العدد (2) أبريل2022

بيت الفلسفة

العقل والعقلانية

شخصية العدد
أبونصر محمد الفارابي
القول في الصناعات والسعادات

مقـال العدد
مـا العـقل؟

سنُ الأَيْس
في تفكيك ذكورة المعنى
في «سن اليأس»

والقَولُ العَرَبيُّ في الفَلْسفَةِ

الافتتاحية:

04 مقدمة

العقل والعقلانية:

07 ما العقل
- احمد البرقاوي
15 سؤال العقل في الفلسفة العربية المعاصرة بين عقلانيتين
- محمد نور النمر
23 العقلانية في الفلسفة الحديثة
- على الحسن

أعلام:

33 هيغل كبير فلاسفة العقل - عمر كوش
38 شخصية العدد - أبونصر محمد الفارابي
- القول في الصناعات والسعادات

مقالات:

41 الفلسفة والميتافيزيقا
- ماهر مسعود
49 سنُ الأيس - في تفكيك ذكورة المعنى في «سن اليأس »
- مليكة بن دودة
56 هل يتطوّر الفكر الإنسانيّ أم يكرّر نفسه في هيئات تعبيريّة جديدة؟
- مشير باسيل عون

دراسات:

63 منعطفات الفلسفة الرّوسيّة
-ترجمة الدكتور سليمان الضاهر
74 ترقّي الماركسيّة في الفلسفة الإيطاليّة المعاصرة
-نجم بو فاضل

رئيس التحرير - أحمد برقاوي

أعضاء الهيئة الاستشارية

الدكتور فتحي التريكي
- صاحب كرسي اليونسكو للفلسفة بالعالم العربيالدكتور أنور مغيث
الدكتور محمد المصباحي
- أستاذ بجامعة محمد الخامس- الرباط
الدكتورة مليكة بن دودة
- أستاذة جامعية ووزير أسبق للثقافة - الجزائر
االدكتور مشير عون
- أستاذ متفرغ في الجامعة اللبنانيّة
الدكتور حسن حماد
- أستاذ الفلسفة بكلية الآداب وأستاذ كرسي الفلسفة لليونسكو بجامعة الزقازيق
الدكتور موسى برهومة
- أستاذ في كلية محمد بن راشد للإعلام - الجامعة الأمريكية بدبي

تحرير و تدقيق
عبد الواحد علواني
تصميم وإخراج:
سامي محجوب

للاتصال مع المجلة بيت الفلسفة:
Magazine@philosophyhouse.com

جميع المعلومات المنشورة في مجلة بيت الفلسفة هي لأهداف علمية فقط, مجلة بيت الفلسفة لا تتحمل المسؤولية عن اي خطأ او إغفال ورد في المجلة .

جميع الحقوق محفوظة 2022

مقدمة

ونمضي في رحلتنا الفلسفية التي شق طريقها بيت الفلسفة في الفجيرة، فبعد المؤتمر العالمي الذي تم عقده في يوم الفلسفة، وصدور العدد الأول من مجلتنا «بيت الفلسفة»، ها نحن نصدر العدد الثاني وقد مده عدد من فلاسفة العرب بدراساتهم المتنوعة، ولا شك بان هذا الالتفاف للزملاء حول بيت الفلسفة لهو مصدر اعتزاز لكل الفاعلين في حقل الثقافة العربية.

لقد اخترنا أن يكون محور عددنا هذا «العقل والعقلانية»، لما لهذا المشكل الفلسفي العربي من أهمية راهنة وأثر في مستقبل وعينا بالعالم. لقد طرح الفيلسوف الراحل محمد عابد الجابري في لحظة من مسار وعيه الفلسفي مصطلح «العقل المستقيل» وقد عنى به ذلك النمط من العقل الذي يستعير ما فكرت به العقول، إنه العقل التابع سواء كان تابعًا للعقل السلفي أو للعقل الغربي.

وبمعزل عن صحة ما ذهب إليه، فإن وصف العقل العربي بالعقل المستقيل يعبر عن إحساس بعجز العقل عن امتلاك العالم عقلياً. وبمعزل عن صحة ما ذهب إليه، فإن وصف العقل العربي بالعقل المستقيل يعبر عن إحساس بعجز العقل عن امتلاك العالم عقلياً.

وبكلمة أكثر دقة نقول إن العقل العربي المستقيل هو العقل الذي لا يكشف عن أسئلة الواقع، ولا يطرح الأسئلة الصحيحة، وبالتالي لا يقدم أجوبة واقعية لمشكلات الحياة والإنسان والمعرفة. واستخدم الجابري صفة مستقيل هنا بمعنى أنه لا يمارس مهنته الأساسية، مهنة التفكير بالواقع والمستقبل.

غير إننا إذا أمعنا النظر في تعينات التفكير العربي، فالعقل هو تعيّن التفكير أساسًا، فإننا لواجدون تعينات عقلنا، أي تفكيرنا، على النحو الآتي.

فهناك العقل العتيق، هو ذلك العقل الذي يفكر، وعدته المعرفية مفاهيم قديمة صاغها السلف لفهم واقعهم، ومصطلحات عبرت عن درجة وعيهم بعالمهم، أي إن هذا النمط من العقل يتجاهل منطق الحياة والمجتمع والتاريخ والمعرفة والحاجات، الذي هو منطق التغير والتطور والتحول والجدّة.

فإذا كان العقل المستقيل متعدد الأوجه في العطالة، فالعقل العتيق ذو بعد واحد؛ بعد العاجز عن رؤية منطق الأشياء، وهنا تكمن خطورته على المعرفة والمجتمع. لأن الواقع الحقيقي إنما يكمن في الماضي فقط وليس في الحاضر والمستقبل. ولهذا فإنه في الغالب يتوسل العنف طريقة في التعامل مع الواقع الذي يكذب عقله.

وعلى النقيض من العقل العتيق هناك شيوع للعقل المغترب، وهو العقل الذي يرسم صورة في الذهن لما يجب أن يكون عليه المستقبل، دون النظر إلى علاقة الإمكانية بالواقع، ولا يسأل عمّا إذا كان ما يفكر فيه قابلًا للتحقق أم لا. وعقل كهذا هو عقل أخلاقي بلا ريب لكنه ليس عقلًا نظريًا ولا عقلًا عمليًا، إنه ذو نزعة طوباوية رومانسية جميلة.

وإلى جانب هذا العقل المغترب يقع العقل العامي، وهو العقل الذي يصف الأشياء ولا يمَلُّ من وصفها دون إعمال النظر في فهمها، والكشف عن معانيها، فهو بعد جهد جهيد في وصف الوقائع؛ يصدر أحكام القيمة عليها، رفضًا وقبولًا، واستحسانًا واستنكارًا، وتكمن مشكلة عقل كهذا في ظنه أنه يقدم معرفة عن العالم في الوقت الذي يقف فيه على سطح الوقائع ولا يلج أعماقها.

وأخيرًا، لا نعدم وجود عقل واقعي-منطقي يستهدف الفهم والتفسير والكشف عما وراء الظواهر، لكنه محدود الحضور من جهة، ويواجه مقاومة عنيفة من العقول الآنفة الذكر، لأنه عقل كاشف للماوراء، وبالتالي هو عقل يفضح الوقائع عبر فهمها، ويُحمِّل الإرادة عبء الممارسة المتعبة.

ولعمري؛ إنه ما لم ينتصر العقل الواقعي المنطقي الذي يفكر بجدل الإمكانية والواقع، ويكشف عن منطق السيرورة التاريخية ويظهر الاحتمالات المتنوعة التي يختزنها التاريخ المعيش، فإن التأخر التاريخي سيطول.

ونحن في بيت الفلسفة، إنما نسعى لتمكين العقل من استعادة أجنحته، كي يجوب أفاق الوجود والمعرفة والطبيعة ويعود إلى شجاعته في حب الحقيقة.

رئيس التحرير - أحمد برقاوي

02 | محور العدد

العقل والعقلانية

ما العقل؟

أحمد برقاوي

سؤال قديم، وأجوبة كثيرة، سأضرب صفحًا عن كل ما قيل، وسأترك نفسي حرة فيما تذهب إليه في شأن العقل. توافقت مع ما قيل أم لم تتوافق، دون أن أدعي بأن كل ما أقدمه لم تأت بمثله الأوائل.

أبدأ بالسؤال: ما العقل؟ وأجيب بالبسيط الواضح المتميز: مفهوم يشير إلى جهاز متصور لدى جميع البشر يسمح لهم بالتفكير، وإذ أقول: إن العقل مفهوم يشير إلى عملية التفكير بوصفه جهازها ومتصورًا فهذا لأني أعرفه من آثاره وليس من وجوده الموضوعي.

فالفرق بين مفهوم العقل ومفهوم الإنسان مثلًا الفرق في طريقة الوجود. أستطيع ببساطة أن أقول: هذا هو الإنسان بشحمه ولحمه وأشير إليه بإصبعي، إنه مفهوم قد جرد من الكائنات البشرية، أما العقل: مفهوم سمح لهيغل أن يشير إليه بقول، وهو يرى نابليون زاحفًا على ألمانيا: «ها أنا أرى العقل يمتطي حصانًا».

العقل يمتطي حصانًا يعني أن لهيغل تصورًا خاصًا للعقل، رآه في صورة نابليون، نابليون الذي كُلف بصناعة تاريخ للحرية.

غير أنه من الحكمة أن نسأل إذا كان العقل هو جهاز تفكير بمعزل الآن عن حكم القيمة الذي أطلق عليه، فمم يتكون؟ أو كيف؟

العقل: وحدة الدماغ والخبرة، يجب أن لا ننسى هذا أبدًا. يجب أن لا ننسى أن الإنسان ينطوي على عضوٍ معقد قائم في الرأس وفيه ملايين الخلايا المسؤولة عن المعرفة وذات وظائف متنوعة، ومناطق متخصصة، وأي تخريب في هذا العضو يفقد الإنسان القدرة على كل سلوك عملي أو نظري.

يجب أن لا ننسى أن لا ذاكرة بلا هذا الجهاز المعقد والعجيب، كل حواسنا مرتبطة بالدماغ، كل سلوكنا مرتبط بالدماغ.

هذا الدماغ جهاز استقبال وإرسال ومعالجة وتحليل وتركيب وتذكر واكتشاف وإبداع، وفي سيرورة عمل الإنسان وممارسته يغتني الدماغ بخبرته أساسًا، حتى ليمكن القول: العقل هو الدماغ المثقف، والذي يقوم بوظائفه السابقة الذكر، والقيام بتلك الوظائف التي نسميها التفكير. العقل بوصفه التفكير، وهو لا يستطيع أن يحتفظ بالعالم الخام الذي خبره ويختبره يوميًا حول العالم إلا بنظام لغوي، يحتفظ به في ذاكرته، ويعبر على أساسه عن إرادته، ويكتب العالم بكلماته، نظام اللغة الذي يسمح بإصدار الأحكام وصياغة المفاهيم (التي هي أحكام مضمرة)، وصناعة التصورات، وكل هذا ثمرة وحدة الدماغ والخبرة.

هل يمكن القول: إن العقل هو احتفاظ الدماغ بالخبرة في حدود ما؛ نعم، لكن العقل فاعل بوحدة الدماغ والخبرة، إنه يطلق الأسماء على الأشياء، يحل معضلات ويخرج من مشاكل، يصنع التصورات، لكنه لا يستطيع أن يتجاوز خبرته الواقعية حتى في صياغته للخرافة.

فعروس البحر هذا الكائن الخرافي المشكل من جسد سمكة ووجه امرأة ما كان للعقل أن يصنعه لولا فاعليته أولًا، ولولا وجود سمكة وامرأة في الواقع، إنه تركيب، والتركيب وظيفة من وظائف العقل.

في خطوة أخرى لاستكمال التحديد نقول: كل تعيناتي هي تعينات عقلي: علمي جهلي، خطأي صوابي، خيري شري، جمال قولي وقبح قولي، قيمي عاداتي، معارفي معتقداتي ... إلخ.

أنا عقل، أنا الجسد_ العقل، فإذا كان العقل هو مفاهيم وأحكام وتصورات وخيالات، أشكال فهم، وقيم، معتقدات، سلوك، أحاسيس، مشاعر، لغة أشارية، لغة كلامية، كلام مكتوب، فالوجود الإنساني هو الوجود العقلي.

إذًا كل ما يصدر عن العقل هو عقلي، إذًا لاشيء يصدر عن العقل لاعقليًا . إن فكرة اللاعقلي نتجت عن تصور يقدس العقل، وبأنه لا يأتيه الباطل من خلفه ولا من بين يديه. وصار مفهومًا تقويميًا للأشياء وللأفكار وللكلام. لكن أحدًا لم يتساءل: من أين ينتج هذا الذي اسمه اللاعقلي؟ وما هي حدوده؟

لو سألت شخصًا ما سبب مرضه؟ فأجاب إن عينًا قد أصابتني وسببت لي مرضًا في مفاصلي وقد

كنت قبلًا بطلًا في الجري. هذا الجواب حول عقلٍ ما، فهو عقلي، غير أن آخر قد يحكم على ما قال هذا الشخص بأنه أمر لا عقلي، لأن فكرة العين التي تصيب لا يؤكدها العلم ولا التجربة ولا وجود لها أصلًا. ويحكم على قول كهذا بأنه أمر عقلي.

غير أن كل ما يصدر عن العقل هو عقلي، وليس هناك من جهاز خاص باللاعقلي لدى البشر.

العقل هو المرجع الأول والأخير لكل ما يصدر عنه، إنه الجهاز المجرد للتفكير، إنه وحدة الجسد والخبرة، الوحدة النشطة، الفاعلة، القادرة على امتلاك العالم. المعرفة عقلية، بمعزل عن صدقها وكذبها، ذاتيتها وموضوعيتها . لماذا إذًا تختلف العقول والعقليات؟ لأن العقل ليس جهاز هضم يقوم بوظيفته تلقائيًا، وكل الناس متشابهون في هذا.

العقل : متكون تاريخي، يتكون دون توقف أبدًا، إنه إمكانية دائمة.

يتكون العقل في حقل «العقلية MENTALITY» والثقافة السائدة، والانزياحات، والتمردات، في حقل الواقع بكل تعيناته.

ولأن العقل قادر على التفكير: إصدار الأحكام، نقد المفاهيم، صياغة التصورات، بناء الأيديولوجيات، تحريف الوقائع، التعبير عن المصالح، فهو التعبير الأمثل عن الاختلاف.

العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس قول يجب أن لا نأخذه على أنه حقيقة دون الإشارة إلى المقصود منها. إنها لا تعني سوى أن كل البشر يمتلكون العقل، لكنهم ليسوا متساوين في استخدام العقل ولا متشابهين. لو كانوا على نحو متشابه في استخدام العقل لما اختلفوا أصلًا. لا على مستوى الأفراد، ولا على مستوى الشعوب والأقوام.

نؤكد: العقل إمكانية دائمة، لأن وحدة الدماغ والخبرة _ الواقع إمكانية دائمة هي الأخرى. فوحدة الدماغ والخبرة ليست معطاة مرة إلى الأبد بل: وحدة تتعين دائمًا، لدى الأفراد ولدى الجماعات. الموت مثلًا واقعة طبيعية، الجسد كف عن أن يقوم بوظائفه، فقد الحركة الحيوية، هذه الواقعة الطبيعية جدًا، امتلكتها عقول البشر على أنحاء مختلفة.

اتفقت العقول: على أن الإنسان يموت، واختلفت في مصير الميت، الملحد يرى الأمر طبيعيًا ونهائيًا، آخر يرى أن الموت حالة مؤقتة وراءها بعث، وثالث: يرى أن الروح تذهب بجسد آخر فيتقمصها، ورابع يمكن لروح الميت أن تذهب إلى حيوان، وخامس وسادس.

لماذا اختلفت العقول في مصير الجسد؟ إنه تاريخ العلاقة بين الدماغ والخبرة من جهة وعلاقة وحدة الدماغ والخبرة بالواقع بكل تعيناته، هذه الوحدة التي خلقت عبر التاريخ العقلية، العقلية التي هي الأخرى إمكانية لا تتوقف.

إن العقلية بوصفها التعين التاريخي الفكري لوحدة الدماغ والخبرة (التي هي العقل) هي التي تفسر لنا أنماط العقائد والتفكير والسلوك، لماذا يختلف البدوي في نظرته إلى العالم وإلى الآخر عن المديني، والمديني عن القروي، والفرنسي عن الصومالي، والصومالي عن الهندي.

وإذا كان الأمر هكذا وهو هكذا، فإنه قد أخطأ بركلي عندما قال: ليس في العقل شيء لم يكن قبلًا في الحواس. أخطأ لأنه نفى فاعلية العقل في إشادة عوالم خاصة به، لأنه ببساطة قادر على صياغة تصورات وكلمات تدل على التصور. ولكن ليس من الخطأ القول إن لا أفكار مسبقة في العقل ولا مبادئ، بل كلها ثمرة فاعلية العقل بالمعنى الذي أشرت إليه.

لنأخذ ما يسميه البعض مبادئ العقل: مبدأ السببية، مبدأ الغائية، أو مبادئ المنطق، مبدأ الهوية والثالث المرفوع وعدم التناقض.

إن كل ما ظُنّ أنه مبادئ عقلية أو منطقية، ليس إلا ثمرة امتلاك العقل للواقع. إننا نفكر انطلاقًا مما صاغه العقل امتلاكًا للواقع بوصفه مبادئ.

لا شك أن السببية علاقة ترابطية حقيقية واقعية بين حدين أو أكثر، الصورة الساذجة للسببية وهي صحيحة: لكل نتيجة سبب. ها أنا أمام حكم كلي، لكن كيف توصلت إلى هذا الذي سمي مبدأ؟ لنأخذ: الاحتراق.كل مادة قابلة للاحتراق تحترق إذا كان هنا ما يسبب احتراقها، كالنار أو الشرارة.

إذًا: الاحتراق واقعة يجب أن يتوافر من أجل تحققها سببان: قابلية الاحتراق وهذا سبب ذاتي وسبب خارجي هو مادة إشعال، إذا لم يتوافر هذان السببان لا احتراق. والذي جعلني أصل إلى حكم كلي يقول: كل جسم قابل للاحتراق، هو الاستقراء، وقدرة عقلي على التعميم. وهكذا صار لدي في عقلي طريقة تفكير تقوم على وجود ترابطات تسببت فيه. لكن هذا الذي سمي مبدأ السببية هو مبدأ الواقع أصلًا وليست مبدأ في العقل، إنه مبدأ واقع صار مبدأ في العقل عبر فاعلية العقل.

الآن: هل يكون التفكير بالضرورة واقعيًا إذا انطلقت من «مبدأ السببية» بالطبع لا.

لقد حافظ اليوناني القديم والسوري الآرامي على مبدأ السببية حين رد نزول المطر إلى وجود إله للمطر، لكن نزول المطر واقعيًا ليس مسببه وجود إله متخصص بإنزال المطر اسمه إله المطر فالحكم: أن سبب نزول المطر وجود إله المطر يحافظ على الصحة الصورية لمبدأ السببية لكنه لا يحافظ على الصحة الواقعية. هنا على وجه الخصوص نطرح مسألة المعرفة من حيث واقعيتها أولًا.

ونعود لنؤكد ليس كل ما هو صادر عن العقل واقعي، وحين يصدر الواقعي عن العقل نقول كل الواقعي هنا عقلي. فماذا يعني هذا.

الواقع ينطوي على ما نسميه مبادئ العقل، ولو لم ينطوِ الواقع على مبادئ العقل لما كان في العقل مبادئ، لكنه لا ينطوي عليها إلا من حيث هي وقائع جزئية تحولت بفضل فاعلية العقل إلى أحكام كلية.

وليس هذا فحسب؛ بل إن مبادئ المنطق الصوري وقواعده ما كانت لتكون هكذا إلا لأنها واقعية.

لذلك يمكن القول: كل منطقي واقعي وكل واقعي منطقي، ما هو المنطقي وبم يتميز عن العقلي أولًا، كل منطقي عقلي وليس كل عقلي منطقي.

كل إنسان فان، حكم كلي، ينطوي على مفهومين: الإنسان و الفان، إن هذا الحكم صحيح لأن كل إنسان فان فعلًا، فإذا كان سقراط إنسان وهو إنسان فهو إذًا فان.

تخيل لو قلت كل إنسان دائم، سقراط إنسان؛ سقراط دائم، سيقول قائل: إن القياس صحيح صوريًا، ولكن القياس لكي يكون صحيحًا صوريًا يجب أن تكون المقدمات صحيحة، وكلمة صحيحة تعني واقعية، ولهذا فإن المنطق الصوري ظل جزءًا من الفلسفة بسبب طرحه الأنطولوجي.

لاشك إنني لم أصل إلى هذا إلا بفضل العقل، فالعقل المنطقي هو العقل الواقعي.

الآن إذا اعتبرت أن حقائق الواقع التي صارت حقائق عقلية مبادئ للتفكير المنطقي، فإن هناك وحدة بين الفكر والوجود.

تظهر لدينا المشكلة، بل وأزمة التفكير حين نعامل التصورات بوصفها مفاهيم، ثم ننطلق منها لتأكيد فرض فكري. أعني بالتصور قدرة العقل المتخيل على إنتاج صورة ما وتسميتها. فالخيال واحدة من فعاليات العقل، الخيال بكل أنواعه وبالتالي العقل يتخيل.

هب أن شخصًا قال لك: إن هذا البيت مسكون بالأشباح لا تسكنه، فصدقت الأمر.

إن فكرة أن يكون الشبح جزء من معرفتك بالعالم، هو ثمرة ما سميته الخبرة، الخبرة هنا هي الثقافة والتربية التي أنشأتك ولم تقم بانزياح عنهما. الشبح هنا: تصور لنمط من الكائنات لا يرى بالعين المجردة، أو قد يرى من خلال ظله، وقد يؤذي ... إلخ.

إنه ليس مفهومًا تجريبيًا: لأنه لم يتكون نتيجة وجود أشباح واقعية أدركتها حسيًا ثم جردت صفتها الأساسية وعممها، كمفهوم الكرسي مثلًا.

ثم هو ليس مفهومًا نظريًا يعبر عن علاقات واقعية، ببساطة إنه تصور، وقس على ذلك، نحن هنا لسنا أمام معرفة تعبر عن وحدة الفكر والوجود، وليس كل معرفة تعبر عن هذه الوحدة وإلا لما كان هناك فرق بين معرفة تؤكدها الممارسة ومعرفة لا تؤكدها .

المعرفة قد تكون خاطئة بسبب أخطاء في المعرفة وعملياتها، غير أن هذه المعرفة الخاطئة هي معرفة قابلة للتحقق والتصحيح... إلخ، فالعلوم كلها تتجاوز أخطاءها بوصفها أخطاء معرفة.

لنقل ببساطة: أن الإنسان يفكر، والتفكير بوصفه فاعلية عقلية هو ثمرة ترابط الدماغ والخبرة، اللغة خبرة، المعرفة خبرة، امتلاك الواقع اختباريًا ونظريًا خبرة، استقبال الوعي خبرة ... التفكير إذًا هو دائمًاعقلي، ولكنه ليس دائمًا واقعيًا ومنطقيًا.

فلا تطابق بين العقلي والمنطقي، المنطقي هو تطابق منطق التفكير مع منطق الواقع. وعندها يمكن القول: إن هناك عقلًا يفكر بشكل منطقي وآخر لا، عقلًا يفكر بشكل واقعي وآخر لا.

بل كل عقل راح يفكر وفق منطق الواقع (الذي صار منطق تفكير) هو عقل منطقي، ولهذا فالتفكير ديالكتيكيًا يعني التفكير، انطلاقًا من الديالكتيك الواقعي، والتفكير بنيويًا التفكير وفق بنية الواقع وهكذا ...

دون أن يعني ذلك: أن التفكير وفق منطق الواقع الذي تحول إلى منطق التفكير يقود دائمًا إلى معرفة صحيحة عن الواقع.

إن العقل ينتج كل أنواع الخطابات: الخطاب العلمي والفلسفي والسياسي والأخلاقي والأسطوري والشعري والفني والتشكيلي والموسيقي والشفاهي والكتابي والعامي.

إن التفكير العقلي بأدوات المفاهيم هو التفكير الذي صار منطقيًا، والتفكير انطلاقًا من تصورات عقلية غير واقعية هو التفكير اللامنطقي. وهنا يكون طلاق بين العقلي والمنطقي.

هل نستنتج من هذا أن نلغي من أدوات معرفتنا كلمتي العقلي واللاعقلي؟ الجواب إبقاء العقلي وإلغاء اللا عقلي. واستخدام الواقعي وغير الواقعي المنطقي واللا منطقي.

أننا عبر هذا الوعي بالعقلي نحرر العقل من استخدامه الإيديولوجي ونرده إلى أصله بوصفه جهاز تفكير نشأ وتطور ويتطور تاريخيًا ويتعين أحكامًا حول الحياة والوجود والمعرفة. يتعين إبداعًا كما يتعين وعيًا ساذجًا وخاطئًا، يتعين عبر اكتشاف المفهوم وصياغته، وعبر إنشاء التصورات.

ولعمري: إن أزمة العقل قائمة في خضوع العقل ذاته إلى أشكال من انتاجاته غير الواقعية بل الأسطورية. وعندها يكون تحرير العقل بشدة إلى منطق الواقع الذي هو أساس منطق التفكير، وعندها يكون لدينا خيال واقعي اتكاءً على عقلٍ واقعي، ونحن نفكر بالواقع وبما يجب أن يكون عليه.

بقي أن أقول لكم: أن العقل هو أكثر المفاهيم ثراء بالأيديولوجيا ومبررًا للمصلحة، وخادمًا لها، ومزيفًا للواقع وللحقيقة.

ألم يشد العقل الميتافيزيقا من المحرك الذي لا يتحرك إلى موناد ليبنتز وهي أي الميتافيزيقا تصورات العقل لعالم غير واقعي، ألم ينتج العقل وفق مصالح أصحابه أسوء الإيديولوجيات في التاريخ المعادية للإنسان والحرية.

بل إن الخيانات الكبرى لأرواح البشر إنما تمت باسم ذلك العقل الذي برر الحروب والجرائم وشد التاريخ إلى الوراء، وتسترت وراءه المصالح المضرة بالحياة.

إذا ذاك فإننا إذ ندافع عن العقل يجب أن نأخذ بالحسبان المعنى الذي نخلعه على مفهوم العقل، وأي معنى ينقذ مفهوم العقل أكثر من استعادة علاقته بمنطق الواقع.

سؤال العقل في الفلسفة العربية المعاصرة بين عقلانيتين

محمد نور النمر

يُشكّل الاتجاه العقلاني علامة فارقة في خارطة التيارات الأساسية في الفلسفة العربية المعاصرة، الوجودية والبنيوية والماركسية والتفكيكية وغيرها، ذلك أنه الاتجاه الذي يتكئ على مقولة مركزية الإنسان في تصور العالم وفهمه، وهو أيضًا التيار الذي يُعد العقل حاكمًا وحيدًا لكل منظومته الأنطولوجية والقيمية والاجتماعية والسياسية وغيرها.

لم يكن الاتجاه العقلاني العربي في القرن المنصرم وليد حركة الترجمة لأطروحات فلاسفة العقل الأوربيين، بل نعثر في تاريخنا العربي الإسلامي على ملامح لهذا التيار الذي حقق حضورًا لافتًا في الساحة الثقافية في ذاك العصر وما تلاه. فقد حمل فلاسفة العصر الوسيط الإسلامي وحدهم ـ من دون علماء الفروع الإسلامية الأخرى ـ لواء العقل والدفاع عنه، والانحياز إليه، بدءًا بالاتجاه المعتزلي، ومرورًا بالكندي والفارابي وابن سينا وابن طفيل، وصولًا إلى شيخ هذا الاتجاه ابن رشد في نهاية القرن السادس الهجري. وهو الاتجاه الذي بزغ نتيجة تأثر الحضارة العربية الإسلامية في مرحلة تطورها بالفلسفة اليونانية وعقلانيتها، ومحاولة التوفيق بينها وبين الفكر الإسلامي.

إذا يممنا شطر الفلسفة الحديثة، فسنجد أن الفيلسوف الفرنسي، رينيه ديكارت، افتتح الحداثة الأوربية بمقولته الفلسفية المبدعة، الكوجيتو: «أنا أفكر إذن أنا موجود»، وهي المقولة التي أسست للعقلانية الأوربية الحديثة التي أفضت إلى ولادة مركزية الإنسان وسيادة قيمه ومفاهيمه، بديلًا من مركزية الإله وما أنتجته من قيم ومفاهيم دينية، حول تصور العالم والإنسان، وهي القيم والمفاهيم التي هيمنت على العصر الوسيط الأوربي.

لم ينته القرن العشرون إلا وكانت كل التيارات الفلسفية العالمية الكبرى حاضرة في الفلسفة العربية المعاصرة، ترجمة وإنتاجًا فلسفيًا. حاول كل اتجاه منها تبيئة منظوره لفهم مشكلات الحاضر العربي ومستقبله، وكان التيار العقلاني واحدًا من هذه الاتجاهات، إذ حاول تأصيل أفكاره من خلال البحث عن جذور تاريخية عربية لها؛ بغية بناء تصوراته الخاصة بنهضة العرب وتقدمهم.

فبعد عودة الفلسفة إلى العرب، تعرّف دارسو الجامعة المصرية [1] ، والذين أصبحوا فيما بعد جزءًا رئيسًا من النخبة الفكرية العربية، إلى العقلانية الديكارتية من الأساتذة الأوربيين الذين درّسوا في تلك الجامعة آنذاك، مثل لالاند وماسنيون وغيرهما. كان طه حسين (1889-1973م) أول من طبق العقلانية الديكارتية في مجال الأدب العربي، ثم تلاها تعرّف العرب مباشرة إلى فلسفة ديكارت عبر ترجمة محمود الخضيري (1906 ـ 1960م) لكتاب: مقال في المنهج، ثم ترجمة عثمان أمين (1905-1978م) لكتاب: مبادئ الفلسفة، وهو صاحب الفلسفة العقلانية ذات الصبغة الروحانية التي سماها (الجوانية). بعدها تتالت الكتابات عن العقلانية في الفكر العربي المعاصر عند زكريا إبراهيم (1924 1976-م)، وفؤاد زكريا (1927 ـ 2010م)، وحسن حنفي (1935ـ 2021م)، وغيرهم الكثير في مشرق الوطن العربي ومغربه.

تروم هذه المقالة الإجابة عن سؤال إشكالي رئيس، هو: ما هي الاتجاهات الرئيسة للعقلانية الفلسفية المعاصرة؟ أهي اتجاه واحد أم هي أشكال متعددة تختلف فيما بينها؟

1 - انظر: أحمد برقاوي، العرب وعودة الفلسفة، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ط2، دمشق، 2000م، ص20 وما بعدها.

إذا نحونا صوب سؤال العقل في الفلسفة العربية المعاصرة، فسنجد أن حضوره اتخذ أشكالًا متعددة يمكن أن نُعيدها إلى نموذجين أساسيين، هما:

الأول - العقلانية التراثية:

وهي العقلانية التي اتخذت التراث العربي الإسلامي موضوعًا رئيسًا لها، ونعثر على تجليات هذا النموذج في حقل المشروعات الفكرية التاريخية الكبرى التي ولدت بفعل هزيمة العرب حزيران 1967م، فبعد أن حللت هذه العقلانية التراث بكل مكوناته المعرفية، استخلصت منه الدواء الناجع لأزمتنا الحضارية، بانحيازها لجزء منه أو لطبقة ضد أخرى، وذلك لكي تفيد منه في بناء عقلانيتها المعاصرة، ولعل أهم مسارين في العقلانية التراثية هما العقلانية البرهانية والعقلانية الأخلاقية.

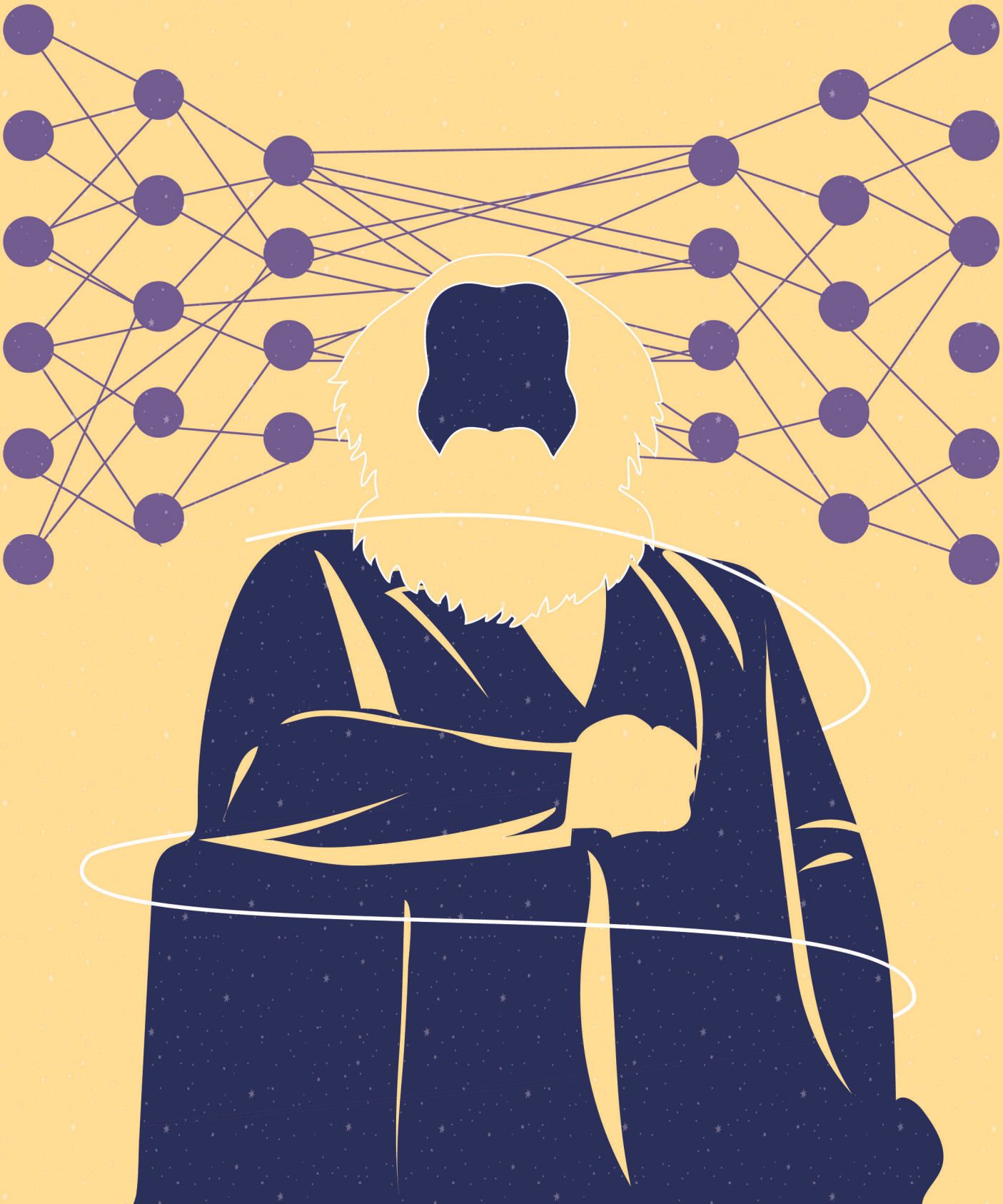
يمثل محمد عابد الجابري (1935ـ 2010م) العقلانية البرهانية أو النقدية، فبعد أن قسم العقل العربي إلى ثلاثة عقول أساسية، هي: العقل البرهاني، أي: الفكر الفلسفي، والعقل العرفاني الذي يمثل الرؤية الصوفية، والعقل البياني المعبر عن التراث الفقهي والأصولي، أعلن الجابري انحيازه إلى العقل البرهاني ممثلًا بابن رشد، فالاستناد إلى هذا الأخير هو «خطوة ضرورية لاستنبات رشدية عربية إسلامية، هي وحدها القادرة على أن تعطي لحياتنا الثقافية ما هي في حاجة إليه من القدرة الذاتية على التصحيح والتجديد [2]» .

ويمثل طه عبد الرحمن (1944-) الوجه الأخلاقي للعقلانية التراثية. وعلى الرغم من نقده لمشروع الجابري البرهاني، فإنه استنبط من قراءته للتراث التراتبية الثلاثية ذاتها للعقل، ففي هذا التراث ثلاثة عقول: عقل مجرد يمثل التفكير الفلسفي، وعقل مسدد يعبر عن العقل الشرعي (الفقهي)، وعقل مؤيد يمثل العقل العرفاني.

هكذا نجد أن منطق تحليل القراءتين في النهاية واحد، حتى إن اختلفت تسميات العقول فيما بينهما، أو تباين انحيازهما لعقل دون آخر، أو اختلف تراتب هذه العقول عندهما، فذلك كله لا يضيف جديدًا، ولا يُغير في الأمر شيئًا، فما كان أعلى العقول ـ وهو العقل البرهاني - عند الجابري، أضحى أدناها لدى طه عبد الرحمن؛ لأن الأخير يجعل العقل المؤيد أو العرفاني أعلاها، ولم يُضف طه عبد الرحمن جديدًا، بل اكتفى بسحب كل خصائص العقل البرهاني، وأضافها إلى العقل المؤيد، فأصبح هذا العقل «أشمل وأكمل العقلانيات الثلاث، لأنها تجمع فوائد المقارب (العقل المجرد) وفضائل عقلانية القرباني (العقل المسدد) الكمالات المميزة لمرتبتها؛ ومتى اختصت بهذا الجمع الأمثل وتحققت بتكامله وكماله، كانت بحقّ أعقل العقلانيات الثلاث [3]» .

2 - محمد عابد الجابري، ابن الرشد سيرة وفكرًا، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998م، ص11.

3 - طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز العربي الثقافي، بيروت والدار البيضاء، ط2، 1997م، ص223.



إذا دققنا النظر في التقسيم الثلاثي لمراتب العقل لدى كل من الجابري وطه عبد الرحمن، فسنجد أنه تقسيم تاريخي درج عليه الفكر الفلسفي منذ العهد اليوناني عند أفلاطون في تقسيماته الأنطولوجية والقيمية المعروفة، وتابعه الفكر الوسيط ممثلًا بأفلوطين الذي وضع هذا التقسيم الثلاثي بإهاب لاهوتي فلسفي من خلال نظرية الفيض، دون ننسى أيضًا تأثر كل من الجابري وطه عبد الرحمن بالتقسيم الرشدي المعروف لفِطر الناس:«البرهانيون والجدليون والخطابيون».

العقلانية التراثية، على الرغم من اختلاف أولوية مضمونها العقلاني لدى الجابري، أو الأخلاقي العرفاني لدى طه عبد الرحمن، هي سليلة العقلانية الوسيطة، لا في الموضوعات التقليدية التي تناولتها فحسب، بل حتى في المخرجات العقلانية التراثية التي انحازت إليها، وبنت من خلالها مشروعها الخاص لنهضة الأمة وتقدمها.

الثاني - العقلانية الحداثية:

بنى هذا النموذج فلسفته الرئيسة على مقولة الحداثة الأساسية، وهي مركزية الإنسان وسيادة قيمه في فهم العالم، سواء أكانت نزعة وضعية علمية عند زكي نجيب محمود، أو نزعة حداثية - قريبة من الوجودية - تجلت في الدعوة إلى الأنا وولادة الذات الفردية والمتفردة والخالقة لماهية وجودها الحقيقي لدى أحمد برقاوي.

يمثل زكي نجيب محمود (1905 ـ 1993م) الوجه العلمي للعقلانية الحداثية، فهو صاحب نزعة علمية تبنت الاتجاه الوضعي المنطقي ودعت إلى سيادة التصور العلمي، وتجلى ذلك في كتبه الكثيرة، مثل: خرافة الميتافيزيقا، وقصة عقل، وفي حياتنا العقلية، وأسس التفكير العلمي، وغيرها الكثير.

العقل عند زكي نجيب محمود هو الملكة التي ينتقل بها «الإنسان من معلوم إلى مجهول، من شاهد إلى غائب، من ظاهر إلى خبيء، من حاضر إلى مستقبل لم يحضر بعد أمام البصر، أو إلى ماضٍ ذهب وانقضى ولم يعد مرئيًا مشهودًا. ومن ثم كان العقل هو الذي يتعقب الحدث إلى أسبابه أو إلى نتائجه في الحالة الأولى يكرّ راجعًا من الحدث الظاهر إلى علة وجوده وقد اختفت، وفي الحالة الثانية يتشوف إلى المستقبل قبل حدوثه مرتكزًا في ذلك على الحدث المثل في اللحظة الراهنة. وأما أن نرى الشيء وقد انجلى وتجلى فلا عقل في ذلك [4]» .

ولكي يبني نجيب محمود عقلانيته المنشودة، فإنه يحدد العوائق التي تقف أمام العقلانية، وأولها الاستبداد السياسي الذي يكون صاحب السلطان هو صاحب الرأي في الوقت نفسه. وثانيها استبداد الماضي، وهو الضغط الفكري الذي يمارسه السلف علينا، فنميل إلى الدوران فيما قال الأسلاف وما أعادوه ألف ألف مرة، أي سلطان الماضي على الحاضر، وهو بمثابة السيطرة التي يفرضها الموتى على الأحياء. وثالثها الإيمان بقدرة الإنسان، لا كل إنسان، بل المقصود به قدرة الإنسان المقرب منهم على تعطيل قوانين الطبيعة عن العمل كلما شاء ذلك، وتعني تعطيل قوانين الطبيعة بالكرامات [5] .

- زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، ط9، القاهرة، 1993م، ص311.
- انظر: زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي ص27.

يعتقد زكي نجيب محمود أن الأساس الإشكالي لعقلانيتنا المعاصرة هو طبيعة العلاقة بين العلم والإنسان. لقد قامت العقلانية التقليدية الوسيطة على إشكالية العلاقة بين العقل والنقل، ولكن بسبب هذا المتغير الرئيس (العلاقة بين العلم والإنسان) يقترح فيلسوف الوضعية المنطقية عقلانية قائمة على ثنائية السماء والأرض: الخالق والمخلوق، الروح والمادة، العقل المطلق والمتغير، الأزلي والحادث، فهذه الفلسفة المقترحة هي التي تجمع أولًا بين العلم وكرامة الإنسان، وهي ثانيًا تكفل لنا أن نضع الإنسان في موضعه الصحيح وبالنسبة الصحيحة، فلا تضخيم ولا تهوين من شأنه [6].

لا تقتصر العقلانية الحداثية على النزعة العلمية التي رأيناها لدى زكي نجيب محمود، فثمة نزعة حداثية -قريبة من الوجودية -يمثلها المفكر الفلسطيني - السوري أحمد برقاوي (1950)، صاحب مقولة (الأنا) - ببعدها الأنطولوجي - التي تشكل المستوى النظري لهذه الفلسفة، ثم تأتي الذات كتعيّن واقعي عملي لها. فما هي الأسس النظرية للعقلانية المستقبلية لدى البرقاوي؟ وما هي تعينات حضورها الواقعي في عالمنا العربي المعاصر؟

مع نهايات القرن العشرين، أنهى البرقاوي مرحلته الإيديولوجية مع الفلسفة الماركسية من خلال كتابه «العرب وعودة الفلسفة»، الذي عالج فيه عودتها في بدايات ذاك القرن عبر الترجمة وتأسيس قسم الفلسفة في الجامعة المصرية، وصولًا إلى تحديده للمشكلات الأساسية للفلسفة العربية المعاصرة وحواره مع أهم مفكريها.

افتتح البرقاوي، فيما بعد، أطروحته الفكرية الجديدة بمقولة (الأنا) التي شكلت الأساس النظري لهذه العقلانية المستقبلية، وكشف فيه حقيقة الأنا وواقعها، وما يجب أن تكون عليه، فضلًا عن تحديات علاقة هذه الأنا الأنطولوجية بالنظام المتعالي المستبد الذي يتخذ شكلًا لاهوتيًا أو أيديولوجيًا أو سياسيًا أو اجتماعيًا، وكذلك الأنا المأسورة (المال، الاستبداد، الصنم). الأنا التي يدعو إليها البرقاوي، والتي تشكل أساس فلسفته هي الأنا المتمردة، والأنا النبيلة، والأنا الطوباوية، والأنا الحرة وغيرها. أما العالم الذي تروم الأنا البرقاوية استيلاده، هو «عالم الأنوات الحرة، هو عالم الأكباش فقط وليس عالم الكبش والأغنام [7]»

6 - انظر: زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، ص285.

7 - أحمد برقاوي، الأنا، دار كتاب للنشر، الأمارات العربية المتحدة، 2018م، ص8.

أما الحد الثاني من الأطروحة الأساسية (ثنائية الأنا والذات) لأحمد برقاوي، فهو مفهوم الذات الذي يمثل التعيّن العملي لمفهوم الأنا، وشروط تجسدها وإبداعها. الذات التي يُبشر بها البرقاوي بطريقة شبه رسولية هي «الذات بكل ما تحمله من يوتوبيا وأيديولوجيا وفلسفة ومستقبل» ، لأن الواقع العربي المعاصر يعيش ثقافة (النحن) المحتقرة للذات المتفردة، تلك الذات الحرة التي تشكل مركز الكون بوجوده المطلق في مقابل منظومة العقل التقني الرأسمالي القاتل لها، فضلًا عن قهرها السياسي واللاهوتي وثقافة القطيع المجتمعي وغيرها.

في ظل هذا الواقع المأساوي للذات في واقعنا العربي المعاصر، ينهض الفيلسوف بمهمة المولّد (القابلة) للذات الحبلى بالأسئلة الجذرية الصادرة من «عقل طليق متعلقة بالإنسان والحرية والمصير ... لأن شرط الفلسفة الأول هو استعادة لمكانة الكائن الحر؛ للأنا حيث صارت ذاتًا متجهة نحو الفعل. أجل الفلسفة عقل طليق ذو قلب نضر وحميم ومحب» .

يتناول البرقاوي كل الأشكال المتعددة لحضور الأنا عمليًا، منها: ولادة الذات، الإنسان المجرد من خلال العمل وشهوة الحضور، وعي الذات لذاتها والذات المُسْتعمَرة والمترَجَمة، الذات والاعتراف، الذات والمهنة، الذات والبيت، الذات السلطانية، دون أن ينسى ميتا -ذات وحريتها، وخطرها وتأويلها؛ لأن الذات التي يريد البرقاوي توليدها أو استيلادها هي ذات حرة، سيدة، فاعلة، تؤسس وجودها الخاص بنفسها.

ختامًا، إن تاريخ الفلسفة هو السيرة الذاتية للعقل. أبدعت فيها البدايات ماهيات الوعي العقلاني، الذي اغتنى بتحولات الفكر الإنساني الكبرى بمفاهيم وقيم جديدة، كونت بمجلها هوية مفتوحة ومركبة للعقل الإنساني، على الرغم من تلونها بهوية المرحلة الحضارية أو خصوصية مشكلاتها الفكرية والسياسية والاجتماعية.

ولئن كانت الفلسفة بنت عصرها، والفيلسوف ابن مجتمعه وثقافته، يعبر عن الحالة الحضارية لأمته، فإن ذلك لا يجعله أسيرًا لماضي المنظومة الفكرية لأمته، فكما رأينا في النزعة العقلانية التراثية، فإن (ثلاثية مراتب العقل) لا تعود بجذورها إلى فلاسفة العصر الوسيط الإسلامي فحسب، بل تمتد تلك الجذور إلى العقلانية اليونانية (الأفلاطونية أو الأرسطية).

أما الثنائية العقلانية - ذات الجذور الديكارتية - التي اتسمت بها العقلانية الحداثية لدى زكي نجيب محمود (السماء والأرض) وأحمد برقاوي (الأنا والذات)، فتبدو وكأنها حالة مثالية وحالمة، في مجتمع تهيمن عليه ثقافة عامة مبنية على الانحياز لمركزية السماء، واستبداد ذات الجماعة بوعي أفرادها، فالذات المنشودة هنا تبدو نخبوية لا يحوزها إلا قليل من البشر، وما زال من المبكر جدًا الحديث عن تحولها إلى وعي عربي عام (فكري وسياسي واجتماعي وديني)، هذا الوعي الذي ينكص الآن - ربما أكثر من أي وقت مضى - نحو أمجاد الماضي العتيد، الذي تموت فيه كل الذوات في سبيل الإعلاء من شأن منظومة الجماعة وقيمها وذاتها وعقلها.

العقلانية في الفلسفة الحديثة

علي الحسن

المقدمة:

شاع عن ديكارت أنّ «العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس»، وقد فرح كثير من العوام بهذا القول، ظنًّا منهم أنهم تحصّلوا على شهادة بحسن قواهم العقلية، كيف لا؟ وقد صدر هذا القول عن رائد الفلسفة العقليّة الفيلسوف الفرنسي ديكارت. ليت ديكارت قال إنّ الدماغ أعدل الأشياء قسمة بين الناس، فعلى الرّغم من الشّرح الوافر الذي أودعه ديكارت في ثنايا كتابه مقال عن المنهج عن أحكام العقل وقواعده في سبيل بلوغ الحقيقة، فإنّ بيانه آنف الذكر عن أهمية العقل قد أُسيءَ فهمه.

ولمّا كان العقل في أحد معانيه هو محاولة لامتلاك العالم نظريًّا، أصبح هو المفهوم العمدة عند عديد الفلاسفة والعلماء والمفكّرين منذ نشأة التفكير الفلسفي، والحال أنّ دلالات المفهوم (العقل) قد اختلفت باختلاف المذاهب والمناهج والمدارس التي ينتمي إليها الفلاسفة والعلماء والمفكرون.

لكنْ من الثابت أنّ العقلَ امتيازُ الإنسان وتفرّده في هذا العالم، فالإنسان كما عرّفه الفلاسفة والمناطقة حيوان عاقل، والمتحول عندئذٍ هو تمايز العقول، أي بمعنى تمايز الأفهام. ولهذا ذهب العديد من الفلاسفة والمفكرين إلى أنّ الإنسان حيوان سياسيّ، وحيوان اجتماعيّ، إلى آخر ما هنالك من حدود تنسب إلى الإنسان. ويُعدّ الفضول المعرفيّ أصيلًا عند الإنسان من حيث إنّ هذا الأخير عقل لا يكفّ عن طرح الأسئلة بصدد موضوعات العالم وقضاياه التي يكتنفها، وغنيّ عن البيان أنّ السؤال هو الباعث على ضروب المعرفة عبر تاريخ البشرية، وبتحديد أدقّ، فإنّ السّؤال هو من شيم الفلسفة على نحو خاصّ، فالفيلسوف يطرح أسئلته ويمضي، فيما الأجوبة هي شأن الباحثين والمهتمّين بحقول الحياة المتعدّدة، والسؤال هو إمكانية العقل التي لا تنفد ولمّا كان الأمر كذلك، أمكن القول: إنّ العقل لا يُستنفد في مفهومات من قبيل: العقلانيّة، التجريبيّة، العلميّة، إلى آخر ما هنالك من مفهومات تنتسب إلى العقل، فالعقل هم (الأيض)*الذي لا يكفّ عن العمل(التفكير والتذكّر وجملة العمليّات التي تجري في الدّماغ) فإذا كان كل ما ينبع عن العقل يمكن وصفه بالعقلاني ، فالسؤال هنا ما العقلانية؟

$\mathcal{L}' = \psi_x x' + \psi_y y'$
$\Gamma''' = -2k\sigma\left(\frac{1}{k}\right)'' + \nu\left(\frac{1}{k}\right)'''$
S_0
γ
γ_1
γ_2
S_0
γ

العقلانية روح الفلسفة الحديثة:

تشتقّ العقلانية Rationalism من الجذر اللاتيني Ratio ومعناه العقل Reason، ويفهم من كلمة (عقلاني) بشكل عام الشّخص الذي يعتدّ بالعقل بوصفه إمكانية وقدرة التفكير والتأمل والنظر والمحاججة والبرهان [1] على موضوعات وقيم مختلفة، وكان هذا هو مفهوم العقل عند سقراط الأثيني (399-470ق.م) الذي لا يزال ينظر إليه بوصفه أوّل من بذر بذور الفلسفة كما يفهمها المنتسبون إلى العقل. والمنتسبون إلى العقل هم أبناء الحياة، ولهذا كان مانفيست*سقراط هو(الحياة التي لا تمتحن غير جديرة بالعيش). ولم يكن هذا البيان السّقراطيّ خطابًا لغوياً القصد منه أن يدغدغ مشاعر الجمهور في احتفال عام، فلقد آثر هذا الفيلسوف أن يذهب إلى حتفه بكلّ جلالة الحياة دفاعًا عن إيمانه بمكانة العقل.

أما أرسطو (322-384ق.م) فقدّم نظرية في الطبيعة الإنسانية عمادها العقل، أي نظريّة استندت كليّاً إلى العقل من حيث إنّ هذا الأخير إمكانيّة وقدرة التأمل والنظر والبرهان، ولا حدود له ولا سلطان عليه. وقد ذاع عن أرسطو القول الشهير (الإنسان حيوان عاقل) فالعقل هو امتياز الإنسان وتفرده عن سائر الموجودات في العالم.

وبعد، ذهب أرسطو إلى أنّ سعادة الإنسان إنّما تكون في قدرات العقل النظريّة الخالصة [2]، فإذا كان المفهوم العامّ للعقلانية ينطوي على الالتزام بمعايير العقل وأحكامه، فمن ذا الذي يحدد هذا الالتزام وهذه الأحكام ؟

وبعبارة أخرى من ذا الذي ينصب نفسه حارسًا على العقل ويمنحنا معايير المعقولية؟!

ولئن كان من الصحيح القول إنّ الفلاسفة هم عقلانيّون لجهة مرجعيّة العقل، فإنّ هذا القول ينطوي على مغامرة، ولا سيما عندما نكون بصدد الحديث عن المعنى الفلسفيّ لمصطلح (عقلاني). على سبيل المثال، طالما تمّ وصف فلاسفة التنوير الأوربي في القرن الثامن عشر بأنهم (عقلانيون)، أي إنّهم كانوا يتوسلون العقل لتحرير الفكر من قيود الخرافة والدوغما، غير أنّ الواقع كان بخلاف ذلك، فالفيلسوف الألمانيّ لايبنتز (1646-1716م) على سبيل المثال يمكن تصنيفه في خانة الفلاسفة العقلانيين بكل وضوح ، فيما دافيد هيوم (1711-1776م) لا ينتمي إلى هذه الخانة [3].

1- كوتنغهام،جون، العقلانية فلسفة متجددة، ترجمة:محمود منقذ الهاشمي، مركز الإنماء الحضاري،حلب،ط1،1997،ص13
2-المرجع نفسه،ص16
3-المرجع نفسه،ص16

ويمكن القول إنّ العقلانيّة، بالمعنى الدقيق للكلمة، تختلف عن التّجريبية، فالتجريبية Empeiria هي أطروحة عن طبيعة المعرفة البشريّة، ومقولتها الرئيسة أنّ التجربة الحسيّة هي مصدر المعرفة، فيما العقل هو مصدر المعرفة عند العقلانيين، وآية ذلك أنّ العقلانيين يساورهم الشكّ بصدد ضروب المعرفة التي تتأتى عن طريق الحواس، فعندهم المعرفة الحسية معرفة غير جديرة بالثقة، ذلك بأنّ الحواسّ- برأيهم ـ قد تخدعنا ومن شأنها أن تصرف الأذهان عن بلوغ الحقيقة. وفي محاججتهم التجريبيين في مسألة نشوء المعرفة، قالوا بإمكانية المعرفة القَبْلِيَّة (Apriori knowledge) التي يتحصّل عليها الناس قبل التجربة، وبينما ذهب التجريبيون إلى أن القضايا الوحيدة التي يتحصل عليها الناس قَبْلِيًّا هي القضايا التي لا تُقدِّم أيّ نوع من أنواع المعرفة، وذلك من قبيل: « كلّ العذارى غير متزوجات»، أي إنّ هذا النوع من المعلومات لا يدخل في أي باب من أبواب المعرفة، وهذا يُعَدُّ، من ثمّ، من تحصيل الحاصل الذي لا يُقدّم أي معرفة، فإنّ العقلانيين ذهبوا إلى أنّ المعرفة القَبليّة لا تقتصر على تحصيل الحاصل، وأنّه بالإمكان الوصول إلى بعض الحقائق المهمة على هَدْيِ العقل وبمعزل عن التجربة [4].

4- المرجع نفسه،ص16

في مشكلة الاعتقاد والعقل:

قد لا نجافي الحقيقة إذا ما ذهبنا إلى القول إنّ أسّ المشكلات عند تناول مفهوم العقل وما ينبع عنه من مفهومات من قبيل: العقلانية والذهنية والوعي وما شاكل ذلك ، إنما يعود إلى مفهوم الاعتقاد. كتب برتراند راسل (1872-1970م) قائلاً:» إنّ الحياة برمّتها تتكوّن من اعتقادات، ومن الانتقال من اعتقاد إلى آخر من خلال ما يدعى بـ» العملية الفكرية»، والاعتقادات تقدّم المعرفة كما تقدّم الخطأ، إنّها مركبات الحقيقة والزيف» [5]،فالاعتقادات متعددة، وعلى سبيل المثال إنّ الاعتقاد الديني الذي يقوم على فكرة (المقدس) يجعل مهمّة العقل محفوفة بالمخاطر، فكيف يمكن تناول مفهوم الإله أو الآلهة ؟ ألم يقع ديكارت بمشكلة الدّور ذائعة الصيت في الفلسفة الحديثة عندما تعلق السؤال بإشكالية الضمان الإلهيّ للأفكار؟ كذلك ينطوي الاعتقاد العلميّ على محاذير كثيرة تتعلق بقضايا ونظريات علميّة سادت لمئات السنين، ومن ثم ثبت بطلانها، ولعلّ إسهام كارل بوبر (1902-1994م) بمنطق الكشف العلمي القائم على التكذيب قد استطاع أن يُحرِّرنا من كثير من أوهام الدوغما العلميّة، ويُعدّ منهج الكشف العلميّ عند كارل بوبر انتصارًا لمبادئ العقل في القرن العشرين، ومن الأمثلة الكبرى على

هيمنة الاعتقاد العلميّ في تاريخ المعرفة والعلوم، الاعتقاد الذي ساد في مرحلة العصور الوسطى الأوربية(القرن الثالث الميلادي إلى القرن الرابع عشر الميلادي)، ومفاده أنّ العلم بلغ قمّته مع أرسطو [6]، وأنّ ما صدر عنه هو الكلمة الفصل في ميادين العلم كافّة. وممّا جذَّر فكرة الاعتقاد بتعاليم أرسطو هو التحالف الوثيق بين تعاليم أرسطو الفلسفيّة ومعتقدات الكنيسة المسيحية، وذلك على الرغم من أنّ تعاليم أرسطو جاءت في إطارٍ وثنيّ، وكان من نتيجة هذا التحالف أن لبست تعاليم أرسطو لبوس القداسة الدينية، وأصبح الاعتراض عليها ضربًا من الهرطقة والتجديف.

5- راسل،برتراند،تحليل العقل، ترجمة:عبد الكريم ناصيف،ط1،دار التكوين،دمشق،ص235

6- زكريا،فؤاد،التفكير العلمي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت،ط3،1988،ص ص153-152

كان من سمات الفكر العلميّ في العصور الوسطى الأوربية عدم اكتراثه بالعلوم الطبيعية، فقد تمسّك بأضعف الموضوعات في التراث القديم (اليوناني والروماني)، بالإضافة إلى الدوغمائية التي فرضتها الكنيسة مما حال دون التجديد [7] في حقول العلم المتعددة، على أنه من الصحيح القول إنّ تيارات فكريّة وعلميّة كانت تعمل، وظلّ فعلها يتراكم إلى أن خرج إلى النور في عصر النهضة الأوربية الذي يمكن تحديده ببداية القرن الخامس عشر حتى القرن السادس عشر في إيطاليا على أقل تقدير حيث كانت بدايةَ تحطيم ما شيّدته العصور الوسطى[8].

لقد تضافرت عوامل متعدّدة أفضت إلى الانتقال بأوروبا من بنية فكرية شائخة لم تعد تلبّي مطالب الحياة الجديدة، إلى بنية فكرية جديدة تنتسب إلى قيم العصر الحديث ومبادئه. إنه نداء العقل، وتاليًا نداء العقلانيّة الحقّة التي تنتصر للحياة، وقد كان فرانسيس بيكون (1561-1626م) أبرز من بشّر بهذا النصر الجديد على البنية الشائخة، وشيّد العناصر الأولى للبنية الجديدة، مما آذن بنشوء علاقة فريدة بين الفيلسوف والعالم لم تشهدها العصور السابقة، وهكذا راح الفيلسوف يضع الأساس الفكريّ للعمل الذي سيقوم به آخرون متخصّصون بعلوم الدنيا، أي إنّ الفيلسوف لم يعد هو (منبع) المعرفة، بل صار هو(منظّرها) فحسب [9].

والحقّ أنّ هذا هو عمل الفيلسوف، فمن شأنه أن يقول قوله في موضوعاتٍ وقيمٍ ومبادئ وكلّ ما يجول في خواطر البشر، يقول قوله ويمضي، في حين يعمل آخرون، من علماء ومختصّين، على ترجمة أقوال الفيلسوف في سبيل خدمة الإنسان. فما معنى كل فلسفات الدنيا إن لم تجعل قولها المركزي هو الإنسان وما يشغله ويتطلع إليه؟!

تكمن أهميّة المنهج العلميّ الذي عمل عليه فرانسيس بيكون في أنّه تناول المشكلات التي تطرحها الحياة. فالمنهج العلمي عنده تناول أهدافًا محددة، وانتقل بثقة من واقعة جزئيّة متعيّنة إلى أخرى. علاوة على ذلك، أفضى تراكم الوقائع الجزئية إلى بناء معرفة متينة. وهذا العمل، الذي يبدو بديهيًّا في عصرنا الراهن الذي أصبح فيه التخصّص سمة من سمات المرحلة المعاصرة، كان يُعَدّ في عصر بيكون فتحًا علميًّا، وذلك بالقياس إلى المرحلة التي سبقته، إذ كان الفلاسفة يعتقدون أنّه بوسعهم أن يحوزوا المعرفة والحقيقة كاملة، ظنًّا منهم أنّ المعرفة البشريّة يمكن أن تتكشّف لعقل واحد [10].

على أنّ بيكون، على الرغم من الإسهام الكبير الذي قدمه في سبيل بناء مفهوم العلم الحديث، لم يُعنَ سوى بجانب واحد من جوانب العلم، ونعني بذلك الجانب التجريبيّ الذي يقوم على مُراقبة الظواهر والكشف عن قوانينها السببية عن طريق الملاحظة والتجربة، وهذا ما يستلزم ترجمة إلى لغة الرياضيات من أجل صياغة النتائج على نحو دقيق. والرياضيات علم عقليّ محض لا يكترث بالمشاهدة والتجربة، وهذا ما يحيلنا إلى ديكارت رائد العلم الحديث، الذي يُعَدّ بحقّ أبا الفلسفة

7- برقاوي، أحمد، محاولة في قراءة عصر النهضة، ط2، دار الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، 1999، ص21
8- زكريا، فؤاد، مرجع سبق ذكره، ص ص166-165
9- المرجع نفسه، ص 166
10- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، ط1.1962، ص ص87-86

مفهوم العقل عند ديكارت:

أحدث ديكارت انقلابًا خطيرًا في عالم الفكر والمعرفة، ذلك أنّه أظهر مراجعة جديدة لمفهوم العقل ذاته، وبيّن مفهوم الوضوح والمعقولية، فأصبح العقل المنعزل في ذاته هو المرجع والمصدر، فكان ديكارت أوّل من حرر العقل من سلطان الوجود [11]. ولمّا كان من شيم العقل الرئيسة التفكّر، غدا العقل عند ديكارت المفهوم المركزي في فلسفته، وهذا يعني بالضرورة أنّ الإنسان، بما هو عقل، أصبح الشغل الشاغل في مذهب ديكارت الفلسفي.

كتب ديكارت قائلاً:» تمييز الحق من الباطل هو العقل، وهذه هي الفطرة التي يتساوى فيها الناس» [12]، وعنده أنّ مردّ الاختلاف بين الآراء هو أنّ البعض أعقل من الآخر، وسبب ذلك هو أنّنا نوجّه أفكارنا في طرق مختلفة، فلا يكفي أن يكون للمرء عقل- بحسب ديكارت- بل المهم أن نحسن إعماله [13]، ولمّا كان للعقل مكانة مركزيّة في منهج ديكارت، حاذر أن يُقدّم نفسه بوصفه معلّمًا أو فيلسوفًا يهب النّاسَ الحكمةَ، فحسبه أنّه قال قوله في مفهوم العقل، وحسَّن استخدامه. بهذا المعنى كتب يقول:» ليس غرضي أن أعلّم المنهج الذي يجب على كل فرد اتباعه لكي يحكم قيادة عقله، ولكنّ غرضي هو أن أبيّن على أي وجه حاولت أن أقود عقلي، وإنّ الذين ينصّبون أنفسهم لإسداء النصائح يلزمهم أن يعتبروا أنفسهم أحذق ممن يسدونها إليهم» [14].

يبدو أن ديكارت قد تناول مفهوم العقل بأناة وحذر، فهو يسرد تجربته الفردية في إعمال العقل دون موارية، وفي هذا السياق يستوقفنا القول التالي:

11 - ديكارت،رينيه، مقال عن المنهج،ترجمة: محمود الخضيري، ط2،1968،دار الكاتب العربي، القاهرة،ص108
12- المرجع نفسه ، ص109
13- المرجع نفسه ، ص112
14- المرجع نفسه ، ص111

« جنيت من ثمار ذلك المنهج ما جعلني أحاول دائمًا في الأحكام التي أُكوّنها عن نفسي أن أميل إلى جهة الحذر، أكثر من ميلي إلى جهة الغرور، ولمّا نظرت بعين الفيلسوف إلى أفعال الناس ومقاصدهم، لم يكن يظهر لي أنّ شيئًا منها عبث وعديم النفع، على أنّ التقدّم الذي أظنّني تقدّمته في البحث عن الحقيقة، قد بلغ بي غاية الرضا، ومهّد لي في المستقبل آمالاً تجعلني أرى أنه إذا كان من مشاغل الناس من حيث هم ناس ما هو خير وذو خطر، فلي أن أجرؤ على القول بأنّه هو العمل الذي تخيّرته» [15]، وهنا يتجلى العقل الذي يقول به ديكارت، وتاليًا تتجلّى العقلانية التي ينتسب إليها بأبهى صورة، وذلك بقبول الآخر بوصفه عقلاً لا يقل شأوًا عن عقله، ولعلّه من الصحيح القول: إنّ العقلانيّة الحقّة عند ديكارت هي العقلانية التي تقوم على مبدأ قبول الآخر، ففي مقاله عن المنهج نقرأ القول التالي:

« عرفت في رحلاتي أنّ كل الّذين لهم عواطف مخالفة لعواطفنا كل المخالفة، ليسوا من أجل هذا برابرة ولا متوحشين، ولكن الكثير منهم يستخدمون العقل مثلنا أو أكثر منا» [16]، فالعقل عند ديكارت إمكانيّة تتوافر للنّاس كافة، ولكنّ العقلانية متفاوتة بين البشر، وفي عرضه لقواعد المنهج الذي اعتمده قال ديكارت:

« أكثر ما أرضاني من ذلك المنهج، هو ثقتي أنّني بواسطته أستعمل العقل في كلّ أمر، إن لم يكن على الوجه الأكمل، فعلى خير ما في استطاعتي على الأقل» [17]، فالعقل كما أظهرنا إمكانية، والهدف من استعمال العقل عند ديكارت هو الوصول إلى الوضوح التامّ والمعرفة الحقّة، وعندئذٍ فإنّ السؤال هو كيف يمكن القول إنّ هذه القضية أو تلك هي قضية حقيقية أو يقينية؟ وعليه، فالسؤال يتعلّق بمعنى اليقين.

كتب ديكارت قائلاً:

« فكرت أنّه واجب عليَّ أن أعرف ممّ يتكوّن هذا اليقين، لاحظت أنّه لا شيء في هذه القضية: أنا أفكر، إذاً فأنا موجود، يجعلني أثق من أني أقول الحق، إلا كوني أرى بكثير من الجلاء لأجل التفكير، فالوجود واجب: فحكمت بأنّني أستطيع أن أتّخذه قاعدة عامة، لا سيّما أنّ الأشياء التي نتصوّرها تصوّرًا قويّ الوضوح والتمييز، هي جميعًا حقيقيّة، غير أنّ هناك بعض الصعوبة في أن نتبيّن ما هي الأشياء التي نتصوّرها متمايزة» [18]، فالصّعوبة في تصور الأشياء المتمايزة مردّه اختلاف الإمكانية في توسّل العقل عند الناس، ومن هنا كثرَ الحديث عن عقلانيات متعددة، وذلك بالنّظر إلى تباين الأفهام بين الناس. ولعلّ امتياز ديكارت في تناوله مفهوم العقل وقواعد استخدامه، هو أنّ العقل عنده يفكر بذاته ولذاته، فلم يعد من مرجعية للعقل سوى العقل ذاته، وما قول ديكارت الشهير: « أنا أفكر إذاً أنا موجود» سوى إعلان عن مكانة العقل، وقد صار هويّة الإنسان الذي يحيا الوجود، أي إنّ العقل هو الوجود الأسمى، ومن ثمّ، لم يعد من الصواب الحديث عن تضايف العقل إلى وجود آخر. وبهذا أصبح العقل عند ديكارت هو الوجود ذاته، وقد تحرّر من كلّ سلطان، ها هيذي الحريّة الحقّة التي تنبع من العقل ذاته.

15- المرجع نفسه ، ص126
16- المرجع نفسه ، ص135
17- المرجع نفسه ، ص ص155-154

الخاتمة:

خلاصة القول أنّ مفهوم العقل وما ينبع عنه من فكر ومعارف وعلوم ومفهومات وما شاكل ذلك، سوف يظلّ مثارَ جدل ما دامت الحياة، وهذه من فضائل العقل التي لا ينكرها العقلاء، وغنيّ عن البيان أنّ مفهوم العقل، وتاليًا مفهوم العقلانية، يعدّ من أهم المفهومات الفلسفية التي حظيت باهتمام الفلاسفة والمشتغلين في حقول المعرفة وميادينها المتعددة، ولئن كانت عقلانية العصر الأوربي الحديث امتازت بإعادة الاعتبار لمفهوم العقل بوصفه المفهوم المركزي، فإنّها ليست سوى صوىً على هذه الطريق التي لا نهاية لها ما دامت البشرية على قيد العقل، ولعلّ أكثر ما يكدّر خواطر العقلاء هو ما آلت إليه أحوال البشر في أيامنا المعاصرة، إذ أصبح العالم في حالٍ من عدم التّعيين بالمعنى الرياضي للمصطلح، فكل ما تكتنفه مظاهر الابتذال السائدة في عالم اليوم يعيد إلى الأذهان السؤال عن ماهية العقل مجدّدًا، ومن ثمّ السؤال عن كلّ العقلانيات التي تدّعي الانتساب إلى العقل. وقد لا نجافي الحقيقة إذا قلنا إنّ عديد «العقلانيات» التي تسود العالم اليوم إنّما تنتسب إلى الدّماغ، وليس إلى العقل، فما العقل إلا امتياز الإنسان بوصفه عقلاً، وليس بوصفه دماغًا أو آلة، ولا يظنن أحدٌ مهما بلغ به جنوح الخيال العلمي وتطبيقاته الذكية أن يأتي يومٌ يستقيل العقل فيه لصالح تطبيقات الذكاء الصناعيّ، وما يمكن أن يتفرع منها من ابتكارات جديدة قد تطيح بالإنسان، فبالعقل الرشيد وحده - كما أظهره ديكارت على أقل تقدير- يصير الإنسان إنسانًا.

03 | المحور الثالث

أعـــلام

هيغل كبير فلاسفة العقل

بقلم الدكتور عمر كوش

يعتبر الفيلسوف الألماني «جورج فلهام فريدريش هيغل» (1770 ـ 1831) أحد كبار الفلاسفة، وأعصاهم على الفهم وأكثرهم تعقيداً، حسبما وصفه برتراند راسل، وعلى الرغم من مضي ما يقارب القرنين على رحيله، ومن الانتقادات الكثيرة التي تعرض لها، إلا أن بريق فلسفته ما يزال متوهجاً، فيما حظيت منهجيته الفكرية بتقدير كبير من قبل فلاسفة كثر، إلى جانب إقرارهم بريادته وأصالة أفكاره، حيث اعتبر كارل ماركس فلسفة التاريخ عند هيغل تجسيداً حصيفاً، بلغ أعلى مراحل الصحة والصفاء، التي توصل إليها الفكر الألماني في كتابة التاريخ، تلك التي لا تعنى بالشؤون الواقعية والمصالح السياسية، وإنما بالأفكار المجردة، وليس جزافاً أن هناك من أطلق عليه لقب أرسطو العصر الحديث.

وُلد هيغل في 27 آب/ أغسطس 1927 في مدينة شتوتغارت الواقعة في جنوب غربي ألمانيا، وكان الابن الأكبر بين ثلاثة أبناء في عائلة مسيحيّة لوثريّة، وأراد والده أن يصبح قساً، لذلك درس الفلسفة وعلم اللاهوت البروتستانتي في جامعة «توبينغن»، وتعرف خلال دراسته على كل من فريدريك شيللينغ (1775-1854) وفريدريك هولدرلين (1770-1843)، وجمعت بينهم أحاديث الفلسفة ومسائلها إلى جانب صداقة مديدة.

وعاصر هيغل أحداثاً هائلة كانت تمرّ بها أوروبا، وانخرط في العديد من قضايا ونقاشات عصره، حيث شهد اندلاع الثورة الفرنسية عام 1789، التي تحمّس لها كثيراً على الرغم من تكوينه الديني المحافظ ومن منبته البورجوازي، ومرّ بظروف صعبة للغاية عام 1806، عندما اقتحم جنود نابليون بونابرت المنزل الذي كان يسكنه في مدينة «جينا» الألمانية.

وعانى هيغل من صعوبات مالية بعد تخرجه، واضطر إلى اعطاء دروس خاصّة لأسرة أرستقراطية في سويسرا، ثم قَبِل وظيفة مماثلة في فرانكفورت، وعمل أيضاً في صحيفة محلية، قبل أن يلتحق بالعمل الأكاديمي، حيث عمل في وظيفة أستاذ علم المنطق في جامعة هيدلبرغ عام 1816، ثم أستاذ الفلسفة في جامعة برلين عام 1818. ونشر أول كتاب له «حياة يسوع» في عام 1795، ثم نشر كتابه «فينومينولوجيا العقل» في عام 1807، بوصفه أول أعماله الفلسفية الرئيسية، ثم نشر كتابه المطول «علم المنطق»، الذي ظهر في ثلاث مجلدات في أعوام 1812 و1813 و1816، وبعدها أضحت أعماله تحظى بتقدير كبير في ذلك الوقت، ثم أصدر كتابه «موسوعة العلوم الفلسفية» عام 1817، التي تُعتبر بمثابة العرض الموجز لنسقه الفلسفي بأكمله، وقام بتأليف كتابه «فلسفة الحق»، آخر كتاب نشره قبل وفاته، وبعد موته قام تلاميذه بتحرير دفاتر محاضراته ونشرها في كتب عديدة.

ويحوز العقل على مكانة خاصة ومركزية في فلسفة هيغل، حيث وظّف مفهومه في سياق تطويره منهجية تفكريّة أصيلة من أجل تفسير العالم وحركة التاريخ، وأراد أثبات أن التاريخ هو صيرورة للعقل المطلق، وللحرية الحقيقية للروح. ولكن هذا العقل ليس هو العقل المجرد للفرد، ذلك أن التاريخ الكوني أو تاريخ العالم بالنسبة إليه لا يهتم بالأشخاص الأفراد، بل بالفرد الكوني أي بالشعب ككل وبروحه، وعليه قدمت فلسفة هيغل نفسها في القرن التاسع عشر بالارتباط مع نظام مثالي، من خلال تماثلها مع مخطط مثالي للتاريخ، اعتبر فيه هيغل أن التاريخ يحقق فكرة المطلق في الزمان، كما تحققها الطبيعة في المكان، وبالتالي فإن التاريخ هو تحقيق للعقل، بما هو تقدم دائم، حتى ولو كان على حساب الفرد، وذلك على خلفية اعتبار أن العقل هو مبدأ تاريخي، يتجسد في العقل الواقعي، أو الواقع العقلاني، انطلاقاً من مقولته الشهيرة: كل ما هو واقعي هو عقلاني، وكل ما هو عقلاني هو واقعي، والتي أردفها بمقولة أن الحقيقي هو الكلّي، التي تضع فلسفة التاريخ في الصدارة.

وانطلق هيغل من اعتبار أن العقل ينطلق إلى معرفة الحقيقة، لكي يجد صورة مفهوم ما، بغية الوصول إلى المعنى والإدراك، لذلك يسعى إلى أن يكون لديه مجرد وعي بذاته، وبالتالي بات للعقل اهتمام كلي في العالم، لأنه متأكد من وجوده فيه، أو أنه متأكد من أن الحاضر الفعلي عقلاني. أما بخصوص فكرة المطلق أو الروح، فرأى هيغل أن إدراك الإنسان للكون يتطلب منه البحث عن تعليل للكون، عبر الانتقال بمراتب العقل من الأدنى إلى الأعلى وصولاً إلى حقيقة العالم.

ويرى عدد من الفلاسفة أن هيغل استند إلى مقولة تُنسب إلى الفيلسوف اليوناني انكساغوراس، وتعتبر أن العقل (النوس) «هو الذي يحكم العالم»، وتتجلى فيها الطبيعة بوصفها تجسيداً له وخاضعة لقوانينه الكلّية، لكن هيغل ربط العقل بالجدل أو الديالكتيك

واعتبره تعبيراً عن طبيعة العقل أو ماهيته، بل واعتبره حوار العقل مع ذاته، ثم أعطاه صفة الأزلي لكي يحقق العقل ذاته كمطلق، كونه متحققاً في الفكر البشري والتاريخ والطبيعة، ثم وضع تصور ينهض على ثلاث مراتب، أولها، يتجسد في الوعي المباشر، وتعبر عن الحس المباشر، ويتجلى فيها الموضوع بوصفه مستقلاً عن الذات، ولا ينتج الوعي سوى حضور الموضوع مثل المعرفة الحسية. وثانيها الوعي الذاتي، وتحضر فيها حقيقة الموضوع التي تُنتج وعياً خالصاً حين تتأمل الذات موضوعها، وتقوم على المطابقة بين الذات والموضوع، بصفتهما إثنان في واحد. أما المرتبة الثالثة، فتحضر في الوعي المطلق، ويتحد فيها الوعي الذاتي بالوعي المباشر بواسطة العقل، حيث يمثل العقل حالة الوعي المطلق، ويبقى الموضوع مندمجاً مع الذات ومختلفاً عنها في نفس الوقت، مشكلاً ذاته بنفسه، كما يتجسد فيها العقل في صورة عليا، أو بالأحرى متعالية، لحركة الروح وحركة الوعي.

غير أن النظر في مفهوم العقل يظهر اختلافات كثيرة في مركباته ومعانيه ودلالاته وتوظيفاته، وقد تناولته الفلسفة الحديثة بشكل موسع، حيث ربط فلاسفة كثر ما بين تاريخ مفهوم العقل وبين تاريخ الفلسفة، واعتبروا أن الفهم الهيغلي للعقل أسس لتصورات ميتافيزيقية ومثالية، وصلت إلى درجة إحالة كل شيء إلى العقل وإرجاعه إليه، ونتج عن ذلك مدارس ومذهبيات عقلانية فجة، يحذوها سعي محموم للبحث عن العلل والمسببات، وأفضت إلى ظهور نزعات تمركزيات على العقل وعلى الذات، صُور فيها العقل بوصفه لاهوتاً، كلّي القدرة، فهو المحرك والموجه للأفعال والظواهر، وإليه يعود كل شيء. واعتبر كل ذلك استمراراً لميتافيزيقيا العقل، لأن هيغل جعل العقل مصدراً كليّ القدرة، فالعقل الذي يحكم العالم هو العقل الإلهي، والله هو الذي يحكم التاريخ، وبالتالي، فإن مهمة الفلسفة تقوم على الكشف عن الأساليب والتجليات التي حكم، وما يزال يحكم الله، بها العالم.

إذاً، ارتبطت الفلسفة الهيغلية بتتويج مفهوم العقل، احتلّ فيها العقل قمة الهرم في نسق مغلق، وحُكمت فيها الذات بغائية حتمية تحقق فيها ذاتها، لكن بالرغم من أن الذات أضحت مرجعاً ومركزاً، إلا أن مضمونها بقي مع ذلك ينهض على مرجعية مملكة العقل وإرادته، بوصفها عقلاً أداتياً، وصار معها مفهوم العقل شمولياً في مختلف اتجاهات فلسفاته المادية والمثالية، وبالتالي تحول العقل الكلي إلى أداة مسيطرة على الإنسان والتاريخ والطبيعة، وذلك ومع إرساء الهيغلية سيطرة العقل على العالم، ثم مع ربطها العقل بالتقنية وبمجالات التفكير المختلفة، فأضحى عقلاً حسابياً، وجد تجسيداته في العلم كمنظور حسابي وكمي للأشياء، وفي التقنية التي أرغمت الطبيعة على كشف مكنوناتها وتسليم طاقاتها.

شخصية العدد

أبو نصر محمد الفـارابي

القول في الصناعات والسعادات

أبي نصر الفارابي (٨٧٤-٩٥٠ م)
من كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، الفصل الواحد والثلاثون.

السعادات تتفاضل بثلاثة أنحاء: بالنوع، والكمية، والكيفية. وذلك شبيه بتفاضل الصنائع ههنا.

فتفاضل الصنائع بالنوع هو أن تكون صناعات مختلفة بالنوع، وتكون إحداها أفضل من الأخرى، مثل الحياكة وصناعة البز وصناعة العطر وصناعة الكناسة، ومثل صناعة الرقص وصناعة الفقه، ومثل الحكمة والخطابة. فبهذه الأنحاء تتفاضل الصنائع التي أنواعها مختلفة.

وأهل الصنائع التي من نوع واحد بالكمية أن يكون كاتبان مثلا، علم أحدهما من أجزاء صناعة الكتابة أكثر، وآخر احتوى من أجزائها على أشياء أقل، مثل أن هذه الصناعة تلتئم باجتماع علم شيء من اللغة وشيء من الخطابة وشيء من جودة الخط وشيء من الحساب، فيكون بعضهم قد احتوى من هذه على جودة الخط مثلا وعلى شيء من الخطابة؛ وآخر احتوى على اللغة وعلى شيء من الخطابة وعلى جودة الخط؛ وآخر على الأربعة كلها.

والتفاضل في الكيفية هو أن يكون اثنان احتويا من أجزاء الكتابة على أشياء بأعيانها، ويكون أحدهما أقوى فيما احتوى عليه وأكثر دراية. فهذا هو التفاضل في الكيفية.

والسعادات تتفاضل بهذه الأنحاء أيضا.

وأما أهل سائر المدن، فإن أفعالهم، لما كانت رديئة، أكسبتهم هيئات نفسانية رديئة، كما أن أفعال الكتابة متى كانت رديئة على غير ما شأن الكتابة أن تكون عليها، تكسب الإنسان كتابة أسوأ رديئة ناقصة. وكلما واظب واحد منهم على تلك الأفعال ازدادت صناعته نقصا.

وكذلك الأفعال الرديئة من أفعال سائر المدن تكسب أنفسهم هيئات رديئة ناقصة، وكلما واظب واحد منهم على تلك الأفعال ازدادت هيئته النفسانية نقصا، فتصير أنفسهم مرضى.

فلذلك ربما التذوا بالهيئات التي يستفيدونها بتلك الأفعال، كما أن مرضى الأبدان، مثل كثير من المحمومين، لفساد مزاجهم، يستلذون الأشياء التي ليس شأنها أن يلتذ بها من الطعوم، ويتأذون بالأشياء التي ليس شأنها أن يلتذ بها من الطعوم، ويتأذون بالأشياء التي شأنها أن تكون لذيذة، ولا يحسون بطعوم الأشياء الحلوة التي من شأنها أن تكون لذيذة. كذلك مرضى الأنفس، بفساد تخيلهم الذي اكتسبوه بالإرادة والعادة، يستلذون الهيئات الرديئة والأفعال، ويتأذون بالأشياء الجميلة الفاضلة أو لا يتخيلونها أصلا.

وكما أن في المرضى من لا يشعر بعلته، وفيهم من يظن مع ذلك أنه صحيح، ويقوى ظنه بذلك حتى لا يصغي إلى قول طبيب أصلا؛ كذلك من كان من مرضى الأنفس لا يشعر بمرضه ويظن مع ذلك أنه فاضل صحيح النفس فإنه لا يصغي أصلا إلى قول مرشد ولا معلم ولا مقوم.

فتفاضل الصنائع بالنوع هو أن تكون صناعات مختلفة بالنوع، وتكون إحداها أفضل من الأخرى، مثل الحياكة وصناعة البز وصناعة العطر وصناعة الكناسة، ومثل صناعة الرقص وصناعة الفقه، ومثل الحكمة والخطابة. فبهذه الأنحاء تتفاضل الصنائع التي أنواعها مختلفة.

04 | المحور الرابع

مقَـــالات

الفلسفة والميتافيزيقا

بقلم ماهر مسعود

عندما سُئِلَ جيل دولوز إن كان يفضّل بأن يطلق عليه لقب «فيلسوف»، ردَّ بأنه يفضل أن يُسمّى «الميتافيزيقي» Metaphysician. وهكذا جواب قد يبدو للوهلة الأولى صادماً، لاسيما عندما نفكر في الأجواء السائدة في العالم الغربي المعاصر منذ منتصف القرن الماضي، حيث يغزو العلم أبسط تفاصيل الحياة وأعقدها، وحيث يعلن عالماً فيزيائياً مرموقاً ومشهوراً مثل ستيفن هوكينغ؛ بكل خيلاء العالم وجرأة الجاهل في الفلسفة، عن «موت الفلسفة». وحتى من داخل الفلسفة؛ وقبل إعلان هوكينغ بعقود، كنّا قد رأينا كيف حاول فتجنشتاين ومدرسة التحليل اللغوي؛ ومن ثم الوضعية المنطقية التي استندت إلى أفكار ومبادئ فتجنشتاين، كيف حاولوا اغتيال الفلسفة، عبر التخلّص من الميتافيزيقا وتحديد التفلسف بما تسمح به بنية اللغة المغلقة، وبما يمكن التحقق منه وإثباته، على طريقة العلم.

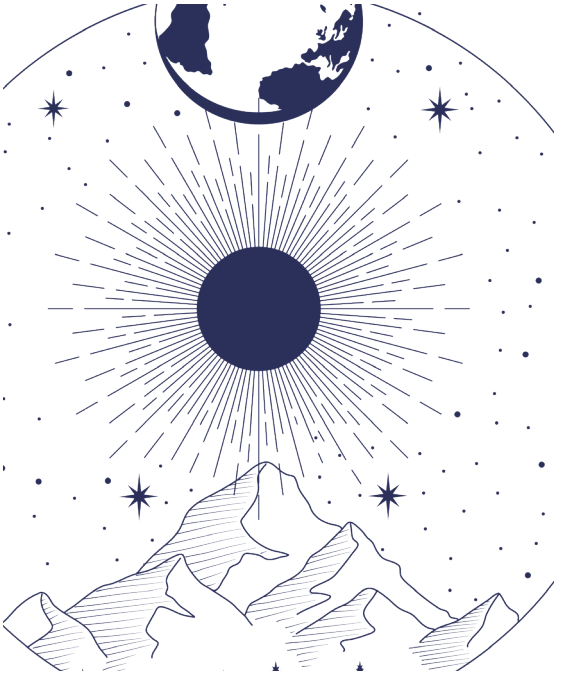
ولكن جواب دولوز، يبدو أكثر غرابة عندما ننظر له من داخل الفكر العربي المعاصر، حيث تبدو الميتافيزيقا تهمة وإدانة للفكر والمُفكّر، وحيث يخلط المُتَّهِمون بين الميتافيزيقا وعلم الغيب prescience.

ويبدو أنه نتيجة للصورة النمطية عن الشرق بوصفه عالم الغيب والسحر، أراد المفكرون الهرب من تلك الصورة، عبر إعلان التبرؤ من الميتافيزيقا، وإعلان تميّزهم عن «التفكير الميتافيزيقي السائد» و«العقل الغيبي المسيطر»، واصطفافهم إلى جانب «العلماء» أو أصحاب العقل «العلمي» والتفكير «الإبستمولوجي»! ومن الأمثلة الأشهر على ذلك كان المفكر المصري زكي نجيب محمود الذي وضع كتاباً كاملاً تحت عنوان «خرافة الميتافيزيقا». ولكن ما هي الميتافيزيقا حقاً؟ وكيف نميّز الميتافيزيقا عن الفكر الغيبي «اللاعقلاني»؟ لنبدأ أولاً بإبراز إشكالية المفهوم والتمييز بين الميتافيزيقا والفكر الغيبي، ثم نعود لتخصيص الكلام حول الميتافيزيقا وحدها وتبيان وظائفها العقلية وعلاقتها بالعلم والتفكير البشري.

أولاً: في إشكاليَّة المفهوم.. الميتافيزيقا وعلم الغيب.

يعود المصطلح المركَّب Meta-physics إلى أرسطو، وإلى أبحاث أرسطو في ما بعد الطبيعة وأصل العالم، لكن واضع المصطلح كما نعرفه اليوم «ميتافيزيقا» ليس أرسطو ذاته، بل هو أندرونيقوس الرودسي، وهو أحد طلاب أرسطو الذي صنّف كتبه فيما بعد. وعلى ما يبدو فإن الخلط بين الميتافيزيقا و«علم الغيب» جاء بعد ذلك نتيجة اعتبار أن كلاً من الاصطلاحين يحيلان إلى «ما وراء» أو «ما بعد» الطبيعة، وبالتالي تم الدمج بين «ما وراء الطبيعي» و«الخارق للطبيعة». إلا أن هناك تبايناً واختلافاً حاسماً وجوهرياً بين المفهومين، سنحاول توضيحه على النحو التالي:

لقد دلَّت الميتافيزيقا، ضمن النسق الفكري الأرسطي على ما يتجاوز التفسير ضمن المبادئ والأسس المنطقية، الاختبارية و«العلمية»، التي وضعها أرسطو لفهم العالم الفيزيقي، فبعد انتهاء أرسطو من البحث في عالم الطبيعة ضمن كتابه «السماع الطبيعي»، انتقل إلى البحث في الأسباب والغايات التي تفسّر هذا العالم وتقف خلفه. وعبر سلسلة منهجية ومنطقية من الأسباب والغايات التأمليّة، والمرتبطة بتفسير الحركة والزمان، المنتهي واللامنتهي، الجواهر والأعراض، المُحركات والمتحركات، وصل أرسطو إلى ما يسميه «المحرّك الأول» الذي منه انطلقت حركة العالم، وهو مُحرِّك لا يتحرك، جوهر ثابت ولا نهائي. يشبهه أرسطو بـ«العاشق» الذي تدور حوله وتتحرّك نحوه بقوة الجذب «معشوقاته»، أي أشياء العالم



المتحركة والمنتهية، دون حتى أن يدري بها، لأنه معطّل عن الحركة. الآن، هذا تفسير تأملي يمكن دحضه، بل حتى إبراز تهافته (وهذا ما فعله العلم الحديث بعد أكثر من 1800 عام على (أرسطو)، لكنه تفسير منهجي متماسك منطقياً ضمن سستم عام ومنظومة فكرية متكاملة، وليس فيه قوى خارقة أو معجزات لا يمكن دحضها، أو شخصيات أسطورية غاضبة أو جميلة أو محارِبة على طريقة الميثولوجيا اليونانية، أو على طريقة خلق الله للعالم في الديانات التوحيدية.الفكر الغيبي بالمقابل، هو فكر مرتبط بالدين من جهة وبالخرافة من جهة أخرى، وهو فكر بمعنى ما «لا سببي» أو غير ترابطي، يقفز قفزاً إلى نتائجه وغاياته ولا يحتاج إلى العلاقات السببية والفهم والتفسير، بل يحتاج إلى الإيمان، «إن لم تؤمنوا، لن تفهموا» يقول القديس أوغسطين. وهو فكر يقوم جوهرياً على المعجزات والخوارق والعِبر،

فلا تفسير سببي أو علائقي يعلل كيف مشى المسيح على الماء أو كيف قام بعد الموت، ولا تعليل للسردية التي شقَّ فيها موسى البحر بعصاه، لأن تلك الأفعال هي معجزات، يمكن الإيمان بحدوثها، لكن لا يمكن تفسيرها، وإلا فقدت جوهرها الإعجازي. لكن إحدى أهم نتائج الخلط الديماغوجي بين الميتافيزيقا وعلم الغيب على المستوى التاريخي تكمن في أن التفكير الغيبي أخذ يحلُّ محلَّ الفهم والتأويل الميتافيزيقي، وبالتالي يحل الإله الخالق من العدم مكان المحرك الأول، والإيمان الروحاني محل التفكير النقدي والتأمل العقلي، والمعجزة محل المصادفة المحضة أو العَرَض الكوني، وأخيراً اللاعقلي مكان العقل.

لقد بنى عالم الغيب والتفكير الغيبي لنفسهما أسساً شامخة في تاريخنا بحيث لم يعد يكتف التفكير الغيبي بوضع تصوراته «المعرفية» لما قبل الخلق وما بعد الزوال، ومحاصرة العالم الواقعي من مبدأه ومن منتهاه، فنحن إلى هنا ليس لدينا ما هو ضده؛ حيث يمكننا أن نكون كانطيين ونقول إنه لا أحد يمكنه أن يجزم إن كانت بداية العالم خلق من الله أم من الإنفجار الكبير، وإن كان سينتهي بالشيوعية أم بالقيامة. ولكن المشكلة أن عالم الغيب يمدد ذاته عبر العالم الواقعي جيئة وذهاباً، ويضع معاييره الحاكمة لسلوك البشر، ويضع نفسه في موقع القلب الداخل في تركيبة العلم والعالم، بل وفي كثير من الأحيان يصبح بديلاً عن كليهما معاً، حيث تتكاثر التفسيرات الغيبية والدينية لظواهر وإنجازات علمية بحتة تحت اسم الإعجازات العلمية في الكتب السماوية. وهو ما يُظهر الكثير من رجال الدين والوحي و«عمّال» الغيبيات على أنهم علماء، ويجعل بالمقابل، كثير من أصحاب الفكر والعلماء والمثقفين يبدون وكأنهم أنبياء. التفكير الميتافيزيقي يشترط مسبقاً انعدام الخوف وحرية العقل في التأمل، والتفكير المفتوح في العالم وشؤونه. والدافع الأساسي الكامن خلفه هو دافع معرفي بحت، رغبة بتجاوز الجهل وتفسير المجهول واكتشاف الأسباب الكامنة خلف الظواهر بغية تنظيم أفكارنا وسلوكنا في الحياة. ولذلك يمكننا وصف الفكرة المطلقة عند هيغل بأنها فكرة ميتافيزيقية، ولكن لا يمكننا بأي حال من الأحوال أن نقول بأنها فكرة دينية إيمانية أو فكرة غيبية. بينما يقوم التفكير الغيبي جوهرياً على الخوف والسقف، العقل الخائف من ذاته ومن أوهامه ومن الطبيعة والعالم، والسقف الذي يجب أن يتوقف عنده التفكير، ولذلك فهو يحتاج دائماً إلى سلطة خارج العقل وأعلى منه، سلطة عليا «فوق بشرية» تحكم مثل القَدَرْ، لا تُسأل عمّا تَفعَل ولا تُساءَل عن نتائج أفعالها، بل أنه يكفي مسائلتها لكي يختفي سحرها والخوف منها. ولذلك نرى مثلاً كيف يكثر حضور الغيبيات والتفكير الغيبي في البلاد التي يحكمها الطغاة، حيث يتحول الخوف إلى نمط لحياة الناس وسلوكهم، وإلى سقف يمنع عنهم التفكير والتفسير العقلاني. ويتحول السؤال إلى خطر يتهدد حياة السائل، وتتحول المُسائلة إلى تهديد للسلطة ذاتها، بل تهديد للبنية الهيراركية المتعالية التي تجعل من تلك السلطة ممكنة.

ثانياً: ما هي الميتافيزيقا؟..

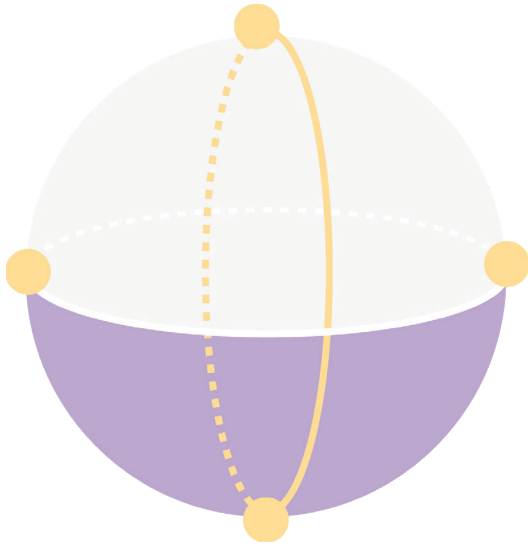
الميتافيزيقا كما نراها هي مفهوم يحتاجه الفكر ليستخدمه في مرحلتين، نذكر كلاً منهما على نحو مستقل ومفصّل على النحو التالي:

المرحلة الأولى، هي عندما يبدع الفكر مبادئ أولى وأسس جديدة تماماً للمعرفة العلمية أو الفلسفية. فقوانين العقل الثلاثة التي وضعها أرسطو على سبيل المثال، هي مبادئ أولى وأسس ميتافيزيقية أقام عليها أرسطو فهمه للعالم الفيزيقي أي (علمه)، حيث لا برهان أبداً على قانون الهوية أو عدم التناقض أو الثالث المرفوع، بل هي ذاتها براهين لما عداها، لأن تلك المبادئ (واضحة بذاتها وكليَّة وضرورية)، والوضوح والكليَّة والضرورة، هي محددات أي علم حسب ديكارت ومن ثم كانط، وهي أسس لكل من يريد أن يعرف العالم علمياً حسب منهج أرسطو. ولذلك سمّى أرسطو الميتافيزيقا بالفلسفة الأولى، لأنها تخلق المفاهيم التي تنتج بنية العقل. وعليه يمكننا أن نرى كيف أن مبادئ العقل التي بُنيت عليها مبادئ العلم الطبيعي الأرسطي (أي السببيّة والحتمية)، كانت هي بذاتها مبادئ ميتافيزيقية وأولية، تُؤخذ بوصفها «مُسلّمات» عقلية، وتُستخدم في برهان النظريات العلمية وإثبات المعارف الفلسفية.

الآن، ما يجب فهمه، هو أنه عندما قام العقل الحديث بإنتاج مبادئ جديدة كلياً للمعرفة؛ مبادئ ميتافيزيقية مختلفة، تغيّر العلم كله، وحدثت «الثورات العلمية»، وتغير الفهم البشري للعالم من أساسه.

لنضرب مثالاً على ما نقوله، دعونا نستخدم إحدى مبادئ العقل عند أرسطو، وهو مبدأ الهوية:

يقوم مبدأ الهوية الأرسطي على أن هناك هوية أصلية للأشياء، جوهر ثابت تحيط به الأعراض، الشيء هو عين ذاته، أ هي أ، ويمكن لأي منّا ضمن الحس المشترك والعام أن يشعر بأن له هوية خاصة به، وأنه عين ذاته رغم تغير الزمان. لكن عندما قامت الفلسفة الحديثة بتفتيت الهوية، وقام العلم الحديث بتفتيت الذرّة، تغير مبدأ أساسي من مبادئ العقل. لم تعد أ هي مجرد أ فحسب، بل باتت أ هي أ و ب و ج..الخ في الوقت ذاته، وباتت الذات «هي عينها آخر» في الوقت الذي هي ذات. هي تعدد وليست واحد، والأصل هو اختلاف وليس هوية. ومن تغير هذا المبدأ الأساسي للعقل، تغيرت نظرة الإنسان ومنظوره لنفسه وللعالم، لأن التغير الذي حدث في إحدى مبادئ العقل «الهوية»، انتقل إلى كل العلوم الأخرى. ففي علم الاجتماع على سبيل المثال، لم تعد هوية الأفراد أو المجتمعات؛ الجوهرية الثابتة، صالحة لإقامة «علم» اجتماع، أو كافية لفهم المجتمعات أو العلاقات الاجتماعية، بل تم تفتيت كل هوية قائمة على الدم أو العرق أو اللون أو الجنس أو الأصل الاجتماعي.. الخ. والأمر ذاته فيما يخص علم السياسة، وعلم الأخلاق والجمال؛ وبالطبع، العلم الطبيعي والفيزيائي والرياضي. لقد أصبحت الهوية بوصفها مبدأ، واحد، ثابت، جوهري..الخ، مسألة إشكالية، أكثر من كونها مسّلمة من مسلمات العقل ولا خلاف عليها.



مثال آخر بسيط؛ ومرتبط بمبدأ الهوية، نأخذه من الهندسة: تقوم الهندسة الإقليدية على المكان «الطبيعي» ذو الأبعاد الثلاثة، فمن نقطة خارج مستقيم لا يمكن أن يمر إلا مستقيم واحد موازٍ، ومجموع زوايا المثلث تساوي 180 درجة. هذه مبادئ أولية تتقاطع تماماً مع مبادئ أرسطو، فالمكان واحد وثابت مثل الهوية عند أرسطو، وجميعنا في الحس العام والمشترك يمكننا الشعور بالأبعاد الثلاثة للمكان. الآن، عندما جاء برنارد ريمان في القرن التاسع عشر، وغير المرتكزات التي قامت عليها هندسة إقليدس، وانطلق من أبعاد مختلفة كلياً للمكان، أنتج شروط جديدة للعقل في التعامل مع المكان، حيث بات المكان إهليلجي «مقعّر»، وأصبحت زوايا المثلث أكبر من 180 درجة، وأصبح من نقطة خارج مستقيم يمكن رسم عدد لانهائي من الموازيات. ومن المعروف أن آينشتاين اعتمد على هندسة ريمان وأبعاد المكان عنده في بناء النظرية النسبية وإثبات انحناء الزمكان.

ما نريد قوله من الأمثلة السابقة، ليس الدخول في التخصصات العلمية، بل تبيان أن تغيير المبادئ الأولية التي يستند عليها العقل، هو تغيير ميتافيزيقي للأصل، بالأحرى للأصل الميتافيزيقي، وبالتالي تغيير للأسس التي ينتصب عليها فهم الإنسان للعالم وعلاقته به. بكلام آخر، هو تغيير للباراديغم الذي يحدد «بنية الثورات العلمية»، حسب توماس كون، وهو تغيير «للإبستيمات المعرفية» التي تطال المعارف كافة في عصر معين، حسب ميشيل فوكو. ولكن ما يجب التنويه له أيضاً، هو أن تغيير مبدأ الهوية ونصب مبدأ الاختلاف، أو تغيير مبدأ المكان الإقليدي وأبعاده، ونصب مبادئ الهندسة اللاإقليدية التي أنتجها كلاً من ريمان ولوباتشيفسكي بطرق مختلفة فيما بعد، لم تلغ أبداً حقيقة المكان الإقليدي أو الهوية الأرسطية، ولكنها نصبت ميتافيزيقا جديدة مؤسسة للعلوم والمعارف البشرية، وأسست لمبادئ تكوينية وبُنى مستقلة، نستطيع إذا أخذنا كلاً منها على حدى أن نرى العالم بمنظور مختلف ورؤية جديدة.

أخيراً، لو اعترض معترض بالقول: إن العلم الحديث ومنذ عصر النهضة فارق الميتافيزيقا؛ ولاسيما منذ تجريبية فرانسيس بيكون ومن ثم وضعيّة أوغست كونت، ليعتمد أسس جديدة تقوم على الملاحظة والفرضية والتجربة! لقلنا له، بأنه لا علم دون ميتافيزيقا مؤسِّسة، إلا العلم المشتق من علم مبني على ميتافيزيقا.

وبكلام آخر، إن العلم هو تلك الخشبة التي تطفو على بحر من الميتافيزيقا، ووقوفنا على تلك الخشبة لا يعني بأننا تجاوزنا المحيط، بل إننا قادرين على حفظ أنفسنا «نسبياً» ونحن نبحر في المجهول، وفي الأفق المفتوح للعالم. ولذلك إذا ما عدنا إلى مُحددات العلم المطروحة أعلاه، سنجد أنه مع أن الملاحظة والتجربة واقعيتان واستقرائيتان إلا أن الفرضية كرابط ومؤسس للتجربة هي استدلالية وعقلية بحتة و«ضامن ميتافيزيقي» للتجربة. ومن هنا فإن فشل التجربة قد يضطر العالم أو المبدع أو المفكر؛ هو ذاته أو من يأتي بعده، لصياغة فرضيات جديدة، وابتكار أفكار مختلفة، وخلق مفاهيم أصيلة كلياً، إذا ما أراد ملء الفراغ الذي تركه الفشل التجريبي. لأن تاريخ العلم، هو تاريخ أخطاءه كما يقول كارل بوبر، بل إن قابلية الخطأ هي ما يجعل العلم علماً برأيه. ولكن فشل التجربة ومحدودية الملاحظة وعدم التحقق، ليسوا بالضرورة دلائل على خطأ الفرضية، لأن التحقق من فرضية آينشتاين في النسبية الخاصة التي صاغها عام 1905، على سبيل المثال، كان عليه أن ينتظر ١٤ سنة أخرى كي يتم التحقق منها عند حصول الكسوف الكامل عام 1919، بينما انتظرت النسبية العامة مئة عام أخرى، أي حتى عام 2015، لكي يتم رصدها والتحقق منها وإثباتها تجريبياً.

المرحلة الثانية من مراحل التفكير الميتافيزيقي، هي عندما نريد التفكير في المآلات التي قد يصل إليها أو ينتهي عندها العالم الفيزيقي وعلومه، وهنا يأتي دور «الفلسفة الأولى» والتأمل الميتافيزيقي. ذلك التأمل الذي يصيب كانط عندما يقول بأنه يبقى أجوفاً إذا لم ُيتضمن بالمعرفة العلمية، ويخطئ ماركس عندما يعلّمنه حتى النهاية ويحكم بحتمية التحول الشيوعي. لأن تمديد العلم الفيزيقي، أو نتائجه، دون أي فاصل (كما فعل المعلم الأول أرسطو)، نحو ما هو بطبيعته ميتافيزيقي، يحوّل مباشرة الفلسفة إلى أيديولوجيا، والعلم إلى دوغما.

وهذا ما حصل مع ماركس نفسه وغيره من أصحاب النهايات. فقراءة قوانين الرأسمالية الصحيح ماركسياً، والذي ما زال يثبت صحّته النسبية حتى اليوم ضمن كل أزمة تواجه النظام الرأسمالي، ويعطينا أسباباً متعددة للقول إنه لم توجد قراءة لميكانيزمات النظام الرأسمالي بعمق وشمولية ما كتبه ماركس في «رأس المال»، تلك القراءة التي وصفها سارتر بطريقة مبدعة عندما قال: إن الماركسية ستبقى صحيحة طالما أننا نعيش في كنف النظام الرأسمالي. كل ذلك جعل من ماركس فيلسوف واقتصادي وعالم اجتماع عظيم، لكن التأويل الذي بناه ماركس؛ والماركسيين بعده، استناداً إلى تلك القراءة الإقتصادية والتاريخية للتاريخ، لم يلبث أن تحول من تأويل ميتافيزيقي إلى «فلسفة علمويّة»، ودوغما «دينية» مستقبلية، وأيديولوجية سياسية مغلقة. ومن تلك الأيديولوجية نشأت أعتى أشكال الديكتاتورية في العصر الحديث. وما جعل من «لحية ماركس لا تختلف عن دقن ستالين»،

حسب وصف ميشيل فوكو، هو عدم قدرة ماركس على الاعتراف بالبعد الميتافيزيقي لتأويلاته، وتمطيط محرّك التاريخ عنده (أي الصراع الطبقي) إلى المستقبل، نهاية التاريخ، المجتمع اللاطبقي، الشيوعية. وبدلاً من أن تكون الشيوعية هي إحدى احتمالات التطور التاريخي، باتت هي النهاية الحتمية لتاريخ الصراع الطبقي، والخلاص التاريخي «الديني» للبشرية. إن المسألة الإشكالية التي تبقى حاضرة في العلم، وحاضرة أكثر في الفلسفة؛ هي إشكالية قديمة في الحقيقة وما زالت تفرض نفسها حتى يومنا هذا، وهي إشكالية «الموضوعيّة». فموضوعية العلم والأبحاث العلمية، تصبح غير موضوعية، أو تتحول إلى موضوعية زائفة عندما تصبح تمثيلاً للحقيقة ومتحدثةً باسمها، وعندما تنظر إلى العلم على أنه معرفة مطابقة للواقع مطابقة تامة دون باق. وهذه المشكلة تصبح أكثر وضوحاً في الفلسفة؛ ولاسيما في الفلسفات العلمويّة (الماركسية نموذجاً)، أو الفلسفات التي تنكر ذاتها لكي تقترب من العلم على طريقة الفلسفة الوضعية. فمع نيتشه؛ وتحديداً بعد كتابه «العلم المرح»، تحطّمت فكرة مطابقة العلم/الحقيقة/الموضوعية، بتقديرنا، ليحل محلها فكرة «المنظور Perspective». والمنظور هو ليس وجهة نظر، بل رؤية شاملة ومنهجية، وبنية متكاملة للتفكير نرى من خلالها العالم. وبناء على تلك الرؤية، لم تعد المعرفة انعكاساً، ولا «مطابقة ما في الأذهان لما في الأعيان»، بقدر ما أصبحت بحث دائم ومستمر ومتجدد في النومينا Noumena المحايثة لكل فينومينا Phenomena، وسؤال مستمر يتقصى الممكنات اللانهائية التي يحملها الواقع، وإخراج لا ينتهي للموجودات بالقوة نحو وجودها الفاعل، أو الوجود بالفعل. وهي أخيراً بحث في العلّة المحايثة للأشياء، تلك العلّة التي تظهر من خلال مفعولها، وتخرج إلى الفعل من خلال معلولها..

وهذا بالمجمل يعيد الاعتبار للميتافيزيقا بوصفها عنصر تأسيسي في الفلسفة، وضرورة لحد وفتح أفق العلم والعالم اللامتناهية، مع التأكيد مرة أخرى بأن الميتافيزيقا من حيث بنيتها المعرفية لاتتدخل أو تدخل في بنية العلم الواقعية بل تؤسّسها، لتحدّها وتبين حدودها، وهذا بالضبط ما يجعل الميتافيزيقا ضد الدوغما، وضد العقائد، وضد الأيديولوجيا؛ وبالطبع ضد الغيبيات، وحدٌّ على كل ما سبق في الوقت ذاته ننهي هذه الورقة بالسؤال التالي: هل تستوي الفلسفة بلا ميتافيزيقا؟ أو هل هناك فلسفة أصلاً بلا ميتافيزيقا؟ الجواب الواضح بعد ما قلناه أعلاه هو لا. بل إننا لا نرى من جهتنا سوى فشل المحاولات التي أرادت أن تجعل من الفلسفة علماً، وفشل المطابقة بين العلم والحقيقة، وفشل المحاولات التي أرادت استبعاد الميتافيزيقا خارج الفلسفة. بل إن الجانب الساخر في الأمر لكل من يقرأ تاريخ الفلسفة، هو أن كل الفلسفات التي حاولت استبعاد الميتافيزيقا تحولت هي ذاتها إلى ميتافيزيقا، أو أنتجت ميتافيزيقا خاصة بها.

أخيراً، ربما يمكننا القول بوحي من أرسطو، وبالعودة إليه، وبالتقابل معه: إن التعريف الذي ما زال قادراً على مقاومة جميع أشكال التحولات التي عاشها الإنسان الحديث وجميع الاكتشافات التي صاحبت تطوره، هو تعريف الإنسان بكونه «حيوان ميتافيزيقي». فالتعريف الأرسطي للإنسان بأنه «حيوان ناطق» أو «عاقل» أو «اجتماعي» لم يعد كافياً إن لم يكن قد فقد صلاحيته، لأننا اكتشفنا أن الحيوانات تنطق أيضاً، لكن بلغة غير مفهومة لنا، وعرفنا أن الحيوانات والحشرات والطيور وغيرها، عاقلة بمعنى ما أو لها «عقل» يخصها، ولكننا لا نعرف تماماً آليات عمله، رغم أننا عرفنا قياساته وأبعاد وجوده. كما أن الاجتماع الإنساني هو خاصية مشتركة بقوة مع الحيوانات، فجميع الحيوانات هي كائنات اجتماعية وتعيش في جماعات، رغم اختلاف اجتماعنا المثمر (والمدمّر أحياناً)، عن اجتماعهم الدوري وغير القابل لتطوير أدوات إنتاجه بالطرق الإنسانية المعقدة.

الإنسان هو كائن ميتافيزيقي، بل هو الحيوان الميتافيزيقي الوحيد على هذه الأرض، لأنه يمتلك قدرة لا يمكن إيقافها على التحليق في الزمن المستقبل والماضي لإنتاج حاضر مختلف، وقادر على إعادة إنتاج الأزمنة في مكان واحد، وفي أمكنة لا متناهية. وهو ميتافيزيقي لأنه لا يكف عن طرح المشكلات والبحث عن حلها، ولا يكف عن التفسير، وإعادة إنتاج التفسير لذاته وللعالم، ومع كل تفسير مختلف يعيد إنتاج ذاته بطرق مختلفة في تكرار أبدي للاختلاف.

سـنُ الأَيْـسِ

في تفكيك ذكورة المعنى في «سن اليأس»

بقلم مليكة بن دودة

« أنا الأول، وأنا الآخـــر
أنا البغي وأنا القديسة
أنا الزوجة وأنا العـذراء
أنـــا الأم وأنـــا الابنـــة
أنا العاقر، وكُثرٌ هم أبنائي
أنا القابلة ولم أنجب أحـداً
وأنا سلوة أتعاب حَملي وزوجي من أنجبني
أنا أم أبي، وأخت زوجـــي وهـــو من نسلي»

إن الغـرض مـن هـذا المقـال هـو أن نتتبـع معانـي الذكـورة الموجـودة في أكثـر المصطلحـات ارتباطـا بعالـم الأنثى، إنهـا فتـرة توقـف الحيـض التي سماها اللغويـون العرب«سـن اليـأس». لُغويـاً هـو مُسـمى يفصـح عـن تكـوّن عنـف لغـوي حيـال خصوصيـة الأنثى أمـا أنطولوجيـا وبخاصّـة فهـو يكشـف عـن وجـود مُنقلب تاريخي في علاقـة المُذّكـر بالمُؤنث، أو هـو تدجيـن للمبـدأ الأمومـي العشـتاري واختزالـه في التبويـض. ففـي قصيـدة عشـتار تتحـدث عـن نفسـها ، يظهـر التأنيـث بوصفـه مبـدأً يتجـاوز حـالات الوضـع والتبويـض و تكـون الأمومـة قـوة اسـتيعاب وترويـض لا قـوة وضـع فقـط، إن مبـدأ الأمومـة يفيـض عـن فكـرة المـرأة ليشـمل دوائـر التجمّـع الإنسـاني كلهـا هنـا تظهـر شـعرية النـص الـذي أمامنـا المحمّلـة بالفكـرة العميقـة، إنـه يعيـد فتـح تلـك المسـامات المغلقـة في علاقـة المُذّكـر بالمؤنـث طيلـة تاريـخ طويـل مـن علاقـات قـوى تبحـث عـن السـلطة أكثـر مما تبحـث عـن السـلام، لنقـرأ هـذا: **(أنا القابلة ولم أنجـب أحـداً)**، الأمومـة تتجـاوز دوائـر العقـم **(أنـا العاقـر وكُثـرٌ هـم أبنائـي)**

كل أنوثة هي بالضرورة أمومة سواء أنجبت المرأة او لم تُنجب، «فلدى المرأة كل حب هو حب أمومي» كما يقول الفيلسوف الاسباني ميجال دي أونامونو، على النساء أن تجد وجودها ومبدأ أمومتها الراسخ فيها حتى لو لم تنجب أولاداً، كذلك تطلب عشتار أن يكتشف العريس تلك العروس الموجودة في روحه وفكره (أنا العروس وأنا العريس)، (أنا الزوجة وأنا العذراء). هذا هو الفكر العشتاري الكثيف الذي يفتقده العالم اليوم.

إذا كانت عشتار سيدة الحب والسلام في التجمعات الإنسانية الأولى فإنّ صدمة العنف المجاني التي يعيشها الإنسان الحديث ما هي إلاّ صورة لتفشي عناصر الذكورة المُحبة للسيطرة والتعدي والامتلاك عُنوة من خلال كل الحروب التي يخوضها الرجال بأسماء مختلفة وأطياف متنوعة.

وعليه نحاول أن نكشف عن هذا المُنقلب الذي لا يُمكن فضحه إلاّ بتقفي أنثروبولوجيا اللفظ من حيث هو بحث لإخراج تلك الدلالات التي تختفي وراء ظهور واستمرار استعمال عبارة «سن اليأس». أعني فحص دلالات الأمومة كما تحوّلت في المُجتمعات الذكورية لتقبض على وجود المرأة وتُليّسه.

الواضح أن ترتيب حياة النساء ارتبط طيلة تاريخ طويل «بزمن الولادة» فطبيعة المرأة الفيزيولوجية والنفسية مُرتبطة بدورتها الشهرية، وقد كان إيقاع الطمث هو إيقاع القمر الذي يبدأ كاملاً ويتلاشى شيئا فشيئا عند نهاية الشهر، لذلك « كان سكان بلاد الرافدين يعتبرون تمام البدر يوم تحيض فيه الإلهة عشتار وتستريح من كل أعبائها «، وتبعه الاعتقاد كذلك بأنوثة القمر وتمثيله للأم الكُبرى،

فمعظم الثقافات البدائية «تعتقد بتجسيد القمر لإلهة أنثى.» لذلك فالكثير من اللغات القديمة سمّت فترة الحيض «بالمرض القمري».

مما لا شك فيه أن المرأة تزدوج جسداً وروحاً بفضل الولادة ويتسّعُ حُضورها الشفاف في هذا الوجود ، فقد ظهرت عشتار باعتبارها المبدأ الأمومي الذي يحافظ على إيقاع الطبيعة ويحترمه بمقابل المبدأ الأبوي الذي يرغب في السيطرة عليها وتسخيرها لأهدافه التوسعية. «لقد أسلم الرجل قياده للمرأة في المجتمع الامومي لا لتفوقها الجسدي بل لتقدير أصيل وعميق لخصائصها الإنسانية وقواها الروحية وقدرتها الخالقة وإيقاع جسدها المُتوافق مع إيقاع الطبيعة.» فإن كان المبدأ الامومي مشاعة وعدالة ومساواة فإن المبدأ الأبوي تمّلك وتسّلط وتمييز «. وقد ظهر المُجتمع الامومي باعتباره أخصب وأهدأ فترة في تاريخ الإنسان على الأرض «من خلال «ابتعاد سيكولوجيا المرأة عن كل ميل نحو الاستبداد. هو الذي أعطى هواء الحُرية الذي تنفسته الجماعات الأمومية طيلة عهدها ونفورها من العنف الجسدي إلا عند الحاجة الحقيقية إليه «، بل يذهب روبرت بريفو انه : « مُناخ أقرب إلى مناخ فردوس فقده الإنسان بحلول مُجتمع الذكر الذي ضيّع السلام والدعة، ربما إلى الأبد «. وتتفق الدراسات الأنثروبولوجية أن الرجل لم يكن تابعاً للمرأة في المجتمع الامومي، بل كان مُقدّراً لخصائص المرأة الروحية والجسدية ،باعتبار جسدها منبع خلق وروحها نبع محبة. لقد قدّر الرجل التحوّلات الكبيرة للجسد ومروره بمراحل عديدة من الطمث الشهري إلى مراحل الحمل والوضع والإرضاع ، كائن يحمل لوحده عناصر الخلق والحياة كلها. لقد شعر الرجل القديم أن هذا الكائن مُرتبط بالسماء وفيه شيء من الآلهة، بل هو الوسيط بين حياة الأرض والسماء والأجدر هو احترامه وتعظيمه ليُسلم له أمره ومصيره مُستسلما لا مُكرهاً. في تعظيم الرجل القديم للمبدأ الامومي شيء من الانبهار وشيء من الخضوع وشيء من الحب وشيء من الغموض والالتباس وشيء من الفطرة وشيء من الحدس وشيء من التواضع كذلك. الآكد أن الأمومة لم تتوقف عند فكرة الوضع بل تعدّت وفاضت إلى وجود وكينونة، وجود قمري بارد ، هادئ ،أضفى السكينة على الجنس البشري لعصور طويلة، فالوُجود الأمومي أوسع من فكرة الولادة في حد ذاتها لأنه سيصبح فلسفة عيش مُشترك بين المُذكر والمؤنث ، بين الليل والنهار ، بين الناس في كثرتهم وتعددهم واختلافهم. هو سياسة حياة على اعتبار السياسة حرية الوجود معاً بسلم وحب وعطاء. الذي حدث وهو رأس الأمر عندنا في هذا المقال، هو أن المجتمع الأبوي نسى أو أصيب بالأمنزيا منذ تحوّله عن الأم الكبرى، ولم يحتفظ من كل هذا المبدأ إلاّ كون هؤلاء النساء سيضعون أبناء يزيدون من سلطان الآباء وسيطرتهم وتفوّقهم على بعضهم بعض. نسيانٌ ستُعززه لغة الرجل في «سن اليأس».

سـنُ الأَيْـسِ؟

كان ومازال مشروع حياة المرأة يُبنى على أساس إيقاع الولادة ، فقد قُسّم وجودها إلى مرحلتين هما: زمن الوضع وزمن اللا-وضع، حيث يستحيل على المرأة بيولوجيا أن تُصبح أماً في مرحلة تُسمى «بسن اليأس». إن البحث في ايثمولوجيا لفظة اليأس عند اللغويين العرب تحيلنا جميعها إلى العقم وعلى تعطّل الخصوبة ، فنجد مثلاً في لسان العرب: أيأس اللّهُ المرأة أي أعقمها. وفي الشرع تُسمى المرأة الآيسة هي التي لم تحض في حياتها، و الإياس هو العقد الخامس في حياة المرأة، عقد اللا-إنجاب، سببُه نقص إفراز المِبْيَضَيْن . ما يقوله لنا اللفظ وما يُوضحه لنا المعنى أن زمن الوجود للمرأة عربياً(حتى لا نقول للمرأة العربية) هو زمن الولادة وبالتالي إذا توقفت مرحلة الحيض فهذا يعني أن المرأة توقفت عن الوجود وليّست كينونتها. الواضح أن هذا الزمن لم يتكرس باعتباره مبدأً يتجاوز ظاهرة التبويض المحدودة في الزمن، بل يربط كينونة المرأة بهذه الظاهرة التي عندما تتوقف يظهر اليأس. ربما السؤال الذي يُطرح على اللغة هو: كيف تجرأت لغةُ الرجل العربي ويئست من المرأة بسبب عُقمها؟ ماذا فعل الفكر البطريركي بخصوبة الوجود الامومي وفردوسه الذي غمره حباً وعطاءً وسلاماً طيلة عصور من وجوده؟ ما هي العقلية التي صيّرت وجود المرأة خارج زمن الولادة يأساً وعدماً؟ إنّ دلالات هذا التنّكر والنسيان هو نتيجة حتمية لسيطرة العنصر المذكر على الطبيعة وعلى العالم، لكن الذي يُؤذي في هذا التنّكر ليست قسوة اللغة على المرأة ، بل قسوة عناصر الفحولة على عنصر السلام في هذا العالم. في هذه القسوة مُؤشر على المُنقلب الذكوري الذي حدث للعنصر البشري وتفشي «ساديته» على عناصر الحب والسلام الموجودة في كيانه البشري، هي أيضا قسوة الإنسان الحديث على حياته ومصيره. الآكد أن فهم هذا العدم الذي تنتجه اللغة في تعبيرها عن اليأس هو فهم لتحوّل العالم والكون نحو عنف مستمر. إذا فهمنا ماذا يوجد خارج زمن الولادة نفهم ما الذي بقي لنا اليوم من المُجتمع الأمومي؟ كما نفهم تاريخ طويل للمرأة في مجتمعات أصبحت بحكم هذا التاريخ ذكورية.

تقديس الأم وتأييس العاقر

سن اليأس؟ ما يخيف في هذه العبارة ليست فقط لفظة اليأس ولكن اقترانها بكلمة السن، أي أن المرأة دخلت في مرحلة عمرية عنوانها الكبير هو اليأس، لما لا يتم التعبير عن هذه المرحلة من خلال شكلها البيولوجي الحقيقي وفقط: مرحلة اللا-حيض (المينوبوز)، بدل تأويل دلالتها الوجودية من وجهة نظر ذكورية بحتة، ما عساها تقول لغة «سن اليأس» للنساء؟ ولماذا كل هذا الإصرار على العدم؟ وكأن لا شيء خارج زمن الولادة إلا اليأس.

ربما ما نحن فيه ما هو إلاّ دليل آخر على أن الأصل في اللغة هو التذكير، أو كما قال عبد الحميد بن يحي صاحب كتاب «الإصابة في منع النساء من الكتابة» خير الكلام ما كان لفظه فحلاً ومعناه بكراً» فمرحلة انقطاع الحيض هي مرحلة يأس من وجهة نظر هذا الأصل المُذكر للغة على اعتبار أن المرأة التي لا تلد لزوجها تفقد أهم أسباب وجودها. وإذا انقطع حيضها انقطع خيرها أو خير ما فيها. إن لغة الفحولة انتصرت لليأس في مرحلة لغوية معينة فبقيت يأسا لكل العربيات حتى يومنا هذا، وكأنّ كينونة المرأة ما هي إلا جرحٌ يُدمي حتى تبلغ السن الذي يتوقف فيه جُرحُ كينونتها فتيأس لا، هي لا تيأس بقدر ما يُأسى من أمرها. ولماذا يبقى هذا الأصل المُذكر الذي لا يفهم من كينونة المرأة غير ما يراه وما يظهر له شهرياً باعتباره وجوداً وكينونةً؟ هل هي غرابة أن تتعامل اللغة مع المرأة بكل هذا الاختزال؟ هناك أشياء أخرى اختزلها الرجل العربي وهو يُحاول إضفاء المعنى على وجود المرأة فالغرابة الثانية تذهب إليها الباحثة ريطا الخياط وتتمثل في أن أغلبية العرب يعتقدون أن المرأة لا يُمكن أن تُغتصب إلا إذا كانت عذراء .

وهذا دليل تشبثهم المرضي بالعذرية وعن جهلهم الكبير بعالم المرأة وبجسدها. هذا يعني انهم يتصورون أن معاناة المرأة الوحيدة هو في فقدانها لعذريتها، ويختزلون ألمها في التعدي على جسدها وانتهاك وجودها واختراق حدوده في كارثة واحدة وعظمى وهي فقدان العذرية.

لذلك نفهم كيف تُصبح المطلقة أو الأرملة في الغالب وفي استهام بعض العقليات الذكورية «امرأة سهلة» لأنها لم تعد تحمل شيئا ثميناً يخاف عليه، بل لم تعد تُساوي في الغالب شيئا. وهذا ما يدفع أغلبية النساء إلى التمسك بحياة مُليّسة ليس فيها من الاحترام والتقدير والحب شيئا أثناء الزواج بدل الطلاق والعودة إلى العائلة لتحمُّل اهانة رجال آخرين .الاهانة تكون موجودة سواء معلنة أو مُستترة، منطوقة أو مضمرة، فاللغة فكر والفكر يصنع السلوك قبل الكلمات ويفضح المُجتمع وعقليته.

لو حاولنا تحليل ما يدفع الرجل العربي إلى التشبث إلى يومنا هذا بعذرية المرأة سنفهم في الأخير انه تشبث بالولادة الخالصة له، هو تشبثٌ برحم يكون خالصا له ولا يلد إلا له. وهو في الحقيقة حال الرجال في المجتمع الذكوري، فالمرأة سواء كانت عاقرا أو كانت قد فقدت عذريتها فهي في الأخير من النساء المُليّسات التي لا يعتبرهن الرجل العربي جديرات بالوجود: الوجود في حياته. لا يُمكن أن يتصور هذا المجتمع، أن المرأة التي لم تُنجب لا يُمكن أن تُساوي شيئا ذا قيمة حتى لو بلغت أعلى المُستويات العلمية والمهنية: ستبقى امرأة يائسة، بائسة، مُليّسة. ونحن عندما نتحدث عن المُجتمع نقصد رجاله ونسائه كذلك، فالنساء شاركن كذلك وبقوة في تضييق الزاوية التي ينظر بها لحال المرأة ووجودها، بل تلعب المراة أحيانا الدور الأساسي في الحفاظ عليها ورفض اتساعها، فنحن عندما نتحدث عن المُجتمع الذكوري فإننا لا نقصي منه المرأة، ولا ننكر دور المرأة الكبير في الحفاظ على مبادئه طيلة عصور، فدائرة المؤنث في المجتمع هي التي تحافظ على التقاليد كلها ما ينفع منها وما يضر. تُحافظ على الأفكار وتعيد توريث كل الأحكام المُسبقة التي تنظم لعلاقة المُذكر بالمؤنث، ولا يكفي التعلّم والتعليم لإخراج المرأة من هذه المازوشية التي تجعلها تعيد توظيف الأحكام نفسها التي عانت بسببها وهي تتعامل مع قريناتها من النساء، وحتى مع ابنتها وكنتها. فهي ومع مرور الوقت تصبح أماً وتفرض وجودها في دوائر العائلة خاصّة بعد أن يكبر الأبناء و يشيخ الزوج و تصبح الجنة تحت أقدامها، فالمرأة العظيمة الوحيدة التي يرفع من شأنها العربي هي أمه أما بقية النساء فهنّ في الغالب فاشلات خارج الأمومة. وربما تظهر صورتا الأم المقدسة و المرأة العاقر مُعبرتان عن سيطرة الفكر الذكوري نفسه وهو يُقدس الأم من جهة وييأس من العاقر من جهة أخرى. الأمر الذي يدفعنا إلى تحليل حياة النساء في فضاءات اجتماعية جديدة، حيث تحرّك وجودهن وعبر مراحل تاريخية شيئا فشيء، من مكان الولادة إلى أمكنة الوجود. إذ خلقت النساء في عُمرها سنا للوجود الكامل نُسميه «سن الأيس» متجاوزة بعضاً من الدلالات العدمية لسن اليأس.

◆◆ يتبع...

هل يتطوّر الفكر الإنسانيّ أم يكرّر نفسه في هيئات تعبيريّة جديدة؟

مشير باسيل عون

يعتقد الفيلسوف الألمانيّ التشاؤميّ أرتور شوبنهاور (1788-1860) أنّ الإنسان لا يتطوّر، بل يخضع لضربٍ من التحفيز المنفعيّ الذي يستثير الصراع والمعانفة. في الفصل الثامن والثلاثين من كتابه العالم إرادةً وتمثّلًا ، يستنبط للتاريخ الإنسانيّ قاعدةً تقتضي أن تتكرّر الأشياءُ عينُها، ولكن على كيفيّةٍ مختلفة ونحوٍ آخر (Eadem, sed aliter). يذكّرنا هذا القول بالحكمة اللاتينيّة القديمة التي ترسم أنّ الكون ينطوي على الأشياء عينها، غير أنّ تجلّياتها تختلف من جيل إلى آخر ومن وضع إلى آخر (non nova, sed nove). أمّا فيلسوف النقديّة إيمّانويل كانط (1724-1804)، فيحصر تصوّرات التاريخ الإنسانيّ في ثلاث مقاربات: الأولى تجرّ الإنسانيّة إلى التقهقر المتمادي، والثانية تدفع بها إلى التطوّر المطّرد، في حين أنّ الثالثة تحبسها في الاستنقاع المفرط من شدّة المكوث في وهاد التجمّد والتحجّر .

يمكننا أيضًا أن نتناول حركة التاريخ، إمّا في خطٍّ تطوّريٍّ مستقيم، وإمّا في دورانٍ تكراريٍّ منتظم، وإمّا في اندفاعٍ لولبيٍّ مترجّح. ثمّة أنظوماتٌ دينيّةٌ تعتمد مبدأ التطوّر المستقيم، كالعمارات اللاهوتيّة التوحيديّة اليهوديّة والمسيحيّة والإسلاميّة التي تعاين التاريخ متّجهًا إلى خاتمة مِسّيانيّة أو مَسيحانيّة أو مَهدويّة ظافرة، في حين أنّ الأنظومات الدِّينيّة الآسيويّة تنظر إلى التاريخ نظرةً تكراريّةً دائريّةً أو حتّى لولبيّةً التفافيّة.

تصوّرات التاريخ الإنسانيّ

وثمّة أنظوماتٌ فلسفيّةٌ تنتهج التصوّرَ الارتقائيَّ نفسَه، كالفلسفات الهيغليّة والماركسيّة. لا يخفى على أحد أنّ فيلسوف المثاليّة المطلقة هيغل (1770-1831) كان يرتقب تحقّقَ الروح المطلق في منتهى التاريخ، وأنّ فيلسوف الجدليّة التاريخيّة المادّيّة ماركس (1818-1883) كان ينشد العدالة الكونيّة في حلول زمن سقوط الطبقيّة وسيادة البروليتاريا. وعلاوةً على ذلك، ينبري فيلسوف الوضعيّة العلميّة الفرنسيّ أوغُست كونت (1798-1857) ليتحرّى عن أطوار التاريخ البشريّ الثلاثة، فيرسم أنّ الإنسانيّة تنتقل من الوضعيّة اللاهوتيّة المبنيّة على التسويغ الميتولوجيّ الأسطوريّ، إلى الوضعيّة المِتافيزيائيّة المستندة إلى التسويغ المفهوميّ التجريديّ، لتصل من ثمّ إلى الوضعيّة العلميّة المرتكزة على التسويغ الموضوعيّ.

غير أنّ جميع هذه التصوّرات تُغلق على حرّيّة الإنسان وتُبطل مبدأ المحدوديّة التاريخيّة. ذلك بأنّ كلَّ تصوّرٍ من هذه التصوّرات يرسم قبل الأوان مسار التطوّر في حياة الناس والمجتمعات، في حين أنّ الاختبار الإنسانيّ ما برح مشرَّعًا على جميع الآفاق. كيف يجوز لنا أن نعيّن الوضعيّة الختاميّة تعيينًا قاطعًا حاسمًا في حين أنّ الوجود الإنسانيّ مشروعٌ حرٌّ مفتوحٌ استشائيٌّ غنيٌّ بأصنافٍ شتّى من الاحتمالات والإمكانات والقابليّات؟ كيف نختم التاريخ، في حين أنّه ما برح يجري جريانًا متعدّدَ الاتّجاهات؟ هل يمكننا أن نقرّر نهاية التاريخ، وحجّتنا في ذلك أنّ الشيوعيّة سقطت، وأنّ العولمة اكتسحت المجتمعات المعاصرة كلّها، وأنّ زمن العمارات الإيديولوجيّة الناظمة الكبرى قد ولّى إلى غير رجعة، وأنّ التقدّم العلميّ التكنولوجيّ المذهل سوف يبدّل في طبيعة البنيان الجسديّ والفكريّ والمعنويّ في الكائن الإنسانيّ؟لا ريب في أنّ جميع هذه الأسئلة تُفضي بنا إلى الاستفسار الأبرز: هل تطوَّر الفكرُ الفلسفيُّ منذ زمن الإغريق الأوائل حتّى زمن الفلاسفة المعاصرين؟ إذا كان هيغل محقًّا في تصوّر حركة الإبداع الكونيّ منذ الاستهلال الأوّل في الفكرة المجرّدة حتّى الاختتام النهائيّ في الروح المطلق، فهل يجوز لنا أن نفترض أنّ الفكرة تنطوي في أصلها على جميع القابليّات التطوّريّة التي سيتيح لها انسلاكُها الزمنيُّ في تضاعيف التاريخ أن تبلغ ملءَ قوامها في هيئة الروح المطلق؟ في هذا السياق، ينبغي التفطّن الأقصى، إذ إنّ القول بانطواء الفكرة على جميع القابليّات يعني أنّنا في مسالك التاريخ إنّما نكتفي باستخراج الدفق الأصليّ المنحجب وبسطه ونشره وتحقيقه وإنجازه حتّى يكتمل فينا وفي الكون الأرحب قوامُ الروح المطلق. وعليه، فإنّ الخلاصة الهيغليّة المنطقيّة تقتضي الاعتراف بأنْ لا جديد تحت سماء الناس وفوقها ووراءها.

التحرّي عن التطوّر في العمارات الفلسفيّة

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

أبدأ بأفلوطين (توفيّ العامَ 270) الذي حاول أن يوفّق بين مثاليّة أفلاطون وواقعيّة أرسطو، فأنشأ تصوّرَ الفيض الذي يريح أفلاطون من أزمة التشارك بين عالم المثُل العلويّ والعالم الحسّيّ السفليّ، ويبيّن لأرسطو ضرورة تسويغ الاتّصال الناشط بين المحرِّك الأوّل والعالم . وأنتقلُ إلى ابن رشد (1126-1198) وتوما الأكوينيّ (1225-1274) اللذَين حاورا أرسطو، فاستخرجا من أنظومته ما يوافق التصوّر الإيمانيّ التوحيديّ الإسلاميّ والمسيحيّ، وأعرضا عمّا يخالفه. فإذا بِقدَم العالم وفناء النفس وحياديّة المحرِّك الأوّل اللاشخصيّة قضايا خلافيّةٌ جعلتهما يتواجهان تواجهًا فكريًّا راقيًا من غير أن يتخلّيا عن حدوسات المعلِّم الأوّل الأساسيّة . وأعرّجُ، من ثمّ، على الفيلسوف الوسيطيّ المسيحيّ الشهير أبِلاردُس (1079-1142) الذي ابتكر صنفًا من المقام النظريّ الفريد نَسب إليه الصوَر المثاليّة التي كان الفلاسفة الوسيطيّون يختلفون في تعيين موضعها. فإذا به يتجاوز المثاليّين القائلين بأنّ هذه الصوَر كائنةٌ قبل الأعراض ante rem (السعادة قبل الاختبار السعيد الفرديّ)، والاسميّين المنادين على غرار غيّوم الأوكّاميّ (1285-1347) بضرورة الاقتصاد في المفاهيم المجرّدة النافلة، إذ لا وجود لها إلّا في إثر الأعراض المتحقّقة post rem (السعادة مجموعُ الاختبارات الفرديّة السعيدة). فيُعلن أنّ المفاهيم ناشبةٌ في الأعراض in re (السعادة في الاختبار السعيد).

أمّا المثال الأوضح على تطوّر الفكر الفلسفيّ، فأعاينه في اجتهادات كانط الذي تجاوز في نقديّته عقلانيّةَ دِكارت (1596-1650) وتجريبيّةَ هيوم (1711-1776) ، فأبان أنّ قانونَي الزمان والمكان ومقولات الفاهمة شروطٌ قبْليّةٌ اقتضائيّةٌ مجاوزةٌ تتقدّم على الاختبار الحسّيّ. فإذا به يناصر دِكارت ومبدأ المعرفة العقليّة المتقدّمة على الاختبار، ولكنّه يرسم أيضًا أنّ مضمون المعرفة لا يأتينا من مستودع البنى العقليّة المحض، بل من اختبارات الحواسّ (الحاسّة) حصرًا، فيؤيّد بذلك تجريبيّة هيوم وأصل المعرفة الحسّيّ، من غير أن يحصر العمليّة المعرفيّة كلّها بمعطيات الحواسّ وحسب. يمكننا الإكثار من الأمثلة من أجل إظهار حركة التجاوز الإبداعيّة التي تجلّت في أعمال هيغل متجاوزًا فيشته وشِلينغ، وأعمال هايدغر وسارتر ومِرلو-بونتي متجاوزَين هوسّرل.

التحرّي عن التطوّر في المفاهيم

غير أنّي أعتقد أنّ مقارنة العمارات الفلسفيّة لا تكفي وحدها، بل ينبغي النظر في تطوّر المفاهيم الفلسفيّة عينها، إذ إنّ الحركة الفلسفيّة الإنضاجيّة الارتقائيّة تتجلّى على أوضح وجهٍ في صوغ المفاهيم، بحسب ما كان يذهب إليه الفيلسوف الفرنسيّ التفكيكيّ جيل دُلوز (1925-1995) الذي عرَّف الفلسفةَ إبداعًا للمفاهيم. إذا قارن المرءُ الاصطلاحات الفلسفيّة المستخدمة في نصوص أفلاطون بالاصطلاحات الفلسفيّة المستعملة في نصوص هيغل، أدرك مقدار التطوّر ومبلغ النضج ومدى التقدّم في تجديد عمليّة التفكير الفلسفيّ وتحديث آليّاته وصوغ مقولاته. أكتفي هنا بترصّد حركة التطوّر في مفهومٍ فلسفيٍّ أساسيّ: الديالِكتيك.

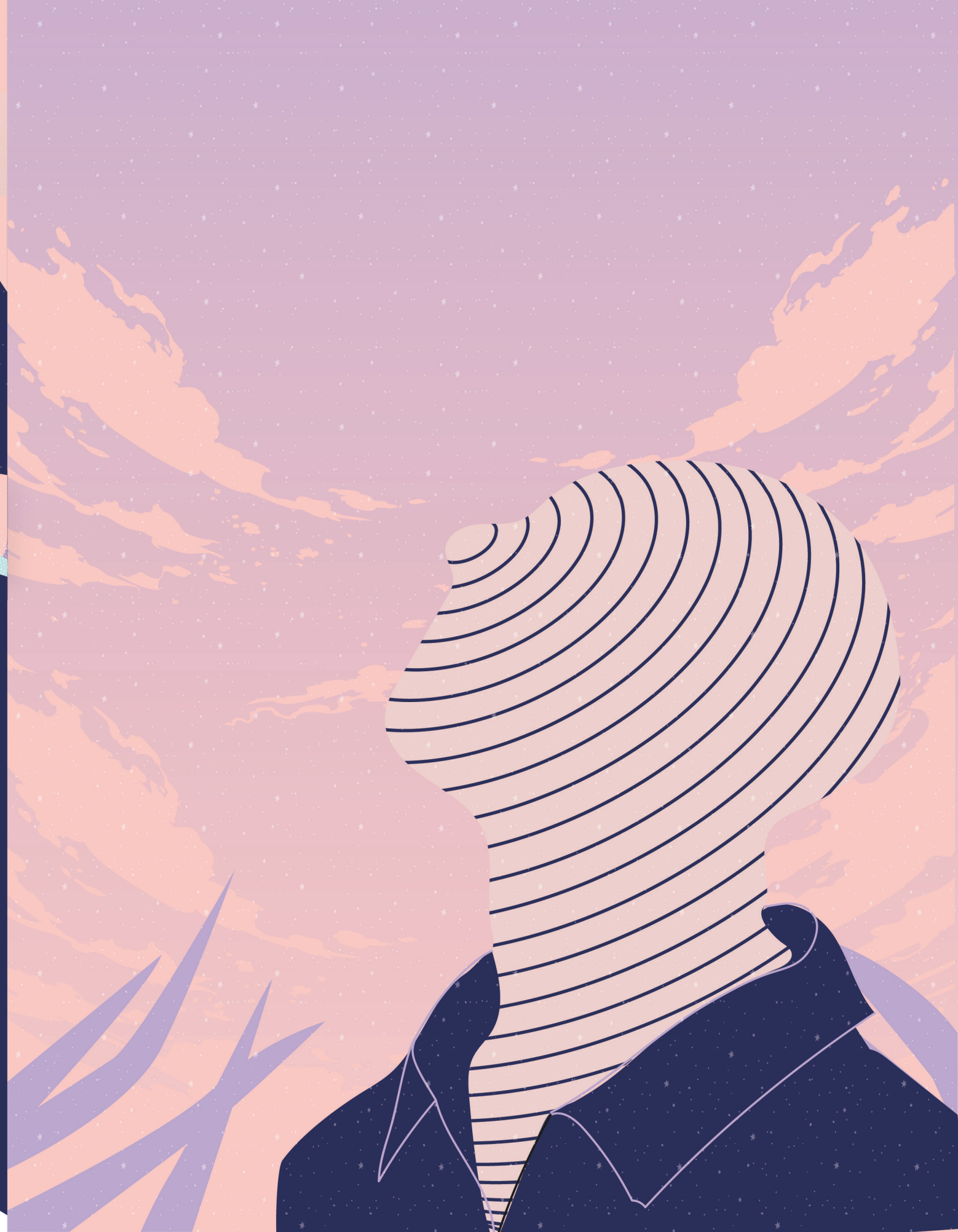
نشأ فنًّا في المحاورة والمناقشة، وما لبث أن استخدمه أفلاطون للتدليل على الانتقال من المفاهيم والقضايا الفرعيّة إلى المفاهيم والقضايا العامّة، وصولًا إلى المبادئ الأوائل والمثُل العليا. يعارض أرسطو الديالكِتيك بالأنالِطيقا، معتبرًا أنّه يُعنى بالاستدلال على الآراء المحتملة، في حين أنّ موضوع الأنالطِيقا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

فلسفة التقابس التطوّريّ والصيرورة المنفتحة

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

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

أظنّ أنّ التجديد في الفكر الفلسفيّ لا يصحّ إلّا بالاستناد إلى حقيقة الصيرورة التاريخيّة التي تحرّك الأشياء والكائنات والموجودات. مِن أفضل مَن نظر في طبيعة هذه الصيرورة الفيلسوف الفرنسيّ الروحانيّ هنري برغسون (1859-1941)، إذ رأى أنّنا لا نستطيع أن نتصوّرها في هيئةِ تقهقر الكينونة وتفكّكها وتضاؤلها وانحطاطها وانحلالها، ولا في هيئة التخالط المربك بين الكينونة والعدم، ولا في هيئة تعارض الأضداد على ما كان يذهب إليه فيلسوف الصيرورة الإغريقيّ هيراقليطوس، ولا في هيئة التحوّل المطّرد من القوّة إلى الفعل بحسب ما ارتأى أرسطو، ولا في هيئة الانتقال من إدراكٍ إلى إدراكٍ بحسب فيلسوف الجواهر المونادّيّة المستقلّة لايبنيتس (1646-1716). ذلك بأنّ الصيرورة، في نظر برغسون، مطلقٌ بحدّ ذاته، لا نستطيع أن ندركها باستدعاء عنصرٍ يأتيها من الخارج، أو بصوغ تصوّراتٍ تجعلها خاضعةً لأحكام العبارة التفسيريّة. الأفضل أن نجتهد في إدراك الصيرورة في ذواتنا أوّلًا، ومن ثمّ في العالم حتّى نستطيع أن نتحقّق من أنّها جوهرُ الكون ونسيجُ الأشياء الباطنيّ. في صميم هذه الصيرورة تتعيّن شروطُ الإبداع الفلسفيّ الممكن في قرائن الزمن الكونيّ الراهن.



05 | المحور الخامس

دراســـات

منعطفات الفلسفة الرّوسيّة

ترجمة : سليمان الضاهر

تعرّضت الفلسفة في روسيا للطعن مرّتين، الأولى على يد وزير الثقافة الرّوسيّ (أفلاطون شيرينسكي- شيخماتوف) في عام 1850 الذي أدرك الخطر الأيديولوجي والمعرفي للفلسفة على عرش القيصر، فعمد إلى إلغاء تدريسها، وحرَمها مِن دخول مدرجات الجامعة عقدًا من الزمن حتى 1860؛ والثانية على يد السلطات السوفياتية التي اختطفت الدولة كاملةً، وكرّست نمطًا «فلسفيًّا» قمعيًّا عكس مضمونه أيديولوجيا الدكتاتورية الشيوعية المنغلقة والخارجة عن الأطر الفلسفية العالمية، والتي أسكتت صوت الحكمة عقودًا عدّةً في القرن المنصرم.

يمكن التمييز في تاريخ الفلسفة الرّوسيّة بين ثلاث مراحل متباينة، وهي:

- الفلسفة الرّوسية في المرحلة القيصرية.
- فلسفة الدولة السوفيتية.
- الفلسفة الرّوسيّة ما بعد الحقبة السوفيتية

أولًا -الفلسفة الرّوسيّة في المرحلة القيصرية:

تمتد هذه المرحلة زمنًا طويلًا، فتبدأ باعتناق روسيا للمسيحية بمذهبها الأرثوذكسي منذ عام 988م، وتنتهي باختطاف الدولة السوفيتية للفلسفة؛ وتميز فيها القرن الثاني عشر بانشغال العقل الرّوسيّ بمؤلفات آباء الكنيسة الشرقية التي انتشرت في الأديرة الرّوسيّة، فكان من نتاج ذلك ترجمة مؤلفات القديس يوحنا الدمشقي وغيره، واتّسمت بانشغال رجال الدين الرّوس بالأعمال اللاهوتية من دون الدخول في القضايا الفلسفية البحتة.

وشهدت هذه الحقبة عمومًا سيطرة أفكار كليما السكندري وأوريجنوس وأوغسطنوس وديونسيوس الأريوياجي على الفكر الديني الرّوسيّ؛ واقتصر الفكر الرّوسيّ حتى القرن السابع عشر على الشروح الدينية وتفسيرات الكتاب المقدَّس، إلى جانب بعض التأملات الصوفية التي لا تخرج عن دائرة الإيمان المسيحي.

ولذلك لا يمكن الحديث عن فلسفة روسيّة بالمعنى الدقيق قبل القرن الثامن عشر، فقد شهد ظهور الملامح الأولى للفلسفة الدينية الرّوسيّة في كتابات المفكرين الرّوس، ولا سيّما أصحاب التأملات الفلسفية الجادّة في النصوص الدينية الأرثوذكسية، وفي مقدمتهم (ج.س. سكوفورودا) المولود سنة 1722م، والذي يمكن عدّه أول فيلسوف روسيّ، ومن أشهر مؤلفاته: «الحوارات الفلسفية» و«الطبيعة الثنائية» و«العالم القديم» و«السعادة في الحياة».

ثم تبلورت معالم الفكر الفلسفي الرّوسيّ الحديث مطلعَ القرن التاسع عشر، ولا سيّما عندما تبنّى الفلاسفة الرّوس المثالية الألمانية كما دعا إليها كانط وفشته وشلنج وهيجل، ولكنهم سرعان ما توجهوا نحو التحرر من هذه الفلسفة وتقديم أفكار فلسفية جديدة أصيلة تقوم على التفسير الخاص للمسيحية كما تبناه مفكّرو النزعة السلافية، ولا سيّما (إ.ف. كيرييفسكي و أ.س. خومياكوف) اللّذَيْن وضعا الأسس الأولى للحركة الفلسفية الرّوسيّة الجديدة؛ وتطورت هذه الأسس لاحقًا على يد فلاسفة آخرين عملوا على وضع تصور متّسق للعالم من وجهة نظر المسيحية الرّوسيّة؛ وكان ف.س. سولافيوف صاحب أول مذهب في الفلسفية الدينية المسيحية الرّوسيّة، ثم سار على نهجه مجموعة من الفلاسفة الرّوس، أمثال: (س.ن. تروبيتسكوي) و(ن.ف. فيودوروف) و(ن.أ.بيرديف) و(ن. و. لوسكي) و(س. ل. فرانك) وغيرهم.

ومع ذلك لم تَخْلُ الفلسفة الرّوسيّة حتى ذلك الحين من تأثيرات المثالية الميتافيزيقية عند فشته وشلنج وهيجل، وإن لامست بعض القضايا الفلسفية العصرية في حينها، ولا سيما في إطار نظرية المعرفة، ولكن اتجاهها الرئيسي بقي منصبًّا أوّلًا على تأسيس مذهب في اللاهوت، أو تشييد نسق فلسفي ميتافيزيقي ديني أرثوذكسي عن العالم، يفسر علاقة الله بالإنسان، أو اللاهوت بالناسوت.

وأدى هذا الهدف الرئيس إلى حصر الموضوعات التي عمل عليها الفلاسفة في مسائل ومشكلات محددة، أهمها: قضية الألوهية، والتجسيد، ومصير الإنسان، والتوبة والحياة الآخرة...، كما غلب عليها طابع التأملات الباطنية عن الله، وخلق الكون، ومسألة الإيمان؛ وبقي الفكر الرّوسيّ ميّالًا إلى الدين أكثر منه إلى الفلسفة بمعنى الحكمة، وهذا ما جعله مشغولًا بالكائنات الروحية والوجود الإلهي، امتثالًا لعقيدة الإيمان الأرثوذكسي الرّوسيّ القائم على الانقياد للنّصّ، من دون تعرُّضٍ لنقده أو تأويله كما فعل فلاسفة أوروبا.

ولم ترتَقِ إسهامات الفلسفة الرّوسيّة إلى العالمية في المرحلة القيصرية، فعلى رغم من اشتمالها على بعض الأفكار القيّمة على صعيد الغنوصولوجيا والميتافيزيقا وعلم الأخلاق، ظلّت محصورة في إطارها الوطنيّ السلافيّ الّذي يلتزم النصّيّة الأرثوذكسية و«استقامتها».

أسسوا جمعية فلسفية متشددة تحت اسم
«**المادية الديالكتيكية**» أسهمت في قمع كل حركة
فكرية حية مخالفة.

ثانيًا-الفلسفة في مرحلة الدولة السوفيتية:

مرّت الفلسفة في مرحلة الدولة السوفيتية بثلاث فترات زمنية، امتدّت الفترة الأولى بين عامَي 1922 و 1930، حين تمكنت قبضة الأيديولوجيا الشيوعية من السلطة، وعمدت إلى التضييق على العقل الفلسفي الرّوسيّ، فارضة سياسة كمّ الأفواه، وإغلاق الجمعيات الفلسفية والمجلات العلمية المرتبطة بها، وتطهير الجامعات، وفصل الأساتذة منها، ونفي مجموعة من الفلاسفة الرّوس البارزين خارج البلاد، حتى صارت الطريق مفتوحةً أمام الفلسفة الماركسية اللينينية التي غزت الجامعات السوفيتية وصارت تمثل الثقل الأيديولوجي لسياسة السلطات السوفيتية الحاكمة. وفرضت السلطات السوفيتية على المنظّرين والعاملين في الحقل الفلسفي دعم أيديولوجيا الحزب الشيوعي لتطوير قضايا الشيوعية العلمية، وتعزيز تاريخ الإلحاد، وتوجيه المناهج الأكاديمية لتعليم الفلسفة المادية الديالكتيكة والتاريخية؛ فتُرجِمت أعمال ماركس وأنجلز، ونُشِرت أجزاء من الدفاتر الفلسفية التي ألّفها لينين، إلى جانب بعض أعمال هيجل الفلسفية، واهتمّ أساتيذ «الأكاديمية الاشتراكية الشيوعية» (صارت في عام 1929 معهد الفلسفة) بالدراسات المتعلقة بالمنهج الماركسي وتاريخ الديالتيكيك في الفلسفة المعاصرة، منها كتاب «تاريخ المادية في القرنين السابع عشر والثامن عشر» لـ(أ. م. ديورين) وكتاب «في المادية الديالكتيكية والتاريخية» لـ(ن. إ. بيكسارينا) و(ب. إ. جوريفا) وغيرهما...، ورافقتها بضعة بحوث متواضعة حول تاريخ الفلسفة، منها مثلًا دراسة عن كانط أعدّها (ف. ف. آسموس) وأخرى عن السفسطائيّين قدّمها (ف.س.تشيرنيشيف)؛ وقد جمع باحثو هذه المرحلة بين العمل القيادي الحزبي والبحث الفلسفي، وأسسوا جمعية فلسفية متشددة تحت اسم «المادية الديالكتيكية» أسهمت في قمع كل حركة فكرية حية مخالفة.

أمّا الفترة الثانية من فلسفة الدولة السوفيتية وهي الّتي عُرفت بالحقبة الستالينية (1930-1953) فقد تخلّلها نشر سلسلة كتب كاملة حول فلسفة المادية التاريخية والديالكتيكية، وبلغت الأيديولوجيا الماركسية فيها أوج انتشارها، فارضةً نفسها على جميع أشكال التفكير الفلسفي، وأخذت الفلسفة الماركسية تكرّس دعائمها بحملات أيديولوجية وإعلامية قوية لنقد الفلسفة الغربية، أو ما يسمّى بـ«الفلسفة البرجوازية» أو «الفلسفة المثالية»، وعمدت السلطة السوفيتية إلى تأسيس المعاهد والجامعات والأكاديميات الفلسفية في عموم الاتحاد السوفيتي، وإلزامها منهجيةً واحدة تقوم على نقد الاتجاهات والدراسات الفلسفية التي كانت سائدة قبل الثورة البلشفية، وتخلص إلى رفضها ووصمها بـ«الأيديولوجيا البرجوازية» التي تمثل الإطار المعرفي للنظام الرأسمالي العدوّ.

وشهدت هذه الحقبة أيضًا تأسيس الكليات الفلسفية في الجامعات، وإصدار الدوريات الفلسفية، منها مجلة «قضايا فلسفة» 1947 التي لا تزال حتى اليوم. وبقي الذوق الفلسفي الرّوسيّ الذي كان سائدًا في مرحلة ما قبل الثورة مهمَّشًا بلا أي اهتمام، كما لم يُسمح بانتشار أفكار الفلاسفة الذين لم ينضموا إلى الماركسية إلا ضمن دوائر ضيقة من المثقفين.

وتمتدّ الفترة الثالثة لفلسفة الدولة السوفيتية من وفاة ستالين إلى نهاية الثمانينيّات ومطلع التسعينيّات من القرن العشرين؛ وقد شهدت بداياتها بعض ملامح إحياء الفكر الفلسفي، بالمحاولات الأولى لنقد الستالينية في المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفيتي، فأدى ذلك إلى إعادة تنشيط الفلسفة السوفيتية تدريجيًّا، في حين بقيت الفلسفة الغربية محظورة تمامًا في الساحات الفكرية السوفياتية.

وقد حاول الفلاسفة الرّوس في هذه الفترة، ولا سيّما في السبعينيّات، التفكيرَ ثانية من خارج الصندوق السوفيتي المغلَق، فقدموا طروحات فلسفية جديدة تدور حول نظرية المعرفة ومنهجية العلوم، ونظرية المنطق متعددة القيم، وإشكالية العلاقة بين الذات والموضوع في إطار نظرية المعرفة، وظهرت نظريات فلسفية جديدة حول العقل وعلاقة الفلسفة بالعلوم الطبيعية وعلم النفس التجريبي، وتاريخ الفن والعلوم؛ كما ناقش كلٌّ من (أ. ج. سبيركين) و(ف. ب. توغارينوف) بعض مشكلات الفلسفة وأنطولوجيا الوعي من خارج المنظومة الفكرية الماركسية، وتمكّن (إ. ف. لينكوف) من إثارة النقاش واسعًا حول المثالية انطلاقًا من الفلسفة الألمانية الكلاسيكية، ولكن سرعان ما اتُّهِم بالانحراف عن الفلسفة المادية وعقيدتها الرسمية.

وفي هذا الجو المشحون باستبداد الفلسفة الماركسية توقفت ترجمة مؤلفات الفلسفة الغربية الكلاسيكية، وانتهى منظّرو الفلسفية السوفيتية إلى عَدِّ الفلسفة الغربية الحديثة «إمبريالية» و«رجعية» بلا فائدة! ولكن ذلك لم يمنع المهتمين بالفلسفة الأوربية الحديثة من طرح أفكارهم ومتابعة بحوثهم، كما لم يغب اهتمام بعضهم بالاتجاهات المعاصرة في الفلسفة الغربية، كالفينومينولوجيا، والأنتروبولوجيا الفلسفية، والعقلانية النقدية، والبراغماتية، والوضعية الجديدة...

وفي نهاية السبعينيّات طورت الجماعات الفلسفية في الاتحاد السوفيتي برامجها البحثية نحو قضايا فلسفية جديدة مثيرة للاهتمام، إذ اهتمّ فلاسفة لينينغراد في المقام الأول بالمشكلات الأنطولوجية والأسئلة الفلسفية في العلوم الطبيعية والمشكلات المنطقية، واكتسبت أعمال مدرسة تارتو في السيميائية برئاسة (يو. م. لوتمان) شهرة عالمية؛ وفي مطلع الثمانينيّات شهدت المباحث الفلسفية تقدّمًا ملحوظًا، ولا سيّما في الحوارات الواسعة العميقة بين المدارس الفكرية الجديدة حول الموقف من التراث الماركسي، وانتقاد الدوغمائية الفلسفية التي كرستها القيادات السياسية للحزب الشيوعيّ السوفيتي في المناهج الدراسية، ولا سيّما اعتمادها على تلقين نظريات المادية الديالكتيكية والتاريخية والأفكار الماركسية؛ وفي نهاية الثمانينيّات بلغت القراءات النقدية للمنظومة المادية الجدلية والتاريخية مراحل متقدمة، وبدأت تظهر ملامح الخروج عن بعض مسلماتها، ورفض سيطرتها على الساحة الفكرية السوفيتية، ولكن مع ذلك ظلّ الخوض في الفلسفة السياسية ممنوعًا على الجميع، كما لم يُسمَح بالخوض في الفلسفة الدينية الرّوسيّة -وقد كانت تُعدّ فيما مضى جزءًا أصيلًا من الثقافة الرّوسيّة- باستثناء كتاب «تاريخ الحكمة الرّوسيّة» لـ(ز. أ. كامينسكوي).

وأيًّا يكن الأمر فقد أدّى التطور المتسارع للفلسفة الرّوسيّة في ظل الدولة السوفيتية إلى ظهور نظرية الإصلاح السياسي والفكري والاجتماعي، أو إعادة البناء (البيريسترويكا) عام 1991م، حين استطاع العقل الفلسفيّ الرّوسيّ توجيه الانتقادات العلنية للممارسات الدكتاتورية القمعية التي مارسها الحزب الشيوعيّ السوفيتيّ، ولا سيّما على المنظومة التعليمية المعطَّلة التي كرّستها اللجنة المركزية للحزب؛ ولكن مع ذلك لم تُمنَح الفلسفة بوصفها معرفةً، وقِيمةً بذاتها، الفرصةَ التي تستحقّها في الدولة السوفيتية.

ثالثًا - الفلسفة الرّوسيّة بعد انهيار الدولة السوفيتية:

أدى انهيار الدولة السوفيتية والأيديولوجيا الشيوعية معها في تسعينيّات القرن الماضي إلى نشوءِ فضاءات واسعة من الحرية أمام البحث الفلسفي في جمهورية روسيا الاتحادية، ولكن التدهور الاقتصادي وضعف التموين الذي أصاب المؤسسات الرّوسيّة المتهالكة أدى إلى الضعف الشديد على الصعيد العلمي، فتراجعت المؤتمرات والندوات الفلسفية، سواء أكان في الأكاديميات أو الكليات الفلسفية في الجامعات الرّوسيّة، وأدى أيضًا إلى ضعف روابط الاتصال بين الفلاسفة الرّوس، وبينهم وبين أقرانهم من الجمهوريات الأخرى.

ومقابل ذلك حقّق انهيار الدولة السوفيتية الشرط الأول لفعل التفلسف الرّوسيّ، ووفر مناخًا مفتوحًا من الحرية التي مهّدت الطريق لقيام حوارات فلسفية بين الرّوس، وأدت إلى إعادة النظر في المباحث الفلسفية التي حُظِرَت في الحقبة السوفيتية، كما لم يعد الفلاسفة الرّوس مقَيَّدِين بمطالب الخطاب الماركسي الرسمي.

وإلى جانب ذلك استمرّ البحث في تلك المجالات التي حقق فيها الفلاسفة الرّوس نجاحًا واضحًا في وقت سابق (ولا سيّما في نظرية المعرفة والمنطق ومنهجية العلوم)، فبدأت تظهر مباحث جديدة في: الفلسفة السياسية، والفلسفة الاجتماعية، وفلسفة الدين، ولاقت الفلسفة الدينية الرّوسيّة الكلاسيكية اهتمامًا كبيرًا؛ وكان لمعهد الفلسفة التابع لأكاديمية العلوم الرّوسيّة (منذ عام 1988 بإدارة ف.س.ستيبين) أثرٌ مهمٌّ في توجيه الدراسات والبحوث الفلسفية الجديدة وتنظيمها، ورافق ذلك إصلاحُ المناهج التدريسية في كلية الفلسفة في جامعة موسكو الحكومية، مع استمرار مجلة «قضايا فلسفية» (وكان رئيس تحريرها منذ عام 1988 ف.أ.ليكتورسكي) في الظهور واكتسابِ دائرة واسعة جديدة من القرّاء.

واتّسمت هذه الفترة بتوسيع الحوار الفلسفي والاستفاضة في مناقشة الإشكاليات المتعلقة بالفلسفة الاجتماعية، ولا سيّما إعادة إنتاج المجتمع الرّوسيّ وتحديد مسارات التنمية في البلاد؛ فنشطت الدراسات التي تناولت جوانب النظرة العالمية للإصلاحات الرّوسيّة الحديثة، والظروف والفرص لتشكيل فكرة وطنية جديدة، والوعي بالهوية الثقافية والحضارية والجيوسياسية، وذلك لدى (أ. س. بانارين، إ. ك. بانتين، ف. م.ميجويوف، وآخرين)، فضلًا عن تطور النقاش حول تشكيل المجتمع المدني في روسيا، والاختيار التاريخي لمسارات الحرية والتعددية السياسية، ولا سيّما في أعمال (ن.إ. لابين) و(ف. أ. يادوف).

وظهرت الفلسفة السياسية في روسيا أولَ مرة بعد نشر دراسات موسعة حول مشكلات فلسفية لم يكن مسموحًا بها سابقًا، كالدراسات التي أعدّها كلّ من (ت.أ.آليكسييفا) و(ف.ن. شيفتشينكو) و(ب. ج. كابوستين) و(م. أ. ايلين) عن الديمقراطية والاستبداد، ومشكلات السلطة، والبيروقراطية، والليبرالية، وعلاقة السياسة بالأخلاق؛ وناقش الفلاسفة من أصحاب النزعة الوطنية والقومية أصولَ الحضارة الرّوسيّة ذات الطابع الأوراسي المميز، والتي قدّمت إسهامات كبيرة للثقافة البشرية.

وظهرت على الرغم من قصر باع الفلاسفة الرّوس في فلسفة الدين التي كانت دراستها محظورة سابقًا في الدولة السوفيتية دراساتٌ وبحوثٌ عدة في هذا الإطار، مثل: الدين والأنطولوجيا البشرية، والإيمان والسموّ الروحي، ودور الدين في المجتمع الرّوسيّ الحديث، وكان من أهم روّاد هذا المجال (ل. ن. ميتروخين) و(ف.إ.كارادجا) و يو.أ. كيميليف) وآخرون.

وعلى هامش الاهتمام بالفلسفة الدينية الرّوسيّة التي كان لها دورٌ مهمٌّ في تشكيل الثقافة الرّوسيّة، شهدت دراسة تاريخ الفلسفة الرّوسيّة ولادة جديدة، كما كان نشر كلاسيكيات الفلسفة الرّوسيّة حدثًا مهماً

ليس في المنحى الفلسفي وحدَه، بل في الثقافة الرّوسيّة كلِّها أيضًا، وأدى ذلك إلى إثراء البحث التاريخي والفلسفي، ودفع العقل الفلسفي الرّوسيّ إلى مناقشة جملة من الإشكاليات الفلسفية الراهنة، والمتعلقة بالإيمان والمعرفة، والأخلاق، والأنطولوجيا، لدى (م. ن. جروموف) و(س. س. خوروجي) و(أ. إ. آليشين) و(أ. ف. زامالييف) و(س. ج. سيمينوفا) و(م. أ. ماسلين) وغيرهم.

كما حظيت فلسفة العلم وتاريخه بدراسات متعدّدة عن الجوانب الاجتماعية والثقافية، أسهمت في تأكيد قيم الثقافات الشرقية ودورها في تطوير المعارف العلمية، وأنّ العلمَ عاملٌ رئيس في حوار الثقافات في العالم الحديث، ولا سيّما في أعمال (ف.س. ستيبين)؛ وناقش آخرون مثل (ف. إ. آرشينوف، إ. أ. أكشورين، يو.ف.ساتشكوف) المشكلاتِ المنهجية في نظرية الأنظمة الذاتية المعقّدة، والمفاهيم المعاصرة في العلوم الحديثة مثل: العشوائية، والاستقلالية، وعدم اليقين، والفوضى، ومبدأ السببية.

ونشطت على صعيد آخر أُطر التعاون بين الفلاسفة والمنطقيّين وعلماء الرياضيات، وتابع المنطقيّون الرّوس دراساتهم العميقة للموضوعات المنطقية المعاصرة، مثل «دلالات العوالم المحتملة» و«المنطق المتعدّد القيم»، ولا سيّما (ف.أ.سميرنوف) و(آ. س. كاربينكو) و(ف. م. بوبوف)؛ وكان للجمعية الفلسفية الرّوسيّة (آ. ت. فرولوف، أ. ن. تشوماكوف) دور نشط في تعميق العلاقات الدّوليّة لدى المَناطقة الرّوسِ، وكان من ثمار ذلك عقد المؤتمر الفلسفي العالمي التاسع عشر في موسكو عام 1993.

ولتخليدِ ذكرى الفيلسوف والمنطقيّ الرّوسيّ البارز (ف. أ. سميرنوف) شهِدَت موسكو في عامي 1997 و1999 مؤتمرات دولية حول نظرياته في المنطق ومنهجية العلم، شارك فيها مختصون من مختلف بلدان العالم، فَضلًا عن عقد المؤتمرات الفلسفية المحلية التي استضافت أشهَرَها مدينتا سان بطرسبورغ ويكاترينابورغ.

وحظي علم الأخلاق أيضًا بدراسات مهمةٍ رائدةٍ (ولا سيّما التي قدّمها أ.أ.غوسينوف، و ف. ن. نازاروف، أو.س. سوينا، وغيرهم) حول أخلاقيات العلم وإشكالية علاقته بالأخلاق في سياق التغيّرات التي فرضها تطور الذكاء الصُّنعيّ؛ إلى جانب قضايا حقوق الإنسان والتسامح والحوار بين الثقافات ومواجهة العنف، فأدى ذلك إلى مناقشة بعض القضايا والمفاهيم القيمية الجديدة التي لم تكن قد نوقشت من قبل، مثل: العدالة، والرحمة، والقتل الرحيم، وعقوبة الإعدام، إلخ؛ وبرزت الأعمال المهمة في مجال الأخلاق النظرية، كتلك التي قدّمها (ل. ف. ماكسيموف)، أو مناقشة أصل الوعي في سياق السلوك الأخلاقي والعبادة كما عند (يو. م. بورودواي)، أو التصوّرات الجديدة التي قدّمها (إ. يو. سولوفيوف) لإشكالية العلاقة بين الأخلاق والقانون.

كما حظيت التحليلات الجمالية المقارنة بين الفلسفتين الغربية والرّوسيّة والشرقية بمكانة مهمة في دراسات علم الجمال، إذ درَسَ (م. س. كاغان) خصائص الجماليات الكلاسيكية المعاصرة، وأعدّ (ف. ف. بيتشكوف) دراسات منهجية عميقة للثقافة الفنية والجمالية الأرثوذكسية في روسيا القديمة.

وأَوْلى الفلاسفةُ الرّوس الفلسفةَ الغربية اهتمامًا بارزًا أيضًا، وعالج المختصون فيها جملة القضايا المتعلقة بالعصور الأوروبية الوسيطة، وبأثر الفلسفة الديكارتية في التفكير الحديث، إلى جانب العلاقة بين فلسفة الحداثة وما بعد الحداثة، ولا سيّما (ن.ف. موتروشيلوفا) و(ب. ب. جايدينكو) وآخرين؛ كما لاقت فلسفة هيجل ومنطق كانط رواجًا كبيرًا في كالينينغراد عند (ف. ن. بريوشينكين) وغيره؛ وعلى العموم نالت قضايا الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة اهتمامًا روسيًّا بارزًا، ولا سيّما ما تعلّق منها بالفينومينولوجيا وأعمال هيدجر وفتجنشتاين ودريدا، إلخ...

والعنصرُ الأهمّ وراء كل هذه التطورات التي شهدتها الفلسفة الرّوسيّة بعد انهيار المنظومة السوفيتية هو تغيير المنظومة التعليمية المتعلّقة بدراسة الفلسفة وتاريخها، فقد استُبْدِلَ بالمناهج التدريسية السابقة في المدارس والجامعات مناهجُ أُخرى خالية من عقيدة الماركسية اللينينية الرسمية، ومتحررة تمامًا من النمط الدوغمائيّ الفلسفيّ الذي ساد الدولة السوفيتية سابقًا، واستدعى ذلك إعادة هيكلة الكلّيّات الفلسفية وتخليصها من الاختصاصات ذات الصبغة الأيديولوجية، فأُغلِقَت أقسام الفلسفة الماركسية اللينينية، والمادية الديالكتيكية (1960 ـ 1993)، وتاريخ الفلسفة السوفيتية 1955، وتاريخ نظرية الإلحاد، والفلسفة المادية التاريخية، والشيوعية العلمية، وحلَّت محلَّها أقسام جديدة هي: الفلسفة السياسية والقانون، والأنطولوجيا ونظرية المعرفة، وتاريخ الفلسفة الرّوسيّة، وفلسفة الدين، وفلسفة العلوم ومناهج البحث.

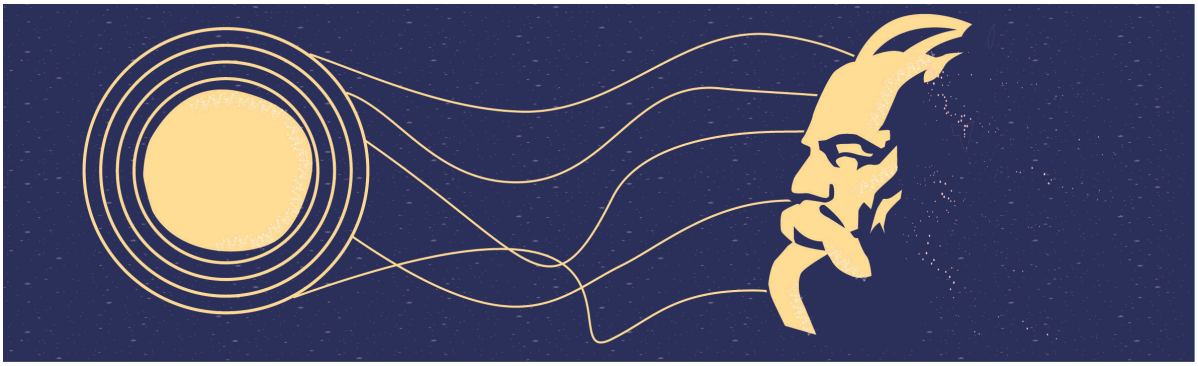
وحافظ تطور الفلسفة في روسيا على استمرار عمل المراكز البحثية الفلسفية القائمة، وتأسيس مراكز جديدة ولا سيّما في سانت بطرسبورغ وروستوف ونوفوسيبيرسك وتومسك؛ واكتسبت الروابط العلمية للفلاسفة الرّوس مع زملائهم الأجانب زخمًا جديدًا انعكس في المشروعات التي بدأ معهد الفلسفة التابع لأكاديمية العلوم الرّوسيّة بتنفيذها مع فلاسفة من الولايات المتحدة الأمريكية وإنجلترا وفرنسا وألمانيا والهند والصين ودول أخرى، وتوثّقت عُرى التواصل العلمي والتعاون بين الجامعات الرّوسيّة وكثيرٍ من الفلاسفة في شتى دول العالم.

وهكذا استعادت الفلسفة الرّوسيّة حريتها واستقلالَها، حتى إنّه لَيُمكن القول بكل ثقة: إنّ منيرفا قد عادت مرّةً ثالثةً لتحلّق عاليًا في الفضاء الفكري الرّوسيّ الذي استطاع بعد عقود من الاستلاب إثباتَ أصالته وراهنيته على رغم الظلام الذي سيطر عليه في ظل الدولة السوفيتية.

إن نجاح العقل الفلسفي الرّوسيّ في صياغة رؤاه الجديدة المستقلة في ظل الحرية التي تعيش فيها الدولة الرّوسيّة، وقدرته على الاستجابة للمشكلات الثقافية المعاصرة، وانفتاحه على الأفكار الجديدة في الشرق والغرب، تمثل جميعًا المعايير والفواعل الأساسية التي ستوجّه آفاق تطور الفلسفة الرّوسيّة الاتحادية في العَقْدَيْن القادمين على الأقل.

ترقّي الماركسيّة
في الفلسفة الإيطاليّة المعاصرة

نجم بو فاضل



نشأت الماركسيّة، منتصف القرن التاسع عشر، مذهبًا يشتمل على مجموعةِ نظريّاتٍ فلسفيّةٍ وسياسيّةٍ واقتصاديّةٍ وتاريخيّةٍ، إنطلاقًا من الأطروحات التي قدّمها كارل ماركس (1818 ـ 1883) في أعماله، والتي تقاطعت فيها الفلسفة الألمانيّة والاشتراكيّة اليوتوبيّة الفرنسيّة والاقتصاد السياسيّ الانكليزيّ. بعد هروبه من السلطات الألمانيّة، التي رأت فيه تهديدًا سياسيًّا يؤخَذ مأخذ الجِدّ، استقرّ في انكلترا، ليعاونه هناك مواطنه فريدريخ انغلز (1820 1895-) الذي ما لبث أن لاقى المصير نفسه. إلّا أن هذه النظريّات، التي اتّسمت بالطابع الثوريّ، لم تَجِدْ مُناصرين لها متمكنين من الإمساك بزمام السلطة لتعميمها سوى بارتحالها شرقًا، إلى الأماكن التي «كوّن الفقرُ فيها والقمعُ الأرضَ الخصبةَ لنموّ الماركسيّة»، على حدّ قول المؤرّخ روبرت كونكويست. أما في الجزء الغربي من القارة الأوروبيّة، حيث دأب الفكر الفلسفيّ على نشاطٍ مطّردٍ في مختلف الميادين منذ النهضة الأوروبيّة، ظلّت محطّ انتقاداتٍ على مختلف المستويات الفكريّة والسياسيّة والاقتصاديّة والدينيّة، تصاعدت الانتقادات في بعض الأحيان إلى حدّ الانقضاض عليها وحظرها وقمع المنادين بها، كما سيتبيّن لنا، في معرض كلامنا هنا على الترقّي الماركسي في الفلسفة الإيطاليّة المعاصرة، عندما نأتي، مثلًا، على ذكر أنطونيو غرامشي (1891 ـ 1937)، البرلمانيّ الإيطاليّ والمفكّر السياسيّ، مؤسّس الحزب الشيوعيّ الإيطالي في العام 1921.

فلسفة «الفعل العملي»

عَبَرَتِ الماركسيّةُ الفضاء الإيطاليّ بالحُلّة التي أسماها بنديتو كروتشي «الماركسيّة النظريّة» التي أرسى قواعدها أنطونيو لابريولا (1843 ـ 1904) في المباحث التي خطّها حول «التصوّر المادّي للتاريخ» بين العامين 1895 و1897، بعد أن نقل إلى اللغة الإيطاليّة كتاب ماركس المرجعي «البيان الشيوعي». تترصّع هذه الحُلّة بالجدليّة الهيغليّة التي أعاد لابريولا صياغتها في اتجاه «فلسفة الفعل العمليّ» (praxis)، أي الفلسفة التي أراد منها ألّا تقطع مع التقليد الإيطالي (من برونو وفيكو حتى تاريخه)، وذلك باعتمادها «التطوّر المورفولوجيّ» منهجًا لها، والذي تتمايز به عن ماركسيّة المؤسّسين التي ظلّت لصيقةً بالمذهب الوضعي والمذهب الطبيعيّ. ففلسفة الفعل العمليّ لا تنظر إلى العمل بوصفه نشاطًا ينحصر بالانتاج المادّي وحسب (كما ذهبت الاورثودوكسيّة الماركسيّة)، إنما تحسبه مؤسِّسًا للحياة التاريخيّة والاجتماعيّة بمختلف جوانبها الماديّة والروحيّة. فهي تفتح العمل على الإنتاج «الروحي» المتناغم تمام التناغم مع الإنتاج المادّي، ذلك أن التاريخ ليس سوى ما يصنعه الإنسانُ ماديًّا وروحيًّا. فالإنسان يصنع الأدوات التي بها يصنع التاريخ «من الحياة إلى الفكر، وليس من الفكر إلى الحياة؛ هذا هو المسار الواقعي. من العمل، الذي هو معرفةٌ من خلال العمل، إلى المعرفة بوصفها نظريّة مجرّدة؛ وليس من هذه إلى تلك» (لابريولا، «مناقشات في الاشتراكيّة وفي الفلسفة» ص. 84).

توسّعت هذه الفلسفة في «دفاتر السجن» التي

إنتاج «الذاتيّة الجماعيّة»

كتبها أنطونيو غرامشي قابعًا في السجون التي فيها زجّت به الفاشيّة (1926 ـ 1935)، بعد أن شارك عام 1921 في تأسيس الحزب الشيوعيّ الإيطالي، وانتُخب عام 1924 نائبًا في البرلمان الإيطالي، وفي العام نفسه أمينًا عامًّا للحزب. انطلق غرامشي بدعوة حثيثة إلى وضع فكر لابريولا في التداول لتبيان الجانب الفلسفي الغالب في «التصوّر المادّي للتاريخ»، وذهب إلى الفرضيّة التي تحتّم على فلسفة الفعل العمليّ «ألّا تتقدّم إلّا بموقف ناقدٍ ومجادلٍ يعمد إلى تجاوز النمط السالف في التفكير والفكر المحسوس السائد (أو العالم الثقافي القائم)». وهو الموقف الذي لا يختزل مسار التاريخ بالتناوب الاقتصادي بين القوى المُنتِجَة وعلاقات الإنتاج، بقدر ما يفتحه على القدرة على تكوين «ذوات جماعيّة ترتبط بالقدرة على قيادة أغلبيّة الفئات والطبقات التي يتكوّن منها هيكلٌ إجتماعيٌّ محدّدٌ قيادةً إجتماعيّة وسياسيّةً». فالإنسان يتحوّل، في صيرورة التاريخ، من فرد ينشغل أوّلًا بمصالحه الشخصيّة إلى ذاتٍ تعي تجانسها الجماعي، فتدرك أن مصالحها تشتمل على منافع تسعى خلفها مجموعاتٌ أُخَر، لتصل إلى تآلف مع المصلحة التي تعمل لها غالبيّة المجتمع، فيتدشّن، عندئذٍ، المجال السياسي الخاص بها، والذي فيه تتبعث البنى الفوقيّة المتمثّلة بالقوى المفكِّرة.

فالسيطرة (egemonia) الاجتماعيّة والسياسيّة التي تحظى بها الفئة الحاكمة تتمثّل، وفق فلسفة العمليّ التي قصد غرامشي تجديدها، بالقدرة على إنتاج ثروة ثقافيّة إلى جانب الثروة الماديّة. ولذلك، لا يُحسَب «الفعل العمليّ» (praxis) مرادفًا للعمل من حيث هو اشتغالٌ في العالم الماديّ، إنما يتّسم بالمعنى الأنثروبولوجيّ والسياسيّ بوصفه انشغالًا في إنتاج الذاتيّة الجماعيّة، الذي به تنتقل طبقةٌ مرؤوسةٌ من حالة الخضوع إلى طبقة حاكمة فاعلة. وهو انتقال لا ينطوي على المفهوم التقليدي للثورة، الذي به تنتفض طبقةٌ وتنقضّ على أخرى للاستيلاء على السلطة، إنما ينطوي على إصلاحٍ تنعتق به مجموعةٌ إجتماعيّةٌ من وعيها البدائيّ لذاتها إلى إدراكٍ تامٍّ لمعنى وجودها، ومن معرفة محدودة لمقدرتها إلى معرفة ناضجة تلائم كيانها الاجتماعي.

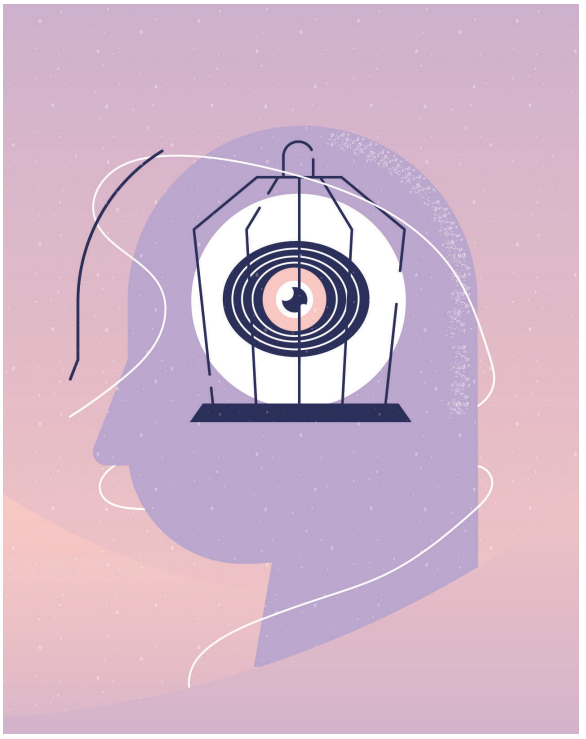
تكوين «الذاتيّة السياسيّة»

سارت الماركسيّة الإيطاليّة على هذا النهج، نحو تغيير تدريجيّ للمجتمع الإيطالي، بدأت مقاصده تتكشّف بعد انتهاء الحرب العالميّة الثانية، وسقوط موسوليني، وعودة قيادة الحزب الشيوعي الإيطالي من التخفّي القسري خارج حدود السلطة الفاشيّة. فقد عمل طولياتّي -القائد الجديد للحزب، بعد عودته من موسكو في العام 1944- على إذاعة الفكرة التوجيهيّة «بأن تحوّل إيطاليا الاشتراكي ينبغي ألّا يسلك دربًا ثوريًّا، إنما عليه أن يتحقّق بصعود تدريجيّ للكتل الشعبيّة إلى إدارة الشأن العام». وعلى هذا الأساس، انخرط الحزب في الحكومات المتعاقبة، وشارك في التجديد الاقتصادي والسياسيّ، وتمثّل بصورة فاعلة في مختلف النقابات، وأصدر صحيفةَ «الوحدة» (l'Unità) التي بدأت بنشر أعمال ماركس وانغلز، وخاض غمار الانتخابات محقّقًا انتصارات فاقت التوقّعات (بلغت حدّ 35% في انتخابات العام 1976). وفي الوقت الذي ظلّ فيه الجدل الماركسيّ خارج الحدود الإيطاليّة محصورًا بتاريخ الحركة العمّاليّة، انخرط الفكر الماركسيّ في مختلف الجوانب التي تنطوي عليها الثقافة الإيطاليّة انخراطًا طَبَعَ تاريخَ إيطاليا المعاصر في عمق مساره. إستطاع طولياتّي إذًا أن يوطّد التحالف بين الحركة العماليّة، التي نشطت في اتجاه تحرير الطبقة العمّاليّة من الارتهان والاستغلال، وطبقة المفكّرين، التي أكبّت على محاججات حصيفة ومجادلات رصينة ومناقشات ألمعيّة لتفكيك منظومة الأفكار الماركسيّة وتحليلها لإعادة بنائها، بعدما آذت الوجدانَ سلوكياتُ النظام الفاشي وفظائع الحرب الكبرى ومآسيها. فتولّد ما عُرف في إيطاليا بالتراكيب الوجوديّة/الماركسيّة، أو الفينومينولوجيا/الماركسيّة، أو البراغماتيّة/الماركسيّة، وتكاثرت الاتجاهات الماركسيّة في مختلف المجالات التي أقدم الإنتاج الفلسفيّ الإيطاليّ على التوغّل في غمارها، حتى غدت «الماركسيّة الإيطاليّة نسخةً فرديّةً عن الفلسفة التاريخيّة (-الأنسيّة)، تمدّ جذورها التي تنمو من ذاتها في التقليد المحلّي، وهي لهذا السبب تمتلك قوّة جاذبة» (S. Veca).

والتقليد المحلّي الذي تأتّت منه هذه الفرادة إنما يتمثّل بالواقع الإيطالي الذي لم يكن بوسع هذه المنظومة الفكريّة الجديدة إلّا أن تُحاجِج انطلاقًا منه. أعني هنا الفاشيّة الحاكمة (سياسيًّا)، والمسألة الكاثوليكيّة (دينيًّا)، والرأسماليّة المتمدّدة تطوّرًا صناعيًّا بصورة خاصة في سهل البو (إقتصاديًّا). ولهذا السبب تحديدًا، تَوَجَّهَ الإنتاجُ الماركسيّ الإيطالي بمعظمه في اتجاه الفلسفة السياسيّة التي ركزّت جلّ اهتمامها على تكوين «الذاتيّة السياسيّة». وهي ذاتيّة تنشأ من انتظام العلاقة بين الفرد والمجتمع، باعتبار الفرد مجموعة علاقات إجتماعيّة، يغلب فيها العامل السياسيّ الذي به يتغيّر المجتمع.

«لا مع ماركس ولا ضدّه»

لم يغب هذا الهمّ عن بال المشتغلين بمطارحات الفكر الماركسي في الفضاء الإيطالي، وقد انضووا جميعهم، على اختلاف تأويلاتهم وطروحاتهم وتوجّهاتهم، تحت لواء «اليسار» بمسمّيات مختلفة: اليسار الديمقراطي، اليسار الليبرالي، اليسار الاجتماعي، اليسار الوسط، الخ. وحينما تفكّكت منظومة الاتحاد السوفياتي الشيوعيّة في العام 1989، وانحلّ الحزب الشيوعيّ الإيطالي في العام 1991، لم تأفُل الماركسيّةُ الإيطاليّة، ذلك أن التصوّرات التي قدّمتها لم تقتصر على استيراد أفكار ماركس وانغلز لإسقاطها على الواقع الإيطالي، بل تجدّدت باستمرار بما يُلائم الإرثَ الحضاريّ ـ التاريخي، والفلسفي، والقانوني، والاجتماعي، والفكري، والديني، والمالي، الخ. ـ الذي تكتنز به شبه الجزيرة الإيطاليّة. ويتلخّص هذا الموقف بعنوان الكتاب الذي ألّفه نوربرتو بوبّيو (1909 ـ 2004)، أبرز أعلام الفلسفة السياسيّة الإيطاليّة المعاصرة، السيناتور الذي جادل الفكر الماركسي بمنطقٍ ليبراليّ وحاوره لأكثر من نصف قرن، وأثرى المكتبة الإيطاليّة بإنتاج استطاع في أغلب أطروحاته أن يزاوج بين الثقافة الليبراليّة والثقافة الشيوعيّة. وهو الكتاب الذي صدر عام 1997 تحت عنوان «لا مع ماركس ولا ضدّه» والذي يفتح الماركسيّة على شساعة الأفق الذي فيه تستطيع أن ترسم مشاريعها الحاضرة والمستقبليّة.



بيت الفلسفة
Philosophy house

بيت الفلسفة
Philosophy house