

ما التّفكير؟

ما التفكير؟

د. المهدي مستقيم



بيت الفلسفة
Philosophy house

ما التفكير؟

تأليف: المهدي مستقيم
مراجعة: باسل الزين
تصميم الغلاف: ريم المزروعي
الإخراج الداخلي: موزه المزروعي

نشر في الفجيرة - الإمارات العربية المتحدة
الطبعة الأولى 2023

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

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
بالضرورة.



بيت الفلسفة
Philosophy house

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

Philosophyhouse.ae
Philosophyhouse.ae
Info@philosophyhouse.ae

رقم إذن الطباعة
MC-02- 01- 3554760

الترقيم الدولي ISBN
9789948785842
التصنيف الموضوعي
- الفلسفة وعلم النفس
- الفئة العمرية: E



بيت الفلسفة Philosophy house

الفلسفة بنت التساؤل العقليّ عن الماوراء، والماوراء كامن في
الوقائع نفسها. إنّهُ الماهية التي لا تُدرَكها الحواسّ.
ولهذا جاء السّؤال الفلسفيّ مُبتدئاً بـ «ما» الدّالة على الماهية.
ولأنّ الفلسفة تساؤل العقل الحرّ، والطلّيق، فإنّ بيت
الفلسفة آثر أن يُعيد للفلسفة أسئلتها المرتبطة بالوجود،
والمعرفة، والحقّ، والجمال، والإنسان في كلّ تعيّناته الحضاريّة
الكلّية.

أسئلة الفلسفة سلسلةٌ لجميع التّائقين إلى المعرفة، وأحبّائها.

الفهرس

7	مقدمة
16	الفصل الأول: في معنى التفكير
17	الفصل الثاني: تاريخ الفكر.....
21	الفصل الثالث: هل يستطيع غير الأوروبي التفكير؟
29	الفصل الرابع: لذات، من التفكير في ذاتها إلى وصفها.....
37	خاتمة: تفكير الأزمة وأزمة التفكير
44	لائحة المصادر والمراجع

مقدمة

يُحِيلُنَا

مقدّمة

يدلّ مفهوم ((La pensée)) - مفهوم الفعل ((Penser)) - المنقول عن الفعل اللاتينيّ ((Pensare)) على: ((الوزن)) و((القياس)) و((التقدير العقلي))؛ ويتضمّن في أصله مبالغة لصيغة الفعل ((Pendere)) [= ((Pendre)) الفرنسي] الدال على: ((التعليق)) و((التعلّق ب)) و((الشك)) و((تدقيق النظر)). وتأسس عليه، يحيل مفهوم ((La pen-sée)) في دلالاته الاصطلاحية على: ((وزن نقد من النقود من جهة، والتقدير والتقويم العقليين لأمر من الأمور من جهة أخرى))، وفي دلالاته الفلسفيّة على: ((أسمى ما تنتجه النفس))، ((الحالة التي تعي فيها النفس ذاتها))⁽¹⁾.

يشير هذا المفهوم الغامض إذًا، إلى الحالة التي تصير فيها النفس واعية بذاتها مدركة لها (= الحياة الذهنية

(1) حمو النقاري، مفاهيم التفلسف الغربي، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، 2018، 224-225.

بالمعنى الواسع) من جهة، وإلى أسمى إنتاجاتها من جهة أخرى. ولعلَّ «ديكارت» (1596-1650) أوّل من قدّم فهماً شمولياً لمفهوم ((التفكير)) وأرسى قواعده؛ إذ ما لبثت يُعيّن مجموع التعديلات التي من شأنها أن تؤثر في النفس التأثير الحاسم، تلك التي تعبر من دون تحفظ عن طبيعة هذا الجوهر: «أنا جوهر لا يقوى على تحديد ماهيته أو طبيعته في كليتها إلا بتوسّل التفكير⁽²⁾». هكذا، تنظر الأطروحة الديكارتية في مختلف المشاعر (وقبلها الأحاسيس)، بوصفها أنماطاً فكريّة، كما تنظر في الأفكار، بوصفها مصدر المعرفة وأساسها. ومن أجل ذلك، يُعدّ موقف «ديكارت» من مفهوم ((التفكير)) محور العقلانيّة الكلاسيكيّة.

إنّ الحاجة الملحة إلى إخضاع العقل والعقلانيّة للشكّ، هي ما دفعت «هايدغر» (1889) (1976) - إلى طرح سؤاله الفاضح: «أيقوى العلم على التفكير؟»، بل إنه لم يتردد في التصريح بجوابه العنيف: «العلم لا يفكّر»، في المحاضرات التي جمعت في مصنفه: «ما هذا الذي نسميه تفكيراً؟»: «إنّ العبارة «العلم لا يفكّر»، التي خلفت كثيراً

2) R. Descartes, *Discours de la méthode*, IV partie, éd. Alquié, Garnier, Paris, 1988, p.604.

من الضجيج إثر نطقي بها، تعني أنّ العلم لا يشتغل في إطار الفلسفة، إلا أنه، ومن غير أن يعلم، ينشد إلى ذلك الإطار. فعلى سبيل المثال: إنَّ الفيزياء تشتغل على المكان والزمان والحركة. إلا أنّ العلم، بما هو كذلك، لا يمكنه أن يحدّد ماهية الحركة، والمكان، والزمان. العلم، إذًا، لا يفكّر، بل إنه لا يمكن أن يفكّر في هذا الاتجاه باستخدام وسائله. لا يمكنني، على سبيل المثال، أن أقول ماهي الفيزياء باتباع مناهج الفيزياء. ماهية الفيزياء لا يمكنني أن أفكر فيها إلا عن طريق سؤال فلسفيّ. ليست العبارة: «العلم لا يفكّر» عتأبًا ومؤاخذة، وإنما هي مجرد إثبات وتحديد لبنية العلم الداخليّة: من خصائص ماهية العلم أنّه يتوقف على ما تفكر فيه الفلسفة من جهة، وأنه من جهة أخرى، يتناسى ذلك، ويهمل ما استدعي أن يكون محطّ تفكير⁽³⁾. يبدو أنّ العلم، بحسب هايدغر، لا يقوى على إدراك الافتراضات المسبقة التي منها ينطلق. لذا، يجدر بنا التمييز بين الفكر والتمثّل⁽⁴⁾ Représentation، أو بالأحرى بين الفكر والعقل؛ الفكر بما هو سمة الفلسفة

(3) أورده عبد السلام بنعيد العالي، قراءات من أجل النسيان، دار المتوسط، ميلانو، إيطاليا، 2021، ص 49.

4) Heidegger, Qu'appelle-t-on penser?, Trad. Becker et Granel, paris, puf, 1973, p.26.

التأمليّة من جهة، والعقل بما هو انكشاف النشاط العقليّ للعلوم والعقلانيّة العلميّة من جهة أخرى؛ بحيث يظلّ العقل «منحصراً في المجال الحسابيّ للإجراءات الصوريّة والمجرّدة للمنطق والرياضيات والعلوم المضبوطة. كأنّ الفيلسوف الألمانيّ «يعيب» على العلم كونه يأخذ على كاهله البحث عن شيء يتّخذ موضوعاً له، من غير أن يضعه بما هو كذلك موضع سؤال⁽⁵⁾».

لقد أسهم المنجز الذي خلفته الأنثروبولوجيا الوضعية، في تجاوز ضروب التحيز الذي يربط على نحو وثيق بين الفكر المنطقيّ والعلميّ من جهة، وانجاس الذات (الديكارتية) الحديثة من جهة أخرى؛ إذ تلحّ الأعمال التي راكمها «ليفى ستراوس» (١٩٠٨-٢٠٠٩) أثناء فحصه مسارات الفكر المتوحش، على ضرورة استناد حقل الأنثروبولوجيا إلى ضرب من المنطق؛ إذ من شأن هذا الأخير أن يكشف عن ثوابت بنيوية في جميع التكوينات الأسطورية. وتأسيساً عليه، كفّت الأنثروبولوجيا كما بلورها «ليفى ستروس»^(٦)، عن النظر في الفكر المتوحش بوصفه فكراً في مرحلة الطفولة، وباشرت النظر فيه، بوصفه شرطاً لكل فكر؛ أي

(5) عبد السلام بنعيد العالي، قراءات من أجل النسيان، ص 50 .

(6) C. Lévi-Strauss, C., *La pensée sauvage*, Plon, Paris, 1962, p.17.

بها هو حالة سابقة للشكلانيات Formalismes الأكثر تقدماً... لا يكون شرط نظام الأشياء أسّ الفكر الذي نسميه بدائياً إلا لكونه أساس الفكر كله⁽⁷⁾.

يبقى أن نتساءل: ما الدلالات الفلسفية التي ينطوي عليها مفهوم التفكير؟ ما المسارات التي قطعها الفكر عبر تاريخ الفلسفة؟ وهل يتأسس التفكير على نموذج واحد، أم أنّ نماذجه متعددة ومختلفة؟ ما العوائق التي تعترض الذات أثناء محاولتها تقديم وصف لنفسها؟ أنحن في حاجة إلى تأمل تجاربنا الذاتية، بوصفها واقعة مشتبكة اشتباك تأثير وتأثر مع التجربة الأخلاقية والتاريخية التي نُعدّ شهوداً عليها؟ كيف تتشكل الذات؟ وما علاقة هذا التشكل بالأخلاق من جهة وبمفهوم المسؤولية من جهة أخرى؟ ألا يساهم المكون الأخلاقيّ في تحفيز الذات على ممارسة النقد على ذاتها؟ ألا تُعدّ الخلقية عاملاً جوهرياً في تقرير فاعلية الذات وإمكانية الأمل؟ فيم تتجلّى أبرز مظاهر أزمة التفكير؟

الفصل الأول: في معنى التفكير

7) André Charrak, *pensée*, in, Grand dictionnaire de la philosophie, Larousse, CNRS EDITIONS , Paris, 2012, p.781.

لا يتأتى إدراك معنى كلمة «تفكير»، من دون الشروع في ممارسة فعل التفكير ذاته، تمهيداً للإقبال على التمرس به وتمثل آليات اشتغاله. وعلى الرغم من أن اللحظة التي نتخذ فيها هذا القرار، تضمّر اعترافاً بعدم اقتدارنا على ممارسة فعل التفكير، إلا أننا لا نبرح ننظر إلى الإنسان بوصفه كائناً مُفكِّراً؛ إذ إنَّ قوام العقل الفكر (=الإنسان كائن حيّ عاقل). وعلاوة على ذلك، يُفترض في الإنسان الاقتدار على ممارسة فعل التفكير أنى دعت الضرورة لذلك. بيد أن الإنسان قد تتملكه إرادة التفكير، من دون أن يقتدر على التفكير؛ فحيث تخامر إرادة التفكير، يكون في الآن ذاته معنياً بالتفكير في غيرها، من دون أن يتمكن من تحصيلها التحصيل الفعّال⁽⁸⁾.

من تعلّم التفكير إلى التفكير في التعلّم

لا ريب في أن الإنسان يقوى على التفكير متى أتيحت له إمكانات ممارسته واتباع مسالكه. غير أن هذا لا يضمن له الاستمرار في الاقتدار على التفكير؛ فأن نكون مُقتدِرِينَ على فعل شيء ما، يعني أن نقبل به على النحو الذي

يتوافق ووجودنا، كما يعني مراعاتنا ملابسات هذا القبول. بيد أن ما نقدر عليه (vermögen) هو دوماً ما نرغب فيه (mögen)، وما نُكَبُّ على مباشرته، بعد أن نكون قد تركناه يقبل علينا ويدنو منا؛ فنحن لا نرغب، ولا نحبُّ -حقاً- إلا ما يُبْدي لنا المحبة بذاته، ما يُبْدي محبته لنا في كياننا، وما يبدي كياننا ميلاً إليه. فمن خلال هذا الميل، ومن خلاله فقط، يُسْتَدْعَى كَيَانُنَا وينادي عليه. على أنَّ الميل «كلمة مُوجَّهَةٌ»؛ فإذا يتوجَّه الكلام إلى كياننا بالنداء، يدعونا إلى الإقبال على الوجود (Wesen) ليرعانا هناك. والرعاية (halten) ها هنا، تعني الحراسة (hüten)، بوصفها حرفة. بيد أن ما يرعانا في الوجود، ينتج على إثر تمسكنا به، وحرصنا على عدم انفلاته من ذاكرتنا، بوصفها مُلتَقَى الأفكار. وسيكون لنا أن نتساءل في هذا السياق عن غاية الذاكرة؟

ترمي الذاكرة إلى تقريب الكينونة (= ما يرعانا في الوجود) من دائرة التأمل والاعتبار؛ ويُقصد بمفهوم الاعتبار considération: «التواصل مع أمور متعالية، بالبصر أو البصيرة. إنَّ الأصل في مفهوم (La) considération)) فعل ((considérer)) الفرنسيِّ الناقل لفعل

((Considerare)) اللاتيني المكوّن من حرف ((-Cum)) الدال على ((الاتصال)) ومن اسم ((Sideres)) الدالّ على ((الأجرام السماويّة))؛ وكأنّ الغاية المتوخاة من النظر إلى هذه الأجسام المتعالية استخبارها والاعتبار بها، أي ((استخراج)) ما فيها من ((أخبار)) و((عِبْر))؛ ولا يمكن لهذا ((الاستخبار)) ولهذا ((الاعتبار)) أن يتحققا إلاّ بفعل التحديق ب((البصر)) من جهة ((Regarder attentivement des yeux)) أو بفعل ((الاستبصار)) من جهة أخرى ((... Réfléchir à))⁽⁹⁾. أأتهأ لکن إلى أيّ حدّ يمكن اعتبار الكينونة والتأمل فيها؟ بقدر ما هي، في الأصل (=منذ البدايات) «الشيء المعتبر» (das zu-Beden kende)، الشيء المستبصر، بحيث لا يكون اعتبارها واستبصارها، والتفكر فيها إلاّ بمنحها تذكارنا Souvenance. فنحن لا نتيح لها فكرنا (An-den-ken)، إلاّ لأننا نحبّها، بوصفها الكلمة التي على إثرها ندنو من كياننا ونخطابه⁽¹⁰⁾.

يتوقّف فعل التفكير، إذًا، على إبداء محبّتنا لما يُعدّ في حدّ ذاته، «شيئًا باعثًا على التّفكّر». غير أنّ ممارسة هذا الضرب

(9) حمو النقاري، روح التفلسف، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، 2017، ص 23-24.

10) Martin Heidegger, Essais et conférences, Op.cit, P.151152-.

من التفكير، يقتضي كما أوضحنا أعلاه، إبداء الرغبة في تعلّم كيفية التفكير. ماذا يعني التعلّم إذا؟ يتعلّم الإنسان عندما يجعل من الفعل، والامتناع عن الفعل، أمرين منسجمين مع ما يبدو له في كلّ مرّة ضروريًا. فنحن نتعلّم كيف نُفكّر بينما نركز انتباهنا على الشيء الجدير بالتفكير⁽¹¹⁾.

كلّ ما ينتمي إلى كيان الصديق وتفرّع عنه تسمية اللغة الألمانية Das Freundliche الصداقة L'amical، وبطريقة مماثلة، تسمّي كلّ ما يبعث على التفكير لذاته Das Bedenkliche «النقطة الأكثر بعثًا على القلق» Le point le plus critique. على أنّ كلّ ما من شأنه أن يكون باعثًا على الحيرة والقلق، إلّا ويحمل الذات على التفكير. وهو لا يُمنَح هذه الهبة، إلّا لكونه شيئًا يستحقّ التّفكّر فيه. ومن أجل ذلك، دأب «هايدغر» على نعت الشيء الذي يحملنا على التفكير بشكل مستمر ودائم - لأنه قام بذلك في وقت سابق، وسيستمرّ في القيام به مرة أخرى، وفي أوقات أخرى - ب«النقطة الأكثر إثارة للقلق»⁽¹²⁾ Le point le plus critique . وركّز موضع انكشافه في ثنايا ما لم نفكّر فيه بعد، على الرغم

11) Ibid,P.162.

12) Ibid, p.152153-.

من أن الحالة التي يوجد عليها العالم تتيح سبل التفكير. كيف لنا، والحال هذه، أن نقرّ بأننا لم نشرع في ممارسة فعل التفكير بعد^(١٣)؟

نحن لم نصل بعد، إلى تلك المنطقة، حيث يمكن تفكّر الشيء الباعث على التفكير قبل أيّ شيء آخر. لماذا لم نصل بعد إلى هناك؟ ربما لأننا لم نلتفت بعد إلى الشيء الجدير بالتفكّر؟ ثمّة إهمال بسيط يجدر بالإنسان أن يبدي اقتداراً على تداركه بطريقة بشريّة، وذلك من خلال اتخاذ تدابير تتناسب وكيانه^(١٤). فإذا كنّا لم نشرع في التفكير بعد، ألا يعني ذلك أننا لم نلتفت بعد بما فيه الكفاية، صوب الشيء الذي يبدي رغبة في أن يكون موضع نظر واعتبار وتفكّر؛ إذ إنّ الشيء الجدير بالتفكير-والذي لم نفكّر فيه بعد-سرعان ما يتعدّ عنّا كلّما حاولنا الاقتراب منه^(١٥).

فكر لا يُفكّر

والجدير بالذكر أن تحليل «هايدغر» هذا، لا ينطبق على العلم البتة؛ لأنّ العلم بحسبه لا يفكر، ومردّد ذلك

13) Ibid, p.153.

14) Ibid, p.155.

15) Ibidem.

إلى طبيعة منهجه الذي لا يقوى على التفكير، فضلاً عن قصور وسائله وإلياته؛ ذلك بأنه لا يقوى على التفكير بالطريقة التي يفكر بها المفكرون^(١٦). على ألا يؤول ذلك بعيب مضمّر فيه، بقدر ما هو ميزة في حدّ ذاته. إن هذه الميزة هي ما يضمن للعلم إمكانات ملاسمة الموضوعات التي تستجيب لأنماط بحثه واستقصائه^(١٧). العلم لا يفكر، مقولة تصدم تصوّر الذي ألفناه إزاء العلم بلا ريب. بيد أنّ النقطة الأكثر إثارة للقلق في عصرنا المقلّق، لا تملك أن تكف عن الانحجاب، تحديداً في ثنايا الشيء الذي لم نفكر بعد فيه^(١٨).

لا يمكن أن نصير على بينة مما تعنيه السباحة، مثلاً، بتوسُّل بحث يعالج فنّ السباحة، إذ يجدر بنا أن نقفز في النهر، هكذا وهكذا فقط، يمكن أن ندرك أبجديات السباحة وقوابها. فيم تتجلّى أبجديات الفكر إذًا^(١٩)؟ إذا صحّت الفكرة القائلة: «نحن لم نشرع في ممارسة فعل التفكير بعد»، فإنّ هذا يعني في الوقت نفسه أنّ فكرنا لا

16) Ibid, p.157.

17) Ibidem.

18) Ibid, p.158.

19) Martin Heidegger, *Essais et conférences*, Op.cit, P.164.

يقوى بعد على الانسياب في الفلك الذي يتناسب وإيَّاه،
ومردُّ ذلك إلى انحجاب الشيء الجدير بالتفكير؛ إذ ليس
في مكتنتنا أن نجبر ما ينحجب أماننا، على الإقبال إلينا
والدنو منا من دون أن يطاله تفكيرنا^(٢٠).

يرمي «هايدغر» من خلال طرح سؤال: ما التفكير؟
إلى الوقوف عند شروط إمكان الفكر. أقوام الفكر
الإبداع؟ أيتصل الفكر بقدرات الذات أم بأصل الفلسفة؟
ليس قوام الفكر، بحسب «هايدغر»، ضرباً من التصوّر
والتجريد المنطقيين، أو ضرباً من الوعي، أو المقولات
التي تشيد الذات على إثرها رؤيتها إلى الموجود^(٢١). فمردُّ
هذا الاعتقاد السائد إلى الميتافيزيقا، التي دأبت على النظر
في الوجود، بوصفه مفهوماً عاماً، و كلياً، أو عدماً، لتشريح
عنه النظر بعد ذلك، وتركز على تصور ما يقبل التحديد؛
ونقصد عالم الوجود والتقنية، وتفتح الطريق أمام انجاس
تفكير لا يفكر، ويقصد بذلك العلم المعاصر الذي لا
ينفكّ يحقّر الإبداعَ الفكريّ ذا العمق الشعريّ الذي
يستعصي على التقويم التقنيّ الحسابيّ. لقد أمسى التفكير

20) Ibid.

21) Heidegger, Qu'appelle-t-on penser?, Op.cit, p.196.

الحقّ متوقفاً على شروط التقنية وإمكاناتها^(٢٢)، بحيث يخضع الفكر لسلطة الآليات والقواعد الإجرائيّة، ومن ثمّ، إحالته إلى مجموعة مبادئ وقوانين. أمست التقنية (=العقل الصوريّ، الحساب، القياس، التصوّر، الإحصاء... إلخ) ماهيّة التفكير، بعد أن اتّخذت الفكر المحض معياراً للتفكير، وأمسى التفكير، تبعاً لذلك، نسياناً للكينونة. من هنا، مأتى دعوة «هايدغر» إلى وجوب الانتقال من تفكير ينسى الوجود إلى تفكير ينصت إلى الوجود، أو بالأحرى ينصت إلى نداء الحقيقة. علماً أنّ الوجود لا ينادي أيّاً كان، بل ينادي الشّاعر (=النباهة) والمفكّر (=اليقظة) بوصفهما راعيي الكينونة^(٢٣).

يرفض «هايدغر» تشييد الفكر على ضرب من الملكات أو القدرات، أو الوعي أو المنهج أو القواعد؛ ويدعو إلى تشييده بناء على نداء الكينونة (=نداء الحقيقة). الأمر الذي يقتضي تجاوز الميتافيزيقا، على ألا يفهم من هذا، إزاحتها إزاحة كلية عن جذورها، بل مساعدتها على الأوبة إلى أصلها،

22) Ibid, p.233.

23) Heidegger, *Acheminement vers la parole*, tel Gallimard, 1976, p.126.

من دون إجراء أي تغيير من شأنه أن يطال الأساس^(٢٤). لا سيّما أن الأساس بات يمسك بخيوط الحقيقة والوجود واللغة والفكر. ليست الغاية من وراء الدعوة إلى تجاوز الميتافيزيقا سوى إحراجها، لا تقويضها، الأمر الذي يقتضي تقليب الأساس وفتح الأرض^(٢٥).

لا يتأتى التفكير الحقيقي في الوجود، بحسب «هايدغر»، عن طريق التفكير في الإنسان، بل إن الأمر بعين الضد، أي عن طريق الامتناع عن التفكير في الإنسان، وفي الواقع المتناهي الكليّ من جهة الوجود، أي عن طريق ترك مسافة من شأنها أن تسهم في أوبة الفكر إلى الوجود^(٢٦)، يقول «عبد الغفار مكاوي (١٩٣٠-٢٠٠٢)»: «الفكر طريق - كما علمنا أفلاطون من قبل - وهو بهذا المفهوم لا يريد التوصل إلى نتائج أو إجابات نهائية ولا حتى مؤقتة - وإنما هو كما قلت، طريق يقطعه الفكر والقارئ الذي يفكر معه ويصرّ مثله على جدية السؤال - حتى لو كان سؤالاً واحداً وكلفهما طرحه ومحاولة الإجابة عليه عمرهما كله. من هنا يصبح أول مطلب يطالبنا به الفكر والمفكر هو أن

24) Heidegger, Questions I,II, CNRE, Gallimard, 1971, p.2627-.

25) Heidegger, Essais et conférences, op.cit, p.278.

26) عبد الغفار مكاوي، نداء الحقيقة، شرقيات، 2002، ص 13.

«نتحوّل» لا أن نفكر وحسب، وأن تتحوّل كذلك علاقتنا بالوجود والحقيقة، لا أن نكتفي بترديد كلمات فيلسوف واجترار لغته وعباراته ومصطلحاته المنحوتة الشائكة، كما فعل أكثر الذين فسّروه «من خارجه» ولم يكلفوا أنفسهم مشقة تحقيق فكره وتجربة أسئلته ومعايشة قضاياها قبل الاتفاق أو الاختلاف معه⁽²⁷⁾.

هكذا، يقتضي التفكير في الوجود تحطّي الميتافيزيقا والعودة إلى أساسها؛ إذ إنّ فكر الوجود لم يعد يركن ضمن قلب الميتافيزيقا. ومن أجل ذلك، يجدر بنا الأوبة إلى الأساس الذي تناسته الميتافيزيقا ولم تفكّر فيه بعد. لقد دأبت الميتافيزيقا على التفكير في الكينونة بتوسّل التصرّور المؤسّس، سعياً منها إلى الوقوف على الأسّ (=الكينونة)، «غير أنّها تصوّر هذا التأسيس كما تتصوّر السبب والمسبّب أو العلة والمعلول. لقد وصفت عبر تاريخها الطويل بأوصاف مختلفة أخطأت معناه الحقيقي في كل مرة: فتارة يكون هذا الأساس هو الله، بوصفه السبب الأسمى والأخير (سواء عند أرسطو أو في العصر الوسيط) أو يكون هو السبب الترنسندنتالي أو الشارطي (كما نجده عند كانط شرطاً

(27) المرجع نفسه، ص 14-15 .

لإمكان التجربة أو بالأحرى لإمكان قيام موضوعات التجربة) وتارة أخرى يكون هو الحركة الجدلية التي «يفض» بها الروح المطلق نفسه (كما نرى عند هيجل) أو يكون تفسيراً لعملية الإنتاج (كما نرى عند ماركس) أو إرادة القوّة وهي في صميمها إرادة المزيد من الحياة التي تضع نفسها أو تبعدها حين تبدع القيم (كما نجد عند نيتشه الذي يرى هايدغر أنّه يمثّل نهاية الميتافيزيقا الغربية بعد أن سارت في طريق «الذاتية» إلى آخر مداها)»^(٢٨).

تتركز خاصية التفكير الميتافيزيقي في الانطلاق من تصور الموجود (=الكائن) من جهة وجوده (=كينونته)، ومن ثم، التعبير عنه على النحو نفسه الذي يعبر به عن شيء أدرك أساسه بالفعل^(٢٩). من هنا، مأتى حديث «هايدغر» عن نهاية الفلسفة أو الميتافيزيقا، إذ يقصد أن تاريخها اجتمع كله في أقصى إمكاناته، فمن هنا منشأ نهايتها، إنها تمت ولم تكتمل، مدركة بذلك النهاية.

لا توجد، بحسب «هايدغر» فلسفة أكمل من غيرها^(٣٠):

(28) المرجع نفسه، ص 159-160 .

(29) المرجع نفسه، ص 160 .

«فليست فلسفة كانط بأكمل من فلسفة أفلاطون، ولا هذه أكمل من فلسفة بارميندز. والأولى من هذا أن نقول إنَّ كلَّ فلسفة-مثلها في هذا مثل أدب فن عظيم- تُعبرُّ عن شيءٍ يحمل ضرورته في ذاته»⁽³¹⁾. ومن ثمّ، لا يمكن أن ننظر إلى تاريخ الفلسفة بتوسُّل منظار العلم الوضعي المتطوّر، حيث تفضيل المتأخّر عن المتقدّم، والحاضر عن الماضي، لا سيّما أنّ الفلاسفات التي أعقبت أفلاطون أبانت عن عجزها تخطي فلسفته وإسقاطها. فالتقدّم الفلسفي ليس هو التقدّم العلميّ، الذي ينسخ آخره حاضره ويغني حاضره عن ماضيه⁽³²⁾.

لا يدعو «هايدغر» إلى التخلّص من الفلسفة بقدر ما يدعو إلى التفكير فيها وفي تفتحها عبر التاريخ، من دون أن يفهم من هذا، أنّ التفكير في الفلسفة، تفكير في تاريخها، وإحياء لحقائقتها الماضية، بل يعني التذكير بما نسيتّه ولم تفكّر فيه، ونقصد التفكير في الكينونة: « صحيح أنّ المدنية العالميّة-التي بدأت في عصرنا الحاضر مسيرتها التقنية والعلميّة الخطيرة- قد امتصت الفلسفة وأذابتها فيها- ولكننا نستطيع أن نقول أيضًا إن هذه المدنية العالميّة، ستتجاوز في يوم من الأيام طابعها التقني والعلمي والصناعي، وستكشف أنه ليس هو المقياس الوحيد ولا «السكن» الوحيد في هذا العالم»⁽³³⁾.

ليس في مكننتنا، إذًا، سوى انتظار اللحظة التي يقرّر فيها

(31) عبد الغفار مكاي، نداء الحقيقة، ص 160.

(32) Martin Heidegger, Questions III, IV, Op.cit, P.284285-

(33) عبد الغفار مكاي، نداء الحقيقة، ص 161.

الشيء الجدير بالتفكير أن يدنو منّا ويقبل إلينا بالخطاب والكلام. بيد أنّ فعل الانتظار ها هنا، لا يعني أننا ما زلنا على خلاف إزاء فعل التفكير. بل يعني البحث في ثنايا ما تمّ التفكير فيه من جميع الجهات والجوانب؛ ونقصد البحث عن المسالك التي من شأنها أن تقضي بنا إلى اللمفكر فيه الذي ما يزال منحجباً. فمن خلال هذا الانتظار ومن خلاله فقط، يمكن أن نفكر على نحو فعليّ، ونتحرّك، من ثم، صوب الشيء الجدير بالتفكير. على الرّغم من أننا قد نتّيه ونحن نخوض هذه الرحلة^(٣٤). كيف يمكن، إذًا، للشيء الذي يبعث على القلق، أن يكفّ عن الانحجاب أمامنا؟

من الإدراك إلى التمثّل

لقد سبق أن أوضحنا أعلاه، أن النقطة المثيرة للقلق، في عصر يبعث على الحيرة، كما هو الشأن في العصر الذي نعيش فيه، لا تقوى على الانكشاف والكفّ عن الانحجاب، إلّا ضمن ما لم نفكر فيه بعد. وحتى الآن، لم نتمكّن بعد من إدراك تلك النقطة، حيث يقبع كيان الفكر الخاصّ متوارياً تماماً عن أنظارنا. فنحن لم نفكر بعد في الوضع المناسب، كي يتسنّى لنا ممارسة فعل التفكير على نحو فعليّ؛ ما دما لم نتبين بعد، ذلك العنصر الذي يُحوّل الفكر أن يُمارس مهامه في الوضع الذي يتناسب وإياه. لذا، نلفي أنفسنا عاجزين عن إدراك قوام الفكر بما يكفي لإحلاله المكانة الخاصة به.

إنّ السمة الأساسية المميزة للفكر، والمتداولة حالياً، هي الإدراك (das Vernehmen)، علماً بأننا ندرج

34) Martin Heidegger, Essais et conférences, Op.cit, p.164165-

ملكة الإدراك في إطار العقل⁽³⁵⁾ (Vernunft). إنَّ مفهوم « La perception » المنقول عن المفهوم اللاتيني « Perceptio » ، يحيل على مصدر الفعل « Percipere » [« Percevoir » الفرنسي] المركب من الصدر « -per » ومن الفعل « Capere »؛ ويتسع الصدر « -Per » « للدلالة على الأوصاف التالية:

١- «الشدة»،

٢- «المبالغة»،

٣- «التوسط»،

٤- «الإكمال»،

٥- «الإتقان»،

٦- «التكرار»،

٧- «الاستيفاء»،

ويتسع الفعل « Capere » [= « Capter » الفرنسي] للدلالة على أفعال:

١- «القبض»،

٢- «الاقتناص»،

٣- الإحكام بواسطة العقل»،

٤- «الإمساك بواسطة اليد»،

35) Ibid, p.165.

٥ - «الفهم»،

٦ - «التأويل»،

٧ - «العقل»،

٨ - «الاعتقال»؛

من هنا كانت دلالة « Perceptio » على الأفعال الثمانية السابقة وقد اتصفت على الأقل بوصف من الأوصاف السبعة السابقة.

استخدم مفهوم « La perception » فلسفيًا، بداليتين رئيسيتين:

-الدلالة على «ما يتحصل للذات من انطباعات حسية»،

-الدلالة على «النشاط الذي تعي به الذات مواضيع محيطها وأوصاف هذه المواضيع، وأحوالها. وذلك بالاستناد إلى ما تمدّها به حواسّها^(٣٦)».

ثمة سمة أخرى لا تقل أهمية عن الإدراك، ونقصد التمثّل؛ إذ لا ينكشف الإدراك إلا في التمثّل. و«الأصل في مفهوم « La représentation » الفعل « représenter » المنقول عن الفعل اللاتيني « repraesentar » الدال على:

-«قوة استحضار ما كان غائبًا».

استخدم مفهوم « La représentation »، فلسفيًا، بدالاته على:

(36) حمو النقاري، مفاهيم التفلسف الغربي، ص 225- 226 .

- «الفعل الذي بفضلِهِ يحضر في العقل أمر من الأمور»؛
- «الحاصل من الفعل السابق»، أي «ما يحضر في العقل»
و«ما يمثّل فيه» أي التمثّل،
- «مثال الشيء»،
- «ما يقوم مقام الشيء ويمثله»^(٣٧).

لكن لماذا يتأسس الفكر على الإدراك؟ ولماذا يتأسس الإدراك على التمثّل؟ لماذا يُعدّ الإدراك ضرباً من التمثّل؟ نحن لا نفكر في أصل كينونة الكائنات وأساسها؛ ذلك أنّ الشيء الجدير بالتفكير يظلّ منجذباً عنا؛ إذ لم يصر بعد جديراً بالتفكير بالنسبة إلينا. ذلكم هو السبب الذي يحول دون انسياب تفكيرنا إلى الكينونة. نحن لم نفكر بعد في الوضع الذي يناسب فعل التفكير. وبناء عليه، لا نتوقّف عن السؤال: ما «التفكير»^(٣٨)؟

التفكير بوصفه إنارة

يحيل التفكير على الانفتاح، أو النفاذ إلى الموضوع المفكّر فيه، وما الانفتاح سوى ضرب من الإنارة، «والنور لا يوجد الانفتاح بل هو شرط سابق عليه، حتى تظهر الأشياء فيه ويتفاعل المضيء والمظلم والظاهر والخفي. فالإنارة انفتاح لكل ما يكون، وكل ما يفتقد الكينونة»^(٣٩). لا مناص، إذًا، من تخلية «فسحة» بين الأشجار المتكاثفة في الغابة.

(37) المرجع نفسه، ص 276 - 277.

(38) Ibid, p.167168.

(39) عبد الغفار مكاي، نداء الحقيقة، ص 162.

لقد ظل الوجود نسبيًا منسبًا من قبل الميتافيزيقا، لأنها نسبت الإنارة، «لم يستغن الفكر اليوناني عن الإنارة (أفلاطون، بارمنيدز) ولم تقطع صلته بها»، ولكنه لم يفكر فيها ولا فكر في الانفتاح الذي يظهر فيه كل موجود أو كل مفنقد للوجود»^(٤٠). ما ينطبق على الفلسفة اليونانية ينطبق بالضرورة على الفلسفة الحديثة. يبدو أن الوقت قد حان من أجل اختبار هذه الإنارة، أو هذا الانفتاح. لذا، يجدر بنا الاستجابة لنداء الحقيقة، ومن ثم، التفكير في الآليثيا، أو اللاتحجب؛ إذ من شأن هذه الأخيرة أن تفتح أمامنا سُبُل إنارة الوجود والفكر، وتحرص على تأمين مسالكهما وضمان تفاعلهما^(٤١)، «الإنارة، إذًا، هي الأصل الذي نسيناه وأغفلناه حين انشغلنا بما يصدر عنه. ولا يجوز لنا الآن أن نخلط بين الآليثيا والحقيقة أو نسوي بينهما، لأن الأولى هي التي تضمن وجود الثانية وتكفله لها. وكلما فكرنا في الحقيقة بمعنى التطابق واليقين وجب علينا أن نفكر في الإنارة التي تسبقها وتكمن وراءها»^(٤٢).

لم يفت أفلاطون (٤٢٧ ق.م - ٣٤٧ ق.م) ومن سبقه من مفكري اليونان التفكير في ما تتعهد به الآليثيا أو الإنارة إزاء انكشاف الموجودات وتحجبها، غير أنهم لم يفكروا في حقيقة الإنارة ذاتها. تلكم هي حال الناس في أيامنا، إذ يهتمون بما يوجد أمامهم من موجودات حاضرة، يُعفون أنفسهم من السؤال عن الوجود والحضور، ومن الإنارة بما

(40) المرجع نفسه.

41) Martin Heidegger, Questions III,IV, Op.cit, P. 303.

42) عبد الغفار مكاي، نداء الحقيقة، ص 162-163 .

هي الأصل فيهما معاً^(٤٣).

إنَّ ما يبعث على القلق في زمننا المقلق، هو أننا لم نفكر بعد؛ فالفكر الجديد لم يقع على اسمه وهويته بعد، وحتى ويتسنى له ذلك من المفترض أن يسلك طريق الفكر والتفكير، غير أنه لم يقع بعد على الطريق الصحيح الذي من شأنه أن يتيح له سبل التفكير والتفكير في الكينونة على نحو سليم. ما من تفكير إلا ويرمي إلى هدف واحد: استرضاء الكينونة، ورعايتها، والدفاع عن حريتها، ومن ثم، الإقبال على ندائها وإشاراتها ورسائلها، وتحفيزها على الدنو منا وإلينا.

باتت الفلسفة مطالبة بصوغ نمط جديد من التفكير تستند إليه العلوم جميعها، بعد أن أبان العلم عن عجزه عن ممارسة فعل التفكير، وبعد أن أمسى العلم في حاجة إلى اسم آخر، حتى يتسنى له الاقتراب من الكينونة، وإلى فكر جديد حيث يتسنى له القفز والوثب على مآزق الفلسفة القديمة، فكر يتخذ من الإنسان والكينونة ركنه ومقامه. إنَّ التفلسف هو ما يجعل من الإنسان إنساناً.

ليس قوام الفكر، إذًا، الفلسفة (=الميتافيزيقا الغربية)، ولا العلم (=الشرح، والحساب، والوصف، والاستنتاج.. إلخ)، فالفكر أقرب إلى الشعر منه إلى الفلسفة والعلم؛ إذ إنَّ الفكر ينزع إلى الاستذكار، ويرمي إلى التأمل في الحدس الأصلي الذي تتضمنه البدايات الإغريقية القديمة. أمَّا التصور فلا يملك إلا أن يُعجز الميتافيزيقا عن ممارسة فعل التفكير في الكينونة، لأنه لا يبرح ينشئ المقولات على

(43) المرجع نفسه.

منطق عقليّ حسابيّ، ويرتكز على قوانين تفرض نفسها على الكائنات والموجودات، بل تطمح إلى فرض وجودها على الكينونة نفسها. وهو بذلك لا يملك إلا أن ينتج كائنًا مضبوطًا مقيّدًا عاجزًا عجزًا مطلقًا عن تحسُّس صوت الكينونة. ومن أجل ذلك، لا يتورّع «هايدغر» عن المراهنة على التفكير التأمليّ المنفلت من قوانين الإدراك والتصوّر؛ ونقصد الفكر الذي يترك مساحة وهامشًا كافيًا يخوّلنا الإقبال على نداء الكينونة إقبالًا حرًا. ليس في مكنة الفكر إلا أن يستسلم إلى الكينونة، لا إلى إرادة العقل الحسابيّ. لذا، يجدر بنا بلورة فكر جديد من شأنه تحرير الكينونة من قيود العقل الحسابيّ التصوّريّ، حتى تقبل إلينا بعد أن تكون قد تخلصت من منطق المقولات، ومن ثم، الاصغاء إلى ندائها، فالإنسان راعي الكينونة لا سيّدّها. هكذا، يُلغي الإنسان نفسه مطالبًا بالاجتهاد في إيجاد الكلمات التي تلائم حيويّة الكينونة وعذوبتها. لا سيّما أن قوام الكينونة اللغة. لا مناص، إذًا، من تفكير يتوسل لغة جديدة تتيح له فرص استقبال نداء الكينونة.

لقد حالت الميتافيزيقا والعلم دون معاينة الكينونة في أصلاتها، من هنا مأتى عبارة «هايدغر»: «نحن لم نشرع في ممارسة فعل التفكير بعد»؛ إذ يكتفي العلم والميتافيزيقا بممارسة القهر على الكينونة والكائنات والإكراه. لم يعد العلم والميتافيزيقا معيارين لممارسة التفكير الأصيل. ومن ثم، أمست رعاية الكينونة وحفظ كرامتها ووقفاً على الامتناع عن النظر في الكينونة، بوصفها موضوعًا للبحث والمعرفة، على أنّ التفكير في الكينونة يقتضي الإنصات إلى صوتها من دون إبداء أيّ رغبة في لّيّ عنقها لكي تتصاع لقوانين

التصوّر والإدراك. التفكير في الكينونة يقتضي تفكيرًا خاشعًا شبيهاً بذلك الذي يبدعه الشعراء: التفكير إصغاءً وإنصات.

تُعَدُّ الفلسفة في حقيقتها ميتافيزيقا؛ إذ تُعْمَلُ النَظْرُ في قضاياها: الوجود والعالم والإنسان والله... إلخ، بتوسُّلِ التصوّر القائم على التعليل^(٤٤). لذا صار التفكير القائم على التصوّر يحوز صفات تشرحيّة حسابيّة^(٤٥)، ما طبيعة هذا التفكير الذي يتجاوز دائرة العلم والميتافيزيقا^{(٤٦)؟} تكفّ الكينونة عن الانحجاب في حضرة الشّعْر، شعر «بارمنيدز»، (540 ق.م - ٤٨٠ ق.م) حيث أولى محاولات التأمل في الكينونة^(٤٧)، وشعر «هولدرلين» (١٧٧٠-١٨٤٣) حيث الإنسان مجرد إشارة (سمة) فارغة من المعنى^(٤٨). فإذا تتمّثل مهمة التفكير في تسليط الضوء على المنحجب، يصير من واجبها التخلي عن تحديد مسألة التفكير^(٤٩).

44) Martin Heidegger, *Questions III,IV*, Op.cit, p,282.

45) Ibid, p.285.

46) Ibid, p.287.

47) Ibid, p.298.

48) Martin Heidegger, *Essais et conférences*, op.cit, p.162.

49) Martin Heidegger, *Questions III,IV*, Op.cit, p.306.

الفصل الثاني: تاريخ الفكر

فكر القدامى

تَرَكَّزَ هاجس الفكر الإغريقي في فهم الكائن، إذ «اندفعت قوّة الشعب اليونانيّ الخلاقة- ممثلة في مفكره وشعرائه وفنّانيه ورجالات سياساته - إلى تحقيق أعظم منجز غير مسبوق في التاريخ، وذلك بغاية الاستثثار بوضع تصوّر فكريّ للكينونة، يفى بتشكيل اسمها ورسمها. وقد أبلت الفلسفة البلاء الحسن في وضع المشروع المؤسّس لمعالمها وآفاقها. ومازالت الفلسفة معنيّة بذلك، محفّزة بانتسابها اليوناني حتى أمست بحق المسؤولة عن تحديد وجود العالم الإغريقيّ ورسم معالمه⁽⁵⁰⁾». وغنيّ عن القول، أنّ الفلسفة اليونانية لم تكن فلسفة مفاهيم، بل فلسفة مألوفة ومتداولة في اللسان اليوميّ العاديّ (كان اللسان الإغريقيّ لساناً فلسفيّاً قبل انبجاس ذات الفلسفة). لذا، غابت المفاهيم الفلسفيّة والاصطلاحات المسكوكة عن الفكر الإغريقيّ، إلى حدّ أنهم لم يستشعروا أدنى حاجة إليها (= كان اللسان الإغريقيّ لساناً فلسفيّاً بالسليقة). ولعلّ المفهوم الذي نحتّه اليونان تعبيراً جامعاً مانعاً عن الكينونة خير دليل على هذا القول؛ ونقصد الكينونة بما هي حضور Ousia؛ إذ

(50) محمد الشيخ، نقد الحدائث في فكر هايدغر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2008، ص314.

تم تداول هذا اللفظ لسانياً من دون أن ينتج عن بناء مفهومي أو صنعة لفظية: كينونة النبات، كينونة الثمار، كينونة الأدوات المستعملة، كينونة الأعمال الفنية... إلخ. هكذا، دلّ معنى أن ((تكون)) هنا، في الاستعمال اليومي على الحضور، فإن تكون بادياً للعيان معناه أن تكون قابلاً لأن تكون رهن الإشارة، وفي المتناول. كما دلّ معنى ((الإيجاد)) على الإنتاج والتحضير للأعمال في الحياة اليومية: «ومعنى هذا، أنّ اليونانيين استمدوا مفاهيم فلسفتهم من عالمهم المحيط؛ أي من عالم الأشياء الاستعمالية الاعتيادية اليومية، ومن عالم الانشغال والاهتمام الجاري العادي. فما تغلسف اليونانيون لهذا إلا بدءاً من لغتهم. ومن لغتهم اليومية بالذات، وبضرب من التغلسف الفريد، والبديع^(٥١)».

ولأنّ الفلسفة الإغريقية لم تكن فلسفة مفاهيم، فإنها لم تكن فلسفة أنساق؛ إذ لم تشهد بدايات التغلسف الإغريقي ضرباً من الروح النسقية المغلقة قطّ. فإذا نحن أنعمنا النظر في فلسفة أفلاطون أو فلسفة أرسطو، لن نجد في طياتها أيّ نزوع يرمي إلى تشييد ترسيمات فلسفة نسقية، وتأسيساً عليه، فإنّ «الحديث عن ((أنساق فلسفية يونانية)) ضرب من مجانبة الحقيقة التاريخية، وعمل على وصد باب الدخول إلى قلب تغلسف المفكرين الإغريق أمام الناظر المبتدئ. ولا يعني هذا خلو فلسفة اليونان من روح التنسيق؛ أي من التعالق الداخلي والتنظيم البديع لتراتب التساؤل وأنى دار الأمر، فإنّ أمر المفهوم وأمر النسق ظلا

دوما بعزل عن جهد الفكر الإغريقي»^(٥٢). فماذا تبقى للفكر الإغريقيّ إذا، بعد أن سلبناه أهم خاصيتين دأب مؤرخو الفلسفة على إلصاقهما بالفكر القديم؟

تتمثل خاصية الفلسفة الإغريقيّة، بحسب «هايدغر»، في الحوار. ومن هنا، مأتى تشديده على فوائد الحوار ومزاياه مع العالم الإغريقيّ، وذلك بوصفه حواراً مع المنبع الذي ينهل منه الغرب نفسه. وهو الأمر الذي يقتضي التفكير على الطريقة الإغريقيّة لا الطريقة الحديثة. لقد بدأ الفكر مع بدء تاريخ الغرب. ومرّد ذلك إلى أمرين:

✓ إتقان اليونان فنّ الإصغاء إلى نداء الكينونة: «ولئن حقّ أنّ هايدغر كان يردّد القول (إنّ الكينونة تتحدّث في كلّ مكان وبأيّ لسان كان))، بحيث قام نبعها في كل أرض أكانت صينية أم عربية أم هندية... ولئن حقّ أيضاً أنه تحدّث عن ((بعض أنحاء البدء الأخرى غير البدء الإغريقي)). بما لا حكر لأحد على النبع؛ فإنّه أكّد، من جهة أخرى، على ميزة الإغريق من حيث إنّهم كانوا أوّل من سمّى الكينونة باسمها وأدركوا بينونتها عن الكائن...^(٥٣)». إنّ الكينونة قضية يونانية بلا ريب، بيد أنّ هايدغر جعلها لصيقة بنوع مخصوص من الإغريق؛ ونقصد

(52) المرجع نفسه، ص 316 .

(53) المرجع نفسه، ص 321 .

هؤلاء الذين سَمَّاهم ((الأكثر إغريقيّة بين الإغريق)): الفلاسفة والمفكرين، بحيث استقرت الفلسفة، بما هي طريقة يونانيّة للوجود والحياة، في جيوب المفكرين، متجاوزة اليونانيين أنفسهم^(٥٤). هكذا، بدأت الفلسفة، ومن ثمّ، التاريخ الغربيّ كله، ببدء ((الفكر البدئي)) أو ((الفكر الأولي)) أو ((الفكر الصبيحي))^(٥٥).

ارتهان الوجود لدى اليونان بالسؤال: «لقد رهن اليونانيون وجودهم بالسؤال، بل كان مسكنهم إلى السؤال وبه، وفيه ميزتهم عن أولئك ((البرابرة)) الذين لم يتخذوا السؤال إلى الحياة سببلاً. وكان شغفهم بالسؤال لا حدّ له، وكان الفكر عن ((شعب المفكرين)) سؤالاً، وكان السؤال فكراً^(٥٦)». بل إنّ شغفهم بالسؤال لم يلبث يوجّههم صوب الإجابة عن السؤال الأساس: ما كينونة الكائن؟، فقالوا: «إن الكائن هو ((الحاضر))، والكينونة هي ((الإحضر)) و((الحضور))، أو قل: إنّ الكينونة هي الحضور الذي يحضر الكائن من الغيبة إلى الحضرة ومن الانحجاب إلى الانجلاء ومن الاستتار إلى الاشتهار، فإنهم دمغوا

(54) المرجع نفسه.

(55) المرجع نفسه، ص 322 .

(56) المرجع نفسه.

بذلك مستقبل الغرب وصاغوا مصيره»^(٥٧).

انحصر تاريخ «هايدغر» للفلسفة الأولى في ثنائيتين اثنتين: بارمنيدس/هرقليطس، وأفلاطون/أرسطو، وذلك بوصفهما نواة الفكر القديم وأصله؛ ومرّد ذلك إلى تهجس الثنائيين بفكرة شكّلت جوهر الكينونة؛ ونقصد الانكشاف (Entbergung) والانحجاب (Verbergung). ولعلّ ما جذب «هايدغر» إلى هؤلاء المفكرين الصبيحيين هو «ذاك التفكير الشعريّ الفلسفيّ الذي يفكّر شعريّاً ويشعر فكريّاً؛ وذلك لا بحسب ما تقتضيه سكرة الشّعْر، وإنما بما تتطلبه صحوة الفكر»^(٥٨)، ف«هراقليطس» يُعدّ أول من طرح الفكرة القائلة: «لا شيء أحبّ إلى الانكشاف من الانحجاب»؛ بمعنى أن الكينونة ستورة، تحبّ السر والستر والاستتار والاستسرار والحفظ والصون. هو ذا ناموس الكينونة الذي عمل هايدغر على توضيحه وتخليط الضوء عليه، بعد مرور سنّة وعشرين قرناً، بحيث شدّ مسراه الفلسفيّ ككلّ على قوله العمدة: «إن حال الكينونة إذ تتبدى أن تتخفى»^(٥٩).

ويُعدّ «بارمنيدس» أول من عبّر عن صلة الفكر بالكينونة، إذ يدلان بحسبه، على الشيء نفسه؛ ونقصد التفكير في الهوية بين الفكر Noein والكينونة Einai، غير أنّ قول «هايدغر» إنّ «بارمنيدس» هو أول مفكّر في الكينونة، إنما القصد منه تقديم «بارمنيدس» بوصفه أول مفكّر «تأمل،

(57) المرجع نفسه، 322-323 .

(58) المرجع نفسه، ص 336 .

(59) المرجع نفسه.

خالص التأمل، كينونة الكائن»^(٦٠)؛ إذ إن قصيدته الشهيرة تُعدّ نصّاً تأسيسياً للموروث الأنطولوجي الغربيّ، كما أنّ فكره لم يخلُ من شجاعة طرح السؤال عن الكينونة. فإذا كان «هراقليطس» (٥٣٥ ق.م-٤٧٠ ق.م) مفكّر الكائن ومعناه وكيونته (إنشاء قول دقيق في الكينونة)، فإنّ «بارمنيدس» ما لبث يعتبر الكائن بأحقّ الاعتبار، بحيث لم يتردّد في خوض غمار أعمال النّظر في العدم. إذا دَعَوْنَا «هايدغر» إلى المفاضلة بين «بارمنيدس» و«هراقليطس» فإنّه سيختار «بارمنيدس» بلا ريب، فهو الأعمق والأهم. ومرّد ذلك، إلى تركيز «بارمنيدس» على الهوية عوض الجدل، وتهجسه بتوحيد الفكر والكينونة: «لقد كان بارمنيدس أوّل من قال قول تحصيل الحاصل: ((الكائن كائن))، فنّبّه بذلك إلى معنى ((كائن)) و((كينونة))، وذلك من حيث أفاد معنى ((ثابت)) و((حاضر)) و((دائم))^(٦١). على أنّ الشأن في الكينونة والفكر واحد، «ثمة الفكر، وثمة الكينونة، وثمة الهوية بينهما. أمّا ((الفكر)) فقد أفاد عند بارمنيدس معنى الحفظ والرعاية، وأمّا ((الكينونة)) فأفادت معنى حضور الشيء، وأمّا ((الهوية))-(الكلمة اللغز)- فعنت أن ((لا فارق)) بين الفكر والكينونة، ولم تفد معنى ((التمثيل)) أو ((النظير))^(٦٢)». قوام الكينونة الفكر وقوام الفكر الكينونة، «إنّ الكينونة لتهبنا الفكر، وإنّ الفكر لانوهاب الكينونة»^(٦٣).

حُلّ العهد الميتافيزيقي على يد «أفلاطون»، بعد

(60) المرجع نفسه، ص 337 .

(61) المرجع نفسه، ص 337-338 .

(62) المرجع نفسه، ص 339 .

(63) المرجع نفسه.

أن أكبّ على تأسيس الميتافيزيقا على مذهب الكينونة، بوصفها الفكرة، والحقيقة بوصفها المطابقة. هنا، بالذات بدأت الفلسفة، ومن أجل ذلك امتنع «هايدغر» عن نعت «بارمنيدس» و«هراقليطس» بالفلاسفة، بل بالمفكرين. لقد بدأت الميتافيزيقا حيث تم إدراج مسألة الكينونة والحقيقة ضمن دائرة نظرية المعرفة، مما حدا بالفكر الصبيحي إلى الانوراء^(٦٤).

يتصوّر أفلاطون الكينونة، بوصفها فكرة؛ ونقصد ((الوجه)) أو ((المظهر)) أو ((الشكل)) الذي يظهر عليه الكائن ويتبدّى. لقد تم تشييد أسس الفكر الغربيّ على إثر مباشرة أعمال النظر في الكائن حقّ النظر، ومن ثمّ، توجيه الفكر صوب وجهة تأويل الكائن. على أنّ كل الميراث الذي خلفته الميتافيزيقا الغربية يرمي إلى الإجابة عن سؤال: ما الكائن؟ ويعدّ «أفلاطون» «أول من نظر في كنه الكائن وماهيته وحقيقته لما أجاب عن سؤال الكائن بالقول: «ما كانت كينونة الكائن سوى ((فكرته)) أو ((وجهه)) الذي هو أصل ظهوره وبروزه وتجليه^(٦٥)». ويتوقّف تحديد جوهر الكائن على طبيعة رؤيته: إمّا بالبصر وإمّا بالبصيرة، بيد أنّ رؤية الكينونة في بهائها وصفائها يقتضي أعمال البصيرة لا البصر، لكنّ انشداد الكينونة إلى الجسد يحول دون ذلك؛ ونقصد أنّ رؤية الكائن بالبصر (=رؤيته في مباشرته) يصيب الكائن بالانحجاب، فتصير الكينونة وكأنها غير موجودة، الأمر الذي ينمّ عن وجود وجهين للكائن: «وجه حقيقيّ، ووجه شبيهيّ. فأما الوجه الحقيقيّ - الكائن الحقيقيّ

(64) المرجع نفسه، ص 346 .

(65) المرجع نفسه، ص 349 .

(Ontos On) - فهو ما طابق ((الوجه)) أو ((الشكل)) (Idea) على حقيقته. وأما الوجه الشبيهي - الكائن الشبيهي (To Eidolon) - فهو الوجه المظلم المشوّه، أي الكائن الطبيعي الزائل... الكائن الحقّ ما طابق وجه كينونته، والكائن الشبيه ما خالفها^(٦٦)».

إنّ تخلي «أفلاطون» عن الحقيقة، بوصفها أليثيا: «ما كان سوى بدء ذلك التاريخ الذي فقد فيه الإنسان الغربي، بما هو الكائن الذي من شأنه أن يوجد، جذوره لكي ينتهي إلى أن يصير اليوم الكائن المجتث^(٦٧)»؛ إذ اتخذ أفلاطون من البصيرة شرطاً لإدراك الكائن والكينونة، فبتسليطه الضوء على الكينونة أسقط الحجاب عن الكائن، وازورّ عن النور في حد ذاته، وأزاحه إلى دائرة اللامفكر فيه. على أنّ أفلاطون لم يطرح «أبدأ السؤال: ما الكينونة؟ ولا أحد بعده طرحه. وفضلاً عن هذا، فإنّه حين ينصبّ ((الخير)) في مقام يعلو على ((الكينونة))، كان قد مهّد بذلك لنشأة فلسفات القيم وبسطها الهيمنة على باقي الفكر الغربي. ومن ثمة، كان قد مهّد للحادثة بما جعلت الفكرة حقيقة الشيء الرهينة بقيمته... ذاك وجه حداثي لأفلاطون، تماماً مثل تحديده الكينونة بما هي ((الوجه)) أو ((الصورة))، ما كان له أبلغ الأثر في التمهيد لفكرة الحداثيين عن ((العالم)) بما هو صورة شأنها أن تغزى^(٦٨)».

أما «أرسطو» (384 ق.م - 322 ق.م) - رأس الفلسفة الإغريقية - فبعد أول من نظر في الكينونة، بوصفها

(66) المرجع نفسه، ص 350 .

(67) أورده محمد الشيخ، المرجع نفسه، ص 355 .

(68) المرجع نفسه، ص 356 .

((الفوزيس))؛ إذ تقصد من خلال إعادة طرح سؤال «أفلاطون»: ما كينونة الكائن؟ تجديد النظر في مضمون الجواب الأفلاطوني واستثناؤه؛ بحيث امتنع عن النظر إلى الكائنات، بما هي كائنات شبيهة- مثلما نظر إليها سلفه- بل، بما هي (Kinouména)، أي بما هي ((كائنات في تغيير))، أو قل: إنه تصوّرها من حيث هي كائنات سيّالة بذالة؛ ومن ثمّ أبدى أنه انطلق من فهم للكينونة غير الفهم الأفلاطوني؛ أي بفهمها بما هي Energeia أو قل En-téléchia ؛ أي بما هي ((تحول)) و((مأل))^(٦٩). لقد أكتبت أنطولوجيا «أرسطو» على تصوّر الكينونة وفهمها، بوصفها تغييرًا (=الكينونة بوصفها حركة)، ولعلّ كتاب الطبيعة أوّل كتاب يتنبّه إلى الفكرة القائلة، إنّ خاصية الكائن وجوهره أنّه كائن متحرّك: «الكائن المتحرّك أو الكينونة باعتبار الحركة»^(٧٠). فإذا كان «أفلاطون» قد ثمنّ الحركة وأثنى عليها فإن «أرسطو» استثنعها الاستشناع التام: «ولئن اعتبر الكائن ما بلغ درجة اكتماله وإنجازه وانتهائه؛ وبالتالي ما قام به في ثباته وقيامه- الذي هو دلالة حضوره- إن هو إلّا ضرب من ضروب حركته. فالحركة هنا هي ما آل إلى الثبات؛ بمعنى أنّ الثبات مأل الحركة، أو هو ضرب من ضروب الحركة، وليس الأمر بالضد^(٧١)». غير أنّ إعماله النظر في الكينونة بوصفها مفهومًا متعالياً، جعله حبيس تصور «أفلاطون» للكينونة، إذ إنّ طرح مسألة الكائن من دون أن يطرح مسألة الكينونة، بل لم يميّز بين الكائن والكينونة، «فلئن طرح السؤال الموجه للميتافيزيقا: (ما

(69) المرجع نفسه، ص 359 .

(70) المرجع نفسه، ص 360 .

(71) المرجع نفسه، ص 361 .

الكائن؟)، فإنه لم يطرح السؤال الجوهريّ (ما الكينونة؟)، فكان أن نظر ذلك في الأمر التبعيّ، وترك الشأن الأصليّ، وفكّر في الأمر المشتق، وما فكّر في الأمر الأصل«^(٧٢). لقد حقق أرسطو بلا ريب، نجاحًا منقطع النظير في تصور ((الحقيقة))، بما هي ضرب من الانكشاف واللاتحجب، غير أنه ركز الحقيقة في الإنسان، بوصفه فاعلاً وكاشفاً، وأغفل الشيء المتكشف. ومن ثمّ، جعل الحقيقة لصيقة بالحكم والفهم والذهن^(٧٣): «إن اليونانيين لما أدركوا ((الحقيقة))، بماهي عدم انحجاب الكائن؛ أي بما هي انكشاف لكينونته، فإنهم ما أدركوا عن درك انفتاح الكائن - لا احتجابه الحقيقيّ - بمعزل، ولم يقتدروا على التفكير في ملء الانبثاق هذا؛ إذ ظلّ عندهم أمر ((اللانحجاب)) أمراً ((لامفكّر به))، مثلما ظلّ نبع الحقيقة عنهم منحجباً. أكثر من هذا، فكروا في ((عدم انحجاب)) الكائن، وذلك بتأثير من غواية مفهوم ((المطابقة))، فكان أن ساروا به إلى دلالة مطابقة ما في الأذهان لما في الأعيان، وكانوا أن دمغوا الفلسفة بهذه الدمغة. ولهذا، ساغ قراءة تاريخ مفهوم الغرب عن ((الحقيقة)) بما هو ((تاريخ أفول)) - Verfallgs-geschichte. ولقد كان دور أفلاطون وأرسطو في هذا المجال دوراً مشؤوماً. إذ بإهمالهما التفكير في مسألة ((عدم الانحجاب)) ختموا على تاريخ الفكر الغربيّ بأكملة^(٧٤)».

الحقبة ما بعد الأرسطيّة

سقطت الفلسفة بعد وفاة أرسطو (حوالي ٣٢١ ق.م

(72) المرجع نفسه، ص 364 .

(73) المرجع نفسه.

(74) المرجع نفسه، ص 368 .

أو ٣٢٢ ق.م) في مأزق حرج؛ بعد أن شهدت في حياته التمام والكمال: «ما فتى السؤال الحي يموت، والمقدرة على المساءلة الفلسفية تتضرب وتجف، ولم يبق ثمة سوى الجمع والحفظ والتكرار؛ نعني صناعة المعرفة للذكر والتعداد. وما أسلمته الفلسفة الأرسطية إلى خلفها اجتثت من جذوره، فلم ينفلت ميراثها من أن يتوه به الزمان في المتاهة وتطوح به المطاوح في فلسفة مدرسية عقيمة. وما عادت شجرة الفلسفة غضة، ولا بقيت أفنانها يانعة، ولا ظلت غصونها مخضرة، وإنما صارت كلها ذاوية ذابطة ناضحة. ومثلما ترى الشجرة في الخريف أوراقها منبثة بجانب الطريق، كذلك هي الفلسفة صارت ترى أوراقها علومًا ميتة: هذا علم المنطق، وذاك علم الطبيعة، وثالث علم الخلق، ورابع علم السياسة، وخامس... إلخ^(٧٥)».

وقد اتصل اغتراب الفلسفة أول ما اتصل باللغة، على أن لغة الفلسفة هي اللغة اليونانية بلا ريب، وذلك بالنظر إلى ما اتسمت به من عمق ومقدرة على الخلق، الأمر الذي تفتقده اللاتينية (=الخلق وتمكين الفكر)، بل إن اللسان اللاتيني ما لبث يتسبب في تشويه كلمات الفلسفة اليونانية الأساسية تشويها مزريا ومُسبِّقا؛ مما أدى إلى انحجاب الفلسفة عن ذاتها وتستر معانيها، فكان أن نقل اللفظ اليوناني Phusis إلى اللفظ الروماني Natura، لينتقل معناه من معنى التفتق إلى معنى التخلق والتحقق Actualitas، وقس على ذلك لفظ ((الأيثيا)) (=اللاتحجب)، إذ صار يدل على معنى الحقيقة veritas بمعنى المطابقة، ولفظ ((Upokeime))، إذ صار يدل على الذات Subjectum، ولفظ

((اللوعوس))، إذ صار يدل على الحساب Ratio... إلخ. هكذا، أمسى اللسان اللاتيني بمثابة مقبرة النزعة الإبداعية اليونانية (=قصة الفلسفة قصة ترجمة): « فنقل هذه الكلمات إنما هو إهواء بالعالم الإغريقي وإسفاف به. وبه يتضح أن نقل كلمات الفكر اليوناني الجوهرية إلى اللسان الروماني ما كان هو، على نحو ما يبدو به اليوم، حدثاً ضئيلاً بلا أدية، وإنما كان هذا النقل الذي تبدى حرفياً- ومن ثمة حفظياً- نقلاً للتجربة اليونانية إلى عالم آخر غريب عنها الغربية كلها. لقد استعاد الفكر الروماني الألفاظ اليونانية من غير التجربة اليونانية، فكان أن صم عن فهم مراميها، ومن ثمة فتح باب الفكر اللاحق على هوة العدم والفرغ والصمم عن سماع نداء الكينونة الذي تردّد في فكر الأقدمين. ولئن تبدى لقاء اللسانين التاريخيين لقاء صامتاً، فإن في هذا اللقاء ذاته تكلم مصير الكينونة وانحسم^(٧٦)».

لقد سقط التفلسف الحقّ سقطة مدوية، بمجرد ظهور المباحث الفلسفية المدرسية (الإلهيات، المنطقيات، الطبيعيات، الأخلاقيات، السياسات... إلخ)، «فما توسّل اليونانيون إلى هذه الأوصاف ولا حتى سموّ الفكر ((فلسفة))»^(٧٧). هكذا، جعل الدرس الذي يلقن من الفكر فلسفة تفترق إلى مباحث فلسفية مخصوصة: «قبلها لم يكن ثمة لدى المفكرين الأوائل ((علم أخلاق)) وإنما ((خلق))، وما كان لهم ((علم منطق)) وإنما ((إبانة))، ولم تكن خبرتهم بالطبيعة ((علم طبيعة)) وإنما ((تجربة انبثاق))»^(٧٨).

(76) المرجع نفسه، 371 .

(77) المرجع نفسه.

(78) المرجع نفسه.

فأمسى الفكر ضرباً من الرياضة الذهنية، تروم إعمال النظر في الأمر ((المتشابه)) و((الملتبس)) و((المعتاص)) pseudo-questions / Pseudo-apories⁽⁷⁹⁾.

الفكر المسيحيّ

نهض فكر العصور الوسطى، أو الفكر السكولائيّ، كما يفضل «هايدغر» أن ينعته، على أسس رئيسين:

✓ كوسمولوجيا القديس «بولس» (٥ م-٦٧ م): إنشاء عالم المسيحيين، بما هو عالم منفصل عن مملكة النبات والحيوان والأرض (= هوامش الإنسان)، ونقصد عالم الدازاين الإنسيّ، الذي تخلى عنه الإله، فأمسى سجين الأرض والنجوم والكواكب والحيوان والنبات، «ذاك هو مقتضى ((أنثروبولوجية القديس بولس))، بما هي التي روّجت لفكرة المسيحية-الموروثة عن الأفلاطونية- القائلة بأنّ العالم الأرضيّ عالم متغير وظاهريّ وغير حقيقيّ؛ أي إنّه ((وادي الدموع))؛ وذلك تلقاء العالم الآخر الذي عدّ على أنه ((جبل السعادة)) الأبدية ومرقاتها»^(٨٠).

✓ أنثروبولوجيا القديس «أوغسطين» (٣٥٤-٤٣٠): التركيز على تعالق الزمن بالكينونة بما هي حضور، بيد أنّ «أوغسطين»

(79) المرجع نفسه.

(80) المرجع نفسه، ص 373.

سيصطدم بانبهام مفهوم الزمان وسيهجر السؤال، إذ لم يقوَ على التخلص من طيف أرسطو الشائع^(٨١).

فكر الحداثة

لم تتمكن الفلسفة الحديثة من القطع مع فكر القدامى، «والحال أنَّ مفاهيم ديكارت الأساسية، إن حَقَّق أمرها، وجد أنها مأخوذة من العصور الوسطى، وأنَّ الفلسفة الحديثة لم تقتأ تتهدى بإشكاليَّة الأنطولوجيا القديمة، وأنها، على الرغم من كل مظاهر جدتها، بقيت راسخة القدم في التراث منوطة به إليه مشدودة. وبالجملة ما كان ((البدء الجديد))، أو ((الاستئناف المستحدث)) بمثل ما ادَّعاه»^(٨٢).

لا مرية في أنَّ الحداثة عملت جاهدة من أجل نزع الطابع اللاهوتي عن تعريف الإنسان، بيد أنها لم تتخلص من مبدأ ((التعالى)) اللاهوتي، على الرغم من أنها أخلت تحقّق السعادة الدنيويَّة محل السعي إلى الجنَّة. كل ما في الأمر أنها عوّضت السَّعادة الدينيَّة بالسعادة الدنيويَّة، والأخروية الدينية بالرباط الاجتماعي؛ مما أدَّى إلى علمنة المسيحيَّة من حيث الشكل من دون التخلُّص من جوهرها؛ وبناء عليه تم الانتقال من الإنسان المخلوق إلى الإنسان ((المنتج))، يقول «هايدغر»: «إنَّ الناظر إلى الميتافيزيقا الحديثة- من ديكارت إلى المثاليَّة الألمانيَّة مرورًا بكانط- يستحيل عليه تصوُّرها عن التمثلات المسيحيَّة الجوهرية

(81) المرجع نفسه، ص 374 .

(82) المرجع نفسه، ص 381 .

بمعزل»^(٨٣). الأمر الذي ينم عن تبعية الأنطولوجيا الحديثة الناشئة إلى ميتافيزيقا العصور الوسطى.

لم تقوَ الفلسفة الحديثة، بحسب «هايدغر»، على التخلص من قضايا العهود الوسطى قط: «لم يذهب هايدغر إلى بيان أن أفكار الحداثة كانت سلبية العصور الوسطى فحسب، وإنما بيّن، في العديد من الأحيان، أن بعض هذه الأفكار لم يدرك شأوها في العصور الحديثة، وأنّ بعض قضايا الأنطولوجيا الدقيقة بقي فيها أبو الحداثة-ديكارت- دون مستوى آباء الكنيسة، ناقلاً عن العلامة اللاهوتي الإسباني شواريس أكثر منه مجدداً، وأنّ بعض قضايا الأنطولوجيا لم تتقدّم قيد أنملة عن العصور الوسطى، هذا إن لم نقل: إنها عادت القهقري، وأنّ كانط نفسه بقي دون تجاوز ثنائية ((المادة)) و((الصورة)) الوسطوية. هذا مع سابق العلم أنّ آباء الكنيسة بدورهم بقوا دون مستوى أنطولوجيا القدامة ما أفاد علو كعب القدامة على الحداثة^(٨٤)». على ألا يفهم من هذا، أنّ قضايا العصور الحديثة هي قضايا العصور الوسطى نفسها، بل القصد أنّ القطيعة المعلنة عن العصور الوسطى تظلّ قضيةً نسبيةً، وأنّ ثمة استمراراً وتعلّقاً بين القدامة والحداثة. على أنّ الفلسفة الحديثة جاءت بميزة لا نكاد نعثر عليها لا في الفلسفة القديمة ولا في الفلسفة الوسطى؛ «فلئن لم يحدث في الميتافيزيقا، مع ديكارت، تطوّر مباشر وجديد في مضمون المسائل المطروحة، فإنه حدث فيها تزحزح وتلملم، بحيث إدارة المسائل والأنظار على ((الأنا)) (L'égo) و((الوعي)) و((الذات)). ذلك أنّه

(83) أورده محمد الشيخ، ص 382 .

(84) المرجع نفسه.

لئن كانت الفلسفة تساؤلاً مزدوجاً حول الكائن وحول الكائن المتسائل ذاته، فإنَّ القدامة والعصور الوسطى انصبَّ اهتمامها، في المقام الأول، على مساءلة ((الكائن))، ونسيًا لحظة المساءلة الثانية؛ نعني مساءلة ((السائل)) نفسه. وهذا بالذات هو جديد الميتافيزيقا الحديثة^(٨٥)؛ بمعنى إعطاء الأولوية لليقين والذات، وإحداث انقلاب في مستوى التساؤل الفلسفي، بإدراج ((الأنأ)) و((الوعي)) و((العقل)) و((الشخص)) و((النفس)) و((الروح)) ضمن صلب الإشكال الميتافيزيقي. ومن ثمَّ، إحلال ((الأنأ)) و((الذات)) محل ((الفوريس)) ومنتجاتها الطبيعيَّة والاصطناعيَّة. غير أنَّ الميتافيزيقا الحديثة لم تقم بما هو منتظر منها؛ ونقصد استشكال «أمر ((الذات)) استشكالاً أنطولوجياً»، وتخصيص مكان خاصٍّ لأنطولوجيا الدازاين (حدود الحادثة)^(٨٦): «ومهما يكن من أمر، فإنه ببدء الفلسفة الحديثة بدأ يطرأ على تصورات الإنسان عظيم المنقلب؛ بحيث انتقل الإنسان ليحيا في واقع آخر غير الواقع القديم. وتلك ((ثورة جذريَّة)) في تصوُّرنا للعالم أنجزتها الفلسفة الحديثة وتآدَّت إلى وضع مقام جديد لقيام الإنسان في العالم ووضع اعتباريٍّ مستحدث وبالجملة، لقد استحالَت ((الأنأ السائلة)) ((موضع سؤال)) في الفلسفة الحديثة، لا بمعنى التشكيك فيها، وإنما، بالضدِّ من ذلك، بوصفها ((أساساً)) صلباً لقيام كلِّ ميتافيزيقا مقبلة. ومن ثمة، صار الإنسان، بما هو ((ذات)) و((وعي))، معطى لذاته أوَّل المعطى وأيقنه. ذلك هو ما شكَّل أساس أوَّل ميتافيزيقا

(٨٥) المرجع نفسه، ص 383 .

(٨٦) المرجع نفسه، ص 384 .

حدثية؛ عينا بها ميتافيزيقا ديكارت. وهو الأساس الذي انبنى عليه فكر العصور الوسطى بأكمله»^(٨٧).

صار الوعي بالأشياء وبالکائن على إثر مقولة «ديكارت» (١٥٩٦-١٦٥٠): «أنا أفكر، أنا موجود»، ووفقاً على الوعي بالذات (=الذات الإنسيّة)، فأمسى الأساس اليقيني الذي لا يطاله الشك-التفكير في الذات (=أنا أفكر) بمثابة الفيصل الذي يقرّر في شأن الكينونة- مما جعل الحقيقة يقيناً في قبضة الذات الإنسيّة *certitudo congnitionis humanae*. ومع «لايبنتز» (١٦٤٦-١٧١٦) أمسى كلّ كائن ذاتاً متمثلة، بحيث صار التمثّل أو الفكرة، أساساً لكلّ كائن، بما هو كائن. وصار جوهر الأنا الحقيقي متركّزاً مع «كانط» (١٧٢٤-١٨٠٤) في ((أنا أفعل)) و((أنا أشرع لنفسي))، لا في ((أنا أفكر))، إذ إنّ الأنا كائن حر (=إضفاء الحرية على الأنا). وصارت الأنا الحرّة مع المثاليّة الألمانيّة (=«فيشته» (1762-1814 نقطة الحسم لدى كلّ كائن (=إعطاء الأولوية للأنا في سيرورات تأويل الكينونة). وصارت الطبيعة مع «شلنغ» (١٧٧٥-١٨٥٤) ذاتاً أو أنا (هنا يبدو أثر «لايبنتز» (التمثّل واضحاً في «شلنغ»). وصارت الأنا مع «هيجل» (١٧٧٠-١٨٣١) ذاتاً مطلقة (= تحويل الجوهر إلى ذات). ومع «نيتشه» (١٨٨٤-١٩٩٠) ذاتاً قوامها القوة، على أنّ الكون كلّ ذات تتطلع إلى القوة. وفضلاً عن فكرة الأنا تأسست الحادثة على فكرة الإرادة:

✓ «لايبنتز»: الكينونة وحدة إدراك Per-

. Appetitus وإرادة ceptio

- ✓ «كانط»/ «فيشته»: العقل إرادة.
- ✓ «شوبنهاور»: العالم إرادة وتمثلاً.
- ✓ «نيتشه»: كينونة الكائن استقواء (=إرادة القوة)^(٨٨).

الفصل الثالث: هل يستطيع غير الأوروبي التفكير؟
يرمي تقسيم العالم تقسيمًا تراتبيًا إلى كتلة من المجتمعات

الغربيّة (=المركز) مقابل كتلة من المجتمعات الشرقيّة (=الهامش)، إلى تشكيل مفاهيم خياليّة وموجّهة إيديولوجياً صوب مساعي الهيمنة والاستعباد، مفاهيم تقف أمام كلّ محاولة، تكافح من أجل تشييد عالم، قوامه العدالة والمساواة والسّلام والاختلاف، ومن ثمّ، تبيد خرافة تقسيم البشريّة إلى ثنائيّة: شرق غير مفكّر، وغرب مفكّر.

يفتح «حميد دباشي» (١٩٥١ -) مقالته التي تحمل عنوان: «هل يستطيع غير الأوروبي التفكير؟»، بمقطع ينطوي على إطرء في حقّ الفيلسوف «سلافوي جيجيك» (1949-): «هناك عديد من الفلاسفة المهمّين والفعالين اليوم: جوديث بتلر في الولايات المتحدة، سيمون كريتشلي في إنكلترا، فيكتوريا كامبس في إسبانيا، جان لوك نانسي في فرنسا، شانتال موفي في بلجيكا، جيانى فاتيمو في إيطاليا، بيتر سلوترديك في ألمانيا وفي سلوفينيا سلافوي جيجيك، ناهيك عن غيرهم من الفلاسفة الذين يعملون في البرازيل وأستراليا والصين^(٨٩)».

تتضمّن الفقرة الافتتاحيّة هذه نزوعاً أوروبياً واضحاً، بحيث تُصوّر صُروح الفلسفة مشيّدّة على الذات والزمن الغربيين^(٩٠): «وتُصوّر الفلسفة ملكيّة حصريّة لأوروبا، لا سيّما أنّ الفيلسوفة الأمريكية المستشهد بها في النص (جوديث بتلر)، تعدّ سائلة الفلسفة القارية، ونخص بالذكر «دريدا» (١٩٣٠ - ٢٠٠٤) و«فوكو» (١٩٢٦ - ١٩٨٤)،

(89) حميد دباشي، هل يستطيع غير الأوروبي التفكير؟، ترجمة عماد أحمد، دار المتوسط، ميلانو، إيطاليا، 2016، ص45.

(90) أنظر: حميد دباشي، ما بعد الاستشراق، المعرفة والسلطة في زمن الإرهاب، ترجمة باسل عبد الله وطفه، دار المتوسط، ميلانو، إيطاليا، 2015.

بما هما أساس كلّ فهم يُشكّل حول النوع والهوية. لم تغفل الفقرة الافتتاحية الإشارة إلى وجود فلاسفة في الصين والبرازيل وأستراليا، التي تعدّ امتدادًا لأوروبا، من دون أن تذكر أي اسم من أسمائهم، وكأنّ أسماءهم لا تستحق الذكر، أو أنها لا تضاهي أسماء الفلاسفة الأوروبيين^(٩١). مما حدا بـ«حميد دباشي» إلى القول: «من دون هذه الثقة والوعي الذاتي، فإنه يمكن-بالكاد- لهؤلاء الفلاسفة بما يمثّلون من تقاليد فلسفية، أن يضعوا أيّ مزاعم عالميّة، بشأن نظامنا المعرفيّ الساذج. ولن يكون باستطاعتهم وضع القلم على الورق، أو أصابعهم على لوحة المفاتيح وكتابة الجملة^(٩٢)».

من الواضح إذًا، أنّ كلّ تفكير يركن خارج القارة الأوروبية ليس في مكنته أن يحظى بالشموليّة، ومن ثم، العالميّة. لكن، ماذا عن المفكرين الذين ينحدرون من أصول غير أوروبية، أولئك الذين يفكرون باللغات الأوروبية التي ورثوها عن مستعمرهم أو بلغاتهم الأم؟ ألا يستحقون لقب «المتقف العموميّ»؟ ألا يستحقون أن يكونوا نموذجًا يحتذى به في التفكير والتعلّم؟ ألا يستحق المفكر الآسيويّ والإفريقيّ والأمريكّي اللاتيني لقب الفيلسوف أو المتقف العموميّ؟ لماذا يُنعتُ المفكّرون الذين ينحدرون من جنوب آسيا أمثال: «أشيز ناندي»، «بارثا تشاترجي»، «غاياتري سببفاك»، «رانا جي جوها»، «سوديبتا كافيراج»، «ديبيش شاكر بارتي»، «هومي بابا»، «إعجاز أحمد»، «بانكاج ميشرا»، «عقيل بيلغرامي»... إلخ، بالمفكرين الجنوب آسيويين؟ ألا يقدر هؤلاء على ممارسة فعل

(91) حميد دباشي، هل يستطيع غير الأوروبي التفكير؟، ص45 .

(92) المرجع نفسه، ص46 .

التفكير على النحو الذي يمارسه به الأوروبيون؟ ماذا عن المفكرين الذين ينحدرون من أصول أفريقيّة أمثال: هنري «أوديرا أروكا»، «نجوجي واتشغو»، «وول سوينكا»، «تشرينوا أتشيببي»، «أوكوت بيبتيك»، «تابان لو ليونج»، «أشيل ميمجي»، «إمانويل تشوكودي»، «سليمان بشير ديان»، «في واي مودمبي»... إلخ؟ ألا يستحق هؤلاء لقب ((المفكر)) أو ((الفيلسوف)) أو ((المتقف العمومي))؟ ماذا عن المفكرين الذين ينتمون إلى العالم العربي الإسلاميّ أمثال: «عبد الله العروي»، و«علي أومليل»، و«عبد الإله بلقزيز»، و«نور الدين أفاية»، و«محمد الشيخ»، و«مشير باسيل عون»، و«جورج قرم»، و«عادل ضاهر»، و«فتحي التريكي» و«فتحي المسكيني»، و«أحمد بركاوي»، وباقي المفكرين البارزين؟ ماذا عن مفكرَي اليابان: «كوجين كاراثاني» و«كوبا» و«روبيرتو فرنانديز ريماتار»؟ ماذا عن مفكري الولايات المتحدة: «كورنيل ويست»، و«روبير أودي»، و«رتشارد سوينبيرن»، «إرنست سوسا» و«دانييل دينيت»... إلخ، أليس في مكنة هؤلاء ممارسة فعل التفكير؟

لا ريب في أنّ الأوروبيين يعتقدون اعتقادًا راسخًا كما يقول «أحمد دباشي»، «بأنّ فلسفتهم الخاصّة هي ((الفلسفة))، وتفكيرهم الخاص هو ((التفكير))، بينما كلّ شيء آخر هو -كما يقول الفيلسوف الأوروبي العظيم إمانويل ليفيناس دائمًا- ((مجرد رقص))^(٩٣). هكذا، تتطوي النزعة الأوروبيّة على غطرسة إمبريالية واضحة تسفر عن ثقة وشعور كونيّين شموليين، غير أنّ «هذه الشموليّة لم تعد موجودة أبدًا. والناس من كل المناخات والقارات يتحرّكون-

بحرية- تجاه ادعاء عالميتهم الدنيوية الخاصة، ومعها القدرة الفطرية على التفكير خارج زنازين النزعة الأوروبية، والتي لا تزال بكل تأكيد- تحقق لهم المتعة الوهمية، في التفكير في أنفسهم، على أنهم مركز الكون^(٤٤)».

رأسمالية الشرق ورأسمالية الغرب (كانط، ليفيناس،

جيجيك)

يشهد العالم من جهة، والعالم العربي من جهة أخرى، تغيرات جوهرية، أدت إلى إحداث منعطف في مستوى الخيال الأخلاقي والسياسي لدى المفكرين والشعراء والمتقنين العموميين، بحيث صاروا يوجهون تفكيرهم وفقاً للتغيرات الجديدة في مناخ محلي يتصل بجغرافيتهم الحالية، وسائر التحولات التي تتجر عن هذه التغيرات العالمية. بيد أن رحلة الرأسمالية من الغرب إلى الشرق (الصين، سنغافورا)، بحسب «سلافوي جيجيك»، أدت إلى أفول الفضائل الرأسمالية الغربية وفسادها، وأذنت بنهايتها المنطقية، على أن ازدهار الرأسمالية في الغرب يعقبه ازدهار الديمقراطية، في حين أن ازدهار الرأسمالية في الشرق يعقبه أفول الديمقراطية وفسادها وتراجعها، وإفراغها من فضائلها الغربية، يقول «سلافوي جيجيك»:

«أعتقد أن العالم-اليوم- يُطالب، ببديل حقيقي. هل ترغب، في العيش، في عالم، يكون فيه البديل الوحيد إمّا النيوليبرالية الأنجلوسكسونية، وإمّا الرأسمالية الصينية-السنغافورية؟ أزعم أننا إن لم نفعل شيئاً حيال كل هذا، فإننا

سنقترب-تدريجياً- من نوع جديد، من المجتمع الاستبدادي. أنا أطلع العالم -هنا- على الأهمية التاريخية، لما يمكن أن تُحدثه الصين اليوم من تغييرات. حتى اليوم لم يكن هناك سوى حجة جيدة واحدة للرأسمالية: أنها عاجلاً أم آجلاً ستؤدي إلى المطالبة، بالديمقراطية... وجل ما أخشاه أنه، مع هذه الرأسمالية التي تتمتع، بالقيم الآسيوية، فإننا سنحصل على رأسمالية أكثر فاعلية وديناميكية، من الرأسمالية الغربية التي لدينا، ولكنني لا أشارك أصدقائي الليبيراليين أملهم- أمنحهم عشر سنوات [وستكون هناك] مظهرة أخرى، في ميدان تيان آن مين-لا، لقد انتهى الزواج بين الرأسمالية والديمقراطية^(٩٥)».

لا يخفي «جيجيك» توجسه من الرأسمالية ذات «القيم الآسيوية» المكتسبة حديثاً؛ ذلك بأنها تختلف اختلافاً جذرياً عن الرأسمالية ذات القيم الغربية، فإذ تعمل القيم الغربية على تلاقي الرأسمالية والديمقراطية، تكبّ القيم الآسيوية على الفصل بينهما فصلاً تاماً، وذلك بالنظر إلى انطوائها على غايات شمولية فاشية قصية؛ ويقصد بالقيم الآسيوية: قيم البوذية والهندوسية والإسلام والطاوية والقومية المناهضة للاستعمار، واشتراكية العالم الثالث، وواقعية سانجية راي، أو واقعية أكبرا كوروساوا، وكياروستامي الأخلاقيات البروتستانتية الصحيحة. من هنا، متى تسأول «حميد دباشي»: «لماذا ينبغي ألا يؤدي الزواج بين الرأسمالية و((القيم الآسيوية))-مهما كانت هذه القيم- إلى كارثة، في حين أنها عندما كانت متزوجة بسعادة من ((الغرب)) منحت العالم هدية الديمقراطية؟ هل ينبغي أن ننظر إلى

(95) أورده حميد دباشي، ص 310 .

هذه ((القيم الآسيوية))، كغانية غادرة، أو ربما كحرمك [الحرم الملكي] كامل من الفاتنات أغوت العجوز المسكين الذي يدعي الرأسمالية، ودفعته إلى تطليق زوجته المطيعة ((الغرب))، والتخلي عن طفلها المدلل، الديمقراطية^(٩٦)؟».

والحال أنّ الفكرة القائلة إنّ عدم انطواء القيم الآسيوية على أفكار، وأحلام كريمة، أو تحريرية، أو تحريرية، فكرة متجذرة في الفلسفة الأوروبية، وليست من ابتكار «سلافوي جيجيك» البتة. فها هو الفيلسوف الليتواني «إمانويل ليفيناس» (1905-1995) يذهب أبعد من «جيجيك»، ويسحب من غير الأوروبيين صفة البشر: «عندما أتحدث عن أوروبا، فإنني أفكر في اجتماع البشرية. لا يمكن للعالم كله أن يجتمع سويًا إلا بالطريقة الأوروبية... ويمكن من هذا المعنى اعتبار أن البوذية سوف تكون بالجمال نفسه، باللغة اليونانية»^(٩٧). هكذا، لا يندرج الإنسان ضمن زمرة البشر، إلا إذا تواجد في أوروبا، ولا يرحّب به هناك، إلا إذا حلق لحيته، وغير ملابسه، ولون بشرته، ولون عينيه: «أقول - في كثير من الأحيان [ليس مرة واحدة، أو مرتين، بل في كثير من الأحيان] - على الرغم من كونه أمرًا خطيرًا؛ لي طرح على العن، أنّ الإنسانية تتكوّن من الكتاب المقدس والحضارة الإغريقية. وكل ما تبقى، يمكن ترجمته: كل ما تبقى - وجميع الأفكار الغربية الأخرى - مجرد رقص»^(٩٨).

لكي يصير الإنسان كائنًا بشريًا، بحسب «ليفيناس»، يلزمه الاقتراب من الكتاب المقدس والحضارة الإغريقية،

(96) المرجع نفسه، ص 311 .

(97) أورده حميد دباشي، ص 312 .

(98) أورده حميد دباشي، المرجع نفسه.

فكرة ليس من شأنها إلا أن تستقرّ كلّ إنسان غير أوروبيّ، الأمر الذي دفع ب«حميد دباشي» إلى الردّ عليه على نحو لا يخلو من غضب وانفعال: «فليذهب التاريخ والجغرافيا إلى الجحيم- لقد ظهر الكتاب المقدّس إلى حيز الوجود، في آسيا، والإغريق وفلسفتهم كانوا معروفين في آسيا قبل قرون من اختراع ((أوروبا)) كتصنيف حضاريّ. أصبحنا في عقل الفيلسوف الأخلاقي، نحن الآسيويين المساكين، غرباء عما أنتجنا، وعما عرفنا^(٩٩)».

لا ينحصر هذا الضرب من التفكير في دائرة «جيجيك» و«ليفيناس» البتة، بل نجده حاضرا لدى سلفهم «كانط» (1724-1804) أيضًا؛ إذ لم يبرح عرّاب التنوير الأوروبيّ يتساءل: « ما هذا العبث القبيح الذي تحتويه المجاملات المطوّلة والمدروسة لدى الصينيين؟...حتى رسوماتهم [يقصد الصينيين] بشعة، وتصوّر شخصيات غريبة، وغير طبيعيّة، لن تقابل مثيلاً لها، في أي مكان، في العالم. كما أنّ لديهم بشاعتهم الموقرة؛ لأنها من العادات المغرقة، في القدم، ولا تملك أيّ أمة من الأمم من هذه الأمور أكثر، من هذه الأمة^(١٠٠)». ذلكم هو المصدر الذي ينهل منه «جيجيك» و«ليفيناس»، بل إنّ بشاعات «كانط» تلك، لم تقتصر على الآسيويين وإنما شملت الهنود الحمر: «هؤلاء المتوحشون لديهم شعور ضئيل، بالجمال، ووفقاً للفهم الأخلاقيّ، والمغفرة الكريمة للأذى، الأشياء التي تُعدّ جميلة ونبيلة، لا تعرف-أبداً- كفضيلة بين الهمج، بل تعدّ سبة

(99) المرجع نفسه، ص 313 .

(100) أورده حميد دباشي، ص 314 .

وعازراً، بَعْدَهَا جَبْنًا بَائِسًا^(١٠١)». والأفارقة: «ربما يكون هناك شيء يستحق الاهتمام، في كلِّ هذا، ولكن؛ وباختصار، كان هذا الزميل أسود تمامًا، من رأسه إلى أخمص قدميه، مما يشكل دليلاً واضحاً على أنّ ما قاله كان غيبياً^(١٠٢)».

لا سبيل أمام الشرقيين إذا أرادوا الاقتراب من الإنسانيّة، بحسب «كانط»، سوى التشبه بالأوروبيين: أن يتشبه العرب بالإسبان، والفرس بالفرنسيين، واليابانيون بالإنجليز، «إن ما يوحد كلاً من كانط، وليفيانس، وجيجيك (من ضمن أشياء أخرى كثيرة) هو أنّ فلسفات التعنيم الذاتية تستند دائماً - على نفي قدرة الآخرين، على التفكير النقديّ، أو الإبداعيّ، من خلال تمكين وتخويل وتقويض أنفسهم، للتفكير، بالنبابة عن العالم^(١٠٣)».

مأتى الفكرة القائلة إنّ الرأسمالية عندما تتصل بالغرب تسفر عن الديمقراطية، وعندما تتصل بالشرق تصير منحلة، من مسلمة راسخة لدى «كانط» و«ليفيانس» و«جيجيك» وآخرين، مفادها أنّ الشرقيين غير قادرين على التفكير من تلقاء أنفسهم.

شرق - غرب أو الشرخ الأسطوريّ
تسهم العديد من المسلمات في توسيع الهوة بين قسمين من الناس: الشرق والغرب، ممّا يفضي إلى تعدّد الأصوات التي تصرخ باسم أطروحات صراع الحضارات، أو حوار الحضارات. يقول «جورج قرم» (١٩٤٠-) : «ومنذ سنين

(101) أورده حميد دباشي، المرجع نفسه.

(102) أورده حميد دباشي، ص 315 .

(103) المرجع نفسه.

دراستي للقانون والاقتصاد في باريس، كنت أتضايق كثيراً من النرجسية في الثقافة والعلوم الإنسانية الغربية ونظرة التعالي، بل والازدراء في كثير من الأحيان، بالنسبة إلى حضارات الشعوب الأخرى ومؤسساتها وعاداتها. وقد زاد خلال حياتي المهنية هذا الشعور بالضيق في تقسيم العالم إلى دول متقدمة ودول متأخرة أو نامية. كما بدأت أشعر بمدى توغل الشعور بالتفوق الغربي لدى العديد من المثقفين العرب، وتبنيهم الكثير من الطروحات الفكرية والإشكاليات الغربية، في النظر إلى تطوّر التاريخ الإنساني من دون ممارسة النقد في الطروحات التي كانت تقدّمها الثقافات الأوروبية المختلفة حول عبقريتها وتفوقها^(١٠٤)».

لذا، أكبّ «جورج قرم»، على تفكيك أسطورة وحدة أوروبا ووحدة الغرب، وذلك من خلال الكشف عن أساليبها وأدواتها وتقنياتها وإوالياتها ومسوغاتها المختلفة. ومرد ذلك، إلى وعيه بأنّ الثقافة العربية ما برحت تشكّل عدة أساطير على إثر شيوع تقنيات الثقافات الأوروبية، في التشكيل البشريّ للأسطورة: «إنّ الكثير من المقولات والمفاهيم الأسطورية الطابع التي أدخلت في صميم ثقافتنا العربية المعاصرة لهي بمعظم الأحيان متأثرة إلى أبعد الحدود بالمفاهيم والمقولات الأوروبية بل قد تكون في بعض الأحيان مجرد عكسها، فتتدرج في إشكاليات تاريخية وسياسية ليست من صنعنا كتقافة عربية مستقلة، بل من نتاج تصدير الإشكالات الغربية عبر العالم^(١٠٥)».

(104) جورج قرم، تاريخ أوروبا وبناء أسطورة الغرب، ترجمة رلى ذبيان، دار الفرابي، بيروت، 2011، ص 7.

(105) المصدر نفسه، ص 10.

من هنا، تظهر حاجة المجتمعات العربيّة إلى تحصيل استقلالها الثقافيّ وتحقيق تحرّرها من هيمنة المقولات والإشكالات الغربيّة الإيديولوجيّة، قصد تشييد نهضتها الحقيقيّة وتفعيل ميكانزمات انبعاثها. الأمر الذي يقتضي الوعي بأنّ «لعبة التصادم بين الشرق والغرب هذه هي لعبة تخيليّة ولعبة مرايا خطيرة أطلقتها الثقافة الأوروبيّة الاستعماريّة لتبرير سياسة القوّة والسيطرة على مقدرات العالم^(١٠٦)». هل تنطوي السّمات الفاصلة بين الشرق والغرب وما تتضمّنه من خصائص رسخت في أذهان الناس على ما يبرّرها في مستوى الواقع الموضوعي؟ أُنْعَدُ هذه السّمات والخصائص أبدية سرمدية لا يلحقها التغيّر؟ أين تقع الحدود الفاصلة بين الشرق والغرب؟ ومن يرسمها؟

يستند الفكر الحديث إلى الكثير من المسلّمات، لا تبرح ترسم خطأ خياليًا فاصلاً بين الشرق والغرب، غير أنّ هذا الخطّ شهد ويشهد انحرافات وطفرات، نتيجة تغيّر السياسات الدوليّة والأوضاع الاقتصاديّة والعسكريّة في مختلف ربوع الشّرق وأجزائه، لا سيما الشرق الأقصى (اليابان والصين). ومردّ وسم هذا الخطّ الفاصل من قبل «جورج قرم» بصفة الخياليّ، إلى أسباب متعددة، من بين أهمّها: «عدم ثباته عبر التاريخ وتأرجحه حسب تطورات السياسة الدوليّة، حيث أصبحت الدول التي تصف نفسها بالغربيّة تهيمن عليه بشكل مطلق، خاصة بعد انهيار الاتحاد السوفيّاتي وتفكك امبراطورية نفوذه، التي كانت تسمّى ((الكتلة الشّرقية)). أمّا اليوم، فقد انحسر مفهوم الشرق وتجمّد حصريًا بالمجتمعات

العربيّة والإسلاميّة^(١٠٧)».

لا وجود للشرح الفاصل بين الشرق والغرب، إلاّ في أذهان رجال الإعلام ومخيلتهم، وفي أذهان ثلّة من الأكاديميين النافذين، وسادة القرار في الحكومات الأمريكيّة، لا سيما أولئك الذين يؤمنون بمقولة صراع الحضارات أو الأديان، وثبات التاريخ وجموده، وسائر التصنيفات الدينيّة والعرقية التي تدور حول صراع الدكتاتوريات الشرقيّة والديمقراطيّات الغربيّة. ومن أجل ذلك، أكبّ «جورج قرم» على تفكيك هذا الضرب من الهذيان، «من خلال نقد أهمّ مقولات الفكر الغربيّ والفكر العربيّ أو الإسلاميّ الذي يبقى أسير هذه الجدلية العقيمة المفروضة بشكل واسع على الأذهان في الشّرق كما في الغرب... فما يجب مقاومته هو انحراف الفكر ((الغربيّ)) في الخطاب النرجسي الطابع الذي يمجد بشكل أسطوريّ عبقرية الغرب وتميّزه عن غيره من الشعوب بشكل ينظر إليه على أنه جوهريّ وتكوينيّ^(١٠٨)».

لقد سبق ل«أوزوالد شبنغلر»^(١٠٩) Oswald Spengler (١٨٨٠ - ١٩٣٦)، أن قدّم عدة مؤشّرات تدلّ على دنو الغرب من نهايته، ومن ثمّ نهاية الهيمنة، واقتراب سقوط الحصن المنيع في أيدي من نعتهم ب((البرابرة)). شأنه شأن «أرنولد توينبي»^(١١٠) Arnold Toynbee (١٩٧٥ -

(١٠٧) جورج قرم، شرق وغرب: الشرح الأسطوري، ترجمة ماري طوق، دار الساقى، بيروت، 2003، ص12 .

(١٠٨) المصدر نفسه، 13 .

(١٠٩) Oswald Spengler, *Le Déclin de l'occident : enquisse d'une mythologie de l'histoire universelle* ; tome 1, forme et réalité, Tome 2, perspective de l'histoire universelle, Gallimard, paris, 1948.

(١١٠) Arnold Toynbee, *L'histoire ; un essai d'interprétation*, Gallimard, paris, 1951.

١٨٨٩)، الذي أكبّ على وضع عوامل عظمة الحضارات الكبرى وانحطاطها في قالب ممنهج. بيد أنّ مسألة ((انحطاط الغرب)) تشغل «الغرب اليوم أكثر من أي وقت مضى؛ إنّ عظّمته بالذات هي ما يخفيه، لأنّ هذه العظمة لا يمكن إلا أن تتذر بأفول وشيك. تثير نظرة توينبي المتأملّة في أسباب انحطاط الحضارات القديمة القلق في كل المجتمع الغربي، لأنها تتمحور حول وصف الأثر المدّمّر الذي تحدّثه ((البروليتاريات الداخلية)) و((الأقليات الناشطة)) في الإمبراطوريات الحضاريّة العظمى. وفي إطار ندوة تمحورت حول مؤلفات توينبي، وخلال إحدى الجلسات المخصّصة لمناقشة نظريته إلى مختلف الحضارات والمراحل في التاريخ، قال رايمون آرون: ((أول ما يذهلنا لدى توينبي هو أنه، على غرار شبنغلر، وخلافاً لما أبداه من تحفظات، أعلن موت الحضارة الغربيّة، أو أنه على الأقل عبّر عن حدسه بشأن المستقبل القاتم للغرب))، ويبدو الآن، أكثر من أي وقت مضى، أنّ الفوضى التي يتخبّط فيها العالم ويجسّد لها الحادي عشر من أيلول أفضل تجسيد، تثبت صحة طروحات شبنغلر وتوينبي، وتجعلها ماثلة في الأذهان أكثر من أي وقت مضى^(١١١)».

هكذا، يسعى «جورج قرم» من خلال خلاصته النقديّة لفكر الغربي، إلى المساهمة في الكشف عن الذهنيّة الفردانيّة التي يدّعي الغرب ملكيتها، وذلك على إثر تفكيكه المزاعم التي تصفها بالبدهيّة، والخطابات النرجسية التي تصوّرها، بوصفها «وليدة لغة أسطوريّة بلورتها الحداثة الثقافيّة في الغرب، وقد ترسّخت في الثقافة الرائجة للإنسان

(111) جورج قرم، شرق وغرب: الشرخ الأسطوري، ص 22.

السويّ وفرضت عليه كمسلمات، لا بل أكثر من ذلك، كوسيلة لا بديل عنها لفهم العالم^(١١٢)».

وتسهم الأبحاث الأكاديمية التي تنهل من مشارب أنماط السوسيولوجيا الفيبرية* إسهامًا فعّالًا، في تكريس رؤية الخطاب النرجسي الضيقة، فضلًا عن التقاليد الأنثروبولوجية التي ما لبثت تدرج المجتمعات ضمن تصنيف ثنائي، يستند إلى نماذج مثالية، بعيدة من التعقيدات التي تسفر عنها التطورات التاريخية والوقائع الميدانية، ومن ثم، تظلّ العلوم الاجتماعية حبيسة الرؤية السوسيولوجية الفيبرية، التي ما برحت تصنّف المجتمعات استنادًا إلى نموذج مثالي، يضع خطأ فاصلاً بين المجتمعات الحديثة المعقلنة، والمجتمعات الكاريزماتية، أو السحرية التي تغلب عليها أشكال التدين، والعلاقات العائلية، والوجه الكاريزماتي للزعيم البطريكي. وقد ترسخ هذا الفصل أكثر ما ترسخ مع التقاليد الأنثروبولوجية، وذلك بالنظر إلى تشديدها على وجود هوة بين المجتمعات ((التقليدية)) ما قبل الرأسمالية، والمجتمعات الحديثة. من دون أن ننسى الأثر الحاسم الذي خلفه مصنّف «دوركهايم» (١٨٥٨-١٩١٧): ((الأشكال الأولية للحياة الدينية))؛ إذ دعم إواليات هذه الثنائية، من خلال التركيز على دور الدين في صوغ رؤى الجماعات وأفكارها، وما انفك يقابل بين المجتمعات البدائية والمجتمعات الأوروبية الحديثة، التي تتخلص من سطوة الدين وسيطرته، يقول «جورج قرم»: «نشعر بأن لدى دوركهايم وفيبر حنينًا جارفًا ومثاليًا للنموذج الذي يمارسه الدين على المجتمع. يصف فيبر تاريخ

(112) المصدر نفسه، ص26 .

* نسبة إلى عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر (1864-1920) .

الغرب الحديث بأنه تاريخ ((إزالة الانشدهاء)) Désen- chantement والخروج من سطوة العالم الجذاب للدين. لقد خلقت النهضة التقنية والصناعية في أوروبا شعورًا من الخيبة والضياع أدى إلى الانقطاع عن الجذور والخوف من الأفول والانحطاط. وقد أصبحت من جراء هذا التيار، النظرة إلى الشعوب القاطنة خارج القارة الأوروبية وإلى أسلوبها في التطور، مزيجًا من الانجذاب إليها والنفور منها في آن معًا^(١١٣).

ويرى «موسكوفيتسكي»^(١١٤) Serge Moscovici (1925 - 2014) أن مُصنَّف: ((الأشكال الأولية للحياة الدينية))، هو العمل الأكثر اكتمالًا من بين أعمال «دوركهايم»؛ إذ إنه «مكتوب بأسلوب صفيق وشاق يميّز الكتابة السوسولوجية العصية على القراءة. ومع ذلك، إذا أصغينا جيدًا، سمعنا موسيقى ساحرة تنبعث من النص بأكمله أشبه بنهر جوفي يرافقنا خريره الخافت في الغابة. نشعر بالحيرة إذ تفكّ اللغة عقالها وترتقي معانقة لغة النبي والرائي. فهمت عندئذ لدى سماعي هذه الموسيقى السبب الذي دفع دوركهايم دائمًا ليردّد أمام مقرّبيه ((لا تنسوا أنني ابن حاخام)). هذا الكتاب الكبير هو قيمة عمله السوسولوجي. وتبدو كل أعماله السابقة مقارنة معه، أشبه بسلسلة الأنغام التمهيدية لعازف البيانو، أو الخطوط الرفيعة على لوحة الرسام^(١١٥)».

إنّ الخطاب الذي يروّجه الغرب منذ ما يربو عن

(113) المصدر نفسه، ص 27 .

(114) Serge Moscovici, La Machine à faire des dieux, Fayard, Paris, 1998

(115) أورده جورج فرم، شرق وغرب: الشرخ الأسطوري، ص 28 .

ثلاثة عقود لا يخلو من نرجسية وانعكاسٍ أسطوري لذاته، وعلى الرغم من كلّ المؤشرات التي تدل على تفاقم نرجسية السلوك الغربي، لا يكفّ الغرب عن محاولات إثبات خاصيته العقلانية وجوهره الديمقراطي واحترامه استقلالية الفرد. «هكذا، يضيفي الغرب على نفسه صفة القداسة: إنّه العقل، وهو قادر على تلقين العالم دروساً، لا بل يفترض به أن يقوم بهداية بقية الشعوب^(١١٦)».

الفصل الرابع: الذات، من التفكير في ذاتها إلى وصفها.
 أكتبت الفيلسوفة الأمريكية «جوديث بتلر» (١٩٥٦ -)
 على إنشاء قول عظيم في مجموع الطرق التي من شأنها
 أن تتيح للذات وصف نفسها، مركزة على الارتباط الوثيق
 القائم بين هذا الوصف، وبين سؤال الفلسفة الأخلاقية،
 وإطاره الاجتماعي المعاصر.

هيجل

تتخذ «بتلر» من مصنف «هيجل» (١٧٧٠ - ١٨٣١):
 «فينومينولوجيا الروح»، منطلقاً لعرض تصوّرها إزاء مفهوم
 الذات، إذ تنظر إلى «هيجل» في هذا المصنف بوصفه
 سارداً يُجَبِّد كلّ قواه لتبديد العتمة التي تكتنف الذات؛ بحيث
 تظهر بطله قصته الرئيسية رققة باقى الشخصيات التي
 يطلق عليها أسماء تتخذ طابعاً مفاهيمياً مجرداً مثل: الرغبة
 والقوة والوعي والوعي الذاتي والانعكاسية والسيد والعبد...
 إلخ، فالذات الهيجلية، بحسب تعبير «بتلر»، بمثابة قصة
 خيالية ذات قدرات لانهائية، بمثابة مسافر رومانتيكي لا
 يتعلم إلاّ ممّا يجرب، وهو بحكم قدراته اللانهائية على ترميم
 نفسه لا يتحطّم إلى حدّ يتعذّر معه الإصلاح أبداً.

ومرّداً ميل «هيجل» إلى توظيف الخيال القصصي، إلى
 رغباته الميتافيزيقية التي تردّد على نفسها الأكاذيب لتضمن
 استمرارها في العيش. إنّ ما قام به «هيجل» يشبه ما
 قام به صاحب «الأوديسة» وصاحب «الكوميديا الإلهية»
 وصاحب «دون كيخوت»؛ إذ يرسم ذاتاً بهوية ميتافيزيقية

من دون ملامح ولا آثار، ذاتًا لا تبرح تركض وراء الواقع، غير أنها سرعان ما تقع في الخطأ.

يباشر «هيجل» سرد قصّة «فينومينولوجيا الروح»، باستحضار مفهوم ((الرغبة))؛ إذ ينطوي هذا الأخير على طابع مزدوج، فإذا كانت الرغبة تتّجه في غالب الأحيان صوب موضوع خارجي، فإنّها انعكاسية في الآن نفسه؛ ونقصد أنها تسعى من خلال هذا الخروج، إلى العودة إلى نفسها وتدعيم معرفتها بطبيعتها بتوسّل القوة. هكذا، وهكذا فقط، يتشكّل بعدها الميتافيزيقي؛ ففي البداية تكون الرغبة حيوانية نظرًا لالتصاقها الشديد بالطبيعة، لكن ما إن تخرج من جوانبها حتى تكتسب خواصّها الإنسانية نظرًا لاحتكاكها بعالم المؤسسات والتنظيمات الاجتماعية، كالقانون والأسرة والمجتمع المدني والدولة. وتترتب على هذه العلاقة الجدلية التي تربط الرغبة بالذات من جهة، وبموضوعات العالم الخارجي من جهة أخرى، نتيجتان لا ثالث لهما: إمّا أن نخسر أنفسنا في أثناء سعينا وراء موضوع خارجي، وإمّا أن نخسر العالم في حال اتجاه الرغبة في سعيها إلى الذات نفسها. ومن أجل ذلك، ليس في مكنة الرغبة إلا أن تسفر عن المعادلة: عبد/سيد، تلك المعادلة التي تتولّد انطلاقًا من الصراع بين الوعي الذاتي والوعي الذاتي الآخر، من أجل نزع الاعتراف، ومن ثمّ، إشباع الجوع الاجتماعيّ.

ترمي كلّ مواجهة مع الآخر إلى تشكيل ضرب من الوعي الذاتي، لذا تنطوي على قيمة مزدوجة؛ فالذات أولاً تفقد ذاتها لأنها تجدها في كائن آخر، والذات ثانيًا تحلّ محلّ الآخر، بحيث لا تنظر إليه، بوصفه كائنًا جوهريًا مختلفًا عنها تمام الاختلاف، بل ترى ذاتها فيه، ممّا يفضي

إلى نشوب صراع لا يمكن أن ينتهي بموت أحد الطرفين، لأن موت أي طرف، يعني أن يفقد الوعي الذاتي فرصته في الحصول على الاعتراف، فلا بدّ للصراع من أن ينتهي بطرف فائز مستقلاً، وطرف تابع منهزم، وإذ يفصل الطرف الفائز (=السيد) الموت على الحياة، يفصل الطرف المنهزم (=العبد) الحياة على الموت، على أن «الدليل الوحيد لتحقيق الاعتراف بالذات هو خطر الموت». وعلى الرغم من ذلك يظل موضوع الرغبة الحق هو الحياة: «في الواقع إن شئت تعقب فينومينولوجيا الروح، أكون متحولاً على نحو ثابت بفعل اللقاءات التي أمر بها، ويصبح الاعتراف العمليّة التي أغدو بها آخر مختلفاً عما كنت عليه، ومن ثمّ أفقد القدرة على العودة إلى ما كنت عليه. هناك إذًا خسارة تكوينيّة في عملية الاعتراف لأنّ «أنا» تمرّ بتحوّل عبر فعل الاعتراف، ولا يكون كلّ ماضيها مجموعاً ومعروفاً في فعل الاعتراف، إنّ الفعل يغيّر تنظيم ذلك الماضي ومعناه في الوقت نفسه الذي يحوّل فيه حاضر الشخص الذي يتلقّى الاعتراف. الاعتراف فعل تصبح فيه العودة إلى الذات مستحيلة لسبب آخر أيضاً. يُحدِث اللقاء مع الآخر تحوُّلاً في الذات لا عودة عنه. وما يُعرّف عن الذات في سياق هذا التبادل أن الذات نوع من الوجود يكون بقاءه داخل ذاته أمراً مستحيلًا. إنّ المرء مجبر على الخضوع لما هو خارج ذاته والتوافق معه، ويدرك المرء أنّ الطريق الوحيد لمعرفة نفسه، يكون عبر وساطة تقع بمعزل عن ذاته. أي في خارجها، بفضل مواضعة أو قاعدة لم يصنعها هو نفسه. وخلال ذلك، لا يمكن للمرء أن يتعرّف إلى نفسه بوصفه المنشئ أو الفاعل في صناعة ذاته. بهذا المعنى إذًا، يكون موضوع الاعتراف الهيجليّ لا محالة واقعاً في

تذبذب بين الخسارة والانتشاء. ويتحقق إمكان «أنا»، وإمكان الكلام والمعرفة الخاصّة بال«أنا»، في منظور يقتلع منظور ضمير المتكلم الذي يمثل شرطاً له^(١١٧).

في هذا السياق تستحضر «بتلر» موقف الفيلسوفة الإيطالية «كافاريرو»، التي ترى على الضدّ من «هيجل»، أن الغير هو من يحفّز الأنا على سرد سيرته الذاتيّة، بحيث يصعب على المرء أن يصف أنه في غياب الغير، بل إنّ قصة الأنا تصبح مستحيلة من دون وجود الغير: «في تناقض واضح مع الرأي النيئتشويّ القائل إنّ الحياة من حيث الأساس وثيقة الصّلة مع الدمار والمعاناة، تجادل «كافاريرو» أننا مخلوقات مكشوفة بالضرورة بعضنا لبعض في ضعفنا وتفرّدنا، وأنّ حالتنا السياسية تتكوّن جزئيّاً من تعلم الكيفيّة التي نتعامل بها بأفضل وجه مع هذا الانكشاف الثابت والضروريّ، وفيه حقّه. بمعنى من المعاني، تقوم هذه النظرية بطرح المنحى الانتشائيّ في موقع هيجل طرحاً جذريّاً. بالنسبة إليها لستُ في واقع الحال ذاتاً داخلية، مغلقة على نفسي، أناوية، أ طرح أسئلة تتعلّق بنفسي فقط. أنا موجودة بمعنى مهمّ بالنسبة إليك، وبفضل وجودك. إذا كنت قد خسرت شروط المخاطبة، وإذا لم يكن لدي «أنت» أخاطبه، إذاً فقد خسرت «نفسي». بحسب رأيها، لا يمكن للمرء أن يسرد سيرته الذاتيّة إلا لشخص آخر، ولا يمكن للمرء الإحالة إلى أنا إلا في علاقة مع «أنت»: دونما «أنت» تصبح قصّتي مستحيلة^(١١٨)».

(117) جوديث بتلر، الذات تصف نفسها، ترجمة فلاح رحيم، دار التنوير/ منشورات جامعة الكوفة، بيروت، 2014، ص 73-74.

(118) المصدر نفسه، ص 79.

أدورنو

يعمل العنف الأخلاقي، بحسب «بتلر»، على تشكيل العتمة التي تحول دون إقدام الذات على وصف نفسها، نتيجة احتضانها من طرف منظومة قيمية تفرض عليها الانتماء لهوية راکدة منسجمة تلغي عتمتها وتهمشها وترفض إلقاء الأضواء عليها. ويمكن ممارسة العنف الأخلاقي على الذات وعلى الآخر من خلال التسرع في إصدار الحكم على الآخر وإدانته، فضلاً عن كون هذا النوع من العنف يقيم حواجز أمام الأنا، تحول دون أن تُكوّن فهمًا حقيقيًا للآخر، ومن ثمّ، تصبح رغبة الآخر المتمثلة في نزع الاعتراف من الأنا مهمة عسيرة، وذلك بالنظر إلى وجود صعوبة في التمييز بين الحكم الذي يعتمد إطارًا أخلاقيًا منقفاً عليه، وحكم لا دافع له إلا التحيز ضد الأشخاص.

ومن هنا يأتي استحضارها المستمر لموقف «أدورنو» (١٩٠٣ - ١٩٦٩) من العنف الأخلاقي، الذي يتولد، بحسبه، عن خلل يصيب العلاقة بين الذات ومنظومة القيم، بحيث لا تتراجع منظومة القيم الحاضنة للذات، عن الضغط عليها، بإكراهها للخضوع إلى تعاليمها، «لا تقف الأنا بمعزل عن القلب المهيم للمعايير الأخلاقية والأطر الخلقية المتصارعة. ويُعدّ هذا القلب بمعنى عام، شرطاً أساسياً لنشوء الـ«أنا» أيضاً، بالرغم من أنّ الـ«أنا» لا تتكوّن بسبب هذه المعايير، إذ لا يسعنا القول بأنّ الـ«أنا» هي نتاج روح مسبقة أو أداة ملحقة بها. بل إنّها وعكس ذلك، ميدان لمعايير متصارعة أو متقاطعة. فـ«الأنا» قد تبدأ وهي تقدّم وصفاً لنفسها من ذاتها، لكنها ستجد أنّ هذه الذات موجودة ضمناً في زمنية اجتماعية تتجاوز قدراتها

على السرد، في الواقع، عندما تسعى الـ«أنا» لتقديم وصف لنفسها، فإنّ هذا الوصف لا بدّ وأن يتضمّن ظروف نشوئها الخاصة، كما أنّ عليها بالضرورة أن تتخذ دور المنظر الاجتماعي^(١١٩)».

ترفض «بتلر» رفضاً قاطعاً موقف «أدورنو»؛ لأنّه يجعل إمكانية تأسيس مفهوم ((الاعتراف)) أمراً صعب التحقيق، لا سيما أنّه لا يقوى على تعيين من يحقّ له أن يصير ذاتاً. لذا، «علينا أن نسأل ما إذا كانت الـ«أنا» التي يجب أن تقبل المعايير الخلقية قبولاً حياً، هي نفسها محكومة بهذه المعايير، أي المعايير التي تؤسّس قابلية الذات على الحياة. علماً بأنّ القول بقدرة الذات على امتلاك المعايير شيءٌ، فيما يعتبر القول بضرورة وجود معايير تهيهي مكاناً للذات داخل الحقل الأنطولوجي، شيئاً آخر مختلفاً. ففي الحالة الأولى تكون المعايير موجودة هناك، على مبعده في الخارج، والمهمة هي العثور على طريقة لقبولها، بالتقاطها، وتأسيس علاقة حيّة معها.»

«يكون الإطار الإبيستمولوجي مفترضاً سلفاً في هذا اللقاء الذي تواجه به الذات قواعد خلقية، ولا بدّ من أن تجد طريقة للتعامل معها. ولكن هل نظر أدورنو في أنّ المعايير تقرّر سلفاً أيضاً من يمكنه أن يصبح ذاتاً ومن لا يمكن له ذلك؟ هل تأمل فاعلية المعايير في تكوين الذات نفسها، وفي تحديد الأسلوب الأنطولوجي الخاص بها وتأسيس موقع شرعيّ داخل مملكة الأنطولوجيا الاجتماعية^(١٢٠)؟».

(119) المرجع نفسه، ص 45 .

(120) المصدر نفسه، ص 47 .

فوكو

ستتمكّن «بتلر» بفضل كتابات «فوكو» (١٩٢٦ - ١٩٨٤) من العثور على السُّبل التي من شأنها إتاحة الفرصة للذات كي تصف نفسها؛ بخاصّة حينما تمكّن صاحب مصنّف: «تاريخ الجنسانية» من تجاوز الفهم الضيق الذي أضفاه «نيتشه» على قصة تشكّل الذات، بوصفها نتاجًا للعقاب فحسب؛ إذ ركّز «فوكو» على عمليّة الإبداع المنبجسة من جراء عمليّة التأثير والتأثر التي تتميز بها العلاقة بين الذات ومنظومة القيم الأخلاقيّة.

لا يمكننا أن ننكر الارتباط القائم بين الاعتراف بالذات والمعايير القيميّة، بيد أنّ الذات تساهم في إنتاج المعايير والقيم، من دون أن ينمّ ذلك عن قدرة الذات على توجيه القيم والمعايير الاجتماعيّة والتحكّم فيها، على أنّ السُّلطة التي تمارسها هذه الأخيرة على الذات هي ما يتسبّب في العتمة التي تعوق عمليّة وصف الذات لنفسها، ذلك أنّ العلاقة: إبداع/كبح، هي ما يتيح للذات إمكانات الاستمرار في ممارسة النقد على ذاتها. وهذا ما دعمته «بتلر» حين شدّدت على الفكرة القائلة إنّ الذات تشكّل نفسها «في علاقة مع مجموعة من الشفرات، والإرشادات، والقواعد، وهي تفعل ذلك بطرق لا تكتفي فقط ب (أ) كشف حقيقة أنّ تأسيس الذات نوع من الصيرورة ولكنها (ب) تؤسّس خلق الذات بوصفها جزءًا من عمليّة أوسع هي النقد. لقد جادلت في سياق آخر، كيف أنّ خلق الذات أخلاقيًا لدى فوكو ليس خلقًا جذريًا للذات من العدم، لكنه -كما يقول- تحديد ذلك الجزء من الذات الذي سيشكل موضوع ممارسته الخلقية. إنّ هذا الاشتغال على الذات، الذي هو فعل التحديد

بامتياز، يقع داخل سياق مجموعة من القواعد التي تسبق الذات وتتجاوزها. وهذه القواعد تنتشع بالقوة والنعاد، وترسم التخوم لما سيعدّ تشكيلاً معقولاً للذات، داخل خطة تاريخية محدّدة للأشياء. ومن هنا، لا وجود لخلق الذات خارج القواعد التي تنسّق الأشكال الممكنة التي يمكن أن تتخذها الذات. وهكذا، تكشف ممارسة النقد حدود الخطة التاريخية للأشياء، والأفق الإبيستمولوجي والأنطولوجي الذي تخرج فيه الذات إلى الوجود على وجه الإطلاق. أن نخلق أنفسنا بهذه الطريقة بحيث إننا نكشف هذه الحدود يعني على وجه الدقة أن ننخرط في جماليات تشكّ في الذات، التي تحافظ على علاقة نقدية مع القواعد القائمة. يكتب فوكو عام ١٩٧٨ في محاضراته ما هو «النقد؟»: النقد يمكن أن يضمن تحرير الذات من خضوعها في سياق ما يمكن أن نسميه، بكلمة واحدة، سياسة الحقيقة^(١٢١).

لاكان

تتظر «بتلر» إلى التحليل النفسي بوصفه مصدرًا للعنف الأخلاقي؛ إذ يطالب المريض بتقديم سرد منسجم ومتناسق لتجاربه من دون أن يأخذ بالحسبان مسألة فائض السرد، بل إنّه لا ينفك يقم نفسه في تقديم وصف للذات يتناقض والأهميّة الأخلاقية لتشكّلها، فيستحيل، من ثمّ، الكلام من دون أن أخطئ في حقّ اللاوعي الخاصّ بي، فاللاوعي ليس ملكية، بل إنّه الشيء الذي لا يمكن أن أملكه: «ما الذي نقصيه حين نفترض، كما يفعل بعضهم، أنّ السرد يمنحنا حياة هي حياتنا، أو أنّ لحدوث الحياة طابعاً سردياً؟

إنّ نسبة حياتي لي لا تمثّل بالضرورة شكلها القصصي. «ال» أنا» التي تبدأ برواية قصّتها لا تستطيع أن تفعل ذلك إلا بحسب قواعد معروفة لسرد الحياة. يمكننا القول إذًا: بقدر قبول ال»أنا» منذ البداية بسرد نفسها عبر هذه القواعد، فإنّها توافق على توصيل سردها عبر وسيلة خارجية، ومن ثمّ تربك مسارها في تقديم رواية باستخدام أنماط من الكلام ذات طبيعة لا شخصيّة. بالطبع كان «لاكان» (١٩٠١ -١٩٨١) قد أوضح بجلاء أنّ أيّ وصف نقدّمه للحظات الاستهلاكية الأولى للذات يكون متأخرًا ومتوهمًا، ويقع لا محالة تحت تأثير «الفعل المؤجّل». تكون السرديات التطوريّة عرضة للوقوع في الخطأ عندما تفترض أنّ رواية السرد يمكن أن تكون حاضرة بالنسبة إلى أصول القصة المرويّة، بينما الأصل لا يصبح متاحًا إلا على نحو ارتداديّ وعبر شاشة الفنتازيا. إنّ مقياس الصحة العقلية الذي يدلنا على أنّ بلوغ وصف متنسّق للنفس هو جزء من الجهد الأخلاقيّ للتحليل النفسي يسيء تفسير ما يستطيع التحليل النفسيّ وما يجب أن يفعله. إنه يشارك في الواقع، في تقديم وصف للذات يتناقض مع الأهميّة الأخلاقية لتشكّل تلك الذات^(١٢٢)».

لابلانش

وتأسيسًا عليه توجّهت «بتلر» النقاش اتجاه كتابات المحلل النفسيّ «لابلانش» (١٩٢٤-٢٠١٢)، الذي ما برح يُعاتب «فرويد» (١٨٥٦-١٩٣٩) على إغفاله الآثار التي يخلفها الغير في الذات، وهو ما عمل على تطويره

انطلاقاً من وقوفه على نظرية الغواية التي مكّنته من الوصول إلى نتيجة تتعارض مع استنتاجات «فرويد»، حين أوضح أنّ العصاب يتولّد عن صدمة جنسيّة مبكرة يلعب فيها الغير دوراً حاسماً في تشكيل الجهاز النفسي للذات، فمكونات الجهاز النفسي الرئيسيّة (الأنا/الأنا الأعلى)، تأتي متأخرة مقارنة مع النقوش الأوليّة الملغزة التي يتركها الغير في الذات في المراحل الأولى من تكونها (عالم الطفل): «يجادل جان لابلانّش أنّ القيد المفروض على التعبير اللفظي الكامل لا يأتي بسبب «العقبة» اللاكانيّة التي تعوق العودة إلى المتعة الأوليّة، ولكن بسبب الانطباعات المربكة والملغزة التي يتركها عالم البالغين بخصوصياته على الطفل. بالنسبة لجان لابلانّش لا يوجد الآخر بالمعنى الرمزيّ للكلمة، بل هنالك مجموعة الآخرين المتوّعة التي تمثل البالغين من مناحي الرعاية في عالم الطفل. في الواقع لا يرى لابلانّش أيّ سبب يدعو إلى افتراض أنّ مناحي الرعاية هؤلاء لا بدّ من تصنيفهم أوديبيا إلى الأب والأم^(١٢٣)».

ليفيناس

تشير «بتلر» إشكالاً جوهرياً تطرح على إثره السؤال التالي: إذا كانت الذات لا تملك القدرة على السيطرة على نفسها وتحديد مصيرها وتوجيه أفعالها. لماذا نطالبها بتحمّل المسؤولية على ما تقوم به من أفعال؟ تكبّ «بتلر» في إجابتها عن هذا السؤال على إعادة تعريف مفهوم المسؤولية. فالمسؤوليّة، بحسبها، تعني الإقرار بالعوائق التي تمنع الذات

من التعبير عن نفسها، وهي قيود تكشف عن وجود عتمة تتخلل الذات والجماعة، إنها قيود تضفي على الذات صفة الإنسانية. فالآخر هو مصدر هذه العتمة وهو في الوقت نفسه السبيل الوحيد لتحقيق الاعتراف بالذات.

من هنا، مأتى استحضار «بتلر» الفيلسوف الليتواني «ليفيناس» (1905-1995)، الذي يرفض مشروع الأنطولوجيا الذي تتبناه الفلسفة الغربية؛ إذ تهدف من خلاله إلى اختزال الآخر إلى شبيهه، واختزال الاختلافات بين الأفراد في مفهوم محايد أخلاقياً لا ينصف الغريبة. وبناء عليه يدعو إلى إعادة الاعتبار للفرد الذي أهدرت كرامته من طرف قوى مجهولة أصبحت مثار تأمل الفلسفة الغربية.

على العكس، يوالي ليفيناس الميتافيزيقا، بما هي سعي إلى ما وراء الذات والآخر المغاير؛ ففضلاً عن انشغاله بالأسئلة الأخلاقية، يهتم بتأسيس رؤيته لعلاقة ذات/غير، على مفهومين جوهريين:

✓ الأول: يسميه مفهوم «العلاقة وجهًا لوجه»، وهو مفهوم يشدد على وظيفة نظرة الغير، ويُشيد بطابعها البرغماتي الأخلاقي، على عكس ما ذهب إليه «سارتر» (١٩٠٥-١٩٨٠) حين ألح على أن نظرة الغير تسلب تركز الأنا حول ذاته، وتقلص حرته وتحقرها وتقمعها. إن انتماء الذات، بحسب «ليفيناس»، إلى لغة معينة، ودخولها، من ثم، في علاقات بينية مع

الغير، يفرض عليها التحكّم في خطابها ولغتها، واستحضار ما يسميه «فوكو» بآليات الحجب والمنع. فهذه السّلطة التي تمارس على الذات من قبل المنظومة الاجتماعية التي تنتمي إليها تجعلها تلجأ إلى الاعتذار والدفاع عن النفس، انطلاقاً من تفاعلها وجهاً لوجه مع الغير. فحضور الغير متمثلاً في نظرة عينيه يدفع الذات إلى التبرير وإلى استحضار قيم العدالة والإنصاف.

الثاني: يطلق عليه «ليفيناس» اسم الاستبدال؛ ويقصد به تلك العمليّة التي تستبدل من خلالها الذات ذاتها لتحلّ محلّ ذات أخرى، كي تتخذها أرضيّة تتطلق منها كلّ أفعال التضامن والاجتماع. هكذا، تحقق الذات ذاتيتها من خلال شعورها بالمسؤوليّة تجاه ذات الآخر: «كيف يدخل الاستبدال الصورة؟ يبدو أنّ ما يضطهدني يأتي ليحلّ محلّ الـ«أنا». ذلك الذي يضطهدني يأتي بي إلى الوجود، يترك أثره عليّ، وبالتالي يحثني، يبيث فيّ الحيويّة باتجاه الأنطولوجيا في لحظة الاضطهاد. لا يوحي هذا بأني أقع تحت تأثير الفعل على نحو أحاديّ من الخارج، ولكنّ هذا الوقوع تحت التأثير يدشّن إحساساً بي، يكون منذ البداية إحساساً بالآخر. فأنّا أقع تحت تأثير الفعل بوصفي الموضوع

المفعول به لفعل آخر، وذاتي تتشكل
ابتداءً داخل تلك المفعوليّة. إنّ الشكل
الذي يتخذه الاضطهاد هو الاستبدال
ذاته: شيء ما يضع نفسه في مكاني،
وتنشأ «أنا» لا تستطيع فهم مكانها إلا
بوصفه هذا المكان الذي يشغله شخص
آخر بالفعل^(١٢٤)».

يجتمع كل هؤلاء الفلاسفة التي استدعتهم «بتلر» بروح
نقدية، حول فكرة جوهرية: «حتى تصف الذات ذاتها لا بدّ
أن تدفع الثمن»، على أنّ النطق بالحقيقة إزاء أنفسنا يورطنا
بكلّ بساطة في معارك موضوعها تشكّل الذات والمكانة
الاجتماعية للحقيقة.

خاتمة

تفكير الأزمة وأزمة التفكير

ليست الأزمة التي تعاني فرنسا حالياً من تداعياتها، بحسب «إدغار موران» (١٩٢١ -)، امتداداً لأزمة أحزابها اليسارية الخربة، أو امتداداً لأزمة ديمقراطية، باتت تُرخي بظلالها على العالم ككلّ، أو أزمة دولة مُغاليّة في بيروقراطيتها، وفي تقاوم تعثراتها الناتجة عن التدخلات الهوجاء الممارسة من قبل اللوبيات. كما أنها ليست في الآن ذاته مجرد أزمة مجتمع، هو الآن رهين ثقافة مصابة بعدوى المظاهر

البرّاقة والصور الرخوة، ولا هي بأزمة حضارة، أو أنسنة، بل هي بالدرجة الأولى أزمة فكر^(١٢٥). لكن، رغم وعينا بالمحددات الخاصة التي تتصف بها الأزمة الفرنسيّة، إلا أنّ ذلك لن يحول دون إدراجها ضمن سياق أزمة ملازمة لمسارات العصر الإنسانيّ الجديد. ونعني بها، الأزمة التي اندلعت شرارتها، شهر أغسطس من العام ١٩٤٥ مع الإبادة النوويّة لمدينتي هيروشيما وناكازاكي؛ حين فقد الإدراك حركيته ليسقط في قبضة المعرفة الاختزاليّة، بوصفها الجزء المنشطر الذي ما برح يتحكّم في العقول والأفئدة. إذ أبان الشعب، والمسؤولون الحكوميّون، والخبراء، والعلماء، والمتفقون، عن عجز مطلق على مستوى إدماج راهن الأفراد في سياق المحليّ، والوطنيّ، أو بالأحرى في سياق انشغالاتهم المركزيّ؛ ونقصد به الحراك الإنساني الذي شهد تحولاته الجزرية منذ ٧٥ سنة، ليستمرّ في توجّهه صوب مستقبله المجهول^(١٢٦).

إنّ إعمال النظر في الأزمة الصعبة التي يشهدها العالم، يستدعي توضيح مفهوم الأزمة في حدّ ذاته. فوفق كل أنظومة حيّة، أو اجتماعيّة، تُحدث الأزمة اضطرابًا من شأنه التأثير سلبيًا بشكل أو بآخر في استقرار الأنظومة. بحيث يتسبّب في فشل التنظيمات التي أخذت على عاتقها منع أو قمع الانحرافات (=ردود الفعل السلبية). تتطوّر الانحرافات وتتغلّت من قبضة أجهزة القمع، وتغدو بمثابة اتجاهات أكثر رسوخًا وأكثر فاعليّة، لا تبرح تهدّد بشكل أعمق، منطق الترتيبات والروابط المعتمدة من قبل الأنظومة

125) Edgar Morain, Réveillons nous !, Denoël, 2022, p.31.

126) Ibid, p.3132-.

المأزومة. على النقيض تمامًا من الأنظومة الفيزيائية، التي يسفر فيها تطوّر الانحرافات عن ردود فعل إيجابية، من شأنها المساهمة في هدم النظام أو تفكيكه. في حين يقود تطوّر الميول الهجومية في الأنظومات الحية، لا سيما الاجتماعية - بشكل متزايد - إلى تحولات، رجعية أو تقدمية، بل الأدهى من ذلك، قد يفضي إلى تفجير الثورات^(١٢٧).

تتميز المجتمعات الحديثة، بعجزها عن ضمان الاستقرار لتنظيماتها، ذلك بأن أنظومات المجتمعات التي هي قيد التطور، تتصل عضوياً بالنمو الاقتصادي المستمر. بل إنّ النموّ بات يشكّل في حدّ ذاته تنظيمًا لما يتعارف عليه بالمجتمعات النامية الحديثة. فالنمو الاقتصادي التقني - بعد تجاوزه العتبة المقبولة منذ فترة طويلة - تسبّب كما نعلم، في أزمة بيئية عملاقة، شملت المحيط الحيوي والمحيط البشري - ما جعله خاصية رئيسة في سياق الأزمة الإنسانية^(١٢٨). بيد أنّ أي انقطاع في النمو المنظم للمجتمعات النامية، من شأنه أن يتسبب في أزمة تتدرّ بكارثة عظمى، كما كانت عليه الحال مع أزمة العام ١٩٢٩، حيث انبجست الهتلرية، ومن ثم، الحرب. لذا، نلفي أنفسنا اليوم أمام أكثر المفارقات تواجدًا، إذ يجدر بنا من جهة أولى الحدّ من النمو بغية إنقاذ الكوكب، ومن جهة ثانية دعم النمو من أجل إنقاذ تنظيم المجتمعات الحديثة. غير أنّ معظم قادتنا، غير قادرين على مواجهة هذا الضرب من التناقض، باعتبارهم يوجّهون تركيزهم صوب

127) Ibid, p.4344-.

128) Ibid, p.4445-.

مصالحهم الخاصة المباشرة، المتصلة بالنمو الاقتصادي، متناسين بذلك المصلحة العامة طويلة المدى (=المصلحة الكوكبية)(١٢٩) .

وهو ضرب من التناقض، لا يمكن تجاوزه إلا بتوسل سياسة تضمن الحدّ من كلّ العوامل الملوّثة والمدمّرة، وتتيح فرص تنمية كلّ ما من شأنه تأمين الحماية والتجديد. هكذا، وبسبب ذلك فقط، يُمسي التعقيد -حيث لا ينفصل التكوثر والاضمحلال- لامرئياً أكثر فأكثر، فور اقتناع الخبراء والاقتصاديّين والتقنيّين والسياسيّين والأكاديميين والمفكرين بحيازتهم وسائل المعرفة الكافية. فإذ يُبطل المتخصّصون كلّ المعارف العالميّة التي تُعدّ اصطناعيّة. يعثر الاقتصاديّون والتقنيّون على اليقين والتكامل في حساباتهم.(130)

ويجد الطابع اللامرئيّ الذي ما برح يميّز أزمة الفكر، مردّه في النقطع والتجزئ والذين يطالان المعارف، إذ أمسى اتصالها أمرّاً مستحيلاً، الأمر الذي يُفضي إلى تأثر المجتمع والتاريخ والأزمات نفسها بسائر الاعتبارات الأحاديّة والجزئيّة، والمتحيّزة. أمّا العمى الذي ما برح يكتنف كلّ إرادة ترمي إلى مواجهة الأزمة الحاليّة فمردّه إلى التصور الخطيّ وشبه الآليّ للضرورة، والاعتقاد بإمكانات التنبؤ بالمستقبل، والجهل بسبل العمل تحت الأرض، تحت مظهر الحاضر. فبتوسل الحساب لا نتوقّف عن تخدير ما لا يقبل التوقّع، وتجاهل ما لا يحتسب في حياتنا ومشاعرنا.(131)

129) Ibid, P.45.

130) Ibid, P.4546-.

131) Ibid, p.4647-.

لا تملك كلّ أزمة في نهاية المطاف، إلا أن تضعنا في مواجهة اللايقين الذي يَسُمُّ امتدادها، تطوُّرها، تقهقرها، حلِّها. وإذ لا نقوى على الانفلات من قبضة اللايقينيات، فإننا نقوى على تطوير استراتيجيات من شأنها أن تتيح لنا سُبُلَ مُجَابَهَتِهَا، استنادًا إلى معارف أو معلومات موثوقة تتسم بضرب من المرونة الكفيلة بتوليد إمكانات التكيّف مع الطواريء. فالمعرفة، وفقًا لأحد أقوالي المفضّلة، هي بمثابة إبحار في محيط يعمّه اللايقين، حيث بإمكان المرء أن يتزوّد بالمؤن في الجزر أو الأرخبيلات اليقينيّة. لذا يمكن القول مرة أخرى، إن الأمر يتعلق بمسألة تفكير متزامن، في طبيعة الأزمة من جهة أولى، وفي الاستراتيجية المؤهّلة لحلّها من جهة ثانيّة، الأمر الذي يقتضي إصلاح أزمة الفكر^(١٣٢).

كلّ أزمة تُقضي إلى ضرب من البصيرة والعمى في الآن ذاته، إذ تبحث عن الأسباب، وتتطلع إلى تحميل المسؤوليات، في الوقت نفسه الذي تبحث فيه عن مُذنب تضحى به ككبش فداء. بحيث لا تتي تثير الخيال الإبداعيّ إثارتها للخيال الرجعيّ. وتتخذ كل رغبة تتطلّع إلى تجاوزها أشكالًا متعددة، سواء بالنسبة لأولئك الذين يحملون بالعودة إلى ماضٍ يُنظر فيه بأثر رجعيّ، بوصفه ماضيًا طبيعيًا وسلميًا، أو بالنسبة لأولئك الذين يتخيّلون مستقبلًا مُخْلِصًا^(١٣٣). فالكثير منهم يفكر ويكتب ويبحث في الإصلاحات؛ بيد أن المقترحات والمشاريع كما الألعاب الناريّة، لا تقوى على تجاوز مصيرها، حيث هي عرضة

132) Ibid, p.47.

133) Ibid, p.4748-.

للتلاشي في العتمة والاحتجاب. ولعلّ الكتاب الذي ألفه «موران» بالتعاون مع «صباح أبو السلام»، والمعنون ب: «لنغيّر الطريق»، أحد تلك المقترحات. فالأزمة هي التي حفرتهما على الخوض في مضامينه، التي لقيت تجاوباً لدى المواطنين. غير أنه لم يخترق السياسات بأيّ حال من الأحوال^(١٣٤).

لا مرية في أنّ أعراض الأزمة الوبائيّة واضحة: طوارئ صحيّة، عوائق تعترض السير العادي للحياة اليوميّة، صعوبات اقتصادية، ندرة المواد الأوليّة... إلخ، لكن، ما إن ندرك خصائص الأزمة من الناحية السوسيلوجيّة والاقتصاديّة والنفسيّة، حتى نلغي أنفسنا عاجزين عن إدراك طابعها الأنثروبولوجي، الخاص بنقطة التحول في المغامرة البشريّة التي نمرّ بها، عجزنا عن إدراك تراكم الأخطار المهدّدة لمستقبلنا^(١٣٥).

من الواضح إذًا، أنّ حدوث الأزمة يتّصل بسياق المرحلة التراجعيّة للتطور الخاص بهذا القرن. وبما أن الاحتمال لا يتأسس على اليقين، فإن آمالنا في التوصل إلى نتيجة مفيدة أمر غير وارد في الوقت الحالي. فبينما كنّا نأمل أن تسهم الأزمة في إثارة وعي من شأنه فتح الطريق لتغيير المسار، صرنا اليوم على عكس ذلك، واثقين من كونها تسهم في مآلات التقهقر والتراجع. فكل ما هو مطلوب بالنسبة إليها، انتكاسة الأحزاب وتفكيكها، حتى يتسنى للدولة الرجعيّة تشييد مجتمع قوامه الرقابة، من دون أن

134) Ibid, P.48.

135) Ibid, p.4849-.

تعرض سبيلها أية عوائق^(١٣٦).

هكذا، يقودنا التقدم التقني مرة أخرى، صوب تحوّل وترجع مهولين في الوقت نفسه؛ إذ يبسط الطريق أمام إمكانية حدوث تحوّلين وكرثة عامة. بحيث يميل التحوّل الأول -الأنسنة المتحوّلة- إلى إنتاج ضرب متعالٍ من الإنسانية (=فوق إنسانية)، يمارس سلطات جديدة إزاء نفسه وإزاء العالم، ومن ثمّ، إنتاج مجتمع أعلى، يبدو من وجهة نظره منسجماً بينما يبدو من وجهة نظرنا ألياً^(١٣٧). أما التحوّل الثاني، فيكترسُ التقدّم العلمي والتقني والاقتصاديّ لتحسين الحالة البشريّة والعلاقات القائمة بين البشر، قصد انبجاس أرض- وطن إنسانيين بطبيعتهما. لا شك في أن بوادر هذا التحوّل قد أخذت تلوح في سماء الإنسانية، بيد أن إحباطه أمر متاح، على إثر انحدارات الأنسنة المتحوّلة وكوارثها؛ إذ يتعلق الأمر بتحوّل إنسانيّ عالميّ ذي وتيرة بطيئة جداً، استهلّ بإلغاء العبوديّة، لتستمرّ مسالكه في التوسّع في رفض الاستعمار. وعلى الرغم من العنصريّة الدنيئة والتفوق والطائفية التي تسود حركات التحرّر نفسها، إلا أنها لا تلبث أن تبدي اعترافها بالإنسانية المكتملة لكلّ شخص^(١٣٨).

يستجلب العصر الجديد في كل الأحوال -على نحو فعلي- بدايات غامضة، وغير يقينية لثورة أنثروبولوجية تؤثر في الوضع البشريّ على الأرض، وفي علاقته بالموت والحياة والعالم، وفي علاقات البشر أنفسهم. وهكذا، فإنّ

136) Ibid, P.4950-.

137) Ibid, P.50.

138) Ibid, p. 5152-.

أزمة الإنسانيّة هي في آن، أزمة إفنائيّة -Thanatolo- gique (تحمل في داخلها تهديدًا بالموت) وبيئيّة واقتصاديّة وحضاريّة وتاريخيّة، وهي نتيجة كلّ هذه الأسباب مجتمعة، أزمة أنثروبولوجيّة تؤثر في طبيعة الحالة البشريّة ومصيرها (١٣٩).

لائحة المصادر والمراجع

بالعربية:

- النقاري. حمو، روح التفلسف، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ٢٠١٧.
- النقاري. حمو، مفاهيم التفلسف الغربي، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ٢٠١٨.
- بنعبد العالي. عبد السلام، قراءات من أجل النسيان، دار المتوسط، ميلانو، إيطاليا، ٢٠٢١.
- بتلر. جوديث، الذات تصف نفسها، ترجمة فلاح رحيم، دار التنوير/ منشورات جامعة الكوفة، بيروت، ٢٠١٤.
- الشيخ. محمد، نقد الحداثة في فكر هايدغر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٠٨.
- دباشي. حميد، ما بعد الاستشراق، المعرفة والسلطة في زمن الإرهاب، ترجمة باسل عبد الله وطفه، دار المتوسط، ميلانو، إيطاليا، ٢٠١٥.
- دباشي. حميد، هل يستطيع غير الأوروبي التفكير؟، ترجمة عماد أحمد، المتوسط، ميلانو، إيطاليا، ٢٠١٦.
- قرم. جورج، تاريخ أوروبا وبناء أسطورة الغرب، ترجمة رلى ذبيان، دار القرابي، بيروت، ٢٠١١.
- قرم. جورج، شرق وغرب: الشرخ الأسطوري، ترجمة ماري طوق، دار الساقبي، بيروت، ٢٠٠٣.

•مكاوي. عبد الغفار، نداء الحقيقة، شقيقات، ٢٠٠٢.

بالفرنسية:

Charrak. André, pensée, in, Grand diction-
naire de la philosophie, Larousse, CNRS
.EDITIONS , Paris, 2012

Descartes. R, Discours de la méthode, IV •
.partie, éd. Alquié, Garnier, Paris, 1988

Lévi-Strauss. C, La pensée sauvage, Plon, •
.Paris, 1962

Martin, Acheminement vers la .Heidegger•
.parole, tel Gallimard, 1976

Martin, Essais et conférences, .Heidegger•
Tel galimmard,1958

Martin, Qu'appelle-t-on penser?, .Heidegger•
.paris, puf, 1973

Martin, Questions I,II, CNRF, .Heidegger•
.Gallimard, 1971

Martin, Questions III,IV, Tell .Heidegger•
.Gallimard, 1966,1976

Edgar, Réveillons nous !, Denoél, .Morain•
2022

Serge, La Machine à faire des .Moscovici•
.dieux, Fayard, Paris, 1998

Oswald, Le Déclin de l'occident : .Spengler•
enquête d'une mythologie de l'histoire uni-
verselle ; tome 1, forme et réalité, Tome 2,
perspective de l'histoire universelle, Galli-
.mard, paris, 1948

Arnold, L'histoire ; un essai d'in- .Toynbee•
.terprétation, Gallimard, paris, 1951

