

ضرورة الفلسفة

أحمد برقاي



بيت الفلسفة
Philosophy house

ضرورة الفلسفة

أحمد برقاي

ضرورة الفلسفة

أحمد برقاي



ضرورة الفلسفة

تأليف: أحمد برقواوي
نشر في الإمارات العربية المتحدة، الفجيرة
الطبعة: الأولى 2021

تم تصنيف وتحديد الفئة العمرية التي تلائم
محتوى الكتب وفقاً لنظام التصنيف العمري
الصادر عن المجلس الوطني للإعلام.

يمنع استخدام أي من المواد التي يتضمنها الكتاب
أو استنساخها أو نقلها، كلياً أو جزئياً، 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، إلا بإذن خطي من بيت الفلسفة.

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



بيت الفلسفة
Philosophy house

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

Facebook: Philosophyhouse.ae
Instagram: Philosophyhouse.ae
Email: Info@philosophyhouse.ae

رقم إذن الطباعة
MC-02-01- 6687313

الترقيم الدولي ISBN
978-9948-8789-5-7

التصنيف الموضوعي
- تاريخ الفلسفة
- الفئة العمرية: E

الفهرس

11	المقدمة
15	ماذا يعني يوم الفلسفة بالنسبة لنا نحن العرب؟
19	الفصل الأول - ما الفلسفة عموماً؟
29	الفصل الثاني - تعريف الفلسفة عربياً
39	الفصل الثالث - المشكلة الفلسفية
51	الفصل الرابع - السؤال الفلسفي
77	الفصل الخامس - نحن والفلسفة
99	الفصل السادس - سؤال الوعي فلسفياً
101	ما الوعي؟
125	الفصل السابع - الفلسفة جدل الإمكانية والواقع
153	ملحق - الوعي الفلسفي المعاصر في الوطن العربي
157	مشكلة التقدّم التاريخي
177	مشكلة التراث الفلسفي الإسلامي
187	الهوامش

«تُعدّ الفلسفة اختصاصاً مشوقاً، كما أنّها ممارسة يومية من شأنها أن تحدث تحوّلاً في المجتمعات. وتحثّ الفلسفة على إقامة حوار الثقافات إذ تجعلنا نكتشف تنوّع التيارات الفكرية في العالم. وتساعد الفلسفة على بناء مجتمعات قائمة على مزيد من التسامح والاحترام من خلال الحثّ على إعمال الفكر ومناقشة الآراء بعقلانية. ومن وجهة نظر اليونسكو، تعدّ الفلسفة كذلك وسيلةً لتحرير القدرات الإبداعية الكامنة لدى البشرية من خلال إبراز أفكار جديدة. وتُنشئ الفلسفة الظروف الفكرية المؤاتية لتحقيق التغيير والتنمية المستدامة وإحلال السلام».

الإعلان عن اليوم العالمي للفلسفة

المقدّمة

جاء حين من الدهر واجهت الفلسفة فيه رفضاً من عدّة أنماط تفكير، بل مازال الخطاب الفلسفي يسير في طرق وعرة، بسبب وجود ذهنية مقاومة للتفلسف، شبيهة بمقاومة الفلسفة الرشدية في الغرب والشرق.

لكنها اليوم تحوز على اعتراف المنابر الثقافية والهيئات التعليمية والتربوية، إلى الحدّ الذي تشكّلت فيها مؤسّسات عالمية لتعليم الفلسفة للأطفال، وقد خطت دول كثيرة في هذا المجال كأمریکا وبلدان أوروبا وكندا والأرجنتين. لقد كان الخوف من الفلسفة بسبب الترابط الذي يقيمه بعضهم بين الفلسفة والزندقة وما شابه الزندقة، ولكنهم لا يقدّمون خطاباً أبعد من ذلك. بل إن جزءاً صغيراً من العوامّ يجعلها نوعاً من المديح لشخص ذكيّ الخطاب. وليس هؤلاء الناس بموضوع نقاش حول موقفهم الناتج عن وعي من خارجهم وتصديقهم القول المتعلّق بالفلسفة. لكن المثقّفين المحسوبين على عالم الفكر سرعان ما يضيق خلقهم بالخطاب الفلسفي، ويريدون منه أن يكون على قدر وعيهم، دون أن يكلفوا أنفسهم بتربية فلسفية أساسها المعرفة بالفلسفة.

وأولّ تهمة يوجّهونها إلى صاحب الخطاب الفلسفي هي: أنّ هذا الخطاب مغلق، ومعقّد، ومكتوب بلغة غير مفهومة، فيلقون باللائمة، بسبب فقرهم الفلسفي وضيق وعيهم بها، على الخطاب، وليس على مستوى معرفتهم. ولتوضيح هذه المسألة لا بدّ من الإشارة إلى أمرين، الأوّل: هو المعجم

الفلسفي الخاصّ بالفلسفة بوصفها مبحثاً يحتاج إلى تعلّم، والثاني: رؤية الفيلسوف لما لا يستطيع غيره أن يراه.

أمّا فيما يتعلّق بالأمر الأول، فإنّ للفلسفة بوصفها مبحثاً معرفياً مفاهيمها الدالّة، كأيّ مبحث علمي آخر، فكيف لمثقف أن يقرأ الخطاب الفلسفي دون أن يكون على دراية بالمفاهيم الفلسفية وبمقولاتها! ولهذا فإنّ هناك عدداً كبيراً من معاجم الفلسفة وموسوعات الفلسفة. حسبنا أن نشير إلى أنه في العربية هناك عدد من المعاجم والموسوعات الفلسفية، ويستطيع القارئ العزيز أن يقوم بتنزيلها من النت. ومن فائدة هذه المعاجم والموسوعات للمثقف الذي يعتبر نفسه قريباً من الفلسفة أنها تزوّده بدلالة المفهوم فلسفياً، فيسهل عليه آنذاك فهم الخطاب الفلسفي.

فضلاً عن ذلك فإنّ دلالة المفهوم الفلسفي ليست محصورة في المعجم الفلسفي، وإنّما نجد دلالات متنوّعة للمفهوم الواحد عند هذا الفيلسوف أو ذاك. ولهذا فإنّ قراءة البعض من أفكار الفلاسفة المؤثرين في تشكيل الوعي أمر ضروري لفهم الخطابات الفلسفية.

أمّا الأمر الثاني المتعلّق بعين الفلسفة وما تكتشفه من مشكلات، وهو الأهمّ، فإنّ المثقف العائش على سطح الواقع يظنّ أن خطاب الفيلسوف بعيد عن الواقع المعيش، فيتكدرّ خاطره من الكلام غير العادي عن مشكلة هو في الأصل لا يراها.

أردت من كلّ ما تقدّم أن أصل إلى النتيجة الآتية: الفلسفة عدّة مفهوميّة لاكتشاف المشكلة وامتلاكها نظرياً عبر الكشف عن ماهيّتها.

ومن هنا تبرز ضرورة الفلسفة والفيلسوف في كلّ مراحل التاريخ بعامة، وفي مرحلة التحوّلات الكبرى للتاريخ.

وتأكيداً لضرورة الفلسفة في العالم، ونحن جزء فاعل في هذا العالم، فإنّ العقل العالمي يحتفل بيوم الخميس الثالث من شهر تشرين الثاني - نوفمبر

من كل عام باليوم العالمي للفلسفة، أو قل بعيد الفلسفة الذي استتته اليونسكو.

ويوم الفلسفة حدث تحتفل به المنظمة كل سنة، اعتباراً من عام 2002، في ثالث يوم خميس من شهر تشرين الثاني - نوفمبر في مقرّ اليونسكو في باريس وفي المدن الأخرى حول العالم أيضاً. استحدث المؤتمر العام لليونسكو اليوم العالمي للفلسفة في عام 2005، وجاء في شرح هدف اليونسكو من تخصيص يوم عالمي للفلسفة: تعزيز ثقافة دولية بشأن النقاش الفلسفي، مع الاحترام للتنوع ولكرامة الإنسان. يقوم هذا اليوم على تشجيع التبادل الأكاديمي، وعلى تسليط الضوء على مساهمة المعرفة الفلسفية في معالجة القضايا العالمية. وما إعلان يوم عالمي للفلسفة في عام 2005 إلا دلالة على أهمية الفلسفة وضرورتها في فهم العالم، وقد شدّد المؤتمر العالمي لليونسكو على أهمية الفلسفة بوجه عام، ولاسيما بالنسبة إلى الشباب، مشيراً إلى أنّ «الفلسفة تخصّصٌ يشجّع الفكر النقدي والمستقلّ الكفيل بالإسهام في تحسين فهم العالم وتعزيز التسامح».

ماذا يعني يوم الفلسفة بالنسبة لنا نحن العرب؟

يجب أن نشير قبل كل شيء إلى أن علاقة العرب بالفلسفة علاقة ترجع إلى التاريخ القديم على نحو أفكار عامّة حول الخلق، ومع ازدهار الحضارة العربية - الإسلامية نشأت الإرهاصات الفلسفية الأولى، أو ما عرف بعلم الكلام في القرن الثاني للهجرة على يد المعتزلة. ثمّ دخلت الفلسفة على يد الكندي ثمّ الفارابي وابن سينا، ثمّ ازدهرت على يد ابن باجة وابن طفيل وابن رشد. وبعد غياب طويل عادت الفلسفة إلى العرب في عصر النهضة، وما زالت مبحثاً عزيزاً حاضراً في عالم العرب الفكري. وفي هذه المناسبة نتذكّر الراحلين من فلاسفة العرب المعاصرين: حكمت هاشم، وجميل صليبا، وبديع الكسم، وعبد الكريم اليافي، وصادق العظم، وكمال يوسف الحاج، ورينيه حبشي، وموسى وهبة، ويوسف كرم، وزكي نجيب محمود، وعبد الرحمن بدوي، ومحمود أمين العالم، وزكريا إبراهيم، وفؤاد زكريا، وعبد العزيز الحبايبي، ومحمد عابد الجابري، وحسام الدين الألوسي، وغيرهم وغيرهم.

إذاً، ليست العرب بأمة حديثة العهد بالفلسفة، وإن كان بعض أعدائها مستمرّين في هجائهم لها، والتحذير من نتائجها. أعود للسؤال الذي طرحته: ما معنى يوم الفلسفة بالنسبة لنا نحن العرب؟

لا ترتبط الفلسفة بمناسبة ولا بضرورة مؤقتة. الفلسفة مبحث العقل

الذي يجعل العالم موضوع امتلاك بواسطة أرقى ما يملكه العقل من منطق ومناهج بحث، وهذا الامتلاك بدوره يتحوّل إلى عقل يفكّر بحرية وبتسامح، وباعتقاد لا يرقى إليه الشكّ بقيمة الإنسان، وبقيمة البشر بوصفهم متساوين بالحقّ دون تمييز.

والعرب يعيشون اليوم مرحلةً انتقاليّةً خطيرة، مرحلة تشهد فيها بعض بلداننا حروباً وظلماً وفقداناً للإرادة، كما تشهد ظهور خطابات ناكسة تريد العودة بنا إلى مراحل غارقة في القدم، وحركات عنيفة ترفض نهريّة الحياة، وتسعى لخنقنا في المستنقع.

في هذا الظرف العصيب تبرز ضرورة الفلسفة والفلاسفة؛ الفلسفة بوصفها جهد المعرفة للوصول إلى حقيقة الأمور وجوهرها وكيّتها. والفيلسوف، من حيث هو العقل المفكّر، يسعى، متحرراً من الهوى، للانخراط في حركة التاريخ، وصياغة خطابٍ معرفي موضوعي كليّ مهجوس بالإنسان وكرامته وحرّيته وتقدّمه.

وعيد الفلسفة بالنسبة للعالم، وبالنسبة لنا، هو في حقيقته عيد السؤال، السؤال بما هو انتقال إلى التفكير بما ليس بمعروف. السؤال بوصفه اكتشافاً للواقع، وتفكيراً بالعالم، وارتداد العقل للمجهول بكل حرية. وكيف للسؤال أن يعيش دون الشكّ بالأجوبة القديمة، ودون التحرّر من الأفكار المسبقة باليقين؟.

فكلّ أعداء الإنسان هم في حقيقتهم أعداء السؤال، من الدكتاتور المتوقع داخل عقله المغلق الذي يزيّن له البقاء عبر اغتيال السؤال، إلى الأصوليّ العنفيّ المتشرنق داخل الأوهام التي أتى عليها الزمن، معتقداً بأنه عبر ذبح السؤال قادر على أن يجعل العالم كهفاً مظلماً.

يجب ألا ننسى بأنّ الفلسفة ثمرة الدهشة التي تنتج عن علاقة العقل بالعالم، والحبّ الناتج عن هذه الدهشة، وهي التي حافظت على اسمها

في كل اللغات التي اغنتت بعقلها المنير. فلا أنوار بلا فلسفة أبداً. وكيف للعربي أن يغدّ السير في دروب الحداثة، ويصنع تاريخه بإرادة حرّة وعقل طليق دون أنوار الفلسفة؟

أما وإنّك تعيش فلا مناص لك من مواجهة مشكلات الحياة اليومية وحاجاتها، ولا حدود لأحزان الناس وآلامهم وأفراحهم. الناس كلّ الناس، فقيرهم وغنيهم، شيخهم وفتاهم وطفلهم، كبيرهم وصغيرهم، الخير والشيرير والخانع والمتمرّد والحزين والفرح والمشرّد واللاجئ واليتيم والشكلى والجوعان والبردان والعاشق والعاطل عن العمل والشاعر بالعبودية والمقهور والمشتاق والمتشقيّ والحاقد والكاره والمحبّ والمجرم والمؤثر والضعيف والقويّ والطامح والقانع والنبيل والوضيع والقاهر والمقهور والمتشائم والمتفائل واللامبالي والمغترّب والمتشيّئى والماجن والعبثي والكريم والبخيل والمناضل والانتهازي والجاهل والعالم والعنصري والمتسامح والمدّعي والكاذب والصادق والمواري والمؤمن والكافر والملحد والجميل والعادي والمألوف والمدّهب والمتأمّل، هم المنابع الحقيقية لأسئلة الفلسفة الكبرى، لفلسفة القيم والحياة والموت والمصير. أجل، إنّما نشأت الفلسفة من التفكير بمشكلات الحياة اليومية للناس، من التعيّنات التاريخية التي لن تنتهي للكينونة البشرية.

إنّ الفيلسوف هو المهموم الوحيد بكلّ تعيّنات الكينونة هذه دون أن يكلفه أحد بذلك، ولأنّه دائم الانشغال بهذه الكينونة وتعيّناتها انطلاقاً من عقله الشخصي، فاضحاً وكاشفاً وفاهماً، فإنّ العقل العامّ النائم في سرير اليقينيّات الوهمية سرعان ما يبني علاقة عدائية وعدوانية مع الفلسفة والفيلسوف، مع من يفكّر بهم، بواقعهم ومصيرهم.

وما كتابنا (ضرورة الفلسفة) إلا تأكيد للأفكار التي أثمرتها تجربتنا مع الفلسفة على امتداد نصف قرن من الزمان. وهو كتاب ينتمي إلى مرحلة

الوعي الفلسفي المستقلّ. كتاب أردت منه أن أضع في أيدي القراء العرب معنى الفلسفة وضرورتها كما يراها عربي، ولهذا لم ننحُ نحو ترديد ما قاله الآخرون في الغرب.

ومن الضرورة أن أشير إلى أن معظم أطاريح الكتاب قد تمت صياغتها في السنوات الأخيرة، وعرضت روحها في كثير من محاضراتي ومقالاتي وحواراتي الفلسفية.

فإلى أهل السؤال، وأصحاب العقل الطليق، نقدّم هذا الكتاب الجديد.

الفصل الأوّل
ما الفلسفة عموماً؟

الفلسفة، كما أعرفها، هي علم التفكير للوصول إلى الماهيات. هي علم الحقيقة بواسطة البرهان المنطقي. هي علم اكتشاف السؤال والبحث عن الجواب الكليّ.

هذا التعريف الذي نقدّم هو الذي سيبقى معنا في كلّ فصول الكتاب، بل إنّ الكتاب ليس سوى شرح لهذا التعريف.

كلّ تعريفٍ للفلسفة هو جواب عن سؤال: ما الفلسفة؟

وسائل يسأل: لماذا يجد الفيلسوف نفسه دائماً أمام سؤال ما الفلسفة؟ وما مسوِّغ إعادة التساؤل عن الفلسفة بعد ثلاثة آلاف سنة -تقريباً- على ولادة الفلسفة؟

وقبل الإجابة عن السؤال: ما الفلسفة؟ والذي يقودنا إلى تحديد الفلسفة، فإننا سنتناول ما معنى سؤال: ما الفلسفة؟ والكشف عن دلالاته، بالبحث عن الشروط التي تجعل السؤال: ما الفلسفة ممكناً؟

ما من فيلسوف يسعى لإبداع قول جديد في الفلسفة، إلا وي طرح على نفسه سؤال ما الفلسفة؟ سواء أ جاء السؤال صريحاً أم مضمراً؛ فالفيلسوف عندما يكتشف سؤالاً جديداً، أو يعيد طرح سؤال قديم، ويعمل على صوغ الجواب، فإنه يقدم لنا تحديداً جديداً للفلسفة، يقدم الفلسفة كما يراها، وكأنه يجيب عن السؤال: ما الفلسفة؟ إنه يقدم لنا طريقة في التفلسف، ويظلّ في حقل ماهية الفلسفة، بوصفها نظرة إلى العالم، ومنهجاً في التفكير. الفلسفة منهج في التفكير؛ حكم تعريفي لا يقول -بعد- شيئاً عن المنهج، ولا سيّما المفهومات. ينتقل هذا التعريف المجرد إلى المتعيّن حينما يعيد الفيلسوف طرح السؤال: ما الفلسفة؟ إنه -أي الفيلسوف- حين يذهب إلى المتعيّن، ليمتلكه نظرياً، يجيب عن السؤال: ما الفلسفة؟ إن سؤال: ما الفلسفة؟ هو نفسه سؤال: ما المنهج الذي يسمح لنا بامتلاك

العالم نظرياً؟ وما المنهج؟ سؤالٌ حول المفهومات المجردة التي صاغها الفيلسوف، بوصفها تعبيراً عن الواقع، وتأكيداً لوحدة الفكر والوجود؛ فالفيلسوف، وهو يكشف المشكلة، يكشف معها أدوات تناولها، أي: العدة المعرفية لامتلاكها نظرياً.

كان الوجود، بدلالاته كلّها - وما زال - مشكلة فلسفية، غير أن الزاوية التي نظر من خلالها إلى الوجود حدّدت - على نحو ما - منهج التفكير في الوجود، وحقل المفهومات المعبرة عنه. فحين نظر إسيينوزا إلى الوجود، بوصفه واحداً لحلّ مشكلة ثنائية الوجود عند ديكارت، صار لديه مفهوم الجوهر الواحد، والصفة، والحال، والقائم بذاته، وسبب ذاته، والطبيعة الطابعة، والطبيعة المطبوعة، والضرورة. لكنّه - عملياً - كان يجيب عن سؤال: ما الفلسفة؟ بحيث لو سألنا: ما الفلسفة عند إسيينوزا؟ لأجيبنا بكلّ اطمئنان: الفلسفة عند إسيينوزا هي معرفة الوجود، بوصفه جوهرًا قائمًا بذاته، وسبب ذاته، ومعرفة صفاته وأحواله التي تصدر عنه بالضرورة. إن هذه المفهومات تشكّل أسس منهج إسيينوزا الفلسفي، في حين تناول هيغل مشكلة الوجود من زاوية أخرى مختلفة جدًّا، ذلك أن الوجود سيرورة الروح، أو الفكرة المطلقة، أو العقل، سيرورة الوعي والمجتمع والفكر، وعلى نحو دياكتيكي، والديالكتيك هو حركة الواقع نفسه؛ ومن ثمّ، صار منهج المعرفة هو ذاته طبيعة الوجود، وهذا هو معنى وحدة الفكر والوجود عند هيغل، وقس على ذلك النظر إلى مشكلة الوجود، بوصفها مشكلة الوجود الإنساني، مشكلة الكائن في عدمه وقلقه واغترابه وحرته، والدخول إلى تناوله فنيومينولوجياً.

ولما كانت كلّ فلسفة امتلاكاً للواقع، وللواقع المحدّد تاريخياً، واكتشافاً للمشكلات الحقيقية، ولما كانت الفلسفة ذات أجوبة كليّة، فإنّها متجدّدة على نحو دائم، ولهذا تعود إلى مساءلة نفسها على نحو مستمرّ. ففي الوقت

الذي كانت فيه الماركسية تطرح نفسها على أنها فلسفة التاريخ الماديّة، أو الفلسفة الماديّة الديالكتيكية كانت الوجودية، بقسميها: المؤمن والمحدد، تطرح مشكلة إنسان الفرد، بعيداً عن الحتمية التاريخية. كانت تقدّم مفهوماً جديداً للفلسفة مختلفاً، مبرزة حرية الكائن واغترابه، ثمّ ما لبثت الفلسفة أن أخذت عن الدراسات الأنثروبولوجية مفهوم البنية، وصاغت مفهوم البنيوية؛ حتّى إنّ ماركسياً كـ «ألتوسير» صار بنيوياً، وشاعت البنيوية اتّجهاً فلسفياً في مباحث النقد الأدبي، وليست البنيوية إلاّ منهجاً في التفكير، انطلاقةً من أنّ العالم بالأصل موجود على نحو بنيوي؛ فالماركسية والوجودية والبنيوية ليست إلاّ إعادة طرح السؤال عن الفلسفة. ثمّ جاءت فلسفات ما بعد الحداثة؛ لتعيد السؤال الفلسفي إلى وضع السؤال المشكلة، ولاسيّما مع التفكيك الذي طرح تجاوز فلسفة المركز، سواء مركزية العقل، أم مركزية اللوغوس، أم مركزية القضيب، والبدء من مفهوم الاختلاف. والحقّ أن طبيعة الفلسفة -هذه- بوصفها إجابات كليّة تأخذ طابع المنهج، وبوصفها متجدّدة الأسئلة والأجوبة، هو الذي يسمح لها بالارتحال خارج حدود نشأتها. إنه انتقال الكليّ الذي يكتسب بعداً معرفياً متجاوزاً للثقافات، غير أن انتقال الفلسفة -منهجاً للتفكير- لا يعني استيراد المشكلة، بل إغناء المنهج، انطلاقةً من المشكلات المعيشة، والمحدّدة تاريخياً، لدى هذه الثقافة أو تلك، كذلك يسمح انتقال -كهذا- باكتشاف السؤال، ومن ثمّ؛ البحث عن جواب كليّ.

إنّ سؤال: ما الفلسفة؟ يسمح للفيلسوف بأن يطرح السؤال في صيغة امتحان المنهج الفلسفي والمفاهيم الفلسفية، إنّّه تعبير عن الحسّ النقدي الملازم دائماً للفلسفة، ولكل فيلسوف يسعى للحضور الجديد، بل إنّ السؤال: ما الفلسفة؟ نوع من الاستعداد لقتل الأب الفلسفي الذي دوّن عملية -كهذه- لا يتجدّد الخطاب الفلسفي؛ حتى لو كان قتل الآباء يجري

عن طريق بعث أب قديم كان يظنّ أن النسيان قد لّفه .
 ينظر الفلاسفة والمشتغلون في الفلسفة إلى الفلسفة بوصفها مبحثاً ضرورياً،
 فيما ينظر العامّة، وأشباههم، كما أشرنا في المقدّمة، إليها نظرة سلبية تصل
 إلى حدّ التحريم. والحقّ أنّ الفلسفة من المباحث النادرة التي تمنح مبدعها
 ومحبّها ومريدها استقلالاً للأنا، ما بعده استقلال؛ ففي الفلسفة يصبح
 العقل مرجع ذاته، لا يحتاج إلى ما هو خارجه، ويستحضر ما ينجزه من
 مباحث أخرى؛ ليعزّز استقلاله المطلق.

ما من فيلسوف إلا ويعلن ذاته بدءاً للتفكير، ويعلن انزياحه عن المألوف
 من الأفكار والمعتقدات، غير آبه بالعامّة وأشباهها؛ بل إنّ بعض الأشباه
 سرعان ما يتعرّضون لصدمة من شجاعة الفيلسوف، فأسطورة سقراط
 هي حقيقة الفلسفة؛ إذ خير للفيلسوف أن يتجرّع السمّ من أن يتخلّى عن
 رسالته في تحرير العقول؛ ففكرة الحقّ نفسها ما كان لها أن تحتلّ منزلتها في
 تاريخ البشر لولا الفلسفة.

والفلسفة لا تجامل التاريخ، ولا ذوات التاريخ، ولا سراق التاريخ؛ فابن رشد
 لم يكثرث لقرار نفيه إلى اليسانة، ولا أحد يعلم من الناس أسماء الذين
 كتبوا نصّ تكفيره، والقلّة تعلم من أصدر القرار بنفيه؛ ماتوا جميعاً، وظلّ
 «فصل المقال» و«عقائد الملة» و«تهافت التهافت» كتباً عصيّة على البلى.

لا أحد يعلم من هو الذي حاول طعن إسبينوزا من عامّة اليهود، ولا
 أسماء أولئك الذين طردوه من الدين اليهودي، ولكن كتاب «الأخلاق»
 ورسالة في اللاهوت والسياسة، وغيرهما من مؤلّفات إسبينوزا، مازالت
 تسهم في تشكيل الوعي الأوروبي، وغير الأوروبي.

ولم ينظر هيغل إلى نابليون بونابرت وهو يشاهد من نافذة بيته جنوده تصل
 مدينته «بيننا» على أنه محتلّ، وإنما رآه العقل وقد امتطى حصاناً.
 إن الفلسفة في أنّها تدكّ أكثر الحصون رجعية، غير هيّابة، وتجعل من
 الإنسان مركز العالم.

ما زال صوت كانط يرنّ في أذن التاريخ قائلاً: «لو كانت سعادة البشر كلّها

وقفاً على قتل طفل بريء واحد؛ لكان هذا الفعل لا أخلاقياً»، وما زالت
آيات ابن عربي تلهم آلاف الإنسانيين:

”لقد كنت - قبل اليوم - أنكر صاحبي
إذا لم يكن دينه إلى ديني دان
لقد صار قلبي قابلاً كل صورة
فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان، وكعبة طائف
وألواح توراة، ومصحف قرآن
أدين بدين الحبّ أنى توجهت
ركائبه، فالحبّ ديني وإيماني“

إن الفلسفة عقل طليق بالضرورة، لا يمكنها أن تقبل بأيّ قيود من شأنها
أن تكبل العقل، وبأيّ سبب يحملها على قول جملة واحدة فيها تسويغ من
شأنه أن ينال من حرية عقلها.

إنّها شعلة بروميشوس وسيزيف، سيزيف الذي صرخ في وجه زيوس: خيرٌ
لي أن أحمل الصخرة إلى أعلى القمّة، من أن أكون خادماً لك يا زيوس.

يسأل سقراط غلوعون في الجمهورية قائلاً: «تصوّر طائفة من الناس تعيش
في كهف سفليّ مستطيل، ويدخله النور من باب، وقد سجن فيه أولئك
(أفراد الطائفة) منذ نعومة أظفارهم، والسلاسل في أعناقهم وأرجلهم؛
فاضطرّهم إلى الجمود، والنظر إلى الأمام فحسب، ذلك أن الأغلال تحول
دون التفاتهم، ثمّ تصوّر أن وراءهم ناراً ملتهبة في موضع أعلى من وقوفهم،
وبينهم وبينها تلة عليها جدار منخفض، كسياج المشعوذين الذين ينصبونه
تجاه مشاهديهم، وعليه يجرون ألعابهم.

وتصوّر أناساً يمشون وراء ذلك الجدار، حاملين تماثيل بشرية وحيوانية

مصنوعة من حجارة وأخشاب ضخمة، مع كل أنواع الأواني مرفوعة فوق الجدار، أوليست بما يمرّ أمامهم من الأشياء محدودة على القياس نفسه؟ فتأمل ماذا يحدث لهم إذا أفضى مجرى الأمور الطبيعي إلى تحريرهم من القيود، وشفائهم من جنونهم!».

ثم يعود سقراط ليسأل غلوغون: «فتصوّر ماذا يحدث إذا هبط ذلك الإنسان ثانية إلى الكهف؟ أفلا يغشى الظلام عينيه؛ لانتقاله فجأة من الشمس الساطعة إلى ظلمات ذلك المكان؟ وإذا اضطرّ لإبداء رأيه في تلك الظلال، ومجادلة الراسخين في القيود أبد الدهر، بخصوص الظلال، أفلا يكون موضوع هزء، ويقولون إنّه صعد سليم النظر، وعاد عليه؟ أفلا يكون من الصواب براح ذلك الكهف؟ وإذا حاول فكّ أغلالهم وأصفادهم؛ أفلا يستأوون منه إلى حدّ أنهم يغتالونه؟ ويجيب غلوغون: بلى. إنهم يغتالونه». وسكّان الكهوف -بأنواعها كلّها- يخشون الأنوار بأنواعها كلّها. سكّان الكهوف هم وسخ التاريخ المناهض للشمس، من وسخ سلطة الاستبداد والقتلة إلى وسخ الغارقين في وحل الأقدمين، إلى وسخ حاملي الألقاب الزائفة.

يسأل كانط: ما الأنوار؟ ويجيب: إنها خروج الإنسان من قصوره الذي هو نفسه مسؤول عنه، وعجزه عن استعمال عقله من دون إشراف آخرين. إنّ القصور لا يكمن في العقل، وإنّما في الافتقار إلى القرار والشجاعة في استعمال عقلك أنت.

وأنتي للأنوار أن تكون لولا الفلسفة.

الفلسفة تعلّمنا كيف نقرأ التاريخ، والظاهرة في تاريخيّتها، وما المنهج التاريخي إلا البحث عن العوامل الفاعلة الموضوعية والذاتية، وترابطها، العوامل التي خلقت هذه الظاهرة أو تلك. الفلسفة تكشف بنية الظواهرات، ووظيفة كلّ عنصر فاعل في البنية، وتجعل من المنهج النيوي وسيلة لفهم

نشأة البنى الاجتماعية والسياسية والأخلاقية، وتحولاتها وموتها، وهكذا. والفلسفة لا تنفصل عن المنطق الذي يجعل من التفكير عقلياً. إنّه -أي المنطق- عاصم من ارتكاب الأخطاء، ولولا التفكير المنطقي لما كان هناك تفاهم بين الناس.

الفلسفة تبحث في القيم والأخلاق، وتطرح كيفية الوصول إلى ضمير أخلاقي يحفظ حياة الإنسان الروحية والمادية. والفلسفة تنمي الفهم الجمالي، والحس الفني، والذوق الأدبي، وذلك كلّه يساهم في سموّ الإنسان ورقّيه.

وليس -هنا- أيّ ارتباط بين الفلسفة والنيل من عقائد الناس وإيمانهم قطّ، كما يشيع أعداؤها.

إن الفلسفة -بهذه الوظيفة المعرفية والمنطقية والأخلاقية والجمالية- يجب أن تكون جزءاً لا يتجزأ من عملية تكوين الفرد، بوصفها -كما قلنا- فنّ التفكير، ولهذا يجب أن تكون الفلسفة حاضرة في المرحلة الثانوية، على الأقلّ، بوصفها مقرّرات دراسية؛ إذ لا يجوز أن يتخرّج الطالب في المدرسة الثانوية من دون وعي منطقي ومعرفي وأخلاقي وجمالي، فالمرحلة الثانوية هي التي يشهد فيها التلاميذ تطوّراً جسدياً «فجائياً»، يصاحبه تطور عاطفي وعقلي ملحوظ، حيث يواجه التلميذ أسئلة جديدة في الحياة، وهو في مرحلة التفتّح على العالم، ويجب أن يتعلّم كيف يجب عن هذه الأسئلة. فضلاً عن ذلك، يجب ألا يترك التلميذ نهياً للوعي العامّي، وما شابه ذلك؛ فتزويد التلميذ بفنّ التفكير يحرّره من الخضوع إلى خطابات تضرّ بالوعي، وهو يخوض معركة الحياة.

إن التلميذ، وقد انتقل إلى المرحلة الجامعية، وما شابه ذلك، سيعيش حياة معشوية جديدة، ويرسم مستقبله، وكلّما كان وعيه بالحياة متقدّماً، كان أقدر على اتّخاذ أسلم الخيارات وأدقّها.

وهذا يعني أن الجامعات -بدورها- يجب ألا تغيب عنها الفلسفة، لا من حيث وجود الأقسام فيها، ولا من حيث متطلبات الدراسة. والحق أن تجربتي في تدريس الفلسفة في جامعة دمشق وحلب وعدن، وخبرتي في أقسام الفلسفة في الوطن العربي، قد أكدت لي أهمية تدريس الفلسفة، حيث من النادر جداً أن تجد أستاذ فلسفة، أو طالب فلسفة، قد اندرج في حركات عنفية أصولية، أو غير أصولية. وإذا كانت الجامعات الخاصة في الوطن العربي لا تكثر لتدريس الفلسفة، لأسباب كثيرة، فإن الجامعات الحكومية يجب أن تتولى هذه المهمة.

وقد يقول قائل: إن الفلسفة مبحث غربي، فما لنا وماله؟ والحق أن قولاً -كهذا- ليس وجيهاً؛ لأن العلوم في تطورها غربية في الأساس، وعلينا أن نضيف أن الفلسفة جزء لا يتجزأ من ثقافتنا العربية الإسلامية، فمن ذا الذي ينكر أهمية الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وابن باجة وابن طفيل وابن خلدون في تاريخ الثقافة العربية والثقافة الإنسانية؟!

الفصل الثاني
تعريف الفلسفة عربياً

لست في معرض سرد تعاريف الفلسفة التي تمتلىء بها كتب الفلسفة بالعربية وخاصة تلك التعليمية من قبيل مداخل الفلسفة المتنوّعة، والتي غالباً ما تعود إلى أصلها اللغوي اليوناني، وتسند موضوعاتها ومشكلاتها وهذا الرأي أو ذاك لجمهور الفلاسفة. أقول لست في معرض ذلك، وإنّما أتوقّف عند التعاريف التي تنطوي على جدّة، وهي على أيّ حال ليست بالكثيرة.

وإنّي لأعتقد أنّ التوقّف عند سؤال: ما الفلسفة؟ مظهر من مظاهر الإبداع، أو قل هو بداية البحث الفلسفي المبدع، والمدخل لإنجاب خصوصية التفلسف.

وليس بالضرورة أن يكون السؤال مباشراً: ما الفلسفة؟ حتّى نحصل على جواب مباشر هو الآخر لدى الفيلسوف، بل إن فلسفة الفيلسوف هي دائماً جواب عن سؤال غير مباشر هو: ما الفلسفة؟

لنحصر اهتمامنا أولاً بالإجابة عن السؤال التالي: ما الفلسفة في بعض أنماط الخطاب الفلسفي العربي؟ لو عدنا إلى (خرافة الميتافيزيقا) لزكي نجيب محمود لوجدناه قد تبنّى وظيفة الفلسفة كما تراها الوضعية المنطقية. أي أن الفلسفة تحليل للألفاظ والعبارات، وضرورتها تكمن في توضيح القضايا العلمية والعبارات الجارية في الحياة اليومية. ولما كانت الميتافيزيقا - كما يرى - الحكم على أشياء غير محسوسة وجب حذفها من دائرة المعارف الإنسانية «لأنّها لا هي مزوّدة بأدوات المشاهدة التي تمكّنها من الحكم على الأشياء، ولا هي ارتضت لنفسها أن تسمع ما يقوله المؤهلون لذلك مكتفية بتوضيحه وفهمه».

إن عودة زكي نجيب محمود لتعريف الفلسفة على النحو الأنف الذكر، وطرده الميتافيزيقا من الفلسفة، هو بالنسبة إلى الفلسفة العربية أمر جديد.

لكنّه في كلّ الأحوال تضييق لموضوع الفلسفة ومهمّتها. إن طرد الميتافيزيقا من دائرة الفلسفة لا يعني على الإطلاق ترك الأشياء كالإنسان والمجتمع والتاريخ واللغة والطبيعة إلى العلوم، لأن العلماء، وحدهم، بما لديهم من أدوات ومناهج للبحث، هم القادرون على الوصول بهذه المباحث إلى نتائج يمكن الاعتماد على صدقها.

إنّنا في حالة كهذه لا نعلن موت الميتافيزيقا فحسب، وإنّما الفلسفة أيضاً، بما هي ميتودولوجيا عامّة من جهة، وموضوعات مرتبطة بالوجود الإنساني من جهة أخرى، كما سنبيّن لاحقاً.

إنّنا لنقف حيارى حيال الجوانية، فهي فلسفة أم عقيدة، أم أصول عقيدة، وفلسفة ثورة.

ففي التقديم يقول عثمان أمين: «الجوانية اسم أطلقته منذ سنين على فلسفة اهتديت إليها بعد إطالة النظر في أمور النفس، ومتابعة التأمّل في بطون الكتب، مع مداومة التعرّض لتجربة الوقائع والمعاناة لشؤون الناس».

إذاً، هي فلسفة، ولكن الفلسفة عند صاحب الجوانية ليست النقد المحكم والمغلق المحيط، إنّما هي «عقيدة مفتوحة تأبى الركون إلى مذهب، أو الوقوف عند واقع، وتتّجه إلى المعنى والقصد من وراء اللفظ والوضع، وتنحو إلى الفهم والتعاطف لا إلى الحفظ والتقرير، وتدعو إلى العمل والبناء مؤسساً على النظر الواعي، وتلتفت إلى الإنسان في جوهره وروحه لا في مظهره وأعراضه، وتدرسه في حياته الداخلية لتنفيذ إلى ما هو فيه أصيل، أعني في مشاعره ومنازعته، وفي أفكاره وهواجسه، وفي أحلامه وأوهامه، وفي وقائعه وخيالاته، وفي حقائقه وأباطيله، وفي أحكامه واستدلالاته، وفي رشاده وضلاله».

الفلسفة عقيدة، أو إن شئت قل: العقيدة والفلسفة أمر واحد. ولما كان الأمر على هذا النحو، فإنّنا أمام تعريف للفلسفة نشتمّها من قول المؤلّف

ذاته. الفلسفة اتّجاه إلى المعنى والقصد القابع وراء اللفظ، وتسعى إلى الفهم والتعاطف، وتنظر في جوهر الإنسان أي إلى داخله. ويضيف الفيلسوف الجوّانيّ إلى هذا التعريف تعريفاً موصّحاً شارحاً حين يقول: «إنّما عندي فلسفة، وخير من هذا طريقة في التفلسف، تفلسف مفتوح على النفس وعلى الدنيا، فتعرض لنفحات السماء في كل لحظة».

الجوّانيّة إذاً فلسفة تحاول أن ترى الأشخاص والأشياء رؤيةً روحيةً، بمعنى أن تنظر إلى المخبر، ولا تقف عند المظهر، وأن تلمس الباطن دون أن تقنع بالظاهر، وأن تبحث عن الداخل بعد ملاحظة الخارج، وأن تلتفت دائماً إلى المعنى وإلى الكيف وإلى القيمة وإلى الماهية وإلى الروح من وراء اللفظ والكم والمشاهدة والعرض والعيان.

ولأنّها فلسفة روحية فمنهجها الرؤية الحدسية. الفلسفة بهذا المعنى ضرب من المعرفة التصوّفيّة للروح في حقيقتها والكامنة خلف مظاهر الوجود. من هنا نفهم عودة عثمان أمين الدائمة إلى الغزالي وبرغسون وياسبرز.

إنّي لأنظر إلى هذا الضرب من التفلسف على أنه نوع من الأدب الفلسفي أكثر منه فلسفة تعمل العقل والتفكير والاستدلالي في مشكلات حقيقية. إنها أقرب إلى تجربة المتصوّف الذي يلغي حدوسه بنوع من الإيمان، بالتسامي والقدرة على التوحّد بالإله. فالجوّانيّة رؤية تختلط فيها العقائد الدينية، مع النزعة الروحية، مع التعبير الأدبي.

وإذا نظرنا إلى تاريخ الفلسفة بوصفه تاريخ مشكلات عرفنا طول حياة المشكلة الفلسفية، والتي لا يبلى بعضها إطلاقاً، وبالتالي: فإن المشكلة ذاتها لا تحدّد الانقطاع، بل الإجابة عنها. غير أنّ الانقطاع الأكثر أصالة في تاريخ الفلسفة هو ذلك الذي يأتي كثمرة طرح مشكلات جديدة كلّ الجدة. وعندما ينزع الفيلسوف لطرح مشكلة جديدة يعود للسؤال: ما الفلسفة؟ ولهذا فسؤال ما الفلسفة يُحيل مباشرة إلى الفيلسوف الطامح لتفلسف من

جديد. لكنها في النهاية تجربة أصيلة، إذ إنّه من الفلاسفة القلائل الذين أدخلوا التراث الروحي - الديني الإسلامي في هذه الرؤية التي أرادها صاحبها فلسفية.

وفي رأيي مشتغل بالفلسفة آخر هو عبد الفتاح الديدي، أن الفلسفة هي الميتافيزيقا، ولكن قبل أن يحددها بوصفها ميتافيزيقا ينقد النقد الموجه إليها من قبل الوضعية الماركسية، والذين يسمّهم نقّاد الفلسفة من الخارج، ويقول بالحرف: إنّ هاتين الفلسفتين - إن صحّ وصفهما بهذه التسمية - تقومان بالاعتراض على الفلسفة كمهمّة من مهامّ العقل والفهم، وتقومان من ثمّ بإلغائها دون تعرّفٍ على قضاياها أو نظريّ في موضوعاتها.

ويرى في نقد الوضعية والماركسية للميتافيزيقا نقداً للفلسفة ككلّ، طالما وحد صاحبنا بين الفلسفة والميتافيزيقا.

ولهذا تراه يقول بعد أن يبرز دوغمائية الماركسي: «لذلك يعدّ الرفض الماركسي للفلسفة نوعاً من الفلسفة الغيبية».

وبعد هذا النقد الماركسي والوضعي يتساءل الدكتور الديدي: ما هي الفلسفة أولاً؟ وما هي مهمّتها؟ ويجيب: تقوم الفلسفة برأيه على فكرة نقض رأي برأي، ومناقشة حجّة بحجّة. فإذا هاجم الميتافيزيقا مهاجم فهذا أمر طبيعي معقول لأنه في طبيعة الميتافيزيقا ذاتها كعلم.. ليس هناك إذاً غرابة في أن تقوم الفلسفة بالنقض والاجتياز، لأن هذه العملية ذاتها هي الفلسفة، وكانط الفيلسوف هو الذي علّمنا أن نقد الميتافيزيقا هو ميتافيزيقا الميتافيزيقا.. فالفلسفة قائمة لا محالة بوصفها ميتافيزيقا تبحث في وضعية الأشياء وحقائق الموجودات.

إذا كان هذا رأي الديدي في الفلسفة فإنّ للماركسي العربي محمود أمين العالم رأياً آخر.

سؤال ما الفلسفة؟ عند العالم سؤال فلسفي، إنّه جواب عن سؤال: ما هي فلسفتي؟

التحديد العام للفلسفة، كما يرى العالم، غير ممكن دون تحديد دلالاتها النفسية والفكرية والاجتماعية والتاريخية. وعندما نسأل: ما الفلسفة؟ فإنها تعني هذا كله، ومن هنا يتحدد معنى الفلسفة بتاريخيتها. وتاريخ الفلسفة ليس مجرد تجميع للمدارس والنظريات الفلسفية المختلفة وتبويبها وتصنيفها، بل تفسير لهذا التاريخ، وإدراك لأحداثه الرئيسية ومعانيه الأساسية، وكشف عن قوانينه وحركته التاريخية. ولهذا هناك أكثر من تاريخ الفلسفة، كما يختلف تعريف الفلسفة باختلاف المدارس والمواقف الفلسفية، ويختلف تاريخ الفلسفة كذلك باختلاف الموقف الفلسفي من التاريخ نفسه.

ويضيف العالم، بعد أن يعرض للعلاقة بين العلم والفلسفة قائلاً: ألا نستطيع أن نقول إذاً إن الفلسفة تعبير بشري عن الصفات الأكثر عمومية وشمولاً وجوهرية سواء في الوجود الإنساني أو الوجود الطبيعي؟ ولكن ما معنى «جوهري وشامل»؟ يجيب العالم: «فما هو جوهري يختلف باختلاف المفاهيم والمصالح والمواقف الاجتماعية والطبقية، فما هو جوهري وشامل عند فيلسوف معبر عن مجتمع عبودي أو إقطاعي، غير ما هو جوهري وشامل عند فيلسوف معبر عن مجتمع رأسمالي أو اشتراكي».

وبناء على ذلك يحدد العالم معالم الفلسفة «بأنها تعبير عن القسّمات الأساسية والجوهرية في خبرة الإنسان إزاء وجوده الذاتي والبشري عامّة، إزاء الوجود الطبيعي كذلك في غير عزلة عن حقائق العلم، وأوضاع المجتمع، وفي غير حياد عنها.. إنّها موقف من العلم والمجتمع والتاريخ أراد صاحبها ذلك أم لم يرد».

وهكذا نجد أن العالم يقدم فهماً ماركسياً للفلسفة في حدود ماركسية الستينات من القرن الماضي، ذلك أن «بلاش فلسفة»، أو: ما هي الفلسفة؟ إنّما كتبه عام 1965، ونشر في كتاب (معارك فكرية) الذي صدر في القاهرة عام 1970.

ومدار الفلسفة عند ماجد فخري هو عالم الإمكانيات، أي علم الممكن الذي هو «الوجود الذي لم يحصل، ولكنه قابل للحصول». إنه النظر في عالم الماهية الذي يمكن ردهً ببساطة إلى الإمكان. فتحديد مقومات الماهية عبارة عن تحديد مقومات عالم الإمكان. وأقسام هذا النظر: المنطق، وعلم الأخلاق، والميتافيزيقا، وعلم الظواهر الإدراكية، وعلم السياسة المعيارية. ولكن لمراد وهبة رأياً آخر، يقوم على أن الفلسفة كوسمولوجيا، فبعد أن يورد الشائع من أن الفلسفة أنطولوجيا، ويعرّج على آراء أرسطو الذي تجاوز الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة، أي إلى العلم الإلهي، كما يقول، وموضوعه الوجود العام، وليس الموجود. والوجود العام هو الأنطولوجيا. ثم يتوقف عند أنطولوجيا هيدغر. إن صحّ التعبير يبرز في النهاية عقم الأيديولوجيا عموماً، لأن الأنطولوجيا تبتز الإنسان من الكون. وعلاقة الإنسان بالكون هي العلاقة الأساسية، ذلك أن الإنسان لا يوجد في العالم، وإنما يوجد في علاقة مع العالم، أو بالأدقّ مع الكون. وهذه العلاقة التي كانت مغموسة في الأساطير ظهرت في الحضارات الكبرى: وادي النيل، وادي الفرات، والهند، والصين. في هذه المناطق حدثت ثورة في الإنتاج غيرت الأسلوب المادّي والاجتماعيّ للوجود الإنسانيّ. فأزمة الطعام في عصر الصيد دفعت الإنسان إلى إبداع التكنيك الزراعي. وكان من شأن ذلك تغيير علاقة الإنسان بالكون، إذ غدت رأسية، وهذا يعني مجاوزة الإنسان للكون، أي تأنيسه، أي الوعي بوحدة الإنسان والكون. وعندما لا يكون تأنيس الكون تاماً لا يكون الوعي تاماً، وتتمام الوعي هو بتمام وحدة الإنسان مع الكون. والواقع المادّي الراهن يتمثل في «الفيزياء النووية وعلم الكون حديثاً»، وهي بداية تحكّم الإنسان في الكون، وغزو الفضاء الذي يستلزم تعود الإنسان على الحياة فيه. وهذا يُنبئ ببزوغ جديد من الإنسان يكون في مقدوره تمثّل الكون ذي الأبعاد الأربعة الزمكانية التي تنبأ بها أينشتاين، ومن شأن هذا

التمثّل أن يسمح للإنسان برؤية الأحداث قبل أن تقع، فتزول غربته عن الكون.

ويخلص وهبه من كلّ هذا إلى القول: «إنّ مستقبل الفلسفة أن تكون كوسمولوجياً وليس أنطولوجياً».

لقد تركت تلك التعريفات أو الرؤى للغة ومعناها دون تعليق، قاصداً أن أقدم ما أراه فلسفة.

الفصل الثالث
المشكلة الفلسفية

أعود للسؤال لأطرحه من جديد: ما الفلسفة؟ رأينا كيف وجد الفيلسوف العربي نفسه مُجبراً على تحديد الفلسفة للتدليل على شرعيّتها أمام خصومها.

إنّ السؤال: ما الفلسفة؟ متجدّد دائماً، ولا ينتج عن الرغبة في شرعنة الفلسفة في كلّ الأحوال، بل هو سؤال فلسفي. إنه سؤال الفلسفة عن وظيفتها، وخاصّة حين تجد نفسها في أزمة ما، أو حين يسعى فيلسوف إلى تجديد النظر الفلسفي، ولهذا نادراً ما تجد فيلسوفاً قد تفلسف دون أن يبدأ بالسؤال: ما الفلسفة؟ بصيغة مباشرة أو غير مباشرة.

وإذا نظرنا إلى تاريخ الفلسفة بوصفه تاريخ مشكلات عرفنا طول حياة المشكلة الفلسفية، والتي لا يبلى بعضها إطلاقاً، وبالتالي: فإن المشكلة ذاتها لا تحدّد الانقطاع، بل الإجابة عنها. غير أن الانقطاع الأكثر أصالة في تاريخ الفلسفة هو ذلك الذي يأتي كثمرة طرح مشكلات جديدة كلّ الجدة.

وعندما ينزع الفيلسوف لطرح مشكلة جديدة يعود للسؤال: ما الفلسفة؟ ولهذا فسؤال: ما الفلسفة؟ يُجبل مباشرة إلى الفيلسوف الطامح للتفلسف من جديد، لأنّ الجواب قائم أصلاً في ذهن فيلسوف عرف ما الذي سيقوم به على وجه الدقّة. وعندها يكون سؤال: ما الفلسفة؟ صيغةً لسؤال: ما الفلسفة التي أطرح؟

وما الفلسفة التي أطرح؟ لا تعني سوى: ما المشكلة الفلسفية التي أراها قمينة بالنظر؟ ما المنهج الذي أراه أكثر صلاحاً في فضّ المشكلة؟ وتعني أيضاً الأمرين معاً. فتارة تكون الفلسفة جواباً عن سؤال: ما الوجود؟ وتارة جواباً عن سؤال: ما المعرفة؟ وعن سؤال: ما السلطة؟ ما التاريخ؟ ما الحرية؟.. إلخ..

إذ ذلك، نحدّد الفلسفة مبدئياً بأنها جواب عن أسئلة كبرى في لحظة من التاريخ أو من تطوّر المجتمع.

ولهذا تتعدّد الأجوبة بتعدّد زوايا رؤية الفلاسفة إلى ما يعتقدون أنه السؤال الحقيقي.

غالباً لا يحتاج الفيلسوف إلى طرح السؤال مباشرة: ما الفلسفة؟ حسبه التفلسف لكي يحدّد لنا جواباً عن سؤال مضمّر: ما الفلسفة؟ ففي كلّ فلسفة سؤال مضمّر: ما الفلسفة؟

وهذا السؤال المضمّر عند الفيلسوف مختلف عن السؤال: ما الفلسفة؟ حين يخفّ الفيلسوف للدفاع عنها في وجه خصومها من أصحاب الوعي العادي أو الاعتقاد الديني، لأنه في هذه الحالة الأخيرة، إنّما يسعى إلى تأكيد شرعيّتها - كما رأينا سابقاً - في وسط العداء المتمكّن من هؤلاء الذين أشرنا إليهم. يسعى إلى إبراز ضرورتها وتميّزها. سؤال: ما الفلسفة؟ سؤال عن ضرورة مفاهيم جديدة لوعي العالم - المشكلة.

فالفلسفة بوصفها وعياً مستقلاً تعيش هي الأخرى لحظات أزمة تتجلّى أكثر ما تتجلّى في جهازها المفهومي أو المقولي. وليست المفاهيم والمقولات - كما أرى - إلا صوراً تاريخية لوعي العالم.

وتاريخية المفاهيم تفرض علينا دائماً التحقق من درجة تطابقها مع العالم، ومع مستوى تطوّر معرفتنا به.

هل يمكن للفيلسوف الآن الإجابة عن سؤال: ما الوجود؟ انطلاقاً من جهاز مفاهيم قد لفهم الوجود في القرون الوسطى، أي انطلاقاً من تقسيم الوجود إلى واجب الوجود بذاته، وواجب الوجود بغيره، أو انطلاقاً من المثال والواقع والصانع، أو تأسيساً على مفهومي النومين والفينومين؟

فعندما تتغيّر دلالة الوجود ذاته، ويصير معنى الوجود هو الوجود الإنساني، فإنّ تغيّر دلالة الوجود تفترض بالضرورة تغيير جهاز المفاهيم.

فتحديد الوجود بالوجود الإنساني، بوجود الأنا، غير بدوره دلالة

مفهوم العدم، حيث صار العدم، الموت، عدمي أنا، كل هذا أدى إلى
تغيّر كبير في مبحث الأنطولوجيا.

نصل إلى القول إنّ سؤال: ما الفلسفة؟ هو سؤال: ما المشكلة الفلسفية؟ وعليه
سؤال: ما المفاهيم الجديدة؟

إنّ وضع الصيغة على هذا النحو تفضي بنا إلى تغيّر في طبيعة السؤال، إذ باستطاعتنا
الآن أن نسأل: ما الفيلسوف؟ قلنا: ما الفيلسوف؟ ولم نقل: من هو الفيلسوف؟
لأننا نقصد من السؤال تحديد الماهية.

حين نطرح سؤال: ما الفلسفة؟ فإننا أمام عدّة احتمالات للإجابة عن هذا السؤال.
كأن يقول الفيلسوف الإسلامي: الفلسفة هي المعرفة العقلية بالصانع. أو: هي الطريق
إلى التسامي والاتحاد بالمسيح عند التومائي الجديد. أو: هي المعرفة الجدلية بقوانين
تطور الطبيعة والمجتمع والوعي عند الماركسي. أو: هي خطاب في الحرية الإنسانية..
إلخ. لكن سؤال: ما الفيلسوف؟ لا يحتمل، ويجب ألاّ يحتمل، إلاّ إجابة واحدة ألا
وهي: الفيلسوف هو الذي ينتج جهازاً في المعرفة، جهازاً من المقولات أو المفاهيم
التي تكون وعيه بالعالم وبالمشكلة الأساسية التي يراها. وفي ضوء ذلك ينتج نظرة
إلى العالم.

ولاشك أن لا فلسفة بلا فيلسوف، غير أن الفلسفة تضم جمهوراً أكبر من جمهور
الفلاسفة بالمعنى الذي أشرت إليه.

فأفلاطون فيلسوف، فهو الذي أنتج مفهوم الخير والمثال والمادة والصانع والتذكّر...
إلخ. فيما الأفلاطوني هو مشتغل بالفلسفة. وكذا الفرق بين هيغل وهيغلي،
وماركس والماركسي. ومعيار التمييز هنا هو التالي: الفيلسوف يقدم المفاهيم، فيما
المشتغل بالفلسفة إن كان منحازاً لهذا الفيلسوف أو ذاك يتبناها.

وأسارع إلى القول: إن مفاهيم الفيلسوف ذاته عندما تغتنى بنشاط فيلسوف آخر،
فإننا في هذه الحالة نتحدّث عن فيلسوف داخل المذهب.

فعندما نقول عن غرامشي إنه فيلسوف ماركسي، فإننا نتحدّث هنا

عن جملة مفاهيم جديدة: الاستقلال التاريخي، الكتلة التاريخية، المثقف العضوي، المجتمع المدني، حرب المواقع... إلخ.

الفلسفة بوصفها وعياً مستقلاً تعيش هي الأخرى لحظات أزمة تتجلى أكثر ما تتجلى في جهازها المفهومي أو المقولي. وليست المفاهيم والمقولات - كما أرى - إلا صوراً تاريخية لوعي العالم. وتاريخية المفاهيم تفرض علينا دائماً التحقق من درجة تطابقها مع العالم، ومع مستوى تطوّر معرفتنا به. هل يمكن للفيلسوف الآن الإجابة عن سؤال: ما الوجود؟ انطلاقاً من جهاز مفاهيم قد لفهم الوجود في القرون الوسطى.

وهكذا فإنّ الفلسفة إذ تتحوّل إلى مذهب، فإنّ المذهب عندها يضمّ مجموعة فلاسفة ومشتغلين بالفلسفة.

فمفهوم الوعي الممكن عند لوكاتش ينقله من مجرد ماركسي إلى فيلسوف. وكلّ من يقدّم دلالة جديدة لمفهوم مُعيّن هو فيلسوف لأنّ الدلالة الجديدة للمفهوم هو قدّ مفهوم جديد.

خذ مثلاً مفهوم الاغتراب. فهذا المفهوم نجده لدى هيغل وفورباخ وماركس وسارتر. لكننا أمام مفاهيم، لا أمام مفهوم واحد، اغتراب الروح، الاغتراب الديني، اغتراب العمل اغتراب الإنسان في الآخر. ولهذا فإنّ الفيلسوف إذ يعيد إنتاج مفهوم شائع، ويغنيه بدلالة جديدة فإنه ينتج مفهوماً جديداً.

نضيف إلى هذا، الفيلسوف إذ ينتج مفاهيم نظرية فإنه عملياً ينتج أحكاماً نظرية؛ لأن كل مفهوم هو حكم نظري أو أكثر. فإن قلت: الوجود لذاته، وهو مفهوم سارتر، قلت إن الإنسان كائن حرّ، الإنسان وجوده سابق على ماهيته، الإنسان إمكانية. وبالتالي سيان إن قلنا إن الفيلسوف ينتج الأحكام النظرية أو المفاهيم النظرية.

يجبرنا التعريف السابق للفيلسوف أن نعرّف المفهوم. ونكشف عن المفهوم الفلسفي، أي الذي ينتجه الفيلسوف.

فنحن نعرف أنّ المفهوم اسم يدلّ على السمات الجوهرية للشيء أو لمجموعة من الأشياء، هذا التعريف العامّ للمفهوم لا ينفي أن هناك أنواعاً ثلاثة من المفاهيم: المفهوم العادي أو العامّي، أي مفاهيم المعرفة العادية؛ والمفهوم التجريبي أي مفاهيم المعرفة العلمية؛ ثمّ المفهوم الفلسفي النظري.

ففي المفهوم العادي هناك علاقة مباشرة بين المفهوم والشيء. فمفهوم الكرسيّ لا يحيل إلا إلى الكرسيّ في كلّ أشكاله. إنّهُ اسم للشيء، والعلاقة الكامنة فيه هي الأخرى مباشرة، ونقصد بالعلاقة القائمة فيه الحكم المضمّر، فالكرسي كمفهوم هو آلة للجلوس، والبياض لون من الألوان. والمفهوم العادي- بهذا المعنى- يعبر عن معرفة بسيطة بالشيء وعن علاقاته الواضحة. ومن تلك المفاهيم تتكوّن اللغة العادية- العامية في أكثر مفرداتها. أمّا المفهوم التجريبي، فهو كشف لعلاقات أعمق في الشيء- الظاهرة.

والحكم المضمّر فيه هو قانون تجريبي، إنه ثمرة الملاحظة والتجربة الهادفتين، إنه بهذا المعنى مفهوم تركيبّي معمّم لعلاقات اختبارية. فالجاذبية كمفهوم هو علاقة بين جسمين: الأرض والجسم المعلق في الهواء أو الملقى عليها، وهذا حكم، يخضع للقياس الكميّ.

وكلّ مفاهيم العلم هي من هذا القبيل: القوّة، السرعة، الضوء، الوراثة... إلخ.

أمّا المفهوم الفلسفي - النظري، فليس معطى مباشرة من التجربة، إنه قوّة تركيبية توسّطيّة لمفاهيم متعدّدة في مفهوم واحد.

فمفهوم البنية هو تركيب بين مفهومي التغيّر والثبات. إنّهُ تركيب تناقض.

ومع ذلك قد يكون هناك اشتراك في المفاهيم وفي كلّ المستويات، لكنّ هذا الاشتراك لا يعني وحدة الدلالة، فمفهوم الإنسان حاضر في كلّ مستويات

المفاهيم السابقة العادية التجريبية النظرية، غير أنّ دلالتة في كلّ مستوى من هذه المستويات مختلفة.

الفيلسوف يتجاوز مفاهيم العقل العادي والاختباري، لأنه يسعى إلى تقديم معرفة كليّة عن العالم في مختلف جوانبه.

إنّ المفهوم الفلسفي هو تعبير عن مشكلة فلسفية.

والمشكلة بالتعريف لا تنشأ إلا من تناقضات المعرفة بالعالم، فالانتقال من اللامعروف إلى المعروف لا ينتج بعد مشكلة.

فهذه حركة المعرفة، ولكن عندما تنشأ لدينا معارف متعدّدة مختلفة ومتناقضة حول ما كان غير معروف، عندها توجد المشكلة.

فالمشكلة العلمية مثلاً لا تنشأ من المعرفة إلا إذا كانت المعرفة متعدّدة حول الشيء.

فالكشف عن طبيعة النور معرفة بالنور، وقد تمّت في حقل المعرفة الاختيارية. وقد وصل العلماء إلى تحديد النور. فمن قائل إنّ للنور طبيعة موجية، ومن قائل إنّ للنور طبيعة حبيبية. المشكلة تظهر عندما نطرح

السؤال: ما طبيعة النور، أهى موجية أم حبيبية؟

ومشكلة أصل العالم لم تنشأ إلا بوصفها تركيباً بين إجابات متعددة. والمعرفة لم تظهر كمشكلة إلا بتعدّد الإجابات التي أنتجت مذاهب شتى، فمفاهيم العقل والتجربة والحسّ والإدراك والأفكار الفطرية والمعرفة القبليّة والذات والموضوع، كلّها مفاهيم نشأت بنشأة مشكلة المعرفة.

فالمشكلة إذاً هي سؤال داخل المعرفة. ومن هنا كلّما تطوّر المجتمع، وتطوّرت المعرفة، وتطوّر العلم، ظهرت الفلسفة، وأتسع تأثيرها غير المباشر. والتطوّر الكليّ يفرض على الفيلسوف أسئلة - مشكلات. ولهذا فالمشكلة الفلسفية هي مشكلة واقع متعيّن. والفيلسوف هو هذا التكتيف الشديد لتلك المشكلة أو المشكلات والمجيب عليها.

ويتأسس على قولنا السابق في المشكلة الفلسفية بوصفها مشكلة مجتمع محدد تاريخياً حكم آخر، ألا وهو: الفيلسوف هو فيلسوف مجتمع محدد تاريخياً. غير أن الفيلسوف بما هو منتج للمفاهيم النظرية يحول المشكلة الفلسفية المعيشة إلى مشكلة عامّة، وبالتالي يخلق المفهوم النظري الفلسفي، وآية ذلك أن قوله مرتبط بمفهوم الحقيقة بمعزل عن ارتباط المشكلة بواقعها. فلو رصدنا تطوّر مشكلة العقل والنقل في إهابها الفلسفي، والتي هي واحدة من مشكلات الفلسفة العربية - الإسلامية لوجدنا أن ظهورها قد بدأ أولاً في علم الكلام، وأصل المشكلة النصّ وتأويل النصّ. وهذا بعد ليس في وضع المشكلة الفلسفية لأن تناولها في علم الكلام قد تمّ في حقل النصّ الديني، وما إذا كان من الحكمة أن نقرأ النصّ الديني قراءة ظاهرية أم أن نعمل العقل في تأويله.

لكن تطوّر هذا النزاع، وما أفضى إليه من اختلاف، قد أنتج المشكلة الفلسفية التالية: هل يحقّ للعقل أن ينتج خطابه المستقلّ عن النصّ أم لا، أي: هل الفلسفة والنصّ الديني متناقضان أم لا؟

مشكلة كهذه، ولا شكّ، مشكلة ثقافة عربية - إسلامية، أي ثقافة حضارة محدّدة. لكن الفيلسوف، كابن رشد، قد حوّلها إلى مشكلة عامّة، وفاضت إجابته عن أن تكون إجابة خاصة بالثقافة العربية، بل تحوّلت إجابته إلى إجابة كليّة قابلة للانتقال إلى ثقافات أمم أخرى. وهكذا نحصل على صفة أساسية من صفات الفيلسوف، ألا وهي قابليّته للانتشار، وهذه أيضاً صفة الفلسفة.

وقابليّة انتشار الفيلسوف، بوصفها قابليّة انتشار إجاباته العامّة على مشكلته الخاصّة، ما كانت ممكنة لولا جهاز المفاهيم التي أنتجها الفيلسوف: الحقيقة، ازدواجية الحقيقة، البرهان، الخطاب... إلخ.

وكذا الأمر بالنسبة إلى ديكارت. فديكارت واجه على نحو فلسفي مشكلة

الصراع بين الفلسفة - العقل، والكنيسة، وكان هاجسه تأكيد حرية الفكر في ارتياد العالم.

وهكذا تحوّل الكوجيتو إلى مبدأ عام. «أنا أفكر، إذاً أنا أكون»، وتحوّلت مفاهيمه إلى مفاهيم عامّة: الجوهر، الروح، الفكر، الامتداد، الحركة... إلخ. ولقد استقبلت كلّ الثقافات الحديثة ديكارت بوصفه فيلسوف العقل، ولهذا قيل إنّ العودة إلى ديكارت التي ترافقت مع عودة الفلسفة إلينا، كانت دلالة على تأكيد أهمية العقل، لكنّ الثقافات استقبلته كلّ وفق حاجتها ومنطقها.

فلقد ترجم الكوجيتو الديكارتي «*cogito ergo sum*» ب: «أنا أفكر، إذاً أنا موجود»، ولم ترجمه ب: «أنا أفكر، إذاً أنا أكون» كما ترجمناه سابقاً. أشير بداية إلى أنّ هناك فرقاً كبيراً بين الحكمين: «أنا أفكر، إذاً أنا أكون» وبين «أنا أفكر إذاً أنا موجود».

و«أنا أفكر إذاً أنا أكون» هي الصيغة العربية الحقيقية لترجمة الحكم الديكارتي باللاتيني. و«أكون» هنا مضارع «كنت»، ولكن لماذا جاءت صيغة *sum* «أكون» على نحو «موجود»، أي اسم مفعول؟ الحقّ أن «وجد» عرف اشتقّ منه الوجود، ولم يشتقّ منه أي فعل بمعنى «أكون»، ومن الوجود اشتقّ منه «الموجود».

و«الموجود» كما جاء في (تاج العروس) ثلاثة أضراب: «موجود لا مبدأ له ولا منتهى، وليس ذلك إلاّ الباري تعالى. وموجود له مبدأ ومنتهى، كالجواهر الدنيوية. وموجود له مبدأ وليس له منتهى، كالناس في النشأة والآخرة».

وبالتالي فالإنسان موجود، لأنّ له مبدأ، أي أنّه مخلوق، ولكن ديكارت يقصد أن الإنسان المفكر يوجد، أي هو كائن، أقصد أنه كما كان هناك إيفروس -أي ابن رشد اللاتيني-، فهناك ديكارت العربي، فبانتقال الفيلسوف من بيئة ثقافية إلى أخرى يحصل على زيّ الثقافة الناقلة.

وإذا كان الإبداع الفلسفي -إبداع المفاهيم النظرية- شرطاً ضرورياً لعلامة الفيلسوف، فإنه ليس شرطاً كافياً. فالفيلسوف لا يغدو عالمياً إلا إذا انتمى إلى أمة عالمية، ذات ثقافة عالمية، إذ يحصل أن ينتج شعب محليّ أو أمة غير عالمية فيلسوفاً على جانب كبير من الإبداع، دون أن يمارس تأثيره العالمي. فيوسف كرم الذي ذكرنا -فيلسوف تومائي جديد- لا يقلّ عن أيّ فيلسوف تومائي غربي، إن لم يكن يبرزهم معرفة، لكنه ظلّ أسير عالمه المحيط، فيما تحوّل التومائيون الفرنسيون الجدد بفضل عالمية الثقافة الفرنسية إلى فلاسفة عالميين .

ومع ذلك لا نقصد أن كرم فيلسوف محليّ رغم ضيق عالم تأثيره، لأن الفيلسوف المحليّ لا وجود له. فعندما يفكر إنسان ما بمشكلاته الخاصة، حتّى ولو كانت مشكلات شعب، ولا يرفعها إلى مستوى المشكلة العامّة، فإنه يظلّ محليّاً، عندما لا ينتج معرفة قابلة للانتشار يظلّ محليّاً، وقابليّة الانتشار، رغم أهمّيّتها لا تخلق فيلسوفاً بالمعنى الذي أشرت إليه للفيلسوف. وإذا كان البعض يعتقد أنّ العرب لم ينتجوا الفيلسوف العالمي، فهذا ليس بسبب أنه أقلّ شأناً من غيره، بل لأن أمتّه لم تحمله إلى العالم. من هنا كانت مهمّة الفيلسوف العربي أن يفكر بعالمية أمة لم تحصل بعد على شروط تحقّقها الكليّ، ولم تحتلّ مكانة بارزة بين الأمم.

الفصل الرابع
السؤال الفلسفيّ

يبدأ سؤال الفيلسوف دائماً وأبداً بـ «ما»، وليس سؤالاً فلسفياً ذاك الذي لا يبدأ بـ «ما». لأن «ما» هي الأداة الوحيدة التي تسأل عن الماهية الكلية، هذا إذا استثنينا الـ «ما» الدالة على غير العاقل. فسؤال: «ما الإنسان؟» ليس هو سؤال «من الإنسان؟».

إنّ السؤال الذي يبدأ بـ «ما» هو سؤال عام أنتجه واقع خاص. ليس السؤال موجوداً في ذهن الفيلسوف مسبقاً. إنه -أي السؤال- مستتر بالأصل في الواقع، الفيلسوف يتقّب عنه ليجده ويمنحه صيغة السؤال. ومن السؤال بـ «ما» تنشأ المشكلة الفلسفية التي إن لم تمت فلا جواب شافياً عنها. ذلك أن السؤال الفلسفي لا يرضى بجواب وحيد ما دام على قيد الحياة. ولأنه على هذا النحو يرتدي ثوب المشكلة. أجل، الواقع رحم السؤال، والفيلسوف صانع المشكلة. لكن ما من سؤال يتحوّل إلى مشكلة إلا إذا انطوى على هذه الإمكانية. كلّ سؤال يستنفد الجواب أو الأجوبة ليس سؤالاً فلسفياً. لكن كلّ فيلسوف ينطلق من استنفاد سؤال الإجابة. ولهذا تتعدّد الأجوبة، وتتعدّد زوايا النظر الفلسفي إلى العالم رحم السؤال. ولأنّ الفيلسوف رحم المشكلة فإن الفلسفة هي التي تحوّل السؤال الخاص إلى سؤال عام عبر الإجابة العامة عن السؤال الذي صار مشكلة كليّة. وهذا الذي يفسّر لنا: لماذا تنمو للفلسفة أجنحة تسمح لها بالطيران والترحال والإقامة في مكان ليس هو مسقط رأسها. بل إن سؤالاً فلسفياً ومشكلة فلسفية قد يموتان في مسقط رأسيهما ليعيشا في زهو الشباب في عالم آخر. وسائل يسأل: أين خصوصية الأسئلة عن الشرّ والخير والموت وأصل العالم؟ إن الثقافة السائدة، والحياة المعيشة، والتجربة الخاصة هي التي تقف وراء طرح السؤال. فالحربان العالمية الأولى والثانية جعلتا سؤال الموت أحد أوجه السؤال عن معنى الوجود الإنساني، فأنتج السؤال جواباً إهابه

العبث والعدم والقلق واللاجدوى والسأم والتشاؤم واللامعقول.. فيما لا نجد سؤال الموت سؤالاً حاضراً في الفلسفة العربية الإسلامية، وإن حضر فبعلاقة مع المعاد. لماذا رحلت الوجودية في صيغتها السارتيرية إلى واقع عربي نشط في الخمسينيات؟ إن الذي رحل هو جوابها أو أجوبتها عن سؤال -مشكلة أوروبية-، وليس بخافٍ على أحد أن سؤال السلطة الذي أنجب فكرة العقد الاجتماعي واقعة أوروبية بامتياز. إنه سؤال خاص كان من السهل على بعض مفكري النهضة أن يجعلوا من فكرة العقد الاجتماعي جوابهم عن سؤال سلطتهم. وقس على ذلك أتكاء طه حسين في كتابه «في الشعر الجاهلي» على «كوجيتو» ديكارت.

يجب أن نميّز بين ارتحال الفلسفة واستيطانها في عالم غير العالم الذي ولدت فيه، وبين عملية الترجمة. لا شك في أن الترجمة وسيلة من وسائل استحضار فلسفة من عالمها الأصلي تفرضها الحاجة إليها، لكنّها لا تقوم دائماً بهذه الوظيفة. لم تحدث ترجمة هيغل أثراً في الوعي الفلسفي العربي، ولا ترجمة هبرماس، فيما استوطنت ترجمة سارتر وماركس ودريدا في عالمنا الفلسفي. والسؤال: ما الذي يمنح الفلسفة قوّة ارتحاله إلى عالم لم ينتج خصوصيّة سؤالها ولا عمومية جوابها؟ إنّ هذا متوقّف على حال الثقافة نفسها. فهناك نوعان من الثقافة يحدّدان شكل ارتحال الفلسفة وحضورها انطلاقاً من أسئلتها المضمرة. الثقافة المتوترة، والثقافة المتوتّرة. والثقافة المتوترة هي المنقطعة عن الثأر من الحياة. إنّها راكدة آثرت السلامة. إنّها ثقافة لا تنطوي على أسئلة مصيرية، والفلسفة هنا حالة فردية، وبالتالي مغتربة. وما ارتحال الفلاسفة من ثقافة متوتّرة إليها إلا ظاهرة منعزلة في ظلّ سبات تاريخي. فيما الثقافة المتوتّرة ثقافة مخاضٍ دائم، وهي على نوعين: ثقافة متوتّرة لمجتمع غير مستقرّ، وثقافة متوتّرة لمجتمع مستقرّ. والمجتمع غير المستقرّ تاريخ يعيش مخاض الولادة، فيما المستقرّ يعيش تطوّره دون مخاض

ولادة. إنّ أوروبا وأميركا وما شابه ذلك من مجتمعات هي النماذج الأكثر سطوعاً المعبرة عن المجتمعات المستقرّة المتوتّرة، فيما المجتمعات العربية هي مجتمعات متوتّرة غير مستقرّة أحياناً، وموتورة أحياناً أخرى. والثقافة المتوتّرة إمّا أن تكون ثقافة عالمية، أو محلية. والثقافة المتوتّرة العالمية هي ثقافة أمّة عالمية، فيما الثقافة المتوتّرة الخاصّة هي ثقافة أمّة ناهضة. إن منطق ارتحال الفلسفة الحقيقي هو من ثقافة عالمية متوتّرة سواء كانت غير مستقرّة أو مستقرّة إلى ثقافة متوتّرة محلية. يذكر الجواب الفلسفي الذي أنتجته ثقافة عالمية الثقافة المتوتّرة المحلية بأسئلتها المضمرة. حيث يُظهر الجواب الكلّي السؤال المضمّر الخاصّ، ويصير جواباً خاصّاً مهما تعرّض لانزياح من الثقافة المتوتّرة المحليّة. وعندها تستوطن الفلسفة المرتحلة أرضاً جديدة فتلونها الأرض الجديد بشمسها، ويحصل لها مع الأيام لون جديد.

من هنا نفهم ونبرّر لماذا كان باستطاعة الفلاسفة العرب المعاصرين أن يعلنوا دون أن يرفّ لهم جفن أنّ أسلافهم ديكرات وماركس ومرجعهم سارتر ومونيه ومور. حتّى الذين أخذوا على الأرسوزي نيتشويته، والحباي مونيته، وبدوي هيدغريته، والعالم ماركسيته، بحجّة انتمائهم للسلف الغربي وجدوا أنفسهم متكئين على باشلار وغرامشي وفوكو. بل حتّى إن النكوصيين من المتعلّقين بأستار التراث راحوا يبحثون عن درجة القرابة بين كلّ من الفارابي وابن سينا وابن خلدون وابن رشد وكلّ من ديكرات وماركس وتوينبي. يحدّد ارتحال الفلسفة خيار الانتساب الفلسفي بوصفه موقفاً فلسفياً محضاً لا علاقة له بالانتماء القوميّ، فالجواب الفلسفيّ جواب كليّ، واستحضاره جواب على حاجة. فليس مصادفة أن يستحضر منظّر البعث فيشته وبرغسون، فحاجتهم للتأسيس النظري للأمة دفعتهم إلى فيشته، وحاجتهم لفلسفة روحانية جعلتهم يولّون وجههم شطر الوثبة الحيوية والحدس. ومن السهولة أن نعرّ على حضور كانت ونيتشه وبرغسون إلى

جانب الرسول العربي والإمام علي في جوانية عثمان أمين. غير أن هناك حالين من ارتحال الفلسفة، الأولى: ارتحال الفلسفة واستمرار إهابها الأصلي، مع بعض الزخرفة المحليّة، واستخدامها طريقة في التفكير بمشاكل محلية، وعندها يكون التجديد فيها محدوداً، وهذا حال كل المدارس الفلسفية الغربية التي استوطنت كثيراً من فلاسفة العرب المعاصرين. والثانية: استحضر الفلاسفة من الثقافة المتوتّرة العالمية ونسيانها، حيث لا تعدو أن تكون عتبة لقول جديد في الفلسفة. وقلّة هم فلاسفة العرب من يعيشون هذه الحال. ولعمري إن أعظم الفلاسفة طراً هم القاتلون لأبائهم، أو اللقطاء الذين لا يعرفون أمّاً لهم ولا أباً. إذ لا يمكن أن يكون هناك تجديد فلسفي على الإطلاق مع بقاء سلطة الأب - الفيلسوف. وكلّ الفلاسفة العظام هم قاتلون عظام. ولهذا فالثقافة المتوتّرة ثقافة لا تنتقم أبداً من أسلافها، مع أنّهم قاتلون للتاريخ. ولهذا لم يستطع أحدٌ من التراثيين العرب أن يصل إلى درجة ما من درجات الفلسفة، لأنّه ظلّ أسير أسلافه، حتى لو أعلن أنه يجدد ويحدث. ويكمن المطعن الكبير للمشتغلين العرب بالفلسفة في أنّهم قلّموا طرحوا سؤالهم الخاصّ بمعزل عن أسئلة الفلسفة الغربية. هذا لا يعني أن يكتشفوا سؤالاً لم تطرحه الفلسفة الغربية.. لا أبداً، بل يعني تعيين السؤال، حتّى لو كان مشتركاً. فأسئلة الحرية والأنا والمصير والموت وحتى التقدّم الذي مازال سؤالاً عربياً، هذه الأسئلة لم تتعيّن في كثير من الأحيان في بيئتها، وبالتالي كان الاعتماد على الجواب الكلّي الذي أنتجه الغرب كبيراً جداً. وليس في الأمر ما يدهش، فالعرب بوصفهم أبناء ثقافة متوتّرة غير مستقرّة يعيشون أيضاً لحظات الثقافة المتوتّرة كما قلنا. من هنا نفهم، لماذا ازدهرت واقعة التراثيين العرب. لقد نشأت هذه الواقعة وتطوّرت في لحظة الثقافة المتوتّرة. حدّد البغدادي في كتابه العظيم (نقد النثر) أنواع البحث والسؤال بتسعة

أنواع. والنوع الثاني من أسئلة البحث هو المتعلق بأنواع الموجودات؛ وذلك حين نبدأ السؤال بـ «ما». نقول: ما الإنسان؟ فيقال: «الحي الناطق». ولا يكفّ سقراط في حوارات أفلاطون يسأل محاوره: ما الجميل؟ ما الحب؟ ما الفضيلة؟

ما الذي يحمل العقل على أن يسأل عن الكليّ؟ وما هذا الولع بالكليّ الذي يأتي جواباً عن السؤال بـ «ما»؟.

الجواب ببساطة: كي يستطيع أن يفكّر من دون العودة إلى الأشياء الحسيّة. كي يستطيع أن يحاكم منطقياً، مستخدماً ما هو دالّ على الماهيّة؛ ولهذا، ينزع العقل البشري، دائماً، إلى التجريد والتعميم للحصول على المفهوم الكليّ، المفهوم بوصفه العالم، وقد صار كلمة - اسماً، المفهوم - رمز الكليّة، نوع من التحديد المطلق، أو شبه المطلق. إنّ الإنسان لا يستطيع أن يمتلك العالم نظرياً خارج التحديد - المفهوم. هذا من جهة، ومن جهة ثانية، فإنّ الكليّ - المفهوم - يخفي الواقعي المتعدّد.

هذا يعني أنّ أساس النزعة الهوياتية يقوم أصلاً على الوصول إلى الجوهر الذي ينطوي - بالضرورة - على تحديده، فالتعريف هويّة، وإذا كانت المعرفة - أساساً - هي الوصول إلى الكليّ، فإنّ المعيش الكثير والمتعدّد والمختلف يظلّ حاضراً في الكليّ.

إنّ الحديث عن الإنسان الكليّ ليس حديثاً عن الإنسان الواقعي، وينبغي ألا ينسينا الدفاع عن الحرية أننا ندافع عن الأحرار الذي يتنفّسون، وقس على ذلك.

ويبدو لي أنّ سيطرة المفهوم، أي مفهوم، قد ولّد عادة سيئة، ألا وهي أنّ البشر لا يطيقون الاختلاف، فينزعون نحو التشابه؛ ولهذا، هناك الشاذّ والمنحرف والمنبوذ والمحرفّ والمزيّف واللاسويّ؛ أحكام القيمة - هذه - مديح للتشابه، مديح للكتلة ضدّ الفرد، وما العنف إلا بفضل الاختلاف ورفضه، والسعي

نحو اكتشافه؛ إذ لا يمكن القضاء على الاختلاف من دون العنف. إنَّ الاختلاف - مفهومًا مجردًا - هو نوع من إيجاد التماثل والتشابه بين الاختلافات. إنَّ لعبة اللغة هذه لا محيد عنها أبدًا، بل إنَّ مفهوم الاختلاف نفسه، شئنا أم أبينا، مفهوم يوحد المتعدّد والمختلف. هذه المفارقة الغريبة تدلُّ على عادات الكلام، ولغة التفكير وسطوة المفهوم.

وإذا كان المفهوم يوحد، فإنّه، بدوره، يشير إلى المتعدّد؛ الذات ذوات، والحرية حريات، والعقيدة عقائد، والاختيار اختيارات، وهكذا المفهوم هو اسم، ولكن ليس كلّ اسم هو مفهوم. المفهوم اسم دالٌّ على صفة مشتركة بين أشياء كثيرة، فيما قد يكون الاسم دالًّا على شيء مفرد.

فالمفومات، بدءاً من أكثرها حسّية إلى أعلاها نظرياً، هي صفة ماهويّة أساسية مشتركة بين شيئين أو أكثر؛ الكأس، الترابط، الحرية هي هكذا. جميع المفومات ضرورية للتفكير، المفهوم: هو، بالأساس، حكم في اسم، حكم عامّ الاسم حكم فردي. وزيادة في الإيضاح، فـ «جبل» مفهوم، والحكم المضمّر فيه مكان مرتفع عن الأرض، يتكوّن من قمة ووادٍ مثلاً، وكلّ مكان مرتفع عن الأرض إلى حدّ متفق عليه، متكوّن من قمة ووادٍ هو جبل، أمّا التلّ فمفهوم يشير إلى مكان أقلّ ارتفاعاً عن الأرض. وهكذا الترابط: كلّ علاقة تأثير متبادل بين شيئين أو أكثر؛ فالجبال عدّة، والترابطات عدّة، «أحمد» اسم، يعرف عبر المفومات؛ لأنّه فرد.

والآن، ما الفرق بين التصرّو والمفهوم؟ يقال إنَّ التصرّو على معنيين: تصوّر شيء واقعي صار في الذاكرة، واستعادته متى شئت، والتصرّو بوصفه قدرة المخيلة على تركيب عالم، وإطلاق اسم عليه، بحيث يأخذ شكل المفهوم، وما هو بمفهوم؛ فكلّ آلهات الأساطير تصوّرات، فالتصرّو لا وجود له، بل الوجود لعناصره التي تؤلّفه؛ ذلك أنّ العقل الذي يركب التصرّو لا يستطيع أن يفعل ذلك من دون وقائع - موجودات؛ فعروس البحر،

مثلاً، هي كائن خرافي يتكوّن من وجه امرأة جميلة وجسد سمكة؛ الوجه واقعي، والسمكة واقعية، لكنّ التركيب بين الوجه البشري والسمكة ليس واقعياً. ومن هنا تنشأ مشكلة الإيمان بالتصوّر على أنه واقع موضوعي. لنقل إنّ العقل، بما هو تفكير، هو القدرة على التعبير، والتعبير إنتاج عبارة، وقلّ العبارة حكم، كلّ اللغة المعبرة مجموعة أحكام، بما في ذلك الجملة الفعلية. ولما كان العالم صار لغة في امتلاكي له، فالعالم في امتلاكي له أحكام، أحكام وجود، أحكام قيم، أحكام نظرية، تجريبية، جمالية، أخلاقية، عادية، جزئية، عامّة... إلخ.

وفي عدّ العقل لغة، في وحدة الدماغ والتجربة، فنحن لا نتحدّث عن انفصال، بل عن كيفٍ جديد لفاعلية الجسد - الكائن.

كلّ ما أفكّر فيه، كلّ مشاعري وأحاسيسي، كلّ عواطفني وحكمتي، كلّ ما يطلق عليه جانبي الروحي، هو التعبير عن هذا الكيف الجديد الناتج عن وحدة الدماغ والخبرة.

ها أنا قد حرّرت مفهوم العقل من حكم القيمة الذي لازمه طوال عمره؛ فالعقل هو مصدر كلّ تعيّناتي البشرية: العلم والجهل، الخطأ والصواب، الخير والشرّ، التعبيرات المتنوّعة كلّها عن وجودي، عن مواقفي. أنا عقل، إذأنا الإنسان الكيّ الذي يعبر عن وحدة الجسد والعالم - الخبرة، ويبدو العقل مستقلاً، وما هو بمستقلّ إلا من حيث هو ظهور الإنسان مفكراً، رسّاماً، شاعراً روحياً، عاشقاً عاقلاً، وما يدرون أنّ هذا الظهور ليس انفصلاً عن مفهومي الجسد - الدماغ والخبرة، بل هو وحدة الجسد والخبرة التي جعلتني مختلفاً عن أنماط الحيوانات كلّها التي هي دوني، وعن الحياة الأولى للنبات.

وزيادةً في الإيضاح؛ اعلم أنّ كلّ فعل عملي أو نظري - في الوقت الذي ليس فيه هناك عمل بلا نظر، ونظر بلا عمل - هو

فعل عقلي، بدءاً من فعل الشاعر، وانتهاءً بفعل الفيلسوف. والإنسان إذا لم يستطع أن يتصور جسده روحاً أو عقلاً، عدّ أن هناك انفصلاً بين الجسد والعقل والروح.

إذا كان العقل أفكاراً، تصوّرات، خيالات، أشكال فهم، معارف سالفة، نظريات علمية، أساطير، أوهاماً، أحكاماً، قيماً، معتقدات، سلوكاً، أحاسيس، مشاعر، لغة إشارية، لغة كلامية.. إلخ، فالوجود الإنساني إذاً هو عقل، بالمعنى الذي حدّده للعقل، هو مفهومات؛ لأنّ العقل ليس سوى مفهومات واضحة ومضمرة. العقل لغة أسّها المفهوم.

كلّ ثمرة من ثمار امتلاكي للعالم عقل متعيّن، وكلّ عقل متعيّن ومتكوّن تاريخياً جزء من جهاز معرفتي بالعالم، وما جهاز معرفتي إلا المفهومات، واختلاف العقول راجع إلى اختلاف في طبيعة المفهومات، وما صدقوا، والتصوّرات والأحكام، ومن ثمّ؛ تختلف العقول بامتلاكها للعالم عبر المفهومات والتصوّرات.

يظنّ بعض البشر، عاديّين كانوا أم فلاسفة أم علماء لغة، أنّ الإنسان ينطوي على أفكار سالفة، ولست في معرض العودة إلى المناقشة العقيمة التي دارت بين ما يسمّى بـ «العقليين»، وما يسمّى بـ «الاختباريين»، كلّ ما أريد أن أطرحه على بساط البحث الفرضيّة الآتية:

إنّ فاعليّة الدماغ هي التي تسمح له - عبر دياكتيك الدماغ والتجربة - أن يستخلص استقراءً وتجريداً وتعميماً واستدلالاتاً؛ مفهومات يرفعها إلى مستوى الأساس للتفكير؛ فنحن - كما قلنا - لا نستطيع أن نفكر خارج تلك المفهومات التي جرّدها من الواقع. أجل. لقد اعتدنا أن نفكر على أساس حقائق مجرّدة صارت قبلية، بمعنى أنّنا لا نستطيع أن نفكر إلا انطلاقاً من هذه الحقائق المعبر عنها بالمفهوم.

وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أن المنطق الصوري نفسه ما هو إلا منطق الواقع

الذي صار جملة من المفهومات، وليست الصّحة الصورية بمنعزلة عن الصّحة الواقعية، وهذا أمر مخالف لمن يعتقد أنه قادر على أن يأتي بنتائج مغلوطة، على الرغم من الصّحة المنطقية؛ لأن الأصل في كلّ قضية منطقية عدم مخالفتها للوقائع، انطلاقاً من الحكم المضمّر للمفهوم؛ فالمثال الكلاسيكي الشهير: «كل إنسان فان، سقراط إنسان؛ سقراط فان»، غالباً ما يقدّم شاهداً على القياس؛ فالصورة الشكلية مترابطة مع المضمون بالضرورة، وإلا شاعت أخطاء التفكير إلى حدّ كبير. ماهي الأحكام المضمرة في مفهوم الإنسان؟ «الإنسان حيوان ناطق»، «الإنسان حيوان ضاحك»، «الإنسان كائن فان»، «الإنسان كائن يفكر».. من أين جاءت هذه الأحكام المضمرة؟ من الناس بأنهم كذلك، من صفاتهم المشتركة.

ماذا لو قال أحدهم بأن الحكم المضمّر في مفهوم الإنسان هو: «الإنسان حيوان يبعث»؟ هذا الحكم ناتج من تصوّر، وليس من مفهوم مجرد ومعمّم. إننا لا نستطيع أن نفكر إلا وفق قواعد التفكير المستندة إلى مفهومات جرّدت من العالم الواقعي.

تعترضنا، هنا، مشكلة المفهومات التي تتعلّق بالعلاقات التي لا نراها بالعين المجرّدة، ونسمّيها مفهومات نظرية، بالقياس إلى المفهومات الحسيّة، ذلك؛ لأن الأحكام المضمرة في المفهومات النظرية متعدّدة، ومختلفة فيها؛ فالكأس مفهوم حسيّ، حكمه المضمّر: آلة للشرب، بمعزل عن أنواع الكؤوس وأحجامها وألوانها. ولكن من ذا الذي يستطيع أن يحدّد الحكم المضمّر في الحرية تحديداً جامعاً مانعاً؟ بل قد يسأل سائل: هل الحرية مفهوم أم تصوّر؟

الحرية مفهوم حال من حالات العلاقة بين البشر، والحكم المضمّر في الحرية هو كلّ فعل خالٍ من الإكراه. والنقيض

لهذا المفهوم هو العبودية، ولأن العلاقات واقعية بين البشر، فالحرية، بوصفها تجريداً لعلاقة خالية من الإكراه، كلمة - مفهوم.

هل الكمال مفهوم؟ إذا قلت إن البنك أرجع إليّ المبلغ كاملاً، فالكمال، هنا، هو التمام (كل ما هو تام)، وحين انتقل هذا المفهوم من حقله الدلالي الواقعي إلى حقل الميتافيزيقا صار تصوّراً، ولم يعد مفهوماً كتصوّر الكامل عند القديس أنسلم، واستعارة ديكارته؛ ولهذا، فنحن نواجه مشكلة في العلوم الإنسانية، وفي الفلسفة، ألا وهي نسبية المفهومات باختلاف الأحكام المضمرة التي ننسبها إلى المفهوم بوصفه تحديداً. ويزداد الأمر تعقيداً فيما يتعلّق بالمفهومات الأخلاقية - القيمة، كالشرف والصدق والكرامة والوفاء... إلخ، والمفهومات الجمالية، كالجميل والقبیح والحسن والرائع... إلخ. وينشأ هذا الاختلاف من نظرتي إلى العالم، ومن موقعي منه، لكن الاحتجاج بنسبية المفهومات، للتحرّر من تبعات الدلالة التي لا تعجبنا، هو موقف أيديولوجي بامتياز؛ فكم من الجرائم ارتكبت باسم مفهوم الخصوصية مثلاً!

تتميز المفهومات النظرية بأثما كائنات حيّة، تتطوّر وتتغيّر دلالاتها، وتموت أيضاً. وحياة المفهوم ذات ارتباط بصيرورة المعرفة وسيرورتها؛ فهناك تاريخ لمفهوم الحقّ، يمكن رصده عبر مسيرة وعي الحقّ، وقس على ذلك الحكم، والديمقراطية، وهكذا.

وإذا كانت المفهومات هي حقل التفكير العقلاني - المنطقي - الواقعي، فإن الإيمان حقله التصوّرات، فحسب. وقس على ذلك الأساطير. وتبرز سلطة التصوّرات حين تقوم لدى صاحبها بوظيفة المفهوم، وتحوّل إلى أحكام، يحوّلها المنطق الصوري إلى حقائق، وعندئذ لا تقوم الحقيقة، وأحكامها، على مبدأ مطابقة ما في الأذهان مع ما في الأعيان، كما تقول العرب، بل تكون

مع ما في الأذهان، فحسب، حتى إن كان هناك تناقض وتضاد ما بين الأذهان والأعيان.

هل باستطاعتنا أن نقول بأن المعركة مازالت قائمة بين سلطة المفهوم، وسلطة التصوّر؟ أجل. ويبدو أن زمناً طويلاً قد يمضي من دون أن تنتصر سلطة المفهوم الانتصار الذي يجعل من سلطة التصوّر سلطة أضعف من أن تحكم الحياة.

بقي أن نشير إلى أن هناك من يوحد بين المفهوم والمقولة، ونحن نرى أن المقولة هي مفهومات خطاب علمي، ومن ثم؛ فكل مقولة هي مفهوم، وليس كل مفهوم هو مقولة، المقولة مفهوم نظري - فلسفي.

لا يصير الإنسان إنساناً إلا إذا سرت فيه روح السؤال، ولهذا فالذات التي امتلأت بالأجوبة، واطمأنت إليها، واكتفت بها، ذات - شيء. والثقافة، بدورها، إذا تحوّلت إلى ثقافة أجوبة لن تتعرّف على قيمة روح بوصفها امتحاناً معرفياً للمعروف وللواقع معاً.

ثقافة الأجوبة هي الثقافة الراكدة تاريخياً والعاكسة لمجتمع راكد، ثقافة مجتمع يعيش الاستبداد السياسي والأيدولوجي والقيمي والديني، مجتمع مناهض للذات، مجتمع يولّد ثقافة بلا فضاء، ومعادية للشكّ والبحث الدائم عن الجديد.

ثقافة الأجوبة هي ثقافة سيطرة النظام المتعالي على البشر، والتمثّل بالبنى الآتية:

أولاً - بنية الوعي الأصولي:

ولا يحسبن المرء أن الوعي الأصولي وقفّ على الأصولية الدينية فقط، وأجوبة الإيمان المطلقة والجاهزة، وإنما كلّ تترس وراء الحقيقة المطلقة هو وعي أصولي. كلّ تعصّب لفكرة أو لواقعة تاريخية أو لسلطة سياسية أو لأيدولوجيا ما، هو وعي أصولي.

ومن هنا يأتي خطر الأيديولوجيا الشمولية على روح النقد، سواء كانت أيديولوجيا دينية، أم كانت أيديولوجيا دنيوية.

ثانياً - النظام القمعي:

يصادر النظام القمعي الحرية في الحياة، وبالتالي يجبر على روح النقد بوصفها صورة احتجاج على العالم، ويخلق حرّاس الجهل والقبول والنعم. إنّه عالم الأجوبة الزائفة.

ثالثاً - عالم القيم السائدة وحرّاسها من الجماعات العتيقة:

فحرّاس المألوف والقديم يقفون بالمرصاد للذات السائلة، حاملين سيف التهديد والوعيد والشرّ. فلتتوقّف عند السؤال إذأ.

وعندي أن ظهور السؤال ظهور لروح النقد. حين نقول: انتقل الإنسان إلى السؤال، يعني أنّه كان «عائشاً» قبل السؤال. ثقافة الأجوبة عودة إلى ما قبل السؤال، عودة إلى ما قبل النقد.

العيش قبل السؤال ردّ فعل البيولوجيا تجاه الحياة. الكائن الحيّ لا يريد أن يبقى حياً «بوصفه حيواناً».

عندما ظهر الكائن السائل بدأت مرحلة جديدة من الحياة متحرّرة من ردّ الفعل البيولوجي.

ما السؤال؟ انتقال الإنسان من المعلوم إلى المجهول، من ردّ الفعل البيولوجي إلى الفعل الذهني. مع السؤال يبدأ التاريخ الإنساني، لأنّ التساؤل تدشين لمرحلة التفكير وولادة الإنسان الحرّ.

السؤال عتبة الحرّ، ذلك أن كلّ سؤال إنما يتّجه نحو الامتلاك، امتلاك ما ليس معطى مباشرة، امتلاك السرّ. هذا الامتلاك غير ممكن دون شعور بالرفض والتمرد والبحث عن الخفيّ.

إنّه - أي السؤال - اتّجاه نحو المستقبل، طالما هو يسعى إلى الامتلاك، إلى كشف السرّ. فالسرّ ليس في الماضي، وليس في الحاضر، ولكن الظهور هو في المستقبل. الامتلاك هو في المستقبل.

السؤال يتّجه نحو المستقبل لأنه يحتاج جهداً للكشف، وكلّ كشف هو حركة إلى الأمام.

الكائن، وهو يتّجه نحو الأمام، إنّما واقع في حال القلق الوجودي. فمع السؤال بات يعرف أنه مختلف عن كلّ الأشياء والكائنات، وأنّه لم يعد مستقراً «في لحظة من الحياة». والسؤال وقد حرّره من استقراره، وألقاه في يَمّ المعلق، حمله على التفكير بوجوده عبر التفكير بوجود العالم أصلاً». حياة السؤال هي حياة الكائن، وحياة الكائن الولادة المستمرة للسؤال. وهو المعيار المميّز بين الكائنات وترابطها.

من الكائن الذي عاش ويعيش بلا سؤال، إلى ظهور الكائن ذي السؤال العامّي، إلى ظهور السؤال الديني، إلى السؤال العلمي، إلى السؤال الفلسفي، إلى سؤال المعرفة والنقد، إلى السؤال عن السؤال.

لا أعرف بدقّة زمن ظهور السؤال، لكنّي أعرف أنّ الحاجة والدهشة وحبّ المعرفة الذي نما في إطار الحاجة والدهشة، كلّ ذلك أسّس لظهور المسائل بوصفه «شكلاً» من شجاعة الوجود المتّجهة إلى الفهم.

وليس مصادفة أن سمّت العرب أدوات التساؤل أدوات الاستفهام. فالسؤال محاولة في الفهم، وتحرير الكائن من الموقف السلبي تجاه الوجود، وكلّ محاولة في الفهم تجاوز.

يتميّز الكائن السلبي بأنه محروم من الدهشة. إنه يقف أمام العالم بكلّ ما ينطوي عليه من غرابة، موقف المشاهد ذي العطالة العقلية.

ولهذا ربط اليوناني ظهور الفلسفة بالدهشة، أي بين الفلسفة والتساؤل والتأمّل.

في العلاقة بين التساؤل والتأمّل نقبض على ترابط دائم، حيث لا تساؤل دون تأمّل، ولا تأمّل دون تساؤل، ولا تأمّل وتساؤل دون نقد صريح أو مضمّر.

في هذا الترابط يكون التأمل حالة، مثله مثل التساؤل بوصفه دهشة خفيفة. ف«التأمل لا ينطق بالسؤال بل يطرحه على نفسه صامتاً». والتأمل المتسائل والمتسائل المتأمل أسّ الدهشة وظهورها، فالدهشة تظهر بالتأمل المتسائل. و«التساؤل - بهذا المعنى - ظهور الذات الفاعلة عقلياً».

والكائن المتسائل كائن قرّر عن وعي كامل بوجوده الذي هو أمامه دائماً ألا يتصالح مع الواقع الإنساني بل والطبيعي.

حين تعلن الذات «أنّ هذا العالم لا يعجبني وأريد عالماً آخر»، والعالم هنا بمعنى الواقع، فإنها بالضرورة تطرح السؤال لماذا؟ وكيف؟ وما؟ وهذا جوهر النقد. لماذا كان هذا الواقع على هذا النحو؟ لماذا لا يعجبني؟ وكيف أتجاوز هذا الواقع على هذا النحو؟ وما هو الواقع الذي أريد؟ من الواقع إلى نقد الواقع، ومن نقد الواقع إلى امتلاكه نظرياً، ومن امتلاكه نظرياً إلى نقد امتلاكه.. وهكذا..

التساؤل هنا هو الكائن الفاعل، فاعلية الكائن العملية (البراكسيس). بوصفها عملاً «ونظراً» متمّدين. الكائن يريد المراد هنا متأمل ومتعيّن بالخطاب والسلوك.

التساؤل إذاً «هو سلب مطلق. ولا سلب بلا تساؤل. والسؤال هو (اللا)».

ولأن السؤال هو اللا، فهو في الوقت نفسه هروب دائم من اليقين، من الحقيقة، من الوعي الموروث، هروب من العفن، ومن الرائحة الكريهة للمستنقع، من الركود التاريخي للكائن.

ما هي شروط التساؤل؟ أو متى يكون السؤال حقاً سؤالاً؟ أعود إلى أدوات السؤال التي أطلقت عليها العرب أدوات الاستفهام. (استفهام) فعل لمن لم يفهم بعد، الاستفهام بحث عن الفهم، والفهم تصوّر المعنى. في الاستفهام طلب الكشف، ومن (فهم) اشتقّ المفهوم، يعني أنه صار لديّ معنى له خصائصه.

إذاً، إن أول شرط من شروط السؤال أن يكون السؤال استفهاماً، كشفاً، تمزيق الحجاب، لأنّ المعنى مخفيّ. يقود الاستفهام - السؤال إلى الجواب. هذا يعني أن الاستفهام الذي يطلب الفهم هو استجواب يطمح للإجابة - إلى الجواب. الجواب إذاً «هو فهم». الجواب - بهذا المعنى - ليس نقيض السؤال. بل هو السؤال، وقد تحرّر من السؤال. إذاً، قل السؤال وقد أنجب السؤال. والجواب يصير عدوّ السؤال، والسؤال يقارع الجواب حين تهيمن ثقافة الجواب - ثقافة استبداد الأجوبة، استبداد السلطة.

والسؤال الذي ليس استفهاماً «ليس سؤالاً» لا يتمخض عن الجواب. وحده السؤال - الاستفهام استجواب - الاستجواب بحثاً عن الجواب. في العلاقة التاريخية التي تقوم بين الإنسان والعالم علاقة استجواب. الكائن يستجوب الوجود، يسأل، يستفهم، لكنّ «العالم لا يقدم جواباً»، لا يتكلّم، يلوذ بالصمت.

ولهذا، الكائن هو المسائل والمجيب، لكنّ المسائل لا يطرح السؤال إلا بوحى من العالم. إذاً، من شروط السؤال أن يكون ناتجاً عن العالم الواقعي الذي يوحى بالسؤال، والذي بدوره يوحى بالجواب دون أيّ كلمة منه. لا يحمل الوحي - العالم كتاباً «مسطوراً» من الجواب. بل يترك المسائل في حيرة، وحرّاً «في التجوال»، حرّاً «في التقاط ما يستطيع. بل ويغلق على نفسه أحياناً، ويبيّئ للمتساؤل جواباً». التساؤل «اعتراف بالعالم وبالحجاب أولاً، واعتراف بسلطة الذات ثانياً، واعتراف بالفقد ثالثاً».

العالم محجوب، والظاهر يوحى بالسؤال عن المحجوب، الذات لا تراه، وتسعى لأن تراه.

العالم محجوب لأنه يحدّثني بلغة لا أفهمها مباشرة. ولهذا فالفهم هو تعلّم لغة العالم المحجوب، يتعلّم العالم لغة الكائن التي ما إن يتعلّمها العالم حتى يسهل استفهام العالم والكشف عن الحجاب.

العالم هو أنا، وكلّ ما يقع تحت سلطة الأنا، العالم هو كلّ ما يحمل الأنا على الفهم والتساؤل.

حين أسأل ذاتي عن ذاتي أغدو عالمين. العالم إذاً «عالم». لكنني أنا العالم الوحيد الذي يطرح السؤال. العالم الآخر هو الذي يسأل. ولهذا عندما أجعل من ذاتي «عالمًا» يُسأل أخرجه من عالمي بوصفه «عالمًا» آخر، والذات العالم الذي يسأل.

العالم عوالم، يعني أن العالم يوحى بعدد من الأسئلة، بل كلّ ما يظهر لي على أنه شيء مسمّى هو أشياء.

الجميل: هذا الكائن الشيء العالم الظاهر الموجود هم مجموعة من العوالم يوحى بأنماط متعدّدة من التساؤل ومن السائلين.

فالجميل هذا بالذات وليس سواه: مقدّس، قديم، بركاني، جميل، ذو معنى قومي، ذو ماضٍ تاريخي - إنساني.

إذاً، «الجميل مجموعة من الألفاظ اللغوية الدالّة. صار الجبل لغة. كلّ جواب عن سؤال يصير عالمًا من اللغة، ولأنه كذلك فقراء العالم كثيرون».

الذات - سلطة حملت العالم على أن يكون ذا لغة. عبر سلطة السؤال هذه ولدت الذات. ولم تعد محدودة، وتعيّن الذات يعيّن بدوره جملة أسئلتها.

حين تطرح الذات السؤال تشعر بالنقص، بالفقد، وتبحث عن الامتلاء. ولأنّ السؤال يضع الذات في حضرة الشعور بالنقد فإنها تبحث عمّا يسدّ جموحها نحو اللقاء «وجهًا لوجه» بما كانت تبحث عنه.

ولهذا فإن الذات الممتلئة بالأجوبة، والمكتفية، هي ذات فارغة وليست ممتلئة، فارغة من الفقد الذي يدفعها إلى التساؤل. الذات الممتلئة هي الذات الغنيّة بالأسلحة. والسؤال بوصفه حاجة هو دافع لا يتوقّف،

دافع يتحوّل لدى الذات الممتلئة إلى غريزة عقلية. بل إلى غريزة نقدية. ربّما يكون في مصطلح (الغريزة النقدية) نوع من التناقض، أو هكذا قد يفكّر العقل العامّي.

عندما أصف الذات المتسائلة أنّها قد وصلت إلى حدّ أن أصبح التساؤل عندها غريزة نقدية، فهذا يعني أنّها لم تعد ترى وجودها الحرّ خارج التساؤل الذي أصبح صفة لازمة من صفات عقلها النقديّ. إنّها ذات عقل جائع دائماً يتّجه إلى خارجه، ليمتلئ في اللحظة ويعود جائعاً، وهكذا. أخطر تعيّنات الذات تلك التي تعود إلى الثقافة المسيطرة، والتي تفرض على الذات طبيعة الأسئلة وطريقة حلّها، وتحرمها بالتالي من غريزة النقد التي ولدت بالتحرّر من النعم.

بل قل: تفرض الثقافة على الذات عادات السؤال، إلى حين تتحرّر الذات عبر قتل الآباء ومراجعتها المتوارثة.

والذات حين تنتصر وتغدو الثقافة «تعبيراً» عن انتصارها تتحوّل الثقافة هذه إلى عامل مساعد لإبداع الذات - السؤال.

ودون ذلك لا سلطة ذات، أو وجود ذات بلا سلطة على ذاتها.

لقد استخدمت مصطلح ثقافة الأيجابية بوصفها ثقافة راكدة، استبدادية، مناهضة للذات وللحرية، وذات أسوار عالية لمنع الهروب إلى السؤال. ثقافة بلا فضاء، معادية للشكّ وللبحث عن الدائم، عن الجديد، وبالتالي معادية للنقد.

أسئلة ثقافة الأيجابية أسئلة التكرار المملّ التي تنطوي مباشرة على الجواب الجاهز سلفاً. لأنها ثقافة التعصّب، ثقافة الوعي الأصولي بالعالم.

كلّ سؤال ينطلق من إيمان بفكرة ما غير مبرهنة، أو من إذعان بقول لا قيمة معرفية له، لا يحقّق شروط السؤال، وليس سؤالاً. ثقافة الأيجابية تمنع الذات من الشعور بالفقد وحبّ المعرفة. تحاول أن تحوّل الذات إلى خزان

أجوبة، إلى ذات عاجزة عن النقد. فالذات المتسائلة تشعر بالنقصان دون أي شعور بالامتلاء الدائم. ففي الوقت الذي تتحرّر فيه الذات من ثقافة الأجوبة في عملية رفض وصراع وخوف وثورية ونقد لثقافة الأجوبة، فإنّ الذات في ثقافة السؤال تحلّق بحرية كاملة دون أيّ عائق في فضاء السؤال المغتني بثقافة السؤال، ثقافة الحرية، ثقافة النقد. ولهذا فإنّ السؤال هو مواجهة لمعرفة قديمة أو لاعتقاد قديم، وهذا ما نسمّيه سؤال النقد. يقع السؤال النقدي في ثقافة الأجوبة في حقل الحرام، وتفرض على الناس أسئلة تنطق بالأجوبة الجاهزة.

إنها تقوم «عملياً» باغتيال السؤال، بسلب السؤال ماهيته، وتنشر شبه السؤال. فالسؤال المستند إلى حقائق مطلقة زائفة أصلاً «ليس سؤالاً» بل «تأكيداً»، كلّ سؤال تأكيد هو شبه سؤال.

تأمل شخصاً يريد أن يسأل عن الكون، وهو مؤمن بأسطورة التوراة، أو فرض عليه الحاخامات ألا يطرح السؤال حول الكون إلا تأسيساً على هذه الأسطورة.

إن «الاستفهام الصادر عن الاعتقاد بالأسطورة ليس سؤالاً».

السؤال بوصفه شعوراً بالنقص يحوّل البشر إلى سيرورة دائمة، ولا نهاية لها من التفكير والتأمل والتجاوز والرفض ووضع اليقين بين قوسين. اليقين بين قوسين ليس «انتقاصاً» من الحقيقة، بل «تأكيداً» لماهيتها المفتوحة على كلّ جديد، وعلى كلّ نقد.

اليقين - الجواب حين نجعله بين قوسين اعتراف متحفّظ بالحقيقة.

وإنّ وضع الحقيقة بين قوسين يعني بأنّ الحقيقة هي «واقعة حبلية بالإمكانية دائماً»، لأنّ «كلّ واقعة هي حبلية بالسؤال دائماً».

ومن هنا ينتج أن ثقافة الأجوبة هي ثقافة الحقائق المنجزة إلى الأبد. الحقائق التي لا يأتيها الباطل ولا تتغيّر ولا تبدّل.

وإذا كانت ثقافة الأجوبة وثقافة الحقائق الأبدية التعبير الصارخ على التأخر التاريخي - الإنساني، ولا وجود لإنسان بوصفه «حرّاً»، فإن مجتمع الأسئلة والحقائق الحبلية بالإمكانية هي النقيض المعبر عن حضور الذات الحرّة المعبرة عن مجتمع الحرية وثقافة النقد.

السؤال في ثقافة النقد اكتشاف وليس اختراعاً، والسؤال الاكتشاف هو السؤال الحقيقي، لأنّه صادر من قلب الواقع، وجوابه كامن في قلب الوقائع محجوباً، ولكنّه جواب يكشف عن نفسه عبر السؤال. إنّي لا أستطيع أن أخترع سؤالاً «حتّى ولو كنت حرّاً»، فالسؤال في ثقافة الأجوبة صادر عن الأجوبة الصادرة عن أسئلة مخترعة لا رابط بينها وبين الوقائع سوى رابطة وهمية. فالذي اخترع وجود الأشباح في الحرب والبيوت المهجورة أو المعمورة اخترع السؤال: ما الطريقة لإخراج الأشباح من المكان؟ أمّا السؤال: لماذا يؤمن الناس بوجود الأشباح، وما الثقافة التي تؤسّس لإيمان كهذا؟ فهو سؤال عن واقعة الإيمان بالأشباح بوصفها واقعة ذهنيّة، سؤال فهم واقعة الإيمان ليس إلّا نقدها.

ولو عدنا إلى جواب السؤال الزائف (ما الطريقة لإخراج الأشباح؟)، فإن الأجوبة جاهزة أصلاً، وليس هناك أيّ أمل بتحرير الناس من الأسئلة الزائفة إلا بتحريرهم من الأجوبة الزائفة.

غير أنّ خطر الأسئلة اليومية الزائفة أقلّ بكثير من خطر الأسئلة السياسية والمعرفية والاجتماعية الزائفة الناتجة عن رغبة في الكذب لتحقيق انتصار سلطة ما، أو استمرار سلطة ما ذات طابع عنفي ديكتاتوري تسلّطي نفعي. الفلسفة تواجه سدنة هياكل ثقافة الأجوبة في عالمنا، وجزاري ثقافة النقد. وعندني أنّ السؤال والحرية والنقد في ترابط لا ينفصم أبداً..

وبعد:

إن الحياة العملية نفسها ليست سوى أجوبة عن أسئلة الحياة، فعالم السياسة

والاقتصاد والثقافة والصحة والمرض والمستقبل عالم من البحث عن أجوبة أسئلة الحياة.

ومن هنا فإن ضرورة الفلسفة تقودنا إلى ضرورة العودة إلى روح السؤال الفلسفي. صحيح أن الكائن البشري يمضي عمره إمّا سائلاً أو مسؤولاً، بدءاً من السؤال اليومي البسيط إلى السؤال الوجودي المعقد، ولكن دون السؤال الفلسفي تبقى قضايا الوجود والمعرفة والقيم والجمال والحرية والحقّ والحقيقة فقيرة جداً.

ولكن، ماذا تعني العودة إلى روح السؤال الفلسفي؟

إن جميع البشر، باستثناء حالات بسيطة، يعيشون في دول، وجميعهم لديهم عقل يفكر في حياتهم داخل هذه الدولة أو تلك. وجميعهم يطرحون أسئلة عيشهم على الدولة، كأسئلة الضريبة، وتأمين الحاجات، والنظام الصحي، ونظام السير، وما شابه ذلك من أسئلة مرتبطة بالحاجات. هذه الأسئلة العملية ليست أسئلة فلسفية، وعليه فالأجوبة عليها أجوبة عملية.

إن السؤال الفلسفي، أيّ سؤال فلسفي، هو سؤال عن الماهية، كما قلنا، حتّى لو كان السؤال عن الاختلاف. فأنت إن سألت: ما الاختلاف؟ فإنك تسعى لتحديد ماهية الاختلاف. ولهذا إن إعادة الحياة لسؤال قديم عن ماهية الشيء لا تعني سوى أن الفيلسوف لم يعد يرضيه الجواب القديم. وهذا الذي يفسر تكرار أسئلة الفلسفة، وجدة الأجوبة عليها. أمّا من طرح علينا الأسئلة القديمة وأجوبتها، فإنه يمضي عمره مقيماً على عتبات الفلسفة، وروحه روح اجترارية.

ويجب علينا أن نميّز بين الفلسفة والإيمان بوصفهما عالين مختلفين.

يقع الإيمان الديني في حقل الحقّ، فمن حقّ الإنسان أن يؤمن بما يشاء، وأن يعتقد بما يشاء، سواء كان وارثاً لهذا الإيمان أم صانعاً له. وليس من حقّ

آية سلطة مهما كانت أن تحول بين الإنسان وما يؤمن به، لكن من حق سلطة الدولة أن تمنع أي سلوك عنفي ناتج عن هذا الإيمان. إذا نظرنا إلى الإيمان من هذه الزاوية، زاوية الحق، فكلّ البشر متساوون في هذا الحق، من البوذي، إلى الإسلامي السني والعلوي والدرزي والإسماعيلي والخارجي مروراً بالمسيحي واليهودي، والصابئي، واليزيدي، والمانوي، وكلّ المؤمنين بالأديان وغير الأديان.

ولما كان الإيمان حقاً فإنه يقع في حقل الحرية، ولما كان يقع في حقل الحرية، ولا يجوز لأحد أن يعتدي على الحق والحرية، فإنه ليس لمؤمن أن يمتلك حق الإيمان وحده، ولما كان الحق قيمة متساوية بين جميع البشر، فإن من حق الإنسان ألا يؤمن بما يؤمن به الآخرون، أو لا يؤمن البتة. والإيمان نمط من العقل يفكر انطلاقاً من التصورات وليس من المفاهيم، انطلاقاً من النصوص وليس من الوقائع، ولما كان الأمر كذلك، وهو كذلك، فليس لعقل أن يفرض تصوراته على عقل آخر.

والتصور يقال على معنيين: تصوّر الشيء بعد غيابه، كتصوير لبيتي وأنا مسافر إلى بلد آخر، وهذا مرتبط بالذاكرة والاحتفاظ بصورة البيت. أو التصوّر بوصفه ناتجاً عن تركيب لأشياء أو صفات لإنتاج كائن ليس موجوداً في الواقع. أمّا المفهوم فهو تجريد لصفة جوهرية من وقائع مشتركة متشابهة وتعميمها تحت مسمى.

إذاً، لدينا الإيمان بالتصورات، ولدينا المعرفة واقعيًا ومنطقيًا. نحن هنا أمام نمطين من العقل، عند هذا الحدّ ليس هنالك مشكلة، حتّى لو انقسم البشر بالتساوي بين العقلين، أو لو كانت كل البشرية تنتمي إلى حقل العقل الإيماني. المشكلة عندما يقتحم عليك العقل الإيماني عالمك العقلي المنطقي الواقعي ليحمله على الاعتقاد بما تعتقد، أو يقتحم عقل إيماني ما عقلاً إيمانياً آخر ليفرض عليه ترسيماً إيمانه، أو يملك عقلٌ منطقي واقعي

على ترك إيمانك بالقوة، أي عندما يجري الاعتداء على الحقّ باستخدام القوة والعنف بأشكاله المتعددة.

لنأت إلى الحالة الأولى: فجميع الفلاسفة بلا استثناء لا يعتقدون بتصوّرات المؤمنين العامّة، لأنّ الفيلسوف ابن المفهوم ومبدعه، ولو حصل أن قرأتم نصّاً لفيلسوف ما ينطوي على بعض التصوّرات الإيانية، فهذا لا يكون إلا بدافع الخوف، وسرعان ما يُقبَض على الفيلسوف بجرمه المنطقي والعقلي المشهود.

ولهذا كان الغزالي صادقاً في نقده للفلاسفة في (تهافت الفلاسفة)، وكلّ ما قاله بحقّ خطابات الفلاسفة صحيح. وفقه ابن رشد لم يشفع له عند فقهاء عصره، وبيانهم بحقّ ابن رشد يستقيم مع تصوّراتهم. وقس على ذلك ما واجهه العلماء، كحمل غاليليو على أن ينكر دوران الأرض.

هل من حقّ أحد أن يفرض تصوّراته على الفيلسوف؟ طبعاً لا، بالمطلق.

إنّ العيش في حقل الحقّ والحرية لا يسمح أبداً بفرض تصوّرات ما على الناس بالقوّة، ومنع التفكير بالقوّة، بهذا المعنى يحقّ للإنسان أن يعبر عمّا يؤمن به دون اعتداء على حقّ الآخر وحرّيته، كما يحقّ للعالم والفيلسوف والمؤرّخ إلخ، أن يعبر عن مفاهيمه دون اعتداء على أحد. الآن، هل يحقّ للذي يعتقد بالخرافات أن ينكر حقائق العلم وحقائق المعرفة بناء على وعيه ما قبل العلمي؟ نعم يحقّ له، لكن لا يحقّ له أن يكون صاحب قرار في حرمان المجتمع من العلم والمعرفة والاستفادة منهما في الحياة العملية والروحية. هل يحقّ للعالم والفيلسوف أن ينكر التصوّرات الأسطورية؟ طبعاً يحقّ له ذلك، دون أن يحمل السيف على أحد.

دعوني أطبق ما قلته سابقاً على واقعة معيشة، واقعة فيروس الكورونا القاتل.

هناك فيروس قاتل ظهر على هذه الأرض يخرب الجهاز التنفسي، وقد

يؤدّي إلى موت المصاب به. هذه واقعة موضوعية لا سبيل للشكّ فيها. ما هو هذا الفيروس، وأسباب انتشاره؟ هناك خطاب إيماني يقول إنّ الكورونا عقاب إلهيّ بسبب فجور البشر، وفي هذه الحال فإنّ الدعاء إلى الله لحمايتنا من خطر هذا الوباء أمر ضروري، والله يستجيب لدعاء المؤمن، لأنه يستجيب لدعوة الداعي إذا دعاه، دون أن ينفي حقّ العلم بمواجهة غضب الله.

وهناك خطاب سياسي، بأن الكورونا فيروس طوّرتة آلة الحرب الجرثومية الأمريكية ضدّ الصين، ولكن لم يعد بالإمكان محاصرته. هذا التفسير لا ينفي ضرورة مواجهة الفيروس القاتل.

وهناك خطاب علمي يقول: بأن الفيروس يصيب الحيوانات بالأصل، وانتقل من الحيوانات إلى البشر، ثمّ صار جائحة.

الخطاب الإيماني الذي انتشر على صفحات التواصل الاجتماعي، وظّف الكورونا للدعوة إلى العودة إلى الإيمان. الخطاب السياسي أظهر المدى التوحّشيّ لأمريكا. الخطاب العلمي لا يكثرث بالخطابين، ويسعى لمواجهة الوباء. الخطاب الإيماني لا يستقيم منطقيّاً حتّى مع تصوّر الإله، لأنّ البشر فيهم الأخيار والأشرار، فيهم الأطفال والرضع، فيهم الأمّهات والأولاد، فيهم من يرتاد بيوته ليعبده، فلا يمكن للإله أن يعاقب جميع من هم على الأرض، فالإله قادر أن يوجّه فيروس الكورونا لقتل من يراهم أشراراً، وقادر على استخدام أساليب أخرى، وهو القادر المطلق، كأنّ يستيقظ الناس ويروا جميع الأشرار غائبين عن سطح الكرة الأرضيّة. وإذا كان هذا المرض مشيئة إلهيّة، فلماذا علينا الاعتراض على هذه المشيئة؟ ولو أنّ أمريكا وراء الفيروس، لكوّنت الفيروس، وكوّنت معه مضادّه الذي لا أحد يعرفه إلا هي، فلا يبقى إذاً إلا التفسير العلمي الواقعي.

هل من حقّ الإنسان أن يعتقد بالتفسيرات الثلاث؟ نعم من حقّه، لكن بشرط أن يكون مع مقاومة الوباء بفاعلية علم الطبّ وعلم الفيروسات. إذا انطلقنا من هذه الواقعة البسيطة إلى وقائع الكون والموت والحياة، فإنّ

أغلب البشر غارقون في التصوّرات، وقلّة من يتحرّكون ويدهم مفاتيح مفهومية. ولكن تقدم العلوم الإنسانية والطبيعية والرياضية، وتقدّم الوعي النظري والفلسفي، هو الذي قدّم للإنسان وسائل حلّ مشكلات الحياة، وتطوير قدراته العملية في الإبداع الشامل. ولعمري بأنه دون اتّحاد الحقّ والحرية واقعياً، فإن العنف سيظلّ سيّد الحياة الذي ينجب التعاسة للبشر.

الفصل الخامس
نحن والفلسفة

1- في الفرق بين الفيلسوف والمفكر:

يجري خلط في ثقافتنا العربية بين مفهومي الفيلسوف والمفكر، والحقّ أنّ المفهومين ليسا مترادفين، فما الفرق بينهما؟ منذ أن تجرّع سقراط السمّ عقوبة، بتهمة الفيلسوف الذي يفسد عقول الشباب، بدأت معركة الفيلسوف مع الوعي والحقّ. إن منع الفلسفة من حقّ الوجود في بعض بقاع الأرض، ليس مردهً إلا إلى التهمة نفسها التي أودت بحياة سقراط، وإلى التهمة نفسها التي نفت ابن رشد، وجعلت البابا يمنع تدريسه، والتهمة نفسها التي طردت إسبينوزا من الكنيس اليهودي. للفيلسوف دائماً قول آخر يخدش المألوف والمعروف، ويفضح المستور، ويكشف المكنون. الفيلسوف لا يؤمن ولا يعتقد، إنّه يفكر فحسب، ولا مرجع له سوى عقله والواقع، يفرح بأخطائه، بوصفها صوياً على دروب المعرفة، ولا يكشف معنى وجوده إلا بحريته، غريب ومغترب وساخر، يطلّ على العالم من برجه العاجي، كي يرى كما يرى النسر فريسته، وهو يتجوّل في الساحات، ويسكن الكوخ في الغابة السوداء. حين لا تنبت أفكاره التي يبذرهما في حقل الحياة تكون الحياة ذاتها جثة، وحين يبت فيها من روحه ما يحييها، يكون قد أثر المنفى على الإقامة في الكهف. عنيد هو الفيلسوف، ما من مرّة نزل؛ كي يخاطب الناس، بل يدعوهم إلى الصعود إليه، ولأنهم غالباً ما يكرهون الصعود، يهربون من ندائه شامتين. الفيلسوف يغضب، ولكنه لا يدخل في شجار، والنقد سناء من سناءاته، ولأنّه لا يستعير قنديلاً من أحد في معركته مع الظلام، يظنون أنه يسير في العتمة، ولا يرى، ولا يعلمون أن ذاته قنديله.

الفيلسوف لا يغادر ذاته الفردة، ولا يصاب بعدوى الجموع، ويكتب كي يعلم الذات الكسيحة المشي على الطرقات وحدها، ويمنحها بعضاً من نور عينيه؛ كي تستطيع أن ترى ما وراء الخيالات والأشباح. يمنح الفيلسوف اللغة طاقة جديدة من روح الحياة، وقدرة لم تعرفها على التعبير، ويزوّدُها بمفاتيح المعرفة من المفهومات التي نادراً ما تموت، ولكن قد يصيبها بعض البلى، فيجدد من روحها بما لم يكن في حسابها.

الفيلسوف هو المعمّر الفريد على هذه الأرض، ويقع بعض الناس في الظنّ بأن غيابه موت، ولكن سرعان ما يعود بحلّة جديدة مداً لقلّم جديد، يعود مكتشفاً كما لو أنه كان يخفي شيئاً ثميناً وراء نصّه.

الفيلسوف عقل العالم بلا منازع، لكنه عقل نهريّ منابعه لا تحصى، لا يغيّر مجراه، ولكن يجدد ماءه بلا توقّف، يمنح جداوله -بكلّ ما أوتي من خصلة الكرم- لكلّ الحقول العطشى؛ حتّى إلى الصحاري، نهر مريض بداء ما يجب، ولن يبرأ من داء، كهذا، مهما طال به العمر، ولم يرَ الذي يجب.

الفيلسوف يحبّ الحياة؛ حتّى لو حملته الحياة على أن يكشف عن اليأس والتشاؤم من أفعالها، فإنّما يكشف صور الموت دفاعاً عن الحياة. وفي اللحظات التي ينفجر فيها الوجود الإنساني، غاضباً من قيوده، تكون أجنحة الفيلسوف قد رفرفت فوق الوجود، هادية إلى طريق الحرية؛ إذ لا تقوم أصدق العلاقات بين الكائن والحرية كما تقوم بين الفيلسوف والحرية.

الفيلسوف لا ينخرط في القيل والقال، والثرثرة والنميمة، أي: بالوجود الزائف، بل يعيش تجربة إبداع المفهوم الكلّي المرتبط بأعمّ مشكلات الإنسان الكبرى: وجوده، مصيره، حرّيته، حضارته، اغترابه، أخلاقه

وقيمه، جماله، وعيه، علمه، سعادته، ألمه، حبه، قلقه.
وَيُلُّ لَأُمَّة خاوية من الفيلسوف. خواء الأمة من الفيلسوف خواؤها
من العقل.

ليس هناك أحد من الذين يمارسون الإبداع أكثر استقلالاً من الفيلسوف،
ولكن ليس هناك أسرع من الفيلسوف في اتخاذ الموقف أيضاً، بل قل: إن
استقلال الفيلسوف هو الذي يحمله على الإسراع في اتخاذ المواقف تجاه
أحداث عصره، والاندرج فيها فلسفياً؛ فكيف نفهم ذلك؟

ماذا يعني استقلال الفيلسوف؟ الفيلسوف مستقلاً يعني أن مرجعه عقله
الفلسفي، بما ينطوي عليه من معايير تمليه عليه الفلسفة عموماً، ولا سيما
فلسفته، ولا يمكن -في الغالب- أن يكون هناك تناقض بين المعايير الفلسفية
العامة وفلسفة الفيلسوف؛ حتى ليتمكن القول إن الفيلسوف ينظر -أحياناً- إلى
فلسفته على أنها المعايير الفلسفية، وليس هناك أدعى للسخرية من أن يتخذ
الفيلسوف موقفاً مناقضاً للمعايير الفلسفية، أو لبعض طروحاته الفلسفية؛
فما زلنا ننظر باستهجان إلى موقف ألبير كامو من الثورة الجزائرية حيث
عدّ كفاح جبهة التحرير الجزائرية إرهاباً، ووقف ضدّ استقلال الجزائر، ولم
يتخلّص هيدغر قطّ من تهمة تعاطفه مع النازية حين قبل بمنصب رئيس
جامعة برلين أيام هتلر، وما زلنا نشيد بموقف جان بول سارتر المؤيّد
لكفاح الشعب الجزائري في سبيل حريته واستقلاله عن استعمار بلده فرنسا
للجزائر- لم يكن ألبير كامو منسجماً مع استقلال الفيلسوف الذي ينطلق
من معايير كليّة وشاملة عن الحرية، ففيلسوف التمرد -هذا- لم ينطلق من
قيمة التمرد التي دافع عنها، ولا من معيار الحرية التي أسس عليها فلسفة
التمرد التي عرضها في أكثر من كتاب ورواية.

الفيلسوف، مستقلاً، لا يعني أنه حياديّ تجاه مشكلات الوطن الخاصّة، أو
المشكلات العالميّة، مشكلات العصر الذي يعيشه، وإنما يعني أنه يصدر

عن وعي بالحقيقة والقيم الكليّة؛ فيعلن -إذ ذاك- انحيازه مهما كلفه ذلك من ثمن، فالفيلسوف انتدب نفسه ليفكّر بالآخرين، وعن الآخرين؛ حتى لو لاقى صداً وعسفاً منهم.

«إن استقلال الفيلسوف هو الذي يحول بينه وبين أن يكون متمياً إلى حزب سياسي ما»، وما محنة الفلاسفة إلا نتيجة لهذا المعنى للفيلسوف المستقل. لم يأبه إسبينوزا قطّ لعقوبات اللاهوتيين اليهود الذين فصلوه من الكنيس اليهودي، ومنعوا اليهود من أن يتكلّموا معه. ولم يغضب ابن رشد، قبله، من نفيه إلى أليسانة، وإحراق كتبه. بل حتى الفيلسوف الذي تجبره الحياة على ما لا يطيق، بمثل ما حصل مع لوكاتش، يعود إلى مجراه الطبيعي في الاستقلال، ولهذا؛ فصل من الحزب الشيوعي، كما فصل إرنست فيشر، وغارودي.

بل قل: إن استقلال الفيلسوف هو الذي يحول بينه وبين أن يكون متمياً إلى حزب سياسي ما، ولو حصل أن انتسب في مرحلة شبابه، لكنّه لا محال سيخرج منه وعن أيديولوجيته، فالحزب نظام وقرار وأيديولوجيا، والفيلسوف فضاء حرّ، وإرادة فردية، وعقل مستقلّ.

فالفيلسوف يقف، بالضرورة، ضدّ الدكتاتورية، والفاشية، والأصولية العنيفة، والعصبيات المتعصّبة، وما شابه ذلك من وقائع، فقيمة الإنسان، بوصفها أرفع القيم، الضوء الذي يهتدي به الفيلسوف، وما زال قول كانط الشهير حجّة من أقوى الحجج لقيمة الإنسان: «لو كانت سعادة البشرية كلّها وقفاً على قتل طفل واحد؛ لكان هذا الفعل لا أخلاقياً».

إن استقلال الفيلسوف بهذا المعنى، وبهذا المعنى فحسب، ليس إلا استقلال العقل النبيل، لكنّهم ليسوا متساوين في استخدام العقل ومتشابهين. لو كانوا على نحو متشابه في استخدام العقل لما اختلفوا أصلاً.

والعقل -بالعموم كما سنرى لاحقاً- ليس واحداً؛ لا في مستوى الأفراد،

ولا في مستوى الشعوب والأقوام، العقل إمكانية دائمة؛ لأنّ وحدة الدماغ والخبرة- الواقع إمكانية دائمة هي الأخرى؛ فوحدة الدماغ والخبرة ليست معطاة مرّة إلى الأبد، وإنما هي وحدة تتعيّن -دائماً- لدى الأفراد ولدى الجماعات.

كل فيلسوف هو مفكّر بالضرورة، ولكن ليس كل مفكّر فيلسوفاً، فما المفكّر؟

يُنظر إلى منحوتة الجحيم لرودان 1840- 1917 كواحدة من أشهر المنحوتات، وهي مستمدّة من فصل الجحيم في الكوميديا الإلهية لدانتي. في الجحيم يجلس المفكّر على صخرة عارياً، ويسند وجهه بيده متأملاً، وفي عام 1904 استقلّت منحوتة المفكّر، ومع ذلك ظلّ المفكّر هو هو؛ لم يتغيّر شكله، ولم يتغيّر جلسته متأملاً عارياً.

ويرسم جبران لوحة باسم المفكّر، ومفكّر جبران هو الآخر يجلس جلسة تأمل، ويسند وجهه بيده، وعينه تنظران إلى اللامكان شارداً، ويرتدي لباساً بنّي اللون غامقاً، كلون الجدار الخلفي، وأمامه كرة لكنّه لا يحدّق بها. فهل كان كلُّ من رودان وجبران يعنيان مفهوم المفكّر المختلف عن الفيلسوف والكاهن والأديب والشاعر؟ أم هما الاثنان، كانا يعنيان بالمفكّر الإنسان الذي يفكّر، كلُّ إنسان يفكّر؟

وديكرت عندما أراد تجاوز شكّه خلص إلى الحكم الواضح والتميّز بذاته: أنا أفكّر إذاً أنا أكون. فكلُّ كائن إنسانٌ إذاً، يفكّر وقد تأكّد بأنّه موجود. وحين أراد فيلسوف ماركسي سوفياتي في الثلاثينيات أن يصف لينين توصيفاً ماهوياً، قال: لينين مفكّر وليس فيلسوفاً.

ومفكّر في العربية كلمة مستحدثة، ففي العربيّة المعلّم، وقد أطلق العرب هذا الوصف على أرسطو المعلّم الأول، وعلى الفارابي المعلّم الثاني، وهناك العلامة والفقير والعالم والفيلسوف، وهم كثير.

يشيع في ثقافتنا العربية مصطلح المفكر، ولقب المفكر، بعشوائية ومجازفة. على أن لنا في هذا قولاً من باب البحث والتعيين والتحديد. ينحصر قولنا في ماهية المفكر أولاً وأخيراً، المفكر في علاقته بمشكلات عصره وواقعه. وآية ذلك، أن المفكر على خلاف الشاعر لا يستطيع أن يُقيم طلاقاً بينه وبين الحقيقة أولاً، أو بينه وبين مشكلات عالمه ثانياً. فيما الشاعر قد يشتط به الشعر ليغدو بوحاً ذاتياً صرفاً. أو يتحوّل الشعر لديه إلى جمالية تخلق الإعجاب لدى المتلقي. لقد أشرنا إلى بعض صفات الفكر الملتزم في معرض حديثنا عن المسألة التي نحن بصدد فضّها، إشارة عابرة وعمامة، حين ربطنا بين المفكر والحقيقة، والمفكر ومشكلات واقعه. غير أن مفهوم المفكر يحتاج إلى تحديد أدق.

ما المفكر؟ قلنا: ما المفكر، ولم نقل: من المفكر. لأن السؤال حين يبدأ بما فإنما القصد تحديد الماهية. أي ما ماهية المفكر، بحيث يصدق التحديد على كلّ مفكر، وعندما يصدق التحديد على كلّ مفكر، فمن ليس مندرجاً في التحديد سنخرجه من دائرة المفكر.

المفكر أولاً: كلّ إنسان أنتج قولاً في المعرفة بوصفها معرفة بالحقيقة، بمعزل عما إذا كانت صحيحة أو خاطئة، حسبه بأنه انطلق من حبه للحقيقة، ويعتقد بحقيقتها حتى لو دحضتها التجربة فيما بعد. من هنا نجعل من معيار البحث عن الحقيقة استناداً إلى مناهج البحث معياراً أوّل لتحديد المفكر.

ولما كانت الحقيقة بحثاً عن مشكلة أو مسألة، فإنّ المفكر هو الذي يكشف عن المسألة أو المشكلة تحليلاً وتركيباً، ويفترض حلّها، ويسعى لجعل فرضه معرفة عمّامة، وهذا ثاني معيار نقيس عليه المفكر من غير المفكر. وإذا كان المفكر هو المنتج للمعرفة، وذو العلاقة بالحقيقة، والكاشف للمشكلة وحلّها؛ فالشرط الضروري لتحقيق فعل المفكر هذا هو الحرية.

وهذه صفة ثالثة للمفكر. المفكر حرّ، ولا يصدر وعيه إلا عن عقل حرّ. ما علاقة هذا كلّه بمفهوم المفكر، وبخاصّة إذا كانت صفة الحرّية صفة ضروريّة من صفات المفكر؟

للإجابة عن هذا السؤال؛ لا بد من أن نعود إلى المفاهيم الثلاثة التي تميّز المفكر: الحقيقة، المشكلة، الحرية.

فالحقيقة قول خطاب كاشف للواقع والماهية. وحسب المفكر الاعتقاد بذلك، كما قلنا، لأن الحقيقة التي يسعى لكشفها المفكر هي حقيقة بالنسبة إليه أولاً، ثمّ يجعل منها حقيقة يطلب من الآخرين الاعتقاد بها. فالمفكر بهذا المعنى ملتزم بمطلب الحقيقة.

أمّا المشكلة فهي التي تجعل المفكر يفكر بموضوع ليس معطى مباشرة على أنه موضوع واضح، أو هو موضوع مرتبط بحياة البشر الذين ينتمي إليهم. فليس للمفكر إذاً مشكلة خاصّة به، ذاتية؛ وإنما مشكلاته هي مشكلات العالم المعرفية والوجودية، وقد غدت مشكلته الخاصّة. فهو إذاً ملتزم بالضرورة بعالمه الذي يغصّ بالمشكلات.

وعندما نحدّد المشكلة بارتباطها بهموم البشر الحقيقية؛ فإننا نميّز بين المشكلة الحقيقيّة والمشكلة الزائفة؛ لأنّ تمييزاً كهذا يقودنا فيما بعد إلى التمييز بين المفكر الأصيل والمفكر الزائف.

المشكلة الحقيقية هي تلك التي تنشأ من تناقضات المعرفة بالعالم. والانتقال من اللامعروف إلى المعروف ليس بعد مشكلة، فهذه حركة المعرفة، ولكن عندما تنشأ لدينا معارف مختلفة ومتناقضة حول ما كان غير معروف عندها تنشأ المشكلة.

إذاً، المشكلة الحقيقيّة هي واقعة معرفيّة، اجتماعيّة، تاريخيّة، إلخ. وقد نشأت حولها معارف متنوّعة ومتناقضة.

فعندما نقول مثلاً: التبعية مشكلة حقيقية؛ فإننا نقصد تلك العلاقة غير

المتكافئة بين العرب والغرب، والإجابات متنوّعة حول أسباب هذه التبعيّة، كما هي الإجابات متنوّعة حول حلّها. فأوّل شرط لاعتبار المشكلة حقيقيّة هو أن تكون واقعيّة وموضوعيّة، وذات علاقة بمصائر البشر.

وعندها يكون المفكّر هو الذي يتناول مشكلات من هذا القبيل. أمّا المشكلة الزائفة فهي التي ليست ثمرة واقع موضوعي، ولا يمكن الإجابة عنها أصلاً. إنها تصوّر لمشكلة.

والأخطر هو تحويل المشكلة الحقيقيّة إلى مشكلة زائفة، كأن نحوّل المشكلة الفلسطينية التي هي مشكلة شعب طُرد من وطنه بفعل حركة عنصريّة استعماريّة صهيونية، إلى مشكلة حول من هو أحقّ بفلسطين: العرب أم اليهود مثلاً؟

وتظلّ حرية المفكّر الأكثر تعقيداً. فالقول من حيث المبدأ أن المفكّر حرّ، تعني أنه حرّ التفكير. ولكن عندما ربطنا تفكيره بالحقيقة والمشكلة الأصليّة فإننا، عملياً، قد وضعنا حدوداً لحرّيته. فهل هذا الوضع سلب لحرية المفكّر؟

الجواب: لا. لأنّ الحرية لا تتناقض مع مطلب الحقيقة، ومطلب العلم. وإلا صار المفكّر حرّاً في قول لا علاقة له بالحقيقة، وليس هاجسه هاجساً أصيلاً.

من هنا جاء التمييز بين المفكّر الديمقراطي والمفكّر الذاتي عند غرامشي، فالمفكّر الديمقراطي هو الذي يجعل من مشكلات عالمه الحقيقيّة مشكلات شخصية. وعندها يتكامل مفهوم الالتزام، التزام المفكّر بما هو أصيل من المشكلات، وبما هو هاجس حقيقيّ، فنحن لا نعتبر أن ذاك المتحرّر من مطلب الحقيقة والعلم مفكّر، سمّه ما شئت، إلا مفكراً.

استناداً إلى تلك الأطاريح الطويلة والضرورية نصل إلى النتيجة الآتية: إنّ

المفكر، عموماً، والمفكر العربي نتيجةً، هو المرتبط بالضرورة بالحياة الراهنة المليئة بالمشكلات المتعلقة بمصير البشر، المشكلات التي لا تترك لأحد أن يفكر خارجها إن هو حدّد مهمته كمفكر أمة أو مفكر إنسانية أو مفكر قضيّة. حسبنا أن نورد المشكلات الراهنة للعرب أمام المفكر: التبعية، التأخر، التخلف، الدولة، السلطة، التمزق، الهوية، التجزئة، النقد، الحرية، الديمقراطية.. إلخ

إن أمة بحجم هذه المشكلات تحتاج إلى مفكر ينتج المفاهيم قولاً واحداً، لا إلى مفكر يزيّف المشكلات، أو يخلق مشكلات لا علاقة لها بمصير مجتمعه وأمته.

عندها باستطاعتنا أن نقول دون أن نشعر بتأنيب ضمير إن رهطاً ممن يكتبون الآن عن العرب بعقول لا تبحث إلا عما يحقق مصالحها الذاتية بتجميل الواقع الخرب ذاته، ما هم إلا جزء لا يتجزأ من حالة الانحطاط التي يسعى البشر التائقون إلى الحرية لتجاوزها.

إن شخصاً يقوم بحفظ ما قاله الغرب، ثمّ يقوم باجتراره لا ينتمي إلى عالم الفكر أصلاً.

إنّ هناك سؤالاً مهماً يجب أن يطرحه المتلقّي على من يحمل صفة المفكر ألا وهو: ما هي مشكلته التي تحمله على التفكير؟ وما المفهوم أو المفاهيم المركزية التي يتحرك بها؟

وإذا كان المتلقّي، بعامة، يستهويه الكاتب الاستظهاريّ الذي يلبس لبوس الناقد، فهذا الاستظهاريّ مهما أصابه من شهرة عند المتلقّين؛ فإنّ الضجّة التي يثيرها، لن تبقى طويلاً في عالم الفكر.

فالمفكر المتمرد ليس هو الذي ينبري لمقارعة الآخرين بقلم خالٍ من الأساس المفهوميّ الذي يخوض معركته مع الآخرين، بل على العكس، هو الذي صاغ طريقه المفهوميّ، وراح يجعل منه منصّة لرؤية العالم والتمرد عليه.

وما قيمة المفكر إذا لم يكن متمرداً على عالمه بوعيٍ جديدٍ، ومن أجل عالمٍ آخر متجاوز؟ ما قيمة المفكر المتمرد معرفياً دون عِدَّة مفهومية أبدعها أو طوّرها؟

وبخاصّة إذا كان الواقع ذاته ينطوي على إمكانية العالم الأفضل. هل كان الغربي -على شاكلة هيدغر- صادقاً حين قال إنّ الشرقي يقع على حافة الفلسفة لأن كينونته لا تسمح بظهور الفيلسوف. إن تعالي الغربي لا يسمح له بأن يرى الشرقي حرّاً. إنه يرسم مسار حرّيته من اليونان، أصل الفلسفة وفصلها إلى يومنا هذا. والسلاسل التي قطعها الغربي، والأصفاة التي حطّمها، والقيود التي كسرهما مازالت تشكّل جزءاً أساسياً من وجودنا. ولهذا أنّ لنا أن ننتقل من حافة الفلسفة إلى الدخول في أتونها، متكئين على وعيٍ أوّليّ بالفلسفة، لا. ليست مهمّة الفلسفة إضاءة الكهف وإبقاء الناس فيه، وإنما مهمتها إخراج الناس من الكهف إلى الكينونة الحرة، غير أن مهمّة كهذه، تتطلّب، أولاً وقبل كلّ وعي، وعياً بالكهوف نفسها وحال الساكنين فيها.

وقبل أن أحدّد الكهوف الكائنة، أسأل: هل حقل التفلسف حاضر الآن؟ وإذا أميّز بين حقل التفلسف والفلسفة، فلأنّ الفلسفة لا جدوى منها من دون حقل التفلسف؛ حتى ولو ظهر -تاريخياً- أن حقل التفلسف هو حقل مجتمع الأحرار. كلّما اتّسع مجتمع الأحرار اتّسع حقل التفلسف، من دون أن يعني ذلك عدم ظهور فيلسوف في حقل عبودي، بالمعنى الفلسفي للكلمة، غير أنّ حقل التفلسف ليس الحضور في المجتمع فحسب، وإنما في مشكلات المجتمع والناس أيضاً.

ولهذا؛ فإنّ حقل التفلسف في وطننا العربي هو حقل الوعي بالعبودية في مجتمعات تعيش أكثر حالات العبودية الجديدة في العالم، والوعي بالعبودية نمط من وعي الحرية، فمن لا يتوافر له وعي ما بالحرية لا يعي عبوديته،

والوعي بالعبودية وعيٌ بغياب الحرية، لكنّ الوعي بالعبودية ليس وعياً عاماً، إضافة إلى أن هناك وعياً زائفاً بالعبودية عند جمهور يسعى للانتقال من نمط عبودي إلى آخر، ومن ثمّ؛ فإن حقل التفلسف متوافر مع توافر حقل الصدّ له. إنّه حقل الوعي بالحرية من دون حضور الحرية، ليس بالمعنى اليوناني ولا بالمعنى الأوروبي الحديث والمعاصر، تجعل نخبة الفئات الشاعرة بالحرية في ظل النمط الآسيوي - الشرقي للسلطة، تجهد في أن تجعل من وعيها - هذا - حقلاً لتفلسفها.

وبعض المشتغلين بالفلسفة عندنا، تحايل على الفلسفة عبر اللجوء إلى الوعي الفلسفي - اللاهوتي، في عملية استظهار وقراءة شكلية، ولهذا؛ هناك معركة حقيقية تقوم بين الفلسفة وحقل التفلسف، وهذا ما يحول دون انتصار حرية التفلسف انتصاراً كاملاً، أو شبه كامل، فلا تنصر حرية التفلسف إلا بانتصار الدخول إلى حقل التفلسف.

والفلسفة، إذ تواجه الاستبداد السياسي الشرقي، والاستبداد اللاهوتي، تضفي على نفسها التقية التي لا تطيقها الفلسفة أصلاً.

يفترض أن الفيلسوف العربي أكثر الناس الشاعرين بحريتهم، وإلا لما اختار أن يفتح أكثر الكهوف عمّة، كهف الاستبداد الذي هو الكهف الأوّل، الذي تميّزه الفلسفة، لكنه يجب ألا يدخله بأسلحة تقليدية، صنع الاستبداد أسلحة مضادة ناجعة لها.

ليس من شيمة الفيلسوف بعامّة، والعربي بخاصّة، أن يتنازل عن جعل الإنسان المتعيّن أساسياً للتفلسف، بوصفه مركز العالم مركز الحياة بكل أشكالها؛ فالفضيل الإلهي للإنسان وعي لاهوتي لا يحقق مركزية الكائن الإنساني، بل يؤكّد مركزية الإله نفسه.

والفلسفة، إذ تنتصر لنا؛ تحرراً من الوعي القطيعي، فإنّها تؤسس لانتصار الذات، وانتصار الذات لا يعني سوى أنها لن تتحوّل - بعد اليوم - إلى

موضوع، وإن جرى تحويلها، فإنها تهبّ للدفاع عن كينونتها ذاتاً غاية؛ ففي عالم توحدت فيه مركزية الإله مع مركزية الحاكم، وتوحدت صفاتها مع الفرق في الممارسة، فإن الانتصار للذات المستلبة موضوعاً، هاجس أصيل لفلسفة تسعى لإخراج الناس من كهف هم فيه موضوعات، ليس إلا. لمّا كان الفيلسوف ذاتاً، ولمّا كانت الذات لا تكون ذاتاً إلا في علاقة بموضوع، من جهة، وداخل العالم، من جهة ثانية، ولمّا كان الموضوع حقل امتلاك الفيلسوف؛ فالفيلسوف هو -إذاً- حرٌّ بالضرورة؛ ذلك أنّ امتلاك الذات الموضوع يفترض ذاتاً حرّة، تجعل من كل موضوع امتلاكٍ فلسفي موضوعاً ممكناً، ممكن المعرفة، ممكن التغيير، وكل واقع ممكن المعرفة، ممكن التغيير، يتطلّب -لكي يصير موضوعاً للذات- ذاتاً حرّة؛ لأنّ الممكنات حقل حرية الذات، أو الحقل الذي تتعيّن به الذات، ولهذا؛ فإن الفلسفة، وهي تكشف عن الممكن أمام البشر أنفسهم، تطلب منهم أن يكونوا أحراراً؛ كي يصبح الممكن موضوعاً لإرادتهم، وهذا هو أسّ الترابط بين الحرية والوجود الذي مازالت الفلسفة تجهد للتعبير عنه.

وإذا كان عالم الفلسفة -كما أرادها أفلاطون- هو المثال، ولمّا كان المثال هو المفهوم، ولمّا كان المفهوم -بعد قدّه- مفتاح معرفة، فإن الفلسفة لا تكتفي بقدّ المفهوم، وآية ذلك أن الفلسفة، وهي تقدّ المفهوم، عليها أن تفضح ما يشبه المفهوم، من جهة، وتخليص ما علق ببعض المفهومات من صفات، واستعادته أداة معرفية.

فالناس يعيشون في كهف يعجّ بأشباه المفهومات، والمفهومات التي تراكم عليها صداداً الواعي العامي.

وما أشباه المفهومات إلا كلمات - أسماء، هي ثمرة فاعلية عقلٍ في طفولته الأولى، حوّل دهشته إلى كائنات، سمّاها، ثمّ استمرت باستمرار بنية الوعي الطفولي، وتحولت إلى سبيل شبه معرفة هذه الأشباه المشكّلة للوعي، لوعي

رهط كبير من الناس، لا يمكن لغير الفلسفة أن تبددها من بنية الوعي، عبر تبديد بنية الوعي ذاتها، أي: الكهف المبني من أشباه المفهومات. أمّا المفهومات الصدئة، فهي مفهومات بالأصل، لكن الوعي قد طراها بما ليس من ألوانها. إن تحرير المفهومات لا يعني سوى استعادة المفهوم من لصوص العتمة، من أولئك الذين حملوها أحكاماً مضمرة، هي بمنزلة صفات ليست منها قطّ.

إنّ الكشف عن أشباه المفهومات استعادة الدهشة الفلسفية، والتحرّر من الدهشة الأولى للعامة، والمستمرّة نتائجها في أشباه المفهومات. لقد أمانت أشباه المفهومات الدهشة، بوصفها حالاً مستمرة، فألقت الناس في كهف بلا أسئلة، بلا هاجس البحث والمغامرة. إنّ أكبر الكوارث المجتمعية أن يكون مجتمع بلا أسئلة جذرية، وإذ أقول أسئلة جذرية؛ فلكي أميّز بين أسئلة صادرة من عقل طليق، متعلّقة بالوجود والإنسان والحرية والمصير، والعقل الطليق نفسه، مرجع الجواب على أيّ نحوٍ جاء الجواب، وأسئلة العقل البليد التي تنطوي على جوابها، ولا تتطلّب إعمال نظر؛ لأنها أسئلة المؤقت والجزئي.

ولعمري إنّ استعادة لحظة الدهشة، لحظة الأسئلة الجذرية، لحظة مغامرات العقل الطليق، العقل ذي القلب النضر المليء بالحبّ. شرط الفلسفة الأوّل استعادة منزلة الكائن الحرّ للأنا، وقد صارت ذاتاً متّجهة نحو الفعل. ويسأل سقراط غلوغون: فتصوّر ماذا يحدث إذا هبط ذلك الإنسان ثانية إلى الكهف، أفلا يغشى الظلام عينه؛ لانتقاله -فجأة- من نور الشمس الساطع إلى ظلمات ذلك المكان؟ ويسأل سقراط أيضاً: وإذا اضطرّ إلى إبداء رأيه في تلك الظلال، ومجادلة الراسفين في القيود كلّ الدهر بخصوصها، أي: بخصوص الظلال، حال كون عينين حسيرتين، وإذا ظلّ على تلك الحال زمناً طويلاً، أفلا يكون موضوع هزءٍ، ويقولون إنّه صعد سليم النظر،

وعاد عليه؟ أفلا يكون من الصواب براح ذلك الكهف؟ وإذا حاول أحد فكّ أغلالهم وأصفادهم إلى النور، أفلا يستأثرون منه إلى حدّ أنهم يغتالونه، إن كان بيدهم طاقة الإيقاع به؟ يجيب غلوغون: بلى. إنهم يغتالونه.

لكنّ سقراط لم يسأل غلوغون: وماذا يفعل ذلك الإنسان الذي رأى نور الشمس، في هذه الحال؟ أيصمت خوفاً من اغتياله؟ ويحقّ لي أن أجب عن سؤال لم يخطر في بال سقراط، ولم يذكره به غلوغون: لا.

وبعد هذا، هناك من يجادل في ضرورة الفلسفة في عالمنا العربي؟ الفلسفة، لمن لا يعلم، هي فنّ التفكير، هي فنّ الفهم للواقع، فنّ اكتشاف السؤال الحقيقي، وكلّ ذلك على أساس مناهج التفكير العامّة التي صاغتها الفلسفة وتصوغها.

2- الفلسفة والنهضة العربيّة:

استخدم _ بداية _ مفهوم النهضة بدلالته المعاصرة، لا بوصفه مفهوماً يشير إلى تلك المرحلة الممتدّة بين منتصف القرن التاسع عشر والرابع الأول من القرن العشرين، أي إلى ما سمّي بعصر النهضة العربيّة. وأعني بالدلالة المعاصرة لهذا المفهوم جملة من الأهداف الممكنة التي ما تزال تشكل هاجساً أوّل لدى الإنسان العربي، وأقصد بالأهداف الممكنة، نقل العرب من واقعهم اللامعقول إلى واقع معقول. وعندني أنّ واقع العرب الآن وهو واقع لامعقول، أو هو اللامعقول في تعينه الواقعي، وإنّ الفلسفة وحدها القادرة على رؤية النقيض الممكن القابع خلف هذا الواقع. إذاً، في المستوى المجرّد من التحليل، هناك تناقض بين واقع قائم واقع ممكن، بين المعقول واللامعقول. وهنا بالضبط تكمن أهمية الفلسفة في تجاوز هذا الواقع، أي في إنجاز النهضة العربيّة. لماذا؟ لأنّ الفلسفة هي امتلاك العالم نظرياً، هي الوعي بالحقيقة الثابّة خلف الحجب المتعدّدة، هي الكشف عن الحقيقة من أجل أن تتعيّن الحقيقة المجرّدة، إنها فكر يمدّ

الإرادة بالوعي المطابق، وتجعل من الإرادة الوعي فاعلة في تغيير العالم. وإذا كانت الفلسفة هكذا وهي هكذا، فإنها لا تواجه الواقع المادي فحسب، إنّما تجد نفسها مجبرة على مواجهة كلّ أشكال الوعي ما قبل الفلسفي، وما قبل الوعي العلمي، وجميع خصوم الوعي الفلسفي، الوعي الكاره للعقل وفاعليته في ارتياد العالم.

ولهذا، فالفلسفة لا تنجز مهمتها إلا إذا أنجزت مهمة انتصارها الذاتي، ولا تنتج انتصارها الذاتي إلا إذا امتلكت الشجاعة في ارتياد العالم بحرية، وبارتيادها العالم تحرّر نفسها من كلّ أشكال الوعي المفسد لها.

وعندي أنّ الأمر يهون لو أنّ الفلسفة تقع في تناقض مع الواقع المعيش فقط، فهي في ماهيتها ضدّ الواقع هذا. لكن مشكلة الفلسفة أنها تواجه شكلين من الوعي، ليس مجرد خصمين محاورين، بل عدوين لدودين مختلفين في درجة العداة وشكله، أقصد: الوعي الأيديولوجي، والوعي العادي الديني واللاهوتي. ولهذا تجد الفلسفة نفسها مجبرة دائماً على تبرير جدواها، وبخاصة أنها لا تقوم بذلك الآن في وضع تاريخي - اجتماعي - صاعد، بل على الضدّ من ذلك، ولهذا تزداد صعوبة الفيلسوف في تناوله مشكلات العالم أو نشر إجاباته. لا أريد أن أفصل في أعداء الوعي العادي للفلسفة، فالوعي العادي كاره بطبيعته للفلسفة، فهو بالأصل غير قادر على قراءتها أولاً، ولأنّ الوعي الفلسفي هو تجاوز ضروري للوعي العادي المتكوّن عن طريق ثقافة شعبية شفاهية مليئة بالأوهام واللامعقول، لكن خصومة الوعي العادي للفلسفة لا تصل إلى مواجهتها مباشرة، بل هو يصعّر خدّه غير مكترث بها إلا في حال نيل الفلسفة من الوعي الديني المتمكّن من الوعي العادي.

ولهذا تبقى خصومة اللاهوت هي الأشدّ، وبخاصّة حين يستخدم اللاهوتي الوعي العادي في معركته ضدّ الفلسفة.

وقبل أن أفصل في هذا الأمر، عليّ تأكيد ما قلناه آنفاً..

حدّ الفلسفة هو أنّها وعي عقلي _ استدلالي قادر على صياغة المفاهيم القادرة على امتلاك العالم نظرياً، أي امتلاك الحقيقة الضرورية لمواجهة العالم وتغييره، وعندني أنه لا انفصال أبداً بين فهم العالم وتغييره.

من هنا باستطاعتي القول: إنّ الفلسفة هي سلاح الإرادة حتّى لو لم تجد إرادة فاعلة الآن. قلنا إنّ الفلسفة وعي نظريّ بالعالم على نحو ساعٍ للكشف عن الحقيقة الثاوية خلف حجبها المتعدّدة.

إن مفهوم العالم هنا ملتبس، فما العالم الذي تسعى الفلسفة لامتلاكه. العالم المقصود فلسفياً هو العالم الإنساني حصراً. تحديداً كهذا للعالم استبعاداً للأفلاك والطبيعة والحيوان والنبات وما شابه ذلك. العالم الإنساني بوصفه مفهوماً محدّداً يتعيّن بعلاقات اجتماعية، بتاريخ، بفن، بعلم، بسياسة، بوعي، إنّهُ ببساطة مجمل النشاط الإنساني.

تحديد العالم هكذا هو تحرير الفلسفة من الأسئلة الزائفة: كالسؤال عن أصل العالم، أو أصل الإنسان، أو طبيعة العالم.. إلخ.

وكي لا يقع لبسٌ نقول: العالم الإنساني هو العالم الاجتماعي الذي يتعيّن بأهم، وشعوب، وحضارات، ومراحل تطوّر، وتاريخ إلخ..

سؤالنا الفلسفي الناتج مباشرة عن تحديد العالم هذا سؤال من نمط وجودنا الإنساني، والإجابة عن سؤال كهذا هو الكشف عن العالم الماهوي فيه، وعن الإمكانيات الثاوية في قلبه.

ها هي الفلسفة الآن بما هي وعي نظريّ بالعالم تدخل قلب العالم، قلب عالمنا، ومن هنا تبرز أهمّيّتها في صياغة التصورات الممكنة في تغيير عالمنا.

ولكن لماذا تنهض الفلسفة بهذه المهمة؟ لأنّها ببساطة ترفض هذا الواقع

الذي نعيش، وتؤسس رفضها على حرية ارتياد العالم نفسه، فتتزع القداسة عن كل ما ينطوي عليه العالم، وتعيد الأمور إلى نصابها، أي إلى دنيويتها. ما الواقع الذي ترفضه الفلسفة؟ أسارع إلى القول بأن الفلسفة وهي ترفض الواقع فإنها تبدأ بتفكيك هذا الواقع وفهمه، وإنها لا ترفضه إلا لأنه لا يستجيب لمعقولية الواقع نفسه.

إذاً، الفلسفة ترفض واقعنا اللاعقلي: ولكن ما معنى أن واقعنا غير عقلي، أو لاعقلي، أو لامعقول؟

يتحدّد اللاعقلي بتحديد العقلي: العقلي هو الضروري تاريخياً، إنها الواقعي حتى لو لم يتحقّق في الواقع. هو واقعي على نحو الإمكان. الواقع غير الضروري تاريخياً هو واقع لاعقلي، حتى لو تحقّق واقعياً. من هنا نقول: ليس كل واقع عقلياً، وليس كل عقلي واقعياً.

إنّ الفلسفة، هنا، لا تفعل سوى الكشف عن الحقيقة الواقعة في قلب الوجود الإنساني، ولهذا فإنّ أسئلتها هي أسئلة الواقع نفسه.

ولما كانت الحقيقة سيرورة ظهورها فإنّها _ أي الفلسفة _ لا تكفّ عن تجديد أسئلتها وأجوبتها، فالوجود الإنساني _ التاريخي هو تعيّنات قومية ثقافية اقتصادية اجتماعية، ولهذا فالفلسفة ذات علاقة صميمية مع هذا الوجود وأشكال وعيه في العلوم الأخرى.

من هنا تتحدّد وظيفة الفلسفة التنويرية وتمايزها عن أشكال الوعي الأخرى. وقائل يقول: إنك تعطي الفلسفة هنا وظيفة أيديولوجية، فهل هناك علاقة بين الفلسفة والأيديولوجيا؟

فرضيتنا تقول بأنّ الوظيفة الأيديولوجية للفلسفة لا تحسّيل الفلسفة إلى أيديولوجيا. فالأيديولوجيا كما أفهمها: نمط من الوعي يعكس الأهداف العملية للفئات والطبقات الاجتماعية أو الأمم، وتحوّل إلى محرّضة للسلوك الاجتماعي _ السياسي، أي أنّ المصالح الآنية للبشر غالباً ما تختفي وراء الأيديولوجيا، حيث

لغة الخطاب هنا ليست بالضرورة متطابقة مع المصالح، وإن كانت تعبر عنها، ثم إن هناك علاقة مباشرة بين الأيديولوجيا والمصلحة، وبالتالي لا تعتبر الحقيقة مطلباً من مطالب الأيديولوجيا، وإن كانت الأيديولوجيا تتحوّل إلى حقيقة مطلقة بالنسبة إلى معتققيها، ولهذا فإن الخطاب الأيديولوجي جامع لكل تناقضات الوعي، حيث تجتمع فيه النزعات العقلانية واللاعقلانية، والبرهان، والإيمان العاطفي، والمنطق الأسطوري والتاريخي.

إن الأيديولوجيا إذ تستعير من كل أشكال الوعي مادتها المعرفية من العلم الدين والفلسفة والتاريخ فإنها تقوم بترتيب ما بين هذه المواد المعرفية، وعندها تكون حاجتها إلى الفلسفة كبيرة، لكي تعطي لنفسها طابعاً كلياً عاماً. إنها تأخذ من الفلسفة بعض مفاهيمها بعد أن تفقدها دلالتها الفلسفية ووظيفتها الفلسفية، وتحولها إلى وظيفة أيديولوجية.

فالأمة مثلاً مفهوم عامّ يشير إلى نمط من التجمع الإنساني مقوم بجملة عوامل، كالجغرافيا والتاريخ واللغة والاقتصاد ونمط الحياة إلخ.. هذا المفهوم يغدو في النازية مفهوماً عرقياً معبراً عن أمة متفوقة، وفي الصهيونية عن أمة فردية ومختارة، ويتحوّل مفهوم الدولة في الفاشية إلى مفهوم يشير إلى وجود أرفع من الأفراد.

وقائل يقول: إن مثل هذه المفاهيم يحمل بالأصل إمكانية أيديولوجية. إن الأمر لا ينسحب عليها، بل على مفاهيم العقل والعقلانية والواقعية والتاريخ والإنسان والبطولة والشرف.. إلخ، فمفهوم العقل عندما ينتقل من الفلسفة إلى الأيديولوجيا يغدو مفهوماً مبرراً أمّا للعجز أو للتسلط.

ولكنّ السؤال الأهمّ: هل تنطوي الفلسفة على إمكانية الأيديولوجيا؟

الجواب: نعم، لكن ذلك يحتاج إلى كشف، فلما كان الفيلسوف ابن عسره، ونتاج مناخ ثقافي محدد، فوعيه _ شئنا أم أبينا _ محكوم بشروط لم يخترعها، شروط عالمه للعيش، وإن كانت لديه نزعة التجاوز، بل إن نزعة التجاوز

تجعله _ في كثير من الأحيان _ يطرح العالم كما يجب أن يكون، وهذا ما يكون مرتبطاً بمصالح فئات، وقد لا يكون هو داعياً لذلك.

فالقول بأنّ جان جاك روسو فيلسوف البرجوازية، وأفكاره حول العقد الاجتماعي إنّما جاءت مناهضة لسلطة الكنيسة والإقطاع، ومتطابقة مع نزوع البرجوازية للسيادة السياسية بعد أن حصلت على سيادتها الاقتصادية والفكرية؛ قول صحيح.

ولكن كان روسو يفكر بالسلطة كما هي في الحقيقة، نازعاً لتقديم نظرية حول نشأتها ووظيفتها، غير أن هذا لم يمنع أن تتحول أفكاره إلى جزء من منظومة البرجوازية الأيديولوجية.

وقس على ذلك مفهوم السوبرمان عند نيتشه، فالإنسان الأعلى عند نيتشه هو احتجاج اجتماعي على انحطاط الإنسان البرجوازي. احتجاج ضدّ قيم الثروة التي حوّلت البرجوازيين إلى قروء، وأشاعت أخلاق العبيد.. في النازية يتحوّل السوبرمان إلى الإنسان الآري الألماني خصوصاً، المتميّز بالعبقريّة، وصاحب الرسالة العالمية.

وهكذا فإنّ الأيديولوجي باستعارته مفاهيم ما من الفيلسوف فإنّه يقوم بحشرها في منظومة مختلفة، مقتلعاً إيّاها من سياقها الفلسفي. وعندني أنّ الأيديولوجي قابع دائماً في قلب الفلسفي، ولكن بشكل خفيّ، ويظلّ عنصراً في بنية الفلسفة. هذه الإمكانية الأيديولوجية في الفلسفة تحتاج إلى المؤدّج الطامح لارتداء الكليّة أو إهاب الفيلسوف. إنّ التنافر والتداخل بين الفلسفة والأيديولوجيا قد أنتجا جملة من المواقف التاريخية لكل من الفيلسوف والأيديولوجي، فالفيلسوف ي حاول جاهداً أن ينفي عنه الصفة الأيديولوجية، أو يحرّر الفلسفة منها، ناظراً إلى الأيديولوجيا بوصفها وعياً زائفاً، لاسيّما بعد أن أصبحت الأيديولوجيا شكلاً مستقلاً من الوعي، وصار الفيلسوف

يطلق كلمة أيديولوجي بالمعنى القدحي للكلمة.
فيما الأيديولوجي يؤكّد شمولية نظرتّه، وبالتالي الطابع الفلسفي لها،
ويصبغ عليها في كثير من الأحيان طابعاً علمياً ليصل إلى أن ممارسته الأيدي
ولوجية تستند إلى الوعي صحيح بالعالم.
إنّنا إذ ندعو إلى جعل الفلسفة حرّة في ارتياد العالم، دون أن تنحدر
بنفسها إلى مستوى الأيديولوجيا، فهذا لأنّ مهمّة فهم وتفسير عالمنا غير
ممكنين دون وعي يضع الحقيقة، والحقيقة فقط، نصب عينيه، ويجعلها
المهمّة الأساس له.
وهل يمكن للنهضة أن تتحقّق دون امتلاك عالمنا على نحو حقيقي؟ وهل
باستطاعة الوعي أن يغدو عاملاً من عوامل صناعة المستقبل دون الكشف
عن الممكن الذي يخترنه الواقع في ذاته، وليس غير الفلسفة بقادرة على
هذا الكشف؟

الفصل السادس

سؤال الوعي فلسفياً

ما الوعي؟

ليس سؤالنا: ما الوعي؟ بسؤال جديد، إنه سؤال مشكلة، لأن الإجابات عنه متنوّعة ومختلفة، وبخاصّة حين يتفتّق سؤال ما الوعي؟ عن أسئلة أخرى من قبيل، ما أصل الوعي؟ ما دوره في الحياة؟ ما الشروط التي تقف وراء تغييره؟ ما أشكاله؟ كيف نفهم التمايزات في الوعي؟ سأخلع عنّي طريقة حشد القيل المتنوع حول الوعي، فما قيل قد قيل، وموجود في ثنايا الكتب. أنطلق مباشرة من فهمي للوعي، والذي قد أشارك فيه البعض، أو أختلف، وربّما سبقني إليه البعض، وربّما لا، وفي كلّ الأحوال، فإنّي أقدم وعيي للوعي.

أقصد بالوعي جملة من تصوّرات والمعتقدات والرؤى التي تعيّن موقف الإنسان من الحياة، وتحدّد سلوكه.

ومفهوم الحياة الذي أستخدم يشير إلى الجوانب المتعدّدة لوجود الإنسان، حياته الاجتماعية والسياسية والأخلاقية والجمالية والماورائية، الحياة بوصفها ظهور فاعلية البشر وسلوكهم. هذه التصوّرات والمعتقدات والرؤى والتي تكوّن الوعي الإنساني أهمّ ما فيها أنّها تظهر في الممارسة، في ممارسة الحياة، في الحياة اليومية للبشر، في مواقف البشر من عالمهم المعيش.

الوعي بهذا المعنى فاعل حقيقي، ومتّحد بالوجود الاجتماعي. والسؤال التقليدي عن نشأة الوعي لا يلغي هذه الحقيقة، أنّ الوعي أصيل في السلوك الإنساني.

إن وضع المسألة في صورة سؤال، أيّهما أولى: الوجود الاجتماعي أم الوعي؟

هو عودة إلى الميتافيزيقا.

أطروحتنا تقول: لا وجود للوجود الاجتماعي دون الوعي، ولا وجود للوعي دون الوجود الاجتماعي.

وطرح السؤال: أيهما أولى؟ من قبيل التقسيم التعسفي للوجود الاجتماعي ككليّة.

وإن قلنا: وجود اجتماعي، فإنه يعني بالضرورة الوجود الكليّ، أي وجود الوعي، وإن قلنا: الوعي، فإننا بالضرورة نتحدّث عن وجود اجتماعي. والبحث عن الأصل عودة لفكرة البداية التي لا تعني شيئاً، ولا تمدّنا بأيّ معرفة بالواقع ككليّة.. فالإنسان موجود بوصفة كائناً واعياً، ولا شكّ أن وعيه سيرورة تاريخية، يتغيّر ويتطوّر في علاقة متبادلة بينه وبين تعيّن وجوده التاريخي الذي هو وحدة لا تنفصم بين الوعي والوجود، بل إنّ الوجود التاريخي كوجود كليّ لا يسمح لنا بعملية عزل مصطنعة بين الوعي والوجود.

فالوعي تعيّن للوجود الإنساني التاريخي، والوجود الإنساني التاريخي بدوره تعيّن للوعي.

فالإنسان إذاً ليس مشطوراً بين وجود ووعي. إنّه موجود واع. لنأخذ مثلاً على ذلك وجود الفلاح. سيقال إنّ للفلاح وعياً فلاحياً، إنه ليس فلاحاً أولاً، ثم صار لديه وعي فلاح. إنه وجود كليّ.

عندما نقول: فلاح فإننا نتحدّث عن كائن بشري متعيّن تاريخياً بعلاقته بالأرض عملاً و عقلاً. لكنّ الفلاح نفسه مفهوم يتعيّن تاريخياً فلاحاً عند إقطاعي، فلاحاً رأسمالياً.. الفلاح وحدة كليّة، والفلاح الإقطاعي وحدة كليّة، والفلاح الرأسمالي وحدة كليّة، أي أنّ وجوده التاريخي هو وحدة عمله وعيه معاً.

إن الأولوية المنطقية للوجود دفعت البعض للحديث عن أولوية زمانية

للوجود على الوعي، مع أن الوجود هو دائماً وجود واع. والوجود الإنساني الاجتماعي يتكوّن تاريخياً، وبالتالي فالوعي هو الآخر يتكوّن تاريخياً. فمجرد أن نقول: الوعي، يعني أننا فصلنا الوعي، وجعلناه عالماً خاصاً، تماماً كما نعزل جزءاً من الجسد لمعرفة ومعرفة وظيفته، ولكنه يظلّ متّحداً بالجسد، ومرتبّطاً بأجزائه الأخرى. إنّ العين التي لا ترى جيّداً نحاول أن نساعدنا على الرؤية عبر العلاج، عبر العدسات.. إلخ.

الوعي هو عين الوجود الإنساني. الإنسان يرى العالم عبر وعيه الذي يتشكّل في العالم نفسه. إنه تعيّن السلوك الإنساني، موقف الإنسان من حياته بكلّ أبعادها.

هب أننا نتحدّث عن وعي بدائي بالعالم. إننا هنا نتحدّث عن إنسان بدائي، بدائي في علاقته بالطبيعة، بتفسير حوادثها، عن علاقات اجتماعية محدّدة، عن ممارسته للجنس، للفنّ، لحماية نفسه، عن بيئته، وهيبته، عن أدوات حربه وإنتاجه، عن علاقته بالحيوانات، عن أوهامه... إلخ.

قيل مثلاً إن الإنسان الأوّل ما كان يعرف أن الأولاد هم ثمرة العلاقة الجنسية، فالجنس بالنسبة له ممارسة للذة فقط، وإن الأولاد هم ثمرة روح خفية تدخل إلى المرأة فتنجب، وبالتالي ليس هناك مفهوم للأب والسلالة. ولقد مضى وقت طويل حتى انتقل من وعيه البدائي هذا إلى وعي آخر عبر الممارسة والمعرفة والتجربة اليومية.

وإذ نقول: إنسان بدائي، فإننا نتحدّث عن إنسان يعيش حياة بدائية، ووعيه جزء لا يتجزأ من وجوده البدائي. إذاً لا ينفصل الوعي عن التجربة الإنسانية، بل قل إن الوعي حال من حالات تجربته.

وما تطوّر الوعي إلا تطوّر التجربة الكلّية للإنسان. إنّ قولنا هذا لا يستفيد حلّ المشكلة علاقة بالوعي والواقع. فالقول بالترابط والتجربة الكلّية لا ينفي أن الإنسان مذراح يفكر أقام مسافة بينه وبين العالم المعيش.

هنا حاز الفكر على استقلاله النسبي، فصار لدينا ذات، وموضوع ذات تفكّر بموضوع. وراح الفكر ينشئ تصوّرات حول الموضوع، وأصبح الفكر قادراً على إنتاج منظومات فكرية متجاوزة العلاقة المباشرة بالموضوع.

عبر الفكر صار للوعي استقلاله النسبي، وصار فاعلاً في إعادة امتلاك الموضوع، ومن هنا صارت اللغة عالماً مستقلاً بعد نشأتها. عبر اللغة صرنا نفكّر داخل اللغة، وبمعزل عن وجود الموضوع ذاته، وأصبحت اللغة هي الوعي بالعالم دون العودة للعالم.

نشأت التصوّرات المتعدّدة حول العالم.

فالانتقال من الشرّ الواقعي إلى الشرّ كتصوّر هو انتقال من العلاقات السببية الواقعية - اليومية إلى العلاقات السببية كمبدأ مفسّر.

الشرّ هو وعي كلٍّ للشرّ الواقعي، وإنه المفسّر لوجود الشرّ الواقعي. تماماً كالموت الذي يفسّر للإنسان القديم وجود الموت.

إنّ وعي الشرّ ووعي الموت هو وعي لواقع الشرّ واقع الموت، وامتجاوز لواقع الشرّ والموت كتجربة واقعية.

هذا التجاوز ما كان ليكون لولا الفاعلية المستقلّة للتفكير الذي بدوره أشاد أشكال الوعي المختلفة بالعالم.

وهكذا حاز الوعي بدوره على استقلاله، وأصبح عالماً شبه معنّد لا يتغيّر ميكانيكياً بتغيّر الواقع الموضوعي.

من هنا نفهم حضور تنوع أشكال الوعي لدى الناس الذين يعيشون معاً في واقع محدّد تاريخياً.

فمن البشر الذين يعيشون عصر المركبات الفضائية من يعتقد بالأرواح الخفية والسحر والأبراج، ومنهم من حسم أمره، وتجاوز هذا الاعتقاد بنظرة طبيعية - علمية.

كيف نفسّر حضور الوعي العلمي والوعي ما قبل العلمي لدى سكّان

بناية في مدينة نيويورك أو دمشق؟ كيف نفسّر الواقعية التالية: أب يأخذ ابنه المريض نفسياً إلى المشعوذ ليخرج الجنّ الساكنة فيه، وآخر يأخذه إلى الطبيب، وهما يعيشان في عصر واحد وبحيّ واحد؟ إنها التجربة الكلّية للإنسان والتي أفضت إلى استقلال الوعي عن الموضوع المفكّر فيه. مرّة أخرى نتحدّث عن التجربة كتجربة كلّية، الوعي أحد عناصرها، فالإنسان يعيش في العالم كتجربة، والوعي هو تجربة أصلاً. إنه وحدة العناصر البيولوجية والنفسية والعقلية والمعاشية والأخلاقية.. إلخ. إن الوعي وقد صار تصوّرات ورؤى ونظريات وأيديولوجيات أخذ صيغة العالم الموضوعي بالعلاقة مع الإنسان، وصار هذا العالم بدوره موضوعاً للتفكير، موضوعاً للتقويم، بل أنتج صراعات الوعي وتناقضاته. صار فاعلاً أساسياً في الحياة الكلّية. صار الوعي مُفسّراً ومفسّراً بآب معاً. خذ ظاهرة الاستشهادي وحلّلها. الاستشهاد شكل من وعي العالم، الاستشهاد ظاهرة واقعية: يقوم الإنسان بالتضحية بذاته لتحقيق هدف يحوز قيمة أكبر من ذاته.

السبب الواقعي للاستشهاد: الوطن محتلّ، معتدى عليه، ولا كرامة للإنسان في وطن ليس حرّاً من الاغتصاب. أو أنّ هناك فكرة لن تتحقّق إلا بالتضحية من أجلها. لكن هذا السبب الواقعي المفسّر للاستشهاد لا قيمة له دون الوعي الذي تكوّن لدى الاستشهادي، فلو أنّ هذا السبب الواقعي يفسّر الاستشهاد لصار كلّ الناس في الوطن استشهاديين، وهذا غير حاصل. فوعي الاستشهادي شرط ضروري لواقعة الاستشهاد، إيمانه بالجهاد، أيانه بالجنّة، إيمانه بأن استشهاده أمر إلهيّ حاضر حضوراً عميقاً في وجدانه، وعيه يدفعه إلى الاستشهاد، لكنّ الاستشهاد ما كان ليتحقّق واقعياً دون شروط واقعية حوّلت وعيه إلى ممارسته. بهذا المعنى نفهم وحدة الوعي وشروطه تعيّنه، فالإنسان فاعلاً هو الإنسان الذي حوّل وعيه بالعالم إلى فاعلية.

لو قلنا إن الواقع هو الذي يخلق الوعي، بمعنى أن الوعي هو انعكاس للواقع، لما فهمنا إطلاقاً بنية الوعي، الواقع في علاقة متبادلة مع الوعي. الوعي هو وعي واقع. إذاً، هو نشاط توجّه إلى الواقع كذات فاعلة، وحين يصبح الوعي بنية ما فإن الواقع نفسه يصبّ في هذه البنية، إذ ذاك يصبح الواقع في الوعي من صناعة الوعي، أي أن الواقع الموجود في الوعي ليس هو الواقع الموجود وجوداً موضوعياً، فلو كان الوجود - الواقع الموضوعي هو ذاته الموجود في الوعي، لما كان هناك اختلاف في وعي البشر للواقع، ولأن وعينا الواقع هو ثمرة واقع محدّد تاريخياً، ووعي مسبق، ووعي فاعل، نعيش حالات تنوع الوعي.

إذاً، الوعي وعي بشيء، بظاهرة، بواقعة، بالعالم.

إن الوعي بالواقعة وبالعالم وبالأشياء لا يعني أبداً تطابق الوعي مع حقيقة الأشياء، بل يعني الأشياء كما بدت لوعيي.

فلسفة السعادة:

تأملوا فكرة السعادة، فقد احتلّ مفهوم السعادة في تاريخ الفكر الفلسفي موقعاً خاصاً في علم الأخلاق. وعند معظم الفلاسفة من الفيلسوف اليوناني سقراط، وانتهاءً بالفيلسوف البريطاني برتراند راسل، مروراً بالفيلسوف الإسلامي الفارابي، فضلاً عن وجود عشرات الأقوال الماثورة الصادرة على لسان الحكماء. والسعادة بوصفها مفهوماً، وإن تغيّر معناه واغتنى، فإنه من المفاهيم التي لا يصيها البلى بسبب ارتباطه بحياة الإنسان المعيشية. لا أريد أن أثقل القارئ بأقوال الفلاسفة ونظرياتهم. حسبي أن أقدم، وفق زاوية رؤيتي للسعادة، المعنى الجوهرية لهذا المفهوم.

أعرّف السعادة مؤقتاً عن طريق السلب بالقول: السعادة تحرر الفرد من الحرمان والخوف.

الحرمان بتعريفه هو: وجود حاجات مادية وروحية واقعية ومعقولة لدى الفرد لا يستطيع الفرد تحقيقها، بسبب عوامل متعددة ليس هو المسؤول عنها. وإذا أشرت إلى حاجات واقعية ومعقولة فهذا كي أميّز بين الأحلام الفردية الخاصّة التي لا ترتبط بالشروط الخارجية، كحلم إنسان ما أن يصبح كاتباً مشهوراً دون أن ينطوي على موهبة الكتابة والمعرفة التي تجعله كذلك.

فحاجات الإنسان المتعلّقة بالحياة الكريمة كالحفاظ على الجسد سليماً، وحقّ الاستشفاء إن مرض، وامتلاك البيت الإنساني، والقدرة على توفير الغذاء والكساء، والحصول على التعليم والمعرفة وعلى العمل المطابق، والقدرة على الاستمتاع بمنجزات العلم والحضارة.. كلّها حاجات مشتركة بين بني البشر. إن عدم تحقّق وتحقيق هذه الحاجات وما شابهها هو الحرمان الذي يولّد الشقاوة أو الشقاء، والعكس يوفّر السعادة.

وليست تلبية الحاجات الروحية بأقلّ أهمّيّة من تلبية الحاجات الجسدية، بل قل إن التمييز بين السعادة الروحية والسعادة الجسدية والفصل بينهما أمر مستحيل.

أمّا التحرّر من الخوف فهو الشرط الضروري للحياة الطبيعية. فلا تقوم سعادة والكائن خائف من الجوع، وخائف من السلطة الاستبدادية، وخائف من المستقبل، وخائف من القتل والحرب.

بل إنّ الخوف على الحياة يدفع الكائن البشري الخائف للهجرة إلى أيّ مكان يشعر فيه بالأمان، متخلياً عن مسقط رأسه ومرابع طفولته وبيته. لقد غامر مئات الآلاف في ركوب البحر راحلين من بلادهم طلباً للأمان، وخوفاً على الحياة.

والسعادة شعور بالسعادة، أي لا تنفصل السعادة عن الشعور بها، فالشعور هنا يمنح الكائن متعة الحفاظ عليه، الحفاظ على الشروط التي ولّده

والدفاع عنها، ومن هنا لا انفصال بين الوطن والسعادة. ولهذا فأيّ تراجيديا أكثر مأساوية من أن تغادر وطنك، لتبحث عن السعادة في أوطان الآخرين!

إذا انتقلنا من تعريف السعادة السابق عن طريق السلب، إلى تعريفها من حيث جوهرها، فسنقول إنها انتقال الإنسان من غريزة البقاء إلى حبّ الحياة. فغريزة البقاء فعل غريزي بيولوجي صرف؛ وغريزة البقاء تخلق الدافع لدى الإنسان للبقاء حيّاً واتّقاء شرّ الخطر على الحياة.

أمّا حبّ الحياة فهو الانتقال من غريزة البقاء إلى حبّ الحياة بوصفها متعة وشعوراً بالفرح، فالوطن الذي ينتج حبّ الحياة لدى أبنائه ينتج في الوقت نفسه الفرح بالانتفاء إليه، والواجب الذي يدفعه للدفاع عنه، ويجرّره من الحرمان والخوف اللذين تحدّثنا عنهما سابقاً.

وفي موضوع السعادة علينا أن نتذكّر كتاب الفارابي الذي مات سنة 950، وعنوانه «تحصيل السعادة»، وحسبنا أن نشير إلى أنّه قال: السعادة لا تكون إلا بالاجتماع الفاضل الذي ينتج الحكم الفاضل.

الوعي بالذات:

ليس هناك أصعب من الوعي بالذات، فإنك تستطيع أن تكونَ وعياً بالأشياء كما تشاء، ولكن ما أصعب أن تطرح السؤال على نفسك: كيف عليّ أن أكون؟

هل كل الكائنات البشرية، في لحظة تكونَ وعيها الذاتي، تطرح على نفسها هذا السؤال: ما عساي أن أكون؟

الأطفال غالباً ما يجيبون عن هذا السؤال بوصفه سؤالاً عن المهنة. وحين تتعيّن الذات في المهنة، وتصبح المهنة هي الوجود، فإن وجود الذات قد تحقّق على نحو دائم، ولا يعود للسؤال: ما عساي أن أكون؟ معنى.

فسؤال المرء عن المهنة وتحوّلاتها ومناصبها سؤال خالٍ من الهم الوجودي. إنه همّ فردي لا يتعدّى صاحبه.

هذا السؤال سؤال كلّ ذات تنتقل إلى وعي ذاتها بوصفها فاعلة، إنه سؤال كل ذات تبحث عن معنى وجودها في موقفها من العالم.

إذاً: ما عساي أن أكون؟ ليس سؤال كلّ كائن بشري، بل هو سؤال من يعيش الكينونة تجددًا في المعنى. والمعنى للكينونة لا يتجدد إلا بتجدد الموقف من العالم. ففعل الكينونة بكلّ أحواله ومشتقاته هو الفعل الذي يشير إلى أحوال الإنسان انطلاقاً من أنه كون، وإلى حال الطبيعة بوصفها، هي الأخرى، كوناً.

لنتأمّل هذا الفعل: «كان»، وأحواله: يكون، أكون، تكوّن، يكون، التكوين، كن، كون، كينونة، كائن، كيان..

«كان» هي فعل يشير إلى الكينونة في الماضي، سواء جاء الفعل ناقصاً أم تاماً، وقد يأتي للإشارة إلى الديمومة في حالات كثيرة. كان المأمون الخليفة العباسي معتزلياً. لم يعد المأمون حاضراً لكي يكون. إنه كينونة قديمة تسكن كتب التاريخ. لكن التوراة تقول: بأن الإله خلق النور، فوجد أنه حسن، ثم خلق الظلمة، فكان صباح وكان مساء. «كان» هنا لا تشير إلى الماضي، بل إلى الدائم. إنها بمعنى «انوجد على الدوام». واللاهوت الإسلامي يقول: كان الله في عون العبد مادام العبد في عون أخيه. إن «كان» هنا تشير إلى حالة مشروطة لازمانية. هذا الفعل العجيب في مشتقاته، هو فعل إنطولوجي بامتياز. أنا أفكّر إذا أنا أكون، الكائن كون يفكّر، وأكون: أخلق كوناً، أصنع وجوداً. حتّى عندما يقول المرء: أنا «كوّن» ذاتي، فمعنى هذا أنه يقول: أنني صنعت كينونتي وحدي على هذا النحو. وكلمة «كينونة» تشير إلى وجود في حال، و«كوّن» صار كينونة، و«كوّن» بمعنى صنع، وحين نقول «يتكوّن من» فإننا نتحدّث عن صفات الكينونة، و«التكوين» يقود إلى

فعل إرادي، بمعنى الخلق. و«كون» و«كينونة» مصدر «كان» التامة. و«كان» تشير إلى الصيرورة والاستقرار والحال.

والحق أن فعل «وجد» الذي اشتق منه مفهوم «الوجود» ومشتقاته لا يفي بالغرض، وله معانٍ متعدّدة، أكثرها لا يشير إلى الكينونة. فوجد تعني: لقي، وتعني: غني، وأوجد: أغنى، ولهذا سُمّي الإله عند العرب «الواجد» بمعنى الغني. وفي الحديث: الحمد لله الذي أوجدني بعد فقر، والواجد هو المحبّ.

ولم أبحث في تاريخ استخدام كلمة «وجود» بمعنى الكينونة أو الكون بحثاً مستفيضاً، لكن الفلسفة العربية الوسيطة هي التي أدخلت هذا المفهوم إلى حقل التداول بمعنى الكينونة. وربّما يكون الفارابي هو أول من استخدم هذا المفهوم. فالكندي استخدم كلمة «الأيس»، بمعنى الكينونة أو الوجود، عندما عرّف الله بتأييس الأيسات عن ليس. فالأيس والليس هما الوجود والعدم.

الذات حين تطرح على نفسها سؤال الكينونة في صيغة: ما عساي أن أكون؟ إنّما تتساءل عن وجودها بنوع من الأمل والرجاء في أن تكون كما ترغب أن تكون. فعسى: فعل ماضٍ ناقص يفيد التمني. السؤال يعود إلى مستقبل الذات. إنه يشير إلى أمرين: الأول أن ذاتي في حالها الآن ذات مؤقتة، لأنها ماهية متجدّدة، إنّما تتجاوز الذات الكُتّية. فقد اشتقت العرب من فعل «كان» صفة هي «الكتّي»، والشخص الذي يكثر من استخدام فعل «كان» مع تاء الفاعل المتحرّكة بالكتّي. والذات الكتّيّة ماهية حوّلت كينونة الذات إلى كينونة في ذاتها، أشبه بكينونة الأشياء. سؤال: ما عساي أن أكون؟ سؤال الكينونة لذاتها. إنه سؤال الذات المتقدّة بالحرية.

الأمر الثاني، هو أن الذات في حالة من اللاأدرية. فأنا لا أعرف ما سأكون قبل أن تتعيّن كينونتي على نحو من الأنحاء. لو كنت أعرف ما الذي

سأكونه لما تساءلت: ما عساي أن أكون؟ إنه سؤال الحيرة. وما كانت الحيرة لتكون لو لم تكن هناك إمكانيات أمام الذات لاختيار ما تكون. فلو كانت أمام الذات إمكانية واحدة فقط لتكونها، لما طرحت على نفسها سؤال: ما عساي أن أكو؟ ولو لم تكن حرّة في الاختيار لما حارت بالممكنات.

وهنا يجب أن نميّز بين ممكنات الذات، وممكنات الواقع.

أن تختار الذات أن تكون نكوصية، وتفعل كل ما من شأنه أن يحوّل الماضي إلى حاضر، فإنّها لا تختار ممكناً واقعياً، لأن الواقع، ببساطة، لا ينطوي على إمكانية كهذه. إن الذات هنا قد اختارت ممكناً متصوّراً، أو ممكنها المتصوّر. هذا لا يعني أنها لا تقف أمام ما يخترنه الواقع من ممكنات، وتتخذ موقفاً منها.

حين تصل الذات إلى جواب عن سؤال: ما عساي أن أكون؟ تنتقل إلى السؤال الذي يولد من رحم السؤال السابق: ما عساي أن أفعل؟ في انتقال كهذا يتخلّص من اللاأدرية، لأنه يدري الآن ما عساه أن يكون، وانتقل إلى سؤال: ما عساي أن أفعل؟ فما إن تخلّصت الذات من قلقها الذي ولّده سؤال: ما عساي أن أكون؟ حتّى وقعت في قلق أشدّ، قلق السؤال: ما عساي أن أفعل؟

وما عساي أن أكون؟ سؤال يفضي إلى: ما عساي أن أفعل لكي أكون؟ إن سؤال الكينونة ومعنى الكينونة يفترض بالضرورة سؤال الفعل. فوعي الذات بذاتها عبر وعي معناها، وممارسة معناها، يملؤها بكل أشكال الوجود المتعيّن. ويجعلها دائماً تقف أمام ذاتها معجبة، غاضبة، متسائلة، محبّطة، ناجحة، مخطئة، حزينة، سعيدة، قلقة، راضية، نافرة، مستسلمة، متمرّدة، متطلّعة. إنها تعرف لماذا هي على هذا النحو، وليس على نحو آخر، بمعزل عن صحّة معرفتها بذاتها، تلك الصحّة التي يطرحتها

المحلل النفسي غائصاً فيما لا تعرفه الذات عن نفسها. هاهي الذات، وقد عرفت ما عساها أن تكون، تخوض غمار تحقيق الكينونة، بالوسائل التي تراها مناسبة.

هَبْ أن الذات قرّرت أن تكون سعيدة، وكلّ ذات تسعى نحو السعادة، ولا تحتاج السعادة إلى من يشرحها لمن قرّر أن يكون سعيداً. ولكن معنى السعادة ليس واحداً عند جميع الناس. من معنى السعادة بوصفها استقراراً خالياً من المشاكل، والحذر من أيّ سلوك ينتج تعكيراً لمستنقع السعادة، إلى معنى السعادة بوصفها مغامرة كبرى في هذا الوجود مع حضور الخطر، وإلى ما بين هذين المعنيين من معانٍ لا حصر لها للسعادة.

غير أن الانتقال إلى أن تكون الذات سعيدة عبر الممارسة، يحدّد معنى سؤال: ما عساي أن أكون؟ فسؤال: ما عساي أن أفعل كي أكون؟ ثاو في السؤال الأساسي الذي طرحته الذات على نفسها.

ها هو يطيح بكل القيم المرتبطة بالكرامة الشخصية لتحقيق سعادته، سعادته بوصفها سعادة متعة يحقّقها الثراء وحياة الدعة. هاهو ذات في خدمة ذاتها عبر خدمة آخر. ولهذا قرّر أن يكون خانعاً كاذباً مرئياً عدوانياً حقوداً. إن أحداً لم يمله على كينونة كهذه. فهو يعيش عبوديتين تحقّقان له السعادة: عبودية للمتعة المادّية، وعبودية لآخر لا تتحقّق عبوديته الأولى إلا بعبودية له. لقد تحقّق له ما يكونه، ودفع ثمن ذلك سقوطاً أخلاقياً في الوعي العام، السقوط الذي لا يكثرث بنتائجه اللاحقة. إنه الآن «كان». في هذه اللحظة من الكينونة لم يعد لديه سؤال الكينونة، لأنّ كينونته تمّت على النحو الذي ارتآه.

في وعي الصعلوك بالسعادة، والبحث عن كينونته في الصعلكة، أجاب عن السؤال العملي عبر متعة المجون.

إن اعتياد السعادة عبر متعة الثروة وما تحقّقه من حياة الدعة، لا تمنع الذي

اختار السلوك المنحط وسيلة لتحقيق كينونته، من طرح السؤال على نفسه مرة أخرى: ما عساي أن أكون؟ بل إن السؤال قد نشأ بفعل الاعتياد الذي أضعف الشعور بالمتعة. وقد يمضي العمر كله دون أن يخطر على باله طرح السؤال.

فلقد تحوّلت الكينونة هنا إلى كينونة العادة الثابتة. إنها تكرار حالة، وموت الكينونة -السيرورة.

ما ينطبق على الكائن - الثروة ينطبق على الماجن. فالماجن قد يتحوّل إلى الكينونة العادية، أو يعود لطرح السؤال على نفسه، لينتقل إلى كينونة أخرى. إن حضور السؤال دائماً أمام كينونة ما، يعني أن الكينونة لا تعرف الثبات. إنها متحوّلة، لأنها دائمة الخلق للمعنى. وهكذا نكون أمام كينونتين: الكينونة الجامدة، والكينونة المتحوّلة. لقد خاض كاسترو وغيفارا غمار الثورة في كوبا. كاسترو صار رئيس البلاد، وجيفارا صار وزير صناعة. لقد انتهى كاسترو من سؤال: ما عساي أن أكون؟ وصار ديكتاتوراً مدى الحياة، فيما أعاد جيفارا طرح السؤال على نفسه، فكتب رسالة استقالة ووداع لكاسترو، وراح إلى معناه الذي عاد واختاره. عمّر كاسترو، وعاش حتى التسعين عاماً، وقتل جيفارا وهو في الأربعين.

إن سؤال: ما عساي أن أكون، وكيف السبيل لأكون كما ينبغي لي أن أكون؟ غالباً ما ينسينا سؤال الفلسفة والشعر: ما جدوى أن أكون، وما معنى أن أكون، إذا كان العدم يعشعش في كينونتي ويلتهمها؟

إن سؤال: ما جدوى ان أكون؟ يجعل سؤال: ما عساي ان أكون؟ بلا معنى. فهذه المصادفة التي لا تمتلك إلا مخزوناً محدوداً من الحياة اسمه العمر حين تتأمل ذاتها ومصيرها دون هروب إلى الأساطير، تجعلها حاضرة في قلب العدم، ويخلع عن وجهها كل قناع.

الوعي بالآخر:

والسؤال المهم: ما الوعي بالآخر؟

شغلت مشكلة الآخر أغلب الفلاسفة بما هو، أي الآخر، الحدّ الضروري للترابط المعشري. ولأنّ جميع الفلاسفة الذين تناولوا مسألة الآخر ظلّوا في حقل الكلّي، فإن الانتقال من الحقل الكلّي المجرد إلى الحقل المتعيّن أمر في غاية الأهمية. إذ يتحوّل الكلّي هنا إلى منهج لفهم المتعيّن.

يتحدّث الفلاسفة عن الآخر في مقابل الذات أو الأنا. لكن الآخر هو ذات، هو أنا، ولهذا كلّ ذات هي آخر، وكلّ آخر هي ذات. وكل أنا هو آخر، وكل آخر هو أنا. والترابط يقوم بين الذوات وبين الأنوات.

ولكن متى تتحوّل الذات إلى آخر؟ كلّ ذات تصبح آخر عندما تصبح موضوعاً لذات أخرى. إذاً، إن عدد الآخرين بالنسبة لي يساوي عدد الذين هم على علاقة معي، إنهم موضوع حبّ وكره ومصلحة وشعور بالانتفاء والقراية والصدّاقة والزمالة والرفاقية والجيرة والاختلاف والصراع والعمل والبيع والشراء.

تتولّد عن هذه العلاقات، أو تنتج هذه العلاقات مواقف متنوّعة: العدوانية والوئام، الحسد وحبّ الخير، الغيرة والودّ، النميمة والصرّاحة والمدح والقدح، البخل والكرم، الاختلاف والاتّفاق، وهكذا.. ولأنّ الأمر على هذا النحو، فالآخر حاضر في ثقافة حول الآخر، فالفرد هو ابن الثقافة التي تقول لي كيف أبني علاقتي بالآخر.

نحن هنا لا نتحدّث الآن عن الآخر الأجنبيّ، ليس عن علاقتي بالأوروبي، والأميركي، و، و.. بل عن الآخر الذي أعيش معه في مجتمع واحد، عن نمط العلاقات التي تحدّثت عنها وصور الشعور الناتجة عن هذه العلاقة. لا لأنّ الآخر الأجنبي ليس حاضراً في عالمي، بل لأنّي لست جزءاً من حياة الغرب اليومية إلا بعد أن هاجرت إليه خوفاً من آخري. وبعض أشكال الوعي الزائف تنظر إلى الآخر الأجنبي انطلاقاً من سياسة دولته، فيغدو

موضوع سلب بطرق مختلفة.

تشير التجربة اليومية في عالم العرب إلى أن الآخر هو موضوع نفي متعدّد الأوجه، أو بكلمة أكثر تجريداً هو إمكانية نفي جرّاء أئفه الأسباب أو من دون أسباب معروفة.

فالآخر هو موضوع نميمة وسخرية وحسد وغيره وكره كامن. ولهذا فالعلاقات المعشريّة من الهشاشة بحيث تسمح لأيّ طرف من أطرافها بكسرها.

كيف نشأت هذه البنية الأخلاقية الثقافية النافية للآخر؟ وكيف تطوّرت؟

منذ عصر الانحطاط الذي ران على المنطقة العربية يعاني العرب من ظاهرتين.. أولاً: ضعف الثقافة المدنية، وضعف قدرتها على التأثير واختراق ثقافة المجتمع ككلّ، ممّا ولّد استمرار الذهنية الريفية القائمة على قيم التشابه وذمّ الاختلاف، وتحديد الآخر القريب انطلاقاً من درجة قرابة الدم وصلة الرحم. فيما الآخر البعيد ليس حاضراً إلا بوصفه المختلف بالمعنى السلبي للكلمة. فتحدّد علاقة الذات بالآخر بدرجة التشابه والاختلاف. ففي حين يكون التشابه مدعاة لعلاقة محمودة يكون الاختلاف مدعاة لعلاقة عدائية. والتشابه هنا لا يعود إلى التشابه في الانتماء إلى الطبقة أو المهنة، بل التشابه في الأخلاق والقيم والأفكار والمواقف.

ولكنّ التشابه مستحيل بين ذاتين. إذاً، قد يختلف المشابهون في الحصول على الغنيمة، وهنا تبرز شجارات المشابهين المسخرة.

دعني أيها القارئ العزيز أضرب لك مثلاً على شجار المشابهين وخلافهم.

ها نحن أمام شخصين ينتمي كلاهما إلى الأيديولوجيا ذاتها، التي يضمّها حزب واحد، واستلم كلاهما منصباً سياسياً، ومنصباً إدارياً، ومارس كلاهما الفساد، وأثريا عبر الفساد، وكلاهما الآن في وضع انتظار الرضا. جاء كلاهما من المؤسّسة نفسها، وكلاهما من منبت طبقي واحد، ويقيم

كلاهما علاقة مع الجهة نفسها وأناس بعينهم، كلاهما في عمر واحد. عاش كلاهما فترة من الحياة اليومية المشتركة التي أخذت في الظاهر شكل الصداقة، سافرا معاً، مارسا طقوس الأكل معاً، وسلّما على بعضهما البعض بحرارة، ولم يعد كلاهما في موقع السلطة والقرار. وهما الآن في حال خلاف وشجار..

أرأيت مشهداً يدعو إلى الضحك أكثر من هذا المشهد؟

وليس هذا فحسب: كلّ منهما يمارس النميمة على الآخر، والغرابة كلّ الغرابة أن النميمة المتبادلة بينهما واحدة. فما يقوله الأوّل عن الثاني هو ذاته ما يقوله الثاني عن الأوّل. وسيل الاتّهامات التي يسوقها الثاني بحقّ الأوّل هي نفسها الاتّهامات التي يسوقها الأوّل بحقّ الثاني. ويزداد الأمر غرابة أنّ كلّ واحد منهما يتحيّن الوجود في المكان الذي يوجد فيه الآخر، وإذا ما التقيا مصادفة في مكان واحد فإنهما يتعانقان ويتبادلان التعبير عن الأشواق الحارّة.

وبدوره يكون الاختلاف في الأمور نفسها سبب نفي الآخر.

كلّ نظام قمعي في التاريخ ذي أيديولوجيا تعصّبية، يخطب باسم الوطن أو الإله وقيم القطيع، يعمل أوّل ما يعمل على قتل الأنا، والحيلولة دون ظهوره. وكلّ قتلٍ للأنا قتلٌ للآخر بالضرورة.

فعدم الاعتراف بحقّ الأنا في الحضور الحرّ يحمل الإنسان على الخضوع لإرادة جمعية خارجية. أو لإرادة فردية مهيمنة.

فالوعي الذكوري الشرقي بالمرأة مثلاً لا يرى في المرأة آخر حرّاً، والأخطر من ذلك يخلق لدى المرأة فقدان الوعي بأنّها، ويصبح وعيها بذاتها هو ذاته وعي الرجل المتخلّف بها، وليس هذا فحسب، حيث إنّها تعمل على إرضاء رجل لا أنا له أصلاً، لأنّه غارق في غريزة القطيع المتوارثة، غارق في ماضيه الزفتيّ الذي من شأن الثورة أن تحرّر الإنسان كي ينتصر الآخر.

فلا انتصار للآخر دون انتصار للأنا، وكلّ انتصار للأنا هو بالضرورة انتصار للآخر.

والأنا حين يعلن عن نفسه حراً يتحوّل إلى ذات فاعلة، ويتحوّل الآخر بدوره إلى ذات. وتتنصر العلاقة بين الأنا والآخر بوصفها علاقة بين ذاتين. ولكن كلّ انتصار للأنا هزيمة للنظام التسلّطي، بل قل لا ينتصر الأنا إلا بهزيمة النظام الشمولي - الدكتاتوري، وهزيمة أيّ جماعة ذات عصبية فاشية دينية أو غير دينية تلتهم الفرد وتلغيه.

فليتأمل كلّ إنسان نفسه، ويسأل نفسه: هل ما أقدمت عليه صادر عن إرادة حرّة؟ إذا أجاب عن هذا السؤال بنعم، فهو الثائر الحقيقي ثورة الأنا المنتصر الذي أعلن انتصار الآخر.

وبعد، علينا أن نتساءل: كيف يمكن العيش في عالم يكون فيه طيبب يغيّر لك اسم دواء كتبه طيبب آخر ومن النوع نفسه، شاعر يهزأ بشعر آخر، روائي يسخر من روايات آخر، مفكّر لا يقرأ أعمال آخر، معارض ينفي معارضة آخر، شبيح لا يعجبه تشييح آخر، جميلة تنفي جمال أخرى، جماعة حاكمة تقتل الآخر؟! ثقافة تقوم على موت الآخر، أو على نفي الآخر. إنها بنية ذهنية خطيرة على الحياة. ذهنية تكمن في أحشائها أيديولوجيا القتل. وأيديولوجيا القتل هي أيديولوجيا قتل الآخر.

الماهية والوجود:

لكن الوعي يطرح علينا سؤال الماهية والوجود الذي انشغل به سارتر، وأعلن بأن الوجود سابق على الماهية.

كتب الفيلسوف المغربي عبد العزيز لحبابي، سائراً على خطى الفيلسوف الفرنسي مونييه صاحب الشخصية، كتاباً بعنوان: (من الكائن إلى الشخص). فالكائن هو الإنسان الخام بالمعنى البيولوجي، الكائن الطبيعي،

فيما الشخص هو الكائن، وقد صار ذا ملامح ثقافية فردية أخلاقية وإرادة حرّة تميّزه.

إذاً، الشخص و الذات، بهذا المعنى، شيء واحد. فالكائن يصير شخصاً إذا تحوّل إلى كائن فاعلٍ واعٍ حرّ يحمق وجوده الحرّ في حقل الجماعة، وليس في حقل الفردية والانعزال.

نخلص من هذا إلى القول بأنّ الشخص موقف من ذاته، وموقف من غيره. بل وموقف من العالم. الشخص موقفاً يعني الشخص ماهية. والشخص ماهيةً لا يعني بأن الشخص قد تحوّل إلى ماهية دائمة، وإلا فقد الشخص ما يجعله دائم التحوّل في شخصيته. وهذا ما عناه سارتر بقوله إنّ الشخص الذي تحوّل إلى هويّة دائمة هو وجود في ذاته، كوجود الأشياء. لأنّ الأشياء وحدها التي تنطوي على ماهية لا تستطيع أن تتجاوزها. وهذا الذي دفعه للحديث عن الوجود لذاته، الوجود لذاته الذي سبق ماهيته دائماً.

فالشخص في تحولاته هو ماهيات متحوّلة ومتغيّرة، فالشخص يتجاوز ذاته على نحو دائم، وهذا التجاوز الدائم من قبل الشخص لذاته يعني بأنه يتجاوز مواقفه ويجدّها ويغيّرّها وهكذا.

لا شكّ بأن الشخص مختلّف في الإمكانيات التي تنطوي عليها، ومن الصعب أن نتحدّث عن كل الشخص معاً. فالشخص فرد واحد، وليس هناك شخص يشبه شخصاً حتّى لو كانا في حزب سياسي واحد. ولأنّ الشخص على هذا النحو فهو الذي يُسأل عن أفكاره وسلوكه، ولا يُسأل عن سلوكه وأفكاره أحد غيره.

والآن، أين تكمن ماهية الشخص؟ في حاضره، أم في ماضيه، أم في حاضره وماضيه معاً؟

ولكن، هل ماهية الشخص الأخيرة أتت على الماهيات السابقة التي

ظهرت في الكتابة تلغي أهمية ماضيه؟ لا تلغي أهمية ماضيه لمن شاء، بل ليس هو ذلك. ليس هو الشخص الذي كانه. وقس على ذلك ماهيات روجيه جارودي لم تلغ ماضيه رغم انتقاله من دين الشيوعية إلى دين الإسلام. وانتقال محمود أمين العالم من الوجودية إلى الماركسية، لا تلغي ما قدّمه في السابق، فمزال مؤرّخو الفلسفة المعاصرة يتناولون موقف هيدجر من النازية، وقبوله منصب رئيس جامعة برلين أيام هتلر وتعاطفه معه، ويعتبرون موقفه هذا موقفاً لا أخلاقياً.

إن الإنسان في ماهيته هو الآن، والتقويم الأخلاقي يكون تأسيساً على الآن، لأن الآن هو كما قلنا وحدة الماهية والوجود.

لو تركنا جانباً الماهية الأخلاقية، وعدنا إلى الماهية الفكرية للكاتب «المفكر»، «الفيلسوف».. إلخ، فأين تكمن ماهية المفكر؟ هل في مؤلفات الشباب أم في مؤلفات الكهولة؟ إن المفكر يترك خلفه إرثاً للقراءة الحرة من قبل الجميع، وكلُّ يملك الحق في أن يرى في هذا الجانب أو ذاك حقيقة المفكر. فالكلمة يعرف الاختلاف حول إرث ماركس، وكان السؤال في الستينات حول: أين هو ماركس الحقيقي؟ هل هو في الأيديولوجيا الألمانية أم في رأس المال؟ هذا السؤال لا علاقة له بالتأويل، بل بماهية ماركس، ولهذا جاءت الأجوبة على ثلاثة أنحاء:

1- ماركس الحقيقي هو مؤلفات الشباب.

2- ماركس الحقيقي في مؤلفات الكهولة.

3- ماركس الحقيقي في المرحلتين معاً، ولا تناقض.

وضع المفكر والفيلسوف والكاتب عموماً يختلف عن وضع الإنسان العادي، لأن ماهيته قابضة فيما يقرأ، وليس فيما يفعل. إنه فيما يفعل شأنه شأن الشخصية العادية. فهو يحب ويكره ويتخذ هذا الموقف أو ذاك.. إلخ. أما والنظم الدكتاتورية المتأخرة تاريخياً لا شغل لها سوى رصد الإمكانيات

التي تشكّل خطراً عليها، فتعمل على القضاء عليها، وعلى الإرادة التي قد تنجز عملية نقلها إلى واقع. ولكن أنظمة كهذه لا تدري بأنها تقتل الإمكانات تقتل ذاتها، لأن التاريخ بالأصل حقل إمكانات واقعية، وليس إمكانات زائفة، كتصوّر في الذهن لا يملك جذره الواقعي. وهذا المستوى من الفهم لا يلغي الأثر السلبي لشخصهم الماضية. وهكذا..

وأخيراً، يجب ألا نخلط بين الماهية والهوية، رغم التقارب الشديد في المعنى. فلقد تواضعنا فلسفياً على أن الماهية هي ما تميّز الشخص بما قرّره بحرية، أو بما فرض عليه من قبل الآخر، وقابل للتجاوز، لذلك قال سارتر: الوجود سابق على الماهية، أي الوجود الإنساني كما أشرنا، وبالتالي الماهية متحوّلة دائماً. فيما الهوية هي سمات تميّز بالثبات والثبات النسبي. وما قولنا بأن الوعي هو عالم الفرد العقلي إلا تأكيد قضية قد تخفى على بعض الناس، أقصد قضية العقل بوصفه ما يخزن وما يظهر. وبالتالي لا الوعي ولا العقل ينطويان على معنى إيجابي أو معنى سلبي مسبقين.

فقد يظهر الوعي على نحو وعي بالتسامح، أو وعي بالتعصّب. قد يظهر علمياً أو يظهر خرافياً. قد يبدو دينياً أو إلحادياً، وهكذا.. ولهذا قد يكون الوعي خطراً على الإنسان، أو يكون سعادة له. قد يكون مزهراً للحياة، أو قد يكون مدمراً لها. وبسبب هذا التناقض في ظهور الوعي -بوصفه وعياً بالعالم- أتحدّث عن الوعي القاتل.

الوعي القاتل هو الوعي الذي يدفع صاحبه إلى نفي الآخر المختلف، سواء كان النفي معنوياً أو كان مادياً يصل حدّ القتل.

فالوعي الديني في حدّ ذاته ليس قاتلاً، فهو جملة من التصوّرات حول الخير والشرّ والحياة الآخرة وأصل الكون وفصله، وطقوس عملية للتقرب من المعبود. ولكنه يتحوّل إلى وعي قاتل عند أصحابه حين يتحوّل إلى تعصّب ضدّ الآخر المختلف، لنفيه، وصياغة خطاب يقرّ هذا النفي ويدعو إليه.

فمقتل الحسين مثلاً حادث عابر في تاريخ الصراع على السلطة، وهو امتداد للصراع بين علي ومعاوية. فهو ليس ركناً من أركان الإسلام، وليس أصلاً من أصوله. هو حادث دنيوي صرف حدث في الماضي، ومات الفاعلون فيه، والشهداء عليه. هذه الواقعة التاريخية التي حدثت في الماضي تتحوّل في وعي ما من واقعة إلى معتقد يحمل أصحابه على السلوك النافي للآخر الذي يُحال إليه الحدث، بل ويجري تحميل جمهور معاصر يعيش الآن مسؤولية هذه الواقعة التي لا علاقة لها بالمعتقد الديني الإسلامي لا من بعيد ولا من قريب. وهكذا تتحوّل واقعة موضوعية تنتمي إلى الصراع السياسي في لحظة من تاريخ السلطة إلى وعي قاتل.

والحقّ بأنّ كلّ معتقد يتحوّل إلى أداة لنفي الآخر، والثأر منه، أو حمله على الاعتقاد به بالعنف هو وعي قاتل بالضرورة.

والمدّهش في الأمر، أنّ الوعي القاتل ليس وقفاً على التعصّب الديني، إنّما يدخل عالم التعصّب الأيديولوجي الدنيوي. ولا أدلّ على ذلك من أن البعض من المتمرّين إلى الأحزاب الشيوعية في بلادنا، بدل أن يستقوا من ماركس فكرة الحرية، ويقفوا إلى جانب الشعب المدافع عن حريته وكرامته، تراهم يزيّنون للقاتل فعله، ويشاركونه هذا الفعل، فإذا الوعي الشيوعي انتقل من وعي حرّ إلى وعي قاتل.

والوعي القاتل ليس وقفاً على ذلك الوعي الذي يصل إلى حدّ ممارسة القتل الجسدي فحسب، وإنّما كلّ وعي يحول دون تقدّم الفكر وراثته هو وعي قاتل، لأنّه وعي سلطة قد احتكرت الحقيقة مرّة واحدة وإلى الأبد، وصارت قمعاً لمنطق حياة الأفكار. ويتحوّل الوعي القاتل إلى أداة لقتل الوعي بما هو سيرورة لا تتوقّف، وعملية تاريخية تعكس جدل الفكر والعالم، العالم بما هو كلّ متعلّق بالإنسان وحياته ومصيره.

ولأنّ الوعي ليس مجرد انعكاس للواقع كما ظنّ الدغمائيون، بل هو فاعل بوصفه معبراً عن إرادة الفاعلين، فإنّه صانع للحياة ومدّمّر لها؛ صانع للحياة حين يكون الوعي وعياً بقيمة الإنسان وحرّيته.

سيكولوجيا الشّتام:

بل إن الشتيمة نمط من الوعي القاتل.

الشتيم في اللغة كلام قبيح يصدر عن شخص بحق آخر بقصد السب والإهانة والتحقير. أمّا من حيث التعريف المفهومي فهي عدوان لفظي بقصد الإيذاء والحطّ من كرامة المشتوم. ولا تخلو ثقافة من ثقافات الشعوب من عادة الشتائم عند الغضب، أو بدواعي السخرية، وتأخذ في الغالب طابع العفوية. وليس عن شتيمة كهذه سأتحذّر، بل عن الشتيمة بوصفها معلماً من معالم انحطاط القيم وشيوع قلّة الحياء الأخلاقي والفقر المعرفي.

فالفرق بين الشتيمة كنوع من عادات الكلام وردود الفعل العفوية في ثقافة من الثقافات، والشتيمة كسلوك موعى به لدى المختلفين في الفكر والسياسة والأيدولوجيا، فرق في الوظيفة التي تؤدّيها الشتيمة.

حيث الأولى معبّرة عن حالة تأفّف سريع وبلغة شفاهية، كشتيمة يطلقها سائق بحق آخر كاد أن يصدمه، أو شتائم شجار بين فردين حول اختلاف عابر. إن وظيفة الشتيمة هنا وظيفة تنفيسية تخلق عند صاحبها نوعاً من الارتياح، وهي بديلة عن الشجار بالأيدي. وطريقة لفظ الشتيمة من هذا النوع ومضمونها وأثرها تختلف من ثقافة إلى أخرى.

أمّا الشتيمة من النوع الآخر فهي خطاب عدواني صادر عن أحقاد تمنع أية فرصة للحوار، بحيث يتحوّل الاختلاف إلى معركة بسلاح الكلام القبيح. والشتيمة هذه تعبّر عن مستوى من مستويات انحدار الوعي. والحق أن انتشار هذا النوع من الخطاب الشتيمي ذو علاقة عميقة بتدمير عالم القيم في مناخ الاستبداد السياسي والأيدولوجي، وفقدان المجتمع لأهمّ قيمة من قيمه الكليّة ألا وهي احترام الإنسان والتراتبية المجتمعية. فمع استمرار عملية تحطيم القيم المعشرية، وسيادة اللغة السوقية لغة نفسي للآخر، تنمو مع الأيام نزعة عدوانية رعاعية دفينّة بحيث تشكّل أحد أهمّ عناصر البنية النفسية التي ترعرعت في ظلّ الاستبداد وتحطيم القيم.

فالعُدوانية كحالة نفسية وطريقة للتعامل بها مع المختلف تعبر عن ذاتها بخطاب الشتيمة التي هي صورة مجردة عن الرغبة في القتل. لأن الشتيمة في هذه الحال هي قطع الصلة مع الآخر قطعاً كاملاً.

وهكذا تعبر لغة الشتيمة في الخطاب السياسي والأيديولوجي، ليس عن حالة نفسية غضبية عابرة، بل عن نفسية عنفية تصل حد السادية الكلامية، ويتحوّل المثقف عندها إلى حالة رعاوية، وليس إلى حالة ثقافية. وتلك حالة من أكثر المفارقات غرابة، أقصد تحوّل المثقف إلى ظاهرة رعاوية عنفية سادية يتوسّل فيها الشتائم المقذعة وسيلة للتعامل مع المختلف.

وهذا يدلّ على الخطر المدمر والشنيع لعملية تحطيم القيم التي تجري على امتداد وقت طويل وصعوبة استعادة هذا العالم المدمر.

ولعمري إن قراءة متأنية للخطابات على صفحات التواصل الاجتماعي تدلّ على كيفية تحوّل خطاب الشتيمة السياسية والأيديولوجية نمطاً مألوفاً للتعبير عن الاختلاف، ومما يزيد من انتشار هذه الظاهرة أن الشاتم في مامن من المشتوم جسدياً، كما أنه عبر اسمه المقنّع والاختفاء خلفه يتصرّف كشخص خفي لا يراه أحد، ولهذا لا يعبر خطاب الشتيمة عن نفسية شجاعة، بل عن نفسية تخاف من مواجهة الآخر. بقي أن نقول إنّ خطاب الشتيمة لا يعبر عن عجز نفسي وأخلاقي فحسب، وإنما عن عجز معرفي أيضاً وتعويض عن هذا العجز.

ففي الوقت الذي تتطلّب فيه قضية ما نقاشاً فكرياً وسياسياً جاداً، ويتطلّب هذا النقاش بدوره حظاً ضرورياً من المعرفة فإن الشاتم شخص تنقصه الحجّة المعرفية، ولا تتوافر لديه مفاهيم الحوار النظرية، فيعبر عن فقره المعرفي والنظري والمفهومي بلغة الشتيمة. فيهرب إلى سدّ باب الحوار والتخلّص من عجزه المعرفي ببضع كلمات لا تسمن ولا تغني من جوع. وهكذا تكتمل دائرة سيكولوجيا المثقف الشاتم من العجز النفسي، إلى

العجز الأخلاقي، إلى العجز المعرفي. وليس هناك مدعاة للسخرية أكثر من هذا العجز.

الفصل السابع
الفلسفة جدل الإمكانية والواقع

تبقى مشكلة الوعي وجدل الإمكانية والواقع أم المشكلات التي تشتغل بها الفلسفة في هذا الواقع المعيش الذي يشهد تصوّرات وآمالاً مختلفة حول المستقبل.

أنا وأنت ونحن وأنتم الذين نصنع الوجود الحقيقي. حين أمنح الوجود صفة الإنساني، بارتباط بوجودي الكلي، أنقل الوجود من حال الهيولى إلى حال الصورة. لولاي لما كان هناك وجود إنساني. الأشياء والأكوان وجود، لكن بدوني ليست وجوداً إنسانياً.

حين جعلت الكون موضوعاً لتأملي، وخلقت الأفكار حوله، وأبدعت الأشعار والقصص، وأنتجت النظريات لأفسّره وأفهمه، صار الكون إنسانياً. لا أحد بقادرٍ على أن يمنح الوجود صفة الإنساني إن لم يجعل منه حقلاً من حقول ملاعبه.

القرية التي أمضيت طفولتي فيها مخزونة في ذاكرتي، مكوّنة عالمي العاطفي، أحنّ إليها.

القرية هذه حقل من حقول وجودي لا تعني شيئاً بالنسبة إلى ابني، أو إلى أمريكي، أو إلى أيّ أحد لم يعش تجربتي أو تجربة مع القرية. عبثاً يحاول الإنسان أن ينقل وجوده الخاص المعيش إلى الآخر. إذًا، هناك الوجود الخاص، والوجود الشخصي.

هل أنا حرّ في أن أحدّد وجودي وأرسم سوراً حوله على نحو حرّ؟ هل أنا قادر على أن أقرّر ما ينتمي إلى وجودي وما لا ينتمي؟

يجمع العاقلون على أن الإنسان ألقى في هذا الكون دون استشارة. إنّه وجود مادّيّ ممكن روحياً وأخلاقياً ومهنياً. هذا في الأصل، أقصد أصل كلّ واحد منّا، لا أصل الإنسان الأوّل الذي هو ابن تفاعلات الطبيعة، وأنا من العاقلين.

إن وجودي ينمو، ويتطوّر، ويغتني عبر التجربة، وعبر شروط لا حصر لها، الشروط الماديّة والمعنوية والثانوية والمصادفية.

وفي معنى أوّلّي أنا كائن لست حرّاً في أن أحدّد وجودي على نحو ما أنا عليه. أو قل: لست قادراً بالأصل على اختيار كل حقول وجودي: الوطن، القرية، اللغة، العادات، الاسم، الكنية، المدرسة، المعارف، الإخوة، الأمّ، الأب، والأولاد.. إلخ.

أجل، أنا لم أختَر هذا كلّه. لقد تعيّنت على هذا النحو أنفأً عنّي. هذا وجودي الذي تحدّد وفق علاقتي الموضوعية بالعالم. غير أنّي وجود ممكن كما يقول فلاسفة الوجودية. ولهذا فإنّ الممكن هو حقل تحقّق وجودي الإنساني الحرّ، وهكذا تمتزج حقول وجودي.

ينتمي وجود العامّة إلى النمط الأول من الوجود، في الغالب، فيما ينتمي وجود الأنا الفاعل إلى النمط الثاني. فالأنا حين يصير مركزاً لذاته، ويحدّد وجوده حرّاً.

دون أن يتحرّر الإنسان من السمات المطبوعة، فإنه لا يتعيّن بوصفه أعلى شكل من أشكال الوجود الإنساني. فكّل علاقة حرّة أقيمها مع العالم بوصفها موقفاً حرّاً - تحدّد وجودي على نحو خاصّ. علاقتي بالخلق أجمعين، بالطبيعة، بالإنسان، بالمعتقدات. كلّ علاقة - موقف تجعل من وجودي الإنساني أكثر ثراءً واتساعاً وعمقاً.

وكّل المواقف: الكره، والحبّ، والقرف، والخوف، والرغبة، والإعجاب، والحزن، والفرح، والاستحسان، والآمال، والأحلام، والتي هي مواقف متغيّرة، تعبّر عن وجودي الذي لا يثبت على حال. لاشكّ أنّي لا أفرح بقرار ذاتي، كما لا أحزن حاملاً نفسي على الحزن، لكن ما يفرحني - أنا - مختلف عمّا يفرحك، وما يحزني يختلف عمّا يحزنك، وإن كنا نتفق على بعض ما هو مشترك في الفرح والحزن.

من كل ما سبق ينتج أنّ صناعة وجودي عمليّة معقّدة ومتشابكة الشروط والأسباب، ودائمة العملية. وعبثاً نحاول أو نحاولون اختصار الوجود الإنساني في لحظة أو صفة أو قول أو رأي أو حالة. فالعالم جزء لا يتجزأ من وجودي الخاصّ. العالم كلّه الذي أراه، وأفكّر فيه، وأعتقد على أساسه وأحسّه وأمتلكه وأعيشه وأتخذ منه موقفاً. حتّى ليتمكن القول إنّ العالم الموجود هو العالم الذي يشكّل جزءاً من وجودي.

إذاً، أنا كائن أعيش ذاتي بوصفها منظوية على جدل الإمكانية والواقع. وليس هذا فحسب، بل إن التاريخ ليس سوى جدل الإمكانية والواقع، ووعي هذا الجدل من شأنه أن يحرّر العقل من الأوهام الأيديولوجية التي تسعى لتصوّر تحقيق واقع في الذهن لم يكن، ولن يكون، إمكانية قابعة في قلب الواقع، أو في رحم التاريخ.

ما التاريخ؟ يدلّ مفهوم التاريخ على سيرورة البشر وصيرورتهم، والسيرورة من «سار»، تلك الحركة التي تعبّر فيها البشرية عن مسارها، أو الدالة على مسار مجتمع أو جماعة أو شعب أو أمّة، وكلها مفاهيم دالّة على السيرورة. فيما الصيرورة من «صار»، مفهوم دالّ على ما صارت إليه السيرورة. إنها أحوال السيرورة وانتقال البشر من حالة إلى أخرى، أو ثبات مرحلة من التاريخ، أو حال النكوص التاريخي أو التجاوز. وليس هناك سيرورة دون صيرورة، ولا صيرورة دون سيرورة.

وعندي أن الوعي التاريخي الذي أشرت إليه لم يعد يتكئ على مفاهيم الحتمية والقانونية والضرورة التاريخية لفهم سيورته وصيرورته، وإن كان هناك ميل للتاريخ، بل صار الفهم لحركة التاريخ ملزماً أن يكشف عن الشروط المتعدّدة والمتشابكة التي تنتج أحوال التاريخ، وهنا بالذات تبرز أهمية مفهومي الإمكانية والواقع.

في المستوي المنطقي المجرّد: كلّ حالٍ من أحوال التاريخ كان إمكانيةً في قلب

التاريخ بمعزلٍ عن أحكامنا التقويمية لهذه الحال أو تلك. وانتصار إمكانية أو موتها، أي تحوّلها إلى واقع مرده إلى تلك الشروط المتشابكة التي تحدت عنها. إنها الشروط الذاتية والشروط الموضوعية في تشابكها. والشروط الإنسانية هي حال إرادته من حيث فاعليتها أو جمودها.

والشروط الموضوعية هي الوقائع التي صارت موجودة وجوداً مادياً بمعزل عن اختياري لها. فأحوال التاريخ المادية- الموضوعية صارت مستقلة عن إرادتي، حتى لو كانت إرادتي- في لحظة ما- شرطاً من شروط وجودها. فالمؤسسة، وإن كانت ثمرة إرادة البشر في تنظيم حياتهم عبر سيوررتهم، فإنها أصبحت مستقلة عنهم، وتحوّلت إلى واقع موضوعي غير مرتبط بإرادتهم. والعلاقات الرأسمالية حال من أحوال الصيرورة التاريخية لكنّها أصبحت واقعاً بمعزل عن الذات الإنسانية، وهكذا.

نعود إلى المفهوم الرأس في هذا الفصل وهو «الإمكانية». الإمكانية واقع لم يتحقّق بعد، ينمو في أحشاء الواقع الموضوعي الذي تحدت عنه. فالواقع الموضوعي هو الذي يخلق الإمكانيات في الواقع وفي الوعي معاً. ولكن هناك فرق كبير بين الإمكانية في الواقع والإمكانية في الوعي، حتى لو كانت الإمكانية من خلق الواقع الموضوعي.

فالواقع الموضوعي للاستبداد في ذروة قوته قبل انحداره لا يخلق في العادة إمكانية زواله أو تحوّل أو تجاوزه أو الثورة الكليّة عليه. ولكنّه، أي الاستبداد، قد يخلق هذه الإمكانية في الوعي فقط، دون أن يكون لها وجود في قلب حركة التاريخ في سيوررته. وعندني أن أكبر مشكلة يواجهها البشر في علاقتهم بالتاريخ هي مشكلة التضادّ بين الإمكانية التي في وعيهم والإمكانية في الواقع.

المثال الأبرز الذي يعيشه العرب منذ زوال الدولة العثمانية هو الوحدة العربية أو الاتحاد العربي. فالواقع الموضوعي للعرب هو أنّهم مجموعة

من الدول المستقلة بحدودها الجغرافية- السياسية، باقتصادها، بسلطاتها، بمؤسّساتها، بعلاقاتها الخارجية.. إلخ.

هذا الواقع لم يرق لعدد كبير من العرب، عامّةً ومثقفين، فخلق لديهم وعياً بإمكانية الانتقال من تعدّد الدول الواقعي إلى دولة واحدة. هذه الإمكانية في الوعي هي ثمرة الواقع الموضوعي، ولكنها لم تكن واقعاً في قلب الواقع الموضوعي. فظلت قائمة في الوعي. فالشروط الموضوعية التي خلقت في الوعي إمكانية الوحدة لم تخلقها في الواقع نفسه. ولهذا يمكن أن نميّز بين عدّة أنواع من الإمكانيات التاريخية:

1- الإمكانية الواقعية: وهي الإمكانية التي ولدت وتطوّرت في قلب الواقع الموضوعي بفعل التغيّر العفوي في شروط الواقع. وحين يكتشف الوعي هذه الإمكانية الواقعية بإيجابياتها وسلبيّاتها، وتصبح جزءاً من فاعليته، ينتج التوافق بين الإمكانية في الذهن والإمكانية في الواقع. هذا التوافق إمّا أن يفضي إلى انتصار الإمكانية الإيجابية والتحوّل إلى واقع جديد يخلق إمكانياته الجديدة، أو أن هذه الإمكانية المتطابقة مع الوعي الذي اكتشفها تتعرّض لعامل قوي نابذ لها يحول دون تحقّقها، ويتنصر على الإرادة التي انتدبت نفسها لنقل الإمكانية الواقعية إلى واقع. فعامل خارجي واحد لم يدخل في حسابات الوعي قد يعرقل تحقّق الإمكانية الواقعية أو يطيح بها. أمّا إذا لم يستطع الانتصار على الإمكانية الواقعية السلبية فهذا ما يطلق عليه التراجع التاريخي. ولهذا فالسليبي والإيجابي في الإمكانيات على ترابطٍ بالقوى المجتمعية نفسها.

الإرادة التي تعمل على تحقيق إمكانية زائفة قادرة على الفعل، دون القدرة على تحقيق إمكانياتها، حتّى لو كسرت رأس التاريخ لمرحلة قليلة، وتهيأ لها بأنّ التاريخ قد انقاد إليها. إنّ إرادة كهذه توقف ولادة الإمكانيات المتصالحة مع السيرة التاريخية.

2- الإمكانية الواقعية القريبة: وهي الإمكانية الواضحة للعيان، والتي لا تحتاج إلى جهدٍ لنقلها إلى واقع، أو لمنع تحققها بتوافر حظٍّ بسيطٍ من الإرادة. وهي، غالباً، من الإمكانيات التي لا تحدث تحوُّلاً استراتيجياً في الواقع. وهذه الحال تميّز المجتمعات المستقرّة التي ترصد إمكانياتها دائماً بإيجابياتها وسلبياتها.

وهذه الإمكانيات الواقعة القريبة، هي الأخرى، على نوعين: إيجابية وسلبية، تنشأ بفعل الاستقرار نفسه. وهي من قبيل الإمكانيات التي يسهل التعامل معها في المجتمعات العقلانية- الديمقراطية.

أمّا في المجتمعات المتأخّرة ذات السلط اللاعقلانية المستبدّة والتي لا تلتفت للإمكانيات عموماً، فإنّ الإمكانيات الواقعية القريبة السلبية تتراكم مع الأيام لتغدو كيفاً مندرّاً بالخطر.

3- الإمكانية الواقعية البعيدة: وهي الإمكانيات التي تنشأ مع مرور الزمن دون القدرة على ملاحقتها والوعي بها، إلا في لحظة انكشافها الأخير. هذه الإمكانية بوصفها ثمرة التفكير المنطقي المجرد توجد في الذهن قبل وجودها في الواقع، وتكتسب واقعيّتها من التجربة التاريخية للمجتمعات البشرية.

فالوعي بخبرته التاريخية قادر على أن يقول بأن استمرار الفقر والفساد والقمع في دولة ذات نظام تسلّطيّ ستكون الثورة فيه إمكانية حتّى ولو لم ير أيّ ظهور لها. وبالتالي إنّ الإمكانيات الواقعية البعيدة تحضر بوصفها ثمرة العلاقة بين المنطقي والتاريخي. ولكن لا ضرورة أو حتمية هنا. إذ، قد يكذب التاريخي المنطقي، كما كذب تاريخ بريطانيا الرأسمالية منطقيّة ماركس. وبالتالي لا يمكن الركون إلى ظهور إمكانية واقعية بعيدة، حتّى لو كانت نتيجة من نتائج وعي التجربة التاريخية. وهناك الإمكانية المتخيّلة التي أصبحت بفضل التقدّم العلمي واقعية كارتياذ السفر في الفضاء.

4- الإمكانية الزائفة: والإمكانية المتخيّلة في الذهن على أنّها إمكانية قابلة للتحقق، وهي في الواقع مستحيلة التحقق، لأنها ليست إمكانية عائشة في قلب الواقع، بل أنتجها الوعي الزائف بالتاريخ وبالواقع. وغالباً ما تمتلئ الأيديولوجيات بهذا النمط من الإمكانية.

والإمكانية الزائفة أنواع، كاستعادة حالٍ من أحوال الماضي في الذهن، لا اعتقادٍ بإمكانية تحقيقها في الواقع بالقوّة، وهذه هي إمكانية القوى الأصولية كلّها. وكإمكانية البقاء الدائم المطلق دون الاعتراف بتغيّر الأحوال، وهذه إمكانية القوى التسلّطية، كالدكتاتوريات بأنواعها. وإمكانية الانتقال من التصرّح المتجاوز للواقع إلى الوجود مع استحالة تحقّقه، كصور الأوتوبيات المختلفة.

وهذه الإمكانيات الزائفة ينتجها الوعي بوصفها ردّ فعل على الواقع، وليس ثمرة فهم له.

5- الإرادة والإمكانية: تقوم بين الإرادة والإمكانيات آفة الذكر علاقات متنوّعة بالضرورة. وعندما نقول: إرادة، فالإرادة لا تنفصل عن الوعي وأنواعه أبداً.

فالإرادة البشرية التي تسلّحت بوعي الإمكانية الواقعية القريبة أو البعيدة، غالباً إذا لم تواجه عائقاً يضعف إرادتها، فإنّها تخلق تطابقاً بينها وبين التاريخ، فيجري التاريخ مجرى الانتقال من حال إلى حال، حتّى لو دفعت الإرادة جرّاء ذلك أتاوة كبيرة. فالثورة الفرنسية، مثلاً، ما هي إلا الإرادة التي نقلت البرجوازية من إمكانية سيادتها الكلية إلى واقع. وهذه الإمكانية انتقلت بأشكال مختلفة ومتعدّدة في عوالم أوروبية أخرى. بل إنّ هناك إمكانيات واقعية تتحقّق دون الشعور بها، فاخترع الآلة البخارية مع تطوّرها في اللاحق قد ولّد من الإمكانيات وتحقّقها ما لم يخطر على بال. فاختصار وقت السفر بين المسافات إمكانية ولّدها العلم، العلم الذي ولّد

تصوّرات كثيرة على أنّها إمكانيات، وحوّلها الإرادة، والعقل إرادة، إلى واقع. أمّا الإرادة التي تعمل على تحقيق إمكانية زائفة فإنها قادرة على الفعل، دون القدرة على تحقيق إمكانياتها، حتّى لو كسرت رأس التاريخ لمرحلة قليلة، وتهمّياً لها أن التاريخ قد انقاد إليها. إن إرادة كهذه توقف ولادة الإمكانيات المتصالحة مع السيورة التاريخية، وتخلق الشروط التي تجمّد الصيرورة ذاتها. وعندها يبدأ الانحدار التاريخي إلى الوراء، ويخلق من إمكانية الدمار الشامل للحياة.

6- موت الإمكانية: إن أخطر ما يواجهه التاريخ البشري هو موت الإمكانيات التي تحتاج إلى إرادتهم. فهناك كما قلنا إمكانيات واقعية تنشأ بفعل التحولات العفوية في المجتمع، لكنّها تموت بفعل غياب الإرادة، أو بفعل أخطاء الإرادة في نقلها إلى واقع. وهناك إمكانيات تكون قابلة للتحقق في شروط تاريخية ما، وتزول بزوال هذه الشروط. وخسارة إمكانية ما خسارة قد لا تتكرّر، وقد تولّد من الوقائع ما لا يستطيع البشر تحمّله. فالإمكانية الواقعية المعبّرة عن ميل تاريخي تفسد بفساد وعيها، وتموت في غياب الإرادة، أو في وجود إرادة جاهلة.

7- المصادفة والإمكانية: كلّ مصادفة تحقّقت في الواقع كانت إمكانية مجهولة من قبل الوعي. لكنّها لم تكن إمكانية قويّة، بل قد تكون أضعف الإمكانيات. وفي كلا الحالين لم تكن في حسابان الوعي. فظهور دكتاتور على مسرح تاريخ بلدٍ من البلدان هو محض مصادفة، لكنّه كان إمكانية خفيّة، هذه المصادفة قد تغير مجرى تاريخ هذا البلد أو ذاك، بل قد تغير مجرى تاريخ عالمي.

والإمكانية المصادفة غير قابلة للتوقّع، في حين كلّ الإمكانيات الواقعية الناتجة عن مجرى التاريخ هي قابلة لتوقّع مصيرها.

وبعد:

إنَّ من شأن فهم العلاقة بين الإمكانية والواقع أن يجعل من فعل الإرادة معقولاً، فصناعة التاريخ والفعل السياسي والاقتصادي أمور لا يستقيم التعامل معها دون وعي بهذه العلاقة. بل إنَّ اكتشاف الإمكانيات وحجمها ومصيرها يسمح للإرادة أن تفكّر وفق حقل قوتها، وتحميها من الشطط المدمّر.

لكنّ وعيي بالعالم في صورة من صورته وعي رفض وقبول، وعي الالاء ووعي النعم.

اللائيون:

تقول اللغة عن (لا) إنها حرف أو أداة. ويقول ابن منظور في (لسان العرب): الأداة التي تسمى الرابطة لأنها تربط الاسم بالاسم، والفعل بالفعل، كـ "عن وعلى" ونحوهما. قال الأزهري: كلُّ كلمة بُنِيَتْ أداةً عاريةً في الكلام لتفرقة المعاني اسمها حَرْفٌ، وإن كان بناؤها بحرف أو فوق ذلك مثل: حتّى وهل وبِلْ ولعلّ. والأدوات هذه المتكوّنة من أكثر حرف عوملت معاملة الحرف، لأنها فاقدة المعنى إذا جاءت مستقلةً.

لا يجري حديثي عن (لا) هذه، بل عن "لاء" أو عن (الاء)، بوصفها اسماً دالاً على الرفض، وليس حرفاً وأداة. وإن تكدر خاطر مدرّسي نحو العربية من قولي هذا؛ فإني أحيلهم إلى قول الفرزدق:

ما قال لا قطّ إلا في تشهده لولا التشهد كانت لاؤه نعم البيت تأكيد لما ذهب إليه، فقد عوملت (الاء) معاملة الكلمة/ الاسم. الاء هنا اسم يفيد معنى الرفض، فلا هي لا الناهية أو النافية، ولا هي حرف جزم. و(نعم) هي الأخرى عوملت معاملة الاسم؛ فصار يصحّ أن ندخل ال التعريف على (لاء) و(نعم)، وأل التعريف لا تدخل إلا على الاسم، وعندها تصبح (الاء) صفة للموصوف: لائيّ. ودخول الهمزة على (لا) غير من

وظيفتها وطبيعتها تغييراً كلياً، وحوّل (لا) من حرف إلى كلمة. فاللائي هو الكائن الذي يقول: (لا). فماذا يعني أن يكون المرء لائياً؟ هناك أربعة أنواع من اللاء:

النوع الأوّل هي اللاء المتمرّدة على الشرّ العامّ والكليّ، الشرّ المتعلّق بالاعتداء على الإنسان. هذه اللاء مشتركة بين جميع البشر من جهة، ولكنّ البشر اللائيين هنا لا يسلكون دائماً من وحيها. وهي أيضاً لاء الفيلسوف الذي يجعل من الشرّ موضوع نقد وفضح وتحليل، ليقول للناس: لا ترتكبوا الشرّ. وهذا النمط من اللائيين هم الذين ينتجون النصّ الفلسفيّ عن الشرّ، أو يشيدون فلسفة الرفض والتمرّد، كنيشه وساتر وكامو.

وهناك اللاء المتمرّدة على الوضع. وهذه اللاء على نوعين: اللاء الراضية للوضع انطلاقاً من الرغبة في العودة إلى القديم ورفض أيّ جديد. واللائيون هؤلاء كائنات من كلّ أنواع السلفيين الدينيين وغير الدينيين، ومن الأجيال القديمة التي لا تتصوّر تغيير الأحوال. في مقابل هؤلاء هناك اللاء المتمرّدة على الوضع بالمعنى التجاوزيّ الأرقى، واللائيون المتمون إلى هذا الصنف من اللاء هم فاعلون إيجابيون أحرار من قيود الحاضر والماضي، ومستقبلون بالمعنى الإيجابي، ويكون منهم رجال دولة وفكر وسياسة، وهذا هو النوع الثاني من اللائيين.

أمّا النوع الثالث فهي اللاء العدمية المطلقة. وهي لاء عبثية، تنطلق من مفاهيم اللاجدوى واللامعنى، متشائمة، والصنف المنتمي إلى هذه اللاء سلبيون تجاه كلّ ما يجري في العالم وفي مجتمعاتهم، وينظرون إلى الحياة بوصفها مسخرة.

فيما النوع الرابع هو اللاء الذي لا يفكّر إلا بعالمه الجزئيّ: حيث اللاء هنا مرتبطة بتحسين حياته، ورفض وضعه الخاصّ، وهؤلاء اللائيون عامّة الناس الذين يتوسّلون الخلاص الفرديّ فقط، وليس الخلاص الكليّ،

وتحسين وضعهم الخاصّ فقط، أو زيادة سعادتهم، وهؤلاء اللائيون لا علاقة لهم بالشأن العامّ، ويميلون إلى حياة الهدوء والسكينة.

بقي أن نقول: إنّ الفاعلين الإيجابيين السياسيين والاجتماعيين والفكرين والعلميين والاقتصاديين والإبداعيين هم اللائيون الذين ينتمون إلى النوع الأوّل، وإلى الصنف الثاني من النوع الثاني. صحيح أنّ كلّ لاء هي سلب، لكنّ السلب هنا إيجاب، لأنّه سلب لواقع، لقاء الإيجاب لواقع متجاوز أرقى.

إنّ اللائيين الإيجابيين لا يمكن أن يمارسوا دورهم إلا في ثلاثة شروط: الحرية، الحقّ في النقد، ورسم صور المستقبل المنشود دون تحفّظ، وذلك كلّ في حقل العالم المنتمي إليه.

إذا كان الفلاسفة يشتطّون أحياناً لرسم صورة زاهية لمستقبل البشرية، ويدعون إلى يوتوبيا - مدينة فاضلة كالفارابي وأوين وماركس؛ فإنّ اللائيين الفاعلين الإيجابيين يتمتّعون بدرجة عالية من الواقعية، أو يجب أن يتمتّعوا بالدرجة العالية من الواقعية، الواقعية التي تجد العلاقة بين الممكن والواقع، الممكن الذي يعيش في قلب الواقع، ويحتاج إلى الإرادة لكي ينتقل إلى الحياة. والفلسفة هي التي تمدّ الإرادة بالوعي التاريخي المطابق، فالوعي التاريخي وعي فلسفيّ بامتياز. الفلسفة تزوّد الفاعلين التاريخيين بالوعي الموضوعي بحركة التاريخ وسيرورته، وتحرّهم من الوعي الأيديولوجي المزيف.

فليس من شيمة الوعي التاريخي الموضوعي أن يدخل التأريخ مسلّحاً بالموقف الأيديولوجي. فالأيديولوجيا مفسدة للتأريخ ولعلم التاريخ معاً، وإذا وقع علم التاريخ أسير التأريخ الأيديولوجي فإنه يفقد عندها ماهية علم التاريخ التي أشار إليها ابن خلدون في مقدّمته بقوله: إنّ التاريخ علم عزيز.. وفي باطنه نظر وتحقيق، وتعليقات للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، ولهذا فهو أصيل في الحكمة عريق، وجدير

أن يعدّ في علومها وخليق.

التاريخ نظر وتحقيق، أي: تدقيق وتحقق من الصحة بتنزّه عن الغرض الذاتي، وهدفه الكشف عن العلل الموضوعية التي قادت إلى السير على النحو الذي سار عليه. إنه علم، ولأنه علم فإنّ المؤرّخ وعالم التاريخ وفيلسوف التاريخ يجب أن يتحرّروا من أيّ موقف عاطفي وأيديولوجي ومذهبي وقومي حين يجعلون من الوقائع التاريخية والشخصيات التاريخيين موضوعاً للنظر.

هذا لا يعني عدم الاختلاف في النظر، كالاختلاف في تعليل الظاهرة أو الواقعة وأسبابها الجوهرية، ولكنه اختلاف يظلّ في حقل الحقيقة، وليس في حقل التقويم الذاتي عبر المدح والقدح.

وليس باستطاعة مؤرّخ متعصّب لمذهبه الديني أو الطائفي أن يتناول شخصية ذات أثر في صناعة التاريخ من غير ملّته، وتأسيساً على موقف معادٍ له وملّته.

وقائل يقول: إنّ الوصول إلى علمٍ للتاريخ موضوعي أمر مستحيل لاسيّما أن المؤرّخ لا بدّ أن يتأثر بانتمائه الثقافي. في قول كهذا جانب من الصحة، ولكن هناك فرق بين أن ينطلق المؤرّخ مباشرة من موقف مسبق، ويحشر الواقعة والشخص فيه من جهة، وملاحظة الأثر الثقافي العابر من جهة ثانية.

والحقّ أنّ أكثر المؤرّخين العرب قديمهم وحديثهم مازالوا في حقل الانحياز الأيدولوجي والديني والطائفي في خطابهم السردي التاريخي.

وإذا كنّا في العمل الفني الروائي أو المسرحي والدرامي واقعين على انحياز فحّ ومعيب للشخصيات التاريخية، أو معاداة واضحة ضدها، ونغض الطرف عن مثالبها بسبب انتهاء هذه النصوص إلى المخيلة فإنّنا في علم التاريخ لا نستطيع أبداً القبول باللعب الأيدولوجي بالتاريخ ووقائعه.

الوعي التاريخي:

ليس من شيمة الوعي التاريخي الموضوعي أن يدخل التأريخ مسلحاً بالموقف الأيديولوجي. فالأيديولوجيا مفسدة للتأريخ ولعلم التاريخ معاً، وإذا وقع علم التاريخ أسير التأريخ الأيديولوجي فإنه يفقد عندها ماهية علم التاريخ الذي أشار إليها ابن خلدون في مقدمته بقوله بأن التاريخ علم عزيز.. وفي باطنه نظر وتحقيق وتعليقات للكائنات ومبادئها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، ولهذا فهو أصيل في الحكمة عريق وجدير أن يعد في علومها وخليق بذلك.

التاريخ نظر وتحقيق، أي تدقيق وتحقق من الصحة بتزّره عن الغرض الذاتي، وهدفه الكشف عن العلل الموضوعية التي قادت به إلى السير على النحو الذي سار عليه. إنّه علم.

ولأنه علم فإنّ المؤرّخ وعالم التاريخ وفيلسوف التاريخ يجب أن يتحرّروا من أيّ موقف عاطفي وأيديولوجي ومذهبي وقومي حين يجعلون من الوقائع التاريخية والشخصيات التاريخية موضوعاً للنظر.

هذا لا يعني عدم الاختلاف في النظر، كالاختلاف في تعليل الظاهرة أو الواقعة وأسبابها الجوهرية، ولكن اختلاف يظلّ في حقل الحقيقة، وليس في حقل التقويم الذاتي عبر المدح والقدح.

وليس باستطاعة مؤرّخ متعصّب لمذهبه الديني أو الطائفي أن يتناول شخصية ذات أثر في صناعة التاريخ من غير ملّته وتأسيساً على موقف معادٍ له وملتته.

فلا الموقف الشيعي المسبق من صلاح الدين الأيوبي، ولا الموقف السنّي الممّجد له بقادريين على كتابة تاريخ موضوعي لصلاح الدين، كما لا يستطيع مؤرّخ منحاز مسيحياً لحروب الفرنجة أن يفعل ذلك.

وقائل يقول: إن الوصول إلى علمٍ للتاريخ موضوعي أمر مستحيل لا سيما أن المؤرخ لا بد أن يتأثر بانتهاه الثقافي. في قول كهذا جانب من الصحة، ولكن هناك فرق بين أن ينطلق المؤرخ مباشرة من موقف مسبق، ويحشر الواقعة والشخص فيه من جهة، وملاحظة الأثر الثقافي العابر من جهة ثانية. والحق أن أكثر المؤرخين العرب قديمهم وحديثهم مازالوا في حقل الانحياز الأيدولوجي والديني والطائفي في خطابهم السردي التاريخي. وإذا كنا في العمل الفني الروائي أو المسرحي والدرامي واقعين على انحياز فجّ ومعيب للشخص التاريخي، أو معاداة واضحة ضدّها، ونغض الطرف عن مثالبها بسبب انتهاء هذه النصوص إلى المخيلة، فإننا في علم التاريخ لا نستطيع أبداً القبول باللعب الأيدولوجي بالتاريخ ووقائعه.

الوعي سلطة الخطاب:

سمي الخطاب خطاباً لأنه يخاطب الناس، والخطاب هنا ليس مجرد القول المباشر، فاللوحه خطاب، والأغنية خطاب، والمسلسل والسينما والمسرح خطابات، والنصوص الشعرية والقصصية والفكرية والفلسفية خطابات، والبرامج التلفزيونية بما فيها الإعلان خطابات.

إنّ الخطابات على أنواعها إذا توجّهت إلى الآخرين إنّما مقصودها تشكيل الوعي، سواء أكان وعياً جمالياً أم سياسياً أم أيديولوجياً أم ثقافياً بعامّة، وبعض الخطابات المباشرة كالخطابات السياسية والأيدولوجية والإعلانية فإنّ غاياتها حمل الناس على السلوك وفق رسالة الخطاب ومضمونه. إنّ الخطاب وهو يشكّل الوعي، والوعي الذي يحدّد نمط السلوك والموقف من الآخر والحياة بعامّة، يتحوّل إلى سلطة، كما أكّد الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو.

ولأنّ الخطاب سلطة تحدّد أنماط السلوك فإنّ خطورة الخطاب على الحياة

المجتمعية كبيرة جداً سلباً وإيجاباً، ولهذا فإنّ طرح السؤال، انطلاقاً من الإقرار بخطورة الخطاب، حول علاقة الخطاب بتشكيل الوعي على جانب كبير من الأهميّة.

أجل: هل نحن أحرار في تقديم الخطاب الذي نريد ويحلون لنا، دون التفكير بأثره السلبي على الوعي والسلوك؟ ليس الأمر، كما يبدو من طريقة طرح السؤال، المصادرة على حرّيّة الخطاب إطلاقاً، وبخاصّة إذا حدّدنا ما معنى الأثر السلبي للخطاب.

إنّ الذي يحدّد الأثر السلبي للخطاب ليس اختلافاً في عنه وعن مضمونه، بل يكمن أثره السلبي فيما يولّده من وعي ينجب ضرراً على الآخر والحياة. ولهذا فالكاتب / الخطيب / ليس حرّاً أن يقدّم لنا، وبواسطة وسائل التواصل، خطاباً عنصرياً، يتحدّث عن عرقٍ أعلى وعرقٍ أدنى، فيثير النزعة الفوقية عند شعب بعينه، والشعور بالتفوّق لديه تجاه الشعوب الأخرى. ففي خطاب كهذا إيذاء للآخر، وأيما إيذاء.

وإنّ المتلقّي ليتساءل: ما هو الحقّ في الحرّيّة عندما ينبري أصوليّ متعصب ليخاطب جمهوراً ما بدفعهم إلى قتل الآخر ونفيه والحقّد عليه؟ إنّ المتلقّين، ولا شكّ، متنوّعو الاتجاهات والرؤى والاستعدادات والقابليات، ولهذا فإنّ أثر الخطابات بدوره متنوّع.

فليس من الحرية بمكان أبداً أن يُسمَح بخطاب يخلق الأحقاد الطائفية ويجوّها إلى طريقة في التعامل مع الآخر. لاسيّما أنّ هذا الخطاب يصدر عن محطّات فضائية يشاهدها الملايين من الناس. فالأحقاد مقدّمة لممارسة القتل. ليس من الحرية بمكان أن تكون وسائل الاتّصال مدارس تخريج مشاريع قتلة. ليس من الحرية بمكان أن نشوّه الوعي بحقنة من الترهات والأكاذيب والوعي الزائف، لأنّ وعياً كهذا سيتحوّل لا محالة إلى سلوك يضرّ بالأطفال ومستقبلهم.

والأخطر من ذلك أن الخطاب المضمّر في عرض مشاهد القتل والتعذيب وإعادة عرضها إنّما يؤدّي إلى تبدّل الإحساس والشعور المتعاطف مع الضحيّة. فحين يصبح مشهد التعذيب في السجون عادياً، ومنظر القتل مألوفاً، فإنّ قابلية القبول بهذه الجرائم تزداد عند بعض المتلقّين. فالصورة، هي الأخرى، خطاب يقول ما تقوله اللغة، لأنّها لغة تضمّر المعنى في الشكل.

لا شكّ أنّ قولنا هذا سيجد أذنأ صاغية عند تلك الدول التي تضع الإنسان غاية أولى من غاياتها، ولكنّه لن ينفع أبداً مع دول يكون من مصلحتها نشر خطابات الحقد والقتل، لن ينفع مع جماعات لا تعيش إلا على خطابات ضدّ الإنسان وحرّيّته.

جدوى الفلسفة:

بعد أن انتهينا من تبيان ضرورة الفلسفة، يحقّ لنا أن نسأل: هل تقود ضرورة الفلسفة إلى جدواها في عالمنا العربي؟ هذا سؤال يمكن أن يطرحه عدوّ الفلسفة بوصفه سؤالاً استنكارياً، وليس سؤالاً استفهامياً.

إنّ الفيلسوف حين يطرح هذا السؤال إنّما يريد أن يجيب عنه تأسيساً على علاقة الفلسفة بالواقع الخاصّ. فضرورة الفلسفة بوصفها علم التفكير المنطقي ضرورة تتعيّن بالمشكلات المعيشة. إنّ تعيّنّها بالمشكلات المعيشة يمنحها الخصوصية، والخصوصية تمنحها الجدوى.

وقد قلنا في ثنايا الكتاب إنّ الوعي العامّي كاره للفلسفة، رغم أنّ الفيلسوف منشغل بالإنسان مطلقاً. هو كاره للفلسفة لأنّه لا يفهمها، وليس باستطاعته هضمها، وكاره للفلسفة لأنّ وعيه محدود بالنتائج المباشرة لأيّ نشاط، وكاره للفلسفة لأنّ الوعي الفلسفي بالعالم يحطّم وعيه الساذج، أو يتناقض مع

وعيه الساذج. وهو يسعى لأن يظلّ نائماً على سرير الوهم، ومنشغلاً بعالمه المبتذل. وسعي الفيلسوف، في أحد أوجهه، أن يحرّره من عالمه هذا. وهو كاره للفلسفة لأنّه ما انفكّ يتلقّى خطاباً يذمّ الفلسفة.

واللاهوتي هو الآخر كاره للفلسفة، لأنّه يدرك خطورة الفلسفة على الترسيمات الإيمانية التي أدمن العيش فيها والقول عنها. فالفلسفة أبعد ما تكون عن إنجاب الإيمان. إنّها تاريخ من الأسئلة التي تززع الإيمان، تاريخ من الشكّ للوصول إلى ما يعتقد الفيلسوف أنّه حقيقة مدلّل عليها. وهذا ما كنّا قد أكّدناه فيما سبق، ولسنا نحتاج إلى مزيد من القول في هذا الأمر.

أمّا العلماء الطبيعيون، فإنّهم في الغالب يجعلون من العلم الطريق الوحيدة لمعرفة العالم، ويكرهون كلّ ما لا ينتج عن الاختبار العلمي، ولهذا فسؤالهم عن جدوى الفلسفة سؤال استنكاري، لأنّ الجواب حاضر في علمهم. إذاً، سؤال الفيلسوف عن جدوى الفلسفة يتضمّن سؤالاً مضمراً أوّلاً، ألا وهو: متى يكون للفلسفة جدوى؟

متى يكون للفلسفة جدوى؟ سؤال صعب الإجابة عليه انطلاقاً من ضرورة الفلسفة نفسها فقط، من ضرورتها العامّة. ذلك أنّ الشرط الذي يكون فيه فيلسوف ما هو في الغالب شرط ذاتي أوّلاً، وشرط موضوعي ثانياً، فهل يمكن أن يكون للفلسفة جدوى في عالم معادٍ لها؟

لو فرضنا أنّ ظهور فيلسوف لسبب ذاتيّ محض، وفي مجتمع وعيه محدود في الأسطورة والخرافة، وعيه ساذج بالعالم، حسّي في الغالب، فإنّ الفيلسوف وفلسفته يظانّان مغتربين، ولن يكون للفيلسوف أو فلسفته جدوى. ذلك أنّ لا جدوى للفلسفة دون تأثيرها في الوعي العامّ، دون أن يكون في المجتمع فئة من الناس قادرة على استقبال الفيلسوف وفلسفته.

أجل، إن مجتمعاً مغلقاً على ذاته لا يمنع إطلاقاً من بروز عقل يتجاوز

حالة الوعي العامّة التي يعيشها، عقل يطرح الأسئلة الفلسفية عن الوجود والمعرفة والقيم والجمال والكون.. إلخ. لاسيّما إذا كان هذا العقل ذا علاقة بتطوّر المعرفة الإنسانية في حالتها الأرقى. وعندها يكون العقل عقلاً عالمياً يعي في مجتمع خارج مستوى العالم.

وهو إذ يفكّر بعالمه المعيش الضيق، فإنّه يفكّر فيه بأدوات لم ينتجها واقعه. وليس في طاقة مجتمعه أن يتأثر بها. فتعيش كما قلنا اغترابه المحض. وهنا بالذات لا يكون للفلسفة جدوى راهنة، وربّما تفعل فعلها في المستقبل. إذ ذاك، لا يكون للفلسفة جدوى إلا في مجتمع لديه قابليّة امتلاك الوعي الفلسفي، ولديه وعي بضرورة التجاوز. ومجتمعنا الآن، حقل طبيعي للتفلسف.

أمّا السؤال الثاني الثاوي خلف السؤال عن جدوى الفلسفة، فهو: ما الفلسفة ذات الجدوى؟ وهذا سؤال مختلف كلّ الاختلاف عن السؤال الأوّل: متى يكون للفلسفة جدوى؟

ما الفلسفة ذات الجدوى؟ سؤال فيلسوف يبحث عن فلسفة تجيب عن أسئلة الواقع. أو يكشف عن الأسئلة الحقيقيّة القابعة خلف الواقع المعيش. أسئلة يحوّلها الفيلسوف إلى أسئلة كلية ليقدم جواباً كلياً.

الفيلسوف هنا ينطلق مباشرة من جدوى الفلسفة اعتقاداً منه أن يعيش في عالم فيه الفلسفة قادرة على إحداث هزة في الوعي الإنساني، قادرة على أن تتحوّل إلى وعي فاعل يتجاوز العالم.

وأسارع إلى القول: إنّ أغلب الأسئلة التي طرحها الفيلسوف العربي منذ بداية القرن العشرين وحتى الآن هي أسئلة حقيقية: سؤال التقدم التاريخي، سؤال العلم والدين، سؤال الحرّيّة، سؤال المعرفة، سؤال السلطة، سؤال القيم. والأجوبة التي قدمها هي الأخرى أجوبة كلية على أسئلة واقعية. ولعلّ السؤال حول التراث العربي وحده الذي يشعّ منه الوهم أو الزيف،

لأن الفيلسوف لم ينشغل بالفلسفة العربية كمؤرّخ فلسفة، بل كفاعل اجتماعي يسعى لأن يجد اللحمة بين الماضي والحاضر، علّ الماضي يغدو فاعلاً على نحو من الأنحاء، وليس هذا الأمر من شيمة الوعي الفلسفي. أعود للسؤال: ما الفلسفة ذات الجدوى؟ هذا السؤال - وبناءً على ما سبق - يصاغ على نحو آخر. ما المشكلات التي على الفلسفة أن تفضّها لتكون ذات جدوى؟ ألم نقل في ثنايا كتابنا هذا إن الفلسفة تحدّد بمشكلاتها؟ ها نحن أمام فيلسوف عربي وواقع عربي، وتقوم بين الفلسفة والواقع علاقة تفضي إلى ظهور وعي فلسفي عربي، ولو تسامحنا قلنا: فلسفة عربية. وحين نقول: فلسفة عربية، إنّما نقصد أولاً الفلسفة التي أنتجها واقع عربي مهما كانت حالات التأثير الفلسفية الغربية. ثمّ إنّنا في وعي العالم فلسفياً لا تشير الكلمتان في ترابطهما إلى فلسفة عربية ذات شكل واحد، ومضمون واحد، ومنهج واحد، وبالتالي إنّ الفلسفة العربية تشير مباشرة إلى فلسفات. تماماً كما نقول أيديولوجيا عربية. وإذا كان الفيلسوف أيّ فيلسوف عربي لديه هاجس صياغة فلسفة عربية ينظر إليها أمّها وحدها المعبرة عن العرب ومشكلاتهم فهو حرّ في ذلك، لكنّه ليس باستطاعته أن يصادر التنوع في زوايا الرؤية الفلسفية للعالم المعيش. لكنّ الواقعة الأولى التي يصدر عنها الفيلسوف العربي هي أنّ هناك عرباً، وأنّه بالتالي يفكّر على نحو كليّ بوصفه عربياً، وبوصف العالم الذي ينتمي إليه والمجزأ هو عالم عربي. ومن هنا برزت لديه الحاجة إلى فلسفة عربية كليّة تتجاوزه للعالم المعيش.

لم نجب بعد عن السؤال: ما الفلسفة ذات الجدوى؟ وكلّ ما سبق نظر إليه كمقدمات للإجابة. الفلسفة ذات الجدوى هي التي تكشف عن المشكلات الحقيقية، وتجيّب عنها. فما المشكلات الحقيقية التي يكتنزها واقعنا العربي؟ لا يستطيع أيّ فيلسوف عربي أن يتجاهل تناول واقع فلسفياً بحجّة أنّ الفلسفة الغربية - وهي الفلسفة العالمية - قد تجاوزت أغلب المشكلات

التي نعيشها. فماذا نفعل بمشكلة تمّ تجاوزها على مستوى الواقع في الغرب
ما زالت حاضرة كمشكلة عربية؟ فهل نصعّر خدنا لها بحجة أنّها لم تعد في
عداد مشكلات الفلسفة الغربية؟ بالطبع لا.. وتديلاً على ذلك حسبنا أن
نورد مشكلات تجاوزها الواقع الغربي، وما زالت حاضرة في واقعنا العربي.
الغرب قدّم الأسس الفلسفية للحرية والديمقراطية، كنظام كلي، وبالكاد تجد
هذه المشكلة بالوعي الفلسفي الغربي، اللهم إلا في إطار نقد الديمقراطية
الواقعة لقاء ديمقراطية أكثر. العرب مازالوا يهجون بالحرية والديمقراطية.
تنقد الفلسفة الغربية آثار الحداثة، وتعلن عن عالمها ما بعد الحداثي، في
حين نحن مازلنا نعدّ السير نحو الحداثة، وهنا مناطق ما زالت في مرحلة
ما قبل الحداثة. يتقدون العقلانية في الغرب، ونحن نسعى لأن ينتصر
العقل. حقق الغرب قضية فصل الدين عن الدولة، ونحن مازلنا نشهد
حركات وخطابات إسلاموية حول الدولة الدينية.

إنني إذ حدّد المشكلات الفلسفية المعيشة التي تجعل من الفلسفة ذات
جدوى، فهذا لا يعني أسر الوعي الفلسفي العربي بها. كلّ ما أعنيه،
وبرؤيتي ليس إلا، أنّي لا أضع شروطاً لأحد كي يتفلسف كما أريد، ولا
أفرض على أحد المشكلات التي أراها قميئة بالنظر. كلّ ما في الأمر أوجب
عن سؤال: كيف تصير الفلسفة ذات جدوى من وجهة نظري.

1 - مشكلات الإنسان بوصفه «أنا»:

إنّ مشكلة الإنسان هي من المشكلات الكبرى والدائمة للفلسفة منذ نشأتها.
وستظلّ مشكلة مادام الإنسان قائماً على ظهر البسيطة. بل إنّ إحدى أهمّ
مآثر الفلسفة الغربية منذ عصر النهضة وحتى الآن جعلها الإنسان مركز
تفكير فلسفي.

و حين وصلت التقنية إلى درجة من التقدّم ضاع معها الإنسان في مستنّات
الآلة. صرخ الفيلسوف الأوربي دفاعاً عن الإنسان وحرّيته، عن اغترابه في

عالم التقنية.

وحيث انتشرت البنيوية حمل بعض فلاسفة الغرب عليها لأنها أعلنت موت الإنسان. وكتب روجيه غارودي في حينها كتابه (البنيوية فلسفة موت الإنسان). وكان سارتر قبل ذلك يشيد فلسفة في حرية الإنسان ضد كل ما يحدّ ماهيته. واحتجّ ماركيز ضدّ تحويل الإنسان إلى إنسان ذي بعد واحد. أمّا في عالمنا العربي فقد أعلن موت الإنسان: لا بسبب التقنية، ولا بسبب انتشار البنيوية، بل بسبب غياب الإنسان.

وتأسيساً على ذلك، فإنّ مشكلة الإنسان مشكلة أصيلة. مشكلة الإنسان المتعيّن، وليس الإنسان المجرد. بل لابدّ من الانطلاق من الإنسان المجرد بوصفه قيمة عليا، أو أعلى القيم، وغاية بحدّ ذاته إلى الإنسان في تعيّنه الواعي المتناقض مع الإنسان المجرد.

إنّ أسئلة كثيرة تتفق حين نجعل من الإنسان المتعيّن موضوع وعي فلسفي. إنّ جدوى الفلسفة في بلادنا اليوم لا تنفصل عن مكانة الإنسان - الأنا. الفلسفة تجيب عن سؤال الأنا مفسّرة وضعه كي تكون مغيرة للعالم، وذلك لأنّ جهد الفلسفة - في أحد أوجهه - العالم كما يجب أن يكون. الفلسفة تواجه الناعقين في الخراب بفلسفة في الأمل. لا مكان للإنسان في الفلسفة إلا إذا كانت الفلسفة فلسفة تجاوز للعالم المعيش في فلسفة تجعل من الإنسان: حاضره ومستقبله موضوع فهم وتحليل ودفاع، عندها تصبح الفلسفة ذات جدوى.

2- مشكلة الحرية:

وبارتباط بمشكلة الإنسان تبرز أماننا على نحو صارخ مشكلة حرية الإنسان العربي. والحرية هي الأخرى مشكلة في تاريخ الفلسفة لم تتوقف الفلسفة عن تناولها.

ما الشروط التي أدت إلى غياب الحرية كحالة وجود إنساني في الوطن العربي؟

وما الشروط التي يجب توافرها بحضور الوجود الحرّ؟ ذلك أنّ وعي شروط الاستبداد، وعي الأنا بأنّه ليس حرّاً مقدّمة ضرورية لتعيين الحرية واقعاً. فليس لإنسان أن يتمرّد على وجوده العبودي دون وعي عبوديّته.

وعليه، فإنّ الفلسفة وهي تفصّل عبوديّة الإنسان تعبّد الطريق أمامه لوعي حرّيته، والعمل على تحقيقها في الواقع.

إن الفلسفة هنا لا تتحدّث فقط عن غياب الحرية السياسية، وإنّما تسعى لكشف بنية كلّ سلطة نافية للحرية، من السلطة السياسية، إلى سلطة القيم، إلى سلطة المال، إلخ..

والفلسفة بدورها لا تستطيع تجاهل الخطابات العربيّة حول الحرية فتعمل على نقدها، فكلّ الأيديولوجيات التي انطوت على مفهوم الحرية تجاهلت الأنا الحرّ، وتحدّثت عن الأمة الحرّة، والمجتمع الحرّ بمنطق شمولي حال دون الالتفات إلى الإنسان الفرد، وتحوّل إلى الطليعة الثورية التي تحمل عبء تحقيق الأمة الحرّة والمجتمع الحرّ.

ولا يختلف وعي الحرية في خطاب الإسلام السياسي عمّا سبق.

ولقد ترتّب على وعي كهذا النظر إلى الاختلاف على أنّه أمر مضرّ بالأمة، وصار مفهوم الهوية المتجانسة الملساء هاجس هذه الأيديولوجيات. إنّ الفلسفة هي التي تجعل من وعي الحرية هذا موضوع نقد، فإنّما تهدف إعادة الاعتبار إلى فكرة الأنا الحرّ، إلى الاختلاف حقل تحقّق الأنوات الحرّة، بحيث يصبح الكائن الحرّ ذات التاريخ، وليس ثمرة إرادة التاريخ.

ولقد تناولنا مشكلة الحرية بثلاث دراسات تناولاً فلسفياً، ولا أريد أن أعيد القول في هذه الدراسات وهي: وعي الحرية في كتابنا (مقدّمة في التنوير)، والفلسفة العربية والحرية في كتابنا (دفاعاً عن الأمة والمستقبل)، وفي كراس خاصّ بعنوان (الحرية والديمقراطية). والفلسفة تغدو ذات جدوى حين تجعل من هذا الهاجس الإنساني هاجساً فلسفياً.

3- مشكلة الهوية:

طرح العرب على أنفسهم هذه المشكلة منذ أزيد من قرن، فما الذي يجعلها حاضرة حتى الآن. ما الذي يجعل العرب مسكونين بهاجس الهوية إلى الحدّ

الذي يطرحه الوعي العامّي والوعي السياسي على حد سواء؟

السؤال هنا سؤال عن الجماعة وليس سؤالاً عن الفرد: سؤال من نحن؟ وما الذي يقومنا؟ لأن الهوية بالتعريف هي ما يقوم به الشيء، وهذا يعني

السؤال عن الجوهريّ والثانويّ في نفوسنا.

فالهوية هي: تميّزنا عن آخر تميّزاً مستمراً، فهل هناك تناقض بين الهوية والاختلاف؟ ما الوعي الذي يحدّد هويتنا؟ لأنّه لا وجود للهوية بمعزل عن وعينا بها، أو قل هي وعي الذات بذاتها، فالذات الواعية لذاتها، في حال جماعة تعي ذاتها على أنها ذات هوية وصفات جوهرية، لا تطرح على نفسها سؤال الهوية.

والجماعة التي لا تعي ذاتها بوصفها هي أصلاً ليست ذاتاً، ولهذا نجد أنّ العرب يطرحون مسألة هويتهم عبر خطاب متعدّد المضمون في الهوية، حتى وصل بنا الأمر للعودة إلى سؤال الهوية في صورة سؤال: من هم العرب؟ وهذا هو وجه المشكلة في طرح سؤال الهوية، لأنّ الجواب عن هذا السؤال لم يعد من قبيل تحصيل الحاصل كما هو لدى الأمم الأخرى، والسبب الرئيس في هذا أنّ العرب عبر وعيهم الذاتي لم يصلوا إلى الوعي الفلسفي الكليّ بذاتهم.

والقبيل الذي يصدر من البعض أنّ حالة الدولة - الأمة صار من الماضي في ظلّ العولمة قيل لا قيمة له، لسبب بسيط: إنّنا نعيش حتى الآن الهاجس، فهل يختفي الهاجس لمجرد أن عالم الغرب أو العوالم الأخرى فرغت من هذه المسألة؟ فالمشكلة المعيشة لا تزول بمجرد أن الآخر قد حلّها، أو لأننا عجزنا عن حلّها حتى الآن.

إن الفلسفة وهي تنهض بمهمة جعل الهوية موضوعاً لها تسعى لأن تفهم لماذا تتعايش الهويات في هذه المنطقة دون انتصار هوية. إنَّ حلَّ التناقض على مستوى الفلسفة بين العوامل النابذة والعوامل الجاذبة للهوية ليس بمقدوره طبعاً تجاوز التناقض على مستوى الواقع. وإنَّما يحوّل الوعي إلى وعي متجاوز فاعل.

4- مشكلة المعرفة

كلّ معرفة هدفها امتلاك العالم تخلق وعياً بالعالم، ولكن ليس كلّ وعي معرفة بالعالم. فإنّ مكانة المعرفة في الحياة ذات أهمية كبيرة جداً، لأنّها في النهاية تعبير عن عقلية ووعي البشر بعالمهم. عمليّة كان ماركس قد جعلها موضوعاً للفهم، وربطها بشروطها الماديّة. وإذا كان هناك استقلال نسبيّ للمعرفة - وهو كذلك - فإنّ الفلسفة بجعلها المعرفة موضوعاً للفهم تقوم بعملية تحليل للمعرفة ذاتها من حيث هو بنية، وتاريخ وقطيعة فتنزع عنها القدسيّة أولاً، وتدرجه في إطار مسار الحقيقة الذي لا يتوقّف أبداً.

ولهذا فالفلسفة تنتقل من السؤال عن الوعي، إلى السؤال: ما المعرفة؟ ما العلم؟ كيف نفهم مسار العلم؟ فالفلسفة ذات الجدوى بهذا المعنى، إذ تجعل من المعرفة موضوع تأمل، إنّما لا تقصد مجرد عرض للمعرفة السائدة، بل تسعى لفضّ شروط تكونها الوعي ليصار نقدها وتجاوزها أو إغناؤها. فلو أخذنا علم التاريخ مثلاً على ذلك، فإنّ الفلسفة قادرة بما أوتيت من مناهج معرفية على أن تفهم ما الذي يجعل من الوعي اللامعقول أو الأسطوري أو الديني مرجعاً لهذا المؤرّخ أو ذاك. وأنا هنا لا أقصد المعرفة التاريخية القائمة في علم التاريخ فحسب، وإنّما المعرفة التي يتلقّنها الإنسان العربي عبر كلّ أشكال التقليين السائدة.

لقد بذل الفيلسوف العربي جهداً كبيراً في تناول ما سمّاه: العقل العربي، لكن جهده قد انصبّ على المكتوب العربي، وخاصة التراث المكتوب،

وحاول جاهداً في دفاعه عن العقل الكشف عن العقلاني في هذا التراث العربي، ونقد اللاعقلاني فيه.

لقد آن الأوان للفلسفة أن تنهض مهمة النقد المعرفي الإبتيمولوجي.

ونطرح السؤال المهم التالي: كيف يمكن الانتقال من العلم إلى الوعي العلمي مثلاً؟ العلم علم، فيما الوعي العلمي فلسفة.

أمام الفلسفة العربية الكثير مما يجب أن تتناوله بهذا الشأن. أمامها مشكلات من قبيل: وعينا بالآخر، وعينا بوعي المشكلات ذات الطابع التاريخي العالمي، والوعي الفلسفي بالقيم السائدة والتي هي شكل من الوعي بالعالم. ووعي الخطاب السائد حول المرأة، ووعي الخطاب الديني في علاقته بمشكلات عالمنا.

إنها وهي تطرح هذه المشكلات عبر الكشف عن الأسئلة الصحيحة فإنها تحرض الوعي على أن يستيقظ، ويشارك في وعي العالم.

ويطرحون علينا السؤال التالي: أليس على من يريد أن يكون للفلسفة جدوى أن ينزل بلغتها وأسلوبها إلى مستوى يكون في طاقة العامة أن يصلوا إليها، طالما أن جدواها لا تقوم إلا بزعة الوعي وطرح الأسئلة المعيشة؟ إنها مشكلة تواجه الفيلسوف في عالم ينحصر فيه تعليم لفلسفة إلى أقل الحدود في التعليم الثانوي - الأولي، وفي بعض البلدان العربية، وليس في جلها.

إن تدريب الطلاب على التفكير الفلسفي يجب أن يبدأ في سن مبكرة من المرحلة الإعدادية، لخلق قابلية لدى الطالب لهضم الفلسفة. بل لا بد من تعليم الطلاب فن التفكير أولاً. فها زال التعليم في الوطن العربي عموماً يقوم على حشو الذاكرة بالمعلومات. التلقين في المدرسة هو طريقة التعليم، وكم من الأسر العربية قادرة على تعليم أبنائها فن التفكير، فن التساؤل، فن الشك، فن الحوار، وقول لا!

إن صياغة عقل طليق يتحرّر من الإقامة في اليقين هي مهمّة الفلسفة أصلاً. وعندني أنّ اللحظة السقراطية في التفلسف ظلّت ملازمة للفلسفة، أقصد توليد الأفكار، فيما المنطقه كلّها مازالت تتعامل مع الأفكار تعاملها مع المعلّبات، مع خطابات تدّعي الحقيقة المطلقة، خطابات تفوح منها رائحة الاستبداد الفكريّ المكمل للاستبداد السياسي.

الفلسفة وهي تحاول أن تحركّ حصون الاستبداد المسوّرة باللغة الميتة، وبالبنديقية، إنّما تشهر سيف التفكير الحرّ، والشكّ، والتساؤل، وروح العالم، تزوّد الإنسان عندنا والذي هو في حال الرمق الأخير بترياق الحياة.

ملحق

الوعي الفلسفيّ المعاصر في الوطن العربيّ

جرت العادة لدى البعض ممن تناولوا الوعي الفلسفي العربي المعاصر أن يصنّفوا الفلاسفة العرب باتجاهات فلسفية هي، في الغالب، اتجاهات غربية. فيتحدّثون عن الماركسية والوضعية والوجودية والشخصانية والتومائية. ويضيفون: الجوانية عند عثمان أمين⁽¹⁾. ولعمري إن طريقة كهذه من شأنها أن تؤكّد قولاً شائعاً مفاده أنّ ما يسمّى بالفلسفة العربية المعاصرة ليس إلاّ صدى لصوت الفلسفة الغربية من جهة، وتنظر إلى الوعي الفلسفي العربي نظرة ميكانيكية من جهة أخرى.

أمّا نحن فننحو منحى آخر من التصنيف أنف الذكر، منطلقين من وعي الوعي الفلسفي، استناداً إلى امتلاك العالم نظرياً عبر الكشف عن المشكلات التي انشغلت بها الفلسفة الغربية المعاصرة، وهي في النهاية مشكلات واقع متعيّن، دون أن ننفي أنّ الوعي الفلسفي العربي المعاصر قد خضع - وبأشكال متعدّدة - لتأثير معظم تيارات الفلسفة الغربية حديثها وراهنها. فمن شيمة الفلسفة - بما هي وعي نظري بالعالم أن تهاجر من موطنها الأصلي، بسبب حاجة الوعي إلى الفلسفة، لكن هجرتها لا تنفي إطلاقاً خصوصية امتلاكها أو توظيفها. كما هاجر ابن رشد مثلاً إلى الفرنجة. والذي يحدّد خصوصية الهجرة هو طريقة وعي المشكلات التي تظهر لدى هذه الأمة أو تلك، بل يمكن القول إنّ هجرة الفلسفة من حضارة إلى أخرى يعتبر مقدّمة، في كثير من الأحيان، لصياغة وعي فلسفي ذاتي منزاح عن الأصل، بسبب المشكلات المتعيّنة لهذه الحضارة أو تلك. بل إنّ وعي المشكلات الواقعية والتي تتطلّب جواباً عاماً هو الذي يفسّر لنا استدعاء الفلسفة مرّة أخرى إلى أمة كتبت في الفلسفة قروناً طويلة.

وبهذا المعنى تشكّل الفلسفة نمطاً من الوعي الذاتي للأمة، للشعب، وعي لا يتشكّل إلا بوصفه نظرة كليّة. إنها - إن شئت قل - هي الامتلاك النظري

للإنسان، للوجود المتعيّن، وهذا هو معنى أنّ الفيلسوف ابن عصره. وليس مصادفة أن تظهر بداية الوعي الفلسفي مرّة أخرى في عالم العرب عبر نخبهم، وهم يتساءلون عن مصيرهم في عصر النهضة، ذلك العصر الذي شهد ولادة الأدب الحديث والإصلاح الديني والوعي القومي والاحتكاك بالغرب، الغرب الذي تحوّل إلى قوّة عالمية ذات تقدّم تاريخي ترنو بنظرها إلى العالم كساحة فعلٍ وهيمنة وسيادة. ليس في نيّتنا أن نوّرخ للوعي الفلسفي العربي، وإنّما الوقوف عند هذا الوعي عبر رصد زوايا الرؤية المتعدّدة لما اعتبر مشكلات تستحقّ النظر الفلسفي.

مشكلة التقدّم التاريخي

يعتبر سؤال التقدّم السؤال الأساس في الفكر العربي عموماً، والفلسفة على وجه الخصوص، منذ عصر النهضة وحتى هذه اللحظة من التاريخ.

إنّ سؤال فيلسوف يبحث عن السبل الكبرى لانتقال الأُمَّة من واقعها المبعثر المتخلف إلى أُمَّة متقدّمة. ولم يكن سؤال التقدّم بمنفصل عن وعي الواقع بالقياس إلى الغرب.

وليست كلّ إجابة عن هذا السؤال هي إجابة فلسفية. الإجابة الفلسفية هي الانطلاق من نظرة عامّة كما قلنا لتأسيس مفهوم التقدّم. من هنا يمكن اعتبار مالك بن نبي مثلاً فيلسوفاً. وآية ذلك أنّه أراد في (ميلاد مجتمع) أن ينشئ نظرة عامّة لفكرة المجتمع. ولهذا ميّز ابن نبي بين المجتمع الطبيعي والمجتمع التاريخي، ناظراً إلى المجتمع التاريخي على أنّه ذلك الذي يرى النور استجابة لفكرة، والفكرة تفتّح في المجتمع الذي يحملها. هذه النظرة تؤسّس لمنهج في النظر إلى كلّ المجتمعات التاريخية، بما فيها المجتمع الإسلامي، وبالتالي راح انطلاقاً من هذا المنهج ينظر إلى المجتمع الإسلامي⁽²⁾.

لا شكّ أنّ الهاجس الأصلي هو المجتمع العربي أو المجتمع الإسلامي، وفلسفة التقدّم هي التي تؤسّس أولاً لنظرية عامّة في التقدّم، ثمّ ينظر إلى الجزئي أو الخاصّ انطلاقاً من هذه النظرية العامّة، أو قل: إنّ الانطلاق من نظرية في التقدّم دون أن يكون الفيلسوف هو المؤسّس لها، يدرج جهده في فلسفة

التقدم.

فأنطون سعادة مثلاً في كتابه الأشهر (نشوء الأمم) كان يطمح للتدليل على أن السوريين أمة تامّة، يقصد بالسوريين أهل العراق وبلاد الشام، لكنّه كان يحتاج إلى عدّة نظريّة لينقل منها إلى التدليل على ما يريد. فرصد تطوّر الإنسان الذي أفضى إلى وجود السلالة ذات الفعلية الخاصّة، رابطاً هذا التطوّر بالطبيعة والمجتمع، وكلّما ارتقى الإنسان اجتماعياً صارت العوامل الاقتصادية والاجتماعية هي التي تخلق الرابطة القومية. فإذا الأُمّة رابطة اجتماعية أو واقع اجتماعي، فحدّد المفهوم النظري العامّ للأُمّة بوصفها جماعة من البشر تحيا حياة موحّدة المصالح، موحّدة المصير، موحّدة العوامل النفسية والمادية في قطر معيّن، يلبسها تفاعلها مع مجرى التطوّر خصائص ومزايا تميّزها عن غيرها من الجماعات⁽³⁾.

استناداً إلى هذا الوعي النظري بالأُمّة راح سعادة يطبّقه على السوريين ليدلّل على أنهم أُمّة واحدة.

فيما أعلى عفلق من شأن الإرادة الحرّة، مميّزاً فكرة المشيئة الحرّة. فالأُمّة بوضعها السائب، لا يمكن إيقاظها إلاّ أولئك الذين يحبّونها، فالقوميّة حبّ⁽⁴⁾.

في حين انطلق محمود أمين العالم ومهدي عامل وغيرهما من أساس ماركسي لفهم المجتمع وتاريخه. أي أنّ العدّة الماركسية بكلّ مفاهيمها تقريباً كانت حاضرة لدى الاثنين.

ولقد ارتبطت مشكلة التقدم العربي بمشكلة لصيقة بها، ألا وهي الحرية. وليس بإمكان أحدٍ أن يعزل هذين المفهومين عن بعضهما البعض أصلاً، إن لم نقل إنّ معيار التقدم الأساسي هو الحرية. بل يمكن القول بكلّ اطمئنان إنّ مسار الوعي الفلسفي العربي المعاصر، هو مسار وعيه لفكرة الحرية. وما زالت هذه الفكرة هاجساً أوّل من هواجس الفلسفة العربية الراهنة.

ولعمري إن ارتباط الحرية بمشكلة التقدّم التاريخي للعرب، دفع الوعي الفلسفي العربي؛ لأن يتجاهل الأسئلة الذاتية التقليدية المتعلقة بحرية الفرد، كما تجاهل مسألة: الإنسان أم مجبر هو أم مخير؟ في الإرث اللاهوتي للمعتزلة، كما لم يبق مسألة الحرية في قلبها المجرد.

فإذا استثنينا كتاب إبراهيم زكريّا (مشكلة الحرية)، وبعض الدراسات الفلسفية الجامعية نجد أن الحرية كمسألة مرتبطة بالتقدّم التاريخي قد بعثت فلسفياً في زوايا الرؤيا التالية:
أولاً: الفلسفة القومية وحرية الأمة:

تقصد - أولاً - بالفلسفة القومية ذلك الاتجاه النظري في تناول مسألة الأمة العربية من حيث واقعها ومستقبلها. وإعطاء هذه المسألة طابعاً عاماً وشاملاً.

فلقد انصبّ اهتمام الفلسفة القومية على الدعوة إلى حرية الأمة⁽⁵⁾. منطلقة - أي هذه الفلسفة - من أن مشكلة الأمة الأساسية تقوم في فقدانها لحرية اختيار مصيرها. ومصيرها لا يمكن أن يكون معبراً عن ماهيتها إلا إذا كان مصيراً حراً. ولا يمكن لمصيرها أن يتعيّن في حريتها إلا إذا تحرّرت إرادة الأمة، وصارت قادرة على الفعل.

إذاً، حريتها قائمة فيما يجب أن تكون عليه، لأنّ كينونتها القائمة ناقصة بنقصان حريّتها.

لقد أقام الخطاب الفلسفي القومي تناقضاً لم يزل دون تركيب حتى الآن: ألا وهو التناقض بين الإرادة والتاريخ. فالتاريخ قد حال بين الأمة وبين وحدتها وتقدمها وحرّيتها، والإرادة إنّما تسعى نحو الانتصار على التاريخ، وصناعة تاريخ جديد لأمة حرّة. لقد وضعت الإرادة في الفلسفة القومية في مكان أرفع من مكان التاريخ⁽⁶⁾. وهذا أمرٌ قابل للفهم، إذ يجب أن يخلق الأمل في انتصار الإرادة الحتمي على فوضى التاريخ. فكان من نتيجة ذلك

أن رفضت الحتمية التاريخية في مقابل الإيمان بحتمية انتصار الإرادة. فغابت - في الخطاب الفلسفي القومي - العلاقة الترابطية بين إرادة الأمة وإرادة التاريخ اللاواعية، وصار الارتباط الأساسي قائماً بين حرية الأمة وحرية إرادتها. وسبب ذلك أن حرية الأمة رهن بفاعلية حرّة لأبنائها. هذه الفاعلية الحرّة توصل الأمة إلى اكتمال حريتها. واکتمال حريتها لا يكون إلا بتحقيق الوحدة!

إذاً، أخذ الوعي الحرّ على عاتقه تحقيق الدولة القومية الحرّة. والدولة القومية الحرّة وحدها القادرة على كبح النفي الخارجي لحريتها. هذا الوعي الجزئي لحرية الأفراد أخذ في الخطاب القومي الفلسفي معنى الطليعة. والطليعة⁽⁷⁾ - بمفهومها، أي الفلسفة القومية - جماعة حرّة من البشر، أي تحرّرت من علاقات ما قبل الأمة، أي امتلكت وعي الأمة بحريتها. وعلى عاتقها يقع عبء تحقيق اكتمال حرية الأمة - أي الدولة القومية الواحدة كما قلنا. فاکتمال ماهية الأمة باكتمال حريتها النهائية، واکتمال حريتها باكتمال دولتها القومية. إذ ذاك يفضي اكتمال الدولة القومية الحرّة إلى حرية الأفراد.

لقد أخذ البعض على الفلسفة القومية أنّها لا تعدو كونها خطاباً إيديولوجياً، أو هي، في أحسن الأحوال، خانة صغيرة في البنية الإيديولوجية الأوسع. والحق أن الصعوبة لا محال قائمة إذا ما حاولنا أن نعزل ما هو معرفي عمّا هو إيديولوجي في الخطاب الفلسفي القومي. وإذا كانت الإيديولوجية وظيفة أساسية من وظائف أيّة فلسفة كانت، فإن الفلسفة القومية أكثر الفلسفات تعبيراً عن الوظيفة الإيديولوجية. وما حضور الخطاب الفلسفي القومي في إهاب الإيديولوجيا الفاضح⁽⁸⁾، إلاّ ثمرة حضور فكرة المصير على نحوٍ شديد. وارتباط فكرة المصير بمصلحة الأمة العليا - الدولة القومية الحرّة، حيث تنتج وحدة الأمة ووحدة الدولة ووحدة المجتمع. أي زوال التناقضات التي تحول دون تحقيق فكرة الأمة الحرّة. وفكرة الأمة الحرّة ليست أداة

تفسير فحسب لواقعة غياب الحرية، وإنّما هي هدف يجب أن تعيه الطليعة لتغدو فاعلة. ومن أجل توليد الوحدة بين الوعي والفاعلية كان لابد أن يختلط ما هو إيديولوجي بما هو فلسفي محض.

وفي ظنّي أن إعلاء الخطاب القومي الفلسفي من شأن الدولة القومية، قد أدّى إلى الإعلاء من شأن الدولة بعامة بوصفها الأداة الأساسية للنهوض بالأمة، والوسيلة الرأس لتشكل المجتمع والأفراد. وأفضت المبالغة بدور الدولة إلى استصغار لفكرة المجتمع والأفراد. أي أنّ الدولة القومية الحرّة تتناسب مع الإقلال من شأن الحرية الاجتماعية والسياسية والفكرية. كيف لا والدولة القومية الحرّة هي الهوية المطلقة، بينما المجتمع هو حقل الاختلاف. وبالتالي فإنّ انتصار الهوية لم يكن يعني في الفلسفة القومية إلا نزع الاختلاف عبر الدولة ذاتها. لا شك أنّ الاختلاف الذي سعت الفلسفة القومية لتجاوزه، هو الاختلاف المذهبي عبر فكرة القومية، والاختلاف القطري عبر الدولة الواحدة والاختلاف الطبقي عبر فكرة المساواة، لكنّ حقل الاختلاف هو أوسع بكثير من مجرد الاختلاف المذهبي أو العشائري أو القطري أو الطبقي، والذي أرادت فكرة الدولة القومية الواحدة القضاء عليه. فالاختلاف المذهبي هو صورة خارجية للاختلاف بين المجتمع القديم والمجتمع الحديث. والاختلاف الفكري - الإيديولوجي لا يزول بمجرد قيام الدولة الواحدة. والاختلاف الطبقي الذي يصل حدّ التناقض لا ينتهي بمجرد طرح فكرة المساواة أو الاشتراكية القومية! هذا ناهيك أنّ الدولة الواحدة ليست مؤسّسة فوق المجتمع، إنّما هي عنصر يدخل مباشرة في الصراعات الاجتماعية. وحرية الفرد لا تتحقّق بمجرد انتمائه إلى دولة قومية، بل في نظام سياسي يقوم أصلاً على احترام التعدّد وخيارات الناس الحرّة.

نخلص إلى القول: إنّ الخطاب القومي الفلسفي في الحرية هو خطاب في

الهوية، والهوية لم تكن تعني سوى نزاع الاختلاف. أمّا الداعي الحقيقي لتعيّن فكرة الحرية على هذا النحو فهو، كما قلنا، النزوع إلى الأمة الحرّة في علاقاتها مع الأمم الأقوى. فانتصبت فكرة الأمة الحرّة لتأتي على ما سواها من تعيّنات الحرية.

ثانياً: الفلسفة العقلية - النقدية وحرية العقل⁽⁹⁾:

نقصد بالفلسفة العقلية - النقدية ذلك الاتجاه في الفلسفة العربية، الذي انطلق من ضرورة تحرير ما يسمّى بالعقل العربي من القيود التي تحدّ من حريته في التفكير ومواجهة كلّ أشكال الوعي ما قبل العقلي. ولقد تعيّنت هذه الفلسفة في خطابات تحديثية وضعية أبستمولوجية. فمرور زمن طويل على طرح فكرة الأمة الحرّة دون أن تتعيّن هذه الأمة في الواقع، قد دفع الخطاب الفلسفي العربي إلى البحث عن علّة ذلك.

فإذا كان الخطاب القومي قد حدّد عوائق تحقيق وحدة الأمة ودولتها القومية بعائق خارجي (الغرب الاستعماري) وعائق داخلي (القوى المحافظة والاختلاف المذهبي والعشائري)، فإن الفلسفة العقلية - النقدية قد رأت علّة تخلف العرب عن الاندراج في مستوى تطوّر الحضارة العالمية الأوروبية، إنما تكمن في العقل ذاته⁽¹⁰⁾. ولما كان العقل علّة التخلف فإن إصلاحه عبر نقده هو أداة التقدّم، فهو بهذا المعنى العلّة والمنقذ. وهكذا نشأت فلسفة أو خطاب فلسفي أساس انطلاقته تحرير العقل، ليهارس هذا العقل المحرّر دوره في تحقيق حرية الأمة المتقدّمة. ولكن، ما العقل العربي هذا الذي تحوّل إلى علّة الوجود السيّء للأمة من وجهة نظر هذه الفلسفة؟

قراءة دقيقة للاتّهامات التي وُجّهت للعقل تفضي إلى تحديد سمات العقل المنقود بما يلي: إنه عقل ميتافيزيقي لم يزل بعيداً عن منجزات العلم ومناهج البحث الاختبارية، وغارق في الخرافة حيث يفسّر الواقع بأسباب

ما فوقه. هذا العقل ما قبل العلمي لا يستطيع معرفة العلاقات السببية، ولا هو بقادرٍ على الاستفادة من التجربة الإنسانية. وبالتالي فهو عقل معتقل بقديمه، ولا سيّما التراث، فلا يستطيع التعامل مع الحياة في تطوّرها وجدّتها. وهو فضلاً عن ذلك يمنع تعصّبه لإرثه التقليدي من الانفتاح على الآخر، فيتفوق داخل قديمه، ناظراً إلى القديم على أنه أفضل العوامل الممكنة. أو هو عقل متأثر ميكانيكياً بالغرب، هذا التأثير الميكانيكي يجعله قاصراً عن رؤية الخصوصية القومية. إذاً هو عقلٌ مغترب عن الواقع. ولأنه عقل على هذا النحو فإنه قد خسر التواصل التاريخي مع الإرث العقلاني العربي وخاصّة الفلسفي، وأحياناً الفلسفي المادي.

والعقل العربي عقل إيديولوجي، أي لا عقلي. ولما كانت الإيديولوجيا من وجهة نظر نقاد العقل العربي وعياً زائفاً، فهذا العقل إذاً زائف، مليء بالأوهام التي تبعده عن الواقع الحقيقي، فيغرق في التأمّلات الذهنية والأهداف الطوباوية. كما أن العقل العربي عقل لا نقدي، وغياب النقد عن فاعلية هذا العقل، أفقدته قدرته على التجديد الضروري. فظلّ أسير الترسيمات التقليدية، أسير السلف من الفقهاء والإيديولوجيين. ببساطة إن هو إلا عقل لا عقلي.

والعقل العربي، إذ قدّم على هذا النحو الفاجع، فإنهم قد أفقدوه القدرة على التصدّي لأية مشكلة والحال هذه. إذاً السبيل إلى إعادة الفاعلية الحرّة للعقل، هو تحرير العقل ذاته من تلك العوائق التي سلّبت حريته. كان من السهل، طبعاً، على الفلسفة العقلية النقدية أن تقدّم البديل الجاهز، أي تقديم عقلٍ يأتي على العقل الذي رسموه. وهكذا امتلاً الخطاب الفلسفي العقلي على تلك الصيغ الدالّة على العقل الجديد المأمول.

فنقيض العقل الميتافيزيقي هو العقل الواقعي النفعي، وبديل العقل الخرافي هو العقل العلمي، الذي يؤمن بأن العلم سبيل إلى التقدّم، أو العقل

الوضعي⁽¹¹⁾. وبدليل العقل المغترب هو العقل الذي يجد نفسه في عالمه. وبدليل العقل الفقهي، العقل الفلسفي البرهاني⁽¹²⁾. وبدليل العقل اللانقدي هو العقل النقدي. وبدليل العقل الإيديولوجي هو العقل العقلي العلمي. بكلمة واحدة أريد من العقل العربي أن يكون تحديثياً، وضعياً، علمياً، اختبارياً، نقدياً، عقلياً. لقد اعتقدت الفلسفة العقلية هذه أنها أقامت قطيعة مع الفلسفة القومية عبر حديثها عن مستوى آخر للحرية ألا وهو حرية العقل. وليس العقل هنا إلا طريقةً في التفكير على الأمة أن تنتهجها إذا ما أريد لها تجاوز واقعها. غير أن هذه الفلسفة ظلّت تتحرّك في حقل الفلسفة القومية ذاتها. فإذا كانت الإرادة الحرّة هي التي تحقق حرية الأمة وتقدّمها عند الفيلسوف القومي، فإنّ العقل الحرّ هو هذه الإرادة. وفي الخطاب الفلسفي العقلي هذا تحوّلت الأمة إلى عقل الأمة. أو الأمة العربية صارت عقلاً عربياً. وإذا كانت الأمة الحرّة هي الدولة القومية في الخطاب الفلسفي القومي، فإنّها في خطاب الفلسفة العقلية هي العقل الكليّ للأمة. وإذا كان الفيلسوف القومي قد خفّ لاستنهاض عقلها، وليس هناك من فرق بين روح الأمة وعقل الأمة. فالروح نائمة يجب أن تستيقظ، والعقل نائم هو الآخر يجب إيقاظه.

لقد تحوّل العقل العربي إلى مسؤول مسؤولية مباشرة عن واقع حال الأمة، ومسؤول مباشرة أيضاً عن مستقبلها المنشود. فالنزعة الشمولية حاضرة في كلا الخطابين. ولكن، والحقّ يقال، إن هناك فرقاً يميّز الخطابين عن بعضهما البعض. فالأمة مهما نظر إليها من أيّة زاوية، تظل مفهومًا يشير إلى واقعة، إلى جماعة من الناس ذات سمات تاريخية وجغرافية وثقافية وأثنية مشتركة، حتى لو كانت هذه الجماعة منقسمة إلى دولٍ وطوائف. بينما لا يشير مفهوم العقل العربي إلى ما هو متعيّن واقعيًا. والتمييز بين الأمم واقعة لا مجال لدحضها، بينما التمايز بين العقول أمر بات زائفًا، بعد أن انتصر مفهوم

العقل الإنساني الواحد.

وإذا ما عينا بالعقل أشكال التفكير، ومستويات المعرفة، وتنوع الإيديولوجيات، وتعدّد المناهج، واختلاف الفلسفات، فالعرب شأنهم شأن أيّة أمة على ظهر البسيطة، يحوزون على كلّ التنوع والتعدّد فيما سبق وحدّناه من العقل. فالتفكير العلمي قائم إلى جانب اللاعلمي، والعقلاني متعايش مع اللاعقلاني، وإيديولوجيات التقدّم حاضرة إلى جانب الإيديولوجيات المحافظة، والدين يفعل فعله جنباً إلى جنب مع النزوعات الدنيوية، وبالتالي فإنّ الحديث عن عقل عربي متجانس سواء بالمعنى السلبي المطروح، أو الدعوة إلى عقل عربي متجانس، هو نوع من الميتافيزيقا الجديدة. فضلاً عن أنّ طرح العقل ونقد العقل على النحو السابق، ينسى الواقع بكلّ تناقضاته واختلافاته وصراعاته وطبقاته وتاريخيته، حيث تقوم الحرية أو إمكانية الحرية.

إنّ نسيان الواقع - المجتمع والأمة - هو الذي أدّى إلى هذه النزعة الميتافيزيقية القائمة على تفسير مرتبط بسبب وحيد هو العقل. وبالتالي زالت من ذهن العقلانيين العلاقات السببية المتبادلة. ولقد بحث فلاسفة عقل الأمة عن حريتها في هوية جديدة تقوم على وحدة العقل أي التفكير. ببساطة ظلّت الهوية هاجسهم، وطرحت على أنّها النقيض المطلق للاختلاف، وتحوّلت الهوية إلى عنصر إيجابي والاختلاف إلى واقعة سلبية لا بد من تجاوزها.

الفلسفة الاجتماعية والحرية في المجتمع⁽¹³⁾:

أقصد بالفلسفة الاجتماعية: ذلك الاتجاه الذي يرى في المجتمع مساحة تناقضات واختلافات وسيطرة، ناظراً إلى الحرية بوصفها صراع إرادات تنتمي إلى فئات وطبقات اجتماعية متنوّعة.

ولمّا كان المجتمع مكمّن جميع التناقضات الطبقيّة والسياسية والإيديولوجية

والقيمية، فلقد ارتبط مفهوم الحرية في الفلسفة الاجتماعية بحلّ التناقضات الكابحة للحرية.

إنّ التناقض الأساسي في المجتمع، من وجهة نظر هذه الفلسفة، هو التناقض الطبقي. يفضي التناقض الطبقي إلى سيطرة طبقة ما على الطبقات الأخرى، وتأخذ هذه السيطرة صيغة الدولة الطبقية. وقد نظر إلى مثل هذه السيطرة على أنها سلبٌ لحرية الطبقات المسيطر عليها. وتأسيساً على ذلك تعيّنت الحرية في خطاب الفلسفة الاجتماعية في أمرين: حرية الكفاح الطبقي من جهة، وزوال الاضطهاد الطبقي من جهة أخرى. ولا يزول الاضطهاد الطبقي إلا بزوال أداة السيطرة الأساسية ألا وهي الدولة. ولما كانت الطبقة والدولة واقعتين تحيل كلّ منهما إلى الأخرى، فلا بدّ من السيطرة على أداة الدولة التي تنجز مهمّة الإجهاز على الطبقة المسيطرة كلياً، فيتحرّر المجتمع على نحوٍ شبه كامل. لكنّ الدولة هي لحظة مؤقّته في سيرورة تعيّن الحرية، لأنها تظلّ تحمل طابعاً طبقياً، ولا تزول إلا بزوال الطبقات كليّةً. وهذه الطريقة في التفكير طريقة ماركسية⁽¹⁴⁾، لكنها طريقة أوسع من مجرد طرح ماركسي كلاسيكي. إنّها تنظر إلى الحرية من زاوية مفهوم الصراع الطبقي من قبل العديد من الفلاسفة، الذين لا يتمون مباشرة إلى الماركسية كفلسفة مادية جدلية ومادية وتاريخية. لقد برزت فكرة الحرية دون ارتباط بالشيوعية أو بدكتاتورية البروليتاريا، ومع ذلك تحرّكت في إطار المساواة المفقودة بين البشر. ولا شكّ أن الانطلاق من مفهوم المجتمع لصياغة مفهوم الحرية تطوّر أرقى على المستوى العلمي والعملي من الانطلاق من فكرة الأمة أو العقل. وذلك لأنّ المجتمع مكان التناقضات، والقوى ذات المصالح المتعدّدة. وهذا ما أعطى الحرية صيغة أكثر تعيّناً من قبل.

وإذا كانت فكرة الدولة كحلّ للتناقضات، حين تؤول للقوى المضطهدة تاريخياً واجتماعياً، ظلّت سارية في نمط من التفكير كهذا، فإنّ التناقضات

غير الطبقية قد أفضت إلى مفهوم آخر، لدولة ترعى حرية الاختلاف ألا وهي الدولة العلمانية. لقد نشأت فكرة الدولة العلمانية كنزاع للاختلاف المذهبي - الديني، وإقرار بحرية العقيدة الدينية. فلكي تتحوّل العقيدة الدينية إلى شأن شخصي كان لابدّ من عزل الدين عن الدولة، ومنعها من أن تستقي منه سلطات تشريعية وتنفيذية وقضائية. وهكذا تحوّلت العلمانية إلى أساس فلسفي لحرية المعتقد. لكن حرية المعتقد لا تزيل اختلاف المصالح والإيديولوجيات المعبرة عنها.

مشكلة الفلسفة واللاهوت:

قلنا: الفلسفة واللاهوت، ولم نقل: الفلسفة والدين، رغم ارتباط اللاهوت بالدين. فاللاهوت هذا النمط من التفكير الواعي المدافع عن الترسيمات الدينية بتوسّط العقل، انطلاقةً من ترسيمات الدين بوصفها ترسيمات بديمية. وكما كان أحدّ من الفلاسفة العرب المعاصرين لم يتناول الدين بحدّ ذاته، بل تناول موقف اللاهوت من الفلسفة، فإنّه عملياً قد وجد نفسه يستعيد المشكلة القديمة في الفلسفة الإسلامية ألا وهي مشكلة العقل والنقل. والمعنى العميق لهذه الحجّة الفلسفية، أي التمييز بين العقل والنقل، هو دفاع الفلسفة عن حقّها في الوجود، دفاع الفيلسوف عن حرّيته في التفكير المستقلّ عن الدين ومنطلقاته. وكبي لا تقع الشبهة به بأنه كافرٌ وزنديق، بحث عمّا يفصل عالم الدين عن عالم الفلسفة، دون أن يأتي أيّ منهما على الآخر.

ومنذ بداية عودة الفلسفة أهاب فرح أنطون بابن رشد، وبخاصّة كتابه (فصل المقال) ليدلّل على حقّ العقل في النظر بالموجودات، وطلب معرفتها فلسفياً، ووجوب تأويل آيات القرآن التي يخالف ظاهرها البرهان والعقل. ونحن نعلم أن ابن رشد قد تحدّث عن طريقين لمعرفة الصانع: طريق

الوحي، وطريق العقل.

وتظهر المشكلة مرّة أخرى عند الشيخ مصطفى عبد الرازق صاحب الكتاب الشهير (تمهيد لتاريخ للفلسفة الإسلامية). انطلق الشيخ من أنّ الدين وحي من الله لأنبيائه هداية الناس، فالدين لا يكون إلا وحيًا من الله إلى أنبيائه الذين يختارهم من عباده، ويرسلهم أئمة يهدون بأمر الله⁽¹⁵⁾. ويحتلّ الوحي مكانة مركزية في الدين، ولهذا يوليه الشيخ مصطفى عبد الرازق أهمية خاصّة. فلو تجاوزنا المعنى اللغوي لكلمة «وحي»، ودلفنا مباشرة إلى معناها في القرآن فسوف نقع على تعريف ذي دلالة يقدمه الشيخ: إيماء الله إلى أنبيائه ورسله، أي إلقاءه إليهم ما يريد أن يعلموه من المعارف الدينية⁽¹⁶⁾. ولهذا فعند الفلاسفة تفسير آخر للوحي كما يرى مصطفى عبد الرازق. فالفلاسفة العرب نظروا إلى الوحي بوصفه اتّصال النفس الإنسانية بالنفوس الفلكية اتّصالاً معنويًا، وليس عندهم فرق بين الوحي والإلهام، إلا أنّ الأول يكون للنبي، والثاني للعارف⁽¹⁷⁾. كما ترى الصوفية أنّ الوحي هو تلقّي النبي للشرائع الدينية بواسطة ملك⁽¹⁸⁾. فإذا كان الدين هو الموحى به، فما الفرق بينه وبين الفلسفة؟

عن هذا السؤال يجيب مصطفى عبد الرازق عارضاً أولاً لمحاولة الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد، ملخصاً آراءهم قائلاً: والدين والحكمة عند هؤلاء الفلاسفة يفيض كلاهما عن واجب الوجود على عقول البشر بواسطة العقل الفعّال، فلا فرق إذاً بين الحكمة والدين من جهة غايتها، ولا من جهة موضوعاتها، ولا من جهة مصدرهما وطريق وصولهما إلى الإنسان. والفرق بين الفلسفة والدين عند الفارابي من وجهة نظره أنّ طرق الفلسفة يقينية، أمّا طريق الدين فإقناعي. ويرى ابن سينا أن بين الدين والفلسفة فرقاً آخر هو أن وجهة الدين عملية أصالة، ووجهة الفلسفة بالأصالة نظرية⁽¹⁹⁾.

إنَّ العودة إلى الفلسفة العربية للنظر في التمييز بين الفلسفة والدين مقدّمة لإقامة التمييز استناداً إلى فلاسفة هم بالعرف العام فلاسفة مسلمون. فليرجع إذاً مصطفى إلى هؤلاء يستقي منهم أجوبة هي في الغالب أجوبته، لكنّه يضيف: إن هناك فرقاً جوهرياً بين الدين والفلسفة، فطبيعة الدين تقوم على الإيمان والتصديق ومصدره القلب، في حين تقوم طبيعة الفلسفة على النظر والفكر ومصدرها العقل. والأكثر أهمية أن مصطفى عبد الرزاق يرفض أن تكون الفلسفة خادمة للدين. ذلك أن الدين يحدّد لمقدّمات الفلسفة نتائج تقليدية بحثها عن الحقائق موجّهاً إلى غاية تأكيد الدين، فتأخذ هي أيضاً شكلاً دينياً مقدّساً لا يتناسب مع حرية البحث والنقد⁽²⁰⁾.

في عام 1936، يعود الدكتور إبراهيم بيومي مذكور إلى هذه المسألة مجدّداً من خلال النظر فيها عن طريق الفارابي وابن سينا وابن رشد. في دراسة بعنوان (فلاسفة الإسلام والتوفيق بين الفلسفة والدين). يدرك هذا الفيلسوف خطورة النظر بهذه المسألة: «قلت أيها السادة إن موضوعنا دقيق، وعنوانه كافٍ للدلالة على ما فيه من أمورٍ شائكة ومشاكل عويصة. فإن الأبحاث الدينية في جملتها مشار اتهامات وتأويلات وشُبه لا حصر لها. وقد ساد بلدنا في العشرين سنة الأخيرة، روح اتهام خبيثة ترمي بالإلحاد والزندقة والتمرد والكفر كلّ من حاول تفسير ظاهرة من الظواهر الدينية تفسيراً تاريخياً أو عقلياً. لذلك تحاشى كثير من الباحثين هذا الميدان، وتجنّبوه اتقاء لما فيه من شرر متطاير وعراك ونضال، غير أنني أشعر بنسمة من نسائم التسامح الإسلامي القديم تهبّ علينا من جديد...»⁽²¹⁾.

أوردت هذا النصّ، على طوله، لأضع القارئ في مناخ الكتابة عن مسائل الدين والفلسفة التي هي قريبة الشبه بما نحن فيه من حال. ولهذا سرعان ما يعلن مذكور: «على أنني لست في هذا الحديث إلا الرسول الأمين والناقل الصادق لما قال به فلاسفتكم الأقدمون»⁽²²⁾. ما الذي رآه مذكور في فلاسفة

الحضارة العربية الإسلامية في هذا المقام؟ نقطة انطلاق مذكور هي ذاتها نقطة انطلاق الفلسفة في الحضارة العربية الإسلامية. فالسؤال هو هو لم يتغير: كيف التوفيق بين الفلسفة والدين؟

في نصّ قصير يحدّد مذكور كلاً من الفلسفة والدين قائلاً: «الدين وحي الله، ولغة السماء، وغذاء القلوب، ومصدر الأوامر والنواهي. فكيف نوفّق بينه وبين الفلسفة وهي من صنع البشر، ولغة الأرض، ومجال الأخذ والردّ والبحث والتعليل. كيف نوفّق بين الحقيقة الدينية والحقيقة العقلية، الأولى عمادها الإلهام، والثانية أساسها البرهان؟»⁽²³⁾.

إذا نحن أمام عالمين: عالم الوحي والقلب والأمر والنهي من جهة، وعالم البشر والأخذ والردّ والتعليل والتحليل من جهة أخرى. أمام عالمين: عالم الإلهام وعالم البرهان. والمشكلة التي واجهت الفيلسوف العربي - الإسلامي: هل يُتقي على هذين العالمين بهذا الانفصال، أم يجد توسّطاً ما يقربهما من بعضهما البعض؟.

يعتقد مذكور أن الفلسفة الإسلامية استندت إلى أرسطو الذي يبعد عن الإسلام في ثلاث مسائل جوهرية، الأولى: فكرة الإله الذي لم يعن أرسطو بمعرفته عناية خاصّة، سوى أنه المحرّك الذي لا يتحرّك، ولا يذكر من صفاته إلا أنه عقل دائم التفكير، وتفكيره منصبّ على ذاته. الثانية: الصلة بين الله والعالم، ذلك أن أرسطو قال بقدّم المادّة والحركة، ولم يدع الله مكاناً في هذا العالم. والثالثة: مشكلة الروح وخلودها، ذلك أن أرسطو ينطلق من فناء الجسد وصورته. فكان أن حاول الفارابي وابن سينا وابن رشد أن يجدوا ما يقرب أرسطو من الإسلام في هذه القضايا.

فمن حيث القضية الأولى: بينوا أن الله هو الموجود الأوّل، والسبب الحقيقي لسائر الموجودات، وأنه منزّه لاندّه، ولا ضدّه، ولا جنس له، ولا فضل له، فلا حدّ له، ولا إشارة إليه إلا بصريح العرفان العقلي. هنا يستشهد

مدكور بنصوص من الفارابي وابن سينا، يثبت انفصالهما عن أرسطو في هذه النقطة. كما أنهم - كما يرى - انفصلوا عن أرسطو في علاقة الله بالعالم، حيث نظروا إلى المسألة من زاوية الفيض الإلهي الذي يحفظ للعالم قدمه، كما أنه مخلوق بالوقت نفسه.

أما فيما يتعلق بمشكلة الروح وخلودها فيعتقد مدكور أن الفارابي وابن سينا قد فارقا أرسطو تمام المفارقة. بإثبات خلود النفس. غير أن لابن رشد رأياً آخر يفرده مدكور بسبب اختلافه عن رأي الفارابي، ولاسيما أن رأي ابن رشد جاء رافضاً لما قاله الغزالي في (تهافت الفلاسفة). فقد سلك ابن رشد إلى التوفيق بين الفلسفة والدين سبيلاً أخرى غير تلك التي سلكها سلفاه. إذ كان يعتقد أن سلامة الدين والفلسفة أن يُعزل كل واحد منهما عن الآخر. فلا تضاف عناصر فلسفية إلى تعاليم الدين، ولا تصبغ الفلسفة بصبغة دينية.

يخلص مدكور من هذا العرض إلى نتيجة أنه يجب أن نرتفع عن الخصومات الباطلة، والنزاع الفاسد بين العلم والدين، وإذا كنا نريد أن نؤسس لنهضتنا على أسس متينة فعلياً أن نفسح المجال للدراسة والبحث، وأن نسير وراء الحقيقة كيفما كان مصدرها، والحكمة ضالة المؤمن يطلبها أتى وجدها⁽²⁴⁾.

أحسب أن مدكور، وهو دارس الفلسفة وأستاذها، أراد، هو الآخر، أن يحصل من الدين على اعتراف بجدوى اشتغاله بالفلسفة. فالحكمة من عرضه كما صرح أن نفسح المجال للدراسة والبحث دون أن نخشى على الدين بأساً.

أمّا زكي نجيب محمود هذا الوضعي الذي يطلب التحقق من صدق قولنا، فقد وجد نفسه في مأزق، ولا أعتقد أنه نجح بالخروج منه. فعندما أصدر كتاب (خرافة الميتافيزيقا) سنة 1953 ثم عدّل العنوان إلى (الموقف من الميتافيزيقا) في الطبعة الثانية سنة 1983، جاءه النقد يقول إن دحض الميتافيزيقا واعتبارها خرافة يصيب الدين أو الغيب، وما ينسحب على

القول الميتافيزيقي ينسحب على القول الديني، فالدين بهذا المعنى - على غرار الميتافيزيقا - خرافة. هذا النقد الذي وجه إلى زكي نجيب محمود دفعه للتمييز بين أحكام الميتافيزيقا وأحكام الدين، واتهم نقاده بأنهم خلطوا بين فلسفة ودين⁽²⁵⁾.

ما الفرق بين الميتافيزيقا والدين؟ يجيب زكي نجيب محمود قائلاً: إن الفيلسوف عندما يقيم بناء الميتافيزيقي، إنّما يضع في بداية طريقه مبدأ معيناً ينطلق منه معتقداً - بالطبع - صواب ذلك المبدأ، وليس لديه سند يرتكز عليه في ذلك الاعتقاد، إلا ظنه بأنه قد رأى ذلك المبدأ بحدسه، أي بصيرته، رؤية مباشرة، لكن اعتقاده في صواب مبدئه، لا يمنع فيلسوفاً آخر من أن يضع لنفسه مبدأ آخر يعتقد - بدوره - أنه صواب⁽²⁶⁾.

ويضرب على هذا النمط من الميتافيزيقيا مثالين: واحداً من أفلاطون: عالم المثل، والآخر من أرسطو: فكرة الصورة. إذ يعتقد زكي نجيب محمود أن النموذج الأفلاطوني، والصورة الأرسطية، ثمرة رؤية مباشرة صُعد إليهما في مدارج التأمل الفلسفي حتى بلغها كل من أفلاطون وأرسطو⁽²⁷⁾.

يرفض زكي أن ينطلق الفيلسوف من مبدأ يتصوره، ثم يزعم أنه تصوير لحقيقة الكون كما هي قائمة في الوجود الواقعي خارج ذهن الإنسان صاحب البناء⁽²⁸⁾. أمّا العقيدة الدينية، فأمر مختلف كل الاختلاف، كما يرى فيلسوفنا الوضعي. لأن صاحب الرسالة الدينية لا يقول للناس: إنني أقدم لكم فكرة رأيتها ببصيرتي، بل يقول لهم: إنني أقدم رسالة أوحى بها إليّ من عند ربّي لأبلغها، وهاهنا لا يكون مدار التسليم بالرسالة برهاناً عقلياً على صدق الفكرة ونتائجها المستدلّة منها، بل يكون مدار التسليم هو تصديق صاحب الرسالة فيما يرويه وحيّاً من ربّه، أي مدار التسليم هو الإيمان⁽²⁹⁾. وبالتالي فالاعتراض على الفيلسوف يستند على المنطق، أمّا الاعتراض على صاحب الرسالة فإنّه قائم على عدم التصديق.

يعتقد زكي نجيب محمود أنه تخلّص من الموقف الذي وجد نفسه فيه حين ميّز بين الفيلسوف الميتافيزيقي وصاحب الرسالة الموحى إليه. لكنه تمييز لا يخرج إطلاقاتاً من النقد الذي وجهه إليه اللاهوتي، أو إن شئت قل: ليس بهذا التمييز يجاب على نقد اللاهوتي.

لسنا في معرض مناقشة صحّة أو عدم صحّة نقد زكي نجيب محمود للميتافيزيقي على غرار أفلاطون وأرسطو، ولكن لو عدنا إلى منطق تفكيره لوجدنا أنه لا محال واقع في نقد للدين، أو للأحكام الدينية.

يقول زكي نجيب محمود في الموقف من الميتافيزيقي: المنطق يقبل من الكلام إذا كان لدى السامع وسيلة لتحقيقه، فإمّا أن يصدق بعد التحقيق أو يكذب، أما الكلام الذي يستحيل بطبيعة تركيبه أن تصوّر وسيلة لمراجعة صدقه أو كذبه فهو كلام خلو من المعنى... على أن الصدق (أو الكذب) يختلف معناه باختلاف نوع العبارة التي تقولها، ولا تخرج العبارة التي يمكن وصفها بالصدق أو الكذب عن أحد نوعين: فهي إمّا تحليلية أو تركيبية، وليست العبارة الميتافيزيقيّة بوحدة منها. والعبارة التحليلية لا تقول شيئاً جديداً عن الموضوع، وصدقها قائم على مراجعة التحليل الذي جاء وفق ما اتّفقنا عليه من معاني الألفاظ كقولنا مثلاً: الزاوية القائمة تسعون درجة.

أمّا العبارة التركيبية فهي التي تقول لنا خبراً جديداً. وإذا أردت تصديقه أو تكذيبه، كان لابدّ لك من الخروج إلى حيث الطبيعة تشاهدها، لتقارن ما تأتيك به الخبرة الحسيّة منها، بما تزعمه لك عبارة القائل⁽³⁰⁾.

وكلّ ما عدا ذلك من العبارات كلام ميتافيزيقي. فتعريف الجملة الميتافيزيقيّة هو «أمّها عبارة يراد بها أن تعبّر عن قضية حقيقية، ولكنها في حقيقة أمرها لا هي معبّرة عن تحصيل حاصل، ولا عن فرض تحقّقه التجربة. ولما كانت تحصيلات الحاصل والفروض التجريبيّة تستنفد كافّة القضايا ذات المعنى،

كان لنا ما يبرر التأكيد بأن ما تقوله الميتافيزيقا خالٍ من المعنى⁽³¹⁾.
إذا كان موقف زكي نجيب محمود من العبارات والجمل هو كذا، ولما كان
الدين خطاباً في المقام الأوّل، والخطاب عبارات فيلّي أي من الجمل تتسبب
جمل الخطاب الديني؟.

إنها ليست من نوع تحصيل الحاصل، ولا هي من نوع الجمل التركيبية،
فالتنتيجة إذًا، أنها جملة خالية من المعنى. هذه نتيجة لازمة من نتائج التفكير
الوضعي - المنطقي عند زكي نجيب محمود.

لم تنته المشكلة التي نحن بصدد عرضها وتحليلها بعد، فما زالت حاضرة في
الفكر العربي المعاصر وكأثما مولودة لتوها. إذ يعود أستاذ فلسفة شهير هو
فؤاد زكريا ليعيّن مرّة أخرى هذه المسألة. يعتقد فؤاد زكريا أن الخلاف
الطويل بين الدين والفلسفة لم يكن له من داع. فميدان اهتمام الفلسفة في
صورتها التقليدية على الأقلّ لم يكن يختلف كثيراً عن ميدان اهتمام الدين.
فلماذا إذًا كلّ هذا التاريخ الطويل من العداة وفقدان الثقة بين الطرفين؟
يتساءل فؤاد زكريا. ويوجب إن الخلاف بين الفلسفة والدين لم يكن في
الأساس خلافاً في المحتوى أو المضمون، بل كان خلافاً في المنهج. ويتلخّص
هذا الخلاف في أن منهج التفكير الفلسفي نقدي، في حين أن منهج التفكير
الديني إيماني⁽³²⁾.

ويترتب على اختلاف المنهج: أن الفلسفة تُغلب العقل، في حين أن الدين
يغلب العاطفة. الفلسفة إنسانية المصدر، فيما الدين وحي إلهي، ويقوم
الدين على فكرة الحقيقة الواحدة⁽³³⁾.

لماذا العلاقة بين الدين والفلسفة في الوطن العربي علاقة مواجهة وليست
حواراً؟

يحدد زكريا جملة أسباب منها: أن الفلسفة تفترض مقدّماً تعدّد الآراء وتقبّل
الرأي الآخر، أما الدين فبارتكاذه على الحقيقة المطلقة يرى في الرأي الآخر

مروقاً وزندقة أو بدعة على أقلّ تقدير. ثم إنّ التسلّط السياسي والاستبداد انعكس على الفكر في صورة خضوع متزايد للسلطة العقلية والروحية. وهذا ما زرع الخوف في نفس الفيلسوف. تنتج عن ذلك لعبة النصوص، إذ إن كل طرفٍ يهيب بالنصّ لتأكيد وجهة نظره. وهذا ما أورث للفلسفة عيباً، ذلك أنها ألقت بسلاح العقل والمنطق من جهة، وحرمت من روحها التقدي من جهة ثانية⁽³⁴⁾. ناهيك من أن الحوار - إن أمكن - بين الدين والفلسفة محكوم بعدم تكافؤ فرص التعبير، ولهذا يلجأ الفيلسوف إلى التحايل والالتفاف أو إلى الخداع.

يعود فؤاد زكريا إلى شرح الاختلاف بين الفلسفة والدين مستدركاً أنه لا يقصد الدين بحدّ ذاته، بل تفسير المسلمين المعاصرين للدين. مبيّناً وضع رجل الدين المرتكز على الوحي مقابل الاستدلال العقلي والعلمي والهجوم على العلم والمنهج العلمي الذي يتّخذ أشكالاً متعدّدة: منها التشكيك في مبدأ التفكير المنطقي، وهو عودة لشعار «من تمنطق تزندق»، وهذا الشعار كما يرى زكريا يضرّ بالدين نفسه، ويتعارض مع نصوص الدين التي تدعو إلى التفكير والتدبّر وإعمال العقل، بل يتعارض مع الفقهاء الذين طبّقوا الاستدلال العقلي على الأحكام الفقهية⁽³⁵⁾. ومنها التوسّع في تفسير النصوص الدينية إلى الحدّ الذي يجعلها صالحة لتفسير أحدث النظريات العلمية. وهذا الأمر عودة إلى زيّ قديم، زيّ قادر على تفسير الظواهر الكونية بوسائل غير علمية⁽³⁶⁾. وهناك شكل الهجوم على العلم بوصفه بأنه أمر ماديّ لا يهتمّ بالدائم والباقي⁽³⁷⁾.

ويستمرّ الدكتور فؤاد مدافعاً عن الفلسفة في مواجهة فكرة الحقيقة المطلقة المستمدّة من مصدر إلهي، ويشرح نتائجها السياسية من التحريم والتكفير والحاكمية.. إلخ. وتناقضها مع الديمقراطية.. إلخ. ثمّ يتحوّل إلى مسألة أخرى في صيغة السؤال التالي: ما الذي تستطيع الفلسفة أن تفعله في موقف كهذا؟.

يدعو زكريا إلى الاهتمام بما يسمّى بفلسفة الدين التي تتناول طبيعة التجربة الدينية، والسمات المميّزة للإيمان الديني بالقياس إلى أنواع الإيمان الأخرى ومكانة الدين في الثقافة الإنسانية وطبيعة الرمز الديني واللغة الدينية. وما قصور الاهتمام بهذه المسائل إلا ثمرة التحريم والمنع.

ورغبة في قولٍ فلسفي يعالج بعض قضايا التجربة الدينية، يعدّد فؤاد زكريا هذه القضايا: ألوهية التشريع، وبشرية القائمين بفهمه وتطبيقه، ومشكلة الصلاحية لكلّ زمان ومكان، والتي يراها متعارضة مع التغيّر الذي لا يستطيع أحد إن ينكره في أحوال البشر. ومشكلة التّضادّ بين النظرة الشمولية والنظرة الجزئية إلى الإنسان⁽³⁸⁾.

ما يهدف إليه زكريا في النهاية هو أن تُثري الفلسفة الفكر الديني بتحليلاتها وتنظيراتها، وأن تسدي خدمة جليّة في هذا العصر الذي لا يكفّ الناس فيه عن التساؤل والمناقشة. وأن يتحرّر الفيلسوف من الخوف والإرهاب والاتّهام بالخروج عن الدين⁽³⁹⁾.

هنا نحن أمام نوع من الدعوة إلى المصالحة بين الفيلسوف ورجل الدين، أو بين الفلسفة والدين، مصالحةً تسمح للفلسفة بارتياح عوالم الدين بحرية، ترتاد المشكلات الناتجة عن تعيّن الدين في حياتنا العربية المعاصرة. وفؤاد زكريا صاحب كتاب (سبينوزا والتفكير العلمي)، يريد أن يؤسّس لنوع من التسامح، تسامح العقيدة مع الفكر الفلسفي، تسامح الإيمان مع العقل. دون أن يتعرّض لأية رؤية دينية بالدحض.

إنّه بمعنى من المعاني استمرار لتقليد الفلسفة العربية الإسلامية التي ميّزت بين العقل والنقل، ودافعت عن العقل بوصفه أسّ التفلسف للوصول إلى الحقيقة.

مشكلة التراث الفلسفي الإسلامي

كان من الطبيعي أن يرتبط الوعي الفلسفي العربي المعاصر بالعودة إلى الإرث الفلسفي الإسلامي. وآية ذلك أن الإرث الفلسفي الإسلامي يقدم للفيلسوف المعاصر إحساساً بالاستمرار أولاً، وشعوراً بالاعتداد ثانياً، وقراءة بينه وبين الفيلسوف الإسلامي ثالثاً. ولو تركنا جانباً عودة فرح أنطون لابن رشد عن طريق رينان⁽⁴⁰⁾، واتجهنا صوب الدراسات الأكاديمية حول الفلسفة الإسلامية، فسنجد أن الفلسفة في الجامعة المصرية قد أفردت مقرراً خاصاً بها، أي بالفلسفة الإسلامية. وهناك حتى الآن تقليد سائد في كل أقسام الفلسفة في الوطن العربي تدريس الفلسفة الإسلامية بفروعها الثلاثة: علم الكلام، والفلسفة، والتصوف؛ دون أن نناقش الآن ما إذا كان علم الكلام، أو التصوف جزءاً من الفلسفة. فضلاً عن الوظيفة المدرسية - التعرّف على الفلسفة الإسلامية، فإن الدراسات في الفلسفة الإسلامية تناولت مسألتين أوليتين: الدفاع عن خصوصية الفلسفة الإسلامية ضدّ بعض المستشرقين الذين لم يجدوها إلا فلسفة يونانية في لغة عربية. وعرض الملامح الأساسية لهذه الفلسفة كل وفق زاوية رؤيته الفلسفية.

فأغلب الكتب المشهورة التي أرّخت للفلسفة الإسلامية جميعاً قد بدأت بدحض رأي بعض المستشرقين الذي يعتبر الفلسفة العربية الإسلامية فلسفة يونانية ليس إلا. وذلك الرأي لا يقف عند حدّ نزع الأصالة عن الفلسفة العربية الإسلامية فحسب، وإنما ينفي أهلية العربي في التفلسف، ويعتبر الإسلام كابحاً له. ولقد اشتهر اسم رينان بوصفه صاحب هذا الرأي، فلقد جاء في كتابه (تاريخ عامّ ونظام مقارن للغات السامية) أنّ

الساميين لا يمكن تعريفهم إلا بالسلب: فليست لهم - والعرب أصفى عناصرهم - لا علم ولا فلسفة ولا شعور باللونيات، ولا خيال خلاق، ولا فنون تشكيلية، ولا آداب ملاحم، ولا أساطير تبنى على التصور، ولا سياسية معقدة، ولا تنظيم مدني ولا عسكري، ولا أخلاق موضوعية، شعرهم رتيب وذاتي، وفكرهم ينقصه التطلع، والمتناقضات لا تفعل فيه. ترى العربي أمام الروايات العجيبة والمشاهد المذهلة خلواً من كل تفكير مكتفياً أن يقول لك إن الله على كل شيء قدير. كما أنه في حالات الشك بين المذاهب المتناقضة، يفرّ من حيرته بقوله والله أعلم... ومن غير الوارد أن تحتجّ للعرب بما لديهم من فلسفة، إنما هي تلفيقات منتزعة من الإغريق كتبت بالعربية، وليس لها أصل ولا جذر في شبه جزيرة العرب، لأن العرب غير قادرين على شيء من التعقيد والتركيب، فبدلاً من اعتبارها نتاجاً طبيعياً لعقل سام، أولى المرء أن يعتبرها بمثابة ارتكاس على الإسلام واجهته به عبقرية الفرس الهنود - أوربية⁽⁴¹⁾. وهكذا صار دفاع الفلاسفة العرب المعاصرين عن الفلسفة العربية الإسلامية وأصالتها دفاعاً عن العرب بالذات، ودحضاً للتمايز بين الأعراق، والعنصرية التي تحتفي وراء قول المستشرق يونانية الفلسفة العربية - الإسلامية.

ولقد انبرى إبراهيم مذكور في كتابه الشهير (في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيق) أول ما انبرى لتبيان بطلان هذه الدعوة العنصرية التي تستخلص صفات أيّ شعب العقلية، ومميزاته الفكرية من بيئته الجغرافية، أو من الجنس الذي ينتمي إليه⁽⁴²⁾.

وقد رأى، أي مذكور، أن الفلسفة الإسلامية ليست وليدة الفكر العربي وحده، فقد ساهمت في تكوينها شعوب أخرى مختلفة: من فرس، وهنود، وأتراك، وسوريين، ومصريين، وبربر، وأندلسيين. ولهذا فإنه ينكر أن تكون عربية بالمعنى العنصري؛ لأن الإسلام ضمّ تحت رايته شعوباً شتى،

وأجناساً متعدّدة، ساهمت جميعها في حركته الفكرية، فضلاً عن أنّ إسلاميتها لا تعني أنّها ثمرة أفكار المسلمين وحدهم، فهذا ما يناقض التاريخ أيضاً، لأنّ المسلمين تتلمذوا، أوّل ما تتلمذوا، لنساطرة ويعاقبة ويهود وصابئة، واستمروا في نشاطهم العلمي والفلسفي متأخين ومتعاونين مع أصدقائهم ومعاصريهم من اليهود والمسيحيين⁽⁴³⁾. وانطلاقاً من هذا فإنّ مذكور يرى أنّها فلسفة إسلامية، امتازت بموضوعاتها وبحوثها، بمسائلها ومعضلاتها وبما قدّمت لهذه وتلك من حلول. ففي الجزء الأوّل من كتابه المذكور يعدّد خصائص الفلسفة العربية التي عاجلت قضايا الإله والعالم والإنسان، بما يلي.. أولاً: إنّها فلسفة روحية تقوم على أساس من الدين، وتعوّل على الروح تعويلاً كبيراً، وإنها دينية في موضوعاتها. وهي ثانياً: فلسفة عقلية، اعتدّت بالعقل اعتداداً كبيراً، وتعوّل عليه التعويل كلّ في تفسير مشكلة الألوهية والكون والإنسان. وهي ثالثاً: فلسفة توفيقية، توفّق بين الفلاسفة بعضهم وبعض. وبخاصة بين أفلاطون وأرسطو، ناهيك عن التوفيق بين النقل والعقل. وهي رابعاً فلسفة وثيقة الصلة بالعلم⁽⁴⁴⁾.

ومهما قيل عن الفلسفة الإسلامية فإنّ مذكور يراها حلقة من حلقات تطوّر الفلسفة والفكر الإنساني. لسنا في حاجة لأن نعرض لكافة الآراء التي دافعت عن أصالة الفلسفة العربية الإسلامية، فجميعها تكاد تكون متشابهة. فإنّ أحداً لم ينكر أثر الفلسفة اليونانية في الفلسفة العربية الإسلامية، لكن أحداً لم يوافق على أنها صورة طبق الأصل عن اليونانية. غير أنّ ميل الكاتب الفلسفي لا بدّ أن يظهر بهذه الصورة أو تلك وهو يؤرّخ للفلسفة الإسلامية. فليس من الصعوبة أن تكشف عن نزعة أحمد أمين العقلية وهو يعرض لعلم الكلام، دون أن يصرّح بذلك مباشرة. وقس على ذلك محمود قاسم الذي يمتدح المعتزلة وابن رشد. فيما علي سامي النشار يعلن: «إنني كمفكّر أشعري يرى أنّ عمله الأساسي في الحياة هو المحافظة على كيان

المذهب الأشعري، مذهب الجمهور العظيم من المسلمين ورباط حياتهم، أنكر كل الإنكار فكرة محمود قاسم الرئيسة، وهي أن المذهب المعتزلي من ناحية، والمذهب الرشدي من ناحية ثانية، أقرب عقلاً لروح الإسلام من مذهب الأشاعرة. إنني أرى أن الأشعرية هي آخر ما وصل إليه العقل الإسلامي الناطق باسم القرآن والسنة، والمعبر عنها في أصالة وقوة.. ونحن في أشد الغنى عن تحجر المعتزلة العقلي، كما أننا على بعد كامل من تفسير ابن رشد للإسلام في ضوء فلسفة أرسطو⁽⁴⁵⁾. فيما صارت مشهورة نزعة الجابري العقلية النقدية، وميله الواضح للفلسفة الأندلسية، وخاصة فلسفة ابن رشد قمة الفلسفة البرهانية.

وإذا كنا في مرحلة عودة الفلسفة الأولى أمام عملية استهدفت التاريخ لهذه الفلسفة مهما كان موقف مؤرخ الفلسفة الإسلامي أمثال مصطفى عبد الرازق والنشار والطويل وأبي ريذة إلخ. فإننا في مرحلة الستينات والسبعينات نجد أن العودة إلى الفلسفة الإسلامية قد أخذت منحى آخر، منحى توظيف التراث الفلسفي الإسلامي توظيفاً مباشراً للدفاع عن آراء معاصرة، والعبور من خلاله إلى تجديد الفكر العربي، أو إلى تغيير الواقع ذاته، أو إلى إحداث ثورة في الفكر والواقع.

حسبنا الاستماع إلى الدعاوى التي أوردتها العائدون إلى التراث الفلسفي العربي لنعرف حجم المهمة التي أقيت على هذا التراث لإنجازها. فها هو محمد عمارة - في مرحلة من مراحل - يصدر كتابه (التراث في ضوء العقل) قائلاً: «إن الوعي بالتراث وإحيائه، لا يعني تقليده، ولا أن نعود بحاضرنا ومستقبلنا ونصبهما في قوالب الأمس... ولكنه يعني أن نبصر جذور غدنا الذي نريده مشرقاً، في الصفحات المشرقة في التراث. وأن نجعل العدل الاجتماعي الذي نكافح من أجله الامتداد المتطور لحلم أسلافنا بسيادة العدل في حياة الإنسان، وأن نجعل قسما العقلانية

والقومية في تراثنا زاداً طيباً وروحاً ثورية تفعل فعلها في يومنا وغدنا، وبذلك يصبح تراثنا روحاً سارية في ضمير الأمة وعقلها، تصل مراحل تاريخها، وتدفع مسيرة تطورها خطوات وخطوات إلى الأمام، وبذلك وحده يصبح التراث طاقة فاعلة وفعّالة، وليس ركاماً أو أكفان موتى كما يحسبه ويريده الكثيرون»⁽⁴⁶⁾. ويرى الدكتور حسن حنفي: «أن التراث هو نقطة البداية كمسؤولية ثقافية وقومية، والتجديد هو إعادة تفسير التراث طبقاً لحاجات العصر. فالقديم يسبق الجديد، والأصالة أساس المعاصرة، والوسيلة تؤدّي إلى الغاية. التراث هو الوسيلة، والتجديد هو الغاية، وهي المساهمة في تطوير الواقع، وحلّ مشكلاته، والقضاء على أسباب معوقاته، وفتح مغاليقه التي تمنع أيّة محاولة لتطويره»⁽⁴⁷⁾.

وبهذا المعنى أيضاً يقول الجابري: «اللغة والشريعة والعقيدة السياسية.. تلك هي العناصر التي تتكوّن منها المرجعية التراثية التي قلنا إنه لا سبيل إلى تجديد العقل وتحديثه إلا بالتحرّر من سلطانها، وإذا كنا ندعو هاهنا إلى الانتظام في الجوانب التي أبرزناها في فكر ابن حزم وابن رشد والشاطبي وابن خلدون فليس من أجل استنساخ أفكارهم استنساخاً، ولا من أجل تبني آرائهم تقليداً وتبعيّة. كلاً، إنّ ما ندعو إليه هو توظيف نزعتهم العقلانية - التقدمية كمنطلق يربطنا بقضايا تراثنا، لا من أجل تجديدها أو الاغتراب فيها أو رفضها، بل من أجل نقلها إلى حاضرنا والتعامل معها على أساس متطلّبات الحاضر وحاجة المستقبل وبالاستناد إلى فكر العصر ومنطقه»⁽⁴⁸⁾.

ويرى حسين مروّة أنّ هناك ترابطاً بين محتوى حركة التحرّر الوطني العربية في مرحلتها الحاضرة وبين الموقف من التراث الفكري العربي - الإسلامي... إنّ ثورية الموقف من قضايا الحاضر تستلزم الانطلاق من هذا الموقف لرؤية التراث، أي لمعرفته معرفة ثورية. أي لبناء هذه المعرفة

على أساس من إيديولوجية القوى الثورية نفسها في الحاضر⁽⁴⁹⁾.
 أمّا طيّب تيزيني فينهي رحلته الطويلة في كتاب من التراث إلى الثورة
 بالقول: «إنّ ممارستنا الاختيار التاريخي التراثي تجاه تاريخنا وتراثنا العرييين
 على نحو جدلي تراثي، وبغية تحويل الحصيلة الإيجابية إلى واحد من أبعاد
 الفعل الثوري المبدع في مرحلتنا القومية الناهضة، من شأنها أن تسهم في
 تكوين وتعميق الشخصية القومية الأُمّية للقوى الثورية العربية. ودوننا
 خوف من عقد التقازم أمام الآخرين والتعملق أمام الأهلين»⁽⁵⁰⁾.
 يمكننا الاستمرار في عرض المبرّرات التي قدّمها المشتغلون بإعادة قراءة
 التراث، ولكن بما أن هدفنا هو الوقوف على أهمّ هذه المبرّرات لنكشف
 عنها، نكتفي بما عرضنا، معتبرين أن هذه المبرّرات هي النماذج الكبرى
 التي تقدّم عادة.

وتدقيقاً فيما سبق نجد أن الهدف المرجو من عودة كهذه ينحصر في النقاط
 التالية:

- 1 - إيجاد الترابط بين الحاضر والمستقبل والماضي. وهذا يعني أن انقطاعاً قد
 حصل بين ماضي الفلسفة وحاضرها العربي. وإيجاد اللحمة مرّة أخرى بين
 الحاضر والماضي من شأنه أن يفتح آفاقاً أفضل، ومن شأنه أيضاً أن يعيّن
 مفهوم الهوية القومية بوصفها خطأ صاعداً ينزع عنها التفتّت الحاصل الآن.
- 2 - يجمع التراثيون على نقطة أساسية وهي أنّ العودة إلى التراث لا معنى لها
 إلا في حالة الكشف عمّا فيه من عناصر قابلة للحياة، وليس في حالة تقديمه
 كما هو. فعمارة يريد من التراث قسّمات العقلانية والقومية، وحنفي يسعى
 إلى المعاصرة استناداً إلى الأصالة، والجابري يبحث عن النزعة العقلانية
 النقدية في التراث، وتيزيني يستقي من التراث المساهمة في تكوين الشخصية
 القومية والأُمّية، ومروة يريد أن يجد في التراث ثورية تشتقها قوى الثورة
 العربية المعاصرة، وأساسها تلك النزعات المادّية الكامنة فيه. إذاً، المرجعية

في دراسات التراث الكشف عن العقلانية والقومية أو الثورية والمادية. 3 - وكان الجميع قد انطلق من أن تأسيس هذه المفاهيم غير ممكن إلا بالكشف عنها داخل الإنجاز الفكري - الفلسفي للتراث العربي. وبالتالي فالمعرفة المعاصرة تلبس التراث لبوساً جديداً ليبدو معاصراً. وهذا يعني أن تأكيدهم رفض الانتقائية، تأكيد زائف، إذ طالما أنهم يريدون من التراث أشياء، ولا يريدون أشياء أخرى، فهذا يعني أن ينتقوا من التراث ما يعزز أفكارهم المسبقة، أو الأساس الفلسفي - الإيديولوجي الذي ينطلقون منه. وهذا هو الذي يفسر لماذا يختلفون فيما بينهم حول التراث، وحول ما هو الأبرز في هذا التراث.

كيف نفهم بروز ظاهرة العودة إلى التراث بعامة والتراث الفلسفي بخاصة؟ لو تركنا جانباً الأسباب التي قدّمها التراثيون، وقد تكون أسباباً حقيقية بالنسبة لكل واحد منهم، لواجهتنا الواقعة التالية: إن معظم الكتب الأساسية التي ظهرت حول التراث، قد صدرت في فترة السبعينات والثمانينات.

(مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط) طيب تيزيني، عام 1971.
(من التراث إلى الثورة) طيب تيزيني، عام 1978. (التراث والثورة) غالي شكري، 1973. (نحن والتراث - قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي) محمد عابد الجابري، 1980. (تكوين العقل العربي) محمد عابد الجابري 1984. (بنية العقل العربي) محمد عابد الجابري، 1986. (التراث والتجديد) حسن حنفي، 1981. (نظرة جديدة إلى التراث) محمد عمارة، 1979. (التراث في ضوء العقل) محمد عمارة، 1980. (النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية جزء 1، 2) حسين مروة، 1979.

صاحبت صدور هذه الكتب دراسات ونقاشات واختلاف آراء، أي لم تخلق هذه الكتب شهرة لأصحابها فحسب، بل وخلقت مناخاً فكرياً بدأ أنه

يتميّز بالحيوية.

وقد رأينا أنّ النماذج من المبررات التي عرضنا لها جميعها منصّبة إمّا على تنوير الواقع، أو دفعه إلى الأمام، أو المساهمة في التقدّم إلخ. ولكن ما الذي كان عليه الواقع حتّى يفرض على المفكّر العربي التفكير بإدخال التراث كعنصر، وعنصر مهمّ، من عناصر التنوير وصنع المستقبل؟

يبدو لي أنّ السبعينات هي مرحلة ظهور الأزمة في سيرورة الحركة القومية العربية والماركسية العربية، أو ما اصطلح على تسميته بحركة التحرّر العربية، ومن ثم تصاعدها في الثمانينات من هذا القرن⁽⁵¹⁾.

ويبدو أنّ البحث عن أسباب هذه الأزمة قد تنوّع جدّاً من البحث عن أسبابها التقنية، إلى البحث عن أسبابها السياسية، مروراً بالبحث عن أسبابها الفكرية.

في البحث عن هذه الأسباب الأخيرة، أي الفكرية، جاءت أوّل ردّة فعل من التيار الإسلامي الذي رأى أنّ الإيديولوجية القومية والماركسية هي المسؤولة عن هذا الخراب الذي حلّ، وكان من نتائجها هزيمة حرب حزيران، وآية ذلك أنّ هذه الإيديولوجيا هي بالأصل إيديولوجيا غربية علمانية، خاوية ومغتربة عن تراث الأُمَّة الأصيل. والمفكّر القومي والعلماني والماركسي، على الرغم من وقوفه ضدّ هذا التفسير، قد شاطر الإسلامي رأيه ضمناً، فراح يبيح عن اللحمة التي تربط أفكاره العصرية بالتراث العربي. معتقداً في الوقت نفسه أنه يحرّر التراث من احتكار القوى التقليدية له، وسالباً إيّاها مصدر قوّتها.

فالأزمة، لم تقد إلى مراجعة نقدية للفكر العربي السياسي والفلسفي فحسب، كما مرّ معنا، بل قادت أيضاً إلى نكوص إلى الوراء في محاولة لإنقاذ الأساس الفلسفي - الإيديولوجي للفكر القومي والماركسي. وللتدليل على أنّ فكرة الحرية ليست إلا تطويراً لفكرة الحرية عند المعتزلة - وفكرة المساواة استمرار

على نحو جديد لفكرة المساواة عند القرامطة، بل والاشتراكية ذاتها جزء من تراثنا الفكري، ومادّية ماركس هي ثمرة لمادّة ابن سينا والفارابي وابن رشد، والصراع الطبقي المعاصر الذي ينتج الآن الاختلاف الفكري ليس جديداً، بل إن التناقض الطبقي في العصر الإسلامي الوسيط قد عبّر عن نفسه في تناقض المادّية والمثالية! وبالتالي فإن التراث العربي الفكري الإسلامي الذي عبّر عن تناقضات طبقية في اتجاهين - تقدّمي ورجعي - مازال مستمراً حتى الآن عبر التناقض المعاصر. فالبرجوازية والإقطاعية المعاصرة تتبنّى الرجعية والمثالية في تراثنا، أو تفسّره تفسيراً مثالياً رجعياً، وعلى القوى الأخرى أن تبعث الجانب التقدّمي المادّي العقلاني. لقد عبّر كلٌّ من مروة وتيزيني وغالي شكري عن هذه النزعة بكلّ صراحة. إن استعادة التراث الفلسفي العربي لالتقاط ما ينطوي عليه - بصورة مباشرة أو بصورة كامنة - ممّا هو شائع في الفلسفة المعاصرة، لم تقم بدور التطوير اللاحق للفلسفة العربية المعاصرة، أو التأسيس لنمط جديد من التفلسف يكون التراث الفلسفي نقطة انطلاق، أو حلّ مشكلة فلسفية راهنة. وبعد: هذه هي المشكلات الأرس التي انشغل بها الوعي الفلسفي العربي، والتي مازالت تشكّل هواجسها حتى هذه اللحظة.

- (1) انظر: الفلسفة العربية في مئة عام.
- (2) انظر: مالك بن نبي، ميلاد مجتمع طرابلس الشام 1974، ط2، ص7.
- (3) انظر: سعادة، نشوء الأمم، بيروت، بلا تاريخ، ط5، ص168.
- (4) انظر: ميشيل عفلق، في سبيل البعث، بلا تاريخ، ص25.
- (5) انظر كتابنا: العرب بين الإيديولوجيا والتاريخ، دار الأهالي، دمشق، 1995.
- (6) انظر: في سبيل البعث، لميشيل عفلق.
- (7) فكرة الطليعة هي من إرث الحركات الماركسية والقومية معاً، وأساسها لينيني.
- (8) انظر بهذا الصدد كتاب: ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، بيروت، 1979.
- (9) انظر كتابنا: أسرى الوهم، دار الأهالي، دمشق، 1996.
- (10) من أهمّ القائلين بذلك: حسن صعب، ومحمد عابد الجابري.
- 1 - انظر: حسن صعب: تحديث العقل العربي، بيروت، 1973.
- 2 - انظر: محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، بيروت، 1982.
- (11) انظر: زكي نجيب محمود، خرافة الميتافيزيقيا، 1983.
- (12) انظر: محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، بيروت 1982.
- (13) انظر كتابنا: مقدّمة في التنوير، دار معد، دمشق 1996.
- (14) المصدر نفسه.
- (15) مصطفى عبد الرازق، الدين والوحي والإسلام، ص29 - 30.
- (16) مصطفى عبد الرازق، المرجع السابق، ص51.
- (17) مصطفى عبد الرازق، المرجع السابق، ص57.
- (18) مصطفى عبد الرازق، المرجع السابق، ص71.
- (19) مصطفى عبد الرازق، المرجع السابق، ص35 - 36.
- (20) مصطفى عبد الرازق، آثار مصطفى عبد الرازق، ص125.
- (21) إبراهيم بيومي مدكور، فلاسفة الإسلام والتوفيق بين الفلسفة والدين، الرسالة، القاهرة، عدد 141، 16 آذار 1936. أوردته محمد كامل الخطيب في: قضية الفلسفة، دمشق، 1998، ص190 - 200.
- (22) مدكور، المرجع السابق، الخطيب، ص191.
- (23) مدكور، المرجع السابق، الخطيب، ص191.
- (24) مدكور، المرجع السابق، الخطيب، ص196 - 200.
- (25) انظر: زكي نجيب محمود، الموقف من الميتافيزيقيا، القاهرة، 1983 - ص (د).
- (26) زكي نجيب محمود، المرجع السابق، ص (د).

- (27) زكي نجيب محمود، المرجع السابق، ص (ه).
- (28) زكي نجيب محمود، الموقف من الميتافيزيقا، ص (ه).
- (29) زكي نجيب محمود، الموقف من الميتافيزيقا، ص (و).
- (30) زكي نجيب محمود، الموقف من الميتافيزيقا، ص 78.
- (31) زكي نجيب محمود، المصدر السابق، ص 79-80.
- (32) انظر: فؤاد زكريا، الفلسفة والدين في المجتمع العربي المعاصر، المستقبل العربي، العدد 6، 1985، وكذلك محمد كامل الخطيب، قضية الفلسفة، ص 529.
- (33) انظر: فؤاد زكريا، المرجع السابق، ص 53.
- (34) انظر: فؤاد زكريا، المرجع السابق، ص 532 - 533.
- (35) انظر: فؤاد زكريا، المرجع السابق، ص 536 - 537.
- (36) انظر: فؤاد زكريا، المرجع السابق، ص 538.
- (37) انظر: فؤاد زكريا، المرجع السابق، ص 546.
- (38) انظر: فؤاد زكريا، المرجع السابق، ص 547 - 550.
- (39) انظر: فؤاد زكريا، المرجع السابق، ص 552.
- (40) في عام 1886 كتب ديمتري خياط في المقتطف، آب 1986 مقالاً بعنوان: ابن رشد وفلسفته، يقرظ فيه ابن رشد.
- (41) انظر: حكمت هاشم، الفكر الفلسفي واللغة العربية، مجلة المجمع العلمي العربي، دمشق، ص 2/38م/ نيسان 1963، وأورده محمد كامل الخطيب في: قضية الفلسفة، مرجع سابق، ص 305.
- (42) انظر: إبراهيم مذكور، الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيق، ج 1، ط 3، القاهرة 1976، ص 21.
- (43) إبراهيم مذكور، المرجع السابق، ص 23.
- (44) انظر: إبراهيم مذكور، المرجع السابق، ج 2، ص 154 - 160.
- (45) انظر: علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ط 6، القاهرة 1975، التصدير.
- (46) محمد عمارة، التراث في ضوء العقل، بيروت، 1980، ص 5.
- (47) حسن حنفي، التراث والتجديد، بيروت، 1981، ص 11.
- (48) الجابري، بنية العقل العربي، بيروت، 1986، ص 572.
- (49) حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية، بيروت، 1970، ج 1، ص 16.
- (50) طيب تيزيني، من التراث إلى الثورة، دمشق، بلا تاريخ ص 1014، المقدمة الثالثة للكتاب مؤرخة في عام 1979.
- (51) انظر: بهذا الصدد كتابنا: العرب بين الأيديولوجيا والتاريخ، دمشق، 1995.



بيت الفلسفة
Philosophy house

