يستنفد أغراض العالم المفطورة على العصيان المعرفيّ. الأشياء قائمةٌ في تمرّدها على كلّ أصناف الإحاطة المفهوميّة. ومن ثمّ، ينبغي أن نتناولها في ارتباطاتها، لا في جواهرها الثابتة المتخيّلة. في صميم هذه الارتباطات تنعقد بين الأغراض مقاصدُ ذاتيّةٌ يُحيل بعضها على بعض، فتنشئ لنا مجموع البيانات العابرة الموقّتة التي نتّكئ عليها من حين إلى آخر حتّى نتعزّى بإدراك بعض جزئيّات العالم الفسيح. وعليه، فإنّ شبكة الترابط القصديّ المتحوّل بين الأغراض تصبح المرجعيّة الأضمن من أجل إعادة النظر في كلّ شيء، لاسيّما في الماهيّة الإنسانيّة والجوهر العقليّ.

يدلّنا تاريخ الإنسانيّة على أنّ العقل لم يُستخدم استخدامًا سويًّا سليمًا على تعاقب العصور، بل غالبًا ما اعترضته وشوّهته تصوّراتُ الناس الاعتقاديّة، وأوهامُهم المعرفيّة، وآراؤهم الاقتناعيّة الذاتيّة. فإذا بهم يسخّرون العقل لمآربهم وغاياتهم، فيصوّرون طبيعته ومقامه ووظيفته وحدوده تصويرًا يلائم مبايعاتهم المذهبيّة ومصالحهم الانتمائيّة. حتّى القرن العشرون لم يَسلم من التشوّهات الإيديولوجيّة التي أصابت العقل، إذ أكبّت الأنظمة السياسيّة تسوّغ الحروب تسويغًا مستندًا إلى فهمٍ خاطئٍ يتصوّر العقلَ أداةً في خدمة السلطان. إذا تعسّر علينا الإجماع على تعيين مقام العقل، فلا يعني ذلك أنّنا مضطرّون إلى السلوك مسلك العبيد أو البهائم. الاختلاف في معاني العقل لا يُبطل استخدام طاقاته الواعدة. لذلك ليس لنا أن نشكّك في مقام العقل، على حدّ قول الفيلسوف الألمانيّ لايبنيتس (١٦٤٦-١٧١٦) في كتابه **اجتهاداتٌ جديدةٌ في الذهن الإنسانيّ** (*Neue Abhandlungugen über den menschlichen Verstand* II, 21, § 50) : «لو أنّ الحرّيّة تعني أن نزعزع نير العقل، لأصبح المجانين والحمقى الأحرارَ الوحيدين».

الفصل الخامس

النقد الفلسفيّ أعمقُ أصناف النقد وأثقلها مشقّةً وتطلُّبًا

غالبًا ما يسأل الناسُ عن الاختلاف الناشب بين النقد الفلسفيّ، وضروب النقد الأخرى المعتمَدة في العلوم الإنسانيّة والعلوم الوضعيّة. إذا عُدنا إلى أصل الاصطلاح اليونانيّ القديم، وجدنا أنّ الفعل (krinein) يدلّ على أمورٍ شتّى، أبرزُها الفصلُ والغربلةُ والاختيارُ والإقرارُ. لا عجب، والحال هذه، من أن تُفضي هذه الأفعال إلى استثارة الأزمة في الحقل المعرفيّ المقصود، بحيث يتجلّى الناقدُ في صورة الإنسان القادر على التمييز الحصيف والحُكم الصائب. أعتقد أنّ هذه الخصائص مشتركةٌ بين النقد الفلسفيّ وسائر الضروب الأخرى. أمّا ما يميّز الفلسفة من سواها، فينبثق من دعوتها الإيقاظيّة الإصلاحيّة البنائيّة الجذريّة الشاملة.

الشموليّة الجذريّة والرؤية الجديدة والتغيير الكيانيّ

يتّفق الجميع على أنّ الفلسفة موقفٌ فكريٌّ نقديٌّ شاملٌ يقفه الإنسان من الحياة، فيجتهد في مساءلة أصلها وكيفيّتها وآليّتها ومعناها وجدواها ومآلها وغايتها. من جرّاء هذه المساءلة، يُفصح الفيلسوف عن أفكاره الشخصيّة التي ينسجها نسجَ الأنظومة المتماسكة الرامية إلى عقلنة الوجود على قدر المستطاع. لا يستقيم هذا الاجتهاد إلّا بواسطة نحت الأدوات الملائمة، أي الاصطلاحات والمفاهيم والمقولات القادرة على وصف اختبار الفيلسوف الذاتيّ. ذلك بأنّ الوجود الغامض العصيّ على الإدراك تتجلّى منه جوانبُ مثيرةٌ يعتقد الفيلسوف أنّها تَفي بالغرض المنشود، فيرسم لوحته الفكريّة رسمًا يستثمر لطائف المعنى الذي استخرجه من التأمّل في هذه الجوانب على وجه الحصر.

أمّا الصفة اللصيقة باجتهاد الفيلسوف فالقدرةُ على التفكّر الذاتيّ النقديّ الحرّ المستقلّ، ولو أنّ الانعتاق الفكريّ مستحيلٌ في قرائن الانتسابيّة الثقافيّة الشاملة. كلُّ فلسفةٍ تنبثق من سياقٍ ثقافيٍّ يُعيّن لها حدودَ اقتباساتها وآفاقَ ابتكاراتها، ولكنّها تجتهد في تجاوز المحلّي والموضعيّ والمكانيّ لتطمح إلى العالميّة والكونيّة. ما من فكرةٍ تنشأ في الخواء الذهنيّ المطلق، بل اجتهاداتُ المجتهدين تنسلك في تاريخيّة الانتماء التقابسيّ الأرحب. من جرّاء هذه الخصائص، يتجلّى الفيلسوفُ شخصيّةً أفهوميّةً قادرةً على ابتكار الأفاهيم النظريّة الهادية التي تتدبّر جميع جوانب الوجود الإنسانيّ.

من شروط النقد الفلسفيّ الرفعةُ الكيانيّةُ والنضالُ الوجوديُّ

حين ينقد الفيلسوف هذه الفكرة أو تلك، لا يكتفي بالجزئيّات المتشظّية، بل يصيب جوهر الأنظومة الثقافيّة بأسرها. فضلًا عن ذلك، يُصرّ على اقتران نقده بالرفعة الأخلاقيّة الحياتيّة التي تُفضي به إلى معاركة ذاته في سبيل نحت الإنسان الأقرب إلى المثال الحضاريّ المنشود. وعليه، يرفض الفلاسفة أن ينحصر نشاطُهم في تكديس المعارف تكديسًا موسوعيًّا. جلُّ همّهم الاعتناءُ بنشاط الوعي النقديّ الذي يجنّبهم تجربة اقتبال الحقائق الشائعة اقتبالًا انفعاليًّا خضوعيًّا. لا يرضى الفيلسوف الحقُّ أن يساير الأنظومة الثقافيّة السائدة، ولو اقتضى منه الأمر مخاصمةَ العالم أجمعين. لذلك يحقّ لنا أن نعاين في النقد الفلسفيّ سماتِ النضال الوجوديّ المنعقد على تطلّب أعتى الحقائق امتناعًا عن الإدراك وأشدّها إرباكًا للعقل.

لا عجب، من ثمّ، في مقارنة الفيلسوف بالحكيم المتألّه المقترب من المقام السماويّ بفضل تزهّده الطوعيّ، وانقطاعه عن العالم، وانصرافه إلى التأمّل في الواقع الإنسانيّ الأرحب والأشمل. إذا أردنا أن نترجم هذا المقام ترجمةً عصريّةً، قلنا إنّ الفيلسوف ينفرد بنقده البنّاء على قدر ما يتدبّر قيَم الوجود الأساسيّة التي تحدّد للإنسان هويّته ومقامه ودعوته ومصيره. لشدّة الإصرار على خطورة الرسالة التي ينتدب الفيلسوف ذاته لها، يَعسر على الناس أن يلقّبوا بالفيلسوف الحقّ كلَّ مشتغلٍ بالفلسفة كشفًا وبحثًا وتدريسًا وإنشاءً نصّيًّا ونقدًا إصلاحيًّا وبناءً أنظوميًّا.

إذا عدنا إلى زمن الإغريق الأوائل، تَبيَّن لنا أنّهم كانوا يحملون الحكمة على معنى المعرفة الأسمى المقترنة، مع ذلك، بالدربة العمليّة والمرانة الوجوديّة والمهارة الحياتيّة والإتقان المسلكيّ. الفيلسوف، في نظرهم، إنسانٌ نضج وعيُه وسما خلُقه واستقام مسلكُه، فغدا يدرك معنى الحياة ويعرف سبيل العيش المسالم الهنيّ الرضيّ. فأعرض عن الأوهام المزيّفة، واعتصم بالحقيقة التي تقوده إلى برّ الأمان وشاطئ السعادة. لا يعني هذا القول أنّ الفيلسوف إنسانٌ سعيدٌ، بل قد يكون الإنسانَ الأشقى والأتعسَ على الإطلاق، إذ إنّه يختبر مأساة الحياة على غير ما يختبرها الناس، ويتحسّس طبيعة المشكلات العويصة من غير أن يقوى على حلّها حلًّا عقلانيًّا مُرضيًا. جلُّ همّه أن يستحضر الإعضال الوجوديّ الذي يستحيل الانعتاق منه، وأن يتجاوزه تجاوزَ الحكيم الذي يرضى بمحدوديّة الوضع الإنسانيّ. وفي هذا تكمن سعادتُه.

اقتران النقد الفلسفيّ بالقدرة على الإمساك بخلاصات العلوم والمعارف

من الأسباب التي تجعل كذلك رسالة الفيلسوف النقديّة صعبةَ المنال الطموحُ المفرطُ الذي يحتضنه العقلُ الفلسفيُّ الساعي إلى الإمساك بجميع المعارف. كان فيلسوف الذرّة المادّيّ الإغريقيّ ذيموقريطوس (حوالى ٤٦٠ ق.م.–٣٧٠ ق.م.) يصرّح علنًا، في مقدّمة كتاب **الطبيعة**، أنّه يروم أن يتكلّم على كلّ شيء، ويحلّل كلّ الأمور، ويعالج جميع المسائل. لا ريب في أنّ الطموح الشموليّ عينه رافق مساعي الفلاسفة على تعاقب الأجيال حتّى بلغ ذروته في ادّعاء هيغل (١٧٧٠–١٨٣١) الإحاطةَ بجميع تجلّيات الوجود التاريخيّ على الإطلاق. بيد أنّ تطوّر المعارف الإنسانيّة أفضى بالأزمنة الحديثة إلى الفصل الفطن بين حقول التخصّص، فانفرد النقدُ الفلسفيّ بمساءلة الخلفيّات الناظمة، وأخلَت الفلسفةُ الحقولَ الأخرى لسائر العلوم الإنسانيّة والوضعيّة. ومع ذلك، علق بذهن الناس أنّ الفيلسوف ينبغي أن يُستفتى في جميع القضايا، وأن يدلو بدلوه في جميع المسائل، إذ إنّه العارف الخبير الملمّ بدقائق الأمور.

لا سبيل إلى التحرّر من الادّعاء الطموحيّ المفرط هذا إلّا حين يتذكّر الناس أنّ الفيلسوف ليس صاحب الزمان، يقبض قبضًا على العِلمان المطلق، ويدّعي القدرة على

الإمساك بزمام الأمور في المجتمع الإنسانيّ. من الواضح أنّ خصوصيّة النقد الفلسفيّ تتجلّى في مساءلة العمارة الفكريّة الشاملة التي تحتضن معنى الحياة، وفي تقويم الأداء المفاهيميّ الناشط في جميع حقول البحث، واستصفاء التصوّر الأونطولوجيّ الأنسب في قرائن النموذج المعرفيّ العلميّ الأوثق، ونحت المفاهيم والمقولات وتوليد الأفكار والتصوّرات والرؤى، من أجل بناء الأنظومة المعرفيّة القادرة على استيعاب شتيت الخلاصات الحياتيّة الأنضج في الزمن الراهن. أعتقد أنّ مثل هذه الخصوصيّة ينفرد بها المسعى الفلسفيّ انفرادًا يجعل عمليّة النقد المعتمَدة هنا تختلف، في مقامها التطلّبيّ الأقصى، عن سائر عمليّات النقد الناشطة في العلوم الأخرى.

الاستزادة من الأسئلة والاقتصاد في الأجوبة

خلافًا للمسعى المعرفيّ الناشط في العلوم الوضعيّة والإنسانيّة الأخرى، يكتفي النقدُ الفلسفيُّ باستجلاء طبيعة السؤال الكيانيّ الوجوديّ الحياتيّ الأشمل. لذلك تنعقد خصوصيّةُ هذا النقد على طبيعة المسعى الفلسفيّ المختلف عن الاجتهاد الناشط في سائر العلوم المقترنة بحقولها الفرعيّة. ليست الفلسفة حقلًا فرعيًّا، بل نظرٌ نقديٌّ يصيب جميع الحقول المعرفيّة، أي المبادئ الأوائل والأصول والأسُس. أعرف أنّ جميع الناس لا ينظرون بعين الاستحسان والرضا في الاستشكالات التي يستثيرها الفيلسوف في حياتهم اليوميّة. أمّا أخطر ما يُربكهم فعزوفُ الفيلسوف عن الإتيان بأجوبةٍ واضحةٍ صالحةٍ علميّةٍ خليقةٍ بانتشالهم من وهدة قلقهم الكيانيّ. حقيقة الأمر أنّ الفيلسوف لا يملك المعرفة الشافية الخلاصيّة هذه حتّى يغمر بها وعيَ الإنسان المضطرب.

ليست الفلسفة مستودعًا من الحقائق المعرفيّة الجاهزة المفيدة، بل حقلٌ من الاستفسار المفتوح والمساءلة الجذريّة التي لا تني تسائل حتّى مساءلتها عينها. فكيف للفيلسوف أن يمنحنا طمأنينة النفس ورخاء الوعي وهناء الوجدان، وهو غارقٌ في استنطاق ألغاز الوجود من غير أن يهتدي إلى صراط الحقّ؟ إذا كانت الفلسفة تفكيرًا نقديًّا مشرَّع الآفاق، فإنّ رسالة الفيلسوف تُملي عليه أن يعيد النظر على الدوام في كلّ اليقينيّات والحقائق، لاسيّما تلك التي تتدبّر معنى الحياة.

النقد استفزازُ الوعي القلِق وأشكلةُ الوجود الغامض

خلاصة القول أنّ النقد الفلسفيّ يحرّض الفيلسوفَ على النظر في الوجود نظرًا استفزازيًّا يجعله يقلق ويرتبك ويضطرب، ويستفسر ويسائل ويشكّك، وينتفض ويثور، ويهزّ الوعي ويزعزع الوجدان، ويبتكر ويبدع. الفيلسوف كائنُ القلق لا يستكين على الإطلاق، ولا يركن إلى المسلّمات المألوفة. يثابر على الشكّ والمساءلة والتردّد، ويقينه الوحيد أنّ وضعيّة الانعطاب الإنسانيّ ومحدوديّة الانتماء التاريخيّ تفرضان عليه أن يتصبّر ويتجلّد ويقاوم كلّ إغراءات الحقائق المتلألئة بأوهام العامّة. من أصعب مهمّاته أن يحوّل وجوده إلى موضع المساءلة الأخطر، فينسلخ عن ذاته ويتحوّل بنفسه إلى موضوع الاستفسار. لا عجب، والحال هذه، من أن ينفر الناسُ من الوضعيّة الوجوديّة المربكة هذه. غير أنّ النفور نفسه يجعلهم يحصرون الدعوة الفلسفيّة في القلّة النادرة من الناس الذين يرتضون أن يتخلّوا عن أوهام الحقيقة، وأن يكشفوا باطنهم ويعرّضوه لأقسى ضروب الامتحان الاستفساريّ.

القسم الثاني

خصوصيّة الفلسفة

الفصل السادس

الفلسفة والأدب
بين انضباط الفكر وحرّيّة الخيال

التنافس في الشكل وفي المضمون

في مقدّمة كتاب **مرايا الهويّة. الأدب المسكون بالفلسفة** (ص ١٤)، يرسم مؤرِّخ الفلسفة الفرنسيّ الباحث في فلسفة شِلينغ المثاليّة جان-فرانسوا ماركِه ١٩٣٨-٢٠١٧ (Jean-François Marquet) الحدودَ الفاصلة بين الفلسفة والأدب: «ربّما لا يملك فيلسوفٌ عظيمٌ شيئًا من صفات الكاتب، وهذه على وجه التدقيق حالُ مفكِّرَي الغرب العظيمَين أرسطو وكانط؛ بخلاف ذلك، كلُّ كاتب عظيم إنّما يحمل في ذاته فيلسوفًا أُجهض مشروعُه لحسن الحظّ، وهو عمومًا على علمٍ كاملٍ بهذا الإجهاض». من المعروف أنّ الفلسفة والأدب يتنافسان تنافسًا شديدَ الوطأة، إذ يدّعي كلُّ حقل أنّه يستغرق الآخر، ويهيمن على حقيقته ويتجاوزه تجاوزًا. فالأدب يروم أن يردّ الفلسفة إلى حقيقتها الأدبيّة، أي إلى مجرّد كونها نصًّا من النصوص، في حين أنّ الفلسفة تسعى إلى ردّ الأدب إلى تنويعٍ تعبيريٍّ تُمسك بحقيقته النهائيّة، أي بمعناه الأخير.

غالبًا ما كان الأدب مَهوى الفلسفة ومحنتها المربكة، يسحرها ببلاغة إفصاحاته، ويمتحنها بمغامراته الإنشائيّة ومجازفاته المتفلّته من أحكام الاتّساق المنطقيّ، والانتظام المنهجيّ، والانضباط التعبيريّ. وغالبًا ما كانت الفلسفة مطمحَ الأدب ومثالَه المكتوم، تجذبه بعمق تحليلاتها، وجدارة تجريداتها، وخصوبة خلاصاتها. من الطبيعيّ، والحال هذه، أن تُعنى الفلسفة بحقل الإنتاج الأدبيّ وتسائله وتستثمره. ذلك بأنّ الأدب يجتهد في تصوير الواقع تصويرًا لا يستند بالضرورة إلى أحكام المنطق العمليّ وقواعد التفكير

الفلسفيّ. فالأدب يستنهض الخيال والحدس والشعور والعاطفة، ويعتصم بالحرّيّة الوجدانيّة المطلقة في تناول وقائع الوجود، أو تَصوّر أحوالٍ مستحدثةٍ لا تنطبق انطباقًا واضحًا على اختبارات الناس الشائعة المألوفة.

من خصوصيّة الأدب أنّه يسائل من غير أن يُساءَل، ويحاكِم من غير أن يحاكَم، وينفرد بابتكاراته الفذّة من غير أن يخضع لمقاييس الأداء العلميّ الجازم، أو معايير المحاجّة الفلسفيّة الصارمة. بما أنّه يستند إلى الخيال والحدس، فإنّه، في سعيه الدؤوب إلى استشراف الأوضاع الإنسانيّة الشائكة المعقّدة المضطربة، يستخدم التصوير الرمزيّ من موقع التحرّر المطلق من كلّ ضوابط الارتباط المنطقيّ بين الأشياء والكلمات. فإذا به ينشئ روابطَ عجيبةً غريبةً بين الوقائع والتعابير تسحر الوجدان من غير أن تُقنع العقل.

تاريخ الصراع بين الحقلَين

نشأ الأدب والفلسفة نشأةَ توأمَين منذ أقدم العصور. سواءٌ عند هوميروس (القرن الثامن ق.م.) مؤلِّف **الإيلياذا** و**الأوذيسيا**، أو هيسيوذوس (القرن الثامن ق.م.) صاحب كتاب **سلالة الآلهة**، كان البحث الفكريّ يقترن بالتعبير الأدبيّ أو الأسطوريّ. أمّا أدباء الإغريق الذين سبقوا سوقراط (حوالى ٤٧٠ ق.م.–٣٩٩ ق.م.)، فكانوا يستخدمون التصوير الأدبيّ من أجل التعبير عن خلاصة تأمّلاتهم الفلسفيّة. كان هيراقليطوس (حوالى ٥٣٥ ق.م.–٤٧٥ ق.م.) يتحدّث عن التغيّر المطّرد في الكون، مستعينًا بصورة مجازيّة رائعة: لا يستحمّ المرءُ في النهر عينه استحمامَين متشابهَين! بيد أنّ القطيعة ما لبثت أن حدثت مع أفلاطون (٤٢٨/٤٢٧ ق.م.–٣٤٨/٣٤٧ ق.م.) الذي انتقد انتقادًا لاذعًا الشعراء الذين يستدخلون في النفس البشريّة ميولًا تجافي المنطق العقليّ، ويضلّلون البصيرة بتصويراتهم المتخيَّلة. وحده الفيلسوف يستطيع أن يحتضن حقيقة الكائنات والكينونة، إذ يستخدم عقله استخدامًا مستنيرًا بحكمة العالم العلويّ. ومع أنّ أفلاطون حكم على الأدب حكمًا مبرمًا حين نعته بالسمّ الذي يجعل الإنسان يتيه في غياهب التخدّر والنسيان، إلّا أنّ محاوراته الفلسفيّة سُكبت في قالبٍ شيّقٍ من التعبير الأدبيّ الراقي. لذلك غالبًا

ما كان يتكلّم في كتابه **الجمهوريّة** (٦٠٧، فقرة ب) على «الخلاف القديم الناشب بين الفلسفة والإبداع الشعريّ».

بخلاف المعلّم صاحب المذهب المثاليّ، يراعي أرسطو (٣٨٤ ق.م.–٣٢٢ ق.م.) الأبعاد المغنية الخلّاقة في الآداب والفنون. ذلك بأنّ كلّ حقل من حقول التعبير اللغويّ حقلُ خلقٍ وإبداعٍ وابتكارٍ (poiesis). لا عجب، من ثمّ، في أن يتجلّى الأدبُ مَعملًا للإبداع الذي يحتاج إلى بضعٍ من القواعد التي تضمن له سلامة الأداء وصحّة المضمون. ومن ثمّ، يأتي كتابُ أرسطو في الإبداع الشعريّ تحفةً نادرةً في التأصيل النظريّ الذي يبني العمل الأدبيّ على أسُسٍ متينة. في إثر ذلك، طفقت العصور الوسيطة تغرف من معين هاتَين المدرستَين. فكان الأدباء والفلاسفة يمزجون الأسلوب الفلسفيّ بالأسلوب الأدبيّ سعيًا إلى استجلاء حقائق الوجود. وغالبًا ما برزت الرواية الفلسفيّة تستخدم أصول السرد الأدبيّ من أجل خدمة القضيّة الفكريّة.

في الأزمنة المعاصرة، لا بدّ من التأمّل في أعمال فيلسوفَين عظيمَين، هما نيتشِه (١٨٤٤–١٩٠٠) وهايدغر (١٨٨٩–١٩٧٦)، أجادا في استثمار طاقات اللغة الأدبيّة من أجل الإفصاح عن تصوّراتهما وأفكارهما. يغلب على كتابات نيتشه الطابع الأدبيّ الذي يَظهر في التعبير الرمزيّ والتصوير المجازيّ وإرسال الحكَم المقتضبة. أمّا هايدغر فعُرف عنه عشقُه النثرَ الإغريقيَّ القديمَ والشعرَ الألمانيَّ الحديث. ذلك بأنّ اللغة، في نظره، منزلُ الكينونة الأرحب الذي فيه يتساكن الفكر والشعر ويتصاحبان في استجلاء سرّ الكينونة المنغلِّ انغلالًا سرّيًّا في الكائنات. في السياق عينه، يذهب الفيلسوف الفرنسيّ جيل دُلوز (١٩٢٥–١٩٩٥) إلى أنّ الأدب يمكنه أن يتخطّى تعقيدات الماورائيّات الفلسفيّة وتجريدات الفلسفة العقلانيّة. على غرار السوفسطائيّين الإغريق الذين كانوا ينتقدون سلطان اللوغوس (العقل) الأفلاطونيّ، بما يحمله من قهرٍ للوجود وهيمنة على الكائنات، يستند دُلوز إلى أعمال الروائيّ الفرنسيّ مارسِل بروست (١٨٧١–١٩٢٢)، فيعارض «عالَم الشعور بعالَم اللوغوس، وعالَمَ الكتابات الهيروغليفيّة والإشارات الدلاليّة بعالَم العبارة التحليليّة والكتابة الصوتيّة والفكر العقليّ» (**بروست والإشارات**، ص ١٣١).

الخصوصيّة والتكامليّة

لا ريب في أنّ الفلسفة والأدب، على الرغم من تنافسهما الصريح، يرومان إنضاج الإنسان من خلال التعبير الأمين الخلّاق عن اختباراته الوجوديّة الغنيّة. من المفيد إذًا أن يستجلي المرء إمكانات التعاون البنّاء بين الحقلَين المعرفيَّين هذَين. يحتاج التفكّر الفلسفيّ إلى استثارةٍ بلاغيّةٍ تحثّه على طلب الأعماق القصيّة والجواهر الدفينة في كلّ قول وتفسير. فالفيلسوف يُكبّ بمحض إرادته على فحص الواقع واستقصاء المشكلات التي تستوطنه، في حين أنّ الأديب يهزّه الواقعُ الغامضُ هزًّا وجوديًّا، فيستفزّه بعصيانه على الأخذ العقليّ، ويستنهضه من أجل التعبير عن توتّرات الوجود وتموّجاته واضطراباته.

في بعض الأحيان، يظنّ بعضهم أنّ الغموض الخلّاق في التعبير الأدبيّ يناسب غموض الواقع البنيويّ، ويفسح المجال لنشوء صراع التأويلات المتزاحمة. ليست الدقّة والموضوعيّة والإصابة بالصفات الضروريّة التي يستدعيها الوجود الإنسانيّ في التباسات اختباراته، ومَعميّات ألغازه، ودفائن أسراره. لذلك قد يلتقي الأدب والفلسفة كلاهما في اختبار الوضعيّات الإنسانيّة الحدوديّة القائمة على تخوم الممكن. في خبرة الكتابة، الفلسفيّة والأدبيّة، يبلغ الإنسان مبلغًا قصيًّا في البحث عن معنى الوقائع والواقع، والموجودات والوجود، والكائنات والكينونة، والأشياء والطبيعة، والوعي والحياة والكون بأسره. إنّها الكتابة تكشف للكاتب الفيلسوف والكاتب الأديب، بحسب ما يذهب إليه موريس بلانشو (١٩٠٧-٢٠٠٣) في مؤلّفه **المحادثة اللامتناهية** (ص ٣٠٤-٣٠٥)، أنّه قادرٌ على «اختبار ما هو قائمٌ خارج الكلِّ، حين يُقصي الكلُّ كلَّ خارجٍ ممكن، واختبارِ ما برح في طور المنال حين ننال كلَّ شيء، وما برح في طور المعرفة حين نعرف كلَّ شيء: العصيّ عينه على المنال، والمجهول عينه». في الكتابة تتجلّى أمام الإنسان جميع الإمكانات الإبداعيّة المنحجبة التي ما كانت لتخطر على باله.

ومن ثمّ، يعتقد بعضُهم أنّ الفلسفة أضحت تنحو اليوم منحى التأدّب، أي الاقتداء بالتعبير الأدبيّ اللطيف الساحر من أجل استدعاء العقل والوعي والوجدان والحسّ معًا. ذلك بأنّ الأدب غالبًا ما ينجح في التعبير عن لطائف المعنى التي يستنزلها الفيلسوف في أفكاره وتصوّراته ومفاهيمه. يسهّل الأدبُ على المرء إدراكَ المضامين الشائكة التي

يصوغها الفيلسوف في استقصاءاته النظريّة المحض. ليست مهمّة الأدب أن يبلّغ الإنسان تبليغ الإرشاد والتوجيه والإحكام، بل أن يساعد الإنسان في الاستذكار الذي يغوص في الوجدان وفي ثنايا اللاوعي المستقرّ فيه حتّى يستخرج منه صوَرًا بهيّة تهزّ الكيان هزًّا.

في هذا السياق، تعتقد الفيلسوفة الأمِريكيّة مارتا نوسباوم ١٩٤٧-.... (Martha Nussbaum) أنّ الرواية الأدبيّة يمكنها أن تهذّب الإنسان وتعزّز فيه حسّه الأخلاقيّ. فالسرد الروائيّ المبنيّ على الخيال الإبداعيّ يهزّ الوجدان هزًّا خلاصيًّا على غير ما يستنهضه التحليل الفلسفيّ المحض. لا يستطيع الفيلسوف، بحسب نوسباوم، أن يستجلي كلّ لطائف الحبّ في استقصاءاته النظريّة، في حين أنّ السرد الروائيّ يستكشف في اختبارات الحبّ، الواقعيّة والمتخيَّلة، أبعادًا جليلة لا يفطن إليها الناسُ في المألوف من تصوّراتهم.

خلاصة القول أنّ الأدب يسحر بعصيانه وتفلّته وتهوّره، في حين أنّ الفلسفة تهذّب بانضباطها ودقّتها ورصانتها، ولو أنّ بعض التيّارات الفلسفيّة المعاصرة كفرت بالانضباطيّة والمنهجيّة والمنطقيّة. من مهمّة الفيلسوف أن يترصّد ابتكارات الأدباء والشعراء حتّى يستجلي سمات العالم الخياليّ الذي ينشئونه، وقد غمروه بفائضٍ من المعنى. من وظيفة الفيلسوف أيضًا أن يتجنّب السقوط في المتاهات القعريّة التي يحفرها الأدب في معترك الاختبار الوجدانيّ. فالشاعر الذي يتخيّل نفسه مقتحمًا أسوارَ التسامي المطلق، وقد أذابت جناحَيه النارُ الإلهيّة التي كان يطمع في اختلاسها، لا يملك إلّا أن يضاعف في الفيلسوف حسَّ الخفَر والحذَر والحيطة، ويدفعه إلى الاعتصام بوعيه الناقد وبصيرته النافذة. أمام الجنّات الغنّاء التي يبتدعها المخيال الأدبيّ، تَظهر حديقة التأمّل الفلسفيّ في مظهر الصحراء القاحلة والأرض القفْر. في ذلك تنعقد رسالة الزهد والتقشّف الطوعيّ في الفلسفة. لا يركن الفيلسوف إلى شطحات الشاعر الإغريقيّ المغناء أورفيوس (Or-phée)، بل يعتصم برغبة البحث المضني التي كانت تُضرم عقل البطل الهوميروسيّ الإغريقيّ وملك إيتاكا أوليسيوس (Ulysse)، وقد استرشد بفطنته الذهنيّة الخارقة لينعتق من إغواءات الحوريّات المنبعثة من بحيرات الحياة.

دعمًا للتماسك المنطقيّ الخاصّ بالتعبير الأدبيّ، يستحضر الشاعر الفرنسيّ بول ڤالِري (١٨٧١-١٩٤٥) الأبعاد الفلسفيّة التي تكتنزها قصائدُ الشعر: «كلُّ شاعرٍ حقٍّ يستطيع، بقدرةٍ تتخطّى ما نعرفه عنه على وجه العموم، أن يفكّر تفكيرَ المنطق السليم والتجريد النظريّ. بيد أنّه يجب علينا ألّا نبحث عن فلسفته الفعليّة في ما يسوقه من قولٍ تتباين مقاديرُه الفلسفيّة. أعتقد أنّ الفلسفة الأوثق أصالةً لا تتجلّى في أغراض تفكيرنا، على قدر ما تتجلّى في فعل الفكر عينه وفي اشتغالاته» («الفلسفة والفكر المجرّد»، **الأعمال الكاملة**، الجزء الأوّل، ١٩٥٧، ص ١٣٣٥-١٣٣٦). ديدنُ الفيلسوف أن يدرك حقيقة الوجود ويستجلي عمق المشكلات الإنسانيّة. أمّا الأديب فسعادته في الاختبار الذي يتخطّى الإدراك. لذلك سيظلّ الأدب امتحانًا عسيرًا أمام الفيلسوف الساعي إلى الاقتصاد والتحوّط والتفحّص. ولكنّ التفكّر الفلسفيّ يجب أن يبقى بمنزلة الضمانة العليا التي تحصّن الوعي الإنسانيّ، وتعصمه من الاستغراق في عوالم التوهّم الجذّاب. الأدب تفنّنٌ وبراعةٌ وتأنّقٌ، فترسُّلٌ وتدفّقٌ وشطحٌ. أمّا الفلسفة فنظرٌ وتبصّرٌ وتفحّصٌ، فتدبّرٌ وإمساكٌ ونقدٌ.

الفصل السابع

هل يحقّ للعلوم أن تزاحم الفلسفة في البحث عن الحقيقة؟
مواطن التباين والتقارب بين الفلسفة والعِلم

المصاحبة الأصليّة بين الفلسفة والعلوم

منذ الزمن الإغريقيّ حتّى القرن السابع عشر، كانت العلوم تُلازم الفلسفة ملازمةً وثيقة، حتّى إنّ بعض العلوم كالفيزياء كانت تبحث عن أصولها ومبادئها في التنظير الفلسفيّ. في البدايات الفلسفيّة الإغريقيّة، كان الفرد الواحد قادرًا على الإلمام بجميع حقول المعرفة الممكنة. وكان الفلاسفة علماءَ عصرهم، إذ إنّ العلم كان شرطًا أساسيًّا من شروط الحكمة، بحسب أفلاطون. ومن ثمّ، تَرسَّخ العقدُ بين الحكمة والعلم على تعاقب العصور حتّى قال سبينوزا في القرن السابع عشر إنّ فلسفته يمكن أن تُضبط ضبطًا منهجيًّا في صورة الاستنباط أو الاستدلال (déduction) الرياضيّ. منذ أيّام طاليس (حوالى ٦٢٥/ ٦٢٠ ق.م.-٥٤٨/ ٥٤٥ ق.م.) حتّى زمن برغسون (١٨٥٩-١٩٤١)، استحسن كثيرٌ من الفلاسفة اكتسابَ المعارف العلميّة، فشاع عن أفلاطون (٤٢٨/ ٤٢٧ ق.م.-٣٤٨/ ٣٤٧ ق.م.) تمكّنُه من الرياضيّات، وعن أرسطو (٣٨٤ ق.م.-٣٢٢ ق.م.) استغراقُه في الطبيعيّات، وعن دِكارت (١٥٩٦-١٦٥٠) إلمامُه بعلم الجبر، وعن كانط (١٧٢٤-١٨٠٤) إحاطتُه بالفيزياء، وعن برغسون وقوفُه على دقائق العلوم البيولوجيّة.

من جرّاء انتشار المذاهب الوضعيّة، لاسيّما مذهب أوغُست كونت (١٧٩٨-١٨٥٧)، عمدت العلوم رويدًا رويدًا إلى التخلّي عن الفلسفة، من بعد أن اجتاحت كلَّ ميادين الواقع الطبيعيّ والإنسانيّ، تاركةً الفلسفة، خصوصًا المِتافيزيائيّة الماورائيّة التأصيليّة، ترزح تحت أعباء التشكيك والرذل والاحتقار. يعلن كونت في قسوةٍ قلَّ

نظيرُها أنّ «الماورائيّات أو المِتافيزياء مرضٌ مزمنٌ لصيقٌ لصوقًا طبيعيًّا بتطوّرنا الذهنيّ الفرديّ أو الجماعيّ، يصيبنا بين الطفولة والرجولة»، أي بين زمن الطفولة اللاهوتيّ وزمن الرجولة العلميّ الوضعيّ. لا غرابة، من ثمّ، في أن تصبح المِتافيزياء، على حدّ قول كانط، حقلَ معركةٍ (Kampfplatz) تتجابه فيه، على أشدّ ما يكون التجابه، نظريّاتٌ مجرّدةٌ في الطبيعة والأشياء والكائنات.

أثر الثورات العلميّة في الفكر الفلسفيّ

يَعجب الفيزيائيّ الألمانيّ هِرمان فون هِلمولتس ١٨٢١-١٨٩٤ (Hermann von Helmholtz) من قسوة هيغل (١٧٧٠-١٨٣١) على نيوتون (١٦٤٣-١٧٢٧)، ويحسب أنّ الانتقادات اللاذعة التي ساقها هيغل متناولًا بها كرامةَ علماء زمنه أنشأت هوّةً عميقةً بين أهل الفلسفة وجماعة العلماء. يعتقد بعضُهم، ومنهم المؤرِّخ واللاهوتيّ اللوتريّ الألمانيّ أدولف فون هارناك (١٨٥١-١٩٣٠)، أنّه ينبغي الكفُّ عن التحسّر على غياب الشخصيّات الفلسفيّة المتألّقة في المنتصف الثاني من القرن العشرين، إذ إنّ هناك فلاسفة تبلغ قامتُهم الفكريّة مستوى التألّق المسكونيّ الأرحب، ولكنّهم ليسوا ناشطين في كلّيّات الفلسفة الكلاسّيكيّة، بل في كلّيّات علوم الفيزياء. فلاسفة اليوم هم الفيزيائيّون العباقرة من أمثال أينشتاين (١٨٧٩-١٩٥٥) وبلانك (١٨٥٨-١٩٤٧) وهايزِنبرغ (١٩٠١-١٩٧٦).

لا عجب، والحال هذه، من أن تنفرد علومُ المنطق والإبّيستِمولوجيا بمكانةٍ بارزةٍ تضعها على خطّ التقارب بين الفلسفة والعلوم، إذ إنّها ما برحت تتّصل اتّصالًا وثيقًا بإشكاليّات فلسفيّة أونطولوجيّة ومعرفيّة وأخلاقيّة، مع أنّها خضعت، منذ منتصف القرن الثامن عشر، لمسارٍ شديدِ التعقيد من التزميز التجريديّ أفضى بها إلى تصبح منطقًا رياضيًّا محضًا. لذلك صرّح أينشتاين أنّ العلم الذي لا يستند إلى إبّيستِمولوجيا (فلسفيّة) علمٌ بدائيٌّ لا قوام له ولا شكل، وأنّ الإبّيستِمولوجيا (الفلسفيّة) التي لا يُخصبها ويُثريها اتّصالها الحثيث بالعلوم فارغةٌ عقيمةٌ. تناول نيوتون في كتابه **المبادئ الرياضيّة** مسائلَ فلسفيّةً تتعلّق بالمنهجيّات وبالمِتافيزياء، ومنها على سبيل المثال الاستفسار عن المكان والزمان، متسائلًا: هل يتّسمان بسمة الإطلاقيّة أم بسمة النسبيّة والانتساب العلائقيّ؟

لذلك يجب الاعتراف بأنّ العلوم أثّرت تأثيرًا بليغًا في إعادة صوغ الإشكاليّات الفلسفيّة. على سبيل المثال، أفضت نظريّة النسبيّة ونظريّة مِكانيك الكمّ (الكوانتم) إلى تغيير السياق الفلسفيّ المعتمد في جانبَين اثنَين: في الجانب الأوّل، تمكّنت هاتان النظريّتان من تناول المسائل النظريّة الفلسفيّة الأساسيّة تناولًا حرًّا من كلّ وصاية، وفي طليعة هذه المسائل طبيعة المكان والزمان، وبنية العالم السببيّة، والفرضيّات المتّصلة بأصل الكون أو أصوله وصيروراته ومآلاته؛ في الجانب الثاني، شكّكت هاتان النظريّتان في الصلاحية المطلقة التي كانت الفلسفة تَنسبها نَسبًا قبْليًّا إلى حقولٍ من المعرفة التقليديّة شتّى، منها على سبيل المثال علم الهندسة الأُقليديّ، والحتميّة السببيّة، ومبادئ المنطق الأرسطيّ القديم. فما لبث مثل هذا التشكيك أن استثار أزمةً عميقةً في مسار التفكير الفلسفيّ أصابت بضعًا من النظريّات الفلسفيّة المتواترة، ومنها نظريّة كانط الشهيرة في الأحكام التركيبيّة القبْليّة. في هذا السياق أيضًا، ينبغي إلقاء البال إلى آثار هذا التشكيك في تعليل أخلاقيّات الكائنات الحيّة، على ما ذهب إليه الباحث النمسَويّ في علوم الحيوان والطيور ومسلكيّاتها كونراد لورِنتس (١٩٠٣–١٩٨٩) حين صاغ نظريّةً بيولوجيّةً تخالف المسلّمات الأنتروبولوجيّة التي اعتمد عليها كانط.

دفاع الفلسفة عن خصوصيّتها ورسالتها

غير أنّ الفلاسفة ما استكانوا إلى هذه الوضعيّة، فهبّوا ينجدون الفلسفة ويدافعون عن خصوصيّتها اللصيقة بها. ها هوذا هوسِّرل (١٨٥٩–١٩٣٨) يروم أن يجعل الفلسفة عِلمًا دقيقًا صارمًا بواسطة تحليل معطيات الاشتباك الجدليّ بين مقاصد الوعي واعتلانات الوقائع التي يتناولها الوعيُ في تنوّع تجلّياتها. وها هوذا هايدغر (١٨٨٩–١٩٧٦) يفضح عقدة الانتقاص الذاتيّ التي تعتصر وعيَ بعض الفلاسفة الذين هالهم نجاحُ العلوم وفلاحُها في تفعيل التقنيات المعاصرة وتجويد أدائها، فطفقوا يستميتون في تبديل طبيعة النظر الفلسفيّ حتّى يصبح ملائمًا مقتضياتِ الفحص العلميّ. والحال أنّ الفلسفة، في نظر هايدغر، تضطلع بمهمّةٍ فريدةٍ لا تستطيع العلوم على الإطلاق إنجازها، عنيتُ بها النظر التأمّليّ الصبور في كينونة الكائنات، أي في جوهرها المنحجب الذي يتجلّى علينا في

هيئاتٍ شتّى. حدود العِلم، بحسب هايدغر، أنّه لا يفكّر. جلُّ ما يستطيع العِلم أن ينجزه إنّما يقتصر على تفحّص الأشياء، وتحرّي الكائنات، واستقصاء الموجودات، وتعقّب الأحداث. وحدها الفلسفة تفكّر، إذ إنّها تنظر في عمق الأعماق، أي في معنى الكينونة، ومغزى الوجود، وجوهر اللغة، ودعوة الإنسان، ورسالة الكون كلّه: «مثل هذا الفكر لا نتيجة له، ولا ينتج أيَّ أثر. إنّه يلبّي ماهيّتَه حين ينبسط انبساطًا ذاتيًّا ويتيح للكينونة أن تكون على ما هي» (هايدغر، **رسالة في الإنسيّة**). وهذا كلّه تعجز عنه العلوم عجزًا مطلقًا، ليس لمجرّد عيبٍ ناشبٍ فيها، بل لأنّها تلتزم حدودَ اختصاصها الحقليّ، وأحكامَ نشاطها المعرفيّ، وضوابطَ عمليّاتها الإبّيستِمولوجيّة. لذلك لا تني الإنسانيّة تحتاج إلى الفلسفة احتياجَها إلى فسحةٍ حرّةٍ من التأمّلات المجّانيّة التي لا تغيّر في الواقع، بل تجعله ينطق بمكنونات أسراره اعتمادًا على حركيّته الذاتيّة العفويّة الطبيعيّة.

لا تستطيع العلوم، حين تصحو من زهوها المعرفيّ، أن تتخلّى عن الفلسفة، إذ إنّها تدرك أنّ البحث العلميّ يستند إلى تصوّرات أصليّة، وخلفيّات ناظمة، وتحتيّات نظريّة، ومفترضات أساسيّة، لا تقوى العلوم على تناولها تناولًا فكريًّا مستقلًّا عن مباحث التأصيل الفلسفيّ. ذلك بأنّ كلّ علم إنّما يستند إلى قرار مِتافيزيائيّ تأصيليّ ضمنيّ يحدّد، على وجه الاستباق، طبيعة الكينونة أو بالأحرى ماهيّة الحقل الواقعيّ الذي يستكشفه ويتحرّى مبانيه. خذِ الفيزياء المعاصرة، تجدْ أنّها ما برحت مقترنةً بتصوّر الطبيعة تصوّرًا رياضيًّا حسابيًّا نشأ عند غاليليو (١٥٦٤-١٦٤٢) واتّسقت نظُمُه وعناصرُه ومعالمُه عند دِكارت.

وعلاوةً على ذلك، لا يجوز للعلوم أن تتخلّى عن الفلسفة، إذ إنّ عملها الأصليّ يقتصر على وصف الوقائع وتحليلها، في حين أنّ الفلسفة تستطيع أن تنظر في ما يجب أن تكون عليه هذه الوقائع بالاستناد إلى خلاصات التحليل العلميّ الذي يقف عند حدود الوصف الموضوعيّ المجرّد. يمكن العلوم أن تزوّدنا وسائلَ الفعل، غير أنّها لا تُعنى بمقاصد الفعل وغاياته ومعانيه. لذلك بُنيت العلوم على عقلانيّةٍ أداتيّةٍ وسيليّةٍ تقنيّة، في حين أنّ الفلسفة نشأت على عقلانيّة المعنى الإنسانيّ الأشمل. فلا عجب، من ثمّ، أن تَصرف العلومُ نظرَها عن القيَم، إذ إنّها تعتصم بالحياد المطلق في مسألة تعيين قيمة المسلك الإنسانيّ. لذلك حين تعود العلوم إلى رشدها، تدرك أنّ وظيفتها تقنيّةٌ لا تتجاوز

حدودَ الاستقصاء الموضوعيّ الرامي إلى استجلاء مكوِّنات الوقائع. فليس من النافع لها أن تناصب الفلسفةَ العداءَ، إذ توشك أن تقضي على فائدة أبحاثها وتلغي دورها التمهيديّ المفيد. لا يمكن العلوم أن تنوب مناب الفلسفة في استجلاء معنى الوجود، إذ إنّها وظيفتها تقتصر على شرح البنى الموضوعيّة التي يتألّف منها الكون والأشياء والموجودات، وأملُها أن يُكبّ الفلاسفة على استنطاق هذه البنى واستخراج معانيها الإنسانيّة الأرحب.

من شروط التواضع الفلسفيّ التأمّلُ الرصين في خلاصات العلوم

بيد أنّ الفلسفة ينبغي أيضًا أن تتّضع اتّضاعًا علميًّا صادقًا. لا يخفى على أحدٍ من أهل الاطّلاع أنّ الفلسفة تقوم على طلب المعرفة الأعمق والأشمل والأرحب، وتروم بلوغ الحقيقة في كلّ شيء، من غير أن تدّعي القدرة على إنجاز مشروعها واليقين النهائيّ في ختم مباحثها. كذلك العلوم تتحرّى الحقيقة في كلّ شيء، إذ إنّها تنظر نظرًا فاحصًا في قوام الكائنات والموجودات والأشياء والأحداث، فتَبني من نظرها هذا نظريّةً متماسكةً متناسقةً تحمل في مطاويها عواملَ تقويمها وعناصرَ تطوّرها وأسبابَ تقدّمها. لذلك قال فيلسوفُ العلوم الفرنسيّ-الروسيّ ألكساندر كويره (١٨٩٢-١٩٦٤) إنّ العلم في جوهره تيوريا (theoria)، أي بحثٌ مطّردٌ في الحقيقة وعنها (ألكساندر كويره، **دراساتٌ في تاريخ الفكر العلميّ**، ١٩٧٣، ص ٣٩٧).

لا يمكن تعيين مفهوم العلوم إلّا بالاستناد إلى مبحث الحقيقة الناشط في المسعى الفلسفيّ. غير أنّ العلوم قد تُغرق في التجريد الرمزيّ، فتنفصل عن الحياة انفصالًا حادًّا، وتُهمل مسألة المعنى والقيَم، فتُلقي بنا في لجّة الغموض والارتباك، وتجرّدنا من قدرتنا على فهم العالم حتّى لنصبح أسرى الصمت الأبديّ الذي يكتنف الفضاءات اللامتناهية، على حدّ تعبير الفيلسوف الفرنسيّ باسكال (١٦٢٣-١٦٦٢). يصمت الإنسان أمام العلم حين تُغرق النظريّاتُ العلميّة في الاستقصاء والتنقيب وابتكار الرموز، فتخرج بمعادلاتٍ رياضيّةٍ يستحيل على الإنسان أن يستوعب دلالاتها، في حين أنّها تدّعي الإمساك بقراراته التقنيّة الضروريّة والمسلكيّة العمليّة والطبّيّة المصيريّة. مَن يستطيع، والحال هذه، أن يحسم تضارب النظريّات في مسائل المادّة والرحابة الكونيّة، والاستنساخ وتعديل

التركيبة الجينيّة واستزراع المحسِّنات البيولوجيّة، واستعمار الكواكب القريبة واستثمار طاقات الفضاء الشاسع، وما إلى ذلك من قضايا علميّة شديدة الوقع والأثر في توجيه مسلك الناس الحياتيّ اليوميّ؟

سمات التقارب والتباين بين الفلسفة والعلوم

يعرّف دِكارت الفلسفة، في كتابه **مبادئ الفلسفة**، بأنّها «دراسة الحكمة التي لا تشير إلى التفطّن في الأمور فحسب، بل إلى معرفة الأشياء معرفةً كاملةً على قدر استطاعة الإنسان العارف، وذلك كلّه من أجل صون مسلك الإنسان الحياتيّ، ورعاية صحّته، وابتكار الفنون على مختلف أشكالها». تسعى الفلسفة والعلوم إلى معرفة الواقع في كلّيّته. لكنّ كلّيّة الواقع تعني في المنطق العلميّ مجموع الظواهر، في حين أنّ هذه الكلّيّة تشير في المنطق الفلسفيّ إلى أساس الواقع وحقيقته الأعمق والأبعد.

تُعنى الفلسفة والعلوم بالمعرفة. غير أنّ المعرفة الفلسفيّة تختلف عن المعرفة العلميّة. تشترك الفلسفة والعلوم في مسؤوليّاتٍ معرفيّةٍ جليلةٍ، فتتناصر على انتقاد الرأي العامّ والمعرفيّات الخاطئة المتوارثة التي لا تستند إلى حجّة البرهان العقليّ، وتلجأ إلى العقل في سبر أغوار الوقائع والظواهر والأشياء، وتستخدم التجريد النظريّ من أجل الفوز بأفضل التعريفات الجامعة المانعة، وتبحث بحثًا صادقًا عن الحقيقة في كلّ قضيّة، وتبني منهجها على المسعى الاستكشافيّ المفتوح المشرَّع على آفاق الحدود القصيّة التي تجعل الخطاب الفلسفيّ والخطاب العلميّ نصًّا حيًّا متطوّرًا لا إغلاق فيه ولا استبانة قاطعة.

أمّا ما يميّز الفلسفة من العلوم، فيمكن حصره في أربعة مسائل: تُعنى العلوم حصرًا بالوقائع، في حين أنّ الفلسفة تنظر في القيَم؛ تتّسم العلوم بسمة المنهج الكمّيّ التراكميّ، في حين أنّ الفلسفة تعتمد المنهج النوعيّ الاصطفائيّ؛ لا تطيق العلوم الحكمَ على الوقائع، إذ إنّ العلم لا يفكّر، بحسب هايدغر، أمّا الفلسفة فتجيز لنفسها أن تميّز من غير فصل، وأن تُقوِّم من غير قطع، وأن تحكم من غير إدانة؛ رابعًا، تسعى العلوم إلى الفوز بيقينيّاتٍ علميّةٍ مبرهنة، في حين أنّ الفلسفة تروم استخراج الاعتقادات العقلانيّة المبنيّة

على الوضوح والملاءمة والفاعليّة الوجوديّة. يضيف بعض الفلاسفة اختلافًا مربكًا، من غير أن يتّفقوا على مضمونه، إذ يعتقد بعضُهم أنّ العلوم غايتها القصوى المنفعة العمليّة، في حين أنّ الفلسفة تنزّه نفسَها عن النفع الآنيّ، فتسلك سُبلًا ودروبًا لا تُفضي إلى أيّ موقع من المواقع المرجوّة، على حدّ تعبير هايدغر في كتابه **دروب الغابة** (Holzwege)، وفي ذهنه أنّها سبُلٌ لا تُفضي إلى أيٍّ مكانٍ من الأمكنة المعروفة، ولا تُرشد إلى أيّ نظريّةٍ من النظريّات النافعة.

الفصل الثامن

هل يجوز أن نجعل الإنسان موضوعًا للبحث العلميّ؟ العلوم الإنسانيّة تبحث عن مقامها المعرفيّ الخاصّ

نشأت علوم الإنسان في الأزمنة الحديثة بفضل الاجتهاد التأسيسيّ الذي أنجزه الفيلسوف الألمانيّ ڤيلهِلم ديلتاي (١٨٣٣-١٩١١) حين أراد أن يواجه الانتقادات الحادّة التي استثارتها العلومُ الوضعيّةُ في أواخر القرن التاسع عشر. لم تكن المذاهب العلميّة الوضعيّة تعترف إلّا بالحقائق المستندة إلى المعاينة والاختبار والتفحّص والتحليل، وجميع هذه الوسائل تضمن سلامة الإجراءات، وصحّة الاعتمادات، ومتانة الافتراضات، وصلاحية الاستنتاجات، وصدقيّة الخلاصات. أمّا في علوم الإنسان الاجتماعيّة والنفسيّة واللغويّة والأنتروبولوجيّة والتاريخيّة، فيستحيل بلوغ اليقين القاطع، إذ إنّ موضوع البحث يتعلّق بالحياة المتدفّقة، المتفوّرة، المتناثرة، المتبدّلة، المستودَعة في اختباراتٍ ثقافيّةٍ متباينة. لذلك دعا ديلتاي هذه العلوم علومَ الروح (Geisteswissenschaften)، وما لبثت الأوساط الأنغلوساكسونيّة أن ترجمتها إلى العلوم الاجتماعيّة، وآثرت الأوساط الفرنسيّة عبارة العلوم الإنسانيّة التي أضحت شائعة.

موضوع العلوم الوضعيّة الطبيعةُ، في حين أنّ موضوع العلوم الإنسانيّة الحياة. بخلاف انسيابيّة الحياة الإنسانيّة العصيّة على الإمساك الموضوعيّ، تبدو معطيات الطبيعة المادّيّة الفيزيائيّة خاضعةً لأحكام العلوم الطبيعيّة، يَسهل على العقل الإمساك بها، إذ إنّ ظواهر الطبيعة منعقدةٌ على انتظامٍ قانونيٍّ بنيويٍّ مطّرد، في حين أنّ اختبار الحياة ينبعث من الوجدان الإنسانيّ انبعاثًا حرًّا، طليقًا، متموّجًا، متذبذبًا. إذا كان ناموس الطبيعة يفرض خروج النور والحرارة من النار المتّقدة في انتظامٍ قاهرٍ لا يكترث بالأحوال

والقرائن والسياقات، فإنّ الوجدان الغاضب يستثير في المسلك الإنسانيّ ضمّةً من الردود والتصرّفات لا تخضع لقانونٍ سببيٍّ واحد. مِن الناس مَن يُعبّر عن غضبه بالعنف، ومنهم بالانزواء، ومنهم بالانتقام الذاتيّ، ومنهم بالإبداع التعويضيّ، ومنهم بالانفجار الهيجانيّ. ذلك بأنّ تجلّيات الحياة في الوجدان تختلف من إنسانٍ إلى آخر، ومن سياقٍ إلى آخر، ومن وضعيّةٍ وجوديّةٍ إلى أخرى.

اختلافٌ في طرُق الظهور واختلافٌ في سبُل المعرفة

وعليه، فإنّ وقائع الحياة تختلف عن ظواهر الطبيعة اختلافًا أونطولوجيًّا كينونيًّا يصيب قوامها الذاتيّ. فالمؤسّسات التي نُنشئها، والأفعال التي نُنجزها، والصنائع التي نبتكرها ليست معطياتٍ مادّيّةً على غرار انفجار البراكين، وهبوب العواصف الثلجيّة، وحركة الكواكب الفضائيّة، ونموّ الخلايا الجسميّة، وانتقال الجينات الوراثيّة. نَصف وقائع الحياة بصفة التاريخيّة التنازعيّة، ونَصف ظواهر الطبيعة بالفيزيائيّة الانتظاميّة. إذا كان التاريخ موضعَ كلِّ التقلّبات والتحوّلات والمباغتات والمناورات والمقاربات والملابسات، فإنّ الطبيعة مستودعُ الانتظام والانضباط والترتيب والتكرار والتأتّي السببيّ التعاقبيّ الثابت الصارم.

وعلاوةً على الاختلاف الأونطولوجيّ هذا، يمكن أن نستجلي اختلافًا إبيستِمولوجيًّا معرفيًّا إجرائيًّا يصيب كيفيّات التناول والإدراك والتحليل والاستنتاج. فالعلوم الطبيعيّة تعتمد سبيلَ الشرح السببيّ، في حين أنّ العلوم الإنسانيّة تفضّل أسلوبَ التفسير التلمّسيّ التخمينيّ التقريبيّ. ذلك بأنّ تَعقُّد الحياة الإنسانيّة يفرض علينا التروّي والتصبّر والتلمّس والتحايل والمداورة والتماوج، في حين أنّ انتظاميّة الطبيعة تتيح لنا، في أغلب الأحوال، التحليل الإمساكيّ، والوصف القبضيّ، والتعليل القطعيّ، والاستنتاج النهائيّ الشافي. تكتفي العلوم الإنسانيّة بوصف كلِّ اختبارٍ حياتيٍّ وجدانيٍّ ذاتيٍّ خاصّ، أمّا العلوم الطبيعيّة فتستطيع أن تستخرج النواميس الضابطة والأحكام الناظمة في جميع الظواهر المتكرّرة، متحرّيةً الأسبابَ الدقيقةَ التي تجعل المعطيات الطبيعيّة تنشأ على هذا القوام، وتنبسط على هذه الهيئة، وتنشط على هذا الإيقاع.

صوابيّة الفصل بين العلوم الطبيعيّة والعلوم الإنسانيّة

بيد أنّ مثل الفصل القاطع هذا لا تسوّغه المعاينات الدقيقة التي تدرك مواضعَ شتّى من القربى بين حقل العلوم الطبيعيّة وحقل العلوم الإنسانيّة. فهل يجوز القول بثنائيّةٍ جوهريّة حادّةٍ ناشبةٍ بين الظواهر الطبيعيّة والوقائع الحياتيّة؟ ما سندُ التمييز الذي يسوّغ لنا أن نفصل بين الظواهر التي نصفها بأنّها شيئيّةٌ طبيعيّةٌ فيزيائيّة، والظواهر التي ننعتها بأنّها حياتيّةٌ وجدانيّةٌ شعوريّة؟ هل يجوز الفصل بين قواعد الجسد وضرورات النفس وأحكام الروح، أي بين الجسديّات والنفسيّات والذهنيّات، لاسيّما في صميم الكيان الإنسانيّ الواحد؟ حقيقة الأمر أنّ الحقلَين متشابكان متعالقان متداخلان متضايفان متنافذان، إذ يستحيل أن تنعقد واقعةٌ من وقائع الحياة الوجدانيّة من غير أن تستند إلى بنيةٍ ماديّةٍ أو جسديّة. أيّ علاقةٍ إنسانيّةٍ تتناولها العلوم الإنسانيّة لا تقوم على هيكلٍ جسديٍّ يختبر الوصال بين الناس؟ وأيّ إنجازٍ فنّيٍّ تتقصّاه هذه العلوم يتحقّق بمعزل عن حركة الأعضاء البيولوجيّة وعناصر المادّة المتحوّلة وأدوات الابتكار المنشود؟ هذا في مسألة التشارك العضويّ في كينونة الظواهر الطبيعيّة والوقائع الإنسانيّة. أمّا فرضيّة الاختلاف في سبُل التناول والإدراك المعرفيّة، فإنّها ضعيفةٌ واهنةٌ من جرّاء استحالة بناء العلوم في كلا الحقلَين بمعزل عن عمليّات التحليل والتنقيب والتحرّي والاستنتاج المشتركة.

أضف إلى ذلك أنّ المعرفة في كلا الحقلَين تستند إلى اللغة التي تنشئ بين الفكر المتبصّر والواقع القائم مسافةً معرفيّةً لا يجوز الاستهانة بها، إذ إنّها بمنزلة الخيانة الثانية التي تعقب الخيانة الأولى المرتكَبة بانتقال الإنسان من ميدان الفكر إلى حيّز التعبير اللغويّ. في كلّ معرفة تتجابه ثلاثُ حقائق: الفكر الذاتيّ الجوّانيّ، واللغة التعبيريّة، والموضوعات الوجدانيّة أو الطبيعيّة التي يتناولها الفكر وتُمسك بها اللغة. والحال أنّ الانتقال من الفكر إلى اللغة خيانةٌ أولى، والانتقال من اللغة إلى الموضوعات خيانةٌ ثانيةٌ. والضربان من الخيانة ترتكبهما العلوم الإنسانيّة والعلوم الطبيعيّة على حدٍّ سواء، ولو على تفاوت في مبلغ الجسامة والفداحة.

من البديهيّ أن تميل العلوم الإنسانيّة إلى التفسير الحذر والملاينة الفطنة، فتعتمد

السرد الوصفيّ عوضًا عن الإمساك العلميّ، والتعبير اللغويّ الطبيعيّ المباشر بديلًا عن اللغة الصوريّة الرمزيّة المنطقيّة. بيد أنّ بعض العلوم الإنسانيّة غدت تصبو إلى التعليليّة والناموسيّة والانتظاميّة. فالعلوم التاريخيّة، على سبيل المثال، كما ذهب إليه فيلسوفُ العلوم مناصرُ التجريبيّة المنطقيّة الألمانيّ كارل غوستاف هِمبِل (١٩٠٥-١٩٩٧)، استحسنت الاستنباط واجتهدت في استخراج الخلاصات من المقدّمات الأساسيّة الكلّيّة، وفي تطبيق الأحكام العامّة على الجزئيّات والتفرّعات. كذلك العلوم الاجتماعيّة سعت إلى تناول الوقائع الاجتماعيّة تناولًا اختباريًّا تجريبيًّا علميًّا، بحسب عالم الاجتماع الفرنسيّ الشهير إميل دُركايم (١٨٥٨-١٩١٧). كذلك حاولت العلوم الأنتروبولوجيّة أن تتحرّى طبيعة الاجتماع الإنسانيّ تحرّيَ العلم الطبيعيّ الموضوعيّ، على ما كان يذهب إليه عالم الأنتروبولوجيا الإنغليزيّ ألفرِد رادكليف-براون (١٨٨١-١٩٥٥). إلّا أنّ طموح العلوم الإنسانيّة هذه لم يتحقّق، بل ظلَّ رهينةَ الأمنية البريئة، إذ عجزت اجتهاداتُها الرصينة وتناولاتُها المتنوّعة عن ابتكار قانونٍ جامعٍ مانعٍ يضبط تفوّرات الوقائع الإنسانيّة في إطار تحليليّ استشرافيّ موثوق.

الطابع التاريخيّ الغالب في جميع العلوم

يتّضح إذًا أنّ المسألة شديدةُ التعقيد والإرباك. فالوقائع الإنسانيّة والظواهر الطبيعيّة الفيزيائيّة تنتسب كلّها إلى حقل الطبيعة الكونيّة الأرحب، وتنطبع بطابع المسار التاريخيّ، ولو أنّ تاريخيّة الوجود الإنسانيّ أعمقُ وأكثفُ وأبلغ. في الطبيعة وفي الحياة يعجز العقلُ عن إدراك اللامتناهي في الكبَر واللامتناهي في الصغر، وكلاهما يُفضي إلى إرباك معرفيّ جسيم، إذ إنّ عظمة الرحابة الكونيّة وصميم المادّة الفيزيائيّة ما برحا عصيَّين على التناول. كذلك تخضع الوقائع والظواهر لقانون الحتميّة الطبيعيّة، ولو أنّ حرّيّة الإنسان تؤهّله لاختبار ضروبٍ شتّى من الانعتاق النسبيّ. فالإنسان كائنٌ طبيعيٌّ، على غرار الجبل والسهل والبحر والنهر، مع أنّ الجبال لا تفكّر ولا تشعر ولا تنفعل وجدانيًّا ولا تُعبّر لغويًّا. ولكن هل التفكير، على سبيل المثال، ظاهرةٌ غيرُ طبيعيّة، علويّةٌ، ماورائيّةٌ؟ أوَليس الفكرُ واقعًا طبيعيًّا مستندًا إلى نشاط الخلايا العصبيّة الدماغيّة؟ يبقى أنّ

لغة التناول ليست واحدة، إذ نستخدم مقولات العلم ومعادلات الرياضيّات في وصف الأشياء، ونستعين بمفاهيم الفكر وتصوّرات المخيِّلة في تفسير وقائع الوجود وتأويل معانيها.

ومن ثمّ، فإنّ الإنسان واحدٌ، سواءٌ خضع للعلوم البيولوجيّة الطبّيّة أو انسلك في مقاربات العلوم الإنسانيّة. من خصائص الكائن الإنسانيّ أنّه يستنجد الطبيبَ في علاج أمراض جسده، وعالمَ النفس في مداواة جراح وجدانه، وعالمَ الاقتصاد في تدبير معضلات مَعيشه، وعالمَ الروح والغيب في بلسمة شكوك وعيه وتعزية شقاء ضميره. لا بدّ هنا من الإشارة إلى أنّ الفيلسوف الألمانيّ كانط (١٧٢٤-١٨٠٤) ميّز ضربَين من المعرفة: معرفة الإنسان الفيزيولوجيّة التي تتفحّص أثر الطبيعة في تكوينه، ومعرفة الإنسان البراغماتيّة التي تتعقّب آثارَ ما يصنعه بنفسه، وما يُجريه على ذاته من تغيير وتحسين وتطوير على مستوى كيانه الأعمق.

فلذلك علوم الإنسان علومٌ طبيعيّةٌ حين تتفحّص كيانَه الجسديّ الطبيعيّ الفيزيولوجيّ البيولوجيّ، وعلومٌ إنسانيّةٌ حين تبحث في قدراته النفسيّة والذهنيّة والعقليّة والحدْسيّة والنفسيّة والعاطفيّة. في السياق البحثيّ الثاني هذا، يتجلّى الإنسانُ قادرًا على وعي ذاته ووعي الآخرين ووعي العالم، مؤهَّلًا لإدراك تصوّرات الآخرين، مُستخدِمًا اللغة في التعبير والتواصل، مُنشئًا صلات الائتلاف الاجتماعيّ، مبتكرًا أساليبَ شتّى في بناء رموز الثقافة الإنسانيّة المشتركة مع أبناء قومه وبيئته، مجتهدًا في الإفصاح عن إنسانيّته في تعابير مختلفة، راغبًا في صون ماضيه وحاضره في قوالبَ استيعابيّة أمينة بليغة صادقة، مُصمّمًا على الفعل التاريخيّ التغييريّ وفاقًا لغايات ومقاصدَ ورؤًى يستنبطها استنباطًا عقلانيًّا تلائم مَهوى وجدانه الأعمق.

لا شكّ في أنّ وقائع الحياة الإنسانيّة تستوجب تحليلًا متنوّعَ الخصائص والامتيازات. لنضرب مثالًا على ذلك الجملةَ التي نتفوّه بها. إذا تناولناها كتلةً من الأصوات، استعنّا بعالم الأعصاب الفيزيولوجيّ؛ إذا نظرنا فيها نظرتَنا في تعاقبٍ منتظمٍ من الكلمات التي تنطوي على معنى، استنجدنا عالمَ السِّمانطيقا الباحث في نشأة المعاني وصوغها؛ إذا أدركناها تعبيرًا عن مقاصد المتكلِّم، لجأنا إلى النحويّ وعالم التفسير؛ إذا

عاينّا فيها مستودعًا يحتضن عثرات اللاوعي، توسَّلنا بخبرة عالم النفس؛ إذا تصوَّرناها حاملةً رسالةً سياسيّةً أو اجتماعيّةً أو ثقافيّةً، قصدنا عالمَ السياسة أو عالمَ الاجتماع أو عالم الأنتروبولوجيا.

خصوصيّة الفهم التلمّسيّ في العلوم الإنسانيّة

خلاصة القول أنّ العلوم الإنسانيّة تجتهد في تفسير تدفّق الحياة من صميم الوجدان الذاتيّ. فتتناول وقائع الوجود في ارتباطها بفاعليها الأفراد الأحياء المختبِرين، الممارسين، الملتزمين، المنخرطين في شبكةٍ من العلاقات الإنسانيّة الشديدة التعقيد. ذلك بأنّ هذه الوقائع، إذ تقترن بالوجدان الفرديّ الفاعل، تنشأ نشوءًا يحمل المعنى المنشود الذي ينطوي على خصائص التصوّرات الفكريّة الاعتناقيّة الأخلاقيّة والدِّينيّة والعقائديّة والسلوكيّة. لا يجوز، والحال هذه، أن نختزل وقائع الحياه هذه ونُخضعها لأحكام التحليل الناشط في معطيات الطبيعة، من غير أن نشوّهها ونحرفها عن مقامها وخصوصيّتها ومقاصدها. فالعقلانيّة التعليليّة الاستقرائيّة الناشطة في علوم الطبيعة لا تملك الأدوات المفهوميّة اللازمة التي تناسب تموّج الظاهرة الإنسانيّة، وانسيابيّتها الحرّة، وسيلانها الرقيق، ومنازعاتها اللصيقة بعمقيّة الوجدان الفرديّ، والتباسيّة استعداداته وانكفاءاته، وتموّجات إقبالاته وإدباراته، وغموضيّة أحكامه ورسومه وقراراته.

حاول الفيلسوف الفرنسيّ بول ريكور (١٩١٣-٢٠٠٥) في فِسارته الفلسفيّة أن يبتكر للظاهرة الإنسانيّة سبيلًا جديدًا من التناول يُنصف مقامَها الإشكاليّ، ويصون طموحَها الموضوعيّ العلميّ. فإذا به يقترح اعتمادَ الشرح التقريبيّ المدعوم بإجراءات التحقّق والتثبّت والتصديق. لا يجوز لنا في العلوم الإنسانيّة أن نكتفي بالافتراض والتخمين والرأي القائم على الاحتمالات المتعارضة، بل ينبغي أن نتناول النصوص التي تحمل معاني الظاهرة الإنسانيّة تناولًا يُخضعها لآليّات التحقّق التي تستعين بمنهجيّات الارتياب المعرفيّ. حينئذ يمكننا أن نتحقّق من صحّة التأويلات المتعارضة، ونفاضل بينها استنادًا إلى نظريّات التشكيك المعتمدة في العلوم الاجتماعيّة والنفسيّة والأنتروبولوجيّة والألسنيّة. من جرّاء ذلك كلّه، يتبيّن لنا أنّ جميع التأويلات المقترحة في إدراك معنى

الحياة لا تتساوى ولا تستقيم، إذ يجرح بعضُها كرامةَ الإنسان، وأنّ العلوم الإنسانيّة ينبغي أن تعتصم بالفهم النقديّ الذي يراعي قرائن الإدراك المعرفيّ السائدة. وحده مثل هذا الفهم يستطيع أن يفسّر وقائع الوجود الإنسانيّ تفسيرَ التلمّس الفطن، والمقاربة المتأنّية، والمراجعة المستصفية، والإحاطة المشرَّعة، والتحرّي الصبور، والتعقّب المستند إلى فرضيّة الانسجام الجدليّ بين اعتمالات الوجدان وابتدارات المسلك.

الفصل التاسع

هل يتطوّر الفكر الإنسانيّ أم يُكرّر نفسَه في هيئاتٍ تعبيريّةٍ جديدة؟

يعتقد الفيلسوف الألمانيّ التشاؤميّ أرتور شوبنهاور (١٧٨٨-١٨٦٠) أنّ الإنسان لا يتطوّر، بل يخضع لضربٍ من التحفيز المنفعيّ الذي يستثير الصراع والمعانفة. في الفصل الثامن والثلاثين من كتابه **العالم إرادةً وتمثّلًا**[١]، يستنبط للتاريخ الإنسانيّ قاعدةً تقتضي أن تتكرّر الأشياءُ عينُها، ولكن على كيفيّةٍ مختلفة ونحوٍ آخر (Eadem, sed aliter). يذكّرنا هذا القول بالحكمة اللاتينيّة القديمة التي ترسم أنّ الكون ينطوي على الأشياء عينها، غير أنّ تجلّياتها تختلف من جيل إلى آخر ومن وضع إلى آخر (non nova, sed nove). أمّا فيلسوف النقديّة إيمّانويل كانط (١٧٢٤-١٨٠٤)، فيحصر تصوّرات التاريخ الإنسانيّ في ثلاث مقاربات: الأولى تجرّ الإنسانيّة إلى التقهقر المتمادي، والثانية تدفع بها إلى التطوّر المطّرد، في حين أنّ الثالثة تحبسها في الاستنقاع المفرط من شدّة المكوث في وهاد التجمّد والتحجّر[٢].

تصوّرات التاريخ الإنسانيّ

يمكننا أيضًا أن نتناول حركة التاريخ إمّا في خطٍّ تطوّريٍّ مستقيم، وإمّا في دورانٍ تكراريٍّ منتظم، وإمّا في اندفاعٍ لولبيٍّ مترجّح. ثمّة أنظوماتٌ دينيّةٌ تعتمد مبدأ التطوّر المستقيم،

(1) Cf. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung I-II*, Sämtliche Werke in fünf Bänden, Berlin, Suhrkamp Verlag, 1986.

(2) Cf. Alexis Philonenko, *La théorie kantienne de l'histoire*, Paris, Vrin, 1986 ; David Lindset, « Kant : Progress in Universal History as a Postulate of Practical Reason », *Kantstudien*, 90, 1990, p. 129-147.

كالعمارات اللاهوتيّة التوحيديّة اليهوديّة والمسيحيّة والإسلاميّة التي تعاين التاريخ متّجهًا إلى خاتمة مِسِّيانيّة أو مَسيحانيّة أو مَهدويّة ظافرة، في حين أنّ الأنظومات الدِّينيّة الآسيويّة تنظر في التاريخ نظرةً تكراريّةً دائريّةً أو حتّى لولبيّةً التفافيّة. وثمّة أنظوماتٌ فلسفيّةٌ تنتهج التصوّرَ الارتقائيَّ نفسَه، كالفلسفات الهيغليّة والماركسيّة. لا يخفى على أحد أنّ فيلسوف المثاليّة المطلقة هيغل (١٧٧٠-١٨٣١) كان يرتقب تحقّقَ الروح المطلق في منتهى التاريخ، وأنّ فيلسوف الجدليّة التاريخيّة المادّيّة ماركس (١٨١٨-١٨٨٣) كان ينشد العدالة الكونيّة في حلول زمن سقوط الطبقيّة وسيادة البروليتاريا. وعلاوةً على ذلك، انبرى فيلسوف الوضعيّة العلميّة الفرنسيّ أوغُست كونت (١٧٩٨-١٨٥٧) يتحرّى عن أطوار التاريخ البشريّ الثلاثة، فرسم أنّ الإنسانيّة تنتقل من الوضعيّة اللاهوتيّة المبنيّة على التسويغ الميتولوجيّ الأسطوريّ، إلى الوضعيّة المِتافيزيائيّة المستندة إلى التسويغ المفهوميّ التجريديّ، لتصل من ثمّ إلى الوضعيّة العلميّة المرتكزة على التسويغ الموضوعيّ.

غير أنّ جميع هذه التصوّرات تُغلق على حرّيّة الإنسان وتُبطل مبدأ المحدوديّة التاريخيّة. ذلك بأنّ كلَّ تصوّرٍ من هذه التصوّرات يرسم قبل الأوان مسار التطوّر في حياة الناس والمجتمعات، في حين أنّ الاختبار الإنسانيّ ما برح مشرَّعًا على جميع الآفاق. كيف يجوز لنا أن نعيّن الوضعيّة الختاميّة تعيينًا قاطعًا حاسمًا في حين أنّ الوجود الإنسانيّ مشروعٌ حرٌّ مفتوحٌ استثنائيٌّ غنيٌّ بأصنافٍ شتّى من الاحتمالات والإمكانات والقابليّات؟ كيف نختم التاريخ، في حين أنّه ما برح يجري جريانًا متعدّدَ الاتّجاهات؟ هل يمكننا أن نقرّر نهاية التاريخ، وحجّتنا في ذلك أنّ الشيوعيّة سقطت، وأنّ العولمة اكتسحت المجتمعات المعاصرة كلّها، وأنّ زمن العمارات الإيديولوجيّة الناظمة الكبريات قد ولّى إلى غير رجعة، وأنّ التقدّم العلميّ التكنولوجيّ المذهل سوف يبدّل في طبيعة البنيان الجسديّ والفكريّ والمعنويّ في الكائن الإنسانيّ؟

الاستفسار عن تطوّر الفكر الفلسفيّ

لا ريب في أنّ جميع هذه الأسئلة تُفضي بنا إلى الاستفسار الأبرز: هل تطوَّر الفكرُ الفلسفيُّ منذ زمن الإغريق الأوائل حتّى زمن الفلاسفة المعاصرين؟ إذا كان هيغل محقًّا

في تصوّر حركة الإبداع الكونيّ منذ الاستهلال الأوّل في الفكرة المجرّدة حتّى الاختتام النهائيّ في الروح المطلق، فهل يجوز لنا أن نفترض أنّ الفكرة تنطوي في أصلها على جميع القابليّات التطوّريّة التي سيتيح لها انسلاكُها الزمنيُّ في تضاعيف التاريخ أن تبلغ ملءَ قوامها في هيئة الروح المطلق؟ في هذا السياق، ينبغي التفطّن الأقصى، إذ إنّ القول بانطواء الفكرة على جميع القابليّات يعني أنّنا في مسالك التاريخ إنّما نكتفي باستخراج الدفق الأصليّ المنحجب وبسطه ونشره وتحقيقه وإنجازه حتّى يكتمل فينا وفي الكون الأرحب قوامُ الروح المطلق. وعليه، فإنّ الخلاصة الهيغليّة المنطقيّة تقتضي الاعتراف بأنْ لا جديد تحت سماء الناس وفوقها ومن ورائها.

استقصاءُ التطوّر في العمارات الفلسفيّة

لا بدّ هنا من الاستفسار عن إرث الإغريق الفلسفيّ ومصائره في مسار الفكر. فهل تقتصر اجتهادات الفلاسفة، على تعاقب الأجيال، على إنشاء ألوانٍ شتّى من التعليق على هامش نصّ أفلاطون؟ هل الفلسفة كلُّها مجرّدُ تعليقٍ متنوِّعِ النبرات على كتابات أفلاطون التأسيسيّة؟ هل قال الفلاسفة الإغريق كلَّ شيء فأبقَوا لنا حرّيّة تغيير العبارة وحسب؟ تصعب الإجابة في التجريد المطلق. لذلك ينبغي الاستناد إلى بعض الأمثلة الواضحة.

أبدأ بأفلوطين (توفّي العامَ ٢٧٠) الذي حاول أن يوفّق بين مثاليّة أفلاطون وواقعيّة أرسطو، فأنشأ تصوّرَ الفيض الذي يريح أفلاطون من أزمة التشارك بين عالم المثُل العلويّ والعالم الحسّيّ السفليّ، ويبيّن لأرسطو ضرورة تسويغ الاتّصال الناشط بين المحرِّك الأوّل والعالم[٣]. وأنتقلُ إلى ابن رشد (١١٢٦-١١٩٨) وتوما الأكوينيّ (١٢٢٥-١٢٧٤) اللذَين حاورا أرسطو، فاستخرجا من أنظومته ما يوافق التصوّر الإيمانيّ التوحيديّ الإسلاميّ والمسيحيّ، وأعرضا عمّا يخالفه. فإذا بِقدَم العالم وفناء النفس وحياديّة المحرِّك الأوّل اللاشخصيّة قضايا خلافيّةٌ جعلتهما يتواجهان تواجهًا فكريًّا

(3) Cf. Sylvain Roux, *La recherche du principe chez Platon, Aristote et Plotin*, coll. « Tradition de la pensée classique », Paris, Vrin, 2004.

راقيًا من غير أن يتخلَّيا عن حدوسات المعلِّم الأوّل الأساسيّة[٤]. وأعرّجُ، من ثمّ، على الفيلسوف الوسيطيّ المسيحيّ الشهير أبِلاردُس (١٠٧٩-١١٤٢)[٥] الذي ابتكر صنفًا من المقام النظريّ الفريد نَسب إليه الكلّيّات أو الصوَر المثاليّة التي كان الفلاسفة الوسيطيّون يختلفون في تعيين موضعها. فإذا به يتجاوز المثاليّين القائلين بأنّ هذه الصوَر كائنةٌ قبل الأعراض ante rem (السعادة قبل الاختبار السعيد الفرديّ)، والاسميِّين المنادين على غرار غيّوم الأوكّاميّ (١٢٨٥-١٣٤٧) بضرورة الاقتصاد في المفاهيم المجرّدة النافلة، إذ لا وجود لها إلّا في إثر الأعراض المتحقّقة post rem (السعادة مجموعُ الاختبارات الفرديّة السعيدة). فيُعلن أنّ المفاهيم ناشبةٌ في الأعراض in re (السعادة في الاختبار السعيد).

أمّا المثال الأوضح على تطوّر الفكر الفلسفيّ، فأعاينه في اجتهادات كانط الذي تجاوز في نقديّته عقلانيّةَ دِكارت (١٥٩٦-١٦٥٠) وتجريبيّةَ هيوم (١٧١١-١٧٧٦)[٦]، فأبان أنّ قانونَي الزمان والمكان ومقولات الفاهمة شروطٌ قبْليّةٌ اقتضائيّةٌ مجاوزةٌ تتقدّم على الاختبار الحسّيّ. فإذا به يناصر دِكارت ومبدأ المعرفة العقليّة المتقدّمة على الاختبار، ولكنّه يرسم أيضًا أنّ مضمون المعرفة لا يأتينا من مستودع البنى العقليّة المحض، بل من اختبارات الحواسّ (الحاسّة) حصرًا، فيؤيّد بذلك تجريبيّة هيوم وأصل المعرفة الحسّيّ، من غير أن يحصر العمليّة المعرفيّة كلّها بمعطيات الحواسّ وحسب. يمكننا الإكثار من الأمثلة من أجل إظهار حركة التجاوز الإبداعيّة التي تجلّت في أعمال هيغل متجاوزًا فيشته وشِلينغ، وأعمال هايدغر وسارتر ومِرلو-بونتي متجاوزَين هوسِّرل.

(4) Cf. F. Van Stennberghen, *Thomas Aquinas and Radical Aristotelianism*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 1980.

(5) Cf. Martin M. Tweedale, *Abailard on Universals*, Amsterdam-New York-Oxford, North-Holland Co., 1976.

(6) Cf. Manfred Baum, *Deduktion und Beweis in Kants Transzendentalphilosophie. Untersuchungen zur "Kritik der reinen Vernunft"*, Königstein im Taunus, Hain Verlag bei Athenäum, 1986.

استجلاءُ دلالة التطوّر في المفاهيم

أعتقد أنّ مقارنة العمارات الفلسفيّة لا تكفي وحدها، بل ينبغي النظر في تطوّر المفاهيم الفلسفيّة عينها، إذ إنّ الحركة الفلسفيّة الإنضاجيّة الارتقائيّة تتجلّى على أوضح وجهٍ في صوغ المفاهيم، بحسب ما كان يذهب إليه الفيلسوف الفرنسيّ التفكيكيّ جيل دُلوز (١٩٢٥-١٩٩٥) الذي عرَّف الفلسفةَ إبداعًا للمفاهيم. إذا قارن المرءُ الاصطلاحات الفلسفيّة المستخدمة في نصوص أفلاطون بالاصطلاحات الفلسفيّة المستعملة في نصوص هيغل، أدرك مقدار التطوّر ومبلغ النضج ومدى التقدّم في تجديد عمليّة التفكير الفلسفيّ وتحديث آليّاته وصوغ مقولاته. أكتفي هنا بترصّد حركة التطوّر في مفهومٍ فلسفيٍّ أساسيّ: الديالِكتيك.

نشأ الديالِكتيك فنًّا في المحاورة والمناقشة، وما لبث أن استخدمه أفلاطون للتدليل على الانتقال من المفاهيم والقضايا الفرعيّة إلى المفاهيم والقضايا العامّة، وصولًا إلى المبادئ الأوائل والمثُل العليا. عارض أرسطو الديالكِتيك بالأنالِطيقا، فرأى أنّه يُعنى بالاستدلال على الآراء المحتملة، في حين أنّ موضوع الأنالطِيقا البرهانُ الذي يستند إلى مقدّماتٍ صحيحة. لذلك يتوسّط الديالِكيتك فنَّ الخطابة وفنَّ البرهان. أمّا كانط، فربط الديالِكتيك بالقياسات الوهميّة المبنيّة على الظواهر المضلِّلة. وحده هيغل استنبط لهذا المفهوم مدلولًا إيجابيًّا، فعاين فيه ناموسًا عامًّا يصيب الأشياء والكائنات والموجودات، وبه ينتظم فعلُ الفكر عينه بحيث يستحيل على العقل أن يفصل بين التناقضات الخصبة الناشبة في عمق الوجود. أمّا ماركس، فاستجلى في الديالِكتيك جدليّةً تناقضيّةً ناشطةً في عمق التاريخ تتواجه بواسطتها البنى التحتيّة والبنى الفوقيّة تواجهًا يُفضي إلى تغيير قرائن الوجود الإنسانيّ برمّته[٧].

(7) Cf. René Mouriaux, *La dialectique d'Héraclite à Marx*, coll. « Utopie critique », Paris, Syllepse, 2010.

فلسفة التقابس التطوّريّ والصيرورة المنفتحة

من الواضح إذًا أنّ ثمّة تطوّرًا تقابسيًّا متواصلًا في مسار الفكر الفلسفيّ، ولو أنّه ما فتئ خاضعًا لنشاط النحت الكلاميّ والإنشاء المفاهيميّ. يبدو لي أنّ الإبداع أوضحُ في العلوم التي تبتكر طرقًا ومناهجَ ومسائلَ ونظريّاتٍ جديدةً في تحليل مقوِّمات الأشياء؛ وفي الآداب التي تجرؤ فتخترع ضروبًا فذّة في التعبير المبدِع عن مكنونات النفس وأهوائها وانفعالاتها؛ وفي الفنون التي تتجاوز بعصيانها جميع الأنظومات السائدة لكي تصوّر حقائق العالم والوجود تصويرًا فذًّا لا يشبه إلّا عبقريّة الفنّان. إذا كان الاستنساخ وزرع الأعضاء وتطوير البنيان الجسديّ من اختراعات العلوم المعاصرة الفذّة، فهل يمكننا اعتبار التناولات الفلسفيّة الحديثة في تحليل القضايا وتجديد المناهج ونحت المفاهيم موضعًا للتجديد الابتكاريّ الفذّ؟

لا ريب في أنّ مقولات أرسطو العشر التي بها شمل كلَّ سبُلِ تناول الموجودات وصفًا وتحليلًا وتعبيرًا لم تكن موجودةً قبله في أيّ نصٍّ من النصوص الفلسفيّة. غير أنّ مضامينها كانت مبثوثةً في شذرات الأقدمين. وكذلك القول في المنحوتات الفلسفيّة الإبداعيّة التي أتى بها عظماء الفكر الفلسفيّ. أنشأ أفلاطون في محاورة طيماوس مستودعًا رحبًا اختزن فيه معارف عصره وعلومه، ومنه أنشأ فلسفةً في الكون والطبيعة والإنسان والأخلاق أثّرت تأثيرًا جليلًا في الوعي الإنسانيّ على تعاقب الأجيال. إذا استطعنا اليوم أن ننشئ فلسفةً جديدةً توازيها شأنًا وأثرًا، فتضمّ في حوارٍ فلسفيٍّ مبدِع كان أفلاطون يُتقن سرَّ بلاغته، جميعَ العلوم والمعارف، فهل يمكننا أن ندّعي أنّنا اخترعنا فكرًا فلسفيًّا جديدًا؟

أظنّ أنّ التجديد في الفكر الفلسفيّ لا يصحّ إلّا بالاستناد إلى حقيقة الصيرورة التاريخيّة التي تحرّك الأشياء والكائنات والموجودات. مِن أفضل مَن نظر في طبيعة هذه الصيرورة الفيلسوف الفرنسيّ الروحانيّ هنري برغسون (١٨٥٩-١٩٤١)، إذ رأى أنّنا لا نستطيع أن نتصوّرها في هيئةِ تقهقر الكينونة وتفكّكها وتضاؤلها وانحطاطها وانحلالها، ولا في هيئة التخالط المربك بين الكينونة والعدم، ولا في هيئة تعارض الأضداد على ما كان يذهب إليه فيلسوف الصيرورة الإغريقيّ هيراقليطوس، ولا في هيئة التحوّل

المطّرد من القوّة إلى الفعل بحسب ما ارتأى أرسطو، ولا في هيئة الانتقال من إدراكٍ إلى إدراكٍ بحسب فيلسوف الجواهر المونياديّة المستقلّة لايبنيتس (١٦٤٦-١٧١٦). ذلك بأنّ الصيرورة، في نظر برغسون، مطلقٌ بحدّ ذاته، لا نستطيع أن ندركها باستدعاء عنصرٍ يأتيها من الخارج، أو بصوغ تصوّراتٍ تجعلها خاضعةً لأحكام العبارة التفسيريّة. الأفضل أن نجتهد في إدراك الصيرورة في ذواتنا أوّلًا، ومن ثمّ في العالم حتّى نستطيع أن نتحقّق من أنّها جوهرُ الكون ونسيجُ الأشياء الباطنيّ. في صميم هذه الصيرورة تتعيّن شروطُ الإبداع الفلسفيّ الممكن في قرائن الزمن الكونيّ الراهن.

الفصل العاشر

التاريخ في التناول الفلسفيّ
طبيعة مَساره وأحكامه ومقاصده وغاياته

استجلاء معنى التاريخ

يعاين بعضُ الناس التاريخَ خاضعًا لمشيئة القدر، مُسيَّرًا بدواعي الزمان، مأسورًا بمفاعيل الدهر. أمّا بعضهم الآخر، فيتأمّل في الدنيا مسجدًا لعقلاء الفكر، ومهبطًا لإلهامات العقل، ومسرحًا لإبداعات النفس، حتّى إذا ضرب المرء بطرْفه حيث شاء من جوانب الحياة، أبصر تدبيرًا كونيًّا ناشطًا، ومخطّطًا صالحًا، وغايةً شريفةً. وقد يظنّ بعضُهم أيضًا أنّ الوجود الإنسانيّ برمّته أضحت تدبّ في جسده جراثيمُ الفساد والركاكة، وتسري في شرايينه أسبابُ التفكّك والانحلال. لا بدّ للفلسفة، والتنازع في الآراء على أشدّه، من أن تستصفي من ذلك كلّه الحكمة الرشيدة وتخرج بالخلاصة الهادية، على قدر ما تستطيع إلى ذلك سبيلًا، في مراعاة الحدود الواقعيّة المضروبة على الحياة.

شهيرةٌ المناظرةُ التي تَواجه فيها الفيلسوف الفرنسيّ ڤولتِر (١٦٩٤–١٧٧٨) والأديب اللاهوتيّ الفرنسيّ بوسُّيه ١٦٢٧–١٧٠٤ (Bossuet) في مسألة معنى التاريخ، إذ أعلن ڤولتِر أنّ التفكّر في التاريخ من مسؤوليّة الفيلسوف الذي لا ينتمي إلى أيّ مذهب ولا يناصر أيَّ عقيدة. في بحثٍ موجزٍ عنوانُه **فلسفة التاريخ** (١٧٥٦)، صرّح بأنّه من واجب الفيلسوف أن يحلّل التاريخ تحليلًا موضوعيًّا يستند فيه إلى الأسباب العلميّة والدوافع الطبيعيّة التي تحرّك الأحداث وتؤثّر في مسار العلاقات والمعاملات. وما لبث الفيلسوف اللاهوتيّ الأديب يوهان غوتفريد هِردِر (١٧٤٤–١٨٠٣) أن عرّف فلسفة

التاريخ بالاجتهاد الذي يبحث في حراك الأحداث، ومخطّطات الحقبات المتعاقبة، وما يحتشد فيها من عوامل التغيير والتطوّر. لكلّ زمن منطقُه وناموسُه وحراكُه. لذلك ينبغي أن ينظر المرءُ في خصوصيّة كلّ حقبة من الحقبات يستخرج منها مغزاها ومقصدها. في مطلق الأحوال، يعاين هِردِر في النشاطيّة التاريخيّة صناعةً متدرّجةً تجعل الإنسانيّة تحقّق قوامَها ودعوتها، أي قابليّاتها وماهيّتها المنغلّة فيها.

التصوّر التصاعديّ

غير أنّ التاريخ ما برح يستعصي على تناولات الفكر وتحليلاته. تنطوي المناقشات الفلسفيّة التي تنظر في حركة التاريخ الإنسانيّ على توجّهات شتّى، يمكن المرء أن يستخرج منها ثلاثة تصوّرات أساسيّة. يعاين التصوّر الأوّل في التاريخ مسارًا من الأحداث والأفعال يتّجه اتّجاهًا تصاعديًّا إلى غاية قصوى يختلف مضمونُها باختلاف المذاهب التي تعتمدها. ينضوي إلى هذا التصوّر اجتهادان: دينيّ وفلسفيّ. في الاجتهاد الدِّينيّ، يتصوّر المؤمنون غاية التاريخ في اكتمال المخطّط الإلهيّ المرسوم منذ الأزل، في حين أنّ الاجتهاد الفلسفيّ المحض يرصد غاية التاريخ إمّا في اكتمال إنسانيّة الإنسان، على نحو ما كان يذهب إليه الفيلسوف الألمانيّ كانط (١٧٢٤-١٨٠٤)، وإمّا في تحقّق الروح المطلق في تضاعيف الزمان، على غرار ما كان ينادي به الفيلسوف الألمانيّ هيغل (١٧٧٠-١٨٣١)، وإمّا في تطوّر الوعي الإنسانيّ وانتقاله من حال إلى أخرى، على منوال ما كان يُعلنه الفيلسوف الفرنسيّ أوغُست كونت (١٧٩٨-١٨٥٧). يسمّي كونت الحال البدائيّة الأولى الزمن اللاهوتيّ الذي يجعل الناس يفسّرون ظواهر الحياة وأحداث التاريخ تفسيرًا ميتولوجيًّا أسطوريًّا. أمّا الحال الثانية، فيدعوها بالزمن المِتافيزيائيّ الماورائيّ الذي يمنح العقل القدرة على تجريد الوقائع الحسّيّة تجريدًا نظريًّا محضًا. في الحال الثالثة، يعتلن الزمن الثالث، الزمن العلميّ الوضعيّ الذي يؤهّل العقلَ لتحليل الظواهر تحليلًا مستندًا إلى قوانين الطبيعة. إذا تناولنا مسألة الانعطاب الإنسانيّ، تَبيّن لنا، بحسب أوغُست كونت، أنّ التفسير الميتولوجيّ الأسطوريّ ينسب الانعطاب إلى مشيئة الآلهة، والتفسير المِتافيزيائيّ الماورائيّ يعلّله بمفهوم الانعطابيّة المجرّد، في

حين أنّ التفسير العلميّ الوضعيّ يسوّغه بالتركيبة الفيزيولوجيّة المرتبطة بأسباب الولادة والنموّ والنشوء والترهّل والانحلال والموت في الكائنات الطبيعيّة.

التصوّر التكراريّ

يتميّز التصوّر الثاني بالدوران والعود والتكرار، ويرقى في نشأته إلى حضارات بلاد ما بين النهرين، لاسيّما علماء بابل الذين كانوا يراقبون دورة المجرّات والكواكب والنجوم، ويترصّدون أزمنة ظهورها واختفائها، ويستخرجون الخلاصات والحكَم من تعاقب الظواهر الفلكيّة واقتران التعاقب السماويّ بتعاقب الأحداث الأرضيّ. فإذا بهم يصوغون فكرة العود الأبديّ يفسّرون بها رجوع الظواهر المنتظم المتكرّر. سار الإغريق في إثرهم، فاستخدموا مفهوم «تجدّد الولادة» (palingénésie). تأييدًا لهذا التصوّر، انبرى الفيلسوف الإغريقيّ هيراقليطوس (حوالى ٥٥٠ ق.م.–حوالى ٤٨٠ ق.م.) ينسب إلى النار القدرةَ على صهر الكون كلّه في أتّونها، وإعادة تكوينه على صورة مثاله الأوّل. إذا كان الكون كلّه مفطورًا على التناقض والتعارض والتجابه، فإنّ انسجام الوجود ينشأ من توازن الإفناء والإبداع على تراخي الزمان. لا شكّ في أنّ جوهر العناصر لا يتغيّر، في حين أنّ الأحوال والعوارض تتبدّل على إيقاع الاحتدام الكونيّ. جرى الفلاسفة الرواقيّون على هذا المنهاج، فاعتبر زينون (حوالى ٣٣٥ ق.م.–٢٦٤ ق.م.) على سبيل المثال أنّ النفوس حين تخرج من الأبدان تحيا لفترة وجيزة، ولا تلبث أن تنصهر في أتّون الولادة لتنبعث في هيئة جديدة وحلّة صافية، متوثّبةً لاختبار ناموس التعاقب الزمنيّ المحتوم.

لا عجب، من ثمّ، أن يطرب فيلسوفٌ رهيفُ الإحساس كنيتشه (١٨٤٤–١٩٠٠) للابتداع الفكريّ هذا، فيعمد إلى مناصرته وتسويغه، معلنًا أنّ الإنسان، حين ينقضي أجلُه، ينصهر في كتلة الكون الرحيب التي تستولد من رحمها المضطرم عوالمَ جديدةً تعيد بعضًا من الحياة إلى الكائنات الإنسانيّة الفانية المنغلّة فيها. لذلك نسب نيتشه إلى زرادشت حكمة العود الأبديّ: «سأعود صحبة هذه الشمس وهذه الأرض، وهذا النسر وهذه الحيّة، لا من أجل حياة جديدة، أو حياة أفضل، أو حياة مشابهة؛ سأعود أبدًا من

أجل هذه الحياة المطابقة عينها، متجلّيًا في الأكبر وفي الأصغر، حتّى أرشد من جديد إلى عود الأشياء كلّها عودًا أبديًّا» (نيتشه، **هكذا تكلّم زرادشت**).

التصوّر التعرّجيّ

أمّا التصوّر الثالث، فيشبه الحركيّة التي يرسمها الإهليلج في تعرّجاته والتواءاته وتمايلاته. قد تكون الفلسفات الشرقيّة الأقرب إلى تصوّر التاريخ على هذه الهيئة. ذلك بأنّ الفلسفة الهندوسيّة، على سبيل المثال، لا تعترف بمركزيّة مطلقة في مسار التاريخ، ولا تبني الأحداث على منطق عقلانيّ متدرّج يصعد بالإنسان إلى خاتمة ظافرة. جلُّ ما في الأمر أنّ الإنسان ينتقل من عبوديّة إلى أخرى، ومن انعتاق إلى آخر، حتّى يفوز ببعضٍ من السلام الداخليّ والطمأنينة النفسيّة، وذلك من بعد أن يجول جولاتٍ اختباريّة شتّى في الوجود. من تكاثر تجلّيات الألوهة في التاريخ ينبثق اضطرامٌ جدليٌّ يمنح الإنسان القدرة على تجاوز آلام الاضطرابات الحياتيّة التي تُنهكه جسديًّا ونفسيًّا وروحيًّا.

إلى هذا المذهب ينتمي الفيلسوف الألمانيّ شوبنهاور (١٧٨٨-١٨٦٠) الذي رفض تصوّرات هيغل ومناوراته في استنقاذ منطق التاريخ العقلانيّ. حين يعلن هيغل أنّ تناقضات الوجود تشبه حيَل العقل الذي يسعى إلى غايته القصوى، مستعينًا بالتواءات المسلك الإنسانيّ وكوارث المشهد الطبيعيّ، يبتسم شوبنهاور ابتسامةً ساخرةً وينعت هذه الاجتهادات بالتضليل الخطير. فالفلسفات العقلانيّة، وفي مقدّمتها فلسفة المطلق الهيغليّة، تفرض على حركة الأحداث التاريخيّة قوانينَ وقواعدَ وأحكامًا منطقيّة صارمة، في حين أنّ الوجود الإنسانيّ لا يشبه، بحسب شوبنهاور، أيّ نموذج عقلانيّ على الإطلاق. الحياة كلُّها نسيجٌ غريبٌ عجيبٌ من المصادفات العبثيّة، والموافقات الاعتباطيّة، والتواترات التعسّفيّة. لذلك كانت العبثيّة العنوان الأمثل والأنسب في استجلاء لغز الوجود. ما من معنى لصيق بانبساط الحياة في تضاعيف التاريخ. أمّا التاريخ عينه، فيخبط خبطَ عشواء، منتقلًا من طورٍ إلى آخر، متوثّبًا على غير هدًى، محتدمًا في غير مغزًى.

البحث عن الحكمة الناظمة

لا ريب في أنّ التصوّرات الثلاثة هذه تختصر معظم الاجتهادات الفلسفيّة التي تروم أن تستجلي طبيعة التاريخ، وتستبطن معناه، وتستطلع وجهته. بين التصوّر التقدّميّ التطوّريّ التوقّليّ الموجَّه الذي تنادي به الأديان التوحيديّة وبعض الفلسفات الروحيّة العقلانيّة، والتصوّر الدورانيّ التعاقبيّ التكراريّ التماثليّ الذي نشأ في حضن الفلسفة الإغريقيّة واعتمده غيرُ فيلسوف من فلاسفة الحكمة العبثيّة، والتصوّر الإهليلجيّ الالتفافيّ الالتوائيّ التردّديّ الذي ترتاح إليه الفلسفات الشرقيّة، وجوهٌ من التقارب والتباعد شتّى. غير أنّ الثابت فيها كلّها عزمُها على تعليل النشاطيّة الإنسانيّة والحيويّة العقليّة في معترك الحراك التاريخيّ. لذلك انبرى بعضُهم يعيبون على هذه التصوّرات إصرارَها المستميت على استخراج الخيط الناظم أو الناموس الحاكم، ولو اتّشح بوشاح العبثيّة الفارغة. في كتاب الفيلسوف الألمانيّ أودو ماركار (Odo Marquard) **صعوباتٌ ترافق فلسفة التاريخ** (Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie)، تظهر النزعة التأويليّة التشكيكيّة التي ترفض أن ينطوي التاريخ على معقوليّة ذاتيّة. ينبغي للناس أن يكفّوا عن تسويغ مسار الأحداث تسويغًا منطقيًّا، إذ إنّ فلسفة التاريخ، على حدّ تعبيره، سمٌّ زعافٌ ينبغي للفكر أن يُبعده عن وعي الإنسان المعاصر.

عوضًا عن افتراضِ وحدةٍ قصديّةٍ ثابتةٍ في صميم الوجود الإنسانيّ، ينبغي بالأحرى الانصراف إلى اختبار جمالات الحياة اختبارًا حرًّا عفويًّا طبيعيًّا خلّاقًا. سواءٌ كنّا في زمن الحداثة أو دخلنا زمن ما بعد الحداثة، فإنّ وجودنا التاريخيّ لا يحمل في مطاويه قانونًا شاملًا قاهرًا. وليس فينا الطاقة التي تؤهّلنا لضمّ شتيت الاختبارات التاريخيّة كلّها وصهرها في تصوّر تفسيريّ واحد محكم متماسك. حرّيٌّ بنا، والحال هذه، أن نعود إلى رعاية أنتروبولوجيا الهناء الوجوديّ في نطاق المحدوديّة التاريخيّة التي جُبلنا عليها. أمّا أفضل السبُل إلى ذلك، فإتقان الطبّ الوجوديّ الأشمل، ورعاية الطبيعة التي منها تُستلّ كلُّ إلهامات الفنون الإبداعيّة.

القسم الثالث

رسالة الفلسفة

الفصل الحادي عشر

هل يمكن الفلسفة أن تُغيّر العالم فكريًّا؟ فوائد الأُتوبيا الإنعاشيّة ومخاطرها القاتلة

يحلم كلُّ إنسانٍ بعالمٍ جديدٍ يُشبهه ويُشبه مُرتقيات فكره وتوثّبات وجدانه. كثيرٌ من الناس يسألون أنفسهم: هل كُتِب علينا أن نحيا في عالمٍ ظالمٍ مظلمٍ، وفي مجتمع مضطربٍ سقيمٍ، وفي سياقٍ ثقافيٍّ تسيطر عليه أنظومةٌ فكريّةٌ قاهرة؟ أفلا يحقّ لنا أن نغيّر العالم تغييرًا يجعلنا نشعر بكرامتنا وبحرّيّتنا ونبتهج بالحياة ابتهاجًا يُنعش كياننا؟ لمَ المشادّات والمنازعات والمهاترات والمعانفات؟ ما نفع الجبروت الفرديّ الذي يستهوي الذات الإنسانيّة المريضة حتّى تَنعم بإذلال الآخرين واستعبادهم وامتهان كراماتهم؟ أفليس في مستطاعنا أن نستبدل بهذا العالم هيئةً وجوديّةً جديدةً تُقنع الناس بأنّ الحياة رفقٌ ووداعة، والوجود جمالٌ ورقيّ، والزمان خصوبةٌ وابتكار، والإنسان وعيٌ مصقول، ووجدانٌ محبّ، وعقلٌ رزين، وروحٌ نقيّ؟

الأُتوبيا عمارةُ الرجاء الفكريّ

على وقع الأسئلة الوجوديّة البريئة هذه نشأت الفلسفة منذ أيّام الإغريق تُدهشها غلبةُ الوجود على العدم، وتُربكها أمراضُ الإنسان النفسيّة والاجتماعيّة، وتستفزّها مظالمُ المجتمع وانحرافاته، وتستنهضها مشيئةُ التغيير والإصلاح والتجديد والابتكار. من صلب الاجتهاد الفلسفيّ انبثقت الأُتوبيا تتخيّل العالم في صورةٍ بهيّةٍ تلائم حلم الإنسان ورغبته الشديدة في بلوغ نعيم الهناء الكيانيّ الأشمل. يجدر بنا هنا التوقّف عند معنى الأُتوبيا التي ابتكر عبارتها في العام ١٥١٦ رجلُ القانون الفيلسوف السياسيّ الكاثوليكيّ الإنغليزيّ

توماس مور (١٤٧٨-١٥٣٥)، إذ عرّفها مكانًا منبثقًا من موضعٍ لا وجود له على أرض الواقع. ذلك بأنّ الأُتوبيا عمارةٌ فكريّةٌ رجائيّةٌ ترفض الواقع القائم، وتنتقد عيوبه وعوراته، وتستنهض المخيِّلة من أجل ابتكار عالمٍ جديدٍ تهنأ به الإنسانيّة، وتنتعش انتعاشًا كاملَ الأبعاد، وتنمو نموًّا سليمًا مبهجًا.

في كتاب **الأُتوبيا**، تخيّل مور الإنسانَ عائشًا في جزيرة طوبَويّة تنتظم فيها الحياةُ انتظامًا مستقيمًا عادلًا مبهجًا. من خصائص الجزيرة البهيّة هذه أنّ الناس فيها يُبطلون الملكيّة الخاصّة، ويزدرون المال والذهب، ويستقبحون الحسد والغيرة، ويجتهدون اجتهادًا جماعيًّا استثنائيًّا في العمل الكادح، ويعملون كلُّهم في سبيل الجماعة التي تضمن لهم المنعة والسكينة والانتعاش. من جرّاء إبطال مبدأ المنافسة الاستفزازيّة، يحيا الناس في سلام الوجدان ووئام الرباط الإنسانيّ. لا ريب في أنّ مثل التنظيم الجماعيّ المشترك هذا استوحاه توماس مور من أسلوب الحياة الرهبانيّة المسيحيّة السائدة في العصور الوسيطة. لذلك يصعب على الناس أن يتصوّروا الحياة على هذه الهيئة من النضج الفرديّ والقناعة الذاتيّة والفضيلة الأخلاقيّة. ومع ذلك، ما برح كتاب **الأُتوبيا** يحثّ الجميع على الاعتراف بإمكانات التغيير التي تنطوي عليها الحياة وينعقد عليها وعيُ الإنسان الراغب في التجاوز والإبداع والتجديد.

سقوط الأوهام الطوبَويّة على وقع الخيبات التاريخيّة

بيد أنّ الأُتوبيات المتعاقبة في تاريخ الفكر الإنسانيّ ما لبثت أن فقدت سحرها ورونقها من بعد أن سقطت التصوّرات الرجائيّة الأرضيّة الملكوتيّة التاريخيّة.كتب المؤرّخ الفرنسيّ الباحث في الثورة الفرنسيّة فرانسوا فُرِه (١٩٢٧-١٩٩٧) يحلّل سقوط الأوهام الإيديولوجيّة، وفي مقدّمتها الوهم الشيوعيّ. فأنشأ يقول في كتابه **ماضي وهم** (François Furet, *Le passé d'une illusion*): «إنّ فكرة مجتمعٍ آخر أصبح التفكّرُ فيها مستحيلًا. وعلاوةً على ذلك، ما من أحد، في عالم اليوم، يسوق لنا بشأن هذا الموضوع حتّى مخطّطَ مفهومٍ جديد. فها نحن أولاءِ قد حُكِم علينا بالعيش في العالم الذي نحيا فيه». يدلّ هذا القول على أنّ سقوط الشيوعيّة لم يقتصر على انهيار الاتّحاد السوفياتيّ

والأنظمة السياسيّة المقترنة به، بل أصاب كذلك كلَّ أصناف الأُتوبيات الكماليّة الزاهية المتخيَّلة.

ومن ثمّ، فإنّ الأُتوبيات التي تكاثرت في الأعمال الأدبيّة والفلسفيّة أخذت تتوسّط مقامَين من مقامات الفكر: الفلسفة الإدراكيّة العقلانيّة المفهوميّة المتطلّبة المنضبطة، والمخيال القريحيّ التفنّنيّ الإبداعيّ المتفلّت. ونشأ أيضًا نوعٌ أدبيٌّ جديدٌ يعزّز مقام الحلم الجماعيّ في تصوّر هيئة الوجود الإنسانيّ المقبل. في نطاق السياسة، انبرى معارضو وضعيّة العالم القائم ينذّدون بانحرافات الأنظمة الإيديولوجيّة المستبدّة، سواءٌ أتت من اليسار أو من اليمين. ولكنّها في زمن العولمة الجامحة، يكثر مجيئها من اليمين النيوليبراليّ التوحّشيّ الذي يجرّد الإنسان من كلّ قدرة على القرار الذاتيّ الحرّ، والاضطلاع المسؤول بقرارات الوجود الشخصيّة والاجتماعيّة والثقافيّة والاقتصاديّة.

صعوبة التأثير المباشر في بنى الاقتصاد المتعولم

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ الذين ما برحوا يؤمنون بتغيير العالم إنّما ينتمون في معظمهم إلى اليسار الانتفاضيّ الذي يعتقد أنّ الاقتصاد العالميّ يظلم المجتمعات الفقيرة ويحرم الإنسان الفرد من حقوقه الأساسيّة، ولو أنّه يعزّز مقام حرّيّة المبادرة الفرديّة. غير أنّ المرء يحار في تناول قضيّة الحرّيّة الفرديّة، لاسيّما في قرائن التجبّر الاقتصاديّ العالميّ الذي يفرض احتكاريّته الإقصائيّة فرضًا مبرمًا. فكيف للإنسان الفرد أن يغيّر العالم، وقد انتهى الاقتصادُ إلى كتَلٍ إنتاجيّة مغفّلة صُمٍّ تستقطب جميع وسائل العلم والإنتاح وموادّه وعبقريّاته المختبريّة الفرديّة والجماعيّة، وتفرض قانونها ومعاييرها وتصنيفاتها وأسعارها على السوق العالميّة؟ إذا كان الاقتصاد محرِّكًا أساسيًّا من محرِّكات التاريخ، فكيف يمكنني أن أغيّر العالم تغييرًا فاعلًا ملموسًا، والاقتصاد يجتاحني في صميم وعيي وأعمق أعماق لاوعيي، فيُخضعني لمقتضياته وأولويّاته ومصالحه واستثاراته النفسيّة؟

حاول الفيلسوف الألمانيّ-الأمِريكيّ هانس يوناس (١٩٠٣-١٩٩٣) أن يراعي انفطار الإنسان على التخيّل الرجائيّ، فأقرّ بضرورة تغيير العالم، خصوصًا في ظلّ

المخاطر التي تهدّد البيئة الكونيّة برمّتها. لا شكّ في أنّه كان شديد الحذر من الأُتوبيات، لاسيّما الإيديولوجيّة الاستبداديّة والعلميّة التكنولوجيّة، وقد عاصر الانحرافات الشيوعيّة والنازيّة والفاشيّة والنيوليبراليّة المتعولمة المتوحّشة. غير أنّه كان يؤمن بضرورة تغيير العالم انطلاقًا من العالم نفسه. لذلك كان جوابه الدائم مجبولًا على حكمة الاستفسار: أيّ عالم آخر نستطيع أن نستحدثه استنادًا إلى واقعنا الإنسانيّ في جميع أبعاده؟ ذلك بأنّ فكرة العالم الآخر تحمل في ذاتها مخاطر التضليل والتزييف، إذ إنّها توحي للناس بأبشع أحلام العظمة جنونًا وإجرامًا. من بعد أن تبحّر في العرفان الغنوصيّ الذي يجعل الإنسان كائنًا غريبًا عن الأرض، يحجّ في الحياة حجَّ المستنكف من حقائق الوجود التاريخيّة، أكبّ في كتابه **الحياة المبدأ** (*Das Prinzip Leben*) يبحث في بيولوجيا الإنسان والحياة العضويّة، فخلص إلى أنّ حقيقة الإنسان الأساسيّة ناشبةٌ في صميم الحياة الأرضيّة. ذلك بأنّ مَسكن الإنسان الأوحد العالمُ الطبيعيُّ الذي يكتنفنا اكتنافًا، فيتيح لنا أن نطبعه بطابعنا الأنتروبولوجيّ الثقافيّ البليغ. ومن ثمّ، لا يجوز لنا أن نحلم حلمًا أُتوبيًّا يُخرجنا من دائرة الوجود الأرضيّ الفعليّ، فيجعلنا نستقبح شروطَ وضعيّتنا الجسديّة البيولوجيّة اللصيقة بمحدوديّتنا التاريخيّة.

ضرورة التوفيق بين المحدوديّة التاريخيّة وإمكانات التغيير الإصلاحيّ

لا بدّ، والحال هذه، من التفكّر في العالم على وجهَين متقابلَين: أوّلًا، على طريقة الواقعيّين الذين يعترفون بحدود الوضعيّة الإنسانيّة المقيّدة بقرائن المكان والزمان؛ وثانيًا، على طريقة الحالمين المعتدلين الذين يرسمون آفاق الإمكانات التغييريّة التي ينطوي عليها العالم في قابليّاته الذاتيّة المتفوّرة. يعتقد الفيلسوف الفرنسيّ إيڤ ميشو (١٩٤٤– ....)، المشارك في إنشاء جامعة كلّ المعارف (Université de tous les savoirs)، أنّ الفلسفة ينبغي أن تتفكّر في عصرنا الراهن بالاستناد إلى آليّات التصوّر التي تنشط في العلوم الافتراضيّة التخيّليّة (science-fiction) حتّى تستطيع أن تدرك طاقات التغيير الممكنة الكامنة في صميم حركة التاريخ. ذلك بأنّ العالم الذي عرفناه انطوى ومضى إلى غير رجعة حين اجتاحتنا الرقميّات المعلوماتيّة، والتقنيات الاستنساخيّة، والهندسات

البيولوجيّة الإلكترونيّة، والتواصليّات الفضائيّة الذرّيّة-الموجاتيّة، والعمارات الافتراضيّة الفاعلة في عمق البنى التنظيميّة.

إذا كان الأمر على هذا النحو، فإنّ الإنسان أخذ يختبر طورًا جديدًا من أطوار فعل التغيير التاريخيّ. عوضًا عن الاكتفاء بتغيير رغائبنا، على ما كان يذهب إليه أهلُ الحكمة الرواقيّة، ينبغي أن نجاهد الجهاد الحسن في سبيل تغيير حقائق الظلم في الأرض، ووقائع التزييف في العلوم، وأحوال الانحراف في الاجتماعيّات والاقتصاديّات والسياسيّات والفنّيّات. كان الفيلسوف التحليليّ البريطانيّ برتراند راسِّل (١٨٧٢-١٩٧٠) يردّد أنّ الفلسفة، بالرغم من سِلميّةِ وسائلها، يجب أن تناضل على الدوام لكي تبنيَ عمارةً أخلاقيّةً معصومةً تتيح للإنسان أن يغيّر العالم تغييرًا عميقَ الأثر: «إنّ فلسفةً لا تروم أن تفرض على العالم تصوّرَ الخير والشرّ لا تكتفي بأن تملك أكثر من غيرها حظوظَ بلوغ الحقيقة فحسب، بل تستوي في مقامٍ أخلاقيٍّ أرفع من أيِّ فلسفة أخرى، كالمذهب التطوّريّ أو معظم الأنظومات التطوّريّة، لا تنفكّ تمجّد الكونَ وتستجلي فيه التعبيرَ الأنسبَ عن المثال الراهن» (برتراند راسِّل، **الصوفيّة والمنطق**). لذلك ينبغي للإنسان أن يقتنع بقدرته على تغيير العالم، ولكن شرطَ التخلّق بأخلاق المحبّة الكونيّة والتزام مبادئ المعرفة السليمة. يرى راسِّل أنّ المعرفة، من دون محبّة، باردةٌ ظالمةٌ؛ والمحبّة، من دون معرفة، عاجزةٌ يمكنها حتّى أن تتحوّل إلى واقعٍ مشؤوم. أمّا المحبّة، فيعني بها الإرادة الحسنة الطيّبة التي ترغب في مساعدة الآخر وتعزيز كرامته وترقية كيانه.

التفكير السليم شرطُ الإصلاح البنيويّ الصائب

وعليه، لا يستطيع الإنسانُ أن يغيّر العالم إلّا إذا غيَّر ذاتَه وكيانه وإرادته وفعله وطبعه ومسلكه تغييرًا مبنيًّا على أصول المعرفة الحقّ التي تحترم بنى الوجود الأساسيّة، وتصون إمكانات التحقّق الذاتيّة المنغلّة في الوعي الإنسانيّ الأرحب. حتّى في زمن العولمة النيوليبراليّة الجارفة، نستطيع أن نؤالف بين التهذيب الخلقيّ النفسيّ الروحيّ الذانيّ، والتقويم البنيويّ المؤسَّساتيّ الخارجيّ. أشرفُ الناس لا يستطيعون أن يغيّروا أمرًا واحدًا في بنى العولمة الكاسحة ما دامت قدرتهم التغييريّة لا تصيب عمق الآليّات الإنتاجيّة

الظالمة. كذلك أفضلُ البنى التقنيّة وأعدلها وأشدّها مراعاةً لكرامة الإنسان الفرد والجماعة وحرصًا على سلامة البيئة والطبيعة لا يمكنها أن تضمن للاجتماع الإنسانيّ الانتظام الهنيّ والسلام المثمر، ما دامت أخلاق الناس العاملين فيها على خزي الانحطاط وعار الفساد. هيهاتِ أن نكتفي بتفكيرٍ فلسفيٍّ سليمٍ حتّى يتغيّر العالم، على حدّ قول أبي اليسار الكونيّ كارل ماركس (١٨١٨-١٨٨٣). ولكنّنا أيضًا، بخلاف القولة اليساريّة هذه، نعجز عن تغيير العالم ما دام فكرُنا معتلًّا، منحازًا، مصابًا بتشنّجات العمى الإيديولوجيّ، وانقباضات التصلّب العقائديّ، وخشونات المبايعات الأنانيّة المنفعيّة.

الفصل الثاني عشر

هل تستطيع الأفكارُ المجرّدة أن تغيّر أحوال الناس؟ سبُلُ التغيير الأربعة في المجتمع الإنسانيّ

غالبًا ما يسأل المفكّرون أنفسَهم عن مصير أفكارهم الإصلاحيّة المبثوثة في جميع حقول الحياة الإنسانيّة. لا ريب في أنّ خبرة الحياة علّمت معظمَهم أن يتخلَّوا عن أوهام النخبة، إذ إنّ الفكر في وادٍ، والناس في وادٍ آخر. فما الذي يمنع الفكر من أن يتحوّل إلى واقعٍ تغييريٍّ إصلاحيٍّ عميقِ الأثر في مجتمعاتنا الإنسانيّة؟ الجواب البديهيّ يُملي علينا أنَّ الاختلاف بين طبيعة الفكر النظريّ وحقل الحدث التاريخيّ اختلافٌ خطيرٌ لا يمكن أن يتجاهله المرء حين يعكف على تعليل العقم الذي يصيب عالم الأفكار. ذلك بأنّ الفكرة تفاعلٌ شديدُ التعقيد ينشط بين أربعة ميادين: الوعي العاقل، والكلمات المستخدمة، والأشياء القائمة، والأحداث الجارية. من الواضح أنّ هناك تباينًا جذريًّا بين الميدانَين الأوّل والثاني، والميدانَين الثالث والرابع. يمكننا أيضًا أن نعاين التنازع بين ميدان الوعي العاقل وميدان الكلمات المصوغة، إذ إنّ المفردات التي يُنشئها الوعيُ وينطق بها اللسانُ ويدبّجها القلمُ تختلف عن التفاعلات والتشابكات والترابطات العصبيّة التي تنشط في الدماغ الإنسانيّ.

التغيير الناشط على تعاقب الأزمنة

وعليه، لا بدّ من التأنّي والتحوّط في معالجة مصائر الفكر في معترك الحياة. ليس لنا أن نؤيّد هذا المذهب أو ذاك حين نلاحظ التعارض الخطير بين الأفكار والأقوال والأفعال، إذ إنّ وجود الناس تَغيَّر في بعض الجوانب، ولم يتغيّر في جوانب أخرى. إذا قارن المرءُ

الأفكار المستولَدة في زمن الأبجديّات الأُوَل بالأفكار المبتكَرة في عصر المعلوماتيّة الرقميّة المذهلة في عصر النانوتكنولوجيا، أدرك بسهولةٍ مبلغ التفاوت في الكثافة والدقّة والإصابة والغنى الإلهاميّ. غير أنّ هذه المعاينة لا تعني أنّ ملحمة الإلياذة أو ملحمة غيلغامش أدنى مرتبةً إلهاميّةً من بدائع المتنبّي (٩١٥-٩٦٥)، أو دانتِه (١٢٦٥-١٣٢١)، أو سِرڤانتس (١٥٤٧-١٦١٦)، أو شكسبير (١٥٦٤-١٦١٦)، أو ڤولتِر (١٦٩٤-١٧٧٨)، أو غوتّه (١٧٤٩-١٨٣٢)، أو جبران خليل جبران (١٨٨٣-١٩٣١). الفارق الوحيد بين الأعمال الفكريّة القديمة والأعمال الفكريّة المعاصرة إنّما هو تطوّر أساليب التعبير. بيد أنّ هذا التطوّر يقترن أوّلًا باتّساع الحقل المعجميّ وتكاثر الاصطلاحات، وثانيًا بالتقدّم التقنيّ المذهل، وثالثًا بالاختلاط الآنيّ المغني بين مختلف حضارات الأرض. من الواضح أنّ العوامل الثلاثة هذه تساهم مساهمةً جليلةً في تكثيف الوعي الإنسانيّ وتوسيعه وتفعيل قابليّاته الإدراكيّة.

رفعة الإبداع الفكريّ وانعطاب الواقع الإنسانيّ

أعود إلى مسألة الأثر الفعليّ الذي يفترضه المرءُ مُصاحِبًا ولادةَ الفكرة في الوعي. هل يكفي أن يصوغ الناس شرعةً ساميةَ المقاصد في حقوق الإنسان حتّى تتحسّن أوضاعُهم الاجتماعيّة والاقتصاديّة والمعيشيّة؟ أفلم تختبر المجتمعات الإنسانيّة القديمة شرائعَ حقوقيّةً شتّى تفاوتت مقاديرُ سموّها ورفعتها وصلاحها ونزاهتها وموضوعيّتها وعدالتها وإنصافيّتها؟ حين ينظر المرءُ في الأفكار الرفيعة التي انطوت عليها جزئيًّا الشرائع الوضعيّة التي نحتتها عقولُ البشر، أو يتأمّل في المثُل السامية التي أتت بها الأديان التوحيديّة في الشرق والأديان الروحانيّة الآسيويّة والأفريقيّة والأمِريكيّة، على تنوّع نبراتها الصوفيّة، يدرك أنّ الارتقاء في نحت أفضل الأفكار لا يغيّر الواقع الإنسانيّ تغييرًا تلقائيًّا يناسب رقيَّ الفكر وسموَّ المعنى.

لا بدّ لنا، والحال هذه، من أن نتريّث قبل الحكم على خصوبة الفكر أو عقمه في مسار التاريخ الإنسانيّ. لنتذكّر أيضًا أنّ الفلاسفة اختلفوا في تعيين وظيفة الفلسفة، إذ أصرّ بعضُهم على قدرة التغيير الجبّارة التي ينطوي عليها الفكرُ، وآثر بعضُهم الآخر

تحريرَ هذا الفكر من كلّ رجاءات التغيير التاريخيّ، واكتفى آخرون بتعليق الأحكام والتشكيك في الأثر الفعليّ الملموس الذي يجوز لنا أن نفترضه في عمليّة ربط الأفكار بواقع الحياة اليوميّة. ومن ثمّ، إذا أردنا أن نستجلي السبُل التي ينتهجها الفكرُ في تغيير الوجود الإنسانيّ، وَجب علينا أن نميّز أربعة ضروبٍ من التغيير التاريخيّ الذي يستثيره الفكرُ في حياة الناس.

التغيير بواسطة الفعل الثوريّ

شهيرةٌ عبارةُ ماركس (١٨١٨–١٨٨٣) الذي أعلن أنّ الزمن قد حان لكي ننتقل من طور الفكر النظريّ إلى طور التغيير الفعليّ. في كرّاس الملاحظات الوجيزة التي جمعها صاحبُ كتاب **الرأسمال** ووضع لها عنوانًا (*Thesen über Feuerbarch*) يربطها باجتهادات الفيلسوف الألمانيّ فويرباخ (١٨٠٤–١٨٧٢)، حدّد لنا ميقات الانتقال من التنظير إلى التثوير: «اقتصر عملُ الفلاسفة على تفسير العالم تفسيرًا متباينًا؛ أمّا الآن فالأمرُ يقضي بتغيير العالم» (Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt aber drauf an, sie zu verändern). يختصر هذا القولُ كلَّ المسعى الثوريّ الذي يجتهد في تغيير واقع الإنسان بقوّة الفعل التاريخيّ.

غير أنّ مثل هذا التغيير، على ما ينتابه من عنفٍ إلغائيٍّ يجرف حياة الناس من غير تمييز، يستند حتمًا إلى ضمّةٍ من الأفكار الهادية التي ترشد الفعل الثوريّ وتنهج له السبيل الأقوم. لذلك ينبغي التفطّن إلى طبيعة هذه الأفكار التي تستثير الثوران. فهل يجوز لنا أن نفصل بين فكرٍ خصبٍ فعّالٍ يستولد الثورة من صميم مضامينه، وفكرٍ عقيمٍ عاجزٍ عن التحقّق في مُصطرع النضال الوجوديّ اليوميّ؟ هل الفكرُ الخصبُ واحدٌ والفكرُ العقيمُ واحدٌ؟ أم إنّ التنوّع يصيب الفكرَين على حدٍّ سواء؟ معنى هذا السؤال أنّ العقم والخصوبة يتجلّيان في وجوهٍ شتّى. الأمثلة أوضح في تنوّع الخصوبة، إذ إنّ الفكر يمكن أن يُثمر في معترك الحياة، أو في قاع الوعي، أو داخل الأنظومة الفلسفيّة عينها. ومن ثمّ، ينبغي أن ننظر في تجلّياتٍ أخرى غير الثورة العنفيّة تختبرها خصوبة الفكر في تغيير حياة الناس.

التغيير بواسطة الفعل التنويريّ

أعتقد أنّ معظم الأنظومات الفلسفيّة تبتدع أفكارًا نظريّةً مجرّدةً، وتتّكل على قوّتها التغييريّة الذاتيّة حتّى تُثمر في الأرض ارتدادًا وتوبةً وصلاحًا ورقيًّا. تستند هذه الأنظومات إلى فرضيّة القدرة التغييريّة التي تنطوي عليها الأفكار حين يصوغها الإنسانُ صوغًا سليمًا ويربطها ربطًا منطقيًّا بطبيعة المسار الذي تنسلك فيه أفعالُ الناس. في هذا السياق، يحثّنا الفيلسوف الألمانيّ كانط (١٧٢٤-١٨٠٤) على الخروج من ذهنيّة العبوديّة الفكريّة والاستمتاع بحقّ التفكير المستقلّ، وشعارُه في ذلك كلّه أنّ الإنسان البالغ في الأزمنة الحديثة ينبغي أن يتحلّى بجرأة المعرفة (sapere aude) أو بشجاعة استخدام عقله الخاصّ حتّى يتدبّر شؤون حياته. في يقين كانط أنّ مجرّد تحريض الناس على استخدام عقولهم الحرّة يمهّد لهم السبيل إلى تقويم اعوجاج الزمان، وإصلاح شؤون المدينة الإنسانيّة، والمساهمة في رقيّ الوعي الفرديّ والجماعيّ. لا يبدو لي أنّ مثل الحثّ الأخلاقيّ هذا يرافقه تحريضٌ على النزول واحتلال الشوارع، وتعطيل الحياة الاقتصاديّة، وتحطيم قيود الاستغلال، وتفكيك المؤسّسات، وإبطال الدستور وتغييره بالقوّة. جلُّ همّ الفيلسوف أن يُرشد الإنسان إلى تحرير عقله من الأوهام التي تستعبده. لذلك كان كانط، في مباحث فلسفته التربويّة، شديدَ الحرص على تربية هذا العقل وتهذيبه وهدايته.

التغيير بواسطة القدوة الشخصيّة الصالحة

من جرّاء تعثّر الإصلاح الذي تَعدُ به معظمُ الأنظومات الفلسفيّة، آثر بعضُ الفلاسفة الاستعانة بأخلاق الفرد الرفيعة من أجل الفوز بأفضل تغيير حضاريّ ممكن. في كتاب **منبعا الأخلاق والدِّين** (*Les deux sources de la morale et de la religion*)، يميّز الفيلسوف الفرنسيّ برغسون (١٨٥٩-١٩٤١) الأخلاق المفتوحة من الأخلاق المغلقة، ويبيّن لنا أنّ المجتمعات الإنسانيّة تحتاج إلى بناء أنظومة أخلاقيّة مشرَّعة الآفاق، منعتقةٍ من شريعة الحرف القاتلة، متوثّبةٍ إلى سماء الفضيلة الأرفع. وحده نداءُ البطل الملهَم والإنسان الأعلى والبارّ القدّيس والروحيّ المتصوّف قادرٌ على جعل الإنسان يضطلع بمسؤوليّة الأخلاق المفتوحة المطلّة على حدود التجاوز الذاتيّ، والتطلّب المثاليّ، والتضحية

البنّاءة. وعليه، ينتقل الأثرُ التغييريُّ من مستوى الفكر النظريّ المجرّد إلى مستوى القدوة المسلكيّة الشخصيّة التي يجسّدها عظماءُ التاريخ الإنسانيّ القادرون على إصلاح الوجود بمجرّد اعتصامهم النزيه بقيَم الرفعة والرقيّ والتسامي.

لا تستطيع الأفكار أن تغيّر التاريخ ما دام الناسُ لا يسلكون مسلكَ التوبة الذاتيّة، ويجتهدون في تهذيب وعيهم تهذيبًا يبلغ بهم مرتبة الصفاء الوجدانيّ الأعظم، بحيث يتسنّى لهم أن يمارسوا الفضائل الأخلاقيّة ويجذبوا إليها وإليهم أنظار الأفراد الذين تسحرهم نقاوةُ التجرّد الكيانيّ، فيقتدون بمثالهم الأعلى، ويتخلّقون بأخلاقه، ويسيرون في هديه من أجل تغيير أوضاعهم وأوضاع المجتمع الإنسانيّ برمّته.

التغيير بواسطة فعل الروح الصلاحيّ الكونيّ

من أشدّ الفلاسفة تعلّقًا بعمل الروح في الكون الفيلسوفُ الألمانيُّ هيغل (١٧٧٠-١٨٣١) الذي يُصرّ على القول إنّ العقل يحدّد مسار العالم في التاريخ. ذلك بأنّ تاريخ الكون برمّته ينبسط انبساطًا عقلانيًّا، فيربط الأحداث بعضها ببعض ربطًا منطقيًّا من غير أن يدرك الإنسانُ على الدوام طبيعة الصلة السببيّة المنحجبة. بلغت الحماسةُ بفيلسوف الجدليّة التاريخيّة حدودَ المغالاة، إذ عاين في الثورة الفرنسيّة فعلًا جليلًا من أفعال الفكر، وتجسيدًا بهيًّا من تجسيداتها المتعاقبة على وتيرة الأزمنة. لذلك لم يتورّع عن معاينة نابوليون مجسِّدًا روحَ العالم، وقد امتطى حصانَ الحيويّة الفكريّة الناشبة في معترك التاريخ.

تستند مثل النظريّة الفلسفيّة هذه إلى الفرضيّة القائلة بانفطار الواقع على طبيعةٍ عقلانيّةٍ راسخةٍ تجعل العقل يحكم العالم والتاريخ. ومن ثمّ، ينطوي الواقع على قابليّةٍ تُهيّئه لاستحداث التغيير الإصلاحيّ الذي ينبعث من رفعة الروح المطلق الناشب في عمق الأحداث. من شدّة التماهي بين الفكر والواقع، أعلن هيغل أنّ «كلَّ ما هو عقليٌّ واقعٌ، وكلَّ ما هو واقعٌ عقليٌّ». معنى هذا القول أنّ العقل أو الفكر يستطيع أن يستخرج من الواقع قوانين التحقّق التاريخيّ المنضبط بحسب أحكام المنطق العقلانيّة. أمّا وظيفة الفلسفة فتغييرُ الواقع تغييرًا يجعله شبيهًا بعقلانيّة المنطق الروحيّ الذي يسيّر تاريخ الناس

والأحداث والكون، بحيث يضحي هذا الواقع مضمونًا فكريًّا رفيعَ المقام فيه تتجلّى بنى المعقوليّة الكونيّة الشاملة. لا يجوز بعد اليوم أن تنحصر المثُل الأفلاطونيّة في سماء التجريد النظريّ، بل ينبغي أن تقترن بواقع الناس، وقد تحوّل إلى مسارٍ منطقيٍّ مرسومٍ رسمًا حكيمًا صائبًا.

لا يخفى على هيغل أنّ التاريخ موطنُ الأخيار والأشرار، ومستودعُ الصالحات والطالحات، ومسرحُ الفضائل والرذائل. غير أنّ عظمة الفكر تفرض على الواقع أن يخضع لمكر العقل الكونيّ ودهائه المطلق، بحيث يتحوّل كلُّ شرٍّ ظرفيٍّ نسبيٍّ إلى عنصرٍ اختماريٍّ يساهم في تجويد أداء الفكر الفاعل في حياة الناس. ذلك بأنّ الشعوب وسائلُ يستخدمها الروح المطلق استخدامًا ذكيًّا من أجل إنجاز تدبيرٍ كونيٍّ أرحب وأسمى وأبهى. يظنّ الناس أنّهم يخدمون مصالحهم الخاصّة، في حين أنّ أفعالهم تتجاوز مجرّد المسعى الجزئيّ هذا، وتنتسب إلى دائرةٍ من الإنجاز الأرفع يتخطّى مداركهم الضيّقة.

في مطلق الأحوال لا تصنع التاريخَ أفعالُ الناس، بل الروح يصنع التاريخ بواسطتهم من غير أن يدركوا ثمرة أعمالهم. حين يبدو لنا أنّ الأهواء البشريّة تجرّ على المجتمع الويلات والفظائع، يُتقن الروحُ فنَّ الاستثمار الحصيف، فيحوّلها إلى عوامل إيجابيّة تعزّز ملكوت العقلانيّة. المثال الأبلغ على هذا التناقض بين أعمال الناس والتاريخ الذي تستولده سيرةُ نابوليون الذي ساهم في تجديد القانون المدنيّ، ولكنّه في الوقت عينه أسال بحروبه العبثيّة أنهارًا من دماء الفرنسيّين والأُروبّيّين. مصيرُ العظماء كمصير نابوليون، إذ يستخدمهم الروحُ المطلقُ في خدمة مشروعه الكونيّ الشامل. على قدر ما تَخيب طموحاتُهم الفرديّة، يتعزّز دورُهم الحضاريّ القدَريّ في رقيّ الإنسانيّة، فيسقطون سقوطَ الرصاصات الفارغة، وقد أُطلِقت شحنتُها في حقل اختمار الوعي الإنسانيّ الأعمق. في منتهى المسار يستنفد الروحُ قابليّات الرقيّ المنطوية في الفكر، فيحقّق التاريخُ غايتَه القصوى، ويروحِن العالم روحنةً كاملةً تتجلّى في هيئة الدولة الأُروبّيّة الحديثة التي تجسّد، في نظر هيغل، أعظمَ مثالٍ على انعقاد المعيّة الإنسانيّة الكونيّة.

الفكر قائدُ الزمان

خلاصة القول أنّ الفكر لا يغيّر الواقع تغييرًا مباشرًا، بل بواسطة المفاهيم التي يبتكرها، والكلمات التي يستخدمها، والروح الذي يبثّه في تضاعيف الوجدان الفرديّ والجماعيّ. الفكر كلماتٌ صاغها الوعيُ من أجل تغيير حياة الناس. ثمّة كلماتٌ نقيّةٌ ينطق بها الإنسانُ، فتغيّر أحواله وأحوال نظرائه البشر تغييرًا يجلب للجميع السلام والسعادة والهناء. وثمّة كلماتٌ خبيثةٌ يتلفّظ بها، فتُفسد الأرض وسكّانها وتُشعل الفتنة وتوقد نارها حتى تأتي على الأخضر واليابس. كلماتُ الفكر قادرةٌ على تغيير الواقع. شأنها شأنُ العبارات الحاسمة التي ينطق بها الرجل والمرأة في رتبة الزواج، إذ ينجم عنها التزامٌ وجوديٌّ شاملٌ، على نحو ما أبانه الفيلسوف البريطانيّ جون أوستن (١٩١١–١٩٦٠) في كتابه **كيف نصنع الفعلَ بواسطة الكلمات؟** (*How to Do Things with Words ?*). من الكلمات الطيّبة أيضًا كلمةُ الصفح وكلمةُ المحبّة وكلمةُ الرفق والودّ والسلام.

بيد أنّ السؤال الأخطر يتناول مصائر الكلام المنبثق من الفكر النظريّ المجرّد، إذ يحار المرءُ في الاستدلال على أثره الفاعل في صميم التاريخ. ما مصير فكر دِكارت العقلانيّ حين أعلن عبارته الشهيرة: «أفكّر فأكون» (cogito ergo sum)؟ وما أثر تصريح نيتشه (١٨٤٤–١٩٠٠) الخطير بشأن الحقيقة: «ما من وقائع، بل مجرّد تأويلات» (es gibt kene Fakten, nur Interpretationen)؟ وما وقعُ حكمة باسكال (١٦٢٣–١٦٦٢) الذي عاين عمقَ الانعطابيّة الإنسانيّة: «من يفعل أفعالَ الملائكة، يصنع صنائعَ البهائم»؟ وما مآل الوصف الوجيز الذي أطلقه شوبنهاور (١٧٨٨–١٨٦٠) على العالم بوصفه إرادةً وتصوّرًا؟

لا ريب في أنّ جميع الأقوال الفلسفيّة هذه فعلت فعلَها الخفِر في تضاعيف الوجود الإنسانيّ. غير أنّ الناس لا يدركون حقيقة التغيير الحضاريّ المنجَز، لاسيّما حين تهيمن على وعيهم المظالمُ المتفاقمةُ في الأرض، والفظائعُ المرتكبةُ في الحروب، والمفاسدُ المنتشرةُ في معاملات الناس. صحيحٌ أنّ الإنسان هو هو، مهما تعاقبت عليه الأزمنة. غير أنّ الوعي الإنسانيّ ما برح يتطوّر من جيلٍ إلى آخر بفضل اختمارات الفكر المنحجبة عن الأنظار وإنجازاته البطيئة. فالطوبى لأولئك الذين يستطيعون أن يعاينوا الصلاح في لجّة

الاختلال، وأن يستشرفوا دلائل الرقيّ في أتّون الانحراف المضطرم. إذا أردنا أن نغيّر الواقع بواسطة فكرنا، كان علينا أن نغيّر ما بالنفوس أوّلًا، ومن ثمّ نمضي إلى الشرائع والسنن، قبل أن نصل إلى البنى والمؤسّسات. في الطور الأخير هذا من التغيير، يمكننا أن نضبط حركة التاريخ ونصنع الحدث حتّى نسلك معًا سبيلَ الرقيّ الحضاريّ.

الفصل الثالث عشر

ما فائدة الفلسفة في حياة الإنسان اليوميّة؟

مشكلة التجريد النظريّ

حقلٌ من حقول الفلسفة ينظر في وجود الإنسان اليوميّ، ومشاكله وهمومه وتساؤلاته، وأفعاله وإنجازاته، واختياراته وقراراته، وحيراته ونوباته، وصولاته وجولاته في معترك الحياة. إنّه حقل الفلسفة التطبيقيّة العملانيّة التي لا تُغرق في التجريد والتعريف والتعقيد. من المعروف أنّ العمليّات الفكريّة هذه ضروريّةٌ من أجل استقامة النظر وصوابيّة الاستنتاج، ولاسيّما التجريد الذي يساعد في التعريف. ذلك بأنّ العقل الفلسفيّ لا يكتفي بمعاينة الظاهرة العينيّة الحسّيّة الفرديّة، كظاهرة موت هذا الإنسان أو ذاك، بل يتناول مسألة الموت بحدّ ذاتها، ويسعى إلى تجريدها من ارتباطاتها بالحدث الفرديّ، أي إلى نزع العناصر والتفاصيل والقرائن والسمات والمميّزات والخصائص التي تصاحب موت هذا الإنسان. إلّا أنّ مشكلة الفلسفة تنشأ في وعي الناس من المغالاة في التنظير الذهنيّ المحض، بحيث تصبح الكلمات التي يستخدمها كلُّ فيلسوف على حدة صعبةَ الإدراك، ثقيلةَ الوقع على الآذان، يستهجنها وينفر منها كلُّ الذين يبحثون عن بساطة الانسلاك في مسار الحياة العفويّ.

خلافًا للفلسفات النظريّة المعقّدة، كفلسفات العلوم وتأصيل النظريّات المعرفيّة (الإبّيستِمولوجيا)، وفلسفات الوعي والتصوّر والإدراك، وفي مقدّمتها الفِنومِنولوجيا أو الفيمياء التي تبحث في علاقة الوعي بالظواهر المتجلّية أمام نظر الإنسان، وفلسفات اللغة التي تبحث في علاقة الفكر بالكلمات وتتحرّى شروطَ صوغ المعنى وقرائن استقامة

التعبير، تفضّل الفلسفة التطبيقيّة العملانيّة أن تساعد الإنسان في العيش عيشًا هادئًا، مريحًا، سعيدًا، في حدود الإمكانات التي يحملها كيانُه الجسديّ النفسيّ الروحيّ، وأيضًا في حدود مراعاة الواقع الزمنيّ التاريخيّ الذي ينسلك فيه حتمًا.

مثالٌ على صعوبة المفاهيم الفلسفيّة المجرَّدة: الاختبار الوجوديّ والبنية الوجودانيّة

ومن ثمّ، يسأل المرء هل تخاف الفلسفة التطبيقيّة من الخوض في دقائق التحليلات النظريّة الشائكة؟ أم إنّها تنتقد في الفلسفة التجريديّة ابتعادَها عن مشاكل الناس وهمومهم وتساؤلاتهم؟ هل التبسيط خيانةٌ والتعقيد أمانةٌ؟ من المفيد التوقّف عند مثالٍ يبيّن اختلاف التناول والتحليل والاستنتاج بين الفلسفات التطبيقيّة والفلسفات التجريديّة. أقترح على القارئ أن ينظر في مسألة تحليل البنى الأساسيّة التي يقوم عليها اختبارُ الوجود الإنسانيّ الفرديّ، فيعاين اختلافَ المقاربات بين فيلسوف الإغراق التجريديّ مارتِن هايدغر (١٨٨٩-١٩٧٦)، والفلاسفة الوجوديّين الحريصين على إمتاع الناس بعبَر التفكّر الفلسفيّ وأمثولاته. أعود إلى مسألة الموت الفرديّ.

حين يتناول الوجوديّون على سبيل المثال حدث الموت، فإنّهم يجتهدون في تحليل مشاعر الخوف والارتعاد والشكّ والعبث التي تسيطر على الإنسان المحتضَر القريب من موته، وعلى الإنسان الذي يشاهد موت الآخر. أمّا التحليل الذي يقترحه هايدغر، فإنّه يجرّد الموتَ من عناصر الحدث الفرديّ ومن الاختبارات الشعوريّة التي تصاحبه، فيتناوله في ذاته ويجعله بنيةً مجرّدةً من بنى الإنسان الباحث عن معنى الكائنات، أو بالأحرى عن معنى كينونة الكائنات كلّها. ومن ثمّ، يجد هايدغر نفسه مُضطرًّا إلى استخدام اصطلاحات مجرّدة كالمقذوفيّة والزواليّة والمائتيّة، وفي ذهنه أنّه يريد أن يصف الموت وصفًا يجعله أقصى الإمكانات المنصوبة أمام الإنسان، وأن يساعد الإنسان في تلمّس معنى كينونة كلِّ الكائنات بالاستناد إلى بنية المائتيّة المنغرسة في الطبيعة الإنسانيّة. فالموت، بحسب هايدغر، يتيح لنا أن نفهم معنى كينونة الكائنات بارتباطها بمسار الزمان، إذ إنّ الموت يُنهي إمكانات الإنسان المرتسمة في أفق زمنه الوجوديّ. وعليه، فإنّ الإمكان الذي يمنحه الزمانُ الكائناتِ يصبح معنى الكينونة التي تتشارك فيها عناصرُ العالم كلّها، من

جماد ونبات وحيوان، وفي الطليعة الكائنُ الإنسانيُّ الحيُّ الذي يتميّز بوعيه المتطلّب. من جرّاء هذا كلّه، يسمّي هايدغر مقاربته تحليلًا وجوديًّا (existenzial) ينظر في بنى التأصيل التي تصيب عمق الكيان في الإنسان، في حين أنّ الوجوديّين يكتفون بتحليل وجوديّ (existenziell) يتحرّى انفعالات الكائن الإنسانيّ في جميع أبعاده الجسديّة النفسيّة الروحيّة.

حقول الفلسفة العمليّة

ومن ثمّ، فإنّي لست أدّعي أنّ سبيل التجريد الذي انتهجه هايدغر لا يفيد في فهم وضعيّة الإنسان، وأنّ طريق التعبير الوجدانيّ الحسّيّ الواقعيّ الذي تسلكه الفلسفات الوجوديّة أقربُ إلى حقيقة المعاناة الإنسانيّة. إنّهما وجهان لاجتهادٍ فلسفيٍّ واحد. بيد أنّ الإغراق في التجريد يوشك أن يفصل الفلسفة عن حياة الإنسان اليوميّة. لذلك يظنّ الكثيرون أنّ الفلسفات الأخلاقيّة والفلسفات السياسيّة والفلسفات الاقتصاديّة تراعي متطلّبات الفلسفة التطبيقيّة، إذ إنّها تتناول مسائل الخير والشرّ، والضمير والواجب، وحقوق الإنسان، والحرّيّة والمسؤوليّة والعدالة، والرهانات التي تحملها قراراتُ الإنسان الحياتيّة. كثيرٌ من هؤلاء الناس يرتاحون إلى قراءة كتابٍ في الفلسفة الوجوديّة أو الفلسفة النقديّة أو فلسفة التاريخ، وينفرون من التنظير الناشط في الفلسفات التجريديّة الأُخَر. السبب الأوضح في ذلك كلّه أنّ الناس يريدون أن يقرؤوا من أجل أن يفهموا بنيتهم الذاتيّة الجسديّة النفسيّة الروحيّة، ويستوضحوا خصوصيّة مقامهم، ويتبيّنوا مختلف الإمكانات المعروضة أمامهم، ويدركوا معنى وجودهم، ويستجلوا غاية نضالهم.

الفلسفة العياديّة الاستشاريّة

من جرّاء ذلك كلّه، تشهد المجتمعاتُ الغربيّة، ولاسيّما الألمانيّة والفرنسيّة والأمِريكيّة والكنديّة منها، ظهورَ أنماط جديدة من الفلسفة التطبيقيّة العملانيّة تُخرج الفلسفة من داخل الأسوار الأكادِميّة المعرفيّة البحثيّة المحض، وتُدخلها في معترك الحياة اليوميّة. فإذا بأهل الاختصاص الفلسفيّ ينزلون إلى الميدان ويشمّرون عن سواعدهم، ويتحلّقون

في دوائر استشاريّة عملانيّة تروم أن تجعل الناس يستفيدون من المكتسبات الفكريّة الثمينة التي أحرزها التفكّر الفلسفيّ منذ أيّام الإغريق حتّى يومنا الحاضر. وعليه، بات المرء يعاين منذ ثمانينيّات القرن العشرين انتشارَ أسلوب الاستشارات الفلسفيّة العياديّة العلاجيّة التي أنشأها الفيلسوف الألمانيّ غِرد أخِنباخ (Gerd Achenbach)، ونمط المشاغل الفلسفيّة العملانيّة، وحلقات التفلسف التبسيطيّ يشارك فيها الأطفال منذ نعومة أظفارهم، ومنتديات المناقشات الفلسفيّة في محاضن المعامل والمصانع والمؤسّسات التجاريّة والمكاتب الإداريّة والمرافق العامّة.

تجدر الإشارة في هذا السياق إلى أنّ غِرد أخِنباخ نشأ أصلًا على المثاليّة الهيغليّة الألمانيّة، فتأثّر بما تذهب إليه هذه المثاليّة من تجريد منقطع النظير في مسائل وعي الذات ووعي الموضوع والوعي المطلق. ولكنّه ما لبث أن اهتدى إلى لغة فلسفيّة أبسط وأسهل تؤهّل الإنسان العاديّ للفهم الصائب والاعتبار المفيد. إذا نظر المرء في عناوين كتبه، أدرك مقدار الاعتناء بجعل الفلسفة في متناول الإنسان الباحث عن معنى حياته. من هذه العناوين أذكر الفلسفة المجرّدة والفلسفة العمليّة؛ الشفاء المبدأ: الطبّ والتحليل النفسيّ والمراس (praxis) الفلسفيّ؛ خبرة الحياة؛ لمَ الحياة؟؛ معملُ الرأي؛ مهنة الفيلسوف أو كيف ندرك فلسفيًّا ونشعر فلسفيًّا ونقرأ فلسفيًّا؟

الفلسفة اختبارُ فنِّ الحياة

من المفاهيم الأساسيّة التي يستخدمها أخِنباخ مفهوم خبرة الحياة (Lebenskönnerschaft). فالإنسان لا يمكنه أن يستخرج معاني الوجود إلّا إذا اختبر الأحداث بجسده ونفسه وفكره، فأقبل عليها يستكشفها بالمعاينة والغوص والتحليل، ويستنطقها بالمساءلة والمراجعة والنقد، ويستعيدها بالتفكيك والتركيب والبناء. ليست الحياة هدفًا بحدّ ذاتها بمعزل عن نوعيّة اختبارها. فالناس قد يحيون حياةً بائسةً، فيطوون أيّامهم في الجهل والتفاهة والسطحيّات والمظهريّات. لذلك لا بدّ من التأمّل في عمق الوجود بين الحين والآخر حتّى يصلح الإنسان مسار حياته. من الطبيعيّ ألّا يستطيع المرءُ أن يفكّر تفكيرًا فلسفيًّا صافيًا على تعاقب الساعات. غير أنّ التوقّف المفاجئ والابتعاد المنعش يصوّران

الأمور في هيئة أخرى واعتلان مختلف. من هنا أهمّيّة التفكير الفلسفيّ المعتدل المتّزن الرزين.

إذا أردنا أن نستوعب خصوصيّة الفلسفة التطبيقيّة، كان علينا أن نميّز بين أمرَين: إتقان فنّ الحياة، واكتساب خبرة الحياة. عقد أستاذُ الفلسفة الأخلاقيّة الألمانيّ الشهير ڤيلهِلم شميت (Wilhelm Schmidt) معظم كتاباته على فلسفة فنّ الحياة (Lebenskunst). فأكبّ يشجّع الناس على اغتنام فرصة الوجود الفرديّ الوحيد المتاح لكلّ إنسان من أجل الاستمتاع بكلّ لطائف الاختبارات الحياتيّة. لا بدّ هنا من المقارنة بين مسعى الفنّ الحياتيّ، والتزام التفلسف الحياتيّ. تُطلعنا المقارنة بين فلسفة فنّ الحياة وفلسفة خبرة الحياة على خصائص كلّ مسعًى على حدة. تضع فلسفةُ فنِّ الحياة السعادةَ في مقام الصدارة، في حين أنّ فلسفة خبرة الحياة تجتهد لكي تجعل الإنسان يستحقّ مثل هذه السعادة. فيلسوف فنّ الحياة ينحت حياته نحتًا، في حين أنّ فيلسوف خبرة الحياة يتمرّس بحياته تمرّسَ المناضل المستحقّ. الأوّل يَعرض ذاتَه عرضَ الإنسان الواثق المتيقّن في عمق وجدانه، أمّا الثاني فيضطلع بمسؤوليّةِ ما هو حقٌّ وصائبٌ وملائمٌ. الأوّل متحرّكٌ، منفعلٌ، متوثّبٌ، أمّا الثاني فمستقيمٌ، مخلصٌ، مواظبٌ. يهب الأوّل حياتَه معنًى من المعاني، في حين ينجز الثاني المعنى ويحقّقه في معترك الحياة. فلسفة فنّ الحياة تبحث عن متعة الحياة، أمّا فلسفة خبرة الحياة فتجتهد في معالجة الإنسان ومداواته من آثار الحياة الزائفة ومن تفاهتها ونفاد طاقتها. تهرب فلسفة فنّ الحياة من الظلال فتبحث عن النور، أمّا فلسفة خبرة الحياة، فتتجنّب النور الخافت، ولكنّها ترضى بتعاقب النور والظلال في حياة الإنسان. إذا كان فنّانُ الحياة يعتقد أنّه يجيب جوابًا واضحًا عن سؤال الحياة، فإنّ خبير الحياة يستثير السؤالَ الذي جوابُه الحياةُ عينُها.

ضرورة الفلسفة التطبيقيّة

تساعدنا هذه المقارنة في فهم خصائص النظر الفلسفيّ الذي يستند إلى واقع الاختبار اليوميّ والمعاناة الفعليّة الملموسة في وجود الإنسان. من هذه الخصائص أنّ الفلسفة التطبيقيّة العملانيّة تحاول أن تدرك في حياة الإنسان معنى السعي إلى تحقيق دعوة

الحياة الناشطة في كلّ سيرة وجوديّة ذاتيّة. بالاستناد إلى مثل هذا الاجتهاد، تتيح الفلسفة للإنسان أن يُنضج وعيَه، ويُغني فكرَه، ويُصلح مقامَه، ويضبط إيقاعَه، ويُثمر عملَه، ويقوّم مسلكَه، ويُسعد كيانَه كلَّه في حدود المسؤوليّات والتحدّيات والرهانات والإشكالات والتعقيدات التي يواجهها في معترك نضاله الجسديّ النفسيّ الروحيّ اليوميّ. بفضل الفلسفة التطبيقيّة يستطيع الإنسان أن يفكّر من غير أن ينظّر، وأن يحلّل من غير أن يجرّد، وأن يربط من غير أن يعقّد، وأن يَعقل من غير أن يعتقل الحياة ويأسرها في مبتكرات قاموسه الفلسفيّ.

الفصل الرابع عشر

هل تستطيع الفلسفة أن تشفي الإنسان من أمراضه الوجدانيّة؟ مدارس الشفاء الفلسفيّ في الفكر الغربيّ المعاصر التنافس المغني بين الفلسفة وعلم النفس

نشأت الفلسفة في الأصل مقترنةً بمقاصد الشفاء الكيانيّ الأشمل. كان الفيلسوف الإغريقيّ إبّيقوروس (٣٤٢ ق.م.–٢٧٠ ق.م.) يروم أن يشفي الإنسان من مخاوفه الأساسيّة المبثوثة في حقول ثلاثة: الخوف من الآلهة، والخوف من الفاقة والعوز، والخوف من الموت. الحقيقة أنّ الفلسفة تحدّد الإنسانَ كائنَ العلاقات الكيانيّة التي يعقدها مع نفسه، ومع الآخرين، ومع العالم الخارجيّ. في الحقول العلائقيّة الثلاثة هذه، يختبر الإنسان ضروبًا شتّى من التحدّيات والاستثارات والاستنهاضات. في علاقته بنفسه، يدرك أنّ كيانه متعدّدٌ بتعدّد الكتَل التي تنشئ له ماهيّته: كتلة الجسد أو ما يسمّيه الفلاسفة الفِنومِنولوجيّون البدَن (chair)، وكتلة الوعي واللاوعي، وكتلة الوجدان، وكتلة النفس، وكتلة الروح أو الفكر أو العقل. إنّها الكتَل الأساسيّة التي أكتفي بترصّدها في عمق الكيان الإنسانيّ. لكلّ كتلة حقلٌ معرفيٌّ يروم أن يتدبّرها ويرعاها ويصونها ويعالج مشاكلها ويشفي أسقامها. في علاقة الإنسان بالآخرين، يعرف أنّه يواجه ضروبًا شتّى من الغيريّة: الآخر الجسديّ جنسيًّا (الرجل والمرأة)، وعرقيًّا (الأبيض والأسود والأصفر والأحمر)، وثقافيًّا (تنوّع الحضارات بتنوّع اللغات الأصليّة والبيئات الجغرافيّة والتصوّرات الكونيّة والخلفيّات المعرفيّة والاختبارات الجماعيّة)، ودينيًّا (اليهوديّ والمسيحيّ والمسلم والهندوسيّ والبوذيّ)، واجتماعيًّا، واقتصاديًّا. في علاقته بالعالم الخارجيّ، يواجه ثلاث كتَل أساسيّة:

الطبيعة والحياة والزمان. وحدها الفلسفة تستطيع أن تحيط بجميع هذه العلاقات، وتنظر فيها نظرًا معرفيًّا ووجدانيًّا، وتستخرج لها سياقًا انتظاميًّا وإطارًا توجيهيًّا ضابطًا.

مخاطر المزاحمة الضارّة بين الفلسفة وعلوم النفس

وعلاوةً على ذلك، تستطيع الفلسفة أن تبيّن حدود الفرضيّات المعرفيّة التي تقوم عليها علوم النفس والتحليل النفسيّ والطبّ النفسيّ، فتستجمع كلَّ إمكانات الإنسان النفسيّة والوجدانيّة والإدراكيّة حتّى تصوغ له تصوّرًا جامعًا مانعًا يتيح له أن يفوز بالمعنى الوجوديّ الأرحب. لذلك تنطوي الفلسفة على قدرات شفائيّة تصيب كينونة الإنسان في عمق جوهره، ولا تكتفي بحيّزٍ من شخصيّته. في كتاب **الكينونة والعدم**، يبيّن الفيلسوف الفرنسيّ سارتر (١٩٠٥-١٩٨٠) أنّ الرغبة في الوجود سمةُ الكائن الإنسانيّ الأساسيّة. الإنسان مشروعُ وجودٍ تواجهه عوائقُ شتّى تضطرّه إلى الوقوف موقفَ المواجهة العنيفة حتّى يفرض كيانَه على الآخرين. من الناس من يُعنِّف ويقاتل ويتعدّى ويُقصي، ومنهم من يلجأ إلى التصعيد المتسامي في الفنّ والإبداع، ومنهم من يمارس فضائل الخدمة والرفق والودّ والمحبّة لكي يجعل الآخرين ينعمون بحضوره الدافئ في حياتهم، فيثقون بغيريّته ويتيحون لها أن تنبسط وتدوم وتنتعش وتزدهر.

يعتقد عالم الأعصاب الطبيب النفسيّ الفيلسوف النمسَويّ ڤيكتور فرانكل (١٩٠٥-١٩٩٧) أنّ المريض النفسيّ يعاني الخواءَ المعنويَّ، أي إنّه يختبر في عمق ذاته فقدانَ المعنى الوجوديّ الذي يصاحبه شعورُ الخواء المطلق في الحياة. إنّه الفراغ الوجوديّ الذي يحرم المكوِّنات الذاتيّة في الإنسان من قوامها وقيمتها وفعلها وأثرها. فلا الذكاء الفائق، ولا الجمال الجسديّ، ولا الاقتدار المادّيّ، ولا النفوذ المعنويّ السلطانيّ، يستطيع أن يملأ الفراغ الكيانيّ الذي يستثيره اليأسُ الوجوديُّ الأخطر.

في السياق الجدليّ هذا، ينشط التباحثُ الفكريُّ بين الفلاسفة وعلماء التحليل النفسيّ من أجل التحقّق العلميّ من قدرة الفلسفة على شفاء أسقام النفس على وجه التحديد. فإذا بهم يختلفون بشأن قدرة الفلسفة على معالجة أمراض الباطن الإنسانيّ. يذهب أستاذ الفلسفة الروائيّ الناقد السينمائيّ الفرنسيّ أوليڤييه بوريول (١٩٧١-....)

إلى أنّ الفلسفة وسيلةٌ ناجعةٌ تفيدنا في معالجة اضطرابات النفس الإنسانيّة المنبثقة من أوهام المِتافيزياء الخطيرة. أمّا أستاذ الفلسفة مدير منشورات لاأَشِت الفلسفيّة شارل بِبَن (١٩٧٣-....)، فيرى أنّ الفلسفة لا يجوز لها أن تدّعي القدرة على العلاج النفسيّ، إذ إنّها توشك أن تُغلق على الإنسان المضطرب في حالٍ جسيمةٍ من العصاب. وحده التحليل النفسيّ يستطيع أن يضطلع بمسؤوليّة العلاجات الناجعة في الباطن الوجدانيّ الأعمق.

من علاج الأعصاب الطبّيّ إلى مكابدة البحث عن معنى الحياة

ومن ثمّ، فإنّ علماء النفس وأصحاب التحليل النفسيّ واختصاصيّي الطبّ النفسيّ يصرّون إصرارًا شديدًا على ضرورة اللجوء إلى التحليل النفسيّ من أجل فهم حقائق الباطن الإنسانيّ الأعمق. وغالبًا ما يستنجدون بما ساقه فرويد (١٨٥٦-١٩٣٩) في مسألة الاضطلاع بالحِداد أو حزن الفراق. في مقالة «الحِداد والكآبة»، أبان أنّ اختبار حزن الموت يقتضي أن يمتحن الواقعُ الإنسانَ المكلومَ امتحانًا عسيرًا حتّى يضطرّه إلى أن يعترف بأنّ المحبوب، كائنًا من الكائنات أو غرضًا من الأغراض، لم يعد موجودًا على الإطلاق. لا شكّ في أنّ مثل هذا الاعتراف يهيّئ الإنسانَ الكليمَ المتألّمَ لكي يَعزل من نطاق الليبيدو (الرغبة الجنسيّة) كلَّ الصلات الشغفيّة التي تربطه بالمحبوب المفقود.

وعليه، فإنّ خبراء علوم النفس يعتقدون أنّ الفلسفة لا تستطيع أن تداوي اعتلالًا نفسيًّا مرتبطًا بأحداث الطفولة وآلام المراهقة وخيبات البلوغ. غير أنّهم يدركون أنّ معالجة التواءات النفس لا تمنح الإنسان السعادة، على ما أعلنه فرويد نفسُه. ذلك بأنّ التحليل النفسيّ لا يجعل الإنسان كائنًا سعيدًا، بل يساعده لكي ينتقل من طور الألم العصابيّ إلى طور البؤس العاديّ. إذا تحرّر الإنسان من العصاب، استطاع أن يحيا في بؤس الحياة المألوفة. حينئذ لا بدّ من الفلسفة لكي توجّه وجوده. الحقيقة أنّ الفلسفة تبدأ حين ينتهي العلاج النفسيّ. لا يجوز لنا أن نتّكل على التحليل النفسيّ لكي ننعتق من مسؤوليّة الحياة أو من مسؤوليّة التفكير. ذلك بأنّ الوضوح المنهجيّ والحقيقة المعرفيّة والوجوديّة لا يَعدّهما التحليلُ النفسيّ من أدوات العلاج، بخلاف الفلسفة التي

تستخدمهما في استيضاح معنى الحياة، وتوجيه شراع الوجود، والفوز بالقسط الممكن من السعادة الواقعيّة.

على الرغم من اعتراضات علماء النفس، يُصرّ الفلاسفة المعاصرون على مقام الفلسفة الشفائيّ. لذلك يَعمدون إلى إنشاء العيادات والمختبرات والمشاغل والمنتديات والمكاتب الاستشاريّة الفلسفيّة، ويحثّون الناس على استكشاف حقل التفكير الفلسفيّ لكي يفهموا أنفسهم فهمًا أفضل، ويعالجوا مشاكلهم معالجة أنفع، ويتمكّنوا من القرار الحياتيّ الأنسب في خضمّ التأزّم الأخلاقيّ والقيميّ والاجتماعيّ والاقتصاديّ. حين تتعارض الأولويّات الحياتيّة، يحتاج الإنسانُ إلى إرشادٍ فلسفيّ يصيب جوهر الأمور. ليست الفلسفة شفائيّة في حال المرض النفسيّ الجسيم فحسب، بل أيضًا في حال التنازع الكيانيّ الذي يشلّ الحياة الفرديّة ويعطّل القرار الذاتيّ. لا عجب، والحال هذه، من أن تتكاثر مذاهب الشفاء الفلسفيّ، وتتنوّع سبُل الإرشاد الفلسفيّ، وتتعدّد منهجيّات العلاج بتعدّد الفرضيّات الفلسفيّة الأساسيّة في تعيين هويّة الكائن الإنسانيّ. من الفلاسفة من يعتقد أنّ العلاج ينبغي أن يصيب مصدر التفكير الأصليّ، أي العقل بحدّ ذاته. ومنهم من يذهب إلى أنّ الوعي يختزن كلَّ طاقات التقويم التي يحتاجها الإنسان لكي يضطلع بمسؤوليّة حياته. ومنهم أيضًا من يرى أنّ الإنسان تعبيرٌ، والإدراك لغةٌ، والواقع كلماتٌ، والحقيقة تصويرٌ. لذلك لا بدّ من مداواة الطاقة التعبيريّة التي تتيح للإنسان أن يدرك ذاته إدراكًا سليمًا.

المذهب الفلسفيّ الشفائيّ الأوّل: النظر في بنية العقل وعمليّة التفكير

إليوت كوهِن (١٩٥١-....) فيلسوفٌ أمِريكيٌّ درّس فلسفة القانون والأخلاق الطبّيّة في جامعات فلوريدا ومعاهدها، وأدار معهد الفكر النقديّ (Institute of Critical Thinking) في العام ١٩٨٦، وشارك في تأسيس الجمعيّة الفلسفيّة الأمِريكيّة (جمعيّة الفلسفة والإرشاد الفلسفيّ والمعالجة النفسيّة). اعتنى كوهِن بتطبيقات النظريّات المجرّدة في معترك الحياة الواقعيّة وأوضاعها الوجوديّة المعقّدة. فحثّ الصحافيّين على دراسة الفلسفة حتّى يدركوا معنى المشاكل الوجوديّة الخطيرة التي تعتري حياة الأفراد. وما لبث

أن أنشأ دراسة مفصَّلة أظهر فيها منهجيّة التفكير السليم في كتابه الشهير **ماذا كان أرسطو سيفعل؟ التحكّم الذاتيّ بواسطة قوّة العقل** (*What would Aristotle Do ? Self-Control through the Power of Reason*). استعان بكتاب أرسطو **أخلاقيّات نيقوماخوس** سبيلًا إلى تجويد القرارات الحياتيّة، وفي ظنّه أنّ ردود الفعل الحادّة القصوى الإقصائيّة من أخطر الأخطاء التي يرتكبها الأفراد المتنازعون في الحياة. فإذا به يتوسّل بمنهجيّة الحدّ الوسطيّ التي يستخدمها أرسطو (٣٨٤ ق.م.-٣٢٢ ق.م.) في تعريف الفضيلة حدًّا وسطيًّا بين طرفَين متباعدَين متنابذَين، كالشجاعة التي تتوسّط التهوّر والجبن. وحده العقل الوسطيّ المتّزن الحصيف الرزين يستطيع أن يشفي الإنسان من أوضاعه الانفعاليّة التي تشلّ قدراته الفكريّة والتحليليّة. ومن ثمّ، فإنّه يصرّح بأنّ اجتهادات عيادته الفلسفيّة تروم أن تهذّب العقل فتدلّه على السبيل الاعتداليّ الوسطيّ، وتقرن النظريّ بالعمليّ المنهجيّ حتّى يستطيع الإنسان أن يتدبّر مشاكل حياته اليوميّة بواسطة التعقّل الفلسفيّ التطبيقيّ العمليّ. لذلك يستنبط كوهِن بضعًا من القواعد التي تؤهّل الإنسان للانتقال من التفكير اللاعقلانيّ الانفعاليّ العدائيّ إلى التفكير العقلانيّ النقديّ الانفتاحيّ.

أمّا الفيلسوف الكنديّ مؤسّس جمعيّة المهنيّين الفلاسفة الأمِريكيّة لو مارينوف (١٩٥١-....) فيبيّن، في كتابه **علاج الأصحّاء: كيف يمكن الفلسفة أن تغيّر حياتك؟** (*Therapy for the Sane : How Philosophy Can Change your Life*)، أنّ الفلسفة تنطوي على حكمةٍ إنسانيّةٍ عريقةٍ تمكّن الناس من فهم حقيقة مشاكلهم وابتكار السبُل السلميّة الخليقة بتسويتها وتجاوزها. نصيحته الأولى أن يكفّ الإنسانُ عن التظلّم السلبيّ والانحجاب في هيئة الضحية، وأن يغترف من صميم ذاتيّته الطاقاتِ الإيجابيّةَ المكتومةَ التي تساعده في إعادة اكتشاف هويّته ودعوته في الحياة.

المذهب الفلسفيّ الشفائيّ الثاني: تحليل بنية الوعي في الفِنومِنولوجيا العياديّة

تجتهد هذه الفِنومِنولوجيا في تحليل الوعي الإنسانيّ على مستويات ثلاثة: أوّلًا، تجتهد في أن تنحت مثالًا جديدًا للإنسانيّ في الإنسان يتجاوز مستوى التحقّق من القدرات والمهارات والمؤهّلات. ذلك بأنّ إنسانيّة الإنسان تتخطّى هذا المستوى من الإنجازيّة

التاريخيّة الفرديّة. بفضل هذا التجاوز، تستطيع الفِنومِنولوجيا العياديّة أن تتناول تناولًا مختلفًا مسائلَ التقصير والعجز والإخفاق في الحياة الشخصيّة. ثانيًا، تستكشف هذه الفِنومِنولوجيا منطقًا جديدًا في الوجود الإنسانيّ لا يختزل الحياة الفرديّة ويردّها إمّا إلى ضبابيّات اللاوعي، وإمّا إلى غموضيّةٍ عضويّةٍ تنخر في بدَن الإنسان، وقد جُرِّد من كلِّ وعيٍ روحيٍّ عميق. ثالثًا، تلتزم الدخول في أعماق حياة الإنسان الباطنيّة حتّى تستخرج منها طاقات التواصل والتشارك الدفينة، فتستثمرها في بناءِ تواصليّةٍ إنسانيّةٍ صادقةٍ واثقةٍ منفتحة.

لا بدّ، في هذا الحقل، من ذكر أصحاب الإسهام الجليل في الفِنومِنولوجيا العياديّة، ومنهم أرتور تاتوسيان (١٩٢٩-١٩٩٥) عالم النفس التحليليّ الفرنسيّ الأرمنيّ الأصل صاحب مدرسة التحليل النفسيّ المرضيّ الفِنومِنولوجيّ، وصاحب التناول الفلسفيّ الذي يستوحي أعمال الفيلسوفَين الألمانيَّين هوسِّرل (١٨٥٩-١٩٣٨) وهايدغر (١٨٨٩-١٩٧٦) والفيلسوفَين الفرنسيَّين مِرلو-بونتي (١٩٠٨-١٩٦١) ولِڤيناس (١٩٠٦-١٩٩٥). ومنهم أيضًا الطبيب النفسيّ السويسريّ لودڤيغ بينسڤانغِر Binswanger (١٨٨١-١٩٦٦) الذي استثمر إمكانات الفِنومِنولوجيا في تطوير العلاجات النفسيّة الطبّيّة، لاسيّما في كتابه **أشكال الوجود الإنسانيّ (الدازاين) الأساسيّة وسبُل معرفته** (*Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*). من المفيد أيضًا أن أذكر الطبيب النفسيّ الألمانيّ هوبِرتُس تِلِنباخ Tellenbach (١٩١٤-١٩٩٤) الذي اعتمد على أبحاث بريسڤانغِر وتأثّر تأثّرًا عظيمًا بفِنومِنولوجيا هايدغر وتحليليّة الدازاين (Daseinsanalyse) وفِسارة الفيلسوف الألمانيّ هانس غيورغ غادَمر (١٩٠٠-٢٠٠٢). أضيفُ إلى هذه اللائحة اسم الطبيب النفسيّ الألمانيّ ڤولفغانغ بلانكِنبورغ Blankenburg (١٩٢٨-٢٠٠٢) الذي استخدم تحليليّة الدازاين الفِنومِنولوجيّة في معالجة حالِ انفصامٍ بارانويّةٍ اضطهاديّةٍ، وأدار العيادة النفسيّة الطبّيّة في جامعتَي هايدِلبرغ وماربورغ، مستعينًا بمنهجيّة تحليل الوعي الذاتيّ في إعداد أطروحة الأستاذيّة الجامعيّة التي تناول فيها أسبابَ فقدان الإدراك البديهيّ الطبيعيّ (*Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit*). وينبغي أخيرًا أن أذكر اسم الطبيب النفسيّ الألمانيّ مِدار بوس (١٩٠٣-١٩٩٠) الذي استثمر

الفلسفة الوجوديّة الفِنومِنولوجيّة في تعزيز آليّات التحليل النفسيّ والمعالجة النفسيّة، وصاحَب هايدغر في حلقاتٍ دراسيّةٍ شتّى، لاسيّما في تسوليكون (سويسرا).

المذهب الفلسفيّ الشفائيّ الثالث: مداواة اللغة في الحوار والتواصل في مشاغل التفكير الفلسفيّ

ينصحنا الفيلسوف النمسَويّ-البريطانيّ لودڤيغ ڤيتغِنشتاين (١٨٨٩-١٩٥١) بإعادة تعريف الكلمات حتّى نخرجها من نطاقها المِتافيزيائيّ الضبابيّ، ونضعها في سياق الواقع الحياتيّ العمليّ الملموس. لا يضطرب الإنسان من جرّاء تناقضه والواقع الخارجيّ، بل بسببٍ من الاغتراب التشويهيّ الذي يجعل كلماتنا تخون مقاصدَنا وتعطّل قدرتنا على فهم الواقع. ذلك بأنّنا لا نستطيع أن نبلغ الواقعَ الخارجيَّ إلّا بواسطة كلماتنا التي غالبًا ما تُصوّر لنا هذا الواقع تصويرًا خاطئًا. لذلك كانت أغلب مشاكل الناس ناشئةً من الاختلاف في تعريف حقائق الحياة وتسمية وقائع الوجود. لا بدّ إذًا من مداواة الاعتلال في اللغة عينها التي تمنح الإنسانَ القدرةَ على التعبير عن ذاته.

في السياق اللغويّ عينه، ابتكر الفيلسوف الفرنسيّ أوسكار برِنيفييه Brenifier (١٩٥٤-....) اصطلاح الممارسة الفلسفيّة المستندة إلى فنّ التوليد السوقراطيّ الذي يستخرج من أعماق الذات الإنسانيّة القدرات العلاجيّة والطاقات الشفائيّة في عمليّة مواجهة مشاكل الحياة والاضطلاع بتحدّيات الوجود. وعلاوةً على ذلك، استخدم مقولة النقد الهيغليّ، في وجهَيه الداخليّ والخارجيّ، من أجل مساعدة الإنسان في تقويم اعوجاج الأوضاع التي تكتنفه، وتجاوز الانسدادات الكيانيّة التي تمنعه من تحقيق ذاته. أمّا الغاية القصوى، فتتجلّى في تأهيل الإنسان بكامل كيانه حتّى يستطيع أن يفكّر بذاته تفكيرًا سليمًا حرًّا مسؤولًا، وأن يفكّر بمعيّة الآخرين تفكيرًا تعاونيًّا تضامنيًّا بنّاءً، وأن يعبّر عن حقيقته وحقيقة العالم تعبيرًا سليمًا صائبًا. ومن ثمّ، طفق برِنيفييه ينظّم مشاغلَ تفكيريّةً فلسفيّةً تساعد الناس من جميع الأعمار والفئات في استكشاف طاقاتهم الذهنيّة ومؤهّلاتهم التحليليّة وقدراتهم التواصليّة من أجل استثمارها استثمارًا فطنًا في معالجة مشاكل الحياة.

تكامل المقاربات وتضامن المقاصد في التبصّر الفلسفيّ والتحليل النفسيّ

من البديهيّ أن تنشأ مدارسُ فلسفيّةٌ أُخَر تجتهد في شفاء الكائن الإنسانيّ من خلال معالجة الاضطرابات المنبثقة من مواضع ذاتيّة أخرى. فينشط بذلك الاعتناءُ بشفاء الإرادة، أو شفاء النفس، أو شفاء المخيِّلة أو الذاكرة أو الحدْس أو الإحساس، إلخ. في جميع الأحوال، ينبغي الإصرار على أنّ الفلسفة لا تناقض ألبتّة التحليل والعلاج النفسيَّين، بل يمكنها أن تسعفهما في وظيفتهما الأساسيّة. بين التحليل النفسيّ والتفكير الفلسفيّ مواضعُ تباين وتقارب، واختلاف وائتلاف. فلا يجوز، والحال هذه، أن تحلّ الفلسفة محلَّ التحليل النفسيّ، أو أن يُبطل التحليلُ النفسيّ النشاطَ الفلسفيّ. لا ريب في أنّ الفلسفة لا تستطيع أن تشفي الإنسان من الانهيار العصبيّ الحادّ وأن تنوب مناب الأدوية المهدّئة. غير أنّها تحفر في الوعي الإنسانيّ حفرًا يسبق الانهيار ويتجنّبه. أمّا علاج الانهيار علاجًا نفسيًّا وطبّيًّا، فلا يجعل الإنسان قادرًا على التفكير السليم، والفوز بمعنى الحياة، والتمرّس بنهج السعادة. لا يستطيع التحليل النفسيّ أن يزوّد الإنسانَ التصوّراتِ الفكريّةَ الأساسيّةَ التي تجعله يدرك معنى الحياة، وشأنه في ذلك شأن أيِّ علم وضعيّ آخر عاجز عن صوغ الإجوبة الحياتيّة التي تستثيرها أسئلة الإنسان المصيريّة.

يبقى السؤال عن حقيقة السعادة الممكنة في حياة الإنسان. يعزّي الفيلسوف الألمانيّ شوبنهاور (١٧٨٨-١٨٦٠) نفسَه بما يسمّيه الفرح المأسَويّ الذي يستحصل عليه الإنسانُ حين يرفق بنظيره الإنسان، ويعامله معاملة رقيقة، ويحبّه محبّة صادقة، وحين يتأمّل في جمال الطبيعة وبهاء الفنون الشعريّة والموسيقيّة، وحين يُمسك نفسَه عن الملذّات الجنسيّة، ويزهد في الإنجاب والنسل. غير أنّ لهذا المقام قولًا آخر يُفضي بنا إلى تجاوز الفلسفة والاعتصام بالهدوئيّة الكونيّة التي تُنهي الإنسانيّة إذا ما تعمّمت وانتشرت وطبّقها جميعُ الناس في الأرض كلّها.

الفصل الخامس عشر

لماذا يفقد الإنسان لذّة الحياة؟
الانهيار العصبيّ والكآبة الرومانسيّة والانكسار الوجوديّ
الأسباب والتجلّيات والآثار

حين تعلن المسيحيّة، على لسان صاحب المزامير، أنّ الحياة أشبهُ بوادي الدموع، لا تخطئ في وصفها اضطراباتِ الحياة الإنسانيّة. ذلك بأنّ الحياة ليست نزهةً جميلةً يستطيب فيها الإنسانُ هدوءَ الانتقال من موضع إلى آخر، ومن مقام إلى آخر. عند كلّ منعطف من منعطفاتها، تعتري الإنسان رعشة الاضطراب الوجدانيّ. في كلّ طورٍ من الأطوار نختبر ضروبًا شتّى من المعاناة. في مراهقتنا، تجتاحنا تجاربُ المغامرة الهوجاء، وتتملّكنا إغراءاتُ الاختبارات القصوى، وفي طليعتها الانتحار العبثيّ. في بلوغنا، نختبر صعوبة التزام مقتضيات النضج المرتسم في أفق وجودنا. في منتصف العقد الرابع، نرتاب ونتشكّك ونسائل كلَّ المسلّمات التي بنينا عليها اختياراتنا وقراراتنا وتوجّهاتنا. على مشارف العقد السادس، تنزل علينا الكآبة الوجدانيّة وتلفّنا بضبابها الكثيف. لا ريب في أنّ هذه الاضطرابات تعبّر عن أزمات وجوديّة عميقة تنتاب وعي الإنسان الساعي إلى فهم معنى الحياة. يبيّن الفيلسوف الفرنسيّ بيار-هنري تاڤايو في كتابه **فلسفة أزمنة الحياة. لماذا نكبر؟ لماذا نشيخ؟** (*Philosophie des âges de la vie. Pourquoi grandir ? Pourquoi vieillir ?*) أنّ هذه الأزمات أشبهُ بعتباتٍ انتقاليّةٍ تُعيّن لنا كيفيّات الانتقال من طورٍ إلى آخر حتّى ننمو على درب الحياة الموهوبة.

أنواع التأزّم الكيانيّ: الانهيار العصبيّ، الكآبة الرومانسيّة، الأزمة الوجوديّة

أثبت الفيلسوف الفرنسيّ بول ريكور (١٩١٣-٢٠٠٥)، بواسطة الفلسفة التفكّريّة والتأويل الفِنومِنولوجيّ، أنّ الأنا المتفكّرة منكسرةٌ انكسارًا ذاتيًّا لا تقوى على ترميم أصالتها الأولى. ومن ثمّ، ما برحت الفلسفة تجتهد في تأوّل أسباب الانهيار النفسيّ الذي ينتاب الإنسان في المجتمعات المعاصرة. حين ينظر المرء في الأسباب، يسترعي انتباهه للوهلة الأولى أنّ سؤال الوجود يقلق الإنسان ويمنعه من التنعّم الهنيّ بحياته. فإذا به يصاب، من حين إلى آخر، بهزّة كيانيّة ترمي به في هوّة الفراغ والجمود والشلل المعنويّ. قد تكون المحطّات الوجوديّة المكفهرّة هذه بمنزلة الضريبة الإنضاجيّة التي ينبغي أن يسدّدها كلُّ كائن عاقل حتّى يجتاز بجدارة امتحانات الأطوار العمريّة المتعاقبة قبل أن يبلغ نضج الشيخوخة.

من اللافت أن تسقط من الاستخدام عبارة الأزمة الوجوديّة التي كانت ذائعةً قبل فورة الأبحاث البسيكولوجيّة وتطوّر الإسعافات التحليليّة الباطنيّة الدقيقة. أمّا اليوم فيؤثِر الناس اصطلاح الانهيار النفسيّ أو العصبيّ، ويتناقلون أخباره في الإعلام المرئيّ والمسموع والمقروء، لاسيّما في الروايات الأدبيّة والأفلام السينمائيّة المكلّلة بالنجاح. بعض النقّاد يميّزون الأزمة الوجوديّة من الانهيار النفسيّ، فينسبون الأزمة إلى زمنٍ رومانسيٍّ انقضى كانت النخبة الفكريّة فيه، وقد بلغت أوج عطائها الفكريّ، تختبر بعضًا من الاضطراب الكيانيّ يعطّل وجودها الاجتماعيّ، ويُلقي بها في صمت الاعتزال الظرفيّ الموقّت. ويربطون الانهيار بالجوّ النفسيّ الجماعيّ الشائع وباحتمالات الإصابة العامّة والتأثّر المشترك بها، إذ إنّها أضحت واقعًا شائعًا بين جميع طبقات المجتمع. لا بدّ هنا من الالتفات أيضًا إلى أنّ الانهيار النفسيّ مرتبطٌ، في وجهٍ من الوجوه، بالكآبة التي تقترن بتحوّلات المزاج وتقلّبات الطباع والتي كان الأقدمون ينعتونها بمرض الشعراء الغامض. فإذا بنا أمام ثلاثة ضروب من الاضطراب الباطنيّ: الانهيار العصبيّ أو النفسيّ الشائع، والكآبة الرومانسيّة المقتصرة على النخبة المهجوسة بالتميّز والإبداع، والأزمة الوجوديّة الكيانيّة الفلسفيّة التي تصيب أعمق الأعماق في الوعي الإنسانيّ وتعطّل كلّ المدارك تعطيلًا احترازيًّا، قبل أن تستحثّ المصاب بها على الانتفاض ومساءلة معنى

الوجود برمّته. من وظائف الفلسفة أن تتعهّد الأزمة الوجوديّة هذه، وترعاها وتصونها وتتدبّرها وتقترح لها بعض العلاجات المفيدة.

الأصل الإيمانيّ: الخطيئة مصدر الأزمة (كيركغارد)

تناول الفيلسوف الدانماركيّ سورِن كيركغارد (١٨١٣-١٨٥٥) ظاهرة القلق في كتاب **مفهوم القلق** (*Le concept d'angoisse*)، وظاهرة اليأس في كتاب **المرض المفضي إلى الموت: الشفاء من اليأس** (*La maladie à la mort. Guérir du désespoir*). غير أنّ معالجته لا تفترض في القلق واليأس المرضَ النفسيَّ، بل تعاين حالَين من أحوال الفرد أو وضعيّتَين من وضعيّات الوجود الإنسانيّ الأساسيّة يمكن أن يعتريا الكائن في جميع الأزمنة وجميع أطوار العمر. أمّا أصلهما فشعورُ الإنسان بالخطيئة، إذ إنّ القلق يسبق هذ الشعور، في حين يقترن اليأس بواقع الخطيئة الذي يهيمن على الوعي الذاتيّ. من آثار القلق أنّه يضرب رأس الإنسان في دورانٍ هيجانيٍّ يُفقده اتّزانه ويُدخله في حشرجات الفناء وهلوسات العدم. أمّا فضيلته العظمى فإيقاظُ الوعي إيقاظًا مباغتًا يكشف للفرد المنازع ذنبه الكيانيّ الناشب في عمق براءته الأصليّة، فيجعله يستخرج إمكاناتٍ جليلةً من الوجود الحرّ والاقتدار المفطور على التنازع بين الخير والشرّ. ينبثق القلق من تلك الحرّيّة التي يتخيّلها الإنسان ويقيسها على مثال طموحه المتوثّب اللامحدود. حين ينغمس في الخطيئة، ينتابه اليأسُ الجارفُ الذي يمنعه من الاضطلاع بمسؤوليّة الفعل الشنيع المرتكب. وحدها النعمة الإلهيّة تُعتق المؤمن، بحسب وجوديّة كيركغارد، من سلاسل القلق وبراثن اليأس، فتحرّره كائنًا متجدّدًا، متفوّقًا على انعطابه المسلكيّ، متوثّبًا طامحًا تائقًا إلى معانقة مثُل الرفق واللطف والمحبّة. بفضل قيَم التسامي الروحيّ هذه، يستطيع الإنسان أن يتغلّب على انكساره الوجوديّ، فيتخطّى حمّى القلق واحتضار اليأس.

الأصل النفسيّ: وطأة المتطلّبات التي تجرّها علينا الرغبة في الاستقلال الذاتيّ (فرويد)

كان الطبيب النمسَويّ عالمُ التحليل النفسيّ زيغموند فرويد (١٨٥٦-١٩٣٩) يعتقد أنّ الشعور بالذنب أصلُ البلاء في حضارة القرن العشرين. يَظهر هذا الشعور في صورة

الحاجة إلى الاقتصاص الذاتيّ. ومن ثمّ، فإنّ العصاب الذي ينتاب الإنسان مرضٌ ذنبيٌّ ينجم عن التصارع المهلك بين الممنوع والمباح في الاجتماع الإنسانيّ. غالبًا ما ينشأ هذا المرض في المجتمعات التي تعتصم بفروض النظام والطاعة والخضوع. غير أنّ الزمن لم يعد على الهيئة التي استخرجها فرويد في عصره، بل تغيّر تغيّرًا خطيرًا، إذ انتقلنا من طور الخضوع لقواعد النظام الاجتماعيّ السائد إلى طور التشبّث باستقلال الذات الفرديّة، لاسيّما في المجتمعات العلميّة الصناعيّة المتطوّرة. بيد أنّ الرغبة في استقلال الذات يولّد قلقًا عظيمًا في صميم الوعي الذي يدرك أنّ المسؤوليّة تفرض على الإنسان جهدًا استثنائيًّا لكي يقرّر التزام وجوده الخاصّ، ويختار أسلوب حياته، ويصطفي طريقة إسهامه في استعمار الكون. وعليه، لم يعد الصراع ناشبًا بين الذات والنظام الاجتماعيّ الخارجيّ، على نحو ما وصفه فرويد، بل أضحى منعقدًا بين الذات والذات عينها يستحثّ الإنسان على الاضطلاع بمسؤوليّة كيانه الفريد الآتي إلى العالم في هيئةٍ فذّةٍ لن تتكرّر على الإطلاق. فإمّا أن يحيا حياته وفقًا لما يشتهيه، وإمّا أن يفقد معنى الأصالة الذاتيّة التي يتوق إليها في صميم وعيه. في هذه الحال ينتاب الإنسان اضطرابٌ كيانيٌّ يزعزع الأسُس التي أقام عليها اتّزانَه الداخليّ.

الأصل الأونطولوجيّ: قلق الإنسان الراغب في فهم كينونته (هايدغر)

كان الفيلسوف الألمانيّ هايدغر (١٨٨٩-١٩٧٦) يعتقد، في كتابه **الكينونة والزمان** (*Sein und Zeit*)، أنّ جريان الأحداث يجعل الإنسان غافلًا عن مساءلة معنى كينونة الكائنات. حين يتعطّل سير الأمور المنتظمة لسببٍ من الأسباب، يقف الإنسان حائرًا أمام مرآة نفسه ليختبر أقسى ألوان المساءلة الوجوديّة تطلّبًا. فيصيبه الدوار والقلق لشدّة ما تُتعبه الحياة التي يتحمّل منها رهقًا منهكًا، وتخذله قواه ويتساقط من الإعياء الكيانيّ. فتفتر عزيمته وتتضاءل همّته، وإذا به يُحجم عن الأمور الحياتيّة الضروريّة هيبةً وإنكارًا، وينخزل انخزالًا شاملًا، ويرضى بالجمود والحرمان. إنّه القلق الوجوديّ الأبلغ الذي يلقي بالإنسان في خواء المعنى، ويستثير في نفسه الفراغ الذي يجعله يدرك أقصى إمكاناته الذاتيّة. في استباق الموت، يستطيع الإنسان القلق أن يستجلي معنى الكينونة

التي يستقيم عليها كيانه. فإذا به يستعيد بعضًا من هدوئه على قدر ما يستسلم لمشيئة القدَر المتجلّي في كينونة الكائنات. ذلك بأنّ الإنسان ليس جوهرًا مرسومًا رسمًا قبْليًّا ثابتًا، بل دازاين (Dasein) حيٌّ فاعلٌ منخرطٌ انخراطًا حياتيًّا وجوديًّا معيشيًّا في صميم حركة الزمن والتاريخ. ومن ثمّ، يتحوّل وجود الإنسان، لاسيّما في خطّة العلاج الذي تقترحه تحليليّة الدازاين (Daseinanalyse)، إلى مشروعٍ راقٍ واعدٍ يؤهّل الإنسان كيانيًّا، أي في جميع أبعاده، لكي يضطلع بمسؤوليّة وجوده، أي بوضعيّته البشريّة المحدودة والمشرَّعة على حدٍّ سواء، وبانفطاره على الموت، وبمحدوديّته الزمانيّة، وبمعطوبيّته الجسديّة، وبذاتيّته المنكسرة، وبانعقاد كيانه على المعيّة الإنسانيّة.

الأصل الوجوديّ: الفراغ الذي يستقطب حرّيّة الإنسان (سارتر)

في رواية **الغثيان** (*La nausée*) يعلن الفيلسوف الفرنسيّ سارتر (١٩٠٥–١٩٨٠) أنّ القلق ناجمٌ عن خواء المعنى المطلق في حياة الإنسان. من طرافة الحدث وسخرية القدر أنّ سارتر وقع في انهيار عصبيّ من بعد أن أنهى كتابة روايته هذه. يُحكى أنّ سبب الانهيار الظاهر رفضُ دار غاليمار الباريسيّة نشرَ الرواية التي كانت تحمل عنوانًا آخر: الكآبة. في جميع الأحوال، ينشأ الغثيان، بحسب سارتر، من جرّاء الإحساس الجارف الذي يجتاحنا حين ندرك أنّ وجودنا مكسوٌّ بالعري المطلق، لا ينطوي على أيّ تسويغ ضروريّ، أو تعليل واجب، أو معنى لصيق به. إنّه عبث الحياة يتملّكنا ويهيمن علينا ويمنعنا من أن نستشرف المستقبل استشراف التخطيط والتصميم، ومن أن نعقد الحاضر على عزم القرار الفاعل، وأن نتبصّر في الماضي بروح الاعتبار والاتّعاظ والاستنضاج الذاتيّ. ومن ثمّ، فإنّ الغثيان ناجمٌ عن تهافت المعتقدات المعزّية، وسقوط الأوهام المنعشة، وبطلان الآمال المحيية. وحده فعل الحرّيّة الذاتيّ، وقد اضطلع به الإنسان الصانعُ نفسَه، يستطيع أن يحرّر الوعي من شقائه الوجدانيّ وبؤسه الإدراكيّ.

الأصل الأنتروبولوجيّ: بولس الخوريّ وشغف الرغبة المتوثّبة غير المنجزة

يعلن الفيلسوف اللبنانيّ بولس الخوري (١٩٢١-٢٠٢١) في كتابه **الموقوع والمعنى. إنشاءٌ أوّليٌّ في فلسفة الخيبة** (*Le fait et le sens. Esquisse d'une philosophie de la déception*)، أنّ الإنسان الخائب يعجز عن اللحاق بتوثّب رغبته التي تتقدّمه بأشواطٍ من التطلّب الأقصى. كلّما فاز بمرغوبه، استثار الفوزُ مرغوبًا آخر يستحثّه للنهوض إليه. أقصى المرغوب أن يكتمل كيانُ الإنسان في مساره التاريخيّ المعقود في حدود المكان والزمان. غير أنّ الاكتمال لا يتيسّر له، إذ لا يبرح راغبًا في ما هو أبعد وأرفع وأكمل. ما من حدود للرغبة الإنسانيّة إلّا تلك التي تتخطّى كلّ ما يظنّ الإنسانُ أنّه وضعه من حدودٍ آنيّةٍ ظرفيّةٍ موقّتة.

وعليه، فإنّ أصل الخيبة الفلسفيّة ناشبٌ في استحالة الفوز باكتمال الكائن الإنسانيّ. والاستحالة لها سببان: الأوّل الكثرة الغيريّة المطلقة في الكون يواجهها الإنسان من منطلق ذاتيّته، ولكنّه لا يقوى على توحيد ذاته في مواجهتها؛ والثاني الزمانيّة المنبسطة أمامه تمنعه من إنهاء مسار الاكتمال، إذ تفتح له كلَّ يوم بابًا جديدًا من الإمكانات المشرَّعة. أمّا عمق الخيبة فيبلغه الإنسان حين يدرك أنّ ما يطلبه ليس الامتلاك الغرضيّ الشيئيّ المادّيّ، بل الاكتمال الكيانيّ الأونطولوجيّ الصميميّ الذاتيّ الذي يستحيل الفوز به. الخيبة اعترافٌ باستحالة الاكتمال الذاتيّ، وقبولٌ بمحدوديّة المسعى الإنسانيّ. في هذا السياق، لا يفيدنا الهروب إلى مدينةٍ مثاليّةٍ تحقّق لنا في عالم الغيب الماورائيّ كمال كياننا. الحكمة المتبصّرة تقتضي الاكتفاء بالتطلّب الراغب في حدود المحدوديّة التاريخيّة القائمة. وحده مثل الاكتفاء الراغب يحرّر الإنسان من اشتداد التأزّم الوجوديّ في وعيه الذي يقاوم حكمة الواقعيّة المتّضعة. بذلك تتحوّل الحياة إلى لعبةٍ عفويّةٍ ترقص فيها الكائنات على إيقاع المصادفة الحرّة.

المساءلة الوجوديّة القصوى أصلُ الداء وعينُ الدواء

لا ريب في أنّ جميع الاجتهادات الفلسفيّة هذه تُظهر لنا أنّ أبلغ المساءلة الكيانيّة تلك التي تجعل الإنسان يستفسر في صميم اضطرابه الوجوديّ عن معنى الحياة: ما الفائدة من

العيش في قرائن السرّ الغامض الذي يكتنف الكون وسياق الإرباك الأعظم الذي يلوي الإرادات ويقطّع الأحشاء ويبيد الهمم؟ للفلسفة قولٌ حكيمٌ في هذا كلّه، إذ إنّ الأزمة وجوديّةٌ تصيب معنى الحياة الذي تضطلع الفلسفة بمسؤوليّته الجليلة.

يعتقد الفيلسوف الفرنسيّ كلِمُن روسّه (١٩٣٩–٢٠١٨)، في كتابه **بعيدًا منّي: درسٌ في هويّة الذات** (*Loin de moi. Étude sur l'identité*)، أنّ الأسباب التي تدفع بالإنسان إلى الكآبة هي عينها الأسباب التي تشرّع له آفاق الابتهاج الكيانيّ: «إنّ الأسباب التي تجعل المرء سعيدًا أو منهارًا محبطًا، تشترك في استثارة الدهشة، واستثارة المفارقة الظاهرة أيضًا، إذ إنّها الأسباب عينها على وجه الدقّة» (كلمُن روسّه، **بعيدًا منّي: درسٌ في هويّة الذات**). قبل أن يستفيض في تسويغ هذه القربى، يستلهم بيتًا شعريًّا يُنسب إلى الكاتب والشاعر الألمانيّ مارتينوس فون بيبِراخ (توفّي العامَ ١٤٩٨) الذي اشتهر بفضل البيت الشعريّ هذا: «أحيا من غير أن أعرف إلى متى؛ أموت من غير أن أعلم متى؛ أسير سيري من غير أن أعرف إلى أين؛ ومع ذلك، فإنّي مندهشٌ من أنّي ما برحت مسرورًا بذلك كلّه». تجدر الإشارة هنا إلى أنّ المصلِح الدِّينيّ مارتن لوتِر (١٤٨٣–١٥٤٦) كان مطّلعًا على هذا النشيد الذي نعته بمزمور الكفّار يُنكرون حقائق الوجود المعتلنة في الوحي الإلهيّ. ذلك بأنّ المؤمن يعرف من أين أتى، وإلى أين يذهب، وكيف يسلك طريق الخلاص.

يجرؤ روسّه في كتابه الآخر **درب الليل: فصولٌ عياديّة** (*Route de nuit. Épisodes cliniques*) على الإفصاح الصادق عن الانهيار النفسيّ الذي انتابه. فإذا به يصف الاضطراب الكيانيّ وصفًا رمزيًّا بليغًا: «حلمتُ تلك الليلة بأنّ المرآة ما عادت تعكس ذاتي. ولكن ما إن أنعمتُ النظر فيها حتّى استطعتُ أن أستشفّ ملامح قوامي في الجانب الآخر منها، تكتنفها ظلالٌ بعيدةٌ. أفأكون بذلك، على حدّ تعبير جيل دُلوز، قد انخرطت في صيرورةٍ تجعلني على هيئة الهامة الظلاميّة؟» (كلِمُن روسّه، **درب الليل. فصولٌ عياديّةٌ**). يُشعرنا الوصف الدقيق هذا بأنّ وضعيّة الانهيار النفسيّ تُطبق على الإنسان إطباقًا يعطّل فيه قدرة التمييز، فيمنعه من تعرّف كيانه الذاتيّ وهويّته الشخصيّة وقوامه الخاصّ. لا ريب في أنّ فقدان الذات في حال الانهيار يجعل المنهار النفسيّ يفقد كلّ ارتباط بذاته الباطنة التي تختزن كلّ طاقات النهوض والتماثل والشفاء.

الحقيقة أنّ أفضل السبُل إلى الانعتاق من وطأة الانكسار الوجوديّ أن يستوصف الإنسانُ باطنَه الذي هو الطبيبُ المختصُّ بشؤون وعيه الذاتيّ وشجونه وإمكاناته وقدراته. يرسم روسِّه مشاعر الانكسار في لحظة الاستيقاظ من النوم، إذ يفتح عينَيه على عالمٍ غدا مجهولًا غامضًا مربكًا مرعبًا. يرافق الانطباع الصباحيّ المزعج هذا قلقٌ شديدٌ، وغصّةٌ خانقةٌ، وهلعٌ فاحشٌ، وتقوّضٌ كيانيٌّ رهيبٌ. إنّها السمات الملائمة التي تطبع وجدان المأزوم في استقباله أنوارَ الصباح. لذلك لا يلبث أن ينكفئ إلى ظلمة الليل حتّى يحمي نفسه من انهيار الهيكل بأجمعه. لسان حاله أنّ اليأس وحده يولّد البهجة الحقّ، وأنّ محنة الكآبة ضروريّةٌ من أجل إتقان فنّ الإبداع الوجوديّ.

الفصل السادس عشر

ما حدود الالتزام السياسيّ في الفلسفة؟ هل يجوز للفيلسوف أن يلتزم التزامًا سياسيًّا حزبيًّا؟

الفيلسوف بين العلوم السياسيّة والفلسفة

كان الفيلسوف الألمانيّ-الأمِريكيّ ليو شتروس (١٨٩٩-١٩٧٣) يُصرّ على التمييز بين العلوم السياسيّة والفلسفة السياسيّة، وفي اعتقاده أنّ علم السياسة يُعنى بالنظر في طبيعة النظام السياسيّ والتشريع السياسيّ في المدينة الإنسانيّة، في حين أنّ الفلسفة السياسيّة تنظر في مسألة الحقيقة وتجلّياتها في صميم الفعل السياسيّ. لا ريب في أنّ الحقلَين متقاربان، إذ إنّ السياسة تجمعهما في رباطٍ وثيق. بيد أنّ الفلسفة تحرص على النظر التأصيليّ في المفاهيم التي تستند إليها العلومُ السياسيّة. من المعروف في الزمن الحاضر أنّ معظم الكتابات الفلسفيّة تنطوي على أبعادٍ سياسيّةٍ تتفاوت نِسبُ اعتلانها في هذا الفكر أو ذاك. أمّا إذا أراد المرءُ أن يقرأ مُصنّفًا في الفكر السياسيّ اكتسب شهرةً عالميّة، لاسيّما من جرّاء الإقبال الفلسفيّ عليه، فليس له إلّا أن يتصفّح كتاب نظريّة العدالة الذي أنشأه الفيلسوف الأمِريكيّ الليبراليّ جون رولز (١٩٢١-٢٠٠٢).

يساعدنا مثلُ هذا التمييز بين العلوم السياسيّة والفلسفة السياسيّة في التفكير السليم في مقام الفيلسوف ووظيفته ودوره ودعوته في نطاق المدينة الإنسانيّة، خصوصًا في حقل الالتزام السياسيّ. قد يَقبل المرءُ أن ينخرط أستاذُ العلوم السياسيّة في صميم الواقع السياسيّ الشائك المعقّد، وأن يستثمر كلّ أدوات المعرفة وآليّات التحليل التي يكتسبها من حقل اختصاصه حتّى يدرك إدراكًا أفضل ملابسات الالتزام السياسيّ الذي يسوّغه نظريًّا ويؤيّده وجوديًّا. غير أنّ الفيلسوف لا يجوز له على الإطلاق أن ينغمس في معترك

الفعل السياسيّ اليوميّ، فيحازب ويناصر ويبايع ويشايع. قد يستغرب الناسُ حدّة هذا الموقف. غير أنّ الفلسفة لا تُطيق التسويات والمساومات والملاينات. فالحقيقة الإنسانيّة العليا التي ينشدها الفيلسوف إنّما هي شديدة التطلّب، تحثّ العقل على اجتناب الوقوع في شراك المحازبة المهلكة. وعلاوةً على ذلك، فإنّ حقل الالتزام السياسيّ لا يمكن فصلُه عن التصوّرات الإيديولوجيّة التي تسكنه، وعن إعجازيّة أو استثنائيّة أو مَوهبيّة (charisme) القيادة السياسيّة التي تطبع العمل السياسيّ بطابعها الشخصانيّ الملزِم.

إخفاقات الفلاسفة السياسيّة

يعلم الجميع، في هذا السياق، أنّ تاريخ الفلسفة والفلاسفة حافلٌ بجميع أنواع الالتزامات السياسيّة المتعثّرة، المخفِقة، المعيبة. من الأمثلة الساطعة طموحُ أفلاطون السياسيّ في جزيرة صقلية حيث زيّن له الدهرُ أن حاكم سيراكوزا ديونيسيوس الأوّل (٤٣١-٣٦٧ ق. م.) جديرٌ بالتهذيب الأخلاقيّ، مستحقٌّ التنشئةَ المعرفيّة، قابلٌ التوبةَ الفلسفيّة. فإذا به يتقرّب منه، ويُسدي إليه النصح والمشورة، علّه ينهض نهوض الأبطال من أجل تجسيد مثال الفيلسوف الملِك. غير أنّ الحاكم هذا سرعان ما طفق يتبرّم من إرشادات أفلاطون ويضيق به ذرعًا، فإذا به يطرده من قصره طرد الإهانة والذلّ. لم يرتدع الحكيم الفيلسوف، بل عاود الكرّة مستنجدًا صداقةَ ابن عم الحاكم ديون (٤٠٨-٣٥٤ ق. م.)، وفي ظنّه أنّه يستطيع أن يصادق الطاغية السياسيّ. شهيرةٌ خاتمة القصّة، ومحزنٌ مصيرُ أفلاطون الذي بيع في سوق النخاسة، من بعد أن غدر به الحاكم الشاب، وخيّب له آمالَه الفلسفيّة البريئة. في إثر الصدمة الوجوديّة هذه، أيقن أفلاطون أنّ الملِك لا يستطيع أن يكون فيلسوفًا، وأنّ الفيلسوف أيضًا لا يمكنه أن يكون ملِكًا في الحكم والسياسة.

من الأمثلة أيضًا التزامُ عظيمِ فلاسفة الألمان في القرن العشرين مارتِن هايدغر (١٨٨٩-١٩٧٦)، وهو الذي لم يتورّع عن الخلط بين عشقه الهويّةَ الجرمانيّة وانضوائه إلى الحزب النازيّ. براءة هايدغر السياسيّة ومثاليّته الفلسفيّة وجذريّته الفكريّة أفضت به إلى العمى السياسيّ، فامتنعت عليه حقائقُ الانحراف الذي كان الحزبُ النازيّ يُضمره في مُستهلّ نشأته. كان هايدغر يحلم بوَسطيّةٍ حضاريّةٍ جرمانيّةٍ تُعتق الشعب الألمانيّ العظيم

من سطوة المعسكرَين الإيديولوجيَّين الشيوعيّ والرأسماليّ. في رأس اهتماماته الفكريّة مصيرُ أُروبّا الثقافيّ، وقد أوشك أن يُنهكها التحلّلُ الفكريّ والأخلاقيّ والسياسيّ الذي جرّته عليها مقتضياتُ الدِّموقراطيا التي تجعل صوتَ الجاهلين في الأكثريّة الناخبة يعلو على صوت الحكماء في المدينة الإنسانيّة. لم يلبث فيلسوف الكينونة أن انكفأ عن رئاسة جامعة فرايبورغ الألمانيّة وعن التزامه الحزبيّ النازيّ، وراح يتأمّل في نصوص الفلاسفة الإغريق الأوائل الذين كانوا يبنون المدينة الإنسانيّة (polis) على حقيقة الكينونة، ويقلّب النظرَ في قصائد الشعراء الألمان الذين كانوا ينحتون الهويّة الجرمانيّة نحتًا أدبيًّا يستصفي فيها خصائص التفكّر النبوغيّ في الجليل من حقائق الوجود الإنسانيّ.

من الأمثلة أيضًا الفيلسوف الفرنسيّ جان-بول سارتر (١٩٠٥-١٩٨٠) الذي ظنَّ يومًا أنّ اليسار الفكريّ تجسّده الشيوعيّة أفضلَ تجسيد. في نهاية حرب الجزائر (١٩٦٢)، انقسمت النخبة الفكريّة الأُروبّيّة اليساريّة وتوزّعت بين المعسكرَين السوڤياتيّ والصينيّ المتصارعَين، فمال سارتر إلى الماويّة يستطلع فيها وعود العدالة الاشتراكيّة الحقّ. في كتاب **نقد العقل الجدليّ** انتقد انتقادًا قاسيًا انحرافات الشيوعيّة الستالينيّة، وأكبّ يستجلي الحدود التاريخيّة والأونطولوجيّة في الاشتراكيّة التي كانت تسحر آنذاك معظم المثقّفين الفرنسيّين. أمّا في المناظرة العلنيّة التي انعقدت بين سارتر والفيلسوف الفرنسيّ الماركسيّ البنيويّ لوي ألتُسِّر (١٩١٨-١٩٩٠) في معهد الدراسات العليا (باريس) في العام ١٩٦٠، فإنّ فيلسوف الوجوديّة ارتبك ارتباكًا بالغًا في الدفاع عن مذهبه. فأقعدته عن الجواب أسئلةُ المشاركين الذين كانوا يستفسرونه عن قدرة الفِنومِنولوجيا الوجوديّة على تفسير التاريخ، وتزويد الفعل الإنسانيّ أدواتِ التغيير البنيويّ الفعليّ الناجز. في إثر تلك المناظرة، راح سارتر يجتهد في التوفيق بين الوجوديّة والماركسيّة. ولكنّه ما لبث أن أدرك أنّ المثقّف العضويّ في المجتمعات الصناعيّة المتقدّمة يتنازعه تصوّران متعارضان: يُملي عليه التصوّر الأوّل أن يتكلّم باسم المثُل العامّة والقيَم الجامعة والمبادئ الأساسيّة، في حين أنّ التصوّر الثاني يُجبره على الانخراط في صراع المصالح الاجتماعيّة المحلّيّة الضيّقة. ومع أنّ ثورة الطلّاب الجامعيّين الفرنسيّين في أيّار ١٩٦٨ أظهرت أنّ مقولات الإرادة الذاتيّة الحرّة التي أذاعتها كتاباتُ سارتر ومحاضراتُه كانت تستهوي المزاج

الباريسيّ التغييريّ بمقدارٍ يفوق إغواءات الفلسفات البنيويّة والماركسيّة، فإنّ أصوات الطلّاب في قاعات جامعة السوربون كانت تصدح: «سارتر فنّانٌ في الفكر الأنيق، ولكنّه ضعيفُ البصيرة، قصيرُ الحجّة في السياسة».

عبرُ الحكمة الفلسفيّة في حقل السياسة

ما العبرة التي يستخلصها الفيلسوف المعاصر من الأمثلة الحيّة هذه؟ الأمثولة الأولى أنّ الفيلسوف ينبغي أن يدافع عن المبادئ الأساسيّة والقيَم الإنسانيّة المطلقة والمثُل الأخلاقيّة السامية، وفي طليعتها الحقيقة والخير والصلاح والحرّيّة والمساواة والعدالة والسلام والازدهار الكيانيّ الأشمل في كلّ إنسان وفي كلّ الإنسان. الأمثولة الثانية أنّ السياسة حقلٌ ملغومٌ من الانعطابات والتسويات والمساومات والمناورات والملاءمات والمجاورات التقريبيّة التي تطوّع المبادئ والقيَم والمثُل تطويعًا يوشك أن يُفرغها من رفعتها وسموّها وبهائها. ما من حزبٍ، مهما علا شأنه، يستطيع أن يدّعي تجسيد شرعة حقوق الإنسان في مبادئه وفي مسلكه. ما من تصوّر إيديولوجيّ، مهما عظمت جدارته، يجوز له أن يحتكر قيَم الإنسانيّة الرفيعة. الأمثولة الثالثة أنّ التطلّب النقديّ الناشط في الفكر الفلسفيّ لا يجوز له أن يخضع لأيّ هيئة تاريخيّة، أو مؤسّسة حزبيّة، أو مرجعيّة سياسيّة أو دينيّة أو حتّى علميّة. فالفلسفة تُخضع حتّى العلوم عينها لاستفساراتها الجذريّة التي تعرّي كلَّ بناء معرفيّ، وتستنطقه عن خلفيّاته المكتومة. إذا كانت الفلسفة، وقد استنارت بمكتسبات العلوم الوضعيّة، تجرؤ فتسائل هذه العلوم نفسها، والمعرفة العلميّة على هذه المرتبة السامية من الصدقيّة والفعّاليّة، فكيف بالأحرى لا تجرؤ على مساءلة الانتظامات التاريخيّة الهشّة المنعطبة التي تنعقد في مسار الزمان النسبيّ، ومنها على وجه التحديد التجمعّات السياسيّة التي تدّعي أنّها تطلب خير الإنسان؟ الأمثولة الرابعة والأخيرة أنّ الفيلسوف، من جرّاء طبيعته الجذريّة المتطلّبة البريئة من ملابسات أنصاف الوقائع وأنصاف الحقائق، لا يمكنه أن يهنأ في حضن سلطة تاريخيّة تَعمد إلى احتضانه وتدليعه من أجل تطويعه وترويضه وإخضاعه واستثمار هيبته الفكريّة وسلطانه الأدبيّ المعنويّ.

هذا في الجانب النظريّ المحض. أمّا في معترك الحياة السياسيّة التي تشهدها الأوطان والمجتمعات، فالفيلسوف ينبغي أن يعتصم بكلمة الحقّ في كلّ أمر. فلا يجوز له أن يكون قاسي القلب، خشن الجانب، فظّ الأخلاق، فيطوي عن المظلوم رقّةَ وجدانه، ويقبض عن المضطهَد جناحَ رحمته. الفيلسوف فيلسوفٌ على قدر ما يناهض الظلم والجور والقهر والمذلّة والمهانة. والفيلسوف فيلسوفٌ على قدر ما يناصر العدل والإنصاف والمساواة والحرّيّة والسلام والأخوّة الكونيّة. دعوته الأصليّة أن يؤازر كلّ مسعًى تاريخيّ يضطلع به الناسُ في سبيل إبطال الباطل وإحقاق الحقّ. حين يعاين الفيلسوف المظالم التي تنزل بالمجتمعات البائسة المظلومة المضطهَدة، لاسيّما في القارّات الآسيويّة والأفريقيّة والأمِريكيّة الجنوبيّة، لا بدّ لفؤاده من أن يتصدّع ولعقله من أن يُصاب بالإرباك الوجوديّ الأعظم. أقربُ المآسي إلينا المظالمُ التي حلّت بالأوطان العربيّة المتألّمة والويلاتُ التي ما برحت تنزل بها. على امتداد العالم العربيّ، ثمّة مجتمعاتٌ تئنّ أنينًا مؤلمًا، وثمّة إنسانٌ مستضعفٌ يُهان ويُذلّ ويُعفّر وجهُه حتّى أمسى مهيضَ الجناح، مباحَ الكرامة.

كيف للفيلسوف أن يلتزم قضيّة الإنسان المعذّب من غير أن يرتطم بانحرافات الإيديولوجيات السياسيّة التي تدّعي الدفاع عن كرامة الأوطان والنضال في سبيل عزّة الشعوب ونصرة المظلومين؟ السبيل الوحيد الاعتصام بجرأة الحقّ على غير استرهاب ولا ممالأة. الفيلسوف لا يهتف للزعيم، مهما ضخُم أمرُه، بل للمبادئ والمثُل والقيَم. الفيلسوف لا يناصر الحزب، مهما صفَت مقاصدُه، بل للقضيّة والمشروع والتدبير الإصلاحيّ الأشمل. الفيلسوف لا يعترك في السياسة، بل يعاركها حتّى يقوّم اعوجاجها، على قدر المستطاع التاريخيّ، من على مشارف صدقيّته الكيانيّة ونزاهته الأخلاقيّة. لا يحكم الفيلسوف بالسلطة المترجرجة، بل يحاكم ضمائر السياسيّين بسلطان الحقّ الراسخ.

الفصل السابع عشر

هل يكون مكانُ الولادة قدَرَ الإنسانِ الحتميَّ؟

يترجّح مصيرُ الإنسان بين معلومتَين تنطوي عليهما بطاقةُ هويّته الشخصيّة: مكان الولادة وتاريخها. كلتاهما تمهر وجود الإنسان وتَسمه بختمٍ دامغ. أبدأ بالزمن الذي يولد فيه الإنسان، إذ إنّه يحدّد له كيفيّات اختباراته الحياتيّة. فالأزمنة تتغيّر وتتطوّر بحسب إيقاعات الوعي الإنسانيّ الفرديّ والجماعيّ. كثيرٌ منّا لا يستحسنون الولادة في زمن البطش الاستبداديّ وفي ممالك الظلم المهلِكة. نهرب من أزمنة الاستبداد السياسيّ، ولكنّنا أيضًا نتهيّب أزمنة الأوبئة والجوائح التي تُبيد الناس «عن بكرة أبيهم». صحيحٌ أنّ الزمن مسرحُ جمالات الوجود. بيد أنّه أيضًا مُستوعبُ قباحات البشر وشرورهم وآثامهم ومعاصيهم وانحرافاتهم ومظالمهم. أعتقد أنّ الزمن يحتضن آثار الفعل الإنسانيّ، فيتّخذ هيئتَه ويتّشح بردائه، إذ ينطبع بما أفرجت عنه عقولُ الناس في عصرٍ من العصور. لذلك تنشأ صلةٌ وثيقةٌ بينه وبين والثقافة. ذلك بأنّ مجموع ما ينتجه الإنسان في زمنٍ من الأزمنة يتحوّل إلى ثقافة العصر. ولكلّ زمنٍ ثقافتُه.

خصائص الجغرافيا وأنماط الاختبارات الإنسانيّة

ومن ثمّ، يمكن القول إنّ الزمن يخضع، في وجهٍ من الوجوه، لوعي الإنسان وقراره وفعله، في حين يجد المرءُ نفسَه عاجزًا عن تغيير الثوابت الطبيعيّة والبيئيّة التي تحدّد له خصائصَ مكان ولادته. لذلك أضع المكانَ في مرتبة القدَر الأعظم الذي يسيطر على مصائر الناس منذ ولادتهم. فالإنسان يختبر ضروبًا شتّى من الاغتراب قد يكون أشدّها إيلامًا غربته في موطن ولادته. أسباب الغربة في الوطن، لاسيّما العربيّ، يعرفها القاصي

والداني. غير أنّ أقصى الأسباب أستجليه في قدَر مكانِ الولادة، إذ أعتقد أنّ الإنسان إمّا أن يَنعم بميلادٍ شريفٍ في وطنٍ عزيزٍ، وإمّا أن يُبتلَى بميلادٍ قهريٍّ ظلاميٍّ مُجحفٍ في وطنٍ مُستباح. بيد أنّ العزّة والاستباحة نتائجُ فرعيّةٌ تنجم عن أصولٍ سببيّةٍ تعليليّة. من هذه الأصول موقعُ الولادة الجغرافيّ.

كان بعض الفلاسفة الإغريق الأوائل يتحدّثون عن القدَر الكونيّ الغامض الذي يصيب الإنسانَ منذ ميلاده، فيَنسبون إليه كلَّ الضرورات القاهرة والمآسي المهلكة. لا بدّ، والحال هذه، من مساءلة قدَر الولادة في حياة الإنسان. في رأيي أنّ المكان أخطرُ الحقائق وأعصاها على الإمساك والضبط والسيطرة. لذلك لا بدّ من أن يستفسر الإنسانُ، في المقام الأوّل، عن الموقع الجغرافيّ الذي فيه ينبسط موطنُ الولادة. إذا كانت الأرض قاحلةً، وأجوافُها عقيمةً فارغةً، وبراكينُها مشتعلةً، وانفلاقاتُها مُزلزلةً، وسهولُها يابسةً، وسماؤها مكفهرّةً، ومياهُها ناضبةً، وأهويتُها عاصفةً، وسحاباتُ غبارها مُظلمةً خانقةً، فلن يستطيع الناسُ الذين كُتب عليهم أن يولدوا على مثل الأرض الظالمة هذه أن يَنعموا بحياةٍ كريمةٍ، ووجودٍ معافًى، ومسارٍ سليمٍ. كثيرٌ من الأوطان التي ارتسمت حدودُها في الأزمنة الحديثة تعاني وطأة القدَر الغاشم هذا.

أظنّ أنّ مأساة مكان الولادة الجغرافيّ تمهر بقدَرٍ رابضٍ كلَّ المآسي الأُخر. ذلك بأنّ خصائص الطبيعة تفرض على الناس وعيًا مختلفًا. لا يخفى على أحد أنّ كثرة الأنهار والتضاريس والجبال والوديان تشحذ المخيِّلة وتُخصبها، في حين أنّ الجفاف والقحط وقفر المكان وامتداده الرتيب وانبساطه على هيئةٍ واحدةٍ إنّما يُرهق العقلَ ويُعطّل ملَكة التطلّب المعرفيّ. كذلك تستفزّ البرودةُ أعضاءَ الجسد وتهيّج وظائفه البيولوجيّة، في حين أنّ القيظ الشديد يُهلك خلايا الدماغ ويحبس على الروح في وهاد التراخي والتكاسل. يُجمع الناسُ، والحال هذه، على أنّ العوامل الطبيعيّة تؤثّر في البنيان الجسديّ، وفي لون البشرة، وفي بعض الخصائص البيولوجيّة المناعيّة التي ينفرد بها بعض الأقوام من دون سواهم. ولكنّهم في الأغلب لا يُجمعون على ربط التصوّرات الفكريّة والدِّينيّة بمثل هذه الخصائص. وعليه، ذكرتُ العوامل البيئيّة هذه لأبيّن أنّ أثر الجغرافيا عظيمٌ في نحت وعي الإنسان. من صميم هذا الوعي تنبثق تصوّراتُ الكون والزمن والحياة والوجود

والإنسان والحقيقة والمعنى والسعادة. القاطن في جوار نهر الدانوب الأزرق في وسط أُروبّا يتخيّل الوجودَ على غير ما يتخيّله الساكن في صحراء أفريقيّة محرومة من غيث السماء. أمّا مجموع هذه التصوّرات، فغالبًا ما ينعقد في أنظومةٍ فكريّةٍ أو دينيّةٍ أو سياسيّةٍ تضمّ الناس الملتئمين في بقعةٍ من بقاع الأرض، وتوحّد رؤاهم، وتحدّد لهم مسالكَ تفكيرهم وعملهم.

من الجغرافيا إلى الوعي والذهنيّة

من جرّاء التأثّر البالغ بطبيعة الأرض التي ينشأ عليها الإنسان، تنعقد إذًا في وعيه ثوابتُ واقتناعاتٌ ومُستنداتٌ وركائزُ تطبع حياته وتمهر وجوده. لذلك لا بدّ له من أن يخضع لمثل الخلفيّة الثقافيّة الضاغطة هذه، بحيث تتحوّل خصائصُ وعيه الثقافيّ إلى قدَرٍ ثانٍ مقترنٍ بقدَرِ مكان الولادة. حين يسأل المرءُ عن اختلاف الناس في تصوّرات العالم (Weltanschauungen) التي يعتصمون بها، يجدر به أن ينظر في خصائص الطبيعة الجغرافيّة التي تؤثّر تأثيرًا عميقًا في بناء الوعي، وصوغ الرؤى، وتشييد الأنظومات الفكريّة.

ذلك بأنّ ذهنيّات الشعوب التي تُساهم في تحديد طرائق التفكير وأساليب العمل إنّما تتأثّر بالتصوّرات الفكريّة والدِّينيّة التي يصوغها الوعي الإنسانيّ الخاضع لعوامل الطبيعة الجغرافيّة. ومن ثمّ، أعتقد أنّ الذهنيّات الناشئة من الوعي تُضحي القدَر الثالث الذي يصيب وجود الإنسان، فردًا وجماعةً، ويَفرض عليه مسلكًا حياتيًّا منضبطًا خاضعًا لأحكام الانتساب الأصليّ. من البديهيّ، والحال هذه، أن تتواجه الذهنيّات وتتعارض وتتفاعل وتتقابس، ولكن من غير أن تتنابذ وتتحارب وتتقاتل على وجه الضرورة. لكلّ شعبٍ ذهنيّتُه التي تفرض عليه أن يفكّر ويتكلّم ويعمل وفقًا للبنى الذهنيّة السائدة الثابتة.

كثيرٌ من الناس يتألّمون من شدّة خضوعهم لردود الفعل الناشطة في بيئتهم، ولسانُ حالهم يُملي عليهم أنّهم عاجزون عن الانعتاق من الطبيعة الأولى المرتسمة في باطن وعيهم. لا شكّ في أنّ التطبّع يمكنه أن يشذّب نتوءات الطبيعة ويهذّب انحرافاتها. غير أنّ الذهنيّة الأصليّة تظلّ في مقام التأثير الأبلغ. ومن ثمّ، ينبغي للمرء أن ينتظر ثلاثة أجيال

أو أربعة أو حتّى خمسة حتّى يعاين الإنسانَ المهاجرَ مندمجًا في أرضٍ غيرِ أرضِ مولده، وفي مجتمعٍ غيرِ مجتمعه الأصليّ. ومع ذلك، تظلّ أبحاث علم الأنساب تربط الناسَ بأصولهم ومنابتهم وانتماءاتهم الأعرق. ذلك بأنّ الإيرلنديّ أو الألمانيّ أو السويديّ الذي تقيم أسرتُه في الولايات المتّحدة الأمِريكيّة منذ قرنَين ما برح يحمل في كيانه خصائصَ الانتساب الأصليّ، ولو أنّ انتماءه الأمِريكيّ بلغ حدودَ التماهي الثقافيّ الأقصى.

أصل التصوّرات الثقافيّة الكبرى

إذا ثبت أنّ الأقدار الثلاثة هذه، أي الجغرافيا والوعي والذهنيّة، تحدّد مصائر الناس منذ نشأتهم الأولى، فإنّ الاختلافات والنزاعات والمشاحنات تضحي خاضعةً لأصول التباين الأساسيّ في اختبارات الوعي الجماعيّ المقترن بالمكان الحاضن، أي بالجغرافيا الطبيعيّة. لا عجب، والحال هذه، من أن تنشأ أديانٌ توحيديّةٌ في هذه الأرض، وأديانٌ حلوليّةٌ صوفيّةٌ في الأرض الأخرى. ولا غرابة أيضًا من أن تنعقد طباعُ الناس على النشاطيّة والابتداريّة والاقتحاميّة في هذه البقعة، وعلى الهدوئيّة والسكونيّة والتأمّليّة في البقعة الأخرى. كذلك يمكننا النظر في طبيعة القيَم الاجتماعيّة السائدة في مختلف المواطن. لا تُستنبت قيمةُ الحرّيّة، على سبيل المثال، استنباتًا يسيرًا في جميع المناطق، وفي جميع الذهنيّات، وفي جميع الحضارات؛ ولا تنضج وتتحقّق وتتعزّز بالمقدار عينه وعلى الكيفيّة عينها.

وعليه، يجدر بنا أن نتدبّر أثرَ خصائص المكان الجغرافيّة في نحت وعي الناس وتوجيه فكرهم ومسلكهم. لا ريب في أنّ مثل هذا التبصّر يساعدنا في فهم المشكلات الجيوثقافيّة والجيوسياسيّة التي تعكّر صفوَ التلاقي الإنسانيّ الحضاريّ، وتُزعزع أُسُسَ السلام العالميّ. فالأوطان الحديثة نشأت من التواطؤ الخفيّ الناشط بين كتلتَين من العوامل الحاسمة: كتلة الأقدار الثلاثة هذه، وكتلة الاعتبارات القوميّة والثقافيّة (اللسانيّة) والدِّينيّة. لا عجب من أن تلتئم، في مُتّحدٍ صلبٍ، الأقوامُ المنسجمةُ المؤتلفةُ المطبوعةُ بخصائص البيئة الحاضنة، وأواصر الوعي المشترك، وروابط الذهنيّة الضابطة.

ومن ثمّ، إذا أردنا أن نفهم حقيقة التباينات الثقافيّة بين المجتمعات الإنسانيّة، وأن

ندرك جوهر الاختلاف الناشب في تصوّر المبادئ الناظمة والقيَم الهادية، وَجَب علينا أن نستجلي طبيعة الأقدار الثلاثة التي ترسم صورة الإنسان في هذه المجتمعات: خصائص المكان الجغرافيّة، وعناصر الوعي الثقافيّ السائد بما ينطوي عليه من مضامينِ تصوّرات العالم المعتمدة، والبنى الذهنيّة الجماعيّة المهيمنة. لذلك لا تنفعنا الحلول الموضعيّة الالتفافيّة الاجتنابيّة في معالجة اضطرابات المعيّة الإنسانيّة الكونيّة، بل ينبغي النظر الموضوعيّ في مقادير الاختلاف الأصليّ الناشب في عمق الوعي الإنسانيّ. حين نعالج اضطرابات الوعي وتشنّجات الذهنيّة بالاستناد إلى تدبّر خصائص الانتساب الجغرافيّ، يمكننا أن نستخرج التسويات المعقولة الفطنة التي تحرص على مراعاة مشاعر الهويّة والانتماء والذاتيّة الفرديّة والجماعيّة.

صعوبة تغيير الذهنيّات

أعود إلى الإنسان لأسأله عن الطاقات التي يختزنها والإمكانات التي يمتلكها من أجل الاضطلاع السليم بمسؤوليّة مكان ولادته الجغرافيّ. فهل كُتِب على الإنسان أن يولد ويحيا ويموت إمّا في قرائن الهناء الذي تَضمنه له خصائصُ المكان وإمّا في أحوال القهر الحتميّ الذي تفرضه عليه طبيعةُ الانتساب الجغرافيّ الأصليّ؟ لا شكّ في أنّ الناس يمكنهم أن يحوّلوا تحويلًا تقنيًّا قاهرًا الصحراء إلى جنّة، والجنّة إلى صحراء، فيتغلّبون بإرادتهم على الأقدار المرسومة. غير أنّ المشكلة لا تنحصر في قدَر واحدٍ يمكن الانعتاق منه، بل من تواطؤ الأقدار الثلاثة على قهر الإنسان الفرد. إذا حوَّل الناسُ الصحراء إلى جنّة، بقي أمامهم قدَرُ الوعي وقدَرُ الذهنيّة. والحالُ أنّ التاريخ لم يُثبت لنا إلّا نادرًا قدرةَ الإنسان على تغيير الوعي والذهنيّة تغييرًا جذريًّا حاسمًا. ليست التقنية بقادرةٍ وحدَها على إنجاز التغيير الحضاريّ الخلاصيّ هذا.

الاختلالات الجيوسياسيّة تؤجّج صراعات الأقدار الثلاثة

أمّا إذا أضفنا إلى تواطؤ الأقدار الثلاثة هذه تعقّدَ الأوضاع السياسيّة الناجمة عن مظالم التاريخ، فإنّ الانعتاق من حال القهر القدَريّ الحتميّ يضحي من الأمور المستحيلة. حين

تنحشر بلجيكا البلدُ الصغيرُ بين العملاقَين فرنسا وألمانيا اللذَين تصارعا وتقاتلا طوال عقودٍ حتّى آخر جنديّ بلجيكيّ، فلا بدّ لها من أن تعاني عواقبَ الانعطاب البنيويّ وآثارَ الاستباحة والذلّ والقهر. يُحزنني أنّ الأوطان الصغيرة التي تتعاقب على أرضها أجيالٌ من الناس المقهورين أمست عالقةً إلى الأبد في إشكاليّات جيوسياسيّة لا حلّ لها إلّا في عالم المُثُل السماويّ!

خلاصة القول أنّ الإنسان ليس حرًّا في اختيار أرض مولده وموطن انتسابه، وطبيعة وعيه، وبنية ذهنيّته. وليس حرًّا في الانعتاق اليسير من أثقال التاريخ، ومساومات السياسة، وتواطؤات المصالح الأنانيّة الفرديّة والجماعيّة. لذلك ينطبع كيانُه بالتوتّرات الأصليّة الناجمة عن نشأته الأولى. قد يستطيع أن يهرب من وطنه ومن مجتمعه، ولكنّه لا يقوى على الهروب من ذاته، أي من وعيه ومن ذهنيّته. لذلك لا يملك سوى أن يناضل نضالًا مستنيرًا عنيدًا حثيثًا حتّى يغيّر في ذاته ما يمنعه من نحت صورة الإنسان الأعلى على مثال القيَم الهادية التي تناصرها شرعة حقوق الإنسان الكونيّة.

القسم الرابع

مقامُ الفلسفة في لبنان

الفصل الثامن عشر

الفلسفة صائنةُ الاجتماع الإنسانيّ السليم

الفلسفة فنُّ التفكير الحرّ

حين يتنادى الناس في مجتمع من المجتمعات ليدافعوا عن الفلسفة، فهذا لا يعني أنّ الفلسفة في أزمة، بل يعني أنّ المجتمع بعينه في أزمةٍ خطيرة. ذلك بأنّ أهل الاستنارة يعلمون أنّ انحطاط المجتمعات الإنسانيّة مرتبطٌ ارتباطًا وثيقًا بانعدام القدرة على التفكير الحرّ، وبانعدام القدرة على النقد البنّاء، أي بانعدام القدرة على الوعي الذاتيّ الفرديّ والجماعيّ. حين تنعدم قدرةُ الناس على الوعي، تنزلقُ مسالكُهم إلى هوّة التخلّف والمعانفة. والفلسفة أصلًا ضامنةُ مثلِ هذه القدرة. ذلك بأنّ الفلسفة هي التفكير الحرّ، والنقد البنّاء، والتعبير الأشمل عن الوعي الذاتيّ. لا عجب، من ثمّ، أن يَعدّها أهلُ الرقيّ والصفاء من أعلى الصناعات الإنسانيّة منزلةً ومن أشرفها مرتبةً. وهي كذلك لأنّها السبيل الوحيد الذي يعزّز وعيَ الذات، ويبني في الإنسان الفرد الحسَّ النقديّ البنّاء، ويُعنى بمعرفة حقائق الأشياء بالاستناد إلى خلاصات الأبحاث العلميّة الرصينة، ويتدبّر معاني الوجود الإنسانيّ برمّته، واضعًا القيَم والأولويّات في مراتبها الصحيحة.

بناءً عليه، لا يمكن الفلسفة أن تتحوّل إلى مجموعةٍ من المعلومات الجامدة والنظريّات المجرّدة والأفكار الأثيريّة، بل ينبغي أن تُعزّز فينا وضعيّةَ التفكّر الاستفساريّ النقديّ البنّاء، فتُنشئ المعيّة الإنسانيّة السليمة وتُقيمها على أساس الحكمة الإنسانيّة، والاعتراف بالاختلاف، والثقة بالذات الإنسانيّة المبدعة. ليست الفلسفة ضمّةً من المعارف الشائكة والنظريّات المعقّدة تفرضها المناهجُ الدراسيّةُ على أذهان الناشئة، بل إنّها في المقام الأوّل استعدادٌ للتفكّر الذاتيّ النقديّ الحرّ الخلّاق. ذلك بأنّ الفكر

الحرّ المستند إلى البرهان العقليّ السليم يساعد الإنسان في التمييز بين الحقّ والباطل في المفاهيم والأفكار والتصوّرات والبناءات النظريّة، بين الصدق والكذب في الأقوال والقضايا والآراء والادّعاءات، بين المنفعة والأذى في المقاصد والنيّات والتصرّفات والصناعات، على ما يذهب إليه أهلُ الفلسفة في جميع الأصقاع والأمصار. وحدها الفلسفة تقول بأسبقيّة العقل على النصّ، وعلى السلطة، وعلى البنى المهيمنة. فالعقل المستنير بالمعارف العلميّة الموضوعيّة هو الحاكم الأوّل في فهم الوجود والموجودات، والكينونة والكائنات، والكون والأشياء. حين يستقيل العقل من مهمّته أو يُقال، تسقط المجتمعات في متاهات الضلال.

ضرورة الانعتاق من الأسر الإيديولوجيّ

في خضمّ التنازع الشديد الذي يعانيه الإنسان حين تهاجمه أخطر التصوّرات انتهاكًا لحرّيّته الذاتيّة، لا بدّ له من أن يعتصم بالقدرة الذاتيّة التي يمنحه إيّاها العقل. وما الفلسفة سوى السبيل الذي يساعده في استخدام عقله بوعيٍ وحرّيّة. الفلسفة تمنح الإنسانَ القدرةَ على التمييز بين التصوّرات المتعارضة التي تأتيه إمّا عن طريق الإيديولوجيات السياسيّة، وإمّا عن طريق الإيديولوجيات الدِّينيّة، وإمّا عن طريق الإيديولوجيات التقنيّة الاستهلاكيّة. جميع هذه الإيديولوجيات تحاصر الإنسان في اليوم الحاضر، وتزيّن له الفوزَ بالسعادة من وجوهٍ شتّى، في حين أنّ الحقيقة غيرُ ذلك على الإطلاق. فالسياسة والدِّين والتكنولوجيا، حين تخرج من دائرتها الوظيفيّة الخاصّة بها وتنقلب إلى أنظومةٍ صلبةٍ من العقائد والأحكام والتصرّفات التسلّطيّة الإقصائيّة الانتهازيّة، تصبح خطرًا على حرّيّة الإنسان، إذ إنّها ترمي خلسةً إلى الهيمنة على وعيه، وتجريده من حرّيّته، ومنعه من التفكير الفرديّ النقديّ المستقلّ.

لذلك كانت الفلسفة سبيلَ الخلاص في المجتمعات الإنسانيّة، لاسيّما في مجتمعٍ مضطربٍ كالمجتمع اللبنانيّ. فالجميع يَعلم أنّ السياسيّات والدِّينيّات تهيمن فيه هيمنةً شبهَ مطلقة على الوعي الفرديّ والجماعيّ. فتتواطأ خلسةً لتسلب الإنسانَ في لبنان قدرتَه على المراجعة والتفحّص والمساءلة والاستفسار والتطلّب والإقدام والمبادرة. وهذه

كلّها قدراتٌ تنبثق من جوهر الحرّيّة الذي يقوم عليه كيانُه الإنسانيُّ، وبه تتحقّق كرامتُه الإنسانيّة. فلا كرامة للإنسان بمعزلٍ عن تمتّعه النسبيّ المطلق بالحرّيّة المتاحة له في نطاق محدوديّة كيانه المعطوب، ومحدوديّة الوجود التاريخيّ، ومحدوديّة الآفاق المعرفيّة الممكنة في اللحظة الراهنة.

في امتداح الاختلاف المغني

إذا ثبت أنّ الاختلاف في لبنان ناشبٌ في تصوّرِ قيَم الفعل الإنسانيّ الهادية، ومثُل المعيّة الاجتماعيّة الناظمة في سياق المؤتلف السياسيّ الممكن، فإنّ الفلسفة وحدها تستطيع أن تربّي الناشئة اللبنانيّة على التدرّب الصبور على قبول الاختلاف أوّلًا، وعلى تدبّر الاختلاف ثانيًا، وعلى استثمار الاختلاف ثالثًا. فالاختلاف إمّا أن يُسقط الاجتماعَ اللبنانيَّ في هوّة الاقتتال، وإمّا أن يرفعه إلى مرتبة التقابس والاغتناء والرقيّ الحضاريّ. إذا تَبيّن أنّ هذا الاختلاف في لبنان انقلب إلى خلافٍ في انتظام المعيّة الإنسانيّة، فإنّ الفكر الحرّ النقديّ الذي ترعاه الفلسفة يستطيع أن يساعد الشبّان والشابّات اللبنانيّين في التمييز بين التنوّع الثقافيّ الذي تنطوي عليه تقاليدُ الجماعات اللبنانيّة، والأسباب الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة البنيويّة التي تفاقم التأزّم اللبنانيّ. معنى هذا القول أنّ الفلسفة، لا الدِّين ولا السياسة ولا التكنولوجيا، تستطيع أن ترعى الاختلاف بين اللبنانيّين، إذ إنّها وحدها تميّز بين المبادئ وتضعها في مراتبها الصحيحة، ووحدها تميّز بين القيَم وتضعها في مواقعها السليمة، ووحدها تميّز بين الأسباب وتُحيلها على الخلفيّات الصائبة، ووحدها تميّز بين الحلول وتتخيّر من بينها الأوفر عقلانيّةً والأشدّ مسالمةً.

بين الكفاءة العلميّة والكفاءة الفلسفيّة

الفلسفة أساسيّةٌ في الاجتماع اللبنانيّ، وفي كلِّ اجتماعٍ إنسانيٍّ، إذ إنّ الكفاءة التي تُكسبها الشبّان والشابّات في المدرسة غيرُ الكفاءات التي تستحصل عليها الناشئةُ من العلوم الأخرى. ذلك بأنّ الكفاءة الفلسفيّة هذه في صلبها كفاءةٌ نقديّةٌ مقترنةٌ بالقدرة على استيعاب معاني الحياة وتطلُّب الأمثل منها، في حين أنّ الكفاءات الأُخَر تقترن

بالقدرة على تقويم إنتاجات المعرفة في مختلف ميادين الثقافة وإصدار الحُكم الأدبيّ أو العلميّ عليها. الفرق شاسعٌ بين الكفاءة النقديّة الوجوديّة، والكفاءة النقديّة الأدبيّة أو العلميّة المحض. لذلك يفهم المرء كيف يخرج من بين أهل العلم المتمكّنين من الكفاءة النقديّة الأدبيّة أو العلميّة رهطٌ من المتطرّفين المتعصّبين المتزمّتين الإقصائيّين الجهاديّين، يزرعون الحقد والشرّ في المجتمعات الإنسانيّة، وهم على قدمٍ راسخٍ في العلوم الوضعيّة.

إذا كانت الدِّينيّات المتطرّفة والسياسيّات المنعفيّة تَسلب الإنسانَ اللبنانيَّ القدرةَ على التمييز الصائب بين الأفعال الحميدة والأفعال القبيحة، فلأنّها تروم في عمق مطالبها الهيمنة على القرار الفرديّ الحرّ، وعلى الحُكم الذاتيّ النقديّ المستقلّ. ذلك بأنّها دينيّاتٌ وسياسيّاتٌ مبنيّةٌ في الاجتماع اللبنانيّ على التصديق القبْليّ والمبايعة التلقائيّة، تستكره الحرّيّة الكيانيّة التي ينعقد عليها الوجود الإنسانيّ في صميم ذاتيّته. من شدّة هيمنة الإيديولوجيات الدِّينيّة والسياسيّة على الوعي اللبنانيّ الفرديّ والجماعيّ، انقلبت الحقائق اللبنانيّة كلّها رأسًا على عقب، وانتهت الوقائع اللبنانيّة إلى غير مكانها الصحيح. فلا الدِّين، بما هو خبرةٌ إيمانيّةٌ ذاتيّةٌ حرّة، في موقعه الصحيح. ولا الدولة، بما هي جهازٌ إداريٌّ تقنيٌّ محضٌ، في موضعها السليم. ولا الجماعات اللبنانيّة، بما هي تعبيرٌ عن هويّاتٍ تراثيّةٍ متحرّكةٍ متفاعلةٍ متطوّرة، في مقامها الصحيح. وهكذا دواليك حتّى المرتبة الأخيرة من البنى اللبنانيّة. وحدها الفلسفة، بما هي قدرةٌ على التفكير الحرّ والتفحّص الموضوعيّ والغربلة المنصفة، هي العلاج الحقيقيّ لمثل التبعثر البنيويّ الفتّاك هذا في المعاني، وفي المبادئ، وفي القيَم، وفي المواقع. الفلسفة تميّز وترتّب من موقع الحياد البارد غير الانفعاليّ. الفلسفة تُنقذ من الهويّات المنغلقة القتّالة. الفلسفة تساعد في تصوّر الهويّة الذاتيّة والجماعيّة صيرورةً تاريخيّةً جدليّةً تقترن بالتفاعل والآخر، وتنفتح على أفق التلاقي والتجابه البنّاء المغني. هذا كلّه لأنّ الفلسفة هي السبيل الوحيد الذي يضع الآخر في موضع المساواة الكيانيّة المطلقة مع الذات، بمعزلٍ عن انتماءات الدِّين، وخصوصيّات العرق، وامتيازات الطبقة، ومبايعات السياسة، وإكراهات الإيديولوجيا.

مساهمة الفلسفة في إدراك الذات الفرديّة والجماعيّة

ومن ثمّ، كانت الفلسفة، بحسب هيغل، المظهر الأساسيّ من مظاهر الثقافة التي بها تتجلّى هويّة الشعب. إنّها الفهم الذاتيّ الأشمل والأعمق الذي يدرك هويّة هذه الثقافة. إذا سأل اللبنانيّون أنفسَهم عن هويّتهم وعن ثقافتهم، كان لا بدّ لهم من أن يستعينوا بالفلسفة ليفوزوا بالجواب الأصحّ. فكيف يفهم اللبنانيّون أنفسَهم بوصفهم شعبًا متنوّعَ الحسّ؟ وما مقام الفلسفة في منهاجهم الدراسيّ التربويّ؟ إذا صحّ أنّ لبنان «عقدةٌ تأويليّةٌ»، على حدّ تعبير الفيلسوف اللبنانيّ أنطون-حميد موراني (١٩٣٠-٢٠١٢)، وهو واحدٌ من ألمع قدماء أساتذة الفلسفة في الجامعة اللبنانيّة، فإنّ الفلسفة هي وحدها القادرة على الاعتناء السليم بهذه العقدة التي تجعل كلَّ فرد من الأفراد اللبنانيّين وكلَّ فريق من الفرقاء اللبنانيّين بمنزلة السؤال المربك يستنهض الأفراد الآخرين والفرقاء الآخرين.

رأس الكلام في هذا كلّه أنّ الفلسفة راعيةُ الأداء العقليّ السليم في الذات الإنسانيّة الفرديّة والجماعيّة. إلغاء الفلسفة، أو حتّى إضعافها، يعني تحويل المجتمع الإنسانيّ برمّته إلى مصحٍّ نفسيٍّ جماعيٍّ في الهواء الطلق. فالمجتمع الذي لا يمارس الفلسفة، أي المجتمع الذي لا يسأل ولا يراجع ولا ينتقد ولا يعيد بناء التصوّرات الوجوديّة ولا يبدع الآفاق الخلّاقة، مجتمعٌ مهدَّدٌ بالعقم والاجترار والتحارب والإخفاق الحضاريّ. لا ريب في أنّ تَقهقرَ الفلسفة، بما هي تطلّبٌ واستفسارٌ ومساءلةٌ وانعتاقٌ وتجاوزٌ وتجديدٌ وتوثّبٌ خلّاق، أفضى إلى الاقتتال في المجتمع اللبنانيّ. والحال أنّ الفلاسفة الأقحاح الصادقين ينقلون المجتمعات الإنسانيّة من مجتمعاتٍ منغلقةٍ متحاربةٍ إلى مجتمعاتٍ منفتحةٍ متسالمة.

وعليه، كان لا بدّ من أن تبدأ الفلسفة، في المنهاج التعليميّ اللبنانيّ، في صفوف الوعي الأوائل، وتواكب التلامذة في جميع مراحل التنشئة بمقاديرَ تتناسب وقدراتهم على الوعي الذاتيّ والتفكير السليم. وكان أيضًا لا بدّ من توحيد دروس الفلسفة في رؤيةٍ تربويّةٍ معاصرةٍ تضع في مقام الصدارة ضرورةَ إكساب الناشئة الكفاءةَ النقديّةَ الوجوديّةَ التي تساعدهم في تخيّر أرقى المبادئ، وأسمى المقاصد، وأنبل التصوّرات، وأرفع الأفعال في بناء المعيّة الإنسانيّة اللبنانيّة المتنوّعة.

الفصل التاسع عشر

فائدة الفلسفة في مناهج الدراسة

ازدهار الفلسفة في المجتمعات المتقدّمة

الفلسفة فنُّ الوضوح في الفكر، والتطلّب النقديّ في القرار الوجوديّ، والجرأة الإبداعيّة في ابتكار وجوهٍ جديدةٍ من الحياة الإنسانيّة الفرديّة والجماعيّة. الفلسفة حكمةُ التبصّر في معنى الوجود تُنقذ الإنسان من ضلال الآراء السياسيّة والاجتماعيّة المنحرفة، وتحرّره من سلطان الإيديولوجيات المهيمنة على وعي المجتمع. إذا شاء المرء أن يقيس مستوى التحضّر والتقدّم والرقيّ في الاجتماع الإنسانيّ، نظر في مضامين التربية الفلسفيّة التي تبثّها المدارس والمعاهد والجامعات في وعي التلامذة والطلّاب. أمّا إذا أراد أن يقارن المجتمعات الإنسانيّة بعضها ببعض، فله أن يعاين الرقيّ الإنسانيّ يرافق تطوّر الوعي الفلسفيّ. ذلك بأنّ المجتمعات المعاصرة التي اختبرت ضروبًا شتّى من التحرّر السياسيّ، والانفتاح الثقافيّ، والوعي الاجتماعيّ النقديّ، والتقدّم الفكريّ والعلميّ، هي عينها المجتمعات التي استدخلت التفكير الفلسفيّ في صلب برامج التنشئة، منذ نعومة الأظفار حتّى زمن البلوغ. أنظروا وقارنوا واستخرجوا الخلاصة الواضحة!

ضرورة الفلسفة في التنشئة المدرسيّة والجامعيّة

أمّا في لبنان، فكانت الفلسفة، منذ عصر النهضة، عماد المسعى التنويريّ الذي انخرطت فيه المؤسّساتُ التربويّة في المدارس والجامعات الناشئة آنذاك. وما برحت التربية الفلسفيّة تتعزّز وتترسّخ حتّى زمن اندلاع الحرب اللبنانيّة الآثمة التي شنّجت الأعصاب، وسدّت الخلايا، وشلّت الوعي، وعطّلت التفكير النقديّ البنّاء السليم. منذ منتصف السبعينيّات

من القرن المنصرم حتّى اليوم، تعاقب على وزارة التربية اللبنانيّة رهطٌ من المسؤولين لم يصُن معظمُهم مقامَ الفلسفة في البرامج التربويّة. وحدها أقسام الفلسفة في مختلف الجامعات اللبنانيّة واظبت على استنقاذ التفكير الفلسفيّ بفضل سياسة التحفيز والتنشيط والحثّ على المشاركة في الندوات والمؤتمرات وتعزيز البحث والنشر.

غير أنّ المنحى المأسَويّ الذي أخذت تنحوه السياسة التربويّة اللبنانيّة في الأزمنة الأخيرة جعل الفلسفة في مهبّ الريح، إذ حصرها المسؤولون في زاوية الموادّ الاختياريّة التي يستطيع التلميذ أن يصرف النظر عنها من أجل الفوز بأفضل العلامات في الموادّ العلميّة الذائعة المديح. نسي المسؤولون أو تناسَوا أنّ العلم لا يفكّر، ولا يهذّب، ولا يبني الوعي النقديّ، ولا يصون الاتّزان النفسيّ الداخليّ، ولا يُرشد الإنسان إلى سواء السبيل في القرارات الوجوديّة المصيريّة. ولكَم من عالمٍ عبقريٍّ في حقل اختصاصه سقط سقوطًا مدوّيًا في ميادين القرارات الشخصيّة التي مهرت وجوده الفرديّ والزواجيّ والعيليّ والاجتماعيّ والسياسيّ!

عجز العلم عن إنقاذ الوعي وتهذيب المسلك

ليست العلوم بقادرةٍ وحدها على انتشال الإنسان اللبنانيّ من محَن العصبيّات القوميّة والدِّينيّة والمذهبيّة، وتجارب الولاءات الإيديولوجيّة السياسيّة. كم من طبيبٍ ومهندسٍ ومخترعٍ لبنانيٍّ استطاع أن يعاند بعلمه التقنيّ المحض إغواءات السلطة السياسيّة والدِّينيّة، فينعتق من انحرافات الطبقات الطائفيّة الحاكمة في المستنقع اللبنانيّ الآسن! وحدهم الفلاسفة اللبنانيّون الأصيلون الأصفياء المعتصمون باستقلاليّة الوعي الذاتيّ الفكريّ النقديّ الحرّ يستطيعون مواجهة السلطان السياسيّ والدِّينيّ والعشائريّ والانتفاعيّ والعلميّ الزائف ويقرّعونه ويؤنّبونه، ويهزّون الوعي الشعبيّ اللبنانيّ بنضيج آرائهم النقديّة ومختمر اقتراحاتهم الإصلاحيّة. وحدها الفلسفة تستطيع أن تستنقذ الاجتماع اللبنانيّ من تفاهة الولاءات العصبيّة لترتقي به إلى مستوى التفكير النقديّ الجريء القادر على استصلاح البنية الذهنيّة اللبنانيّة في عمق اختلالاتها.

أقول هذا، وأنا واثقٌ بأنّ التلميذ الذي اكتسب فهمًا فلسفيًّا ملائمًا على مقاعد

المدرسة، منذ الصفوف الأوائل التي تُدرَّس فيها الفلسفة في المجتمعات الغربيّة الراقية، والطالب الذي استنضج وعيه على مقاعد التحصيل الجامعيّ في أقسام الفلسفة، إنّما يتحوّلان إلى طاقةٍ ثقافيّةٍ واجتماعيّةٍ خليقةٍ بافتضاح ضروب الهيمنة الخبيثة التي يمارسها أهلُ السلطان السياسيّ الإيديولوجيّ على مدارك الناس في المجتمع اللبنانيّ. لا عجب، من ثمّ، أن يأتينا إلى قسم الفلسفة في الفرع الثاني من الجامعة اللبنانيّة طلّابٌ جامعيّون أنهَوا دراساتهم واستحصلوا على شهاداتهم في الإجازة والماستِر حتّى الدكتوراه العلميّة، وفي يقينهم أنّهم يحتاجون إلى تبصّرٍ حقٍّ في معنى وجودهم الإنسانيّ الملقى في صمت الكون الرهيب. لا ريب في أنّ الجامعيّين النابغين في حقول العلوم استشعروا وطأة الفراغ الفكريّ الذي ينتابهم من بعد أن استحصلوا على شهاداتهم الجامعيّة العليا. فقرّروا الانسلاك في قسم الفلسفة ليدرسوا الفكر النقديّ على أساتذة الفلسفة الجامعيّين الذين ما برحوا حتّى اليوم يَعصمون أنفسهم من الانحراف الإيديولوجيّ المقيت، ويرشدون هؤلاء الطلّاب إلى منابع الفكر الفلسفيّ الجريء بلغاته الأصليّة ونصوصه الملهِمة.

إتقان التفكير الفلسفيّ بواسطة الإلمام بالنصّ الفلسفيّ الأصليّ

لا بدّ في هذا السياق من التذكير بأنّ النصوص الفلسفيّة لا تُقرأ إلّا في مظانّها الأصليّة: العربيّ بالعربيّة، والألمانيّ بالألمانيّة، والفرنسيّ بالفرنسيّة، والإنغليزيّ بالإنغليزيّة، واليونانيّ باليونانيّة، واللاتينيّ باللاتينيّة. أمّا إذا استحال ذلك، فباللغة الأقرب إلى الموضوعيّة العلميّة. والترجمات الأقرب إلى المعنى الأصليّ إنّما هي الترجمات الأجنبيّة الناشطة في اللغات العلميّة العالميّة. هل تتصوّرون ابن رشد جاهلًا اليونانيّةَ واللاتينيّةَ؟ وابن سينا الهنديّةَ والفارسيّةَ؟ ومحمّد أركون الفرنسيّةَ والإنغليزيّةَ والألمانيّةَ؟ كفانا تقوقعٌ وتشنّجٌ وتعصّبٌ! فلنطلب العِلم في أقصى الاختبارات الثقافيّة الكونيّة.

تحضرني هنا أيضًا المناقشات التي واكبتُها من على بُعد في مسألة تجديد برامج تدريس الفلسفة في الثانويّات اللبنانيّة. يؤسفني أن تصل المشاريع التربويّة الإصلاحيّة هذه إلى الحائط المسدود من كثرة الارتباك والالتباس والتزاحم المخزي بين التصوّرات المنهجيّة المتعارضة. كان في وسع جميع المشاركين أن يعقدوا العزم الصافي على

استنقاذ الفلسفة في المدارس اللبنانيّة وتوحيد مسارها العربيّ والأجنبيّ، حتّى يدرك التلميذ أنّ الفلسفة كوكبيّةُ القضايا، عالميّةُ المسعى، كونيّةُ التوق، تأبى الانتمائيّات القوميّة الضيّقة. يا ليتهم ائتلفوا على اتّفاقٍ صادقٍ يوحّد الفلسفة الأجنبيّة والفلسفة العربيّة في منهاجٍ مشتركٍ يستصفي أبرزَ ما أتى به فلاسفة العرب وفلاسفة الغرب من حكمةٍ إنسانيّةٍ تنير وعي التلامذة وترشدهم إلى سبيل الحرّيّة الذاتيّة المسؤولة المبدعة!

استثمار آراء الفلاسفة في إصلاح الواقع الإنسانيّ الراهن

ما فائدة دانس سكوتُس (توفّي العامَ ١٣٠٨) وغيّوم الأوكّاميّ (١٢٨٧-١٣٤٧) وبيك دُلاميراندول (١٤٦٣-١٤٩٤) في الفضاء الثقافيّ الغربيّ الراهن ما لم يستخرج أساتذة الفلسفة الغربيّون خلاصة آرائهم ويُطبّقوها في وضعيّات التأزّم الوجوديّ المتجلّي في اضطراب وعي الناشئة؟ وما فائدة الكندي (توفّي العامَ ٨٧٣) وأبي بشر متّى بن يونس (٨٧٠-٩٤٠) ويحيى بن عدي (٨٩٣-٩٧٤) وابن سينا (٩٨٠-١٠٣٧) وابن رشد (١١٢٦-١١٩٨) ما لم ينخرط فكرُهم في راهنيّة المعاناة الإنسانيّة في المجتمعات المعاصرة؟ كما أنّ فرنسيّة دِكارت (١٥٩٦-١٦٥٠) ليست مفيدةً للإنسان الأمِريكيّ، كذلك عربيّة الغزالي (توفّي العامَ ١١١١) ليست بنافعة، ما لم يفجّر الأساتذة في نصوص دِكارت والغزالي طاقات التشكيك البنّاء المسهِم في تقويم مسار المسعى الوجوديّ المعاصر. آنَ الأوان لكي تلتئم العبقريّات الفلسفيّة الكونيّة كلّها في منهاجٍ تعليميٍّ واحدٍ يجعل التلامذة الثانويّين اللبنانيّين يعشقون التفكّر الفلسفيّ الذي يخاطبهم في معترك حياتهم اليوميّة، عوضًا عن الإصرار على انفصاميّة الفلسفة وتنازعها بين شرقٍ وغربٍ!

أعود إلى مسألة تدريس الفلسفة في المدارس. يعلم الجميع أنّ المجتمعات الغربيّة الراقية تُلقّن أصول التفكير الفلسفيّ في الصفوف التأسيسيّة، ويقينها الثقافيّ الراسخ يُملي عليها أنّ الفلسفة ضرورةٌ وجوديّةٌ في شفاء الوعي الإنسانيّ، وفي تدبير علاقات الناس بعضهم ببعض. ومن ثمّ، أضحت الفلسفة في هذه المجتمعات ناشبةً في صميم الواقع الثقافيّ والاجتماعيّ والإعلاميّ والاقتصاديّ والعلميّ والطبّيّ. يطلبون الفيلسوفَ عندهم في جميع حقول الإنتاج والإدارة حتّى يساعدهم في إتقان عمليّات التفكير السليم. أمّا

نحن فلسنا بقادرين على استثمار كتاب فذٍّ ككتاب **الشفاء** الذي وضعه ابن سينا من أجل إظهار منفعة الحكمة النفسيّة والعقليّة في بناء الوعي اللبنانيّ والعربيّ السليم، وذلك في سياق الإسهام في الفلسفة العياديّة الناشطة في المنتديات الثقافيّة والاجتماعيّة الغربيّة.

تحرير الصروح الجامعيّة من الإيديولوجيات الظلاميّة

كان لبنان أرض الفلسفة منذ نهايات القرن التاسع عشر حتّى نهايات القرن العشرين، وشاءت الأقدار أن يتحوّل إلى أرض الإيديولوجيات المقيتة في القرن الحادي والعشرين. كيف يجوز ذلك، ونحن ما زلنا ندّعي أنّنا أصحابُ الصحوة العقليّة في أوطان العالم العربيّ؟ أفلا يُحزنكم أنّ الفلسفة تهجر لبنان إلى أوطان الشرق والغرب، فيَحلّ محلّها التعليمُ المشايخيُّ الدِّينيُّ الذي يصوّر الحقائق في هيئة الاستعلاء والاستكبار والتصلّب والجمود؟ هنا أسأل: كيف يُزجّ برجال الدِّين والشريعة والفقه زجَّ التدليس في أقسام الفلسفة ما لم تسقط معاييرُ الانتقاء في لجنة المعادلات التي تجيز الانتقال من اختصاص التنشئة الدِّينيّة إلى حقل التدريس الفلسفيّ؟ وكيف يُزجّ بالمؤدلجين الجاهلين في هذه الأقسام ما لم تُنتهك معاييرُ الاصطفاء الأكادِميّ المعتمدة عالميًّا ويُعطَّل عملُ اللجان الفاحصة والخدمة المدنيّة تعطيلًا سياسيًّا وقحًا؟

إذا أردتم أن تعرفوا كيف ينتخب اللبنانيّون المسؤولين السياسيّين وكيف يُفصحون عن آرائهم السياسيّة، تأمّلوا مقام الفلسفة في المدارس، وانظروا أيضًا نوعيّة تعليم الفلسفة في بعض أقسام الفلسفة الجامعيّة. هل يجوز أن يعلِّم الفلسفة، وهي صنوُ الحرّيّة الفكريّة، مَن استعبد نفسه للسلطان الإيديولوجيّ أو مَن ختم على ذهنه بولاءٍ مذهبيٍّ قاطع؟ هل يصحّ أن نبثّ في عقول الناشئة سمومَ التربية الطائفيّة البغضاء والعصبيّة الإيديولوجية الظلماء في حصصٍ تعليميّةٍ تدّعي التوعية والتهذيب والإرشاد؟

وظائف الفلسفة الأربع في تعزيز المسار التربويّ

آن الأوان لانتفاض الوعي المهان وثوران الفكر المذلول حتّى تستعيد الفلسفة مقامَها التربويّ الذي يليق بها في المجتمعات المتحضّرة. آن الأوان لاستدخال حصص

التنشئة الفلسفيّة منذ الصفوف الابتدائيّة والتكميليّة حتّى الثانويّة، بحيث يضحي وزنُ الوعي الفلسفيّ النقديّ معيارَ التقويم التربويّ في ترقية الدرجات ومنح الشهادات. إذا أردتم مجتمعًا من الناس الواعين الأحرار المسؤولين، علّموا أبناءه وبناته الفلسفة منذ تفتّح وعيهم الذاتيّ. أمّا إذا كانت الطغمات الحاكمة مُصرّةً على استيلاد العبيد الخانعين الذين يأتمرون بمشيئة الزعيم المفدّى، فلا فائدة تُرجى من النظام التربويّ اللبنانيّ كلّه. إمّا الفلسفة، فالانتعاش والنهوض والاستقلال والابتدار والابتكار؛ وإمّا الفراغ الفكريّ، فالانحطاط الأخلاقيّ والانحلال الاجتماعيّ والعبوديّة السياسيّة.

للفلسفة أربع وظائف يحتاج إليها الاجتماع اللبنانيّ احتياجًا ضروريًّا مصيريًّا ماسًّا: الأولى إرشاديّةٌ تُقوِّم عمليّة التفكير الفرديّ في عمق الذهنيّة اللبنانيّة؛ الثانية استشاريّةٌ تعالج اضطرابات العلاقات الإنسانيّة في حقول التعبير الاجتماعيّ عن الذات الفرديّة في المجال العامّ؛ الثالثة إنتاجيّةٌ توجِّه النشاط الإنسانيّ وتُفعّله وتُغنيه في حقول الفعل الثقافيّ والسياسيّ والإعلاميّ والاقتصاديّ والعلميّ والطبّي؛ الرابعة عصيانيّةٌ تمرّديّةٌ استشرافيّةٌ تنبُّئيّةٌ تدفع بالاجتماع اللبنانيّ كلّه إلى اطّراح العتيق البالي وابتداع الجديد الواعد. لستُ أعلم كيف سينهض اللبنانيّون من جحيم انحطاطهم ما لم يسارعوا إلى نصرة الفلسفة في وجوهها الحضاريّة الواعدة هذه!

قد يسألني غيرُ واحد: لماذا استفضتَ في استعراض جميع هذه المشاكل في حين أنّ المطلوب أمرٌ واحد، ألا وهو استنقاذ الفلسفة في برامج التدريس الثانويّ؟ جوابي أنّ الفلسفة ما بلغت شفير الهاوية في لبنان إلّا بسببٍ من تراكم المشاكل البنيويّة التي أشرتُ إليها في هذه المقالة. ذلك بأنّ كلّ انتهاك يصيب نطاقًا من النطاقات المذكورة يجرّ على الوعي اللبنانيّ الفرديّ والجماعيّ أوخم العواقب. ومن ثمّ، لا تُعالج الأمور بالتجزئة، بل بالتناول الشامل. ومَن أقدرُ مِن الفيلسوف وأفضلُ منه في إتقان فنّ الإحاطة العميقة والتدبّر الحصيف والرؤية الاستشرافيّة الخلّاقة؟!

الفصل العشرون

قضايا الفلسفة اللبنانيّة في المئويّة الأولى (١٩٢٠-٢٠٢٠)
الذاتيّة والحرّيّة والمعيّة

آثار السياسة والدِّين في الفكر الفلسفيّ اللبنانيّ

يجمع أهلُ المعرفة على القول إنّ الفلاسفة اللبنانيّين المعاصرين أجرَوا أقلامهم في مسائلَ من التفكّر الفلسفيّ تقترن اقترانًا وثيقًا بالاختبار اللبنانيّ، وقد تناوله المرءُ في أرحب مدلولاته. إذا ثبت أنّ الفلسفة اجتهادٌ فكريٌّ فرديٌّ يتبصّر في معنى الوقائع الوجوديّة التي يختبرها الإنسان في معترك حياته، مستندًا إلى مبادئ العقل الأوائل وإلى خلاصات التحقّق الاختباريّ العينيّ، فليس من المستغرب أن يكون الأغلبُ في الاجتهاد الفلسفيّ اللبنانيّ المعاصر قد انصرف في تأوّل أحوال الاجتماع اللبنانيّ منذ زمن النشأة في العام ١٩٢٠ حتّى يومنا الحاضر. ومن ثمّ، أمكننا القول إنّ الفلسفة صاحبت نشوء الوطن اللبنانيّ في هيئته الجيوسياسيّة الحديثة، وقد انبسطت على امتداد المئويّة الأولى. فالمئويّة الوطنيّة صاحبتها مئويّةٌ فلسفيّةٌ حاولتُ أن أستجلي قوامَها وإسهاماتِها وخصائصَها في المجلّد الذي أعددتُه بمؤازرة نخبةٍ من الزملاء الجامعيّين الباحثين[١].

اتّفق أنّ الفكر الفلسفيّ في لبنان ازدهر ازدهارًا ساطعًا في مطالع القرن العشرين، وذلك لأسباب سياسيّة واقتصاديّة واجتماعيّة وتربويّة وتعليميّة يعرفها الجميع. لا شكّ في أنّ مثل التلازم التاريخيّ هذا حتَّم على معظم الفلاسفة اللبنانيّين النظرَ في طبيعة الاجتماع السياسيّ اللبنانيّ. فاضطرّهم إلى الاعتناء بتدبّر الخصائص الجامعة التي تمهر

(١) مشير باسيل عون (إعداد)، **الفكر الفلسفيّ المعاصر في لبنان**، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ٢٠١٦، ٥١٢ ص.

الوجود اللبنانيّ مهرًا دامغًا. باستثناء قلّةٍ نادرةٍ من فلاسفة لبنان المعاصرين، اجتهد الآخرون في إعمال الفكر الفلسفيّ الناقد في مسائلَ جوهريّة ثلاث: الذاتيّة أو الهُويّة الجماعيّة (الطائفيّة)، والحرّيّة الكيانيّة (الفرديّة والجماعيّة)، والمعيّة الوطنيّة (الميثاق والصيغة والدستور).

من جرّاء استزراع التفكّر الفلسفيّ في الحقول الثلاثة هذه، اتّسمت الفلسفة في لبنان بسمتَين أساسيّتَين، ألا وهما السمة السياسيّة والسمة الدِّينيّة، لما ينعقد عندنا بين السياسة والدِّين من روابط التواطؤ البريء والماكر. فإذا بالفلسفات السياسيّة والفلسفات الدِّينيّة تتصدّر في المشهد الفكريّ اللبنانيّ المعاصر، وذلك لما تنطوي عليه المسائل الثلاث هذه (الذاتيّة، الحرّيّة، المعيّة) من ارتباط عضويّ بهذَين الحقلَين. أمّا سائر حقول الفكر الفلسفيّ، ومنها على سبيل المثال فلسفات المحدوديّة الأونطولوجيّة[٢] والعقل النقديّ[٣]، وفلسفة العلوم[٤]، وفلسفة الجمال[٥]، وإبّيستِمولوجيا المعرفة[٦]، فإنّها ظهرت ظهورًا خفِرًا

(٢) من أبلغ الفلاسفة اللبنانيّين الذين تصدّوا لهذه المسألة المصيريّة بولس الخوري، وقد استجلى آثار التباعد البنيويّ الحتميّ بين الواقعة الإنسانيّة في ملابسات تحقّقها التاريخيّ والمعنى المنشود في تدفّق متطلّباته المشرَّعة (بولس الخوري، **في سبيل أنسنة الإنسان**، منشورات كلّيّة الفلسفة والعلوم الإنسانيّة، جامعة الروح القدس، الكسليك، لبنان، ٢٠٠٧).

(٣) أعرضَ موسى وهبه عمدًا عن الفلسفة المنتمية المؤثّرة في تغيير أوضاع الاجتماع اللبنانيّ، فوقف ذاتَه في سبيل خدمة العقل النظريّ المجرّد. ويقينه أنّ الفلسفة كالنهر الجاري لا يعنيه من يغترف منه؛ همُّ الفيلسوف الوحيد، في نظره، أن يستولد الفكرة من أعماق ذاته، مستمتعًا بهذا المخاض، ولكن من غير أن يضطرب ويقلق في معرفة من يفيد منها (موسى وهبه، **كتاب النثر**، دار التنوير، بيروت، ٢٠١٨؛ **البعط الفلسفيّ بالعربيّ**، دار التنوير، بيروت، قيدَ الطبع).

(٤) اجتهدت بَسكال لحّود في استخراج عناصر التفكّر الفلسفيّ في العلوم الوضعيّة من كتابات بعض الفلاسفة اللبنانيّين المعاصرين، ومنهم رُنِه حبشي وكمال يوسف الحاجّ وناصيف نصّار (بَسكال لحّود، **فلسفة العلوم بتوقيت بيروت. الحاجّ وحبشي ونصّار إزاء العلم وقضاياه**، منشورات جامعة الروح القدس–الكسليك، جونية، لبنان، ٢٠١٩).

(٥) أكبّ جان–بيار نخله على استجلاء عناصر الإسهام الفلسفيّ الذي أتى به الفيلسوف اللبنانيّ جوزف رزق في حقل الجماليّات. راجع:

Jean-Pierre Nakhlé, *La reconquête de l'être. Essai sur la marginalisation de la conscience dans l'œuvre de Joseph Abou Rizk*, Paris, L'Harmattan, 2012 ; voir aussi Joseph Abou Rizk, *Conscience et vide d'existence*, Paris, L'Harmattan, 2013.

(٦) اتّسمت معظم أعمال فريد جبر باستنطاق الخلفيّات المعرفيّة الناظمة في الفكر العربيّ القديم

في الإنتاج الفلسفيّ اللبنانيّ المعاصر.

في جميع الأحوال، ما استطاع فلاسفة لبنان أن ينعتقوا من أسر الاستثمار الفلسفيّ، أو قلْ من سحر هذا الاستثمار في ميدان السياسيّات اللبنانيّة والدِّينيّات اللبنانيّة. حتّى أولئك الذين تهيّبوا تسخير الفلسفة لمثل هذه الأغراض ما استطابوا الإقامة في أرض الالتزام الحياديّ، وفي يقينهم أنّ الطارئيّة التاريخيّة تحتّم عليهم الاستنجاد بالبصيرة الفلسفيّة من أجل استنقاذ الكيان المنعطب[٧]. أودّ في هذه العجالة أن أستعرض عناصر السؤال المربكة في القضايا الثلاث (الذاتيّة والحرّيّة والمعيّة)، وأمضي من ثمّ إلى الاستفسار عن معضلة فلسفيّة خطيرة، عنيتُ بها التناقض الناشط بين رفعة المطلب الفلسفيّ وانحرافات الواقع اللبنانيّ.

الذاتيّة اللبنانيّة بين الامتداح المسرِف والذمّ الإنكاريّ

تناول الفلاسفة اللبنانيّون الذاتيّة من حيث ارتباطُها بهويّة الجماعات التي تنشئ الائتلاف الوطنيّ اللبنانيّ الحديث. فإذا بهم يربطون اعتلان الهويّة الجماعيّة بالتحقّق الكيانيّ في تضاعيف التاريخ. بيد أنّهم تنازعوا تنازعًا حادًّا في تصوّر حدود الهويّة الجماعيّة. فانبرى بعضُهم يقرنون الهويّة بالانتماء القوميّ اللبنانيّ الصرف، وعمد بعضُهم الآخر إلى ربطها بالانتماء القوميّ الأرحب، ولاسيّما السوريّ منه والعربيّ والإسلاميّ. في جميع هذه الاجتهادات سخّر هؤلاء الفلاسفة أدواتِ التفكير وآليّاتِه ومقولاتِ التحليل ومفاهيمَه

والحديث (جيرار جهامي، **فريد جبر اللعازريّ في فكره الفلسفيّ. دراسات ومباحث فلسفيّة عربيّة تحديثيّة**، دار المشرق، بيروت، ٢٠١٧).

(٧) من أبرز الفلاسفة اللبنانيّين الذين أدركوا مخاطر الانزلاق الإيديولوجيّ في هذا الاستثمار ناصيف نصّار الذي عقد قسطًا كبيرًا من إنتاجه على انتقاد الإيديولوجيا في الاجتماع العربيّ على وجه العموم، والاجتماع اللبنانيّ على وجه الخصوص (ناصيف نصّار، **الفلسفة في معركة الإيديولوجيّة**؛ دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٦؛ **الإيديولوجيّة على المحكّ. فصول جديدة في تحليل الإيديولوجيّة ونقدها**، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٤). ويمكن أيضًا استحضار فكر مهدي عامل الذي دأب على افتضاح الالتواءات الإيديولوجيّة في الفكر السياسيّ العربيّ بعامّة، واللبنانيّ بخاصّة (مهدي عامل، **نقد الفكر اليوميّ**، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٩؛ **في الدولة الطائفيّة**، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٣).

لتأييد حجاجهم الإيديولوجيّ. فتناءت المواقفُ تنائيًا جسيمًا حتّى بلغ التطرّفُ مبلغًا قصيًّا في إنكار مبدأ الهويّة الذاتيّة. فأبطل بعضُهم حقيقة الكيان اللبنانيّ برمّته، وشكّك بعضُهم الآخر في حقيقة العروبة والقوميّة العربيّة والانتماء العربيّ.

في خضمّ المشادّات الفلسفيّة السياسيّة الصاخبة هذه، لا يستغرب المرء أن ينزلق المتباحثون في وهاد الاستضلال الإيديولوجيّ، وذلك من بعد أن ارتطموا ارتطامًا مؤلمًا بمعاثر الحقائق التاريخيّة، سواءٌ في نطاق الواقع اللبنانيّ المسحور المفسود أو في نطاق الواقع العربيّ المتخلّف، المتعثّر، المتفكّك. من عثرات هذا المسعى أنّ التفكّر الفلسفيّ لا يليق به أن يسوِّغ هويّةً جماعيّةً أو طائفيّةً أو دينيّةً أو قوميّةً في مواجهة هويّات أخرى منتصبة في إزائها. حتّى مبدأ الهويّة عينه يتناوله التفكّر الفلسفيّ السليم تناولًا نقديًّا تفكيكيًّا تطهيريًّا. ذلك بأنّ الفلسفة، حين تنعقد على التبصّر في الهويّة، إنّما تَعمد إلى مساءلة أسُسها، والتشكيك في مَبانيها، ودحض ادّعاءاتها الذاتيّة الاكتفائيّة. الفلسفة الحقّ نقيضُ الإثبات الذاتيّ على مستوى ادّعاء الإنسان الفرد القدرةَ على الإمساك الانعزاليّ بصميم هويّته الخاصّة. الفلسفة الحقّ علاجُ المصابين بداء الهيمنة على الحقيقة الإنسانيّة في جميع مراتبها. فالإنسان كلُّه أشكلَ إشكالًا خطيرًا على الفكر الفلسفيّ. فما ظنُّك بحشد الوجدان الجماعيّ واستثمار طاقات الفكر في سبيل مؤازرة الصوابيّة المطلقة في تسويغ الهويّات الطائفيّة!

يبدو لي أنّ الإصرار على تسويغ الهويّات الذاتيّة الجماعيّة في معظم إنتاج الفكر الفلسفيّ اللبنانيّ المعاصر عطّل القدرة الذاتيّة على النظر الحصيف الموضوعيّ، وأسَرَ هذا الفكر في نطاق الجدل اللبنانيّ السياسيّ الداخليّ. ومع ذلك، تَبيّن أنّ العالم العربيّ مصابٌ حتّى النخاع بأزمة الهويّات الجماعيّة المتشنّجة. وما الأحداث التي عصفت بالربيع العربيّ سوى الدليل الساطع على تصلّب الوعي الوجدانيّ في الجماعات القوميّة والإثنيّة والدِّينيّة والمذهبيّة في صميم الاجتماع العربيّ المعاصر. لذلك قد ينصح بعضُهم الإفادةَ من الجدل الفلسفيّ اللبنانيّ في مسألة الهويّات الجماعيّة إمّا من أجل اجتناب المعاصي التي ارتكبها الفكر الفلسفيّ اللبنانيّ حين ذهب المذهب الخطير هذا، وإمّا من أجل استثمار الفتوحات الفكريّة المغنية التي أسفر عنها هذا الجدل.

رأس الكلام في مسألة تسخير الفلسفة لتسويغ المتّحدات الجماعيّة، على اختلاف منابتها ومشاربها، أنّ التفكّر الفلسفيّ اللبنانيّ المعاصر ما اعتصم إلّا نادرًا بالحياد الإبّيستِمولوجيّ المعرفيّ الذي يضمن وحده بعضًا من الموضوعيّة المنصفة في تناول مسائل الوجود الإنسانيّ التاريخيّ. معظم فلاسفة لبنان المعاصرين سقطوا في محنة التسخير سقوطًا دفع بهم إلى ارتكاب الزلّات المنطقيّة في بناء عماراتهم الفكريّة. أخطر الزلّات على الإطلاق أعاينها في تسويغ بعضهم النظامَ الطائفيَّ اللبنانيَّ تسويغًا فلسفيًّا، وفي إصرار بعضهم الآخر على التوسّل بالفلسفة من أجل تعطيل الاختبار الوطنيّ اللبنانيّ، وإبطال الكيان اللبنانيّ السياسيّ، وضمّ «الولاية اللبنانيّة» إلى إيديولوجيا عروبيّة أو إسلاميّة متخيَّلة، منشودة، ممهورة بطابع الحنين المرَضيّ إلى الأُموس الغابرة. في كلتا الحالَين، خضعت الفلسفة للإيديولوجيا عوضًا عن إخضاع الإيديولوجيا لمقتضيات النقد الفلسفيّ.

الحرّيّة بين التأصيل الكينونيّ والاستغلال الإيديولوجيّ

في المسألة الثانية، مسألةِ الحرّيّة، اجتهد الفكر الفلسفيّ اللبنانيّ المعاصر أيضًا في تمويه المقام الذي ينبغي أن يُحفظ للحرّيّة، سواءٌ في الوجدان الفرديّ أو في الوعي الجماعيّ. ثمّة جانبان في هذا التمويه. في الجانب الأوّل يجتهد معظم فلاسفة لبنان في تغيير مراتب القيَم الإنسانيّة الكبريات، فيصوّرون للفرد اللبنانيّ أنّ طبيعة الانتماء الساميّ المشرقيّ العربيّ اللبنانيّ تملي على الوعي الإنسانيّ أن يُخضِع قيمة الحرّيّة الذاتيّة لقيمة الواجب الأخلاقيّ، وقد تجلّى في هيئة أنظومةٍ من المبادئ والأحكام والقواعد مستلّةٍ من تضاعيف التراث المسلكيّ الجماعيّ. ومن ثمّ، فإنّ الحرّيّة ينبغي أن تنضبط في نطاق هذه الأنظومة، إذ لا معنى للكيان الإنسانيّ الفرديّ بمعزل عن الانتساب إلى مثل هذا التقليد. أغلب فلاسفة لبنان، ما خلا القلّة منهم، أخضعوا الحرّيّة الذاتيّة إمّا للمستلزمات الأخلاقيّة التي يستتليها الانتماءُ الدِّينيّ، وإمّا للمقتضيات الأخلاقيّة التي تستتبعها الإيديولوجيا القوميّة. جميعهم تناولوا الحرّيّة تناولًا مستفيضًا، ولكنّ معظمهم رفضوا أن يُعترف لها بمقام الصدارة في سلّم القيم الإنسانيّة الأساسيّة.

في الجانب الثاني من التمويه، حاول معظم الفلاسفة اللبنانيّين أن يسوّغوا ارتباط الحرّيّة الفرديّة الذاتيّة بمقتضيات الحفاظ على وجود الجماعة التي ينتمي إليها الأفراد. ذلك بأنّ استنقاذ الجماعة من مخاطر الاندثار يملي على الفرد أن يؤثِر ضرورات البقاء الجماعيّ على متطلّبات الحرّيّة الذاتيّة. في عمق هذا المسعى ينطوي الالتباسُ الأخطرُ الذي يربط مصير الفرد بمصير الجماعة، في حين أنّ العقل السياسيّ الحديث يربط مصيرَ الفرد بعصمة البنيان السياسيّ المشيّد على أساس شرعة حقوق الإنسان الكونيّة. يبدو لي أنّ الفكر الفلسفيّ اللبنانيّ ارتبك ارتباكًا بالغًا في مسألة الاختيار بين تدعيم البنيان السياسيّ هذا، وصون هويّة الجماعة التراثيّة. في خلفيّة اجتهادات هذا الفكر أنّ الواقع العربيّ، الثقافيّ والاجتماعيّ والسياسيّ والاقتصاديّ، لا يبيح للعقل الفلسفيّ اللبنانيّ أن يجازف بمصير الجماعة، فينتصر انتصارًا فكريًّا محضًا للبنيان السياسيّ الحياديّ، وفي إحساسه الحدسيّ العميق أنّ الاجتماع العربيّ، والاجتماع اللبنانيّ منتسبٌ إليه في وجوهٍ شتّى، لم يَنضج النضج الضروريّ الذي يؤهّله لاستدخال الشرعة الكونيّة في عمق تصوّراته السياسيّة وفي تضاعيف أنظومته الحقوقيّة. بين النضج الإنسانيّ الحضاريّ العربيّ واللبنانيّ المتباطئ ومخاطر الاندثار الجماعيّ، فرضت الواقعيّة السياسيّة على معظم الفكر الفلسفيّ اللبنانيّ أن يناصر ضرورات البقاء، ويؤيّد صدارة الجماعة، ويواطئ أحكام الأنظومة التراثيّة. في المسعى الفلسفيّ التسويغيّ هذا لا مكان للحرّيّة الفرديّة الذاتيّة.

قد يصف بعضُهم هذا التسويغ بالاجتهاد الفلسفيّ اليمينيِّ الانتساب سياسيًّا، في حين أنّ التسويغ المعارض انتهجه الفلاسفة اللبنانيّون اليساريّون الماركسيّون أو القوميّون. ظنَّ هؤلاء أنّ افتضاح التسويغ اليمينيّ يحرّر الذات الفرديّة من هيمنة الجماعة والتراث. ولكنّهم عادوا فأخضعوا الحرّيّة الفرديّة الذاتيّة لأحكام المقولات الماركسيّة أو المقولات القوميّة العروبيّة. فأخطأوا الخطأ عينه، ولكن بأدوات ومفاهيم مختلفة. انتفض الفلاسفة اليساريّون على الفكر الفلسفيّ اليمينيّ، وعابوا عليه تعطيل الفرديّة الذاتيّة وإلحاقها بالأنظومة التراثيّة التي تجسّدها الجماعة بما تمثّل من خزّانٍ رمزيٍّ يغترف منه الفردُ قوامَ هويّته الذاتيّة. ولكنّهم ما لبثوا أن أخضعوا هذه الهويّة لضرورات التفسير المادّيّ

الجدليّ، ولأحكام الشيوع القاهر في ضبط المبادرة الابتكاريّة الذاتيّة وتقييد الملكيّة الاقتنائيّة، ولتدابير النضال الكونيّ في مواجهة الأنظومة الرأسماليّة الليبراليّة. الانحراف الإيديولوجيّ عينه وقع فيه الفكر الفلسفيّ القوميّ الذي تخيَّل انبعاث أمّةٍ لبنانيّة أو سوريّة أو عربيّة أو إسلاميّة تضمن للفرد كرامته وعزّته وشرفه وسؤدده وسعادته. والحال أنّ هذه المفاهيم، بسحرها الخدّاع، إنّما تلوي مبدأ الفرديّة الذاتيّة والحرّيّة الكيانيّة لويًا جسيمًا يُفضي إلى إفراغه وتعطيله وإلغائه.

من مفارقات مسألة الحرّيّة في لبنان أنّ الحرص الفلسفيّ على تعطيلها تعطيلًا أنيقًا في معظم الاجتهادات الفكريّة خالطه صخبٌ هائلٌ في ممارسة الحرّيّات السياسيّة العشوائيّة، الفوضويّة، العبثيّة، التدميريّة، حتّى لقد تحوّل الوطن اللبنانيّ من جنّة الحرّيّات الإنسانيّة، ولاسيّما الحرّيّات العربيّة المنبوذة في أوطانها، إلى جحيم الفوضى الاحترابيّة. في هذا الموضع يعاين المرء التناقض الحادّ بين العقل الفلسفيّ اللبنانيّ والعقل السياسيّ اللبنانيّ. الأوّل يجتهد في تدبّر مقام الحرّيّة وضبط موازينها على إيقاع الضرورات التاريخيّة المفترضة، في حين أنّ الثاني يتعمّد التفلّت من القيود الضروريّة التي يفرضها الاجتماع الإنسانيّ السليم المبنيّ على شرعة حقوق الإنسان، وفي خطّته أن يفوز بأعظم قسط من منافع السلطان السياسيّ. ومن ثمّ، فإنّي لا أتورّع عن معاينة بعضٍ من التواطؤ الموضوعيّ بين اجتهادات العقل الفلسفيّ الرامية إلى ضبط الحرّيّة الذاتيّة، ومساعي العقل السياسيّ الهادفة إلى الاستئثار بالنفوذ الفاعل. قد تكون العلّة المشتركة في التواطؤ الموضوعيّ هذا الطائفيّة الانتفاعيّة التي تُلهم العقلَين إلهامًا واحدًا تزيّنه بأرقى التسويغات في الاجتهاد الفلسفيّ، وتظلّله بأقبح المسوِّغات في المسعى السياسيّ.

المعيّة بين الإسناد اليمينيّ والتجريد اليساريّ

لا ريب في أنّ المسألة الثالثة ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالمسألتَين الأولى والثانية. ذلك بأنّ الذاتيّة والحرّيّة هما الشرطان الأساسيّان في انعقاد المعيّة الإنسانيّة. بسببٍ من التنوّع الشديد الناشب في بنية الاجتماع اللبنانيّ، اضطرّ الفلاسفة اللبنانيّون إلى الاستنجاد بفلسفات التعدّديّة من أجل الخروج بتصوّرٍ متماسكٍ يضمن الوحدة اللبنانيّة في صون

التنوّع الاعتقاديّ، الطائفيّ والمذهبيّ والإيديولوجيّ. في هذا الحقل أيضًا اختلف الفلاسفة اللبنانيّون اختلافًا عظيمًا. الاختلاف الأوّل تجلّى على مستوى معاينة الواقع، إذ طفق رهطٌ منهم يمتدح التنوّع الأصليّ في البنيان اللبنانيّ، في حين أنّ كوكبةً أخرى آثرت إنكار التنوّع في أصله والمناداة القاطعة بالوحدة. فلاسفة التنوّع استخدموا الفلسفة وأدواتها من أجل الاستدلال المنطقيّ على العناصر التأسيسيّة في التنوّع اللبنانيّ، بينما أكبّ فلاسفة الوحدة يسوقون البرهان تلو الآخر على استحالة التنوّع في مجتمعٍ منصهرٍ بالانتماء الجغرافيّ والسياسيّ واللغويّ إلى المحضن العربيّ الواحد.

ظهر الاختلاف الثاني في تأصيل المعيّة الإنسانيّة وتسويغها. فمعظم الفلاسفة اللبنانيّين ضربوا بسهمهم في هذا الميدان. اعتقد بعضُهم أنّ المعيّة إنسانيّةٌ محض، تتّصف بصفاتِ أيِّ معيّة عربيّة مجاورة أو بعيدة، لا يُعوزها أيّ إضافات بنيويّة تعزلها عن سياقها الحضاريّ العربيّ. بخلاف المسعى التوحيديّ القاهر هذا، عَمد بعضُهم الآخر إلى استقصاء الخصائص المميّزة والسمات الفريدة التي يحملها الوجدان الفرديّ والجماعيّ في كلِّ مكوِّن طائفيّ من المكوِّنات الطائفيّة اللبنانيّة، ويقينهم أنّ لبنان لم ينشأ تاريخيًّا من كتلة قوميّة اجتماعيّة متّحدة، متجانسة، متآلفة، متضامنة، بل انبثق من تواطؤِ جماعاتٍ قائمةٍ بذاتها شاءت الأحوال أن تضع بعضها في جوار بعضها الآخر. فاختبرت ما اختبرته من محَن المعايشة وآلامها، ومن نِعَم التآلف وبركاته. غير أنّ المذهل في الاختلاف الثاني هذا أنّ العقل الفلسفيّ استطاع، في كلّ جبهة فكريّة، أن يطوّع المعطيات والوقائع والعناصر تطويعًا جعلها تناصر إمّا منطق المعيّة الإنسانيّة العربيّة الطبيعيّة، وإمّا منطق المعيّة الإنسانيّة اللبنانيّة الفريدة.

أمّا الاختلاف الثالث والأخير، فنجم عن التباين الحادّ في صوغ النظام السياسيّ الأنسب الذي يليق برعاية المعيّة اللبنانيّة. فالذين قالوا بالمعيّة الطبيعيّة المبنيّة على الوحدة الأصليّة المفترضة أرادوا أن يكون لها نظامٌ سياسيٌّ يراعي الذهنيّة العربيّة السائدة التي تستمدّ أحكام التدبير السياسيّ وقواعد الانتظام الاجتماعيّ والمسلكيّ من الشريعة الدِّينيّة الإسلاميّة الناشبة في عمق الوجدان العربيّ. أمّا الذين رسموا المعيّة اللبنانيّة في هيئة التنوّع الأصليّ المؤتلِف ائتلافًا تاريخيًّا، فنادوا لها بنظامٍ سياسيٍّ يحاكي طبيعة

هذا التنوّع. الفرق الوحيد بين الاجتهادَين أنّ أصحاب القول بالمعيّة اللبنانيّة الطبيعيّة أرادوا إرجاعَها إلى أصلها الدِّينيّ الإسلاميّ وضبطَها في تشريع مُستلٍّ من هذا الأصل، في حين أنّ مؤيّدي التنوّع الأصليّ في المعيّة اللبنانيّة آثروا أن ينحتوا لها نظامًا يُشبهها في تباين أصولها ومعتقداتها ومذاهبها. وعليه، توزّعت الآراء بين تصوّرَين يمينيَّين: الأوّل عروبيّ المنبت، إسلاميّ الانتماء؛ والثاني لبنانيّ المشرَب، تعدّديّ الانتساب. أمّا اليساريّون القائلون بالنظام السياسيّ الاجتماعيّ العَلمانيّ، فصرّحوا بأنّ المعيّة في أصلها إنسانيّةٌ محض، لا تخضع للتصوّرات القوميّة اللبنانيّة والسوريّة والعربيّة، ولا للتصوّرات الدِّينيّة المسيحيّة والإسلاميّة. فاقتصر مسعاهم على ضبط انتظام المعيّة اللبنانيّة وَفقًا لناموس الجدليّة الصراعيّة المادّيّة التي تهيمن على حركة التاريخ. ومن ثمّ، نشأت فلسفةٌ سياسيّةٌ عَلمانيّةٌ يمينيّة، وفلسفةٌ سياسيّةٌ عَلمانيّةٌ يساريّة. وغالبًا ما اختلطت العَلمانيّة اليمينيّة في مطلبها التعدّديّ بالقوميّة اللبنانيّة، والعَلمانيّة اليساريّة في مطلبها الوَحدويّ بالقوميّة السوريّة أو العربيّة. وعلاوةً على ذلك، فإنّ عَلمانيّة الفكر الفلسفيّ اليمينيّ هي على الأرجح عَلمانيّةٌ ليبراليّةٌ تستلهم الغرب في عمق إنسيّته الثقافيّة أو مذهبه الفلسفيّ الإنسانيّ، في حين أنّ عَلمانيّة الفكر الفلسفيّ اليساريّ هي على الأغلب عَلمانيّةٌ ماركسيّةٌ، قوميّةٌ، تناهض الغرب في جميع تجلّيات حضارته.

مأساة العجز الفلسفيّ اللبنانيّ

المشوِّق في هذه المسألة أنّ الفلاسفة اللبنانيّين الذين خاضوا في المباحثة الفكريّة السياسيّة اعتقدوا أنّ مقولاتهم الفلسفيّة قادرةٌ على تطويع الحقائق الثقافيّة والاجتماعيّة والسياسيّة التي تنطوي عليها المعيّة اللبنانيّة في عمق انبساطها التاريخيّ. من صميم هذا التشويق يمكنني أن أمضي إلى المساءلة الختاميّة التي تدفعني إلى استطلاع الصلات الممكنة بين النظر الفلسفيّ والواقع اللبنانيّ. أظنّ أنّ خطيئة الفلاسفة اللبنانيّين المعاصرين تكمن في اعتقادهم الذي يجعلهم يتصوّرون الواقع اللبنانيّ في قبضة مداركهم المعرفيّة، إذ يكفيهم أن يعالجوا علاجًا نظريًّا التواءات البنيان الاجتماعيّ اللبنانيّ حتّى يستقيم الوعيُ كلُّه، والمسلك كلُّه، والنظامُ كلُّه. يَكشف لي إحساسي أنّ الفلسفة جاءتنا إلى لبنان في هيئة

التعزية التي تبلسم جراح انعطابنا البنيويّ، فزيّنت لنا أنّ الإعضال اللبنانيّ يمكنه أن يُشفى ببهاء فكر النخبة المستنيرة.

بيد أنّ الانعطاب يصيب منّا مقتلًا، إذ إنّنا ما استطعنا أن نبني دولةً عصريّةً، قائمةً على أساس شرعة حقوق الإنسان الكونيّة، منتظمةً انتظامًا تشريعيًّا وقانونيًّا وقضائيًّا، مستندةً إلى مسلكيّةٍ أخلاقيّةٍ تصون قيَم الكرامة والحرّيّة والمساواة والعدل، وتحافظ على المجال العموميّ (الخير العامّ) حفاظَها على أقدس الممتلكات. عجزت الفلسفة في لبنان عن معالجة انعطابات الاجتماع اللبنانيّ، لاسيّما انعطاب التنوّع الأصليّ، وانعطاب الذهنيّة الاجتماعيّة المسلكيّة المصابة بانحرافات الاغتنام والاقتناص والاعتداء والاستراق المنهجيّ المعمَّم في جميع مرافق الحياة اللبنانيّة. ومع ذلك، ظلّت الفلسفة تثق بقدرتها الشفائيّة، شأنها شأن الآداب اللبنانيّة والفنون اللبنانيّة وسائر الاجتهادات الفكريّة اللبنانيّة.

الاختلال في ميزان التوسّط بين الرقيّ الفكريّ والانحطاط المسلكيّ

ومن ثمّ، فإنّي أستفظع التناقض بين المستوى الفلسفيّ الفرديّ، والانهيار الأخلاقيّ الاجتماعيّ السياسيّ الثقافيّ اللبنانيّ. لستُ من الذين يعتقدون أنّ الناس يستطيعون أن يشيّدوا المدينة الفاضلة في قرائن اجتماعهم التاريخيّ المنعطب كيانيًّا. ولكنّي لا أتورّع عن استجلاء أثر الفكر الفلسفيّ في استنهاض المجتمعات الغربيّة المتقدّمة الحديثة والمعاصرة. أذكر أُروبّا، إذ إنّها ورثت عن جدارةٍ مكتسبات الحضارات الإنسانيّة القديمة القريبة جغرافيًّا من حدودها. فأعاين مبلغ التحوّل الذي أصاب الإنسان الأُروبّيّ، لاسيّما في القرون الثلاثة الأخيرة. يقيني أنّ الفكر الفلسفيّ الأُروبّيّ استثار هذا التحوّل استثارةً خفِرة. فالإنسان الأُروبّيّ، على وجه العموم، يُطلّ علينا بوعيٍ سليم، وحسٍّ رهيف، وإدراكٍ صائب، وانضباطٍ مسلكيٍّ راقٍ، وتدبّرٍ إداريٍّ منطقيٍّ فعّال. من الواضح أنّي لا أتكلّم هنا على بعض السياسات الأُروبّيّة الخارجيّة الرُّعْن التي افتضحها أهلُ الفلسفة الغربيّة أنفسُهم افتضاحًا قاسيًا صارمًا.

ها هوذا الإنسان الأُروبّيّ، وقد استند إلى مكتسبات فكره الفلسفيّ النيّر، ينتقد انتقادًا صادقًا كلَّ انحرافات مسلكه الفرديّ والجماعيّ. فمن أين أتاه هذا كلُّه؟ أوَليس

من التفكّر الفلسفيّ النقديّ البنّاء الرامي إلى تعزيز الوعي الفرديّ، والمسؤوليّة الذاتيّة، والحرّيّة المبدعة، والأخلاقيّة الخالصة؟ لستُ من الذين يفاضلون بين الأمَم، وأستقبح الاستعلائيّات الإثنيّة والقوميّة والمذهبيّة والإيديولوجيّة على مختلف أصنافها. ولكنّي أثق بأنّ الفكر يقود التاريخ، على نحو ما كان يذهب إليه هيغل. الثابت أنّ الإنسان كائنُ الانعطاب الكيانيّ، تمتحنه في جميع البيئات والمجتمعات ضروبٌ شتّى من الفساد والانحطاط والتقهقر والانحلال. غير أنّ المواظبة على ممارسة الفكر النقديّ الحرّ تُسعف الوعي الإنسانيّ وتزوّده الطاقةَ الضروريّةَ من أجل تدبّر مثل الانعطاب الكيانيّ هذا ومعالجته وتجاوزه.

أعود إلى سؤالي لأستفسر الواقع اللبنانيّ عن قابليّاته الذاتيّة للتهذّب والترقّي والتدبّر الإنسانيّ العقلانيّ السويّ. هل استطاعت الفلسفة في لبنان أن تُساهم في تغيير الواقع اللبنانيّ؟ أم إنّ البنى الاهترائيّة الناشبة في عمق الذهنيّة اللبنانيّة وفي ثنايا الاجتماع اللبنانيّ فرضت ناموسها على الصناعة الفلسفيّة اللبنانيّة؟ ما من أحدٍ يُنكر رقيّ الإسهامات الفلسفيّة اللبنانيّة المعاصرة على تراخي عقود المئويّة الأولى. غير أنّ ما يُربكني ويُقلقني في الإبداع الفلسفيّ اللبنانيّ أنّه يناقض التخلّف اللبنانيّ، لاسيّما السياسيّ منه، ولكأنّ السياسة في مفهومها اللبنانيّ المنحطّ تناقض بخبثها الرقيَّ الفلسفيَّ، أو لكأنّ الإبداع الفلسفيّ اللبنانيّ لم ينشأ في لبنان، ولا من أجل لبنان، إذ ليس في هذا الإبداع طاقةٌ على معالجة الاعوجاج اللبنانيّ البنيويّ. وعليه، أسأل: كيف لمجتمعٍ، كالمجتمع اللبنانيّ الذي ابتُلي بهذا القدر من الانعطاب والانحلال والانهيار، أن يحصد الحصادَ الوفير الرفيع هذا من الإبداع الفكريّ، في جميع حقول العلوم الإنسانيّة، لاسيّما الأدب والفلسفة والموسيقى، وبعض حقول العلوم الوضعيّة، كالطبّ والفيزياء والاقتصاد، ولو أنّ عبقريّات العلماء اللبنانيّين في هذه الحقول تجلّت على الأغلب خارج الوطن اللبنانيّ؟

أعود إلى الفلسفة وإبداعاتها، فأحتار في تعيين انتماءِ مَن ساهم مساهمةً جليلةً في فلسفة شرعة حقوق الإنسان (شارل مالك)، ومَن أبدع في استخراج الأبعاد المادّيّة في التراث الفكريّ العربيّ والإسلاميّ (حسين مروة)، ومَن تفرّد في صوغ فلسفة البحر المتوسّط (رُنِه حبشي)، ومَن تفنّن في تأصيل الفلسفة اللبنانيّة (كمال يوسف الحاجّ)، ومَن

تألّق في مصالحة التراث العربيّ والحداثة الغربيّة مصالحةً فلسفيّة رائدة (بولس الخوري)، ومَن نبغ في تجديد تأويلات الفكر العربيّ القديم (فريد جبر)، ومَن تميّز بابتكارِ نظريّةٍ فذّةٍ في استنطاق العلاقة المأزومة بين الوجود والوعي (جوزف أبورزق)، ومَن تفوَّق في وضع شروط القول الفلسفيّ الماركسيّ في قرائن الوجود العربيّ (مهدي عامل)، ومَن أصاب في تأسيس العَلمانيّة العربيّة تأسيسًا فلسفيًّا (عادل ضاهر)، ومَن أتقن وضعَ أسُس النهضة العربيّة الثانية (ناصيف نصّار)، ومَن اجتهد في تجديد القول الفلسفيّ بالعربيّ (موسى وهبه). أفهؤلاء هم اللبنانيّون الأقحاح؟ أم إنّ اللبنانيّين في سوادهم الأعظم قابعون في غياهب الجهل والعصبيّات، في حين أنّ المستنيرين منهم أضحوا يقطنون بكوكب آخر ويستوطنون في سماء أخرى؟ لا شكّ في أنّ جميع الاجتهادات الفلسفيّة هذه، وسواها من ابتكارات سائر الفلاسفة اللبنانيّين المعاصرين، إنّما تشهد شهادةً مربكةً على التناقض الفاضح بين الرقيّ الفكريّ والتخلّف الإنسانيّ في قرائن الاجتماع اللبنانيّ المعاصر.

الفلسفة صحوةٌ في الوعي، صقلٌ في الوجدان، تهذيبٌ في الأخلاق

لا يخفى على أحد أنّ فظائع الاقتتال اللبنانيّ وأهوال الخبث الإقليميّ والدوليّ أنهكت الشخصيّة اللبنانيّة، وأفرغتها من قسطٍ عظيمٍ من سويّتها الإنسانيّة. فاستسلم اللبنانيّون لجميع ضروب الفساد الأخلاقيّ، حتّى لقد تحوّل معظم اللبنانيّين إلى تجارة الفسق والنفاق يسرق بعضهم بعضًا، من البقّال إلى الوزير، ويحتال بعضهم على بعض، ويعتدي بعضُهم على بعض، ويجرّم بعضُهم بعضًا. مأساتنا الراهنة أنّ المدينة الإنسانيّة في لبنان أوشكت أن تمسي مدينةً فاجرةً، منغمسةً في ألوان الانحلال الأخلاقيّ والتفلّت المسلكيّ. فهل تستطيع المدينة اللبنانيّة الفاسقة أن تنتج فكرًا فلسفيًّا مهذّبًا، مؤثّرًا، شافيًا؟ ما من مخاض أشدّ إيلامًا للذات الإنسانيّة من مخاض الانحلال الضارب في مفاصل الكيان اللبنانيّ. وعليه، كيف يستقيم التفكيرُ الفلسفيّ في وضعيّة الانحراف الإنسانيّ الشامل؟ أعلم علم اليقين أنّ الفلسفة لازمت الانعطاب الكيانيّ في المدينة الإنسانيّة على توالي العصور. غير أنّ الفلسفة التي يحتاج إليها اليوم المجتمع اللبنانيّ

ليست مجرّدَ إنجازٍ معرفيٍّ فتّاح، بل فعلٌ إصلاحيٌّ يقوّم الوعي الفرديّ والجماعيّ في صميم اعوجاجه البنيويّ. لذلك ينبغي أن ننظر جميعًا في تعيين مقامٍ آخر للفلسفة في لبنان، حتّى تكفّ عن أن تكون فتحًا إبّيستِمولوجيًّا مجرّدًا، أو تنظيرًا إيديولوجيًّا محضًا في الهويّات المتناثرة المتناحرة، فتتحوّل إلى مهارةٍ كيانيّةٍ وجوديّةٍ تهذيبيّةٍ أخلاقيّة. بغير هذا المسعى لا خلاص للاجتماع اللبنانيّ المعاصر، ولا خلاص للفلسفة في لبنان. أقول هذا القول، وفي يقيني أنّه ينطبق على جميع المجتمعات العربيّة المعاصرة التي تعاني ما نعانيه، وتصبو إلى ما نصبو إليه.

أرى الفلسفةَ اليوم يتيمة الأب والأمّ في الوجود اللبنانيّ الاجتماعيّ والسياسيّ والثقافيّ. صوتُها صوتُ صارخٍ في البرّيّة، لا يُسمع له صدًى إلّا في أفئدة الناجين أصلًا من اعتلالات الواقع اللبنانيّ، حتّى إنّها غدت تبشّر ذاتَها بذاتها، في حين أنّ البلاغ الشفائيّ يجب أن يصيب أهلَ الضلال المسلكيّ. ولكن هل استطاع فلاسفة اليونان أن يَعصموا مدينتهم الإغريقيّة من الضلال والانحراف والفساد؟ كلّ رؤى الفلاسفة العظام هوَت على أطلال الخراب الوجوديّ. فلمَ يجب أن يختلف الأمر في الواقع اللبنانيّ؟ وهل يكون هذا الواقع فريدًا يدفع بالفيلسوف إلى الوثوق بأثر فكره الإصلاحيّ؟ إذا افترض المرء أنّ المئويّة السياسيّة اللبنانيّة الأولى ما أنتجت مئويّةً إنسانيّةً اجتماعيّةً ثقافيّةً لبنانيّةً راقيةً كتلك التي نعاينها في فتوحات هؤلاء الفلاسفة، فما الذي منع الفلسفة من إصلاح السياسة اللبنانيّة؟ وما الذي جعل السياسة اللبنانيّة الفاسدة تعطّل الفكر الفلسفيّ الإصلاحيّ؟ وما الذي كان سيتغيّر على هيئة المئويّة السياسيّة هذه لو قُيِّض للفلسفة أن تَغلب السياسة غلْبًا قاهرًا مبينًا؟ وما الذي يَعصم الفلسفة من الانحراف والانجرار وراء الملابسات والمساومات السياسيّة اللبنانيّة؟

عصمة الفلسفة تأتيها من اعتصامها بمتطلّبات التفكّر العقلانيّ النقديّ الحرّ. كلّ ما يخالف المسعى العقلانيّ هذا ليس من الفلسفة بشيء. ما من غرور أشدّ فتكًا بالسويّة النفسيّة اللبنانيّة من ادّعاء تسخير الفلسفة لمآرب الإيديولوجيات السياسيّة اللبنانيّة المتصارعة. أمّا وقد تصاحبت المئويّة السياسيّة والمئويّة الفلسفيّة على هذا النحو، فإنّ الرجاء الفلسفيّ يقتضي منّا أن نستشرف آثار الاستزراع الفكريّ الصالح في خبايا النفس

الإنسانيّة اللبنانيّة، وذلك على الرغم من كلّ الإحباطات النفسيّة الجارفة. يقيني الثابت، في إثر المعاينات المؤلمة هذه، أنّ الفلسفة المنبثقة من آلام القلّة المتأمِّلة، المتفكِّرة، المتأدِّبة، المهذَّبة، الراقية، تستطيع وحدها أن تطفئ النيران المشتعلة في أتّون الانحلال اللبنانيّ.

الفصل الحادي والعشرون

تعليمُ الفلسفة وتعلُّمُها في الجامعة
الجامعة اللبنانيّة نموذجًا

يتناول هذا الفصل مسألة تعليم الفلسفة وتعلُّمها في الجامعة اللبنانيّة، ويندرج في سياق الخبرة التعليميّة الشخصيّة والمعاينة الذاتيّة الخاصّة. ومع أنّ بعض المنتديات والمعاهد في لبنان سبقت فتناولت هذه المسألة في مقارباتٍ شتّى، غير أنّ الميزة الأساسيّة التي يتّصف بها هذا البحث تكمن في ربط البُعد النظريّ بالبُعد التقنيّ العمليّ، ما يُسوّغ مسعى المقاربة الشاملة التي تتحرّى جميعَ جوانب مشكلة الفلسفة في لبنان. لذلك ينبسط البحث في ثلاثة أقسام: يتناول الأوّل مقام الفلسفة في المجتمعات العربيّة، فيترصّد الخلفيّة الثقافيّة الأرحب التي تنسلك فيها مسألةُ النظر في تعيين مقام الفلسفة في المجتمع اللبنانيّ؛ ويتناول الثاني مسألة ارتباط الفلسفة بسائر العلوم الإنسانيّة والوضعيّة، وهو الارتباط الذي يُعيّن للفلسفة موضعَ تأثيرها ومبلغَ إسهامها في الأنظومة الثقافيّة الكونيّة على وجه العموم، وفي الأنظومة الثقافيّة العربيّة في سياق تجلّياتها اللبنانيّة على وجه الخصوص؛ أمّا القسم الثالث والأخير فيعالج حصرًا مشكلة تعليم الفلسفة وتعلُّمها في الجامعة اللبنانيّة[1]. تروم المعالجة أن تستقصي جميع جوانب الإعضال الذي ينتاب هذا التعليم. لا يخفى على أحد أنّ هذا البحث المستند إلى المعاينة الفرديّة والتحليل النقديّ الذاتيّ والتلمّس الحدسيّ قد يفتقر إلى السند العلميّ الموضوعيّ القاهر ما لم

(١) يقتصر البحث على الاختبار الشخصيّ الذي اكتسبتُه بالاختمار الذاتيّ طوال سنوات التعليم الجامعيّ، وقد مارسته في قسم الفلسفة في كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة في الجامعة اللبنانيّة (الفرع الثاني، الفنار) منذ العام ٢٠٠٣.

تعضده المقاربات السوسيولوجيّة الميدانيّة. بيد أنّ الإتيان بمثل الأبحاث الفرديّة هذه لن يمنع علماء الاجتماع من تناول هذه المسألة، لا بل قد يُعينهم على التشمير لمؤازرة هذه الجهود حين تستقيم شروطُ البحث العلميّ المتكاملِ الاختصاصات والمتنوّعِ الأبعاد.

١. مقام الفلسفة في المجتمع اللبنانيّ

ثمّة سبيلان إلى النظر في هوّيّة الفلسفة ومقامها في المجتمع اللبنانيّ وسائر المجتمعات العربيّة: سبيل المقاربة النظريّة، وسبيل المقاربة الواقعيّة. يستجلي الأوّلُ في الفلسفة همَّ المساءلة والنقد والتحقّق والبناء المترابط. من مقتضيات الهمّ الفلسفيّ النظريّ الانعتاقُ من سلطان المعارف المتواترة والبنى الحاكمة والأنظمة السائدة[٢]. أمّا الثاني فيكشف في الفلسفة همَّ الانخراط في إشكاليّة الوجود التاريخيّ العربيّ[٣]. من مُسلتزمات همِّ الانخراط التاريخيّ إدراكُ طبيعة الاختبار الإنسانيّ الذي تضطلع به المجتمعاتُ البشريّة الكادحة في مختلف أوطان العالم العربيّ. لا شكّ في أنّ هذَين السبيلَين يُفضيان بتكاملهما إلى صوغ الفلسفة العربيّة المنشودة[٤].

---

(٢) «المجتمع العربيّ مؤهَّل كغيره للحداثة، لأن يعيش عصره. تبقى مسألة كيف نحقّق هذه الإمكانيّة. وهنا يبرز دور العقل، دور النقد. وأعتقد أنّه بمجرّد أن نطرح وضعيّتنا المحكومة بثلاثيّة القبيلة والغنيمة والعقيدة نكون قد بدأنا في قطع الخطوة الأولى من أجل التحرّر من هذه الوضعيّة» (محمّد عابد الجابري، **إشكاليّات الفكر العربيّ المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربيّة، الطبعة السادسة، ٢٠١٠، ص ١٨٩).

(٣) يأسف بعضٌ من الفلاسفة العرب المعاصرين ويلومون أنفسهم على انعزال الفلسفة في أروقة الجامعات العربيّة: «أجل لقد حضر سارتر ولينين ومور والأكوينيّ وبرغسون، وهم يلبسون العباءات العربيّة ويتجوّلون في أروقة الجامعة ودور النشر. وشاعت الترجمة والتأليف المترجَم. لقد وُلد الفيلسوف العربيّ الشبيه من رحم الجامعة والغرب، لكنّه ظلّ شبيهًا. وكانت المجتمعات تسير في طريقٍ يرسمه الضبّاط الأحرار وما شابه ذلك، دون أن يستمرّوا أحرارًا. إنّ الفيلسوف العربيّ صورةٌ للواقع، بل إنّ الضبّاط الأحرار وجدوا أنفسهم يمتلكون فضلات قوّة من ذاتٍ مركز هي وحدها الحرّة» (أحمد برقاوي، «أكثر من كوجيتو»، مجلّة **الآخر**، دار الساقي، العدد الأوّل، ٢٠١١، ص ١٨).

(٤) راجع **الفلسفة العربيّة المعاصرة. مواقف ودراسات**، بحوث المؤتمر الفلسفيّ العربيّ الثاني الذي نظّمته الجامعة الأردنيّة في ١٣-١٥ كانون الأوّل/ ديسمبر ١٩٨٧، بيروت، ط ٣، ٢٠٠٨.

بيد أنّ الفلسفة تكابد في المجتمعات العربيّة ألوانًا شتّى من العذاب الفكريّ. يرشقها الكثيرون بتهمة العقم في الأثر والإرباك في الحياة. وقد يطول المقام إنْ شاء المرء أن يتحرّى الأسباب القصيّة التي تسوّغ بعضًا من التأزّم الفلسفيّ في العالم العربيّ، ومنها الأسباب الاجتماعيّة (بنية العلاقات الفوقيّة، النمطيّة المسلكيّة التقليديّة)[٥]، والثقافيّة (تمجيد الهويّة الذاتيّة وازدراء الغيريّة والغربة المقلقة، تهيُّب النقد الذاتيّ واستقباح المسّ بمسلّمات العمارة الفكريّة الذاتيّة، انعطاب الوصال النقديّ بالتراث الفلسفيّ العربيّ القديم والحديث، تحجّر القوالب اللغويّة وتجمّد المعاني والتعابير، العجز عن ابتكار الإشكاليّة الفكريّة المناسبة لطبيعة الوضعيّة التاريخيّة العربيّة)، والاقتصاديّة (تسلّط الهمّ العيشيّ على الهمّ الفكريّ، الانبهار بالفاعليّة التقنيّة والتشكيك في أثر الفكر التاريخيّ)، والسياسيّة (تسلّط مظالم الاستعمار على الوعي العربيّ، انفطار الذات العربيّة الفرديّة والجماعيّة على التبعيّة، خضوع السياسيّات للّاهوتيّات، التعثّر في بناء الدولة–المؤسّسة الحياديّة)، والدِّينيّة (التسليم المطلق بسلطة النصّ المنعتق من قرائن الانتماء التاريخيّ، إيثار الوثوقيّة العباديّة على المساءلة اللاهوتيّة المنفتحة، ارتهان اللاهوتيّات للتصوّرات الإيديولوجيّة التسلّطيّة).

إذا كانت الفلسفة تخضع في أوطان العالم العربيّ لهذا القدر من الإكراه، أدرك المرءُ أنّ النهوض بالفكر الفلسفيّ الحرّ أمرٌ عسيرٌ يقتضي مقدارًا عظيمًا من جرأة الثورة. والحال أنّ الثورات العربيّة الحديثة إمّا اكتنفها الغموض الثقافيّ (التباسات النهضة العربيّة الحديثة)، وإمّا أفسدتها المطامح السياسيّة (إبهامات يقظة القوميّات العربيّة)، وإمّا قيّدتها التواءات المبايعة الفكريّة (معاثر المقاربات الماركسيّة التي حلّلت الواقع العربيّ)، وإمّا أنهكتها ادّعاءات الاستئثار الدِّينيّ القاهرة (مصادرات الأصوليّة الدِّينيّة ومحاولات السيطرة على الوعي العربيّ المعاصر). يحار المرءُ في تعيين هويّة هذه الثورات، حتّى إنّ بعض المتفائلين لا يتورّعون عن افتراض المسعى الفلسفيّ في أصل الانتفاضات العربيّة

(٥) «إنّ المفكّر العربيّ لا يستطيع أن يفكّر خارج الأطر الاجتماعيّة لأنّ المركزيّة العقيديّة والاجتماعيّة عند العرب هي التي تحكم طبيعة التفكير العقليّ» (عبد الأمير الأعسم، «لماذا لا يستطيع العرب أن يقدّموا فيلسوفًا منظِّرًا على مستوى العالم؟»، مجلّة **الآخر**، دار الساقي، العدد الأوّل، ٢٠١١، ص ٤٤).

المتزامنة أو المتعاقبة هذه. حين يستذكر المرءُ أنّ اليمين العربيّ الثقافيّ والاجتماعيّ والسياسيّ والدِّينيّ لم يُثمر على الإطلاق ثمارَ الثورة الفكريّة المنعشة المغنية، يدرك أنّ الفلسفة العربيّة إمّا أن تتجلّى في جرأة التغيير المجدِّد، وإمّا أن تكبو في غفوة التكرار الخاضع والتبرير الصائن الذي يعتصم بمعتمدات الممارسة التاريخيّة الظالمة.

بيد أنّ الموضوعيّة الفكريّة تستلزم الإقرار بأنّ الفلسفة العربيّة ما نهضت لها ثورةٌ ذاتيّةٌ محضٌ. فالفلسفة في العالم العربيّ الحديث والمعاصر ما اختبرت إلى الآن ثورتها المنبثقة من صميم مقتضيات الوجود العربيّ الاجتماعيّ الثقافيّ. وليس أقدر على التيقّن من هذا التخدّر الفلسفيّ من استدعاء اللاهوتيّات والسياسيّات في إدراك الواقع العربيّ الفكريّ، وهما الحقلان اللذان يمنعان الإنسان العربيّ من البلوغ إلى مواقع الاستفسار الفلسفيّ العربيّ الأرحب والأنسب والأغنى. فاللاهوتيّات العربيّة هي العمق الثقافيّ الذي فيه تنغرس أنظوماتُ التفكّر الدِّينيّ العربيّ المعاصر. وأمّا السياسيّات العربيّة، فهي الخلفيّة الفكريّة التي تنشط في أرجائها عماراتُ النظريّات السياسيّة العربيّة المؤاتية أو المجافية للأنظمة السياسيّة العربيّة السائدة. لذلك أصرَّ بعضُ الفلاسفة العرب المعاصرين على وضع شروط الثورة المتكاملة الأبعاد، فنادى الفيلسوف السوريّ جورج طرابيشي (١٩٣٩-٢٠١٦)، على سبيل المثال، بثوراثٍ ثلاثٍ أدبيّةٍ ولاهوتيّةٍ وفلسفيّةٍ تتيح للعقل العربيّ أن ينتج حداثته المنبثقة من معاناته الخاصّة[٦].

في حين تؤثِر اللاهوتيّات العربيّة الانسلاكَ في مقولات اليقين الإيمانيّ الوثوقيّة، تستفرد السياسيّات العربيّة بجميع ضروب الاختبار الاجتماعيّ العربيّ، فتستغرقها وتصادرها وتهيمن عليها بإكراهها على اعتناق مقولات الولاء والمبايعة والائتمار[٧]. ومن

(٦) راجع جورج طرابيشي، **مذبحة التراث في الثقافة العربيّة المعاصرة**، دار الساقي، بيروت، ٢٠١٢.

(٧) «في كلّ أنظمة الحكم الإسلاميّة في العصور الماضية (الأمويّة، والعبّاسيّة، والمرابطيّة، والأيوّبيّة، والمملوكيّة، والعثمانيّة التركيّة) كان المبدأ السائد هو مصادرة حرّيّات المخالفين للسلطات في الرأي. وسلوك السلطان هذا كان يسوّغه مثقّفو السلطة الذين كانوا يجتهدون في هدر دماء المفكّرين المخالفين له في الرأي والفكر واتّهامهم بأنّهم خارجون على الإرادة الإلهيّة. ولهذا لم يتكوّن لدى العرب إرثٌ حضاريٌّ من الحوار الفكريّ الحرّ» (محمود خضرة، «أهناك فلسفة عربيّة معاصرة؟»، مجلّة **الآخر**، دار الساقي، العدد الأوّل، ٢٠١١، ص ٣٦).

ثمّ، فإنّ اللاهوتيّات العربيّة والسياسيّات العربيّة تتواطأ على استكراه الفلسفة واستقباحها ومجانبتها واضطهادها. ذلك بأنّ الفلسفة ترفض تخدّرات الوثوق الدِّينيّ، وتناهض إماتات المبايعة القاهرة. ولا عجب، من ثمّ، أن تتحالف اللاهوتيّات والسياسيّات على إحراج الفلسفة وإخراجها من دائرة الاهتمام الوجوديّ العربيّ المعاصر. فالفلسفة، بما تنطوي عليه من إرباك الاستفسار الخلاصيّ، تخالف يقينيّات التسليم الدينيّ ومسلّمات المبايعة السياسيّة. والحال أنّ الفلسفة العربيّة المعاصرة ينبغي أن تساعد الإنسان في الفوز بتصوّرٍ حياتيٍّ وجوديٍّ نقديٍّ إصلاحيٍّ واعد.

حين أتكلّم على يقينيّات التسليم الدِّينيّ، أميّز تمييزًا صارمًا اختبارَ الإنسان العربيّ الروحيّ الإيمانيّ من خضوع العقل العربيّ لسلطان الأنظومة الدِّينيّة والنصّ الدِّينيّ والتقليد الدِّينيّ والمؤسّسة الدِّينيّة. لذلك ينبغي أن تنهض في الأوطان العربيّة فلسفةٌ عربيّةٌ في الدِّين تحرّر الاختبار الإيمانيّ العربيّ من تجارب التخدّر الدِّينيّ[٨]. ذلك بأنّ اليهوديّة والإسلام والمسيحيّة تصوّراتٌ روحيّةٌ تنطوي على كنوزٍ من المعاني الجليلة تروم أن تعزّز في الإنسان طاقاتِ الاختبار الإيمانيّ الصافي التي تضع الوجود الإنسانيّ في وصال الحبّ الإلهيّ. فيجب، من ثمّ، أن تقوم فلسفةٌ عربيّةٌ في الدِّين تحرّر الاختبار الإيمانيّ في تذوّق الحبّ الإلهيّ من قيود التفسير الدِّينيّ الذي لا يخدم الإنسان، بل السلطتَين الدِّينيّة والسياسيّة. بذلك يتهيّأ للّاهوتيّات العربيّة أن تستقيم باستقامة الاختبار الإيمانيّ الروحيّ. لا شكّ في أنّ البحث الفلسفيّ في قابليّة الإيمان لتجاوز تعثّرات المؤسّسة الدِّينيّة من أشدّ الأبحاث ضرورةً في مسار الإصلاح الدِّينيّ العربيّ.

حين أتكلّم على مسلّمات المبايعة السياسيّة، أفصل فصلًا قاطعًا بين الحرّيّة الإنسانيّة الكيانيّة في مقتضيات تجلّيها الاجتماعيّ السياسيّ، ومساومات السلطة السياسيّة في صون

(٨) يعتقد بعض الفلاسفة العرب أنّ الفلسفة تناقض الدِّين، إذ إنّ العقل ينافي النقل (عبد الرحمن بدوي، **التراث اليونانيّ في الحضارة الإسلاميّة**، القاهرة، مكتبة النهضة المصريّة، ١٩٤٦). قد يَصحّ هذا القول حين يعاين المرء إخفاقَ محاولة ابن رشد التي ينظر بعضُهم فيها بعين الريبة، لما يكتنفها من ظلال التسوية والمساومة والتذبذب في الموقف العقلانيّ الحازم (أنظر تقويم ناصيف نصّار محاولة ابن رشد التوفيقيّة في البحث الذي نشره في كتاب **الإشارات والمسالك**، بيروت، دار الطليعة، ٢٠١١).

منافع النظام الحاكم. فالإنسان العربيّ ما أَلِف قطّ التوقَ إلى الحرّيّة السياسيّة الذاتيّة إلّا في نطاق الانتماء الدِّينيّ والاجتماعيّ والثقافيّ. فأتت الأنظمةُ السياسيّة العربيّة تمجّد فضائل الانتماء وتقلّل من شأن الحرّيّة، حتّى تهيّأ للإنسان العربيّ أنّ حرّيّته لا قوام لها ولا معنى إلّا في خضوعها لمقتضيات الانتماء[٩]. فغدت الجماعةُ جوهرَ المعنى في الوجود السياسيّ. فانصرف الكثير من الناس إلى تطلّب الحرّيّة الوجدانيّة الباطنة، واكتفَوا بمقدارٍ زهيدٍ من الحرّيّة السياسيّة. فإذا بالعقل العربيّ يأنس إلى المبايعة، ويحذر المساءلة والنقد والتفرّد والابتكار[١٠]. ولمّا كان الأمر على هذه الحال، اقتضى للعقل العربيّ أن يأتي بفلسفةٍ في السياسة تُعيد ربطَ الكيان الإنسانيّ العربيّ بمقولة الحرّيّة. في دائرة الاختبار العربيّ الأرحب، ينبغي لفلسفة السياسة أن تنقض مسلّمات الأنظمة السياسيّة الحاكمة التي تخالف في تصوّراتها وفي مسالكها انعقادَ الفطرة الإنسانيّة على أصل الحرّيّة.

يقيني الثابت في ختام هذه الإشارات أنّ الفلسفة المقبِلة علينا في العالم العربيّ لن

(٩) «لم يكن بدوي المعقّد بوجوديّته أكثر من أمشاج هيدجريّة وسارتريّة وبرغسونيّة. إنّ له أكثر من مئة كتاب. ومع ذلك، لم يكتب إلّا الزمان الوجوديّ الذي لم يُحدث أثرًا في الوعي الفلسفيّ، لا لعلّةٍ فيه بل لغياب شروط التفلسف نفسها. وإذا كان شرط التفلسف أن يكون الفيلسوف حرًّا، فهذا شرطٌ غيرُ كافٍ، وإنْ كان ضروريًّا. فالفيلسوف يُبدع وينتشر في حقل الحرّيّة وعند الأحرار» (أحمد برقاوي، «أكثر من كوجيتو»، مجلّة **الآخر**، دار الساقي، العدد الأوّل، ٢٠١١، ص ١٩).

(١٠) ما من دليلٍ مقنع يخالف حتّى اليوم التفسير القائل بميل الفكر العربيّ الفطريّ إلى التراث: «لم نشهد عمليّات قتل حقيقيّة للآباء أبدًا. وظلّ السلف جالسين على كراسي العرش السلطانيّ. وكانت المفارقة الأكثر مدعاةً للدهشة ظاهرة الوعي الفلسفيّ التراثيّ التي ظهرت بعد هزيمة حزيران ١٩٦٧» (أحمد برقاوي، «أكثر من كوجيتو»، مجلّة **الآخر**، دار الساقي، العدد الأوّل، ٢٠١١، ص ١٩). لذلك كان معظم الجهد التجديديّ في الفكر العربيّ المعاصر مُنصبًّا على التراث، حتّى غدت المعاصرة الفكريّة مناصرةً للتراث. وما رصدُ بعض العناوين سوى الدليل على طغيان همِّ التراث على حركة التجديد الفكريّ: **من التراث إلى الثورة** (طيب التيزيني)، **التراث والثورة** (غالي شكري)، **نحن والتراث** (عابد الجابري)، **التراث والتجديد** (حسن حنفي)، **التراث في ضوء العقل** (محمّد عمارة)، **النزعات المادّيّة في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة** (حسين مروة)، وما إلى ذلك من دراساتٍ مهجوسةٍ بالعودة إلى التراث. وقد تكون اجتهادات بولس الخوري في التوفيق العقلانيّ بين جوهر التراث العربيّ (التسامي المتطلّب) وجوهر الحداثة الغربيّة (النقد المتطلّب) من أبرز المحاولات الفلسفيّة العربيّة المعاصرة ابتكارًا وأشدّها قدرةً على تجاوز مأزق التراث في الفكر العربيّ (أنظر بولس الخوري، **العالم العربيّ والتحوّل الاجتماعيّ الثقافيّ**، بيروت، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ٢٠٠٧).

تستقيم لها حالٌ ما لم تقترن باللاهوتيّات والسياسيّات. معنى ذلك أنّ الفلسفة العربيّة المعاصرة إمّا أن تكون فلسفةً دينيّةً وفلسفةً سياسيّةً، وإمّا أن تسقط في متاهات التجريد الترَفيّ. وما من أحدٍ يمنع الفلاسفة العرب، إنْ وُجدوا، من أن ينهضوا بعمارةٍ فلسفيّةٍ عربيّةٍ غير دينيّة وغير فلسفيّة. ولكنّ الظنّ الأغلب أنّ هذه الفلسفة سيعسر عليها أن تقيم البرهان على صوابيّتها النظريّة وملاءمتها التاريخيّة. رأس الكلام أنّ الفلسفة، إذ يستنهضها الدِّينُ والسياسة في الأوطان العربيّة[١١]، ينبغي أن تضطلع بهذه المسؤوليّة، فتضع كلَّ حقل في مقامه الاختباريّ السليم. ما السبيل التاريخيّ الأقوم إلى ركوب المركب الفكريّ النبيل هذا، وأهل العرب، في معظمهم، خاضعون لمشيئة القدر، مسيَّرون بداعي اللحظة الظرفيّة الضيّقة ومفعول الدهر الكابح؟ قد يكون النظر في ارتباط الفلسفة بواقع العلوم الإنسانيّة والوضعيّة من السبُل التي تُتيح للإنسان العربيّ المستنير أن يفوز بتصوّرٍ واقعيٍّ فاعلٍ لتحرير المجتمعات العربيّة من أزمة التخلّف الفكريّ. فالواقع العربيّ، حين تتناوله هذه العلوم، إنّما تنجلي مغاليقه وتتفتّح قابليّاته للاستنارة والتحرّر والارتقاء.

٢. العلاقة الإبّيستِمولوجيّة بين الفلسفة وسائر العلوم الوضعيّة والإنسانيّة

٢. ١. العلوم في فرضيّاتها المكتومة

من مصاعب تعليم الفلسفة في لبنان وفي المجتمعات العربيّة التباسُ العلاقة التي تربطها بالعلوم الوضعيّة والعلوم الإنسانيّة. الواضح أنّ العلوم، منذ زمن الإغريق، لا تستقيم إلّا إذا استندت إلى أفقٍ معرفيٍّ يطلب الحقيقة في سياقٍ من التصوّر الفكريّ الشامل الوجودَ والكونَ والإنسانَ والتاريخ. لذلك قيل إنّ العلم، في الزمن المعاصر وفي الزمن القديم، «في جوهره نظرٌ (ثيوريا)، أي بحثٌ عن الحقيقة. ومن ثمّ، فإنّ له حياةً خاصّةً وتاريخًا ملازمًا طبيعتَه»[١٢]. معنى هذا القول أنّ تصوّر الحقيقة الفلسفيّ يحدّد مسارَ البحث العلميّ

(١١) «هاهنا يصبح السؤال مهمًّا: لماذا انتصر سيّد قطب وانهزم علي عبد الرازق في معركة الوعي؟ وانهزم سيّد قطب وعبد الرازق معًا في معركة السلطة السياسيّة؟» (أحمد برقاوي، «أكثر من كوجيتو»، مجلّة **الآخر**، دار الساقي، العدد الأوّل، ٢٠١١، ص ١٧).

(12) Alexandre Koyré, *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, Gallimard, 1973, p. 397.

عن الحقائق. لذلك لا تستطيع العلوم الوضعيّة أن تنشط إلّا إذا استندت إلى تصوّرٍ فلسفيٍّ يرسم لها أفقَ معنى الحقيقة. غير أنّ نشوء التصوّر الفلسفيّ دونه مصاعبُ جمّة. فالفلسفة ليس فيها مضمونٌ من الحقائق الثابتة المنفصلة عن النظر في الواقع. والواقع صنفان: واقع الموجودات، وواقع اختبار الموجودات الإنسانيّ. أمّا الموجودات فلا يجوز أن ينظر فيها الإنسانُ نظرًا فلسفيًّا إلّا من بعد أن يتحرّى طبيعتها المادّيّة الموضوعيّة المحض. ومن ثمّ، فإنّ مثل هذا التحرّي يقتضي الوثوقَ بالمعارف التي تكتسبها العلوم عن هذه الموجودات.

ثمّة صعوبةٌ أخرى تنشأ من انعدام الحياد الموضوعيّ في العلوم. ذلك بأنّ المعرفة العلميّة تستند في كلّ زمنٍ من الأزمنة إلى جملةٍ من الفرضيّات القبْليّة التي تتكوّن من تراكم المعارف السابقة، وتناصُر إمكانات التحرّي التقنيّ الراهنة. لكلّ زمنٍ تاريخيٍّ مقدّماتُه وفرضيّاتُه ونماذجُه ومبادئُه وأوائلُه وأصولُه. هذه كلّها تنزل منزلةَ التوسّط بين المسار الفكريّ الفلسفيّ، والمسار العلميّ الموضوعيّ. في هذا الموضع بعينه يجوز الكلام على تواطؤٍ قاهرٍ بين الفلسفة والعلوم. يتجلّى هذا التواطؤ في نشوء المنهج العلميّ الذي يحكم المعرفة في زمنٍ من الأزمنة، ومجتمعٍ من المجتمعات، وثقافةٍ من الثقافات: «النسق العلميّ السائد في مرحلةٍ ما هو جملةُ المبادئ والمفاهيم والمقولات المتّسقة التي تشكّل الإطار العامّ لاحتواء ظواهر الطبيعة وتفسيرها تفسيرًا عقليًّا مقبولًا. وعندما يعجز هذا النسق عن احتواء ظواهر جديدة، أي لا يفسّرها، يصبح هذا النسق شائخًا، أو بعضٌ من جوانبه شائخة. ويكون العلم في أزمة تفرض نفسَها على العقل لإبداع حلّ لها، ممّا يعني وجوب البحث عن نسقٍ جديدٍ يحتوي الظواهر الجديدة أو تعديل هذا النسق. [...] هذا الذي يحدث في العلم يحدث شبيهُه في إبداع الفلسفة، أي يتغيّر النسقُ الفلسفيُّ القديمُ أو يجب تعديله. والعرب، وقد تزايدت مشاكلهم الحياتيّة ولم يُسهموا في عمليّة التراكم المتجدّدة، أي لم يقدّموا فلسفة حديثة أو معاصرة، فلم يقدّموا نسقًا جديدًا لاحتواء مشاكلهم»[١٣]. لا ريب في أنّ هذا النسق إنّما ينبثق من التصوّر الفلسفيّ الأشمل. بما أنّ هذا التصوّر يستند إلى خلاصات العلوم الوضعيّة في استنطاق الموجودات عن

(١٣) محمود خضرة، «أهناك فلسفة عربيّة معاصرة؟»، مجلّة **الآخر**، دار الساقي، بيروت، العدد الأوّل، ٢٠١١، ص ٣٠.

حقائقها، فإنّ الربط الإبّيستِمولوجيّ الفطن بين الفلسفة والعلوم يُتيح للفلسفة أن تُساهم مساهمةً فاعلةً في صوغ المعنى الإنسانيّ الأرحب، وتكوين الشخصيّة الإنسانيّة الأسلم، وتدبير المدينة الإنسانيّة الفاضلة. غنيٌّ عن البيان أنّ الإبّيستِمولوجيا تدلّ في هذا السياق على عمليّة استجلاء النظام المعرفيّ الأعمق الذي به ينتظم مجموعُ العلوم الوضعيّة والإنسانيّة. فالمقاربة الإبّيستِمولوجيّة تروم أن تترصّد طبيعة المنطق المعرفيّ الناظم العقلَ العربيَّ، وأن تتبيّن قيمة هذا المنطق في قابليّته لضمان قيمة المعارف العربيّة وتسويغ ملاءمتها الحالَ الإنسانيّة المطلوبة في المجتمعات العربيّة.

٢. ٢. مساهمة العلوم في بناء الخلفيّة النظريّة الفلسفيّة

لا شكّ في أنّ استقامة الربط الإبّيستِمولوجيّ بين الفلسفة والعلوم الوضعيّة تمكّن الفلسفة من الاتّصال المثمر بالعلوم الإنسانيّة. ذلك بأنّ العلوم الإنسانيّة، في مختلف ميادينها، حين تتحرّى حقائق الإنسان في تنوّع أبعادها النفسيّة والاجتماعيّة، إنّما تزوّد الفلسفةَ مادّةَ تَفكُّرها النظريّ التأصيليّ الأساسيّة. إذا كانت مكتسبات العلوم الوضعيّة تضمن للفلسفة الانتظامَ في سياق النسق العلميّ الذي تفرضه ضروراتُ إدراك حقيقة الموجودات إدراكًا علميًّا موضوعيًّا، فإنّ مكتسبات العلوم الإنسانيّة تهيّئ للفلسفة بلوغَ حقل المعاينات التاريخيّة التي تصف واقعَ الإنسان حين يتفاعل والزمن والموجودات والآخرين تفاعلًا وجوديًّا واعيًا عاقلًا.

يعلم الجميع أنّ الفلسفة، إذا انقطعت عن المعاينات الناشطة في العلوم الإنسانيّة، فقدت صلتها بالواقع الإنسانيّ، وانقلبت إلى تنظير مجرّد سليب الفحوى عديم الفائدة. ذلك بأنّها لا تستطيع أن تُعيّن هوّيّة الإنسان، وأن تستخرج معنى الوجود، وأن تضبط أصول المعيّة الإنسانيّة إذا ما أهملت خلاصات علوم النفس والاجتماع واللغة والتاريخ والاقتصاد والسياسة. ومع أنّ هذه العلوم تقتطع في الوجود الإنسانيّ أقسامًا شتّى من الاختبارات تنظر فيها نظرًا مستندًا إلى طبيعة المسؤوليّة البحثيّة المنوطة بها، فإنّ الفلسفة، إذا أرادت أن تصون لنفسها حقلًا خاصًّا من المسؤوليّة الفكريّة، لا يجوز لها أن تنوب مناب هذه العلوم منفردةً أو مجتمعةً، ولا أن تَفرض على هذه العلوم مقدّماتها النظريّة

القبْليّة، ولا أن تدّعي الاستعلاءَ على هذه العلوم أو العصمةَ المعرفيّةَ أو الموعظةَ الفكريّةَ الوجوديّة. جلُّ عنايتها أن ترعى ائتلاف العلوم الإنسانيّة في عزمها على فهم الواقع الإنسانيّ في مختلف أبعاده وتجلّياته ومتطلّباته. معنى هذه الرعاية أن تصون وحدة المسعى في هذه الأبحاث، وأن توفّق بين خلاصاتها، وأن ترتفع بهذه الخلاصات إلى مقام التصوّر الأشمل الذي منه ينبثق معنى الوجود الإنسانيّ برمّته.

٢. ٣. النسبيّة المبنيّة على العلاقة الجدليّة بين الواقع والاختبار والتعبير

إذا ما أراد المرء أن يسوق مثالًا على خصوصيّة التفكّر الفلسفيّ المستند إلى النسق المعرفيّ الذي تفرضه مكتسبات العلوم الوضعيّة وإلى الفتوحات المعرفيّة الوجوديّة التي تفوز بها العلومُ الإنسانيّة، كان لا بدّ له من أن يتبصّر في نسبيّة الأشياء والكلمات في كلّ ما يكتنف الوجود والعالم والكون من توتّراتٍ وتنازعاتٍ وجدليّات. في ظنّي أنّ الوجود لا طاقة بالإنسان على الإطباق عليه. فالوجود في ذاته أمرٌ، ووعيُ الوجود في التاريخ أمرٌ آخر. ولا سبيل للإنسان إلى الانعتاق من الوعي التاريخيّ، على حدّ قول الفيلسوف الألمانيّ هانس غيورغ غادَمر (١٩٠٠-٢٠٠٢)[١٤]. من ضرورات الربط الإبّيستِمولوجيّ المعاصر بين الفلسفة والعلوم أن يميّز الفيلسوف أمورًا ثلاثة: الأمور في جوهر كينونتها، واختبار الإنسان تجلّي هذه الأمور في معترك الحياة اختبارًا متنوّعَ الدلالات والتعابير، والكلمات التي يستخدمها في وصف هذا الاختبار. اليقين في هذا كلّه أنّ هناك فاصلًا عظيمًا بين الدوائر الثلاث هذه. فالأشياء أو الأمور غيرُ الاختبارات، والأشياء والأمور والاختبارات غيرُ الكلمات. والحال أنّ الناس يظنّون بخطاباتهم أنّهم يقبضون على الأشياء من خلال اختباراتهم. وفي هذا عينُ الضلال.

لذلك لا بدّ للفلسفة من أن تحثّ الناس على أن يعتصموا بنسبيّة اختباراتهم وبنسبيّة كلماتهم في وصف هذه الاختبارات، وأن يكفّوا خصوصًا عن الادّعاء الثقيل أنّ كلماتهم واختباراتهم هي الصورة الأمينة المثلى التي ترسم جوهر الحقائق. وحده هذا التمييز

(14) Cf. Hans Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, Mohr Siebeck, 7. durchgesehene Auflage, 2010.

يدفع بالناس، مهما تنوّعت أديانهم ومذاهبهم، إلى التقابل والتعارف والتشارك والتعاون والتقابس. إنّها الأفعال الإنسانيّة الخمسة الراقية التي تليق بحضارة البشريّة في مطالع الألف الثالث. عماد هذه الفلسفة أنّ الوجود في صلب كينونته متنوّعُ الظهور[١٥]، وأنّ الحقيقة في صميم حركتها التاريخيّة متشعّبةُ التجلّيات، وأنّ الانتماء الإنسانيّ في عمق معناه علائقيٌّ يستضيف الغيريّة استضافة التبادل الحرّ.

في زمن التقابل العسير بين الأنظومات الثقافيّة المختلفة، لا بدّ للفلسفة من قولٍ خلاصيٍّ تستخرجه من مكتسبات العلوم الوضعيّة وخلاصات العلوم الإنسانيّة. بمقتضى القول الفلسفيّ هذا، يستطيع الناس أن يحيوا في أمانةٍ صريحةٍ على تصوّراتهم، وفي انفتاحٍ صادقٍ على تصوّرات الآخرين. لا يعني القولُ بالنسبيّة الفلسفيّة الإعراضَ عن الإيمان الذاتيّ والاعتقاد الذاتيّ والانتماء الذاتيّ، بل الاعترافَ بانتسابِ كلِّ انتماء ثقافيّ أو دينيّ أو اجتماعيّ إلى ميدان الوجود المتنوّع الظهور وتجلّيات الحقيقة المتشعّبة المسالك. بالاستناد إلى الأساس الفلسفيّ هذا، يمكن الفلسفة أن تساهم مساهمةً عظيمةً في إنجاح التلاقي الكونيّ بين الحضارات الإنسانيّة.

٢. ٤. دوائر المعنى الثلاث

تنطوي هذه المساهمة على ضرورة التمييز بين ثلاث دوائر في الانتماء الحضاريّ، على تنوّع تسمياته. فهناك دائرةٌ أولى مشتركة بين جميع الناس، ألا وهي دائرة الاعتراف بحقوق الإنسان التي نجحت الشرعة العالميّة في استخراج خلاصتها الجوهريّة إثرَ قرونٍ من المعاناة الإنسانيّة. ما من سبيلٍ إلى تسالم الحضارات والمجتمعات إلّا بالتوافق على أحقّيّة هذه الشرعة. هناك دائرةٌ ثانية مشتركةٌ بين أهل الأديان، ألا وهي دائرة الولاء للقيَم الروحيّة الخاصّة بالاختبار الدِّينيّ، ومنها على سبيل المثال قيَم المحبّة والرحمة والغفران

(١٥) يعاين المرء في تحسّرٍ عظيمٍ انفطارَ الذهنيّة العربيّة على التماثل والتوحّد وانعدام اختبار التنوّع حتّى في أبسط تجلّيات الوجود التاريخيّ. لذلك لا تمتدح العرب التنوّع في جميع مظاهره، بل تعاين فيه خطرَ المنافسة الإلغائيّة، في حين أنّه مصدرُ الجمال والغنى في الوجود. آن الأوان لكي نكتسب فنَّ قبول الغيريّات التي لا تروم أن تُلغينا، بل أن تتفاعل وإيّانا في سبيل إثراء الحضارة الإنسانيّة الكونيّة.

والتضحية والإخلاء الذاتيّ، وهي قيَمٌ لا تملك شرعةُ حقوق الإنسان العالميّة أن تنادي بها. ولكنّها قيَمٌ لا تناقض الشرعة العالميّة، بل ترتقي بالإنسانيّة إلى مستوى الروحيّة الأخلاقيّة الرفيعة. هناك أخيرًا دائرةٌ ثالثةٌ تختصّ بها كلُّ ديانة على حدة، عنيتُ بها دائرة التذوّقات اللاهوتيّة الماورائيّة الغيبيّة الصوفيّة التي تنفرد بها كلُّ أنظومة دينيّة، وتُقيمها في أساس العمارة الدِّينيّة. من دعوة الفلسفة أن تحثّ جميع المؤمنين على الاعتصام بالتذوّقات اللاهوتيّة هذه واستثمار طاقاتها الروحيّة المغنية، ولكن من غير أن يُنزِلها المرءُ منزلةَ المطلق المهيمن على آفاق الوعي الإنسانيّ، ومن غير أن يفرضها على الآخرين، ومن غير أن يعزلها عن سياقات نشوئها الثقافيّ والتاريخيّ. إذا اعتمدت الحضارات على وجه العموم، والأديان على وجه الخصوص، مثل هذا التمييز، تهيّأ للناس أن يَهنؤوا بحياتهم مرّتين: مرّةً حين يُسَرّون باختبارهم الإيمانيّ المنعِش، ومرّةً حين يفرحون بإقبالهم على الآخرين يستكشفونهم عن كنوز اختبارهم الإيمانيّ المختلف. الشرط الوحيد في هذا كلّه إقرارُ الجميع بأحقّيّة شرعة حقوق الإنسان العالميّة، مع ما تستتليه من تأويلات تاريخيّة تصاحب تطوّرَ الوعي الإنسانيّ في سياق التعدّديّة الكونيّة.

٢. ٥. وظيفة الفلسفة في تسويغ النسبيّة والدوائر تسويغًا فلسفيًّا

وحدها الفلسفة مؤهّلةٌ للإتيان بمثل المساهمة الحضاريّة الفريدة هذه. لا العلوم الوضعيّة، ولا سائر العلوم الإنسانيّة تستطيع أو يجوز لها أن تنهض بمثل هذه المسؤوليّة. لذلك كان للفلسفة أن تحتفظ بمقامٍ فريدٍ لا ينازعها عليه علمٌ من العلوم الأخرى. القول الفلسفيّ الخلاصيّ هذا لا يمكن إنشاؤه إلّا بالاستناد إلى ما أفرجت عنه العلوم الإنسانيّة من اعترافٍ صريحٍ بتنوّع الإقبالات المعرفيّة على الوجود. غير أنّ الاكتفاء بما أفضت إليه هذه العلوم لا يُتيح للإنسان أن يفوز بمثل الخلاصة الشاملة الرفيعة هذه. لذلك كان لا بدّ من صون النظر الفلسفيّ الرحب حتّى لا تسقط المعارف الإنسانيّة في تجربة الانحصار والاقتطاع والاجتزاء.

٢. ٦. خصوصيّة المساهمة الفلسفيّة العربيّة: التوفيقيّة

إذا ما أراد المرء أن يستنطق خصوصيّة الفلسفة العربيّة الإبّيستِمولوجيّة، وَجب عليه أن يحلّل طبيعة التفكّر الفلسفيّ العربيّ منذ نشأته حتّى اليوم، وأن يربط هذا التفكّر بما نشأت عليه أحوالُ العرب في الأزمنة الغابرة وبما آلت إليه هذه الأحوال في الزمن الحاضر. ومع أنّ المقام هنا ليس مقام التوسّع في هذا التحليل، غير أنّ بعض الإشارات قد تكون مفيدةً لإدراك حقيقة النسق الإبّيستِمولوجيّ الذي يحكم عمليّة التفكّر الفلسفيّ العربيّ. من المقاربات التسويغيّة هذه أنّ الفكر العربيّ نشأ على مقولة التوفيق. لذلك كان في أصله فكرًا توفيقيًّا. المعلوم أنّ انفطار الفكر العربيّ على مقولة التوفيق ناجمٌ عن اختبار الإنسان العربيّ في الصحراء يتنازعه الشعورُ بالعزلة والرغبةُ في الغزو[١٦]. الاختباران المتعارضان ولَّدا في النفسيّة العربيّة الرغبة في التصالح الذاتيّ. في هذا التحليل سعيٌ إلى بناء نمط التفكّر العربيّ على طبيعة الاختبار الأنتروبولوجيّ.

ثمّة سبيلٌ آخرُ يبرّر الخصوصيّة الإبّيستِمولوجيّة بالاستناد إلى اصطباغ الاختبار العربيّ بهيمنة الرؤية اللاهوتيّة الحاضنة تصوّراتِ الله والإنسان والكون والتاريخ: «إنّ نظام المعرفة العربيّ العميق الذي تَحكَّم في إنتاج رؤيتنا للعالم والأشياء ظلّ خاضعًا لمحدّداتٍ يمكن تبيُّن ملامحها جيّدًا في سيادة المرجعيّة والتعالي النصّيّ للحقيقة»[١٧]. لا شكّ في أنّ هذا التسويغ ينطوي على الكثير من الإصابة. ولكنّه يُعوزه النظرُ في أسباب الهيمنة المتعالية هذه. إذا كان الفكر العربيّ فكرًا مفطورًا على الغيبيّات، فإنّ لمثل هذا الانفطار أسبابه البيئيّة والاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة. والعوز التسويغيّ عينه

(١٦) يوسف سلامة، «هل ثمّة سؤال فلسفيّ جذريّ في الثقافة العربيّة الإسلاميّة؟»، مجلّة **الآخر**، دار الساقي، العدد الأوّل، ٢٠١١. «العرب على العموم شعبٌ تعود أصوله إلى الصحراء وإلى الأنماط الحياتيّة التي تفرضها الصحراء على قاطنيها. ومن ثمّ، لا يمكن فهم الشخصيّة العربيّة، ولا ردودها على التحدّيات القديمة والجديدة، من غير أن نضع في اعتبارنا هذه الحقيقة، حقيقة كون العرب شعبًا من البدو في الأصل. ومن المؤكّد أن لنمط الحياة البدويّة نتائجه على طرائق التفكير وأساليب الحياة في الوقت نفسه» (يوسف سلامة، «هل ثمّة سؤال فلسفيّ جذريّ في الثقافة العربيّة الإسلاميّة؟»، مجلّة **الآخر**، دار الساقي، العدد الأوّل، ٢٠١١، ص ٦٠).

(١٧) أحمد دلباني، «متى ينتهي نشيد البجعة؟ شذراتٌ من مآزق الثقافة العربيّة السائدة»، مجلّة **الآخر**، دار الساقي، العدد الأوّل، ٢٠١١، ص ١٠٥.

يصيب التفسير الذي يصنّف أنماط التفكّر العربيّ، فيحصرها في مواضعَ ثلاثة. بحسب هذا التفسير تقوم في العقل العربيّ ثلاثة أنظمة من المعرفة: النظام المعرفيّ البيانيّ، والنظام المعرفيّ العرفانيّ، والنظام المعرفيّ البرهانيّ. إنّها أنظمةٌ معرفيّةٌ متعارضةٌ تصارعت على تعاقب العصور وانتهى بها الصراع إلى انتصار العرفان[١٨]، أي إلى تغليب الحدسيّة والغيبيّة الماورائيّة والوثوقيّة اللاهوتيّة. لم يُقنِع هذا التقسيم جميع فلاسفة العرب المعاصرين، لاسيّما أولئك الذين رفضوا القطيعة المعرفيّة بين المشرق العربيّ والمغرب العربيّ.

٢. ٧. دعوة الفلسفة في إصلاح الوعي العربيّ

في جميع الأحوال، يبدو أنّ مشكلة التفكّر العربيّ متّصلةٌ بطبيعة الاختبار الأنتروبولوجيّ العربيّ الأرحب. في هذا الاختبار ضمّةٌ من المسائل التي تفرض على المفكّر أن يربط نظام المعارف الإنسانيّة بخلفيّةٍ تاريخيّةٍ أفضت إلى اعتمادِ نمطٍ خاصٍّ من التعبير اللغويّ ومن النسق التفكّريّ: «المشكلة الحقيقيّة للتفكير النظريّ في الثقافة العربيّة هي أنّ هذا التفكير النظريّ أو الفلسفيّ لم يمتلك القدرة أو الجرأة أو الإمكان على أن يواجه الوجود انطلاقًا من خصوصيّته الحضاريّة وحدها، وعلى أن يقوم من ثمّ بتطوير هذه المواجهة وينفتح بها على الآخرين محقِّقًا حضورًا ذا هويّة أصيلة»[١٩]. تكمن المشكلة الأساسيّة في كيفيّات الإقبال الفكريّ العربيّ على الواقع الإنسانيّ في المجتمعات العربيّة. من الواضح أنّ الفلسفة هي المبحث القادر على النظر الناقد في واقع النظام المعرفيّ العربيّ، وفي واقع الإنسان العربيّ، وفي طبيعة المنهجيّات التي تعتمدها العلوم الإنسانيّة في تناولها الواقعَ الأوّل والواقعَ الثاني وارتباطَهما المتعثّر.

لذلك ينبغي التذكير بأنّ النظر في الخلفيّة الإبّيستِمولوجيّة التي تحكم التفكّر العربيّ لا يستقيم إلّا إذا رعته الفلسفة رعايةً شاملةً. ذلك بأنّ الفلسفة بحثٌ دائمٌ عن

(١٨) محمّد عابد الجابريّ، **إشكاليّات الفكر العربيّ المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربيّة، الطبعة السادسة، ٢٠١٠، ص ٥٩-٦٠.

(١٩) علي محمّد إسبر، «نقد الأسُس النظريّة للتفكير الفلسفيّ في الثقافة العربيّة الإسلاميّة»، مجلّة **الآخر**، دار الساقي، العدد الأوّل، ٢٠١١، ص ٧٥.

المعنى الوجود الإنسانيّ الأشمل، بحسب مقتضيات التفكّر العقليّ المستقلّ وفي روحيّةِ استنهاضِ طاقات الوعي الإنسانيّ كلّها. تحمل الفلسفة إلى الإنسان السؤال الأصعب الذي يصيب عمق الكيان الإنسانيّ، فيستتلي من تلقاء نفسه التجدّد والانسلاك في السياق التاريخيّ المتغيّر. فالفلسفة تدنو من الحياة لتستنطقها عن رسائلها التي تستكتبها الناسَ في كلّ زمن من الأزمنة. لا تني الفلسفة تعارك الحياة وتعاركها الحياة. لذلك كان من ألزم شروطها التبصّر في نداءات الوجود المنبثقة من صلب المعاناة الإنسانيّة الفرديّة والجماعيّة. لذلك أيضًا كانت الفلسفة، على وجه المفارقة، أرقى العلوم وأعسر الصناعات اليوميّة التي يندر أن يمتهنها الإنسان في زمن العولمة. من مغريات الفلسفة المربكة أنّها المبحث الخطير الذي يحرّر الإنسان تحريرَ التحلّل والبناء. فالفلسفة تَستحلّ الإنسانَ، فتُعتقه من الموروثات التي تجافي الواقع المستجدّ. والفلسفة تبني الإنسان، فتُنشئ له بنيانًا كيانيًّا جديدًا يراعي مقتضيات الانسلاك في معترك الحياة.

٢. ٨. العالم العربيّ في وضعيّته التاريخيّة والثقافيّة الراهنة

حين يتبصّر المرء في واقع الفلسفة في نطاق الاختبار الاجتماعيّ العربيّ على وجه العموم، وفي سياق التعليم الجامعيّ اللبنانيّ على وجه الخصوص، فإنّ الأمانة الموضوعيّة تقتضي أن يُحمَل السؤالُ على وجهَين: يقتضي الأوّلُ النظرَ في واقع الوظيفة التي تضطلع بها الفلسفة في العالم العربيّ؛ أمّا الثاني فيتطلّب النظر في طبيعة الوظيفة التي ينبغي للفلسفة أن تضطلع بها في العالم العربيّ[٢٠]. غير أنّ الكلام على علاقة الفلسفة بالعالم العربيّ لا يستقيم إلّا بمعاينة واقع العالم العربيّ. فالعالم العربيّ متأخّرٌ متوعّكٌ تقنيًّا، متألّمٌ مكبوتٌ وجوديًّا، متعثّرٌ متشنّجٌ عقليًّا، مضطربٌ محمومٌ دينيًّا، متذبذبٌ ملتبسٌ روحيًّا. إنّها السمات السلبيّة التي يعاينها المرء مرتسمةً على محيّا هذا العالم الذي تُحزن النفسَ إطلالتُه على آفاق القرن الحادي والعشرين. ولكنّ هذه السمات لا تُلغي الجوانب المضيئة التي يزدان

(٢٠) تتضافر أسئلة المفكّرين العرب المعاصرين على استنطاق عمليّة الفكر في ذاتها (راجع مطاع صفدي، **ماذا يعني أن نفكّر اليوم؟ فلسفة الحداثة السياسيّة نقد الاستراتيجيّة الحضاريّة**، بيروت، مركز الإنماء القوميّ، ٢٠٠٢).

بها الوعيُ الحضاريُّ الإنسيُّ العربيُّ في قابليّاته الذاتيّة الغنيّة التي تحتاج إلى استثمارٍ جريءٍ وتفعيلٍ حازمٍ وإنجازٍ حاسم.

الحقيقة أنّ الوضعيّة الثقافيّة التي تتخبّط فيها مجتمعات العالم العربيّ ما انفكّت أسيرة الأنظومة الفكريّة التي كانت سائدة في القرون الوسيطة، إذ إنّها أنظومةٌ لم تَعد تلائم ملاءمةً معرفيّةً أوضاعَ الاختبارات الإنسانيّة الناشطة في الزمن الحاضر. أمّا سببُ هذا التباعد بين الواقع والأنظومة فيعود إلى أنّ أصولها ومنطقها ومبادئها ومفاهيمها ومقولاتها ومناهجها شاخت وكفّت عن أن تعبّر عن المستجدّات الطارئة على الوعي الإنسانيّ. في يقيني أنّ باب الاجتهاد العقليّ أُغلق حين آثر العرب مناصرة الغزالي والتخلّي عن ابن رشد. بيد أنّ الأزمة العقليّة الخطيرة التي تعصف بالعالم العربيّ تستوجب الاستفسار عن حقيقة هذه المستجدّات. فإذا أَكره أهلُ السلطان الدِّينيّ والسياسيّ والمعرفيّ المجتمعاتِ العربيّةَ على القول إنّ اختبارات الإنسان العربيّ لا تتبدّل بتبدّل الأهواء والتيّارات، كانت الأنظومة الفكريّة الوسيطة الشائخة الأنسب والأفضل والأبقى. هنا يواجه الفكرُ العربيُّ السؤالَ الفلسفيَّ الأخطر: هل تغيّرَ الإنسانُ العربيّ تغيّرًا كيانيًّا وجوديًّا يسوّغ تغييرَ الأنظومة الفكريّة؟ المعلوم أنّ تعيين واقع الإنسان العربيّ يخضع للمقولات التي يستخدمها الفكر العربيّ في وصفه الكينونة الإنسانيّة العربيّة التاريخيّة الراهنة. ولكنّ المقولات منتظمةٌ في سياق الأنظومة المعرفيّة الأرحب. إذا اجترأ المرءُ على افتراض بعضٍ من التطوّر في فهم هذه الكينونة، كان لزامًا عليه أن ينعتق من هيمنة هذه المقولات. غير أنّ الانعتاق من هذه السطوة يجرّ على المفكّر المنعتق ضربَين من المخاطر: يصيبه الأوّلُ حين يتصدّى لمسلّمات الأنظومة الفكريّة العربيّة السائدة، وهي أنظومة وسيطيّة غيبيّة دينيّة متسلّطة؛ أمّا الثاني فيعانيه حين يدرك أنّ الكلمات الجديدة التي يستخدمها لا تستطيع مخاطبة العقول العربيّة الخاضعة لقابليّاتٍ من الإدراك فرضتها عليها هذه الأنظومة. فإذا به يخاطب نفسه مخاطبةً يائسةً!

٢. ٩. رسالة الفلسفة في تحرير الثقافة العربيّة من انسداداتها البنيويّة

بالرغم من الإحباط الفلسفيّ العربيّ هذا، ينبغي للفيلسوف العربيّ أن يثق بقدرة الفكر على تغيير النفوس والبنى تغييرًا خفرًا حاملًا وعودَ الإصلاح. لا يتأتّى له مثلُ هذا التغيير إلّا إذا استعاد لنفسه الوظيفة النقديّة الشاملة التي تنعقد عليها الفلسفة وتنفرد بها من دون سائر العلوم. ومن ثمّ، ينبغي للنشاط الفلسفيّ في المجتمعات العربيّة، لاسيّما في متطلّباته التعليميّة، أن يتناول طبيعة الوظيفة التغييريّة التي يجب أن تضطلع بها الفلسفة في العالم العربيّ. الحقيقة أنّ واقع الفلسفة في العالم العربيّ لا يشجّع على التفاؤل المفرِط. ولكنّ الفلسفة تَفكّرٌ لا يملك الواقعُ أن يقبض عليه. لذلك لا بدّ من النظر في الرجاء الفلسفيّ الذي يعقده الفلاسفة العرب، وهم ندرةٌ، على تحوّل الذات العربيّة وانسلاكها في مسار التحرّر الذاتيّ الناضج.

إذا كان للفلسفة اليوم من رسالةِ استنهاضٍ تلائم واقع العالم العربيّ، فهي رسالةُ تحرير الذات العربيّة من ذاتها. وهذه، لعمري، من أعسر المهمّات المعرفيّة والوجوديّة. ذلك بأنّ الفلسفة تنفرد وحدها من بين جميع العلوم في القدرة على تفكيك التراكمات المعرفيّة التي احتشدت في الوعي العربيّ، وأغلقت عليه منافذَ العصر. ربَّ معترضٍ يعترض على طبيعة هذه الرسالة، فيتحفَّظ مُحتجًّا بغربة الذات العربيّة الثقافيّة عن المسعى الفلسفيّ، إذ إنّ الفلسفة ليست من صميم الكينونة العربيّة، على حدّ ما يدّعي بعضُهم. ولكنّ هذا القول مردودٌ لأنْ ما من صميميّةٍ كينونيّةٍ قائمةٌ بحدّ ذاتها بمعزلٍ عن عوامل التأثّر التاريخيّ. إذا صحَّ هذا القول، صحَّ قولٌ آخر يَعدُّ أنّ الإسلام ليس من صميم الكينونة العربيّة، إذ إنّ العروبة قامت قبل الإسلام. وصحَّ قولٌ آخر أيضًا يؤكّد أنّ المسيحيّة ليست من صميم الكينونة العربيّة. وهكذا دواليك. في ظنّي أنّ مثل هذا المنطق عقيمٌ يجافي أصول الانخراط في مسار الوجود البشريّ التاريخيّ المفطور على التأثّر والتأثير، والتفاعل والتقابس، والتبدّل والتطوّر. وحدها الفلسفة، على ما تختزنه من طاقات تحرير الذات العربيّة، قادرةٌ على استنهاض العالم العربيّ والتوثّب به إلى آفاق التجديد والإبداع. بيد أنّ ذلك يقتضي جرأةً نادرةً في الإنسان العربيّ حتّى

يخلع عنه لباس الاستعباد[٢١]. فالإنسان العربيّ ما برح يعاني العبوديّة في وجوهٍ شتّى. والغيريّة التي تستعبده جعلته يستعذبها لشدّة ما ألمَّ به من نوائب الدهر؛ ولكأنّي به يخال نفسَه اليوم في أبهى صيَغ الوجود، في حين أنّه يعاني الأمرَّين. من أدهى المصائب التي تنتابه أنّ الأنظومة الثقافيّة والاجتماعيّة العتيقة التي سار عليها مجتمعُه العربيُّ منذ أقدم العصور أوهمته أنّ اكتمالَ كيانه وسعادةَ وجوده تَضمنهما له مقولاتُ الخضوع والانصياع من غير استرشادٍ بهداية العقل المستنير. أمّا الفلسفة، وقد انعقدت نقدًا بنّاءً يُنير مسلك الإنسان في التاريخ، فإنّها اليوم تمنحه الفرصة التاريخيّة وتَهبه القدرة على النظر في ذاته وفي الآخرين نظرةً جديدةً. وهذا ما تحتاج إليه مجتمعاتُ العالم العربيّ في الزمن الحاضر.

رأس الكلام في هذا الباب أنّ الفلسفة وحدها من بين سائر العلوم قادرةٌ على مقاربة الإنسان مقاربةً نقديّةً بنّاءةً شاملةً، وأنّ هذه المقاربة وحدها قادرةٌ على استجلاء الخلفيّة المعرفيّة التي بها تنتظم العلوم الوضعيّة وسائر العلوم الإنسانيّة، وأنّ الخلفيّة الإبّيستِمولوجيّة هذه ينبغي أن تخضع على الدوام للمراجعة النقديّة التقويميّة بالاستناد إلى معطيات الاختبارات العلميّة والأنتروبولوجيّة التي تضطلع بها الكينونة العربيّة التاريخيّة الفرديّة والجماعيّة، وأنّ تطوّر هذه الاختبارات يستتلي التحقّقَ الدائمَ من صحّة الربط بين الواقع (المستند الأخير الذي يرتكز عليه الفكر)، والاختبار (السبيل الوحيد إلى الواقع)، والخطاب (التعبير اللغويّ الأنسب عن هذه الاختبارات). وحدها الفلسفة خليقةٌ بالتحرّي الرصين الذي يستكشف طبيعة العلاقة الثلاثيّة هذه التي تقوم عليها الخصوصيّة الثقافيّة اللصيقة بالمجتمعات الإنسانيّة. ما من سبيلٍ إلى النظر في الخصوصيّة الثقافيّة العربيّة إلّا بالاستناد إلى التحرّي الفلسفيّ الرصين. لذلك كان من واجب الجامعات العربيّة أن تُفرِد لتعليم الفلسفة المقام الأرفع في بناء الشخصيّة الثقافيّة العربيّة المقبِلة. إذا ما أرادت المجتمعات العربيّة أن تخرج من غفوتها الحضاريّة وأن تجتنب السقوط

(٢١) يميل كثيرٌ من الفلاسفة العرب المعاصرين إلى القول بانعدام البناء الفلسفيّ العربيّ الذاتيّ: «لا أعتقد أنّه لدينا اليوم فلسفةٌ عربيّة» (محمّد عابد الجابري، **إشكاليّات الفكر العربيّ المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربيّة، الطبعة السادسة، ٢٠١٠، ص ١٨٨).

في متاهات الفراغات الوجوديّة المعاصرة المقلقة[٢٢]، كان من ألزم واجباتها أن تُعزّز في الفلسفة أثرَها الاجتماعيّ والسياسيّ المباشر.

٣. تعليم الفلسفة في الجامعة اللبنانيّة في إشكاليّاته المتدافعة

٣. ١. آليّات صوغ البرامج الجديدة في النظام التعليميّ الجامعيّ المعاصر

في سياق تجديد أصول التعليم الجامعيّ المعاصر في العلوم الإنسانيّة وأساليبه وطرائقه، أُنشئت في الجامعة اللبنانيّة لجانُ اختصاصٍ اعتنت بصوغ البرنامج التعليميّ الجديد الموافق مقتضياتِ الإصلاح الجامعيّ الغربيّ المنشأ (LMD). نال البرنامج التعليميّ الفلسفيّ في الجامعة اللبنانيّة نصيبَه من التغيير. غير أنّ الخلفيّة الفكريّة التي ألزمت هذا الإصلاح في الجامعات الغربيّة لا تؤاتي الخلفيّة الفكريّة التي ألزمت مثل هذا الإصلاح في الجامعة اللبنانيّة. فالحاجة إلى تطوير تعليم الفلسفة في الجامعة اللبنانيّة فرضتها حركةُ الإصلاح التعليميّة الغربيّة ومسارعةُ الجامعات الخاصّة في لبنان إلى استدخال متطلّبات هذا الإصلاح في بنية التعليم الجامعيّ المحلّيّ التنظيميّة. من مدلولات هذا الإكراه أنّ الجامعة اللبنانيّة لم تتبيَّن مثل الضرورة الإصلاحيّة هذه من تلقاء ذاتها، ولم تَعمد إلى دراساتٍ ميدانيّةٍ نقديّةٍ تستبق الإصلاح التعليميّ، بل اعتمدت البنية التنظيميّة الغربيّة وطفقت تَضمّ في تضاعيفها عتيقَ المقرّرات الفلسفيّة إلى جديد المقترحات الوافدة[٢٣].

(٢٢) يذهب بعض المفكّرين إلى أنّ الفراغ قد يحرّر الإنسان من التجوهر الماهويّ، ويجعله يحيا في متعة المتغيّرات العرَضيّة. إذا تبيَّن أنّ كلّ شيء عرَضيّ، فذلك لا يعني أنّ كلّ شيء حاملٌ سماتِ المأساة (التراجِديا) والكارثة (أنظر كتاب جيل ليبوڤِتسكي وعنوانه **عصر الفراغ**، نُشر العامَ ١٩٨٣ في دار غالّيمار الفرنسيّة وأثار موجةً من الردود الحادّة). ومع أنّ عصر الفراغ أتى يمهّد للانحدار الذي يعانيه الغرب في عصر ما بعد الحداثة بحيث تَكثّف التعبيرُ عن الفراغ في عولميّة الإعلام، فإنّ الفكر العربيّ المقبِل ينبغي أن يجتنب التجوهر الماهويّ الذي أسقطه في جبّ العقم والإخفاق الحضاريّ، وأن يجتنب الفراغ الفكريّ الملازم العولمةَ الجارفة. وله في اختباراته التاريخيّة أفضلُ العون على تخطّي هذَين المنحدرَين.

(٢٣) كان من الأصوب أن يُصار إلى انتخاب أعضاء اللجنة انتخابًا دِموقراطيًّا، وقد أنيط بها صوغُ برنامج الإجازة والماستر والدكتوراه في الفلسفة. والحال أنّ الأعضاء عيّنتهم الإدارة المسؤولة في الجامعة اللبنانيّة من بين أساتذة الفلسفة في فروع الجامعة اللبنانيّة الخمسة من غير أن ينتدبهم

فإذا بالبنية الجديدة الثلاثيّة المراحل (الإجازة والماستر والدكتوراه: أقترح عبارة أمد تعريبًا للمختزل الفرنسيّ LMD) خليطٌ هجينٌ من موادّ قديمة وموادّ جديدة لا تأتلف إلّا بالتجاور الإكراهيّ.

ومع أنّ اعتماد بعضٍ من المقرّرات الجديدة يستجيب لحركة الفكر الفلسفيّ العالميّ، غير أنّ الصعوبة الأدهى في إصلاح برنامج الفلسفة أنّه إصلاحٌ نظريٌّ محضٌ لا يراعي واقع طلّاب الفلسفة في الجامعة اللبنانيّة، ولا واقع أساتذة الفلسفة في الجامعة اللبنانيّة، ولا واقع الجامعة اللبنانيّة نفسها، ولا الواقع اللبنانيّ في صميم تأزّمه البنيويّ، ولا واقع الفكر العربيّ بارتباطه المتعثّر بالفكر الغربيّ. ما دامت المقدّمة النظريّة النقديّة التي استُهلّت بها هذه الدراسة تتناول أزمة الفلسفة في العالم العربيّ، فإنّه من المفيد أن ينظر المرء في إشكاليّة تعليم الفلسفة نظرًا يفتضح التواءات هذه الحقول المتشابكة من الواقع.

٣. ٢. تعليم الفلسفة في قرائن الواقع اللبنانيّ

ما من سبيلٍ إلى إدراك صعوبات تعليم الفلسفة في الجامعة اللبنانيّة من دون التبصّر في قرائن المجتمع اللبنانيّ. ذلك بأنّ طبيعة الحياة الاجتماعيّة اللبنانيّة ترسم الخلفيّة الحاكمة مقامَ الفلسفة. بمعزلٍ عن معاثر الدِّموقراطيا اللبنانيّة ومساوئ الطائفيّة واستشراء الفساد وتقهقر الأخلاق الجماعيّة، فإنّ الحديث عن الخلفيّة الاجتماعيّة الحاكمة يقتضي النظر في طبيعة الذهنيّة اللبنانيّة في صميم قوامها. ومع أنّ اضطرابات الواقع اللبنانيّ تناقض ما تنطوي عليه الفلسفة من تعشُّق الحكمة، وتهذيب الأخلاق، ونبلٍ في المعاملة، وصدقٍ في طلب المثال الأعلى، وتبصّرٍ ناقدٍ في عثرات الوجود الإنسانيّ، فإنّ الكلام على هذه

زملاؤهم في هذه الفروع. وعلاوةً على الإجراء اللادِموقراطيّ هذا، اعترت العمل عثراتُ التبعثر، إذ إنّ اقتراح موادّ الإجازة لم يرتبط بتصوّر موادّ سنة الماستر الأولى والثانية. وممّا يفاقم من خطورة التعثّر انفرادُ الإدارة بتصوّرٍ مجتزأ تناول حلقاتِ البحث الملزِمة في تنشئة طلّاب الدكتوراه في الفلسفة. لا شكّ في أنّ مثل هذا التبعثر في إعداد برنامج الفلسفة في مراحله الثلاث (أمد) يستتلي التباسًا وتضاربًا وتدافعًا في طبيعة المقرّرات والحلقات البحثيّة المعتمدة في تنشئة طلّاب الفلسفة منذ السنة الأولى في الإجازة حتّى السنة الأولى في الدكتوراه.

الخلفيّة يستجلي حقيقةَ مقام الفلسفة الفعليّ. فالاجتماع اللبنانيّ قائمٌ على نمطٍ من الذهنيّة اللبنانيّة يمكن المرء أن يصفه بمخالفته النشاطَ العقليَّ التجريديَّ المحض. ليست الذهنيّة اللبنانيّة ذهنيّةً تجريديّةً، بل انفعاليّة، عاطفيّة، مشاعريّة. لذلك لا ينسلك النشاط الذهنيّ اللبنانيّ تلقائيًّا في سياق التمثّل النظريّ، والمنطق الرياضيّ، والتصوّر الأفهوميّ.

من الخصائص السلبيّة التي تعوّق ازدهار الفلسفة في المجتمع اللبنانيّ انعدامُ البناء الفلسفيّ اللبنانيّ الذاتيّ الذي ينشب في اللاوعي الفرديّ والجماعيّ، ويُلهم الأفرادَ والمجموعات الانتظامَ العفويَّ في مثل النشاط الذهنيّ المتطلّب هذا. فالفلسفة ليست من إرث اللبنانيّين الأصيل، ولو أنّ طاليس أبي الفلسفة كان فينيقيًّا ومدينة صور أنجبت فلاسفةً مرموقين، بل الشعر والأدب هما السبيل الذي تنتهجه الذات اللبنانيّة لكي تُفصح عن باطنها[٢٤] أجملَ إفصاح. في سياق التحليل البنيويّ هذا، ينبغي إلقاء البال إلى المعضلة الكأداء التي تشلّ التفكّر اللبنانيّ، عنيت بها مشكلة اللغة. فاللبنانيّون لا لغة لهم. والعلّة في ذلك أنّ اللغة اللبنانيّة المحكيّة التي بها يفُصح اللبنانيّون إفصاحًا عفويًّا عمّا يختلج في صدورهم، لم تنشأ لها فلسفةٌ أو عمارةٌ فكريّةٌ شاملةٌ تذاهبها وتُسعفها في مقاربة الواقع الإنسانيّ. فكان الفصام اللبنانيّ المرَضيّ بين اختبارات الفكر الباطن، وإمكانات التعبير العفويّ القابل الإبلاغ. ومن ثمّ، ظلّ اللبنانيّون يتجاذبهم بريقُ اللغات الغربيّة يُقبلون عليها في إتقانٍ نادر، وسحر اللهجة اللبنانيّة التي تحمل مكنونات ذاتيّتهم. والحال أنّ الفكر الذاتيّ لا يقوم من دون بنيانٍ لغويٍّ ذاتيٍّ متماسكٍ قادرٍ على مؤاتاة أحوال العصر.

هذه هي الخلفيّة القاهرة التي تؤثّر سلبًا في مسار تعليم الفلسفة في المجتمع اللبنانيّ. فالناس في لبنان ما تعوّدوا أن يتّكلوا على الفكر لينهضوا بأكلاف معيشتهم، ولا هم آنسوا في الفلسفة القدرة الذاتيّة على تقويم الأوضاع وتغيير حركة الأحداث[٢٥].

(٢٤) من غريب الأعراف الثقافيّة اللبنانيّة أن تُطلِق منتدياتُ الفكر صفةَ الفيلسوف على أهل الأدب والشعر الذين نبغوا في مضمار إبداعهم الفنّيّ. فإذا بكبار شعراء لبنان فلاسفةٌ في إبداعهم الأدبيّ، في حين أنّ الخفر والاتّضاع يمنعان على الفكر الألمانيّ مثلًا أن يُطلق صفةَ الفيلسوف على النوابغ من أمثال غوتّه وهِردر وريلكه.

(٢٥) ليس من المستغرب، والحال هذه، أن يربط الإنسانُ العربيُّ على وجه العموم والإنسانُ اللبنانيُّ على وجه الخصوص مصيرَ الفلسفة العربيّة المقبِلة بأثر الفائدة التغييريّة التي يمكن أن يستحصلها

إنّهم في واقعيّتهم السياسيّة يدركون أنّ التاريخ اللبنانيّ والعربيّ مفطورٌ على الالتواءات والمفاسد والتسويات[٢٦]. لذلك لا يُقبِلون طوعًا على تعلُّم الفلسفة وممارستها فعلًا حضاريًّا راقيًا به يُخضعون الواقع لرفعة المثال الإنسانيّ.

ينضاف إلى هذا كلّه أنّ صورة الفيلسوف في المخيال اللبنانيّ الشعبيّ تماهي صورةَ الإنسان المنفرد الغريب المنعزل في صومعة الفكر العقيم[٢٧]. نَدر أن عاين اللبنانيّون في الفيلسوف تألّقًا في الإنجاز على غير استغرابٍ للذات، وانخراطًا في المجتمع على غير مَفسدةٍ في المسلك. في زمن الأنانيّات اللبنانيّة المستفحلة، كفّت الفلسفة عن أن تكون ملاذَ أهلِ الحكمةِ الرفيعَ. أمّا إذا اختبر بعض اللبنانيّين الحاجة الصادقة إلى بعضٍ من الحال المثاليّة هذه، فركونهم الأوّل إلى الدِّين به يستظلّون يأسًا وقنوطًا، وإليه يفزعون تلبيةً لغريزة الاحتضان الجماعيّ وحاجة اليقين الغيبيّ.

٣. ٣. تعليم الفلسفة في سياق وضعيّة الجامعة اللبنانيّة

لا يخفى على أحد ما ابتُليت به الجامعة اللبنانيّة من آفات جمّة. ليس المقام هنا مقام الإدانة. غير أنّ الموضوعيّة العلميّة تقتضي أن يدرك المرء ارتباطَ إشكاليّة تعليم الفلسفة

منها، حتّى إنّه طفق «يرى معيار صدق الحقيقة في الفلسفة وفي غيرها كثرة القائلين بها ومقدار الفائدة التي يجنيها منها» (محمود خضرة، «أهناك فلسفة عربيّة معاصرة؟»، مجلّة **الآخر**، دار الساقي، العدد الأوّل، ٢٠١١، ص ٣١).

(٢٦) «لم تكن فلسفتنا أنسنةً ونقدًا للأوضاع التي أنتجت الاغتراب عن الواقع، وإنّما تكنولوجيا جديدة أجهزت على الإنسان وطمست فيه منافذ الحرّيّة وينابيع الصبوات الأولى إلى الانعتاق. لم تكن حداثتنا روحًا جديدة وعقلاً متحرّرًا من الوصاية والمرجعيّات المتعالية، بل كانت تحديثًا شكليًّا وآلةً لم تغيّر نظرتنا إلى ذاتنا وإلى العالم» (أحمد دلباني، «متى ينتهي نشيد البجعة؟ شذراتٌ من مآزق الثقافة العربيّة السائدة»، مجلّة **الآخر**، دار الساقي، العدد الأوّل، ٢٠١١، ص ١٠٣).

(٢٧) منذ أيّام ابن باجه يُسأل الفيلسوف العربيّ عن موقعه في المجتمع، إذ ما فتئت تُطرح «مشكلة الحياة الاجتماعيّة للفيلسوف، أي مشكلة مواجهة التفكير الفلسفيّ للواقع الاجتماعيّ. ونُظر إليها كجزء أساسيّ من طبيعة الفلسفة نفسها. وآية ذلك أنّ الفيلسوف إنسانٌ غريبٌ في وطنه وبين أبناء جلدته. وهو يعيش بين أناس هم أشبه بالوحوش الضارية لأنّهم لا يَقبلون وجودَ مَن يخرج على شريعتهم» (علي محمّد إسبر، «نقد الأسُس النظريّة للتفكير الفلسفيّ في الثقافة العربيّة الإسلاميّة»، مجلّة **الآخر**، دار الساقي، العدد الأوّل، ٢٠١١، ص ٨٥).

بوضعيّة الجامعة اللبنانيّة الرازحة تحت وطأة المشاكل الإداريّة والثغرات المسلكيّة[٢٨]. لا ريب في أنّ أعظم مصائب الجامعة اللبنانيّة خضوعُها للمشيئة السياسيّة اللبنانيّة. فالجامعة اللبنانية فقّرتها دواهي المفاسد السياسيّة في المجتمع اللبنانيّ. وهذا من أغرب الأوضاع وأشدّها إرباكًا. من جرّاء هذا الخضوع أو الإخضاع تعثّرت سبُلُ الإدارة والرقابة والمتابعة والتجديد والابتكار. ولشدّة انحصار القرار الأكادِميّ وتكاثر أعداد الطلّاب والأساتذة وانتشار الفروع في المناطق اللبنانيّة، أضحى من المستحيل أن يتصوّر المرء سبُلًا إداريّة معاصرة تتدبّر شؤون الجامعة اللبنانيّة تدبّرَ الاطّلاع الواثق، والمعرفة الفطنة، والملاحقة الفاعلة، والتطوير الصائب. فإذا بالمركزيّة الإداريّة المفرطة تُفضي إلى الإهمال المهلِك، بحيث تحوّلت الحياة الجامعيّة إلى مسرحيّةٍ أكادِميّةٍ ناجحةٍ «في الشكل» وحسب!

لا مناص من أن يؤثّر هذا كلّه في مسار التعليم والبحث في الجامعة اللبنانيّة، لاسيّما في حقول العلوم الإنسانيّة، ومنها حقل تعليم الفلسفة. فالجامعة اللبنانيّة ينقصها تصوّرٌ فكريٌّ شاملٌ يحيط بمقام الإنسان والمجتمع وحركة التاريخ. الافتقار إلى مثل هذا التصوّر يُفقد تعليمَ الفلسفة القدرةَ على الاستناد إلى مرجعيّةٍ فكريّةٍ تُتيح لأقسام الفلسفة أن ترتّب مواقع الصدارة في اعتماد المقرّرات والموادّ وطرائق التعليم ومنهجيّات البحث. هذا كلّه يولّد في نفوس الأساتذة والطلّاب ضربًا من التنازع والتوتّر والتضارب. وقد تؤثّر الضبابيّة الفكريّة هذه في تقهقر مستوى الأداء التعليميّ ومستوى الأبحاث.

(٢٨) من الدراسات الرصينة والجريئة التي أنشئت في واقع الجامعة اللبنانيّة البحثُ الذي صاغه ناصيف نصّار ونشره في كتابه **في التربية والسياسة. متى يصير الفرد في الدول العربيّة مواطنًا؟** (بيروت، دار الطليعة، الطبعة الثانية، ٢٠٠٥، ص ٢١٥–٢٥٥). يستعرض الفيلسوف اللبنانيّ في هذه الدراسة الأبحاث والمشاريع التي اقتُرحت لإصلاح الجامعة اللبنانيّة والتي يثمّن جهودَ أصحابها الصادقة، ومنها الملحق الذي نُشر في جريدة النهار في ١٩ شباط ٢٠٠٢، وعنوانه «الجامعة اللبنانيّة: رعاية الاحتضار»، ومبادرة الهيئة اللبنانيّة للعلوم التربويّة التي نشرت خلاصة أبحاثها في كتاب عنوانه **قضايا الجامعة اللبنانيّة وإصلاحها** (١٩٩٩). يمكن المرء أن يضيف إلى هذا كلّه الدراسات والمقالات والمداخلات التي يشمّر لها رهطٌ من أساتذة الجامعة، ومنهم على سبيل المثال لا الحصر عصام خليفة وأحمد بيضون وشارل شرتوني وملحم شاوول وغيرهم.

٣. ٤. تعليم الفلسفة في حدّة التوتّر الناشط بين الفكر العربيّ والفكر الغربيّ

بيد أنّ المشكلة أخطرُ نشوبًا في عمق الثقافة العربيّة. فالفكر العربيّ المعاصر ما انفكّ يعاني قصورًا مقلقًا في التعبير الأصليّ عن ذاتيّة الإنسان العربيّ والاجتماع العربيّ. لذلك ينشأ ضربٌ من الصراع الحادّ بين ضرورة الاعتراف بصوابيّة الفكر الغربيّ في التعبير عن حقائق الواقع الإنسانيّ، وضرورة الاعتصام بالاختبار الفكريّ العربيّ في التعبير عن هذه الذاتيّة. بما أنّ مثل هذا الاختبار لا يرقى إلى مستوى الإصابة الفكريّة التي فازت بها العلوم الإنسانيّة والعلوم الوضعيّة في الغرب المعاصر، فإنّ الفلسفة العربيّة المعاصرة مُكرَهةٌ في الكثير من الأحيان على الاستغاثة بمكتسبات العلوم الغربيّة[٢٩].

بسببٍ من مثل هذا التوتّر، يعاني تعليم الفلسفة في الجامعة اللبنانيّة ضروبًا شتّى من الالتباس. فالمذاهب الفلسفيّة التي يستعرضها البرنامج التعليميّ، لاسيّما في المرحلتَين الأولى والثانية من المراحل الثلاث (أمد)، لا يمكن استيعابها في غربتها الوجوديّة واللغويّة والمعنويّة، إذ إنّها نشأت في غير البيئة اللبنانيّة والعربيّة، وجرى الإفصاح عنها في غير اللغة العربيّة، وحملت إلى الوعي الإنسانيّ فهمًا للواقع ينظُمه منطقٌ غيرُ منطق الفهم العربيّ السائد. لهذه الأسباب مجتمعةً يستصعب طالب الفلسفة في الجامعة اللبنانيّة إدراكَ السياقات الوجوديّة والتاريخيّة واللطائف المعنويّة والخصائص التعبيريّة والمضامين المجرّدة المتميّزة التي تنطوي عليها مثل هذه المذاهب.

من أخطر صعوبات تعليم الفلسفة في الجامعة اللبنانيّة، في سياق المواجهة الحادّة بين الفكر العربيّ والفكر الغربيّ، صعوبة التضلّع من اللغات الأجنبيّة الحيّة التي أظهرت

(٢٩) يرفض غير فيلسوف من الفلاسفة العرب المعاصرين حتميّة اللجوء إلى الفكر الغربيّ، «وكأنّ المتفلسف العربيّ لا يستطيع أن يُثبت نفسه فلسفيًّا إلّا عبر الآخر الأوربّيّ وعبر لغة هذا الآخر الأوربّيّ» (علي محمّد إسبر، «نقد الأسُس النظريّة للتفكير الفلسفيّ في الثقافة العربيّة الإسلاميّة»، مجلّة **الآخر**، دار الساقي، العدد الأوّل، ٢٠١١، ص ٩٤). غير أنّ فضيلة الاتّضاع المعرفيّ تقتضي منّا الاعتراف بأنّ ما بلغته العلوم الوضعيّة والإنسانيّة في المجتمعات الغربيّة المتقدّمة سبق فتحوَّل إلى مُكتسبٍ حضاريٍّ فذٍّ لا بدّ من الإقبال عليه واستنطاقه والاتّعاظ به قبل ادّعاء القدرة على اجتيازه وتخطّيه. من المفيد في هذا السياق التأمّلُ في فكرة الاستقلال الفلسفيّ التي نادى بها ناصيف نصّار والتي تجمع جمعًا جريئًا بين الأصالة والتجديد (ناصيف نصّار، **طريق الاستقلال الفلسفيّ**، طبعة ثالثة، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٦).

قدرًا عظيمًا من الطاقة التعبيريّة عن مضامين هذه المذاهب، وفي طليعتها الألمانيّة والفرنسيّة والإنغليزيّة. لا يستطيع طلّاب الفلسفة أن يركنوا إلى الاجتهادات اللغويّة التي تُفرج عنها أقلام بعض الفلاسفة العرب المعاصرين[٣٠]، إذ إنّها اجتهاداتٌ فرديّةٌ ما حظيت حتّى الآن بتصديقٍ رسميٍّ وبمكانةٍ حقٍّ في أسماع المجتمعات العربيّة. ومن ثمّ، قد تنقلب الموادّ الفلسفيّة إلى ما يشبه الحقول الفكريّة المستهجنة يستصعب الطالب اللبنانيّ بلوغها والإقامة اليسيرة فيها. فإمّا يجانبها، وإمّا يقيم فيها إقامة الغريب. في كلتا الحالَين لا يقوى على التفكّر الرصين فيها لأنّه لا يستعذب الانخراط في مسالكها الوعرة.

٣. ٥. تعليم الفلسفة في حدود واقع أساتذة الجامعة اللبنانيّة

من مشكلات تعليم الفلسفة في الجامعة اللبنانيّة أيضًا وضعيّةُ أساتذة الفلسفة الذين ينتمون إلى المجتمع اللبنانيّ ويشاطرونه علَله ومصائبَه وانعطاباتِه وأحلامَه وتطلّعاتِه. من الحقائق الثابتة في هذا السياق أنّ أساتذة الفلسفة اللبنانيّين تُصيبهم على وجه العموم عدوى السياسة اللبنانيّة والتحزّب الطائفيّ. لذلك نَدر فيهم من تسامى على الولاءات الضيّقة. من الجليّ أنّ الولاء السياسيّ يُربك العقل الفلسفيّ، ويُفقده الطاقة على النقد الصافي الموضوعيّ، ويحرمه من التفرّغ الفعليّ للمطالعات الفلسفيّة الرصينة والأبحاث الفكريّة الرائدة.

يعلم الجميع في الجامعة اللبنانيّة أنّ أقسام الفلسفة فيها شهدت نهضةً فلسفيّةً جليلةً في مسار الجيلَين الأوّل والثاني من أساتذتها الذين كانوا يولون مقامَ الصدارةِ مواكبةَ الإصدارات الفلسفيّة العالميّة والبحثَ الفلسفيَّ الشخصيّ والإنتاجَ الفكريَّ الذاتيّ. أمّا

(٣٠) «ولكنّ العرب المعاصرين لم يُجهدوا أنفسَهم في ما يمكن أن يُستنبط من هذه اللغة لتعريب المصطلحات الفلسفيّة الأوروبيّة ذات المعنى المشترك بين شعوب البشريّة، بوصف هذا المعنى مُعبّرًا عن الروح الإنسانيّ الشامل. كما لم يُجهدوا أنفسَهم في ما يمكن أن يُستنبط من كتب علماء اللسانيّات العرب، الجرجاني والرومانيّ والخليل بن أحمد الفراهيدي وعثمان بن جني وغيرهم، لإبداع نظريّة عالميّة في فلسفة اللغة (في الهيرمنيوطيقا والسيمانطيقا والفوناطيقا) على غرار المدارس الأوروبيّة المعاصرة في فلسفة اللغة» (محمود خضرة، «أهناك فلسفة عربيّة معاصرة؟»، مجلّة **الآخر**، دار الساقي، العدد الأوّل، ٢٠١١، ص ٣٥).

الجيل الثالث، فصاحبته الحرب اللبنانيّة وأثّرت فيه أيّما تأثير، فإذا به منقادٌ عنوةً إلى التعثّر بإرباكات هذه الحرب وآثارها المقيتة، يَصرف جهده في البحث عن ضماناتٍ سياسيّةٍ وفي تعزيز موقعه الاجتماعيّ، مُرجئًا البحث الفكريّ إلى ما يفترضه من أزمنةِ سلامٍ ورخاءٍ قد تُفرج عنها الأوضاع المحلّيّة والإقليميّة.

من نتائج الإهمال الفكريّ هذا في أوساط الجيل الثالث من أساتذة الفلسفة اللبنانيّين الإعراضُ عن الاشتراك في المؤتمرات الفلسفيّة المحلّيّة والإقليميّة، وخصوصًا الدوليّة، وفيها تتقارع الكفاءات وتتقابل الإنجازات وتتواجه النظرات في روحٍ من الاتّضاع العلميّ والتملّك المعرفيّ. يعزو بعضهم أسباب مثل هذا الإعراض إمّا إلى الإحباط الفكريّ، وإمّا إلى الكسل الفلسفيّ الذاتيّ، وإمّا إلى التقاعس الإداريّ في الجامعة اللبنانيّة.

من أعراض الوضعيّة الفلسفيّة المقلقة هذه أنّ معظم أساتذة الفلسفة في الجامعة اللبنانيّة يخوضون في ميادين الموادّ الفلسفيّة التعليميّة من غير معرفةٍ وإلمامٍ وتخصّص. يَندر أن يواظب أستاذ الفلسفة على تعليم مادّة فلسفيّة تخصّصيّة يجلّي فيها حتّى يصبح مرجعها الأكبر في الأوساط الجامعيّة اللبنانيّة. وقلّما يواظب الأساتذة على التعمّق الحثيث في أبعاد الأطروحة الأصليّة التي أنالتهم شهادة الدكتوراه. في موازاة ذلك كلّه، سقطت من قوانين تنظيم التدريس في أقسام الفلسفة كراسي الإسنادات الحصريّة التي تجعل ألمع الأساتذة يضطلعون بحقلٍ تعليميٍّ يرتبط بتخصّصهم وبنبوغهم وبإنتاجهم.

ثمّة ظاهرةٌ مربكةٌ قد ترسم لتعليم الفلسفة في الجامعة اللبنانيّة مصيرها المحتوم في المقبل من السنوات، ألا وهي ازدياد أعداد الدكاترة المتخرّجين من الجامعة اللبنانيّة عينها ومن بعض الجامعات العربيّة والإيرانيّة. من مخاطر هذا التكاثر اكتفاءُ هؤلاء الدكاترة باللغة العربيّة أو الفارسيّة، واقتصارُ خبراتهم الأكادِميّة على امتهان التعلّم والتعليم في البيئة الجامعيّة اللبنانيّة أو العربيّة، واكتفاؤهم القسريّ بالاطّلاع على ما تيسَّر من الأعمال الفلسفيّة العالميّة المعرَّبة.

من النتائج المستكرهة التي تستتليها أوضاع الأساتذة هذه امتهانُ تعليم الفلسفة على طريقة التلقين التقليديّ الكلاسّيكيّ الحرفيّ السطحيّ التكراريّ. في هذه الطريقة كثيرٌ من الشوائب والثغرات والالتواءات. ألطفُ ما يقال فيها إنّها تثبّط عزيمة طلّاب الفلسفة،

وتكاد تُزهق فيهم رغبة البحث والتفكير والمواظبة على المطالعة والاستنارة. في أغلب الأحيان لا يُلقَّن الطالبُ فنّ التفكير الفلسفيّ الحرّ، بل يكتفي الأستاذ الجامعيّ بإملاء المعلومات المستقاة من الكتب إملاءً حرفيًّا يعطّل القدرة الذاتيّة على التفكير.

٣. ٦. تحليل الموادّ والمقرّرات والأمالي في برنامج تعليم الفلسفة

اجتهدت كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة في الجامعة اللبنانيّة في تجديد البرنامج التعليميّ الفلسفيّ بحسب مقتضيات التطوّر والتجديد التي استنسبتها الجامعات الغربيّة. وُفِّقت اللجان في اقتراح بعض المسارات والموادّ والمقرّرات التي تواكب حركة التجدّد في الفكر الفلسفيّ العالميّ. فأتى البرنامج الجديد حاملًا بعضًا من التنوّع المفيد، لاسيّما في تفريع المسارات التعليميّة ابتداءً من الفصلَين الخامس والسادس، بحيث انطوى البرنامج على مساراتٍ تعليميّةٍ اختياريّةٍ (الفلسفة العامّة، الفلسفة والعلوم السياسيّة والاجتماعيّة، الفلسفة وعلم النفس أو الفلسفة العياديّة الاستشاريّة، الفلسفة والإعلام والتوثيق) ينخرط فيها طالب الفلسفة وفاقًا لرغبته وطاقته وتطلّعه البحثيّ والمهنيّ.

من فوائد هذا التنويع ربطُ الفلسفة بحقول العلوم الإنسانيّة الأخرى، وجعلُها في متناول الطلّاب الراغبين في الفوز بتصوّرٍ فلسفيٍّ مفيدٍ للحياة الإنسانيّة في مختلف تجلّياتها التاريخيّة. بيد أنّ مشكلتها الأساسيّة تكمن في التباس الصلة التي تربطها بموادّ الفصول الأربعة الأوائل، وهي مقرّراتُ التعليم الأساسيّة المرتبطة بتاريخ الفلسفة وبالمنطق وبالإبّيستِمولوجيا وبالأخلاق. إذا استثنى المرء المسار الأوّل (فلسفة اللغة والتأويل، الفلسفة والدِّين والقضايا المعاصرة، مناهج التفكير الفلسفيّ، فلسفة التاريخ، فلسفات الكائن، قضايا ومشكلات فلسفيّة)، وهو مسارُ الفلسفة العامّة الذي ينطوي على الموادّ المرتبطة عضويًّا بموادّ الفصول الأربعة الأوائل، فإنّ المسارات الثلاثة الأخرى تنبسط في حقولٍ خاصّةٍ غير حقل التفكّر الفلسفيّ المحض، ولو أنّها تستدعي التبصّر الفلسفيّ الناقد. ولكنّ سمة الاختصاص التي تميّزها قد تُربك أساتذة الفلسفة في قدرتهم على الخوض فيها وإبلاغها إلى الطلّاب إبلاغًا أمينًا متمكّنًا. على سبيل المثال، ليس

جميع أساتذة الفلسفة بقادرين على الخوض في مباحث الفلسفة الاستشاريّة، أو الفلسفة الاقتصاديّة، أو الفلسفة الإعلاميّة.

ومع أنّ استدخال هذه المقرّرات القريبة بمضامينها من حقول العلوم الإنسانيّة الأخرى قد يفيد الطلّاب إفادةً جمّة، غير أنّ التباس الصلة التي يمكن أن تربطها بالفلسفة، بما هي حقلُ اختصاصٍ مستقلّ، قد يُضعف اعتناء الطلّاب باختصاصهم الأوّل ويحيد بهم عن خصوصيّة التفكّر الفلسفيّ. هذا أمرٌ تقترن خطورتُه بما قد ينتاب أساتذة الفلسفة من سوءِ إدراكِ المشهد المعرفيّ الأوسع الذي يشتمل على جميع المعارف المحصَّلة في العلوم الإنسانيّة. ليس المطلوب من أساتذة الفلسفة الإلمام بجميع فروع العلوم الإنسانيّة، بل القدرة على ربط خلاصات هذه العلوم بمسار التفكّر الفلسفيّ الخاصّ. إذا انعدم هذا الربط في أذهان الطلّاب، كفّوا عن التثبّت من خصوصيّة التفكّر الفلسفيّ، ونشأت في أذهانهم مقاطعاتٌ معرفيّةٌ مستقلّةٌ متضاربةٌ ضاعفت من إرباكهم الفكريّ والوجوديّ.

وعلاوةً على هذا، فإنّ المشكلة الكبرى في هذه المقرّرات والموادّ والأمالي تكمن في التباس المحتويات التي يُفترض إبلاغها إلى الطلّاب. ومع أنّ اللجان قد صاغت بعضًا من التوصيف الإجماليّ المقترن بأغلب هذه المقرّرات، فإنّ سلامة المسار التشاوريّ في صوغ البرنامج التعليميّ يقتضي النهوض بورشةِ عملٍ مشتركةٍ بين جميع فروع الفلسفة في الجامعة اللبنانيّة. فلا يُكتفى بالخطوط العامّة التي رسمتها اللجان في توصيفها المقتضب، ولا يُكتفى باستنهاض الأساتذة فرديًّا إلى توصيف الموادّ التي يدرّسونها توصيفًا تفصيليًّا، بل يجب إشراك جميع أساتذة الفلسفة في عملٍ جماعيٍّ يُفرَزون فيه، بحسب اختصاصاتهم الفلسفيّة، إلى فرق تخصّصيّة تَعمد إلى توصيف المقرّرات وضبط مراجعها ومستنداتها وتحديثها وانتهاج طرائق التدريس التي تلائم طبيعة الموادّ الفلسفيّة.

إذا ما تفحّص المرء الموادّ المستدخلة في الفصلَين الأوّل والثاني من الماستر، فإنّ العناوين التي يقع عليها تُنبئ بمخاطر تكرار موادّ الإجازة المملّ. وأمّا العبارة الساترة خبايا هذه المقرّرات فعبارةُ «حلقة بحثيّة». ومع أنّ المراد بهذه الحلقات في الجامعات الغربيّة قراءة التراث الفلسفيّ قراءةً نقديّةً تجديديّةً وتناول الواقع الإنسانيّ المستجدّ في حقول الاختبار الفكريّ والأخلاقيّ والدِّينيّ والاجتماعيّ والسياسيّ والفنّيّ تناولَ النقد

والتقويم والاستشراف، فإنّ الاكتفاء بحلقاتٍ بحثيّةٍ في الفكر اليونانيّ القديم والفكر الوسيطيّ والفكر الحديث والفكر المعاصر إنّما يشبه الرغبة في استكمال ما سقط شرحُه في سنوات الإجازة الثلاث. وفي حين أنّ التوجّه الحاليّ في فروع الفلسفة الخمسة يقضي بتناول النصوص الأصليّة في الحقبات التاريخيّة هذه وقراءتها وتأوّلها، غير أنّ هذا الجهد ينبغي أن يكون الأستاذ والطالب قد اضطلعا به في سنوات الإجازة.

يستوقف المرء بعضٌ من التكرار المربك في عناوين المقرّرات المستدخلة، فيَعسر عليه تمييز مضامين الموادّ بعضها من بعض. المثال الأشدّ إظهارًا لمثل هذا التكرار مادّة الحضارات، وقد ظهرت على تعاقب الفصول والحلقات في مُسمّيات شتّى. فالفصل الثاني من الإجازة ينطوي على مقرّرٍ إلزاميٍّ عنوانُه «فلسفة الحضارات»، والفصل الثالث من الإجازة يقترح مقرّرًا اختياريًّا عنوانُه «العولمة وحوار الحضارات»، والفصل الثاني من الماستر يُدرج في مسار الفلسفة والإعلام الثقافيّ والتوثيق مقرّرًا عنوانُه «ثقافة الحضارات وحوارها»، والفصل الثالث من الماستر يفرض مقرّرًا إلزاميًّا عنوانُه «حلقة بحث في الفلسفة والحضارة»، ويستدرك الاعتراض بإضافة العبارة المبهمة «قضايا وإشكاليّات».

يقع المرء على التكرار المربك عينه في مادّة تحليل النصوص. فالفصل الأوّل من الإجازة يخيّر الطالب بين مقرّرات ثلاثة، منها مقرّرٌ عنوانُه «نصوص ومصطلحات فلسفيّة»، والفصل الثاني من الإجازة يقترح على الطالب اختيار مقرّر عنوانُه «العلوم البيانيّة: نصوص ومصطلحات فلسفيّة باللغة العربيّة»، والفصل السادس من الإجازة يُدرج في مسار الفلسفة العامّة مقرّرًا عنوانُه «تحليل نصوص فلسفيّة حديثة ومعاصرة»، والفصل الثاني من الماستر يستدخل في مسار الفلسفة العامّة والبحث العلميّ مقرّرًا عنوانُه «تحليل نصوص فلسفيّة ومصطلحات باللغة الأجنبيّة». يَصحّ الاعتراض عينه في مسألة الحلقات البحثيّة التي تتناول حقبات الفكر الفلسفيّ القديمة والوسيطيّة والحديثة والمعاصرة، إذ يعود الطالب في الماستر إلى مقرّرات تتناول الحقبات التاريخيّة عينها في إطار منهجيّة الحلقة البحثيّة (حلقة بحث في تاريخ الفلسفة القديمة والوسيطة، حلقة بحث في تاريخ الفلسفة العربيّة المشرقيّة والمغربيّة، حلقة بحث في تاريخ الفلسفة الغربيّة الحديثة والمعاصرة). يتكرّر الأمر عينه في حقول المعرفة الفلسفيّة الأخرى، إذ يقع الطالب على

حلقاتِ بحثٍ في السياسة وفي الأخلاق، وفي الفِنومِنولوجيا والوجوديّة، وفي التيّارات والمذاهب الفلسفيّة المعاصرة، وفي سواها من الحقول التي سبق الطالب أن ارتادها في سنوات الإجازة. القصد من هذا التقويم أن يَعمد الأساتذة إلى الخوض في مسائل جديدة لم يتطرّقوا إليها في سنوات الإجازة. غير أنّ استعادة الحقبة التاريخيّة عينها أو الحقل المعرفيّ نفسه تحمل في مطاويها مخاطر التكرار والتوسّع المضجر في القضايا التي سبق للطالب أن اطّلع عليها في أبحاثه وقراءاته في غضون سنوات الإجازة.

لاتّقاءِ مثل هذا التكرار، استدخلت اللجان بعضًا من المقرّرات الجديدة التي تنسلك في اختصاصات علم النفس وعلم الاجتماع وعلم السياسة وعلم الاقتصاد والإعلام. فأتى مثل هذا التجديد، وخصوصًا في برنامج الماستر، أشبه باستحداث مسارٍ تعليميٍّ يوازي، على شيء من المنافسة، المسار التعليميّ الفلسفيّ، إذ انبسطت الموادّ الجديدة هذه في حقولٍ معرفيّةٍ مستقلّةٍ عن حقل المعرفة الفلسفيّ المحض. يكفي الاطّلاع على بعض المسمّيات حتّى يدرك المرء مبلغ الحرج في مواءمتها التفكّرَ الفلسفيَّ الخالص. من هذه المسمّيات نظريّات العدالة ورأس المال الاجتماعيّ والرفاه، وعلم نفس الاتّصال والإعلام، ومدخل العلاقات العامّة والإعلان، والاتّصال بواسطة الرموز، وتحليل المعلومات والوثائق واستخدامها، والإعلام والقضايا العربيّة المعاصرة، والاقتصاد العالميّ والتنمية، وعلم النفس اللغويّ، وديناميّة الجماعة، والإعلام والتكنولوجيا والمجتمع، والإعلام الإلكترونيّ والأقمار الصناعيّة في الاتّصالات، والأنظمة الإعلاميّة، وعلم نفس المؤسّسات المدرسيّة، وعلم اجتماع التربية، والبثّ الفضائيّ المباشر، والإعلام المرئيّ والمسموع والمكتوب، والمشهد الإعلاميّ العربيّ والعالميّ، والثقافة والتراث والسياحة، إلخ. مشكلة الموادّ الجامعيّة المستحدَثة هذه أنّها تُربك الطالب، إذ تُشعره بأنّ هناك موادّ فلسفيّة قد تغيب في ذهنه صلتُها بالواقع الإنسانيّ، وموادّ معرفيّة أخرى تتّسم بالسمة الحياتيّة والوجوديّة لأنّها تُعنى بقضايا الناس، ولكنّها لا تحتمل المقاربة الفلسفيّة. فإذا بالطالب يتنازعه موقفان: فإمّا الأمانة على التفكّر الفلسفيّ المحض والتسامي على جزئيّات الاختبارات الإنسانيّة الحياتيّة، وإمّا الاقتراب من واقع الناس ومعايشته فكريًّا في استطلاع المعرفة في هذه الحقول والابتعاد من التطلّب الفلسفيّ المحض.

من الالتباسات التي تعتري البرنامج التعليميّ الفلسفيّ الجديد احتمالُ الاجتهاد المفتوح في بعض الموادّ والمقرّرات التي يتّصف عنوانها بصفة الإجمال والشمول، كمقرّرات «قضايا ومشكلات فلسفيّة» (الفصل الخامس من الإجازة)، وفلسفة الفكر الدِّينيّ (الفصل الثالث من الإجازة)، والفلسفة والدِّين والقضايا المعاصرة (الفصل الخامس من الإجازة). من هذه الالتباسات إطلاقُ صفة الفلسفة على حقولٍ من المعرفة لا تحتمل بيسرٍ مثل هذا الانتساب. من أشدّ الاقتراحات التباسًا في هذا السياق المقرّرُ الذي يربط بين الفلسفة والموارد البشريّة وتخطيط المدن والعمل في البلديّات (مسار الفلسفة والعلوم السياسيّة والاجتماعيّة في الفصل الثاني من الماستر)، وفلسفة الإعلام (مسار الفلسفة والإعلام والتوثيق في الفصل السادس). قد ينطبع في ذهن الطالب أنّ اللجوء إلى عبارة الفلسفة حيلةٌ من حيَل تسويغ المادّة المقترَحة تسويغًا فلسفيًّا. المعلوم أنّ الفكر الفلسفيّ مُستنهضٌ من صلب دعوته إلى مقاربة جميع حقول الوجود الإنسانيّ مقاربةَ الاستيضاح والنقد والتقويم والاستشراف. غير أنّ إقحام الفلسفة في جميع الميادين قد يُفقد الفلسفةَ خصوصيّتَها، ويجعلها خاضعةً لملابسات التفكّر اللصيقة بسائر العلوم الإنسانيّة. وعلاوةً على هذا، فإنّ الخوص في مثل المقاربات الفلسفيّة المتشعّبة هذه تقتضي في أستاذ المادّة إلمامًا عميقًا بطبيعة المعارف التخصّصيّة التي يستتليها البحث في هذه الميادين. هذا الأمر صعبُ التحقّق في مسار التخصّص الفلسفيّ الكلاسّيكيّ الذي اختبره معظم أساتذة الفلسفة في الجامعة اللبنانيّة.

في جميع الأحوال، يجدر بموادّ التعليم الفلسفيّ في مقرّرات الإجازة والماستر والدكتوراه (أمد) أن تُنشّئ الطالب على ضروبٍ ثلاثة من التفقّه الفكريّ: يُعنى الأوّل بتمكين الطالب من المفاهيم والاصطلاحات وأنساق التفكير، ويساعد الثاني الطالبَ في إدراك حركة التطوّر التاريخيّ الخاصّ بالفكر الفلسفيّ، في حين يهيّئ الثالثُ الطالبَ للتفكّر الرصين في إشكاليّات الحياة الاجتماعيّة والثقافيّة والسياسيّة في نطاق الاختبار المحلّيّ والإقليميّ والعالميّ. ومن ثمّ، ينبغي للموادّ والمقرّرات والأمالي أن تتّصل اتّصالًا وثيقًا بخلاصات الأبحاث العلميّة في العلوم الوضعيّة وفي العلوم الإنسانيّة. يجدر في أساتذة الفلسفة أن يزوّدوا الطلّابَ مضامينَ هذه الخلاصات، ويُطلعوهم على

المصادر الحديثة التي تنطوي على آخر المكتسبات في ميادين اختصاصهم. ومع أنّ جميع الأساتذة ليسوا قادرين على التجديد المعرفيّ الفلسفيّ، غير أنّ ألزم الواجبات التي تقتضيها دعوتُهم التعليميّة تفرض عليهم، في أدنى متطلّباتها، أن يبلّغوا الطلاّبَ مضامينَ هذه الخلاصات التي أفضى إليها أهلُ الفكر في الجامعات المتقدّمة.

٣. ٧. تعليم الفلسفة في إشكاليّات طرائقه ووسائله وإمكاناته العمليّة

من صعوبات تعليم الفلسفة في الجامعة اللبنانيّة أنّ أصحاب التدبير الإداريّ في الكلّيّة والأساتذة والطلاّب لم يواكبوا مواكبةً رصينةً تطوّرَ مناهج التعليم الذي اختبرته الجامعات الغربيّة في نطاق برنامج الأرصدة الجديد في الإجازة والماستر والدكتوراه (أمد). يمكن المطّلع أن يعزو أسباب التعثّر في تعليم الفلسفة إلى طائفةٍ من الاعتبارات تتّصل أوّلًا بوضعيّة الأساتذة وقابليّتهم المتضائلة للإصلاح الجذريّ في طرُق التعليم، وتتّصل ثانيًا بالبنية القانونيّة التي استنبطتها كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة في عزمها على استصلاح التعليم في الفلسفة وسائر العلوم الإنسانيّة، وتتّصل ثالثًا بالبنية المادّيّة التحتيّة التي تقوم عليها الأقسام والفروع في هذه الكلّيّة، وتتّصل رابعًا بوضعيّة الطلاّب وأحوال انتمائهم إلى المجتمع اللبنانيّ. ومع أنّ الخوض في تحليل مظاهر التعثّر في الميادين الأربعة هذه قد ينطوي على بعضٍ من المجازفة والتسرّع والإجحاف، بيد أنّ التطلّب المعرفيّ يقتضي الخوض في هذا الغمار.

من أسباب التعثّر في وضعيّة الأساتذة، عطفًا على ما سبق ذكرُه في هذا السياق، أنّهم متوزّعون على طائفتَين: فإمّا إنّهم من الجيل القديم الذي درس في الجامعات الغربيّة على أصول المنهاج القديم، وإمّا من الجيل الجديد الذي تخرّج من الجامعة اللبنانيّة. في كلتا الحالَين ينَدر في هؤلاء الأساتذة مَن حصَّل علمه في الجامعات الغربيّة السائرة على المنهاج الجديد. ومن ثمّ، فإنّ اعتماد المنهاج الجديد أتى في صورة التنقيح السطحيّ، لا في هيئة الإصلاح البنيويّ في نظُم التعليم الفلسفيّ وآليّاته وطرائقه.

بالرغم من الجهود الصادقة التي يبذلها أساتذة الفلسفة في الجامعة اللبنانيّة لتنشئة

الطلّاب على الفهم الفلسفيّ وتشويقهم وحضّهم على احتراف العمل الفلسفيّ، فإنّ طرُق التعليم الفلسفيّ ما فتئت تعوزها قدرةُ القراءة التحليليّة القادرة على الربط بين الإنتاجات الفكريّة المعاصرة والأحداث الكونيّة المواكبة. لا ريب في أنّ مثل هذا الربط يتيح للطلّاب أن يدركوا المقام الخطير الذي يضطلع به التفكّر الفلسفيّ حين يتناول الواقع الإنسانيّ. وممّا ينتاب التعليم الفلسفيّ أيضًا من أعراض التعثّر العجزُ عن سوق الأمثلة التاريخيّة الخليقة باستيضاح مضامين الفكر النظريّ، في حين أنّ الإغراق في التجريد النظريّ يحرم الطلّاب سبُلَ التثبّت الفعليّ من جدارة التفكّر الفلسفيّ في رعاية الوجود الإنسانيّ في عمق منطوياته.

من الثغرات التي تعتري التعليم الفلسفيّ أيضًا الافتقارُ إلى تصوّرٍ معرفيٍّ يضبط تنوّعَ المذاهب والتيّارات فيُتيح للطلّاب أن يربطوا ربطًا فطنًا بين المدارس الفلسفيّة. سببُ هذا الافتقار انحصارُ تخصّص الأساتذة الفلسفيّ في حقل واحد من حقول المعرفة الفلسفيّة، واقتصارُ أماليهم الفلسفيّة على تناول الفلاسفة عينهم من المنظار الفلسفيّ عينه. قد يكون من المجدي في هذا السياق أن يتعاقب أساتذة الاختصاصات الفلسفيّة على استعراض الموضوع عينه في حلقاتٍ تعليميّةٍ مشتركة، وأن تتضافر أيضًا جهود أساتذة العلوم الإنسانيّة الأخرى على مقاربة المسائل الفلسفيّة في حلقاتٍ دراسيّةٍ تخصّصيّةٍ في الماستر والدكتوراه.

ثمّة تعثّرٌ آخر يستتليه إشراكُ الطلّاب في مسار التنشئة الفلسفيّة. أدخل البرنامج التعليميّ الجديد (أمد) تنويعًا مفيدًا في طبيعة التعليم الفلسفيّ، فوزّع المقرّر على حصَصٍ تعليميّةٍ نظريّةٍ وحصَصٍ تعليميّةٍ تطبيقيّة. من جرّاء انعقاد أغلب الموادّ الفلسفيّة على طابعٍ نظريٍّ مُسرفٍ في التجريد، فإنّ أساتذة الفلسفة ما انفكّوا يحارون في ابتكار الطرُق التعليميّة التطبيقيّة، ما خلا استنهاض الطلّاب إلى إعداد أبحاثٍ تظلّ بحدّ ذاتها نظريّةً في تناول بعض المسائل المجرّدة في مذاهب الفلاسفة أو التيّارات الفلسفيّة. قد تنساق بعض الموادّ الفلسفيّة انسياقًا عفويًّا إلى ترجيح الحصَص التطبيقيّة من جرّاء طبيعتها العمليّة الواضحة المعالم، كمادّة الأخلاق والسياسة وفلسفة الجمال وأغلب المقرّرات التي استدخلتها اللجان في تفريع الاختصاصات الفلسفيّة إلى مسارات شتّى،

منها مسار الفلسفة والعلوم السياسيّة والاجتماعيّة ومسار الفلسفة وعلم النفس ومسار الفلسفة والإعلام والتوثيق.

أمّا في مسألة التعثّر في البنية القانونيّة، فإنّ عقدة العقَد تكمن في ضمان الحضور الأكادِميّ الملزِم. ذلك بأنّ كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة في الجامعة اللبنانيّة تستثني من إلزاميّة الحضور بعضَ الأقسام التي يتبيّن فيها أنّ عدد الطلّاب لا يبلغ النسبة الملائمة التي تتيح التشدّد في مسألة الحضور الإلزاميّ. من هذه الأقسام قسمُ الفلسفة الذي يعاني في الجامعة اللبنانيّة وفي سائر الجامعات الخاصّة في لبنان تقهقرًا مربكًا في الإقبال، وحالُه حالُ الفلسفة في جميع الجامعات. قد يكون بعضٌ من أسباب هذا التقهقر مقترنًا بعواملَ تتخطّى حدود الجامعة اللبنانيّة نفسها. غير أنّ مشكلة التخلّف عن الحضور ما برحت تُعثّر الأداء التعليميّ والتعلّميّ في أقسام الفلسفة في الجامعة اللبنانيّة. يكاد تعليم الفلسفة يتحوّل إلى ما يُشبه بالتعليم الجامعيّ الناشط بالمراسلة أو عبر شبكة الإنترنت. وهذا ما حصل فعلًا من جرّاء جائحة الكوڤيد الكونيّة. قد يكون من الأجدى، والحال هذه، أن تستنبط كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة أساليبَ مبتكرةً تُعينها على مواكبة طلّاب الفلسفة مواكبةً تليق بخطورة الاختصاص الذي يُقبلون عليه. تتفاقم خطورة مثل التعثّر القانونيّ هذا حين تتمادى الإدارة الجامعيّة في تسامحها العملانيّ، فتبيح تمديد فترات تسجيل الطلّاب المتأخّرين حتّى انتصاف الفصل الدراسيّ في مطلع كلّ سنة، ما يُربك الأساتذة في معالجتهم مشكلة الحضور.

من معاثر البنية القانونيّة أيضًا الإبقاءُ على امتحان الاستلحاق في كلّيّة الآداب، وهو الامتحان الذي لم يَعد يتواءم والنظام التعليميّ الجديد (أمد) القائم على استنهاض الطلّاب استنهاضًا متدرّجًا إلى الأداء الجامعيّ. فالتقويم الذي يحصل عليه الطالب الجامعيّ بمقتضى نظام المقرّرات الجديد يتوزّع على مراحل شتّى، ويستنفر الطالب إلى جهد أكادِميّ مُطّرد. لذلك يُفترض في العلامة التي ينالها الطالب أن تكون قد تألّفت من مجموع التقويم الذي حصل عليه الطالب في مختلف المراحل التي يُفحَص فيها عن كفاءته في استيعاب مضامين الأملية.

من معاثر البنية القانونيّة كذلك الافتقارُ إلى هيئةٍ إداريّةٍ أو بنيةٍ تنظيميّةٍ ترعى مرافقة طلّاب الفلسفة في توجّههم الجامعيّ. ذلك بأنّ الطلّاب يكتفون بتلقّي الدروس الجامعيّة في الفلسفة من غير أن يتباحثوا وأساتذتهم في الآفاق التحصيليّة والبحثيّة التي يمكن أن تشرّعها لهم الدراسات العليا في الماستر والدكتوراه. يَندر أن تواكب الكلّيّة طلّاب النخبة في الفلسفة، فتصاحب أبحاثهم في الماستر والدكتوراه في لبنان وفي الخارج بحسب كفاءات كلِّ واحدٍ منهم وقدراته وحاجات الجامعة اللبنانيّة والمجتمع اللبنانيّ. يتجلّى هذا التقصير على مستوى إعداد أبحاث الماستر، إذ يختار الطلّاب موضوعاتِ أبحاثهم من غير تنسيقٍ ناشطٍ بين إدارات أقسام الفلسفة في الفروع الخمسة التي تشتمل عليها كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة في الجامعة اللبنانيّة. قد يكون من الأنسب أن تَعمد أقسام الفلسفة في الكلّيّة إلى ترصّد الطاقات الفرديّة والحاجات الأكادِميّة والاجتماعيّة وتنسيق أبحاث الدراسات العليا والدكتوراه تنسيقًا يوفّق بين حرّيّة الطالب في اختيار حقل اختصاصه، وضرورات المساهمة في تلبية حاجات الجامعة اللبنانيّة والمجتمع اللبنانيّ.

في هذا السياق تجدر الإشارة إلى طبيعة الموضوعات التي يختارها طلّاب الفلسفة لدراساتهم العليا في الماستر والدكتوراه. ممّا يستغربه المرء في هذا الاختيار الإقبالُ المتنامي على مسائل الدِّين والصوفيّة والروحانيّات، وكأنّما الفلسفة أضحت خادمةَ الفكر الدِّينيّ لا تُستدعى لقيمةٍ ذاتيّةٍ تنطوي عليها، بل لما تحمله من قابليّاتٍ وتسويغاتٍ معرفيّةٍ تناصر الغيبيّات الدِّينيّة. في هذا كلّه بابٌ للتأمّل والاعتبار، إذ لا يجوز أن تفقد الفلسفةُ مقامها المعرفيّ المستقلّ المحايد، فتخضع لمسلّماتٍ غيبيّةٍ قد يُراد بها تشريع نمط السلوك الاجتماعيّ الطائفيّ السائد في المجتمع اللبنانيّ وفي مجتمعات العالم العربيّ.

أمّا بشأن وضعيّة طلّاب الفلسفة في سياق انتمائهم إلى المجتمع اللبنانيّ، فإنّ مردود التعليم الفلسفيّ هذا يبدو للناظر المحايد قليلَ الشأن والأثر لأسبابٍ شتّى. العامل الأعظم تأثيرًا في هذا المضمار إنّما هو مشكلة الفقر الاجتماعيّ الذي يصيب أغلب اللبنانيّين من بعد أن قطّعت الحرب اللبنانيّة أوصال المجتمع اللبنانيّ، واستشرت الطائفيّة في بنى الإدارة فأفسدتها وعطّلتها وأخضعتها لأمراء الطوائف ولمصالح الإقطاعيّين

وأصحاب الثروات غير الشرعيّة. لا ريب في أنّ الواقع اللبنانيّ الأليم هذا يَضطرّ الطلّاب إلى الإعراض عن الفلسفة النظريّة التي فقدت مقامها الشريف الإصلاحيّ في المجتمع اللبنانيّ. وأمّا إذا أقبلوا عليها، فإنّهم، في أغلب الأحيان، يُقبلون إقبالَ العجز أو اليأس من إمكانات التخصّص في مجالات أخرى. حين ينخرطون في دراسة الفلسفة، يُضطرّون إلى العمل اليوميّ لسدّ حاجاتهم الضروريّة، ما يحرمهم من الاستجابة الرصينة لاستدعاءات الفلسفة واستنهاضاتها التغييريّة. فإذا بهم يستحصلون على شهادة الإجازة بأقلِّ ما يمكن من مقادير الانتظام الأكادِميّ ومعايير الأداء الجامعيّ ومقاييس المثابرة الفكريّة.

من معاثر هذه الوضعيّة الطلّابيّة المربكة تقهقرُ مستوى التعليم في المرحلة الثانويّة التي تمهّد سبيل التعليم الجامعيّ. تتجلّى آثار هذا التقهقر في قطاع القراءة والمطالعة وتعزيز نشاط التفكير الشخصيّ. فالطالب اللبنانيّ لا يقرأ على وجه العموم. وأمّا إذا قرأ، فإنّ قراءاته تنحصر في ميادين المعلوماتيّة والأعمال والسيَر الفنّيّة والأزياء والأبراج والقصّة الخياليّة والفضائح السياسيّة. هذه كلّها ميادينُ في المعرفة تشلّ القدرة النقديّة في الفرد، وتعطّل فيه طاقات الفهم الصحيح الذي تتطلّبه قضايا الوجود الإنسانيّ الأساسيّة، فتُكبّله في سلاسل التفاهات والمبتذلات والسطحيّات.

من معاثر هذه الوضعيّة أيضًا تضاؤلُ فرص التوظيف الفلسفيّ الموازي مهنةَ التعليم. ذلك بأنّ بنية التوظيف في المجتمع اللبنانيّ لا تولي الثقافة الفلسفيّة مقامَ الصدارة في تعزيز الحصول على وظائف إداريّة ومدنيّة وسياسيّة عالية الشأن. فإذا بالمتخرّجين من طلّاب الفلسفة يعانون الأمرَّين من مصاعب الانخراط في البيئة المهنيّة اللبنانيّة، فيُدفعون دفعًا إلى الإعراض عن الفلسفة والانسلاك في نشاطٍ مهنيٍّ لا صلة له بطبيعة الاختصاص الجامعيّ. قد يَسبق مثل هذا الانسلاك اختيار الفلسفة حقلًا للدراسة الفلسفيّة، إذ غالبًا ما يؤثِر بعض الشبّان والشابّات، وهم أجراءُ في مهَن متواضعة، أن يزيّنوا أوقات فراغهم بدراسةٍ جامعيّةٍ يأملون منها أن تستحصل لهم على مقام المجاز الجامعيّ في أقلِّ قدرٍ من الالتزام والعناء. فيختارون من غير تردّد الفلسفة، وفي ظنّهم أنّها أشدّ الاختصاصات الجامعيّة التباسًا معرفيًّا وأرحبها إطلالةً، ومن ثمّ أقلّها استنفارًا للجهد العقليّ وأقربها منالًا. من عواقب التعثّر المهنيّ هذا أنّ حامل إجازة الفلسفة يتفوّق عليه حاملو سائر

إجازات العلوم الإنسانيّة، لاسيّما إجازات علم النفس والأدب الإنغليزيّ والأدب الفرنسيّ واللغات والترجمة وعلم الاجتماع والتربية، فيُغالبونه على استثمار طاقات التوظيف والاستيعاب التي يوفّرها المجتمعُ اللبنانيُّ لأصحاب الشهادات الجامعيّة في العلوم الإنسانيّة. لا جرم أنّ مثل التمييز الظالم هذا تُسأل عنه أيضًا الذهنيّة الاجتماعيّة اللبنانيّة في ترتيبها مقاماتِ الإدراك الإنسانيّ وقيَمَ العلاقات والأداء والابتكار والفاعليّة الحقّ.

في حقل التعثّر الأخير، عنيتُ به البنية المادّيّة التحتيّة التي تحمل الجامعة اللبنانيّة، فإنّ مظاهر الانعطاب والتعطّل جليّةٌ للعيان. رأس المشكلة المركزيّةُ الإداريّةُ المفرطةُ في تحكّمها بمصائر عددٍ عظيمٍ من الطلّاب (ما يقارب السبعين ألف طالب) والأساتذة (ما يقارب الأربعة آلاف أستاذ). فالجامعة اللبنانيّة نمت نموًّا تشتّتيًّا، فلم تواكب في نظامها وروحيّتها ضرورات النموّ السليم، بل ظلّت سائرةً على نهجها القديم. اشتدّت حدّة المشاكل حين رضخت الجامعة للسلطة السياسيّة اللبنانيّة وللذهنيّة الطائفيّة الفاسدة. فإذا ببنيتها التحتيّة تَظهر عليها علاماتُ السقم الذي يصيب النظام برمّته. من جرّاء التشدّد في المركزيّة الإداريّة، غدا من العسير أن يتصوّر المرء بعضًا من الإصلاح في البرامج التعليميّة والتدابير الأكادِميّة ومناهج البحث المتقدّمة.

ينضاف إلى مثل هذا التعثّر في استنباط القرارات الإصلاحيّة الجريئة تعثّرٌ في تنظيم البنية المعماريّة القادرة على استيعاب النموّ العدديّ الهائل. من جرّاء تباطؤ العمل الإداريّ، تَعثَّر بناءُ المجمّعات الجامعيّة في المحافظات اللبنانيّة، باستثناء مجمّع واحد في بيروت، وآخر غير مكتمل في طرابلس. فظلّت أقسام الفلسفة وغيرها من أقسام العلوم الإنسانيّة تستوطن المباني المستأجرة الضيّقة المتصدّعة، حيث تفتقر الحياة الجامعيّة إلى صالات التعليم وقاعات الاجتماعات ومكاتب الأساتذة وفسحات التلاقي الطلّابيّ ومباني السكن الطلّابيّ الجامعيّ. الأدهى في هذا كلّه انعدامُ التفاعل الأكادِميّ المغني بين الكلّيّات بسبب غياب المجمّعات التي تحتضن الكلّيّات على اختلاف اختصاصاتها. وأمّا إذا قام مجمّعٌ جامعيٌّ يستوعب جميع الكلّيّات الأدبيّة والعلميّة، فسرعان ما تَسري إليه عدوى التسلّط الطائفيّ والمذهبيّ والحزبيّ. فإذا به يَفقد، في موضع انتمائه الجغرافيّ،

القدرةَ على الاستثمار العلميّ الأكادِميّ والإثمار الفكريّ الإصلاحيّ. غنيٌّ عن البيان أنّ احتكاك الفلسفة بسائر العلوم الإنسانيّة والوضعيّة هو السبيل الأنجع لاغتنائها الذاتيّ وإغنائها الحقولَ المعرفيّة الأخرى، بحيث يتعزّز التواصل بين طلّاب الفلسفة وطلّاب الاختصاصات الأخرى، فتتمكّن الفلسفة من ولوج قطاعات المعرفة الإنسانيّة الأخرى تعليمًا وتعلّمًا.

من معاثر البنية التحتيّة أخيرًا الافتقارُ إلى المكتبات المتخصّصة ومختبرات البحث المتطوّرة. ذلك بأنّ الفلسفة لا تنتعش إلّا بالقراءة، والقراءة الفلسفيّة لا تستقيم إلّا بإقبالها على المصنّفات التخصّصيّة، والمصنّفات التخصّصيّة لا سبيل إليها إلّا باقتطاع ميزانيّةٍ ضخمةٍ ترصدها الجامعة لاقتناء أمّات الكتب الفلسفيّة الصادرة في الغرب.

خاتمة: في سبيل تصوّرٍ جديدٍ يُعزّز مقامَ الفلسفة التعليميّ في الجامعة اللبنانيّة

رأسُ الكلام في هذا كلّه أنّ الفلسفة ضرورةٌ معرفيّةٌ كيانيّةٌ، وبُعدٌ أساسيٌّ من أبعاد التعليم الجامعيّ في مجمل حقوله. إنّها عمادُ الرؤية الإنسانيّة التي يناط بالجامعة اللبنانيّة أن تستخرجها وتقترحها لإبراء المجتمع اللبنانيّ من أسقامه، والارتقاء به إلى مستوى التطلّب الكيانيّ الأسمى الذي يحقّق إنسانيّة الإنسان اللبنانيّ في كامل أبعادها. ومن ثمّ، يليق بالفلسفة أن تخرج من أسوارها الضيّقة في أقسامها الفقيرة لتَسري بخفَرٍ فاعلٍ في أروقة الكلّيّات العلميّة والمعاهد التطبيقيّة التي تشهد إقبالًا قلَّ نظيره. ليس من مستقبلٍ واعدٍ للفلسفة في الجامعة اللبنانيّة وفي المجتمع اللبنانيّ إلّا بخروجها من ذاتها ودخولها، تَعلُّمًا وتعليمًا، في نطاق اختصاصات العلوم الإنسانيّة والعلوم الوضعيّة. آن الأوان لكي تُدرَّس الفلسفة خارج أسوار أقسامها المنغلقة، فتُضحي في منزلة التنشئة الفكريّة الضروريّة التي يحتاج إليها كلُّ طالبٍ من طلّاب الجامعة اللبنانيّة على اختلاف كلّيّاتهم واختصاصاتهم.

إذا ثَبت أنّ الاجتماع اللبنانيّ لا يستقيم إلّا على أساس رؤيةٍ فلسفيّةٍ تلائم وضعيّتَه التاريخيّة ومطامحَ أعضائه الرفيعة، وأنّ المجتمع اللبنانيّ اختبر في الزمن المعاصر نشوءَ مذاهب فلسفيّة رصينة متكاملة تنطلق من الواقع اللبنانيّ والواقع العربيّ وتناصر حركة

الفكر المحلّيّ والإقليميّ وتُساهم مساهمةً متواضعةً في إثرائه[٣١]، كان لا بدّ من تعزيز مقام الفلسفة في الجامعة اللبنانيّة حتّى تتعزّز حركة التفلسف الرصين في تضاعيف الاجتماع اللبنانيّ، فينشأ من جرّاء هذه الحركة وعيٌ لبنانيٌّ عقلانيٌّ حرٌّ خليقٌ ببناء المجتمع بناءً سليمًا واعدًا. أعرف أنّ الفلسفة لا تُغيّر الواقع التاريخيّ تغييرًا مباشرًا. بيد أنّ الوعي الإنسانيّ يحتاج إلى إتقان فنّ التفكير الحرّ، السليم، الجريء، المسؤول، الخلّاق، حتّى يتحوّل الكائنُ الإنسانيُّ إلى طاقةٍ من الإبداع تزيّن وجودَه التاريخيَّ بأسمى قيَم المعيّة الصالحة، والأخلاق الطيّبة، والمعاملات الرضيّة. فعلُ الفلسفة من أرَقِّ أفعال التهذيب الكيانيّ. لذلك يقتصر أثرُها على نحت الذات الإنسانيّة في جوهر دعوتها الحضاريّة السامية.

(٣١) أدرك فلاسفة لبنان في القرن العشرين أنّ للفلسفة أثرًا طيّبًا في تقويم أوضاع المجتمع اللبنانيّ ورفده بالخلفيّة الفكريّة السليمة الخليقة بنهوضه وإصلاحه ورقيّه (راجع مشير باسيل عون، **الفكر الفلسفيّ المعاصر في لبنان**، بالاشتراك مع مجموعة مؤلّفين، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ٢٠١٦).

القسم الخامس

مصائر الفلسفة في العالم العربيّ

الفصل الثاني والعشرون

الفلسفة العربيّة المعاصرة
بين الانتمائيّة المحلّيّة والشموليّة الكونيّة

ضآلةُ أثر الفلسفة في الواقع العربيّ

غالبًا ما يسأل الناس عن فائدة الفلسفة في المجتمعات العربيّة التي تعاني ضروبًا شتّى من التخلّف والاستبداد والقهر والظلم. يحارون في استجلاء أثر الفلسفة في واقع الإنسان العربيّ اليوميّ، فلا يعثرون على ثمار التنشئة الفلسفيّة المدرسيّة والجامعيّة في الوعي الفرديّ والجماعيّ، وفي المسلك الشخصيّ والاجتماعيّ. ومع ذلك، يواظب الفلاسفة العرب المعاصرون على ممارسة الفعل الفلسفيّ، وفي يقينهم أنّه سيفعل فعلَه الخلاصيَّ في يومٍ من الأيّام. بيد أنّ أمثولات التاريخ العربيّ المعاصر ما كشفت لنا عن آثار هذا الفعل في حياة الأفراد والجماعات. يُملي علينا المنطقُ أنّ المجتمعات العربيّة تحتاج إلى نهضةٍ فلسفيّةٍ تَضمن لها الانتفاضَ على عوامل التقهقر، والانعتاقَ من قيود الجمود. غير أنّ الواقع العربيّ لم يَعد ينبسط انبساطًا سليمًا يتيح للفكر أن يُمسك به ويحلّله ويعالجه حتّى يشفى من أسقامه.

العناصر التكوينيّة الأصليّة في الثقافة العربيّة

لا يعني هذا القول أنّ الفلسفة العربيّة مصابةٌ بالعقم البنيويّ، أو أنّها ستأتي على هيئةٍ واحدةٍ، إذ إنّ الإنسان في المجتمعات العربيّة يعاني ضروبًا شتّى من الاختبارات الإيجابيّة والسلبيّة تُفضي به إلى التفكّر في معاني هذه الاختبارات تفكّرًا متباينَ الحدود والتعابير. غير أنّ العنصر المشترك الغالب في الثقافة العربيّة، عنيتُ به اللغة الواحدة، يجعل الإنتاج

العربيّ يخضع لمنطق هذه اللغة ولقوالبها التعبيريّة ومقولاتها ومفاهيمها ومدلولاتها. في هذا السياق، يجدر التذكير بأنّ الثقافة العربيّة مَبنيّةٌ على عناصرَ أصليّة أخرى منعقدةٍ في الدِّين والبنية الذهنيّة وتصوّرات الكون. ومن ثمّ، إذا كانت الفلسفة العربيّة المعاصرة تروم أن تُفصح عن الذات العربيّة، وَجب عليها أن تراعي العناصر الأربعة هذه: اللغة والدِّين والبنية والتصوّرات. ليست المراعاة خضوعًا لمقتضيات التفكير في هذه العناصر، بل بناء العمارة الفلسفيّة العربيّة بالاستناد إلى ما تنطوي عليه هذه العناصر من خصائص الفرادة الحضاريّة. أمّا في مطلق الأحوال، فالفلسفة العربيّة ينبغي أن تصبو إلى العالميّة والكونيّة والشموليّة الحضاريّة، أي أن تخاطب الإنسان في هويّته الإنسانيّة الجامعة.

الفلسفة تخاطب الإنسانَ بلغة قومها: من المحلّيّة إلى الكونيّة

أعلم أنّ الإنسان لا يخاطب ذاتَه والآخرين إلّا بالاستناد إلى بيئةٍ ثقافيّةٍ ينتمي إليها، سواءٌ بالولادة أو بالتبنّي الثقافيّ أو الاندماج الثقافيّ التدرّجيّ. لذلك بنى الفلاسفة الإغريق فلسفاتهم الإنسيّة الكونيّة بالاستناد إلى مقولات الثقافة اليونانيّة. وكذلك فعل الألمان والفرنسيّون والبريطانيّون والروس وسواهم من الشعوب التي اختبرت الفلسفة وأنتجت إنتاجًا فلسفيًّا جليلًا. إذا نجح قومٌ من الأقوام في تحليل الذات الإنسانيّة تحليلًا فلسفيًّا صائبًا، عَمد الآخرون إلى التأمّل في خلاصات هذا التحليل واستخراج العناصر الخليقة بإصلاح الوعي الإنسانيّ في أوضاع مجتمعاتهم الخاصّة. غير أنّ الإفادة من خلاصات فلسفة الآخرين لا تستقيم إلّا بشرطَين اثنَين: يقضي الشرطُ الأوّلُ بأن نُخرج هذه الخلاصات من قوالبها الثقافيّة اللغويّة التعبيريّة وأن نستدخلها استدخالًا مبتكَرًا في بنى ثقافتنا العربيّة الخاصّة، في حين يتطلّب الشرط الثاني أن نحرّر هذه الخلاصات عينها من قرائن إشكالاتها الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة وأن نعتمد جوهرَ مضامينها المخصِبة وطرائق منهجيّتها الناجحة في معالجة معضلات مجتمعاتنا العربيّة.

بمقتضى هذَين الشرطَين، تُضحي الفلسفة المحلّيّة كونيّةَ المدى، شموليّةَ التجلّي، عالميّةَ الانغراس. إذا كان الإنسان واحدًا في المسكونة كلّها، وكانت الفلسفة منعقدةً على النظر في مقام الإنسان الكونيّ هذا، كفَّت الأنظومات الفلسفيّة الناشئة في المحاضن

الثقافيّة الخاصّة عن الانحباس في حدود الانتمائيّات القوميّة. أعلم أنّ الاقتبال الثقافيّ المحلّيّ يُضفي على الفلسفة طابعَ الفرادة الاختباريّة الخاصّة. غير أنّ الفلسفة، شأنها شأن العلم، لا تُطيق الخضوع لخصوصيّات الوجدان الجماعيّ. خلافًا للآداب والفنون، يتشارك العلمُ والفلسفة في سمة الانفطار على تجاوز الحدود.

أطوار الاقتبال الفلسفيّ العربيّ

يُجمِع العارفون على تحقيب الاقتبال الفلسفيّ العربيّ في ثلاث مراحل: انبثقت الأولى في زمن الاحتكاك بالفلسفة الإغريقيّة، فنشأت عندنا الفلسفة العربيّة الوسيطة من القرن الثامن حتّى الثاني عشر؛ ازدهرت الثانية في زمن النهضة العربيّة التي استلهمت على الخصوص خلاصات الفلسفات الأُروبّيّة وبنت عماراتها الفلسفيّة الخاصّة في القرنَين الثامن عشر والتاسع عشر، بعد فترة الخمود الفلسفيّ العربيّ في أثناء الهيمنة العثمانيّة؛ أمّا الثالثة فانعقدت في القرن العشرين وما زلنا نختبرها اليوم على قدر ما تنوّعت مصادر الاستلهام التي تجاوزت الحدود الجغرافيّة الأُروبّيّة حتّى وصلت إلى الإنتاجات الفلسفيّة الأمِريكيّة والآسيويّة والأفريقيّة. على تعاقب المراحل الثلاث هذه، استطاع الفلاسفة العرب في الأزمنة الوسيطة والحديثة والمعاصرة أن يستخرجوا من أنظومات التفكّر الفلسفيّ العالميّ خلاصات النظريّات المجتهدة في استجلاء معنى الحياة الإنسانيّة وفي إرشاد العقل الإنسانيّ إلى سبُل الحكمة والسعادة. من جرّاء التفاعل الفلسفيّ الحيّ، استطاع هؤلاء الفلاسفة أن يتخيّروا ويُصفّوا وينتقوا ويميّزوا ويكيّفوا ويطوّعوا، فانعقدت في اجتهاداتهم الفلسفيّة تصوّراتٌ فذّةٌ لم تكن على الدوام نقلًا حرفيًّا أو نسخًا امّحائيًّا. ومن ثمّ، اختلطت في الأنظومات الفلسفيّة العربيّة الأبعادُ الكونيّة والأبعادُ المحلّيّة، فاصطبغ الاجتهادُ الفلسفيُّ كلُّه بالفرادة الثقافيّة التعبيريّة. أمّا المسعى الأبرز فالاعتناء بإنسانيّة الإنسان، وقد انغرس وجودُه في التربة العربيّة، اعتناءً يشمل جميع أبعاد الوجود التاريخيّ.

التمايز والتكامل الفلسفيَّان بين المتّحدات الإقليميّة العربيّة

خلاصة القول أنّ الفلسفة العربيّة المعاصرة ينبغي أن تتّصف بسمات الانتماء العربيّ، ولو أنّ لكلّ مجتمعٍ عربيٍّ فرادتَه وخصوصيّتَه ومنهجَه وطريقَه. غير أنّ التاريخ العربيّ اختزن من مختمر الاختبارات الجماعيّة المشتركة ما أتاح للوعي العربيّ أن يشعر بضربٍ من الانتماء الجماعيّ المشترك. يعرف الجميع أنّ المتّحدات الإقليميّة في المشرق العربيّ والمغرب العربيّ والخليج العربيّ تتشارك في قسطٍ عظيمٍ من الاختبارات التي وسمتها وسمًا دامغًا. بيد أنّ الاختبارات الإقليميّة المشتركة هذه لا تُبطل شعورَ الانتماء العربيّ المشترك. أمّا مسألة الوحدة السياسيّة العربيّة فلا يستطيع أحدٌ أن يتصوّر مآلاتها، بسببٍ من التباين الواضح في تصوّر الهويّات الوطنيّة العربيّة التي بنت استقلالها على تأويلٍ جماعيٍّ خاصٍّ أتاح لها أن تسوّغ تمايزها وتفرّدها في سياق المحضن العربيّ الأوسع. اعتقدَ بعضُ فلاسفة العرب أنّ نشوء الأوطان العربيّة شأنٌ طارئٌ على الوجود العربيّ التاريخيّ الواحد، في حين ذهب بعضُهم الآخر إلى الاعتصام بوحدة الوطن الذاتيّ المتجلّية في انعقاد الأقطار العربيّة المستقلّة على وعيٍ جماعيٍّ انقطع عن أزمنة الخلافة والممالك والسلطنات القديمة. في الزمن العربيّ الحاضر تكوكبت مجموعةٌ من الأوطان العربيّة التي استطاعت، في قرائن إمكاناتها المحدودة، أن تنحت شخصيّةً وطنيّةً خاصّةً انفردت بها. بما أنّنا لا نستطيع العودة إلى الوراء لكي نرمّم المتّحدات السلطانيّة العربيّة الأوسع، ولا نستطيع استباق الزمن الآتي من أجل أن نبني وحدةً عربيّةً كاملةَ الشروط والأوصاف، لا بدّ لنا من الاستناد إلى الواقع التاريخيّ الراهن، وربط التفكير الفلسفيّ بما أنتجته المجتمعات العربيّة هذه من خصوصيّات التعبير عن ذاتيّاتها في سياق مراعاة عناصر الهويّة الثقافيّة العربيّة المشتركة.

ظاهرةُ تَعاظم النشاط الفلسفيّ العربيّ المعاصر

بيد أنّ الفلسفة تكابد في الأوطان والمجتمعات العربيّة المعاصرة ألوانًا شتّى من العذاب الفكريّ. يرشقها الكثيرون بتهمة العقم في الأثر والإرباك في الحياة. وقد يطول المقام إنْ شاء المرء أن يتقصّى الأسباب التي تسوّغ بعضًا من التأزّم الفلسفيّ في العالم العربيّ،

ومنها الأسباب الاجتماعيّة والثقافيّة والاقتصاديّة والسياسيّة والدِّينيّة، وقد ذكرتُها جميعًا في الفصل المخصَّص لتعليم الفلسفة وتعلّمها في الجامعة اللبنانيّة. رأس الكلام في هذا كلّه أنّ الفلسفة في المجتمعات العربيّة ليست بخير، وفي الوقت عينه تختبر ألوانًا شتّى من الازدهار الظاهر. أستجلي في هذه المفارقة الناشبة بين التأزّم والازدهار ارتباكًا جوهريًّا يعطّل النظرَ في دعوة الفلسفة العربيّة. لذلك يسأل الناسُ في يومنا هذا: ما ماهيّة الفلسفة العربيّة؟ وما مقامُها ودورُها ووظيفتُها ودعوتُها ورسالتها؟ صحيحٌ أنّ الفلسفة أضحت اليوم منتشرةً في جميع المدارس والمعاهد والجامعات والمراكز الثقافيّة العربيّة. غير أنّ الانبساط النشاطيّ هذا لا يُنبئ بتحوّلٍ معرفيٍّ جذريٍّ واعدٍ. أعتقد أنّنا ما برحنا نسأل أنفسنا عن أثر الفلسفة العربيّة المعاصرة في إصلاح البنية الذهنيّة العربيّة.

الانتقال من تكاثر النشاط الفلسفيّ الظاهريّ إلى تغيير الذهنيّة البنيويّ

حين أتكلّم على الفلسفة العربيّة المعاصرة، أقصد الإنتاج الفلسفيّ العربيّ المنجَز في القرن العشرين وبدايات الحادي والعشرين. ولكنّي أقصد خصوصًا الإنتاج الفلسفيّ العربيّ المطلوب إنجازُه في العقد الثالث والرابع والخامس من القرن الحادي والعشرين. هل يجوز لنا أن ننتظر من الفلسفة ابتداع الحلول السحريّة التي تحرّر المجتمعات العربيّة من مشكلاته البنيويّة؟ إذا قارن المرءُ ما تحمله الفلسفة من وعودٍ في إصلاح الذات الإنسانيّة، وقد تبسّطتُ فيها واستجليتُ مقاماتِها في الأقسام الثلاثة الأوائل من هذا الكتاب، بما يعانيه العالم العربيّ من مشكلاتٍ بنيويّةٍ، أربكه الاختلاف الخطير وأحبطته الاستحالات المنطقيّة. ذلك بأنّ قضايا الحرّيّة الفرديّة، وشحذ الوعي النقديّ، والتربية والتعليم، والتحوّل الدِّموقراطيّ السليم ومناصرة حقوق الإنسان، وتعزيز الانفتاح الدِّينيّ والتعدّديّات الحضاريّة، والإنماء الاقتصاديّ والإنتاج العلميّ والتقنيّ، وصون الطبيعة والبيئة، وتهذيب الإعلام، والمشاركة البنّاءة في السياسات الدوليّة، جميعها تتجاوز قدرات الفلسفة الذاتيّة.

مهما تألّق الفلاسفة العرب المعاصرون في إنتاج الأنظومات الفلسفيّة المبدِعة الخلّاقة، لن يستطيعوا بفلسفتهم النظريّة هذه أن يغيّروا مسار التاريخ العربيّ. لذلك يجب

علينا أن نتّضع ونُسند إلى الفلسفة غايةً لصيقةً بطبيعة عملها وخصوصيّة نشاطها وفرادة مساهمتها. أعتقد أنّ المطلوب اليوم من الفلسفة العربيّة المعاصرة أن تتيح للإنسان الفرد الذي يحيا في المجتمعات العربيّة أن يدرك قيمة ذاته الحرّة، ويعزّز قدرةَ وعيه المسؤول، ويتعلّم طريقة التفكير المنطقيّ السليم، ويجترئ على الاستناد إلى عقله المستنير لكي ينحت تصوّراته ويصوغ اقتناعاته ويرسم مخطّطاته الحياتيّة. حين تُبرئ الفلسفة الذات الإنسانيّة الفرديّة من التواءات الوعي وتشويهات الفكر وعبوديّات العقل وانحرافات المسلك، تستطيع المجتمعات العربيّة أن تتّكل على مقام الإنسان المتحرّر المسؤول لكي تحلّل وضعيّات التخلّف وتستنبط الحلول العلميّة التقنيّة الملائمة. الفلسفة العربيّة المعاصرة إمّا أن تزدهر في وعي الذات الفرديّة، وإمّا أن تُدفن في تربة العقم التاريخيّ.

الفصل الثالث والعشرون

الحرّيّة الفلسفيّة خلاصُ المجتمعات العربيّة

ينظر المرءُ في واقع الفلسفة في مجتمعات العالم العربيّ، فيدرك أنّها تخضع لناموس الذهنيّة الشعبيّة السائدة، ولطبيعة الإرث الفكريّ العربيّ المتراكم منذ الكتابات الملحميّة والشعريّة الأُوَل في شبه الجزيرة العربيّة، ولسياسات الانفتاح والتحديث التي تعتمدها الأنظمة العربيّة الراهنة، ولحركة التفاعل الناشطة على مواقع التواصل الافتراضيّ في زمن العولمة الكونيّة. يعلم الجميع أنّ الفلسفة نشأت قديمًا في مجتمعاتنا من جرّاء احتكاك الأوساط الثقافيّة العربيّة بالتراثات الفكريّة القديمة، لاسيّما اليونانيّة والسريانيّة والقبطيّة والبيزنطيّة والفارسيّة والهنديّة. ومن ثمّ، اجتهد الفلاسفة العرب الأوائل في استدخال مقولات الفلسفة ومفاهيمها وأدواتها وأساليبها في فضاء الثقافة العربيّة القديمة التي كانت مطبوعةً بالإبداع الأدبيّ، والتفقّه اللغويّ، والتفسير النصّيّ الدِّينيّ. بفضل الاحتكاك الثقافيّ المغني، طوّر الفكر العربيّ القديم، على وجه الخصوص، حقلَين اثنَين من المعارف: العلوم والفلسفة. كلا الحقلَين ازدهر ازدهارًا مذهلًا في القرون الوسيطة، ولكنّه ما لبث أن عاد فخبا ابتداءً من القرن الثالث عشر. أمّا الأسباب فيعرفها الجميع معرفةً شبه حدسيّة، إذ إنّ طبيعة الاجتماع العربيّ تسحر الوجدان وتمضي به في سبيل البلاغة الخطابيّة، والإنشاد القصيديّ، والإبداع الأدبيّ المتنوّع التجلّيات.

ارتباط الفلسفة بنهضة العلوم

لا ريب في أنّ مصير الفلسفة العربيّة اقترن بدعوات النهضة الحديثة التي انبثقت، ابتداءً من القرن السابع عشر، من المعاناة الوجوديّة الفكريّة الشاملة، وقد أصابت إنسانَ

المجتمعات العربيّة في جميع ميادين وجوده واختباراته. يعرف الجميع قصّة النهضة العربيّة الأولى في أواخر القرن التاسع عشر، والنهضة الثانية في منتصف القرن العشرين، ويستطلعون الآن تباشير النهضة الثالثة في بدايات القرن الحادي والعشرين. الثابت في النهضات الثلاث حرصُ الفكر على استنقاذ العلوم والفلسفة. غير أنّ النيّات الطيّبة لا تَغلب الإعضال البنيويّ، والتعثّر الإجرائيّ، والتشنّج والتردّد والجمود. لن أطيل الكلام على أزمة العلوم العربيّة، إذ يعلم القاصي والداني أنّ إنتاج العلم مسألةٌ معقّدةٌ ترتبط أوّلًا بالذهنيّة، وثانيًا بالبنية الاجتماعيّة، وثالثًا بالقرائن السياسيّة، ورابعًا بالأحوال الاقتصاديّة، وخامسًا بالتفاعلات الحضاريّة التكامليّة. أظنّ أنّنا نعلم لماذا أنتجت بعضُ المجتمعات التقليديّة الآسيويّة، وفي مقدّمتها الصين واليابان، العلومَ إنتاجًا معياريًّا مذهلًا، وأخفقت بعضُ المجتمعات التقليديّة الآسيويّة الأخرى، ومنها العربيّة، في العمليّة الإنتاجيّة هذه.

يبدو لي أنّ قولة الفيلسوف السوريّ جورج طرابيشي (١٩٣٩–٢٠١٦) تَصحّ في هذا السياق، إذ أعلن أنّ الفلسفة العربيّة المعاصرة لا تنهض إلّا إذا سبقتها عمارةٌ علميّةٌ عربيّةٌ متّسقةُ البنيان فأصّلتها وأيّدتها وآزرتها. يدلّ الرأيُ الجذريُّ هذا على أنّ الفلسفة مقترنةٌ بالعلوم، وأنّ التفكير الفلسفيّ لا يَنضج في قومٍ من الأقوام إلّا حين يجرؤون فيطلبون العلمَ ولو في الصين. فضلًا عن هذا الطلب، يجب أن يُنتجوا علومَهم الخاصّة المنبثقة من خلفيّاتهم المعرفيّة الذاتيّة. ولكنّ سؤال الخصوصيّة العلميّة يُعطّل مثل هذا القول، إذ إنّ العلم كونيٌّ في صميم مطلبه. فلا تستقيم معادلةٌ رياضيّةٌ في الولايات المتّحدة الأمِريكيّة، وتُلغى وتُبطَل في روسيا. العلم واحدٌ في المسكونة قاطبةً. أمّا الفلسفة فتتجلّى على هيئاتٍ شتّى.

كونيّة العلم مستندةٌ إلى انتظام الطبيعة

هنا يسأل المرءُ نفسَه: إذا كان العلمُ واحدًا، فلمَ لا تكون الفلسفة واحدةً؟ أعتقد أنّ هذا السؤال من أخطر الأسئلة الفلسفيّة على الإطلاق. من الواضح أنّي لا أستطيع أن أعالجه في سياق البحث الفلسفيّ الوجيز هذا. ولكن يمكنني اقتراح سبيل التفكير الأنسب، على قدر ما أبيّن أنّ العلم منتظمٌ بانتظام الظاهرة الطبيعيّة الفيزيائيّة المحض،

في حين أنّ الفلسفة تنشط على إيقاع الوجدان المتأثّر بتقلّبات الاختبارات الحياتيّة. فالحياة المتدفّقة في مسالك الوجود التاريخيّ غيرُ الطبيعة المتجلّية المتحقّقة في سياقات القوانين الكونيّة. لا يخفى على أحد أنّ لكلّ مجرّة كونيّة نظامَها الفيزيائيّ الخاصّ. ومع ذلك، يجب الإصرار على الاختلاف بين انتظاميّة العِلم، وعفويّة الحياة. بيد أنّ الفلسفة لا تخضع خضوعًا كاملًا لتلوّعات الوجدان، على نحو ما تستطيبه الآدابُ والفنون. بفضل الاستناد الرصين إلى مقتضيات التحرّي العقليّ، تلتزم الفلسفة قواعد التفكير المنهجيّ، وتعتمد أصول التحليل الموضوعيّ، ولو أنّ طاقات الثورة المنبعثة من انتفاضة العقل الفلسفيّ تُفضي به، في بعض الأحيان، إلى الخلع والتفكيك والهدم. لذلك يمكن القول إنّ الفلسفة والعلم، على الرغم من اختلاف ميادين الاجتهاد الخاصّة بهما، يتشاركان في كونيّة المسعى وشموليّة التطلّب.

إذا كان الأمر على هذا النحو، فالاختلاف في إنتاج العلم اختلافٌ في الكمّيّة، لا اختلافًا في النوعيّة. معنى ذلك أنّ المختبرات اليابانيّة أو الكوريّة أو الصينيّة يمكنها أن تخترع اختراعًا طليعيًّا لم تفطن له العقولُ الناشطةُ في المختبرات العلميّة الأمِريكيّة أو الأُروبّيّة أو الروسيّة. في جميع الأحوال، يظلّ الاختراع خاضعًا للتراكم المعرفيّ النوعيّ الذي أفضى إليه العقلُ العلميُّ الكونيُّ. من المؤسف أنّ المختبرات العلميّة العربيّة لم تأتِنا حتّى اليوم باختراعاتٍ كمّيّةٍ ريادّيةٍ سبّاقة. ربّما سيحصل مثل هذا الأمر في المقبِل من الزمن. أمّا اليوم فالعلوم العربيّة في معاناةٍ بحثيّةٍ شديدة، والفلسفة العربيّة في طورٍ استنضاجيٍّ بطيء.

الفلسفة بين كونيّة المسعى وخصوصيّة التعبير

أعود إذًا إلى الفلسفة العربيّة المعاصرة، وأتساءل عن الأسباب التي تجعلنا لا نثق بخصوبة ما تُنتجه من تناولاتٍ أصيلة، ومقارباتٍ فريدة، ومعالجاتٍ فذّة. ما برح المرءُ يعاين الفجوة المثبَتة بين إبداعات الفلاسفة العرب الأفراد، وحقائق الوجود العربيّ المتخلّف في أغلب المجتمعات العربيّة المعاصرة. هذه مسألةٌ خطيرةٌ تتعلّق بمصائر الفكر في تغيير وقائع التاريخ. يبدو لي أنّ معظم المجتمعات التي لم تنخرط في

مسار الحداثة الغربيّة ما فتئت تعاني ضروبًا شتّى من الانفصام المرَضيّ هذا. ومن ثمّ، لا يجوز أن تقتصر فاعليّة الفكر الفلسفيّ العربيّ على إنجازات الأفراد، بل يجب أن تقتبل المجتمعاتُ العربيّة ثمارَ الإبداع الفلسفيّ الفرديّ، وتستدخلها في صميم وجودها التاريخيّ الحيّ. أمّا شرط الشروط في ذلك، كما سأوضح في توسّعات البحث، فالحرّيّة الفرديّة الكيانيّة الشاملة.

من الواضح أنّ خصوصيّة الفلسفة تقترن بفرادة الاضطلاع الوجوديّ بمثل هذه الحرّيّة. لكلّ مجتمعٍ من المجتمعات طريقته الخاصّة في ممارسة الحرّيّة الكيانيّة. بيد أنّني، قبل أن أنظر في خصوصيّة الفلسفة العربيّة المعاصرة، أؤكّد للجميع أنّي لست بغافلٍ هنا عن كونيّة الفلسفة. ولكنّ الكونيّة في المقاصد لا تُبطل الخصوصيّة في التعبير. ذلك بأنّ المجتمعات الإنسانيّة اختبرت التفكّر الفلسفيّ على وجوهٍ شتّى. إلّا أنّها استخرجت أصولَه ومبادئه وأحكامَه وقواعدَه استخراجًا يخضع للحيويّة الاستدلاليّة عينها. فعلوم المنطق القديمة والحديثة والمعاصرة أنتجت ضمّةً من المباحث والاستقصاءات والقضايا استدلَّ على صحّتها أو خطئها جميعُ الذين تعاطَوا هذه العلوم في البيئات الثقافيّة المتنوّعة. كذلك القول في المذاهب الفلسفيّة التي نشأت وازدهرت وتطوّرت على تعاقب الأزمنة، كالريبيّة والعقلانيّة والتجريبيّة والمثاليّة والوجوديّة وسواها. في هذا المقام يعاين المرءُ كونيّةَ الفلسفة. بيد أنّ الريبيّة ريبيّاتٌ، والعقلانيّة عقلانيّاتٌ، والتجريبيّة تجريبيّاتٌ. ليست الوجوديّة الغربيّة كالوجوديّة العربيّة أو الصينيّة أو الأفريقيّة أو الروسيّة أو الهنديّة أو الأمِريكيّة–الجنوبيّة. فضلًا عن ذلك، يمكن القول إنّ الخصوصيّة الفلسفيّة تتجلّى داخل الدائرة الحضاريّة الواحدة، إذ ليست وجوديّة كيركغارد الدانماركيّة كوجوديّة كارل ياسبرس الألمانيّة، ووجوديّة سارتر الفرنسيّة. ومع ذلك، ما برح المسعى الفلسفيّ في أنسنة الإنسان واحدًا في جميع الحضارات، إذ إنّ تنشئة الوعي الفرديّ وتهذيبه وصقله وتعزيز مقامه الكيانيّ الحرّ وتزويده عناصرَ مسؤوليّته الذاتيّة مسارٌ تربويٌّ شاقٌّ يتطلّب الاجتهادَ الفلسفيَّ عينَه.

خصائص البحث الفلسفيّ العربيّ

رأس الكلام في هذا كلّه أنّ الفلسفة يمكن أن تخاطب الوعي الثقافيّ المحلّيّ مخاطبةً خاصّةً ترتبط بالقرائن الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة السائدة، وبالمعاناة الوجوديّة الناشطة، وبالاختبارات التعبيريّة المتفاعلة. إذا نظر المرءُ في واقع الفلسفة الراهن في المجتمعات العربيّة المعاصرة، تَبيّن له أنّ ثمّة اهتمامًا متزايدًا يستنهض همَم المعنيّين بشؤون التفكّر العقلانيّ الرصين الباحث عن شروط الحرّيّة الفرديّة الذاتيّة. غير أنّ حقيقة الأمر تتجاوز مجرّد المعاينة الإجرائيّة هذه، إذ إنّ الوجدان العربيّ الجماعيّ ما برح يفضّل الوثوقيّة الاستسلاميّة، والتعليليّة الغيبيّة، والحدسيّة المباشرة، والإرجائيّة المترقّبة، والرجائيّة المتفائلة. أعتقد أنّ هذه الخصائص التي تَسم الذهنيّة العربيّة تؤثّر تأثيرًا بليغًا في طبيعة الإنتاج الفلسفيّ العربيّ المعاصر، إذ تزدهر في أغلب الأحيان الأبحاثُ التي تراعي ما انفطرت عليه الطباعُ العربيّة على وجه العموم. فضلًا عن ذلك، يعتقد بعضُ الباحثين أنّ مثل هذه السمات تعارض مبدأ الحرّيّة الفرديّة، إذ إنّها تُعطّل في الوعي الذاتيّ صورةَ الكائن الإنسانيّ المنعتق من سلطة الوصايات على اختلاف تجلّياتها وهيئاتها.

بين العقل والحرّيّة

بيد أنّ الفلسفة لا تتعثّر بخصائص الشعوب أو بطباع الأقوام ما دام الناسُ يواظبون على التفكّر الحرّ. ذلك بأنّ الحرّيّة قوامُ التفكير الفلسفيّ، بمعزل عن طبيعة الاجتماع الإنسانيّ. إذا سقطت الحرّيّة، هوَت الفلسفة إلى حضيض العبوديّة وفقدت قدرتها التنويريّة الخلاصيّة. لا بدّ من البحث الرصين عن سبُل التوفيق بين فرادة الشخصيّة العربيّة، ومتطلّبات الحرّيّة الفرديّة. لستُ من الذين يعارضون العقلَ بالحرّيّة، والحرّيةَ بالعقل، ولكنّي أعتقد أنّ المجتمعات العربيّة المعاصرة تحتاج إلى الحرّيّة حتّى يستقيم عملُ العقل فيها. فالعقل المأسور نكبةٌ على المجتمعات الإنسانيّة، في حين أنّ الحرّيّة غير العاقلة استبدادٌ تخلّفيٌّ عبثيٌّ مُهلكٌ. أمّا في ما يتعلّق بخصوصيّة الاجتماع العربيّ، فأظنّ أنّ الناس فيه يفضّلون الوجدان على العقل. غير أنّ هذا التفضيل لا يُبطل الفلسفة التي تجاري جميع أنواع المسارات التدبّريّة في الكائن الإنسانيّ. سواءٌ كان العقل أو

الوجدان مُستندَنا الأوّل والأخير، المهمّ أن يَنشط مسعانا الفلسفيّ في تدبّر وقائع الحياة نشاطًا حرًّا منعتقًا من جميع أصناف الوصايات.

التنازع بين العقل والوجدان

لا يخفى على أحد أنّ بعض الحضارات تحمل في تراثها عناصرَ تكوينيّةً أصليّةً تُعزّز الفكر التحليليّ النقديّ الثوريّ التغييريّ، في حين أنّ بعضها الآخر يميل ميلًا عفويًّا إلى الأعراف المعتمَدة، ويركن ركونًا صادقًا إلى التقاليد المألوفة، ويرتاح ارتياحًا هنيًّا إلى ثوابت الجماعة ومُسلّماتها الموروثة. ومن ثمّ، يجب ألّا يستغرب المرءُ معاينةَ الاختلاف في مقادير الممارسة الفلسفيّة بين حضارةٍ وأخرى، بين ثقافةٍ وأخرى، بين مجتمعٍ وآخر، بين بيئةٍ وأخرى. لست أسوّغ في قولتي هذه الجمودَ التراثيَّ والتصلّبَ التقليديَّ، ولكنّي أعاين حدود الطباع السائدة حتّى اليوم في مجتمعاتنا العربيّة.

من الواضح إذًا أنّ هذه المجتمعات تفكّر بوجدانها، لا بعقلها. معنى هذا القول أنّ الإنسان فيها تعوَّد أن يعزّز، في تدبّره معاني الوجود، الإحساسَ الوجدانيَّ، والتأمّلَ الجوّانيَّ، والاختبارَ العاطفيَّ. لذلك نراه يُعرِض غالبًا عن النظر العقلانيّ الموضوعيّ التحليليّ التدقيقيّ التشكيكيّ التطلّبيّ. والحال أنّ الفلسفة تستند إلى مثل الاجتهاد الجريء هذا، وتروم أن تعزّز في الإنسان ملَكة التفكير العلميّ الصارم، حتّى تنتشر بين الناس الممارسةُ النقديّةُ التفكيكيّةُ البنائيّةُ الإبداعيّة. بيد أنّ تاريخ المذاهب الفلسفيّة كشف لنا أنّ الفلسفة فلسفاتٌ، منها ما يستند حصرًا إلى مُسلّمات العقل ومبادئه وأحكامه وتحليلاته وخلاصاته، ومنها ما يؤثِر المعاينة الحسّيّة المباشرة، أو الالتماع الحدسيّ الوضّاء، أو الانفعال الوجدانيّ الإنعاشيّ، أو الانشراح الجوّانيّ الصوفيّ الالتحاميّ الذوبانيّ.

تنوّع التناولات الفلسفيّة في الثقافة العربيّة

إذا كان المسعى الفلسفيّ على التنوّع المغني هذا، وَجب على المجتمعات العربيّة أن تختار السبيل الفلسفيّ الذي يلائم تقاليدها وتراثاتها وأعرافها وخلفيّاتها ومستنداتها. لا ضير في ذلك على الإطلاق، ما دام الناسُ يدركون أنّ الفلسفة تواكب مسار الحياة

الإنسانيّة في جميع تجلّياتها واختباراتها وتعبيراتها وإفصاحاتها. ومن ثمّ، ليس على جميع المواطنين العقلاء المنتمين إلى مختلف المجتمعات العربيّة المعاصرة أن يعتمدوا تحليليّة الفارابي الأرسطيّة النسبيّة، أو عقلانيّة ابن رشد التوفيقيّة، أو جوّانيّة الغزالي الإيمانيّة، أو إشراقيّة ابن سينا الصوفيّة، أو شكّيّة ابن الراوندي الإلحاديّة. المهمّ، بخلاف ذلك كلّه، أن يكتشفوا فضائل التفكير الفلسفيّ، ويتبيّنوا آثاره الطيّبة، ويمتدحوا تنوّعَ مساهماته في إنارة العقل الإنسانيّ.

لذلك، أَقبلُ اليومَ أن تَنعم المجتمعات العربيّة بمثل التنوّع الفلسفيّ التراثيّ المذهل هذا، من غير أن يُكفّر الناسُ بعضهم بعضًا، ومن غير أن يُدان المبتدعون ويُقصَون إقصاءً. وأقبل أيضًا أن يشعر الناس بضرورة التفكير الموضوعيّ الهادئ في قضايا الحياة الإنسانيّة ومشكلاتها وتحدّياتها، من دون أن تَفرض عليهم المؤسّسة الدِّينيّة أو المرجعيّة التقليديّة أو الأنظومة السياسيّة خلاصاتٍ استباقيّة، وتصوّراتٍ تعسّفيّة، وأفكارًا تشويهيّة.

الحرّيّة المسؤولة شرطُ التفكير الفلسفيّ السليم

لا بدّ، في جميع الأحوال، من الاعتراف بأنّ الحرّيّة شرطُ الشروط في ازدهار الفكر الفلسفيّ المحلّيّ، إذ لا يستطيع الإنسان أن يسأل ويستفسر ويبحث ويشكّ ويجتهد ويبني في مجتمعٍ خاضعٍ لسلطانٍ قاهر، ومشيئةٍ استبداديّة، ونظامٍ تعسّفيّ. إذا أرادت المجتمعات العربيّة أن تُعزّز مقام الفلسفة، كان عليها أن تضمن الشرط الأصليّ الأوّل هذا، فتتيح للجميع أن يفكّروا بحرّيّة، وأن يتباحثوا ويتناقشوا من غير استئذان، وأن يُعبّروا عن آرائهم وينشروا أفكارهم من غير رقابة، وأن ينتقدوا ما أنتجوه وما أنتجه الآخرون من غير توجيهٍ تسلّطيّ.

لا بدّ في هذا المقام من التذكير بأنّ الحرّيّة التي أنادي بها يجب أن تزدان بروح المسؤوليّة التي تضمن استقامة المسعى الفلسفيّ، حتّى في أجرأ ابتكاراته وابتداعاته. ذلك بأنّ بعض الأوساط الثقافيّة العربيّة تؤيّد الحرّيّة سبيلًا إلى تعزيز هيمنتها الفكريّة على سائر المذاهب والتيّارات والتوجّهات. من المعيب أن يستخدم بعضُ المثقّفين الحرّيّة في سبيل الدفاع عن تصوّراتٍ فكريّةٍ أصوليّةٍ تمتهن كرامة الإنسان، وتنتهك سويَّته العقليّة،

وتقضي على حرّيّته الفرديّة الذاتيّة. لا يجوز على الإطلاق أن نحارب الحرّيّة بالحرّيّة، أي أن نتوسّل الحرّيّة على غير اقتناعٍ حتّى نقضي عليها بعد استيلائنا على السلطة القاهرة النافذة في المجتمع. ذلك من أبشع أصناف النفاق الحضاريّ. المطلوب أن تتعايش وتتناقش وتتحاور وتتفاعل وتتقابس في البيئة الثقافيّة الواحدة المذاهبُ الفلسفيّة المختلفة التي تعتصم جميعها بأصالة الحرّيّة وقدسيّتها ومركزيّتها المطلقة، ولو اختلفت في تعيين مقام العقل أو مقام الوجدان أو مقام الإشراق الجوّانيّ. قد أَقبل أن أضحّي بسيادة العقل المطلقة مراعاةً لطبيعة الاجتماع العربيّ الذي يفضّل الإحساسَ الوجدانيّ، ولكنّي لا أرضى على الإطلاق بأن أضحّي بالحرّيّة التي أعاين فيها ضمانة الحياة الفلسفيّة العربيّة السليمة.

رسالة الحرّيّة الفلسفيّة في قرائن الاجتماع العربيّ المعاصر

لا يندهشنّ أحدٌ إذا رآني أفصل فصلًا افتراضيًّا بين الحرّيّة والعقل. حقيقة الأمر أنّي أنظر في العقل نظرةً نسبيّةً تجعله أداةً موثوقةً من أدوات تدبّر حقائق الوجود الإنسانيّ. إذا ثبت أنّ الإنسان العربيّ، على وجه العموم، ميّالٌ بالفطرة إلى اجتناب الممارسة العقلانيّة المجرّدة المحايدة الموضوعيّة الصارمة المتطلّبة المدقّقة، فلن أحكم عليه بالعقم الفلسفيّ ما دام يصون مبدأ الحرّيّة المطلق في تناول قضايا الوجود. إذا أنقذنا الحرّيّة، أنقذنا الفلسفة العربيّة المعاصرة، ولو أنّ العقل لم يَقم مقامَ الصدارة المطلقة. قد تُثبِت الدراسات الأنتروبولوجيّة العربيّة أنّ الإنسان العربيّ يفضّل أن يتناول معاني الحياة بواسطة إحساسه الوجدانيّ الداخليّ، ولا يركن إلى استقصاءات العقل النظريّ وتجريداته المفهوميّة وتعرياته الاستفزازيّة الفاضحة. ذلك كلُّه مقترنٌ أيضًا بشخصيّة الإنسان العربيّ الخفِرة، وبنيته الاختباريّة المتوارثة، ونزعته التواصليّة الجماعيّة. لا ضير في ذلك على الإطلاق. ولكن إذا أراد الناسُ أن يَنعموا بفتوحات التفكير الفلسفيّ الهادية، كان عليهم أن يُعزّزوا مبدأ الحرّيّة الكاملة في اختبار تجلّيات المعنى الوجوديّ.

خلاصة القول أنّ الفلسفة العربيّة المعاصرة تحتاج إلى مخاطبة الإنسان العربيّ في صميم ذاتيّته وفرادة خصوصيّته، حتّى تُبيّن له فوائد الحرّيّة الكيانيّة الوجوديّة في استثمار

طاقات عقله وإحساسه ووجدانه وحدسه وعاطفته. لا بدّ من الإجماع على مبدأ الحرّيّة حتّى يستقيم المسعى الفلسفيّ في المجتمعات العربيّة. وحدها الحرّيّة تكفل لنا الإبداع في اختبار تجلّيات الحياة، وتحقّقات الوجود، وتجسّدات المعنى في تضاعيف الاختبار اليوميّ الفرديّ والجماعيّ. يجدر بنا، والحال هذه، أن نتفكّر في شروط الحرّيّة العربيّة وقرائنها التاريخيّة، حتّى نستطيع أن نهيّئ للفلسفة العربيّة مقامًا يليق بدعوتها الخلاصيّة، ورسالتها التنويريّة، ووظيفتها الإصلاحيّة. ذلك بأنّ المجتمع الذي ينبذ الفلسفة يُبتلى بآفات الظلام والجهل والاستبداد. أمّا عنوان الفلسفة العربيّة المنشودة فالحرّيّة الناشبة في جسد الوجود العربيّ الحيّ. لا قيمة لأيّ صنيعٍ عربيٍّ فكريٍّ أو فنّيٍّ أو تقنيٍّ أو صناعيٍّ إذا أنجزه الناس في القهر والظلم والاستعباد.

الفصل الرابع والعشرون

الفلسفة في مُتناول القارئ العربيّ
ذاتيّةُ الاختبار الوجوديّ وصعوبة التعبير عنه في النصّ الفلسفيّ

الحقول المعرفيّة السهلة والحقول المعرفيّة الصعبة

غالبًا ما يَنفر الناسُ من قراءة النصوص الفلسفيّة، سواءٌ تلك التي تصدر في المجلّات والكتب أو تلك التي تنشرها الصفحات الثقافيّة في الجرائد والدوريّات العربيّة. أسبابٌ شتّى تُسوّغ هروبَ القارئ العربيّ من النصّ الفلسفيّ أو من المقالة الفلسفيّة. قد يكون أخطرها على الإطلاق رغبة الإنسان في السير على المنهج المألوف الذي تَعوَّده في حياته اليوميّة. ذلك بأنّ التفكير الفلسفيّ يُزعج بأسئلته الوجوديّة المربكة، ويَضطرّ الناسَ إلى بذل الجهد الاستثنائيّ من أجل تغيير النمط الحياتيّ السائد في الفكر والمسلك.

ومن ثمّ، حين يقارن القارئ العربيّ حقول المعرفة بعضها ببعض، سرعان ما يدرك، على سبيل المثال، أنّ حقول التاريخ والجغرافيا والأدب والآثار وعلم النفس أبسطُ وأسهلُ وأقربُ إلى الأذهان. ثمّة حقولٌ معرفيّةٌ سهلةٌ، وحقولٌ أخرى صعبة. من أصعب هذه الحقول على الإطلاق الفلسفةُ التي تهتمّ بكلّ شيء في الحياة، من غير أن تنحصر في ميدانٍ بحثيٍّ واحد. يعرف الجميع أنّ موضوعات البحث في العلوم الإنسانيّة والعلوم الوضعيّة مفروزة، محدّدة، واضحة. فالآداب تبحث في التعابير اللغويّة التي تستثيرها اختباراتُ الوجدان الإنسانيّ، والتاريخ ينظر في الأحداث ويترصّد المسارات والتطوّرات، والجغرافيا تفحص هيئة الكرة الأرضيّة وتضاريسها وخصائصها، وعلم الآثار يتحرّى الأعمال الهندسيّة والمعماريّة والفنّيّة التي خلّفتها الحضارات القديمة، وعلم النفس

يغوص في الباطن الإنسانيّ يتقصّى أحواله ومقاماته واعتمالاته وتفاعلاته. لا ضرورة إلى التوسّع هنا في تعيين موضوعات العلوم الوضعيّة من فيزياء وكيمياء ورياضيّات وما شابه.

وحدها الفلسفة تنفرد بخصوصيّة الاعتناء المعرفيّ والوجوديّ الشامل، ولكن من غير أن يقتصر نظرُها على ميدانٍ من الميادين أو موضوعٍ من الموضوعات. من جرّاء طبيعة تفكيرها الحاوي، تنظر في قضايا الكون والطبيعة والحياة والوجود والإنسان والوعي والتاريخ. بيد أنّها لا تكتفي بهذه الحقول، بل تمضي إلى النظر في الأصول القصيّة التي يقوم عليها الوجود الكونيّ والإنسانيّ برمّته. المثالُ على ذلك مَبحثُ التأصيل الفلسفيّ الذي يتفرّع ثلاثةَ ميادين: الأونطولوجيا التي تنظر في جوهر الأمور، أي في ماهيّة الكائنات والموجودات والأشياء، وقد نحت لها الفلاسفة اصطلاح الكينونة؛ والمِتافيزياء التي تستشرف حدود العالم المنظور وتستطلع ما يمكن أن يقوم وراء الطبيعة أو ما يتصوّره الناس قائمًا هنالك؛ واللاهوت الذي يتخطّى هذه الحدود ليتدبّر إشارات العالم العلويّ المفترَض. وضعتُ اللاهوت في قمّة المساعي الفلسفيّة التأصيليّة، إذ إنّ التفكير يَكفّ، في مَبحث اللاهوت، عن الاعتصام بالحذر العلميّ والتهيّب المعرفيّ والتطلّب الموضوعيّ، فينسحب من الميدان ويُخلي الساحة للشطح الروحانيّ الصوفيّ التذوّقيّ الاستنسابيّ.

زدْ على ذلك أنّ الفلسفة تُعمِل فكرَها في سائر العلوم الأخرى التي لا تهتمّ بالفلسفة اهتمامًا مباشرًا. ذلك بأنّ الفيلسوف ينظر في التاريخ وعلمه واستقصاءاته ويتدبّر منطقه وحركته ومقاصده وغاياته، في حين أنّ عالم التاريخ أو المؤرِّخ يُكبّ على البحث في المسائل التي تتّصل بحقل التاريخ على وجه الحصر. لذلك نشأت مباحثُ فرعيّةٌ في الفلسفة تنظر في أصول العلوم الإنسانيّة والوضعيّة الأخرى، ومنها فلسفة التاريخ وفلسفة اللغة وفلسفة السياسة وفلسفة الاجتماع وفلسفة الاقتصاد وفلسفة الدِّين وفلسفة العلوم، وما إلى ذلك من حقولٍ تعتني بها الفلسفة من جرّاء اهتمامها بشموليّة الوجود الإنسانيّ. من مفارقات الفلسفة وصعوباتها أنّها في الوقت عينه مجرَّدةٌ من الموضوعات العينيّة التي تعالجها العلوم الأخرى، وشاملةٌ جميعَ حقول الحياة الإنسانيّة التي تتوزّعها هذه العلوم وتختصّ بها ميدانًا ميدانًا.

الاصطلاحات المجرّدة والتنظير العسير

من جرّاء اتّساع التفكير الفلسفيّ، تتحوّل الفلسفة إلى علمٍ شموليٍّ يقوم في أصل العلوم كلّها. غير أنّ هذا المقام يفرض على الفلسفة أن تتخلّى عن منهجيّة الوصف الواقعيّ المباشر، على نحو ما تفعل العلوم الإنسانيّة والوضعيّة الأخرى، وأن تستخرج من هذه الوقائع المضامين الجامعة والجواهر الحاضنة والماهيّات الضابطة. لا يخفى على أحد أنّ كلّ علم من العلوم الأخرى يستخدم قدْرًا مُعيّنًا من التجريد النظريّ. لا شكّ في أنّ أرفع ضروب هذا التجريد يتحقّق في الرياضيّات التي يدعوها بعضُهم العِلمَ المحض.

بيد أنّ تجريد الفلسفة غيرُ تجريد العلوم، إذ إنّ التفكير الفلسفيّ يجرّد الظاهرة أو الحدث أو الاختبار أو الواقعة من العناصر الظرفيّة العابرة، ويسعى إلى الربط التعليليّ بين جميع الظواهر والأحداث والاختبارات والوقائع المتشابهة. المثال على ذلك واضحٌ في مسعى الفلسفة الإغريقيّة القديمة، لاسيّما عند أفلاطون (نحو ٤٢٨–نحو٣٤٧ ق.م.) الذي كان يجتهد في حثّ محاوريه على الانتقال من معاينةٍ إلى أخرى من أجل الوصول إلى ماهيّة الشيء. إذا أراد الإنسانُ أن يدرك معنى الجمال، كان عليه أن يقارن الجمالات الجزئيّة التي يعاينها في المشهد الطبيعيّ والجسم الإنسانيّ والتعبير الأدبيّ واللوحة الفنّيّة حتّى يبلغ مستوى الجمال بحدّ ذاته، أي قيمة الجمال المطلقة. والإطلاق يعني هنا الانعتاق من كلّ رابط ظرفيّ، أو انتساب محلّيّ، أو تأثّر عرَضيّ.

لا يملك جميع الناس أن يتجاوزوا حدود الجمالات الحسّيّة الواقعيّة الجزئيّة المنظورة، ولا يستطيعون أن يربطوا هذه الجمالات بعضها ببعض من أجل بلوغ ماهيّة الجمال. غالبًا ما نكتفي بالجمال المتجسّد في لوحةٍ أو رقصةٍ أو مشهدٍ أو تعبيرٍ، ونُغفل الأبعاد المحجوبة التي تقوم عليها التجلّيات الجماليّة هذه. كلّما أمعن الفيلسوف في تجريد المفاهيم، تحرَّر كلامُه من الارتباطات الحسّيّة المنظورة، وطفق يتدبّر الأمور في أصولها العميقة المنحجبة. يذهب بعض الفلاسفة مذهبًا متطرّفًا، إذ يعلنون أنّ الفلسفة تنظيرٌ مجرّدٌ وإبداعٌ حرٌّ للمفاهيم، على نحو ما أعلنه الفيلسوف الفرنسيّ جيل دُلوز (١٩٢٥–١٩٩٥)، أو يُصرّون على تجريد الفلسفة من كلّ مسعى عمليّ فعليّ حياتيّ وجوديّ أخلاقيّ نافع، على غرار ما كان يصرّح به الفيلسوف الألمانيّ هايدغر (١٨٨٩–١٩٧٦).

بيد أنّ دُلوز وهايدغر لا يهيمنان على المشهد الفلسفيّ العالميّ، بل يشاركهما في المسعى عينه فلاسفة آخرون يَعدّون الفلسفة شأنًا حياتيًّا مرتبطًا بمعاناة الإنسان الوجوديّة. ها هوذا الفيلسوف الفرنسيّ سارتر (١٩٠٥-١٩٨٠) يعلن في وجوديّته أنّ الإنسان الفرد الذي يعاني القهر والظلم والقلق والخوف ورهبة السؤال المصيريّ إنّما هو قائمٌ في صميم التفكير الفلسفيّ السليم. وها هوذا الفيلسوف الفرنسيّ إمّانويل لِڤيناس (١٩٠٦-١٩٩٥) يُصرّ على مقام الوجه الإنسانيّ في اقتبال المعنى الوجوديّ المنبثق من ملاقاة الآخرين في صميم الاختلاف الأصليّ الناشب بين الناس.

تحدّيات اللغة الفلسفيّة

حقيقة الأمر أنّ الفلسفة لا تستقيم على مذهبٍ أو تصوّرٍ واحد، ولا تستقرّ على نهجٍ تجريديٍّ فريد، ولا تعترف بحقيقة مطلقة. في الفلسفة مباحثُ شتّى، منها الأصعب، ومنها الأسهل. من المباحث الصعبة في الفلسفة الأونطولوجيا والمِتافيزياء واللاهوت والإبّيستِمولوجيا (نظريّات المعرفة) والمنطق الصوريّ وفلسفة العلوم، وكلّ المساعي التأصيليّة النظريّة المجرّدة. من المباحث السهلة فلسفاتُ الأخلاق والتاريخ والاجتماع والاقتصاد والسياسة والفنّ. لذلك حين يقع القارئُ العربيُّ المتوسّطُ الثقافة على نصٍّ فلسفيٍّ يعالج كينونة الكائنات بوصفها الماهيّة المجرّدة المطلقة، لا بدّ له من أن يتهيّب المقام وأن يرتبك ارتباكًا عظيمًا يُفضي به إلى الإعراض عن القراءة. أمّا حين يعثر على نصٍّ فلسفيٍّ مُستلٍّ من مبحث فلسفة السياسة ينظر في قضايا الدِّموقراطيا وتداول السلطة، فإنّه سرعان ما يرتاح إلى المسألة ويرضى بالمجازفة.

خلاصة القول أنّ صعوبة الفلسفة تنجم عن ثلاثة أسباب: طبيعة الحقل المعرفيّ، التجريد النظريّ المفرط، خصوصيّة المسائل الفلسفيّة التي تعتني بشؤون الإنسان الحياتيّة. غير أنّ ثمّة سببًا خفيًّا ينحجب وراء الأسباب الثلاثة هذه، عنيتُ به اللغة التي بها يتناول الفلاسفة القضايا المطروحة، سواء في المباحث المعرفيّة الصعبة أو في المباحث السهلة. غالبًا ما نرشق الفلاسفة بتهمة تعقيد الأمور. والعبارة الشعبيّة الشائعة (لا تُفلسف الأمور!) خيرُ دليلٍ على سقوط بعض الفلاسفة في محنة اللغة المعقّدة الشائكة الصعبة. أعتقد أنّ

الجانب اللغويّ هذا لا يرتبط بدعوة الفلسفة على قدر ارتباطه بخلفيّة الفيلسوف وذهنيّته وثقافته وطقوسه الكتابيّة. مِن الفلاسفة من يَهوون التعقيد المتعمّد، فيُغلِّفون عباراتهم بضبابٍ كثيفٍ من الغموض الإيحائيّ. ومنهم من ينهجون السبيل اليسير ويعتمدون بلاغة السهل الممتنع، فيُفصحون عن أعمق الأفكار في أبسط العبارات.

فلسفة النخبة وفلسفة المعدومين

على الرغم من هذا الاختلاف، لا بدّ من الاعتراف بأنّ للفلسفة لغةً خاصّةً لا يليق بها أن تتحوّل إلى سرديّة وجدانيّة تأوُّهيّة، أو أن تنقلب إلى تحليليّةٍ تبسيطيّةٍ سطحيّة. ذلك بأنّ المسائل التي تعالجها الفلسفة تصيب عمق الوجود الإنسانيّ، وتتطلّب الدقّة والتعمّق والوضوح والصرامة والإصابة. ومن ثمّ، يعتقد بعض الناس أنّهم عاجزون عن التفكير الفلسفيّ بسببٍ من قلّة زادهم المعرفيّ، أو لعلّةٍ كامنةٍ في بنيتهم الذهنيّة الفطريّة. لستُ من الذين يَقسمون الناس فريقَين: النجباء والمعدومين. لا يصحّ مثل هذا الاختلاف إلّا في مسائل العلوم النظريّة الشديدة التعقيد، كعلم الرياضيّات المحض. دليلي على ذلك أنّ الفلسفة مقترنةٌ بحياة الناس اقترانًا وثيقًا يفوق ارتباطَ أيِّ علم آخر من العلوم الإنسانيّة والوضعيّة. فالإنسان يستطيع أن يحيا سعيدًا إذا عجز عن فهم المعادلات الرياضيّة المفرطة في التجريد. ولكنّه لا يمكنه أن يَنعم بحياته إذا أعرض عن استجلاء طبيعة الوعي والضمير والوجدان والباطن والجسد والروح والنفس والعقل والفكر والعاطفة والإحساس والحدس، وأهمل معنى الكرامة والسعادة والحبّ والأخوّة، وأغفل مقام الحقّ والواجب والمساواة والحرّيّة والإبداع والفنّ، وتجنّب النظر المتروّي في مفاهيم البحث والشكّ والتردّد والخطأ والصواب والمساحة الرماديّة الفاصلة بينهما والقلق والاضطراب والألم والمعاناة. ذكرت بضعًا من القضايا الوجوديّة الملحّة التي تستنهض وعي الإنسان العاديّ الذي يرغب في فهم أساسيّات الوجود.

أظنّ أنّ بعض الناس مفروزون للاضطلاع بمسؤوليّات التخصّص الدقيق بمجالات البحث الفلسفيّ على مستوى الشهادات الجامعيّة العليا. ولكنّي لا أعتقد أنّ هناك أذهانًا بشريّةً فلسفيّةً وأخرى غير فلسفيّة، إذ إنّ الفلسفة تعتني بالإنسان في جميع أبعاد اختباراته

الحياتيّة. ومن ثمّ، ينبغي للفلاسفة وأساتذة الفلسفة ومؤرّخيها والقيّمين على مصائرها أن يُتقنوا لغة التواصل الإنسانيّ الأبسط من أجل خدمة الإنسان واستنهاضه للاعتناء بمشكلات حياته اعتناءً فلسفيًّا. من الأسباب الجوهريّة التي تستولد الأزمات الوجوديّة أنّ معظم الناس يرتجلون الأمور ويتسرّعون في معالجة مسائل التوتّر في العلاقات، في حين أنّ الفلسفة تقدّم إليهم نموذجًا راقيًا من المنهجيّة التحليليّة الموضوعيّة التي تساعدهم في معالجة أشدّ المعضلات الحياتيّة إزعاجًا وإرباكًا.

مقاصد الفلسفة: التنظير من أجل التنظير أم مخاطبة الوجدان الإنسانيّ؟

وعليه، يجدر بالفلسفة أن تخاطب الوجدان الإنسانيّ الفرديّ والجماعيّ، فتُتقن لغة التواصل والتبليغ حتّى يفهم الجميع ما تروم أن تكشف عنه من خطير المسائل ورصين المباحث. من أعظم المعاصي التي يمكن أن ترتكبها الفلسفة طلبُ التنظير من أجل التنظير، أي استخدام المفاهيم المجرّدة الضبابيّة الغامضة واستثمارها في توسّعات وتحليلات وفتوحات لا يفقه منها القارئُ إلّا النزر اليسير. دعوة الفلسفة أن تساعد الإنسان في فهم معنى حياته، وإدراك رهانات الوجود، وتدبّر مشكلات الانخراط في معترك العلاقات الشائكة بين الناس، وفي مسار الترابط الوثيق بين الطبيعة والوعي. ذلك بأنّ الإنسان كائنٌ تاريخيٌّ يدخل في علاقة جدليّة تربطه بالكون الفسيح، وبالطبيعة المكتنفة، وبالبيئة الحاضنة. من جرّاء هذا كلّه، لا بدّ للفلسفة من أن تفسّر بالعبارة الدقيقة الواضحة طبيعةَ هذا الانخراط وخصائصه ومشكلاته وتحدّياته وآثاره.

أعود إلى القارئ العربيّ لأسأله عن أسباب خوفه من النصّ الفلسفيّ، وذلك من بعد أن اتّضحت رسالةُ الفلسفة. جلُّ ما أطلبه أن يتفرّغ للقراءة اليوميّة، وأن يطّلع على تاريخ الأفكار في مساره الأرحب، وأن يتدبّر أبرز المفاهيم الفلسفيّة الشائعة حتّى يستطيع أن يتناول النصّ الفلسفيّ من غير ارتجاف أو ارتباك. لا بدّ، والحال هذه، من الاستنجاد ببعض الأمثلة الدقيقة أستلّها من أقوال الفلاسفة أنفسهم. في كتاب **الخواطر**، يعلن الفيلسوف الفرنسيّ باسكال (١٦٢٣-١٦٦٢) أنّ للقلب تسويغاتٍ عقليّةً يجهلها العقل. حين يقع نظر القارئ العربيّ على مثل العبارة الفلسفيّة هذه، لا بدّ له من أن يدرك

أنّ منطق العقل يخالف نبض القلب، وأنّ الوجدان العاطفيّ يحثّ الإنسان على السلوك مسلكًا يخالف ما تفترضه الحكمة العقليّة في أحوالٍ شتّى من الحياة اليوميّة. في **موسوعة العلوم الفلسفيّة**، يصرّح الفيلسوف الألمانيّ هيغل (١٧٧٠-١٨٣١) بأنّ كلّ ما هو واقعيّ عقلانيٌّ، وكلّ ما هو عقلانيّ واقعيٌّ. أعترف بأنّ العبارة عسيرةُ المنال، لاسيّما إذا كان المرءُ يجهل فلسفة هيغل المثاليّة التي تفترض أنّ الواقع التاريخيّ ينطوي على بذور الفكرة المثاليّة، ويسير بحسب ما تُمليه عليه من منطق التطوّر الجدليّ. معنى ذلك أنّ كلّ ما يحدث في التاريخ يخضع لقانونٍ عقلانيٍّ، ومقصدٍ مثاليٍّ، وغايةٍ جامعةٍ. حتّى أحداث المصادفة والشرور والمآثم تخضع لمكر العقل وحيَله من أجل إنضاج التاريخ الإنسانيّ وبلوغ المطلق الأسمى.

في الشذرات الفلسفيّة التي أنشأها الفيلسوف الألمانيّ نيتشه (١٨٤٤-١٩٠٠) العامَ ١٨٨٧ ونُشرت بعد مماته، يعلن أنْ ما من وقائع، بل تأويلات وحسب. حين يدرك القارئ العربيّ النبيه أنّ نيتشه كان يرفض كلّ الأنظومات والمؤسّسات والشرائع والأحكام التي تُفرَض على الإنسان فرضًا علويًّا، يدرك أنّه فيلسوفٌ يؤيّد الحرّيّة الإبداعيّة في فهم الحياة. فلا يَنسب إلى الوجود حقائقَ صلبةً، راسخةً، قاطعةً، نهائيّةً، بل يترك لكلّ إنسان أن يصوّر الحياة بحسب اختباراته الوجدانيّة الخاصّة. أمّا القول الفلسفيّ الأخير، فأستلّه من كتاب الفيلسوف الفرنسيّ بول ريكور (١٩١٣-٢٠٠٥) **الذات عينها كآخر**، وقد صاغه على هذا النحو: أقصرُ طريقٍ من الذات إلى الذات يمرّ بالآخر. لا ريب في أنّ مثل هذا الإعلان يدلّ على مقام الإنسان الآخر في وعي الذات التي لا يمكنها أن تدرك هويّتها ومقامَها وفرادتَها إلّا إذا خالطت الآخر، واحتكّت به، وتفاعلت وإيّاه، وعاينت ذاتيّتَها في مرآته التي تعكس لها وجهًا آخر يختلف عن الوجه الذي ترسمه لنفسها. ومن ثمّ، فإنّ الآخر ضروريٌّ في تعريف الذات، إذ إنّ الإنسان لا يمكنه أن ينغلق على هويّته ويكتفي بما ينجلي له منها. الآخر نعمةٌ للذات شرطَ أن تكتشف الذاتُ مقامَه المغني، وشرطَ أن يصون الآخرُ كرامةَ الذات التي تأتي إليه.

ذكرتُ هذه الأمثلة لكي أبيّن للقارئ العربيّ أنّ القول الفلسفيّ ليس منعزلًا عن مشاغل الناس وهمومهم وشجونهم وقضاياهم ومشكلاتهم وأسئلتهم وإرباكاتهم.

يكفي الإنسان أن يعتصم بالعزم الصادق، وأن يجتهد الاجتهاد اللائق من أجل اكتساب الأساسيّات المعرفيّة التي تهيّئه لقراءة النصّ الفلسفيّ. لستُ أدّعي أنّ كلّ النصوص الفلسفيّة تحمل إلينا وعودَ الابتهاج باعتلان المعاني المضيئة المفيدة الهادية. ولكنّ المراس اليوميّ يجعلنا نفوز بمنعةٍ ذهنيّةٍ وصبرٍ مقتدرٍ وخبرةٍ متعاظمة، فلا نعود نتهيّب القول الفلسفيّ ونتهرّب من التفكير الاستيضاحيّ والنقديّ الذي يستطيع أن يهذّب خلقنا، ويطوّر وعينا، ويرتقي بنا إلى مقام النضج الإنسانيّ الرفيع.

الفصل الخامس والعشرون

الترجمة الفلسفيّة العربيّة بين الخيانة والأمانة والإبداع

لا يخفى على أحد أنّ الترجمة من أعسر الصناعات وأضناها وأعقدها وأعوصها. يُجمع العارفون على القول إنّ الترجمة تعاني أقصى إرباكاتها هذه في حقلَين من الحقول الثقافيّة: الشعر والفلسفة. الشعر حقلٌ عصيٌّ على الترجمة لأسباب شتّى، أبرزها أنّ الشاعر ينتهر اللغة انتهارًا، ويُعنّف الكلمات تعنيفًا إبداعيًّا حتّى تبوح بمكنوناتها المنحجبة، فيفجّر في الكلمات قابليّاتٍ من التعبير لم يألفها المرءُ من قبل، مُستلًّا منها أقصى وعودها التعبيريّة الكامنة فيها. لذلك يَعسر نقل مثل هذه القابليّات نقلًا أمينًا، سلسًا، بليغًا. أمّا الفلسفة فتُبالغ في انتزاع الموجودات من بيئتها المحسوسة تُجرّدها من ارتباطاتها المطمئِنة بالواقع المنظور، وتغور بها في أعماق التحليل والتنقيب والتمحيص.

العلاقة الوثيقة بين التعبير والمضمون

من المعلوم أنّ الترجمة تنجح حين يوفَّق المترجم في نقل المضمون الفكريّ نقلًا أمينًا من غير أن يشوّه عبقريّة اللغة القابلة. غير أنّ المضامين غالبًا ما تلتصق بالإشارات والكلمات، بحيث يغدو الشكل الخارجيّ أو القالب التعبيريّ نفسُه نواةَ المضمون الفكريّ. في الفلسفات التفكيكيّة التي توسَّع فيها بعضُ الفلاسفة الفرنسيّين المعاصرين، وهم يحذون حذو هايدغر، يَصعب الفصلُ بين الجهد اللغويّ والمضمون الفكريّ. المثالُ الأبلغُ التمييزُ الذي أثبته الفيلسوف الفرنسيّ جاك دريدا (١٩٣٠-٢٠٠٤) بين الاختلاف (différence) والتخيّف (différance) في الجذر اللغويّ الواحد، إذ اكتفى بتغيير حرفٍ واحدٍ في الاصطلاح (e, a) ليحصل على مضمونٍ فكريٍّ مختلف. فالاختلاف تباينٌ،

في حين أنّ التخيّف عصيانٌ في المعنى المنشود، وتحيّرٌ وتردّدٌ، وإرجاءُ الدلالة إرجاءً اضطراريًّا، وتعليقُها تعليقًا صبورًا.

الترجمة فعلٌ فلسفيٌّ جليلٌ، إذ إنّ المترجم يبتكر بنيةً فلسفيّةً جديدةً في اللغة العربيّة، ويمارس التفكّر الفلسفيّ النقديّ البنائيّ استنادًا إلى لغته الأمّ. لذلك قال الفيلسوف اللبنانيّ موسى موهبه (١٩٤١–٢٠١٧) إنّ الفلسفة العربيّة المعاصرة الوحيدة الممكنة اليوم هي الترجمة الفلسفيّة. إنّه محقٌّ في ذلك على قدر ما يشعر الفلاسفة العرب المعاصرون بأنّ المضامين الفلسفيّة العالميّة ما برحت غائبةً عن القاموس الفلسفيّ العربيّ الأصيل. الحقيقة أنّ الفيلسوف يفكّر استنادًا إلى بنية لغته الأصليّة التي تحكم عمليّة التصوّر الذهنيّ الذاتيّ، أو استنادًا إلى لغةٍ أجنبيّةٍ تَمكَّن منها، فأضحت له بمنزلة اللغة الأمّ، ويحمل في فكره جهدَ الاستعادة النقديّة وجهدَ التوسعة في المضمون. فإذا به يفكّر باللغة، أي بواسطتها، وفي اللغة، أي في موضوع اللغة، ومن اللغة، أي مُنطلقًا من معطيات اللغة الذاتيّة. لذلك تأتي بناءاته اللغويّة ممهورةً بختم المباني التعبيريّة التي تنطوي عليها لغتُه. في هذه الحال، لا تستقيم الترجمة إلّا إذا استكشف في اللغة العربيّة ما يوافق المباني اللغويّة الأجنبيّة في المضمون، من غير أن يناسبها في الشكل. المثال الأدبيّ الأبلغ المعروف أن يكون مرادفُ التعبير الفرنسيّ (faire chaud au cœur) أثلج صدره، لا أدفأ قلبه، إذ إنّ الذهنيّة الفرنسيّة تَعدّ الدفءَ نعمةً في مناطقها الباردة، في حين أنّ الذهنيّة العربيّة تستطيب البرودة في صحاريها الحارّة.

ومن ثمّ، يمكن الاستعانة باصطلاح التعريب لكي نستجلي معاني الترجمة، ولو أنّ الاصطلاحَين ينطويان على دلالاتٍ مختلفةٍ بعضَ الاختلاف، إذ إنّ التعريب يقتضي اصطباغ الكلمة الأجنبيّة بالصبغة العربيّة الأصيلة، أي المبنيّة على الوزن العربيّ، في حين أنّ الترجمة تنقل الفكرة من غير أن تستبقي اللفظ الأجنبيّ في حلّةٍ عربيّة. يجدر الرجوع إلى تنويعات الجذر العربيّ «عرب» الذي منه يُستلّ الإعراب والتعريب والعبور والتعبير. الترجمة عبورٌ من ضفّةٍ إلى أخرى تستصفي المضمونَ الأنسبَ لتُعبّر عنه تعبيرًا لائقًا يراعي قابليّات الاقتبال والاستدخال والاستيعاب. نشأت الفلسفات الغربيّة في بيئةٍ ثقافيّةٍ إغريقيّةٍ أنتجت ضمّةً من الاصطلاحات الخاصّة بها وبمزاجها، وبطبيعة تفكيرها

وبنيتها الذهنيّة وتصوّراتها الكبرى، منها المنطق، والعقل، والفكر، والفيزياء، والطبيعة، والكينونة، والإنسان والإنسانيّة، والسياسة. هذه كلّها مقولاتٌ لها جذورها الثقافيّة العميقة في التربة الحضاريّة الأُروبّيّة اليونانيّة واللاتينيّة. يختصر الباحثُ المختصُّ بالدراسات الصينيّة ماتياس أوبرت (Mathias Obert) مشكلة الانتقال من بيئةٍ إلى أخرى بعبارة «اختبار العالم اختبارًا بنيويًّا وإنجازيًّا». معنى هذا التصريح أنّ كلّ بيئة ثقافيّة تختبر العالم اختبارًا ذاتيًّا ينطوي على خصائصَ تعبيريّةٍ فذّة. فالإنسان، بحسب هايدغر، كائنٌ منغرسٌ في العالم (in-der-Welt-Sein)، ومن ثمرة انغراسه تنشأ خصوصيّتُه التعبيريّة.

جرأة ابتكار الاصطلاحات

إذا كان الأمر كذلك، ينبغي الاستفسار عن سبُل الترجمة الفلسفيّة الأقوم والأنجع والأبلغ. لنبدأ بالأصل، ونهنّئ الفلاسفة العرب السابقين الذين ما استنكفوا قطّ عن تعريب الاصطلاح اليونانيّ (philosophia) بابتكار اصطلاحٍ عربيٍّ ورثناه حتّى اليوم. ما خطر على بال هؤلاء أن يكتفوا بترجمةٍ حرفيّةٍ (حبّ الحكمة) تُثقّل عليهم تصريفَ الاستخدام المتنوّع (فيلسوف، تفلسف، فلسفيّ، فلسفيّات، إلخ). إذا صحّ ما قاله هايدغر في أنّ «الفلسفة في صميم ماهيّتها إغريقيّةٌ»، فإنّ الترجمة الفلسفيّة ينبغي أن تبدأ بإتقان اللغة اليونانيّة. بيد أنّ مشكلة اللغة العربيّة أنّها نشأت في حضن الشعر والمعلّقات، ولم تحتضن إبداعات الفلاسفة الإغريق إلّا في القرن التاسع بفضل النوابغ، من أمثال أبي يوسف يعقوب بن إسحق الكندي (٨٠٥–٨٧٣) وأبي بشر متّى بن يونس (توفّي حوالى ٩٣٩) معلّم الفارابي وسواهما. انتصبت اللغة العربيّة في قوامها المستقلّ من غير أن تختبر المطلب أو السؤال الفلسفيّ. فكانت أقرب إلى المعاينة الحسّيّة يصوّرها الإنسانُ تصويرًا منبثقًا من الوجدان المتأثّر بعوامل البيئة الخارجيّة والوضعيّة المعيشيّة الترحاليّة. حتّى الصورة الشعريّة العربيّة ظلّت مقترنةً بالأوضاع المادّيّة الحسّيّة الملموسة، تستنهض المخيَّلة استنهاضًا يكرّر في الكائنات والموجودات والأشياء عينها عشراتِ الصفات المتواردة المترادفة.

إذا ثَبت ما خلصت إليه المناظرة الشهيرة في محضر الوزير ابن الفرات بين الفيلسوف

متّى بن يونس (٨٧٠-٩٤٠) واللغويّ أبي سعيد السيرافي (توفّي في العام ٩٧٩)، فإنّ المعاني يصيبها التحوّل عند نقلها من لغة إلى أخرى. السبب في ذلك أنّ للاصطلاح الفلسفيّ تاريخًا من النشوء والتكوّن والترسّخ اختبره على تعاقب المباحثات التي تناولته. حين ينقله المترجِمُ، يُفقده المحضنَ النشوئيَّ الذي أكسبه من الدلالات والإشارات ما يفوق دلالة العديل أو المقابل العربيّ. أضف إلى ذلك مسألة الحقل الدلاليّ الأوسع الذي ينسلك فيه الاصطلاحُ الفلسفيّ، وتطوّر استخداماته المتشعّبة. في القرن السادس عشر، كان الفيلسوف الفرنسيّ مونتِنيُه ١٥٣٣-١٥٩٢ (Montaigne) يعتمد على استخدامات اصطلاح الزمن، ومنها على وجه الخصوص، الفرصة أو السانحة. فالعبارة الفرنسيّة (prendre le temps) كانت تدلّ على اغتنام الفرصة، في حين أنّها أصبحت تشير اليوم إلى التريّث والتأنّي والتروّي.

حين ترجم جورج زيناتي كتاب دِكارت **انفعالات النفس**، كان موفّقًا في التعبير عن المضمون الفكريّ، إذ إنّ كلمات الشعور والعاطفة والهوى والعشق تُلغي دلالة التألّم التي يحتملها الأصل اليونانيّ (pathein). يرسم دِكارت أنّ الجزء المفكِّر في النفس يظلّ متأثّرًا بعوامل الانفعال (passion) التي تصيبه من جرّاء التحامه بالجسد. أمّا روسّو، فكان يعتقد أنّ الإنسان، في الحال الطبيعيّة الأولى، يتملّكه انفعالان: التعاطف، وحبّ الذات. في مثالٍ آخر، يسأل المرء: هل يعبّر اصطلاح العقل العربيّ عن النوس (nous) الإغريقيّة والراسيو (ratio) اللاتينيّة؟ يدلّ الاصطلاح العربيّ (عَقَل) على اجتهاد الربط والإحكام، في حين أنّ الاصطلاح الإغريقيّ يدلّ على التفكّر والإدراك والفهم، والاصطلاح اللاتينيّ يشير إلى الحساب والمحاسبة. حقيقة الأمر أنّ اللغة العربيّة ليست لغة التجريد، ولو أنّ غناها الاصطلاحيّ قد يتفوّق على أكثر من لغة. زدْ على ذلك أنّ المعاني العربيّة الأصليّة يستلّها المترجِم من الأدب وعلوم الفقه والتفسير والكلام.

الأيس والوجود والكينونة

من الضروريّ في هذا السياق أن نسترجع الجهد الذي بذله الفيلسوف اللبنانيّ الأب فريد جبر (١٩٢١-١٩٩٣) حين أبان أنّ الاصطلاح العربيّ القديم لا ينطوي على لفظٍ فلسفيٍّ

يؤهّله لنقل المضامين الفلسفيّة اليونانيّة. من الاصطلاحات الغائبة الكينونة (einai) في اصطلاحها اليونانيّ القديم. حاول العرب أن يستخرجوا لها عديلًا ظنّوا أنّهم عثروا عليه في الأيس (الكندي) أو الوجود (الفارابي وابن سينا). فالعربيّة لا تستخدم في الجملة الاسميّة رابطَ الكينونة بين المبتدأ والخبر، وشأنها في ذلك شأن اليونانيّة واللاتينيّة. غير أنّ هاتَين اللغتَين استفاضتا في تجريد الرابط من صلة الحامل والمحمول، فصاغتا منه مفهومًا فلسفيًّا مستقلًّا أفضى إلى مَبحث الكينونة أو الأونطولوجيا. يُسمّي الأب جبر هذا المبحث الأيسيّات، مع أنّه يدرك أنّ الفلاسفة العرب الأوائل اعتمدوا لغة المتكلّمين، فآثروا الوجود على الأيس. مشكلة الوجود أنّه يرتبط بالذات الإنسانيّة، ولا يُعبّر عن كينونةٍ مستقلّةٍ ناشبةٍ في صميم الكائنات. أضف إلى ذلك مشكلة الخلط بين الوجود في الفلسفات الوجوديّة المعاصرة، والوجود في الأونطولوجيا. من هنا خصوصيّة اللغة اليونانيّة التي تستطيع أن تُفصح عن الكينونة في وجوهٍ شتّى لم تألفها اللغة العربيّة. فالوجود يُضاف إلى الوقائع في العربيّة الفلسفيّة، في حين أنّه من صميم الوقائع في العبقريّة الفلسفيّة اليونانيّة.

من الاصطلاحات الغائبة أيضًا مفهومُ السبب في مدلوله الفلسفيّ اليونانيّ الأصليّ الذي يشير إلى العلّة التي تُحدِث الوقائع إحداثًا مباشرًا. أمّا السبب في مدلوله الكلاميّ العربيّ، فيشير إلى المناسبة أو الوسيلة. مَنشأ الاختلاف الدلاليّ أنّ الفكر العربيّ الإسلاميّ لا يعترف إلّا بسببيّةٍ إلهيّةٍ حصريّة. وعليه، يُحصَر السببُ الحقُّ في الفعل الإلهيّ الذي يهيمن على الواقع هيمنةً مطلقةً، في حين يكتفي الفعلُ البشريُّ باستجلاء المناسبة أو الوسيلة أو الصلة أو العامل الدافع. من الاصطلاحات الغائبة أيضًا مقولةُ الذات (subjectum)، وهي تعني أصلًا بالعربيّة الامتلاك أو الحيازة. ليس من ذاتٍ مستقلّةٍ في اللغة العربيّة، إذ إنّ الذات المستقلّة الوحيدة هي الذات الإلهيّة، بحسب ما كان يذهب إليه الأب جبر: «تَعني الذات شيئًا موضوعيًّا عينيًّا، لا شيئًا نفسانيًّا يتصوّره الإنسان من عند ذاته». والحال أنّ الفلسفة الغربيّة كلّها، لاسيّما في حقبتها الحديثة والمعاصرة، تقوم على مبدأ الاعتراف بالذات الإنسانيّة كيانًا عاقلًا حرًّا مستقلًّا فاعلًا يُحدِث التغيير الممكن في نطاق الواقع المتاح.

شروط العديل العربيّ الأنسب

من الواضح أنّ الثغرات الاصطلاحيّة هذه لا تُعسِّر التعريب الفلسفيّ فحسب، بل توشك أن تعطّل التفكير العربيّ الإنسيّ الكونيّ. في الترجمة الفلسفيّة، يعاين الأب جبر الاختلاف بين اصطلاح الانتزاع (نزع) الذي استخدمه الفارابي، واصطلاح التجريد الذي أضافه ابن سينا إلى النزوع، وكلا الاصطلاحين يشير إلى المفارقة. يتوسّع الأب جبر أيضًا في تحليل الاصطلاحات الفلسفيّة العربيّة التي لا تلائم الأصل الأجنبيّ. فالاصطلاح الأجنبيّ (conscience) لا يُفصح عن مضمونه مفهومُ الوعي، بل التعقّبُ الذي يُنشئ في الوعي حالًا من البحث والتحقّق والتحرّي الناشط. والاصطلاح الأجنبيّ (évidence) لا تناسبه البداهة التي تدلّ على سرعة إدراك المعارف، بل نظرة العقل. ثمّة اجتهاداتٌ ثمينةٌ أفرجت عنها عبقريّة الأب فريد جبر حين اقترح عديلًا للاصطلاحات الأجنبيّة تكافؤ الأدلّة (antinomies de la raison)، وتنقيح المناط (méthode des résidus)، واذتهان (abstraction)، وعنديّة المشتقّة من عبارة «من عند نفسه» (subjectivisme)، وتمريسيّة (praxéologie)، والتذاوت (intersubjectivité)، وسواها من المبتكرات المستلّة من عيون علمَي الكلام والتصوّف.

أختم بالتعريف النبيه الذي ساقه الأب جبر، إذ صرّح بأنّ الترجمة ليست بأن «ننقل المعاني الفلسفيّة، ثمّ نجد لها صوغًا، مهما حَسن في لغتنا وحسب، بل أيضًا وبخاصّة أن نكتشف معانينا الفلسفيّة، مُنطلقين من لغتنا وأسرار بيانها. كذلك فعل مفكّرونا الأوائل: كانوا أمراء البيان، فتمّت لهم الإمارة في ابتكار المعاني» (**فريد جبر اللعازريّ في فكره الفلسفيّ: دراسات ومباحث فلسفيّة عربيّة تحديثيّة**، تحقيق وتعليق جيرار جِهامي، دار المشرق، بيروت، ٢٠١٧، ص ٢١١). محقٌّ الأب جبر في القول بضرورة الاستناد إلى العلوم الإسلاميّة الكلاميّة الأصيلة من أجل نبش الاصطلاحات التي تناسب المضمون الفلسفيّ الدخيل. هذه الضرورة تصون، في نظره، عبقريّة اللغة العربيّة. غير أنّ الاختبار الثقافيّ الفكريّ المنبثق من الذهنيّة العربيّة الأصليّة ربّما لا يطابق الاختبار الثقافيّ الفلسفيّ الذي انبثقت منه الاصطلاحات الفلسفيّة الغربيّة. يصون الأب جبر في مشروعه الأمانة على التراث العربيّ وعلى عبقريّة الاصطلاح العربيّ الأصيل، ولكنّ الاصطلاح

العربيّ الأصيل ربّما لا يلائم مضمون الاختبار الثقافيّ الذي أفضى إلى صوغ الاصطلاح الفلسفيّ الغربيّ. لذلك يجب أن تنتهج الترجمة سبُلًا أخرى جريئة من مثل النحت والاشتقاق.

من مقتضيات الجرأة في الترجمة الفلسفيّة العربيّة أن يَعمد المترجمون إلى ترميم أوزانٍ عربيّةٍ شائخةٍ متروكةٍ، أو استحداث أوزانٍ عربيّةٍ جديدةٍ تُغني الحقل الدلاليّ الذي يَبسطه الاصطلاح الأجنبيّ. بفضل هذا الجهد، تتّسع دائرة الاقتبال الفلسفيّ الاصطلاحيّ العربيّ، ويتسنّى للّغة الفلسفيّة العربيّة أن تستضيف الدخيل الأجنبيّ الذي ابتُكِر ابتكارًا حتّى في مَحضنه اللغويّ الأصليّ. ذلك بأنّ الفلسفات الغربيّة الحديثة والمعاصرة لم تَستنكف من تفجير طاقات الاستيعاب في اللغات الأُروبّيّة حتّى جعلتها تُطيق استدخال الدلالة الغريبة الطارئة على الوعي الفلسفيّ، ولو أتى الاستدخالُ عنوةً، كما نعاين ذلك في اصطلاحات الفيلسوفَين الألمانيَّين هوسّرل (١٨٥٩–١٩٣٨) وهايدغر (١٨٨٩–١٩٧٦)، والفيلسوفَين الفرنسيَّين جاك دريدا وجيل دُلوز (١٩٢٥–١٩٩٥)، على سبيل المثال. ما من ترجمةٍ فلسفيّةٍ عربيّةٍ واعدةٍ من دون جرأةٍ لغويّةٍ ابتكاريّةٍ. الترجمة الفلسفيّة اجتهادٌ لغويٌّ واعتناءٌ فكريٌّ على حدٍّ سواء. كلاهما يساهم مساهمةً حاسمةً في إنجاح فعل الترجمة الفلسفيّة.

صدر للمؤلّف

١. بين المسيحيّة والإسلام. بحثٌ في المفاهيم الأساسيّة (المكتبة البولسيّة، جونية، لبنان، ١٩٩٧).
٢. مقالاتٌ لاهوتيّة في سبيل الحوار (المكتبة البولسيّة، جونية، لبنان، ١٩٩٧).
٣. علم الأصول اللاهوتيّة. في فلسفة الدِّين، بالاشتراك مع عادل تيودور خوري، الجزء الأوّل (المكتبة البولسيّة، جونية، لبنان، ٢٠٠٠).
٤. علم الأصول اللاهوتيّة. في قضايا الإيمان، بالاشتراك مع عادل تيودور خوري، الجزء الثاني (المكتبة البولسيّة، جونية، لبنان، ٢٠٠٢).
٥. جوهر المسيحيّة ومفارقاتها. المسيحيّة على مشارف الألف الثالث، بالاشتراك مع كيرلّس سليم بسترس (المكتبة البولسيّة، جونية، لبنان، ٢٠٠١).
٦. بين الدِّين والفلسفة. نظراتٌ في الإلحاد المعاصر (دار الهادي، بيروت، ٢٠٠٣).
٧. الأسُس اللاهوتيّة في بناء حوار المسيحيّة والإسلام (جامعة القدّيس يوسف، دار المشرق، بيروت، ٢٠٠٣).
٨. الفِسارة الفلسفيّة. بحثٌ في تاريخ علم التفسير الفلسفيّ الغربيّ (دار المشرق، بيروت، ٢٠٠٤؛ طبعة ثانية ٢٠١٨).
٩. محنةُ الإيمان. اجتهاداتٌ ومساءلاتٌ في الفكر الدينيّ المسيحيّ (دار المشرق، بيروت، ٢٠٠٥).
١٠. الفكر العربيّ الدِّينيّ المسيحيّ. مقتضيات النهوض والتجديد والمعاصرة (دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٧).
١١. بين الجامعة والسياسة (منشورات جامعة الروح القدس، الكسليك، جونية، لبنان، ٢٠٠٧).

١٢. النور والمصابيح. التعدّديّة الدِّينيّة في جرأة المساءلة اللاهوتيّة المسيحيّة (منشورات جامعة البلمند، لبنان، ٢٠٠٨).
١٣. بين الدِّين والسياسة. الفكر السياسيّ المسيحيّ في بنائه النظريّ وواقعه اللبنانيّ (دار النهار، بيروت، ٢٠٠٨).
١٤. بين الابن والخليفة. الإنسان في تصوّرات المسيحيّة والإسلام (المكتبة البولسيّة، جونية، لبنان، ٢٠١٠).
١٥. هايدغر والفكر العربيّ (تعريب إيلي نجم، المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ٢٠١٥).
١٦. أهؤلاء هم اللبنانيّون؟ عوارض الاضطراب البنيويّ في الذات اللبنانيّة (دار سائر المشرق، بيروت، ٢٠١٦).
١٧. الثورة الآتية. الفلسفة في معترك الانتفاضة اللبنانيّة (دار سائر المشرق، بيروت، ٢٠٢٠).
١٨. ما المِتافيزياء؟ (بيت الفلسفة، الفجيرة، ٢٠٢٢).
١٩. الإنسان في رعاية الكينونة. هايدغر في المتناول الفلسفيّ العربيّ (بيت الفلسفة، الفجيرة، ٢٠٢٣).
٢٠. ما اللغة؟ (بيت الفلسفة، الفجيرة، ٢٠٢٤).
٢١. طريق الحكمة. رسالة الفلسفة في تدبير الوجود الإنسانيّ (بيت الفلسفة، الفجيرة، ٢٠٢٤).
٢٢. جماليّات الإفصاح الوجدانيّ. مقالاتٌ فلسفيّةٌ في عيون الأدب الألمانيّ (قيدَ الطبع).
٢٣. الكورونا في عهدة الفلسفة. تأمّلاتٌ شفائيّةٌ في الجائحة الكونيّة (قيدَ الطبع).
٢٤. أسئلة العقل الأساسيّة. الفلسفة الألمانيّة في متناول القارئ العربيّ (قيدَ الإعداد).

بالفرنسيّة

1. *La cité humaine dans la pensée de Martin Heidegger. Lieu de réconciliation de l'être et du politique*, Paris, L'Harmattan, 2e éd., 2016 (1ère éd. : 1996).
2. *Frédéric Gentz. De la paix perpétuelle*, Thesaurus de philosophie du droit, Centre de philosophie du droit, Paris, Vrin, 1997.
3. *Heidegger et la pensée arabe*, Paris, L'Harmattan, 2011.
4. *Une pensée arabe humaniste contemporaine. Paul Khoury et les promesses de l'incomplétude humaine*, Paris, L'Harmattan, 2012.
5. *Fils et Vicaire. Pour une anthropologie islamo-chrétienne comparée*, trad. par Fadi Abdelnour, Paris, L'Harmattan, 2015.
6. *Le Christ arabe. Pour une théologie arabe chrétienne de la convivialité*, Paris, Cerf, 2016 (traduction anglaise : Gingko, London, 2022).
7. *Anthropologies croisées. Essai sur l'interculturalité arabe*, Paris, Cerf, 2017.

أعمال منشورة بالاشتراك مع مؤلّفين آخرين

١. العدل في المسيحيّة والإسلام، إعداد عادل تيودور خوري ومشير باسيل عون (سلسلة المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون، الجزء ١، المكتبة البولُسيّة، جونية، لبنان، طبعة أولى ١٩٩٦، طبعة ثانية ١٩٩٨).

٢. الرحمة الإلهيّة في المسيحيّة والإسلام، إعداد عادل تيودور خوري ومشير باسيل عون (سلسلة المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون، الجزء ٨، المكتبة البولُسيّة، جونية، لبنان، ١٩٩٩).

٣. الفكر الفلسفيّ المعاصر في لبنان، إعداد مشير باسيل عون، بالاشتراك مع مجموعة مؤلِّفين (مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ٢٠١٦).

٤. في فلسفة الوصال الإنسانيّ. منتخباتٌ في الفلسفة والدِّين والسياسة للدكتور بشارة صارجي (أعدّها وقدَّم لها مشير باسيل عون، سلسلة المكتبة الفلسفيّة، دار المشرق، بيروت، ٢٠١٨).

٥. التقليد والحداثة وما بعد الحداثة، إعداد مشير باسيل عون، بالاشتراك مع مجموعة مؤلّفين (أعمال المؤتمر الفلسفيّ الثاني، المعهد العالي للدكتوراه في العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، الجامعة اللبنانيّة، المركز الثقافيّ العربيّ، بيروت–الرباط، ٢٠١٨).

٦. العدالة في الانتظام الاجتماعيّ والسياسيّ العربيّ. الأبعاد الفلسفيّة، إعداد مشير باسيل عون، بالاشتراك مع مجموعة مؤلّفين (أعمال المؤتمر الفلسفيّ الثالث، المعهد العالي للدكتوراه في العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، الجامعة اللبنانيّة، دار الفارابي، بيروت، ٢٠١٩).
٧. الفكر الفلسفيّ المعاصر في سورية، إعداد يوسف سلامة ومشير باسيل عون، بالاشتراك مع مجموعة مؤلّفين (مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ٢٠٢٠).
٨. الفلسفة الفرنسيّة المعاصرة ١ (المجلّد الأوّل: فلسفات البنيويّة والتفكيك والاختلاف)، إعداد مشير باسيل عون، بالاشتراك مع مجموعة مؤلّفين (دار صوفيا، الكويت، ٢٠٢١).
٩. الفلسفة الفرنسيّة المعاصرة ٢ (المجلّد الثاني: الفِنومِنولوجيا وتفرّعاتها والفِسارة الفلسفيّة)، إعداد مشير باسيل عون، بالاشتراك مع مجموعة مؤلّفين (دار صوفيا، الكويت، ٢٠٢١).
١٠. الفلسفة الفرنسيّة المعاصرة ٣ (المجلّد الثالث: الفلسفات التفكّريّة والشخصانيّة والوجوديّة)، إعداد مشير باسيل عون، بالاشتراك مع مجموعة مؤلّفين (دار صوفيا، الكويت، ٢٠٢٣).
١١. الفلسفة الفرنسيّة المعاصرة ٤ (المجلّد الرابع: فلسفات تأريخ الفلسفة)، إعداد مشير باسيل عون، بالاشتراك مع مجموعة مؤلّفين (دار صوفيا، الكويت، ٢٠٢٣).
١٢. الفلسفة الفرنسيّة المعاصرة ٧ (المجلّد السابع: الفلسفات المسيحيّة)، إعداد مشير باسيل عون، بالاشتراك مع مجموعة مؤلّفين (دار صوفيا، الكويت، ٢٠٢٤).
١٣. الفكر الفلسفيّ المعاصر في تونس، إعداد سرحان ذويب ومشير باسيل عون، بالاشتراك مع مجموعة مؤلّفين (مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ٢٠٢٤).

فهرس الموادّ

تمهيد

هل الفلسفة ضرورةٌ عقليّةٌ حياتيّة؟ العقلانيّة الواقعيّة في بُعدَيها النظريّ والعمليّ ٥

القسم الأوّل: ماهيّة الفلسفة

الفصل الأوّل

مَن الفيلسوف؟ ما رسالتُه في الحياة؟ ١٩

الفصل الثاني

أزمة الألقاب في حقل النشاط الفلسفيّ: ما الفرق بين الكاتب والباحث والمثقّف والمفكّر والفيلسوف؟ ٢٩

الفصل الثالث

الفلسفة تُحرِّر الإنسان من جميع ألوان الوصايات القاهرة ٤٣

الفصل الرابع

هل العقل الإنسانيّ واحد؟ هل يفكّر الناس بعقولٍ مختلفةٍ أم في أحوالٍ مختلفةٍ؟... ٥٣

الفصل الخامس

النقد الفلسفيّ أعمقُ أصناف النقد وأثقلُها مشقّةً وتطلُّبًا..... ٥٩

القسم الثاني: خصوصيّة الفلسفة

الفصل السادس

الفلسفة والأدب: بين انضباط الفكر وحرّيّة الخيال..... ٦٧

الفصل السابع
هل يحقّ للعلوم أن تزاحم الفلسفة في البحث عن الحقيقة؟ مواطن التباين والتقارب بين الفلسفة والعِلم ٧٣

الفصل الثامن
هل يجوز أن نجعل الإنسان موضوعًا للبحث العلميّ؟ العلوم الإنسانيّة تبحث عن مقامها المعرفيّ الخاصّ ٨١

الفصل التاسع
هل يتطوّر الفكر الإنسانيّ أم يُكرّر نفسَه في هيئاتٍ تعبيريّةٍ جديدة؟ ٨٩

الفصل العاشر
التاريخ في التناول الفلسفيّ: طبيعةُ مَساره وأحكامه ومقاصده وغاياته ٩٧

القسم الثالث: رسالة الفلسفة

الفصل الحادي عشر
هل يمكن الفلسفة أن تُغيّر العالم فكريًّا؟ فوائدُ الأُتوبيا الإنعاشيّة ومخاطرُها القاتلة ١٠٥

الفصل الثاني عشر
هل تستطيع الأفكارُ المجرَّدة أن تُغيّر أحوال الناس؟ سبُلُ التغيير الأربعة في المجتمع الإنسانيّ ١١١

الفصل الثالث عشر
ما فائدة الفلسفة في حياة الإنسان اليوميّة؟ ١١٩

الفصل الرابع عشر
هل تستطيع الفلسفة أن تشفي الإنسان من أمراضه الوجدانيّة؟ مدارس الشفاء الفلسفيّ في الفكر الغربيّ المعاصر: التنافس المغني بين الفلسفة وعلم النفس ١٢٥

الفصل الخامس عشر
لماذا يفقد الإنسان لذّة الحياة؟ الانهيار العصبيّ والكآبة الرومانسيّة
والانكسار الوجوديّ: الأسباب والتجلّيات والآثار ١٣٣

الفصل السادس عشر
ما حدود الالتزام السياسيّ في الفلسفة؟ هل يجوز للفيلسوف أن يَلتزم التزامًا
سياسيًّا حزبيًّا؟ ١٤١

الفصل السابع عشر
هل يكون مكانُ الولادة قدَرَ الإنسانِ الحتميَّ؟ ١٤٧

القسم الرابع: مقامُ الفلسفة في لبنان

الفصل الثامن عشر
الفلسفة صائنةُ الاجتماع الإنسانيّ السليم ١٥٥

الفصل التاسع عشر
فائدة الفلسفة في مناهج الدراسة ١٦١

الفصل العشرون
قضايا الفلسفة اللبنانيّة في المئويّة الأولى (١٩٢٠-٢٠٢٠):
الذاتيّة والحرّيّة والمعيّة ١٦٧

الفصل الحادي والعشرون
تعليمُ الفلسفة وتعلُّمُها في الجامعة: الجامعة اللبنانيّة نموذجًا ١٨١

القسم الخامس: مصائر الفلسفة في العالم العربيّ

الفصل الثاني والعشرون
الفلسفة العربيّة المعاصرة: بين الانتمائيّة المحلّيّة والشموليّة الكونيّة ٢٢٣

الفصل الثالث والعشرون
الحرّيّة الفلسفيّة خلاصُ المجتمعات العربيّة ٢٢٩

الفصل الرابع والعشرون
الفلسفة في متناول القارئ العربيّ: ذاتيّةُ الاختبار الوجوديّ وصعوبة التعبير عنه
في النصّ الفلسفيّ ٢٣٩

الفصل الخامس والعشرون
الترجمة الفلسفيّة العربيّة: بين الخيانة والأمانة والإبداع ٢٤٧

منشورات مشير باسيل عون ٢٥٥

فهرس الموادّ ٢٥٩