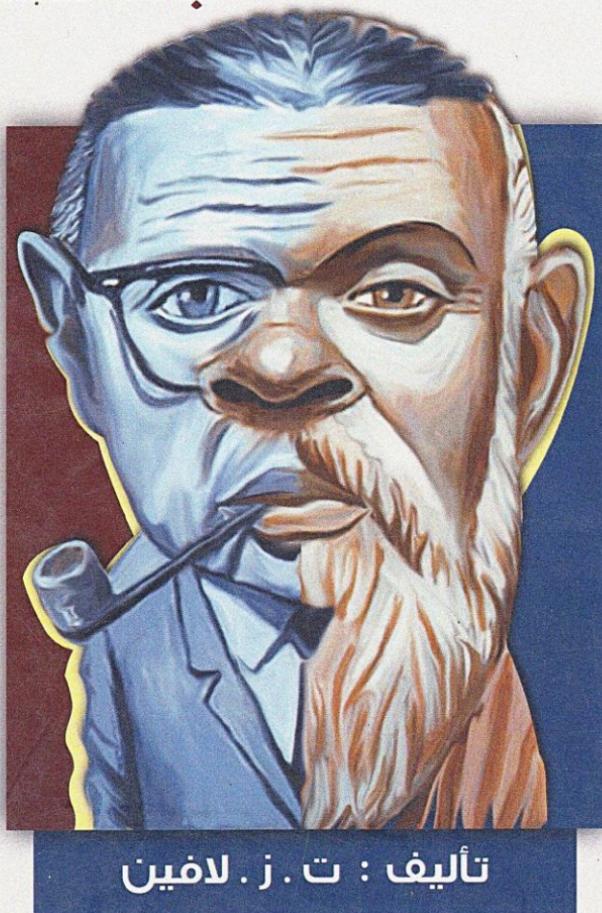


من سocrates إلى Sartre

البحث الفلسفى



تأليف : ت . ز . لافين

2082

من سقراط إلى سارتر

البحث الفلسفى

المركز القومى للترجمة
تأسس فى أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور

إشراف: فيصل يونس

- العدد: 2082
- من سقراط إلى سارتر: البحث الفلسفى
- ت. ز. لافين
- أشرف محمد كيلانى
- سعيد توفيق
- الطبعة الأولى 2012

هذه ترجمة كتاب:

FROM SOCRATES TO SARTRE: The Philosophic Quest

By: T. Z. Lavine

Copyright © 1984 by T. Z. Lavine

Arabic Translation © 2012, National Center for Translation
This translation published by arrangement with Bantam Books,
an imprint of the Random House Publishing Group,
a division of Random House, Inc.
All Rights Reserved

من سocrates إلى سارتر

البحث الفلسفى

تألیف: ت.ز. لافین
ترجمة: أشرف محمد كيلانى
مراجعة وتقديم: سعيد توفيق



بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

لافين، ت.ز.

من سقراط إلى سارتر: البحث الفلسفى / تأليف : ت.ز. لافين،
ترجمة: أشرف محمد كيلاني، مراجعة وتقديم: سعيد توفيق
١٦ القاهرة - المركز القومى للترجمة، ٢٠١٢

٤٩٢ ص، ٢٤ سم

١- الفاسفة - البحوث

٢- الفاسفة - تاريخ

(أ) كيلاني، أشرف محمد (مترجم)

(ب) توفيق، سعيد (مراجعة وتقديم)

(ج) العنوان

١٠٧.٢

رقم الإيداع ٢٢١٩٢ / ٢٠١١

الترقيم الدولى ٩١٠-٩٧٧-٧٠٤-٩٧٨

طبع بالهيئة العامة لشئون المطبع الأهلية

تهدف إصدارات المركز القومى للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب الفكرية المختلفة للقارئ العربى وتعريفه بها، والأفكار التى تتضمنها هى اتجاهات أصحابها فى ثقافاتهم، ولا تعبر بالضرورة عن رأى المركز.

المحتويات

7	- تقديم المراجع
11	- مقدمة: أسلة متكررة
الجزء الأول: أفلاطون		
19	١ - الفضيلة علم
31	٢ - الظل والجواهر
43	٣ - الخط المقسم
55	٤ - النفس الثلاثية
69	٥ - الدولة المثالية
الجزء الثاني: ديكارت		
87	٦ - الانتقال التاريخي إلى العالم الحديث
111	٧ - الشك من أجل الإيمان
121	٨ - الله موجود
133	٩ - آلية الكون
147	١٠ - الجسم والنفس
الجزء الثالث: هيوم		
161	١١ - كيف تعرف؟
175	١٢ - «مخلوق حسن النية»
189	١٣ - هل تشرق الشمس غداً؟
201	١٤ - العقل: «عبد للأهواء»

الجزء الرابع: هيجل

221	١٥ - ثورة فكرية
235	١٦ - الواقعي هو العقلي
251	١٧ - السيد والعبد
265	١٨ - دماء العقل
279	١٩ - بومة منيرفا

الجزء الخامس: ماركس

301	٢٠ - الهيجلي الشاب
315	٢١ - الإنسان المفترب
331	٢٢ - الصراع الطبقي
347	٢٢ - عالم المستقبل

الجزء السادس: سارتر

373	٢٤ - وجودي عبث
387	٢٥ - الغثيان
401	٢٦ - محكوم عليه بالحرية
419	٢٧ - لا مخرج

الجزء السابع: قيد البحث: المشهد الفلسفـي المعاصر

447	٢٨ - قيد البحث: المشهد الفلسفـي المعاصر
479	مسرد المصطلحات

تقديم المراجع

الكتاب الذي بين أيدينا من تأليف أستاذ مرموق في الفلسفة، تخرج في واحدة من أعظم الجامعات العالمية، وهي جامعة هارفارد، ويشهد هذا الكتاب بسعة المعرفة وعمقها ودقتها؛ لدى مؤلفه، ولكنه يمتاز – في الوقت ذاته – ببساطة العرض والإيضاح، حتى حينما يتناول أعقد المفاهيم والأفكار الفلسفية. وهذا ما يجعل هذا الكتاب ملائماً للقارئ العام، فضلاً عن الدارسين للفلسفة؛ ولذا فهو يحمل عنواناً طالما تكرر في غيره من الكتابات المخصصة لهذا القارئ. والحقيقة أن مثل هذا العنوان المكرور: «من سocrates إلى سارتر»، ربما يجعلنا نتساءل: لماذا البدء من سocrates والانتهاء بسارتر تحديداً؟ ألم يكن هناك فلاسفة كبار يسمون «السابقين على سocrates»، وعلى رأسهم هرقلطيros الذي ربما كان أكثر أهمية من سocrates نفسه؟! ألم تكن هناك حقبة فلسفية تالية على سارتر على امتداد نصف قرن تقريباً حتى يومنا الراهن؟! ولماذا التركيز على ستة فلاسفة دون غيرهم، وهم أفلاطون وديكارت وهيوم وهيجل وماركس وسارتر؟ وكيف يتسعى لنا الاننقاظ مباشرةً من أفلاطون إلى ديكارت، متجاوزين بذلك عشرين قرناً من الزمان لم تخل من الإبداع الفلسفى؟! ولماذا يتم تجاوز فلاسفة كبار في القرن العشرين من أمثال مارتن هيدجر، على سبيل المثال، الذي ربما يعد أكثر ثقلًا من سارتر من الناحية الفلسفية البحثية؟

غير أن مثل هذه الأسئلة التي قد تدور بذهن القارئ حينما يبدأ في مطالعة هذا الكتاب، تصادر على غاية الكتاب وتوجهه؛ إذ ينبغي أن نضع في الاعتبار أن هذا الكتاب ليس بموسوعة في تاريخ الفلسفة، وإنما هو محاولة للوقوف على التساؤلات الكبرى الموجهة «للبحث الفلسفى» (وهو ما يتضح من خلال العنوان الفرعى للكتاب)؛ ولهذا كان لا بد للمؤلف من انتقاء المحطات الفلسفية التي طرحت هذه التساؤلات التي شغلت بالناس،

وركزت عليها على نحو تردد صداه لدى القارئ العام. ومن الإنصاف أيضاً القول بأن المؤلف لم يغفل تماماً الاتجاهات الفلسفية الأخرى بخلاف الوقفات الفلسفية الرئيسية التي طرحتها في كتابه: فهو قبل أن يتوقف عند محطة ما تطرح سؤالاً رئيسياً، يمهد لها بما قبلها، ويواصل مسيرة السؤال بعدها، على نحو يمهد للانتقال إلى محطة تالية. ولهذا نجد المؤلف قبل أن يبدأ وقوته الأولى عند أفلاطون، يمهد لهذه الوقفة عند سocrates، وهو قبل أن ينتقل لديكارت يعرج على الفلسفة الرواقية وينوه لفلسفة العصور الوسطى بوجه عام. كما أنه قبل أن ينتقل إلى الأسئلة المتعلقة بالمعرفة التي أثارها هيوم ومن بعده كانط، يتناول هذه الأسئلة بشكل عام كما تجلت في فلسفة لوك. وهو ينتقل بسلامة من هيجل إلى ماركس، ومن ماركس إلى سارتر، ليمسك بالخيوط المشتركة بين هؤلاء الكبار. كذلك فإنه لم يغفل تماماً اتجاهات فلسفية من قبيل البراجماتية والفلسفة التحليلية والظاهراتية وما بعد الحداثة. وربما يكون عدم توقفه باستفاضة عند اتجاه ضخم كالظاهراتية، بسبب تشعب هذا الاتجاه وتعقداته، بحيث لا يمكن استيعاب توجهاته بشكل عابر.

ويبقى الآن أن نتوقف عند هذه التساؤلات الكبرى التي تتبعها المؤلف عبر مسار البحث الفلسفي. ولعل أول هذه التساؤلات يتعلق بالسؤال الميتافيزيقي الكبير: ما الحقيقة؟ أو بتساؤل أكثر دقة: هل هناك حقيقة وراء المظاهر التي تتبدى عليه الأشياء؟ وما حقيقة وجودنا نفسه باعتبارنا موجودات بشرية؟ إن أفلاطون هو من أثار هذا السؤال الميتافيزيقي بقوة من خلال تأكيده على ثنائية المظاهر والحقيقة، أو عالم الظن والخداع في مقابل عالم المثل الخالدة. ولقد تردد هذا السؤال بدرجات متباعدة ومختلفة لدى فلاسفة آخرين: فنحن نجد كانط يقيم تلك الثنائية بين المظاهر والحقيقة أو بين عالم الظاهرة وعالم الشيء في ذاته، وإن كان يرى أن هذا العالم الأخير لا يمكن معرفة حقيقته. ونحن نجد هيجل مهتماً في مجل فلسفته بفكرة الحقيقة المطلقة، ولكن كما تتجلى هذه الحقيقة في ظواهر الواقع والتاريخ الإنساني. وحتى سارتر نفسه كان موضوعه الأساسي هو حقيقة الوجود العام والوجود الإنساني نفسه، ولكن من خلال وصف ظاهرات الوجود نفسها، أي بمنأى عن تلك الثنائية الأفلاطونية بين المظاهر والحقيقة، وبمنأى أيضاً عن فكرة الحقيقة المطلقة، باعتبار أنه لا وجود لحقيقة مطلقة تخنقى وراء عالم الظواهر أو تعلو عليه.

غير أن السؤال الميتافيزيقي يفترض دائماً السؤال الإبستمولوجي (أي المعرفة): لأن السؤال عن الحقيقة يفترض السؤال عن إمكانية بلوغها أصلاً، وعن وسائل المعرفة التي يمكن أن تستند إليها في سعينا إليها: هل هي الإدراك الحسي، أم العقل، أم التجربة الإنسانية.. إلخ. ولذلك انشغل أفلاطون بسؤال المعرفة، ورأى أن عالم المثل (عالم الحقائق الثابتة) لا يمكن بلوغه إلا بالعقل، أما المعرفة التي تستند إلى الحواس فليست سوى معرفة ظنوية خادعة. كما انشغل بيكارت بسؤال المعرفة في بحثه عن اليقين الذي رأه يقيناً يستند إلى قواعد العقل التي يمكن أن تهديننا إلى بلوغ الحقيقة. كما أن السؤال المعرفي ظل مهيمناً على هيوم من خلال نزعته الشكية، وعلى كانت من خلال فلسنته النقدية التي انشغلت بالبحث في إمكان المعرفة: أي البحث في شروط المعرفة التي تجعل هذه المعرفة ممكنة، قبل أن نشرع في معرفة أي شيء على الإطلاق. وكان السؤال المعرفي أيضاً هو السؤال المهيمن على فتنجشتين والوضعيين المناطقة الذين عرج عليهم المؤلف في هذا الكتاب، ولكن موقفهم المعرفي أدى إلى إحداث قطبيعة مع الميتافيزيقا باعتبارها عندهم معرفة غير ممكنة.

ومن الأسئلة الأساسية التي يطرحها البحث الفلسفـي في هذا الكتاب، سؤال الأخـلـقـ، وهو سؤال فلسفـي جوهـري بالـغـ الأـهمـيـةـ: لأنـهـ يـتعلـقـ بـصـمـيمـ حـيـاتـنـاـ العـمـلـيـةـ. فـماـ الـأـخـلـقـ أوـ السـلـوكـ الـخـيـرـ؟ـ وـهـلـ هـنـاكـ مـعـايـيرـ لـلـسـلـوكـ الـأـخـلـاقـيـ؟ـ لـقـدـ اـنـشـفـلـ الـقـدـماءـ مـنـذـ سـقـراـطـ بالـبـحـثـ فيـ مـعـنـىـ الـخـيـرـ وـمـاهـيـةـ الـأـخـلـقـ،ـ وـظـلـ هـذـاـ الـبـحـثـ مـهـيـمـاـ مـعـ أـفـلاـطـونـ وـأـرـسـطـوـ وـمـنـ بـعـدـهـمـاـ مـنـ الرـوـاـقـيـنـ وـفـلـاسـفـةـ الـعـصـرـ الـوـسـيـطـ.ـ وـلـكـنـ مـعـ كـانـتـ أـصـبـحـ الـبـحـثـ الـأـخـلـاقـيـ بـحـثـاـ نـقـديـاـ:ـ أـيـ بـحـثـاـ أـوـلـيـاـ فيـ الشـرـوـطـ الـتـيـ يـنـبـغـيـ توـافـرـهاـ فيـ أـيـ فـعـلـ كـيـماـ يـمـكـنـ أـنـ نـصـفـهـ بـأـنـهـ فـعـلـ أـخـلـاقـيـ.ـ وـلـقـدـ اـنـشـفـلـ سـارـتـرـ أـيـضاـ بـسـؤـالـ الـأـخـلـقـ،ـ وـإـنـ اـنـتـهـىـ إـلـىـ رـفـضـ وـجـودـ مـعـايـيرـ أـوـ شـرـوـطـ وـقـوـاءـدـ لـلـفـعـلـ الـأـخـلـاقـيـ،ـ وـجـعـلـ الـأـخـلـقـ مـرـهـونـةـ بـمـارـسـةـ الـرـءـ لـحـرـيـتـهـ وـاـخـتـيـارـهـ عـلـىـ نـحـوـ يـجـعـلـ مـنـهـ مـوـجـودـاـ أـصـيـلـاـ،ـ وـهـوـ مـاـ يـجـعـلـ الـأـخـلـقـ السـارـتـرـيـةـ مـحـلـ نـظـرـ وـجـدـالـ فـيـ مـدـىـ مـشـرـوـعـيـتـهاـ.

وهـنـاكـ أـيـضاـ السـؤـالـ السـيـاسـيـ الـذـيـ يـرـتـبـطـ اـرـتـبـاطـاـ وـثـيقـاـ بـالـسـؤـالـ التـارـيـخـيـ،ـ وـكـلـاـهـماـ مـعـنـيـانـ بـالـوـاقـعـ الـعـمـلـيـ الـذـيـ يـحـيـاـ الـبـشـرـ:ـ لـقـدـ رـصـدـ أـفـلاـطـونـ أـشـكـالـ الـحـكـمـ،ـ

وحاول أن يبين لنا في كتابه أو محاورته الجمهورية ما يمثل في نظره أفضل أشكال الحكم، ولقد انشغل هيجل بالسؤال السياسي، وإن اتخذ عنده طابعاً تاريخياً، بمعنى أن شكل الحكم عند أصبغ مرتبطة بتطور الوعي الإنساني عبر التاريخ الكلي للروح الذي يتجلّى في مرحلة تاريخية معينة. ولكن السؤال السياسي المرتبط بالسؤال التاريخي أصبح الشغل الشاغل لماكس الذي كان متأثراً بهيجل، وإن قام بقلب موقفه رأساً على عقب، بمعنى أن العلاقة الجدلية بين الوعي والواقع التاريخي ممثلاً في نظم وأشكال الحكم ومؤسساته، تسير بطريقة معكوسة تبدأ من الواقع الاقتصادي والمادي عموماً الذي يحدد ويشكل سائر أشكال الوعي وتجلياته في صوره السياسية والثقافية والعلمية؛ ومن ثم فإن التغير الذي يحدث في التاريخ يبدأ من التغير الذي يحدث في هذا الواقع المادي، والواقع أن الاهتمام الماركسي بهذا الجانب التاريخي الاجتماعي للتجربة الإنسانية عبر مسار تطورها، هو ما جعل سارتر يشعر بعذق فلسفته التي ظلت منشغلة بالتجربة الإنسانية في طابعها الفردي، وهذا ما جعله - في فترة متأخرة من حياته الفلسفية - يحاول التوفيق بين فلسفته الوجوبية والفلسفة الماركسيّة.

ولعلنا نلاحظ من كل ما تقدم أن التساؤلات الفلسفية المطروحة في هذا الكتاب هي تساؤلات يتعدد صداتها على أنحاء مختلفة عند الفلسفة الكبار الذين يتناولهم المؤلف هنا، على نحو يتيح لنا صورة خصبة للبحث الفلسفي. ومع ذلك، فإن المؤلف يرى في خاتمة كتابه أن الفلسفة الراهنة قد افتقدت القدرة على إثارة مثل هذه التساؤلات الكبرى ومحاولتها الإجابة عنها، وانشغلت بأسئلة صغيرة هامشية. فهل تعود الفلسفة إلى سابق عهدها؟

سعيد توفيق

مقدمة

أسئلة متكررة

هل تتساءل أحياناً، ما الحقيقة وما المظهر الخارجي؟ هل هذا الشيء المادي، هذه الصخرة، شيء حقيقي؟ هل عالم الأشياء الطبيعية حقيقي، ذلك العالم الذي توجد فيه أبقار ترعى في صمت في حقل تكسوه الخضراء تحت سماء الصيف الزرقاء المشرقة؟ هل شوارع المدينة، المتاجر والمباني الإدارية، صفوف السيارات والباصات، الأشخاص الذين يتزاحمون على أرصفة المشاة، الطائرات المعدنية العملاقة التي تصدر أزيزها عبر السحاب فوق رؤوسنا، أشياء حقيقية؟ هل الشيء الحقيقي هو ذلك الشيء الطبيعي، المادي، العيني فحسب؟ هل الوجود أو الواقع مجرد مجرد جزيئات من المادة في حالة حركة لا معنى لها تنتهي بالموت، موت الشخص الفرد وفناء النظام الشمسي على نطاق واسع؟ أم أن هذا الوجود المادي ليس سوى السطح الخارجي وما يظهر للحواس، مجرد وهم في نهاية الأمر؟ هل يمكن العثور على الحقيقة بمكان آخر - في عالم العقل، أو في الحقائق الأبدية كالقاعدة الذهبية، أو في حكمة ومراد الله؟

وماذا عن حقيقتك أنت؟ هل أنت مجرد جسد، كائن مادي يتتجنب الألم وينشد اللذة، مجموعة من الذرات البرمجة كي تنمو وتتنفس وتتهدى ذاتها، ونتاج المادة التكوينية التي ورثتها من الماضي، ونتاج البيئة التي عشت فيها؟ وإذا رفضت النظر إلى نفسك على أنك جسد مادي، فما حقيقتك؟ هل حقيقتك تقوم على كونك عقلاً أم روحًا؟ ولكن، أي نوع من الحقيقة تكون تلك؟ وكيف يمكن لعقل أو روح أن يسكن جسداً مادياً كشبع؟ والميتافيزيقا أو ما بعد الطبيعة *Metaphysics* هي تلك الفرع من الفلسفة الذي يطرح الأسئلة التالية

حول الحقيقة: ما الظاهر *appearance*? وما الحقيقي؟ ما حقيقة الكون – هل هو عقل أم مادة أم نوع ما من الكائنات الروحية؟ وما طبيعة الحقيقة التي أكون عليها كموجود بشري؟ تلك هي الأسئلة التي تطرحها الميتافيزيقا.

هل تتساءل أحياناً، ماذَا يمكِّننا أن نعرف؟ هل هناك حقيقة يمكننا تصديقها؟ هل تكون عبارة ما صحيحة مجرد أنها تقوم على ما تتبَّعُ به حواسك، وما يمكن أن تراه وتلمسه؟ ولكن، هل هناك أي ضمان حتى يتَّسَّنى لما نلاحظه أن يثبت حقيقة ما عن العالم؟ هل الحقيقة أبدية ومطلقة كما يقول بعض الفلاسفة وكافة الأديان الكبرى، أم أن الحقيقة يمكن أن تخضع للتغير؟ إن العلوم التي تقوم على الملاحظات الحسية دائمة التغير، وتنقح وتناقض نفسها، وتنتج المزيد والمزيد من الأرقام، والجداول والرسومات البيانية، ومخرجات الكمبيوتر، والتجارب باستخدام الإلكترونيات والفتران. هل العلم حقيقة؟ أم أنه يجب علينا البحث عن الحقيقة في الأدبيان ذات التقليد اليهودية – المسيحية؟ أو في الفلسفات الغربية الكبرى؟ وأنصار العلم يسخرون من الدين والفلسفة في بحثهم عن الحقيقة، ويصرُّون على أنه لا توجد أي حقيقة أخرى غير تلك التي يقدمها العلم. أما الأدبيان والفلسفات فهي لا تتعرض للهجوم والإدانة فحسب من قبل أنصار العلم، بل إنها تهاجم وتنتقد بعضها بعضاً أيضاً، وإذا بك تتساءل: ماذَا يمكِّننا أن نعرف، وما هي الحقيقة؟ هذه هي الأسئلة التي تطرحها الفلسفة أيضاً. وتبثُّ نظرية المعرفة أو الإبستمولوجيا *Epistemology* في: ما هو الرأي المجرد، وما هي الحقيقة؟ هل المعرفة الحقيقية تقوم على الملاحظة الحسية أم العقل البشري أم الكائن الخارق للطبيعة؟ هل الحقيقة ثابتة، أبدية، مطلقة أم أنها متغيرة ونسبية؟ هل هناك حدود لمعرفتنا؟

هل تتساءل أحياناً، ماذَا يجب على أن أكون على خلق؟ هل تلاحظ، في أغلب الأحيان، أن من تعرِّفهم من الأنقياء والصالحين هم من يعانون كافة صنوف البلاء والشقاء، في حين أن الأنانيين والمخادعين هم الهانئون السعداء؟ فلماذا إذن لا تحيَا حياة المجنون، حيث اللذة هي الخير الأسمى – حياة الإسراف في الطعام والشراب، وإدمان الجنس والمخدرات، والكسل، وجميع المللزات الأخرى التي تدغدغ الجسد؟ ولكن، إذا لم يكن من الممكن الدفاع عن حياة

اللذة على أنها الخير المطلق، فهل تتساءل حينئذ: ماذا يكون الخير المطلق، وما الذي يستحق العيش والكافح من أجله بعد كل هذا؟ وماذا لو كان هناك أي شيء يمكن أن يقال عنه أنه صواب أو خطأ؟ ما هي معايير الحكم على فعل ما بأنه خطأ؟ وكثير من الناس يتتساءلون «من عساه يقرر ذلك؟» وهم يعبرون بذلك عن رأي عام واسع الانتشار مفاده أننا لا نملك أي مبررات لأحكامنا الأخلاقية، ولذا فلا أحد يمكنه «القول» بأن فعلًا ما خطأ. وهل جميع معايير الصواب أو الخطأ، وما تقوم عليه الحياة الشخصية الصالحة أو المجتمع الصالح لا يعود كونه أمراً نسبياً بالنسبة للشخص الفرد أو لجماعة اجتماعية بعينها، ولا يعبر عن أي شيء سوى العادة أو الهوى، ويخدم المصالح والاحتياجات الفردية أو الجماعية؟ هذه هي الأسئلة التي يطرحها ذلك الفرع من الفلسفة الذي يطلق عليه علم الأخلاق *Ethics*. وعلم الأخلاق يسأل: هل هناك خير أسمى للبشر، خير مطلق؛ ما معنى الصواب والخطأ في الفعل الإنساني؟ ما هي التزاماتنا؟ ولماذا يجب علينا التحلّي بالأخلاقي؟

هل تتساءل أحياناً، ما هو أفضل أشكال الحكم؟ هل الديمقراطية هي أفضل أشكال الحكم في العالم اليوم؟ هل النظام الشمولي الشيوعي هو الأسوأ؟ ما مبادئ العدالة أو الحق أو الحرية أو المساواة التي تستند إليها الديمقراطية والنظام الشمولي لتبرير أشكال الحكم الخاصة بكل منها؟ هل مبادئ العدالة أو الحق أو الحرية أو المساواة ذات مدلول ثابت يمكن تحديده، أم أنها مجرد كلمات طنانة تلهب المشاعر يستخدمها دعاة الديمقراطية والنظم الديكتاتورية والحكومات الشمولية للتاثير علينا وإخضاعنا لسيطرتهم؟ وتواجه الحكومات الغربية اليوم مشكلات خطيرة أفرزتها الأسلحة النووية، الغزو الشيوعي، الزيادة السكانية، استنزاف الموارد الطبيعية كالبترول والفحم، وتلوث الماء والهواء، والتضخم الاقتصادي... والسؤال الذي يطرح نفسه الآن هو: إلى أي مدى يجب أن تكون الحكومة مسيطرة على حياة مواطنيها؟ ما هي وظيفة الحكومة – هل هي حماية فرصنا المتكافئة أم تحقيق الرفاهية للجميع دون تفرقة أو تمييز؟ والفلسفة السياسية هي ذلك الفرع من الفلسفة الذي يطرح جميع الأسئلة التالية: ما أفضل أشكال الحكم؟ ما المبادئ التي تبرر الحكم؟ من يجب أن تكون له السلطة أو السيطرة، وكيف يمكن تبرير هذا؟ ما الوظائف الصحيحة للحكومة؟

هل تتساءل أحياناً، هل هناك أي مغزى للتاريخ الإنساني؟ أم أن الأجيال المتعاقبة من البشر - بكل أنشطتها ومعتقداتها وأمالها - تركض هنا وهناك خلف ثرثرة جوفاء سرعان ما ستذروها الرياح فتصبح هباء متثوّراً؟ وسرعان ما تنتهي آمال وصراعات الأفراد من الرجال والنساء إلى لا شيء. ويبعد أن قيام الأمم العظيمة ينتهي حتماً بانحطاطها وسقوطها (ويتبادر إلى ذهن المرء هنا سقوط الحضارة الماليانية في أمريكا الوسطى أو انحطاط وسقوط روما القديمة). هل تطبق عذاب التفكير في المأساة والإحباطات المتكررة في تاريخ البشرية وتاريخ العالم؟ هل هناك أي مغزى للتاريخ يمكن أن يبرر أهواه وفظائعه التي لا حصر لها؟ فهل هذه هي أسئلة عن التاريخ؟ إنها نفس الأسئلة التي تدور حولها فلسفة التاريخ *philosophy of history*.

هل تتساءل أحياناً، ما مدى صحة الحجج التي يحاول علماء الاقتصاد والسياسة ورجال الدين والفلسفه ورجال الصحافة من خلالها إقناعك بأرائهم وأفكارهم؟ هل أنت مهتم بصحة ما لديك من حجج؟ ما هي مبادئ التفكير السليم برأيك؟ ما هي معايير الاستدلال الصحيح؟ هل هناك أنواع مختلفة من الأخطاء في التفكير يمكن التعرف عليها؟ هذا هو نمط الأسئلة التي يتناولها علم المنطق logic بوصفه فرعاً من فروع الفلسفة.

أنت تطرح جميع هذه التساؤلات أحياناً، ولكن أليست موجودة دائماً بمكان ما في مؤخرة ذهنك، أليست دائماً في حالة غليان بطيء على موقد خلفي؟ يوماً ما سوف تكتشف أنها لم تعد تغلي لكنها انفجرت فجأة وتتجه لهبها. ومع ذلك يمكن النظر إلى هذه المسائل بطريقة أخرى - كشخصيات تقف خارج خشبة المسرح في ظلمة الجزء الجانبي من خشبة المسرح الذي لا يراه الناظرة. لكنها تظهر أحياناً على خشبة المسرح، وتتصبح وتصرخ في وجهك. سوف تصرخ معلنة عن أهميتها وسط خشبة المسرح عندما تكون لديك أزمة شخصية أو عندما يكون المجتمع بأكمله في أزمة، ويبعد أن هناك ثورة توشك أن تندلع. وأحياناً أخرى سوف تأتي إلى وسط خشبة المسرح وتصرخ في وجهك عندما لا توجد أي أزمة موضوعية في حياتك أو في المجتمع من حولك، لكنك عندما تشعر فجأة بأنك قد ضلللت السبيل، وأنك لا تعرف ما تؤمن به، وليس لديك أية قناعات، وأن لديك شعوراً بخواء داخلي

شاسع، وشعوراً بالعدم، فحينئذ سوف يعلو صوت هذه التساؤلات مدوياً كالرعد الهاجر وسط ذلك الخواء بداخلك. لكنها لا تخفي أبداً. ولن يبعدها الزمن أو يخلصك منها. ولا يمكن استبعادها من أفكارك، بواسطتك أو بواسطة أي شخص آخر، رغم أن هناك بعض العلماء وال فلاسفة الذين يقولون بأنك لست في حاجة للقلق بشأن هذه المسائل؛ نظراً لأنها ليست مسائل علمية صحيحة، أو كما يقول فريق آخر من الفلاسفة إن هذه المسائل عديمة المعنى؛ ذلك أنها تحرف الطرق المعتادة التي تتبعها في استخدام اللغة الإنجليزية؛ ويعتبر فريق ثالث هذه المسائل باللغة الخطورة والإرباك بالنسبة لمعظم الناس عند التفكير بشأنها.

ما الشيء الحقيقي؟ ماذا يمكننا أن نعرف؟ ماذا يعني أن تكون على خلق وأن تعيش حياة صالحة؟ ما الفرق بين الصواب والخطأ؟ ما الحكومة الصالحة، وما المهام التي تؤديها فيما يخص المواطنين؟ هل هناك أي مغزى أو نمط أو غرض للتاريخ الإنساني؟ هذه هي الأسئلة التي دأب فلاسفة الغرب العظام على طرحها على مدى حوالي ألفين وخمسمائة عام منذ أيام أثينا Athens القديمة في القرن السادس قبل الميلاد. حتى تكون إنساناً يجب عليك طرح هذه الأسئلة. وإذا كان البشر مجرد أجسام مادية، وإذا كانوا مجرد مجموعات لا معنى لها من الذرات، تكون بذلك المجموعات الوحيدة المعروفة من الذرات في الكون التي يمكنها التأمل والتفكير في الكون، والتساؤل: ما الشيء الحقيقي، وماذا يعني أن تكون على خلق؟

هل يمكنك تخيل عالم لم يعد فيه أي شخص يطرح الأسئلة الفلسفية أو يفكر تفكيراً فلسفياً؟ إن عالماً كهذا سوف يخلو من أي شخص يغوص فيما وراء وقائع الحياة اليومية بحثاً عن الحقيقة والتفكير بشأن ما هو حقيقي، وصحيح، وذو قيمة، وصائب، وذو معنى في الحياة الإنسانية. عالم يسكنه رجال ونساء وأطفال آليون يتحركون ويترقّلون هناك وهناك في حركات بلا هدف أو معنى، وبذلك نصبح أناساً أجوفين ويكون حديثنا مجرد ثرثرة فارغة. ولن يكون هناك أي شيء يدعوك للتساؤل أو يثير الاهتمام. لكن فلاسفة الغرب العظام ليسوا أناساً أجوفين، بل هم أناس مفعمون بالحيوية والنشاط ولديهم إيمان راسخ بأهمية هذه الأسئلة والإجابة عنها.

وسوف نعرض في هذا الكتاب لستة من كبار الفلسفه وأعظم المفكرين في الحضارة الغربية وهم: أفلاطون، بيكارت، هيوم، هيجل، ماركس، سارتر. فمعظم هؤلاء تدرج أسماؤهم في أية قائمة يتم وضعها لأعظم فلاسفة العالم الغربي، وقد كرس كل من هؤلاء الفلسفه حياته كاملة، ونذر نفسه للبحث والتحقيق بشأن المسائل الفلسفية الخالدة والإجابة عليها، كل بطريقته الخاصة. وسوف نتحول إلى أفلاطون أولاً.

الجزء الأول
أفلاطون

(١)

الفضيلة علم

لا ينبغي لأحد منهم أن تكون له أي ملكية خاصة من أي نوع عدا ما يكون ضروريًا بصورة مطلقة. ثانياً، لا ينبغي لأحد منهم أن يكون له أي مسكن أو مخزن على الإطلاق يحظر دخوله على الراغبين.. لابد لهم من العيش جماعة وحضور الموائد المشتركة كما لو كانوا في ميدان القتال... وهم وحدهم من بين كل رجال المدينة لا يجرؤون على أن تكون لهم أية معاملات في الذهب أو الفضة أو أن يمسوهما أو الوجود معهما تحت سقف واحد.

هل هذا وصف لنظام ديني قائم على الزهد؟ أم وصف لجماعة شيوعية تتربى على مهمة سرية؟ أم أنه نوع من روایات الخيال العلمي لمجتمع مستقبلي يستعد لحرب الفضاء؟ إنها في الواقع الأمر الشروط الواجب توافرها في الطبقة الحاكمة، كما أوردها أفلاطون في جمهوريته المثالية (الجمهورية /The Republic، الكتاب الثالث).

وأفلاطون Plato هو الأشهر والأعلى قامة ومكانة من بين جميع فلاسفة الغربيين. وقد عاش في أثينا منذ أربعة وعشرين قرناً، في القرن الرابع قبل الميلاد، ومنذ ذلك الوقت ظلت التشبيهات والاستعارات اللغوية تتبادر في مدح أفلاطون والثناء عليه. ويقال إنه أعظم فلاسفة الذين أنجبتهم الحضارة الغربية وإنه أبو الفلسفة الغربية؛ وابن الإله أبوه؛

وكاتب مسرحي وشاعر من طراز فريد، ذو رؤية جمالية تضفي المزيد من البهاء والسناء على الحياة الإنسانية بأسرها؛ وصوفي ذو بصيرة نافذة مكنته من مشاهدة عالم متسام قوامه الخير والصلاح والحب والجمال؛ ويقال إنه أعظم أستاذة علم الأخلاق، والفلسفه الاجتماعيين على مر العصور. وقد قال عنه الفيلسوف وعالم الرياضيات الإنجليزي ألفريد نورث وايتهايد Alfred North Whitehead إن تاريخ الفلسفة الغربية ليس سوى سلسلة من الملاحظات الهامشية على أفلاطون. وقال عنه الشاعر والفيلسوف الأمريكي رالف والدو إمرسون Ralph Waldo Emerson «أفلاطون هو الفلسفة، والفلسفة هي أفلاطون».

الخلفية التاريخية

وعلاوة على ما حققه فلسفته من إنجازات جليلة، فحياة أفلاطون تعرض الكثير من الصراعات المأساوية والإحباطات الشديدة التي تربت على المأساة الكبرى التي قهرت أثينا نفسها - ألا وهي هزيمتها في الحرب، وما أعقب ذلك من انحطاط حضارتها العظيمة. ولكن نفهم أفلاطون، فلابد لنا من إلقاء نظرة على بيئته الثقافية وعصره؛ فقد ولد في أثينا حوالي عام ٤٢٧ ق.م. في نهاية العادة على تسميتها بالعصر الذهبي لأثينا أو عصر بركلليس Pericles الذي كان يحكمها.

ويرمز العصر الذهبي لأثينا - أو عصر بركليس، من عام ٤٤٥ إلى عام ٤٢١ ق.م - للكمال في الحياة الإنسانية المتحضرة. ويمكن القول بأن العالم الغربي قد ارتبط بعلاقة حب طويلة الأمد بأثينا في عصرها الذهبي... فلماذا كانت علاقة الحب الطويلة تلك بمدينة أثينا القديمة؟ إننا نشعر بقربتنا من أثينا - باعتبارها النموذج أو المثل الأعلى بالنسبة لنا - أكثر من قربتنا من أي مدينة أخرى في كل التاريخ الإنساني، ربما باستثناء القدس. لكننا نرتبط بالقدس ليس بوصفها مدينة مثالية، ولكن إجلالاً للأشخاص العظام الذين عاشوا هناك وللأحداث المقدسة التي وقعت هناك. فلماذا علاقة الحب الطويلة هذه بمدينة أثينا القديمة؟ إن أثينا هي مثمنا الأعلى بوصفها أول ديمقراطية ومدينة نذرت نفسها للتفوق الإنساني في الفلسفة والفنون والعلوم وتعليم فن الحياة؛ وباعتبارنا أمّة ديمقراطية فنحن نتعاطف معها في هزيمتها المأساوية.

وبحلول القرن الخامس قبل الميلاد، كانت أثينا قد أصبحت ديمقراطية بعد صراع طويل بين الأقلية من الأسر الإقطاعية، من الطبقة الأرستقراطية، والأغلبية من الفقراء. وكان بركليس، الذي يجري انتخابه سنويًا كأول مواطن من مواطني الدولة، بارعًا في صياغة الحقوق السياسية للمواطنين كافة والطبقة الأرستقراطية والعوام والأثرياء والفقراء (وإن لم يكن الحال كذلك بالنسبة للنساء أو العبيد). وقام بركليس بتوسعة وتوطيد دعائم إمبراطورية دولة المدينة الأثينية في الوقت الذي عمد فيه إلى ترسيرن المبدأ السياسي الجديد للمساواة والحقوق المتساوية للمواطنين كافة في ظل القانون. وكان معظم مواطني أثينا البارزين وذوي النفوذ من أنصار الديمقراطية أو من أصبحوا ديمقراطيين في آرائهم السياسية. وكان الاعتقاد السائد في المجتمع الأثيني أن الفقراء شأنهم شأن الأثرياء من حيث التحلّي بالفضيلة والاستقامة وامتلاك القدرات والمؤهلات. وعن الفقراء كتب الكاتب المسرحي اليوناني إيسخيلوس في إحدى مسرحياته الشهيرة: «العدالة تتألق في المنازل التي يعلوها الوسخ بفعل الدخان». وقال الفيلسوف بروتا جوراس *Protagoras*: «أي أمرٍ يتتصف بالعدل والوقار يكون أهلاً لتقديم المشورة في الشئون العامة».

وكان للدولة الأثينية دستور ومحكمة عليا تضم هيئة محلفين مؤلفة من ستة آلاف عضو مقسمين إلى مجالس، وتشكل الأساس الذي قامت عليه الديمقراطية الأثينية. وكان جميع المواطنين متساوين في ظل القانون وفي التعليم الأساسي والحياة السياسية من خلال الحوار الديمقراطي المباشر وحق التصويت. وكانت هناك حرية تعبير ومعاملة إنسانية للغرباء والعبيد. وفي عهد بركليس كان الكل يعمل وكان هناك رخاء مادي عظيم بفضل التجارة والصناعة المحلية. وكان ينظر إلى حكومة المدينة على أنها نموذج للعدالة يحتذى به في العالم أجمع آنذاك، وكان الأثينيون يشعرون بالفخر والولاء تجاه المدينة ذاتها.

وكانت الأعوام من ٤٤٥ إلى ٤٢١ ق.م أعوام أمن وسلام وإصلاحات داخلية. وصارت أثينا ذات حسن وجمال تحت حكم بركليس وذلك بفضل مشروعات البناء العملاقة. ويقول مؤرخو الحضارات المقارنة إنه لم تكن هناك أي مدينة أخرى تزينها المباني العامة والأعمال الفنية على ذلك النحو من الفخامة والأبهة مثلما كانت أثينا. ولا تزال آثار المعابد والمباني

العامة التي تزينها أعمال النحت والتماثيل الرائعة قائمة حتى يومنا هذا. ويقف شامخاً بين هذه الآثار البارثينون الذي كان المعبد الرئيسي لأثينا والذي خصص لإلهة الحكمة، أثينا، التي نُحت تمثالها الضخم من الذهب واللapis تحت إشراف النحات فيدياس Phidias. وكان البارثينون Parthenon والبروبيلايا Propylaea – وهو الرواق العظيم – من بين الكثير من المباني العامة العظيمة المرتفعة فوق منحدر صخري شاهق، والتي أطلق عليها أكروبولس وكانت تشرف على المدينة. وقد أتى بركلليس بالوهوبين فكريًا وفنويًا من أنحاء اليونان إلى أثينا. وقد بُرِزَ في الأدب الكتاب المسرحيون اليونانيون العظام أمثال إيسخيلوس وسوفوكليس ويوريبيديس؛ وفي العمارة والنحت فيدياس Phidias ومنيسكليس Mnesicles؛ وفي الفلسفة كان هناك بارمنيدس Parmenides وزينون Zeno وأناكاسجوراس Anaxagoras والسوفسطائيون Sophists وسocrates Socrates؛ وفي التاريخ كان هناك المؤرخان العظيمان هيرودوتس Herodotus وثوسيديديس Thucydides. وكانت هناك إنجازات عظيمة في جميع مجالات الثقافة والعلوم والطب. وكتب المؤرخ ثوسيديديس أن بركلليس قال في إحدى خطبه الشهيرة عن الأثينيين: «نحن عاشقون للجمال، لكننا بسطاء في أدواتنا، ونرعاى الفنون، دون أن نفقد عزيمة الرجال».

وبمرور الوقت، واجهت سياسة بركلليس المعتدلة معارضة من قبل المتطرفين من كلا الجانبين: اليمين الأرستقراطي واليسار الديمقراطي. لكن الشعور القوي بالولاء تجاه أثينا كان سبباً في توحيد المدينة سياسياً عندما اندلعت الحرب مع إسبارطة Sparta في ربيع عام 421 ق.م. وكان معظم مجتمعات اليونان آنذاك خاضعاً للإمبراطورية الأثينية (الديمقراطية، التجارية، الصناعية) أو للإمبراطورية الإسبartية (المستبدة، العسكرية، الزراعية). ومع تصاعد الحرب البيلوبونيزية، صار من الواضح أنها صراع بين الديمقراطية الأثينية والحكم الاستبدادي في إسبارطة التي كانت تحكمها الصفو من رجال الجيش حكماً مطلقاً. وفي العام الثاني للحرب، تفشي الطاعون في أثينا المكتظة بسكانها، وسرعان ما أصابها الفقر.

وفي نهاية الأمر، استسلمت أثينا الديمقراطية لإسبرطة في ٤٠٤ ق.م، وعندئذ قام الأرستقراطيون بثورة وقادوا حكم الطغيان والإرهاب الوحشي، حكم الثلاثين. وكان من بين قادة حكم الطغاة، خارميس Charmides (خال أفلاطون) وكريتياس Critias (ابن عم أفلاطون). وكانا يمثلان الأسر الثرية والنبلة التي قضت عليها سنوات الحرب الطويلة التي شنتها أثينا الديمقراطية. وعندما أعيدت الديمقراطية وانتهت حكم الثلاثين، تم تقديم سقراط للمحاكمة وحكم عليه بالإعدام.

حياة أفلاطون

ما الذي نعرفه عن حياة أفلاطون أثناء الحرب مع إسبرطة؟ ولد أفلاطون بعد ثلاثة أعوام من نشوب الحرب مع إسبرطة وبعد عام واحد من وفاة بركليس، ولذا فهو لم ينعم بالأمن والسلام والمجد الذي شهدته عصر بركليس. وكان ابنًا لإحدى العائلات الأرستقراطية في أثينا. وكان والده أريسطون Ariston منحدرًا من نسل آخر ملوك أثينا. وأمه بيريكتيون Perictione من نسل صولون، المصلح الأرستقراطي، الذي صاغ الدستور الذي قامت عليه الديمقراطية الأثينية. وكان أبواه مرتبطين بالإقطاعيين من النبلاء والأرستقراطيين الأثينيين الذين أمعنوا في معارضته تحبط الحكومة الديمقراطية وإخفاقها في إدارة الحرب. وقد نشأ أفلاطون وتترعرع في أسرة أرستقراطية كانت تؤيد بركليس والحكم الديمقراطي؛ لكنها كانت تشعر بال تعرض للخيانة بفعل سياسة الحرب الخرقاء التي اتبعتها الحكومة الديمقراطية. وتميزت هذه الأسر الأرستقراطية غيظًا واستشاط غضبها عندما رأت مواردها المالية تنقض أثناء الحرب الطويلة مع إسبرطة الخاضعة للحكم الاستبدادي العسكري، وهو ما جعل هذه الأسر تشعر بميل نحو هذا الحكم يفوق ميلها للديمقراطية إلى حد بعيد. ومن المؤكد أن أفلاطون قد تربى على النظر إلى الديمقراطية على أنها شكل من أشكال الفساد في الحكم. وبدت الثورة المسلحة المضادة للأرستقراطيين على أنها الحل الوحيد لضعف أثينا في مواجهة قوة إسبرطة. ومن المرجح أن أفلاطون كان يعتقد بأن أقرباءه، خارميس وكريتياس، اللذين خططا وديراً لحكم الثلاثين وحكم الإرهاب الذي

لم يدم طويلاً، سوف يأتيان بالنظام الجديد، وأن معلمه سocrates سوف يضع فلسفة هذا النظام.

محاكمة سocrates وإعدامه

كان أفلاطون في الثامنة والعشرين من عمره عندما تم تقديم سocrates للمحاكمة وربما كانت المحاكمة الأشهر في التاريخ. وكان أفلاطون تلميذاً لسocrates لمدة ثمانية سنوات رغم معرفته بسocrates كصديق للعائلة منذ طفولته المبكرة. وفي الحوار الدرامي المعروف «الدفاع» يعرض أفلاطون «دفاع» سocrates عن نفسه مع سرد لوقائع المحاكمة التي يعتقد بأنها صحيحة إلى حد كبير. وقد شهد أفلاطون المحاكمة، وقام بنشر قصتها للتتصدي للروايات الأخرى المعادية لقضية سocrates.

فماذا كانت التهم التي وجهها الأثينيون لسocrates؟ لقد اتهموه بالكفر، والتجديف على الآلهة، وإفساد الشباب. وفي محاولة لوضع حد للضغائن والدعوات المريدة التي نشأت داخل المجتمع الأثيني إبان الحرب، عمدت الحكومة إلى حظر أي ذكر عام لجرائم حرب بعينها. وكانت جرائم الحرب المنسوبة لسocrates أنه تأمر، بمساعدة خارميس وكريتياس وتلميذه المقرب الكيببيايس (خائن معروف لأثينا)، لإشعال ثورة مناهضة للديمقراطية الأثينية أثناء الحرب، وأنه استمر، بعد انتهاء الحرب وهزيمة أثينا في عام 404 ق.م، في تحريض الشباب من أبناء الطبقة الأرستقراطية في أثينا على الثورة ضد الديمقراطية.

ويبدو أن القصد من وراء تلك المحاكمة كان إرهاب سocrates، وإجباره على الرحيل عن أثينا، حتى يتوقف عن إضعاف الروح المعنوية للديمقراطية المنكهة بانتقاداته المستمرة للحكم الديمقراطي في محاوراته الفلسفية بالأماكن العامة. ولم يكن الأثينيون يرغبون في الحكم علىه بالإعدام أو أن يجعلوا منه شهيداً. وكما أوضح أفلاطون نفسه في «الدفاع»، فقد كان من الممكن لسocrates أن يتتجنب الإعدام بالرحيل عن أثينا قبل بدء المحاكمة، كما جرت العادة في ذلك الوقت عندما تكون البراءة في المحاكمة ما أمراً غير مؤكداً. وعلاوة على ذلك، فحتى لو أنه لم يغادر أثينا قبل المحاكمة، فقد كان من الممكن تبرئته لو أنه أبدى أي

قدر من الاحترام تجاه المشاعر الديمقراطية لدى العامة والقضاة، أو أنه لم يجد ازدراء لهم صراحة. وكان من الممكن تبرئته برغم ما أبداه في حديثه من تهكم واحتقار تجاه الشعب، الأثيني والديمقراطية الأثينية، لو أنه عرض دفع غرامة مناسبة يفتدي بها نفسه. وأخيراً، وفي غياب أي من هذه الوسائل التي كانت كفيلة بإنقاذه من حكم الإعدام، كان بمقدوره أن يهرب بسهولة بعد صدور الحكم، ذلك أنه أمضى شهراً في محبسه قبل أن يضطر لتناول شراب الشوكران السام، وما كان أحد ليلومه لو أنه هرب.

الفلسفة السocraticية

لقد رفض سocrates المساومة وأصر على موقفه بأنه المحسن للشعب الأثيني. وكان يرى في الهروب من السجن أو اقتراح عقوبة أو غرامة تنجيه من الموت، مهما كانت ضئيلة، اعتراضاً منه بالذنب. ورفض توسّلات أصدقائه إليه السماح لهم بالترتيب لهروبهم، معللاً ذلك بأنّ الهرب فعل خاطئ لكونه مخالفًا للقانون ومنافيًا للأخلاق؛ نظرًا لأنّ جميع مواطني الدولة قد دخلوا في عقد اجتماعي يفرض عليهم الخضوع لقوانين الدولة. كما علل ذلك بأنّ الأفراد الذين يخالفون قوانين مجتمعهم يقوّضون الأساس الذي تقوم عليه الحياة الجماعية.

وقد اتخذ سocrates موقفه هذا بناء على المبادئ المجردة لفلسفته التي تجلت في «دفاعه» عن نفسه. وكان استعداده للموت ورفضه استر哈ام القضاة أو اقتراح عقوبة مخففة بديلًا عن الإعدام بمثابة موقف نابع من إيمانه بصدق فلسفته؛ ولذا، فقد أجبرهم على إعدامه. ولكن ما هي تلك الفلسفة التي آثر سocrates الموت في سبيلها على إنكارها؟ وفيما يلي المحاور الرئيسية لفلسفته، والتي يعرضها هو نفسه كما جاءت في خطبته أثناء المحاكمة حسب رواية أفلاطون:

١ - الحكمة الحقيقة الوحيدة تقوم على معرفتك بأنك لا تعرف شيئاً. وقد قال هذا لأن كاهنة معبد أبوابلو في دلفي قالت عنه إنه أحكم الناس. وقال سocrates للقضاة إنه يريد اختبار ما قالته الكاهنة لإثبات كذبه؛ ولذا فقد قصدت رجال السياسة. يقول سocrates في خطبته:

واكتشفت أن أولئك الذين اشتهروا بأعلى درجات الحكم هم في حقيقة الأمر يفتقرون إلى الحكمة. وأدركت أنني أكثر حكمة من رجال السياسة لأنني عرفت على الأقل أنني لا أعرف شيئاً. ويوافق الحديث قائلاً: وبعد ذلك قصدت الشعراء كي أتأكد أن بعض الشعراء ليسوا أكثر حكمة مني. وسرعان ما اكتشفت أنهم يقرضون شعرهم ليس عن حكمة ولكن عن طريق الإلهام. فهم «مثل العرافين الذين يذكرون أشياء عديدة جميلة، دون أن يفهموا شيئاً مما يتحدثون عنه». لكن الشعراء يعتقدون بأنهم أحكم الناس في كافة الأمور الأخرى أيضاً بسبب شعرهم. ويستطرد قائلاً: ثم قصدت الصناع واكتشفت أنهم يعلمون كثيراً من الأشياء الطريفة التي كنت أجدها مثل كيفية بناء السفن أو صناعة الأحذية، لكنهم كالشعراء يرون أنفسهم حكماء في الأمور المهمة استناداً إلى مهارتهم في صناعتهم كصناعة الأحذية، فكان هذا سبباً في نقصان ما لديهم من معرفة حقيقية. وهكذا، يقول سocrates: انتهيت، بعد أن اكتشفت أن الحكمة لا يمكن العثور عليها بين رجال السياسة أو الشعراء أو الصناع، إلى أن ما قالته كاهنة دلفي لم يكن يعني أن سocrates حكيم لكنه يعرف على الأقل أنه لا يعرف شيئاً.

٢- المحور الثاني لفلسفة سocrates في دفاعه هو أن تحسين أو «رعاية» النفس والعنابة بالحكمة والحق هو الخير الأسمى. ولهذا السبب، يقول سocrates: فأنا أنتقل هنا وهناك لإقناع الشيوخ والشباب على حد سواء بعدم الانشغال بملذاتهم الجسدية أو ثرواتهم، لكن الأهم من ذلك كله هو أن تعتني بتحسين نفسك. وحتى يتبعوا طريق الحكمة والحق، يقول لهم سocrates: يجب عليكم لا تفكروا في الثروة أو الشهرة أو الجاه أو الشهوات الجسدية. والفضيلة لا تأتي من الثروة، وإنما بالفضيلة تأتي الثروة وكل شيء آخر خير للبشر، سواء كان عاماً أو خاصاً. هذه هي، يقول سocrates، تعاليمي وإذا كانت هذه هي التعاليم التي تفسد الشباب فأنا شخص شرير. وإذا قال أي شخص آخر إنني أعلم أي شيء آخر غير ذلك فهو كاذب.

٣- المحور الثالث لدفاع سocrates ما قاله للأثينيين من أنهم إذا حكموا عليه بالإعدام فسوف يخطئون بحق الآلهة التي منحتهم إياها. فأنا ذبابة خيل، يقول سocrates، وهبتها

الآلهة للدولة، والتي تشبه جواداً عظيماً ونبيلاً لكنه متکاسل وبطء في حركته لكبر حجمه، وهو بحاجة إلى وخزاتي كي ينشط ويتحرك. ولهذا السبب فأنا دائم الانقضاض عليكم لاستفزازكم وتوبيقكم. ولن يكون من السهل عليكم أن تجدوا شخصاً آخر مثلي، يقول سقراط، ولذا فأنا أنصحكم بالعفو عنِّي.

٤- والمحور الرابع والأهم في خطبة سocrates هو المبدأ القائل بأن الفضيلة علم. ووفقاً لهذا المبدأ، فمعرفة الخير تعني فعل الخير. وفعل الشر أو ارتكاب الإثم أو الرذيلة يرجع إلى الافتقار إلى المعرفة أو إلى الجهل وليس إلى أي شيء آخر. وإذا كانت الفضيلة علم، وإذا كانت معرفة الخير تعني فعل الخير، فإن ارتكاب الإثم لا يتأتى إلا من الإخفاق في معرفة ما هو خير. ويقول سocrates: «ما من أحد يفعل الشر بيارادته». فإذا عرف المرء الخير فلن يختار فعل الشر بيارادته. لكننا غالباً ما نقول «لقد تصرفت ضد قناعتي» أو «أنتي أعقل من أن أفعل ذلك». ويرى سocrates أن هذا مناف للعقل والمنطق؛ لأنك إذا كنت أعلم من ذلك حقاً وإذا كنت تعلم الشيء الصواب الذي يجب عليك فعله، لكنك قد فعلته. وإذا كانت لديك قناعة أفضل حقاً من تلك التي استخدمتها، لكنك قد تصرفت ببناء عليها وليس ضدها. ويصر سocrates على أن المرء يفعل الشر اعتقاداً منه بأنه سيجلب له بعض الخير والتفع. فاللص يعرف أن السرقة إثم لكنه يسرق الخاتم الألماس اعتقاداً منه بأنه سيحوز إعجاب أتنى مرغوبة فتمنحه وصالها. وهذا هو حال الناس أيضاً، فهم يقضون حياتهم بحثاً عن الجاه أو السلطان أو الثراء، اعتقاداً منهم بأن الخير كل الخير في واحد منها وأنه سيجلب لهم السعادة. لكنهم لا يعرفون ما هو الخير ولا يعرفون أنه لا خير ولا سعادة في ذلك. والمرء بحاجة إلى معرفة الطبيعة الإنسانية، والطبيعة الحقيقة للبشر، حتى يتتسنى له معرفة ما هو خير للبشر وما يجلب لهم السعادة، ومعرفة أسلوب الحياة وما الذي يستحق الكفاح من أجل تحقيقه. وعدم معرفة المرء بما هو خير للبشر يعني أن يعيش المرء حياة جد واجتهاد من أجل تحقيق ما يرغب في تحقيقه، ولكن دون أن يجد سبيلاً إلى السعادة مطلقاً. ويطلق سocrates على هذه الحياة حياة دون بحث وتمحيص. ويقول سocrates: «إن الحياة دون بحث وتمحيص لا تستحق العيش».

علم الأخلاق (الفلسفة الأخلاقية)

يرى سocrates أن الفضيلة وما هو صواب وما هو خير، يمكن أن يطلق عليه الفلسفة الأخلاقية العقلانية rationalistic moral philosophy. والفلسفة الأخلاقية العقلانية هي وجهة نظر تزعم بأن العقل أو العقلانية هو العامل الأوحد أو السائد في السلوك الأخلاقي. وكما يقول سocrates نفسه، فهذا هو الزعم بأن معرفة الخير تعني فعل الخير. فهل تتفق مع Socrates فيما يقول؟ إن معظم المحدثين لا يتفقون مع Socrates في ذلك، قائلين بأنه حتى إذا كانت لدى المرء معرفة يقينية بالطبيعة الإنسانية وطريقة العيش وما يستحق الكفاح من أجل تحقيقه وما سيجلب للمرء السعادة، فليس هناك أي ضمان لأن يتصرف المرء بناء على هذه المعرفة ويفعل الخير. وليس بمقدورنا نحن أن نتفق مع Socrates في ذلك، بعدما علمنا الكثير والكثير عن العديد من القوى اللا عقلانية في الشخصية الإنسانية والتي تصارع العقل - من قبيل: الغرائز، الأحساس، الانفعالات، الدوافع، المحفزات - وهي القوى التي يبدو أن العقل دائمًا ما يأتي في المرتبة الثانية بعدها. وقد عبر الشاعر الروماني أو فيد Ovid عن ذلك بدقة بقوله: «إننا نعرف ونستحسن المسار الأفضل، لكننا نتبع الأسوأ». ويرى فرويد Freud وعلم النفس المعاصر أن اللاشعور أشبه بـ «موجل يغلي» بفعل الرغبات القوية التي يحويها، والتي يقف العقل ضعيفاً إن لم يكن عاجزاً أمامها.

موت سocrates: التفسيرات

هذه هي المحاور الرئيسية لفلسفة Socrates التي تجلت في محاكمته التي انتهت بالحكم عليه بتناول شراب الشوكران السام، وهو ما فعله بحضور أصدقائه المحزونين الذين أتوا في محاولةأخيرة لإنقاذه بالهرب. وكان أفلاطون أول من صور Socrates كشهيد وذلك في السطر الأخير من محاورة فيدون حيث يقول: «وتلك كانت نهاية صديقنا - الذي كان بحق من بين جميع أبناء عصره الذين عرفناهم - أحسنهم وأحكّهم وأكثرهم صلاحاً وقوياً» ... وهناك الكثيرون من ينظرون إلى محاكمة Socrates وإعدامه على أنها تجسيد

لعداء الجماهير تجاه الفلسفة وال فلاسفة . وهناك تفسير آخر أتى به علماء السياسة الذين يرون في محاكمة سocrates وإعدامه تعبيراً عن سطوة الدولة على الفرد . ويبقى تفسير آخر لعلماء الاجتماع الذين ينظرون إلى فلسفة سocrates على أنها قناع يخفي وراءه دفاعه عن الأرستقراطية ضد الديمقراطية الأثينية . فأي من هذه التفسيرات تراه الأنسب : هل كان سocrates شهيد تقواه وورعه ؟ هل كان مكروهاً لذاته ؟ هل قضي عليه كفرد حر بواسطة السلطة الظالمة للدولة ؟ أم أنه مدافع مُقنع عن الطبقة الأرستقراطية التي دخلت في صراع مع حكومة ديمقراطية ؟

الفترة المتأخرة من حياة أفلاطون

بعد موت سocrates في 399 ق.م. رحل أفلاطون عن أثينا مع بعض أصدقائه المقربين ، ولم يكن ذلك بدافع حزنه على معلمه فحسب ، بل هرباً من خطر الحكم الديموقراطي في أثينا أيضاً . وكان أهم حدث في إسفاره ، زيارته لسرقوسة Syracuse (سرقسطة حالياً) ، وكانت مدينة يونانية تنعم بالثراء والاستقلال بمنطقة البحر الأبيض المتوسط . وهناك ، قابل نيون Dion ، الأخ غير الشقيق للك سرقوس ، والذي أصبح من أخلص أتباع أفلاطون وفلسفته . ويروى أن الملك غضب غضباً شديداً من تأثير أفلاطون على نيون وأمر ببيع أفلاطون مع العبيد ، لكن أفلاطون تمكّن من العودة إلى أثينا بعد أن افتداه أحد أصدقائه من أسر العبودية .

وعند عودته إلى أثينا ، اشتري أفلاطون عقاراً خارج المدينة ، بمكان يدعى أياكة أكاديموس Grove of Academus . وهناك ، أنشأ مدرسته الشهيرة التي أطلق عليها فيما بعد الأكاديمية ، والتي ظل يعلم ويكتب فيها طوال الأربعين عاماً الباقية من حياته . وكانت الأكاديمية مدرسة ومعهدًا للأبحاث الفلسفية والعلمية . وكان تلاميذه من الشباب ، من الذكور والإناث ، الذين ينتمون للطبقات النبيلة من جميع أنحاء اليونان وآسيا الصغرى ، والذين كانوا يعتزمون الالتحاق بالعمل السياسي . وكانت الأكاديمية سابقة للجامعة في العصور الوسطى والعصر الحديث؛ وعلى مدى تسع مائة عام ، كانت المدرسة الأبرز على

مستوى العالم. وبعد عشرين عاماً من التدريس والدراسة في الأكاديمية، وفي سن الستين، عاد أفلاطون إلى سرقوسة بناء على طلب ديون. وكان الملك قد توفي، ووجد ديون الفرصة مواتية لقيام أفلاطون بتعليم الملك الشاب، ديونيسيوس الثاني Dionysius II. «الآن، توجد فرصة طيبة يمكن من خلالها الوصول إلى غايتك، وتتحدد الفلسفة الحقة والسلطة على ملك عظيم في الشخص ذاته.» وهنا، كما سنرى، تتجلى فكرة الملك – الفيلسوف، الفيلسوف الذي يصبح ملكاً أو الملك الذي يصبح فيليسوفاً – المثل الأعلى السياسي الأفلاطوني الذي كان له تأثيره على ملوك أوروبا في بعض الفترات من تاريخ الغرب. لكن عودة أفلاطون الثانية إلى سرقوسة في عام 367 ق.م.، في محاولة لتطبيق فكرته عن الملك – الفيلسوف على عالم السياسة، باءت بالفشل مرة أخرى، كما كان مصير محاولته الثالثة في عام 361 ق.م. فعاد إلى أثينا، وإلى الأكاديمية حيث استمر في التدريس والكتابة حتى بلغ سن الثمانين، وتوفي في عام 348 ق.م.

وفي كتابه «الجمهورية» *The Republic* يعرض أفلاطون برنامج عمل مفصل للحكومة المثالية لمجتمع مثالي. فما هو تصور هذا الفيلسوف عن المجتمع المثالي والحكومة المثالية؟ هذا ما سنعرفه في الفصل التالي.

(٢)

الظل والجوهر

بعد إعدام سقراط، كان أفلاطون مفتنتاً أكثر من أي وقت مضى بأن الدولة الديمقراطية، الدولة التي تحكمها الأكثريّة، محكوم عليها بالکوارث والأزمات. وكان يعتقد بأن الأكثريّة لا تستطيع بأي حال معرفة ما هو خير للدولة: «إنهم يفتقرن إلى المستوى المطلوب من الذكاء والتدريب؛ إنهم منشغلون بمتعهم ولذاتهم فحسب؛ وتحكم فيهم المشاعر والأحاسيس المتقلبة التي تجعلهم سريعي التأثير بزعماء الدهماء البارعين أو بالانفعال الجماهيري». وكان يرى أن الحكم الديمقراطي الذي تديره الأكثريّة لا يمكن أن يأتي بآنس صالحين، وفي المقابل كان يعتقد بأن الصالحين سوف يجدون الحياة مستحيلة في دولة كهذه. (وتشعرنا انتقادات أفلاطون للمدن الخاضعة للحكم الديمقراطي بعدم الارتياح عندما تبدو أنها تصف بعض المدن الكبرى في الولايات المتحدة).

وبعد أن توصل إلى هذه النتائج، انسحب أفلاطون من الحياة العامة، رغم أنه كان من المتوقع له، كأحد أفراد الطبقة الأرستقراطية، أن يلعب دوراً مهماً في الحياة السياسية في أثينا.

فكرة الملك – الفيلسوف

ينبئنا أفلاطون في إحدى رسائله القليلة التي كُتب لها البقاء بأنه أخذ يبحث في جميع الوسائل الممكنة لوقف انحطاط الأخلاقيات العامة والخاصة. وأعتقد بادي الأمر

بأن تعديل أو تنقيح الدستور الأثيني قد يكون السبيل لوضع حد للانحلال الأخلاقي في المدينة. لكنه سرعان ما أدرك أن انهيار الأخلاقيات العامة والخاصة قد انتشر على نطاق واسع، ولم يقتصر على المشكلات السياسية لمدينة أثينا. وكان يرى أن التحدي الذي يواجه الفلسفة يتمثل في تقديم تعريف حقيقي للعدالة، فلسفة المجتمع العادل والصالح، ووضع نظرية بشأن أفضل أشكال الحكم لهذا المجتمع. ولذا، فقد علق آماله على إمكانية قيام مجتمع يحكمه ملك - فيلسوف ذو معرفة وبراءة بالعدالة الحقيقة وأفضل أشكال الحكم. وكان أفلاطون صاحب النظرية القائلة بعدم إمكانية قيام مجتمع أساسه العدالة، إلا إذا أصبح الفلاسفة ملوكاً والملوك فلاسفة، على أن تجتمع المعرفة والسلطة معًا لدى الشخص ذاته. واعتبر أفلاطون أن رسالته في الحياة تمثل في وضع فلسفة صحيحة وتعليم الملوك - الفلسفة المنتظرين في الأكاديمية.

مصادر أفلاطون: سocrates

استعان أفلاطون بالإنجاز الفلسفي لسقراط في تأسيس فلسفته. وبالنظر إلى شخصية كل منها، فقد كان اتحادهما أمراً غريباً ومثيراً للدهشة: أفلاطون الأرستقراطي، الهدائي، الرزين، المتحفظ، البعيد كل البعد عن المشهد الديمقراطي في أثينا، والفنان الأدبي، والفيلسوف الذي استغل الفلسفة لخدمة المثل العليا وتحقيق التفوق لطبقته الاجتماعية؛ وسقراط المنحدر من الطبقة المتوسطة، الاجتماعي، الذي يمزج بين كافة الأنماط والطبقات في المدينة، قصير القامة، قوي البنية، البدين، الدميم (بعينيه الجاحظتين ومن خريمه العريضين)، لكن نبوغه الفكري وذكاءه كانا كفيلين باكسابه حب أي شاب في أثينا.

ولم يجد الأثينيون ما يسترعي انتباهم في علاقات سقراط الجنسية الشاذة؛ فقد كان الشذوذ الجنسي شائعاً بين أفراد الطبقتين المتوسطة والأرستقراطية ولم يكن هناك إقبال على الزواج بالجنس الآخر، إلا عندما يرغب الرجل في تكوين أسرة. وما نعرفه عن أفلاطون أنه لم يتزوج قط، على عكس سقراط الذي تزوج في سن متاخرة وصارت له أسرة تضم ثلاثة أبناء. ويبدو لنا من خلال كتاباته أن مشاعره الجنسية كانت موجهة نحو الرجال فقط.

وقد جاءت جميع مؤلفات أفلاطون الفلسفية في شكل محاورات، ودائماً ما يكون سocrates المحدث الرئيسي فيها. وهذه هي المحاورات الفلسفية الأولى في العالم الغربي. وحسب علمنا، فقد ابتدع أفلاطون الحوار كشكل أدبي، ويبدو أن ذلك كان نتاج خبرته الفعلية في الاستماع إلى سocrates في محاوراته المتميزة. ورغم أن سocrates لم يكتب شيئاً، إلا أن جميع الأعمال الفلسفية التي كتبها أفلاطون تنسب إليه، حتى أنه يستحيل الفصل أو التمييز عن يقين تام بين ما هو سocratey وما هو أفلاطوني في المحاورات. ويتحقق معظم الدارسين على أن أفلاطون كان يسعى من خلال المحاورات الأولى إلى تقديم التعاليم الصحيحة لسocrates دفاعاً عنه وتكريماً لذكره، كما أنها تمثل آراء أفلاطون الخاصة. وقد كتب أفلاطون أكثر من عشرين محاورة ويتميز عدد كبير منها بالجودة الأدبية العالية. ونظراً لأنها تصور الحوارات الفعلية، فهي ذات نهايات مفتوحة ومتدفقة، وغير متكلفة، ومختلفة تماماً عن الحجج والأدلة الاستنباطية الضيقة والمنهجية على نحو محكم، وهو ما سنجده عند بيكارت على سبيل المثال. وعادة ما يصبح الأشخاص المشاركون في المحاورات ذوي أبعاد ثلاثة كما يصوّرهم أفلاطون: ثراسيماخوس Thrasymachus - المغرور الصاخب في «الجمهوريّة»؛ وأديمنتس Adeimantus وجلوكون Glaucon - الشقيقين الأكبرين سنًا لأفلاطون - المعذلين، المهدّبين؛ وألكيبياديس Alcibiades الوسيم، البارع في «محاورة المأربية» Symposium؛ وسocrates نفسه أستاذ التهمّ، حيث يجعل من أولئك الذين يجازفون بعرض آرائهم، ردًا على استفزازه، موضعًا للسخرية، في حين أنه يتخذ من أولئك الذين يخالفهم الرأي في السياسة والفلسفة أعداء له.

المنهج السocrati

تستخدم معظم المحاورات المنهج الفلسفـي الذي ابتدـعه سocrates - المنهج السocrati Method of Dialectic، والذي يطلق عليه أحياناً منهـج الجـدل (الديـالكتـيك) وأحياناً أخرى التقـنـيد. وهو أحد أشكـال طـلب المـعرفـة عن طـريق السـؤـال والـجـواب. ويقوم سocrates بـطـرح السـؤـال، وعادة ما يكون سـؤـالـاً عـاماً: ما هي التـقوـى؟ ما هي الشـجـاعة؟ ما هي

العدالة؟ وتتخذ الإجابة التي يقدمها المجيب شكل تعريف: الشجاعة هي كذا وكذا. وبعد ذلك يقوم سقراط بتنفيذ كل تعريف عن طريق تقديم مثال مضاد يثبت من خلاله أن التعريف الذي تم تقديمها ضيق ومحدود للغاية أو أنه بغير علم واطلاع. وقد برع أفلاطون في استخدام المنهج السقراطي في الكتاب الأول من «الجمهورية» حيث يسأل سقراط سيفالس، وهو تاجر عجوز ثري ومحترم: ما هي العدالة؟ ويجيبه سيفالس، من المنظور الضيق لأخلاق رجل أعمال: العدالة هي صدق القول ورد ما للغير. لكن سقراط يجيبه بمثال مضاد، قائلاً له: أحياناً، لا يكون من العدل رد ما للغير، لأن تكون مدينًا لصديق بسلاح، ولكن أما وقد أصيّب في عقله، ألن يكون من الظلم رده إليه؟ ويوافقه سيفالس الرأي؛ وهو ما يعني دحض تعريف سيفالس، وضرورة الإتيان بتعريف جديد للعدالة.

التعريف السقراطي

يستخدم المنهج السقراطي أسلوب المثال المضاد لطرح سلسلة من الأسئلة، ومن ثم زيادة عدد الأمثلة والحالات والجزئيات التي يتم تضمينها في التعريف. ولابد أن ينص التعريف على ما هو مشترك بين جميع الأمثلة وال الحالات والجزئيات، كأمثلة الشجاعة والعدالة، وهكذا. وأحياناً يظهر التعريف الذي يتم التوصل إليه عدم صحة التعريف الأصلي، وذلك بأن يكون مناقضاً له تماماً. وأحياناً أخرى، كما ورد في نهاية الكتاب الأول من «الجمهورية»، لا يتم التوصل إلى أي تعريف برغم رفض الكثير من التعريفات. ونظرًا لتأثيره بتأكيد سقراط على أهمية التعريفات الكلية والثابتة، فقد كان هدف أفلاطون الرئيسي كفيلسوف إيجاد تعريفات لمفهومي العدالة والدولة. وقادته هذه الأسئلة إلى المزيد من الأسئلة الجوهرية مثل: ما هي المعرفة؟ ما هي طبيعة الوجود؟ ما هي طبيعة العالم المادي؟ ما هي الطبيعة الإنسانية؟ ما هو الخير الأسمى للبشر؟ ما هي الفضيلة أو السلوك القوي؟

مصادر أفلاطون: الفلاسفة السابقون على سocrates

و شأنه شأن جميع الفلاسفة الذين جاءوا بعده، فقد أتى أفلاطون بفلسفته ردًا على الفلسفات الأخرى، معتمدًا في ذلك على فكر سocrates ونظريات الفلاسفة السابقين الذين يطلق عليهم الفلاسفة السابقون على سocrates.

وقد حاول فلاسفة اليونان الأولون – فلاسفة القرن السادس قبل الميلاد – جاهدين التغلب على إشكالية تفسير الطبيعة المادية عن طريق طرح السؤال القائل: ما هو الأصل الواحد للعالم؟ واتفقوا جميعًا على أن الأنواع المختلفة والمتعددة للأشياء التي نراها في العالم إن هي إلا تحولات وتغيرات لنوع واحد فقط من الأشياء. لكنهم اختلفوا فيما يتعلق بالأصل الواحد الذي تنشأ عنه الكثرة: هل هو الماء أم الهواء أم النار؟

وبذلك، نشأت مسألة فلسفية كبرى – مسألة التغيير وتحول الواحد إلى كثرة. هل الواحد يتحول إلى كثرة؟ ثم كيف يكون بذلك واحدًا؟ هل الكثرة مجرد تحولات أو تغيرات للواحد الدائم الذي لا يتغير؟ وكيف تكون بذلك كثرة؟

ويمثل اثنان من كبار الفلسفه ما قبل سocrates، وهما هرقلطيتس وبارمنيدس، جانبي هذه المناظرة. وكان هرقلطيتس، الذي ذاعت شهرته حوالي ٥٠٠ ق.م.. أحد أفراد طبقة النبلاء بمدينة إفسوس Ephesus، وكان محباً للعزلة ومتشاريماً. وقال هرقلطيتس بأن الصفة الأساسية للوجود هي التغيير، وأن كل شيء في الوجود في حالة تحول وتغير مستمر، وكتب يقول «المرء لا يستطيع أن ينزل النهر ذاته مرتين»؛ ذلك أنه في حالة تدفق وتغير وحركة دائمة دون توقف بفعل مياهه المتتجدة.

وبزعمه أن كل شيء يكون في حالة تغير وصيرورة دائمة، فقد أنكر هرقلطيتس إمكانية بقاء أي شيء كما هو أو أن يكون مثلاً كان أو ما سيكون، وأي ديمومة أو ثبات في العالم. كما أنكر الواحد الذي لا يتغير وأكَّد الكثرة المتغيرة.

وكان موقف بارمنيدس – الذي ولد في إيليا Elea بجنوب إيطاليا والذي ذاعت شهرته حوالي ٤٦٥ ق.م.. وصار فلسفته على هيئة أشعار – مخالفًا تماماً لهرقلطيتس. فقد قال بارمنيدس بأن الثبات، وليس التغيير، هو الصفة الجوهرية للوجود وأن الوجود واحد،

فرد، دائم، لا يتغير. فكيف يمكن للشيء أن يتحول إلى شيء آخر؟ وكيف يمكن أن يكون وألا يكون؟ فأيًّا كان هذا الشيء فلا بد أن يكون هو ذاته ولا يتغير. ولذا، فقد زعم بارمنيدس بأن الوجود واحد فرد ولا يتغير، واصفًا التغيير بأنه وهم. كما أنكر إمكانية تغيير أو تحول أو تطور أي شيء في العالم، وأنكر الكثرة وأكَد الوحدة. ويقول بارمنيدس إن التغيير لا يعود كونه ظواهر حسيّة، ذلك أن الحقيقة لا تتغير ويمكن إدراكها بواسطة العقل.

مصاد، أفلاطون: السفطانيون

كان من بين رواد الأفعال إزاء الصراع الفلسفي بين هرقلطيس Heraclitus وبارمنidis، ما جاء به السفسطائيون. وكان السفسطائيون فلاسفة من مجتمعات عدّة خارج اليونان أخذوا ينتقلون من مدينة لأخرى حتى استقر بهم المقام في أثينا في القرن الخامس قبل الميلاد، حيث ذاعت شهرتهم كمعلمين لفن الخطابة عن طريق إلقاء الخطب العامة المقنعة. وكان فن الخطابة ذا فائدة عظيمة لتحقيق النجاح في مجال السياسة في أثينا الديمقراطية حيث كانت المناظرات في الاجتماعات العامة مفتوحة أمام جميع المواطنين. وقال السفسطائيون بأنه لابد للمرء أن يشك في قدرة العقل على أن يقودنا إلى الحقيقة، نظراً للادعاءات المتضاربة الصادرة عنه، كذلك التي جاء بها هرقلطيس وبارمنidis. وبذلك يمكن القول بأن السفسطائيين كانوا أول من اتبع مذهب الشك أو الموقف الفلسفى الداعي إلى الشك في إمكانية وجود أي معرفة حقيقة. ويبدو أن بروتاجوراس، وهو أشهر السفسطائيين، قد صاغ الحجة التي يستند إليها مذهب الشك والتي تفيد بأنه لا سبيل لتقرير حقيقة الوجود. وهكذا، فقد شك السفسطائيون في كافة المحاولات اليونانية السابقة لاكتشاف الطبيعة الحقيقة للوجود.

وتتجدر الإشارة هنا إلى أن السفسطائيين قد وجوهوا الفلسفة اليونانية وجهة جديدة - بعيداً عن التفلسف بشأن العالم المادي - نحو دراسة البشر وحياتهم الأخلاقية والاجتماعية والسياسية. وكان السفسطائيون من أهل الفكر وأصحاب الثقافة الرفيعة، فقد طافوا البلاد وأحاطوا بالكثير من الثقافات وعاداتها وأخلاقها وقوانينها وحكوماتها المختلفة.

وكان من دواعي الفزع والهلع لدى الكثيرين من مواطني أثينا - الذين كانوا يعتقدون بأن الأخلاق والقوانين والديمقراطية الأثينية تعبّر عن حقائق مطلقة - أن السفسطائيين كانوا من أنصار النسبية الأخلاقية، وقالوا بأن جميع المبادئ الأخلاقية والسياسية نسبية للجماعة التي تؤمن بها، وأنه لا وجود لأي شيء حقيقي بصورة مطلقة.

كما زعم السفسطائيون أن قوانين المدن ليست طبيعية وغير قابلة للتغيير وأنها نتاج للعادات أو التقاليد. ولذا، فقد قال بعض السفسطائيين الأكثر تطرفاً بأن المرء غير ملزم بالخضوع للقانون إلا إذا كان ذلك في صالحه. وعلى سبيل المثال، ففي الكتاب الأول من «الجمهورية» يقول ثراسيماخس السفسطائي إن القوة أساس الحق، وإن القوانين تحمي مصالح أصحاب القوة والنفوذ. ويختتم حديثه قائلاً إن الأحق فقط هو من يذعن للقانون إذا كان لا يخدم مصلحته الخاصة.

وكتير من الناس في عالمنا المعاصر قريب الشبه بالسفسطائيين في معتقداتهم إلى حد بعيد. فهم كالسفسطائيين يتبعون مذهب الشك ويتشككون في أي حقوق للمطالبة بالمعرفة، خاصة عندما تتصارع السلطات فيما بينها. وكثير من الناس في عالمنا المعاصر - هم السفسطائيين - يزعمون أن القوانين لا تحمي سوى الأثرياء ونوي النفوذ وأنها لا تقوم على العدالة وأنه لا حاجة للخضوع لها؛ فهم من أتباع مذهب النسبية الأخلاقية الذين يرون أن المبادئ الأخلاقية غير ملزمة إلا للجماعة التي تؤمن بها.

ولقد بدأ مذهب الشك ومذهب النسبية الأخلاقية بغيرضا لدى سقراط وأفلاطون، حتى أن آراء السفسطائيين لم تشغل سوى حيز ضئيل في مؤلفات أفلاطون. فقد كانت دعاوى السفسطائيين مناقضة تماماً لآراء سقراط وأفلاطون اللذين انبريا للدفاع عن العقل، و قالا بأن العقل يمكنه أن يمدنا بالمعرفة عن الوجود والأخلاق، وأن جميع البشر يمكنهم الامتداء عن طريق هذه المعرفة والتصرف بشكل عقلاني وفقاً لها. وقد قال سقراط أن الفضيلة علم. فكيف يمكن الرد على مذهب الشك ومذهب النسبية الأخلاقية لدى السفسطائيين؟ وكيف يمكن حل النزاع بين هرقلطيتس وبارمنيدس بشأن الثبات والصيرونة؟

وتتمثل الطريقة التي اتبعها أفلاطون في حل هذه المشكلات في تحديد ما هو حقيقي في كل من الفلسفات المتعارضة، وجمع وترتيب هذه الحقائق في فلسفة واحدة وأصلية خاصة به. ويحتل أفلاطون مكانة بارزة في تاريخ الفلسفة كواحد من أعظم من ألغوا بين الفلسفات المتصادمة. ومن خلال الجمع بين العديد من وجهات النظر، ينشأ التنوع الثري لفلسفة أفلاطون وعمقها ورحيقتها. ويعمد في ذلك إلى إثبات خطأ القول بأن خاصية ما – سواء كانت الصيرورة أو الثبات – يجب أن تصدق على الوجود برمته. ويقول أفلاطون إن الوجود ليس واحداً أو ذا طبيعة واحدة؛ أي أنه لا يتميز بخاصية مفردة كالصيرورة. ويؤكد أفلاطون على حتمية النظر إلى الوجود على أنه ذو شقين أو طبيعة ثنائية. ولهذا يقدم لنا أفلاطون ميتافيزيقاً ثنائية.

والميتافيزيقاً أو ما بعد الطبيعة *Metaphysics* هي الاسم الذي يطلق على ذلك الفرع من الفلسفة الذي يبحث في الحقيقة الأولى: ما هي خصائصها وما هي طبيعة الوجود؟ وطبقاً للميتافيزيقا عند أفلاطون، فهناك نوعان رئيسيان من الوجود: الوجود المادي في المكان والزمان، حيث الأشياء التي يتم إدراكتها بواسطة الحواس والتي تكون في حالة تحول ونمو وفناء وتغير مستمر كنهر هرقلطيتس، وكان هرقلطيتس محقاً فيما يتعلق بنوع واحد فقط من الوجود ألا وهو العالم الطبيعي أو المادي. أما النوع الثاني من الوجود فهو عالم المفاهيم أو المثل أو الصور أو الماهيات *essences*، وهي الأشياء التي يتم إدراكتها بواسطة العقل ك فكرة المثل وليس الأشياء التي توجد في المكان والزمان. وفكرة أو ماهية المثل - التي تتضمن على سبيل المثال خاصية زواياه الداخلية التي يقدر مجموعها بـ ١٨٠ درجة - حقيقة ولا تتغير وثابتة. ويقول أفلاطون إن هناك عالماً من الأفكار اليقينية الأبدية التي لا تتغير، كذلك التي يمكن للعقل إدراكتها. وهذه هي الحقيقة التي يزعمها بارمنيدس حيث يقول إن الوجود دائم ولا يتغير. فهناك عالم من خلق أفكار بارمنيدس، يقوم على أفكار كلية ويقينية لا تتغير ويمكن إدراكتها عن طريق العقل، وهناك عالم هرقلطيتس الذي يقوم على الصيرورة والتغيير للأشياء المادية التي يمكن إدراكتها بواسطة الحواس.

مجاز الكهف

يوضح أفلاطون نظريته الثانية للوجود من خلال مجاز الكهف Allegory of the Cave الشهير الذي أورده في بداية الكتاب السابع من «الجمهوريّة»، حيث يقول سقراط في تقديم المجاز: تخيل أناساً يعيشون في كهف تحت الأرض له مدخل فسيح ويدخله النور. وبداخله أشخاص تعلقت أبصارهم بالجدار الداخلي للكهف، وأعناقهم وأرجلهم مكبلة بالأغلال فلا يقدرون على الحركة، ولم يروا أبداً ضوء النهار أو الشمس خارج الكهف. وخلف السجناء توجد نار مشتعلة، وبين النار والسجناء يوجد طريق مرتفع يقوم عليه جدار منخفض كالمستخدم في مسرح العرائش المتحركة كستار يخفى الأشخاص الذين يحركون العرائش. وعلى طول الطريق المرتفع يسير أناس حاملين جميع الأشياء التي تتعكس صورها على الجدار - تماثيل للبشر والحيوانات والأشجار. ولا يستطيع السجناء المواجهون للجدار الداخلي رؤية بعضهم البعض أو الجدار خلفهم والذي تمر من فوقه صور الأشياء - وكل ما يستطيعون رؤيته هو ظلال هذه الأشياء على جدار الكهف.

ويقضي هؤلاء السجناء حياتهم وهو لا يرون سوى ظلال الحقيقة بينما الأصوات التي يسمعونها ليست سوى رجع الصدى من الجدار. لكن السجناء يتلقون بالظلال وبانفعالاتهم وأهواهم المألوفة، فإذا ما تحررروا من قيودهم واستطاعوا الالتفات ورؤية الحقائق التي تنتج عنها الظلال، فسوف يعيهم ضوء النار ويتمكنهم الغضب، ويفضلون العودة إلى عالم الظلال.

ولكن إذا تحرر أحد السجناء والتقت حوله ليرى في ضوء النار الكهف ورفاقه السجناء والطريق، وإذا ما تم سحبه لأعلى وإخراجه من الكهف إلى نور الشمس، فسوف يرى الأشياء الموجودة في العالم على حقيقتها. وفي نهاية الأمر سوف يرى الشمس ذاتها. ترى ماذا ستكون نظرة هذا الشخص إلى الحياة في الكهف حينئذ وما يعرفه الناس هناك عن الوجود والأخلاق؟ وإذا ما قدر لهذا الشخص النزول إلى الكهف ثانية، ألم يجد صعوبة

كبيرة في اعتياد الظلم ومغاراة أولئك الذين لم يغادروا الكهف مطلقاً؟ أن يكون موضع سخريتهم وازرائهم، وقد يصل الأمر إلى تعرضه للإيذاء البدني من جانبهم؟

ومجاز الكهف هو الأكثر ذكرًا من بين الكثير من المجازات في تاريخ الفكر الغربي.

ولكن ما هو المجاز؟ المجاز هو نوع من القصص للمقارنة بين ما نتحدث عنه وشيء ما آخر شبيه له، ولكن دون ذكر ماهية ذلك الشيء الآخر. وبناء عليه يمكن تعريف المجاز بأنه تشبه ناقص - ويتبعن على القارئ الإتيان بأحداث مشابهة للأحداث المذكورة. فبماذا إذن نقارن مجاز الكهف؟ إن الناس في الكهف يعيشون خارج حياتهم في شبه عتمة، ومقيدون من أعناقهم وأرجلهم، ولا يقدرون على الالتفات، ولا يعرفون أبداً أن ما يرونه أمامهم على جدار الكهف مجرد ظلال ليس إلا. إنهم في أسر لكتهم لا يعلمون ذلك. وبذلك يظلون جاهلين لأنفسهم والواقع. فبمن يمكن مقارنتهم؟

وقد ظلت الأجيال المتعاقبة عبر التاريخ منذ زمن أفلاطون تتتساءل: كيف ينطبق مجاز الكهف على عصرنا ومجتمعنا؟ بم نقارن الكهف في حياتنا؟ ونحن أيضًا نتساءل: ما مغزى مجاز الكهف في عالمنا المعاصر؟ وفيما يلي التفسيرات العامة لهذا المجاز عبر الأجيال والتي ظلت باقية وذات مغزى للكثيرين حتى وقتنا الحاضر: إنه مجاز النوم والاستيقاظ؛ النوم في ظلام الكهف والحاجة إلى الاستيقاظ على رؤية واضحة للعالم من حولنا، وإلى أن نولد ثانية ونخرج من ظلمة الفساد إلى نور الحقيقة والأخلاق والفضائل، والحاجة إلى الارتقاء بالتعليم للخروج من ظلمة التشوش الفكري والأخلاقي إلى نور المعرفة الحقيقية والقيم. إنه مجاز يبني للتحول المسيحي من كهف حب الذات والإشباع الذاتي إلى حب الله والإخلاص لحقيقة.

كما توجد تفسيرات أخرى وثيقة الصلة بعصرنا الحالي:

١- يمكن النظر إلى مجاز الكهف على أنه نقد هدام لحياتنا اليومية *everyday lives* التي غلب عليها الانشغال بالأمور السطحية والظلال بدلاً من الجوهر *substance*. فالحقيقة ينظر إليها على أنها أي شيء تركه الحواس، والحياة السعيدة هي تلك التي تشبع رغباتنا. ولا ندري أتنا نحيا حياة ملؤها الأوهام والمعرفة السطحية والمثل الزائفة المتضادة، حياة

تسويفها الظلال على جدران كهفنا الذي صنعته عناوين الصحف والبرامج والنشرات الإذاعية والظلال المتحركة دون توقف على شاشة التلفاز والأصوات الرنانة لصناعة الرأي.

٢- ويمكن أيضاً النظر إلى مجاز الكهف على أنه نقد هدام للعلوم science في عصرنا بتأكيدتها وتركيزها على ما تدركه الحواس؛ فالعلم أيضاً مكبلاً بالأغلال ولا يرى سوى الظلال؛ فهو يقوم على الملاحظة الحسية وتتأتى استنتاجاته على هيئة علاقات متباعدة بين الملاحظات، دون البحث عن الأسباب الحقيقة أو النتائج بعيدة المدى. والعالم التجربى لا يختلف كثيراً عن الفائز فى المسابقات التليفزيونية أو السجناء في الكهف الذين يتغدون في تحديد تسلسل الظلال على الجدار. كما أن مجاز الكهف هو نقد للتكنولوجيا العلمية والصناعة اللتين تقومان بالتطوير والإنتاج للوفاء بالاحتياجات غير الضرورية دون مراعاة لاحتياجاتنا الحقيقية أو الاعتبارات الأخلاقية أو البيئية.

٣- ومن المؤكد أنه مجاز سياسى political: فالحياة في الكهف هي الحياة في عالم السياسة؛ فالقادة والعامة جهلاء وفاسدون، وليس لديهم المعرفة الحقة بأنفسهم أو بالعالم، ويدفعهم الطمع وطلب النفوذ والإشباع الذاتي. وهم مقيدون في الأسر بأغلال جهلهم وانفعالاتهم، والهستيريا الغوغائية المؤيدة أو المعارضة للمسائل السطحية، مع إيمانهم بأيديولوجيات الحالية التي هي محض أوهام، والظلال اللحظية على جدران الكهف.

٤- إنه مجاز الملك - الفيلسوف المتحرر الذي ارتقى لمعرفة الحقيقة والخير فكانت مهمته: العودة إلى الكهف والإتيان بنور المعرفة والأنباء السارة حتى إن كلفه ذلك حياته. وكان يدور بخلد أفلاطون هنا سقراط، ويدور بخلدنا المسيح.

ويرى أفلاطون أن أولئك الذين أتموا الصعود خارج الكهف إلى نور الشمس هم وحدهم المؤهلون لأن يحكموا، وأن يكونوا ملوكاً - فلاسفة للمجتمع وأن يكونوا حراسه. لكن مجاز الكهف هنا يتعارض فجأة مع وجهات النظر المعاصرة في أنفسنا والعالم والسياسة. وهناك سؤالان موضع بحث: الأول: هل هناك، كما يعتقد أفلاطون، مفهوم واحد حقيقي مطلق، وثبت وأبدي للعدالة، والفضيلة، والمجتمع المثالي، والإنسان المثالى؟

وهل هذه المفاهيم مقصورة على عدد قليل من الأشخاص ذوي الذكاء الفائق الذي يمكن تنشئتهم على معرفتها؟ ثانياً: هل هذه المعرفة من شأنها أن تبرر الحكم التسلطي بواسطة هذه النخبة التي تتمتع بالذكاء والفضيلة، والتي تحكم بسلطة مطلقة ودون رقابة؟ وسوف يتعارض ذلك تماماً مع الديمقراطية الحديثة؛ حيث يكون الحكم بواسطة كثرة من خلال ممثليهم المنتخبين.

ويجيب أفالاطون بـ«نعم» على كلا السؤالين. وكان هذا هو الحل الذي قدمه أفالاطون للانحلال الفكري والأخلاقي في عصره – الحكم المطلق الاستبدادي بواسطة نخبة صغيرة، يتم تنشئتها على المعرفة الحقة والفضيلة الثابتة في جوهرها طوال الوقت. وبعد زمن أفالاطون، دخل تاريخ الفلسفة الغربية في صراع مع هاتين المسألتين. وغالباً ما يجيب العالم الحديث بـ«لا».

٥- وأخيراً، نتفق مع أفالاطون في أن مجاز الكهف هو مجاز اليأس والأمل. ومثل أفالاطون، فإننا نعيش في زمن فقدان المعنى والالتزام، زمن المعايير المتهاوية للصدق والأخلاق، زمن الفساد في الحياة السياسية وانحطاط الاستقامة الشخصية. وهذا هو مبعث يأسنا. ولكن ما زال هناك أمل نتقاسمه مع مجاز أفالاطون، الأمل في الارتقاء إلى الحقيقة والقيم حتى ننعم بحياة طيبة. وكالسجن الذي تحرر من قيوده، علينا أولاً أن نتعرّف على حقيقة الأوهام المحيطة بنا والظلال المضطربة على جدار كهفنا.

(٣)

الخط المقسوم

ما إذن المعرفة الحقيقة التي لا سبيل للوصول إليها إلا بالخروج من الكهف إلى نور الشمس؟

نظريّة المعرفة

يعرض أفلاطون نظريته عن المعرفة في الجزء الأخير من الكتاب السادس من «الجمهوريّة» حيث يتحاور سocrates مع جلوكون، أحد أشقاء أفلاطون، ولتوسيع نظريته عن المعرفة فهو يعطي توجيهاته بشأن رسم بياني بسيط فيما يبدو: خذ خطًا مقسومًا إلى جزأين غير متساوين بحيث يمثل أحدهما العالم المنظور والأخر العالم المعمول، واقسم كلا الجزأين ثانية بنفس النسبة ...

بهذه الكلمات يقدم أفلاطون تشبيهه المعروف للخط المقسوم لعرض نظريته عن المعرفة بيانيًا، بعد أن قدمها الكهف مجازيًّا. ويتم تقسيم الخط الرأسي إلى أربعة قطاعات يمثل كل منها - من الأسفل إلى الأعلى - مستوى من مستويات المعرفة. وكل مستوى من مستويات المعرفة - كالخيالة أو الحدس والاعتقاد والفهم والعقل - موضوعاته الخاصة وطريقة خاصة للتعرف عليه. ومع ذلك فالتقسيم الأساسي يكون بين المعرفة knowledge التي توجد موضوعاتها في العالم المعمول والرأي opinion الذي توجد موضوعاته في العالم المرئي. وسوف نتحدث الآن عن الخط المقسوم ومستويات المعرفة بشيء من التفصيل.

الرسم البياني: الخط المقسم

	الموضوعات	الفكر	
العالم المعمول	الصور العليا	العقل (الدbialكتيك)	المعرفة
	صور العلوم والرياضيات	الفهم (العلوم والرياضيات)	
العالم المرنى	الأشياء، الموضوعات	الاعتقاد (الإدراك الحسي)	الرأي
	الظلال، الصور الذهنية، الانعكاسات	الحدس (المخيلة)	

المخيلة أو الحدس

تمثل المخيلة الدرجة الدنيا في سلم الخط المقسم للمعرفة. وتأتي موضوعاتها بأدنى درجات الحقيقة أو الصدق. وعند هذا المستوى من مستويات المعرفة، يكون النشاط الذهني في أدنى مستوياته كما هو الحال في إدراك الموضوعات كالظلال، والصور الذهنية اللاحقة، والانعكاسات في الماء أو المرايا أو في الأسطح الملساء اللامعة. ومن الأمثلة الأخرى لمستوى المخيلة الخداع البصري، وصور الأحلام والخيالات، والظواهر الرقيقة عند الاستيقاظ أو النوم.

لكن إشارات أفلاطون إلى الظلال والصور والأوهام كموضوعات للمخيلة غنية بالكثير من المعاني الضمنية. فهو يقول إن معرفة الصور الذهنية هو المستوى الأدنى للمعرفة؛ نظراً لأن الصور الذهنية لا تعدو كونها ظللاً للأشياء الحقيقة التي يتم التعرف عليها عن طريق الإدراك الحسي وهو المستوى الأعلى للمعرفة. ويبين أن أفلاطون يلمح إلى الفنانين الذين يعتبر رسوماتهم أو منحوتاتهم مجرد صور وظلال للبشر الحقيقيين والأشياء الحقيقة الأخرى؛ فالصورة الزيتية الساكنة لتفاحة إن هي إلا صورة ذهنية للتفاحة الحقيقية، والمصوروون والشعراء والنحاتون والكتاب المسرحيون الكوميديون أو التراجيديون في نظر أفلاطون ليسوا سوى صناع صور وظلال وأوهام، وينسبهم أفلاطون هم وأعمالهم إلى المستوى الأدنى للخط المقسم للمعرفة.

فلمانا يحقر أفالاطون من شأن الفنان ويقلل من قيمته على هذا النحو؟ وحقيقة الأمر أن أفالاطون يرتاب في كافة أشكال الاتصال التي تستخدم الصور، كفن التصوير والشعر والنحت والمسرح والطقوس الدينية. فهذه الفنون تستخدم الصور لتقديم الخيال والوهم بدلاً من الحقيقة، وكان أفالاطون يخشى تأثيرها على العامة بصورها المقنعة، وكذلك تأثير الساسة باعتبارهم صناع صور بارعين. وكان يعتقد بأن القصد من وراء فن الخطابة الذي دأب السفسطائيون على تعليمه للناس، هو استماله الجماهير عن طريق الصور الزائفة المتقنة. وقد زعم أفالاطون أن السفسطائيين كانوا يعلمون الناس صوراً محرفة للدستور الأثيني وأي دستور آخر (واصفين إيه بأنه يمثل العادات والتقاليد وليس الحقيقة) وذلك لتحقيق مآربهم السياسية، وبذلك فإن ما يقدمونه ليس سوى ظل أو صورة غير واضحة للدستور الحقيقي.

الاعتقاد

والمستوى التالي في سلم الخط المقسم للمعرفة هو الاعتقاد؛ وهو الإدراك الحسي للأشياء الفعلية. ويعنينا كل مستوى أعلى من مستويات المعرفة القدرة على جعل المستوى الأدنى أكثر معقولة. وببداية، يمكننا أن نلحظ أن إدراك الأشياء يجعل مستوى التصور معقولاً، كمعرفة الظلال والصور والانعكاسات غير الواضحة والمجردة للأشياء الحقيقية التي تتم معرفتها في المستوى الثاني. ومستوى الاعتقاد هو مستوى المعرفة أساساً، وعنه يتم التعرف على الأشياء والمواضيع المنظورة ذات الأبعاد الثلاثية – التفاص، الأشخاص، النجوم، الكلاب، المدن. وهذا هو مستوى المعرفة الذي يبدأ عنده تصنيف وتنظيم الأشياء التي تم إدراكتها. ويتم تجميع الأشياء الحقيقية معاً أو تصنيفها بقدر ما تكون متشابهة. لكن المعرفة عند مستوى الاعتقاد لا تستوعب المفهوم المجرد للشيء الذي يتم إدراكه، ولا تستوعب مفهوم عالم النباتات عن التفاص، والذي يحدد الخواص الثابتة لكل نوع من أنواع التفاص. وهكذا فإن الاعتقاد الذي يقوم على الإدراك الحسي للأشياء الحقيقية يكون غير مضمون. فهو لا يقوم على الحقائق أو المبادئ المجردة التي لا تتغير والتي تعطي المزارع

ما يملكه عالم النبات: المعرفة اليقينية التي يستطيع على أساسها تصنيف ما يعرفه وشرحه وترتيبه منهجياً وبطريقة عقلانية.

ويحاول أفلاطون الوصول بنا إلى التتحقق من أن الإدراك الحسي للأشياء في العالم المرئي لا يمكن بأية حال أن يمنحنا المعرفة الحقيقة، وذلك لسبعين:

١- إن ما يمكن معرفته من خلال الحواس - فيما يخبرنا أفلاطون - هو عالم الصيرورة، عالم هرقلبيطس. فما نعرفه عند مستوى الاعتقاد يخضع للتغير باستمرار، نظراً لأننا لا نعرف سوى ما ندرك في العالم المرئي، عالم الصيرورة. ولما كان ما ندركه من خصائص الأشجار والخيل والأشخاص والمدن في حالة تغير مستمر، فلا سبيل للتيقن من معرفتنا بها؛ فنحن لا نعرف سوى ما تبدو عليه الأشياء، على أساس إنراكتنا الحسي لها، وليس ماهيتها الحقيقة. والواقع، كما يقول أفلاطون، أنه لا توجد لدينا معرفة عند هذا المستوى، فما يوجد هو مجرد رأي ليس إلا. ومع ذلك فهو رأي صادق *true opinion*؛ نظراً لأنه يقوم على معرفة الأشياء الحقيقة ويعطي تصنيفات وتنبؤات تقريبية. ولذا يتم تمييزه عن مستوى المخلة التي لا تعرف سوى الصور الذهنية والظلال، والذي لا يمكن أن نطلق عليه سوى الرأي الكاذب *false opinion*.

٢- كما أن أفلاطون يحاول أيضاً أن يقدم لنا سبباً ثانياً، وهو أن المعرفة الحسية لا يمكنها أبداً أن تقدم لنا حقائق عامة، كلية، ثابتة، مجردة عن العالم المعمول. فالحواس لا يمكن أن تعطينا سوى ملاحظات جزئية وتغيرة ومتغيرة ومتغيرة عن هذا الجواب أو ذلك الكلب أو تلك الشجرة في العالم المرئي. وبذلك، يؤكد أفلاطون على أن الإدراك الحسي لا يمكن أن يمنحك اليقين والثقة في المعرفة أو الحقائق الكلية الثابتة عن الوجود. لكن اليقين والحقيقة الكلية بشأن الوجود هو ما يتبع على المعرفة الحقيقة تقديمها لنا. فما هي إذن المعرفة الحقيقة؟ وكيف يمكن الوصول إليها؟ وتأتينا إجابة أفلاطون على هذين السؤالين في المستويين الثالث والرابع.

وكما فعل فيما يتعلق بالمستوى الأول على الخط المقسم للمعرفة، يقول أفلاطون أشياء كثيرة على الفور عن المستوى الثاني، مستوى الاعتقاد. ويقول أفلاطون إن مستوى

الاعتقاد هو المستوى الذي يعمل عنده العقل ذو الحس المشترك وعقل رجل الشارع. وهذا النمط من العقل لا يرتقي أبداً فوق مستوى التفكير والتحدث عن الأشياء الواقعية – هذه المدينة أو ذلك السياسي أو تلك الفضيحة الجديدة أو آخر الشائعات. ولا ينظر هذا النوع من العقل في الخصائص العامة والكلية للمدن ومشكلاتها المشتركة أو الخصائص الكلية للسياسة. ومن المؤكد أن أفلاطون يقول إن هذه هي العقلية النموذجية للديمقراطية الأثينية؛ فقد كان بمقدور المواطن الأثيني العادي أن يعطي، إذا ما طلب منه ذلك، وصفاً كافياً تقريراً للحكومة الديمقراطية في أثينا، لكنه ما كان ليقدر أن يحدد المبادئ التي يقوم عليها الدستور الأثيني أو المهام العامة للحكومة أو السمات التي تميز الحكومة المثالية.

ونحن نتفق مع أفلاطون في رفض المستويات الدنيا للتفكير ونمط الحياة التي يحياها البشر على مستويات المعرفة المتواضعة. وبذلك نرتفق إلى المستوى الثالث في سلم المعرفة؛ مستوى الفهم العقلاني أو العقل. وبذلك يحدث التحول من الاعتقاد في الأشياء الواقعية، المتغيرة، الجزئية التي يتم إدراكتها بواسطة الحواس، إلى الفهم العقلاني للمفاهيم المجردة، الثابتة، الكلية وهي الأشياء التي تتم معرفتها عن طريق العقل.

وبينما يضع المزارع التقليدي، على مستوى الاعتقاد، تصنيفاً تقريرياً لأنواع محددة من التفاح عن طريق الإدراك الحسي لأشكالها وأحجامها وألوانها وتكونياتها الحقيقية المختلفة، فإن عالم النبات تكون لديه المعرفة بالخواص الدقيقة لكل نوع من أنواع التفاح وكذلك لكل مبادئ المورفولوجيا المتعلقة بالأجزاء المنتجة في زهرة التفاح، ومبادئ علم الوراثة المتعلقة بجينات الأنواع المختلفة للتفاح وطرق تحسينها. وفي حين أن المزارع، على مستوى الاعتقاد، يكتسب معتقداته بشأن تغير الفصول عن طريق تدقيق النظر في سماء الخريف وملاحظة كثافة فراء الحيوانات في الغابة، فإن عالم الفلك، على مستوى العقل أو الفهم العقلاني، يميز الفصول بواسطة مجموعة من المفاهيم الحقيقية عن الأرض والشمس والكواكب. وعن طريق قياسات رياضية دقيقة ويقينية لحركات الأرض المرتبطة بالشمس، يمكن لعالم الفلك حساب تغير الفصول لأي مكان محدد على ظهر الكوكب خلال بضع ثوان.

الفهم العقلاني أو العقل

والتحول من معرفة المزارع التقليدي غير العلمية إلى عالم النبات أو إلى العلم الرياضي لعالم الفلك، هو التحول الذي نكون قد حققناه عن طريق الارتقاء من الاعتقاد إلى الفهم العقلاني. وبارتقائنا إلى المستوى الثالث في سلم المعرفة، نكون قد توصلنا إلى فهم مغزى الخط المقسم وتجاوزنا التقسيم الرئيسي لخط المعرفة – ودخلنا العالم المعمول، وتركنا كهف الاعتقادات اليومية والمستوى المتدنى للخيال الفني، وصعدنا إلى نور الشمس بعد جهد وعناء، مخلفين وراءنا الأشياء الواقعية في العالم المرئي والموضوعات اليومية للسجناء في الكهف.

ولكن ما نوع الأشياء التي نرتقي إليها في نور الشمس؟ وما هي الأشياء التي نعرفها بواسطة العقل عندما نتجاوز الخط وندخل العالم المعمول؟ يجيب أفلاطون على ذلك بأن الأشياء التي نعرفها بواسطة العقل أو الفهم العقلاني في المستوى الثالث للمعرفة هي مفاهيم حقيقة كنا قد أشرنا إليها بالفعل كنقيض لموضوعات الاعتقاد. وقد لاحظنا أن موضوعات الإدراك الحسي تكون واقعية، في حين أن موضوعات العقل تكون مجردة، وموضوعات الإدراك الحسي تكون أفراداً جزئية في حين أن موضوعات العقل تكون مفاهيم عامة أو كلية، كما أن موضوعات الإدراك الحسي قابلة للتغير وفي حالة تحول، أي في حالة صيرورة كما قال هرقليطس، في حين أن موضوعات العقل لا تتغير وفي حالة ثبات أبدي كما قال بارمنيدس.

نظريّة الصور

وقد أطلق أفلاطون اسمًا خاصًا على هذه المفاهيم: الصور *forms* أو المثل. ولكن كيف يمكن لهذه المفاهيم أن تمدنا بالمعرفة اليقينية؟ وما هي علاقتها بموضوعات الواقعية للإدراك الحسي؟ وكيف يمكننا معرفتها؟ وكيف لنا أن نثبت أنها حقيقة وأبدية؟ وتقودنا هذه الأسئلة إلى نظرية المثل المعروفة عند أفلاطون والتي تمثل

أعظم إسهاماته الفلسفية ومحور فلسفته كاملة. والآن، أما وقد دخلنا العالم المعقول، فلنتوقف قليلاً قبل الصعود إلى المستويات العليا للخط المقسم، ودراسة نظرية المثل عند أفلاطون.

ويرى أفلاطون أن مفهوم الدائرة، المثلث، الجمال، العدالة، وكذلك المفاهيم التي تتالف منها مفرداتنا اليومية: كالمنزل واللون الأصفر والإنسان، تقوم بوظيفتين أساسيتين: الأولى، أنها تتيح لنا معرفة العالم الحقيقي للأشياء وكذلك موضوعات الرياضيات والعلوم والفلسفة؛ والثانية، أنها تتيح لنا تقييم ونقد هذه الموضوعات.

ولكن كيف تمكنا المفاهيم المجردة من معرفة جميع الأشياء سواء في العالم المرئي أو العالم المعقول؟ ويرى أفلاطون أنه لا سبيل للتفكير أو الاتصال إلا باستخدام المفاهيم؛ فالمفاهيم هي السبيل إلى جعل العالم معقولاً. وإن أبسط العبارات مثل «يوجد إنسان» تستخدم مفهوم الإنسان، وعبارة «توجد تفاحة» تستخدم مفهوم التفاحة. ويدل كل مفهوم، كمفهوم الإنسان أو التفاحة، على الصفات المشتركة لمجموعة من الأشخاص أو الأشياء الجزئية - التي يشتراك فيها كل توم Tom وبيك Dick وهاري Harry، أو كل ماكتوش McIntosh وبولدوين Baldwin. ولأننا جميعاً نعرف الصفات التي يدل عليها مفهوم الإنسان، فنحن نستطيع التحدث عن شخص بعينه، جون جونز John Jones، ولكن إذا لم تكن هناك مجموعة موضوعية وكلية^١ وثابتة للصفات التي يدل عليها مفهوم الإنسان، ولو أن كل شخص كان لديه رأي شخصي خالص فيما يتعلق بالصفات التي يشير إليها مفهوم الإنسان؛ لأصبح الاتصال بيننا أمراً مستحيلاً، وما كان لنا أن نعرف مطلقاً ما يعنيه أي شخص آخر عندما يستخدم كلمة إنسان - ويمكن أن يكون ما قد يسميه شخص ما آخر ضفديعاً. ويمكننا أن نلاحظ هنا أن نظرية الصور عند أفلاطون مستمدّة من نظرية سocrates للتعرifات الحقيقة.

والآن، يمكننا تعريف الصورة أو المثال عند أفلاطون: الصور أو المثل هي التعرifات الأبدية، الثابتة، الحقيقة المطلقة للمفاهيم. صورة المثل هي مجموعة الخواص التي تعطي تعريفاً لمفهوم المثل. وهذه هي أيضاً الخواص المشتركة لفئة كاملة من المثلثات الجزئية،

ومن ثم جميع المثلثات المشابهة التي سبق أو سينتشر منها (مثل خاصية مجموع الزوايا الداخلية للمثلث التي تساوي ١٨٠ درجة). والصفات الموضوعية والكلية والثابتة التي تعطي تعريفاً لفاهيمنا عن العدالة والإنسان مثلاً هو ما يعنيه أفلاطون بالصورة أو المثال. وهو يتحدث أحياناً عن الصور أو المثل كماهيات ويقصد بذلك أنها تشكل الماهية أو الصفات الماهوية لأشياء جزئية.

ويمكننا الآن أن ندرك أن الصور أو المثل (وكلا الكلمتين يمكن استخدامهما كترجمة للكلمة اليونانية *ideal*) ليست مجرد أفكار بالنسبة لأفلاطون، وليس ذاتية أو مجرد كيانات ذهنية محصورة في نطاق عقول البشر. وعادة ما يعني بالفكرة أي شيء جزئي نفكّر فيه: شيء ما داخل الشعور أو شيء ما يخص عقلك. لكن أفلاطون يرى أن الصور أو المثل تسير في اتجاه معاكس تماماً لانحياز الشخص على مستوى الاعتقاد، والذي يعتقد بأنّ ما هو منظور وعياني هو الواقعي. ووجهة نظر أفلاطون على عكس ذلك تماماً. فالصور ليست مجرد أفكار أو كيانات ذهنية بالنسبة لأفلاطون. ومن بين جميع العناصر التي تكون الوجود، فالصور هي الأكثر واقعية بحق. ويرى أفلاطون أن الصور واقعية تماماً ومحوّلات مستقلة بذاتها وأبدية وثابتة وأنها أشياء معقوله في العالم المعمول. وهي الجوهر الأساسي لأي موضوع وكل ما هو حقيقي بما يكفي لعرفته على أي مستوى. ويمكن معرفة الجزيئات الحقيقية في العالم المرئي حسب قدرتنا على تسميتها أو تحديدها بواسطة صورة كالرجل أو التفاحة؛ أي كأفراد ينتمون لصنف من الأشياء التي تشتراك في نفس الصورة وتفسّر مجموعة: الصفات التعريفية. والأفراد الجزيئية كالرجال أو التفاح تكون واقعية بقدر ما تناسب أو تنسخ أو تجسد الوجود الأبدى وحقيقة الصورة. وتستخدم فلسفة أفلاطون استعارة الظل والجوهر مراراً وتكراراً كما لاحظنا. فالأشياء العينية، الجزيئية، المتغيرة هي الظل، في حين أن الصور أو المثل هي الجوهر. كما يحدد أفلاطون علاقة الظل - الجوهر الكائنة بين وضع الأشياء في العالم المرئي بالنسبة للصور في العالم المعقول، وذلك عن طريق الإشارة إلى الأشياء الواقعية في العالم المرئي على أنها «نسخ» ناقصة للصور أو المثل التي تشارك فيها.

ونستطيع الآن أن نرى كيف يمكن للصور أو المثل أن تمدنا بالمعرفة اليقينية. وكما تبين لنا بالفعل فالمعنى الحقيقي **true knowledge** لا بد لأن يتوافر فيها شرطان: (١) أن تكون ثابتة **immutable** ولا تتغير **unchanging** وغير قابلة للتغيير **unchangeable**: (٢) أن تتناول ما هو واقعي **what is real**. وقد وجدنا أن المعرفة التي تقوم على الإدراك الذهني على مستوى الاعتقاد ليست ثابتة لكونها غير مضمونة، ولا تتناول ما هو واقعي لكونها معرفة تدور حول عالم التغير المستمر. وفي المقابل، نجد أن المعرفة التي تقوم على الصور أو المثل تظل ثابتة ولا تتغير؛ نظراً لأن الصور أو المثل ثابتة، كما أنها معرفة بما هو واقعي: ذلك أن الصور أو المثل تشكل الوجود الحقيقي.

وإذا ما تناولنا الآن باختصار الوظيفة الثانية للصور أو المثل وهي الوظيفة التقييمية والنقدية، فيمكننا القول بأن الصور أو المثل الخالصة الأبدية تحديد الخواص الموضوعية الكلية الثابتة التي تقدم تعريفاً لمفاهيمنا. كما أنها تبرهن على المعايير أو المثل العليا لتقييم عالم الأشياء. ففي عالم التغير المستمر، دائمًا ما تكون الأشياء في حالة تغير؛ بأن تولد أو تموت، وخصائص صورة ما – مثل تقافة – تكون منسوبة على نحو بالغ السوء في تقافة متعدنة. وبالتالي، فليس هناك أي خطوط حقيقة يمكننا رسمها للوفاء بمعيار تساوي الصور؛ فلا وجود لأي خطين متساوين تماماً في العالم المرئي. ولا يوجد أي شيء في العالم المرئي تام في نوعه – فقط الصور الخالصة، المعقولة، الثابتة التي تنشئ الخواص التي تعطي تعريفاً للمفاهيم المحددة – الإنسان، العدالة، الدائرة – تكون تامة. وكما سنرى، فسوف يقوم أفلاطون بتطبيق الوظيفة التقييمية أو المعيارية للصور أو المثل على الصور أو المثل الأخلاقية والسياسية للخيرية والعدالة. وفي حين أن مفهوم العدالة نسبي لدى معظممنا، كما كان عند السفسطانيين، فإن مثال العدالة طبقاً لنظرية أفلاطون عن المثل – شأنه شأن المثل الأخرى – ثابت وأبدي. فهل يقبل أي حزب سياسي معاصر أو فلسفة سياسية معاصرة بهذا؟

والآن، فلنعد إلى سلم المعرفة. لقد رأينا أن المستوى الثالث للمعرفة هو مستوى الفهم العقلاني أو العقل. وهنا، يصف أفلاطون نوع المعرفة الذي يميز الرياضيات والعلوم

الطبيعية. ومواضيعات المعرفة عند عالم الرياضيات هي صور المثلثات والدوائر، على سبيل المثال، والمواضيعات الرياضية الأخرى. وهذه الصور أو المثل تتم معرفتها بواسطة عالم الرياضيات عن طريق الفهم العقلي أو العقل وهي موضوعية، كليلة، ثابتة، أبدية ولا تتغير تبعاً للتغيرات في العالم المادي. فمساحة الدائرة مثلاً ثابتة لا تتغير في أي مكان وعند أي شخص.

لكن معرفة عالم الرياضيات بها نقص وقصور. فهي لا تزال مقيدة بالعالم المادي باستخدامها للرسومات البيانية في البراهين الهندسية والأشكال المعروفة كالزوايا والمثلثات والدوائر ومتوازيات الأضلاع. كما أن المعرفة عند هذا المستوى لا تمتص أو تثبت فروضها الخاصة، ومن ثم تظل افتراضية أو مشروطة بدلأ من أن تكون مطلقة بناء على المبادئ الأولى التي ثبتت صحتها. ومن بين القيود الأخرى على هذه المعرفة عدم تناسق الصور الرياضية المختلفة، وعدم براسة علاقة كل منها بالأخر وبالصور الأخرى. وكما هو الحال بالنسبة للرياضيات، فالعلوم الطبيعية تتحذ من الصور التي تعنى بها مواضيعات لها كصور الهواء، الماء، الحيوانات، النجوم. ورغم أن العلوم الطبيعية، مثل الرياضيات، تقع فوق التقسيم الرئيسي بين المعرفة والرأي على الخط المقسوم للمعرفة، وتتبع المعرفة بالصور أو المثل، فالرياضيات والعلوم كلامها محدود من ثلاثة أوجه: (١) اعتمادهما على مبادئ أولى غير المدرورة؛ (٢) تقييدهما بالحالات، الجزئيات، الأمثلة المستمدة من العالم المادي؛ (٣) أنها يقمان على التدرج والتجزيء، نظراً لاختلافهما في إثبات التناسق بين الصور أو المثل التي تشكل موضوعاتهما.

العقل

ونرتقي الآن إلى التعقل وهو المستوى الرابع للمعرفة وأعلى مستوياتها. وفي هذا المستوى يستخدم العقل منهج الجدل؛ ويقصد به في هذا السياق العلم الذي يدرس الصور. ويقول أفلاطون: «نحن نضع الجدل على قمة دراستنا الأخرى باعتباره نزوة البناء؛ ... وما من براسة أخرى يمكن أن تعلو فوقه بحق». (الجمهورية، ٥٢٤ج) والجدل هو تاج

العلوم قاطبة. وهنا يدخل الفيلسوف الحقيقي إلى عالمه الخاص ويتحرك باتجاه معرفة الصور عن طريق إعمال عقله واستخدام الجدل كمنهج لتحليل ماهيات أو صور جميع الأشياء في العالم وملاحظة العلاقة التي تربط كل منها بالآخر.

وفي محاورة «المأدبة»، يوضح أفلاطون أن الفيلسوف يتحرك باتجاه الصور أو المثل الأبدية من منطلق قوة الإيروس، والحب، والرغبة التي تقوده من حب جسد جميل إلى حب جميع الأشياء الجميلة، ومن ثم حب جمال العقل لأنّه أعظم من جمال الجسم. «الاقتراب من بحر الجمال الشاسع وتأمله...أخيراً تكشف له رؤية علم واحد، وهو علم الجمال في كل مكان.» ويستخدم أفلاطون في «الجمهورية» منهج الجدل لأداء المهمة التي لم يتم إنجازها في المستوى الثالث و (١) تقرير المبادئ الأولى الحقيقة للرياضيات والعلوم، (٢) دون استخدام الرسومات البيانية أو الأشياء الجزئية من العالم المادي؛ (٣) يقوم الجدل بتنسيق الصور وتوحيد العلوم والرياضيات المتجزئة، المنفصلة، غير المترابطة جملة في كل واحد.

ويحدد الجدل النطاق والتنوع الكامل للصور – صور الأشياء التي من صنع الإنسان كالأسرة والكراسي؛ والأشياء الأخرى كالتفاح، والكلاب؛ والعلاقات كالتساوي والتشابه؛ والقيم كالجمال والخيرية والعدالة. وبفضل قوة الجدل لا يقوم الفيلسوف بتحديد كافة الصور وتقرير حقيقتها فحسب، بل يعمل على ترتيب الصور في نظام بنائي واحد للحقيقة والقيمة. وتتميل الصور أو المثل إلى تشكيل بناء هرمي من الكثرة الأقل كليّة إلى القلة الأكثر كليّة، ومن الأكثر واقعية إلى الأكثر تجريدًا، ومن صور الأشياء المادية الجامدة إلى مثال الخير.

ولكن، كيف تكون المعرفة ممكّنة؟ وكيف يحصل الفيلسوف على المعرفة التي تنتّج عن الجدل؟ والجواب هو حب الحقيقة الذي يمكنه في نهاية الأمر من الوصول إلى الحقيقة العليا، الصورة الأسمى، مثال الخير، الهدف النهائي للنفس. ومثال الخير هو الغاية أو الغرض الذي توجد من أجله سائر الأشياء، ولذا فهو الوحيد الذي يمنع المعقولة، والحقيقة، والخيرية لكافة الصور الأخرى التي تعتمد عليه، وهو الوحيد الذي يتيح لها التناسق والوحدة. وفي ضوء مثال الخير، نرى كيف يصبح تعدد الصور على كثرتها وحدة للوجود الكلي.

ويقارن أفلاطون بين مثال الخير والشمس. فضوء الشمس يجعل الأشياء المادية في العالم مرئية، وهو مصدر حياتها ونماثتها وقيمتها. وهكذا، فمثال الخير هو الذي يزودنا بالحقيقة التي تجعل الصور معقولة وهو مصدر وجودها وجودتها. ويقول أفلاطون عن مثال الخير إنه «المؤلف الشامل لجميع الأشياء الجميلة والصالحة، وأبو الضوء، ورب الضوء في هذا العالم، ومصدر الحقيقة والعقل في العالم الآخر». ثم يعود فيقول «الخير ليس جوهراً، لكنه يفوق الجوهر بكثير من حيث المنزلة والقوة».

وقد عبر أفلاطون في مثال الخير عن رؤيته بشأن وجود مصدر مطلق للحقيقة والخيرية. فمثال الخير هو مصدر المعقولة والحقيقة والقيمة لكافة المثل أو الصور؛ ومثال الخير هو مصدر الغاية الأخلاقية للعالم. والارتفاع إلى مثال الخير يعني الارتفاع للمثال المطلق للحقيقة والخيرية. ومثال الخير هو مفهوم أفلاطون للمبدأ المطلق والكامل للوجود، الحقيقة، القيمة. وعلى مدى ألفي عام، فعندما راح المسيحيون يفكرون في الله تخيلوا الخط المقسم والصعود خارج الكهف باستخدام قوة العقل وقوة الحب لمثال الخير عند أفلاطون.

(٤)

النفسيّن الثلاثيّة

في الكتاب الثاني من جمهورية أفلاطون، يقول جلوكون لسقراط: داشماً ما يجمع الناس على أن العدالة والفضيلة صفتان مبجلتان، لكنهما مليئتان بالأسى والعسر، وأن لذات الرذيلة والظلم سهلة المنال، لكن الشرائع والرأي العام ينكرها.

ومنذ قديم الأزل، ظلت شكوى الجنس البشري أن المنصفين الأتقياء هم من يعانون ويتألمون وأن الظالمين الأشرار هم من ينعمون برغد العيش. وفي سفر أیوب ٥٦ في الإنجيل، يصرخ أیوب - الذي وصفه الرب ذاته بأنه «رجل كامل ومستقيم، يتقى الله ويحيد عن الشر» (أیوب ١: ٨) - مناجياً ربه وهو يتألم «في علمك أني لست مذنبًا» (أیوب ٧: ١٠). ومع ذلك، فقد كانت معاناة أیوب رهيبة. ويسأل أیوب ربه قائلاً: «لماذا تحيا الأشرار، ويشيخون نعم، ويتجبرون قوة؟» (أیوب ٧: ٢١).

فما هو رد أفلاطون على هذا التحدي الذي ظل قائماً على مر العصور؟ ونحن نعرف سلفاً أن أفلاطون سينهض للدفاع عن العدالة، ولكن ما هو معنى العدالة بالنسبة له، وإلى أي مدى سيكون رده كافياً ومقنعاً لدفع الشكوى الثالثة بأن الشخص الذي يلزم جانب العدالة والفضيلة في حياته يكون جزاؤه العناء والشقاء؟ وسوف نتعرف على إجابته من خلال نظريته المحورية عن الصور أو المثل.

نظريّة الصور وعلم الأخلاق

لقد أحطنا ببعض مشكلات أفلاطون الشخصية كإنسان، والأوضاع الاجتماعية والسياسيّة التي رافقَت قيام أفلاطون الفيلسوف بتأسيس فلسفته – أعني الحرب مع إسبرطة وال الحرب الأهلية المريّدة داخل أثينا بين الأرستقراطية والديموقراطية. كما تعرّفنا أيضًا على المشكلات الفلسفية والمعرفة العلمية والمساير التي اعتمد عليها في صياغة آرائه الخاصة – أعني فلسفة سقراط وفلسفتي هرقلطيros وبارمنيدس المتناقضتين، ومذهب الشك والنسبة عند السفسطائيين. وكان فيثاغورس **Pythagoras** – عالم الرياضيات الفيلسوف – هو المصدر الذي استقى منه أفلاطون رأيه في الرياضيات على أنها المثال الأسمى للمعرفة اليقينية، ورأيه في الحياة المثالية على أنها حياة العقل، ورأيه في التناغم على أنه المثل الأعلى للنفس الإنسانية، ونظرية الأنواع الثلاثة للبشر. وقد رأينا الشكل الذي أعطاه أفلاطون لهذه العناصر المختلفة: رأيه ذا المستويين في الوجود الذي ينقسم إلى عالم حسي حيث الأشياء المتغيرة وعالم معقول حيث الديمومة. ورأينا الخط المقسم لمعرفة الوجود ومراحل المعرفة التي يرتقي العقل عبرها من المرحلتين **الدُّنْبِيَّيْنِ** للرأي إلى المرحلتين **العُلَيَّيْنِ** للمعرفة بعالم الوجود الحقيقي والصور الثابتة التي لا تتغير، حيث يمكن تسمية كل شيء، وحيث توجد صورة أبدية لكل شيء له مفهوم.

وقد دحست نظرية المثل شك السفسطائيين حول إمكانية وجود معرفة حقيقة، وإصرارهم على أن جميع معايير العدالة والمبادئ الأخلاقية نسبية تبعًا للزمان أو المكان أو الجماعة الإجتماعية أو الفرد. وكما رأينا، فقد اتّخذ أفلاطون موقفًا معارضًا لشك السفسطائيين حول إمكانية وجود معرفة، مشيرًا إلى أن المعرفة بالصور الأبدية – كالمثل، والدائرة، والزاوية – التي يقدمها علم الهندسة هي معرفة يقينية مطلقة. ويقول أفلاطون بأن الصور التامة التي تحدد مفاهيمنا للموجودات الطبيعية كالإنسان والحيوانات والهواء والنار والماء، تكون قابلة للمعرفة عن طريق التدريب في مجال العلوم والجدل على أعلى درجات سلم المعرفة.

الصور الأخلاقية

لقد قال السفسطائيون بأن الإسبرطيين ملتزمون بمعايير السلطوية والسيطرة العسكرية، في حين أن الأثينيين ملتزمين بمعايير الديمقراطية. وفي رد فعل مضاد للنسبة عند السفسطائيين، يقول أفالاطون بأن الصور أو المثل الأخلاقية كالشجاعة والعدالة قابلة للمعرفة اليقينية المطلقة تماماً مثل الصور الحسابية أو الهندسية أو الفلكية، ذلك أن معرفة الدوائر والكواكب تتم عن طريق التعليم والتدريب. ويرى أفالاطون أن صور الشجاعة والعدالة، شأنها شأن صورة المثلث أو الدائرة، أبدية وثابتة لا تتغير، وتمثل المعايير المطلقة التي يمكن بواسطتها الحكم على الأفعال والأشخاص والمؤسسات في العالم المروي. وعلى سبيل المثال، فمن الممكن الحكم على العدالة في إسبرطة وأثينا قديماً، أو العدالة في الصين، أو الولايات المتحدة حالياً باستخدام صورة أو مثال حقيقي، مطلق، كلي، أبدي للعدالة.

النسبة الثقافية

لنلاحظ ما يكون على المحك هنا. ويمكن النظر مجدداً إلى السفسطائيين على أنهم يمثلون موقفاً أوسع انتشاراً في عصرنا الحالي من موقف أفالاطون. فالسفسطائيون تنطبق عليهم وجهة النظر المعاصرة حول النسبة الثقافية. فأتباع النسبة الثقافية يقولون بحتمية النظر إلى كل مجتمع وكل قبيلة بدائية وحضرية متقدمة على أنها فريدة ووحيدة من نوعها، وأن كل منها يشكل وحدة عضوية لها تاريخها ولغتها ومؤسساتها القانونية وتعليمها ونظمها الأسري وإنتاجها وتجارتها وبينها، وبذلك لا يمكن استخدام أي معايير خارجية لتقدير أي مجتمع.

النسبة الأخلاقية

لقد جمع السفسطائيون بين النسبة الثقافية التي كانوا يؤمنون بها والنسبة الأخلاقية القائلة بأن المفاهيم الأخلاقية تختلف باختلاف الثقافة أو التاريخ أو الشخص

الفرد، وأن الأخلاق الكلية أو المطلقة أمر مستحيل. وبناء عليه، فلا وجود لأية معايير مطلقة للمجتمعات؛ ومن ثم فلا وجود لأية معايير مطلقة لتقدير هذه المجتمعات. وبذلك لا يمكن تقدير أي مجتمع أو مقارنته بأي مجتمع آخر فيما يتعلق بالوفاء بمعايير الحرية، الصحة البدنية والعقلية، التعليم، ونوعية ومدى الممارسات الوحشية، وإشباع الحاجات، وتوزيع الثروة، والمشاركة الديمقراطية في صنع القرار.ويرى السفطاطاينون، ومعهم أتباع النسبية الثقافية والأخلاقية في الوقت الحاضر، أنه لا توجد أية معايير كلية لأي من هذه المسائل؛ ولذا لا يمكن الحكم على أي مجتمع بأنه أفضل أو أسوأ من مجتمع آخر بالنظر إلى أدائه في أي من هذه التوافر. ولذا، فإن أثينا لم تكن أفضل حالاً من إسبرطة، لكنها كانت مختلفة عنها فقط ونتاج مجموعة مغيرة من الظروف؛ فقد نشأت ثقافة كل منها بطريقتها الخاصة وفي منطقتها الخاصة وزمانها الخاص. وتستمد وجهة النظر هذه جاذبيتها من احتمالها المجتمعات لجميع أنواع وعدم كونها «تحكيمية» أو «تصدر أحكاماً» على جماعات من الأشخاص كما يحلو لبعض المدافعين عنها تزييد ذلك.

لكن النسبية الثقافية والأخلاقية لا تخلو من أوجه نقص وقصور واضحة. والدليل على ذلك، أنه عندما اضطر أتباع النسبية الثقافية والأخلاقية في الولايات المتحدة لمواجهة ألمانيا النازية وجرائمها الوحشية ومعسكرات الإبادة التي أقامتها، حيث عذب وقتل ملايين البشر، اكتفى أنصار النسبية الثقافية والأخلاقية بالقول بأنه لا يمكن إصدار أي حكم على النازية ولا يمكن تطبيق أي معيار كلي أو مطلق على هذه الثقافة الفريدة التي نشأت بطريقتها ومعاييرها وقيمها الخاصة. لكن أصوات البشر المعارضة للنسبية الثقافية والأخلاقية تعللت هنا وهناك ضد النازية واصفة إياها بأنها ثقافة مفرقة ومتعمقة في الشر، وأنها جلبت الدمار والخراب على العالم أجمع. ومنذ ألفي عام أو يزيد، كان أفالاطون ينتقد السفطاطاينون لكونهم من أتباع النسبية الثقافية والأخلاقية، وإلحادهم في إدراك أن البشر جميعاً مشتركون في المعايير الإنسانية الكلية كمعايير العدالة والحقوق الإنسانية، لافتًا الانتباه إلى أن السفطاطاينون تقع على عاتقهم مسئولية أخلاقية تتمثل في إصدار أحكامهم، والتعبير عن رفضهم متى تعرضت المعايير الكلية المطلقة للعدالة للإنكار أو الانتهاء أو التحريف.

ويبدو أن هذه الحجة قد حسمت الصراع بين أفلاطون والسفسطائين لصالح أفلاطون؛ ذلك أنها توضح مضمون إنكار النسبيين لإمكانية وجود معايير أخلاقية كافية وموضوعية. ولكن يبقى السؤال: ما هي صورة العدالة عند أفلاطون؟ ما هي العدالة؟ هل صورة العدالة قابلة للمعرفة اليقينية المطلقة كصورة المثلث؟ ومن المؤكد أن هذا هو المحور الدينامي الذي تدور حوله «الجمهوريّة» كاملة. وكما رأينا فقد كانت مشكلة العدالة، أي مشكلة الحكومة العادلة حقاً، حاضرة في وعي أفلاطون منذ طفولته. وقد أثارت الحرب الطويلة مع إسبرطة مسألة العدالة كما كان الحال بين أثينا الديموقراطية وإسبرطة المستبدة. ثم كانت اللطمة القاضية ممثلة في قيام الحكومة الأثينية بإعدام سocrates؛ فهل يمكن تحمل ذلك ووصفه بالعدالة؟ وكما رأينا، فقد كان أفلاطون رافضاً للديموقراطية ومؤيداً للرأي القائل بأنه لا سبيل لقيام مجتمع أساسه العدل إلا إذا أصبح الفلاسفة ملوكاً أو أصبح الملوك فلاسفة.

العدالة: الجمهوريّة، الكتاب الأول

لكن السؤال الذي يطرح نفسه الآن هو: ما هي الصورة أو المثال الحقيقي الأبدى، الثابت، المطلق للعدالة؟ فالمالك – الفيلسوف لابد أن يحكم مسترشاراً بصورة أو مثال العدالة. لاحظ أن أفلاطون يقدم مثال العدالة في الكتاب الأول من «الجمهوريّة». ويعتقد بعض دارسي أفلاطون أنه ربما قام بتأليف الكتاب الأول من «الجمهوريّة» كمحاورة قصيرة ومكتملة حول مفهوم العدالة، ثم قرر في وقت لاحق استخدامها كمقدمة للجمهورية في محاورته الثانية التي تقدم سرداً موسعاً لبحثه عن صورة العدالة.

وفي الكتاب الأول من «الجمهوريّة»، يوضح أفلاطون خطأ المعتقدات المختلفة الشائعة بشأن العدالة، وذلك لدحض رأي السفسطائين في العدالة بوجه خاص. ويعرض أفلاطون أربعة آراء عن العدالة: أولها رأي سيفالس Cephalus وهو تاجر مهذب، كبير

السن، متمسك بالعادات والتقاليد، والذي أجاب، عندما سأله سocrates: ما هي العدالة؟ من منظور رجل أعمال يتحرى العدالة في معاملاته اليومية في عالم التجارة، قائلًا: العدالة هي صدق القول ورد ما للغير. لكن سocrates يدحض هذا التعريف مستخدماً الوسيلة المعروفة للمنهج السocrاطي، ألا وهي المثال المضاد الذي لا يتاسب مع التعريف المقدم. هل يكون من العدل رد الدين لشخص مجنون إذا كنت مدیناً له بسلاح أعطاك إياه عندما كان عاقلاً؟ ويلج سocrates على سيفالس قائلًا له: هل يكون من العدل أن تخبر الشخص المجنون عن المكان الذي يستطيع أن يجد فيه عدوه كي يقتله بالسلاح الذي رددته إليه؟ وبذلك، يتضح أن سيفالس يحتل مستوى متدنياً للغاية على سلم المعرفة فيما يتعلق بمعرفته بصورة العدالة. فهو يقف عند مستوى الاعتقاد، الفطرة السليمة، الثرثرة داخل الكهف.

أما التعريف الثاني لصورة العدالة، فقد استخلصه سocrates من بوليمارخس Polemarchus ابن سيفالس، وهو أحد الشباب الأثرياء الذين اجتمعوا حول سocrates. ويقدم بوليمارخس الرأي القائل بأن العدالة هي «إعطاء كل امرئ ما يستحق»، بأن تكون صديقاً لأصدقائك وعدواً لأعدائك. ويفند سocrates تعريف بوليمارخس للعدالة مشيراً إلى أنه من المؤكد أن الإنسان العادل لن ينصر صديقاً، إلا إذا كان هذا الصديق يقوم بعمل شريف ولن يقدم على إيذاء أي شخص حتى وإن كان عدواً له.

وبذلك، أصبح الطريق خالياً لثراسيماخس السفسطائي المدافع عن جميع الأراء التقليدية عن العدالة كالقول بأنها جديرة بالاحترام في التجارة أو مساعدة الأصدقاء وإيقاع الأذى بالأعداء. وينكر ثراسيماخس صراحة وجود أي علاقة تربط بين قوانين الدولة أو المبادئ الأخلاقية للأشخاص الأفراد والعدالة. ويقول بأن ما يريده الأقوياء يصبح قانوناً، وأن عدالة القوانين في أي دولة هي مصلحة الحاكم والأقوى فحسب، في حين أن التزام المرء بمبادئ الأخلاقية التي ينطوي عليها الخضوع لقوانين مجتمعه ليس سوى إنذان وطاعة عبياء للقوانين التي تحمي الأقوياء وأصحاب السلطة والتفوز. ويقول ثراسيماخس بأن العدالة هي منفعة الأقوى، والامتثال للقوانين من خلق الضعفاء الذين لا يعرفون أن القوانين لا تخدم مصالحهم لكنها تخدم الحاكم فقط. وهنا يعبر ثراسيماخس بأسلوب فظ

عن نظرية كارل ماركس عن الوعي الزائف للعامل، أو الشخص البروليتاري. ولا يدرك المرء المطیع عند ثراسیماخس، أو المرء البروليتاري عند مارکس، أن قوانین مجتمعه لا تخدم سوى مصالح الطبقة الحاکمة وأنها لا تخدم مصالحه فحسب، بل تستغله أيضًا. ويرفض سقراط رعم ثراسیماخس بأن العدالة هي منفعة الأقوى – كصورة للنسبية الأخلاقية القائلة بأن تقریر ما يصح أخلاقياً يتوقف على ويكون نسبياً تبعاً للطرف الأقوى في أي موقف. ويفكك سقراط أن موقف ثراسیماخس يعني ضمناً أن الحاکم معصوم من الخطأ في تحقيق ما يرضيه ذاتاً. لكنه إذا ارتكب خطأ وراح يحكم بما يحقق النفع لرعايته، فهل يكون عادلاً حينئذ؟ ويحاول سقراط أن يثبت أن الحاکم إذا كان بارعاً حقاً في الحكم فسوف يعمل لصالح رعيته وليس لأجل منفعته الخاصة. كما يحاول سقراط مقارنة الحاکم بالطبيب الذي ينشدفائدة للجسم الإنساني أولاً رغم تقاضيه أجراً عن ذلك ثانياً. وبالمثل فالحاکم ينشد المنفعة لرعايته أولاً ولنفسه ثانياً.

لكن ثراسیماخس لم يصمت، وساءه نجاح سقراط في تفنيد آرائه. وفي نهاية الكتاب الأول من «الجمهورية»، يواصل سقراط الدفاع عن العدالة كدأب الحاکم الحصيف والرجل الحكيم، لكن التوصل إلى ماهية أو صورة العدالة وتعريفها ما برح يراوده. ويبراعة أدبية فائقة، يوضح لنا أفلاطون (بداية من الكتاب الرابع من «الجمهورية») أن بوليمارخس هو من توصل إلى صورة العدالة، فهو القائل بأن العدالة هي إعطاء كل امرئ ما يستحق. ولكن إلى أي مدى كان بوليمارخس الشاب محقاً؟ وكيف تکفل لنا نظرية الصور عند أفلاطون تعريفاً لمفهوم العدالة؟

وتعبر نظرية الصور عند أفلاطون عن رأيه في جميع أنواع الوجود الطبيعي والحيولي والإنساني، في كل نوع منها بصورته أو ماهيتها الخاصة التي تضع معياراً لطبيعته. ويرى أفلاطون أن أي نوع من الكائنات – سواء كان كلباً أو إنساناً – له فضيلة ويتتصف بالعدل والامتیاز طالما كان يؤدي وظائفه وفقاً لطبيعته والمعيار الذي تحدده صورته. ولمعرفة ما هو فاضل أو عادل أو ممتاز أو صالح بالنسبة للإنسان، علينا أن نكتشف صورة الإنسان أو مثاله أو جوهره.

الروح الثلاثية

يقودنا أفلاطون لاكتشاف أن الإنسان ليس له جوهر أو صورة بسيطة لكنها تتكون من عدة عناصر وفقاً لقدراته أو وظائفه الطبيعية المختلفة. والوظيفة التي يختص بها الإنسان وتميزه عن باقي الكائنات الحية هي قدرته على استخدام اللغة والتفكير، أما العنصران الآخران المكونان لجوهر الإنسان أو صورته فهما الشهوات والرغبات وال حاجات الجسدية؛ والعنصر الروحي الذي يتم التعبير عنه من خلال المحفزات الشعرورية كالغضب والعدوان والطموح والكبراء والحماية والعفة والولاء والشجاعة.

وتأتي القدرة على استخدام اللغة والتفكير في مقدمة هذه العناصر الثلاثة لما لها من أهمية كبرى في جوهر الإنسان. وتتدرج العناصر الثلاثة التي تتألف منها صورة الإنسان في تسلسل أو بناء هرمي طبيعي يحتل العنصر العقلي قمة من حيث القوة والقدرة على استيعاب الحقيقة والقيمة. وتأتي الشهوات الجسدية في المستوى الأدنى لهذا التسلسل الهرمي بينما يحتل العنصر الروحي المستوى الأوسط. وهذا هو ملخص ما يعرف بنظريه أفلاطون عن النفس أو الشخصية الثلاثية.

العدالة في النفس

وكما هو الحال بالنسبة لكافه الأشياء الأخرى، فالعدالة أو الفضيلة أو التفوق يقوم على أداء الإنسان لوظائفه وفقاً لصورته أو جوهره. وبذلك، يتبيّن لنا أن العدالة أو الفضيلة بالنسبة للإنسان هي أداؤه الوظيفي القائم على جوهره الذي اكتشف أفلاطون أنه يتكون من ثلاثة عناصر متميزة تشكل بناء هرمياً من الأدنى (الشهوات الجسدية) إلى الأعلى (العقل).

وفي الكتاب الرابع من جمهوريته (٤٤٢-٤٤٤)، يعرض أفلاطون نظريته عن الصفة الثلاثية للنفس الإنسانية. ويدل وصف أفلاطون للعناصر الثلاثة المكونة للنفس الإنسانية على نفاد بصيرته وإحاطته بالصراع النفسي. وقد تجاوز في ذلك مذهب سocrates القائل بأن

الفضيلة علم وأنتا إذا عرفنا الخير حقاً فسوف نعمل بمقتضاه. لكن أفالاطون يرى أنه برغم أن العقل قد يعرف الخير، فإن عنصر العقل يتعارض مع الرغبات الجسدية. ففي السيناريو المألف لأفلام هوليوود تتعارض رغبة راعي البقر، الجالس في الحانة تجاه النادلة الحسنة وتحتسي المشروبات الكحولية التي تغريه باحتسائها، مع عقله الذي ينبهه بأنه سوف يقع في مشكلة خطيرة جراء تلك الرغبة.

العدالة والسعادة

ولما كان البشر لديهم نفس ثلاثة، فيما يقول أفالاطون، فإن الخير الأسمى للبشر لا يمكن أن يكون اللذة، ذلك أن اللذة ستكون الهدف من وراء إشباع الشهوات الجسدية التي تشكل عنصراً واحداً فقط من العناصر الثلاثة للنفس. ولابد أن يكون الخير الأسمى للإنسان هو الشعور بالسعادة الذي لا يتتأتى إلا بأداء الإنسان لوظائفه وفقاً لطبيعته، وإشباع الحاجات الخاصة بالعناصر الثلاثة المكونة لجوهره، وذلك في وجود العقل الذي يحكم العنصر الروحي والشهوات الجسدية. وعندما يؤدي كل عنصر من عناصر النفس دوره على هذا النحو، يمكن القول بأن حياة هذا الشخص أو ذاك تتصف بالعدالة؛ ومن ثم فإن شعوره بعدالة النفس وتكامل شخصيته يمنحه الشعور بالسعادة.

ويخبرنا أفالاطون بأن المبادئ الأخلاقية تقوم على إدراك التوافق أو التوازن بين العنصرين العقلاني واللا عقلاني للنفس والحفظ عليه. ويمثل هذا التوازن أو التوافق عدالة النفس أو المبادئ الأخلاقية للنفس أو فضيلتها أو امتيازها، وهو ما يؤدي إلى الشعور بالسعادة. ونظراً لأن هذا التوافق أو التوازن لابد أن يكون معروفاً حتى يتتسنى تحقيقه، إذ هو لا يحدث تلقائياً؛ فإن مذهب سocrates القائل بأن الفضيلة تقوم على المعرفة ينطبق على ما يدعوه إليه أفالاطون على نطاق محدود، نظراً لأن التوافق بين العناصر الثلاثة والشعور بالسعادة الناتج عنه لا يتحقق إلا من خلال المعرفة بالصورة المركبة للطبيعة الإنسانية.

النفس ككائن حي

لم ينظر أفلاطون إلى النفس على أنها مجرد تسلسل أو بناء هرمي بل باعتبارها كائناً حياً. ففي الكائن الحي الذي يقمع بصحبة جيدة تكون جميع أجزاء الجسم في حالة ترابط وتوافق. ويقوم كل جزء بوظيفته التي تخدم جسم الكائن الحي كاملاً، وتتخد الأجزاء المختلفة ترتيباً هرمياً حسب أهميتها لحياة الكائن الحي بحيث يكون للقلب والكبد على سبيل المثال وظائف أساسية لا تقوم بها الزائدة الدويبة. ويكون لتعسر أو سوء الأداء الوظيفي لأي جزء من أجزاء الكائن الحي آثار سلبية على بقية الأجزاء. وبالمثل، فإن تعسر الأداء الوظيفي لأي من عناصر النفس الثلاثة سوف يؤدي إلى استنزاف شعورها بالسعادة. ويرى أفلاطون أنه لا خير في الحياة المكرسة للملذات الجسدية فقط أو حياة الزهد والإعراض عن الملذات الجسدية.

الصراع داخل النفس

ويعي أفلاطون تماماً مدى قدرة النفس الإنسانية على استيعاب الصراع الداخلي واعتلال الصحة والبؤس. ويتصارع العقل أو المحفز أو الحاجة للوصول إلى حقيقة الصور ومثال الخير مع الشهوات الجسدية؛ نظراً لأنّ النفس الإنسانية ترغب في معرفة الصور أو المثل، لكنها تصارع أيضاً ضد هذه المعرفة. ويخبرنا أفلاطون بأنه في الوقت الذي تجذبنا فيه الشهوات اللا عقلانية نحو إشباعها، يقوم العقل بدور «المبدأ الرادع»، كما يخبرنا في الفقرات (٤٣٦-٤٣٤). أما العنصر الثالث الأوسط وهو الجزء الروحي للنفس والذي يتكون من المحفزات الشعورية كالغضب، والطموح، والشجاعة، والكبرباء، والعدوان، فيقوم بدور الوسيط في الصراع بين العنصرين الآخرين نظراً لقدرته على القيام بدور العقل أو الشهوات.

والسبيل إلى الصحة العقلية والفضيلة والعدالة هو التكامل بين أقسام النفس المتضادة. ويوضح أفلاطون المشكلات التي يواجهها العقل للسيطرة على الشهوات

والعنصر الروحي في محاورة فايدروس حيث يشبه الإنسان بقائد عربة يجرها جوادان أحدهما خيرٌ وسلس الانقياد دون الحاجة إلى سوط أو مهماز وإنما إلى صوت قائد العربية فقط لتوجيهه (العنصر الروحي)، أما الجواد الآخر (الشهوات الجسدية) فهو جموع وصعب الانقياد ولا يكفي عن الاندفاع خارج الطريق ومحاولة الفرار. ويقوم قائد العربية (العقل) بجذب الجوابين المندفعين في اتجاهين مختلفين. وهنا، يصور أفلاطون العناصر الثلاثة المتضادة للنفس أو الشخصية وقدرتها الكامنة على إحداث اضطراب وصراع شديد وانهيار. وفي موضع آخر من «الجمهورية» يشبه أفلاطون عنصر العقل بـ«إنسان»، والعنصر الروحي بـ«أسد»، والشهوات الجسدية بـ«تين متعدد الرؤوس»، وبذلك تكون مشكلة تحقيق التكامل للنفس هي: كيفية إقناع الأسد بمساعدة الإنسان في التحكم في التنين.

وفي الشخصية العادلة أو الأخلاقية أو العاقلة يكون العقل هو الحاكم والمسطر، ولذا فعندما يؤدي وظيفته كسيد على عناصر النفس الأخرى فإنه يظهر فضيلته وهي الحكمة. وبالمثل، فعندما يؤدي العنصر الروحي وظائفه العدوانية، الطموحة، البطولية داخل تركيبة النفس، فإنه يظهر فضيلته وهي الشجاعة. ويمكن للمرء أن يكون شجاعاً في الحرب أو المنافسات الرياضية أو التجارية أو الفكرية. وأخيراً، فعندما تؤدي الشهوات وظائفها الخاصة بطريقة صحيحة ومناسبة فإنها تظهر فضيلتها الخاصة وهي الاعتدال، وهي فضيلة الإبقاء على إشباع الحاجات الجسدية في إطار الحدود المقبولة أو المعتدلة.

نظريّة الأنواع الثلاثة للنفس

رغم أن النفس الإنسانية تتكون من هذه العناصر الثلاثة، فالبشر يختلفون تبعاً للعنصر السائد في شخصياتهم؛ فالعقل ليس العنصر السائد لدى جميع الأشخاص. وقد اعتمد أفلاطون على نظرية فيثاغورس للأنواع الثلاثة للبشر في تطوير النظرية القائلة بأن هناك ثلاثة أنواع للنفوس أو الشخصيات يغلب على كل منها عنصر مختلف، وتكون الغاية هي إشباع الحاجات الخاصة بهذا العنصر. وهناك نوع من النفوس التي يغلب عليها العقل وغايتها هي الحقيقة والحكمة، وهناك نوع من البشر يغلب عليه العنصر الروحي وغايتها

النجاح ونيل الثناء، وهناك نوع من البشر تغلب على شخصيته الشهوات الجسدية وغايته المال والكسب المادي.

نظريّة فرويد الثلاثيّة للشخصيّة (النفس)

يمكن القول بأن نظرية سيموند فرويد هي أشهر نظرية ثلاثة للشخصية أو النفس بعد نظرية أفلاطون، حيث يشكل الهو *Id* والأنا *Ego* والأنا العليا *Superego* التركيبة الثلاثيّة للشخصيّة أو النفس. وتتفق نظرية فرويد الثلاثيّة مع نظرية أفلاطون في التأكيد على ضرورة ترابط وتوافق جميع أقسام الشخصيّة أو النفس لصالح الشخصيّة أو مجمل النفس مع إمكانية نشوب صراع شديد بين العناصر المكونة. والهو يكون بمثابة مركز الغرائز الجنسية والعدوانية وكذلك غرائز حفظ النفس؛ والأنا العليا هي مركز الضمير الذي يفرض قيوداً صارمة على إشباع الغرائز؛ والأنا هي مركز الذكاء الذي يتوسط بين مطالب الهو غير الواقعية التي تسعى للإشباع المباشر والقيود العقابية التي تفرضها الأنماط العليا عليها.

ويمكن مقارنة مفهوم أفلاطون للشهوات الجسدية بمفهوم فرويد عن الهو وإن كان الأخير أكثر تعقيداً بكثير، كما توجد فروق أساسية بين النظريتين. فنجد أن فرويد قد حط من مرتبة العداون - وهو جزء من العنصر الروحي عند أفلاطون - جاعلاً منه أحد المحفزات أو الغرائز. وتنبئنا المكانة الرفيعة التيحظى بها العداون عند أفلاطون عن أهمية الحرب في العالم اليوناني والمنزلة الجليلة للمحاربين عند الأثينيين. وتمثل الفروق الرئيسية الأخرى في تقسيم فرويد للعقل إلى جزأين هما الأنماط والأنا العليا. وقد أعطى الأنماط وظائف العقل المرتبطة بالإدراك والذكاء، وأعطى الأنماط العليا وظائف العقل المرتبطة بالأحكام الأخلاقية ومعرفة الخير. وينطوي كلا التحولين على الحط من مرتبة العقل؛ فعنصر العقل الذي يدمجه فرويد في الأنماط تنزل مرتبته من تقديم المعرفة بالصور أو المثل الأبدية إلى الفهم العلمي المحسن دون معرفة الصور أو المثل، كما أن عنصر العقل الذي يدمجه فرويد في الأنماط العليا تهبط برجته من تقديم المعرفة بالصور الأخلاقية لمثال الخير.

إلى التبرير العقلاني للغرائز النفسية وأليات الدفاع عن النفس. ومن المؤكد أن فرويد كان على علم وبراءة تامة بنظرية أفلاطون، ذلك أنه استخدم تشبيهه أفلاطون للجواب الجموع مرتين. ففيما يتعلق بـالهو - وهو مركز الرغبات الجنسية والعدوانية طبقاً لفرويد - نجد أن الأنما التي هي مركز العقل تشبه إنساناً يمتلك صهوة جواد وعليه أن يتحكم في القوة الفائقة للجواد. وتحول الآن إلى فلسفة أفلاطون السياسية، حيث يقول إن العدالة مكتوبة بحروف كبيرة، وبذلك تنتقل من عدالة النفس إلى عدالة الدولة.

(٥)

الدولة المثالية

فلسفة الأخلاق: الحياة السعيدة

لماذا لا نحيا حياة المجنون وإشباع الشهوات الجسدية، حياة اللذة *hedonistic life* حيث يتم طلب اللذة باعتبارها الخير الأسمى، حياة الإسراف في الطعام والشراب وإدمان الجنس والمخدرات والكسل وجميع المتع واللذات التي تدغدغ الجسم؟
ويجيب أفالاطون على هذا السؤال ببراعة المرة تلو المرة، وبطرق مختلفة. لكنه يؤكد دائمًا على أن: (١) اللذة ليست الخير الأسمى للبشر؛ (٢) إذا كنت تسعى وراء اللذة على أنها الخير الأسمى وغايتها الأخلاقية، فسوف تدمرك. فلماذا لا تكون اللذة وإشباع الشهوات الجسدية الخير الأسمى للبشر؟ والسبب في ذلك، كما يقول أفالاطون، هو أن الخير الأسمى لأي شيء سواء أكان من البشر أو من غير البشر يقوم على أدائه لوظائفه وفقًا لطبيعته الخاصة وصورته أو ماهيته؛ فالملل الأخلاقية لا تقوم على مخالفتي لطبيعتي، بل على التوافق مع طبيعتي وإدراك قدراتي وإمكاناتي كإنسان.

وطبيعتي كإنسان لا تتكون من شهواتي الجسدية فحسب، بل من العنصرين الآخرين للنفس الثلاثية: العنصر الروحي للطموح والشجاعة وإثبات الذات والإيثار والمحفزات، وكذلك قدرتي على الكلام والتفكير. وبالنسبة لي، فالخير الأسمى يتطلب مني الوفاء بحاجات العناصر الثلاثة لنفسي جميعها، وليس الحاجات الخاصة بعنصر واحد منها وهو الشهوات الجسدية. كما أن الخير الأسمى يكمن في الوفاء بحاجات العناصر الثلاثة

لطبيعتي الخاصة تبعاً لتوافقها أو ترتيبها الصحيح على هيئة تسلسل هرمي يحتل العقل أعلى مراتبه باعتباره العنصر الأهم، بينما تكون العناصر الجسدية في أدنى مراتبه، والمحفزات في مرتبة وسطى بينهما. ويقول أفلاطون إن «الإنسان العادل لا يسمح للعناصر المتعددة في نفسه بأن يتعدى كل واحد منها على وظائف الآخر». ويضيف أفلاطون في موضع آخر: « فهو يرتب بيته حتى لا تنتزع الشهوات الجسدية وظيفة الحاكم من العقل. والشخص العادل أو الخلق هو الذي يعمل على إشباع الحاجات الخاصة بالعناصر الثلاثة لطبيعته حسب ترتيبها الصحيح، وذلك عن طريق معرفة الذات وضبط النفس.

تناغم النفس

وتشكل الأقسام الثلاثة للنفس حسب ترتيبها من الأعلى إلى الأدنى، جنباً إلى جنب مع الأوسط، تناغماً يشبه العلامات الموسيقية العليا والدنيا والوسطى في وتر موسيقي؛ ذلك التناغم الذي يقول أفلاطون عنه إنه يشبه درجات السلم الموسيقي. وكما كان الحال في نظرية الأنواع الثلاثة للبشر، فإن أفلاطون يعتمد هنا على عالم الرياضيات - الفيلسوف فيثاغورس في إحداث تجانس بين تناغم النفس، وتناغم النسب الرياضية، وتناغم الوتر الموسيقي. ويؤدي التناغم الصحيح لأقسام النفس إلى «تصالح الإنسان مع نفسه»، وذلك لوفائه بالحاجات المرتبطة بطبيعته الخاصة. والحياة السعيدة هي الحياة التي تتصرف بالتوازن والتناغم، والتي تفي بحاجات العناصر الثلاثة للنفس حسب ترتيبها الصحيح. والحياة السعيدة هي حياة الفضيلة والتلألق والسعادة. ولا بد للطموح وإثبات الذات والولاء وغيرها من الطاقات الروحية أن تحفز النفس على النشاط والإنجاز، ولا بد أن تخضع لتوجيهه وسيطرة العقل. والحياة السعيدة، كما يصفها أفلاطون، يطلق عليها أحياناً حياة العقل، حيث تكون السيادة للعقل على الطاقات الروحية والشهوات الجسدية. وبذلك يتبيّن لنا أن أفلاطون يجيب على السؤال القائل: لماذا لا نحيا حياة المجنون؟ بصياغته الخاصة للمثل الأعلى اليوناني لتطور البشر المترافقين من حيث العقل والجسم والشخصية. ومن الشائع القول بأن العالم الغربي قد ظلل على مدى ألفين وخمسمائة عام محباً وممجداً لحضارة أثينا

القديمة. وأغلب الظن أن سر جاذبية المثل الأعلى اليوناني للحياة السعيدة ورؤيه أفلاطون للحياة السعيدة – على أنها حياة الإشباع المتوازن للحاجات الخاصة بطبعتنا الإنسانية – المعقدة، حياة الصحة والنشاط والطاقة والشجاعة والعفاف والذكاء والحكمة والسعادة – يكمن في كونه رمزاً لمثال الخير والمبدأ الكامل للحقيقة والجمال والخيرية.

فلسفة الأخلاق عند أفلاطون: ملخص

هذه إنن هي الفلسفة الأخلاقية أو علم الأخلاق عند أفلاطون. ويمكن تعريف الفلسفة الأخلاقية أو علم الأخلاق بأنها ذلك الفرع من الفلسفة الذي يدرس طبيعة الخير والشر، الصواب والخطأ، الواجب والالتزام. وتطرح أسئلة مثل: هل هناك خير أسمى، خير مطلق للبشر أم أن الخير نسبياً تبعاً للزمان والمكان، والتاريخ والثقافة كما قال السقسطانيون؟ هل الخير الأخلاقي الأسمى هو تحقيق السعادة أم أداء المرء لواجبه؟ هل يمكن معرفة الخير؟ هل الخير معقول أم أنه مجرد صوت للانفعالات الروحية والشهوانية؟ ما معنى فعل الصواب وفعل الخطأ؟ وقد رأينا أن أفلاطون يؤكّد بالفعل على وجود خير أسمى للإنسان، وعلى أن هذا الخير مطلق، أبدي، ثابت؛ وأنه يمكن معرفته، وعقلاني. فما هو إذن الخير الأسمى طبقاً للأخلاق عند أفلاطون؟ ويرى أفلاطون أن الخير الأسمى للبشر هو السعادة التي تنتج عن الوفاء بحاجات الأقسام الثلاثة للنفس تحت حكم العقل. وما هي الفضيلة طبقاً للأخلاق عند أفلاطون؟ الفضيلة أو السلوك القويم في الحياة هو العمل الناتج عن المعرفة، معرفة النفس الثلاثية، والصور، ومثال الخير. وقليلون هم الذين يمتلكون هذه المعرفة ويجب عليهم السيطرة على سلوك بقية أفراد المجتمع. وتقوم الأخلاق عند أفلاطون على رؤية سقراط الأصلية للفضيلة على أنها علم.

الفلسفة السياسية

ينبئنا أفلاطون بأننا إذا أردنا صورة أوضح للأخلاق بالنسبة للشخص الفرد، فلا بد أن نتحول إلى الدولة حيث تكون العدالة «مكتوبة بحروف كبيرة» حتى يسهل علينا رويتها.

ومشكلات الدولة هي الموضوع الرئيسي للجمهورية: مشكلات الفلسفة السياسية. وتعرف الفلسفة السياسية بأنها ذلك الفرع من الفلسفة الذي يدرس المشكلات مثل: ما هو المجتمع الصالح؟ ما هي العدالة؟ ما هي السلطة والسيطرة ولمن يجب أن تكون؟ ما هي علاقة التبعية - السيادة بين الفرد والدولة؟ هل توجد الدولة لخدمة الفرد أم أن الفرد يوجد لخدمة الدولة؟ وتجيب فلسفة أفلاطون السياسية على هذه الأسئلة اعتماداً على فلسفته الأخلاقية. وقد صاغت فلسفة الأخلاقية صورة أو مثال العدالة في النفس الإنسانية. ويتصف الإنسان بالعدالة أو الفضيلة، طالما كان يعيش وفقاً للتركيب المتأغم لأقسام النفس الثلاثة.

ولكن ما هي علاقة العدالة في الشخص الفرد بالعدالة في المدينة؟ ويجيب أفلاطون على ذلك بقوله إن البشر حيوانات اجتماعية بطبيعتهم ولديهم رغبة فطرية في العيش في جماعات. وهم يعتمدون على المجتمع لتحقيق ما فيه الخير والمصلحة لهم وإشباع حاجاتهم الحياتية. وبذلك فالمدن والحكومات طبيعية تماماً مثل البشر. وهنا يخالف أفلاطون واليونانيون العقيدة المسيحية التي تقول بأن الدولة ليست طبيعية أو خيرة، لكنها شر لا بد منه لمنع الشر الأكبر الذي يمكن أن ينبع عن الانفعالات الإنسانية الهوجاء والعنف الإنساني غير المقيد. وكما سنرى، فنظرة أفلاطون إلى الدولة على أنها طبيعية وخيرية بصورة كامنة، تتعارض مع نظرة كارل ماركس إلى الدولة على أنها بيكتاتورية ظالمة تمارسها الطبقة الحاكمة لاستغلال الطبقات الاجتماعية الأخرى اقتصادياً ومنع تطورها وحريتها. ويرى أفلاطون أن المدينة الصغيرة نسبياً وذات البناء المحكم بشكل وثيق توفر المكان الطبيعي لحياة الإنسان، ذلك الحيوان الاجتماعي. وفي الوقت الذي تؤكد فيه المسيحية على أن الحياة السعيدة تقوم على العلاقة السليمة بين الفرد المنعزل والله دون التركيز على أهمية العلاقات الاجتماعية، يرى أفلاطون واليونانيون أن الحياة السعيدة لا يمكن أن تتحقق إلا في الدولة السعيدة. فما هي إذن الدولة السعيدة؟ وما هي العدالة في الدولة بوصفها التنظيم السياسي

أو الحكومة للمدينة؟

العدالة في الفرد وفي الدولة

هناك تطابق بين العناصر التي تتتألف منها المدينة والعناصر التي تتتألف منها نفس الإنسان الفرد. والعدالة أو الفضيلة أو الأخلاق في المدينة تشبه نظيرتها في الفرد. ويرى أفلاطون، على عكس ما يراه بعض الفلاسفة السياسيين المتأخرين، أنه لا توجد مبادئ أخلاقية للفرد وأخرى للدولة، وهو ما يجنب الدولة عبء البحث عن مبادئ أخلاقية تحكم الأفراد. فما هي إذن عناصر الدولة المقابلة لعناصر النفس الثلاثية؟ ومثل النفس الإنسانية الثلاثية للفرد، فكل دولة أياً كان نوعها تتتألف بالضرورة من ثلاثة أقسام، وهذه هي طبقاتها الاجتماعية: طبقة المنتجين وطبقة الجنود وطبقة الحاكمة.

وفي المدينة المثالية، أي الجمهورية التي يضع سقراط وأتباعه من الشباب تصميماً لها، سوف تؤدي كل طبقة من هذه الطبقات الثلاث وظيفة حيوية نيابة عن المجتمع الذي يشكل الوحدة العضوية. وسوف تقوم طبقة المنتجين بتزويد نفسها والطبقتين الآخرين بضروريات الحياة من الطعام، والمأوى، واللبس، والحرفة، والتجارة. وتتألف طبقة المنتجين من المزارعين، والرعاة، والحدائين، والصياديين، والنجارين، وصانعي الأحذية، والناسجين، والعمال، والتجار، وبائعي التجزئة، والمصرفيين. وتقابل طبقة المنتجين العنصر الشهوانى في نفس الإنسان الفرد (كما هو موضح أدناه)، وطبقة الحراس أو الحكام عنصر العقل، وطبقة المساعدين والجنود التي تساعد الحراس في أداء عملهم العنصر الروحي.

الدولة الثلاثية	النفس الثلاثية
الحراس المساعدون والجنود المنتجون	العقل العنصر الروحي الشهوات الجسدية

وسوف تكون طبقة المنتجين من ذلك النوع من البشر الذين تغلب عليهم الشهوات الجسدية ويعيشون من أجل المال. والطبقة الحاكمة من ذلك النوع من البشر الذين يغلب عليهم العقل ويعيشون من أجل الحقيقة فقط. وطبقة المساعدين والجند من ذلك النوع من البشر الذين يغلب عليهم العنصر الروحي ويعيشون من أجل النجاح في أعمالهم التي تتصف بالعدوانية والشجاعة. وهكذا، فإن كل طبقة في الدولة تقابل قسمًا من أقسام النفس ووظيفتها. كما أن الترتيب الهرمي لطبقات الدولة الثلاث يقابل الترتيب الهرمي لأقسام النفس الثلاثية. وتقوم طبقة الحراس بتوجيه طبقة المنتجين والسيطرة عليها. كما تخضع طبقة الجندي والمساعدين، ذات الارتباط الوثيق بالحراس، لتوجيهها وسيطرتها. ويقابل عدالة أو تفوق النفس، باعتباره التناغم أو الترتيب الصحيح، عدالة الدولة حيث تقوم كل طبقة بأداء وظيفتها الخاصة بطريقة توافقية في بناء هرمي تحت حكم الأشخاص الأكثر عقلانية.

ولكن لماذا يجب أن يكون حكم الدولة بيد مجموعة من صفة الأشخاص الأكثر عقلانية؟ ويبدو اذراء أفلاطون للديمقراطية جلياً، ويسوق مبرراته لهذا الازدراء على نحو متكرر في جميع أجزاء «الجمهورية»: فهو يرى أن الأكثريّة تفتقر إلى الذكاء والمعرفة اللازمين للحكم، وأنه لا هم لها سوى جمع المال، وأنها خاضعة لسلطان الشهوات الجسدية والمشاعر المتقلبة التي يصعب التنبؤ بها، ومن السهل استمالتها والتأثير عليها من قبل الغوغاء. وهذه الصفات جميعها تجعلهم غير مؤهلين لأن يحكمو، ومع ذلك فالديمقراطية تمنحهم الحق في أن يحكمو. ويدافع أفلاطون عن فكره هذا بقوة في محاورة بروتا جوراس حيث يشير إلى أن كل منا في حياته اليومية يطلب مشورة المختص الحكيم الكبير، وليس مشورة الأكثريّة الجاهلة. ويقول أفلاطون إنك عندما تصاب بالمرض فأنت تذهب إلى أكفا طبيب يمكنك العثور عليه دون أن تسأل كل من يقابلك في الشارع طلباً للمشورة، ولا تجري تصويباً بين أكبر عدد ممكن من الناس لتحديد ماهية مرضك أو ما يجب أن تفعله بشأنه. فلماذا إذن نلجأ لاستشارة الأكثريّة الجاهلة عندما يتعلق الأمر بمشاكلات الكيان السياسي التي تؤثر على صحة الدولة، تلك المشكلات ذات الأهمية السياسية القصوى في الشئون الداخلية والخارجية؟ ثم يتساءل قائلاً:

عندما نجتمع نحن أهل أثينا في المجلس، ويكون الأمر المعروض بين أثيننا متعلقاً بالبناء، يتم استدعاء البنائين كمستشارين، وعندما يتعلق الأمر ببناء السفن نستدعي صناع السفن... ولكن عندما يتعلق الأمر بشأن من شئون الدولة يكون للجميع حرية إبداء الرأي: النجار، والسمكري، والإسکافي، والتاجر، وربان السفينة، والأغنياء والفقراة، وعليه القوم وأسلافهم - وكل من يرغب في أن يبدي رأيه ولا أحد يوبخه، كما في الحالة السابقة، دون علم أو معرفة... ومع ذلك فهو يقدم المشورة.

إن ما يريد أفلاطون قوله هنا هو أن حكم المجتمع مهارة تتطلب تدريباً متخصصاً ومكثفاً لا يقل عن تدريب صانع السفن أو صانع الأحذية أو الطبيب، بل يفوقه بكثير. فما هو إذن التدريب اللازم لأولئك الذين ستكون لديهم القدرة على تسيير وتوجيه سفينة الدولة بكفاءة وحكمة؟

طبقة الحراس: الاختيار والتشيئة

ويجيب أفلاطون على ذلك من خلال نظريته عن اختيار وتعليم طبقة الحراس أو الحكام. فكيف يمكن اختيار أفراد طبقة الحراس؟ إن عضوية الطبقة الحاكمة، أولاً، طبقة الأفراد الذين يغلب عليهم عنصر العقل، مشروطة بالمستوى الفطري للذكاء. وبعض البشر مؤهلون بطبيعتهم لأن يكونوا حاكاماً - فلاسفة والبعض الآخر لأن يكونوا جنوداً، وفريق ثالث لأن يكونوا منتجين. ويرى أفلاطون أن الوراثة هي العامل الرئيسي في الذكاء وأنه من المرجح لأبناء الأشخاص الأكثر ذكاءً أن يتمتعوا بأعلى درجات الذكاء أيضاً، في حين أن أبناء أولئك ذوي المقدرة الفطرية المؤهلين لأن يكونوا صانعي أحذية فقط، سوف تكون لديهم المقدرة الفطرية لأن يصبحوا صانعي أحذية أيضاً. ونظرًا لأن أفلاطون كان مدركاً تماماً للإثنين، فقد قرر حتمية إتاحة مرتب طبقة الحراس - طبقة الصنوفة

من الأذكياء – لأنباء الطبقات كافة، وإبقاء جميع الأطفال تحت الملاحظة والاختبار بشكل مستمر في أنحاء الجمهورية خلال السنوات الأولى لنمو الطفل، وذلك للتعرف على الأطفال الذين يكون لديهم من الذكاء ما يؤهلهم للتدريب على مهام طبقة الحراس.

وبذلك، تكون المقدرة العقلية الفطرية أساساً لاختيار الحراس من كافة الطبقات. ويمتلك النساء والرجال المقدرة الفطرية للذكاء التي تؤهلهم للانضمام إلى الطبقة الحاكمة. ويحتل أفلاطون مكانة بارزة في تاريخ الفلسفة الغربية كأول مؤيد (إلى جانب سقراط) للمساواة العقلية بين الجنسين. وقد أشارت الحركة النسائية المعاصرة بالكتاب الخامس من «الجمهورية» لدفاعه عن المساواة بين الجنسين. ويقول أفلاطون بأن هناك فرقاً واحداً فقط بين الرجال والنساء، وهو أن الرجال ينجبون والنساء يحملون الأطفال. لكن هذا الفرق لا علاقة له بأداء العمل في الحياة السياسية للمدينة. والنساء، كالرجال، لديهن قدرات فطرية تؤهل البعض منهم للانضمام إلى طبقة الحكام، والبعض الآخر لطبقة الجناد والمساعدين، وفريق ثالث لطبقة المنتجين. ولذا، فسوف تشارك نساء الجمهورية في حياة الطبقات الثلاث.

فكيف إنن يتم تدريب الحكام؟ يتم تدريبيهم عن طريق التعليم والعمل في خدمة الدولة. ويببدأ تعليم أولئك الذين يتم اختيارهم ليكونوا حراساً بالموسيقى والأدب لتهذيب العقل، والرياضية البدنية للتمتع بالقوة والصحة. وبعد ذلك يرتفعون على الخط المقسم للمعرفة لتدريبيهم على الرياضيات والفلكلور والعلوم الأخرى التي توجد موضوعاتها في العالم المعمول. ومع ذلك، لن يكون التعليم الرياضي «بمفهوم التجار بقصد الشراء أو البيع» أو من أجل الاستخدامات العسكرية للرياضيات فحسب، ولكن حتى يتسعى لهم الانتقال من معرفة عالم التغير فقط إلى معرفة الوجود الحقيقي، ومن معرفة الأشياء المتغيرة للعالم المرئي إلى الحقائق الأبدية للعالم المعمول.

وعند بلوغهم سن الثلاثين سيكون أولئك الذين اجتازوا بنجاح سلسلة من الامتحانات التنافسية وأثبتوا امتلاكهم للذكاء، وقوة واتزان الشخصية، والقدرة الجسمانية والقدرة

على الاحتمال قد أتموا تعليمهم في المستوى الثالث للخط المقسم. وسوف تتم تصفية مجموعة المرشحين ثانية ولآخر مرة، وسوف يكون من بقي منهم مؤهلاً لمواصلة تعليمه والانتقال إلى دراسة الجدل وهو أعلى مستويات المعرفة، حيث إن العقل هو الوسيلة الوحيدة أمام المرشح لطبقة الحراس للتوصل إلى معرفة الحقائق الأبدية، ويقصد بها الصور أو المثل وعلاقاتها التبادلية وشموليتها. وسوف يتم تكريس خمس سنوات للتدريب على الجدل. وفي نهاية الأمر يدرك المرشح، ذكرًا كان أو أنثى، «الخير المطلق عن طريق الرؤية العقلية التي تصل به إلى حدود العالم العقلي». وفي هذه المرحلة وعند بلوغ المرشحين المتدربين سن الخامسة والثلاثين سوف يتم «إعادتهم إلى الكهف»، فيما يقول أفلاطون، وإجبارهم على شغل وظيفة عسكرية أو أي وظيفة أخرى يكون الشباب مؤهلين لشغلها. والغرض من إعادتهم إلى كهف الحياة السياسية هو إعطاؤهم خبرة الممارسة السياسية اليومية مع ملاحظة كيفية تعاملهم مع الإغراءات المختلفة. وسوف يكونون مطالبين بقضاء خمسة عشر عاماً في فترة الاختبار هذه. وفي سن الخمسين يتم إلحاque من اجتاز منهم الاختبار الأخير للذكاء والشخصية بالطبقة الحاكمة، وتكون مستوليتهم حكم أنفسهم وجميع الطبقات الأخرى باستخدام الحقيقة المطلقة التي عرفوها من خلال تعليمهم وتدربيهم الطويل على المعرفة والفضيلة. ولا ريب أنهم بذلك قد أصبحوا ملوكاً - فلاسفة. ولكن كيف ستكون حياتهم؟ الواقع أنها ستكون حياة تتصرف بأقصى درجات ضبط النفس والتقانى وإنكار الذات، ومع ذلك فهي حياة مكرسة للحقيقة وأداء العمل المنوط بهم. ويحظر على طبقة الحراس وطبقة الجندي امتلاك أي عقار خاص أو مال. ولا بد لهم من العيش، رجالاً كانوا أو نساء، كالجنود في ثكنات وتناول الطعام في موائد مشتركة والنوم في مساكن مشتركة، وسوف يمدهم المنتجون بالطعام والملابس وكافة لوازفهم، ولا بد أن يكون طعامهم بسيطاً وبكميات معتدلة، ولن تكون لهم أي حياة أسرية حتى لا تتعارض ولاءاتهم الأسرية مع ولائهم للدولة. ورغم كونهم في ريعان الشباب من الناحية البدنية، فإن إشباعهم الجنسي يقتصر على مناسبات محددة وقليلة للغاية يكونون مطالبين فيها بتتشنة

الأطفال للمحافظة على أعداد طبقة الحراس. ويطلق أفلاطون على هذه المناسبات «الزيجات المقدسة» وهي زيجات مؤقتة من أجل إنجاب الأطفال. وهذه الزيجات من الأهمية بمكان، وذلك لأنها لا تعتمد على التفضيل الشخصي فحسب. وتوصف خطط أفلاطون لتنشئة حكام الجمهورية بأنها مثالية، حيث تفوق أي شيء يمكن التنبؤ به في مجتمعنا الحالي. ويفكر أفلاطون في تنشئة البشر بأسلوب علمي وبعناية فائقة مثلاً يقوم شقيقه جلوكون بتربية الكلاب أو مثلاً تقوم نحن بتربية خيل السباق. ولا توجد لدى أفلاطون أي من المخاوف التي يبديها الكثير من المعاصرين إزاء الاستفادة من المعرفة العلمية المستمدّة من علم الوراثة في إنجاب أناس ذوي قدرات عقلية وبدنية فائقة. ولما كانت نظرية أفلاطون قد أدّمته بمعايير يقيني مطلق للتفوق الإنساني عقلاً وجسداً وشخصية، فهو يدعو إلى تنشئة الحراس الذين يتمتعون بهذه الصفات. وهكذا، يسأل سocrates جلوكون (*الجمهورية* ٤٥٩): «أرى في بيتك كلاب صيد... أفتستولها كلها على السواء؛ إلا تعنى باستيلاد الأفضل منها ما أمكنك؟... واستيلاد ما يكون منها في شرخ الصبا؟» والحقيقة أن تنشئة حراس الجمهورية تتطلب نفس القدر من الاهتمام والعناية.

ويم تحدّيد من سيتزوج بمن بواسطه الحراس الأكبر سنًا، بحيث يتم تزويع أفضل الحراس الإناث بأفضل الحراس الذكور. ولن يتم إخبار المشاركي في هذه الزيجات المقدسة باختيار أزواج لهم. ومنعاً للشكوى من جانبهم يتم إخبارهم بأن التزويع يتم عن طريق اليانصيب. وهذه أكذوبة لكنها «أكذوبة ذات هدف نبيل»، حسب زعم أفلاطون؛ وذلك لأنها تخدم مصلحة الدولة. وتتم تربية الأطفال الذين يولدون من تلك الزيجات بعناية فائقة في مراضع عمومية، ولن يكون لهم أي ارتباط بأبائهم الطبيعيين، بل يتخدوا من جميع الحراس الذين جمعت بينهم الزيجات المقدسة آباء لهم. أما الأطفال ذوي الإعاقات الذهنية أو البدنية أو المشوهون، فيتم إبعادهم على الفور حتى يموتون في مكان ما لا يعرفه أحد. ويبيرز هذا الطرح الجريء الذي يقدمه أفلاطون للهندسة الوراثية وقتل الأطفال للتعامل مع المعاقين أو المشوهين في الجدل الدائر حالياً حول هذه القضايا.

وعلى عكس حياة طبقة الحراس التي يغلب عليها ضبط النفس والزهد الشديد، تبدو حياة طبقة المنتجين سهلة لينة. وباستثناء القوانين واللوائح الحكومية التي يفرضها الحكام فحياة المنتجين تتبع الأنماط القديمة المألوفة للمنزل والملكية، الأسرة والأطفال، العمل والراحة، الترفيه والأخبار اليومية. والمنتجون يحبون المال بطبعتهم، ويدعو أفلاطون إلى تقنين جمع المال من أجل الحفاظ على الاعتدال الاقتصادي في الجمهورية وحتى لا يزداد المنتجون - الأكثر نكاية - ثراء ويزداد الباكون فقرًا، وهو ما سيؤدي حتماً إلى نشوب الصراع.

وطبقة المنتجين هي الطبقة الأكثر تحرراً في الجمهورية؛ فهي الطبقة الوحيدة من بين الطبقات الثلاث المصرح لها بجمع الذهب والفضة، والعيش في وحدات أسرية، والاستغلال بالمهن والحرف التقليدية خاصتها في أغلب الأحوال، والتتمتع بالحرية الجنسية. ويتم تعليم كل فرد من أفراد طبقة المنتجين حرفة أو مهنة - الزراعة، الصرافة، النجارة - تبعاً لقدراته الخاصة واحتياجات المجتمع التي تحدها طبقة الحراس. ونظراً لعجزهم عن استيعاب المفاهيم المجردة، فلن يجدي معهم التعليم عن طريق الصور أو المثل. ويتبعون إعطاؤهم نوعاً آخر من «التعليم» يكون للدعاية والرقابة الحكومية دور فيه.

ويدعو أفلاطون، ضمن مخططاته للجمهورية، إلى إنشاء هيئات ومؤسسات حكومية للرقابة والدعاية. ولابد من خضوع المنتج للدعاية الحكومية التي تغرس الولاء والوطنية وحب العمل في النفوس، وتغذي الترابط الاجتماعي. ولا تقل الحاجة إلى الرقابة أهمية عن الحاجة إلى الدعاية لخلق المعتقدات والموافق المرجوة. ومهمة الحراس هي حماية كافة الطبقات من الانسياق وراء الشعراء، والكتاب المسرحيين، والموسيقيين، والرسامين، والخرافات، والأساطير، والقصص عن الآلهة، وقصائد الشعر الملحمي والتراجيديات، والتي تتطلب جميعها وجود رقابة. ويعارض أفلاطون - أخلاقياً - تصوير الشاعر هوميروس للآلهة على أنها متصارعة، ومحبة للانتقام، وكاذبة. كما أنه يعارض تصوير

الفسق والفجور في المسرحيات والألحان الموسيقية التي تحض على الدعوة والتختنث. ويقول في الكتاب الثاني من «الجمهورية»: «يجب ألا يتلى على مسمع شاب يشاهد مسرحية أنه لم يفعل شيئاً يستدعي الدهشة إذا ارتكب شر الموبقات».. استناداً إلى أنه بذلك لم يفعل إلا ما فعله كبار الآلهة قبله. ومن المؤكد أن أفلاطون كان سيرى تكرار مشاهد العنف في التلفاز - باعتبارها مشاهد لها التأثير ذاته: أي إخبار المشاهدين بأن القتل أمر عادي وشائع، ومن ثم فهو أمر مقبول. ولو أن أفلاطون كان حاضراً اليوم، وسط الجدل الدائر حالياً حول تأثير العنف في التلفاز على الأطفال، لوقف منادياً بالرقابة على العنف وما يشاهده الكبار والصغار، لما له من تأثير مدمر على النسيج الأخلاقي لجمهوريتنا. ويقدم أفلاطون حجتين للرقابة على العنف: أولاهما، أن صورة العنف المتكررة تؤدي إلى إشاعته ومن ثم قبوله؛ وثانيهما، أن صورته تحرض على ارتكاب أعمال العنف.

ويتهم بعض نقاد أفلاطون جمهوريته بأنها مناهضة للديمقراطية، وهي كذلك بالفعل. واتهمها آخرون بأنها تناصر الشيوعية، بينما وصفها فريق ثالث بأنها تدعو إلى الفاشية. فهل أفلاطون شمولي في سياسته؟ إن الشمولية شكل من أشكال السياسة في القرن العشرين الذي لا سبيل لمقارنته مقارنة ذات معنى بسياسة دولة المدينة اليونانية القديمة. ورغم ذلك، فهناك بعض أوجه شبه؛ فقد رفض أفلاطون - شأنه في ذلك شأن الحكومات الشمولية، اليمينية واليسارية، والفاشية والشيوعية - مذهب الفردية والديمقراطية، ودافع عن تبعية الفرد وخضوعه لسيادة الدولة وسلطانها. وكما هو الحال بالنسبة للحكومات الشمولية، أنكر أفلاطون الحقوق الفردية والحريات المدنية وسيادة القانون، ونادى بأن يكون الحكم للنخبة في ظل رقابة الدولة وسيطرتها الفكرية عن طريق الدعاية، وسيطرة الدولة على الاقتصاد، وإقحام الدولة في كافة مجالات الحياة الخاصة. لكن المتوقع أن أفلاطون كان سيمقت الشمولية الحديثة تماماً كمحنته لفلسفة ثراسيماخس القائلة بأن العدالة هي تحقيق مصلحة الأقوى. ويرى أفلاطون أن المبرر الوحيد لقيام دولة خاصة للنظام والحكم المطلق أنها تقوم على المعرفة اليقينية والجوهر الحقيقي والأبدى للعدالة. ويستذكر أفلاطون ولا يعترف بشرعية أي مبرر آخر للحكم كالنفوذ، والعرق، والثراء، والأصل الأرستقراطي،

وتمجيد طبقة اجتماعية كما في الشيوعية أو تمجيد زعيم بعينه كما في الفاشية. ولما كان أفلاطون ينظر إلى حراس جمهوريته المثالية على أنهم يمتلكون المعرفة الحقيقة بماهية المجتمع الصالح والإنسان الصالح، فإنه يحق للدولة أن تكون لها السلطة المطلقة للسيطرة على المجتمع ككل وتحمل المسئولية كاملة عن جعل مواطنها صالحين. ولكن أليس هذا ما ترددت جميع الحكومات المطلقة دوماً - وهو أن معرفتها بالحقيقة تبرر سيطرتها المطلقة على الجميع؟

وهناك تحديان لابد من مواجهة جمهورية أفلاطون، وأي سياسة أخرى مطلقة، بهما:

(١) هل توجد، كما يزعم أفلاطون، صور أو مثل حقيقة، أبدية، ثابتة، مطلقة للعدالة، والطبيعة الإنسانية، والمجتمع، والخير تكون صادقة تماماً صدق قولنا بأن الخط المستقيم هو أقصر مسافة بين نقطتين؟ فهل أثبتت أفلاطون هذا؟ الواقع أن معظم المحدثين سوف يختلفون معه في ذلك.

(٢) ما هو الضمان لعدم فساد الحكم بفعل السلطة المطلقة هذه؟ ومن يحرس الحراس؟ وما هي الاحتياطات التي يتم اتخاذها في الجمهورية للتحقق من سياسات وأنشطة الحراس، وعزلهم من مناصبهم إذا لزم الأمر؟ إن نظم الحكم الديمقراطي الغربية كافة تقدم هذه الضوابط والضمانات - التي لا تقدمها أي دولة خاضعة للحكم المطلق أو أي نظام حكم شمولي - ضد إساءة استعمال السلطة. ويخذلنا أفلاطون هنا أيضاً.

وبرغم هذه المشكلات وغيرها، تظل جمهورية أفلاطون المصدر الأصلي للموروث العقلاطي في الحضارة الغربية. وتقدم جمهوريته رؤية فلسفية لعالم الحقائق الأبدية، والجمال، والخير. ويدرس أفلاطون أن الحب الإنساني للحقيقة، وسلطة العقل الإنساني هما سببنا إلى معرفة جوهر الأشياء جميعها، ومثال الخير ذاته، وبهذه المعرفة يمكننا بناء مجتمع مثالي. وهذا هو ما تبشر به جمهورية أفلاطون دائمًا أبداً.

للمزيد من القراءة

الجزء الأول: أفلاطون

الفلاسفة السابقون على سocrates:

Burnet, John. Greek Philosophy: Thales to Plato. London: Macmillan & Co., Ltd., 1956.

Cornford, F. M. Before and After Socrates. New York: Cambridge University Press. [1932] 1960.

Field, G. C. Plato and His Contemporaries. London: Methuen & Co., Ltd., 1948.

Kirk, G. S., and Raven, J. E. The Pre-Socratic Philosophers. Cambridge: Cambridge University Press, 1964.

Robinson, John Manley. An Introduction to Early Greek Philosophy. Boston: Houghton Mifflin Co., 1968.

Vlastos, Gregory ed. The Philosophy of Socrates. Garden City, New York: Doubleday–Anchor (Modern Studies in Philosophy), 1971.

أعمال أفلاطون:

The Great Dialogues of Plato. edited by E. H. Warmington and P. G. Rouse.

New York: New American Library, 1963. Text adapted for television series. Paper.

The Collected Dialogues of Plato, edited by Edith Hamilton and Huntington Cairns. Princeton: Princeton University Press, 1961.

The Dialogues of Plato, translated with analysis and introductions by Benjamin Jowett. 4th ed., revised, 4 vols. Oxford: Oxford University Press, 1953.

دراسات نقدية:

Barker, Sir Ernest. The Political Thought of Plato and Aristotle. New York: Dover Publications, 1959.

Copleston, Frederick. A History of Philosophy. Vol. 1, Greece and Rome. (1944) Garden City, New York: Doubleday, 1962.

Demos, Raphael, The Philosophy of Plato. New York: Charles Scribner's Sons, 1939.

Gouldner, Alvin W. Enter Plato: Classical Greece and the Origins of Social Theory. New York: Basic Books, 1965.

Grube, G. M. A. Plato's Thought. Boston: Beacon Press, 1958.

Guthrie, W. K. C. A History of Greek Philosophy. Vol. 4, Plato: The Man and His Dialogues, Earlier Period. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

Nettleship, R. L. Lectures on the Republic of Plato. New York: St. Martin's Press, Inc., 1962.

Raven, J. E. Plato's Thought in the Making. Cambridge: Cambridge University Press, 1965.

Ross, Sir David. Plato's Theory of Ideas. London: Oxford at the Clarendon Press, 1951.

Shorey, Paul. What Plato Said. Chicago: University of Chicago Press, 1933.

Taylor, A. E. Plato: The Man and His Work. Cleveland: The World Publishing Company, [London, 1926] 1956.

Vlastos, Gregory ed. Plato: Metaphysics and Epistemology. Garden City, New York: Doubleday-Anchor, 1971.

Vlastos, Gregory ed. Plato: Ethics, Politics and Philosophy of Art and Religion. Garden City, New York: Doubleday-Anchor, 1971.

الجزء الثاني

ديكارت

(٦)

الانتقال التاريخي إلى العالم الحديث

أرسطو

يوجد بين فلاسفة الأبيان المقارنة من يتحدث عن «فظاعة التاريخ» الذي محيت فيه كافة الإنجازات والطموحات الإنسانية بقسوة ووحشية وطواها النسيان في خضم التحولات التاريخية المستمرة. ويمكننا أن نستشعر فظاعة التاريخ فيما آل إليه مصير الحضارة اليونانية، وعبريتها الفريدة، وحماسها للديمقراطية والفلسفة والفنون والرياضيات والعلوم والحياة السعيدة.

وبعد انتصار إسبارطة على أثينا في نهاية الحرب البيلوبونيزية Peloponnesian War في عام ٤٠٤ ق.م. دب الانقسام في دول المدن اليونانية، وسقطت في هوة الصراع لسنوات طويلة، حتى جاء فتحها على يد فيليب المقدوني في عام ٣٣٨ ق.م. ثم إخضاعها لسلطان الإمبراطورية المقدونية، في وقت لاحق، على يد ابنه الإسكندر. ورغم ذلك فقد تواصل الإبداع الثقافي والفكري الأثيني خلال تلك السنوات المضطربة؛ وقد شهدت تلك الفترة كتابة أفلاطون لمحاوراته وقيام تلميذه العظيم أرسطو بوضع مذهبة الفلسفية الخاص به. ولد أرسطو Aristotle في عام ٣٨٤ ق.م. في بلدة ستاجيرا Stagira المقدونية بالقرب من مدينة سالونيكا Salonika الحديثة. وكان ينحدر من نسل طويل لأطباء ملوك مقدونيا Macedonia. وكان والده نيقوماكس Nicomachus طبيباً للملك أمينتاوس Amyntas، وقد نشأ الصبي أرسطو في البلات المقدوني مع فيليب Philip، ابن الملك. ويعتقد أنه في عام ٣٦٧

ق.م. عندما كان في الثامنة عشرة من عمره التحق أرسطو بأكاديمية أفلاطون في أثينا، حيث درس وعلم على مدى عشرين عاماً حتى وفاة أفلاطون في عام 347 ق.م. وعندما ترأس ابن عم أفلاطون، سبيوسبيس *Speusippus* – وكان عالم رياضيات، عني بدراسة الجانب الرياضي لتعاليم أفلاطون – الأكاديمية خلفاً لأفلاطون، ترك أرسطو الأكاديمية وأثينا. ويبدو أنه كان عاكفاً على دراسة علم السياسة والبحث البيولوجي عندما استدعاه فيليب، وكان ملكاً على Macedonia آنذاك، إلى بلاده حيث أصبح أرسطو معلماً لابن فيليب، الإسكندر. وقد عاد أرسطو إلى أثينا في عام 325 ق.م. وأسس مدرسته ومعهده البحثي «الليسيوم»، حيث عمل مشرقاً وموجاً للأبحاث في مجال العلوم الطبيعية وألف معظم أعماله المهمة. وعندما توفي الإسكندر الأكبر في عام 322 ق.م.، فر أرسطو طلباً للأمان من الثورة العارمة ضد الحكم المقدوني والتي اجتاحت أثينا كلها، وكما قال فقد كان أرسطو خائفاً «خشية أن يرتكب الأثينيون خطيئة ثانية بحق الفلسفه». وتوفي أرسطو في العام التالي وقد ذاعت شهرته على أنه الفيلسوف البارز للعالم اليوناني.

ترى، ماذا كانت علاقة فلسفة أرسطو بفلسفة معلمه أفلاطون؟ وقد ظل الجدل قائماً حول هذه المسألة. وببداية، فهناك أنصار أفلاطون الذين يتلقون مع الفيلسوف – عالم الرياضيات ألفريد نورث وايتيد، على أن الفلسفة الغربية كلها ليست سوى «سلسلة من الملاحظات الهامشية على أفلاطون». وبناء على وجهة النظر هذه، فالفارق بين أرسطو وأفلاطون غير مؤكدة بصورة كبيرة، وينظر إلى أرسطو أساساً على أنه امتداد لأفلاطون، ذلك أنه يتناول الحقائق الأفلاطونية بالشرح المفصل والتحليل وأحياناً سوء التفسير.

ثانياً، هناك أنصار أرسطو الذين يرون أن أرسطو يتفوق على أفلاطون إلى حد بعيد خاصة في علم المنطق ونظرية المثل. وبناء على وجهة النظر هذه فالفارق بين أفلاطون وأرسطو تمثل المراحل الأولى وغير الكافية لمعالجة مشكلات المنطق والمثل، تلك المشكلات التي كان أرسطو قادرًا على إيجاد حلول ناجحة لها.

لكن هناك آخرين يؤكدون أن الفرق بين أفلاطون وأرسطو لا علاقة لها بمسألة التفوق العقلي، ولكن برؤى مختلفة للعالم، تلك الرؤى المختلفة جذرياً حتى أنه يمكن

الاعتقاد بأنها ملزمة للأنماط المختلفة للشخصية أو المزاج. وبناء على وجهة النظر هذه فالفرق بين أفلاطون وأرسطو تمثل نمطين للمزاج والنظرية العقلية الخاصة بكل منهما إلى العالم. ويقال إن كل شخص يولد إما أفلاطونياً أو أرسطياً.

فكونك أفلاطونياً يعني أنك تفضل الحقائق المجردة والتامة للرياضيات والمنطق كنموج يحتذى به في جميع مجالات المعرفة وفي المثل العليا للحياة الأخلاقية والسياسية؛ ويعني الاهتمام بتحصيل المعرفة اليقينية الموحدة منطقياً (سلم المعرفة) والمثل العليا (حياة العقل) أكثر من الاهتمام بالمسألة العملية المتعلقة بكيفية ارتباط هذه المعرفة والمثل العليا بالحقائق المادية المتغيرة للوجود. وكونك أرسطياً يعني أنك تفضل الأشياء المادية والجزئية المتغيرة للطبيعة والحياة الإنسانية (النباتات والحيوانات والبشر والدول من مختلف الأنواع)، مع اتخاذ علم الأحياء كنموج لفهم أصلها ومراحل نموها وكذلك العوامل التي تؤثر في نموها أو فنائتها؛ ويعني أن تكون أكثر انشغالاً بتحصيل المعرفة بالأشياء الواقعية من انشغالنا بالتوحيد المنطقي للمعرفة؛ وأكثر انشغالاً بالمثل العليا التي يمكن إبراكها بواسطة أنواع من الأشياء في ظروفها الخاصة من انشغالنا بالمثل العليا للامتياز والتي تكون منفصلة ومتسمة عن وقائع الطبيعة والحياة الإنسانية.

وتتضح الفروق بين أفلاطون وأرسطو – الفلسفية والمزاجية – في نقد أرسطو الهدام لنظرية المثل عند أفلاطون. وكما رأينا فالصور أو المثل الثابتة الأبدية عند أفلاطون تشكل الواقع وتكون متسمة عن العالم المحسوس للتغير والأشياء المتغيرة التي تشكل الظاهر فحسب. ويقول أرسطو بعكس ذلك تماماً: الأشياء المادية الفريدة هي الأشياء الحقيقة؛ الأفراد من النباتات، الحيوانات، البشر، الدول. ويطلق أرسطو على هذه الأشياء الجزئية الجواهر. ويرى أرسطو أن ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا، دراسة طبيعة الوجود، هي دراسة الجوادر المادية الفريدة. ويهاجم أرسطو نظرية المثل عند أفلاطون بوابل من الحجج، وفيما يلي النقاط الرئيسية:

١ - تزعم نظرية المثل عند أفلاطون أنها تفسر طبيعة الأشياء، وحقيقة الأمر أن الصور المجردة ليست سوى نسخ عديمة الفائدة للأشياء الفعلية، فضلاً عن عجزها عن تقديم أي تفسير للوجود والتغيرات التي تطرأ على الأشياء المادية.

٢- تتسبيب نظرية المثل عند أفلاطون في إحداث فجوة لا سبيل لعبورها، وثنائية بين عالم الأفكار المعقولة وعالم الأشياء المحسوسة؛ وتجعل النظرية من تفسير كيفية ارتباط الأشياء المحسوسة بالصور المعقولة أمراً مستحيلاً.

ترى، هل يرفض أرسطو الصور لكونها مجرد أوهام؟ هذا ليس صحيحاً على الإطلاق. ويبدو أن أرسطو كان أحد الآباء المخلصين لنظرية المثل عند أفلاطون طوال العشرين عاماً التي قضاهما في الأكاديمية، وقد ظل التأثير الأفلاطوني قوياً على أرسطو. وهجوم أرسطو لا يقوم على مغزى الصور أو المثل الأبدية للمعرفة، ولكن على فصل صورة أو ماهية الشيء في عالم آخر عن الشيء الفعلي الموجود. ويقول أرسطو إن أي شيء، أي جوهر جزئي فردي، ضفدع أو كلب أو إنسان، هو وحدة؛ وهي ليست شيئاً ما يوجد بمعزل عن ماهيته الخاصة. ويقول أرسطو إن الشيء هو وحدة الصورة والمادة. وصورة الشيء مباطنة فيه، وهي الصورة أو الماهية الكلية والأبدية التي يشتراك فيها ذلك الشيء مع كافة الأشياء الأخرى من نفس الجنس أو النوع، مع كافة الضفادع أو الكلاب الأخرى أو البشر الآخرين على سبيل المثال. والمادة هي القوام الطبيعي للجوهر الجزئي والتي تعطيها صورة الجوهر شكلاً. والمادة والصورة هما الجانبان المتلازمان لكل جوهر فردي.

وبتقديمه للمبادئ المتلازمة للمادة والصورة تمكن أرسطو من التغلب على ثنائية أفلاطون للعالم المعقول والعالم المحسوس.ويرى أرسطو أن الصورة المعقولة والمادة المحسوسة - الكلية والجزئية - تكون متحدة في الأشياء الفردية. ويكون كل شيء فردي من مادة ذات صورة. والصورة هي الغرض أو الغاية التي تخدمها المادة؛ فشجرة البلوط هي الغرض أو الغاية التي تخدمها مادة جوزة البلوط.

إضافة إلى مبادئ المادة والصورة يقدم أرسطو مبادئ الإمكان والفعل. وتنبع مبادئ الإمكان والفعل لأرسطو تفسير التغيرات المرتبطة بالتطور في الجواهر، كمراحل النمو من جوزة البلوط إلى شجرة صغيرة إلى شجرة بلوط عملاقة؛ فجوزة البلوط هي الإمكانية التي تصبح واقعاً فعلياً بواسطة شجرة البلوط. ويقر أرسطو بالعلاقة الوثيقة

التي تربط بين مجموعتي المبادئ: فهو يقول بأن المادة هي مبدأ الإمكان؛ والصورة هي مبدأ الفعل. وبذلك يمكننا القول بأن شجرة البلوط هي الصورة التي تتحرك نحوها مادة جوزة البلوط عبر مراحل نموها من إمكانيتها إلى واقعها الفعلي كشجرة بلوط. كما أن شجرة البلوط هي الواقع الفعلي لإمكانية جوزة البلوط لكن شجرة البلوط بدورها قد تكون الإمكانية أو المادة لمنزل يكون الواقع الفعلي لها. وبالتالي، فالكائنات العضوية هي الواقع الفعلي لإمكانية الجوادر غير العضوية وهي نفسها إمكانية النفس العاقلة. ويرى أرسطو أن الكون يتكون من تسلسل هرمي للوجود والجوادر الفريدة لختلف الأنواع والأجناس الأبدية التي ترتبط بعضها ببعض كالمادة والصورة، الإمكان والفعل.

وقد اتخد أرسطو من المادة والصورة، الإمكان والفعل، مبادئ تفسيرية للأشياء وتغيراتها. ويضيف أرسطو إليها نظريته عن العلل الأربع. وتحدد المبادئ أو الأنواع الأربع للعلل طبيعة أي شيء فردي في الكون سواء أكان جوهراً طبيعياً كشجرة البلوط أو جوهراً من صنع الإنسان كالمنزل:

- ١- العلة المادية (المادة المستخدمة في بناء المنزل).
- ٢- العلة الصورية (المنزل المراد بناؤه، الصورة المراد لها أن تكون واقعاً فعلياً).
- ٣- العلة الفاعلة (العمل والأدوات التي تنتج المنزل كمعلول لها).
- ٤- العلة الغائية (الغرض من بناء المنزل).

ويرى كثير من الدارسين المعاصرين في العلل الأربع عند أرسطو نوعين متميزين للعلل: المادة (العلة المادية) والصورة (العلة الصورية). وينظر إلى العلة الفاعلة عند أرسطو (العمل والأدوات) على أنها مرحلة واحدة في تحقيق العلة الصورية (الصورة، المنزل، المراد لها أن تكون واقعاً فعلياً). وينظر إلى العلة الغائية عند أرسطو على أنها مطابقة للعلة الصورية، وعلى أنها التحقق الفعلي الغائي للمنزل.

إن القوة الدائمة لمبادئ العالية عند أرسطو تتمثل في رؤيته التي تعتبر أن أي شيء على الإطلاق إنما يمكن فهمه فقط كما يتحدد بواسطة علته المادية، المادة التي نشأت عنها مراحل تطور الشيء والصورة أو النموذج الذي يتخدذه. وقد فهمنا أمر الكتاكيت حديثة

الفقس، كما يوضح لنا بحث أرسطو في كتابه «*تاریخ الحیوانات*» (*History of Animals*)، عندما عرفنا علتها المادية ومراحل نموها داخل البيضة وكذلك صورة الدجاجة الناضجة الآخذة في النمو. ويمكننا فهم الحياة الإنسانية لشخص ما - كحياة أفلاطون على سبيل المثال - عندما نرى كيف نشأت المراحل المتأخرة لإنجازاته كفيلسوف عن المراحل «المادية» الأولى لنسبه الأسري وتعليمه وعلاقاته بسقراط وبارمنيدس وهرقلطيتس والسفسطائين، وخبرته بالديمقراطية وحكم الأقلية وال الحرب. وتستلزم منا معرفة الموجودات في هذا العالم أن نكتشف تكوينها (الصلة المادية) ونتائجها (الصلة الصورية) التي تربطها ببقية العالم بروابط عرضية معقدة.

وهذه النظرة إلى الكون الذي يرتبط كل شيء فيه بكل شيء آخر كعجلة مادية أو صورية، هي التي قاتلت أرسطو إلى فكرة الإله. فالكون الذي يتميز دائمًا أبدًا بالتغيير الأبدى أو الحركة الأبدية يحتاج إلى علة أولى أبدية ولا تتحرك هي ذاتها. وهذه هي فكرة الإله عند أرسطو فهو المحرк الذي لا يتحرك، والصلة الأولى الأبدية لكل تغير وحركة في الكون. وهنا يقدم أرسطو صياغة فلسفية مبكرة للدليل الكوني على وجود الله، وأن الله موجود بصفته الصلة الأولى الضرورية لسلسلة التغيرات السببية في الكون؛ وسوف يستخدم القديس توما وبيكارت هذا الدليل لاحقًا. وطبقاً للاهوت أرسطو، فإن الإله حقيقة أبدية تسبب التغير، ووجود خالص؛ ذلك أنه لو كان المحرك الأول ماديًّا لخضع كسائر المواد للتغير. وإله أرسطو ليس إله اليهودية والمسيحية؛ فهو ليس الخالق المحب للعالم والإنسان وليس موضوع العبادة. والحقيقة أن إله أرسطو لا يعدو كونه الصلة الأولى للحركة في كون أبدي غير مخلوق. ومع ذلك فأرسطو يطابق بين الوجود الخالص للإله والفكر أو العقل. فما هي إنن موضوعات الفكر الإلهي؟ والجواب أنه لا يمكن أن تكون هناك موضوعات للفكر الإلهي تنطوي على التغير أو الإحساس أو أي نوع من النقص بالنسبة لذات الإله (أو في ذات الإله). وبناء عليه، فالله يدرك ذاته وموضوع الفكر الإلهي هو ذاته فقط. وهو ما يعني أن الله فكر خالص.

وكما رأينا، فما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا غائية *teleological* عند أرسطو، حيث كل شيء في العالم له صورته أو غايتها الخاصة المراد تحقيقها. وتتبع الأخلاق عند أرسطو، والتي صيفت على أكمل وجه في كتابه «*الأخلاق النicomachean Ethics*»، نظرته الغائية إلى الوجود. وكما يقول فالخير هو أي شيء تهدف إليه طبيعة الشيء على أنه علته الصورية. فما هو الخير للإنسان؟ هو ما ينشده الإنسان بطبيعته: السعادة.

لكن الناس مختلفون حول السعادة: هل هي حياة اللذة أم الثراء أم الشرف؟ ويجيب أرسطو على ذلك بقوله إننا نجد في طلب كل هذا لاعتقادنا بأنها ستجلب لنا السعادة؛ وهي مجرد وسائل لتحقيق السعادة. وتقوم السعادة بوصفها الخير الأسمى للإنسان على أداء وظيفته كإنسان وعلى «نشاط النفس حسب مقتضي الفضيلة»، فما هي إذن الفضيلة الإنسانية؟

هناك نوعان من الفضائل الإنسانية: الأخلاقية والعقلية. يقول أرسطو إن الفضيلة الأخلاقية تقوم على التحكم العقلاني في الرغبات والشهوات اللا عقلانية للنفس. وتنشأ الفضائل كالشجاعة وضبط النفس والعدالة واحترام الذات والحرية بالمارسة حتى تصبح عادات. ويقول أرسطو «إننا نصبح عادلين بفعل الأعمال العادلة». ويقول أرسطو بأن سocrates كان مخطئاً في زعمه أن الفضيلة علم وأن معرفة الخير هي فعل الخير؛ ويمكن أن تؤثر المعرفة بالخير على تصرفاتنا إذا داولتنا على ممارستها حتى تصبح عادة. كما أن كلاً من الفضائل الأخلاقية وسط عقلاني بين الإفراط والتغريط. فالشجاعة وسط بين رذيلة الجن (الخوف المفرط) ورذيلة التهور (التغريط في الخوف)؛ واحترام الذات وسط بين رذيلة الغرور (الإفراط) ورذيلة الخنوع (النقص). فكيف للمرء أن يقرر «الاعتدال»؟ وي يتطلب تقرير الوسط حكماً عقلانياً يقوم على دراسة كافة الحقائق في موقفه. (هل أشتري أسهماً في شركة قريبي الجديدة؟) والقرار الذي اتخذه ليس ذاتياً أو شخصياً لكنه عقلاني وموضوعي ومناسب للموقف.

وتتمكن سعادة البشر في العمل وفقاً للفضائل الأخلاقية ولا يتأتي ذلك إلا بالتزام المرء بالعفاف والاستقامة طيلة حياته. ويرجع السبب في ذلك، كما يخبرنا أرسطو في كتابه

«الأخلاق النيقوماخصية»، إلى أن «طائراً واحداً أو يوماً واحداً أو وقتاً قصيراً لا يأتي بالصيف كما أنه لا يجعل إنساناً مباركاً أو سعيداً». ويقول أرسطو إن «السعادة...تحتاج إلى خيرات خارجية أيضاً» (كممارسة الفضيلة). «وليس...من السهل أداء أعمال نبيلة إذا كان المرء يفتقر إلى المال الكافي...ومساعدة...الأصدقاء، الثروة، والتقوذ السياسي. وهناك بعض الخيرات الخارجية التي يؤدي غيابها إلى إفساد السعادة القصوى». ولبلوغ السعادة يحتاج المرء إلى حظ طيب في مظهره البدنى، أسرته، أبنائه، أصدقائه، وشكل الحكم السياسي. ويحدد طرح أرسطو للفضائل الأخلاقية بوضوح من خلال ثقافته وموروثاته اليونانية؛ لكنه يكشف أيضاً عن فطرة سلية ومعتدلة، مع التركيز على الظروف القائمة ونتائجها المحتملة واحترام الرأى العام و«حكمة السنين» التي تربط بينها وبين الأرسطية في الوقت الحاضر.

وتتميز الفضائل العقلية عن الفضائل الأخلاقية بأنها تقوم على تأمل الحقيقة؛ حقائق العلوم، والفن، والفلسفة، والعقل الحدسي، والأخلاق. ولما كانت السعادة تكمن في تحقيق طبيعتنا، فإن السعادة القصوى تكمن في تحقيق أفضل جانب من جوانب طبيعتنا وأنبله: تأمل الحقيقة. فحياة التأمل هي الخير الأسمى للإنسان وسعادته القصوى. وفي هذا السرد لسمو الحياة التأملية يعبر أرسطو عن القيم الأفلاطونية المرتبطة بالقدرة العقلية في الوقت الذي يقر فيه بأن البشر غير متساوين في امتلاك القدرة العقلية الكافية أو وقت الفراغ الكافى لتأمل الحقيقة وبلغ السعادة القصوى. وكان مقدراً للمثل الأعلى للحياة التأملية أن يصبح واحداً من المؤثرات الأرسطية المهمة على الحياة الفكرية للكنيسة التي تعتبر تأمل الذات الإلهية السعادة القصوى للإنسان.

وأخيراً، نتناول براسة موجزة لرسالة أرسطو بعنوان «علم السياسة» *Politics*.ويرفض أرسطو النظرية السياسية التي تعبّر عنها جمهورية أفلاطون على أساس أنها مفرقة في التأمل والمثالية، وبعيدة كل البعد عن عالم الواقع بالنسبة لدول المدن وأشكال الحكم فيها. ويرفض أرسطو الحكم السياسي المطلق للجمهورية حتى وإن كان الحاكم المطلق فيلسوفاً - ملكاً؛ ويرى أرسطو أن الدولة الصالحة هي التي يحكمها الدستور وأن

علاقة الحكم بالمحكوم هي علاقة الأحرار المتساوين أخلاقياً. كما يرفض أرسطو إلغاء الجمهورية للملكية الخاصة والأسرة من أجل طبقة الحراس. وتتمثل معارضة أرسطو الأساسية لجمهورية أفلاطون في أن «الجمهورية» تقدم مثلاً أعلى مامولاً لا سبيل إلى تحقيقه تنتقد من خلاله الدول القائمة. وعلى العكس من ذلك، فإن أرسطو يتطلع إلى المثل العليا التي تعبّر عنها القوانين والعادات والرأي العام لشعوب الدول الواقعية؛ والتي يتعين على السياسة احترامها واستخدامها والعمل على تحسينها. وبذلك يتضح أن أرسطو لا يريد بناء مدينة فاضلة.

لكن هناك اتفاقاً كبيراً بين أفلاطون وأرسطو حول النظرية السياسية؛ فأرسطو يتفق مع أفلاطون في النظر إلى الدولة على أن لها غاية أخلاقية: تحقيق أقصى درجات التطور الأخلاقي والسعادة لمواطنيها. كما يتفق مع أفلاطون في النظر إلى الدولة على أنها صاحبة السيادة على الأسرة والفرد. والدولة كيان كلّي يتمتع بالاكتفاء الذاتي، في حين أن الأسرة والفرد لا يتمتعان بأي اكتفاء ذاتي لكنهما مجرد أجزاء تعتمد على الحياة الاجتماعية للدولة. «إن من يعجز عن العيش في مجتمع أو من ليست له أي حاجة لأنّه مكتف بذاته، لابد أن يكون إما حيواناً متواحشاً أو إلهًا». وبدون دولة لا يمكن لفضائل الفرد أن تتطور وتؤدي وظائفها ولا يمكن للمرء أن يحيا حياة سعيدة. كما اتبع أرسطو بدأياً تصنيف أفلاطون لأشكال الحكم إلى ثلاثة صالحة وثلاثة فاسدة وفقاً لعدد الحكام: فأشكال الحكم الصالح هي الحكم الملكي والأستقراطي والدستوري، والفاسد هي الحكم الاستبدادي وحكم الأقلية والحكم الديمقراطي.

ويبدو أن أرسطو قد تخلى عن البحث الأفلاطوني في الشكل المثالي للحكم، واستعراض عن ذلك بمراجعة دساتير الدول اليونانية والتحول إلى مسألة جديدة وعملية: ما هو أفضل أشكال الحكم وأنجحها لمعظم الدول؟ وقد توصل أرسطو إلى أن أفضل وأنجح أشكال الحكم هو الدستوري وهو الوسط بين حكم الأقلية والحكم الديمقراطي. والحكم الدستوري هو حكم ذوي الأملاك، كما هو الحال في حكم الأقلية، ولكن مع مشاركة أغلبية المواطنين في الحكم كما هو الحال في النظام الديمقراطي. والواقع أن الدولة ذات النظم

الدستوري تحكمها طبقة متوسطة عريضة، ويعتقد أرسطو بأن الحكم الدستوري يوفر أساساً مستقرأً ومحكماً للدولة: نظراً لأن هذه الطبقة تتتألف من «أشخاص متساوين ومتتشابهين» نوي قدرات متوسطة ومن المرجح لهم أن يتبعوا مبادئ عقلانية. ويقول أرسطو إن «أفضل جماعة سياسية تتتألف من مواطنـي الطبقة المتوسطة» الذين يمسكون بميزان القوة مقابل الأثرياء الذين «يمكنهم فقط أن يحكموا بطريقة استبدادية» والفقراـء «ذوي المنزلة الوضيعة» التي تحول بينهم وبين أن يحكموا.

وتعتبر فلسفة أرسطو أفضل تركيب للمعرفة، تلك أنها ميـزـت وللمرة الأولى بين المجالـات المختلفة للمعرفـة: المنطق والرياضيات؛ عـلوم الطبيـعة والأحياء وعلم النفس؛ الفروع الفلسفـية للميتافيـزيـقا وعلم الأخـلاق وعلم السياسـة وعلم الجـمال. ووضع أرسطـو أول تصنـيفـ لـلـعلوم: (١) المنطق، وهو منهج الـدرـس المستـخدم في كـافـة العـلـومـ الأخرى؛ (٢) العـلـومـ النـظـرـيةـ المعـنـيةـ بـالـعـرـفـةـ الخـالـصـةـ وـالـمـجـرـدةـ وهـيـ: الـرـياـضـيـاتـ، وـعـلـمـ الطـبـيـعـةـ، وـعـلـمـ الـأـحـيـاءـ، وـعـلـمـ النـفـسـ، وـالـمـيـتـافـيـزيـقاـ (ـالـفـلـسـفـةـ الـأـوـلـىـ)؛ (٣) العـلـومـ العـلـمـيـةـ المعـنـيةـ بـالـعـرـفـةـ كـوسـيـلـةـ لـلـتـصـرـفـ أوـ الـعـمـلـ: عـلـمـ الـأـخـلـاقـ وـعـلـمـ السـيـاسـةـ؛ (٤) العـلـومـ الـإـنـتـاجـيـةـ المعـنـيةـ بـالـعـرـفـةـ المرـادـ استـخدـامـهاـ فيـ صـنـعـ الـأـشـيـاءـ النـافـعـةـ أوـ الـجـمـيلـةـ. وقد ظـلتـ المـفـاهـيمـ والأـفـكارـ التيـ مـكـنـتـ أـرـسـطـوـ منـ توـحـيدـ الـعـرـفـةـ أـسـاسـاـ لـتـارـيخـ الـفـلـسـفـةـ وـالـقـاـفـةـ الـغـرـبـيـةـ: الـجـوـهـرـ، الـمـادـةـ وـالـصـورـةـ، الـإـمـكـانـ وـالـفـعـلـ، الـمـقـولاتـ، الـعـلـلـ الـأـرـبـعـ. وـفيـ الـعـصـورـ الـوـسـطـيـ، أـشـارـ الـقـدـيسـ تـوـمـاـ إـلـىـ أـرـسـطـوـ بـبـسـاطـةـ بـأـنـ «ـالـفـيـلـسـوفـ»ـ وـأـطـلقـ عـلـيـهـ الشـاعـرـ دـانـتـيـ «ـسـيدـ الـعـارـفـينـ»ـ.

التـأـلـيـفـ فـيـ الـفـصـرـ الـوـسـيـطـ:

الـقـدـيسـ أـوـغـسـطـينـ وـالـقـدـيسـ تـوـمـاـ

يـبدوـ أـنـ أـرـسـطـوـ -ـ رـغـمـ أـنـهـ كـانـ صـدـيقـ العـمـرـ لـفـيـلـيـبـ المـقـدونـيـ وـمـعـلـمـ الإـسـكـنـدـرـ الـأـكـبـرـ -ـ لـمـ تـكـنـ لـدـيـهـ الـبـصـيرـةـ النـافـعـةـ كـيـ يـدـرـكـ أـنـ الـفـتـحـ المـقـدوـنيـ لـبـلـادـ الـيـونـانـ وـالـشـرـقـ قـاطـبـةـ وـصـولاـ إـلـىـ الـهـنـدـ كـانـ نـذـيرـاـ بـنـهـاـيـةـ عـصـرـ دـوـلـةـ الـمـيـنـةـ الـيـونـانـيـةـ فـيـ الـحـضـارـةـ الـغـرـبـيـةـ، وـنـهـاـيـةـ الـمـثـلـ

الأعلى للحياة الصالحة على أنها المشاركة في سياسة دولة المدينة الصغيرة. وبعد جيل من وفاة أرسطو، فقد المثل الأعلى، الذي كان قاسماً مشتركاً بينه وبين أفلاطون، للإنسان كحيوان سياسي يمكنه تحقيق الامتياز والتفوق في شئون دولة المدينة فقط، مغازه في إمبراطورية عالمية تضم أفراداً اقتلعوا من جنورهم.

وخلال مائتي عام، تمكنت روما من إلحاق الهزيمة بالمقدونيين الذين ما لبثوا أن أصبحوا جزءاً من الإمبراطورية الرومانية التي قامت على الإرث الثقافي الهائل من الإغريق، خاصة في مجالات القانون والفلسفة والفن والعمارة والأدب. لكننا نشاهد انحطاط وسقوط الإمبراطورية الرومانية آنذاك، بعد أن فتحت بريطانيا وسائر أوروبا والشرق الأوسط والكثير من أراضي شمال أفريقيا، فكان ذلك سبباً في ضعف قوتها بمرور الوقت وعجزها عن إدارة الأقاليم التابعة لتلك الإمبراطورية العظيمة المتراصة الأطراف. وكانت الإمبراطورية عرضة للغزو البربرية على نحو متزايد، حتى أن روما نفسها تعرضت للغزو والنهب على يد القوط الغربيين في عام ٤١٢ ق.م. وبحلول القرن الخامس، ومع ضعف الإمبراطورية، أصبحت المسيحية الدين الرسمي للإمبراطورية، وصارت الكنيسة أقوى مؤسسة في أوروبا.

وسانت المعتقدات والقيم المسيحية في أنحاء الإمبراطورية الرومانية في ذلك الوقت، ورغم الحفاظ على بعض من تراث الحضارة اليونانية والرومانية الكلاسيكية واستخدامه من قبل الكنيسة، فإن عدداً كبيراً من المؤلفات والأعمال الفنية اليونانية والرومانية تعرض للإتلاف والحرق، حيث اهتمتها الكنيسة بالوثنية ومعاداة المسيحية والتحريض على الفسق والرذيلة. وعلى مدى أكثر من ألف عام، ابتداء من القرن الرابع حتى القرن الخامس عشر، شكلت المسيحية العالم الاجتماعي والثقافي في أوروبا، وحياتها السياسية والشخصية، ومؤسساتها الاجتماعية، وعلاقاتها الاقتصادية، ومعرفتها بالعالم الطبيعي، وأدابها وفنونها؛ فقد كان كل هذا خاضعاً للتوجيه الكنيسة وسيطرتها. وتم تسخير الفلسفة، والعلوم، والفنون لخدمة الدين. وقد أطلق على هذا التكامل والترابط للحياة المؤسسية، والثقافية، والشخصية - في ظل توجيه الكنيسة وسيطرتها - التأليف أو التركيب في العصر

الوسيلط. وقضت المسيحية على الفكر الفلسفى الحر، العقلانى، المستقل عند الإغريق، وظل الحال هكذا حتى مطلع العصر الحديث للفلسفة في القرن السابع عشر، والذي شهد إحياء الفكر الفلسفى على يد بيكارت.

وكانت النظرة الكلاسيكية إلى العالم عند أفلاطون وأرسسطو أنه عالم طبيعى، عقلانى، منظم، أخلاقي، غانى، ولا سبيل إلى معرفته إلا بواسطة العقل الإنسانى. ثم جاءت النظرة الخارقة للطبيعة إلى العالم من قبل الكنيسة لتحل محل النظرة الكلاسيكية، وكان مصدرها الوحي الإلهي والعقائد الكنسية الأساسية، كتجسد المسيح والثالوث المقدس، التي يتعين قبولها عن طريق الإيمان وقدرة العقل الإنسانى على التفسير أو الإثبات.

وبالنسبة للنظرة الكاثوليكية الأولى إلى العالم، فقد كانت المشكلة الأساسية تتمثل في العلاقة بين النفس الفردية والإله الأب العادل، الرحيم، اللا متناهى، القدير، الكامل الذي أحب العالم حتى أنه ضحى بابنه الوحيد من أجل خلاص البشرية. فقد خلق الله هذا العالم والبشر لتحقيق أغراضه. والقضية الأساسية هنا هي الخلاص الشخصى للنفس الخاطئة في مجتمع فاسد وظالم. والسبيل إلى الخلاص يكون بظهور القلب، والتوبة عن المعاصي، وحب الله، وحب المرء لجيرانه كحبه لذاته. وتقوم عقيدة الخلاص على الإيمان بأن يسوع المسيح هو مخلص البشرية. ولا يهم في ذلك العلم أو الفلسفة أو الرياضيات أو الفنون أو حتى حياة العقل، لكن ما يهم هو حياة الإيمان، التقوى، الصلاة، الأعمال الصالحة، الحب والطاعة لله وكنيسته.

ورغم قسوة التاريخ وفظاعته، حيث تتوارى الإنجازات والطموحات وتحتفى، يبدو أن الفلسفات العظيمة يكتب لها البقاء والخلود، والدليل على ذلك فلسفة أفلاطون وفلسفة أرسسطو. لكن ما يدعو للسخرية هو قيام فيلسوف المسيحية العظيمين كليهما، القديس أوغسطينوس والقديس توما الأكويني، بإنشاء فلسفتهمما العميقه عن طريق المزج بين المسيحية والفلسفة اليونانية الوثنية التي قضت عليها الكنيسة قضاء شبه مبرم: فقد انحاز أوغسطينوس لأفلاطون، وتوما لأرسسطو.

ويعرف القديس أوغسطين Saint Augustine (٢٥٤ - ٤٣٠ ق.م.) الآن بأنه أفلاطون المسيحية، لتأليفه بين المسيحية وفلسفة أفلاطون. وبحلول النصف الثاني من القرن الرابع، عندما كان أوغسطين صبياً يتربّع في ولاية نوميديا الرومانية (الجزائر حالياً) بشمال أفريقيا، كان الظلام الفكري مخيماً على الإمبراطورية الرومانية الآخذة في التفكك، في الوقت الذي كانت فيه مواردها المؤسسية والثقافية الهائلة عرضة للإهمال أو عداء الكنيسة للثقافة الوثنية. ومن غير المؤكد اليوم معرفة ذلك الكم من مؤلفات أفلاطون أو أتباعه، إن وجد، الذي أتى به أوغسطين الاطلاع عليه؛ نظراً لأن كتب الفلسفه الوثنية كانت قد أحرقت أو فقدت آنذاك. ورغم ذلك، فقد وصل تأثير أفلاطون إلى أوغسطين بطريقه ما. وفي أعظم أعمال أوغسطين، «مدينة الله» *The City of God*، الذي كتبه في محاولة لتقسيير ضعف وسقوط روما في عام ٤١٠ ق.م، كان صوت أفلاطون مسموعاً. ووُجد التمييز الأفلاطوني بين العالم المحسوس والعالم المعمول صدى له وتعبيرًا عنه في لغة المسيحية التي ميزت بين المدينة الأرضية لتغيير الرأي والمدينة السماوية لحقيقة الإله الأزلية.

إن أهم أعمال أرسطو، التي اخترت في الغرب بعد القرن الأول، قد بقيت في الشرق الأوسط. ومع قيام الحضارة الإسلامية، ترجم العرب مؤلفات أرسطو إلى اللغة العربية ثم ترجمها اليهود إلى العبرية واللاتينية، وأخيراً، صارت في متناول الغرب ثانية في القرن الثاني عشر. وفي العصور الوسطى، كان يطلق على الفلسفه الذين اضطلاعوا بمسئوليّة إنشاء مذهب فلسفى يمكن الدفاع عنه عقلياً - على أساس العقائد المسيحية وبمساعدة الفكر الكلاسيكي - «المدرسيون»، وأطلق على مذاهبهم الفلسفية «الفلسفه المدرسية». والفلسفه المدرسية **Scolasticism** هي الاسم الذي يطلق عادة على فلسفة المدارس الكاتدرائية في العصر الوسيط (التي أصبحت جامعات فيما بعد)، والتي حاولت المزج بين العقائد المسيحية وعناصر الفلسفه الإغريقية عند أفلاطون وأرسطو باستخدام القياس المنطقي والجدل. وقد بلغت الفلسفه المدرسية أعلى مراحل تطورها في فلسفة توما الأكويني. وقد استطاع القديس توما Saint Thomas (١٢٢٥ - ١٢٧٤ ق.م.)، في القرن الثالث عشر، تأسيس فلسفته على أعمال أرسطو الفلسفية والكم الهائل من المعلومات التي

جمعها أرسطو ورتبتها في علوم منفصلة، ووحد كافة فروع المعرفة في مذهب فلسفى عظيم باستخدام المفاهيم والأفكار الأساسية. والفلسفة التأليفيّة أو التوفيقية عند القديس توما، والتي يتناولها في ألم أعماله، «الخلاصة اللاهوتية» *Summa Theologiae*، في اثنين وعشرين مجلداً، هي المذهب الأكثر إجلالاً واحتراماً في الفلسفة الكاثوليكية والذي يعد واحداً من أعظم الإنجازات الفلسفية الغربية. وقد أعلنت فلسفة الخلاصة اللاهوتية فلسفة رسمية للكنيسة الكاثوليكية من قبل البابا ليو الثالث عشر، وظل تأثيرها قائماً حتى وقتنا الحاضر. والتوماوية هي نظرية عالمية تنشد الحقيقة المطلقة على أساس الإيمان بالوحى الإلهي وتأييد العقل. وتشتمل الفلسفة التوماوية على اللاهوت (البراهين على وجود الله وطبيعته)، ونظرية ميتافيزيقية، ونظرية الشر، ونظرية القانون (الأبدي، الإلهي، الطبيعي، الإنساني)، ونظرية المعرفة، وعلم الأخلاق، وعلم النفس، وعلم السياسة.

وحقق القديس توما الاستفادة القصوى من فلسفة أرسطو دون المساس بالعقيدة الكنيسية، وذلك من خلال التمييز الدقيق بين الفلسفة واللاهوت. ولم تكن عقائد اللاهوت الكاثوليكى تصلح للمناقشة العقلانية والبراهين الفلسفية؛ والعقائد اللاهوتية حقائق يأتي بها الوحى، ومسائل إيمانية لا سبيل لإثباتها أو إنكارها بواسطة العقل. ومع ذلك، فهناك بعض الحقائق التي تقوم على الإيمان ويمكن إثباتها عن طريق العقل، شأنها في ذلك شأن الفلسفة، وتشكل هذه المسائل ما يدعوه القديس توما اللاهوت الطبيعي الذي يختلف عن اللاهوت الذى يأتي به الوحى. وبذلك، يمكن القول بأن اللاهوت الطبيعي يخص الفلسفة؛ وهو مجال الفلسفة المسيحية كفلسفة القديس توما.

وقد تمكن القديس توما من وضع فلسفة منهجية واسعة تضم المجال العلمي للمعرفة الإنسانية؛ وفوق ذلك المبادئ العقلية للفلسفة؛ وفوق الفلسفة حقائق اللاهوت المسيحي التي يأتي بها الوحى. وكان القديس توما بارعاً في استخدام علوم الطبيعة، الأحياء، الميتافيزيقا، اللاهوت، الأخلاق، النفس، السياسة، مفاهيم الجوهر، الصورة والمادة، الإمكان والفعل، العلل الأربع، الله كحقيقة خالصة، البرهان الكوني على وجود الله، الأخلاق الغائية، تصنيف الفضائل، القانون الطبيعي، فكرة الحيوان السياسي عند أرسطو، لدعم

مذهب في الفلسفة المسيحية. وعلى سبيل المثال، فسوف يتفق القديس توما مع أرسطو في أن الإنسان كائن طبيعي، ونوع من الكائنات الحية، وحيوان عاقل وسياسي له غايتها الفطرية الخاصة. ولكن كفيلسوف مسيحي، فالقديس توما يؤكد على أن الإنسان كائن روحي أيضاً ويخدم غاية إلهية مختلفة عن غايتها الفطرية وأسمى منها.

وأخذ القديس توما عن أفلاطون وأرسطو مفهومهما الميتافيزيقي للعالم كتسلسل هرمي عظيم لأنواع الكائنات بحيث يكون لكل منها صورته وغايتها الخاصة، وما يميز كلًّا منها من الآخرى إلى القمة حيث مثال الخير أو المرك الذي لا يتحرك. ويرى القديس توما أن الله هو خالق هذه السلسلة العظيمة للوجود، وأنه علتها الأولى وغايتها النهاية؛ والله هو الحقيقة والخيرية المطلقة، ومصدر خلاص الإنسان. وتشكل هذه المسيحية ذات الطابع الأرسطي هيكل التركيب الفلسفى لمعرفة العالم الوسيط عند القديس توما.

عصر النهضة

لكن التحولات التاريخية كانت مستمرة. ورغم أن شرح القديس توما لأرسطو كان عنصراً بالغ الأهمية في صياغته للفكر المسيحي، إلا أنه سرعان ما تعرض للهجوم والنقد من قبل الدارسين الآخرين بعد أن أصبحت كتابات أرسطو في متناول الجميع. وتزايد الإقبال على المناقشة والبحث الحر لكافة المشكلات الهامة، في الوقت الذي بدأت تضعف فيه السيادة الرسمية لمؤسسة العصر الوسيط العظمى، الكنيسة الكاثوليكية الرومانية والإمبراطورية الرومانية المقدسة. وفي القرن الخامس عشر، أخذ الدارسون والكتاب في التحول عن المسيحية ذات الطابع الأرسطي المدرسي إلى النصوص الأصلية للحضارة اليونانية الكلاسيكية بحثاً عن مصدر إلهام جديد.

وبسقوط القسطنطينية على يد الأتراك في عام ١٤٥٣، أصبح عالم الفنون والعلوم في الحضارة اليونانية القديمة، والذي اضطاعت الإمبراطورية الشرقية بمسئوليته المحافظة عليه، مفتوحاً أمام الغرب المسيحي. وحظي الفن والأدب الكلاسيكي باهتمام الملوك، البابوات، الجامعات، الفنانين، والكتاب. وكان العثور على هذه الكنوز الكلاسيكية

إيداناً بنهاية التأليف في العصر الوسيط، وفاتحة عصر النهضة الذي شهد إحياء المعرفة الكلاسيكية، وظهور شكل جديد للوعي امتد تأثيره حتى القرن السادس عشر.

وقد صاحب إحياء اللغات، والأدب، والفن، والتاريخ، والنصوص الفلسفية والعلمية الكلاسيكية، عودة الحركة الإنسانية اليونانية في مواجهة الدين المسيحي المتطرف الذي ساد في العصور الوسطى. ويمكن تعريف الحركة الإنسانية بأنها وجهة نظر ثقافية وفكرية تؤكد على كرامة وقيمة البشر، واحترام قدرة العقل البشري على إدراك حقائق الطبيعة، وقدرة الروح الإنسانية على التمييز والتعبير عن وتحقيق ما فيه الخير للبشر. وكانت الحركة الإنسانية اليونانية الكلاسيكية، التي اتخذت من الإنسان والطبيعة محوراً لها، مصدر وحي وإلهام للكثيرين من فناني وملوك العصر الحديث لمجيد الإنسان والطبيعة الإنسانية، ورفض الموضوعات المسيحية السائدة آنذاك، والتي كانت تتحدث عن حقارنة الإنسان وتقاهة الطبيعة في مقابل العالم الخارق للطبيعة.

وكان المفهوم الإنساني لكرامة البشر محورياً لشكل الوعي في عصر النهضة، والذي ظهر لأول مرة في إيطاليا ثم في أوروبا الشمالية وإنجلترا في مرحلة لاحقة. وكان هناك تأكيد جديد على الإنجاز الفردي مدفوعاً بنماذج الأعمال الكلاسيكية العظيمة. ويمكن ملاحظة عقلية عصر النهضة الجديدة في الإيمان بتتفوق ثقافة العالم القديم على ثقافة العالم الحالي. وكان الشاغل الرئيسي الذي عبر عنه كتاب عصر النهضة، الحاجة إلى إحياء القدرات والطاقات الإنسانية التي أنكرها أو تجاهلها العالم في العصر الوسيط. ومن هذا المنطلق، فإن عصر النهضة ينسب إليه أحياناً «اكتشاف الإنسان». وبمجيء عصر النهضة، كان هناك إيمان بقدرة الإنسان على تسيير وتوجيه حياته وحياة مجتمعه نحو الحرية والعدالة، مع الشعور بأن هذه القدرة التي كانت ملكاً للفرد في العالم اليوناني القديم لم يعد لها وجود في العالم المسيحي في العصر الوسيط.

لكن بعض أنصار الحركة الإنسانية في عصر النهضة لم يكتفوا بالنظر إلى الوراء واسترجاع أمجاد الماضي الكلاسيكي فحسب، بل مدوا أعينهم إلى أبعد من ذلك وتطلعوا إلى المستقبل، وقد تملّكهم الشعور بأنهم يعيشون في عالم سريع التحول والتغير حيث كانت

شرعية النظام الإقطاعي القائم، والكنيسة، والإمبراطورية تواجه تحديات متزايدة. وكان هناك وعيٌ متنام بأن عقلية عصر النهضة الإنسانية الجديدة تشق طريقها وسط ظاهر القسوة والصرامة الهرمية للنظام الاجتماعي القائم، وأن طريقاً سيفتح للحرية الفردية، والوصول إلى المعرفة وأسلوب حياة جديد.

ويمكن رصد الحركة الإنسانية في عصر النهضة في أوج ازدهارها وأعظم صورها في الفنون، حيث الاهتمام والاحتفاء بالمواهب والإنجازات الإنسانية وتكريمهما. وكان هناك تمجيد للأدباء، وانصرف الفن عن تصوير المعاناة والموت وتحول إلى التعبير عن الفرج والابتهاج اليوناني بالحياة. وأصبحت الطبيعة - بحد ذاتها - مثار اهتمام، ولم تعد مجرد رمز لما هو خارق للطبيعة. واجتاحت ثورة بصرية أوساط الفنانين: فتضاعف تحولهم عن رسم ونحت الموضوعات المسيحية النمطية والرمادية إلى رسم ونحت الأشياء كما تراها عين الفنان في الطبيعة. وأعاد الفنانون اكتشاف الجسم الإنساني، وبدؤوا في دراسة علم وظائف الأعضاء (أو الفسيولوجيا): العضلات والعظام، والجسم الإنساني في حالة الحركة. ومن الأمثلة الدالة على التطور الكبير الذي شهدته تصوير الجسم الإنساني الطبيعي في عصر النهضة، لوحة «دافيد» David لمايكل أنجلو Michelangelo و«العشاء الأخير» Last Supper لليوناردو Leonardo. وقد أعاد الفن في عصر النهضة التأكيد على كرامة الإنسان وقدرته كموجود عاقل وحساس على فعل الخير، وحقه في معرفة العالم الذي يعيش فيه والاستمتاع به على نحو مستقل، وذلك من خلال الأدب، والفنون البصرية، والعلوم، والفلسفة.

ويتميز عصر النهضة باليحاء المعرفة الكلاسيكية والحركة الإنسانية، إضافة إلى العديد من التطورات الأخرى التي أتت شيئاً فشيئاً على البنيان المتهاوي للعالم الوسيط. وأدى اختراع آلة الطباعة، والبارود، وتطوير بوصلة الملاحة إلى نتائج مذهلة. وكان القرن الخامس عشر عصر الاكتشافات العظيمة: اكتشاف العالم الجديد على يد كولمبس Columbus وخلفائه، واكتشاف الطريق المائي إلى الهند والشرق الأقصى، حول رأس الرجاء الصالح. وبمرور الوقت، كان مقرراً لطرق التجارة الجديدة هذه أن تكون سبباً في القضاء على النظام الإقطاعي في العصر الوسيط، وظهور نظام اجتماعي جديد. أضف إلى

ذلك، قيام وانتشار حركة الإصلاح البروتستانتي التي بدأها مارتن لوثر Martin Luther، والتي كانت بمثابة ضربة مباشرة لوحدة العالم المسيحي في العصر الوسيط.

نشأة العلوم الحديثة

من وجهة نظر فلسفية، يمكن القول بأن أهم تطور شهدته عصر النهضة والاكتشافات كان النظرية الثورية الجديدة إلى الواقع، ففي مقابل النظرة المدرسية للحقيقة الإنسانية على أنها تابعة لوجود إلهي، خارق للطبيعة، مفارق ولا سبيل لإدراكه مطلقاً بواسطة العقل الإنساني، نجد التحول إلى النظرة الجديدة للعقل الإنساني على أنه يمتلك القدرة على إدراك حقيقة الوجود وأن الوجود ليس إلهياً أو مفارقًا. وكان لهذه النظرة الجديدة تأثير خاص على علم الفلك الذي شهد القرن الخامس عشر إحياءه مجدداً.

وبحلول القرن السادس عشر كان علم الفلك واستكشاف الفضاء قد اجتذب أفضل العقول، وتم تسجيل الملاحظات الفلكية الجديدة والدقيقة، واكتشاف الفروق بين هذه الملاحظات الجديدة والنظرية الفلكية السائدة التي وضعها بطليموس بمدينة الإسكندرية المصرية في القرن الثاني. وكان معظم علماء الفلك القدامى، ومن بينهم أرسطو، ينظرون إلى الكون على أساس مركزية الأرض، فكانوا يرون أن الأرض هي مركز الكون الذي تدور حوله الكواكب. وأشار بطليموس إلى أن البيانات الفلكية التي تم رصدها يمكن شرحها عن طريق الفرضية القائلة بأن الكواكب تدور حول الأرض في دوائر داخل دائرة واحدة كبيرة. وكانت نظرية بطليموس المتعلقة بمركزية الأرض كافية للحسابات والتنبؤات الفلكية فضلاً عن توافقها مع العقيدة المسيحية بشأن الخلق الإلهي للأرض كمركز للكون. ونتيجة لذلك، فقد ظلت نظرية بطليموس قائمة على مدى أربعة عشر قرناً.

لكن عالم الفلك البولندي نيكولاوس كوبنيكوس Nicholaus Copernicus (١٤٧٣ - ١٥٤٣) تمكن في القرن السادس عشر - باستخدام الملاحظة والرياضيات والطرق التجريبية والمذهب العقلي - من الإطاحة بنظرية بطليموس Ptolemaic theory القائلة بمركزية الأرض، وقدم نظرية تقوم على مركزية الشمس وأن الأرض تدور حول محورها

و حول الشمس مع الكواكب الأخرى. وقد فسرت هذه النظرية الملاحظات الجديدة وأدت إلى تبسيط الحسابات الرياضية لنظرية بطليموس إلى حد بعيد. ومنذ أن أسقط كوبرنيكوس نظرية بطليموس بهذه الطريقة الثورية، أصبح يطلق على أي تحول جنري في الفكر ثورة كوبيرنيكية. ومن الصعب علينا استيعاب قفزة خيالية كتلك، تمثل تحدياً لمعتقداتنا الراسخة، ونقضاً لما هو معروف لدينا بأنه حقيقة ثابتة. ويمكننا مقارنة ذلك بالإعلان عن اتصال قائم من مجتمع أعلى ذكاء في الفضاء الخارجي، وهذا احتمال مفزع ساقه إلينا الخيال العلمي، وحروب النجوم، وبعض العلماء.

وكان رد فعل الكنيسة تجاه الثورة الكوبيرنيكية قاسياً وصارماً. وكان العلماء المؤيدون للنظرية التي تقوم على مركزية الشمس يحرمون كنسياً ويحكم عليهم بالجحيم الأبدي. وإذا رفضوا إنكار هذه الأفكار الجديدة، كان يحكم عليهم بالسجن أو التعذيب أو حتى الموت. وكان تنفيذ هذه الإجراءات العقابية يتم من خلال الكرسي البابوي أو بلاط الملك الحاكم. وقد تردد كوبيرنيكوس نفسه في نشر نظريته خوفاً من رد فعل الكنيسة، لكن أحداً لم يلتفت إلى ما نشره. ورغم ذلك، لم يسلم أتباعه في القرن التالي من بطش الكنيسة. ففي عام ١٦٠٠، أحرق برونو Bruno على الخازوق في روما بتهمة الإلحاد لقبوله النظرية الكوبيرنيكية. وفي عام ١٦٢٠، أحرق فانيني Vanini، الذي أطلق على نفسه المؤمن بالذهب الطبيعي، على الخازوق في تولوز بعد إدانته بالإلحاد. وفي عام ١٦٢١، أحرق فونتينير Fontainier في باريس بتهمة الإلحاد أيضاً.

وكان من بين هؤلاء العلماء، عالم الفلك الإيطالي جاليليو Galileo (١٥٦٤-١٦٤٢) الذي تعرض للهجوم بسبب إقدامه على إثبات نظرية كوبيرنيكوس. وقد تمكن جاليليو من تطوير تلسكوب قادر على تكبير الأشياء ألف مرة، وهو ما مكنته من رصد الأقمار التابعة للمشتري، وحلقات زحل، وسطح القمر. وعلى عكس كوبيرنيكوس، حاول جاليليو بهمة ونشاط نشر النظرية الجديدة التي تقوم على مركزية الشمس وواجه معارضة هائلة من قبل الكنيسة التي انتقدت آرائه لتعارضها مع الكتاب المقدس. ورغم ذلك، ففي عام ١٦٢٢ قام بنشر محاوراته في كتاب بعنوان «النظامين الرئيسيين للعالم» *Dialogue Concerning the Two Chief World Systems*

، والذى أُعلن فيه تأييده لنظرية كوبرنيكوس، *the Two Chief Systems of the World* ورفضه لنظرية بطليموس. وكان ذلك سبباً في مثوله أمام المحكمة، ومصادر الكتاب. وأُجبر جاليليو على إنكار مذهبة وهو جاث على ركبتيه، وأُرغم على تلاوة المزامير التوبية السبعة أسبوعياً على مدى ثلاث سنوات، وحكم عليه بالسجن المؤبد، فقضى عقوبته حبيساً ببيته في فلورنسا حتى وفاته.

ديكارت: الخلقة التاريخية

وفي الوقت الذى كانت فيه الروح العلمية تدب هنا وهناك، أخذت التكنولوجيا والاختراعات واللاحظات والنظريات الجديدة في الظهور في أنحاء أوروبا. وتم اختراع التلسكوب والمجهر والترمومتر. وكان من بين التطورات العلمية الجديدة نظرية بويل للغازات، وقوانين الكهرباء، والمغناطيسية، وقوانين البصريات (التي وضعها ديكارت وسنيل)، ونظرية هارفي للدورة الدموية، والهندسة التحليلية التي وضع أساسها ديكارت. ولكن، ماذا كانت طبيعة العلم الجديد ومنهجه؟ لقد تم تحديد عنصرين للمنهج العلمي: (١) العنصر التجريبي، استخدام الملاحظة الحسية والتجريب: (٢) العنصر العقلاني، أي استخدام الرياضيات والتفكير الاستنباطي كما فعل كوبرنيكوس وجاليليو في شرح حركة الأجسام السماوية. وسرعان ما ظهرت النظريات المتعارضة حول المنهج العلمي، وهي نظريات قامت على أساس من التساؤل عن أيهما يعد أكثر أهمية: العنصر التجريبي أم العقلاني . وفي إنجلترا، وقف فرنسيس بيكون إلى جانب التجريب في المنهج العلمي – وكان في ذلك انتصار لمنهج الملاحظة والتجريب على منهج العقل والنظريات. ورغم ذلك، فقد انحاز ديكارت للعقلانية في المنهج العلمي – فكان ذلك انتصاراً للرياضيات والهندسة والتفكير باستخدام البديهيات والاستنباط: ومن ثم جعل العلم معرفة يقينية.

وهكذا، فقد بدت الفلسفة المدرسية التي كانت سائدة في العصر الوسيط غير كافية وبرزت الحاجة إلى فلسفة جديدة لاستيعاب معطيات العصر الجديد في القرن السابع عشر حيث كانت جميع المعتقدات في حالة تحول وكان المنهج العلمي والاكتشافات العلمية في تقدم

مذهل. وكان رينيه ديكارت René Descartes أول فيلسوف في العصر الحديث وقدم أول نظرية ميتافيزيقية استجابة للنظرة العلمية الجديدة للكون، ورداً على الدعاوى المضادة من قبل الكنيسة.

حياة ديكارت

ولد ديكارت في عام ١٥٩٦ في مطلع القرن السابع عشر، قبل أربع سنوات من إحراق برونو على الخازوق بتهمة الإلحاد لقبوله نظرية كوبيرنيكوس. وكان والده مستشاراً في برلمان مقاطعة بريتاني وكانت أسرته من أقدم وأعرق الأسر في المقاطعة. وقد تربى ديكارت على حياة النبلاء والطبقات الأرستقراطية. وفي صباحه، كان يرتدي ثوباً مخملياً أحضر اللون ويحمل سيف النبلاء الفرنسيين. وفي السنوات من العاشرة إلى الثامنة عشرة من عمره التحق ديكارت بمدرسة لافليش La Flûche، وهي مدرسة يسوعية معروفة. لكن ديكارت لم يكن راضياً عن تعليمه هناك ولم يقنع بأي حقيقة، فضلاً عن شعوره بالملل والضجر تجاه الكتب المدرسية، القائمة على الأفكار المختلطة والعلم المشكوك في صحته، وتجاه المعتقدات السلطوية للكنيسة. وعندما أتم دراسته في لافليش توقف عن القراءة تماماً وبدأ في السفر والترحال. وكانت المعرفة اليقينية الشغل الشاغل لディكار特 لـ ديكارت ومتباها دائمًا أبداً. وكان يرى أن الرياضيات هي العلم اليقيني الوحيد، ولكن ما هي علاقتها بالأنواع الأخرى للمعرفة؟ وبحثاً عن إجابة لهذا السؤال، بدأ ديكارت أسفاره.

وفي عام ١٦١٨ التحق ديكارت بجيش الأمير موريس Maurice، أمير ناساو Nassau. كمتطوع بدون أجر. وكان التطوع في الجيش في ذلك الوقت يمثل نوعاً من المدارس العسكرية غير المجهدة للشباب من طبقة النبلاء. وكان بمقدور ديكارت اللحاق بالجيش المتقدم على مهل بينما كان يدرس الموسيقى والرياضيات. وفي عام ١٦١٩، انضم ديكارت لجيش دوق بافاريا وحبسته الظروف الجوية في شهر نوفمبر في بلدة أولم Ulm الألمانية الصغيرة، حيث أمضى يومه كاملاً حبيس غرفته بصحبة موقد بافاري ضخم. ويومها قرر ديكارت مراجعة مواقفه الفلسفية والشخصية. وفي تلك الليلة، جاءته رؤيا في منامه، ونطالع في يومياته ما

يلي: «١٠ نوفمبر ١٦١٩: كان الحمام يملؤني؛ فقد اكتشفت أسس علم مدهش في ذات الوقت الذي تجلّى لي فيه النداء الذي يتربّد في باطنِي». وأخذ على نفسه عهداً أن يكرس ما بقى من حياته لتأسيس هذا العلم الجديد.

وكانت رؤياه تتعلق بخطة تستهدف إيجاد علم واحد وموحد ترتبط فيه الفلسفة وكافة العلوم بعضها ببعض في وحدة منهجية كاملة. وتعامل فيه كافة الفروق النوعية بين الأشياء كفروق كمية، وتكون الرياضيات المفتاح لحل جميع مشكلات العالم. وعلى عكس أفلاطون الذي رأى وحدة العلوم قاطبة في مثال الخير الغامض، يرى بيكارت أن وحدة العلم هي وحدة عقلانية ورياضية قائمة على البديهيات الرياضية. وعلى عكس الأرسطية في العصر الوسيط والتي فسرت التغيير غائباً على أنه حركة المادة نحو تحقيق الواقع الفعلى للصورة، يميل بيكارت إلى تفسير التغيير ميكانيكيًا على أنه حركة الأجسام طبقاً للقوانين الفيزيائية.

وفي السنوات التسع التالية، عكف بيكارت على وضع منهج لتوحيد العلوم. وفي الوقت ذاته، قام ببيع أملاكه في فرنسا والتي ورثها عن أبيه لتدير المال اللازم للعيش، وذلك – كما يقول – من أجل «التحرر من التزام كسب الرزق من علمي». ومكنته الفراغ من النوم لساعات طويلة، وعادة ما كان يلازم الفراش حتى الظهيرة حتى عرف بالفيلسوف الذي ينجز أفضل أعماله في الفراش، وأوصى بالتفرغ لأى شخص يرغب في إنتاج عمل فكري جيد، وكان يقدر قيمة ما يتمتع به من فراغ أتاح له العيش «دون هموم أو انفعالات تقلقني». وطيلة حياته، ظل بيكارت بمنأى عن الصراعات الأخلاقية والسياسية في عصره. و شأنه شأن بعض الفلاسفة الآخرين في زمانه، لم يصبح أستاذًا في الجامعة نظراً لأن الجامعات كانت خاضعة للرقابة المشددة من قبل الكنيسة حتى أصحابها الجمود والركود الفكري، واتخذت موقفاً معايباً للعلم الحديث وأنصاره أمثال بيكارت. ونظرًا لعزلته الدائمة، فقد قرر بيكارت ألا تكون له أي ارتباطات اجتماعية وألا يتزوج حتى لا يعوقه ذلك عن إنجاز ما تعهد به من الارتقاء بالمعرفة وفقاً لرؤيته. ورفض الزواج قائلاً: «ما من جمال يقارن بجمال الحقيقة». ويعبّر بيكارت عن نظرته الساخرة للزواج بقوله: «عندما

يبكي الزوج زوجته التي ماتت... برغم ذلك، فهو يشعر بسعادة خفية في أعماق نفسه». ومع ذلك، فقد أنجب ابنة غير شرعية أحزنه موتها في طفولتها المبكرة حزناً عظيماً. وفي سن الثانية والثلاثين، استقر به المقام في هولندا حيث عاش قرابة العشرين عاماً في ظل التسامح الفكري والديني للحكومة الهولندية.

وفي عام ١٦٢٢، أتم كتابه الفلكي «رسالة عن العالم» (*Treatise on the World*)، والذي طبق فيه منهجه الرياضي وأعاد تأكيد الفرضيات الكوبرنيكية. وكان على وشك إرسال كتابه للنشر عندما علم بأن غاليليو قد أدين من قبل محكمة الكنيسة الكاثوليكية وأن كتاب غاليليو قد أحرق علانية. وما إن سمع بيكارت بذلك حتى أسرع لوقف نشر كتابه قائلاً: «ليس من الحكمة أن يفقد المرء حياته عندما يكون بقدوره إنقاذ حياته دون خزي». وحاول أن يذيع إجلاله وتقديره البالغ لللاهوت. ويتقسم دارسو بيكارت فيما يتعلق بأراءه حول الكنيسة وتعاليمها، فهل كانت تقواه خالصة أم ظاهريّة؟ وقد قال هو نفسه: «الابد أن أجد وسيلة لقول الحق دون ترويع لخيال أحد أو الاصطدام بالأراء المقبولة عامة». كما قال أيضاً: «الآن، أما وأني لن أكون مجرد متفرق على العالم بل سأظهر كممثل على مسرحه، فأنا أرتدي قناعاً». ويمثل قناع بيكارت إحدى طرق التعامل مع الأضطهاد. ونذكر هنا سقراط الذي كان شجاعاً في مواجهة الأضطهاد، ولم يرهب الموت أو النفي.

وبعد ثلاث سنوات من الفزع الذي أصاب بيكارت إزاء العقوبة التي نزلت بجاليليو، قام بنشر تطبيق لمنهجه الرياضي على الفيزياء واستهله بكتاب «مقال في المنهج» (*Discourse on Method*)، وقد ظل هذا العمل أحد الكلاسيكيات الفلسفية حتى يومنا هذا. وبعد عشر سنوات وفي عام ١٦٤٧، نشر كتابه «تأملات في الفلسفة الأولى» (*Meditations on First Philosophy*)؛ وبعد مرور اثنين وعشرين عاماً وفي عام ١٦٦٩، قامت المحكمة بوضع كتاب «التأملات» ضمن قائمة الكتب المحظور قراءتها على الكاثوليك.

وكان الحدث الأبرز الأخير في حياة بيكارت تلقيه طلباً من الملائكة المفكرة كريستينا، ملكة السويد، بالحضور إلى بلاطها لمساعدتها في فهم فلسفتة. وتعدد بيكارت في الذهاب إلى ما أسماه «أرض الثلوج والدببة» - لكنه أذعن لطلب الملكة. وكانت الخامسة صباحاً

هي الساعة التي يكون فيها عقل كريستينا في ذروة نشاطه، وكانت هي الوقت المخصص للتعليم. وعند عودته من البلاط في صباح أحد أيام شهر نوفمبر من عام ١٦٥٠، أصيب ديكارت بقشعريرة وتوفي متأثراً بالالتهاب الرئوي خلال أسبوع واحد. وهكذا، توفي أعظم فلاسفة الذين أنجبتهم فرنسا؛ فلماذا استحق ديكارت أن يكون فيلسوفاً عظيمًا؟ يقول إتيان جيلسون Etienne Gilson، أحد فلاسفة الفرنسيين في القرن العشرين، عن ديكارت: «لقد عاش بالفكرة وحده وللفكرة وحده... ولم أعلم أبداً بوجود من هو أكثر نبلًا منه».

(٧)

الشك من أجل الإيمان

الخلفية التاريخية

صورة رينيه ديكارت، أبي الفلسفة الحديثة ومؤسسها وأعظم فلاسفة فرنسا، معلقة بمتحف اللوفر في باريس. تجده ينظر إليك بعينين مثقلتين الجفون في تحفظ وشيق من الكبرياء، والابتسامة المرتسمة على شفتيه ابتسامة سخرية وازدراء صادرة عن رجل مهذب. فكيف أمكن لهذا الرجل الذي عاش في القرن السابع عشر أن يصوغ فلسفة العالم الحديث الذي نعيش فيه؟

ويبدو أن الشعور المسيطر على ديكارت لم يكن سوى الشعور بالاحتقار والازدراء تجاه المجتمع الفرنسي، بلاط الملك لويس الثالث عشر، رجال الكنيسة الفرنسية، أساتذة الجامعات، الرجل العادي. ولم يكن ازدراؤه مقنعاً تجاه ما يجري تعليمه في الجامعات التي كان ينظر إليها على أنها تقليدية، عتيقة، تعاني ركوداً فكريأً مع تمسكها بالعلم في العصر الوسيط وخضوعها لسلطة الكنيسة.

وكان ديكارت ناقداً حاداً لـ «لافليش»، المدرسة اليسوعية التي تلقى فيها تعليمه والتي كانت قد أأسست حديثاً لتعليم أبناء النبلاء الفرنسيين. وعن أعوامه الثمانية في لافليش، يقول ديكارت:

منذ طفولتي، عشت في عالم من الكتب و... كنت متلهفاً للتعلم منها.
ولكن... بمجرد أن أنهيت دراستي... وجدت نفسي محملأً بالكثير

من الشكوك والأخطاء حتى بدا لي أنني لم أتعلم شيئاً. ومع ذلك، فقد كنت في واحدة من أشهر المدارس في أنحاء أوروبا.

وقد درس في المدرسة: اليونانية، واللاتينية، والتاريخ، والأدب، والعلوم، والرياضيات، والفلسفة. ومن بين كل هذه المواد، لم يكن هناك سوى الرياضيات التي برعت لافيش في تعليمها والتنزير البسيط من العلوم لتقديم أي علم يقيني أو معرفة حقيقة بالعالم. لكن بيكارت تمازج في نقه للتعليم، مؤكداً أن معتقداتنا لن يشوبها سوى القليل من الأخطاء وأنها ستقوم على أساس أكثر قوة ومتانة إذا لم تخضع منذ الطفولة لسيطرة المعلمين وتبعد أفكارهم المختلطة، واتخذنا من عقولنا فقط هادياً ومرشدًا لنا.

وكان لدى بيكارت ازدراء خاص تجاه الفلسفة – فقد كان مصطلح الفلسفة مدعاة للاحتقار والسخرية. ويقول إن الفلسفه المتنافسين يناقضون بعضهم البعض دون سند من يقين في أي من الجانبين. والفلسفه يجهلون الرياضيات والعلوم؛ ويؤسسو حججهم المنطقية على مراجع قديمة وعتيقة. والنتيجة أن الفلسفه، على نحو ما يدينه بيكارت، «ظللت تدرس لقرون طويلة من قبل أبرز العقول دون أن تأتي بشيء لم يكن موضع خلاف». ويدركنا موقف بيكارت هنا بموقف الطالب الثوريين في السبعينيات ضد الجامعات لعدم اهتمامها بمشكلات الحرب، والحقوق المدنية، والفقر. لكن بيكارت لم يكن يتطلب الاهتمام بل كان يتطلب الحقيقة والتخلص من المعتقدات الزائفه حتى يتمكن من الوصول إلى الحقيقة.

والحقيقة هي عشق بيكارت الذي يقول عن نفسه:

كانت لدى دائمًا رغبة شديدة في تعلم كيفية التمييز بين ما هو حقيقي وما هو زائف؛ حتى أتبين بوضوح ما يجب أن أفعل، وأكون قادرًا على أن أسلك طريقي في هذه الحياة بثقة وطمأنينة.

ولكن، هل يمكنني التخلص من جميع المعتقدات التي اجتمعت لدى طيلة حياتي، مهما تكون زائفة أو مشكوكاً في صحتها، واستخدام عقلي فقط كأساس للإيمان بأي شيء؟ هذا

ما يقترحه بيكارت، ومن هنا يبدأ الفلسفة المحدثون – بالإطاحة الثورية بكلة المعتقدات، والانفصال التام عن عالم العصر الوسيط، بما في ذلك مرجعية الفلسفة المدرسية الخاضعة للكنيسة.

ويمكن القول بأن الفلسفة الحديثة تبدأ بكتاب «التأملات» *Meditations* لبيكارت، بعزلة النفس، والتأمل، ومعرفة الأفكار الكاذبة والمشكوك فيها التي قبلها المرء طيلة حياته، واتخاذ القرار بأن الوقت قد حان لإسقاط كافة المعتقدات. ويستهل بيكارت كتاب «التأملات» بقوله: «لابد من التخلّي عن كل شيء في حياتي تماماً ومرة واحدة إذا أردت إثبات أي شيء راسخ و دائم في العلوم». ويضيف بيكارت قائلاً: «لقد حررت عقلي اليوم من كافة الهموم. أنا وحيد تماماً. وأخيراً، سيكون لدى الوقت لتكريس نفسي بجد وحرية للتخلص من جميع آرائي السابقة». ولكن، هل يمكنني إثبات الحقيقة الراسخة والدائمة باستخدام عقلي فقط؟

نظريّة المعرفة: المذهب العقلاني

إن إجابة بيكارت عن هذا السؤال هي إجابة أفلاطون والمذهب العقلاني. ويقول المذهب العقلاني Rationalism بأن العقل كلي في جميع البشر: وأن العقل هو العنصر الأهم في الطبيعة الإنسانية؛ وأن العقل هو الوسيلة الوحيدة للمعرفة اليقينية؛ وأن العقل هو السبيل الوحيد لتقرير ما هو صحيح وصالح أخلاقياً وما يشكل مجتمعاً صالحاً.

ولكن كيف يمكنني، باستخدام عقلي، إثبات حقيقة راسخة ودائمة أخفق الفلسفه السابقون في إثباتها؟ ولا تختلف إجابة بيكارت على هذا السؤال عن إجابة معظم الفلسفه العقلانيين: فلتكن الرياضيات مثلث الأعلى لاستخدام العقل. وفي كتابه «مقال في المنطق»، يقول بيكارت: «من بين جميع من بحثوا عن الحقيقة في العلوم، لم ينجح سوى علماء الرياضيات في الإتيان بأسباب واضحة ومؤكدة». ويعتقد بيكارت بأن منهج الرياضيات، باستخدام العقل وحده، هو الذي مكن عالم الفلك البولندي كوبيرنيكوس في القرن السادس عشر من إحداث ثورة في علم الفلك بنظريته الجديدة عن الكون على أساس مركزية الشمس،

ومنك عالم الفلك الإيطالي غاليليو في القرن السابع عشر من تقديم البرهان على نظرية كوبرنيكوس.

والرياضيات هي المنهج الذي أراد ديكارت، عالم الرياضيات نفسه ومؤسس الهندسة التحليلية، تطبيقه على الفلسفة. وهو يعتقد بأن الرياضيات يمكن أن تزيل اللبس والغموض وتبدد الشكوك المرتبطة بالفلسفة. وسوف يحقق منهج الرياضيات في الفلسفة نفس الوضوح واليقين الذي حققه في الهندسة، وما حققه العلماء في علم الفيزياء وعلم الفلك. وباستخدام منهج الرياضيات، يمكن للفلسفة أن تتحقق اليقين المطلق وأن تثبت ذاتها كالرياضيات فضلاً عن الإقرار بصحتها على نحو كلي. وعندئذ، يمكن للفلسفة الوصول إلى الحقيقة النهائية واليقينية التي ستضع نهاية حاسمة لخلافات بين الفلسفات والجدل المزير المتاجع بين الكنيسة والعلماء. كما سيوضع اليقين الفلسفى حداً لخاوف العلماء من المحاكمة، والخوف من الحكم عليهم بالسجن أو التعذيب، وخوف ديكارت نفسه من أن يلقى مصير غاليليو.

منهج الرياضيات: الحدس والاستباط

ولكن ما هو منهج الرياضيات؟ ويعطينا ديكارت الجواب في كتابه «قواعد لتجوبيه العقل» *Rules for the Direction of the Mind*. وتقوم الرياضيات على استخدام عمليتين ذهنيتين فقط يمكن بواسطتهما تحقيق المعرفة اليقينية، وهاتان العمليتان هما: الحدس *deduction* والاستباط *Intuition*.

الحدس: ويعتني بالحدس أو البداهة فهمنا للمبادئ الواضحة ذاتها باعتبارها بديهيات علم الهندسة (الخط المستقيم هو أقصر مسافة بين نقطتين، أو الأشياء المساوية للشيء نفسه تكون متساوية لبعضها بعضاً) أو المعادلة الحسابية ($2 + 2 = 4$). ولما كانت هذه العبارات تثبت نفسها للعقل فهي بديهية. ويعني فهم هذه العبارات إدراك أنها حقيقة بصورة مطلقة؛ ولا يمكن لأي عقل مفكر التشكيك فيها.

الاستباط: ويعتني بالاستباط التفكير المنهجي والمنطقي أو الاستدلال *inference* من القضايا البديهية، كما هو الحال في علم الهندسة حيث يكون التفكير وفق ترتيب محكم

عن طريق الاستنباط من البديهيات وال المسلمات. ويقول بيكارت إن «السر الرئيسي للمنهج يمكن في ترتيب جميع الحقائق في نسق استنباطي ومنطقى».

ويهدف بيكارت كفليسوف إلى إنشاء مذهب فلسفى يقوم على البداهة والاستنباط، يظل يقينياً وحالاً كعلم الهندسة. وما من فليسوف آخر أكثر جرأة من بيكارت في محاولته التوصل إلى فلسفة للحقيقة المطلقة. وتشكل السلسلة الكاملة للتأملات الستة محاولة لإعادة بناء الفلسفة وتحقيق ما يتتصف به البرهان الرياضي من يقين في الفلسفة. لقد كان بيكارت عازماً على إيجاد مبدأ بديهي يكون بمثابة البديهية *axiom* أو المبدأ الأول لفلسفته الرياضية والأساس لاستنباط فلسفة يقينية بصورة مطلقة.

ولكن ما هي الشروط الواجب توافرها في هذا الاعتقاد التأسيسي؟ يحدد بيكارت ثلاثة شروط:

- ١- لابد أن يكون يقينياً ولا يحتمل الشك، وأن يكون بديهياً للعقل، وواضحاً (بحد ذاته) ومميزاً (عن أي اعتقاد آخر).
- ٢- لابد أن يكون يقينياً بصورة مطلقة ودون الاعتماد على أي اعتقاد آخر.
- ٣- لابد أن يدور حول شيء ما موجود (بحيث يمكن استنباط الاعتقاد بشأن وجود أشياء أخرى منه).

نظريّة المعرفة:

منهج الشك: الشكاك

ويتساءل بيكارت قائلاً: كيف لي أن أجده هذا الاعتقاد؟ ويجيب على ذلك بقوله: باتباع منهج الشك. وكان موقف الشك يلوح في الأفق في تلك الحقبة الانتقالية من القرن السابع عشر في الوقت الذي أخذت فيه المعتقدات والفلسفات القديمة تفقد مصداقيتها وتتعرض فيه النظريات العلمية الجديدة للهجوم ولم يكن قد تم إثباتها بعد على أساس فلسفى متين. وبرغم الهدوء الانزعاجى لتأملاته، فالشك عند بيكارت ذو طابع ثوري. لقد كان بيكارت عازماً

على الإطاحة بجميع معتقداته والشك في كل شيء، وللقيام ببحثه الجسور عن فلسفة يقينية بصورة مطلقة كان ديكارت على استعداد للتخلص من كل ما سبق له الإيمان به والتشكك في جميع معتقداته. ومذهب الشك *Skepticism* هو الاسم الذي يطلق على الشك الفلسفى بشأن موثوقية أو مصداقية المعرفة. ويطلق على الشك الديكارتى الشك المنهجى، ويعرف بأنه استخدام الشك منهجه للوصول إلى المعرفة اليقينية.

ويستخدم ديكارت الشك المنهجى لاسقاط جميع معتقداته. ويحمل التأمل الأول عنوان «عن الأشياء التي قد نشك فيها». لكن الشك في جميع معتقداته عن طريق الحصر الكامل لها كل بمفرده سيكون عملاً شاقاً. سوف أترسّها – هكذا يقول ديكارت، عاشق الترتيب الرياضي، – حسب فئاتها ومجموعاتها للتحقق مما إذا كان هناك أي اعتقاد واحد يتحدى الشك بالوفاء بالمعايير الثلاثة: أولاً، استحالة الشك في القضية؛ ثانياً، أنه حقيقة مطلقة؛ ثالثاً، أنه يدور حول شيء ما موجود. وهكذا، يمضي ديكارت في دراسة جميع معتقداته بدقة الفئة تلو الفئة والمجموعة تلو المجموعة.

(١) البدء بدراسة المعتقدات الخاصة بالإدراك الحسي؛ فهي الأسهل تصديقاً من بين جميع المعتقدات، لكنها غالباً ما تكون خادعة؛ فالأشياء البعيدة التي كانت تبدو للعين المجردة ينكرها التلسكوب الآن (فقد اخترع جاليليو التلسكوب في عام ١٦٠٩). فما تبدو عليه صورة الأشياء الدقيقة للعين المجردة ينكره المجره (الذي صنمه كبلر Kepler في عام ١٦١١). وماذا عن الخداع البصري كالقلم الذي يبدو منحنياً في الماء؟ والهلاوس التي تؤثر على الحواس؟ فمن الواضح، كما يقول ديكارت، أن الحواس مصدر يقين غير جدير بالثقة، وما خدعني مرة يمكن أن يخدعني ثانية. لكن المؤكد، كما يقول ديكارت في إصرار، أنتي لا تستطيع الشك في حواسك عندما تتبيني بأنني «موجود هنا، جالس بجوار النار، أرتدي عباءة... وأن هاتين اليدين يداي وهذا الجسم جسمى» ثم يتساءل قائلاً: ومع ذلك، ألم أحلم بأنني كنت جالساً هنا؟ وأليس من الممكن أن أكون في حلم الآن؟ (ولابد أن هذا الحلم غالباً ما كان يتراهى لديكارت الذي كان ينام كثيراً): فما أدركه بواسطة الحواس قد يكون أضفافاً أحلام. (٢) ثم يتناول ديكارت فئة أخرى من معتقداته، ماذًا بشأن المعتقدات في

الأشياء المادية أو الاعتقاد في وجود عالم مادي؟ ولابد من الشك في هذه المعتقدات لأنها تقوم على الإدراك الحسي الذي تبين أنه خادع، ولذا فهي تفتقر إلى اليقين. (٣) ثالثاً، يتساءل بيكارت: ماذا عن المعتقدات الناشئة عن العلوم الطبيعية؟ لابد من الشك في هذه المعتقدات أيضاً؛ لأنها تقوم على الأشياء التي تتم معرفتها عن طريق الإدراك الحسي الذي ثبت أنه غير جدير بالثقة. (٤) رابعاً، ينتقل بيكارت إلى المعتقدات الرياضية. ماذا عن المعتقدات في الرياضيات؟ لماذا يشك فيها؟ فدائماً ما كان يعتبر القضايا الرياضية النموذج الحقيقي للبيجين التام. كما أن المعتقدات الرياضية لا يمكن أن تصبح موضع شك بزعم أنها مستمدّة من الإدراك الحسي. «فسواء أكنت مستيقظاً أم نائماً»، كما يقول بيكارت، «سيظل حاصل جمع اثنين وثلاثة هو العدد خمسة دائماً، ولن يكون للمربيع أكثر من أربعة أضلاع؛ ويبدو مستحيلاً الشك في وجود أي زيف في الحقائق الواضحة». وهذه المعتقدات تتم معرفتها بواسطة العقل وليس الحواس. ولكن أليس من المستحيل الشك فيها؟ ويجيب على ذلك بعد تفكير عميق قائلاً إن الرياضيين يقعون في الخطأ أحياناً. فهل من الممكن أن يكونوا مخطئين دائماً؟

وفي محاولة للوصول بشكه المنهجي إلى منتهاه، ونظراً للافتقار إلى مبرر للشك في الرياضيات، فقد اختلق بيكارت مبرراً لذلك. افترض، كما يقول بيكارت، أن هناك شيطاناً ماكراً وقوياً يضلّلني في كافة الأشياء التي أعتقد بأنني أعرفها جيداً. ففي تلك الحالة، سأكون مضلاًًا ومخطئاً دائماً حتى في الرياضيات والقضايا التي أعتقد بأنها بدائية مثل $(2+2=4)$ ، فهذا هو أقوى شك ممكن. ويقول بيكارت نفسه إن هذا الشك مبالغ فيه و«يتسم بالغلو»، ويبدو أنه شك مختلف وليس أصيلاً. لكنه يواصل الدفاع عن قضيته: هل يمكن لأي معتقد أن يصمد في وجه هذا الشك؟ وهل يمكن لأي معتقد أن يصمد أمام شكي في كافة المعتقدات على ظهر الأرض، وأن أكون موضع تضليل من قبل شيطان ماكراً في جميع معتقداتي حتى تلك التي أعتبرها يقينية بصورة مطلقة؟

ويقدم لنا بيكارت إجابته الشهيرة قائلاً: حتى وإن كنت مخدوعاً في جميع معتقداتي، فلابد أن أكون موجوداً كي أخدع. وإذا كنت أشك في جميع معتقداتي، بما في ذلك تلك

المربطة بالرياضيات، فهناك اعتقاد واحد لا يمكن الشك فيه: ففي كل مرة أشك فيها، لابد أن أكون موجوداً كي أشك. وفي شكى في صحة كل اعتقاد آخر، لا يمكن أن أشك في الاعتقاد بأنني أشك، ولذا فأنا موجود. وحتى إذا كانت جميع المعتقدات التي أعيها زائفة، يظل هناك اعتقاد واحد صحيح: ففي كل لحظة أعي فيها أبني أفكراً أو أعي أي عمل ذهني كالوعي بأنني أشك أو أرغب، فأنا موجود مفكر.

وهكذا، فقد اكتشف بيكارت مبدأ الأول اليقيني، البديهي بصورة مطلقة والذي لا يرقى إليه الشك، وصاغه باللاتينية في عبارة: أنا أفكراً، إذن أنا موجود. ويرى بيكارت أن التفكير يشمل أي عمل إدراكي نوعه مباشرة. «وأعني بكلمة الفكر أبني أفهم كل ما يعني أنه يعمل بداخلي». ويشمل التفكير الشك، والفهم، والتاكيد، والإنكار، والإرادة، والرفض، والإحساس. فلأن كل هذه الأفعال تكون أفعالاً واعية، فإنها تستلزم وجودي. أنا أفكراً، إذن أنا موجود. أنا أشك فأنا أفكراً، أنا أشك فأنا أفكراً، وهذا فقط ما يؤكّد ضرورة وجودي كي أشك أو أشك.

كيف لي أن أعرف هذا الاعتقاد، أنا أفكراً إذن أنا موجود؟ عن طريق الفهم المباشر أنه من البديهي أن التفكير (الشك أو الإنكار أو الرغبة) يستلزم وجودي، وأن تفكيري دون وجودي أمر مستحيل. ولكن ما المقصود بـ«أنا» الذي يفكراً ولذا فأنا موجود؟ ويقتصر ما يثبته الكوجيتو Cogito على إثبات أنني موجود مفكر – وذلك عندما أعي أبني أفكراً فقط. كما يبرهن الكوجيتو على أنني جوهر موجود وأن من طبيعتي أن تكون لي أفكار ومعتقدات. لكن الكوجيتو لم يثبت شيئاً عن جسمي أو حركاته أو قيامي بالشيء أو تناول الطعام. ولا أستطيع القول كحقيقة بديهية: أنا أتحرك، إذن أنا موجود. فأنا لا أستطيع أن أعرف أنني أتحرك إلا عن طريق الإدراك الحسي بملاحظة نفسي وأنا أتحرك. ويبرهن الكوجيتو على أنني متى كنت على وعي بأبني أفكراً، فأنا موجود كائن مفكر.

ولكن هل يفي الكوجيتو بالشروط الثلاثة التي وضعها بيكارت للمبدأ الأول، الأساس لفلسفته؟ (١) هل هو بديهي للعقل ولا يتطرق إلى الشك؟ ويجب بيكارت على ذلك قائلاً: أجل، لا يمكنك الإفلات من الكوجيتو بالشك فيه؛ ففي كل مرة أشك فيه، فأنا أشكده. (٢)

هل هو مستقل عن أي حقيقة أكثر إطلاقاً؟ ويجيب ديكارت: أجل، فالكوجيتو لا يستدل عليه من الحقيقة الأكثر إطلاقاً؛ فكل من يفكر موجود: أنا أفكرا، إذن أنا موجود. وعلى العكس، فأنا نفسي أعرف كحقيقة بديهية أنني موجود متى كنت أفكرا. (٢) هل يشير إلى العالم الموجود؟ ويجيب ديكارت: أجل، فالكوجيتو يشير إلى أنا الموجود ككائن مفكرا.

وبذلك، فديكارت يزعم بأن الكوجيتو يفي بشرطه الثلاثة؛ فهل اتفق معه الفلاسفة اللاحقون في ذلك؟ وهل يصمد البرهان الذي يقدمه الكوجيتو في وجه النقد كأساس يقيني مطلق للفلاسفة؟ لقد كانت هناك مئات التعليقات النقدية على البرهان الذي يقدمه الكوجيتو وفي مقدمتها تعليق بيير جاسendi Pierre Gassendi في خطاباته إلى ديكارت. فقد زعم جاسendi بأن الكوجيتو لا يفي بالشرط الثاني قائلاً بأنه غير مطلق بل يعتمد على الحقائق الأخرى. ومن بين الحقائق التي يعتمد عليها الكوجيتو: (١) وجود الأشياء أو الجواهر. (٢) أن التفكير أو أي فعل آخر أو حالة أخرى لا يمكن أن يوجد إلا كفعل أو حالة لجواهر. وهاتان الحقائقان ضروريتان للبرهان الذي يقدمه الكوجيتو: ففي كل مرة أعي فيها أنني أفكرا، أكون فيها أنا الجوهر المفكر موجوداً؛ والتفكير فعل لا يمكن أن يوجد إلا كفعل أو حالة لجواهر. ويفترض ديكارت صحة هاتين العبارتين لكنه لا يثبتهما. والواقع أنه يسير على درب فلاسفة العصر الوسيط الذين يحتقرهم حيث تقوم فلسفته على وجود الجواهر وحالاتها أو أفعالها أو خصائصها شأنها في ذلك شأن الفلسفة المدرسية في العصر الوسيط. وأخيراً، ماذا عن تأثير الكوجيتو؟ لقد أسس ديكارت فلسفته كاملة على الحقيقة المطلقة القائلة بأنني عندما أعي أنني أفكرا، أعرف أنني موجود. وفي نظرية المعرفة عند ديكارت، نجد أن الحقيقة الوحيدة الثابتة، المأمونة، المضمونة التي لا يرقى إليها الشك هي وجودي كذات واعية. وهكذا، يقدم الكوجيتو الديكارتي الذاتية في الفلسفة الحديثة.

الذاتية

الذاتية *Subjectivism* هي المذهب القائل بأن معرفتي اليقينية تقتصر على معرفتي بنفسي كذات واعية ومعرفتي بأفكاري وعقلي ومحتواه. وتنطوي الذاتية على إمكانية

إثبات المعرفة بالعقل الأخرى والأشياء المادية عن طريق الاستدلال مما أعرفه يقيناً، وجود الوعي الذاتي خاصتي وأفكارني. (لاحظ عنوان التأمل الثاني: «عن طبيعة العقل الإنساني وأن معرفته أيسر من معرفة الجسم»). ولذا، تقول الذاتية بأن المعرفة بوجود أي شيء غير عقلي أنا، تكون موضعاً للشك ومثاراً للجدل: لابد من إثبات وجود جسمي، والشمس، والعقول الأخرى، والله، والعالم المادي ولا سبيل لإثبات وجودها إلا عن طريق: الاستدلال من الوعي لدى ومحتواه، وهذا هو كل ما يمكن معرفته يقيناً.

ولما كان عقلي وأفكاره بما كل ما يمكنني معرفته يقيناً، ولما كان وجود أي شيء آخر مثار شك وجدل؛ فإن الوعي الذاتي ومحتواه يتم فصلهما عن عالم الطبيعة المادي والعالم الاجتماعي للبشر، فهذه أمور سطحية وبعيدة عنني ومنفصلة عما أعرفه يقيناً – الوعي لدى وأفكاره. فهل يمكن سد هذه الفجوة؟ وكان بيكارت أول من واجه هذه المشكلة وهذه المسائل التي ظلت تؤرق جميع الفلاسفة الذين جاءوا بعده.

(٨)

الله موجود

نظريّة المعرفة

لقد قام بيكارت بمحاولة جريئة وعظيمة لبناء فلسفة رياضية عقلانية ما كان لأحد أن يشك فيها. واستطاع في التأملين الأول والثاني أن يضع مبدأ أول، أو بديهيّة لفلسفته: أنا أفكّر، إذن أنا موجود؛ ففي كل مرة أفكّر فيها، أكون موجوداً ككائنٍ واعٍ وجوهراً يفكّر. وقد أثبتت هذا كحقيقة بديهيّة لا يمكن لأي عقل الشك فيها أو إنكارها.

لكنه كان يخشى التعرّض والوقوع في شرك الكوجيتو؛ فالكوجيتو يبرهن على أنّي موجود كعقل ذي أفكار خاصة، وأنّ هذا كلّ ما يمكنني معرفته بقيناً. وهذا هو موقف الذاتيّة *Subjectivism*. لكنّ بيكارت كان يحذّر السقوط في الأنّة (أو مذهب الأنّانية *sollpsism*)، ذلك الموقف الفلسفي القائل بأنّ الشيء الوحيد الذي له وجود وواقع هو العقل وأفكاره، وأنّ الأشخاص الآخرين والعالم المادي مجرد أفكار داخل العقل. والأنّة أقرب لأن تكون تعبيراً فلسفياً عن الفصام كأحد أشكال الجنون. وأبرز ما يميز الشخص المصاب بالفصام انسحابه من عالم الواقع المشترك إلى عالمه الخاص حيث يشكل العقل وأفكاره كلّ ما هو موجود والحقيقة الوحيدة بالنسبة له. فهل يصبح دليلاً الكوجيتو على وجودي كموجود مفكّر له أفكاره الخاصة فـأنا للإيقاع بيكارت في شرك الأنّانية، ذلك المذهب القائل بأنّ عقلي وأفكري الخاصّة هي كلّ ما هو واقعي بالنسبة لي؟ وكذلك الإيقاع بيكارت في شرك الانسحاب الفصامي إلى عالم خاصٍ ومتفرد باعتباره الواقع الوحيد؟

فكيف يمكن لديكارت الهروب من هذه العزلة الغريبة للأنا، والعالم الخاص المنعزل للفصام؟ والسبيل الوحيد أمامه للقيام بذلك هو إثبات وجود شيء ما آخر إضافة إلى عقله هو وأفكاره. وفي تلك الحالة، لن يكون عقلي الحقيقة الوحيدة. ولكن كيف يمكنه، مع حاجته إلى اليقين الرياضي المطلق، إثبات وجود أي شيء عدا عقله هو وأفكاره؟

اختبار الصدق

يعود ديكارت إلى الكوجيتو: فهو قضية صادقة بصورة مطلقة على الأقل. ولكن ما الذي يجعلها صادقة ويقينية؟ ويجيب على ذلك بأن القضية تكون «صادقة ويقينية» طالما كانت واضحة ومتميزة للعقل. والقضية الصادقة اليقينية تكون واضحة للغاية بحد ذاتها ومختلفة عن أي فكرة أخرى إلى حد بعيد، حتى أن العقل لا يقوى على رفضها. هذا إذن هو معياره أو اختباره للحقيقة اليقينية – فحتى تكون صادقة يقيناً، لابد أن تكون الأفكار واضحة ومتميزة بديهيًا. ولكن طبقاً لمبدأ الشك المنهجي، يرى ديكارت أن القضايا الرياضية التي يعتقد بأنها واضحة ومتميزة بديهيًا، تفي بمتطلبات الاختبار الذي يثبت كونها «صادقة ويقينية». لكن ديكارت يرى الآن أن هذا الاعتقاد ذاته يجب أن يوضع موضع شك، وفقاً لمبدأ الشك المنهجي – أي الشك في كل ما يمكن الشك فيه. كيف أعرف أن القضايا الواضحة والمتميزة صادقة يقيناً؟

ومرة أخرى، يثير ديكارت احتمالية وجود إله ماكر أو شرير يضلله حتى يؤمن باليقين الرياضي. وسيكون من السهل عليه، كما يقول ديكارت، أن يوقع بي في الخطأ أو جعلي أتمسك بمعتقدات زائفة إن أراد ذلك، حتى عندما أعتقد بأنني أمتلك الدليل الأمثل. ولا يمكن لإله شرير ومخادع تضليلي فيما يتعلق بالكوجيتو – أنا أفكراً، إذن أنا موجود – ذلك أنتي وإن خدعت في تصديقه، فلابد أن أكون موجوداً ككائن مفكر. لكن الإله الشرير يمكن أن يضلالي فيما يتعلق بأي اعتقاد آخر. إذن، كيف يمكنني – يتساءل ديكارت – أن أعرف بوجود أي شيء آخر غير ما يثبته الكوجيتو، وهو أنتي موجود كجواهر يفكرون؟ كيف يمكنني أن أعرف أنه لا توجد أي حقيقة أخرى غير عقلي؟ وهكذا، يقرر ديكارت – حينما يقترب

من بداية تأمله الثالث – قائلًا: «لابد أن أتحقق من وجود إله متى سنت الفرصة، وإذا اكتشفت وجود إله فلا بد أن أتحقق أيضًا مما إذا كان يمكن أن يكون مخادعًا، وطالما كان هذا الأمر مجهولاً فلا أمل لي في تيقن أي شيء».

الأدلة العقلية على وجود الله

وكان لزاماً على بيكارت إثبات وجود الله وأنه ليس بالمخادع. ولكن هل يمكن إثبات وجود الله؟ لقد حاول اللاهوتيون الكاثوليك العظام في العصر الوسيط أمثال القديس آنسلم والقديس توما إثبات وجود الله بالحجج الاستدلالية العقلية. وانطلاقاً من التفكير القائم على البديهيات التي اعتقادوا بصدقها ذاتياً، حاولوا الاستدلال على وجود الله. وهذا ما يسمى حالياً بالأدلة العقلية الكلاسيكية على وجود الله، وكان ذلك سبباً في تعرضهم للنقد الهدام من جانب الفلسفة الحديثة.

لكن بيكارت لم يستطع في تلك المرحلة الاستفادة من هذه الأدلة الشهيرة على وجود الله في فلسفته؛ نظراً لأنه لم يكن يعرف وجود أي شيء آخر سوى ذاته هو فقط. وبذلك لم يستطع بيكارت أن يؤكّد، مثلما فعل القديس توما، وجود الله على أنه العلة الأولى من منطلق وجود العالم بسلسلته الضخمة من العلل والمعمولات. ويعرف هذا النوع من الحجج الذي قدمه القديس توما بالحججة الكونية أو الدليل الكوني على وجود الله، ويزعم بأنه لما كان كل شيء له علة فلابد من وجود علة أولى في سلسلة العلل، ويطلق الجميع على هذه العلة الأولى الضرورية لكل شيء آخر «اسم الله». ومن الواضح أن بيكارت لم يستطع القول بوجود الله على أنه العلة الأولى الضرورية لجميع العلل الأخرى في العالم، ذلك أنه لم يكن قد أثبت بعد وجود عالم، ولذا لم يكن يحق له استخدام العالم في حجته. كما أنه لم يستطع استخدام دليل آخر من أدلة القديس توما على وجود الله وهو ما يسمى بالحججة التي تقوم على الصنع، والتي تفترض أيضاً أن العالم موجود، وتستنبط أن تناغم ونظام وجمال الطبيعة المادية الذي يمد الإنسانية بدرجة الحرارة المناسبة، والضوء، والهواء، والطعام، والماء، والمأوى، والبهجة الجمالية، لا يمكن أن يكون وليد الصدفة بل هو مخطط له أو مصمم من قبل

موجود عاقل لخير البشر وسعادتهم. ومن منا لم يؤمن بعد وقوفه على قمة جبل أو جلوسه داخل طائرة تشرف على مشهد من الجبال والوبيان بأن هذه البانوراما من صنع الله؟ فلأنه موجود لأنه هو الصانع، المخطط، الحكم الذي لا غنى عنه لهذا العالم. لكن ديكارت لم يستطع الاستدلال على وجود الله، بصفته العقل المدبر الذي صمم هذا العالم، من خلال النظام الخير والمتاغم للعالم؛ نظراً لأن ديكارت لم يكن قد أثبت وجود العالم بعد.

ترى، كيف سينطلق ديكارت من الكوجيتو الذي أيقن من خلاله وجوده هو ذاته فقط لإثبات وجود الله؟ ولم يكن أمامه أي سبيل آخر لإثبات وجود الله سوى الاستنباط من القضية الوحيدة التي أثبت صدقها المطلقة - أنتي أنا، ديكارت، موجود ككائن مفكر وجوه راغب ذى أفكار.

نظريّة المعرفة: الأفكار

ويعني ديكارت بالـ «فكرة» أي شيء يعيه المرء - من مشاعر (الفرح أو الألم أو التعاطف)؛ والإبرادات الحسية (للشمس أو لشجرة أو جموع الناس في أحد شوارع المدينة)؛ والذكريات (الطفولة أو حرب حديثة أو فضيحة عامة)؛ وأفكار الذهن أو العقل (علمية أو رياضية أو فلسفية).

ومرة أخرى، ينظر ديكارت إلى أفكاره فيجد أنه يستطيع تحديد ثلاثة خصائص للأفكار: مصدرها، وواقعها، ودلالتها. ويقول إننا عندما نسأل عن مصدر أفكارنا، من أين تأتي، وكيف تأتينا، نكتشف وجود ثلاثة أنواع للأفكار: أولاً، هناك الأفكار التي يزعم بأنها تولد مع كل واحد منا ويطلق عليها الأفكار الفطرية *innate*. ويبدو أنها تنبع من فطرتنا الخاصة وتكون معرفتنا بها عن طريق العقل كالأفكار المتعلقة بالجواهر أو الموجود، والعلة، والوجود، والزمان، والمكان، والمبادئ الأساسية للرياضيات والمنطق. ثانياً، الأفكار التي يختلفها الخيال الإنساني ويطلق عليها الأفكار المصنوعة: كالأفكار المتعلقة بحوريات الماء، والحيوانات أحابية القرن، والبيوتوبيا أو عالم المستقبل. ثالثاً، الأفكار التي تأتي من خارج أنفسنا رغمًا عنا والتي يبدو أن الفطرة تدلنا عليها ويطلق عليها الأفكار العارضة.

كسماع ضجيج، ورؤيه الشمس أو الأشجار أو الألوان. ولم يوضح بيكارت كيفية اختلاف الأفكار فيما يتعلق بمصدرها أو كيف تأتينا. وكما ذكرنا، فهناك الأفكار الفطرية التي تأتي من طبيعة العقل الإنساني ذاته، وهي فطرية عند جميع البشر، والأفكار المصنوعة التي يختلفها الخيال الإنساني، والأفكار العارضة التي تأتينا بسبب أشياء خارج أنفسنا في العالم الخارجي.

وبعد ذلك ينتقل إلى الخاصية الثانية للأفكار، وهي نوع الواقع الذي تحمله، ويرى أنه طالما كانت الأفكار حاضرة في أذهاننا فهي موجودة بالفعل في أذهاننا، وتحمل ما يدعوه الواقع الفعلي أو الصوري. لكن بيكارت لا يعنيه مصدر الأفكار أو نوع الواقع الذي تحمله، فما يعنيه هو ما تتصل به هذه الأفكار وما تتحدث عنه والأشياء التي تمثلها؛ فالآفكار هي آفكار تتناول أو تمثل أو تشير إلى أشياء أو موضوعات. ويطلق بيكارت على هذه الخاصية للأفكار واقعها الموضوعي. ويقوم الواقع الموضوعي للأفكار على كونها تشير إلى موضوعات وتتحدث عنها؛ ففكرة الله تشير إلى الله، وفكرة شجرة البلوط تشير إلى شجرة البلوط، وفكرة جيشي تشير إلى أحد الجيوش.

فكرة الله

ويقول بيكارت إن كل هذه الأفكار يمكن أن تكون مصنوعة أو مختلفة أو «ملفقة» بواسطته أو بسببه عدا فكرة الله. وهنا، يبدأ بيكارت الحديث عن فكرة الله. ولكن ما هي فكرتنا عن الله؟ فالله هو جوهر موجود يمتلك كافة الصفات الإيجابية في أسمى درجاتها أي في أكمل درجات تحقّقها، وفي صورتها الكاملة. ويضيف بيكارت قائلاً إن الله كائن كامل ليس متناهياً، ويحمل في ذاته أي كمال مطلق للخير الذي لا يحده أي نقص. ويمتلك الله الصفات الإيجابية للخيرية، والمعرفة، والقدرة، والديمومة بهذه الدرجة الكاملة. ويعرض بيكارت فكرة الله قائلاً: «إن اسم الله يجعلني أدرك وجود جوهر ليس متناهياً، مستقل بذاته، علیم، قادر خلقني أنا وكل شيء آخر موجود». وستكون حجة بيكارت أننا نستطيع التفكير في فكرة الله هذه، نظراً لوجود إله حقيقي هو سبب هذه الفكرة. وسيحاول أن يثبت لنا أن من يأتينا بهذه الفكرة هو الله ذاته ولا أحد سواه، فهي تأتينا بسبب وجوده.

الدليل الأول على وجود الله الأفكار والعلل

بادئ ذي بدء، يقول بيكارت إن لدينا فكرة واضحة ومتميزة عن الله. لكن جميع الأفكار معلومات لعل. ولا بد من وجود علة ما لفكتنا عن الله. ويضيف قائلاً إنه يتبعنا علينا تذكر ثلاث قضايا بديهية عن العلل:

- ١ - لا بد أن يكون هناك أكبر قدر من الواقعية في العلة كما في معلومها. ثم يتساءل قائلاً: «من أين يمكن للمعلوم أن يستمد واقعيته إن لم يكن من علته؟»
- ٢ - لا يمكن لشيء ما أن يأتي من لا شيء.
- ٣ - لا يمكن لما هو أكثر كمالاً أن يأتي مما هو أقل كمالاً.

وبذلك، لا يمكن لأي شيء ليس كاملاً كال فكرة أن يكون سبباً لفكتي عن الله كجوهر كامل. ورغم أنني قد أكون سبباً لأفكاري عن الأشياء الطبيعية أو الحيوانات أو البشر – لعدم وجود أي شيء عظيم أو كامل في هذه الأفكار يمكن أن يحول بيني وبين أن أكون سبباً لها – ومع ذلك، لا يمكن أن أكون سبباً لفكرة الله لكوني موجوداً متناهياً ونائضاً في حين أن فكرة الله تتعلق بموجود كامل ولا متناه. وبذلك، فلا بد من وجود شيء ما آخر أعظم وأعلى مني يكون سبباً لفكتي عن الله، شيء ما بمثيل عظمة وكمال المسبب – ففكتي عن الله. ولما كان سبب ففكاري عن الله لا بد أن يكون بمثيل عظمة المسبب، فلا يمكن أن يكون إلا موجوداً لا متناهياً وكاملاً والمقصود بذلك هو الله ذاته. وهكذا، فالله موجود على أنه العلة الوحيدة الممكنة لفكتي عنه.

وهذا هو دليل بيكارت الأول على وجود الله. وبعد إثبات وجود الله، نستطيع أن ندرك أن الله لا يمكن أن يكون مخالعاً؛ ذلك أن الاحتيال والخداع، يقول بيكارت، مردهما إلى العيب أو النقص في حين أن الله كموجود كامل منزه عن كل عيب أو نقص. والله لا ي يريد الشر ولا يمارس الخداع لأن هذا نقص لا يليق بالكائن الكامل وإنكار لوجوده.

وأخيراً، يزعم بيكارت أن فكرته عن الله فطرية في نفسه وذهنه. والله هو علة هذه الفكرة لدينا، وقد جعل الله هذه الفكرة فطرية لدى جميع البشر وغرسها فينا كعلامة دالة على ذاته، الصانع الذي خلقنا. وهكذا، فكثير من الأفكار تغرس فينا منذ مولتنا: ومثال ذلك الأفكار المتعلقة بوجود الله، العلة، الجوهر، المنطق، الرياضيات. وهي غير مستمدّة بالتعليم من التجربة ولا تستلزم تليلاً تجريبياً؛ فالآفكار الفطرية واضحة ومتميزة بديهيّاً للعقل. ويمكننا أن ندرك كونها حقائق يقينية بصورة مطلقة، ذلك أن الله قد ثبت وجوده وهو لن يضللنا فيما هو واضح بداعه للعقل الذي منحنا إياه.

نقد الدليل الأول على وجود الله

وقد واجه الدليل الأول الذي قدمه بيكارت على وجود الله اعترافات وانتقادات حادة؛ فقد رفض النقاد القول بأن الله هو العلة الوحيدة الممكنة لفكريتي عنه، وأكدوا على أن الشخص الفرد يمكن أن يكون سبباً لفكرة الموجود اللا متناهي لكونها مجرد فكرة سلبية وإنكار لحدودنا أو محدوديتنا. فالموجود اللا متناهي هو ببساطة موجود بلا حدود. وفي دفاعه عن نفسه ضد هؤلاء النقاد، أكد بيكارت على أن فكرة اللا متناهي ليست مجرد إنكار للمتناهي. وتتطلب محدودية ونقص المعرفة بالخيرية أو القدرة على الخيرية معياراً للكمال. فكيف لي أن أعرف أنني ناقص، وكيف لي أن أعرف أن شيئاً ما ينقصني، ما لم يكن بداخلي - لأغراض المقارنة وكمعيار - فكرة الكائن الكامل؟ ويتفق بيكارت مع أفلاطون هنا في الإصرار على أن المعرفة بالصورة المثالية، القياسية، الخالصة أمر ضروري للحكم على نواقص العالم وأن هذه المعرفة لا يمكن أن تأتي من العالم الناقص. ويفكك بيكارت على أن الفكرة الفطرية التي منحنا الله إياها عن ذاته ضرورية لنا حتى نتمكن من الحكم على محدوديتنا ونواقصنا.

كما يختلف معظم المحدثين مع بيكارت حول عدة نقاط أخرى؛ فهم يقولون بأن فكرة الله حسب تعريفه ليست كافية، وبذلك لا يمكن أن تكون فطرية لدى البشر كافة. وبينما أن الله لم يغرس هذه الفكرة في البشر في العالم الشرقي؛ فالبودية، على سبيل المثال، ليست لديها أي فكرة عن الله الخارق للطبيعة، تلك الفكرة التي يزعم بيكارت أنها فطرية لدى جميع البشر، كما أن الكثير من القبائل الأفريقية والهندية الأمريكية ليست لديهم هذه الفكرة. ومن الواضح أن فكرة بيكارت عن الله كانت، كما يقول كثير من المحدثين، نتاج اختلاطه واحتلاكه بالثقافات اليهودية - المسيحية، شأنه في ذلك شأن القديس توما وال فلاسفة المدرسيين. أضف إلى ذلك، طعن غالبية المحدثين في الزعم بأن مفهوم الكمال ضروري لفهم النقص. وبديلًا من ذلك، فهم يقولون بأن الكمال - فكرة الوجود اللا متناهي - هي نتاج التفكير والتلوّن في الصفات وتعظيمها (مثل المعرفة، القدرة) للموجود المتناهي، الناقص. وأخيرًا، يعارض المحدثون نظرية بيكارت العقلية إلى مبدأ العلية، حيث لا يمكن للمعلوم أن يكون أعلى من العلة، والأكثر كمالًا لا يمكن أن يأتي مما هو أقل كمالًا، وما من شيء يمكن أن يأتي من العدم. وطبقاً للمذهب التجاري للحديث فالعلاقة بين العلة والمعلوم علاقة ثابتة في المكان والزمان ليس إلا.

الدليل الثاني على وجود الله

لكن بيكارت قدم دليلين آخرين على وجود الله خشية أن يكون الدليل الأول معدداً بحيث يصعب على قرائه فهمه، وهو ما حدث بالفعل. وتحول الآن إلى دليله الثاني، يقول بيكارت: «تساءلت بما إذا كنت أنا، الذي لديه فكرة عن الكائن اللا متناهي والكامل، يمكن أن أكون موجوداً إذا لم يكن هذا الكائن موجوداً؟» لاحظ أن هذا الدليل، كالدليل الأول، يقوم على الكوجيتو، أي يقوم على وجودي كموجود واع ذى أفكار. فما هي إذن الأسباب المحتملة لوجوده؟ ويعدد بيكارت الاحتمالات: نفسية أو أبوية؟ أو مصدرًا ما آخر أقل كمالاً من الله؟ أم الله؟

ويمضي بيكارت في دليله عن طريق عملية الحذف. (١) ليس نفسي، فلا يمكن أن تكون سبب وجودي؛ ذلك أنتي لو كنت الواجد لنفسي وقائماً بذاتي دون الاعتماد على غيري لما كان ينقصني أي شيء، ولما كنت أشك أو أرغم في أي شيء (وهذا هو ما قاله فيلسوف القرن العشرين جان بول سارتر أيضاً - أن تكون بلا نقص هو ما تريده ولا تستطيع تحقيقه مطلقاً). ولو أنتي استطعت، يقول بيكارت، لمنحت نفسك كل صفات الكمال ولكن تنقصني القوة. وبذلك، لا يمكن أن تكون سبب وجودي. (٢) ليس أبوابي أو أي علة أخرى أقل كمالاً من الله. فقد كان أبوابي سبباً لوجودي، ولكن لا بد للمرء أن يسأل عن سبب وجودهما مما أيضاً قبل أن يسقط داخل سلسلة لا نهاية من العلل ويعود إلى الوراء عبر أجيال وأجيال. (٢) وبذلك، فاته موجود، وهو العلة الوحيدة الممكنة لوجودي ككائن مفكر.

الدليل الثالث على وجود الله

ولم يتم تقديم دليل بيكارت الثالث على وجود الله حتى التأمل الخامس: فقد ظل الكوجيتو أساساً لحجته، لكنه أثبت وجود الله وصدق جميع أفكاره الواضحة والمتّميزة لأن الله لا يخدعنا. وفي الدليل الأول، في التأمل الثالث، تسأله قائلًا: ما هي علة فكري عن الكائن الكامل، الله؟ وفي التأمل الثاني، تسأله قائلًا: ما هي علة وجودي ككائن واع لديه هذه الفكرة عن الله؟

وفي التأمل الخامس، يركز بيكارت على فكرته عن الله كفكرة واضحة ومتّميزة. وبعد أن أثبت صدق أفكاره الواضحة والمتّميزة برى إمكانية استخدامها في دليل آخر على وجود الله. ويقول: إن جميع صفات الله التي أراها بوضوح دون ريب منسوبة إليه حقاً، تماماً كخواص المثلث التي أراها بوضوح لا ريب فيه (ومثال ذلك أن مجموع زواياه الداخلية ١٨٠ درجة) تخص المثلث. ويقول بيكارت بأنه مثلاً تشتمل فكرة المثلث الواضحة والمتّميزة على أن مجموع زواياه ١٨٠ درجة، فإن الفكرة الواضحة والمتّميزة للكائن الكامل تشتمل أيضاً على كمال الوجود. ويؤكد أن الوجود من طبيعة الله كموجود كامل. ولو أن الله كان ينقصه الوجود لما كان كاملاً. لكن الله منزه عن كل نقص. والفكرة الواضحة والمتّميزة عن الله ذات طبيعة إلهية اجتمعت فيها كافة صفات الكمال وبالضرورة كمال الوجود.

وهنا، يقدم لنا بيكارت ما يسمى بالدليل الأنطولوجي على وجود الله انطلاقاً من فكرتنا عن الله كموجود كامل إلى القول بأن طبيعة الله لا بد أن تشتمل على كمال الوجود. وقد صاغ هذا الدليل القدس آنسلم في القرن الحادى عشر. وواجه هذا الدليل الأنطولوجي معارضة من قبل ناقد بيكارت الفيلسوف التجربى ببير جاسندي، والذى أرسلت إليه نسخة من «التأملات» لإبداء ملاحظاته عليها؛ فقد زعم جاسندي أن فكرة الله كموجود كامل لا علاقة لها على الإطلاق بالوجود الفعلى لهذا الكائن. وبعد سنوات، قدم كانط وفلاسفة آخرون النقد ذاته.

الدور الديكارتى

ونذكر الآن ما اعتبره الكثيرون نقداً جاداً لـ«تأملات» *Meditations* بيكارت. وهذا النقد هو ما يعرف بوجه عام بـ«الدور الديكارتى». وقد لاحظنا أن خطة بيكارت تقوم على استخدام الدليل على وجود إله كامل وغير مخادع لإثبات أنه يستطيع الوثوق بأفكاره الواضحة والمتيبة، وبذلك يمكنه تجاوز الكوجيتو إلى حقائق يقينية أخرى. ولكن، أليست هذه حلقة مفرغة أو دوراً فاسداً؟ ذلك أنه لكي يثبت وجود الله، فقد اضطرر بيكارت لاستخدام الأفكار الواضحة والمتيبة حقاً (ويقصد بذلك الجوهر، العلة، المطلوب لا يمكن أن يكون أعظم من العلة) التي يفترض لوجود الله أن يكون ضامناً لها. وبذلك، فاشه هو الضامن لأفكارى الواضحة والمتيبة: لكن أفكارى الواضحة والمتيبة هي الضامن لوجود الله. ولكي يثبت صدق أفكاره الواضحة والمتيبة، اضطرر بيكارت لإثبات وجود الله وأنه ليس بالمخادع. وقد نجح في ذلك لكنه اعتمد في إثبات وجود الله على صدق الأفكار الواضحة والمتيبة التي يفترض لوجود الله أن يكون ضامناً لها. ويرى عدد قليل من الدارسين أن بيكارت كان بمقدوره تجنب الواقع في تلك الحلقة المفرغة أو الدور الفاسد. وقد أدرك ناقده آرنولد، وكان معاصرًا لبيكارت، هذا الدور الفاسد على الفور: وجود الله مضمون عن طريق الأفكار الواضحة والمتيبة التي يفترض لوجوده أن يكون ضامناً لها، وأن تلك

الأفكار كمعلول لا يمكن أن تكون أعظم من العلة، والأكثر حمالاً لا يمكن أن يأتي مما هو أقل حمالاً.

وعندما ننتقل إلى التأمل الرابع، سوف يكتشف بيكارت أنه من الضروري شرح كيفية وقوعنا في الخطأ. ولما كان قد أثبت وجود وصدق الله ويقين أفكاري الواضحة والمتمنية، فكيف يمكن لي إذن ارتكاب أخطاء وإصدار أحكام خاطئة؛ فالله غير مسؤول عن أخطائي. ويقول بيكارت إن الخطأ يأتي نتيجة لعدم التوازن بين فهمي وإرادتي؛ ففهمي يمكنني من امتلاك أفكار واضحة ومتمنية عن عدد محدود للغاية من الأشياء. والسبيل إلى تجنب الوقوع في الخطأ هو منع الإرادة من إصدار أحكام بشأن ما لا يدركه فهمي بوضوح وتميز. (وهنا تتجلّى لنا حكمة بيكارت).

وحتى الآن، فقد أثبتت المنهج الرياضي عند بيكارت: (١) أن ما أكون على يقين تام منه إنما هو وجودي الخاص كموجود واع؛ (٢) أنه يمكنني أن أتيقن من وجود الله وأن أتيقن من وجوده أكثر من وجود أي شيء في العالم المادي. وحتى الآن، فقد أثبتت بيكارت وجوده هو نفسه ككائن مفكر ووجود الله: فكيف يمكنه إثبات وجود العالم المادي؟ لكن العالم المادي هو ما يتناوله العلم الحديث – علم الفيزياء وعلم الفلك اللذان أوربا بحياة غاليليو. كيف يمكن لبيكارت إثبات وجود العالم المادي وأن مركزه هو الشمس، دون أن يواجه مصير غاليليو بأن يتعرض لعقاب الكنيسة؟

(٩)

آلية الكون

تواصلت تأملات الفيلسوف المنعزل يوماً بعد يوم، وساعة بعد ساعة. وبدأ بيكارت تأمله الأول بقوله: «اليوم، أما وقد تخلصت من كل همومي...»، وبدأ تأمله الثاني قائلاً: «لقد أقحمني تأمل الأمس في الكثير من الشكوك...»، وبدأ تأمله الرابع بالكلمات التالية: «في تلك الأيام الماضية، ...». فهل «التأملات» الستة هي عمل استغرق ستة أيام حقاً، كخلق الله للدنيا؟ والحقيقة أن بيكارت قد ركز اهتمامه على المشكلات التي تناولها في «التأملات» على مدى عشر سنوات، وربما تكون الكتابة الفعلية قد استغرقت عامين. فماذا إذن يمكننا أن نفهم من إشارات بيكارت إلى أيامه الستة من التأمل؟ وكان المراد منها إحداث التأثير الأدبي، لكن المؤكد أيضاً أنها تأثرت بأيام بيكارت الدراسية في المدرسة اليسوعية، حيث كان جميع الطلاب مطالبين طوال الأيام الستة للأسبوع المقدس بلا يكزن لهم أي اتصال بالعالم الخارجي وأن يكرسوا أنفسهم لدراسة التأملات الروحية للقديس إ IGNATIUS LOYOLA لويولا مؤسس الرهبانية اليسوعية. وفي حين أن تأملات لويولا كانت محاولة لإيجاد الالتزام بالكاثوليكية، فقد حاولت تأملات بيكارت إيجاد فلسفة لابد لأي عقل مفكر أن يقبلها.

نقض الشك

بنهاية التأمل الرابع، كان الشك الذي هدم جميع معتقداته قد تم نقضه، وحل محل الهدم عملية إعادة بناء بطيئة - لكنها حتمية من الناحية المنطقية - للواقع. ونجد بيكارت

يؤلف بداية التأمل الخامس وهو جالس إلى طاولة الكتابة خاصة للوصول بحجه الفلسفية إلى الاتكتمال العقلي، بحيث تتخذ جميع الأجزاء ترتيبها المنطقى. وكان يعتقد أنه عندما ينتهي من ذلك، فسوف تفرض «التأملات» على أي عقل مفكر قبولها.

الأفكار الواضحة والمتميزة: (التأملات ١ - ٤)

لقد استطاع بيكارت باستخدام المنهج الرياضي نقض الشك بنهاية التأمل الرابع وإحلال اليقين محله. ولننقض الشك، فهذه هي الأفكار الواضحة، المتميزة، البديهية التي استخدمها سواء أكان ذلك عن طريق إثباتها أو بتصورها على أنها بديهيات دون برهان: (١) أنا موجود ككائن مفكر (أنا أفكّر، إذن أنا موجود؛ البرهان)؛ (٢) اختبار الصدق القائل بأن ما يتم إدراكه بوضوح لا ريب فيه يكون صحيحاً وصادقاً (٣)؛ (٤) الجوهر فقط توجد مستقلة بذاتها (كالعقل، جوهر مفكر)؛ (٥) لا وجود للصفات أو الحالات أو الخصائص إلا كحالات أو خصائص للجوهر (فلا وجود للتفكير إلا كحالة للكائن مفكر، جوهر مفكر)؛ (٦) لا يمكن لأي شيء أن يوجد دون علة (فلا يمكن للساعة أن توجد دون صانع)؛ (٧) لابد أن تكون العلة على القدر ذاته من الواقعية والقوة كالمعلول (فقد أمكن للكون اللا متناهي أن يتخد من جوهر لا متناه - الله - علة له)؛ (٨) لا يمكن لما هو أكثر كمالاً أن يأتي مما هو أقل كمالاً (وهكذا، فطبقاً لبيكارت فالآفكار عن الله الكامل لا يمكن أن تأتي من بشر ناقص)؛ (٩) الله موجود ككائن كامل تماماً وذاتي العلة وقائم بذاته وغير معتمد على أي شيء آخر غير ذاته؛ البرهان؛ (١٠) لما كان الله كاملاً وليس مخادعاً فمن الممكن إدراك الصدق المطلق للأفكار الواضحة والمتميزة، بما في ذلك الأفكار الخاصة بالرياضيات والمنطق والتي تبدو صادقة بصورة مطلقة. واستبعد بيكارت احتمال تعرضه للخداع والتضليل في اعتقاده بكونها صادقة، وذلك من خلال الدليل على وجود الله كاملاً.

الدليل على وجود الجوهر المادي

والآن، فبعد أن أثبتت ديكارت أنه موجود كجوهر مفكر وأن الله موجود كجوهر كامل، يبقى الدليل الرئيسي الأخير القائل بأن الجوواهر المادية موجودة وقادمة بذاتها ومستقلة عن الذهن، وأن الأشياء المادية في العالم الطبيعي موجودة خارج نفسي ككائن مفكر. وهكذا، ففي بداية التأمل الخامس يقول ديكارت: «يجب على أول التخلص من كل تلك الشكوك التي أثقلت كاهلي في الأيام القليلة الماضية، والتحقق مما إذا كان يمكن معرفة أي شيء يقيناً عن الأمور المادية». ويتساءل ديكارت قائلاً: هل توجد أشياء مادية؟ هل يمكنني معرفتها يقيناً، ومعرفة خصائصها؟ فعادة ما كانت معرفتي بالأشياء المادية تأتيني عن طريق حواسٍ، وأعزو مشاعري إلى جسمي أنا وأعتبره مصدرها. وأعرف الأجسام الإنسانية والم الموضوعات المادية الأخرى عن طريق حواسٍ: الإبصار، السمع، اللمس، التذوق، الشم. ورغم أنني اعتقدت ذات مرة بأن حواسِي تنبئني بحقيقة الأشياء المادية، فقد وجدت مبررات للشك في حواسِي، يقول ديكارت. وبناء على ما أعرفه الآن، فما الذي يجب على تصدقه من بين كل ما تنبئني به حواسِي؟ وطوال حياتي كانت حواسِي تنبئني بأن لي رأساً، يدين، قدمين وجميع الأجزاء الأخرى للجسم، وأن الاتصال بالأجسام الأخرى يسعدني أحياناً ويؤلمني أحياناً أخرى. ولاحظت أن الأشياء المادية لها حجم وشكل وأنها تتحرك: فضلاً عن كونها صلبة أو لينة، حارة أو باردة عندما أمسها. كما شعرت بالجوع والعطش والشهوات الأخرى، وشعرت بالفرح والحزن. وعرفت - عن طريق حواسِي - الضوء، واللون، والصوت، والمذاق، والرائحة، وهو ما مكتنفي من رؤية السماء، والأرض، والبحر. ولذا، فقد كان من الطبيعي بالنسبة لي الاعتقاد بأن هذه الأفكار كانت بسبب أشياء خارج نفسي، وأن هذه الأشياء مشابهة للأفكار التي نتجت عنها بداخلي.

ومع ذلك، يقول ديكارت في وقت لاحق إن الخبرات المختلفة قد قضت على إيمانه بالحواس تدريجياً وإنه اكتشف أن الأحكام التي تقوم على الحواس الخارجية (كالإبصار) كانت خاطئة؛ فالتماثيل الضخمة التي نراها من بعيد تبدو صغيرة للغاية، والأبراج المربعة تبدو مستديرة. كما أن الحواس الداخلية مضللة أيضاً: فقد سمعت أن الأشخاص ذوي

الأطراف المبتورة يجدون فيها إحساساً في بعض الأحيان. (لاحظ الضعف والتلف في أمثلة بيكارت على كون الحواس موضع شك وليس أهلاً للثقة - وسيحاول بيكارت، العقلاني، دحض مزاعم المذهب التجاريبي بأن الحواس هي أفضل مصادرنا للمعرفة).

ويتساءل بيكارت: ماذا أصدق الآن؟ وهنا، يتجه بيكارت نحو النقص النهائى للشك وإعادة البناء بعد ما خلفه الشك من دمار لمعتقداته. ويقول: أعرف الآن يقيناً أننى موجود ككائن مفكر وأن الله موجود ككائن كامل. كما أعرف أنه لا وجود لشيء دون علة. فما هي إذن علة فكري عن الأجسام، جسمي أنا وأجسام الآخرين، العالم المادى؟ وهنا، يكرر بيكارت الحجة التي استخدمها في دليله الأول على وجود الله: فقد بدأ من الكوجيت، من وجوده ككائن مفكر لديه فكرة عن الله، وتساءل: ماذا يمكن أن تكون علة فكري؟ ويتساءل بيكارت الآن قائلاً: ماذا يمكن أن تكون علة فكري عن جسم طبيعى؟ وسوف يتبع في ذلك طريقة الحذف مجدداً.

فهل يمكن أن أكون أنا نفسي علة فكري عن الأجسام المادية؟ لكنني لا أستطيع أن أكون العلة؟ إن حجم وشكل جسمي، والمدينة، والناس، والشمس، والحقول - لقد تلقيت جميع هذه الأفكار عن الأجسام بطريقة سلبية؛ فهي لا تعود إلى إرادتى. والحقيقة أن هذه الأفكار عن الأجسام غالباً ما كانت تأتي ضد إرادتى. فعندما أكون في قارب صغير بعيداً في البحر، لا أستطيع التحكم في سحب العاصفة المتجمعة. لكن هناك تليلاً آخر ضد كوني علتها، ألا وهو: أنتي لا يمكنك أن تكون علة لكوني جوهراً مفكراً. ونظراً لأن المعلول لا بد أن يكون مشابهاً للعلة، فلا بد أن تكون علة فكرة الجوهر المادى هي نفسها جوهر مادى. ويتساءل الآن عن إمكانية أن يكون الله علة لهذه الفكرة. فإذا كان كذلك، فهو يضللني إذ سمح لي بأن يكون لدى ميل شديد للاعتقاد بأن علة هذه الأفكار تكمن في الأشياء المادية. وبذلك، فلا بد لنا أن نستنتج وجود الأشياء والأجسام المادية كطل لأفكارنا عنها. وهكذا، يكون قد تم إثبات وجود الجوهر المادى، آخر العناصر الثلاثة للوجود - النفس (الجوهر المفكى)، الله، الطبيعة (الجوهر المادى).

«لكن هذا لا يعني» – يقول بيكارت، العقلاني، في استعجال – «وجود الأجسام المادية مثلاً تظهرها حواسنا لنا بالضبط»؛ ففكerti الواضحة والمميزة عن الأشياء المادية هي الوحيدة التي يمكن أن تنبئني بطبعتها الحقيقة. ولكن ما هو الجوهر المادي؟ وهل توجد لدى فكرة واضحة لا ريب فيها عنه؟ وهنا، يدرك بيكارت أن الوقت قد حان للاستشهاد بتحليله لقطعة الشمع في التأمل الثاني. فقد كانت تلك هي نظرة بيكارت الأولى إلى الجوهر المادي في «التأملات». وقد أتى بها بعد البرهان الناجح للكوجيتو – على وجوده كجوهر مفكر – مباشرة. «أنا موجود مفكر... ولست مجموعة أطراف تدعى جسماً إنسانياً». لكنه يمضي قائلاً، في التأمل الثاني: دعني أطلق العنان لذهني الذي لا يقوى على الامتناع عن الاعتقاد بأنه يعرف الأجسام التي تدركها الحواس أفضل من معرفته بوجودي ككائن مفكر، وهو ما أعرفه بواسطة العقل. دعني أطلق العنان لذهني للتفكير بشأن الجسم حتى أستطيع أن أجم عقلي وأسيطر عليه في الوقت المناسب فيما بعد. (وسوف يحين الوقت لإحكام اللجام على اعتقادنا بمعرفتنا للجسم عن طريق الحواس في التأمل السادس).

قطعة الشمع

ويتابع بيكارت قائلاً: دعونا ننظر في أمر الأجسام التي نلمسها ونراها، ولنقتصر على جسم بعينه ذلك أن الحديث عن الأجسام – بوجه عام – غالباً ما يستغلق فهمه علينا. ولنأخذ، مثلاً، هذه القطعة من الشمع التي لم يمض على استخراجها من خلية النحل وقت طويل؛ فهي لم تفقد بعد ما بها من حلارة العسل، وما زال بها شيء من أريج الزهور التي اقتطفت منها؛ فلونها، وشكلها، وحجمها أشياء ظاهرة للعين. وهي صلبة، باردة عند اللمس، وإذا نقرت عليها يصدر عنها صوت مسموع. لقد فسر بيكارت في هذه الأسطر القليلة استجابة جميع الحواس لقطعة الشمع. لكنه ما أن يأتي بمصدر لهب ويقربه من قطعة الشمع حتى يختفي مذاق العسل، ورائحة الزهور، واللون على الفور؛ ويتغير الشكل، ويزداد الحجم، وتسلل قطعة الشمع فتصبح ساخنة حيثما كانت باردة. وإذا نقرت عليها لا يصدر عنها أي صوت.

هل هذه هي قطعة الشمع ذاتها؟ وسيجيب الجميع بنعم. لكن جميع خصائصها المدركة بواسطة الحواس قد تغيرت الآن. فأي من خصائصها يبقى وبفضلها تكون هي قطعة الشمع نفسها؟ ويقول بيكارت بأن الخواص الحقيقة لأي شيء هي تلك التي تظل ثابتة طوال عملية التغير. والخاصية التي تبقى في قطعة الشمع هي أنها شيء قابل للامتداد والتأثير. والامتداد المكاني وقابلية التغير هما الخصائص الحقيقيتان الوحidentان لقطعة الشمع أو أي جسم مادي آخر. وتعرف هذه الخصائص بواسطة الذهن، أي بواسطة التأمل العقلاني للأشياء المادية، وليس عن طريق الحواس. (وهنا نرى بيكارت، العقلاني، يدافع عن العقل معتبراً إياه الوسيلة الوحيدة للتوصول إلى المعرفة الحقيقة، اليقينية بالنفس، وبإله، وبالطبيعة المادية).

وهكذا، فقد استنتج بيكارت أنه ما من شيء يناسب للأشياء المادية عدا الامتداد المكاني؛ أي الطول، والعرض، والعمق في أحجام وأشكال مختلفة وفي الحركة. وبناء عليه، فالأشياء المادية ليس لها من الخصائص أو الصفات سوى الامتداد المكاني، والحجم، والشكل، والقدرة على الحركة. وهذه هي خصائص الأشياء المادية والصفات الموضوعية الوحيدة للطبيعة المادية. والآن، ماذا يقول بيكارت عن الصفات الأخرى التي لم تعد باقية عندما ذابت قطعة الشمع؛ صفات اللون، واللمس، والمذاق، والرائحة، والصوت؟ ألا تنسب هذه الخواص للأشياء المادية؟ ألم تكن منسوبة لقطعة الشمع قبل ذوبانها؟ هل اللون الذهبي والرائحة الذكية للشمع من الخواص الموضوعية؟ هل توجد كصفات للجواهر المادية أم لا؟ ولكن، ما قول بيكارت في ألوان، أصوات، رواائح، مذاقات قطعة الشمع والعالم المادي؟ لقد كان بيكارت على استعداد لقول ما قاله عالم الفيزياء جاليليو بأن الخصائص الموضوعية، الحقيقة للأشياء المادية هي الامتداد في المكان بحجم وشكل ما، والقدرة على الحركة. وهذه هي الخصائص التي يدرك العقل - من خلال فكرة واضحة ومتينة - أنها تشكل الطبيعة الحقيقة للأشياء المادية. كما أن هذه هي الخواص التي لا بد من توافرها في الجسم المادي حتى يكون شيئاً مادياً - فمن الممكن أن تفقد قطعة الشمع طراوتها، رائحة العسل، حلاوة المذاق، ومع ذلك تظل شيئاً مادياً. لماذا؟ لما لها من خواص الامتداد المكاني؟

أي الطول، العرض، العمق. وبعبارة أخرى، فالأشياء المادية ليست بحاجة لأن يكون لها ألوان أو مذاقات أو روائح حتى يكون لها وجود، ولكن لكي تكون أشياء مادية فلا بد أن يكون لها حجم وشكل.

فما هو الدليل إذن على أن الألوان، والمذاقات، والأصوات ليست خصائص موضوعية، حقيقة منسوبة للجواهر المادية؟ (١) الألوان، والمذاقات، والأصوات، والروائح ليست صفات ضرورية للأشياء المادية كقطعة الشمع في حين أن مالها من خواص الامتداد المكاني، واتخاذ حجم وشكل ما ضروري لوجود قطعة الشمع كشيء مادي؛ فاللون، والمذاق، والصوت ليست خصائص ضرورية لوجود شيء مادي. (٢) لدينا فكرة واضحة ومتمنية عن الامتداد المكاني كصفة ضرورية وأساسية لقطعة الشمع، ولكن لا توجد لدينا أي فكرة واضحة ومتمنية عن لون الشمع كخاصية ضرورية أو أساسية منسوبة لقطعة الشمع. والحقيقة، كما قال بيكارت في التأمل السادس، أن ما ندركه عن طريق الحواس (الألوان، والمذاقات، والأصوات) ليست خصائص للأشياء المادية على الإطلاق بل توجد بداخلنا فقط، وتنتج عن أشياء خارجية تستثير أعضاء الحس لدينا. ويتربى على استثارة العينين، والأذنين، والأنف، والحلق، والجلد رؤية الألوان، وسماع الأصوات، والتعرف على الروائح والمذاقات والمحسوسات اللمسية كالساخن والبارد، والصلب واللين، والخشن والأملس. وهذه الخصائص لا وجود لها في الأشياء المادية، وليس صفات حقيقة منسوبة للعالم المادي – فهي موجودة بداخلنا فقط نتيجة لتأثير الأشياء المادية على أعضاء الحس بأجسامنا.

وقد لاحظنا بالفعل أن بيكارت نفسه قد صنف هذه الأفكار على أنها أفكار عارضة، وهي الأفكار التي تأتينا من أشياء خارج أنفسنا في العالم من حولنا. وعلى عكس ذلك، فقد صنف بيكارت فكرة الامتداد المكاني – كصفة ضرورية وأساسية للأشياء المادية – على أنها فكرة فطرية تولد مع كل إنسان وندركها بواسطة العقل وليس عن طريق حواسنا الجسمية. وقد أطلق التجربيون في بريطانيا العظمى قبل نهاية القرن السابع عشر على صفات اللون، والصوت، والمذاق – التي يقول بيكارت بأنها عارضة وتوجد بداخلنا فقط

وليس في الشيء المادي – أطلقوا عليها اسم الكيفيات الثانوية، وظل هذا اسمها منذ ذلك الحين. وأطلقوا على الصفات التي حددتها ديكارت على أنها تعرف بواسطة العقل كالصفات الضرورية لشيء مادي – من قبيل: الحجم، والشكل، والقدرة على الحركة – اسم الكيفيات أو الخصائص أو الصفات الأولية *primary qualities*. ويرى ديكارت أن معرفة الصفات الأولية للموضوعات المادية تتم بواسطة العقل من خلال فكرة واضحة ومتمنية؛ ويقول التجاربيون بأن معرفة الكيفيات الأولية والثانوية لا تكون إلا عن طريق الحواس. وقد قام مرسين Mersenne، صديق ديكارت، بجمع مجموعة سادسة من «الاعتراضات» على «التأماليات» من دائرة الفلاسفة وعلماء الرياضيات خاصةً في باريس. وقد حمل رد ديكارت على هذه الاعتراضات دفاعاً قوياً عن نظريته عن الجوهر المادي:

لاحظت أنه ما من شيء على الإطلاق يناسب لـ... ماهية الجسم عدا كونه شيئاً ذا طول وعرض وعمق، ويسمح بأشكال وحركات مختلفة...لا يمكن لأي قوة أن تتسبب في وجودها بمعزل عنه؛ وعلى الجانب الآخر، فإن اللون والروائح والمذاقات وبقية هذه الأشياء ليست سوى محسوسات في فكري، ولا تختلف عن الأجسام إلا باختلاف الألم عن شكل وحركة الأداة التي تحدثه.

وكانت نظرية ديكارت عن الجوهر المادي ذات فائدة عظيمة للعلوم الطبيعية الحديثة. وبيانكاره للواقع الموضوعي للصفات الثانوية، وإصراره على أن الامتداد المكاني للحجم والشكل، والقدرة على الحركة هي الخصائص الوحيدة للأشياء المادية، فقد قصر ديكارت خواص المادة على تلك التي يمكن للعلماء قياسها، وتحديد مقدارها، وشرحها بواسطة الرياضيات. ولم يكتف ديكارت ببيانات وجود العالم المادي، بل تجاوز ذلك ليثبت الخصائص التي نسبها العلم الحديث للعالم المادي بدقة – فهو لا يعدو كونه جزيئات، ذات حجم وشكل، تتحرك وفقاً للقوانين الميكانيكية. وبزعمه أن العالم المادي يمكن معرفته بواسطة القوانين اليقينية المطلقة للهندسة والميكانيكا، فإن ديكارت بذلك قد وضع أساس الفيزياء الرياضية المعاصرة.

ولكن، إذا كانت الأجسام المادية مجرد أشياء ممتدة مكانياً، وإنما كانت مجرد أحجام وأشكال في المكان ويتم تحليلها بواسطة الهندسة وعلم الفضاء، فهي بذلك لا تعدو كونها أشكالاً هندسية ساكنة. فكيف يمكن لديكارت أن يعلل حركة الأشياء المادية؟ ما هو مصدر الحركة؟ إن الفكرة الواضحة والمتميزة عن الامتداد المكاني لا تشتمل على فكرة الحركة. فمن أين تأتي الحركة؟ ويجيب ديكارت: من الله ذاته. فأنه هو علة وجود الحركة في العالم، وهو العلة الأولى للحركة في العالم المادي، وهو الذي أوجد مقداراً ثابتاً ودائماً من الحركة أو الطاقة. لكن الله بعد أن خلق العالم ووضعه في حالة حركة وفقاً للقوانين الهندسية والميكانيكية، لم يتدخل في الآلية الميكانيكية للكون.

وقد انزعج بشدة عالم الرياضيات والفيلسوف الفرنسي باسكال Pascal – الذي ولد بعد ديكارت بجيء واحد وكان كاثوليكيًا مخلصاً وورعاً – لعدم تدخل الله في آلية الكون كما جاء في فلسفة ديكارت. وكتب باسكال يقول:

لا أستطيع أن أغفر لـ ديكارت؛ فقد كان يتمنى طوال فلسفته أن لو كانت لديه القدرة على تجاهل الله. لكنه اضطر إلى جعله (أي الله) يعطي دفعة قوية لوضع العالم في حالة حركة، وبعد ذلك لم تكن لـ ديكارت أي علاقة باش.

الميكانيكية: آلية الكون

يطلق على نظرية ديكارت عن الكون المادي النظرية الآلية أو الميكانيكية القائلة بـ يامكانيّة تفسير العمليات الطبيعية كاملة من خلال الحركة الميكانيكية للجواهر المادية. وطبقاً لنظرية ديكارت الميكانيكية إلى العالم، فإن العالم ليس متناهياً من حيث الامتداد مع وجود أجسام من كل الأشكال والأحجام في حالة حركة وتغير مستمر. وترجع كل حركة للأجسام إلى التأثير الميكانيكي كالمشغلات الآلية في ساعة. والكون اللا متاهي ميكانيكي تماماً، من الآلية السماوية الهائلة لحركة الكواكب التي وصفها جاليليو إلى كافة الأشياء المادية غير العضوية – فهذه أيضاً تتحرك تحت تأثير ميكانيكي. وبذلك، فالكون المادي بالنسبة

لديكارت هو: نظام ميكانيكي لأجسام في حالة حركة وفقاً للقوانين الفيزيائية. ويتألف العالم المادي من أجسام ذات أحجام وأشكال هندسية مختلفة، لا لون أو صوت أو رائحة أو مذاق أو بنية لها. ويتحرك بعضها مع بعض تحت تأثير حركة ميكانيكية بلا غاية في كون منتظم آلياً.

نظريّة ديكارت عن الحيوانات كآلات ميكانيكية

يرى ديكارت أن جميع الأجسام والكائنات الحية آلات ميكانيكية ممتدّة في المكان وتتحرّك مع الأجسام الأخرى تحت تأثير الآلية. وقد اشتهر ديكارت بنظرته إلى الحيوانات على أنها آلات تستجيب ميكانيكياً للمثير من الأجسام الأخرى. وسوف يطلق على ديكارت في الوقت الحالي أخضائي سلوكي فيما يتعلق بالحيوانات. فقد أنكر امتلاك الحيوانات للذكاء أو العقل أو أي حالات ذهنية داخلية، وتنشأ المشاعر لديها عن الحركات الميكانيكية لأجسادها فقط. واعتبر ديكارت أن الحيوانات لا تعدو كونها مادة متحركة. وزعم ديكارت أنه إذا تم صنع الآلات على هيئة حيوانات، فلن نستطيع التمييز بين الآلة والحيوان.

لكن حقيقة أن الحيوانات لا تستطيع استخدام اللغة للتعبير عن نفسها، فيما يقول ديكارت، «لا تثبت فقط أن البهائم أقل عقلاً من البشر بل أنها لا تملك أي عقل على الإطلاق». ورغم أنه من الصحيح أن الحيوانات تكون ماهرة للغاية في بعض الأحيان (كمهارة القدس في بناء السدود)، فهذا «يثبت أنه لا عقل لها على الإطلاق، فالطبيعة هي التي تعمل بداخلها وفقاً لسلوك أعضائها، كالساعة تماماً التي تتكون من تروس وأوزان ويمكنها حساب الساعات وقياس الزمن على نحو أكثر دقة مما نستطيع نحن القيام به بكل ما أوتينا من حكمة».

وتتعارض نظرية النشوء عند داروين مع نظرية ديكارت عن الحيوانات. فيبينما يرى ديكارت أن العقلانية هي التي تميز وتفصل البشر عن الحيوانات بهوة لا يمكن تجاوزها، توضح نظرية داروين أنه لا وجود لفوارصل أو تقسيمات حادة، ولكن هناك تسلسلاً وتدرجًا

مستمراً للقدرات والوظائف من الكائنات الحية الدنيا درجة إلى الجنس البشري. كما قال الفلاسفة المدرسيون واللاهوتيون الكاثوليك في العصر الوسيط بأن هناك استمرارية وتواصل لجميع الكائنات الحية وأن الحيوانات لها نفوس حقيقة، لكنها ذات طبيعة أخرى من طبيعة النفوس الإنسانية. ويرى بيكارت أن كل ما يكون لا عقلانياً: أي جوهراً مفكراً ليس سوى آلية: أي مادة متحركة.

وقد ركزت التجارب العلمية الحديثة على ذكاء أنواع مختلفة من الحيوانات وأثبتت أن واحدة من بين آلات بيكارت، وهو الدولفين، مخلوق يتمتع بذكاء عالٍ و قادر على التواصل مع البشر. كما توجد معارضه شديدة لنظرية بيكارت إلى الحيوانات من قبل كثيرين من محبي الحيوانات ومن يجلونها لصفاتها الأخلاقية كالبراءة وعدم النفاق ويتهمون البشر بالنفاق والافتقار إلى البراءة.

وفيمما يتعلق بالبشر، يرى بيكارت أننا موجودات مفكرة، وكائنات عقلانية وأخلاقية وروحية؛ وبيناء عليه، فنحن لا نمتد في المكان، ولا نستطيع أن تكون مجرد آلة كالحيوانات بالنسبة له. لكن الأجسام الإنسانية تمتد في المكان وتكون آلة ميكانيكية لأجسام الحيوانات. ويعتبر بيكارت أن أي نشاط إنساني لا يعتمد على التفكير إنما هو نشاط ميكانيكي يشبه سلوك الحيوان كما يتمثل في: خفقان القلب، والهضم، والتنفس، ودوران الدم. ويبعد أن بيكارت كان ينظر قدماً ويتطلل إلى عالمنا الحاضر حيث الميكنة وألات التفكير كما جاء في سرده للجانب الميكانيكي للجسم الإنساني: «لن يبدو هذا غريباً بالنسبة لأولئك الذين يعرفون عدد الآلات أو الماكينات المتحركة التي يمكن أن يصنعها الإنسان». ترى، هل يتطلع بيكارت إلى مستقبل يصعب فيه التمييز بين الإنسان الآلي والبشر – وكما يقول فنحن لم نستطع التمييز بين الحيوانات الآلية والحقيقة؟ وبتأثير بيكارت، اكتسبت زخماً وقوة وجهة النظر الثالثة بأن أجسام الحيوانات والبشر ليست سوى آلات ميكانيكية يمكن شرحها بواسطة علم الفيزياء. وخلال النصف الأول من القرن العشرين، قامت حركة وحدة العلوم بزعم أن تفسير جميع الظواهر يمكن أن يتم بواسطة علم الفيزياء الرياضية وحده – تفسير كل شيء عضوي، وغير عضوي، وإنساني. ولكن ألم تكن هذه هي الرؤيا

التي جاءت بيكارت ليلة العاشر من نوفمبر من عام ١٦١٩ - تلك الروايا المتعلقة بوحدة رياضية مدهشة لكافة العلوم؟

نظريّة الجوّاهر الماديّة والذهنيّة عند بيكارت

لُك فلسفة بيكارت تشتمل على ما هو أكثر من العالم المادي ذي الآلية الميكانيكية للجوّاهر التي تتحرّك وفقاً للقوانين الفيزيائية والمبادئ الهندسية. كما أنه يوجد كائن كامل هو الله، علة الحركة الأصلية لهذه الآلية. وهناك أيضاً نقوس محدودة، ناقصة مثنا نحن الكائنات المفكرة المحدودة. والوجود يشمل النفس، والله، والمادة. وجميعها جوّاهر (لأن كل شيء إما أن يكون جوّهراً أو صفة). ولكن ما هو الجوّهـ؟ يعرف بيكارت الجوّهـ بأنه شيء موجود ولا يعتمد وجوده على أي شيء آخر. والله وحده يمكن أن يكون جوّهـاً بهذا المعنى المُحكم. ولا وجود لجميع الجوّاهــ الأخرى إلا بوجود الله؛ فــ الله هو خالق الجوّاهــ الماديــ والمفكرة التي تمثل الأنــواع المختلفة للجوّاهــ كاملــة.

الجوّهــ المــفكــر

لا يشغل العقل، الجوّهــ المــفكــر *thinking substance* أي حيز؛ وليس في حالة حركة؛ وليس جــزءــاً من أي آلــية؛ ولديــه القدرة على التــفكــير، والتــذــكر، والإــنــكار؛ ويــتــمــتع بإــرــادــة حرــة وهو مــســئــول أــخــلــاقــيــاً عن أــفــعــالــه.

الجوّهــ المــاديــ

على عــكــس ذلك، فــالمــادــة مــمــتــدة مــكــانــيــاً؛ وفي حالة حــرــكة مــيكــانــيــكــة؛ وــقــابــلة لــالتــقــسيــم إلى ما لا نــهــاــيــة؛ وــتــتــحدــد كــامــلــة بــتأــثــير الأــجــســام الأــخــرــى؛ وــلــا قــدرــة لــهــا عــلــى التــفــكــير؛ وــلــيــس لــهــا إــرــادــة حرــة أو أي صــفــات أــخــلــاقــيــة. وكل نوع من الجوّاهــ مستــقــلــ عن النوع الآخر. ويــوجــد

لكل نوع من الجوادر فرع متميز وملائم من المعرفة لدراسته. فالمادة يدرسها علم الفيزياء،
العلم الحديث لكوبرنيكوس وجاليليو. والعقل يدرس علم اللاهوت الكنسي والفلسفة.
فهل يكون بيكارت قد شق الوجود إلى نصفين، معطياً الشق الذهني للكنيسة والشق
المادي للعلم استرضاء للكنيسة وتهديه لشكوكها ومخاوفها من قيام العلوم الحديثة
بالقضاء على كافة تعاليمها؟ أم أن ما زعمه بيكارت عن وجود نوعين للوجود، مادي وذهني،
هو وصف صادق للاهية الوجود؟

(١٠)

الجسم والنفس

يعد تعليق الفيلسوف الفرنسي آلان Alain، أحد أبرز فلاسفة القرن العشرين، التعليق الأشهر على صورة ديكارت الشهيرة لفرانز هالز حيث يقول: «حري بك ألا تتخذ من هذا الرجل الفظيع معلماً لك. فهو ينظر إليك كما لو كان يقول لك: ها هو شخص آخر لن يحسن فهم الأشياء مطلقاً، ولن يلزم الطريق الصحيح دائمًا أبداً».

الثانية الميتافيزيقية

لقد رأينا سلسلة الأدلة العقلية، اليقينية المطلقة التي انتهى إليها تفكير ديكارت الرياضي الذي صاحب بحثه الشخصي المحموم عن اليقين. فقد تمكن رويداً رويداً من إثبات وجود الله أولاً ومن بعده صدق جميع أفكارنا الواضحة المتميزة؛ نظراً لأن الله هو الضامن لها، وبعد ذلك وجود العالم المادي، وأخيراً وجود العالمين الطبيعي والإنساني المطابقين لأفكارنا الواضحة، المتميزة عنهما. وبذلك، تكون أفكارنا العقلية، الواضحة، المتميزة هي مفتاح الوجود كاملاً، والرياضيات مفتاح العقل. وطبقاً للمذهب العقلي الديكارتي، فإن بنية العالم تطابق تركيبة أفكارنا الذهنية عنه.

ولكن، دعونا ننظر في هذا الوجود وهذا العالم الذي أنشأه ديكارت ويزعم بأنه صورة حقيقة للعالم الذي نعيش فيه. وأبرز ما يميز الميتافيزيقا الديكارتية – والوجود كما تصفه فلسفة ديكارت – أنها تقيم حاجزاً فاصلاً أو ثنائية، قسمة ثنائية بين نوعين مختلفين

للوجود: بين الجوهر الذهني، الروحي، المفكر (كالنفس والشّرط)، والجوهر المادي، المكاني، المتد (كالجسم الإنساني، والكواكب، والجبال، والأشجار، والكلاب). ويشكل هذان النوعان للجواهير عالمين مختلفين ومنفصلين. وهم يمثلان وجودين مختلفين ومنفصلين تماماً. وقد عرض ديكارت النموذج الكلاسيكي للثنائية الميتافيزيقية، وثنائية الوجود. وتطلق النزعة الثنائية *dualism* على أي نظرية تزعم أن هناك عنصرين نهائين وغير قابلين للرد للوجود. ويطلق على الثنائية الميتافيزيقية الديكارتية الثنائية النفسية الفيزيائية للدلالة على أن الثنائية تقوم على النوع الذهني النفسي الوعي للوجود من ناحية، وعلى النوع الطبيعي المادي المكاني المتد للوجود من ناحية أخرى.

ويمكن تعريف الثنائية النفسية الفيزيائية الديكارتية *Cartesian psychophysical dualism* بأنها المذهب القائل بأن الوجود يتالف من نوعين من الجواهير: الذهنية والمادية، وأن أيّاً من هذين النوعين من الجواهير لا يمكن بأي حال إثبات كونه صورة لنوع الآخر أو رده إلى النوع الآخر. وفيما يتعلق بالثنائية النفسية الفيزيائية، فمن المستحيل تماماً إثبات أن الذهن مستمد من أو صورة أو وظيفة للمادة أو يمكن رده إليها. وتصوغ الثنائية النفسية الفيزيائية الديكارتية مذهبها من خلال الجواهير: نظراً لأن ديكارت، كما لاحظنا، يؤمن بالفكرة الواضحة التي لا ريب فيها عن أن الصفات: كالصفات الذهنية أو المادية لا وجود لها إلا إذا كانت منسوبة للجواهير. وتذكر أنه استخدم هذه الفكرة الواضحة المميزة للدلالة على أن الوعي بصفة التفكير قد أثبت وجودي كجوهر مفكّر. كما تذكر أيضاً أنه استخدم الفكرة الواضحة التي لا تقبل الشك عن صفة الامتداد في إثبات وجود الجواهير التي تتصرف بالامتداد كقطعة لأفخاري. والآن، يمكننا فهم السبب وراء النظر إلى الثنائية النفسية الفيزيائية الديكارتية على أنها الصيغة الأكثر إحكاماً ووضوحاً للثنائية الميتافيزيقية. ويرجع السبب في ذلك إلى أن ديكارت قد حدد صفة أو خاصية واحدة هي الصفة أو الخاصية الرئيسية لكل من نوعي الوجود. وقد أثبتت الصفة الرئيسية لكل من نوعي الوجود من خلال هذا السؤال: ما فكري الواضحة المميزة عن هذا الشيء، وما هي فكري الواضحة التي لا ريب فيها عن خاصيتها أو صفتـه الأساسية الضرورية؟

وفيما يتعلق بالجوهر الذهني الروحي فالصفة الرئيسية هي التفكير؛ ولذا فهو نوع من الجوهر المفكر، الجوهر الوعي (وبالنسبة لبيكارت فهذا يعني أنه يفكر، ويشك، ويفهم، ويؤكد، وينكر، ويرغب، ويرفض، ويتخيل، ويشعر). لكن صفة التفكير هذه هي الصفة الناقصة بوضوح في قطعة الشمع، وفي الأجسام الممتدة مكانياً، وفي حركة الأجسام من حيز أو مكان ما الآخر. وهي منقوصة أيضاً في كل من الآليات الأرضية، والآلية السماوية للكوكب، والأجسام الآلية للحيوانات والبشر – فلا وجود لأي وعي في أي منها.

وعلى الجانب الآخر، فالجوهر المادي يعرف بصفته الرئيسية وهي الامتداد المكاني. ويمكن قياسه بواسطة علم الهندسة، وهو علم القياس المكاني. وتكون حركته ميكانيكية نتيجة التعرض لتأثيراً مثلاً تؤثر العجلات المسننة في ماكينة ما على بعضها البعض أو مثلاً تؤثر إحدى كرات البليارド على الأخرى. لكن الامتداد مادياً صفة أو خاصية ناقصة في الجوهر الذهنية. والأدهان، أي الموجودات المفكرة، أو الوعي، لا تتصف بالامتداد المكاني، وغير قابلة لقياس، وليس في حالة حركة، ولا تحرك تحت تأثير، ولا تعمل كآلات. فهل كانت الآلية الميكانيكية السبب وراء اتخاذ بيكارت قراراً ذات مرة في حياته بالشك في كل شيء، وإسقاط جميع معتقداته، ومحاولة استخدام مذهب الشك المنهجي للتوصل إلى اعتقاد يقيني مطلق؟ والحقيقة أن السبب في ذلك لم يكن شيئاً آلياً أو ميكانيكيّاً، بل كان مرده إلى الانتصار البارع لروح حرة أي موجود مفكر، أو جوهر ذهنـي.

ومن حيث التعريف فالجوهر المفكر، أي الوجود الذهني والروحي، يتقصّه الامتداد المكاني ولا يشغل أي حيز، ولا يمكن قياسه أو تحديد مقداره، وليس في حالة حركة. (ومثال ذلك: أين يكون التفكير؟ في رأسِي؟) والجوهر المادي الممتد مكانياً والذي يمكن قياسه رياضياً تتّفقه أي صفة ذهنية أو روحية أو واعية. والأشياء المادية لا وعي لها ولا تستطيع التفكير. وبذلك، نجد أنفسنا في مواجهة الجوهر الثنائيّة وصفاتها في عالم بيكارت: الجوهر الميكانيكية الممتد مكانياً والتي لا وعي ولا عقل لها من ناحية؛ والجوهر المفكرة الذهنية، الوعية، الروحية التي لا جسم أو امتداداً مكانياً لها من ناحية أخرى. ونجد أفضل تعبير عن الثنائية النفسية الفيزيائية في مقطع شعرى إنجليزى قديم يقول:

ما العقل؟ بلا مادة.

ما المادة؟ بلا عقل.

ولاسبيل إلى تجاوز أو إلغاء أو التغلب على الفروق المطلقة بين هذين النوعين للوجود. وللهذا السبب فالثنائية الديكارتية هي الثنائية النفسية الفيزيائية الأكثر صرامة وتشدداً في تاريخ الفلسفة.

إشكالية حرية الإرادة والاحتمالية

ويمكننا ملاحظة مدى تشدد الثنائية النفسية الفيزيائية الديكارتية، إذا ما نظرنا إليها من خلال مشكلة أخرى ظلت تؤرق الفلاسفة منذ القديس أوغسطين: إشكالية حرية الإرادة *Free Will* والاحتمالية. وننظرأ لأنه ما من شيء يأتي من العدم وأن كل شيء موجود له علة كما يقول بيكارت، فقد تطورت الاحتمالية *Determinism* تاريخياً كوجهة نظر تقول بأن كل شيء موجود هو نتيجة ضرورية وحتمية لطته السابقة عليه، ولا يمكن أن يكون شيئاً آخر غيره ذاته. وتختصر الاحتمالية الحديثة، منذ زمن بيكارت، لسلطان القوانين العلمية السببية وهي وجة النظر القائلة بأن كل شيء يحدث بالضرورة طبقاً لواحد أو أكثر من القوانين السببية العلمية. وتميز الاحتمالية العالم النيوتنى بالجواهر ذات الامتداد المكاني والتي تكون في حالة حركة؛ فالأجسام المادية تتحرك كنتيجة ضرورية لضغط أو تأثير الأجسام الأخرى عليها. وهذه هي الكيفية التي تتحرك بها الكواكب وفقاً للقوانين الضرورية الميكانيكية لعلم الفلك التي تحدد حركتها؛ وهذه هي الكيفية التي تتحرك بها الماكينات الآلية بفعل التأثير السببي الضروري لأحدى العجلات المسننة على الأخرى، وتكون حركة العجلة الثانية النتيجة الضرورية والاحتمالية لحركة العجلة الأولى.

وعلى الضد تماماً من الاحتمالية الميكانيكية الضرورية التابعة المقيدة للكون المادي التي وصفها بيكارت وكوبرنيكوس وجاليليو، تقف حرية الإرادة للجوهر الذهني الروحي المفكـر. وطبقاً لمذهب حرية الإرادة فلا حتمية لأفعال البشر. ويزعم مذهب حرية الإرادة بأن الأفعال الإنسانية، على عكس الحركة الميكانيكية للكواكب أو الماكينات الآلية، ليست حتمية

نتيجة للعلل السابقة عليه. فالبشر كجوادر واعية مفكرة أحرار في أفعالهم وخياراتهم الأخلاقية دون حتمية سلبية. فإذا كنت أقدم تبرعاً إلى كنيسة أو أشارك في حزب سياسي؛ أو إذا كنت أسب شخصاً آخر؛ أو إذا كنت أقسوا بدنياً على حيوان؛ أو إذا كنت مجرماً أو قديساً - فإن مذهب حرية الإرادة يقول بأن هذه الأفعال ناشئة عن إرادتي الحرة، وأنني فاعل حر في الإتيان بها وفي كافة أفعال الآخرين المتعمرة أيضاً. ولما كانت إرادتي حرّة، ونظرًا لأن العلل السابقة عليها لا تتحمّل أفعالي؛ فأنا بذلك مسؤول عن أفعالي. لكن مذهب الحتمية يزعم بأنني غير مسؤول، وأن أفعالي نتيجة محتملة وضرورية لمجموعة كبيرة من العلل السابقة عليها. وهذه المسألة المتعلقة بحرية الإرادة والاحتمالية مثار جدل حالياً في مجال الطب النفسي الجنائي، حيث يطرح السؤال التالي نفسه: هل ما يفعله المجرم نتيجة ضرورية لعلل سابقة، وبذلك لا يمكن أن يتتجنب فعل ما فعله - أم أنه حر في فعل أي شيء آخر وبذلك فهو مسؤول؟ وهذه المسائل ذات نتائج هامة لعلاج الجرمين. فهل يحتم إرث المجرم البيولوجي أم أسرته غير المتّابة أم النظام الرأسمالي أفعاله الإجرامية؟ أم أن المجتمع يتحمل المسؤلية عن أفعاله أم يكون المجرم مسؤولاً عن أفعاله؟ ويرى بيكارت أن البشر كجوادر مفكرة، واعية، ذهنية، روحية، أخلاقية يكونون أحراراً في تفكيرهم، وتأكيدهم، وإنكارهم، ورغباتهم. ويقول إن حرية الإنسان مطلقة وغير محدودة، والبشر يتمتعون بالحرية المطلقة في قدرتهم على اتخاذ القرارات الأخلاقية، وبناء عليه فهم مسؤولون عنها. وهكذا، فإن ثنائية الجوادر المفكرة والمتدنة مكانيًّا عند بيكارت تثبت التعارض بين الجوادر المفكرة ذات الإرادة الحرة والجوادر المادية الخاصة للحتمية السلبية.

إشكالية العقل - الجسد

لكننا لم نستعرض بعد تأثير الثنائية الديكارتية كاملاً: إنه تأثير الثنائية الديكارتية على أنا الإنسان الفرد. وليس العالم وحده الذي يتكون من جوهرين غير قابلين للرد، ومختلفين، ومنفصلين، ومتقابلين، وما لها من صفات، لكنه الإنسان الفرد الذي يمكن النظر إليه الآن على أنه ينقسم إلى نصفين يُفعّل الثنائية النفسية الفيزيائية الديكارتية:

الست موجوداً مفكراً، وعقلاً، ووعياً ذا إرادة حررة؟ ولكن، ألسنت أيضاً جسداً ممتدًا مكانياً، وقابلًا للقياس، ويمكن تحديد مقداره، وأالية عضوية ذات حتمية سببية؟
ويمكنني الآن أن أدرك، حسبما يقول بيكارت، أن عقلي وجسدي منفصلين تماماً وبصورة مطلقة. وكما هو الحال في الكون ذاته بنوعيه من الجواهر، الذهني والمادي، فلدى أنا أيضاً نفس الفجوة المطلقة التي لا يمكن تجاوزها بين الذهن الذي لا يشغل أي حيز والجسم الذي لا يستطيع التفكير. كما تتفصلني الوحدة، ويوجد لدى نفس التقسيم والثنائية، وأ تكون من جوهرين منفصلين. أضف إلى ذلك، أن الجوهرتين المنفصلتين المكونين للإنسان ليسا متساوين من حيث الدالة؛ ألم يثبت بيكارت أنني موجود مفكراً، وأنني جوهر طبيعة التفكير، وصفتي الرئيسية التفكير؟

إنن، فأنا جوهر ذهني، موجود مفكراً. فما هي العلاقة إنن بين جسمي كجوهر ممتد ونفسي كموجود مفكراً؟ وحاول بيكارت نفسه في التأمل السادس أن يخبرنا بأنه: «نظراً لأن لدى فكرة واضحة ومتميزة عن نفسي، باعتبار أني لست إلا موجوداً مفكراً ولست كائناً ممتدًا، ونظراً لأن لدى أيضاً فكرة متميزة عن الجسم، باعتبار أنه ليس إلا جوهرًا ممتدًا وغير مفكراً، فقد ثبت عندي أن هذه الأنا (وأعني نفسي التي بها أكون أنا من أنا) تتميز عن جسمي تميزاً تاماً وحقيقة، وهي قابزة على أن تكون أو أن توجد بذاته». وبحسب ما ذكره بيكارت، فعقولي ليس مختلفاً تماماً في صفاته عن جسمي فحسب، بل إنه مستقل تماماً عن جسدي أيضاً ويمكن أن يوجد بذاته؛ وكما أشار بيكارت فمعرفتي بعقلاني أفضل من معرفتي بأي شيء مادي بما في ذلك جسمي.

والآن، كيف لي أن أفهم علاقتي كموجود مفكراً بجسدي؟ فجسدي لا يخص طبيعتي، ولكن أليس من الممكن أن تستخدم النفس الجسم كسكن لها؟ أو أن تستخدم النفس الجسم، ليس فقط كسكن لها، ولكن لتوجيه بعض حركاته أيضاً مثلاً بفعل ربان السفينة لتوجيهها، كما يقول بيكارت نفسه. وقد انقض مراسل بيكارت الذكي أنطوان آرنود Antoine Arnaud وكتب إليه يقول إنه لما كان بيكارت قد أدرك بوضوح وتميز أنه موجود مفكراً، فهذا يؤدي

إلى استنتاج أن الإنسان «روح ليس إلا، وأن جسمه مجرد أداة للروح؛ ويتبعد ذلك تعريف الإنسان كروح تستخدم جسماً». وفي القرن العشرين، انتقد الفيلسوف الإنجليزي جلبرت رايل Gilbert Ryle ثنائية العقل - الجسم عند بيكارت لكونها تصور العقل على أنه «شبح داخل آلة».

وقد قادنا بيكارت إلى هذه الثنائية المطرفة للعقل والجسم، للنفس اللا مادية والجسم المادي، وهو ما يجعلهما مختلفين تماماً بحيث لا يمكن أن يكون هناك أي تفاعل بين ذهني وجسمي. لكن هذا ينافي الدليل المستمد من الحياة اليومية حيث التفاعل مستمر دون توقف بين الجسم والذهن. ويؤثر الجسم على الذهن عندما يتغير على الجسم تناول وجبة عشاء ضخمة أو جرعة كبيرة من الشراب أو حتى مقدار صغير من المخدر. وفي جميع هذه الحالات، سرعان ما سيقوم الذهن بتسجيل ما لحق به جراء ذلك: إصابته بالتبledo، وفقدان الأفكار لوضوحها وتميزها، مع ضعف القدرة على التمييز بين الخيال والواقع. ولكن كيف يمكن هذا تأسيساً على ثنائية بيكارت؟ وعلى عكس ذلك، فالدليل المستمد من الحياة اليومية يظهر أن عقلي يؤثر على جسمي، وأن العلاقة السببية يمكن أيضاً أن تكون من العقل إلى الجسم. وعلى سبيل المثال، عندما أقررت تحية العلم أو التلويع موئلاً أو المصادفة أو الصغير لكتبي أو الجري للحاق بالباص - فأنا أحبي، وألوح، وأصافع، وأطلق صفيري، وأجري. ولكن طبقاً لثنائية بيكارت، لا يمكن لهذه الأفعال التي سببها ذهني في جسمي أن تحدث نظراً لأن ذهني الذي لا يشغل أي حيز وليس مادياً، لا يقدر على جعل جسمي يتحرك؛ فالحركة صفة قاصرة على الأشياء المادية فقط، ولا يمكن أن تحدث إلا بسبب تأثير كرة بلية أو آلة على أشياء مادية أخرى.

فلم إذا أوقعنا بيكارت في هذا المأزق، حيث يؤدي الفصل الثنائي القائم بين العقل والجسم إلى إنكار ما يمكن لأي شخص إدراكه بوضوح، ويقصد بذلك التفاعل بين العقل والجسم وأنهما ليسا نوعين مختلفين من الوجود إلى حد أنه لا يمكن للذهن إحداث مصادفة بياراته، ولا يمكن للجسم إحداث شعور بالتبledo المحب في الذهن. ولكن لماذا قادنا بيكارت عبر هذا الطريق المسدود؟ والجواب على ذلك، كما نعرف، هو أنه كان يسعى لتحقيق

مصالحة تضمن له طريقاً وسطاً بين العلوم الحديثة التي تستمد قوتها من قوانينها الميكانيكية وحتمية حركة الأجسام المادية، والكنيسة القديمة التي كانت تستمد قوتها من معتقداتها بشأن الكائن الروحي الكامل اللا متناهي الذي خلق الإنسان، ذلك الموجود الروحي الناقص والمحدود، وخلق موطنًا أرضيًا له. وبالنسبة للكنيسة، فحقيقة الوجود مصدرها الوحي الإلهي وليس العلوم. وبذا لディكارت أن ثنائته قد أوجدت تصالحاً من شأنه تخفيف حدة العداء المزير بين العلوم الحديثة والكنيسة. وكان يعتقد بأن تحقيق هذه المصالحة جاء من خلال ثنائية الجوادر المفصلة والمتميزة تماماً. وتقوم هذه الثنائية على خضوع الجوهر المادي، وحركته طبقاً لقوانين السببية، وحتميته، وإمكانية التنبؤ به لسلطان العلم وحده. أما الجوهر الذهني فلا سلطان للعلم أو قوانين الفيزياء أو الحتمية عليه. والجوهر الذهني غير ممتد مكانياً، وغير حتمي سببياً، ولا يمكن تحديد مقداره، ولا يمكن التنبؤ به - لكنه يعي، ويفكر، ويذكر، ويشعر؛ قادر على معرفة الأفكار الصادقة التي تكون قطبية ومطبوعة إلهاً بداخله؛ قادر على التلقائية وذو إرادة حرة؛ ومسؤول وأخلاقي. وكان مقدراً لهذا النوع من الجوادر الخضوع لسلطان الكنيسة وحدها، دون أي تدخل من جانب العلوم. وهكذا، بدا لـ ديكارت أن نظريته بشأن الجوادر الثنائية المتميزة قد أدت إلى المصالحة بين الكنيسة والعلماء؛ وأصبح لكل منها نطاق اختصاص؛ وكانت المادة وقوانينها الميكانيكية للحركة من نصيب العلماء، والجوهر الذهني ونفوس البشر من نصيب اللاهوتيين. وأطلق على هذه المصالحة «التفافية الديكارتية».

لكن ديكارت نفسه لم يكن سعيداً بثنائيته النفسية الفيزيائية؛ فقد كان على علم تام بالتفاعل بين الجسم والعقل، وحاول أن يثبت أن هذا التفاعل ممكن بناءً على نظريته الثنائية المتشددة. وقال بإمكانية التفاعل بين النفس والجسم، نظراً لوجود النفس في الغدة الصنوبرية بالمخ حيث تؤدي وظائفها الذهنية وتستقبل الأحساس من الجسم. ولذا، فالغدة الصنوبرية هي نقطة الانتقال بين النفس والجسم، ومن خلالها يمكن للنفس أن تحرك عضلات وأعصاب الجسم، ويمكن لحركات الجسم بدورها أن تؤثر على الذهن. ولسوء الحظ لا يوجد أي دليل على أن الغدة الصنوبرية تقوم بمثل هذه الوظائف. وعلاوة

على ذلك، فنظريّة الغدة الصنوبيرية لا يمكن أن تفسّر كيّفية تأثير النّفس اللا مادّية الممتدّة على جزء من المخ أو كيّفية تأثير الغدة الصنوبيرية المادّية على النّفس اللا مادّية.

وأخيراً، يمكن القول بأن الثنائيّة النفسيّة الفيزيائِيَّة الديكارتية كانت محاولة من جانب ديكارت لإثبات إمكانية وجود تفاعل بين النّفس والجسم، أو بين الذهن والمادّة، وأنّ هذا التفاعل له عواقب هادمة على الثنائيّة والتوفيقية الديكارتية. فإذا كان يمكن للنّفس اللا مادّية الروحية إحداث تغييرات في جسمها عن طريق الغدة الصنوبيرية، واستخدام الجسم لإحداث تغييرات في الأجسام الأخرى فسوف يؤدي ذلك إلى هدم العلوم الحديثة وحركتها الميكانيكيّة نتيجة إدخال عنصر روحي في السببية. وبذلك أصبحت أنا نفسي كموجود مفكِّر سبباً غريباً في عالم سببيٍ ميكانيكيٍ. وعلى الجانب الآخر، فإذا كان يمكن لجسمي إحداث تغييرات في ذهني عن طريق الغدة الصنوبيرية، فهذا يعني تأثير نفسي بقوانين حركة الجسم؛ ومن ثم يصبح جزءاً من آلية الجسم الميكانيكيّة. وبذلك، فسوف يؤدي التفاعل إلى هدم القوانين العلميّة الميكانيكيّة واستقلال الذهن كجوهر غير مادي. وهكذا، تكون توفيقية ديكارت قد أخفقت لسببين: أولاهما، أن ديكارت يصور الذهن والجسم على أنهما جوهران منفصلان تماماً (الذهن خاضع لسلطان الكنيسة، والمادّة خاضعة لسلطان العلم)، في اتجاه معاكس لحقيقة التفاعل بين الذهن والجسم. وثانيهما، أن ديكارت يحاول إثبات التفاعل بين الذهن والجسم وليس كونهما منفصلين ومتميّزين. وقد أخفق في ذلك أيضاً نظراً لأنّ الغدة الصنوبيرية لا تعطي تفسيراً للتتفاعل. والأهم من ذلك أن التفاعل من شأنه هدم آلية العلم أو استقلال وحرية الذهن.

ورغم إخفاق الوسطيّة الديكارتية، فقد ظل تأثير ديكارت باقياً وقوّة فاعلة على مدى ما يزيد على ثلاثة قرون، منذ ظهور «التأمّلات» في عام ١٦٤١، وتسييد الديكارتية عالم الفكر. وإذا كنت تريد أن تصبح فيلسوفاً فلابد لك من معرفته. ويمكنك الاتفاق أو الاختلاف معه أو إيجاد طريق آخر غير الطريق الذي سلكه ديكارت، لكنه يتعين عليك في جميع الأحوال دراسة مذهب الشك *Skepticism*، والمذهب العقلي، والنّموذج الرياضي للصدق، وبرهان الكوجيتو، والذاتيّة، والثنائيّة النفسيّة الفيزيائِيَّة للجواهِر الذهنية والمادّية عند ديكارت.

ويبرز التأثير الديكارتي في أجل وأعظم صوره في تناول بيكارت لمشكلة العقل - الجسم. فقد أثبتت الصعوبات المرتبطة بثنائيته للجوهر الذهني والمادي إلى إيجاد حلول لهذه المعضلة على هيئة نظريات: التوازي النفسي الفيزيائي، والتفاعل النفسي الفيزيائي، والسلوكية، والفيئونمانيولوجيا (أو الظاهراتية). وتمثل صيغة بيكارت القاطعة للثنائية النفسية الفيزيائية النقطة المرجعية للحوار والبحث الدائم من قبل الفلسفـة المحدثـين حول كيفية فهم العلاقة بين الوعي اللا مادي والعمليات المادية للمـخ.

وبعد مرور مائة عام، وقف الفيلسوف الأسكتلندي دافيد هيوم معارضـاً ورافضاً لفلسفـة بيـكارـتـ. فقد عارض هيـوم المذهب العـقـلي عند بيـكارـتـ بمذهبـ تجـريـبيـ أكثر قـوـةـ وفـاعـلـيـةـ. واتـخذـ مـذـهـبـ مـغـايـرـاـ لـلـشـكـ مـذـهـبـ الشـكـ الـدـيكـارـتـيـ. ورـفـضـ بـرهـانـ الـكـوـجيـتوـ وأـدـلـةـ بيـكارـتـ عـلـىـ وجـودـ اللهـ وـاعـتـبـرـهاـ هـرـاءـ. ولـمـ يـقـبـلـ الثـنـائـيـةـ النفـسـيـةـ الفـيـزـيـائـيـةـ لـدـيـكارـتـ وزـعـمـهاـ بـوجـودـ نوعـينـ مـنـ الـجـوـاهـرـ، حـيـثـ أـنـكـ قـدـرـتـناـ عـلـىـ إـيجـادـ أـيـ لـلـلـلـيـلـ عـلـىـ وجـودـ الـجـوـاهـرـ الـذـهـنـيـ أوـ الـمـاـبـيـةـ. وـعـارـضـ الـآـلـيـةـ السـبـبـيـةـ عـنـدـ بيـكارـتـ عنـ طـرـيقـ هـدـمـ فـكـرـةـ بيـكارـتـ عـنـ الـعـلـةـ وـالـمـعـلـوـلـ. ولـذـاـ، يـمـكـنـنـاـ القـوـلـ بـأنـ هيـومـ جاءـ هـادـمـاـ لـفـلـسـفـةـ بيـكارـتـ. وـنـحنـ إـذـ نـتـحـولـ إـلـىـ دـافـيدـ هيـومـ، فـإـنـنـاـ بـذـلـكـ عـلـىـ أـعـتـابـ موـاجـهـةـ مـثـيـرـةـ معـ أـكـبـرـ قـوـةـ مـدـمـرـةـ فيـ تـارـيـخـ الـفـلـسـفـةـ.

الغربيـةـ.

للمزيد من القراءة

الجزء الثاني: ديكارت

أعمال ديكارت:

Descrates: Discourse on Method and Meditations, translated by L. J. LaFleur. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1960. Text adapted for television series.

Descrates: Selections, edited by Ralph Eaton. New York: Charles Scribner's Sons, 1927.

The Philosophical Works of Descartes, 2 vols. Translated by E.S. Haldane and G.R.T. Ross. Cambridge University Press, 19111931 ;12-.

ويحتوي المجلد الثاني على انتقادات (اعتراضات) رجال الدين وال فلاسفة على «التأماليات» وردود ديكارت عليها.

دراسات نقدية:

Balz, Albert, A. Descartes and the Modern Mind. New Haven: Yale University Press, 1952.

Beck, L. J. The Method of Descartes: A Study of the Regulae. Oxford: Clarendon Press, 1952.

Beck, L. J. The Metaphysics of Descartes: A Study of the Meditations.

Oxford: Clarendon Press, 1952.

Doney, Willis, ed. *Descartes: A Collection of Critical Essays*. Garden City, New York: Doubleday-Anchor, 1967.

Frankfurt, Harry G. *Demons, Dreamers and Madmen: The Defense of Reason in Descartes' Meditations*. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1970.

Gibson, A. Boyce. *The Philosophy of Descartes*. New York: Russell and Russell, 1932.

Hadane, Elizabeth S. *Descartes: His Life and Times*. New York: E. P. Dutton, 1905.

Keeling, S. V. *Descartes*. London: Ernest Benn, 1934.

Kenny, Anthony. *Descartes: A Study of His Philosophy*. New York: Random House, 1968.

Maritain, Jacques. *The Dream of Descartes*. New York: Philosophical Library, 1944.

Smith, Norman Kemp. *Studies in Cartesian Philosophy*. London: Macmillan, 1902.

Smith, Norman Kemp. *New Studies in the Philosophy of Descartes*. London: Macmillan, 1952.

الجزء الثالث

هيوم

(١١)

كيف تعرف؟

هل تؤمن بأننا نعيش في عصر التقدم العلمي – عصر الفيزياء النووية واستكشاف الفضاء والاتصال عن طريق الأقمار الصناعية والتكنولوجيا الإلكترونية والأبحاث الوراثية والزراعية ومكافحة المرض؟ هل تؤمن بأن هذا التراكم المعرفي الهائل يأتينا باليقين والمزيد والأفضل من التقنيات لفائدة الحياة الإنسانية؟ إن كنت تؤمن بذلك حقاً، فأنت تتمتع بعقلية القرن الثامن عشر – تلك العقلية التي تؤمن بصدق وتقدير العلم وفوائده لتقدم البشرية. لكن التجريبية الإنجليزية، وبخاصة المذهب التجريبي عند ديفيد هيوم David Hume، تشن هجوماً ضارياً ومدمرًا على هذه العقلية وإيمانها الراسخ بصدق العلم وتقدمه.

الخلفية التاريخية: عصر التنوير

يعد كتاب «رسالة في الطبيعة البشرية» *A Treatise of Human Nature* أول وأهم عمل فلسفى لهيوم. وقد ظهر في عام ١٧٤٠، أي بعد قرابة مائة عام من ظهور كتاب «التأملاط» لدبكارت في عام ١٦٤١، فضلاً عما شهده العالم من تغيرات وتحولات بالغة في تلك الفترة. وخلال المائة والخمس وعشرين سنة من وفاة بيكارت في ١٦٥٠ وحتى وفاة هيوم في ١٧٧٦، كانت الحياة الفلسفية في أوروبا في أوج ازدهارها وأزهى عصورها عبر تاريخها. وتعرف الفترة المتقدمة من عام ١٦٥٠ إلى عام ١٧٧٠ بعصر التنوير. واجتاحت النظرة الفلسفية والطابع المميز لعصر التنوير أنحاء أوروبا وأمريكا؛ فقد القزم مؤسسو

الجمهورية في أمريكا – أمثال جيفرسون Jefferson، ماديسون Madison، آدامز Adams، هاملتون Hamilton – بفلسفة التنوير. ويمكن القول بأن عصر التنوير هو عصر العقل الإنساني الذي أشرق بنوره العالم والإنسانية، وبدد ظلام العصور الوسطى بفلسفتها المدرسية، ومعتقداتها الدينية، واستبدادها السياسي.

فماذا كان مبعث هذا الإزدهار والحيوية والثقة بالنفس والتفاؤل في الحياة الفلسفية آنذاك؟ والحقيقة أن التفاؤل في عصر التنوير كان عظيمًا وواسع الانتشار لكثرة وتنوع مصادره. ويرجع الفضل في بعض الثقة بالنفس التي صاحبت عصر التنوير إلى عصر النهضة وتمجيده للعقل البشري. أما المصادر الأخرى للشعور بالتغيير والتطور فتشمل الفورة العظيمة للنشاط التجاري؛ التعدين؛ طرق الزراعة؛ البدء في استخدام الفحم بدلاً من الخشب؛ تطور صناعة الصلب والمنسوجات؛ نشأة مراكز عمرانية جديدة. وسرعان ما بدأت الطبقة المتوسطة العليا التي تزعمت حركة التنمية والتطوير تلك في التفوق على الطبقة الأرستقراطية القديمة من أصحاب الأراضي من حيث الثراء والتقدّم والمكانة. وبالنسبة لمن كانوا يعيشون في ذلك العصر، فلابد أن تكون الخبرة المستمدّة من كافة هذه التطورات قد أسهمت في قناعتهم بأن ثمة تحول هائل قد اجتاح العالم، وأن العقل الإنساني قد تحرر وأصبح قادرًا على إنتاج المعرفة والعلوم الكفيلة بتحقيق السعادة للبشر على نحو لم يسبق تخيله.

مبادئ نيوتن: المذود العلمي

وكان تطور العلوم الحديثة وحيويتها وتقدمها السريع سبباً رئيسياً للتنوير والثقة بالنفس والتفاؤل. ومما لا شك فيه أن مبادئ عالم الفيزياء الإنجليزي السير إسحق نيوتن Isaac Newton التي قدمها من خلال كتابه «المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية» Mathematical Principles of Natural Philosophy في عام ١٦٨٧ كانت أعظم إنجاز في عصر التنوير. فقد كان عملاً تأليفيًا، تركيبياً للشذرات المتاثرة هنا وهناك من المعرفة في علم الفلك وعلم الفيزياء في عدد قليل من المبادئ البسيطة التي تقف شامخة كواحد من أعظم الإنجازات العلمية على مر العصور.

وقد أثبتت بيكارت وكبلر وجاليليو قدرة العقل الإنساني على فهم قوانين الطبيعة. لكن اكتشافاتهم كانت مقصورة على مجالات بعينها فقط كحركة الكواكب على سبيل المثال. ولكن، بقي السؤال: هل يمكن للفيزياء الرياضية تفسير الكون المادي بأكمله وليس فقط الأجزاء المعزولة منه؟ لقد أثبتت نيوتن أنها تستطيع ذلك. وأثبتت قانونه للجاذبية كونه قانوناً للطبيعة بأسراها. وينطبق قانون الجاذبية ذاته على الكواكب والأقمار التابعة لها، والأرض والقمر التابع له، وتأثيرات المد والجزر للقمر على المحيطات، كما ينطبق على جميع الأشياء الأرضية.

ويرى نيوتن أن الكون المادي بأكمله آلة ميكانيكية. ويمكن تفسير كل شيء عن الآلة، بدءاً من حركة الكواكب إلى سقوط تقاحف من شجرة بواسطة القوانين الميكانيكية للحركة. وبذلك، فالكون المادي نظام للعلل ومعلولاتها الضرورية، ويتصف بالحتمية في جميع عملياته. وكل شيء يحدث في العالم المادي نتيجة ضرورية ومحتممة لعلل سابقة عليها؛ ولا يمكن لأي شيء أن يكون غير ذاته هو؛ وكل شيء هو ذاته بالضرورة السببية. ولا يمكن لأي جسم مادي أن يتحرر من هذه الحتمية السببية الضرورية.

وسرعان ما أصبح نيوتن رمزاً لرجل العلم في عصر التنوير، ورمزاً حقيقياً لقدرة العقل العلمي على اكتشاف القوانين المنطقية التي تحكم العالم المادي. وتغنى الشعراء بمدح نيوتن، وكان من بين هؤلاء الشاعر الإنجليزي المعروف ألكسندر بوب Alexander Pope الذي كتب يقول:

الطبیعة وقوانين الطبیعة كانت مخبأة في ظلام;

ثم قال الله، كن يا نيوتن، فأضاء كل شيء.

النظام العقلاني للطبيعة، المادية والإنسانية

وبفضل تأثير نيوتن، تحول فلاسفة التنوير في القرن الثامن عشر عن النموذج الفلسفياً الذي وضعه بيكارت، وهو النموذج الذي تأسس على غرار علم الهندسة كنظام للتفكير الاستدلالي من البديهيات. وأدى تأثير فلاسفة القرن الثامن عشر باكتشافات نيوتن

للقوانين المنهجية، التوافقية الكلية لعلم الفيزياء إلى تحولهم إلى نموذج فلسفى جديد - البحث عن نظام، تناغم، قانونية في كافة أنحاء الطبيعة، المادية والإنسانية. وإذا كانت الطبيعة المادية للنظام التوافقى محكومة بالقوانين الطبيعية الضرورية التي يمكن للعقل اكتشافها، فلماذا لا ينطبق ذلك على الطبيعة الإنسانية أيضاً؟ أليس المجال الإنساني جزءاً من الطبيعة أيضاً، ومحكموا بالقوانين الطبيعية المتاغمة، المنهجية؟

وفي إنجلترا، قال الفيلسوف جون لوك John Locke في عام ١٦٦٤ بوجود قانون طبىعى يحكم البشر ويتمكن معرفته بواسطة العقل الإنسانى. وطبقاً لهذا القانون الطبيعى، فجميع البشر عقلاً ومتساوون في امتلاك نفس الحقوق الطبيعية في الحياة والحرية والملكية ونفس الالتزام بعدم التعدي على حقوق الآخرين. وندرك هنا كلمات جون لوك الخالدة حين يقول: «والعقل... يعلم سائر البشر الذين يتذمرون منه مستشاراً ليس إلا، أن المساواة بينهم جميعاً وعدم اعتماد أي منهم على الآخر يعني أنه ينبغي على كل واحد منهم ألا يؤذني الآخر في حياته أو صحته أو حريته أو ممتلكاته».

وقد أوجد جون لوك بهذه الكلمات مبرراً لقيام الثورة الإنجليزية في عام ١٦٨٨ وغالباً ما يطلق عليها الثورة البيضاء، والتي انتهت بالحكم المطلق للنظام الملكي الإنجليزي ووضع السلطة بيد الشعب ونوابه في البرلان. وسرعان ما اتخذت الثورة الأمريكية في عام ١٧٧٦، والثورة الفرنسية في عام ١٧٨٩ من تأكيدات لوك للقانون الطبيعي والحقوق الطبيعية للبشر جميعاً مبرراً لقيامهما. وتردد صدى كلمات لوك عالياً وواضحاً في بيان استقلال الولايات المتحدة حين صاغها توماس جيفرسون بعبارة قائلاً: «نحن نعتبر هذه الحقائق بدائية...، وأن جميع البشر قد خلقوا متساوين وأن خالقهم قد منحهم حقولاً لا يمكن التنازل عنها، ومن بين هذه الحقوق الحياة والحرية وطلب السعادة...».

وأثبت العقل الإنساني الذي كانت له السيادة والكلمة العليا في عصر التنوير أن الكون يحكمه منهج وقانون وتناغم طبقاً للقوانين العلمية الفلكية والفيزيائية والكيميائية والفسيولوجية. كما أوجد العقل مكاناً للبشر في هذا الانسجام المنطقي للكون من خلال

القانون الطبيعي والحقوق الطبيعية عند لوك. لكن وجهة نظر أخرى كانت آخذة في التطور خلال عصر العقل والتفاؤل، وكان مقدراً لها أن تكون معول هدم للمذهب العقلي في عصر التنوير وما صاحبه من ثقة بالنفس.

مبادئ نيوتن: المذهب العقلي أم المذهب التجريبي

وبطبيعة الحال، فقد كانت وجهة النظر الأخرى هي تلك المتعلقة بالذهب التجريبي *Empiricism* الذي يعتبر الملاحظة الحسية المصدر الوحيد الموثوق به للمعرفة. وقد نشأ المذهب التجريبي في مطلع القرن السابع عشر لتقديم نظرية بشأن المنهج الذي تستخدمنه العلوم الحديثة، وكان ذلك أهم تطور فكري يشهده العالم الحديث. فما هو نوع المنهج الذي اتبّعه نيوتن في إثبات قانون الجاذبية؟ ويزعم كلا الفريقين: العقلانيون والتجريبيون، انحياز نيوتن إلى جانبه. وكما رأينا بالفعل، فالذهب العقلي يقول بأن العقل هو أهم مصدر واختبار للصدق. ويتفق العقلانيون مع ديكارت في أنه يتبعن علينا في جميع مجالات طلب المعرفة البدء بالبديهيات الواضحة، المتميزة، اليقينية التي تستتبع منها الحقائق الأخرى وتنشئ نسقاً منطقياً استدلاليًّا للحقائق. واستناداً إلى المذهب العقلي، فهذا ينطبق على العلوم الحديثة المتطرفة، واستخدام المبادئ العقلية والاستدلال العقلي في بناء ترتيب يقيني مطلق للمعرفة. ويزعم العقلانيون بأن هذه هي الطريقة التي اتبّعها نيوتن لإيجاد منهج استدلالي للميكانيكا. واستتبع من خلال المفاهيم الأساسية كالكتلة والطاقة وقوانين الحركة تفسيراً للعالم المادي بأكمله.

لكن المذهب التجريبي ينظر إلى ما قام به نيوتن مشيراً إلى أن منهجه مخالف تماماً لمنهج ديكارت. ويرى التجريبيون أن نيوتن قد بدأ بمشاهدة الحقائق والبيانات المستمدّة من الخبرات الحسية المدعومة بالوسائل والأدوات العلمية الحديثة. وبناء على الترتيب الذي اكتشفه عن طريق رصد البيانات الخاصة بالخبرات الحسية، استطاع نيوتن وضع نظام منطقي من خلال القوانين التي اكتشفها.

نشأة المذهب التجريبي الإنجليزي

من هم التجربيون؟ الحقيقة أن عظماء المذهب التجريبي الكلاسيكي جميعهم من الإنجليز. وقد بلغ المنهج التجريبي قمة ازدهاره في إنجلترا وأسكتلندا وأيرلندا في القرنين السابع عشر والثامن عشر. وفيما يلي أسماء التجربيين الإنجليز الكلاسيكين وأعمالهم الرئيسية في نظرية المعرفة: جون لوك (١٦٢٢-١٧٠٤)، *مقال في الفهم الإنساني Essay Concerning Human Understanding* George Berkeley (١٦٩٠)، جورج بركلி *Concerning Human Understanding A Treatise Concerning the Human Mind* (١٦٨٥-١٧٥٢)، رسالة في مبادئ المعرفة الإنسانية *Principles of Human Knowledge* (١٧١٠)؛ ديفيد هيوم (١٧١١-١٧٧٦)، رسالة في الطبيعة البشرية (١٧٣٨-١٧٤٠)، وأعاد طبعها ونشرها بعنوان بحث في الفهم الإنساني *Enquiry Concerning the Human Understanding* (١٧٥١). وقد تطور منطق المنهج التجريبي الإنجليزي بفضل أعمال هؤلاء الفلاسفة الثلاثة كما تنبأ فرانسيس بيكون Francis Bacon (١٥٦١-١٦٢٦). ويقول المبدأ الأساسي للمذهب التجريبي بأن الإدراك الحسي (بما في ذلك الملاحظة المباشرة بواسطة الحواس، والملاحظة غير المباشرة باستخدام الآلات والأجهزة العلمية والتجريب) هو الطريقة الوحيدة الموثوقة لتحصيل المعرفة واختبار صدقها.

التجريبية المعادية للديكارتية

منذ الأيام الأولى لظهور المذهب التجريبي في أعمال جون لوك، أعلن هذا المذهب عن رفضه التام للمذهب العقلي الفلسفى وبخاصة عند بيكارت، حيث رفض التجربيون ما أسموه بالديكارتية أو المذهب الديكارتي؛ أي البناء العقلي للمذاهب الفلسفية الاستيباطية الكبرى القائلة بفهم طبيعة الوجود - الإنسان، الطبيعة، الله - بواسطة القدرات العقلية وتحقيق اليقين الرياضي التام في هذه المعرفة باستخدام الاستبطاط المنطقي من البديهيات. وإن معانًا في رفضهم للمذهب العقلي، يميل التجربيون إلى الشك في النسق الميتافيزيقي الذي ينشئه العقل.

والذهب التجاري لا يشيد أية أنساق ميتافيزيقية فلسفية كبرى، ولا يقدم أي وجهة نظر عالمية يمكن للبشر الالتزام بها في حياتهم. ويظل الذهب التجاري مجرد نظرية للمعرفة وما نستطيع معرفته. ويزعم التجاريين بأن المصدر الوحيد الموثوق لمعرفتنا هو الخبرة الحسية من خلال الملاحظة والتجربة، الاختبار القائم على التجربة. وبذلك، فالمنهج التجاري يرد المعرفة إلى الحواس والتغير المستمر للعالم المحسوس، وهو ما رفضه اثنان من كبار الفلسفه العقليين هما أفلاطون وديكارت، واعتبراه طريقة أدنى للمعرفة. ولما كان الذهب التجاري يتخذ من الخبرة الحسية وحدها مصدرًا واختيارًا للمعرفة، فإن هذا الذهب - كنظرية للمعرفة الإنسانية - يصبح بذلك «آلة هدم» جباره، كما أطلق عليه، لكل ما حققه العقل من إنجازات في الفلسفة واللامهوت.

آلة هدم التجاري: (١) كيف تعرف؟

كيف حدث هذا؟ ابتداءً بجون لوك، يطرح الذهب التجاري - كنظرية للمعرفة - سؤالين حول معرفتنا: أولهما، أنه فيما يتعلق بأي قضية في أي مجال من المجالات يقصد بها تزويينا بمعلومات عن العالم، يطرح التجاريين السؤال التالي الذي يبدو في ظاهره بسيطًا ومحضًا: كيف تعرف؟ والإجابة الوحيدة المقبولة لدى التجاريين على هذا السؤال الصغير هي تلك التي تشير إلى الملاحظات الحسية على أنها مصدر المعرفة. ويرى التجاريين أنك إذا لم تستطع الإجابة على هذا السؤال بإثبات أن معرفتك تقوم على التجربة الحسية أو رصد البيانات أو التجريب باستخدام البيانات، فهذا دليل على أنك عديم المعرفة.

ولكن، هل يمكن للثانية الميتافيزيقية للعقل والمادة عند ديكارت الرد على السؤال: كيف تعرف؟ بأن تثبت أنها تقوم على الملاحظة الحسية. وهل يمكن لنظرية الصور عند أفلاطون أن تجتاز سؤال الاختبار هذا عند التجاريين؟ والإجابة لا. فمصدر هاتين النظريتين الميتافيزيقيتين هو الاستدلال العقلي وليس الإدراك الحسي. هل تؤمن بأي معتقدات فلسفية أو معتقدات بینية عن كائن إلهي أو معتقدات سياسية حول شكل الحكم المناسب للمجتمع؟ وإذا كنت كذلك، فهل يمكنك الإجابة على السؤال التجاري «كيف تعرف؟» بنجاح؟، وما هي

المركبات الحسية أو البيانات المرصودة أو التجارب العلمية التي يمكنك أن تشير إليها على أنها المصدر الوحيد لنظرتك الفلسفية إلى العالم أو فكرتك عن كائن إلهي أو فلسفتك السياسية؟ ونظراً لأنك لا تستطيع الإشارة إلى أي من هذا، فأفكارك الفلسفية عرضة لأنّه الهدم التجريبي.

آلّة الهدم التجريبي: (٢) ما هي حدود المعرفة؟

أما السؤال الثاني الذي يطرحه التجربيون فهو أكثر أهمية. وهو - مثل السؤال الأول - قد وضع خصيصاً لانتقاد ومحاجمة الديكارتية والمذهب العقلي سواء في اللاهوت أو الميتافيزيقاً أو نظرية المعرفة أو الأخلاق أو السياسة. وهذا السؤال هو: ما نوع الأداة التي يمثلها العقل الإنساني؟ ما هي حدوده؟ ما الذي هو مهيأً لمعرفته؟ ومرة أخرى، فالغرض من هذا السؤال هو هدم ورفض ونقد فلسفة ديكارت وجميع الإنجازات العقلية والنظرية. ويقول التجربيون بأنه يتعمّن عليك قبل الشروع في إنشاء مذهب فلسي عظيم أن تطرح على نفسك السؤال الأساسي التالي: هل العقل مهيأً لمثل هذه الرحلات الميتافيزيقية في قلب الواقع؟ هل هناك حدود لما يمكن للعقل معرفته، قيود تفرضها أصول أفكاره، حدود لليقين الذي يستطيع تحقيقه؟

وقد سيطر هذان السؤالان: كيف تعرف؟ وما هي حدود المعرفة؟ على تطور المذهب التجريبي الإنجليزي من لوك إلى بركلி إلى هيوم. واكتسب هذا التطور قوة دفع هائلة مع ازدياد فهم التجربيين أنفسهم للأسئلة القاسية، الهدامة على نحو أدق.

جون لوك

يمكن القول بأن جون لوك هو أول نسل التجريبية الإنجليزية، وهو الأكثر تحفظاً والأقل دمماً في متابعة الأسئلة الصعبة التي يطرحها البرنامج التجريبي. ومع ذلك، فهو يعلن بوضوح ويتبّأ بالدور الذي سيقوم به المذهب التجريبي في تطور الفلسفة لاحقاً.

ويقول لوك إن هناك «بنائين بارعين لهم أعمال عظيمة لتطوير العلوم، سوف يتربكون آثاراً خالدة تكون موضع إعجاب الأجيال القادمة». لكنه يضيف قائلاً: «كفى بك طموحاً أن تقوم بدور العامل في تنظيف الأرض قليلاً وإزالة بعض النفايات التي تعترض سبيل المعرفة». بهذه الكلمات النبوئية، يستشرف لوك آفاق الفلسفة مستقبلاً. الواقع أن المسؤولين التجريبيين: كيف تعرف؟ وما هي حدود المعرفة؟ سوف يلقيان بالكثير من الشك على إنشاء مذاهب فلسفية عظيمة حتى يأتي وقت يختفي فيه البناءون البارعون في مجال الفلسفة، كما هو الحال اليوم.

إن دور الفيلسوف كما تنبأ به لوك هو: أن يكون عاملاً يقوم بتنظيف الأرض وإزالة النفايات. فما هي النفايات التي يزيلها الفيلسوف؟ وبطبيعة الحال، فهذه هي النفايات العقلية كمؤلفات أفلاطون والقديس توما وبيكارت. ولكن، لم يتم العامل بتنظيف الأرض في حين أنه لا يوجد شيء يمكن بناؤه ولا يوجد أي بنائين بارعين؟ وليس لدى التجربة أي إجابة عن هذا السؤال سوى أنه من المرغوب فيه التعرف على هذه النفاية وإزالتها.

الهجوم على نظرية الأفكار الفطرية

كما كان متوقعاً، فقد كانت النفاية الأولى التي قرر جون لوك إزالتها نظرية الأفكار الفطرية عند بيكارت. وتؤكد نظرية الأفكار الفطرية على أن الأفكار البديهية الواضحة المتميزة هي أفكار فطرية بمعنى أنها «تولد معنا» كما قال بيكارت، فهي مطبوعة في النفس. وتشمل الأمثلة على الأفكار الفطرية الأفكار عن الجوهر والعلة والله ومبادئ المنطق.

ويتخذ نقد لوك للأفكار الفطرية خطأ واضحاً من خلال السؤال التالي: كيف تعرف بوجود هذه الأفكار فطرية لدى جميع البشر؟ ما هي بيانات التجربة، وما هي الملاحظات الحسية، وما هو الدليل التجاري الذي يمكنك تقديمها لتأييد هذا الزعم؟ هل يمكنك أن تثبت، بالإضافة إلى هذه البيانات، أن جميع البشر، منذ الطفولة فصاعداً، يمتلكون هذه الأفكار؟ ومن المؤكد أن هناك كثيرين ليست لديهم أي أفكار عن الله أو المنطق مطلقاً أو منذ الطفولة فصاعداً. فهل تؤيد قول بيكارت بأن الأفكار الفطرية تعني الأفكار التي يرى المرء أنها

صادقة متى كان لديه التعليم الكافى لفهمها؟ لكن حقيقة أن الناس يستطيعون تعلم فهم هذه الأفكار لا تعنى أن هذه الأفكار لابد أن تولد معهم أو أن تكون قطرية لديهم، لكنها تعنى فقط أن البشر عقلاء وقادرون على التعلم.

وبناء عليه، فجون لوك يقول بأن نظرية الأفكار الفطرية هراء لا قيمة له؛ فالعقل ليس خزانة تملأ بهذه الأفكار الفطرية عندما يولد المرء. فالعقل خزانة خاوية. لكن لوك ما لبث أن استبدل الاستعارة، فقال بأن العقل صفة بيضاء والمسطور فيها إنما هو آت من التجربة، وهذا المسطور من التجربة هو كل ما يمكن للعقل معرفته.

نظريّة المعرفة عند لوك

من وجهة النظر التجريبية عند لوك أن التجربة هي المصدر الوحيد لجميع أفكارنا. فما هي نظرية المعرفة عند لوك؟ والحقيقة أن لوك كان يهدف إلى إثبات أن مصدر معرفتنا هو الخبرة الحسية والانطباعات التي يستقبلها العقل عن الأشياء التي تعرض له من ناحية، والتفكير بشأن تجربتنا الحسية كما هو الحال في الاستدلال والشك والاعتقاد من ناحية أخرى. ويؤيد لوك وجهة نظر ديكارت عن أن الفكرة تعنى أي شيء يعيه عقلي ويفكر فيه، وأية موضوعات ذهنية.

كما أيد لوك مذهب الذاتية عند ديكارت، ويعبر هذا المذهب عن وجهة النظر القائلة بأن ما أعرفه يقيناً يقتصر على معرفتي بعقلي وأفكاره. وهنا يواجه المذهب التجريبي نفس المشكلة المتأصلة في الذاتية والتي وجدناها بالفعل عند ديكارت، ألا وهي: الهوة أو الفجوة بين عقلي بأفكاره والموضوعات المادية والبشر الذين تشير إليهم أفكاري كما يوجدون في العالم الخارجي والاجتماعي. فكيف يمكنني معرفتها وأنا لا أعرف يقيناً سوى أفكاري الخاصة؛ وكيف يمكن لي تحصيل المعرفة اليقينية عن الموجودات المستقلة عن ذهني في العالم الخارجي؟

وكان جواب ديكارت على هذه المسألة من خلال نظريته القائلة بأن أفكري العقلية الواضحة، التميزة تكون صادقة؛ لأن الله هو الذي يضمنها. (ومع ذلك، فأفكري

الواضحة التي لا ريب فيها هي التي تضمن وجود الله. وهذه هي الحلقة الديكارتية). ولذا، يقول ديكارت بأنني أستطيع معرفة وجود الجوهر المادي وأن صفاتها الأولية – الامتداد المكاني والقدرة على الحركة – هي نفس صفات أفكارى الواضحة، المتميزة عنها. وعلى الجانب الآخر، فأفكارى عن الصفات الحسية: كاللون والصوت والبنية والمذاق لا وجود لها في الأشياء المادية، لكنها موجودة بداخلى نتيجة لتأثير هذه الأشياء على أعضاء الحس في جسمى. وهذه الصفات الأساسية الضرورية يمكن قياسها رياضياً كالطول والارتفاع والمسافة، فضلاً عن كونها ذات فائدة لعلم الميكانيكا.

وفد أيد لوك فكرة ديكارت عن الجوهر المادى، فوضع أساساً للتمييز بين الكيفيات أو الصفات الأولية والثانوية، و تعرض لشكلات بالغة الصعوبة جراء ذلك. وكفيلسوف تجريبى، والمعرفة عند جون لوك – باعتباره فيلسوفاً تجريبياً – مقصورة على المدركات الحسية، ولا يمكن أن يزعم معرفته بأى شيء عن طريق الأفكار العقلية الواضحة المتميزة أو بعون من الله. فمن أين تأتى المعرفة بوجود الجوهر المادى؟ هل كانت لديه خبرة سابقة بالجوهر المادى؟ كيف له أن يعرف أن أفكارنا عن الكيفيات الأولية تخص الموضوعات المادية حسب رزمه؟ كيف له أن يعرف أن الكيفيات الثانوية «لا وجود لها في الأشياء ذاتها، لكنها محسوسات بداخلنا (ناتجة عن) كيفياتها الأولية؟» وبذلك، فقد استهدفت آلة الهدم التجريبى جون لوك نفسه، ونظريته القائلة بوجود الجوهر المادى وأنها ذات صفات أولية تنتج عنها صفات ثانوية بداخلنا.

جورج بركل

لقد قاد جورج بركلى – وكان قسًا إنجليكانياً من كلوبن Cloyne بأيرلندا والثاني في نسل الفلاسفة التجريبيين الإنجليز – حملة النقد الموجهة إلى لوك. وراح يتساءل: كيف يمكن للوك، الفيلسوف التجريبى، أن ينساق وراء تلك الفكرة القديمة عن الجوهر المادى؟ لقد أخفق لوك في الالتزام بالبدأ التجريبى الأساسى القائل بأن التجربة الحسية هي المصدر الوحيد لمعرفتنا. ودفعه ولاؤه وإخلاصه للمذهب التجريبى إلى رفض وجود الجوهر المادى، ومن ثم فقد هدم ما أمن به لوك ومن قبله ديكارت ونيوتن.

نظريّة المعرفة عند بركلّي

ينكر بركلّي أن تكون لنا أي خبرات حسيّة بالجواهر الماديّة، ويؤكّد أن خبرتنا الوحيدة تقتصر على الصفات الحسيّة. فأنّا أرى شجرة ما كحجم وشكل معين، وأرى قطر جذعها وطول فروعها واللون البني لجذعها وفروعها واللون الأخضر لأوراقها؛ وأنّس تراكيبيها الخشنّة وأشم شذاها الخشبي – لكنّي لا أستطيع بأي حال رؤية جوهرها نفسه. فكلّ ما أعرّفه عن الشجرة هو صفاتها، دون أي إدراك حسيّ لجوهرها على الإطلاق.

ويستنتج بركلّي أن وجود الجواهر الماديّة لا يمكن معرفته إلا من خلال صفاتها المدركة حسيّاً. وهذا، فالمذهب التجاريّي عند بركلّي أكثر تشدّداً منه عند جون لوك، ذلك أنّ بركلّي يهدّم اعتقاد لوك بوجود الجوهر المادي. فهو يرى أن العالم المادي لا وجود له إلا في مدركاتنا الحسيّة.

وطبقاً للمذهب التجاريّي البركلياني فلا وجود للمادة والجوهر المادي والعالم الطبيعي. لكنّ القس بركلّي آمن بوجود الجواهر الذهنية في صورة العقول المحدودة وكذلك في صورة الله كعقل لا نهائي. كما اعتقد بركلّي بمصداقية وإمكانية الاعتماد على منهجية ونظامية القوانين الطبيعية التي تم التوصل إليها بواسطة العلوم الحديثة. وبطبيعة الحال، لم يستطع القول بأن قوانين الطبيعة تنطبق على الأجسام الماديّة التي لا وجود لها حسب زعمه. ويرى بركلّي أن القوانين الطبيعية إن هي إلا تنظيم لمدركاتنا الحسيّة أو أفكارنا. وكما فعل بيكارت من قبل، فبركلّي يدعو الله لحل المشكلات في فلسفة. ويؤكّد لنا بركلّي أن مدركاتنا الحسيّة – بعون الله – يمكن الاعتماد عليها. وبذلك يمكننا الوثوق في تمثيل التجربة واتساقها وإمكانية الاعتماد على القوانين العلمية.

والآن، يأتي دور الفيلسوف الأسكتلندي دافيد هيوم، الأخير في نسل الفلسفه التجاريّيين الإنجليز الكلاسيكيّين وأكثرهم عناً وتأثّراً هداماً. وإذا كان بركلّي، قس الكنيسة الإنجليزية، قد أنقذ الجواهر الذهنية وعقل الله والعقول البشرية من آلة الهدم التجاريّي، فإنّ هيوم يطرح السؤال التجاريّي الصغير: كيف تعرّف؟ ويتسأّل: من أين

لبركلي أن يعرف بوجود الجوهر الذهني؟ وكما سترى، فسوف تنهار فكرة وجود الجواهر الذهنية تحت وطأة هذا الهجوم. وإذا كان بركلي قد أبقى على مصداقية واتساق القوانين الطبيعية العلمية، فهل يحذو هيلوم حذوه ويبيقي عليها هو أيضاً؟

وكان عصر التنوير، عصر العقل، وعصر التفاؤل الذي ينشأ نتيجة تفاعل القناعة العميقية بأن العقل البشري قد توصل أخيراً إلى اكتشاف الكثير من القوانين الطبيعية اليقينية، وأن هذه القوانين الطبيعية قوانين سببية مطلقة وضرورية. وكما لاحظنا، فقد كان التفاؤل في عصر التنوير نابعاً من اعتقاليين متلازمين وهما: الاعتقاد بأن المستقبل سيشهد تواصل اكتشاف القوانين العلمية التي من شأنها إنتاج تكنولوجيا تغيد البشرية؛ والاعتقاد بأن النمو والتطور في فهم القانون الطبيعي والحقوق الطبيعية عند الإنسان سوف يخلق عالماً تشيع فيه الديمقراطية ويعمه السلام.

لكن هيلوم عمد إلى هدم هذه الرؤية للتقدم في عصر العقل، وحطم كبراء عصر التنوير وما كان يفخر به من القوانين السببية الضرورية لعلم الميكانيكا النيوتوني والعلوم الحديثة الأخرى، بإنكاره لوجود أي قوانين سببية ضرورية على الإطلاق. فكيف استطاع هيلوم توجيه آلة الهدم التجرببي نحو هذه الإنجازات العظيمة؟ هذا ما سنعرض له في الفصل التالي.

(١٢)

”مخلوق حسن النية“

عندما كان مراهقاً، قالت والدة دافيد هيوم عنه دون أن تحسن الحكم على ولدها: «يفي مخلوق حسن النية، لكن مستوى ذكائه العقلي أقل من المعتاد». وكان مقدراً لابنها دافيد هيوم أن يصبح أذكي عقلية في تاريخ الفلسفة الإنجليزية. أما ما يتعلق بكونه «حسن النية»، فقد كان ابنتها ي匪ي أبعد ما يكون عن حسن النية. فهو أشد الفلسفه التجريبين الإنجليز قسوة وميلاً للهدم، وكان يتلذذ بهدم المذااعم الفلسفية، والإساءة إلى المدافعين عن الدين، وتقويض صحة القوانين العلمية والإيمان بالتقدم في عصر التنوير.

حياة هيوم

تبعد حياة هيوم في ظاهرها غير حافلة بالأحداث. فقد ولد في إدنبره Edinburgh بأسكتلندا في عام ١٧١١. ونشأ في فقر غير مدقع في ضيعة أسرة هيوم المسماة ناينوويلز Ninewells بالأراضي الأسكتلندية المنخفضة، على بعد بضعة أميال من الحدود الإنجليزية. ويصف أحد كتاب السير المحدثين في ترجمته لحياة هيوم ناينوويلز بأنها «أجمل مكان يمكن تخيله»، حيث تقع على جرف عال يشرف على المياه المندفعة لنهر وايت - آدر White-Adder في منظر طبيعي خلاب للجبال البعيدة، وقرية صغيرة من الأكواخ المسقوفة بالقش، والخراف والماشية التي ترعى على منحدرات التلال المحيطة.

وقد التحق هيوم بجامعة إدنبره مدة ثلاثة أو أربعة أعوام، لكنه تركها قبل السادسة عشرة من عمره دون أن يحصل على درجة علمية. وحاول بادئ الأمر تحقيق ما كانت عائلته

تمناه له، فبدأ بدراسة القانون ليصبح محامياً. لكنه يخبرنا في سيرته الذاتية بأنه في الوقت الذي كانت تعتقد فيه أسرته أنه يقرأ كتب القانون كان يلتهم الكتب الفلسفية سراً.

انطلاقه هيوم: «مشهد جديد للفكر»

بعد ثلاث سنوات قام خلالها بوضع آرائه الفلسفية، في الوقت الذي كان يكافح فيه لمواصلة دراسته للقانون، يقول هيوم: «انفتح أمامي مشهد جديد للفكر» أثار اهتمامي لدرجة جعلتني أرغب في التخلص من كل شيء آخر وتكريس نفسي تماماً له. وعندئذ، بدا القانون «مقرضاً» له فتخلى عن دراسته، وتنازل عن الأمان المالي الذي كان من الممكن أن يمنحه له. وعلى مدى ستة أشهر، عكف على دراسة هذا المشهد الجديد للفكر الذي انفتح أمامه وقد تملأه الشعور المرتبط بالاكتشاف والانطلاق والقوة الفائقة. فماذا اكتشف؟ وما هو المشهد الجديد للفكر الذي قاده للإحساس بأنه سيد فاتح ومحطم لجميع الفلسفات السابقة؟ ويمكننا التعرف على مصدر حماسه ومبعد اهتمامه من خلال مذكراته ومراسلاتة وسيرته الذاتية. لقد اكتشف أعمال فرانسيس هتشسون Francis Hutcheson، الفيلسوف الأخلاقي الأسكتلندي بجامعة غلاسكو Glasgow، الذي قال بأن المبادئ الأخلاقية لا تقوم على الإنجيل، كما تقول المسيحية، كما أنها لا تقوم على العقل كما زعم أفلاطون وسقراط. ويرى هتشسون أن معتقداتنا الأخلاقية تقوم على مشاعرنا، أحاسينا المرتبطة بالقبول أو الرفض.

وكانت نقطة الانطلاق لهيوم، الفيلسوف التجريبي: لماذا لا نطبق وجهة النظر هذه القائلة بأن المعتقدات الأخلاقية ليست إلهية أو عقلية، لكنها تعبر عن مشاعرنا فحسب، على جميع معتقداتنا؟ ماذا يحدث لو أن مجمل معرفتنا العلمية لم تكن معرفة على الإطلاق، ولا تنطوي على أي يقين، ولا سبيل لإثبات كونها يقينية وكانت تقوم على مجرد شعورنا بصدق ما ندركه حسياً؟ عندئذ، سوف تنهار جميع الإنجازات العظيمة التي حققتها العلوم الحديثة - كالفالك والفيزياء والكيمياء والفسسيولوجيا - في عصر التنوير.

وقد جمعت نظرة هيوم الفلسفية الجديدة والمثيرة بين تجريبية لوك وبركلي القائلين بأن المعرفة لا تأتي إلا عن طريق الإدراك الحسي، والفلسفة الأخلاقية عند فرانسيس هتشسون القائل بأن الإحساس أو الشعور هو المصدر الوحيد للأخلاقية. وكانت هذه نقطة انطلاق هيوم نحو فكره المخيف عن أن معرفتنا اليقينية وقوانيننا العلمية ليست سوى مدركات حسية تقويناً مشاعرنا لتصديقها. ولذا، فمن المشكوك فيه وجود أي معرفة لدينا؛ وكل ما لدينا لا يعدو كونه مدركات حسية ومشاعر. ويتبين لنا من خلال هذه الأفكار مدى تطرف مذهب الشك عند هيوم الذي طال إمكانية تحصيل المعرفة اليقينية. وبالمقارنة بمذهب في الشك، فإن مذهب الشك المنهجي عند بيكارت يبدو متحفظاً. فقد استخدم بيكارت منهج الشك لإيجاد أساس للمعرفة اليقينية. في حين بدا هيوم عازماً على هدم أي أساس للمعرفة اليقينية.

ولا عجب أنه بعد فورة الإثارة الأولى والشعور بالرضا لكونه دافيد هيوم الشاب الذي يذبح جوليات Goliath لكافة العلوم والفلسفة واللاهوت، ما لبث هيوم أن أصابه الفزع وتملكه الخوف والقلق وهو يرى كل شيء - كالعلوم والفلسفة واللاهوت - يتهاوى وينهار أمام عينيه. وفي خريف عام ١٧٢٩، أصيب هيوم بانهيار عصبي شديد ظل ملازمًا له طيلة السنواتخمس التالية، وكان مصحوبًا بأعراض جسمانية وشعور بالاكتئاب والضعف. وفي أحد خطاباته، كتب هيوم يقول: «كان مرضي عبئاً ثقيلاً وقاسياً على». وأخبره طبيبه المعالج بأنه يعاني «داء المثقفين»، والكآبة، والحزن، والشعور بأنه في «الهاوية» أو «الجحيم». وحاول هيوم جاهداًمواصلة القراءة والكتابة، لكنه استند أكواًما هائلة من الورق دون جدوى؛ نظراً لعدم قدرته على «متابعة أي تسلسل للأفكار حتى النهاية»، ويأسه من «تقديم أي آراء لها من الدقة والبراعة» ما يجعلها تجذب انتباه العالم إليه.

وبعد مرور خمس سنوات، قرر هيوم التخلّي عن الفلسفة، لكنه عدل عن قراره في غضون بضعة أشهر، ويبدو أنه رأى في العمل علاجاً لحالته، وسافر إلى فرنسا قاصداً لافليش، على بعد مائتين وخمسين ميلاً من جنوب شرق باريس، حيث كانت تقع مدرسة

بيكارت اليسوعية القديمة (وهو ما تجاهله هيوم عن عمد). وهناك، أقام هيوم حabis غرفة صغيرة يأخذ الضياع الريفي، وأخذ يتربّد على مكتبة المدرسة. وبعد ثلاث سنوات من الكتابة المكثفة، وتحديداً في عام 1727، كان قد انتهى تقريباً من تأليف كتابه الأول «رسالة في الطبيعة البشرية». ثم عاد إلى لندن، وقام بنشر كتابه. لكنه أصبح بخيلاً أمل شديدة عندما لم تحظ رسالته بما كان يتوقّعه من تقدير وثناء كإحدى الروائع الفلسفية. وكانت آراء النقاد حول الكتاب غير مشجعة على الإطلاق. وبدأ أن عدد من قرءوا الكتاب كان قليلاً، وأقل منه عدد من فهموه. وقال هيوم عن كتابه: «لقد ولد ميتاً من المطبعة».

وبعد ذلك، حاول هيوم الحصول على درجة الأستاذية من جامعة إدنبره، لكن طلبه قوبل بالرفض لأسباب بيئية في مقدمتها مذهبة في الشك وازدواقه الإلحادي للمعتقدات الدينية. ولم تمض سوي بضع سنوات حتى رفضت جامعة جلاسجو منحه الأستاذية لنفسه الدينية. ولم يكن مقدراً له يوم أن يصبح أستاذاً جامعياً في يوم من الأيام، وبحثاً عن أسباب العيش وطلبًا للرزق، عمل هيوم بادئ الأمر معلماً خصوصياً ثم سكرتيراً للعديد من الأثرياء وذوي النفوذ، وكان من بينهم السفير الإنجليزي في فرنسا، حتى عين بمنصب وكيل وزارة الخارجية.

ويوصف هيوم، كرجل ناضج، على النحو التالي: «وجهه عريض وبدين، وفمه واسع، ولا يبدو على قسماته أي تعبير آخر سوى البلاهة. وكانت عيناه الجامدتان وجسمه البدين يصلحان تماماً لإعطاء الانطباع بأنه أكل سلاحف وليس فيلسوفاً مهذباً. وكان نطقه للإنجليزية موضع سخرية، قياساً باللهجة الأسكتلندية الأوسع انتشاراً، وفرنسيته مثيرة للضحك حتى إنه يمكن القول بأن الحكمة لم تتنكر هكذا من قبل في ثوب آخر مثله». وفي هجائه لهيوم، يقول المؤرخ الشهير إدوارد جيبون Edward Gibbon إنه «أضخم خنزير في الزريبة». ورغم هذه الأوصاف القبيحة، فقد أصبح هيوم أحد المشاهير، وشخصية أدبية معروفة باعتباره مؤرخاً وفيلسوفاً.

وعندما عاد هيوم إلى فرنسا في عام 1762، للعمل سكرتيراً للسفير الإنجليزي، تبوأ منزلة رفيعة وذاع صيته في باريس كأعظم الأدباء الإنجليز شهرةً ونقاءً وجاذبيةً.

وهكذا، فقد تحقق له يوم ما كان يصبو إليه وهو «الشهرة الأدبية»، وجذب انتباه العالم إليه. ويرجع الفضل في شهرته طوال حياته إلى ما كتبه عن تاريخ بريطانيا العظمى، وليس الفلسفة. فما هو سبب تحوله من الفلسفة إلى التاريخ في عام ١٧٥٢؟ هل كان يعتقد بأنه بعد أن انتهى من هدم الفلسفة، لم يعد لديه ما يقوله؟ أم أنه آثر وضع مؤلف عن تاريخ إنجلترا على المضي قدماً في تحليل الفلسفة التجريبية، بعد ما تبين له رجحان كفة التاريخ كمصدر لشهرته العالمية التي كان يحلم بها طيلة حياته؟

نظريّة المعرفة

١ – أساس كل معرفة

والآن، لابد لنا من إلقاء نظرة أعمق على فلسفة هيوم والكيفية التي ستعمل بها آلة الهمد عنده. في مقدمة كتابه **«رسالة في الطبيعة البشرية»**، يقول هيوم إن غايتها هي دراسة علم الإنسان وشرح مبادئ الطبيعة البشرية. وكما فعل نيوتن من قبل حينما اختزل علم الميكانيكا، فسوف يختزل هيوم هو الآخر علم الإنسان في بضعة مبادئ بسيطة. ولكن لماذا سيقوم بذلك؟ ويرجع السبب في ذلك إلى أن جميع العلوم الأخرى تقوم على علم الإنسان. فدراسة علم الإنسان، علم الطبيعة الإنسانية، إنما هي دراسة لأساس المعرفة البشرية: (١) كيف تعرف؟ ما هو أصل هذه المعرفة؟ (٢) ما هي حدود المعرفة البشرية؟. هذه هي المسائل التي يطرحها المذهب التجاريبي، والتي سيلح هيوم عليها ويروج لها دائمًا دون هواة. وهو يعلم بالفعل أنه سيثبت: أننا لا نملك أي معرفة وكل ما لدينا هو الاعتقادات التي نحس بأنها صادقة.

٢ – الهجوم على المذهب القائل بوجود نوعين للمعرفة

لماذا بدأ هيوم، خلال ملاحقة المجموعة للفلاسفة واللاهوتيين بهذه المسائل التجريبية، رسالته بالبحث عن أساس المعرفة الإنسانية؟ لقد كان غرضه من السؤال عن أساس المعرفة

إثبات وجود أساس واحد فقط يتألف من نوع واحد للمعرفة، المعرفة عن طريق الإدراك الحسي. وكان هدفه من وراء ذلك هدم الاعتقاد الفلسفى العريق بوجود نوعين للمعرفة.

(١) النوع الأول هو المعرفة العابية ذات المستوى الأدنى بالعالم المحسوس، عالم التغير المستمر، التي أطلق عليها أفلاطون الرأي الصادق وأسماها بيكارت الأفكار المختلطة للحواس. (٢) بالنسبة لأفلاطون وبيكارت، يوجد مستوى أعلى للمعرفة مصدره العقل ويمنح اليقين. ويقدم أفلاطون الخط المقسم للمعرفة، والصور الذهنية للارتقاء على سلم المعرفة من العالم المنظور إلى النوع أعلى للحقيقة المكتسب عن طريق المعرفة بالصور الأبدية للعالم المعقول. وقد أطلق بيكارت على هذا النوع أعلى للمعرفة «الصدق العقلي»، صدق الأفكار الواضحة والمتيبة.

وبناء على افتراض وجود هذين النوعين للمعرفة، قال أفلاطون وبيكارت بوجود نوع من المعرفة مصدره العقل أعلى من المعرفة عن طريق الإدراك الحسي، وأن هذه المعرفة تمكنا من معرفة حقيقة الوجود، ومن ثم التوصل إلى نظرية ميتافيزيقية حول طبيعة الوجود. وتتركز الميتافيزيقا عند أفلاطون على نظريته عن الصور؛ وتتحول الميتافيزيقا عند بيكارت حول نظريته عن الجوادر الذهنية والمادية.

وينكر هيوم وجود نوعين للمعرفة. ويقول إن فكرة وجود نوع أعلى للمعرفة يمكن للفلسفه التوصل إليه بواسطة العقل، ومعرفة طبيعة الواقع، والمعرفة الميتافيزيقية إن هي إلا فكرة كاذبة ومحض وهم. ويتهم الفلاسفه، الذين أوهموا العامة من السذاج بهذه الفكرة، بالاحتيال والخداع. ويقول هيوم إن الميتافيزيقا عند أفلاطون أو القديس توما أو بيكارت هي نتاج «التكبر الطائش»، و«الدعوى المتغطرسة»، و«السذاجة الخرافية» من جانب أولئك الذين آمنوا بهم.

ويقول هيوم بأننا لا نستطيع بأي حال معرفة طبيعة الحقيقة المطلقة، وأن الفلسفه الذين يزعمون معرفة طبيعة الحقيقة المطلقة إما أن يكونوا محثالين أو حمقى – فهم حمقى: لعدم فهمهم أن هذا النوع من المعرفة لا يمكن للبشر تحصيله على الإطلاق، نظراً لأن معرفتنا قاصرة على الإدراك الحسي. وهم محثالون؛ لأنهم يعلمون حدود معرفتنا، ومع ذلك يقنعوننا باتباع فلسفتهم الكاذبة.

والحقيقة، كما يقول هيوم، أنتا لن نعرف مطلقاً أسباب مدركاتنا الحسية أو الصفات الحقيقة للأشياء في العالم الخارجي أو لماذا تكون على ما هي عليه؟!. ولا يمكن على الإطلاق للعقل اكتشاف طبيعة أو غاية أو خطة العالم. ويقول هيوم: «هذه المصادر والمبادئ المطلقة مغلقة تماماً أمام الفضول والبحث الإنساني». فالفهم الإنساني محدود - والأشياء التي تسعى الميتافيزيقا إلى معرفتها لا يمكننا معرفتها مطلقاً. ولابد من إثبات أن الميتافيزيقا والمبدأ الذي تقوم عليه - القائل بوجود نوعين للمعرفة، المعرفة العادلة بواسطة الإدراك الحسي، والمعرفة الميتافيزيقية الأعلى عن طريق العقل - هراء أجوف.

٣- الإدراك الحسي: الانطباعات والأفكار

فما هي إذن نظرية هيوم عن الإدراك الحسي الذي يعتبره المصدر الوحيد للمعرفة البشرية المحدودة حسب نظريته؟ يطلق هيوم على محتويات الشعور عامة «مدركات حسية» (وهي الأفكار عند بيكارت)، ويقسم هيوم المدركات الحسية إلى انطباعات وأفكار. والانطباعات هي إحساساتنا وانفعالاتنا وعواطفنا المباشرة والبيانات المباشرة للإبصار واللمس والسمع والرغبة والحب والكراهية. والأفكار هي نسخ أو صور باهتمة للانطباعات كما هو الحال عندما نفكر في أي من انطباعاتنا المباشرة أو نقوم باسترجاعه. ويدعوه هيوم إلى القول بأن الفرق بين الانطباعات والأفكار يكمن في كون الانطباعات أكثر قوة وحيوية من الأفكار. فالانطباعات تدخل إلى الوعي بـ «قوة وعنف» أكبر. وعلى عكس ذلك، فالأفكار مجرد صور لانطباعاتنا وتظهر في التفكير والاستدلال والتذكر. وعلى سبيل المثال، فأنت إذا ألمت نظرة على الحجرة التي تتواجد بها، يتكون لديك انطباع عنها وإحساس بحجمها وكراسيها وطاولاتها وبساطتها وأثاثاتها الأخرى ولون جدرانها ونوافذها وتكتكة ساعة الحائط. وينظر هيوم إلى غرفته ويقول:

عندما أغمض عيني وأفكر في غرفتي، فالآفكار التي أكونها عنها تكون صوراً ذهنية صحيحة للانطباعات التي أحسست بها... ويبدو أن هناك تطابقاً دائمًا بين الانطباعات والأفكار.

ومع ذلك، فسر عان ما أدرك هيوم أنه قد شط في القول بمبدأ التماثل الدائم بين الأفكار والانطباعات؛ نظراً لأن هذا المبدأ ليس بقاعدة تنطبق على الأفكار المركبة. ولهذا السبب، يميز هيوم بين الانطباعات البسيطة والمركبة، والأفكار البسيطة والمركبة التي تكون صوراً لها. فإن راكي الحسي للون الأحمر انطباع بسيط، وتذكري لهذا اللون الأحمر فكرة بسيطة. «وتنطبق القاعدة هنا دون استثناء»، يقول هيوم، «...لكل فكرة بسيطة انطباع بسيط يشبهها؛ ولكن انطباع بسيط فكرة مطابقة له». ولكن «ماذا لو أتنى وقفت على درجات النصب التذكاري للنكورن في واشنطن ليلاً، ورأيت مبني الكابيتول المضيء من بعيد؟ وهذا انطباع أيضاً، لكنه مركب للغاية ويتألف من إحساسات كثيرة بالظلم، الأنوار، السواد، الكرات الصفراء للمبان، الرخام الأبيض ذي الظلال الرمادية، وفوق كل هذا القبة العظيمة بلونها الأبيض الساطع قبلة السماء السوداء؛ فهذا انطباع مركب واسترجاعي له فكرة مركبة. ويقر هيوم بأنه من المرجح لا يكون هذا ليلاً على مطابقة فكريتي المركبة لانطباعي المركب الأصلي بكل تفاصيله». كما يتساءل أيضاً: «ماذا لو أتنى تخيلت مدينة؟ ويسرب لذلك مثلاً بقوله: «يمكنني تخيل مدينة القدس الجديدة بأوصافتها ذات اللون الذهبي وجدرانها ذات اللون الياقوتي، رغم أنني لم أرها مطلقاً هكذا من قبل». أليس هذا ليلاً على وجود فكرة مركبة دون انطباع يوافقها؟ لكن هذه الفكرة المركبة عن مدينة القدس الجديدة يمكن تجزئتها إلى الأفكار البسيطة (مثل الذهب، الجدران، الياقوت) التي كونتها المخيلة منها. ويمكننا، كما يقول هيوم، أن نثبت أن لكل فكرة من هذه الأفكار البسيطة انطباعاً بسيطاً يشبهها.

وهنا، يسوق هيوم حجة تجريبية هامة تقول بأننا لا نستطيع معرفة أي شيء لم يكن لدينا انطباع مسبق عنه في التجربة الحسية. وحتى في خيالاتنا الدينية عن القدس الجديدة أو في خيالاتنا العلمية عن العالم الجديد في الفضاء الخارجي، لا نستطيع تخيل أي شيء دون أن يكون انطباع مسبق عنه في الخبرة الحسية. وأخيراً، فإذا لم تكن الأفكار المركبة مطابقة في جميع تفاصيلها لانطباع مباشر، فهذه القاعدة تنطبق - كما يقول هيوم - على كافة انطباعاتنا البسيطة، بحيث يكون لكل فكرة بسيطة انطباع بسيط يسبقه، ولكل انطباع بسيط فكرة مطابقة له.

٤ - المبدأ التجريبي

ويرى هيوم أن المبدأ الأساسي الذي أثبته يفيد بأن: «أفكارنا البسيطة في مظهرها الأولى تكون مستمدة من انتطباعات بسيطة مطابقة لها، وتصورها ذهنياً بدقة». فكيف سيستخدم هيوم هذا التوصيف للتجربة الذي يبدو بريئاً باعتبارها تتكون من انتطباعات وأفكار؟ وكيف سيستخدم زعمه بأن لكل فكرة انتطباعاً مطابقاً لها تنشأ عنه؟ والحقيقة أنه سوف يستخدمها بطريقة مثيرة لتحليل وهم عدد من الأفكار. فهذه هي أقوى آلة هدم لبيه. وكل ما يحتاج إليه للقيام بذلك هو أن يسأل: من أي انتطباع تأتي هذه الفكرة؟ فإذا لم يكن مصدرها انتطباعاً مباشراً، تكون الفكرة بلا معنى. وكما يقول هيوم في بحثه في الفهم البشري:

لذا، فعندما يخامرنا أي شك في استخدام مصطلح فلسفياً دون أي معنى أو فكرة (وهو ما يتكرر حدوثه كثيراً جداً)، فكل ما نحتاج إليه هو التتحقق من الانتطباع الذي منه تستمد هذه الفكرة المفترضة؛ وإذا كان من المستحيل تحديد أي انتطباع، فسوف يكون ذلك بمثابة تأكيد لشكنا.

ويتحول هيوم إلى فكرة الجوهر التي استخدمها القديس توما وال فلاسفة المدرسيون في العصور الوسطى وبيكارت، ويتساءل: من أي الانتطباعات تنشأ فكرة الجوهر؟ ويرى هيوم أن الفكرة ليست سوى الانتطباعات المستمدة منها والمطابقة لها. وفيما يتعلق بفكرة الجوهر، فعند الإجابة على السؤال: من أي الانتطباعات تنشأ هذه الفكرة؟ لا يمكن الزعم بأن انتطباع الجوهر هو أصل هذه الفكرة؛ فهي تنشأ عن انتطباع الصفات التي تحدث في خبرتنا، وذلك من قبيل: الحجم والشكل واللون. وبذلك، لا يمكننا القول بوجود الجوهر. فنحن نعرف بوجود شيء ما إذا كان لدينا انتطباع عنه أو إذا كانت لدينا تجربة حسية عنه. وهكذا، فإن هيوم يهدم الزعم بوجود الجوهر عن طريق إثبات عدم وجود أي انتطباعات لدينا عن الجوهر المادي.

ويتهم هيوم الفلسفة باستخدام كلمات جوفاء بلا معنى كالجوهر المادي والجوهر الذهني والذهن والنفس، كما لو كانت تشير بالفعل إلى أشياء ذات وجود مستقل. وعند التحليل، يقول هيوم، نكتشف عدم وجود أي انطباعات عن أي منها (الجوهر، الذهن، النفس)، وأن ما لدينا من انطباعات مقصورة على صفات بعينها نختبرها. وبناء عليه، فهذه الكلمات لا مغزى لها نظراً للعدم وجود أي انطباع تنشأ عنه.

وبذلك، فقد تمكّن هيوم من هدم جميع هذه الأفكار باستخدام قاعدته القائلة بأن جميع الأفكار تأتي من الانطباعات المطابقة لها. وقاعدته بسيطة ومتينة: حيثما لا يوجد أي انطباع، لا توجد أي فكرة مطابقة. وحيثما لا يوجد أي انطباع، تكون الفكرة بلا معنى. لذا، فمبدأ هيوم التجرببي ليس فقط اختباراً لقيمة أفكارنا كمعرفة (حيثما لا يوجد أي انطباع، تكون الفكرة عديمة القيمة)، لكنه اختبار لمعنى أفكارنا أيضاً (حيثما لا يوجد أي انطباع، تكون الفكرة بلا معنى).

٥ - تداعي الأفكار

لقد قدم هيوم وجهة نظر تفيد بأن تجربتنا تتكون من عناصر ذرية، وانطباعات وأفكار متميزة ومنفصلة، وكل ذرة منها تشكل تجربتنا. وقد بدأت وجهة النظر الذرية هذه عن التجربة مع لوك والتجريبيين وانتشار نظرية الترابطية مع بدايات علم النفس في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وكانت مهمة العالم النفسي هي اكتشاف كيفية ترابط ذرات التجربة أو الإحساسات أو الانطباعات. ما هي القوانين التي تحكم ارتباط هذه الإحساسات أو الانطباعات الذرية؟ كيف تصبح «متراقبة» في أفكار مركبة للتجارب أو العلوم اليومية؟ ومن الناحية النظرية، يمكننا الربط بين أي فكرة بسيطة وأي فكرة بسيطة أخرى. وتقوم المخيلة بربط الأفكار كما تشاء وتنتاج، يقول هيوم: «خيول مجنة، أنته نارية، كائنات عملاقة». ولكن في السياق العادي للحديث أو التحليل العلمي، يتبيّن لنا أن أفكارنا تتبع بعضها البعض مصادفة أو حسب رغبتنا. لكننا نجد أن نفس الأفكار البسيطة تقودنا

بانظام إلى نفس الأفكار المركبة. وهكذا، يقول هيوم بأنه لابد من وجود «رابطة ما للاتحاد بينها، صفة ما ترابطية تقوم كل فكرة من خلالها بتقديم فكرة أخرى بطريقة طبيعية». ولابد إذن من وجود بعض المبادئ الكلية في تفكيرنا تعمل بداخلنا، وليس هذا بالضرورة، ولكن كقوة أو دافع لربط الأفكار بطرق معينة. ويصف هيوم هذه القوة الدافعة على أنها «قوة رقيقة». ويقوم ترابط أفكارنا على ثلاث صفات لأفكارنا تنتقل بالذهن من فكرة ما إلى أخرى، وترتبط فكرة ما بأخرى. وهذه الصفات الثلاث هي أساس القوانين الثلاثة لتداعي أو ترابط الأفكار.

والقانون الأول يقول بأن الأفكار تترابط عن طريق التشابه بينها. ولذا، فمن السهل على عقولنا الانتقال من فكرة إلى أخرى مشابهة لها. ويضرب هيوم مثلاً بذلك بقوله: «يمكن لصورة ما أن تقود تفكيرنا بسهولة إلى الأصل». ويمكننا القول بأن صورة إبراهام لنكولن تقود تفكيرنا إلى أفكارنا عنه. والتجاور هو القانون الثاني لربط فكرة ما بأخرى، ويقصد بالتجاور أن تكون فكرة ما قريبة أو مجاورة لفكرة أخرى في المكان أو الزمان. وتتمثل أدهانتنا إلى ربط فكرة ما بأخرى مجاورة لها أو قريبة منها مادياً أو زمنياً. ويعطينا هيوم مثلاً لذلك، مشيراً إلى غرفة في مبني، «فمن الطبيعي أن تعودنا إلى التفكير في الغرفة الأخرى». والقانون الثالث لترابط الأفكار هو العلة والمعلول، ويبدو أن عقولنا تكون مدفوعة إلى الربط بين العلة والمعلول أو الأثر المترتب عليها. وعلى سبيل المثال، يقول هيوم: «إذا كان تفكير في جرح ما، يمكننا بالكاد منع أنفسنا من التفكير في الألم الذي يتبعه». وطبقاً لهذا القانون، ففكرة الجرح تقودنا إلى الفكرة المتعلقة بأثر الجرح، أي الألم الناتج.

وهذه القوانين الثلاثة، التي تدفع تفكيرنا بطريقة طبيعية للانتقال من فكرة ما إلى أخرى مشابهة أو مجاورة أو نتيجة له – هذه القوانين الثلاثة تميز جميع عملياتنا الذهنية بما في ذلك الاستدلال، كما أنها تميز أفكارنا العلمية تحديداً. ومن بين القوانين الثلاثة لترابط الأفكار، فإن ترابطها عن طريق العلة والمعلول – فيما يقول هيوم – هو أقوى رابطة بين أفكارنا.

ترى، هل هذه مجرد مجموعة غير ضارة من القوانين التي لا تعدو كونها فروقاً تحذلقيّة و«صعبّة الإرضاء»؟ وكما تعلم، فهيوم أسمى من أن يضيع وقته في لطائف أكاديمية لا تؤدي. وتشكل قوانين ترابط الأفكار جزءاً من خطة الهدم التي يتبعها، وهو الآن في طريقه لاستخدام قانون ترابط الأفكار عن طريق العلة والمعلول لهدم الزعم بأنه من الممكن أن تكون لدينا معرفة علمية بوجود أسباب معينة تؤدي إلى نتائج معينة بالضرورة. وقد قال هيوم بأن أفكارنا النزيرية المطابقة لانطباعاتنا ترابط من خلال القوانين الثلاثة لتداعي الأفكار، وهذه القوانين هي القوة الرقيقة التي تقوينا إلى ربط فكرة ما بأخرى. وتتصل بتفكيرنا كاملاً، بما في ذلك تفكيرنا العلمي. ومن بين هذه القوانين الثلاثة لترتبط الأفكار، فإن قانون العلة والمعلول هو القانون الأكثر تأثيراً في دفعنا إلى الرابط بين فكرة ما وأخرى. ويزعم هيوم أن أي شيء يمكننا قوله عن الأشياء، الأمور الواقعية، ويتجاوز الحديث عن انطباعاتنا المباشرة عما نراه ونلمسه، لابد أن يقوم على علاقة العلة بالمعلول. ويطلق هيوم على التفكير فيما يتعلق بالمسائل الواقعية الاستدلال العلوي أو السببي. وأهم استدلال بشأن الحقائق هو الاستدلال العلمي بالقوانين العلية للطبيعة.

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن: ألم يحمل هيوم على الاتفاق معه في أن المعرفة العلمية ليست سوى أفكار تربط بينها عن طريق قوانين ترابط الأفكار؟ هل المعرفة العلمية إنّ مجرد أفكار تربط بينها قوانين علم النفس الإنساني على أنها علة ومعلول؟ هل القوانين السببية لعلم الفلك، وقوانين علم الميكانيكا والجاذبية، وقوانين حركة الغازات مجرد تبشير عن علم النفس لدينا لربط الأفكار بواسطة العلة والمعلول؟ وهذا ما توصلنا إليه على يد هيوم. ولكن، إذا كان الحال هكذا فنحن بذلك لا نملك أي معرفة علمية على الإطلاق. وبدلاً من المعرفة العلمية، فنحن لا نملك سوى الشعور بالإضطرار، والقوة الرقيقة التي تجعلنا نشعر بأن أفكارنا ترتبط عن طريق العلة والمعلول. وهنا نرى أن محصلة انطلاقة هيوم الأولى هي: فكرته التي تجمع بين المذهب التجريبي ووجهة نظر هتشسون عن الأخلاق

الصابرة عن الإحساس فقط. وبذلك يتمادي هيوم إلى حد القول بأن ما ينطبق على الأخلاق ينطبق على العلوم: إن القوانين العلمية لا تقوم إلا على الانطباعات الحسية التي تترابط من خلال القوانين النفسية للتراويب والشعور بالاضطرار الذي تمارسه.

ويقول هيوم بأن الفيزياء إن هي إلا رؤيتنا السيكولوجية، ولا قيمة لها كمعرفة شأنها شأن كافة القوانين الطبيعية الأخرى التي اكتشفت منذ كوبيرنيكوس. وهكذا، فقد انهارت القوانين العلمية التي كانت مبعث الفخر والأمل في عصر التنوير أمام آلة الهدم التجريبي عند هيوم. ولم تعد سوى ارتباطات نفسية للأفكار. ويعود تحليل هيوم لعلاقة العلة بالعلوّل أهم وأعظم إنجازاته الفلسفية، وأضخم أعمال الهدم التي قام بها في الوقت ذاته. وهذا ما سنتناوله في الفصل القادم.

(١٣)

هل تشرق الشمس غداً؟

ما أسباب دوران القمر حول الأرض، والد العالي والمنخفض، والتغيرات المصاحبة للحصول الأربعة، وتغير موقع الكواكب في السماء؟ وما أسباب سقوط الأجسام المائية أو تمدد الغازات أو دوران الدم في أنحاء الجسم؟ وقد تم طرح هذه الأسئلة السببية والإجابة عليها من قبل كوبرنيكوس وكيلر وجاليليو وبوويل Boyle ومارفي Harvey ونيوتون.

ما أسباب السرطان، والتبدلات الانحلالية المصاحبة للتقدم في السن، والفصام؟ وما أسباب التضخم الاقتصادي أو اندلاع الحروب؟ هذه هي المسائل السببية التي تورقنا في عصرنا الحالي. فهل تتفق مع هيوم في أن تفكيرنا بشأن الأمور الواقعية يكون سبيباً، وأن اهتمامنا بها يجعلنا نفكر في السبب المؤدي إلى نتيجة معينة - كالبطالة على سبيل المثال - أو النتيجة المترتبة على سبب ما حدث العهد، كافتتاح مكتبة لبيع المواد الإباحية بمنطقتك؟

تحليل هيوم للسببية

يذعن هيوم أن العلاقة بين العلة والمعلول هي المفهوم الأساسي في تفكيرنا بشأن المسائل الواقعية. ولكن، إذا كانت العلاقة السببية تلعب دوراً بارزاً في الحياة اليومية، والعلوم، والفلسفة، واللاهوت، والأخلاق فمن المؤكد - كما يقول هيوم - أنه يتبع علينا طرح بعض الأسئلة بشأنها لحاولة فهمها، بدلاً من أن نفترض أنها على علم بما تعنيه بالفعل. وبادئ ذي بدء، يطرح هيوم سؤاله المعتمد: من أي انطباع تأتي فكرة السبب؟ ونحن نعرف

ما يدبر له هيوم. فسوف يستخدم المبدأ التجريبي الهدام الذي أثبته بالفعل. ومبدأ هيوم هو: حيثما لا يوجد انتطابع، لا توجد فكرة. ويقصد بذلك أن الفكرة لا قيمة لها كمعرفة، أو حيثما لا يوجد انتطابع، تكون الفكرة بلا معنى و مجرد هراء واحتلال – وكما رأينا، فهذا المبدأ هو أقوى أسلحة الهدم التجريبي لدى هيوم. وبعد تطبيق مبدئه التجريبي، يطرح هيوم السؤال الذي يبدو في ظاهره غير ضار: من أي انتطابع، إن وجد، تنشأ فكرة السبب؟ ويرى هيوم أن فكرة السببية تنشأ في الذهن من خلال كيفية ارتباط الأشياء بعضها ببعض. ولذا، يتساءل هيوم: ما هي الانطباعات الحسية عن العلاقات بين الأشياء التي تنشأ عنها فكرة السبب؟ ما هي هذه العلاقات؟

السببية: (١) التجاور أو التماس؛ (٢) الأسبقية الزمنية؛ (٣) الارتباط الضروري

يقول هيوم إن الفكرة الشائعة في الحياة اليومية حول السببية ناشئة عن انتطباعاتنا عن نوعين من العلاقات بين الأشياء.

١- الأولى هي علاقة التجاور أو التماس *relation of contiguity or contact*. فنحن عادة ما نرى أنه لكي يكون شيء ما سبباً لشيء ما آخر، فلا بد أن يكون ملامساً له ومرتبطاً به مكانياً كما هو الحال عندما نشاهد كرة بليارد تدرج باتجاه كرة بليارد أخرى وتلمسها. وعندما تتحرك الكرة الثانية، فمن المرجح أن نقول إن الكرة الأولى هي التي تسببت في حركتها.

٢- والعلاقة الثانية جوهرية لفكرتنا اليومية عن السببية، ومقادها أن النتيجة يجب أن تتبع السبب مباشرة، وبعبارة أخرى، إن السبب يجب أن يكون سابقاً للنتيجة زمنياً. ونحن نعتبر كرة البليارد ١ السبب في حركة كرة البليارد ٢ عندما يكون لدينا انتطباعان عن العلاقات بينهما – أن كرة البليارد ١ مجاورة وملامسة لكرة البليارد ٢ مكانياً، وأن حركة كرة البليارد ١ سابقة لحركة كرة البليارد ٢ زمنياً. فإذا ما جمعنا بين هاتين

العلاقتين، يكون السبب مجاوراً أو ملامساً للنتيجة مكانياً وسابقاً لها زمنياً، وهو ما يطلق عليه هيوم اقترانهما.

٢- ولابد لنوع ثالث من العلاقات أن يكون حاضراً أيضاً في فكرتنا اليومية عن العلة والمعلول. وهذه العلاقة، كما يقول هيوم، هي العلاقة الضرورية «الأكثر أهمية بكثير من أي من العلاقات الآخريين».

تحليل الارتباط الضروري

ويقصد بالارتباط الضروري العلاقة بين العلة والمعلول، حيث يقترب المعلول بالصلة بالضرورة؛ وعلى سبيل المثال، فتأثير كرة البليارد ١ على كرة البليارد ٢ هو العلة التي تترتب عليها بالضرورة حركة كرة البليارد ٢ كمعلول لها. ويصر هيوم على سؤاله: من أي انطباع نستمد فكرة العلاقة الضرورية بين العلة والمعلول؟ ويقول إن هذا ليس بالأمر السهل. وتعبريراً عن مدى صعوبة التوصل إلى إجابة عن هذا السؤال، يقول هيوم إنه مضطرب إلى «البحث في جميع الحقول المجاورة» للإتيان بالإجابة التي يبحث عنها.

وقد تمخض البحث في الحقول المجاورة عن السؤالين التاليين:

(١) الأول: لماذا نؤمن بالبدأ السببي ذاته القائل بأن لكل شيء يحدث علة أو سبباً ما يتسبب في حدوثه بالضرورة؟ وقد اعتبر بيكارت، والفلسفه المدرسيون قبله، والعقلانيون بعده هذا المبدأ – الذي ينص على أن كل شيء لابد أن تكون له علة أو سبب، ولا يوجد شيء ليس له سبب، وما من شيء يأتي من العدم – حقيقة بديهيّة تثبت نفسها مباشرة للعقل.

وسرعان ما أسقط هيوم دفاع الفلسفه العقلانيين عن مبدأ العلية أو السببية القائل بأن لكل شيء سبب أو علة تتسبب في حدوثه بالضرورة. فأصحاب المذهب العقلي لم يبرهنو – كما يقول هيوم – على أن المبدأ السببي يقيني بصورة مطلقة، وبديهي للعقل، وليس بحاجة لأي دليل آخر كما هو الحال في القضايا الأخرى مثل $(2 + 2 = 4)$. وبرغم رفع العقلانيين بأن المبدأ السببي بديهي ولا يتطلب أي برهان آخر، فقد قدموا الدليل على ذلك من خلال القضية: لا شيء يأتي من العدم. وهذا استدلال ضروري؛ نظراً لأن هذه

القضية تؤكد ما يؤكد مبدأ السببية نفسه القائل بأنه لا يوجد شيء بلا علة. ويستنتج هيوم عدم وجود أي دليل عقلي على المبدأ السببي. ويقول صراحة: «كل برهان يتم الإتيان به لضرورة سببية يكون مضللاً». ويقول إننا إذا آمنا بالمبادئ السببية، فإننا نفعل ذلك بحكم العادة أو العرف وليس هناك أي أساس عقلي لذلك.

(٢) وينتقل هيوم إلى السؤال الثاني الذي سيركز عليه طاقاته: لماذا نعتقد بأن علة معينة لا بد أن يكون لها معلول معين بالضرورة؟ ولا يمكننا معرفة ذلك بالعقل. ولا نستطيع إجراء تحليل عقلي لما هي النار لإثبات أن نار عود ثقاب مشتعل ملامس لاصبع يدي تسبب في حدوث المعلول وهو إحراق جلد إصبعي. وكما سترى، فهو يقول بأن العقل لا يستطيع أن ينبعنا بأي شيء عن الأمور الواقعية كالنار. ويحصر العقل في مجال الرياضيات والمنطق. وبذلك، فهو يجعل من جهود أفلاطون لتقديم تحليلات عقلية للصور، وجهود بيكارت لتقديم تحليلات عقلية للجواهر المادية والذهنية مجرد هراء لا طائل من ورائه.

ولكن، فلنفترض – يقول هيوم – أننا نبحث عن الانطباع الحسي الخاص بالاقتران الضروري بين علة معينة ومعلول معين، بين عود ثقاب مشتعل في يدي والإحساس بالحرارة عندما يبدأ اللهب في الوصول إلى أصابعه، لكنني لا أستطيع أن أجده أي انطباع حسي عن العلاقة الضرورية؛ فأنا أرى اللهب وأحس بالاحتراق، واللهب مجاور أو ملامس مكانياً وسابق زمنياً للإحساس بالحرارة في أصابعه. ويشرط وجود هاتين العلاقاتين لإمكانية أية فكرة شائعة في الحياة اليومية عن السببية. لكنني لا أمتلك العلاقة الثالثة، الانطباع عن الارتباط الضروري. كما أنه لا أستطيع امتلاكه؛ نظراً لأنه من الواضح بالفعل أن كل ما يمكنني أن تكون لدى انطباعات عنه هو إحساسات منفصلة، ومجاورة مكانياً، ومتالية زمنياً. ولكن إذا لم يمنحنا العقل أو الانطباعات الحسية الحق في أن نقول ذلك، فلماذا نقول بأن علة معينة يتربّ عليها معلول معين بالضرورة؟

وأخيراً، يأتي هيوم بالإجابة. فنحن نصل إلى فكرة الارتباط الضروري بين علة بعينها ومعلول بعينه بعد تجربة اقترانهما بصورة متكررة، وهو ما يطلق عليه هيوم الاقتران الثابت. فإذا تكررت الانطباعات الحسية لدينا عن النار على أنها مجاورة أو ملامسة مكانياً

لأصابعي، وسابقة زمنياً للإحساس بالاحتراق في أصابعه، فإننا «نطلق على الأول سبباً والآخر نتيجة»، كما يقول هيوم.

لكن هيوم لم يقنع بذلك: فالانطباعات عن الاقتران الثابت، مكانياً وزمنياً، بين عود الثقب المشتعل والإحساس بالاحتراق في الأصابع، لا تعطي انطباعاً عن العلاقة الضرورية. ولا تعطينا الأمثلة المتكررة لعود الثقب المشتعل الذي يحرق أصابع انطباعاً عن الارتباط الحتمي بين اللهب والإحساس بالاحتراق. وهذا الارتباط الضروري بين الاثنين لا يمكن ملاحظته. فإذا كان لدى انطباع حسي عن النار، فهذا يعني أنني أستطيع رؤية اللهب. وإذا كان لدى انطباع حسي عن الإحساس بالاحتراق، فأنا أحس بالاحتراق المؤلم. ولكن أين يمكنني ملاحظة الارتباط الضروري؟ وأين يمكن للمرء الحصول على انطباع عن هذا الارتباط بين الاثنين، وأن الاحتراق لابد أن يحدث كنتيجة حتمية متربطة على النار باعتبارها السبب؟

ولكن إذا لم يكن لفكرة الاقتران الضروري أي انطباع مشابه، فطبقاً للمبدأ التجريبي عند هيوم: لا انطباع، لا فكرة – تكون فكرة العلاقة الضرورية بين العلل والمعلولات لا قيمة لها كمعرفة، وتكون بلا معنى، ومحض هراء وخداع.

القوانين النفسية لداعي الأفكار

لكن هيوم يتمسك ب موقفه نظراً للأهمية البالغة للعلاقة السببية. ويتساءل: من أين تأتي هذه الفكرة الأساسية القوية، إذا لم تكن تأتي من انطباع حسي؟ فما هو مصدرها إذن؟ ولأنها لا تأتي من الانطباعات الحسية، فلا بد أن تكون ذاتية، ولا بد أن تأتي من العقل، وتحديداً من القوانين النفسية لترتبط الأفكار. ويستنتج هيوم أن فكرة الارتباط الضروري بين العلل والمعلولات لا وجود لها في الموضوعات أو الأشياء التي نلاحظها، بل في الذهن وحده. وبعد ملاحظة الاقتران الثابت بين النار والإحساس بالحرق في أصابعنا، نشعر بضرورة قيام العقل بالربط بين النار والاحتراق. وبعد أن نكون قد جربنا (أ) متبرعة بـ(ب) بصورة متكررة، وعن طريق ربط الأفكار نصل إلى توقع حدوث (ب) بعد حدوث (أ):

ذلك أن عادة توقع حدوث (ب) بعد (أ) قد تكونت لدينا. وأكثر من ذلك، شعورنا بأننا مغمون أو مدفوعون لتوقع (ب).

وهذا الإضطرار أو الضرورة المفروضة على العقل - طبقاً لقانون تداعي الأفكار - للربط بين (أ) و (ب)، اللهب والإحساس بالاحتراق، هي المصدر الداخلي وال النفسي لفكرتنا عن الارتباط الضروري. وبذلك، يتضح أن فكرة العلاقة الضرورية بين علل ومعلولات معينة ليست مستمدة من أي دليل عقلي أو أي انتطاع حسي تجرببي، ولكن من الترابط النفسي لأفكارنا.

وبعد أن تتبعنا الخطوط الرئيسية لتحليل هيوم المفصل للسببية، يمكننا القول بأن هيوم - باعتباره فيلسوفاً تجريبياً متطرفاً ومتشددًا - قد هدم المزاعم والادعاءات العلمية باكتشاف القوانين الطبيعية السببية الضرورية كقوانين الميكانيكا والجانبية والدورة الدموية. وقد أثبت هيوم أن الضرورة السببية ليست علاقة موضوعية بين الأشياء التي يمكن للعلماء ملاحظتها، لكنها ليست سوى اضطرار ذاتي للربط بين الأشياء باستخدام القوانين الترابطية النفسية، وأصل الضرورة السببية في قوانين طبعتنا النفسية وليس في الانطباعات الحسية. ولا وجود لأية ترابط ضروري بين الأشياء، بين عضة حيوان مسحور وإصابة الشخص الذي تعرض للعض بداء الكلب. وليس هناك سوى الضرورة النفسية لقياناً بربط الأفكار بعضها ببعض. وكما يقول هيوم نفسه: «لا وجود لأية علاقة سببية يمكن اكتشافها بين الأشياء، كما أنها لا تأتي من أي مبدأ آخر سوى العادة... فنحن نستمد أي استدلال من شيء ما بالنسبة لشيء آخر».

القوانين السببية العلمية وإنكار الارتباط الضروري

هل تعتقد بأن القوانين العلمية تثبت العلاقة السببية الضرورية؟ هل تعتقد بأن في كل مرة يمر فيها شرر كهربائي عبر خليط مكون من جزأين من الهيدروجين وجزء واحد من

الأكسجين، سوف تكون النتيجة الضرورية اختفاء الغازين وتكون الماء؟ لكن هيوم يقول إن كل ما يمكنك معرفته هو ما تلاحظه. فكيف تعرف أنه في المرة القادمة التي تمر فيها شرارة كهربائياً عبر خليط من الغازات، سيتكون الماء؟ لا تفترض أن مرور الشرر الكهربائي في خليط الغازات هو السبب الضروري لتكون الماء؟ لكن هيوم حاول أن يبرهن لك على عدم وجود أي مبرر للحديث عن الارتباطات الضرورية.

ويرى هيوم أن فكرة العلاقة الضرورية بين العلة والعلو هو شيء ما لا يمكن للتجربة أن تمنحنا إياه مطلقاً. فكل انطباع تجربة مستقلة بحد ذاتها. ما هو الانطباع التالي لانطباع آخر؟ ماذا يحدث عندما يلمس الشرر خليط الغازات؟ والتجربة هي سبيلاً الوحيد لمعرفة ذلك. لكن التجربة لا يمكن أن تضمن كون هذه النتيجة ضرورية، ولا يمكن أن تضمن حدوثها ثانية رغم حدوثها المتكرر في الماضي. ولكن عندما تكون لدينا انطباعات عن الاقتران الثابت بين الخليط الذي يشعله الشرر وتكون الماء، نصل إلى الشعور بأننا مجبرون على توقع حدوث ذلك في المستقبل، ونعتقد بطريق الخطأ أن هناك علاقة سببية ضرورية بين الاثنين.

وببناء على ما تقدم، يعيد هيوم تعريف العلاقة بين العلة والعلو؛ فالعلة هي موضوع أو شيء دائم الاقتران مكانياً وزمنياً بموضوع أو شيء آخر، بحيث تضطر الخبرة بأحدهما العقل إلى توقع الآخر. وهذا كل ما يمكن أن نعنيه بالعلاقة بين العلة والعلو.

فما هو إذن تأثير الهدم التجريبي عند هيوم للقوانين السببية الضرورية على العلوم؟ والجواب أنه من المستحيل لأي قانون علمي الزعم بأنه يقدم الدليل على وجود ارتباط ضروري بين (س) و (ص)، بين جاذبية القمر وارتفاع وانخفاض المد، بين حقن البنسيلين وقتل الكائنات البكتيرية التي تغزو الجسم. وطبقاً لنظرية هيوم عن السببية، فهذه مجرد علاقات اقتران دائمة وثبتة يمكن ملاحظتها، مع اضطرارنا النفسي لربط كل منها بالآخر. ولكن، إلا يمكنكنا محاولة إنقاذ فكرة الارتباط الضروري للقوانين العلمية بالاعتماد على فكرة اتساق وتشابه الطبيعة؟ ويتساءل هيوم مباشرة قائلاً: كيف تعرف أن الطبيعة متشابهة؟ والحقيقة أنه لا يمكنك إثبات ذلك بالعقل أو الانطباعات الحسية. وهكذا، ينتهي المذهب التجريبي عند هيوم - القائل بأن الانطباعات الحسية هي المصدر الوحيد لمعرفتنا

- إلى أننا عديمو المعرفة. ولا يمكن أن نعرف بصدق وصحة أي قانون علمي مستقبلاً مهما تكرر تأكيده فيما مضى. وبذلك، ينهار صرح القوانين العلمية كاملاً أمام آلة الهدم التجريبي عند هيوم.

نوعان من القضايا

(١) الأمور الواقعية

وبعيداً عن معارضه هيوم لصحة المعرفة السببية العلمية، يمكن أن تتذكر أهمية الرياضيات عند بيكارت باعتبارها النموذج الخالص للصدق والحقيقة المطلقة، البديهية. فهل نسي هيوم الرياضيات كمصدر للثيقين؟ لا، لم يحدث ذلك على الإطلاق. فقد كان لوجهة نظره حول الرياضيات والمنطق، والاستدلال الرياضي والاستدلال المنطقي كنماذج للثيقين المعرف في عند بيكارت وفي العلوم الحديثة، أعظم الأثر في فكر القرن العشرين. ويوجد نوعان فقط من القضايا عند هيوم تربط بينهما علاقة تخارجية أو استبعادية متبادلة. وقد تحدثنا عن النوع الأول منها وهي القضايا المتعلقة بالأمور الواقعية. وكما رأينا، فهي تقوم على انبطاعاتنا وأفكارنا. وليس هناك ضرورة لأن يكون أي انباطاع معين تاليًا لأي انباطاع آخر. وما يمكن حدوثه هو عكس ما يحدث عادة في الاقتران الثابت، الدائم الذي يخضع للملاحظة. ويتسائل هيوم: كيف تعرف أن الشمس سوف تشرق غداً؟ فليس هناك ثمة قانون سببي ضروري يضمن ذلك. ومن المعقول والمنطقي أيضاً أن نقول: «لن تشرق الشمس غداً». فالضرورة المنطقية متساوية في الحالتين. ومن المستحيل أن نعرف أن حقيقة ما لابد أن تكون كذلك أو أنها ضرورية.

(٢) العلاقات بين الأفكار

ويطلق هيوم على النوع الثاني من القضايا «قضايا العلاقات بين الأفكار»؛ فنحن نستمد معرفتنا بالعلاقات بين الأفكار من المنطق والحساب والهندسة والجبر. وهذه هي

المعرفة اليقينية. والقضايا الرياضية يقينية بادأة، ويمكن البرهنة على كونها يقينية تماماً عن طريق الاستدلال العقلي. وتوّكّد الحقائق الرياضية العلاقات بين الأفكار، وبين الرموز المجردة. فهي حقائق مجردة صورية، ولا تبني بأي شيء عن المسائل الواقعية، وعلى الجانب الآخر لا يمكن للأمور الواقعية أن تدحضها. والحقيقة $(2 + 2 = 4)$ هي حقيقة صورية، وصادقة دون الاعتماد على أي خبرة تجريبية قد تكون لدينا. ولا يمكن لأحد إنكار قضية تقرّ علاقـة رياضـية بين الأفـكار دون أن يقع في تناقضـ. فهل يمكن أن تنـكر أن $(2 + 2 = 4)$ دون أن يكون ذلك مخالـفاً للمنـطق؟ لكنـ هـيـوم يقول إنـك تستـطـعـ أن تنـكرـ أنـ الشـمـسـ سـتـشـرقـ غـداًـ دونـ أنـ يـتعـارـضـ ذلكـ معـ المنـطقـ.

ولم يستـطـعـ هيـومـ إنـكارـ وجودـ بعضـ المـعـرـفـةـ لـدـيـنـاـ، ويـقـصـدـ بـذـلـكـ الـرـيـاضـيـاتـ كـمـصـدرـ لـلـيـقـيـنـ الـمـطـلـقـ. وـكـانـ لـزـامـاـ عـلـىـ الـقـضـائـاـ الـرـيـاضـيـةـ أـنـ تـدـفعـ ثـمـنـ الـيـقـيـنـ الـمـطـلـقـ الـذـيـ تـمـنـحـنـاـ إـيـاهـ؛ فـهيـ لاـ تـبـنـيـتـاـ بـحـقـيقـةـ أـيـ شـيـءـ لـهـ وـجـودـ، بلـ تـقـدـمـ لـنـاـ حـقـيقـةـ جـوـفـاءـ، مـجـرـدـ صـورـيـةـ لـأـعـلـاقـ لـهـاـ بـالـوـجـودـ. وـلـاـ يـمـكـنـ لـأـيـ قـضـيـةـ مـنـ الـقـضـائـاـ الـتـيـ تـوـضـعـ عـلـاقـةـ مـاـ بـيـنـ الـأـفـكارـ (ـكـالـقـضـائـاـ الـحـاسـابـيـةـ أـوـ الـهـنـدـسـيـةـ أـوـ الـجـبـرـيـةـ أـوـ الـمـنـطـقـيـةـ)ـ أـنـ تـبـتـ أـيـ حـقـيقـةـ عـنـ الـوـجـودـ. وـبـذـلـكـ، فـهـنـاكـ عـلـاقـةـ تـبـادـلـيـةـ. فـالـعـبـارـاتـ الـتـيـ تـتـنـاوـلـ الـعـلـاقـاتـ الصـورـيـةـ بـيـنـ الـأـفـكارـ مـثـلـ $(2 + 2 = 4)$ ـ تـزـوـدـنـاـ بـالـمـعـرـفـةـ الـيـقـيـنـيـةـ، لـكـنـهاـ مـجـرـدـ حـقـيقـةـ صـورـيـةـ، جـوـفـاءـ وـلـاـ تـعـطـيـنـاـ أـيـ مـعـلـومـاتـ عـنـ الـوـجـودـ. أـمـاـ الـعـبـارـاتـ الـمـرـتـبـطـةـ بـالـمـسـائـلـ الـوـاقـعـيـةـ فـتـمـدـنـاـ بـالـمـعـلـومـاتـ عـنـ الـحـقـائقـ وـالـوـجـودـ دـوـنـ أـنـ تـوـفـرـ لـنـاـ الـيـقـيـنـ أـوـ حـتـىـ أـسـاسـاـ لـلـاحـتمـالـ.

وـهـكـذاـ، يـتـبـيـنـ لـنـاـ اـتـقـاقـ هيـومـ مـعـ وـجـهـةـ نـظـرـ الـفـلـاسـفـةـ الـعـقـلـانـيـنـ، أـمـثـالـ بـيـكـارتـ، الـقـائـةـ بـأـنـ الـرـيـاضـيـاتـ هـيـ مـصـدرـ مـعـرـفـتـاـ الـيـقـيـنـيـةـ. وـقـدـ حـاـوـلـ بـيـكـارتـ أـنـ يـثـبـتـ أـنـ الـكـوـجيـتوـ حـقـيقـةـ بـدـيـهـيـةـ وـعـبـارـةـ تـدـورـ حـوـلـ أـمـرـ وـاقـعـيـ، وـهـوـ وـجـودـيـ أـنـاـ. وـهـذـاـ مـسـتـحـيلـ عـلـىـ أـسـاسـ التـقـيـيـزـ الـذـيـ أـوـجـدـهـ هيـومـ بـيـنـ نـوـعـيـنـ مـخـلـفـيـنـ جـوـهـرـيـاـ مـنـ الـقـضـائـاـ: الـرـوـابـطـ الـيـقـيـنـيـةـ بـيـنـ الـأـفـكارـ دـوـنـ يـقـيـنـ. وـيـرـىـ هيـومـ أـنـ بـيـكـارتـ إـمـاـ أـنـ يـكـوـنـ مـشـوشـ الـفـكـرـ أـوـ مـحـتـالـاـ.

وقد تبني معظم التجاربيين في القرن العشرين التمييز الهيومي بين نوعين من القضايا. ويطلق على قضاياه التي تقرر العلاقات بين الأفكار القضايا التحليلية، ويطلق على قضاياه التي تقرر المسائل الواقعية القضايا التركيبية. ومثل هيوم، يذهب معظم التجاربيين المعاصرين إلى أن القضية التركيبية لا يمكن أن تكون يقينية؛ فال悒قين صفة قاصرة على القضايا التحليلية، أي القضايا التي تتناول العلاقات الصورية بين الأفكار.

حدود المعرفة

وكان من بين أهداف هيوم التي يسعى إلى تحقيقها اكتشاف حدود المعرفة الإنسانية. وسوف نتعرف الآن على الحدود التي وضعها هيوم التجاري للمعرفة البشرية. ففيما يتعلق بمعرفتنا بعالم الحقائق، تكون مقيداً بانطباعاتنا الذرية والأفكار المطابقة لها. ويذكر ظهور هذه الانطباعات والأفكار في خبرتنا التجريبية، ولا سبيل إلى معرفة أسبابها. وليست لدينا أي معرفة بوجود العالم الخارجي وجود الجوهر المادي وجود الله. وهذه الأفكار الخادعة التي لا معنى لها من صنع الخيال؛ فليس لدينا أي انطباعات حسية عن أي منها. ومعرفتنا قاصرة على انطباعاتنا الحسية وصورها الذهنية كأفكار. ومع ذلك، يمكننا التفكير أو الاستدلال رياضياً أو منطقياً بشأن العلاقات اليقينية بين الأفكار الصورية. وبذلك، يكون علم الميتافيزيقاً المعنى بالطبيعة النهائية للوجود مستحيلاً؛ فهو يحاول تجاوز حدود فهمنا، ومعرفة ما نعجز عن معرفته لعدم وجود أي انطباعات عنه. وفكرة الجوهر المادي عديمة الفائدة كمعرفة، ولا معنى لها كفكرة. وينطبق الشيء ذاته على فكرة الجوهر الذهني، وبخاصة زعم بيكارت بأنني جوهر مفكر. فليس هناك أي انطباع حسي مطابق لفكرة الجوهر المفكر؛ وهذه الفكرة لا قيمة لها كمعرفة، ولا معنى لها كفكرة.

وليست الميتافيزيقاً وحدها هي ما يكون مستحيلاً، فالعلوم أيضاً مستحيلة. فقد جعل هيوم من القوانين السببية للعلوم قوانين نفسية لتداعي الأفكار. فلا وجود لأي ارتباط منطقي ضروري بين العلل والمعلولات؛ ولا مبرر لاحتمال ارتباطها. والعلوم لا يمكن أن تقدم تفسيرات سببية موضوعية للأحداث أو التنبؤ بالمستقبل؛ نظراً لعدم وجود أي مبرر

لافتراض أن الانتظام الذي لوحظ في الماضي سوف يستمر في المستقبل. وليس الميتافيزيقا والعلوم وحدها هي ما يكون مستحيلاً؛ فالمعروفة القائمة على الحس السليم بالحياة اليومية مستحيلة أيضاً برواياتها عن الارتباط الضروري بين النار واحتراق الإصبع، وبين تدخين السجائر والإصابة بسرطان الرئة، وبين غرس البذور ونمو النباتات. وقد جعل هيوم من هذه العلاقات الضرورية القائمة على الحس السليم مجرد تداعٍ نفسي للأفكار؛ دونما أي مبرر لأن تقدم تفسيرات أو تنبؤات بالأحداث. ولذا، فلا عجب عندما نطالع ما كتبه هيوم في نهاية الكتاب الأول من رسالته في الطبيعة الإنسانية، حيث يصف نفسه بأنه يشعر ببرودة شديدة تهز كيانه عندما ينظر إلى ما دمرته آلة الهدم. ويقول إن تناقضات ونواقض العقل البشري جعلتني:

على استعداد لرفض كافة الاعتقادات والاستدلالات، وأفقدتني
القدرة على النظر إلى أي رأي على أنه أرجح من الآخر. أين أنا أو
من أكون؟ من أي العلل أستمد وجودي، وإلى أي حالة سأعود؟...
وصرت حائراً بين هذه التساؤلات جميعها، وبدأت أتخيل نفسي في
أسوأ حالة يمكن تصورها، محاطاً بظلم دامس، وعاجزاً تماماً عن
استخدام أي عضو من أعضائي أو قدرة من قدراتي.

ترى، هل كان هذا تعبيراً عن عبقرية متدفعقة أصابها الكرب وبرح بها الألم؟ أم أنه
وسيلة أدبية للفت الأنظار إلى ذكاء وجرأة مذهب التجربة في هدم أسس المعرفة؟

(١٤)

العقل: «عبد للأهواء»

في صيف عام ١٧٧٦، أحس دافيد هيوم بدنو أجله؛ فقد كان يعاني نفس المرض الذي أودى بحياة أمه. لكنه ظل هادئاً، حاضر الذهن، سريع البديهة، باشاً ومرحباً بجميع زواره الذين أتوا إلى البيت الجميل الذي بناه في عام ١٧٧٠، عندما كان في قمة مجده وشهرته، بأحد شوارع إدنبره والذي سمي بشارع القديس دافيد تكريماً له وتخلidiaً لذكره.

وكان من بين زواره جيمس بوزويل James Boswell، كاتب اليوميات المعروف ومترجم حياة صمويل جونسون (١٧٠٩ – ١٧٨٤) وهو أبرز شخصية أدبية في عصره. وكان بوزويل ضعيفاً تجاه النساء والكحوليات، ورجلًا رعيباً تفزعه فكرة الموت والعذاب في نار جهنم، وهو ما جعله عرضة لنوبات اكتئاب حاد من حين لآخر، لكنه كان ميالاً للتفوى، وكان معجبًا بجراة هيوم في الهجوم على المعتقدات الدينية وانتقاده لرواد الكنيسة. ويبدو أن بوزويل كان يعاني خوفاً مرضياً من الموت مثل صمويل جونسون. ولم يقو على منع نفسه من زيارة هيوم، المنكر لوجود الله، وهو على فراش الموت ليسأله عما إذا كان قد تاب عن كفره وإلحاده، وعدل عن رأيه بشأن إنكار خلوص الروح، قائلاً له: «الآن تؤمن بوجود حياة بعد الموت، وأن روحك سوف تبقى بعد موتك؟» وبسهولة تامة، وروح الفكاهة، والسخرية التي جعلت منه أحد المشاهير، أجابه هيوم: «نعم. من المحتمل أن تكون الروح خالدة. ومن المحتمل أيضاً أنني إذا ألقيت قطعة الفحم هذه في نار هذه المدفأة، لا أتحترق. مجرد احتمال، لكن لا يوجد أي أساس للإيمان بذلك وتصديقه – لا عن طريق العقل، ولا عن طريق

الحس، ولا عن طريق تجاربنا السابقة». ولك أن تخيل هيوم وهو يضحك ضحكة خافتة في الوقت الذي اندفع فيه بوزويل خارج الغرفة فزعاً، خزياناً بعد أن أثار منظر هيوم - وقد أصبح فريسة للمرض الذي لا يرحم - خوفه العصبي من الموت. ثم أضاف هيوم قائلاً: «القول بخلود الروح، وبقاء الناس إلى الأبد، هو أعظم الأوهام وأكثرها لا عقلانية. فلا بد إذن من المحافظة على نفایات كل عصر، ولا بد من خلق عوالم جديدة لاحتواء هذه الأعداد التي لا تحصى».

رفض هيوم لفكرة الروح والنفس

ولكن كيف يمكن لبوزويل أن يعتقد بأن هيوم سيتخلى عن فلسفته الخاصة التي جلبت له ما كان يحلم به دوماً من الشهرة والثراء؟ وكيف يتوقع من هيوم أن يؤمن بخلود الروح بعد أن نجح في هدم فكرة وجود أي جوهر، سواء أكان ذهنياً أو مادياً؟ ونظرًا للاعتقاد السائد بأن الروح جوهر ذهني، فإن السؤال الهيومي المعتاد يطرح نفسه مجدداً فيما يشبه الهجوم المباشر على هذه الفكرة: من أي انطباع تأتي فكرة الروح؟ ونظرًا للعدم وجود أي انطباع حسي لدينا عن الروح، فإن فكرة الروح تكون عديمة القيمة، وعاجزة عن اجتياز الاختبار التجريبي لإثبات كونها صورة ذهنية لانطباع حسي مسبق. وبناءً عليه، تكون فكرة الروح بلا معنى.

ولكن، هب أنك تريد التنازل عن مسألة خلود الروح، فماذا عن وجود كنفس دائمة، تبقى على ما هي عليه، وتكون مستمرة طوال حياتك؟ ألم يثبت بيكارت الكوجيتو - أنا أفك، إذن أنا موجود - كأساس راسخ لفلسفته كاملة؟ ويجب هيوم على هذا التحدى بهدم برهان الكوجيتو عند بيكارت وفكرته عن النفس. فقد أخفق بيكارت في تأسيس فكرته عن النفس كموجود مفكر على الإبراك الحسي - ولم يكن بمقدوره القيام بذلك. وكما يشير هيوم، ففكرة النفس الدائمة المستمرة، التي تبقى على ما هي عليه، لا بد أن تكون مستمدّة من انطباع دائم، يبقى مستمراً على ما هو عليه. لكن هيوم يضيف قائلاً: «لا يوجد أي انطباع دائم وثابت...». ومرة أخرى، يحتمل هيوم إلى نظريته عن الانطباعات: فجميع الانطباعات

منفصلة ومتميزة وعابرة. «فالألم واللذة، والحزن والفرح، والانفعالات والإحساسات يلي بعضها بعضاً ولا توجد مجتمعة في آن واحد مطلقاً. ولذا، لا يمكن أن تكون فكرة النفس مستمدّة من أي من هذه الانطباعات أو من أي انطباعات أخرى؛ وبالتالي، لا وجود لهذه الفكرة...».

نظريّة هيوم عن النفس

فما هي إذن نظريّة هيوم عن النفس؟ ويقول مستنداً إلى مبدئه التجاريي في عناوين وإصرار:

عندما أتعمق داخل ما أسميه نفسي، دائمًا ما أعثر على أحد المدركات الحسية من حرارة أو برودة، وضوء أو ظل، وحب أو كراهة، وألم أو لذة. ولا أجد نفسي أبداً...

لكن هناك بعض الفلاسفة الذين يزعمون أنهم يعثرون عليها، «والذين يتخيّلون أننا نعي في كل لحظة ما نسميه أنفسنا»، كما يقول هيوم. ولكن، إذا نحنينا هؤلاء جانبًا، كما يقول هيوم، «فإن بقية البشر... ليسوا سوى حزمة أو مجموعة من المدركات الحسية المختلفة التي يلي بعضها بعضاً بسرعة مذهلة، وهي دائمة التغير والحركة». وهذه هي نظريّة هيوم الشهيره عن النفس كـ«حزمة من المدركات الحسية». وبناء على المبادئ التجارييّة، لا يمكن أن نزعم أن لدينا أي معرفة بالنفس كوحدة، وأنها دائمة ومستمرة، لكنها مجرد سلسلة من المدركات الحسية. وبعبارة أدق، لا يمكن لهيوم القول بأن تغيير مدركاتنا الحسية المستمر له وحدة الحزمة. وهنا يقترب هيوم من وجهة النظر القائلة بأن النفس هي تيار الشعور الذي يظهر لدى الكتاب أمثال جيمس جويس James Joyce في روايته «يوليسز» Ulysses أو مارسيل بروست Marcel Proust في «ذكرى أشياء ماضية» Remembrance of Things Past، حيث تتكون النفس من تيار المدركات الحسية المتجزئة وتتفقها. ويقول هيوم نفسه: «الذهن نوع من المسرح حيث يتواتى ظهور المدركات الحسية، ومرورها المتكرر، وإنزلاقها

بعيداً وامتزاجها في مجموعة متنوعة لا متناهية من الأوضاع والمواقف.» وليس هناك أية استمرارية أو ديمومة أو تطابق في ظهورها على مسرح الذهن. لكن هيوم يمسك نفسه فجأة، ويقول إنه لا يوجد حتى مسرح يمكننا أن نعرف شيئاً عنه من خلال الإدراك الحسي. فلماذا تتمسك بالفكرة التي لا معنى لها وغير المعقولة القائلة بأنك نفس واحدة، وتحمل الهوية الشخصية ذاتها طيلة حياتك؟ فانت مخدوع ومضللاً، كما يقول هيوم، حتى تعتقد في النفس عن طريق الذاكرة التي تربط فكرة ما بالأفكار الأخرى من خلال الترابط بين أفكارك المنفصلة الماضية، وتقويك إلى تكوين الفكرة الخيالية عن أن هذه الانطباعات التي تسترجعها متعددة بطريقه ما في نفس دائمة. لكن هذا الخيال لابد من هدمه بوضوح الفلسفة التي تثبت أنه لا وجود لأي انطباع يمكن أن تستمد منه هذه الفكرة الخيالية.

ولكن، كيف يمكن للألة هيوم الهدامة أن تسقط فكرتك عن ديمومة نفسك واستمرارها؟ كيف يمكنه إنكار أنك نفس واحدة طوال طوال حياتك؟ وأن لك هوية شخصية؟ أليس لك، بعد كل هذا، ذكريات عن طفولتك المبكرة؟ لا تستطيع تذكر الأحداث التي مرت بك في روضة الأطفال، رفقاء اللعب، الأسرة، الجيران، النشأة، الأقارب، المدرسة، الأحداث الأساسية كمولد أخي لك، أعياد الميلاد والإجازات، أول موعد لك، أول عمل لك؟ لا يمكنك تدوين سيرتك الذاتية لتجميع جميع هذه الأحداث وترتيبها زمنياً حتى تقول لهيوم: «هذه هي حياتي، يا دافيد هيوم. فأنا نفس دائمة، مستمرة، واحدة».

وسيجيبك هيوم بأن الفكرة عن النفس لابد أن تكون مستمدّة من انطباع إذا كان يراد لها أن تكون معقولة وذات معنى. لكن نفسك، موضوع سيرتك الذاتية والتي تزعم أنها واحدة دائمة ليست مستمدّة من أي انطباع واحد. وجواب هيوم على ذلك أنك تحيل جميع تلك الانطباعات إلى نفس يتخيل وجودها، وأنها كامنة وراء تلك الانطباعات أو تحتوي عليها. ولكن، أين الانطباع عن هذه النفس الكامنة؟ وأين الانطباع عن النفس الدائمة، المستمرة، الواحدة التي حدثت لها جميع هذه الانطباعات أو التي جرت بداخلها؟ ومن المؤكد أن هيوم يعلم أنه سوف يتعمّن عليك الاعتراف بأنه لا يوجد لديك أي انطباع لهذا.

ويبقى لنا أن نلقي نظرة على آراء هيوم في الدين والأخلاق. وهناك ثلاثة أهداف رئيسية لمؤلفات هيوم عن الدين: (١) الأدلة العقلية التي أتى بها اللاهوتيون في العصور الوسطى على وجود الله، والتي استخدمها بيكارت بعد أن أثبت الكووجيتو: (٢) التأليه الطبيعي أو مذهب الربوبية، اللاهوت العقلي الذي كان يجتذب معظم الفلاسفة واللاهوتيين زمن هيوم – في لندن، إدنبره، باريس، المستعمرات الجديدة التي أصبحت فيما بعد الولايات المتحدة الأمريكية: (٣) الاعتقاد الديني المتوارث في المعجزات.

الدين: (١) معارضة هيوم للأدلة العقلية على وجود الله

لقد أنكر هيوم جميع الأدلة الكلاسيكية على وجود الله بواسطة العقل. وكما رأينا، فالعقل لا يستطيع إثبات أي شيء عن الوجود، عن الأمور الواقعية. وكل ما يستطيع تقديمه هو البراهين المنطقية والرياضية، وأن ينبعنا بالعلاقات بين الأفكار فحسب. وجود الله ليس فكرة بدائية أو حقيقة يمكن إثباتها منطقياً. ويمكن للمرء إنكار وجود الله دون أن يناقض نفسه؛ وبناء عليه، فقد عارض هيوم أدلة بيكارت الثلاثة على وجود الله. وكان الدليلان الأول والثاني لديكارت على وجود الله تليين سببين، حاول من خلالهما إثبات وجود الله على أنه العلة الوحيدة الممكنة لفكري عن الله وعن وجودي كجوهر مفكر. لكننا لا نملك أي انطباع حسي عن الله كعلة أو سبب، ولا يوجد لدينا أي انطباع عن الجوهر المفكر كمطروح أو نتيجة. أضف إلى ذلك أنه في كلا الدليلين السببيين على وجود الله، اعتمد بيكارت على الفكرة الواضحة، المتميزة عن أن العلة لابد أن تكون بنفس القر من الواقعية مثل المعلول. ورغم وضوح وتميز هذه الفكرة عند بيكارت بحيث لا يمكن لأي عقل مفكر الشك فيها، إلا أن هيوم يراها بلا معنى وغير قابلة على تقديم أي أساس منطقي أو تجريبي للسببية.

فيما يتعلّق بالدليل الثالث لدِيكارت على وجود الله، والذي عرضه في التأمل الخامس، فقد استخدم الدليل الأنطولوجي الذي قدمه القديس أنسِلْم في القرن الحادِي عشر. ويقوم هذا الدليل على فكرتنا الفطرية عن أنَّ الله يتَّصف بالكمال المطلق ومن ثم كمال الوجود، وصولاً إلى الاستدلال على وجود الله بالضرورة. ولهمَّ هذا الدليل، يذكُرنا هِيُوم بِدايَة بالفلاسفة التجاربيِّيِّيِّن لوكُون لوكُون الذي ثبَّت عدم وجود أية أفكار فطرية، وأنَّ المصدر الوحيد لأفكارنا هو خبرتنا الانطباعية. ويُزعم الدليل الأنطولوجي لأنَّسِلْم على وجود الله بأنَّ فكرة الله بِديهيَّة للعقل: فـاَنَّه يتَّصف بالكمال المطلق؛ وهو العَلِيم، الْقَدِير، الْخَيْر؛ ولذا لا يمكن أن ينقصه كمال الوجود. ويرد هِيُوم على ذلك باختباره التجاربي للأفكار: فإذا لم يكن هناك انطباع، تكون الفكرة عديمة القيمة وبلا معنى. ولا يمكن أن يكون لدينا أية انطباعات حسية عن كائن خارق للطبيعة؛ وبالتالي لا يمكن للفكرة وجود الله أن تجتاز الاختبار التجاربي. وينتقد هِيُوم أولئك الذين حاولوا إثبات وجود الله باستخدام الدليل الأنطولوجي. كيف تعرف أنَّ الله له هذه الصفات؟ أين الانطباع الحسي لكل من هذه الصفات؟ وفيما يلي كلماته اللاذعة: «أفكارنا لا تتجاوز خبرتنا التجاربيَّة. وليس لدينا أي خبرة بالصفات الإلهية. ولست بحاجة إلى استنتاج القياس الخاص بي. ويمكنك الاستدلال بنفسك». وبذلك، يسقط الدليل الأنطولوجي الكلاسيكي الذي حاول إثبات وجود الله بواسطة العقل من خلال فكرتنا الفطرية، الْبِدَهِيَّة عن الله.

الدين: (٢) معارضة هِيُوم للتاليه

ويطلق اسم دليل الصنع على أحد الأدلة الكلاسيكية على وجود الله، وهو الدليل الذي لم يستخدمه دِيكارت. وقد استخدم القديس أوغسطين في القرن الرابع والقديس توما في القرن الثالث عشر هذا الدليل القديم لإثبات وجود الله عن طريق العقل. ويقوم هذا الدليل على الترتيب، التنااغم، الجمال الموجود في أنحاء الطبيعة. ولا يمكن أن يكون هذا الترتيب ولَيَد الصدفة، لكنه تدبِّر وتصميم صانع. ومن هذه المقدمات المنطقية يأتي القول بوجود الله كعلَّم ضروري قام بتصميم وصنع هذا الترتيب المتناغم الهائل للطبيعة بأكملها لنفع وخير البشرية.

وكان هيوم ينظر إلى هذا الدليل على أنه الأجرد بالهدم، نظراً لكونه أوسع الأدلة على وجود الله انتشاراً وقبولاً في عصر التتوير. ولم يحدث مطلقاً من قبل في تاريخ الغرب أن كان لدى المتعلمين والمثقفين من بني البشر صورة واضحة هكذا عن الترتيب والنظام العظيم للعالم الطبيعي على نحو ما جاءت به الآلة النيوتينية العالمية، والتقدم السريع للأكتشافات العلمية والابتكارات التكنولوجية. فالآلية السماوية للكواكب، آلية دوران الدم في الجسم البشري، الحركة الآلية لكافة الأجسام على الأرض تقوم جميعها على قوانين الطبيعة، وتتوفر الترتيب والنظام التناجمي للكون. وكان العلم بادئاً لته في إدراك أبعاد هذا التناجم الهائل. فأي دليل على ترتيب وانتظام وخريبة تصميم الكون بأسره يمكن أن يكون أفضل من القوانين العلمية؟ وكان الاعتقاد السائد في عصر التتوير أنه لا حاجة إلى أي دليل آخر لإثبات وجود عقل مدبر وصانع أكبر لهذه الآلة الكونية بالضرورة، وأن هذا الصانع الخبير القدير هو الله.

وكانت هذه هي صيغة الحجة من الصنف، الدليل العقلي في العصر النيوتيني على وجود الله على أنه المصدر الوحيد الممكن للتصميم والترتيب التناجمي لجميع أجزاء الكون. وأصبح دليل الصنف هو الاعتقاد المحوري للمذهب المسيحي الجديد الذي أطلق عليه مذهب التأله *Deism* القائم على العقل وحده، وينكر الوحي والاحتكام إلى الإيمان والنبوات والمعجزات لكونها منافية للعقل في عصر العلم الحديث. وطالب مذهب التأله بأن تكون فكرة وجود الله متوافقة مع العقل والعلم. وقال المؤله بأن أفضل دليل على وجود الله هو ما يأتي به العقل والعلم من قوانين ضرورية للطبيعة وترتيب ضروري.

وكان هدم دليل الصنف الذي كان يقوم عليه المذهب الديني المسمى مذهب التأله مصدر سعادة هيوم طوال حياته. وفي كتابه «محاورات في الدين الطبيعي»، استخدم صيغة الحوار الأفلاطوني لشن أعنف هجوم على الربوبية. وتوجد ثلاثة شخصيات تلعب أدوار الأرثوذكسي المتشدد، المؤمن التقى في المسيحية؛ والربوبي الذي يدافع عن الدين الطبيعي، العقلاني، ذو الأهمية العلمية؛ والشكاك الذي يحقر من شأنهما. ونسمع صوت هيوم من خلال فيليو *Philo* الشاك الذي يسخر من الربوبي الذي يزعم بأن بينه عقلاني، طبيعي.

ويقول فيلو الشاك إن مدركاتنا الحسية هي أساس معرفتنا العلمية، ولا تقدم لنا أي دليل لإثبات الزعم بأن الكون منظم ومتناهٍ تماماً، كما أنها لا تضمن استمرار هذا الترتيب الذي تعرضه.

وقد أثبتت تحليل هيوم للسببية أن الترتيب السببي داخل الكون إن هو إلا اقتران ثابت لانطباعاتنا. وطبقاً لنظرية هيوم عن السببية، فلا بد من التخلص عن الفكرة السائدة في عصر التنوير عن أن القوانين العلمية للطبيعة مطلقة وثابتة وضرورية ويقينية إلى الأبد. ويترتب على ذلك أن تكون فكرة التناغم والنظام التام للطبيعة غير مستمدّة من أي انطباع حسي وأن تكون بلا معنى.

وفيما يتعلق بالقول بأن هناك عقلاً واعياً وصانعاً أكبر، وهو الله، قد صمم هذا العالم لخير البشر – فعلى أي اقتران ثابت لانطباعات يقوم ذلك؟ ونظراً لأنه لا توجد لدينا أية انطباعات عن الله على أنه المهندس المصمم لهذا العالم، لا يمكننا القول بأنه كان هناك صانع واحد في بداية العالم. وإذا كان بناء سفينـة أو وضع دستور لبلد ما يحتاج إلى مشاركة عدد كبير من الأشخاص، فلماذا لا نفترض وجود عدة آلهـة قامـت بـتصميمـ الكـون؟ ولـماذا من الـضروري أن نفترض أنـ العالم يـشبهـ آلهـةـ تمـ تركـيبـ أـجزـائـهاـ أوـ تصـمـيمـهاـ بـواسـطةـ عـقلـ وـاعـ،ـ وـليـسـ بـواسـطةـ العمـليـاتـ الطـبـيـعـةـ لـالـحـرـكـةـ وـالـنـمـوـ؟ـ ويـقولـ فيـلوـ:ـ «ـالـعـالـمـ أـقـرـبـ شـبـهـ بـحـيـوـانـ أـوـ نـبـاتـ مـنـ إـلـىـ سـاعـةـ يـدـ أـوـ نـوـلـ حـيـاـةـ»ـ.

وإضافة إلى ما تقدم، يقول هيوم: دقيق النظر في العالم حتى تتبيـنـ ما إذا كان عملاً من صنع قدير، مقدر. فإذا أراك الصانع «بيتاً أو قصراً حيث لا يوجد غرفة واحدة مريحة أو مقبولة»؛ وحيث تكون النوافذ والأبواب والمدافئ والمرات والسلالم والنظام الاقتصادي الكامل للمبني، مصدر إزعاج وإرباك وإرهاق وظلام وحرارة وبرودة شديدة، فمن المؤكد أنك ستلقي باللائمة على الصانع... وسوف تجـزـمـ بأنهـ لوـ كانـ الصـانـعـ ذـاـ مـهـارـةـ وـحسـنـ نـيـةـ لـقاـمـ بـيـاصـلـاحـ جـمـيعـ أـوـ مـعـظـمـ هـذـهـ الأـشـيـاءـ المـزـعـجـةـ وـغـيرـ المـرـيـحةـ»ـ.

إضافة إلى ذلك، فيما يرى هيوم، فهو هناك ما يدل على أن عالم البشر قد أحسن صنعاً من قبل صانع خير ومحب؟ وكيف يمكنك إذن تفسير البؤس والشقاء والألم والشر في الحياة الإنسانية؟

انظر حولك في هذا الكون... وتفحص عن كتب هذه الكائنات الحية...
كيف تعادي وتدمّر بعضها بعضاً... كيف تزدرى وتبغض المشاهد...
طبيعة عمياء، تُسقط من حجرها دون تمييز أو رعاية أبوية أطفالها
المشوهين، المبتسررين.

وكانَتْ هذِهُ الْحِجَّةُ الَّتِي وَرَدَ ذِكْرُهَا فِي كِتَابِ «مَحَاورَاتٍ فِي الدِّينِ الْطَّبِيعِيِّ» أَعْنَفَ
هِجَومَ شَنَهُ هِيَوْمَ عَلَى مِذَهَبِ الْرَّبُوبِيَّةِ أَوِ التَّالِيَّةِ فِي عَصْرِ التَّوْيِيرِ. وَأَخْبِرَاً، يَطْرَحُ هِيَوْمَ
سُؤَالَ التَّقْلِيدِيِّ: مَاذَا إِذْنَ يَقْبَلُ النَّاسُ الاعْتِقَادَ الْخَاطِئَ بِوُجُودِ اللَّهِ عَلَى أَسَاسِ دَلِيلِ الصُّنْعِ؟
وَيَجِيبُ بِأَنَّ ذَلِكَ يَرْجِعُ إِلَى سَبَبَيْنِ: أَنَّهُمْ تَعْلَمُوا هَذِهِ الاعْتِقَادَاتِ فِي طَفْوَلَتِهِمُ الْمُبَكِّرَةِ، وَمِنْ
خَلَالِ مُشَارِكَتِهِمُ فِي الْأَنْشِطَةِ الاجْتِمَاعِيَّةِ يَسْتَمِرُونَ فِي التَّمْسِكِ بِهَا. وَلَكِنَّ، كَيْفَ يَمْكُنُ تَقْسِيرُ
اِنْتِقَالِ هَذِهِ الاعْتِقَادَاتِ إِلَى الْأَطْفَالِ؟ وَمَا أَصْلُ الاعْتِقَادَاتِ الْدِينِيَّةِ؟ وَجَوابُ هِيَوْمَ أَنَّ أَصْلَ
الاعْتِقَادِ فِي وُجُودِ اللَّهِ هُوَ الْخَوْفُ: الْخَوْفُ مِنَ الْمَوْتِ الْمَصْحُوبِ بِالرَّغْبَةِ فِي الْخَلُودِ، وَالْخَوْفُ
مِنَ الْأَسْكَالِ الْمُتَعَدِّدةِ لِلْمَحْنِ وَالْبَلَاثِيَّةِ الَّتِي تَنْزَلُ بِالْبَشَرِّ. إِنْ جُذُورَ الدِّينِ تَكْمِنُ فِي الْأَحَاسِيسِ
الْإِنْسَانِيَّةِ.

الدين: (٣) معارضة هِيَوْمَ لِلْاعْتِقَادِ فِي الْمَعْجَزَاتِ

كَمَا اشْتَهِرَ هِيَوْمَ بِمَقَالَتِهِ «فِي الْمَعْجَزَاتِ» الَّتِي كَتَبَهَا فِي عَامِ ١٧٤٨، وَلَمْ يَكُنْ هَدْفُهُ مِذَهَبُ
الْرَّبُوبِيَّةِ الْعُقْلِيِّ الْعَلَمِيِّ الَّذِي أَنْكَرَ حَقِيقَةَ الْمَعْجَزَاتِ وَالنَّبُوَّاتِ، بَلْ كَانَ يَسْتَهْدِفُ الْدِيَانَاتِ
الْمُسِيَّحِيَّةِ الْمُتَوَرَّثَةِ الَّتِي تَقْبِلُ حَقَائِقَهَا.

فَهَلْ تَؤْمِنُ بِالْمَعْجَزَاتِ؟ وَهَلْ تَؤْمِنُ بِمَعْجَزَةِ الْعَهْدِ الْقَدِيمِ عَنْ اِنْقِلَاقِ الْبَحْرِ الْأَحْمَرِ
لِلْسَّماَحِ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ بِالْهَرْبِ مِنْ أَسْرِ الْعَبُوبِيَّةِ؟ وَهَلْ تَؤْمِنُ بِمَعْجَزَةِ الْعَهْدِ الْجَدِيدِ عَنْ
مَوْتِ وَبَعْثِ الْمَسِيحِ؟ وَهُنَّا يَتْسَاءَلُ هِيَوْمَ: مَا هِيَ الْمَعْجَزَةُ؟ إِنَّ الْمَعْجَزَةَ هِيَ خَرْقُ لِقَوَانِينِ
الْطَّبِيعَةِ بِفَعْلِ كَائِنٍ إِلَهِيٍّ خَارِقٍ لِلْطَّبِيعَةِ. لَكِنْ قَوَانِينِ الْطَّبِيعَةِ، فِيمَا يَقُولُ هِيَوْمَ، تَنْصُّ عَلَى
الْاِقْتَرَانِ الثَّابِتِ بَيْنِ الْاِنْطِبَاعَاتِ فِي الْتَّجْرِيَّةِ الْإِنْسَانِيَّةِ. وَالْتَّجْرِيَّةُ الْإِنْسَانِيَّةُ أَثْقَلَ وَزْنًا وَأَكْثَرَ

أهمية من أي تجربة واحدة مفردة تزعم حدوث معجزة أو خرق لقوانين الطبيعة إلى حد يصل إلى «الإبطال التام» للاعتقاد في المعجزة. ويتعارض القول بحدوث معجزة مع الخبرة التجريبية الإنسانية، والمعرفة العلمية، والاقتران المنظم والثابت للانطباعات الإنسانية. ولا يمكن لأي تجربة مفردة أن تكون أكثر ثقلاً من التلازم الثابت للتجارب الإنسانية. وطبقاً للاقتران الثابت للانطباعات الإنسانية، فالأشخاص الذين ماتوا يظلون أمواتاً. ويقول هيوم «إنها لمعجزة أن يعود إنسان ميت إلى الحياة لأن ذلك لم يشاهد أبداً من قبل في أي عصر أو أي بلد».

عند الزعم بحدوث معجزة، يقول هيوم، سوف يتقدّم إليه الخطأ بطريقه ما. وسوف يقضي الرجل الحكيم بوجوب تقييم شهادة الشاهد. وقد يكون الشاهد صادقاً، لكنه واقع تحت تأثير وهم؛ وقد يكون الشاهد كاذباً متعمداً. لكن هيوم يستنتج أنه لا توجد أي شهادة إنسانية لها من القوة ما يؤهلها لجابهة الخبرة الإنسانية بقوانين الطبيعة لإثبات حدوث خرق لهذه القوانين، ومن ثم إثبات حدوث معجزة. وأخيراً، يقول هيوم، إنه ما من معجزة يمكن أن تكون أساساً كافياً للدين. ولما كانت المسيحية تقوم على الاعتقاد في البعث الإعجازي للمسيح، فهي بذلك تسيء إلى العقل البشري.

وفي تعليقه على مقالة هيوم «في المعجزات»، يقول فيلسوف أمريكي يدعى ج. هـ. راندال H. H. Randall إن هيوم قد هدم التفسيرات الدينية للمعجزات التي لم يهتم المدافعون عن المسيحية، منذ عصر هيوم، بإثبات صدقها، بل عكفوا على محاولة شرح الكيفية التي يمكن بها لهذه الفكرة الوهمية عن وجود معجزات التسلل إلى قلب المسيحية.

فلسفة الأخلاق عند هيوم

ونأتي أخيراً إلى الفلسفة الأخلاقية عند هيوم، تلك الفرع من الفلسفة الذي يبحث في معنى الخير والشر، الصواب والخطأ. وتتعارض أخلاق هيوم تماماً مع الأخلاق العقلانية عند سocrates وأفلاطون على سبيل المثال. وتقوم وجهة النظر العقلانية في الأخلاق عند سocrates وأفلاطون على أن العقل له الأسبقية في السلوك الأخلاقي، وهو أهم عامل محدد في

الحياة الأخلاقية. ويرفض هيوم الموقف الأخلاقي العقلاني وينتقد بشدة، حتى أنه يعمد إلى لي عنق التشبيه الذي أتى به أفلاطون للعقل على أنه قائد العربة الذي يسوس الجواد. ويقول في واحدة من أشهر عباراته:

إن العقل يكون – بل ينبغي أن يكون – عبداً للأهواء ليس إلا، ولا يمكن أبداً أن يدعى القيام بأي وظيفة أخرى غير خدمتها وطاعتها.

فماذا يعني بذلك؟ فكونه هجوماً على أفلاطون أمر واضح لا لبس فيه، ولكن كيف يمكن له يوم الدفاع عن هذه الردة حيث الخيول، الأسد، التنين هم سادة الإنسان والعقل؟ وكيف يمكنه القول بأن العقل يجب أن «يخدم ويطيع» الأهواء؟

ويرى هيوم أن لدينا نوعين من المعرفة: معرفة العلاقات بين الأفكار كما في العبارات الشكلية، المجردة للرياضيات والمنطق؛ ومعرفة الأمور الواقعية المستمدّة من الانطباعات الحسية. لكن هيوم يزعم أن هذين النوعين من المعرفة – المعرفة بال مجرّدات والأوصاف الشكلية للاقتران الثابت الواقعي – لا يمكن أن تحفز سلوك الأخلاقي كما كان يعتقد أفلاطون، ولا يمكن أن تقارع الأهواء أو الانفعالات. فرغباتنا ومشاعرنا وإحساساتنا وتوقع ما يمنحك اللذة أو يؤلمك هو ما يدفعنا لإثبات سلوك أو تصرف ما. ولا جدوى من معرفة الرياضيات وال العلاقات السببية لتحفيزنا على التصرف بطريقة ما. وتقتصر فائدتها على مساعدتنا في الحصول على ما تحفظنا الرغبة على الوصول إليه. فمعرفة تاجر السيارات المستعملة بالرياضيات وقيمة المقاييس للسيارات لن تكون حافزاً له للتخلّي بالفضيلة. ولن تفيده إلا في إحساساته بالأمانة أو الاحتيال، أيهما كانت له الغلبة. وهذا ما يعنيه هيوم بقوله إن العقل عبد للأهواء والانفعالات، ويجب أن يكون خادماً مطيناً لها. ويقوم العقل بتوفير الوسائل أو الأدوات لتحقيق مراد الأهواء. ويصر هيوم على أن العقل لا يمكن أن ينتقد نوافعه أو أن يعيّب الانفعالات والإحساسات التي دفعتني لفعل ما، أيّاً كانت هذه الانفعالات والإحساسات. ويعلنها هيوم صريحة مدوية بقوله: «حينما أفضل دمار العالم بأسره بدلاً من خدش إصبعي، فهو أمر لا يتنافي مع العقل». وعلقي لا يطالبني

باختيار هذا أو ذاك. فالعقل لا يحتمل سوى الارتباطات الشكلية بين الأفكار أو الاقتران الثابت للحقيقة – وكلها لا علاقة له بما يحفز اختياري: أهواي أو انفعالاتي.

لكن العقل إذا لم يستطع التحكم في الفعل الأخلاقي، على عكس ما ينادي به سقراط وأفلاطون والأخلاق العقلانية، وإذا عجز العقل عن نقد دوافع هذا الفعل النابعة من الرغبة، فكيف تكون الأخلاق ممكنة؟ وكيف يمكن تحديد معنى الخير والشر، الصواب والخطأ؟ وكيف يمكن إصدار أحكام أخلاقية بشأن أفعال وشخصيتي أنا أو أفعال وشخصية غيري؟ ولما كانت الأحكام الأخلاقية لا تقوم على الرياضيات أو الأمر الواقع، فما هو أساسها؟

ويجيب هيوم على ذلك بأنها تقوم على إحساسات أو مشاعر معينة يمكن اكتشاف علاقتها اقتران ثابت تربط بينها وبين أفعال أخرى. ولندع السؤال عما يجب على الناس أن يعتبروه خيراً ويروه حسناً – كما يقول هيوم – ولنسأل بدلاً من ذلك عما يستحسنونه في الحقيقة التجريبية. ولننظر فيما إذا كان هناك أي اقتران ثابت بين الاستحسان الأخلاقي وأنواع الأفعال أو التصرفات المقبولة. ويستنتج أن الأخلاق تقوم على الإحساس الكلي بالخيرية أو التعاطف. ونحن نستحسن الصفات مثل العدل، الصدق، الإنسانية، الإيثار، التعاون – وجميع هذه الصفات والخصال تغذي وتتشبع بإحساسنا بالخيرية، وتكون نافعة لنا أو للآخرين. وعلى العكس، فنحن نشعر بالاستنكار والاستهجان كلية تجاه الصفات التي تتعارض مع الإحساس بالخيرية مثل: الظلم أو الكذب أو الخداع أو القتل أو الصفات اللاجتماعية والفاشدة أخلاقياً.

ويضرب لنا هيوم مثلاً برج يلتقي التهنئة على الشخصية الرائعة لزوج ابنته المنتظر المحترم، المتصف بالإنسانية والنزاهة والود في معاملته للآخرين، سريع التعلم، راسخ العلم والمعرفة، الذكي، المرح، الشجاع. وتعد جميع هذه الصفات المستحسنة في الصهر المأمول صفات فاضلة، كما يشير هيوم، نظراً لأنها تعكس الإحساس بالخيرية وتتفق المجتمع بوجه عام والأشخاص الذين يصدرون الأحكام الأخلاقية. وبذلك، فالأحكام الأخلاقية – من وجهة نظر هيوم – تقوم على مشاعرنا وإحساساتنا بما هو مقبول ونافع لنا وللآخرين.

لذلك قد تتساءل قائلًا: إذا كانت الأخلاق التجريبية عند هيوم تنبئنا بما يستحسن الناس ويرونه خيراً، فكيف تنبئنا بما نريد معرفته - ما هو خير حقيقة؟ والحقيقة أن الأخلاق المعيارية، كأخلاق أفلاطون التي تدافع عن المعايير أو المثل العليا للسلوك، هي الوحيدة القابلة على أن ترشدنا إلى ما يستحق الاستحسان والقبول. وهكذا، فقد استهدفت آلة الهمم عند هيوم أصحاب المذهب العقلي الذين يزعمون أنهم يمنحوتنا أدواراً أخلاقية نحييها أو ما يسمى بالأخلاقيات المعيارية. فالأخلاق عند هيوم ليست سوى تعبير عن إحساساتنا بالخيرية والتعاطف واللذة والمنفعة.

حصاد الشك الهيومي

ولكن، كيف استطاع هيوم العيش وسط هذا الكم الهائل من الدمار والحطام للكثير من الاعتقادات الثابتة والمتوارثة؟ وما مقدار الشك الذي يمكننا التعايش معه فيما يتعلق بمعرفتنا؟ لقد نجح هيوم في الزج بنا في آتون الشك في مصداقية معرفتنا العلمية، وهدم الأخلاق المعيارية والدين الذي اعتبره محض هراء مضلل. ويدافع عن موقفه بقوله:

عندما نهرب إلى المكتبات ونحن مقتنعون بهذه المبادئ ... امسك بأي كتاب عن اللاهوت أو المذهب الميتافيزيقي ... ودعنا نتساءل: هل يحوي أي استدلال مجرد بشأن المقدار أو العدد؟ لا. هل يوجد به أي استدلال تجريبي بشأن إحدى المسائل الواقعية والوجود؟ لا. فلتلق به إذن في النار؛ لأنه لا يمكن أن يحوي شيئاً سوى السفسطة والوهم.

والآن، ماذا أبقيت لنا المبادئ التجريبية عند هيوم؟ ففي عالم الواقع، نحن مقيدون بانطباعاتنا وأفكارنا، ولا نعرف ما يجعلها تظهر وتعود الظهور، وليس لدينا أي معرفة بوجود عالم خارجي، وأن لنا هوية شخصية كنفس دائمة، مستمرة طوال حياتنا، ولا توجد لدينا أي معرفة بالحقيقة العليا أو الله. وفكرة الجوهر الذهني والمادي لا معنى لها. والقوانين العلمية للطبيعة ليست سوى علاقات اقتران ثابتة لانطباعاتنا الخاصة

وأضطرارنا النفسي. والمعتقدات الدينية ادعاءات لا قيمة لها بالنسبة للمعرفة. والقواعد العقلية المتراثة للإرشاد الأخلاقي ليس لها أي قوة دافعة. ولا يوجد أي أساس منطقى أو عقلى أو موضوعى من أي نوع لمعرفتنا؛ فالعلوم والدين والأخلاق محصورة في علم النفس الإنساني أو قوانين تداعى الأفكار أو الإحساسات والمخاوف. فماذا بقى إنن؟

ورداً على ذلك، يقدم هيوم مذهب الشك المخفف أو المعدل. فعندما يعجز العقل، تتولى الطبيعة القيادة. والبشر كالحيوانات، مخلوقات تحكمها الغريزة. وغريزتنا الحيوانية هي التي تجعلنا نثق في حواسنا ونعتمد على المعرفة المحدودة التي لدينا. والشك الكلى أمر مستحيل – «فلا أحد يستطيع المواظبة عليه ولو لبعض ساعات». ولا يمكن للاستدلال الفلسفي الذي يتبعه هيوم أن يهدم اعتقاداتنا الغريزية في وجود عالم خارجي، الاعتقاد بأن النار تحرق وأن الشمس سوف تشرق غداً. ومن خلال الغريزة الحيوانية، يوجد لدينا إيمان حيواني بعالم الحواس، وبذلك تكون قادرین على أداء وظائفنا في هذا العالم. فالإيمان الحياني، وليس الفلسفة، هو ما يحكم حياتنا.

وبتقديمه العامل النفسي للإيمان الحياني استطاع هيوم تلطيف وتخفيض شكه المتطرف فيما يتعلق بمعرفتنا، والحد من غلوائه. لكنه لم يفعل ذلك عن طريق إثبات وجود أساس موضوعي لمعرفتنا بل عن طريق البرهنة على أن معرفتنا المستمدّة من الحس السليم كالعلوم والدين والأخلاق لا أساس لها سوى علم النفس الإنساني. ومن خلال هذا الإيمان الحياني، تستمر حياتنا المعتادة. وفي عالم الفكر، لا يمكن للإيمان الحياني الحد من الأثر الهدام لفلسفة هيوم على حقنا في المعرفة.

ولكن، هل يثبت هيوم على موقفه الرافض لوجود النفس وصحة القوانين العلمية؟ وهل الإحساسات الذرية كافية لتقسيير التجربة الإنسانية؟ وهل تقتصر سلبية العقل على الإدراك الحسي؟ هذه هي الانتقادات الموجهة لهيوم كما سنرى. وسوف تعمل جميع نظريات المعرفة التالية لهيوم على «دحض» فلسفته وتنفيذ مزاعمه؛ وسيحاول الفلاسفة اللاحقون، وفي مقدمتهم إيمانويل كانط، «الرد» على مذهب الشك عند هيوم وإيجاد أساس للمعرفة. ومع ذلك، سوف يظل تأثير هيوم قوياً – كما سنلاحظ – على الفلسفة «التحليلية» الإنجليزية المعاصرة.

للمزيد من القراءة

الجزء الثالث: هيوم

أعمال هيوم:

Berlin, Isaiah, ed. *The Age of Enlightenment*. New York: New American Library, 1956. Text adapted for television series.

Philosophical Works. Edited by T. H. Green and T. H. Grose. 4 vols. London, 1875. Reprinted, 1912.

A Treatise of Human Nature. Edited by L. A. Selby-Bigge. Oxford: Clarendon Press, 1965.

An Enquiry Concerning Human Understanding. New York: Liberal Arts Press, 1955.

Hume's Moral and Political Philosophy. New York: Hafner Publishing Co., 1948.

Dialogues Concerning Natural Religion. New York: Liberal Arts Press, 1962.

دراسات نقدية:

عن عصر التنوير:

Cassirer, Ernst. *The Philosophy of the Enlightenment*. Translated by Fritz Koelln and James Petegrove. Princeton: Princeton University Press, 1951. Paperback, Boston: Beacon Press, 1966.

Cobban, A. In Search of Humanity: The Role of Enlightenment in Modern History. New York: George Braziller, 1960.

Gay, Peter. The Enlightenment: An Interpretation. 2 vols. New York: Alfred A. Knopf, 1966-69-.

Randall, J. H. The Career of Philosophy: From the Middle Ages to the Enlightenment. New York: Columbia University Press, 1962.

Todd, William B., ed. Hume and the Enlightenment: Essays Presented to Ernest Campbell Mossner. Austin, Texas: University of Texas, 1974.

Willey, Basil. The Eighteenth Century Background. New York: Columbia University Press, 1940.

عن هیوم:

Ayer, A. J. Hume. New York: Hill and Wang, 1980.

Basson, A. David Hume. Hammondsworth: Penguin Books, 1958.

Cavendish, A. P. David Hume. New York: Dover, 1968.

Church, R. W. Hume's Theory of the Understanding. London: Allen and Unwin, 1935.

Chappell, V. C., ed. Hume, A Collection of Critical Essays. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1968.

Hendel, Chas. W. Studies in the Philosophy of David Hume. Princeton: Princeton University Press, 1925. Reprinted New York: Liberal Arts Press, 1963.

Laird, J. Hume's Philosophy of Human Nature. London: Methuen and Co., 1932.

Morris, C. R. Locke, Berkeley, Hume. Fairlawn, New Jersey: Oxford University Press, 1931.

Mossner, Ernest Campbell. The Life of David Hume. Austin: University of Texas Press, 1954. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 1980.

Noxon, James H. Hume's Philosophical Development: a Study of His Methods. Oxford: Clarendon Press, 1973.

Price, H. H. Hume's Theory of the External World. Oxford: Oxford University Press, 1940.

Sesonske, A., and Fleming, N. eds. Human Understanding: Studies in the Philosophy of David Hume. Belmont, California Wadsworth, 1965.

Smith, Norman Kemp. The Philosophy of David Hume. London: Macmillan, 1941.

Taylor, A. E. David Hume and the Miraculous. Cambridge: Cambridge University Press, 1927.

Zabeeh, Farhang. Hume, Precursor of Modern Empiricism. The Hague: Nijhoff, 1973.

الجزء الرابع

هيجل

(١٥)

ثورة فكرية

عندما بدأ النصل الفولاذى للمقصلة في النزول، إبان الثورة الفرنسية، ليقطع رأس الملكة ماري إنطوانيت Marie Antoinette ورؤوس مئات الرجال والنساء من الطبقة الأرستقراطية، والرهبان، والراهبات، والموظفين الإداريين في الإقطاعيات، وأى شخص يشتبه في أنه عدو للشعب وزعماء الثورة أنفسهم – فمن المؤكد أن عصر التنوير كان قد انتهى. والثورة الفرنسية هي الثالثة بين الثورات الكبرى التي أحدثتها الفلسفة في عصر التنوير. وكانت فرنسا مهد الأفكار الفلسفية العظيمة والمديدة التي صاحبت عصر التنوير.

الخلفية التاريخية:

عصر التنوير في فرنسا

ترى، من الذي أتى بتلك الأفكار الفلسفية التي أشعلت الثورة الفرنسية؟ ومن الغريب والمثير للدهشة أنه لن يندرج هنا أحد من الفلاسفة العالميين العظام أمثال أفلاطون أو ديكارت أو هيوم أو هيجل. وقد ذاعت أهمية الفلسفة في عصر التنوير في فرنسا أو واسط القرن الثامن عشر على يد جماعة أطلق عليها الفلاسفة philosophes دلالة على أنهم ليسوا فلاسفة أكاديميين محترفين كأولئك الذين يقومون بالتدريس في السوربون Sorbonne بباريس، لكنهم كانوا من أهل الفكر والرأي، والناشطين السياسيين في العلوم أو الفنون والصحفيين وفلاسفة المقاهى. وقد اضطلع هؤلاء بنشر أفكار التنوير بين قطاعات كبيرة ومختلفة من الجمهور في أنحاء فرنسا.

الفلسفة

ومن أبرز الفلسفه فولتير Voltaire (١٦٩٤-١٧٧٨)، الشاعر، والكاتب المسرحي، والمؤرخ، وكاتب المقالات الذي اشتهر بأهجوته «*كانديد*» *Candide*. وكان من بينهم أيضاً بيدرو Diderot (١٧١٢-١٧٨٤). كاتب المقالات والكاتب المسرحي والفيلسوف والروائي D'Alembert وأعظم عبقري في عصر التنوير الفرنسي، والذي اشتراك مع داليمبير D' Alembert في تحرير «*الموسوعة الفرنسية*» *Encyclopédie* الشهيرة التي قامت بالدعاه للثورة بمكر ودهاء؛ ولامتر L'Mettrie (١٧٥١-١٧٠٩)، وهلفيتيوس Helvetius (١٧١٥-١٧٧١)، ومولباخ Holbach (١٧٢٢-١٧٨٩) وكانوا فلاسفه وكتاب مقالات ومصلحين، ومناصرين غيريين للماهية الفلسفية والعلوم الحديثة: إضافة إلى الفيلسوفين الرياضيين - داليمبير وكوندورسيه Condorcet.

وفي منتصف القرن الثامن عشر، كان ديكارت ونيوتون مجرد رموز ماضيين لعصر العلم الذي يتقدم سريعاً ليكشف عن نظام وتناغم قوانين الطبيعة المادية والبشرية. وتم التوصل إلى هدنة لإنها الصراع الدائر بين الكنيسة والعلوم الحديثة. ولم يشارك الفلسفه في معركة المذهب العقلي ضد المذهب التجاربي، معركة ديكارت ضد هيوم. وبدلأً من الجدل حول الخلافات بين العقلانية والتجريبية، اتخذ الفلسفه موقفاً انتقادياً تجاه المذهبين للاستفادة منها في تحقيق أغراضهم الفلسفية والسياسية ممثلة في: الإصلاح أو إسقاط سيادة الكنيسة الكاثوليكية ونظام الحكم الملكي المطلق في فرنسا، وبناء نظام اجتماعي وسياسي جديد يقوم على فلسفة التنوير المؤيدة للحقائق العلمية، والحقوق الطبيعية للبشر.

تقيد العقل

لماذا تأخرت معرفتنا بحقائق الطبيعة المادية والطبيعة الإنسانية، والحقائق العلمية، والحقوق الطبيعية طويلاً هكذا؟ ويرجع السبب في ذلك إلى أن العقل مكبّل بالأغلال، كما يقول الفلسفه: فقد ظل العقل مقيداً طوال التاريخ بالطمع وشهوة السلطة والنفوذ لدى

بعض الجماعات التاريخية المعروفة. وكان العقل آخرًا في التحرر من القيود التي فرضتها عليه السلطة المؤسساتية للملك فرنسا والكنيسة الرومانية. وقد اتهم المفكرون الفرنسيون هاتين المؤسستين باحتكار وسائل التنوير ممثلة في المعرفة بالقراءة والكتابة والتعليم، والتآمر للإبقاء على أمية وجهل، ومن ثم عجز وفقر السواد الأعظم من الشعب.

تعليم الاعتقادات الكاذبة

وأتهم الفلاسفة الملك والكنيسة بتعليم الشعب الاعتقادات الكاذبة (الأحكام المسبقة: الافتراضات والأراء المسبقة) بهدف حماية مصالح هاتين المؤسستين الحاكمتين – الاعتقادات الكاذبة التي تنسب الدونية للأشخاص العابين، والذكاء والأخلاق للأسرة الملكية ورجال الدين.

ومع تحرر العقل من قيوده، كان بالإمكان إثبات كذب هذه الأفكار عن طريق الاحتکام إلى (١) السؤال التجاري: كيف تعرف؟ أو (٢) الحقائق الجديدة للطبيعة المادية التي برهنت عليها العلوم أو (٣) الحقائق الجديدة للطبيعة الإنسانية التي أثبتتها العقل، والحقائق المرتبطة بالحقوق الطبيعية، والمساواة في ظل القانون، والعقلانية الكلية. وبناء عليه، فقد ثبت كذب كل من الاعتقاد بدونية العامة أمام الطبقة الأرستقراطية أو رجال الدين من خلال المبدأ القائل بأن جميع البشر متساوون؛ والاعتقاد بأن الطبقات الدنيا غير مؤهلة لأن تحكم استناداً إلى المبدأ القائل بأن جميع البشر عقلاً؛ فضلاً عن التشكيك في صحة الاعتقاد الذي كان سائداً في العصر الوسيط بحقيقة المعاناة من المرض والفقر، وذلك من خلال السؤال التجاري: كيف تعرف؟؛ وكان العلم النيوتنى سبباً في دحض الاعتقاد بأن الأرض هي مركز الكون. وتبين للفلاسفة أن الجماعات ذات السلطة والنفوذ كالكنيسة والدولة على مر التاريخ في فرنسا قد استغلت الأفكار الفلسفية والدينية في تحقيق مآربها الخاصة. وبذلك، فقد اقترب فلاسفة من العثور على فكرة أو مفهوم الأيديولوجيا ideology الذي جاء به كارل ماركس. وفي أبسط معانيها، فالأيديولوجيا عند ماركس تعني مجموعة من الأفكار التي تبدو في ظاهرها صادقة لكنها خاطئة ومضللة لتمكين إحدى الطبقات الاجتماعية من

السيطرة على فكر طبقة أخرى بهدف استغلالها كسيطرة الطبقة الرأسمالية على فكر الطبقة العاملة.

حقائق الطبيعة المادية والطبيعة الإنسانية

تحرر البشر

وأعلن الفلاسفة أن البشر، للمرة الأولى في التاريخ، قادرون الآن – بقوة عقولهم – على فهم الحقيقة، الحقيقة المتعددة للعلم والحقوق الطبيعية التي ستجعل البشر أحراراً. فالإنسان الجديد في عصر العلم مزود بعقل ذي نظرية يمكنه تطبيقها. ولابد من إصلاح أو القضاء على المؤسسات القائمة على الأفكار الزائفة والخرافات والأحكام والأراء المسبقة التي تتعارض مع حقائق الطبيعة المادية أو الطبيعة البشرية. ولابد من إعادة بناء العالم الإنساني، وإنشاء مؤسسات تخدم القانون الطبيعي للتقدم. وكان شعار «اسحقوا الخرافات والتعصب الديني» هو شعار فولتير في وجه الكنيسة الرومانية. وكان من الضروري أيضاً التخلص من الحكم الملكي المطلق واستبداله بنظام جمهوري. ونظراً لما كان يلاقيه البشر من قهر واضطهاد واستغلال على يد هاتين المؤسستين الفاسدين، كان لزاماً القضاء على الكنيسة والدولة المستبدتين والاعتقادات الكاذبة التي تدافع عنهما وتحميهما. ومن أقوال الفيلسوف لامerti: «دعونا نهدم الاعتقاد بوجود الله، والنفس، والخلود، وكافة العقائد الكنسية».

ولم يحدث مطلقاً من قبل أن كان البشر واثقين هكذا بمعرفتهم للطبيعة المادية والطبيعة الإنسانية والأخلاق والسياسة. فقد آمنوا بقدرتهم على إعادة بناء العالم الاجتماعي والسياسي على أساس الحقيقة الكلية. وكانوا يعتقدون بأنهم سيتمكنون – إن عاجلاً أو آجلاً – من تحصيل كافة المعارف والعلوم التي من شأنها الارتقاء بعالهم. لكننا اليوم أقل ثقة بامتلاكتنا المعرفة اللازمة لحل مشكلات الطاقة: المشكلات البيئية للهواء والماء والأرض والتضخم الاقتصادي والبطالة والفقر والعنصرية والانفجار السكاني على مستوى العالم.

القانون الطبيعي للتقدم

وكان أهم ما يميز عصر التنوير بفرنسا هو الدعوة إلى الحقوق الطبيعية في الحرية، المساواة، الملكية. فقد دافع الفلاسفة عن الإخاء الإنساني، ونادوا بانهاء الصراع الطبقي والعنصري. وتعلموا إلى مستقبل زاهر للبشرية جماء من خلال القانون الطبيعي الضروري للتقدم: القانون الطبيعي للعقل الإنساني لاكتشاف الحقائق العلمية عن الطبيعة وتطبيق هذه المعرفة المتعددة لإيجاد تكنولوجيا نافعة للبشر؛ والتوصل إلى حقائق الطبيعة الإنسانية والاستفادة منها في إصلاح أو الإطاحة بجميع المؤسسات الاجتماعية.

ويرجع الفضل إلى هذه الأفكار والمفاهيم الباعثة على التفاؤل والثقة، بقدرة البشر على تغيير وجه العالم، في جعل الفلسفه الفرنسيين يتبنّون بالرؤيه السياسيه لكارل ماركس في القرن التاسع عشر (متّماً تبنّوا بالمفهوم الماركسي للأيديولوجية) القائلة بأننا نمتلك حالياً النظرية (أو الفلسفه) الكافية لتقرير الممارسة وتغيير شكل العالم الإنساني. ويرى الفلسفه أن الفلسفه لم يعد ينظر إليها على أنها مجرد التفكير السليبي في الحقيقة الأبديه أو المشكلات الحاليه، بل كقوة قادره على تغيير العالم.

عهد الإرهاب

بحلول عام ١٧٩٣، كانت الثورة الفرنسية قد بلغت المرحلة التي أطلق عليها عهد الإرهاب. وما إن استتب الأمر للثوار وقويت شوكتهم حتى أحكموا سيطرتهم على الحزب الرايكياني لليسار المتطرف، حزب اليعقوبيين، وسرعان ما آل الحكم إلى الغوغاء الثوريين. وبدلًا من الاعتماد على الحقائق العقلية، أصبح صوت الشعب المصدر الوحيد للحقيقة. ولم يعد العدو المراد القضاء عليه هو الاعتقادات الكاذبة، بل أي فرد أو جماعة سياسية تعارض إرادة الشعب. وكان هذا هو عهد الإرهاب الذي التهمت فيه الثورة زعماءها وقادتها، في واحد من أكثر المشاهد الدموية عنةً وترويعاً في تاريخ أوروبا.

وبالنسبة لل فلاسفه، الذين كان معظمهم قد توفي في ذلك الوقت، بدا عهد الإرهاب كما لو كان قلب الظلام متّماً حدث بالفعل للمركيز دو كوندورسيه، آخر الفلسفه وأحد أبطال

الثورة الأمريكية. وقد قام كوندورسيه بكتابه المسودة الأولى لدستور الجمهورية الفرنسية الجديدة، في أعقاب مرحلة العنف الأولى من مراحل الثورة. لكن المسودة قوبلت بالرفض، وعندما انتقد كوندورسيه التعديلات التي أدخلت عليها، اتهم بالتأمر ضد الجمهورية وحكم عليه بالإعدام على المقصلة. وبينما كان مختبئاً، ظل كوندورسيه متمسكاً بفكرةه السامية عن التقدم وبالمثل العليا للحرية، المساواة، التعليم العام، السلام الشامل. ووضع فلسفته عن التاريخ حيث قدم تاريخ الجنس البشري على أنه يتقدم، رغم الصعاب والعقبات، نحو مستقبل عظيم لكمال الإنسانية من حيث الذكاء والصحة والسعادة وإلغاء كافة مظاهر الظلم. ويدافع عن عصر التنوير بكلماته الوضاءة حين يقول:

سوف يأتي اليوم الذي تشرق فيه الشمس على الأحرار فقط،
الذين يعتبرون العقل وحده سيدهم؛ وعندما لا يكون للطغاة والعبيد
والرهبان وأذنابهم الخائنين أي وجود إلا في صفحات التاريخ وفي
كونيس المسرح.

ويختتم بقوله:

هذه الصورة للجنس البشري... وهو يتقدم بخطا ثابتة وواثقة نحو
بلغ الحقيقة والفضيلة والسعادة... تقدم للفيلسوف مشهداً سوف
يواصيه على الأخطاء والجرائم والأعمال الظالمة التي لا تزال تensus
الأرض وغالباً ما يكون هو ضحيتها.

وكان هو نفسه ضحية لها. وعندما بلغه أن مخبأه سوف يتعرض للمداهمة، فر هارباً إلى ضواحي باريس وسرعان ما ألقى القبض عليه بينما كان مختبئاً في حانة. ولحسن حظه، فقد توفي نتيجة لإصابته بأزمة قلبية أو تناوله كبسولة سم، وذلك قبل أن يسحبوه إلى المقصلة ليقطعوا رأسه.

الثورة الفرنسية: تناقضات و مفارقات

ويينظر إلى الثورة الفرنسية، التي أصبحت المثل الأعلى للثورة في العالم الحديث، اليوم على أنها ملينة بالتناقضات والمفارقات وتبعث برسائل متضاربة. ففي حين أن فلسفتها الهاوية كانت فلسفة العقل، والنظام والتناغم العقلي للطبيعة المادية والإنسانية، فقد جاءت - دون قصد - بنقيض العقل، وعهد الإرهاب، والأهواء والانفعالات اللا عقلانية، والعنف الغوغائي. وكانت أهدافها السياسية الإطاحة بنظام الملك لويس السادس عشر Louis XVI واستبداله بنظام جمهوري - لكن الثورة انتهت بتناقض آخر غير مقصود ممثلاً في اعتلاء نابليون Napoleon سدة الحكم كإمبراطور لفرنسا، وكان حكمه الحديدي أكثر استبداداً بكثير من الملك الذي أعدمه الثورة. وتبين أهمية الثورة الفرنسية كمشهد جليل للكفاح الإنساني من أجل الحرية؛ وعلى النقيض تماماً، فهي مشهد لافت أيضاً للقدرة الإنسانية المخزية على استيعاب وتقبل الجنون وجرائم القتل الغوغائي. وسوف ينعكس تأثير هذه التناقضات والمفارقات على الفيلسوف الألماني هيجل وفلسفته.

عصر التنوير في ألمانيا

وعلى عكس إنجلترا وفرنسا، لم تشهد ألمانيا ثورة تنويرية نهضت فيها الطبقة المتوسطة الناشئة في وجه الملك طلباً للاستقلال والسلطة. ولم تحظ ألمانيا بأي نصيب من التطورات التجارية والصناعية الجديدة التي أدت إلى تغيير الهياكل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في إنجلترا وفرنسا وتوجت بقيام الثورتين، الإنجلizerية في عام ١٦٨٨ والفرنسية في عام ١٧٨٩ . ولم تكن في ألمانيا طبقة متوسطة عليا قوية، وذات نفوذ اقتصادي يؤهلها للقتال من أجل الاستقلال عن السلطات الحاكمة. ولم تكن هناك أية مصالح اقتصادية مزدهرة بحاجة إلى صوت في الحكومة كما كان الحال في إنجلترا وفرنسا. وظلت ألمانيا دولة إقطاعية وزراعية وريفية في الوقت الذي أصبحت فيه إنجلترا وفرنسا دولتين صناعيتين، متحضرتين. وظلت المعتقدات السياسية ذات طابع إقطاعي،

استبدادي. كما أن ألمانيا لم تكن تنعم بالوحدة الوطنية – فقد كانت مجموعة من الدوليات والإقليميات البارونية والمدن الإمبراطورية والإمارات والدوليات الصغيرة.

وفيما يتعلق بالحياة الثقافية في ألمانيا، فقد ظلت الكنيسة البروتستانتية اللutherية، التي قامت في ألمانيا وتزعمت حركة الإصلاح البروتستانتي، ذات نفوذ قوي خاصه في الشمال؛ وأخذت الميتافيزيقاً مأخذ الجد في عالم الفكر؛ ولم تكن هناك أية تطورات علمية أو تكنولوجية ذات أهمية اجتماعية أو فلسفية؛ ولم يحظ العلم النيوتنى الحديث – كما كان يعرف في القرن الثامن عشر – بالاهتمام الكافى، وكان ينظر إليه على أنه غير قادر على تفسير أي شيء آخر غير الأمور المادية والميكانيكية وأنه ليس بالمنهج الوحيد لتحصيل المعرفة. وعلاوة على ذلك، فالfilosophie الألمان لم يتأثروا كثيراً بالذهب التجريبى المتشدد عند هيومن. ويرى معظم فلاسفة ألمانيا في القرن الثامن عشر أن هيومن قد قام بخلخلة كافة الحقائق العقلية والقوانين العلمية، دون أن يبقي على أي شيء في موضعه عدا الإيمان الحيواني. ولم يكن هذا الحصاد الفلسفى مقبولاً لديهم على الإطلاق. وكان على ألمانيا إيجاد نهج فلسي جديد.

إيمانويل كانت

ومن قلب هذه البيئة الثقافية والفكرية الألمانية، خرج العبرى الفذ إيمانويل كانت Emanuel Kant (١٧٢٤-١٨٠٤) الذي قدم أول رد فلسفى على مذهب الشك عند هيومن. وقد أحدث رد كانت على هيومن واحداً من أعظم التحولات في تاريخ الفلسفة، وذلك من خلال إعادة النظر في المشروع الفلسفى برمتته. ويعود كتاب «*تقى العقل الخالص*» *Critique of Pure Reason* أهم أعمال كانت، وقد نشر في عام ١٧٨١، أي قبل ثمانية أعوام من قيام الثورة الفرنسية.

وقد اعترف كانت بقوة الحجج والأدلة التجريبية لهيومن. لكنه كان يرى أن النتيجة المنطقية لمذهب هيومن التجريبى المتشدد، القائل بأن التجربة أساس المعرفة، تؤدى إلى استنتاج عدم وجود أي معرفة. وطبقاً لوجهة النظر التجريبية عند هيومن، فترتبط أو تداعى

الأفكار لا يحدث إلا عن طريق العادة، التوقع النفسي، الاضطرار؛ ولا وجود لأي شيء يمكن التعويل عليه سوى الإيمان الحيواني حتى نطمئن إلى أن انتظام الخبرة والعلم سيتواصل، أو أن الشمس سوف تشرق غداً أو أن الماء سوف يبدأ في التجمد عند ٢٢ درجة فهرنهايت.

نظريّة المعرفة عند كانت

(١) العنصر الحسي

أكَدَ كانت على أن علاج الكارثة الفلسفية التي أحدثها هيوم يمكن في عدم اتخاذ الخطوة الأولى المتعلقة بالذهب التجاري المتشدد الذي يزعم بأن التجربة الحسية هي المصدر الوحيد للمعرفة. وفي مقابل هذا المنهج التجاري المتطرف الذي يسعى إلى تحصيل المعرفة من الإدراك الحسي وحده، يقدم كانت مفهوماً جديداً للمعرفة. والواقع أن المعرفة تتخذ من عنصر الانطباعات عند هيوم مصدرًا لها، وهذا هو العنصر الحسي الذي يقف العقل سلبياً أمامه مكتفيًا باستقبال الانطباعات ونسخها على هيئة صور ذهنية.

(٢) التصورات الخالصة للفهم: العنصر العقلي

يرى هيوم أن هناك عنصراً آخر في معرفتنا غير مستمد من التجربة الحسية أو الواقع المستقل. وهذا العنصر مصدره العقل ذاته. والعقل البشري ليس صفحة بيضاء أو خزانة خاوية كما يدعى لوك وهيوم. فالعقل لديه تصوراته الخالصة التي تمكنه من تنظيم صيغة الانطباعات الحسية إلى جواهر وكيف وكم وأسباب ونتائج. وعلى عكس هيوم، يقول كانت بأن العقل ليس خاوياً بل مزوداً باثني عشر تصوراً أو مقوله category خالصة.

كانت: التصورات الخالصة للذهن

الكم	الكيف	الإضافة	المجهة
الوحدة	الإثبات	المجوهر والأعراض	الإمكان
الكثرة	النفي	الصلة والمعلول	الوجود الفعلي
الكلية	التحدد	التبادل العللي	الضرورة

والعقل ليس سلبياً كما يزعم هيوم وغيره من الفلاسفة التجربيين. ولا يقوم باستقبال تيار الانطباعات الحسية فحسب، كما قال هيوم؛ وليس صفحة بيضاء من الورق تخطها الطبيعة. فالعقل ذاته نشط وفعال، ذلك أنه يقوم بتفسير العالم بدلاً من الاكتفاء باستقبال ما يأتيه من العالم الخارجي عن طريق الحواس وتتسجيله في الذاكرة. وتقوم مقولات عقولنا الخاصة بتنظيم التدفق الحسي وإعطائه معنى كجواهر ذات كيف وكم أو مضافة كعلل ومعلومات أو ذات علاقة سببية تبادلية.

(٣) التصورات (المقولات) الخالصة قبلية

يعتبر كانط تصورات (مقولات) الفهم هذه قبلية *a priori*، ويعني بذلك أنها (١) سابقة منطقياً على التجربة *logically prior to experience*، وأنها مفترضة مسبقاً عن طريق التجربة؛ (٢) مستقلة عن التجربة *Independent of experience*، ولا يمكن للتجربة أن تغيرها مطلقاً، وهي تعطينا ذلك النوع من الخبرة والمعرفة الذي يوجد لدينا نظراً لكونها أساليبنا في فهم أي شيء؛ ويشير كانط إلى أن التصورات الذهنية الخالصة تكون (٣) كلية *universal*؛ حيث تشكل البناء التركيبي لأي عقل، وأي وعي؛ كما أن هذه التصورات تكون (٤) ضرورية *necessary*؛ فهي شرط ضروري للتجربة *a necessary condition of experience*، وبدونها لا توجد أي معرفة أو خبرة، وهي توفر العنصر الضروري الذي قال هيوم بأن المعرفة تفتقر إليه. ويقوم العقل بتقديم التصورات اللازمية التي تنظم وتوحد الصيغة الحسية، دون وجود التصور القبلي للجوهر لتنظيم تدفق الانطباعات الحسية، لا يمكنك تجربة شيء ما، وبدون التصور الذهني القبلي للعلة – الذي هو مكون في كل العقول – الذي ينظم الانطباعات الحسية وتحولها إلى علل ومعلومات، لن تتمكن من تجربة العلية أو السببية مطلقاً.

رد كانط على هيوم

يتهم كانط نظرية المعرفة عند هيوم، التي حصرت خبراتنا ومعرفتنا في الانطباعات الحسية فقط، بالكذب نظراً لعجزها عن تفسير حقيقة أتنا نختبر الأشياء والعلاقات السببية

(وليس الانطباعات الحسية فحسب) أو تفسير حقيقة أنه توجد لدينا معرفة علمية بالأشياء (وليس مجرد توقعات نفسية أو إيمان حيواني). فكيف تكون تجربة الموضوعات ممكنة؟ وكيف يكون العلم ممكناً؟ وهذا، كما يقول كانت، هو السؤال الذي تجنبه هيوم للوصول بالذهب التجاري إلى أقصى مدى له مع إصراره على أن المعرفة العلمية تقوم الانطباعات الحسية ولا شيء سواها. وبذلك يتبيّن أن هناك شيئاً ما خطأ في نظرية الانطباع الحسي للمعرفة عند هيوم. ويكمّن الخطأ في نظرية هيوم في إدراكه في إدراكه أن المعرفة لا تتكون من الانطباعات الحسية، أي العنصر التجاري، فحسب بل من التصورات القبلية التي نستخدمها في فهم الأشياء، أي العنصر العقلي في المعرفة. وهذه التصورات القبلية تنظم الانطباعات الحسية، وتجعل تجربة الموضوعات والمعرفة العلمية أمراً ممكناً. وقد عارض هيوم القوانين السببية للعلم بانكاره وجود أي انطباعات حسية لدينا عن الارتباط الضروري بين العلل والعلوّلات؛ نظراً لأن العقل نفسه يفرض تصور العلاقة الضرورية بين العلل والعلوّلات. والعلاقة بين العلة والعلوّل هي تصور قبلي، كلي، ضروري للعقل الإنساني.

لاحظ أن التصورات الخالصة للذهن عند كانت تختلف عن الأفكار الفطرية عند بيكارت مثل: فكرة أن لكل شيء علة أو فكرة وجود الله. ويقول بيكارت إن أفكارنا الفطرية تطابق تركيب الوجود المستقل، وإن الله هو الذي طبعها بداخلنا حتى نتمكن من معرفة الطبيعة الحقيقة للوجود. لكن كانت لا يزعم أن المقولات أو التصورات الخالصة للذهن تطابق الواقع المستقل. ويقول إن هذه هي مجرد صور لوعينا، وسبيلنا الوحيد لفهم الأشياء. وهي لا تنبئنا بأي شيء عما تبدو عليه الأشياء بذاتها، وعلى نحو مستقل عن طريقة فهمنا لها من خلال تصوراتنا.

كما تختلف التصورات الخالصة عند كانت عن أفكار أفلاطون؛ نظراً لأن أفكار أفلاطون هي نفسها بمثابة ما هو حقيقي وواقعي، وهي التركيبة العليا للوجود التي ينسخها عالم التغيير المستمر. لكن كانت يرى أن المقولات ليست تركيبة للواقع بل لوعينا، وأنها نحن. وهي ذات أهمية أبستمولوجية أو معرفية بالنسبة لنا؛ وليس لها أي أهمية ميتافيزيقية أو

أنطولوجية فيما يتعلق بالوجود الواقعي. وهكذا، نستطيع أن نعرف أن قوانين الطبيعة سوف تظل صادقة ويفيقية؛ نظراً لأن تصوراتنا العقلية الكلية والضرورية هي التي تقوم بتركيبها.

المظاهر (أو الظواهر) والأشياء في ذاتها

لكن اليقين الذي تقدمه تصورات أو مقولات الذهن له ثمن ولا بد من دفعه - وهو أن القوانين السببية للعلوم هي التي تقرر الروابط الضرورية وليس مجرد تداعي أو ترابط الأفكار - كما زعم هيوم في شكه؛ ولا بد من دفع ثمن اليقين من صدق قوانين الطبيعة مستقبلاً. والثمن الذي يتعين علينا دفعه نظير اليقين الذي تقدمه المقولات هو قدرتنا على معرفة المظاهر (الظواهر) فحسب، والأشياء كما تبدو لنا عن طريق هذه التصورات الخالصة. أما الأشياء في ذاتها أو الأشياء المستقلة عن تصوراتنا، فلا نستطيع معرفتها على الإطلاق.

الانقلاب الكانتي في الفلسفة

وقد تعارض الانقلاب الفلسفـي الجديد الذي أحدثه كانط مع اختزال هيوم للمعرفـة في الانطباعـات الحسـية. وكانت حـجة كانـط الرئـيسـية ضدـ هيـوم أنـ المـعـرـفـة أمرـ مـركـبـ وـمـعـقـدـ. وـالـعـرـفـة لاـ تـكـوـنـ مـنـ العـنـصـرـ الـحـسـيـ فـحـسـبـ، حيثـ يـكـوـنـ العـقـلـ سـلـبـيـاـ، بلـ وـمـنـ عـنـصـرـ عـقـليـ أـيـضاـ مـمـثـلاـ فـيـ الـاثـنـى عـشـرـ تـصـوـرـاـ مـنـ التـصـوـرـاتـ الـعـقـلـيةـ الـخـالـصـةـ لـلـذـهـنـ الـتـيـ يـسـتـخـدـمـهاـ الـعـقـلـ بـطـرـيـقـةـ فـعـالـةـ وـنـشـطـةـ فـيـ تـرـكـيـبـ وـتـوـجـيـدـ وـتـنـظـيمـ الصـيـرـورـةـ الـحـسـيـةـ وـتـحـوـيـلـهـاـ إـلـىـ أـشـيـاءـ ذـاتـ كـيـفـيـاتـ أـوـ صـفـاتـ، إـلـىـ عـلـلـ وـمـعـلـوـلـاتـ. وـبـهـذـينـ الـمـكـونـينـ لـلـمـعـرـفـةـ، تـمـكـنـ كـانـطـ مـنـ إـيجـادـ أـدـوـارـ لـلـعـنـصـرـيـنـ التـجـرـيـيـ وـالـعـقـلـيـ فـيـ نـظـريـتـهـ الـجـدـيـدـةـ عنـ الـمـعـرـفـةـ. وـبـيـرـزـ كـانـطـ كـوـاـحـدـ مـنـ أـعـظـمـ الـفـلـاسـفـةـ التـالـيـفـيـنـ فـيـ تـارـيـخـ الـفـلـسـفـةـ، حيثـ أـلـفـ بـيـنـ الـفـلـسـفـتـيـنـ الـعـقـلـيـةـ وـالـتـجـرـيـيـةـ، هـاتـيـنـ الـفـلـسـفـتـيـنـ الـعـظـمـيـنـ الـمـتـعـارـضـتـيـنـ فـيـ الـقـرـنـيـنـ السـابـعـ وـالـثـامـنـ عـشـرـ.

ومن الملاحظ أن شيئاً غريباً قد حدث لكانط في طريقه للرد على هيوم. فقد أنقذ كانط القوانين العلمية للطبيعة، وعلى الأخص علم الفيزياء النيوتني، من الشك الهدام عند هيوم، وذلك عن طريق إثبات أن الارتباطات الضرورية لقوانين نيوتن السببية تقوم على التصور السببي الضروري للعقل البشري. ولكن، ماذا فعل كانط؟ لقد اضطر كانط – لإنقاذ الحقيقة والمصداقية العلمية – إلى جعل القوانين العلمية تعتمد على العقل وتصوراته: واضطر للقول بأن النظام الذي تبرهن عليه القوانين النيوتنية ليس في الطبيعة، بل هو آت من التصورات الكلية والضرورية للعقل الإنساني.

وكان لزاماً على كانط القول بأن العالم الطبيعي الخارجي ذا الوجود المستقل لا يعطينا قوانينه، سواء من خلال الانطباعات الحسية كما زعم هيوم والتجريبيون أو من خلال التطابق مع أفكارنا العقلية الواضحة والمميزة حسب قول ديكارت والعقلانيين. لقد اكتشف كانط أن الطبيعة لا تعطي العقل البشري قوانينها، لكن العكس هو الصحيح؛ فالعقل هو الذي يعطي الطبيعة قوانينه الخاصة – من خلال تصوراته الضرورية التي تنظم جميع المواد الحسية. وهذه هي التصورات التي تشكل وتنظم وتنشئ جميع تجاربنا ومعرفتنا بالطبيعة. ونذكر هنا عبارة كانط الشهيرة: «العقل مشرع الطبيعة». وهذا، يتضح أن قوانين الطبيعة تعتمد على تصورات العقل البشري. ومع ظهور فلسفة كانط، أصبح النظام العالمي تابعاً للعقل، كما قال الفيلسوف الأمريكي س. ي. لويس C. I. Lewis وبذلك، تكون قد وضعنا أيدينا على أهم مغزى للتحول الفلسفى الجديد الذى أحدثه كانط. فهو تحول عن العالم الخارجى للطبيعة المستقلة إلى العالم الداخلى لنشاط وقدرات العقل كمفتاح لما نجربه ونختبره، وما نعرفه. وبعد كانط وامتداداً لتأثيره، سوف يثبت أن أي شيء نختبره أو نعرفه يرجع جزئياً إلى العقل نفسه، وإلى التصورات التي يستخدمها العقل في فهم الأشياء.

هل تعرف القول المأثور للمعالج النفسي بأننا نعيش في عالم من صنعنا؟ وأنه إذا كان عالمك بارداً وقاسياً، فعقلك هو الذي يجعل العالم يبدو هكذا؟ وأنك إذا كنت تعلم كيف تغير تفكيرك، وتتصوراتك وموافقك، فسوف يبدو العالم مختلفاً في نظرك، وإذا به لم يعد بارداً

وقياسياً؟ وعندما يتحدث أحد المؤرخين عن عالم توماس جيفرسون Thomas Jefferson أو عندما يتحدث أحد علماء الأنثروبولوجيا عن الهنود الزون Zuni Indians، فالمؤرخ وعالم الأنثروبولوجيا يقولان بأن عقل جيفرسون هو الذي صور له العالم كما بدا له، وأن معتقدات وقيم الزون هي التي تصور لهم العالم كما يرونها.

كل هذا بدأ بالتحول الفلسفـي الكانتـي الذي يكون فيه الموضوع دائمـاً من خلق الذات بدرجة ما. وهذا التحول الكانتـي فتح آفاقـاً جديدة للفلسـفة، والعلوم، والدراسـات الإنسـانية. وقد التزم هيجل وماركس في القرن التاسـع عشر، وسارتر في القرن العـشـرين بوجهـة النظر الجديدة هذه المعـنية بطـريقة تفسـير وفهم عـقولـنا للأـشيـاء وليـس الأـشيـاء في ذاتـها. وتنـقلـ الآن إلى هيـجل، أـعظم عـقـرـية فـلـسـفـية أـنـجـبـتها أـلمـانـيا بـعـد كـانـط، وواحدـ من أـعـظم مؤـسـسي الفـلـسـفة الغـربـية.

(١٦)

الواقعي هو العقلي

هل تعتقد بأن لديك نوعاً معيناً من الفلسفة لكونكأمريكيّا، أو هنديّاًأمريكيّا، أو من أصل عرقيّ مجرّبي أو صينيّ أو أمريكيّ لاتينيّ، أو لكونك امرأة، أو لكونكأسود؟ هل يؤثّر الانتماء لجامعة اجتماعية معينة على فلسفة المرأة؟ هل تثير الجماعات الاجتماعية المختلفة وجهات نظر فلسفية مختلفة عن العالم من حولنا وطريقاً مختلفة لفهم الواقع؟ إذا كان هذا هو رأيك، فأنت تتفق مع هيجل وماركس وسارتر الذين يتخذون نفس الموقف على إثر التحول الكانطي في الفلسفة والسائل بأن كل ما نجريه أو نختبره أو نعرفه يرجع جزئياً إلى عقولنا وطريقة تفكيرنا.

وفي العالم الحديث، غالباً ما كان يلاحظ أن فرنسا، إنجلترا، ألمانيا - تلك التجمعات القومية الثلاثة الكبرى - قد قام كل منها بتطوير فلسفة الخاصة التي تميزه، ونظرته الفلسفية الخاصة إلى العالم. فنجد المذهب العقلي الأوروبي *Continental rationalism* في فرنسا حيث نشأ وظل الفلسفة النموذجية لفرنسا، ومثله الأعلى الفيلسوف الفرنسي بيكارت؛ والفلسفة التي عادة ما يطلق عليها المذهب التجريبي البريطاني *British empiricism* في إنجلترا، وأبرز أمثلته هيوم. وبالمثل، فقد نشأ في ألمانيا، ابتداءً بكانط والرومانسيين، نوع من الفلسفة التي ينظر إليها على أنها ألمانية الملهم، ولهذا السبب فعادة ما يطلق عليها المذهب المثالي أو المثالية الألمانية *German idealism*، وأبرز أمثلتها هيجل.

ولد جورج فيلهيلم فريدریش هيجل Georg Wilhelm Friedrich Hegel (١٧٧٠-١٨٣١) بمدينة شتوتغارت Stuttgart في جنوب ألمانيا، في نفس العام الذي ولد فيه الموسيقار الألماني بيتهوفن Beethoven والشاعر الرومانسي الإنجليزي وردزورث Wordsworth. وكان هيجل الابن الأكبر من بين ثلاثة أبناء لأسرة من الطبقة المتوسطة. وكانت جذور عائلته نمساوية. وكغيرهم من البروتستانت في القرن السادس عشر، هاجرت الأسرة هرباً من الاضطهاد الكاثوليكي في النمسا إلى حيث الملاذ الآمن في الأراضي البروتستانتية اللوثرية في ألمانيا. وكان والد هيجل موظفاً حكومياً صغيراً. وكانت أمه شديدة الذكاء، وقد أوتيت من العلم ما لم يؤت لامرأة أخرى في ذلك الزمان والمكان. وحصل هيجل على التعليم التقليدي لأبناء طبقته آنذاك، وبعد تخرجه من مدرسة شتوتغارت الثانوية في أكتوبر من عام ١٧٨٨، التحق بالمعهد الديني الشهير بجامعة توبينجن University of Tübingen لدراسة اللاهوت على أيدي القساوسة البروتستانت. ويقع المعهد اللاهوتي الإنجيلي بتوبينجن بمبنى بير أوغسطيني قديم على منحدر صخري شاهق يطل على نهر نيكار Neckar، وتحيط به التلال، وترى قمم جبال الألب التي تغطيها الثلوج للناظر من بعيد. وفي العام الدراسي ١٧٩١-١٧٩٠ في توبينجن، شاركه في السكن الجامعي كل من هولدرلين Holderlin، الذي أصبح فيما بعد واحداً من كبار شعراء ألمانيا، وشيلنج Schelling الذي سرعان ما أصبح من أشهر الفلسفه المثاليين، السابقين على هيجل، في ألمانيا.

وأعقبت مرحلة توبينجن سنوات طوال عجاف، كافح خلالها هيجل كفاحاً مريراً للحصول على لقمة العيش واستكمال مراحل تطوره كفيلسوف. وكانت أول وظيفة جامعية لهيجل كفيلسوف في جامعة يينا Jena، من ١٨٠١ حتى ١٨٠٧، حيث بدأ العمل كمحاضر وكان يحصل على أجره من الطلاب الذين يحضرون محاضراته. وابتداء من عام ١٨٠٢، وعاماً بعد عام، ظل هيجل يعلن عن كتابه الذي سيصدر قريباً. ونظرًا للتأخر طويلاً، فقد أغضب ناشره وأضطر في نهاية الأمر إلى الانتهاء من كتابه في أكتوبر من عام ١٨٠٦ بينما

كان جيش نابليون يهاجم مدينة بينا. ويقال إنه كتب الصفحات الأخيرة من الكتاب ليلة ١٢-١٣ أكتوبر، وهي الليلة التي شهدت المعركة الأخيرة في بينا والتي أحق فيها الجيش الفرنسي بقيادة نابليون الهزيمة بالجيش البروسي وفتح بروسيا، أقوى أقاليم ألمانيا آنذاك. وفي ١٣ أكتوبر من عام ١٨٠٦، استولى نابليون على مدينة بينا. وكتب هيجل عن ذلك

الحدث إلى أحد أصدقائه المحسنين إليه بكلمات تنم عن عبادة البطل لنابليون:

رأيت الإمبراطور - روح العالم - منطلقًا على صهوة جواهه
لاستطاع المدينة: إنه إحساس راشع حقًا أن ترى شخصًا كهذا،
متواجداً بكليته هنا وفي مكان واحد، متفرج الساقين فوق جواد
واحد، ومع ذلك فهو يبسط يديه على العالم ويحكمه ...

وبعد مضي أسبوع واحد، وفي ٢٠ أكتوبر، تعرض منزل هيجل للنهب على أيدي الفرنسيين الغزاة. ولم يكن هناك فصل دراسي شتوي لهيجل، ففقد بذلك وظيفته الأكademية في جامعة بينا. ورغم ذلك، استطاع هيجل الانتهاء من كتابه «*Phenomenology of Spirit*» (أو ظاهرات الروح) (نشر في عام ١٨٢١) الذي يعد مثلاً ملوفات هيجل الناضج أو المتأخر. ويعود هذا الكتاب واحداً من أعظم الأعمال العقبرية التي أنتجهما الحضارة الغربية - لكنه صعب الفهم، ومن المستحيل تقريرًا استيعاب بعض أجزائه. (وقد احتاج بعض النقاد لأن غموضه متعمد).

مصادر هيجل الفلسفية

بادئ ذي بدء، كانت هناك العقلانية الفرنسية والتجريبية الإنجليزية، ومن ورائهما فلسفة كانط التي ألغت بينهما فجاءت متوجة لفلسفة التنوير. لكن فلسفة أخرى أحدث عهداً كانت قد ظهرت في ألمانيا، وأطلق عليها الفلسفة الرومانسية.

الرومانسية الألمانية

ماذا كانت الرومانسية الألمانية؟ هي حركة ثورية في مجالات الأدب، الفلسفة، الفنون المرئية وليس في عالم السياسة. وكانت تعبر عن نظرية جديدة تماماً إلى العالم نشأت مع الفورمة العظيمة للطاقة الإبداعية من جانب الفنانين والمفكرين الألمان الذين رفضوا فلسفة التنوير كفلسفة قاصرة على العقل وخاصة له – عن طريق الرياضيات، والمنطق، والقوانين العلمية ذات الصيغ الرياضية، والحقوق الطبيعية المجردة. وتحرروا من أوهامهم بفضل الوعود بتقدم وكمال الجنس البشري التي جاء بها عصر التفاؤل.

١ – الطريق الباطني

فماذا إن قدّمت الرومانسية كبديل لفلسفة التنوير؟ لقد استمدت الرومانسية قوتها من التحول الذي أحدثه كانط في مسار الفلسفة، مما أتاح للرومانسيين الألمان سلوك «الطريق الباطني» إلى الحقيقة، وفتح أمامهم آفاقاً فلسفية جديدة حيث الطريق إلى الحقيقة يمر عبر العالم الباطني الذي يفرض فكره على الموجودات في العالم الخارجي. فالعالم الباطني للنفس، وليس العالم الخارجي للعلوم الطبيعية، هو سبيل الوصول إلى اليقين ومدلول الحال الإنسانية. ومثلاً فعلت الوجودية الفرنسية في القرن العشرين، فقد استخدمت الرومانسية الألمانية في مطلع القرن التاسع عشر الأدب – كالرواية والشعر والمسرح وفن المقال والقصة القصيرة – للتعبير عن أغوار النفس البشرية والمشاعر والأحساس الإنسانية، ومعارضة الفلسفات التي تتجاهلها.

٢ – البحث عن شمولية التجربة

نزع الرومانسيون أن العلم لم يستطع كشف جميع تعقيبات الوجود الإنساني وخبايا العالم الواقعي. إنها شمولية التجربة بأفراحها وأحزانها، نموها وتغيرها، مقارقاتها وإنجازاتها مما كان يتوق إليه الرومانسيون ويطلبوه حثيثاً، وما كانوا يطالبون الفلسفه

بالسعى إلى فهمه. وهم يرون أننا لكي نفهم العالم، لابد أن نعتمد على التجربة كما نعيشها وألا نكتفي بالمدركات الحسية التجريبية أو الأفكار العقلية الواضحة والمتميزة. ويجب علينا استكشاف المناطق المظلمة والخفية داخل أنفسنا، ومعرفة عوالم الشعور والخيال؛ وكشف الروح الإنسانية وكيفية ارتباطها بالطبيعة، والمجتمع، والتاريخ، والله. ويجب على الفيلسوف ألا يتقييد بالحدود الضيقية للعلوم، وأن يبحث دائمًا عن الزهرة الزرقاء التي جعل منها الشاعر نوفاليس Novalis رمزاً للتعبير عن حب الجمال والحنين إليه بلا حدود.

٣ – أولة الإرادة

ومن وجهة نظر الرومانسيين، فالحقيقة العليا والطبيعة الإنسانية لا تعتمد على العقل بل على إرادة الفرد. والإرادة تناضل من أجل تحقيق الذات وتتشدد اللا محدودية؛ وتسعي إلى شمولية التجربة والطبيعة والتاريخ والثقافة للارتفاع من المحدودية البشرية إلى اللا محدودية الإلهية. وهي تكافح باستمرار، كما فعل «فاوست» Faust في مسرحية جوته Goethe، لبلوغ الكمال. وهذا الاشتياق الرومانسي للوصول إلى الكمال واللا محدودية عن طريق التجربة هو الذي جعل فاوست يبيع روحه للشيطان.

٤ – الطبيعة كروح

احتاج الرومانسيون بأن الشيء الحقيقي هو الشيء 'روح'ي وليس المادي كما زعم فلاسفة التنوير. والطبيعة، في أدب الرومانسيين، ذات معنى روحي. والطبيعة ليست آلة ميكانيكية عملاقة تعمل وفقاً لقوانين نيوتون، لكنها روح حية ذات إرادة هائلة، وهي أعظم معلم. والحكمة في التقارب مع الطبيعة والارتباط بها – وهذه هي رسالة الشاعر الرومانسي الإنجليزي وردزورث عندما يقول:

إن نبضة واحدة من غابة ربيعية

قد تعلمك عن الإنسان، وعن شر الأخلاق، وعن الخير
أكثر مما يستطيع الحكماء كافة

وخلف الطواهر الطبيعية، يعرف الشاعر الرومانسي بحدسه أن هناك إرادة عظيمة وقوة روحية. ويرى الرومانسيون أن الله هو روح الكون، وليس المهندس المصمم لألة العالم كما زعم المؤلهة في عصر التنوير.

٥- القطبية الرومانسية

امتدح الرومانسيون الثنائية ذات الوجهين، كما تتمثل في القطبية والمفارقة (كما لاحظنا في الثورة الفرنسية ونتائجها): فهم يرون أن هذا هو ما يميز الأفكار والمشاعر الإنسانية، وتاريخ البشرية بأكمله. ويكون المثل الأعلى للرومانسيين في تجربة وجهي أو جانبي القطبية كليهما، وتجنب الركود أو الجمود وأحادية التفكير، حتى لا يصبح المرء أسيراً لطريقة تفكيره أو أسلوب حياته، مع التأكيد على ضرورة السعي الدائم لتحقيق اللا محدودية. وكما قال «فاوست» كما صوره جوته: «طالما أنا ساكن راكد، فأنا مستعبد».

صياغة الميتافيزيقا الهيجلية

عندما التحق هيجل بالمعهد اللاهوتي الإنجيلي في توبينген، حيث درس الفلسفة واللاهوت لمدة خمس سنوات، كانت أفكار الرومانسية السامة قد انتشرت في كل مكان. فإلى أي من وجهات النظر والمناهج الفلسفية الثلاثة القائمة آنذاك ينحاز هيجل: الرومانسية وفلسفة الروح والإرادة والنزعة القطبية اللا نهائية؛ أم إلى العقلانية أم التجريبية التي تؤمن كل منها بالعلم والتقدم والحقوق الطبيعية للفلسفه الفرنسيين؛ أم إلى فلسفة كانط؟ وتتلخص الإجابة في أن هيجل سوف يدمج عناصر من جميع هذه الفلسفات في فلسفته.

لقد تأثر هيجل بالرومانسية رغم هجومه المتكرر عليها. وكان يبحث عن فلسفة غير مقيدة بحدود، تشمل جميع التجارب والخبرات الإنسانية، تدمج كافة المعارف: العلوم والتاريخ والدين والسياسة والفن والأدب والعمارة. ولكن، كيف يجمع كل هذه الخبرات في نظام فلوفي واحد؟ وكيف يضعها في نظرية منطقية واحدة؟ وقد تحقق له ما أراد عن طريق

مفهوم العقل أو الروح المطلق. وكيف يجمع كل هذه الخبرات بما فيها من هدم إبداعي لا ينتهي وصراعات وتناقضات ونتائج غير مقصودة وتوفيقات وصراع متعدد، باعتبارها صفات ثابتة ودائمة لكافة جوانب الواقع؟ وقد تمكن من تحقيق ذلك عن طريق نظريته في الجدل.

لكن هذه الفلسفة الشاملة التي تبغي فهم الحقيقة هي فلسفة ميتافيزيقية تعنى بدراسة طبيعة الوجود. وهنا، يقع هيجل في مشكلة: هل الميتافيزيقا لا تزال ممكناً؟ وقد اتخذ التجربيون، بدءاً من جون لوك، موقفاً متشددًا تجاه الميتافيزيقا. ويرى التجربيون أن الميتافيزيقا تأتي بمزاعم مختلفة ومبانٍ فيها عما إذا كان الوجود واحداً أو كثيراً، مادياً أو ذهنياً، دائمًا أو متغيراً باستمرار. وهذه العبارات، كما قال لوك، لا تعطي إجابة عن السؤال التجريبي: كيف تعرف؟ وعلى أي ملاحظة أو بيانات يقوم زعمك؟ كما قام لوك بطرح السؤال الأكثر أهمية: هل العقل الإنساني مهيأً مثل هذه الرحلات الميتافيزيقية في قلب الواقع أم أن هناك حدوداً لما يمكن للعقل معرفته؟ وكانت نصيحة لوك لباقي الفلاسفة: لا تحاولوا بناء نظام ميتافيزيقي عظيم، ويكتفِوا العمل في تنمية الميتافيزيقا القديمة من الشوائب والتفاوتات. وواصل هيوم الهجوم التجريبي على الميتافيزيقا، معتبراً إياها عديمة الفائدة كمعرفة وبلا معنى، وعجزة عن اجتياز الاختبار التجريبي للمعرفة والمعنى – نظراً لأن الأفكار الميتافيزيقية غير مستمدَّة من انتطباعات حسية. كما يقول هيوم بأن الميتافيزيقا تحاول تجاوز حدود الفهم الإنساني المقيد بالانتطباع الحسي، وأنها مجرد وهم، ولذا فهي غير ممكنة ويجب التخلص منها وإلهاوها في النار. وبعد ذلك، تنتقل الفلسفة الغربية إلى كانت الذي يقف ضد ريبة هيوم ويدافع عن يقين العلم مشيراً إلى المقولات القبلية للعقل على أنها الشرط الضروري والكلي للحقيقة العلمية. ورغم ذلك، وكما رأينا، فقد كان للبيكين الذي نسبه كانت للحقيقة العلمية ثمناً باهظاً تمثل في عدم قدرتنا على معرفة حقيقة الأشياء: فنحن لا نعرف من الأشياء سوى ظاهرها عن طريق المقولات الكلية والضرورية للفهم الإنساني. ولا نستطيع معرفة حقيقة الأشياء في ذاتها، مستقلة عن المقولات التي تمكناً من فهمها. ورغم ذلك، فالميافيزيقا هنا محاولة لعرفة الأشياء على حقيقتها، ودراسة الوجود المستقل.

ونظرًا لأن كانت يزعم أننا غير قادرين على معرفة الأشياء في ذاتها، فالميتافيزيقا بالنسبة لكانط أمر مستحيل، وأن طبيعة الوجود التي تحاول الميتافيزيقا معرفتها غير معروفة لنا. وقد أعلن التجربيون وكانت أن الميتافيزيقا غير ممكنة. فما هو السبيل المتاح إنن أمام هيجل للوصول إلى ميتافيزيقا للتجربة الإنسانية الشاملة؟ لقد منح التحول الكانطي في الفلسفة الأساسية والأولية للعقل، جاعلاً منه مشروع الطبيعة، بحيث أصبح كل ما نعرفه يرد جزئياً إلى تصوراتنا الخاصة. لكن كانت فرض قيوداً صارمة على هذه التصورات. وصار من المستحيل إنشاء ميتافيزيقا، تنشد معرفة الوجود الكلي، من خلال هذه التصورات. ويرى هيجل أن الميتافيزيقا ممكنة. ورغم قبوله بأسبقيية التصورات العقلية عند كانت في تحديد ما نعرفه، فقد أبدى هيجل ثلاثة اعتراضات على القيود التي فرضها كانت على التصورات الخالصة: الأول، رفضه أي تحديد لعدد الأفكار أو المفاهيم. ثانياً، معارضته لقصر استخدامها على التجربة الحسية. ثالثاً، إنكاره لحصر المعرفة المكتسبة عن طريق المقولات في معرفة الظاهر فقط. وقال هيجل بأن المقولات تتصل بالواقع، وهذه التصورات تنبئنا عن الوجود ذاته.

ويمكنا الآن أن ندرك ما يرمي إليه هيجل - فهو يريد تأسيس فلسفته على آراء كانت والتحول الكانطي في الفلسفة، والأسقية التي أعطاها كانت للتصورات العقلية الخالصة. ويرغب هيجل في الإبقاء على هذه الأساسية للتصورات على الانطباعات الحسية. كما أنه يريد الاستفادة من الرومانسيين في بناء فلسفته حتى يكون متوسعاً وغير محدود مثلهم، ويدمج في فلسفته إحساسهم الجديد والحديث بتنوعات التجربة النفسية والدينية والتاريخية والثقافية والإبداعية والأنواع الجديدة المتعددة من المعرفة. ولذا، فهو يريد استخدام التصورات العقلية بلا قيود لفهم هذا التنوع الهائل للتجربة والمعرفة. كما يرغب أيضاً في أن تشتمل فلسفته على ما في الرومانسية من معارضة وصراع وسخرية وتناقض ومقارقة؛ وأن يعبر عن الإحساس الجديد - في أعقاب الثورة الفرنسية - بالتحول التاريخي. ولتحقيق هذه الأهداف، ودمج الحقيقة الكامنة في العقلانية والتجريبية كان على هيجل وضع نظرية جديدة عن الوجود تقوم عليها ميتافيزيقيته.

فما هي النظرية الجديدة للوجود التي أسسها هيجل؟ لقد وجد هيجل طريقة يجمع بها شتات الروح الإنسانية في نظرية واحدة؛ وجملة المفاهيم والتصورات المستخدمة في كافة المعارف والفنون والعلوم والدين والفكر السياسي والتاريخ في العقل المطلق أو الروح المطلق أو الله وهو الحقيقة العليا. وبذلك، فالوجود هو مجموعة هائلة ومعقدة من الأفكار والتصورات العقلية التي تشكل العقل المطلق أو الروح المطلق أو الله. والشيء الحقيقي - كما يقول هيجل - هو العقلي والعقلي هو الحقيقي. وشمولية الفكر هذه تكون مطلقة، وتتميز الروح المطلقة في مقابل العقول المحدودة كعقولنا؛ وهذا هو العقل الموضوعي المغاير للعقل البشري التي تتصف بالذاتية.

الميتافيزيقا الهيجلية: المثالية المطلقة

لقد تعرفنا على نظرية هيجل عن الواقع، النظرية الميتافيزيقية للمثالية المطلقة. والمذهب المثالي أو المثالية *idealism* هو الاسم الذي يطلق على ذلك النوع من النظريات الميتافيزيقية، القائل بأن الوجود له خصائص العقل أو الفكر، وأن الواقع عقلاني أو منطقي أو روحي. والمثالية المطلقة هي إحدى أنواع المثالية.

١ – الواقع بوصفه كليّة الحقيقة التصورية

المثالية المطلقة هي الزعم بأن الواقع يكون عقلانياً، وكلية تصورية، وأن الواقع عقل مطلق، أو عقل الله، وهو بنية متكاملة وشاملة من الحقائق التصورية.

٢ – الواقع بوصفه عقلاً مطلقاً

يرى هيجل أن الوجود عقل مطلق يتكون من جملة شاملة من الحقائق التصورية التي تتجلى في جميع مجالات الخبرة والمعرفة الإنسانية، من المنطق إلى الفيزياء إلى الأحياء، ومن التاريخ والسياسة إلى الفن والدين والفلسفة.

٣- «ال حقيقي هو العقلي، والعقلي هو الحقيقي »

الواقع هو بناء عظيم من التصورات العقلية. ومثل أفالاطون، فإن هيجل يزعم بأن الشيء العقلي، أي التصور وال فكرة - هو ما يكون واقعياً. وبعبارة هيجل الشهيرة: «ال حقيقي هو العقلي، والعقلي هو الحقيقي ». ويعرض هيجل من خلال تفاصيل عيانة هذه الرواية الخصبة للعقل المطلق، أي الروح المطلق أو الله على أنه الوجود والحقيقة المطلقة والذي يكشف عن نفسه لعلينا المحدودة في كافة مجالات المعرفة الإنسانية. وقد تتفق مع هيجل في أن التجريبية سطحية، وأن المثالية المطلقة تقدم ما تتوقع الروح الإنسانية إلى فهمه: معنى التجربة الإنسانية، وشموليّة الحقيقة المراد العثور عليها في الفنون والعلوم والتاريخ والدين والسياسة. وقد تتفق أيضاً مع هيجل بشأن طبيعة الوجود، ذلك أنك عندما ترغب في فهم الواقع الذي يتغير عليك مواجهته والتعايش معه في عملك، وفي أسرتك، وفي التورات السياسية التي تطالعها في الأخبار اليومية، تكتشف أنك مضطر إلى التفكير في هذه الأشياء، وفهم معاناتها وما تنتهي إليه من مفاهيم وتصورات نفسية أو اجتماعية أو سياسية. ولن تتمكن من حل مشكلات حياتك تلك عن طريق مجموعة من الانطباعات الحسية الهيومية.

٤- الموضوع الواقعي «مفهوم على نحو أعمق»

يمكن القول بأن هيجل محق في أن الشيء الحقيقي هو الشيء العقلي. ولكن، ماذَا عن الموجّدات الواقعية في العالم، والعالم الشاسعة للطبيعة المادية والعضوية، والمجتمعات الإنسانية؟ ويجيب هيجل بأن واقع التصورات أو المفاهيم العقلية «ليس موضوعاً آخر غير الوجود، فهو نفس الموضوع ولكنه مفهوم على نحو أعمق». وتزعم المثالية المطلقة فهم الوجود لاكتشاف الحقيقة العقلية التصورية وهي جوهره أو نواته.

ويمكنك أن تلحظ هنا فارقاً مهماً بين نظرية أفالاطون عن الصور أو المثل ونظرية هيجل عن التصورات: فالآفاق الأزلية والثابتة عند أفالاطون ذات وجود منفصل ومستقل

في عالمها العقلي الخاص، وهذا ما يميزها عن عالم المحسوسات المتغير باستمرار. ومع ذلك، فقد أوجد الانفصال بين الصور أو المثل الأبدية وعالم المحسوسات صعوبة بالنسبة لفلسفة أفلاطون، وهو ما لاحظه أفلاطون نفسه: كيف يمكن تفسير العلاقة بين المثل أو الصور الثابتة للعالم المعقول وال موجودات المتغيرة في العالم المحسوس؟ أما هيجل، فيرى أن التصورات أو الأفكار العقلية ليس لها وجود منفصل ومستقل بمعزل عن العالم العياني للأشياء لكنها تشكل نواته العقلية. وبذلك، يتتجنب هيجل الواقع في مشكلة أفلاطون، لكنه يوجد مشكلة خاصة به. فإذا كان التصور الحقيقي هو التصور العقلي فقط دون غيره، إلا تكون الأشياء الطبيعية العيانية والقابلة للملاحظة غير معقوله وغير واقعية؛ وإذا لم يكن لها وجود، كيف يمكن تفسيرها والنفاذ إلى جوهرها العقلي؟

٥ – الوجود يمكن معرفته من خلال

بنيته العقلية القابلة للفهم

يمكنك أن تلاحظ مدى شدة إنكار هيجل لزعم هيوم وكتانط بأن الواقع لا يمكن معرفته. وهيجل بوصفه فيلسوفاً عقلاً يشبه أفلاطون في ثقته بنفسه. وبالنسبة لهيجل «فكل ما هو موجود معقول». ويقصد بذلك أن لكل شيء بنية أو جوهرًا عقليًا يمكن للعقل فهمه بقوة تصوراته ومرؤونتها. ويمكن معرفة كل جانب من جوانب التجربة الإنسانية من خلال بنيتها العقلية الأساسية.

٦ – العقل المطلق «كوحدة في التنوع»

العقل المطلق هو وحدة كلية وشاملة لكافة الحقائق العقلية، بحيث يغطي جميع مجالات الخبرة والمعرفة – ومع ذلك، فهو ينظم كل هذا التنوع في وحدة متراقبة ومتماضكة. والعقل المطلق، كما يقول هيجل، هو الوحدة في الاختلاف، وهوية واحدة تجسد كل هذه الاختلافات، وهو الواحد الذي يشمل الكثرة.

٧ - وظيفة الميتافيزيقا: إظهار تنوع عناصر الواقع، وحدودها وروابطها المشتركة في وحدة كلية

يقول هيجل إن العقل المطلق هو الواقعية (أو الواقع) الوحيدة التي تكشف عن نفسها لنا في المفاهيم والأفكار المرتبطة بكافة مجالات التجربة الإنسانية. وتتضح الجوانب المختلفة لهذا الواقع في المجالات المختلفة للخبرة البشرية. ويعلن هذا الواقع المفرد عن نفسه في تجاربنا العادلة، في المنطق والعلوم الطبيعية، وفي علم النفس، والسياسة والتاريخ، وفي فن التصوير والشعر والعمارة، وفي الدين والفلسفة. ونحن نفهم الفيزياء والفن وعلم النفس، وت تكون لدينا نظرة صادقة إلى الواقع من خلال الأفكار والتصورات المستخدمة في كل من هذه المجالات. لكنها نظرة جزئية، محدودة وناقصة؛ فالفيزياء، على سبيل المثال، تكشف جانبًا واحدًا مهمًا من الواقع، وليس الواقع بأكمله. (وهنا نسمع صوت الرومانسيين). فوظيفة الميتافيزيقا، أي لكل نظرية تفسر الواقع في مجلمه، هي تحديد كافة أبعاد أو جوانب الواقع، وجميع الطرق المؤدية إلى فهم الواقع بتنوعاته وتعقيداته الكبيرة عن طريق تصوراتنا وأفكارنا، وإظهار حدود كل بعد من أبعاد الواقع وكيفية ترابطها.

وهذا هو معنى الواقع عند هيجل – فالواقع هو الحقيقة الكاملة التي نفهمها عن طريق تصوراتنا العقلية. والواقع هو الحقيقة المطلقة، وهو مجمل كافة الحقائق الجزئية المحدودة وبنيتها، والواقع (أو الوجود الواقعي) – بمفهومه الصحيح – هو الوحدة الشاملة لحقائق العقل المطلق. وترتبط هذه الرؤية المثيرة للحقيقة المطلقة والكلية بمنهج الديالكتيك أو الجدل الشهير الذي نعرض له فيما يلي.

نظريّة الجدل عند هيجل

الديالكتيك أو الجدل واحد من أقدم المفاهيم الفلسفية. وكان أول ظهوره في الفكر الإغريقي المغرق في القدم، قبل سocrates بأكثر من خمسة عشر عام، حيث كانت نظرية «العناصر الأربع» المتضادة دائمًا – التراب والهواء، النار والماء – التي يتكون منها العالم

ال حقيقي. وفي مرحلة لاحقة، وقريباً من زمن سocrates، كتب هرقلطيس يقول إن كل شيء يتحول إلى نقيضه. والجدل عند سocrates يعني استخدام الحاجة لجعل الخصم ينافق نفسه في سياق المنهج السocraticي الشهير، وعندئذ يقوم سocrates بحل التناقض واستخراج التعريف الصحيح. وفي جمهورية أفلاطون، كان الجدل أعلى مستويات المعرفة والمرحلة التي تتغلب فيها على التعارض أو التناقض. ومرحلة المعرفة التي يطلق عليها أفلاطون الجدل هي المرحلة التي تتضح فيها المثل أو الأفكار ويعرف كل منها بحقيقة الثابتة وعلاقة كل منها بالآخر وبفكرة الخير. وهيجيل هو أستاذ الجدل؛ فقد قام بدمج أفكار هرقلطيس وسocrates وأفلاطون في نظريته، وقدم لنا أعظم النظريات الجدلية قوة وتكاملاً وطموحاً. فماذا يعني هيجيل بالجدل؟ إن الجدل عند هيجيل هو تركيب أو تأليف الأضداد. فكل فكرة أو مفهوم نفكّر فيه يظهر لنا حدوده ابتداء ثم يقولنا إلى ضده ونفي ذاته. ولذا، فالدليلكتيك أو الجدل، بمفهوم هرقلطيس للتعارض أو التضارب أو الاستقطاب أو التناقض هو ما يميز الفكر الإنساني.

وكمثال على تحول كل فكرة إلى ضدها، نذكر هرقلطيس في الفلسفة اليونانية القديمة وزعمه بأن كل شيء يتغير. فبمجرد التفكير في فكرة هرقلطيس بدأت تظهر قصورها وتتحول إلى ضدها تماماً في قول بارمنيدس بأنه ما من شيء يتغير، وأن الوجود ثابت أبداً ولا يتغير. وهذا هو التعارض أو التضارب أو التناقض أو الاستقطاب الجدي بين هرقلطيس وبارمنيدس.

ويطلق هيجيل على الفكرة الأولى، فكرة هرقلطيس، «القضية» *thesis* ويطلق على الفكرة الثانية، فكرة بارمنيدس، التي ظهرت لتعارضها «نقىض القضية» *antithesis*. ويشير هيجيل إلى أن الصراع بين القضية ونقىضها، ضمن هذا التضارب والتعارض، يمكن التغلب عليه. وأخيراً تنشأ، عندما تفكّر ملياً في هذا التضاد والتضارب، فكرة جديدة تحل التناقض وتوحد الأفكار المتصادمة وتأخذ منها أفضل ما فيها. ويطلق هيجيل على هذا المفهوم الثالث «المركب» *synthesis*. وقد قدمت لنا فلسفة أفلاطون «المركب» الذي يجمع بين «قضية» هرقلطيس و«نقىض القضية» بارمنيدس. واحتفظ أفلاطون بفكرة هرقلطيس

عن التغير، لكنه قصرها على العالم المحسوس. واحتفظ أفالاطون أيضاً بفكرة بارمنيدس عن عدم التغير، لكنه قصرها على العالم المعقول. وقد قام أفالاطون بالتوحيد أو التأليف بين «القضية» و«نقيض القضية» في فلسفته الخاصة التي كانت أكثر نضجاً وصدقًا من الفلسفتين السابقتين.

ويتألف الجدل عند هيجل من ثلاثة مراحل أو لحظات، ولذا يطلق عليها الثلاثية triadic. وتنتقل عمليته الديالكتيكية أو الجدلية من المرحلة أو اللحظة الأولى (القضية) إلى المرحلة أو اللحظة الثانية التي تنفي أو تعارض أو تناقض المرحلة الأولى (نقيض القضية)؛ ويتم التغلب على هذا التعارض في المرحلة الثالثة وينشأ مفهوم جديد وهو (المركب) حيث تنبثق الحقيقة الأسمى والأرقى من المرحلتين السابقتين. ويقوم المركب بثلاث وظائف:

- ١- إنهاء التضاد والصراع بين القضية ونقضها.
- ٢- المحافظة أو الإبقاء على عنصر الحقيقة داخل القضية ونقضها.
- ٣- تجاوز التعارض والارتقاء بالصراع إلى حقيقة أسمى.

وهذه العملية الثلاثية في الجدل، كما يقول هيجل، لا تقتصر على تاريخ الفلسفة، فهي بعيدة كل البعد عن ذلك. وبالنسبة لهيجل، فإن الجدل بوصفه العملية الثلاثية للجمع أو التأليف بين الأضداد هو إيقاع ونعم الواقع في مجمله. فالحقائق العقلية التي تقوم عليها كافة مجالات الخبرة والمعرفة الإنسانية ليست ساكنة وجامدة، لكنها في حركة جدلية من القضية إلى نقاضها إلى المركب التأليفي منها، والعقل المطلق، وهو الوحدة الشاملة لكل هذه المفاهيم والتصورات، يمر بمراحل كتلك تكشف لنا عن حقائقه بطريقة جدلية حتى تتضح تدريجياً لعقولنا المحدودة مرحلة تلو المرحلة، من القضية إلى نقيض القضية إلى المركب منها. ونحن بدورنا نستوعب هذه الحقائق التي تتجلى في معرفتنا المتطورة. ولذا، بكل ما يعرف في أية فترة تاريخية هو ما يظهره أو يفصح عنه العقل المطلق جديداً في تلك الفترة.

وإذا قارنا النظرية الجدلية عند هيجل بالديالكتيك عند أفالاطون، سوف نجد بعض الاختلافات التي تسترعي الانتباه. (١) بالنسبة لأفالاطون، الهدف من الجدل - باعتباره

على مستويات المعرفة – هو إزالة التناقضات. وبالنسبة لهيجل، لا يمكن التغلب على التناقض مطلقاً. ويرى هيجل أن توليد التناقض والتعارض، والأضداد والتألif بينها هو طبيعة الفكر العقلي ومن ثم طبيعة الواقع أو الوجود الواقعي ذاته. (٢) جدلية أفلاطون تنتج عنها الحقيقة الثابتة، الجامدة وصدق المثل أو الأفكار. لكن جدلية هيجل تنتج عنها الحقائق المتغيرة بیناميکیاً للتصورات. ويقدم لنا هيجل رؤية للعقل الديالكتيكي أو الجدي الذي يتحرك بیناميکیاً عبر التوتر والتعارض والتضاد والاستقطاب والتناقض نحو الحل في مركب كلي. وتخالف نظرية هيجل إلى العقل الجدي عن العقل عند أفلاطون الذي يستوعب المثل أو الأفكار الخالصة بھويتها وعلاقاتها المتبالية؛ ومن النموذج الرياضي للعقل عند بيكارت والذي يعرف حدسيّاً البديهيات ويستنبط النتائج الضرورية منها؛ ومن نظرية وجود نوعين من العقل، العلمي والتحليلي، وتنظيم العقل عند نيوتن، و«الضوء الطبيعي»، والعقل الحدسي عند لوك في عصر التنوير. (٣) جدلية أفلاطون تنتج مثلاً أو أفكاراً عقلية لا يحدّها زمان، وغير مستمدّة من العالم المنظور بل من العالم المعقّل، وتتمثل مجالاً متعالياً من الحقيقة. ولكن، بالنسبة لهيجل، فإن الحقيقة التصورية تكون محابية في الموجّدات، وفي عمليات التغيير في العالم، وتكون محدودة بزمن. إذن، لا يتربّط على ذلك أن العقل المطلق ليس عالماً متعالياً من الحقيقة لكنه مقيد بـ ومتصل في عمليات التغيير في العالم ومقيد بـ زمان؟ فكيف يمكن لهيجل الإشارة إلى العقل المطلق على أنه الله أو المطلق أو الوحدة الشاملة؟ ألم يحصر هيجل العقل المطلق في الفكر الجزئي والناقص والمتطور للعقل المحدود ليس إلا؟ فكيف يمكن أن نطلق على هذه الحقيقة المحدودة الجزئية والمتغيرة الله؟ ويفصل هيجل غامضاً في هذا الموضوع، وربما كان غموضه متعمداً.

ورغم وجود فروق جوهرية بين جدلية أفلاطون وجدلية هيجل، إلا أن هناك أوجه شبه واتفاق ذات أهمية بينهما. (١) كلاهما يعتبر جدليته المستوى الأعلى للمعرفة من حيث سعيها لفهم الواقع من خلال الحقائق العقلية الأساسية. وكلاهما ينظر إلى جدليته على أنها أسلوب أرقى وأعمق للتعامل مع الواقع من الإدراك الحسي أو منهج «الفهم» الذي يتبعه العلم ويعمل وفقاً له. (٢) يحذّر هيجل حذو أفلاطون في استخدام المنهج الجدي

لتأسيس فلسفة شاملة تقوم فيها التصورات والمفاهيم العقلية بالتنظيم والتأليف بين جوانب الحقيقة كافة في كل واحد، مترابط وذي معنى.

والجدلية خاصية جوهرية للواقع ذاته، ومنهج لفهمه في الوقت ذاته. وهي الحركة الإيقاعية للفكر والتاريخ الإنساني، والمنهج لفهمهما أيضاً. وسوف نتناول الآن المصير الجدي للروح الإنسانية في رحلتها عبر التاريخ.

(١٧)

التدبر والعبد

فينومينولوجيا الروح

أنت الآن في أواخر القرن العشرين. ولكن، ألمست على اتصال بالعالم الذي تعيش فيه؟ هل تشعر باليأس من أن تكون لديك أدنى فكرة عما يعنيه كل ما حولك؟ وبحكمته، يجيبك هيجل بأنك تستطيع فهم العالم الذي تعيش فيه إذا فهمت جذوره في الماضي، وقوى التغيير والتطور التي تمارس نشاطها بداخلك.

وقد تناول هيجل هذا الموضوع في رايته، «فينومينولوجيا (أو ظاهرات) الروح» *Phenomenology of Spirit*، التي تحاول فهم الروح الإنسانية في الوقت الحاضر عن طريق العودة إلى مراحل تطورها وجذورها في الماضي. ولا يقدم كتاب «فينومينولوجيا الروح» سيرة حياة شخص بعينه، لكنه يعرض سيرة الروح الإنسانية على مر القرون الطويلة التي شهدت تطورها ونموها ونضجها في كفاحها وتقييمها للأشياء وتفلسفها.

وسوف يضع هيجل بين يديك كافة وجهات النظر والديانات والرؤى الفلسفية العالمية التي اعتقلا البشر وأمنوا بها، وسوف يقدم الحقائق التي يزعمون أنهم قد اكتشفوها. كما يتساءل هيجل عن نوع الأشخاص المؤمنين بوجهات النظر هذه عن العالم، والظروف والملابسات التي تدفعهم لذلك. ويؤكد هيجل على أن أي فلسفة من الفلسفات في تاريخ الروح الإنسانية، متى تم التفكير بشأنها ومعايشتها، فهي تكشف عن قصورها وتثبت أنها مجرد حقيقة جزئية، أحادية الجانب ومشوهة وغير كافية. ونتيجة لذلك، فجميع الفلسفات غير

مستقرة، وعرضة للانقلاب والتحول نيالكتيكيًا أو جدلًيا إلى وجهة النظر المضادة التي تعرض الجانب الآخر للقضية، اعتماداً على ما تركته الفلسفة الأولى. ولكن، بمرور الوقت، سوف تصبح وجهة النظر المعارضة هذه أيضاً قاصرة ومحدودة وجزئية وأحادية الجانب في نفيها للفلسفة الأولى، وسوف تظهر وجهة نظر جديدة تؤلف بين الفلسفتين المتعارضتين في حقيقة أكثر اكتمالاً. لكن وجهة النظر التأليفية الجديدة، بمرور الزمن، سوف تكشف عن قصورها وسوف تنشأ وجهة نظر معارضة تؤكد قصورها وهلم جرا، حتى يتم التوصل إلى رؤية شاملة للحقيقة المطلقة.

١ – تاريخ الفلسفة

يبدأ هيجل مقدمته المعروفة لكتابه «فينومينولوجيا الروح» بالحديث عن تاريخ الفلسفة، كجزء أساسي من سيرة الروح الإنسانية. ويقول إنه في تاريخ الفلسفة، كانت هناك مذاهب فلسفية متعارضة تناقض وتصارع بعضها ببعضًا، وكان كل منها يزعم التوصل إلى الحقيقة المطلقة، الوحيدة والمفردة وينكر صدق الخصم. وقد لاحظنا العداء المريض بين الفلسفات المتصارعة، ابتداء بالصراع بين فلسفتي هرقلطيتس وبارمنيدس، ومن بعده أفالاطون ضد السقسطائين، ثم بيكارت ضد التجربيين والمدرسيين الكاثوليك، وهيوم ضد بيكارت، وكانت ضد هيوم.

ويشير هيجل إلى أن ميل أتباع فيلسوف معين للاعتقاد بأنهم تلقوا الفلسفة الوحيدة الصحيحة منه، هو ما يجعلهم يعتبرون كل فلسفة أخرى كاذبة ويحاولون تدمير سمعتها. ويعبر هؤلاء الأشخاص المتحمسون عن الفكرة القائلة بأن الحقيقة الفلسفية قابلة على الوصول إلى صورة ثابتة وجامدة وساكنة ونهاية؛ وهم يعتقدون بأن فلسفة واحدة بعينها يمكن أن تبلغ هذه الحقيقة النهاية؛ وأنه لا بد من الدفاع عن هذه الفلسفة ضد أي وجهات نظر معارضة. وهؤلاء الفلسفه، يقول هيجل، لا يدركون أن الاختلاف بين الفلسفات – متى كان مصحوباً بفهم جيد وكاف – لا ينم عن الصراع بل ينم عن تطور الحقيقة. ويجب عدم النظر إلى المذاهب الفلسفية المختلفة على أنها متنافرة ومحاربة، ولكن كـ«عناصر في وحدة عضوية».

ويرى هيجل أن الفلسفة، شأنها شأن جميع الحقائق، ذات صفة عضوية مع وجود اعتماد وظيفي متبادل بين أجزائها كما في حالة الكائن الحي الذي ينمو. ولكي يعرض وجهة نظره العضوية هذه عن الفلسفة، اضطر هيجل إلى الإتيان بواحدة من أشهر استعاراته حيث يشبه تاريخ الفلسفة بشجرة حية، مثمرة، آخذة في النمو؛ ويشبه الفلسفات المختلفة بمراحل نمو البرعم والزهرة والثمرة. وبذلك، يمكن النظر إلى كل فلسفة من الفلسفات على أنها ذات أهمية كمرحلة من مراحل نمو الفلسفة، كبرعم أو زهرة أو ثمرة. ويختفي البرعم والزهرة لافساح الطريق للثمرة؛ ولا تراهما كاذبين، ولكن كجزء من العملية العضوية. وقياساً على ذلك، فليس هناك ثمة فلسفة كاذبة. وكل فلسفة من الفلسفات جزء ضروري من النمو العضوي ووحدة الفلسفة بأكملها. وبعبارة هيجل الشهيرة:

يختفي البرعم عندما تفتح الزهرة،
ويمكتنا القول بأن الأخير يدحض الأول؛
وبنفس الطريقة، عندما تخرج الثمرة، يمكن
تفسير وجود الزهرة كصورة كاذبة لوجود النبات؛
ذلك أن الثمرة تظهر كطبيعتها الحقيقة مكان الزهرة
... لكن النشاط المستمر دون توقف لطبيعتها الخاصة
الملازمة يجعلها في الوقت ذاته لحظات للوحدة العضوية،
حيث لا ينافق كل منهما الآخر فحسب، بل حيث يكون
كل منهما ضروري مثل الآخر تماماً؛ وبذلك، فإن هذه الضرورة
المتساوية لجميع اللحظات تشكل... حياة الكل. لكن التناقض
كما هو حاصل بين المذاهب الفلسفية لا يراد فهمه بهذه الطريقة.

ومن المؤكد أن هيجل يقصد بذلك أن تلك هي بالضبط الطريقة التي يجب اتباعها لفهم الفلسفات المتصادمة والمتصارعة. فكل منها يحل محل الآخر، لكنه لا يكذبه. وكل منها مرحلة ضرورية في نمو وتطور الحقيقة الكلية، والإثبات أو الكشف الجدي للروح المطلق لنمو الروح الإنسانية المحدودة.

كيف تأثرَ لهيجل رؤية الفلسفة من خلال هذه الاستعارة عن النمو البيولوجي والتغير التطوري؟ ولا يوجد ذكر لذلك عند ديكارت أو هيوم. والجواب على ذلك أنه عندما كتب هيوم رسالته، كان عالم العلم مقيداً بالفيزياء النيوتينية. لكن ذلك كان في عام ١٧٣٨. والآن، نحن في عام ١٨٠٦، وقد حدثت بعض التغيرات الهامة في الحياة الفكرية في أوروبا في السنوات التي تخللت تلك الفترة. وفي المجال العلمي، كانت العلوم البيولوجية بادئة في التطور. وقد تأثر هيجل بأفكارها ومفاهيمها الأساسية عن الكائن الحي كوحدة ذات ترتيب هرمي للأجزاء التي يعتمد كل منها على الآخر، حيث كل جزء من الأجزاء (كالقلب، والكبد، والرئتين في الكائن الحي البشري) يلعب دوراً ضرورياً في المحافظة على حياة الكل. ومع ذلك، فالأجزاء لا توجد أو تعمل كنرات مستقلة. وعلى عكس ذلك، فكل منها يعتمد على الآخر، وبؤدي وظائفه لخدمة الكائن الحي ككل. وبذلك، يكون هيجل واحداً من الأنصار الأول لمذهب التعضون *Organicism* القائلة بأن الكائن الحي، كوحدة متطرورة للأجزاء ذات التسلسل الهرمي والتي يعتمد كل منها على الآخر لخدمة حياة الكل، هو النموذج لفهم الشخصية والمجتمعات الإنسانية ومؤسساتها، والفلسفة والتاريخ. ومنذ عصر هيجل فصاعداً، سوف يتأثر الفكر الفلسفي في القرن التاسع عشر بهذه الفكرة الجديدة المهيمنة عن وحدة الكائن الحي وشموليته الوظيفية، ويطبقها على فهم نمو وتطور الفكر البشري والمجتمع الإنساني والمؤسسات الإنسانية.

وهناك مصدر آخر أكثر تأثيراً لمذهب التعضون، ويرد أساساً إلى الفلسفه والفنانين الرومانسيين المعارضين لوجهات النظر الذرية، الميكانيكية، العقلانية عن الإنسان والطبيعة في عصر التنوير. وينظر كانت إلى التصورات القبلية والتركيبيات الأخرى للوعي على أنها وحدة عضوية؛ ويرى جوته أن الطبيعة وحدة عضوية شاملة؛ وكان الشعراء الرومانسيون، شليجل Schlegel، وريلزورث، كولريidge، يرون أن الفن الحقيقي هو الذي يحقق الوحدة العضوية من الكثرة؛ وكان الفلاسفة الاجتماعيون أمثال روسو Rousseau، هيردر Herder، بيرك Burke ينظرون إلى المجتمع على أنه وحدة عضوية، وليس تجمعاً للأفراد الذين كما كان يعتقد في عصر التنوير.

وبنفس الاستعارة البيولوجية، يقدم هيجل أيضاً مفهوماً آخر لم يكن ذا مغزى بالنسبة لديكارت أو هيوم. وتدور هذه الفكرة الجديدة حول أهمية التاريخ، وقد شكلت، مع نموذج الكائن الحي، النظرة السائدة إلى كل جانب من جوانب التجربة والمعرفة في فترات كثيرة من القرنين التاسع عشر والعشرين.

ويطلق على وجهة النظر المتعلقة بأهمية التاريخ النزعة التاريخانية *Historicism*. ذلك المذهب الذي يزعم أن فهم أي جانب من جوانب الحياة الإنسانية لا بد أن يكون معنياً في المقام الأول بتاريخه أو تطوره أو تكوينه أو جذوره بدلًا من الملاحظة التجريبية له على ما هو عليه الآن. والتاريخانية هي وجهة النظر القائلة بأن المعرفة الكافية لأي ظاهرة إنسانية لا بد أن تكون معرفة تاريخية.

ولكن، أليس هذا ما قاله هيجل في استعارته للبرعم والزهرة والثمرة بشأن الفلسفة؟ فهو القائل بأن فهم أي فلسفة بعينها يتوقف على النظر إليها كجزء من التطور التاريخي للفلسفة ككل. ومن هنا يأتي اختلاف وتميز الروى الفلسفية، واكتشاف أحد الفلسفه لنواحي النقص والقصور، ومواطن الضعف في حجة من سبقه من الفلسفه.

فما الذي يعنيه هذا بالنسبة للفلسفة؟ إنه يعني أن هيجل قد أتى بأسلوب جديد لرؤية الفلسفة، والسائل بأن الفلسفة لا يمكن فهمها، كما فهمها أفلاطون أو ديكارت أو هيوم، على أنها مبارأة المجموع الصفرى حيث يوجد فائز واحد، وفلسفة صادقة واحدة فقط. ولابد من فهم الفلسفة كتطور تاريخي بكل صراعاته التي تلعب أدواراً ضرورية في عملية التطور. فلا وجود لأى معنى أو مغزى للفلسفة إلا في تطورها التاريخي. وبذلك، يمكن القول بأن: تاريخ الفلسفة هو الفلسفة.

٤ - الحقيقة كذات وجوهر

وفي مقدمة «فينومينولوجيا الروح»، يقول هيجل:

ليس من الصعب علينا أن ندرك أن عصرنا هو وقت المخاض، وفترة انتقالية. لقد تحررت روح الإنسان من النظام القديم للأشياء السائدة حتى الآن، ومن الطرق القديمة للتفكير...

وبهذه الكلمات، يعطينا هيجل الإحساس بأننا على اعتاب عالم جديد، والإحساس بالتغيير والنمو والتقدم والنضج المؤدي إلى الم Pax:

وهذا الأمر شبيه بولادة طفل؛ فبعد فترة طويلة من التغذية في صمت، يتوقف النمو التدريجي في الحجم والتغير الكمي فجأة مع أول تنفس – هناك توقف في العملية، وتغير كيسي – ويولد الطفل.

وهذا واحد من المقاطع الشهيرة العديدة في مؤلفات هيجل التي سوف يستخدمها كارل ماركس لأغراضه الخاصة؛ معتبراً هذا المقطع وصفاً مناسباً لخروج الشيوعية من العالم الرأسمالي.

ويعتقد هيجل أن الوقت قد حان لتقديم فلسفته التي لا تتحدث عن الموضوعات، والجواهر، وصفاتها فحسب – كما فعل المدرسيون وبيكارت – لكنها تقر أيضاً بأن الذات، أي الوعي الإنساني، يخلق – جزئياً – موضوع المعرفة. وهنا، يعتمد هيجل على كانت؛ فقد كانت هذه هي نقطة التحول الكانتي في الفلسفة. والحقيقة، كما يقول هيجل، ليست حقيقة الجوامن فقط، لكنها الحقيقة التي تأتي بها النفس العارفة. وقد فات الأوان، كما يقول هيجل، بالنسبة لنا كي نتحدث عن حقيقة الجوامن المادية أو الذهنية المستقلة دون الاعتراف بأن أي حقيقة تكون حقيقة كما أوجتها وفهمتها نفس تعيش في عصره. والحقيقة تعيش، تنمو، تتغير، وهذه هي حقيقة الروح الإنسانية التي تطورت على مر القرون من خلال جميع الفلسفات عبر تاريخ الروح الإنسانية.

وبذلك، تتضح الوظيفة الجديدة للفلسفة، و مهمتها الجديدة: وهي التأليف بين كافة المواقف، والمعتقدات الدينية، والفلسفات المتغيرة في تاريخ النفس البشرية الطويل، بحثاً عن الحقيقة وجمعها في وحدة عضوية شاملة، وحدة في الاختلاف، نظام جدي واحد يشكل «علمًا منهجياً».

تطور الوعي الذاتي

١ – سيطرة الموضوعات المادية والحياة

في مرحلة مبكرة من التطور الإنساني، تعي النفس الموضوعات. وترتبط النفس الإنسانية بالموضوعات، يقول هيجل، عن طريق الرغبة. فهي ترغب في الأشياء طلباً للإشباع والوفاء باحتياجاتها الجسدية. لكنها تجد الإشباع أيضاً في السيطرة؛ أي في التغلب على الموضوعات بطريق ما وبجعلها تخدم رغبات النفس – بالتهامها، على سبيل المثال، كما نطحن تقاحاً أو نتناول وجبة أو الإتيان سريعاً على شريحة لحم مشوي؛ أو بدميرها كما نسحق ونمزق ونقطع ونحطم ونخلص من الورق والصناديق والعلب والزجاجات؛ أو بترويضها واستئناسها والسيطرة عليها كما نفعل مع الموضوعات الحيوانية كالخراف أو الخيل أو الكلاب أو الثعابين. وبهذه الطرق جميعها، نشبع رغباتنا بالسيطرة على الموضوعات. ونحن نتغلب ونسطير عليها، وتلفي وجودها عن طريق تدميرها.

إننا بشر، كما يقول هيجل، هدفنا السيطرة، وخير شاهد على ذلك تواريختنا الشخصية وتاريخ الجنس البشري بأكمله. وينظر هيجل إلى تلك الأفعال التي نبتقي بها تحقيق السيادة والسيطرة على أنها أمثلة لمبدأ السلب أو النفي أو، ما يطلق عليه أحياناً، مبدأ الموت. وينتج عن مبدأ السلب هذا، الحاضر دائماً في الفكر الإنساني، نقىض القضية المعارض والنافي لكل قضية، ويترتب عليه أيضاً مركب ينفي كل نقىض للقضية: كما يوجد مبدأ السلب ذاته في النفس الإنسانية، مما يؤدي إلى ارتباط النفس بكل موضوعات عن طريق إرادة السيطرة. ويقول إن مبدأ السلب أو الموت ينطبق على العلاقة المميزة للنفس بالموضوعات من خلال رغبتها في نقائها والتغلب عليها بطريق ما وتدميرها ودمجها ومحوها من الوجود.

٢ – «الصراع حتى الموت»

لكن الموقف السلبي الذي يتخذه الوعي الذاتي تجاه الموضوعات يوقدنا في مشكلة عندما لا يكون الموضوع شريحة لحم مشوي، بل إنساناً آخر. وتظل رغبة النفس، فيما

يتعلق بالمواضيع الأخرى، أو البشر الآخرين، كما هي: فنحن نرحب في السيطرة عليهم، ومبدأ السلب في نشاط دائم داخل النفس التي ترغب في إنكار وجود النفس الأخرى التي تراها أمامها، وإلغاء وجودها، والتغلب عليها، وتدميرها، وقتلها. فكلتا هما تسعى إلى تأكيد ذاتيتها بقتل الأخرى.

وبعد ذلك، تدخل النفس الأولى والنفس الثانية مباشرة فيما يسميه هيجل اختبار الموت أو «الصراع حتى الموت»، حيث يخاطر كلا الطرفين بحياته، ويضعها على المحك، في صراع لقتل الطرف الآخر. والإشباع الأكبر للنفس ليس في التغلب على الموضوع ببساطة، بل في حمل الموضوع على إدراك هزيمته والإقرار بها. إن ما ترغب فيه النفس حقاً، كما يقول هيجل، ويتحقق لها الإشباع الأولي هو التغلب والسيطرة على نفس أخرى، وإجبارها على الاعتراف بتفوقها وسيادتها.

لكنني بحاجة إلى وجود نفس أخرى تعرف بي وتنتظر إلى على أنتي نفس، وكى أكون أنا نفسي واعياً بذاتي. ويرى هيجل أننا لا يمكن أن نعي أنفسنا إلا إذا كانت هناك نفس أخرى بمثابة مرآة نرى فيها أنفسنا. ولاحظ أن ما يقوله هيجل هنا يتعارض تماماً مع ما قاله بيكارت الذي أثبت، عن طريق برهان الكوجيتو، وجود النفس في التفكير المنعزل. ويقول هيجل بأنني لا أستطيع معرفة نفسي في عزلة. وأنا أعرف أنتي نفس لأنني أراك تنظر إلى و تستجيب لي كنفس. وبذلك، يتضح أن الوعي بوجودي يتطلب وجود نفس أخرى. فإذا قتلت النفس الأخرى، في الصراع حتى الموت، سوف أكون الخاسر لسبعين: فبموجب النفس الأخرى، لن أتمكن من تحقيق الإشباع الذي كانت ستمدلي به ببقائهما على قيد الحياة، واعترافها بأنني المنتصر. ثانياً، إنه لن تكون هناك أي نفس أخرى، إذا ماتت تلك النفس، كي تعرف بي كنفس أو تكون مرآة أرى فيها نفسي.

٣ – العلاقة بين السيد والعبد

متى تم إدراك القصور في وجهة النظر المتعلقة بصراع الحياة والموت، يتم التخلص منها وتنتقل الروح إلى وجهة نظر جديدة وأكثر شمولاً: حيث لا يتعلم المنتصر كيفية قتل

الآخر بل كيفية الإبقاء على حياته واستعباده. ويطلق على هذه المرحلة الجديدة في الوعي الذاتي، العلاقة بين السيد والعبد. ويرى هيجل أن العلاقة بين السيد والعبد تلعب دوراً تاريخياً، كما أنها شائعة في المجتمعات البدائية، وأنباء الحروب حيث تتقلب نفس ما على أخرى وتستعبدها.

لكن العلاقة بين السيد والعبد مليئة بالتناقضات وأوجه النقص والقصور التي تعد بمثابة البنور لدمارها الذاتي. ويقع العبد في شرك المادة أو الهيولي، ويتحول إلى مجرد شيء؛ ويضطر للعمل في الأشياء المادية لمنفعة سيده. ومع ذلك، فمن الغريب أنه داخل هذه العلاقة النافعة للسيد، بشكل واضح، توجد عناصر تعمل لصالح العبد على حساب السيد. وببداية، فالسيد يعتمد على اعتراف العبد به سيداً، وهذا أمر مشكوك فيه نظراً لأنه لا وجود للسادة دون وجود آخرين يقرؤون بهم سادة عليهم. فإلى متى يستمر العبد في الاعتراف بالآخر سيداً عليه؟ ثانياً، إن العبد يتخذ من نفس أو ذات أخرى مستقلة مرآة له، بينما يتخذ سيده من نفس عبد تابعة يرتبط بها مرآة له؛ وهذه هي صورة السيد الوحيدة عن نفسه. ثالثاً، وهو العنصر الأهم، إنه برغم أن الأفضلية تكون للسيد في جعل العبد يعمل في أشياء مادية لصالح السيد، فالأفضلية التي تتحقق على المدى البعيد تكون للعبد. فمن خلال عمله في صنع وتشكيل الأشياء، سوف يجد العبد نفسه فيما يصنعه، وسوف يجعل من نفسه شيئاً عن طريق عمله، حتى يصل به الأمر إلى إدراك أن الموضوع الذي صنعه وحوله من مادة خام إلى موضوع قابل للاستخدام – القمح إلى خبز، القطن إلى ملابس – هو منتجه الخاص، وصنع يديه، وأنه النفس أو الذات المستقلة التي صنعته. وهكذا، فمن خلال العمل الذي ينفذ به إرادة سيده، يتبين للعبد أنه ليس شيئاً أو عبداً، ويكتشف وجوده المستقل كوعي ذي عقل، وإرادة، وقدرة خاصة.

وكما سترى، فكارل ماركس يعتبر الفصل الذي يتناول العلاقة بين السيد والعبد، في «فينومينولوجيا الروح» لهيجل، الجزء الأهم في هذا الكتاب الذي يقع في ثمانمائة صفحة. ويطلق ماركس على ذلك الجزء من الفينومينولوجيا، «مسقط الرأس الحقيقي، وسر الفلسفة الهيجلية». ويقول ماركس إن هيجل قد فهم حقاً معنى العمل: إن طبيعة الإنسان

نتائج عمله. ويرى ماركس أن هيجل قد أدرك أن العبد يكسب عيشه من العمل الذي يؤديه، ويصبح مستقلًا عن طريق هذا العمل بينما يظل السيد معتمدًا على عمل العبد. وفي كتابه الضخم، بعنوان «رأس المال» Capital، يقرر ماركس المسألة الفلسفية في العلاقة بين السيد والعبد عند هيجل. ويقول بأنه «في الوقت الذي يتعامل فيه الإنسان مع الطبيعة خارج نفسه وغيরها، فهو يغير طبيعته الخاصة». وهذا ما نجح العبد عند هيجل في تحقيقه: تحويل طبيعته الخاصة من موجود منحط إلى ذات مستقلة. وبالنسبة لماركس، فالبروليتاري المتمدن أو العامل الصناعي يمكن مقارنته بالعبد عند هيجل، والرأسمالي بسيده. ويرى ماركس أن العلاقة بين الرأسمالي والعامل هي الصورة الحديثة للعلاقة بين السيد والعبد.

٤ – الرواية

نظرًا لكل تلك التناقضات، والمفارقات، والقيود التي تنتهي عليها العلاقة بين السيد والعبد، يتم التخلص منها وتنتقل الروح الإنسانية خلال تطورها إلى وجهة نظر جديدة يطلق عليها هيجل الرواية *Stoicism*. والرواية هو اسم فلسفة إغريقية ورومانية قديمة. وترتبط بالرواية أسماء الكثيرين من الفلاسفة الأجلاء، خاصة الفيلسوف – العبد الروماني إبikiتنيوس Epictetus (٥٠-١٢٠ ق.م.)، والإمبراطور الروماني ماركوس أوريليوس Marcus Aurelius (١٢١-١٨٠ ق.م.). فماذا يعني هيجل بالوعي الرواقي، وهو المرحلة التالية في نمو الوعي بالذات الإنسانية؟ وماذا تقصد حين تقول إنك تحاول أن تكون روأقي المسلك إزاء بعض المشكلات التي تواجهها؟

والفلسفة الرواية، كما يراها هيجل، تؤكد على أنني أستطيع أن أكون مستقلًا وحرًّا في أفكري، سواء أكنت إمبراطورًا أو عبدًا. كما أن الرواقي يعتقد بأنه يمكنني أن أصير قويًا، ومكتفياً ذاتياً، وغير منزعج لسوء الحظ والمحن، وذلك عن طريق الفهم العقلاني للقوانين التي تحكم العالم والحياة الإنسانية، وقبولي لهذه القوانين الطبيعية على أنها ضرورية وحتمية. والعيش وفقًا لقوانين الطبيعة هو الخير الأسمى؛ وعندئذ يحكمني العقل كما يحكم الكون، فلا أبالي للألم أو الإحباط، وأكون هادئًا، رابط الجأش.

ويجذب الناس إلى الرواية، كما يقول هيجل، في حالتين: عندما يعيشون في زمن ينتشر فيه الخوف من الواقع في أسر العبوبية أو الخضوع للسيطرة؛ وعندما تكون القدرات العقلية على معرفة الحقيقة موضع تقدير واحترام. حينئذ، تكون الرواية ذات جاذبية كفلسفة تزعم الحرية الداخلية أو الباطنية – أي أن ملاني وأمني في عقلي – وفهمها للحقائق الكلية والضرورية. فلا أحد يستطيع استعباد عقلي وأفكري. وفي عقلي، أكون مستقلاً، حرًا، هادئاً، منفصلًا عن العالم.

لكن هيجل يثبت ما تعانبه الرواية من نقص وقصور يتسبّبان في إنكارها وسقوطها. فالرواية، كما يقول هيجل، لم تتغلب ولم تتجاوز بعد موقف السيد – العبد. وما زال لدى الرواقي مخاوف من أن يصبح عبداً رغم كونه سيد أفكاره الخاصة. والرواقى عبد للقوانين الضرورية التي تحكم الطبيعة والحياة الإنسانية: فهو ينحني أمام قدرتها وسيطرتها عليه كعبد. والرواقى يعيش – كعبد أيضاً – في عزلة، منفصلًا عن المحتوى الثرى والكامل للوجود؛ وهذا هو السبب في أن فلسفة الرواقي تتكون من مجرد تعميمات غامضة عن العقل والحقيقة والحرية. وأخيراً، يقول هيجل، فالرواقي لا يملك أي حرية حقيقة للاستماع بالحياة في عالم الواقع، ويكتفي باللجوء إلى فكرة مجردة عن نفسه تفيد بأنه حر.

٥ – الشكية

وينتقل بـ*الكتيك الروح الانسانية* من الرواية إلى مذهب الشك *Skepticism*. ويرفض الرواقي العالم إلى حد الانسحاب منه إلى داخل الملاذ الهادئ لعقله المفكّر. أما الشاك، فيرفض العالم رفضاً تاماً بالشك فيه. ويرى هيجل أن مذهب الشكية يستخدم الشك كقوة سلبية وهدامة. وهذه هي صورة الشاك عن السيادة والسيطرة. والشك الريبي، يقول هيجل، يعمل على إنكار وهدم جميع الاعتقادات المرتبطة بالتجربة العابية وكافة القوانين العلمية.

فما هي نواحي النقص والقصور في مذهب الشك؟ والجواب أنه ممزق بفعل تناقض داخلي؛ فمن بين الأشياء، التي تنتقد مذهب الشكية وتشكك فيها، وجود الذات. فمن ناحية،

نجد أن الريبيبة تهدم الذات وتحلّلها، مثلما فعل هيوم، إلى مجرد تيار متذبذب وحزمة من الإحساسات المقلوبة، المتغيرة. ولكن، على الجانب الآخر، والكلام لهيجل، توجد ذات أخرى لا يعرفها الشكاك – وهي الذات التي تخضع كل شيء بقوّة لشكوكها.

وهكذا، يتضح أن الريبيبة مقسمة بين نفسيين: إحداهما تشبه السيد، آمنة وقوية، ومسطّطة على كل زعم، ومتشكّكة، ومنكرة، ونافية، وهادمة لكل شيء بما في ذلك الوعي ذاته، أما النفس الأخرى فتشبه العبد الخاضع لسيد، يهدمها الشك، وتظهر من خلال النفس المسيطرة على أنها مجرد حزمة من المدرّكات الحسية العابرة. وهذا هو رد هيجل على الشكاك، بما في ذلك الشك عند هيوم. والشكية وجهة نظر يحيط بها اللبس والغموض؛ فهي لا تدرك أنها تعمل داخل ذات منقسمة على نفسها، ذات مسيطرة (السيد) تشك، وذات خاضعة (العبد) تقوم الذات المسيطرة بتدميرها. ونظرًا لأن الريبيبة تشتمل على هذا التناقض الصارخ، وإن كانت تجهله، فهي تنتقل إلى وجهة نظر عالمية أخرى.

٦ – «الوعي غير السعيد»

يطلق هيجل على وجهة النظر العالمية الجديدة هذه «الوعي غير السعيد» *unhappy consciousness*. ويعرفها بأنها الوعي الديني للمسيحية في العصر الوسيط. والوعي المسيحي غير السعيد في العصر الوسيط يعني حقاً أن ذاته أو نفسه مقسمة، حيث يوجد صراع لا ينتهي بين ذات صادقة تشتاق إلى الله لكنها لا تستطيع الوصول إليه، وذات كاذبة تتثبت بالدنيا والملذات الدنيوية. والوعي الديني غير سعيد لمعرفته لذاته على أنها ذات منقسمة على نفسها، ويتأجج بداخّلها الصراع القديم بين السيد والعبد، في الوقت الذي تحاول فيه النفس الصادقة أن تسيطر وتكون السيد، وتخضع، وتنكر، وتبطل تأثير النفس الكاذبة.

وتعترف النظرة الدينية للعالم بالصراع الداخلي وبحقيقة أن النفس الصادقة تهفو إلى الله أو الروح المطلق. ومع ذلك، كما يقول هيجل، فإن وجهة النظر الدينية عن العالم لها عيوبها. ورغم معرفتها بالحقيقة، فما تقدمه ليس سوى حقيقة رمزية أو مجازية لصور

ورموز للحقيقة – مثل الثالوث المقدس للإله الأب، وتجسد الإله في الابن وعلى أنه الروح القدس. كما أن وجهة النظر هذه لم تتغلب على العلاقة بين السيد والعبد؛ ذلك أن الله – بالنسبة للوعي الديني – هو السيد، والبشر عبيده.

٧ – العقل

ويختتم هيجل هذا الجزء من «فينومينولوجيا الروح» بقوله إن الوعي الديني لابد الآن أن ينتقل إلى عالم العقل والفلسفة. ومن الضروري فهم الحقيقة العميقة التي عبرت عنها النظرة الدينية إلى العالم بالصور والرموز وذلك عن طريق التصورات العقلانية للفلسفه. ولابد للنفس أن تعلم أن المطلق ليس إليها شخصياً بل هو عقل مطلق، وكمال الحقيقة الذي يعلن عن نفسه جديلاً في العقول المحدودة في التاريخ الإنساني. ولابد للنفس أن تعرف أيضاً أن الإنسان الحر يجب ألا يكون عبداً لأحد على الإطلاق.

والسيادة هي الهدف المنشود للبشر، وهناك صورة واحدة لها تناسب الإنسان الحر؛ وهي السيادة على الوحدة الشاملة للحقيقة التي يكشفها الله لنا في فترتنا التاريخية. وهذا هو مراد الله لنا أيضاً – ألا نكون عبيداً ولكن أحراضاً في تلقي حقيقته التي تتجلى لنا في التاريخ والسيطرة عليها. لكن الروح الإنسانية لن يتبقى لها شيء تسيطر عليه، وسوف يتم التغلب على العلاقة بين السيد والعبد أخيراً. وحينئذ، سوف تصبح الروح الإنسانية المحدودة واعية بتكاملها وتوحدتها مع الروح المطلق، رغم قصورها ومحدوديتها في الزمان والمكان، وسوف تميز نفسها بالمشاركة في الحركة المستمرة للروح المطلق التي تعنى عن نفسها عبر التاريخ الإنساني.

فما إذن الحقيقة التي يكشف عنها المطلق عبر الأزمنة التاريخية؟ وما هي الحقيقة العقلية للوحدة الشاملة للتاريخ الإنساني؟ ولمعرفة الإجابة، علينا أن نتحول إلى فلسفة التاريخ الشهيرة عند هيجل.

دهاء العقل

هل هناك أي معنى أو دلالة للتاريخ؟ هل توجد أي غاية للتاريخ الإنسانية في أنحاء العالم؟ هل يمكن استخراج أي نمط أو مغزى من التاريخ؟ أم أن الأجيال المتعاقبة من البشر – بكل ما لها من أعمال وأنشطة ومعتقدات وأعمال – تركض هنا وهناك خلف ثرثرة جوفاء، وتعيش حياة الكهف عند أفلاطون، ومن ثم سرعان ما ستذروها الرياح فتصبح هباء منثوراً؟

أين يمكننا أن نجد إجابة عن هذا النوع من الأسئلة؟ ومن المؤكد أن الإجابة لن تأتي من هيجل، في العقل والتاريخ *Reason and History* الذي يطلق عليه التاريخ الأصلي Original History والذى يروي أخبار الأشخاص الذين شهدوا الأحداث التاريخية المهمة، مثلما قدم لنا ثوسيديديس في كتابه «*تاریخ الحرب البيلوبونزية*» *History of the Peloponnesian War*، وهو سرد شاهد عيان للآثار الضارة للحرب على عالم السياسة والشعب في آثينا. وليس مما يطلق عليه هيجل التاريخ التأملي Reflective History: سرد لتاريخ العالم من قبل مؤرخين مهنيين؛ وليس من تاريخ بلد بعينه؛ وليس من التاريخ الذي وضع خصيصاً لتعليم الحاضر «الدروس» المستفادة من الماضي؛ وليس من التواريχ المتخصصة مثل تاريخ الدين أو الفن؛ ومن المؤكد أن الإجابة لن تأتي من الدراسات المنهجية للتاريخ.

التاريخ الفلسفى

وللإجابة على هذه الأسئلة، علينا أن نستعرض أحداث التاريخ، تاريخ العالم، ككل. ولا يشغلنا هنا تراكم الحقائق بشأن ما حدث بالفعل هنا أو هناك، لكن ما يهمنا هنا هو فهم الواقع التاريخي للتحقق مما إذا كان لها أي ترتيب ضمني أو نمط عقلاني أو أي دلالات كامنة. ويطلق هيجل على هذه الطريقة لفهم التاريخ «التاريخ الفلسفى». ومن الواضح أن الغرض منها هو فهم تاريخ فلسفة هيجل الخاصة عن المثالية المطلقة، ومبدئها الأساسي القائل بأن الواقعي هو العقلاني ولا يمكن اكتشافه إلا باختراق سطح الوجود والتفاوز إلى جوهره التصورى العقلانى والمتطور جدياً. ويرى هيجل أنه لابد من تطبيق هذا المبدأ للمثالية المطلقة على التاريخ (وعلى مجالات المعرفة الأخرى كافة) لفهم حقيقته. وهذا ما يعني هيجل بالتاريخ الفلسفى: البحث عن الحقيقة العقلانية الخفية للتاريخ. ولا تتعارض المفاهيم العقلانية، التي تشكل جوهر التاريخ، مع وجود الواقع التاريخي، ولا تشكل مجموعة منفصلة من الموضوعات (كصور أو مثل أفلاطون) أعلى من الواقع؛ لكن هذه التصورات أو المفاهيم العقلانية الكامنة وراء الواقع التاريخي ليست سوى الواقع ذاتها «وقد تم فهمها على نحو أكثر عمقاً».

معنى تاريخ العالم

ومن خلال هذه الفكرة المثالية المطلقة عن التاريخ الفلسفى، قام هيجل بوضع فلسفته الهامة عن تاريخ العالم. وهذه ليست الفلسفة الوحيدة التي تفسر حركة التاريخ، فهناك أيضاً «فلسفة التاريخ المسيحى» للقديس أوغسطين، و«فلسفة التاريخ» في عصر التوبيخ لكوندورسيه، و«المادية التاريخية» لكارل ماركس. وهذه هي أربع فلسفات تاريخية على مر العصور. ويخبرنا هيجل بمغزى تاريخ العالم قائلاً: إنه المشهد الذى تظهر فيه الحقيقة المطلقة واضحة جلية للوعي الإنسانى. وفهم التاريخ فلسفياً هو صياغة عقلانية للحقيقة المطلقة التي تتجلى وتعلن عن نفسها للروح المحدودة في الوقت المناسب، وتوضح مخطط الله

للعالم. ويقول هيجل بأن التاريخ له تركيبة عقلانية خفية، وذو غاية؛ فالتاريخ حركة غائية نحو مراد الله للبشرية. وبذلك يتبيّن لنا أن التاريخ عقلاني وغائي وخير. وحسب تعبير هيجل، فالعقل، الذي يكشف وتطور الحقيقة المطلقة، يحكم العالم.

لكننا نتساءل هنا، كيف يمكن لهيجل القول بأن التاريخ عقلاني، غائي، خير في وجه الشرور التي مر بها طوال حياته هو شخصياً: كالقهر والظلم الذي وقع على الطبقات الفقيرة في فرنسا، مما دفعها للثورة؛ وما أعقبها من جرائم وحشية بشعة خلال عهد الإرهاب؛ وحرمان عبيد الأرض في ألمانيا الذين كانوا يبذلون حياتهم من أجل الحصول على لقمة العيش في الإقطاعيات؛ ومعاناة الشعب الألماني في حرب التحرير ضد نابليون؛ والأمراض والأوبئة التي اجتاحت أوروبا (كوباء الكولييرا الذي أودى بحياة هيجل نفسه في سن مبكرة)؛ وكيف يمكن لهيجل أن يزعم أن التاريخ تركيبة عقلانية لحقيقة الله التي تظهر في الوقت المناسب؟ فأين الدليل على العقلانية في القرون الدموية في تاريخ البشرية؟ ألم يسمع هيجل صرخات الألم الإنساني عبر التاريخ؛ وأي غاية نبيلة أو خير يمكن أن يتحقق بعد كل هذا اليأس والشقاء؟

التاريخ ومشكلة الشر: المذبح

ولم ينكر هيجل الشرور التي تعرض لها البشر طوال التاريخ. وهيجل ليس بالملتفط في التفاؤل بشأن الماضي، وهو الذي جاء بفكرة «رعب التاريخ» التي تعبر عما حاصل بأ Nigel الآمال والإنجازات الإنسانية من بؤس وشقاء ودمار وفناء وطمس ومحو في الماضي، وهو نفس المصير الذي ينتظر أحلامنا وكفاحنا نحن أيضاً. ويقول هيجل:

دون مبالغة بلاغية، فالجمع الصادق ببساطة لا ألم بأنبل الأمم والنظم السياسية، وأرفع النماذج للفضائل الشخصية من بؤس وشقاء – يعطي صورة مفزعة، ويثير مشاعر الحزن واليأس العميق التي لا يقابلها عزاء. ونحن نكابده حينما نعاني في نوع من العذاب العقلي... .

هذا هو رأي هيجل في شرور التاريخ، وهو يقر بأن التاريخ مشهد لدمار أعظم الأمم والبشر مما يجعل التفكير فيه بمثابة عذاب عقلي. كما يصور هيجل التاريخ على أنه مذبح تقييد فيه الضحايا من البشر وقتل كقربانين. ويقول:

التاريخ هو المذبح الذي ذبحت عليه سعادة البشر، وحكمة الدول، وفضيلة الأفراد.

فلسفة التاريخ كعدالة إلهية

لكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: لأي غاية - إن كانت هناك غاية - قدمت هذه التضحيات البشرية الضخمة؟ كيف يمكن تبرير خيرية الله ومخطط الله لتاريخ العالم أمام المعاناة الإنسانية الغامرة؟ ويزعم هيجل أن فلسفته عن التاريخ عدالة إلهية، ونظرية تهدف إلى تبرئة الله من تهمة السماح للشر بأن يحتاج العالم.

فكيف يمكن لهيجل تبرئة الله في مواجهة شرور التاريخ؟ وكيف تكون فلسفته عن التاريخ بمثابة العدالة الإلهية التي تحل الله من ذنب الشر في العالم؟ ويشير، بداية، إلى أن صورة التاريخ كمذبح تتعلق بالسطح فقط دون النظر فيما هو كائن تحت المظهر الخارجي وما هو كامن ومستتر في التاريخ. ويقول هيجل إن الكامن في التاريخ هو الروح: الحقيقة المطلقة، ومهنية الروح، وهذه هي الحرية. وإذا تتبعنا تاريخ العالم، فسوف نجد أن الروح تكشف للبشر المحدوديين معنى حريةتهم. وبذلك يمكن القول بأن التاريخ هو تقدم الإنسانية في الوعي بحريتها الخاصة.

العقل والرغبة

ولكن، كيف يتحقق هذا؟ وكيف يصل المطلق، الحاضر عبر التاريخ، بالبشر إلى الوعي بحريتهاهم باعتبارهم كائنات روحية؟ ويجيب هيجل على ذلك بأن هناك «عنصرتين يدخلان في التاريخ»: الأول هو العقل، المفهوم العقلاني للحرية الذي تحاول الحقيقة المطلقة - الوحدة الشاملة للحقيقة العقلانية - الكشف عنه وتجسيده وإثباته والتعبير عنه للروح المتاهية،

والثاني هو الهوى أو الانفعال الإنساني. ولذا، فالمطلق لديه عنصر إنساني واحد أساساً كي يتعامل معه لجعل العقول المحدودة تعي حريتها؛ وهذا العنصر هو الرغبات والأهواء الإنسانية. ويقول هيجل إن رغبات البشر، وأهواءهم أو انفعالاتهم، أهدافهم الشخصية هي دافعهم لإشباع احتياجاتهم التي تتصرف بالأنانية – وهذه هي أهم مصادر الفعل الإنساني. والهوى أو الانفعال، وليس العقلانية، هو القوة المحركة للبشر. وما يدفع البشر للعمل هو إرادتهم الذاتية الخاصة لإشباع غرائزهم واحتياجاتهم وميولهم واهتماماتهم الطبيعية. ولكن، علينا ألا ننكر الرغبات الإنسانية، كما يقول هيجل. فالرغبات أكثر قرباً بكثير إلى «صميم الطبيعة البشرية» من القوانين والأخلاقيات التي تحاول كبح جماحها. كما أن الرغبات تعبير عن الإرادة الإنسانية. فإذا التزمت بأي هدف، فلابد أن يكون هذا الهدف هدفي، ولابد أن أجده فيه إشباعاً لاحتياجاتي أو رغباتي الخاصة. ويبعدو هذا صحيحاً. ترى، هل أنت مشارك – على سبيل المثال – في حركة احتجاجية ضد تلویث مياه أحد الأنهر بالمخلفات الصناعية أو استغلال أرض البرية في إنشاء المزيد من الضواحي ومرانع التسوق؟ فإذا كان الأمر كذلك، فهذه الأفعال سوف تثير انفعالاتك أو أهواك الشخصية، وتجد فيها إرضاء لرغباتك. ويرى هيجل أن رغباتي هي ما يدفعني نحو أي هدف، سواء أكان لنفعتي الخاصة أو منفعة الغير، بطريقة واعية. ولا يمكن لأي شيء أن يتحقق ما لم يكن الأفراد من البشر يرغبون فيه، ويجدون في تحقيقه إشباعاً لرغباتهم. ويضيف هيجل قائلاً: «ما من شيء عظيم في العالم سبق تحقيقه دون هوى».

دهاء العقل

هذه هي الشبكة المعقّدة للرغبة الإنسانية التي لا بد للمطلق أو الحقيقة العليا من التعامل معها لتحقيق مراده للتاريخ الإنساني. والرغبة الإنسانية، بالتنوع الهائل لدوافعها، من اهتماماتي التي توصف بالأنانية إلى الشعور بالرضا والارتياح إزاء التبرع لطعام الجائع في القرى النائية في أفريقيا أو آسيا – فهذه الشبكة المعقّدة للرغبة الإنسانية بمثابة الوسيلة التي يستخدمها المطلق لتحقيق غايتها ومدّه في التاريخ. ويمكن القول بأن المطلق أو الحقيقة

العليا أو الله يستخدم إرادة الإنسان كوسيلة لتحقيق مشيئته الإلهية. فكيف يكون ذلك؟ إنه يحدث، كما يقول هيجل، بدهاء وذكاء ومهارة وبراعة المطلق في الإتيان بالحقيقة العقلانية للحرية إلى العقول البشرية. والعقل، في صورة الحقيقة العليا، وهو الوحدة الكلية الشاملة للحقيقة التصورية العقلانية، هو الذي يحكم العالم، وذلك من خلال ما يسميه هيجل بدهاء العقل. ويقصد بدهاء العقل قدرة المطلق على استخدام القوة الهائلة للانفعال أو الهوى الإنساني كوسيلة للوصول إلى غايته وهي الحرية الإنسانية. ولتحقيق هذا الهدف، يستخدم دهاء العقل: (١) الدول العظيمة المتعاقبة عبر التاريخ و(٢) الشخصيات التاريخية العظيمة التي تحدث تحولات تاريخية مؤثرة.

ولنبدأ بوجهة نظر هيجل حول الدولة: فالروح المطلق لا يظهر نفسه في الروح الإنسانية للفرد، مثله ومثلي. فالمطلق يظهر ويتجلى في روح شعب بأكمله. وهنا، نجد واحداً من أهم إسهامات هيجل في فلسفة التاريخ، وتطور العلوم الاجتماعية بعده.

روح الشعب

وما يعنيه هيجل بروح شعب *Volksgeist* هو شيء ما قريب جداً مما نطلق عليه اليوم الثقافة، ويرجع السبب في ذلك جزئياً إلى أن هيجل قد علمنا التفكير بهذه الطريقة. ويعرف هيجل روح شعب بأنها تقوم على الوحدة التاريخية، الحية لثقافة شعب معينه، «ثقافته بوجه عام» كما يقول، وكل ما يميزها من لغة، بين، فن، موسيقى، شعر، عمارة، أخلاق، فلسفة، علم، قانون. وتتجسد روح شعب ما في جميع هذه العناصر المكونة لثقافته؛ وهي التي تتخللها كافة وتجمعها في وحدة عضوية كلية وشاملة. وتعبر «روح» الشعب أو شخصيته أو أسلوبه، الكامنة في جميع أجزاء الوحدة الثقافية الشاملة، عن نفسها من خلال تلك العناصر تاركة بصمتها على كافة النواحي الثقافية. ولا يمكن فهم أي شيء بمعزل عن الأشياء الأخرى في ثقافة إنسانية معينة: فدينها وموسيقاه ولغتها وسياساتها وفنها، جميعها تعبر عن الروح الواحدة للشعب، ومن ثم فهي تعبر عن نفس الأسلوب والشخصية.

(وهنا، تبرز نظرية العضوية عند هيجل، والقائلة بأنه لا يمكن فهم أي شيء منفرداً في المجال الإنساني، ولكن كجزء تابع لوحدة عضوية كلية يعكسها ويخدمها). وهكذا، يمكن النظر إلى أثينا القديمة والروح المترفردة للشعب الأثيني المعبرة عن البهجة ونصرة الشباب والحرية والحيوية الفكرية والتوافق والانسجام مع الطبيعة، «الشخصية الفردية الجميلة» من خلال أسلوبها المميز في الفن، الدين، السياسة، الفلسفة.

الدولة – الأمة: الشخصية التاريخية الحقيقة

وينتقل هيجل الآن إلى إثبات أن روح الشعب تتجسد في حياة الدولة – الأمة. والدولة – الأمة، كما يقول هيجل، هي الوحدة العضوية الكلية التي تشمل الحكومة والمؤسسات الأخرى للدولة وثقافتها ككل. ويعلنها هيجل صريحة مدوية: الدولة – الأمة، الوحدة الشاملة للثقافة الوطنية وحكومتها، هي الشخصية الحقيقة المتميزة للتاريخ. وحسب تعبير هيجل، «الدول هي الشخصيات البارزة في تاريخ العالم». ولأغراض دماء العقل، فالأفراد المهمون الذين سيصلون بالإنسانية إلى الوعي بحريتها ليسوا أفراداً مثلي ومتلك، لكنها الدول العظيمة.

ويستخدم دماء العقل الدول العظيمة، التي تضم المؤسسات والثقافة، كشخصيات تاريخية حقيقة ووسائل للوصول إلى الحرية. ويتجلى الوعي بالحرية لهؤلاء الأفراد العظام والدول الأبية، بدلاً من أن يتجلّى في وجود الأفراد البشرية الجزئية. ولكن، كيف يحدث ذلك؟ عن طريق دماء العقل الحاضر عبر التاريخ، تجسد روح الشعب في الدول الكبرى المتعاقبة إحدى مراحل إظهار المطلق للحرية، وإحدى المراحل في حقيقة الحرية المتطورة لدى الإنسان. وبذلك، فلكل دولة دور محدد ومحدود يجب عليها القيام به للكشف عن الوعي بالحرية على مسرح التاريخ العظيم. وهذه هي الطريقة التي يتبعها دماء العقل في استخدام الدول لتحقيق غاية الله في التاريخ.

الأفراد من البشر: ١١) دور الرغبة

لا استقلال للأفراد من البشر عن الدولة؛ فهم أجزاء تابعة للدولة كخلايا الكائن الحي. وهنا، تلحوظ النظرية العضوية عند هيجل مجدداً؛ فأنت كفرد جزء من كائن حي أكبر، وهو الدولة. وأنت جزء من حياتها، ومشارك في ثقافتها وتشكل بها، ولك وجود كوجود أجزاء الكائن الحي، وتخدم الكل الذي يخدمك، وهذا الكل أهم من أي جزء من أجزاءه. لكنك ستجيب على ذلك بقولك إنك تخدم أغراضك الخاصة، وتفعل ما ترغب في فعله في إطار القانون.

٢٢) الفرد يحكمه النظام ويحكم النظام

ولا أقصد بأفعالي خدمة الدولة. لكن هذا هو المقصود، كما يقول هيجل. فالبشر الأفراد تدفعهم رغباتهم الخاصة. لكن دماء العقل يستخدم رغبات الإنسان الفرد كوسيلة لتحقيق غايته، وهي رعاية ومساندة الدولة حتى تتمكن من أداء دورها في تطوير وتنمية الوعي بالحرية. وفي الوقت الذي تتبع فيه رغباتك الخاصة، وتشتري الأطعمة والملابس والأجهزة الإلكترونية التي تحبها، وتبني حياتك المهنية التي اخترتها، مما تفعله يتم توجيهه لدعم الأنشطة الصناعية والتسويقية والمالية والتعليمية المستمرة للدولة، وبذلك فأنت تعين الدولة دون أن تدري أو تقصد. فأفعالك المتداة من رغباتك الخاصة لها نتائج وعواقب غير مقصودة في الوظائف الصناعية، المالية، التعليمية لمجتمعك. وبهذه الطريقة، يستخدم دماء العقل رغبات الأفراد من البشر لمساعدة الدولة في أداء وظائفها المستمرة. أضف إلى ذلك، أنك عندما تتبع رغباتك الخاصة لا تؤازر أو تحتم الوجود المتواصل لهذه الوظائف المختلفة لمجتمعك فحسب، لكن المجتمع أيضاً يساند ويحتم رغباتك. ويتحدد اختيارك للملابس أو مهنة ما من خلال الخيارات المتنوعة التي طورتها ثقافتك، وجعلتها متاحة أمامك لإبداء رغبتك و اختيار ما شئت منها. وقد استفاد العديد من العلماء الاجتماعيين

في القرن العشرين من هذه البصائر الهيجلية، واعتبروا المجتمع وحدة عضوية شاملة أو نظاماً عضوياً، وحدوا حذو هيجل في النظر إلى الأفعال الإنسانية على أن النظام هو الذي يحتمها وهي التي تحتم النظام الاجتماعي. وهكذا، فرغبتكم في نوع معين من الجينز الأزرق أو جاككت رياضي تتحدد عن طريق الم ospات المعلن عنها للنظام الاجتماعي، كما أن رغبتكم هي التي تحتم الأداء المتواصل لوظائف النظام الاجتماعي التصنيعية والتسويفية والمالية.

(٣) الفرد كحامل للثقافة

لكنك قد تتساءل: ماذا بشأن معتقداتي، مواقفي، قيمتي، قناعاتي الدينية؟ أليس لي أي استقلال هنا عن ثقافة الدولة؟ لا شيء من ذلك مستقل عن ثقافة الدولة، كما يقول هيجل. فأفكارك، قيمك، معتقداتك، مواقفك مستمدّة من الوحدة الكلية الثقافية وأنت جزء من هذه الوحدة، وأنت ناقل للثقافة، وروح الشعب. كما أنك حامل للروح المتغيرة للعصور داخل ثقافتك الخاصة. ويقول هيجل إن «كل ما يملكه الإنسان من قيمة، وكافة الحقائق الروحية مصدرها الدولة».

ويرى هيجل أن الفلسفه العظام أيضًا ليسوا سوى نتاج لثقافتهم الخاصة وعصرهم. والفلسفه ناقلون للثقافة أيضًا داخل الدولة ويسدون روح الشعب ويستمدون أفكارهم من الثقافة والعصور التاريخية. وفي أحد مقاطع «فلسفه الحق» الشهيره، يقول هيجل:

... كل فرد وليد عصره (و) من السذاجة الاعتقاد بأنه يمكن لأية

فلسفه تجاوز عالمها المعاصر، تماماً مثل الافتراض بأن الفرد يكون

قادرًا على القفز وراء زمانه أو الوثب فوق (التمثال العظيم لـ) رودس

. Rhodes

والفلسفه، كما يقول هيجل، لا تستطيع تجاوز عصرها، ولا يمكنها التنبؤ بالمستقبل أو تقديم مخطط لمجتمع مثالي، كما حاول أفالاطون في «الجمهوريه». والفلسفه لا تدعو كونها «انعكاساً فكريًا لعصرها». ومن منظور هيجل العضوي والتاريخي، فالfilisوف

- كغيره من البشر - حامل لثقافته وعصره. ونظرًا للعدم قدرته على تجاوزهما، فمهمته التي لا فرار منها - باعتباره فيلسوفاً - هي التفكير في حقيقتهما المفاهيمية أو التصورية وتغييراتهما الجدلية وفهمها.

الشخصيات التاريخية العالمية

كما رأينا، فدءاء العقل يستخدم رغبات الأفراد العاديين في الإبقاء على الوظائف المستمرة للدول العظيمة، والتي تجسد كل منها مرحلة من مراحل وعي الإنسانية بالحرية. لكن داء العقل يستخدم أيضًا أبطال التاريخ العظام ورغباتهم في إحداث تحولات تاريخية كبرى تساعد على تقدم الوعي بالحرية. ويطلق هيجل على هذه الشخصيات البطولية «الشخصيات التاريخية العالمية»؛ نظرًا لأنها بمثابة العوامل الفريدة العظيمة لإحداث التحول التاريخي. فمن تكون هذه الشخصيات؟ تضم هذه الشخصيات الإسكندر الأكبر وبيوليوس قيصر ونابليون. وجميعهم أبطال سياسيون كانوا مدفوعين برغباتهم وأهوائهم وولعهم بالسلطة والنفوذ والعظمة في عصورهم. لكن داء العقل، كما يقول هيجل، يستخدم هذه الشخصيات التاريخية العالمية لتحقيق غاياته الخاصة، والإتيان بمرحلة جديدة في التاريخ نحو المزيد من التطوير والتنمية للوعي بالحرية. وعلى سبيل المثال، فنابليون كان مدفوعًا بولعه الشخصي بالسلطة السياسية. لكن نابليون، بسلطه على كثير من الأمم الأخرى، كان، في واقع الأمر، يخدم داء العقل في منع هذه الأمم الحريات الجديدة التي نالتها فرنسا في عصر التنوير. ونتيجة لذلك، قام كثير من هذه الدول بتحرير قوانينها، وعقد قيانتها (عبد الأرض)، وتحسين التعليم والتلوّس فيه، محققة بذلك طفرة عظيمة في وعيها بالحرية.

وشأنها شأن نابليون، لم تكن لدى الشخصيات التاريخية العالمية - في سعيها لتحقيق رغباتها الخاصة - أي فكرة واضحة عن الأهداف الكبرى للمطلق أو الحقيقة العليا التي يخدمونها دون قصد أو وعي. وكان جميعهم، كما يقول هيجل، « رجالًا عمليين، وسياسيين»، «ذوي بصيرة»، وكان شغلهم الشاغل والأوحد تطوير كل شيء حان الوقت لتطويره في

عهدهم، لكن هؤلاء «الرجال العظام» كانت لهم غايات خاصة لإرضاء أنفسهم، وليس الآخرين». ومع ذلك، فقد تبعهم الآخرون؛ نظراً لأن الرجال العظام يأتون إلى الوعي بما لا يعيه غيرهم من البشر؛ ويعتقدون دون وعي بأن القائد على صواب. ويتحدث هيجل هنا عن سيكولوجية القيادة، ويقول إن القائد الناجح هو الذي يحظى بمجموعة كبيرة وقوية من الأتباع؛ لأنَّه يفعل ما يريده ويستحسن أتباعه أنفسهم دون وعي. لكن عظمة القائد محدودة؛ فالقائد لا وظيفة له سوى صياغة وتفعيل ما هو أهل للتطوير بالفعل، وليس لديه أية معرفة بالمرحلة التاريخية التالية التي يعمل على الإتيان بها.

وبنفس النبرة التي يغلب عليها الشعور بالحسنة والماراة عندما تحدث عن التاريخ على أنه ذبح على المصلحة، يقول هيجل إن دماء العقل يستخدم الشخصيات التاريخية العالمية كعوامل تغيير في المقام الأول، وكمبدين؛ ولذا، فلا بد لهم من القضاء على الكثير من الشعوب والمؤسسات القائمة التي تتعرض طريقهم. وهذا ما جعل الإسكندر وقيصر ونابليون يقدمون على تدمير عدد كبير من الشعوب وثقافاتهم وحكوماتهم لإيجاد مرحلة جديدة للحرية. ورغم أن ذلك قد ينظر إليه على أنه عمل ظالم ومناف للأخلاق، خاصة من جانب الضحايا، فالشخصية التاريخية العالمية تجد مبرراً لأفعالها من خلال عملها على تحقيق ما هو أهم من أخلاق الأفراد، ألا وهو أهداف دماء العقل. ويقول هيجل: «إن صورة قوية كتلك (الشخصية التاريخية العالمية) لابد أن تسحق الكثير من الزهور البريئة وتحطم الكثير من الأشياء في طريقها».

لكن هذه السيطرة والسيادة المدمرة التي تعامل بها الشخصية التاريخية العالمية مع أولئك الذين يعترضون طريقها هي بدورها الكيفية التي يتعامل بها دماء العقل مع الشخصية التاريخية العالمية ذاتها. والطبيعة الكلية للشخصية التاريخية العالمية ليست سوى رغبتها أو هواها المسيطر عليها. ومتى تتحقق الأغراض التي استخدمها دماء العقل، تتساقط، كما يقول هيجل، «كأغلفة حبة القمح الفارغة». وعادة ما يكون مصير الشخصية التاريخية العالمية الموت المبكر كالإسكندر الأكبر، أو القتل مثل قيصر، أو النفي مثل نابليون في جزيرة سانت هيلانة St. Helena .

كما تنقلب هذه السيطرة المدمرة على الدول. ومتى استخدمت في التاريخ لتطوير مرحلة من مراحل الوعي بالحرية، فإن دماء العقل ينتقل إلى دولة أخرى لتجسيد المرحلة التالية من مراحل الحرية، تاركاً الدولة الأصلية فريسة للركود وفقدان أهميتها التاريخية. وفي أي فترة تاريخية محددة، تكون هناك دولة واحدة فقط بمثابة أداة للحرية. «وهذا الشعب»، كما يقول هيجل، «يكون الشعب المسيطر في تاريخ العالم في تلك الفترة».

لكن أياً من هذه الكوارث أو المأساة لا يوصف بالشر حقاً، من وجهة نظر العدالة الإلهية عند هيجل؛ فكل كارثة لها دور تلعبه للإتيان بالخير الأسمى الذي يدخله المطلق، والشر هو الوسيلة التي يستخدمها الله لزيادة الخير. وبذلك، فالإخفاقات الإنسانية هي نجاحات للمطلق. وبذلك، يكون الله بريئاً من تهمة السماح للشروع بالتواجد في العالم.

التاريخ كتقدم في الوعي بالحرية

وأخيراً، نأتي إلى التفسير الفعلي الذي يقدمه هيجل لتاريخ العالم على أنه التقدم في الوعي بالحرية. ويتخذ التقدم، عبر التاريخ العالمي للوعي بالحرية، شكل الدياليكتيك أو الجدل الثلاثي العظيم للتاريخ الذي يحدثه دماء العقل باستخدام الدول كهيآكل اجتماعية كبيرة للتاريخ؛ ورغبات وأهواء أفرادها الداعمة لها؛ وأهواء الشخصيات التاريخية العالمية العظيمة التي تغيرت مجرى التاريخ.

ويرى هيجل أن الثلاثية الجدلية العظيمة للتاريخ مصدرها العالم الشرقي، حيث الوعي بوجود فرد واحد حر، وهو الحاكم المطلق؛ وكان نقيس هذا في العالمين الإغريقي والروماني حيث أمكن للروح الإنسانية أن تعرف أن البعض فقط يكونون أحرازاً، وهؤلاء هم المواطنون، مع إنكار حق العبيد والشعوب المقهورة في الحرية، في دلالة واضحة على نقص الوعي بالحرية آنذاك؛ وأخيراً، يأتي التركب من هذا في العالم المسيحي – الألماني الحديث، حيث توصلت الروح الإنسانية إلى أن الكل أحراز؛ وبذلك اكتمل الوعي بالحرية. وقد احتفظت الدولة المسيحية – الألمانية من القضية، العالم الشرقي، بأهمية أن يكون للدولة رئيس أو ملك؛ واحتفظت من نقيس القضية، ممثلاً في العالمين الإغريقي والروماني،

بأهمية وجود دستور يمنع الجميع الحرريات التي كان ينعم بها العمالان الإغريقي والروماني، والتي طورها عصر التنوير في إنجلترا وفرنسا. ونظراً لأن ألمانيا لم تكن قد توحدت بعد كدولة، كان عليها تجسيد الوعي الأكمل بالحرية، ذلك أنها رفعت القضية القائلة بأن الملك الشرقي حر ونقيضها القائل بالحرية الدستورية للجميع في عصر التنوير، في مركب جديد يدمج معهما الفهم المسيحي اللوثري للحرية الروحية لكافحة النفوس البشرية. وفي النظام الملكي الدستوري للشعب المسيحي - الألماني (البروتستانتي)، تحقق التقدم في الوعي بالحرية وتمحض عن تأليف جدي. وبذلك، فالشعب الألماني يجسد نزوة الوعي بالحرية وقمة التاريخ العالمي، من وجهة نظر هيجل.

فلسفة التاريخ عند هيجل: تقييم

هل فلسفة التاريخ عند هيجل تمويه لجميع شرور التاريخ؟ لا يقول إن كل شيء، بما في ذلك ألوان وصنوف المعاناة الإنسانية كافة - المروية وغير المروية - من الشر، تقود إلى الخير؟ أليست فلسفة التاريخ عند هيجل، كما زعم بعض النقاد، تمجيداً للشعب الألماني والبروتستانتية اللوثرية؟

ومن المستحيل أن ننكر أن فلسفة التاريخ عند هيجل، والتي يتجلّى فيها المطلق، تبرر كل شيء حدث في التاريخ على أنه من صنع المطلق. كما أن المنهج الجدي عند هيجل يسمح له بتبرير الشرور على أنها مراحل ضرورية في نقايض القضية للوصول إلى الخير الأسمى في المركب من القضية ونقايضها. ويصوغ هيجل نفسه هذا المبدأ حين يقول إن: «تاريخ العالم هو عدالة العالم». أليس هو القائل إن القوة تصنع الحق: إنه أيّاً كانت القوى التي تنتصر في التاريخ، فهي مبررة؟ ولكن، هل هناك أيّة صحة للمنهج الجدي عند هيجل؟ هل يقوم على أي شيء عدا أحكام هيجل الحدسية المقنعة؟ ما هو الدليل المؤيد لزعمه بأن القوانين الجدلية الضرورية تعمل في التاريخ، وأنه حدد مراحلها بطريقة صحيحة؟ ويمكن لهيجل تقديم إجابات وافية على هذه الأسئلة.

وأخيراً، عليك أن تلاحظ إلى أي مدى تكون فلسفة التاريخ هذه مستمدة من النظرة التفاؤلية في عصر التنوير إلى التاريخ على أنه تقدم بسيط و مباشر في العلوم والتكنولوجيا والحقوق الطبيعية للأفراد. ويرى هيجل أن التاريخ مرتبط بجماعة وليس بفرد، والتاريخ معنى بروح شعب ما، وثقافته ككل، وليس بالعلوم والتكنولوجيا. كما أن التاريخ عند هيجل لا يتحرك مباشرة وفي خط مستقيم نحو التقدم، لكنه يتحرك جدياً وبطريقة ملتوية. فال التاريخ غير واضح وغير مدرك بالنسبة للعقل، لكنه مليء بالرغبات اللا شعورية والنتائج غير المقصودة.

وال تاريخ، بالنسبة لهيجل، لا يأتي بالتقدم للأفراد من البشر على هيئة تطور علمي وتكنولوجي أو نمو وانتشار للحقوق الطبيعية والديمقراطية. وكان هناك تفاؤل عظيم في عصر التنوير بحدوث تطورات علمية وتكنولوجية وديمقراطية هائلة، وأن التاريخ قد بدأ يتحرك أخيراً نحو تحسين الحياة الإنسانية على الأرض. لكن هيجل ينكر كل هذا، ويقول إن التاريخ ليس «مسرحاً للسعادة». إنه حركة الأمم، وليس الأفراد، نحو الحرية. والتاريخ لا يتحرك من خلال الخير فقط، بل يتحرك من خلال الشر أيضاً بالضرورة. ولا يتحرك من خلال نوايانا المدركة، بل عن طريق استخدام رغباتنا الشخصية لتحقيق النتائج التي لا نعرفها. والأشخاص من الأفراد ليسوا سوى أدوات صغيرة للغاية في لعبة التاريخ. لكن الاختلاف الشاسع بين فلسفة التاريخ عند هيجل وفلسفة التاريخ في عصر التنوير الفرنسي تثير تساؤلات سياسية من بينها: ماذا عن الحقوق السياسية للفرد؟ ماذا تعني حرية حقاً بالنسبة لهيجل؟ إلى أي مدى تكون الدولة مسيطرة على؟ وإلى أي مدى أكون خاضعاً لها؟ وسوف نتناول في الفصل التالي فلسفة هيجل السياسية المثيرة للرعب.

(١٩)

بومه منيرفا

هل كان لدى المحتجين على سياسة الولايات المتحدة في حربها على فيتنام أي مبرر لمعارضتهم؟ هل تعتقد بأن هناك ما يبرر اتخاذك موقفاً ضد أمتك ومؤسساتها؟ وما هي مبررات هذا الموقف المعارض برأيك؟ وهل تستند مبرراتك إلى المبادئ الأخلاقية أم القانونية الكلية؟ أم إلى المعتقدات الدينية ضد القتل؟ أم أنها تحتكم إلى ضميرك؟ أم إلى الله ذاته؟

فلسفة هيجل الأخلاقية

سوف تصدمك فلسفة هيجل بعدم استنادها أو احتكامها إلى المبادئ الأخلاقية أو القانونية أو الدينية أو إلى الله المتعالي أو إلى ضميرك في تبرير موقفك المعارض لأمتك. ولا توجد أي سلطة أخلاقية أعلى من الدولة في فلسفة هيجل. ولا توجد أي مبادئ أخلاقية أو قانونية أو دينية أرفع من الدولة. ولا وجود لأي محكمة استئناف عليها أعلى من الدولة. فهل هذا الزعم - المحوري لفلسفة هيجل - يتعارض مع جميع معتقداتك؟ إنـ، فقد حان الوقت كي نلقـي نظرة على فلسفة هيجل الأخلاقية والسياسية.

١ - النزعة العضوية

تقوم فلسفة هيجل الأخلاقية على نظرية العضوية التي تعبـر عن وجهـه نظرـه القائلـة بأنـه ما من شيء يستطـيع العملـ في عزلـةـ، ولكنـ كجزـءـ منـ وحدـةـ عضـويـةـ شاملـةـ ينـتمـيـ إـلـيـهاـ.

وكما رأينا، فقد قدم هيجل تصوره أو فكرته الشاملة عن روح الشعب التي تتجسد في الوحدة الكلية لثقافة شعب بعينه، بكل ما يميزها من لغة وقوانين وأخلاق وموسيقى وشعر وعمارة ودين وفلسفة.

ومع ذلك، فروح الشعب لا تتجسد في الثقافة فحسب، بل في المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للشعب، والتي تندمج جميعها في حياة الدولة. وهذه الوحدة العضوية الشاملة العظيمة، أي الدولة، هي مصدر الثقافة والحياة الدستورية والأخلاق. وتتوفر الدولة نفسها الحياة الأخلاقية للعضو الفرد في المجتمع عن طريق روح الشعب التي تتجسد في الثقافة، والمؤسسات القانونية والسياسية والاقتصادية والدينية والتعليمية للمجتمع. والحياة الأخلاقية هي حياة اجتماعية في مجتمع منظم.

٢ - الدولة كمصدر للأخلاق

لا يمكنك أن تحيا الحياة الأخلاقية، كما يقول هيجل، إلا بالالتزام بالمبادئ الأخلاقية التي يعبر عنها مجتمعك من خلال مؤسساته. وفي حياتك الأخلاقية ومعتقداتك وأهدافك الشخصية وفلسفتك، فأنت حامل للثقافة، ووعاء للقيم الأخلاقية التي تتجسد في الثقافة، وفي الطريقة السياسية والاقتصادية للعيش، وفي المؤسسات الدينية والتعليمية لمجتمعك. كما أن القيم الأخلاقية التي تتجسد في دولتك - الأمة هي منبع أخلاقك، ومثلك العليا والتزاماتك الأخلاقية. فالدولة - الأمة هي المصدر الوحيد للحياة الأخلاقية والوفاء بمتطلباتها.

٣ - الأخلاق هي الأخلاق الاجتماعية

ويقول هيجل إنه برغم كل هذا الحديث الرفيع عن الأخلاق الكلية أو الدينية، فالأخلاق جميعها هي أخلاق اجتماعية، أي أخلاق مجتمع معين، والحياة الأخلاقية هي الحياة التي تحياها وفقاً للمعايير الأخلاقية لمجتمعك. وبعبارة هيجل، في كتابه «العقل في التاريخ»: «كل شيء يتصرف به الإنسان، يدين به للدولة؛ وفيه فقط يستطيع

أن يجد ماهيته. وكل قيمة للإنسان، وكل حقيقة روحية، لا تتأتى له إلا عن طريق الدولة». وفي «العقل في التاريخ» أيضاً، يقول هيجل: «لا يمكن لأي فرد أن يتجاوزها؛ ومن المؤكد أنه يستطيع أن ينعزل عن غيره من الأفراد، لكنه لا يستطيع الانفصال عن روح الشعب». فليس بمقدورك الانسلاخ من معتقدات المجتمع وقيمته في عصرك.

(أ) اللا أخلاقية الاجتماعية

ولكن، ألا تجد نفسك رافضاً للأخلاق الاجتماعية عند هيجل؟ فالأخلاق التي لا أساس لها سوى قيم مجتمع معين تتعارض مع مزاج المرء أو ميله الفطري. ألا تعتقد بأن روح شعب ما قد تخطئ وتضل الطريق، وقد تصير فاسدة أخلاقياً أو حتى شريرة بطريقة شيطانية، كما حدث في فترات مطاردة الساحرات (كتابة عن ملاحقة الخوارج والمنشقين)؟ ومن المؤكد أن الحكومة قد تخطئ، كما حدث في فضيحة وترجيت Watergate. فكيف يمكن لهيجل، إذن، أن يزعم أن ثقافتنا وحكومتنا هما الجوهران الخالصان للأخلاق؟ إن هيجل يمكن أن يقدم لنا إجابة على ذلك بأن النقد الحقيقي لفضيحة وترجيت، كفضيحة أخلاقية وقانونية، يقوم على المثل العليا الأخلاقية والقانونية للثقافة الأمريكية.

ولم يقل هيجل أبداً بأن الثقافات والحكومات الفعلية تتصرف بالكمال؛ لكنه يرى أن مثنا العليا هي تلك التي أنتجتها أمتنا، وهي التي تستند وتحكم إليها عندما توجه نقداً إلى الحكومة. وهذه المثل العليا التي تحكم إليها هي التي تشكل المؤسسات القانونية والسياسية والتلطيمية للمجتمع؛ ومن ثم فهي تشكل حياتنا. فنحن نتخذ المثل العليا والاعتقادات الأخلاقية لمجتمعنا مثلاً علينا واعتقادات أخلاقية ذاتية، ونجعل منها جزءاً من حياتنا الروحية أو العقلية.

(ب) الضمير الشخصي

لكنك قد ترغب في تسجيل اعتراض آخر على الأخلاق الاجتماعية عند هيجل، وتقول بأن أفضل وقاية ضد الفساد الأخلاقي في عالمنا المعاصر تعتمد على ضميرك الشخصي

الذي يسعى إلى التوجيه والإرشاد الأخلاقي، وبذلك تتحقق لك الاستقلالية في قراراتك وأفعالك الأخلاقية. لكن هيجل ينظر إلى اقتراحك هذا ببريبة بالغة. ويحق لهيجل القول بأن ضميرك الشخصي غير معصوم؛ فقد يصدر أحكاماً أخلاقية خاطئة أو متناقضة. ويرجع السبب في ذلك إلى أن العقل الشخصي الخالص لا يمكن أن يكون له أي معيار موضوعي يستند إليه. ولهذا السبب أيضاً، فالضمانات الشخصية لأفراد مختلفين قد تتتصارع فيما بينها، دون إيجاد وسيلة لحل هذه الصراعات.

(ج) المبادئ الأخلاقية الكلية

وبدلاً من القول بأن الضمير الشخصي يمكن أن يكون مصدراً للأخلاق، فقد تقترح مبادئ أخلاقية عقلانية كثيرة مثل: عامل غيرك كما تود أن يعاملوك. وهذا المبدأ الأخلاقى العقلاني قريب الشبه بالمبدأ الأساسي للفلسفة الأخلاقية عند كانط، ومن الواضح أنه صيغة معدلة لقاعدة الذهبية: عامل الآخرين بما تحب أن يعاملوك. لكن هيجل ينكر إمكانية أن تكون مثل هذه المبادئ الكلية أساساً كافياً للتوجيه أفعالنا وتصرفاتنا الأخلاقية – فمثل هذه المبادئ الكلية جوفاء بحيث لا يمكن لها أن ترشدك إلى أي فعل محدد أو تنهاك عن ارتكاب أي فعل. وينتقد هيجل هذه المبادئ الكلية بكلمات حادة ولانعة، حين يقول إنها جوفاء، صورية، فارغة وخالية من أي مضمون.

(د) الله

وأخيراً، فقد تحتاج على هيجل قائلاً له: سوف أتجه إلى الله جاعلاً منه مصدر أخلاقي بدلاً من ثقافي. وحينئذ، ستكون لدى هيجل إجابتان للرد عليك: الأولى، كيف يمكن أن تكون واثقاً من أن الصوت الذي تسمعه هو صوت الله، وليس صوتك أنت أو صوت مجتمعك؟ والثانية، أن هيجل لديه ورقة رابحة كي يلعبها: فالدولة – الأمة هي ظهور أو تجلي الله. والدلالة الحقيقة لله ليست في كونه إليها شخصياً للدين، ولكن في كونه المطلق والوحدة الكلية الشاملة للحقيقة التي تتجلى وتظهر في روح الشعوب المختلفة ودولها

الأهمية. ويرى هيجل أن هناك شيئاً ما مقدساً، شيئاً ما إلهياً في الدولة – الأمة. ومن خلال دمج الوحدة الكلية للثقافة وكافة المؤسسات السياسية، الاقتصادية، الاجتماعية، فالدولة الأهمية تجسد المطلق. وتمثل الدولة – الأمة مرحلة واحدة في تقدم الحقيقة العقلانية لله عبر التاريخ العالمي. وبعبارة هيجل، فالدولة – الأمة هي «الفكرة الإلهية الموجودة على الأرض». ويحاول هيجل هنا التعبير عن شيء ما يشبه تعبير العهد القديم عن أن الله سوف يصدر حكمه إلى الأمم. وبالنسبة لهيجل، فإنه يظهر مرحلة واحدة من حقيقته لكل من الأمم الرئيسية في التاريخ، وكل منها – في دورها التاريخي – تصير حاملة لحقيقة الإلهية.

٤- المشاركة في الحياة الكبرى

وحقيقة الأمة

والآن، يمكننا الاستكشاف والتمعق في نظرية هيجل القائلة بأن الأخلاق هي الأخلاق الاجتماعية، أخلاق المجتمع، أخلاق الدولة – الأمة. وتجسد الدولة – الأمة مرحلة واحدة لحقيقة المطلق في ثقافتها ومؤسساتها. وبالنسبة للفرد، فالعيش كعضو مشارك في الدولة – الأمة يعني المشاركة في حياة المطلق التي تعبّر عنها الثقافة، والمشاركة في حياة أكبر من تلك القاصرة على الرغبات والاهتمامات الشخصية، الخاصة، الفردية. وحينئذ، يصير المركز الأخلاقي لحياتك – كفرد – هذه الحياة الكبرى لروح الشعب ككل، روح المطلق المتجلي، وليس نفسك كذرة معزولة.

ومن خلال مشاركتنا في حياة أمتنا وثقافتها، فنحن نعيش خارج حدود أنفسنا في الحياة الكبرى للحقيقة المتطورة. ونحو نحيا هذه الحياة الروحية الكبرى عن طريق المشاركة في الحياة العامة والعملية السياسية في عصرنا، حيث تظهر كافة المعايير والقيم العميقية والاعتقادات والطموحات الأخلاقية والسياسية للثقافة على السطح، وتثير الجدل، وتكون موضع تفكير، وتخضع للتطور الجدي. وبمشاركة كل في الحياة العامة للسياسة والدين والفن والتعليم والعمل، فأنت بذلك تتعرف على حقيقة عصرك، وحقيقة المطلق التي تتجلى في أمتك.

٥ – تطابق المثل العليا الأخلاقية

للفرد والدولة

المثل العليا التي يتم التعبير عنها في هذه الحياة العامة هي المثل العليا التي تستخدمها الدولة - الأمة في تحديد هويتها الأخلاقية. وأنت نفسك، كفرد، تجد هويتك الأخلاقية وفريبيتك أو شخصيتك الأخلاقية في هذه الحياة الكبرى في روح الشعب، وفي حقيقة الأمة. وهذا ما تعنيه فلسفة هيجل الأخلاقية بإصرارها على أن الأخلاق هي الأخلاق الاجتماعية.

٦ – الحاجة إلى الاتحاد

وعلى عكس فلسفة التنوير التي أضفت المثالية على الفرد الذري، واصفة إياه بالعقلاني، المستقل، الحر بفضل حقوقه التي لا يمكن التنازل عنها، فقد أدرك هيجل أن الحاجة إلى الاتحاد مع الآخرين، والمشاركة في غاية أكبر من غاية المرء، وأن يصير المرء جزءاً من الكل الاجتماعي أعظم من حاجة الإنسان إلى الاستقلال والانفصال. ومن المؤكد أنك تأثرت بما يقوله هيجل هنا: فهو يمس نقطة شديدة الحساسية لدينا، ألا وهي إحساسنا بالعيش في عزلة، وبالعيش في عالم متجزئ، وشعورنا بعدم وجود أي وحدة كلية أكبر ننتهي إليها. وفي الوقت الذي كان يكتب فيه، كان هيجل يخاطب حاجة الشعب الألماني إلى الكمال، وإلى تكوين أمة موحدة وقوية. لكن هيجل يخاطب أيضاً حاجتنا الحالية إلى الكمال، والإحساس بأننا جزء من وحدة شاملة أكبر وذات مغزى.

٧ – مراحل إضفاء الذاتية على الجوهر

الأخلاقي للمجتمع

كيف يمكنني، إذن، تحصيل المثل العليا الأخلاقية لثقافتي، والدخول إلى حياتها الروحية، واكتساب الشعور بالانتماء؟ ويجب هيجل على ذلك بأنك تكتسب معتقدات

ثقافتك عن طريق إضفاء الذاتية عليها، وجعلها جزءاً من نفسك، وبمجها، وتخصيصها لنفسك. فأنت تدمج الجوهر الأخلاقي وأخلاق ثقافتك، كما يقول هيجل، في أثناء نموك كشخص من مرحلة الطفولة المبكرة وصولاً إلى مرحلة النضج. وتتحذ علية النمو هذه في تاريخك الشخصي شكلاً جديلاً يشتمل على ثلاثة مراحل، وثلاث لحظات مهمة تشكل الحياة الأخلاقية للمجتمع. وهذه المراحل الثلاث هي: أولاً، الأسرة، وهي القضية؛ ثانياً، المجتمع المدني، وهو نقيض القضية الأسرة؛ ثالثاً، الدولة، وهي المركب منها الذي يمكن في الدولة المتغيرة.

(أ) الأسرة

الأسرة، كما يقول هيجل، هي الطريق الأول لدخول النفس إلى الحياة الأخلاقية للأمة. والأسرة هي الجماعة الاجتماعية الأولى التي يجربها المرء. ويوجد في الأسرة شعور بالوحدة؛ ووحدة مشاعر؛ وتوحد رابطة الحب بين أفراد الأسرة. ولا يرتبط أفراد الأسرة ببعضهم البعض، فيما يقول هيجل، كأشخاص ذوي حقوق فردية ضد بقية أفراد الأسرة، ولكن كأفراد تربط بينهم وحدة شعورية عميقة. ومع ذلك، فعندما يرتبط أفراد الأسرة ببعضهم البعض من خلال الإصرار على حقوقهم الفردية، حقوق الأبناء والآباء أو الأزواج والزوجات على بعضهم البعض، وليس من خلال وحدة المشاعر أو الوحدة الوجدانية، فإن الأسرة تتعرض للتفكك والتفسخ، كما يقول هيجل.

(ب) المجتمع المدني

يشير هيجل إلى أن الطفل يفوق الأسرة نمواً وينتقل إلى مرحلة جديدة من الحياة الأخلاقية للأمة، وهي مرحلة المجتمع المدني. وفي الوحدة الأسرية، يكون أفراد الأسرة موجودين بذواتهم فحسب، فيما يقول هيجل، كأجزاء غير واعية لذواتها في وحدة الحب الأسري المحسوسة، وليسوا موجودين بذواتهم كشخصيات فردية واعية لذواتها. ويميز هيجل هنا بين نوعين من الوجود: الوجود بذاته *in-itself*. وهو الوجود غير الوعي لذاته؛

والوجود ذاته *for-itself*, حيث يوجد المرء كشخصية واعية بذاتها. (وسوف يتبع سارتر هذا التمييز الهيجلي).

و عند الانتقال إلى المرحلة الجديدة من مراحل الحياة، يصبح الشاب البالغ شخصية فردية واعية بذاتها وله إرادة وأمال وطموحات وخطط حياتية وعلاقات اجتماعية خاصة. وبذلك، يصبح الشخص ذا شخصية مميزة، ومستقلًا عن الأسرة، ويدخل المجتمع المدني. وبالنسبة لهيجل، فالمجتمع المدني يعني الجانب الاقتصادي للمجتمع الرأسمالي الحديث، المجتمع من حيث ارتباط الأفراد من البشر ببعضهم البعض فيما يتعلق بإشباع احتياجاتهم وتحقيق مصالحهم الاقتصادية الفردية. وقد درس هيجل – بعنابة فاتحة – أعمال آدم سميث Adam Smith وغيرها من علماء الاقتصاد الإنجلزيز قبل الكتابة عن المجتمع المدني. وسرعان ما سيعرف كارل ماركس على دراسة الكتب نفسها.

والمجتمع المدني، كما يقول هيجل، هو مشهد يكافح فيه الأفراد من أجل سد احتياجاتهم الاقتصادية؛ وللقيام بذلك، فهم بحاجة إلى عمل الآخرين ويطالبون بتقسيم العمل حتى يكون هناك إنتاج كاف من السلع للوفاء باحتياجات المجتمع المتنامي. ويرى هيجل أن دماء العقل يلعب دورًا في العلاقات الاقتصادية داخل المجتمع. وفي الوقت الذي يعمل فيه الأفراد من البشر بطريقة واعية من أجل احتياجاتهم ومصالحهم الشخصية، كما يقول هيجل، فإنهم يحققون المصالح الاقتصادية لكل ويدبرون عجلة الاقتصاد، رغم أنهم لا يقصدون ذلك حقًا.

لكن هيجل يرى أن اقتصاد المجتمع يمكن أن يتعرض لمشكلات. فمع زيادة الإنتاج للوفاء باحتياجات الزيادة السكانية، يتحقق بعض الأفراد ثراءً عظيماً، في الوقت الذي تظهر فيه طبقة عاملة، بروليتاريا حضرية قد تعاني فقرًا اقتصادياً وروحياً أيضاً. وعندما تجد هذه البروليتاريا الحضرية نفسها مقيدة بعمل آلي متجزئ، مع تزايد معاناتها من البطالة، فهي تفقد إحساسها بالاندماج والارتباط بالمجتمع وتصبح، يقول هيجل، غوغاء ساخطة، وفي المقابل تنشأ درجات متفاوتة من الثراء لأفراد المجتمع الآخرين.

ويعطي هيجل وصفاً للاستقطاب داخل مجتمع صناعي من مجموعتين: الطبقة الرأسمالية الغنية، وطبقة العمال الكادحين (البروليتاريا) المتنامية دوماً. ويقاد وصف هيجل يكون مطابقاً لصورة المجتمع المدني التي سيرسمها كارل ماركس بعده بجيبل. لكن هناك اختلافاً جوهرياً بين هيجل وماركس حول هذه المسألة. فهيجل، مثل ماركس، يرى الصراعات الداخلية للاقتصاد الصناعي والتهديد بثورة بروليتارية بوضوح. لكن هيجل يعتقد بأن الدولة تستطيع التحكم في هذه الصراعات، والاستفادة منها في الوقت ذاته، لتحقيق التطور والتنمية البشرية المتواصلة في مواجهة تحديات النمو الصناعي والتطور التكنولوجي.

ويدرك هيجل الوظائف الإيجابية للمجتمع المدني وتوراته الداخلية. ولذا، فهو يجعل الدولة مسيطرة سياسياً وأخلاقياً على الاقتصاد الصناعي بأكمله، وذلك لتعظيم وظائفه الإيجابية والحد من اضطراباته الداخلية. وعلى الجانب الآخر، نجد ماركس رافضاً تماماً لاعتقاد هيجل بأن الدولة تستطيع السيطرة على المجتمع المدني بصورة فعالة. وبدلاً من ذلك، فماركس يدعو إلى إطاحة ثورية بالمجتمع المدني، وبالاقتصاد الرأسمالي، ويرى أن هذا هو الحل الوحيد لمشكلاته الداخلية، والمرحلة الضرورية التالية (والمرحلة الأخيرة) من التاريخ.

(ج) الدولة

فماذا يقول هيجل، إذن، عن الدولة السياسية المتقدمة، الناضجة؟ الدولة السياسية المتقدمة هي مركب من وحدة الأسرة وانفصال أو فردية الحياة في المجتمع المدني. والدولة نفسها وحدة عضوية، والدولة الناضجة هي التي توفر الوحدة، مثثماً تفعل الأسرة؛ وتقوم بتطوير وتنمية الفرد من خلال الثقافة، الحياة العامة، المؤسسات، شأنها شأن المجتمع المدني. والدولة تركيب يجمع بين أخلاق الأسرة وأخلاق المجتمع المدني؛ ويتم دمج هذه الأخلاق مجتمعة مع الأخلاق الكلية التي تمثلها الدولة. والمؤسسات السياسية للدولة هي التجسيد الأكمل والأوسع للجوهر الأخلاقي للمجتمع. وهكذا، فالفرد الذي يضفي صفة

الذاتية على الأخلاق المتجسدة في حياة الدولة، هو الذي يتحصل على الجوهر الأخلاقي ل مجتمعه.

فلسفة هيجل السياسية

١ - الحرية الشكلية مقابل الحرية الحقيقة

وينتقل هيجل الآن إلى إثبات أن الدولة تجعل الحرية ممكناً عن طريق تقديم الجوهر الأخلاقي للمجتمع. وهنا، يقدم هيجل تمييزه المؤثر على نطاق واسع بين نوعين من الحرية: الحرية الشكلية والحرية الحقيقة. وهناك، كما يقول هيجل، الحرية التي سعي إليها عصر التنوير والثورات الكبرى الثلاث التي أحدثتها. وكان هذا النوع من الحرية هو حرية الفرد الذري، المنعزل؛ وكانت الحرية الشكلية، المجردة، العقلانية التي ينالها الفرد بالحقوق الطبيعية في الحياة والحرية والملكية الخاصة. وهذه الحريات، يقول هيجل، هي حريات سلبية أساساً؛ وتعبر عن الإرادة الثورية للبرجوازية الناهضة ضد الحكم الملكي المطلق. وتحمي مثل هذه الحريات الشكلية حقوق الفرد في الحياة، الحرية، والمتلكات من السلطة المطلقة للملك التي تتبع له الاستيلاء عليها. وبذلك، يتضح أن الحرية الشكلية المرتبطة بالحقوق الطبيعية الكلية في عصر التنوير حرية مجردة سلبية؛ فهي تعني التحرر من سلطة ظالمة ومستبدة.

لكن المطلوب الآن، كما يقول هيجل، ليس الحرية السلبية، ولكن الإحساس الإيجابي والملموس بحريتي. وليس الحريات السلبية الشكلية، الجوفاء من الحكم المستبدرين ولكن المثل العليا للحرية الحقيقة، الإيجابية للعمل والعيش كموجود روحي حر. فماذا تعني الحرية الحقيقة - الحرية ذات المضمون الحقيقي الإيجابي؟

ويرى هيجل أن المثل العليا للحرية الحقيقة، كالمثل العليا الأخلاقية، تستمد من الحياة الروحية لمجتمع معين. والدولة - الأمة كاملة التطور هي الدولة - الأمة التي تجسد، من خلال قوانينها ومؤسساتها، المثل العليا الأخلاقية والمعتقدات الأساسية لروح الشعب.

وسوف يضفي أفراد أو أعضاء هذا المجتمع صفة الذاتية على نفس المثل العليا للثقافة. ويتمتع أفراد مثل هذا المجتمع بالحرية الحقيقة طالما كان بمقدورهم الاعتراف بأن المثل العليا الأخلاقية والسياسية، التي يقدرونها ويجلوّنها كمثل عليا خاصة بهم، مطابقة للمثل العليا التي تجسدها قوانين ومؤسسات الوحدة العضوية الشاملة التي ينتمون إليها ويشكلون جزءاً منها. وبذلك، فانت، كفرد أو عضو في المجتمع، تتمتع بالحرية الحقيقة طالما كانت المثل العليا لمجتمعك، المتجلسة في قوانينه، هي مثال العليا الخاصة التي اخترتها لتوجيه حياتك. ولما كانت الأخلاق هي الأخلاق الاجتماعية، فالحرية هي الحرية الاجتماعية. وبناء عليه، فقوانين مجتمعك لم تعد تبدو غريبة أو جائرة بالنسبة لك؛ لكنها تبدو مطابقة لقوانينك الخاصة التي ارتبطت بها لنفسك. وبذلك، يكون هناك حد، كما يقول هيجل، للتعارض بين إرادتك الشخصية وإرادة الدولة؛ نظراً لتطابق إرادتك الخاصة مع الإرادة الكبرى، وهي إرادة الدولة. هذا، إذن، هو معنى الحرية الحقيقة: الحرية الحقيقة تقوم على تطابق المثل العليا الشخصية مع المثل العليا للدولة التي تجسد الجوهر الأخلاقي للمجتمع. ويعتبر هيجل الحرية الحقيقة شرطاً للسعادة الإنسانية. وبالنسبة للبشر، فالسعادة تعني العيش في دولة – أمة تتمتع فيها بالحرية، بحيث تكون إرادتك مطابقة لإرادة القوانين والمؤسسات، والدولة. وهذه هي الحياة السعيدة التي يعتقد هيجل بأن أثينا القديمة كانت تنعم بها في العصر الذهبي لبركليس.

والسعادة، كما يقول هيجل، هي جزء قدرتك على جعل مثال العليا متوافقة مع المثل العليا لمجتمعك؛ وهي السعادة المستمدّة من إنهاء حالة العزلة، والصراع، ومن الشعور بالاتحاد والتوحد مع الجماعة التي تنتهي إليها.

والحرية الحقيقة، من وجهة نظر هيجل، هي المثل الأعلى أو المعيار الحقيقي للتطور التاريخي الإنساني – المثل الأعلى للتقدم التاريخي للوعي بالحرية. وكان هيجل يأمل في الحرية الحقيقة والسعادة لشعبه الألماني، وهو ما جعله يضع هذا الشعب على قمة التاريخ، ويرى فيه أثينا الجديدة التي كان يحلم بها.

٢ – نظرية الاغتراب

ولكن، ماذًا لو أنك لم تكن متوافقًا مع مجتمعك؟ أو أنك لم ترض بالمثل العليا لمجتمعك ومؤسساته؟ إذن، فأنت تعيش، كما يقول هيجل، في حالة اغتراب. وهذه هي نظرية الاغتراب *Alienation* الهيجيلية التي اقتبسها ماركس، وكيفها حسب أغراضه النظرية الخاصة. وقد تعلم العالم الغربي بأسره من هيجل وماركس كيفية التعرف على حالة الاغتراب؛ فنجد سارتر، في القرن العشرين، يكتشف أن موضوع وظاهرة الاغتراب حاضران في كل مكان في الثقافة المعاصرة.

فما هو معنى الاغتراب؟ وماذا يعني هيجل به تحديدًا؟ في علم الاجتماع والفلسفة المعاصرتين، يعرف الاغتراب عامة بأنه الشعور بالغربة، والبعد عن الحياة العامة، وإحساس المرء بأنه دخيل أو غريب. وهناك عدة مظاهر أخرى للاغتراب: الشعور بالعزلة والوحدة، والاغتراب عن الذات، وفقدان الهوية، وعدم الانتماء، وفقدان المعنى، واللامبالاة، وفقدان القيم والمعايير، والعجز. فهل ترى أن إدلاعك بصوتك (في الانتخابات أو خلافه) بلا معنى أو جدوى؟ هل ترى أن وظيفتك بلا مستقبل؟ هل تشعر بالضجر والملل تجاه القضايا السياسية والاجتماعية الحالية التي تشغل بالآخرين؟ هل فقدت قدرتك على الحب أو أي عاطفة أخرى قوية؟ هل تشعر بأن حياتك عديمة الفائدة وفارغة؟ هذه هي أعراض الاغتراب. والاغتراب، بمفهوم هيجل، هو إخفاق إرادة الفرد في التطابق والتواافق مع الإرادة الكبرى للمجتمع. وأنت، كفرد، تكون في حالة اغتراب عندما تبدو لك المثل العليا لمجتمعك ومؤسساته بلا معنى أو كاذبة، ولا تشكل أي جزء منك. والاغتراب هو الحالة التي تفقد فيها القدرة على التوافق مع الأخلاق والمؤسسات العامة لمجتمعك. ويرى هيجل أن الاغتراب هو العملية المقابلة أو المضادة للتواافق الاجتماعي؛ فالتواافق الاجتماعي يؤدي إلى الوحدة والتكامل، في حين أن الاغتراب هو عملية اجتماعية تميل إلى إحداث الفرقـة والتـفكـك في المجتمع، وحياته العامة والمشتركة. كما أن الاغتراب يؤدي إلى هدم الوحدة العضوية للمجتمع وتفتتتها إلى نرات غير متراقبة. و شأنه شأن الحرية الحقيقة، فالتواافق مع

إرادة الدولة أو الأمة شرط ضروري للسعادة. وبذلك، فالاغتراب عن المجتمع شرط ضروري للتعاسة والشقاء.

وأخيراً، وهذا ما يهمنا بالدرجة الأولى، فهيجل ينظر إلى المذهب الفردي السياسي والاجتماعي على أنه شكل خطير من أشكال الاغتراب، ومدمر لوحدة الأمة والمجتمع.

٣- رفض الفردية السياسية

ما هو تعريف الفرديّة؟ حسب تعريف الفرديّة أو المذهب الفردي *Individualism* في المصطلحات السياسيّة، فهي وجهة النظر القائلة بأنّ الدولة تابعة للفرد، سياسياً وأخلاقياً. وطبقاً للفريديّة السياسيّة، فالدولة توجد من أجل الفرد، وليس العكس. وكانت صياغة جون لوك للفريديّة السياسيّة ملهمة للثورات الإنجليزية والفرنسية والأمريكية في عصر التنوير: وتؤكد الفريديّة السياسيّة عند لوك على أنّ الأفراد من البشر عقلانيون، ومستقلون، وأحرار، ومتساوون في نظر القانون، ويملكون بعض الحقوق التي لا يمكن التنازل عنها؛ وأنّ الدولة تابعة للفرد، وأنّها لم توجد إلا بموافقة متبادلة ولحماية حقوق الفرد.

ولكن، كما رأينا، فوجهة نظر هيجل مناقضة لذلك تماماً. فهيجل لم يكتف عن القول بأنّ الدولة أعلى من الفرد وأنّها الشخصية الحقيقية الوحيدة في التاريخ، وأنّ الإنسان الفرد ليس بأفضل من خلية داخل جسم الكائن الحي وهو الدولة. كما يرى هيجل أنّ الفرد ليس له أي حقوق طبيعية لا يمكن التنازل عنها، كما زعم جون لوك وتوماس جيفرسون. ويقول هيجل بأنه لا حقوق ولا حرية للفرد سوى تلك التي تمنحها له الدولة وبما يخدم مؤسساتها. وكما لاحظنا، فالقيمة الأخلاقية والمعنى الحقيقي لحياة الإنسان الفرد مستمدّة من تبعيته للوحدة العضوية الكلية للأمة - الدولة التي يشكل جزءاً منها. وهكذا، يتبيّن لنا أنّ هيجل يلوّي عنق الفريديّة السياسيّة عند جون لوك وتوماس جيفرسون بزعمه أنّ الدولة أعلى سياسياً وأخلاقياً من الفرد. وبعبارة هيجل، فالدولة لها «الحق الأسمى على الفرد الذي يتمثّل واجبه الأسمى في أن يكون عضواً في الدولة». ويعتبر هيجل فريديّة التنوير تمجيداً للأنانية *egoism* الشخصية، وحكم القلة الأوليغارشية السياسيّة (حكم الطبقة الغنية).

ولذا، فلابد لنا أن نطلق على فلسفة هيجل السياسية مذهب تمجيد الدولة أو statism والحكم السياسي المطلق political absolutism الذي يؤكد على تبعية الفرد للدولة، ويطالب بالسلطة السياسية والأخلاقية المطلقة للدولة على الفرد. وطبقاً لمذهب الحكم السياسي المطلق، فالفرد موجود من أجل الدولة، وليس العكس.

٤ – رفض الديمقراطية السياسية

ونتحول إلى نظرية هيجل عن تركيب ومهام الحكومة. وفي العالم الحديث، كما يقول هيجل، لابد أن يكون للدولة دستور يثبت ثلاث سلطات: السلطة التشريعية التي تضع القوانين؛ والسلطة التنفيذية التي تنفذ القوانين؛ والملك أو الحاكم الذي يملك سلطة اتخاذ القرار الشخصي، وتتجسد في شخصه إرادة الدولة.

وفيمما يتعلق بالهيئة التشريعية، فهيهيل يعارض انتخابها كأفراد عن طريق الانتخاب العام الكلي، كما يعارض فكرة الاقتراع العام بحجة أنه يجعل الجمهور – وقت الانتخاب – يبدو كما لو كان مجرد كتلة أو كومة عديمة الشكل أو المعنى من الأفراد الذين يفتقرن إلى الوحدة عضوية. وينكر هيجل قدرة العامة على معرفة مصالحها الخاصة أو ما يصوتون عليه أو من يصوتون له. وكما يقول هيجل: «إذا كان الشعب يعني قسماً من المواطنين، فهذا بالضبط هو القسم الذي لا يعرف ما يريد. ومعرفة ما يريده المرء، وأكثر من ذلك: معرفة ما يريد المطلق، هو ثمرة المعرفة والبصيرة العميقـة، وهذه بالضبط هي الأشياء التي يجهلها الشعب».

وقد اتخذ هيجل موقفاً متشددـاً هنا ضد المبدأ الأساسي للديمقراطـية، التصويـت العام، الاقتراع المباشر للجميع. وبدلـاً من الاقتراع العام، يدعـو هيـجل إلى تمثـيل الشعب في الهيئة التشـريعـية بواسـطة ثلاثة طبقـات اجتماعية: الزـراعة، التجـارة، الخـدمة المدنـية. لكنـ الشعب لن ينتـخب ممـثـلي هـذه الطـبقـات الـثلاث بأـية حالـ. وسوف يتـولـون مناصـبـهم عن طـريقـ التـعيـين أو تـبعـاً للأـصلـ الأـرـستـقـراـطيـ. ولـذاـ، فـمن السـهلـ عـلـيـناـ أـنـ نـدرـكـ هـنـاـ سـبـبـ نـعـتـ

البعض لهيجل بالمحافظ، والرجعي من قبل البعض الآخر، لكنه لم يوصف أبداً بالمدافع عن الليبرالية. وكما رأينا، ففلسفته السياسية تنكر دعامتين الليبرالية السياسية المتلازمتين: الفردية والديمقراطية.

٥ – نسبية السياسة للمجتمع

هل يجب على جميع الدول اتباع النموذج الذي وضعه هيجل لأنلانيا؟ لا، البتا. وقد عبر هيجل عن موقفه الرافض لذلك من خلال نظريته عن العضوية ومذهبه التاريخي. ومن السخف، كما يقول هيجل، القول بـ«ماهية الحكومة المثلثة نظرياً، وأسف منه، أن نملي على أي مجتمع ماهية الحكومة الأصلح له». وكل دولة لديها حكومة تعبر عن روح شعبها وتناسب عصرها. ويقول هيجل بأن «كل أمة دستور يناسبها». كما يقول بأن «الدستور ينشأ عن روح الأمة... وهو الروح الكامنة لـ تاريخ الأمة الذي تقوم عليه الدساتير».

ويصر هيجل على أن الدستور ليس شيئاً يصنع، وليس مجرد قطعة من الورق كثثير من الدساتير التي دونت ومزقت أثناء الثورة الفرنسية. والدستور، كما يقول هيجل، نتاج عمل يستغرق قرونًا، ويمثل التطور التاريخي لروح الشعب. وهذا دليل آخر على المذهب التاريخي عند هيجل الذي يعبر عن وجهة نظره القائلة بأن فهم أي شيء، بما في ذلك السياسة، يستلزم منا رؤيتها في سياق نموه وتطوره التاريخي.

ولم يكتف هيجل بما ذكره عن نسبية سياسة الأمة لـ تاريخها، وها هو يشير قضية أخرى أيضاً: هل المثل الأعلى للحرية الحقيقة لا سبيل إلى تحقيقه إلا بروح شعب معين؟ هل يمكن فرض نوع ما من الحكومات على شعب ما دون أن تكون له جذور في ماضيه، وفي تطوره التاريخي؟ وهنا، يشير هيجل إلى أن النجاح في فرض حكومة من الخارج أمر مستحيل تماماً. فهل نجحت محاولات الماركسيين لفرض الشيوعية الماركسية على العديد من دول آسيا، وأفريقيا، وأمريكا اللاتينية؟ وهل نجحت الولايات المتحدة في نشر الديمقراطية في تلك المناطق؟

٦ – الفلسفة والسياسة

وأخيراً، ما هي وجهة نظر هيجل حول قدرة الفلسفة على توجيه المستقبل السياسي للأمة؟ أو العالم؟ وكما رأينا، فقد كان فلاسفة الفرنسيون يعتقدون بأن الفلسفة قد أمدتهم بنظرية حقيقة يمكنهم تطبيقها وتغيير وجه العالم.

ويخالفهم هيجل الرأي، حيث ينكر قدرة الفلسفة على تغيير مسار الأمة أو العالم. والفيلسوف، كما يقول هيجل، لا يستطيع تجاوز ثقافته أو تقديم أي خطط أو برامج عمل أو تنبؤات أو يوتوبيا تصلح للمستقبل. والفيلسوف لا يستطيع سوى التفكير بشأن مجتمعه الحقيقي والسعى لفهمه. وحتى يتمكن من فهمه، فلابد للفيلسوف من العودة إلى جذور مجتمعه.

ويمكن للفلسفة استيعاب حقيقة ثقافة ما عندما تنضج تلك الثقافة بشكل كاف وتنتصح حقيقتها المطلقة في نهاية الأمر. وعند ذلك، كما يقول هيجل، يكون الوقت قد تأخر تماماً بحيث يتغير على المجتمع أن يتغير. وفي إحدى عباراته الشهيرة، يشير هيجل إلى البوème التي كانت رمزاً لمنيرفا Minerva، إلهة الحكمة عند الرومان، للتعبير عن وجهة نظره القائلة بأن الحكمة الفلسفية تأتي إلى أي مجتمع بعد فوات الأوان، مما يتبع لهذا المجتمع فهم ذاته، ومدلول ثقافته، وحقيقة المطلق التي يجسدها فحسب، ولكن دون أن يتغير. ويقول هيجل:

بومة منيرفا تنشر جناحيها، ولا تبدأ بالطيران إلا عندما يرخي الليل سدوله.

وهذا بالضبط ما سوف يطعن كارل ماركس في صحته، قائلاً:

كل ما فعله فلاسفة حتى الآن هو تفسير العالم بطرق مختلفة؛ لكن المهم هو تغييره.

فقد كان ماركس يعتقد بأن لدينا الآن فلسفة نستطيع تطبيقها لتغيير العالم من حولنا.

تقسيم فلسفة هيجل

لا يمكن إنكار عقريّة هيجل كرائد من رواد الفلسفة العظام؛ ورغم ذلك، فهناك انتقادات حادة موجهة إليه. هل الفلسفة المثالية عند هيجل، حيث الحقيقة هي حقيقة الأفكار الشاملة أو التصورات، تعطينا فهمًا كافياً للتنوع، وقابلية التحول أو التغير، وإمكانية الجانب المادي للواقع، ومشكلات الجسم الإنساني في بيئته المادية، والمشكلات المتعلقة بالإنتاج الاقتصادي أو التكنولوجيا أو الموارد المادية للكوكب الأرض؟ وفيما يتعلق با الله، فإذا كان المطلق عند هيجل - الذي يدعوه الله - لا وجود له إلا كما يظهر أو يتجسد في الوعي الإنساني، فكيف يمكن إذن أن نسميه الله أو المطلق بحق؟ أليس هذا خداعاً ومواربة؟ وأي نوع من المناهج يكون الديالكتيك أو الجدل؛ ومن الواضح أنه ليس منهجاً عقلانياً أو منطقياً أو رياضياً أو تجريبياً أو علمياً. فهل يكون الجدل، إذن، منهجاً للتفسير والتبرير؟ ولكن، كيف يمكن إثبات صحة آراء هيجل وتفسيراته؟ وكيف يمكن لهيجل إثبات وجود قوانين جدلية للتاريخ وأنها ضرورية؟ وكيف يعرف ماهية كل مرحلة من مراحل الجدل؟ وعلى سبيل المثال، كيف يمكن له إثبات أن ألمانيا هي المركب النهائي المتوج للتاريخ وليس إنجلترا أو فرنسا؟ وهل آراء هيجل وتفسيراته حقائق عقلانية أم أحكام ثقافية مسبقة؟ وهل فلسفة هيجل المجردة قناع يخفي وراءه دفاعه عن القومية الألمانية، وخوفه من الثورة، وكراسيته للفردية والديمقراطية؟ ألم تستخدم فلسفة هيجل الجدلية دهاء العقل، بمكر، لتبرير كل ما هو موجود في الوضع الراهن، حتى الشرور، على أنه يخدم غاية المطلق؟

ومع ذلك، يظل هيجل نبعاً عظيماً للحكمة بفضل فلسفته التي منحت العالم الكثير من المفاهيم القيمة التي تدل، بما لا يدع مجالاً للشك، على عمق التفكير: روح الشعب؛ ومفهوم الثقافة؛ ومذهب التعصون والمذهب التاريخي؛ والفكر الجدلية؛ ومفهوم العلاقة بين السيد والعبد؛ ونظرية جديدة لعلاقة الفرد بالمجتمع؛ ونظرية الأخلاق ذات الجنوبي الاجتماعي؛ ونظرية العمل؛ ونظرية القيادة؛ ونظرية الحاجة الإنسانية إلى الكمال من خلال التوافق الاجتماعي؛ ونظرية الاغتراب؛ ونظرية التفسير كمنهج تاريخي وفلسفي. وما نحن اليوم نطالع هذه المفاهيم والنظريات التي جاءت بها فلسفة هيجل في العلوم الاجتماعية.

والأنتروبولوجيا الاجتماعية، وعلم الاجتماع، وعلم النفس الاجتماعي، والتاريخ، والنظريات السياسية، والتحليل النفسي، وعلم النفس الإكلينيكي. وعن تأثير هيجل، يقول الفيلسوف الفرنسي «موريس ميرلو-بونتي» Maurice Merleau-Ponty : «الأفكار الفلسفية العظيمة في القرن الماضي، وفلسفات ماركس ونيتشه والوجودية والتحليل النفسي، جميعها بدأت بفلسفة هيجل». لكن تأثير هيجل الأعظم كان على كارل ماركس، وامتد من خالله إلى العالم بأسره، شرقاً وغرباً. فهيا بنا إلى ماركس.

للمزيد من القراءة

الجزء الرابع: هيجل

أعمال هيجل:

- Hegel, Georg Wilhelm Friedric. *Lectures on the Philosophy of History*. Trans. J. Sibree. New York: Dover, 1956.
- _____. *Reason In History* (part of *Introduction*). Trans. by R. S. Hartman. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1953. Text adapted for television series.
- _____. *Philosophy of Right*. Trans. T. M. Knox. Oxford: Clarendon Press, 1942.
- _____. *Phenomenology of Mind*. Trans. J. B. Baillie. New York: Harper Torchbook, 1969.
- _____. *Encyclopedia of the Philosophical Sciences*. part 3. «The Philosophy of Mind.» Trans. William Wallace. Oxford, 1894.
- _____. *Lectures on the History of Philosophy*. Trans. E. S. Haldane and F. H. Simson. New York: Humanities Press, 189296-.
- _____. *Hegel's Political Writings*. Trans. T. M. Knox. Introduction Z. A. Pelczynsky. Oxford: Clarendon Press, 1964.

Avineri, Shlomo. **Hegel's Theory of the Modern State.** Cambridge: Cambridge University Press, 1972.

Findlay, J. N. **Hegel, A Re-Examination.** Larden: Macmillan, 1958. Collier Books ed., 1962.

Foster, M. B. **The Political Philosophies of Plato and Hegel.** Oxford: Oxford University Press, 1935.

Harris, H. S. **Hegel's Development: Towards the Sunlight.** Oxford: Clarendon Press, 1972.

Kaufmann, Walter. **Hegel: A Re-Interpretation.** New York: Doubleday, 1965.

Kaufmann, Walter (Ed.). **Hegel's Political Philosophy.** New York: Atherton Press, 1970.

Kojéve, Alexandre. **Introduction to the Reading of Hegel.** Trans. James Nichols. New York: Basic Books, 1969.

MacIntrye, Alisdaire (Ed.). **Hegel.** New York: Doubleday, 1972.

Marcuse, Herbert. **Reason and Revolution.** New York: Oxford University Press, 1941; reprinted Beacon Press, 1960.

Mure, G. R. G. **The Philosophy of Hegel.** London; Oxford University Press, 1965.

Reyburn, H. A. **The Ethical Theory of Hegel.** Oxford: Oxford University Press, 1921.

Steinkraus, W. E. (Ed.). **New Studies in Hegel's Philosophy.** New York: Holt, Rinehart and Winston, 1971.

Taylor, Charles. **Hegel.** London: Cambridge University Press, 1975.

Walsh, W. H. **Hegelian Ethics.** New York: St. Martin's Press, 1969.

Wiedmann, Franz. **Hegel: An Illustrated Biography.** New York: Pegasus, 1968.

الجزء الخامس

ماركس

(٤٠)

الهيجلي الشاب

رغم شهرته التي طوقت الأفاق، فقد أمضى كارل ماركس Karl Marx معظم حياته وحتى وفاته، عالماً رايكالياً مجهول الذكر تقريباً، مجتهداً، فقيراً، وكان يعيش كلاجئ في لندن، ويتلقي المساعدات من أصدقائه لإعالة زوجته وأبنائه.

تأثير الماركسيّة

لقد اجتاحت الماركسيّة جميع أنحاء العالم واستولت على فكر البشر، وخياله، وضميره، فكانت بذلك أقوى منافس للأديان السماوية - اليهودية، وال المسيحية، والإسلام - في التاريخ الإنساني. لكن كارل ماركس رفض أن يكون لآرائه أي ارتباط أو صلة بالدين أو المعتقدات الدينية، فهو يرى أن الاعتقاد الديني يعني الإيمان بوجود إله خارق للطبيعة، ووحي إلهي، ومسيح مخلص. وكان ماركس يزدري مثل هذه الاعتقادات بوصفه ملحداً، وصاحب المقوله الشهيرة: «الدين أفيون الشعوب».

ومن المؤكد أن ماركس كان ينظر إلى نفسه على أنه فيلسوف، وتتابع لفلسفة هيجل العظيم، لكنه سيحدث تغييرات جذرية في النسق الفلسفـي الهيجلي للنزول به من علياء الميتافيزيقا المجردة للمثالية الألمانية إلى المسائل والقضايا الأرضية. ومع ذلك، فقد زعم ماركس، حينما أصبح أكبر سناً ونضوجاً، أنه عالم اجتماعي، وأنه لا يقل شأنـاً عن إسحق نيوتن في العلوم الاجتماعية. لكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا: ما هو التأثير الغريب والسيطر الكامن في فـكر كارل ماركس؟

السنوات الأولى من حياة ماركس

يمكننا البدء في حل هذا اللغز بتمحیص القوى التي شكلت حياة ماركس. ويرمز العام ١٨١٨ للعلاقة الوثيقة التي كانت تربط ماركس بهيجل الفيلسوف - ففي هذا العام، عين هيجل أستاذًا بجامعة برلين، وهو العام نفسه الذي ولد فيه كارل ماركس، أشهر أتباع هيجل.

ولا يوجد ما يستحق الذكر في السنوات الأولى من حياة كارل ماركس أو ما ينبيء عن أنه سيأتي بفلسفة للطبقة العاملة، أي البروليتاريا، الناهضة. وقد ولد ماركس في مدينة ترير Trier الجميلة بوادي نهر موزيل Moselle River. وكانت أسرته ميسورة الحال وتنتهي للطبقة المتوسطة، وكان والده محاميًّا بالمحكمة العليا للاستئناف في ترير. وكان أبواه منحدرين من أصل يهودي. لكن والده، هنريش ماركس، كان من الشخصيات التوقيمية المؤمنة بسلطان العقل ومبادئ التسامح في عصر التنوير الفرنسي، وهو المبدأ الذي منح اليهود كافة الحقوق التي يتمتع بها المواطنون الفرنسيون، بما في ذلك حق الالتحاق بالمهن. وعندما انتهت حروب التحرير بهزيمة نابليون، أعادت الحكومة البروسية ضم مدينة ترير من فرنسا في عام ١٨١٤، وأعادت العمل بالقوانين المناهضة لليهود. واضطر هنريش ماركس إلى اعتناق المسيحية للاحتفاظ بوظيفته الرسمية، وبالفعل تم تعميده كمسيحي لوثري في عام ١٨١٧، قبل أن يولد كارل بعام واحد. وتم تعميد كارل وإخوته كمسيحيين لوثريين في عام ١٨٢٤، وتعميد والدتهم في العام التالي.

والتحق كارل بالمدارس المحلية، وعندما بلغ السابعة عشرة من عمره، سافر بالمركب عبر نهر موزيل والراين إلى جامعة بون لدراسة القانون. وبعد عام واحد من نظم الشعر، ومعاقرة الشراب، والمبازلة في جامعة بون، انتقل ماركس، بيايعاز من والده، إلى جامعة برلين.

وكان ماركس لم ينزل طالبًا، عندما خطب حب حياته وصديقة طفولته، الجميلة، جيني فون فيستفالن Jenny von Westphalen. وكان والد جيني، بارون لودفيغ فون فيستفالن

Ludwig von Westphalen من أشد المعجبين بالشاب النشط، الذكي كارل، وهو الذي أثار لديه الاهتمام بأعمال هومر وشكسبير، وأفكار سان سيمون، الاشتراكي الفرنسي.

الهيجليون الشبان

في الوقت الذي كان يدرس فيه ماركس لنيل الدكتوراة، من ١٨٣٦ حتى ١٨٤١، كان الشعور بالكآبة والمرارة مسيطرًا على المفكرين الراييكاليين في الجامعات في أنحاء ألمانيا. فقد كان ملك بروسيا، فريدرick ولIAM الثالث، حاكماً رجعياً ومعادياً لتيارات الحرية التي أطلقتها الثورة الفرنسية. ورغم الآمال العظيمة التي علقها الليبراليون والراييكاليون على ابنه، فريدرick ولIAM الرابع، فإنه سرعان ما تبين لهم أنه أكثر رجعية من أبيه. وكانت بروسيا دولة بوليسية مستبدة. وحالت الرقابة على الصحف والاجتماعات العامة، واللجنة المركزية لقمع الفكر الخطر في أنحاء ألمانيا، دون قيام أي حركة إصلاحية.

وعندما التحق كارل ماركس بجامعة برلين في عام ١٨٣٦، كان الفيلسوف العظيم هيجل قد توفي منذ خمس سنوات، لكن تأثيره في الجامعة وسائر ألمانيا كان في ذروته. وكان الهيجليون قد انقسموا آنذاك إلى يمينيين، وهم المحافظون، ويساريين، وهم الراييكاليون. وسرعان ما أكب ماركس على أعمال هيجل، ونسى دراسة القانون، وأصبح واحداً من قادة الجماعة الراييكالية أو اليسارية، والذين أطلق عليهم الهيجليون الشبان أو اليساريين.

١ - غموض هيجل والهيجليون الشبان

كيف تحول الصراع السياسي في بروسيا إلى عداء مرير بين م العسكري أتباع هيجل؟ لقد كان هيجل صوت الفكر المسيطر في ألمانيا، وكان السبب في الصراع حول هيجل يرجع إلى الغموض واللبس الشديد، وثنائية الوجه أو الجانب، والمقارنات، والتناقضات، وازدواجية المعانى المثيرة للسخرية عند هيجل نفسه، كمارأينا من قبل.

(أ) فرغم تقديسه للدولة المسيحية - герمانية لبروسيا، التي اعتبرها قمة التاريخ الإنساني، من ناحية، قدم هيجل نظرية جدلية تتفق وجود أي شيء من أجل إحداث تغيير وتطویر للوصول إلى العقلانية الكبرى، من ناحية أخرى. وقد أخذ الهيجليون الشبان الجانب المتشدد لثنائية الوجه هذه عند هيجل: فقالوا بأن الدولة البروسية، التي كان استبدادها في تصاعد مستمر يوماً بعد يوم، ليست لها حصانة ضد القوة السالبة التقدیة للجدل، ولابد من مهاجمتها.

(ب) ورغم ازدرائه للبرلانية السياسية، وعنصرها المتلازمين، الفردية والديمقراطية، فالدولة - عند هيجل - هي صاحبة السلطة المطلقة والأخلاقية على الفرد. لكننا، على الجانب الآخر، نجد أن فلسفة التاريخ عند هيجل ترفع لواء الحرية، فهي تزعم بأن المعنى الحقيقي للتاريخ الإنساني هو تقدم الروح المتأهية في الوعي بالحرية. وقد لزم الهيجليون الشبان الجانب الثوري لهذا المثال الثاني لثنائية الوجه الهيجلي، ونادوا بالحرية ضد الدولة البروسية.

(ج) والمثال الثالث على الغموض واللبس في فلسفة هيجل: ثنائية الجانب أو الكلام الخادع فيما يتعلق باش. وكما رأينا، فقد كانت الميتافيزيقا الهيجلي رؤية مثيرة للحقيقة على أنها الروح أو العقل المطلق أي الله - أو الوحدة الكلية المطلقة للحقيقة العقلية - وللعقلانية التصورية ككل. لكن هيجل، من ناحية أخرى، أقر بأن الله لا وجود له إلا في المجال الإنساني. ولا وجود لله إلا كما يتجلّى، ويظهر، ويتجسد في وعي الإنسان، والعقول المتأهية، والمؤسسات الاجتماعية، وجرى التاريخ. وانحاز الهيجليون الشبان إلى الجانب المتطرف من هذا اللبس والغموض المحيط بوجود الله، وسلكوا طريقاً انتهى بهم إلى الإلحاد، وأن الله، الذي لا وجود له إلا في وجود الوعي الإنساني، لا وجود له على الإطلاق.

(د) وأخيراً، يبقى المعنى المزدوج الذي تركه هيجل من خلال عبارته الشهيرة: «الواقعي هو العقلي، والعقلي هو الواقعي». وقد شن الهيجليون المحافظون والراديكاليون حرباً على هذه العبارة المثيرة للفزع والقلق. واكتفى المعسكر المحافظ بالنصف الأول فقط من عبارة هيجل: «الواقعي هو العقلي»، وفسروه على أنه يعني أن كل ما هو موجود ضروري

في العملية العقلانية للجدل التي تجسد المطلق. ولذا، فمحاولة تغيير الوضع الراهن أو الموقف الحالي؛ وتحديداً، محاولة تغيير أو تقويض الدولة البروسية يعني معارضة العملية العقلانية للجدل، ومن ثم معارضته الله الذي يتجسد في الدولة والملك. لكن المعسكر الراديكالي، على الجانب الآخر، انحاز إلى النصف الثاني من العبارة: «العقل هو الواقع». واحتاجوا بشدة بأن هيجل لم يقصد مطلقاً الدفاع عن الوضع الراهن، والقول بأن كل ما هو موجود عقلاني، دون النظر إلى مدى غموضه أو تفاهته. ويرى الهيجليون الشبان أن ما كان يعنيه هيجل هو أن من حق ما هو عقلي أن يطلق عليه حقيقي، وأن الوظيفة الأهم للفيلسوف هي نقد كافة المؤسسات الاجتماعية حتى تصبح أكثر عقلانية، ومن ثم أكثر واقعية. ومن هذا المنطلق، أصبح «النقد» شعاراً للهيجليين الشبان.

ويمكنا الآن أن ندرك التأثير القوي للهيجليين الشبان على فكر ماركس؛ فقد كان الهيجليون الشبان يسعون إلى إضفاء الطابع الثوري على فلسفة هيجل. وفي مقابل حرمة وقدسيّة الحكومة والدولة البروسية، دعوا إلى مواصلة عملية السلب أو النفي الجدي بهدف الوصول إلى شكل أعلى وأسمى للحكم. وفي مقابل الاستبدادية السياسية، نادوا بتقدم الحرية. وفي مقابل الله، الذي لا وجود له إلا في الحياة الإنسانية، دافعوا عن الإلحاد وإنكار وجود الله. وفي مقابل الدفاع عن كل ما هو موجود على أنه مقدر عقلياً وإلهياً، أصر الهيجليون الشبان على ضرورة نقد كل ما هو قائم حتى يتسمى جعله عقلانياً، عن طريق الثورة العنفية إذا لزم الأمر.

وقد أعلن الهيجليون الشبان عن هذا كله، على أساس قراءتهم لهيجل. وكما لاحظنا، فآراء هيجل البالغ لم تكن راديكالية أو ناشطة، بل صارت أكثر تحفظاً وهدوءاً خلال السنوات التي قضتها في برلين. لكن الهيجليون الشبان كان لديهم الدافع والحفز لإيجاد رسالة ثورية في فلسفة هيجل، وكانوا محقين في ذاك – فقد كان لدى هيجل كلا الجانبيين، المحافظ والراديكالي. واكتشف الهيجليون الشبان أن مبدأ السلب أو النفي هو محور الجدل الهيولي؛ وطبقاً لهذا المبدأ، فلا بد من نقد، ومهاجمة، وزعزعة، وسلب صفة الشرعية من كافة المفاهيم والأفكار، والتركيبات، والمؤسسات. ومبدأ السلب عند هيجل هو

المولد الضروري للتغيير الجدي، والتناقضات، والمخارات، والسخرية، وثنائية الوجه أو الجانب. وقد لزم الهيجليون الشبان الجانب الذي منحهم الدعم والتأييد الفكري.

٢ – تأثير الهيجليين الشبان: النقد، وألوهية الإنسان، والثورة العالمية

لكن هؤلاء الراديكاليين الشبان لم يكتفوا بمجرد إعادة تفسير فلسفة هيجل. وكانوا يتقدمون بهمة ونشاط على ثلاثة محاور فكرية رئيسية: الأول، الفكرة الشاملة للنقد. وألهمهم شعارهم «النقد» بتأليف الكتيبات والكتب التي تعرض مجموعهم النقيدي الحاد على القوانين، والفكر السياسي، والفلسفة، والدين. واتخذ ماركس من النقد الفكري Arnald Ruge وسيلة لتغيير العالم. وفي عام ١٨٤٢، كتب ماركس إلى صديقه، آرنولد روج (١٨٠٢-١٨٨٠)، وكان هيجلياً ثورياً ولعب دوراً مهماً في تطور فكر ماركس في مراحله الأولى، مؤكداً له أن المطلوب الآن هو:

النقد القاسي لكل شيء قائم، والقاسي هنا بمعنىين: لا بد أن يكون هذا النقد بلا خوف من عواقبه، ولا بد ألا يخشى التصادم مع السلطات الرسمية.

وفي مقال كتبه بعد ذلك بوقت قصير، في شكل نقد موجه لكتاب «فلسفه الحق» Philosophy of Right لهيجل، كان ماركس لا يزال يتحدث عن النقد كوسيلة لتغيير العالم. ويقول عن النقد إنه:

ليس سكين تشریح، لكنه سلاح. وهدفه هو عدوه، الذي لا يريد دحشه، بل هدمه.

ورغم أن ماركس لن يتنازل أبداً عن أهمية النقد الفكري، فسرعان ما سيغير رأيه بشأن أسبقيته باعتباره أقوى سلاح للتغيير العالمي. وبدلًا من النقد النظري، فسوف يكون سلاحه الأخير للتغيير العالمي هو القوة المنظمة للبروليتاريا.

وكان المحور الثاني في حملة الهيجليين الشبان مستمدًا من نقدتهم لتصور أو فكرة هيجل ثنائية الوجه أو الجانب عن الله. فاًنه، الذي لا وجود له إلا بوجود الوعي الإنساني، وفي شكل الإنسان فقط، لا وجود له؛ لذا، فقد كان الهيجليون الشبان ملحدين. لكنهم توصلوا إلى نتيجة أكثر أهمية من خلال نقدتهم لتصور أو فكرة هيجل عن الله: إذا كان كل تطوير يقوم به المطلق للعقلانية يجري داخل العالم الإنساني، وينفذه الإنسان، فالإنسان – إذن – هو الإله الحق، وهذا ما قال به الهيجليون الشبان.

وقد أدت هذه الفكرة السامة – الإنسان هو الله – إلى المحور الثالث لحملة الهيجليين الشبان. ونظرًا لأن الوهية الإنسان لم تكن قد تحققت بعد، كان لابد من القيام بثورة، ثورة عالمية، ضد الأوضاع القائمة في العالم، حتى يصبح عالمًا يستطيع الإنسان العيش فيه كإله. وهذا هو التفسير (الراديكالي) الصحيح للمحور الثالث، وهو فكرة الثورة العالمية القائمة لا محالة، تلك الكارثة العالمية التي ستؤدي إلى هدم جميع مؤسسات العالم وإعادة بنائها وفقًا لفلسفة هيجل.

وكانت هذه المحاور الثلاثة المتصارعة لحملة الهيجليين الشبان – قوة النقد وتأثيره القاسي كسلاح سياسي، فكرة الوهية الإنسان، والرأي القائل بحتمية قيام ثورة عالمية تؤدي إلى الهدم لإعادة بناء نظام عالمي عقلاني – هي الموضوعات الثلاثة التي جمعها ماركس من سنوات حياته مع الهيجليين الشبان في جامعة برلين. وظلت حاضرة دومًا في فكره المتطور.

٣ – تأثير فيورباخ (أ) ترجمة هيجل

وفي عام ١٨١٤، انفجرت قنبلة فكرية مدوية في وجه الهيجليين الشبان. وكان ذلك من خلال الكتاب الذي نشره لودفيغ فيورباخ Ludwig Feuerbach (١٨٠٤-١٨٧٢)، وكان من كبار الشخصيات في أوساط الهيجليين الشبان، بعنوان «جومر/المسيحية» *Essence of Christianity*. وفي هذا الكتاب، يطور فيورباخ فكرة الهيجليين الشبان عن الإنسان

على أنه الله الحقيقي إلى نظرية عن المسيحية، قائلاً إن: جوهر المسيحية كدين يكمن في كونها إسقاطية، الإسقاط الذي يرقى إلى القدرة اللا متناهية لـلإنسان العليا للمعرفة، والإرادة، والحب على الله. وبذلك، يكون جوهر الله مجرد إسقاط لجوهر الإنسان، الإله الحقيقي. ويستخدم فيورباخ هذه النظرية لإثبات أن عقيدة هيجل عن المطلق هي المفهوم أو التصور المسيحي الخفي عن الله. والحقيقة، يقول فيورباخ، أن هيجل لا يسقط على المطلق أي شيء سوى الاتجاه التاريخي للإنسان. ومن هنا، تأتي قيمة وأهمية فلسفة هيجل، ليس لأنها تنبئنا عن المطلق، ولكن بسبب هذا الإسقاط الذي يكشف لنا عن الطبيعة الإنسانية. ولفهم حقيقة الفلسفة الهيجلية، يقول فيورباخ، لابد لنا من ترجمة فلسفة هيجل وما يقوله عن المطلق إلى فلسفة عميقة عن الإنسان.

(ب) المذهب المادي Materialism

لقد حان الوقت، يقول فيورباخ، لحذف كلام هيجل الخادع عن الله. ولننتخذ من الإنسان ذاته، كنوع، وإنسان مادي حقيقي في عالم مادي واقعي، وليس الله أو الروح أو المطلق، أساساً تقوم عليه الفلسفة.

وقد استخلص ماركس رسالتين من هجوم فيورباخ على هيجل: أولاًهما، المذهب المادي عند فيورباخ الذي يعبر عن نظريته الميتافيزيقية الثالثة بأن الوجود أو الواقع مادي في المقام الأول، وليس روحياً كما زعم هيجل. وكان ماركس نفسه يميل إلى المذهب المادي. وكان فيورباخ مؤيداً للمادية الميتافيزيقية عند ماركس، والتي أصبحت عنصراً بارزاً في فكر ماركس في ذلك الوقت. وكانت الرسالة الثانية التي استخلصها ماركس من فيورباخ، الهيجلي الشاب، أن فلسفة هيجل لا تزال صادقة، ذلك أن ترجمتها بطريقة صحيحة تؤدي إلى الكشف عن حياة الإنسان – وليس تجليات الله – في العالم المادي، وبذلك فما زال هيجل هو الأستاذ.

محرر في صحيفة راينيش تسايتونج

راح ماركس يسابق الزمن للحصول على عمل بعد خطبته لجيبي، في الوقت الذي اتخذ فيه الترتيبات اللازمة لنيل درجة الدكتوراه - غيابياً - من جامعة بينا، في أبريل من عام ١٨٤١، ثم انتقل إلى جامعة بون، حيث التقى برونو بوير Bruno Bauer، أحد الهيجليين الشبان وصديقه المقرب، والذي كان يعمل بوظيفة مدرس هناك، وقد شجع بوير ماركس على العمل بالتدريس هو الآخر. وفي عام ١٨٤٢، اتهم وزير التعليم البروسي الهيجليين الشبان بأنهم جماعة محظورة؛ وتم فصل بوير نفسه من وظيفته بجامعة بون، ولم يعد ماركس أبداً مستقبلاً هناك. ورحل ماركس إلى مدينة كولونيا حيث عمل محرراً بإحدى الصحف الليبرالية، «راينيش تسايتونج» *Rheinische Zeitung*، لبعض الوقت، لكن كتابات ماركس الثورية في الصحيفة سرعان ما تسببت في إخضاعها للرقابة الرسمية، وأضطر ماركس للإستقالة.

ويقول أحد رجال الأعمال الأثرياء في كولونيا، والذي كان يمول الجريدة، آسفًا: «تحت قيادة ماركس، سرعان ما بدأت الجريدة في الحديث بمنتهى الطيش والتهور». ولم يمض سوى وقت قصير حتى صوّرت الصحيفة وتم حظرها رسمياً.

سنوات باريس: ١٨٤٣ - ١٨٤٥

في يونيو من عام ١٨٤٣، تزوج ماركس بجيبي فون فيستفالن. وفي نوفمبر من ذلك العام، انتقل ماركس وزوجته إلى باريس التي عاشوا فيها حتى عام ١٨٤٥.

ولكن، لماذا باريس؟ لقد أدرك ماركس آنذاك أن الرقابة الألمانية والسياسة الرجعية سوف تسكته - فلن يستطيع قول أو فعل أي شيء ذي عواقب سياسية في ألمانيا. ولم يعد يهتم بأصدقائه من الهيجليين الشبان في جامعة برلين، كما أن الحركة نفسها صارت محظورة. ويرجع السبب في اختيار ماركس لباريس إلى عرض العمل الذي تلقاه من آرنولد روج، المحرر والكاتب الهيجلي الشاب، لمساعدته في تحرير جريدة جديدة، سميت فيما بعد

بـ «الحاليات الألمانية - الفرنسية» *German-French Annals*، وكان روج يأمل من خلالها في نشر مقالات لكتاب ألمان وفرنسيين ثوريين. وسرعان ما قبل ماركس الوظيفة في خطاب أرسله إلى روج في صيف عام ١٨٤٢، قائلاً له: «لقد سئمت هذا النفاق والحمافة. وسئمت الانحناء وتلبيق العبارات المأمونة التي لا تؤدي. لا يوجد شيء أستطيع القيام به في ألمانيا... فكل ما يستطيع المرء عمله في ألمانيا هو أن يخدع نفسه».

وكان هناك سبب آخر لاختيار ماركس لباريس باعتبارها ملجاً وملاذاً آمناً من الحكومات المعنية؛ فقد كانت باريس، من بين جميع العواصم الأوروبية الكبرى، في ذلك الوقت، الأكثر كرمًا وتسامحاً تجاه كافة الأطياف السياسية. كما كانت توفر مناخاً فكريّاً خصباً ومثيراً، وبخاصة لللاجئين والمبعدين من قبل الدول والكنائس التي تنتهج سياسات قمعية - من ألمانيا، وروسيا، وإيطاليا، وبولندا، وال مجر - وكانت جميراً من المشتغلين بالأنشطة الأدبية، والفنية، والسياسية من أجل الحرية لسائر البشر.

كما كانت فرنسا مسرحاً للتحول السريع والمخبب اجتماعياً الذي صاحب انتشار الثورة الصناعية في أنحاء البلد، وإنتجها وتوزيعها على نطاق واسع، الأمر الذي أدى إلى الإطاحة بالمشروعات الصغيرة وخلق أيدي عاملة للمصانع من بين الأعداد المتزايدة للسكان. وكانت الحكومة الفرنسية ضعيفة، وفاسدة، وخاضعة لسيطرة رجال الصناعة والرأسماليين الأثرياء حديثي العهد. وشارك عمال المصانع الساخطون، بالمناطق الريفية من فرنسا، في أعمال الشغب والإضرابات.

لكن الجاذبية الفائقة لباريس كانت في الأربعينيات من القرن التاسع عشر، قبل عام ١٨٤٨ الثوري؛ فقد كانت باريس منبت النظريات الاجتماعية الحديثة التي غذتها النماذج السابقة للفكر الاشتراكي الفرنسي وثورتي ١٧٨٩ و ١٨٣٠ اللتين لم تتحققا أهدافهما. واقتصر ماركس عالم النظريات الاشتراكية والشيوعية، والعمل السياسي، وتعاون مع روج وشبكة الكتاب الثوريين في تحرير الحاليات الألمانية - الفرنسية. وقرأ وبحث شخصياً عن الكثريين من أصحاب النظريات الاشتراكية الفرنسيين؛ وتعرف على الاشتراكي-الفوضوي، بيير برودون *Pierre Proudhon*، والفوضوي الروسي، ميخائيل

باكونين **Mikhail Bakunin**. ولكن سرعان ما أصبح كل منهما عدواً لماركس؛ وكان يحضر اجتماعات جمعيات العمال الألمان والفرنسيين الاشتراكية. وكان ماركس ناقداً للكثريين من الراديكاليين الفرنسيين. وكان يعتبرهم من دعاة اليوتوبيا، وكان ماركس يعني بذلك أنهم يختلفون نظريات تحسين أوضاع المجتمع التي لا يمكن تطبيقها، والنظريات التي تتحدث عن غايات نبيلة وعظيمة دون أن تقدم أي وسيلة للوصول إليها، تلك النظريات التي كانت وستظل دائماً وعداً يصعب تحقيقه.

باريس، ١٨٤٤: المخطوطات الاقتصادية والفلسفية

أثناء إقامته في باريس، ركز ماركس اهتمامه على مشكلتين أثارتا أسئلة واقعية أخفق اليوتوبيون الاشتراكيون في طرحها. وكانت الإشكالية الأولى: لماذا فشلت الثورة الفرنسية؟ ولماذا لم تكن أوروبا أقرب إلى الحرية مما كانت عليه قبل اندلاع الثورة؟ وكان من السذاجة في عصر التنوير الاعتقاد بأن العالم يمكن تغييره بواسطة العقل، والعلم، والتعليم. وثبت كذب حزب العقوبيين اليساري الثوري من خلال محاولة تغيير العالم في عهد الإرهاب. ولم تكن هناك أية قيمة لوجهة نظر هيجل، القائلة بأن الثورة الفرنسية قد أخفقت لأن الوقت لم يكن مواتياً بعد للجدل من أجل الوصول إلى حالة الحرية، نظراً لأن هيجل لم يعط أي دلالات حول كيفية معرفة الوقت المناسب.

أما الإشكالية الثانية، التي كان ماركس عازماً على حلها، فهي: ما هو مغزى الثورة الصناعية الجديدة، والثورة التكنولوجية العظيمة في المصانع، والمناجم، والزراعة، والنقل، تلك الثورة التي حملت معها رياح التغيير إلى الحياة الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية على مستوى العالم، جالية الثراء الواسع والمتزايد للبعض، والفقر والاغتراب للبعض الآخر، كما أشار هيجل في حديثه عن المجتمع المدني؟ ما هو مستقبل الثورة الصناعية؟ وهل تستمر ظواهر الظلم والوحشية الصارخة، كما كان الحال في فرنسا وإنجلترا، إلى ما لا نهاية في غياب ثورة تقيم العدل؟ وما الذي يمنع ثورة كتلك من الفشل كما فشلت الثورة الفرنسية؟

وللإجابة عن هذه الأسئلة، أقبل ماركس على القراءة بنهم شديد أثناء إقامته في باريس. ويقول أرنولد روج في وصف ماركس خلال تلك الفترة:

إنه يقرأ كثيراً. ويعمل بجد واجتهد غير عادي. ولديه موهبة نقدية تتحول أحياناً... إلى مبارزة جدلية، لكنه لا ينهي أي شيء مطلقاً - فهو يقطع كل لحظة من لحظات البحث كي يغوص في محيط جديد من الكتب. ويكون أكثر انفعالاً وعصبية من أي وقت مضى، خاصة عندما يمرضه عمله ويحافيه النوم طيلة ثلاثة أو حتى أربع ليال متصلة.

وكان ماركس «يقرأ كثيراً» حقاً. وتعلم الفرنسية من خلال قراءاته لأعمال جميع الاشتراكيين الفرنسيين المشاهير في باريس آنذاك. وقرأ التاريخ الألماني والفرنسي على طريقة أو منهج هيجل التاريخي لفهم المشكلات الإنسانية. ولمعالجة المشكلات الاقتصادية المرتبطة بالثورة الصناعية، قرأ ماركس لجميع أصحاب النظريات العظام في مجال الاقتصاد، ابتداء من القرن السابع عشر وحتى عصره، وكان أبرزهم آدم سميث في كتابه «ثروة الأمم» *The Wealth of Nations*. وكان بدون ملاحظات غزيرة وذات مقاطع طويلة من قراءاته، وقد ضمن بعضها في مؤلفاته.

وخلال ربيع وصيف باريس من عام ١٨٤٤، جاءت ثمرة هذا النشاط الفكري المكثف - فقد كتب ماركس المقالات التي يطلق عليها الآن «المخطوطات الاقتصادية والفلسفية» *Economic and Philosophic Manuscripts* أو مخطوطات ١٨٤٤، أو المخطوطات الباريسية. وتشتمل هذه المخطوطات على تفسير ماركس الاقتصادي للتاريخ - الفكرة الرئيسية للماركسيّة، والتي لم تكتمل معالجتها إلا في عمله الأخير والعظيم، رأس المال.

ملاحة الاجي

وفي تلك الأثناء، حصلت الحكومة البروسية على نسخ من الحوليات الألمانية - الفرنسية، الجريدة اليسارية التي اشترك ماركس وروج في تحريرها، وكان ذلك في أبريل من

عام ١٨٤٤ . وتم حظر الجريدة، وصدرت أوامر قضائية بـالقاء القبض على ماركس وروج عند قدومهما إلى بروسيا . وكان العدد الأول من الحوليات هو الأول والأخير منها . وبعد ذلك بوقت قصير، وعندما تحول ماركس إلى الشيوعية، انقطعت صلته بأرنولد روج الذي كان من أشد المعارضين للشيوعية . وسرعان ما أصبح ماركس كاتباً في جريدة «فورورورد» Forward، وكانت جريدة ثورية أيضاً . وفي ٢٥ فبراير من عام ١٨٤٥، أغلقت فورورارد من قبل الحكومة الفرنسية بسبب راديكاليتها الهدامة، وتم طرد ماركس من فرنسا، ومنحه مهلة لا تتجاوز أربعاً وعشرين ساعة لـمغادرة باريس . وقامت جيني بـبيع أثاث المنزل وغادرت المدينة بعد بضعة أيام . وكانت المحطة التالية في رحلة اللاجي: بلجيكا، ومدينة بروكسل . وخلال الفترة التي قضاهما في بروكسل، من ١٨٤٥ حتى ١٨٤٨، كتب ماركس وشارك في تأليف بعض الكتب المهمة، كما بدأ في إنشاء جماعة ثورية دولية . وانضم إلى الراديكاليين الإنجليز في تنظيم عرف بعصبة الشيوعيين Communist League، وأصبح زعيماً لهذا التنظيم الثوري الذي كان أعضاؤه في تزايد مذهل . وفي عام ١٨٤٧، كلفته عصبة الشيوعيين بإعداد وثيقة تتضمن أهداف التنظيم . وقد نشر بيان ماركس لأهداف ومبادئ عصبة الشيوعيين قبل شهر واحد من اندلاع ثورة باريس، في عام ١٨٤٨ . وكان هذا هو بيان الحزب الشيوعي الشهير *Manifesto of the Communist Party* .

وصاحب قيام الثورة في باريس طرد ماركس من بروكسل . فعاد إلى العمل في باريس الثورية، ثم رحل إلى ألمانيا، حيث كان الدور على ثورة ١٨٤٨ . وقام ماركس بإنشاء جريدة أسمها «رلينيش تسایتونج الجديدة» New Rheinische Zeitung بمدينة كولونيا . ومع إخفاق الثورة الألمانية، تم ترحيل ماركس مرة أخرى من ألمانيا . ورُهنت جيني الفضة التي كانت قد ورثتها عن جدتها الأسكتلندية الأرستقراطية، واستعانت هي وزوجها بهذا المال في مغادرة ألمانيا للمرة الأخيرة . وحاولا العودة إلى باريس، لكنه كان محظوظاً عليهما بالإقامة هناك، فرحاً إلى لندن في خريف عام ١٨٤٩ . وكان ماركس في الخامسة والثلاثين، وجيني في الخامسة والثلاثين آنذاك . واستقر بهما المقام في لندن ما بقي من حياتهما، وعاشما هناك في فقر، وبؤس، ومرض . وتوفي ثلاثة من أبنائهم بسبب الحاجة إلى المال لدفع

مقابل الرعاية الطبية. ومع ذلك، فقد استمر ماركس في الكتابة والتخطيط للثورة العالمية التي أحدثها بالفعل، لكنه لم يكن مقدراً له أن يعرف بذلك أبداً. ونعود إلى السؤال: ما هو تأثير الماركسية؟ دعونا نبحث عن إجابة في فكر كارل ماركس المتطور، والذي سنعرض له في الفصل التالي.

(٤١)

الإنسان المغترب

ماركسية؟

لماذا أخفيت المخطوطات الاقتصادية والفلسفية، التي كتبها ماركس في باريس، في صيف عام ١٨٤٤ ، بعيداً عن أعين الناس على مدى ما يقرب من مائة عام؟ ولماذا لم يعرف ماركس بها أو ينشرها أو يشير إليها صراحة في كتاباته اللاحقة؟

و قبل العثور على هذه المخطوطات ونشرها، كان ينظر إلى الماركسية على أنها عمل من أعمال ماركس الناضج أو نظام علمي أو اشتراكية علمية، كما أسماها ماركس وإنجلز، أو تفسير اقتصادي ومادي للتاريخ تقف على قمته فلسفة التاريخ المثالية عند هيجل. وقد قبلت أجيال من الدارسين الماركسيين وجدها النظر القائلة بأن مدلول التاريخ عند ماركس يمكن في تقسيم العمل، والصراع الطبقي، والوعي الطبقي، والإطاحة الثورية بالرأسمالية. وكتنظرية علمية، فالماركسيّة ليس لها أي مدلول أخلاقي أو ديني أو فلسفى، لكنها، وببساطة، تقدم تفسيراً للقوانين الاقتصادية الضرورية التي تحكم التحول التاريخي.

وقد ظلت المخطوطات الاقتصادية والفلسفية مجاهولة حتى الثلاثينيات من القرن العشرين، عندما قام معهد ماركس - إنجلز في موسكو، برعاية سياسية ومالية من قبل الحزب الشيوعي السوفييتي، بنشر أعمال ماركس وإنجلز. (وكان مدير المعهد، ويدعى دافيد ريازانوف David Riazanov ، واحداً من المفكرين الماركسيين الكثirين الذين أعدوا في أعمال التطهير بأمر ستالين). وعندما اتضحت أهمية المخطوطات الباريسية، في أعقاب

الحرب العالمية الثانية، ظهرت نظرة جديدة إلى الماركسية، من خلال دراسة هذه المخطوطات، على أنها نظام أخلاقي أو بياني أو إنساني للفكر، وموضوعه الرئيسي الإصلاح الأخلاقي للإنسانية عن طريق ثورة عالمية. واكتسبت كتابات ماركس الشاب جاذبية قوية لدى المفكرين الغربيين – جاذبية نفسية مصدرها موضوع اغتراب ووحدة الإنسان في العصر الحديث؛ وجاذبية أخلاقية نابعة من حض ماركس على المصداقية، والعيش وفقاً لجوهرنا الإنساني؛ وجاذبية بيانية للتمرد على المال – الإله الكاذب وعقيدة الخلاص.

ونتيجة لذلك، تخلى الكثيرون من الدارسين الماركسيين غير الشيوعيين عن تلك النظرة إلى الماركسية على أنها اشتراكية علمية أو نظرية اقتصادية عن التاريخ. وتزايد تفسير الدارسين، من أصحاب الآراء الدينية أو الإنسانية أو الوجوبية، للماركسية في إطار أخلاقي أو بياني أو فلسفى، مسترشدين في ذلك بمخطوطات ١٨٤٤ التي كتبها ماركس وهو في العاشرة والعشرين من عمره. لكن الموقف الشيوعي الرسمي – للدارسين السوفيت – استنكر هذا التحول باتجاه ماركس الشاب، واعتبره هجوماً برجوازياً على الأسس النظرية للشيوعية. واعتبر الدارسون السوفيت الدارسين الماركسيين الغربيين – الذين وجدوا في كتابات ماركس الشاب الأساس الحقيقي للماركسية – مزيقين وأعداء للماركسية، نظراً لتركيزهم وتأكيدهم الحماسي على فكر ماركس المبكر وغير الناضج، الذي غلت فيه النزعة الإنسانية على النزعة الثورية، ولم يكن يشكل تهديداً للغرب.

فهل كان هناك نظامان ماركسيان؟ وهل كانت هناك نظرتان ماركسيتان لمغزى التاريخ؟ وهل التاريخ العالمي هو العملية التي يتم فيها التغلب على الاغتراب الذاتي الإنساني في نهاية الأمر، ويدرك البشر ذاتهم عن طريق الثورة والتواافق مع ماهيتهم الحقيقة ككائنات طبيعية واجتماعية، مبدعة وحرة؟ أم أن تاريخ العالم هو التاريخ العلمي لتقسيم العمل، والصراع الطبقي، والثورة المحتومة التي تنتهي بقيام مجتمع شيوعي غير طبقي؟ وهل هناك هدف إنساني للتاريخ العالمي، متمثل في الإشباع الذاتي الإنساني، كما تشير المخطوطات الباريسية، أم أن التاريخ العالمي له هدف اقتصادي ذو تفسير علمي، كما هو

معلن في كتابات ماركس الناضج؟ وهل يمكن التوفيق بين وجهتي النظر الإنسانية والعلمية
هاتين في فكر ماركس، وبيان كيفية ارتباطهما في فهمه الخاص لنظامه؟

أهمية علم الاقتصاد

لقد رأينا بالفعل مدى اهتمام ماركس بعلم الاقتصاد خلال تلك الفترة التي قضىها
في باريس. وهو ما جعله قارئاً نهماً لمؤلفات آدم سميث ودافيد ريكاردو David Ricardo
وغيرهما من أصحاب النظريات الاقتصادية، في محاولته لفهم الثورة الصناعية وتأثيرها
الكارثي - آنذاك - على حياة الإنسان ومستقبله.

١ - هيجل

ترسخت أهمية الاقتصاد في التاريخ الإنساني في فكر ماركس عن طريق تحليل هيجل
المؤثر للمجتمع المدني، والذي أوضح فيه هيجل أن العلاقات الاقتصادية للمجتمع المدني
تشكل «ساحة القتال التي تصطدم فيها المصالح الفردية الخاصة لكل شخص بمصالح
غيره». ويرى هيجل أن المجتمع المدني، في شئونه الاقتصادية، ساحة حرب للجميع ضد
الجميع، وللصراع المتواصل للرغبات الشخصية. وجاء وصف الاشتراكيين الفرنسيين
للحياة الباشة التي كان يعيشها العمال الصناعيون مؤيداً للصورة التي قدمها هيجل عن
شروط المجتمع المدني، باستقطابه المتزايد للقلة الغنية وال العامة من القراء والمغربين.

٢ - «المسألة اليهودية»

بدأ ماركس في صياغة فكره الخاص بشأن الحياة الاقتصادية في المجتمع المدني في
مقال يعنوان «المسألة اليهودية» The Jewish Question، والذي انتهى من كتابته قبل رحيله
إلى باريس. ويتحدث ماركس في هذا المقال عن الاغتراب الاقتصادي، والبشر الذين يعيشون
داخل عالم غريب للتجارة يتخد من المال إلهًا. والعالم التجاري الحديث، يقول ماركس،

يتبع بنياً يقوم على عبادة المال، ويتساوی بين عبادة المال واليهودية. ويشير ماركس إلى أن اليهود ما عادوا جماعة بینية أو عنصرية. واليهودية، في جوهرها، بيان تقول على الحاجة العملية، والأثانية، وقد مكنت اليهود من كسب سلطة المال، والنفوذ السياسي الواسع، والغلبة والسيطرة في تنافسية المجتمع المدني. ولذلك، المال هو الإله الغيور لإسرائيل، الذي لا يمكن أن يوجد إله قبله. المال يحط من قدر جميع آلهة البشر، ويحيلهم إلى سلعة. المال هو القيمة العامة، والقائمة بذاتها لكافحة الأشياء، ومن ثم فقد سلب العالم أجمع – يستوي في ذلك العالم الإنساني والعالم الطبيعي – قيمته الحقيقة.

وقد تبنت المسيحية، كما يقول ماركس، عبادة المال هذه، واغتراب الإنسان عن ذاته في عبادة المال. وبلغ العالم الغريب للأفراد المتنافسين، الأنانيين مرحلة «الكمال لأول مرة في العالم المسيحي». وأصبح المجتمع المدني المسيحي يهويًا. ورداً على السؤال حول ما إذا كان يجب تحرير اليهود من القوانين التي تسيء معاملتهم، يقول ماركس بأن «تحرير اليهود يكون بتحرير الإنسانية من اليهودية... من المساومة والمال». وحينئذ، يتحرر المسيحيون من عبادة المال، ومن اغترابهم الاقتصادي.

٣ – إنجلز

كما جاء فهم ماركس لأهمية علم الاقتصاد عن طريق مقال بعنوان «موجز نقد الاقتصاد السياسي» Outlines of the Criticism of Political Economy، قدمه مؤلف يدعى فريديريك إنجلز Friedrich Engels للحوليات الألمانية – الفرنسية، في يناير من عام ١٨٤٤. وكان لهذا المقال تأثيراً قوياً على ماركس. وفي أغسطس من نفس العام، قدر لماركس وإنجلز أن يلتقيا.

المخطوطات الاقتصادية والفلسفية

١ – ترجمة هيجل الاقتصادية

أثناء كتابة مخطوطات ١٨٤٤، تولدت لدى ماركس، من خلال تركيزه الشديد والخيالي على علم الاقتصاد، رؤية جديدة ألغت به في فلك الفلسفة الهيجلية مجدداً. وتتجلى هذه

الرؤية في المخطوط الذي يحمل عنوان «نقد الجدل والفلسفة الهيجلية ككل» *Criticism of Hegelian Dialectic and Philosophy* الأساسية، فلسفة للحياة الاقتصادية، وتفسير اقتصادي للتاريخ. وفيها يحدثنا هيجل عن تجسد الروح، والمطلق المغترب عن ذاته في الوعي الإنساني. لكنه كان يتحدث بطريقة غامضة وبهمة، ليس عن التجسد والاغتراب الذاتي للروح في الوعي الإنساني، ولكن عن تجسد الإنسان نفسه في الموضوعات المادية، واغترابه الذاتي في الأشياء التي ينتجهما.

إذن، فالفلسفة الهيجلية ذات مدلول تاريخي خفي – هذا هو اكتشاف ماركس المثير. كما أن ترجمة هيجل تقدم لنا دراسة لاغتراب الإنسان عن منتجاته في الاقتصاد المالي للرأسمالية. وكما فعل فيبورباخ بترجمته لهيجل لإثبات أن المعنى الحقيقي للفلسفة الهيجلية يمكن فيما تكشفه عن السبيковولوجيا الإنسانية، فقد استخدم ماركس النقد في ترجمة هيجل والتوصيل إلى أن المعنى الحقيقي لفلسفة هيجل يمكن فيما تبيّنه عن علم الاقتصاد. وقد أوضح هيجل في الفصل الشهير عن «السيد والعبد»، من كتابه «فينومينولوجيا الروح»، أن العبد يتعرف على ماهيته في الأشياء التي يصنعها، ويكتشف حريرته في تشبيء نفسه أو عندما يموضع ذاته.

ويعتقد ماركس بأن هناك معنى اقتصادياً خفياً لفكرة أو مفهوم هيجل عن الاغتراب والتغلب عليه، ومن هنا تأتي أهمية هيجل الباقيـة. وفي مخطوطة ١٨٤٤، يثنى ماركس على فهم هيجل لمعنى العمل:

إن عظمة الفينومينولوجيا الهيجلية تكمن في...فهم هيجل لجوهر العمل وتصوره للإنسان الموضوعي... كنتيجة لعمله الخاص.

وبعد اكتشافه للمدلول الاقتصادي الكامن للفلسفة الهيجلية وحقيقةـها، كان بمقدور ماركس اتخاذ فينومينولوجيا الروح لهيجل نموذجاً يستند إليه في تفسيره الخاص للإدراك الذاتي المرتبط بالعمل، والإنسان الاقتصادي. وبالنسبة لهيجل، فالروح مفتربة عن جوهرها الحقيقي، وجري التاريخ هو العملية التطورية التي تحقق الروح من خلالها

الإدراك الذاتي. ويتخذ ماركس من هذا النموذج أساساً للحقيقة التي قدمها هيجل بصيغة غامضة ومحيرة: المعنى الحقيقي للتاريخ هو أنه عملية تطورية يسترد فيها الإنسان ككائن نوعي، والعامل، والمنتج، وخلق الم الموضوعات أو الأشياء المادية وغير المادية، ماهيتها الخاصة ويحقق الإدراك الذاتي.

ومع ذلك، ينتقد ماركس مثالية هيجل التي تنظر إلى ماهية الإنسان على أنه روح. وعلى عكس هيجل، يقول ماركس بأن الإنسان كائن طبيعي في عالم من الم موضوعات أو الأشياء الطبيعية:

القول بأن الإنسان شيء جسدي، حي، واقعي، حسي، مليء بالحيوية والنشاط الطبيعي يعني القول بأن لديه موضوعات حسية واقعية كذلك الخاصة بوجوده أو حياته أو أنه يستطيع التعبير عن حياته من خلال موضوعات حسية واقعية.

وكفيلسوف مثالى، يعطي الأسبقية للروح أو الوعي، فهيجل يرى أن الاغتراب يمكن التغلب عليه عن طريق الوعي أو النشاط الروحي. وعلى النقيض تماماً، يؤكّد ماركس أن ما افترضه هيجل هو مجرد التغلب على الاغتراب «في الفكر، الذي يدع موضوعه قائماً في العالم الواقعي»، وكذباً «يعتقد بأنه قد تغلب عليه». لكن التغلب على الاغتراب في الفكر فقط، كما يقول ماركس، لن يغير العالم الغريب، والعادني.

٢ – الإنسان كخالق للطبيعة والثقافة

والإنسان كنوع، كما يقول ماركس، كائن طبيعي يتطور مع حركة التاريخ العالمي. والإنسان كائن مبدع أساساً وله رغباته، وقواته، وإمكاناته، وقدراته الإبداعية، التي تؤتي ثمارها في الإنتاج. وقد حولت البشرية، عبر تاريخها، موضوعات العالم الطبيعي وأوجدت عالماً بأكمله للثقافة. والتراث التاريخي والطبيعي الهائل للموضوعات المادية والثقافية التي أنتجتها الإنسانية هو تجليات أو تجسيد للقدرات الإبداعية للإنسان الذي يحقق لذاته وجوداً فعلياً في العالم. وبعبارة ماركس البليغة:

كل ما يسمى بالتاريخ العالمي إن هو إلا إنتاج الإنسان عن طريق
العمل الإنساني ...

وتقول وجهة نظر ماركس، التي لن يتخلّى عنها أبداً، بأن تاريخ العالم هو العملية التطورية التي أنشأ فيها البشر الوحدة الكلية العظيمة للموضوعات في الطبيعة والثقافة الإنسانية؛ وفي هذه العملية، يوضع النوع الإنساني نفسه ويحقق الإدراك الذاتي. وعلى سبيل المثال، فالصناعة الحديثة بأكملها هي منتج الإنسان – والميكنة الصناعية هي تجسيد للأيدي، والأذان، والأعين، والعقول البشرية. والمناجم، والمانصع وتقنياتها المتعددة، جميعها من صنع البشر، وتتجسد لقدراتهم الإبداعية. لكن النوع الإنساني لا يدرك أنه الخالق لعالم الموضوعات الطبيعية والثقافة. وما يراه الإنسان، عندما ينظر إلى هذه الموضوعات أو الأشياء التي أنتجها، هو أشياء غريبة في «عالم غريب ومعادٍ يقف ضده». ويرجع السبب في ذلك إلى أن النشاط الإنتاجي الذي يقوم به الإنسان يكون في خدمة وعيوبية للمال باعتباره الإله، وليس نابعاً من إرادة حرة تلقائية. وبذلك، أصبح تاريخ الإنتاج الإبداعي الإنساني تاريخاً لاغتراب الإنسان عن طبيعته الإنتاجية الخاصة.

٣ - الاغتراب

يتخذ الاغتراب الإنساني أربعة أشكال رئيسية، حسبما أشار ماركس في مخطوطاته ١٨٤٤: اغتراب الإنسان عن منتج عمله، وعن فعل الإنتاج، وعن طبيعته الاجتماعية، وعن أقرانه من بني البشر. الأول، أن العامل، في النظام الرأسمالي الصناعي، يكون مفترضاً عن منتجه «الذي يوجد خارجه، مستقلأً، كشيء غريب عنه... والحياة التي منحها لذلك الشيء تقف في وجهه كشيء ما معادٍ له وغريب عنه». فما ينتجه ليس ملکه، لكنه يستخدم من قبل الغرباء على أنه ملكيتهم الخاصة. وكلما زاد إنتاج العامل، نقصت قيمة إنتاجه. «العامل يصبح السلعة الأرخص، كلما صنع المزيد من السلع الرخيصة». وأجر العامل يكفي فقط لإعالة و توفير ما هو ضروري لبقاءه يعمل.

الثاني، أن الإنسان، في النظام الرأسمالي، يقترب عن نشاطه الإنتاجي. فنشاطه لا يحدده ولا يقرره اهتمامه أو إبداعه الشخصي، لكنه شيء ما يكون مجبراً على القيام به كي يكسب قوته ويبقى حياً. «عمله... عمل قسري». ونتيجة لذلك، كما يقول ماركس، «يشعر العامل بأنه غريب عن عمله، وغريب عن نفسه في عمله». وكلما زاد عمله، ضعفت إنسانيته، فلا يشعر بالراحة والطمأنينة إلا في الوظائف الحيوانية: تناول الطعام والشراب، وممارسة الجنس.

الثالث، أن العامل، في المجتمع الرأسمالي، يقترب عن الصفات الجوهرية للنوع الإنساني. وعلى عكس الحيوانات التي تتنج لسد احتياجاتها المباشرة، يقول ماركس، فالبشر ينتجون المعرفة والثقافة (الفنون، والعلوم، والتكنولوجيا) للجنس البشري. والبشر ينتجون ككائنات كلية لغايات كلية. لكن النظام الرأسمالي يحط من قدر الدافع لدى الإنسان للإنتاج من أجل البشرية جموعاً، جاعلاً منه عملاً حيوانياً ومجرد وسيلة لإشباع احتياجات المادية الشخصية.

والشكل الرابع من أشكال الاغتراب هو «اغتراب الإنسان عن الإنسان». فأخوه الإنسان غريب ينافسه كعامل ومن أجل منتجات عملهما. وكلاهما مفترب عن «الطبيعة الجوهرية للإنسان».

٤ – شهوة اللطمع

ومع ذلك، ففي العالم المغترب للرأسمالية، لا يكون الرأسمالي وحده، بل العامل أيضاً، عبداً للطمع، وعبدًا أمام السيد – المال، إنه الرأسمالية. ويتأثر بالأفكار المسيطرة في بيئته الرأسمالية، والتي تحضه على ادخار ماله وزيادة رأس ماله. وكما يقول ماركس، في المخطوطات الباريسية، فالعقيدة السائدة في العالم الرأسمالي يمكن التعبير عنها بالصيغة التالية:

كلما أقللت من تناول الطعام والشراب، وقراءة الكتب؛ ومن الذهاب إلى المسرح، وصالات الرقص، والحانة؛ ومن التفكير، والحب، وبناء

النظريات، والفناء، والرسم، والبارزة بالسيف، إلخ، كلما زاد ادخارك - وعظمت ثروتك التي لن تلتهمها العثة أو التراب - رأس مالك... الفن، والعلوم، وكنوز الماضي، والنفوذ السياسي - ... (المال) يستطيع شراء كل هذا لك... وبعد كل هذا، فكل شيء آخر خايم له. وعندما أملك السيد، فأنا أملك العبد... ولذا، فلا بد لجميع الأهواء والأنشطة أن يغمرها الطمع.

وكما لاحظنا، فقد اعتبر هيجل الهوى الإنساني القوة المحركة الأولى في عالم البشر. لكن ماركس يرى هذه القوة في الطمع في المال، وهوس المال الذي يساوي بين المال والسلطة. ويرى ماركس أن الطمع ظل القوة المحركة عبر التاريخ الإنساني، والسبب في اغتراب الإنسان عن ماهيته وتجريده من صفاته الإنسانية. والإنسان يعبد المال على أنه السيد القادر، والقوة التي تستطيع قلب كافة القيم وال العلاقات إلى أضدادها. المال... يحول الإخلاص إلى خيانة، والحب إلى كراهية، والكرامة إلى حب، والفضيلة إلى رذيلة، والرذيلة إلى فضيلة، والعبد إلى سيد، والسيد إلى عبد، والبلاهة إلى نكاء، والذكاء إلى بlahة.

٥- التغلب على الاغتراب

وبعد ذلك، ينتقل ماركس إلى المسائل الأخيرة والحتمية: كيف يمكن التغلب على الاغتراب الاقتصادي؟ كيف يمكن للإنسان استرجاع ماهيته من خلال المنتجات التي صنعها؟ كيف يمكن استرداد ذات الإنسان؟ في الوقت الذي نجد فيه الاغتراب يشوه وجه العالم بأسره. فالاغتراب يتغفل في كافة جوانب الحياة الإنسانية - السياسة، والقانون، والأسرة، والأخلاق، والدين - التي تتأثر جميعها بالاغتراب الأساسي داخل الإنتاج الاقتصادي. والاغتراب هو الصفة المميزة والحاصلة للتاريخ الإنساني. فالإنسان المنتج، الذي حول عالم الطبيعة وأوجد عالم الثقافة، مفترب عن قدراته الإنسانية الإبداعية. وعلى عكس الإنسان عند هيجل، ذلك الروح المتناهي والذي يتزايد وعيه بالحرية مع

حركة التاريخ، فالإنسان عند ماركس هو ذلك الكائن الطبيعي، المنتج، والذي يتقدم وعيه بالعبوبيّة مع حركة التاريخ. ودائماً ما يكشف لنا مجرى التاريخ الإنساني عن الاغتراب المتزايد.

(أ) الشيوعية الفجة

يمكن للإنسان التغلب على الاغتراب الذاتي وتحرير نفسه من هوس المال عن طريق القيام بشورة عالمية، وانتزاع الوحدة الكلية للملكية الخاصة من أيدي الرأسماليين. لكن الإبراك الذاتي الإنساني، وهو غاية التاريخ العالمي، لن يتحقق بالاستيلاء على الممتلكات. وحينئذ، لن تكون هناك سوى الشيوعية الفجة، كما يسميها ماركس، ويبدو أنه قد ساوي – في مرحلة لاحقة – بينها وبين مرحلة بيكاتورية البروليتاريا.

ويتركز اهتمام الشيوعية الفجة على الاستيلاء على كافة السلع المادية من الرأسماليين، يقول ماركس، وهي «ترغب في تدمير كل شيء (كالـ«موهبة») لا يمكن امتلاكه من قبل الجميع كملكية خاصة... ذلك أن الغاية الوحيدة للحياة والوجود هي الملكية المادية المباشرة». وهذا النوع من الشيوعية لا يتغلب على الطمع – لكنه يعمم الطمع في الملكية الخاصة، ويعبر أيضاً عن «الحسد والرغبة في النزول بالجميع إلى مستوى مشترك». كما تدعى الشيوعية الفجة إلى مساواة الأجر، وأن يكون «المجتمع هو الرأسمالي الكلي». وعلاوة على ذلك، كما يقول ماركس، فالشيوعية الفجة لا تسعى فقط للاستيلاء على السلع المادية باعتبارها الملكية الخاصة للجميع، بل لجعل المرأة «ملكية جماعية ومشتركة» و«غنيمة وخادمة للشبق الجماعي». ويقول ماركس، في نفور واشمئزان، إن بعض أصحاب النظريات الاشتراكية الفرنسيين اعتبروا الشيوعية الفجة هدفاً للثورة. فهم ينادون بإلغاء الملكية الخاصة وتحويلها إلى ملكية مشتركة، لكن ذلك، كما يقول ماركس، لن يؤدي إلى القضاء على هوس المال، بل إلى استمراره على نحو مخزي. وينظر ماركس إلى الشيوعية الفجة على أنها مجرد شكل آخر من أشكال «حقارنة الملكية الخاصة».

(ب) الشيوعية المطلقة

بعد انتهاء مرحلة الشيوعية الفجة، تأتي مرحلة الشيوعية المطلقة، والتي يطلق عليها ماركس أيضاً «الإنسانية الإيجابية»، وفيها يسترد الإنسان قدراته المفتربة أو المستلبة والوحدة الشاملة للموضوعات أو الأشياء التي أنتجتها. وسوف يتم التغلب على الطمع في المال والملكية الخاصة، وإلغاء العمل نفسه ليحل محله نشاط إنتاجي حر ومبهج. وسوف تكون غاية الاغتراب الاقتصادي القضاء على كافة أشكال اغتراب الإنسان عن ماهيته الإنسانية. وتنتهي جميع العلاقات الإنسانية الأخرى التي عاش فيها الإنسان حياة اغتراب عن جوهره الإنساني. وستكون هناك نهاية للدولة، والأسرة، والقانون، والدين، والأخلاق – تلك المؤسسات التي يعتبرها ماركس أشكالاً لعبوبية الإنسان للمال، إله الرأسمالية. ففي هذه المؤسسات، يحيا الإنسان حياة وضيعة، وقسرية، وعاجزة، وتأفهمة، في حالة اغتراب عن ماهيته الاجتماعية المنتجة، الحرة، المبدعة. وسوف يسترد الإنسان ويسترجع ذاته من عبوبيته في تلك المؤسسات، ويعيش في وحدة مع الإنسان والطبيعة في العالم الشيوعي مستقبلاً.

هذه كانت الأفكار الرئيسية للمخطوطات الاقتصادية والفلسفية التي كتبها ماركس على عجل ودون ترابط، في عام ١٨٤٤.

جيوني

غادرت جيني باريس في صيف عام ١٨٤٤ وعادت إلى «ترير» ومعها رضيعها. وفي «ترير»، زارت والدتها ووالدة ماركس (وكانتا أرملتين في ذلك الوقت). وكانت جيني قد أصيبت بالمرض الذي لازمها طوال حياتها، وربما كان السبب في ذلك يرجع – جزئياً – إلى التوترات، والأزمات، والفقر الشديد في حياتها مع ماركس. ورغم نكائها الشديد، فقد قبلت جيني – ولكن على مضض – بالإمكانات المحدودة للتطویر الذاتي التي كانت متاحة للمرأة في عصرها. ومع ذلك، فقد خدمت زوجها بياخلاق وتقان كسكرتيرة، فكانت تقوم

بنسخ مخطوطاته والرد على مراسلاته. وهو ما جعلها واسعة الاطلاع والمعرفة في مجال الفلسفة والسياسة الراييكالية. (وتقدم دراسة نشرت مؤخرًا عن جبني الدليل على أنها المؤلف الحقيقي للعديد من المقالات التي نسبت لماركس).

إنجلز

عندما عادت جبني إلى باريس في سبتمبر من عام ١٨٤٤، اكتشفت أن ماركس قد أقام علاقة صداقة مع فريديريك إنجلز، والتي سرعان ما أصبحت واحدة من الصداقات الأسطورية في العصور الحديثة. وكانت هناك أشياء كثيرة مشتركة بين ماركس وإنجلز. فقد كانوا في نفس السن تقريرياً - لكن إنجلز كان يصغر ماركس بعامين؛ وكلاهما منحدر من أسرة تنتمي للطبقة المتوسطة العليا؛ وكلاهما كتب الشعر؛ وكلاهما ارتبط بالهيجليين الشبان الراييكاليين ثم تحول إلى الشيوعية والسياسة الراييكالية. لكن أساليبهم الفكرية والشخصية كانت متباعدة تماماً؛ فقد كان ماركس يميل إلى الفكر التأملي، الإبداعي، التركيبى بينما كان إنجلز عملياً، تجريرياً. وكان ماركس سريع الانفعال، ومستغرقاً في التفكير ومنهمكاً في شؤونه الذاتية، ونزاعاً إلى الاستبداد في حين كان إنجلز معتدل المزاج، ومنفتحاً على العالم. وكان ماركس رب أسرة بينما كان إنجلز زيراً نساء ولم يتزوج أبداً.

وكان إنجلز من أسرة بروتستانتية من أصحاب محالع القطن الأثرياء في راينلاند بألمانيا. وعمل طيلة حياته في تجارة أسرته، وكانت اهتماماته اقتصادية بالدرجة الأولى. وأنشأ الخدمة العسكرية في برلين، تعرف إنجلز على الهيجليين الشبان الثوريين في جامعة برلين وانضم إليهم. وراح يكتب المقالات للجرائد اليسارية كالحوليات الألمانية - الفرنسية لماركس وروج، وبدأ في جمع المعلومات لأعظم أعماله. «حالات الطبقة العاملة في إنجلترا»، *The Condition of Working Class in England* تكبدته الإنسانية في المراحل الأولى للرأسمالية.

وفي نهاية خدمته العسكرية في برلين، قضى إنجلز عاماً واحداً وهو يعمل في فرع مانشستر لشركة والده، وفي طريق عودته إلى ألمانيا زار باريس، حيث التقى بماركس في

مكهي عام، وكان ذلك في ٢٨ أغسطس من عام ١٨٤٤ . وهناك، دار بينهما حوار استمر عشرة أيام، قررا بعده التعاون في إصدار كتيب راينكالي أصبح فيما بعد كتاباً من ثلاثة صفحات بعنوان «*العائلة المقدسة*»، *The Holy Family* . وقبل الانتهاء من هذا الكتاب، كان قد تم طرد ماركس من باريس وانتقاله إلى بروكسل. وسرعان ما لحق به إنجلز وسكن بالمنزل المجاور له، وببدأ ماركس وإنجلز العمل في سبتمبر من عام ١٨٤٥ في نقد الهيجليين الشبان، ذلك النقد الذي سيتحول فيما بعد إلى كتاب مهم بعنوان «*الأيديولوجية الألمانية*»، *German Ideology*

الأيديولوجية الألمانية وبداية الماركسيّة العلمية

ولفهم ماركس، لابد من ملاحظة الفاصل الفكري بين «*الأيديولوجية الألمانية*» الذي صدر في عام ١٨٤٦ و«المخطوطات الاقتصادية والفلسفية لعام ١٨٤٤». ففي «*الأيديولوجية الألمانية*»، تظہر أول صياغة لما يسمى بالماركسيّة الناضجة التي استبعدت نظرية الإنسان المغترب عن ذاته، بعد أن كانت الموضوع الرئيسي لمخطوطات ١٨٤٤ ، باعتبارها إحدى أفكار الفلسفة الهيجليين اليساريّين التي لا قيمة لها. لكن «*الأيديولوجية الألمانية*» كان ينقصها فكرة الذات، وما هيّة الإنسان وتشييئها أو موضعها من خلال الأشياء أو الموضوعات التي ينتجها الإنسان، واغتراب العامل عن ذاته، والتاريخ العالمي كفقدان للذات، والاسترداد النهائي للذات. وبدلًا من النفس والانشغال الإنساني بالإدراك الذاتي، تتحدث الماركسيّة في «*الأيديولوجية الألمانية*» عن العلاقات الاجتماعيّة، والمصالح الطبقيّة، والعمل مقابل رأس المال، والبروليتاريا مقابل البرجوازية؛ وتتحدث عن طرق وقوى الإنتاج، وقاعدة اقتصاديّة، وبنية فوقية أيديولوجية؛ وبدلًا من النظريّات الفلسفية توجد قوانين علمية.

إشکالية الماركسيتين

لماذا قام ماركس بهذا التحول الأساسي من التركيز الإنساني على الذات إلى التركيز العلمي على العلاقات الاقتصاديّة؟ هل هذا يعني أن هناك ماركسيتين: ماركسيّة مخطوطات ١٨٤٤ ، وماركسيّة الاشتراكية العلمية اللاحقة؟ أم أنه من الممكن التوفيق بينهما؟

ويمكن تقديم عدة اقتراحات فيما يتعلق بسبب تحول ماركس المثير عن فهم الحياة الإنسانية من خلال الاغتراب أو الصراع داخل النفس إلى فهمها عن طريق الصراع الطبقي الاقتصادي العالمي. وقد تمثل هذه الخطوة - بالنسبة لماركس - إكساب نظرية موضوعية ومكانة العلوم الاجتماعية. كما يبدو أن ماركس كان لديه ميل شديد للتفسير التاريخي الواقعي. ويشير تفسير آخر إلى تأثير إنجلز: فقد كان لدى إنجلز معرفة واسعة باقتصاد الرأسمالية الصناعية، وربما يكون ماركس - في ميله للتفسير الاقتصادي وليس الفلسفي - قد تأثر بزعم إنجلز بأنه متى تم تطبيق نظام اقتصادي، أصبح خارج نطاق السيطرة الإنسانية. ويقول تفسير آخر لذلك التحول بأن: ماركس قد تحرر من الأوهام المرتبطة بحركة الهيجليين الشبان المثاليين وذوي النزعة الإنسانية، وربما يكون الإخفاق الملحوظ لهذه الحركة الفلسفية في تفسير أو تغيير العالم قد دفع ماركس للتحول إلى منظور علمي.

وهناك تفسيرات أخرى، ذات طبيعة سيكولوجية، لذلك التحول: فربما يكون النضج الشخصي المتزايد لماركس قد أتاح له التوافق مع ما كان يؤمن به والده من المثل العليا التوتيرية للموضوعية العلمية، والإذعان أخيراً لرغبة والده وإلحاحه على كارل بأن يتخلّى عن الأفكار الخيالية للهيجليين الشبان وأن يصبح أكثر واقعية. ويدّعو تفسير سيكولوجي آخر إلى أنه: في إشارة ماركس إلى «الأيديولوجية الألمانية» على أنها «تصفيّة حسابات» مع الفلسفة الهيجلية، يبدو أن ماركس كان آخذًا في التحول باتجاه الاقتصاد لإثبات انفصاله واستقلاله عن سيطرة الفلسفة الهيجلية عليه، خاصة فيما يتعلق بالروح المتناهية في «فينومينولوجيا الروح». ويسهم كل من هذه التفسيرات في فهمنا للتعقيدات المرتبطة بتحول ماركس.

وأخيراً، تبقى الحاجة إلى الإجابة عن السؤال الثاني: هل هناك ماركسيتان، إحداهما ماركس الشاب والأخرى لماركس الناضج، وإذا كان الأمر كذلك، فهل يمكن التوفيق بينهما؟ لقد اكتشفنا أن سيناريو التاريخ العالمي، الذي عرضته المخطوطات الاقتصادية والفلسفية، هو سيناريو لاغتراب الإنسان عن المنتجات التي صنعها بنفسه، واسترجاع نفسه عن

طريق ثورة عالمية. وقد أدخلت تعديلات على هذا السيناريو في كتابات ماركس الناضج. وابتداء بـ «أيديولوجية الألمانية»، يوجد سيناريو جديد للتاريخ العالمي على أنه صراع طبقي، والتغلب عليه بواسطة ثورة تقوم بها الطبقة البروليتارية، يعقبها قيام مجتمع غير طبقي في نهاية الأمر. وغالباً ما يستبعد السيناريو العلمي فكرة الذات، وماهية الإنسان، والاغتراب، ودراما فقدان الذات، واسترجاع الذات. ويستخدم السيناريو العلمي الجديد الأفكار أو المفاهيم اللا شخصية عن العمل، ورأس المال، والطرق الاقتصادية للإنتاج. ومع ذلك، فسوف يستمر السيناريو العلمي للتاريخ العالم في التعبير عن موضوعات الاغتراب، والصراع، واسترجاع الجوهر الإنساني، وثورة التحرر والخلاص الإنساني. وسوف يستخدم ماركس المفاهيم اللا شخصية للسيناريو العلمي، بحيث يستمر التعبير عن الموضوعات المتعلقة بسيناريو الإنسان المفترب، وليس صياغتها على نحو واضح وصريح. وهكذا، فالماركسية الناضجة تجمع بين مكانة الموضوعية العلمية والتعبير عن الرغبات الإنسانية العارمة للإنسان التاريخي، وهو ما يحقق لها أفضلية مزدوجة. ولا وجود، إذن، لماركسيتين، بل هناك ماركسية واحدة فقط – تتطور، كما رأينا، من صراع داخل الإنسان المفترب إلى صراع الطبقات الاقتصادية. ومن الواضح أن تكتُم ماركس، وإنجلز، وطبقة الموظفين السوفيت، فيما يتعلق بمخطوطات ١٨٤٤، كان نتيجة للحيرة والارتباك بشأن الجذور غير العلمية، والفلسفية، والذاتية للماركسية الرسمية والعلمية. وسوف نعرض فيما يلي لأهم أعمال ماركس الناضج.

(٤٤)

الصراع الطبقي

في خطبة ألقاها ماركس في لندن، في عام ١٨٥٦، أفرز مستمعيه حين اختتم حديثه بقوله:

للانتقام من الطبقة الحاكمة الأئمة، كانت هناك محكمة سرية في ألمانيا في العصور الوسطى. وإذا شوهدت علامة الصليب الأحمر على أحد المنازل، علم الناس أن صاحب المنزل قد أدين من قبل المحكمة السرية.

ثم أضاف بنبرة تشاروخ:

جميع المنازل في أوروبا تحمل حالياً علامة الصليب الأحمر الفامضة.
التاريخ هو القاضي - وجلاده هو البروليتاري.

ويعبر هذا التشبيه التاريخي المثير عن رؤية ماركس حول مصير المجتمع الرأسمالي، المدان والمحكوم عليه بالإعدام على يد جلاده، البروليتاريا. وهي نفس رؤية ماركس عن التاريخ العالمي ومستقبله، فتاريخ بمثيل هذا الظلم والجور والوحشية لا بد أن يصدر ضده حكم غير إنساني - وهو الإعدام للعالم الرأسمالي بأكمله.

المادية التاريخية

عادة ما يطلق على مفهوم ماركس عن التاريخ، المادية التاريخية وهي النظرية المحورية للماركسية الناضجة التي تتجلّى في: «*الأيديولوجية الألمانية*»

(١٨٤٥-١٨٤٦)، و«البيان الشيوعي» *Communist Manifesto* (١٨٤٨)، ومقدمة «تقد
الاقتصار السياسي» *Critique of Political Economy* (١٨٥٩)، و«رأس المال» (المجلد
الأول، ١٨٦٧).

فماذا يعني ماركس بالماوية التاريخية؟ يشير ماركس إلى ماديته بأنها «مادية جديدة»
لاظهار الفوارق بينها وبين كافة الاستخدامات السابقة لكلمة المادية. وكما لاحظنا، فالمادية
هي المسمى الفلسفى الذى يطلق عادة على أي نظرية ميتافيزيقية تزعم بأن الوجود أو
الواقع مادى.

١ – المادية التاريخية مقابل المادية الميكانيكية

من المؤكد أن المادية الميكانيكية هي أعظم أشكال المادية في التاريخ الحديث، وقد تمكן
رينيه ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠)، ومعاصره الإنجليزي توماس هوبز Thomas Hobbes
(١٥٨٨-١٦٧٩)، من صياغتها في القرن السابع عشر. وقد نشأت المادية الميكانيكية
استجابة للعلوم الطبيعية سريعة التطور وزعمت بأن الوجود يتكون من جزيئات فيزيائية
(مادية) في حالة حركة وفقاً لقوانين الميكانيكية؛ تلك القوانين التي تم إثباتها وترتيبها علمياً
بواسطة الميكانيكا النيوتنية (مبادئ نيوتن Newton's Principles، ١٦٨٧) التي فسرت،
من خلال ثلاثة قوانين للحركة، جميع الحركات الأرضية والفلكية. ونظرًا لاعتقادها بأن
الوجود يتكون من مادة في حالة حركة، فالمادية الميكانيكية تنكر حقيقة العقل أو الوعي. لكن
ماركس، الذي أحاط علمًا بالماوية الإغريقية القديمة والمادية الميكانيكية الأوروبية الحديثة
في القرنين السابع عشر والثامن عشر، لم ير أي فائدة ترجى من أي من هذه التنويعات
للمادية الفلسفية؛ ذلك أن المفزع الوحيد الذي تعطيه للوعي والفعل الإنساني لا يتجاوز
النتائج السلبية لحركة المادة. ولم يدرك أي من أصحاب النظريات المادية هؤلاء، مثلاً أدرك
ماركس، القدرات الإبداعية والإنتاجية للوعي الإنساني والعمل الإنساني الغائي والتي
تؤهلهما لتغيير العالم الطبيعي، ومن ثم تغيير الجوهر الإنساني.

ويعتقد ماركس بأن ماديتها تختلف عن جميع الأنواع السابقة للمادية في معرفتها بأن وجود الموضوعات المادية ليس مستقلاً عن البشر، لكنه وجود تم تغييره بفعل العمل الإنساني عبر التاريخ. ويقدم ماركس مفهومه الخاص عن المادية التاريخية على أنها مادية جديدة في جوهرها، وكطريقة جديدة لفهم التاريخ.

٢- المجتمع: القاعدة الاقتصادية

وتفسر المادية التاريخية عند ماركس التاريخ، على امتداده، باتخاذ الإنتاج المادي للإنسان كأساس للتاريخ، والنظر إلى الإنتاج الذهني والحياة الفكرية والثقافية للإنسان كنتيجة له. ويصر ماركس على أنه: «في مجلل تصور التاريخ حتى الوقت الحاضر، نجد أن هذا الأساس الواقعي للتاريخ المادي لم يسبق فهمه مطلقاً من قبل». ولكن، ماذا يعني ماركس بقوله إن الإنتاج المادي هو الأساس الواقعي للتاريخ، وإن الفكر والثقافة الإنسانية نتاجه؟ وكما فعل هيجل من قبل، يحاول ماركس إيجاد مفتاح لتفسير خصائص المجتمعات الإنسانية الفردية، والتغيرات التي حدثت في المجتمعات الإنسانية على مر التاريخ. وفيما يتعلق بتفسير خصائص المجتمعات الفردية الإنسانية، فقد اكتشف هيجل المفتاح في روح الشعب التي تعبر عنها الثقافة كوحدة عضوية شاملة للسياسة، والدين، والفن، والفلسفة، والموسيقى، والقانون. والوحدة العضوية الكلية للثقافة هي أحد الأمثلة الدالة على نظرية العضوية المسيطرة على فكر هيجل، ووجهة نظره القائلة بعدم إمكانية فهم أي جانب من جوانب الحياة الإنسانية بمعزل عن الجوانب الأخرى، ولكن كجزء من الوحدة العضوية الشاملة التي ينتمي إليها.

ويتبع ماركس هيجل في مذهبه العضوي. ويرى ماركس، ومن قبله هيجل، أن كل مجتمع فردي هو وحدة عضوية كلية ومتراقبة، بحيث لا يمكن فهم أي جزء منها معزولاً عن الأجزاء الأخرى. لكن تفسير الوحدة العضوية لمجتمع معين، بالنسبة للفيلسوف المثالي، هيجل، يكمن في روح الشعب التي تجسد روح المطلق. وفي مقابل المثالية الهيجلية، نجد أن تفسير الوحدة العضوية لمجتمع معينه، طبقاً للمادية الماركسية، يكمن في قاعدتها الاقتصادية المادية.

وتشكل فكرة البناء الاقتصادي أو القاعدة الاقتصادية عنصراً بالغ الأهمية في نظرية ماركس للمجتمع والتاريخ. ويببدأ ماركس بالنقطة الأساسية المتعلقة بتاريخ الإنتاج الإنساني. ففي الوقت الذي تتشعب فيه الحيوانات احتياجاتها بما تجود به الطبيعة، لا بد للبشر أنفسهم من إنتاج الطعام والملابس والماوى لسد الاحتياجات الإنسانية الأساسية. وبذلك، يتعين على البشر إنتاج الوسائل الكفيلة بتغيير ما توفره الطبيعة إلى أشياء تناسب الاحتياجات الإنسانية. وبمجرد إشباع الاحتياجات الأساسية للإنسان، تنشأ لديه احتياجات جديدة، في الوقت الذي تتزايد فيه قدرته على الوفاء بها عن طريق نشاطه الإنتاجي. وبذلك، يكون الإنسان، في نظر ماركس، المنتج لحياته المادية المتوسعة. والإنسان، المنتج، لا حدود لاحتياجاته أو ما ينتجه من آلات وأدوات لإشباعها. ويتم التعبير عن الطبيعة الإنسانية من خلال هذا النشاط الإنتاجي المستمر وطاقته الإبداعية التي تمكّن الإنسان من تغيير العالم المادي وتغيير نفسه.

وببناء على تحليل ماركس، فعملية الإنتاج المادي هذه عند الإنسان تتألف من ثلاثة عناصر أو عوامل. وربما ذي بدء، يرتبط الإنتاج الإنساني بظروف الإنتاج القائمة في مجتمع معين. ويعني ماركس بظروف الإنتاج تلك الظروف الأساسية التي تؤثر على الإنتاج البشري كالمكان، والبيئة الجغرافية للمجتمع، وتوافر المواد الخام، وإجمالي عدد السكان. ويطلق ماركس على العنصر الثاني للإنتاج قوى الإنتاج، ويعني بذلك أنواع المهارات، والأدوات، والآلات، والتقنية، وكذلك نوع وحجم الأيدي العاملة المتاحة للمجتمع. أما العنصر الثالث والضروري فيطلق عليه ماركس علاقات الإنتاج، ويعني بذلك علاقات الملكية داخل مجتمع ما – وتحديداً، العلاقات الاجتماعية القائمة والتي يعتمد عليها المجتمع في تنظيم ظروف الإنتاج قواه، وتوزيع المنتج بين أفراد المجتمع.

وقد يكون من السهل النظر إلى هذه العوامل الثلاثة للإنتاج على أنها تشكل ثلاثة جدلية هيجلية، حيث تكون ظروف الإنتاج هي القضية، وقوى الإنتاج نقيس القضية، وعلاقات الإنتاج هي المركب من الاثنين. ويطلق ماركس على «مجموع» هذه العناصر الثلاثة للإنتاج، في أي مجتمع، القاعدة الاقتصادية أو الأساس الاقتصادي للمجتمع، وأحياناً طريقة الإنتاج – كأحد المفاهيم الأكثر تأثيراً في الماركسية الناضجة.

وتكمن الفكرة الأساسية، التي يقوم عليها تحليل ماركس للقاعدة الاقتصادية للمجتمع، في مفهومه عن تقسيم العمل. وتقسيم العمل هو (أ) فكرة عثر عليها ماركس من خلال قراءته لآدم سميث وغيره من أصحاب النظريات الاقتصادية، ومن كان العمل يعني - بالنسبة لهم - التخصص لضمان الأداء بكفاءة ل مختلف المهارات الالزامية للإنتاج؛ (ب) لكن تقسيم العمل إلى وظائف تخصصية، من وجهة نظر ماركس، له عواقب وخيمة ولا إنسانية. فهو يجعل العامل عبداً أسيراً لأنشطة محدودة ومقيدة لا مفر منها. كما أن تقسيم العمل يحرم العامل من تحقيق الوحدة الكلية لقدراته الإبداعية الإنسانية. ويسلط ماركس الضوء على هذه المسألة في «الأيديولوجية الألمانية»:

بمجرد توزيع العمل، يصبح لكل إنسان مجال نشاط محدد ووحيد يكون مفروضاً عليه ولا يستطيع الفرار منه. فهو صنياد بدائي أو صياد سمك أو راعٍ أو ناقد، ولابد له أن يبقى كذلك إذا لم يرد أن يخسر وسيلة للعيش.

والحقيقة أن تقسيم العمل يقييد كل شخص - العامل، المحامي، رجل الأعمال - بعمله الخاص والأوحد طوال حياته.

(ج) لكن تقسيم العمل مسؤول عن الشرور الإضافية؛ ذلك أنه يتسبب في أوضاع تشبه أوضاع العبيد، حيث يفقد المرء السيطرة على وسيلة لكسب الرزق.

(د) كما أن علاقات الإنتاج تحل محل العلاقات الإنسانية في الحياة الإنتاجية. ولا ينظر إلى البشر الأفراد على أنهم أشخاص، بل كوحدات اقتصادية داخل عملية لا شخصية لعلاقات الإنتاج في المجتمع.

(هـ) وعلاوة على ذلك، فتقسيم العمل يؤدي إلى اغتراب العامل الفرد عن أقرانه من العمال، ويلقي العداوة والبغضاء بينهم نظراً لأن كلاً منهم يعمل لزيادة الربح الشخصي، وليس من أجل النفع الاجتماعي أو الإنساني.

(و) والأهم من ذلك كله، كما يقول ماركس، أن «تقسيم العمل يتضمن... الفصل بين رأس المال والعمل، والأشكال المختلفة للملكية الخاصة نفسها». وهذا هو تقسيم العمل الذي يحدث في عملية الإنتاج بين المنتجين ومن يملكون مواد وقوى الإنتاج. ويؤدي ذلك إلى

موقف يقوم فيه أحد الأشخاص بالإنتاج، بينما يستحوذ شخص آخر على الجزء الأكبر من الإنتاج كملكية خاصة له. ومتى يكن هناك تقسيم للعمل بين المنتج والمالك، لم يعد نتاج العمل يخص الشخص الذي أنتجه، كما يقول ماركس، بل يخص المالك غير المنتج. وبذلك، يكون تقسيم العمل مصدراً لإقرار الملكية الخاصة، ويؤدي إلى التقسيم الطبقي بين طبقة المالك وطبقة المنتجين. وتشبه العلاقة التي تربط بين هاتين الطبقيتين العلاقة بين السيد والعبد – حيث تتخذ طبقة المنتجين موقف العبيد تجاه أولئك الذين يملكون المواد الخام، والمناجم، والصانع، والقارير على الاستيلاء على النصيب الأكبر مما ينتجه العمال. والصراع الطبقي هو النتيجة الحتمية لهذه العلاقة.

هذا هو تحليل الماركسيّة الناضجة للأساس الاقتصادي للمجتمع، وللصراعات والعداوات المنتشرة في أنحاء القاعدة الاقتصادية لأي مجتمع مدني توجد فيه طبقة اجتماعية واحدة مالكة لمواد وقوى الإنتاج ومسطّرة عليها. وكما أشار عدد كبير من الدارسين الماركسيين، فقد حل المفهوم العلمي الاجتماعي لتقسيم العمل – في الماركسيّة الناضجة – محل الاغتراب والمفهوم الفلسفـي الذاتي للماركسيّة الأولى في تفسير المشكلات المتعلقة بالوجود الإنساني.

٤ – البناء الفوقي

وينتقل ماركس الآن من الأساس الاقتصادي إلى تفسيره للحياة الثقافية لمجتمع ما. ويزعم ماركس بأن القاعدة الاقتصادية للمجتمع هي التي تهـيـء أو تحـدد عالم الثقافة بأكمله. وفي مقطع شهير من مقدمة «*تقدـد الاقتصاد السياسي*» (١٨٥٩)، يقول ماركس:

إن مجموع علاقات الإنتاج هذه يشكل البناء الاقتصادي للمجتمع – أي الأساس الواقعي الذي تقوم عليه الأبنية الفوقيـة القانونـية والسياسـية وتقابـله أشكـال محدـدة للوعـي الاجـتماعـي. وطـريـقة الإنتاج في الحياة المـادية هي التي تحـدد الصـفة العامة للعمـليـات الحـياتـية الـاجـتماعـية، والـسيـاسـية، والـروحـية.

وهنا، يعبر ماركس عن وجهة نظره القائلة بأن الثقافة الإنسانية لا تحكمها أفكار أو اعتقادات فلسفية أو معتقدات بینية أقدم، كما كان الحال عند هيجل؛ لكنها مجرد بناء فوقی يحدده الأساس القائم، والأسلوب الاقتصادي للإنتاج. وبعبارة ماركس في ختام الاقتباس السابق:

ليس وعي الإنسان الذي يحتم وجودها، بل وجودها الاجتماعي هو الذي يحتم الوعي بها.

وتتعدد جميع الأفكار الإنسانية في مجالات الدين، والفلسفة، والقانون، والأخلاق عن طريق الأساس الاقتصادي للمجتمع، وبخاصة التقسيم الطبقي بداخله. والأراء الأخلاقية، والسياسية، والدينية، والقانونية، والفلسفية، والفنية السائدة في أي مجتمع هي أفكار الطبقة الاقتصادية المسيطرة. وفيما يلي كلمات ماركس اللانعة في «الأيديولوجية الألمانية»:

إن أفكار الطبقة الحاكمة هي الأفكار السائدة في كل عصر: وأعني بذلك الطبقة التي تمثل القوة المادية المهيمنة على المجتمع، وهي قوته الفكرية الحاكمة في الوقت ذاته. والطبقة المتصرفة بوسائل الإنتاج المادي، والتحكم في وسائل الإنتاج الذهني... والأفكار السائدة لا تعود كونها التعبير الأمثل عن العلاقات المادية المسيطرة...

ومكذا، تكون قد وضعنا أيديينا على واحد من أخطر إسهامات ماركس في فكر العالم الحديث – فهو يزعم بأن الأفكار السائدة في كافة مجالات الفكر الإنساني ليست سوى تحريف وتزييف للحقائق. وهي لا تعكس الواقع الحقيقي في المجتمع، بل الواقع كما يبدو من وجهة نظر الطبقة الاقتصادية المسيطرة، الظالمة. ويعتقد ماركس بأنه لابد أن يكون واضحاً لأي شخص أن ما اكتشفه هو الصحيح، وأن الحياة الذهنية الإنسانية إن هي إلا بنية فوقية تحددها القاعدة (الاقتصادية) الحقيقة

للمجتمع، وأنه في كل مجتمع – يوجد فيه صراع طبقي – تكون الأفكار والقيم الثقافية هي تلك التي تعبّر عن المصالح الاقتصادية للطبقة المسيطرة. وهنا يتساءل: ألا يتطلب ذلك حدّاً عميقاً لفهم أنّ أفكار، وأراء، ومفاهيم الإنسان، وباختصار، وعي الإنسان، يتغيّر مع كلّ تغير في ظروف وجوده المادي، وعلاقاته الاجتماعية، وحياته الاجتماعية؟

وهذه الفكرة عن البناء الفوقي الثقافي – الدين، الفلسفة، القانون، الفكر السياسي، الأخلاق، الفن – على أنها مزيفة ومحرفّة لحقيقة الواقع الاجتماعي، لصالح طبقة اجتماعية بعينها، هي الأساس الذي يقوم عليه مفهوم ماركس عن الأيديولوجية.

٥ - الأيديولوجية

يرى ماركس أنّ الأيديولوجية *ideology* يمكن تعريفها بأنّها نسق من الأفكار يفرضه الصراع الطبقي ويعكس ويرسخ لصالح الطبقة المسيطرة. وهذا تصوير للأيديولوجيات على أنها تحريف وتزييف للواقع الحقيقي دفاعاً عن المصالح الاقتصادية لإحدى الطبقات الاجتماعية وتشجيعاً لها. ويصف ماركس جميع انعاءات الحقيقة الفلسفية، والدينية، والقانونية، والسياسية، والأخلاقية عبر التاريخ على أنها أيديولوجيات؛ وعلى مر العصور التاريخية التي شهدت تقسيماً للعمل وصراعاً طبقياً، كانت المعتقدات الثقافية السائدة في خدمة الطبقة المسيطرة.

ويعرض ماركس تاريخ الثقافة الإنسانية كتاريخ للأيديولوجية، وللديانات، والفلسفات، والنظم القانونية المقنعة التي أظهرت نفسها على أنها حقائق كلية وأزلية لسائر البشر، في حين أنها تمثل الطبقة الحاكمة وتضفي الشرعية على سلطتها ونفوذها في واقع الأمر. وعلى سبيل المثال، فقد نادت النظرية السياسية للبرجوازية الفرنسية الناهضة بالحرية والمساواة، لكن ذلك لم يكن لخير البشرية كما كان يبدو ظاهرياً، بل لمنفعة الطبقة البرجوازية النفوذ السياسي الذي كانت تفتقر إليه. ويرى ماركس أنّ جميع الأفكار والقيم التاريخية الرئيسية تعمل على حماية المصالح الطبقية والدفاع عنها، وتحرص على إخفاء

حقيقة الممارسات الظالمة وغير الإنسانية من قبل المجتمع المدني بحق الطبقات التي تتعرض للاستغلال.

وسرعان ما فرض المذهب الأيديولوجي الماركسي نفسه على الاتجاه الفكري السائد في القرن العشرين، وتمحض عن أسلوب جديد لتناول أي نظرية عن طريق طرح الأسئلة التالية: ما المصالح الطبقية التي تمثلها النظرية؟ كيف تحرف، وتشوه، وتزيف الواقع للدفاع عن، وحماية، وتشجيع مصالح جماعة اجتماعية محددة؟ وكما قال أحد الفلاسفة المعاصرين، فمنذ أن طور ماركس مفهوم الأيديولوجية، لم تبرأ أي نظرية على الإطلاق من هذه الطريقة الأيديولوجية لدراستها، وهذا الشك في أن جميع الفلسفات والنظريات أقل نقاء، وشمولية، واستقلالية، وصدقًا مما تبدو عليه.

وفضلاً عن تغلغلها في الحياة الفكرية في القرن العشرين، فقد امتد الأسلوب الأيديولوجي الماركسي لبحث النظريات إلى كافة العناصر الثقافية كالروايات، والأفلام، والمجلات، ووسائل الإعلام، والهيئات والمؤسسات الاجتماعية، والأكاديميات، والمطبوعات الدراسية والفنية.

ولكن، ألا يوجد مفر لتجنب الواقع في الشرك الأيديولوجي؟ (وهل الماركسية، هي الأخرى، مجرد أيديولوجية تزيف حقائق الواقع الاجتماعي لصالح البروليتاريا؟ وسوف تتناول هذا السؤال في الفصل التالي). ويجيب ماركس على ذلك بأن القوانين الصارمة التي تحكم التاريخ هي السبيل الأوحد للتغلب على الأيديولوجيات الزائفة للطبقة الحاكمة. وفي الثورة العالمية الحتمية التي ستقوم بها البروليتاريا، سوف يتم القضاء على الأساس الاقتصادي للرأسمالية العالمية وصراعها الطبقي، وكذلك البنية الفوقية الثقافية التي وضعتها. وكما يقول ماركس في «البيان الشعوي»: «الثورة الشيوعية هي القطيعة الأكثر جذرية عن علاقات الملكية الموراثة».

وبعد القضاء على الوحدة الكلية للثقافة الغربية، باعتبارها أيديولوجية رأسمانية، سوف تقدم البروليتاريا - على مراحل - باتجاه مجتمع غير طبقي، تختفي فيه الأيديولوجيات التي تدافع عن طبقة مسيطرة أو تحمي مصالحها. ولفهم هذه المحرقة

التاريخية القادمة حتماً ونهاية الأيديولوجية الرأسمالية، لابد لنا من التعرف على نظرية التحول التاريخي عند ماركس.

٦ – نظرية التحول التاريخي

تقوم نظرية التاريخ عند ماركس على فلسفة التاريخ عند هيجل؛ فال التاريخ هو عملية تطورية واحدة ذات معنى، والتاريخ هو بناء عقلاني يكتشف بمرور الزمن وفقاً للقوانين الديالكتيكية أو الجدلية. ولكن، في الوقت الذي ينظر فيه هيجل إلى الوحدات الفردية للعملية التاريخية الجدلية على أنها دول أممية عظيمة، حيث تجسد كل منها مرحلة في تقدم الوعي بالحرية، يرى ماركس أن الوحدات الفردية للجدل التاريخي هي الطرق الاقتصادية للإنتاج. ومثل هيجل، يلتزم ماركس بالمذهب التاريخي: فهو يعتقد بأن المرء لا يستطيع فهم الطرق الاقتصادية للإنتاج بصورة مجردة، ولكن من خلال خلفيتها التاريخية وتطورها التاريخي. وقد فسر هيجل الهيكل الاجتماعي والعملية الجدلية للتحول التاريخي عن طريق دماء العقل، وبواسطة المطلق الذي استخدم الأهواء أو الانفعالات الإنسانية، والدولة - الأمة والأفراد التاريخيين العالميين لتغيير الأفكار وتوعية الأرواح المتناثرة بحرفيتها. لكن ماركس يرفض - على نحو غاضب - نظرية هيجل المثالية عن التحول التاريخي على أنه التطور الجدي لفكرة الحرية. وبالنسبة لماركس، فالآفكار لا تفسر أي شيء؛ وهي مجرد نتيجة للقاعدة الاقتصادية للمجتمع؛ ولا تundo كونها بنية فوقية تنهر بمجرد أن يبدأ الأساس الاقتصادي للمجتمع في الانهيار.ويرى ماركس أنقوى الاقتصادية هي الوحيدة القادرة على تغيير مجرى التاريخ.

فكيف يفسر الجدل التاريخي المادي عند ماركس التحول التاريخي؟ يفسر ماركس التحول التاريخي من خلال الصراع أو التناقض الذي يحدث داخل ثلاثة أساسيات الاقتصادي للمجتمع ويقضي عليها. وهذا هو الصراع الذي ينشأ بين قوى الإنتاج المتنامية باستمرار (المهارات والتكنولوجيا والابتكارات) وعلاقة الإنتاج أو علاقات الملكية القائمة.

يفسر ماركس الصراع المتفجر بين قوى الإنتاج وعلاقـات الإنتاج على النحو التالي: عندما يتعامل الإنسان - المنتج المبدع - مع الطبيعة، فهو يغير الإنتاج من خلال تطوير طرق أو أدوات أو تقنيات جديدة للإنتاج. وفي المراحل الأولى لطريقة الإنتاج، تسـاعد عـلاقـات الإنتاج وتوزيعها للملكـية على تطوير المـهـارات والتـقـنيـات الإـنـتـاجـيـة. ولكن، عند نقطة ما في المراحل التـالـيـة لـطـرـيقـة الإـنـتـاجـ، تـدـخـلـ قـوـى الإـنـتـاجـ الجـديـدةـ المتـوـسـعـةـ في صـرـاعـ معـ عـلاقـاتـ الإـنـتـاجـ القـائـمـةـ وتـوزـيعـهاـ لـلـمـلـكـيـةـ، وـتـقـودـهاـ مـصـالـحـ الطـبـقـةـ الـحاـكـمـةـ إـلـىـ مقـاـوـمـةـ التـغـيـيرـ وإـلـبـقاءـ عـلـىـ تـوزـيعـ الـمـلـكـيـةـ القـائـمـ دونـ تـغـيـيرـ. وـبـدـلـاـ مـنـ المسـاعـدةـ فيـ تـطـوـيرـ تـقـنيـاتـ وـقـوـىـ إـنـتـاجـ جـديـدةـ، كـمـ كـانـتـ تـفـعـلـ فـيـ وـقـتـ سـابـقـ، نـجـدـ الطـبـقـةـ الـحاـكـمـةـ تـقـيـدـهاـ وـتـحـولـ بـيـنـهاـ وـبـيـنـ الـمـزـيدـ مـنـ النـموـ وـالـتـطـوـرـ لـمـنـعـ فـرـطـ الإـنـتـاجـ، وـمـنـ ثـمـ حـمـاـيـةـ أـرـبـاحـهاـ وـاستـثـمارـاتـهاـ.

ولـابـدـ مـنـ قـيـامـ ثـورـةـ «ـلـتـمزـيقـ»ـ عـلـاقـاتـ الإـنـتـاجـ هـذـهـ «ـإـرـبـاـ»ـ وـالـسـمـاحـ لـقـوـىـ الإـنـتـاجـيـةـ لـلـإـنـسـانـ بـمـواـصـلـةـ النـمـوـ. وـيـصـوـغـ مـارـكـسـ هـذـاـ الصـرـاعـ الدـمـرـ لـلـعـالـمـ وـنـتـيـجـتـهـ بـقـوـلـهـ:

تـحـولـ هـذـهـ عـلـاقـاتـ مـنـ أـشـكـالـ لـتـطـوـرـ قـوـىـ الإـنـتـاجـ إـلـىـ قـيـودـ عـلـيـهاـ،

ثـمـ يـأـتـيـ عـهـدـ الثـورـةـ الـاجـتمـاعـيـةـ.

فـلـمـاذـ تـأـتـيـ الثـورـةـ الـاجـتمـاعـيـةـ بـعـدـ هـذـاـ الصـرـاعـ بـيـنـ قـوـىـ وـعـلاقـاتـ الإـنـتـاجـ؟ـ إـنـ

الـطـبـقـةـ الـمـنـتـجـةـ، وـهـيـ طـبـقـةـ الـعـمـالـ، هـيـ الـتـيـ تعـانـيـ الـبـطـالـةـ، وـنـقـصـ الـوـظـائـفـ، وـفـقـدانـ أـنـوـاعـ

جـديـدةـ مـنـ الـعـلـمـ، وـمـنـ الـقـيـودـ عـلـىـ قـوـىـ الإـنـتـاجـ جـديـدةـ. وـالـطـبـقـةـ الـمـنـتـجـةـ هـيـ الـمـسـتـفـيدةـ

مـنـ التـوـسـعـ فـيـ تـقـنيـاتـ الإـنـتـاجـيـةـ وـتـطـوـيرـهاـ، وـمـنـ التـغـيـيرـ فـيـ تـوزـيعـ الدـخـلـ القـائـمـ. وـيـنـهـضـ

الـمـنـتـجـونـ، كـطـبـقـةـ، فـيـكـسـرـونـ شـوـكـةـ الـطـبـقـةـ الـمـسـيـطـرـةـ عـنـ طـرـيقـ الـقـيـامـ بـثـورـةـ، وـيـصـبـحـونـ

هـمـ أـنـقـسـهـمـ الـطـبـقـةـ الـجـديـدةـ الـمـسـيـطـرـةـ لـبعـضـ الـوقـتـ، وـيـسـتـولـونـ عـلـىـ السـلـطـةـ السـيـاسـيـةـ.

وـيـأـتـونـ بـطـرـيقـ جـديـدةـ لـلـإـنـتـاجـ، وـهـذـاـ مـاـ سـيـحـدـدـ أـشـكـالـ الـفـكـرـ لـدـيـهـمـ.

٨- تطبيق نظرية التحول التاريخي

والآن، حان الوقت كي تلقي نظرة على مدى نجاح ماركس في تطبيق نظريته عن التحول التاريخي على المجرى الحقيقى للتاريخ الإنساني. هل يستطيع إثبات أن الصراع بين علاقات وقوى الإنتاج هو الذي يحدد مسار التاريخ الإنساني، وهو ما يؤدي حتماً إلى القضاء على الطبقة الاجتماعية المهيمنة بواسطة طبقة اجتماعية ناشئة وإحداث تغيير في طريقة الإنتاج؟ ويزهو ماركس حين يزعم أنه اكتشف القوانين الجدلية للتاريخ والتي تعمل وفقاً لـ «ضرورة قوية من أجل الوصول إلى نتائج حتمية»، تماماً مثل قوانين العلوم الطبيعية. فهل يقدم ماركس تفسيراً جديلاً للتحول التاريخي الفعلى ذي الضرورة الحديدية؟ والواقع أن تفسير ماركس للعملية التاريخية الحقيقة، والذي يعرضه بيايجاز في «الأيديولوجية الألمانية»، و«البيان الشيوعي»، ومقدمة في «نقد الاقتصاد السياسي»، و«رأس المال»، ظل ناقصاً تماماً لفترات سبقت سقوط النظام الإقطاعي وظهور النظام الرأسمالي. والحقيقة أن ماركس لم يثبت القانون الصارم للتناقض بين العلاقات الثابتة والقوى المتعددة للإنتاج إلا في حالة واحدة، وذلك عند القضاء على النظام الإقطاعي من قبل الطبقة الرأسمالية الناهضة. ويفترض ماركس وجود مرحلة أولى للتاريخ حيث تكون طريقة الإنتاج نوعاً بادئياً من الشيوعية، دون أي تقسيم للعمل، دون الفصل بين المالك والعمال أو بين الإنتاج الذهني والعمل البدني، مع الاكتفاء بالعمل التلقائي والملكية الجماعية لكافة الممتلكات.

وبعد هذه المرحلة الشيوعية البدائية الأولى، تكون جميع المراحل التالية للتاريخ ذات علاقة بطرق الإنتاج التي تقوم على تقسيم العمل، وملكية المواد والأدوات الأساسية للإنتاج من قبل الطبقة الحاكمة، والصراع الطبقي، وبنية فوقية أيديولوجية تعكس مصالح الطبقة الحاكمة. وطرق الإنتاج هذه التي تتبع الشيوعية البدائية هي: الطرق الآسيوية، واليونانية والرومانية القديمة، والإقطاعية الأوروبية، والرأسمالية الحديثة.

وليس هناك ما يميز الطريقة الآسيوية للإنتاج سوى التبعية لنظام الحكم المطلق في الشرق، ومشروعات الري الكبيرة، وغياب الملكية الخاصة في الأرض. وإذا ما نظرنا إلى

المجتمعات اليونانية والرومانية الكلاسيكية، نجد أنها قد طورت طريقة للإنتاج تضم الملكية الخاصة والجماعية مع وجود طبقة منتجة تتكون من العبيد بشكل أساسي. كما يعطي ماركس وصفاً موجزاً للطريقة الإقطاعية الأوروبية للإنتاج.

ولقد كانت الطريقة الإقطاعية للإنتاج تقوم على ملكية الأرض مع وجود القيان (عبيد الأرض) باعتبارهم الطبقة المنتجة، في الوقت الذي بدأ فيه ظهور أصحاب الحرف من الأفراد في المدن وتوحدهم في نقابات. وجاءت طبقة النبلاء الإقطاعيين، وكانت الطبقة المسيطرة آنذاك - بثقافة قوامها الفلسفة، والدين، والفن، والأخلاق - تبعاً لصالحها الاقتصادية الخاصة. لكن القاعدة الاقتصادية الإقطاعية انهارت عندما قضت قوى الإنتاج الآلي المتعددة على العلاقات الإقطاعية للإنتاج المعوقة للتطوير. وأصبحت الطبقة البرجوازية الجديدة، والطبقة الرأسمالية الناشئة ذات ميول ثورية، فتحولت الطريقة الإقطاعية للإنتاج إلى نظام رأسمالي، واستولت على السلطة السياسية، وأقامت بنيتها الفوقيـة الأيديولوجية.

لكن الرأسمالية كان محكوماً عليها بالفشل بسبب الصراع نفسه الذي مكّن الطبقة الرأسمالية الناهضة من الإطاحة بالنظام الإقطاعي. فقوى الإنتاج المتعددة باستمرار، وتقنياته، ومهاراته، وابتكاراته في صراع مع العلاقات الرأسمالية للإنتاج ونظامه المتبـع فيما يتعلق بملكية الخاصة لأدوات الإنتاج ووسائله، والربح الخاص من عملية الإنتاج. وأدى النمو التجاري والتطور التكنولوجي السريع، والزيادة السكانية إلى إحداث ثورة صناعية للإنتاج الآلي للسلع، وخلق طبقة رأسمالية دولية. لكن الطبقة الرأسمالية الدولية، صاحبة النفوذ والسيادة، تسببت في ظهور الطبقة المعافية لها، وهي الطبقة العاملة (البروليتاريا). «إن من تنتجهم البرجوازية»، كما يقول ماركس، «قبل كل شيء، هم حفاروـن قبرها». ومن خلال معاناتها الاقتصادية، أثركت البروليتاريا أن الطبقة الرأسمالية عقبة في طريق قوى الإنتاج المتعددة - وأن الرأسماليـن يخشون فرط الإنتاج، وانكمـاش الأسواق العالمية، وتناقص الأرباح.

٩ – التنبؤ بالثورة وعالم المستقبل

وعند هذا الموضع من نظريته عن التحول التاريخي، ينفصل ماركس عن هيجل تماماً ويتبناً بالثورة البروليتارية. وبالنسبة لهيجل، فالجدل هو منهج لتفسير التغير التصوري. ولا يمكن لمثل هذا المنهج إلا أن يفسر الماضي، حيث تصبح أنماط التغير واضحة ومروية. ويرى هيجل أن الحكمة الفلسفية بشأن التاريخ تأتي بعد أن يكون أوان التنبؤ بالأشياء أو تغييرها قد فات، فبومة منيرفا لا تبدأ بالطيران إلا عندما يرخي الليل سدوله على مجتمع ما؛ وروح الشعب هي التي تحدد وتقيد احتمالات التغيير، على أية حال. لكن الأمر يختلف بالنسبة لماركس، الثوري. ولأول مرة، وطبقاً لما يقوله ماركس، يمكننا فهم جدل التاريخ الكلي، المستقبل والماضي. ويقدم الصراع الجدي بين علاقات الإنتاج وقوى الإنتاج المتعددة باستمرار القانون الصارم الضروري للتاريخ، والذي نستطيع بواسطته التنبؤ بالمستقبل. والتطور التاريخي التالي أمر حتمي: فسوف تصبح البروليتاريا ذات توجهات ثورية، وتتحصي على العلاقات الرأسمالية للإنتاج والقاعدة الاقتصادية للنظام الرأسمالي، تماماً مثلاً قشت الطبقة الرأسمالية الناشئة على الأساس الاقتصادي للنظام الإقطاعي. وسوف تقوم البروليتاريا باستحداث طريقة شيوعية للإنتاج، وتستولي على السلطة السياسية، وتقسم بيكتاتورية البروليتاريا كمرحلة انتقالية قبل قيام المجتمع غير الطبقي. وفي هذا العالم الشيوعي المستقبلي، لن تكون هناك أي ملكية خاصة أو تقسيم للعمل أو صراع طبقي أو استغلال للبشر أو اغتراب في أي من المؤسسات الأسرية، والأخلاقية، والقانونية، والحكومية، ولن تكون هناك أية أيديولوجية.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن النموذج الثلاثي للجدل التاريخي عند هيجل قد تم الإبقاء عليه في الجدل الماركسي: من الشيوعية البدائية كقضية إلى نقيسها في التاريخ الطويل لتقسيم العمل والاستغلال، وأخيراً العودة، في مركب منها، إلى الشيوعية الصناعية المتقدمة مستقبلاً. واسمع إلى الكلمات الأخيرة من «البيان الشيوعي» (١٨٤٨) التي ظل صداتها يتردد في أنحاء العالم لأكثر من مائة عام:

ويأنف الشيوعيون من إخفاء آرائهم ومقاصدهم، ويعلنون صراحة
أنه لاسبيل للبلوغ غاياتهم إلا باسقاط النظام الاجتماعي القائم
بالقوة. فلتترعد الطبقات السائدة خوفاً من ثورة شيوعية. فليس
للبروليتاريين ما يخسرونه سوى أغلالهم وأمامهم عالم يكسبونه.
يا عمال العالم، اتحدوا!

عالم المستقبل

«شبح ينتاب أوروبا - شبح الشيوعية». تقدم هذه الكلمات الافتتاحية للبيان الشيوعي صورة للشيوعية على أنها شبح مخيف ينتاب أوروبا. ويختتم البيان بالتهديد بأن الشبح يوشك أن يظهر ويتجسد، وأن الثورة الشيوعية توشك أن تقوم، وأنها ستسقط - بالقوة - الأسس الاقتصادية، والحكومات، والوجود الاجتماعي والثقافي للدول الرأسمالية في أنحاء العالم.

بيان الحزب الشيوعي

رغم أن البيان الشيوعي ينسب ماركس وإنجلز معاً، فقد كتب إنجلز مسودته الأولى فقط في شكل خمسة وعشرين سؤالاً وجواباً عن الشيوعية. وأعاد ماركس كتابته كاملاً، وهو عمل عبقري ونتاج قدرات إبداعية فكرية، وسياسية، وتخيلية مذهلة. ويقول الفيلسوف ومؤرخ الأفكار الإنجليزي أشليا برلين *Isaiah Berlin* عن «البيان الشيوعي»: «لا يمكن لأى حركة أو قضية سياسية أخرى في العصر الحديث أن تدعي أنها أنتجت أى شيء يدانيه من حيث البلاهة أو القوة». ويفسر البيان الشيوعي - بخفة ورشاقة - التاريخ الإنساني على أنه تاريخ للصراعات الطبقية التي جرت وفقاً للقوانين الجدلية الضرورية. وينتهي هذا التفسير الذي يقدمه البيان للتاريخ الإنساني إلى تشخيص العصر الحالي على أنه الوقت المحتمل لأن آخر الصراعات الطبقية الكبرى في التاريخ، بين الرأسماليين وطبقة البروليتاريا بوصفها آخر طبقة مستبعدة لم تتنل حريتها بعد.

١ – نشأة البرجوازية

الطبقة الرأسمالية – كما يقول ماركس – هي أكثر الطبقات ثورية حتى الآن. وقد أحدثت البرجوازية الناشئة (ملاك قوى الإنتاج) ثورة في الإنتاج الاقتصادي، وهو ما جعلها تتسيد العالم وتؤسس سوقاً عالمياً، وهو ما أدى بدوره إلى تعجيل نمو الإنتاج الصناعي. وترجع جذور الثورة البرجوازية إلى اكتشاف أمريكا والطريق حول رأس الرجاء الصالح إلى الشرق الأقصى، والمستثمرات والتجارة الجديدة التي قامت نتيجة لتلك الاكتشافات. وقد أعطت هذه التطورات، كما يقول ماركس، «قوة دافعة لم يسبق لها مثيل للتجارة، والمالحة، والصناعة، وساعدت على النمو السريع للعنصر الثوري في المجتمع الإقطاعي المتداعي».

ومنذ نشأتها، تميزت الطبقة البرجوازية عن جميع الطبقات السابقة في التاريخ بشخصيتها الثورية؛ فهي طبقة «لا تستطيع البقاء دون أن تحدث ثورة باستمرار في أدوات الإنتاج، وبالتالي في علاقات الإنتاج». ولذا، فإن ما حققته البرجوازية من إنجازات كان عظيماً، ويقر البيان بأنها:

كانت أول من أثبتت ما يستطيع النشاط الإنساني إتيانه. وصنعت معجزات تفوق الأهرامات المصرية، والقنوات الرومانية، والكاتدرائيات القوطية.

٢ – الثورة البرجوازية في الإنتاج

وقد أحدثت الطريقة الرأسمالية للإنتاج ثورة في كافة أدوات وتقنيات الإنتاج؛ وأزاحت كافة الأشكال القديمة للإنتاج الصناعي لتحل محلها صناعات جديدة تأتي بموادها الأولية من أقاصي الأرض؛ وجلبت الصناعة المتطورة تكنولوجيا إلى كافة أرجاء العالم. كما أوجدت البرجوازية في كل بلدان العالم احتياجات جديدة إلى منتجات الصناعة المتزايدة، وأقامت أسواقاً عالمية لاستيعاب التدفق التكنولوجي الهائل. ولم تتمكن البرجوازية من كسر الحواجز القومية في الإنتاج المادي وإنشاء صناعة وتجارة دولية

فحسب، بل نجحت أيضًا في كسر العزلة القومية في الإنتاج الفكري، وإيجاد تبادل دولي للأفكار، فضلاً عن التوسيع السريع في عالم الفكر. ويقول ماركس في البيان:

لقد أوجدت البرجوازية، في غضون سيطرتها الطبقية التي لم يكدر يمضي عليها قرن من الزمن، قوى منتجة تفوق بعدها وضخامتها ما أوجدته الأجيال السابقة كلها مجتمعة. إخضاع قوى الطبيعة، والآلات، واستخدام الكيميا في الصناعة والزراعة، والملاحة البحارية، والسكك الحديدية، والتلغراف الكهربائي، واستصلاح أراضي قارات بأكملها، وتسوية مجاري الأنهر لجعلها صالحة للملاحة، وظهور عوامر كاملة من الأرض – فأي من القرون السابقة كان يتصور أن مثل هذه القوى المنتجة كانت تهجع في صميم العمل الاجتماعي؟

٣- البرجوازية تهدم الأساس والبناء الفوقي الإقطاعي

لكن هذه الإنجازات المادية الثورية العظيمة أدت إلى هدم الأساس الاقتصادي للنظام الإقطاعي، وكذلك البناء الفوقي الإقطاعي للأفكار والقيم. لقد استطاع البرجوازيون أو «قادة الجيوش الصناعية» تغيير وجه الحياة الإنسانية بالقضاء على العلاقات الإنسانية الهرمية والأبوية المتوارثة للنظام الإقطاعي، دون الإبقاء على أي علاقة أخرى تربط بين «الإنسان والإنسان» سوى المصلحة الشخصية، والإلزام القاسي بـ«الدفع ثمناً». وقد ضمت الرأسمالية على الثقافة الأرستقراطية الإقطاعية، وأغرتت تقوها وورعها الديني، وفروسيتها، ونزعتها العاطفية في أغراضها الأنانية المجردة من العاطفة.

٤- التحول البرجوازي ونهاية المثل العليا

وكما أطاحت البرجوازية بالإقطاع، فقد انعكست التحولات الثورية البرجوازية المتلاحقة في روح التغيير الذي لا يهدأ في البنية الفوقيّة البرجوازية – فقد اجتاح طوفان

التغيير، في العصر التاريخي البرجوازي، جميع العادات والتقاليد، والمثل العليا، والأقنعة، والأوهام المتعلقة بالحياة الإنسانية. ويقول ماركس إن البرجوازية جربت جميع المهن، التي كانت موضع احترام وإجلال في السابق، من هالتها – الطبيب، ورجل القانون، والكافن، والشاعر، والعالم – وجعلت من ممارسيها عملاً مأجورين. كما نزعـت البرجوازية عن الأسرة حجابها العاطفي، فأصبحـت العلاقات الأسرية مجرد علاقات مادية. لقد حولـت الرأسمالية القيمة الشخصية للإنسان إلى قيمة تبادلية كسلعة في السوق. ولا قيمة لأي شيء في الحياة الإنسانية سوى القيمة النقدية في الاقتصاد الرأسمالي. «كل ما هو صلب يتبدد هباء، وكل ما هو مقدس يدنـس...».

٥ - جدل الرأسمالية: إنجازاتها تفضي إلى هلاكها

أدى النمو السريع للصناعة ووسائل المواصلات الرأسمالية إلى قيام مدن ضخمة، وإخضاع الريف لسيطرة المدينة. وجمعت الرأسمالية العمال في مصانع المدن، كعبـيد للآلة، حيث يتقاضـون أجوراً نظير عملـهم. وقـخت على المراتب الدنيا للطبقة المتوسطة – صغار الصناعيين، والتجار، وأصحاب الريع، والحرفيـن، والفلـاحـين – كل هؤـلاء، كما يقول ماركس، «غرقوا تدريجـياً في البروليتاريا» لافتقارـهم إلى رأس المال والتقنيـات الحديثـة للإنتاج التي تؤهـلـهم لمنافـسة أصحاب رؤوس الأموـال الكـبـيرـة. وهـكـذا، فقد أخذـ المجتمع، في العـصر البرجـواـزي، في الانقسام سـريـعاً إلى مـعـسكـرين مـتعـاديـن، وهـما البرـولـيتـارـيا والبرـجـواـزـية.

وعلى الجانب الإيجابـي، يقرـ البيان الشـيـوعـي بأنـ التـقدم غيرـ المـسبـوق لـقوى الإـنتـاج الرـاسـمـالية قد أدىـ إلى تـطـويرـ العالمـ المـادـيـ، وتحـسـينـ الـظـرـوفـ المـادـيةـ المـعيـشـيـةـ الـلاـزـمـةـ للـتطـوـرـ البـشـريـ الكـاملـ مـسـتـقبـلاًـ. لكنـ النـظـامـ الرـاسـمـاليـ يـخـضعـ لـلـجدـلـ ولـيـدـاًـ السـلـبـ أوـ النـفـيـ الجـدـليـ. ومنـ المـثـيرـ لـلـسـخـرـيـةـ، أـنـ الطـاقـاتـ وـالـإنـجـازـاتـ الثـورـيـةـ الـهـائـلـةـ لـلـبرـجـواـزـيةـ فـيـ تـطـوـرـ الـعـالـمـ المـادـيـ سـتـودـيـ بـحـيـاتـهـ. وـمـثـلـماًـ أـصـبـحـتـ الـعـلـاقـاتـ الإـقـطـاعـيـةـ لـلـإـنـتـاجـ قـيـوـداًـ عـلـىـ قـوىـ الإـنـتـاجـ وـتـمـ القـضـاءـ عـلـيـهـاـ (ـمـزـقتـ إـرـبـاًـ)ـ منـ قـبـلـ الـطـبـقـةـ الـبـرـجـواـزـيةـ النـاشـئـةـ .

بقوها الإنتاجية الجديدة، فقد أصبحت العلاقات الرأسمالية للإنتاج قيوداً على قوى الإنتاج المتعددة وسوف يتم القضاء عليها من قبل طبقة البروليتاريا الناهضة.

وفي البيان الشيوعي، يقول ماركس عن المجتمع البرجوازي الحديث: إن هذا المجتمع، الذي أبدع وسائل الإنتاج والتداول العملاقة، يشبه الساحر الذي فقد القدرة على التحكم في القوى الجهنمية التي استحضرها.

والرأسمالية، كالساحر، لا تستطيع التحكم في جميع قوى الإنتاج التي أنت بها، ويقصد بها الأدوات والآلات والتقنيات الجديدة المتزايدة. وبذلك، تتكسر أزمة فرط إنتاج السلع.

وفي أزمات فرط الإنتاج، تدخل العلاقات الرأسمالية للإنتاج في صراع مع قوى الإنتاج المتعددة باستمرار وتتدفق المنتجات. وتصبح العلاقات البرجوازية للإنتاج، التي كانت بحاجة دائمة إلى تحسين وتوسيع قوى الإنتاج، قيوداً على توسعها بشكل أكبر نظراً لأنها تهدد الربح البرجوازي وعلاقات الملكية. لكن تباطؤ الإنتاج يعني الركود الاقتصادي العام، وعلى وجه التحديد البطالة والمعاناة لطبقة البروليتاريا التي كانت أعدادها في تزايد كبير نتيجة للطاقات الإنتاجية للبرجوازية. وفي ظل هذه الظروف، توحدت صفوف البروليتاريا وثارت ضد البرجوازية. ويعبر ماركس عن هذه المفارقة في نهاية الجزء الأول من «البيان الشيوعي»:

إن من تتجهم البرجوازية، قبل كل شيء، هم حفارو قبرها؛
فأنهيارها وانتصار البروليتاريا أمران حتميان.

ومع تصاعد العملية الجدلية سريعاً، تزداد حدة التناقض بين قوى الإنتاج المتعددة وال العلاقات الرأسمالية للإنتاج، وتتفاقم ظروف الواقع البروليتاري. ولا يمكن لأي قوة على الأرض منع حدوث هذا الصراع الطبقي الأخير والنتائج المترتبة عليه، ذلك الصراع المحكم فيه على الطبقة الرأسمالية بالفناء. وحينئذ، سوف تتحرر طبقة البروليتاريا وفقاً للقوانين الجدلية الصارمة للتاريخ. ويتحرر البروليتاريا، آخر الطبقات المستعبدة في

التاريخ، سوف يصبح البشر جمِيعاً أحراراً، والمستقبل ملك للبروليتاريا، وهذا أمر حتى طبقاً للقوانين الجدلية للتاريخ.

ويدعى ماركس البروليتاريا إلى تحرير أنفسهم عن طريق التوحد كطبقة في كل بلد خاضع لسيطرة حزب شيوعي. وسوف يقودهم ذلك الحزب الشيوعي في عمل ثوري يخلصهم من الطريقة الاقتصادية البرجوازية للإنتاج وبنيتها الفوقيَّة الثقافية، وينحهم مقاليد العالم الذي أنشأته البرجوازية.

٦ - البيان الشيوعي

المشكلة (أ) لماذا النضال من أجل الثورة الْحتمية؟

لُكن نظرية ماركس تواجه صعوبات واضطرابات خطيرة هنا ولم تستطع التغلب عليها مطلقاً. أليس من غير المنطقي أن يحرض ماركس البروليتاريا على القيام بثورة ضرورية وحتمية بحكم القوانين الجدلية للتاريخ؟ لماذا يتَّبعن على الحزب الشيوعي إجبار البروليتاريا على القيام بثورة قادمة بالضرورة، ولا يمكن لأي قوة على وجه الأرض منعها؟ فلماذا النضال من أجل المحتوم؟

المشكلة (ب) حقيقة أم دعاية؟

هل ينظر إلى البيان الشيوعي على أنه حقيقة أم دعاية؟ هل المادية التاريخية عند ماركس نظرية صادقة واقعياً في تفسيرها لما حدث في المجتمعات الإنسانية وفي التحول التاريخي؟ أم أنه دعاية لغاية سياسية، وهي، في هذه الحالة، استغلال لشاعر الغضب والسخط لدى البروليتاريا في القيام بعمل ثوري للإطاحة بالنظام الرأسمالي؟ وإذا كان ماركس، في واقع الأمر، لا يقدم نظرية تاريخية ذات حقيقة واقعية، وإنما دعاية لتحريض البروليتاريا على القيام بعمل ثوري، فعندئذ يمكننا تفسير التناقض الغريب الذي وقع فيه ماركس حين استحدث البروليتاريا على النضال من أجل ما سيحدث حتماً نتيجة للقوانين الاقتصادية

الضرورية. فهل يمكن أن يكون هذا تفكير ماركس: أنه إذا كانت نظريته قادرة على إقناع البروليتاريا بأن الثورة ضد الرأسماليين أمر حتمي، وأن نجاحها مضمون طبقاً للقوانين الاقتصادية الضرورية للتاريخ، فسوف يعتقدون بصحة ذلك ويتصرفون بناءً على هذا الاعتقاد، ويقومون بالثورة؟ فإذا ناضلت البروليتاريا من أجل الثورة، إيماناً منها بأن دعائية ماركس القائلة بأن الثورة الناجحة أمر حتمي، فإن عملها هو الذي سيجعل الثورة حتمية. وهذه هي وجهة نظر ماركس، التي يطلغنا عليها مراراً وتكراراً - وأوضح مثال على ذلك في كتابه «أطروحت عن فيورباخ» *Theses on Feuerbach* (١٨٤٥). ألم يقل في أطروحته الثانية:

٢. إن معرفة ما إذا كان للتفكير الإنساني حقيقة واقعية ليس قضية نظرية، بل هي قضية عملية؛ ففي النشاط العملي ينبغي على الإنسان أن يثبت الحقيقة...

وهذا يعني أن النظرية التي تتحدث عن المجتمع أو التاريخ تكون صحيحة وصادقة إذا كانت عملية، وليس لأنها تقدم تحليلاً واقعياً أو مجرباً: فإذا كانت النظرية تقود الناس إلى الإيمان بها والعمل بموجبها، فهي صحيحة. والبراكسيس (أي الفعل أو التطبيق العملي) *Praxis* هو المصطلح الماركسي الذي يطلق على هذا المفهوم الخاص باستخدام النظرية لتحريك الجماهير، وكوسيلة لتغيير الأوضاع الاجتماعية.

ويطلق على وجهة النظر هذه المتعلقة بالحقيقة، البراجماتية الرابيكالية أو الثورية. والبراجماتية *Pragmatism* هي نظرية عن حقيقة تقول بأن العبارة تكون صحيحة إذا كانت قابلة للتطبيق العملي من خلال الإتيان بنتيجة متجربة ومثبتة. وعلى النقيض، فالبراجماتية الرابيكالية هي وجهة النظر القائلة بأن أي عبارة يمكن أن تكون صادقة إذا كانت قابلة للتطبيق العملي من خلال تحقيق الأهداف المرجوة لأولئك الذين يؤمنون بها. وبالنسبة للبراجماتية، فالعبارة تكون صحيحة طالما كانت متجربة ومثبتة واقعياً، في حين أن البراجماتية الرابيكالية ترى أن المرء هو الذي يجعل العبارة صحيحة بتصديقه لها. وهذا

ما أوضحه ماركس في القضية الحالية عشرة والأخيرة من «أطروحتات عن فيورباخ»:
إن كل ما فعله الفلاسفة حتى الآن هو تفسير العالم بطرق مختلفة:
لكن المهم هو تغييره.

ولكن، كيف تغير العالم؟ يرى ماركس أن السبيل الأوحد لتغيير العالم هو تدمير أساسه الاقتصادي عن طريق إقناع جماعة مضطهدة بنظرية الثورة التي تناسب أوضاعهم القائمة وتحثهم على العمل الثوري.

وبذلك، تصبح نظرية ماركس عن التاريخ مجرد دعاية أو برامجاتية رابيكالية تنكر وجود أي حقيقة واقعية، وتزعم بأن أي عبارة تعتبر صحيحة إذا صدقها الناس وأمنوا بها وكانت قابلة للتطبيق العملي. لكن خطورة البراجماتية الثورية تكمن في أن النظرية الكاذبة، أي النظرية الدعائية أو المستغلة، التي تقوم على أساطير العدوان أو أوهام المجد الشخصي أو القدرة الكلية، قد تكون قابلة للتطبيق العملي بأن تحمل الناس على تصديقها والعمل على تحقيق غاية سياسية، قسرية شعورياً. فهل نعتبر نظرية كذلك صحيحة؟ وما هو المدى الزمني ومدى جودة التطبيق العملي لمثل هذه النظريات عندما يعمل الناس بمقتضاهما، وكم تكلف البشر من دماء ودمار، وما هي نتيجتها التي تحررهم من الأوهام والاعتقادات الخاطئة؟

المشكلة (ج) علم؟ أم فلسفة؟ أم أيديولوجيا؟

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن هو: ما هو نوع التفكير الذي يمثله البيان الشيوعي؟ هل البيان علم؟ أم فلسفة؟ ومن الواضح أنه ليس علمًا – فاستخدام البيان للميتافيزيقا، والقوانين الجدلية الهيجلية، والدعوة إلى العمل الثوري تحول دون النظر إلى البيان الشيوعي على أنه بيان علمي. كما أنه ليس فلسفة بالمفهوم المعتمد للفلسفة، ذلك أننا إذا قارنا البيان بمحاضرات هيجل عن فلسفة التاريخ، على سبيل المثال، نجد اختلافاً عميقاً فالبيان لا يفسر أو يشرح التاريخ فحسب، لكنه يبحث ويحرض على العمل؛ وهو بلليل ثوري

للعمل من أجل المستقبل؛ ولا يخاطب البشر، بل يخاطب جماعة بعينها في المجتمع، وهي البروليتاريا الصناعية. ويربط البيان بين تفسيره للتاريخ، كتطور جدي ضروري لطرق الإنتاج، والأفكار والقيم السياسية المحرضة علانية لصالح البروليتاريا.

ولكن، ألم يقع ماركس في شرك الأيديولوجية الذي نصبه هو نفسه – والذي استخدمه في إدانة جميع الأيديولوجيات السابقة؟ أليست نظريته أيديولوجية، ونسقاً للأفكار التي يملئها الصراع الطبقي في مرحلة تاريخية معينة، ونوعاً مشوهاً من الوعي يعكس مصالح البروليتاريا المضادة للبرجوازية؟ ألا يشبه أصحاب الأيديولوجيات الذين يروجون لمصالح جماعة أو طبقة اجتماعية محددة؟ وإذا كان البيان أيديولوجياً بكل هذا الواضح، ونسقاً للأفكار يتبع النظر إلى التاريخ بأكمله على أنه يعمل على تحقيق انتصار عظيم للطبقة العاملة على البرجوازية، ألا يجعلنا هذا نرتاب في بقية كتابات ماركس أيضاً؟ لقد علمتنا ماركس نفسه التشكك الأيديولوجي في النظريات. وفيما يتعلق بموقف ماركس بهذا الشأن، فهو يعتقد بأن جميع الأفكار تكون أيديولوجية، ويفحصها الصراع الاجتماعي وال فترة التاريخية، ولذا فهي تقدم صورة مشوهة ومزيفة للواقع الإنساني؛ لكنه يزعم أيضاً أن آراءه الخاصة، رغم خصوصيتها للصراع الاجتماعي والتاريخ، ليست أيديولوجية وأنها صحيحة وصادقة واقعياً. ومع ذلك، فهو لم يوضح كيف يكون هذا ممكناً.

ثورات ١٨٤٨

كتب ماركس «البيان الشيوعي» على عجل لعصبة الشيوعيين في لندن، والتي نشرته دعائية – فيما يبدو – لحركة متضخمة تمهدًا لقيام ثورة وشيكة. ومن المؤكد أن البيان قد بلور فكر ماركس بوضوح، حتى أن ماركس وإنجلز كتبوا، بعد ربع قرن، قائلين: «إن المبادئ العامة المعروضة في الوثيقة صحيحة – إجمالاً – اليوم كما كانت دائمًا». ورغم أن البيان لم يسترع انتباه أحد تقريراً عند نشره، فقد صدق إحساس ماركس وإنجلز بمحبي الثورة. وقبل أن يخرج البيان من المطبعة في فبراير ١٨٤٨، كانت ثورات ١٨٤٨ قد بدأت. وفي غضون بضعة أسابيع، كان ملك فرنسا قد أطليح به، وتفجرت ثورات ١٨٤٨ في البلدان، الواحد تلو الآخر؛ في سويسرا، وإيطاليا، وفرنسا، وألمانيا، وال مجر.

لكن جميع هذه الثورات الواudedة، التي اتحدت فيها الطبقة المتوسطة والعاملة، انتهت بالفشل والهزيمة قبل انتهاء عام ١٨٤٨. وفي غضون شهر من نشر البيان، وفي ٢ مارس ١٨٤٨، تلقى ماركس إنذاراً، موقعاً من ملك بلجيكا، بمقابلة البلاد خلال أربع وعشرين ساعة. وأعقب ذلك سلسلة يائسة من الأنشطة الثورية التي قام بها ماركس وملحقته ونفيه، كما رأينا، مما دفعه للفرار هو وأسرته إلى لندن في عام ١٨٤٩. ورغم إخفاق ثورات ١٨٤٨، فقد زاد الشعور المريض بخيبة الأمل لدى ماركس من صلابته وقناعته بأن التحالف بين البروليتاريا والبرجوازية أمر محال، وأن الثورة الناجحة هي تلك التي ستقوم بها البروليتاريا، بقيادة الحزب الشيوعي في الوقت المناسب تاريخياً، لاسقاط البرجوازية، وإنشاء بيكتاتورية تضمن للبروليتاريا الحفاظ على تفوّقها وـ«القضاء على كافة المؤسسات القديمة».

ماركس: سنوات لندن

والآن، جاء دور سنوات المنفى الطويلة في لندن، حيث قضى ماركس أكثر من نصف عمره، من عام ١٨٤٩ وحتى وفاته في عام ١٨٨٣. وكانت السنوات الأولى في لندن الأسوأ على الإطلاق: فقد عاش ماركس، وجيني، وأبناؤهما في غرفتين أو ثلاث غرف في حي فقير، ومزدحم، ومتهم من أحياه لندن. وحزن ماركس وجيني حزناً شديداً لوفاة ثلاثة من أبنائهم في الفترة ما بين عامي ١٨٥٠ و١٨٥٦. وكانوا يعيشون في بؤس وفقر مدقع، يلاحقهم الدائدون لعدم قيامهم بدفع الفواتير، وتعرضوا للطرد من مسكنهم أكثر من مرة لعدم دفع الإيجار. وهناك، كانت بداية الأمراض المزمنة التي لازمت ماركس وجيني، وتصف جيني تلك الفترة في وقت لاحق بأنها «سنوات الضيق الشديد، والحرمان والفاقة الشديدة المستمرة... والبؤس الحقيقي». وفيما يلي وصف أحد الزوار لمنزل ماركس في دين ستريت:

إن ماركس يقيم في واحد من أسوأ وأرخص الأحياء في لندن. ويعيش هو وأسرته في غرفتين. ولا توجد قطعة أثاث واحدة نظيفة أو لائقة

في أي من الغرفتين، كل شيء مكسور، وخراب، وممزق، والغبار الكثيف يعلو كل شيء... لكن كل هذه الأشياء لا تخرج ماركس أو زوجته على الإطلاق. ويستقبلانك بكل الود والترحاب... وسرعان ما يدور حديث ممتع وشيق.

وكان مصدر الدخل الرئيسي لماركس خلال تلك السنوات من المقالات الصحفية التي كان يكتبها كمراسل خارجي لجريدة *New York Daily Tribune* التي كانت تدفع لماركس جنيهين، أي ما يعادل عشرة دولارات، عن كل مقال ينشر. وكانت بقية الموارد المالية لعائمة ماركس من ميراث صغير ومن المساعدات المالية التي كان إنجليز وغيره من الأصدقاء يقدمونها لهم. وتحمل ماركس وأسرته ذلك الفقر المذل في لندن قرابة العشرين عاماً حتى جاء الفرج، عندما زاد دخل إنجليز من مصانع أسرته في مانشستر، فربط لهم راتباً سنوياً أتاح لهم العيش في بحبوحة.

وفي لندن، وفي الخمسينيات من القرن التاسع عشر، وجد ماركس نفسه معنوياً وقليل الأصدقاء، ومبعد عن الجو المثير للقارة الأوروبية. وقد زارت شخصية ماركس العدوانية، والمسلطة، والمعالية من عزلته. ولم تكن إنجلترا بحالة تسمح بقيام أي عمل ثوري – وكانت حركتها الثورية الأخيرة، الميثاقية *Chartism* قد هزمت لتوها – وكانت تخطو خطواتها الأولى على طريق الانتعاش الاقتصادي، في ظل النمو الصناعي والتجاري السريع الذي سحب البساط من جميع الحركات الثورية. وقد استمر الانتعاش الاقتصادي، الذي بدأ في إنجلترا في الخمسينيات من القرن التاسع عشر، حتى نهاية القرن، أي بعد وفاة ماركس بعقدين من الزمن.

ومن المفارقات والإحباطات في حياة ماركس الثوري أنه عاش نصف حياته في عصر الرخاء الاقتصادي المتزايد والتحسين المستمر في المستوى المعيشي للطبقة العاملة. و شيئاً

فشيئاً، أدرك العمال الصناعيون النقابيون في إنجلترا أنهم يحصلون على أجور طيبة ويتمتعون بظروف عمل أفضل، مما أدى إلى انحسار جاذبية الدعاية الثورية.

ورغم ذلك، لم تقطع صلات ماركس بعصبة الشيوعيين وببقية المبعدين الثوريين أمثاله. وكان يقضي أيامه في غرفة الاطلاع بالمتاحف البريطاني، ومكتبة لندن العامة، حيث كان يعكف على القراءة والكتابة على نفس المكتب يومياً، من التاسعة صباحاً حتى السابعة مساء، عندما يغلق المتحف أبوابه؛ ثم يعود إلى المنزل لمواصلة دراسته وكتاباته حتى وقت متأخر من الليل. وفي غرفة الاطلاع بالمتاحف البريطاني، كتب ماركس جميع أعماله التالية، وأبرزها وأعظمها كتابه بعنوان «رأس المال»، والذي ظهر أول مجلد منه في عام 1867، واستغرق تأليفه خمسة عشر عاماً. وهو الوحيد، من بين المجلدات الثلاثة لـ«رأس المال»، الذي أتمه ماركس حتى مرحلة النشر.

رأس المال

في «رأس المال»، وفي مسودة أولى له، بعنوان «أسس نقد الاقتصاد السياسي» Foundations (Grundrisse) of the Critique of Political Economy (1857-1858)، وعادة ما يطلق عليها «الأسس» Grundrisse، طور ماركس المفاهيم الاقتصادية التي أوجزها في «الأيديولوجية الألمانية» و«البيان الشيوعي»، وكساها لحماً. ويقدم «رأس المال» الصورة الكاملة للماركسيّة الناضجة، والسيناريو العلمي لتاريخ العالم، وتحديداً سيناريو اللحظة التاريخية الحالية كصراع طبقي ناتج عن تقسيم العمل، وتحرّكه القوانين الحديدية للجدل الاقتصادي.

فما العناصر الرئيسية التي يضيفها «رأس المال»؟ إضافة إلى إعطاء نظرة شاملة على الطريقة الرأسمالية للإنتاج بأكملها وتكونيتها التاريخي، يقدم «رأس المال» تحليلاً منهجياً للمفاهيم المعروفة لنظرية القيمة في العمل، وفائض القيمة، ونظرية الاستغلال، واستقطاب الطبقيات. وهذه هي المفاهيم الاقتصادية للسيناريو العلمي لتاريخ العالم، وسوف تلقى نظرة سريعة عليها.

١ – الرأسمالية: تعريف

ما هي الرأسمالية؟ لقد طور ماركس، لكنه لم يغير، وجهة نظره الأساسية القائلة بأن الطريقة الرأسمالية للإنتاج هي تلك التي يملك ويتحكم فيها عدد قليل من البشر في القوى أو الوسائل الرئيسية للإنتاج كملكية خاصة لهم، ويستخدمون – كعمال – أولئك الذين لا يملكون أي شيء بيعونه سوى قدرتهم على العمل.

٢ – نظرية القيمة في العمل

يقول ماركس بأن السلع التي ينتجهما العمال لها قيمة مساوية لقدر العمل المطلوب لإنتاجها. وهنا، يستعيد ماركس من عالم الاقتصاد الإنجليزيين، آدم سميث ودافيد ريكاردو، نظريتهما عن القيمة في العمل ومبادئهما عن أن قيمة أي شيء تتحدد عن طريق مقدار العمل اللازم لإنتاجه. وقد واجهت نظرية القيمة في العمل معارضة شديدة من قبل علماء الاقتصاد المحدثين الذين أشاروا، على سبيل المثال، إلى أن قيمة السلع تتحدد عن طريق العرض والطلب، وليس من خلال مقدار العمل الذي يلزم لإنتاجها؛ كما أن مقدار العمل لا يحدد قيمة السلعة، وإنما درجة المهارة في العمل المطلوب لإنتاجها. أضف إلى ذلك، أن ماركس تعمد استبعاد عمل الرأسمالي نفسه من تقدير قيمة السلعة.

٣ – فائض القيمة

يوجد ارتباط مباشر بين نظرية ماركس عن القيمة في العمل ومفهومه الأساسي عن فائض القيمة. وهذا هو المفهوم الذي يفسر كلاً من ربح الرأساني واستغلال العامل. ويعرف ماركس فائض القيمة بأنه الفرق بين قيمة الأجر الذي يحصل عليه العامل وقيمة ما ينتجه. وهذا الفرق، أي الفرق بين ما يدفعه الرأساني للعامل كأجر والثمن الذي يستطيع الرأساني الحصول عليه من بيع منتج العامل، هو ربح الرأساني.

٤ – نظرية الاستغلال

هنا، نجد الحجة الأساسية في نظرية ماركس عن الاستغلال: فالطبقة العاملة تكون مجبرة على بيع قدرتها على العمل في السوق نظير المعدل السائد للأجور؛ ويستغل الرأسمالي العامل ببيع السلع التي ينتجها العامل مقابل مبلغ من المال يزيد على ما يدفعه للعامل كأجر. والرأسمالية نظام يقوم على الاستغلال، كما يقول ماركس، حيث يجني الرأسماليون الأرباح بأن يدفعوا للعمال المعدل السائد للأجور فحسب بدلاً من القيمة السوقية الكاملة للمنتجات التي ينتجهما العمال. ومع ذلك، فقد تعرضت نظرية الاستغلال عند ماركس لانتقادات حادة. واستبعد ماركس من نظريته عن الاستغلال التكاليف التي يتحملها الرأسماليون لانتاج السلع، والعلاقة بين هذه التكاليف وتكاليف العمل، والأجور التي يدفعها الرأسنامي. وياقصاء جميع هذه العوامل وإنكار حقيقة عمل الرأسنامي، أمكن لماركس الإتيان بزعمه الغريب بأن فائض القيمة – الفرق بين الأجور والقيمة السوقية للسلع – استغلال.

٥ – المنافسة الرأسمالية وأزمات فرط الإنتاج

لكن ماركس يشير إلى عنصر آخر في الطريقة الرأسمالية للإنتاج. فالرأسماليون يدخلون في منافسة شرسة مع بعضهم البعض لبيع سلعهم، واستثمار رؤوس أموالهم في الآلات الجديدة لزيادة الإنتاج. لكن استثمار رأس المال في الآلات الجديدة التي تتصاعد تكلفتها يوماً بعد يوم يقلل من الربح الذي يحصل عليه الرأسنامي من فائض القيمة التي ينتجهما عماله. كما أن جميع منافسي الرأسنامي يشتترون الآلات الجديدة ويزيدون إنتاجهم من السلع أيضاً. والنتيجة هي إنتاج المزيد والمزيد من السلع وطرحها في السوق، ونقص الأرباح، وحدوث أزمة فرط إنتاج يضطر الرأسنامي معها إلى محاولة إنقاذ تجارته بتخفيض الأجور أو خفض الإنتاج، وأي منهما يعني الفقر والبطالة للبروليتاريا؛ ويؤدي تفاقم هذه الأوضاع إلى قيام الطبقة العاملة بالثورة. وهذا مثال آخر للتعارض بين قوى وعلاقات الإنتاج، الأمر الذي يؤدي إلى حدوث ثورة.

وأخيراً، يقدم «رأس المال» نظرية عن استقطاب المجتمع إلى طبقتين اقتصاديتين. ويعتقد ماركس بأن الطبقة الرأسمالية سوف يتقلص حجمها مع تزايد المنافسة الرأسمالية، ونجاح الرأسماليين في البيع بأسعار أقل من غيرهم، وشراء حصتهم كاملة أو إخراجهم من عالم التجارة. ولكن، في الوقت الذي يتناقص فيه حجم الطبقة الرأسمالية، تزداد أعداد الطبقة العاملة سريعاً نظراً لذوبان طبقات بأكملها في البروليتاريا: أصحاب المتاجر، والصناع المهرة، وال فلاحين. وهذه الطبقات آخذة في الاختفاء، يقول ماركس، لعدم قدرة هؤلاء المنتجين الصغار على منافسة رأس المال، والإنتاج على نطاق واسع، والمشروعات التجارية الرأسمالية التي تدخل كل مجال من مجالات الإنتاج وتبيع منتجاتها بأسعار أقل من قيمة السلعة. ولم تقتصر الآثار الدمرة لمنافسة الرأسمالية على صغار البقالين، وتجار التجزئة، والحرفيين، وسحقهم وتحويلهم إلى قوة عاملة تابعة للبروليتاريا، بل امتدت أيضاً إلى صغار الفلاحين الذين لا يقدرون على شراء الآلات الالزمة للإنتاج الزراعي الذي يتبع لهم منافسة الزراعة الرأسمالية. وبذلك، يصبح المجتمع مكوناً من طبقتين رئيسيتين في النظام الرأسمالي: إدحاماً تزداد ثراء بينما تزداد الأخرى فقرًا. وتحت وطأة الأزمات المتكررة، والبطالة، والفقر، والجوع، سوف تدرك طبقة البروليتاريا المتعددة حقيقة موقفها، وتقوم بالثورة – وتفرض سيطرتها على الدولة، وتنزع الملكية، وتحكم في قوى الإنتاج.

العالم الشيوعي القادر

١ – المرحلة الأولى: ديكاتورية البروليتاريا

وأن لنا أن نتساءل: ماذا بعد الثورة؟ وما هو شكل العالم الشيوعي مستقبلاً؟ وينبئنا ماركس بأن العالم الشيوعي المقبل سوف يأتي على مرحلتين. ويطلق ماركس على المرحلة الأولى ديكاتورية البروليتاريا التي ستتشي فيها البروليتاريا حكومة ذات سلطة

ديكتاتورية مطلقة لضمان التحول الناجح من الرأسمالية إلى الشيوعية. ورغم أن الدولة، في رأي ماركس، هي أداة للظلم الظبيقي، فلابد للبروليتاريا نفسها أن تصبح طبقة حاكمة، تستخدم كافة وسائل الإكراه والقسر – الدولة، والجيش، والمحاكم، والشرطة – للتخلص من أي أثر ياق للسلطة الرأسمالية. وكما يقول ماركس في البيان الشيوعي:

وسوف تستخدم البروليتاريا سلطتها السياسية لتنزع من البرجوازية تدريجياً، رأس المال كله، وتركز كافة أدوات الإنتاج في أيدي الدولة، أي في أيدي البروليتاريا المنظمة كطبقة سائدة؛ وتزيد حجم القوى المنتجة بأقصى سرعة ممكنة. وفي البداية، لا يمكن حدوث ذلك بالطبع، إلا بالانتهاك الاستبدادي لحق الملكية...

وسوف تكون ديكتاتورية البروليتاريا مرحلة من الاشتراكية المادية «الفجة» التي تتركز على الملكية المادية واستمرار الطمع والهوس بالمال، كما هو الحال في المجتمع الرأسمالي. وسوف يتم الاستيلاء على كافة الملكيات الخاصة لدى الأفراد وتأميمها، وتحوilyها إلى ملكية متساوية للجميع. ولن يتم إلغاء العمل – وبدلاً من ذلك، سيصبح كل شخص عاملًا وموظفاً تابعاً للدولة، مع تساوي الأجرور. وسيظل الحسد القديم والغيرة البروليتارية تجاه البرجوازية ملحوظاً في الإصرار على عدم تقاضي أي شخص أجراً أو امتلاكه نصرياً أكبر من السلع من أي شخص آخر. ويكمn «الحسد العام» خلف المثل الأعلى للمساواة في الشيوعية الفجة. وسوف تضطر ديكتاتورية البروليتاريا إلى النزول بمستوى المعيشة للجميع إلى مستوى منخفض ومشترك، وتبرير هذا الفقر بأنه نكران للذات لصالح الثورة. ولن تفید الشيوعية الفجة «عالم الثقافة والحضارة» وسوف تهبط إلى مستوى «البساطة والسداجة غير الطبيعية» للفقراء الذين لا يقيمون وزناً للثقافة لعدم معرفتهم بها. وفي هذه المرحلة من مراحل الشيوعية، تكون الدولة نفسها بمثابة الرأسمالي الأوحد والمقدار الذي يعمل الجميع لحسابه ويدفع لهم بالتساوي، ويتحكم في حياتهم بالتساوي. ولكن، هل الشيوعية الفجة لـديكتاتورية البروليتاريا هي المرحلة النهائية والأخيرة التي يمكن للشيوعية بلوغها؟

٢ – المرحلة الثانية: الشيوعية المطلقة

لقد كان ماركس متربداً في تقديم تفاصيل محددة عن المرحلة الثانية للشيوعية. ففي هذا العالم القائم، سوف يتم التغلب على شرور وعيوب جميع المراحل الجدلية للتاريخ. وفي الشيوعية كاملة النمو، لن يكون الإنسان خاضعاً لسيطرة العالم المادي، لكنه سيرى فيه إنتاجه الخاص، ومن ثم يصبح المسيطر عليه. وسوف يتغلب الإنسان على اغترابه عن عمل يديه، ويرتبط بعالم الموضوعات المادية بأسره باعتباره نتاجاً للعمل الإنساني، وموضوعات إنسانية يستطيع تقدير قيمتها والتمتع بها دون الحاجة إلى حيازتها كملكية خاصة. وسوف يتحرر البشر من سيطرة الظروف الاقتصادية على حياتهم. وبدلأً من تخصيص أجر محدد للعمل الذي يتم أداؤه، سيكون مبدأ الشيوعية المطلقة هو: «من كل واحد حسب قدرته، ولكل واحد حسب حاجته». ويتحرر الإنسان من تقسيم العمل، والتنافس مع أخيه الإنسان، ذلك أنه في ظل الشيوعية:

يقوم المجتمع بتنظيم الإنتاج العام، وبذلك يتتيح لك عمل شيء واحد اليوم وشيء آخر غداً، الصيد البدائي في الصباح، وصيد السمك بعد الظهيرة، وتربية الماشية في المساء، والنقد بعد العشاء، فقط لأنني أملك عقلاً، دون أن أصبح صياداً بدائياً أو صياد سمك أو راعياً أو ناقداً.

ولكن، كيف يمكن لهذه الحياة من النشاط الحر والتلقائي أن تتحقق في المجتمع الشيوعي الكبير، الصناعي، المتقدم؟ ونظرًا لأن هذا الأمر مستحيل، لم يجد ماركس ما يقوله ردًا على هذا السؤال. ومع ذلك، فالصورة التي يحاول تقديمها لنا واضحة – إنها تخيل لعالم مقبل، والوصول إلى عصر تاريخي يعيش فيه الإنسان في توافق وسلام مع نفسه، ومع غيره من البشر، ومع الطبيعة، وتتحرر حياته من الكدح والعمل الشاق، ومن الحاجة أو الهم، ويقضي أيامه في نشاط إبداعي مبهج. وتذكرنا رؤية ماركس للعالم الشيوعي مستقبلاً بالرؤى الهيجلية للتاريخ على أنه ثلاثة عظيمة، من القضية المطروحة

في الشيوعية البدائية الأصلية إلى نقىض هذه القضية في القرون الطويلة من الكد والتعب في ظل النظم الاقتصادية للملكية الخاصة لوسائل الإنتاج - الآسيوية، والكلاسيكية، والإقطاعية، والرأسمالية - والعودة في الأخير إلى مركب من القضية ونقىضها أو التأليف بينهما في الشيوعية الصناعية، المتقدمة، الجديدة. لكن ماركس يعبر أيضاً عن شيء ما أعمق من الفلسفة. وتذكرنا روايته (مثل رؤية هيجل) بالمواضيع الدينية التي تدور حول الفكرة اليهودية - المسيحية عن خروج الإنسان من الجنة، والسنوات الطويلة من العمل الشاق في المنفى، على أمل الرجوع إلى الجنة في عالم المستقبل. وتذكرنا وجهة نظره بكتاب دانيال ورمزيته للمعارك العظيمة التي خاضها القديسون ضد بعض الأباطرة الدنيويين الفاسدين. كما تذكرنا أيضاً بسفر روايا يوحنا في العهد الجديد، والذي يتحدث عن دمار عظيم يعقبه ظهور «سماء جديدة، وأرض جديدة»، وإنسان جديد بلا خطيئة في أورشليم (القدس) جديدة ومطهرة. وهنا، يتجاوز ماركس حدود الدعاية والأيديولوجية، وحدود الفلسفة والعلوم - للتعبير (دون التصريح) عن روايا ونبؤة دينية عن تحرر وتطهر البشرية. ومع ذلك، فمن المنطقى ألا يكون ماركس الناضج، الدنيوى، المادى، الملحد، أى حق في هذه الرواى الدينية.

تقييم

ورغم التيارات الدينية والأخلاقية القوية والمشيرة في فكر ماركس، فقد تبين لنا خطأ نبوءاته بشأن الرأسمالية والشيوعية. وعلى عكس ما تنبأ به، فما زالت الرأسمالية قائمة حتى يومنا هذا. لقد استهان ماركس بقدرة الرأسمالية على إصلاح نفسها. واختفت الرأسمالية المفرطة بلا قيد في زمن ماركس؛ ومنذ ذلك الحين ضمت إليها الكثير من المطالب التي جاء بها البيان الشيوعي، وسارت باتجاه دولة الرفاهية. وفيما يتعلق بالشيوعية، فعلى عكس ما تنبأ به ماركس، لم يكن لها أي ظهور في الدول الرأسمالية المتقدمة بدرجة عالية، وذلك بسبب الصراع بين علاقات وقوى الإنتاج: ونشأت في الدول الإقطاعية المختلفة كروسيا والصين. لكن أحداً لا يستطيع إنكار إسهامات ماركس في الثقافة الفكرية والسياسية:

مفاهيمه عن الأسس الاقتصادية للمجتمع، والطبقات الاجتماعية، والأيديولوجية، والرأسمالية وثقافتها، وتأثير الظروف الاجتماعية، والاقتصادية، والتاريخية على الحياة الإنسانية والفكر الإنساني. ولابد لنا أن ننظر إلى ماركس على أنه أحد أبرز علماء الاقتصاد السياسي، ومؤسس علم الاجتماع والتاريخ الفكري. وقد أحدث فكره تحولات في الثقافة الفكرية والواقع السياسي للقرن العشرين.

وقد توفي ماركس في عام ١٨٨٣. وفوق قبره، توجد رأس كبيرة منحوتة لكارل ماركس تطل على لندن، ومن ورائها عالم الشيوعية الماركسيّة الذي امتد من روسيا إلى الصين، والهند الصينية، وأفريقيا، وأمريكا اللاتينية. فما هو تأثير الماركسيّة؟ إنه تأثير اقتصادي، وتدعى إلى التحرر عن طريق ثورة مدمرة والاستيلاء على عالم الظالمين، المستبدّين وثرواتهم، وبعدها ينال البشر جميعاً خلاصهم ويعودون إلى الجنة. لقد كانت بحق شبحاً انتاب أوروبا، وآسيا، وأفريقيا، وأمريكا اللاتينية. شبّحاً انتاب العالم أجمع.

للمزيد من القراءة

الجزء الخامس: ماركس

أعمال ماركس: النصوص المجمعة:

Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy. Edited by Lewis S. Feuer. Garden City, New York: Doubleday-Anchor Books, 1959. Adapted text for television series.

Karl Marx: Selected Writings in Sociology and Social Philosophy. Edited by T. Bottomore and M. Rubel. Hammondsorth: Penguin, 1965.

Karl Marx: Early Writings. Edited by T. Bottomore. N. Y.: McGraw Hill, 1964.

Marx-Engels Reader. Edited by Robert Tucker. New York: W. W. Norton, 1972, 1978.

Writings of the Young Marx on Philosophy and Society. Edited by Lloyd D. Easton and Kurt H. Guddat. Garden City, New York: Doubleday-Anchor Books, 1967.

Karl Marx: Selected Writings. Edited by Daniel McLellan. Oxford: Oxford University Press, 1977.

دراسات نقدية:

Avineri, Shlomo. The Social and Political Thought of Karl Marx. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.

Berlin, Isaiah. *Karl Marx: His Life and Work*. London: Oxford University Press, 1929.

Blumenberg, Werner. *Karl Marx: An Illustrated Biography*. Translated by Douglas Scott. London: New Left Books, 1972.

Brazil, William J. *The Young Hegelians*. New Haven: Yale University Press, 1970.

Dupré, Louis. *The Philosophical Foundations of Marxism*. New York: Harcourt, Brace and World, 1966.

Hook, Sidney. *From Hegel to Marx*, 2nd ed. Ann Arbor: Michigan University Press, 1962 (1950).

Kolakowski, Leszek. *Main Currents of Marxism: Its Rise, Growth and Dissolution*. 3 vols. London: Oxford University Press, 1978.

Leff, Gordon. *The Tyranny of Concepts: A Critique of Marxism*. London: Merlin Press, 1961.

Lichtheim, George. *Marxism, An Historical and Critical Study*. New York: Frederick A. Praeger, 2nd ed., 1965 (1961).

Marcus, Steven. *Engels, Manchester and the Working Class*. New York, 1971.

Marcuse, Herbert. *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*. Boston: Beacon Press, 1960 (1941).

Mayer, Gustav. *Friedrich Engels: A Biography*. New York: Knopf, 1936.

McLellan, David. *The Young Hegelians and Karl Marx*. New York: F. A. Praeger, 1969.

McLellan, David. *Karl Marx: His Life and Thought*. New York: Harper and Row, 1973.

McMurtry, John M. *The Structure of Marx's World View*. Princeton: Princeton University Press, 1978.

Plamenatz, John. German Marxism and Russian Communism. New York: Harper and Row, 1965 (1954).

Rotenstreich, N. Basic Problems of Marx's Philosophy. Indianapolis: Indiana University Press, 1965.

Rubel, M. and Mamale, M. Marx Without Myth: A Chronological Study of His Life and Works. New York: Harper and Row, 1975.

Selgel, Jerrold. Marx's Fate: The Shape of a Life. Princeton: Princeton University Press, 1978.

Tucker, Robert C. Philosophy and Myth in Karl Marx. New York: Cambridge University Press, 1961.

Tucker, Robert C. The Marxian Revolutionary Idea. New York: W. W. Norton, 1969.

الجزء السادس سأرتر

(٤٦)

وجودي عبث

رواد الوجودية

ما معنى الوجوبية؟ تدور موضوعاتها الأولى حول الإنسان الفرد كذات واعية، والإحساس بفقدان المعنى، وبعثية الحياة، وعدمية الوجود الإنساني، والقلق والاكتئاب الذي يملأ الحياة الإنسانية.

سورين كيركجارد

يغلب القلق على أعمال سورين كيركجارد S. Kierkegaard (١٨٠٥-١٨١٣)، وهو أحد رواد الفلسفة الوجوبية، وقد عاش حياته القصيرة في الدنمارك في النصف الأول من القرن التاسع عشر. ويقول كيركجارد:

«كلما تحسست الوجود، لم أجده شيئاً. أين أنا؟ ما هذا الشيء المسمى بالكون؟ من الذي أوجدني في هذا العالم، ويتركني الآن هاهنا وحيداً؟ من أنا؟ كيف أتيت إلى العالم؛ ولماذا لم يستشرني أحد؟

ويرى كيركجارد أن خلو الحياة من المعنى هو ما يملأ نفس الإنسان بالقلق واليأس، والإحساس بالعجز والاكتئاب الشديد. وقبل وفاته بعام واحد، لخص كيركجارد معاناة الإنسان من المهد إلى اللحد بقوله:

استمع إلى صراغ... الأم ساعة الوضع، وانظر إلى صراع الإنسان مع الموت، وهو يلفظ أنفاسه الأخيرة، ثم أخبرني: هل من يبدأ هكذا، وينتهي هكذا، يكون قد خلق للسعادة؟

والإنسان لم يخلق للراحة والسعادة، كما يخبرنا كيركجارد، لكننا ننشد السعادة للهروب من القلق والاكتئاب الناتج عن الشعور باليأس. ولكن، لا مهرب – مهما جعلنا حياتنا ممتعة ومرحية لتجنب الحقيقة. وهذه الحقيقة، بالنسبة لكيركجارد، هي أننا نعيش في قلق و Yas. وهذا هو حال البشر جميعاً. فنحن نعاني من القلق حتى عندما لا يوجد شيء نخشاه أو يستدعي القلق. والسبب في ذلك، كما يقول كيركجارد، هو أن قلقنا ليس موضوعياً على الإطلاق، بل هو قلق ذاتي – إنه الخوف من العدم.

وفي أحد أعماله الأولى، «إما/أو: شنرة حياة» (Either / Or: A Fragment of Life ١٨٤٢)، يروي كيركجارد قصة شاب عادي منغمس في المللزات، ورغم حصوله على كافة المتع الحسية والجمالية، فقد ظل الاكتئاب ملازمًا له. لكنه يستجمع قواه، ويقرر التخلص عن حياة اللذة من أجل حياة الواجب والمسؤولية. وينجح الشاب في عمله، ويكون صداقات، وسرعان ما يتزوج وتصبح له أسرة، ومركز اجتماعي مرموق. لكن الاكتئاب القديم يعاوده وقد أصبح «أشد من أي وقت مضى».

لقد نجح هذا الشاب في حياته العامة، كما يقول كيركجارد، لكنه غريب عن نفسه. ولا يعرف أن السبيل الوحيد للخلاص من اليأس هو الإغراق الشديد في اليأس، والزهد في كل شيء، وعدم الارتباط بالأسرة أو الأصدقاء أو المجتمع، والتخلص عن العقل وكافة المبادئ الأخلاقية، والإعراض عن الحقيقة العلمية والفلسفية. فعندما تفقد كل هذه الأشياء ولا يبقى منها شيء على الإطلاق، ستكون في أزمة شاملة وعلى حافة الهاوية، وسيكون لديك الاستعداد للإيمان باهله واللجوء إليه.ويرى كيركجارد أن الإيمان المطلق باهله هو السبيل الوحيد للتغلب على عدم معقولية حياتنا؛ والتخلص من الشعور بالقلق، واليأس، والوحدة في العالم الحديث.

وبالنسبة لفريدرريك؟ نيتشه Friedrich Nietzsche (١٨٤٤ - ١٩٠٠)، الذي ينظر إليه عادة، ومعه كيركجارد، على أنها من رواد الوجوبية، فالحل الديني عند كيركجارد مشكلة عدم مقولية الحياة الحديثة غير مقبول تماماً. ويرجع السبب في ذلك بداية إلى أنه يصور الإنسان الفرد على أنه ضعيف، وعجز، وجبان. ويجرد الشخص الفرد من جميع القدرات الإنسانية، ولذا فإن فقدانك الكامل للإيمان بنفسك - في غياب اليأس - يدفعك للإيمان المطلق باهتمام حل مشكلات الحياة.

لكن نيتشه يرفض الحل الديني الذي جاء به كيركجارد لسبب أهم. ويمكن أن نعتبر كيركجارد بطلًا للمسيحية الأرثوذكسية في الماضي، ذلك أنه يحاول حل مشكلات الإنسان في العصر الحديث عن طريق إدارة عقارب الساعة إلى الوراء، والعودة إلى الحكم الاستبدادي المسيحي الذي يفرض تسلیم النفس بالكلية لله. لكن هذا مستحيل الآن، كما يقول نيتشه، لأن الله قد مات. وربما تكون فكرة موت الإله هي أبرز إسهامات نيتشه في الفلسفة. وفي كتابه «الحكمة المبهجة» The Joyful Wisdom (١٨٨٢)، يقدم نيتشه القصة المذهلة لرجل مجنون أشعل مصباحاً في صباح يوم مشرق، وانطلق إلى السوق باحثاً عن الله، ثم أعلن للجمهور الساخر أن الله قد مات.

لقد قتلناه - أنت وأنا! نحن جميعاً قتلناه... إلى أين نسير الآن؟...
 ألسنا تائبين الآن وسط عدم لا نهائي؟ لا يتتنفس الفضاء الخاوي في وجودنا؟ ألم يصبح أكثر برودة؟ لا يجيء الليل باستمرار، أكثر ظلمة وحطكة؟

ولا يعني نيتشه بفكرة موت الإله أن الله، الذي عرف بأنه كائن أبدى، يمكن أن يموت؛ ومن المؤكد أن القول بذلك غير منطقي على الإطلاق. وقد ضرب لنا مفهوم «الواحد الذي لا يتغير» عند بارمنيدس مثلاً بأن ذلك الذي يكون أبداً لا يولد (يأتي إلى

الوجود) ولا يموت (يخرج من الوجود). لكن نيتشه يعني بموت الإله موت إيماننا باهـ، بعد أن تعرض ذلك الإيمان للكثير للإيذاء والتجريح على أيدي الفلسفـة التجـريبيـين بزعـامة دافـيد هـيمـون وخلفـائه.

وإذا كـنا قد فقدـنا إيمـانـاـ باهـ، أـلا يـعني ذلك أـنـنا فـقدـنا الأساسـ الذي تـقـومـ عـلـيـهـ جـمـيعـ حـقـائـقـناـ وأـخـلـاقـناـ؟ أـلم يـضـطـرـ بيـكارـتـ، العـقـلـانـيـ المـسـتـقلـ، لأنـ يـلـجـأـ إـلـىـ اللهـ لـضـمانـ الـوضـوحـ وـالـتـمـيـزـ لـأـفـكـارـهـ، وـمـنـ ثـمـ جـعـلـهـ أـسـاسـ كـلـ حـقـيقـةـ؟ وـقـدـ اـشـتـهـرـ نـيـتـشـهـ بـزـعـمـهـ أـنـ أـزـمـةـ الـعـالـمـ الـحـدـيـثـ هـيـ أـنـتـاـ عـنـدـمـاـ فـقـدـنـاـ إـيمـانـاـ باهــ، فـقـدـنـاـ أـسـاسـ الـحـقـيقـةـ وـالـقـيـمةـ لـدـيـنـاـ. وـرـغـمـ أـنـ الـإـنـسـانـ قـدـ فـقـدـ إـيمـانـاـ باهــ، كـمـ يـقـولـ نـيـتـشـهـ، فـسـوـفـ يـمـكـنـهـ ذـلـكـ مـنـ التـخـلـيـ عـنـ اـعـتـمـادـهـ - كـالـطـفـلـ - عـلـىـ اللهـ. وـلـابـدـ لـلـبـشـرـ أـنـ يـجـدـواـ فـيـ أـنـفـسـهـ الشـجـاعـةـ كـيـ يـصـبـحـوـ آـلـهـةـ فـيـ عـالـمـ لـيـسـ لـهـ. وـالـحـضـارـةـ الـآنـ بـحـاجـةـ مـاـسـةـ إـلـىـ تـطـوـيرـ نـوـعـ جـدـيدـ مـنـ الـبـشـرـ، وـيـقـصـدـ بـذـلـكـ الـإـنـسـانـ الـأـعـلـىـ (ـالـسوـبرـمـانـ)، يـتـمـتـعـ بـالـقـوـةـ، وـالـقـدـرـةـ عـلـىـ التـحـمـلـ، وـالـشـجـاعـةـ، وـيـكـونـ مـسـتـقـلـاـ فـكـرـيـاـ وـأـخـلـاقـيـاـ، وـيـكـسـرـ الـأـلـوـاحـ الـحـجـرـيـةـ الـتـيـ نـقـشـتـ عـلـيـهـ الـقـوـانـينـ الـأـخـلـاقـيـةـ الـيـهـوـيـةـ - الـمـسـيـحـيـةـ الـقـدـيمـةـ، تـلـكـ الـقـوـانـينـ الـتـيـ تـنـكـرـ حـقـ الـإـنـسـانـ فـيـ الـحـيـاةـ وـمـاـ زـالـتـ تـسـتـعـدـ الـجـمـاهـيرـ. وـلـنـ تـكـونـ لـلـإـنـسـانـ الـأـعـلـىـ أـيـ أـخـلـاقـ سـوـىـ تـلـكـ الـتـيـ تـثـبـتـ وـتـدـافـعـ عـنـ حـقـ الـبـشـرـ فـيـ الـحـيـاةـ: بـأـنـ يـكـونـواـ أـقـويـاءـ، وـمـبـدـعـينـ، وـفـرـحـينـ، وـأـحـرـارـاـ.

وهـكـذاـ، يـنـصـحـنـاـ كـيـرـكـجـارـدـ بـأـنـ نـغـرـقـ فـيـ الـيـأسـ حـتـىـ نـصـلـ إـلـىـ إـيمـانـ باهــ؛ وـيـنـصـحـنـاـ نـيـتـشـهـ بـأـنـ نـصـبـ آـلـهـةـ، وـأـنـاسـاـ خـارـقـينـ أـوـلـيـ بـأـسـ وـقـوـةـ، وـمـسـتـقـلـينـ. وـيـخـبـرـنـاـ نـيـتـشـهـ بـسـبـبـ رـفـضـهـ لـفـلـسـفـةـ الـيـأسـ بـأـنـ: يـخـشـيـ أـنـ تـقـضـيـ عـلـيـهـ. وـيـرـىـ نـيـتـشـهـ أـنـ الـفـلـسـفـاتـ مـجـرـدـ مـبـارـيـاتـ فـكـرـيـةـ؛ وـلـهـ آـثـارـ نـقـسـيـةـ، وـقـادـرـةـ عـلـىـ الـاـرـتـقاءـ بـحـيـاةـ الـإـنـسـانـ، وـإـكـسـابـهـ الـقـوـةـ أوـ إـضـعـافـهـ وـتـدـمـيرـهـ. وـيـقـولـ نـيـتـشـهـ إـنـهـ وـضـعـ فـلـسـفـةـ لـلـإـنـسـانـ الـأـعـلـىـ الـقـوـيـ، وـالـمـقـبـلـ عـلـىـ الـحـيـاةـ: منـ مـنـطـلـقـ إـرـادـتـيـ أـنـ أـكـونـ بـصـحةـ جـيـدةـ، وـرـغـبـتـيـ فـيـ أـنـ أـعـيـشـ...ـفـقـدـ منـعـنـيـ حـفـظـ الـذـاتـ مـنـ تـطـبـيقـ فـلـسـفـةـ الـبـؤـسـ وـتـثـبـيطـ الـهـمـةـ.

تأثير كيركجارد ونيتشه على الوجودية في القرن العشرين

ترى، كيف مهدت فلسفتا كيركجارد ونيتشه المتباهيَّتان الطريق في القرن التاسع عشر للفلسفة الوجودية في القرن العشرين؟ لقد اعتقد كيركجارد ونيتشه، مثلما كان ماركس يعتقد في أواسط القرن التاسع عشر، بأن العالم الغربي على وشك التعرض لأزمة. ووجه ثلاثة - ماركس وكيركجارد ونيتشه - فلسفاتهم إلى الأزمة القادمة، وقدموا تحليلًا لمشكلات عصرهم وما ينبغي القيام به حيالها.

ورفض كيركجارد ونيتشه أي تشخيص للأزمة يتناول المشكلة على أنها مشكلة جماعية أو مشكلة طبقات اجتماعية متصارعة، كما فعل ماركس، أو مشكلة دول أممية في حالة صراع، كما فعل هيجل. ومن وجهاً نظر كيركجارد ونيتشه، والوجوديين من بعدهما، فإن أزمة العالم الحديث هي مشكلة تتعلق بالفرد، والنفس الإنسانية. والوعي بالذات الإنسانية هو مفتاح التشخيص والعلاج لمشكلات العصر الحديث. وتؤكد الوجودية على أنه في الفلسفات، كفلاستي هيجل وماركس، المعنية بالجماعات والمؤسسات الاجتماعية والنظام الاجتماعي، تخفي النفس الإنسانية للفرد وتذوب في هذه الجماعات الاجتماعية.

وقد مهد كيركجارد ونيتشه الطريق للوجودية برفضهما - كما ستفعل الوجودية فيما بعد - لجميع الفلسفات السابقة التي لم تبد أي اهتمام بالتفكير حول وجود الإنسان الفرد، وتأثير الفلسفة على وعيه.

وأخيرًا، نجد اهتمامًا مشتركًا بين كيركجارد ونيتشه بعلم النفس، والحالات الذهنية، وبخاصة حالات العصاب والذهان لدى الفرد. وكل الوجوديين الذين أتوا من بعدهما، يمكن وصفهم بأنهما فيلسوفان ذوا توجّه سيكولوجي، ذلك أنهما مفسران بارعان لسيكولوجية الذات الإنسانية التي تقع في بؤرة اهتماماتهم.

التكوين الاجتماعي للوجودية

نشأت الوجودية في القرن العشرين داخل ألمانيا وفرنسا، ولم تكن نتيجة مباشرة لأي ظروف أو أسباب محددة، بل كرد فعل لانهيار الكثير من الأنظمة في العالم الغربي. وأدى قيام الحرب العالمية الأولى إلى هدم الاعتقاد بالتقدم المستمر للحضارة نحو الحقيقة والحرية والسلام والرخاء، الذي جاء به عصر التنوير وظل قائماً حتى نشوب تلك الحرب. كما صاحب قيام الحرب العالمية الأولى، انهيار توازن القوى بين الدول الكبرى. وقبل أن تضع الحرب أوزارها، انهارت الإمبراطورية الروسية، وسرعان ما بدأ التقليد والانهيار يدب في أوصال الإمبراطورية البريطانية، ومن بعدها الإمبراطوريات الفرنسية، والبلجيكية، والألمانية.

وقضت الثورة الشيوعية التي قامت في روسيا في عام ١٩١٧ على الثقة في الاستقرار السياسي، والاطمئنان إلى انتهاء العصر الثوري. وساعد الاعتقاد بأن النظم الاقتصادية أخذت تتهاوى مع انتقال الكساد العظيم - في أواخر العشرينيات وفي الثلاثينيات من القرن التاسع عشر - من أوروبا إلى الولايات المتحدة، مما أثار الشكوك حول مصداقية علم الاقتصاد الكلاسيكي وبقاء الرأسمالية. وبدأت العلوم نفسها في التسلیم ببيان مزاعمتها. وراحت الفلسفات، جميع أنواعها، تتهاوى الواحدة تلو الأخرى. وأصبح المجال الفلسفی نهباً للتقدم والتحقيق العلمي. وتعرضت الفلسفة للهجوم المتواصل من جانب التجربيين والنزعة العلمية المتزايدة في القرن العشرين. وكانت هناك اتهامات متضادعة للفلسفات بالنسبة التاريجية أو العمل كأيديولوجيات لتحقيق مصالح جماعية خاصة.

ومع ضعف أو انهيار الكثير من النظم والهيكلات السلطوية الخارجية - الاقتصادية، والسياسية، والفكريّة - بدأت هذه النظم تفقد مظهرها الشرعي، وسرعان ما أصبحت القيود التي تفرضها على الفرد لا تطاق. وبيانكاره لشرعية السلطة الخارجية للحكومة، والنظام الاقتصادي، والعالم العلمي والفكري، لم يبق أمام الإنسان الفرد سوى الانسحاب

إلى السلطة الداخلية للذات. وهذا هو المنطق الذي استند إليه الوجوبيون في تحولهم إلى الذات الإنسانية باعتبارها المركز الحقيقي للفلسفة والمرجع التشريعي الأوحد.

وفي ثورتها ضد النظم والهيكل السياسي والفكرية القائمة، سلكت الوجوبية نفس الطريق الذي سلكته الرومانسية الألمانية في القرن التاسع عشر، وذلك بتركيز الفلسفه على الروح الإنسانية والذات الوعية، باعتبارهما السلطة الشرعية الوحيدة منذ أكثر من مائة عام. وكما رأينا، فقد استخدم الرومانسيون التحول الكانتي في الفلسفه للاحتماء في الذات من أغلال السلطة السياسية الألمانية، والقيود الفكرية للتنوير العلمي التي كانوا يمقتونها.

الوجودية: وجهة النظر الفلسفية التي تعطي

الأسبقيّة للوجود على الماهية

ما إنن الوجوبية؟ يوجد الآن تعريف مقبول على نطاق واسع للوجوبية، وهو القائل بأنها وجهة نظر فلسفية تعطي الوجود الأسبقيّة على الماهية. ويقصد بالأسبقيّة أو الأولوية هنا المغزى أو الأهمية لوجودي كذات واعية، وليس لأي ماهية تنسّب إلى أو أي تعريف لي أو أي تفسير لي من الناحية العلمية أو الفلسفية أو الدينية أو السياسية. وتؤكّد الوجوبية على المغزى النهائي وأسبقيّة وجودي كنقطة مضيّة للوعي بذاتي وبال موضوعات التي أعيها، ووجودي ككائن واع في مواجهة كافة المحاولات لتعريفني أو جعلني ماهية أفلاطونية أو جوهراً ذهنياً بيكارتياً أو ناقلاً هيجليناً لروح ثقافتي أو آلية عصبية علمية. وفي الوقت الذي أعطى فيه المذهب العقلي الكلاسيكي والحديث للماهيات العقلية أو الأفكار البديهية الأسبقيّة على الأشياء الفريدة - التي تكتسب حقيقتها أو معناها من خلال الماهية أو الفكرة - تقول الوجوبية بأسبقيّة الوجود الفردي. وفي حين أن المذهب العقلي يزعم بإمكانية معرفة الفرد عن طريق الماهية أو التصور، تنكر الوجوبية إمكانية فهم الوجود الفردي عن طريق التصور أو الماهية أو أي نسق تصوري.

والماهوية Essentialism هي الاسم الذي يطلقه الوجوبيون أحياناً على طريقة التفكير التي تعارض الوجوبية، بإعطاء الأسبقية للماهية على الوجود. ويمكن تعريف الماهوية بأنها طريقة التفكير التي يكون فيها الوجود الفردي تابعاً لتصور أو ماهية أو نسق يقدم تعرضاً أو تفسيراً له. وينظر إلى المذهب العقلي والترتيب المنهجي في تاريخ الفلسفة، والنزعة الكمية في العلوم، والتجريد في النظريات الاجتماعية والسياسية على أنها الأشكال السائدة للماهوية في العالم المعاصر.

وعلى النقيض، تزعم الوجوبية بأن الإنسان، في وجوده المادي الواقعي ككائنٍ واعٍ، تعرض للإهمال من جانب الفلسفة، والعلوم، والمؤسسات السياسية، والدين. ويعلو صوت الوجوبية، في عالمنا المعاصر، في الكثير من مجالات الحياة المدنية، والفنون، والتعلم، داعياً ومناشداً الفنانين، والعلماء، والفلسفه، والسياسيين، ورجال الدين، والمدراء، وأطباء الصحة البدنية والعقلية أن يهتموا بالإدراك الحسي وإحساسات الذات الإنسانية، في مقابل الطرق القياسية المتّبعة في تلك المجالات لوضع التحليلات والتنبؤات، وبرمجة البشر كما لو كانوا أشياء غير واعية. وبذلك، يمكن اعتبار الوجوبية النصير والمدافع عن الروح الإنسانية ضد جور واضطهاد المجتمع الكبير، والعلوم، والفلسفة، والسياسة، والدين المنظم. ويتركز اهتمام الوجوبية على الوجود الإنساني فحسب: فليس لها أي فلسفة خاصة بالطبيعة أو العلوم أو التاريخ؛ فهي فلسفة الوجود الإنساني الواقعي، وفلسفة الإنسان موجود واع.

التعامل مع الإنسان كوجود واع

ولكن، كيف نتعامل مع الوجود الإنساني المادي؟ وإذا حاولت اكتشاف الوجود الإنساني عن طريق المدركات الحسية، والللاحظة التجريبية، فسوف يتتبّع لك أن هذا فخ؛ نظراً لأن المدركات الحسية لا تقودك إلى الذات الوعائية، بل تقوّيك إلى التجريبية، والللاحظة الخارجية، وجمع البيانات، والتجربة. وسوف يتضح لك أيضاً أن محاولة التعامل مع

الوجود الوعي العيني بواسطة العقل فتح آخر: فطريق العقل يقودك إلى العقلانية، والماهية، والتعريفات، والحجج المنطقية. وهذا هو الشرك الفلسفـي القديم.

فما هو السبيل إذن إلى الوجود العيني الوعي؟ ويمكنك أن تسلك طريق الأزمة أو المشاركة. والأزمة هي حادث مفاجئ يحول دون قيامك بأنشطتك الروتينية في حياتك. وعند وقوع الأزمة، تفقد قدرتك على الإتيان ببردود أفعالك أو استجاباتك اليومية المعتادة، وترجع إلى نفسك، كما يحدث عندما تجد نفسك وسط ظلام دامس في تايمز سكوير Times Square في نيويورك سيتي New York City – أو داخل غرفة نومك المعتمة تماماً عندما تستيقظ ليلاً وتشعر بأن هناك شخصاً ما يقف بالقرب من فراشك. في لحظات الأزمة كذلك، تدرك وجودك العيني الوعي بوضوح مفاجئ ومؤلم للغاية. والطريق الآخر للتوصـل إلى وجود الذات الوعائية يكون من خلال المشاركة، واكتشاف الذات الذي يحدث عند التوحد مع جماعة ما. ويمكن لاكتشاف الذات أن يصاحب الوحدة الدينية الانجذابية، كما يحدث في بعض الطقوس الدينية لعيد الفصح، أو الوحدة السياسية الانجذابية كما حدث في مسيرة الحقوق المدنية إلى سيلما Selma، ألاباما Alabama، أو المسيرة إلى البنـاجون Pentagon. ولكن، كيف يمكنك التعبير عن اكتشاف الذات في تجربة الأزمة أو المشاركة؟ ومن بين الطرق الفعالة للقيام بذلك، وصف الأزمة أو المشاركة كما خبرتها – وهذا ما دفع الوجوبيـين لاستخدام قدرة الأدب الإبداعـي في التعبير والوصف، وأدى إلى إنتاج عدد كبير من القصص القصيرة، والروايات، والمسرحيـات، والترجمـات، والسير الذاتية الوجوبـية. والطريقة الأخرى تكون بالفلسـفـ أو وضع النظـريـات، بعيدـاً عن المفاهـيم أو التصورـات أو الأفـكار الفلـسفـة المتـوارـثـة، بشـأن المـوضـوعـات الجـديـدة والـغـرـبـيـة كالـغـثـيـان، والـقـلـقـ، والـدـعـمـ، والمـصـدـاقـيـةـ.

مـوضـوعـات الـوـجـودـيـة

ونتحول الآن إلى موضوعات الوجوبـية، تلك المـوضـوعـات التي يمكن القول بأنـها تمـيز طـرـيقـةـ تـفـكـيرـ أولـئـكـ الـذـينـ يـطـلقـونـ عـلـىـ أنـفـسـهـمـ الـوـجـوبـيـنـ. (١) بدـاـيةـ، توـجـدـ وجـهـةـ

النظر الوجوبية الأساسية التي نكرناها سابقاً، والقائلة بأن الوجود سابق على الماهية *existence precedes essence*. فالإنسان موجود واع، وليس شيئاً يمكن التنبؤ به أو استغلاله؛ وهو موجود كذات واعية، ولا يخضع لأي تعريف أو ماهية أو تعليم أو نسق. والوجوبية تقول بأنني لست أي شيء آخر سوى وجودي العيني الوعي.

(٢) والموضع الثاني للوجوبية هو القلق أو الشعور بالقلق، وهو الخوف أو الفزع غير الموجه نحو أي موضوع محدد، والخوف من عدمية الوجود الإنساني. وهذا الموضع قديم كقدم كيركجارد في الوجودية؛ إنه الزعم بأن القلق هو الحالة العامة الكامنة والمفسدة لوجود الإنسان. وتتفق الوجوبية مع بعض التيارات الفكرية في اليهودية واليسوعية التي تنظر إلى الحياة الإنسانية على أنها حياة معاناة، وخطيئة، وأثام، وقلق. وهذه الصورة القاتمة لحياة البشر هي ما يجعل الوجوبيين يرفضون أفكاراً مثل السعادة، والتفاؤل التوبيقي، والإحساس بالرفاهية، والصفاء والسكينة عند الرواقيين؛ نظراً لأن كل هذا لا يمكن أن يعكس سوى فهم سطحي للحياة أو طريقة ساذجة وحمقاء لإنكار اليأس والجانب المأساوي في حياة الإنسان.

(٣) وموضع الوجوبية الثالث هو العبثية أو اللا معقولية. فمن المسلم به، كما يقول الفيلسوف الوجودي، أنني لست سوى وجودي العيني الخاص، لكن هذا الوجود عبث؛ فالوجود الإنساني يستعصي على التفسير ويعبه. وكل منا يوجد هنا ببساطة، وقد أُلقي به في هذا الزمان والمكان – ولكن، لماذا الآن؟ ولماذا هنا؟ يتتسائل كيركجارد. وإذا لم يكن هناك أي مبرر أو ارتباط ضروري لوجودي، فحياتي إذن حقيقة عارضة وعبثية. ويعبر بليز باسكال Blaise Pascal (١٦٢٣-١٦٦٢)، وهو رياضي وفيلسوف فرنسي معاصر لديكارت، وكان أحد رواد الوجوبية الأوائل، عن هذه العبثية بقوله:

حينما أمعن النظر في قصر حياتي الغارقة في امتداد الأزل، وحينما
أتأمل حيز جسمي المحدد الغارق في الفضاء اللا متناهي، ذلك الفضاء
الذي أجهله ويهملني، أحس بالذعر والدهشة لوجودي هاهنا وليس
هناك، ولماذا الآن وليس آنذاك.

(٤) والموضوع الرابع الذي تتناوله الوجوبية هو العدم *nothingness*. فإذا لم تكن هناك أي ماهيات تعطي تعريفاً لي، وإذا كنت أرفض - من منطلق إيماني بالوجودية - جميع الفلسفات، والعلوم، والنظريات السياسية، والأديان العاجزة عن إعطاء صورة حقيقة لوجودي كذات واعية وتحاول فرض تركيبة وجوبية محددة على وعلى عالمي؛ فلن يكون هناك أي شيء ينظم عالمي. وهذا هو رأي كيركجارد. وأكون بذلك قد جررت نفسي من كافة التركيبات غير المقبولة للمعرفة، والقيم الأخلاقية، والعلاقات الإنسانية. فأنا لست سوى وجودي العيني، لكن وجودي عدم. وها أنا ذا أدقق النظر في الفراغ والخواء من حولي، بينما أراوح مكانني على حافة الهاوية، وقد تملكتني القلق، والخوف، والفزع في صحوبي ومنامي.

(٥) ويرتبط موضوع العدم بموضوع الموت في الفلسفة الوجودية؛ فالموت هو العدم النهائي الذي يحوم فوق رأسني في كل لحظة من لحظات حياتي. ويمثلني القلق في الأوقات التي أسمح فيها لنفسي بأن تعني ذلك. وفي تلك اللحظات، يقول مارتن هيدجر Martin Heidegger (١٨٨٦-١٩٧٦)، وهو الأكثر تأثيراً على الفلسفه الوجوديه الألمان، بيدو وجودي كله وكأنما ينساب نحو لا شيء أو نحو العدم. ويحاول الإنسان، غير الوعي، الهروب من حقيقة الموت. لكن هيدجر يقول بأن الموت هو أصدق لحظة في حياة الإنسان وأهمها، ولابد له من مواجهتها بمفرده. فإذا قبلت الموت في حياتك، وسلمت بحقيقةه، وواجهته بقوة وشجاعة، فسوف تتحرر من قلق الموت وتفاهة الحياة - و ساعتها فقط، سوف تصبح أنت نفسك. وهنا، يخرج علينا الفيلسوف الوجودي الفرنسي جان بول سارتر برأي مخالف تماماً، ويسأله: ما هو الموت؟ الموت هو اللا وجود الكلي. والموت عبث، تماماً مثل الميلاد. والموت لا يعدو كونه محواً لوجودي كذات واعية. والموت ليس سوى شاهد آخر على عبئية الوجود الإنساني.

(٦) والاغتراب هو الموضوع السادس الذي يميز الوجودية. وكان هيجل أول من طرح موضوع الاغتراب للبحث والمناقشة في العالم الحديث. فالمطلقي مغترب عن ذاته؛ نظراً لأنه لا وجود له إلا في تطور الروح المتناهية في العصر التاريخي. لكن الروح المتناهية تحيا هي

الأخرى مفتربة عن وعيها الحقيقي بحرفيتها الخاصة التي تتحصل عليها ببطء من خلال الجدل التاريخي. وهناك أيضًا ظاهرة الاغتراب في المجتمع: اغتراب البشر من الأفراد الذين يتبعون رغباتهم الخاصة في الاغتراب عن العمل المؤسسي الفعلي في مجتمعهم، والتي يتحكم فيها دماء العقل. ومع اغترابهم عن النظام الاجتماعي، فهم لا يعرفون أن رغباتهم هي التي تحدد النظام وتتعدد عن طريق النظام. وهناك اغتراب أولئك العاجزين عن التوافق مع مؤسسات مجتمعهم، والذين يجدون مجتمعهم فارغاً وبلا معنى. ويوجد لدى هيجل أيضًا الاغتراب الذي ينشأ في المجتمع المدني بين الطبقة الصغيرة من الأغنياء والطبقة الكبيرة الساخطة من العمال الفقراء. لكن الاغتراب الأشد وطأة في فكر هيجل هو الاغتراب بين وعي الإنسان وموضوعاته، حين أدرك اختلاف الموضوع، وسعى بطرق شتى للتغلب على اغترابه بالسيطرة عليه واسترجاعه.

ولا تفوتنا هنا فكرة الاغتراب الاقتصادي عند ماركس في شبابه: فالعامل يشعر بالاغتراب عن نفسه، وعن نتاج عمله، وعن المجتمع العائد للمال، وعن كافة المؤسسات الاجتماعية – الأسرية، والأخلاقية، والقانونية، والحكومية – التي تجبره على خدمة المال / الإله، وتحول بينه وبين إدراك إمكاناته وقدراته الإبداعية الإنسانية. وتتجدد الماركسية الناضجة في تقسيم العمل تعبيرًا عن الاغتراب.

ترى، كيف يستخدم الوجوبيون مفهوم الاغتراب؟ يقولون إن كل شيء آخر، عدا ذاتي الواقعية، غريب عنني. ويررون أننا محاصرون بعالم من الأشياء الغامضة والتي لا نستطيع فهمها. كما تسببت العلوم في اغترابنا عن الطبيعة بمفاهيمها، وقوانينها، ونظرياتها، وتقنياتها عالية التخصص والتي يغلب عليها الطابع الرياضي، ويصعب فهمها على غير المتخصصين والأشخاص العاديين؛ وقد أدت الثورة الصناعية إلى اغتراب العامل عن منتج عمله، وجعلت منه عنصراً آلياً في منظومة الإنتاج، كما علمنا ماركس.

كما أننا مفتربون، كما يقول الوجوبيون، عن المؤسسات البشرية – الحكومات البيروقراطية، والأحزاب السياسية، والشركات التجارية العملاقة، والمؤسسات الدينية الوطنية. فنحن، كأفراد، لا نشعر بأننا جزء منها ولا نستطيع فهم طبيعة عملها وأنشطتها.

إننا نعيش في غربة عن مؤسساتنا الاجتماعية. ويضيف الوجوبيون أننا نعيش في عزلة عن التاريخ، ولم نعد نحس بأن لنا جذوراً في الماضي أو نرى أنفسنا نتحرك باتجاه المستقبل. ونتيجة لذلك، فنحن لا ننتمي إلى الماضي أو الحاضر أو المستقبل.

وأخيراً، وربما يكون الأكثر إيلاماً، فالوجوبيون يشيرون إلى أن جميع علاقاتنا الإنسانية على المستوى الشخصي قد سمعها الشعور بالاغتراب عن «الآخر»؛ فالاغتراب والعداء ينشأ داخل الأسرة بين الآبوبين والأبناء. ويؤثر الاغتراب على جميع العلاقات الاجتماعية وعلاقات العمل، والأشد من ذلك أن الاغتراب يسيطر على علاقة الحب.

هذه هي الموضوعات التي تطرحها الوجوبية المعاصرة. ولكن، لابد لنا أن نتساءل: إذا كانت هذه هي الحالة الإنسانية، وإذا كانت هذه صورة حقيقة للعالم من حولنا، فكيف يمكن للذات الإنسانية أن تواصل العيش فيه؟ ألا يوجد مخرج من هذا القلق، واليأس، والعدم، والعبيضة، والاغتراب، والوقوف على حافة الهاوية؟ ألا يوجد فيلسوف وجودي يمكنه أن يخبرنا بكيفية العيش في مثل هذا العالم العبئي البائس؟ ألا توجد فلسفة أخلاقية وجودية تنبئنا بما هو خير، وما يمكن أن نقول عنه أنه صواب أو خطأ في عالم كهذا بلا معنى؟ وللرد على هذه التساؤلات، ننتقل إلى باريس وجودية جان بول سارتر في الفصل التالي.

(٢٥)

الغثيان

الكلمات: السنوات الأولى من حياة سارتر
كرهت طفولتي وكل شيء بقي منها.

جان بول سارتر

«الكلمات»، *The Words (Les Mots)* ١٩٦٤

هذه هي العبارة الأكثر قسوة ومرارة للفيلسوف الوجوبي الفرنسي جان بول سارتر Jean-Paul Sartre في سيرته الذاتية بعنوان «الكلمات»، والتي كتبها عندما كان في الخمسينيات من عمره، وتصف حياته حتى بلوغه الثانية عشرة في عام ١٩١٧. وهي مجموع لاذع وعدواني من جانب سارتر على أبيه، وجديه، والمجتمع البرجوازي الذي ولد وولدوا فيه. ويعبر سارتر عن استهجانه واستيائه من خلال وجهة نظره كفيلسوف وجودي، واستناداً إلى موقفه الماركسي الأحدث عهداً. ومن غير المؤكد ما إذا كان قد سبق لأي مفكر أو فنان كتابة وصف عدائٍ كهذا عن طفولته.

فكيف كانت طفولة أعظم فلاسفة الوجودية في القرن العشرين؟ ولد سارتر في باريس في عام ١٩٠٥. وكان والده ضابطاً بالبحرية الفرنسية، وقد أصيب بداء معوي بينما كان يعمل في الهند الصينية، وتوفي عندما كان عمر جان بول خمسة عشر شهراً فقط. ويقول

سارت عن أمه، آن ماري، إنها لما كانت «بلا مال أو صنعة»، فقد اضطرت إلى العودة ومعها طفلها إلى منزل أبويها، تشارلز ولويد (جيليمين) شفايتزر.

وترجع أصول عائلة شفايتزر إلىAlsace، التي كانت جزءاً من ألمانيا في ذلك الوقت. وكان الأخ الأصغر لابن تشارلز شفايتزر اللاهوتي البروتستانتي الشهير والبشر الطبي إلى أفريقيا، ألبرت شفايتزر. وقد تربى جان بول في منزل يسيطر عليه جده، تشارلز شفايتزر، وكان معلم لغة، ومؤلف كتاب مدرسي باللغة الألمانية يدرس في جميع المدارس الثانوية الفرنسية. ورغم أن تشارلز شفايتزر كان يستعد للتقاعد، فقد عاد إلى التدريس لإعالة آن ماري ووالدتها، وبال مقابل أصبحت آن ماري ربة منزل - دون أجر - لأبويها، وكانتا يعاملونها معاملة الأطفال، وكان لزاماً عليها الامتثال لتعليماتهما ورغباتهما. وكتب سارتر في سيرته الذاتية يقول:

لم يمنع عنها مصروفها الشخصي، لكنهم ببساطة كانوا ينسون إعطاءها هذا المصروف. وعندما كانت صديقاتها القديمات، ومعظمهن كن متزوجات، يدعونها إلى العشاء، كان عليها أن تطلب الإنذن مقدماً، وأن تعد بأنها ستعود قبل العاشرة... وأخذت الدعوات تقل.

وكان عادة الصبية الصغار، فقد قطع ابن آن ماري على نفسه عهداً أن يتزوجها عندما يكبر ويخلصها من حياة العبوبية الشاقة التي كانت تعيشها. لكن الأهم من ذلك، أن سارتر - كطفل صغير - كان يرى في معاملة جديه لأمه صورة من صور الاستغلال الذي تمارسه الطبقة البرجوازية، والنفاق الذي تخفي وراءه استغلالها وأنانيتها بمعسول الكلام والعبارات الرنانة عن المبادئ الليبرالية.

وتنتقد سيرة سارتر الذاتية البرجوازية، والادعاءات الكاذبة لتشارلز شفايتزر Charles Schweitzer. وكان تشارلز رجلاً طويلاً القامة، وسيماً، ذا لحية، ويصفه سارتر بأنه: «يشبه الإله الأب كثيراً، حتى أنه غالباً ما كان ينجذب إليه». ورغم أنه كان يحكم البيت عن طريق القيام بدور الأب الرباني الصارم، فسرعان ما أخذ تشارلز شفايتزر في

تكرис وقته كاملاً لحفيده، وهو ما جعله يحبسه بالمنزل حتى بلغ سن العاشرة، وكان يوفر له المعلمين الخصوصيين، بعيداً عن المستويات المتدنية للتعليم والطلاب الأقل موهبة في المدارس العامة. وهنا، يكتشف سارتر مجدداً النفاق البرجوازي؛ فقد كانت نوايا الجد النبيلة، الطنانة من وراء معاملة الولد الصغير كطفل عقري – يستحق تعليماً خاصاً أعلى وأرقى مستوى – تخفي دوافع غاية في الأنانية: ذلك أن وجود حفيده الصغير، بما أوتي من نضج عقلي مبكر، في بيته كان سبباً في زهوه، ويخفف من حدة خوفه من الموت. وبذلك، يتضح أن إبقاء جان بول سارتر بالمنزل مدة خمس سنوات، بعد السن المعتادة للالتحاق بالمدرسة، وتلقيه تعليماً فقيراً على أيدي معلمين خصوصيين غير نظاميين، ومنعه من الالتحاق بأقرانه من الأطفال في مثل سنه، وسجنه في شقة بالطابق العلوي في ١ شارع لو جوف بالحي اللاتيني في باريس، كان بداع الأنانية المستردة خلف المثل الأعلى البرجوازي للتعليم الرаци. ويخبرنا سارتر بأن جديه لم يهتما بصحته البدنية، حتى أنهما لم يلحظاً أو يطلبوا المساعدة الطبية لعلاجه من ورم بعينيه اليمنى، مما جعلها تبدو كما لو كانت مصادبة بالحول، وانتهى الأمر بفقدانه القدرة على الإبصار بها. وكان هذا مثالاً آخر لرياء الطبقة البرجوازية، وزعمها الكاذب بالاهتمام بشئون الغير ك Starr تختفي وراءه لا مبالاة وأنانية حقيقة.

ومع ذلك، كانت هناك ميزة عظيمة وحيدة في الإبقاء عليه حبيساً في مبني ضخم مؤلف من ستة طوابق في شارع لو جوف. فقد عاش الصبي الصغير في عالم من الكتب، تلك الكتب التي ضاق بها مكتب جده ومكتبة جدته والتي كانت أمه آن ماري تقرأ له القصص منها. «بدأت حياتي»، يقول سارتر، «كما سألهما دون شك: وسط الكتب». وشكلت كلمات هذه الكتب العالم الذي كان يتوق لامتلاكه والتعامل معه، وعندما بلغ الثالثة من عمره كانت فرحته غامرة بأن علم نفسه القراءة. واستجابة لتعلق جده، أصبح الولد الصغير وحشاً صغيراً، وبرع في أداء دور الطفل المعجزة، وسرعان ما راح يخطو خطوطه التالية، حيث بدأ في كتابة مؤلفاته الخاصة.

وكان تشارلز شفایتزر هو من أعلن الكلمات التي حسمت مصير سارتر، ومهنته طوال حياته، ومشروعه الأصلي الذي وهبه كل حياته - مشروع الكتابة. ويسترجع سارتر في «الكلمات» تلك المناسبة التي تحدث فيها جده بجدية تامة، و«رجل لرجل» إلى الصبي ابن السبع سنوات، الجالس في حجره، قائلاً له: «من المفهوم بالطبع أن الولد سيصبح كاتباً»، وأنه من الواجب تنبئه إلى أن الأدب لا يملأ معدة إنسان. وفي تلك اللحظة، وبعد سماعه هذه الكلمات، اتخذ سارتر قراره وحدد اختياره الأصلي للعمل الذي سيتهبه مستقبلاً. وكما سنرى، فالتحليل النفسي الوجودي عند سارتر يزعم بأن حادثاً مشابهاً يحدث في تطور جميع الأشخاص - تلك اللحظة التي يختار فيها الطفل الصغير المشروع الأصلي الذي سيوجه بقية حياته.

لكن تشارلز شفایتزر ليس له فضل في اختيار سارتر لهنته أو مشروع حياته ككاتب. وبخلاف ذلك، نجد سارتر يستذكر تأليه الكلمات والخيال المبدع للفرد المنعزل، وهو ما نشأ جده عليه، ويزدرى وجهة النظر التي اكتسبها من جده والقائلة بأن الأدب يمكن أن يحقق خلاص الإنسان. وفي نهاية «الكلمات»، يقول سارتر إنه استطاع أخيراً تحطيم ذلك الوهم. فهو يرى الأدب الآن «بلا شيء أو بلا أحد». وليس هناك ما يبرر وجود الأدب سوى كونه مرآة تصور لنا أنفسنا. ويقول بأن عمله بالكتابة كان ضرباً من الدجل، حيث يتظاهر الفنان البرجوازي المتكلف بأنه إله، ومنفذ البشرية من بؤسها وشقائها:

دجال حتى النخاع ومخدوع، كنت أكتب فرحاً عن حالة من الحزن
والتعاسة.

وعلى مدى السنوات العشر الأخيرة، كتب سارتر يقول: «كنت رجلاً اعتاد الاستيقاظ من نومه، وقد شفي من جنون طويل، حلو ومر في آن واحد». ولقد استيقظ أخيراً على دور شرعي، وهو دور مفكر ماركسي مشتغل بالسياسة، وملتزم بالعمل الجماعي. لكن الدجل القديم والخداع طويل الأمد كلن قد تغفل في شخصية سارتر، حتى صار داء لا شفاء منه. «ما زلت أكتب»، يقول سارتر، «وما عساي أن أفعل؟»

وتلقى سارتر تعليمه المتأخر في عدد من المدارس الراقة في فرنسا، وكان في مقدمتها مدرسة المعلمين العليا التي كانت تعمل بتدريب أستاندة المدارس والجامعات. وبعد تخرج سارتر، جاءت الامتحانات التافيسية لاختيار معلم الفلسفة بالمدارس الكبرى، ولم يتمكن سارتر من اجتيازها في محاولته الأولى، لكنه أحرز المركز الأول في محاولته الثانية، وحصلت سيمون دي بوفوار Simone de Beauvoir على المركز الثاني. والتقيا قبل امتحاناتها، في ربيع عام ١٩٢٩، بوقت قصير، وجمع بينهما الحب، والصداقه، والعمل المشترك في الفلسفة والسياسة منذ ذلك الحين، وعلى مدى ما يزيد عن خمسين عاماً حتى وفاة سارتر - وظلا رافضين تماماً لفكرة «الزواج البرجوازي»، ولم يتزوجاً قط. وتعد سيمون دي بوفوار بحق من أهم مؤسسي الفلسفة الوجوبية والفكر السياسي الفرنسي - وهي مؤلفة قصص قصيرة وروايات ودراسات مهمة عن المرأة (*الجنس الثاني* The Second Sex)، وعن الشيخوخة (محبي الشيخوخة *The Coming of Age*)؛ والعديد من المقالات الفلسفية.

ومعظم ما نعرفه عن تطور سارتر الفكري مصدره سيرتها الذاتية.

وبدأ كلاهما بالعمل في تدريس الفلسفة - سارتر بمدينة الهافر الشمالية، ودي بوفوار بمارسيليا على البحر الأبيض المتوسط. وفي عامي ١٩٢٣ و ١٩٢٤، ترك سارتر مهنة التدريس التي كان يعتبرها سجنًا له ولطلابه، وحصل على منحة دراسية إلى المعهد الفرنسي في برلين، وذلك قبل أن يصبح هتلر مستشاراً لألمانيا ببضعة أشهر. ولم يكن لدى سارتر أو دي بوفوار أي معرفة بالسياسة أو اهتمام بها في ذلك الوقت. وكان كلاهما معارضًا متحمسًا للعالم البرجوازي، وكانا عازمين على هدمه عن طريق الأدب وليس السياسة.

وخلال ذلك العام الذي شهد قيام الحكم الشمولي النازي في ألمانيا، كان سارتر يعيش في برلين كطالب ساندج وبلا وعي سياسي، لكنه أقام علاقاته الفلسفية بالتيارات الوجوبية والفينومينولوجية للفلسفة التي كانت آخذة في التطور في ألمانيا آنذاك، قبل قيام الحرب العالمية الثانية. والتحتمت هذه الفلسفات الألمانية المعاصرة بالوروثات الفلسفية الأقدم لتصبح مصدر إلهام لجان بول سارتر وفلسفته.

كان سارتر يحلم بإنشاء فلسفة جادة تكون دليلاً هادئاً للحياة في العالم المعاصر، عن طريق تفسير طبيعة العالم والتعبير عن الحالة الإنسانية، وما يعنيه العيش كإنسان. فأي من الفلسفه السابقين يلجم إلينه طليعاً للعون، ومن منهم يعرض عنه؟ لم يتبع سارتر أبداً من الفلسفه التجريبين؛ نظراً لأن المذهب التجريبي يقصر المعرفة على الإدراك الحسي، وينكر قدرة الفلسفه على أن تكون مرشدًا للحياة الإنسانية. كما رفض سارتر الاستدلال العقلي الديكارتي، ذلك أنه، كتفكير منطقي تصوري، لا يستطيع تفسير العالم أو التعبير عن كيفية العيش كإنسان.

فمن هم الفلسفه الذين استعن بهم سارتر؟ ومن هم الفلسفه الذين ينظر إليهم على أنهم مصادر هامة لسارتر في تاريخ الفلسفه، والذين استمدت منهم فلسفته ثراءها؟ لقد تأثر سارتر بداية بفلسفه بيكارت، أول وأعظم الفلسفه الفرنسيين في العصر الحديث. وكان تأثير بيكارت على سارتر واضحًا جليًا – من خلال الذاتية الفلسفية للكوجيت؛ وإصرار بيكارت على أن الفلسفه تبدأ باليقين المطلق لوعي الإنسان بذاته كموارد مفكر. وكان المصدر الثاني، الذي اعتمد عليه سارتر في بناء فلسفته، الفلسفات الجديدة المثيرة لإدموند هوسرل Edmund Husserl (1859 – 1928) ومارتن هيدجر (1889 – 1976)، وقد درس سارتر أعمالهما بعناية شديدة خلال العام الذي قضاه بالمعهد الفرنسي في برلين. وكان إدموند هوسرل أستاذًا للفلسفه بجامعة فريبورج الألمانية في الفترة من عام 1916 حتى 1929، وهو عالم رياضيات وفيزيائي في الأصل. ومثلاً فعل بيكارت، الذي كان عالم رياضيات وفيزيائياً أيضاً، حاول هوسرل أن يحقق للفلسفه يقينية الرياضيات. ويشير هوسرل إلى الشبه بينه وبين بيكارت بأن كليهما يسعى إلى إيجاد اليقين الفلسفى، وكليهما اكتشفه في الكوجيت، «أنا أفكر، إن أنا موجود». لكن هوسرل ينكر إثبات الكوجيت الديكارتي ليقينية وجود جوهر مفكر، وإنما يقينية الوعي فقط. وعلاوة على ذلك، يقول هوسرل، فالوعي دائمًا ما يكون وعيًا بشيء ما، ويكون قصديًا وموجهًا نحو موضوع

ما. وبذلك، فالأساس الذي تقوم عليه المعرفة ليس يقينية الجوهر المفكر – عند ديكارت – المفارق للموضوعات في العالم، والذي يكون وجوده وطبيعته موضع شك. والأساس عند هوسرل هو الوعي وموضوعاته القصدية؛ فالوعي غير مفارق للعالم، بل هو مرتبط به من خلال القصدية. ويكتفي سارتر بهذه العناصر من فلسفة هوسرل المقددة والصورية: إنكار الجوهر المفكر عند ديكارت؛ والنظر إلى الوعي على أنه قصدي، الوعي بشيء ما غير ذاته التي تقصد ذلك الشيء، وتشير إليه؛ ومن ثم مفهوم أو فكرة ارتباط الوعي بالعالم من خلال قصديته.

ومن بين المصادر الرئيسية لسارتر، فلسفة الوجودي الألماني، مارتن هيدجر، الذي كان أكثر طلاب هوسرل نبوغاً، ومساعده وخليقه في الأستاذية بجامعة فريبيرج University of Freiburg. وخلال عامي ١٩٣٢ و١٩٣٤، وبينما كان سارتر عاكفاً على دراسة هوسرل وهيدجر في برلين، كان هوسرل يتعرض لللاحقات والمضائق النازية المذلة والمهينة لكونه يهودياً؛ في الوقت الذي رفع فيها النازيون هيدجر إلى مرتبة موجة اشتراكي وطني لجامعة فريبيرج، مما جعله يمجد المغزى الفلسفى للحركة النازية لبعض الوقت، ويتذكر لفلسفة هوسرل. وقد أخذ سارتر عن هيدجر مفاهيم الوجود الوعي في العالم؛ والتمايز الأساسي بين عالم الوجود الوعي وعالم الأشياء؛ ومفهوم الوجود العبثي؛ والقلق؛ والعدم؛ والفرق بين الوجود الحقيقى وغير الحقيقى؛ والتمايز بين الوجود الواقعي والوجود المتعالى أو المفارق؛ وفكرة أو مفهوم أن الإنسان يصنع نفسه بامتلاكه مشروعات المستقبل.

إضافة إلى استخدام الذاتية عند ديكارت، وتحليل الوعي عند هوسرل، والمفاهيم وال الموضوعات الوجودية عند هيدجر، فقد وجد سارتر أيضاً مواداً فلسفية قيمة لدى الفيلسوفين الجدليين، هيجل وماركس (الذين «أعيد اكتشافهما» في فرنسا، في الثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين). ولدى راندي الوجودية العظيمين، كيركجارد ونيتشه. وعن هيجل، أخذ سارتر التمايز بين الموضوع كما هو «في ذاته» والموضوع «لذاته»؛ وكذلك مفاهيم الصراع حتى الموت وال الحاجة إلى الاعتراف والتقدير؛ والعلاقة بين السيد والعبد؛ والوعي غير السعيد؛ والاغتراب. كما أخذ سارتر عن هيجل المفهوم الجدلي للوجود والعدم،

ومبدأ السلب أو النفي (ولكن دون تأليف أو تركيب). واعترف سارتر في عام ١٩٦٠ بدمجه لفلسفته الوجودية بأسرها، بعد إدخاله بعض التعديلات عليها، في الماركسية. وتبع سارتر كيركجارد في التأكيد على الوجود الوعي للفرد، وليس الماهية الهيجلية؛ والتمايز بين الخوف الموضوعي والقلق الوجودي. وأخذ سارتر عن نيتشه فكرة موت الإله. ونظرًا لكونها مستوحاة من التيارات التاريخية القوية في فكر القارة الأوروبية، فهذه المفاهيم والمواضيعات، رغم تقاربها، تظل قابلة للتمييز في كتابات سارتر. وتكمّن أصلية سارتر في إعادة تفسيره، وتنقيحه، وتشكيله لهذه المواد لتصبح محورًا للوجودية الفرنسية، في صورة أبحاث فلسفية، وروايات، ومسرحيات، ومقالات أدبية وسياسية.

الفician

وكانت رواية سارتر، بعنوان «الكآبة» *Melancholia*، إحدى الثمار الأولى لتأملاته الفلسفية، لكن ناشريه غيروا عنوانها إلى «الغثيان» *Nausea*. فلماذا رواية؟ والجواب أن سارتر سيجد طريقه نحو فلسفة وجودية تستخدم الأنف - كالروايات والمسرحيات والقصص القصيرة - لفهم الوجود الإنساني الواقعي والحالة الإنسانية والحياة التي نعيشها، وتميزها عن الطبقة الخارجية للماهيات التي تستخدمها الفلسفة والعلوم واللاهوت، لإخفاء سبب وجودي ككائن واع وتشويهه وتحريفه. وكما تقول سيمون دي بوفوار، فإن الفيلسوف الذي يجعل الذاتية، والوجود الإنساني العيني، ركيزة لوجهة نظره، لا بد له أن يصبح أدبيًا، وذلك لنقل الحالة الإنسانية بكامل حقيقتها الواقعية. وتضيف قائلة: «الرواية هي الوحيدة التي تتيح للكاتب استحضار التدفق الأصلي للوجود». وقد أمضى سارتر في تأليف رواية «الغثيان» حوالي عشر سنوات، منذ أن كان في مدرسة المعلمين العليا.

وعندما نشرت «الغثيان» في فرنسا، في عام ١٩٣٨، حققت نجاحًا عظيمًا. وفي السنوات التالية، أصبحت الشخصية الرئيسية الرئيسية في هذه الرواية، أنطوان روكتنان *Antoine Roquentin*، شخصية معروفة ومألوفة في الثقافة الغربية، حتى صار جزءًا معترفًا به

وأساسياً في الأدب الغربي، شأنه في ذلك شأن الشخصيات الأدبية الأخرى مثل هاملت Hamlet ولنبي مكبث Lady Macbeth لشكسبير Shakespeare، أو أوليفر تويست Oliver Twist ورافائيل كوبرفيلد David Copperfield لديكنز Dickens، أو بلوم ومولي Gregor Samsa Bloom and Molly لجيمس جويس James Joyce، أو جريجور سامسا Gregor Samsa Kafka وشخصياته التي تبدأ أسماؤها بحرف الـ «ك». وتوجد إشارات إلى حزن روكتنان العميق وسوداويته، ووجوده الواقعي، وكآبته، وغثيانه، وقلقه في مجالات علم النفس، والأدب، والفلسفة، ومتى كان وعي الإنسان الحديث موضع بحث ودراسة. فمن هو روكتنان، وكيف جعلت منه رواية سارتر الفلسفية شخصية حقيقة ولها من الواقعية ما جعلها تعيش بينما خارج الرواية نفسها؟ وما هي الحالات المزاجية وأفكار هذه الشخصية الخيالية، وكيف أصبحت أدلة للتعبير عن الحالات المزاجية والأفكار التي تميز الحياة الإنسانية المعاصرة؟

وتتجلى براعة سارتر ونكاوه في تقديميه لرواية «الفتيان» على أنها يوميات روكتنان (بطل الرواية)، وسرده الخاص لحياته اليومية، التي خطها لنفسه فقط، وبذلك فهي تعبير مباشر وصادر عن ذاتية واحد من البشر، ووجوده المادي الآني. وتدور أحداث الرواية في مدينة ذات ميناء في فرنسا وتحمل اسم «بوفيل». ومن الواضح أنها وصف لبناء لو هافر الحقيقي، الميناء الرئيسي في فرنسا، والمدينة التجارية القبيحة التي عاش سارتر في فنادقها الرخيصة، بالقرب من محطة السكك الحديدية، عندما كان يعمل مدرساً للفلسفة هناك.

وروكتنان يشبه سارتر من عدة أوجه: فعمره قريب من الثلاثين، ومنحدر من أسرة متوسطة، ويعيش على دخل ضئيل من إرث صغير، وهو مفكر وكاتب. لكن روكتنان طويل القامة وليس قصيراً كسارتر، وذو شعر أحمر، وليس له أي روابط أسرية أو وظيفة أو أصدقاء. ورغم أسفاره الكثيرة وتجاربه العديدة، فهو يشعر بالضجر والملل. لكنه رجل حر، ويستطيع أن يفعل ما يريد، وقد حضر إلى «بوفيل» Bouville بحثاً عن مراجع في أرشيف مكتبة المدينة تساعدته في كتابة سيرة حياة «ماركيز دو رولبيون» Marquis de Rollebon، وهو مخامر ودبلوماسي من القرن الثامن عشر.

لكننا ندرك من الصفحة الأولى للبيوميات أن هناك شيئاً ما خطأ، ذلك أنها تشير إلى ثمة تغير قد حدث له، وسرعان ما نكتشف أن الهدف من تدوين هذه البيوميات هو تحديد طبيعة هذا التغير وما يعنيه بالنسبة لحياته. «إن أفضل شيء»، يقول روكتنان في بيومياته، «هو تدوين الأحداث من يوم لأخر». والأهم من ذلك كله، يقول: «أنني لابد أن أذكر كيف أرى هذه المضادة، وهذا الشارع، والناس، وكيس التبغ؛ لأن هذه هي الأشياء التي تغيرت». وبهذه الكلمات، ينقلنا سارتر إلى سيكولوجية عقل يعي أنه سينزلق بعيداً عن حالاته المعتادة، ويدرك أن عالمه بدأ يتخذ مظهراً جديداً وغريباً، لكنه على اتصال كاف بالواقع دون الحاجة إلى ملاحظة حالات الذهنية الخاصة، وتدوين سرد يومي للتغيرات التي تطرأ على مدركاته الحسية وأفكاره.

فمتي بدأ كل هذا؟ يذكر روكتنان أنه في يوم السبت، كان هناك بعض الأطفال يلعبون على حافة الماء، وكان يرحب بهم في «إلقاء حصاة في البحر». لكنني، عندما التقى حصاة، يقول روكتنان، «رأيت شيئاً ما جعلني أشعر بالقرف». لقد وجد نفسه وجهًا لوجه مع الوجود المجرد العاري للحجر، وغلبه الشعور بالغثيان. ومنذ ذلك الحين، وهو يعيش في كآبة، وغثيان، وإحساس بالدوار، والقلق المتزايد يوماً بعد يوم. وأصبح الغثيان ملازمًا له، حتى في المقهى المحلي الذي كان بمثابة الملاذ الآمن له بفضل إضاءته الجيدة وامتلاكه بالناس. لكن الأمر اختلف الآن، يقول روكتنان، فالغثيان ليس بداخلي – بل أنا الذي أصبحت بداخلي.

الوجود والماهية: العبئية والغثيان

وبمرور الأيام، يكتشف روكتنان أنه لا وجود لأي نظام عقلاني في الوجود، والأشياء ليس لها أي ماهيات. وليس هناك أي قوانين ثابتة للطبيعة ترتبط من خلالها الأشياء بعضها ببعض في الكون. والعقلانية، والعلوم، والقوانين جميعها من صنعنا نحن؛ ولا علاقة لها بالوجود المجرد الذي تسميه. والوجود لا غاية، ولا معنى، ولا شكل له،

وعارض. «الأشياء منفصلة عن أسمائها»، يقول روكتنان، وعندما تواجهها في وجودها المجرد، تكون مفززة ومخفية، ومثيرة للغثيان.

ونرى روكتنان راكباً تراماً في بوفيل. «هذا الشيء الذي أجلس، وأتكم عليه، يسمى مقعداً». ويقول:

صنعواه بغرض أن يجلس عليه الناس، وأتوا بالجلد والزنبركات
والقماش، وشرعوا في العمل بفكرة صناعة مقعد، وعندما انتهوا،
كان ذلك ما صنعواه.

ثم يضيف قائلاً:

وأتفهم: إنه مقعد... ولكن الكلمة التي تبقى على شفتي: إنها تأبى أن
تذهب لتضع ذاتها في إطار الشيء.

وفي هذا التخييل المؤلم، المفزع للمقعد المترف ذي اللون الأحمر في الترام، يكتشف روكتنان أن الأشياء، في وجودها الفعلي، لا علاقة لها بالأسماء التي نطلقها عليها، وأنه لا توجد أي صلة بين وجود الأشياء والماهيات التي تنسبها إليها. وهذا الشيء الذي يجلس عليه - هل هو مقعد ترام؟ هل هذا اسمه الذي يدل على ماهيته؟ هذا هو أحد التفسيرات. ويمكن أيضاً أن يكون ألف مخلب أحمر صغير أو البطن الحمراء لحمار ميت.

فالأشياء ليس لها أي ماهيات عندما توجد مجردة، ولا يكون وجودها محدوداً بأي كلمات أو تفسيرات نطلقها عليها. لقد توصل سارتر وبطله روكتنان هنا إلى النتيجة نفسها التي توصل إليها هيوم قبل مائتي عام: إن عالم الوجود، عالم الأشياء الواقعية لا علاقة له بعالم الكلمات، والعقل، والرياضيات، والمنطق؛ فالوجود غير معقول. وليس هناك ما يبرر وجود الأشياء على الحالة التي توجد عليها، وليس بحالة أخرى: ولا يوجد أي تفسير منطقي لوجود أي عالم على الإطلاق، بدلأ من العدم.

ولكن، لماذا يشعر سارتر بالقلق، والخوف، والغثيان إزاء عبئية أو عدم معقولية الوجود؟ إن السبب في ذلك يرجع إلى أن الفلسفات، بالنسبة لسارتر، كما كانت بالنسبة لكيركجارد ونيتشه قبله، ليست مجرد تركيبات أو ألعاب عقلية، كما تراها بعض أنواع

الفلسفة المعاصرة؛ فالفلسفات هي أشياء نحيا بها بما لها من تأثير قوي على السيكولوجية الإنسانية، وهي مسألة حياة أو موت بالنسبة للروح الإنسانية. وإذا كان من الصحيح، على عكس تعاليم الفلسفة المتوارثة، أن الطبيعة لا عقلانية فيها، ولا نظام لها، ولا تحكمها أي قوانين علمية، ولا تدخل في تركيبها أي ماهيات فلسفية، فمن الممكن إنن أن يحدث أي شيء في الكون. والعالم الذي لا تتناسب فيه الماهيات مع الوجود، ولا توجد فيه أي علاقات ضرورية بين العلة والمعلول، هو عالم عديم البنية – ومن ثم يتحطم ويسقط، وأسقط أنا نفسي معه.

وكما يقول روكتنان، من منطلق كراهيته للطبقة البرجوازية في بوفيل، واعتقاده – عن رضا وقناعة – بوحدة الطبيعة وتناسقها: «ماذا لو أن شيئاً ما كان سيحدث؟ ... سوف يكتشف شخص ما أن هناك شيئاً ما يسبب له حكة داخل فمه، فيتوجه إلى المرأة ويفتح فمه، وإذا بلسانه وقد صار أشبه بأم أربع وأربعين حية وضخمة». ومنذ ما تنتي عام، قال هيوم إنه نظراً لأن العالم واحد، حيث لا يوجد أي ارتباط بين العقل والوجود، فليس هناك أي سبب أو مبرر منطقي لشروق الشمس غداً.

وفي الترام، يتتساعد الشعور بالغثيان لدى روكتنان منذراً بأزمة، عندما يجد نفسه محاطاً بأشياء مخيفة ومجهولة الأسماء. ويقفز من الترام، ويركض إلى داخل حديقة عامة، ويلقي بنفسه فوق أحد مقاعد الحديقة. كان يشعر بأنه يختنق: فالوجود يقتد إلى داخله من خلال عينيه، وأنفه، وفمه. وهنا، يرى جذور شجرة كستناء ثانية من الأرض تحت المقعد.

«كنت جالساً»، يقول روكتنان، «منحنى الظهر، ومطاطئ الرأس،
وحدي في مواجهة تلك الكتلة السوداء، المليئة بالعقد، البغيضة بكل
ما تعني الكلمة، والتي أفزعني. وبعدها، جاءتني رؤيا».

هذه إنن رؤيا سارت المعرفة عن شجرة الكستناء.

«لم يحدث قط»، يتتابع روكتنان حديثه، «قبل هذه الأيام الأخيرة، أن
فهمت معنى الوجود»... وفجأة، صار واضحاً جلياً كالنهار».

وينظر روكتنان حوله، إلى شجرة الكستناء، وببوابات الحديقة العامة، والناقورة، وإلى نفسه، «رجل أحمر الشعر يتأمل مقعداً»، ويخطر بباله فجأة أنه لا يوجد أدنى سبب لوجود أي من تلك الأشياء هناك، وأن أيّا منها ليس ضروريًا، فجميعها عارض ليس إلا، وزائد عن اللازم، وغير ضروري. ويدرك روكتنان الآن أنه اكتشف:

مفتاح الوجود، مفتاح غثيانِي، وحياتي الخاصة.

وهذا المفتاح هو العبيبة، والافتقار الأساسي إلى أي عقلانية أو منطقية في وجود الأشياء. فليس هناك أي تفسير أو مبرر لهذا الوجود - لجنة شجرة الكستناء أو الحية أو البرئ أو قدم النسر أو هذا الجلد الغليظ لأسد البحر أو القذارة.

فالوجود كله عارض، وغير معقول، وزائد عن الحاجة، وليس له أي ماهية، ولا يوجد سبب أو ضرورة لوجود أي شيء على الإطلاق. «كل شيء موجود مولود دونما سبب، ويطيل أجله بالضعف، ويموت مصادفة». لقد فهم روكتنان الآن غثيانه: فالشعور بالغثيان هو ذلك الشعور الذي يعجز البشر عن التغلب عليه في مواجهة عالم يتصف باللامعقولية. هذه هي رؤيا شجرة الكستناء الدمرة للعالم، وهي واحدة من أعظم التجارب الخيالية في الثقافة الغربية.

فقدان الذات الديكارتية والكون

وبقي لروكتنان اكتشاف آخر - لكنه لم يكن عن الأشياء هذه المرة، بل عن نفسه. تلك النفس التي افترض أنه يمتلكها، والتي تحمل اسم أنطوان روكتنان، ذلك الشخص الذي كان سارتر يعتقد بأنه يمتلك ماهية إنسان، ومحرك، ومؤرخ، وكاتب سيرة ماركيز ذو رولبيون - وهذا أيضاً مجرد تفسير، وماهية أنشأها لنفسه، دون أن يكون لها أي توافق أو تطابق ضروري مع وجوده: فالوجود له الأسبقية على أي ماهية تفرض عليه. والوجود الإنساني، كوجود الأشياء، لا يمكن إيجاد أي ماهية أو تفسير له. وهذا الاكتشاف له مضامينه المقلقة: فسوف يظل وجود رولبيون غالباً على الماهية التي يحاول روكتنان إعطاءها له في سيرته. ولن يكون هناك أي تناسب ضروري بين وجود ماركيز ذو رولبيون وسيرة روكتنان عنه.

ولما كانت «حياة» روبيون ينظر إليها على أنها مجرد تركيبة عقلية بواسطة روكتنان، فلم يعد من الممكن استخدامها لتبرير وجوده الخاص. كما يوجد مضمون فلسفياً أساسياً: لا وجود لأي ماهية تناسب الذات. ولا يوجد أي كوجيتو ديكارتى أو أي جوهر مفكر يشكل الماهية المطابقة لوجودي. والذات توجد فقط كوعي يدرك تتابع الموضوعات. وليس هناك سوى تيار الشعور بهذا الموضوع أو ذاك. وإضافة إلى فقدان الجوادر الطبيعية عند ديكارت، والتي تتحرك وفقاً لقوانين الكون الميكانيكية الثابتة والضرورية، هناك أيضاً فقدان الذات الديكارتية، الجوهر المفكـر الذي أثبت ديكارت ارتباطه بـ الله والطبيعة. ولم يعد لهما وجود الآن.

فماذا بقي لروكتنان؟ لقد اتخذ قراراً بالفعل بالتخلص عن كتابة سيرة ماركـيز ذو روبيون. ومن حين لآخر، كان يخفف من شعوره بالغثيان سماعه لإسطوانة من إسطوانات موسيقى الجاز الأمريكية عبر صندوق النغم بالمقهى في بوفيل؛ وهي إسطوانة لأمرأة زنجية تغني أغنية «بعض هذه الأيام». وفي لحظةأخيرة للإلهام، يعتقد بأن الموسيقى اليهودي في نيويورك هو مؤلف هذه الأغنية، ويعتقد أيضاً بأنه هو نفسه سيبدع شيئاً ما، عملاً فنياً: نظراً لأن الفن يتجاوز الوجود الحادث والعرضي. فهو يفكر في كتابة رواية، وأخيراً سيكتشف في الإبداع الفني مبرراً لحياته، وربما السبيل إلى خلاصه. ولكن، أ يكون هذا مجرد وهم آخر، مثل توهם الطبقة البرجوازية في بوفيل لانتظام الطبيعة وانتظام حياتهم القويم أو الأوهام التي تخلص منها مؤخراً عن العالم، ونفسه، وعمله ككاتب سير؛ وسنرى في الفصل التالي كيف تناول سارتر هذه المسائل في عمله الفلسفـي العظيم «الوجود والعدم».

. Being and Nothingness

(٤٦)

محكوم عليه بالحرية

في رواية جان بول سارتر «عصر العقل» (*The Age of Reason*) (١٩٤٥)، يعلن بطنه، «ماتيو» Matthew، وهو أستاذ فلسفة فرنسي يناضل ضد الجيش الألماني في الحرب العالمية الثانية، عن فلسفة سارتر في الحرية الإنسانية:

كان حراً، حرًا في كل شيء، حرًا في أن يتصرف كالحيوان أو الآلة...
كان باستطاعته أن يفعل ما يشاء، ولا يحق لأحد أن ينصحه... كان
وحيداً وسط صمت موحش، حرًا ووحيداً، دون عذر، محكوم عليه
أن يقرر دون عذر، محكم عليه أن يقرر دون أي ملجاً ممكناً، محكم
عليه أن يكون حرًا إلى الأبد.

حياة سارتر: سنوات الحرب

اشتهر سارتر بتلك الفكرة القائلة بأننا محكم علينا بأن نكون أحراجاً، والتي نجد لها أثراً في جميع كتاباته. فماذا تعني هذه الكلمات التي تلقي الرعب في قلوبنا؟ ويكشف لنا سارتر عن معنى الحرية الإنسانية في رسالته الفلسفية المهمة في عام ١٩٤٣، بعنوان «الوجود والعدم» (*Being and Nothingness*، والتي كتبها خلال السنوات المزيرة للحرب العالمية الثانية في فرنسا. فبعد أن استولى الألمان على النمسا، وتشيكوسلوفاكيا، وبولندا، ظهرت القوى الغربية الكبرى على الساحة، واندلعت الحرب العالمية الثانية في

عام ١٩٣٩. وكان سارتر من بين من وقعت عليهم القرعة لأداء الخدمة العسكرية، وعمل بنصيحة ريموند آرون Raymond Aron، زميله في مدرسة المعلمين العليا (عالم الاجتماع، والفيلسوف، وال محل السياسي الشهير آنذاك)، خدم سارتر في سلاح الأرصاد الجوية، ما أتاح له وقت فراغ كبيراً كان يمضيه في الكتابة. وعندما استسلم الجيش الفرنسي للألمان في عام ١٩٤٠، أصبح سارتر أسير حرب في الفترة من يونيو ١٩٤٠ حتى مارس ١٩٤١. وأثناء اعتقاله، ساعد سارتر في تكوين تنظيم مناهض للفاشية، مبقياً بذلك على خططه لتأليف «الوجود والعدم»، وقام بكتابة وأداء دور في مسرحية تتقدّم الفاشية، قدمها الأسرى في احتفالات عيد الميلاد. وعندما أطلق سراحه لأسباب صحية، عاد لتدريس الفلسفة في فرنسا التي كان الجيش الألماني يحتلها في ذلك الوقت.

لكن الحرب وتجربته في فرنسا تحت الحكم الألماني غيرت سارتر وحولته من مفكر منعزل ومنطو على نفسه، لا علاقة له بالسياسة إلى كائن سياسي: فقد أصبح من الناشطين في حركة المقاومة التي قام بها الكتاب الفرنسيون، وعمل مراسلاً لإحدى الصحف السرية، وكتب وأخرج مسرحيات تهاجم النازية («الذباب» The Flies، ١٩٤٢؛ «لا مخرج» No Exit، ١٩٤٤). والعجيب والمدهش حقاً، أن سنوات الاحتلال الألماني لفرنسا كانت الأكثر خصوبة والأغزر إنتاجاً في حياة سارتر. لكن «الوجود والعدم» هو أبرز أعماله الفكرية خلال تلك الفترة. وقد بدأ سارتر في كتابة هذا البيان المنهجي لوجهة نظره الفلسفية في شتاء عام ١٩٤٢ الكثيف، في فرنسا المحlette.

فيلسوف المقاهي

ومثل معظم أعمال سارتر وسيمون دي بوفوار خلال تلك الفترة، فقد تم كتابة الجزء الأكبر من «الوجود والعدم» في مقاهي ليفت بنك بباريس، في جو مليء بالأصوات وصلصلة الأواني الفضية، والأطباق، وروائح القهوة، والسجائر، والطعام والشراب، ومنظر الزبائن يدخلون وينادون ويدورون بين معارفهم على الموائد ذات الأنوار المبهرة. وكان سارتر من رواد مقاهي «دي فلور»، و«دي دوم»، و«دي نيو ماجوتس» بشارع البوليفار -

جيرمين بوليفارد Germain St. – Boulevard St. في ضاحية جرينويتش Greenwich بمدينة نيويورك.

وكان سارتر يتهم أحياناً بأنه «فيلسوف المقاهي»، دلالة على أن كتاباته لا تعبر عن علم جاد وثقافة حقيقة، بل هي مجرد مرآة تعكس مشهداً إنسانياً عابراً هنا أو هناك، وحالة الصيرورة الفتنة – وإن كانت تافهة – للمقهى، بعيداً عن عالم الواقع. ولكن، دفاعاً عن سارتر، فمن العدل والإنصاف القول بأن اتخاذ المقهى كمكان للكتابة كان له مبررات كثيرة آنذاك. فقد كان الجو دافناً في المقاهي، على عكس البرد القارس في الغرف الصغيرة والقبيحة للغاية بفندق ليفت بنك الذي كان سارتر يقيم فيه خلال سنوات الحرب. كما أن المقاهي في المدن الأوروبية الكبرى عادة ما كانت أماكن للشحذ الفكري، وتجمع الفنانين، والمفكرين، والراديكاليين اليساريين واليمينيين. وبالنسبة لسارتر الذي كان يسعى، مثل كيركجارد ونيتشه من قبل، إلى وضع فلسفة عن الوجود الإنساني للتعامل مع القضايا والمسائل الأخلاقية في العالم الحديث، فحياة المقهى معين لا ينضب للوجود الإنساني المادي الملموس الذي يرغب في فهم كنهه وخباه فهماً دقيقاً.

فما هي فلسفة الوجود الإنساني الذي يقدمه ذلك العمل الفلسفـي الضخم، «الوجود والعدم»، كنتاج للكتابة في المقاهي خلال السنوات القاسية في فرنسا التي كانت ترتع تحت نير الاحتلال الألماني؟

الوجود والعدم

الفينومينولوجيا

يذكرنا «الوجود والعدم» بـ «فينومينولوجيا الروح» لهيجل من حيث ضخامته، وكثافته وصعوبته الفلسفية، وتحليلاته البارعة الساخرة للأنماط المختلفة من الوعي الإنساني، وثراء بصائره بالأبعاد الكثيرة للحياة الإنسانية. لكن «الوجود والعدم»، يفتقر إلى تمكن هيجل وإمامه بالمفاهيم والتصورات العقلية التي تكسب الميتافيزيقاً، ونظريـة

المعرفة، والأخلاق، وفلسفة الطبيعة، والتاريخ، والمجتمع، بنية متطورة جدلياً وأكثر صدقًا. ويرفض سارتر فلسفة هيجل النسقية وما تزعمه من معرفة الواقع أو الحقيقة الكلية الشاملة، ويعتبرها نتاجاً غير موفق للعقلانية والماهوية المجردة. ويتبني «الوجود والعدم» مشروعًا فلسفياً أكثر تواضعاً بكثير. وينحاز إلى وجهة نظر الفينومينولوجيا التي قدمها هوسرل. وتنتقد الفينومينولوجيا محاولة الميتافيزيقا التعرف على طبيعة الوجود؛ وترفض المثل الأعلى الهيجلي للفلسفة وترى أنه لا سبيل إلى تحقيقه، ذلك أنه يدعو إلى نظرة موحدة إلى العالم عن طريق نظرية المعرفة، والعلوم الطبيعية والاجتماعية، والتاريخ، والسياسة، والدين، والفن. كما ترفض الفينومينولوجيا جميع أشكال المذهب التجريبي، كما سنرى. والفينومينولوجيا، من وجهة نظر سارتر، هي الدراسة المتواضعة للظواهر، والمظاهر المرتبطة بتركيبيات الوعي الإنساني. ويقترح سارتر دراسة الوجود كما يظهر للوعي الإنساني.

الوعي

تحمل مقدمة «الوجود والعدم» عنوان «ملاحة الوجود». ويتفق سارتر مع بيكارت في جعل الوعي الإنساني نقطة البدء للفلسفة. ولكن، لا يستطيع مخالفه بيكارت، يتساءل سارتر، ويقول بأن ما لا يمكن الشك فيه هو وجودي أنا كائن مفكر؛ وكانت حجة بيكارت أنه: في كل مرة أعي فيها أبني أفكراً، أعي أنني موجود؛ فأنا موجود كجواهر مفكراً. ويرى سارتر أنه من الضروري إعادة النظر فيما يقوله بيكارت؛ فالوعي ليس كما كان بيكارت يعتقد، الوعي بجواهر مفكراً يمحض أفكاره الخاصة للتحقق من صدقها. ويقبل سارتر النقد الموجه لبيكارت، والذي تعلمته من خلال دراسته لإيموند هوسرل. وسارتر، مثل هوسرل، يعارض بيكارت، قائلاً بأن وعي الإنسان بأنه يفكراً لا يمكن أن يثبت وجوده كجواهر ماهيتها التفكير. كما أنتني لست ذاتاً (أو أنا) جوهريّة مفكرة يمكنني معرفة أحوالها وأفكارها بيقينها.

وعلى عكس بيكارت، يتفق سارتر مع وجهة نظر هوسرل القائلة بأن الوعي قصدي، أي أنه يقصد أو يشير إلى موضوع ما. فالوعي دائمًا ما يكون وعيًا بموضوع، كما يقول سارتر. والوعي يشير إلى شيء آخر غير ذاته، وإلى «العالم الكلي» للأشياء التي توجد «خارج»ه وتواجهه (كجذر شجرة الكستناء القبيح الذي واجهه وعي روكتنان).

والوعي بحد ذاته، يقول سارتر، خاء ولا شيء؛ وهو شفاف، ولا وجود له إلا كوعي بموضوع ما. لكن سارتر يتفق مع بيكارت في أن الوعي دائمًا ما يكون الوعي بذاته؛ فالوعي بموضوع ما هو أن تدرك أنك تعي – وإنما، فأنا لن أدرك كوني واعيًا، وهذا سيضع الوعي تحت سيطرة اللاوعي، وتحتمية فرويد التي تجرد الوعي من حريرته ومسئوليته. وقد خلص سارتر في تلك المرحلة إلى أن الوعي هو نقطة الانطلاق للفلسفة؛ ورفض الكوجيتو الديكارتي؛ وقال بأن الوعي قصدي؛ وشفاف؛ ولا شيء أو عدم؛ وأنه الوعي بذاته.

نطاقات الوجود: الوجود لذاته؛

والوجود في ذاته

وبذلك، فقد وضع سارتر حجر الأساس لدراسته الفينومينولوجية للوجود كما يبدو للوعي. وهناك نوعان منفصلان تماماً من الوجود أو «نطاقان للوجود»، يظهران داخل الوعي. فهناك وجودي أنا نفسي كوعي، ووجود ما هو مغاير لذاتي، والمستقل عن ذاتي، وهو وجود الموضوعات التي أدركها.

الوجود في ذاته (مستقل عن الوعي؛ دون وعي؛ ومحكوم سببياً؛ وبالحرية)

لكن هناك نطاقاً مماثلاً للوجود، وهو وجود موضوعات الوعي، ووجود الأشياء القائمة – كالحصوة، وشجرة الكستناء. ونحن نعتبر الأشياء، التي تكون موضوعات

للوعي موضوعات مستقلة عن الوعي، وواقعية بشكل مستقل أو كأشياء في ذاتها. وتختفي الأشياء للقوانين السببية، ويتحقق سببياً أن تكون ما تكون. وليس لها أي وعي، ومن ثم فهي لا تعي أي شيء غير ذاتها. إنها فحسب توجد في صورة جامدة و«كتلية» على النحو الذي تكون عليه، كجذر شجرة الكستناء. ويطلق سارتر على نطاق الوجود هذا، الوجود في ذاته أو ما يكون في ذاته.

الوجود لذاته (الوجود الوعي)

١ – الوعي بالموضوعات والوعي الذاتي

يطلق سارتر على الوجود الوعي الوجود لذاته أو من «أجل ذاته». والوجود لذاته ليس وعيًا خالصاً على الإطلاق؛ ودائماً ما يكون وعيًا بموضوع ما؛ فهو حالة من الشفافية التي نعرف من خلالها الموضوعات. كما أن الوجود لذاته دائمًا ما يكون وعيًا ذاتياً، وهذا يعني أنه دائمًا ما يعي كونه واعيًا بالموضوع. لكن وعيه الذاتي لا يعني أي شيء آخر سوى أنه لا وجود لأي «حياة داخلية» للأفكار، والاعتقادات، والإحساسات داخل الوعي الذي يدركها. فالوعي خار.

وتنتقل مع سارتر من المقدمة إلى الجزء الأول من «الوجود والعدم»، بعنوان «مشكلة العدم». ويرى سارتر أن الوجود الوعي يعني إدراك الهوة بين الوعي وموضوعاته؛ وأن تكون موجوداً في العالم، ومع ذلك تعي أنك لست واحداً من موضوعات العالم المحتملة سببياً؛ وأن تدرك المسافة، والخواء، والفجوة التي تفصل بينك وبين نطاق الأشياء.

الوجود الوعي

٢ – يجلب العدم (السلب) إلى العالم

يقول سارتر بأن العدم يدخل إلى العالم عن طريق الوجود الوعي. والوجود الوعي أو الوجود لذاته هو الذي يجلب العدم إلى عالم الوجود باستمرار وإلى ما لا نهاية. فما الذي يرمي إليه سارتر؟

يحاول سارتر تسلیط الضوء على الحالة الإنسانية، والكشف عن الفروق الأساسية التي تفصل بين الوجود الوعي والترتيب السببي، الحتمي للأشياء. وفي عالم الوجود في ذاته، أي في النظام الحتمي للأشياء، تكون جميع الموضوعات على النحو الذي تكون عليه باعتبارها محاكمة سببيةًّا كأشياء في ذاتها، بلا وعي، ودون إدراك للفجوات، ودون أي افتقار إلى الإمكانيات، ودون أي إمكانية للتساؤلات أو الشكوك. وعلى النقيض، يحاول سارتر أن يثبت أن الوجود الوعي هو عالم الوجود القادر على أن يستقل ذاته عن موضوعاته، وتمييز ذاته عن عالم الأشياء، وعلى أن يتسائل، ويشك، ويفكر في المكتنات، وأن يدرك النقص. لكن كل هذا – الانفصال، والتمييز، وطرح الأسئلة، والشك، والتفكير في الإمكانيات أو الاحتياج – يحدث «عنصراً سلبياً» في العالم، وينطوي على ما لا يكون أو العدم.

وهكذا، فمن خلال القدرات الفارقة للوجود الوعي، أي الوجود لذاته، تستطيع التفكير فيما ينقصك، وممكنتك. وكوجود واع، يمكن أن تكون غير راض عن ذاتك، وترغب إلا تكون ما تكون، وأن تكون ما لا تكون. وهذا هو معنى تعريفات سارتر المتباعدة للوجود في ذاته والوجود لذاته:

الوجود هو ما يكون... وعلى العكس تماماً، فالوجود لذاته هو أن تكون ما لا يكون، وألا تكون ما يكون.

وفي جميع قدراتك هذه – في إدراكك للنقص، والممكنت، والرغبات التي لم يتم إشباعها، والتوقعات للمستقبل – كنت تعي ما هو مغاير للواقع، وما هو غير حاضر، وما هو غير حقيقي. وكنت تعي سلب أو نفي ما يكون. وبذلك، يقول سارتر، تكون قد أتيت بالسلب، والعدم إلى العالم.

وهذا هو أسلوب سارتر في تقديم زعمه بأن العدم يدخل العالم مع الوجود الوعي أو الوجود لذاته. كما أن العدم أو ما لا يكون يأتي إلى العالم، كما يقول سارتر، من خلال القدرة الإنسانية على طرح الأسئلة، واتخاذ موقف المتسائل. وفي الجزء الأول من «الوجود والعدم»، يعرض سارتر مثاله الشهير للحضور متاخراً إلى موعد مع بيير في أحد المقاهي.

فالسؤال، مثل «هل بيير بالمقهى؟» أو «هل كان سينتظرني؟»، يفتح إمكانية عدم وجوده هناك؛ ومرة أخرى، تطالعنا فكرة ما هو مخالف للحقيقة أو الواقع، وفكرة النفي أو العدم. ويصف سارتر نفسه، وهو يدخل المقهي ويبحث عن صديقه بيير غير الموجود هناك، قائلاً: ومن المؤكد أن المقهي، بذاته، هو وما فيه من زبائن، ومناضد، ومقاعد، ومرايا، وأنوار، وجو مليء بالدخان، وقرقة الأكواب والفناجين، وضوضاء الأصوات ووقع الأقدام التي تدب فيه – هو شيء ملء من الوجود.

وال المقهي وجود في ذاته، متكتل وجامد؛ وهو ما يكون، «ملاء من الوجود». ولكن، عندما يعجز سارتر عن رؤية بيير، يتحلل وجود المقهي ويصبح لا شيء أو عدم. ويصبح المقهي مجرد خلفية لشخص أو وجه بيير الذي يبحث عنه. ويتحول وجود المقهي إلى لا شيء، ويكون نفيه وعدميته من خلال السؤال «أين بيير؟» ويكشف الحكم «بيير غير موجود هنا» عن «عدمية مزدوجة»، معلناً عن سلب أو نفي توقعات سارتر أن يلتقي بيير؛ وهكذا، فهو يدخل غياب، وعدم وجود بيير، والعدم إلى وجود المقهي. «والشرط الضروري لأن نقول لا»، يقول سارتر:

هو أن يكون للأ وجود حضور دائم بداخلنا وخارج أنفسنا، وأن
يتتردد العدم على الوجود.

ويضيف سارتر أن العدم والنفي والهدم أساس جميع التساولات و«كل بحث فلسفى أو علمي». وعند طرح أي سؤال عن العالم، ينتزع المستفهم نفسه وينفصل عن السلسلة السببية للطبيعة، وعالم الأشياء، والوجود في ذاته. والوجود الوعي هو وحده القادر على الانسحاب من الوجود المجرد للأشياء بنظامها السببى، وألا يكون جزءاً من ذلك النظام – وأن يحدث فجوة، وخواء، وعذماً بين الوعي وعالم الأشياء.

وهكذا، فقد استطاع سارتر التوصل إلى استنتاجه المثير بأن العدم يأتي إلى عالم الوجود عن طريق الإنسان. «إن الإنسان يقدم نفسه»، كما يقول سارتر، «كموجود يسبب ظهور العدم في العالم»، وإن «الإنسان يفرز عدمه الخاص».

والعدم مفهوم أساسي لـ «الوجود والعدم». وقد رأينا كيف يتسبب ما هو لذاته في ظهور العدم في العالم» عن طريق قدرته على إدراك الهوة أو الفرق بين الوعي ومواضيعه، وبين عالي ما هو لذاته وما هو من أجل ذاته، في فكرة ما ينقصني ومكنتي، وفي رغبتي في أن أكون ما لا أكون وألا أكون ما أكون، وفي قدرتي على استجواب العالم، وأن أفصل نفسي عنه، ومن ثم نفي أو إعدام الوجود.

الوجود الوعي

٣ – متحرر من المواضيعات والعالم المحتم

سببياً؛ ولديه القدرة على السلب

لكن سارتر يشير فجأة إلى أن العدم أو النفي الذي تحمله الموجودات الوعائية إلى العالم هو حرية إنسانية في الوقت ذاته. والوجود الوعي هو الموجود الحر، المستقل عن أي موضوع من مواضيعات الوعي، وعالم الأشياء المحتم سببياً؛ والذي تكون له حرية النفي – أن يقول لا، ويثير الشكوك، ويتخيل الإمكانيات غير الحاضرة؛ احتزال الأشياء إلى العدم، ونفي وإعدام نطاق الأشياء، أي الوجود في ذاته، من خلال التساؤلات: كتحلل المقهى إلى عدم أو لا شيء، عندما كان سارتر يبحث عن ببير الغائب.

وبذلك، أدرك أن حرريتي كوجود لذاته هي مكمن قدرتي وقوتي. وإنني كموجود واع، تكون لدى القدرة على النفي، وهي القدرة نفسها التي يتحدث عنها مبدأ النفي الهيجلي، من حيث السلب، والإلغاء، والتحطيم، والإعدام. ويريد سارتر أن يثبت أنه مثلاً أن مبدأ النفي عند هيجل ينفي، ويعدم، ويلغي كل مرحلة من مراحل العملية الجدلية، فأنا – كموجود واع – حر، ولدى القدرة على نفي، وفصل نفسي عن أي موضوع من مواضيعات الوعي، ومساءلته والشك فيه وإنكاره. ومن خلال حرريتي وقدرتني كموجود واع، فإنني أفكر فيما هو غائب، وما هو مغاير للواقع، وفي إمكانيات وظيفتي المستقبلية التي لا وجود لها في الوقت الحاضر، وأفكر في الكيفية التي تروق لي لتغيير شخصيتي أو مظاهري ليكونا شيئاً آخر غير

الذى هما عليه الآن. وهكذا، يتبعنا أن ما يقصده سارتر هنا هو، أن تكون موجوداً واعياً؛ يعني أن تكون حراً. «لا فرق»، يقول سارتر، «بين وجود الإنسان وكونه حرّاً».

الوجود الوعي

٤ - له حرية كلية في وجوده الخاص:

مقابل الحتمية

يقول سارتر بأن حرتي كموجود واع تدخل في وجودي. والوعي حر بالكلية، ولا يخضع للحتمية، ومن ثم فهو تلقائي. ولأنني حر تماماً، فالماضي الخاص بي لا يحتم ما أكون عليه الآن. لقد وضعت فجوة وخاء أو عدماً بين نفسي كما أكون الآن وبين الماضي. وبعبارة أخرى، فأنا قد تحررت من الماضي.

ويضرب لنا سارتر مثلاً بالقمار، الذي قرر الامتناع عن لعب القمار. وعندما يجد نفسه وجهاً لوجه مع مناضد القمار، فإن قراره السابق لا يحتم ما يفعله الآن. ويكتشف أنه حر تماماً، ولا يخضع لذلك القرار. فهذا الموقف الجديد يتطلب منه اختياراً جديداً، وحرّاً تماماً، ولا يمكن التنبؤ به على الإطلاق مثل عواقبه - ذلك أن الموجودات الوعائية حرة بصورة كاملة. ويمكننا أن نضيف إلى مثل المقامر الذي ساقه سارتر أمثلة أخرى لتلقائية الوعي وتحرره من الماضي: ألا يدرك كل سكير، وكل أكول مكره، وكل مدخن أو مدمن للمخدرات ما يقصده سارتر بقوله إن الموجودات الوعائية حرة تماماً؟ ففي كل مرة يعرض لي إغراء، أكتشف أنني حر، وأن القرار الذي اتخذته بالأمس لا يفرض على ما أفعله اليوم، فالليوم لا بد لي من الاختيار ثانية. هل أتمسك وألتزم بقراري الإقلاع عن الشراب أو تعاطي المخدرات أو التدخين أو الإفراط في الطعام؟ هذه هي حرية الموجود الوعي التي يؤملنا جميعاً اكتشافها.

وكما أن الماضي الخاص بي لا يحتم على ما أكون الآن، فما أكون الآن لا يحتم على مستقبلني. ولنفترض أنني أختار من بين ممكنتي أن أصبح كاتباً، فنظرًا لأنني حر تماماً،

فلن يحدد اختياري هذا أفعالي المستقبلية. وما سأفعله حقاً في لحظة مستقبلية من الشك حول عملي بالكتاب سيكون فعلاً حراً تماماً من جانبي، و اختياراً جديداً، ولا يمكن التنبؤ به البتة. وكل كاتب عانى رفض الناشرين أو توقف التفكير المفاجئ عند الكاتب، يعي ذلك بصورة مؤلمة.

وبذلك، نبدأ في فهم معنى الحرية المطلقة عند سارتر، وتجربة الشعور بالقلق المصاحب لها؛ فأنا أشعر بالقلق عندما أكتشف أن حرريتي تهدم وتعدم القوة التي تحتم أو تحدد قراراتي الماضية، ووعودي وتعهادي للمستقبل. لكن سارتر يعارض بشدة كافة أشكال الحتمية التي من شأنها تخفيف هذا الشعور بالقلق. وهنا، يعلن سارتر موقفه صراحة فيما يتعلق بالجدل الفلسفى القديم بين الحتمية ومبدأ حرية الإرادة. ويمكن القول بأن «الوجود والعدم» كل دفاع محموم عن الحرية، باعتبارها الصفة الأساسية المميزة للبشر. لكنه يعتقد بأنه قد تجاوز المواقف الثابتة التي تم اتخاذها في مناظرة الحتمية وحرية الإرادة من خلال مفهومه عن «الموقف» *situation*، والذي طوره على النحو التالي.

ويخالف سارتر فرويد الرأى بقوله إنني، كموجود واع، لا يمكن اعتباري – منطقياً – على أنني مقيد سببياً بقوى لا شعورية مستمدة من حالات نفسية سابقة في حياتي. وعلى عكس ماركس، يقول سارتر بأنني غير مقيد بطريقه الإنتاج والصراع الطبقي في مجتمعي؛ ويشير سارتر في «الوجود والعدم» إلى أن ماركس «أكَدَ أسبقيته الموضع على الذات». ولكن، ألم تكن نظرة العلوم إلى الإنسان في القرن العشرين أنه مقيد تماماً، وليس حراً على الإطلاق؟ وأنني نتاج حتمي، وضروري لمجموعة لا تقهُر من الظروف: البيولوجية، والتفسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والتاريخية؟ أليست هذه الظروف إن هي التي تحدينِي، والمسئولة عما أكون أو ما أفعل؟

وينتقد سارتر بقسوة الحتمية بكل أ نوعها، الماركسية أو الفرويدية أو العلمية؛ نظراً لأنها تعتبر البشر كما لو كانوا أشياء متعدنة سببياً، داخل نطاق الوجود في ذاته، وليسوا كموجودات واعية حرة. يقول سارتر بأن «واقعيتي» *facticity*، والتي يعني بها الظروف أو الواقع المكنته في حياتي، يمكن أن تكون حتمية من الناحية البيولوجية، والتفسية،

والاجتماعية، والاقتصادية؛ لكنني، كموجود واع، أختار ما تحمله من معنى بالنسبة لي. وكوعي حر وفاعل، أقوم بتحويل هذه الواقعية إلى موقف خاص بي عن طريق اختياري للمعنى والمكانت، ومن خلال مشروعاتي. ويعني سارتر بالموقف تنظيم العالم في وحدة كلية ذات معنى، من وجهة نظر فرد حر. فأنا أعيش في الموقف الذي قمت بتركبيه، وهو العالم الذي صنعته بيدي، العالم كما يبدو لي، وذلك عن طريق المعنى الذي أعطى لواقعه حياتي، والمشروعات التي أختارها لمستقبلني. ولا أستطيع القول بأن «الظروف التي عشتها هي التي جعلتني كما أكون، وهي المسئولة عما أفعل» – لكنني أقول، لو لا ظروف في (النفسية أو الاقتصادية، على سبيل المثال) لكنت كذا وكذا». والظروف الحتمية، كما يقول سارتر، هي المنطقة المرتبة سببياً للوجود بذاته، عالم الواقع والأشياء، وفي تمايز تام عن عالم الواقع المحتم سببياً، أكون حرًا كموجود واع، وأختار المعنى الذي سأمنحه لواقعه في موقفي.

لا توجد أي حالة واقعية مهما تكون (تركيبية سياسية واقتصادية للمجتمع، «حالة» نفسية، إلخ) قادرة بنفسها على التحرير من على أي فعل أياً كان. فال فعل هو إسقاط لما هو لذاته نحو ما لا يكون، ولا يمكن بأي حال لا يكون أن يحدد بنفسه ما لا يكون.

«الإنسان حر دانماً»، كما قال سارتر إبان الاحتلال الألماني لفرنسا، «في أن يكون خائناً أم لا».

وهذا هو الحل الذي أتي به سارتر للجدل حول حرية الإرادة مقابل الحتمية: نحن أحرار بمعنى أننا نصنع أنفسنا من خلال ما صنعته بنا الظروف، ومن خلال ماضينا. ولا نستطيع تغيير هذه الواقع، لكننا أحغار في إعطائنا معنى في مواقفنا الخاصة، التي نقوم ببنائها وإعادة بنائها مع تغير معانينا ومشروعاتنا. ولذا، ففي معارضة شرسه لوجهة النظر القائلة بأن الواقع في العالم هي التي تجعل الإنسان سكيراً أو مدمناً للمخدرات، يقول سارتر بأن السكير يعيش في عالم من صنعه هو، عن طريق الهدف الذي اختاره لحياته و اختياره أن يحيا حياته كسكير. ويضيف سارتر: إنك أنت الذي اخترت هذا، وأنت حر في

أن تختار طريقة أخرى تحيا بها حياتك، وأن تبني موقفاً جديداً لنفسك باستخدام الأهداف والمشروعات التي تختارها. ولن يمنعك أي شيء في ماضيك من القيام بذلك.

الوجود الوعي

٥ – يتحمل المسئولية الكلية عن عالمه الخاص

لكن سارتر يعلن هنا عن وجود عمق أكبر لحربيتي كموجود واع. لقد اكتشفت أنتي، كموجود واع له مطلق الحرية، المسئول وحدي عن معنى الموقف الذي أعيش فيه. وأنا وحدي الذي أعطي معنى لعالمي. وعالم الواقع لا معنى له سوى ذلك الذي تعطيه له الموجودات الوعائية.

ترى، أي معنى سأعطيه لعالمي؟ وما هي المصادر التي يمكنني أن أستمد منها ذلك المعنى؟ ومثل هذه التساؤلات لا تخطر ببالى عند انشغالي بإنجاز الأنشطة اليومية المعتادة التي تبدو نافعة في ظاهرها، ولكن عندما أفك في أنشطتي. وحينئذ، أدرك أنه لم يعد هناك أي مصدر للحقيقة المطلقة يمكنني الاعتماد عليه لإيجاد معنى لحياتي. والموجودات الوعائية ليست لها أي ماهية أفلاطونية ثابتة تبرهن على الصدق والفضيلة في حياتها. وكما يوجد واع، فأنا أحد «ماهتي» الخاصة عن طريق خياراتي المؤقتة، العابرة لما أود أن أصير إليه. (وهذا هو معنى المبدأ الوجودي القائل بأسبقية الوجود على الماهية). كما أنتي لا تستطيع اللجوء إلى الله كأساس للصدق والفضيلة؛ ذلك أن سارتر يقول كما قال نيتشه من قبل: إن الله قد مات، يقول سارتر، كما قال نيتشه من قبل، ولا يمكن العثور على أي عالم بديل للحقيقة المطلقة والفضيلة في الطلوم أو الفلسفة. وأدرك أنتي أنا وحدي مصدر أي معنى أو حقيقة أو قيمة لعالمي. وأنا وحدي المسئول، بطريقة عبثية، عن إعطاء معنى لعالمي. وأرى كل شيء، قد يكون أساساً، ينهار أمامي: وجود الله، والحقائق الكلية للعلوم، والfilosofie، والاعتقادات القديمة بالسلطة السياسية. فأي من هذه الماهويات ليس له الأسبقية أو الأولوية على الوجود.

٦ - يعاني القلق

والآن، وبعد أن أدركك أنتي حر تماماً، ومسئوليّة كاملة عن اختياراتي، وما أكون وما أفعل، وإعطاء معنى وقيمة لعالمي، دون أي مساعدة من الله أو أي أساس آخر للصدق والقيم، إذا بي أترنح على حافة العدم وأشعر بالدوخة، والدوار، والقلق، والجزع. ويأتي الشعور بالقلق من إدراكي أن حرريتي المطلقة تعني أيضاً مسئوليّتي المطلقة عن تحديد موقفي، واختيار معنى لعالمي.

عند شعوري بالقلق، أدرك في الحال أنتي حر تماماً، وأنّي غير قادر على أن أستخلص أي معنى للعالم عدا ما يكون نابعاً من نفسي.

فماذا فعل سارتر؟ لقد ألقى بي من قمة الحرية إلى هوة الخوف والقلق. أنا حر حقاً، كما يقول سارتر، لكن حرريتي حرية مفزعه، فأنا وحدي الذي اختار، وأنا وحدي المسئول عن كل شيء أكونه أو أفعله أو أفكّر فيه، لكنني لم أختار أن أكون حراً. وكما هو موجود واع، فأنا محكوم على أن أكون حراً.

محكوم على أن أكون حراً. وهذا يعني أنه لا يمكن العثور على أي حدود لحرريتي سوى الحرية نفسها أو، إذا شئت قل: إننا لسنا أحراراً في أن نتوقف عن أن نكون أحراراً.

لكننا نحاول الهروب من هذه الحرية المفزعه، وتجنب القلق الذي نعانيه عندما تقف وجهاً لوجه مع حرريتنا الخاصة. ونجد أنه من الصعب تحمل هذه المسئوليّة المطلقة. وأنا لا أريد أن يكون محكوماً على بالحرية أو الإضطرار للعيش كوعي عدمي، واختيار تلك النوع من الأشخاص الذي أكون، واختيار المشروعات التي أستطيع بواسطتها بناء مواقفي، وتحمل المسئوليّة عن معنى عالي وأفعالي فيه. فكل ما أريده ببساطة هو أن أكون شيئاً، وجوداً في ذاته، كحجر أو محبرة. والحجر، شأنه شأن جميع الأشياء الأخرى،

وجود بذاته ومتكتل وجامد وملتصق بذاته. والأشياء ليس لها فجوات، ولا تأتي بالعدم إلى العالم، ولا تشعر بالنقص أو عدم الرضا، ولا تلاحق المكبات والمشروعات التي لا تفي بها أبداً، وهي لا تخatar بحرية ولا تتحمل المسئولية.

الوجود الوعي

٧ – يهرب إلى سوء النية

ويطلق سارتر على محاولة الهروب من الحرية والمسئولية، كما نفعل جميعاً، سوء النية. ويكون ذلك عن طريق التظاهر بأن الشؤون الإنسانية لا مفر منها أو ضرورة كالنظام السببي للأشياء. «إننا نفر من الفزع»، يقول سارتر بلهجة لاذعة، «بالظاهر بأننا ننظر إلى أنفسنا... كشيء». لكن سوء النية خداع للنفس؛ وكذبة نقولها لأنفسنا؛ فهو «كذبة كامنة في النفس»، كما يقول سارتر. ونحن لستنا أشياء تحكمها الضرورة السببية، لكننا موجودات واعية تتمتع بالحرية المطلقة. ودائماً ما نحاول الهروب من هذه الحقيقة المؤلمة عن أنفسنا، من خلال الأشكال الكثيرة لسوء النية.

ويقدم سارتر مثله الشهير لسوء النية؛ فلنأخذ المغازلة على سبيل المثل، يقول سارتر: امرأة ورجل في أول موعد لهما، ربما في مسرح. فهي تعلم جيداً نوايا الرجل، وتعلم أيضاً، كما يقول سارتر، أن عليها أن تتخذ قراراً، إن عاجلاً أو آجلاً. ولكن، عندما يمسك يدها، فهي ترجى القرار بشأن ما إذا كانت ستقبله أم لا، ولذا فهي تتظاهر بأنها لم تلحظ أنه أمسك يدها. «وهي لا تتبيّن ذلك لأنها في هذه اللحظة تكون روحًا خالصة... وتتحدث عن الحياة، عن حياتها». وفي تلك الأثناء، تكون يدها قد أصبحت شيئاً مستريحًا في سكون بين يدي رفيقها الدافترين. لكن هذه المرأة سيئة النية، يشير سارتر؛ فهي تتظاهر بأن يدها شيء منفصل عنه، وأنها غير مسؤولة عما يحدث؛ ولذلك، فهي تدع يدها في يده. وهذا النوع من سوء النية هو التظاهر بكونك شيئاً.

أو فلنأخذ صبي المقهى مثلاً، كما يقول سارتر. إن حركاته حادة، ودقة أكثر مما ينبغي، وسريعة للغاية، وينحنى للأمام باستعجال بالغ، متلهفاً لطلب الزبون. لقد هرب من

حريته كموجود واع لبيوري أو يلعب دوراً اجتماعياً، كما لو كانت ماهيته مقدراً لها أن تكون تلك الآلية المحكمة أو صبي المقهى الأمثل. لكنه سين النية: فليست له أية ماهية، وليس ماهيته أن يكون صبي مقهى. لقد اختار عن وعي أن يكون صبي مقهى، لكنه لا يستطيع أن يكون صبي مقهى «كما تكون المحبة محبرة». لقد هرب من حريته كشخص لكي يصبح آلية يكسب من خلالها الاستحسان والقبول الاجتماعي لإنقائه أداء دوره. وهذا النوع من سوء النية يقوم على التظاهر بالتوافق مع دور.

أو، يتبع سارتر حديثه، فلنتأمل حالة المصاب بداء الجنسية المثلية، والذي يقول «أنا لوطي» كما لو كان كذلك بالفطرة، وكما لو كان ذلك قسمته ونصبيه دون إرادته، وإن شيء ما لم يعد يستطيع منعه، مثلما أن هذه المنضدة هي منضدة أو أن هذا الرجل ذا الشعر الأحمر هو رجل ذو شعر أحمر. وهذا الشخص المصاب بالجنسية المثلية سين النية أيضاً. فهو يحاول الهروب من حريته ومسئوليته عن اختيار ما يكون وما يفعل، عن طريق النظر إلى نفسه كشيء تحدده الطبيعة كلّياً، تماماً مثلما أن الملفوف لا يمكن أن يكون إلا ملفوفاً ولا يقبل التغيير. وهذا النوع من سوء النية ينكر المسئولية عن طريق الادعاء بأنه محدد أو محتم بالفطرة. لكننا نجد شخصاً آخر ينكر أنه لوطي رغم اعترافه بنمط لأفعال وتصرفات معينة. وهو يزعم أن هذه الأفعال الماضية لا أهمية لها بالنسبة لسلوكه مستقبلاً؛ وأنه قد ولد من جديد. ويقابل هذا النوع من سوء النية، لدى المصاب الثاني بداء المثلية الجنسية، النوع الأول: فالأول سين النية لادعائه بأنه محدد بكلية بالفطرة؛ والثاني يكون سين النية يانكاره أي حتمية تفرضها أفعاله الماضية على حالته في الوقت الحاضر.

ومن بين الأنواع الأخرى لسوء النية، معاداة السامية. وفي مقال لسارتر، بعنوان «تأملات في المسألة اليهورية» *Reflections on the Jewish Question*، يقول إن مفتاح المشكلة هو فهم الرجل الفرنسي المعادي للسامية. الفرنسيون المعادون للسامية، يقول سارتر، عادة ما يكونون أشخاصاً عابرين وذوي منزلة اجتماعية متدينة، يحاولون أن يتخدوا من اليهود كبسود فداء لتعويض شعورهم بالدناءة والحقارة. ويصيّرون أشبه بشيء أو صخرة، كالفرنسيين، ويزعمون أنهم بكونهم فرنسيين يوجد لديهم شعور غامض

تجاه فرنسا، والحساسية الفرنسية التي تمنحهم التفوق على اليهود، رغم أن اليهود قد يكونون أكثر ذكاءً، ومثابرة، وإنجازاً. لكن خداع النفس هذا، والادعاء بإيجاد أساس في كون المرء شيئاً يشبه الصخرة كالرجل الفرنسي، لم ينجح؛ وأن تكون حبراً لا يعني أن تكون إنساناً.

لكن السؤال الذي سيلاحق «الوجود والعدم» من الآن فصاعداً يدور حول ما إذا كان حسن النية أمراً ممكناً للموجودات الوعائية. وما هو حسن النية؟ هذه هي مشكلة الأخلاق، والفلسفة الأخلاقية. ونتحول الآن إلى الأخلاق عند سارتر.

لا مخرج

عندما تحررت فرنسا من الحكم النازي، وانتهت الحرب العالمية الثانية في عام ١٩٤٥، اجتاح باريس بأسرها – في حياتها الفنية، والأدبية، والفكرية – حماس شديد بلغ حد التعصب لجان بول سارتر، المدافع عن الحرية الإنسانية التي كانت تمجدتها. وغمرت فلسفة سارتر الوجوبية أنحاء فرنسا، وكانت المسيطرة على الأحاديث والحوارات اليومية، والمجلات الشعبية، والأفلام، وكذلك الأوساط المهنية المعنية بالأدب، والسياسة، والفلسفة. وخلال السنوات المتبقية من الأربعينيات وطوال الخمسينيات من القرن العشرين، انتشر الهوس الوجودي في أنحاء القارة الأوروبية حتى وصل إلى الولايات المتحدة وأمريكا اللاتينية.

فما تأثير الوجوبية؟ ورغم أن عدداً قليلاً من الناس فقط هم الذين استطاعوافهم التعقيديات الفلسفية لـ «الوجود والعدم»، فقد تمكّن الكثيرون من أتباع الوجوبية من الإحاطة بهذه الفلسفة وفهمها عن طريق «الفitian»، وغيرها من مسرحيات وروايات سارتر، والتواافق مع ما تعبّر عنه وجودية سارتر. لقد رفع سارتر اليأس عن كاهل فرنسا التي تعرضت للغزو، وعن العالم الذي أنهكته الحرب بتعميم اليأس وجعله (مستخدماً في ذلك تلميحات بينية) الحالة الإنسانية السائدة عالمياً؛ فكل منا، سواء أكان في حرب فعلية أو الحرب التي يقال عنها إنها سلام، وحيد على نحو يدعو لل اليأس في اتخاذ القرارات وتحمل عبه المسئولة. كما عبرت الوجوبية عن الحاجة فيما بعد للحرب إلى لمة حياتنا ثانية، وإلى الحرية كي نبني ونصنع أنفسنا من جديد، وإلى إنكار الحتمية القاسية للظروف؛

ومع ذلك، فقد أقرت الوجوبية (مع إشارات دينية) بمحمية سوء النية في الظرف أو الوضع الإنساني. ويبعدونا أن فلسفة الإنسان الفرد في عالم لا معقول، وكما هو موجود واع له اختياراته المقلقة ومسئولياته المفزعية، وخداع النفس المسلم به، برغم حريته وأمله الدائمين في أن يجدد ذاته وعالمه – تقدم لنا نزعة إنسانية تعبّر عن حياة الإنسان بصدق في منتصف القرن العشرين.

ومع تزايد الإقبال على الوجوبية، أصبحت تشكل تهديداً خطيراً، ما جعل الكنيسة الكاثوليكية الرومانية والحزب الشيوعي يسارعون بادانتها. وقد اتّهمت فلسفة سارتر بالإلحاد من قبل الكنيسة الكاثوليكية الرومانية في أكتوبر من عام ١٩٤٨، وتم إدراج جميع مؤلفاته على قائمة الكتب المنوعة قراءتها على الكاثوليك من قبل السلطات الكنسية. ويصف الفيلسوف الوجودي الكاثوليكي الجليل، جبريل مارسيل Gabriel Marcel، سارتر في عام ١٩٦٤، بأنه:

كافر ذو منهج، نشر حوله أخبث الدروس وأخطر النصائح التي لم يسبق إخراجها للشباب من قبل على يد مفسد معترف به.

وفي عام ١٩٤٤، وقبل انتهاء الحرب، شن كبار المفكرين بالحزب الشيوعي الفرنسي، أكبر الأحزاب السياسية في فرنسا آنذاك، حملة إدانة عامة ضد سارتر، بعد ما رأوا من اجتذاب الوجوبية لأعضاء الحزب من الشباب وإعراضهم عن المنهج القويم لماركس، ولينين، وستالين Stalin، وتعريض قوة ووحدة الحزب للخطر. وفي عام ١٩٤٨، أدان مؤتمر الحزب الشيوعي الوجودي، واتهمها بأنها «العدو الأيديولوجي رقم ١». وهو جم سارتر من قبل مفكري الحزب الشيوعي الذين اعتبروه من أشياخ المذهب المثالي المعابين للثورة (في حين أنهم كانوا ينظرون إلى المادية على أنها فلسفة الثورة الشيوعية دون سواها)؛ كما اعتبروه من أتباع الذاتية البرجوازيين الذين يتتجاهلون احتياجات المجتمع؛ ومدافعاً عن حرية صورية جوفاء دون أي اهتمام بالاحتياج الحقيقي إلى الحرية في العالم؛ وفاشياً سرياً متأثراً بفلسفة هيدجر؛ وجزءاً من مسعى وطني للقضاء على الحزب الشيوعي الفرنسي.

الأخلاق الوجودية «أيهما يجب أن أختار؟»

ومن أوضح الأمثلة الدالة على شعبية سارتر الجارفة في ذلك الوقت، مشهد الحضور في المحاضرة التي ألقاها مساء يوم ٢٩ أكتوبر ١٩٤٥، بكلوب مينتينانت في باريس. فقد أفادت التقارير الواردة آنذاك أن الناس كانوا يتذمرون ويتشارعون للدخول إلى القاعة، حتى أنهم حطموا المقاعد، وملئوا جنبات القاعة عن آخرها، ما أدى إلى إصابة الكثيرين منهم بالإغماء. وتعرف تلك المحاضرة الآن بعنوان «الوجودية عذهب إنساني» *Existentialism Is a Humanism*، وقد أعيد طبعها عدة مرات وترجمت إلى العديد من اللغات، رغم أن سارتر سرعان ما أنكر هذه المحاضرة، معتبراً إياها «خطأً» ارتكبه - وذلك لسبب وجيه، كما سنرى.

وقد بين سارتر، من خلال تلك المحاضرة، لجمهوره ولعامة الناس ما تعنيه قضاياه الفلسفية عن طريق أمثلة حقيقة، ومن واقع حياته المعيشة، والحياة في عصره. ولتوسيع الفلسفة الأخلاقية لوجوبيته والدفاع عنها، روى سارتر لجمهوره القصة التالية عن أحد تلاميذه.

وكان هذا التلميذ قد أتى سارتر طلباً للنصائح المشورة، خلال سنوات الذل والهوان (١٩٤٠-١٩٤٤) للاحتلال الألماني لفرنسا. «ماذا أفعل؟» سأله الطالب الفرنسي الشاب سارتر. وكان والده دائم الشجار مع أمه ويعيل «للتعاون» مع النازيين؛ وقتل شقيقه الأكبر أثناء محاولة الجيش الفرنسي الفاشلة صد هجوم الألمان في عام ١٩٤٠، وكان يرغب في الثأر لقتل أخيه، لكن أمه كانت وحيدة في تلك الأثناء، وكان يدرك أنها تحيا لوجوده معها. أريد أن أبقى معها في فرنسا وأساعدها، كان هذا ما قاله الشاب لسارتر، لكنه أرغبه أيضاً في السفر إلى إنجلترا للانضمام إلى القوات الفرنسية الحرة حتى أتمكن من محاربة الألمان. فـ«أيهما أختار؟»

ويشير سارتر إلى أن تلميذه كان ممزقاً بين نوعين مختلفين أساساً من الأخلاق، وهما الأخلاق المرتبطة بالوفاء والإخلاص الشخصي، والأخلاق المتعلقة بالدفاع عن المجتمع ككل. وكان على الشاب أن يختار من بين هذين الأمرين. وفي معرض حديثه إلى مستمعيه، قال سارتر:

فمن الذي يستطيع مساعدته في اختياره؟ ومن المؤكد أنها ليست العقيدة المسيحية، لأن كلا الاختياريين يفي بمعايير الاختيار المسيحي. وليس الأخلاقيات الكانطية أيضاً؛ نظراً لأن الشاب هنا لا يستطيع أن يعامل الجميع كغاية بشكل متواصل، ذلك أنه سيتعين عليه معاملة شخص ما على أنه وسيلة. ولم تكن لدى سوى إجابة واحدة فقط: «أنت حر، فاختر ما تشاء... ليس هناك أي أخلاقيات عامة يمكن أن تدلل على ما يجب أن تفعل».

ولكن، لا يبدو لك أنه من غير المعقول أن سارتر، أستاذ الوجوبية الفرن西سية العظيم، والذي يظهر نفسه - إلى جانب كيركجارد ونيتشه - على أنه من ذلك النوع من الفلاسفة الذين يريدون تقديم فلسفة يستطيع الإنسان العصري أن يحيا بها، ليس لديه ما يقدمه لتلميذه، الذي يعني صراغاً أخلاقياً، سوى أن يقول له: عليك أن تختار، وتتحمل المسئولية؟ ودائماً ما تكون أمثلة سارتر منتقاة بعناية وذكاء. فلماذا جاء بهذا المثل المتطرف للاختيار الأخلاقي لجمهوره المترقب؟ لقد ضرب لهم مثلاً لشخص وقع في مأزق أخلاقي، بين فلسفتين أخلاقيتين متعارضتين أساساً، مأزق لا سبيل للخروج منه إلا باللجوء إلى أي مبادئ أخلاقية أخرى أو عارضة. («من يستطيع مساعدته؟»)؛ وفي مثل هذه الحالات، لا يستطيع المرء سوى الاختيار وتحمل المسئولية «غير السعيدة». لقد استخدم سارتر هنا المثل الذي ينطبق على جميع الخيارات الأخلاقية، من وجهة النظر الوجوبية: إننا أحجار بصورة مطلقة، ولذا فنحن نستطيع الاختيار عند القلق والجزع فقط، وعندما نكون بمفردنا دون أي «مساعدة» من أي مبادئ أخلاقية أو سلطة أخلاقية أو أي «أخلاقيات عامة». لكن

هذه النظرة الوجوبية إلى الحرية الإنسانية في القرارات الأخلاقية، نظرة باللغة القسوة والتشدد، حتى أنها تثير التساؤل حول إمكانية وجود أي أخلاق وجدية على الإطلاق – كما يقر سارتر في نهاية الأمر.

سوء النية، اللا مصداقية؛ الاغتراب؛ روح الجد

وأن لنا أن نتساءل: ما الذي تقدمه وجوبية سارتر إذن لعصرنا، بوصفها فلسفة أخلاقية؟ وسوء النية، كما رأينا، هو الكذب على النفس، وخداع الذات، وادعاء أننا لسنا أحراراً ومسئولين عما نكون ونفعل، عندما نعلم يقيناً أننا كذلك. وسوء النية هو أن ندعى أننا مقيدون سببياً كالجماد، وأننا بذلك لسنا أحراراً وغير مسئولين عن حياتنا، وأننا مجرد ضحايا ونتائج سلبية لظروفنا الخاصة والمحيطة.

وبدلاً من سوء النية، يستخدم سارتر أحياناً مفهوم اللا مصداقية ذا الصلة الوثيقة، واللامصداقية هي محاولة الفرار من حقيقة أننا، كموجودات واعية، أحرار في اختيار معنى لعلتنا، وفي صنع أنفسنا بواسطة المشروعات التي نختارها، ومسئولون مسئولية كاملة عن اختيارتنا. فإن تكون عديم المصداقية هو أن تكون غير صادق مع نفسك ككائن واع، وإنكار ما يعنيه كونك موجوداً واعياً.

ويزعم سارتر بأن سوء النية وعدم الصدق يتسببان في شعورنا بالاغتراب. فالعيش في خداع النفس، المرتبط بسوء النية، والعيش في اللا مصداقية النابعة من مخالفتك لوجودك الإنساني الوعي، هو أن تحيا مغرياً عن نفسك، وعن حريرتك كموجود واع، وأن تنظر إلى نفسك على أنك شيء خاضع للظروف. ويؤكد سارتر على مسألة مهمة تتعلق بالاغتراب عن الحرية الذي يميز طبقة اجتماعية (البرجوازية) تضفي صفة الذاتية على القواعد الأخلاقية لنظام اجتماعي سائد يخدم مصالحها، وتتصرف كما لو كانت مقيدة بها وخاضعة لها.

ومن بين المفاهيم الأخرى ذات الصلة الوثيقة والتي استتبعها سارتر، مفهوم «روح الجد». ويستخدم سارتر هذا المفهوم على نحو هدام في نقد تلك الأنماط الإنسانية التي تقبل المبادئ الأخلاقية العادلة، التقليدية السائدة في عصرها، كما لو كانت هذه المبادئ

الأخلاقية حقيقة أبدية مطلقة ضرورية للكون. وواقع الأمر، كما يخبرنا سارتر، أن هذه المبادئ الأخلاقية زائدة، ونسبة، وعارضة – لارتباطها بزمن أو عصر معين، ونسبة وفقاً لنوع المجتمع الذي توجد فيه، وهي نتاج طارئ وليس ضرورياً لمجموعة مختلفة من الظروف الاجتماعية والتاريخية. كما أن الاعتقاد في تلك المبادئ الأخلاقية التقليدية التي يعلنها أولئك «البشر الجادون» عارض أيضاً؛ نظراً لأنه اتفق لهم إضفاء صفة الذاتية عليها والإيمان بصدقها مجرد أنها أقيمت – عبثاً – في مجتمعهم تحديداً دون غيره؛ ولو أنهم وجدوا أنفسهم في مجتمع آخر، وكانت حقائقهم الأخلاقية «المطلقة» مختلفة.

وفي روايته «*الغثيان*»، ينتقد سارتر بشدة «روح الجد» لأعمدة المجتمع تلك، وأولئك مواطنين البارزين التي علقت صورهم بمتحف الفن في مدينة «بوفيل». ويمثلت «روكتنان» البرجوازية البوفالية لتكبرها وتعاليها على القيم الأخلاقية التقليدية التي عاشت حياتها وقدمت إسهاماتها في مدينة «بوفيل» بفضلها. ولم يحدث أبداً أن اعترف أي واحد من هؤلاء الرجال المذهبين – الذين يعتقدون بأنفسهم ويررون أنفسهم أبر الناس وأقومهم أخلاقاً في «بوفيل» – بمسؤوليته عن اختيار قيمه الأخلاقية. وعاشوا حياة ناجحة مالياً، وسياسياً، واجتماعياً، وبروح الجد، وكانوا يتصرفون كما لو كانت قيمهم الأخلاقية قوانين طبيعية للكون تجبرهم على التصرف على نحو ما كانوا يفعلون.

ومن منطلق كراهيته للبرجوازية، يطلق سارتر على مواطني «بوفيل» (مدغيل) البارزين أولئك (الخنازير، المتعفنين، الحيوانات النتنة، الخنازير القذرة). لكن نقد سارتر الفلسفي يقول إنه، على عكس عقلية الخنازير القذرة، فالقيم لا تخص العالم، وإنما غير محكمين بقيمها الأخلاقية كما لو كانت قوانين طبيعية. ويرجع السبب في ذلك إلى أن القيم ليست قضايا إبراكية، وليس عبارات صادقة عن العالم، كقانون الجاذبية، ولا بد لنا من الاعتراف بها كشرط ضروري وحتمي لحياتنا. فالقيم، شأنها شأن العدم، لا تدخل عالمنا إلا عن طريق الموجودات البشرية، من خلالنا، ونحيا كالخنازير القذرة إذا لم نقر بأننا نحن الذين جئنا بها، ونتحمل المسئولية عن التصرف طبقاً لها.

غياب القوانين الأخلاقية

ولنفترض أننا لا نريد العيش كخنازير قذرة، ونتمرغ في وحل المبادئ والقيم الأخلاقية التقليدية، ونرحب في تجنب سوء النية، واللامصداقية، واغتراب النفس، وروح الجدية؛ فما هو الفعل القوي أخلاقياً إذن، ذلك الفعل الذي لا يقع بنا في أي من هذه الشرك، برأي سارتر؟ ويجيب سارتر على ذلك: بأنني أتصرف أخلاقياً عندما أتخلى عن خداع الذات، ويكون اختياري الأخلاقي مصحوباً باعترافي بأنني موجود واع، وحر في الاختيار، ومسئولي عما أختار.

ورغم أنه من المسلم به أن الاختيار كإنسان حر ومسئولي هو السبيل أو الوسيلة المناسبة والصحيحة للفعل الأخلاقي، فإنه يبقى السؤال: ماذا أختار؟ ما هي القيم التي توجه أفعالي؟ وما هي المبادئ أو المثل العليا أو المعايير التي يجب أن أعتمد عليها في اختياري؟ وإجابة سارتر على هذا السؤال هي نفس الإجابة التي أعطاها لتلميذه القلق، اليائس أثناء الحرب: «أنت حر، فاختر ما تشاء... ليست هناك أي أخلاقيات عامة يمكن أن تدلل على ما يجب أن تفعل». فلا وجود لأي مثل علينا أخلاقياً أو قيم كلية يمكن أن تهديك سوء السبيل. لكننا نجد أنفسنا هنا وجهاً لوجه مع المفارقة في أن الوجوبية السارترية – التي أجبرتني على إدراك ميولي للسقوط في خداع الذات والعمل على تحاشي هذا السقوط، وسوء النية، واللامصداقية، وروح الجد الكاذبة – برغم ذلك، لا تقدم أي مبادئ أو مثل علينا أو معايير أو قيم عامة تكون هانياً أو مرشدًا أخلاقياً لأفعالي. ولذا، لابد لنا من القول بأن الأخلاق الوجوبية تحاول تنصيب نفسها كفلسفة أخلاقية دون تقديم أي مبادئ أو مثل علينا أو قيم تكون تليلاً لاختيارتنا أو أفعالنا الأخلاقية. وتلعب الأخلاق الوجوبية عند سارتر دور المعلم الأخلاقي الناصح لنا، وأن تشعرنا بالقلق أخلاقياً من السقوط في هوة سوء النية، وتلقي الرعب في نفوسنا حتى نتجنب اللامصداقية، وتحملنا على الاعتراف – عند الاختيار – بأننا أحمراء ومسئولون عن اختيارتنا، مع عجزها عن تزويدنا بأي مبادئ أخلاقية تساعدنا في الاختيار.

ولكن، لماذا تكون الأخلاق الوجوبية مفلاسة وعاجزة عن إمدادنا بالمبادئ أو المثل العليا التي يمكن أن ترشدنا إلى ما هو خير للحياة الإنسانية وما هو صواب؟ وفي محاضرته «الوجوبية مذهب إنساني»، قام سارتر بمحاولتين لعلاج هذه المشكلة، وباءت كلياً بالفشل. ففي المحاولة الأولى، اتفق سارتر مع نيتشه حول أهمية اكتشاف نيتشه لموت الإله. لكن، يضيف سارتر، «من الضوري أن نستخلص النتائج المترتبة على عدم وجوده حتى النهاية»، على عكس سوء النية التقليدي الذي يدعى أن شيئاً لم يتغير، وأن «معايير الصدق والنزاهة، والتقدم، والإنسانية» ما زالت قائمة، وتحكمنا حتى وإن كان الله نفسه لم يعد موجوداً. ويجيب سارتر على ذلك بقوله بأن الوجوبي يجد أنه من المخرج للغاية أن يكون الله غير موجود، فعدم وجوده يعني عدم وجود أي قيم معقولة.

وإذا كانت الوجوبية تقول بأن عدم وجود الله معناه عدم وجود أي مصدر للقيم المطلقة للإنسان، وعدم وجود الخير بصورة مسبقة أو قبلية: لأن عدم وجود الله يعني عدم وجود وجдан كامل لا متناه يعقل ذلك الخير، فإن القول بوجود الخير أو بوجوب الصدق والنزاهة يصبح قولًا لا معنى له: لأننا نسير حيال وجود إنساني بحث لا دخل فيه لوجود الله أو لقيم مصدرها الله، فعدم وجود الله يعني أنه لا يمكن أن يكون أساساً لحياتنا الأخلاقية. وهنا يستشهد سارتر بما قاله الروائي الروسي «دستويفسكي» Dostoevski: «إذا لم يكن الله موجوداً، فإن كل شيء مباح».

ويرى سارتر فيما قاله «دستويفسكي» النقطة التي تنطلق منها الوجوبية: فعدم وجود الله يعني أن كل شيء مباح وأننا أحراز، ويصبح الإنسان -كموجود واع - وحيداً مهجوراً في الكون. كما أن وجودنا، كموجودات واعية، سابق على ماهيتنا؛ ذلك أن عدم وجود الله يعني عدم وجود أي ماهية للبشر أو طبيعة إنسانية مشتركة بينهم. وبهذه الطريقة، يتوصل سارتر إلى استنتاج أنه لم تعد لدينا أي قيم أو مثل علياً أخلاقية - ولا توجد أي ماهية للإنسان أو الطبيعة البشرية توجهنا إلى تحقيق ماهيتنا أو طبيعتنا الإنسانية، ولا وجود لإله يقدم لنا المثل الأعلى الإلهي للخيرية والفضيلة الإنسانية الذي نطمئن إلى بلوغه. وفي محاضرته العامة المكتظة، وفي فورة بلاغية مفاجئة، يوجز سارتر ما سبق قائلاً:

وهكذا، لا توجد وراءنا أو أمامنا، في عالم مضيء للقيم، أي وسائل للتبشير أو الاعتذار. ونجد أنفسنا وحيدين، دون عذر. وهذا ما أعنيه بقولي إن الإنسان محكوم عليه أن يكون حراً.

وإذا كان الله غير موجود، فلا وجود لأي «قيم أو أوامر يمكن أن تجيز سلوكنا». ولا تجد أي وسيلة للتبشير أو الاعتذار عن سلوكنا لعدم وجود أي «طبيعة بشرية»، مقدرة إلهياً، تحكمنا وتقيينا. لقد حررنا موت الإله من أحکامه وأوامره وسلطانه على العالم. أجل، نكون أحراراً، ولكن بلا أي مبادئ أخلاقية تكون بمثابة أساس لحياتنا.

وهنا، يحاول سارتر أن يعزو سبب الافتقار إلى المثل العليا أو المبادئ الأخلاقية في الوجوبية إلى عدم وجود الله – فإذا كان الله لم يعد موجوداً كأساس للقيم، فلا أساس لأي قيم. لكن هذا التفسير يتعارض مع حجة سارتر في كتابه «الوجود والعدم»، والتي تقول بأن الأساس الوحيد للقيم هو حرفيتي كموجود واع، وأنه «لا شيء، ولا شيء على الإطلاق، يبرر اتخاذي هذه القيمة بعينها أو تلك...». وبذلك، لا يمكن أن يكون الله أساساً لقيمي. وحتى لو أنه كان موجوداً، وقدر لي أن أؤمن به، ما كانت الوجوبية لتقول بأن علاقته بقيمي كالأساس، بل مجرد أداة مساعدة اخترتها أنا لتكون بمثابة الأساس بالنسبة لي. وفي نهاية محاضرته، يقول سارتر:

وحتى إذا كان الله موجوداً، فالنتيجة واحدة بالنسبة لوجهة نظر (الوجوبية)... وليس المهم أننا لا نؤمن بوجود الله، لكن المهم بالنسبة لنا، أو ما نظنه المشكلة الحقيقة، ليس مشكلة وجوده، بل حاجة الإنسان لأن يجد نفسه من جديد، وأن يفهم أنه لا شيء يمكن أن ينقذه من نفسه...».

وفي محاضرة «الوجودية مذهب إنساني»، قام سارتر بمحاولة ثانية لمعالجة غياب المبادئ الأخلاقية في الوجوبية. وحاول أن يثبت، في تلك المحاضرة العامة، كما يشير

عنوانها، أن الوجوبية لا توزعها المبادئ والقيم الأخلاقية، لكنها، على العكس تماماً، مذهب إنساني أو فلسفة إنسانية تنظر إلى البشر على أنهم أساس القيم. وهنا، يعرض سارتر حجته المعروفة عن أن الوجوبية تشتراك في بعض القيم الأخلاقية للفلسفة الإنسانية الموروثة، وبخاصة قيمة الحرية لسائر البشر. وبالنسبة للفلسفة الوجوبية، كما يقول سارتر، فإن اختياري لحربي الخاصة كموجود واع يشتمل بالضرورة على اختياري لقيمي والحرية للآخرين جميعاً. ومع ذلك، فلا شيء مما أخبرنا به سارتر في «الغثيان» أو «الوجود والعدم»، يقوم على القيمة الإنسانية للحرية العامة. ولم يرد في أي موضع منها أن اختياري الحرية لنفسي يقتضي ضمناً اختيارها للآخرين. والحقيقة أن سارتر دائمًا ما كان يتخذ الموقف المضاد، معتبراً حرية الغير تهديداً لحربي، وشيئاً ما أسعى إلى التغلب عليه. وهكذا، فقد أخفق سارتر في كلتا المحاولتين. فعدم وجود الله (موت الإله) لا يفسر العوز إلى المبادئ والقيم الأخلاقية العامة في الوجوبية؛ كما أن الوجوبية لا تستطيع سد هذا النقص عن طريق تمسكها بالقيمة الإنسانية للحرية المطلقة؛ وبذلك، فالوجوبية ليست «منهباً إنسانياً».

ولابد لنا من العودة إلى السؤال: لماذا تفتقر الوجوبية إلى المبادئ والقيم الأخلاقية العامة؟ ومن المؤكد أن الإجابة أصبحت واضحة جلية الآن. وقد استبعد سارتر نفسه إمكانية وجود مبادئ أو قيم للأخلاق الوجوبية عن طريق دراسته الفينومينولوجية لأنواع الوجود كما تظهر للوعي الإنساني. وقاده ذلك إلى تقديم عالم لا يوجد به سوى نوعين من الوجود: الوجود في ذاته، نطاق الأشياء، الذي يكون على ما هو عليه، ومنغلاً على نفسه، دونوعي، ومقيداً سببياً، ومجرداً من الحرية؛ ولا معنى أو قيمة له بذاته. أما الوجود لذاته، الذي هو نطاق الوجود الوعي، فهو غير مقيد وحر، واع بذاته وبجميع موضوعاته، يدرك انفصاله واستقلاله عن جميع موضوعاته، يعي انفصاله المطلق عن نطاق الأشياء؛ والوجود الوعي ليس له جوهر أو ماهية أو حياة داخلية، وهو حرية عدمية، ويبقى جميع الموضوعات بعيداً عن نفسه، ويدرك الفجوات والنقص، وعدم الرضا، ويعي الإمكانيات التي لها وجود وبعضاً مما يجب القيام به؛ وهكذا، فالوعي يعمل دائمًا على المشروعات

لتحقيق الأهداف ذات القيمة – تلك الأهداف التي لن يتواافق الوعي الحر، العدمي معها أبداً.

وفي هذا الكون، الذي لا يوجد به سوى هذين النوعين من الوجود، يكون الموجود الوعي الحر هو الأساس الوحيد الممكن للقيم. ولكني كموجود واع حر، وبمثابة الأساس الوحيد الممكن للقيم، فإنه لا يمكن أن يكون لي أنا نفسي أي أساس – ولا يوجد أي موجود آخر أو ماهية أو مثل عليا أو مبادئ أخرى يمكن أن يقوم أساسياً عليه، وهذا من شأنه القضاء على حرتي. إذن، فالقيم لا أساس لها إلا بداخلي أنا، أنا الموجود الوعي الذي لا أساس له. وهكذا، تكون جميع القيم عارضة – وقته، ونسبية، ومتغيرة، وما اتفق لي أن اختاره في ظروري المتقلبة. وبناء عليه، فالوجوبية لا تستطيع توفير أي أساس نهائي ثابت للقيم الإنسانية – سواء أكان ذلك قيماً مطلقة أو مبادئ «أخلاقيات عامة» أو كان المثل الأعلى المسيحي لنكران الذات أو المثل الأعلى الماركسي للثورة البروليتارية. والوجوبية لا تستطيع تقديم أي من هذا ليكون دليلاً لنا في اختيارنا الأخلاقي. ورداً على السؤال «ماذا اختار؟» تقف الوجوبية عاجزة عن الإجابة لافتقارها إلى المبادئ والقيم والمثل العليا التي يمكن أن تبرر أو تعطي الأفضلية لأي نمط من أنماط الحياة أو أي نوع من أنواع القرارات الأخلاقية على الآخر. وبذلك، يتبيّن لنا أن المفهوم الوجوبي للحرية الخالصة المطلقة للموجود الوعي هو الذي تسبّب في جعل الأخلاق الوجوبية أمراً مستحيلاً.

الأخلاق الوجودية: انتقادات

انتقادنا الأول لوجودية سارتر أنها جعلت الأخلاق مستحيلة برفضها لأي مبادئ أو مثلاً علينا عامة كأساس لاختيار الأخلاقي. والانتقاد الثاني أن سارتر قد قدم لنا مبدأ واحداً لأفعالنا: تجنب سوء النية أو إنكار عدم الصدق في الأفعال أو الاغتراب عن الذات أو روح الجدية، لكن هذه مجرد قواعد سلبية. وإذا كان مقدراً لي أن أتبع قاعدة إنكار اللامصداقية، فلا بد لي من معرفة معنى المصداقية. فصدق الفعل، كما يقول سارتر، هو أن يكون الفعل مصحوباً بفهم واضح للموقف والوعي بأنني حر فيما أختار فعله ومسئولي عن اختياري.

ولكن، نظرًا لأن تعريف سارتر للمصداقية لم يقدم أي تبرير لاختيار أ وليس ب، فإن اختياري يكون بذلك اعتباطياً؛ إنه اختياري ببساطة، لكنه بلا أي أساس، وعبثي. وقاعدة تجنب سوء النية، والاختيار بصدق، تأمرني بوضوح أن أقر بحربي في الاختيار، لكنها ليست قاعدة ذات مغزى أخلاقي؛ فهي قاعدة فارغة، وليس لها أي مضمون فيما يتعلق بما هو ذو قيمة أخلاقية وما هو شتيع أخلاقياً. وعلى أحسن تقدير، فقاعدة المصداقية في الأفعال هي قاعدة إجرائية تنبئ بالوسائل الصحيحة والمناسبة لاتخاذ القرارات الأخلاقية. لكنها لا توضح أي اتجاه أخلاقي إيجابي.

والانتقاد الثالث الموجه للأخلاق الوجوبية عند سارتر أنه نظرًا لأن القاعدة الوحيدة التي تزويني بها هي قاعدة تجنب خداع النفس والصدق في الأفعال، تكون قد قمت بكل ما هو مطلوب مني ما دمت أتبع هذه القاعدة، وأتجنب سوء النية، وأقر بأن لي أنا وحدي حرية اختيار ما أفعل، وأنني الوحيد المسؤول عن اختياري. وهكذا، فأي شيء اختار فعله بحرية يفي بمتطلبات المصداقية؛ فالأفعال المختارة بحرية تتساوى في جودتها، ولا سبيل إلى التمييز بينها.

ويدرك سارتر ذلك، ويقول قرب نهاية «الوجود والعدم»: «جميع الأنشطة الإنسانية متساوية...»؛ ثم يضيف، كي يقصدمنا: «وتنتهي إلى نفس الشيء سواء أصبح المرء ثملًا وحده أو زعيما لأمم». فكلتا الطريقتين في الحياة، اللتين تم اختيارهما بحرية، متساويتان. وحينئذ، لم يعد لدى طلاب سارتر الفرنسيين، الذين انضموا إلى حركة المقاومة السرية ضد النازيين، تبرير أكبر مما كان لدى طلاب هيدجر الألمان الذي انضموا إلى الحزب النازي لحاربة جيش هتلر من أجل القيم الفاشية. ولم يعد أي منهما أكثر تبريراً من الآخر لعدم وجود أي مبرر لدى أي منهم؛ فالانضمام إلى قوات المقاومة الفرنسية أو الجيش النازي فعلان متساويان إذا تم اختيارهما بحرية. «في كل مرة يختار فيها الإنسان ارتباطه ومشروعاته بكل صدق ووضوح، أيًا كان هذا الاختيار، فمن المستحيل أن يفضل اختياراً آخر عليه، فماذا يحدث لو أنني اخترت بحرية، بكل صدق ووضوح، أن أقتل عدو؟»

ومع ذلك، توجد ملاحظة هامشية في نهاية الفصل الثاني من الجزء الأول من «الوجود والعدم» والذي يحمل عنوان «سوء النية» تدل على أن سارتر يرى – بوضوح تام – أن مبدأ المصداقية عنده عاجز عن تقديم أي مبدأ أخلاقي. ويقول إنه «لا فرق بين أن يكون المرء حسن النية أو سيئها»؛ لأن الغلبة لسوء النية، «وهذا لا يعني أننا لا نستطيع الفرار تماماً من سوء النية، لكن هذا يفترض الاسترداد الذاتي للوجود الذي فسد من قبل، وهو ما سلط عليه «السلامة»، ولا مجال لوصفها هنا»، فهل هذا تلميح ينذر بـ«التحول الجنري» (إلى الماركسية)، والذي كشف عنه في نهاية «الوجود والعدم»؟

والنقد الأخير للأخلاق الوجوبية عند سارتر، أننا نراها تحوم على حافة العدمية. ويمكن تعريف العدمية بأنها وجهة النظر القائلة بعجز العقل البشري عن تبرير إحدى القيم الأخلاقية وتفضيلها على أخرى؛ وأنه لا قيمة لأي شيء، وأن القوة والعنف هما السبيلان الوحيدان إلى تبرير ما هو صواب. ومن المؤكد أن الرسالة الوحشية للعدمية لم تكن سبباً في جعل سارتر أشهر شخصية في فرنسا فيما بعد الحرب العالمية الثانية. لا، هذا ليس صحيحاً على الإطلاق؛ فقد اكتسب سارتر شهرته من تأييده ودفاعه عن حركة التحرر من الاضطهاد النازي، وتعيمه لياس فرنسا إبان الاحتلال، ومفهومه التفاولي لتجديد الذات، بقوله بأن «الإنسان لا شيء سوى ما يصنعه بنفسه». وفي مواجهة شوكوي وحيرتي المتزايدة فيما يتعلق بالشئون العالمية، تقول الذاتية بأنني أنا وحدي، في موقف أو وضعي الخاص، أتبع مشروعاتي الخاصة وأتخذ قراراتي الأخلاقية بحرية ومسؤولية، وبصدق. لكنني أقرر في قلق وخوف، يضيف سارتر، لأنني بلا أساس. ومع ذلك، فقد مضت اللحظة التاريخية التي تمكنت فيها الوجوبية من الوفاء باحتياجات العالم عقب الحرب العالمية الثانية، وها نحن الآن ننظر إلى الأخلاق الوجوبية عند سارتر على أنها هجوم عدmi على أي تبرير عقلاني لما هو صواب أو خير في الحياة الإنسانية. لا يوجد مفر لسارتر من الاتهام بأن الوجوبية السارترية تجعل الأخلاق أمراً مستحيلاً، وأنها تقودنا إلى العدمية؟

الوجود من أجل الآخرين: العلاقات الاجتماعية لامخرج

ولنتناول نظرة سارتر إلى العلاقات الإنسانية لنرى ما إذا كان له مخرج هنا. ويعبر سارتر عن وجهة نظره حول كيفية ارتباط الموجودات الوعائية ببعضها البعض من خلال مسرحيته «لامخرج» (١٩٤٤)، وهي أول مسرحية يتم عرضها في باريس بعد التحرر من الاحتلال الألماني. وتم تقديمها على خشبة المسرح في ٢٠ سبتمبر ١٩٤٤، وحققت نجاحاً عظيماً، وأصبحت إحدى كلاسيكيات المسرح، واستمر تقديمها منذ ذلك الحين. ويقوم بأداء «لامخرج» ثلاثة ممثلين فقط، ولا يوجد بها أي تغيير للمناظر. وشخصيات المسرحية الثلاث هم رجل وامرأتان، إداهاما سحاقية، يسيرون منفصلين إلى داخل غرفة جيدة الإضاءة ومزودة بثلاث أرائك صغيرة، ويعرفون أنهم ميتون، وأنه قد تم إرسالهم إلى هناك حيث الجحيم. ومع ذلك، لا توجد أي آلات لتعذيبهم، ولا توجد أي نيران لإحراقهم، ولا يوجد سوى الشخصين الآخرين. وسرعان ما تتضح لهم الحقيقة الرهيبة، أن كلاًّ منهم عذاباً الآخر، وأنه قد حكم عليهم بأن يعذب كل منهم الآخر إلى الأبد. وفي نهاية المسرحية، يكون كل منهم قد عذب الآخر على نحو موجع للغاية، ويكتشفون أنه لا حاجة إلى نار في الجحيم - فكما تقول شخصية الرجل في المسرحية، «الجحيم هو الآخرون».

الوجود من أجل الآخرين كجسم

«الجحيم هو الآخرون»، هكذا تكون العلاقة بين الموجودات الوعائية من وجهة نظر سارتر. وتشكل العلاقات الإنسانية موضوع الجزء الثالث من «الوجود والعدم»، تحت عنوان «الوجود من أجل الآخرين». فأنا موجود ككائن واع، يقول سارتر، في عالم من الموجودات الوعائية الأخرى، عالم من الوجود من أجل الآخرين. ويتخذ الوجود للغير أو من أجل الآخرين شكلين، يقول سارتر: أولهما، أن أصبح واعياً بجسمي أنا كشيء ما مدرك حسياً من قبل الآخرين. وبالنسبة للآخرين، فأنا وجود في ذاته، جسم، في المقام الأول،

رغم أنني وجود لذاته، موجود واع، بالنسبة لي. وثانيهما، أنني، بالمقابل، أصبح مدركاً للآخرين وجودهم كموجودات واعية.

ويستهل سارتر تحليله النفسي الثاقب لوجودي للغير بزعمه أنني أصبح على وعي تام بذاتي عندما أدرك أنني موضوع للإدراك الحسي عند شخص ما آخر. وهنا، يعده سارتر إلى استخدام حجة هيجل الشهيرة القائلة بأنني أستطيع أن أصبح مدركاً لذاتي عندما أجده انعكاساً الذاتي في وعي الغير. لكن سارتر يطور نظرية هيجل عن «الذات المراوية»، واعتماد الوعي الذاتي على انعكاس صورة الذات في وعي الغير، إلى نظرية أكثر إحكاماً وإنقاذاً. وبالنسبة لسارتر الديكارتي، كما رأينا، فالوعي دانثماً ما يكون وعيًا بالموضوعات والوعي الذاتي. لكن سارتر يشير إلى اعتماده، من أجل الوعي الذاتي الكامل، على كونني مدركاً حسياً كموضوع من قبل وعي آخر. كما أنني أصبح على وعي تام بذاتي، كجسم فاعل، عندما أدرك أنني موضوع، جسم فاعل، بالنسبة للإدراك الحسي لدى شخص ما آخر – عندما أدرك أن هناك من ينظر إلى. (ونلحظ هنا أن ثنائية بيكارت بين ذاتي كعقل وجسم قد أعادت تأكيد نفسها في تمييز سارتر بين ما أكون أو كينونتي بالنسبة لذاتي كموجود واع، وجود لذاته – وما أكون مباشرة بالنسبة للغير كجسم فيزيائي، وجود في ذاته).

النظرة

يُعدّ فهم سارتر العميق لما يعنيه قوله «إنني أكون واعياً بأنتي منظور إليه» في العلاقات الإنسانية واحداً من أهم مفاهيمه، وهو مفهوم النظرة. وكعادته، يضرب لنا سارتر مثلاً معبراً. وهنا، يسوق لنا المثل الذي لا ينسى لтом المختلس للنظر *peeping Tom*، وكتب يقول: «لتنتصور أنتي، بداعف الغيرة أو الفضول أو الرذيلة، قد أصقت أذني بالباب ونظرت من ثقب الباب». فأنا، باعتباري توم المختلس للنظر، أكون مدركاً فقط للمنظر المراد رؤيته داخل الغرفة، والحديث المراد استراق السمع إليه، ولذا فأنا أركز إدراكي على السماع وإيجاد الزاوية المثلث لوضع عيني على ثقب الباب. ووعي هو إدراك شفاف للمناظر والأصوات. ولا أكون مدركاً لذاتي عندما أنحني لأسفل لاختلاس النظر عبر ثقب الباب الخاص بشخص

ما آخر، وعندما أسترق السمع. ولكن فجأة، يقول سارتر، أسمع وقع أقدام في الردهة. هناك شخص ما ينظر إلى. ويتملّكي الخجل عندما أدرك فجأة نظرة الغير إلى. وأمام نظره الغير إلى، يبدو لي عالي وكأنه يتلاشى، «أشعر فجأة بالاغتراب عن كل إمكانياتي، التي ترتبط حينئذ بموضوعات من العالم، بعيدة عنّي، في وسط العالم».

الوجود الوعي كموضوع

«ويتّنجز عن هذا نتيجتان مهمتان»، يتّبع سارتر حديثه: الأولى، أنّني أصبح موضوعاً لنظرية الغير، فهو يرباني كجسم أو كشيء. ويُستبدل الغير مشروعاتي لذاتي، والممكّنات التي تمدّ عالي بالحياة والحيوية، بحساباته للاحتمالات حول الكيفية التي سوف أتصرف بها تحت ظروف معينة، ذلك أنّني أحد موضوعات العالم بالنسبة له، موضوع من بين موضوعات أخرى لا بدّ من التنبؤ بسلوكها. وعندما نتحدث إلى الآخر فيما بعد، «وعندما نعلم شيئاً فشيئاً رأيه فينا، فهذا هو الشيء الذي سوف يسحرنا ويُخيفنا في آن واحد: أقسم لك أنني سأفعل كذا».

«هذا ممكّن. وأنت تقول ذلك. وأود أن أصدقك.
ومن الممكن حقاً أن تفعل هذا».

وعن طريق الإشارة إلى الفارق بين نظرتي إلى تعهّداتي الخاصة وحسابات الآخر لقيمة تعهّداتي، يكشف سارتر عن بعد مفزع للعلاقات بين الأشخاص. والنتيجة الثانية لكوني مرئياً من قبل الآخر هي أنّني أبدأ في فهم أنّني «لم أعد سيد الموقف». فالآخر يأتي بمتطلباته الخاصة عني، فقد كان يراقبني ويتّرصدني، ويضع تقديراته لي كشخص، ويحكم على ويضع بطاقة التعريفية على. فهو الذي يصنعني، ولست أنا الذي أصنع نفسي. ودفعاً عن نفسي، ربما أحارّ التغلب على الآخر، الذي جعل مني موضوعاً، بأن أجعل منه موضوعاً بدورى. لكنني، عندما أكون «منظوراً» من قبل الآخر، أعلم بالفعل

أن الآخر حر وأنه ليس أحد موضوعات العالم، بل يتجاوزها ويعلو فوقها ويرتبها في عالمه الخاص – فقد هدم بنظرته حرية عالها، وجعل مني موضوعاً في عالمه.

الصراع حتى الموت: السيد والعبد

ومن خلال نظرة الآخر، يقول سارتر إننا نستطيع حل المشكلة الفلسفية القديمة حول كيفية التعرف على وجود العقول الأخرى، فمن المؤكد أن نظرة الآخر دليل على وجود عقل، ووجود واع حر – تلك الحرية التي تهدد وتعتبر سبيل حرية الخاصة. وهنا، يتجلّى العداء والصراع، القائم دائمًا أبدًا، الذي يميز كافة العلاقات الاجتماعية.

ومن خلال نظرته، يسلبني الآخر حرتي ويقضي عليها. وبنظرته، يجعل مني مجرد موضوع، جسم، فأشعر بأنني مملوك له. لكنني، يقول سارتر، أحارّل التحرر منه. وأحاول تملك الآخر يجعله موضوعاً. «كل ما يمكن أن يقال عنّي في علاقاتي بالآخر، ينطبق عليه أيضًا»، يقول سارتر. فالعلاقة تبادلية:

في الوقت الذي أحارّل فيه أن أتحرّر من سلطان الآخر، يحاوّل الآخر أن يتحرّر من سلطاني؛ وفي الوقت الذي أسعى فيه لاستعباد الآخر، يسعى الآخر لاستعبادي... ولذا، فلابد من تصور أو صاف السلوك العيني داخل منظور الصراع.

ويختتم سارتر بواحد من أشهر أقواله:
الصراع هو المعنى الأصلي للوجود من أجل الآخرين.

ومرة أخرى، نجد سارتر يقتبس من هيجل، ويستشهد هنا بالصراع حتى الموت عند هيجل والذي يبلغ ذروته في العلاقة بين السيد والعبد: وهذا هو المعنى الكامن وراء الوجود من أجل الآخرين عند سارتر. فالعلاقات الإنسانية هي علاقات بين سادة وعبد، وذات مضمون أعمق وأفظع مما تخيله هيجل. وتأسّيساً على موضوع السيد والعبد عند هيجل،

يوضح سارتر أن الصراع بين السيد والعبد هو مبارأة لا فائز فيها. وإذا قتلت الآخر، أكون بذلك قد فقدته كمرأة لذاتي كجسم فاعل، وبالتالي أكون قد فقدت وجودي من أجل الآخرين. كما أنتي سأكون بذلك قد فقدت الشعور بالإشباع الناتج عن استعباده كموجود واع حر.

ولأن ما أريده هو امتلاك حرية الآخر؛ فأنا أرغب في استعباد الآخر الحر؛ وهذا فقط هو ما يرضيني. ومن ناحية أخرى، فإذا كان حرًا، فسوف يفر من قبضتي، وسوف أفقد بذلك السيطرة على حريته وما تمنحه لي من شعور بالرضا والإشباع. وعلى عكس ما قاله سارتر فيما بعد، في محاضرة عام ١٩٤٥، من أن الوجوبية مذهب إنساني، يصف هنا – في «الوجود والعدم» – جميع العلاقات الإنسانية بأنها علاقات صراع أحابيل وأسعي من خاللها إلى استعباد أو امتلاك حرية الآخر. وحول موضوع الحرية، يقول سارتر: «احترام حرية الآخر كلمة فارغة... لقد ألقى بنا في هذا العالم في وجه الآخر»؛ فكلتا الحريتين تقيد كل منها الأخرى، إذا ما وجدت. «ولا شيء... يمكن أن يغير هذا الموقف الأصلي». وهكذا، فالصراع هو معنى العلاقات الإنسانية جميعها – الصراع واليأس.

الحب

وعلقة الحب هي العلاقة الميثوس منها تحديدًا. ففي الحب أيضًا، نجد أن ما يريده المحب لا يقتصر على الامتلاك الفيزيائي، بل يتعداه إلى امتلاك حرية المحبوب. وهو لا يريد استعباد المحبوب؛ ذلك أنه سيشعر بالذل والمهانة لكونه محبوبًا من قبل شخص ما محكم عليه نفسياً أن يحبه. كما أن استعباد المحب الكامل للمحبوب، المحبوب الآلي، سرعان ما سيقتل حب المحب. وعلى الجانب الآخر، فالمحب لن يرضي بشخص ما أحبه لأنه تعهد حرًا أن يفعل ذلك. فالمحب لا يريد امتلاك المحبوب كشيء، بل كشخص حر. لكن رغبة المحب ميثوس منها – فكيف يمكن للمحبوب أن يكون شخصاً حرًا إذا كنت أمتلك حريته وأستعبده؟

لكن، هناك مغزى أعمق للحب، يقول سارتر. فنحن نعاني، كموجودات واعية عدمية، من كوننا بلا جوهر أو ماهية أو أي أساس لحياتنا. والحب هو الذي يمنحنا أساساً. ونحن نبحث عن أساس لوجودنا في المحب، وفي فكرة أن المحب هو الأساس الحقيقي لوجودي. ونقول: «القد خلق كل منا للأخر»؛ و«هي كل دنياى». وكل منا يبرر وجود الآخر. لكن هذا لا يفلح أيضاً - لأنه يتضمن امتلاك كل منا لحرية الآخر كأساس لحياته، وأن يكون محبوباً بحرية أيضاً. وهنا، يعود التناقض من جديد - فلا أحد يمكن أن يكون حراً ومملوكاً في آن واحد.

كما يوجد غرض آخر للحب. فنحن نعاني، في وجودنا من أجل الآخرين، من تحولنا إلى شيء جسماني، ومن التملك بفعل نظرية الآخر الحر. ويتعهد الحب بيازة المعانة. وأنا، عندما أحب، أمتلك حرية الآخر، وبدلاً من كوني شيئاً لا يمكن التنبؤ به من بين أشياء أخرى، أكون الشيء المختار للمحبوب، ومصدراً حراً وأثيراً لجميع القيم بالنسبة له. وعندما أكون محبوباً، أصبح بذلك الأساس الكامل للأخر، ويكون هناك مبرر لوجودي. ولكن، كما يقول سارتر، «هذا المشروع»، من جانب المحب «سيثير صراعاً». فالمحبوب، كموجود حر، لا يمكن أن «يلتصق» بالمحب كأساس، ولا يمكن أن يكون أسيره أو أن يبقى في حالة الأسر، حتى وإن كان ذلك عن طريق الإغراء أو الحصار بالمال، والهدايا، والصور المعبرة عن نفوذ المحب و«علاقاته». وبذلك، يكون الفشل هو النتيجة الحتمية لمشروع المحب لكونه المصدر الرئيسي، والمفضل، والمطلق للقيم بالنسبة لوعي أسير، ووجود حر مستعبد.

وهكذا، فاستحالة الحب ليس سوى مثال آخر للوجود من أجل الآخرين، وعالم العلاقات الإنسانية، حيث لا أستطيع الارتباط بالآخرين إلا إذا استعبدتهم أو استعبدوني. وعند إخفاقه، يمكن أن يؤدي الحب إلى ثلاث نتائج مختلفة: أن أصير عبداً، بأن أكون موضوعاً مازوخياً بالنسبة للمحب، وأعاني من أجل تلذذ الآخر بسيطرته؛ أو أصبح سادياً، وأقهر المحبوب باستخدام أشكال من العنف؛ أو أن أرافق الآخر بلا مبالغة. لكن أيّاً من هذه النتائج لن يرضيني: نظراً لأن أيّاً منها لا يمكن أن ينجح في التغلب على حرية الأشخاص كموجودات واعية.

وأخيراً، فالحب مهدد بمظاهره الجسدية أيضاً. وكما رأينا في روايته «*الغثيان*»، فجميع الأجسام، والوجود في ذاته، وكافة الأشياء الطبيعية تشعرنا بالغثيان، تماماً مثلما تحمل الموجودات الوعية، والوجود لذاته، والوجود من أجل الآخرين الشعور بالقلق. فالغثيان هو ما أشعر به عندما أدرك جسمياً أنا، وكل جسم آخر، والاتصال الجسدي مع العالم في قرطه وزيادته المخيفة واللامعقوله عن اللزوم.

وفي الجزء الرابع من «*الوجود والعدم*»، يضيف سارتر «*اللزج*» إلى وصفه للأشياء في الطبيعة. وإذا كنا نجرب الجسد وجميع الأشياء الفيزيائية في الطبيعة بقرف واشمئزان، وهذه تجربة للزوجة الطبيعية في الوقت ذاته. ويقصد بـ«*الزوجة*» الطبيعة، لزوجتها والتصاقها، وميلها لأن تغمروا - كالعلقة - برخاوتها وطراوتها؛ فالأشياء تغرق فيها وتذوب. والغرق في جوهر الطبيعة اللزجة، الحلو، المغث يشبه غرق النحلة في جرة عسل. واللزج هو أحد جوانب العالم التي تملؤنا، كما يقول سارتر، بنفور فطري، غريزي؛ واللزج هو رمز طبيعي لما هو غروي، ومقزز، ومروع، ورمز شامل نستخدمه جميعاً لا إرادياً. والأشياء اللزجة تخيفنا بغموضها؛ نظراً لأنها لا سائلة ولا صلبة، كالطين أو القطران أو العسل.

ويرمز اللزج، كما يقول سارتر، «للانتقام الأنثوي الحلو، الباعث على الغثيان» للوجود في ذاته اللزج الذي يفرض ذاته على الوجود لذاته.

اللزج مطواع. لكنه في نفس اللحظة التي أعتقد فيها أنني امتلكته، إذا به، بانقلاب عجيب، يمتلكني... أريد التخلص من اللزج لكنه يتلخص بي، ويجدبني، ويمتصني... وهنا، نستطيع مشاهدة الرمز الذي يكشف عن نفسه فجأة: حيث توجد ممتلكات سامة؛ وتوجد إمكانية امتصاص ما هو في ذاته لما هو لذاته.

كما يرمز للزج، يقول سارتر، للطبيعة وكل شيء يبغضه لما هو لذاته، لكنه لا يستطيع الفرار منه. ومع ذلك، فمن الواضح أن للزج، بالنسبة لسارتر الذي يكرهه، رمز لما هو في ذاته (الأنثى) الذي يمتص ما هو لذاته (الذكر) ويغمره – ولذا، فقد كانت الباثولوجيا الشخصية والثقافية الخطيرة، ممثلة في كراهية الأنثى، حاضرة في مفهوم سارتر عن الحب وعلاقاته بالآخرين.

المازوخية والسدادية

وفي الحب، يقول سارتر، كما في جميع علاقاتنا الإنسانية الأخرى، ينتهي بنا الحال إما إلى استعباد الآخر أو استعباده لنا، والوقوف موقف السادية *sadism* أو المازوخية *masochism*. وربما نحاول كراهية الآخر عندما نعجز عن امتلاكه. لكن الكراهية، يقول سارتر، «لا تمكننا من الخروج من هذه الدائرة... ولا شيء يبقى لنا سوى... التقلب إلى ما لا نهاية من واحد لآخر من هذين الموقفين الأساسيين». والعلاقات الإنسانية متعارضة، ومتضادة، ويميلوس منها؛ وليس مصدرًا للمثل العليا أو المبادئ الأخلاقية. وبذلك، فليس هناك ثمة مخرج أو مفر في العلاقات الإنسانية، فيما يرى سارتر، من الإفلات الأخلاقي للوجوبية.

ولم يكتف سارتر بتركنا وسط هذا البوس والتعasse، بل نراه قد أضاف ملاحظة هامشية غريبة في نهاية الجزء الأول من «الوجود والعدم»، بعنوان «مشكلة العدم»، حيث أشار إلى التهرب من سوء النية وإمكانية السلامة الأخلاقية التي «لا مجال لوصفها هنا». وفي نهاية الجزء الثالث، «الوجود من أجل الآخرين»، يضيف سارتر ملاحظة هامشية أخرى غامضة:

هذه الاعتبارات لا تستبعد إمكانية وجود أخلاق للنجاة والخلاص.
لكن هذا لن يتحقق إلا بعد تحول جذري لا نستطيع التحدث عنه هنا.

فما هو المهرب من سوء النية؟ كيف تكون السلامة الأخلاقية أمراً ممكناً؟ ما هي أخلاق التجارة والخلاص؛ ما هو هذا التحول الجذري؟ هذه هي مفاجأة سارتر المذهلة أو فلنقل «قنبلته المدوية» – إنه التحول التام من الوجودية إلى الماركسية والشيوعية، والذي سنعرض له في الجزء التالي.

للمزيد من القراءة

الجزء السادس: سارتر

أعمال سارتر (المترجمة):

- Nausea** (1938). New York: New Directions Press, 1964.
- Being and Nothingness** (1943). New York: Washington Square Press, 1966.
- Existentialism [Existentialism Is a Humanism]**. New York: Philosophical Library, 1947.
- What Is Literature?** (1949). New York: Harper and Row, 1965.
- Search for a Method** (1958). New York: Alfred A. Knopf, 1963.
- Critique of Dialectical Reason** (1960). Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press, 1976.
- The Words**. New York: George Braziller, 1964.
- Between Existentialism and Marxism**. New York: Pantheon, 1974.

دراسات نقدية:

- Aron, Raymond. Marxism and the Existentialism**. New York: Harper and Row, 1970.
- Aronson, Ronald. Jean-Paul Sartre- Philosophy in the World**. London: NLB/Verso, 1980.

de Beauvoir, Simone. The Prime of Life. Cleveland: World Publishing Co., 1962.

Burnier, Michel-Antoine. Choice of Action. New York: Random House, 1968.

Caute, David. Communists and the French Intellectuals: 1914-60. New York: Macmillan, 1964.

Contat, Michel, and Rybalka, Michel. The Writings of Jean-Paul Sartre. (1970). Evanston: Northwestern University Press, 1974.

Danto, Arthur. Jean-Paul Sartre. New York: Viking, 1975.

Desan, Wilfrid. The Tragic Finale. Cambridge: Harvard University Press, 1954.

_____, The Marxism of Jean-Paul Sartre. New York: Doubleday, 1965.

Fell, Joseph P. Emotion in the Thought of Sartre. New York: Columbia University Press, 1965.

Grene, Marjorie. Dreadful Freedom: A Critique of Existentialism. Chicago: Chicago University Press, 1948.

Heinemann, F. H. Existentialism and the Modern Predicament. New York: Harper and Row, 1958.

Kline, George. «The Existentialist Rediscovery of Hegel and Marx.» In Sartre, edited by Mary Warnock. Garden City, New York: Doubleday, 1971.

Laing, R., and Cooper, D. G. Reason and Violence: A Decade of Sartre's Philosophy, 1950-60. Forward by Jean-Paul Sartre. Rev. ed., New York: Random House (Vintage Books), 1971.

Manser, Anthony. Sartre: A Philosophic Study. New York: Oxford University Press, 1966.

McMahon, Joseph H. Human Beings: The World of Jean-Paul Sartre. Chicago: Chicago University Press, 1971.

Murdoch, Iris. Sartre: Romantic Rationalist. New Haven: Yale University Press, 1953.

Poster, Mark. Existential Marxism in Postwar France: From Sartre to Althusser. Princeton: Princeton University Press, 1975.

Sheridan, J. F. Sartre: The Radical Conversion. Athens, Ohio: Ohio University Press, 1969.

Stern, Alfred. Sartre: His Philosophy and Existential Psychoanalysis. Rev. ed., New York: Dell Publishing Co., 1967.

Thody, Phillip. Jean-Paul Sartre: A Literary and Political Study. New York: Macmillan, 1961.

_____, **Sartre: A Biographical Introduction.** New York: Scribner's, 1971.

Warnock, Mary. The Philosophy of Sartre. London: Hutchinson, 1965.

_____, ed. **Sartre.** Garden City, New York: Doubleday, 1971.

الجزء السابع
قيد البحث:
المشهد الفلسفي المعاصر

(٢٨)

قيد البحث: المشهد الفلسفـي المعاصر

في عام ١٩٦٠، نشر سارتر ثانـي أكبر وأهم مؤلفاته الفلسفـية بعنوان «نقد العقل الجدلـي» *The Critique of Dialectical Reason*. ومثل «الوجودـ والعدم»، الذي صدر في عام ١٩٤٣، يقع هذا الكتاب فيما يزيد على سبعمائة صفحة. وفي صفحـته الأولى، يلقي سارتر بـ«قنبلـة المدوـية» قائلاً: الماركـسـية هي الفلـسـفة التي لا مفر منها لـعـصـرـنا.

الماركـسـية هي الفلـسـفة التي لا مفر منها لـعـصـرـنا

هـذا هو معنى الملاحظـتين الـهامـشـيتـين المـبهـمـتـين في «الـوجـورـ والـعدـمـ»، تلك المـلاـحظـةـ الـهامـشـيةـ التي تـشـيرـ إلىـ قـدرـةـ «ما فـسـدـ منـ قـبـلـ» عـلـىـ «الـفـرـارـ تـامـاـ منـ سـوـءـ النـيـةـ» إـلـىـ المـصـادـقـيـةـ الـأـخـلـاقـيـةـ الـإـيجـابـيـةـ؛ وـتـشـيرـ المـلاـحظـةـ الـهامـشـيـةـ الـأـخـلـاقـيـةـ إـلـىـ «أـخـلـاقـ النـجـاةـ وـالـخـلـاصـ»ـ الـتـيـ «لاـ يـمـكـنـ تـحـقـيقـهاـ إـلـاـ بـعـدـ تـحـولـ جـذـريـ». وـهـنـاكـ تـطـابـقـ بـيـنـ نـهـاـيـتـيـ المـلـاـحظـتـينـ الـهـامـشـيـتـينـ: إـنـ مـنـاقـشـةـ المـصـادـقـيـةـ الـأـخـلـاقـيـةـ الـإـيجـابـيـةـ «لاـ مـجـالـ لـهـاـ هـنـاـ»ـ؛ وـإـنـ تـحـقـيقـ أـخـلـقـ النـجـاةـ «لاـ نـسـتـطـيعـ مـنـاقـشـتهاـ هـنـاـ». ولـدـيـنـاـ الـآنـ مـفـتـاحـ هـاتـيـنـ المـلـاـحظـتـينـ الـهـامـشـيـتـينــ وـهـوـ تـحـولـ سـارـتـرـ إـلـىـ المـارـكـسـيـةـ. وـبـذـلـكـ، يـكـونـ الـفـرـارـ التـامـ منـ «ما فـسـدـ منـ

قبل» إلى المصداقية الإيجابية هو الهروب من البرجوازية إلى صدق الماركسية؛ وتتحقق أخلاق النجاة والخلاص عن طريق التحول إلى الماركسية.

وفي «نقد العقل الجدي»، نرى نتيجة تحول سارتر إلى الماركسية: فالوجود الوعي الحر، المستقل؛ أي الوجود لذاته في وجوده العيني، يختفي في النسخة السارترية المعدلة للبروليتاريا عند ماركس، كما أن الوجوبية، الفلسفة الذاتية للوجود الوعي، وما هو لذاته المنعزل، الحر – على نحو يتسم بالتحدي – تختفي في النسخة السارترية المعدلة للفلسفة الموضوعية المادية للماركسية الناضجة، وفي السيناريو العلمي لجدل التاريخ على أنه صراعطبقات الاجتماعية من أجل التغلب على الندرة.

ولكن، لماذا يقول سارتر إن هناك فلسفة لا مفر منها لعصرنا؟ يزعم سارتر أنه يسير على نهج هيجل وماركس. وقد قال هيجل بأن جميع الفلسفات ترتبط وتتصل بعصورها التاريخية الخاصة، وأن أي فلسفة إن هي إلا صورة لعصرها تتعكس في الفكر – وأن فلسفته الخاصة ستصل بتاريخ الفلسفة إلى اكتماله الجدي الذي لا مهرب منه. وقال ماركس بأن جميع الفلسفات ليست سوى أيديولوجيات وانعكاسات للطبقة السائدة في طريقة الإنتاج الاقتصادية القائمة – وأن نظريته، باعتبارها الحقيقة التي لا مهرب منها للطبقة الأخيرة المضطهدة، تضع نهاية للتاريخ الجدي للفلسفات وللأيديولوجيات التي تخفيها.

ولم يزعم سارتر، مثلاً فعل هيجل، أن الفلسفة لابد أن ينظر إليها على أنها لا بديل عنها للوصول بتاريخ الفلسفة إلى تركيب أو تأليف تكاملي ضخم؛ كما أنه لم يقل، مثلاً قال ماركس، بأن الفلسفة لا مفر منها كمعول هدم لتاريخ الأيديولوجيات، بما فيه من تزييف وتحريف للحقائق، كاملاً. وكجودي وفينومينولوجي من القرن العشرين، فإن سارتر لا يأتي بأي حقائق تاريخية مطلقة أو نهايات جدلية مهمة للفلسفة. وموقف سارتر الأكثر اعتدالاً هو ذلك القائل بأن لأى مجتمع، في فترة معينة، فلسفة واحدة فقط يمكن أن تعبّر عنه، وبالتالي لا مهرب منها.

فكيف يدافع سارتر عن زعمه بأن الماركسية – تحديداً – هي الفلسفة التي لا مفر منها لعصرنا؟ الواقع أنه ليس لديه ما يؤيد به هذا الزعم الجريء سوى القول بأن العصر

الحدث في التاريخ لم يبرز فيه سوى عدد قليل من الفلسفه في مقابل عصر بيكارت ولوك، وعصر كانت وهيجل، وأخيراً عصر ماركس. ويرى سارتر أن الماركسية تشبه الفلسفه البروليتارية في أنها تعكس - على أكمل وجه - الصراع الطبقي في مجتمعنا وعصرنا التاريخي، وأن الماركسية ستظل الفلسفه التي لا مفر منها حتى تتحرر الطبقة العاملة من الظلم والاضطهاد.

ولك أن تسأل سارتر، ماذا عن الوجوبية، فلسفة الذات الإنسانية، المتحررة من الحتمية السببية، والمحكوم عليها بالحرية في إعطاء معنى لعملها، والمنعزلة في حريتها الأبية المفزعه؟ ويجيب سارتر بأنه يرى الوجوبية الآن على أنها تنتهي لفئة الفلسفات الصغرى «الطفيلية» التي «تعيش على هامش» الفلسفه السائد. ومع ذلك، يمكن للوجوبية أن تتكامل في الماركسية عن طريق إضفاء صفة الذاتية على الماركسية، مع التأكيد الوجودي على الذات الإنسانية في الواقع العينية. والاهتمام الوجودي بالوجود الوعي من شأنه إعطاء بعد إنساني للأفكار العلمية المجردة والضروريات الجدلية للماركسية الناضجة. وهذه هي الغاية الوحيدة للوجوبية. ومنذ أن اتخدت الماركسية بعداً إنسانياً، يقول سارتر، لم يعد للوجوبية أي مبرر للوجود. وفي «نقد العقل الجدي»، حيث كان مقدراً سارتر أن يثبت قدرة الوجوبية على إكساب الماركسية طابعاً إنسانياً، وإعادة الذات الإنسانية إلى السيناريو العلمي، توارت الذات الإنسانية العينية عن الأنماط في جماعة أو أخرى من الجماعات الاجتماعية المختلفة، واستندت طاقات سارتر في بناء نظرية للجماعات الاجتماعية.

تحول سارتر إلى الماركسية

والآن، هل يمكننا تفسير تحول سارتر الجذري من الوجوبية إلى الماركسية؟ لقد أراد سارتر وضع فلسفة تصف وتحلل الحرية المطلقة للوعي الحديث من منظور الذات، اعتماداً على الحالة القصوى للمثقف المدیني، عديم الجنون، الشراك، الساخط، العدواني، النرجسي، المازوخى السادى، اللا أخلاقي. كما أراد سارتر، في الوقت ذاته، إضفاء صفة المثالية على الحرية المطلقة باعتبارها الجانب الإنساني الذي يمكن استرداده من حياتنا.

ومن المؤكد أن سارتر، في «الوجود والعدم»، قد رسم واحدة من أعظم صور الوعي الإنساني على مر العصور.

لكن سارتر اتخذ موقفاً متشددًا للغاية في الدفاع عن الحرية المطلقة للموجود الوعي، حتى أصبحت الأخلاق الوجوبية أمراً مستحيلاً. وعزلني باعتباري وعيًا خاويًا، استلابيًا مع وجود العدم في صميمه بدلاً من ذات جوهريه. ولا أملك أي أساس في نفسي أو ماهية أو طبيعة بشرية لتحديد أي مقياس أو معياري. ولأنني حر، فأنا غير مقيد بحياتي الماضية، لكنني لا أستطيع تقرير مستقبلي. ولكوني وعيًا عديمًا، استلابيًا ومدركاً لنقصي وقصوري، فدائماً ما أتجاوز ذاتي باتجاه الأهداف التي توفر لي ما ينقصني، لكنني عاجز أبداً عن تحقيق التوافق مع تلك الأهداف. ولا أجد أي أساس في الطبيعة الخالية من المعنى، المعنية، المغثة، اللزجة. وتقوم العلوم ببناء الأفكار المجردة والتقديرات الكمية التي تؤثر على الحياة الإنسانية وتزييف حقيقتها، بدمج الذات البشرية في نطاق الأشياء، حتى تتمكن من ملاحظتها وتوجيهها. ولا أستطيع أن أزعم وجود أساس في أي قيم بینية أو فلسفية، يقول سارتر، كما أنتي لا أستطيع قبول أي قيم من شخص آخر أو تلك المستمدّة من أي مبادئ عامة، نظراً لأن أي منها يعني فقدي لحربيتي، ويعد شكلاً من أشكال سوء النية. وأحاول أن أملأ عديمي بالحب، مع إيجاد أساس في المحب، ولكن دون جدوى. وأحاول أن أمنع نفسي أساساً باستخدام صور مختلفة لسوء النية – كتمثيل الأدوار والظهور بأنني شيء – لكن محاولاتي جميعها تبوء بالفشل.

وأخيراً، يضيف سارتر، فما نتوق إليه ليس مجرد التشبه بالأشياء أو أن تكون مجرد وجود في ذاته؛ فمشروعنا الأساسي هو أن تكون أقوىاء وأولي عزم، وأن تكون واعين وأحراراً، كبشر. فأنا أرغب في أن أكون واعياً وموضوعاً في آن واحد، أي أن أكون أساساً لذاتي باعتباري ما يكون في ذاته، ووجوداً صلباً يشبه الصخرة، بل ينبغي على أيضاً أن أكون ما هو لذاته الوعي، الاستلابي، العديمي أيضاً. لكن هذا الوجود الذي يجمع بين مزايا نوعي الوجود، الوجود بذاته والوجود لذاته، هو ما تعنيه باشـة. لكن شيئاً كهذا لا يمكن أن

يتحقق. ولذا، يقول سارتر، فالله غير موجود. وبالنسبة لرغبة الإنسان العارمة في أن يكون وجوداً في ذاته ووجوداً لذاته معاً - أن يكون الله - يقول سارتر: «الإنسان هو عقيم». وفي مواجهة هذه الأزمة، وال موقف بالغ الصعوبة، الذي أدت فيه الحرية المطلقة إلى العزلة الكاملة واليأس التام من إيجاد أي أساس، تحول سارتر إلى الماركسية، طلباً للأخلاق التي تفتقر إليها الوجوبية، والنجاة والخلاص ^{للوعي} الذي صار نهباً للقلق في العصر الحديث.

ولكن، لماذا لم يقر سارتر بأن ذلك من قبيل سوء النية؟ ولماذا لم ير في التحول إلى الماركسية والتبعية، إن لم تكن العضوية، للحزب الشيوعي تشبهها بالأشياء، وقبولاً للعقائد و«روح الجد» في أخلاق الجماعة وسياستها، ورضوخاً للسلطة والسيطرة الحزبية على جوانب رئيسية من حياتي، وتنازلأً عن حرتي؟

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا، من وجهة نظر فلسفية أعمق وأعمق، هو: لماذا لم يعترف سارتر بأن الهوة والتضاد بين الوجود الوعي وجميع موضوعاته في العالم - ذلك التضاد الذي كان يعتبره ذا جذور أصلية وقوية في الثنائية الديكارتية للنفس الفردية والعالم - يستتبع تصوراً أو مفهوماً عن أسبقيّة الفرد، والوجود الوعي الفرد، وهو تصور يتعارض مع الماركسية أو أي شكل آخر من أشكال الجماعية القائلة بأسبقية الجماعة - رغم إمكانية إظهار الجماعية على نحو مغرٍ ولافت على أنها تقدم النجاة والخلاص أو الفلسفة التي لا فرار منها لعصرنا. والتفسير الوحيد المحتمل لذلك أن الماركسية كانت المخرج الوحيد بالنسبة لسارتر من الحرية المفرغة واللامعقولة، التي أوجدها هو نفسه.

ولكن، لماذا اعتبر سارتر أن الماركسية هي المخرج الوحيد؟ وتكمّن الإجابة على هذا السؤال في الظروف التي عاشها سارتر بين «الوجود والعدم» الذي نشر في عام ١٩٤٣ وتحوله المعلن إلى الماركسية في «نقد العقل الجدي» الذي نشر في عام ١٩٦٠ - تلك الظروف التي كان فهمها بطيئاً بالنسبة للعالم العربي خارج فرنسا. وكما رأينا، فقد كان سارتر ودي بوفوراً بعيدين عن السياسة عندما استهلاً عملهما بالكتاب: وكانا كارهين للطبقة البرجوازية التي كانوا ينتميان إليها، وكانتا يأملان في القضاء عليها بقوة الأدب وتأثيره.

واكتسبت كراهية سارتر للبرجوازية طابعاً سياسياً من خلال لقاءاته برفاقه الشيوعيين في حركة المقاومة زمن الحرب. ومع نهاية الحرب العالمية الثانية، أصبح سارتر - الوجودي الشهير - المتحدث الرسمي باسم الحرية، وتعرض لهجوم قاس لا هوادة فيه من جانب المفكرين الشيوعيين الفرنسيين، وأدين علانية بأنه من أعداء الثورة البرجوازية. ومع ذلك، فقد انجذب سارتر، المؤيد والمدافع عن حرية الموجود الوعي الفرد، إلى فكرة الثورة، مما جعل الحزب الشيوعي الفرنسي الكبير، ذا السلطة والنفوذ، يلعب لعبة القط والفار مع سارتر واستطاع أن يلزم سارتر باتخاذ موقف دفاعي في جميع كتاباته وأنشطته السياسية ما بقي من حياته تقريباً. وفي كتابه «*ما هو الأدب؟*» (*What Is Literature?* ١٩٤٧)، يتساءل سارتر عما إذا كان يمكن للمرء أن يصير شيوعياً ويظل كاتباً. فقد لاحظ سارتر أن المفكرين الفرنسيين، الذين انضموا إلى الحزب الشيوعي الفرنسي، اضطروا إلى التنازل عن استقلالهم الفكري، وتأييد كافة سياسات الحزب دون نقד. وعلى الجانب الآخر، فإذا لم ينضم الكاتب إلى الحزب، فلن يستطيع الوصول إلى الطبقة العاملة (البروليتاريا) التي لم تكن تقرأ سوى ما يجيز الحزب قراءته. وتأزمت الأمور في عامي ١٩٤٨ و١٩٤٩، مع تقديم مسرحية سارتر الجديدة، «*الأيدي القدرة*» (*Les Mains Sales*, ١٩٤٨) / *Dirty Hands*، التي انتقدت اتباع الشيوعيين لسياسة الاغتيالات لتسوية النزاعات بين أعضاء الحزب. وسرعان ما تعرض سارتر لحملة تشهير وقدح من قبل جريدة الحزب الشيوعي الفرنسي، *Humanité*^L، وتصاعد الهجوم ضده حتى كان عام ١٩٥٢، عندما أصبح سارتر، على حد تعبير كاتب يساري آخر، «أكثر رجل مدان ومكروه في فرنسا». وتحت وطأة تلك الظروف التي لا تطاق، جاء رد فعل سارتر غاضباً إزاء قيام الحكومة باعتقال «جاك داكلو» (*Jacques Duclos*)، زعيم الحزب الشيوعي الفرنسي. وأسرع سارتر بكتابته «*الشيوعيون والسلام*» (*The Communists and the Peace* ١٩٥٢) الذي أعلن فيه مبدأ جديداً يقول بأنه لابد من قبول الحزب الشيوعي الفرنسي والاتحاد السوفيتي، دونما نقد، على أنهما المثلان الوحيدين للمظلومين والمضطهددين. وبالقابل، امتنح الحزب الشيوعي الفرنسي سارتر وأثنى عليه، وسرعان ما تم قبوله كواحد من كبار المفكرين марكسيين.

ولذا، يمكن القول بأن عام ١٩٥٢ هو تاريخ تحول سارتر إلى الماركسية، وذلك قبل وقت طويل من إعلان هذا التحول في «نقد العقل الجدي» (١٩٦٠). وظل سارتر على علاقة طيبة نسبياً بالحزب الشيوعي الفرنسي حتى مايو ١٩٦٨، عندما انفصل عن الحزب والاتحاد السوفيتي لاخفاقهما في مساندة الطلاب والعمال الفرنسيين في إضراب Maoists عام ثورة. وفي وقت لاحق، ارتبط سارتر بالسياسة اليسارية المتطرفة للماويين الفرنسيين، وأعلن مبدأ سياسياً جديداً: لابد للمفكرين من التخلّي عن دورهم كمفكرين، والمشاركة في العمل السياسي لخدمة الشعب. وفي هذه المرحلة، أصبحت حياة سارتر، المفكّر الثوري، منقسمة بين نشاطه الثوري الميداني وانسحابه لكتابه عمل غير سياسي تماماً، وهو «معتوه العائلة» *The Idiot of the Family* (١٩٧١-١٩٧٢)، في ثلاثة مجلدات، السيرة النفسية والاجتماعية لحياة جوستاف فلوبير Gustave Flaubert، مؤلف «مدام بوفاري» *Madame Bovary* في القرن التاسع عشر.

وعلى خلفية تلك التقلبات السياسية في علاقته بالحزب الشيوعي الفرنسي، يمكن لنا فهم تحول سارتر إلى الماركسية؛ فابداء من حركة المقاومة إبان الحرب حتى مايو ١٩٦٨، ظل الحزب الشيوعي جماعته المرجعية، التي كان حكمها عليه وتقييمها له شغله الشاغل. ومن هنا، نستطيع فهم طبيعة العمل السياسي المذهل لسارتر: لقد أيد سارتر حركة التطهير التي قام بها ستالين للمفكرين والمهنيين في روسيا، ومعسكرات الاعتقال سيئة السمعة؛ وساند الثورة الجزائرية ضد فرنسا؛ وبوجه عام، استخدام العنف من قبل الشعوب المستعمرة لنيل استقلالها؛ وأصبح من أكبر أنصار العالم الثالث ضد الغرب؛ وأيد الثورات الشيوعية في كوبا والصين؛ ورفض جائزة نوبل في الآداب في عام ١٩٦٤، معتبراً ذلك تكريماً برجوازياً لا يليق به قبوله؛ واتخذ موقفاً معادياً لأمريكا باعتبارها عدواً للاتحاد السوفيتي، ومعقل الإمبريالية الرأسمالية. وترأس سارتر محكمة جرائم الحرب في السويد لمقاضاة الولايات المتحدة على الجرائم الوحشية التي ارتكبها في فيتنام؛ وكتب، بعد زيارة قام بها للاتحاد السوفيتي، في مدح الحرية والمساواة التي وجدها هناك. وكان من بين أنشطته السياسية الأخيرة، عمله كباحث متوجّل للصحف اليسارية المتطرفة في شوارع

باريس، ومهاجمته للشيوعيين الفيتนามيين (الذين سبق له تأييدهم ضد الأمريكان) لاتباعهم أساليب وحشية في طرد الصينيين ذوي الأصول العرقية.

ولم يستطع سارتر تقديم فلسفة سياسية جديدة تتبع للوجودية إضفاء طابع إنساني على الماركسية. وفي المجال الحيوي للوعي الحديث، حيث يتشارك الفكر السياسي وعلم النفس وعلم الاجتماع والأدب والفلسفة، كان سارتر أحد الرواد؛ فقد قدم سارتر - فيما يتعلق بهذا التداخل الأساسي للمعاني في الثقافة المعاصرة - مفاهيم وأساليب مثمرة تستوجب التطوير، وكانت حياته نضالاً من أجل التعبير عن المفزي المعقّد والدقيق لحقيقة أن الوجود الوعي وجود في العالم. وتوفي سارتر في 15 أبريل من عام ١٩٨٠. وفور سماع نبأ وفاته، احتشد ما يزيد على خمسين ألف شخص، ورافقوه جثمانه إلى مثواه الأخير. وأصدرت الصحف الفرنسية طبعات خاصة، وتوالت كلمات وعبارات التقدير والثناء من جانب الرئيس الفرنسي، والزعماء السياسيين، وكبار الشخصيات الثقافية في فرنسا، وفي أنحاء العالم.

وينسب لجان بول سارتر أنه صاحب الكلمة العليا في تطوير الوجودية ونشرها في القرن العشرين. لكن وجودية سارتر تعرف اليوم، أكثر فأكثر، بأنها تندرج تحت وجهة النظر الفلسفية الأعم والأشمل التي يطلق عليها «الفيونومينولوجيا» أو الظاهراتية *Phenomenology*. والفيونومينولوجيا هي المذهب الفلسفـي الذي أسسه وأسماه بهذا الاسم الفيلسوف الألماني إيموند هوسـرل الذي أشرنا من قبل إلى تأثيره على سارتر. والفيونومينولوجيا، التي تشمل الوجودية، هي وجهة النظر الفلسفـية الرئيسية المنافـسة للفلسـفة اللغـوية.

ونتحول الآن إلى موضوعنا الرئيسي الأخير: نظرة عامة على المشهد الفلسفـي المعاصر. ونتناول هاتين الفلسفـتين المتنافـستين والمتعارضـتين، الفيـونومينولوجـيا والفلـسـفة اللغـوية، ونـتسـأـل: ما هي المشـكلـات المـتعلـقة بـحيـوـيـة الـفلـسـفة في عـصـرـنـا وبرـوحـها الإـبدـاعـية وما تـنـطـوي عـلـيه من رـوحـ السـلـب المؤـرـقة؟

لتناول الفينومينولوجيا أولاً. نشأت الفينومينولوجيا أو الظاهراتية كمذهب فلسفى في الجامعات الألمانية قبيل الحرب العالمية الأولى، على يد إيموند هوسربل؛ ومن بعده مارتن هيدجر وأخرين، وجان بول سارتر في وجوديته؛ ويوافق عد كثير من الفلاسفة تطويرها في الوقت الحاضر.

فما هو المقصود بالفينومينولوجيا؟ لقد تعرفنا على كلمة فينومنولوجيا من خلال عمل هيجل العظيم «فينومينولوجيا أو ظاهرات الروح». ويبعد تأثير هيجل جلياً واضحاً في تطوير الفينومينولوجيا والوجودية، والشاهد على ذلك التأثير القوى للمفاهيم الهيجلية على سارتر، كما لاحظنا من قبل. وبالنسبة لهيجل، فالفينومينولوجيا تعنى نظرية الظواهر، والمواضيعات التي تحدث في خبرتنا. وقدم هيجل النظرية القائلة بأن الظواهر التي تخبرها، والتي تظهر لنا، هي نتاج لمجموعة مختلفة ومتعددة من الأنشطة والأبنية التصورية للوعي الإنساني، وذات صلة بالثقافة والتاريخ.

ويرفض هوسربل وجهة النظر الهيجلية حول النسبية الثقافية والتاريخية للظواهر، لكنه يقبل مفهوم هيجل الصوري للفينومينولوجيا ليصبح المبدأ الأساسي لتطوير كافة أنواع الفينومينولوجيا: ظاهرات التجربة هي نتاجات لفاعلية الوعي وبنيته. والظواهر، بالنسبة لهيجل والفينومينولوجيين، ليست مظاهر للأشياء في نواتها، الأشياء كما توجد مستقلة عن طرق إدراكنا الحسي لها. ونظراً لأنه يظل، من حيث التعريف، خارج نطاق الإدراك وبعيداً عن متناول الوعي دائمًا، فإن الشيء في ذاته عند كانت يتم استبعاده. والمبدأ الثاني المرتبط بالفينومينولوجيا هو ذلك القائل بأن تحليل فاعلية الوعي وحده وبنيته هو الذي يمكن أن يتيح فهم الظواهر التي تخبرها؛ نظراً لأن الوعي نفسه هو الذي يقوم بتكوينها. ثالثاً، إن هوسربل وجميع الفينومينولوجيين الآخرين يصررون على الجانب القصدي للوعي: فالوعي موجّه نحو موضوعات؛ ويكون الوعي من أفعال قصدية وموضوعات مقصودة.

والմبدأ الرابع للفينومينولوجيا هو رفضها للتجريبية والمنهج العلمي، وأي فلسفة (المذهب الطبيعي) تقوم عليهم، على أساس أنها يتعاملان مع الوعي بطرق وضعت وصممت خصيصاً للتتبُّؤ والتحكم في أشياء في الطبيعة. وهناك موضوع خامس للفينومينولوجيا يرتبط بذلك ارتباطاً وثيقاً، وهو رفض وجهات النظر العلمية العالمية أو الأنسنة الميتافيزيقية التي تتتألف منها العلوم، ذلك أنها تغفل وتحرف دور الوعي في إبراك العالم بالضرورة لكونها صوراً، ذات أسس علمية، للعالم. والمبدأ السادس هو أن الفينومينولوجيا مستقلة بذاتها كفلسفة عن مناهج أو حقائق أي من العلوم الطبيعية، والعلوم الاجتماعية، والتاريخ؛ ولا تفسر الوعي وظاهرات التجربة إلا عن طريق تحليل فلسفى، باطنى للوعي ذاته.

لكن هوسربل يضيف شيئاً مهماً إلى مبادئ الفينومينولوجيا هذه. فقد كان عالم رياضيات وعالم منطق، وكان يشغل، شأنه في ذلك شأن بيكارت، علم الرياضيات أيضاً، إيجاد اليقين الثابت الموجود في الرياضيات للفلسفة. ومثل بيكارت، كان هوسربل يرى نفسه على أنه يعيش في زمن الأزمة، كما يشير العنوان المخيف لمقالته الفلسفية الرئيسية الأخيرة: «الفلسفة وأزمة الإنسان الأوروبي» *Philosophy and the Crisis of European Man* (١٩٣٥). والأزمة الفكرية في العالم الغربي، كما يقول هوسربل، هي أنتا فقدنا إيماناً بوجود أي يقين عقلي، وأي حقيقة يقينية مطلقة.

وتلعب العلوم والفلسفة الطبيعية، المسيطرة على العالم الحديث، دور التذلل في هذه القصة، كما ينبئنا هوسربل. ويرى هوسربل أن المذهب الطبيعي فلسفة تقول بأن الطبيعة الفيزيائية تشمل كل ما هو حقيقي. وبذلك، فالمذهب الطبيعي يختزل الوعي الإنساني في حالة الوجود كمجرد جزء من الطبيعة، ونتاج لأسباب فيزيائية. كما يطالب المذهب الطبيعي بوجوب تفسير الوعي البشري، كأي جزء آخر من الطبيعة، بواسطه الطرق الناجحة للعلوم الطبيعية: كالفيزياء، والكيمياء، والأحياء. ويصر هوسربل، مثل سارتر، على أن الوجود الوعي يختلف تماماً عن الوجود المادي ولا يمكن تفسيره بنفس الطريقة.

لكن الأهم من ذلك كله، هو قول هوسرل بأنه إذا كان الوعي الإنساني مابدأ و مجرد جزء من الطبيعة الفيزيائية، فلا يمكن بأي حال أن يكون أساساً لليقين العقلي. ويتم هوسرل المذهب الطبيعي بأنه السبب في أزمتنا الحالية لفقدان الإيمان بأي يقين ثابت أو حقيقة منطقية. ويشير إلى أن هذه ليست أزمة فكرية فحسب للافتقار إلى اليقين في أساس تفكيرنا، بل هي أزمة اجتماعية وسياسية أيضاً: فإذا كان الإنسان الأوروبي بلا أي يقين إيماني، فهو لا يملك أي حقيقة تكون درعاً واقياً له ضد الفاشية وجاذبيتها للأعقلانية. كما أن هناك أزمة شخصية من وجهة نظر هوسرل: فبدون أساس يقيني مطلق، يقول هوسرل، «لا أستطيع العيش، ولا أستطيع تحمل الحياة، إذا لم أستطع الإيمان بأنني سأصل إليه». وقد ناضل هوسرل طيلة حياته لإيجاد أساس يقيني للفلسفة – كالكوجيتو البيكارتي – لكنه فشل في ذلك. وكفينومينولوجي، فقد حاول أن يثبت أنه من خلال منهج فينومينولوجي معقد لاختزال (حصر) ولرد التجربة العادي إلى التجربة الخالصة، يمكننا أن نعرف عن يقين مطلق الأبنية الأساسية لأفعالنا الوعائية كالتفكير والتنكر من ناحية، والأبنية الجوهرية للموضوعات التي تقصدها أو تشير إليها هذه الأفعال من ناحية أخرى. وهكذا، تصبح الفلسفة «علمًا صارماً» ويقيناً يمكن تحقيقه – وهذا هو الأساس المتن الذي ستعتمد عليه الفلسفة وكافة العلوم الأخرى للمعرفة اليقينية المطلقة بالأفعال والأبنية الكلية والضرورية للوعي.

وأخيراً، اضطر هوسرل، أمام الصعوبات التي واجهها دفاعاً عن آرائه العبرية ومتاليه اليائسة، إلى التخلص عن بحثه عن اليقين، وتوصل إلى وجهة نظره الأخيرة عن الفينومينولوجيا – أنها تحاول وصف تركيبات تجربتنا الحياتية اليومية، وخبرتنا المشتركة بالشيئون اليومية في عالم الحياة المعيشة (*Lebenswelt*). فالفينومينولوجيا تدرس وتصف الحياة التي تعيشها وتخبرها الذات الوعائية، وهذه الحياة هي المصدر الغني الذي يتعين على العلوم الطبيعية أن تستقي منه أفكارها المجردة. وبذلك، يكون عالم الحياة أساس أو أصل الفلسفة وكافة العلوم. ومن خلال هذا المفهوم أو التصور لعالم حياة الذات الوعائية، فإن الفينومينولوجيا، بهذه الصورة الوصفية المعتدلة، مازالت محققة بأساسها

الخاص ومحررة من سيطرة العلوم الطبيعية. وهكذا، يمكن القول بأن مفهوم عالم الحياة المعيشة هو المبحث السابع وأحد الموضوعات المهمة للفينومينولوجيا.

وكان لمفهوم هوسربل عن الحياة المعيشة، المجربة من قبل الموجودات الوعية تأثير عميق على هييدجر وسارتر، كما أنه متار اهتمام معظم الفينومينولوجيين المعاصرين.

وقد تخلَّ هييدجر وسارتر غالبية الفينومينولوجيين عن البحث الديكارتى والهوسرلي عن اليقين الرياضي كأساس للمعرفة، وادعوا على استحياء أنهم يحاولون فقط وصف الطرق العديدة التي يتبعها الوعي ذاته لتوفير البنية والكيفية المحسوسة للعالم والحياة كما يخبرها ويعيشها الموجود الوعي – كوصف سارتر لوعينا بالغير وبنظرته، وما ينتج عنه من فقدى للإحساس بالحرية، وصراع السيد والعبد المترتب على ذلك مع الآخر.

وماذا إذن عن الوجوبية؟ لقد كنت تسأله عن كيفية ارتباط الوجوبية العاطفية، ذات الطابع السيكولوجي عند سارتر بالفينومينولوجيا الصارمة، المجردة عند هوسربل؟ ماهي العلاقة بين الوجوبية والفينومينولوجيا؟ تتخذ الوجوبية من المبادئ والمقاهيم الفينومينولوجية أساساً لها. ومع ذلك، فاهتمامها يتركز على استكشاف عالم حياة الموجود الوعي، الحياة المعيشة للذات الوعية. ويمثل مفهوم هوسربل لعالم الحياة المعيشة حلقة الوصل بين الوجوبية والفينومينولوجيا.

وبذلك، يمكن اعتبار هييدجر وسارتر، وهما أشهر أتباع هوسربل، وجونيئين بالنظر إلى تركيز الفينومينولوجيا على نطاقات الوجود، وتحديداً وجودي كموجود واع، بالنسبة لهما. وبحسب وصفهما، فأنا، كموجود واع، أعيش في عالم حياة أحس فيه بأنني قد ألقى بي داخله بطريقة لا معقوله، عالم أكتشف فيه، ككائن واع، أنتي الوحيد الذي أعطيه معناه وقيمته، وأعيش فيه حياتي بين القلق واليأس.

وأخيراً، وقبل أن نترك الفينومينولوجيا أو فلسفة الظاهرات والوجوبية، يجب أن نشير إلى أن تأثيرهما قد تجاوز حدود الفلسفة. فقد كان لهما تأثير عظيم ومتناه على العلوم الاجتماعية، وبخاصة علم الاجتماع، والأنثروبولوجيا الثقافية، والعلوم السياسية؛

وعلى علم النفس والعلاج النفسي، وبفضل هذا التأثير الفينومينولوجي والوجودي، أدرك العلماء الاجتماعيون والمعالجون النفسيون أهمية الذات الوعائية، وأبنيتها، وإحساساتها، وأفعالها، ونظرتها إلى نفسها وإلى الغير والعالم من حولها.

الفلسفة اللغوية: الوضعية المنطقية والفلسفة التحليلية

الوجودية والفينومينولوجيا هما حركتان فلسفيتان نشأتا على الأرجح في ألمانيا وفرنسا قبيل الحرب العالمية الثانية. ولم يظهر أي تأثير للوجودية والفينومينولوجيا على الولايات المتحدة إلا بعد الحرب العالمية الثانية، أي في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين، مع تطور الاتصال بالكثير من الدارسين الأوروبيين اللاجئين في الولايات المتحدة ومع حركة الترجمة البريطانية إلى الإنجليزية التي أتاحت أمهات الكتب للقارئ الأمريكي. لكن الولايات المتحدة تأثرت قبل الحرب العالمية الثانية بنوع آخر من الفلسفة – يطلق عليه الفلسفة اللغوية – والتي سقطت كجلود صخر على الفلسفة في أمريكا لتُدفن كافة أنواع الفلسفة الأخرى في طريقها. وقد ظلت الفلسفة اللغوية هي وجهة النظر الفلسفية السائدة في الولايات المتحدة وإنجلترا منذ الثلاثينيات من القرن العشرين، رغم ما تعانيه الآن من تفكك واندثار. ويعد هيجل هو المصدر التاريخي والفلسفي الرئيسي للوجودية والفينومينولوجيا، في حين أن المذهب التجريبي عند دافيد هيوم هو المصدر التاريخي الرئيسي للفلسفة اللغوية.

الفلسفة اللغوية

المرحلة الأولى: الوضعية المنطقية (١) معنى قضية ما يطابق تحقيقها التجريبي.
(٢) الفلسفة هي النشاط الخاص بتوضيح اللغة عن طريق التحليل المنطقي وهدم القضايا الخالية من المعنى.

ويطلق على المرحلة الأولى للفلسفة اللغوية: «الوضعيية المنطقية» *Logical Positivism* (أو التجريبية المنطقية)، وقد نشأت في العشرينات ومطلع الثلاثينيات من القرن العشرين في اثنتين من كبرى الجامعات: في جامعة فيينا بالنمسا، على يد جماعة عرفت بجماعة فيينا Vienna Circle، وفي جامعة كامبريدج في إنجلترا. وفي كلتا الجامعتين، كانت الوضعيية المنطقية بمثابة هجوم على كافة الأنسنة الميتافيزيقية، كالنسق الهيجلي، حيث طالبت بالعودة إلى تجريبية هيوم.

وسار الوضعيون المنطقة على درب هيوم، قائلين بوجود نوعين فقط من القضايا، القضايا المنطقية (التي قال عنها هيوم إنها تتناول «العلاقات بين الأفكار») والقضايا المتعلقة بالحس المشترك والعلوم (التي قال عنها هيوم إنها تتناول «الأمور الواقعية»). وحسب زعمهم، فال مصدر الوحيد لمعرفتنا هو المنطق، والرياضيات، والعلوم. وذهب التجريبية المنطقية مذهب هيوم، الذي قال بوجوب إلقاء الميتافيزيقا في النار لعدم احتواها على أي قضايا منطقية أو رياضية أو حقيقة، ونادت بهدم الميتافيزيقا. لكن الوضعيين المنطقة أشد قسوة من هيوم في هجومهم على الميتافيزيقا.

ومنذ نشأتها على يد جماعة فيينا، شرعت الوضعيية المنطقية في القضاء على الميتافيزيقا. وكانت العضوية المهيبة في جماعة فيينا - التي تضم الفلسفه، والفيزيائين، وعلماء الرياضيات، وعلماء المنطق - سبباً في إرهاب ونفور الفلسفات المثالية الألمانية التي بدت كما لو كانت تضفي صفة الشرعية على اللا عقلانية الناشئة في السياسة القارية. وكان هدف جماعة فيينا هو هدم التحليل الفلسفى الضروري لإثبات أساس يقيني مطلق للعلوم. وكانت غاية الوضعيية المنطقية هي البرهنة على وجود «عقلية علمية» تجريبية صارمة كبديل عن التأمل الميتافيزيقي، وجعل علم الفيزياء نموذجاً لكافه المعارف الإنسانية. ولتحقيق هذه الغاية لمصلحة العلوم، شكل الوضعيون المنطقة حركة دولية تعقد المؤتمرات وتنشر الدراسات «المروجة والمؤيدة لوقف علمي».

وكانت الضربة الأخيرة التي وجهها الوضعيون المنطقة إلى الميتافيزيقا إثبات أنها مضللة وخادعة. وقالوا بأن القضايا الميتافيزيقية ليست صادقة أو كاذبة، بل هي خالية

من أي معنى. فكيف أثبتوا ذلك؟ عن طريق إقرار مبدأ لاختبار معانٍ العبارات، وهذا هو «مبدأ قابلية التتحقق» *verifiability principle* الشهير للوضعية المنطقية. ومن الواضح أن الوضعيين المناطقة قد صاغوا مبدأ قابلية التتحقق لاختبار المعنى باستخدام العبارات التجريبية للفيزياء كنموذج، وبذلك فهو يخدم العلوم على حساب الفلسفة. ويقول هذا المبدأ بأن العبرة الحقيقة (على عكس القضية المنطقية أو الرياضية) لا تكون ذات معنى إلا إذا كانت قابلة للتحقق التجاري. ولكي تكون ذات معنى إنراكي، أي أن تكون ذات معنى لمعرفة حقيقة أو وصفية، لابد أن تكون القضية، مبدئياً على الأقل، قابلة للاختبار عن طريق الملاحظة التجريبية. لكن أيّاً من العبارات الميتافيزيقية، كعبارات أفلاطون عن الصور أو المثل، أو عبارات بيكارت عن الجوهر الذهنية والمادية، أو عبارات هيجل عن الروح المتناهية والمطلقة، لا يمكن إثباتها تجريبياً عن طريق الملاحظة الحسية أو التجريب. ولذا، فالتجريبية المنطقية تنتهي بنجاح إلى أن العبارات الميتافيزيقية خالية من المعنى وممحض هراء. وبذلك، يكون مبدأ قابلية التتحقق قد قضى على الميتافيزيقا.

ولكن، إذا كانت الميتافيزيقا لغوًّا بلا معنى، فماذا عن العبارات الأخلاقية؟ والجواب على ذلك أن الأخلاق أيضاً يمكن إلقاءها في النار. فمن الممكن أن نثبت مباشرةً أن جميع العبارات الأخلاقية كما في الأخلاق عند أفلاطون أو هيجل أو سارتر أو حتى عبارة أخلاقية أساسية، كالقول بأن القتل إثم، خالية من المعنى، ذلك أن أيّاً من هذه العبارات لن يجتاز اختبار قابلية التتحقق التجاري. وقد نشأت داخل الوضعية المنطقية نظرية خاصة للأخلاق تعرف بالنظرية الانفعالية للأخلاق، والتي تقول بأن العبارات الأخلاقية لا تنقل المعرفة بصورة حقيقة على الإطلاق (إنها عبارات «لا معرفية»)، لكنها مجرد تعبيرات عن مشاعرنا أو انفعالاتنا. وهكذا، فالقول بأن القتل إثم يعبر فقط عن مشاعرنا المرتبطة برفض القتل؛ ومع ذلك، فإن هذا القول لا يقدم أي معرفة قابلة للاختبار تجريبياً، ومن ثم فهو خال من أي معنى معرفي.

وكما أنه لا توجد أي طريقة ممكنة للتحقق من العبارات الميتافيزيقية والأخلاقية عن طريق الملاحظة التجريبية، فلا سبيل أيضاً إلى التتحقق التجاري للعبارات المتعلقة بنظرية

المعرفة أو الفلسفة الاجتماعية أو فلسفة التاريخ أو فلسفة الدين أو فلسفة الجمال. وستظل العبارات في هذه المجالات الفلسفية خالية من المعنى حتى إن زعمنا بأنها قضايا رياضية أو منطقية. وهناك نوعان فقط من اللغة ذات المعنى، كما يقول الوضعيون المناطقة، وهما: لغة الحقيقة التي تخضع لللاحظة التجريبية، وللغة المجردة للمنطق والرياضيات. وينكر معظم الوضعيين المناطقة كونهم فلاسفة. فقد أعلن روولف كارناب Rudolf Carnap، أحد الشخصيات البارزة في جماعة فيينا، في عام ١٩٢٢، «نحن لا نقدم أية إجابة للمسائل الفلسفية، لكننا نرفض جميع المسائل الفلسفية سواء الميتافيزيقية أو الأخلاقية أو الإبستمولوجية». وبالنسبة للوضعية المنطقية، تشكل القضايا العلمية القابلة للتحقق التجاريبي والقضايا الرياضية والمنطقية الصورية المصدر الوحيد للحقيقة.

فماذا بقي للفلسفة؟ وتجيب الوضعية المنطقية على ذلك بأن الفلسفة لا تستطيع تقديم أي حقائق عن العالم. ولابد للفلسفة من التخلّي عن أفكارهم ومفاهيمهم المتغطرسة البالية عن كونهم البناء الرئيسي للأنسنة الميتافيزيقية (كالنفس الديكارتي الذي يدمج العلوم الجديدة، والنفس الهيجلي الذي يدمج الثقافة الإنسانية كلّ). ولابد للفلسفة من الامتناع عن تقديم أي حقيقة أخلاقية، كما فعل أفالاطون، أو تشخيص التناقضات ذات الجذور التاريخية لعصرنا، كما فعل ماركس. فالوظيفة الوحيدة للفلسفة هي توضيح اللغة عن طريق التحليل المنطقي للعبارات. ويمكن تحقيق ذلك بواسطة: أولاً، توفير معيار أو اختبار للمعنى للكشف عن العبارات الخالية من المعنى؛ وهذه هي وظيفة مبدأ قابلية التحقق. ثانياً، لابد للفلسفة أن توضح العبارات العلمية الفريبة من خلال تحليلها إلى عبارات تتعلق بما يلاحظ مباشرة. ثالثاً، هناك المثل الأعلى للوضعية المنطقية – وهو وحدة العلوم (حلم نيوكارت)، ببردها إلى علم الفيزياء، العلم الأكثر نضجاً وتطوراً، مع الالتزام بمنهج منطقي منظم.

ورغم ذلك، فقد كانت حركة الوضعية المنطقية العدوانية، الهدامة في ظاهرها، تعزّزها الخصائص المنطقية واللغوية والعلمية لحججها، قصيرة الأجل. وسرعان ما تعرض مبدأ قابلية التحقق، مبدواها الرئيسي، لهجوم مدمر لعدة أسباب. أولاً، إن مبدأ قابلية التحقق لم يجتاز اختباره هو نفسه. لعدم كونه هو ذاته عبارة قابلة للتحقق تجريبياً؛ ولذا، فهو

حال من أي معنى. كما أن مبدأ قابلية التتحقق، كاختبار مدلول العبارات، يعرض العلوم (التي وضع لتأييدها) للخطر؛ نظراً لأن القوانين العلمية والتفسيرات العلمية الأخرى غير قابلة للتتحقق بشكل كامل. أضف إلى ذلك، أن هذا المبدأ مبهم فيما يتعلق بما إذا كان يتطلب تحقيقاً فعلياً أم تحقيقاً ممكناً فقط. وفيما يتصل بالطريقتين الآخرين اللتين تعمل الفلسفة من خلالهما على توضيح لغتنا، فقد تعرضت الترجمة المنطقية للعبارات العلمية إلى عبارات للملاحظة البسيطة للكثير من الجدل دون التوصل إلى حل؛ واكتفت المثل الأعلى لوحدة العلوم الصعب والعقبات، ما أدى إلى التخلّي عنه.

ولم يعد للوضعية المنطقية أي وجود الآن. وقد بدأت جماعة فيينا في التفكك في مطلع الثلاثينيات من القرن العشرين، وفي منتصف الثلاثينيات من نفس القرن اضطرّ أعضاؤها من اليهود إلى الفرار من اشتراكية هتلر الوطنية. وبنهاية الحرب العالمية الثانية، كانت الحركة قد انتهت. وتوصل كثير من الوضعيين المناطقة إلى التشكيك في بعض افتراضاتهم السابقة، خاصة الافتراض بأن اللغة ذات البنية الاصطناعية لعبارات الملاحظة هي اللغة الوحيدة التي تستطيع اختبار مدلول قضية ما وتتوافق مع الحقائق الفعلية للعالم. وسرعان ما جاء التحول إلى التخلّي عن هذه الافتراضات والزعم بأن المعنى يمكن اختباره بواسطة عدة لغات مختلفة، وأنه لا توجد أي لغة تتوافق مع حقائق العالم. وبذلك، بدأت المرحلة الثانية للفلسفة اللغوية في الظهور – مرحلة الفلسفة التحليلية.

فتجنثين: «الرسالة» *The Tractatus*

كان هذا الرجل، بفضل مجموعة من الظروف غير العادية، حلقة الوصل بين الوضعيين المناطقة الناشئين في جامعة كمبريدج بإنجلترا وجماعة فيينا في جامعة فيينا بالتمسا، وبين مرحلتي الوضعيّة المنطقية والفلسفة التحليلية للفلسفة اللغوية. وكان لودفيج فتجنثين Ludwig Wittgenstein (١٨٨٩-١٩٥١) عبقرية منطقية تعانى عذاباً نفسياً. وقد ولد فتجنثين في فيينا، في عام ١٨٨٩، وينحدر من أسرة واسعة الثراء وذات ثقافة فكرية وفنية عظيمة. ويبدو أن اهتماماته الأولى كانت بالأشياء الميكانيكية، وبدأ دراسته للهندسة في

النمسا وألمانيا، ثم انتقل إلى إنجلترا حيث واصل دراسته وشارك على مدى ثلاث سنوات في أبحاث الطيران.

وبعد ذلك، تحولت اهتمامات فتجنشتين إلى الرياضيات والمنطق، وأصبح تلميذاً خلال الفترة من عام ١٩١٢ إلى ١٩١٣ للفيلسوف وعالم الرياضيات الإنجليزي الشهير برتراند راسل Bertrand Russell بجامعة كامبريدج. وكالوضعيين المناطقة في جماعة فيينا، كانت فلسفة راسل في ذلك الوقت تعكس هجوماً وانتقاداً للمذهب المثالي الألماني، ورد فعل تجاه ظهور هذا المذهب بين الفلاسفة الإنجليز. وقد أدى هجوم راسل على ميتافيزيقيتهم إلى مشاركته في تحليل الحقائق لتأسيس لغة جديدة تتوافق مع حقائق العالم. وفي كامبريدج، على ما يبدو، قام فتجنشتين بمطالعات فلسفية جادة ومستقيمة بادئ الأمر، ويقال إنه انددهش عندما اكتشف أن الفلاسفة الذين كان «يعدهم عن جهل» قبل دراستهم «أغبياء ومضللون، ويرتكبون أخطاء مقرضة!» وأحس راسل بأن تطور أفكاره الخاصة في المنطق تعوقه حقيقة أن هذه الحياة «ملينة بالأفكار والأفعال الكريهة، التافهة». وراح يتساءل كيف أكون عالم منطق إذا لم أكن إنساناً بعد؟، وقبل أي شيء آخر، لابد أن أصبح نقياً خالصاً. وانسحب فتجنشتين من الحياة العامة، وعاش في عزلة تامة بمزرعة في النرويج، من نهاية عام ١٩١٢ حتى بداية الحرب العالمية الأولى؛ وتنازل عن الثروة الكبيرة التي ورثها عنده وفاة أبيه في عام ١٩١٣.

وقد تطوع فتجنشتين للخدمة في الجيش النمساوي فور اندلاع الحرب العالمية الأولى، وخلال سنوات خدمته في الواقع العسكري المختلفة أنجز عمله الرئيسي الأول، بعنوان «رسالة منطقية فلسفية» Tractatus Logico-Philosophicus. وعادة ما يشار إليها بالرسالة Tractatus (الكلمة اللاتينية التي تعني رسالة أو مقالة). وقد نشرت الرسالة في عام ١٩٢٢، وصارت إنجيل الوضعيين المناطقة في جماعة فيينا الذين دارت بينهم وبين فتجنشتين العديد من المناقشات. وفي تصدر هذا الكتاب العقائدي الغريب، الغامض، والذي لا يتجاوز عدد صفحاته الثمانين صفحة، أعلن فتجنشتين أن كتابه «يتناول مشكلات الفلسفة»، وأن هدفه هو إثبات أن اللغة تتضع حدًا لما نستطيع قوله على نحو ذي معنى.

واللغة، كما تقول حجة فتجنثين المثيرة، لا تكون ذات معنى إلا عندما تصور الواقع لنا. ووجهة النظر هذه القائلة بأن الجملة صورة، هي ما يطلق عليه: النظرية التصويرية للمعنى. ويقول فتجنثين:

القضية هي صورة للواقع. والقضية تكون نموذجاً للواقع
حسبما نراها.

(الرسالة، ٤-١٠)

ولابد أن يكون هناك تناظر بين الصورة والحالة التي تصورها. وبذلك، تكون قضيائنا حقيقة وصادقة طالما كانت تعطي صورة للواقع الفعلية في تلك الحالة؛ وتكون ذات معنى طالما كانت تقدم صورة للحقائق الممكنة في تلك الحالة. وتكون القضياء التي تعجز عن تصوير الحقائق الممكنة أو الفعلية خالية من أي معنى، ومحض هراء. ويشير فتجنثين، الذي يمقت الفلسفة التقليدية المتوارثة بشدة، إلى الفلسفة قائلاً:

معظم القضياء والمسائل التي يتم العثور عليها في الأعمال الفلسفية
ليست كاذبة، بل هي لغو بلا معنى. وبالتالي، فنحن لا نستطيع تقديم
أية إجابة عن المسائل من هذا النوع، لكننا نستطيع فقط إثبات
كونها هراء لا معنى له. ومعظم القضياء والمسائل الفلسفية تنشأ من
إخفاقنا في فهم منطق لغتنا. (الرسالة، ٤-٢٠)

وقد اعتبر الوضعيون المناطقة النظرية التصويرية للمعنى عند فتجنثين مصدرًا
لبدأ قابلية التحقق عندهم.

وسؤالنا لفتجنثين هو نفس السؤال الذي طرحته على الوضعيين المناطقة، ماذَا
بقي للفلسفة؟ ويجيب فتجنثين على ذلك في «الرسالة»، مثلاً فعل الوضعيون المناطقة، بأن
الفلسفة لا وظيفة شرعية لها سوى كونها نشاطاً: «الفلسفة ليست مجموعة من المبادئ، بل
هي نشاط» (الرسالة، ٤-١٢). ولم يبق للفلسفة ما تفعله سوى الكشف عن انعدام المعنى

لدى الفلسفه السابقين الذين أخفقوا في فهم حدود اللغة: إن اللغة ذات المدلول هي تلك التي تصور الواقع، وإن القضايا الصادقة فقط هي تلك التي تصور الواقع الفعلية – والنتيجة المنطقية لهذا هي أن مجمل القضايا الصادقة يكون مناظرًا لجمل القضايا العلمية، وتطابق وتوافق الوحدة الكلية الشاملة للقضايا الحقيقية الصادقة مع الوحدة الكلية الشاملة لقضايا العلوم الطبيعية. لكن «الفلسفه ليست أحد العلوم الطبيعية»، (الرسالة، ٤-١١١).

وهكذا، ينتهي فتجنشتين إلى أن:

المنهج الصحيح للفلسفه هو: لا نقول أي شيء عدا ما يمكن قوله،
وأقصد بذلك قضايا العلوم الطبيعية – ذلك الشيء الذي لا علاقة له
بالفلسفه...

لكن الفلسفه لم يتعلموا بعد، كما يقول فتجنشتين، أن الأخلاق، والدين، والميتافيزيقا «لا يمكن التعبير عنها بالكلمات». والأسئلة التي تطرحها الأخلاق، والدين، والميتافيزيقا من قبيل: ما هو الخير؟ هل الله موجود؟ ما هو الشيء الحقيقي؟ تلك المسائل العميقه، العويصة التي تثيرنا، عديمة المعنى، كما يقول فتجنشتين؛ ذلك أنها لا تصور أي وقائع ممكنة. ولكن، على عكس الوضعيين المناطقة الذين يرفضون مثل هذه المسائل ويعتبرونها خالية من المعنى، يشير فتجنشتين إلى خلو المسائل الميتافيزيقيه، والأخلاقية، والدينية من أي معنى ي قوله إنها مسائل «صوفية» – أشياء يحول منطق اللغة بيننا وبين أن نقول أي شيء عنها، أشياء تتجاوز حدود اللغة. «الأشياء التي لا تقال موجودة بالفعل»، يقول فتجنشتين، لكن القضية الأخيرة التي تطرحها «الرسالة» تقول:

إن ما لا يستطيع المرء الحديث عنه، لا بد له من السكت عنده.

وتربط رسالة فتجنشتين بين عمل راسل السابق في جامعة كامبريدج والوضعية المنطقية لجماعة فيينا التي ظهرت بعد ذلك ببعض سنوات. ورغم وجود بعض الاختلافات المهمة بينهما، فاتفاقهما بالغ الأهمية في إحداث التحول اللغوي في الفلسفه: الهجوم على دعاوى

الصدق الميتافيزيقية؛ والتأكد على القضايا «الواقعية» الأولى؛ ونظرية اللغة كأطار للمعنى، وتعريف وتحديد الخلو من المعنى.

ويبدو أن فتجلشتين قد ظل، لبعض الوقت، مقتنعاً بأنه استطاع «حل كافة المشكلات الفلسفية»، كما كان عازماً. لكنه ما لبث أن تخلى عن الفلسفة، وعمل بالتدريس في إحدى القرى النمساوية، ولم يقبل طلبه للالتحاق بأحد الأنظمة الرهبانية الكاثوليكية، وكان يكبح كمساعد بستاني بأحد الأئيرة، وصمم منزلًا فخماً لإحدى شقيقاته. لكنه عاد بعد ستة عشر عاماً، وتحديداً في عام ١٩٢٩، إلى جامعة كامبريدج حيث عمل محاضراً، واتخذ منهاجاً فكريًا جديداً قاده إلى تأليف كتابه الثاني بعنوان «بحوث فلسفية» *Philosophical Investigations*. وفي عام ١٩٣٦، حصل على كرسي رفيع في الفلسفة، واستمر في إلقاء محاضراته غير الرسمية على مجموعة متنقلة من الطلاب المتقدمين. ومن خلال مناقشاته ومحاوراته المكثفة مع طلابه، صاغ فتجلشتين الأفكار التي نشرت في عام ١٩٥٢ بعد وفاته، تحت عنوان «بحوث فلسفية». وأثناء الحرب العالمية الثانية، ترك فتجلشتين الجامعة وعمل في العديد من المستشفيات التي كانت تخدم جرحى الحرب. ورغم عودته إلى الجامعة، لم يكن راضياً عن التدريس، وضاق ذرعاً بنفاق البشر، وإخفاقه في تطهير حياته الشخصية. وعندما اعتلت صحته، عاش في عزلة، وتفرغ للكتابة حتى وافته المنية في عام ١٩٥١.

الفلسفة اللغوية

المرحلة الثانية: الفلسفة التحليلية (١) معنى الكلمات يأتي من استخدامها في لعبه اللغوية. (٢) الفلسفة هي النشاط الخاص بتحليل الألعاب اللغوية لحل المشكلات الفلسفية.

فتجلشتين: بحوث فلسفية

لقد خصص فتجلشتين معظم حجمه التي أوردها في كتابه الرئيسي الثاني للهجوم على عمله السابق، «الرسالة»، ووجهة نظره التي تضمنتها حول اللغة. فقد افترضت «الرسالة» وجود شكل كلي واحد للغة يتتألف من جمل تصور الواقع. ويرفض فتجلشتين في «بحوث

فلسفية» وجهة النظر هذه ويعتبرها مغلوطة؛ فنحن نستخدم اللغة لتصوير الحقائق، لكننا نستخدم اللغة أيضاً، كما يقول فتجنثين، بعدة طرق مختلفة: إعطاء الأوامر، تحية الناس، إطلاق النكات، لعب الشطرنج، رواية القصص، حل المسائل، الصلاة. فالمورخون، على سبيل المثال، يستخدمون اللغة بطريقة مختلفة عن المحامين أو العلماء النفسيين. ويستخدم كل منهم نوعاً مختلفاً من اللغة له قواعده الخاصة. وكل نوع من أنواع اللغة، كما يقول فتجنثين، لعبة لغوية مختلفة تلعب وفقاً لقواعدها الخاصة. وبالنسبة لأي نشاط، فالكلمات والأفعال المتضمنة فيه يمكن اعتبارها لعبة لغوية. وتحمل هذه النظرة الجديدة إلى اللغة نظرة جديدة إلى المعنى أيضاً. وبدلاً من وجهة النظر القائلة بأن القضية تكون ذات معنى إذا كانت تصوّر الواقع، تحل وجهة النظر القائلة بأن الكلمات تتكتسب معناها من كيفية استخدامها في لعبة لغوية. كما أن هناك رفضاً لفكرة أن القضايا تستمد معانٍ لها من مبدأ أو اختبار تفرضه دقة المنطق.

ويجب علينا ألا ننظر إلى المحاولات المشوشة من جانب الفلاسفة لإيجاد معنى مفرد، ماهية أفلاطونية، معنى كلي للكلمة في جميع الأحوال، وفي كافة أنواع الألعاب اللغوية. ويجب ألا نبحث عن المعاني النموذجية للكلمات أو عن لغة نموذجية تستمد معانٍ لها من الواقع وتكون ذات بنية منطقية دقيقة – كما فعل راسل، وفتجنثين في «رسالته»، وجماعة فيينا. ولكن، علينا أن نتبين كيفية الاستخدام الفعلي للكلمات واللغات بطريقة تجريبية.

وفي نقده لنظرية الصور (المثل) أو الماهيات الأفلاطونية، يقول فتجنثين بأن الكلمات تستخدم في الكثير من الألعاب اللغوية المختلفة، ولذا فإن أيّاً من استخداماتها لا يكون أبلغ في معناه أو أصدق من الآخر. ولا توجد أي ماهية مشتركة لهذه الاستخدامات؛ فهناك تشابهات فقط يصفها فتجنثين بأنها «تشابهات عائليّة» بين الاستخدامات المختلفة لكلمة واحدة، «شبكة معقدة من أوجه الشبه المتداخلة والمتقاطعة». ويستخدم فتجنثين كلمة «لعبة» ببراعة في تأييد حجته ضد المثل أو الماهيات أو الكليات الأفلاطونية: ومع التسليم بوجود أنواع كثيرة مختلفة من الألعاب – كالألعاب اللوحية وألعاب الورق وألعاب الكرة –

لا يمكن ملاحظة أي «ماهية» مشتركة بينها، بل مجرد مجموعة مختلفة من أوجه الشبه كما هو الحال في «التشابهات بين أفراد عائلة ما».

وبهذه النظرة الجديدة إلى اللغة، جاء فتجنشتين بالمرحلة الثانية للفلسفة اللغوية، وهي الحركة الفلسفية التي عادة ما تعرف بالفلسفة التحليلية، والتي سيطرت على الفلسفة في البلدان الناطقة بالإنجليزية على مدى ما يزيد على ربع قرن. وبمجيء المرحلة الثانية للفلسفة اللغوية وهذه الرؤية الجديدة للعديد من اللغات، والألعاب اللغوية، وطرق اكتساب الكلمات لمعانيها، نتساءل مجدداً: ما هو دور الفلسفة في العالم؟ والجواب هو أن الفلسفة تقوم بدور تحليلي. فمهمة الفلسفة هي تحليل اللغة لاكتشاف الألعاب اللغوية الكثيرة. وقواعدها لاستخدام الكلمات، والتخلص من «الأحجيات» التي تنشأ عند التطبيق الخاطئ للقواعد الخاصة بألعاب اللغة. وعندما يتلزم المرء بالقواعد، لا تحدث مشكلات. وليس هناك أية ألعاب لغوية خاصة أو قواعد خاصة لاستخدام الكلمات أو إحساسات خاصة يمكنني أنا وحدى معرفتها. فالألعاب اللغوية ألعاب اجتماعية تعبر عن «شكل الحياة» لاحدى الجماعات الاجتماعية، وأسلوب عملها، وثقافتها.

ولكن، من ذا الذي يسيء استخدام اللغة؟ ومن ذا الذي يخلق المشكلات، والالتباسات، والأحجيات، والعقد المتشابكة لإساءة استعمال اللغة؟ إنهم الفلسفه بطبيعة الحال، وفقاً لما ذكره فتجنشتين في «بحوث فلسفية». والمشكلات الفلسفية لا تعدو كونها مشكلات لغوية، وأحجيات كلامية توقع بالفلاسفة في شراكها لعدم التزامهم بقواعد اللعبة اللغوية للغة العاديـة. فالفلسفـة يبحثون بالخطـأ عن ماهيـة الكلـمات وينـشـئـون لـغـات نـموـذـجـية وـمـعـايـير لـلـمـعـنـى مـن خـلـال بـضـعـة أمـثلـةـ، كـما لو كـانت تـلك اللـغـات أـكـثـر إـتقـانـاـ وإـحـكـاماـ مـن اللـغـة الـبـيـوـمـيـةـ؛ ويـحاـولـون بـالـخـطـأـ، كـما فعل أـفـلاـطـونـ وهـيـجلـ، التـأـلـيف بـيـن كـافـة التجـارـبـ والمـعـارـفـ الـإـنـسـانـيـةـ، لـكـن هـذا كـلـهـ - مـن وجـهـةـ نـظرـ فـتـجـنـشـتـينـ - يـؤـديـ إـلـى التـشـوـشـ التـامـ والـخـلـطـ بـيـنـ الـكـثـيرـ مـنـ الـأـلـعـابـ الـلـغـوـيـةـ الـمـخـلـفـةـ - فـيـ الـفـنـ، الـدـيـنـ، الـعـلـوـمـ، الـأـخـلـاقـ، الـسـيـاسـةـ - فـيـ خـلـيـطـ عـدـيمـ الـمـعـنـىـ. وـمـشـكـلـاتـ الـفـلـسـفـةـ لـيـسـ مـشـكـلـاتـ حـقـيقـيـةـ، بلـ مـجـرـدـ هـرـاءـ نـاتـجـ عـنـ جـهـلـهـ بـكـيـفـيـةـ اـسـتـخـدـامـ الـلـغـةـ. وـ«ـالـمـشـكـلـةـ الـفـلـسـفـيـةـ»ـ، كـما يـقـولـ فـتـجـنـشـتـينـ،

«تتخذ صيغة: أنا لا أعرف أين طريقي». ويضيف قائلاً «لقد فتن الفلسفة باللغة» التي أغرتهم على استخدام الكلمات خارج نطاق الألعاب اللغوية المحددة التي تعطيها معانٍ خاصة. فماذا نفعل حيال الفلسفة والفلسفات التي أنتجوها، تلك الفلسفة التي ينظر إليها الآن على أنها تاريخ للالتباس والتشوش والمشكلات التي ما كان لها أن تقلق أحداً على الإطلاق لكونها هراء خاويًّا؟ ويجيب فتجنشتين على ذلك بأنه لابد من إعطاء الفيلسوف علاجاً للتشوش الذي أصابه، ولابد من تفكك الفلسفة. فالفلسفة، كما يقول فتجنشتين، بحاجة إلى العلاج من قلقهم الفلسفي بشأن مسائل مثل الإنسان، المكان، الزمان، الله، العالم. ولما كان هذا القلق ناجحاً عن الالتباس اللغوي، فسوف يساعدهم العلاج بأن يوضح لهم كيفية استخدام اللغة. ولابد من إرشادهم إلى كيفية إعادة كلامهم «من استخدامه الميتافيزيقي إلى استخدامه اليومي».

وعلى سبيل المثال، فمن الشائع أن يسألك شخص غريب في الشارع: «كم الوقت؟» what time is it؟ ولكن، إذا سألك «ما هو zaman؟» what is time؟ فسوف تدرك أنه إما أن تكون لديه مشكلة فلسفية تورقه أو يعني اضطراباً نفسياً أصابه باضطراب في النطق. وهؤلاء الناس فقط، كما يقول فتجنشتين، هم الذين يخالفون قواعد اللعبة اللغوية للغة التي نعرفها ونتبعها جميعاً. وكلتا الحالتين بحاجة إلى علاج. ويوجد لدى فتجنشتين علاج للفيلسوف الذي تورقه مشكلة ما هو zaman؟ ويقوم علاجه على توجيهه إلى أنه عندما يمحض جميع طرق استخدام كلمة «الزمان» في كافة الألعاب اللغوية التي تستخدمها، سيكون بذلك قد تمكن من حل مشكلة zaman وتفكيكها أيضاً - من خلال التوصل إلى إدراك أن «المشكلة» ليست مشكلة على الإطلاق، بل خطأ في استخدام اللغة. فمن ذا الذي سيقدم هذا العلاج؟ والجواب هو أن الفلسفات «الذين تم علاجهم» هم الذين سيقومون بإعطاء العلاج اللغوي - وأولئك هم الفلسفات، أمثل فتجنشتين وأتباعه، الذين برروا من داء الفلسفة.

وعندما يتعلم الفلسفات استخدام الكلمات، كما هي مستخدمة في اللغة العادية اليومية، فلن يعودوا بعدها للسقوط في الالتباس اللغوي، وسوف تحل مشكلاتهم الفلسفية،

ويختلصون من قلقهم بشأن العالم، والإنسان، والله؛ ذلك أنهم لن يكونوا بحاجة إلى الحديث عن مثل هذه المشكلات عديمة المعنى. «سوف تجد الذبابة التي تطن داخل قارورة الذباب من يدلها على طريق الخروج؟»، هذا هو تعليق فتجنثين الشهير. وعندما يتبعن الفلسفه كيفية استخدام اللغة بطريقة صحيحة، ويتبغض لهم أنه يتعين عليهم الالتزام باللغة العادي، لن يفتتوا باللغة بعد ذلك، ومن ثم فسوف يكفون عن التفلسف. ويمكن وصف الفلسفه التحليلية بأنها نشاط يهدف إلى تحليل الألعاب اللغوية لحل المشكلات الفلسفية؛ وأنها تقدم فهماً لنشاطها كعلاج يشفى الناس من داء الفلسفه؛ وأن هدفها الذي تسعى إلى تحقيقه هو إقصاء الفلسفه.

وسرعان ما اجتاحت الفلسفه التحليلية العالم الفلسفي الناطق بالإنجليزية في أعقاب الحرب العالمية الثانية (يعد جلبرت رايل Gilbert Ryle، وأ.ج. آير A. J. Ayer، وجون أوستن John Austin، وويلارد كواين Willard Quine أبرز الشخصيات في هذه الحركة)، وظلت هي الفلسفه السائدة في تلك المناطق منذ ذلك الوقت. فما مدى جاذبية الفلسفه التحليلية؟ على عكس الوجوبيه بما كان لها من جاذبية سحرية واسعة الانتشار، فقد كانت الفلسفه التحليلية مثيرة لاهتمام الفلسفه الأكاديميين فقط؛ كما أن هدفها، ممثلاً في توضيع اللغة وما ترتب على ذلك من دراسات دقيقة لاستخدام كلمات بعينها، لم يكن مثيراً للخيال الشعبي أو الاهتمامات الثقافية الفكرية. لكن مزايا الفلسفه التحليلية في أعين الفلسفه الأكاديميين كانت عظيمة للغاية. وقد عكست الفلسفه التحليلية موقف فتجنثين العدائى ضد الفلسفه، واجتذبت الكثير من الفلسفه بوصفها حملة عنفية، وإن كانت شرعية وقوية، وأعتمادها على النماذج البالية، المضللة للمعرفة والحقيقة؛ وعدم حساسيتها للغة والقيود التي تفرضها اللغة على الفلسفه؛ وتسببها في تزايد «المشكلات» الفلسفية كنتاج للتشوش والالتباس اللغوي؛ وتأليفاتها وتراثها الرنانة، المشكوك فيها للواقع ككل، مع خلطها الذي يضعف فيه التمييز بين الفلسفه وكل من الأيديولوجية، والتاريخ، وعلم الاقتصاد، والقيم الأخلاقية، والدين.

وقد أدمت الفلسفة التحليلية الفلسفة بأسلوب منطقي جديد ومتطور بدرجة عالية، وهو أسلوب تحليل استخدام الكلمة في الألعاب اللغوية، واكتشاف الالتباسات والاختفاء الفلسفية، وحل المشكلات الفلسفية. وكان لأسلوب التحليل اللغوي إسهاماً عظيماً في زيادة الحس «الاحترافي» لدى الفلسفة. وأثبتت أسلوب التحليل اللغوي استقلال الفلسفة وأكتفاءها الذاتي كفرع من فروع المعرفة فيما يتعلق بجميع فروع المعرفة الأخرى، وبخاصة العلوم التي تتعدى على المجال الفلسفـي. وكما أشار أحد الفلسفـة التحليلـيين مؤخراً، «لست مضطراً لأن تعرف أي شيء كي تجيد الفلسفة (التحليلـية)». وكل ما عليك هو أن تكون بارعاً ومهتماً بال موضوع».

ومـنـذـ الـحـربـ الـعـالـمـيـةـ الثـانـيـةـ، ظـلـ الـفـلـسـفـةـ التـحـلـيـلـيـوـنـ مـسـيـطـرـيـوـنـ عـلـىـ تـعـلـيمـ الـفـلـسـفـةـ وـنـشـرـهـاـ فـيـ الدـوـلـ النـاطـقـةـ بـالـإـنـجـليـزـيـةـ. وـتـمـ إـعـدـادـ أـعـدـادـ هـائـلـةـ مـنـ التـحـلـيـلـاتـ الـفـنـيـةـ، الـمـرـاحـلـيـةـ حـوـلـ اـسـتـخـدـامـ الـكـلـمـاتـ، مـثـلـ «ـالـعـلـةـ»ـ، فـيـ الـأـلـعـابـ الـلـغـوـيـةـ الـمـخـلـفـةـ، وـحـولـ طـرـقـ إـسـاءـةـ اـسـتـخـدـامـ الـكـلـمـاتـ مـنـ قـبـلـ الـفـلـسـفـةـ. لـكـنـ الـمـشـكـلـاتـ الـفـلـسـفـيـةـ لـمـ تـجـدـ حلـلـاـ لـهـاـ فـيـ الـفـلـسـفـةـ الـلـغـوـيـةـ. وـبـدـلـاـ مـنـ ذـلـكـ، يـبـدـوـ أـنـ الـفـلـسـفـةـ الـلـغـوـيـةـ هـيـ الـآـخـذـةـ فـيـ التـفـكـكـ، بـعـدـ تـعـرـضـ حـمـلـتـهاـ الـعـنـيـفـةـ ضـدـ الـفـلـسـفـةـ لـكـثـيرـ مـنـ الـانتـقـادـاتـ الـحـادـةـ، مـعـ تـزـايـدـ الـإـحـجـامـ عـنـ تـحـلـيـلـاتـ الـفـنـيـةـ الـدـقـيقـةـ الـتـيـ تـوـصـفـ بـأـنـهـاـ مـمـلـةـ وـتـافـهـةـ. وـيمـكـنـ القـوـلـ بـأـنـ مـزـايـاـهـاـ الـتـيـ أـكـسـبـتـهاـ جـانـبـيـتـهاـ وـرـونـقـهاـ كـانـتـ وـبـالـأـ عـلـيـهـاـ وـسـبـبـاـ فـيـ اـنـهـيـارـهـاـ. فـقـدـ هـاجـمـتـ الـفـلـسـفـةـ التـحـلـيـلـيـةـ، بـادـئـ ذـيـ بدـءـ، الـفـلـسـفـةـ الـمـتـوارـثـةـ وـرـفـضـتـ الـقـيـامـ بـأـيـ دـورـ بـنـاءـ. وـبـذـلـكـ، فـهـيـ لـمـ تـقـدـمـ أـيـ مـيـتـافـيـزـيـقاـ أـوـ نـظـرـةـ عـالـمـيـةـ أـوـ نـظـرـةـ لـلـمـعـرـفـةـ أـوـ فـلـسـفـةـ طـبـيـعـيـةـ أـوـ أـخـلـاقـيـةـ أـوـ فـلـسـفـةـ اـجـتـمـاعـيـةـ أـوـ فـلـسـفـةـ تـارـيـخـيـةـ – وـلـمـ يـعـاـدـ الـفـلـسـفـةـ التـحـلـيـلـيـوـنـ بـأـيـ مـنـهـاـ أـوـ يـلـقـواـهـ بـالـأـ. لـكـنـ الـفـلـسـفـةـ التـحـلـيـلـيـةـ أـوـ جـدـتـ فـرـاغـاـ (ـلـمـ يـمـلـأـهـ، إـنـ كـانـ بـدـرـجـاتـ مـتـفـاـوـتـةـ وـبـشـكـلـ غـيـرـ كـافـ)ـ، سـوـىـ عـلـمـاءـ النـفـسـ وـأـصـحـابـ النـظـرـيـاتـ الـاـقـتـصـاديـةـ وـعـلـمـاءـ السـيـاسـةـ)ـ بـعـدـمـ أـخـفـقـتـ فـيـ أـدـاءـ الـوـظـائـفـ الـمـهـمـ الـفـلـسـفـةـ كـفـرـعـ مـنـ فـرـوعـ الـمـعـرـفـةـ. كـمـ أـدـىـ إـنـكـارـهـاـ لـأـيـ دـورـ بـنـاءـ لـلـفـلـسـفـةـ إـلـىـ إـلـحـاقـ أـضـرـارـ بـالـغـةـ بـالـفـلـسـفـةـ التـحـلـيـلـيـةـ. وـحـالـ اـمـتـنـاعـ الـفـلـسـفـةـ التـحـلـيـلـيـةـ عـنـ تـأـسـيـسـ أـيـ نـظـرـةـ بـيـنـهـاـ وـبـيـنـ أـنـ تـكـوـنـ لـهـاـ أـيـ نـظـرـةـ لـلـأـلـعـابـ الـلـغـوـيـةـ، وـمـنـ ثـمـ أـيـ فـهـمـ نـظـرـيـ لـلـفـرـوقـ بـيـنـهـاـ وـأـيـ مـعـايـرـ

نقدية لتقيمها. وها هي الفلسفة التحليلية تسير الآن في بحر الألعاب اللغوية على غير هدى، بعد ما تسبب رفضها لأي دور بناءً للفلسفة في هدم مفهوم الألعاب اللغوية.

ومن الملاحظ بشكل متزايد أن الميزة العظيمة لاكتساب أسلوب كانت وراء انتصار الأسلوب على الجوهر في الفلسفة التحليلية؛ فلم تعد الفلسفة تتحدث عن العالم، بل عن اللغة التي نستخدمها في الحديث عن العالم. وبذلك، فالفلسفة التحليلية تتوافق مع أسلوب التحليل اللغوي، وينظر إليها على أنها حبيسة اللغة والتحليل اللغوي.

كما كان الاستقلال الذاتي الذي منحه أسلوب التحليل اللغوي للفلسفة التحليلية عاملاً في إخفاقها. وكان الثمن الذي دفعته الفلسفة التحليلية مقابل هذا الاستقلال، عزلتها عن الثقافة الفكرية وقضاياها ومشكلات الحياة العامة والخاصة، مما أدى إلى حرمان الفيلسوف التحليلي من أن يكون له أي إسهام أو مشاركة في شؤون الحياة الإنسانية عدا ملاحظة الاستعمال الخاطئ للغة من حين لآخر. ولذا، نجد أن الفلسفة التحليلية تواجه انتقادات متزايدة لابتعادها عن الأمور الحيوية المهمة لحياة البشر، حسب اعتراف فتجنثين ذاته. وفي مجال الأخلاق والفلسفة السياسية، تحديداً، حيث جرت العادة أن تقوم الفلسفة بتوفير المعايير والمثل العليا، اكتفت الفلسفة التحليلية باختزال هذين المجالين وردهما إلى الألعاب اللغوية وطريقة استخدام الكلمات، مثل الصواب أو الخطأ أو العدالة، وليس الكيفية التي يجب استخدامها وفقاً لها.

ويرى خصوم الفلسفة التحليلية أن الوجودية والفيئومينولوجيا لها بعد إنساني. لكن وجوبية سارتر تنتهي بالاغتراب المطلق، والعدمية، والتحول المفاجئ إلى الماركسية؛ فضلاً عن إخفاق هوسرل في بحثه عن اليقين؛ وتكشف الفينومينولوجيا الحديثة عن محدودية هذه الفلسفة التي اتخذت من الذاتية موضوعاً لها – فهي لا تعطينا سوى أوصاف للطرق التي يتبعها الوعي في تركيب العالم، ولا تستطيع تقديم أي ميتافيزيقاً أو أخلاقيات معيارية أو فلسفة اجتماعية أو التأليف بين الذاتية والعلوم.

وتبدو لنا الفلسفة الآن كما لو كانت قد فقدت قدرتها الإبداعية. فهل صحيح ما قاله البعض مؤخراً عن أننا نشهد موت الفلسفة؟ وحقيقة الأمر، أنه بعد سنوات طويلة من

الجذب والعمق الفلسفـي، ومن بين أنقاض الفلسفة اللغوية، قامـت فلسـفة المذهب الطبيعي Naturalism لـرالف والدو إمرسون Ralph Waldo Emerson (ـ١٨٢٠ـ١٨٨٢)، وـتشارلـز بـيرس Charles Peirce (ـ١٨٣٩ـ١٩١٤)، وـولـيام جـيمس William James (ـ١٨٤٢ـ١٩١٠)، وجـون دـيوـي John Dewey (ـ١٨٥٩ـ١٩٥٢)، وجـورـج هـربـرت مـيد George Santayana (ـ١٨٦٣ـ١٩٣١)، وجـورـج سـانتـيانـا Herbert Mead (ـ١٩٥٢ـ١٩٥٢). وقد حـاولـت هذه الفلـسـفة التـأـلـيف بين هـيـوم وهـيـجل؛ ولـم تـحـقـرـ من شأنـ العـلـومـ كما فعلـ سـارـتر؛ ولـم تـحـدـ حـذـوـ فـتـجـنـشـتـينـ فيـ اـزـدـرـانـهـ لـلـفـلـسـفـةـ؛ بلـ سـعـتـ إـلـىـ إـثـابـاتـ الكـيـفـيـةـ التيـ يـمـكـنـ منـ خـالـلـهاـ تـحـقـيقـ التـكـامـلـ بـيـنـ الـعـلـومـ وـالـذـاتـيـةـ فـيـ فـلـسـفـةـ تكونـ فـيـهاـ الطـبـيـعـةـ هيـ المـقـولةـ categoryـ الجـامـعـةـ الشـامـلـةـ. وقد دـافـعـ المـذـهـبـ الطـبـيـعـيـ عـنـ الـقـيـمـ الـعـامـةـ للـحرـيـةـ،ـ والـديـمـقـراـطـيـةـ،ـ والمـذـهـبـ الفـرـديـ،ـ وـمـجـتمـعـ مـفـتـحـ يـطـمـحـ إـلـىـ غـدـ أـفـضـلـ.ـ كـماـ دـافـعـ عـنـ الـقـيـمـ الـخـاصـةـ لـلـتـطـوـرـ،ـ وـالتـغـيـرـ،ـ وـإـعادـةـ التـكـامـلـ.

وـمـنـ بـيـنـ أـنـقـاضـ الـفـلـسـفـةـ الـلـغـوـيـةـ أـيـضاـ،ـ ظـهـرـتـ الـوـظـيـفـةـ الـأـسـاسـيـةـ وـالـحـيـوـيـةـ لـلـفـلـسـفـةـ مـمـثـلـةـ فـيـ تـقـدـيمـ تـارـيـخـ لـلـفـلـسـفـةـ يـقـومـ عـلـىـ مـغـزـىـ الـخـلـفـيـةـ التـارـيـخـيـةـ وـلـيـسـ كـمـجـمـوعـةـ تـارـيـخـيـةـ مـنـ الـاستـخـدـامـاتـ الـلـغـوـيـةـ الـخـاطـئـةـ وـالـمـشـكـلـاتـ الـتـيـ لـاـ معـنـىـ لـهـاـ،ـ مـثـلـمـاـ فـعـلـ الـفـلـاسـفـةـ الـلـغـوـيـوـنـ.ـ كـماـ ظـهـرـتـ الـأـبـحـاثـ الـثـرـيـةـ وـالـمـثـيـرـةـ الـتـيـ تـقـومـ عـلـىـ الـعـلـاقـاتـ الـمـتـبـادـلـةـ بـيـنـ الـفـلـسـفـةـ،ـ وـعـلـمـ الـإـقـتـصـادـ،ـ وـعـلـمـ السـيـاسـةـ،ـ وـالـأـنـثـرـوـبـوـلـوـجـيـاـ الـثـقـافـيـةـ،ـ وـعـلـمـ النـفـسـ،ـ وـالـفـنـونـ،ـ مـنـ أـجـلـ تـحـقـيقـ رـؤـيـةـ مـوـحـدـةـ لـلـوـاقـعـ.

ترـىـ،ـ هـلـ تـعـودـ الـفـلـسـفـةـ إـلـىـ سـابـقـ عـهـدـهـ؟

للمزيد من القراءة

الجزء السابع: قيد البحث: المشهد الفلسفى المعاصر

الفلسفة اللغوية: الوضعية المنطقية والفلسفة التحليلية:

دراسات نقدية:

Ambrose, Alice, and Lazerowitz, Morris, eds. Ludwig Wittgenstein: Philosophy and Language. 1972. Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press, 1972.

Austin, John L. How to Do Things with Words. New York: Oxford University Press, 1965.

Ayer, A. J. Language, Truth and Logic. New York: Dover, 1946.

_____, The Revolution in Philosophy. 1956. N.Y.: St. Martin's Press, 1963.

Fann, K. T. Ludwig Wittgenstein: The Man and His Philosophy. New York: Dell Publishing Co., 1967.

Magee, Brian. Modern British Philosophy. London: Secker, 1972.

Malcolm, Norman, with von Wright, G. H. Ludwig Wittgenstein: A Memoir. New Jersey: Oxford University Press, 1958.

Passmore, John. A Hundred Years of Philosophy. New York: Penguin Books, 1968.

Pticher, George. The Philosophy of Wittgenstein. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1964.

_____, ed. Wittgenstein: *The Philosophical Investigations*. Garden City, New York: Doubleday, 1966.

Rorty, Richard, ed. *The Linguistic Turn*. Chicago: University of Chicago Press, 1967.

Urmson, J. O. *Philosophical Analysis*. Oxford: Clarendon Press, 1956.

Warnock, G. J. *English Philosophy Since 1900*. New York: Oxford University Press, 1958.

Weinberg, Julius. *An Examination of Logical Positivism*. New Jersey: Littlefield Adams, 1960.

الفيلومنولوجيا:

دراسات نقدية:

Elveton, R. O., ed. *The Phenomenology of Husserl*. Chicago: University of Chicago Press, 1970.

Farber, Marvin, ed. *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*. Cambridge: Harvard University Press, 1940. Reprinted, Greenwood Press, 1968.

_____, *Foundations of Phenomenology*. Cambridge: Harvard University Press, 1943.

Kockelmans, Joseph J., ed. *Phenomenology: The Philosophy of Edmund Husserl and Its Interpretation*. Garden City, New York: Doubleday, 1967.

Lauer, Quentin. *Phenomenology, Its Genesis and Prospects*. New York: Harper and Row, 1965.

Lawrence, N., and O'Connor, D., eds. *Readings in Existential Phenomenology*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1967.

Luckmann, Thomas, ed. *Phenomenology and Sociology*. New York: Penguin Books, 1978.

Natanson, Maurice, ed. *Essays in Phenomenology*. The Hague: Nijhoff, 1966.

_____, ed. *Phenomenology and the Social Sciences*, vols. I-II. Evanston: Northwestern University Press, 1973.

Psathas, George, ed. *Phenomenological Sociology: Issues and Applications*. New York: John Wiley, 1973.

Spiegelberg, Herbert. *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*. The Hague: Nijhoff, 1965.

Thévenaz, P. *What Is Phenomenology?* Chicago: University of Chicago Press, 1962.

Zaner, Richard. *The Way of Phenomenology*. New York: Pegasus, 1970.

مسرد

Absolute

المطلق
انظر المذهب المثالي

Alienation

الاغتراب
شعور الفرد بالانفصال أو العزلة عن المجتمع أو عن هويته أو عن الله أو عمله؛ وما يصاحب ذلك من مشاعر مرتبطة باللامعنى، واللامعيارية، والعجز (هيجل، كيركجارد، ماركس، سارتر).

Appearance

الظاهر

هو ذلك الشيء الذي يظهر للإدراك الحسي قياساً على وجوده المستقل.

A priori

قبلي

عنصر أو نوع من المعرفة مستقل عن الإدراك الحسي (غير مستمد منه وغير قابل للتغيير بواسطته) وينظر إليه على أنه يقين مطلق. (انظر نظرية التصورات القبلية عند كانط).

Axiom

بديهية

قضية واضحة بذاتها؛ ومبدأ أول لنسق استنباطي.

Category

مقوله

مفهوم أو تصور أساسى يستخدمه في تفسير التجربة. (انظر نظرية المقولات كتفسيرات قبلية للتجربة عند كانط).

Deduction

استنباط

استدلال منطقي منظم من عبارة واحدة أو أكثر (مقدمات) مفترضة للوصول إلى استنتاج يترتب عليها بالضرورة.

الحتمية

النظيرية القائلة بأن كل شيء يحدث بالضرورة وفقاً واحد أو أكثر من القوانين السببية العلمية. وتتذرع الحتمية إمكانية حرية الإرادة، لأن تكون الإرادة حرة في الاختيار الأخلاقي.

Dialectic

ديالكتيك / جدل

(١) هو الطابع التعارضي المتناقض للواقع (هيرقلطيس، أفلاطون، هيجل، ماركس)؛
(٢) منهج لفهم الوجود بواسطة الحركة الثالثة من القضية إلى نقض القضية إلى
المركب منها (هيجل، ماركس)؛ (٣) أعلى مستويات المعرفة، بناء فلسفة شاملة تولف
بين جميع جوانب الواقع في وحدة كلية تصورية عقلانية (أفلاطون، هيجل).

Dualism

ثنائية

أي وجهة نظر تقول بوجود مبدأين نهائين، وغير قابلين للاختزال، ولازمن لتفسير الواقع، مثل الثنائية الديكارتية للعقل والمادة.

Empiricism

المذهب التجريبي / التجريبية

الموروث الفلسفي في نظرية المعرفة الذي يؤكد على أن التجربة التي تحدث من خلال الإدراك الحسي هي المصدر والاختبار الكافي والوحيد للمعرفة.

Epistemology

الإبستمولوجيا (نظرية المعرفة)

فرع من فروع الفلسفة يدرس مصادر المعرفة وصلاحيتها وحدودها؛ ويبحث في الإدراك الحسي، والمعنى، والحقيقة.

Essence

الماهية

(١) من حيث اختلفها عما هو عرضي وغير جوهري: تدل الماهية على تلك الكيفيات التي تعين هوية شيء ما على أنه ينتمي لفئة ما من الأشياء، مثل إنسان أو كلب ما؛ في حين أن الصفات مثل لون الشعر أو الفراء تكون «عرضية» أو غير جوهيرية بالنسبة لإنسان أو كلب ما. (٢) من حيث تميزها عن الوجود: تدل الماهية على كنه شيء ما (مثل الرجل)؛ ويدل الوجود على الكينونة الحقيقة أو الوجود الفعلي لرجل بعينه.

الأخلاق

Ethics

فرع من فروع الفلسفة يدرس معنى الخير والشر، والصواب والخطأ، والالتزام الأخلاقي. وقد تشير الأخلاق أيضاً إلى السلوك الإنساني الفعلي والقواعد والمثل العليا التي تحكمه.

حرية الإرادة

النظرية التي تنكر أن الإرادة محددة بصورة كاملة، وتزعم بأن الأحكام الأخلاقية المتعلقة بالمحظوظ والذم لا معنى لها ما لم تكن الإرادة حرة في اختيارها للأفعال.

مذهب اللذة

مذهب اللذة الأخلاقية Ethical Hedonism: وجهة النظر القائلة بأن المتع الحسية أو اللذة يجب أن تكون الغاية النهائية للحياة الإنسانية؛ ومذهب اللذة النفسية Psychological Hedonism: وجهة النظر القائلة بأن المتع الحسية هي الغاية الحقيقة لعلم النفس الإنساني الكلي.

المذهب الإنساني

المبدأ الكلاسيكي القائل بأن الإنسان هو الأعلى من حيث القيمة في قدرته على تحقيق الصدق والعدالة؛ على عكس وجهة النظر المسيحية القائلة بأن الله هو الأعلى من حيث القيمة وأن هناك حدوداً أخلاقية وعلقية بالنسبة للإنسان. كما أن المذهب الإنساني هو الاسم الذي يطلق على عصر النهضة (من القرن الرابع عشر إلى القرن السادس عشر) الذي شهد إحياء العلوم الكلاسيكية والمثل العليا للحضارة الإغريقية.

المذهب المثالي أو المثالية

أي نظرية ميتافيزيقية تقول بأن الوجود ذهن أو روحي أو ذو طبيعة مشابهة لطبيعة الذهن أو الفكر أو الوعي. وتزعم المثالية الذاتية Subjective Idealism بأن الذات أو النفس العارفة هي الوجود المطلق (انظر الذاتية Subjectivism، الأنانية أو مذهب الأنانية Solipsism). وتقول المثالية الموضوعية Objective Idealism بأن الوجود عقل موضوعي أو مطلق يتكون من وحدة كلية شاملة للحقيقة التصورية تكشف عن نفسها في الاعتقادات، والمعارف، والفنون، والفلسفة الإنسانية.

Ideology أيديولوجية
نسق للأفكار يفرضه الصراع الطبقي الاقتصادي، ويعكس ويخدم مصالح الطبقة السائدة (ماركس).

Inference استدلال
التفكير من المقدمات للوصول إلى استنتاج.

Intuition حدس / بداعه
المعرفة المباشرة، كما في حالة فهمنا للحقائق الواضحة بذاتها مثل بديهيات الهندسة.

Logical Positivism الوضعيية المنطقية
حركة فلسفية نشأت في القرن العشرين وتحصر المعرفة (مثل هيوم) في: (١) القضايا المنطقية والرياضية؛ (٢) قضايا الحس المشترك والعلوم. ويستبعد مبدأ قابلية التحقق في الوضعيية المنطقية الميتافيزيقا لكونها خالية من أي معنى.

Materialism المذهب المادي أو المادية
أي نظرية ميتافيزيقية واحدية تقول بأن الوجود النهائي هو المادة وأن كافة الأشياء التي تبدو غير مادية في ظاهرها كالعقل والأفكار قابلة للرد إلى حركات جزيئات المادة. وعلى عكس ذلك، يؤكد المذهب المادي على أن الوجود المطلق هو الوجود الذهني وأن الأشياء التي تبدو غير ذهنية في ظاهرها كالموضوعات المادية قابلة للرد إلى أفكار الوعي أو العقل.

Metaphysics الميتافيزيقا أو ما بعد الطبيعة
فرع من فروع الفلسفة يدرس طبيعة الوجود المطلق والكلي والخصائص الأعم للكافة الأشياء.

Monism واحدية
أي وجهة نظر تقول بأن مبدأ واحداً يكفي لتفسير الوجود، مثل الواحدية المثالية عند هيجل والواحدية المادية عند ماركس.

Naturalism

المذهب الطبيعي

انظر البراجماتية Pragmatism

Objective

موضوعي

أي ادعاء للمعرفة طالما كان يؤيده دليل مقبول كما جرى العرف، وبذلك فهو لا يعتمد على الانحياز الشخصي أو الجماعي.

Organicism

نظريّة التّعْضُون

النظريّة القائلة بأن الكائن الحي - كوحدة هرمية للأجزاء التي تعتمد بعضها على بعض تخدم حياة الكل - هو التموذج لفهم المجتمعات والمؤسسات الإنسانية، وتاريخ البشرية (هيجل، ماركس).

Phenomenology

الفيئومينولوجيا / الظاهراتية

الحركة الفلسفية التي أسسها إدموند هوسرب، وتعني: (١) البحث عن اليقين المطلق بكل دقة وصرامة عن طريق التحقق من الأنما الترنسيدنتالية أو المتعالية الخالصة والماهيات الخالصة لموضوعاتها: (٢) بمعناها الأوسع انتشاراً، وصف بناء خبرتنا المشتركة في عالم الحياة أو الحياة المعيشة (Lebenswelt) الخاصة بأمور الحياة اليومية.

Political Absolutism

مذهب الإطلاق السياسي

وجهة النظر التي تؤكد على تبعية الفرد للدولة ذات السلطة السياسية المطلقة والسلطة الأخلاقية. ويطلق عليه أحياناً مذهب تمجيد الدولة Statism.

Political Individualism

الفردية السياسية

وجهة النظر القائلة بتبعية الفرد للدولة التي توجد لحماية وخدمة الفرد.

Pragmatism	البراجماتية
مذهب فلسفى أمريكي أسسه تشارلز بيرس ووليامز جيمس وجون ديوى. ويقوم على المنهج الهيومي (التجريبى) والمنهج الهيجلي (المتالى). ومن بين آرائه: تواصل العقل مع الطبيعة؛ والمعرفة كطريقة بيولوجية واجتماعية للتكييف من جانب الكائن البشرى؛ وأولية المنهج العلمى.	
Primary Qualities	الكيفيات الأولية
ويقصد بها الخصائص أو الصفات التي يعتقد بأنها تخص الأشياء الفيزيائية، والتي تميزها عن الكيفيات الثانوية التي يعتقد بأنها تنتج عن التفاعل بين أعضاء الحس لدينا والكيفيات الأولية.	
Rationalism	المذهب العقلى أو العقلانية
الموروث الفلسفى في نظرية المعرفة القائل بأن العقل هو مصدرنا للمعرفة والاختبار الأكثر كفاية لها؛ كما أنه وجهة النظر القائلة بأن الحقائق العقلية أو المنطقية توفر الأساس اليقينى الذى تقوم عليه كافة مجالات المعرفة.	
Relativism	النسبية
النظرية القائلة بأنه لا توجد أي حقيقة مطلقة، وأن أحکامنا وأفكارنا تحكمها عوامل اجتماعية، وتاريخية، وشخصية.	
Scholasticism	الإسکولائیة أو النزعة المدرسیة
فلسفة المدارس الكاتدرائية في العصر الوسيط، والتي حاولت تدعیم العقائد المسيحية بعناصر من الفلسفة الإغريقية وباستخدام القياس المنطقى.	
Skepticism	مذهب الشك
الشك الفلسفى فيما يتعلق بالمعرفة: (١) ينكر مذهب الشك الجذرى radical skepticism إمكانية المعرفة؛ (٢) يقر مذهب الشك المخفى mitigated skepticism بدرجة محدودة من المعرفة؛ (٣) يستخدم مذهب الشك المنهجى methodological skepticism باعتباره منهجاً للوصول إلى المعرفة.	

Solipsism	الأنانية/الأننا وحدية
	وجهة النظر الميتافيزيقية القائلة بوجود العقل وحده، وأنه الحقيقة الوحيدة؛ وأن جميع الموجودات الأخرى غير العقل لا وجود لها إلا كأفكار في ذهني.
Subjectivism	الذاتية
	المذهب القائل بأن معرفتي اليقينية تقتصر على معرفتي بأفكاري وعقلني ومحتواه؛ ومن ثم فلا بد من إثبات وجود أي شيء آخر بواسطة الاستدلال العقلي.
Substance	جوهر
	(١) شيء فردي، يمثل وحدة المادة والصورة؛ (٢) على عكس الخواص والكيفيات والصفات، الجوهر هو ذلك الشيء الذي يملك أو له خواص وكيفيات؛ (٣) على عكس الخواص والكيفيات، الجوهر هو ذلك الشيء الذي لا يعتمد وجوده على أي شيء آخر.
Teleology	الغائية
	وجهة النظر التي تنسب غاية أو هدفاً للتغيرات والتحولات التي تطرأ على الكائنات الحية، والأفراد، والمجتمعات، وتاريخ العالم.
Verifiability Principle	مبدأ قابلية التتحقق
	مبدأ الوضعيّة المنطقية القائل بأن القضية الواقعية (في مقابل القضية المنطقية أو الرياضية) لا تكون ذات معنى إلا إذا كانت قابلة للتحقق التجاري.
Voluntarism	النزعية الإرادية
	النظرية القائلة بأولية الإرادة على العقل في الكون، وعند الله، وفي الطبيعة الإنسانية أو في الأنشطة العقلية، والأخلاقية، والسياسية، والجمالية للإنسان.

المؤلف في سطور:

ت. ز. لافين

- أستاذ الفلسفة بجامعة جورج واشنطن.
- حصل على درجة الدكتوراه من جامعة هارفارد، ونال العديد من المنح الدراسية ومن أهمها زمالة جوزياء رويس في الفلسفة وزمالة بحثية في الفلسفة (هارفارد).
- ألف العديد من المقالات والكتب، وفي مقدمتها «من سقراط إلى سارتر» الذي قدمه في برنامج تليفزيوني.

المترجم في سطور:

أشرف محمد كيلاني

- ولد في القاهرة عام ١٩٦٥ م.

- حاصل على ليسانس الآداب، قسم اللغة الإنجليزية، جامعة عين شمس عام ١٩٨٧ م، ودبلومة عليا في اللغة الإنجليزية التطبيقية من الولايات المتحدة عام ١٩٩٦ م.

- قام بترجمة العديد من الكتب والروايات الأدبية والدراسات والأبحاث في المجالات المختلفة.

- صدر له عن المشروع القومي للترجمة كتاب «الولاء والقيادة في المجتمع الإسلامي الأول»، وكتاب «تاريخ الصين منذ ما قبل التاريخ حتى القرن العشرين».

- عمل مترجماً بالعديد من الجهات داخل مصر وخارجها، ويعمل حالياً بوظيفة اختصاصي إعلام بوزارة التجارة والصناعة.

المراجع في سطور:

سعيد توفيق

- أستاذ الفلسفة المعاصرة وعلم الجمال في آداب القاهرة. متاثر في أغلب كتاباته بالاتجاه الفينومينولوجي (الظاهراتي) وامتداداته في تيار فلسفة التأويل، وهو يعمل على ترسين هذا الاتجاه في واقع الثقافة العربية من خلال العديد من الدراسات النظرية والتطبيقية، وخاصة في مجال الأدب والنقد الفني.
- عُين رئيساً لقسم الفلسفة في آداب القاهرة.
- يعمل حالياً أميناً عاماً للمجلس الأعلى للثقافة.
- له العديد من الترجمات، منها أعمال لكتاب الفلاسفة، مثل: كتاب شوبنهاور «العالم إرادة وتمثيل» (الجزء الأول، ٢٠٠٧) وكتاب جادمر «تجلي الجميل» (١٩٩٧)، وكلاهما صادر عن المركز القومي للترجمة.
- حاصل على جائزة الدولة للتفوق في العلوم الاجتماعية سنة ٢٠٠٦.
- له العديد من المؤلفات والبحوث والدراسات العلمية المحكمة.

ومن أعماله:

- ١- ميتافيزيقا الفن عند شوبنهاور (بيروت: دار التنوير ، الطبعة الأولى سنة ١٩٨٢)
- ٢- الخبرة الجمالية: دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، الطبعة الأولى سنة ١٩٩٢)
- ٣- تهافت مفهوم علم الجمال الإسلامي (القاهرة: دار قباء، سنة ١٩٩٧)
- ٤- الفن تمثيلاً (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، سنة ١٩٩٨)

- ٥- هويتنا في عالم متغير (سلطنة عمان: وزارة التعليم العالي، ٢٠٠١).
- ٦- في ماهية اللغة وفلسفة التأويل (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، سنة ٢٠٠٢).
- ٧- أزمة الإبداع في ثقافتنا المعاصرة (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، سنة ٢٠٠٧).
- ٨- نشيج على خليج: حكايات وافد على بلاد النفط (رواية سيرة ذاتية، القاهرة: دار ميريت، ٢٠٠٧).
- ٩- عالم الغيطاني: قراءات في دفاتر التدوين (القاهرة: دار العين، ٢٠٠٩).
- ١٠- الخاطرات (يصدر عن دار العين في ٢٠١١).
فضلاً عن عشرات المقالات المنشورة في مجال النقد الأدبي التطبيقي، وفي الشأن الثقافي العام.

التصحيح اللغوي: رفيق الزهار
الإشراف الفني: حسن كامل



من سقراط إلى سارتر البحث الفلسفى

يقدم الكتاب عرضاً شيقاً لحياة أشهر الفلاسفة أفلاتون، ديكارت، هيوم، هيجل، ماركس، سارتر، والعصور التي عاشوا فيها، وهو كتاب مثير للتفكير والتأمل، يحملنا في رحلة ممتعة منذ نشأة المجتمع الغربي في أثينا القديمة حتى يومنا هذا، ويصور الفلسفه الغربيين في بيئتهم التاريخية والفكريه التي أثرت فيهم وفي فلسفتهم .

كما يسرد بشكل مبسط التحولات المهمة في تاريخ الفلسفة وموضوعاتها، مما يتبع لنا فهماً أوضح وأعمق لأنفسنا وواقتنا من خلال فلسفة تنبض بالحياة .