كله إلى أعلى عليين !(١) وهكذا ترددت فى فلسفة ماركس التاريخية أصداء الوعى العبرى القديم ، فظهرت لديه أحلام المدينة الفاضلة وأوهام الفردوس الأرضى المنشود ، وكأن فلسفة التاريخ عنده قد أرادت أن تستحيل فى نهاية الأمر إلى صورة وضعية من صور اللاهوت théologie ، أو كأن رجاء الحياة الأبدية قد شاء أن يتحقق فى صميم العالم الحاضر ! حقا إن « التعالى » هنا لا يخرج عن كونه ضربا من التحرر الشامل الذى يصبح الإنسان معه مالكا لزمام نفسه تماما ، ولكنه على كل حال « تعال » مثالى تكمن وراءه تلك الحاجة البشرية الملحة إلى تجاوز الطبيعة والعلو على الإنسان .

٥٠ ــ أما نيتشة ــ ذلك الفيلسوف اللادينى الذى سماه هافلوك إليس باسم « بسكال الوثنية » the Pascal of Paganism ــ فقد أراد أن يعلنها حربا ضروسا على الله حتى لا تقوم قائمة من بعد لكل تلك القيم الميتافيزيقية التى اعتاد الناس أن يعدوا الله ضامنا لها ! وإذا كان من شأن فكرة الله ــ فيما يرى نيتشة ــ أن تسقط ظلال الخطيئة على براءة الأرض ، فإنه لا بد للمؤمنين بالحس الأرضى من أن يهبوا بمعاولهم على تلك الفكرة ! وحينما يهتف نيتشة قائلا : « طوبى لأنقياء القلب ، لأنهم لا يعاينون الله » ! ، فإنه يعنى بذلك أن المعرفة الحقة إنما هى تلك المعرفة الفرحى المنتشية التى تنبعث من صميم الإحساس بالأرض(٢) ! حقا إن الناس ليستمسكون فى العادة بفكرة الله ، لأنها عزيزة عليهم ، ثمينة فى أعينهم ، مادام الله هو الذى يغطى نقائصنا ويسد احتياجاتنا ويمدنا بالتفسيرات حيث تعوزنا الأدلة ، ولكن من واجب الفيلسوف أن يثور على هذه الفكرة السهلة التى تكشف عن تكاسلنا وضعفنا وخوفنا من الحياة نفسها : ومن هنا فقد صاح نيتشة بأعلى صوته قائلا « لا » لذلك الإله الوديع الذى طالما تغنت به النزعات الصوفية العاطفية فى القرن التاسع عشر ! أما أولئك الذين التمسوا فى الله مخرجا يقودهم إلى ملكوت السموات ، فإن نيتشة يرد عليهم بقوله : « لقد صرنا بشرا ، ولهذا فإننا لا نريد إلا ملكوت الأرض » ! ويهوى نيتشة بمعوله على أصنام الدين والفلسفة والأخلاق فلا يدع أثرا لكل تلك السلطات الخارجية التى أرادت أن تستعبد الإنسان وتخنق إرادة القوة الكامنة فيه ... ولكن إرادة القوة هى حسن الأرض ، فليس علينا سوى أن نؤمن بالحياة

« The Origin of Russian Communism », London , The

كله إلى أعلى عليين !(١) وهكذا ترددت فى فلسفة ماركس التاريخية أصداء الوعى العبرى القديم ، فظهرت لديه أحلام المدينة الفاضلة وأوهام الفردوس الأرضى المنشود ، وكأن فلسفة التاريخ عنده قد أرادت أن تستحيل فى نهاية الأمر إلى صورة وضعية من صور اللاهوت théologie ، أو كأن رجاء الحياة الأبدية قد شاء أن يتحقق فى صميم العالم الحاضر ! حقا إن « التعالى » هنا لا يخرج عن كونه ضربا من التحرر الشامل الذى يصبح الإنسان معه مالكا لزمام نفسه تماما ، ولكنه على كل حال « تعال » مثالى تكمن وراءه تلك الحاجة البشرية الملحة إلى تجاوز الطبيعة والعلو على الإنسان .

٥٠ ــ أما نيتشة ــ ذلك الفيلسوف اللادينى الذى سماه هافلوك إليس باسم « بسكال الوثنية » the Pascal of Paganism ــ فقد أراد أن يعلنها حربا ضروساً على الله حتى لا تقوم قائمة من بعد لكل تلك القيم الميتافيزيقية التى اعتاد الناس أن يعدوا الله ضامنا لها ! وإذا كان من شأن فكرة الله ــ فيما يرى نيتشة ــ أن تسقط ظلال الخطيئة على براءة الأرض ، فإنه لا بد للمؤمنين بالحس الأرضى من أن يهبوا بمعاولهم على تلك الفكرة ! وحينما يهتف نيتشة قائلا : « طوبى لأنقياء القلب ، لأنهم لا يعاينون الله » ! ، فإنه يعنى بذلك أن المعرفة الحقة إنما هى تلك المعرفة الفرحى المنتشية التى تنبعث من صميم الإحساس بالأرض(٢) ! حقا إن الناس ليستمسكون فى العادة بفكرة الله ، لأنها عزيزة عليهم ، ثمينة فى أعينهم ، مادام الله هو الذى يغطى نقائصنا ويسد احتياجاتنا ويمدنا بالتفسيرات حيث تعوزنا الأدلة ، ولكن من واجب الفيلسوف أن يثور على هذه الفكرة السهلة التى تكشف عن تكاسلنا وضعفنا وخوفنا من الحياة نفسها . ومن هنا فقد صاح نيتشة بأعلى صوته قائلا « لا » لذلك الإله الوديع الذى طالما تغنت به النزعات الصوفية العاطفية فى القرن التاسع عشر ! أما أولئك الذين التمسوا فى الله مخرجا يقودهم إلى ملكوت السموات ، فإن نيتشة يرد عليهم بقوله : « لقد صرنا بشرا ، ولهذا فإننا لا نريد إلا ملكوت الأرض » ! ويهوى نيتشة بمعوله على أصنام الدين والفلسفة والأخلاق فلا يدع أثرا لكل تلك السلطات الخارجية التى أرادت أن تستعبد الإنسان وتخنق إرادة القوة الكامنة فيه ... ولكن إرادة القوة هى حسن الأرض ، فليس علينا سوى أن نؤمن بالحياة

« The Origin of Russian Communism », London , The

لأنها تريد أن تجعل من العلم عبادة أو حقيقة قدسية أو مبدأ إلٰهياً ! ولا شك أن العالم حينما يضفى على موضوع دراسته طابعاً متعالياً وكأنما هو شيء مقدس يحق له أن يكرس نفسه لخدمته ، أو حينما يجعل من العلم موضوع عبادته وكأنما هو الغاية القصوى لوجوده نفسه ، فإنه فى الحقيقة إنما يجعل من « العلم » بديلا « لله » ! وفضلا عن ذلك فإن كثيراً من العلماء يحاولون اليوم أن يقفوا من الجماهير موقف « السحرة » ، فتراهم يرددون على مسمع من البسطاء كلمات اصطلاحية صعبة وعبارات سرية مستغلقة ، ورموزاً علمية مبهمة ، قاصدين من وراء ذلك إلى إشباع الحاجة الملحة إلى المعجزات والأسرار والخفايا عند غير أهل العلم من سواد الناس ! وهكذا نراهم يبسطون كل ذلك وكأن ما قد يخفى على الجمهور من قضايا غامضة أو حقائق مبهمة ، إنما هو عندهم آيات بينات لا خفاء فيها ولا غموض ! ولكنهم هم أنفسهم إنما يلقون — فيما وراء ذلك النور الواهى الذى يزعمونه وقفاً عليهم — ظلمات كثيرة ، ومجهولات لا حصر لها . ومن هنا فقد يكون فى وسعنا أن نقول إنهم يخطئون من حيث لا يعلمون ، إذ يوهمون السواد الأعظم من الناس بأن شيئاً لم يعد يخفى على العلماء ، حتى ولو كان سراً مستغلقاً عند غير أهل العلم ، فيجعلون من « العلم » عبادة جديدة ، وكأنما هو كاشف الأسرار ، وصانع المعجزات(١) !

٤٧ — إننا لنظن فى بعض الأحيان أن ملكوت الإنسان ملكوت أرضى مغلق على ذاته ، وأن الكلمة النهائية للوجود الإنسانى إنما تتوقف على الإنسان نفسه ، ولكن التجربة سرعان ما تظهرنا على أن ثمة شيئا يمتد فيما وراء التجربة ، وأن هناك بعض شفرات أو رموز تنطق باسم تلك الحقيقة المتعالية المستغلقة ! حقا إن الله ليس موضوعا من موضوعات التجربة ، وبالتالى فإننا لن نستطيع أن نبرهن على وجوده وكأنما هو شيء كائن فى العالم ، ولكن من المؤكد أن فى الكون نفسه من « الشفرات » ما قد يسمح لنا بأن نستدل على وجوده ، أو على الأصح ما قد يحملنا على أن نشهد بوجوده(٢) وحسبنا أن ننظر إلى ما فى العالم من نقص ، وتناه ، ونسبية ، لكى نتحقق من أن هذا العالم هو أعجز من أن يفسر نفسه بنفسه ! وقد يقع فى ظننا أن الإنسان أقدر من الكون على الاكتفاء بنفسه والقيام

« L' Action » t. II. F. Alcan, Paris, 1937, pp. 333 – 4.

et laPhilosophie de l'

فى وجه ذلك الموجود العاتى الذى يحطم شتى القيود ؟ أليس الأجدى علينا وعليكم أن ننسى — أو نتناسى — كلمات التناهى والشر والفناء ، لكنى نقول مع بعض مفكرى هذا العصر إن بطل القرن العشرين لم يعد هو الشيطان ، ولا هو الله ، ولا هو بروميثيوس ، وإنما قد أصبح هو الإنسان ؟ أليس من الأفضل لنا ولكم أن نعمل على خلق « الإنسان الجديد » ، بدلا من أن نجتزئ بالتحسر على الضعف البشرى ، وإبراز مناحى هذا الضعف ، وتجسيم ما يترتب عليه من نتائج ؟

تلك هى الاعتراضات التى تثار فى وجه كل من تحدثه نفسه بأن يزيح النقاب عن بعض « حدود الإنسان » ، فإننا نحب أن نوحى إلى أنفسنا بأنه ليس لإمكانياتنا حدود ، وأنه ليس فى قاموس البشرية لفظ « مستحيل » ! وإذا كانت بعض المذاهب الفكرية الحديثة قد لقيت رواجا كبيرا عندنا ، فذلك لأنها تمجد الحرية ، وتعلى من شأن الإنسان ، وتنادى بأننا نحن الذين نخلق القيم ونبدع المعايير ! ولا يقتصر الإنسان الحديث على القول بأن الإنسانية لا تثير من المشكلات إلا ما هى قديرة على حله ، بل إننا نراه ينادى على لسان نيتشه (وغيره من الفلاسفة الإنسانيين) بأننا قد اخترعنا « الله » لكى نغطى كل ما لدينا من ضعف ، ونفسر كل ما فى تجربتنا من ثغرات ! ولكن مشكلتنا اليوم — فيما يقول البعض — لم تعد هى ما إذا كان فى وسعنا أن نؤمن بالله ، بل ما إذا كان فى وسعنا (وبأى معنى ، من المعانى) أن نؤمن بالإنسان . ويضيف إلى ذلك بعضهم أن « معظمنا اليوم لم يعد يؤمن بإله متعال تكمن فيه الحقيقة الأولية الأبدية ، تلك الحقيقة التى من شأنها أن تكون حقيقية قبل الإنسان ، وحقيقية أيضاً بعد الإنسان ، فلا يكون هو منها إلا بمثابة المستأمن على وديعة ؛ وإنما أصبح الإنسان فى نظرنا من الآن فصاعدا هو الذى يخلق حقيقته ويوجه مصيره فى صراع عنيف من أجل الوصول إلى ذاته » !

حسنا ، ولكن هل يكون معنى هذا أن نضرب صفحا عن كل ما تزخر به تجربة ذلك الموجود البشرى من « مواقف وجودية » هامة تعبر عن علاقاته بالعالم ، والآخرين والوجود العام نفسه ؟ هل نخرس لسان بسكال مثلا حينما يتساءل فى خطراته فيقول : « حينما أتأمل الأمد القصير الذى كُتِب على أن أحياه ؛ ذلك الأمد المستغرق فى الأزلية السابقة والأبدية اللاحقة ، وحينما أفكر فى ذلك الحيز الصغير الذى أشغله (بل وأشهده أيضاً) ؛ ذلك الحيز الغارق فى محيط لا نهائى من العوالم التى تجهلنى وأجهلها ، فإنه

إنا لا نتساءل فقط « لم وجد العالم ؟ » ، بل نحن نتساءل أيضاً : « لماذا كان العالم حافلا بكل تلك الشرور ؟ »(١) .

ولكن إذا كان الشر ينشب أظافره الحادة فى كل موجود ، لمجرد أنه كائن متناه محدود ، فإن الإنسان وحده هو الذى يستشعر الشر بوصفه حداً من الحدود ... إن الشجرة الوحيدة المنعزلة لا تشعر بالشقاء ، والمنزل المتهدم المتداعى لا يعرف معنى التعاسة ، وأما الإنسان فهو — كما قال بسكال — موجود شقى يعرف أنه شقى(٢) ! ولا ينحصر شقاؤنا فى شعورنا بالنقص ، والحرمان ، والألم ، والملل ، والمرض ، والشيخوخة ، وشتى مظاهر الفناء ، بل إن هذا « الشقاء » ليرتبط ارتباطاً وثيقا بشعورنا الأخلاقى نفسه . والواقع أنه مهما كان من نقاء إرادتنا ، فإنه لا بد من أن تجول بخاطرنا فى بعض الأحيان نزعات شريرة نجزع لما فيها من خبث أسود مخيف ، حتى لنكاد نصاب بدوار عقلى عنيف ! وينظر الإنسان فيجد نفسه محاطاً من كل صوب بتلك القوى الخبيثة البغيضة التى تتربص به الدوائر ، دون أن يكون فى وسعه إغلاق نافذته أو إرخاء الستائر ! وهل كانت تلك النزعات الشريرة قوى خارجية محضة ، حتى يغلق من دونها الأبواب ، أو يزعم لنفسه أنها مجرد سراب ؟ إن الشر ليكاد يدس أنفسه فى كل ما تحقق من أفعال ، حتى أننا قلما نعثر على فعلة يأتيها الإنسان دون أن يكون فيها أدنى أثر من آثار الشر ، فكيف لا نعترف بأن فى مجرد ارتداد الشعور الأخلاقى على نفسه ضرباً من الشقاء ؟ أليس الشر فى صميمه إنما هو مجرد تعبير عن حالة انقسام الذات على نفسها ؟

إن التجربة لتدلنا على أنه مهما كان من تعدد أنواع الفضائل ، بل مهما كان من اختلاف أشكال الضمير أو الشعور الأخلاقى ، فإن من شأن « الخير » بالصيرورة أن يوحد فيما بين تلك الأنواع العديدة من الفضائل ، وأن يؤلف فيما بين تلك الأشكال المختلفة من الضمائر ، فى حين أن المظهر الأول للشر هو الانفصال والانقسام والتنافر

---

(1) A. Schopenhauer : « Le Monde comme Volonté et comme Représentation. » trad. franç.

ملخص التعريفات: فإذا ما شئنا تلخيصا لهذه التعريفات المتباينة، كان فى وسعنا أن نصف الفلسفة بأنها النشاط الذى يسعى فيه الناس إلى فهم طبيعة الكون، وطبيعة أنفسهم، والعلاقات بين هذين العنصرين الأساسيين فى تجربتنا. وهكذا تكون الفلسفة بحثا منظما عن المعرفة، نقوم به عن طريق التفكير المنظم فى كشوف العالم، ونتائج المؤرخ، ورؤيا الفنان والشاعر والمتصوف، مع الجمع بين هذه كلها وبين تجربتنا اليومية الشخصية. وتقتضى هذه الأفكار المنظمة من جانبها تحليلا دقيقا لقدرة الذهن على اكتساب المعرفة، بحيث إن جزءا أساسيا من النشاط الفلسفى يتألف من دراسة مصادر المعرفة البشرية ومناهجها وحدودها. ولما كانت المعرفة توصل إلى الغير وتسجل عادة، فإن هذا بدوره قد يؤدى إلى تحليل لوسائل الإنسان فى الاتصال بغيره، ولا سيما اللغة.

إننا عندما نتفلسف نحاول الإجابة عن الأسئلة التى تطرأ بأذهان الناس جميعا فى وقت ما، عن طبيعة الحياة، ومعناها، وقيمتها. وهكذا فإن موضوع الفلسفة هو طبيعة الوجود، وطبيعة التجربة، وأخيراً، العلاقة التى تربط بين الإنسان وذهنه وبين بقية الكون. فالسعى الفلسفى هو فى أساسه سعى وراء معرفة شاملة عن طبيعة التجربة ومعناها وقيمتها.

❁ ❁ ❁

مشكلات الفلسفة

سرعان ما يتضح لنا، عندما نخوض ميدان الفلسفة، أن دراسة هذا الموضوع تقتضى قبل كل شىء الإلمام بمشكلات معينة. وسرعان ما ندرك أن الفلسفة تدور حول هذه المشكلات الرئيسية، ثم نكتشف بمضى الوقت أن هذه المشكلات وحلولها المتعددة هى ذاتها الفلسفة. والواقع أن تاريخ هذا الميدان هو إلى حد بعيد سجل للإجابات المختلفة التى وضعت لنفس المجموعة من الأسئلة التى تتكرر دائما. ولقد تعددت هذه الإجابات بقدر ما تعددت الأذهان التى وضعتها، وبلغت من التباين حداً يصعب معه أحيانا الاعتقاد بأن المقصود منها هو أن تكون إجابات لنفس المجموعة من المشكلات. ومع ذلك فهناك من وراء هذا كله لب عميق من المشكلات الدائمة التى ناضلت حولها أجيال متعاقبة من المفكرين. فالمجتمعات تتغير، والمدنيات تنشأ وتنهار، ولكن كل عصر وكل مجتمع تقريبا، يخلف وراءه من الآثار ما يكفى لإثبات أنه قد صارع بدوره مع المشكلات القديمة جدا، والباقية على الدوام، للفلسفة. وسوف نعالج معظم هذه المشكلات الكبرى بشىء من التفصيل فى الفصول القادمة، ولكن قد يكون من المفيد هاهنا أن نقدم وصفا موجزا لبعضها، ما دامت هذه هى الطريقة الوحيدة التى نستطيع بها تكوين فكرة عن نطاق الفلسفة وأهدافها.

والظاهر أن هذه الصورة القاتمة للإنسان قد استهوت الإنسان فى كل زمان ومكان ، فلم يعد الناس يبدون أى استغراب لما تقع عليه أعينهم من أفعال بشرية دنيئة كالحقد والحسد والغيرة والضغينة والشهوة والكذب والرياء والافتراء ، بل أصبح من المألوف أن يحكم الناس على هذه الأفعال وغيرها بقولهم : « تلك سنة البشر » ! . وإن الصحف لتطالعنا كل يوم بأنباء الجرائم والآثام والزلات والشرور التى يرتكبها البشر ، فترى الناس يطالعون هذه الأنباء بشىء من الألفة والاعتياد ، وكأن ما يستغربونه على البشر إنما هو أن يأتوا من الأفعال ما ليس كذلك ! ويشهد الناس من الروايات والأفلام ما يصور أحط الغرائز البشرية ، فتراهم يبدون استحسانهم لما فى تلك الأعمال الفنية من واقعية ، ولسان حالهم يقول : « لشد ما هى صادقة ، فإنها لتنطق بضعف الإنسان وحقارة البشرية » ! وهكذا ألف الناس أن يتقبلوا وصف الروائيين لبنى البشر باعتبارهم أنانيين ، مرائين ، وضيعين ، زناة ، حقراء ، أنذالا ، خطاة ، ملوثين بكل إثم(١) !

وهذا واحد من كتابنا المحدثين فى مصر يتحدث عن الإنسان بصراحة فيقول : « يخيل لى أن الشرف والنزاهة وعفة اليد وسائر ما يجرى هذا المجرى ، مما لم يركب فى طبع الإنسان ولم يفطر عليه ؛ ومعنى ذلك بعبارة أخرى أن الإنسان بطبعه مخلوق غير شريف . والدليل حاضر . وهو هذه الآلاف من الأوامر والنواهى والأقاصيص وما إليها مما يقصد به الحث على هذه الفضائل ومجانبة أضدادها . ولو أن الإنسان كان كذلك بفطرته وكان الأغلب والأعم فيمن تلقى من الناس عفيفاً نزيهاً شريفاً لما احتاج الأمر إلى كل ما فى هذه الكتب مما أشرنا إليه »(٢) . ويمضى الكاتب النابه فى تصوير فساد الطبيعة البشرية ، إلى أن يقول فى سخرية لاذعة : « والناس فى العادة أكثر ولعا بالكلام على فساد ذمم سواهم . وكثيراً ما يخيل لى إذ أحادث واحداً من سواد الناس فى أمثال هذه الموضوعات أنى وإياه الرجلان الشريفان فى هذا الكوكب الحافل بالأنذال ! »(٣) .

---

(1) Simone de Beauvoir : « L'Existentialisme et la Sagesse des Nations, » 1948, pp. 17 – 21.

(٢) و (٣) إبراهيم عبد القادر المازنى : « قبض الريح » ، المطبعة العصرية من ٢٠٩ ــ ٢١٣

يتحدث لا يؤكدها صراحة... فهو المشكوك في أمره، الذي يمكن إثباته ولكن دون برهان كاف، وتاليا، ما يمكن اعتباره كأنه بقي معلقا"[2].

والإشكالية (problematique)، صفة لكلمة مشكلة (probleme)، وهي أوسع من المشكلة، إنها نظرية تقدم لها عدة حلول، وليس هنالك حل يمتلك من القوة ما يزيح باقي الحلول المطروحة، في حين تعني كلمة "مشكلة" في اللغة اليونانية "الصعوبة، أو العقبة، أو العثرة، أي ما هو موضوع أمام الإنسان يقابله ويصطدم به"[3]، فإذا ما تعاملنا مع كلمة "إشكالية"، باعتبارها صفة لكلمة "مشكلة"، حينئذ تكون دلالتها ومجال استعمالها هو مجال المنطق، وتحديداً ما يسمى الجهة في الأحكام، وذلك كون القضية قولاً مركب من حدين مرتبطين برابطة، فنقول: إن القضايا من ناحية الجهة، تنقسم إلى قضايا تقريرية، وصفة الحكم فيها هي "من المحقق كذا"، وقضايا احتمالية وصفة الحكم فيها "من المحتمل كذا"، وقضايا ضرورية وصفة الحكم فيها "من الضروري كذا"[4]، وهذا المستوى من الفهم، سنعمل على تجاوزه، كونه اقرب إلى الدلالة اللغوية والمنطقية منه إلى الدلالة الاصطلاحية.

أما في المصطلح المعاصر، فتستعمل كلمة "الإشكالية" بوصفها إسماً لكلمة "مشكلة"، وحينئذ يكون معناها مجموع المشكلات الخاصة بعلم ما من العلوم، أو مجموع المشاكل التي توجد ضرورة في مسالة من المسائل[5]، ففي الفيزياء، مثلا، توجد عدة مشكلات، يحاول العلماء إيجاد حلول لها والسيطرة عليها من خلال ملاحظتها وإعطاء فرضيات حولها، ومن

---

(2) اندريه لالاند: الموسوعة الفلسفية، ج 2، ...

أبعد من ذلك ، فيقولون إن تأثر تفكيرنا بوضعنا الاجتماعى لا يعنى بالضرورة أن يجىء هذا التفكير خاطئاً ، وإنما قد يكون هذا التأثر نفسه سبيلنا إلى بلوغ حَدْس سياسىّ صائب . ومن هنا فإن العنصر الهامّ فى مفهوم « الإيديولوجيا » عندهم إنما هو هذا الكشف الجوهرىّ لوجود علاقة وثيقة بين التفكير السياسىّ والحياة الاجتماعية . ولعل هذا ما عناه ماركس حينما قال عبارته المشهورة : « إنه ليس وَعْى الناس هو الذى يُحدِّد وجودَهم ، بل — على العكس — إن وجودهم الاجتماعىّ هو الذى يحدّد وعيهم[1] . » فالنظرية دالّة Function للواقع ، وهى تؤدى إلى تحقيق ضرب خاص من الفعل ، يجىء فيعدِّل من الواقع ، أو هو قد يفشل ، فيضطرنا إلى معاودة النظر فى النظرية السابقة . والتغيّر الذى يطرأ على الموقف الحالىّ نتيجة للفِعْل ، لا بُدَّ — بدوره — أن يُوَلِّدَ نظرية جديدة .

... من هذا كله يتبيَّن لنا أن « الإيديولوجيات » هى « مركّبات أفكار » توجّه النشاط نحو المحافظة على بقاء النظام القائم . وقد يقع فى ظننا أن الأفكار تتولد بطريقة تلقائية ، ولكن الحقيقة — فيما يقول كارل مانهايم — إن الأفكار تتوقف توقفاً تاما على السياق التاريخىّ والاجتماعى . وتبعاً لذلك ، فإنه ليس المهمّ أنْ نعمد إلى دراسة الفكر المجرَّد ، أو العقل الخالص ، بل المهمّ بالأحرى أن نقف على الظروف الاجتماعية الفعلية التى عملت على ظهور هذا التفكير أو ذلك الإنتاج العقلىّ . وإذا كان من الحق أننا ننتسب إلى جماعة بعينها ، فما ذلك لمجرَّد أننا وُلِدْنا فى كَنَفِها ، أو لمجرَّد أننا ندين بالطاعة والولاء لها ، أو لمجرَّد أننا حريصون على التمسُّك بها والدفاع عنها ، وإنما بالأحرى لأننا نرى العالم وما فيه من أشياء على نحو ما تراه تلك الجماعة ، أعنى أننا نستخدم فى إدراكه نفس المعانى أو الدلالات التى تستخدمها تلك الجماعة فى إدراكه[2] .

والواقع أن أى مفهوم جزئى ، بل أى معنى خاص ، إنما ينطوى على « بَلْورة » لخبرات جماعة بعينها ، ومن هذه الناحية قد يكون أهَم شىء يمكن أن نعرفه عن هذا الشخص أو ذاك ، إنما هو تلك الأمور التى يَعُدُّها طبيعيَّة عاديةً ، أو تلك المسائل التى يُسلِّم بها ضمْنا دونَ أدنى فحص أو مناقشة . وبالمثل قد يكون أكثر الحقائق أهمية وأوَّلية بالنسبة إلى أية جماعة ، إنما هى على وجه التحديد تلك الوقائع التى تَعُدُّها الجماعة سويَّةً مألوفة ، أو

(١) K. Marx « A Contribution to the Critique of PoliticalEconomy. », Trans.

أبعد من ذلك ، فيقولون إن تأثر تفكيرنا بوضعنا الاجتماعى لا يعنى بالضرورة أن يجىء هذا التفكير خاطئاً ، وإنما قد يكون هذا التأثر نفسه سبيلنا إلى بلوغ حَدْس سياسىّ صائب . ومن هنا فإن العنصر الهامّ فى مفهوم « الإيديولوجيا » عندهم إنما هو هذا الكشف الجوهرىّ لوجود علاقة وثيقة بين التفكير السياسىّ والحياة الاجتماعية . ولعل هذا ما عناه ماركس حينما قال عبارته المشهورة : « إنه ليس وَعْى الناس هو الذى يُحدِّد وجودَهم ، بل — على العكس — إن وجودهم الاجتماعىّ هو الذى يحدّد وعيهم[1] . » فالنظرية دالّة Function للواقع ، وهى تؤدى إلى تحقيق ضرب خاص من الفعل ، يجىء فيعدِّل من الواقع ، أو هو قد يفشل ، فيضطرنا إلى معاودة النظر فى النظرية السابقة . والتغيّر الذى يطرأ على الموقف الحالىّ نتيجة للفِعْل ، لا بُدَّ — بدوره — أن يُوَلِّدَ نظرية جديدة .

... من هذا كله يتبيَّن لنا أن « الإيديولوجيات » هى « مركّبات أفكار » توجّه النشاط نحو المحافظة على بقاء النظام القائم . وقد يقع فى ظننا أن الأفكار تتولد بطريقة تلقائية ، ولكن الحقيقة — فيما يقول كارل مانهايم — إن الأفكار تتوقف توقفاً تاما على السياق التاريخىّ والاجتماعى . وتبعاً لذلك ، فإنه ليس المهمّ أنْ نعمد إلى دراسة الفكر المجرَّد ، أو العقل الخالص ، بل المهمّ بالأحرى أن نقف على الظروف الاجتماعية الفعلية التى عملت على ظهور هذا التفكير أو ذلك الإنتاج العقلىّ . وإذا كان من الحق أننا ننتسب إلى جماعة بعينها ، فما ذلك لمجرَّد أننا وُلِدْنا فى كَنَفِها ، أو لمجرَّد أننا ندين بالطاعة والولاء لها ، أو لمجرَّد أننا حريصون على التمسُّك بها والدفاع عنها ، وإنما بالأحرى لأننا نرى العالم وما فيه من أشياء على نحو ما تراه تلك الجماعة ، أعنى أننا نستخدم فى إدراكه نفس المعانى أو الدلالات التى تستخدمها تلك الجماعة فى إدراكه[2] .

والواقع أن أى مفهوم جزئى ، بل أى معنى خاص ، إنما ينطوى على « بَلْورة » لخبرات جماعة بعينها ، ومن هذه الناحية قد يكون أهَم شىء يمكن أن نعرفه عن هذا الشخص أو ذاك ، إنما هو تلك الأمور التى يَعُدُّها طبيعيَّة عاديةً ، أو تلك المسائل التى يُسلِّم بها ضمْنا دونَ أدنى فحص أو مناقشة . وبالمثل قد يكون أكثر الحقائق أهمية وأوَّلية بالنسبة إلى أية جماعة ، إنما هى على وجه التحديد تلك الوقائع التى تَعُدُّها الجماعة سويَّةً مألوفة ، أو

(١) K. Marx « A Contribution to the Critique of PoliticalEconomy. », Trans.

له مادة سوى الحياة نفسها ، وليس له سبب بعد ذلك سوى وضوح بصيرة الحى ، هذا السأم المطلق ليس فى ذاته إلا الحياة عارية تماماً ، إذا نظرت إلى نفسها بوضوح »(١) .

والواقع أننا مهما حاولنا أن نجعل حياتنا مليئة خصبة ، فلا بد من أن تجىء علينا لحظات نستشعر فيها العوز والخلاء ، وبالتالى السأم والملال . وإذا كان من شأن الفعل الذى يتحقق فى « الآن » L'instant أن ينسينا الزمان ، فإن من شأن الملل الذى يقترن بالقلق أن يزيد من حدة شعورنا بالزمان . ومعنى هذا أننا — كما لاحظ شوبنهور — قلما نشعر بالزمان فى لحظات اللهو والسرور ، وإنما نحن نشعر به على وجه الخصوص فى لحظات الضجر والألم والملل . وحينما يستبد الملل بالنفس البشرية ، فهنالك يشعر الإنسان بالخلاء ، والخواء ، والضجر ، والتبرم ، وضيق الصدر ، وعدم الاكتراث ! وليس أشق على الإنسان من أن يصارع الملل ، فإن الصراع ضد الملل هو صراع ضد الزمان نفسه ، فضلا عن أنه كثيرا ما يكون الملل غير ذى موضوع !(٢) ألا يشعر المرء أحيانا بسأم غريب لا يعرف مصدره ، ولا يقوى على صده ، فلا يجد بداً من أن يستسلم لذلك العذاب النفسى الذى لا موضوع له سوى الحياة نفسها ؟ وإذن أفلا يحق لنا أن نقول إن الزمان بما فيه من صيرورة ورتابة وتكرار ، هو الذى يجعل من « السأم » جزءا لا يتجزأ من صميم وجودنا ؟

٢٠ — فإذا ما تساءلنا الآن عن التجربة الوجودية العميقة التى ينكشف لنا من خلالها الزمان ، وجدنا أن حياتنا الواعية نفسها لا تبدأ إلا فى اللحظة التى نتجاوز فيها الإدراك الحسى (وهو الفعل الذى يتم فى الحاضر) ، لكى نتجه بأبصارنا إما نحو الخلف أو نحو الأمام ، أعنى إما نحو « الماضى » أو نحو « المستقبل » . بل إن الإدراك الحسى نفسه ما كان ليحمل أى معنى بالنسبة إلينا ، لو لم يكن كل موضوع حسى ندركه هو بمثابة نقطة تلاق لفكرتنا عن الماضى وفكرتنا عن المستقبل ، أعنى ملتقى لذكرياتنا وإمكانياتنا .

---

(١) عن « الوجودية » مقال لديديه أنزيو ، ترجمة محمد عبد الهادى أبو ريده ، « مجلة

تلك المسائل التى تعتبرها فى العادة مَحْلُولَةً قد فُرِغَ من أمرها . حقا إن الفكر هو أولا وبالذات موضوع دراسة كل من علم المنطق وعلم النفس ، ولكن من المؤكد — فيما يقول مانهايم — أنه لا سبيل إلى فهم الفكر حَقَّ الفهم ، اللهمّ إلّا إذا نظرنا إليه من وجهة نظر اجتماعية ولهذا فإن علماء الاجتماع يريدون أن يحلّوا مشكلة المعرفة عن طريق دراسة سوسيولوجية للفكر البشرى ، لكى يكشفوا لنا عن الحتمية الاجتماعية التى تخضع لها كل معرفة إنسانية . وهم إذا كانوا يسايرون ماركس فى الالتجاء إلى « التحليل الإيديولوجى » لمذاهب الفكر ، فذلك لأنهم حريصون على تأكيد أولوية « العامل الاجتماعى » فى تحديد الاتجاهات الذهنية الغالبة على كل مجتمع . ولكنهم لا يمضون مع ماركس إلى حدّ القول بأن الطبقة البروليتارية هى وحدها التى تملك تلك القدرة السحرية على فضح الإيديولوجيات ، بل هم يقررون — على العكس من ذلك — أن لكل وضع تاريخى حقيقته الخاصة ، وأنه ليس ثمة طبقة اجتماعية واحدة تحتكر لنفسها المعنى الكلىّ لأية حقبة تاريخية بعينها .

وهكذا أصبح السلاح الإيديولوجى سلاحاً عامًّا تستعين به سائر الطبقات فى صراعها ضدَّ غيرها من الطبقات ، بعد أنْ كان المفكرون الاشتراكيون يظنون أنهم هم وحدهم الذين يملكون ميزة إرجاع التفكير البورجوازى إلى أسس إيديولوجية ، وبالتالى حق الانتقاص من قدره والطعن فيه . ولم يلبث التطوُّر الاجتماعىّ والفكرىّ أن وسعَّ من رقعة الخلاف بين الإيديولوجيات المتصارعة ، فأصبحنا نشهد هذا السلاح الاجتماعىّ الخطير فى يد سائر الطبقات تذود به عن نفسها ، وتطعن به خصومها ، وتُشْهِرهُ فى وجه كل من تحدّثه نفسه بالحط من شأنها . وتبعاً لذلك فقد اضطر الباحثون الاجتماعيّون إلى الاعتراف بأن الفكر الإنسانى ينطوى على حقيقة جزئية ضمنية فى كل مرحلة من مراحل تطوره ، وأنه ليس ثمة طبقة اجتماعية بعينها تحتكر لنفسها الدلالة الكلية الشاملة للصيرورة الكونية العامة .

٦٤ — فإذا ما دققنا النظر الآن فى مفهوم « الايديولوجيا » ، ألفينا أن كارل مانهايم على حق حينما يفرّق بين نوعين من الايديولوجيا : إيديولوجيا جزئية خاصة ، وأخرى كلية عامة . والنوع الأول منهما يشير إلى ذلك الموقف الشكّى أو الارتيابى الذى نقفه من أفكار خصْمنا أو تصوراته ، حينما ننظر إلى هذه الأفكار أو تلك التصورات على أنها مجرد تغطية شعورية (بدرجات متفاوتة) لطبيعة الموقف الحقيقية ، نظراً لأن الاعتراف بحقيقة الموقف لا يتلاءم مع مصالح الشخص المشار إليه . ومعنى هذا أن المفهوم الجزئى للايديولوجيا يقتضى تفسير موقف الخصم بالرجوع إلى عامل

تلك المسائل التى تعتبرها فى العادة مَحْلُولَةً قد فُرِغَ من أمرها . حقا إن الفكر هو أولا وبالذات موضوع دراسة كل من علم المنطق وعلم النفس ، ولكن من المؤكد — فيما يقول مانهايم — أنه لا سبيل إلى فهم الفكر حَقَّ الفهم ، اللهمّ إلّا إذا نظرنا إليه من وجهة نظر اجتماعية ولهذا فإن علماء الاجتماع يريدون أن يحلّوا مشكلة المعرفة عن طريق دراسة سوسيولوجية للفكر البشرى ، لكى يكشفوا لنا عن الحتمية الاجتماعية التى تخضع لها كل معرفة إنسانية . وهم إذا كانوا يسايرون ماركس فى الالتجاء إلى « التحليل الإيديولوجى » لمذاهب الفكر ، فذلك لأنهم حريصون على تأكيد أولوية « العامل الاجتماعى » فى تحديد الاتجاهات الذهنية الغالبة على كل مجتمع . ولكنهم لا يمضون مع ماركس إلى حدّ القول بأن الطبقة البروليتارية هى وحدها التى تملك تلك القدرة السحرية على فضح الإيديولوجيات ، بل هم يقررون — على العكس من ذلك — أن لكل وضع تاريخى حقيقته الخاصة ، وأنه ليس ثمة طبقة اجتماعية واحدة تحتكر لنفسها المعنى الكلىّ لأية حقبة تاريخية بعينها .

وهكذا أصبح السلاح الإيديولوجى سلاحاً عامًّا تستعين به سائر الطبقات فى صراعها ضدَّ غيرها من الطبقات ، بعد أنْ كان المفكرون الاشتراكيون يظنون أنهم هم وحدهم الذين يملكون ميزة إرجاع التفكير البورجوازى إلى أسس إيديولوجية ، وبالتالى حق الانتقاص من قدره والطعن فيه . ولم يلبث التطوُّر الاجتماعىّ والفكرىّ أن وسعَّ من رقعة الخلاف بين الإيديولوجيات المتصارعة ، فأصبحنا نشهد هذا السلاح الاجتماعىّ الخطير فى يد سائر الطبقات تذود به عن نفسها ، وتطعن به خصومها ، وتُشْهِرهُ فى وجه كل من تحدّثه نفسه بالحط من شأنها . وتبعاً لذلك فقد اضطر الباحثون الاجتماعيّون إلى الاعتراف بأن الفكر الإنسانى ينطوى على حقيقة جزئية ضمنية فى كل مرحلة من مراحل تطوره ، وأنه ليس ثمة طبقة اجتماعية بعينها تحتكر لنفسها الدلالة الكلية الشاملة للصيرورة الكونية العامة .

٦٤ — فإذا ما دققنا النظر الآن فى مفهوم « الايديولوجيا » ، ألفينا أن كارل مانهايم على حق حينما يفرّق بين نوعين من الايديولوجيا : إيديولوجيا جزئية خاصة ، وأخرى كلية عامة . والنوع الأول منهما يشير إلى ذلك الموقف الشكّى أو الارتيابى الذى نقفه من أفكار خصْمنا أو تصوراته ، حينما ننظر إلى هذه الأفكار أو تلك التصورات على أنها مجرد تغطية شعورية (بدرجات متفاوتة) لطبيعة الموقف الحقيقية ، نظراً لأن الاعتراف بحقيقة الموقف لا يتلاءم مع مصالح الشخص المشار إليه . ومعنى هذا أن المفهوم الجزئى للايديولوجيا يقتضى تفسير موقف الخصم بالرجوع إلى عامل

يشيع فى الوجود الاضطراب والانقسام والشر والقلق والعدم ... إلخ ؟

لقد قيل عن الإنسان — بحق — إنه « الموجود المشكل » L'être problématique بأعلى درجات الإشكال ، فليس بدعاً أن تقودنا كل التأملات الفلسفية إلى التساؤل عن سر ذلك المخلوق العجيب الذى لا هو بملك ولا هو بشيطان ، ولا هو بإلهٍ ولا هو بحيوان !

« مشكلة الإنسان » ! إنها مشكلة ذلك الموجود الضعيف الذى يحمل أضخم مشكلة ؛ ألا وهى « مشكلة الحقيقة » ... فليس فى استطاعة الإنسان أن يحيا دون أن يسائل الطبيعة عما تخفى من معان ، وليس فى استطاعة الفيلسوف أن يقنع بصورة العالم على نحو ما تقدمها له الحواس ؛ ذلك العالم المسطح flat الذى ليس فيه ارتفاع ولا عمق !

« مشكلة الإنسان » ! ألا تتضمن كلمة « المشكلة » معانى البعد أو البون أو المسافة distance ؟ فكيف لا يكون الإنسان مشكلة ، وهو الكائن الذى يجد نفسه دائما على مبعدة من ذاته ، فيعدو دائماً وراء ذاته ، وينشد نفسه دائماً دون أن يجدها يوماً ؟!

إن الإنسان مشكلة ، لأنه — بين الموجودات جميعاً — أكثرها شقاء ، وأعمقها ألماً ، وأرهفها حساسية . وربما كان السر فى شقاء الذات البشرية هو أنها لا تستطيع مطلقاً أن تبلغ مرحلة الاتزان المطلق ، أو التطابق التام مع الذات ، فهى تظل تنشد حالة « امتلاك الذات » ، دون أن تقوى يوماً على بلوغ تلك الحالة المنيعة المستحيلة التى هى أشبه ما تكون بالدائرة المربعة !

إن الإنسان مشكلة ، لا لأنه أعجب « موضوع » بين موضوعات الطبيعة ، بل لأنه ليس على الإطلاق مجرد « موضوع » نستطيع أن نعرفه « من الخارج » على نحو ما نعرف غيره من الموضوعات ، وإنما هو الموجود الوحيد الذى نعرفه ونصنعه فى الوقت نفسه « من الداخل » !

إن الإنسان مشكلة ، لأنه الموجود الذى لا يكاد يعرف مكانه فى الطبيعة ، فهو ينظر ، ويتأمل ، ويبحث ، ويتردد ، ويتعثر ؛ ولكنه لا يكاد يعثر لوجوده على قرار طبيعى يطمئن إليه ! إنه فى الطبيعة ، ولكنه ليس من الطبيعة ، إنه فى العالم ، ولكنه ليس من العالم ! إنه

ومع ذلك فإن أى [illegible] غير كثيرة، أن مشكلة الله ليست فقط واحدة من أهم المشكلات التى تعالجها الفلسفة، بل هى أيضا من أطرف المشكلات وأكثرها إثارة للفكر. ومن المألوف أن يتبين الطلاب أن الخشوع الذى ضاع من تصور الألوهية قد عوض بمزيد من الاهتمام والإثارة العقلية. ولو كان من حسن حظهم أن يصلوا إلى هذا الكشف، لصبحوا إلى هذا الحد فلاسفة.

❁ ❁ ❁

مشكلة حرية الانسان

هناك مشكلة ثالثة تقترن بمشكلتى الله والخلود، هى مشكلة حرية الإرادة. ولقد كان من أهم التغيرات العقلية التى أسفر عنها توسيع نطاق وجهة النظر العلمية، تضاؤل مجالات تجربتنا التى لا تسودها الحتمية الدقيقة. فقد كان الناس فى الأصل ينظرون إلى الطبيعة كلها (والطبيعة البشرية بالطبع) على أنها خارجة أساساً عن القانون. فالذهن البدائى كان يرى أنه إذا تدحرجت صخرة على جانب تل، فذلك لأن للصخرة إرادة خاصة بها، يمكن أن تمارس باختيار. أى ان الذهن البدائى كان ينقل حرية الاختيار والحركة التى يستشعرها الإنسان فى نفسه بوضوح، إلى كل الأشياء والمخلوقات. فلكل منها إرادة مستقلة، يمارسها بحرية. على أن هذه النظرية الساذجة قد استبعدت، فى معظم أرجاء العالم، بعد أن عرفنا أن الأشياء المادية العادية تخضع لقوانين آلية، على الرغم من أننا لسنا موقنين بعد بماهية هذه القوانين أو طريقة سيرها.

والحق أن نمو العلم قد أحدث تغييرا عميقا فى طريقة تفكيرنا؛ فقد تمكن جاليليو ورفاقه فى العمل من صياغة هذه المعرفة المبسطة للواقع الآلى فى صورة قوانين لا يتطرق إليها الشك. وفضلا عن ذلك، فقد تبين أن هذه القوانين لا تقبل أى استثناء، وتنطوى على تعاقب دقيق للعلة والمعلول. ومنذ ذلك الحين، أصبح القانون والنظام العلمى يبسط سيطرته على عملية طبيعية بعد الأخرى. وامتدت حدود العالم الخاضع للعلم، من مجال الأجسام المادية، إلى عالم الحياة الحيوانية، ولم يعد أحد يسلم مقدما بأن وجود القدرة على الفعل الحركى يبطل المبدأ الأساسى القائل أن كل تغير ينتج عن تغيرات سابقة من نوع ما ــ أى أن كل حادث يتحدد بسبب، ويؤدى إلى نتيجة مناظرة له.

ولكن على الرغم من الزحف المتصل للقانون العلمى، فقد كان هناك مجال عظيم الأهمية، هو مجال الحياة البشرية، يعد حتى عهد قريب بمنأى عن أى تطبيق كامل لمبدأ الحتمية هذا.

إن الإنسان مشكلة ، لأنه الموجود الذي لا وصف له سوى أنه لا يوصف ! إنه الموجود الذى يفلت من كل تحديد ، ويخرج على كل قاعدة ، وينذ عن كل تعريف ، إنه الموجود الذى لا يفتأ يعيد النظر فى كل شيء ، ولا يكاد ينتهى حتى يبدأ من جديد ، ولا يمس شيئاً دون أن يغيره ويحول منه !

إنه مشكلة لأنه « الموجود المتناقض » الذى حار فى وصفه الفلاسفة ، فقالوا فى تعريفه إنه حيوان ناطق ، أو حيوان صانع ، أو حيوان مدنى ، أو حيوان متدين ، أو حيوان ميتافيزيقى ، أو حيوان إلـهى ، أو حيوان مريض ، أو حيوان ضاحك ... إلخ . وشاء قوم منهم أن يرسموا له صورة قاتمة ، فقالوا إنه « ذئب لأخيه الإنسان » ، أو إنه حيوان مفترس ، أو أنه « الحيوان الوحيد الذى يحدث للآخرين آلاما لا لغاية إلا لهذا الإيلام بعينه » ، أو إنه ذرة تافهة تائهة فى أرجاء كون هائل صامت ، أو إنه نزوة لا طائل تحتها ، أو إنه فى قلب الحياة كالضلال الأكبر ، والمرض العضال ، والمأزق الذى بلغته الحياة فى سبيل تطورها ! ويمضى بعض الوجوديين إلى حد أبعد من ذلك فى تصوير « عبث » الموجود البشرى فيقول زعيمهم سارتر : « إن الإنسان هو الموجود الذى يشعر بأنه قد وجد جزافاً ، أعنى أنه يدرك ذاته بوصفه عبثاً لا طائل تحته ، ويعرف دائما أنه زائد عن الحاجة : « de trop » !(١) .

ويفتح المرء كتب رجال الدين وآباء الكنيسة ، وبسكال ، وبوسويه ، وماسيون ، وغيرهم من الناطقين باسم التقليد المسيحى ، فيجد أن الإنسان فى نظر هؤلاء جميعاً مخلوق وضيع لا يملك أية طهارة ، ولا يتمتع بأية فضيلة ، ولا تنطوى نفسه على أية براءة ! إنه عند أصحاب « نظرية الخطيئة الأولى » مخلوط ساقط بهيمى تعميه شهوته الدنيئة ، بحيث إنه لولا خوفه من نار جهنم ، أو لولا احترامه لسلطة المجتمع ، لأقدم على ارتكاب أدنى الموبقات ، ولما تورع عن إتيان أحط الجرائم ! .

ولكن بينما يلح التشاؤم المسيحى على ما فى الإنسان من رجس ودنس ، بوصفه جسداً شقياً ينزع نحو الأهواء والشهوات . نجد أن الأخلاقيين والفرنسيين من أمثال لاروشيفوكو ، ولافونتين ، وسان سيمون ، وشامفور ، وموباسان وغيرهم يبالغون فى تصوير ما ينطوى عليه سلوك البشر من تفاهة ودناءة ورياء ، فيشبهون قلب الإنسان بجهاز آلى مبتذل يحركه ترس واحد ، ألا وهو المنفعة !

---

(1) J. P. Sartre "L'Etre et le Néant", Paris, Gallimard, 1943, p. 126.

المشكلة الأساسية: كانت المشكلة الأساسية فى الفلسفة التقليدية أو الكلاسيكية هى دائما: بماذا تتعلق التجربة البشرية بأسرها؟ هذا السؤال، إذا ما فهمت دلالته الكاملة، لاتضح أنه يلخص (أو يتضمن على الأقل) معظم المشكلات والمسائل الأخرى التى تعالجها الفلسفة. فالفيلسوف المحترف يسأل هذا السؤال دائما فى صورة مجردة ما، مثل: ما طبيعة الحقيقة النهائية؟ أما غير المتخصصين فهم أقرب إلى أن يصوغوا هذا السؤال بطريقة مثل: ما معنى الحياة والكون؟ وبينما هذا السؤال الأخير يقتضى إجابة مختلفة إلى حد ما، فإنه بدوره يشير إلى نفس المشكلة الرئيسية. وأيا كانت طريقة صياغته، فانه هو السؤال الأساسى الذى يبنى حوله أى مذهب فى الفلسفة. ويمكن القول إن كل شخص قد تساءل هذا السؤال، بصورة ما، فى وقت معين من حياته، بغض النظر عن ذكائه، أو مدى ثقافته، أو عدم إكتراثه الظاهرى بالتأمل الميتافيزيقى.

مشكلة علاقة الإنسان بالكون: وهناك مشكلة أخرى يتعين على الفلسفة مواجهتها، وهى متولدة عن تلك التى عرضناها منذ قليل. هذه المشكلة خاصة بالعلاقة بين الانسان وبقية الكون. وهناك من المفكرين من يعتقدون أن هذا أهم سؤال نستطيع أن نتساءله؛ إذ أنه رغم أنه قد يكون أضيق نطاقا من البحث الأول الشامل فى طبيعة الواقع، فانه أوثق اتصالا بتجربتنا اليومية؛ ذلك لأن هذا السؤال الخاص بالعلاقة بيننا وبين بيئتنا قد يكون أهم بالنسبة إلى سعادتنا ورفاهنا من أى سؤال غيره.

ولقد كان الناس فى العصور الوسطى يعتقدون أن الكون (بقدر ما كان معروفا فى ذلك الحين) لم يخلق إلا ليكون تابعا لكوكبنا، الذى هو بدوره موجود بوصفه مسرحا تمثل عليه دراما الخلاص الكبرى. وبطبيعة الحال كان لهذه النظرية الكونية المتمركزة حول الأرض، تأثير مباشر فى تلك النظرة إلى الأشياء، المتمركزة حول الانسان. وقد اتضح ذلك عندما تقدم كوبرنيق لأول مرة بنظامه الفلكى معارضا به هذه النظرة القديمة. فقد كانت الحجة الأخلاقية الكبرى ضد النظرة الجديدة «المهرطقة» هو أنها حطت من قدر الإنسان لأنها أزاحته من مكانته المركزية فى الكون، بحيث لم يعد يبدو هو الشخصية الرئيسية فى المسرحية الكونية الكبرى. وبينما أى رأى كهذا فى علاقة الإنسان بالكون يبدو فى نظر العلم الحديث ممتعا وذاتيا مفرطا، فما زالت هناك من الاختلافات فى الرأى حول التحديد الدقيق لطبيعة هذه العلاقة ما يكفى لشغل أوقات الفلاسفة فى عمل لا يتوقف.

❀ ❀ ❀

جاهداً فى سبيل تصور « العالم » على أنه حقيقة مكتملة مكتفية بذاتها مغلقة على نفسها ، إلا أن « الإيمان بالله » سرعان ما يجد ثغرة فى نسيج يقينه الموضوعى . فلا يلبث أن ينفذ إلى فكره بشكل مقنع أو بصورة ضمنية . ومعنى هذا أننا بمجرد ما نتحقق من أن فى معرفتنا ثغرات ، أو أن فى حياتنا هوات ، فإننا سرعان ما نجد أنفسنا مضطرين إلى أن نعلو على أنفسنا لكى نهيب بقوة أخرى نسد بها ما فى عالمنا التجريبى من نقص . وسواء أكانت تلك القوة التى نهيب بها هى الله ، أم الطبيعة ، أم التاريخ ، أم العلم ، أم التقدم ، أم المجتمع ، أم الحزب ، فإننا فى كل تلك الحالات إنما نحقق « فعلا دينيا » نعبر به ضمناً عن إيماننا بوجود شىء يعلو على الإنسان[1] ! أما إذا زعم البعض بأن فى وسعه الاستغناء نهائيا عن فكرة « التعالى » فى أى صورة من صورها ، بحجة أن فى وسع الكائن المتناهى أن يتقبل حالة « التناهى » بوصفها حالة مستكفية بذاتها ، فربما كان فى وسعنا أن نرد عليه بأن نقول إن مثل هذا الموقف يكاد يكون ضرباً من المستحيل ، لأن « التناهى » يستلزم من أجل الشعور به تجاوز حالة « التناهى » نفسها ، إن لم يكن بالفعل ، فعلى الأقل على سبيل الرجاء أو الأمل أو النزوع . ونحن نعرف كيف حاول أوجست كونت أن يقضى على الروح الدينية ، بدعوى أنها تمثل عقلية عتيقة لم يعد لها موضع فى دنيا العلم والمعرفة الوضعية ، ولكنه لم يلبث أن وجد نفسه مضطرا إلى الاستعاضة عن الديانات القائمة بديانة جديدة أقامها على طائفة من الأساطير العجيبة ، وتلك هى « عبادة الإنسانية » التى فشل فى استمالة الناس إليها . والواقع أن شتى المذاهب الوضعية والنزعات العلمية المتطرفة إنما تجتزىء بتعديل الأسلوب التقليدى فى تطبيق فكرة « المتعالى » ، فنراها تضفى عليه ذاتية جديدة وتنسب إليه مفهوما مغايراً . وآية ذلك أن ديانة العلم ، أو الطبيعة ، أو الديموقراطية إنما تستبدل بالوحى الدينى الفائق للطبيعة ، وحيا علميا أو طبيعيا مزعوما ، وهذا الوحى العلمى الذى تستند إليه إنما تحصله بتخليها عن أبسط القواعد الأولية للموضوعية العلمية الحقيقية . وهكذا الحال أيضا بالنسبة إلى فلسفة التاريخ ، فإنها حين تؤمن بأسطورة التقدم ، إنما تقدم لنا بذلك الدليل القاطع على أنها تريد أن تستبدل بالعلم الإلهى نتاجا جديداً يكون من شأنه أن يعبىء كل ما لدى الإنسان من قوى وجدانية وأخلاقية (مثلها فى ذلك كمثل سائر النزعات الدينية التقليدية) ،

---

[1] ... » Paris, Colin, 1956, 3e

الإنسان والله

٤٦ ــ إذا كنا قد أدخلنا « الله » فى عداد « الأغيار » الذين لا بد للإنسان من أن يواجههم ، ويصطرع معهم ، ويحدد موقفه بإزائهم ، فذلك لأن الوجود البشرى هو فى جانب ما من جوانبه « حوار مع الله » ، أو « صراع ضد الله » ، أو على حد تعبير برديف ــ Berdiaeff ــ « ديالكتيك إنسانى إلهى » . وسواء آمنا بإله الفلاسفة الذى هو أقرب إلى « العقل » منه إلى « الشخص » ، أم آمنا بإله الأديان السماوية الذى ليس كمثله شىء ، أم أنكرنا وجود الله بدعوى أنه ليس وراء الطبيعة شىء ، أو وقفنا من الحقيقة الإلهية موقف المتجاهل أو غير المكترث ، فإننا فى كل هذه الحالات لا بد من أن نجد أنفسنا مضطرين إلى الاعتراف بأن « فكرة الله » تتدخل فى صميم حياتنا ، بوصفها فكرة ميتافيزيقية جوهرية تلعب دوراً هاماً فى تاريخ الموجود البشرى . وإذا كان تصور المجتمعات لله قد اختلف باختلاف الحضارات وتعدد البيئات وتنوع العقليات ، فإن « فكرة الله » نفسها تكاد تكون عاملا مشتركا بين شتى أنواع الحضارات ، حتى لقد ذهب بعض الباحثين إلى أن الإنسان بطبعه « كائن متدين » ، لأنه لا يستطيع أن يستغنى عن الإيمان بالله ، أو الكائن العلوى ، أو الموجود الأسمى ، أو الحقيقة المقدسة ، أو « المتعالى » ، أو « المطلق » . حقا إن بعض المفكرين قد جعل من الروح الدينية عرضاً من أعراض طفولة الشعوب أو قصور العقل البشرى أو انحراف الشخصية الفردية ، ولكن الحقيقة أننا لو أزلنا من دنيا الناس كل ما يحمل آثار الإلهام الدينى ، لقضينا فى الوقت نفسه على أثمن كنوز الحضارة البشرية . ومهما حاولنا أن نطرد « فكرة الله » من عقولنا ، فإن هذه الفكرة لا بد من أن تعود إلينا بصورة ما من الصور ، مادام العالم الذى نعيش فيه عالماً ناقصاً لا يستطيع أن يكفى نفسه بنفسه ! ولئن كان الملحد قد يسعى

« الميتافيزيقا » للإشارة إلى مشكلات ما وراء الطبيعة . وأما المنهج الفلسفى الذى اتبعه أفلاطون فى معظم محاوراته ، فهو منهج الحوار السقراطى الذى لم يلبث أن استحال على يديه إلى منهج جدلى (ديالكتيكى) يتم فيه الانتقال من الأفراد إلى الأنواع ، ومن الأنواع إلى الأجناس ، ثم من الأجناس إلى المثل أو النماذج الأزلية التى تشارك فيها شتى الموجودات . وهكذا كان أفلاطون ينتقل (مثلا) من الجمال الحسى إلى الجمال الخلقى ، ثم من الجمال الخلقى إلى الجمال العقلى ، لكى ينتهى فى خاتمة المطاف إلى الجمال بالذات أو مثال الجمال . ولما كانت الفلسفة فى نظره هى مبدأ الانسجام أو التوافق فى الحياة والفكر معاً ، فقد أصبحت الفلسفة عنده « حكمة » يمتزج فيها العلم بالعمل ، ويلتبس فيها النظر العقلى بالفضيلة الأخلاقية . وتبعاً لذلك فإن ما يسمو بعقل الفيلسوف فوق مستوى الرجل العادى هو فى نظر أفلاطون البحث الدائب عن الحق والجمال ، وما الجمال عنده سوى الخير نفسه ! وإذن فإن الفيلسوف الحق ليس بالرجل الذى يبغى المنفعة لنفسه فحسب ، وإنما هو ذلك الإنسان الذى ينشد منفعة الجميع ، ويبغى الخير للناس أجمعين ، فهو وحده السياسى الحق والمُشرِّع المصلح الذى يستطيع أن يكفل لمدينته أسباب السعادة والفضيلة على السواء .

أما عند أرسطو فقد ظلت كلمة « الفلسفة » تشير إلى كل ضروب البحث العلمى أو المعرفة العلمية ، فكانت مرادفة للعلم بمعناه العام . وقد قسم أرسطو العلوم إلى ثلاثة أنواع : علوم نظرية ، وعلوم عملية ، وعلوم فنية . والعلوم النظرية هى تلك التى تدرس المبادئ الضرورية ، أعنى كل ما لا تستطيع الإرادة البشرية أن تغيره ، فى حين أن العلوم العملية إنما تتجه نحو الإرادة فتحاول أن تؤثر على سلوكها : بينما تتمثل غاية العلوم الفنية فى شىء يوجد خارج الفاعل ، ويكون على الفاعل أن يحقق إرادته فيه ... وقد أطلق أرسطو على الرياضيات والطبيعيات والإلٰهيات اسم « الفلسفات النظرية » ، ولكنه ذهب إلى أن الفلسفة الحقيقية إنما هى « الفلسفة الأولى » التى تدرس الوجود من حيث هو وجود ، أى التى تهتم بعلل الأشياء الأولى ومبادئها العليا ، حتى ترتفع إلى المبدأ المطلق الذى لا يعلو عليه شىء . ولما كانت الفلسفة فى نظر أرسطو هى علم المبادئ ، فإنها بوجه ما من الوجوه علم كلى . والعلم عند أرسطو هو دائما علم بالعام ، وهو فى أصله وليد الدهشة أو التعجب . وقد نجا أرسطو منحى أستاذه أفلاطون ؛ فعمد إلى التمييز بين العلم — وهو المعرفة بالأزلى والضرورى — وبين الإحساس والظن ؛ ومَجالُهما الممكن أو الحادث أو العرضى — وقد حرص أرسطو

« الميتافيزيقا » للإشارة إلى مشكلات ما وراء الطبيعة . وأما المنهج الفلسفى الذى اتبعه أفلاطون فى معظم محاوراته ، فهو منهج الحوار السقراطى الذى لم يلبث أن استحال على يديه إلى منهج جدلى (ديالكتيكى) يتم فيه الانتقال من الأفراد إلى الأنواع ، ومن الأنواع إلى الأجناس ، ثم من الأجناس إلى المثل أو النماذج الأزلية التى تشارك فيها شتى الموجودات . وهكذا كان أفلاطون ينتقل (مثلا) من الجمال الحسى إلى الجمال الخلقى ، ثم من الجمال الخلقى إلى الجمال العقلى ، لكى ينتهى فى خاتمة المطاف إلى الجمال بالذات أو مثال الجمال . ولما كانت الفلسفة فى نظره هى مبدأ الانسجام أو التوافق فى الحياة والفكر معاً ، فقد أصبحت الفلسفة عنده « حكمة » يمتزج فيها العلم بالعمل ، ويلتبس فيها النظر العقلى بالفضيلة الأخلاقية . وتبعاً لذلك فإن ما يسمو بعقل الفيلسوف فوق مستوى الرجل العادى هو فى نظر أفلاطون البحث الدائب عن الحق والجمال ، وما الجمال عنده سوى الخير نفسه ! وإذن فإن الفيلسوف الحق ليس بالرجل الذى يبغى المنفعة لنفسه فحسب ، وإنما هو ذلك الإنسان الذى ينشد منفعة الجميع ، ويبغى الخير للناس أجمعين ، فهو وحده السياسى الحق والمُشرِّع المصلح الذى يستطيع أن يكفل لمدينته أسباب السعادة والفضيلة على السواء .

أما عند أرسطو فقد ظلت كلمة « الفلسفة » تشير إلى كل ضروب البحث العلمى أو المعرفة العلمية ، فكانت مرادفة للعلم بمعناه العام . وقد قسم أرسطو العلوم إلى ثلاثة أنواع : علوم نظرية ، وعلوم عملية ، وعلوم فنية . والعلوم النظرية هى تلك التى تدرس المبادئ الضرورية ، أعنى كل ما لا تستطيع الإرادة البشرية أن تغيره ، فى حين أن العلوم العملية إنما تتجه نحو الإرادة فتحاول أن تؤثر على سلوكها : بينما تتمثل غاية العلوم الفنية فى شىء يوجد خارج الفاعل ، ويكون على الفاعل أن يحقق إرادته فيه ... وقد أطلق أرسطو على الرياضيات والطبيعيات والإلٰهيات اسم « الفلسفات النظرية » ، ولكنه ذهب إلى أن الفلسفة الحقيقية إنما هى « الفلسفة الأولى » التى تدرس الوجود من حيث هو وجود ، أى التى تهتم بعلل الأشياء الأولى ومبادئها العليا ، حتى ترتفع إلى المبدأ المطلق الذى لا يعلو عليه شىء . ولما كانت الفلسفة فى نظر أرسطو هى علم المبادئ ، فإنها بوجه ما من الوجوه علم كلى . والعلم عند أرسطو هو دائما علم بالعام ، وهو فى أصله وليد الدهشة أو التعجب . وقد نجا أرسطو منحى أستاذه أفلاطون ؛ فعمد إلى التمييز بين العلم — وهو المعرفة بالأزلى والضرورى — وبين الإحساس والظن ؛ ومَجالُهما الممكن أو الحادث أو العرضى — وقد حرص أرسطو

ولكن على الرغم من هذه الشكوك الحديثة فى قدرة الذهن البشرى على بلوغ ذلك الهدف الذى كان الفيلسوف يضعه نصب عينيه فى العصور السالفة، فإن هذا الهدف ما زال مثلا أعلى. ومن المؤكد أن الرغبة فى معرفة أشمل وفهم أوسع، هى بالفعل الدافع الأساسى لوجود كل فيلسوف أصيل.

الفلسفة بوصفها نشاطا يمارسه البشر أجمعون: لا يمكن أن يكون هناك مفر من هذه المحاولة للتفكير منطقيا حول تجربتنا فى مجموعها، ولجعلها معقولة بقدر الإمكان. قد يختلف الأفراد فى درجة المعقولية التى يبحثون عنا وسط التجارب اليومية المختلطة، ولكن لابد لكل منا، لكى يجد الحياة محتملة، من أن يكتشف نظاما وأحكاما ما فى المادة الخام التى تتدفق إلى وعينا ساعة بعد ساعة أثناء مضى حياتنا. فكلنا ــ حتى أقلنا ثقافة أو أكثرنا سذاجة ــ نقوم بالضرورة بجهد لا ينقطع من أجل الاهتداء إلى معنى من وراء الافتقار الظاهر إلى المعنى، ومن أجل كشف وحدة تحت التنوع السطحى، ومن أجل فرض قدر معين من النظام على الفوضى البادية لتجربتنا الشخصية ــ وهذا الهدف الأخير هو أهم هذه الأهداف جميعا. وربما كان قدر كبير من هذه الجهود غير واع أو غير واضح المعالم، غير أنه لا مفر لنا من بذلها. فبغض النظر عن عمرنا أو مهنتنا، أو تعليمنا، أو المدينة التى نعيش فيها، فإن هذا الجهد يمثل الحد الأدنى من النشاط العقلى على المستوى الإنسانى للوجود.

وهذا بعينه هو ما يفعله الفيلسوف بدوره. فإذا كانت الفلسفة، كما يعتقد الكثيرون، تمثل الحد الأقصى من النشاط العقلى، فمن الواجب أن نستنتج أن الحد الأدنى الذى لا مفر منه، وكذلك الحد الأقصى للفكر البشرى، يتعلقان معا بمهمة واحدة: هى كشف النظام والمعنى فى تجربتنا التى تنساب من لحظة إلى أخرى. أما الفارق الأساسى بين هذين المستويين العقليين فقد أشرنا إليه من قبل. فالفيلسوف يزاول عن وعى نشاطا يشغل وقته بأكمله، على حين أن معظم الأذهان تزاول عن غير وعى نشاطا متقطعا. غير أنهما معا يسيران فى طريق واحد. ومن الطبيعى أن يقطع المسافر المتفرغ للسفر شوطا أبعد، ويرى خلال الطريق أمورا أكثر بكثير، ولكن لا مفر للاثنين معا من أن يكونا رفيقى طريق. وسواء شئنا أم لم نشأ، فلا بد لنا جميعا، بوصفنا بشرا، من أن نسير على نفس الدرب. أما إلى أى مدى نذهب؟ وما مقدار ما نهتدى اليه أثناء سيرنا؟ فهذا أمر يتوقف على ذكائنا، ومزاجنا، وتعليمنا. ومع ذلك فليس لنا مفر من القيام برحلة ما.

الزمان

١٧ ــ ليس أقسى على الموجود الذى يملك الحرية ، ويحن إلى الأبدية ، وينزع نحو اللانهائية ، من أن يشعر بأن لحريته حدودا ، وأن الزمان ينشب أظفار الفناء فى عنقه ، وأن التناهى هو نسيج وجوده ! ... « ويحى أنا الإنسان الشقى ! من ينقذنى من جسد هذا الموت ؟ » : هكذا صرخ القديس بولس حينما أدرك ما فى الوجود البشرى من شر ، ونقص ، ونسبية ، وعدم اكتفاء ، وإحالة مستمرة إلى « الآخر » ! أليس الإنسان هو ذلك الموجود الزائل الذى يعيش فى الزمان ، فلا نستطيع أن نقول عنه إنه كائن . وإنما لا بد من أن نقول عنه دائما إنه سيكون ! أليس الإنسان هو تلك الخليقة الفانية التى تجد نفسها دائما فريسة للصيرورة المستمرة ، فلا تزال فى دور التكوين حتى يفاجئها الموت فتصبح ماضيا بحتا ؟ أجل ، ولكن الإنسان أيضا هو ذلك الكائن « المتوسط » الذى يجد نفسه محصورا بين الألف والياء ، بين البداية والنهاية ، بين لا وجود قبل الولادة ولا وجود بعد الموت ! إنه الكائن المدنس الذى قد جعل للطهارة ، الكائن المضطرب الذى قد خلق للنظام ، الكائن المتعدد الذى لا يفتأ ينشد الوحدة ، الكائن المتناقض الذى يريد أن يمزج ما فيه من أخلاط عديدة بنسب متكافئة حتى يركب منها مزيجا واحدا يشعره بالتكامل والتوازن والانسجام والتوافق ! ... وينظر الفيلسوف إلى الإنسان ، فيحاول أن يرجع ما فيه من تعدد إلى الوحدة ، ويسعى جاهدا فى سبيل رد ما فيه من مظاهر متباينة إلى حقيقة واحدة أصلية ؛ ولكنه سرعان ما يتحقق من أن الإنسان هو فى صميمه كائن هجين ، خليط ،

وتبعاً لما تواترت به الرواية ، يعد فيثاغورس (العالم الرياضى المشهور الذى عاش فى القرن الخامس قبل الميلاد) أول من وضع معنى محدداً لكلمة « الفلسفة » ، فقد نسب إليه أنه قال : « إن صفة الحكمة لا تصدق على أى مخلوق بشرى ، وإنما الحكمة لله وحده . » وهكذا قال فيثاغورس عن نفسه إنه محب للحكمة ، وإنه حسب الإنسان شرفا أن يهوى الحكمة ويجدّ فى طلبها . ومما يروى عن فيثاغورس أيضا أنه قال : « إن الحياة أشبه ما تكون بحفلة رياضية ، فهناك قوم يختلفون إليها للاشتراك فى الألعاب ، وقوم للقيام ببعض المبادلات التجارية ، وآخرون — وهم صفوة المواطنين — يأتون للتأمل والمشاهدة . وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى الحياة ، فإن ثمة أناساً لا يعنيهم منها سوى حب المجد ، وآخرين لا يبغون من ورائها سوى تحقيق منافعهم وإشباع شهواتهم ؛ فى حين لا ينشد الفلاسفة من ورائها سوى الاهتداء إلى الحقيقة » .

بيد أننا ما نكاد نخوض فى صميم الفلسفة اليونانية حتى لا نلبث أن نتحقق من أن كلمة فلاسفة الإغريق قد تفرقت حول مفهوم لفظ « الفلسفة » . فالفلاسفة الطبيعيون (مثلا) لم يكونوا يفهمون من الفلسفة إلا أنها بحث عن العناصر ، وسعى من أجل الكشف عن أصل الكون . حقاً إن فلسفتهم كانت مستوعبة لكل ميادين المعرفة البشرية التى كانت سائدة فى ذلك الوقت ، ولكنها كانت متجهة اتجاهاً كلياً نحو العالم الخارجى ، فلم تكن تتجاوز فى دراستها مسائل « نشأة الكون » ، و « تفسير الطبيعة » ، ورد الكثرة إلى الوحدة ، أعنى أنها كانت فلسفة كونية (كوسمولوجية) محضة . ثم جاء السوفسطائيون فاحترفوا الجدل والخطابة ، وجعلوا من الفلسفة ضرباً من التلاعب اللفظى الذى يعين صاحبه على تأييد القول الواحد ونقيضه على السواء . ولم تلبث النزعة الشكية أن تطرقت إلى الفلسفة على يد بروتاغوراس وجورجياس ، فشاع القول بالنسبية ، وفقد الكثيرون إيمانهم بالحقيقة المطلقة ، وأصبح هدف الفلسفة هو الجدل لمجرد الجدل ، لا لطلب الحق أو إصابة اليقين .

ثم ظهر سقراط فأحدث ثورة كبرى فى نطاق الفلسفة ، إذ وجّه الدراسات الفلسفية وجهة جديدة حين انصرف عن دراسة الطبيعة من أجل الانهماك فى دراسة الإنسان . وقد روى شيشرون عن سقراط أنه « أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض ، وأدخلها إلى صميم المدن والبيوت » . ومعنى هذا أن سقراط قد حول الفلسفة إلى دراسة الأخلاق والسياسة ، بدلا من الاقتصار على البحث فى الفلك والطبيعة . ولكن سقراط لم يقف عند حد الدفاع عن الأخلاق ضد مهاترات السوفسطائية ، بل هو قد حرص أيضاً على وضع منطق عقلى

وتبعاً لما تواترت به الرواية ، يعد فيثاغورس (العالم الرياضى المشهور الذى عاش فى القرن الخامس قبل الميلاد) أول من وضع معنى محدداً لكلمة « الفلسفة » ، فقد نسب إليه أنه قال : « إن صفة الحكمة لا تصدق على أى مخلوق بشرى ، وإنما الحكمة لله وحده . » وهكذا قال فيثاغورس عن نفسه إنه محب للحكمة ، وإنه حسب الإنسان شرفا أن يهوى الحكمة ويجدّ فى طلبها . ومما يروى عن فيثاغورس أيضا أنه قال : « إن الحياة أشبه ما تكون بحفلة رياضية ، فهناك قوم يختلفون إليها للاشتراك فى الألعاب ، وقوم للقيام ببعض المبادلات التجارية ، وآخرون — وهم صفوة المواطنين — يأتون للتأمل والمشاهدة . وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى الحياة ، فإن ثمة أناساً لا يعنيهم منها سوى حب المجد ، وآخرين لا يبغون من ورائها سوى تحقيق منافعهم وإشباع شهواتهم ؛ فى حين لا ينشد الفلاسفة من ورائها سوى الاهتداء إلى الحقيقة » .

بيد أننا ما نكاد نخوض فى صميم الفلسفة اليونانية حتى لا نلبث أن نتحقق من أن كلمة فلاسفة الإغريق قد تفرقت حول مفهوم لفظ « الفلسفة » . فالفلاسفة الطبيعيون (مثلا) لم يكونوا يفهمون من الفلسفة إلا أنها بحث عن العناصر ، وسعى من أجل الكشف عن أصل الكون . حقاً إن فلسفتهم كانت مستوعبة لكل ميادين المعرفة البشرية التى كانت سائدة فى ذلك الوقت ، ولكنها كانت متجهة اتجاهاً كلياً نحو العالم الخارجى ، فلم تكن تتجاوز فى دراستها مسائل « نشأة الكون » ، و « تفسير الطبيعة » ، ورد الكثرة إلى الوحدة ، أعنى أنها كانت فلسفة كونية (كوسمولوجية) محضة . ثم جاء السوفسطائيون فاحترفوا الجدل والخطابة ، وجعلوا من الفلسفة ضرباً من التلاعب اللفظى الذى يعين صاحبه على تأييد القول الواحد ونقيضه على السواء . ولم تلبث النزعة الشكية أن تطرقت إلى الفلسفة على يد بروتاغوراس وجورجياس ، فشاع القول بالنسبية ، وفقد الكثيرون إيمانهم بالحقيقة المطلقة ، وأصبح هدف الفلسفة هو الجدل لمجرد الجدل ، لا لطلب الحق أو إصابة اليقين .

ثم ظهر سقراط فأحدث ثورة كبرى فى نطاق الفلسفة ، إذ وجّه الدراسات الفلسفية وجهة جديدة حين انصرف عن دراسة الطبيعة من أجل الانهماك فى دراسة الإنسان . وقد روى شيشرون عن سقراط أنه « أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض ، وأدخلها إلى صميم المدن والبيوت » . ومعنى هذا أن سقراط قد حول الفلسفة إلى دراسة الأخلاق والسياسة ، بدلا من الاقتصار على البحث فى الفلك والطبيعة . ولكن سقراط لم يقف عند حد الدفاع عن الأخلاق ضد مهاترات السوفسطائية ، بل هو قد حرص أيضاً على وضع منطق عقلى

مولد ! وربما كان أعجب ما فى الإنسان هو أنه موجود مزدوج يمزقه الخلاف بين النفس والبدن ! إنهما زوجان عصبيان لا يعرفان ماذا يريدان : فهما لا يستطيعان أن يعيشا سويا . ولكنهما أيضاً لا يملكان الانفصال أحدهما عن الآخر ! إن اتحاد النفس بالبدن هو كاتحاد الرجل بالمرأة : فإن الواحد منهما لا يستطيع أن يعيش مع الآخر ، ولكنه لا يستطيع أن يعيش بدونه ! إن كلا منهما يريد حضور الآخر ويريد غيابه : فهو حين يكون معه ، يبغضه ويمقته ويتمرد عليه ، وحين يكون بعيدا عنه يحن إليه ويتحرق شوقا إلى الاجتماع به ! أليس من الواضح إذن أننا نعيش فى « تناقض وجدانى » حاد ، مادمنا نجد أنفسنا عاجزين عن الاستغناء عما نمقته ونحقد عليه ؟(١) .

ولكننا — سواء أردنا أو لم نرد — مضطرون إلى أن نحيا على هذا التناقض نفسه ، فإن وجودنا فى صميمه إن هو إلا توتر بين الزمان والأبدية ، بين الحرية والضرورة ، بين التناهى واللانهائية ، بين التعدد والوحدة ، بين الجسم والروح ... إلخ . ونحن نسعى جاهدين فى سبيل حل ما فى تجربتنا من ضروب تعارض عديدة أليمة ، ولكننا نشعر بأن « الثنائية » ضريبة باهظة قد فرضت علينا بوصفنا موجودات هجينة قد جبلت من طين ونور ! وقد نتمرد على قيودنا ، وننزع إلى تخطى حدودنا ، ولكننا سرعان ما نتحقق من أنه هيهات للطير أن يضرب بأجنحته فى أجواز الفضاء ، ما لم تكن هناك جاذبية أرضية يستند إليها فى صعوده نحو السماء ! وإذن فقد يكون من الخير لنا أن نتعرف حدودنا ، بدلا من أن نقتصر على التحرق شوقا إلى « المطلق » ، فإن هذه « الحدود » نفسها هى الأسوار التى نطل منها على ما وراء الحدود ، فنرى « المطلق » من بعيد !

ستقولون إنه لا حرج على الإنسان إذا هو تجاهل تلك « الحدود » ، فما أفادت الإنسانية يوما من كل تلك التأملات الفلسفية العقيمة حول تناهى الموجود البشرى ، وبطلان الحياة البشرية ، وتفاهة بنى البشر ! ألا يشهد التاريخ البشرى — باعترافكم أنتم يا معشر الفلاسفة — بأن حدود الإنسان قد تراجعت عصرا بعد عصر ، فما كان يراه الأقدمون عائقا منيعا لا سبيل إلى اجتيازه ، أصبحنا نستهين به اليوم بعد أن أتيحت لنا الفرصة لأن نذلله ونتغلب عليه ؟ وإذن فما جدوى إقامة السدود والحدود ،

أسس أنثروبولوجية وسيكولوجية .

أما كلمة « إيديولوجيين » Idéologues فقد ظهرت لأول مرة حينما أراد نابليون أن يحقّر جماعة من الفلاسفة الذين كانوا يعارضون أطماعه الاستعمارية ، فأطلق عليهم اسم جماعة « الإيديولوجيين » . ومنذ تلك اللحظة ، أصبح لكلمة « إيديولوجيا » معنى سيء ، فلم يعد يطلق على الفيلسوف لفظ « إيديولوجى » إلا حين تصطبغ فلسفته بطابع مذهبى ينأى بها عن الحقيقة ، ويضفى عليها صبغة لا واقعية . ومعنى هذا أن الفكر الإيديولوجى قد أصبح بمثابة تأملات وهمية لا تنصب على الواقع ، وكأنما هو مجرد مذهب لا واقعى (irrèelle) تكذبه شهادة الوجود الخارجى . وهكذا درج الاستعمال على تسمية أى تفكير باسم « إيديولوجيا » حين يجىء هذا التفكير — من وجهة نظر الحياة العملية — تافهاً أو عديم الشأن ، على اعتبار أن المحك الأوحد لقياس قيمة الفكرة إنما هو النشاط العملى .

ثم جاء ماركس K. Marx (١٨١٨ — ١٨٨٣) فوضع كلمة « إيديولوجيا » فى مقابل « وقائع اقتصادية » ، ونسب صفة « الإيديولوجية » إلى كل ما هو متصوّر عقلياً ، سواء أكان عقيدة دينية ، أم مذهباً فلسفياً ، أم إيماناً أخلاقيًّا ..... إلخ . وهكذا أصبحت « الإيديولوجيات » عبارة عن تبريرات منطقية لبعض أساليب التفكير والسلوك ، وصارت كلمة « إيديولوجيا » تنطوى على معانى الأسطورة ، والوهم ، واللغو الفارغ ، والتجريد البعيد عن الواقع . ولم يلبث الفلاسفة أنفسهم أن أصبحوا يستعينون بالطريقة الإيديولوجية فى تفسير آراء خصومهم ، فصار من المألوف أن تُفنَّد الأفكار بإظهار الطابع النفعىّ أو المقصد الخفىّ الذى تنطوى عليه ، وأصبحت « الإيديولوجيا » — كما يقول أحد المفكرين المعاصرين — إنما هى « الرأى الذى ينادى به خصمى »(١) !

ولكن أنصار الماركسية قد وسّعوا من مفهوم « الإيديولوجيا » ، فأصبحوا يفسرون الأفكار والمذاهب بالرجوع إلى القوى الاقتصادية وعلاقات الإنتاج ، وبذلك اعتبروا جميع الأفكار مشروطة بالمواقف التاريخية ، وصاروا يفسرون المذاهب على أنها مجرد تعبير عن الطبقات الاجتماعية . ولم يلبث علماء الاجتماع أن رحّبوا بهذا التقابل الذى وضعه

أسس أنثروبولوجية وسيكولوجية .

أما كلمة « إيديولوجيين » Idéologues فقد ظهرت لأول مرة حينما أراد نابليون أن يحقّر جماعة من الفلاسفة الذين كانوا يعارضون أطماعه الاستعمارية ، فأطلق عليهم اسم جماعة « الإيديولوجيين » . ومنذ تلك اللحظة ، أصبح لكلمة « إيديولوجيا » معنى سيء ، فلم يعد يطلق على الفيلسوف لفظ « إيديولوجى » إلا حين تصطبغ فلسفته بطابع مذهبى ينأى بها عن الحقيقة ، ويضفى عليها صبغة لا واقعية . ومعنى هذا أن الفكر الإيديولوجى قد أصبح بمثابة تأملات وهمية لا تنصب على الواقع ، وكأنما هو مجرد مذهب لا واقعى (irrèelle) تكذبه شهادة الوجود الخارجى . وهكذا درج الاستعمال على تسمية أى تفكير باسم « إيديولوجيا » حين يجىء هذا التفكير — من وجهة نظر الحياة العملية — تافهاً أو عديم الشأن ، على اعتبار أن المحك الأوحد لقياس قيمة الفكرة إنما هو النشاط العملى .

ثم جاء ماركس K. Marx (١٨١٨ — ١٨٨٣) فوضع كلمة « إيديولوجيا » فى مقابل « وقائع اقتصادية » ، ونسب صفة « الإيديولوجية » إلى كل ما هو متصوّر عقلياً ، سواء أكان عقيدة دينية ، أم مذهباً فلسفياً ، أم إيماناً أخلاقيًّا ..... إلخ . وهكذا أصبحت « الإيديولوجيات » عبارة عن تبريرات منطقية لبعض أساليب التفكير والسلوك ، وصارت كلمة « إيديولوجيا » تنطوى على معانى الأسطورة ، والوهم ، واللغو الفارغ ، والتجريد البعيد عن الواقع . ولم يلبث الفلاسفة أنفسهم أن أصبحوا يستعينون بالطريقة الإيديولوجية فى تفسير آراء خصومهم ، فصار من المألوف أن تُفنَّد الأفكار بإظهار الطابع النفعىّ أو المقصد الخفىّ الذى تنطوى عليه ، وأصبحت « الإيديولوجيا » — كما يقول أحد المفكرين المعاصرين — إنما هى « الرأى الذى ينادى به خصمى »(١) !

ولكن أنصار الماركسية قد وسّعوا من مفهوم « الإيديولوجيا » ، فأصبحوا يفسرون الأفكار والمذاهب بالرجوع إلى القوى الاقتصادية وعلاقات الإنتاج ، وبذلك اعتبروا جميع الأفكار مشروطة بالمواقف التاريخية ، وصاروا يفسرون المذاهب على أنها مجرد تعبير عن الطبقات الاجتماعية . ولم يلبث علماء الاجتماع أن رحّبوا بهذا التقابل الذى وضعه

فبينما الناس قد تعلموا منذ عهد بعيد أن أجسامهم تخضع لقوانين آلية كثيرة تؤثر فى الأشياء غير الحية (كالجاذبية مثلا) فإنهم كانوا يتأثرون دائما بذلك الشعور الذى لا يمكن إنكاره، وأعنى به الشعور بأننا أحرار فى مجال الاختيار والإرادة. هذا الشعور بالحرية يبلغ من الأهمية فى التجربة البشرية حدا يجعل معظم الناس يسلمون دون جدال بأنه إذا كانت أفعالهم خاضعة للعوامل الفيزيائية، فإن إرادتهم تستطيع الاختيار على نحو يستقل عن أية سوابق. والواقع أن هذا الشعور يبلغ من القوة، ويكاد يبلغ من الشمول، حدا يجعل من العسير على أى شخص ليس لديه تكوين علمى أو فلسفى متعمق، أن يعترف باحتمال أن يكون فعله واختياره معا متحددين تماما بحوادث سابقة (هى فى العادة فعل واختيار سابقان)، شأنها فى ذلك شأن أى حادث آخر فى الطبيعة.

حرية الارادة فى مقابل الحتمية: على الرغم من أن علم النفس الحديث قد دعم وجهة النظر الحتمية بقوة، فإن الحتمية ما زالت حتى الآن فرضا لم يتم إثباته، ومن ثم فإن المجال يكون فسيحا للجدل الفلسفى حول مسألة حرية الإرادة فى مقابل الحتمية. فلما كان موقف المذهب الحتمى منفرا تماما لمعظم الأشخاص ذوى الميول الدينية أو المثالية القوية، فإن المشاعر الفلسفية تحتد حول هذه المسألة، على الأرجح، أكثر مما تحتد حول أية مشكلة أخرى فى ميدان الفلسفة، فالذهن الميال إلى المذهب المثالى يرى فى توسيع نطاق الحتمية الدقيقة بحيث تمتد إلى مجال الحياة البشرية، إنكارا لتلك القدرة التى ترى أمثال هذه الأذهان أنها هى المميزة للإنسان بحق، وأعنى بها القدرة على اتخاذ القرارات الأخلاقية. أما الحجج القوية التى يأتى بها مذهب الحتمية (وهى الحجج التى سنعرضها بالتفصيل فى فصل تال) فلا يبدو لها، فى نظر أصحاب النـــزعات المثالية الواضحة، ثم القوة ما يبرز إنكار حرية الإرادة.

على أن أيا من جانبى النـــزاع الحاد الخاص بحرية الإرادة لم يفلح فى قهر الجانب الآخر، وما زالت هذه المشكلة، على الأرجح، أكثر أبناء الفلسفة إثارة للضجيج وللمتاعب. ولكن هناك على الأقل احتمالا فى أن يؤدى تطور علم النفس إلى تسوية نهائية لهذه المسألة القديمة العهد. ولو حدث ذلك لكان هذا يوما سعيدا لأمها الفلسفة؛ إذ أن هذا سيثبت مرة أخرى رأيها القائل إنه ليس كل أفراد ذريتها حالات مستعصية يستحيل تقويمها. ولا جدال فى أن الفلسفة سوف يسعدها التخلص من هذه المشكلة؛ إذ لا توجد من المشكلات ما أثارت من المتاعب بقدر ما أثارت هذه.

❁ ❁ ❁

بذاته ، ولكننا سرعان ما نتبين أن تلك « الحرية » التى نتمتع بها (بوصفنا موجودات حرة مستقلة) إن هى إلا منحة قد جادت بها علينا قوة متعالية ، ولهذا يقول يسبرز Jaspers إن الإنسان الذى يشعر بحريته شعوراً حقيقياً إنما يزداد يقينا بوجود الله ، لأن الحرية والله حقيقتان متصلتان لا تقوم الواحدة منهما بدون الأخرى . ومعنى هذا أن شعورنا بالحرية من شأنه أن يظهرنا على أننا قد منحنا لأنفسنا على سبيل الهبة أو العطية أو الهدية ، وكأننا بأكملنا مجرد منحة من قبل الحقيقة المتعالية أو القدرة الإلـهية ! ومن هنا فإننى كلما ازددت شعوراً بحريتى ، ازددت فى الوقت نفسه يقينا بوجود الله ، إذ أشعر عندئذ بأننى لست حراً من ذاتى أو بذاتى ، بل بفضل تلك الإرادة العليا التى شاءت لى أن أفصل فى حياتى بمقتضى إرادتى ! وهكذا قد يكون فى وسعنا أن نقول مع يسبرز إن « الله » لا ينكشف للإنسان كموضوع للدراسة أو المعرفة أو البرهنة ، وإنما هو ينكشف له من خلال تجربة « الحرية » التى ترتبط بوجوده الحقيقى (من حيث هو موجود يختار ذاته بذاته)[1] .

ولكننا حتى إذا لم نأخذ بهذه النظرة الميتافيزيقية الخاصة التى تربط بين الله والحرية ، فإننا لن نجد صعوبة كبيرة فى أن نلمس تهافت النزعات الإنسانية المتطرفة التى تنادى بالاكتفاء الذاتى للإنسان . وكأن ليس ثمة شىء يمتد فيما وراء عالم التجربة البشرية الناقصة . وحسبنا أن ننظر إلى كل تلك المحاولات التى يبذلها الإنسان من أجل الوصول إلى تحقيق رغبته فى السيطرة على الكون ، وإشباع حاجته إلى التمتع والتوسع والامتداد بالذات ، لكى نتحقق من أن كل تلك المحاولات اليائسة إنما تزيد من عرام إرادته ، وتضاعف من حدة نهمه ، وتباعد بينه وبين حاله الاكتفاء الذاتى ، والواقع أن نزوع الإنسان لا يحد ، كما أن حاجات الإرادة البشرية لا يمكن أن تسد ؛ وهذا هو السبب فى أن « السأم » كثيراً ما يستبد بنا ، حينما نتبين أن لا سبيل إلى إشباع ما لدينا من حاجات لا متناهية ، ومطالب لا حصر لها . ولكن هذا السأم المتولد عن الحياة إنما يعبر عن ضيق الإنسان بالحياة الطبيعية المتغيرة ، ونزوعه إلى حياة أسمى لا يملك سوى أن يحن إليها بكل جوارحه . وإذا كان الفعل الإنسانى كثيراً ما يصدم بصخرة الفشل ، بل إذا كان الموجود البشرى كثيرا ما يشعر بخيبته ونقصه وعدم كفايته ، فليس هذا وليد فقر وعوز واحتياج ، وإنما هو تعبير عن فيض الرغبات ووفرة النزعات ، مما يشعر معه الإنسان بأن نطاق الحياة

(1) Karl Jaspers : « Introduction à la Philosophie », Plon, 1952, pp. 55 – 57.

الشـــر

٢٣ ــ ليس أيسر على الفلاسفة من أن ينكروا وجود « الشر » ، بدعوى أنه حقيقة سلبية محضة ، أو عدم فارغ لا قوام له ، أو « خير » مقنع لا بد من إزاحة النقاب عنه ! ولكن إنكار وجود « الشر » لن يمنعنا من أن نتألم ، ونحزن ، ونمرض ، ونشقى ، ونوارى أحبابنا التراب ، وننحدر إلى الهاوية يوما بعد كل هذا العذاب ! وسواء أجال الإنسان بصره فيما حوله ، أم نفذ بعين التأمل إلى أعماق نفسه ، فإنه لا بد فى كلتا الحالتين من أن يرى جمهرة من « الشرور » التى يمسك بعضها بيد البعض الآخر ، وكأنما هى تريد أن تضرب حصاراً منيعا حوله ! وليس يكفى أن يدير الإنسان ظهره لكل تلك « الشرور » ، حتى يبدو له « الخير » وحده بصورة الحقيقة الإيجابية التى تتمتع بنعمة الوجود ، وإنما نحن نشعر فى كل لحظة بأن جذور الشر متأصلة فى أعماق الوجود : لأن الحيوان يتألم ، والإنسان يشقى ، والعالم يفنى ، والوجود كله (على حد تعبير شوبنهور) يحلق فى ضباب العدم الكثيف ! . وليس التأمل الفلسفى نفسه سوى ضرب من « الدهشة الأليمة » : لأن ما يدفعنا إلى التفلسف ، إنما هو إدراكنا لما فى الوجود من ألم وشر أخلاقى . ومهما حاول البعض أن يظهرنا على ما بين الألم والشر الأخلاقى من علاقة متبادلة قوامها العدالة ، بل مهما قيل لنا إن من شأن الخير أن يقوم بالتعويض عما فى الحياة من آلام وشرور ، فإن « الشر » لا بد من أن يبدو لنا بمظهر شىء هو فى حد ذاته ما كان ينبغى أن يوجد على الإطلاق ! وإذن فإن ما يخلع على الدهشة الفلسفية كل قيمتها ، وحدتها ، وسورتها ، إنما هو الشر الأخلاقى ، والألم ، والموت . ومعنى هذا أن المشكلة التى تثير لدى البشرية قلقاً عنيفاً هيهات لكل النزعات الشكية أو النقدية أن تهدئه أو أن تخفف من غلوائه ، إنما هى « مشكلة الشر » ..

على الأقل تقديم عرض مبدئي

❀ ❀ ❀

المهمتان الكبيرتان للفلسفة

الفلسفة بوصفها تحليلا: أول نشاط فلسفي رئيسي هو التحليل أو النقد وفي هذا الدور يقوم المفكر بتحليل ما يمكن تسميته بأدواتنا العقلية: فيدرس طبيعة الفكر، وقوانين المنطق والاتساق، والعلاقات بين أفكارنا والواقع، وطبيعة الحقيقة، ومدى صلاحية مختلف المناهج التي نستخدمها في توصلنا إلى «الحقيقة» أو «المعرفة» (وهذا الموضوع الأخير ربما كان أهم الجميع). فهو يحلل مناهج العلم والدين والفن والحدس والموقف الطبيعي، ويبدي اهتماما كبيرا بأية وسيلة يستخدمها الناس لاكتساب المعرفة أو تنظيم تجربتهم، إذ أن الفيلسوف ربما كان أكثر الناس اهتماما بالبحث عن أفضل الطرق للوصول إلى اليقين. ومن بين الأعمال التي يهتم بها، اختبار المناهج العقلية في جميع الميادين لكي يرى ماذا يمكنه أن يتعلم منها، ولكنه أكثر من ذلك اهتماما بتقويم المناهج لذاتها. وهنا تقوم الفلسفة بدور الناقد الأعلى؛ إذ أنها تقوم باختبار دقيق لما تدعيه مختلف الفروع الأخرى من معرفة أو حقيقة، وذلك على أساس المناهج المستخدمة فيها واتساق النتائج التي تصل إليها، والعلاقة بين هذه النتاج وبين الأوجه الأخرى للتجربة البشرية.

على أن هذه المهمة النقدية التحليلية للفلسفة، كما سنرى في الفصول القادمة، لا يفهمها معظم الناس ولا يقدرونها إلا على نحو أقل بكثير من فهمهم وتقديرهم للمهمة الأخرى الأوسع منها شهرة للفلسفة، ألا وهي التركيب وهذا أمر يدعو إلى الأسف، لأن هذه الجهود التحليلية للفلسفة هي التي أصبحت تسود الميدان على نحو متزايد في السنوات الأخيرة. وفي ميدان التحليل هذا يبدو أن الفلاسفة يقومون اليوم بأعظم أعمالهم فائدة. فمعظم المنشورات الفلسفية التي تظهر على شكل كتب أو على شكل مقالات، هي في واقع الأمر دراسات نقدية، تهتم أساسا بمشكلة المعرفة ومناهجها. ولذلك فإن القارئ العام الذي لا يدرك هذه الحقيقة يشعر بالنفور وخيبة الأمل حين يحاول دراسة أوجه المعرفة هذه؛ إذ أنه بدلا من أن يجد إجابات لأسئلته المتعلقة بالحياة والكون، يصطدم بمناقشات شديدة التخصص حول مناهج العلم أو قوانين اللزوم أو مشكلة العلية. فقد كان التصور التقليدي للفلسفة هو أنها مصدر يقدم اجابات للأسئلة التي يمكن أن يوجهها أي شخص مولع بالتفكير، ولكن جهود الفلسفة في

الإشكالية من الدلالة اللغوية إلى الفهم الاصطلاحي

1 - معنى الاشكالية

إن طبيعة مجال الفكر إنما يقوم على أساس من الإشكال، ولا يمكن لأي بحث من البحوث أن يقوم إلا من خلال المُشكِل، فمجال البحث في الفكر، إنما يتمحور حول سؤال ما، أو إثارة مشكلة معينة، ثم السعي في محاولة الإجابة عن هذا التساؤل أو تجاوز هذه المشكلة عبر إيجاد الحلول المناسبة، وهذا ينطبق تمام الانطباق على الفلسفة، كونها قد بدأت بالتساؤل، وواجهت مشكلات نتيجة محاولتها وضع أجوبة للأسئلة التي طرحتها، فمثلا كان السؤال عن أصل الوجود، الإشكالية الأساسية التي وسمت العصر الأول والتي أصطلح على تسمية فلاسفتها لاحقا، الفلاسفة الطبيعيون.

الإشكالية من الناحية اللغوية مشتقة من الفعل "أشكل" تقول أشكل عليه الأمر أي اختلط والتبس، والإشكال بمعنى الالتباس" ويطلق على ما هو مشتبه ويقرر دون دليل كاف، ومن ثم يبقى موضع نظر"[1] والإشكالية "سمة حكم أو قضية قد تكون صحيحة، (ربما تكون حقيقية)، لكن الذي

(1) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج2، منشورات ذوي القربى، قم - إيران، ص379.

ليس ثمة مهرب من ضرورة اتخاذ قرارات أخلاقية على الدوام. وفى هذا المجال يكون الدور الأكبر للفيلسوف هو أن يجعل هذه القرارات عاقلة ومنطقية ومرضية بقدر الإمكان. وتشكل محاولة جعل هذه القرارات على هذا النحو موضوع «علم الأخلاق».

وهناك مشكلات أخرى عديدة تنتمى إلى أسرة الفلسفة الكبيرة، بعضها له من الأهمية ما يستحق معه أن نفرد له فصلا مستقلا فى الصفحات التى ستأتى فيما بعد. فسوف تقتضى مشكلة الحقيقة والمشكلات المعقدة المتعلقة بعلم الجمال اهتماما خاصا، ما دامت تنطوى على مشكلات تتعلق بالفلسفة ككل. ومع ذلك فالأفضل أن نرجئ أية إشارة إلى هذه المشكلات حتى نكون متأهبين تماما لبحث ما تنطوى عليه من صعوبات؛ إذ أن أى تقديم موجز لهذه المشكلات قد يبعث فى القارئ مزيدا من الحيرة، بدلا من أن يساعده على فهمها.

❁ ❁ ❁

هدف الفلسفة

لا بد أن يكون قد اتضح لنا الآن أن المهمة التى يأخذها الفيلسوف على عاتقه ليست مهمة هينة أو هدفا متواضعا. فالفيلسوف — كما أحسن أفلاطون التعبير عن مهمته — هو من يشاهد كل زمان وكل وجود. وهو إذ يتخذ من المعرفة كلها ميدانا له، ومن التجربة بأسرها مادة خاما لبحثه، يهدف إلى وضع مركب لا يخرج عنه أى وجه للوجود، أو أى جزء من الفكر، أو أية ذرة من الواقع. وعلى ذلك فكل شىء فى الكون داخل فى نطاق التجربة البشرية، يدخل أيضا فى نطاق الفلسفة. وكل ما يمر بنا، أو يؤثر فينا أو يترك أى أثر فى وعينا، يهم الفيلسوف. وهو لا يستطيع أن يقبل أى مثل أعلى أقل من تكوين صورة شاملة تامة التوحيد للواقع وهو يقصد بالواقع عادة مجموع التجربة كلها — من ماضية وحاضرة ومستقبلة، وفعلية وممكنة. فكل شىء، فى كل مكان، وحيثما حدث، هو وقود لآلة الفيلسوف الذهنية.

أما مسألة تحديد المدى الذى يستطيع الذهن البشرى أن يذهب إليه من أجل بلوغ مثل هذا المثل الأعلى الهائل، فلا بد لبحثنا من الانتظار حتى نعالجها فى الفصول القادمة. أما الآن فحسبنا أن نذكر أن لدى الفيلسوف شعوراً واضحاً كل الوضوح بأن مثل هذا المثل الأعلى لم يتحقق حتى الآن. وفضلا عن ذلك، فقد يكون من الأفضل الاعتراف صراحة بأن هناك مفكرين محدثين كثيرين يؤمنون باستحالة بلوغ هذا الهدف. فهناك جزء كبير من النشاط الفلسفى المعاصر، يتركز حول السؤال: ما هى قدرات الذهن، وما هى بالضبط حدود المعرفة البشرية؟

والنشوز أو انعدام الانسجام . وليس من شأن « الشر » أن يحدث فرقة وانقساماً فيما بين الضمائر المختلفة فحسب ، بل إن من شأنه أيضاً أن يحدث ضربا من « الانقسام » في داخل الضمير الواحد نفسه . ومن هنا فإن هناك من ضروب الشر — كما قال بسكال — مالا نهاية له ، في حين أن « الخير » يكاد يكون واحداً لا شريك له(١) ! حقا إن الضروب العديدة من « الشر » تشترك جميعا في كونها تتسم بطابع الهدم والتحطيم والتمزيق والتقسيم ، ولكنها من الكثرة بحيث أنه يندر أن يظهر الواحد منها في ساحة الشعور دون أن يكون مصحوبا بزمرة كبيرة من رفقائه المخلصين ! وليس أعجب من تلك الرابطة السحرية التي تجمع بين مختلف الشرور ، فإن أقل ثغرة يفتحها الضمير لأدنى واحد منها ، سرعان ما تتيح للباقين أن ينفذوا منها إلى أعماق النفس لكي يأخذوا بيد رفيقهم الهمام ! ولكن المهم أنه بمجرد ما يتسلل الشر إلى باطن الضمير ، فإنه سرعان ما يشيع فيه ضربا من الانقسام أو التمزيق الداخلي ، كما أنه بمجرد ما يندس الشر وسط الضمائر العديدة ، فإنه سرعان ما يحيل العلاقات القائمة بينها إلى صراع حاد يوجه فيه كل ضمير إلى غيره من الضمائر سهاما مسمومة وطعنات دامية(٢) !

والواقع أن العلاقة وثيقة بين « الخير » والوحدة ، كما أن العلاقة وثيقة أيضا بين « الشر » والتعدد . أليس في توزع الذهن شقاؤه ، في حين أن التكامل النفسي هو مصدر كل سعادة ؟ ألا تظهرنا التجربة على أنه طالما كان الإنسان موزعا بين مشاغل عديدة ، مشتتا بين موضوعات كثيرة تتقاسم اهتمامه . فإنه قلما يشعر بالراحة النفسية ؟ ألم يقل فلاسفة الأخلاق من قديم الزمن إنه لا بد للضمير من الانصراف عن الجزئيات ، من أجل الاهتمام بالكل وحده ، لأن في « الوحدة » سعادة النفس وراحة الضمير ؟ ألم يعرف بعضهم « الغبطة الروحية » بأنها حالة الامتلاء Plénitude التي تشعر فيها النفس بوحدتها وتكاملها وحضورها الكامل أمام نفسها(٣) ؟ إذن فكيف لا يكون انقسام الذات على نفسها هو « الشر » نفسه بدمه ولحمه ؟ بل كيف

---

(1) Pascal : « **Pensées** » Texte de L. Brunschwicg, Fragmant No 403.

(2) L. Lavelle : « **Le Mal et La Souffrance** », **Plon, Paris 1940, p. 53.**

Gallimard 1935, p. 230.

مشكلات الدين

الخلود: كل هذا يؤدى بدوره إلى مشكلات أخرى قد تكون أشد إلحاحا، وهى مشكلات لا بد أن تعترف الفلسفة بأنها تنتمى إلى مجالها الخاص. فالبحث فى طبيعة الكون وعلاقته بالإنسان يؤدى بنا إلى سؤال يراه الكثيرون أشد الأسئلة التى يتعين على الفلسفة أو الدين أن تواجهها إلحاحا، وأعنى به: إلى أين نذهب؟ والواقع أن معظم الأذهان ترى أن لغز المصدر الذى أتينا منه أقل أهمية بكثير من السؤال عن سبب مجيئنا هنا، وعن الوجهة التى سنقصدها فيما بعد. فهم على استعداد لاستبعاد مشكلة أصل الانسان بوصفها سراً لا أمل فيه، أو على الأقل شيئا ليست له إلا أهمية أكاديمية فى المحل الأول. أما مشكلة هدف الحياة والمصير النهائى، فهى مشكلة لا يستطيع إنسان أن يتجنبها. فلا بد أن يكون لكل فرد رأى ما فى موضوع الخلود، وهنا أيضا نجد الفيلسوف لا يختلف عن معظم الناس إلا فى أن آراءه فى الموضوع قد اكتسبت بعد تفكير أعمق، وربما كانت أكثر اتساقا مع الصورة العامة التى يكونها عن الواقع.

الخلود بوصفه مشكلة فلسفية: يرتبط البحث الجاد فى الخلود الإنسانى عادة بالدين واللاهوت. ونتيجة لذلك فإن الطلاب كثيرا ما يدهشون إذ يعلمون أن الفلسفة تبدى اهتماما جديا بهذا الموضوع. ومع ذلك فإننا إذا تذكرنا أنه لا يوجد فى التجربة البشرية شىء يخرج عن مجال الفلسفة — لا سيما إذا كان متعلقا بالمعانى والقيم النهائية — فلن يدهشنا أن تقع مسألة لها كل هذه الأهمية بالنسبة إلى الدين والأخلاق، تحت أعين الفيلسوف الفاحصة.

ونستطيع أن نتوقع أن تكون طريقة معالجة الفلسفة لهذه المشكلة مختلفة اختلافا كبيرا عن طريقة معالجة الدين لها؛ ذلك لأن الميتافيزيقى، على الأقل، لن ينظر — على الأرجح — إلى الخلود على أنه «مصادرة ضرورية» للحياة الأخلاقية. بل إنه سيسترشد على الأرجح بالأدلة العلمية فى بحثه عن جواب لهذا السؤال الهائل. وهو يلح عادة على استطلاع الإمكانيات الفعلية لبقاء الشخصى بعد الموت استطلاعا كاملا، ويطالب بمناقشة المسألة بأسرها دون مسلمات قبلية حول «ضرورة» الخلود أو علاقته المفترضة بالأخلاق. وحتى لو كان الفيلسوف يعتقد أن من الممكن إثبات البقاء بعد الموت على أسس عقلية، أو نظرته إلى العالم تجعل منه على الأقل إمكانا مثيرا، فيكاد يكون من المؤكد أنه سيفسر أى وجود كهذا على أسس تختلف عن الأسس التقليدية فى التفكير الدينى؛ ذلك لأن العلاقة بين الحياة الأرضية وبين البقاء بعد الموت تتركز عادة، بالنسبة إلى رجل اللاهوت، حول نقاط معينة كالأخلاق، والعدالة الالهية، والقصاص، وما إلى ذلك. ففى جميع الأديان تقريبا، يرتكز الخلود على الافتراض القائل إنه حالة ينبغى

قوامه الإيمان بالعقل ، والعمل على الوصول إلى الأفكار العامة أو المدركات الكلية . وليس من شك فى أن الفلسفة مدينة بالكثير لسقراط ، ذلك الفيلسوف العظيم الذى عاش فلسفته وفلسف حياته ، فكان نموذجاً حيًا للمفكر المخلص الذى يمضى مع منطق مذهبه حتى النهاية ! وحسب سقراط فخرًا أن يكون هو صاحب العبارة المشهورة : « أيها الإنسان ، اعرف نفسك » ! ولكن معرفة النفس لا تتأتى إلا إذا كان ثمة علم ، والعلم إنما يقوم على الكليات أو الأفكار العامة ، فلم يكن بد من أن يهتم سقراط بالبحث عن المدركات الكلية ، والعمل على إقامة العلم على أسس متينة ثابتة . ونحن نعرف كيف حرص سقراط على وضع منهج فلسفى محكم ، فكان يصطنع الجهل ، ويقف من أدعياء المعرفة موقف المتهكم ، لكى لا يلبث أن يستخلص الحقائق من نفس محدثه عن طريق الأسئلة المنظَّمة والاعتراضات المنطقية ، وفقًا لعملية جدلية تهيىء النفس لقبول الحق . وهذا المنهج « السقراطى » الذى اصطلحنا على تسميته باسم « منهج التهكم والتوليد » هو الأصل الذى تفرع عنه المنهج الجدلى الذى سنراه عند أفلاطون ، والمنهج التحليلى أو القياسى الذى سنلتقى به من بعد عند أرسطو . ولسنا نريد أن نخوض فى صميم فلسفة سقراط ، وإنما حسبنا أن نقول إنه أول من جعل من الفلسفة علم الماهيات أو المعانى ... ثم جاء أفلاطون فسار على نهج أستاذه سقراط ، وجعل من معرفة الذات نقطة البداية فى كل بحث فلسفى ، ولكنه لم يلبث أن أرجع إلى الفلسفة طابعها العام ، إذ جعلها تستوعب موضوعات الطبيعة والنفس والأخلاق وما وراء الطبيعة ... إلخ . حقا لقد اهتم أفلاطون على وجه الخصوص بدراسة المشكلات النظرية والعملية التى تنطوى عليها الحياة البشرية ، ولكنه لم يغفل مع ذلك مسائل الطبيعة والعناصر الكونية والمبادىء الميتافيزيقية ... إلخ . وهكذا أصبحت الفلسفة عند أفلاطون هى اكتساب العلم ، وموضوع العلم هو الوجود الحقيقى الثابت الضرورى ، لا الأشياء المحسوسة التى لا تكف عن التغير ، ولا تنطوى على أية حقيقة أو ثبات . وإن أفلاطون ليفرق أيضاً بين المعرفة والظن ، فيقول إن العلم الحقيقى هو المعرفة بالمثل أو الماهيات ، فى حين أن الظن الصائب إنما يهتدى إلى الحقيقة عن طريق الصدفة المواتية أو الاتفاق السعيد ! . ولا شك أن القارىء يذكر ما لنظرية المثل من أهمية عند أفلاطون : فإن موضوع العلم عنده هو تلك المثل أو الصور أو الماهيات التى هى فى نظره مبادىء المعرفة والوجود على السواء . ولكن المهم أن الفلسفة قد اكتسبت على يد أفلاطون صبغة ميتافيزيقية ، فأصبحت تعلو على كل من علم الطبيعة وعلم الأخلاق ، وإن كان أفلاطون نفسه لم يستخدم لفظ

قوامه الإيمان بالعقل ، والعمل على الوصول إلى الأفكار العامة أو المدركات الكلية . وليس من شك فى أن الفلسفة مدينة بالكثير لسقراط ، ذلك الفيلسوف العظيم الذى عاش فلسفته وفلسف حياته ، فكان نموذجاً حيًا للمفكر المخلص الذى يمضى مع منطق مذهبه حتى النهاية ! وحسب سقراط فخرًا أن يكون هو صاحب العبارة المشهورة : « أيها الإنسان ، اعرف نفسك » ! ولكن معرفة النفس لا تتأتى إلا إذا كان ثمة علم ، والعلم إنما يقوم على الكليات أو الأفكار العامة ، فلم يكن بد من أن يهتم سقراط بالبحث عن المدركات الكلية ، والعمل على إقامة العلم على أسس متينة ثابتة . ونحن نعرف كيف حرص سقراط على وضع منهج فلسفى محكم ، فكان يصطنع الجهل ، ويقف من أدعياء المعرفة موقف المتهكم ، لكى لا يلبث أن يستخلص الحقائق من نفس محدثه عن طريق الأسئلة المنظَّمة والاعتراضات المنطقية ، وفقًا لعملية جدلية تهيىء النفس لقبول الحق . وهذا المنهج « السقراطى » الذى اصطلحنا على تسميته باسم « منهج التهكم والتوليد » هو الأصل الذى تفرع عنه المنهج الجدلى الذى سنراه عند أفلاطون ، والمنهج التحليلى أو القياسى الذى سنلتقى به من بعد عند أرسطو . ولسنا نريد أن نخوض فى صميم فلسفة سقراط ، وإنما حسبنا أن نقول إنه أول من جعل من الفلسفة علم الماهيات أو المعانى ... ثم جاء أفلاطون فسار على نهج أستاذه سقراط ، وجعل من معرفة الذات نقطة البداية فى كل بحث فلسفى ، ولكنه لم يلبث أن أرجع إلى الفلسفة طابعها العام ، إذ جعلها تستوعب موضوعات الطبيعة والنفس والأخلاق وما وراء الطبيعة ... إلخ . حقا لقد اهتم أفلاطون على وجه الخصوص بدراسة المشكلات النظرية والعملية التى تنطوى عليها الحياة البشرية ، ولكنه لم يغفل مع ذلك مسائل الطبيعة والعناصر الكونية والمبادىء الميتافيزيقية ... إلخ . وهكذا أصبحت الفلسفة عند أفلاطون هى اكتساب العلم ، وموضوع العلم هو الوجود الحقيقى الثابت الضرورى ، لا الأشياء المحسوسة التى لا تكف عن التغير ، ولا تنطوى على أية حقيقة أو ثبات . وإن أفلاطون ليفرق أيضاً بين المعرفة والظن ، فيقول إن العلم الحقيقى هو المعرفة بالمثل أو الماهيات ، فى حين أن الظن الصائب إنما يهتدى إلى الحقيقة عن طريق الصدفة المواتية أو الاتفاق السعيد ! . ولا شك أن القارىء يذكر ما لنظرية المثل من أهمية عند أفلاطون : فإن موضوع العلم عنده هو تلك المثل أو الصور أو الماهيات التى هى فى نظره مبادىء المعرفة والوجود على السواء . ولكن المهم أن الفلسفة قد اكتسبت على يد أفلاطون صبغة ميتافيزيقية ، فأصبحت تعلو على كل من علم الطبيعة وعلم الأخلاق ، وإن كان أفلاطون نفسه لم يستخدم لفظ

التى هى القيمة الكبرى ، والمعنى الأوحد ، والغاية القصوى . أما « الله » فقد مات ، وليس علينا سوى أن نسد الفراغ الذى خلفه ! « إلى أين مضى الله ؟ سأقول لكم إلى أين مضى ! لقد قتلناه ، أنتم وأنا ! أجل نحن الذين قتلناه ، نحن جميعاً قاتلوه ! ألا تشمون رائحة العفن الإلٰهى ؟ ... إن الآلهة أيضاً تتعفن ! لقد مات الله ، وسيظل الله ميتا ! »(١) .

بيد أن هذا لا يعنى أن نيتشة يريد أن يحصر الإنسان تماما فى حدود وجوده الضيق المتناهى ، ومعرفته الوضعية النسبية ، بل كل ما هنالك أن نيتشة يريد أن يطلق جناحى الإنسان لكى يدعه يحيا أعظم مخاطرة ميتافيزيقية على الإطلاق . وهكذا تجىء الفردية المطلقة فتحل محل النزعات الشكية التقليدية ، ويتجرأ الوعى البشرى فيسترد شتى حقوقه المسلوبة التى طالما انتزعتها منه المذاهب التأليهية المعروفة ! ولعل هذا هو ما عناه نيتشة حينما كتب يقول : « إن فكرة الله قد بقيت حتى الآن أقوى اعتراض ضد الوجود ... ونحن حينما ننكر الله ، وننكر مسئولية الله ، فإننا عن هذا الطريق إنما ننقذ العالم » . وإذن فإن نيتشة حينما ينكر الله ، فإنه لا يثور على العلم الإلٰهى فحسب ، بل هو يثور أيضاً على الميتافيزيقا التقليدية ، وذلك لأنه قد لاحظ لدى الميتافيزيقيين التقليديين خيانة عظمى للوجود الواقعى ، وهروباً دنيئاً نحو عالم مثالى وهمى مزعوم ! وهكذا أعلن نيتشة انهيار القيم التقليدية ، والحقائق الأزلية الأبدية ، والأصنام الأخلاقية المسيحية ، ثم لم يلبث أن أهاب بالإنسان لكى يبادر إلى الحصول على ميراث « الغائب الأزلى » L'éternel absent !

وهنا تجىء فكرة « الإنسان الأعلى » Le Surhomme فتحتل المكان الذى كانت تشغله فكرة الله ، ويعلن نيتشة بصريح العبارة أن الإنسان الأعلى هو الإلٰه الجديد ! ويصرخ نيتشة مسيح العصر الحديث حين يرى الله فى الهاوية فيقول : « إن علينا أن نصنع الله ! ولكن حذار من أن نصنع الله على صورتنا ومثالنا ، إلٰهاً بشرياً ، إلٰهاً غاية فى الإنسانية . فلنصنع أنفسنا نحن على صورة الله ، ولتكن هذه الصورة فوق — إنسانية » إن الإنسان ليس غاية ، بل هو قنطرة ، أو هو على حد تعبير فيلسوفنا ، وتر مشدود بين الحيوان والإنسان الأعلى ، وتر مشدود فوق هوة عميقة لا قرار لها ! « إننى أناديكم باسم الإنسان الأعلى . فما الإنسان إلا شىء ينبغى تجاوزه والعلاء عليه . ولكن ماذا عساكم

(1) F. Nietzsche : « Le gai Savoir », trad Vialatte, 1939, § 125, P. 105

مقدمة :

مشكلات الفلسفة الثلاث : الطبيعة ، والله ، والإنسان ـــ لماذا كان الإنسان هو مشكلة المشكلات ـــ النظرات التشاؤمية إلى الإنسان ـــ مناحى عظمة الإنسان ـــ تناقض الموجود البشرى ـــ ضرورة وضع المشكلة البشرية ـــ هل هناك إنسان فى ذاته ؟ ـــ الإنسان بين الوجود والماهية ـــ فكرة الطبيعة البشرية ـــ الإنسان هو ما قد كان ، وما هو كائن ، وما سوف يكون ـــ مستقبل الإنسان متوقف علينا نحن ـــ مشكلة الإنسان دراما كبرى لا سبيل إلى التنبؤ بنهايتها .

الباب الأول : أبعاد الإنسان :

الفصل الأول : الداخل :

١ ـــ أبعاد الإنسان ثلاثة : الداخل ، والخارج ، والفوق .

ـــ لا بد للموجود البشرى من حياة باطنية .

٢ ـــ الإنسان موجود يملك قوقعة ، فهو يحتمى بها ، ليقى نفسه شر المخاطرة والمجازفة وإمكانية التعرض للبتر أو التشويه .

٣ ـــ الصلة وثيقة بين الداخل والخارج ـــ البعد الداخلى يمثل استجماعا لشتات الذات وامتلاكا لزمام النفس ـــ الخروج من الذات أيسر من العودة إليها ـــ الذات نسيج وحدها .

٤ ـــ آلية المجتمع الحديث وتجنيها على الحياة الباطنية والشخصية للإنسان ـــ استمرار قيام البعد الداخلى ـــ الوحدة فى المجتمع ـــ النرجسية والوحدة الكاذبة ـــ الوحدة الحقيقية ـــ الإنسان الباطن .

لا يكون شقاء الضمير البشرى وليد التعدد أو الكثرة ، والانقسام أو الفرقة ؟ ألسنا نلاحظ أن حياتنا الأخلاقية نفسها إنما تقوم على تلك الدراما الحية التى تنبثق فى أعماق الضمير البشرى حينما يكون عليه أن يتقدم على أشلاء الشرور العديدة التى يسحقها فى نفسه كل لحظة ؟ بيد أن الضمير الخلقى لا يستطيع أن يحقق أى تقدم إلا بتوليده لعدد هائل من المشكلات الجديدة التى تسبب له الانقسام على ذاته . ومعنى هذا أن الضمير لا يحيا إلا على تلك المتناقضات الحية التى يجد نفسه ملزما بمواجهتها . وعبثا يحاول الضمير أن يجهز على كل ما لديه من أعداء باطنيين ، لكى ينعم بوحدة تامة لا أثر فيها للتوزع أو الانقسام ، فإنه لا بد من أن يجد فى نفسه أعداء جدداً عليه أن يصطرع معهم وينتصر عليهم ! وهذا الصراع الباطنى نفسه هو الذى يغذى الضمير ويقويه ، ولكنه أيضا هو الذى يضنيه ويشقيه ! وإذن فإن الضمير هو الذى يخلق شقاءه بنفسه ، وهو الذى يزيد من حدة شقائه كلما أوغل فى التقدم . ومن هنا فقد لا نجانب الصواب إذا قلنا إن أكثر الضمائر سمواً هى بالضرورة أعمقها شقاء : لأنه على قدر ما يكون نزوع الضمير نحو الوحدة ، يكون شعوره بما فى أعماقه من « تمزق باطنى » : Dechirement intérieur .

٣٤ ــ ولكن « الشر » كما يقول ليبنتس على أنواع : فهناك الشر الميتافيزيقى الذى هو مجرد تعبير عن النقص ، ثم هناك الشر الطبيعى الذى يتمثل على صورة الألم ، وأخيراً هناك الشر الخلقى الذى ينحصر فى الخطيئة . وليس فى استطاعتنا أن نحمل الإنسان وحده مسئولية كل ما فى الوجود من شرور ، فإن من المؤكد أن فى الوجود نفسه ضربا من « الاضطراب » أو « الاختلاط » أو « الفوضى » أو « سوء النظام » Désordre مما دفع ببعض الفلاسفة إلى التحدث عن عنصر « لا معقول » Absurde كامن فى صميم الوجود . والواقع أنه على الرغم من زعم البعض بأنه « لم يكن فى الإمكان خير مما كان » ، فإن التجربة نفسها لتدلنا على أن فى الوجود نقصا أصليا لا سبيل إلى إنكاره ، وأنه كان من الممكن أن يكون أفضل مما هو ، وأن صورته الحالية إنما تنطق بما كان ينبغى ألا يكون ! فليس الوجود جهازاً محكما متماسك الأجزاء ، بل جهاز مفكك تختل حركته بسهولة ، ويدب فيه الاضطراب لأتفه الأسباب ! وما كل هذه الشرور البشرية التى يطفح بها العالم سوى حالة خاصة لذلك الشر الأصلى الذى يعبر عن الاضطراب العام فى سير الوجود كله ! وآية ذلك أنه كما أن الكبد عندنا عضو

تطور التفكير الفلسفى

١ ــ اعتاد مؤرخو الفلسفة من الغربيين أن يرجعوا نشأة الفلسفة إلى الطبيعيين الأولين ، وكأن التفكير الفلسفى قد ظهر إلى عالم الوجود للمرة الأولى فى ملطية على يد طاليس الذى عاش فى القرن السادس قبل الميلاد ! . فهل يكون معنى هذا أن الحاجة إلى الفلسفة لم تكن معروفة قبل ذلك التاريخ ، أو أنه لم يحدث شىء فى تاريخ التفكير البشرى قبل أن يظهر طاليس ؟ أليس من الغريب حقا أن تكون الإنسانية قد ظلت كل هذا الأمد الطويل بدون فلسفة ، إلى أن قام فى آسيا الصغرى على حين فجأة مفكرون يونانيون تمخضت أذهانهم عن بعض الأفكار الفلسفية ؟ حقا إن التفكير الفلسفى الصحيح ــ كما لاحظ هيجل ــ لم يظهر إلا بعد أن فرغت الإنسانية من مطالب الحياة المادية ومستلزمات الصراع الطبيعى ، ولكن من المؤكد أن « الأسطورة » قد مهدت للفلسفة ، فكان لكل شعب من الشعوب خرافاته الحيوية التى كانت تشبع حاجته إلى الفهم وميله إلى المعرفة . هذا إلى أن الفلسفة الغربية نفسها ــ باعتراف الكثيرين من المؤرخين ــ قد وقعت تحت تأثير الكثير من التقاليد الشرقية (سواء أكانت دينية أم إشراقية أم صوفية أم غيبية) سواء كان ذلك فى نشأتها أو خلال مراحل تطورها . فليس فى استطاعتنا إذن أن نُرجع نشأة الفلسفة إلى جنس بعينه ، أو إلى حقبة بعينها ، بل لا بد لنا من أن نقرر منذ البداية أنه ليس لتاريخ الفلسفة نقطة انطلاق معروفة ، لأن التفكير الفلسفى لم يكن فى يوم ما من الأيام وقفا على قوم دون قوم أو على شعب دون شعب ! ولو أننا أطلقنا لفظ « الفلسفة » على أية حكمة إنسانية ، أو أية صورة يكونها الإنسان لنفسه عن العالم ، أو أى وعى بشرى يحصّله الإنسان عن الواقع ، لكان فى وسعنا أن نقول إن التفكير الفلسفى حق إنسانى لا شأن له بخطوط الطول والعرض ، ولا علاقة له بمسائل الجنس والدين واللون ... إلخ(١) .

والحق أنه مادام الإنسان حيواناً ناطقاً ، فإنه لا يمكن أن يشهد الطبيعة دون أن يستخدم عقله فى محاولة تفهم ظواهرها ؛ وهو إذا لم يُعمل عقله بطريقة شعورية واضحة .

---

(1) G. Gusdorf: "Traité de Métaphysique", Paris, Colin, 1956, p 7.

تطور التفكير الفلسفى

١ ــ اعتاد مؤرخو الفلسفة من الغربيين أن يرجعوا نشأة الفلسفة إلى الطبيعيين الأولين ، وكأن التفكير الفلسفى قد ظهر إلى عالم الوجود للمرة الأولى فى ملطية على يد طاليس الذى عاش فى القرن السادس قبل الميلاد ! . فهل يكون معنى هذا أن الحاجة إلى الفلسفة لم تكن معروفة قبل ذلك التاريخ ، أو أنه لم يحدث شىء فى تاريخ التفكير البشرى قبل أن يظهر طاليس ؟ أليس من الغريب حقا أن تكون الإنسانية قد ظلت كل هذا الأمد الطويل بدون فلسفة ، إلى أن قام فى آسيا الصغرى على حين فجأة مفكرون يونانيون تمخضت أذهانهم عن بعض الأفكار الفلسفية ؟ حقا إن التفكير الفلسفى الصحيح ــ كما لاحظ هيجل ــ لم يظهر إلا بعد أن فرغت الإنسانية من مطالب الحياة المادية ومستلزمات الصراع الطبيعى ، ولكن من المؤكد أن « الأسطورة » قد مهدت للفلسفة ، فكان لكل شعب من الشعوب خرافاته الحيوية التى كانت تشبع حاجته إلى الفهم وميله إلى المعرفة . هذا إلى أن الفلسفة الغربية نفسها ــ باعتراف الكثيرين من المؤرخين ــ قد وقعت تحت تأثير الكثير من التقاليد الشرقية (سواء أكانت دينية أم إشراقية أم صوفية أم غيبية) سواء كان ذلك فى نشأتها أو خلال مراحل تطورها . فليس فى استطاعتنا إذن أن نُرجع نشأة الفلسفة إلى جنس بعينه ، أو إلى حقبة بعينها ، بل لا بد لنا من أن نقرر منذ البداية أنه ليس لتاريخ الفلسفة نقطة انطلاق معروفة ، لأن التفكير الفلسفى لم يكن فى يوم ما من الأيام وقفا على قوم دون قوم أو على شعب دون شعب ! ولو أننا أطلقنا لفظ « الفلسفة » على أية حكمة إنسانية ، أو أية صورة يكونها الإنسان لنفسه عن العالم ، أو أى وعى بشرى يحصّله الإنسان عن الواقع ، لكان فى وسعنا أن نقول إن التفكير الفلسفى حق إنسانى لا شأن له بخطوط الطول والعرض ، ولا علاقة له بمسائل الجنس والدين واللون ... إلخ(١) .

والحق أنه مادام الإنسان حيواناً ناطقاً ، فإنه لا يمكن أن يشهد الطبيعة دون أن يستخدم عقله فى محاولة تفهم ظواهرها ؛ وهو إذا لم يُعمل عقله بطريقة شعورية واضحة .

---

(1) G. Gusdorf: "Traité de Métaphysique", Paris, Colin, 1956, p 7.

لا يكون شقاء الضمير البشرى وليد التعدد أو الكثرة ، والانقسام أو الفرقة ؟ ألسنا نلاحظ أن حياتنا الأخلاقية نفسها إنما تقوم على تلك الدراما الحية التى تنبثق فى أعماق الضمير البشرى حينما يكون عليه أن يتقدم على أشلاء الشرور العديدة التى يسحقها فى نفسه كل لحظة ؟ بيد أن الضمير الخلقى لا يستطيع أن يحقق أى تقدم إلا بتوليده لعدد هائل من المشكلات الجديدة التى تسبب له الانقسام على ذاته . ومعنى هذا أن الضمير لا يحيا إلا على تلك المتناقضات الحية التى يجد نفسه ملزما بمواجهتها . وعبثا يحاول الضمير أن يجهز على كل ما لديه من أعداء باطنيين ، لكى ينعم بوحدة تامة لا أثر فيها للتوزع أو الانقسام ، فإنه لا بد من أن يجد فى نفسه أعداء جدداً عليه أن يصطرع معهم وينتصر عليهم ! وهذا الصراع الباطنى نفسه هو الذى يغذى الضمير ويقويه ، ولكنه أيضا هو الذى يضنيه ويشقيه ! وإذن فإن الضمير هو الذى يخلق شقاءه بنفسه ، وهو الذى يزيد من حدة شقائه كلما أوغل فى التقدم . ومن هنا فقد لا نجانب الصواب إذا قلنا إن أكثر الضمائر سمواً هى بالضرورة أعمقها شقاء : لأنه على قدر ما يكون نزوع الضمير نحو الوحدة ، يكون شعوره بما فى أعماقه من « تمزق باطنى » : Dechirement intérieur .

٣٤ ــ ولكن « الشر » كما يقول ليبنتس على أنواع : فهناك الشر الميتافيزيقى الذى هو مجرد تعبير عن النقص ، ثم هناك الشر الطبيعى الذى يتمثل على صورة الألم ، وأخيراً هناك الشر الخلقى الذى ينحصر فى الخطيئة . وليس فى استطاعتنا أن نحمل الإنسان وحده مسئولية كل ما فى الوجود من شرور ، فإن من المؤكد أن فى الوجود نفسه ضربا من « الاضطراب » أو « الاختلاط » أو « الفوضى » أو « سوء النظام » Désordre مما دفع ببعض الفلاسفة إلى التحدث عن عنصر « لا معقول » Absurde كامن فى صميم الوجود . والواقع أنه على الرغم من زعم البعض بأنه « لم يكن فى الإمكان خير مما كان » ، فإن التجربة نفسها لتدلنا على أن فى الوجود نقصا أصليا لا سبيل إلى إنكاره ، وأنه كان من الممكن أن يكون أفضل مما هو ، وأن صورته الحالية إنما تنطق بما كان ينبغى ألا يكون ! فليس الوجود جهازاً محكما متماسك الأجزاء ، بل جهاز مفكك تختل حركته بسهولة ، ويدب فيه الاضطراب لأتفه الأسباب ! وما كل هذه الشرور البشرية التى يطفح بها العالم سوى حالة خاصة لذلك الشر الأصلى الذى يعبر عن الاضطراب العام فى سير الوجود كله ! وآية ذلك أنه كما أن الكبد عندنا عضو

الراهنة لا يكفى لسد حاجة الإرادة النهمة ، ولا يقوى على إشباع نزوع الموجود البشرى الذى يحن إلى اللامتناهى .

حقا إن فكرة « اللامتناهى » قد لاقت الكثير من الاعتراضات من جانب الفلاسفة الطبيعيين وغيرهم من خصوم « ما بعد الطبيعة » ، ولكننا لو أنعمنا النظر فى صميم الإرادة البشرية ، لوجدنا أن « النزوع إلى اللامتناهى » هو الذى يجعلها عاجزة دائماً عن القنوع أو التوقف أو الاكتفاء ، ومن ثم فإنها لا تكاد تحصل خيراً ما من الخيرات حتى تتجه نحو غيره ، آملة دائما أبدا أن ترقى إلى ذلك « الخير الأقصى » الذى يخاطبها بلغة « القيمة » ، ويستميلها باسم « المطلق » . وليس « العجز » الذى يتسم به جهدنا الإرادى ، بل ليس « النقص » الذى يشوب نشاطنا العقلى والأخلاقى ، سوى مجرد تعبير واقعى ملموس عن تلك « الحقيقة المتعالية » التى تفرض نفسها على فكرنا وإرادتنا من حيث ندرى أو من حيث لا ندرى ! ومعنى هذا أنه ما كان يمكن أن يوجد لدينا شعور بذواتنا ، بل ما كان من الممكن لإرادتنا أن تتمرد على قيود الطبيعة وحدود الوجود الطبيعى ، لو لم تكن لدينا فكرة ضمنية عن تلك « الحقيقة المتعالية » التى توجد خارج سلسلة الأشياء الطبيعية ، فتعبر عن الحد الأسمى أو المعيار المطلق الذى يعد شرطا لكل معرفة ، وأساساً لكل نشاط إرادى . وحينما يقرر بعض الفلاسفة أن العلاقة بين الإنسان والله تمثل بعداً جوهرياً هاماً من أبعاد المكان العقلى والروحى للوجود البشرى ، فإنهم يعنون بذلك أن الإنسان هو الموجود الوحيد الذى لا يستطيع أن يمحو من قاموسه الفكرى والروحى كلمات « المطلق » ، و « اللامتناهى » و « المتعالى » .. إلخ .

وليس أدل على مدى تمسك الإنسان بتلك « الحقيقة المتعالية » من أن الناس جميعا ، كل الشعوب قاطبة ، لم تعدم تماما فى أى عصر من العصور ، أو فى أية بيئة من البيئات ، إيمانا تلقائيا بوجود « قوة عليا » أو « موجود أسمى » يعلو على الإنسانية ، ولكنه يتدخل دائما فى صميم وجودنا ، إن بطريقة مباشرة أو بطريقة غير مباشرة . حقا إن الكثيرين ممن أنكروا بوجود إله ، لم يقفوا من إلههم موقف الإنسان من الله ، أو موقف العبد من سيده ، لأنهم لم يريدوا أن يسلموا ذواتهم له ، بل رغبوا فى أن يتخذوا منه قوة سحرية يستغلونها لمصلحتهم ، أو حاولوا أن

بين الفلسفة والإيديولوجيا

٦٢ ــ لو أننا تصفحنا الكثير من الكتب السياسية والاجتماعية التى يتداولها الناس اليوم ، لوجدنا كلمة « إيديولوجيا » Idéologie من بين الكلمات الهامة التى تتردد على أقلام الكتّاب المحدثين المعاصرين . وكثيراً ما يتحدث مفكرو الغرب عن إيديولوجيات برجوازية ، وأخرى بروليتارية ، بينما أصبح البعض يتحدث اليوم عن إيديولوجيات اقتصادية ، وإيديولوجيات سياسية ، وإيديولوجيات عنصرية ، وإيديولوجيات جنسية ، وإيديولوجيات اجتماعية .. إلخ بل لقد أطلق أحد الباحثين على كتاب له فى المرأة اسم « تاريخ إيديولوجية » . واتسع استعمال هذه الكلمة ، فصار الكتاب يخلطون بينها وبين « الفلسفة » ، وأصبح لزاماً علينا أن نبين ــ على وجه التحديد ــ ضروب الاختلاف والتشابه بين كل من « الفلسفة » و « الإيديولوجية » .

ولو أننا أردنا أن نقف على الأصل فى نشأة هذه الكلمة ، لكان علينا أن نرتد إلى المفكر الفرنسى دستوت دى تراسى Destutt de Tracy الذى استعمل هذا الاصطلاح لأول مرة عام ١٨٠١ فى كتاب له سماه باسم « تخطيط لعناصر الإيديولوجية » . وقد أراد دى تراسى بهذا الاصطلاح الإشارة إلى « العلم الذى يدرس الأفكار (بمعناها العام) ، أى العلم الذى يقوم بالبحث فى وقائع الشعور ، فيتعرض لتحديد خصائها ، وقوانينها ، ونشأتها ، وعلاقتها بالعلامات التى تمثلها ... إلخ »[1] . والظاهر أن كلمة « إيديولوجيا » قد ارتبطت فى نشأتها بالنزعة الحسية أو المادية التى ظهرت فى فرنسا خلال القرن الثامن عشر ، فكانت « الإيديولوجيا » هى « علم الأفكار » ، وكان « المنهج الإيديولوجى » هو المنهج العلمى الوحيد الذى يسير عليه الفلاسفة فى تحليلهم للأفكار ، وبحثهم عن مصادرها . وهكذا كان « الإيديولوجيون » هم أنصار تلك الجماعة الفلسفية الخاصة التى اقتفت آثار الفيلسوف الفرنسى المادى كوندياك Condillac (١٧١٥ ــ ١٧٨٠) ، فاستبعدت الميتافيزيقا ، وحاولت إقامة العلوم الحضارية على

(1) Philosophie », 1951.

بين الفلسفة والإيديولوجيا

٦٢ ــ لو أننا تصفحنا الكثير من الكتب السياسية والاجتماعية التى يتداولها الناس اليوم ، لوجدنا كلمة « إيديولوجيا » Idéologie من بين الكلمات الهامة التى تتردد على أقلام الكتّاب المحدثين المعاصرين . وكثيراً ما يتحدث مفكرو الغرب عن إيديولوجيات برجوازية ، وأخرى بروليتارية ، بينما أصبح البعض يتحدث اليوم عن إيديولوجيات اقتصادية ، وإيديولوجيات سياسية ، وإيديولوجيات عنصرية ، وإيديولوجيات جنسية ، وإيديولوجيات اجتماعية .. إلخ بل لقد أطلق أحد الباحثين على كتاب له فى المرأة اسم « تاريخ إيديولوجية » . واتسع استعمال هذه الكلمة ، فصار الكتاب يخلطون بينها وبين « الفلسفة » ، وأصبح لزاماً علينا أن نبين ــ على وجه التحديد ــ ضروب الاختلاف والتشابه بين كل من « الفلسفة » و « الإيديولوجية » .

ولو أننا أردنا أن نقف على الأصل فى نشأة هذه الكلمة ، لكان علينا أن نرتد إلى المفكر الفرنسى دستوت دى تراسى Destutt de Tracy الذى استعمل هذا الاصطلاح لأول مرة عام ١٨٠١ فى كتاب له سماه باسم « تخطيط لعناصر الإيديولوجية » . وقد أراد دى تراسى بهذا الاصطلاح الإشارة إلى « العلم الذى يدرس الأفكار (بمعناها العام) ، أى العلم الذى يقوم بالبحث فى وقائع الشعور ، فيتعرض لتحديد خصائها ، وقوانينها ، ونشأتها ، وعلاقتها بالعلامات التى تمثلها ... إلخ »[1] . والظاهر أن كلمة « إيديولوجيا » قد ارتبطت فى نشأتها بالنزعة الحسية أو المادية التى ظهرت فى فرنسا خلال القرن الثامن عشر ، فكانت « الإيديولوجيا » هى « علم الأفكار » ، وكان « المنهج الإيديولوجى » هو المنهج العلمى الوحيد الذى يسير عليه الفلاسفة فى تحليلهم للأفكار ، وبحثهم عن مصادرها . وهكذا كان « الإيديولوجيون » هم أنصار تلك الجماعة الفلسفية الخاصة التى اقتفت آثار الفيلسوف الفرنسى المادى كوندياك Condillac (١٧١٥ ــ ١٧٨٠) ، فاستبعدت الميتافيزيقا ، وحاولت إقامة العلوم الحضارية على

(1) Philosophie », 1951.

باشلار (1884-1962)، ومن ثم طبقه على فكر كارل ماركس (1818-1883) للفصل بين ماركس الشاب وماركس الناضج، أو بين المرحلة الأيديولوجية من فكر ماركس والمرحلة العلمية[12].

يشير مفهوم الإشكالية حسب (التوسير)، إلى مجموعة من العناصر التي تعمل في إطار إيديولوجي، لغرض مواجهة التساؤلات ومحاولة حل المشكلات التي تطرح في زمن تاريخي محدد بطريقة تبين وتكشف عن وجود بنية توحد كل العناصر أو التساؤلات أو المشكلات في هذا الزمن أو تلك الحقبة، وان هذه البنية تمارس تأثيرا مباشرا على المفكرين الذين يعملون داخلها في زمن محدد، بل وتؤثر على إبداعهم وطريقة معالجتهم للمشكلات المعنيين بها[13].

إنَّ السبب الذي دعانا إلى استحضار مفهوم القطيعة، ومقاربته مع مفهوم الإشكالية، هو اعتقادنا بوجود ارتباط وتداخل بين المفهومين، اقصد أنَّ وجود الإشكالي مرتبط بوجود القطيعة، فمتى ما كانت هنالك قطيعة، وجب وجود إشكالية معينة، فالقطيعة تؤسس للإشكالية، كما تؤسس الإشكالية لمفهوم القطيعة، وذلك يقوم على أساس افتراض، إن مفهوم القطيعة اعم وأوسع من جهة دلالاته وحمولاته المعرفية من مفهوم الإشكالية، فنحن نحدد ظهور وعي نظري جديد، عبر تشخيص جملة من المشكلات والمفاهيم الجديدة، التي تتمثل وتعبر عن نفسها من خلال القطع مع مفاهيم ومشكلات سابقة، ولا سيما إذا علمنا أن مفهوم القطيعة لدى (التوسير) يعني، الانتقال من إشكالية إلى أخرى، وهذا لا يتم دفعة واحدة، أي عبر الانتقال إلى وحدة نظرية متميزة جديدة فحسب، بل يتطلب وعياً نظرياً، وجملةٌ من المفاهيم التي تتمُ فيها صياغة هذا الوعي، فلا تقوم إشكالية جديدة لاحقة لإشكالية سابقة، إلا عبر وجود جملة من المفاهيم التي تميزها وتصوغها[14].

فإنه لا بد من أن يعمله بطريقة غريزية مبهمة . وليس فى وسع الإنسان أن يستغنى تماما عن كل تفكير فلسفى ، لأن من طبيعة العقل البشرى أن يحاول التعرف على حقيقة مركزه فى الكون . وحسبنا أن نرجع إلى تاريخ الشعوب ، شرقية كانت أم غربيَّة ، لكى نتحقق من أن الفلسفة ماثلة بالضرورة فى كل زمان ومكان ، وسواء أكان ذلك فى الأساطير الشعبية ، أم فى الأمثال والحكم التقليدية ، أم فى الآراء السائدة بين الناس ، أم فى التصورات السياسية التى يأخذ بها المجتمع ... إلخ . وحتى أولئك الذين يظنون فى أنفسهم أنهم أبعد ما يكونون عن الفلسفة ، إنما هم فى الحقيقة فلاسفة رغم أنوفهم ، وإن كانوا فى الحقيقة هواة متقلبين أو مفكرين مذبذبين ينتقلون من فكرة إلى أخرى ، دون أن يكون لديهم شعور واضح بما يفعلون ! . ومعنى هذا أن التفكير الفلسفى ظاهرة بشرية مشاعة . ومادامت الفلسفة ضرورة إنسانية ، فهيهات لأحد أن يستغنى عنها أو أن يتخلص منها . حقا إن الفلسفة قد تكون (كما قال كارل يسبرز) شعورية أو لا شعورية ، واضحة أو مبهمة ، حسنة أو سيئة ، ولكنها فى كل هذه الحالات لا تخرج عن كونها فلسفة . وكل من ينبذ الفلسفة ، إنما يؤكد بذلك أن له فلسفته ، دون أن يفطن هو نفسه إلى ذلك[1] ! وهكذا قد يكون فى وسعنا أن نقول : إن التفكير الفلسفى قد نشأ بمجرد ما استطاع الإنسان أن يمارس وظيفته بوصفه كائنا ناطقاً يهمه أن يتعقل وجوده ، ويحدد علاقته بالعالم والآخرين .

٢ — والظاهر أن كلمة « الفلسفة » عند اليونان الأولين كانت تدل على معنى عام كل العموم ، إذ كانت تعنى كل معرفة محضة لا تتوخى أية غاية عملية ، أو أية فائدة مادية . فلم تكن « الفلسفة » تشير إلى مفهوم خاص ، بل كانت تشير إلى حب الاستطلاع عامة ، وبالتالى فإنها كانت تعنى كل جهد يقوم به العقل فى سبيل تزويد صاحبه بالمعارف الجديدة . وهكذا كانت الفلسفة مرادفة للعلم ، والعلم هنا هو ما يعارض الفن ، من حيث إن الفن إنما يتوخى النافع أو المفيد ، فى حين أن الفلسفة معرفة منزهة عن كل غرض ... ونحن نجد كلمة « الفلسفة » لأول مرة عند هيرودوت الذى روى عن كريسوس أنه قال لصولون : « لقد سمعت أنك جبت كثيراً من البلدان متفلسفاً ، بغية ملاحظتها واكتشاف معالمها » . ثم لم تلبث هذه الكلمة أن أصبحت تعنى عند اليونان حب الحقيقة فى شتى صورها ، وفن إجادة التعبير وإصابة التفكير ؛ أعنى كل ما من شأنه أن يزيد حظ الفرد من التهذب والإنسانية .

---

[1] 1951, P. 8

فإنه لا بد من أن يعمله بطريقة غريزية مبهمة . وليس فى وسع الإنسان أن يستغنى تماما عن كل تفكير فلسفى ، لأن من طبيعة العقل البشرى أن يحاول التعرف على حقيقة مركزه فى الكون . وحسبنا أن نرجع إلى تاريخ الشعوب ، شرقية كانت أم غربيَّة ، لكى نتحقق من أن الفلسفة ماثلة بالضرورة فى كل زمان ومكان ، وسواء أكان ذلك فى الأساطير الشعبية ، أم فى الأمثال والحكم التقليدية ، أم فى الآراء السائدة بين الناس ، أم فى التصورات السياسية التى يأخذ بها المجتمع ... إلخ . وحتى أولئك الذين يظنون فى أنفسهم أنهم أبعد ما يكونون عن الفلسفة ، إنما هم فى الحقيقة فلاسفة رغم أنوفهم ، وإن كانوا فى الحقيقة هواة متقلبين أو مفكرين مذبذبين ينتقلون من فكرة إلى أخرى ، دون أن يكون لديهم شعور واضح بما يفعلون ! . ومعنى هذا أن التفكير الفلسفى ظاهرة بشرية مشاعة . ومادامت الفلسفة ضرورة إنسانية ، فهيهات لأحد أن يستغنى عنها أو أن يتخلص منها . حقا إن الفلسفة قد تكون (كما قال كارل يسبرز) شعورية أو لا شعورية ، واضحة أو مبهمة ، حسنة أو سيئة ، ولكنها فى كل هذه الحالات لا تخرج عن كونها فلسفة . وكل من ينبذ الفلسفة ، إنما يؤكد بذلك أن له فلسفته ، دون أن يفطن هو نفسه إلى ذلك[1] ! وهكذا قد يكون فى وسعنا أن نقول : إن التفكير الفلسفى قد نشأ بمجرد ما استطاع الإنسان أن يمارس وظيفته بوصفه كائنا ناطقاً يهمه أن يتعقل وجوده ، ويحدد علاقته بالعالم والآخرين .

٢ — والظاهر أن كلمة « الفلسفة » عند اليونان الأولين كانت تدل على معنى عام كل العموم ، إذ كانت تعنى كل معرفة محضة لا تتوخى أية غاية عملية ، أو أية فائدة مادية . فلم تكن « الفلسفة » تشير إلى مفهوم خاص ، بل كانت تشير إلى حب الاستطلاع عامة ، وبالتالى فإنها كانت تعنى كل جهد يقوم به العقل فى سبيل تزويد صاحبه بالمعارف الجديدة . وهكذا كانت الفلسفة مرادفة للعلم ، والعلم هنا هو ما يعارض الفن ، من حيث إن الفن إنما يتوخى النافع أو المفيد ، فى حين أن الفلسفة معرفة منزهة عن كل غرض ... ونحن نجد كلمة « الفلسفة » لأول مرة عند هيرودوت الذى روى عن كريسوس أنه قال لصولون : « لقد سمعت أنك جبت كثيراً من البلدان متفلسفاً ، بغية ملاحظتها واكتشاف معالمها » . ثم لم تلبث هذه الكلمة أن أصبحت تعنى عند اليونان حب الحقيقة فى شتى صورها ، وفن إجادة التعبير وإصابة التفكير ؛ أعنى كل ما من شأنه أن يزيد حظ الفرد من التهذب والإنسانية .

---

[1] 1951, P. 8

مقدمة

الطبيعة ، والله ، والإنسان ! ثالوث هائل ظن الفيلسوف أنه يستطيع وحده أن ينهض بحمله ، وهو المخلوق الضعيف الذى لا يملك سوى وضوح البصيرة ، وقوة الحدس ، وحب الحقيقة !

ونظر الفيلسوف إلى « الطبيعة » فألفى أنها لغز كبير يتكفل بحله يوما بعد يوم ذلك المارد الجبار الذى يطلقون عليه اسم « العلم » .

ثم رفع عينيه نحو السماء ، فبدا له « الله » سراً محجباً لا يدرى من أمره شيئاً ، وعندئذ لم يلبث أن اعترف بأنه لا يعرف عن الله أكثر مما يعرف الضرير عن الألوان !

وبقى « الإنسان » ، فاستمسك به الفيلسوف ، وأعلن على الملأ أن هذا « العالم الأصغر » ، هو — على الأقل — ميدانه الخاص الذى لن ينازعه فيه منازع !

وأدار كنت بصره نحو مباحث الفلسفة — بعد أن استبعد منها شتى مشكلات ما بعد الطبيعة — فلم يلبث أن وجد نفسه مضطراً إلى القول بأن كل ما يثيره البشر من موضوعات لا يكاد يعدو أسئلة ثلاثة : « ما الذى يمكننى أن أعرفه ؟ وما الذى ينبغى لى أن أعمله ؟ وما الذى أستطيع أن آمله ؟ » . وهذه المسائل الثلاث تتخلص جميعاً فى سؤال واحد : « ما هو الإنسان ؟ » .

ما هو الإنسان ؟ ولماذا وجد على ظهر الأرض ؟ وما هو موقفه من العالم ؟ وما هى غاية وجوده ؟ ... كل هذه أسئلة أثارها العقل البشرى فى كل زمان ومكان . فإن السؤال الفلسفى إذ يضع السائل نفسه موضع السؤال ، فإنه يجعل من الفلسفة كلها تساؤلا للإنسان عن الإنسان !

والواقع أن من مقومات الموجود البشرى أن الكائن الذى لا يستطيع أن يتقبل وجوده كمحض واقعة ، فهو بالتالى يسائل نفسه عن نفسه ، ويضع وجوده موضع البحث ، ويجعل من نفسه مشكلة . وكيف لا يكون الإنسان « مشكلة » ، وهو الكائن الذى

مثيراً لديه فى الوقت نفسه أعنف ضروب التعصب ، نظراً لاعتقاده بأنه إنما يعمل فى خدمة تصور علمى للواقع ، ومعرفة كاملة بالصيرورة الكونية . وإذن فإن كل الشواهد إنما تنطق باستحالة استغناء الإنسان نهائيا عن « الله » ، مادمنا لا نستطيع أن نقضى على كل ما فى نفوسنا من نزوع نحو « المتعالى » ، أو مادمنا نجد أنفسنا مضطرين إلى أن نحن إلى « المطلق » أو « اللامتناهى » . والظاهر أن الوجود الإنسانى لا يستطيع أن يتقبل ذاته حقا إلا إذا التجأ إلى صورة أو أخرى من صور التبرير ، وكل تبرير للوجود لا بد من أن يعلو على الوجود ...

ولكن ، أليس فى استطاعة العالم أن يتجاهل فكرة الله تماما ، فلا يدخله فى حسابه على الإطلاق ، بل يحاول أن يفسر العالم بأسره دون الالتجاء إلى فرض « المطلق » أو « اللامتناهى » أو « المتعالى » ؟ لقد كان العالم الرياضى والطبيعى الكبير لا بلاس Laplace يشرح يوماً لنا بوليون بونابرت نظامه الكونى ، فدهش الامبراطور دهشة عظيمة حينما وجد أن « الله » لا يقوم بأى دور على الإطلاق فى هذا التفسير العلمى للكون ؛ وعندئذ واجه العالم الفرنسى الكبير بقوله : « ولكن ماذا عساك صانع بالله ؟ » وهنا أجابه لابلاس بقوله : « إننى لست فى حاجة إلى هذا الفرض على الإطلاق » ! فهل نفهم من هذا أن الصورة التى يقدمها لنا العلم عن الكون هى فى حد ذاتها صورة مكتملة تستوعب الوجود بأسره ، ومن ثم فإنها تستغنى نهائيا عن أى مبدأ خارجى أو أية حقيقة عليا أو أى تصور ميتافيزيقى ؟ ألا يدلنا تاريخ العلم نفسه على أن أية نظرية طبيعية أو بيولوجية مهما كان من عظمتها ، هى أعجز من أن تفسر لنا الوجود البشرى بأكمله ؟ فكيف يريد البعض أن يجعل من العلم مملكة مستقلة مغلقة على ذاتها ، وكأن فى استطاعة المعرفة العلمية أن تحصن نفسها نهائيا ضد كل هجوم خفى لفكرة الله ، أو كأن فى استطاعة العالم أن يقضى على ذلك « الإنسان المتدين » الذى يكمن فى أعمق أعماق نفسه !؟

بيد أن العالم حينما يؤمن بأنه فى طريقه حتما إلى الحقيقة الكلية ، وأنه صائر لا محالة إلى التحكم فى المستقبل ، فإنه إنما يحيل العلم نفسه إلى ضرب من الكهانة أو السحر أو الألوهية ! فهذا العالم الذى يخلع على جهده العلمى كل تلك الأهمية ، والذى ينسب إلى قدرته كل تلك الفاعلية ، إنما يقع أسيراً لخرافة وهمية قد لا نكون مبالغين إذا أدرجناها (كما يقول بلوندل) فى أول قائمة الخرافات العصرية ! حقا إن للروح العلمية قيمتها التى

تختلف الأسئلة التي يطرحها فلاسفة يفكرون داخل إشكالية واحدة، ولكنهم يختلفون في الأجوبة التي يقدمونها، فذلك لا ينال من وحدة الإشكالية، بل على العكس، ففي ذلك مؤشر جيد على خصوبتها، وتماسك عناصرها، وهي "لا تتحدد فقط بما تم التصريح به بل أيضا بما تتضمنه وتحتمله"(9)، أي إنها غير محددة بإطار زمان ومكان معينين، بل تتجاوزه، مفتوحة من السابق إلى اللاحق.

النقطة الرابعة، تتعلق بمستوى تطور الأدوات والمعارف والمفاهيم داخل إطار بنية إشكالية فلسفية معينة، الذي هو ربما نتيجة وانعكاس، لمستوى تطور العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية أيضا.

كما تُعرّف الإشكالية أيضاً بكونها "فن صياغة وطرح المشكلات بوضوح وفن حلها بدقة مع تتبع تحولاتها تاريخيا"(10)، أو فلنقل بصورة أكثر دقة واختزال "الإشكالية هي الوحدة المميزة لنظرية ما"(11)، وهذا التعريف الأخير يسير في الاتجاه الذي تعرضنا له سابقاً، اعني دلالة الإشكالية من الناحية الاسمية، كما ينسجم ويتطابق مع الإطار العام لاستخدام الفيلسوف الفرنسي لويس التوسير(1918-1990)، الذي عمل على توظيف مفهوم الإشكالية جنبا إلى جنب مع مفهوم القطيعة الابستيمولوجية، حيث استعار مفهوم الإشكالية من اللاهوتي والفيلسوف "جاك ماريتان"*، وعمل على توظيف مفهوم القطيعة الابستملوجية في مجال العلوم الإنسانية، بعد استعارته من مواطنه الفيلسوف الفرنسي جاستون

---

(9) ينظر: المصدر نفسه، ص30.

(10) ديريه جوليا: قاموس الفلسفة، نقله الى العربية فرنسوا أيوب وايلي نجم وميشال أبي فاضل، مكتبة أنطوان، بيروت1992 - ص38.

(11) محمد وقيدي: العلوم الإنسانية والايدولوجيا، ط1، 1983 ص 121

... ولكن الفلاسفة ـــ لحسن الحظ ـــ لم يقنعوا بهذه الصورة القاتمة للإنسان ، بل هم قد حاولوا أيضاً أن يكشفوا لنا عن الواجهة الأخرى للعملة ! ومن هنا فقد قال البعض بأن الإنسان مخلوق خالق ، وقال آخرون بأنه وتر مشدود بين الحيوان والإنسان الأعلى ، وقال غيرهم بأنه حارس الوجود إلخ . وحتى بسكال الذى أسرف فى وصف شقاء الإنسان نراه يعود فيقول : « إن عظمة الإنسان لتبدو بكل جلالها فى كونه يعلم أنه شقى . إن الشجرة لا تدرك ذاتها بوصفها شقية . وإذا كان من الشقاء أن يعرف المرء أنه شقى ، فإنه لمن العظمة أن يدرك المرء ذاته بوصفه كذلك »(١) . ويخشى بسكال أن يقع فى ظننا أنه ينتقص من قدر الإنسان ويهبط به إلى مستوى الحيوان ، فنراه يقول فى موضع آخر :

« إنه لمن الخطورة بمكان أن نبالغ فى إظهار الإنسان على أنه مساو للبهائم ، دون أن نكشف له فى الوقت نفسه عن مناحى عظمته ... »(٢) ثم لا يلبث بسكال أن يؤكد ما فى الوجود البشرى من متناقضات ، فيقول متحدثا عن الإنسان : « إن تاه عجبا وأطرى نفسه انتقصت من قدره وحططت من شأنه ، وإن حط من قدر نفسه أطريته وأثنيت عليه . وهكذا أظل أناقضه على الدوام ، حتى يدرك أنه مخلوق شاذ غريب الخلقة monstre لا سبيل إلى فهمه »(٣) .

وإنه لكذلك يا بسكال ! فما كان الإنسان مشكلة إلا لأنه يجمع الشتيتين ، ويؤلف بين الضدين ، ويحمل بين جنباته الجنة والنار ؟ إنه كما قال برديف « ابن الله ، ووليد العدم ، وربيب الحرية ! » إنه الحيوان الوحيد الذى يتمتع بنعمة العقل ، ولكنه أيضا الحيوان الوحيد الذى لا يفتأ يتطلب المحال وينشد اللامعقول ! إنه المخلوق الهجين الذى يمتزج فيه النور والدم ، الشعاع والطين ، الطهارة والرجس ، الأمل واليأس ! إنه الموجود الذى يعيش فى الزمان ولا يفتأ يحن إلى الأبدية ، الموجود الذى لا يكف عن التحسر على الماضى ، والتطلع نحو المستقبل ، دون أن يكون فى وسعه يوما أن يقنع بالحاضر ! إنه المخلوق المختلط الملتبس Créature ambiguë الذى لا سبيل إلى تحديد مكانه أو وصف مكانته أو تعريف طبيعته . ولعل هذا هو ما عناه بعض الوجوديين حينما قالوا : إن الإنسان « مشروع وجود » أكثر مما هو « وجود » .

(1, 2) B. Pascal (Pensées) Texte de L. Brunschwicg. N 397 & 4180.

(3) Pascal : (Pensées), Texte de L. Brunschwicg, No 420.

الفلسفة بوصفها حب الحكمة: نستطيع أن نستشف من المعنى الأصلى للفظ «الفلسفة»، عناصر كثيرة من قصتها. فهذا المعنى كان عند اليونانيين «حب الحكمة»، ومن هنا كان الفيلسوف «محبا للحكمة». وقد تفضل وجهة النظر الحديثة النظر إليها على أنها السعى وراء الحكمة أو البحث عنها، غير أن التمييز ليست له على الأرجح أهمية. فالحب يؤدى عادة إلى سعى من نوع ما، وحب الحكمة ليس استثناء لهذه القاعدة. والمهم فى الأمر أن الرغبة فى الحكمة، لا فى الأشياء المألوفة التى يتجه إليها الناس عادة، هى التى تحفز الفيلسوف إلى ممارسة نشاطه. فالمعرفة هى ميله المفضل، والفهم هو هدف حياته. غير أن الفيلسوف يختلف، على الأرجح، عن كثير من أقرانه فى درجة الفهم اللازمة لإرضائه. ذلك لأن معظم الأذهان تكون على استعداد للاستقرار والاكتفاء إذا ما جمعت من المعرفة ما يكفى لمواجهة الحاجات العملية للحياة اليومية أو لجعل أصحاب هذه الأذهان يشعرون بأن لديهم على الأقل بعض الاستبصار بمعنى التجربة البشرية. أما الفيلسوف فلا يقنع بهدف متواضع كهذا، وإنما المعرفة عنده تعنى المعرفة الشاملة — أو على الأقل المعرفة التى تكون شاملة بالقدر الذى تتيحه الحياة البشرية القصيرة، والحدود التى لا يتعداها الذهن البشرى. فالحكمة الفلسفية تنطوى على نوع من الفهم الأصيل للكون وللتجربة البشرية بأكملها.

الفلسفة بوصفها سعيا عمليا: ومع اعتراف الفيلسوف بأن هدفه أبعد منالا من الأهداف الأخرى الأكثر تواضعا، التى يصبو إليها معظم الناس، فإنه ينكر القول بأن مسعاه أبعد عن الطابع العملى من سائر المساعى البشرية العادية؛ ذلك لأنه يعتقد أن حافز حب الاستطلاع متغلغل وطبيعى فى الإنسان، شأنه شأن أية دوافع أخرى من النوع المسمى «بالعملى»، كاللذة، أو القوة، أو الشهرة. فاذا كان أى نشاط يهدف إلى إرضاء رغبة هو نشاط عملى، فعندئذ يكون البحث عن الفهم أو الحكمة، الذى ينشأ عن رغبة من أكثر الرغبات تأصلا فى نفس الإنسان، بحثا عمليا بكل ما تحمله الكلمة من معنى. صحيح إن للفيلسوف عادة من هذا الدافع الخاص أكثر مما لدى معظم الناس، ولكن لا يوجد شخص واحد لا يملك قدرا معينا منه. فحب الاستطلاع جزء لا يتجزأ من كيان الإنسان، ومعنى أن يكون المرء محبا للاستطلاع هو أن يطلب إجابات عن أية أسئلة تدخل فى نطاق عقولنا الدائمة التنقيب، ومن هنا فإن المرء عندما يتفلسف فهو إنما يحقق إنسانيته. وسواء أقمنا بهذا التفلسف عن وعى، وباستمرار، بوصفنا محترفين، أم بلا وعى، وعلى فترات متقطعة، وبوصفنا هواة، فلا بد أن نتفلسف على نحو ما، لنجرد كوننا منتمين إلى نوع «الإنسان العاقل homo sapiens».

الميدان الأخلاقى ومشكلاته

والمسألة الرئيسية التالية التى يتعين على الفيلسوف المتخصص أن يعالجها هى أقرب الأشياء الفلسفية إلى الطابع العملى. ففى وسع المرء أن يستبعد المشكلات التى عرضناها حتى الآن على أساس أنها ليست بذات أهمية عملية ملحة، مهما تكن حقيقتها ودلالتها من حيث هى مشكلات عقلية، ولكن ها هى ذى مشكلة تعد أكثر المشكلات الإنسانية الكبرى اتصالا بالإنسان، وأعمقها تأصلا فيه، وربما أشدها إلحاحا عليه، وأعنى بها: ما الحياة الخيرة؟ أما أولئك الذين ينفرون من أى سؤال يتضمن لفظ «الخير» خشية أن يؤدى إلى اقحامهم فى جدل حول الأخلاق، فمن الممكن أن نعيد صياغة السؤال لهم دون أن يفقد شيئا من دلالته، بحيث يصبح: ما أهم شىء فى الحياة؟ أو: (إذا شئنا أن نستخدم صيغة يشعر مؤلف الكتاب نحوها بميل شخصى قوى): ما أكثر شىء يجعل الحياة جديرة بأن نحياها؟

والواقع أن مشكلة الخير الأقصى أو النهائى، وطبيعته وعلاقته بكل القيم، هى من أهم الموضوعات التى يبحث فيها ذلك الفرع من الفلسفة المسمى «بالأخلاق». وهناك احتمال فى أن الفصول القادمة التى تعالج المشكلات الأخلاقية ستكون هى أطرف المشكلات فى نظر أغلبية من القراء. فمثلا: هل «السعادة» أهم شىء فى الحياة؟ وإن كان الأمر كذلك، فما علاقة السعادة «باللذة»، التى كان السعى إليها يعد، تقليديا، من البواعث الرئيسية للسلوك البشرى؟ وهل يمكن أن يكون تحقيق نوع من «الكمال» أهم حتى من بلوغ السعادة، أم أن «خدمة الآخرين» قد تكون هى أقصى خير فى الحياة؟ وما موقع «الواجب» و «الالتزام»؟ وما العلاقة بين كل من هذه المعانى النهائية المحتملة فى الأخلاق، وبين حياتنا ككل، وما تأثير كل منها فى حياتنا اليومية لو اخترناه بوصفه الخير الأسمى summum bonum ؟

من الواضح أن الأخلاق هى أقل فروع الفلسفة تعرضا للاتهام بالبعد عن الميدان العملى، ذلك لأنه أيا ما كان رأينا فى أهمية الأسئلة من أمثال «من أين نأتى»؟ أو «الى أين نذهب»؟ فإن السؤال عما ينبغى أن نفعله خلال حياتنا هو سؤال عملى تماما. فمسألة ما يتعين علينا أن نفعله بأيامنا وما ينبغى أن نحاول صنعه بحياتنا، هى فى نظر الناس جميعا أشمل الموضوعات العملية وأعظمها أهمية. قد يكون المثقفون وحدهم هم الذين يرون جدوى فى البحث النظرى حول طبيعة الحقيقة النهائية، ولكن الناس جميعا، حتى أقلهم حظا من الثقافة، يجدون أنفسهم أحيانا منغمسين فى مجادلات عنيفة حول طبيعة الحياة الخيرة، وما إذا كان من واجبهم أن يفعلوا هذا أو ذاك. وإذا كنا موقنين بأن التفلسف أمر لا مفر منه، فإن الأمر الأكثر من ذلك يقينا هو

ثم ضبطها في قوانين، ولكنها رغم ذلك تبقى معلقة، أو أن حلولها مؤقتة، كمشكلة "تكوين المادة"، ومشكلة "الجاذبية"، ومشكلة "الطاقة"، ومشكلة الحرارة...الخ، اذا فلنتفق على تسمية هذا النوع من الفهم (الدلالة الاسمية لمفهوم الإشكالية)، هذا المعنى هو ما سنعمل على توظيفه.

إذاً الإشكالية تعني ووفقاً لدلالتها الاسمية، الإطار العام الذي يميز مجموعة من المشكلات ويجمعها في وحدة مميزة، إنها "منظومة من العلاقات التي تنسجها داخل فكر معين، مشاكل عديدة ومترابطة، لا تتوفر إمكانية حلها منفردة، ولا تقبل الحل إلا في إطار حل عام يشملها جميعا، فنحن عندما نقر بوجود إشكالية للنهضة، فنحن نعني بذلك مجموعة المشاكل المتصلة والمترابطة والمتداخلة والتي لا يمكن حل أي واحدة منها، بمعزل عن المشاكل الأخرى التي تجمعها في وحدة إشكالية موحدة، وتكون هذه الوحدة على مستويين، مستوى تطور العلوم أو المعارف والأدوات والمفاهيم بصورة عامة، ومستوى تطور العلاقات الاجتماعية والاقتصادية"[6].

وفق ما تقدم، وفي ذات السياق، تجدر الإشارة إلى عدة نقاط مهمة:

النقطة **الأولى**، إن ما نعنيه بالطرح الإشكالي للفلسفة، يتمثل في محاولة إثارة الصعوبات الممكنة والمحتملة في إطار الفلسفة[7]، وكل المباحث المتضمنة فيها، مبحث الوجود ومبحث المعرفة ومبحث القيم.

النقطة **الثانية**، ضرورة الالتفات إلى أهمية المشكلة انطلاقا من الدور الذي تقوم به داخل الإشكالية، وليس إلى أهميتها بذاتها، أي باستقلاليتها وتفردها داخل مجموع المشكلات الأخرى[8].

النقطة **الثالثة**، إن إشكالية الفلسفة في مرحلة زمنية معينة لا تنحصر بما أنتجته تلك الفلسفة، بل إن مجالها يتسع ليشمل جميع أنواع الفكر، فقد