

حوار الفلسفة والعلم

سؤال الثبات والتحول

obeikandi.com

obeikandi.com

حوار الفلسفة والعلم

سؤال الثبات والتحول

إشراف

نابي بوعلي

المشاركون

أ. بن سعيد محمد	د. عبد القادر عدالة	د. نابي بوعلي
أ. مخلوف سيد أحمد	د. محمد جديدي	أ. رباني الحاج
أ. حمادي هوري	د. بشير خليفي	د. موسى عبد الله
أ. بلحنافي جوهر	د. حيرش بغداد محمد	د. جيلاني كوبيبي معاشو
د. عبد القادر بودومة	أ. عبد الرحمن بن شريط	د. مزي عبد القادر
أ. كرد محمد	أ. بن عودة أمينة	د. براهيم أحمد
أ. خديم أسماء	د. كمال بومنير	د. جمال حمود
		أ. مختارية مقدم

جميع الحقوق محفوظة للناشرين



4، زنقة المامونية - الرباط - مقابل وزارة العدل

هاتف: +212 537723276 - فاكس: +212 537200055

البريد الإلكتروني: darelamane@menara.ma

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef

149 شارع حسبية بن بو علي

الجزائر العاصمة - الجزائر

هاتف/فاكس: +213 21676179

e-mail: editions.elikhtilef@gmail.com

منشورات ديفاف
DIFAF PUBLISHING

editions.difaf@gmail.com

بيروت - لبنان

يمنع نسخ أو استعمال أي جزء من هذا الكتاب بأي وسيلة تصويرية أو إلكترونية أو ميكانيكية بما فيه التسجيل الفوتوغرافي والتسجيل على أشرطة أو أقراص مقروءة أو أي وسيلة نشر أخرى بما فيها حفظ المعلومات، واسترجاعها من دون إذن خطي من الناشر.

المحتويات

7	كلمة افتتاحية
11	الإنسان بين الفلسفة والعلم
23	الفلسفة وخطاب النهايات
37	الخصوصية الفلسفية لعلم الاجتماع السياسي
45	علوم الإنسان والمجتمع وأسئلة التراث؛ نحو التأسيس لإسلاميات تطبيقية
57	عند 'أركون'
71	الفلسفة الوضعية وإشكالية التمييز بين الفلسفة والعلم
83	انفصال الفلسفة عن العلم عند لودفيغ فتنغنشتاين
93	ضرورة ارتباط الحقيقة بالمعنى عند هوسرل
107	العلوم الدقيقة كأرضية حتمية للفلسفة (الفلسفة الحديثة كإطار نموذجي)
121	خديم أسماء
131	ماهية العلم وسؤال التقنية عند هيدغر
153	الفلسفة والعلم
169	ما علاقة الفلسفة بالرياضيات المعاصرة؟
179	مسألة التقدم بين العلم والفلسفة
197	الفلسفة وسؤال المال بين الضوابط النسقية ورهانات التشكيل
211	المفتوح
219	الفلسفة كمهنة وكمارسة
229	مواجهة العولمة بين الفلسفة والعلم
239	قيمة الطرح الفلسفي
249	حول النقد الفلسفي للعلم والتقنية في الفكر الألماني المعاصر
259	(هوسرل - هيدغر - مدرسة فرانكفورت)
269	د. كمال بومنيير

233	مختارية مقدم	بين الفلسفة والعلم، الخطاب محور الجدل
245	عبد القادر بودومة	"المنهج الشامل" والإنتهاء الفينومينولوجي لجدل الفلسفة والعلم
259	حمادي هوري	خصوصيات ومميزات الفلسفة في فهم النص القرآني
285	مخلوف سيد أحمد	في أفق النقد الفلسفي: أسئلة ورهانات
297	أ. بن سعيد محمد	في معنى الفلسفة: إشكال الماهية

كلمة افتتاحية

بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على أشرف النبيين وسيد المرسلين.

"الفلسفة أم العلوم" تلك هي الصفة التي عرفت بها الفلسفة، وهي الصفة التي جعلتها تتربع على عرش المعرفة دون منازع، وتضم جميع العلوم تحت لوائها. غير أن ما تحقق معرفيا وابسيمولوجيا في تاريخ المعرفة جعل هذا (العلم الموحد) يفقد تدريجيا نفوذه على العلوم الأخرى، وبدأت هذه الأخيرة تشق طريقها وتستقل بموضوعاتها الخاصة، ومناهجها النوعية، ولكن هل هذا الاستقلال يعني الانفصال؟.

إن الفلسفة والعلم ترافقا معا كمظهرين ثقافيين طوال مسار التاريخ الإنساني، ويعكسان في الوقت نفسه جهود وتجارب الأمم في بحثها عن الحقيقة كهدف وكمهمة من خلال تحلي العقل وانكشافه في التاريخ، والاهتمام بالفلسفة والعلم يفرض نفسه على الساحة الثقافية بقوة، فالسيطرة العلمية اليوم هي السمة الميزة لعصرنا فابتداء من عالم الذرة والخلية إلى عالم الكواكب والمجرات صارت تخضع لتدابير علمية، كما أن المشاكل التي يطرحها العلم اليوم هي التي استوجبت عودة الفلسفة بقوة، ويبدو أن العلم والفلسفة سيقودان العالم مستقبلا، كما يبدو أن مصير البشرية أصبح مرتبطا بهما بشكل جذري.

إن الفلسفة والعلم يعملان على تخفيف الذات لبلوغ أعظم ماهاياتها وأقصى إمكاناتها، فالفلسفة في جوهرها فاعلية عقلية، وموقف انتقادي من الوجود، ومنهج في التساؤل يستهدف فحص الوجود بكل مكوناته وأبعاده لكشف غموضه وسبر أغوره، كما تعد الفلسفة وفقا لغايتها التاريخية أسمى العلوم جميعا وأدقها لكونها تمثل مطلب الإنسانية الدائم في المعرفة الخالصة والمطلقة على حد تعبير هوسرل، كما ظلت الفلسفة من جهة أخرى منشغلة بإعادة الإنسان إلى إنسانيته حسب ريكور، إنها كفاح من أجل معنى الإنسان. وظل العلم يبحث عما يحقق رفاهية الإنسان من خلال السيطرة على الطبيعة وتوسيع دائرة حريته، غير أن سؤال جدوى الفلسفة يعاود الظهور دائما لا سيما في عالمنا اليوم الذي صار مشبعا

بالروح التقنية التي سكنت جسد العلم حتى صار خطاب العلم مضادا للفلسفة، والذي لا يرى فيها إلا وجودا عابرا أو لحظة تاريخية تجاوزها العقل العلمي، وهذا ما يؤكد خطورة نسيان العلم للفلسفة، فالعلم بنسيانه للفلسفة ينسى أساسه الحقيقي ويغترب عنه كما قال هيدجر. ومن هنا كان من الضروري أن نعرف جوهر الفلسفة في العلم وجوهر العلم في الفلسفة، ونقف بالتالي على طبيعة العلاقة بينهما التي اتخذت طابع الصدام والخصام أحيانا، كما اتخذت طابع الحوار والتلاقي في كثير من الأحيان، إلا أنها مع ذلك ظلت علاقة متميزة لا تخرج عن إطار علاقة الأم بأبنائها.

لقد صار العلم يفاجئنا كل يوم باكتشافات نوعية جديدة تؤدي بنا إلى إعادة التفكير حتى في مسلمات وجودنا. وفي عصر العلم المسكون بالروح التقنية المفرطة التي لم يسبق لها مثيل في التاريخ، بدأ الحديث على أن عصر الفلسفة قد انتهى وبدأ الحديث على أن الفلسفة لم يبق لها من موضوع سوى موضوع واحد هو موضوع الحرية، ومن ثم فإنها قد شارفت على الموت، لكن موت الفلسفة لن يكون إلا موتا فلسفيا كما قال التوسير. إن ما يبقى للفيلسوف الذي يكرس نفسه للحقيقة بعدما يفقد الثقة في كل شيء هو الإيمان بالفلسفة كمهمة ورسالة.

ولأنه لا مجتمع بدون فلسفة ولا فلسفة بدون مجتمع، فإن الشعوب التي أدركت الشروط الموضوعية التي توجه الوعي نحو احترام المعرفة العلمية والدرس الفلسفي منذ تشكل الجزئي الفلسفي فكرا وممارسة استطاعت أن تنتزع لنفسها مكانا تحت الشمس بعد أن اجتازت مراحل كثيرة معقدة التركيب، بعكس الشعوب الوهمية التي تعيش في خانة التهميش والمهمش والتي دفعت الثمن باهضا وظلت تتخبط في أزمتها وتعيش واقعا الملوث بكل أنواع السذاجات وتبحث عن فهم ذاتها في خضم الصراع نتيجة غياب الرؤية الفلسفية الواضحة. ومن هنا لا تستطيع الشعوب التي تجتر تراثها فقط الدخول إلى نادي الأمم المتقدمة ورحاب الحداثة، والذي يبدو أن الأمر فيه قد حسم لصالح الكبار.

إن تلك الشعوب ستبقى دون شك أسيرة التخلف والجمود في عبث تاريخي أصابها، ولن ترى النور إلا بعد إتاحة الفرصة للعقل والتنوير حتى يكون لأهلها سلطان على العلم وعلى الفكر.

وكما هو معلوم لدى متتبعي الفكر الفلسفي والمشتغلين به، أنه منذ خمس سنوات بدأت ترسخ في الجزائر تقاليد الاحتفاء بيوم وطني للفلسفة، ولذلك نفتك هذا اليوم من الزمن العابر لنحظى بشرف المساءلة الحقيقية لمادة الفلسفة كخطاب نقدي وموضوع للنقد في بلادنا. وضمن هذا الفضاء يقدم قسم الفلسفة - كلية الآداب واللغات والعلوم الاجتماعية والإنسانية بجامعة معسكر، الجزائر - أوراقا لأساتذة باحثين تتناول الفلسفة والعلوم الاجتماعية والإنسانية، والفلسفة والعلوم الدقيقة والتجريبية، ثم آفاق العلاقة بين الفلسفة والعلوم في ضوء التحولات الراهنة والمتوقعة، وبعد ذلك الفلسفة ممارسة فكرية متميزة عن العلم. وفي الختام لا يسعني إلا أن أشكر كل الأساتذة والأصدقاء الذين ساهموا في العمل، والذين إئتمنونا على عصارة أفكارهم، كما أشكرهم على حرصهم تسليمنا أوراق أبحاثهم في الآجال المحددة، وأتمنى أن يعكس هذا العمل حوارا فلسفيا وعلميا هادئا، مثمرا، ومفيدا، يخدم القارئ والدارس ويسهم في تنمية الحركة العلمية والفلسفية في الجزائر وفي العالم العربي.

معسكر في 14 مارس 2010

د. ناي بوعلي

obeikandi.com

الإنسان بين الفلسفة والعلم

رباني الحاج

قسم العلوم الاجتماعية - جامعة معسكر

الملخص:

إن الإنسان خضع في تاريخه الطويل لتعريفات مختلفة ومتباينة، إذ كانت تلك التعريفات تعبر عن البحث عن ماهية الوجود الانساني في جوانبه المتعددة. وهذا ما فتح الباب لتدخل مجالات كثيرة للفهم والمعرفة كالدين والفلسفة والعلم. وسنحاول في هذه الورقة أن نطرح إشكالية الوجود الانساني بين الفلسفة والعلم، الانسان كماهية وجوهر وغاية، أي الانسان ككينونة وقيمة من جهة، والانسان كظاهرة وتجربة وسلوك من جهة أخرى.

من المعروف أن الإنسان هو الكائن الذي يعي الصلة التي تربطه بوجوده، ولذلك يبحث عن وسائل مختلفة تساعد على تحديد شكل الوعي الذي ينظر من خلاله إلى العالم الذي يعيش فيه، والذي لا يمكن أن يكون إلا نسخة من ذلك النمط من أنماط الوعي، فالعالم ليس أكثر من النموذج الذي ينبثق من شعور الإنسان بحياته ووجوده، إن هذا يعني أن العالم ليس له وجود إلا من خلال الذات المتمحورة حول الوعي المملوء بالشعور المرهف الخلاق، الدافع إلى التخلص من الضرورات الطبيعية والتاريخية، فالفلاسفة العقلانيون منذ سقراط إلى العصر الحديث أدركوا أن الإنسان كائن له أبعاد متعددة ومتباينة، ومع ذلك فالإنسان ليس له معنى خارج دائرة وجوده، فالإنسان هو الذي يصنع وجوده وهو الذي يحدد ماهيته وفقاً لدرجة وطبيعة الوعي الذي يتمكن من تحصيله، لكن هناك من يتصور أن طرح إشكالية الإنسان كمعنى، ليست صحيحة، بهذا الشكل، لأن هذا التصور يفترض قدرة الإنسان على الوصول إلى معرفة نفسه بشكل قطعي ونهائي وهو مالا يمكن إثباته ولا القدرة على تحقيقه، فالإنسان لا يمكن فهمه وتحديد

وجوده بعيدا عن المعطيات التي تحيط به والتي تؤطر وجوده، وبالتالي تعمل على رسم صورة غير متوافقة مع وعيه الأولى أو الماهوي، مما يجعله يكتشف عن وجوده متجها بوعيه إلى الخارج، في سياقات متعددة ومختلفة وهو ما انتهت إليه المعارف العلمية التي اتجهت نحو الجوانب الظاهرية التي يمكن الوصول إليها عن طريق المنهج العلائقي أي اعتبار الإنسان ثمرة للعلاقات التي تربط بينه وبين مكوناته الداخلية ومعطياته الخارجية. والسؤال المطروح في هذه الورقة هو: هل يمكن للإنسان أن يتخلى عن فهم وجوده فهما فلسفيا؟ وإلى أي مدى يكون الفهم العلمي للإنسان قادرا على حل الإشكالات المطروحة على الإنسان؟.

منذ مجيء الإنسان إلى هذا العالم وسؤال الماهية يملأ وجوده ويشغل فكره، ويضعه تحت سلطة الحقيقة، إذ أن كينونته تأبى الحضور والتحقق دون تحصيل فهم وتفسير للعالم الذي يحيا فيه، فالإنسان الشرقي القديم هو أول من شغله لغز وجوده في هذا العالم وعلاقته بالكون الذي يعيش فيه، فأخذته خواطره إلى البحث عن ماهيته من حيث هو جزء منه، أي أنه امتداد له، ومع ذلك فالإنسان الشرقي بقي عاجزا أمام القوى المحركة لهذا الكون لأن وعيه بقي مشتتا في أحضان الطبيعة وهو ما أعاقه عن اكتشاف ذاتيته، بل إن وعيه ما هو إلا عرض من أعراض تلك الطبيعة، لهذا رأى هيغل Higel F. "العقلية الشرقية لم تنجح في تصور «الجوهر» على شكل «ذات» واعية بنفسها، فبقي هذا الجوهر مجرد تعبير عن سلب المتناهي، وظلت الحقيقة الإلهية في نظرها مجرد صورة من صور «الإستبدادية الشرقية» فالتعارض قد ظل قائما بين المتناهي واللامتناهي، دون أن تتم بينهما أية صورة من صور المصالحة، فقد بقي الإنسان مجرد عبد ذليل ليس له حول ولا قوة، ومن حيث هو كذلك لم يعد الإنسان إلا مجرد كائن «عرض». ولم تعد الحياة البشرية سوى استعباد متصل وذل مستمر، إذ لم يتأسس أي شكل من أشكال العلاقة بين الوجود الكلي من جهة، والمعرفة الذاتية المتولدة لدى الإنسان من جهة أخرى" (إبراهيم، ع: 1997، 125).

هذا يعني أن الإنسان الشرقي القديم الذي يمثل فجر الوعي البشري، كان كائنا بدون كينونة، فالكينونة تقتضي الوعي الذاتي بالذات أو وعي الذات لذاتها، وهو ما لم يتوفر للشرق القديم الذي كان وعيه منغمسا في الطبيعة، لكن هذه

الطبيعة لم يخلو منها وعي الإغريق الذي يشيد به هيغل ومع ذلك فالتعامل معها بطريقة عقلانية قد يشفع لهم، إذ أنهم اتجهوا بها اتجاها إبستميا حولها إلى موضوع معرفة وحاولوا الكشف عن قوانينها التي تتحكم في نظام عملها، فقادهم هذا إلى محاولة فهم عناصرها الأساسية من جهة وتفسير تلك العناصر من حيث العلاقة التي تحكمها من جهة أخرى، أدى كل هذا إلى التعرف على الطبيعة من داخلها، كما أدى إلى جعل الإنسان وجها لوجه مع الطبيعة كموضوع قابل للفهم والاستيعاب أي أعطى للإنسان الفرصة الحقيقية لتوليد الوعي الذاتي من خلال قدرته على وعي قوانين النظام الطبيعي القابل للتعلل، من التساؤل عن حقيقته، المتمحورة حول إفتراضات الوحدة والكثرة، والثبات والتغير، التمثل والملاحظة، إن البحث عن جوهر الطبيعة كان هو الطريق الأمثل إلى البحث عن جوهر الإنسان، ومن ثم إلى البحث الإنسان الحقيقة، الإنسان - الوعي لذاتيته من خلال وبواسطة ذاته الواعية - العارفة، لا المنبهة، العابدة، المسلوقة إن إقرار السفسطائيين أن الإنسان مقياس الأشياء، جعل من الإنسان نقطة البدء والإنهاء في آن واحد، لا شيء سابق عنه ولا متجاوز له، فكل ما هو موجود لا وجود له إلا في تصور الإنسان، كما أنه لا وجود للإنسان إلا من خلال علاقته بالأشياء متعددة ومتغيرة باستمرار، فهذا يحتم على الإنسان أن يبحث له عن غاية وفقا لذلك التغير المستمر، إذ لا وجود لما هو ثابت، سابق، أو متعال في عالم الإنسان، فلا وجود للإنسان خارج عالم الأشياء الذي هو عالم الحس والتغير، إن عالم الإنسان ليس عالم المفاهيم والتصورات المجردة والقوانين الطبيعية، وإنما هو عالم الفعل والحركة والحس والإكتساب، إنه عالم الإرادة الفردية والمصلحة الأنانية، أي عالم المنفعة وليس عالم الفضيلة، فالحقيقة لا معنى لها إلا من وجهة نظر هذه المصلحة وتلك الإرادة - الرغبة، إذ أننا لا نريد إلا ما نرغب فيه، مما يعني أننا نعيش وفقا لرغباتنا، وفي تعبيرنا عن الحقيقة لا نعبر إلا عن رغباتنا التي هي رغبات لا متناهية، وهكذا فلا وجود للحديث عن الإنسان في ذاته، لأن وجود الإنسان يتحدد من خلال علاقته بالأشياء وليس من خلال علاقته بذاته، فالذات الإنسانية ليست الإنسان ذاته وإنما الإنسان في أنانيته وفردانيته أي الإنسان في نزوعه الرغبوي، وإذا كان تحقيق الذات مرتبط بتحقيق الرغبات وكانت هذه الرغبات المنبثقة عن عالم الحس لا

حدود لها، فإن هذا يؤدي حتما إلى البحث عن الاعتراف بالذات من خلال فرض الذات على الآخرين بواسطة تلبية أكبر قدر من الرغبات وهو ما يترتب عليه الإحساس بالقوة، لتكون في الأخير القوة هي معيار الحقيقة، وبما أن القوة متغيرة فوجود الإنسان محكوم عليه بالتغير لتكون رغبته الأساسية تحقيق القوة باستمرار، ولكن إذا كان اتجاه السفسطائيين ينصب في الحكمة القائلة "أكد نفسك، افرض نفسك، فإن سقراط سيؤكد على الحكمة القائلة، أعرف نفسك بنفسك".

رغم أن السفسطائيين حاولوا أن ينتقلوا بالفكر من الكون إلى الإنسان إلا أنهم وقفوا في منتصف الطريق، عندما ربطوا بين الإنسان والرغبة في أفق لا يتجاوز عالم الحس والوجود الحسي، مما أدى بسقراط إلى العمل من أجل أنسنة الإنسان بشكل أكبر، إذ استبدل الحصول على الرغبة بالحصول على المعرفة الحقيقية، معرفة النفس بواسطة النفس ذاتها، فالوجود الحقيقي للإنسان يكمن في النفس التي لا يمكننا أن نتعرف على جوهرها بواسطة الحواس وإنما بواسطة التأمل الباطني والفهم العقلي، فالنفس تختلف عن الجسد، وإذا كان الجسد يتأثر بالحواس ويتغير وضعه بتغير الحواس الذي هو من طبيعتها فإن النفس هي ذلك الجوهر الثابت وراء الأعراض المتغيرة، والإنسان كثيرا ما يرى أن عالم الحس المتغير ليس هو العالم الذي يستطيع أن يلبي كل الأهداف التي يسعى إلى تحقيقها وفي مقدمتها إدراك الغاية الحقيقية من وجوده، تلك الغاية التي من غير الممكن أن ندرکها بالحواس، إن الغاية التي نسعى إليها غاية إنسانية بامتياز أي غاية مرتبطة بما هيئتنا الثابتة المتجاوزة لعالم الحس الذي يجلو من أي يقين، في حين أن الإنسان ليس شيئا من الأشياء التي تسري عليها قوانين التغير دون وعي منها، فالإنسان لا يكتمل وجوده إلا من خلال الوعي الذي تحققه له المعرفة الذاتية، فمعرفة النفس هي معرفة الذات لذاتها بذاتها، إن النفس هي جوهر الإنسان وجوهر النفس هو الفكر اليقيني، ومعيار اليقين هنا الصدق، فتعاملنا مع أنفسنا بصدق هو الطريق الصحيح إلى الكشف عن ماهيتنا، وهكذا يكون شرط المعرفة الصحيحة مرتبط بالإستعداد الخلقي، وبالتالي فالمعرفة فضيلة، وحتى نتحقق لنا يجب أن تكون لنا غاية في ذاتها، فحقيقة الإنسان تكمن في السعي إلى الفضيلة، فضيلة المعرفة الصادقة للذات، تلك الذات التي لا نتمكن من الكشف عنها إلا إذا كان لنا إستعداد حقيقي لتجاوز الحواس إلى الفكر

الواعي بذاته، إن شرط تحقيق الوجود الإنساني هو الوعي بهذا الوجود، والوعي بوجودنا يعني معرفة الفضائل التي نميل إلى تحصيلها، فوجودنا هو وجود من أجل الفضيلة، فضيلة المعرفة.

إذا كان سقراط انشغل بالرد على السفسطائيين، فجاءت أفكاره في سياق سجالي يدافع فيه عن الإنسان الفاضل المزود بالوعي والمعرفة، فإن أفلاطون سيعمل على التعامل المنهجي مع موضوع الوجود الإنساني وذلك بتحليل هذا الوجود إلى مكوناته الأساسية، فالنفس ليست واحدة بل منقسمة إلى ثلاثة أقسام يفضل بعضها بعضاً من الأعلى إلى الأدنى، النفس الناطقة، ثم النفس الغضبية (الشجاعة والحماسة)، ثم النفس الشهوانية (الإنتاج والإستهلاك أو الشره والطمع)، وهكذا تتعدد الفضائل وتتفاوت في الدرجة، فالحكمة والمعرفة أرقى الفضائل وهي وحدها التي تؤدي إلى الخير الأسمى الذي يليق بالإنسان يسعى إلى الحكمة لأنه يتوقف إلى عالمه الأصلي، عالم المثالي الذي يهدف فيه إلى القيم الفاضلة، قيم الإنسان كإنسان يفكر وفقاً للخير الأسمى أو الخير المطلق، خير المدينة الفاضلة، إنه الإنسان الذي يتعالى على ذاته الفردية ليسمو بنفسه إلى الخير المدني، خير الإنسان من حيث هو كائن مرتبط بعالم الخلود، عالم الحقيقة المطلقة، لكن ما نلاحظه على أفلاطون هو إرادة الوصول إلى عالم تحكمه قوانين الفكر المحضة، لدرجة تجريد الإنسان من إنسانيته تماماً، بحيث يرتبط وجوده بحقائق وقوانين تتجاوزه وتسبقه في الوجود، وعليه الإنصياع لتلك القوانين والإيمان بتلك الحقائق، إن أفلاطون كان يريد من الإنسان أن يكون أعلى من إنسان، وتصور أن ذلك يكون ممكناً لو تم الالتزام بخطة تربوية صارمة وموضوعية مطلقة وحياد تام، وهذا ما يعني أنه دمج دمجاً تاماً بين الفلسفة والعلم، مما أدى بأرسطو إلى التمييز بين الفلسفة النظرية والفلسفة العلمية ومحاولة إرجاع كل منهما إلى مبادئها الأولى تنظر إلى الإنسان ككائن عاقل فإن الثانية تنظر إليه ككائن مدني، يعيش في وسط اجتماعي أكثر تعقيداً وتشابكاً مما يبدوا لنا في الوهلة الأولى، خاصة عندما نتصور أن المدينة تقوم على الوحدة المطلقة، فأرسطو يرى أنه لو كان من الممكن "تحقيق هذا المذهب لكان ينبغي اجتنابه وإلا انعدمت المدينة. غير أن المدينة لا تتألف من عدد ما من الأعضاء فحسب. بل هي تتألف من أفراد مختلفين بالنوع: إذ العناصر التي تكونها ليست متشابهة... إن

الوحدة لا تنتج إلا من عناصر مختلفة، ومن أجل ذلك كان التكافؤ في المساواة" (أرسطو: 2008، 127-128).

يراعي أرسطو هنا خصوصية المجال الإنساني، فالإنسان ليس مجرد معطى عقلي وفقط بل هو مركب بشكل يصعب معه فهم كينونته بعيدا عن أفعاله وحاجاته النفسية والاجتماعية، من هنا يأخذ بعين الاعتبار ضرورة مراعاة الإنسان في علاقته بالآخرين، ولذلك يقول "لسنا نريد بالكفاية أن تكون سيرة الإنسان سيرة المتخلي والمنفرد وحده، لكنه يكون مع أبوين وأولاد ونساء وأهل مدينة، لأن الإنسان مدني بالطبع" (أرسطو: ط. 1979، 66).

بطبيعة الحال، العلم في الفلسفة العلمية يرتبط بالواقعية من جهة، وبالعقلانية من جهة أخرى، وفي الحالتين هو محاولة للبحث عن نموذج للحقيقة، وفي إطار هذا البحث عن النموذج يتداخل الفلسفي مع العلمي، مما يجعل الفلسفة تتحول إلى علم صارم يبحث عن البرهنة الدقيقة والصارمة، لكن سرعان ما ينكشف لنا أن ما يبدوا علما صارما، ليس إلا فلسفة محضة، بعيدة عن العقل العملي وعن الواقع الفعلي للإنسان مكتفية بالإنسان المثال أو الغاية، لذلك يرى جيار لبرون G. Lebrun أن "روسو عندما اتخذ الإنسان المتبعد عن أي اتصال اجتماعي (سواء كان هذا الاتصال لسانيا أو اقتصاديا) كنموذج، ومرجع، فهو يريد الرجوع إلى درجة الصفر في الاجتماعية، والحصول بذلك على التأكد بأن لا يتقيد ذاتيا بأي نوع من المجتمعات الموضوعة" (التريكي، ف: 57).

هاجس العودة إلى الأصل والبحث عن الذات في حالتها الأولى هو هاجس فلسفي يمكن العودة بأصوله الأولى إلى فلسفة أفلاطون المثالية، إلا أن الفلسفات الحديثة أدركت مدى ابتعاد تلك الفلسفة عن طبيعة الوجود البشري، إذا اضطروا إلى فهم الإنسان بالاعتماد على مكوناته الطبيعية، فليس هناك إنسان خالص في إنسانيته، إنما هناك إنسان هو إنسان الطبيعة البشرية، فهو يز يتصوره عبارة عن آلة صماء تتحرك بشكل ميكانيكي نحو الفعل، ولذلك فالإنسان عدواني وعدوانيته كامنة في طبيعته، فبدل الإنسان - الغاية، انتقلنا إلى الإنسان الطبيعي، مما يعني أن الإنسان هو واقعة مثل واقعات الطبيعة التي تحكمها قوانين طبيعية خارجة عن نطاق الوعي والإرادة، وهي محاولة لتأسيس فلسفة الإنسان على مبادئ علمية،

إلا أن نـزعة الإنسان نحو الحرية جعلت هذه الفلسفات الوضعية التي تتبنى العلمية تتلقى صعوبات وإحراجات كبيرة، لم تستطع أن تجيب الإنسان عن ماهيته، أو بالأحرى عن الأسئلة المتعلقة بالوعي والإرادة، كما لم تتمكن من فهم التجربة البشرية، وتوضيح الغايات القصوى لهذا الوجود أي لم تستطع الإجابة عن سؤال الحقيقة.

تولد عن هذا ظهور فلسفات الحياة التي تراعي صعوبة فهم الوجود البشري (الإنساني) بعيدا عن فهم منطق الحياة، ووجود الإنسان ليس مجرد ظاهرة طبيعية أو واقعة بيولوجية إنما هو فعل إنخراط في الوجود كمشروع حياة، وهذا يعني أن الإنسان عبارة عن كينونة منخرطة في فهم علاقتها بالعالم التي توجد فيه، من وجهة نظر الحياة هذه "جاءت دعوة نيتشه الفيلسوف ليسلك طريق الفن ضد العلم. بمعنى أنه طلب السيطرة على العلم بالفن الذي وحده يحقق مهمات الفلاسفة، إن إدانة نيتشه لغريزة المعرفة التي يصفها بالعمياء والدينئة. تكشف عن أن العلوم تؤدي إلى آثار بربرية عندما تضيع بسهولة في خدمة مصالح عملية" (وفاء، ش: 2007، 97).

يدل هذا على أنه إذا كانت للعلم غاية موضوعية، فالأمر ليس كذلك بالنسبة للفلسفة، وما يجعل الإنسان أقرب إلى مباحث الفلسفة منه إلى مسائل العلم هو صعوبة تحديد الغاية النهائية من وجوده، على خلاف الكائنات الأخرى ذات البعد الوظيفي، فالإنسان ليس مجموعة من الوظائف بقدر ما هو مجموعة من الأفعال المرتبطة بالمعاني والرموز والدلالات الآتية من مصادر ومنابع مختلفة، وفي هذا يعود الفضل إلى - أرسطو - الذي اكتشف الإنسان كذات فاعلة، رغم أنه حصر هذه الذات في الوعي، وهو الأمر الذي تم تداركه في الفلسفات المعاصرة، التي كشفت عن وجود اللاشعور والبنية المؤسسة لكل وعي بما يجعله وعي غير مباشر لوجود الإنسان وعلاقته بالعالم، ولهذا "فالتحول العميق في الفكر، والذي من خلال البعد الأصلي للوجود كحدث (هيدغر) هو السبيل الوحيد الذي يمكن الإنسان والأشياء من استعادة وجودهم ومعناهم، من خلال بناء تبادل ثقافي، قادر على استيعاب مختلف الأصوات والتجارب التاريخية للإنسانية التي تشكل الإنسان" (بيكوتي، د: 2009، 49).

يعني هذا أن الإنسان كائن تاريخي يتأثر بالحضور والغياب، إنه كائن يعيش في الصيرورة ومن خلالها، لذلك من الصعب تحويل وجوده إلى مجرد معطيات مرتبطة بالجرد التقني، لأن الوجود كتقنية هو وجود موافق لعالم الأشياء، أما عالم الإنسان فهو عالم الفهم المنبثق عن الوجود كصيرورة، الوجود كوعي بالذات، ويرى فوكو أنه "ليس هناك سن معينة للإنشغال بالذات وقد سبق لأبيقور أن قال: «لا يجوز أبدا الإعتبار أن الأوان لم يكن بعد لانهمام المرء بنفسه، أو أن الأوان قد فات على ذلك»... «فمن يقول إن وقت الفلسفة لم يكن بعد، أو إنه انقضى، شبيه بمن يقول إن زمن السعادة لم يكن بعد، أو إنه ولى، بحيث إنه على الشاب والشيخ أن يبحثا في فلسفة: الشاب لكي يكون، عندما يشيخ، حديث النعمة بالإمتنان لما مضى، والشيخ لكي يكون أيضا، في شبابه، قديما بعدم خوفه من المستقبل»" (فوكو، م. 1992: 34).

الفلسفة إذن هي حاجة إنسانية، فالإنسان يعيش ويحيا في ظل أفق يتجاوز الواقعية الساذجة، وبذلك فعلاقة الإنسان بواقعه هي علاقة تتوسطها لحظة تأمل منخرطة في فعل الصيرورة، وهو ما يعني أن الإنسان هو بمثابة ثمرة ما كان، وما سيكون إنطلاقا مما هو كائن، وبهذا الإعتبار فهو راعي الكينونة، وكينونته هي الشغل الشاغل الذي يصنع وجوده، ويفرض عليه التفكير في المصير، ولذلك فسؤال المصير جاثم على صدره ملازم لوعيه، وهذا السؤال قد يكون نعمة وقد يكون نقمة، ولكنه ضرورة يقوم عليها وعي الإنسان لذاته في العالم، فالعالم ليس مجموعة الأشياء التي تملأه، بقدر ما هو دلالة وجود تلك الأشياء فيه، ووجود الإنسان في العالم هو أكثر دلالة على امتلاء هذا العالم بكينونته، فهيدغر الفيلسوف الألماني يرى أن الفلسفة قامت على نسيان الوجود، وذلك أنها أغرقت في العلمية والتقنية والوضعية مما جعلها تغلب المسألة المنهجية والإستمولوجية والروح الإجرائية، على اهم الأنطولوجي وسؤال الماهية، ويتضمن هذا التحليل الهيدغري أن الإنسان تحول إلى شيء كبقية الأشياء الموجودة في العالم، بحجة تحويل هذا الإنسان من كينونة إلى ظاهرة تسلط عليها مناهج العلوم الرياضية والفيزيائية، ويخضع للتحليل السببي الهادف إلى تفسير العلاقة التي تربط بين عناصر السلوك البشري، واختزال هذا السلوك إلى أفعال وردود أفعال طبيعية.

إذا كانت الفلسفة هي التي اكتشفت الإنسان، وكان الإنسان هو الذي أبدع الفلسفة، فقدمت له الفلسفة تعريفات مختلفة، من حيث هو مقياس الأشياء إلى كونه حيوان عاقل إلى كونه مدني، وقدم له هو التعريف الشهير "على أنها محبة الحكمة" فإن العلوم الحديثة، خصصت جزءاً هاماً من جهودها إلى الحياة الإنسانية، فأثمرت ما يسمى اليوم بالعلوم الإنسانية التي ما فتئت تعمل جاهدة من أجل الانفصال عن التفكير الفلسفي، والإتصال بالتفكير العلمي، الذي يتميز عن التفكير الفلسفي بتجزئ موضوعاته فإذا كانت الفلسفة عامة وشاملة، فإن العلوم تتوجه إلى تجزئ الوجود الإنساني إلى أجزاء مختلفة، علم النفس، علم الاجتماع، علم السياسة، مما يؤدي إلى سيطرت النزعة الوظيفية والأداتية فيصبح الإنسان كائن عضوي بمثابة أداة من أدوات المعارف العلمية، وينتهي به ذلك إلى التفكك والتحلل إلى أجزاء لا صلة لها ببعضها البعض إذ أن كل مبحث من مباحث العلوم الإنسانية يختزل الإنسان والحياة الإنسانية في بعد واحد يعتبره بمثابة الأساس الحقيقي الذي يقوم عليه وجود الإنسان ويتناسى بقية الأبعاد التي تشكل نسيج الحياة الإنسانية، ينتج عن هذا أن يكون الإنسان، كائناً أحادي البعد، سواء كان ذلك البعد نفسانياً أو اجتماعياً أو اقتصادياً، أما الإنسان كذات لها جوهر يتجاوز الأعراض المختلفة فهي مسألة لا معنى لها في ظل هذه الرؤية العلمية الصارمة التي لا تهتم بما يتجاوز مظاهر الأشياء، إلا أن النزعة العلمية هذه وصلت إلى نتائج تؤكد تركيب وتعقيد الوجود الإنساني، وذلك بسبب وجود ما يسمى بإشكالية المعنى عندما يتعلق الأمر بوجود الإنسان، فوجود الإنسان ليس سلوكاً فحسب، كما أنه ليس كائناً نستطيع تفسير وجوده من خلال مفهوم الحاجة فقط، بل هناك مسائل تتصل بإرادة امتلاك الذات، وإرادة تحقيق الذات وإرادة فهم وجود الذات والتساؤل عن حقيقتها وعن قيمتها وعن مصيرها، وعن بدايتها ونهايتها وهي مسائل صعبة المنال من وجهة نظر علمية برهانية ووظيفية لكنها ضرورية من وجهة نظر نقدية وفلسفية. من خلال ما تقدم، يمكن القول أن الحديث عن الإنسان بين الفلسفة والعلم هو الحديث عن الإنسان في أبعاده المختلفة، وأن إرادة تجاوز الفلسفة إلى العلم في فهم الحياة الإنسانية هي مسألة ينبغي التوقف عندها بروح نقدية تسمح لنا بالتمييز بين ما هو ممكن وما هو غير ممكن، حتى تنفادى الخلط بين مستويات

الوجود الإنساني من جهة، واختزال الحياة الإنسانية إلى بعد واحد مما يفضي إلى تحطيم وتفتيت الوجود الإنساني من جهة أخرى، يعود هذا إلى ضرورة أخذ الوجود الإنساني في شموليته، وإذا كان منطلقنا الأولي يعتمد رؤية مفتوحة تتجاوز المذهبية والإبستمية فإننا بدون شك سنجد أنفسنا أمام وجود مركب بشكل مركب يصعب علينا الزعم بالإحاطة به بشكل نهائي، وذلك يعود إلى تداخل التناهي واللاتناهي أو المتناهي في الوجود الإنساني، وهو ما يصفه بول ريكور بـ "الهشاشة" أو التمحور بين "الجاهزية" و"العطالة" يقول بول ريكور "هذا الشعور الأساسي هذا الإيروس الغريزي، الذي به نكون في الكائن يتعين في اختلاف مشاعر الانتماء التي تكون تجاهه كتشيم. هذه المشاعر المسماة «روحية» لم تعد قابلة لأي إشباع متناه، فهي تشكل قطب اللاتناهي لكل حياتنا العاطفية" (ريكور، ب. 2003: 158).

إذا كان العلم خاضع لشروط الإمكان المستنبطة من إمكانية التناهي، فإن الإنسان ليس محدودا بتلك الشروط، بسبب انتمائه إلى عالم حدوده متحركة وغير مرسومة سلفا، فعالم الإنسان ليس عالما هندسيا، يقول - ريكور - "بواسطة هذا التشيم المختصر للشعور الأنطولوجي ندخل إلى ما يمكن أن نسميه قطبية القلب والقلق «فالقلب» هو في آن العضو والرمز لما أسمىناه «الشيمة» للشعور الأنطولوجي، فنجد فيه «شيمات» ما بين الشخصية للكائن - مع وكذلك الشيمات ما فوق الشخصية للكائن - من أجل، والهدف الأساسي للكائن - في، ففيها دائما يظهر القلب كالقطب الآخر للقلق، فقابليته الجوهرية تتصدى دائما لبخل الجسد والحياة... إن الجود بالحياة في سبيل الأصدقاء، والموت من أجل فكرة ما، هما شيء واحد: والإثنان معا يشكلان المنظور Aussich على «نسق فيه وحده يمكن أن نتابع وجودنا» (ريكور، ب: 2003، 159-160).

يعني هذا أن الوجود الإنساني محكوم بأبعاد من غير الممكن إدراكها وفهمها إذا ما توقفنا عند حدود التصورات الإبستمولوجية، التي تتغاضى عن أخذ التصورات الأخلاقية والجمالية والميتافيزيقية بعين الاعتبار.

المراجع والمصادر:

1. براهيم، عبد الله، (1997)، المركزية الغربية: إشكالية التكون والتمركز حول الذات، ط1، بيروت، المركز الثقافي العربي.
2. أرسطوطاليس، (2008)، نقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، (د، ط)، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
3. تريكي، فتحي، الفلسفة الشريفة، (د، ط)، بيروت، مركز الإنماء القومي.
4. شعبان، وفاء، (2007)، مجلة الفكر العربي المعاصر: في حاجة إلى الفلسفة، (د، ط)، بيروت، مركز الإنماء القومي.
5. بيكوتي، دينا، (2009)، مجلة أيس لفضاء العقل والحرية، تاريخ الوجود عند مارتين هيدغر وأصوات أزمنتنا، (د، ط)، جزائر، ديوان المطبوعات الجامعية.
6. فوكو، ميشيل، (1992)، الإهتمام بالذات، (د، ط)، بيروت، مركز الإنماء القومي.
7. ريكور، بول، (2003)، فلسفة الإرادة، الإنسان الخطاء، ط1، بيروت، المركز العربي الثقافي.

obeikandi.com

الفلسفة وخطاب النهايات

د. موسى عبد الله

جامعة سعيدة

الملخص:

لقد شهدت البشرية في النصف الأخير من القرن العشرين، نهاية حقبة هامة، امتدت قرابة قرنين من الزمان، إنها حقبة الثورات والتحوُّلات الكبرى، سواء على مستوى التوجُّهات الجديدة، التي عرفتها المجتمعات البشرية في مجال اختيار مصائرهما، أو على مستوى سيرورة الفكر وتقدم العلوم والمعارف والتكنولوجيات. وحصيلة هذه العوامل متضافرة، فرضت على الفكر الإنساني المعاصر، ضرورة إعادة النظر، في كثير من قيمه الأخلاقية والسياسية، التي سادت حتَّى الآن. منها مجموعة من التساؤلات، عن ملامح الفكر الفلسفي، وعن السمات العامة، للجدال الدائر حالياً، بين الفلسفة والأخلاق، وحول موضوع مظاهر التقدم العلمي المعاصر، وانعكاساته على الإنسان، وعلى الثقافة، وعلى القيم. إنها ظروف وشروط جديدة تعاظمت فيها سلطة العلم والعلماء، وهوت فيها سلطة الحقائق التقليدية والقيم المطلقة.

فهل بإمكان الفكر الفلسفي والفلسفة تحديداً، أن تستعيد اليوم دورها التنويري وتقوم بدور مماثل لذلك الذي قامت به في عصر التنوير؟. إزاء المشكلات العميقة التي تواجه البشرية؟ علماً، أن الفلسفة آتياً لم تعد تصبو إلى القول في كل شيء كما كانت في السابق. خاصة مع ازدياد الحاجة للتخصص، وقبل ذلك تعدد المناهج العلمية بتعدد الظواهر والخروج عن التأمل العقلي إلى نوع من البحث التجريبي المقنن والدقيق. لقد استقل البحث البيولوجي والفيزيائي والنفسي والرياضي والاجتماعي.. يبدو أن دورها انحصر في التأريخ لمباحثها التي عُرفت بها. أمام صعود العلوم والدين والأيدولوجيا التي راحت

تطرح نفسها بدائل للفلسفة في المعرفة والتصور والتغيير، كما في التصدي لإشكالات الكون والمجتمع والمصير.

لقد حققت الفلسفة انتصارات عظيمة خلال أوائل القرن العشرين وأواسطه، من خلال التقدم الباهر للفلسفات الوضعية والعقلانية والوجودية... حيث أثبت الفكر الفلسفي عبر تاريخه المديد حيوية وقدرة على بناء تصورات شاملة للوجود الإنساني وحدود المعرفة الإنسانية، والوقوف على منطق التحول والتطور والصيرورة في التاريخ، ورصد الثابت والمتحول في واقع الأفراد والجماعات، كما في توجهات العلوم وحدود قدراتها واكتشافاتها. كما استطاعت الإيديولوجية الماركسية أن تتحول إلى دليل لحركات سياسية واجتماعية بدلت العالم لحقبة من الزمن وتركت آثارها في أكثر من مجال من مجالات النشاط الإنساني فكراً وممارسة... إلا أن قدر الفكر الفلسفي اليوم اختزل في سؤال النهايات وخطاباتها، وكأن قدره أصبح محصوراً دائماً في مواجهة الأبواب الموصدة والأسئلة المستحيلة.

على اعتبار، أن الإنسان قد أخفق حتى الآن في إقامة علاقة عقلانية ومتوازنة، سواء بينه وبين جنسه أو بينه وبين الطبيعة أو بينه وبين المستقبل، إنه تناقض حاد ذلك الذي يشعر به الفيلسوف، إذ هو من جهة لا يستطيع التخلي عن الإيمان بإمكانية وجود فلسفة كونية، أي لا يستطيع التخلي عن مهمته كموظف للإنسانية. ولكنه يشعر من جهة أخرى بأن هذه القناعة لا تصمد طويلاً خارج دائرة الفلاسفة. لقد أصبح الشك سائداً وقائماً في قيمة وإمكانية وجود فلسفة كونية. إنها مسؤولية مزدوجة تعترض سبيل الفيلسوف، فلا هو بالكاشف عن حقيقة وجوده كفيلسوف، ولا بالكاشف عن "الوجود الحق للإنسانية"...

وباختصار شديد، ما مستقبل الفلسفة؟

لقد شهدت البشرية في النصف الأخير من القرن العشرين، نهاية حقبة هامة، امتدت قرابة قرنين من الزمان، إنها حقبة الثورات والتحوّلات الكبرى، سواء على مستوى التوجّهات الجديدة، التي عرفتها المجتمعات البشرية في مجال اختيار مصائرهما، أو على مستوى سيرورة الفكر وتقدم العلوم والمعارف والتكنولوجيات. وحصيلة هذه العوامل متضافرة، فرضت على الفكر الإنساني المعاصر، ضرورة إعادة النظر، في كثير من قيمه الأخلاقية والسياسية، التي سادت حتى الآن. منها

مجموعة من التساؤلات، عن ملامح الفكر الفلسفي، وعن السمات العامة، للجدال الدائر حالياً، بين الفلسفة والأخلاق، وحول موضوع مظاهر التقدم العلمي المعاصر، وانعكاساته على الإنسان، وعلى الثقافة، وعلى القيم. إنها ظروف وشروط جديدة تعاضمت فيها سلطة العلم والعلماء، وهوت فيها سلطة الحقائق التقليدية والقيم المطلقة...

فهل بإمكان الفكر الفلسفي والفلسفة تحديداً، أن تستعيد اليوم دورها التنويري وتقوم بدور مماثل لذلك الذي قامت به في عصر التنوير؟ إزاء المشكلات العميقة التي تواجه البشرية؟ علماً، أن الفلسفة آنياً لم تعد تصبو إلى القول في كل شيء كما كانت في السابق. خاصة مع ازدياد الحاجة للتخصص، وقبل ذلك تعدد المناهج العلمية بتعدد الظواهر والخروج عن التأمل العقلي إلى نوع من البحث التجريبي المقنن والدقيق. لقد استقل البحث البيولوجي والفيزيائي والنفسي والرياضي والاجتماعي... يبدو أن دورها انحصر في التأريخ لمباحثها التي عُرِفَتْ بها. أمام صعود العلوم والدين والأيدولوجيا التي راحت تطرح نفسها بدائل للفلسفة في المعرفة والتصور والتغيير، كما في التصدي لإشكالات الكون والمجتمع والمصير.

إن التحولات العالمية الراهنة على كل المستويات السياسية والاقتصادية والثقافية والفكرية تشكل تحدياً راهناً للفكر الفلسفي وتصدمه من جديد بأسئلة لا يملك خياراً في التنحي إزاءها أو التنصل من التفكير في أجوبة تتلاءم مع حجمها والتهديد الذي ترتبه على مستقبل الإنسان وشكل تعامله مع نفسه ومع المجتمع ومع الطبيعة. فثمة عالم جديد يتسم بحركة متسارعة تصل إلى حد الانقلاب في الأعراف والمفاهيم والتصورات السائدة. فهل يمكن أن يبقى الفكر الفلسفي غائباً إزاء هذه التغيرات متعالياً على الواقع وتحولاته، مكتفياً بما أبدعه عبر تاريخه من تصورات عقلانية وما أنجز من مفاهيم كلية ونظرية؟

لقد أقلعت الفلسفة اليوم عن ادعاءاتها المعرفية التي لازمتها طوال تاريخها. فالحكمة لم تعد مثلاً أعلى للفيلسوف، لأن الفلسفة ذاتها فقدت من موضوعها في التوصل إلى حكمة خالدة. لقد اغتربت عن مجتمعاتها، كما اغتربت هذه المجتمعات عنها. بل وانفصلت حتى في علاقتها مع المؤسسة (السياسية أو النخبوية) لم تعد إلا

جزء من الترف الأكاديمي الذي يستكمل به "البريستيج" الثقافي، أو مجرد خطاب محصور بين الجدران الجامعية في أحسن الأحوال... فلا خطر منها ولا أثر لها. ولعل السبب الأعظم هو الاعتقاد بعجزها عن التأثير في مجرى الأحداث العامة والرأي العام، أو الحياة الخاصة للمواطنين المشغولين عنها بمهمهم الخاصة والعامة... وإلا ما مصير الأسئلة المطروحة على الفكر الفلسفي في المرحلة الراهنة؟ كسؤال غائبة العلم، فهل سيقود التطور العلمي الراهن إلى سعادة الإنسانية ورفاهها أم على العكس من ذلك؟ وسؤال الطبيعة، فهل سيغير الإنسان المعاصر نظرتة إليها باعتبارها امتداداً لوجوده الإنساني، أم هي عالم غريب عنه قابلاً للتحكم به من دون أية ضوابط...؟ وكذا سؤال المعنى والقيمة، أي أفق يجري نحوه تطور الإنسانية وتقدمها؟ هل هو الإنسان الفرد بالمفهوم الليبرالي باعتباره القيمة الأولى والأخيرة والهدف النهائي للتطور أم هو المجتمع أم الأمة أم الإنسانية بأسرها؟ وهل الصراع والقوة هما اللذان سيحددان المصير الإنساني أم التكافل الاجتماعي والهم المشترك؟ ومنها سؤال الهوية فهل سيتجه التطور الإنساني نحو هوية كونية أممية أم سيكون التثبث بالهويات القومية والإثنية والطائفية هو الرد المضاد على ثورة التواصل العولمي؟...

إنه سؤال حرج، خاصة ذلك الذي يتعلق بنهاية الفلسفة... ويتوافق في الآن مع حديث النهايات في كل اتجاه: نهاية التاريخ، نهاية الأيديولوجيا، نهاية المثقف، نهاية الداعية، وغيرها من النهايات التي تشير إلى أن ثمة تحولاً في الفكر الإنساني قد حدث ويجب قراءة مفاعيله وأبعاده. ولم يكن غريباً أن يعيد الفيلسوف "جيل دولوز" طرح سؤاله الكبير من جديد: ما الفلسفة؟ ليذهب إلى أن مجال الفلسفة إنما هو «فن صياغة وإنشاء وصناعة المفاهيم». أو سؤال "جاك دريدا"، كيف يمكن فهم خطاب النهاية أو الخطاب حول النهاية؟ على اعتبار أن الخطاب حول النهاية، هو الخطاب الذي ينطلق من نهاية الفلسفة، لكي يؤسس خطاباً حول النهايات، وبالتالي يريد أن يؤسس خطاباً أبوكاليسياً بصدد العالم في الإشارة إلى (نموذج الخطابات السائدة حول نهاية التاريخ، نهاية الشيوعية...). أما خطاب النهاية في الفلسفة فهو يحيل على الأسس الفلسفية التي أسست لما يمكن تسميته بالقيامة الحديثة Apocalypse moderne (موت الله، موت الإنسان، نهاية الفلسفة) وقد وضع هذه الأسس فلاسفة أمثال: "ماركس، نيتشه، هايدغر..." الخ.

لقد تحدث "هايدغر" عن نهاية الفلسفة، ولكنه تحدث أيضا عن مهمة التفكير، إذ يتساءل عن شيئين متلازمين: بأي معنى نتحدث عن نهاية الفلسفة؟ وما هي المهمة المتبقية للفكر بعد نهاية الفلسفة؟ وبالتالي فنهاية الفلسفة، لا تتخذ عند "هايدغر" معنى بسيطا، أي "معنى محض سلبي، باعتباره يحيل على التوقف - توقف سيرورة - أي على التلف والعجز".

ليست النهاية توقفا لمسار الفلسفة ولا عجزا عن الاستمرار في المسير. فإذا كانت الفلسفة، تحديدا عند "هايدغر"، عبارة عن ميتافيزيقا تفكر في الوجود من خلال نظرها في الوجود، فعبارة "نهاية الفلسفة" تعني اكتمال الميتافيزيقا *parachèvement*، وليس كمالها *perfection*. بالإضافة إلى ذلك فكلمة النهاية تحيل - في الألمانية - على كلمة المكان، حيث تصبح نهاية الفلسفة هو ذلك المكان الذي يتجمع فيه كل تاريخها. فاكتمال الميتافيزيقا، تجعل الفلسفة تتخذ نهايتها وتحتل مكانها في عصر يشهد انتصار عالم تقنوي، تسود فيه نظرة علمية للإنسانية كما هي فاعلة في الوسط الاجتماعي. إن الإحالة الدلالية لكلمة النهاية على المكان هي التي تجعل لكلمة النهاية دلالة أخرى، ألا وهي وضع الحدود *limites*، فالأمر يتعلق لا بانتهاء الفلسفة ولكن بنهاية الفلسفة، عند تحوم وحدود معينة. ذلك أن فكرنا وتساؤلنا ليست سوى إسقاط لمشاريعنا ومتطلباتنا، نضعها أمامنا، لكي تمثلنا وتأوينا وتحميننا، إننا نقف مشلولين في مكان ما أمام حدود مليئة بالعقبات، حيث لا نستطيع أن نضع ما يحميننا، إننا في مكان إحراجي معرضين فيه للفضح وللعري (Luc Ferry et Alain Renaut: 2001, 75).

إن نهاية الفلسفة، مكان الفلسفة، حدود الفلسفة يمكن أن تقرأ باعتبارها تحيل على مأزق في المشكل، في الحماية. أمام هذا الوضع الإحراجي حسب "دريدا" وبالتالي أمام اكتمال الفلسفة، حسب "هايدغر"، يصبح من مهام الفكر الفلسفي الاستعداد وليس التأسيس وهذا يعني أن على الفلسفة أن تتخلى عن النزعة النبوية، المتمثلة في التكهن بالمستقبل، لكي تنخرط في إيقاظ استعداد الإنسان من أجل عالم ممكن، غير واضح المعالم، وغير يقيني قدومه، ولكنه محتمل وممكن. لذا لاحظ Luc Ferry "أن الفكر المعاصر توقف عن أن يكون فكرا نسقيا ونبويا،

لكي يصبح عبارة عن فكر تأملي نقدي، وهذا ما يفقد الفلسفة جزءا من بريقها، ألا وهو محبة الحكمة" (Luc Ferry et Alain Renaut: 2001, 77).

وبالتالي فالنزعة الإسكاتولوجية المدججة بخطاب النهايات، ليست سوى نزوع نحو كلية منغلقة، ينتفي فيها التنوع ويبرز فيها التصدع والخلخلة، إن هذه النظرة الإسكاتولوجية تفترض وجود حقيقة خالدة في العالم الآخر الجديد، الذي يتأسس بعد القيامة، إنه عالم الخلود، حيث ينتهي الموت، ينتهي الفناء: إن هذا العالم الخالد ليس شيئا آخر سوى عالم الليبرالية الجديد، عالم العولمة. كما أن خطاب نهاية التاريخ، يتقنع من أجل إخفاء حقيقته كخطاب معاد للخلخلة الماركسية، وللتاريخ الشامل. فالخطاب المهيمن، والذي يتلذذ بالحديث عن نهاية المجتمعات المبنية على النموذج الماركسي، هو خطاب يبدو ظاهريا، منسجما، إلا أنه خطاب دوغمائي، يسكنه الخوف من طيف الشيوعية، الذي يمكن دائما أن يعود، بل يجب علينا أن لا نجعله يعود. لقد كان في الماضي، يشكل طيفا مقبلا؛ وفي الحاضر، يعتقد البعض أنه طيف مضى، وعلينا الاحتياط من رجوعه (علاء طاهر، 2005: 192). لهذا ينبغي تحويل يوم القيامة، نعجل فيه بالإعلان عن النهاية، عن الموت. إن هذه النزعة الإسكاتولوجية تريد أن تنتصر لحقيقة خالدة، ولعالم غير فان. إن الأمر يتعلق بإيديولوجية رأسمالية ليبرالية جديدة منتصرة، ينظر إليها كلحظة شمولية، كونية تنبني على "انهايارات مزعومة، هدفها التبشير بالديمقراطية الليبرالية باعتبارها أصبحت المطمح الوحيد السياسي المنسجم، الذي يجمع مناطق وثقافات مختلفة" (علاء طاهر، 2005: 192). لهذا صاغ "هايدغر" سؤالا متقدما، له دلالة في وقتنا الراهن، حيث قال: "هل ستتحطم هذه الحضارة العالمية قريبا، أم أنها ستعزز لمدة طويلة وذلك من خلال تغيير مستمر، يغدو فيه الجديد محتلا إلى الأبد مكانة الجديد" (عمر مهيل، 2007: 270)، أي من خلال إغراق العالم في فلك الخلود.

إن هذا العالم الجديد (بنظامه العالمي الجديد)، هو سعي نحو ترسيخ انسجام يزعم أنه لم يسبق له مثيل، يعتمد في آلياته الكليانية على إعلان حرب ضد الماركسية، لأنها الطيف، حسب "دريدا"، الذي يهدد كليته المغلقة، ويهدد انسجامه. إن عولمة العالم، ليست كما يشيع لذلك خطاب العولمة، عبارة عن

سيرورة عادية، ومرحلة نهائية من مراحل التطور، بل هو في الأصل، نزعة كليانة تقوم أساسا على إسكاتولوجيا للأزمات ووضع حد للإيديولوجيات. على اعتبار إمكانية تكثيف هذه التحولات العالمية في عبارة صدمة التاريخ، هذه الصدمة التي يمكن تلمس تجلياتها على المستوى السياسي: حيث عملت الأحداث التي شهدتها العالم بعد الحرب العالمية الثانية (النازية والستالينية والليبرالية الجديدة) على وضع الفلسفة والفلاسفة موضع الضحايا، بما أنهم كانوا غير قادرين على منع حدوثها ولا التنبؤ بها، بل لم يكونوا على علم بها... بل وأن بعض الفلاسفة، كما أشار إلى ذلك Christian de La Campagne، كانوا متورطين فيها (إبراهيم محمود، 2007: 655).

وعليه، يمكن القول أن هاته الإسكاتولوجيا، التي ظهرت في صلب رحم الفلسفة، والتي تحدثت عن نهاية الفلسفة، كانت نتاجا لانهيار ما يمكن تسميته بالفلسفة الكونية، كما كانت مولدة لكف الفلسفة عن أن تكون وعدا تتمسح بمسحة نبوية حيث التكهن والتبشير بإنسانية محتملة، وداعية لإعادة النظر في ارتكان الفلسفة بالثورة. خاصة إثر انهيار الإمبراطورية السوفيتية، الذي بخر الآمال المعلقة على الثورة التاريخية المشيدة لعالم مثالي. مما جعل الفلاسفة يتخلون عن الرغبة في تغيير العالم، من أجل العودة إلى السعي نحو محاولة فهمه وتفسيره. إن صدمة التاريخ، هنا، تكمن في تحول الإنسان من منتج اجتماعي (تاريخي) إلى منتج بيولوجي، وتحويل وجهة التحكم من حقل التاريخ إلى حقل البيولوجيا.

ومع ذلك، ومن خلال التفكير في التساؤلات الآنية، هناك سؤال آخر بات يفرض نفسه: يخص الجدل، والحوار الجديد، بين الفلسفة والعلم والأخلاق، والذي أضحى حاليا، يشكل جسورا جديدة بين الثقافات والحضارات الإنسانية، فهل يُفضي في نهاية المطاف، إلى عرقلة تطور البحوث العلمية، في ميادين علوم الصحة والحياة، وهي ميادين، يسعى المشتغلون بها، من حيث المبدأ على الأقل، إلى تحسين ظروف حياة الإنسان، والتخفيف من معاناته وآلامه؟ وهل يجب الحفاظ على روح التفاؤل، والاستمرار في الاعتقاد بأن تلك الإشكالات الأخلاقية عابرة... وأن العلم وهو يتقدم، يشق طرقا جديدة في مسيرة تحرر الإنسان، أكثر مما تفعله السياسة؟ (مصطفى قباح، 1990: 16).

فما مدى حضور وحدود تأثير الفلسفة في مجريات التحولات العالمية، ومدى تأثير التحولات العالمية في مسار الفلسفة؟ إن التداولات الجارية والمقتصرة أغلبها على مواقف نضالية... من مثل الدفاع عن الفلسفة، وضرورة الفلسفة، والحاجة إلى الفلسفة، وعن قيمة الفلسفة... إنها مواقف يتكرر طرحها بين الفينة والأخرى، وهي كثيرا ما تخفي (هاجسا قلقا وملحا) يتعلق بنهاية الفلسفة، وذلك في كل مرة يختفي فيها الموضوع الأصلي. مما يبعث على القول، إن الفلسفة والتحولات العالمية تتضمن فكرة نهاية الفلسفة.

الفلسفة والمهام الملحة:

لكن ورغم مأساوية الموقف... هناك ظاهرة ثقافية لافتة للنظر مع مطالع الألفية الثالثة. قوّت من حظوظ عودة جديدة للفكر الأخلاقي، وتصدّره لمواجهة الفكر المعاصر، وأسهمت في خلق أشكال عديدة من الحوار والجدل بين الأخلاق والعلم. فإذا كان التقدم العلمي، في الطب، وعلوم الحياة، والهندسة الوراثية، يُنعشُ الآمال، في إمكانية تحسين حياة الإنسان وشروطها، فهو في الوقت ذاته، بات يخلق إشكالات أخلاقية جديدة، فريدة من نوعها في تاريخ البشر، ولا عهد للمجتمعات البشرية بها من قبل. كما أن انعكاساته تهدّد بزعة مبادئ وقيم أخلاقية... يتساءل "هابرماس" في بداية كتاب "مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبرالية" (يورغن هيرماس، 2006، 150). هل يحق للفلسفة أن تدافع عن التحفظ الذي تتخذه تجاه مسائل جوهرية تتعلق "بالحياة الصالحة" أو بما يجب على الإنسان عمله كي لا يفسد حياته؟ وهل يمكن للفلسفة أن تتخذ ذات التحفظ تجاه المسائل المطروحة في أخلاقيات النوع الإنساني (أو الجنس البشري؟). يطرح هابرماس هذا السؤال وهو يعي أن الفلسفة، خصوصا بعد الميتافيزيقيا، لم تعد تزعم أنها تقدم أجوبة لها قوّة الإلزام عن أسئلة تتناول نخط الحياة الشخصية أو حتى الجماعية.

ولذا فإن السؤال الفلسفي الأصيل عن الحياة التي يجب أن تعاش، هو سؤال يتجدد من داخل خطاب النهايات على اعتبار أن التقنيات الجديدة ستفرض علينا نقاشا عاما يتناول الفهم الذي يجب تكوينه عن أشكال الحياة الثقافية بوصفها أشكالا ثقافية. وبالتالي، مما تركته "البيوتيقا" على الفكر الفلسفي، هو مساهمتها في

تحقيق حلم كان وما يزال يراود بعض الفلاسفة، وهو انتقال هذا الفكر من النخب والجامعات، إلى اهتمام الفئات العريضة للمجتمع. وبالفعل، تبلور الفكر الأخلاقي الجديد خارج الجامعة، ما دامت هذه الأخيرة تريد أن تكون الفلسفة نُخبوية وترفض أن تكون غير ذلك، ومن جهة أخرى، فإن الفكر البيوتقي، على خلاف الفكر الفلسفي السابق، لا يرتبط برموز معينة، ولا حتى بمجال معرفي معين، فكل التخصصات، بل وكل الفئات الاجتماعية تشارك في مناقشة القضايا البيوتيقية، وليس الأطباء وحدهم ولا البيولوجيين وحدهم، بحيث أصبحت أخلاقيات الطب والبيولوجيا وما يرتبط بها من قضايا علمية وقانونية ودينية واقتصادية وفلسفية، همما يحمله الجميع.

إذ نجد مساهمة الفكر البيوتقي في إبداع الكثير من المفاهيم الجديدة، فإلى جانب المفهوم المركزي وهو مفهوم البيوتيقا نفسه، نجد مفاهيم أخرى مثل مفهوم البيو/قانون = Bio droit، وهو ما يعرف بـ: "الفكر القانوني الخاص بقضايا الطب والبيولوجيا والصحة". ومفهوم العلم التقني = Techno science. زيادة على إثراء مضامين بعض المفاهيم الأخلاقية الأساسية والمصطلحات القديمة، مثل مفهوم الحق والواجب والمسؤولية والإحسان، ومفاهيم أخرى ذات ارتباط بعلاقة الطبيب بالمريض مثل مفهوم الموت الرحيم والإنجاب الاصطناعي والتوالد الجنسي والجسدي ومفهوم تحسين النسل...، ويعتبر مفهوم "حقوق الإنسان" من أهم المفاهيم التي تم إغناؤها في هذا الإطار، حيث توجه الاهتمام إلى مدى احترام هذه الحقوق في ميادين الطب والبيولوجيا والصحة، بالإضافة إلى حقوق الأجيال الإنسانية القادمة، وعلى رأسها حق الحفاظ على هويتها وتنوعها، هذا الحق الذي يتعرض حالياً للانتهاك، وخاصة في إطار التصرف في الجينات الحاصل في مجال الهندسة الوراثية وما يصاحب ذلك من تفكير في استنساخ الإنسان.

وإذن يتجلى الحضور الفعلي للفلسفة في الفكر البيوتقي من جهة أخرى، في تشكيلة اللجان الأخلاقية التي صاحبت نشأته وتطوره، يعد الفلاسفة من أبرز أعضاء هذه اللجان، وهكذا ظهرت شخصية علمية جديدة هي "عالم الأخلاق = L'éthicien" وهي شخصية علمية ترتبط بالأخلاق كفكر فلسفي وترفض الارتباط بها كفكر ديني، وإذا كانت الأخلاق فرعاً من فروع الفلسفة منذ

القديم، فإن التطور الأخلاقي الحالي يفرض علينا - رغم ذلك - أن نطرح السؤال التالي: هل ستبقى الأخلاق في وضعية التبعية للفلسفة أم أنها ستنفصل عنها كعلم جديد؟ خاصة وأن هناك مؤشرات قوية تدل على ذلك، أهمها التمييز الذي نجده حاليا في الدراسات الأخلاقية بين "Morale" و "Ethique" وتزايد استعمال المصطلح الثاني على حساب الأول، بالإضافة إلى حلول عالم الأخلاق محل فيلسوف الأخلاق.

وعمليا، إذا كانت التكنولوجيا الحيوية إحدى المظاهر الحاسمة للتقدم التقني الذي يشهده عصرنا، فإن ثمة سؤالا يفتح على أفق فلسفي لا يقل أهمية وقيمة عن السؤال الأخلاقي، وهو ذلك المتعلق بنمط العقلانية الموازية للتقدم التقني الذي تفتحه الثورة البيوتقنية في أفق الألفية الثالثة؟ هذا السؤال يرتبط في وجه منه بصيرورة الكائن المعاصر من حيث هي صيرورة ترتسم في عالم يعيش تحت التأثير المباشر والعميق لقوة التقنية المرتبطة بمتطلبات الإنتاج الاقتصادي، لمنطق السوق الخالص كما تشهد على ذلك اتجاهات البحث اليوم في نطاق ما أصبح يعرف بالبيو-تكنولوجيات. إن تتويج هذا الارتباط، اقتضى ذلك الإسراع في اتخاذ إجراءات محلية ودولية للانتقال من الأخلاق إلى القانون وتحويل المبادئ الأخلاقية المتفق عليها إلى قواعد قانونية سارية المفعول (ناهدة البقصمي، 1993: 22).

في هذا الصدد بقي أن نشير إلى أن الفلسفة تدين للبيوتقيا بما أتاحه الفكر البيوتقي من مناقشة عميقة لقضايا فلسفية أصيلة ترتبط بالذات والشخص والحياة والموت والوجود والمصير والعلاقة مع الآخر... الخ، وذلك في وسط جميع الفئات الاجتماعية وليس وسط الاختصاصيين وحدهم. وبناء عليه، لم تعد الأخلاق مجرد قضايا معيارية مرتبطة بالضمير، بل أصبحت ضوابط اجتماعية وحتى دولية - ذات طابع إلزامي - تملك أحيانا قوة القانون، وذاك ما يقصده الباحثون حين يتكلمون عن: "الانتقال من الأخلاق إلى القانون" أي أن الأخلاق تم إخراجها من دائرة ضمائر الأفراد إلى دائرة المؤسسات الاجتماعية المختصة، وبذلك تم الانتقال من الأخلاق كقيم معيارية تختلف باختلاف الأفراد والمجتمعات، إلى قواعد أخلاقية متفق عليها عالميا، أو على الأقل متفق عليها من طرف النخب العاملة أو المثقفة في العالم، أو ما اصطلح على تسميته بـ: "لجان الحكماء" في العالم. إن اللجان

الأخلاقية تضعنا أمام فكر أخلاقي/قانوني جديد، ينحو نحو الصبغة العالمية، عالمية توازي عالمية حقوق الإنسان (Jacqueline Russ. 1995:65).

خاتمة

نخلص على ضوء ما قدمنا، إلى أن الفلسفة بمباحثها القديمة لا مستقبل لها، لكن الفلسفة بمعنى الحركة العقلية لفهم الأشياء، يمارسها العاقل كل لحظة، فلاقتصاد لا بد له من فلسفة، والتربية لا بد لها من فلسفة، وهكذا بقية جوانب الحياة، بل حركة الإنسان في محيطه ومجتمعه ووظيفته تنطلق من بعد فلسفي، الذي لا يتحرك بأي نظرة فلسفية هو غير العاقل، أو مقلد وحتى هذا المقلد يمارس فيها ضربا من الفلسفة.

إن الفلسفة ليست حرة في التخلف عن هذه الرؤية الفلسفية الجديدة للعالم، التي باتت تبشّرُ بها الحالة الراهنة لتطور العلوم والتكنولوجيا، والمعارف الإنسانية المعاصرة عموما، إن الفلسفة الآن في طور المخاض والتبلور. نتوقع أن تكون محاولاتها دعوبة لفهم واستيعاب التحولات الكبرى، ودلالات الإنجازات الهائلة للبحث العلمي، على الصعيد العالمي، وآثارها على أحوال الوضعية الإنسانية البشرية. وأنها ستفتح ربما على السياسية، أكثر مما فعلته في السابق، على الأقل على الموضوعات الجديدة التي أصبحت تطرح نفسها على الفكر الإنساني بإلحاح، ولعل أبرزها الآن، علاقة الأخلاق بالسياسة، ودلالة هذا الخطاب المتنامي عن الديمقراطية وحقوق الإنسان.

إن الفلسفة في أي عصر ليست دينا ولا عقيدة بل هي مجرد طريقة في التفكير لذلك فإنها لا تستهدف أن تحل محل السائد ولكنها تنتقده... لقد اعتبر "ألان باديو"، انتشار وتداول أطروحة نهاية الفلسفة أن الفلسفة لم تعد قادرة على تنظيم نفسها كوعد، إذ أصبحت تشعر بضعف تأثيرها مقارنة مع مجالات أخرى: فلا هي تنتج تغيير العالم كما يحدث في السياسة (...). ولا هي تنتج تقنيات، كما تفعل العلوم؛ ولا هي تثير إعجابا مشتركا بين الناس، كما يحدث ذلك في مجال الفن.

إن مهمة الفلسفة، بما هي مهمة نقدية اتجاه الحاضر، تسعى نحو فهم الذات، من أجل فهم الحاضر. تجعلنا نقرأ هذه التحولات العالمية التي تعيشها ذواتنا في

الحاضر، نقرأها بحس تاريخي - بالمعنى العام وليس بالمعنى الشامل المؤسس "للقيامة" (فردريك نيتشه، ب. س، 39).

إن مهمة الفلسفة، تتوخى هدم خطاب العولمة، بما هو مطمح يود جعل التحولات دالة على زمن العالم الذي نعيشه، زمن يجب أن نقرأ فيه كل التحولات باعتبارها ليست سوى تجليات لعالم يرسم قدر الحضارات ومصير الإنسانية مصيرا واحدا خالدا، كمرحلة نهاية من مراحل التطور. فالعالم الأفضل الأبدي الذي ينتظره الإنسان، حسب هذا المنظور، ليس هو النموذج الذي عاش فيه سابقا (المجتمع الإنساني ذو الدلالة الاشتراكية ولا حتى النموذج الرأسمالي سابقا) وهذا العالم الجديد، لا يمكن أن ننظر إليه وفق ثنائية الخير والشر، بل هو العالم المفروض وكفى، العالم الوحيد الذي يمكن أن نعيش ونتعايش فيه. إن مهمة الفلسفة تكمن في خلخلة وهدم هذا الفردوس الذي يزعم الخلود، فلا عودة للعالم المنتهي.

وما على الفلسفة الآن إلا أن تراجع طبيعتها ومفهومها وتعريفاتها التقليدية ومنهجها وأساليب رؤيتها إذا شاءت أن تصبح «حكمة عالمية» كما سماها "كانط"، أو «حكمة خالدة» كما وصفها "ليننتز" وياسبرز وهكسلي وغيرهم. وهنا لا يقتصر الأمر على تغيير الوصف والتسمية، وإنما يتعداه إلى المهام الجديدة التي تلزمها اليوم أكثر من أي يوم مضى بأن تكون عالمية وإنسانية، وأن تتحول - على الأقل في المجالات المختصة بالقيم والغايات الأخلاقية والمثل والأحلام والأهداف المستقبلية التي يمكن الإجماع عليها - إلى حكمة مناضلة، تتسلح بأسلحة النقد والمقارنة لكل ما يعطل العقل ويغيب الوعي ويشوه الإنسانية...

كما عليها أخيرا أن تحافظ على حريتها لكي تستطيع الدفاع عن الحرية وإلا سقطت في الهاوية التي سقطت فيها فلسفات سيئة الحظ تبنتها سلطات إرهابية (كما حدث أخيرا للنظم الأيديولوجية المتحجرة والنظم الاستبدادية المتخلفة)... إن الفلسفة تعمل على الدوام في دائرة الممكن الذي يبدو أحيانا على صورة المستحيل. وفلسفة المستقبل العالمية والإنسانية هي أخطر تحد يواجه المشتغلين بها والمنتمين إليها. إنها من قبيل الخطاب الممكن.

الهوامش:

1. Luc Ferry et Alain Renault, *Heidegger et les Modernes*. Ed. Poche - 2001.
2. علاء طاهر: نهايات الفضاء الفلسفي: الفلسفة الغربية بين اللحظة الآنية والمستقبل، ط1، القاهرة، مصر، مكتبة مدبولي، 2005.
4. عمر مهيل: من النسق إلى الذات: قراءات في الفكر الغربي المعاصر. - ط. 1. - بيروت، لبنان: الدار العربية للعلوم، 2007.
5. إبراهيم محمود: النقد والرغبة في القول الفلسفي المعاصر - ط. 1. - اللاذقية، سوريا: دار الحوار، 2007.
6. هابرماس يورغن: مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبرالية، المؤلف، ترجمة: د. جورج كُتُور، ط. 1. - بيروت، لبنان: المكتبة الشرقية، 2006.
7. Jacqueline Russ: *La pensée éthique contemporaine*, Que sais-je? P.U.F, 1995.
8. ف. نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي والإغريقي. ترجمة: سهيل القش. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر.
9. مصطفى القباچ: تدريس الفلسفة والبحث الفلسفي في الوطن العربي (اجتماع الخبراء بمراكش يوليو 1987)، ط1، 1990، دار الغرب الإسلامي، بيروت.
10. ناهدة البقصي: الهندسة الوراثية والأخلاق، سلسلة عالم المعرفة، عدد 174، يونيو 1993.

obeikandi.com

الخصوصية الفلسفية لعلم الاجتماع السياسي

د. جيلاتي كوبيبي معاشو

قسم العلوم الاجتماعية - جامعة معسكر

الملخص:

قد لا يبدو لنا للوهلة الأولى ذلك التداخل الكبير الموجود بين علم الاجتماع من حيث ميلاده وتأسيسه، ومن ثم من حيث انصهاره كعلم يرتبط بالمنهج، وبين تلك المعرفة السياسية التي تتكئ على جذور فلسفية أبعد بكثير وأسبق من ذلك المد اليوناني للفكر الإنساني. ووقوفاً على هذا الترابط اليبستيمولوجي نحاول التطرق لبعض المحطات الكرونولوجية في مسار الفكر الفلسفي في أبعاده الاجتماعية بصفة عامة، والسياسية على وجه الخصوص.

لقد كان منتصف القرن التاسع عشر فترة الدعوة إلى معرفة العلمية للظواهر الاجتماعية بما في ذلك الظواهر السياسية، فالدراسات في علم الاجتماع تقوم منذ تأكيد كونت على ذلك على أساس موضوعي، وتأخذ بالمنهج العلمي سبيلاً للمعرفة، ويعتبر كونت استقراً من خلال دعوته إلى ملاحظة الظواهر واكتشاف القوانين ورفضه الأنساق الميتافيزيقية للفلاسفة والطريقة الجردة للاقتصاد والتي ما هي في الأصل إلا افتراضات استنباطية، فمعرفة الظواهر وحدها القادرة على الكشف عن خصوصيتها (بن محمد خواجة عبد العزيز، 2007، 50)، لذلك يبدو ومنذ الوهلة الأولى بأن الوضعية في جملتها تحقيقه وتحقيقه وفي إطار الشيئية يريد أن يجعل منها دور كايم المرأة العاكسة للكون (J. Lacroix, 51) وقد تسلطت هذه النزعة العلمية الحادة تسلطت على علماء الاجتماع منذ البدء بقصد تأكيد وجود واستقلال هذا العلم، وقد بلغ من أثر ذلك إعلان دور كايم عن ضرورة

النظر إلى العوامل الاجتماعية وكأنها أشياء، يستهدف بهذه المبالغة التقيد بالمنهج العلمي على الرغم من أن هذه الظواهر الاجتماعية تمثل في ثناياها ما لا يمكن اعتباره من قبيل الأشياء مثل الفكر والقيم. وتنبع هذه المناهج ذات الأصول الفلسفية والاجتماعية من موقف فكري حول تصورنا للعالم الذي يحيط بنا، ومحاولة تحليل أنظمتها وظواهره من وجهة نظر معينة (حامد خالد، 2008، 33).

* صفوة القول أن ظهور علم الاجتماع وارتباطه منذ ميلاده بالمنهج العلمي، ترتب عليهما تأكيد الاعتقاد بإمكانية المعرفة السياسية العلمية، بل لقد قام بذلك فعلا علماء الاجتماع منذ أن ساد الاعتقاد بأن علم الاجتماع علم يشمل كل ما هو اجتماعي سواء كان سياسيا أو غيره.

إن مجال التخصص بدأ في تزايد مستمر من سنة إلى أخرى، وكل جديد في هذا العالم يحمل معه توجهها خاصا بمختصيه، لذلك نقول هل يمكن أن نتصور سوسيولوجيا مبدعا لا يرغب في أن يكون رائد مدرسة جديدة، وهل من وسيلة ما توجد دون تأسيس فرع في علم الاجتماع، فالاختلاف في التوجهات السوسيولوجية لا يمكن بأي حال من الأحوال تجاهله نظرا لأن التوجه المعرفي في حد ذاته يحاول الابتعاد عن فضاء العموميات ليهتم بمواضيع أكثر تحديدا لذلك فإن الاختصاص والمختصين في هذا العام يبحثون عن تقنيات مناسبة لمجال البحث، إنه من غير الخطأ أن نعتبر تأثير الإيديولوجيات وتدخلها هو لبناء فرع مستقل في علم الاجتماع.

ولعل أهم مثال لذلك هو علم اجتماع العمل الذي ظهر بالولايات المتحدة الأمريكية جراء بعض التجارب المستخرجة من العلاقات الاجتماعية داخل المؤسسة لمواجهة المد الأيدولوجي المتعلق بالماركسية، المهم أن تعدد التوجه الاختصاصي هو للبحث عن علم شامل للإنسان، ولكن ذلك أدى إلى صعوبة كبيرة متعلقة بتعدد الشخصيات التي تخدم كلية علم الاجتماع ولتحقيق ذلك طرحت صعوبات مختلفة منهجية وابستمولوجية، فعلماء اجتماع الفراغ يتحاورون بصعوبة كبيرة جدا مع علماء الدين، فالتقسيمات بين التخصصات المختلفة في علم الاجتماع موجودة وهي مماثلة لتلك التي نجدتها عند علماء التاريخ وعلماء النفس، ونتاجا لهذا الحوار ذي الجوانب السلبية والإيجابية أسس دور كايم إطارا تفسيريا جديدا أصبح يعرف

فيما بعد بنزعة الإسناد أو الإرجاع إلى الجماعة وهي النزعة التي تعني أن الحقيقة الاجتماعية مفسرة لذاتها (ليلة علي: 1991، 231).

ومن بين التخصصات في علم الاجتماع يمكننا أن نذكر علم الاجتماع الفن، علم اجتماع الأدب، علم اجتماع الموسيقى، علم اجتماع الحرب de la guerre polémologie، علم اجتماع السلم venologie، علم الاجتماع السياسي politologie، علم الاجتماع الحضري politologie، علم اجتماع العمل، علم اجتماع الحق الاجتماعي، علم اجتماع الحقوق أو القانون، علم اجتماع العدالة، علم اجتماع المهن professions، علم اجتماع وسائل الاتصال القاعدي، علم اجتماع الديانات، علم اجتماع الشباب، علم اجتماع الشيخوخة Sociologie de l'automobile-vieillesse-gertontologie sociale علم اجتماع الجنس، علم اجتماع العائلة، علم اجتماع الفراغ، علم الاجتماع الريفي، علم اجتماع التنمية علم اجتماع التربية، علم اجتماع السينما، علم اجتماع الرياضة، وأنواع أخرى لعلم الاجتماع في مجالات مختلفة.

ويذهب بعض علماء الاجتماع إلى أن التقسيمات الجغرافية والتاريخية في العالم هي كذلك تخصصات جزئية أخرى في علم الاجتماع، كعلم اجتماع العالم الإسلامي، علم اجتماع العالم الصهيوني، علم اجتماع بريطانيا de la britagne، علم اجتماع الألزاس de l'ALSACE، والاختيار بهذا الشكل هنا في التخصصات هو غير محدود لذلك ذكرنا جملة من التخصصات التي تبدو لنا مهمة.

يبقى أن نقول أنه ينقصنا فقط أن نذكر علم الاجتماع لعلم الاجتماع.

تنحصر كل هاته الاهتمامات فيما يسمى بالسوسيولوجية النسقية التي تدرس المجتمع في عمومها قصد اكتشاف المحرك الاجتماعي له ويكون موضوعها العلاقات الاجتماعية وأشكال التجمعات وهناك السوسيولوجية التاريخية التي تهتم بالتطور التاريخي للمجتمعات (بن محمد خواجه عبد العزيز، 2007، 50).

ومن بين التخصصات التي اخترتها للشرح والتوضيح:

علم الاجتماع السياسي: أولا معروف أن علم السياسة يرجع إلى أفلاطون، هذا إذا لم يكن يرجع إلى هو رابي أو إلى أحد المستشارين للإمبراطورية العليا في عهد فرعون، ومن هنا نقول أن الناس لا يستطيعون البقاء دون التفكير في كيفية

تفسير مجتمعاتهم بمعنى كيفية الحكم فيها، فالفكر السياسي يلزم التجمع الإنساني ويزامنه.

لقد ارتبط علم السياسة بالمدرسة الحرة للعلوم الواقعة بشارع القديس غيوم التي تهتم بالظواهر السياسية ولأنها متعددة في ميادين المعرفة كانت تدرس التاريخ السياسي والدبلوماسي والجغرافية البشرية والقانون الدستوري... الخ، ويعتبر علم الاجتماع آخر وافد على العلوم الإنسانية بحيث لم يكن يهتم بالظواهر السياسية خاصة وأنه بقي يتردد بين تصور يتناول الظواهر في شموليتها حسب غورفيتش Gurvitch، وبين تصور جزئي يقتصر على دراسة الجماعات الخاصة المحدودة (بيار كوت ج؛ بيار مونيي جان: 1972، 8).

إن علم السياسة يهتم بدراسة الأنظمة السياسية، مختلف الدساتير، الأشكال المتعددة للحكم، بينما علم الاجتماع السياسي يبحث عن توضيح دوايب النسق السياسي، أو بعبارة أخرى استخلاص قواعد الحكم، لذلك فهو يتأثر بمصدره غير الطبيعيين اللذان هما التاريخ والقانون والواقعة السياسية كانت في البداية تتم في أيطار التاريخ بالحكام، ولم تبدأ النظرة الكلية أي علم الاجتماع السياسي إلا بإسنادها إلى إطارها الجغرافي والاقتصادي والاجتماعي، أي بعد الثلاثينيات من هذا القرن بجامعة الصربون أو بالأحرى فإن ظهور هذا الفرع بطريقة متطورة كان بالولايات المتحدة الأمريكية قبل أن يعممها DUVERGER MAURICE بفرنسا في الخمسينيات ليصبح هذا التخصص متميزا.

إن السياسة عموما هي حركة اجتماعية، والظواهر السياسية كالانتخاب والاستحواد على السلطة والمعارضة ومواجهة بعض أنظمة الحكم هي ظواهر اجتماعية، فالمشكل الأساسي في علم الاجتماع السياسي إذن يتمثل في العلاقة الموجودة بين السياسة والمجتمع، هذه العلاقة ليست حكرًا على المجتمعات المتطورة حسب جورج بالوندي BALONDIE، الذي يرى في كتابه الأنثروبولوجية السياسية أن كل المجتمعات بمختلف أشكالها منتجة للسياسة، وهي معرضة كلية للتغيرات في التاريخ.

إذا تأملنا في السياسة نجد بأنها أولا وقبل كل شيء نشاطا اجتماعيا إذ أن الحدث السياسي إنما هو حدث اجتماعي، وعليه فإن علم الاجتماع السياسي هو

بالدرجة الأولى علم اجتماع قبل أن يكون سياسيا (بيار كوت ج - بيار موني جان، 1972، 09).

أما الأنثروبولوجيا السياسية عند بالوندي تهتم خاصة بالمجتمعات الغير غربية حيث يبحث عن تأسيس نظرية عامة عن السياسة وهذا ما يأخذنا إلى قراءة سياسية جديدة لمجتمعنا.

في إطار هذه القراءة للعلاقة بين السياسة والمجتمع، يشترط علماء اجتماع السياسة مبدأ الاستقلالية النسبية للنسق السياسي عن النسق الاجتماعي العام، تماما مثل بعض الأنساق الأخرى كنسق التعليم، نسق المودة... الخ.

هناك دراسات عديدة لم تتناول النسق السياسي بطريقة شاملة، وإنما بشكل يعتمد توظيف المجموعات الضاغطة لطبقات الناحيين... الخ، أما فيما يتعلق بالمنهج المستعملة فهي متنوعة كمنهج التحليل النسقي لصاحبه ESTON الذي يقف على النسق السياسي ومحيطه في إطار حلقة تأويلية متعلقة بمنهج التحليل الوظيفي، الذي استعمل بكثرة في دراسة الظواهر السياسية من طرف صاحبه ALMOND الذي يعتبر أن كل نسق سياسي يشتمل على وظائف قاعدية تستجيب إلى متطلبات وظيفية، ويقسم ALMOND الوظائف إلى ثلاثة أصناف الأولى يرجعها إلى قدرات النسق المتعلقة بالعلاقات بينه وبين محيطه، أي ذلك الشكل الذي ينبعث من المواطنين متجليا في السلطات التقليدية الثلاث أي التشريعية، التنفيذية القضائية، الصنف الثاني هو تلك الوظائف المتمثلة في التغيير السياسي الذي يمس النسق ويغذيه لإنتاج مساره، أما الصنف الثالث فهو وظائف البقاء وتكييف النسق حيث أن بقاءه يتطلب ضرورة إدماجه مع التغيرات الحاصلة مع المحيط، فالانتقال من نسق برلماني إلى نسق رئاسي يستدعي تكييف الوزراء.

إن تغير بنية الحكم تتوافق دائما مع تغير التوظيف في المجال السياسي، يستعمل التحليل الوظيفي خصوصا في دراسة الأحزاب السياسية والجماعات الضاغطة كالنقابات UNIOUSPATRONALES اتحادات أرباب العمل فالجماعات المختلفة في هذا المجال تمارس ضغطها لتحرير محضر القضاء، وفي هذا الإطار فإن الجماعة الحاكمة وعبر الاتفاق الاجتماعي ما هي إلا جماعة ضاغطة من الجماعات الأخرى، ومن هنا فالنسق لا يخضع للتحليل في حد ذاته وإنما في علاقته بوسطه أي

في علاقاته مع أنساق أخرى محيطة به وهي علاقات قد تكون أفقية أو عمودية عندما يكون النسق محتويا على أنساق فرعية تشكل في حد ذاتها أسقا كاملة (بيار كوت ج - بيار مونيي جان، 1972، 07).

إضافة إلى كل ذلك فإن علم الاجتماع الانتخابي الذي أصبح تابعا لعلم الاجتماع السياسي مع أندري سيغفريد André Siegfried بفرنسا استدعى مناهج ذات طابع إحصائي يتكئ على نتائج الانتخاب إضافة إلى الدور الذي يلعبه تغير التشكيلة الاجتماعية بعد الانتخاب، هنالك كذلك دور وسائل الإعلام خاصة التلفزيون عند إدراجه لمواجهة ثنائية لشخصيات سياسية معروفة.

تمثل دراسات الرأي العام الناجمة عن علم الاجتماع الانتخابي فرعاً مهماً في علم الاجتماع السياسي، لكن هل يمكن إدراج الدراسات الخاصة بالبيروقراطية إلى علم الاجتماع السياسي؟ يفضل بعض المفكرين إدراجها لعلم اجتماع التنظيم ومن ثم فإن تقسيمات علم الاجتماع هي على وثيقة بالنوايا الايديولوجية المختلفة. وقد بينت الدراسات النظرية عن الدولة كيفية ارتباط مفهوم البيروقراطية بمفهوم الإقطاعية في بعده التاريخي وبينت من جهة أخرى كيف تمت استعارة البنية التحتية والبنية الفوقية، لأن الإقطاعية المعرفة بطريقة محددة جدا هي التي تبدو في ماركس بمثابة المتغير الأساسي في تكوين نمط خاص للدولة، فيرى ماركس أن متغيرا اجتماعيا سياسيا هو الذي يحدد طبيعة الدولة، لا علاقات الإنتاج لوحدها، فغياب الماضي الإقطاعي في الولايات المتحدة أدى إلى خضوع الدولة إلى للمجتمع المدني وبالتالي إلى البرجوازية وبالعكس لا يفسر الماضي الإقطاعي في بروسيا حقيقة أنه لم يكن بوسع الدولة أن تصبح أداة بيد البرجوازية فحسب، بل يفسر أيضا "توقها إلى الاستقلال" (برتران بادى وبيار بيير نبون: 2001، ص 7).

وقد يبدو لنا أن البيروقراطية كظاهرة ترتبط أكثر بممارسة السلطة في مجتمعنا، ومن بين الأضرار البارزة في عصرنا نذكر من بينها تضخم المكاتب، تعدد مستويات القرار، امتداد القاعدة الإدارية إلى مجالات الحق العمومي، أو قانون العقوبات عدوى التواصل بين المسؤولين والإدارة بواسطة خطاب مميز يخضع لمنطق خاص.

فالظاهرة البيروقراطية تمتلك تاريخاً طويلاً يعود تواجدها إلى تأسيس أنظمة مركزية كما بفرنسا في عهد لويس الرابع عشر، النمسا والمجر مع ماري تيرس La Russie de la grande Catherine MARIE TH2R2SE. وكنموذج على ذلك فإن الدولة قاطبة إنبتت في فرنسا على مر تاريخ المجتمع بأنها النموذج المثالي للدولة لكن سياق التمايز والمأسسة مع مجتمعات أخرى لم يبلغ أبداً هذا البعد. ما إن وفقت أن تصبح مطلقة أي الدولة في فرنسا حتى تمكنت بطريقة ما من الحفاظ على هذا الموقع الذي يؤمن لها سلطة عليا فمن مرحلة لأخرى من الثورة الفرنسية مثلاً إلى نابليون الثالث والنظام الديقولي وسعت الدولة سيطرتها باستمرار على المجتمع المدني واستقلت لتشكل حيزاً مغلقاً وآلة إدارية ضخمة صالحة للسيطرة على جميع الأطراف (برتران بادى وبيار بيير نبون: 2001، ص 100).

إن هذه الظاهرة السياسية امتدت في عصرنا الحاضر إلى مجالات أخرى ليست لها علاقة مباشرة بنظام الحكم، كالمؤسسات الصناعية الكبيرة والجامعات والتنظيمات الثقافية، ومما زاد الإشكال تعقيداً هو أن بعض الديمقراطيات الشعبية أو الإمبراطوريات المركزة لا تولي الأمر اهتماماً، مما فصح المجال أمام الظاهرة للتوسع بشكل كبير. ماكس فيبر يرى بأن البيروقراطية هي التعبير العقلاني في تسيير المجتمعات المركبة في عصرنا أما ميشال كروزي MICHEL CROZIER وللتبسيط فإنه يكشف عن ذلك التعطيل الناتج عن غياب المراقبة الكافية لأنساق التسيير، التي أصبحت لا تهتم إلا بوظيفتها وتطورها. إن مصطلح التعطيل هنا عكس التوظيف وهو خطير من حيث الدلالة، حيث يجعلنا نعتقد أن البيروقراطية ما هي إلا نتاج مرضي للإدارة المعاصرة، ولهدف الأجرأة وقد نعتد على بعض المقاطع الخاصة منها والضارة في نفس الوقت، فالأهداف والقواعد الأساسية التي تستند إلى الإدارة المعاصرة هي ليست عرضة للنقد، ومن هنا فالنقد الاستثنائي لهذا الإشكال يرى في البيروقراطية مقعداً لنظام حكم شمولي معاد للديمقراطية النزيهة التي تستعمل روحها النظامية السامية في مراقبة المواطن مراقبة تواصلية، فالعقلانية البيروقراطية هي عقلانية خاطئة تجعل الإنسان آلياً ومبرمجاً من خلال نظام لا يستطيع أن يتفوق عليه ويؤثر فيه، عالم الاجتماع الأمريكي غوفمان Goffman في مؤلفه Asiles المنفى يتطرق إلى نظام المؤسسات الشمولية التي تمارس على الأفراد عملية تسوية

لأدوار داخل هذه المؤسسات مثل حالة السجون، معاهد الطب النفسي مؤسسة الجيش المدارس اعتبار على أنها مخيمات للتركيز وقد بين لنا التاريخ أن الأفراد داخل هذه المؤسسات الأكثر شمولية يحملون نزعة ثورية عندما يتعلق الأمر بمعارضة ذوي النزعة التعطيلية.

المراجع:

1. عبد العزيز بن محمد (2007): علم الاجتماع المعاصر - من الجذور إلى الحرب العالمية الثانية، دارا لنزاهة الألباب.
2. جان بياركوت - جان بيار مونيي (1972): من أجل علم الاجتماع سياسي، ترجمة: محمد هناء، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر.
3. خالد حامد (2008): منهجية البحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية، الجزائر، جسور للنشر والتوزيع.
4. علي ليلة (1991): النظرية الاجتماعية المعاصرة دراسة لعلاقة الإنسان بالمجتمع "الأنساق الكلاسيكية"، ط3، القاهرة دار المعارف.
5. برتران بادى وبيار بيرنيوم (2001): سوسيولوجيا الدولة، ترجمة: جوزيف عبد الله وجورج أبى صالح، لبنان، مركز الإنماء القومي.
6. Jean Lacroix (1956): La sociologie D'Auguste conte. France: Presse universitaires.

علوم الإنسان والمجتمع وأسئلة التراث؛ نحو التأسيس لإسلاميات تطبيقية عند 'أركون'

د. مزي عبد القادر

جامعة بشار الجزائر

الملخص:

ليس ثمة نجاح أحرزت عليه المعرفة العلمية أكثر من ذلك الذي تُوجت به بعد الانتصارات الكبرى التي عرفتها مناهج العلوم المختلفة في الغرب المعاصر، خاصة بعد اكتساح النزعة الوضعية والمنطقية مجالات المعرفة على اختلاف موضوعاتها ونزوع العلم باتجاه يقوم على نمذجة الموضوعات المدروسة وفرض صيغ العقل والفهم المدرك عليها.

وفي العالم الإسلامي لم يعد السؤال يتعلق اليوم بمدى مشروعية علوم الغرب كنظريات الفيزياء والبيولوجيا الحيوية والتشريح الطبي، وإنما تعداها إلى مشروعية أخرى تتعلق هذه المرة مع 'أركون' بإحكام السؤال حول علاقة العقل بالتراث ووضعه على محك المناهج العلمية التي حصلت في مجال علوم الإنسان والمجتمع.

فما الذي يجب على عالم الإسلاميات فعله اليوم؛ هل عليه أن يتخلى كلية عن مناهج العلوم الإسلامية الكلاسيكية (كتب التراث) ويقتفي آثار علوم الإنسان والمجتمع كما هي عليه اليوم في الغرب؟ ووفق أية رؤية إبستمولوجية يمكن إحداث تزواج بين موضوع (التراث) ومنهج (مناهج علوم الإنسان والمجتمع) يحتمي كل منهما بترسنة من المفاهيم والأدوات المعرفية التي لا يمكن أن ننكر أن لها تاريخاً هي أيضاً؟.

قد تساهم "علوم الإنسان والمجتمع" على تحليل بنية التفكير لدى المسلم المعاصر من خلال دراسة التراث، لأنه مطلب ضروري لإحداث أي تقدم تاريخي

حضاري. فالإسلاميات التطبيقية تساعدنا على القيام بقراءة جديدة للقرآن، لكن ذلك ليس «تمرينا ذهنيا مهتما فقط بالتركيبات الشكلانية أو 'بتجميع الحقائق وتراكمها'، وإنما ينبغي أن يكون توضيحا لحالة ثقافية تقيمن عليها الإيديولوجيات المؤسسة الحامية في شتى أنحاء العالم الإسلامي» (أركون، م: 2001، ص 146).

تضع الإسلاميات التطبيقية كل خطاب قيد النقد والتحليل، فهي تعلم من وجهة نظر إبستمولوجية «بأنه ليس هناك من خطاب أو منهج بريء. إنها ترجح في كل مساراتها وخططها نقد الخطاب. (...)» كما أنها ترجح تعددية المناهج الفاحصة من أجل تجنب أي اختزال للمادة المدروسة» (أركون، م: 1998، ص 57)، وبالتالي فإن فحص هذا النوع من الإسلاميات يجعل الفكر الإسلامي المعاصر لا يزال مرتبطا بالقضيتين الأساسيتين اللتان أرقنا كل من انخرط في سؤال النهضة، أعني بذلك تلك الإشكالية المزدوجة حول التراث والحداثة (أركون، م: 1998، ص 59).

إن مناهج الإسلاميات التطبيقية حداثية، لذلك باستطاعتها أن تقدم الأدوات الكفيلة لقراءة التراث؛ لأن ما تقدمه الحداثة من مناهج وطرائق للبحث والنقد كفيل باختراق "اللامفكر فيه" و"المستحيل التفكير فيه". وهي بذلك تستطيع أن تتجاوز من حيث المنهج كما من حيث النتائج كل المحاولات السابقة، كذلك التي قام بها كل من: 'طه حسين'، و'سلامة موسى'، و'علي عبد الرازق'. إن «الاكتشاف المتدرج للحداثة سوف يجبر العرب والمسلمين، في الحقيقة، على التساؤل حول النقاط الثلاث التالية: (1) المنسي، (2) المتنكر، (3) واللامفكر فيه، ضمن ماضيهم الخاص» (أركون، م: 1998، ص 60).

كما أن المبادئ التي تقوم عليها الإسلاميات التطبيقية لم يعد يفرضها «هاجس إرضاء متطلبات الفكر المعاصر فحسب، وإنما هي في الوقت نفسه تجيب بالضبط عن الحاجات العلمية الراهنة للفكر الإسلامي» (أركون، م: 1998، ص 58). وهذه الإسلاميات تُركز على الدراسة الألسنية في نقد النصوص، لأن كل دراسة لأي نظام من العلامات والرموز غير اللسانية يجب أن يتم فقط من خلال العلامات اللغوية (من خلال اللسان)، باعتبار العلامة اللسانية هي أصل كل أشكال العلامات الأخرى. فدراسة أي شكل من أشكال أنظمة العلامات يمر عبر

نظام التقطيعات اللسانية، بشرط أن تكون الدراسة الألسنية منفتحة على مناهج وتساؤلات علوم الإنسان والمجتمع كما هي معروفة في الغرب اليوم، انفتاح يأخذ بعين الاعتبار «الروابط التي تربط بين: اللغة - التاريخ - الفكر» (أركون، م: 1998، ص 16). مما يسمح له بـ «تأسيس تاريخ منفتح وتطبيقي للفكر الإسلامي» (أركون، م: 1998، ص 11). وهذا التداخل بين المستويات الثلاثة يدفع 'أركون' إلى اعتبار المشروع «شديد الجدة وشديد التعقيد» (أركون، م: 1998، ص 11) في آن واحد.

هناك مجال كبير للاجتهاد المعاصر، لوجود «كم هائل من المواد الخام التي تنتظر من يستغلها على ضوء النظريات الحديثة للكتابة والقراءة وإنتاج المعنى وسيميائية النصوص الدينية والمجاز والرمز والعلامة والإشارة» (أركون، م: 1998، ص 21). وهو ما يجعل 'أركون' ينظر إلى هذا المشروع بأهمية كبرى، بالرغم من اللامبالاة التي لا يزال يتميز بها القارئ العربي المسلم في زمن العولمة الفكرية والثقافية.

بالإضافة إلى ضعف المستوى النوعي للقراءة في العالم الإسلامي اليوم، فهناك جبهة أخرى يقاومها 'أركون': وهم «اللاهوتيون المحترفون» (أركون، م: 2001، ص 111)، كما يجب أن يُسميهم. إنهم سيعترضون على مشروعه زاعمين أنه يريد أن «يختزل كلام الله إلى مشروع أنثروبولوجي مهدد بالإغراء الوضعي» (أركون، م: 2001، ص 111). ويحييهم بأن الأمر مرهون بثمار البحث الذي يتوخاه من وراء مناهج علم الأنثروبولوجيا الحديث الذي «يمارس عمله كنقد تفكيكي، وعلى صعيد معرفي، لجميع الثقافات البشرية المعروفة» (أركون، م: 2001، ص 07). وهو العلم الذي يستطيع بما يتميز به من موضوعية أن «يمارس عمله هذا بعيدا عن التأويلات التاريخية الأيديولوجية» (أركون، م: 2001، ص 07).

يُعتقد أن الدراسات الأنثروبولوجية كفيلة بالتوصل إلى نتائج نوعية في مجال الدراسات الإسلامية إذا توفر العدد الكافي من الباحثين ذوي الكفاءات العلمية النوعية. لكن مثل هذا النوع من الدراسات يتطلب شروطا يجب توفرها في "القارئ" المجتهد؛ كالتزود بتكوين «علمي والإحاطة بالأرضية المفهومية الخاصة باللسانيات والسيميائيات الحديثة مع ما يصاحبها من أطر التفكير والنقد

الإبستمولوجي؛ وثانيا أن يتدرب القارئ على التمييز بين الاحتجاج والإدراك والتأويل والتفسير الذي يتم في الإطار المعرفي العقائدي الدوغمائي، وبين التحليل وتفكيك الخطاب الديني، فهذان شيان مختلفان. إن تحليل الخطاب الديني أو تفكيكه يتم لا لتقدم معانيه 'الصحيحة' وإبطال التفاسير الموروثة، بل لإبراز الصفات اللسانية اللغوية وآلات العرض والاستقلال والإقناع والتبليغ والمقاصد المعنوية الخاصة بما أسماه 'الخطاب النبوي' *le discours prophétique* (أركون، م: 2001، ص 05).

يجب على الخطاب الديني، أيا كان، أن يتبنّى كل تساؤلات «الأنثروبولوجيا الدينية والثقافية والاجتماعية للوصول إلى التعرف على المفاهيم والتصورات وطرق التأصيل للعقائد والمعاني التي تنبني عليها جميع الأديان المعروفة في تاريخ المجتمعات البشرية» (أركون، م: 2001، ص 06). ذلك لأن للعلم الأنثروبولوجي فوائد حمة ليس باستطاعتنا الاستغناء عنها في الدراسات الإسلامية المعاصرة.

إن إعادة القراءة وفق منظور الإسلاميات التطبيقية تعني مراجعة شاملة لجميع العقائد والسنن الدينية التي يقدمها الدين من خلال خطابه خاصة منها الخطاب القصصي. نذكر هنا أن القرآن هو الذي اعتبر الإنباء بأخبار الأولين قصصا، في مقابل ما سماه "أساطير الأولين"، بينما يصفه الأنثروبولوجيون المحدثون «بالميث أو 'ميثوس' *Mythos* الذي تميز أو تميز عن اللوغوس *Logos* (النطق أو المنطق) منذ ما قدمه 'أفلاطون' و'أرسطو' من حوار واستدلال وتحليل وبناء على صيغة الأدب الفلسفي والفلسفة النظرية التنظيرية، الاستدلالية الاحتجاجية» (أركون، م: 2001، ص 06-07).

لكن بسبب أن «القرآن يرفض في آن المناهج الشكلية والقواعد الإكراهية للبنائية الجامدة، كما ويرفض التفسيرات الأحادية الجانب (أو المعنى)» (أركون، م: 1998، ص 41)، نجد 'أركون' يُحبذ من أجل قراءة القرآن المنهجية التعددية. فهي قراءة تختلف عن القراءة التفسيرية الكلاسيكية التي تتميز بـ «طابع التصديق المطلق للنصوص دون أن تحمل روحا نقدية حقيقية» (عبد الهادي، ع: 1993، ص 15)، كما تختلف أيضا عن ما يسمى عادة بالإسلاميات (*L'islamologie*) الذي ارتبط بظاهرة الإستشراق و«لم يحظ في السابق بأي تأمل منهجي» (أركون، م:

1998، ص 51) لخلوه من التحريات السوسولوجية والتاريخية والأنثروب-لسانية المعمقة والمرجوة.

إن عملية النقد المبتغاة من وراء هذا المشروع العلمي تبدأ من كشف عوائق ما يسمى بالفكر الأصولي السلفي والإسلاميات الكلاسيكية عموماً. نقد الفكر الذي «يعتقد بإمكانية فك لغز اللغة الدينية (= كلام الله بالذات) أو تفسيرها وفهمها إذا ما سيطرنا على النحو العربي وعلم المفردات والبلاغة وعلم المعنى: أي مختلف العلوم الخاصة باللغة العربية» (أركون، م: 1998، ص 24)، وبالتالي يوجب علينا «قراءة» القرآن على ضوء التحديدات والمنهجية التي رسخها المفسرون وعلماء الأصول» (أركون، م: 1998، ص 24). إن الفكر الأصولي يقوم على تقديس اللغة التي علمها الله لآدم، ثم «التركيز على قدسية المعنى المرسل من قبل الله ووحدانيته (معنوية)، هذا المعنى الموضح والمحفوظ والمنقول عن طريق الفقهاء، بالإضافة إلى عقل أبدي، فوق تاريخي لأنه مغروس في كلام الله ومجهز بأساس أنتولوجي يتجاوز كل تاريخية» (أركون، م: 1998، ص 55).

من بين القراءات التفسيرية الكلاسيكية التي يوجه لها 'أركون' انتقاداته الشديدة تلك التفاسير التي ألقت منذ القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي)، خاصة تفسير 'الطبري' وتفسير 'فخر الدين الرازي'، نظرا لمكانتهما وللهمية الكبيرة التي تمتعان بها سواء لدى المسلمين أو لدى غيرهم من المستشرقين. يُلاحظُ 'أركون' أن 'الطبري'، كان قد جمع «عددا ضخما من الأخبار في كتاب عملاق موزع على ثلاثين جزءا. ونقصد بالأخبار هنا الحكايات أو القصص، ثم الأحاديث النبوية، ثم المعلومات. وهي الأخبار التي كانت قد نشرت في النطاق الذي تمت أسلمته من منطقة الشرق الأوسط طيلة القرون الهجرية الثلاثة الأولى» (أركون، م: 2001، ص 151).

بينما 'الرازي' فـ «جمع في تفسيره أهم ما أنتجه الجهد التفسيري خلال القرون الهجرية الستة الأولى السابقة له» (أركون، م: 2001، ص 137)، محاولا بكل ما يتميز به من ذكاء متفرد «التحقق من الصلاحية الموضوعية للآيات عن طريق التعاليم التي تقدمها العلوم الفلسفية والتجريبية في عصره» (أركون، م: 2001، ص 163). لذلك يلاحظ على تفسيره إسهابا في المناقشات الفلسفية

واللاهوتية يصل إلى درجة المبالغة. وهي مبالغة دفعه إليها حرصه الشديد على «إقامة التماسك والتوافق بين الخطاب القرآني وتعاليم العلوم الفلسفية والعلمية التي كانت تحتل مكانة كبيرة في الثقافة العربية في القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي. وبهذا المعنى، فإن الرازي أصبح مؤسساً لتيار آخر في التفسير (...). وهو التيار الذي عرف منذ القرن التاسع عشر انتعاشاً تحت اسم التوفيقية» (أركون، م: 2001، ص 152).

ثم بعد ذلك يتساءل 'أركون' عن المبادئ النظرية التي تتحكم بتفسير كل من 'الطبري' و'الرازي' (أركون، م: 2001، ص 152)، باعتبار أن تفسير كل منهما يعبر عن البنية المعرفية (الإبستمية) التي تميز بها الفكر الإسلامي في مرحلتين هامتين من مراحل تطوره.

حسب 'أركون'، يعود سبب انتشار أسلوب القصة أو الحكاية في التفسير الإسلامي القديم إلى كون هذا النمط من الأسلوب يتناسب أكثر من غيره مع الأطر الاجتماعية للمعرفة التي عرفتتها المجتمعات القديمة؛ أي تلك «الأطر التي كانت سائدة طيلة القرون الثلاثة الأولى للهجرة، حيث كان ينبغي عليهم أن ينقلوا شفها أولاً، ثم تدريجياً ثانياً عن طريق الكتابة، تلك الشهادات الحية عن الزمن التندشيني المثالي والفضاء المقدس للبعثة النبوية» (أركون، م: 2001، ص 159). والشاهد على ذلك انتشار مصطلح "الأخبار" كمصطلح تقني 'الأخبار' (أركون، م: 2001، ص 159). يمكن القول أن 'إبستميا الأخبار' قد بدأ ظهوره «في الثقافة العربية الإسلامية مع الطبري، ولكنه بلغ ذروته مع السيوطي (ت 911هـ/1505م) أثناء المرحلة المدرسانية الاتباعية السكولاستيكية» (أركون، م: 2001، ص 163). فلم يؤدي انتشاره فحسب، إلى خلق «وهم الكشف التاريخي عن أسباب النزول، وإنما جعلت أيضاً من الصعب التوصل إلى الوضع الاجتماعي - التاريخي في وظيفته الوصائية الأولية. لماذا؟ لأن الحدث الأكثر عادية أو ابتداءً غالباً ما يحور ويحول إلى عمل معجز، أو درس نموذجي أعلى، أو مقولة لاهوتية فقهية» (أركون، م: 2001، ص 37).

بالرغم من أن 'الرازي' لم يستطع التخلص مطلقاً من 'إبستميا الأخبار'، إلا أن تفسيره شهد تطور النزعة التوفيقية التي أحدثتها المجادلات الكلامية والفلسفية

داخل فضاء الثقافة الإسلامية. وهكذا فهو «لم يفعل إلا أن قوّى، بفضل الإنتاجية الدلالية للخطاب القرآني، بعض التصورات، والصياغات، والشروحات التي كانت سائدة من قبل أو مبثوثة هنا وهناك» (أركون، م: 2001، ص 168). كما أن وجود المعنى الأخير في القرآن شيء مؤكد لديه، بل «من الممكن، ضمن بعض الشروط المعينة والدقيقة، أن نعين أو نسَمّي هذا المعنى الأخير» (أركون، م: 2001، ص 139).

بعد أن فرغ من نقد مناهج التفسير القديم، اتجه 'أركون' صوب تحديد المبادئ التوجيهية الخمسة التي تتحكم في عملية إعادة قراءة التراث، وذلك من خلال النموذجين المذكورين سالفًا، كما حاول الكشف عن آليات اشتغال الفكر والإبستيمي الذي يحكم هذا التفسير. وهو يرى أن قراءتنا للتراث التفسيري يجب أن تبذل كل الجهد من أجل الإجابة على سؤالين هما: «1 - ما هو مضمون، ووظيفة، وأهمية المعنى الأخير طبقًا للتراث التفسيري الإسلامي؟ 2 - هل نستطيع نحن اليوم أن نطلق حكمًا حول درجة المطابقة بين المعنى الأخير الذي يفترضه النص التأسيس الأول، وبين المعنى الأخير المتلقى أو المتَّحَمِّع في التفسير التقليدي؟» (أركون، م: 2001، ص 136).

يجب التذكير بأن مفهوم التراث عند 'أركون' يشمل كذلك النص الأصلي (القرآن)، فالقرآن يستمر دائمًا «في مطالبتنا بإعادة قراءته من دون أن تكون مدلولاته المضمرة أو الاحتمالية قد تجلت كليًا وبشكل صحيح. وربما يستحيل ذلك على التحقق في أي يوم من الأيام. وبالتالي، فإن الأمر يتعلق بإبداع أدبي مزود بطاقة إبداعية يمكن القول بأنها لانهائية ضمن الظروف الحالية لإمكانياتنا في القراءة» (أركون، م: 2001، ص 116). لكن استحالة إمكانية تجلي مدلولات القرآن بشكل نهائي «يطرح مشاكل جمّة وعقبات إبستمولوجية ومنهجية أمام كل محاولة طموحة لإنتاج ما يسمى بـ "القراءة الكليانية للنص - العمل المتكامل"» (أركون، م: 2001، ص 116-117).

مهما تكن العقبات والعوائق يجب القيام بتحريات دقيقة لفهم نوعية العلاقات الكائنة بين النصوص القصيرة (الآيات) والوسطى (السور) من جهة، ثم النص الشمولي الكلّي (المصحف) من جهة أخرى (أركون، م: 2001، ص 116). إن

نتائج هذه التحريات هي التي تسمح لنا بأن «نقيس درجة الاستقلالية الذاتية، ودرجة انغلاق وانفتاح كل واحد من هذه النصوص» (أركون، م: 2001، ص 116)، كما أن دراسة بنية وآلية اشتغال النص الكلي الأصلي (القرآن) ومعانيه الحرفية هي التي تسهل علينا معرفة قدراته الإبداعية التوليدية ممثلة في النصوص الثانوية التي ولّدها (أركون، م: 2001، ص 117).

إن إعادة قراءة القرآن يجب تقوم على ركائز هامة لفهم بنيته ومحاولة تشكيل نظرية عامة، وهي ركائز ثلاث بحسب 'أركون': أولها تحديد نظام اللغة العربية بين عامي 550م و632م (أركون، م: 2001، ص 106)، أي مرحلة نزول الوحي. ثانيها معرفة شاملة للأساطير وللشعائر وللأديان التي سادت في الشرق الأوسط القديم (أركون، م: 2001، ص 107). ثالثها الوعي بمفهوم مجتمع الكتاب المقدس (أركون، م: 2001، ص 108). وهذا يعني أن هذه القراءة للقرآن يجب أن تقوم على أسئلة جذرية تشكك في أصل النص وبنيته وتناسه مع نصوص أخرى تعتبر تأسيسية في الفكر الإنساني، وهي أسئلة غير مألوفة في الفكر الإسلامي إلى يومنا هذا.

يُلاحظ أيضا أن كل هذه الركائز وغيرها من المبادئ تشترط المعرفة باللسان العربي وعلوم اللغة التي تحتل مكانة رأسية في الثقافة العربية الإسلامية. لأن القرآن عبارة عن مدونة «مفتوحة من العبارات أو المنطوقات المكتوبة باللغة العربية» (أركون، م: 2001، ص 113)، والتي «عوملت بصفتها كتابا واحدا أو عملا متكاملا» (أركون، م: 2001، ص 113) بعد القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي. هذا يعني أن القرآن كان كلاما شفها قبل أن يصبح نصا مدونا ومكتوبا، فصرامة الكتابة التي تمت ممارستها على الوحي جعلت 'أركون' يرفض اعتباره ذلك الكلام نفسه «المتلفظ به من قبل النبي» (أركون، م: 2001، ص 116).

بالرغم من تشكيك 'أركون' في مدى سلامة الكلام الإلهي من الحذف والتغيير جراء القراءات التي تمت ممارستها عليه، إلا أنه لا ينفي الطابع تجانس العام الذي يميزه، فهو يرى أن «تجانسية المدونة النصية القرآنية تركز على شبكة معجمية أو لغوية واسعة، وعلى نموذج قصصي أو تمثيلي واحد لا يتغير» (أركون، م: 2001، ص 115)، كما يعتقد أن للقرآن قدرة فائقة على بناء وضع عام

للخطاب يسمح لكل قارئ مهما كانت كفايته الفكرية واللغوية أن يتموضع داخله، وهو بذلك يصبح نصا ضامنا للتوصيل والتواصل محفزا للفكر منفتحا على كل قراءة (أركون، م: 2001، ص 115).

إن قراءة 'أركون' الإستيمولوجية للتراث التفسيري تتعدى زمن وتاريخ نشأة هذه التفسيرات إلى تاريخ قصة تشكّل المصحف، وهو ما يتطلب نقدا للقصة الرسمية التي رسخها النقل أو ما يسميه بإبستيمي "الأخبار". وهو نقد يستدعي بالضرورة «الرجوع إلى كل الوثائق التاريخية التي أتيح لها أن تصلنا سواء كانت ذات أصل شيعي أم خارجي أم سني. هكذا نتجنب كل حذف تيولوجي لطرف ضد آخر» (أركون، م: 1998، ص 290). كما أن عملية جمع سور القرآن وترتيبها لا يبدو متناسبا - حسب 'أركون' - مع تاريخ نزولها، مما يعني أن أي عملية هدفها تحديد الفكر الإسلامي يجب أن يكون موضوعها دراسة «صيغة التعبير ونمط الفكر المستخدمين في القرآن لكي يفرض على سامعيه المعاصرين له صحته الإلهية» (أركون، م: 2001، ص 99).

من المعلوم أن دراسة صيغ التعبير وأنماط الفكر لأي نص تقوم اليوم على مناهج القراءة السيميائية الألسنية، فهي بما تتميز بها من أدوات وأطر نظرية يمكنها أن تحررنا - كما حدث للأناجيل والتوراة - من «تلك الحساسية التقليدية التي تسيطر على علاقتنا البسيكولوجية بتلك النصوص. علاقة منغوسة منذ الطفولة. عندها نستطيع إقامة علائق طبيعية تمكننا من دراستها والتأمل فيها بحرية» (أركون، م: 1998، ص 291). إن على عالم الإسلاميات أن يكون متخصصا في الألسنيات والأنثروبولوجيا الدينية لأنها تساعد على التخلص من انجذابه السيكلوجي.

يبدو أنه من الصعوبة بمكان إجراء مثل هذه القراءة السيميائية الألسنية التي تتميز بصرامتها النسقية على مدونة القرآن بكاملها، لأن محاولة فرض نموذجها على نص متحرر من مركز أحادي نووي تبدو مستحيلة كما أشار إلى ذلك 'أركون' نفسه في الصفحة الإحدى والأربعين من كتابه "تاريخية الفكر العربي الإسلامي" بقوله: «القرآن يفرض في آن المناهج الشكلية والقواعد الإكراهية للنبوية الجامدة». لذلك نلاحظ أن 'أركون' يكتفي باختيار عينات ونماذج من النصوص (السور) التي

تسمح بتلك الطرق الإجرائية والتي تستجيب لطابع النمذجة الذي يفرضه التحليل السيميائي والألسني على كل موضوعاته.

يختار 'أركون' من بين سور القرآن النماذج النصية (السور) التي تستجيب لطموحاته في تحقيق القراءة السيميائية الألسنية، والتي تسمح له بتحقيق هدفه من ذلك كله، والمتمثل في «تحرير المعرفة التاريخية من إطار القصة ومجرياتهما من أجل جعلها تتوصل إلى وظيفة الكشف عن الرهانات الحقيقية للتاريخية» (أركون، م: 2001، ص 174)، كما تسمح له ببيان: كيف أن القرآن عن طريق العمليات البلاغية والسيميائية الدلالية يُحل «رأسمالاً رمزياً جديداً محل الرأسمال الرمزي القديم الخاص بالجاهلية؟» (أركون، م: 1998، ص 101).

تمثل سورة 'يوسف' مثالا صالحا لتوظيف مدى القيمة العلمية التي تقدمنا إياها التحليلات السيميائية والأنثروب-لسانية حسب 'أركون'، فهي تساعد المؤرخين المعاصرين على «بلورة تاريخ شمولي أو كلياني للمجتمعات المتولدة تحت الضغط المباشر قليلا أو كثيرا للمعايير التوجيهية للخطاب القرآني» (أركون، م: 2001، ص 151)؛ حيث أننا «نجد في هذه السورة أن إرادة التعديل من مسار التاريخ الأرضي بواسطة القصة - أو نماذج التاريخ التي ستسرد - تبدو واضحة بدءاً من الآية الثالثة. نجد هنا أن محمداً - وإذن البشر - كان جاهلاً قبل تدخل القرآن الذي سيخلق زمناً تالياً مختلفاً أو نطولوجياً (ما قبل الوحي وما بعده)» (أركون، م: 198، ص 222).

يقوم النص القرآني بتنشيط وتفعيل الأحداث التاريخية لتحقيق أهداف مرسومة سلفاً، فالذين يحفظونه عن ظهر القلب والذين يؤمنون به لدرجة محاولة تمثيل كل مضامينه، إنما يخضعون لتأثير «قوة الاختراق والإيحاء والتسامي الخاصة بالتعبير القرآني» (أركون، م: 198، ص 222).

لذلك نلاحظ عند المسلمين عبر مراحل تاريخهم ميلاً أسطورياً جارفاً يعمل من خلاله المخيال الاجتماعي الديني وظيفته؛ حيث تميل عقولهم دائماً إلى إسقاط القصص القرآني على واقعهم وتاريخهم المعيش، وهو ميل دفعهم إلى المماثلة «بين السنين الـ 309 المذكورة في القرآن، وبين عام 309هـ، تاريخ ظهور المهدي الفاطمي عبيد الله في إفريقيا (أي تونس الحالية)» (أركون، م: 2001، ص 170).

إن غاية القرآن من وراء القصص ليست السرد لأجل التذوق الجمالي كما هو الشأن في بنية الحكاية الأدبية، وإنما هدفه تمكين ذلك الشحن من حمولة القيم التي جاء بها على شكل رأس مال رمزي يقوم على أنقاض منظومة قيمية أخرى. إن القيم الرمزية للقرآن هي «تعبير نفاذ، بالمعنى القوي للكلمة، عن التغيرات الاجتماعية - الثقافية التي أدخلها محمد فعلا في المجتمع العربي في الحجاز ومطابق لها» (أركون، م: 1998، ص 223). وهي ثقافة تقوم على مفهوم قاعدة "عبيد أحرار لإله حر يفعل ما يشاء ويختار" وتحالف الله الأبدى مع الطائفة المؤمنة في معركتها مع الآخر (الكافر).

وفق هذا المنظور الطموح لـ 'أركون' لم تعد علوم الإنسان والمجتمع ومجموع المناهج النقدية الحديثة ضرورية للكشف عن أسئلة التراث المطموسة فحسب، بل هي ضرورية للتأسيس لمنظور جديد خاص بعقل جديد، وهو منظور العقل الاستطلاعي الكفيل بتوليد أدوات جديدة قادرة على خدمة الفكر الإسلامي المعاصر بما يتماشى مع العولمة الثقافية.

قائمة مراجع البحث:

1. أركون (محمد)، القرآن (من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني)، تر: هاشم صالح، ط1، أبريل 2001، دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت.
2. أركون (محمد)، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، ط3، 1998، مركز الإنماء القومي/المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان.
3. عبد الهادي عبد الرحمن، سلطة النص (قراءات في توظيف النص الديني)، ط1، 1993، المركز الثقافي العربي - بيروت.

obeikandi.com

الفلسفة الوضعية وإشكالية التمييز

بين الفلسفة والعلم

د. براهيم أحمد

جامعة عبد الحميد بن باديس - مستغانم الجزائر

الملخص:

الفلسفة والعلم سيظلان دوما مصدرين أساسيين للمعرفة، كل بطبيعته وطريقته ومجاله، وتكمن أهمية طرح هذه المسألة من خلط الكثير من المثقفين وطلاب العلم بين هذين المجالين، وبالتالي ربما يخلطون بين الأمر المحسوم والأمر غير المحسوم، بين الثابت والمتغير، بين ما يقبل النزاع والجدال والاختلاف، وبين ما لا يقبل النزاع والاختلاف، ونحن نعني بالعلم ما هو قطعي لا خلاف عليه، ونعني بالفلسفة كل موضوع وقضية ما زالت موضعا للرد والقبول، ومن هنا كان لا بد من بيان مساحات الاتصال والانفصال بينهما. العلم نشئ في أحضان الفلسفة وترافقا دهرًا طويلا من الزمن، وما زال هناك من يصير على الخلط بينهما في محاولة لتغيير طبيعة الفلسفة على نحو يتوافق مع العلم وقواعده ومسلماته ومعادلاته.

إذ يختلف تناول الفلسفي عن تناول العلمي، وإذا كان الأمر كذلك فلا شك أن طبيعة المعرفة الفلسفية النابعة من تلك المعالجة تكون مختلفة عن تلك التي تنبع من معالجة أخرى.

من هنا نحاول هذه الدراسة أن تتناول هذه العلاقة الجدلية بين الفلسفة والعلم من منظور الفلسفة الوضعية، فإما ترى ما هو الطرح الذي تقدمه هذه المدرسة لحل وفك هذا النزاع المحتدم لإشكالية التمييز بين الفلسفة والعلم؟

إن الموقف الوضعي المتعلق باختلاف الفلسفة والعلم قابل للتبرير تماما، بل نعتبره أحسن سند فكري للتأمل في فكرة الاختلاف هذه ولتحليلها. لكننا نطمح

إلى رؤية المسألة من زاوية أخرى سكت عنها المنطوق الوضعي الرسمي، وهي زاوية مدى اختلاف هذه الأصول المميزة للفلسفة عن العلم.

إذ أن تاريخ الفلسفة يؤكد ما قاله الوضعيون بخصوص عقلانية موضوعات الفلسفة ومناهجها، فالفلسفة بحثت وتبحث في أسس الأشياء ومبادئها، أي في العلل على حد تعبير الوضعيين، فهي تقيم بأسس الأخلاق ومبادئ المعرفة.. إلخ. فقد اهتم **كانط** بميتافيزيقا السلوك في كتاباته العلمية مثل **نقد العقل العملي**، واعتنى بميتافيزيقا المعرفة في كتاباته النظرية مثل **نقد العقل الخالص**. وحدّد أفلاطون من ناحيته ماهية العدل في الجمهورية، وأبرز **هيجل** حقيقة الحق في فلسفة الحق... إلخ.

إن الفلسفة والعلم سيظلان دوماً مصدرين أساسيين للمعرفة، كل بطبيعته وطريقته ومجاله، وتكمن أهمية طرح هذه المسألة من خلط الكثير من المثقفين وطلاب العلم بين هذين المجالين، وبالتالي ربما يخلطون بين الأمر المحسوم والأمر غير المحسوم، بين الثابت والمتغير، بين ما يقبل النزاع والجدال والاختلاف، وبين ما لا يقبل النزاع والاختلاف، ونحن نعني بالعلم ما هو قطعي لا خلاف عليه، ونعني بالفلسفة كل موضوع وقضية ما زالت موضعاً للرد والقبول، ومن هنا كان لا بد من بيان مساحات الاتصال والانفصال بينهما.

إذ نعتقد في البداية أن التناول الفلسفي يختلف عن التناول العلمي، وإذا كان الأمر كذلك فلا شك أن طبيعة المعرفة الفلسفية النابعة من تلك المعالجة تكون مختلفة عن تلك التي تنبع من معالجة أخرى.

ولا شك أن من جملة العلاقات المهمة بين العلم والفلسفة أن تطور كل منهما يعتمد على تطور الآخر، فتطور الفكر الفلسفي ارتبط إلى حد كبير بتطور العلم، ولو أننا رجعنا إلى بعض محاورات أفلاطون لتحقيقنا من أن اكتشاف الفيثاغورثيين لبعض الحقائق الرياضية قد كان أصلاً من الأصول الهامة التي صدرت عنها نظرية أفلاطون في المثل، ولا نرى أننا في حاجة إلى القول بأن فلسفة ديكرات مدينة بالكثير من أصولها لما وصل إليه العلم على يد غاليليو وبعض معاصريه، والأمر بالنسبة للعلم واستناده على الفلسفة أوضح من ذلك بكثير، لأن جميع العلوم نشأت في أحضان الفلسفة، ومن أهم وظائف الفلسفة رعايتها للعلوم في أطوارها الجنينية.

ولا شك في أن القول باختلاف الفلسفة والعلم السائد اليوم له ما يبرره، لكنه يدفع في الحقيقة الباحث المتأمل فيه إلى محاولة الكشف عن الروابط الممكنة بين هذين النمطين المعرفيين، وهذه العلاقة المحتملة لا تخرج عن العنصرين التاليين:

أ - التأثير والتأثر.

ب - التشابه والتجانس.

والصلة بين المستويين مؤكدة، إذ أن الحوار غير جائز بين الأجناس المختلفة تماما، فلقد تأثرت الفلسفة بالعلم، إذ يمكن تفسير المثالية الكانطية انطلاقا من التصور النيوتيني لحساب التفاضل والتكامل. وهذا يعني طبعا تأثير العالم الإنجليزي في الفيلسوف الألماني، لكنه يدل أيضا على حاجة نيوتن إلى فلسفة مثل: المثالية الكانطية لتأسيس رياضيات اللامتناهي وعقلنتها (بشته، ع: 2002، 5).

ونحن لا نذكر فلسفة واحدة لم تنطلق من الفكر العلمي إيجابيا أو سلبيا. فإن أسس **كانط** نظريته المعرفية على "إيجابية" الرياضيات النيوتنية (كما فعل "أفلاطون" من قبله بالنسبة إلى رياضيات عصره)، فإن نقطة البداية عند "بركلي" "Berkely" "وهيوم" "Hume" كانت نقد العلم (بشته، ع: 2002، 5).

ومن جهة أخرى قد تأثر العلماء بالفلسفة، وقد اعترف "نيوتن" نفسه بتأثير الفلاسفة فيه، وهو يخص بالذكر في هذا الصدد "أفلاطون". وبصفة عامة فالفلسفة ضرورية لعقلنة العلم ولضمان انسجام نتائجه.

انطلاقا من هذا، نجد المدرسة الوضعية ممثلا بـ: "أوجست كونت" "Compte" و"هانز ريشنباخ" "H. Reichenbach" تقر باختلاف الفلسفة والعلم (ويمكن اعتبار هذا الاتجاه خير سند في القول بالاختلاف). لكن الوضعيين تحرّكوا، في الحقيقة، في مجال الخصوصيات والاختصاصات (وهو دائما الميدان الملائم لرصد الفروق) (بشته، ع: 2002، 6).

حيث يقصد الوضعيون بالفلسفة المختلفة عن العلم الميتافيزيقا، أو الفلسفة التقليدية، أي فلسفة "أفلاطون" و"كانط" و"هيجل" وغيرهم. ويقابلونها بـ: "الفلسفة الوضعية" التي قال بها "كونت" بـ: "الفلسفة العلمية" التي طرحها "ريشنباخ" مثلا ودافع عنها. والفلسفة، وضعية كانت أو علمية، هي نوعية فكرية تتخذ من العلم نموذجا لها، أما العلم فهو بالنسبة إلى الوضعيين أساس الفيزياء

الرياضية، وما حذا أحذوها من المعارف البشرية مثل الكيمياء وعلوم الحياة والعلوم الإنسانية (إذا ما قبلنا حشرها في مجال العلمية) (Raquel, C: 1998, p. 12).

فلقد حاول فعلا بعض الفلاسفة تحويل الفلسفة إلى علم، ومن هؤلاء "هيجل" الذي قال: «إن الأمر الذي عقدت عليه العزم هو المشاركة بجهد في أن تقترب الفلسفة من هدفها وتتمكن من طرح الاسم الذي توصف به وهو حب العلم من أجل أن تصبح علما حقيقيا» (هيجل، ف: 1986، 125). ولكن هذا الأمل يبدو مستحيل التحقيق، ولا ينتج من هذه الجهود إلا رأي فلسفي آخر دون أن يكون له أثر يذكر في إحداث تغيير حقيقي قابل للذكر في هيكل وبنیان الفلسفة، ولأن طبيعة الفلسفة ألها تناقش قضايا غير محسومة فكيف يمكن أن تكون علما؟!

إن الفروق والاختلافات الجوهرية بين العلم والفلسفة كثيرة متنوعة حسب كونت وريشيناخ يمكن تلخيصها على النحو التالي:

1. يستهدف العلم وصف الظواهر وكيفية حدوثها، أما الفلسفة فهي تحاول تفسير ما وصل إليه العلم، إذ العلم وصفي والفلسفة تفسيرية.

2. العلم موضوعي وتجريبي والفلسفة ذاتية شخصية أو تأملية ونظرية - مقارنة بالعلم - وهناك مقدار معتبر من الموضوعية في الفلسفة أيضا. ولكن يجب التأكيد على عدم إمكانية تجرد العقل تماما عن الشخص وميوله ونزواته، وخلفيته الثقافية في الفكر الفلسفي، في الوقت الذي بالإمكان إخضاع الأبحاث العلمية لقياسات ثابتة وتجارب معملية يمكن تكرارها للوصول إلى النتيجة نفسها في كل مرة، مما يدل على انفصال معطياتها عن الشخص الذي يقوم بتلك الأبحاث والتجارب، والعلم لا يعتمد مثل الفلسفة على العقل فقط وإنما على التجربة والملاحظة وغير ذلك.

3. العلم إمريقي، حدوده حدود العالم المحسوس، أما الفلسفة فهي تتجاوز تلك الحدود إلى ما فوقها، وهي التفكير الثاني على حد تعبير بعض الفلاسفة.

4. الأحكام العلمية أحكام تقريرية، بمعنى أنها لا تقرر أكثر مما هو موجود في الواقع الخارجي، أما الأحكام الفلسفية فبعضها معياري، وبعضها فردي لا يعبا بما عليه الواقع، وبما أن العلم يقف في حدود ما هو كائن ولا يتطرق إلى ما ينبغي أن يكون فإنه عاجز عن استخلاص (قيم) من هذا الواقع الذي يقرره

ويدرسه، ولهذا لا يرجى منه أن يعالج موضوع السلوك البشري، والذي هو من أهم موضوعات الفلسفة، لأن الفلسفة تتناول ما وراء الواقع، وما وراء المحسوس والفيزيكا، وتتصدى لقضية الأخلاق والقيم، وتعالج الواقع ليس لتقريره على ما هو عليه، بل لتغييره إلى الشكل الذي ينبغي أن يكون عليه في ضوء قيم الحق والخير والجمال.

5. العلم يبحث عن العلل القريبة المباشرة، والفلسفة تبحث عن العلل البعيدة، التي هي وراء تلك العلل القريبة أو فوقها. وهذه الخاصية نابعة من تجريبية وتقريرية العلم، لأن العلة القريبة هي التي تخضع للاختبار والتجربة، وأما البعيدة فلا ينفع معها ذلك.

6. العلم جزئي والفلسفة كلية، لأن الفلسفة تدرس الوجود من حيث هو وجود كلي عام، ولا تهم بالجزئيات والتفاصيل، أما العلم فله في كل فرع وموضوع تخصص جزئي محدود. وكلما تطورت العلوم كلما تحدد موضوع البحث وسار نحو الجزئية والدقة والانحسار.

7. إن العلم يتبنى في أي مجال مجموعة مسلمات لا جدال فيها، ولكن الفلسفة لا تعترف بالمسلمات إلا إذا ثبتت بالبرهان العقلي، وذلك محدود جداً فيها، والعقل دون الحس هو الأساس في الفلسفة.

8. العلم منفصل عن تاريخه، أو لا يشكل تاريخه جزءاً من حاضره، بخلاف الفلسفة فإنه لا يمكن تجاهل تاريخها، لأن تاريخها جزء منها (Angéle, K: 1982, p. 136).

لكن الرجلين يتفقان على إعطاء معنيين دقيقين للعقل والتجربة في العلم يساعد ضبطهما على توضيح مفهوم العلم عند الوضعين وبالتالي على بلورة منطوق الوضعيين المتعلق بالمناهج. لذلك يتوجب علينا القيام بهذا الضبط حتى نصل إلى فهم أكبر للموقف الوضعي المشترك.

يبرز كونت الاختلاف بين الفلسفة والعلم على مستوى نوعية النتائج في نصوص كثيرة لعل من أوضحها ما يمكن أن نقرأه في خطاب حول الفكر الوضعي Discours sur l'esprit positif حيث يذكر معاني كلمة "وضعي" (Arousse, P: 1974, p. 58).

تعني لفظة وضعي (Positif) عنده ما هو يقيني مقابل ما هو غير يقيني وغير مثبت. وهكذا، فهي تدل على قدرة الفكر الوضعي على إدخال الانسجام المنطقي عند الفرد والوحدة الروحية في النوع الإنساني. وهذا الاستعداد الكامن في الذهنية الوضعية يتناقض مع تلك الشكوك التي لا حد لها وتلك المناقشات التي لا تنتهي. ومع العلم بأن تلك الشكوك والمجادلات العقيمة أوجدتها، حسب كونت، الفلسفة التقليدية السقراطية، أي الميتافيزيقا.

واضح من هنا، بأن الأمر يتعلق باختلاف الفلسفة الكلاسيكية، أي فلسفة أفلاطون وأرسطو وكانط وغيرهم، والعلم بمعناه الوضعي على مستوى نوعية نتائجهما. وفي هذا الإطار يمكن أن نستنتج أساسا من أن النتائج الفلسفية تختلف عند كونت عن النتائج العلمية. إذ أن الأولى غير يقينية، وهي محل مضاربات عقيمة ومتواصلة، بينما تتسم الثانية بالثبوت واليقين. هذا واليقين يعني فقط هنا ما هو محل إجماع وليس السرمدية والمطلق. فأبوا الوضعية لا يمكن أن يقرّ بوجود نتائج يقينية يقينا مطلقا ونهائيا.

إذن الأمر جلّيّ تماما بالنسبة إلى كونت، فالنتائج العلمية هي نتائج يقينية. بمعنى أنها تفرض الإجماع بين الناس في حين أن هذه النتائج الميتافيزيقية لا تفرض أي إجماع، وهي على عكس ذلك محلّ تناقضات ومضاربات بين الفلاسفة والمفلسفين (Arnaud, P: 1973, p. 111).

ويرر ريشنباخ من ناحيته اختلاف النتائج الفلسفية والنتائج العلمية. ولعل أوضح نصّ له في هذا المجال ما هو موجود في كتابه **نشأة الفلسفة العلمية**، يقول **هانز ريشنباخ**: "إن فيلسوف القرن العشرين ينبغي أن تكون لديه الشجاعة للاعتراف بالحقيقة الواضحة، حقيقة أن الفلسفة كانت عاجزة عن تطوير مذهب مشترك يمكن تعليمه للطلاب ويحوز الرضا العام من جانب كل الذين يقومون بتدريس الفلسفة. ويعرف الذين قاموا منا بتعليم واحد من العلوم ما يعنيه التعليم على أساس مشترك. لقد طوّرت العلوم جسما عاما من المعرفة، يتمتع باعتراف كلّي. وذاك الذي يقوم بتدريس علم ما إنما يفعل ذلك بالشعور بالفخور بتعريف تلاميذه على عالم من الحقيقة الثابتة. فلماذا يتعيّن على الفيلسوف أن ينبذ تدريس حقيقة ثابتة؟" (ريشنباخ، هـ: 1979، 172).

وفي هذا الصدد يمكن أن نلاحظ بأن كونت ميز بكل اعتناء بين نوعية الموضوعات الميتافيزيقية ونوعية الموضوعات العلمية، إذ "يدل لفظ وضعي (positif) أولاً، حسب معناه القديم والشائع، على ما هو واقعي مقابل ما هو خيالي... وهو يعني ثانياً، بمعنى قريب من الأول، التناقض القائم بين ما هو مفيد وما هو عديم الفائدة... وفي هذه الحالة فهو يتضمن تذكيراً للفيلسوف بأن مصير كل تأملاتنا يجب أن يكون في اتجاه التحسن المستمر لوضعنا الحقيقي، الفردي منه والجماعي، عوضاً عن إرضاء لا طائل منه لفضول عقيم". ويستطرد كونت مفرقاً بين الفكر الوضعي والميتافيزيقا (أي بين الفلسفة والعلم)، فهو يميز فيما ذكر بين الموضوعات الفلسفية والموضوعات العلمية. فالأولى خيالية وغير مفيدة، بينما يتسم النوع الثاني بالواقعية والنفعية، إذ أن لفظ وضعي (positif) يرادف عند الكاتب ما هو واقعي (Réel) وما هو مفيد (Utile). والواقع الحسي هو المقصود عند كونت لا الواقع الفكري الذي قال به أفلاطون. (Comte, A: 1974, p. 95).

لا يعتني الفكر العلمي الوضعي بأصل الكون ومآله، ولا بعلل الأشياء، بل يهتم بالظواهر الداخلية بربطها مع أحداث عامة، أي بسن قوانين تكون حالات خاصة فيها. وفي الحقيقة، إن هذا النص مكمل للأول. فالعلم يستمد واقعية موضوعاته ونفعيتها من كونه يبحث في الظواهر والوقائع الحسية. أما الفلسفة فموضوعاتها متعالية وميتافيزيقية، تهتم بالمنطق وبعلم الأشياء ونهايتها. ويعتبر رايشنباخ أن الفلسفة باختصار تفسر مثل العلم، لكن التفسير الفلسفي يخص أسئلة لا علاقة لها بالجمال الحسي (ولا يمكن لرايشنباخ أن يقبل الواقع العقلي بالمعنى الأفلاطوني) إن التفسير العلمي هو أسير الواقع وسجين الحس... والفلسفة، تأملية تجريبية، تبحث بنظره في أسس الأشياء (أي بلغة كونت: في الماهيات والعلل وتمثل بنظره مادة تفسيرها وتعميمها). ورايشنباخ ينقد بشدة في هذا الصدد الأنطولوجيا كونها تعتني بالأسس. (Kolakowski, L: 1976, p. 92).

وتبحث الفلسفة عند رايشنباخ بمختلف أنواعها في المطلق (الذي هو عين العقل والتأسيس)، في حين أن العلم المعاصر (لرايشنباخ طبعاً) قد طلق المطلق ثلاثاً. والفلسفة المتجهة نحو المطلق بكل قواها أمودجا لها لأنها تربط المطلق بالفكر

الرياضي، أما العلم الملتصق بواقع الرياضيات وبتطورها فلا يمكن أن يجعل من الرياضيات مصدرا وينبوعا للمطلق (laugier, S: 1974, p. 95).

وفيما يخص بحثنا، يجوز القول إن الفارق الحقيقي بين البحث الفلسفي والبحث العلمي هو فارق منهجي بالتأكيد. فمصدر عقلانية الموضوعات الفلسفية هو عقلانية المناهج الفلسفية، وواقعية الموضوعات العلمية متأتية من واقعية المناهج العلمية. وفعلا فقد أكد الوضعيون على وجود فروق منهجية بين العلم على المستوى المنهجي.

يعرض كونت في هذا قانون الوضعية للمراحل الثلاثة وهي: اللاهوتية، الميتافيزيقا أو الفلسفة التقليدية والفكر الوضعي أو العلم. وبخصوص الفلسفة يقول كونت أنها تختص بالتجريد (abstraction) ويتصور الأشياء (conception) وهذا يعني، إن أردنا ترجمة وظيفة ميتافيزيقا المنهج بلغة لا يرفضها كونت أن هذا النمط المعرفي يتسم بالعقلانية كوسيلة عمل وبحث أما المعلم الوضعي الذي تمكن من التخلص مما يكبل الفكر الفلسفي والبحث في المطلق في طبيعة الأشياء، فهو يركب خلال تحركه المنهجي بين العقل والتجربة. إذ يقول كونت في هذا الصدد: "الارتباط فقط بالكشف عن القوانين الحقيقية للظواهر يعني علاقات التلاحق والتشابه الثابتة المميزة لها وذلك عن طريق استعمال الاستدلال في علاقته بالملاحظة" (Frick, J-p: 1990, p. 114).

إن الفكر العلمي الوضعي المتمثل في الفلسفة الوضعية يركب بين العقل والتجربة الحسية، وأن هذا التركيب هو دحض (Refutatif) واسترجاعي (Recuperative) في ذات الوقت، أي أن كونت لم يجمع بين عناصر مختلفة بصفة آلية بل بصفة واعية، آخذا من كل طرف ما يهم نسقه. وطبعا تبقى الفلسفة التقليدية (الميتافيزيقا) غارقة إلى العنق في العقلانية. لكن ما هي أسباب هذا الاختلاف المنهجي حسب كونت؟

تختلف إذن الفلسفة عن العلم منهجيا حسب أبي الوضعية. فالفلسفة (الميتافيزيقا) تقف في نظره عند استخدام العقل، أما العلم (الفيزياء طبعا) فهو يركب بين العقلانية والتجريبية الحسية. ويمكن تبرير الاختلاف المنهجي بين الفلسفة والعلم تاريخيا إذ إن الفكر الإنساني عموما والفكر الإنساني الفردي يمران

حتمًا، حسب كونت، بالعقلانية الميتافيزيقية قبل الوصول إلى النضج والكمال المميزين للفكر العلمي الوضعي. هذا والملاحظة في هذا الصدد أن مؤسس الاتجاه الوضعي يعتبر أن الميتافيزيقية مرحلة وسطى ضرورية للربط بين اللاهوت والعلم. ومن الناحية النظرية يقول كونت إن الفكرة العامة في حاجة مبدئيًا إلى ربط النظر بالوقائع الحسية أو العقل بمجال الحس أو كما يقول في خطاب حول الوضعية الاستنباط العقلي بالاستقرار الحسي. بيد أن الفكر الـ "ما قبل وضعي" غير قادرا فعلا على أخذ الواقع الحسي في الاعتبار، وبالتالي على الربط بينه وبين العقل، فبقية الميتافيزيقا سحينة العقلانية وحدها. وبعبارة أخرى، إن طبيعة الفكر تؤهله مبدئيًا وبالقوة بالربط بين العقل والحس. لكن مسألة الفعل والإنجاز تبقى رهينة نضجه وكماله. والميتافيزيقا لم تصل حسب كونت إلى هذه المرحلة التي يمثلها الفكر الوضعي (Gouhier, H: 1933, p. 116).

ويميز رايشنباخ من ناحيته أخرى بين المناهج الميتافيزيقية (الفلسفية) والمناهج العلمية. ويعتبر أن أتمودج المعرفة عند (أفلاطون وديكارت وما عند هيجل) هو الرياضيات. فهو يقول في هذا الصدد ما يلي: "ويطلق على نوع الفلسفة التي تعد العقل مصدرا لمعرفة العالم الفيزيائي اسم المذهب العقلي (Rationalism). وينبغي أن نميز بدقة بين هذا اللفظ، وكذلك الصفة المشتقة منه، وهي عقلاني، وبين لفظ معقول، فالمعرفة العلمية يتم التوصل إليها باستخدام مناهج معقولة لأنمت تقتضي استخدام العقل مطبقا على المادة الملاحظة، غير أنها ليست عقلانية إذ أن هذه الصفة لا تنطبق على المنهج العلمي، وإنما على المنهج الفلسفي الذي يتخذ من العقل مصدرا للمعرفة التركيبية المتعلقة بالعلم، ولا يشترط الملاحظة لتحقيق هذه المعرفة" فالفلسفة العقلانية ليست إذا علما، وهي تختلف عن العلم لأنها تستعمل في بحثها عن اليقين العقل وحده، بينما يربط العلم بين مجال الملاحظة الحسية وميدان العقل". وريشنباخ يذهب إلى حد نقد الاستعمال الفلسفي للعقل. فالفلسفة تسقط في نظره في لغة مجازية غير دقيقة، لكن ماذا عن الفلسفة "التجريبية"؟

يعتني ريشنباخ بـ "الفلسفة التجريبية" وبالفروق المنهجية القائمة بينها وبين العلم. ويعتبر رايشنباخ أن أتمودج المعرفة عند التجريبيين هو الفيزياء. وهو يحدد على النحو التالي الاتجاه التجريبي العام: "وهكذا فإن المنهج التجريبي، على

خلاف المذهب العقلي، يجعل للذهن دوراً ثانوياً هو إقرار النظام بين الانطباعات والأفكار، والنسق المنظم هو ما نسميه بالمعرفة" وهكذا فالفلسفة التجريبية لا تلغي دور العقل (أو الذهن)، بل يصبح هذا الدور ثانوياً ويتمثل في تنظيم المادة التجريبية (ريشنباخ، هـ: 1976، ص 172).

يبدو أن هذا الضرب من التفلسف لا يرضي تماماً ريشنباخ المدافع عن العلمية. فهو فعلاً يثني على الاتجاه التجريبي في الفلسفة، لكنه يعتقد جازماً بأن الفلسفة التجريبية وقعت هي الأخرى في خطأ: "وهكذا يتحتم علينا الاعتراف بضرورة وجود خطأ أساسي في المذهب التجريبي. فقد سبق أن ارتكب صاحب المذهب العقلي خطأ النظر إلى المعرفة الرياضية على أنها نموذج كل معرفة، وبذلك أراد أن يجعل من العقل مصدراً لمعرفة العالم، في أساسياتها على الأقل. أما (المذهب) التجريبي فقد صحح هذا الخطأ بأن أكد على أن المعرفة التجريبية مستمدة من الإدراك الحسي... ومع ذلك فالمعرفة المستمدة من الملاحظة تقتصر على الماضي والحاضر. أما معرفة المستقبل فليست من النوع المستمد من الملاحظة" فعيب الفلسفة التجريبية التي هي أفضل، حسب ريشنباخ، من الاتجاه العقلاني، يتمثل في كونها غير قادرة على التنبؤ في المستقبل وعلى معرفته إذ هي تقتصر على الماضي والحاضر فقط. لكن كيف نصحح هذا العيب. إن الإجابة تكون عنده في إطار نظرية في الاحتمالات وفي التخلي عن فكرة اليقين المطلق الكامنة وراء الفلسفة التجريبية. إن عيب هذه الأخيرة هو إيمانها بإمكانية الوصول إلى المطلق، وبالتالي فالعقلانية كامنة فيها وإن هي أرادت الخروج من هذا المأزق يتوجب عليها الابتعاد عن هذه العقلانية الخفية (ريشنباخ، هـ: 1976، ص 173).

من هنا، فالفلسفة بنوعها عقلانية باعتبارها تنزع نحو المطلق. بيد أن العقلانية التجريبية أسلم وأصح. ومن ناحية أخرى، فالربط العلمي بين الحس والعقل يمر حتماً، في نظر ريشنباخ، بالتخلي عن فكرة المطلق واستبدالها بفكرة الاحتمال.

إن مآل الفيزياء الكلاسيكية حسب ريشنباخ، هو الإخفاق والفشل. والسبب عنده هو تشبثها الخفي باليقين المطلق رغم ربطها بين مجال العقل وميدان الحس. ويبرز ريشنباخ أنه في النهاية سيتغير صلب العلوم المعاصرة، حيث سيكون

الاحتمال سيد الموقف. ويبدأ المنحى الاحتمالي في نظره انطلاقاً من القرن التاسع عشر الذي شهد زعزعة الهندسة الإقليدية ومعها فكرة اليقين الرياضي المطلق. والاختصار، يمكن تلخيص موقف ريشنباخ على النحو التالي:

تتميز الفلسفة، تأملية كانت أو تجريبية، بنزعتها العقلانية. بيد أن عقلانية الاتجاه التجريبي خفية وهي واضحة وصریحة داخل الشق التأملي. وعقلانية الفلسفة مرتبطة في كلتا الحالتين بالتشبيث بالمطلق.

أما العلم فهو يربط بين الحس والعقل الاحتمالي. وواضح أن نموذج العلم عند ريشنباخ هو العلم المعاصر الذي استبدل اليقين المطلق بالاحتمال (Kremer, M: 1970, p. 113).

كما يعتقد كونت وريشنباخ أن العلم يربط، خلافاً للفلسفة التي هي في كل الأحوال عقلية، بين مجالي العقل والحس. بيد أن وظيفة العقل ليست هي نفسها تماماً في كلتا الحالتين. فالعقل مصدر لليقين المطلق عند كونت بينما هو احتمالي ترجيحي لدى ريشنباخ (ريشنباخ، هـ: 1976، ص 171).

بعد ذلك يؤكد ريشنباخ أن الفلاسفة، وخلافاً لأهل العلم، يذكرون آرائهم الشخصية أو آراء الناس الآخرين فحسب ويضيف: "فلنتخيل عالماً عليه أن يقوم بتدريس الإلكترونيات على شكل تقرير عن وجهات نظر علماء الطبيعة المختلفة، من دون أن يذكر لتلاميذه أبداً ما هي القوانين التي تحكم الإلكترونيات. إن الفكرة تبدو مثيرة للسخرية" (ريشنباخ، هـ: 1976، ص 190).

وعليه حسب ريشنباخ يمكن أن نستنتج الأفكار الأساسية التالية:

1. لا يمكن تدريس نتائج فلسفية ثابتة، والعكس يحصل عندما يتعلق الأمر بالنتائج العلمية، فباستطاعة أستاذ العلوم أن يدرّس حقائق علمية يقينية، بينما يستحيل على أستاذ الفلسفة أن يقدم إلى طلبته معلومات فلسفية ثابتة.
2. لا يذكر الفلاسفة في نهاية الأمر إلا أفكارهم الشخصية أو يرددون أفكار غيرهم. وريشنباخ يؤكد على الطابع الذاتي للنتائج الفلسفية وعلى البعد الموضوعي للنتائج العلمية.

3. وهذه الذاتية تؤدي إلى عدم الإجماع وإلى التناقض، بينما ينجم عن الموضوعية النتائج العلمية.

وهكذا لم يحد ريشنباخ، على هذا المستوى بالذات، عن سلفه الفرنسي أوجست كونت إذ نراه يحدّد في هذا النصّ ذي البعد التربوي الفارق بين نوعية النتائج العلمية ونوعية النتائج الفلسفية بنفس الطريقة، ويبرز كما فعل أبو الوضعية أن الأولى محلّ إجماع أمّا الثانية فلا. والملاحظ هنا أن الاختلاف الأساسي بين الرجلين والمتعلّق بالمرجعية العلمية يبقى قائما.

يستفق ريشنباخ إذن مع كونت على أن النتائج العلمية يقينية، بمعنى أنها محلّ إجماع، وعلى أن النتائج الفلسفية (المتافيزيقية) لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تحظى بنفس الصفة إذ هي في حالة تناقض مستمر لا طائل تحته. بيد أن الإجماع العلمي يتصل عند كونت بحقائق مضبوطة ومحددة بينما يتعلق الأمر لدى ريشنباخ بالاحتمال، والسبب هو اختلاف في النموذج العلمي الذي يتراوح بين العلم الحديث والعلم المعاصر (Bernard, E: 2002, p. 95).

والفلسفة العلمية ذاتها، الحريصة على تقليد العلوم وعلى الابتعاد عن الفلسفة التقليدية، لم تبحث في الواقع الحسّي مباشرة بل في معاني النصوص العلمية. وهي لعمري طريقة غير صريحة للبقاء في ميدان العقل والتأسيس والتفلسف، لأن البحث عن المعاني تأسيس، وهو عين العقل.

وخلاصة القول، لا بد فعلا من الإقرار بواقعية العلوم كما فهمناه ويقينية نتائج هذه العلوم بالمعنى الذي ضبطناه والذي أكد عليه كل من كونت وريشنباخ. والأكيد أن الصفة الأولى تؤدي إلى الصفة الثانية التي تصبه بهذا الشكل نتيجة لها.

وعموما يمكن تلخيص الموقف الوضعي الرسمي ممثلا بـ كونت وريشنباخ وبمتهى الإيجاز على النحو التالي: تتميز الفلسفة السقراطية مهما كان لوّنها بالعقلانية في الموضوعات والمناهج، وبالتناقض وعدم الإجماع من ناحية نوعية النتائج. أما العلم ونموذجه الفيزياء الرياضية عند الوضعيين فهو يختص بالواقعية من زاوية نوعية الموضوعات والمناهج، وباليقين في النتائج. إن هذه الواقعية العلمية، كما لمسنا، مرتبطة بالتحليل الرياضي، وإن هذا الأمر يهم العلم الحديث الذي يفكر فيه كونت والعلم المعاصر الذي يتخذه ريشنباخ أنموذجا لفكرة الإبستمولوجي. وهذه الفكرة صحيحة ويررها تاريخ الفيزياء الذي يبرز أن الحقيقة العلمية تنتج عن اقتران التجربة والرياضيات.

المراجع:

- عبد القادر بشتة: الفلسفة والعلم، دار الطليعة، بيروت ط1، 2002.
- جورج ويلهلم فريدريش هيجل: محاضرات في تاريخ فلسفة، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1986.
- هانز ريشنباخ: نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة: فؤاد زكريا، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979.
- 1998: Le positivisme est un culte des morts, Raquel Capurro
- , Angèle Kremer-Marietti: Le positivisme, Angèle Kremer-Marietti
- P. U. F. , 1982, 1993. Réédition: Le positivisme d'Auguste Comte, L'Harmattan, 2006.
- P. Arbousse-Bastide: Matérialisme et positivisme, Paris, 1974.
- P. Arnaud, Le «Nouveau Dieu», préliminaires à la politique positive, Paris, 1973.
- «Auguste Comte»: n. spéc. 3 des Études philosophiques, consacré au cent cinquantième de l'Opuscule fondamental ou Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société, juill. - sept, 1974.
- J. -P. Frick: Auguste Comte, ou la République positive, Nancy, 1990.
- H. Gouhier: La Jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme, 3 vol. , Vrin, Paris, 1933-1941: I. Sous le signe de la vérité, 1933.
- L. Kolakowski: La Philosophie positiviste, Paris, 1976.
- A. Kremer-Marietti: Auguste Comte et la théorie sociale du positivisme, Paris, Gonthier, 1970.
- : Les implications *philosophiques* P. U. F, 2002. Bernard d'Espagnat
- Sandra Laugier: Philosophie des sciences - Tome 1: Expériences, 2008. Vrin théories et méthodes. Editeur

obeikandi.com

انفصال الفلسفة عن العلم

عند لودفيغ فتنغشتاين

د. جمال حمود

جامعة منتوري قسنطينة - الجزائر

الملخص:

من الأفكار الخاطئة التي أحاطت بفلسفة فتنغشتاين تلك التي ذهب أصحابها إلى ربط فتنغشتاين بحلقة فيينا تلك الحلقة التي دافع أصحابها عما سمي بـ "التصور العلمي للعالم" - ابتداء من 1923 حيث دعوا إلى أكبر قدر من التقارب بين الفلسفة والعلم، بينما هو دافع عن فكرة الفصل الواضح بينهما، متمسكا بوجوب أن يكون للفلسفة خصوصيتها، حيث ذهب في الرسالة إلى أن الفلسفة يجب أن تكون أدنى أو أعلى من العلم ولكن ليس في مستواه. وقد ظل متمسكا بفكرة ضرورة الفصل بين الفلسفة (التي ميدانها التصورات) وبين العلم (الذي ميدانه التجربة)، حيث ذهب في مرحلته المتأخرة إلى اعتبار محاولة بعض الفلاسفة استخدام المناهج العلمية في الفلسفة مصدرا للميتافيزيقا، وهو بهذا لم يكن فقط بعيدا عن طروحات أصحاب حلقة فيينا، ولكنه كان بعيدا أيضا عن خط أستاذه راسل حين رفض ما أسماه هذا الأخير بـ "المنهج العلمي في الفلسفة".

تمهيد:

لقد عمل بعض الفلاسفة والعلماء عبر تاريخ الفلسفة الطويل على إقامة زيجات سعيدة بين الفلسفة والعلم وقد أنجبت لنا بعض تلك الزيجات مباحث جديدة في الفلسفة: (فلسفة الطب، فلسفة الرياضيات، فلسفة الفيزياء...)، غير أنه في المقابل نجد أن هناك من الفلاسفة من له رأي مخالف حيث يرى أن الفلسفة

الصحيحة هي تلك التي تكون مستقلة عن غيرها، وفي هذا الاتجاه نجد فتغنشتاين الذي رغم أنه كان أحد كبار أعلام الفلسفة التحليلية - التي تسمى أحيانا فلسفة علمية - ورغم أنه ألهم بأفكاره كثيرا من ممثلي حلقة فيينا التي دعا أصحابها إلى تبني ما أسموه بـ: "التصور العلمي للعالم"، ناظرين إلى الفلسفة على أنها "منطق العلم"، إلا أنه رأى أن الفلسفة يجب أن تكون أدنى أو أعلى من العلم ولكن ليس في مستواه (فتغنشتاين، ل. 1968، 4. 111). لذلك فإن المنهج الصحيح الذي اختاره للفلسفة كان مختلفا في العمق عن أي منهج في أي علم من العلوم. وكان هذا موقفا جوهريا أو مبدئيا ضل ثابتا بالرغم من التغير الذي حدث في فلسفة فتغنشتاين من الرسالة إلى الأبحاث الفلسفية.

ومن هذا المنطلق فإن مداخلتنا لا يمكنها أن تعرض لمقاربة فتغنشتاين الصحيحة لعلاقة الفلسفة بالعلم من دون أن تصحح أفكارا خاطئة أحاطت بفلسفة فتغنشتاين ذهب أصحابها إلى ربط فلسفته بالعلم وفي هذا الصدد قال بوفريس: سنفقد كل فرصة لفهم ما أراد أن يفعله فتغنشتاين في ميدان الفلسفة، إذا نحن لم نأخذ في الاعتبار أنه بالنسبة له لا يوجد أي تواصل بين مشروع العلوم ومشروع الفلسفة (Bouveresse, J: 2003, 3).

وأن تصحح أيضا الفكرة التي ربطت فلسفته بفلسفة راسل العلمية حيث وضع أصحابها راسل وفتغنشتاين في خندق واحد، فقد ذهب فتغنشتاين إلى اعتبار محاولة بعض الفلاسفة استخدام المناهج العلمية في الفلسفة هي مصدر الميثافيزيقا، وهو بهذا يبتعد كثيرا عن خط أستاذه راسل رافضا ما أسماه هذا الأخير بـ "المنهج العلمي في الفلسفة".

أولا - فتغنشتاين وعلاقته بالفلسفة:

قبل أن نتناول بالدرس مقاربة فتغنشتاين لعلاقة الفلسفة بالعلم من المفيد الرجوع إلى سيرة هذا الأخير وفي هذا الصدد تطلعنا المراجع التي دوّنت سيرته أنه لم يكن لديه تكويننا فلسفيا، فقد انصبت دراساته وأعماله الأولى فقط على مشكلات العلم الطبيعي... (Bouveresse, J: 2003, 10). كما تفيد المراجع أنه لم يكن أيضا قارئاً لمؤلفات فلسفية، وأن صلاته المباشرة بالنصوص التقليدية بقيت إلى

النهاية - مع بعض الاستثناءات - جد قليلة، وفي هذا السياق نقل بوفريس أن فتغنشتاين قال ذات مرة لأحد تلامذته، بأن لا أحد من معيدي الفلسفة في إنجلترا قرأ أقل منه مؤلفات فلسفية. وأنه كان يزدرى المعارف التاريخية، وأن نفوره من التقليد في الفلسفة كان تاما. لقد كان على اقتناع تام أن هذه الأشياء تشكل جزءا من تصور قديم لمنهج في الفلسفة تجاوزه الزمن (Bouveresse, J: 2003, 10).

وما يؤكد ما سبقت الإشارة إليه هو أن فتغنشتاين نفسه ذهب في دفاتره إلى القول بأن المسائل العلمية لم تكن تهمه حقيقة، وأنه فقط المسائل التصورية والجمالية كان باستطاعتها أن تثير اهتمامه حقيقة. وهكذا - يرى بوفريس - أنه يمكننا تشبيه منهجه الفلسفي بالقول إنه يتمثل بمعنى ما في معالجة المسائل التصورية بواسطة تقنية هي في العمق قريبة من منهج الاستيعاق... الذي يستخدم الخيال والإبداع (Bouveresse, J: 2001, 6).

وقد تجلّى نفور فتغنشتاين من الأساليب التقليدية في التفلسف في كتابه الشهير رسالة منطقية فلسفية، حيث ابتدع أسلوبا جديدا في الكتابة تميز بالكتابة في شكل فقرات، فقد كانت الرسالة مؤلفة من مستويين من ترتيب القضايا: المستوى الأول: وهو يخص القضايا الكبرى في الرسالة، وقد رتبها فتغنشتاين من واحد إلى سبعة. المستوى الثاني: وهو يخص ترتيب الأفكار في داخل كل واحدة من القضايا السبع، وقد اعتمد فتغنشتاين نظام الترقيم العشري، على هذا النحو: 1، ثم 1.1، 1.1 و 1.12... الخ. حيث أراد للفقرات التي تؤلف الرسالة أن تكون متميزة تماما ومرتبة وفق نظام يجسده الترقيم العشري.

وإذا أضفنا إلى هذا الأسلوب الذي لم يكن مألوفاً في الكتابة الفلسفية، ما امتاز به الكتاب من قصر في العبارات وقوة في الأفكار، فإن هذا ما أدى إلى اختلاف الآراء حول ما إذا كانت الرسالة كتابا في الفلسفة حقيقة، وما يدل على ما يكتنف رسالة فتغنشتاين من غموض فإنه هو ذاته يدعونا في مقدمتها إلى أن نستخدم طريقا جديدا مختلفا عما هو مألوف في فهم نصوص الفلاسفة، قائلا: «لن يفهم هذا الكتاب - فيما أظن - إلا من كانت قد طرأت لهم نفس الأفكار الواردة فيه أو طرأت لهم على الأقل أفكار شبيهة بها» (فتغنشتاين، ل: 1968، المقدمة). وقد صور لنا "جاك بوفريس" مدى ما يكتنف الرسالة من غموض في

فهم مضمونها بقوله: «بالرغم من أنه يوجد من دون شك اليوم قليل من الذين يشكون في أن رسالة منطقية فلسفية هي كتاب في الفلسفة، بل وإنها كتاب هام، ولكن من غير المؤكد على الرغم من التعليقات العديدة، التأويلات وإعادة التأويلات التي خصصت لها أننا توصلنا أن نفهم بدقة ما أراد أن يقوله في هذا الكتاب» (Bouveresse, J: 1994, 7).

ولم يكن الشك في علاقة ما كتبه فتنغشتاين بالفلسفة مقتصرًا على الرسالة المنطقية فحسب، ولكنه تعدى إلى كتابه "الأبحاث الفلسفية" الذي شكل محور ما سمي بفلسفته المتأخرة، حيث ذكر بوفريس أن راسل قال: «لم أجد في كتاب الأبحاث الفلسفية شيئًا ذا أهمية، وأنا لا أفهم كيف أن مدرسة بأكملها - يقصد مدرسة أوكسفورد - وجدت حكمة كبيرة في صفحات ذلك الكتاب» (cité par Bouveresse, J: 2003, 43).

ومع أن أسلوب كتاب الأبحاث الفلسفية كان أسلوبًا تقليديًا على خلاف الأمر في الرسالة، وبالتالي فإن ما أراد فتنغشتاين أن يقوله كان في أغلب الأحيان واضحًا بما فيه الكفاية، إلا أنه وكما ذهب إليه بوفريس فإن فيلسوفًا ذا تكوين فلسفي تقليدي لن يكون لديه انطباع بأن ملاحظات فتنغشتاين سيكون لها أهمية في حل المشكلات الفلسفية التي اهتم بدراستها (Bouveresse, J: 2003, 2).

ثانيا - مفهوم الفلسفة وانفصالها عن العلم:

إن علاقة فتنغشتاين بالفلسفة تثير مشكلة، هذه المشكلة يمكن صياغتها من خلال نص لفتنغشتاين نفسه أورده ريز Rhee، حيث قال فتنغشتاين: «لا أحد يفهم الفلسفة حقيقة، وذلك راجع إما إلى أننا لا نفهم ما يكتب حقيقة، أو أننا نفهمه ولكننا لا نفهم أنه ينتمي إلى الفلسفة» (cité par Bouveresse, J: 2003, 37). ولسنا ندري على وجه الحقيقة ما إذا كان فتنغشتاين قصد بهذه العبارة أعماله الخاصة، ولكنها - برأي بوفريس - تنطبق بدقة على أعماله الخاصة.

وإذا أضفنا هذا الموقف الجديد من الفلسفة إلى أسلوب فتنغشتاين الجديد في الكتابة فإننا نكون بوضوح أمام مقارنة جديدة للفلسفة ولوظيفتها ومن ثم لعلاقتها بالعلم، هذه المقاربة عبر عنها مبكرًا في الرسالة حين قال عبارته الشهيرة: «إن

الفلسفة ليست نظرية ولكنها فاعلية للتوضيح...» (فتغنشتاين، ل: 1968، 4. 112) والمقصود بالتوضيح هنا هو التوضيح المنطقي للفكر، وإذا صار الفكر واضحا فإن الأسئلة التي تتولد عنها أسئلة أخرى كما هو مألوف في الفلسفات التقليدية لن يعود لها مكان، ففي الفلسفة الجديدة يجب أن تأتي الإجابة بمجرد طرح السؤال. وهذا ما نجده في مجال العلوم الطبيعية، لكن ألا يؤدي هذا إلى أن تصبح الفلسفة نوعا من العلم؟ إن فتغنشتاين لم يكن يريد أن يجعل من الفلسفة علما حتى لو أنه قال قولاً آخر ربما أوحى في ظاهره بذلك، حيث قال: «**المنهج الصحيح في الفلسفة هو هذا، ألا نقول إلا ما يمكن قوله، أي قضايا العلم الطبيعي**» (فتغنشتاين، ل: 1968، 6. 53). وإذا كانت الفلسفة لا تقول على وجه الحقيقة إلا قضايا العلم الطبيعي، فليس معنى هذا أن هذه القضايا من إنتاجها، فالفلسفة بما أنها ليست نظرية فإنها لا تنتج قضايا العلم، لأنها لا تنتج أية قضايا أصلا. فهي ليست نظرية، ولكنها فاعلية للتوضيح (فتغنشتاين، ل: 1968، 4. 112). وكونها فاعلية للتوضيح يجعلها مختلفة كلية عن العلم ومن هنا قال فتغنشتاين في القضية (4. 111): «**إن الفلسفة ليست واحدة من علوم الطبيعة**» وكل ما تقوم به الفلسفة فيما يتصل بالعلم هو أنها بتوضيحها لمنطق اللغة، تسهم في رسم الحدود التي تفصل العلم عن كل ما نحاول قوله أو التفكير فيه من دون ذلك. فالفلسفة حسب تعبير الرسالة «**تضع حدودا لميدان العلم المتنازع عليه**» (فتغنشتاين، ل: 1968، 4. 113). ونظرا إلى أن الفلسفة فاعلية للتوضيح، فإن المهمة التي يضعها فتغنشتاين على عاتقها هي أن تكون **كلها نقدا للغة** (فتغنشتاين، ل: 1968، 4. 0031). ولا يمكن للفلسفة أن تكون نقدا للغة إذا لم تكن مختلفة عن العلم ذلك أن موضوع العلم هو الواقع، بينما موضوع الفلسفة هو الخطاب الذي يقوله العالم ويقولُه الإنسان العادي عن الواقع. وإذا كانت الفلسفة لا تتخذ من الواقع موضوعا لها فإنها تكون بلا موضوع، على خلاف العلم، وذلك لأن الموضوع الحقيقي الذي يمكننا الحديث عنه بكلام ذي معنى هو وقائع العالم الخارجي. والفلسفة بما أنها ليست خطابا عن وقائع العالم الخارجي، فإنها ليست نظرية ولكنها نشاط يوجهنا نحو الاستخدام الصحيح للغة. وهكذا فإذا كان العلم ينصب على الواقع، فإن الفلسفة تنصب على المعنى والممكن. وقد وجد فتغنشتاين في هذه التفرقة ما يجسد الخصوصية المطلقة للفلسفة.

ولقد ظل فتغنشتاين مدافعا عن خصوصية الفلسفة وانفصالها عن العلم في مؤلفاته اللاحقة، بل لقد ذهب إلى أبعد من هذا حينما رأى أن محاولة تمثيل مناهج العلم في ميدان الفلسفة هو مصدر الوقوع في الميتافيزيقا، إذ جعل الميتافيزيقا نتيجة لتجاوز الفلسفة لميادها المشروع، وهذا ما ذهب إليه في "الكتاب الأزرق" le Cahier Bleu بالقول: «الفلاسفة وضعوا كثيرا نصب أعينهم منهج العلم، وقد حاولوا بإصرار طرح أسئلة والإجابة عليها على نحو ما يفعل العلم. هذه الفكرة هي المصدر الحقيقي للميتافيزيقا» (Wittgenstein, L: 1994, 18).

ثالثا - فتغنشتاين والمنهج العلمي في الفلسفة عند راسل:

إن الفلسفة العلمية عند راسل والتي دافع عنها في أكثر من كتاب تمثلت في محاولة إقامة الفلسفة على نتائج العلم الحديث، خاصة المنطق الرياضي والفيزياء وعلم النفس، وقد عبّر راسل عن تلك النزعة في كثير من النصوص وفي كثير من مؤلفاته، منها على سبيل المثال قوله: «والعالم الذي تقدمه لنا الفلسفة القائمة على نتائج العلم الحديث هو في كثير من نواحيه أقرب إلى نفوسنا من العالم المادي الذي كانوا يتصورونه في القرون الماضية...» (راسل، ب: 1960، 267). وهكذا يقدم لنا راسل من خلال فلسفته العلمية - القائمة على نتائج العلم الحديث - نظرية في العالم تعرضه على أنه يتألف من أحداث، كما يعرض لنا نظرية في العقل والمادة - مستندا إلى الفيزياء الذرية وعلم النفس السلوكي - على أنهما من طبيعة واحدة هي "الهيولى المحايدة" "Neutral Stuff" وغيرها من النظريات... إلخ.

لكن وفي مقابل هذا فقد نظر فتغنشتاين إلى فكرة منهج علمي في الفلسفة يستعمل تقنيات ونتائج مأخوذة من العلم أو مشابهة لتلك التي نجدها في العلوم، على أنها فكرة غريبة بعمق. وفي هذا الصدد فقد كتب في كتابه الدفاتر 1914-1916 بخصوص نص راسل الموسوم: المنهج العلمي في الفلسفة، قائلا: إن منهج راسل في كتابه "المنهج العلمي في الفلسفة" هو بكل بساطة خطوة إلى الوراء بالنسبة للمنهج في الفيزياء (Wittgenstein, L: 1971, 94).

ومن جهة أخرى إذا كان راسل يسمح للفلسفة بأن تتحدث عن العالم وعن النفس والمادة وغيرها فإنه بهذا يكون قد أعطى للفلسفة مهمة أن تقول

أشياء - هي من وجهة نظر فثغنشتاين في الرسالة - ليست مما يمكن قوله في الفلسفة حقيقة. لكن بالنسبة لفتغنشتاين - وكما قال بلاك - الفلسفة ليس لها ما تشترك فيه مع العلم الطبيعي (Black, M: 1971, 185). أما لماذا لا يوجد ما تشترك فيه الفلسفة مع العلم عند فتغنشتاين؟ فإن "ماك غينس" يرجع ذلك إلى أن فتغنشتاين قد وحد الفلسفة بالمنطق في الرسالة وبما أن المنطق ليس علما فإن الفلسفة لن تكون بدورها علما. فالفلسفة لا تدرس "موضوعات متميزة" Objects Distinct ولا تتمثل في المعرفة (cité par Garver, N: 1995, 91).

ومن جهة أخرى إن إقامة الفلسفة على نتائج العلم الطبيعي على نحو ما فعل راسل يجعلها تنتج نظريات لسنا ندري على وجه الدقة أهي تنتمي إلى الفلسفة أم إلى العلم، لهذا السبب ذهب فتغنشتاين في الفقرة (4. 112) من الرسالة إلى أنه على الفلسفة أن لا تبحث من أجل إنشاء نظريات. إذ ليس من مهمة الفيلسوف أن يبرهن على أي شيء، ولكن مهمته فقط - كما ذهب إليه غرانجي - توضيح عبارات اللغة التي تخفي الصورة الحقيقية للأفكار وتؤدي على الخصوص إلى أن نتعامل مع هذه الصورة وكأها من طبيعة الوقائع (Granger, G. G: 1990, 32).

وإذا لم يكن بإمكان الفلسفة أن تنشأ نظريات عن الكون والإنسان فإنه في الحقيقة لا وجود لما يمكن اعتباره خطابا فلسفيا إخباريا، فمن وجهة نظر الرسالة في الفلسفة نحن لسنا في حاجة إلى خطاب برهنة أو تبرير، ولكن المهمة المنوطة بالخطاب هي فقط أن يكون - بحسب عبارة غرانجي - خطاب توجيهي (Granger, G. G: 1990, 31). أي أن يكون ذلك الخطاب مرشدا لنا إلى الطريقة التي نتعرف بها إلى حدود لغتنا، ومن ثم نلتزم بتلك الحدود حتى نتفادى اللامعنى. هذه النظرة إلى الخطاب الفلسفي والتي تجعل مهمته الوحيدة هي توجيه الكلام إلى عدم تجاوز حدود المعنى في اللغة، شكلت قناعة ثابتة في مقاربة فتغنشتاين للفلسفة في فلسفته كلها.

ويمكننا أيضا أن نلمس حرص فتغنشتاين الشديد على فصل الفلسفة عن العلم على خلاف راسل من خلال مقارنتنا بين دعوتي كل واحد منهما إلى استخدام لغة خاصة في الفلسفة بسبب غموض اللغات الطبيعية، فقد تبني راسل ما أسماه باللغة العلمية أو اللغة الكاملة منطقيا، حيث نجده في هذه اللغة يقيم ربطا قويا بين المعنى

والمعرفة، هذا الربط يتضح جليا في القضايا الذرية التي هي قضايا ملاحظة، حيث قال عنها راسل: «إن كل قضية نفهم معناها ينبغي أن تتكون كلية من مكونات نعرفها مباشرة» (Russell, B: 1970, 67-68)، أما بالنسبة للأسماء في اللغة الكاملة منطقيًا عند راسل والتي يسميها "أسماء أعلام منطقية" Logical Proper Names (Russell, B: 1950, 201). فإن ما يعبر عنها حقيقة في نظره هي أدوات الإشارة التي لها وظيفة إشارية خالصة، وذلك بكونها تشير إلى "معطيات حسية" "Sens Datas"، فأداة الإشارة "هذا" مثلا يقول راسل تشير إلى الجزئي الذي يعرفه المتحدث معرفة مباشرة (Russell, B: 1950, 202). فقد كان من بين الأهداف الرئيسة للغة الكاملة منطقيًا عند راسل هو إعطاء إجابة واضحة ومؤسسة على سؤالي لا ينفصلان - في رأيه -، ألا وهما: "كيف نعرف؟ وماذا نعني؟" How do we Know? and "What do we Mean? (من أجل تفصيل أكثر لهذا الموضوع، أنظر: حمود، ج: 1995-1996، الفصل الرابع).

أما فتغنشتاين فقد دعا إلى استخدام لغة منطقية في الفلسفة تجنبنا الغموض الذي تحفل به اللغات الطبيعية (فتغنشتاين، ل: 1968، 3. 325) وأبسط القضايا التي تكون هذه اللغة المنطقية هي القضايا الأولية وهي تقابل القضايا الذرية عند راسل ولكنها ليست قضايا ملاحظة، حيث يرى فتغنشتاين أنها مفترضة قبلًا في اللغة حيث يقول: «وإذا لم يكن في استطاعتي أن أذكر قبلًا القضايا الأولية إذن فلو حاولت أن أذكرها لأدّى ذلك إلى خلو من المعنى لا شك فيه» (فتغنشتاين، ل: 1968، 5. 5571) حيث وجود القضايا الأولية تفرضه ضرورة منطقية هي ضرورة تحديد المعنى في اللغة. ومن جهة أخرى إن المعنى في القضايا الأولية لا يتوقف على معرفتنا بالواقع، ولكنه يتوقف على دلالات الأسماء التي تؤلف تلك القضايا، وهذه الأسماء لا توجد في اللغة لكي تسمى أشياء نعرفها مباشرة كما قال راسل، ولكن هذه الأسماء نحتاج إليها من أجل تحديد المعنى وهنا تقول الرسالة: «مطلب إمكان العلامات البسيطة هو مطلب تحديد المعنى» (فتغنشتاين، ل: 1968، 3. 23).

وعليه فإن مسألة المعنى عند فتغنشتاين هي مسألة منطوق ولغة، وليست مسألة معرفة، وعلى هذا يكون معيار المعنى في الرسالة معيارًا منطقيًا لا معيارًا تجريبيًا، إذ

يكفي أن تتوفر القضية على إمكانية رسم الواقع ليكون لها معنى. وعلى هذا يكون الحديث عن شروط إمكان تحقيق قضية معينة، هو - على حد رأي ولباني - التحقيق المنطقي أو النظري، في مقابل التحقيق الواقعي والفعلي الذي يعطينا في هذه الحالة قيمة صدق القضية وليس فقط معناها (Ouelbani, M: 1989, 72). وإذا كانت التجربة الحسية تؤدي الدور الأول في تحديد المعنى في القضايا الذرية عند راسل، فإن هذا الدور في الرسالة تؤديه القواعد النظامية أو السياق المنطقي الذي تشكله القضايا الأولية، ومن دون هذا السياق لا يمكن للأسماء أن تكون ذات دلالة. ومن هنا يمكن القول إن علاقة الأسماء بمدلولاتها (الأشياء) في الرسالة ليست علاقة مباشرة، على خلاف علاقة الأسماء بالأشياء في اللغة العلمية عند راسل. وهكذا وبينما أقام راسل القضايا الذرية وأسماء الأعلام المنطقية على أسس تجريبية، فإن فتغنشتاين بنى رأيه في وجود قضايا أولية وأسماء بسيطة على أسس منطقية، وهذا ما جعل القضايا الأولية عنده لا تكون قضايا تجربة. وإذا كان راسل رأى أن ما نقوله يجب أن يكون معبرا عما نعرفه مباشرة، فإن فتغنشتاين - وعلى حد تعبير أنسكومب - «في الوقت الذي كتب فيه الرسالة، كان يعتقد أن الابستمولوجيا ليس لها ما تفعله بالنسبة لأسس المنطق ولنظرية الدلالة...» (Anscombe, E: 1971, 28).

إن هذا الاختلاف الجوهرى بين اللغة المنطقية عند فتغنشتاين وبين اللغة الكاملة منطقيا عند راسل يخفي اختلافا جوهريا آخر لا يقل أهمية، ألا وهو علاقة الفلسفة بالعلم، ففي الوقت الذي نجد فيه اللغة الكاملة منطقيا ونظرية أسماء الأعلام المنطقية تحديدا التي هي نتاج الفلسفة العلمية عند راسل، قد قامت على الربط بين المنطق الحديث (منطق مبادئ الرياضيات خاصة) وبين الفيزياء وعلم النفس الحديثين فإن فلسفة الرسالة قامت على نزع مناهضة تماما لكل محاولة ربط للفلسفة بالعلم (فتغنشتاين، ل: 1968، 4، 111). حيث قامت هذه الفلسفة على التفرقة بين العلم - الذي يتعامل مع الواقع والحقيقة - من جهة، وبين المنطق والفلسفة - اللذان يتعاملان مع المعنى والإمكان - من جهة أخرى (Garver, N: 1995, 96).

وهكذا يتبين مدى حرص فتغنشتاين على إعطاء الفلسفة وضعاً جديداً يجعلها في استقلال أو بالأحرى في غنى عن العلم، لأن ما هو مطلوب منها من وظيفة لا

يجعلها في حاجة إلى استخدام لا تقنيات العلم ولا نتائجه، وكما أن هذه الفلسفة الجديدة التي بشر بها فتغنشتاين تنفصل عن العلم، فإنها تنفصل عن المناهج الكلاسيكية في التفلسف أيضا، هذه المناهج التي تقوم على النظر إلى أن ما يميز الفلسفة هو أنها تستطيع أن تطرح الأسئلة دون كلل ولا عناء، لكن الفلسفة الجديدة التي بشر بها لا تطرح الأسئلة إلا حيثما توجد إجابات، وعدم إكثار الفلسفة من طرح الأسئلة لا ينقص شيئا من جدواها وفعاليتها، بل على العكس من ذلك تماما فكما لاحظ راسل، «من وجهة نظر الفلسفة [...] أن نكتشف أن سؤالا ما لا يمكن أن تكون له إجابة هو إجابة لا تضاهيها في الكمال أية إجابة من الممكن أن نحصل عليها» (cité par Bouveresse, J: 1973, 23). ومن هذا المنطلق فإن مذهب الشك سيكون خاليا من المعنى ولا مجال له في الفلسفة، لأن الشك - يقول فتغنشتاين -: «لا يمكن أن يكون إلا حيث يوجد سؤال، والسؤال لا يمكن أن يوجد إلا حيث توجد إجابة، والإجابة لا توجد إلا حيث يكون هناك شيء يمكن قوله» (فتغنشتاين، ل: 1968، 6. 51). ومن ثم نلاحظ أن السؤال والجواب كلاهما مرتبطان بما يمكن قوله أي بالمعنى، لهذا رأى فتغنشتاين أن على الفلسفة الجديدة أن تشغل نفسها كلية برسم حدود المعنى في اللغة، وهذا هو الأساس الذي سمح له أن يدعي في مقدمة الرسالة أنه استطاع أن يقدم الحل النهائي لكل المشكلات في الفلسفة.

المراجع المستعملة:

أ - باللغة العربية:

- فتغنشتاين لودفيغ: رسالة منطقية فلسفية، ترجمة علمية مع تعليقات مقارنة مراجعة وتقديم زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، 1968، القاهرة.
- راسل برتراند: الفلسفة بنظرة علمية، تلخيص وتقديم، زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، 1960، القاهرة.
- حمود جمال: فلسفة اللغة عند برتراند راسل، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الفلسفة، إشراف الزواوي بغوره، قسم الفلسفة، جامعة منتوري، 1995-1996 قسنطينة.

ب - باللغة الأجنبية:

- Anscombe, E: An Introduction to Wittgenstein's Tractatus, -
University of Pennsylvania Press, 1971 Philadelphia.
- Black, M: A Companion to Wittgenstein's Tractatus, Cambridge -
University Press, 1971, London.
- Bouveresse, J: Le Mythe de L'intériorité, Expérience, Signification -
et Langage Privé chez Wittgenstein, 2001, éditions de Minuit.
- Bouveresse, J: Wittgenstein la Rime et la Raison, les Editions de -
Minuit, 1973, France.
- Bouveresse: Wittgenstein et les Sortilèges du Langage, textes -
J. J. Rosat, Agone, 2003, France. rassemblés et organisés par
- Bouveresse, J: Wittgenstein et les Problèmes de la philosophie in la -
Philosophie Anglo-saxonne, sous la Direction de, M. Meyer, 1^{ère}
ed. , 1994, P. U. F, France.
- Garver, N: Mc Guinness on the Tractatus, in the British tradition in -
20th century philosophy, Proceedings of the 17th International
Wittgenstein-Symposium. Editors, J. Hintikka/ K. Puhl: 1995,
Vienna.
- Granger, G. G: Invitation à la Lecture de Wittgenstein, ALINEA, -
1990, France.
- Ouelbani, M: Wittgenstein et la Philosophie Contemporaine, in -
Centenaire de Wittgenstein, Colloque Organisé par M. Ouelbani, 3
et 4 Mars, 1989, Tunis.
- Russell, B: The Philosophy of Logical Atomism, in, Logic and -
Knowledge essays (1901-1950), Allen & Unwin, 1950, London.
- Russell, B. 1970: Problèmes de la Philosophie, trd de, Veuillemen, -
P. U. F, 1970, France.
- Wittgenstein, L: Carnets 1914-1916, traduction et notes de G. G. -
Granger, Gallimard, 1971, France.
- Wittgenstein, L: Le Cahier Bleu et le Cahier Brun, Traduit de -
l'Anglais par, M Goldberg et J, Sakur, Gallimard, 1996, France.

obeikandi.com

ضرورة ارتباط الحقيقة بالمعنى

عند هوسرل

د. نابي بوعلي

قسم العلوم الاجتماعية - جامعة معسكر الجزائر

الملخص:

بين الفلسفة والعلم من وشائج الصلة ما يتجاوز ذلك التناقض الظاهري أو الصراع المفتعل بينهما، ولقد شكل البحث عن المعنى هاجسا قويا لدى فلاسفة الغرب بعدما طغت عليه النزعة المادية الخالصة، إذ أصبح من الضروري البحث عن متنفس للخلاص من حالة الأزمة التي شهدتها أوروبا في بداية القرن الماضي. ويعتبر إيدموند هوسرل واحدا من الذين شاهدوا الأزمة الأوروبية وشهدوا عليها، وهو ما دفعه للحديث عن أزمة العلوم وبالتالي عن أزمة أوروبا قاطبة التي تضخمت بالمشاكل، وترك وصيته المشهورة على أن أوروبا لن تعرف إلا هاتين: إما السقوط في العدمية وإما الرجوع إلى رشدتها من خلال الرجوع إلى الفلسفة باعتبارها المعرفة الأولى والنهائية.

سنحاول في هذه الورقة مناقشة وصية هوسرل وأبعادها الفلسفية والنقد الجذري الذي وجهه للمذهب الطبيعي وغاية هذا الربط الأمثل بين الفلسفة والعلم.

مقدمة

إدموند هوسرل Edmund Husserl (1859-1938) فيلسوف ألماني، مؤسس الفلسفة الظواهرية، نشر في سنة 1911 في العدد الأول من مجلة (لوغوس) مقالا بعنوان: الفلسفة كعلم صارم (La Philosophie comme science rigoureuse) لخص فيه تصوره لوظيفة الفلسفة ومهمتها والتي تتمثل في بناء معرفة صارمة، بل

أكثر صرامة من العلم وبعيدة عن الأحكام السابقة ومتحررة منها. لقد صدر هذا المقال في وقت سيطرت فيه النزعة العلمية المغرقة في التقنية تحت تأثير المذهب الطبيعي الذي مارس مفاعيله على كل الحقول المعرفية، وبدأت تلوح في الأفق بوادر أزمة كبيرة ستواجهها الأمة الأوروبية فيما بعد، وكان من قدر الشعوب غير الأوروبية أن تتحمل قدرا كبيرا من تبعاتها وآثارها السلبية.

كما قدم هوسرل في محاضراته الافتتاحية بجامعة ماربورغ الألمانية سنة 1917 تصورا عاما لما آلت إليه وضعية أوروبا التي ارتبط تاريخها ووجودها في نظره بالعلم والفلسفة، والتي سيكون مصيرها أيضا محكوما بالعلم والفلسفة. ومن هنا، وإثر الأزمة التي عصفت بأوروبا قدم هوسرل وصيته المشهورة وهي أن أوروبا لن تعرف إلا نهايتين لا ثالث لهما: إما السقوط في العدمية وإما الرجوع إلى حقيقتها من خلال عمل بطولي يقوم به العقل لإنقاذ أوروبا من محنتها. يقول هوسرل: "إن أزمة الوجود الأوربي لا يمكن أن تعرف إلا نهايتين: إما أفول أوروبا في الاغتراب عن المعنى العقلي الخاص لحياقتها، السقوط في عداء الروح وفي البربرية، أو إعادة إحياء أوروبا انطلاقا من روح الفلسفة، بواسطة بطولة للعقل تتجاوز نهائيا كل نزعة طبيعية".

ويأتي اهتمامنا بفلسفة هوسرل ليس من باب الاندفاع الأعمى أو الإعجاب والانبهار بالفكر الغربي، وإنما جاء لكونه هو المرجع الذي انبثقت عنه التيارات الفلسفة الغربية فيما بعد كالفلسفة الوجودية والفلسفة التأويلية والتفكيكية وغيرها. ومن الواضح أن دراسة هوسرل لواقع الأزمة الأوروبية تندرج في الإطار العام لنقد الحضارة الغربية من طرف المفكرين الغربيين أنفسهم الذين أشاروا إلى تراجع الحضارة الغربية، أو احتضار النظرية الغربية وهي في طريقها إلى الأفول أو أنها قد استنفذت دورها الحضارية، وعلى وجه الخصوص تندرج مساهمة هوسرل في فضاء ظاهرة التمرد على النزعة العلمية الصارمة التي سادت القرن التاسع عشر، لا سيما تلك التي سادت العلوم الإنسانية وما رافقها من تطبيق تعسفي لمناهج العلوم الطبيعية عليها دون الأخذ بعين الاعتبار ذلك التمايز الجوهرى بين الحقلين، وهو الأمر الذي استوجب وقفة تقويمية لمسار العلوم الأوروبية التي عرفت انزياحا خطيرا أبعداها عن أكثر الأسئلة التصاقا بحياة ومصير الإنسان.

ومن جهة أخرى، يأتي الاهتمام اليوم بالفلسفة والعلم الغربيان لأنهما يفرضان نفسيهما على الساحة الثقافية بقوة، فالسيطرة العلمية الغربية اليوم هي السمة الميزة لعصرنا، فمن عالم الذرة والخلية إلى عالم الكواكب والمجرات صارت تخضع جميعها لتدابير علمية، لقد أصبح العلم يفاجئنا باكتشافات مثيرة وخطيرة تؤدي بنا إلى مراجعة الكثير من الأفكار والمسلمات، كما أن كثرة المشاكل العلمية وتراكم تعقيداتها هي التي استوجبت عودة الفلسفة بقوة، ويبدو أن العلم والفلسفة سيقودان العالم لفترة غير قصيرة مستقبلا، كما يبدو أن مصير البشرية أصبح مرتبط بهما بشكل جذري. وأخيرا فإن التعاطي مع فلسفة هوسرل تضعنا في موقع استغلالات متنوعة بحكم تنوع الأشكال التي اتخذها، كما تكمن أهميتها أخيرا في المنهج الفينومينولوجي الذي اتخذته في مناقشة القضايا الفلسفية والذي اكتسح مجالات خارج إطار الفلسفة، واقتحم تخصصات وحقول معرفية مجاورة لها.

أولا: في معنى الأزمة ومظاهرها عند هوسرل

في كتابه أزمة العلوم الأوروبية والظواهرية المتعالية (Crise des sciences européenne et la philosophie transcendante) يشخص هوسرل أزمة عميقة يعاني منها على وجه التحديد المجتمع الأوروبي، وهي أزمة تعود في جوهرها إلى أزمة التفكير العلمي المذكورة في عنوان المؤلف، وشملت العلم والفلسفة على حد سواء.

واستشعارا بخطورة المذهب الطبيعي الذي نشأ عن اكتشاف الطبيعة رأى هوسرل أن محاربته بلا هوادة هي فريضة تقع على عاتق كل مفكر واع بالأخطار التي يجرها هذا التصور المادي التقني على العالم والنتائج الكارثية على الإنسان، الذي صار مجرد رقم حسابي فاقد لكل صفاته البشرية وأبعاده الإنسانية، ومن هنا وجه هجومه العنيف ضد المذهب الطبيعي "إن ما يميز المذهب الطبيعي في جميع صورته خاصيتان: تطبيع الوعي (الشعور) من ناحية، ومن ناحية أخرى تطبيع الأفكار، وبالتالي سائر المثل العليا والمعايير المطلقة" (هوسرل، إ: 2002، ص 8).

لقد دعا هوسرل إلى ضرورة نقد الفلسفة التي تدعي صفة العلمية والبدء في بناء فلسفة علمية جديدة عبر الأجيال تتمتع بالصدق وذلك من خلال عملية تراكم

معرفي نضع فيها الحجر تلو الحجر حسب منهجية وتخطيط موجهين "إن الثورات الحاسمة بالنسبة إلى تقدم الفلسفة، إنما هي تلك التي يتم فيها هدم ادعاء الفلسفات السابقة أنها علم، عن طريق نقد سيرها العلمي المزعوم. وعندئذ تنهض الرغبة الواعية تماما لتنشئ من جديد وعلى نحو جذري، الفلسفة بمعنى العلم الدقيق" (هوسرل، إ: 2002، ص 27).

لا بد أن نشير في البداية إلى أن أزمة العلوم التي كان يقصدها هوسرل ليست أزمة بالمفهوم الاستيمولوجي، التي تعني أن العلم قد يتوقف توقفا لحظيا في مسار تطوره ليراجع مناهجه أو مقولاته أو مفاهيمه ليستأنف السير بعد ذلك، ولكن الأزمة كانت هذه المرة أزمة معنى وتوجه في الثقافة الغربية، أزمة العلوم التي أصبحت عاجزة عن الإجابة عن أكثر الأسئلة إلحاحا وإحراجا في عمق التجربة الإنسانية، أزمة العلوم كفقدان لدالاتها بالنسبة للحياة عموما، وذلك بسبب الطابع العلمي المغرق في التقنية التي سكنت جسد العلم، والاختزال الوضعي المفرط لفكرة العلم، ومن ثم احتلت تحليلات هوسرل أهمية كبيرة بالنظر إلى الوضعية المأساوية التي آلت إليها أوروبا والتي وصلت إلى حد وصفها بالحنّة والكارثة التي كانت تمر بها في ذلك الوقت، من أجل الكشف عن الأصول الكامنة وراء نشأة هذا التصور والتأويل الخاطئ للعلم الطبيعي الذي فرض وجوده بقوة وانتشر بسرعة وجر وراءه حقولا معرفية كانت أبعد ما تكون إلى العلم، فأصبح الهدف الأساسي للمعرفة العلمية ليس فهم الطبيعة، بل إنتاج القوانين التي تمكننا من وضع استقراءات وتوقعات دقيقة، وبالتالي من تشديد سيطرتنا على الطبيعة تحقيقا لمقولة فرانسيس بيكون "نحن نخضع للطبيعة من أجل السيطرة عليها"، فالأزمة هنا التي يتحدث عنها هوسرل تتعلق بدلالة العلوم الحديثة بالنسبة للإنسان، وللوجود البشري وامتداداته الاجتماعية والسياسية والثقافية ولا تتعلق بعلميتها "سوف نطلق من الانفلات الذي حصل مع نهاية القرن الماضي في التقييم العام للعلوم، إنه لا يتعلق بعلميتها، بل بالدلالة التي كانت تتخذها، بالدلالة التي كان العلم عموما يتخذها والتي يمكن أن يتخذها بالنسبة للوجود البشري. إن رؤية الإنسان الحديث للعالم تحددت كلها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر من قبل العلوم الوضعية وحدها، وانبهرت بالازدهار الناجم عن هذه العلوم، وهذا ما أدى إلى الإعراض في لامبالاة عن

الأسئلة الحاسمة بالنسبة لكل بشرية حقة. إن علوما لا تهتم إلا بالوقائع تصنع بشرا لا يعرفون إلا الوقائع" (هوسرل، إ: 2008، ص 44).

تتجلى أزمة العلوم، حسب هوسرل، في إقصائها الأسئلة الأساسية والحاسمة بالنسبة للوجود البشري كله، تلك الأسئلة التي تتعلق بمعنى الوجود البشري أو لا معناه، التي تتعلق بالعقل واللاعقل، والتي تتعلق بسلوك الإنسان إزاء المحيط البشري وغير البشري، وبجريته في أن يشكل محيطه حسب معايير العقل وقواعده. وواضح أن إبعاد الأسئلة الأساسية بالنسبة للوجود البشري من مجال العلم، يجعل العلوم الحديثة عاجزة عن مساعدة الإنسان في إعطاء معنى لحياته ولوجوده وفعله، مما يجعله فاشلا في توجيه حياته الفكرية والعلمية تبعا لإرادته الحرة، وواضح أن هوسرل يشير هنا إلى الوضعية التي كانت سائدة في العقود الأولى من القرن الماضي، خاصة بعد الحرب العالمية الأولى، تلك الوضعية المفجعة التي أرعبت أوروبا وجعلتها تعيد النظر في حساباتها من جديد، والتي يربطها هوسرل بهيمنة العلوم الحديثة التي تعيش فعلا أزمة تتجلى في تشتتها عبر تخصصات لانهائية، من خلال استقلالها عن الفلسفة، ومن مؤشرات الأزمة كذلك وهي نتيجة حتمية وطبيعية لأزمة العلوم، هو تشظي الفلسفة إلى فلسفات متعارضة متباعدة تفتقر إلى الوحدة والانسجام والتكامل. وهو ما يؤدي إلى إضعافها وتمزقها. ومن هنا فإن أزمة الفلسفة والعلم هي في نفس الوقت أزمة البشرية الأوربية بأكملها.

ثانيا: حدود النموذج الفيزيائي واستحضار الفعل المؤسس

بعد أن يحدد هوسرل معنى الأزمة ومظاهرها، يقوم بإبراز حدود النموذج الفيزيائي وبيان استحالة تعميمه على كل المجالات المعرفية الأخرى، من خلال استحضار الفعل المؤسس لهذا النموذج العلمي، ويحاول من خلال عملية حفزية أن يبحث في الأصل المؤسس للمعرفة العلمية وعن الشروط الموضوعية التي وجهت الوعي نحو احتراف المعرفة العلمية.

يرى هوسرل أن كل مرحلة علمية تكون مسبقة بمرحلة غير علمية تعبر عن عالم المعيش الذي ينخرط فيه الإنسان بصورة تلقائية وتختلط فيه الذاتية بالموضوعية، عالم تحكمه المنافع المباشرة دون الاكتراث بالدقة أو العلمية. ولما كان هاجس العلم

الطبيعي هو البحث عن الدقة والضبط والصرامة التي وجدها في نموذج الرياضيات استقل عن عالم المعيش، بل الأكثر من ذلك فقد وقع عالم المعيش في النسيان. وهكذا بدأ اغتراب علم الطبيعة في نظر هوسرل بالذات في نسيان عالم المعيش، ويزداد نسيان عالم المعيش بسبب اكتساح العلم الطبيعي، وتغيب الأسئلة الحقيقية التي تتوارى وراء علم الطبيعة وتقلص فرص حضورها، وهي بسبب ذلك تحضر وتغيب، وتغيب أكثر مما تحضر بل تصبح قضايا عالم المعيش في نظر العلم أمورا فارغة وخالية من المعنى، وبذلك يطويها النسيان. ولذلك فنسيان هذا العالم هو أصل أزمة المعنى والتوجه التي تطبع العصر الحاضر.

ثالثا: تشخيص الأزمة ونقد هوسرل للعلم الحديث

يفتح هوسرل حديثه عن أزمة العلوم بوصفها تعبيرا عن أزمة جذرية حقيقية تعيشها البشرية الأوروبية ليتجاوز التصور الذي يحصر الأزمة في حدود العلم كما قلنا ذلك سابقا. ثم يتساءل هوسرل كيف نتحدث عن أزمة علوم وهي تحقق النجاحات المتلاحقة، ألا يكون في هذا الحكم تناقضا واضحا، ألا يتسم هذا الحديث بالمغالاة؟

إن هوسرل لا يشك ولا يطعن في علمية هذه العلوم ولا في صرامة مناهجها، بل إن ما حققته هذه العلوم من نجاح باهر ليدعو إلى الإعجاب بها كنماذج للعلمية الصارمة، ولكن الحفر عن الأزمة يقودنا إلى زاوية أخرى تتعلق بأزمة المعنى والثقافة التي تعيشها وتشكو منها أوروبا. وهو ما يدعو إلى إعادة النظر وإخضاع تلك العلوم إلى نقد جذري وضروري من دون التشكيك في علميتها، ولا في مشروعية إنجازاتها المنهجية.

لا يمكن تشخيص الأزمة وتحليلها من دون الوقوف على التاريخ السابق لها والذي يحتوي على عناصر الأزمة ومنطلقاتها. إن تحليل الأزمات يشير إلى أن كل أزمة تحمل في أحشائها أصول عللها، فما هي أسباب الأزمة في نظر هوسرل؟ يعود بنا هوسرل من خلال التحليل الفينومينولوجي إلى أسباب الأزمة الكامنة في التأويل الخاطئ للعلم الرياضي واعتباره النموذج لكل معرفة علمية واستبعاد كل ما هو ذاتي ويمت إلى الذات بصلة. ومن خلال مفهوم ترييض الطبيعة دشن غاليلي

عصر العلم المادي عندما أعلن أن الطبيعة كتاب مفتوح وسيظل ذلك الكتاب مفتوحا إلى الأبد ولا يستطيع قراءته إلا من كان رياضيا. وبناء على هذا التصور الجديد للطبيعة أصبح العلم الطبيعي هو مقياس أي علم آخر، وبالتالي فما لا يخضع للتدابير العلمية والقياسات الرياضية الدقيقة يقع خارج العلم أو هو على الأقل يوجد في مرحلة ما قبل العلم.

بالرغم من أن العلوم تسير في اتجاه مطرد من التطور والتشعب والتخصصات المنبثقة عن العلم في حد ذاته إلا أنها في نظر هوسرل لا تزال بعيدة عن أن تحقق للإنسان المعرفة التي يصبو إليها يقول هوسرل: "إن من المعترف به أن العلوم كلها ناقصة. بما في ذلك العلوم المضبوطة" (هوسرل، إ: 2002، 24). ويرجع النقص في تقدير هوسرل إلى مستويين، ففي المستوى الأول نجد العلوم التي تدعي الصرامة والموضوعية تقف عاجزة عن تقديم حلول للمشاكل المليئة بالألغاز وغير القابلة للحل، والتي تتراكم وتتضخم باستمرار والتي تنتظر الحل، أما في المستوى الثاني فإننا نجد حتى العلوم القائمة التي وصلت إلى درجة النضج أو السائرة في طريق النمو والاكتمال تحمل في أحشائها بقايا الغموض ومخلفات المناهج التقليدية التي لم تستطع تطهير نفسها منها.

لقد كان الهدف الأساسي لهوسرل هو القيام بنقد جذري للفلسفة الغربية وتكسيك الأصول التي تقف وراء أزمتها وأزمة علومها التي أوصلتها إلى نفق مسدود. وكما هو معروف فإن الفينومينولوجيا تتأسس على شعار العودة إلى الأشياء في أصلها من دون أي افتراض لأي أحكام مسبقة.

فلقد سعى هوسرل إلى تقديم نقد جذري لنسق الفلسفة الغربية الذي يقبع خلف أزمتها وأزمة العلوم الأوروبية أيضا، نقد يهدف إلى تحقيق الهدف الفينومينولوجي الأول وهو الوصول إلى الأشياء في ذاتها عبر تعليق كل الأحكام السابقة عنها.

يقول إسماعيل المصدق - وهو مترجم كتاب هوسرل أزمة العلوم الأوروبية والظواهرية المتعالية - "هذه هي أزمة الفلسفة في الوقت الحاضر، وهي في نفس الوقت أزمة العلوم الجزئية التي فقدت كل دلالة بالنسبة للإنسان. وحيث أن البشرية الأوروبية تم تأسيسها انطلاقا من روح الفلسفة والعلم، فإن أزمة الفلسفة

والعلم هي في نفس الوقت أزمة البشرية الأوروبية بأكملها. إن "مرض" العلم والفلسفة يعني "مرض" الثقافة الأوروبية، والعجز عن تحقيق الفكرة الأصلية للفلسفة، هو في نفس الوقت عجز أوربا عن أن توجد وتحيا حسب الفكرة المؤسسة لها".

رابعا: ضرورة العودة إلى الفلسفة لتجاوز الأزمة

ارتباط الحقيقة بالمعنى في نظر هوسرل هو تقريب الحقيقة العلمية من المعنى الفلسفي بعد أن وقع ذلك الانحراف الرهيب في العلم الطبيعي نتيجة التأويل الخاطئ، والابتعاد عن جوهر الأسئلة، التي تهم الإنسان في تاريخيته. بمعنى أن الفلسفة صارت هي العلاج الصحيح لأزمة العلوم الأوروبية، ومن ثمة لأزمة البشرية الأوروبية قاطبة، فالفلسفة هي التي تمنح المعنى لباقي العلوم الأخرى "بناء على ذلك تبوأ الميتافيزيقا، علم الأسئلة العليا والأخيرة، مرتبة ملكة العلوم التي تمنح روحها المعنى الأخير لكل المعارف" (هوسرل، إ: 2008، 49).

إن الأخطاء التي وقع فيها التأويل الموضوعي للعالم يمكن تداركها بالرجوع إلى أصل الأشياء، وهو ما يمثل الشعار الذي ترفعه الفلسفة الفينومينولوجية. ومن خلال التحليل الفينومينولوجي يدعو هوسرل إلى إعادة تأسيس فلسفة شاملة ذات بناء منظم تكون قادرة على الإجابة على كل المشاكل التي يمكن تصورها، مشاكل الواقع ومشاكل العقل، مشاكل الزمنية والأبدية (هوسرل، إ: 2008، 48).

إن المخرج الوحيد من الأزمة التي تهدد كيان البشرية الأوروبية يكمن، حسب هوسرل، في الحل الفينومينولوجي، في تحقيق الفكرة المؤسسة لأوربا، فكرة الفلسفة كعلم كلي صارم. وهنا لا يقدم هوسرل إجابات جاهزة بقدر ما يقدم تشخيصا للأزمة وأعراضها على شكل وصية، وهي بالتالي مطروحة على مستوى رهانات الفكر وتحدياته ليجد الحلول المناسبة لها من خلال النقد المنهجي والمعرفي المتجدد. إن تغييب الأسئلة الحقيقة التي تمس جوهر الإنسان في صميميته وتاريخيته، أسئلة المعنى والعقل والتوجه والتاريخ والمصير والتي توارت خلف رموز العلم ونظرياته والتي ترتب عنها التشكيك في دور الفلسفة المركزي ليس فقط من طرف المناهضين لها، بل حتى من طرف المشتغلين بها، هو ما ضاعف من عمق الأزمة وزاد من إهمال الفلسفة لدورها الأصلي في الحياة، وهنا بالضبط تكمن المسؤولية عن الكارثة التي

عاشتها البشرية الأوروبية بفعل التدمير الذاتي من خلال الحروب الدامية في النصف الأول من القرن الماضي، والتي تركت وراءها الخراب والدمار.

خاتمة

إن الوقوف لحظة تأمل عند تحليل الموضوع الذي أثاره هوسرل في كتابة أزمة العلوم الأوروبية والظواهرية المتعالية في إطاره التاريخي، وعند التأمل في المتغيرات الاجتماعية والسياسية التي كانت سائدة آنذاك، فإننا نجد هوسرل يتخذ موقف المدافع والمواجه لتلك التهديدات الجديدة للإنسان تحت أشكال الحداثة، حيث صار الإنسان عبدا للأشياء وسجينا لكل الظروف المنافية للوجود الإنساني، وفاقدا للمعنى بعدما سلبت منه إنسانيته باسم العقل والعقلانية، ولذلك نعتبر كتابه أزمة العلوم الأوروبية وصية فلسفية وسياسية من أجل إنقاذ الإنسان الذي مزقته وأتعبته سموم الحداثة، والتي صورها حسن الكحلاني قائلا: "فقد تحول الإنسان (في ظل الليبرالية) إلى جزء من آلة اقتصادية وتقنية وعسكرية وبيروقراطية ضخمة تضاعلت فيها حريته واغترب عما ينتج إذ ارتدت كل منتجاته المادية والفكرية لتدمره وتفتك به" (الكحلاني، ح: 2004، ص 8).

إننا نشاطر هوسرل الرأي في أن العالم لا يبقى له معنى بعد إقصاء الأسئلة المصيرية بالنسبة للإنسان، إن الوجود الحقيقي للإنسانية لا يمكن أن يعتبر وجودا إلا بالنظر إلى غاية كما يرى هوسرل، فأی طعم يبقى للعالم فيما لو عزلت تلك الأسئلة؟. لا شك أنه سيصبح عالما كثيبا وغريب الجمال، ومن هنا نفهم حرص هوسرل على ضرورة عودة الفلسفة إلى موضوعها الجوهرى وهو الإنسان "يجب أن نكون على وعي بمسؤوليتنا إزاء الإنسانية، فلا يجب أن نضحى بالأبدية من أجل الزمن الذي نعيش فيه، ولا ينبغي من أجل أن نقلل من بؤسنا أن نورث ذريتنا مشكلاتنا المتزايدة والتي أصبحت في النهاية شرا يصعب بل يستحيل انتزاعه" (هوسرل، إ: 2002، 98)، كما نفهم من خلال تلك الوصية أنه من الضروري على كل بشرية تريد أن تبتدئ زمنا جديدا في حلبة التاريخ مغايرا لما هي عليه، وترغب في تجديد أشكال وجودها والتحكم في مصيرها، أن تتوجه نحو العلم والفلسفة باعتبارهما غاية في كل جنس بشري يسعى لتحقيقهما إذا ما أتيحت له

الفرصة المناسبة والمناخ الملائم، ولا يحقق وجوده التاريخي إلا بهما، لأن العلم والفلسفة في النهاية لم يأتيا إلا ليهبا للإنسان وجوده الخاص، وذلك من دون تأويل خاطئ لهما حتى لا يدخل الإنسان في مأساة جديدة نتيجة أخطائه وجهله، لأن المثل يقول: "إن الإنسان ليس سعيدا بالعلم لكنه يصبح أكثر شقاء بدونه".

الهوامش:

1. إدموند هوسرل: الفلسفة علما دقيقا، ترجمة وتقديم محمود رجب، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، سنة 2002.
2. إدموند هوسرل: نفسه.
3. إدموند هوسرل: أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترنسندنتالية، ترجمة: إسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، سنة 2008.
4. إدموند هوسرل: الفلسفة علما دقيقا، مرجع سابق.
5. إدموند هوسرل: أزمة العلوم الأوروبية، مرجع سابق.
6. إدموند هوسرل: نفسه.
7. حسن الكحلاني، الفرانية في الفكر الفلسفي المعاصر، مكتبة مدبولي، سنة 2004.
8. إدموند هوسرل: الفلسفة علما دقيقا، مرجع سابق.

العلوم الدقيقة كأرضية حتمية للفلسفة (الفلسفة الحديثة كانط نموذجاً)

خديم أسماء

قسم العلوم الاجتماعية - جامعة معسكر الجزائر

الملخص:

يطالعنا تاريخ الفلسفة في محاولاته التأسيسية بوضع الفلسفة في إطارها الزمكاني بأنها أقدم من العلوم بل وأكثر منها تحذرا وارتباطا بالأبعاد الإنسانية، خاصة إذا ما كانت تعبيرا عن الهاجس الحضاري الذي شغل الأفراد والجماعات. إلا أن مقارنة الفكر الفلسفي واختراقه يكشف لنا عن ممارسات تأصيلية للعلوم الرياضية والفيزيائية بموازاة مع التنظير الفلسفي، بل والأبعد من ذلك نجدها داخل الفلسفة وكأنها تحركها وتحكم في آلياتها. فتبدو لنا الفلسفة كمنظومة فكرية تقوم أساسا على مركزية العلوم الدقيقة التي أفرزها عصرها في سبيل "مغامرة" تأسيسية لذاقتها وفق النموذج العلمي. قد يجد البعض في مثل هذا القول "تجاوزا" باعتبار أنه لكلا الحقلين طبيعة خاصة تتعذر معها أية إمكانية لهذا التداخل. ولمقاربة الرؤية يمكننا طرح الإشكالات التالية: كيف تتم فصل علاقة الفلسفة بالعلوم الدقيقة؟ وكيف يمكن لهذه العلاقة أن تحافظ على خصوصيتهما؟ وهل حقق هذا الارتباط تحولا في مسار الفلسفة من جهة، والعلوم الدقيقة من جهة أخرى؟

انشغل الفكر الفلسفي إلى جانب المسائل الميتافيزيقية والأسئلة المصيرية أو ما عرف بالمعضلات الكبرى بإشكالية ليست هي الأخرى بالهينة. إنها مشكلة المعرفة. صحيح أنها قديمة قدم التفكير الفلسفي وذلك عندما كانت نقطة خلاف بين سقراط والسوفسطائية، في صراع بين هؤلاء الذين اعتبروا الحواس مصدرا أو حدا لها، بينما أنكر سقراط ذلك معليا من شأن العقل إلا أنها مع أفلاطون تأسست في

مفهوم نظرية المعرفة، والتي وإن كانت إمتدادا لسقراط إلا أن تلميذه ذهب بها بعيدا عندما وضع فصلا أو قطعة مطلقة بين المحسوس والمعقول، وقد استعان أفلاطون في سبيل ذلك بالعلم الرياضي من أجل التأكيد على منزلتها المهمة باعتبارها طريق نحو معرفة الحقائق الكلية المطلقة وهذا يوحي إلى حد ما بوجود علاقة ضرورية بين الرياضيات والفلسفة. لماذا الرياضيات بالذات؟ لأنها كانت العلم اليقيني آنذاك ومن المؤكد أن أفلاطون قد أدرك منذ القديم أن الفلسفة ليست مجرد أفكار محلقة في السماء. بل هي قد تنزل إلى الأرض لا بل وتتماشى مع العلم الرياضي. على الرغم من ازدرائه للعالم الواقعي ووصفه له بأنه خداع؛ و أن الحواس تعد خداعة لأنها تختص بإدراك عالم مادي من طبيعته ألا يكون موضوعا لمعرفة صحيحة (زكريا، ف: 1978، 47).

إن هاجس ربط الفلسفة بالعلم لم يتوقف عند أفلاطون بل امتد وبشكل ملح إلى الفلسفة الحديثة وعلى وجه التحديد مع ديكارت والذي لم تعد المسألة لديه مجرد ربط بينهما وإنما وجد - بعد أن درس كل من الرياضيات والفلسفة - أنه بالإمكان تحويل الفلسفة التي كثيرا ما غلب عليها الطابع التجريدي بالنظر إلى طبيعة مواضيعها الميتافيزيقية إلى علم. وذلك بإعادة صياغة قضاياها لذلك استعان بالشك كمنهج الغاية منه الهدم ثم إعادة البناء من جديد والكوجيتو "أنا أفكر أنا موجود" هو طرح جديد لطبيعة العلاقة بين الفكر والوجود من أجل "تحرير" هذا الأخير من إشكالية البحث في الماهية والتحول إلى البحث في قوانينه الداخلية وفي قدراته الإبداعية في مختلف المجالات. وهكذا جاءت الفلسفة الحديثة ثائرة على كل التفسيرات القديمة، ذلك أن قوامها هو القول بالاتجاه الميكانيكي؛ الذي يستبعد التصور العضوي والتدرجي للوجود، وكذا بالاتجاه الذاتي الذي يجعل الإنسان مستقلا عن الإله، ويوجه اهتمامه نحو الذات. كما تميزت من حيث المنهج بنبذ المنطق الصوري وبناء نظم فلسفية بديلة عنه (بوشنسكي، إ. م: 1992، 24) وعلى سبيل التحديد لا الحصر كانت العقلانية أشد حرصا على تحرير الإنسان من مثالب الخرافة والزيف. ذلك أنها فتحت أمامه إمكانية فهم العالم بمعزل عن أية سلطة خارجية، وكذا اختزاله كصورة موضوعية خالصة وذلك بالاعتماد فقط على عقله. وتمادى الطموح الإنساني في فهمه للعالم إلى درجة الاعتقاد أن الكون يعمل

على نحو ما يعمل العقل حين يفكر بصورة منطقية وموضوعية (برينتون، ك: 1984 ، 119). وبالفعل وجد ديكارت أن العالم عبارة عن كم هائل من الجزيئات المادية التي تخضع بدورها لمجموعة من القوانين في انسجام واتساق كاملين. وبناء عليه فالرياضيات هي المفتاح الذي يكشف لنا كل غوامض خبرتنا ويمحو كل مظاهر التشوش والخلط فيها (برينتون، ك: 1984 ، 138).

لقد اقتنع ديكارت قناعة كبيرة بأن الفلسفة فكر مرن وتملك من القوة ما يجعلها تغير في نمطها دون أن تتراجع إلى الوراء. لذلك وجد في الرياضيات الأساس الأهم للفكر الفلسفي "كنت معجبا بالرياضيات، وخصوصا لما في حججها من يقين وبداهة. ولكني لم أكن مدركا بعد فائدتها الحقيقية، ولما رأيت أنها لا تنفع إلا في الصناعات الميكانيكية عجبت لأمرها كيف تكون أسسها ثابتة ومتينة إلى هذا الحد ولا يشاد عليها بناء أسمى من هذا البناء" (ديكارت، ر: 1991 ، 8).

يبدو ديكارت من خلال هذا النص يحمل مشروعا تأسيسيا تطلع من خلاله إلى رؤية جديدة للفلسفة والعلم على حد سواء، فلم يعد هناك مجال لذلك الصراع المزعوم بينهما وألغيت تلك الحدود التي طالما عمل على إرسائها العلماء من جهة والفلاسفة من جهة أخرى. وإذا ما بحثنا عن الخاصية التي تميز الفلسفة عما سواها من ضروب الممارسات الفكرية كالأخلاق أو الدين... فإننا سننتهي إلى الاقتناع أنها تكمن في مستوى العلاقة المتواترة بين العلم والفلسفة (بن جاب الله، ح: 1999 ، 9).

من الملاحظ أن العلاقة القائمة بينهما صارت أعمق، إذا ما قاربناها من الناحية التاريخية وكان تحديدنا من العصر الحديث، وكما أسلفنا مع ديكارت والعلم الرياضي، ومع توسع دائرة العلوم، تفتن الفلاسفة لضرورة الانتباه إلى تلك الحركية التي تحولت إلى ضرورة يقتضيها تطور الفلسفة وبعث الحيوية فيها وقد عبّر كورنو عن ذلك بقوله: "إن الأزمات التجديدية التي شهدتها العلوم كانت الأزمات الوحيدة الصالحة لتجدد الفلسفة" (بن جاب الله، ح: 1999 ، 9). وقد استفاد الفلاسفة المحدثون في معظمهم من الفيزياء النيوتونية حتى في تناولهم لمفهوم الطبيعة بصورته المادية؛ حيث اعتبر نيوتن المادة مكونة من ذرات وهذا ما عبر عنه في كتابه "المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية" ونجد أن هذا الطرح قد انتقل عند كانط في "نظرية السماء" *théorie du ciel* وكذلك لدى لايبنتز الذي اعتبر الجسم مونادا

كالروح تماماً؛ أي أنه اعتقد أن الجسم المادي هو عبارة عن تعبير للروح (بشّته، ع: 1995، 96).

ويعد كانط آخر الفلاسفة الكلاسيكيين الذين أدركوا هذه المسألة بشكل أكثر عمقا وامتدادا لقدماء الفلاسفة من أفلاطون إلى لينتزر سوف يلح بشدة على ضرورة إثراء المعرفة الفلسفية بالمعرفة العلمية، حيث "لا يمكن للمرء بحال أن يصبح فيلسوفا من غير معرفة علمية" (Kant, E: 1970, 26) قد توجه بالنقد إلى ذلك الذي يكتفي باستدلالاته العقلية الخالصة مستغنيا عن المعارف العلمية، و متمسكا بالتأمل المجرد على حساب رفضه للمناهج العلمية. أو كما عبر عن ذلك "إنه يعتقد إذن بأننا نستطيع تحديد كبر و بُعد القمر اعتمادا فقط على قياس العين المجردة وليس بالعودة إلى الرياضيات، إنه مجرد كره للعقل (misologie)" (Kant, E: 1993, 570).

و"كره العقل" أو التنكر للعلم يعتبره كانط موقفا يتخذه بعض الفلاسفة كمبدأ يبررون به عجزهم عن متابعة العلوم، واعتبار الفلسفة معرفة مستقلة بذاتها من حيث المنهج والموضوع... عن المعرفة العلمية. إلا أن هذا الوضع جعل الفلسفة تكرر مواضيعها وتكررها في شكل ساكن ورتيب. لذلك صار لزاما على الفلاسفة أن ينقذوها من هذه النمطية. وذلك بتجديدها من حيث إيجاد أرضية علمية لها. وقد تبني باشلار هذه القناعة؛ أي قناعة إثراء الفلسفة بموضوعات العلم فقال: "إننا في الواقع نعتقد بأن الأمثلة الدقيقة المستمدة من المعرفة العلمية تستطيع استثارة المناقشات الفلسفية العامة، إنما بشرط أن يرتضي القائمون بذلك الامتناع عن الاقتراب من المناقشات بقناعات فلسفية ثابتة" (باشلار، غ: 1984، 36). كما كان هذا الهاجس من إفرازات عصر الأنوار الذي أراد للفكر الفلسفي أن يكون أكثر "عينية" مثلها مثل الرياضيات والفيزياء... حتى يجد من يصدقه. وعلى المستوى العملي استفاد الفكر الفلسفي من الواقع العلمي بإنجازاته في سبيل أن يؤسس لنفسه مكانة جديدة تتناسب مع حركية العلوم، ففي القرن 17 تحول التصور الميكانيكي إلى نموذج للتفسير paradigme فرض نفسه على العقول، فأصبحت معايير ومقاييسه هي المعايير والمقاييس الموجهة لكل بحث في الطبيعة (يفوت، س: 1989، 101). ويمكننا الكشف عن هذا التحول على مستوى البراديغم؛ عندما نجد أن فلاسفة القرن 17 ذوي النزعة الميكانيكية قد كرسوا

فكرة عطالة المادة واستبعاد إمكانية تضمينها لقوى خفية بداخلها - وهو ما كان سائدا في السابق - وعليه الإقرار بأن المبدأ الأول الذي يخضع له العالم في حركته هو مبدأ القصور الذاتي؛ أي مبدأ الجمود الذي ينص على أن الجسم يظل على الحال التي هو عليها ولا يتركها إلا باحتكاكه بأجسام أخرى (يفوت، س: 1989، 103). وتبعا لذلك سوف تتغير صورة الفيلسوف كمثال أو صورة مجردة إلى متفلسف يعمل على تفعيل الفكر وتحريكه من سكونه وبناءا عليه ستتغير وظيفته الفلسفية بالإضافة إلى تجديده لأدواته المنهجية. وهنا تبرز أماننا مشكلة حركية العلوم والتي هي مبرر في كل الأحوال لحركة الفلسفة، وهي آلية اهتم بفحصها العديد من الفلاسفة ولن نجد أهم وأدق من الدراسة التي قدمها الأستاذ توماس كون T. Kuhn حيث يقول: "إن النظريات الحديثة لم تأت وليدة أفكار ثورية أضيفت من خارج العلوم المضبوطة، بل على العكس لقد شقت طريقها عنوة في البحوث التي كانت تحاول في دأب إنجاز برنامج الفيزياء الكلاسيكية؛ أي أن هذه النظريات نبتت من داخل طبيعتها هي. ومن هنا برز السؤال كيف حدث ويحدث التحول الثوري من الداخل؟ (كون، ت: 1992، 8). وهي قراءة تعمل على موضعة العلم داخل النسيج الثقافي للإنسان، أي لم تعد النظرة إليه باعتباره إنتاج حضاري مستقل بذاته؛ بل هو في تفاعل مستمر مع كل أشكال التفكير البشري وهو محكوم في ذلك بقوانين تضبط تطوره وذلك ما صاغه مؤرخو العلم في ما يسمى بمنطق التطور العلمي. وقد أشار كون Kuhn إلى ذلك الاتجاه الذي ظهر من أجل دراسة مظاهر اطراد التقدم العلمي والإجابة على الإشكالات الخاصة بمنطق التطور العلمي، والذي عُرف باسم علم العلم scientologie أو حكمة العلم scientosophie أو الدراسة التسجيلية للعلم scientographie (كون، ت: 1992، 10). وسواء أردنا ذلك أو لم نرد فإن هذه التخصصات هي في أصلها ممارسات فلسفية داخل العلم فضلا عن إثراء العلم للفلسفة، ولمقاربة المسألة أكثر حاصرتنا جملة من الأسئلة التي قد توجه انشغالنا هذا نحو غايته والتي هي طبعا رصد الآلية التي تشكلت بها علاقة الفلسفة بالعلم باعتبارها ضرورة حضارية فرضتها عوامل كثيرة كان أبرزها التطور العلمي من جهة و"الحرج" الذي عانت منه الفلسفة من جهة أخرى... كيف تتمفصل العلاقة بين الفلسفة والعلوم؟ وإذا اعتبرنا إجرائيا أن

تلك العلاقة ضرورية، فما مشروعية هذه الضرورة؟ إلى أي مدى استفادت الفلسفة من الثورات العلمية التي عرفها التاريخ؟ ما هي الآفاق الفلسفية التي تفتحتها أمامنا فلسفة العلوم؟ وبالنظر إلى شساعة تاريخ الفلسفة وتعدد محطاته رأينا أنه من المتعذر تتبع ذلك المسار بتفاصيله والكشف عن حركية العلم وما لازمها من صيرورة فلسفية وعليه تعين لنا التركيز على واحدة من الفلسفات التي اعتمدت العلم كقاعدة أو بمعنى آخر كأرضية حتمية لها اقتضتها راهنية ذلك العصر. إنها تحديدًا فلسفة كانط. وهذا ما يستفز لدينا بعض المطالب؛ كيف يمكن للعلم أن يؤسس المقولة المركزية المؤسسة *paradigme* لأي بناء فلسفي عموماً، وفلسفة كانط بوجه خاص؟ ما هي المقولة التأسيسية لفلسفة كانط؟ ما مدى تأثير الفيزياء الكلاسيكية (فيزياء نيوتن) على النسق الفلسفي الكانطي؟ هل يمكن أن تمثل فكرة تكريس العلاقة بين الطبيعي والرياضي، الخلفية الثقافية وراء تمثل التصور الكانطي بخصوص "التوفيق" بين المعقول والمحسوس؟ ما مفهوم المعقول *intelligible* والمحسوس *sensible* وما حقيقة العلاقة بينهما؟ ما هي الأدوات الإستمولوجية التي وظفها كانط من أجل فحص المعرفة الإنسانية؟ أليس قوله بحدود العقل هو امتداد للخطاب العلمي القائم على مبدأ النسبية؟ ولأجل هذه الأغراض وانطلاقاً من الأرضية التي استحدثتها كانط أنتج مشروعه النقدي الذي استهدف المعرفة الإنسانية من حيث الأداة (العقل) ومن حيث موضوعات المعرفة والكشف عن الحدود التي يقف عندها العقل معترفاً بنسبته. ولرؤية الأثر الفلسفي الكانطي ومدى تعالقه مع علوم عصره قاربنا نظريته في المعرفة؛ إن هذه الأخيرة هي عملية تفاعل بين الذات والموضوع وقد اختلف فلاسفة العصر الحديث بخصوص طبيعة ذلك التفاعل؛ فإما أن الموضوع هو الذي يصنع ويسمح بالتصور وبالتالي فلا توجد معرفة قبلية. وإما أن التصور هو الذي يسمح بالموضوع، وكانط يحدد لنا هذه العلاقة فيقول: "إذا كانت جميع معارفنا تبدأ من التجربة، هذا لا يعني أنها تصدر عنها كلية ذلك لأن حتى معرفتنا الصادرة عن التجربة هي تركيب مما نتلقاه من انطباعات حسية ومن ما تنتجه سلطتنا المعرفية" (Kant, E: 1993, 31) من خلال هذا النص يتضح لنا أن المعرفة عند كانط هي محصلة تركيب بين عناصر من التجربة وأخرى من الفهم. كيف يمكن تحديد تفاصيل هذا التركيب؟ بمعنى آخر

كيف أوجد كانط هذه الإمكانية في التركيب؟ ما هي العملية المعرفية حسب كانط؟ فيجب عن ذلك بأننا نملك جملة من التمثلات أو الأطر القبليّة *apriori* التي بواسطتها نحكم على معطيات التجربة. سواء كانت تمثلات قبليّة بسيطة ومثلة في الزمان والمكان أو تمثلات لمفاهيم قبليّة مثل الجوهر والعلّة. ومعطيات التجربة تخضع بالضرورة لهذه التمثلات القبليّة؛ لذلك فمفهوم التعالي *Transcendence* هو تعبير عن مبدأ الخضوع الضروري للتجربة للتمثلات القبليّة وتطبيق هذه الأخيرة عليها (Deleuze, G. G: 1963, 22).

من الواضح جيداً أن كانط يسلم منذ البداية أن تلك التمثلات القبليّة لها علاقة ضرورية بمعطيات الحس وتنطبق عليها وإلا فما الذي يضمن التلاؤم بينهما؟ فالمعرفة بالأشياء تستدعي التلاؤم بين الفهم والحس (العظم، ص. ج: 1974، 34) هذا الاتفاق بين ما هو مجرد وما هو حسي ليس بالأمر الهين، لذلك فقد اهتدى كانط إلى حل يمكنه فك هذا التعارض وهو تصوّره للمكان والزمان. هذا التصور الذي شكل همزة وصل بين الفهم المجرد والحس البحث (العظم، ص. ج: 1974، 34).

إن نظرية المعرفة الكانطية وصفها صاحبها بأنها أشبه بالثورة الكوبرنيكية. فبعد أن حقق العلم النجاح في الربط بين مبادئ العقل ومعطيات الحس، صار من الضروري القيام بعمل كهذا في الفلسفة. كان يُعتقد في السابق أن المعرفة الفلسفية مطلقة، أي أن هناك أشياء قائمة بذاتها وثابتة والإنسان يدور حولها. لكن ذلك غير صحيح، فليست الأشياء هي الثابتة؛ بل الشخص الملاحظ مثل ما صنع كوبرنيك Copernic عندما اعتبر أن الحركة العالمية يمكن ملاحظتها من مركز متحرك أيضاً. وكذا أصبح العقل العارف هو المركز.

لقد قامت العقلانية الدوغمائية على أن هناك اتفاق بين نظام الأفكار وبين نظام الأشياء. لذلك فقد استبدل كانط فكرة هذا التناسق بين الذات والموضوع بمبدأ الخضوع الضروري للموضوع لصالح الذات. وعليه فالإكتشاف الجوهري الذي حققه كانط هو أن ملكة المعرفة تعتبر بمثابة المشرّع (Deleuze, G: 1963, 23) وكأنه إعلان بأن الإنسان هو المتحكم الأول في سير عملية المعرفة. ولكن إلى أي مدى يمكن أن تصل هذه الشرعية؟

من المتعارف عليه أن الجهاز المفاهيمي الكانطي يتضمن العديد من المفاهيم، أهمها وليس على سبيل الحصر: الحساسية والفهم والذات يعرفهما "إذا كنا نسمي حساسية، تلقي ذهن المعرفة، والقدرة التي يملكها لاستقبال التمثلات بشكل ما ففي المقابل نسمي الفهم تلك القدرة التي تملكها في صنع التمثلات..." (Kant, E: 76-77, 1993). من الواضح وانطلاقاً من فهمنا لهذا النص أن الإنسان في الأصل منفتح على العالم التجريبي، أي عالم الموضوعات التي من شأنها أن تؤثر فيه، بأن تترك فيه جملة من الانطباعات (Les impressions). والحدس يكون تجريبياً عندما يرتبط بهذا المستوى من الحساسية باعتبارها "القدرة على تلقي التمثلات بفضل الصورة التي بواسطتها تتأثر بالموضوعات" (Kant, E: 1993, 53) وانطلاقاً من هذين النصين فحساسيتنا غير قادرة على صنع موضوعاتها بل تستمدّها من التجربة. لكن كيف يصبح هذا التأثير معرفة؟

إن إعادة قراءة النص الأول توضح لنا أنه في مقابل الحساسية التي تأثر هناك الفهم (L'entendement) الذي يفكر. فإذا كانت الحساسية تزود المعرفة بالحدوس فإن الفهم يمدّها بالمفاهيم (Benjaballah, H: 1997, 104). وقد حدد كانط وظيفة الفهم بقوله: "إن أثر الفهم يتمثل في تجميع التركيب العفوي للتخيل في شكل وحدة المفهوم" (Kant, E: 1993, 8). فالفهم هو الذي يُكيف مجموع التأثيرات التي يتلقاها الإنسان والتي تأتي في صورتها الخام وينظمها. كيف يتم هذا الترتيب والتنظيم؟

هناك مادة حسية ولدينا أيضاً كيفية لتلقي هذه المادة. فيرى كانط أنه توجد مع مادة الحدس الحسي صورة للحدس الحسي. فإذا كانت المادة مستمدة من التجربة، فالصورة تكون قبلي (a priori) أي قبل التجربة والتي يحددها في صورتها: الزمان والمكان. هذان المفهومان تم تناولهما مع نيوتن باعتبارهما مطلقين وثابتين حتى وإن اختلفت جميع العناصر المادية. رغم تأثر كانط بفيزياء نيوتن إلا أنه يخالفه في هذا التصور فيعلن بأن الزمان والمكان نسبيان، وإلى نفس الرأي يذهب ليبنيث فيرى أن المكان يحقق نظام الأشياء فهو علاقة للأشياء بعضها البعض، وإن كان هناك وجود مستقل عن الأشياء (يقصد المكان) فلن نجد سبباً كافياً لتبريره في "أفضل العوالم الممكنة" (Le meilleur des mondes possibles)، كذلك الأمر

بالنسبة للزمان (Benjabellah, H: 1997, 14) ومع هذا فالاتفاق بين كانط وليبنيز بخصوص المسألة لم يدم طويلا. فإذا كان كل من الزمان والمكان عبارة عن علاقات ذات طبيعة عقلية منطقية لدى لينيز، فهما عند كانط أيضا علاقات لكنهما علاقات معطاة أي أنهما تتصل بعالم الأشياء، حيث أنهما تقوم في العقل وتتأثر بطبيعة حساسيته للموضوعات، ليست مفارقة بإطلاق للذات العارفة، بل على العكس يؤكد كانط أنه لا يمكن الحديث عن المكان إلا من وجهة نظر الإنسان (العظم، ص. ج: 1974، 45). والقول بقبلية المكان لا تعني أنه فطري ولا أنه متقدم زمانياً، وإنما معناه أنه ملازم للتجربة الإنسانية ولا يمكن عزله عن الظواهر الإنسانية. فالقبلي هو ما لا يمكن الاستغناء عنه، وقد صاغ كانط قبلية المكان اعتمادا على حجة ميتافيزيقية. وهي أن المكان صورة قبلية الإحساس، وتندرج تحته ما لا نهاية من الأمكنة وهو ضروري لتكون المعرفة ممكنة وحجة "ترانساندانتالية" وهي القول بقبلية المكان لا يعني أنه بالامكان معرفة الأشياء في ذاتها بل الظواهر فقط. فالمكان ليس شيئا في ذاته (Noumène) وليس صفة الأشياء في ذاتها بل هو حدس قبلي بإمكانه تبرير أحكام الهندسة بأن تكون قبلية وتركيبية في نفس الوقت. وعليه فيمكننا الحديث عن أحكام قبلية وتركيبية في آن واحد شرط أن تعبّر هذه الأحكام عن الظواهر (Phénomènes) وليس عن أشياء في ذاتها "إن الفهم يجد من الحساسية، وإلا تجاوزت مجالها الخاص، ويجذرهما من أن تطمح إلى العمل على الأشياء في ذاتها، لكن فقط على الظواهر" (Kant, E: 1993, 247) من الواضح أن عمل العقل كما يراه كانط ليس بناء المعرفة فقط، وإنما مهمته أيضا وضع الحدود والالتزام بها، وهذا ما عبرت عنه فلسفة كانط النقدية.

من أبرز الانشغالات التي ميزت الفلسفة الكانطية، وعبرت عن خصوصيتها ذلك المشروع النقدي الذي أصبح يؤرخ بواسطته حياة كانط بالمرحلة النقدية، أما إذا حاولنا تتبع مسار هذا المشروع وانطلاقا من نظريته في المعرفة عندما يحدد مجال عمل الحساسية... والحساسية بالنسبة لمجالها، وأقصد حقل الظواهر التي هي محددة أيضا بواسطة الفهم بالشكل الذي لا تمتد فيه إلى الأشياء في ذاتها، وإنما بالطريقة التي تظهر لنا الأشياء بها" (Kant, E: 1993, 226) وعليه فموضوعات التجربة التي يتناولها الفهم هي في الحقيقة ظواهر. والظاهرة عند كانط لا تعني المظهر)

(Apparence)، بل هي الظهور الخاطف السريع (Apparition). فالأول قد يتجاوز الزمان والمكان، أما الثاني فيعبر عن الحضور في كليهما، لذلك فالزمان والمكان هما صور كل ظهور ممكن باعتبارها الصور القبلية للحدس (Deleuze, G: 1963, 14).

وبهذا فقد وضع كانط مجالا للمعرفة الإنسانية وذلك وفق ما يحدد العقل بصورة القبلية. من الملاحظ أن الكانطية بلورت مفهوما جديدا للنقد مغايرا للأشكال التي عرفناها في تاريخ الفكر، فهو ليس الدحض أو مجرد إشارة إلى النقائص لا بد من تفاديهما أو إحصاء لأخطاء لا بد من إصلاحها، أو أوهام من الضروري تجاوزها. فهو غير ذلك كله. إنه عملية معمقة تستهدف بناء ما هو ممكن من المعارف بمعنى آخر إنه العمل من أجل الكشف عن القول الذي لا أساس له والدلالة على مواطن ضعفه وسطحته (بن جاب الله، ح: 1999، 93) وفي كل الأحوال وإن كان تصورنا للنقد الكانطي بصورة إجرائية، لا بد من الاستعانة برؤية كانط نفسه إلى النقد والتي يحاول فيها حصر طموحاته وتحديد غاياته. "أنا أريد من هذا نقدا للمؤلفات والمناهج، ولكنه نقد لسلطة العقل أو مقدرته بصفة عامة، بالنسبة لكل المعارف التي يمكنه الوصول إليها بمعزل عن التجربة، وبالتالي حل السؤال المتعلق بإمكانية أو عدم إمكانية وجود ميتافيزيقا عامة، وتحديد مصادره ومداه وكذلك حدوده، وهذا كله وفق مبادئ" (Kant, E: 1993, 7).

قام كانط بالعودة إلى كل الأخطاء التي فصلت العقل عن ذاته في استخدامه بعيدا عن التجربة بمعنى أنه أراد يكشف مقدرة العقل في إدراك المعارف بمعزل عن التجربة أي البحث في مقدرة العقل المحض (الخالص: La raison pure). عقل لا يدين لا إلى التجربة ولا إلى الحضارة. وحتى إذا أخلص العقل الخالص لما يملك وجد نفسه يعيش وضعاً مأساوياً فحسب كانط: "أنه من قدره (destinée) أن يكون في ضرب من ضروب معارفه مرهقا لأسئلة لا يستطيع تفاديهما، لا يستطيع لها دفعا لأنها أسئلة تتجاوز كل التجاوز استطاعة العقل الإنساني" (Kant, E: 1993, 5). أول ما يميزه هو هذا التقابل بين الإرادة والاستطاعة، فهو يريد أن يعرف جميع الحقائق لأنه عقل طموح ومتطلع، لكنه مع ذلك لا يملك القدرة على تخطي حدوده ومداه. هذا التقابل - أو بمعنى آخر هذا التناقض - بين الإرادة والاستطاعة سبب جوهرى في مأساة العقل أو أزمته. والمؤلف الكانطي "نقد العقل الخالص" كان من أجل هذا

التناقض أمام العقل الإنساني. ومن بين الأسئلة التي يطرحها كانط في مؤلفه: هل يمكن للأنا المتعالي أن يؤسس ميتافيزيقا تمكنه من الخروج من وضعه المأسوي؟ وهل بإمكانه الإجابة عن الأسئلة التي تواجهه؟ وطبعاً إجابته ستكون من ذاته لأنه لن يطلب العون من الخارج وإلا فقد استقلاليته وحرية.

بناءً على ما سبق فإن مطلب: ماذا يمكنني أن أعرف؟ ليس سؤالاً يطلب منا تمديد قدرة العقل أو مدها بعون خارجي، وإنما تحديد الاستطاعة الفعلية له عبر التمييز بين ما يعرف وما يعلم. فما الفرق بين *savoir* و *connaître*؟ المعرفة هي مجموع القضايا التي تحدد موضوعات علمية، وهذه القضايا متكونة من تأليف بين حدوسات ومفاهيم. فالحدوسات قائمة في الحساسية (الزمان والمكان)، والمفاهيم هي تصورات يؤسسها الذهن البشري. فهذه المعرفة في متناول العقل الإنساني وهي ما يسميها كانط بعالم الظواهر. أما مجال ما هو موضوعاً للعلم فهو يتضمن أفكاراً لا تقابلها حدوسات كالحقائق الإلهية أو الرؤى والخيالات لا يصل إليها إلا المختارون من عباد الله (Les visionnaires). هذا النوع من الأفكار لا يقبل التموضع أي لا تملك موضوعات تقابلها في الواقع، فهي ما فوق موضوعية (Transobjectif). هذه الأفكار المجاوزة لقدرة العقل يصفها كانط بالنومينات (Noumènes).

إن هذه المهمة التي استهدفت حصر مجال عمل العقل وهي على أية حال ليست بالسهلة من صميم العقل نفسه الذي أعلن استقلاليته، وهذا النقد المحايث (Immanent) للعقل، وصفه دولوز (Deleuze) بأنه يعبر عن عبقرية كانط، فهو ليس نقداً موجهاً من العاطفة أو التجربة بل من العقل نفسه (Deleuze, G: 1962, 104). فلن نبحث داخل العقل عن أخطاء جاءت من خارجه، من الحواس أو من الانفعالات، وإنما هي أوهام واردة من العقل كما هو. لذلك فسيمثل العقل أمام محكمة العقل ليكتشف إمكانياته فيستغلها ويعرف حدوده فيلزمها، لهذا اعتبرت النقدية الكانطية نفسها موقفاً فلسفياً يتجاوز الوثوقية (Dogmatisme) من جهة والريبة (Scepticisme) من جهة أخرى (بن جاب الله، ح: 1999، 93).

فالوثوقية أعطت الإطلاق للعقل، باعتباره لا يقف عند حد من الحدود، كما قامت الريبة بإنكار إمكانية العقل حتى في إدراك بعض المعارف الممكنة، وبهذا

الاعتبار تنفرد النقدية بالبرهنة على حدود العقل، هذه الحدود ملازمة له، وبالتالي فعندما يقف عندها فإنما يخلو بنفسه ويخلص لها. لهذا السبب نجد أن مفهوم الحد (Limite) عند كانط يخلو ويتجرد عن كل معنى رقابي كالذي تراه الريبية والذي يتسلط على العقل من الخارج (Kant, E: 1993, 521).

بعد هذه المقاربة النسبية للفعل النقدي كما جاء به كانط يمكننا أن نتبين ذلك الحضور القوي للخطاب العلمي داخل النسق الكانطي؛ حيث آمن في نظريته للمعرفة بأن الطبيعة محكومة بقوانين لا يمكن تجاوزها. بل من الضروري فهم هذا النظام فهما علميا دقيقا بعيدا عن الخرافة والوهم وأن العقل الإنساني لا يكتفي بالمشاهدة؛ وإنما يتفاعل مع تلك المعطيات وفق شروط إمكانه. وليس هناك أدل مما ذهبنا إليه في نظريته المعرفية من أن مرجعه النظري العلمي هو الفيزياء النيوتونية التي اعتبرها معلما موجهها لفلسفته أو معيارا للممارسة الفكرية الصحيحة. وهكذا نجد أنفسنا نسلم بأن الممارسة الفلسفية في علاقة تكوينية مع العلوم هي أشبه بعلاقة الشارط بالمشروط؛ بحيث لا تنشأ الفلسفة بصورتها النظرية إلا مستندة إلى أرضية علمية. ويترتب عن هذه القناعة أن يكتب تاريخ الفلسفة في نشأتها أو تحولها وفي اتصال حلقاتها أو انفصالها انطلاقا مما يشهده المجال النظري العلمي من إنشاءات وثورات (بن جاب الله، ح: 1999، 41). ومثل هذه النتيجة لا تعد مسببة للفلسفة أو إنقاصا من شأنها؛ بل على العكس هو إنقاذ لها من الانغلاق وتحرير لنظرياتها من النزعات الفردية. والتي طالما حولت الخطاب الفلسفي إلى جدل لامتناهي بين الفلاسفة حول إشكالات أقل ما يقال عنها أنها لاتاريخية؛ أي خارج الزمان والمكان.

إن انشغالنا بتقفي أثر العلوم في الفلسفة الحديثة على الخصوص، لا يعني استعلاء العلم على الفلسفة بحيث كان لنيوتن أيضا فلسفة وهي واضحة من عنوان مؤلفه "المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية" وما يرر هذا تصريحه بأن القيام بالتجارب أمر أساسي في الفيزياء لكنه لا بد من ترييض الظواهر الطبيعية ومن البحث عن عللها خاصة الفاعلة منها (بشته، ع: 1995، 108). ومن ناحية أخرى لا يمكن إنكار مهمة الفلسفة بالنسبة للعلم فهي تعمل على إحياء الذاكرة العلمية، فالعلم كما يقول هيدغر لا يفكر في ذاته، إنه لا يُعنى كثيرا بذكرته ولا يلتفت إلى ماضيه فهو يتجه دوما نحو المستقبل من أجل المزيد من التقدم والاكتشاف. وعلى

أية حال إذا كان العلم لا يفكر في ذاته، فإن الفلسفة هي التي تتكفل بهذا العبء وتضطلع بالتفكير في ذات العلم... في منهجه ومنطقه وخصائص المعرفة وشروطها وطبائع تقدمها وكيفياتها وعوامله (الخولي، ي. ط: 2000، 10). وبالطبع تهم بعلاقاته مع المتغيرات المعرفية الأخرى والعوامل الحضارية المختلفة.

إذا كانت الفلسفة منذ نشأتها عبارة عن جملة من المحاولات لإعطاء رؤية للعالم، هذه الأخيرة تتأثر بشكل أو آخر بالإطار الثقافي العام الذي يتواجد فيه الفيلسوف، وإذا كان العلم هو الآخر يبحث دوماً عن معنى للوجود حيث ينتقل الإنسان به من اللامعنى إلى المعنى، فإن هذه المقاربة تجعلهما يرتبطان إما بضرورة تاريخية أو بعلاقة لزومية تقتضيها وحدة الغاية (قراءة العالم) ومفهوم الضرورة التاريخية سيفتح أمامنا مجالا واسعا وهو أن نشأة الفلسفة ليس في صورتها النسقية، وإنما كممارسة لفعل التفلسف، كالتساؤل عن أصل الوجود ومادته، وغيرها كان مع أحد أهم حكماء وهو طاليس (Thalès) والذي كان أول من استخدم مفهوم العقل (logos)، يقول كانط: "أول من أدخل استخدام العقل استخداما نظريا ونسبت إليه أولى خطوات الذهن البشري في الثقافة العلمية هو "طاليس" مؤسس المدرسة الأيونية، وقد أُعتبر فيزيائياً رغم أنه رياضياً. إن الرياضيات هنا كشأها في أماكن أخرى سبقت دائما الفلسفة" (Kant, E: 1970, 29).

معنى هذا أن أسبقية الرياضيات على الفلسفة، وكأها تجعلها ممكنة أو بمعنى آخر كأن الرياضيات هي المخبر الذي تبلورت فيه بادئ الأمر تلك الممارسة الفكرية النظرية التي تحولت بالعقل من استخدامه العامي الحسي إلى استخدامه النظري المجرد (بن جاب الله، ح: 1999، 29) ولا تقوم للفلسفة قائمة بدون هذا التحول وإلا أصبحت مجرد "كلام أسطوري"، حيث كانت تبحث عن الثابت وراء التغير، أما اليوم فقد أمدتها العلم بفكر جديد جعل هذا التغير نفسه هو طبيعة الأشياء وحقيقتها، وهذا ما جعلها تجاري العلم وتوازيه في منحاه؛ أو كما يقول ريشنباخ: "لم تعد الفلسفة قصة أناس حاولوا عبثاً أن يقولوا ما لا يمكن أن يقال بصورة مجازية أو بتراكيب لفظية لها صورة منطقية وهمية. بل إن الفلسفة هي التحليل المنطقي لجميع أشكال الفكر البشري، ومن الممكن التعبير عما تود أن تقول به عبارات مفهومة... (علي، ح: 1994، 210).

المصادر والمراجع:

1. باشلار، غاستون (1984): العقلانية التطبيقية، ط1، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
2. برينتون، كرين (1984): تشكيل العقل الحديث، د. الكويت، سلسلة عالم المعرفة.
3. بشتة، عبد القادر (1995): الإستمولوجيا مثال فلسفة الفيزياء النيوتونية، ط1، بيروت، دار الطليعة.
4. بن جاء بالله، حمادي (1999): العلم في الفلسفة، ط2، تونس، دار سراس للنشر.
5. بوشنسكي، ج. (1992): الفلسفة المعاصرة في أوروبا، د. ط، الكويت، سلسلة عالم المعرفة.
6. جلال العظم، صادق (1974): دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة، د. ط، بيروت، دار العودة.
7. الخولي، يميني طريف (2000): فلسفة العلم في القرن 20، د. ط، الكويت، سلسلة عالم المعرفة.
8. ديكارت، رينيه (1991): مقالة الطريقة، تر. جميل صليبا، د. ط، الجزائر، دار موفم للنشر.
9. زكريا، فؤاد (1978): التفكير العلمي، د. ط، الكويت، سلسلة عالم المعرفة.
10. علي، حسين (1994): فلسفة هانز ريشنباخ، ط1، مصر، دار المعارف.
11. كون، توماس (1992): بنية الثورات العلمية، د. ط. الكويت، سلسلة عالم المعرفة.
12. يفوت، سالم (1989): الفلسفة والعلم في العصر الكلاسيكي، ط1، بيروت، المركز الثقافي العربي.
1. Ben Jaballah, Hamadi (1997): Le fondement du savoir dans la critique de la raison pure, Tunis: Les éditons de la Méditerranée.
2. Deleuze, Gilles (1962): Nietzsche et la philosophie, Paris, PUF.
3. Deleuze, Gilles (1963): La philosophie critique de Kant, Paris, PUF.
4. Kant, Emmanuel (1970): Logique, Paris, PUF.
5. Kant, Emmanuel (1993): Critique de la raison pure, Paris, PUF.

ماهية العلم وسؤال التقنية

عند هيدغر

كرد محمد

قسم العلوم الاجتماعية - جامعة معسكر، الجزائر

الملخص:

عرف مارتن هيدغر Martin Heidegger (1889-1976) بكونه مفكر "الكينونة"، زاول بداية من سنة 1909 دراساته في اللاهوت، ثم تلقى دروسا في الرياضيات والفلسفة والعلوم الطبيعية والتاريخ، نشر سنة 1927 كتابه الشهير "الكينونة والزمان" être et temps.

قام هيدغر باستعادة سؤال فلسفي قديم، طرحه أرسطو: ما الوجود؟ وكان الجواب هو ذاته الذي قدمه أرسطو Aristote في مؤلفه: الميتافيزيقا، وهو أن الوجود يقال على أشكال مختلفة.

وتساؤلات هيدغر التي يعود من خلالها باستمرار إلى تاريخ الفلسفة، لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تصنف ككتابات تاريخية تبتعد عن الواقع وحاضر الإنسان ومعيشه، فعندما يستعيد هيدغر سؤالا فلسفيا قديما، فهو يتساءل أولا وقبل كل شيء عن ماهية الإنسان، وبالأخص عن ماهية العلم وماهية العالم التقني le Monde Technique الذي ينتمي إليه إنسان اليوم، وبذلك يكون كل تساؤل عند هيدغر يتخذ له كموضوع وجود وواقع الإنسان الراهن الذي يشكل امتدادا للتساؤل الميتافيزيقي القديم الذي بدأ مع فلاسفة اليونان أفلاطون وأرسطو.. وهو: ما الوجود؟

إن ما سينصرف إليه اهتمامنا في هذا البحث هو تناول موقف هيدغر من مسألة العلم التقنية، وبالتالي الميتافيزيقا والحداثة. إن الفلسفة اليوم تحتاج أكثر مما

مضى إلى البحث عن أساسها الانطولوجي. هذا الأساس الانطولوجي الذي لن يكون شيئاً آخر غير التفكير اليوم في كل من ماهية العلم و ماهية التقنية. ففيم تكمن ماهية العلم الحديث؟ وأي مفهوم لكل من الوجود والحقيقة يؤسس لهذه الماهية؟.

1- ماهية العلم الحديث:

لا يمكن اعتبار العلم، في نظر هيدغر، اختراع حديث، وباعتباره يمثل الظاهرة الرئيسية للأزمة الحديثة، فهو يعني أنه دخل مرحلة جديدة من تاريخه، ترتبط أساساً بالقرن 17م.

وإذا أردنا أن نفهم ماهية العلم الحديث، يقول هيدغر في محاضراته "عصر تصورات العالم" (نشر هيدغر هذه المحاضرة سنة 1950 في كتابه المناهات بمدينة فرانكفورت): "إننا عندما نستعمل اليوم كلمة "علم" نقصد بها شيئاً مخالفاً تماماً لكل من المذهب والعلم في العصر الوسيط ولللاستيمي الإغريقي. فالعلم اليوناني لم يكن أبداً علماً دقيقاً، وذلك لأنه - في ماهيته - لم يكن بإمكانه، سواء من حيث قدرته أو حاجته، لأن يكون كذلك. لهذا السبب ليس من المعقول أن نقول أبداً بأن "المذهب الغاليلي" لقانون العطالة صائب، وأن نظرية أرسطو التي تقول بأن الأجسام الخفيفة تنح إلى الأعلى خاطئة" (هيدغر، م: 1995، 140).

يتبين أن كل تمييز يمكن أن يقيمه المرء بين العلم الحديث والعلم القديم، من خلال الفرق في الدرجة ومن حيث التقدم، أمر لا مبرر له، باعتبار أن ماهية كل منهما مختلفة عن الأخرى، فلكل لفترة مفاهيمها الخاصة ومسلماها، إن المفهوم الإغريقي لطبيعة الأجسام والمكان، وللعلاقة التي تربط بينهما، تقوم على تفسير مختلف لمفهوم "الكائن"، يتبع ذلك وجود رؤية ومسائلة مختلفة للواقع (هيدغر، م: 1995، 141).

الظاهرة الأساسية للعلم الحديث هي البحث، وتكمن ماهية البحث في ارتباط المعرفة التي تخص الطبيعة بخطة محددة سلفاً، والخطة هي التصميم الذي يعين مسبقاً كل ما يحدد ويقود إلى المعرفة.

ولتوضيح هذه الصورة يقدم هيدغر نموذجاً عن أقدم العلوم الحديثة، وهو الفيزياء الرياضية.

إذا كانت الفيزياء الحديثة تطبق الرياضيات، فهذا يعود أساسا لكون الرياضيات خاصية موجودة فيها قبلها (Sinclair, M: 2006, 38)، إن أصل كلمة رياضيات إغريقي، وتدل على ما يعرفه الإنسان سلفا في محاولته فهم الكائن، أي حينما يدخل في علاقة مع الموجودات.

إن محاولة الفيزياء الحديثة تفسير ومعرفة الطبيعة بشكل رياضيائي، إنما يعني أنها قد وضعت أمامها شيئا (الكائن)، وحددته بشكل معروف قبلها، وهذا التحديد المسبق في نظر هيدغر هو ما يشكل تصميمًا ومنفذًا لما سيظهر (الواقع). "الفقرة 363 الوجود والزمان" (Heidegger, M: 2005, 275).

فكل علم يتأسس على تصميم معين لمجال محدد يكون بالضرورة علما، تقوم، إذن، ماهية العلم الحديث في ما يسميه هيدغر بمشروع ترييض الطبيعة Géométrisation de l'espace، ظهرت البدايات الأولى لهذا المشروع سنة 1623 عندما أكد غاليلي في قولته الشهيرة: "إنّ الطّبيعة مكتوبة بلغة رياضيّة وحروفها هي المثلّثات، الدّوائر وأشكالا هندسيّة أخرى بدون وساطتها يستحيل فهم كلمة واحدة"، بدءا من القرن 17 يكفّ موضوع العلم عن أن يكون الكيف المدرك ليصبح الكمّ المقاس. يقول ألكسندر كويري في ذلك: "إن ما كان على واضعي العلم الحديث، ومنهم غاليلي، أن يصنعوه ليس نقد بعض النظريات الخاطئة ومقاومتها بغية تصحيحها واستبدالها بنظريات أفضل،... لقد كان عليهم أن يجددوا بنية ذكائنا نفسه، فيعيدون صياغة مفاهيمه ويراجعونها ويتصورون الوجود على نحو جديد ويبلورون مفهوما جديدا للمعرفة ومفهوما جديدا للعلم بل كان عليهم أن يستبدلوا موقفا إلى حد ما طبيعيا، هو موقف الحس المشترك، بموقف آخر لا علاقة له البتة بالموقف الطبيعي"، أي - ترييض (هندسة) الطبيعة وبالتالي ترييض (هندسة) العلم -.

قام غاليلي بإقصاء الطّبيعة القديمة المتألّفة من جواهر، أشكال وكيّفات، وعوّضها بطبيعة جديدة متكوّنة من ظواهر لها صبغة كمّية، وبذلك سيتغيّر معنى البحث العلمي. فالفيزياء الكميّة لم تعد لها أيّ صلة تربطها بفيزياء أرسطو الكيفيّة. لا يمكن أن نعتبر هذه الصورة قضية علمية، بل هي عرض لمبدأ، هي تتجاوز ميتافيزيقي لصورة الطبيعة ذاتها، إن العلم الحديث بهذا الشكل يحرض الواقع، إنه

يستنتقه لكي يتجلى في صورة أسباب ونتائج، أي أن يتجلى في قوالب رياضية وهذا ما يسمى بالقانون والنظرية. "... أن الأحداث لا يمكنها أن تتجلى بوضوح كما هي، أي بالضبط كأحداث، إلا في أفق القاعدة والقانون. بهذا يكون البحث في مجال الطبيعة من خلال الأحداث إثباتاً وإقراراً بهذين الأخيرين، أي بالقاعدة والقانون" (هيدغر، م: 1995، 145).

لا يتخذ العلم موضوعاً له ما يظهر وما هو متجلي، إن موضوعه ليس شيئاً أكثر من كونه نتيجة لفرضية منهجية.

لقد أصبح الإنسان باعتباره ذاتاً (في ميتافيزيقا ديكارت و كانط) هو الموجود الذي يتأسس عليه كل موجود، سواء في كيفية وجوده أو في حقيقته، وأصبح تبعاً لذلك العالم (الكون) من حيث هو تصور ما يمكن لنا أن نمثل فكرة عنه، فالموجود في كليته لا يمكن أن يكون موجوداً إلا إذا تم إيقافه وتثبيتته من طرف الإنسان في التمثيل. "فبحصول الحدث الذي صار معه "العالم صورة مدركة" اكتملت السيطرة على الموجود في كليته بشكل حاسم، وأصبح البحث عن كينونته والعثور عليها يتم في كينونة - الموجود - المتمثلة" (هيدغر، م: 1995، 163).

يقول ديكارت، معيداً تقريباً ما سبق أن قاله ابن سينا: "من السهل علينا أن نفترض أنه ليس هناك إله ولا سماء ولا أرض، وأنا بدون جسم، ولكننا لا نستطيع أن نفترض أننا غير موجودين، عندما نشك في صحة هذه الأشياء كلها، إذن من غير المستطاع لنا أن نفترض أن ما يفكر غير موجود بينما هو يفكر [...] أنا أفكر إذن أنا موجود، وبالتالي فهي أولى القضايا التي تمثل لإنسان يقود فكره بنظام، وهي القضايا يقيناً" (سيلا، م؛ بنعبد العالي، ع: 2001، 49).

سيكون هذا القول، بمثابة إعلان عن بداية لحظة جديدة في تاريخ الميتافيزيقا، هي لحظة ميتافيزيقا الذاتية (Subjectivité)؛ أصبحت الذات ولأول مرة، تُطرح بوصفها أنا مفكرة، لها الثقة التامة في قدراتها الطبيعية، التي تمكنها من التعامل مع الأشياء، بوصفها موضوعات تقابل ذاتاً تتمثلها.

يتضح لنا إذن، أن "الأنا المفكرة" أصبحت أساس وجود الموجود، باعتباره جوهرًا فكرياً قبلياً، فحامل الوجود الأنطولوجي ومقومه هو الفكر، وبهذا تكون الفكرة الميتافيزيقية الديكارتية قد أفقدت الوجود أسبقيته، فلم يعد الوجود يحتل

الصدارة، لقد أصبح في ظل هذا التصور تابعاً للفكر، لا يستمد واقعيته من العالم الخارجي، بل نلتمسها في ثنايا الفكر أو الأنا.

كما أن ميتافيزيقا كانط ليست إلا فلسفة ترانسندنتالية، فلسفة تبحث في الشروط التي تجعل من الموجودات موضوعات للذات ومن ثم تعمل على بناء ما يسمى بنظرية المعرفة. وإذا كان كانط قد اهتم بميتافيزيقا الموضوع، أي رد الموجود إلى موضوع، فإن الموضوع، في النهاية، يعد موضوعاً للذات.

ما يميز هذا العصر، إذن، هو تحول "العالم" إلى صورة مدركة، لا يكون فيها الموجود موجوداً إلا من خلال التمثيل، وهذا ما لم يكن ممكناً في العصر الوسيط، لأن الموجود هو ما خلقه الخالق، ويكون الموجود موجوداً بقدر ارتباطه وتفاعله مع علته الفاعلة. أما بالنسبة للعصر الإغريقي، فإن الموجود لا يكون موجوداً إلا بارتباطه بالوجود، وهذا ما تعبر عنه عبارة بارمينيدس التي تقول: "إن كينونة الموجود تنتمي إلى الوجود وتحدد به". فالموجود لا يتمثل وجوده فقط في كون أن الإنسان قد نظر إليه، بمعنى أنه قد تمثله في شكل إدراك ذاتي، فالموجود انفتح وانكشف، هو ما يفتح من تلقاء ذاته (الخالق في العصر الوسيط، الوجود في العصر الإغريقي العظيم)، وهكذا نرى أن فكرة "الوجود" (L'être) شغلت المفكرين اليونانيين الأوائل، ومثلت القضية الأساس في فلسفتهم، ولم تكن الميتافيزيقا منذ أن ظهرت في لحظتها الأولى، تبحث في الموجودات الجزئية، في هذا الشيء المشار إليه كهذه الورقة التي أكتب عليها الآن، أو هذه الشجرة التي أراها أمامي، ولكنها كانت ولا زالت تبحث في الوجود، بحث يتجاوز الموجود الحسي إلى الوجود الكلي مجرداً عن صفاته التي يتعلق بها، وعن أشكاله التي تُحمل عليه.

يتضح أن مفهوم التمثيل الحديث يختلف كلياً عن مفهومه كما تجلّى في الخبرة اليونانية.

لا يشكل العلم إلا أحد أوجه الأزمنة الحديثة، إن ظاهرها الأساسية هي التقنية، يقول هيدغر: "إن الوضعية الأساسية للأزمنة الجديدة هي الوضعية التقنية" (Heidegger, M: 1985, 31). ليست التقنية مجرد تطبيق للعلوم الرياضية في مجال التطبيق، فالتقنية على خلاف ذلك تحويل مستقل للعلوم الرياضية، بشكل أصبح معه التطبيق هو الذي يلتمس توظيف العلوم الرياضية للطبيعة في مجالها.

2- ماهية التقنية:

أ - من التقنية إلى ماهية التقنية:

يؤكد هيدغر في بداية محاضراته "مسألة التقنية" والتي نشرت في مؤلفه "محاضرات ومقالات" سنة 1954، على ضرورة التمييز أولاً وقبل كل شيء بين التقنية وماهية التقنية، إذ أن التقنية ليست هي ماهية التقنية، أو لنقل أن ماهية التقنية ليست هي أبداً شيئاً تقنياً، "لم يكن للتقنية، عند هيدغر، معنى تكنولوجي، بل إن لها دلالة ميتافيزيقية، إنها هي التي تميز العلاقة التي يقيمها الإنسان الحديث مع العالم الذي يحيط به، ليس الوضع الأساسي للأزمة الحديثة بوضع تقني لأننا نجد في هذه الأزمنة آلات بخارية سبعتها بعد حين الحرك الانفجاري، بل على العكس من ذلك هاته الأشياء من هذا القبيل متوفرة في هذا العصر، لأنه عصر تقني" (بوتو، آ: 2004، 20) إن التقنية، إذن، كما يتحدث عنها هيدغر، ليست هي الآلات التقنية، بقدر ما هي ذلك الموقف التقني، لأن ماهية التقنية ليس شيئاً تقنياً بل هي موقف وميتافيزيقا، أي نمط لعلاقة الإنسان بالأشياء المحيطة به. وعندما نقول بأن عصرنا هذا عصر تقني فليس لأنه حافل بالآلات، بل إن الأشياء التقنية ذاتها تأخذ دلالتها من الماهية التقنية للعصر.

فالخلط الذي نقع فيه اليوم هو نتيجة عدم قدرتنا على التمييز أساساً بين ماهية الشيء وبين محاولة الإجابة على: ما هو الشيء؟ إن التفكير في ماهية الشيء لا يعني أبداً توجيه النظر نحو الشيء للكشف عن خصائصه وصفاته وهيأته..، فندما نفكر في الماهية، فمعنى ذلك التفكير في ما حددته الميتافيزيقا كمعالم تجعل الوجود يكشف عن وجهه بهذا الشكل أو ذاك.

عندما نسأل ما التقنية؟ فإن ذلك يكون بمثابة رسم للطريق المؤدي إلى ماهية التقنية، إن الجواب الأقرب إلينا، هو بالتأكيد اعتبارها أولاً وسيلة نمتلكها من أجل تحقيق بعض أهدافنا ومصالحنا، وعلى أنها ثانياً فاعلية إنسانية بامتياز، هذا المفهوم هو ما يسميه هيدغر بالمفهوم الأداتي والأنثروبولوجي، "التقنية هي وسيلة وفعالية إنسانية" (هيدغر، م: 1995، 44).

رغم ما تحمله هذه الإجابة من دقة في التصور، إلا أنها في نظر هيدغر لا تكفي للكشف عن ماهية التقنية، "هذا التمثل الأداتي للتقنية هو حقا دقيق، بيد أنه

رغم ذلك ليس صحيحا، بمعنى أنه لا يكشف بعد عن ماهية التقنية" (بوتو، آ: 2004، 20). ويقول هيدغر: "إن ما هو دقيق فقط لم يصل بعد إلى كونه هو الحقيقي. هذا الأخير هو وحده الذي يضعنا في علاقة حرة مع هذا الذي يخاطبنا انطلاقا من ماهيته الخاصة" (هيدغر، م: 1995، 46).

ستكون التقنية في ظل هذا التصور الشائع وسيلة بيد الإنسان يوجهها وفقا لمصالحه وأغراضه، وسيكون بالتالي الحديث عن ضرورة التحكم في التقنية، كلما هددت بالانفلات من مراقبة الإنسان، فهناك إذن، إرادة في أن نكون سادة على التقنية.

لكن إذا لم تكن التقنية في ماهيتها وسيلة وأداة، فهل سيكون من الممكن الحديث عن إمكانية للتحكم فيها؟
للاقتراب من ماهية التقنية، استلهم هيدغر طريقا مغايرا، طريقا يمر بشكل مباشر بالإغريق.

إن كلمة تقنية ينحدر جذرها من الأصل الإغريقي "تيكنيكون"، وهو ما يشير إلى ما ينتمي إلى النخعي "techné"، حيث كانت لهذه الكلمة من البداية في اللغة اليونانية القديمة نفس دلالة المعرفة "épistémé"، أي السهر على شيء، فالتقنية باللغة اليونانية "techné" تعني التعرف، من المعرفة، وتعني عمليا على وجه الدقة صنع الأشياء..

"إلى حدود فترة أفلاطون، كانت كلمة تقنية مرتبطة دائما بالكلمة (أبيستينون) وهي تعني العلم أو المعرفة، الاثنان اسمان للمعرفة بالمعنى الأوسع. فهما يعينان فعل القدرة على الاهتمام في شيء ما" (هيدغر، م: 1995، 53).

التقنية في اليونانية تعني التعرف على فعل الصنع، والتعرف نوع من العلم والكشف والمعرفة، يتأسس فعل المعرفة في التجربة الإغريقية حول فتح وكشف "تجلي" ما هو معطى كحاضر.

وبإيجاز فإن التقنية ليس تصورا للفعل، بل تصورا للمعرفة. تقدم المعرفة انفتاحات، وبما هي كذلك فهي انكشاف (هيدغر، م: 1995، 54). ويعود هيدغر إلى ما قاله أرسطو في البحث الخاص من "الأخلاق إلى نيقوماخوس"، في الجزء الخامس، في محاولته إقامة التمييز بين المعرفة والتقنية، إذ يعتبر التقنية شكل من

أشكال الأليشيا، فهي تكشف ما لا ينتج ذاته، وما يمكن أن يأخذ هذه الصورة أو تلك، فالتقنية ستكون بالتالي انكشافا وليس صنعا.

التقنية، إذن، كما فهمها اليونانيون هي انكشاف، إنها تعني الإنتاج الذي من خلاله تظهر إلى الوجود، تنتقل من حالة الاختفاء والتستر إلى حالة اللااختفاء، سيكون معنى الإنتاج هو الخروج من الغياب إلى الحضور، وهذا ما أطلق عليه اسم "الأليشيا".

ب - من التخني إلى التقنية الحديثة أو لحظة اكتمال الميتافيزيقا:

يتساءل هيدغر عن ماهية التقنية الحديثة، وإذا ما كانت هي أيضا تعد انكشافا، أم أن التباين القائم بين التقنية القديمة الحرفية والتقنية الحديثة الممكنة القائمة على المحركات والمؤسسة على العلم الحديث سيكون دافعا للقول بأن ماهية الانكشاف لن تكون ملائمة لها.

التقنية الحديثة هي بدورها عند هيدغر "انكشاف" لكنها انكشاف من نوع خاص، فهي ليست انكشافا بالمعنى الشعري "البويسيس" Poésis، بل على العكس من ذلك هي "انكشاف مسائلة وتحريض" arraïsonnement عن طريقها تكون الطبيعة على استعداد لأن تسلم طاقة يمكن أن تستخرج وتراكم. "تظهر القشرة الأرضية اليوم كحوض للفحم الحجري، والأرض كمستودع للمعادن. كم يبدو مختلفا تماما الحقل الذي كان يحرثه الفلاح فيما مضى، في حين كان فعل "حراث" ما يزال يعني: أحاط الحقل بسياج واعتنى به. عمل الفلاح هذا لا يحرض الأرض المزروعة. عندما يزرع الفلاح الحبة، فهو يعهد بالبذرة إلى قوى النمو، ويسهر عليها حتى تزدهر. لكن خلال ذلك أدخلت فلاحه الحقول هي أيضا، في حركة للفلاحة من نوع آخر، حركة تطالب الطبيعة، بمعنى تحريضها" (هيدغر، م: 1995، 56).

هذا النموذج من الوجود هو شكل من أشكال الحضور، وهو يقدم ذاته إلينا على هيئة مخزون stock، الوجود يحضر كمخزون.

لقد أصبحت الأشياء في ظل هذا الوجود، مجرد مواضيع، بل أكثر من ذلك مخازن، الأرض ترغم على أن تسلم الفحم والمعادن التي تحتزنها، والفلاحة الحديثة هي التي تجعل الطبيعة على استعداد لإنتاج الخضر التي تحملها في باطنها.

الطائرة التجارية الواقفة على أرضية المطار، يقول هيدغر، تخفي ما هي عليه، ولا تنكشف كمخزون إلا بقدر ما تكون مسخرة لتأمين إمكانية النقل، فهي في أجزائها المركبة مسخرة من أجل التحليق (هيدغر، م: 1995، 59).

لم تعد التقنية الحديثة، كما كانت التقنية في الماضي، وذلك لأنها أصبحت اليوم تدعو الطبيعة وترغمها على أن تسلم الطاقات الكامنة فيها، بحيث يتم استخلاص الطاقات والقوى الكامنة فيها والنظر إليها على أنها مجرد مستودع.

عندما يضع الإنسان الباحث الطبيعة في المجال المقابل لذاته والمنفصل عنها، فإنه يكون بذلك قد وضع الأساس الميتافيزيقي الأول الذي يحدد المعالم التي ينبغي للوجود أن ينكشف من خلالها، هذا الانكشاف الذي يظهر فيه الشيء كموضوع.

تكون الفيزياء الحديثة في وجهها النظري القائم على إرغام الطبيعة على أن تظهر نفسها كمركب قابل للحساب، هو ما يجعل الفيزياء في وجهها التطبيقي التجريبي تجعل من الطبيعة مسخرة لاستنطاقها ومساءلتها، وهذا ما يضطر الطبيعة على أن تستجيب تحت تأثير هذا النداء.

إن كلا من العلم والتقنية يشتركان لا فقط في كون العلم تقنيا في جوهره، بل يشتركان كذلك في أنهما معا يتخذان من الطبيعة موقفا جديدا لا موقف المتأمل، بل موقف المسائل المحرض.

إن ماهية التقنية الحديثة يعادل لفظ الميتافيزيقا المكتملة، فالميتافيزيقا الحديثة للذاتية كانت منذ ديكارت تفكيراً في الإنسان كأساس وفق المحورين النظري والعملية للتساؤل الفلسفي.

ففي المحور النظري تقوم الميتافيزيقا الحديثة على اعتبار الواقع خاضعا للمبادئ المؤسسة للعقل، بما فيها مبدأ العلة (لينتر) وهو مبدأ ذاتي نقل إلى الواقع مع إضفاء طابع انطولوجي عليه، لا شيء يحدث في الطبيعة ما لم يكن له سبب.

سيتم وفق هذا الاعتبار إخضاع الظواهر الطبيعية لمعايير وقواعد سابقة، هي بمثابة قوالب تجعل الظواهر قابلة للانخراط فيما يسميه العلم بظواهر الطبيعة.

هذه الانتروبولوجيا النظرية، كما يسميها هيدغر، لن تكون كافية لوحدها لتشكيل أساس لسيطرة التقنية كميّاتيزيقا مكتملة.

إن التماس حضور الميتافيزيقا المكتملة يتجلى في الوجه العملي كميثافيزيقا للذاتية، إنها تنظر إلى الكائن لا فقط باعتباره ملائم للمبادئ الذاتية للعقل فقط ratio، بل باعتباره موضوع مسخر للإرادة.

يكون كانط، وبتحويله للأنا أفكر إلى أنا أريد قد شكل الخطوة الحاسمة في اتجاه تأويل تقني للعالم. الإرادة عند كانط لا تفهم إلا في ظل ابتعادها عن الغائية، فهي حرة لا تتبع شيئا آخر، لا تريد غير ذاتها، هي بتعبير لوك فيري إرادة الإرادة. تتحدد استقلالية الإرادة عند كانط كمعلم أساسي من معالم إضفاء الطابع التقني على الواقع.

مع نظرية نيتشه سيظهر وجه آخر للإرادة بوصفها إرادة الاقتدار، وهي وإن كانت تبدو في الظاهر وكأنها تريد شيئا آخر غير ذاتها (القدرة)، إلا أنها تمثل إرادة إرادة، ذلك أن إرادة الاقتدار لا تسعى إلى مزيد من القدرة (السيطرة) إلا لكي تشعر الذات تبعا لذلك بأنها إرادة تتحكم بشكل أكبر في الواقع وتسيطر عليه، فهي إذن إرادة إرادة.

لقد تحول العقل من ديكارت إلى نيتشه إلى عقل آداتي، ولم تعد الإرادة موجهة لتحقيق غايات وأهداف (تحقيق حرية وسعادة الإنسان) بل أصبحت تبحث عن التحكم من أجل التحكم والمزيد من التحكم (السيطرة من أجل السيطرة).

ترتب عن هذا الارتباط بين الميتافيزيقا وسيادة إرادة التحكم نسيان الكينونة، فالميتافيزيقا في تاريخها لم تنتبه إلى الكينونة، تركت الكينونة في طي النسيان وهذا لصالح فكر حاسب، لم يعد هذا العصر الذي تسود فيه فكرة الهيمنة والسيطرة سوى عصر العدمية بمعناها الانطولوجي الذي لا أهمية فيه للكينونة (Gordin, J: 2002, 194).

ج - هيدغر والخطر:

إن الخطر الذي تحسسه هيدغر يأتي من ماهية التقنية باعتبارها استفسارا، "إن مصير الانكشاف ليس في حد ذاته خطرا من بين الأخطار، بل هو الخطر عينه، لكن إذا كان المصير يسودنا على طريقة الاستفسار، فهو إذن الخطر الأقصى" (هيدغر، م: 1995، 73).

يتجلى الخطر على وجهين، فعندما نعتبر الموجود لم يعد حتى مجرد موضوع، بل هو مخزون وأساس فذلك يمثل الوجه الأول للخطر، أما الوجه الثاني فهو اعتبار الإنسان هو المسخر للمخزون والأساس، هذا ما يترتب عنه أن يعامل الإنسان ذاته إلا من حيث هي أساس ومخزون.

ستكون علاقة الإنسان بذاته، وعلاقته بالكائن مهددة، "الفقرة 68" (Heidegger, M: 2005, 73) ولن يكون هناك في ظل هذا الانحلال والتفكك، (تصدع علاقة الذات بذاتها وبالعالم) أي إمكانية لتكشف بها الكينونة بشكل آخر غير شكل الانكشاف المسخر. وبذلك سيفقد الإنسان كل المسالك والطرق المؤدية إلى فهم الكينونة، بشكل لا تكون فيه الذات ذاتا منغلقة على العالم الخارجي، بل كذات قائمة في إطار وجود في العالم، وفي علاقتها مع الأشياء كأشياء ترتبط بها في وجودنا، وليس كموضوع أو كمخزن.

نتساءل اليوم، أكثر من أي وقت مضى: أين ذهبت الأشياء؟ هل يمكن أن تعود؟ وكيف يمكن أن تعود؟ وهل نستطيع أن نفعل شيئا ما لكي تعود؟ حتما ستعود الأشياء، لكننا لا ندري متى ولا كيف؟ عودتها مرتبطة أساسا بما يمكن أن يفعله الإنسان محددًا لها الطريق الحر الذي يستدعيها من خلالها.

الانكشاف كاستفسار يخفي نمط آخر من الانكشاف، فالاستفسار يحجب عنا الحقيقة.

إن توجه الانكشاف نحو الاستفسار هو الخطر، الخطر الذي تكمن دلالاته في اعتبار الاستفسار قدرنا ومصيرنا، خطر لا يأتي من التقنية من حيث هي مجموعة من الأدوات والآلات، حتى وإن كانت هذه الأدوات قاتلة، فلا مجال للحديث إذن عن ما هو شيطاني في التقنية كأداة، بل على العكس من ذلك فإن الخطر هو ما أصاب الإنسان في كينونته، وما يهددنا هو احتمال أن لا نجد إمكانية للعودة بالإنسان إلى ماهيته الأصلية للإنصات لنداء الوجود في حقيقته الأولى. يقول هيدغر: "يجب أن أقول أنني لست ضد التقنية، لم أقل أبدا شيئا ضد التقنية، ولا ضد ما يسمى شيطانيا في التقنية. ولكنني أحاول أن أفهم ماهية التقنية" (هيدغر، م: 1999، 128).

3- الفكر ومجازة الميتافيزيقا:

يستحضر هيدغر مقطعاً من قصيدة لهولدرلين (باطموس patmos)، يقول

فيها:

"لكن هناك حيث يكون الخطر

ينمو هناك أيضا ما ينقذ".

لا يدل الفعل "أنقذ" عند هيدغر على معنى "الإبقاء على شيء يكون مهدداً بالزوال، وإنما أكثر من ذلك فإن فعل "أنقذ" يفيد معنى "السير نحو الماهية من أجل إظهارها لأول مرة" يعني ذلك أن الكشف عن ماهية التقنية هو الفعل الذي سيسمح بنمو ما ينقذ. فما ينقذ يقع في عمق ذلك الذي هو الخطر الأقصى "سيطرة الاستفسار" (هيدغر، م: 1995، 75).

إن كينونة التقنية ومن خلال حصرها لكل انكشاف في التسخير والإنجاز وتقديم الأشياء في شكل مخزون وأساس تتهدد الانكشاف ذاته، ولهذا ينبغي علينا أن نبقي مبصرين وموجهين أبصارنا نحو هذا الخطر الأقصى، وعلينا أن ندرك في نظر هيدغر أن "الفعل" الإنساني لا يمكنه أن ينجز بأي شكل من الأشكال فعل "الإنقاذ". تعد التقنية اليوم أعظم خطر يواجه الفكر التأمل (الفلسفي)، وذلك لهيمنة وسيطرة العقل الحسابي على الطبيعة، ولكونها تجسد أيضاً لحظة اكتمال الميتافيزيقا "الفقرة 136" (Heidegger, M: 2005, 121).

يبقى التأمل الإنساني وارتباطه بماهية التقنية، وبماهية الكينونة المفقودة والمهددة، هو ما يمثل سبلنا نحو الإنقاذ. على الفكر المتأمل أن يسجل قفزة بواسطتها نخرج من مجال الميتافيزيقا التي وصلت إلى تمامها مع التقنية.

كلما استطعنا أن نقرب من ماهية التقنية من حيث هي استفسار، كلما توضحت الطرق التي تؤدي نحو الإنقاذ، التساؤل يرسم الطرق، وهذا ما يمثل مسار الفكر.

إن منبع التساؤل هو في الشعور بالخطر، فنحن عندما نشعر باقتراب الخطر تتضح لنا أكثر السبل التي تقود نحو ما ينقذ، وبذلك يصبح التساؤل علامة إلى ما

ينبغي التوجه إليه، إن إثارة السؤال هو المسار الذي يجعلنا نقيم بجوار الوجود، "الفقرة 6" (Heidegger, M: 2005, 27) وليس الركون إلى الإجابات والإثباتات التي تموضعت فيها أقال الحقيقة.

ما يسعى إليه الفكر هو الكشف عن الكينونة والحرية، بإبعاد الإنسان عن هيمنة الميتافيزيقا باعتبارها ميتافيزيقا الذاتية.

إن التقنية بما هي تجل لاكتمال الميتافيزيقا، تكون قد استحوذت على الأرض، ولم يعد للفكر اليوم أي موطن، فهو بدون إقامة مغتربا في اللاسكن، سحبت التقنية منه إقامته لتصبح الأرض ككل منطقة للتخزين. إن دعوة هيدغر ومن خلال تأمله في ماهية التقنية، وفي ماهية الإنسان بالتالي وفي علاقته بالأرض وبالأشياء تأكيد على ضرورة ربط الفكر بترتبه الأصيلة، إن إقامة الإنسان على هذه الأرض هي إقامة شعرية في العمق، وأن تكون الإقامة شعرية في العمق، فذلك يعني أن الوجود في العالم هو هبة وليس استحقاقا، يقول هولدرلن:

"غني بالمزايا الإنسان، لكنه يحيا شعريا على هذه الأرض"

(هيدغر، م: 1994، 63).

الهوامش:

1. بوتو، آلان 2004: مشكل الحداثة عند مارتن هيدغر، ترجمة: عبد العزيز عبقرى، مجلة مدارات فلسفية، العدد 10، ص 16-29.
2. سبيلا، محمد بنعبد العالي، عبد السلام 2001: الفلسفة الحديثة - نصوص مختارة - الطبعة الأولى، أفريقيا الشرق.
3. هيدغر، مارتن 1994: إنشاد المنادى، ترجمة: بسام حجار، ط1، المركز الثقافي العربي.
4. هيدغر، مارتن 1995: عصر تصورات العالم، ترجمة: سبيلا محمد، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي.

5. هيدغر، مارتن 1995، مسألة التقنية، ترجمة: مفتاح عبد الهادي، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي.
6. هيدغر، مارتن 1999: "الفلسفة والمجتمع"، ترجمة: إسماعيل المصدق، مجلة فكر ونقد، العدد 23، ص 121-136.
7. Gordin, Jean 2004: La métaphysique, elipses.
8. Heidegger, Martin 1985: Concepts fondamentaux, Gallimard.
9. Heidegger, Martin 2005: Être et temps, tr. Emmanuel Martineau.
10. Sinclair, Mark 2006: Science et philosophie dans être et temps, noésis, centre de recherche d'histoire des idées (CRHI), 29-43.

الفلسفة والعلم

بلحنافي جوهر

قسم العلوم الاجتماعية - جامعة معسكر الجزائر

الملخص:

إن اصطلاح فلسفة العلم يثير فينا تساؤلا عن العلاقة بين الفلسفة والعلم، إن كان ثمة علاقة، فهل هي علاقة تفاعل متبادل أم صراع؟ فإذا حاولنا الإجابة عن هذه الأسئلة نجد في تاريخ الفلسفة تفاعلا مستمرا بين الحقائق العلمية والتفكير الفلسفي، بل إن الحقائق العلمية كثيرا ما كانت مادة للتأمل الفلسفي لمعرفة حقائق الأشياء ولوضع نظريات فلسفية في الكون والإنسان، فتأملات المدرسة الطبيعية الأولى ومحاولاتها لتفسير الطبيعة استندت في الأساس على حقائق علمية، إذ اقترنت تأملات المدرسة الفثاغورية بالرياضيات، بحيث اعتقدت أن المعرفة الحقة تكمن في الصفات الأعداد، وأن الأشياء تتشكل بصور مختلفة يعبر عنها بالأعداد، كما تأثرت فلسفة أفلاطون بالرياضيات.

فإذا كان العلم الطبيعي هو جزء لا يتجزأ من المعرفة الفلسفية، التي اهتمت بإيجاد التفسيرات المناسبة لظواهر العالم الخارجي وتغيراته، فإن انفصال العلم الطبيعي عن الفلسفة لم يفصل علاقة التأثير المتبادل بينهما بحيث أخذت مذاهب فلسفية بالاستفادة من مناهج ونتائج العلم.

إن التقدم العلمي المطرد بما ترتب عليه من تكنولوجيا متطورة، غيرت حياة الإنسان إلى الأفضل، بحيث انعكس أثرها على تطور الحياة الاجتماعية، لما حققته من رفاهية، هذا ما جعل البعض يقلل من أهمية البحث الفلسفي، حيث أصبحت الأصوات تطالب الفلسفة بأن تنزل عن عرشها وتترك المكان للعلم، وكأنهما ضدان لا يجتمعان. وأن عصر الفلسفة قد انتهى، وبدأ عصر العلم، وكأن العلاقة بينهما هي علاقة انفصال وتعارض.

فحين إذا تناولنا تاريخ الفكر البشري، سنلاحظ أن تطور العلم قد ارتبط بتطور الفلسفة، إن العلاقة بينهما هي علاقة تفاعل متبادل، فمنذ أن بدأ العلمان في البداية الأولى، كانا علما واحدا ويهدفان إلى غاية واحدة هي البحث عن الحقيقة، وخدمة الإنسانية. "فالصلة بينهما وثيقة هي صلة الأم الفلسفة بأبنائها سائر العلوم الطبيعية والإنسانية، ضمتهم تحت جناحها حتى استطاع كل علم أن يقف على قدميه، وأن تكون له مسلماته، وركائزه وأسباب قيامه وأهداف يسعى لتحقيقها. فبدأ كل علم يستقل عن الأم الفلسفة، لكي يكون لنفسه أسرة خاصة به" (إبراهيم مصطفى، إ: 2000، 5).

وأن يكون لكل علم أصول، وفروع تتفرع عنه، لكن جذورها جميعا تبقى تمتد عبر القرون حتى تصل إلى الأساس الأول الذي هو الفلسفة. فما هي الفلسفة؟ من الصعوبة الإجابة عن هذا السؤال بصورة محددة وتامة، وهذا لاختلاف تعريفاتها باختلاف الفلاسفة، واتجاهاتهم والعصور التي عاشوا فيها، فالفلسفة كما ورد تعريفها في الموسوعة الفلسفية "الفيلوسوفيا Philosophia" كلمة يونانية تتألف من مقطعين، هما فيلو بمعنى حب، وصوفيا بمعنى الحكمة، فتكون الفلسفة هي حب الحكمة، مع ذلك فقد اختلفت الآراء حول مفهوم الحكمة، فقد استخدمها هومر بمعنى البراعة العملية في تشغيل الآلات وإدارة الأعمال. وهيرودوت استخدمها بمعنى التمرس القائم على التجربة الطويلة - والدراسة بالمسائل المختلفة. ويعتبر فيثاغورس أول من وصف نفسه بأنه فيلسوف، وعرف الفلاسفة بأنهم الباحثون عن الحقيقة، بتأمل الأشياء، فجعل حب الحكمة هو البحث عن الحقيقة، وجعل الحكمة هي المعرفة القائمة على التأمل (الحفني، ع: 1992، 316).

والحكيم sophos أو الفيلسوف هو من يهوى ويحب الحكمة، ويرغب في معرفة طبيعة الأشياء، لذا فهو يتجه إليها اتجاه العاشق، بما أن الفلسفة تحقق له غاية الوقوف وإدراك الحقائق كلها.

أما أفلاطون فقد عرف الفلسفة بأنها علم الواقع (الكلي)، أو علم بأعم العلل ومبادئ الأشياء، فجعل حب الحكمة علما، مع أننا نعرف أن العلم مناطه الكشف عن كيفية حدوث الأشياء (Le comment) بينما الفلسفة مجالها البحث عن علل الأشياء نفسها (Le pourquoi)، ففرق بين هدف العلم هو تحصيل العلل

القرية، وهدف الفلسفة هو العلم بالعلل البعيدة أو العلل الأولى (الحفني، ع: 1992، 316).

أما أرسطو فقد اعتبرها "هي البحث عن الوجود من حيث هو موجود"، لذلك سميت الفلسفة فيما بعد باسم علم الوجود *ontologie* كما عرفها أيضا بأنها هي العلم بالعلل القصوى للوجود. والبحث عن العلة الأولى سمي فيما بعد بالميتافيزيقا وظل هذا التعريف سائدا لقرون مع اختلاف وجهات نظر الفلاسفة حول أقسام الفلسفة.

أما ديكارت فقد شبه الفلسفة بالشجرة جذورها الميتافيزيقا ومن هذه الجذور انبثقت فروع شتى (إبراهيم، م: 2000، 7) وهي العلوم والتي بدأت تنفصل أو تستقل شيئا فشيئا عن الفلسفة بعد أن استقامت وأصبح لها موضوعاتها الخاصة ومناهجها القائمة.

وإذا بحثنا في كلمة علم *Science* مشتقة من كلمة *Scire* ومعناها، أن يعرف (شرف، م. ج. وقاسم، م. م: دون سنة، 51). أما لالاند في موسوعته الفلسفية فيتعرض لكلمة علم *Science* من اللاتينية *Scientia* إذ استعمل أفلاطون هذه كلمة بمعان شتى في محاوره الجمهورية، لتدل على الفكر النظري وتدل على المعرفة التامة (لالاند: 2008، 1250).

وإذا حاولنا الوقوف على معنى العلم بصورة أكثر عمومية، فالعلم هو تصور أو الإدراك المطلق كان، أو تصديقا يقنيا كان، أو غير يقيني، أو إدراك حقائق الأشياء وعللها. وبهذا فالعلم مرادف للمعرفة، لكن ليست كل معرفة مرادفة للعلم، لأن العلم هو مجموعة المعارف التي تتصف بالوحدة والتعميم، فهو النشاط العقلي والتجريبي الذي يتجه نحو محاولة تفسير وفهم الموضوعات معينة بطريقة منظمة ومرتبة.

ويذكر لالاند في قاموسه الفلسفي "أننا نطلق لفظ العلم على مجموع المعارف والدراسات التي بلغت درجة كافية من الوحدة والشمول والانضباط، بحيث تصل نتائجها إلى مرتبة التناسق، فهي موضوعية خالصة تدعمها مناهج علمية للتحقق من صحتها" (لالاند: 2008، 1250). فهو يشير إلى ظاهرة انفصال العلم عن الفلسفة بصورة تدريجية. لكن إذا نظرنا إلى طبيعة العلاقة بين العلم والفلسفة فلا نجد أن هناك صراع بينهما بل تكامل وارتباط.

فمنهج النقد وممارسته كأساس لمنهج الفيلسوف، لا يتعارض مطلقاً مع منهج العالم في تحقيقه من الأسباب والعوامل المؤثرة لحدوث ظاهرة بعينها. أما الصراعات المزعومة بين العلم والفلسفة، فهي صراعات مفتعلة ذلك أن العلاقة التي تربط الفلسفة بالعلم في نظريات المعرفة علاقة منفعة واستغلال.

ويؤكد رسل على ضرورة الربط بين الفلسفة والعلم حيث يقول "إن الفلسفة لا تختلف في جوهرها عن المعرفة العلمية، فليس هناك من ينبوع للحكمة يغترف منه العلم، والنتائج التي تهدي إليها الفلسفة لا تختلف في الأساس عن تلك التي يحصل عليها العلم، ولكن الميزة العارضة الأساسية للفلسفة التي تجعل منها دراسة متميزة عن العلم وهي النقد فهي تعرض المبادئ التي يستخدمها العالم، والتي تتجلى في الحياة اليومية للنقد الفاحص، وتبحث عما قد يكون فيها من تناقض، ولا تقبلها إلا بعد التمحيص الدقيق إلا بعد أن ينتفي كل سبب لرفضها" (إسماعيل، ع: 2000، 47) وعلى هذا فإن العلاقة بينهما هي علاقة تفاعل متبادل.

ونجد في تاريخ الفلسفة تفاعلاً مستمراً بين الحقائق العلمية والتفكير الفلسفي، بل إن الحقائق العلمية كثيراً ما كانت مادة للتأمل الفلسفي، ولاستجلاء طبائع الأشياء ومسالكها، لوضع نظريات الفلسفية في الكون والإنسان.

فتأملات المدرسة الطبيعية الأولى ومحاولاتها لتفسير الطبيعة، استند في الأساس على مشاهدات وحقائق علمية، إذ اعتقدت الفيثاغورية بأن المعرفة الحقة تكمن في صفات الأعداد. لهذا اقترنت بالرياضيات. بحيث أعتبر فيثاغوراس أن العالم عدد ونغم، والعدد هو علم الحساب يرجع العدد إلى الواحد، ولقد كان للواحد شأن في الفلسفة، بحيث أرجع الفلاسفة أصل الكون إلى عنصر واحد ومبدأ واحد.

فالواحد هو أصل الأعداد بجمعه تتكون الأشكال الأخرى. والأعداد عند فيثاغوراس لها شكل أو هيئة eidos وهذه اللفظة (ايدوس) التي أصبحت تدل عند أفلاطون على المثال، وعند أرسطو على الصورة، ولفظة ايدوس كانت تستعمل في معنيين أحدهما طبيعي والآخر منطقي physis والمنطقي يقال على النوع الذي يشمل أفراد كثيرين أما المعنى الطبيعي والشكل الخارجي للجسم، وتقال على الطبيعة أما الأصل اللغوي لإيدوس من الفعل اليوناني idein وتدل على الشكل المرئي بالعين (الأهواني، أ. ف: 2009، 83).

لقد ذهب فيثاغوراس إلى أن الهيئة الرياضية للأشياء هي الأصل فيها وهي الأعداد (بحيث كان يوحد بين الأعداد والأشكال الهندسية). ولقد أعطى أفلاطون أهمية كبرى للمعرفة العلمية، إذ اعتبر الرياضيات مفتاح أكاديميته وجواز الدخول إليها.

فلسفة أفلاطون نمت في جو علمي، فنظرية المثل ليست إلا منهجا استدلاليا رياضيا، بحيث اعتبر الرياضيات معرفة صادقة وهي التي تقربنا من عالم المثل، وفي هذا يقول في الكتاب السابع من الجمهورية "إذن فمن الضروري ياغلوكون أن نفرض هذه الدولة بالقانون وأن نشجع أولئك الذين سيقدر لهم أن يشغلوا أعلى مناصب الدولة، على معرفتها والعكوف عليها لا بطريقة سطحية، بل على نحو يؤدي بهم إلى أن يفهموا طبيعة الأعداد بالعقل الخالص، فهم لن يستخدموا الحساب في البيع والشراء كما يفعل الباعة والتجار بل لكي يطبقوه على الحرب، ولكي يسيروا النفس ذاتها سبيل الانتقال من عالم التغير إلى عالم الحقيقة والماهية. (نعبد العالي: ع؛ ويافوت، س: 1988، 20).

كما اهتم بالبحث عن كيفية تنظيم الكون لأن دراسة الطبيعة تؤدي إلى معرفة القيم ويصبح البحث عن أسس المعرفة وقيمتها وسيلة للبحث في سر تنظيم الكون وبالتالي في طريقة تنظيم المجتمع، فكأن نظرية المعرفة هنا وسيلة لحل المشاكل الأخلاقية والسياسية التي طرحتها دولة المدينة، وكأن المشاكل المعرفية التي طرحها قد طرحت أساسا كمشاكل أخلاقية سياسية.

أما منطق أرسطو فأثر المنهج الرياضي واضح فيه، حيث استعان أرسطو بالرموز بدل الكلمات كما استخدم بعض البديهييات، من الأقيسة في البرهان ورد الأقيسة الأخرى إليها كما استخدم القوانين الاستنتاجية. ومن هذا يظهر عمق فهم أرسطو للبرهان الرياضي واستخدامه في المنطق ومن جهة أخرى تتضح علاقة العلم الطبيعي بالفلسفة الأرسطية وبالمنطق.

كما نجد عند ديكارت كذلك، أن نظرية المعرفة الديكارتية لم تنم بعيدا عن العلم الرياضي، بل إن بين العلم والفلسفة استمرارا واتصالا في رأي ديكارت والفلسفة ليست إلا تعميما للمنهج الرياضي، فالرياضيات بطبيعة موضوعاتها هي التي تعطينا المنهج اللائق لكشف عن الحقيقة. حيث يقول "لم يعين كثيرا البحث

عن الشيء الذي تدعو الحاجة إلى بدء به لأنني عرفت من قبل أنه يكون بأبسط الأشياء وأسهلها معرفة. ولما لاحظت أنه بين كل من بحثوا من قبل عن الحقيقة في العلوم، ليس إلا الرياضيين هم الذين استطاعوا أن يجدوا بعض البراهين، أعني بعض الحجج الوثيقة اليقينية فإنني لم أشك في أنه بنفس تلك الأشياء كانوا يدرسون على أنني آمل منها أي فائدة أخرى غير تعويد عقلي على أن يألف الحقائق ولا يقنع البتة بالحجج الباطلة" (بنعبد العالي، ع؛ ويافوت، س: 1988، 22) فالرياضيات هي نموذج المعرفة اليقينية.

كما ارتبطت الفلسفة الكانطية بالمعرفة العلمية وخاصة الفيزياء النيوتونية، بحيث عاصر كانط إرهابات الثورة الصناعية ونجاح العلم الطبيعي، فكان عليه أن يفسر ذلك النجاح وأن يبرر فشل الميتافيزيقا.

إذ تساءل عن أسس العلوم وشروط الإمكان، وكان بحثه يهدف إلى نقد قدراتنا العارفة ليميز بين ما يمكن لنا معرفته وما يمكننا التفكير فيه. وما يمكن أن يكون موضوع علم وما يمكن أن يكون موضوع إيمان. لذا رفض الميتافيزيقا التقليدية وحاول أن يقيم ميتافيزيقا جديدة مشروعة، وهذا من خلال تحليل مبادئ العلوم المختلفة وقضاياها الأساسية الضرورية، حتى يتمكن بالفلسفة أن تبلغ اليقين مثل العلم.

وعلى هذا فإن الصلة بين النشاط العلمي والفعالية الفلسفية ذات ارتباط وثيق، إذ لا تتحدد الفلسفة عند باشلار إلا في علاقتها بالعلوم ولا تعرف إلا بالوظيفة التي تقوم بها. "فدور الفلسفة كان ذا أهمية كبرى، وأن تأثير المفاهيم الفلسفية على نمو العلم وتقدمه كان يمثل التأثير الذي أحدثته التصورات العلمية على نمو الفلسفة" (بنعبد العالي، ع؛ ويافوت، س: 1988، 63).

يظهر أن مما لا جدال فيه أن أكبر المذاهب الفلسفية ينحدر من تأمل حول الاكتشافات العلمية لأصحابها أنفسهم، أو حول ثورة علمية خاصة عرفها عصرهم والعصر الذي سبق وجودهم مباشرة.

كما هو الأمر بما يتعلق بفيثاغوراس وأفلاطون مع الهندسة، وأرسطو مع المنطق والبيولوجيا، وديكارت مع الجبر، وليبنيز مع حساب اللامتناهيات، وتجريبية لوك وهيوم وتمهيدها لعلم النفس، وكانط مع العلم النيوتوني وتعميماته، وهيكل

والماركسية مع التاريخ وعلم الاجتماع إلى أن نصل إلى هوسرل مع المنطق الرمزي كما هو عند فريجه، وكذا ما يتعلق بالفكر المعاصر والدراسات اللغوية مع البنيوية، والمباحث المنطقية عند التحليلين.

لقد بلغ التوظيف الفلسفي للعلم ذروته حيث غلب على الفلسفات في هذا العصر الطابع العلمي وصارت جميعا تسمى نفسها فلسفات علمية، وهذا لاستفادتها من العلم، بحيث طغى عليها الطابع الوصفي الذي يلتزم بحدود الواقع، فهي تنطلق منه وتكاد تقف في تفسيره أي عند حدود الوصف سواء كان ذلك في دراستها للظواهر الإنسانية أو في فهم الوجود وإدراك حقيقته أو دراسة ظاهرة اللغة عند التحليلين، أو التماس طريق جديد لحياة الإنسان كما عند البراهماتيين والماركسين.

إن الرابطة التي تشد العلوم إلى الفلسفة ليست رباطا خارجيا، فالعلاقة التي تربط الفكر العلمي بالفلسفة هي علاقة جدلية، فهذا الرباط هو رباط داخلي يتكون فيه كل طرف بتفاعله مع الطرف الآخر أي أن التفكير العلمي يتكون مع الفلسفة، بل وبفعلها وفي حضنها، فتاريخ الفكر العلمي لم يكن قط منفصل عن الفكر الفلسفي.

إذ نجد ديمقريطس في القرن الخامس قبل الميلاد يتحدث عن الذرة كأصل العالم الطبيعي، وفيثاغوراس الذي ربط بين فهم الطبيعة والمعرفة الرياضية، والفكر العلمي (علوم الطبيعة) إنما وجد داخل سياق من الأفكار والمبادئ الأساسية والأوليات والبدئية التي كانت تعد من مجال الفلسفة، كما أن الثورات العلمية الكبرى قد أحدثت انقلابات وتحولات في المفاهيم الفلسفية، فكل تقدم للعلوم معناه ميلاد فلسفة جديدة، تتغذى على عقلانية متجددة، بحيث تأثرت الفلسفة بالنزعة الرياضية التجريبية على يد ديكارت وليبنز ونيوتن.

كما حاول سبينوزا بناء فلسفة ميتافيزيقية أخلاقية مستعينا بالمنهج الهندسي الهندسي، بحيث يرى أنه يمكن الوصول إلى قوانين أخلاقية باعتماد على سلسلة من الاستدلالات الإستنباطية، أي على أساس استنتاج رياضي من خلال دراسة العلاقات الأخلاقية بما أن الفضيلة هي علم، كما قال سقراط فالأخلاق هي علم، ولا تدرس فقط بالتفكير العقلي.

لهذا يقول باشلار: "العلم يخلق الفلسفة والفلسفة الواعية بدورها هي وحدها التي تتابع عن كثب كل التغيرات العقيمة التي تطرأ على المعرفة العلمية" (نبعد العالي، ع؛ ويافوت، س: 1988، 20).

وعلى هذا فانفصال العلم الطبيعي عن الفلسفة لم يفصل علاقة الأثر والتأثير بين الفيزياء والفلسفة، بل أصبح العلم من القوة بحيث أخذت مذاهب فلسفية كبيرة بالاستفادة من مناهجه ونتائجه، وانعكست آثاره على الفلسفة ومناهج البحث. بحيث ساهمت الفيزياء أو علم الطبيعة في تبديل نظرية المعرفة. حيث تحولت إلى الاتجاه التجريبي بعد أن سيطرت عليها النزعة العقلية والميتافيزيقية. وما فلسفة لوك، وهيوم، وجون ستورات مل إلا دليل قاطع عن أثر الفيزياء على الفكر الفلسفي. لقد حاول لوك أن يطبق المنهج التجريبي العلمي على التفكير الفلسفي بوجه عام على نظرية المعرفة عنده بوجه كما حاول استخراج من مفاهيم العلم نتائج ذات مدلول فلسفي أخلاقي وسياسي (شرف، ج؛ وقاسم، م: د. س، 57).

أما جون ستورت مل، فقد تناول قواعد المنهج العلمي والطرق المختلفة التي تتبع في البحث العلمي إضافة إلى بعض المفاهيم المستخدمة في العلم كالعلمية. كما أصبحت الدراسات المنطقية هي جوهر الفلسفة وخاصة في أبحاث جورج بول وفريجه في تحليل اللغة والمعنى. أصبحت الرياضيات والمنطق عاملين مهمين في توجيه الفلسفة نحو تحليل اللغة منطقياً بحيث أخذت طريقة التحليل المنطقي للغة مكاناً بارزاً في الأبحاث الفلسفية والمنطقية والعلمية المعاصرة.

وفي هذا يقول رسل: "إن الفلسفة في كافة أحوالها ليس في وسعها أن تنكر للتغيرات الثورية التي طرأت على علم الفيزياء" (شرف، ج؛ وقاسم، م: د. س، 59). ويعبر وليم جيمس عن علاقة العلم بالفلسفة بقوله: "يجب أن يقترب العلم والميتافيزيقا بعضهما من بعض بل يجب أن يعملوا يداً في يد من أجل صالح الإنسانية وتقدمها" (شرف، ج؛ وقاسم، م: د. س، 59). وعلى هذا فهما متلازمان وصلتهما وثيقة إذ "اصطحب العلم والفلسفة زمناً طويلاً، بل اتحداً ويعسر التمييز بين ما هو علمي وما هو فلسفي، واستمر الحال حتى أواسط القرن السابع عشر" (محمد علي، ع. م: 1997، 54).

فانفصال العلوم عن الفلسفة لا يعني تعارضهما، بحيث لا زال كل طرف يتغذى من الطرف الآخر وينمو ويتطور بالاستفادة من نتائجه وأبحاثه من غيره. ذلك أن كلا من التفكيرين الفلسفي والعلمي صادر عن العقل المتأصل في الطبيعة البشرية، ولئن بدت صورتها متغايرة في مرحلة تاريخية معينة فإنه لا توجد مجالات بحث وتفكير يحتكرها نمط واحد من أنماط التفكير، وعلى هذا فلا وجود لقطيعة بين العلم والفلسفة. إذ لا يوجد علم مستقل عن الفلسفة كما لا يقوم فكر فلسفي خارج إطار المعرفة العلمية بحيث استفد كل منهما من نتائج الآخر، وتاريخ العلم يثبت أن كل ثورة فكرية أو قفزة علمية جديدة إلا وكانت بانطلاق العلم من مبادئ التفكير الفلسفي والانتهاى إليها.

فالعلاقة بين العلم والفلسفة جدلية بحيث أن العلم يتضمن دائما فلسفة قد تسبقه أو تلحقه، وعلى هذا فللفلسفة مكائنها في الفكر العلمي حتى وإن كان هناك رفض لمضمونها، فإن ذلك سيعيد بناء أنساقها من جديد.

فالفلسفة قادرة على أن تقدم للعلم رؤية حول العالم، لذا قد يحدث اتفاق الفيلسوف والعالم. بما أن هناك بعض الموضوعات المشتركة بينهما مثل المكان، والزمان، وخصائص المادة، والطاقة والقوة. غير أن طريقة تناولها لها تبقى مختلفة، مع ذلك يوجد منطقة مشتركة بينهما، وهذا لا يعني تطابقهما فالعلماء يتأثرون بفلسفات عصرهم، وللعلم مقولاته الفلسفية التي تكشفها تطوراتها واختراعاتها. ومن عرض نتائجه أمام الفلسفة تنشأ نوع من المعرفة العلمية بحيث ظهرت في فروع جديدة في الفلسفة وتطورت لتواكب هذه التطورات العلمية (كفلسفة العلوم، وفلسفة التاريخ والحضارة، والبيئة والقانون).

وفي هذا يطالب آير بضرورة مواكبة الفلسفة للعلم وتطوراتها وبعدم التمييز بينهما في تكاملهما إذ يقول "من الخطأ أن نضع تميزا حاسما بين الفلسفة والعلم، إن ما يجب أن نميز بينها هي الجوانب التأملية للعلم، وأن نعلن أن الفلسفة يجب أن تتطور إلى منطق العلوم، بمعنى أن نميز بين نشاط صياغة الفروض، ونشاط توضيح العلاقات المنطقية بين هذه الفروض وتعريف الرموز التي تظهر فيها، ولا يهم أن نسمى هذا الذي يمارس النشاط الثاني فيلسوفا أو عالما، إن ما يجب أن ندركه من الضروري للفيلسوف أن يصبح - بهذا المعنى - علما إذا أراد أن يسهم إسهاما جوهريا في نمو المعرفة البشرية" (آير، أ: 2006، 35).

فاهتمام الفلسفة بشتى العلوم هو من مميزاتها الجوهرية، باعتبارها جزء من المعرفة الإنسانية، فإذا كان التقدم العلمي يعمل على إشباع الجانب المادي بما يحققه من معرفة دقيقة بالظواهر الكونية لكن ما زالت بعض الأشياء في العالم، هي موضوعات للمعرفة التأملية تتكامل مع العلم في محاولة تفسيرها، وفهمها. الفلسفة والعلم ضروريان لمخاطبة الإنسان ووجدانه، والسمو به لفهم حقيقة الوجود ككل، وحقيقة الوجود الإنساني.

قائمة المراجع:

1. آير ألفرد جولس (2006): الفلسفة في القرن العشرين، تر: بهاء درويش، إمام عبد الفتاح إمام، ط1، الإسكندرية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر.
2. إبراهيم مصطفى إبراهيم (2000): في فلسفة العلوم، ط1، الإسكندرية، دار الوفاء الدنيا للطباعة 2.
3. إسماعيل علي سعيد (2000): الأصول الفلسفية للتربية، ط1، القاهرة، دار الفكر العربي.
4. الحفني عبد المنعم (1992): الموسوعة الفلسفية (د. ط) سوسة تونس، دار المعارف للطباعة والنشر.
5. الأهواني فؤاد أحمد (2009): فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، د. ط، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
6. بنعبد العالي عبد السلام ويافوت سالم (1988): درس الإستيمولوجيا، ط2، الدار البيضاء المغرب، دار توبقال للنشر.
7. شرف محمد جلال وقاسم محمد محمد (د. س): قراءات في الفلسفة، د. ط، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية.
8. لالاند أندريه (2008): موسوعة لالاند الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، ج2، د. ط، بيروت، لبنان، عويدات للنشر والطباعة.
9. محمد علي ماهر عبد القادر (1997): الفلسفة العلمية (رؤية نقدية)، ط1، بيروت، دار النهضة العربية.

ما علاقة الفلسفة بالرياضيات المعاصرة؟

د. عبد القادر عدالة

قسم العلوم الاجتماعية - جامعة معسكر الجزائر

الملخص:

الجسر الرابط بين الفلسفة والرياضيات المعاصرة يتمثل في المنطق الرياضي المعاصر. فمع نشأة هذا الأخير وتطوره في القرن العشرين، اشتدت الصلة بينهما، حيث أن الفلسفة التجريبية والذرية أوجدت النسق المنطقي "PM" أي منطق (رسل) و(وايتهيد). وأن هذا النسق بدوره أوجد الرياضيات المعاصرة بمباحثها الرئيسية: الحساب، التحليل والهندسة.

والرياضيات بدورها رَوَّضت المنطق الصوري. كما أن تطورها تمخض عن ولادة حساب الاحتمال. وهذا الحساب ساعد على نشأة أنساق المنطق كثير القيم والمرن. وهذه ساعدت على بعث وتوسيع الفلسفة الريبية والنسبية. وفيما يلي، سنلخص كل ذلك في الشكل الآتي:

فلسفة ← منطق ← رياضيات ← منطق ← فلسفة

وهكذا، فالعلاقة جدلية بن الفلسفة والرياضيات. والمنطق هو همزة الوصل بينهما.

تمهيد:

إن الفلسفة معرفة ظنية لا يقع عليها الإجماع بينما الرياضيات هي نموذج العلوم من حيث الدقة واليقين، فكيف تكون هناك علاقة بينهما؟ قبل كل شيء، نشير إلى أن حركة أي علم تندفع بالتساؤل الفلسفي الذي

ينطوي على الشك والحيرة والرفض لكل معرفة وثوقية دوغمائية. وهي الميزة التي جعلت المفكرين يرون أن قيمة الفلسفة مستمدة من عدم يقينها بالذات. هذا عن علاقتها بالتفكير العلمي بشكل عام، فماذا عن صلتها بالتفكير الرياضي على وجه الخصوص، وهو موضوع المداخلة؟

الجسر الرابط بين الفلسفة والرياضيات المعاصرة يتمثل في المنطق الرياضي المعاصر. فمع نشأة هذا الأخير وتطوره في القرن العشرين، اشتدت الصلة بينهما، حيث أن الفلسفة التجريبية والذرية أوجدت النسق المنطقي "PM" أي منطق (رسل: 1872-1970) و(وايتهد: 1861-1947). وأن هذا النسق بدوره أوجد الرياضيات المعاصرة بمباحثها الرئيسية: الحساب، التحليل والهندسة. كما أن الرياضيات بدورها روضت المنطق وتطورها ساهم في نشأة المنطق كثير القيم والمنطق المرن في القرن العشرين، مما أدى إلى إعادة الاعتبار إلى بعض المذاهب الفلسفية القديمة والحديثة القائلة بالاحتمال والنسبية والرافضة لكل روح دوغمائية وثوقية. فكيف يمكن توضيح هذه العلاقة المتبادلة بين الفلسفة والرياضيات؟

التحليل

إن اتجاه العلاقة الأول الذي ينطلق من الفلسفة إلى الرياضيات المعاصرة عبر المنطق تمثله في عصرنا الحركة اللوجستيقية وتعني رد الرياضيات إلى أصولها المنطقية. وهي حركة بدأها (فريجه) الألماني و(بيانو) الإيطالي. وقد بلغت ذروتها مع (رسل) و(وايتهد) في مطلع القرن العشرين، وتحديدًا مع نشر كتابهما "مبادئ الرياضيات" (بلانشي، ر: 1980، 409-411؛ بدوي، ع: 1968، 258؛ السرياقوسي، م: 1975، 37-39) والآن كيف يمكن بيان هذه الصلة: من الفلسفة إلى المنطق إلى الرياضيات؟

إن الأصول الفلسفية الذرية لدى (رسل) انبثق عنها منهجه الذري الذي استخدمه من أجل نقد المعرفة العامة ومن أجل نقد وإعادة بناء العلوم الصورية من منطق ورياضيات وكذا نقد وإعادة بناء الفلسفة ذاتها. وخصائصه كالاتي: (بدوي، ع: 1984، 517؛ رسل، ب: 1960، مواضع متعددة؛ محمد علي، م: 1985، 91 وما بعدها).

1. إنه منهج شكّي من أجل بلوغ الحقيقة (شك منهجي).
2. إنه منهج تحليلي ذري. ويعني رد القضايا المركبة إلى قضايا بسيطة. والقضية البسيطة هي قضية ذرية تقابل واقعة ذرية. وانطلاقاً منها نحكم على القضية المركبة بالصدق أو الكذب.
3. إنه منهج غير ملائم للبحث في الميتافيزيقا التقليدية وفي مسائل الأخلاق والجمال، لأنها كلام لا معنى له من وجهة نظر (رسل) وأتباعه الوضعيين المناطق.

والآن، كيف استعمل (رسل) و(وايتهيد) هذا المنهج الذري المنطقي في إقامة علم المنطق المعاصر "نسق PM" ومن ورائه إعادة بناء علم الرياضيات؟ أو عبارة أخرى، كيف أنجبت الفلسفة الذرية المنطقية نظرية حساب القضايا وهي قاعدة المنطق الرياضي؟

بما أن القضية مثل: "أحمد تلميذ"، "الجزائر دولة"، "وهران مدينة"، الذرية تدل على أبسط واقعة، وهي الواقعة الذرية، فنقطة البدء إذن في البناء المنطقي يجب أن تكون نظرية حساب القضايا، وليس مبحث الحدود، بناء على نزعة (رسل) التجريبية الذرية. وهذا، لأن معاينة الواقع المادي لا تشهد بوجود الحد وإنما تشهد بوجود الواقعة. فأنا لا أرى "أحمد" أو "زيد" مجرداً من كل صفة ومعزل عن كل حادثة. كما لا أرى الحدود العامة مثل: "الإنسان" أو "الكتاب"، ولكنني أرى هذا الإنسان أو هذا الكتاب.

ولم يكن (رسل) أول من انتبه إلى هذه النقطة؛ فقد سبقه إليها (استيوارت مل). (أورمسون، ج. وآخرون: 1963، 333-340؛ بدوي، ع: 1984، 466-471) لقد أكد هذا الأخير أن التصور العام أو الكلي مجرد فكرة وهمية. وما هو سوى تركيز على بعض الصفات عند فرد ما وتجاهل لصفات أخرى، واعتبار هذه الصفات المستخرجة من هذا الفرد أو ذاك مشتركة عامة. يقول: "إن التصور ليس إلا جزءاً من صورة عينية" (نقلاً عن بدوي، ع: 1984، الموضع نفسه). ومن هنا فالتعريف عنده لا يمكن أن يكون جوهرياً ماهوياً كما كان يرى (أرسطو). بل هو مجرد صيغة لفظية تشرح اللفظ المراد تعريفه ولا تشرح حقيقة الشيء. وهو ما يؤكده (رسل) وينطلق منه للقول بأن الحد العام مثل "إنسان" أو "كتاب" ليس

حدا ثابتا معلوم الدلالة مثل "أحمد" أو "وهران" وليس قضية قابلة للصدق أو الكذب مثل: "أحمد أستاذ" أو "وهران مدينة".

ولكن الحد العام هو دالة قضية موضوعها مجهول ومحمولها معلوم وصيغتها الرمزية "أ (س)" حيث تشير إلى شيء مجهول هو (س) وهو يحمل صفة أستاذ. بينما الصيغة الرمزية الآتية: "م (س)" تشير إلى شيء مجهول هو (س) يحمل صفة مدينة. هذه الدالة القضائية قابلة للتحويل إلى قضية يمكن الحكم عليها بالصدق أو الكذب بتعويض المتغير (س) بثابت معلوم الدلالة. فإن عوضنا (س) في الصيغة الأولى بـ (أفلاطون) كانت صادقة وإن عوضناه بـ (دجلة) كانت كاذبة. بينما إن عوضنا (س) في الصيغة الثانية بـ (وهران) كانت صادقة وإن عوضناه بـ (أرسطو) كانت كاذبة.

ومن هنا، يمضي كل من (رسل) وقبله (مل) (رسل، ب: 1960، مواضع متعددة؛ محمود زكي، ن: 1979، 192 وما بعدها؛ محمد علي، م: 1985، 111 وما بعدها) في نقد منطق القضايا التقليدي الذي يتصور أن القضية ذات الموضوع العام مثل: "الجزائري مسلم" قضية حملية بسيطة وتحمل دلالة وجودية. فنزعتهما التجريبية والذرية تؤكد أن القضية الكلية هي دالة قضية لزومية تولى (رسل) صياغتها كما يلي: "بالنسبة لأي (س) إذا كان (س) جزائريا فإن (س) مسلم". فهي صيغة فارغة من أي محتوى مادي وإنما هي فرضية يكفي أن يكذب مقدمها أي شرطها الأول أو يصدق تاليها أي شرطها الثاني حتى تصدق الدالة اللزومية أي الصيغة المركبة.

كما تؤكد نزعة (رسل) الذرية أن القضية الجزئية مثل "بعض الطلبة مجتهدون" هي الأخرى ليست قضية حملية بسيطة ولكنها دالة قضية وصلية. ومن ثمة، يحولها (رسل) إلى ما يلي: "يوجد فرد واحد على الأقل هو (س) بحيث يكون (س) تلميذا ويكون (س) نجيبا. فهي صيغة مركبة بأداة الوصل (و)، تكون صادقة عندما يصدق طرفاها معا فقط.

وهكذا، فالقضية الحملية البسيطة حقا من وجهة نظر تجريبية ذرية هي القضية ذات الموضوع المحدد الثابت مثل اسم العلم أو اسم الإشارة. فهي قضية شخصية مثل قولنا: "سقراط فيلسوف" أو: "سقراط يوناني" أو "هذا أستاذ أحمد". فكلها

صيع عملية بسيطة ذرية، إذ لا يمكن تجزئتها إلى ما هو أبسط منها. فالأولى وصفية تصف سقراط بالفيلسوف والثانية عضوية تحكم عليه بالانتماء إلى اليونان والثالثة علاقية تتمثل في الأستاذية. ويمكن أن نرسم لكل منها بالرمز "ق" أو الرمز "ك" بلغة حساب القضايا. وبما أن القضية العملية البسيطة ذرية، فهي وحدها القابلة للحكم عليها بالصدق أو الكذب مباشرة أي بدون تحليل، لأنها إما أن تطابق أو لا تطابق الواقعة الذرية. أما القضية المركبة، فصدق دالتها الكلية مرهون بمدى صدق كل جزء فيها من جهة وبمعنى هذه الدالة من جهة أخرى. فقاعدة صدق دالة الوصل (واو العطف ورمزها: $\wedge$) مثلاً تختلف عن قاعدة صدق دالة الفصل (أو ورمزها: $\vee$) وهذه تختلف عن دالة اللزوم (إذا... إذن... ورمزها: $\Rightarrow$) وهكذا.

إذن فالمرجع الأول هو الوقائع والمرجع الثاني هو المنطق الصوري وصيغه الصحيحة كلها صيغ تكرارية فارغة من أي محتوى مادي أو غيبي. مثال عن دالة الوصل: "أحمد مدرس وطالب" فهذه الدالة أو القضية المركبة تكون صادقة عندما يصدق طرفاها معا. بمقتضى قاعدة الوصل. مثال عن دالة الفصل: "وهران مدينة أو لندن عاصمة" هذه الدالة يكفي أن يصدق أحد طرفيها لكي تكون صادقة بمقتضى قاعدة الفصل. مثال عن دالة اللزوم: "إذا كان سقراط طائراً فإن له أجنحة" وهذه الدالة يكفي أن يكذب شرطها الأول - ويدعى المقدم - أو يكفي أن يصدق شرطها الثاني - ويدعى التالي - لكي تكون صادقة. وهذا، بموجب قاعدة اللزوم. وعليه، فبموجب هذه النزعة التجريبية، لا يمكن استنباط أو اشتقاق قضية ذرية "ق" مثلاً من قضية ذرية أخرى هي "ك" لأنه لا يوجد ما يربط بينهما. أما ما يعتقد الفلاسفة من سببية أو غائية أو اتصال أو استمرار للأشياء في الوجود، فهي كلها أوهام أملتها العادة والذاكرة. فالعادة كما يؤكد (هيوم) ثم (رسل) هي التي جعلتني أعتقد أن هذا المكتب هو نفسه مكتب الأمس وأن هذا الشخص هو نفسه شخص الأمس. كما أن العادة هي التي جعلتني أتوهم وجود علة تربط بين الحوادث.

بينما لو أخضعت هذه الأشياء الجزئية الخيطة بي إلى تحليل علمي، لوجدت أن كل شيء عرضة للتغير السريع وأنه عبارة عن حوادث وكل حادث عبارة عن رزم أو حزم وشكل الحزمة أو الرزمة هو الذي يعطي لهذا الحادث أو الحوادث اسم

"العقل" أو "المادة" أو "الروح" أو "الذهن" ... إلخ. (أمين، أ؛ محمود زكي، ن: 1967، 153؛ بدوي، ع: 1984، 611-618) (Julia, D: 1964, 136) إن انتظام الحوادث هو الذي يعطي مفهوم الحد. وكأننا إزاء التصرف بخشبيات، حيث يمكننا أن ننشئ بها مربعا أو مثلثا أو مستطيلا بينما الخشبيات لا هي هذا ولا هي ذاك. فلا وجود للثبات، للماهية، للجوهر والعلية، فكلها مجرد أوهام كبيرة في نظر الفلسفة الذرية.

وعليه، فالعنصر الأكيد هو الوقائع وكل واقعة تنحل إلى وقائع جزئية حتى نصل إلى مستوى الحوادث المتناهية في الصغر وهو مستوى الذرات الفيزيائية "الميكروفيزياء". فالذرة الفيزيائية التي يقول بها العلم المعاصر ويعتقد بها (رسل) كمفكر معاصر ليست هي ذرة (ديموقريطس) أو (أبيقور) المكتنزة لحما وعظما، وإنما هي مجرد كهارب موجبة أو سالبة تتحرك في كل اتجاه وعصية على كل ملاحظة دقيقة وكل قياس دقيق. وبالتالي، هناك وقائع ذرية كبرى قابلة للإدراك الحسي وهناك وقائع ذرية متناهية في الصغر لا يمكن إدراكها إلا بالتحليل العلمي الفيزيائي. وهذه الوقائع الذرية أو تلك هي محك صدق القضايا الذرية الدالة عليها. أما الأشياء العامة الثابتة، فلا وجود لها في هذا الكون. يقول (رسل): "لم تعد الكليات من أثاث هذا العالم". (رسل، ب: 1968، 60) ويقول: "إن الشيء لا يعني شيئا على الإطلاق!" (رسل، ب: 1968، 60) وهو يقصد المعنى المطلق، الثابت والكلي للفظ الشيء.

وهكذا، فالواقعية التي يؤمن بها (رسل) هي تجريبية علمية فيزيائية لا تجريبية ساذجة تقليدية تكتفي بتمجيد الحس العام. بل أنها تبحث لإعادة بناء العلم ولتصحيح الحس العام بما يوافق المنطق من جهة ويتلاءم مع المستجدات العلمية الفيزيائية من جهة أخرى. وهذا كله، باتباع المنهج التحليلي الذري. إن تأثر (رسل) بأسلافه التجريبيين وبصديقه (ج. إي. مور) لم يمنعاه من تغذية اتجاهه التجريبي بذرية قاده إليها تخصصه في المنطق وتأثره بالفيزياء المعاصرة.

وهكذا، فالواقع المادي يمدنا بالوقائع الذرية التي نحتكم إليها للحكم على القضايا البسيطة بالصدق أو الكذب وعلى صيغ أخرى بالخلو من المعنى مثل الجمل الأسطورية أو الخرافية ومسائل الميتافيزيقا. أما إن تعلق الأمر بقضايا مركبة من

قضايا ذرية وهي ما يدعى بـ "القضايا الجزئية" فالحك هنا للحكم عليها بالصدق أو الكذب هو قوانين المنطق الصوري، بناء على ما تقرره ملاحظة الواقع العيني للحكم على كل قضية ذرية تنتمي إلى القضية المركبة. وهذه القوانين هي مجرد تحصيلات حاصل لا تقول شيئا لا عن العالم المادي ولا عن العالم الغيبي، وإنما هي صيغ تكرارية صادقة بالضرورة بحكم بنائها الصوري. ومن هنا، فالواقعة هي محك صدق القضية الذرية والمنطق هو محك صدق القضية المركبة من قضايا ذرية.

فإن قيل لنا: "وهران مدينة في الجزائر"، قلنا نعم، لأن الواقع الجغرافي يؤكد ذلك. وإن قيل لنا "ملوك الجزائر في القرن العشرين"، قلنا بأنها قضية مركبة ضمينا بدالة الوصل "و" رغم أنها تبدو بسيطة. ومن ثمة، نحللها منطقيا كما يلي: "يوجد فرد واحد على الأقل هو (س) بحيث يكون ملكا في القرن العشرين ويكون (س) ملكا على الجزائر". فإن دل الواقع التاريخي على شخص تتوفر فيه الصفتان معا كانت الدالة صادقة، وإلا فهي كاذبة بحكم قاعدة صدق دالة الوصل. وإن قيل لنا: "الإنسان حر"، قلنا أنها صيغة مركبة ضمينا بدالة اللزوم رغم أنها تبدو بسيطة أيضا. وبالتالي، تحلل كما يلي: "بالنسبة لأي (س)، إذا كان (س) إنسانا فإن (س) حر". فهي دالة شرطية لزومية فارغة من أية دلالة وجودية. أي هي مجرد فرضية يكفي لكي تكون صادقة أن يكذب شرطها الأول وهو المقدم أو يصدق شرطها الثاني وهو التالي، وفقا لقاعدة صدق دالة اللزوم. وما دامت مجرد فرضية فهي كلام فارغ لا معنى له من وجهة نظر الذريين ومن ورائهم الوضعيين المناطقة.

وبهذا المنهج، نستبعد كل نقاش حول مسائل الميتافيزيقا والأخلاق والجمال لأنها من وجهة نظر منطقية ذرية صيغ افتراضية خالية من المعنى أفنى كثير من الفلاسفة أعمارهم في الاشتغال بها بدون جدوى. (وايت، م: 1975، 207-211 /أورمسون، ج وآخرون: 1963، 160-161).

وهكذا، يضع (رسل) القاعدة الأساسية في بناء نظرية العلم وعلم المنطق على السواء، وهي نظرية حساب القضايا على أساس فلسفي.

وما دامت نظرية حساب القضايا هي المقدمة، فإن نظرية حساب الفئات تأتي بعدها، وهي التي تتناول الحدود والعلاقة فيما بينها. لكن، هناك ثغرة منطقية بين النظريتين. فكيف يتصرف صاحبها "نسق PM" لسدها؟

سيعمدان إلى وضع نظرية حساب المحمول للربط بينهما. وهذا، لأنها نظرية يتم بها ضبط العلاقة بين حدود كل قضية على حدة. ويتم بها فحص الاستدلال القائم بين القضايا. وهي عملية يستحيل القيام بها اعتمادا على نظرية حساب القضايا، لأن هذه الأخيرة تتناول القضية جملة واحدة.

مثال عن حجة نود فحصها: "كل إنسان كائن حي، كل جزائري إنسان. إذن كل جزائري كائن حي" فهذا القياس الحملّي التقليدي، وهو من الضرب BARBARA من الشكل الأول، لا يمكن التحقق من صحته الصورية بآليات حساب القضايا لأنها عاجزة عن إبراز العلاقة بين حدود قضاياها. فلا بد إذن من ترجمة هذا القياس إلى لغة حساب المحمول للتمكن من ذلك. وهذا كما يلي:

صيغة القياس الرمزية: كل أ هو ب، كل ج هو أ إذن كل ج هو ب.
ترجمته إلى لغة حساب المحمول:

$$[\forall (س) (ق س \Rightarrow ك س) \wedge \forall (س) (ل س \Rightarrow ق س) \Rightarrow \forall (س) (ل س \Rightarrow ك س)]$$

البرهان:

$$\left\{ \begin{array}{l} \forall (س) (ق س \Rightarrow ك س) \text{ مقدمة} \\ \forall (س) (ل س \Rightarrow ق س) \text{ مقدمة} \end{array} \right. \text{النتيجة: } \forall (س) (ل س \Rightarrow ك س)$$

ق و $\Rightarrow ك$ و تمثيل كلي، 1

ل و $\Rightarrow ق$ و تمثيل كلي، 2

ل و $\Rightarrow ك$ و قياس شرطي، 3، 4

$\forall (س) (ل س \Rightarrow ك س)$ تكميم كلي، 5 وهو المطلوب إثباته. إذن، فالضرب BARBARA صحيح من زاوية منطقية معاصرة.

وهكذا يتبين لنا كيف أن نظرية حساب المحمول تسمح لنا بإعادة بناء منطق القضايا ومنطق الاستدلال بشكل أدق بكثير مما كان عليه الأمر في المنطق التقليدي الأرسطي. وبفضل هذا الابتكار يتم التحقق من مدى صواب قوانين الاستدلال المباشر وغير المباشر التقليدية من الناحية الصورية، الأمر الذي تبين به أن بعضها صحيح وبعضها الآخر خاطئ من زاوية منطقية معاصرة.

تلك لحظة وجيزة عن نظرية حساب المحمول المشتقة من نظرية حساب القضايا. ومنها يشتق نسق "PM" نظرية حساب الفئات التي تتوسع في دراسة مختلف العمليات التي تجريها على الحدود الفتوية من تقاطع، اتحاد، احتواء وطرح. ومن هذه النظرية يشتق النسق نظرية حساب العلاقات التي تدرس مختلف صور التداخل بين الحدود كالتماثل، الانعكاس والتعدي... إلخ. وبذلك يتم بناء المنطق الصوري المعاصر ثنائي القيمة، ويبلغ ذروته. (السرياقوسي، م: 1975، 37-39/زيدان، م: 1979، 129 وما بعدها/بلانشي، ر: 1980، 421).

لكن، كيف يتم اشتقاق صرح الرياضيات المعاصرة من هذا المنطق وباستعمال نفس المنهج الذري؟

كان ذلك باشتقاق علم الحساب أو نظرية العدد من نظريات المنطق الصوري الرياضي. ثم اشتقاق التحليل بمباحثه المختلفة من الحساب (تحسب التحليل). ثم اشتقاق الهندسة الإقليدية واللاإقليدية من التحليل. فالطريقة إذن، هي رد الرياضيات إلى المنطق، والعملية تدعى بـ "الحركة اللوجستيقية". وقد تم بموجبها احتواء واستيعاب مختلف المستجدات وحل مختلف المفارقات التي ظهرت في علم الرياضيات بين القرن الـ 19 والقرن الـ 20، ولا سيما في علمي الحساب والهندسة. فنهض الصرح الرياضي شامخاً محكم البناء، ذا طوابق متماسكة أعلاه الهندسة وأدناه علم الحساب الذي يقوم على نظرية حساب العلاقات، وهي أعلى طابق في الصرح المنطقي الذي تحدثنا عنه سابقاً.

والآن، بقي أن نوضح كيفية اشتقاق علم الحساب أو نظرية العدد وهي قاعدة الرياضيات المعاصرة من المنطق الصوري، مثلما بينا ولادة نظرية حساب القضايا من رحم الفلسفة الذرية. فكيف تم بناء علم الحساب يا ترى؟

إن الرد جاء من رواد الحركة اللوجستيقية وأولهم (فريجه) الذي سبق (بيانو) و(رسل) في هذا الاتجاه. وفي ما يلي عرض لمحاولته متبوعة بمحاولات قدمها (تارسكي) المنطقي والرياضي الشهير.

أولاً: تطبيق النسق الصوري على الحساب (محاولة فريجه):

اكتشف (فريجه) إمكان جعل الحساب بناءً صورياً دون اللجوء إلى أية تصورات أو بديهيات غير منطقية. وهذا بشرط الإقرار بأن فكرة الفئة فكرة منطقية سيعتمد عليها (رسل) في تعريفه للعدد الطبيعي (أورمسون، ج: 1963، 215-218/الفندي، م: 1969، 147-155).

وفي كتابه "أسس الحساب" عرض نظرية في الأعداد وعلم الحساب عرضاً فلسفياً دون اللجوء إلى الرمزية فقال بأن الإجابة على السؤال: "ما هو العدد 1؟" هي إجابة تقتضي تفادي عزل الكلمة عن السياق الذي وردت فيه حتى تأخذ معنى محدداً. فعزل الكلمة عن السياق، يثير صوراً ذهنية مختلفة وذاتية بينما تناوّلها في السياق يسمح بتحديد المعنى الموضوعي و- بالتالي - يسمح بالحكم على الجملة الشاملة بالصدق أو الكذب. ومن هنا، فإن تمسكنا بالمعيار الذي نحدد به أفراد المجموعة (س) هو شرط ضروري لتحديد معنى كلمة (س).

وهو شرح يريد به (فريجه) إثبات أن موضوع الحساب وهو أصل المباحث الرياضية المعاصرة، يقوم على نظريتي الفئات والعلاقات في المنطق الرياضي، ولا يمكن دراسته بمعزل عنهما.

ولمزيد من التوضيح لهذه المسألة الرئيسية عند (فريجه) نقول، بأنه أدرك أن الأعداد هي مفاهيم مجردة عقلية لأشياء متفرقة أو مجتمعة. فالأعداد ليست تصورات مباشرة من درجة أولى، وإنما من درجة ثانية، إذ يجب أن نتصور الأشياء في فئات لكي يتكون لدينا التصور العددي للفئات. ومن هنا، اعتبر (جورج كانتور) الأعداد أسساً أو قوى في "نظرية المجموع"، أي أنها تصورات كلية ناجمة عن تجريد اجتماع الأشياء في مجموعات. فالعدد تصور كلي ويتكرر التصور نفسه عندما نكون أمام فئات متماثلة أي عندما تتساوى المجموعات فيما بينها.

وهكذا تصور (كانتور) للأعداد كأسس أو قوى، هو نفسه تصور (فريجه) للعدد كتصور من الدرجة الثانية لتصور من الدرجة الأولى. وهو ما يذكرنا بما هو وارد في المنطق التقليدي من مفاهيم لأشياء مثل: "إنسان" "كتاب" "حجر"، ومن أوصاف لاحقة بهذه المفاهيم من حيث كونها تصورات كلية أو جزئية محسوسة أو مجردة جوهرية أو عرضية... إلخ.

ويتضح أنه تصور يقوم على التعريف وبالتالي على التجريد. وكل تعريف يتصل بتحليل "العلاقة". والعلاقة تكون متعدية بين الحدين "أ" و"ج" إذا فرضنا وجود علاقة بين "أ" و"ب" وأخرى بين "ب" و"ج". والعلاقة المتعدية تشمل من علاقة التساوي. وبينما تكون الثانية قابلة للانعكاس، فالأولى ليست كذلك بالضرورة.

إذن، فعلاقة المساواة متعدية وثنائية ولفظ "التماثل" سيشهد أهمية خاصة عند (رسل) في تعريفه للعدد.

وعليه، هناك فئات الأشياء أولا ثم هناك فئات أو أعداد منفردة لهذه الفئات ثم تأتي بعد ذلك الفئة العامة لكل الأعداد، وهي سلسلة الأعداد الطبيعية. مثال: العدد "3" هو فئة لفئات كثيرة متشابهة وليس فئة لأشياء معينة بالضبط فقط. فأي عدد عاد هو بالتعريف فئة الفئات المتماثلة (أي المتشابهة) وفئة العدد "3" محتواة في فئة الأعداد العادة المنفردة المتمثلة في سلسلة الأعداد الطبيعية.

وهكذا، يتبين كيف يتم وضع تعريف الأعداد وسلسلة الأعداد وبالتالي علم الحساب اعتمادا على مفاهيم منطقية بحتة تتعلق بنظريتي الفئات والعلاقات. فمع (فريجه) تبين أن الرياضيات علم منطقي محض غير مستقل عن ثوابت المنطق وصورة.

ثم يأتي (رسل) ليوصل ما جاء به (فريجه) و(بيانو) في ميدان تأسيس علم الحساب على منطق الفئات ومنطق العلاقات ثم تأسيس علم التحليل على علم الحساب، ثم إقامة الهندسة على التحليل. والبحث في هذا الاتجاه هو بحث في القسم الخاص بالرياضيات. وهو يمثل فروع أو نتائج البناء الصوري. أما أصول أو مقدمات هذا البناء، فهي القسم الخاص بالمنطق. وقد واصل (رسل) البحث في هذا الاتجاه أيضا متقنيا آثار (فريجه) و(بيانو) أيضا. فسعى إلى تأسيس نظرية العلاقات على نظرية الفئات وهذه الأخيرة على نظرية حساب المحمول، وهذه على نظرية حساب القضايا. ومن هنا، يقوم أمامنا بناء صوري واحد وشامخ لا نستطيع أن نميز جانبه المنطقي عن جانبه الرياضي بخط عمودي - كما يقول رسل - يفصل يساره عن يمينه. ويقول أيضا بأن المنطق هو شباب الرياضيات والرياضيات تمثل طور الرجولة للمنطق.

ثانيا - نموذج عن بناء رياضي خاص بعلم الهندسة (تارسكي، أ: 1970، 154-155).

I- التعريفات:

لنفرض أننا نهتم بالحقائق التي تتعلق بتطابق القطاعات الخطية، وأننا نهدف إلى إقامة هذا الجزء من أجزاء الهندسة من حيث هو نظرية استدلالية خاصة؛ فإننا تبعاً لذلك، نشترط أن تشير المتغيرات إلى قطاعات: (س)، (ص)، (ن). كما نختار (س)، ($\equiv$) على أنهما حدان أوليان، بحيث يرمز الأول اختصاراً للحد الآتي: "الفئة الشاملة لكل القطاعات" ويرمز الثاني لعلاقة التطابق فالصيغة الآتية: "س $\equiv$ ص" تقرأ كما يلي: القطاعان (س) و(ص) متطابقان.

II- البديهيات:

البديهية 1: بالنسبة لأي عنصر هو (س) في المجموعة (س) يكون س $\equiv$ ص (أي كل قطاع يكون مطابقاً لنفسه).
البديهية 2: بالنسبة لأي عناصر هي (س)، (ص)، (ن) في المجموعة س، إذا كانت س $\equiv$ ن وكانت ص $\equiv$ ن؛ فإن س $\equiv$ ص (أي القطاعان المطابقان لقطاع ثالث متطابقان).

III- النظريات:

من الحدين الأوليين اللامعرفين ومن البديهيتين نستنتج ما يلي:
النظرية 1: بالنسبة لأي عنصرين (ص)، (ن) من عناصر المجموعة (س)؛ إذا كانت ص $\equiv$ ن، فإن ن $\equiv$ ص.
النظرية 2: بالنسبة لأي عناصر هي (س)، (ص)، (ن) من المجموعة (س)؛ إذا كانت س $\equiv$ ص وكانت ص $\equiv$ ن، فإن س $\equiv$ ن.
والبرهان على صحة النظريتين سهل جداً. وفيما يلي، سنحاول البرهنة على صحة النظرية 1.

البرهان:

بوضع (ن) مكان (س) في البديهية رقم 2 نحصل على ما يلي:

"بالنسبة لأي عنصرين (ص)، (ن) من عناصر المجموعة (س)، إذا كانت $n \equiv$ ن وكانت ص $\equiv$ ن إذن $n \equiv$ ص.

في الفرض 1 الخاص بهذه العبارة؛ نلاحظ وجود الصيغة $n \equiv$ ن التي هي بلا شك صيغة صحيحة بناء على البديهية 1، والتي يمكن - بالتالي - حذفها. ومنه، نصل إلى المطلوب إثباته.

ثالثا - نموذج لنظرية حسابية تتعلق بالأعداد الحقيقية (تارسكي، أ: 1970، 178-185):

I - اللامعرفات:

"عدد" ويمكن استخدام بدلا من كلمة "العدد" عبارة "الفئة الشاملة لكل الأعداد" ونعوض العبارة بحرف "ن" ويمكن أن نستبدل هذا الحرف الرموز: أصغر من: ">"، أكبر من: "<"؛ فيكون "ليس أصغر من: $\geq$ "، "ليس أكبر من: $\leq$ "، "الجمع: +"، "التساوي: =".

II - البديهيات:

البديهية 1: بالنسبة لأي عددين (س)، (ص) من الفئة ن؛ تكون $s =$ ص أو $s <$ ص أو $s >$ ص.

البديهية 2: إذا كانت $s >$ ص إذن $s \geq$ ص.

البديهية 3: إذا كانت $s <$ ص إذن $s \leq$ ص.

البديهية 4: إذا كانت $s >$ ص، وكانت $s >$ م إذن $s >$ م.

البديهية 5: إذا كانت $s <$ ص، وكانت $s <$ م إذن $s <$ م.

نسمي البديهية 1 بـ "قانون القسمة الثلاثية الضعيف". وتعر البديهيات المتبقية عن أن العلاقتين "أصغر من" و"أكبر من" علاقتان لا تماثلتان ومتعديتان و- بالتالي - تسمى بـ "قوانين اللاتماثل" وقوانين التعدي". ونسمي هذه المجموعة من البديهيات وما يلزم عنها من نظريات باسم "قوانين ترتيب الأعداد". نستنتج من هذه اللامعرفات والبديهيات أعلاه النظريات الآتية:

النظريات:

- النظرية 1:** "لا يوجد عدد أصغر من نفسه: $s \geq s$ ".
البرهان: نفرض أن النظرية غير صحيحة أي افترض: $s > s$.
 نضع البديهية 2: (s) مكان (s)؛ فنحصل على ما يلي:
 إذا كانت $s > s$ إذن $s \geq s$ وهي تناقض الصيغة رقم 1.
 إذن، ليس $s \geq s$ وهو المطلوب إثباته.

تحويل هذا البرهان إلى برهان كامل:

1. البرهان بالخلف: $(q \Leftarrow p) \Leftarrow \neg q$
2. البديهية 2: $(s > s) \Leftarrow [\neg(s > s)]$
 بتطبيق قاعدة الاستبدال على صورة القضية 2 بوضع (s) بدلا من (s):

$$[(s > s) \Leftarrow \neg(s > s)] \Leftarrow [\neg(s > s) \Leftarrow \neg(s > s)]$$

مقدم القضية
التالي

النظرية 2: "لا يوجد عدد أكبر من نفسه: $s \leq s$ ".

1. إذا كانت علاقة الهوية " $s = s$ " هي علاقة انعكاسية؛ فإن النظريتين 1، 2 توضحان أن العلاقتين الأخيرتين بين الأعداد " $>$ "، " $<$ " هما علاقتان لا منعكستان.
2. لذا، نسمي هاتين النظريتين بـ "قانوني الانعكاس" الخاصين بالعلاقتين أعلاه.

تعليق:

من الواضح أن البرهنة الرياضية عبارة عن نسق فرضي استنباطي "نسق أكسيومي" ينطلق من مبادئ صورية تتمثل في أفكار أولية (لا معرفات)، تعريفات ومصادرات. والبديهية من زاوية معاصرة لا تختلف عن المصادرة. فالوضوح افتراضي فيها وليس مطلقا. فما هو واضح عند هذا الرياضي قد لا يكون كذلك عند رياضي آخر. وما هو بديهية في هذا النسق قد يكون نظرية في نسق آخر والعكس صحيح.

ومهما يكن، فالصدق في النسق الرياضي صوري لا مادي، تماما كما في النسق المنطقي. فهو مقبول لا لأن مقدماته أو نتائجه مطابقة للواقع العيني، وإنما لكونها متماسكة منطقيا. أي أن النتائج غير متناقضة مع المقدمات، وأن أسلوب البرهنة خاضع لقوانين الاستدلال الصوري: برهان الخلف، عكس النقيض، التبسيط، دوموران... إلخ.

فمن زاوية رياضية بحثة، هناك إمكانية - على الأقل من ناحية نظرية - لابتكار ما لا نهاية من الأنساق الرياضية الصحيحة، ما دام المطلوب هو الصحة الصورية ليس غير. أما التطابق مع الواقع العيني، فهو ما تعنى به الرياضيات التطبيقية. وما دام أن العلاقة بين مبادئ البرهان ونتائجه صورية لا محتوى مادي أو غيبي لها، فالعلاقة الصورية الرابطة بين المبادئ والنتائج يجب أن تكون لزومية وليس استنتاجية. وهذا، لأن علاقة اللزوم لا تقرر صدق المقدمات وإنما تفترضها فقط. بل أن كذب المقدمات شرط كاف لصدق دالة اللزوم.

وطالما أن مقياس الصدق الرياضي صوري والعلاقة الرابطة بين الفروض والنتائج لزومية، فقوانين الرياضيات مثل قوانين المنطق تحصيلات حاصل أي تكرارية. وبالتالي، تكون اللغة المناسبة في الرياضيات هي لغة الرموز المتكونة من ثوابت ومتغيرات. وهذا من أجل ضمان الدقة الصورية في الاستدلال والطابع الدولي لمعنى الرمز ومن أجل تجنب الغموض اللغوي نتيجة استعمال اللغة العادية.

إذن، فنحن أمام نسق صوري وهو الرياضيات المعاصرة يقوم على أساس نسق صوري آخر وهو المنطق المعاصر ثنائي القيمة، وبالضبط "نسق PM". ومن هنا، فالعلوم الرياضية البحتة تترد إلى أسس وخصائص منطقية. فهي تماما مثل المنطق أنساق فرضية استنباطية كما أنها علوم صورية، لزومية، رمزية وأصلها تحصيلات حاصل (أي صيغ تكرارية). وبالتالي، لا فرق بين المنطق والرياضيات حسب رواد الحركة اللوجستيقية، سوى أن المنطق يشكل الأصل والرياضيات تشكل الفرع.

وهكذا، يتجلى لنا أن الفلسفة التجريبية الحديثة وسليتها الفلسفة الذرية أنجبتا المنطق المعاصر "نسق PM". وهذا المنطق أنجب الرياضيات المعاصرة. إذن، الفلسفتان التجريبية والذرية هما الأصل الأول للرياضيات المعاصرة.

لكن، هل التأثير كان عكسيا أيضا؟ أي هل أفادت الرياضيات بدورها علم المنطق ومن ورائه الفلسفة أم أن التأثير كان من جهة واحدة؟

أجل! العكس صحيح أيضا، بدليل أن المنطق الرياضي استمد طابعه الرمزي وأيضا طابعه الأكسيومي، أي كونه على هيئة نسق فرضي استنباطي، من الرياضيات. فلو تصفحنا كتابا في المنطق المعاصر، لحسبنا أنفسنا أننا أمام كتاب رياضيات خالصة. وهذا، لأنه يعج بالصيغ الرمزية وبالبراهين الصورية. فالرموز ثوابت ومتغيرات والبراهين مباشرة، غير مباشرة وشرطية، تماما كما في الرياضيات.

وفيما يلي، نكتفي بتقديم نموذجين للبرهنة المنطقية أحدهما من حساب القضايا والآخر من حساب المحمول لإبراز الطابعين الصوري والرمزي في هذه البرهنة، مما يبرز درجة التشابه بين العلوم الرياضية والعلوم المنطقية.

أولا - نموذج من حساب القضايا:

الحجة الآتية واردة في محاوره "فيدون" لـ (أفلاطون).

"إذا كان الجسم عائقا للروح؛ فإنه من خير الروح أن تكون حرة عن الجسم. وإذا صدق هذا؛ فإن الموت ليس شيئا يخشى منه. ولكن، إذا كانت الروح في معرفة أرفع الأشياء تخدع من طرف الجسم؛ فإن الجسم يكون عائقا أمام الروح. ولكن الروح في معرفة أرفع الأشياء. إذن، الموت ليس شيئا يخشى منه".

الحل:

I- الترجمة إلى الرموز:

- ق: الجسم عائق للروح.
 ك: من خير الروح أن تكون حرة عن الجسم.
 ل: الموت يخشى منه.
 م: الروح في معرفة أرفع الأشياء.
 ن: الروح تخدع من طرف الجسم.

البرهان:

المقدمات:

1. $ق \Leftarrow ك$
2. $ك \Leftarrow \neg ل$
3. $(م \Leftarrow ن) \Leftarrow ق$
4. $م$
5. $\neg ل$ فرضية البرهان بالخلف
6. $ل$ نفي مضاعف، 5
7. $ل \Leftarrow \neg ك$ عكس النقيض، 6، 2
8. $\neg ك$ وضع، 6، 7
9. $\neg ك \Leftarrow \neg ق$ عكس النقيض، 1
10. $\neg ق$ ، وضع، 8، 9
11. $م \Leftarrow (ن \wedge ق)$ استيراد، 3
12. $ن \wedge ق$ وضع، 4، 11
13. $ق$ تبسيط، 12
14. $ق \wedge \neg ق$ تجميع، 10، 13 وهو تناقض
15. $\neg ل$ صيغة كاذبة وهي فرضية الخلف.
16. إذن، $\neg ل$ وهو المطلوب إثباته.

يلاحظ أن البرهان المستخدم لإثبات حجة (أفلاطون) بقوانين المنطق الرمزي هو من نوع البرهان بالخلف. وهو برهان غير مباشر، حيث ينطلق من اتخاذ نقيض المطلوب إثباته فرضية نشق منها صيغا متتالية تنتهي إلى نتيجة متناقضة. أي أن الفرضية تتضمن نقيضها أو تتضمن تناقضا؛ مما يدل على أنها فرضية مستحيلة. وبالتالي، يكون نفيها وهو المطلوب صادقا. وهذا النوع من البراهين شائع الاستعمال في الفلسفة والعلوم الصورية منذ القدم.

ثانيا - نموذج من حساب المحمول:

الحجة المطلوب إثباتها فيما يلي هي من نوع قياس حملي من الشكل الثالث:

كل المناطق فلاسفة، بعض المناطق رياضيون. إذن، بعض الرياضيين فلاسفة.

وباستخدام الرموز كالآتي:

(س) منطقي: ق س.

(س) فيلسوف: ك س.

(س) رياضي: ل س.

البرهان:

1. $(\forall (س) (ق س \Rightarrow ك س))$ مقدمة
2. $(\exists (س) (ق س \wedge ل س))$ مقدمة
3. $ق \Rightarrow ك$ وتمثيل كلي، 1
4. $ق \wedge ل$ وتمثيل وجودي، 2
5. $\neg (ق \wedge ل \Rightarrow ك)$ تعريف اللزوم، 3
6. $\neg (\neg ك \wedge ل)$ تبسيط، 5
7. $ك \wedge ل$ ونفي مضاعف، 6
8. $ل$ وتبسيط، 4
9. $ل \wedge ك$ وتجميع، 7، 8
10. $(\exists (س) (ل س \wedge ك س))$ تكميم وجودي، 9 وهو المطلوب.

وهنا يلاحظ استخدام البرهان المباشر لإثبات حجة (أرسطو) بقوانين المنطق الرمزي. كما يظهر جليا مدى اعتماد نظرية حساب المحمول على نظرية حساب القضايا، الأمر الذي أكدنا عليه سابقا. فهناك استخدام لقاعدة التنقيط المنطقي واستخدام لمختلف ثوابت منطق حساب القضايا وكذا الاستعانة الواضحة بمختلف قواعد وقوانين نظرية حساب القضايا. وهو مما يثبت اشتقاق نظرية حساب المحمول من النظرية الأسبق وهي حساب القضايا. ولو استعرضنا برهانا صوريا في حساب الفئات وآخر في حساب العلاقات، لاتضح لنا نفس الأمر. وما كان يهمنا من النموذجين السابقين هو إبراز مدى التشابه بين البرهان الرياضي والبرهان المنطقي من الناحيتين الرمزية والصورية.

وعلاوة على هذا الطابع الرياضي للمنطق الحديث المتمثل في الصورية والرمزية والمستمد من الرياضيات، فإن تطور التفكير الرياضي في عصرنا أعطى دفعا جديدا للمنطق، إذ أن حساب الاحتمال فصح المجال للتفكير في إنشاء منطق متعدد القيم ومنطق مرن. وهو ما تم حدوثه في القرن الـ 20، انطلاقا من نسق (لو كاشيفتش) كثير القيم إلى ظهور أنساق المنطق المرن أو الغائم، مع مناطق كثيرة أمثال (هالدين)، (كورنر)، (لطفى زاده). (Blanché, R: 1968, 81-82)، (رايشنباخ، هـ: بدون سنة، 169؛ عثمان، م: 2002، 24؛ الفندي، م. ث: 1976، 205).

وغني عن البيان، أن هذه الأنساق المنطقية التي تقوم على فكرة الإمكان أو الاحتمال ستعيد الاعتبار إلى مختلف المذاهب الفلسفية القديمة والحديثة التي ينادي بعضها بتعليق جميع الأحكام، ويكتفي بعضها الآخر بالقول بإمكان إصدار أحكام نسبية احتمالية فقط، رافضا بشدة كل روح وثوقية صارمة لا تقبل إلا الصدق المطلق أو الكذب المطلق. ومن هذه المذاهب قديما: الفلسفة السفسطائية ومذهب الشكاك عند اليونان. ومنها حديثا: نقدية (كانط)، جدلية (هيجل) ونسبية (هاملتون).

الخاتمة:

وعليه، نستخلص أن الفلسفة الذرية أنتجت النسق المنطقي «PM». وهذا النسق أنتج الرياضيات المعاصرة. والرياضيات بدورها روضت المنطق الصوري. كما أن تطورها تمخض عن ولادة حساب الاحتمال. وهذا الحساب ساعد على نشأة أنساق المنطق كثير القيم والمرن. وهذه ساعدت على بعث وتوسيع الفلسفة الريبية والنسبية. وفيما يلي، سنلخص كل ذلك في الشكل الآتي:

فلسفة ← منطق ← رياضيات ← منطق ← فلسفة

وهكذا، فالعلاقة جدلية متبادلة بين الفلسفة والرياضيات. والمنطق هو همزة الوصل بينهما.

قائمة الرموز الواردة

الرمز	مدلوله
PM	مختصر لعنوان كتاب المنطق الرئيسي المشترك بين (رسل) و (وايتهد) وهو: "Pricipia mathematica" أي "مبادئ الرياضيات"
ق، ك، ل، م، ن	متغيرات قضوية خاصة بنظرية حساب القضايا.
$\wedge$	ثابت دالة الوصل (و)
$\vee$	ثابت دالة الفصل (أو)
$\leq$	ثابت دالة اللزوم (إذا... إذن...)
$\equiv$	ثابت دالة التطابق. ويستعمل رمز التكافؤ لنفس المدلول وهو: $\Rightarrow$
$\neg$	ثابت دالة النفي (ليس...)
ق (س)، ك (س)، ل (س)	متغيرات لدوال قضايا خاصة بنظرية حساب المحمول، حيث يشير الحرف الأول من كل صيغة إلى المحمول ويشير الحرف (س) إلى قيمة متغيرة وهي موضوع الدالة المجهول.
ق و، ك و، ل و	دوال قضوية يشير الحرف الأول من كل صيغة إلى المحمول والحرف (و) يشير إلى الموضوع وهو هنا حد وجودي وليس متغيراً مجهول القيمة.
(س)	ثابت التكميم الكلي في نظرية حساب المحمول ويقرأ كما يلي: "بالنسبة لأي (س)، فإن $\forall$ ". كما يقرأ: "مهما تكن قيمة (س)، فإن...".
(س)	ثابت التكميم الوجودي في نظرية حساب المحمول ويقرأ كما يلي: "يوجد فرد واحد على الأقل هو (س)، بحيث يكون $\exists$ ".

المراجع:

1. أمين، أحمد ومحمود، زكي نجيب (1967): قصة الفلسفة الحديثة، ط5، القاهرة، مكتبة الأنجلومصرية.
2. أورمسون، ج. وآخرون (1963): الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة: زكي نجيب محمود وآخرون، القاهرة، مكتبة الأنجلومصرية.
3. بدوي، عبد الرحمن (1984): موسوعة الفلسفة (جزآن)، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

4. بدوي، عبد الرحمن (1968): المنطق الصوري والرياضي، ط3، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية.
5. بلانشي، روبير (1980): المنطق وتاريخه من أرسطو إلى رسل، ترجمة: خليل أحمد خليل، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية.
6. تارسكي، ألفريد (1970): مقدمة للمنطق، ترجمة: عزمي إسلام، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر.
7. رسل، برتراند (1960): الفلسفة بنظرة علمية، ترجمة: زكي نجيب محمود، القاهرة، مكتبة الأنجلومصرية.
8. رسل، برتراند (1962): مقدمة للفلسفة الرياضية، ترجمة: أحمد مرسي محمد، القاهرة، مؤسسة سجل العرب.
9. رايشنباخ، هانز (بدون سنة): نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة: فؤاد زكريا، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
10. زيدان، محمود فهمي (1979): المنطق الرمزي نشأته وتطوره، بيروت، دار النهضة العربية.
11. السرياقوسي، محمد (1975): التعريف بالمنطق الصوري، الإسكندرية، دار الكتب الجامعية.
12. عثمان، صلاح محمود (2002): المنطق متعدد القيم، الإسكندرية، منشأة المعارف.
13. فتجنشتاين، لودفيغ (1968): رسالة منطقية فلسفية، ترجمة: عزمي إسلام، القاهرة، مكتبة الأنجلومصرية.
14. الفندي، محمد ثابت (1976): أصول المنطق الرياضي، بيروت، دار النهضة العربية.
15. الفندي، محمد ثابت (1969): فلسفة الرياضة، بيروت، دار النهضة العربية.
16. محمد علي، ماهر عبد القادر (1985): فلسفة التحليل المعاصر، بيروت، دار النهضة العربية.
17. محمود زكي، نجيب (1979): من زاوية فلسفية، بيروت، دار الشروق.

: Introduction de la logique contemporaine,)1968(Blanché, Robert .18
Paris, Armand Colin.

: Dictionnaire de la philosophie, Paris, Armand)1964(Julia, Didier .19
Colin.

مسألة التقدم بين العلم والفلسفة

د. محمد جديدي

كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية

قسم الفلسفة - جامعة منتوري قسنطينة الجزائر

الملخص:

نسعى من خلال هذه المداخلة إلى مساءلة نقدية لمفهوم التقدم وتحديد جوانب الجدلية التي تحكم علاقة العلم بالفلسفة تبعا لمفهوم التقدم.

فماذا يعني بالتحديد التقدم وما المقصود به؟ لماذا هو على الدوام مرادف للعلم؟ ألا يصدق في بعض دلالاته على الفلسفة؟ أم أنه ومنذ القرن الثامن عشر بالتحديد أضحى لصيقا ورديفا للعلم أكثر من ميادين الثقافة الأخرى؟ وبالتالي فإن مفهوم التقدم ونقيضه التراجع والتخلف سيكونان عامل حسم على أكثر من صعيد يتجاوز العلم حينما يصبح هذا الأخير دينا جديدا بعد أن طرد عقيدة القدامى والمحدثين، من ميتافيزيقا وديانة مسيحية، من معبد الإنسانية الجديد.

ما موضع الفلسفة حينئذ وهي التي شكلت طليعة العقل البشري وحارسة العقلانية- بتعبير كانط - حينما نصبها حكما على الثقافة الإنسانية وبوأها مكانة السمو، هل صحيح أن مصيرها هو المتحف؟ وهل هي إلى النهاية أقرب؟ فزاد من وتيرة موعد احتضارها؟ وما هو الإعلان المرتقب والقريب عن موتها قد ملأ صفحات مؤلفات محترفيها الذين جعلوها تابعة للعلم وخادمة لا حياة لها إلا في كنفه. من يجرؤ على القول بأن في الفلسفة تقدم وبأنها يمكن أن تحيا خارج رحم العلم أو تتمتع باستقلالية عنه؟

هذه بعض الاستفهامات التي نأمل من ورائها فحص علاقة الفلسفة بالعلم في ضوء التطورات العلمية الحاصلة في مجالات علوم الحياة والمعلوماتية والسيرنيطيقا وما أفرزته من استتبعات فلسفية تمثلت في تحول المجال الفلسفي صوب البيوريطيقا

والإيكولوجيا واهتمامات أخرى يمكن أن تُشكل محورا لفلسفة مقبلة أو ما بعد الفلسفة.

الفلسفة والمعرفة الشمولية:

حينما ظهرت الفلسفة محتضنة مشروع الفكر الإنساني وحاملة لآمال وطموحات واعدة للبشرية من خلال الرجوع إلى العقل والتخلي عن الأسطورة لوضع أسس معقولة لحياة الإنسان وتنظيمها بما يكفل له السعادة ويمكنه من بناء مجتمعات بشرية تسودها قيم التكافل والتآزر وهو ما يحقق ولو نسبيا مطمح العدالة، لم يكتب لهذا المشروع التحقيق بل إنه انتكس وتراجع لتغدو معه عقلانية الفلسفة أسطورة أكثر من الأساطير التي قيل أنها ناهضتها وحاربتها.

غير أن الفلسفة التي تخلت عن الإنسان في تطوعاتها وبدت أكثر فأكثر معتنية بالعلل البعيدة - وذلك من جوهرها قديما على الأقل - ابتعدت عن واقع الناس ودنياهم وسارت في طريق التخمينات والتوهومات التي قادتها إلى التأملات الميتافيزيقية الأكثر تعاليا فأوغلت في التنقيب عن الماهيات والجواهر التي تخيلتها في الأشياء وميزت في تقابلاتها التي أنشأتها بين المظهر والحقيقة، بين الداخل والخارج، بين الثابت والمتغير، بين المطلق والنسبي، بين المعقول والمحسوس ومن ثم ادعت أنها الأقدر من قطاعات الثقافة البشرية على النفاذ إلى بواطن الأشياء وأنها الوحيدة التي بإمكانها تجسيد ذلك وذلك بغرض اكتساب معقولة ومشروعية ومصادقية متوهمة، تتيح لها أن تقدم نفسها نموذجا للمعارف الإنسانية. وفي كل ذلك تحولت برمتها إلى ميتافيزيقا وهو الأمر الذي جعلها تتماثل مع هذا الادعاء الذي سيكون وبالا عليها من خلال نقد الميتافيزيقا في العصور الحديثة ويعطي الفرصة للعلم لكي يبرز بجلاء منافسا يطيح بالفلسفة من عرش المعرفة الإنسانية ويستغل نقائص الميتافيزيقا لكي يعمق من تيه المناقشات الميتافيزيقية ويدعو إلى تجاوزها كما سعت الفلسفة في أول عهدها إلى التخلي عن الأسطورة وتنصيب نفسها بديلا عنها في إمداد الإنسان بالمعرفة الصحيحة التي يكون هو نفسه مصدرا لها وبذلك تشكلت فكرة المهيمنة. لقد انتقدت الفلسفة الحديثة خاصة لأنها وفي زمن العلم المتطور لم تعد إلا صدى لنظريات صيغت سابقا وذلك يعني "أن التفكير الفلسفي راكد لا

يتحرك ولا يتقدم" (وولف، أ: 1936، 146) في حين أن العلم الذي خطف الأضواء أصبح يحظى بثقة ومصدقية لم تعد الفلسفة تتمتع بها.

الهيمنة على الثقافة البشرية:

منذ أن برزت الفلسفة إلى الوجود بدا واضحا أن إزاحتها للتفكير الأسطوري - على الأقل كما روج لذلك طويلا - وتقديم نفسها كنموذج للمعرفة البشرية اتضحت معالم الهيمنة في المعرفة واحتكار الحقيقة فالرؤى الفلسفية التي قدمها أصحابها - في أغلبها من زاوية دغماتيقية - انبثقت عن رؤية المعرفة كسلطة لكنها عبر التراكم والترسب الحاصل في تاريخ الفكر ستعرف تراجعاً بناء على التشكيك والارتياب الذي تسرب إلى ما قدم انطلاقاً من منظور وحدة المعرفة.

بيد أن ما كان ينبغي أن يتم طرحه كسؤال أساسي في مجالات المعرفة الإنسانية - إذا ما اعتبرنا أن هذه الأخيرة تشمل أنماطاً عدة تختلف في آلياتها ووسائلها ونتائجها (أسطورة، علم، فن، فلسفة، تصوف، سحر...) - إلى من يرجع الحق في البت أي الأنماط يمتلك مصداقية ومشروعية النموذج داخل نسيج الثقافة البشرية، هل هو المعرفة العلمية أم سواها من المعارف؟

سيلاحظ المتتبع لمسارات المعرفة البشرية أن النموذج تشكل بحسب حقبة متباينة فإن كانت الأسطورة كشكل من أشكال التعبير قد ظهرت بداية لتتلوها الفلسفة كخطاب عقلائي ثم يعقبها الدين بوصفه نمطاً معرفياً روحياً ممزوجاً بالتصوف الأخلاقي ثم يتأسس العلم باعتباره قولاً عقلانياً مبنياً على التجربة والخبرة في الحياة الحديثة ومع هذا كله وما يمكن أن نراه من تحقيب ظاهري لكل نمط إلا أن ذلك لا يمنعنا من وجود تعاصر بين الأنماط وتعايشها في مراحل مختلفة قديمة أو حديثة ولا يعني مطلقاً أن بعض الأنماط التي اعتبرت تخلفاً ورجعية كالسحر أو الأسطورة قد اختفت تماماً حتى لدى الشعوب التي توصف بالمتقدمة أي العلمية.

ومن هنا فالسؤال الذي يبقى من دون إجابة هو ما إذا كان من حق العلم الذي غدا مهيمناً منذ القرن الثامن عشر أن يستبعد ويرفض أو يقبل ويقر بنوع معرفي ما خارج الشروط التي يضعها لكل خطاب علمي؟

هنا نجد أن أصحاب النزعة العلمية أو العلماء يبنون على العلم نموذجاً وحيداً قابلاً للاحتذاء ينبغي إتباعه نتيجة لما حققه من نتائج وبالتالي فهو ليس نموذجاً للمعرفة الصحيحة فحسب، بل أيضاً نموذجاً ومعيّاراً للتقدم. أما غيرهم فيعتقدون أن العلم مع تقدمه المزعوم لم يفسر كل الظواهر ولم يقض على كل الآلام والشُرور التي ندب لها نفسه وليس الأمر كذلك فقط لأنه سخر في غير ما وعد به فكان ويلاته وسلبياته أعظم من إيجابياته ومحاسنه وعليه فلا يمكن اعتباره معياراً للتقدم.

العلم يزيح الفلسفة:

العلم في العصر الحديث بعد أن كان متحالفاً مع الفلسفة بغرض التخلص من سيطرة الدين والتمكن من نشر المعرفة العلمية بكل حرية وفق ما يظهره العلماء والباحثين ودون شرط المصادقة الدينية وإخضاع أحكام العلم وقوانينه إلى شرعية الدين. إذن فالعلم كان ذو مسعى متعدد ليس حرية البحث وتلك هي الأجواء الضرورية للقيام بالبحوث والدراسات من دون عوائق والأهم من هذا هو التعبير عن نتائج الأبحاث أيضاً بكل حرية ودون ضغوط من أية جهة كانت اجتماعية أو سياسية وخاصة الدينية التي حاولت لقرون فرض سلطان قوتها ومشروعيتها على العقول ورأى العلم أن قول الحقيقة لا بد أن يمر حتماً عبر سلطة العقل وحده فلا سلطة للعقل على العقل إلا العقل نفسه، وهنا بدا التحالف جلياً بين العلم والفلسفة في عصر الأنوار وبعده. في عصر النهضة والأنوار بدا التحالف جلياً بينهما لما بدا أن الإنسان في صراع مع الطبيعة ويجب أن يخضعها لسلطانه ولسيطرته وليتمكن من ذلك ينبغي أن يستخدم عقله ويقرأ الطبيعة بمفاتيح العلم وبالخصوص الرياضيات. ولقهر الطبيعة يجب فهمها وحتى يحصل ذلك لا بد من قراءتها بلغة كمية مثلما اتضح ذلك منذ يكون على الأقل.

غير أن العلم الذي بدأ يكتسب ثقة الأذهان وينتشر عبر مؤسسات البحث والأكاديميات والجامعات والأكثر من ذلك أنه تشكل كسلطة في تنظيم الحياة والتغلغل في كل مجالاتها عرف إفراطاً آخر حينما اغتر بهذه الثقة وهذه السلطة الجديدة وبدأ في إيجاد خطاب مضاد للفلسفة لا سيما مع الوضعيين (الوضعيين

الكلاسيكيين ومعهم فيما بعد الوضعيين الجدد وكل التيارات المعادية للميتافيزيقا والتي رأت في الفلسفة ميتافيزيقا) فانقلب عليها بحجة أن الميتافيزيقا وهي جوهر الفلسفة تعيق العلم وتثبط تقدمه وبالتالي فينبغي ترويض أو تهجين الفلسفة وجعلها تابعة، ثانوية وخاضعة للعلم وخطاباته. ليس لها من وظيفة إلا في ذلك الإطار الضيق الذي يترك لها العلم أو ما ارتضاه لأنفسهم بعض الفلاسفة الذين دعوا إلى فلسفات علمية متأثرين بالعلم كنموذج ومثال يجب على باقي أشكال المعرفة البشرية أن تنسج على منواله. بل لقد أصبح العلم دينا جديدا ونموذجا جديدا أيضا للمعرفة.

حرص العلم الحديث كما تبلور ابتداء من القرن الثامن على أن يأخذ طابعا إجرائيا وحتى يكون كذلك توجب عليه أن يخضع للقياس ولن يكون هناك قياس ما لم يكن هناك تكميم وفي هذا توكيد على جانب التحديد في كل المفاهيم التي سيستند إليها العلم وهذا بالضبط مع حصل مع فكرة التعريف الإجرائي التي يعتبرها إيلمو اكتشافا مهما ويقول بشأنها:

Une définition opératoire est une définition qui comporte la description d'un procédé régulier pour repérer, mesurer, plus généralement atteindre et identifier le concept défini. (Ullmo, J: 1969, 24-25)

معيار العلاقة: التقدم:

ليس من قبيل تبسيط العلاقة بين الفلسفة والعلم في موقف أو اثنين لأن لكل منهما تاريخ مليء بالنماذج والمواقف التي يصعب أن نجد لها تحديدا غمظيا أو هي تتأرجح بحسب الظروف الموضوعية والذاتية أيضا بين اتصال وتقارب أحيانا أو انفصال وتنافر أحيانا أخرى ولعل لحظات التوتر والجذب هي تلك التي كانت في القرن التاسع عشر والقرن العشرين والتي قال بشأنها وولف: "ومن الأمور التي تسترعي نظر الباحث في فلسفة المحدثين والمعاصرين بوجه خاص ما نراه من التآزر والتعاقد بين رجال العلم ورجال الفلسفة. وهذه ظاهرة جديدة لا نكاد نرى لها أثرا في شطر كبير من القرن التاسع عشر؛ فقد كان بين العلم والفلسفة شيء من الجفاء، وكان لذلك الجفاء أثره السلبي في كل من الاثنين على السواء، لأنه في ذلك العصر غلبت الروح المادية على العلماء، وضعف للفلاسفة اعتبارهم للواقع" (أ. وولف، أ: 1936، 147).

فقد أدرك العلماء وأصحاب التخصصات العلمية أن التقدم بمدلوله المادي لا يفسر كل شيء ولذلك خففوا الغلو في توجههم العلمي المادي لصالح العلم ذاته كما أن الفلاسفة الذين كانوا نظريين أكثر مما يجب وجدوا أن الواقع هو خير ميدان لفحص الآراء والمواقف وأنه لا مجال لمعينة مسألة التقدم الفكري والعلمي والتقني خارج نطاق الواقع.

ما هي دلالة التقدم؟ هل هو علمي فحسب؟ ألا يمكن الحديث عن تقدم فلسفي بمعنى ما؟ وما المراد بالتقدم الأخلاقي أو الاجتماعي مثلاً؟
ثم ما حقيقة التقدم العلمي؟ هل حقيقة هو تقدم في صالح البشرية ألا يمكن اعتباره تقدماً مجرداً لا يخدم إلا العلم من حيث هو تأكيد وإثبات للآراء والفرضيات التي تنبأها العلماء بعيداً عن أية قيمة إنسانية التي وضعت المعرفة العلمية في بداية وعبر تطور مسارها التاريخي وندبت نفسها لها.

ومن ناحية التطبيق الواقعي هل حقق العلم شيئاً من طموحاته ومشاريعه التي استبعدت الفلسفة من أجلها أو على الأقل بحجة أنها فشلت في تجسيدها وهو من سيخلفها وينهض مكانها بتحقيقها؟

فالمعرفة العلمية التي نصبت نفسها شريعة أو ديانة جديدة أرادت أن تستفرد بقيادة قطار الثقافة الإنسانية وتصبح نموذجاً لباقي قطاعاتها فلا الفلسفة ولا الدين ولا الفن يمكنها أن تتقدم العلم وتصل إلى ما وصل إليه من تقدم وبالتالي فهي المؤهلة أكثر من غيرها من أنواع المعارف لتتويج المعرفة الإنسانية. كل ما عدا سيصير تابعاً له وثانويًا فيما مقابل ما يقدمه العلم ومن هنا جاءت نظرة بعض الفلاسفة العلمانيين من أصحاب النزعات الوضعية والتحليلية والفينومونولوجية والبراغماتية الداعية إلى التسليم بقيم العلم والحقائق التي بلغها ومحاولة ضبط عقارب ساعة الفلسفة على ضوء ما أفرزته العلوم من نتائج ليكون عملها ودورها منحصراً في تحليل الخطاب العلمي.

دلالات التقدم:

إذا كان كل من الفلسفة والعلم قد بدءا ذات يوم في عقل رجل واحد (طاليس الملطي) في ق. 6 ق. م. متصلين فإلحماً قد انفصلا في العصر الحديث تحت تأثير فكرة التقدم التي كانت معياراً في ضرورة الافتراق.

فالمقصود بالتقدم؟ وما هي ابرز الدلالات التي أخذها في العلم والفلسفة؟
يورد لالاند في قاموسه المشهور معينين للتقدم (Lalande, A: 1996, 838, 839).
الأول يفيد سير (مشي) إلى الأمام، حركة باتجاه محدد
(Marche en avant, mouvement dans une direction définie). هذا المعنى له
بعدين أحدهما يشير إلى التطور أو الانتشار ومنه دلالة التدرج (بالتدرج،
شيئا فشيئا progressively ومن الناحية الاشتقاقية) فالتقدم إلى ما لا نهاية
progrès à l'infini مسعى الذهن الذي، في ظل شروط معطاة، ينتقل من حد إلى
آخر جديد، على سبيل المثال تتابع الأعداد أو كذلك عند البحث عن علل فاعلة.
أما البعد الثاني فيتعلق بكم التقدم وفقا لاتجاه معطى أ ب وقد استخدمه لينتزر في
هذا التفسير: produit de la masse d'un corps par la composante de sa
vitesse suivant A B.

أما الثاني فهو عبارة عن تحول متدرج (تدرجي) من الحسن إلى الأحسن
(الأفضل) سواء في مجال محدد أو في مجموع الأشياء. Transformation graduelle
du loins bien au mieux, soit dans un domaine limité, soit dans
l'ensemble des choses.

وقد استخدم هذا المعنى لينتزر كما أن كونت رأى بأن التقدم لا يعدو أن
يكون من كل وجه سوى تطور النظام. Le progrès ne constitue à tous
égards que le développement de l'ordre.

لكن في معرض تعقيبه ونقده لمفهوم التقدم يشير لالاند إلى أن المعنى الثاني
نسبي وهو يستند إلى رأي يقدمه من يتحدث عن سلم للقيم. فالتقدم كلفظة
مطلقة صارت تستعمل لتعني الضرورة تاريخية كانت أو كونية أو أحيانا بمعنى القوة
الواقعية التي يكون لها تأثير على الأفراد، غائية شاملة تتجلى من خلال تحولات
المجتمعات. بيد أن ممكن الصعوبة يبقى في معنى واتجاه الحركة التي تكون للتقدم.

إن هذه الدلالات التي تتمحور حول حركة باتجاه ما أو معنى ما (غاية)
صارت هدفا للفكر (العلم، الفلسفة، الفن...) كما صارت شعارا ترفعه كل
حركة فكرية، علمية، فنية تربوية أو إصلاحية بحيث يكون مطلبها هو التقدم إلى
حد أنها غدت قيمة في ذاتها في مقابل الرجعية والتخلف والظلامية. لقد أصبح

مفهوم التقدم إيديولوجيا فمن يندمج ويقبل بالتطور والتغير الحاصل في مجالات الحياة الحديثة يكون تقدما ومن يتمسك بقيم الماضي وتراثه يكون متخلفا ورجعيا. وهكذا صار التقدم علامة وملصقة للسياسة والتربية والرياضة والأخلاق والفن والتشريع ولجميع ميادين الشؤون البشرية بقيادة العلم وفي ذلك نقرأ التربية التقدمية والأخلاق التقدمية والمجتمعات المتقدمة والسياسات التقدمية والفنون المتقدمة.

لقد رفع شعار في عصر الأنوار والحداثة وشجع التطور العلمي والإنجازات العلمية المحققة ابتداء من القرن السابع (اكتشافات علمية) (نظريات وقوانين) وجغرافية (مناطق جديدة وعوالم مغايرة) ابتكارات (أجهزة وأدوية) كل ذلك ساهم بقسط وافر في تقبل مفهوم التقدم وتبنيه حتى في أدق تفاصيل الحياة الإنسانية.

وزادت التطبيقات التكنولوجية المعاصرة بما قدمته من وسائل حديثة وأجهزة وعدت الإنسان بالقضاء على الشرور وتوفير الجهد والطاقة والمال وتحقيق الرفاهية والمتعة له وكل ذلك بفضل التقدم الذي رفع شعارا في العلم وطبقت نتائجه التقنية. وبدا الإنسان المعاصر مغلوب على أمره في قبول ادعاءات العلم ونبوءاته، ذلك أن هذا الإنسان مثل سلفه في العصور السابقة، كان يبحث عن السعادة والخلاص لكن الأدوات العتيقة التي أوهمته بتحقيق آماله والأخذ بيده أخفقت وفشلت فلم يجد بدا إلا إتباع سبيل العلم وحركة مسار العلم.

تاريخ فكرة التقدم:

مع أن كثير من النقاد والباحثين يعودون بفكرة التقدم إلى العصور الحديث فقط وبالضبط إلى القرن التاسع عشر ويدافعون عنها إلى درجة أن صارت عندهم مذهباً فيما مقابل أصوات أخرى ظلت تنذر بتدهور وشيك وحتمي للإنسان الحديث الذي فقد مبررات وجوده وقيمه وهكذا مثلاً رفض بودان "نظرية تدهور وانحطاط الإنسان بعد أن مر بعصر سالف من الفضيلة والسعادة" (بيوري، ج. ب: 1982، 56).

إلا أن الفكرة نفسها تجد من يدافع عنها قديماً بحجة أن ظروف العصور التي برز فيها المدافعون عن التقدم هي نفسها أو أن العصر الذهبي قد ولى إلى غير رجعة وهناك من يرجع حتى إلى الأبيقورية.

عرفت فكرة التقدم قبل أن تصير مبدءاً من مبادئ جملة من الفلسفات في نهاية القرن التاسع عشر والقرن العشرين وفلسفة بأكملها لدى مناصري الفكرة، ثلاث مراحل هي:

1. مرحلة أولى تمتد إلى غاية الثورة الفرنسية (1789) وقبلها الثورات الأخرى الإنكليزية والأمريكية وبطبيعة الحال الثورات التي بعدها لأن مفهوم الثورة يعزّز بداهة موقع التقدم وترسيخ الفكرة في الضمائر والعقول غير أن فكرة التقدم في هذه الفترة كانت عابرة.

2. مرحلة ثانية تمتد من أواخر القرن الثامن عشر (1790) إلى غاية أربعينيات القرن التاسع عشر فقد "أدركت أهميتها الساحقة، وبدأ البحث عن قانون عام قادر على تعريفهن وتوطيد أقدامهما. ونشأت دراسة علم الاجتماع [...] وتوافقت الفكرة مع دعوة العلم الطبيعي فتهافت عليها علماء الاجتماع والمصلحين السياسيين وكأنها جزء من الإنجيل" (بيوري، ج. ب: 56، 1982). بدت هذه المرحلة مهمة بناء على ظهور علم الاجتماع وبداية تطلعه إلى تفسير علمي للظواهر الاجتماعية على غرار تفسير الظواهر الطبيعية كما حصل مع كونت والوضعيين الكلاسيكيين في بداية القرن التاسع عشر إلى غاية 1850م.

3. مرحلة الثالثة ونهاية حاسمة هي التي شاعت فيها فكرة التقدم بفضل علماء الاجتماع الذين طوروا من مدلولها ووسعوا مجالاتها وكان ذلك بحلول سنة 1850 أين صارت الفكرة مألوفة وغير مستغربة بل بدت كحقيقة من الحقائق الجديدة المكتشفة و"نمت فكرة التقدم الاجتماعي في جو فكرة النمو البيولوجي، وإن كانت فكرة هذا النمو قد ظلت تبدو نظرية عشوائية إلى حد كبير" (بيوري، ج. ب: 283، 1982). فقد كان لظهور كتاب داروين أصل الأنواع أثر بارز على مسار فكرة التقدم لا سيما في انتقاد ثبات الأنواع وخلق الإنسان وقد زادت الثورة البيولوجية في نهاية القرن العشرين بما طرحته من قضايا الاستنساخ والشفرة الوراثية والتعديل الجيني وغيرها من المسائل التي يمكن القول أن الداروينية قد فتحت أمامها المجال واسعا حينما أعادت الإنسان إلى المملكة الحيوانية.

بهذه الكيفية أسهمت نظرية التطور منذ ستينيات وسبعينيات القرن التاسع عشر من الدفع قدما بفكرة التقدم وجعل الناس يؤمنون ويعتقدون بصحتها إلى حد اعتبارها نظرية حتمية يجب على البشرية أن تسير في رعاها وأنه لا شيء يمكنه أن يعيق سير التقدم ولئن كانت نظريات الفيزياء والفلك (نظريات تحول المادة والطاقة ومركزية الشمس) قد أعادت إلى الأذهان حقيقة وموضع الإنسان فإن التطورية عززت هذه الحقيقة بما يفضي إلى مجابهة تصورات فلسفية ولاهوتية خاصة بالعناية الإلهية كانت في وقت سابق خاضت فيها الفلسفة الأبيقورية، الشيء الذي أدى بالبعض إلى اعتبار أن فكرة التقدم قد بدأت مع الأبيقوريين في رفضهم للعناية الإلهية وعدم الخوف من الآلهة. (هذا الرأي يمثله كل من عالم الاجتماع بودان وليون روبان مؤرخ الفلسفة صاحب كتاب الفلسفة الهيلينية من الأصول إلى أبيقور حيث يجعل هو وغيو Guyau مؤلف كتاب أخلاق أبيقور من التقدم نظرية لا سيما لدى (لوكريس Lucrèce) بيد أن المشكلة لدى أمثال هؤلاء الذين يعودون بالتقدم إلى الماضي سواء مع أبيقور أو أصحاب النزعات الأصولية هل يمكنهم جعل تلك الأفكار تسير الزمان وتحيين بمتطلبات مختلفة وواقع يكاد يكون جذريا مغاير لسالف الأزمان. (بيوري، ج. ب: 1982، 292) وهو ما يطرح السؤال من جديد حول جدلية التدهور والتقدم. هل التقدم في ما مضى أم هل هو مرحلة في المستقبل؟ أين يكمن العصر الذهبي؟

لقد كان لسنسر دور بارز في إعطاء فكرة التقدم بعدا اجتماعيا بربطها بفكرة التطور البيولوجية: حيث كان له "الفضل في أن قام بأقذر المحاولات وأعظمها تأثيرا لتسخير براهين التطور لخدمة فكرة التقدم. فلقد جعل مبدأ التطور يمتد بحيث يشمل علم الاجتماع والأخلاق". (بيوري، ج. ب: 1982، 285) فجاءت فلسفته متفائلة بتأثير من كونت وبرز التقدم في كتابه كأساس لنظرية الأخلاق. فالأهم في نظرة سنسر وفي غيرها من التي تبنت خطاب التطور لصالح التقدم إنما غيرت من منظور الثبات إلى الأخلاق فأصبح النمو والتكيف والتفاعل هي مفردات الخطاب الفلسفي لدى الوضعيين كما لدى البراغماتيين.

التقدم من الفكرة إلى الفلسفة:

مع الدفع الكبير الذي أعطاه للعلم في العصر الحديث محققا نتائج مؤثرة على الإنسان بدت أصوات فلسفية تميل إلى العلم داعية إلى اصطناع وانتهاج آلياته وطرائقه في البحث. هذه الفلسفات صارت تصطلح على نفسها بالعلمية في مقابل أخرى تصفها بالتأملية أو التقليدية". ليس التقدم إذن أمرا عرضيا، ولكنه ضرورة. فالحضارة جزء من الطبيعة باعتبارها ممثلة لارتقاء قدرات الإنسان الكامنة بتأثير الظروف المناسبة التي كان من المؤكد حدوثها في وقت من الأوقات" (بيوري، ج. ب: 1982، 286) فقد عرفت فكرة التقدم تحولا إلى فلسفة تراه ضرورة معضدة موقفها بنظرية التطور الداروينية على مستوى الكائن الحي وأيضا فلسفة التطور على مستوى الاجتماع البشري كما طورها سبنسر.

لم يكن من شك في أن تحول الخطاب العلمي إلى البحث عن غطاء فلسفي لفكرته وشعاره بغرض إضفاء الشرعية على منتجاته وليست هي القوة (من حيث أن المعرفة قوة Knowledge is power حسب بيكون) وحدها ما سوف يعطيه مصداقية ووجاهة يحلم كل شكل من أشكال التعبير الإنساني أن يحوزها. بهذا أصبح العلم خطابا أو ميثا - خطاب باحث عن الشرعية بتواطؤ فلسفي. وحتى في مضمار ما بعد الحداثة وقبلها الحداثة والأنوار كان العلم رافع شعار التقدم يتقدم بخطاب المشروعية قبل الحقائق التي يدفع بها إلى الأمام وهذه الحقائق بدورها تكون دليل وشاهد على مشروعيته. وكما عبر ليوطارد عن هذه العلاقة ضمن ما يسميه بلعبة العلم والمشروعية واصفا ما بعد الحداثة بأنها قائلا En simplifiant à l'extrême, on tient pour <<postmoderne>> l'incrédulité à l'égard des métarécits. Celle-ci est sans doute un effet du progrès des sciences;

mais ce progrès à son tour la suppose. (Lyotard, J. -F: 1979, 7).

عدة فلسفات بدءا من العصر الحديث تناغمت في خطابها مع توجهات العلم وبدا فلاسفتها الذين انشغلوا بنظرية المعرفة ومسائلها منشغلين بالعلم وخطابه فكانت الحقيقة درس الاهتمام الأولي لديهم وصاروا في معالجتهم للعقل سواء في تظاهراته الطبيعية أو الإنسانية مؤيدين أو معارضين لأسسه ونتائجه ومن بين هؤلاء يتبوء الواقعيون والوضعيون والبراغماتيون مركز الصدارة. غير أن من بين هذه

الفلسفات الحديثة والمعاصرة التي جعلت من جدلية العقل والتقدم في الفلسفة والعلم من أهم طروحاتها فهي من دون شك البراغماتية (إضافة إلى فلسفات أخرى بطبيعة الحال).

البراغماتية والتقدم:

لئن كانت البراغماتية من أهم الفلسفات التي استوعبت درس التقدم وبنيت عليه خطابها إلا أن الفلسفة الأمريكية بصورة عامة كانت تسير في وجهة التقدم وكان ذلك منذ أنوار فرانكلين وإيمرسون وجيفرسون وبين إذ انطوت أفكارهم وارتكزت على أسس ثلاثة هي المعرفة والتعليم، التسامح الديني والعلمانية، الديمقراطية والحريات. وهكذا فإن تقدمت الفلسفة الأمريكية بإمرسون، في اتجاهين متقاربين، كلاهما ابتداءً بفرانكلين. الأول في كيفية المعرفة، والآخر في العلمانية" (وسب، ف. ب: 1963، 85) فإن البراغماتية ستعمل جهدها على توسيع هذين الاتجاهين من منظور عملي.

فقد تأسس المذهب البراغماتي كفلسفة للمستقبل ونصب قاعدة هامة لتأمين الصدق وتمييز الحقائق من خلال الاعتبار والعودة إلى نتائج أية فكرة وبالتالي ارتبط بالعواقب والآثار تماماً كما ينتظر العالم والباحث ما تسفر عنه دراساته من نتائج. إذن نلاحظ بوضوح تام كيف استلهم البراغماتيون طرائق العلم ومنهجياته بل إن بعض رواد البراغماتية (لا سيما منهم جيمس وديوي) دعوا إلى اصطناع المنهج العلمي كما توظفه العلوم وتطبيقه على الشؤون البشرية.

وساعد بروز البراغماتية في دولة ناشئة تطمح إلى القوة وتعمل امتلاك عناصرها إلى تبني المنظور التقدمي والتوجه صوب الزمان القادم بدلاً من الالتفات إلى الماضي الذي يعني الانحلال والتقهر. فالعالم الجديد يعلم أن عناصر القوة التي تمكنه من التقدم هي الديمقراطية والعلم والتسامح الديني حتى يتفادى مصير القارة القديمة.

لم تكن فكرة التقدم التي راودت الأمريكيين مجرد نزوة عابرة لامست مشاعرهم أو فكرة نظرية رومانسية صاحبت كتابات المفكرين والشعراء، بل لقد وجدت سبيلها إلى التنفيذ والتجسيد بفضل الإصلاح والتغيير - وهما من مدلولات

التقدم أيضا -، الذي صاحب خطابات دعاة التقدم، من منظرين ومثقفين وإعلاميين وأكاديميين المساندين لإصلاح التعليم ومناصرة حقوق المرأة والأقليات وإلغاء نظام الرق وتحقيق قدر من التوازن الاجتماعي والاقتصادي بين الأفراد في الحقوق والحرية والمساواة. وذلك من خلال بناء مؤسسات جمهورية، تساعد وتحافظ على نشر الديمقراطية السياسية والاجتماعية وتعمل على تحقيق الانفتاح والرخاء وإتاحة الفرص أمام جميع المواطنين.

تبعاً لذلك "أصبح حوار الأمريكيين عن فكرة التقدم أكثر اتساقاً وأكثر انتقاداً، وأكسبت نظرية التطور مفهوم التقدم ميكانيزما تاريخياً جديداً، كما أثارت مشكلات وقضايا حادة جديدة عن المعنى المقصود لكلمتي الفرد والمجتمع" (مارسيل د. و: 1987، 65) لكن القضايا المثارة ولا غيرها من العضلات التي سيواجهها الفكر الفلسفي الأمريكي ستثبط من عزيمة الأمريكيين في إيمانهم بالتقدم قدر إيمانهم بضرورة السير قدماً نحو تحقيق أحلامهم في الحرية والعدل، أي في التوجه صوب المستقبل لأنه وحده الكفيل بتبرير أي تقدم وأي نجاح لأمريكا كما جاء بتعبير وايتمان (جديدي، م: 2008، 209).

والحقيقة أن أمريكا موطن التقدم وأرض الحرية عرفت قبل رسوخ الفكرة - أي التقدم - ضمن أولوياتها جدلاً بين طريقين، أحدهما "كان طريق آدمز يقوده إلى الماضي، إلى الأمل الذي ساد في القرن التاسع عشر في الجمع بين العلوم التجريبية وبين الفلسفة الكونية، في نسق شامل يكفل اليقين العلمي لمنحنى التاريخ. وكان طريق جيمس يقوده إلى المستقبل صوب التفسير البرجماتي الذي قدمه القرن العشرون لمعنى التقدم والخبرة التاريخية" (مارسيل، د. و: 1987، 5).

إن البراغماتية التي نهضت على فكرة الحركة والديناميكية وضعت نصب عينيها فكرة التقدم من خلال السعي إلى النمو الذي ليس هو - بتعبير آخر - إلا التقدم. على اعتبار أن إجابات البراغماتية في صيغتها العامة حول سؤال ما الحقيقي؟ توضحت معه المنفعة والفائدة الواقعية الملموسة لكنها تظل مع ذلك كمعيار بحاجة إلى تخصيص وهو ما جاء في رد ديوي القائل بالنمو كهدف. حينما نمعن في مساءلة البراغماتية حول طبيعة المنفعة أو بتعبير نافع لأي شيء؟ يجب البراغماتي "نافع لخلق عالم أفضل" (Utile pour créer un monde meilleur)

(Rorty, R: 1995, 24) أو كما ورد بلغة رورتي في تحديد أفضل للمفيد والنافع والحسن والجيد بقوله: Les pragmatistes doivent se contenter de dire, avec Whitman, <<la variété et la liberté>>, ou encore, avec Dewey, <<la (croissance)>>. <<Croitre, disait Dewey, voilà le seul but moral. >> (Rorty, R: 1995, 25).

إن الفلاسفة البراغماتيين الذين وضعوا المستقبل نصب أعينهم عندما جعلوا معيار النتائج وما يترتب على تطبيق الأفكار في مجال العمل هي وحدها معيارا للتقدم من حيث أن الخروج من دوائر الميتافيزيقا ونزاع المناقشات الأنطولوجية لا سبيل إليه إلا بالاعتماد على ما يتحقق في المضمار العملي. وهذا ما يقودنا إلى ملاحظتين اثنتين:

1. أن الفلسفة "البراغماتية هنا بطبيعة الحال انضمت إلى صف العلم أو يمكن القول أنها سايرت طرحه لدلالة التقدم إذ يكفي أن نعرف مسارات رواد البراغماتية وتوجهاتهم العلمية بالأساس لنذكر مدى متابعتهم لطرق العلم (فزعماء المذهب البراغماتي في أغلبيتهم ذوو تكوين علمي فـ بيرس كان منطقيا وسيميائيا و جيمس انخرط في بداية حياته في دراسة الطب ثم علم النفس أما ديوي فقد كانت اهتماماته بيولوجية وتربوية وثلاثتهم كانوا أصحاب محاولات علمية تجريبية في ميادين تخصصاتهم).
2. أن الفلسفة البراغماتية وعلى العكس من فلسفات أخرى معاصرة لها تحفظت إزاء اصطناع المنهج العلمي والسعي إلى تطبيقه على المسائل الفلسفية مثل هذه الرؤية موجودة أيضا لدى مذاهب فلسفية أخرى كالوضعية ولكنها تحمل في منظورها تصورا مختلفا عما طرحته الفلسفة البراغماتية والتي وجدت في معيارها تطابقا مع اقتضاءات العلم.

خاتمة:

لم ينطلق دعاة التقدم العلمي في دعواهم بمعيار التقدم من فراغ وإنما كان لنتائج العلم وتطبيقاته كبير الأثر على الإنسان وبيئته. يقول راسل: "فالعلم في مراحل الأولى مثلا كانت له تأثيرات اجتماعية قليلة، باستثناء تأثيراته على العدد

القليل من الناس الذين أبدوا رغبة كبيرة فيه. لكن العلم في السنين الأخيرة بدأ بتغيير الحياة الاعتيادية بسرعة تتزايد باستمرار" (راسل، ب: 2008، 135) فقد تجلّى هذا الأثر بوضوح على مستوى الفرد والجماعة وحقق للإنسان جزءاً من طموحاته التي لم يجد نصيراً لها إلا العلم الذي شعر معه بالتقدم صوب سعادة لطالما وعدته بها الأديان والفلسفات والفنون ورفاهية مرتقبة تبقى رهينة بما تجود به أشكال التعبير الإنساني.

بيد أن العلم نفسه الذي حقق جزئياً من مطامح الكائن البشري هو ذاته الذي قضى على آمال أخرى لو سخرت تلك الجهود والأموال التي ترصد للعلم لكن لتنفق في أغراض غير سلمية هنا تتبخّر كثير من أحلام البشرية ولا تجد أمامها سوى مسلك دروب الحكمة أين كانت.

المراجع:

- وولف، أ. (1936): فلسفة المحدثين والمعاصرين، نقله إلى العربية، أبو العلا عفيفي، الطبعة الثانية، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر.
- Lalande, André (1996): Vocabulaire technique et critique de la philosophie, 18^{ème} édition, Paris, PUF.
- بيوري، ج. ب. (1982): فكرة التقدم، ترجمة، د. أحمد حمدي محمود، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة.
- فان وسب، هـ. ب. (1963): الحكماء السبعة، نقله عن الإنكليزية: يوسف الخال وأنيس فاخوري، الطبعة الأولى، صيدا - بيروت، دار مجلة شعر - المكتبة العصرية.
- مارسيل، دافيد و. (1987): فلسفة التقدم، ترجمة: د. خالد المنصوري، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية.
- جديدي، محمد (2008): الحداثة وما بعد الحداثة، الطبعة الأولى، بيروت، الدار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الاختلاف.
- Rorty, Richard (1995): L'espoir au lieu du savoir, Paris, Editions Albin Michel.

- Jean Ullmo, Jean (1969): La pensée scientifique moderne, Paris, Flammarion.
- راسل، برتراند (2008): أثر العلم في المجتمع، ترجمة: صباح صديق الدمولوجي، الطبعة الأولى، المنظمة العربية للترجمة.
- J. -F. Lyotard, Jean-François (1979): La condition postmoderne, Paris, Les Editions de Minuit.

الفلسفة وسؤال المآل بين الضوابط النسقية ورهانات التشكيل المفتوح

د. بشير خليفي

قسم العلوم الاجتماعية - جامعة معسكر الجزائر

الملخص:

يحلّو لبعض المهتمين بالميتافلسفة أن يصبروا على الطرح الثنائي من خلال تقسيمهم للبحث الفلسفي برمته إلى نسقي يسعى لتغليب منهج معين ويعطي للصرامة العلمية أهمية بالغة، وآخر منشئ يعطي للتنوع والتعدد قيمة كبيرة من خلال تركيزه على بعدية النتيجة عوض قبلية النسق.

وبالتالي يتحدد مفهوم العلم كمقابل صريح للفلسفة في ضوء تحديد العلاقة بينهما، علما أن تاريخ هذه العلاقة أظهر سمة الجدل بعيدا عن التنافر المطلق وهو الأمر الذي جسد الاختلاف مع فئة أخرى من الفلاسفة يقرون بمنطق الشاعرية دون أن يحيل ذلك إلى ما يمكن تسميته بـ "الهذيان المتعالي".

سنسعى في هذه الورقة إلى إظهار خصوصية كل دعوة مع التساؤل عن أحقية هذا التقسيم وجدواه في ضوء النظر إلى العلاقة بين الفلسفة والعلم. لقد أفرز التقدم العلمي المتسارع المحقق عبر انعطافات تكنولوجية ومعلوماتية أسئلة عديدة فيما يتعلق بالشأن الفلسفي.

فلم يعد السؤال مرتبطا بتفصيلات نظرية مؤبدة، وإنما اتجه أساسا إلى طبيعة الفهم والفعل الفلسفي. بمقابل هذه التحولات التي أصبحت ترتبط اليوم بالمشكلات المطروحة عبر الاكتشافات المعاصرة في الهندسة الوراثية، وإطيقا علوم الحياة على سبيل المثال.

لذلك كان لزاما على الفلسفة أن تبحث في طبيعة علاقتها مع العلوم المختلفة خصوصا تلك التي تحوز على السبق في كمية المنجزات، وهو السؤال الذي نحدد من خلاله دور الفلسفة في مقارعة إشكالات العصر.

سؤال المآل: المفهوم والحضور

شهدت الفلسفة المعاصرة خصوصا موجة فكرية، اتسم منحها العام بالطرح القيامي المنادي بنهاية الفلسفة.

وهي النهاية المعبر عنها بالأفول أو الموت. بمعنييه الرمزي والدائم الذي عبر عن طرح اغترابي يؤشر لواقع مختلف عن العصور التي شهد فيها الطرح الفلسفي تألقه، كما حدث في العصر اليوناني مثلا.

إن رفض الفلسفة لتوقيع شهادة وفاتها بحسب تعبير ميشال فوكو، يعود بالأساس إلى طبيعة الفلسفة نفسها، إذ يظل الجهد الأساس مرتبطا بإسهام الفلاسفة السابقين، بالمعنى الذي يجعل من الفهم الفلسفي عملا مستحيلا إن هو لم ينطلق من استيعاب المنجزات الفلسفية السابقة بالشكل الذي يتماشى مع سياق البحث، بمعنى أن رؤية الفيلسوف لا يمكنها أن تتشكل بمعزل عن الرؤى السابقة كحالة "تناص" بلغة رولان بارت.

لذلك يرتبط مصير الفلسفة بتاريخها، من خلال جملة التأملات والممارسات الفكرية التي يتبلور في ضوئها الفهم المحدد للفلسفة على مستوى الخاصة والغاية.

ليتشكل سؤال المآل كسؤال فلسفي يحتاج منا البحث في الدراسات الفلسفية والإستشرافية من خلال استقصاء تصورات ورؤى الفلاسفة، وكحالة أنطولوجية تحدد ما سيكون عليه التقليد الفلسفي كرسالة في المعرفة وكماادة تعليمية.

خصوصا أمام الواقع الاستهلاكي المتجه نحو "سلعة" مختلف متطلبات الحياة وذلك "بتغليب" القيم في إطار الإجرائية والجاهزية وكذا تغليب الفردنة والغلو في حب الذات.

وعلى الرغم من أن سؤال المآل بدأ بطرح نفسه بحدة نتيجة التطورات العلمية الهائلة وكذا طغيان قيم الفردية التي تؤسس قانون التعامل بمنطقي الربح والخسارة، إلا أن ذلك لا يعني انعدامه في العصور السابقة، وهو الأمر الذي يشته التحول

الحادث في مفهوم الفلسفة تماشيا مع المراحل الزمنية المختلفة طالما أن لكل عصر قضاياه المعرفية الخاصة التي تبرز حضور السياق كعامل أساسي مبرز لتاريخية الفعل الفلسفي.

إن طرح سؤال المآل لا يعني بالضرورة إنقاصا لقيمة الفلسفة أو تسفيها لجهود باحثيها، بقدر اعتباره سؤالا مفصليا مرتبطا بنقد الممارسة الفلسفية، إذ لا يعقل أن تتجه الفلسفة نحو النقد والتفكيك بدون أن تنقد ذاتها، وهو الأمر الذي اختصت به الميتافلسفة كفلسفة ثانية تقيم بمستقبل الفلسفة كمنهج للبحث وكمادة فكرية تتجلى أساسا في مؤلفات الفلاسفة وكذا في البرامج الدراسية.

النسقية ومطلب الصرامة:

يتحدد مفهوم النسقية من خلال محاولة تناول المعرفة خارج إطار الذات، بالشكل الذي يجعل من مسار البحث عملية منظمة في إطار الاستنتاج والاستقراء، فالطرح النسقي لا يعترف بالحدوس والتخمينات في انغزالياتها التامة ما لم تخضع لعنصر المحاجة والبرهان الذي يجعل من مطلب الاستدلال ضرورة لا غنى عنها.

كما يعلي الطرح النسقي من شأن الواقع باعتباره خارج الذات أولا، وثانيا لأنه يتفرع إلى اتجاهين أساسيين ارتبطا في تاريخ الفلسفة بالبحث عن الحقيقة على مستوى القول والفعل، حيث يستوعب الاتجاه الأول الواقع في شكله المادي الأمر يقى في حين يتمثل الاتجاه الثاني الواقع في صورته العقلانية المجردة ليؤسس الفهم في نهاية المطاف بين واقع حقيقي معيش مدرك بالحواس وواقع آخر متوقع يشترك مع الأول ويتقاطع معه في عنصر "مراوية الحقيقة" كانعكاس للواقع أو للعقل.

لتكون غاية الطرح النسقي في الوصول إلى التعبير عن الحقيقة كتتمثل فكري لغوي، توجهها نحو التصوير والاستنساخ بالشكل الذي لا يستسيغ في منطق أول إرضاء مطالب الذات في صورتها الفردية النسبية، خصوصا وأن إرادة استنساخ الواقع وتصويره بحرفيته وتمامه، هي في الوقت نفسه إرادة نحو المطابقة بين الواقع بنوعيه وبين الصورة الذهنية.

وهو الأمر الذي يتبدى كحالة نسقية في نظرية المعرفة عند روني ديكارت الذي يرى بأن العقل هو مصدر المعرفة باعتباره أعدل قسمة بين الناس، كمعطى تشاركي يتحدد كمعيار موضوعي للحقيقة، خصوصا وأن أول خطوة لليقين عند ديكارت تكمن في عملية الوعي بالذات، أي وعي الذات العاقلة لعقلها عن طريق التأكيد على أهمية العقل في الاكتشاف والمعرفة بمقابل فقر وقصور الحواس.

إن منطلق الطرح المراءوي عند ديكارت قائم على استحالة جاهزية الحقيقة في الواقع، بمعنى انعدام إمكانية تقديم الحقيقة لنفسها بعيدا عن البحث والاستيعاب العقلي الذي تقوم به الذات (Chappell Timothy: 2005, 31).

وهو الأمر الذي ندرکه من خلال تصفح فلسفة أفلاطون الذي ماهى بين عالم المثل والحقيقة في إطار واقع معقول يفهم بشكل نسقي عن طريق تمثل العالم المفارق بصيغة رياضية دقيقة.

كما يتضح "الطرح المراءوي" في نظرية المعرفة عند الفلاسفات التي تصور الواقع وتستنسخه عبر توظيف شهادة الحواس في إطار من المطابقة بين الفكر وحالة الأشياء وهو الأمر الذي يمكن إدراكه في الفلاسفات التجريبية والوضعية التي اتجهت نحو ربط الفلسفة بالتطورات الحاصلة في المنهج العلمي وذلك بهدف تبني فلسفة ترنو نحو الفعل والتطبيق، في سياق نسقي يستخدم نتائج العلم بغرض تحقيق السيادة على الإنسان والكون (أمل مبروك: 2006، 134).

وعلى سبيل المثال: فإن إدموند هوسرل (1859-1938) Husserl Edmund قد عمد إلى تأسيس منطلقات الفينومينولوجية كاستجابة لهاجس مركزي اعتمل في ذهنه، والقاضي بتحويل الفلسفة إلى علم مستقل يتميز باليقين والوضوح، وقد تشكل هذا الهاجس الحلم أثناء حضوره لمحاضرات فرانز برنتانو (1838-1917) Franz Brentano وتمثله لمفهوم القصدية، ليصل إلى نتيجة مفادها أن الحقيقة هي الماهية التي نصل إليها بشكل قصدي عن طريق الحدس الصافي والتجربة النقية (Lyotar Jean-Francois, 1961, 5, 6).

إن بحث فلاسفة الأنساق الكبرى في الأصول المنطقية التي تمكنهم من رد التمثلات والوقائع إلى مقولات محددة تحيل إلى الحقيقة يعبر عن قناعة فكرية تتأسس

على إمكانية المعرفة وكذا على قدرة العقل - أو الحس - في أن يتبدى كمرآة
مجلوة تعكس الحقيقة دون مواربة أو مماراة.

الطرح المنشئ: نحو فلسفة أخرى:

لقد عمدت اجتهادات فلسفية منضوية أساسا إلى إطار الحداثة البعدية وكذا
الفلسفة القارية إلى تقويض دعائم الطرح النسقي، بحجة تحرير الفلسفة الغربية
بإخراجها من معتقلها القاضي بأن تكون الأشياء وفق هذه الشاكلة أو ألا تكون
(Tarnas Richard: 1993, 396) وكان الدافع الأساس لذلك محاولة تقفي نتائج
المعرفة العلمية ومجارة تطبيقاتها المعروفة بالصرامة والدقة لتكون النتائج الفلسفية
دقيقة غير قابلة للتأويل، الأمر الذي يجعل من غاية الفلسفة مرتبطة بالأساس في
الكشف عن الحقيقة والتبليغ عنها.

وهو الأمر الذي تم انتقاده من طرف أنصار الطرح المنشئ الذين استفادوا من
الإنجازات الفلسفية خصوصا على مستوى المناهج النقدية ومدارس القراءة.
لقد ارتبط النقد الأول بمفهوم الفلسفة ووظيفتها، خصوصا أمام المدخلات
والنوازل الجديدة التي جعلت من ضرورة تحقيق الاجتهاد الفلسفي بداية من مفهوم
الفلسفة نفسه أمرا غير قابل للتأجيل.

إذ أن الطروحات المأوية استنفذت مبررات بقائها الدائم بالنظر إلى توجه
الفلسفة نحو مجال التطبيق والفعل، لتغدو ممارسة فكرية تنشذ الاغتناء بالاستفادة من
الحاصل في الاكتشافات الفكرية والتغيرات الاجتماعية.

إذ لم يعد من المبرر منطقيا وواقعيا أن ينبري الفيلسوف في الاستغراق في
التفكير المجرد بمقابل ما يتطلبه اليومي والمعيش من تدبر بغية حل الأزمات التي يعاني
منها الإنسان في واقعه.

وهو ما اتجهت إليه الفلسفات التطبيقية التي تحمل مسمى فلسفة الفعل، والتي
ترتبط نظريتها للمعرفة بالحاجة أولا إلى فهم الواقع بغرض تفكيك صعوباته وحل
أزماته.

وفي الاتجاه نفسه صارت الحداثة البعدية بغرض "نسف الأبراج العاجية
والبنايات المتناسقة لإنتاج خطاب فكري يماهي بين الأمشاج المشكلة للإنتاجات

الفكرية، ليجيء الخطاب الجديد إحالات متبادلة بين البناء والتفكيك، الحضور والغياب، الفهم والإرجاء مع المراهنة على "النقد الثقافي" كإحالة للتوجه الفكري الذي يضع المعارف محل إرتياب، الأمر الذي يعطي للامعقول حضوره من خلال حركية الفكر واستشكال الواقع" (الزين محمد شوقي: 2002، 13).

لقد اتضح الطرح المنشئ أساسا مع الفلسفة القارية Continental philosophy كحالة تواصل اتضحت معالمها بعد الحرب العالمية الثانية بين الفاعلين الممثلين للفلسفة في أمريكا وبين الإسهامات الفلسفية الأخرى على شاكلة المثالية الألمانية، الفينومينولوجيا، مدرسة التأويل، الماركسية، مدرسة فرانكفورت إضافة إلى البنيوية البعدية (Critchley Simon: 2007, 13).

ويعتمد الطرح المعرفي عند الفلاسفة القاريين على البعد التاريخي في ضوء التركيز على نسبية المعرفة لارتباطها بالسياق، وهو الأمر الذي يجعل من تصورهم العام مامهايا للطرح المنشئ الذي يأبى للنظر إلى الفلسفة بوصفها خطابا يرنو إلى الكشف عن الحقيقة الموضوعية الخالدة، وإبدال ذلك بصيغة التعاقد الناتج عن الاتفاق الحر الحاصل بين أفراد المجتمع.

ليكون الفهم متقاطعا مع التصور الشعاعي الذي أكد عليه هيدغر ورورتي في ضوء الغواية والرغبة في التجدد والبحث عن المقصيات والشوارد على مستوى المعنى والبلاغة.

إن محاولة تبني طرح التشكيل المفتوح هو محاولة للتوجه نحو المستقبل، وذلك بترك المجال مشرعا أمام التأويل والابتكار، وفي هذا السياق اتجهت محاولة ريتشارد رورتي بوصفه واحدا من دعاة وأنصار الطرح المنشئ الذي يعطي من خلاله صورة جديدة للفلسفة والفيلسوف على حد سواء؛ فلم تعد الفلسفة عنده نمطا معرفيا خالصا يبحث في الحقيقة المطلقة، بل أضحت اشتغالا معرفيا ينتمي على حالة ما بعد الثقافة في إطار المحادثة الإنسانية، دون أن تكون مهددة بالموت شريطة نزع الهالة التأليهية المؤسسة على منطق الأبدية. بمقابل تحويل الوجهة لصالح الوصف والتفسير (Rorty Richard: 1990, 415).

أما بالنسبة للفيلسوف فإن الطرح المنشئ قد سعى إلى تغيير الصورة الأبنومية المكرسة في الخطاب الفلسفي التقليدي الذي جعل من الفلاسفة

حكماء، لصالح صورة جديدة تجعله متخصصا في الأفكار وإطارا فاعلا في المحادثة الفلسفية.

لقد سعى رورتي إلى الحث على إخراج الفيلسوف من تلك الجدية الصارمة والمنظر الغريب الذي توحى به الالتزامات الكانطية، ليكون فردا اجتماعيا مشاركا في المحادثة في إطار التضامن والتهكم بغرض إنقاص المعاناة، الأمر الذي يعطي لجوهر الفلسفة بعدا معرفيا وجماليًا يحاith تفتح القول الشعري وحرته (Rorty Richard: 1990, 406).

الطرح المنشئ واللغة الفلسفية:

لقد تجسد التحول الحاصل في الفلسفة الغربية المعاصرة من الطرح النسقي إلى التمثل المنشئ بسبب التحديات الكبيرة التي واجهتها الفلسفة سواء في طبيعتها أو مشروعيتها وجودها.

هذا لا يعني أن الطرح المنشئ لا يحوز على النسقية وبالتالي يفقد للمنهج والانتظام، إذ أن كل طرح معرفي يحتاج إلى تقديم وتأخير وبالتالي إلى منهج يدرأ من خلاله العشوائية والابتذال وهو ما يمكن إدراكه في التحول الذي حدث في فهم اللغة الفلسفية بداية من الرغبة في إبداع لغة مثالية ونهاية عند إعطاء البعد التداولي أهمية بالغة.

فقد كانت البداية مع طرح بناء نظري لمشاريع فكرية اتجه أصحابها على شاكلة ديكرات، راسل، فريجه وفتغنشتاين الأول إلى تقفي نتائج العلم الدقيقة عن طريق البحث في تشكيل لغة صحيحة منطقيا تهدف أساسا إلى إنهاء الخلافات الفلسفية (Ducat Philippe: 1955, 55).

بيد أن هذا التوجه أثبت فشله بسبب تعذر الحصول على لغة اصطناعية تنهي الخلافات زيادة على ارتباط اللغة بغرض التواصل والتفاهم الاجتماعي.

لذلك ركز فلاسفة التشكيل المفتوح على لغة الاستعمال الملائمة للوصف وإعادة تنه، إضافة إلى إسهامها في تطوير المحادثة من جهة وكذا الفلسفة من جانب آخر وذلك من خلال إيجاد لغة فلسفية جديدة تنسجم مع حالة الثقافة في إطار الفلسفة الجديدة.

ولن يتم هذا التصور بعيدا عن تجاوز حصار الثنائية الديكارتية ومختلف التصورات المتمركزة حول نظرية المعرفة بمنطلقها المراتبية، لصالح لغة تقترب من الشعر أكثر بتبنيها لمسار الأفق المتجدد عن طريق اختراق الحدود وهتك الحجب. وهو الأمر الذي اتضح من خلال فلاسفة الحداثة البعدية الذين ركزوا على الهامش، القصي، الغريب، الشاذ، المغيب والطارئ وذلك لإحداث الصيرورة العقلانية بلغة بول ريكور بتقويض لغة الإيديولوجيا التي تركز على الماضي في سعيها للتبرير والإدعاء لصالح البحث عن لغة جديدة ومتجددة ترى في المستقبل بعدها الزماني الأنسب.

أخيرا:

إن التحول الذي حصل في الفلسفة من خلال الإنتاجات المعرفية للفلسفة المعاصرة يعبر عن حالة صحية وضرورية في الفلسفة والمتمثلة في السعي لتجديد الأطر تبعا للضرورة.

إن العمل على القراءات الفلسفية ضمن السياق المعاصر الذي يأخذ بعين الاعتبار التعقيدات المعرفية والتحويلات التاريخية الحاصلة يعد مطلبا أساسيا لإحداث إبداع فلسفي تكون فيه الأسبقية في شكلها البعدي المتجدد للأصناف المعرفية التي تلتزم بالكفاءة والجودة والإبداع على مستوى المفهوم والفعل.

المراجع:

أولا: بالعربية

1. الزين محمد شوقي (2002): **تأويلات وتفكيكات: فصول في الفكر الغربي المعاصر**، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط1.
2. مبروك أمل (2006): **الفلسفة الحديثة**، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة.

ثانيا: بالفرنسية

3. Ducat Philippe, (1995): **Le langage**, édition ellipses, Paris.
4. Lyotar Jean-francois, (1961): **La Phénoménologie**, P. U. F , France.

Rorty Richard (1990): **L'homme Spéculaire**, Tr. Marchaisse 5.
Thiery, Édition du Seuil, France, 1'Édition.

ثالثا: بالإنجليزية

Chappell Timothy (2005): **The Inescapable Self: An** 6.
introduction to western philosophy since Descartes, Weidenfeld
and Nicolson PUB, first published.

Critchley Simon (2007): **Continental philosophy**, Oxford 7.
University press, UK, First publishing.

Tornas Richard (2007): **The Passion of the Western Mind**, 8.
Ballantine Books, New York, 1'Édition.

obeikandi.com

الفلسفة كمهنة وممارسة

أ. حيرش بغداد محمد

أستاذ باحث بالمركز الوطني الجزائري للبحث
في الأنثروبولوجيا الثقافية والاجتماعية CRASC الجزائر

الملخص:

إذا تكلمنا عن الفلسفة كتخصص محض، فإنها في طريقها إلى الزوال وهذا يرجع في نظرنا ليس إلى إخفاقها ولكن إلى نجاحها في ولوج مختلف التخصصات، سواء العلمية منها أو الإنسانية، فالمنهج الفلسفي وروح التساؤل والحوار موجودان في هاته العلوم، ولأدل على ذلك أن الإبستمولوجيا صارت ملازمة للبحث العلمي الذي يعني رهانات الحوار العلمي، وارتباط نتائج البحث بالسياق المتعلق إما بطبيعة الوسائل ودرجة تطورها أو إما بمستوى وعي المشكلات العلمية (النظريات والفرضيات). إن استلهم **باشلار** مثلاً للفلسفة مكنه من وضع إبستمولوجيا للمعرفة العلمية وكذا تأليفه لعدة كتب ذات طبيعة أدبية وشعرية على سبيل المثال: *شاعرية المكان*، *شاعرية الحلم*، *الحق في الحلم*.... ولقد تنبأ **نيتشه** مسبقاً بزوال الفلسفة داعياً إلى ضرورة تحويلها إلى فن. وبالتالي فإن ما سيبقى هو الفلسفة كممارسة.

وبالنسبة لواقعنا الاجتماعي (السياق المحلي، الجزائر) فإننا نلمس مثلاً أن الأدب، الرواية، الحكاية وليس الفلسفة هي من يحمل اليوم مشروع النهضة، واستقبال ووقع تلك النصوص أكثر أهمية وعمق بالنظر إلى الخطاب الفلسفي الذي يجد في مجتمعنا صعوبة كبيرة في الاستقبال.

إن مداخلتنا تقترح فحص ودراسة هاته الدعاوي بطريقة نقدية من أجل تحديد رهانات الخطاب الفلسفي واستشراف مآله ونهاياته.

تمهيد:

إننا نعتقد أن الفلسفة اليوم كوظيفة ومهنة صارت "فقيرة" بالنظر إلى ارتباطها بالمؤسسة التي أفقادها حيوياتها وجذرية تساؤلاتها، فـ "ليس من الصدفة أن الفقر الفلسفي يسود فرنسا منذ بداية القرن 19، أي منذ إنشاء الجامعة" (Les sources d'Equinox: 1997, 61). ولكنها كممارسة ملازمة لنشاط العقل العلمي غنية، إذ ليس من الضروري الحصول على تكوين فلسفي أو امتحان الفلسفة من أجل أن يصير المرء فيلسوفا، فرغم أن كل من نيتشه وباشلار لم يحصلوا على تكوين فلسفي، إلا أنه من خلال تخصصاتهما غير الفلسفية استطاعا الخوض في الإشكالات المتعلقة برهانات الحياة اليومية. إن نهاية الفلسفة اليوم مبرر بحلول نمط آخر من المعرفة.

1- نهاية الفلسفة لصالح العلم والدين:

عند كانط: نهاية الفلسفة لصالح العلم

هل يمكن أن نسجل بدقة التاريخ الذي ماتت فيه الفلسفة؟ يجيب Jean- François Revel بأن ذلك حصل سنة 1781، أي السنة التي شهدت صدور "نقد العقل النظري". ويضيف قائلا أن كانط قد وعى بأن "على الفلسفة بعد ألفي سنة من التدخلات العقيمة أحيانا والخصبة أحيانا أخرى، أن تغادر الساحة، مثلما تفعل القابلة بعد التوليد". إن بدايات التفكير الفلسفي تميزت بمحاولة فهم العالم بطريقة علمية، و"اقتصرت على دراسة الطريقة التي ينتظم من خلالها العالم المادي ومما يتكون" (Revel, J-F: 1994, 15). لقد لعبت الفلسفة بالفعل دور القابلة La sage femme، ممكنة العلم الحديث من أن يولد، فحققت هكذا وظيفتها التاريخية. هذا الوضع جعل كانط يفرض الخوض في الميتافيزيقا بمعناها الكلاسيكي، ما جنبه دخول المتاهة التي تفرض البحث عن أي خيط منجد، و"لم يرغب بأن يثبت بطريقة إيجابية ويقينية أن حدسا أصليا يوجد حقيقة" (Cassirer, E: 1975, 85). ما يعني تأسيس الفلسفة كعلم.

عند هيجل: نهاية الفلسفة لصالح الدين

إن تجلي المطلق في الطبيعة يبقى مجرد مظهر سطحي، ومع الفكر فقط يصبح هذا المظهر Apparence ظاهرة phénomène ومن هنا مصدر ظاهرية الفكر/الروح Phénoménologie de l'Esprit، ومن ثم الانتقال من المظهر إلى الظاهرة. يعتبر موت الله في فلسفة الطبيعة La philosophie de la nature مظهرًا فقط، أما فلسفة الفكر La philosophie de l'esprit فتعتبر أن الفكر ليس مجرد مظهر بل هو ظاهرة وتجلي. وتجلي الله يحصل في الفكر الحي وهو يتعرف على ذاته في كونية الفكر، فأصبحت الفلسفة مع هيجل حياة المطلق.

إن النسق الفلسفي الكلي عند هيجل يتكون من المنطق (الوجود - العدم)،

ومن فلسفة الطبيعة (المظهر)،

ومن فلسفة الفكر (التجلي).

ولقد أصبح التعالي بشكله القديم يجسد انفصال الفردي عن الكلي، مؤدياً إلى ترسيخ الوعي البائس، في حين أن "الانسجام الإلهي تحقق في وحدة الشعب بالكنسية، والتي تمثل الفكر... والمدينة الزمنية قد تأهلت، والدولة الهيكلية هي الكنيسة التي تحي بالوحدة المحققة" (Cottier, G: 1959, 26) و"لا يجب علينا أن نقع في الاستدلال الزائف بأن نعتقد أن الإنسان يتأله، في حين أنه لا يكتمل إلا في عودته إلى الفكر" (Lardic, J: 1998, 118). والفكر هو الله، مع التمييز بين فكر متناه يملكه الإنسان وفكر لا متناه. إن الله له النصيب الأكبر في فلسفة هيجل، الذي يحاول منذ 1802 أن يجعله أساس نسقه المثالي واللاهوتي من حيث أن "المعرفة التي تقترحها الفلسفة حول الله، هي في الواقع الوحيدة المطابقة للكشف المسيحي" (Lardic, J: 1998, 125)، لذلك يظهر أنه لا تناقض بين الفلسفة والدين. إن الله يأخذ موقع "الفيلسوف الأول"، والفهم الحقيقي للدين يؤدي إلى المعرفة، والدين يمثل بحد ذاته موقفاً للفكر. إن الدين الذي يتكلم عن الله، هو في الحقيقة يتكلم عن الفكر نفسه، حيث لا فلسفة عظيمة بدون الإشارة إلى المطلق.

نيتشه: من الفلسفة إلى الفن

إن الفلسفة وجود خارج الوجود، لأنه "من أجل أن نعيش وحيداً، يجب أن نكون إما حيواناً/وحش *Une bête* وإما إلهاً، يقول أرسطو. ولكن تبقى حالة ثالثة وهي أن نكون الاثنين معاً... فلاسفة" (Nietzsche, F: 1974, 11) وفلاسفة المستقبل فنانون بالأساس، حيث يتساءل نيتشه: "هل سيكون فلاسفة المستقبل أصدقاء الحقيقة؟ يجب: من الممكن جداً أن يكونوا كذلك، لأن كل الفلاسفة المعروفون قد أحبوا حقائقهم. ولكن هؤلاء الفلاسفة الجدد بالتأكيد لن يكونوا دوغمائيين، لأن كبريائهم وذوقهم سينتفضان على كون أن الحقيقة يجب أن تكون حقيقة الجميع... سيقول فيلسوف المستقبل إن حكمي هو حكمي أنا، ولن أقبل أن يكون للأخر حق فيه" (N, F: 1971, 59). وبالتالي فإن فيلسوف المستقبل يأخذ صفة الفنان، الفن كذوق وكتصور وإبداع ذاتي متفرد.

الفلسفة والعلم:

"إن إعلان استقلال رجل العلم وتحرره من الفلسفة هو نتيجة غير مباشرة للفكر الديمقراطي... يزعم العلم اليوم أنه يملي على الفلسفة قوانينها ويلعب هكذا دور السيد" (N, F: 1971, 118). وقد أسهم الفلاسفة الألمان في الخط من الفلسفة لأنهم أساءوا تقييم هيكل. يقول نيتشه: "لقد تمكنت من أن ألمح لدى العلماء الشباب (...) النفور الكلي من كل شكل من أشكال الفلسفة (هكذا يظهر لي تأثير شوبنهاور على ألمانيا المعاصرة وغضبها غير الذكي على هيكل، والذي كانت نتيجته قطع الصلة بين الشباب الألمان وبين الثقافة الألمانية. إذا فكرنا جدياً فإن هيكل هو من أوصل معنى التاريخ إلى ذروة دقة التركيز وإلى الاستبصار التنبؤي، ولكن حول هاته المسألة كان شوبنهاور على فقر شبه عظيم، قليل الانفتاح، وأقل ألمانية" (N, F: 1971, 119). كما أن من السياق التاريخي المعاصر يكشف عن انبثاق كم هائل من المعارف العلمية والأدبية، الشيء الذي جعل الموسوعية التي كانت ميزة القدماء والمحدثين مستحيلة. ويتبين لنا بالتالي "أن الأخطار التي تهدد تطور فيلسوف ما، هي جد متعددة في أيامنا هاته، حتى أننا نتساءل إن أمكن لهذا الكائن أن يصل إلى النضج. إن تشييد العلوم قد أخذ أبعاداً مهولة، ما ينتج عنه أن

الفيلسوف يمكن أن يتعب حتى قبل أن ينتهي من الدراسة، أو أن يتوقف عند أي نقطة ويتخصص، بالشكل الذي يتخلى فيه عن بلوغ القمة التي تكشف له الأفق كله والتي تمكنه من ملاحظة الأشياء من الأعلى إلى الأسفل" (N, F: 1971, 120). وبدل الفلاسفة المنتجون للمعرفة سيظهر جيل جديد يوصفون بأنهم عمال الفلسفة *Les ouvriers de la philosophie*، حيث "على عمال الفلسفة المنحوتين على نموذج كانط النبيل أو هيجل أن ينشئوا وأن يصيغوا سواء في المنطق، الأخلاق أو الجمال كما معتبرا من أحكام القيمة، أي قيما وضعت وخلقت فيما مضى والتي أصبحت هي الغالبة وأصبحت تسمى حقائق... ولكن الفلاسفة الحقيقيون هم رجال يقودون ويشرعون، ويقولون: 'هكذا تكون الأمور'... إرادة القوة وإرادة الحقيقة" (N, F: 1971, 131). وأمام تطورات العصر وانفصال العلوم عن الفلسفة لم يعد ممكنا على الفيلسوف الموظف في مؤسسات الدولة (الجامعة، المدرسة...) أن تكون له المقدرة على القيادة والتشريع.

الفلسفة والسياسة:

يقول نيتشه: "عندما أكون في الخارج يسألني الناس: هل يوجد فلاسفة ألمان؟ هل يوجد شعراء ألمان؟ هل يوجد كتب ألمانية؟ أصاب بالاحمرار، ورغم الحشمة التي تميزني في الحالات الأكثر مأساوية، فإني أجيب نعم باسمارك!..." (N, F: 1974, 51). هاته الإجابة الساخرة هي من أجل فضح الألمان في زمانهم والذين لم يعودوا مهتمين بالفكر بقدر ما أصبحوا مهتمين بالسياسة وبالوطنية (الرايخ)، حيث "صار جليا أن الثقافة الألمانية هي في حالة سقوط *décadence* تام... حيث لم يبق هناك أي فيلسوف ألماني، هذا ما لا نتوقف من التعجب حوله... يجب على التربية وعلى الثقافة العامة أن تكون غاية في ذاتها - وليس الرايخ هو من يكون غاية في ذاته - ومن أجل هاته الغاية يكون المربي ضروريا" (N, F: 1974, 53-54).

انعدام الفلسفة بانعدام التربية المنتقاة *L'éducation raffinée*

إن الفلاسفة الذين تمكنوا من أن يكونوا مفكرين أحرار حازوا ولا شك على تربية من نوع خاص، إلا أن "لا أحد في ألمانيا اليوم حر في أن يمنح لأبنائه تربية

مصطفاة... لا بد من تعلم الملاحظة، لا بد من تعلم التفكير، لا بد من تعلم التكلم والكتابة. إن هدف هذه المجالات الثلاث هو الثقافة المصطفاة... ليس لدينا أدنى فكرة في مدارسنا حول تعلم/تعليم التفكير، ونفس الشيء في جامعاتنا، وحتى ما بين أعرف العلماء من الفلاسفة، فالمنطق بادئ في الانحلال سواء كنظرية، كممارسة وكتقنية" (N, F: 1974, 56). ولم يبق في ألمانيا إلا جوته Goethe الذي لا يزال يحض باحترام (N, F: 1974, 95). وفي ظل هاته الظروف الصعبة كان لزاما ممارسة التفلسف كنوع من الحرب التي يشنها المحارب على أعدائه، ومن أجل توضيح هاته الفكرة، لا بد من الإشارة إلى أن مؤلف "أفول الأصنام" له عنوان فرعي آخر لا نجده على غلاف الكتاب بل في الصفحة الأولى من المؤلف وهي:

"Comment philosophie à coup à coup de marteau?"

والترجمة العربية لهذا العنوان هي كالآتي: "كيف نفلسف بواسطة ضرب المطرقة"، حيث ورد هذا الوصف في الصفحة 103 على أساس أنه مستخلص من كتاب "هكذا تكلم زردوسترا، القسم 3، 90" بعنوان: "Le marteau parle" أي "المطرقة تتكلم". ويظهر لنا بداية أن الترجمة العربية للعنوان الرئيسي للكتاب غير موفقة وذلك لأن مصطلح Idoles أقرب إلى المثل أو الشخصيات المثالية الإيجابية الذين يرمزون إلى الفلاسفة الحقيقيون المنتحون لثقافة منتقاة والذين رافقوا زمن عظمة الفكر الألماني. في حين أن مصطلح "الأصنام" يوحي إلى الجمود.

ويبقى فعل الفلسفة مرتبطا إذا بالهدم والثورة على القيم البالية، ويدل التفلسف باستعمال المطرقة أن فعل التفلسف يحصل في ظروف معادية وغير مواتية، حيث من الصعب ممارستها إلا من خلال النضال والمثابرة، وخاصة وأن "الأخلاق في أوروبا اليوم هي أخلاق القطيع" (N, F: 1971, 114). ولهذا السبب يرى باتوتشكا أن: "نيتشه بنزعتة الذاتية وبالهنا الأرضي يحاول أن يدحض ميتافيزيقا هدف الحياة الإنسانية، ويتخلص من الطريقة التي بها تكونت بواسطة كانط... وبالنسبة لـ نيتشه فإن الهنا الأرضي لن يفرض نفسه كما عند كونت مثلا بوسائل التطور العقلي الهادئ، لأنه مضطر للصراع من أجل عمق الإنسان..." (Patocka, J: 1985, 200).

ولقد كان نقد نيتشه نقدا مدمرا، خاصة للأسس التي تقوم عليها الأخلاق المسيحية واليهودية، بحيث جعل من شروط الحكمة أن يكون الإنسان مقاتلا وعنيفا. ففي "هكذا تكلم زردوسترو" يرى بأن الحكمة تريدنا غير مكثرتين، ساخرين وعنيفين، فهي تشبه المرأة التي لا تحب إلا رجلا مقاتلا. ومن هنا جدير بنا أن نتساءل عن جملة الشروط التي تهيئ ظهور الفكر الحر، فـ "هل يوجد اليوم ما يكفي من الفخر، الجرأة، الشجاعة، الثقة، الإرادة الروحية، الإرادة المسؤولة وحرية الإرادة لكي يصير وجود الفيلسوف ممكنا وواقعيا على الأرض؟" (N, F: 1971, 136) وقد تبين لنا أنه لم يعد ممكنا بلوغ ذلك وخاصة وأن المجتمع يحتاج أكثر رغم أن "إن النفوس القوية، النفوس الخبيثة ساهمت أكثر حتى الآن في التقدم البشري، إذ لا تتوقف أبدا عن تحميس الأهواء الخامدة مجددا - كل مجتمع منظم يحذرهما - لا تتوقف أبدا عن إيقاظ روح المقارنة، التناقض وتذوق الجديد" (نيتشه: 2000، 55).

موقف فيتجنشتين:

إن خطاب فتجنشتين من الخطابات التي رأينا أنها تعيد موضوعة الفلسفة في سياق التطور العلمي والتقني المعاصر، وهاته الموضوعة تتوافق مع الطرح التنشوي، فلقد "صرح فيتجنشتين بأن على الفلسفة أن تكتب على شاكلة تكوين شاعري، ويعترف أنه كان يريد أن يكون شاعرا لكنه لم يقدر أن يكون كذلك" (Savary, 1, 2004, C). إن توافق اللغة الشعرية مع اللغة الفلسفية نابع أن كلاهما يتعامل مع اللغة وكأنها لعبة، "فلعبة اللغة شيء غير متوقع، أعني بذلك أنه غير مؤسس وغير منطقي (وأبضا ليس غير منطقي، إنه هنا كما هي حياتنا" (Savary, C: 2004, 2). وفي هاته الحالة إذا ترتبط اللغة بالاستعمال، من حيث أنه "يوجد اللغة كتمثل (صورة للواقع في تجريبيته ومرئيته) واللغة كاستعمال (الحياة، الحساسية). إن فيتجنشتين يريد فصل التعابير اللغوية (كلمات، جمل...) من علاقتها بالأشياء، أي من وضعها كقضايا يتحقق منها، من أجل فهمها وإعادة موضعيتها في شكل من الحياة، وفي استعمال، وفي تعبير عن الحياة... اللغة ليست مفهومة باعتبارها وصفا لعالم الوقائع ولكن بوصفها تعبيرا عن عالم الأحاسيس، وما يتلقى اسم الاستعمال هو في آخر التحليل ما هو لصيق بالحياة" (Savary, C: 2004, 3, 4). إن النشاط

الفلسفي ليس له إذا مضمون تجريبي، فالأمر يتعلق فقط بموقف وبطريقة نظر، كما لو أن الفلسفة تتحقق وتختفي في الفن. إن هذا الوضع يجعل من اللغة تتحرر من الضوابط ومن القواعد، فهي أقل وضوحا كما هو حال معنى البيت الشعري. إن الشاعر يحرر وإن كان هو الذي يحرك الحساسية العميقة، فإنه في المقابل يصيب اللغة بنوع من المرض، ومن هنا فإن "السؤال الفلسفي هو مشكلة - مرض - في اللغة، بذلك فإن المعالجة الفلسفية لمسألة ما هو أشبه بمعالجة مرض... إن البحوث الفلسفية مبنية على شكل مجموعة من المتاهات" (Savary, C: 2004, 6, 7). وبالتالي فإن الفلسفة تتحقق وتختفي في الفن.

باشلار (نهاية الفلسفة لصالح الصور والشاعرية)

إن القراءة الكلية لأعمال ومؤلفات غاستون باشلار تجعلنا ندرك أنه يجمع بين "فضيلة الوضوح وقوة الحلم" (Gaston, B: 1998, 7). ولهذا السبب فإن "علم النفس يشتغل حول قطبي الفكر الواضح وحلم الليل، واثقا من أن تحت متناول فحصه كل ميدان النفس الإنسانية" (G. B: 1999, 10) لذلك من الأحرى القول أن هناك لحظتان أساسيتان في حياة باشلار: هناك باشلار الإستمولوجي والفيلسوف العقلاني وذلك جلي من خلال موقفه من المعرفة القديمة (الخيال، الشاعرية)، إذ أن "الموضوعية العلمية غير ممكنة إلا في قطع الصلة مع الموضوع المباشر" (G. B: 1998, 11) فهو كإستمولوجي يريد أن يعالج الفكر من الأوهام، فـ "ما نعتقد أنه فكرنا الأساسي حول العالم هو في الغالب اعترافات بشباب فكرنا Esprit... بالفعل إن شروط الحلم القديمة لم يقض عليها بواسطة تشكل العلم المعاصر، إن العالم نفسه عندما يغادر مهنته يعود إلى التقييمات البدائية... إن هدفنا يتمثل في علاج الفكر من سعادته، وانتزاعه من النرجسية التي تمنحها البداة الأولى" (G, B: 1998, 11, 15, 16). ولكن هناك أيضا باشلار الشاعر والحالم، يقول: "إنني في الحقيقة حالم بالكلمات، حالم بالكلمات المكتوبة" (G. B: 1999, 15) إنه يعني أن الذات الإنسانية معقدة ومتكاملة في وعيها ولا وعيها، إذ هي مفتوحة على التجارب العاقلة وغير العاقلة. وتعامل الذات مع العالم لا يتم بطريقة مباشرة، فـ "الإنسان يتخيل أولا ويرى بعد ذلك ويتذكر بالمناسبة" (G. B:)

8, 1998). كما أن وتيرة تقدم العالم في المجال التكنولوجي لا تتوافق مع وتيرة التقدم على مستوى الحياة النفسية التي تظل مشدودة إلى الماضي البعيد، فعلا "إن العالم يسير بسرعة، والعصر يتسارع... ولكن الأحلام والأوهام لا تتجدد بنفس سرعة أفعالنا" (G. B: 1996, 6) ويوجد في الخيال الحالم La rêverie جانب إيجابى، ودور التحليل النفسي الخاص هو تدمير الغموض المؤلم من أجل استخراج الجدليات المتنبهة الموجودة في عناصر الطبيعة الأربعة (الماء، النار، الهواء، التراب) والتي كتب حولها باشلار المؤلفات الآتية:

L'eau et les rêves,

L'air et les songes,

La terre et les rêveries de la volonté,

La terre et les rêveries du repos.

ويقول في هذا الصدد "ليس من الصعب علينا أن ننجز بالنسبة للماء، الهواء، التراب، الملح، الخمر والدم ما رسمناه هنا للنار" (G. B: 1998, 17) حتى أنه "بواسطة الصور الأدبية عن الشعلة فإن السريالية surréalisme لها بعض الضمانات أن يكون لها جذر من الواقعية" (G. B: 1996, 5). ومن أجل البرهنة على ذلك يعتمد على الفينومينولوجيا بدل الاستمولوجيا، إذ "عند الاعتماد على مبادئ الفينومينولوجيا تعلق الأمر بتعريض امتلاك الوعي لدى شخص مبهور بالصور الشعرية إلى الإضاءة الكلية... اخترت الفينومينولوجيا بأمل إعادة فحص بواسطة نظرة جديدة الصور المحبوبة بوفاء، والمثبتة بإحكام في ذاكرتي حيث لا أعرف إن كنت أتذكر أو أتخيل عندما أجدّها (الصور المحبوبة) في أوهامي في دراساتنا حول الخيال الفعال سنتبع الظواهرية وكأنّها مدرسة للسذاجة" (G. B: 1999, 1, 2, 3). إلا أنّها في الحقيقة ليست تماما مدرسة للسذاجة، لأن هناك قصدية في التخيل الحالم لا بد من أخذها بعين الاعتبار، حيث أن "هدف الفينومينولوجيا هو الوضع في الحاضر وفي زمن التوتر الأقصى امتلاك الوعي، ويجب أن نستخلص أنه فيما تعلق بخصائص الخيال/التخيل لا توجد ظواهرية للانفعال... إن الظواهرية ليست وصفا تجريبيا للظواهر... على الظواهرية أن يتدخل من أجل وضع هاته الوثائق على محور القصدية" (G. B: 1999, 4).

الفينومينولوجيا، الصورة وروح العصر

لقد تفتن باشلار باكرا للدور الذي أصبحت الصورة تلعبه في حياتنا اليومية، فركز عليها من أجل استنطاق ما هو إبداعي وقصدي فيها، حيث "يمكن للفينومينولوجي أن يوقظ وعيه الشعري بمناسبة ألف صورة راقدة في الكتب" (G, B: 1999, 7) وبالنسبة له تكمن قيمة "التخيل الحالم" La rêverie في زيادة الوعي، لذلك علينا الانتباه لأن علينا أن نتقي منه ما يسهم في تقدم وعينا، ومنه فإن "الأطروحة الفلسفية بالنسبة لنا تكمن في أن كل امتلاك للوعي هو زيادة للوعي وزيادة للنور ودعم للانسجام النفسي... ولكن التخيل الحالم يضعنا على الانحدار الخاطيء، أي على الانحدار النازل. وبالتالي فإن التخيل الحالم الذي نريد دراسته هو التخيل الحالم الشعري... الذي يمكن للوعي المتزايد أن يتبعه" (G. B: 1999, 5).

إن الصورة هي روح هذا العصر، الشيء الذي يستدعي الاشتغال على ما هو شعري، فـ "كيف يمكننا الدخول إلى المجال الشعري لزماننا؟ لقد بدأ عصر الخيال الحر في الانفتاح، فمن جميع الأطراف تفتح الصور المناطق، ذاهبة من عالم إلى آخر داعية الآذان والأعين إلى أحلام موسعة" (G. B: 1999, 23) إن الفيلسوف لا يمكنه أن يستغني عن الشاعر، فـ "ماذا يمكن للفيلسوف المصر على التكلم عن الخيال والمحمل بالسنوات أن يفعل بدون مساعدة الشاعر؟" (G. B: 1999, 23). إن الوضع التقليدي للفلسفة، أي التفكير بالمفاهيم بدل الصور وبدل الشعاعية لم يعد محتملا ولا منطقيا اليوم، حيث "أن الفيلسوف كما نقول اليوم يبقى في الوضع الفلسفي، يدعي بعض الأحيان بدء كل شيء، ولكن للأسف! يواصل... لقد قرأ كثيرا من الكتب الفلسفية! بحجة دراستها وتدريسها، لقد شوه كثيرا من الأنساق! وعندما يأتي المساء وحين لا يُدرس يعتقد أن له الحق في أن ينغلق في نسق من اختياره" (G. B: 1999, 1). لقد صارت وسائله ومناهجه غير قادرة على مواكبة العصر في اللحظة التي يمكن لـ "العالم المتخيل يعلمنا احتمالات تكبير/توسيع كياننا في هذا الكون الذي هو كوننا، فالمستقبل موجود في كل كون محلول به" (G. B: 1999, 8).

الفرق بين الحلم *Le rêve* والخيال *La rêverie*

1. إذا كان "حلم الليل/الظلام يصنع بسهولة الأدب، فإنه لا يصنع أبدا الشعر".
(G, B. 1996: 10).
2. إن "الحالم بالشعلة يوحّد بين ما يرى وما رأى، إنه يعرف انصهار *La fusion* الخيال مع الذاكرة" (G, B. 1996: 12).
3. كما "أن الفرق بين الخيال الحالم والحلم، يكمن في أن الأول لا يُروى/يحكى، فمن أجل إيصالها إلى الغير لا بد من كتابتها، وكتابتها بانفعال" (7: *poétique*: Gaston, B. La).
4. والملفت للانتباه أن الحلم الشعاري يقتصر على الروح الوحيدة في علاقتها مع الكون، إذ أن "التخيل الشعاري *La rêverie* له طابع كوني، فإذا كان الحلم يظل محملا بالمشاعر المعاشة بطريقة سيئة في النهار... فإن الأحلام الكونية *Les rêveries cosmiques* تبعدنا عن أحلام *rêveries* المشاريع، فهي تضعنا في العالم وليس في المجتمع... نعتقد أنه يمكننا أن نبين أن الصور الكونية تنتمي للروح، وللروح الوحيدة *Solitaire*... إن الأفكار تؤكد وتتضاعف في التبادل الحاصل بين الأرواح" (12, 13: G. B. 1999).
5. وفي مقابل الفوضى والقلق المختبران في الحلم يُقدم لنا الخيال الحالم فرصة لإعادة تنظيم معرفتنا بالعالم وبالتالي زيادة وعينا، "في حين أن حلم الليل يمكن أن تلحق الفوضى بالروح وتنشر في النهار ذاته الجنون المختبر في الليل" (G. B. 1999: 14).

الشعلة ترغمنّا على التخيل وعلى الإبداع:

إن الشعلة من الوسائل التي تناقلتها البشرية والتي كانت عاملا مهما لإيقاظ الحلم الشعاري، إنها "من بين موضوعات العالم التي تستدعي/تدعو الحلم الشعاري *La rêverie* وهي من بين أكبر مشغلي الصور، إذا لا يمكن إلا أن نعرف أنها ترغمنّا على التخيل... كل حالم بالشعلة هو شاعر بالقوة، الشعلة تحدد استفحال لذة الملاحظة، الشعلة هي بحد ذاتها عالما بالنسبة للإنسان الوحيد... إننا نأمل في جمالية ملموسة، جمالية غير مصنوعة بواسطة جدال الفيلسوف، جمالية غير معقلنة

بواسطة الأفكار العامة البسيطة" (G. B: 1996, 1, 2, 3, 4) يخرج باشلار إذا عن الإطار الفلسفي والعلمي ليسعى إلى الجمالية، يقول: "إننا نقترح نقل القيم الجمالية من ضوء - ظلام الرسامين إلى مجال القيم الجمالية للنفس Psychisme. إذا نجحنا في ذلك فإننا ننزع جزئيا ما هو منحط، وحقير في مفهوم اللاشعور" (G. B: 1999, 8). ويمكن أن نلخص إذا مزاي الشعلة في مفهوم "اليقظة"، التي "تبقينا في وعي الخيال هذا والذي يبقينا مستيقظين. إننا ننام أمام النار، ولكن لا ننام أمام شعلة شمع" (G. B: 1996, 9). و"المصباح في كثير من روايات هانري بوسكو Henri Bosco شخصية بأتم معاني الكلمة... إن المصباح هو الفكر/الروح L'esprit الذي يسهر على الغرفة بل وعلى كل غرفة" (G. B: 1996, 16, 17). إن المصباح يصير كائنا مألوفًا مرتبطًا بالخصوص بشاعرية أمكنة الحياة الحميمة La poétique des espaces de l'intimité (G. B: 1996, 17) و"انتقال الشعلة من الشمعة إلى المصباح دلالة على ابتغاء الشعلة للحكمة" (G. B: 1996, 16) إن موضوع الشعلة (الشمعة، المصباح) يبرهن فعلا على أن الإبداع أيا كان يحتاج إلى نشاط تخيلي افتتاحي حول الشعلة التي تتحول من مجرد موضوع جامد إلى كائن يحيا ويتطور، الكائن الذي يستحوذ على الروح المنفردة ويضعها أمام الكون أجمعه. إن باشلار توقف على أن يكون فيلسوف القطيعة بين المعارف العلمية والمعارف العامية، ولكنه مد تلك القطيعة داخل المعرفة الساذجة وليدة الحياة البدائية، حيث رأى أن القطيعة موجودة بين الشعر والأدب، بين الحلم والخيال المبدع بين المجتمع والكون، مبرهنا على وجود منطق خاص في المعرفة القديمة، لذلك "لا يجب علينا أن نرى في هاته الأطروحة رغبة في الحد من الحرية الشاعرية، أو فرض المنطق أو الواقعية على إبداع الشاعر. إلا أنه وبعد ذلك، وموضوعيا وبعد التطور L'épanouissement فإننا نعتقد اكتشاف الواقعية والمنطق في العمل الشاعري" (G. B: 1998, 185-186). وإن "كل ما يمكن لـ الفيلسوف أن يأمله هو جعل الشعر والعلم متكاملان" (G. B: 1998, 12).

إننا أمام عدد من الأطروحات المتتالية التي ترى أن قيمة الفلسفة اليوم لا تكمن في عقلانياتها وأن الدين أو العلم قد حلا محلها.

الفلسفة والأدب: رشيد بوجدره نموذجاً

إن اللقاء بين روافد المعرفة المختلفة ليس شيئاً غريباً، كذلك ليس غريباً ذلك اللقاء الحاصل بين الفلسفة والأدب، وإمكانية تحول الأديب إلى فيلسوف والفيلسوف إلى أديب. فقد كان برتراند رسل أديباً وكذلك ألير كامو وجون بول سارتر، حيث أن كل منهم تحصل على جائزة نوبل ليس في الفلسفة ولكن في الأدب. إن التفطن لهذا التقاطع وإدراك أهميته، في الظروف التي تلت استقلال الجزائر سنة 1962 يظهر لنا بمثابة استشراف للمستقبل، كما أنه ينم عن إحاطة عميقة بطبيعة الثقافة العربية الإسلامية، وبخصوصية علاقتنا مع الغرب التي يسودها كثير من التوتر، رغم ما يروج له من حوار الحضارات والتسامح وما إلى ذلك.

إننا نريد أن نستعرض من خلال التجربة الأدبية لـ رشيد بوجدره (1944، -) الذي كان توجهه فلسفياً في البداية، حيث تحصل على شهادة الليسانس من جامعة السربون سنة 1965، أي سنوات قليلة بعد الاستقلال. وقد امتحن التدريس في التعليم الثانوي مدة من الزمن بعد ذلك، وفي نفس السنة يصدر له أول إنتاج فكري على شكل أشعار بعنوان "من أجل ألا نحلم أبداً"، وفي سنة 1969 سيكتب أول رواية له بعنوان "القطيعة" La repudiation وفي سنة 1972 يصدر رواية أخرى بعنوان "ضربة شمس" L'insolation. في هذه الرواية يسرد الروائي قصة أستاذ فلسفة (مهدي) المشتبه في ماركسيته والذي يُتهم بقتل تلميذته الثرية (سامية الجميلة) بعد أن فض بكرتها متجاوزاً بذلك الطابوهات، ما يؤدي إلى سجنه في مستشفى الأمراض العقلية، بعد تعرضه لضربة شمس أو محاولته الانتحار. هذا التلخيص الموجد يبرز عناصر أساسية وجوهرية في الرواية، والتي نعتقد أنها تعكس تجربة شخصية تبرز علاقة الفيلسوف مع المجتمع، العلاقة المحفوفة بالتوتر والصراع. والالتزام بـ "الجنون" أو "الكفر" هو مجرد آلية للاستبعاد والإقصاء ومن ثمة التخلص من عدو سياسي مقلق/مزعج، بحيث أن المستشفى ليس تماماً مكان للاستشفاء أو العلاج، فالروائي يصفه بأنه المستشفى - السجن، الذي يديره أشخاص يجمعون بين مهنة الطبيب ومهنة رجال الشرطة، إنهم الأطباء - رجال الشرطة. ومن داخل هذا المكان تتواصل المقاومة بأن يدعي مهدي الجنون ويحضر سريراً الثورة ضد

الأطباء - رجال الشرطة. إن إدعاء الجنون، أين يصير الممنوع على العاقل مباحا للمجنون، هو أيضا طريقة من أجل رفض المنوعات وقيم المجتمع القامع وهي وسائل تعلمها مهدي من أبيه المزيف جحا، مدخن الحشيش والفيلسوف المخرب الذي يقرأ في نفس الوقت القرآن ولينين باللغة العربية (Jacqueline, A: 1976, 61). ومن هنا يصعب تحقيق "التنوير" بواسطة الخطاب الفلسفي، وربما هذا ما شعر به بوجدره في تلك الفترة.

لهذه الأسباب وغيرها اختار بوجدره أن ينجز مشروعه النهضوي من داخل الأدب الذي يبقى عبر التاريخ الإسلامي فاعلا ونشطا ومعترفا به كمجال معرفي يسهم في تهذيب النفس وتربيتها، ومساهما أيضا في المحافظة على اللغة العربية. ولكن هذا الخيار مرتبط كذلك بالتفاعل الموجود بين الفلسفة والأدب، فالفيلسوف الفرنسي جون بول سارتر جمع بين الأدب والفلسفة ونفس الشيء بالنسبة لـ: ألبير كامو، وأيضاً محمد إقبال، وغيرهم كثير. ويعود الفضل إلى الفيلسوف الألماني نيتشه الذي أكد على المهمة الجديدة التي يجب على الفيلسوف أن ينهض بها، بالتركيز على شاعرية الأسلوب وجماليته، والأقوال الماثورة أو الشذرات ففي مؤلف نيتشه "العلم المرح" نجد التأكيد على المرح، كبديل عن العقلانية الصارمة الموروثة عن الفلسفة اليونانية وعن الفلسفة الفرنسية (ديكارت).

ولقد تمكن بوجدره من خلال كتاباته الأدبية من الدفاع عن المرأة، عن اللغة العربية، عن الكتابة العلمية للتاريخ وكانت له نظرة نقدية للآخر، أي أنه كان يحمل طيلة حياته وما زال مشروعا نهضويا، ولكن وسائل نضاله كانت مستقاة من الأدب لا من الفلسفة. ويتبين اليوم أن هذه الإستراتيجية استطاعت أن تحرك وتحمل نقاشا اجتماعيا وفكريا حول قضايا الحياة، ما يبرهن أن الكتابات الأدبية قد زحزحت الخطاب الفلسفي الأصيل والموصوف بالتعقيد، آخذة على عاتقها مهام التنوير.

أصول الحيلة عند بوجدره:

لقد أكد مشال فوكو في دراساته على طبيعة السلطة التي تهدف إلى القمع وفرض القانون، وهذا ما يؤكد على وجود أشكال من المقاومة تواجهه للسلطة.

وبفضل تفصيل نقاط المقاومة تمتد السلطة إلى مختلف المجالات الاجتماعية. كما أنه لا يمكن الفصل بين الخطاب الذي يقول الحقيقة بوضوح، ويتجنب التحريف وبين مقاومة السلطة. تلجأ هذه الأخيرة إلى العقاب في حالة عدم الخضوع للقانون، وذلك وفق ثلاثة أشكال من العقاب، "أي التعذيب كوسيلة للسلطة الملكية، والإصلاح الإنساوي كحل للتصور المثالي في العصر الكلاسيكي، وأخيرا السجن والمراقبة الضبطية كتجسيد للتكنولوجيا الحديثة للسلطة التأديبية" (أوبر د. ب. س: 131) والتكفير في مجتمعاتنا وإن كان يخرج عن هذه الأشكال الثلاث إلا أنه يؤدي نفس وظيفتها المتمثلة في الاستبعاد والإقصاء. يقول أبو زيد: "ويلي الاتهام بسلاح التكفير ومشتقاته إطلاق الرصاص من جانب الجناح العسكري للاتجاه - أو الاتجاهات - الإسلامي" (أبو زيد، ن: 2000، 9) وما يعادل التكفير في المجتمعات الغربية هو الجنون، فالإتهام بالجنون هو أيضا آلية للإقصاء. ويرى هنري أوكومب في مقاله "التواصل والجنون" أن الجنون كضحية يؤدي وظيفة مزدوجة، فهو يطرد العنف من الجماعة، بأن يجعله يتمركز على شخص بعينه، وهو ثانيا يحقق الإجماع الذي يؤسس التماسك. وبالتالي فإن الإصابة بالجنون خطر يترتب بكل من يعيش في الجماعة، ما دام تحمل الآخر واحترام القانون واجبين إجباريين.

ولقد تعرض فوكو من خلال "نظرية القهر" للجنون، من حيث أن الجنون ليس مرضا عقليا تتم معالجته في المصحات والمستشفيات، لأن الطبقة البرجوازية في العصر الكلاسيكي كانت تفرض أخلاقها وقناعاتها على مختلف طبقات المجتمع، ومن يقاومها يعد شاذا أو مجنونا يجب عزله عن الآخرين. إن هذا الإجراء مخالف بعض الشيء لما هو موجود في الحضارة العربية الإسلامية التي لم تستعمل آلية الجنون للإقصاء، ما جعل المستشفيات التي كانت مخصصة للمجانين أكثر إنسانية وأكثر خضوعا للمعايير الطبية، لأنه لم يكن لها هدف آخر غير العلاج. يقول مهيل: "يظهر أن العالم العربي عرف منذ مدة مستشفيات حقيقية مخصصة للمجانين فحسب، قد يكون ذلك في فاس ابتداء من القرن السابع وقد يكون في بغداد في نهاية القرن الثاني عشر، وبالتأكيد في القاهرة خلال القرن الثالث عشر، وقد اتبع في هذه المستشفيات نوع متميز من العلاج،

وهو علاج النفس بواسطة الموسيقى، والرقص، والعروض المسلية والشعر الرقيق، الناعم، وكل ذلك يجري تحت رعاية أطباء متخصصين، يقررون وقف العلاج متى تحسنت حالة المريض" (مهيل، ع. ب. س: 168) وهذا مخالف لما كان يجري في المستشفيات الغربية التي كانت تديرها إدارة مدنية لا علاقة لها بالطب، ففي كتابة "تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي" يقول فوكو: "إن المستشفى الرئيسي ليس مؤسسة طبية، هو بالأحرى بنية شبه قضائية، نوع من الهوية الإدارية، التي هي بالإضافة إلى السلطات المشكلة وخارج المحاكم، تقرر، تحكم وتعدم" (Foucault, M: 1964, 56) إن صفة الجنون لم تلصق فقط بالمعتوه والأبله والمشرذم... بل حتى بالمفكر، الذي لم يحاول التخلص منها بقدر ما عمل على جعلها صفة ملازمة له، ولهذا السبب نجد أن نيتشه يقول: "ولأننا عقول خطيرة، ولنا جسامه الوزن بدل جسامه الرجال، فلا شيء يستطيع أن يحسن إلينا أفضل من قبعة الجنون، حيث أننا في حاجة إليها، حاجتنا إلى دواء ضد أنفسنا" (نيتشه، ف: 2000، 119) لقد أصبح الجنون عند نيتشه يعني أن يكون المرء مرحاً، رافضاً، ساخرًا، طفولياً، وجدياً، يستطيع أن يجمع بين المتناقضات ورافضاً للأفكار العمومية والمشاركة. هذا ما جعل كذلك ديريدا في كتابه "الكتابة والاختلاف" يرى أنه لا تفكير إلا في الرعب، رعب الاعتراف بالجنون. أما فوكو دائماً فقد اعتبر أن الجنون ملازم للعمل المبدع، حيث يظهر الجنون عند اكتمال هذا العمل، حينها يكون العالم في مواجهة هذا العمل المنجز فيضطر إلى أن يقيس نفسه باللامعقولية من خلال مجهوداته ونقاشاته. هكذا استطاع الفكر الغربي الاعتراف بالجنون مع إعطائه معناً جديداً غير مناقض للعقل بقدر ما هو مناقض للأفكار الجاهزة. يقول نيتشه: "ليست الحقيقة ولا اليقين هما ما يكون الرأي المعاكس لعالم الجنون، بل العمومية والضرورة الاجتماعية لرأي ما" (نيتشه، ف: 2000، 95). أما في العالم العربي فقد بقي التكفير مناقضاً للتفكير، فهو "المنهج الكاشف عن مخاصمة التفكير والانقلاب ضده" (أبو زيد، ن: 2000، 234). وانطلاقاً من ذلك يجدر نقل هموم الخطاب الفلسفي إلى ميادين الفن المختلفة مع التعبير عنها بلغة أدبية.

الاستنتاج

هل يمكن التخلص فعلا من الفلسفة؟

إن الفلسفة كممارسة وكآليات تفكير ستظل ملازمة للدراسات العلمية والأكاديمية، حتى أن باشلار اعترف أنه "من الصعب على فيلسوف ما التخلص من عادات التفكير الطويلة لديه، فحتى وهو يكتب كتابا للتسلية وللترفيه، فإنه سيجد أن الكلمات، الكلمات القديمة تريد أن تدخل في الخدمة" (G. B: 1999, 15). ومن الملاحظ أن الفلسفة اليوم ستواصل وجودها "كنوع أدبي، نوع في نفس مقام الرواية، الشعر، المقال، نوع كان ولا يزال له عباقرته، ولكنه فقد وظيفته كعلم موسوعي" (Revel, J-F: 1994, 519).

قائمة المراجع باللغة الأجنبية:

1. Nietzsche: *Crépuscule des idoles*. Textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzimo Montinari. Traduits de l'allemand par Jean-Claude Hémery, Gallimard, 1974.
2. Nietzsche: *Par-delà bien et mal*. Textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzimo Montinari. Traduits de l'allemand par Cornélius Heim, Gallimard, 1971.
3. Nietzsche: *La généalogie de La morale*. Textes et Variantes Etablis par: Giorgio Colli et Mazzino Montinari. Traduit de L'Allemand par: Isabelle Hildebrand et Jean Graiten, Gallimard, 1971.
4. Jan Patocka: *La crise du sens*, Tome 1, traduit du Tchèque par: Erika Abrams. Edition OUSIA, 1985.
5. Bachelard: *La psychanalyse du feu*. Falio-Essais, 1998.
6. Bachelard: *La flamme d'une chandelle*. Quadrige-PUF, 3^{ème} éditions, 1996.
7. Bachelard: *La Poétique de la reverie*. PUF, Paris, 1999.
8. Christophe Litwin: *Hegel: concevoir la mort dans l'absolu*-Séance 1 (1) du 27 mars 2003-WEB: Christophe. Litwin. 9 online. Fr/seance 10web. htm-22ok.

9. J. -F. Revel: *Histoire de la philosophie occidentale* (de Thalès à Kant), Nil Editions, 1994.
10. LES SOURCES D'EQUINOX: Un volume réunit notamment «Pourquoi les philosophes» et «la cabale des dévots», collection bouquins, chez Robert Laffont, 1997.
11. Claude Savary: *Wittgenstein. De la philosophie comme thérapie linguistique à la poésie*. Revue canadienne d'esthétique, Vol. 10 2004
http://www.uqtr.quebec.ca/AE/Vol_10/wittgenstein/savary.htm.
12. Jacqueline Arnaud: *Le roman maghrébin en question chez Khair-Eddine, Boudjedra, Tahar Benjelloun*. Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée. Année 1976, Volume 22, Numéro 22, pp. 59-68.
13. Ernest Cassirer: *Essai sur l'homme*. Traduit de l'anglais par: Norbert Massa, les éditions minuit, Paris, 1975.
14. Jean-Marie Lardic: *Les figures de l'idéalisme*. Eclipses, Paris, 1998.
15. Foucault Michel: *Histoire de la folie*. Le monde en 10/18, 1964.
16. Cottier M. M. Georges: *L'athéisme de jeune Marx, ses origines hégélienne*, J. Vrin, Paris, 1959.

قائمة المراجع باللغة العربية:

1. نيتشه: العلم المرح، ترجمة: حسان بورقية، محمد الناجي، إفريقيا الشرق، ب. ط، 2000.
2. نيتشه: العلم المرح، ترجمة وتقديم: حسان بورقية، محمد الناجي، إفريقيا الشرق، ب. ط، 2000.
3. أوبر دريفوس، بول رابينون: ميشال فوكو مسيرة فلسفية، ترجمة: جورج أبي صالح، مراجعة: مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، ب. ط، ب. س.
4. نصر حامد أبو زيد: الاستقطاب الفكري، مجلة الطريق، العدد 3، السنة 53، ماي 1994.
5. نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، م. ث. ع، ط1، 2000.
6. مهبل عمر: البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، د. م. ج، الجزائر، ب. ط، ب. س.

مواجهة العولمة بين الفلسفة والعلم

أ. عبد الرحمن بن شريط

جامعة زيان عاشور الجلفة - الجزائر

الملخص:

يعتبر الفكر الفلسفي عبر التاريخ مقارنة بالعلم، التجربة الأكثر تعبيرا عن الوجود الإنساني والأصدق في ترجمة أفكاره، وذلك بغض النظر عن نجاحه في الوصول للحقيقة أو مجانبته لها، فمعاني الدهشة والانبهار أمام الطبيعة كانت المادة الأولى للتأمل الفلسفي، كما شكلت ميدانا واسعا لتلاقح الأفكار وتباين المواقف، إنها تجربة الاختلاف بكل ما تحمله من معاني التنافس الفكري النزيه بين الذات والآخر تارة وبين الذات وذاتها تارة أخرى.

والسؤال المطروح في هذه الورقة هو كالتالي: هل الفلسفة قادرة على مواجهة العولمة في عصر سيطرت عليه المعرفة العلمية؟.

المقدمة:

يعتبر الفكر الفلسفي عبر التاريخ مقارنة بالعلم التجربة الأكثر تعبيرا عن الوجود الإنساني والأصدق في ترجمة أفكاره، وذلك بغض النظر عن نجاحه في الوصول للحقيقة أو مجانبته لها، فمعاني الدهشة والانبهار أمام الطبيعة كانت المادة الأولى للتأمل الفلسفي، كما شكلت ميدانا واسعا لتلاقح الأفكار وتباين المواقف، إنها تجربة الاختلاف بكل ما تحمله من معاني التنافس الفكري النزيه بين الذات والآخر تارة وبين الذات وذاتها تارة أخرى. إلا أن طريق الفلسفة لم يكن دائما مسلكا سهلا بل كان محفوقا بالعديد من المصاعب والأشواق، فما هي العراقيل التي واجهت الفلسفة؟ وكيف تمكنت من تجاوزها وهل استطاعت العولمة أن تقف سدا منيعا أمامها وهل تمكنت من توظيف العلم لمواجهة الفلسفة؟. كل هذه التساؤلات

جديرة بال طرح، وجديرة بالنقاش، خاصة في عصرنا الحالي الذي هبت فيه رياح العولمة بكل عنف محاولة اقتلاع العديد من المبادئ والقناعات التي اجتهد الفكر الحر في بلورتها والحفاظ عليها، وما أعرضه عليكم هو محاولة لاستعراض إنجازات الفلسفة التي حققتها في مسيرتها الطويلة، والتحدي الخطير الذي يشكله الفكر العولمي في وجهها.

لم ينتظر الإنسان نزوج أدواته المنهجية علميا لكي يدخل في استكشاف لقدراته العقلية من خلال استكشاف الوجود الذي هو جزء منه، لقد استمد من نفسه كل الطاقة التي يحتاج إليها والمتوفرة لديه لكي يخوض عباب المعرفة وليدخل في مغامرة لم يكن وقتذاك يعرف مداها، ولا يقدر عظمتها وما تحمله من معاني الإثارة والتحدي، لقد أدرك بأنه لا يوجد سواه ليقوم بهذه المهمة ويضطلع بهذه المسؤولية. إنها مسؤولية فهم العالم وتفسيره ليصبح بالنسبة له محيطا أكثر وضوحا وأفضل معيشة. لقد أصبح هذا العالم بالنسبة له ورشة فكرية ضخمة تستفز عقله في كل تفاصيلها وتستثير مشاعره في مختلف مكوناتها، "إنها معرفة الوجود بما هو موجود" كما أشار إلى ذلك أرسطو.

وإذا كانت الفلسفة اليونانية تشكل النموذج الرائد في تجسيد هذه التجربة الإنسانية العظيمة، فإن ذلك لا يعني أنها كانت الأولى والسباقة فقط بل كانت الأعمق والأكثر نضجا ممن سبقها في تجسيد الحرية الفكرية بكل ما تحمله هذه الدلالة من معنى، ولعل هذا ما يفسر تخليد تاريخ الفلسفة لأسماء فلاسفتها إلى حد الآن باعتبارهم نماذج إنسانية خاضت تجربة الحرية الفكرية في أصدق صورها بل ودفع أستاذهم "سقراط" بنفسه قربانا على مذبحها. إنها التضحية دفاعا عن الحقيقة والاستماتة دفاعا عن الفكرة في أصدق صورها، والتي لا تختلف كثيرا عن مواقف الأنبياء والرسل في الدفاع عن هدايات السماء التي حملوا مسؤولية تبليغها إلى الناس.

ولعل هذا ما يدفعنا إلى اعتبار الفكر الفلسفي في الإسلام استمرارية ضرورية للفلسفة اليونانية من حيث كونه جسد رغبة المسلمين في الانفتاح على تجارب الأمم استجابة للتعاليم الإنسانية للدين الجديد التي تدعو إلى التعارف بين الشعوب والقبائل «... وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا...» كما أنه أثبت بأن التباين

الثقافي لم يمنع الفلسفة من اختراق العديد من الحواجز لتؤكد قدرتها الهائلة على جمع الأفكار وتوحيد الرؤى وتوفير مناخات الجدل والحوار الفكري الراقى الذي يسمو فوق الخلافات العرقية والجغرافية، وها هو الفارابي معلما ثانيا إجلالا وتقديرا لمكانة أرسطو المعلم الأول. وها هو ابن سينا يعيد بعث أفلاطون من جديد. وبالرغم من الإجحاف الكبير الذي تعرضت له الفلسفة الإسلامية من طرف بعض الغلاة الذين صعب عليهم الاعتراف بفضلها في تنوير أوروبا وإخراجها من القرون الوسطى المظلمة واعتبارها مجرد ناقلة و مترجمة للفكر اليوناني دون تمييز أو إضافة، فإن العديد من المنصفين من بني جلدتهم عبروا عن إعجابهم وانبهارهم بأعمال فلاسفة الإسلام أمثال ابن رشد الذي كانت الرشدية الجديدة همزة الوصل تاريخيا ومعرفيا في بعث أوروبا الجديدة التي تمكنت بفضلها من تحقيق نقلة نوعية سمحت لها بالتخلص من هيمنة الكنيسة و غطرسة الملكية. إن هذه القدرة العجيبة في انتشار مبادئ الفلسفة الإسلامية في صميم أوروبا لهو دليل على عظمة الفلسفة التي وجدت قابلية كبيرة في فك رموز ومغاليق هذه القارة العجوز التي لطالما عانت من طغيان الفكر العدمي الذي يلخص كل المعرفة في الكتاب المقدس ويتهم كل مخالف له "بالهرطقة" ليكون مصيره الحرق بنيران توججها أوراق الكتب التي ألفها وضمنها خلاصة عقله الحر وعصارة فكره الذي يصبو إلى الحرية والانعتاق.

إن المتتبع لمسيرة الفكر الفلسفي يصل إلى حقيقة واضحة تتمثل في قدرته على إعادة النظر في العديد من القناعات الجاهزة والأفكار القطعية التي لطالما كبلت العقل البشري ومنعته من تحقيق الوثبات التي تتيح له القدرة في الإبداع، ولهذا كان قدر الفلسفة الدخول في مواجهات مصيرية قادتها ضمائر حية كانت جولاتها الأولى التخلص من السفسطة التي اعتبرت الإنسان كفرد معيار كل شيء، وكانت جولاتها الثانية هو مواجهة الشكاك الذين نفوا وجود حقيقة مطلقة واعتبروا المسألة نسبية تختلف من شخص لآخر ثم كان على الفلسفة أن تتكيف مع الدين خاصة الإسلام الذي اعتبره البعض مناقضا للفلسفة فكان على ابن رشد وغيره من الفلاسفة إثبات المنطلقات المشتركة بين الحكمة والشرعة وما بينهما من اتصال، ثم كان على الفلسفة الحفاظ على مكانتها أمام النتائج الباهرة للعلم وما حققه من

تطبيقات مفيدة مما جعل البعض يقلل من شأنها ويعتبر بأن العلم هو المفتاح السحري لكل المشكلات التي تواجه الإنسان، فالوضعية الكلاسيكية والوضعية المنطقية شكلتا تباعا تهديدا حقيقيا للفلسفة من خلال رفض فرع هام من الفلسفة والمتمثل في الميتافيزيقا. كما تعتبر الماركسية محاولة من نوع آخر في التهجم على الفلسفة حيث اعتبرها ماركس مجرد أفكار نظرية لا تملك القدرة على تغيير العالم "إن الفلاسفة لم يعملوا لحد الآن إلا على تفسير العالم بأشكال مختلفة ولقد حان وقت تغييره".

كل هذه التحديات والعراقيل لم تزد الفلسفة إلا إصرارا على المضي قدما في مسيرتها التنويرية على مر العصور فاتحة المجال للإنسان من التعبير عن آرائه ومواقفه بكل حرية ومسؤولية وكانت كل المحاولات الساعية إلى إعاقتها إنما تضاف إلى الفلسفة ذاتها وتشكل رافدا آخر من روافدها "فكل محاولة للقضاء على الفلسفة تعتبر فلسفة" إنما عظمة الفلسفة في أرقى تجلياتها عندما يتسع صدرها ليتقبل النقد لأنها بكل بساطة مدرسة النقد ومصدره.

إلا أن التحدي الجديد الذي يواجه الفلسفة يعتبر نموذجا جديدا لم يسبق لها التعامل معه من قبل إنها **العولمة**، والمتمثلة في محاولة تكريس النموذج الليبرالي بهدف السيطرة المطلقة على العالم، والتي لم تكن لتصل إلى ما وصلت إليه لولا التطورات الهامة التي حققها العلم التجريبي في مختلف المجالات، إلا أن العلم لا يملك الأدوات التي تسمح له من التعامل مع العولمة بصورة نقدية فهو بالرغم من صنعه للأدوات التي توظفها العولمة والمتمثلة في الوسائل المباشرة التي كانت وراء ثورة تكنولوجيا الإتصال إلا أنه يقف عاجزا عن توجيه العولمة حسب منظومة قيمية تضع نصب عينيه المشروع الإنساني الذي خططت له مرحلة الحداثة بكاملها، ولعل هذا ما جعل فيلسوفا مثل مارتن هايدغر يقول "إن العلم لا يفكر" (سبيلا، م: 2006، 67) مما أثار ظلالا من الشكوك حول العلم الذي أصبح في العصور الحديثة النموذج الأسمى للتفكير الإنساني بل ومرادفا للحقيقة، ويقصد هايدغر من حكمه هذا أن العلم يختلف اختلافا نوعيا عن الفلسفة لأن كل فروعه لم تتمكن من معرفة ماهية الظواهر التي تتعامل معها ولكنها تكتفي في التعامل في ذلك بجملة من التعاريف الإجرائية التي يعتمد عليها لأغراض تجريبية محضة فحقيقة المادة لا تزال مجهولة في فروعه المكونة له،

وإذا كان العلم عاجزا عن ضبط طبيعة المادة التي يتعامل معها فكيف يمكنه معرفة النتائج العملية التي تترتب عن أبحاثه، والتي تعتبر العولمة واحدة من هذه النتائج فلولا التطور التكنولوجي لما استطاعت الدول العظمى من بسط نفوذها العسكرية والاقتصادية والفكرية على العالم بأكمله وعلى حد قول ماركس بأن "الأفكار السائدة هي أفكار الطبقة السائدة" (العبادي، ع: 2008، 14) فإن الدول المصنعة هي التي أصبحت ترسم معالم العلاقات الدولية في عصر العولمة، وبهذا فهي تتعامل مع العلم كوسيلة وتسعى إلى تسخيرها لأغراض لا يدركها العالم ولا ينتبه إلى أبعادها الأيديولوجية، لأن العلم لا يعي مصادراته الفلسفية وصورة العالم الكامنة فيه، ونموذج إرادة القوة المتحكمة فيه، ولا يعي القوى الدافعة له ولا القيم الأخلاقية والاجتماعية والسلطوية المضمره فيه، ومن خلال العلاقة التي يربط بها العلم بالطبيعة باعتباره وسيلة تحكم وسيطرة وتسخير للطاقات الكامنة في مختلف ظواهرها تولدت الفكرة العولمية المتغلطية في تعاملها مع بقية الشعوب، فالذي يملك وسيلة العلم القوية هو الذي يملك الحق في إذلال الشعوب والاستحواذ على ثرواتها التي تعجز هي على استغلالها لفقدانها هذه الوسيلة، بل والتي لا ينبغي لها التمكن منها، مما يترتب عنه ممارسة سياسة التجهيل بشكل يختلف عن الأسلوب الاستعماري القديم ولكن لا يقل عنه فعالية ووحشية، وأمام هذه الوضعية تتجه الحاجة إلى استنهاض الفلسفة في مواجهة العولمة باعتبارها الملجأ الذي لا بديل عنه في كشف حيل العولمة التي تمكنت من تدجين العلم وتوظيفه لمشاريعها تحت سيطرة المال والنفوذ وذلك نظرا للحاجة الملحة التي تربط العلم بضرورة ضمان الميزانيات الضخمة التي أصبت البحوث العلمية في حاجة ماسة لها في حين يبقى الفيلسوف بوسائله العصامية أكثر تحرا من رأس المال المالي الذي تضخه العولمة في مراكز البحث عبر العالم. فالعلم لا يفكر (تفكيراً فلسفياً) لأنه لا يفكر تفكيراً أخلاقياً، فالمقاصد الروحية والغايات الأخلاقية لا تدخل في صلب مشاغل العلم واهتماماته، وذلك ابتداء من منطلقاته المنهجية ذاتها، ومن فصله منذ البداية بين حكم الواقع وحكم القيمة وبين القبليات والبعديات، وبحكم استبعاده لأي منظور غائي. العلم في عمقه بحثي وكشفي وصفي وتشريحي، أما القيم الإيديولوجية والقيم الميتافيزيقية فهذه مجالات قيم ومعنى لا تدخل في صلب اهتمام العلم بمعناه الحديث.

كما أن العلوم الإنسانية بدورها متأثرة بالعلوم التجريبية ساهمت بشكل كبير في تكريس المفاهيم العلمية من خلال تبني أساليب منهجية أقرب إلى العلم منها إلى الفلسفة، وهذا ما يعبر عنه (كلود ليفي ستروس) عندما يعتبر بأن العلوم الإنسانية تستطيع معرفة الإنسان دون الحاجة إلى العنصر الإنساني الذي هو الذات، فالحدد الأساسي هو البنيات، أما الذوات البشرية فهي أشبه ما يكون بالقشة في مهب رياح التحديد والحتمية، وخلاصة القول أن الموضوع الخارجي هو الذي يحدد الذات ويتحكم فيها. وقد سرت هذه الفكرة في كل العلوم الإنسانية المتأثرة بالبنسوية سريان النار في الهشيم، مما ترتب عنه تكريس فكرة (النهايات): نهاية التاريخ، نهاية الإنسان، نهاية الميتافيزيقا، نهاية الفلسفة، نهاية الأيديولوجيا، نهاية الحداثة... كل هذه النهايات التي رسمتها النزعات الوضعية التي سادت العلوم الإنسانية إنما هي محاولة للقضاء على كل المفاهيم القيمية والمعيارية التي تشكل صلب الفكر الفلسفي باعتباره موقفا نقديا يركز على أهمية المعاني الإنسانية والأخلاقية في حياة الفرد والمجتمع.

إن المراهنة التامة على العلم والنزعة العلمية في المجالين الطبيعي والاجتماعي يشكل أكبر استخفاف بالإنسان والمعاني الإنسانية إنه اختزال للوجود الإنساني في المستوى المادي، إنه التعامل مع الإنسان باعتباره مستهلكا ومع العالم باعتباره سوقا كبيرة للبضائع التي تنتجها الدول المتقدمة، كما تعتبر حملة شرسة ضد المقدس باعتباره عائقا أمام انصهار الشعوب في بوتقة واحدة لادينية وملحدة، وهذا ما يفسر التوجه الكبير في مجال الدراسات البيولوجية إلى مسائل الاستنساخ وتطوير الدراسات حول الشفرة الوراثية وتشجيع الأبحاث حول الزراعة المعدلة جينيا، وهذا لكون الإنسان بالنسبة لأنصار النزعة العلمية ليس أكثر من كائن عضوي يجب عليه إشباع حاجياته البيولوجية دون قيود أو ضوابط وهذا ما فتح الباب على مصراعيه في توفير كل مستلزمات المتع المادية والمستحضرات التي تخدم الجسد على حساب الروح، أي على حساب الإنسان الذي احتفلت العولمة بنهايته، فالعلوم الإنسانية التي أدى تطورها إلى ظهور العديد من النظريات والمناهج التي اجتهدت في التنصل من الإرث الفلسفي القديم الذي خلفته الفلسفة الحديثة والذي رفع من قيمة الإنسان العقلية ومجد معاني الوعي

والتححرر والمسؤولية والأخلاق كما فعل ديكارت عندما قال: "العقل هو أعدل الأشياء توزيعاً بين الناس" *le bon sens est la chose du monde la mieux* partagee (Descartes, R: 1973, 29) مما ترتب عنه اعتبار الإنسان كائناً لا واعياً يخضع للكبت النفسي وتتحكم فيه قوى لاشعورية أبرزها التحليل النفسي إلى الوجود، فهو كائن تداهمه الرغبة ويرأوده الخيال، محدود الفعالية مشروط الإرادة، كما أن السلوكية وإمعاناً منها في التبجح بالنزعة العلمية، لم تدرك الفروق الهائلة بين الإنسان والحيوان وذلك في دراستها للسلوك البشري انطلاقاً من نتائج أبحاثها على السلوك الحيواني. فلم يتردد أنصار العولمة في استغلال هذه الفرصة وذلك في مجال التسويق باعتماد (قوانين) علم النفس السلوكي في تصميم الومضات الإشهارية لإسالة لعب المدمنين على البرامج التلفزيونية كما فعل (بافلوف) في إسالة لعب كلبه الشهير. يقول محمد سبيلا في كتابه زمن العولمة "إن الدموع والدماء والآلام المسوقة إعلامياً على نطاق واسع، هي من جهة استجابة لطبيعة بشرية ينكشف بالتدريج بعدها العضوي البهيمي ليسيّط على بعدها الروحي والأخلاقي" (سبيلا، م: 2006، 67). كما أن العولمة وجدت في العديد من النظريات في مجال علم الاجتماع تربة صالحة للنمو والازدهار فعندما يصير دور كهائم على تشييء الظاهرة الاجتماعية فإنه بذلك يفرغها من محتواها الإنساني ويتعامل معها باعتبارها ظاهرة طبيعية حرصاً منه على توخي الموضوعية كما يزعم، ومن هنا قوله "يجب أن يضع عالم الاجتماع نفسه في وضع فكري شبيه بالوضع الذي يكون عليه الفيزيائيون والكيميائيون والفيزيولوجيون حينما ينخرطون في استكشاف منطقة مجهولة عن ميدانهم العلمي" وفي هذا الكلام إنكار مححف لتمييز الإنسان بمعاني العقل والإرادة والخيال، وتشويه لمعنى العلاقات الاجتماعية التي يصعب اختزالها في مجال الحتميات العمياء التي تسير العالم الطبيعي، فالعولمة لا يمكنها إلا أن تؤيد هذه المواقف التي تسقط الاختلافات الجوهرية بين المجتمعات وتلغي الفروق الثقافية والدينية التي تشكل جوهر الوجود الإنساني، لأن هذه المعاني تعيق مشاريعها العابرة للقارات وتضيق على شركاتها متعددة الجنسيات التي تعمل على تكريس (التسطيح الاجتماعي) لكي تكتسح شركاتها العالم بأسره، وبذلك لا تجد شركة (ماكدونالدز) مثلاً أي عناء لكي

تغرس مطاعمها للوجبات السريعة في كل مكان طالما أن أسلوب الاستهلاك الغذائي أصبح نمطيا لا فرق فيه بين نيويورك والرياض. إنها إذن ثقافة العرض والطلب، أي الثقافة التي تريدنا مجتمعات استهلاكية، وذلك بعدما تتمكن من أن تقتل فينا كل معاني الوعي بالذات والنقد والتفكير الذي يتميز به الفكر الفلسفي الحر، ولعل هذا ما دفع جان زيغلر في كتابه "سادة العالم الجدد": إلى القول (أيضا) يسيطر أتباع الإمبراطورية كأسياد يختفي أي أثر للحياة الاجتماعية مع كل ما يحمله ذلك من نتائج سلبية) (زيغلر، ج: 2003، 280) ويقصد بالإمبراطورية هيمنة النيوليبرالية الأمريكية على العالم أما مدلول الاختفاء فهو زوال الخصوصيات التي تميز المجتمعات عن بعضها البعض. أما التاريخ الذي أعلن (فوكوياما) نهايته فهي محاولة منه لجعل الدولة الليبرالية الحديثة النموذج السياسي الأخير الذي لا يمكن الوصول إلى ما هو أسمى منه، على اعتبار أنه لولا هذا النمط السياسي المتميز لما تمكن العالم من التمتع بحسنات النظام الاقتصادي الليبرالي الذي جعل من العالم قرية واحدة محطما بذلك كل الحدود والقيود التي تتيح للإنسانية العيش بشكل مشترك. وبنهاية التاريخ تتحقق نهاية الأيديولوجيا، وهي إشارة إلى أن العلم والمعرفة العلمية قد انتصرا على الأيديولوجيا باعتبارها معرفة قيمة ومتحيزة وتفتقر إلى الموضوعية، فالحاجة إلى الإيديولوجية تزول في المجتمع الاستهلاكي الذي يمكن إشباع حاجياته في إطار تطوير آليات النظام الاقتصادي ودخول الرأسمالية مرحلة الإنتاج والاستهلاك العالميين، لأنه بمجرد تحقيق الاكتفاء الاقتصادي تزول كل المظاهر الاحتجاجية للشعوب وبالتالي لا يجد السياسيون الوسيلة لنشر أفكارهم (الانتهازية).

إلا أن الواقع لا يؤكد ما يدعيه أنصار النزعة العولمية ففكرة النهايات لا تعكس حقيقة الأمور، وهذا ما دفع محمد سبيلا إلى التساؤل بقوله: (ما سر هذه القيامة الفكرية التي تكاد تشكل اليوم إحدى ميثولوجيات العصر الذي تصدح فيه طيور النهاية بأغاريدها المتعددة الألوان والأنغام، نكاد نشاهد العكس فلا الفلسفة انتهت ولا الإيديولوجيات انقرضت ولا الميتافيزيقا أفلسفت ولا التاريخ أفل ظله والإنسان اختفى) (سبيلا، م: 2006، 64). وبهذا فالعولمة التي أحست بخطورة الفكر الحر الذي تتيحه الفلسفة عمدت إلى مواجهة كل الأصوات المناهضة لها،

ولكنها لا تتعامل مع الفلسفة كإنتاج فكري تقارعه بالحجة والدليل وتسعى إلى انتقاده بالوسائل المعرفية التي تتقنها الفلسفة بدورها وتملك وسائل وأدوات الرد عليها، بل تسعى إلى تفويض الأسس التي تستند إليها الفلسفة ويستند إليها كل فكر حر وأصيل إنما تستهدف الإنسان ذاته وتهدد كيانه عندما تسعى إلى تكريس ظاهرة (التسطيح الثقافي) كما يشير إليه عابد الجابري في حديثه عن العولمة التي في رأيه (تتولى القيام بعملية تسطيح الوعي، واختراق الهوية الثقافية للأفراد والأقوام والأمم، ثقافةً جديدةً تماماً لم يشهد التاريخ من قبل لها مثيلاً: ثقافة إشهارية إعلامية سمعية وبصرية تصنع الذوق الاستهلاكي (الإشهار التجاري) والرأي السياسي (الدعاية الانتخابية) وتشيد رؤية خاصة للإنسان والمجتمع والتاريخ، إنها "ثقافة الاختراق" التي تقدمها العولمة بديلاً للصراع الإيديولوجي (الجابري، م. ع: 1998، 128) وبذلك فإن العولمة تسعى إلى اختزال كل الموروث الثقافي في الحضارة النيولبرالية وما أنتجته من فكر إقصائي عبر عنه فوكوياما في كتابه "نهاية التاريخ والإنسان الأخير" الذي بالغ في مدح النظام الرأسمالي معتبراً أنه النمط الوحيد الذي جسّد الديمقراطية بشكل عملي، مستبعداً احتمال وجود منظومة فكرية جديدة يمكنها أن تحقق ما حققه النموذج الاقتصادي الغربي، وهذا ما يعكس بشكل واضح أن الفكر العولمي بعيد كل البعد عن الطرح المنهجي الذي قدمته الفلسفة عبر التاريخ والمتمثل في إمكانية الاختلاف واحترامه بل وتشجيعه حتى بين الأستاذ وتلميذه كما وقع بين أفلاطون وأرسطو أو بين الغزالي وابن رشد وغيرهم، ذلك أن العولمة بفكرها الاختزالي والإقصائي والتسطيحي تمثل ضرباً من الهيمنة والطغيان كما أشار إليه جان زيغلر بقوله (أيّما يسيطر أتباع الإمبراطورية كأسياد يختفي أي أثر للحياة الاجتماعية مع كل ما يحمله ذلك من نتائج سلبية) (زيغلر، ج: 2003، 8) ويقصد بالنتائج السلبية تلك التي تهدد الجوانب الفكرية والثقافية للمجتمعات الشرقية، والتي تعتبر مهدداً للحضارات والفلسفات القديمة. كما أن العولمة بتركيزها على الجوانب المادية والاقتصادية تشكل خطراً واضحاً على المقومات الروحية والأخلاقية للمجتمعات، مما يطرح تحدياً آخر أمام الفكر الفلسفي المشبع بهذه المعاني، والذي عبرت عنه كل النماذج الفلسفية عبر التاريخ من خلال التركيز على المقومات الإنسانية العميقة، خاصة في المجالات الأخلاقية

والميتافيزيقية التي لا تعبر لها العولمة اهتماما كبيرا بل وتعمل على تقويضها بكل الوسائل حتى تفرغ المجتمعات من كل أسباب المقاومة والمناعة، فيسهل عليها تحقيق سياستها الاختراقية التي تنطلق من قناعة واضحة وهي أنه لا مجال لتحقيق أي توسع تجاري واقتصادي من دون تحقيق التوسع الثقافي للنمط الاستهلاكي الغربي ولعل هذا ما دفع بجاك لانج وزير الثقافة الفرنسي إلى إطلاق صرخة على طريقة الاشتراكيين "يا ثقافات العالم اتحدي ضد الغزو الثقافي الأمريكي" (عوكل، ط: 2002، 17). مما يفهم معه أن الهجمة العولمية لا تتجه نحو الشعوب النامية فحسب بل حتى الشعوب الأوروبية وهذا دليل على أن العولمة تشكل تهديدا حقيقيا على كافة الشعوب التي تحرص على حماية ثقافتها الأصيلة، ويعز عليها الانسحاق وراء التيار العولمي بشكل عفوي وتلقائي، وما تأسس الاتحاد الأوروبي إلا دليل على أن أوروبا حريصة على حماية تميزها الإيديولوجي والفكري بالرغم من نقاط التشابه الكبيرة التي تجمعها مع أمريكا ومؤسساتها العولمية وشركاتها العابرة للقارات، وهذا يكشف لنا بشكل واضح أن أوروبا التي تحرص على مواكبة التطور لا تريد أن تترك المبادرة بيد العولمة المؤمركة التي تطورت في بيئة ثقافية تختلف عن تلك التي تطورت فيها أوروبا الحديثة. إن الدول الأوروبية حريصة كل الحرص حتى تحت قبة البرلمان الأوروبي المشترك أن تحافظ على خصوصياتها الثقافية ومرجعياتها الفلسفية والتاريخية التي تبقى الضمان الوحيد للحفاظ على سيادتها وشعورها بوحدةها الترابية والجغرافية وحتى الإثنية. وهذا يدل على أن الفلسفة بما تحمله من روح نقدية وقواعد منطقية تبقى هي الملاذ الأخير الذي تلجأ إليه الشعوب عندما تريد الحفاظ على كيانها كوحدة بشرية متجانسة داخليا ومختلفة عن بعضها البعض خارجيا، فالفيلسوف يشكل روح مجتمعه وضميره الحي الذي يعبر عنه وهذا ما يجعلنا ننسب كل فلسفة لموطنها وقوميتها بداية من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ووصولاً للفلسفة الأوروبية التي تشكلت ضمن مذاهب ومدارس وتيارات تنسب في نشأتها وموطنها وتطورها لدول وشعوب محددة كالفلسفة الألمانية والفرنسية والإنجليزية وغيرها وكل هذا التنوع لا يلغي ولا يمنع أن تلتقي هذه التجارب الفلسفية في مستوى من المستويات للتلاقح فيما بينها مشكلة مواقف تتجاوز المجال المحلي الضيق لتصل إلى

المستوى الإنساني الشامل. ولو أن فيلسوفا مثل هيدغر عاصر العولمة لما فكر لحظة واحدة في الاعتراف بنهاية الفلسفة كما فعل في بحث ألقاه بمناسبة مرور مائة عام على ميلاد الفيلسوف كيركغارد وكان عنوانه "نهاية الفلسفة ووظيفة التفكير" يعتبر فيه أن مهمة الفلسفة قد انتهت بعدما استلمت العلوم الاجتماعية المشعل منها (ياسين، س: 2002، 227)، ذلك أن هذا البحث نشر سنة 1966 أي قبل سقوط جدار برلين وظهور القطبية الأحادية التي غيرت بشكل جذري الخارطة السياسية للعالم أي أنه بحث صدر قبل ظهور العولمة. كما أن المواجهة النوعية التي ترفعها الفلسفة ضد العولمة تحمل طابعا منهجيا يكمن في بناء النتائج الصحيحة على قواعد وأسس ضرورية وسليمة بعيدا عن المصادر الخاطئة التي تحمل مغالطات خطيرة تترتب عنها نتائج وخيمة على الحرية والسلم العالمي ففكرة محور الشر التي لوححت بها الإدارة الأمريكية أثبتت التطورات الأخيرة أنها لم تكن سوى مناورات استخباراتية للإدارة الأمريكية بررت من خلالها غزو العراق وسرقة ثرواته الكبيرة، بدعوى محاربة الإرهاب والقضاء على أسلحة الدمار الشامل، وهي كلها مصطلحات طورها "المحافظون الجدد" المعروفون بفكرهم الصهيوني الإجرامي الذي تبلور في العديد من الجامعات الأمريكية علي يد المفكر (جون رولس) والذي تبرز العدالة في نظره وكأنها توفر الأساس للنظام السياسي الليبرالي، أكثر مما توفره الحرية والمساواة، هذه الفرضية استمدت ظهورها من المبادئ الأولى للنظرية الليبرالية في العدالة، والتي تحدث عنها جون رولس في كتابه (نظرية العدالة) الصادر 1971، حيث كان رولس مهتما إلى حد بعيد، بتنظيم جماعة ليبرالية خاصة تنظر لمفهوم العدالة انطلاقا من مصالحها الشخصية وتعمل على تطويرها في ظل "سياسة الأمر الواقع" أي في ظل تكريس الهيمنة الليبرالية. فمهمة الفلسفة إذا هي فضح هذه المغالطات التي تهدد أمن العالم وسلامة البشرية، لأن الفلسفة لا يمكنها إلا أن تحمل فكرا إنسانيا يسعى دوما إلى الخير والحق والفضيلة. وعلى هذا الأساس فالعولمة لا يناسبها بقاء الفلسفة وانتشارها كوعي ونقد ومقاومة، ولعل هذا ما يفسر دخول العولمة في صراع ضد كل التيارات التحررية عبر العالم بداية من التيارات اليسارية إلى التيارات الإسلامية المناهضة للغطرسة الأمريكية، وهذا ما يشكل جانبا آخر من جوانب الصراع الذي تقوده أمريكا

ضد العالم الإسلامي من خلال وصف كل الحركات الإسلامية المقاومة كحركة حماس وحزب الله وطالبان والمقاومة في الشيشان بأنها حركات إرهابية في حين تعطي المشروعية للجرائم الصهيونية وتتستر عليها بل وتدعمها ماديا ومعنويا، كما توفر كافة الوسائل في الترويج لفكرة معاداة السامية التي استغلتها إسرائيل بشكل كبير في محاربة مفكرين وفلاسفة كرجاء غارودي وغيرهم اللذين انتقدوا مسألة المحرقة اليهودية وكشفوا مبالغة اليهود وتضخيمهم لها.

الخاتمة: إن من أكبر جرائم العولمة هي أنها جعلت العلم في مواجهة الفلسفة، وذلك من خلال التوظيف السياسي والاقتصادي للمناهج الوضعية التي أفرغت العلم من محتواه الإنساني وأقحمته في دراسة مضامين خاصة بالإنسان باستعمال أساليب مفرطة في المادية والنزعة التحليلية التي مزقت الظواهر الإنسانية وحولتها إلى وحدات كمية خالية من الروح، وبعيدة كل البعد عن طبيعتها الواعية، كما أشاعت روحا من التشاؤم بتبني فكرة النهايات التي تتناقض مع مبدأ التطور، الذي يعتبر المحفز الأساسي لتطور الشعوب وازدهارها. كما تشكل تنكرا واضحا لمبادئ الحداثة التي أعادت للإنسان اعتباره الكامل من خلال إشاعة معاني الحرية والعدالة والعقلانية.

إننا أمام تحدي كبير يكمن في ضرورة المراهنة على الفكر الفلسفي الحر وإشاعته بشكل منهجي منظم حتى نتيح له الاضطلاع بدوره الريادي في تنوير الشعوب وحمايتها من الاستلاب والهيمنة العولمية، كما أننا في حاجة ماسة إلى تشجيع النزعة العلمية وتطوير مناهجها وإشاعة روحها الموضوعية بالشكل المناسب الذي يساعدها على تفادي الأخطاء التي وقع فيها العلم كما هو الحال في توفير الأسس العلمية لتفجير القنبلة الذرية على اليابان، والتي شكلت وصمة عار في جبين الباحثين الذين ساهموا في تطوير هذا المشروع الدموي، ولعل نبرة الندم التي عبر عنها "آينشتاين" بقوله "لا يجب علينا أن ننسى الإنسانية بين المعادلات الرياضية والقوانين العلمية" لدليل واضح على خطورة العلم الخالي من القيم الإنسانية والمعاني النبيلة التي يجب عليه التمسك بها في كل المعارك التي يخوضها الفكر الحر في مواجهة مشكلة الاحتباس الحراري والتلوث البيئي وغيرها من الأخطار التي تتهدد البشرية.

المراجع:

1. محمد سبيلا: زمن العولمة، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، 2006.
2. عبد الله العبادي: مجلة العرب الأسبوعي، عدد يوم 7 جوان 2008.
3. محمد عابد الجابري: (العولمة والهوية الثقافية) ورد في مجلة المستقبل العربي (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، عدد 228، فبراير 1998).
4. جان زيغلر: سادة العالم الجدد، مركز دراسات الوحدة العربية، ترجمة: محمد زكرياء إسماعيل، ط1، بيروت، 2003.
5. طلال عوكل: الرؤية الأمريكية للمنطقة والعالم، مجلة رؤية عدد 9/33. 7، 2002، غزة، فلسطين.
6. السيد ياسين: العولمة والعالمية، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، أغسطس 2002.
7. René Descartes: Discours de la méthode, collection 10/18, Paris, 1973.

obeikandi.com

قيمة الطرح الفلسفي

أ. بن عودة أمينة

قسم العلوم الاجتماعية - جامعة معسكر الجزائر

الملخص:

... اليوم وأكثر من أي وقت مضى تتعرض الفلسفة لعدة تحديات بل وهجمات شككت في قيمتها والجدوى من تعاطيها... يحدث هذا في زمن تطغى فيه العلوم التطبيقية والتقنية ويلتف حولها - كالتفاف النحل على العسل - وذلك لما توفره من منافع وامتيازات تسهل أكثر أطوار الحياة والعيش داخل المجتمعات المتحضرة، إن لم نقل قد تجعلهم يلجون عالما من التوقع والحمول والسؤال الذي قد يطرح نفسه باستمرار من الذي يصنع ذلك العسل الذي يتهافت عليه العامة والخاصة. لتلك الأسباب أصبح يعاب على الفلسفة عدم يقينيته وموضوعيتها وكثيرا ما تنعت بأنها ضرب من ضروب الثرثرة والكلام الفارغ من أي معنى وأحيانا أخرى ينظر إليها نظر المعرفة المستعصية بل والمستحيلة لاعتمادها على الغموض، لتبدو بذلك عملا ميئوسا منه، فهي إما أن ينتظر منها تحقيق الخوارق والكشوف أو تتترك على جانب الهامش باعتبارها تأملا لا واقع لها تخط عليه. لذلك الإشكال الذي أريد مناقشته هو: ما مكانة فعل التفلسف أمام تحديات الفكر العلمي المعاصر؟

اليوم وأكثر من أي وقت مضى تتعرض الفلسفة لعدة تحديات بل هجمات تشكك في قيمتها، مكانتها بل وجدوى تعاطيها. يحدث هذا في زمن تطغى فيه العلوم التطبيقية ويلتف أكثر حول التقنية وما توفره من منافع مادية وامتيازات تسهل الحياة اليومية - إن لم نقل تدخلهم في قوقعة من الخمول والتراخي - فأصبح يعاب على الفلسفة عدم يقينيته ولا موضوعيتها، بل أصبحت تنعت بضروب الثرثرة والتجريد الفارغ من المعنى والنفع المادي المحسوس، في حين نجد راسل

يقول: "إذا أردنا أن نلتمس قيمة للفلسفة فإنما نلتمسها أولاً في أثرها غير المباشر في أولئك الذين يدرسونها، إضافة إلى أن الناس لا يعترفون إلا بالحاجات المادية، فيسعون لأن يصيبوا غذاء لأجسامهم وينسون أن عقولهم تحتاج إلى غذاء أيضاً، بل إن حاجات العقل حتى في العالم الحاضر لا تقل أهمية على الأقل من حاجات البدن، وإنما تكون قيمة الفلسفة في صلتها بحاجات العقل" (محمد قاسم، م: 2001، ص 200).

وأحياناً أخرى تهوّل الفلسفة وينظر لها نظر المستحيل لصعوبتها وتعقيدها، لتبدو دراستها وتعاطيها عملاً ميثوساً منه، فهي إما أن ينتظر منها تحقيق الخوارق والكشوف أو تترك على جانب الهامش باعتبارها تأملات تجريدية مفارقة لا صلة لها بالواقع المعيش.

فكيف يمكننا تصحيح هذه الرؤية في زمن انقلبت فيها المفاهيم؟ وأين يمكننا موضعة الطرح الفلسفي في مقابل فروع المعرفة الأخرى؟. إن رغبة الإنسان في المعرفة والإطلاع على حقائق ما يحيط به، جعل فعالية التفكير الفلسفي عنده تتطور، حيث أن الفلسفة ما هي إلا وليدة تدبر العقل البشري في الوجود، في البحث عن الجواهر الكامنة وراء الأعراض ومحاولة إدراك المبادئ والعلل الأولى للموجودات، حيث يقول الفارابي حول دور الفلسفة: "لا يوجد شيء من موجودات العالم إلا وللفلسفة فيه دخل وعليه غرض، ومنه علم بمقدار الطاقة الإنسانية، فالغاية من الفلسفة هي تدوين العلوم لمعرفة موجودات العالم وإيضاح أحوالها على ما هي عليه وذلك من غير قصد آخر من الاختراع والإبداع" (عبد المعطي، ف: 1993، ص 482) أي من غير إضافة تزييفية أو تحويرية.

ففاعل الفيلسوف هو فعالية عقلية أنتجت مفاهيم: الهشة، الشك والسؤال، تلك المفاهيم التي تعتبر أصل كل المعارف التي أكتشفها العقل البشري.

وبما أن تلك المفاهيم متجددة وخلّاقة، فإننا لا نعرف لحياتها نهاية، حيث وجد الإنسان نفسه في ملاحقة دائمة للحقيقة والمعرفة وفي كثير من الأحيان يقف حائراً بل وعاجزاً أمام استجلاء الكوامن وإدراك الجزئيات والكماليات على حد سواء نظراً لمحدودية العقل البشري في الوصول إلى الكمال المطلق، إلا أنه في الآن ذاته حافزاً للبحث المتواصل.

إن تشعبات الطرح الفلسفي ومباحثه أدى إلى فسح المجال أمام منطق الاختلاف وبروز أفكار متناقضة ونظريات متباينة ومذاهب متعددة، وما ذلك التنوع إلا صدى لصوت العقل الجامح والباحث عن المعرفة منذ بدء الخليقة، أي منذ ميلاد الإنسان إلى آخر صوت لسؤال العقل البشري ولن يكون مهما معرفة من كان أول من توجه إلى الكون متسائلا آدم كان أم طاليس ولكن الأهمية في طرح السؤال ذاته. اعتدنا في الطرح الفلسفي تنطيق المفاهيم وضبطها، إذ من خلال ذلك يمكننا التعرف على قيمة المواضيع المدروسة، وهذا ما سنحاول فعله بالنسبة للفلسفة، حيث أنه من المتعارف عليه هو أن الفلسفة مولود يوناني، ولد وترعرع في أرض إغريقية، لكن لننظر إلى ما قبل ذلك، قبل التأسيس لمصطلح الفلسفة، فالإنسان باعتباره الكائن الحي الوحيد المفكر والعاقل، بدأ يتفلسف منذ اللحظة التي وجد فيها ودليل حضور الفكر هو إمكانية التساؤل ومن هنا يمكننا القول أن آدم يعتبر أول من مارس فعل التفلسف وسنه لذريته.

الفلسفة ما هي إلا فعل بسيط يجيده كل إنسان عاقل إنه فعل لتفلسف الذي تنتجه الدهشة والحيرة أمام عوالم الكون وألغازه ومن ثمة الاعتراف بدهشتنا أمام موضوع ما، إنما هو اعتراف بجهلنا، وما السؤال إلا أولى خطوات المعرفة. الفلسفة لفظ منحدر من الكلمة اليونانية فيلا صوفيا لأي محبة الحكمة، إلا أنه كانت لها معاني متعددة لا تناقض التحصيل المعرفي، إذ يروي المؤرخ اليوناني هيرودوت أن كريزوس خاطب صولون قائلا: "لقد بلغني أنك تقلبت في كثير من الأقطار متفلسفا" واللفظ هنا يدل على البحث والتقصي في أقطار المعرفة المتعددة. وفي موضع آخر نجد قوله أيضا: "سمعت رغبتك في المعرفة قد حملتك على أن تطوف بكثير من البلاد متفلسفا" (النشار، م: 2005، ص 13).

كما استعمل بركليس لفظ الفلسفة أيضا حين وصف أهل أثينا قائلا: "نحن قوم نتفلسف ليس فينا أنوثة" أي أنهم قوم لا يركنون للثبات وإنما ذوي العقول الحية دائمة البحث والنظر.

وحسب هيراقليطس فإن فيثاغورس هو واضع لفظ فلسفة حيث قال: "لست حكيما فإن الحكمة لا تضاف لغير الآلهة وما أنا إلا فيلسوفا" أي محبا للحكمة وكذلك هو الأمر بالنسبة لسقراط الذي رأى أنه من التكبر تسمية نفسه حكيما

فأعلن أنه محبا للحكمة أي فيلسوفا تواضعا منه. وعلى العموم في المجتمع اليوناني كانت كلمة حكيم أي سفوس كانت تستعمل للدلالة على كل بارع في صناعة ما من الصناعات وقد نعت بها هوميروس في إلياذته، النجار البارع. اصطلاحا، الفلسفة هي العلم النظري بالمبادئ الأولى والأسباب القصوى أو علم الوجود بما هو موجود فالفيلسوف يبقى في ملاحقة ومطاردة دائمة للمعرفة والحكمة وعلى ذلك عليه أن يقدم النواميس ولا يتلقاها، إنه يبحث عن كل ما من شأنه أن يزيل حالة الاندهاش والغموض والعجز أمام فهم الوجود، فالحكمة غاية الفيلسوف وهي حسب هيراقليطس: "أمر واحد إنها معرفة الفكر الذي تسير وفقه الأشياء كلها خلال الأشياء كلها" وعلى الفيلسوف ألا يحتكم إلا بسلطة اللوغوس "من الحكمة أن تصغي لا إليّ أنا بل إلى اللوغوس" والفلسفة إن اعتمدت على التفكير المجرد والنظر العقلي، فهي فن من الفنون كما يصفها سقراط وليس هناك ما هو أسمى من فن التفكير لأنه امتياز وتفضيل للإنسان وحده.

قيمة الفلسفة في عالم التقنية

إذا ما تخلّيت عن فعل التفلسف، فإنك بذلك تتنازل عن كونك إنسان عاقل يجيد وحده فعل التفكير، الفلسفة تسمو بنا فوق ذواتنا وتهبنا الشعور بالوجود العميق وتتوغل بنا في حقائق الموجودات وحسب ابن سينا الفلسفة هي: "الوقوف على الحقائق والأشياء كلها على قدر ما يمكن الإنسان أن يقف عليه". ليس على الفلسفة طلب الموضوعية بخلاف علوم الطبيعة، لأن آلية النقد هي جوهر الفلسفة ومحركها وانطلاقا من هذه الآلية يرفع شعار "لا ثبات إلا للتغير" ولا مجال إلا لصيرورة التفكير، فإن بحثت الفلسفة عن اليقين والموضوعية فهي بذلك تنتحر طعننها في ماهيتها "إن قيمة الفلسفة إنما تلتبس فيما هي عليه من عدم اليقين بالذات" حسب قول برتراند راسل، فعدم الوصول إلى اليقين يعتبر فتح لكل الإمكانيات وكل تخارج للأفكار والآراء، إنه انفتاح على كل تجدد ممكن أما الشخص الذي ليس له نصيب من الفلسفة يمضي في حياته أسير أحكام مسبقة استمدتها من البدهاة العامة المشاعة ومما نشأ في ذهنه من آراء لم يصل إليها بعوز من عقل متدبر أو نقد محص (محمد قاسم، م: 2001، ص 203).

إذن الإنسان الذي ورث الأفكار عن ثقافة مجتمعه وتقبلها كما هي ولم يصل إليها بتدبره أو نقده فهو لا تثير فيه الأشياء أي سؤال فيظهر له العالم واضحاً جلياً لما لديه من رؤية سطحية ويتعد بفكره عن كل ما هو غير مألوف ومعروف، فينصرف عن كل عمل عقلي يخرج من حالة جهله تلك، بينما على خلاف ذلك إذا ما شرع المرء يتفلسف، حيث ستثير فيه الأشياء العادية في الحياة اليومية، إشكالات ليس بالضرورة الوصول إلى إجابات نهائية لها، على حد تعبير راسل: "إن الفلسفة إنما تقام، ليس من أجل أية أجوبة محددة بما تثير من مسائل، بل تدرس من أجل تلك المسائل نفسها لأنها توسع من تصورنا بما هو ممكن وتزيد من ثروة الخيال الفكري فينا" كما أنه ليس الغاية من ذلك الإثبات هو قذف الإنسان في حيرة لا نهاية لها بل على العكس من ذلك تتيح له إقامة العديد من الإمكانيات وبالتالي إثراء الفكر.

إن الفلسفة وإن كانت عاجزة عن أن تهدينا على وجه اليقين إلى جواب ثابت لما تثيره من شكوك فهي قادرة على أن توحى بكثير من صور الإمكان التي توسع عقولنا وتحررها من عقل العرف والتقاليد، فهي إن أنقصت شعورنا باليقين من الأشياء كما هي، زادت في معرفتنا بالأشياء كما قد تكون، ثم هي تقضي على الثقة والاطمئنان المشوبين بالزهو والخيلاء لأولئك الذين لم يسلكوا دروب الشك المؤدي إلى التحرر وتوقظ فينا الشعور بالتعجب والرغبة في الإطلاع بما تعرضه من أشياء مألوفة في صور غير مألوفة.

يقول أينشتاين: "أستطيع أن أجزم بأن أقدر طلابي، كانوا مهتمين اهتماماً كبيراً بنظرية المعرفة ولا أعني بأقدر طلابي هؤلاء المتفوقين في قدراتهم فقط، بل في استقلالهم في الرأي، ويميل هؤلاء إلى إثارة المناقشات حول بديهيات العلم ومناهجه" (محمد قاسم، م: 2003، ص 34).

إن تجاوز مطلب الموضوعية في الطرح الفلسفي يعتبر ميزة تتميز بها الفلسفة في مقابل العلوم الطبيعية وليس أبداً عيباً، إذ أن العالم الطبيعي يتجه إلى الطبيعة من أجل غاية السيطرة عليها فيقف حيالها موقفاً عدائياً صراعياً لا يصل إلى تذليل إلا بعد إذلالها، بينما الفيلسوف فيقف على مبعدة من الطبيعة متأملاً متمتعاً مغازلاً إياها لتفصح له عن حقيقتها لأنه عاملها معاملة الصديق الرفيق الذي ينصت ثم

يحاور فحسب برغسون قاعدة العلم هي القاعدة التي وضعها ليكون: الطاعة من أجل إصدار الأوامر، أما الفيلسوف فلا يأمر بل يسعى إلى التعاطف فماهية الفلسفة من هذه الوجهة، هي روح البساطة.

لكن لا ينبغي الحديث عن الفلسفة على مبعدة من العلم وكأنه لا تعاون بينهما ولا تأخذ حيث أن نظرية المعرفة العلمية خاصة كما يطرحها باشلار أو كما وضع توماس كوهن في تركيب الثورات العلمية لا تقرر بالتخصص والانزغال والنسقية ولا حتى بالثبات والموضوعية في المعارف على عمومها تجريبية كانت أم صورانية وهذا ما تدل عليه أزمات اليقين في الرياضيات وحركة الإطاحة بالنظريات العلمية التي كانت تبدو بديهية "إن العلم يتطور إلا أن الفكر الفلسفي أيضا يلاحظ هذا التطور ويعمل على ابتداء صور عقلية جديدة تكون بداية لكل حلقة من حلقات هذا التطور" (عبد المعطي، ف: 1993، ص 516).

كما أن المعرفة مع باشلار هي معرفة تقريبية نسبية، نعم هي صحيحة في أزمنة محددة إلى أن يثبت خطأها، إذن أزمة اليقين والموضوعية قد طالت كل المعارف وهذا ما يظهر من خلال تاريخ العلم والذي كرس له فلسفة العلوم. إنه لا بد من الإيمان في ظل الفلسفة المفتوحة بالأولوية النظرية للخطأ: "إذ الحقيقة لا تتخذ معناها الكامل إلا عند نهاية خلاف، ولا وجود لحقيقة أولى وإنما توجد أخطاء أولى" إن هذه الفكرة هي من أهم بديهيات باشلار التي تؤسس جدلية عقلانيته التطبيقية، ومن بديهياته أيضا:

- لا يوجد الموضوع إلا من خلال منظور أفكار متعددة ومن هنا نكون قد تجاوزنا النزعتين التجريبية والعقلية معا لنؤلف نزعة عقلية رياضية هي نزعة تجريبية جدلية أو نزعة عقلية حدية في الآن ذاته.

- العلم دياكتيكي أي أنه حوار غير منقطع يشكل في نزعته العقلية مفاهيم متبادلة هي أحداث عقلية وعلى الإيستومولوجيا في نقدها المستمر أن تحافظ على أحوال الدهشة التي تطرأ على الفعل.

- العلم لا يعرف نقطة انتهاء، ونشاطه إنما يعبر عن عملية نسيج، وعملية تفكيك النسيج لا تقف عند حد، ولا يمكن للنشاط العلمي أن يتم إلا باتحاد العلماء (جان فال: 1968، ص 180-181) وهذا يشبه باشلار عقلانيته الجدلية

بالكيمياء وتفاعلاتها حيث يقول أن الكيمياء الكمية كجهاز هائل من المعقولة تتلاءم مع نزعة واقعية دقيقة ونشطة وتتحد النزعة المادية مع الديالكتيك، إذ لا وجود لجوهر مغلق في ذاته وعلى ذاته، وإنما هناك مواد متفاعلة مع غيرها وبالتالي يمكننا القول أن فلسفة باشلار هي فلسفة الامتلاء لا الفراغ، هذا الامتلاء الذي تضمنه وتوفره الحالة الجدلية المتولدة (جان فال: 1968، ص 179).

إذن العلم يتقوم بتقويم المعرفة وهذا التقويم يقتضي نفيا وحذفا دائمين ويتصف بالطابع الثوري، إذ أنه لا يتجه نحو عناصر نهائية. ومن أجل صيرورة هذه الحركة لا بد من التركيب بين النزعتين وتعاونهما، حيث أن النزعة التجريبية في حاجة إلى أن تتعقل والنزعة العقلانية في حاجة إلى أن تطبق. لقد كان هناك إنتاج فائض من الفروض الفلسفية على الحدود البعيدة للمعرفة العلمية، غير أن هذا الفائض قد أتاح لتقدم العلم مزيدا من المرونة وحرية الحركة، فمن الثابت تاريخيا أن حصادا كبيرا من الأفكار التي أسهمت في هذا التقدم العلمي قد جني من بين كثير من المناقشات الفلسفية (هنتر ميد: 2005، ص 58).

إن الفلسفة والعلم ليس أحدهما غريبا عن الآخر، فالفلاسفة مشغولون منذ أقدم العصور بالعالم الطبيعي في محاولة فهمه وتفسيره على قدر ما أوتوا من معطيات وأدوات، بينما الفلاسفة حديثا يعتمدون على زملائهم العلماء في النهل من العلم الخاص بهم ومحاولة الاستفادة منه في بناء نسقهم الفلسفي، وكثيرا ما يخرج العلماء من ميدان بحثهم العلمي تشدهم مشكلات الفلسفة ويحاولون تكوين مواقف فلسفية تتسق ونتائج بحثهم، كما ينهلون من تراث الفلاسفة وبذلك يهتم الفلاسفة بأبحاث العلماء كما يهتم العلماء باتخاذ مواقف فلسفية (محمد قاسم، م: 2001، ص 61).

فهل يمكن بعد هذا الطرح أن نفصل بين المعارف ونفرض عليها التوقع على ذاتها ليس من مصلحة أي جانب من جوانب المعرفة الإنسانية أو الطبيعية إحداث تلك الخلخلة والقطيعة وعلينا البحث أكثر عن سبل تعاون العلوم والمعارف وانفتاحها على بعضها باسم منطق الاختلاف وفلسفة الانفتاح.

قائمة الهوامش:

1. النشار، مصطفى: مدخل إلى الفلسفة، الدار المصرية السعودية للطباعة النشر والتوزيع، القاهرة، د. ط، س 2005.
2. جان فال: الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، تر: فؤاد كامل، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، د. ط، 1968.
3. ميد هنتر: الفلسفة وأنواعها ومشكلاتها، تر: فؤاد زكرياء، شركة النهضة للطباعة والنشر، ط4، 2005.
4. محمد قاسم، محمد: مدخل إلى الفلسفة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2001.
5. عبد المعطي، فاروق: نصوص ومصطلحات فلسفية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1993.

حول النقد الفلسفي للعلم والتقنية

في الفكر الألماني المعاصر

(هوسرل - هيدغر - مدرسة فرانكفورت)

د. كمال بومنيير

قسم الفلسفة، جامعة الجزائر

الملخص:

الغرض من هذه المداخلة يتمثل في إبراز أن الفكر الفلسفي الألماني المعاصر (هوسرل، هيدغر، هوركهايمر، أدورنو، بنيامين، ماركوز، هابرماس)، وعلى الرغم من اختلاف منطلقاته وأسسهِ وغاياته، قد اندرج ضمن المشروع النقدي تجاه المعرفة العلمية والتقنية وخلفياتها الأيديولوجية، قصد التبرم من هيمنة النزعات الوضعية العلمية والتقنية. لقد لاحظ هوسرل أن الأزمة التي يتخبط فيها العالم الغربي هي في عمقها "أزمة علوم" أي أزمة معرفية، أما هيدغر فقد انتقد العلم والتقنية كأداة للتحكم والقوة والهيمنة حيث حوّلت الإنسان نفسه إلى عبد للتقنية. أما مفكرو النظرية النقدية مدرسة فرانكفورت (هوركهايمر، أدورنو، بنيامين، ماركوز، هابرماس) فقد وجهوا انتقاداتهم اللاذعة للمشروع العلمي - التقني وخلفياته الأيديولوجية التي أفرزت مظاهر وأشكال السيطرة على الإنسان. لكن بالرغم من أهمية هذه الانتقادات فقد اقترحوا حلولاً فلسفية لتجاوز الأزمة.

لا جدال في صعوبة الإحاطة بمسألة العلاقة بين العلم والفلسفة في الفكر الألماني المعاصر، ولجملة الانتقادات التي وجهها كل من إدموند هوسرل ومارتن هايدغر وفلاسفة مدرسة فرانكفورت (ماكس هوركهايمر، ثيودور أدورنو، هربرت ماركوز، يورغن هابرماس) للفكر الوضعي بخصوص هذه العلاقة، خاصة عندما يتعلق الأمر بالتراكم الكبير الحاصل في الكتابات الفلسفية لهؤلاء الفلاسفة الكبار، لذلك كان لزاماً

علينا أن يكون اهتمامنا - في هذه المداخلة - منصبا على موقفهم النقدي للخطاب الوضعي، وذلك لأن ثمة في رأينا بعض التشابه والتقارب بخصوص هذا الموقف بين هؤلاء الفلاسفة الذين يمثلون اتجاهات وتيارات ومناهج فلسفية متباينة، كالفيمنولوجيا (هوسرل) والأنطولوجيا (هيدغر) والنظرية النقدية (فلاسفة مدرسة فرانكفورت).

1- هوسرل: نقد الوضعية والطريق إلى الفيمنولوجيا:

يرى هوسرل في كتابه أزمة العلوم الأوروبية والفيمنولوجيا الترانسندالية أن الأزمة الحالية التي تعيشها أوروبا في عمقها أزمة علوم التي عرفتها العقلانية والتي غلب عليها الطابع العملي والنفعي إثر سقوطها في قبضة الفلسفة الوضعية التي ادعت بأنها وحدها الكفيلة بأن تجعل الإنسان سيد الطبيعة، وأن تخضعها لإرادته، بالصورة التي يتحكم فيها كما يشاء، ويكفي بهذا الصدد أن نعلم بأن أبا الفلسفة الحديثة، روني ديكارت مثلاً وهو رائد العقلانية في العصر الحديث، كان من الفلاسفة الأوائل الذين عملوا على توجيه "الذات" نحو التحكم في الطبيعة باعتبارها "موضوعاً"، لذلك، وضمن هذه الرؤية، لم تعد الطبيعة مصدر تأمل فلسفي ولا مدعاة للاحترام والتهيب بل مجرد مجال لغزو الإنسان وإرادته في السيطرة. وبهذا، أصبح الإنسان مدعوا ليصبح سيد الطبيعة ومالكها، ليتحكم في قواها وسيرها لخدمته، فالطبيعة التي كانت عند اليونانيين السيدة المطاعة تصبح عند ديكارت الخادمة التي تنحني لرغبات الإنسان بفضل علمه (زيناتي، ج: 1993، 134)، غير أن هذا الوسم لم يقتصر على الفلسفة الحديثة إبان عهد تأسيسها مع ديكارت، وإنما امتد أيضاً إلى الفلسفة المعاصرة، لكن العلة لا تكمن في العقلانية ولكن في وقوع هذه الأخيرة بين برائن النزعة الوضعية، وهذا لا يعني أن العقلانية (التي تبلورت ضمن سياق فلسفة الأنوار الأوروبية) أصبحت موضع تساؤل بل انزلاق أو انحراف هذه العقلانية إلى النزعة الوضعية، لذلك فإن هيمنة الخطاب الفلسفي الوضعي على العقلانية الغربية هو السبب الرئيسي في هذه أزمة، وهذا يعني - كما يقول هوسرل - أن كل العلوم دخلت في نهاية الأمر في أزمة فريدة من نوعها، إنها أزمة لا تمس العلم المتخصص في نجاحاته النظرية والعملية، لكنها مع ذلك تهر كل معنى حقيقته في الأعماق (هوسرل، إ: 2008، 53).

هذا، ويندرج نقد هوسرل للنزعة الوضعية ضمن محاولته الكشف عن فشلها وعجزها عن إدراك الحقيقة "الكلية"، لذلك فإن المفهوم الوضعي للعلم هو مفهوم اختزالي، لأنه تخلى عن كل تلك الأسئلة التي تدرج تحت المفاهيم الضيقة تارة والواسعة تارة للميتافيزيقا، وضمنها كل الأسئلة التي تنعت في غموض أنها "الأسئلة العليا والأخيرة"، فالأزمة لا تمس علمية وصلاحية هذه العلوم بل دلالتها بالنسبة للوجود الإنساني وللحياة، لذلك فهي لا تستطيع أن توجه الإنسان لأنها تقصي من ميدان المعرفة العلمية "الموضوعية" كل الأسئلة والإشكاليات والمفاهيم التي لها علاقة بالوجود الإنساني، كالغاية والمعنى والحرية وغيرها. أكثر من هذا، يدعي الخطاب الوضعي أن الحقيقة العلمية هي مجرد تسجيل للوقائع بصورة موضوعية بحيث تنسب للموضوعات والتراكيب والصيغ العلمية وجودا بذاته مستقلا عن كل إنحياز للوعي من حيث أنه يقصد موضوعه ويتجه إليه، لذلك فإن هذا الخطاب يعتبر حقيقيا إلا ما يقبل الدراسة الموضوعية بهذه الكيفية، وبهذا فإن "رؤية الإنسان الحديث للعالم تحددت كلها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر من قبل العلوم الوضعية وحدها، وانبهرت بالازدهار الناجم عن هذه العلوم، وهذا ما أدى إلى الإعراض في لامبالاة عن الأسئلة الحاسمة بالنسبة لكل بشرية" (هوسرل، 2008، 127).

وقد تحوّل بهذا إذاً، أنه لما فشل الخطاب الوضعي في إدراك الحقيقة "الكلية" الجوهرية - فيما استبعد الفكر الفلسفي الأصيل من المجال العلمي - أدرك هوسرل ضرورة تأسيس منهج فلسفي جديد أي الفينمنولوجيا، التي تختلف عن المناهج الوضعية القائمة على الملاحظة والتجريب والتعميم والتنبؤ، ولكنها تتناسى الوصف الفينمنولوجي وإدراك الماهيات الكامنة في الوعي من خلال القصديّة، بحيث يتم إنحياز الإيبوخي (التوقف عن اتخاذ أي موقف سواء أكان إثباتاً أو نفياً أو موقفاً وسطاً بينهما)، والرد الفينمنولوجي (رد الموضوعات إلى كيفيات عطائها قصد دراستها في ارتباطها بالكيفيات الذاتية)، ثم عملية البناء (معرفة كيف ينسب الوعي للموضوعات في العالم وجوداً قائماً بذاته حسب ماهياتها). سيكون هذا إذن هو الطريق إلى فلسفة تحقق المهمة الفلسفية بشكل كامل، أي طريق الفينمنولوجيا باعتبارها علماً صارماً وكلياً، لذلك لا يمكن أن تصبح العلوم الوضعية علوماً بحق

إلا في الوحدة المنظمة لهذا العلم الصارم والكلي، ومن ثمة يمكن حل أزمة العقلانية التي تتخبط فيها أوروبا التي أصبحت ضحية هيمنة الاتجاهات الوضعية، والفينمنولوجيا كما قلنا سابقا هي أساس تخطي هذه الأزمة العميقة، ضمن هذا السياق يقول هوسرل في كتابه **فكرة الفينمنولوجيا** "إن المطلوب إذا هو فينمنولوجيا، أي في ما نحن بسبيله فينمنولوجيا المعرفة بوصفها نظرية في ماهية الظواهر المعرفية المحضة. إن الانتظارات واعدة ولكن كيف للفينمنولوجيا أن تبدأ مع ذلك، كيف لها أن تكون ممكنة؟" (هوسرل، إ: 2007، 84).

2- هيدغر وتقويض الموقف الوضعي:

قبل أن نتطرق إلى موقف هيدغر من الوضعية، لا بد من الإشارة إلى أن فلسفة هيدغر تنحدر من فينمنولوجيا هوسرل، ولكن فلسفته تظل على الرغم من ذلك متميزة عن فلسفة أستاذه، حتى وإن وظفت بالفعل المنهج الفينمنولوجي، غير أنه مع ذلك، ابتعد عن مفهوم "الذاتية التراسندتالية" المرتبط بالنزعة الذاتية أو "الإنسانية" التي طالما ما حارها هيدغر واعتبرها امتدادا للميتافيزيقا التقليدية، لذلك نعت فكره أو فلسفته بالأنطولوجيا الأساسية التي قامت على التساؤل حول الوجود، **معناه** ثم **حقيقته**. غير أن ما ينبغي أن نستفيده من هذا التساؤل الذي انشغل به هيدغر - أي سؤال الوجود - هو دلالاته لسياق النقد الجذري لما يسميه بالأزممة الحديثة ولمختلف تجلياتها المتمثلة خاصة في العلم والتقنية والفكر الوضعي الذي يؤطرهما على المستوى الفلسفي، لذلك سنسعى إلى إبراز موقفه من الوضعية والعلم والتقنية.

يرى هيدغر أن العلوم الوضعية ليست حدثا يؤسس لحقيقة الوجود، وذلك لأن هذه العلوم تنظر إلى الوجود من حيث هو "موضوع" يخضع للمعرفة العلمية التي تهم بمختلف مجالات الطبيعة (الجامدة والحية) دون الاهتمام بكنهها وحقيقتها، وبالتالي فهي لا تفكر، ومن هنا قول هيدغر تلك العبارة الذائعة الصيت في محاضراته "ما الذي نعينه بالتفكير؟" المتضمنة في كتابه **محاولات ومحاضرات** "ما كان من شأن العلم أن يفكر" (Heidegger, M: 1958, 157). وهذا لا يعني كما يبدو للوهلة الأولى أن هيدغر ينفي صفة التفكير بالكامل عن العلم، وإنما هو (العلم) لا

يفكر بالكيفية التي يفكر بها الفلاسفة والمفكرون، أي من الناحية الفلسفية - الأنطولوجية، علما أن الوضعيين قد ادّعوا إمكانية إدراك الواقع على حقيقته وزعموا أن بإمكانهم تقديم أجوبة "كافية وشفافية" على كل التساؤلات ووضع الحلول لكل المشكلات المطروحة على الصعيد الإنساني، ولهذا عمل هيدغر على الكشف عن زيف هذا الادعاء الذي لا يدرك الأمر الجوهرى في المعرفة العلمية والتقنية باعتبارها التحلي السامي للحدث والعقلانية الغربية، لذلك نجد لدى فيلسوف الغابة السوداء ضربا من الزاوية بالطرق العلمية والتقنية التي تكتفي بالحساب والتجريب واستعمال الأدوات والآلات والأجهزة التقنية، وعلى الرغم مما شهدته العلوم الوضعية من فاعلية ونجاعة فإنه يلزم التنبيه إلى حدودها، علما أن العصر الحديث الذي عرف تحولا معرفيا وعلميا كبيرا شكل من دون شك منعطفًا تاريخيا حاسما بالنسبة للمجتمعات الغربية، قد قام على أساس أنثربولوجي مفاده تصور الإنسان بما هو "ذات" والطبيعة باعتبارها "موضوعا"، وهذا ما دفع الإنسان إلى اعتبار ذاته مركزا للكون وسيدا للطبيعة، لذلك عمل على قطع صلته بكل مرجعية لاهوتية أو دينية تخيله إلى عالم آخر أو قوة أخرى، بل أصبح ينظر إلى القوة نفسها من حيث أهما حاصلة ونابعة من ذاته ومن إرادته، أما الموضوع (الطبيعة ثم الإنسان نفسه) فقد صار مجرد "شيء" يمكن الهيمنة عليه أو الاستحواذ عليه أو "تملكه" كما كان يقول ديكايرت في **خطاب في المنهج**، والمعرفة العلمية والتقنية هي الأداة الفعالة لتحقيق هذا الغرض، فتحوّلت هذه المعرفة إلى قوة أو سلطة للتحكم والهيمنة. إن هذه الصورة التي آلت إليها هذه المعرفة هو ما يدعونا إلى التفكير في "التقنية" كما يرى هيدغر، وهو التفكير الذي غفلت عنه العلوم الوضعية التي ادعت - كما قلنا سابقا - أنها تدرك حقيقة الظواهر وقوانينها في حين أنها تكتفي بتحويلها إلى "موضوعات" فيتحجب عنها ما يفيد أن ليس من مقدور هذه العلوم والتقنيات أن تحيط بكيونة الطبيعة، وأنه لا تدرك من الطبيعة إلا ما تنشئه فيه، أو قل: إنه لا يعثر في الطبيعة إلا على ما تبحث عنه فيها. ومعنى هذا أنه ليس يمكنها - حسب هيدغر - أن تبين ما إذا كان استقصاؤها الطبيعة يؤدي إلى انكشافها، كما تدّعي هذه العلوم، أم بالضد يتأدى إلى انحجاب عنها على التحقيق (الشيخ، م: 2008، 550).

هذا، ويمكننا أن نقول بشكل مركز، لقد انشغل الإنسان - حسب هيدغر - في الأزمنة الحديثة بالموجودات باعتبارها "موضوعات" قابلة للاستحواذ، بحيث أحقق في الدخول في علاقة صميمة مع الوجود (أو الكينونة) فيما وضع ذاته في مقابل "الموضوع" الذي يخضع للهيمنة الكلية، وبالتالي أصبحت إرادته - وهي إرادة القوة - تهم بالأشياء قصد تملكها واستغلالها، وهذا ما أشار إليه هيدغر بقوله: "إن ما ندعوه تقنية الأزمنة الجديدة ليس فقط أداة أو وسيلة يمكن أن يكون الإنسان اليوم سيدها أو ذاتها الفاعلة، فقبل ذلك، وفيما وراء هذه الوضعيات الممكنة، نرى بأن هذه التقنية هي نمط تأويل العالم تم إقراره من قبل نمط وسائل المواصلات، والتزويد بالمواد الغذائية وصناعة المسليات، بل يحدد كل موقف للإنسان - في إمكانياته الخاصة - أي أنه نمط يسم بميسمه كل قدراته على التجهيز، وهذا ما يجعل التقنية غير قابلة للخضوع والتحكم فيها إلا عندما نخضع لها بدون شرط وبدون تحفظ. وهذا معناه أن التحكم العملي في التقنية يفترض من قبل الخضوع الميتافيزيقي للتقنية، هذا الخضوع يسير بمحاذاة الموقف الذي يقوم على الاستيلاء على كل شيء انطلاقاً من مخططاته وتصميماته (هيدغر، م: 1996، 47). وبهذا المعنى يرى هيدغر بأن التقنية لم تعد أداة في متناول الإنسان المعاصر، بل أصبحت التقنية نفسها تستحوذ وتسيطر عليه، بل لم يعد قادراً على الانفلات من حتميتها وضرورتها، فسببت له التيه وعدم الاستقرار، وهو ما يمثل تهديداً يثقل كاهل الإنسان، فقد وصل هذا الأخير إلى مرحلة تاريخية استطاع فيها أن "يتحكم" في الطبيعة باعتبارها "مخزوناً" جاهزاً للاستعمال والتوظيف والاستغلال التي تتحقق فيها إرادة قوته التي لا حدود لها، ولكن تنتهي في آخر المطاف إلى تبعية الإنسان نفسه للتقنية، غير أن هيدغر ما فتئ يؤكد إمكانية تفادي الإنسان هذا المصير التراجيدي في حالة حصول تغيير جذري يفضي إلى تحرره من هيمنة التقنية من خلال المعرفة الفلسفية - الأنطولوجية، أي النظر في الوجود الأصيل، الذي يتجاوز نمط التفكير الوضعي والتقني القائم على "نسيان الوجود" والذي آل بالحادثة إلى التحرك داخل الدائرة العدمية، وهو الأمر الذي يفرض - حسب هيدغر - إعادة التفكير في مفهوم الحقيقة التي أخذت طابع التطابق مع ما هو "علمي" و"تقني"، الذي ما فتئت

تبشر به العلوم الوضعية، لكنه مفهوم يستبعد الفكر الأنطولوجي الأصيل من مجال الحقيقة. إن موقف هيدغر من الحداثة والتقنية والوضعية لا يمكن إلا أن يذكرنا بموقف فلاسفة مدرسة فرانكفورت الذين وجهوا بدورهم انتقادات لازعة للنزعة الوضعية، لكن ضمن أسس وأبعاد فلسفية أخرى.

3- النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت وتهافت الخطاب الوضعي:

مدرسة فرانكفورت هي التسمية المستعملة اليوم في الحقل الفلسفي للدلالة على مجموعة من الفلاسفة الألمان، وعلى رأسهم ماكس هوركهايمر، ثيودور أدورنو، هربرت ماركوز، يورغن هابرماس، الذين أخذوا على عاتقهم تأسيس فلسفة نقدية تقوم على نقد جذري للمجتمع ومؤسساته السياسية والإيديولوجية وأنظمتها المعرفية قصد تحرير الإنسان المعاصر من أوضاعه المتسمة بالسيطرة الكلية أو الشاملة، لذلك يمكننا القول بأن النقد هو أهم ما يميز هذه المدرسة الفلسفية إلى درجة أصبحت تسمى لدى المشتغلين بالفكر الفلسفي المعاصر باسم النظرية النقدية. ضمن هذا السياق، يمكننا القول بأن الخطاب الوضعي قد حظي بنقد جذري وعميق من قبل مفكري هذه النظرية. وبشكل عام ومختصر، نقول بأن الوضعية - حسب مفكري مدرسة فرانكفورت - قد وجهت الفكر نحو الأمور الواقعة ووقفت عند حد التجريب وترتيب الوقائع وتصنيفها، ورفع مكانة الموضوعية قصد الكشف عن القوانين والتنبؤ بمجرى الظواهر، ولهذا أكدت على وحدة المنهج العلمي ووضعت تمييزا حادا بين المسائل العلمية "الموضوعية" وما يسمى بأحكام القيمة المتسمة بالطابع "الذاتي"، بحيث يتم استبعاد هذه الأخيرة من مجال البحث العلمي، لذلك اتخذ مفكرو مدرسة فرانكفورت موقفا مناهضا للوضعية بمختلف أشكالها وتحليلاتها (النزعة العلمية، النزعة التقنية، الخ). لقد انتقد ماكس هوركهايمر في الثلاثينات من القرن العشرين النزعة الوضعية ضمن محاولته الكشف عن تهافتها، وذلك لأنها تعامل البشر بوصفهم حقائق وأشياء مجردة داخل نطاق محدود ومخطط من الحتمية الميكانيكية، أو فيما تتصور العالم كمعطى بشكل مباشر في التجربة فقط، مما حدا بها ألا تميز بين الجوهر والمظهر، وأخيرا عندما أقامت تمييزا مطلقا بين الحقيقة والقيمة، ومن ثم فصلت المعرفة عن المصالح

البشرية (بوتومور، ت: 1998، 44)، بناء على ذلك، فإن مفاهيم وقيم العدالة والحرية والسعادة والتسامح وغيرها من القيم الإنسانية التي طالما دافع عنها الفلاسفة، وبالأخص فلاسفة التنوير، الذين عملوا على تحرير الإنسان من العبودية والخوف والأوهام، إذ لا يمكن أن يتحقق كل ذلك بما تدعيه الوضعية التي سلبت العقل كل علاقة بهذه المفاهيم أو القيم الإنسانية واكتفت بالوقائع والتجارب والموضوعية، وبالإعلاء من مكانة ودور المعرفة العلمية والتقنية، لكن على حساب الفكر الفلسفي الأصيل الذي قلصت فاعليته بحجة أنه منفصل عن الواقع أو متعال عنه أو أنه لا ينسجم مع أهداف وتطلعات الفكر العلمي التواق إلى التقدم الإنساني من الناحيتين المعرفية والمادية، ولهذا استنكر هوركهائمر الموقف الوضعي المعادي للفكر الفلسفي الأصيل، وهو فكر نقدي وتحرري بالنظر إلى الغايات الإنسانية التي يصبو دوماً إلى تحقيقها تاريخياً، لأن الفكر الوضعي مسؤول إلى حد كبير عن ما آلت إليه الإنسانية وعن الانتكاسات التي عرفتتها على مستويات اجتماعية وسياسية وثقافية عدة، والتي أدت في نهاية المطاف إلى ما أسماه هوركهائمر بـ "أفول العقل" (Eclipse de la raison) (وهو عنوان لأحد أهم مؤلفاته)، ويقصد بالعقل هنا العقل النقدي الذي يعمل على تحرير الفكر من انغزاليته وانكفائه على ذاته وربطه بالقضايا الاجتماعية قصد التخلص من ربة السيطرة التي يفرضها العقل الوضعي "الأداتي"، لأن الفلسفة كما يقول هوركهائمر "ليست تأليفاً، علماً أساسياً أو أولياً، بل مشروع مقاومة للخضوع وخيار متحرر لصالح الحرية العقلية والفعالية" (هوركهائمر، م: 2006، 265). إلا أنه، وفي خضم التطور التاريخي الذي عرفتته المجتمعات الإنسانية والغربية على وجه الخصوص، سرعان ما تبين أن سيطرة الخطاب الوضعي وإيديولوجيته المهيمنة في الحقل العلمي والاجتماعي قد تطور في خضم ذلك إلى خطاب علمي أداتي أو ما يسميه هوركهائمر بـ "العقلانية الأداتية" (Rationalité instrumentale)، وهي عقلانية علمية ووضعية كرسّت السيطرة الشاملة على الطبيعة وعلى الإنسان أيضاً، وقد تمثلت هذه السيطرة في المجتمعات الغربية المعاصرة في مختلف أشكال التسلط والطغيان السياسي الذي مارسه بعض الأنظمة السياسية كالنازية والفاشية والستالينية، التي استندت إلى الفعالية التقنية والعلمية في ممارسة هذا التسلط أو الطغيان.

أما ثيودور أدورنو، فقد انتقد بدوره الوضعية واعتبرها رؤية قاصرة ومضللة لأنها تحجب عنا الفهم الصحيح لطبيعة الحياة الاجتماعية، بل وتقدم تفسيراً مشوهاً للواقع، وبقدر ما تنمو المعرفة العلمية - التي أخذت طابعاً أداتياً - بقدر ما يجد الإنسان أن آفاق حريته وسعادته تنقلص وكذلك استقلاله الذاتي باعتباره فرداً، بل إن قدرته على التخيل والحكم المستقل يتناقص أيضاً لهذا السبب انشغل أدورنو كثيراً بمصير الإنسان الغربي المعاصر الذي تقلصت مساحات حريته كما قلنا، وذلك على الرغم أنه يعيش اليوم في مجتمعات جعلت الحرية والسعادة والتقدم شعاراً لها، غير أن في حقيقة الأمر هناك قهر يمارس عليه بصور أشكال مختلفة داخل المؤسسات السياسية والإدارية والاقتصادية وفي مقدمتها مؤسسة الدولة التي أصبحت في زماننا هذا تستند في نشاطاتها إلى المعرفة العلمية والتقنية وإلى الخبراء المختصين في مختلف المجالات (الاقتصادية، الإدارية، الثقافية، الخ)، ولهذا استطاعت الدولة أن تتحول إلى نظام شامل للقمع والقوة والسيطرة، فعرضت الإنسان إلى الأشكال المختلفة من القهر الظاهر والباطن، والقمع الواعي وغير الواعي الذي ينطلق من أجهزة الإنتاج الضخمة، والمؤسسات الإدارية والبيروقراطية والاستهلاكية والإعلامية التي تشبه آلات هائلة يحاول الناس أن يكييفوا أنفسهم مع ضغوطها ومطالبها، وقد بلغت في ذلك حدودها القصوى حسب أدورنو في النظم الشمولية أو التوتاليتارية، التي بلغت أوجها بعد صعود النازية وما حل بأوروبا في تلك الفترة التاريخية المأساوية من تاريخ الحضارة الغربية وما عرفته من وحشية وبربرية، فتحول التقدم إلى انتكاسة وتراجع خطير أصبح يهدد مصير هذه الحضارة لأن هذه الوحشية أو البربرية التي تجلت في مأساة الحرب العالمية الثانية، وما خلفته هذه الحرب من ضحايا لم تكن ذات طابع تقليدي وإنما استندت بالأحرى على المعرفة العلمية والتكنولوجية المتاحة في تلك الفترة التاريخية، ويظهر ذلك في طبيعة الأسلحة والعتاد والوسائل الحربية التي استخدمت من طرف الدول المتحاربة، وخاصة ألمانيا والولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي، أي تلك الدول المتقدمة تكنولوجياً. أما هربرت ماركوز - وهو أحد أقطاب مدرسة فرانكفورت - فلم يخف تأثره بأستاذه هيدغر بخصوص موضوع التقنية، في هذا السياق يمكن أن نعثر عنده على فكرة أساسية، بخصوص هذه المسألة، وهي الفكرة القائلة بأن التقنية

أصبحت تمثل في المجتمعات المعاصرة نوعا من السيطرة الكلية على الإنسان، وأن الطابع الشمولي يجعل منها - في ظل الشروط التاريخية القائمة - قوة تتحكم في جميع النشاطات الإنسانية، وكأننا أمام "مشروع" للسيطرة.

هذا، وقد أكد ماركوز على الطابع الاجتماعي والتاريخي في معالجة مسألة التقنية، وضرورة تجاوز الطرح الأنطولوجي الذي بقي هيدغر سجيناً له، ذلك أن ما كان يهدف إليه ماركوز هو إبراز وكشف آليات السيطرة التي تتم في ظل هيمنة التقنية التي أصبحت في عصرنا تحدد مسار التطور التاريخي للمجتمعات القائمة، والتي عرفت تقدماً (كمياً) مذهلاً في هذا المجال، غير أن الكشف عن هذه الآليات مرهون بضرورة الارتكاز على الواقع الملموس الذي تعيشه هذه المجتمعات، "إن المنهج العلمي الذي قاد دائماً إلى تحكم في الطبيعة متواصل وأكثر فاعلية، قدّم من ثم المفاهيم الخالصة وكذلك الأدوات لسيطرة الإنسان المتواصلة والأكثر فعالية على الإنسان بواسطة التحكم في الطبيعة (..) واليوم تتأبد السيطرة ويتسع مداها، ليس فقط بواسطة التقنية، وإنما كتقنية، وهذه تقدم للسلطة السياسية المتنامية، التي تأخذ في ذاتها مجالات الثقافة كلها، الشرعية الكبرى. في هذا العالم تقدم التقنية أيضاً العقلنة الكبيرة للحرية الإنسان، وتبرهن الاستحالة "التقنية" في أن يكون الإنسان مستقلاً، بشكل حياته ذاتياً. ذلك لأن هذه الحرية لا تتبدى على أنها لاعقلانية، حتى ولا سياسية، وإنما على أنها خضوع للآلة التقنية التي توسع من مدى أسباب الراحة أمام الحياة، كما ترفع إنتاجية العمل. تحمي العقلانية التكنولوجية بهذه الطريقة قبل كل شيء قانونية السيطرة، في الوقت الذي تلغيها فيه، والأفق الأداتي يحول ذاته إلى مجتمع شمولي بطريقة عقلانية" (ماركوز، هـ: 1988، 167).

وعلى هذا النحو، يلاحظ يورغن هابرماس في كتابه **العلم والتقنية كإيديولوجيا** بأن المعرفة العلمية أصبحت مرتبطة بالحسابات، وتعتبر الوضعية من هذا المنظور تعبيراً عن هذه المشروعية للنظم السياسية القائمة لقد تأسست على نطاق واسع عملية الترجمة التي تحققت بين السياسيين الذين يمنحون المهمات وبين الاختصاصيين من علوم المشروع على مستوى الحكومة أسست بيروقراطيات من أجل البحث والتطوير، كما تأسست المعاهد العلمية للاستشارة التي تعكس

وظائفها الديالكتيك الخاص لنقد العلم إلى البراكسيس السياسي (هابرماس، ي: 2003، 124)، ضمن هذا السياق ينفي هابرماس ما يسمى بالحياد العلمي، فالعلم من المنظور الوضعي لا ينفصل عن المصلحة بل هناك ارتباط وثيق بينهما.

وفي كتابه **المعرفة والمصلحة** الذي دخل به في نقاش جذري ضد النزعة الوضعية، وحاول إعادة بناء تاريخ المذهب الوضعي المعاصر قصد تحليل ترابط المعرفة والمصلحة (هابرماس، ي: 2006، 31). لأجل ذلك عمل هابرماس على بلورة مفهوم جديد للعقلانية يكون في رأيه في مقابل العقلانية التكنولوجية، أطلق عليه مصطلح العقلانية التواصلية. ولتوضيح هذا المصطلح، نقول: إن هابرماس يميز بين العمل والتفاعل. ويعني العمل ذلك النشاط العقلائي الموجه لهدف أو غاية ما، وبهذا المعنى فهو نشاط أداتي يخضع لقواعد تقنية تتأسس على معرفة علمية تجريبية، وينتج عن العمل باعتباره نشاطا عقلايا للممارسة الإنسانية التي تجعل الطبيعة موضوعاً معرفياً ضمن وجهة نظر التحكم الأداتي - التقني، فمفهوم العمل يُحدد، إذن علاقة الإنسان بالطبيعة، والتي تكون فيه هذه الأخيرة موضوعاً للسيطرة. في هذا السياق أعاب هابرماس على الفكر الوضعي اهتمامه المفرط والمبالغ فيه بالمعرفة العلمية والتقنية والممارسة العملية داخل دائرة النشاط الأداتي، متجاهلاً في ذلك نمطاً آخر من النشاط الإنساني - وهو لا يقل أهمية عن النشاط الأداتي - يسميه بالنشاط التفاعلي، ذلك أن النشاط الأداتي (العمل) ليس هو وحده ما يميز الإنسان، ويجعله قادراً على تحويل بيئته الطبيعية والاجتماعية، إذ إلى جانب العمل، نجد لدى الإنسان قدرة على استخدام العلامات والرموز للتواصل مع غيره، وخاصة اللغوية منها، وهي وسيلة أخرى لدى الإنسان. انطلاقاً من هذا، يمكن القول أننا أمام تصورين للعقلانية، الأول يتمثل في العقلانية الأداتية (أو التكنولوجية كما سماها وهي عقلانية ذات طابع معرفي - تقني، تتضمن القابلية لاستغلال الطبيعة والإنسان، وهو لا يغفل أهميتها ودورها في تلبية متطلبات وحاجات الناس المادية في المجتمع، أما الثانية، أي العقلانية التواصلية فهي التي تنظم العلاقات بين الناس وتؤطر عملية التفاعل بين أفراد المجتمع وتصور فهم الجماعة لذاقها، ويظهر هذا النوع من العقلانية كما قلنا، في المجال الاجتماعي والأخلاقي والسياسي وهذا بعيداً عن كل سيطرة وهيمنة يمكن أن تتم على الإنسان (كفرد أو جماعة). وبالجمل، إذا

كان يورغن هابرماس يدين للمنظرين الفرانكفورتيين الأوائل (هوركهبايمر، أدورنو، ماركوز) بالقدرة على استكناه حقيقة الوضعية، فقد أخذ على عاتقه أيضا صياغة مفهوم جديد كبديل للعقل الأداتي "الوضعي" والمتمثل كما قلنا في "العقل التواصللي"، وهذا العقل هو بمثابة فاعلية يمكن أن تتجاوز في رأيه العقل الوضعي المتمركز حول ذاته والمغلق على نفسه، الذي يدعي أنه يتضمن كل شيء أو القادر على حل كل المسائل والقضايا، وتقديم الأجوبة على كل الأسئلة التي يطرحها الإنسان.

يتضح لنا في ختام هذه المداخلة أنه من خلال هذه الانتقادات الموجهة للنزعة الوضعية بخصوص موقفها من دور أو مهام المعرفة العلمية والتقنية وعلاقة هذه المعرفة بالفلسفة من جانب الفلاسفة الألمان المعاصرين الذين تطرقنا إليهم (هوسرل، هيدغر، فلاسفة مدرسة فرانكفورت) أن ثمة تشابه في هذه الانتقادات بل قد تلتقي في كثير من الأحيان وتتفق في بعض الجوانب من جهة الطرح، غير أنها تختلف في جوانب أخرى وخاصة على المستوى المنهجي وكيفية مقارنة المسألة، لذلك راهن هوسرل من خلال الفينمنولوجيا على تقويض الوضعية ومجاوزة خطاياها، وقد كانت الفينمنولوجيا، كما أسلفنا القول، هي الحل الجذري لأزمة العقلانية وخطاياها الوضعي المهيمن على أوروبا كما أشار إلى ذلك في كتابه الأزمّة، وعلى هذا الأساس يمكننا القول بأن هذه المقاربة الفينمنولوجية لا تخرج عن نطاق الطرح الاستيمولوجي، لذلك تكفل هيدغر لوحده بنقل هذه المقاربة إلى المستوى الأنطولوجي، إذ لم يقبل بالمقاربة الابستمولوجية - الفينمنولوجية لافتقارها للرؤية الأنطولوجية لمسألة الوجود، لذلك وقف فيما يخص علاقة العلم والتقنية والتفكير العميق في هذه الأخيرة، عند ما يمكن أن يكون مدخلا للكشف عن حقيقة الوجود. أما فلاسفة مدرسة فرانكفورت فقد عبّروا عن انشغالهم الخاص والعميق بالخطاب الوضعي، وبموقفهم من علاقة العلم والتقنية لا من الناحية الأنطولوجية (على الرغم من تأثرهم ببعض آراء هيدغر، وخصوصا هيربرت ماركوز)، لكن من خلال تبني مقارنة سوسيولوجية وتوظيفهم لنظريات ولنتائج العلوم الاجتماعية أو الإنسانية (التحليل النفسي، علم الاجتماع المعرفة، علم النفس الاجتماعي، الاقتصاد السياسي، الخ...) مكنهم من التعمق أكثر في نقد الخطاب الوضعي.

المراجع:

1. بوتومور، توم (1998): مدرسة فرانكفورت، ترجمة: سعد هجرس، ط1، طرابلس، دار أويا.
2. الشيخ، محمد (2008): نقد الحداثة في فكر هايدغر، ط1، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
3. ماركوز، هيرت (1988): الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة: جورج طرايشي، ط3، بيروت، دار الآداب.
4. هابرماس، ورغن (2003): العلم والتقنية كـ "إيديولوجيا"، ترجمة: حسن صقر، ط1، كولونيا: منشورات الجمل.
5. هابرماس، يورغن (2006): المعرفة والمصلحة، ترجمة: حسن صقر، ط1، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة.
6. هوسرل، إدموند (2008): أزمة العلوم الأوروبية والفينمنولوجيا الترانسندتالية، ترجمة: إسماعيل مصدق، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.
7. هوسرل، إدموند (2007): فكرة الفينمنولوجيا، ترجمة: فتحي إنقزو، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.
8. هوكهايمر، ماكس - أدورنو، ثيودور (2006): جدل التنوير، ترجمة جورج كتورة، ط1، بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة.
9. هايدغر، مارتن (1996): التصورات الأساسية، ترجمة: محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، ط1، الدار البيضاء، دار توبقال.
10. Adorno, Theodor (2003): Dialectique negative, Trad. G. Goffin, J. Masson, A. Renault, Paris, Petite Bibliothèque Payot.
11. Heidegger, Martin (1958): Essais et conférences. Trad. J. Preau, Paris, Gallimard.

obeikandi.com

بين الفلسفة والعلم،

الخطاب محور الجدل

مختارية مقدم

قسم العلوم الاجتماعية - جامعة معسكر الجزائر

الملخص:

ما يشغلنا في هذا المقام هو أن ندرك بأي معنى يمكن لنا أن نقرر الصلة التي تربط الفلسفة بالعلم من وجهة نظر موضوعية تصبو إلى ملاحقة العالمين - عالم الفلسفة وعالم العلم - بشكل أكثر تفصيلا وتحديدًا من جعل الفلسفة مجرد خادمة للعلم أو متطفلة عليه، من خلال معالجتها لجملة المسائل التي تثيرها معالجة فلسفية، فتحظى الفلسفة من هذا المنطلق بصفة (العلمية) ليطلق عليها مجموعة أسماء كـ (الفلسفة العلمية، فلسفة العلوم...) إلى غيره من الأسماء التي يتبادر إلى الذهن بمجرد سماعها بأن الفلسفة عليها أن تفخر لتعقبها لخطوات العلم، فتجد ما تقتات عليه كي لا تندثر! غير أن الحقيقة مطمورة لعجز نظر أو لتعزيز موقف. ما يثير اهتمامي في هذا المقام هو تحليل وضعية الالتقاء - الصلة - بين الفلسفة والعلم. على أي المستويات تتجسد؟ وفي أي السياقات تظهر تحديداً؟ محاولة منا للتأكيد على أن راهنية الفلسفة غير قائمة على صلتها بالعلم.

إذ تطرح العلاقة بين النظري والتطبيقي في الحقل المعرفي نلني الإشارة إلى عدة أصعدة، منها طبيعة التفكير الفلسفي وخصوصيته، وطبيعة التفكير العلمي التطبيقي وتجاوزة للفلسفة. وكأننا في هذا الطرح نسعى إلى تنويع الفلسفة بالتاج العلمي لتطبيقاته وقيميته، أو نسعى بصورة أخرى؛ التأكيد على أن الفلسفة لا تفك ذات صلة بالعلم. لكن في هذه الحالة من منظور تلفيقي، تغدو معه الفلسفة متطفلة على مشاريع وتطبيقات ونتائج العلم لتجد لها مرتعا خصبا للتحليل والنقد الفلسفيين. إذ

أن مواضيعها - من هذا المنطلق - أصبحت غير ذات فاعلية أو تكاد تنعدم لتخلي العلم عنها.

غير أن حقيقة الموضوع الذي يتضح لنا من خلال هذا الوضع - الذي يجمع بين الفلسفة والعلوم أو ربما لا يجمع بينهما إطلاقاً - هو أن المقاربة بين الحقلين تجتمع على صعيد الخطاب لا الحاجة أو التطفل. وإذ نقف على المنحى الأولي للتموضع، نشير إلى الكوجيتو التالي: أنا أفكر إذن أنا أفعل، لا أفكر فحسب، فالفعل يتوقف على خصيصة التفكير وإذا كان العكس، كان الفاعل شاذاً لا يقاس عليه! بالتالي الفلسفة ذات علائق فعلية. وانطلاقاً من هنا، سنلغي تعالق لا محالة للتملص منه بين الفلسفة والعلوم؛ سواء على الصعيد النظري أو التطبيقي له.

ما يشغلنا في هذا المقام هو أن ندرك بأي معنى يمكن لنا أن نقرر الصلة التي تربط الفلسفة بالعلوم من وجهة نظر موضوعية تصبوا إلى ملاحقة العالمين - عالم الفلسفة وعالم العلوم - بشكل أكثر تفصيلاً وتحديدًا من جعل الفلسفة مجرد خادمة للعلوم أو متطفلة عليه، من خلال معالجتها لجملة المسائل التي يثيرها معالجة فلسفية. فتحظى الفلسفة من هذا المنطلق بصفة "العلمية"؛ ليطلق عليها مجموعة أسماء كـ (الفلسفة العلمية، فلسفة العلوم...) إلى غيره من الأسماء التي يتبادر إلى الذهن بمجرد سماعها بأن الفلسفة عليها أن تفخر لتعقبها خطوات العلم؛ فتجد ما تقتات عليه كي لا تندثر!

غير أن الحقيقة مطمورة لعجز نظر أو لتعزيز موقف. ما يثير اهتمامي في هذا المقام هو تحليل وضعية الالتقاء - الصلة - بين الفلسفة والعلوم، على أي المستويات تتجسد؟ وفي أي السياقات تظهر تحديداً؟ محاولة منا للتأكيد على أن راهنية الفلسفة غير قائمة على صلتها بالعلوم.

وحري بنا في هذا المقام تقديم توضيح لمفهوم فلسفة العلم، "فلسفة العلم ليست جزءاً من العلم ذاته، وإنما هي بحث عن مبادئ العلم. والفرق بين العلم وفلسفة العلم يتمثل في أن العلم هو تلك اللغة الشارحة للعلم وحقائقه، أو أن فلسفة العلم دراسة تكمن وراء حقائق العلم. ولا تدخل في صميم العلم، لأنها لا تقرر حقائق علمية بالصورة التي نجدها عند العلماء، بل هي تحليل منطقي لما يقرره العلماء من حقائق (حسين، ع: 2005، ص 26). وبذلك تعرف على أنها حلقة

الاتصال بين الفلسفة والعلم (بدوي عبد الفتاح، م: 2007، ص 33). وليس هذا تأكيدا على أن الفلسفة عليها أن تقف موقف المنتظر أمام العلم لتتلقى ما يقدمه من حلول تكتفي بتسجيلها بأسلوبها الخاص فحسب، كما هو حال دعاة الفلسفة العلمية. إنما فلسفة العلم وإن كانت تتفق مع الفلسفة العلمية بضرورة متابعة نتائج العلم السائد وتحليل نتائجه ومناهجه تحليلًا منطقيًا، فهي تختلف عن الفلسفة العلمية من حيث إن من يؤمن بالفلسفة العلمية لا ير للنشاط الفلسفي مجالًا سوى تحليل نتائج العلم. في حين أن الحقيقة غير ذلك لأن النشاط الفلسفي لا يقتصر على تحليل نتائج العلم، وإنما يتعدى ذلك إلى مجالات شتى، منها: الميتافيزيقا، الأخلاق والفن، ... الخ. ولا يمثل مجال تحليل نتائج العلم إلا فرعًا واحدًا من هذا النشاط العام. وهذا الفرع يهتم بتحليل مبادئ العلم ونتائجه ومناهجه وهو ما يطلق عليه "فلسفة العلم". فلسفة العلم إذن، هي جزء من كل أكبر هو النشاط الفلسفي بمعناه العام. ومن هنا تختلف فلسفة العلم عن الفلسفة العلمية التي تقول بأنه لا وجود لأي نشاط فلسفي خارج نطاق تحليل نتائج العلم (حسين، ع: 2005، ص 27).

وتعزى لهذا الطرح رفض ريشنباخ للفلسفة التقليدية لحساب التفكير العلمي. فهو يذهب إلى أن هناك على الدوام نظرة علمية، ومن ثم يريد إثبات أنه قد انبثق عن هذا الأصل فلسفة علمية؛ وجدت في علوم عصرنا أداة لحل تلك المشكلات التي لم تكن في العهود الماضية إلا موضوعًا للتخمين. ومن هنا يرى أن الفلسفة قد انتقلت من مرحلة التأمل إلى مرحلة العلم. وهو بذلك يريد من الفلسفة أن تصل إلى ما وصل إليه العلم من دقة وأحكام (حسين، ع: 2005، ص 19).

وفي هذا الرأي طبعًا، استبعادًا للفلسفة ومحاولة لقصر النشاط الفلسفي على البحث العلمي دون غيره؛ متناسيًا أن الفلسفة هي السؤال الكبير والشوق العظيم للحقيقة. ومن هنا تختلف الفلسفة عن العلوم الجزئية. فالعلم مهما بلغ شأنه، ومهما قدم من إنجازات باهرة لن يؤدي يومًا إلى استبعاد الفلسفة. وإن كانت العلوم الجزئية يورقها السؤال عن الحقيقة أيضًا، إلا أن الحقيقة التي يبحثها العلم حقيقة جزئية. أما الحقيقة الفلسفية هي الحقيقة الكلية. هذا فضلًا عن أن مهمة العالم تنتهي بانتهاء المشكلة التي يبحثها. وفي هذا تكمن عظمة العلم ومحدوديته في آن واحد. أما الفلسفة فإنها تطرح أسئلة أكثر مما تحقق من إجابات، لأن الأسئلة فيها أهم من

الإجابات. بل إن كل إجابة تصبح بدورها سؤالاً جديداً. فليست مهمة الفلسفة هي وضع الحلول، بقدر ما هي تنفيذ للحلول الموضوعية. لأنها لا ترض أن تسلم بشيء بغير نقد. ولو تخلت الفلسفة عن النقد لتخلت عن روحها ولم يبق منها إلا الجسد. فما قيمة الفلسفة إذا تحولت إلى نظرية أو مذهب بلا نبض أو حياة. إن النقد هو الذي يعيد الصلة بين الفكر والواقع وبين العقل والحياة. النقد في صورته الإيجابية هو بناء للواقع وتأسيس للعلم. والنقد في الفلسفة لا يعني مجرد الرفض، وإنما هو تحليل تصورات العلوم وتحليل قدرات الإنسان في المعرفة؛ وعلى هذا الأساس يكون النقد هو المقدمة الضرورية لكل علم والتمهيد الضروري للمعرفة. إنه الجهد العقلي لعدم تقبل الأفكار تقبلاً سلبياً. كما أنه البحث في أصول الظواهر وجذورها وارتباطها بحقائق الواقع من حولها، أي معرفتها معرفة حققة. وهو في النهاية التحدي الحقيقي الذي يتحتم على الفلسفة أن تقبله من أجل تسويق وجودها في عالم اليوم، العالم الذي يزداد فيه التخصص وتتراكم الإنجازات العلمية. إن عودة الفلسفة لمزاولة دورها النقدي هي عودة إلى مهمتها الحقيقية وإبطال للزعم القائل: "إما أن تصبح الفلسفة علمية كسائر العلوم الجزئية وتضع نفسها في خدمة هذه العلوم أو تفقد مبررات وجودها" (حسين، ع: 2005، ص 30، 31). وفي هذا الصدد يتساءل زكي نجيب محمود: "... فماذا تصنع الفلسفة في عصر يسوده العلم على هذا النحو سوى أن تخدم سيد العصر كما كان شأنها في كل عصر؟ ماذا تصنع سوى أن تخدم العلم في عصر العلم كما خدمت الأخلاق في عصر الأخلاق، الدين في عصر الدين؟" (ماهر، ع. م: 1997، ص 58). والقصد من التساؤل جعل الفلسفة تابعة للعلم. ومعنى ذلك، أن المثل الأعلى للفلسفة لا بد وأن يكون مثلاً علمياً محضاً. لأن مجال البحث في الفلسفة لا ينبغي أن يتجاوز دائرة المشكلات التي لم يتحكم العلم بعد في دراستها بطريقة علمية محضة (ماهر، ع. م: 1997، ص 56، 57). وهذه الفلسفة هي التي أراد لها "رسل" أن تكون.

فإذا نظرنا إلى المسألة على هذا النحو نجد أن العصر الذي نعيش فيه يزخر بتقدم علمي وتكنولوجي هائل. وهذا التقدم يتطلب من الإنسان أن يكون على صلة جيدة بعلوم العصر، وإنجازاته ونجاحاته وإخفاقاته. والفيلسوف أو المفكر لا بد أن يكون قادراً على الفعل مؤثراً فيما حوله، لا منفعلاً سلبياً، يقف مدهوشاً أمام

ما يحدث في العالم من حوله، ولذا فإن كل من يشتغل بالفلسفة أو يتفلسف لا بد له أن يكون على معرفة بالمنهج العلمي، حتى يستطيع بطبيعة الحال أن يتحاور مع علماء عصره ويناقشهم في علومهم. وهذا أدق تصوير للجانب الإيجابي لدور الفيلسوف. فأني فيلسوف لم يدرب على المنهج العلمي ويخفق في متابعة الاطلاع العلمي باستمرار لا بد أن يكون عمله ناقصا لأنه في هذه الحالة لن يضيف ما هو جديد إلى عالم الخبرة والواقع، ولن يترك فكره بصمة إيجابية على مسيرة التواصل الحضاري (ماهر، ع. م: ص 139). وما نلاحظه اعتدالية الطرح الذي يرى الفيلسوف يتابع ويفهم الإنجازات العلمية للعصر دون أن ينغمس بصورة كلية فيها، ويسلم تسليما مطلقا بنتائجها، فيلغي مهمة الجدل النقدي المناطة به. فعلى الفيلسوف أن يكون معاصرا لتغيرات زمنه، لا جاهلا متغافلا عنها أو متأثرا سلبا بها.

فالمعرفة الفلسفية قائمة على النقد والتأمل كمنهج لها (Maurice, D. Gaston, 1969, p. 87). ومن العبث التفكير في موضوعة الفلسفة لحساب العلم. والمعنى الحاصل، ألا ننظر إلى فلسفة العلوم على أنها الفلسفة العلمية أو مرادفة لها أو أنها تدل عليها. إذ أن فلسفة العلوم متعددة الجوانب وهذا التعدد يكشف عن تنوع البناءات الفكرية داخل فلسفة العلوم مما يجعلها نسقا فكريا مفتوحا يقبل الإضافة والتعديل والحذف. وبقدر ما يأخذ من الفلسفة سمات النقد العقلي والتحليل بمستوياته يأخذ من العلم منهجه في الاقتراب من الواقع ودراسته. فتمتزج في هذا الإطار قوى الاستدلال في إطار عقلي مركب يقبل أن تكون الحقيقة التي تعبر عنها فلسفة العلوم ممكنة. ومن ثم توجد في مقابل ممكنات أخرى يتوقف صدورها على تطور العلم في مناهجه وأساليبه (ماهر، ع. م: 2002، ص 144، 145).

والحقيقة أن الفرق بين هذين المصطلحين يتوقف على طبيعة العلاقة التي تربط الفلسفة بالعلم، والهدف منها. فإذا كان الهدف هو توظيف نتائج العلم ونظرياته في بناء مذاهب فلسفية جديدة، أو الدفاع عن مواقف محددة، أو طرح فروض جديدة عن الإنسان وعلاقته بالكون، نكون أمام فلسفة العلم، وهي بهذا المعنى جزء من فلسفة الفيلسوف. وتختلف بحسب المذهب الذي يدين به، والاتجاه الذي ينتمي

إليه. ومن ثم، نقول أن هناك من التعريفات لفلسفة العلم بقدر ما هنالك من مذاهب وتيارات فلسفية، فديكارت على سبيل المثال، حاول أن يستفيد مما تتصف به القضايا الرياضية من ضرورة ويقين في تأكيد اتجاهه الحدسي في المعرفة. أما بالنسبة للفلسفة العلمية، وهي الدعوى التي ابتكرها ودافع عنها البعض من الفلاسفة المعاصرين أمثال: برتراند رسل والتجريبيون المناطقة؛ فهي أن تعطي للفلسفة ما للعلم من خصائص. بمعنى أن تنتهج الفلسفة المنهج العلمي. وليس المقصود بالطبع أن يتحول الفيلسوف إلى عالم. فكل منهما له طريقته في بناء نظرياته. إنما المقصود أن يستفيد الفيلسوف من روح المنهج العلمي، وهو التحليل المنطقي. وبذلك تكون الفلسفة تحليلية وليست تأليفية. فالكشف عن الحقائق الجديدة، وبناء المعرفة عن الطبيعة من اختصاص العلم. أما الفلسفة فوظيفتها التحليلية للغة العلم ومفاهيمه، تؤهلها لمنصب الرقابة على مسار العلم، ولكن دون تدخل في مضمونه (بدوي، ع. م: 2007، ص 126، 127).

وبعد هذه الإطلالة على معاني فلسفة العلوم ومجالاتها في البحث، نحاول أن نرصد من خلال بعض الجوانب الفلسفية في الحياة الإنسانية على المستويين الفكري والمادي. فالفلسفة شكل من أشكال الوعي الاجتماعي - نشاط إنساني واعى - يمثل نسقا من المفاهيم العامة عن العالم ومكانة الإنسان فيه، والأساس النظري لرؤية العالم (إبراهيم، م. إ: 1999، ص 14). وللإلمام بمعنى شامل حول النص نعود إلى تاريخ الفلسفة حيث كانت كافة المعارف تنطوي تحت لوائها، فشكلت جزءا لا يتجزأ من البحث والاهتمام الفلسفي؛ وفي هذه العودة لا نروم التدليل من خلال انتماء العلوم آنذاك للفلسفة، بل نشير إلى ما هو أهم من ذلك، هو أن الوعي الإنساني من خلال النظر الفلسفي؛ وعي شامل ولملم بجميع الجوانب أنطولوجية كانت أو معرفية أو أكسيولوجية أو حتى ميتافيزيقية. والحال هذه، الدلالة واضحة على أن النظر الفلسفي لا ينطوي على ما هو نظري فحسب بل يقع أيضا على المحسوس، من خلال إدراك الواقع وتغيراته؛ من خلال ربط الواقع بالفكر؛ من خلال عيشه في الوجود المادي وتمثله للمادي بالعقل التجريدي، من خلال انعكاس صور الواقع المحسوس - الوجود المتعين في زمان مكان - تصورا ذهنيا وإدراكا فلسفيا. فأننا كموجود بشري ألفي علاقة بالواقع من خلال العلم، والنظر من

خلال الفلسفة أشبه بعلاقة الجسد بالروح حيث لا يمكننا إنكار الجانب الروحي فينا وإن كنا نجهل حقيقته لصالح الجسد المتعين الواقع تحت الحس التجريبي.

فالفلسفة تقوم - في الحقيقة - على الإيمان بأن ماهية الإنسان وثروته الحقيقية لا تكمن في إشباع الحاجات الضرورية ولا في أن يصبح "سيد الطبيعة ومالكها" ومسخرها في مصلحته ونفعه (إبراهيم، م. إ: 1999، ص 14). إذ أن هذا من اختصاص العلم، الذي يهدف إلى وصف الظواهر وكيفية حدوثها. حيث أنه دراسة ذات موضوع محدد وطريقة ثابتة توصل إلى طائفة المبادئ والقوانين، كما ينصب على القضايا الكلية والحقائق العامة المستمدة من الوقائع الجزئية. وبناء على هذا كانت تطبيقاته العملية ذات أهمية اجتماعية كبرى فهو من هذه الناحية قد جعل من الممكن - بل من الضروري - إيجاد صور جديدة للمجتمع البشري.

والعلم من حيث هو بحث نظري يتساوى مع غيره من المباحث الإنسانية الأخرى كالفلسفة والفن وغيرهما ولا يفوقهما (حسين، ع: 2004، ص 46، 46). ولعل اهتمام العلماء بالجوانب الفلسفية للعلم يقدم دليلاً واضحاً على مدى ما يمكن أن يستفيدة العلم من الفلسفة. فلا شك أن كثيراً من التغيرات الأساسية في العلم كانت تتحقق دائماً بالتعمق بحثاً في الأسس الفلسفية للمشكلات التي اعترضت طريق العلماء (حسين، ع: 2004، ص 51).

وإذا كان التمايز بين الفلسفة والعلم شرطاً لقيام علاقة بينهما، فإن ذلك التمايز هو جوهر هذه العلاقة؛ من حيث هي علاقة تكامل؛ سيان في المجال أو الوظيفة. أي التكامل بين الخاص والعام، أو التعين والشمول، أو التفاصيل والمبادئ، أو الواقع والعقل. ويشهد على ذلك تاريخ الفكر الإنساني ويؤكد على ما بينهما من تعاون وتفاعل عميق حتى بالنسبة للفترات القصيرة التي سادتها القطيعة بينهما. ولعل ذلك التكامل هو الذي يفسر الشكل الديالكتيكي (الجدلي) للعلاقة بينهما (بدوي، ع: 2007، ص 37)؛ والتي تظهر جلية في مجموع مواضيع فلسفة العلم سواء على المستوى المذكور آنفاً أو على مستوى الخطابات النقدية الناجمة عن الخطابات العلمية.

فلسفة العلم إذ تدرس مختلف جوانب العلم من حيث وظائفه وتطوره، ومن كونه نسقاً من المعارف وميداناً من النشاط البشري، فإنها تعتبر مشكلات تطور

العلم مكانا محوريا بالنسبة إليها فضلا عن تنافي المعارف العلمية وتبدل النظرات العلمية وغيرها (إبراهيم، م. إ: 1999، ص 39). وفي التنافي والتبدل في النظرات العلمية تظهر خطابات علمية مغايرة للخطابات المبنية على النتائج السابقة - أو أحيانا الملغاة - والمعالجة تستدعي النظر الفلسفي في هذا المقام، حيث تنشط فلسفة العلم؛ من حيث أهما حركة نقدية تتناول بالفحص والتدقيق مبادئ وأسس أي نسق علمي ومن ثم علاقتها بالنظريات والنتائج الناجمة عنها. فضلا عن فحص وتحليل بعض المفاهيم التي يستند إليها العلماء في دعم استدلالاتهم.

وغني عن البيان، أن كل نظرية أو ثورة علمية تستوجب نظرة فلسفية جديدة إلى الكون من ناحية، وتحدد وظيفة الأسئلة التي يحق للعلماء أن يطرحوها حول الطبيعة من ناحية أخرى (حسين، ع: 2005، ص 39). فكل نظرية أو اكتشاف جديد يثير تساؤلات فلسفية حول العالم، الإنسان، المعرفة وحدودها؛ وهذا ما يسمح لنا بفهم أعمق للأبعاد الفلسفية للعلم السائد الذي ينجم عنه مجموعة من الخطابات العلمية ذات الصبغة الفلسفية من حيث المضامين سواء أكانت أنطولوجية أو إبستمولوجية أو حتى أكسيولوجية. فلا يخلو أن يكون مضمون هذه الخطابات ذا صلة بأحد هذه الجوانب الثلاث؛ والتي تعد من أهم مباحث الفلسفة. بالتالي يكون البحث الفلسفي في تحليله لهذا الخطاب أو ذاك راجع لطبيعة هذه النصوص التي استدعت النظرة الفلسفية؛ أو الأجدر بنا؛ القول أن تداعي هذه الخطابات عن الاكتشافات والاختراعات والنظريات العلمية رمى بها في أحضان النقد الفلسفي، لعجز العلم عن تدبر أمرها.

فواقع الأمر يظهر أن القضايا ذات الصلة بالعلم والفلسفة ليست مثارة بدافع فلسفي؛ فتصور الآراء الفلسفة على أنها تسعى وراء المسائل العلمية لتجد لها ما تشغل عليه، أو ما تؤرقه بتدخلاتها في مجاله الحيوي بتصوراتها الميتافيزيقية التي لا تمثل غير حجر عثرة في مسار البحث العلمي حسب ادعاءاتهم.

وهذا ما يؤكد "آير" "إن وظيفتنا هي تحرير الفلسفة من الميتافيزيقا، مهما كان الثمن المدفوع باهضا"، والتمن سيكون باهضا بالفعل، سيان بالنسبة للعلم أو بالنسبة لفلسفة العلم. فالالتزام الحرفي بالمضمون التحريبي للمفاهيم العلمية بشكل مباشر أو غير مباشر يشكل خطورة كبيرة على الخيال العلمي. الأمر الذي قد يعرقل تقدم العلم على المدى البعيد (بدوي، ع: 2007، ص 132، 133). إلا

أن هذه النظرة الضيقة لفلسفة العلوم ما فتئت تتراجع لحساب التوسع في مجال فلسفة العلم، بحيث يشمل الجوانب السيكلولوجية والاجتماعية والأخلاقية. وأخيرا الجانين الكسمولوجي - ويعني علم الكون؛ دراسة القوانين العامة للعالم ولتكوينه الكلي، سواء من الوجهة الاختبارية أم من الوجهة الماورائية الغيبية - (أندريه، لا: 2008، ص 234) والميتافيزيقي للعلم.

إن العلم بوصفه نشاطا إنسانيا يمثل ظاهرة اجتماعية؛ ومن ثم؛ فالبحث في البنية الاجتماعية وأثرها على تحديد أهداف البحث العلمي. أي، ما الذي يريده المجتمع من العلم، وتحديد الأولويات من حيث اهتمام الناس. كل هذا يمثل جزءا من فلسفة العلم. كذلك أثر البنية الاجتماعية على تفضيل العلماء لتفسير أو نظرية علمية على أخرى بفرض صحتها معا. بمعنى أن قيم المجتمع ومفاهيمه هي التي توجه تحدد بشكل غير مباشر ما يجب وما لا يجب أن يقبله العلماء من حقائق. كذلك أثر النظريات العلمية على المجتمع وآراء الناس. ويكفي أن نضرب مثلا بنظرية داروين في التطور وما سببته من ردود فعل واسعة النطاق على الفكر الاجتماعي والديني والسياسي وكذلك الأخلاقي، وهذا من اهتمام فلسفة العلم (بدوي، ع: 2007، ص 135).

أضف إلى هذا أن فلسفة العلم هي المختصة بالتقويم الأخلاقي للدور الذي يقوم به العلم. ومدى مسؤوليته عن الاستخدام السياسي أو الاستراتيجي للنظريات العلمية. مثال ذلك، من المسؤول عن مأساة هيروشيما ونكازاكي 1945 في اليابان. والتي راح ضحيتها أكثر من نصف مليون إنسان بين قتيل ومشوه، أهو أنشتاين صاحب المعادلة التي صنعت بمقتضاها القنبلة الذرية، أم روبرت أوبنهايمر الذي قام بتصميمها وصناعتها، أم الرئيس الأمريكي هاري ترومان الذي أمر بضرب هاتين المدينتين. من جهة أخرى؛ هل العمل الذي يقوم به كثير من العلماء اليوم لتطوير أسلحة الدمار الشامل، يساعد حقا على حفظ التوازن العلمي بين القوى الكبرى، بحيث يجبر الجميع على احترام السلام، أم أن هذه الأسلحة يمكن أن تعجل بفناء الجنس البشري (بدوي، ع: 2007، ص 136). إذ يجمع العلماء الذين يتحسسون هذه المسائل على شيء واحد؛ لا مستقبل للبشرية مع علموية Scientisme، بدون أخلاق وبدون ضوابط روحية وقيمية (من، ف: 1995، ص 11).

في جميع الأحوال؛ جموح العلم في العصر الحالي إن لم يدمر حياة الإنسان بالأسلحة سيفعل بسبب تهديد البيئة بفعل الاحتباس الحراري الذي يهدد غرق مجموعة من الدول في الأعوام القادمة بسبب ارتفاع درجة حرارة الأرض الناجم عن تزايد التصنيع وتسرب الغازات، والاستهلاك غير المعقلن للمواد الأولية. وكما هو واضح، تعتبر هذه الأخيرة جملة من الخطابات السالبة الناتجة عن التقدم العلمي الهائل لهذا العصر. إن طبيعة الخطابات التي تنداعى بفعل النتائج العلمية ذات طابع فلسفي أكسيولوجي - في أغلب الأحيان - إذن، تحليلها يستدعي القراءة الفلسفية والنقد الفلسفي الذي يفسح المجال للسجال الفلسفي العلمي أن يولد.

أما فيما يتعلق بتفسير بعض العلماء لنشأة الكون ومصيره، واحتمال وجود كائنات ذكية عدا الإنسان، وربما متقدمة عنه. في مكان ما بالكون وإمكانية الاتصال بها. فقد لاقى هذا التعريف ترحيبا من بعض العلماء أمثال ماكس بلانك وهيزنبرغ وأينشتاين. فالعالم حينما يفرغ من البحث العلمي يشعر بحرية أكبر على التأمل. فيتخفف من قيود المنهج ويطلق لخياله العنان. وهو في ذلك، يكون مدفوعا بشعور عميق بأنه ما يزال قادرا على العطاء، إن لم يكن في العلم، فلا بأس أن يكون عطاء في ميتافيزيقا العلم. وبهذا فإن هؤلاء العلماء يتفلسفون في العلم وهم يظنون في مسار العمل العلمي (بدوي، ع: 2007، ص 136).

وهكذا فبالإضافة إلى الجوانب المنطقية والابستمولوجية لمفاهيم العلم ونظرياته، أضيف الجانب الأكسيولوجي الذي يربط العلم بمنظور شامل يحدد مكانته بين سائر الفاعليات الإنسانية (بدوي، ع: 2007، ص 137). ويمثل هذا الجانب القيمي الدور الجوهرى للنقد الحاصل من انتشار بعض البحوث العلمية المؤثرة سلبا في الحياة الإنسانية مثلا في الجانب البيولوجي (الوراثة)، التلوث البيئي الحاصل جراء التطورات العلمية الراهنة؛ والذي يشير إلى دمار واقع.

فالاستفادة من العلم بطرق غير مشروعة، خطر حقيقي يهدد العقل البشري، ويهدد حضارتنا الراهنة (بدوي، ع: 2007، ص 145).

ونخلص إلى أن فلسفة العلم مطلب ثقافي وحضاري ملح، ويمثل جزءا من الثقافة العلمية للإنسان. ومن ثم فهو لا يقتصر فيما يقول ستيفن تولمن؛ على المحترفين، بل ويشغل بال البسطاء العاديين. فالسؤال عن معنى الكشف العلمي، أو

المعيار الذي يفاضل العلماء بمقتضاه بين أكثر من نظرية علمية مقبولة. أو السؤال، ما هو وضع الكائنات الجديدة التي يحدثنا عنها العلماء مثل الجينات والإلكترونات والميزونات وغيرها. أهى كائنات موجودة بالفعل، أم هي مجرد أدوات للتفسير العلمي؟ إن هذه الأسئلة لم تعد ترفاً فلسفياً، وإنما هم الإنسان الذي يريد أن يشارك في الفهم العلمي، حتى وإن لم يكن عالماً. فإذا تركت هذه الأسئلة بدون إجابات مقنعة فقد تفضي إلى تفاعل خاطئ بين العلم المجتمع (بدوي، ع: 2007، ص 133-134).

ومع السؤال المطروح فيما إذا كان هناك اتصال أم انفصال؟ نرى أن الاتصال قائم على مستوى الخطاب الذي يتجاذب على مسرحه محاور الجدل الفلسفي العلمي. وما نقصده من المعنى الأخير، أن العلم يطرح مجموعة من النقاط ذات الطابع الفلسفي سواء في المرحلة التأسيسية الأولية في الشكل النظري؛ أو في المرحلة البعدية المتأتية بعد النتائج، والتي تثير الجدل خاصة في مشكلة القيم بعد الممارسة التطبيقية لهذه النتائج.

فمثلاً يمكننا اعتبار دور العلماء في الحروب يفوق في أهميته دور الجيوش الحاربة، خاصة فيما يتعلق بأسلحة الدمار الشامل التي أصبحت شيئاً مألوفاً، تحسب قدرته التدميرية بحسابات رياضية باردة لا تأخذ فيها آلام الإنسانية بعين الاعتبار. أي أن تطور العلم نحو التخصص المتزايد يسير في اتجاه مضاد لذلك الوعي الاجتماعي والسياسي الذي أصبح العالم مطالباً به، حتى لا يقع فريسة لسوء الاستغلال (فؤاد، ز: 1985، ص 274، 280). وبذلك نلج مجال القيم والغايات الإنسانية، وهو مجال يهم البشر جميعاً لا العلماء وحدهم (فؤاد، ز: 1985، ص 285). ومثل هذا الواقع الحاصل لا ينكر أحد أن للفلسفة دور في نقد الخطاب العلمي وإنتاج خطاب مؤسس على هذا النقد؛ وهو الخطاب الفلسفي الحض.

ومع هذا، نشير إلى أنه ليس علينا أن نصور المشهد على شكل صراع البقاء فيه للأقوى، وكأننا في هذا نلج إلى سياسة الغاب القديمة الحديثة في الوجود الإنساني على جميع الأصعدة التي يمكن أن تتبادر إلى الذهن. فالفلسفة إذ تلتقي مع العلم في جانبه النظري، أو من خلال تداعيات نتائج المعرفة التطبيقية، هي لا تترصده بل الضرورة تقتضي ذلك. والضرورة تكمن في الطبيعة الفلسفية للخطابات المتداعية عن

النتائج العلمية. وبناء على هذا ليس علينا أن نكيف الفلسفة مع/على العلم؛ إنما علينا التسليم بطبيعة هذه الخطابات ذات الخصيصة الفلسفية.

وفي هذا الجزء من الطرح أحيل الانتباه من طبيعة العلاقة إلى طبيعة الخطاب. ولا نروم من خلال هذا قصر النشاط الفلسفي على المواضيع العلمية، بل نريد توضيح الالتقاء الذي يتجلى من خلال نقد الخطاب فلسفي الطابع علمي المنشأ.

قائمة المراجع:

1. إبراهيم مصطفى إبراهيم، 1999: في فلسفة العلوم، ط1، القاهرة، دار الوفاء.
2. بدوي عبد الفتاح محمد، 2007: فلسفة العلوم، العلم ومستقبل الإنسان إلى أين؟ د. (ط)، القاهرة، دار قباء الحديثة.
3. حسين علي، 2005: فلسفة العلم عند هانز ريشنباخ، د. ط، القاهرة، الدار المصرية السعودية.
4. حسين علي، 2005: فلسفة العلم المعاصر ومفهوم الاحتمال، د. ط، القاهرة، الدار المصرية السعودية.
5. حسين علي، 2004: ما هي الفلسفة؟ د. ط، القاهرة، دار قباء للطباعة.
6. ماهر عبد القادر محمد علي، 2007: الفلسفة العلمية رؤية نقدية، ط1، بيروت، دار النهضة العربية.
7. ماهر عبد القادر محمد علي، 2002: فلسفة العلوم، د. ط، القاهرة، دار المعرفة الجامعية.
8. منى فياض، 1995: العلم في نقد العلم، دراسات في فلسفة العلوم، ط1، بيروت، دار المنتخب العربي.
9. فؤاد زكريا، 1985: التفكير العلمي، د. ط، الكويت، ذات السلاسل.
10. Maurice Debesse, Gaston Mialaret, 1969: Traité des sciences pédagogiques, presses univ. de France, 1^{er} éd. , p. 87.

الموسوعات:

1. أندريه لالاند، 2008: موسوعة لالاند الفلسفية، ج1، د. ط، تر: خليل أحمد خليل، بيروت، عويدات.

"المنهج الشامل" والإنهاء الفينومينولوجي

لجدل الفلسفة والعلم

عبد القادر بودومة

قسم الفلسفة - جامعة أبو بكر بلقايد

تلمسان - الجزائر

الملخص:

لم يحدث الإغريق تفريقا بين الفلسفة والعلم، بل كانوا ينظرون إليهما على أنهما الشيء عينه، فكان الحلم الأفلاطوني في إقامة العلم الكلي، أو المنطق المحض، لكن وبعد إنشاء نظريات المعرفة ظهرت التوترات داخل الأنساق الفلسفية، فصار العلم علما، والفلسفة فلسفة، ألا يأتي بعد هذا الصراع المشروع الهوسرلي كمحاولة لمعاودة تأسيس حلم الأولين من الفلاسفة باحثا عن الأصل الضامن لقيام العلم الكلي، فأنجز حفرة على مستوى طبقات الميتافيزيقا التقليدية وكان غرضه الأولي في ذلك التأسيس لعلم البدايات الأولى الذي تتبع من عمقه كل النظم الفلسفية وشتى الميادين العلوم فكان أن أقام الفينومينولوجيا باعتبارها علما صارما الذي عجل بإلغاء الجدل الميتافيزيقي بين الفلسفة والعلم.

هل بإمكاننا التأكيد على قدرة الفينومينولوجيا عموما على تحقيق الأوليين في أن تتمكن من جعل الفلسفة فلسفة شاملة؟.

ما الفينومينولوجيا؟ يبدو غريبا أن نعاود طرح مثل هذا السؤال الذي لا يزال يجد مكانا له إلى اللحظة الراهنة، على الرغم من طرحه منذ ما يزيد عن مائة سنة من طرف مؤسس الفينومينولوجيا إيدموند هوسرل (Edmond Husserl 1856-1939)، والموافق مع صدور العمل الفاتحة: الأبحاث المنطقية Les recherches logiques، فالحقيقة التي ستبقى قائمة لحظة طرح هذا السؤال تكمن في أنه لم يتم

إيجاد إجابة محددة أو نهائية ولربما لن يتم أبدا تحقيق ذلك مثلما أشار إلى ذلك موريس مرلوبونتي (M) Merleau-Ponty. (مرلوبونتي م: فينومينولوجيا الإدراك 1945، ص 10) فالتعريف أو التحديد للفينومينولوجيا يتطلب باستمرار حسب مؤسسها العودة إلى حيث البدايات الأولى لظهورها، حيث نجد هوسرل وقد تكفل لوحده عناء إرسال القواعد أو لنقل المبادئ الأساسية والحقة لعلم كلي جديد أكثر انفتاحا على الوجود الإنساني، ولم يقترح البتة تعريفا نهائيا للفينومينولوجيا، فعلى امتداد تجربته الفلسفية كان يعتقد بأن الفلسفة فضاء معرفيا مفتوحا لا يخضع لا لمذهب ولا لنزعة ميتافيزيقية ضيقة، وعندما تبدو التعريفات المقدمة من قبل الفينومينولوجيين متعارضة باختلاف مراحل تطور حركة الفينومينولوجيا، فإنه في حقيقة الأمر متناسقة ومتكاملة، فهوسرل كثيرا ما أكد أن الفينومينولوجيا هي علم البدايات الصحيحة ويحتاج هذا العلم إلى نقطة انطلاق هي الأخرى تكون صارمة يقينية وجديدة كل الجدة، وأن البرهان على إمكانية قيام مثل هكذا علم وتحقيقه عمليا ليس شيئا آخر غير إيجاد نقطة بداية ضرورية وغير قابلة للشك. (هوسرل، ا: تأملات ديكرتية، 1992، ص 290).

هوسرل من هذا المنطلق لم يدع إلى إقامة بدائل فلسفية كأن يقوم مثلا بتعويض فلسفة أخرى أو علم في مكان علم آخر، وبما أن طموحه اعتمد على الحفر والنش تحت ركام طبقات الميتافيزيقا والتمكن من أصل ثابت يكون الضامن الوحيد لقيام العلم الشامل. إن الهدف من البحث عن الأصل هو التأسيس لعلم البدايات، والفلسفة الأولى تنبع من ثنيها كل النظم الفلسفية وشقي ميادين العلوم.

إن الفينومينولوجيا باعتبارها علم البدء الجديد أي معاودة فكرة أصل الفلسفة، مثلما حاولت الأفلاطونية تأكيد ذلك، تأخذ دلالة العلم الشامل Mathesis Universalise أو العلم الصارم بتعبير هوسرل، وهذا ما حاول تناوله في دروسه لموسم 1923-1924 إذ حملت فهما نسقيا وجذريا لتأويل المشروع الفلسفي الأساسي للفينومينولوجيا، ولربما ستكون هذه الدروس بمثابة العمل الذي سيحدث وثبا UN élan نحو إقامة الفلسفة الأولى، أن يقول هوسرل "على يقين أن الفلسفة وعبر وسيط الثقافة الإنسانية بحاجة إلى أفكارٍ وإلى المناهج التي

تمكنت من اكتشافها، ولقد تيقنت بأنه الطريق الوحيد الذي بإمكانه السير بنا إلى حضارة مؤمنة ومحمية من كل سيكولوجيا وصفية ومسلحة ضد السموم المدمرة، طبعاً إن هذا الأمر لا يمثل إلا بدءاً متواضعاً لكنه سيكون على الرغم من ذلك بدءاً" (هوسرل، ا: الفلسفة الأولى، المجلد الثاني، 1990، انظر المدخل). وعليه ستكون الفينومينولوجيا بمثابة فلسفة الأصول المعتمدة وبصورة شبيهة كلية على أحد أهم مبادئها الذي مارسها نحو الفتح المبين المتمثل في الحدس العطائي المحض *l'intuition donatrice pure* باعتباره مبدأ المبادئ والقائل بضرورة الالتفات أو العودة إلى الشيء عينه *Retour aux mêmes choses*، المبدأ الذي سيرجع إليه كل فينومينولوجي قصد التمكن من إقامة وتدشين فينومينولوجيته الخاصة به والمميزة لفكره، ولما كانت الفينومينولوجيا في أعين هوسرل المغروسة داخل كل مشروع فينومينولوجي هي الفلسفة الأولى والفلسفة الشاملة التي تحن بشوق دائم إلى معاودة تأسيس البدء الذي حاول بدوره إقامة العلم الكلي، وستعرف الفينومينولوجيا من خلال هذه المعاودة حركة نحو إنجاز ما يسمى لدى الفينومينولوجيين بتجربة الأقصي *L'expériences des extrêmes* "بإمكاننا أن نقرأ الفكر الفينومينولوجي من جهة أنه فكر معا صر لنا أو معاصر لنفسه بوصفه شهادة فلسفية كبرى على هذا الوضع النموذجي للعقل الفلسفي من حيث أنه يتردد بين الأطراف، يقترب من التقوم، ليس من فكر عظيم ألا وهو تجربة الفينومينولوجيا الأقصي" (انقرو، ف: هوسرل ومعاصروه، 2007، ص 13).

على الثقافة البشرية أن تكون مضاءة و**متقادة** وفق وجهات نظر علمية إلى الإيمان بالفلسفة، بعلم المستقبل هذا الإيمان الذي كان مزدحماً في الزمن الإغريقي** صار اليوم بائساً، إذ توقفت الفلسفة على تمثيل نفسها باعتبارها الإيمان الحق، وأصبحت تمتلك معرفة وإنتاجات فلسفية لا يربطها فيما بينها أي رابط أو صلة حميمة. إن أي شخص يريد أن يصير فيلسوفاً يقول هوسرل في تأملاته الديكارتية: "يجب أن ينقطع ولو مرة واحدة في حياته على ذاته، ويدخل ذاته يحاول قلب كل المعارف المقبولة، وأن يحاول معاودة بناءها والفلسفة بهذا الشكل تغدو مسألة شخصية لا غير أي معرفته التي تسير به نحو ما هو كوني" (هوسرل، ا: تأملات ديكارتية، الترجمة العربية نازلي ا. ح، 1970، ص 28).

كثيرا ما نردد عبارة "الفلسفة أم العلوم" لكن دون أن يحصل تأمل عميق حول حقيقة هذه العبارة من طرفنا، فالأم هنا ليست أبدا أما بيولوجية ولا أما سيكولوجية ولا حتى أما اجتماعية، وإنما هي أم بالمعنى الفلسفي المحض، الأم النظرية التي بإمكانها شق طرق للمعرفة تسير من خلالها إلى حيث الضياء والإشراق المأمولة. إذ كيف بإمكاننا أن آخذ منها. بمنهج لحظة السير نحو المعرفة المحضة؟ إن أي شق لطريق نحو الفينومينولوجيا هو تجربة فلسفية.

قد يتسرع من يحاول النظر إليها على أنها مجرد فلسفة تأملية - نظرية ذلك لأنه من الممكن في اعتقادي ممارستها باعتبارها تجربة، إذ فيها يحصل الالتقاء بين ما هو تجريبي من جهة، وما هو ميتافيزيقي من جهة أخرى: "فهو تجريبية لأن فيها نجد وضعاً للأحكام المسبقة والبداهات أمام امتحان نقد الوقائع والأفعال، أحكام ترى فيها الفينومينولوجيا بأنها تحمل انغلاقها في بعدها الدوغمائي وهي ميتافيزيقية بما أنها تجربة جذرية" (دوبراز، ن: المنعطف العملي للفينومينولوجيا المجلة الفلسفية، ع2، 2004، ص 54).

إن سؤال المنهج يعكس مثل هذه الحقيقة الأنطو-إيتيقية، فهو سؤال أنطولوجي لكونه محمول بتردده، وبعده عن الإقرار بوجود نهاية مكتملة للمنهج، لذا نجد أن هوسرل كان دائما منفتحاً على المنهج من موقع التعدد لتيقنه بتعذر إيجاد منهاج واحد داخل الفينومينولوجيا لحظة التوجه إلى الظواهر، بالإضافة إلى ذلك أن طبيعة الفينومينولوجيا الباحثة عن الأرض الموعودة لا يمكنها أبدا الرضا بالمنهج محدد الملامح ولأنها كذلك فانه بإمكاننا التأكد بما يلي: أن الفينومينولوجيا ستعرف نهايتها المرتبطة بدوغمائياتها لحظة اعتقادها بأن ما تصل إليه من خلال ما تتبناه من منهج قد يمثل الحقيقة النهائية، وقد طرح سؤال المنهج نفسه كبديل عن الميتافيزيقا التقليدية التي رأت من المتعذر بلوغ الترسندنتالي في كليته، لأنه ثمة ما هو قبلي لا يمكن البتة أن تخضعه للبحث المنهجي.

إن المنهج هو سؤال إيتيقي لكونه يعيد من جديد تحديد الفينومينولوجيا، فبعد أن كانت تلتفت إلى ما يمت بصلة إلى ما هو حدثي Facticité وإلى ما يمت بصلة إلى الذات والاستقبال والترحيب بالآخر، إن إمكان تطبيق الفينومينولوجيا الذي

شهدته لحظة ميلادها بعد التقاءها بالعلوم مكنها من التفكير في وضع برنامجي - منهجي - تجريبي مشدود إلى ما هو وضعي.

ومن هذا المنطلق فإنه من المتعذر علينا إحداث مقارنة بين المنهج الفينومينولوجي والمنهج الوضعي* القائم على الفحص والتمحيص والخاص بالعلوم الطبيعية، ولا بمنهج البرهنة والاستنتاج الخاص بالرياضيات ذلك لأنه بالنسبة إلى هوسرل لا يتعلق الأمر أبداً بجعل الفلسفة علمية، جاعلين من العلوم الطبيعية وما تحققه من فتوحات نموذجاً لأجل ذلك (أي بالمعنى الذي يطرحه المشروع الكانطي من موقع الثورة الكوبرنيكية). وإنما يتعلق الأمر بالأحرى بفهم أن الفلسفة تؤسس من خلالها فكرة العلم وبأنها العلم بامتياز، لهذا فهي تفرض منهجاً جديداً والذي بواسطته تمنح لنفسها ميداناً خاصاً بها، ولا نتظر من أية معرفة أخرى أو مجال علمي آخر بأن يمنح لها ذلك.

ويتمثل هذا المنهج الذي أحدث منعطفاً جذرياً داخل الفكر الإنساني وبالأخص داخل أوروبا في منهج الإرجاع *Réduction* والمنهج التكويني عموماً والذي نجده داخل أعمال هوسرل.

موضوع الفينومينولوجيا لن يكون أبداً "الظواهر" أي لن تكون الأشياء المتماثلة أمام نظرنا، وإنما يكمن في ظاهريتها *Phénoménalité* أي الكيفية التي تظهر إلينا من خلالها، فموضوع الفينومينولوجيا يؤسس تماثلياً منهجياً ويجب فهم أصلايتها مثلما يشير إلى ذلك: ميشال هنري *Michel Henry* "انطلاقاً من موضوعها المعين لها في حين نجد العلوم تدرس الظواهر المخصوصة: الفيزياء، الكيمياء، البيولوجيا والعلوم الاقتصادية" (ميشال، هـ: حول الفينومينولوجيا المجلد الأول، 2003، ص 93). إن الفينومينولوجيا تسأل حول ما يمكن أو ما يسمح للظاهرة أن تكون كذلك أي ظاهرة حول ظاهريتها المحضة، فإذا حاولنا تتبع حركة تاريخ الفينومينولوجيا منذ بدايتها الأولى (بداية القرن العشرين) أي منذ العمل الفاتحة لهوسرل "البحوث المنطقية، 1900-1901" الذي كان بمثابة الفتح الجليل للفينومينولوجيا، فإننا ندرك من خلال هذه المتابعة أن السؤال المركزي الذي راهنت عليه الفينومينولوجيا يكمن تحديداً في البحث عن حقيقة ما يتجلى

Apparaître وما لا يتجلى *Innaparaître*.

إن الظاهراتية مدركة لدى هوسرل تقليديا انطلاقا من مفهوم الوعي، لكن الوعي قصدي من حيث الماهية، ذلك لأنه ليس شيئا آخر غير الحركة التي من خلالها يقذف الوعي نفسه خارجا بحيث إن الظاهراتية تنبثق في هذا الحضور خارجا وبفضله تظهر داخل القادم من الخارج لتجعله مرئيا إن إمكانية الرؤية تتواجد حيث المسافة المنجزة بين ما هو موضوع أمامنا للرؤية، وبين ما هو مرئي من خلاله أي أن الموضوع يرى ويُرى، يُلاحظ ويُلاحظ ذاته بذاته، ولربما سيكون لهيدغر Heidegger الفضل كله في كونه منح مكانة عالية لتجلي العالم الذي سار به إلى درجات كبرى من الإقامة والصياغة، فمنذ الفقرة السابعة من عمله: الكون والزمان Sein und zeit صارت الظاهرة مدركة بكيفية إغريقية Phainomenon انطلاق من الجذر pha/phos الدال على النور Lumière فالظهور صار يعني الجيء والقدوم والحضور إلى النور والوضوح. إن الظاهرة إذا مدعوة إلى الحضور والتجلي استجابة لنداء الوضوح والتجلي، فالشيء لامرئي، وإنما يصير مرئيا. فأصالة الفهم الهيدغري لسؤال الوجود ينبع من معاودته بتقويض القول الإغريقي وهذا من خلال وقوفه عند مصطلح الفينومين Phénomène واللوغوس Logos فهيدغر يعترف بأن الأنطولوجية الحديثة ومن خلال بروز الفينومينولوجيا منحت لها قاعدة الأشكال الأمنية، إلا أنه وفي الوقت ذاته نجده قد سارع إلى إبانة وإسقاط الضوء على بعض النقائص الأساسية التي ما تزال تؤرق مفهوم الأنطولوجيا.

علينا يقول هيدغر أن نحرر الظاهرة من ميتافيزيقا الشيء في ذاته، وأن نعود إلى الوجود موضوعا أساسيا - ببعد أن كان الشيء في ذاته فرضا ميتافيزيقيا فرض على الظواهر ضرب من الاختفاء. ولقد كان هوسرل من أبرز مؤيدي هذا التصور الكانطي في الأصل، إذ اهتدى إلى موقف ميتافيزيقي لازم الفلسفة الغربية منذ ديكارت وكانط، وفيخته (هيدغر، م: ما الميتافيزيقا؟ الأسئلة 2، 1976). فلما انفتح هيدغر على مفهوم الظاهرة في عمله: "الكون والزمان" لم يكن غرضه عرض الفينومينولوجيا بوصفها منهجية Méthodologie أو أن تقدم تفسيراً صوريا للظاهرة، بل اقتصرت مهمته لحظتها على خلاف ذلك تماما، إذ ارتبطت بتقضم مفهوم الفينومينولوجيا الظاهرة في مضمونها الواقعي (الحديثي) ومنه يكون قد تمكن من الانفلات من المفهوم الصوري والساذج للظاهرة، هذا ما يفسره فرانسوا

كورتين Courtine، بمثابة التحديد العيني Concret لقضية الفينومينولوجيا (كورتين، ف: مسألة الفينومينولوجيا ضمن كتاب هيدغر والفينومينولوجيا، 1990، ص 174). غاية الفلسفة مرهون في اعتقادي بمدى قدرتنا على صياغة أو بلورة منهجا قادرا على تحقيق ذلك، إن هوسرل يتساءل في الغالب عن الكيفية التي تمكن من خلالها إيجاد وامتلاك هذا المنهج، بحيث لا يريده هوسرل أن يكون طريقا أفلاطونيا ماهويا فقط ولا طريقا ترسندنتاليا ديكارتيا وحسب، ولا حتى طريقا كانطيا نقديا للعقل، وإنما ينجز هوسرل تأملات حاول من خلالها رسم نموذج بنوع من التأمل الضروري لفلسفته والتي تبدأ عملها قصد الإعلان عن ميلاد العلم الجديد وعن بدء متجدد هو الآخر للفلسفة، فوحدها التأملات بإمكانها أن تعيننا على إنشاء الفلسفة الجديدة، وهوسرل من هذا الموقع لم يتوان عن القول بأن ديكارت مثلا كان الفيلسوف الذي مكنه من فتح نموذج الفلسفة الجديدة ومعه عرفت حركة الفلسفة مسارا ثوريا بنحو منحني التغيير الجذري لنمط الفكر والتفكير، وتبرز هذه الجذرية في قدرتها على الانتقال من الموضوعية الساذجة المتورطة بداخل العلوم الوضعية إلى الذاتية الترندنتالية.

تكمّن أزمة الفلسفة حسب هوسرل في افتقارها إلى روح مشتركة، "الفلسفة نظرية لا تجعل الباحث وحده حرا بل كذلك كل من له تكوين فلسفي، فعن الاستقلالية النظرية تترتب الاستقلالية العملية وبالنسبة للأفلاطونية لا يكفي الإنسان أن يعيد تشكيل ذاته أخلاقيا فقط بل يجب أن يعيد تشكيل كل المحيط البشري والوجود السياسي والاجتماعي للبشرية انطلاقا من العقل الحر" (هوسرل، 1: الأزمة ترجمة مصدق (1)، 2008، ص 43) لنكشف بعد ذلك ومع هوسرل أن النموذجية المزعومة لعلم الطبيعة الرياضية أثرت سلبا على الفلسفة ذاتها بمختلف اتجاهاتها، وأدت إلى وقوعها في مفارق وألغاز لا يمكن الخروج منها إلا بتبني الفينومينولوجيا الترندنتالية التي يتجه نحوها كل التطور الفلسفي التاريخي ابتداء من التدشين أو من الفتح اليوناني.

لقد أقامت الفلسفة اليونانية يقول هوسرل في عمله "الأزمة" كيانها على الكلمة اللغز "اللوغوس" هذا الأخير الذي يشمل على الأسئلة المطروحة من قبل فلاسفة الإغريق قبل أو بعد سقراط، لهذا كانت الفلسفة مرتبطة وحدثها في الوحدة

الوثيقة لكل الوجود وكانت تتضمن نظاما معقولا للوجود، ومن هذا المنطلق نجد الميتافيزيقا قد احتلت المكانة الرئيسية والأساسية باعتبارها علم الأسئلة العليا والأخيرة، بحيث صارت تمثل روح العلوم كلها، وهذا ما جعلنا نؤكد بدورنا أن الإغريقي لم يحدث يوما تفريقا بين العلم والفلسفة، بل كان ينظر إليهما بأتهما الشيء عينه. فالفلسفة نفسها حين كان يحدث على مستواها نوع من التجديد، كانت تضطر إلى أن تضع الميتافيزيقا المحرك الأول، جاعلة منها المنهج الكلي الحقيقي الذي يجب أن تبني عليه الفلسفة النسقية التي تلامس أوج تقدمها وذروة أفقها داخل الميتافيزيقا باعتبارها في نظر هوسرل الفلسفة الدائمة *Philosophia perennis*. (هوسرل، ا: المرجع نفسه، ص 48).

لقد ارتبط بدء الفلسفة الأولى ببدء "المنهج" لهذا حاولنا الوقوف عند أهمية هذا الأخير من خلال إجلاء ما يتعلق بفكرة الأصل، وأنه يستحيل الحديث عن أصالة الفينومينولوجيا الهوسرلية، إذا لم يتم التجديد من مفهوم المنهج، ولقد حدث هذا التجديد في اعتقادي انطلاقا من فكره معاودة - الأصل *Re-fondement* باعتباره سؤالا يقيم في الأساس الفلسفة الأولى، فبدء التأسيس لم يتحقق له المواصله، إذ سرعان ما حصل الانحلال، وهذا ما يعتقد به هوسرل، لهذا سيغدو في الواقع سؤال المثل الحق للفلسفة الشاملة ولمنهجها الحق دافعا داخليا يحرك كل الفلسفات عبر تاريخها، وأمر تأسيس منهج فينومينولوجي قادر على أن يعيد الحلم الأفلاطوني والديكارتي والكانطي في إقامة الفلسفة باعتبارها علما صارما هو بمثابة: "تأسيس للبشرية الأوروبية الحديثة، وبالضبط كبشرية تريد بالمقارنة مع البشرية كما كانت إلى ذلك الوقت، مع البشرية الوسيطة والقديمة، أن تتجدد جزئيا من خلال فلسفتها الجديدة ومن خلالها فقط" (هوسرل، ا: المرجع السابق، ص 53).

إن هوسرل ومن خلال محاولته إذا معاودة فلسفة الإغريق عبر سؤال المنهج كان يريد وراء ذلك في اعتقادي إقامة مدخلا جديدا للفلسفة، فإدراكه التقلبات السلبية التي طالت مفهومي العلم والفلسفة وما نجم عنها من أزمة اضطره إلى تغيير جوهري للمعنى الكلي للفلسفة الذي كان ساري المفعول تلقائيا عبر كل اللحظات التاريخية، لهذا سيحاول أن يظهر الإمكانية الإجرائية للفلسفة الجديدة عن طريق الفعل لكن دون التنكر لفلسفات الماضي أو القول بضرورة محوها، وإنما يجب يقول

هوسرل الإقرار بأنها كانت دون وعد منها متجهة داخليا نحو هذا المعنى الجديد للفلسفة.

فالاشتغال على المنهج الفينومينولوجي يحمل بالنسبة إلى كل فنومينولوجي نفعين مهمين: الأول يتمثل في كونه يؤسس نوع من خطاب المنهج، والثاني فإنه يعكس الجهود الحقيقي للتبرير وللنقد الذاتي للفلسفة الفينومينولوجية نفسها، ففي عمله المعنون بـ: "مدخل إلى أفكاري الأساسية" حاول هوسرل الاشتغال على تعدد الطرق التي رأى في كل واحدة منها إمكانا، تقدم لنا الحافز الذي من خلاله نتمكن من تخطي الموقف الطبيعي للحياة، العلم والعالم، وجعل التحول الترسندنتالي أمرا ضروريا.

إن سؤال المنهج إذا هو المنطق الحقيقي المنحز لطموح معاودة الربط الأصل للعلم وللفلسفة، لأنه سؤال يطرح وبصورة متجددة داخل كل الفينومينولوجيات، ولن تكون جذريته نوعا من التورط في مأزق انسداد الأفق بل منفذا نحو الجعل منه كما يشير إلى ذلك ريكور Ricoeur "مصدرا مغذيا ومنعشا، والذي يبقى على استمرارية الفينومينولوجيا إلى ما لا نهاية" (بيغو، ب: فالفينومولوجيا كما يؤكد على ذلك مؤسسها (هوسرل) لم تكف مذهباً فلسفياً ولا تياراً علمياً، بل هي رؤية يختلط ويمتزج فيها المنهج بالموقف في رؤيتها إلى العالم بصورة أخص، وهي رؤية جديدة كل الجدة لهذا كانت على الدوام تتواجد حيث العتبة Seuil.

إن الفينومينولوجيا هي قبل كل شيء منهجا وموقفا للفكر، موقف تدمير الرؤية الموروثة عن الأفلاطونية حول المنهج والتي تم توريثها إلى الديكارتية، إلا أن فينومينولوجيا هوسرل تعلن عن نفسها باعتبارها فلسفة بدون مطلق، لهذا يطلق عليها اسم الفينومينولوجيا المحايدة لأن هوسرل رفض التورط داخل أرثوذكسية، وهو بهذا الموقف يسير في اعتقادي بالنعل مع المشروع النيتشوي. إذ كليهما رفضا بأن تكون فلسفتهم وثنا فكريا تفرض على ورثتها نمطا معينا من التفكير، عبر التزامهم بمنهج معطى وجاهز سلفا، لهذا نجد هوسرل يرتبط بفكر الأساس باعتباره اللحظة التي لم يحصل لها الإنجاز بعد، أي أنها بقيت فكرة مؤجلة ومرجئة التحقيق.

إن سؤال الأساس يقيم حركة تحذير متقدم لسؤال الأصل نفسه، ولقد حاول هوسرل البحث عنه في بداية الأمر داخل الأعمال المرتبطة بالرياضيات والمنطق

حينما كان يتابع دراسته عند أسماء رياضية ومنطقية بارزة والتي كان لها الأثر البالغ في توجيهاته الفكرية إذ نجد مثلا أن العالم الرياضي فيشتراس Weistrass الذي كان له الإسهام الوجيه في إقامة النظرية الحديثة للدوال، وبالإضافة إلى ذلك طور نظرية الحساب اللانهائي، وكان أول من اقترح إمكانية الجمع بين التحليل Analyse والحساب Calcul والكشف على أن التحليل هو العلم المؤسس فقط على مفهوم العدد، لكن من الضروري إنجاز تحليل خاص بمفهوم العدد نفسه (داستور، ف: هوسرل من الرياضيات إلى التاريخ، 2007، ص 25).

ثم انفتح هوسرل بعد ذلك على أعمال أستاذه وصديقه فرانز برانتانو Brentano منجزا بذلك أعمالا حول: "مفهوم العدد والتحليلات السيكلوجية" وفي مدخل هذا العمل نجد هوسرل يذكر أهمية الرياضيات على الفلسفة، فالرياضيات حسب هوسرل "تدخل في اتصال مع الفلسفة قصد التمكن من إيضاح مفاهيمها الخاصة" (هوسرل، ا: فلسفة الحساب، 1992، ص 164) ومع برنتانو سيكتشف الطريق المؤدي إلى الفينومينولوجيا الترندنتالية إذا أمده بالمفاهيم الأساسية قصد التمكن من بلوغ ذلك وعلى رأسها مفهوم القصدية Intentionnalité ومفهوم الحدس المحض Intuition pure، ويبقى ولمدة طويلة مشدودا إلى أعمال بيرنتانو طاقة ما تعلق بالسيكلوجيا الوصفية، وأخذ هوسرل أسس مشروعه عن أحد أهم تلامذة برنتانو هو "ماينونغ" Meinong، إذ كانت كتاباته الأولى مجرد صدى لأعمال هذا الأخير أما نظريته الوحيدة التي أعجب بها هوسرل إلى درجة أنها مكنته من إحداث تغييرا جذريا في وجهة النظر التي كانت حقائقه الجوانية غير متناقضة فيما بينها: "المربع الدائري غير ممكن لاستحالة الجمع بين الدائرة، والمربع، إلا أن ما هو متعذر علينا تفكيره لا يمكن التفكير في وجوده، وما لا يمكنه أن يوجد لا يمكننا التفكير فيه، كل ما هو قابل المعرفة في ذاته ووجوده فيها يخص مضمونه هو وجود محدد، ففي الوجود في ذاته تتناسب الحقائق في ذاتها وهذه الحقائق تتناسب بدورها مع منطوقاتها الثابتة" (هوسرل، ا: الأبحاث المنطقية، المجلد 2، 1962، ص 105).

إن أصالة الرهان الفينومينولوجي يكمن في مدى قدرته على ابتكار منهج جديد، منهج مستحدث كل الاستحداث، مغاير تماما عن ذلك القائم داخل العلوم

الوضعانية وهذه الدعوة هي بمثابة تنبيه من قبل هوسرل إلى أن الفلسفة. وإلى غاية فترته لا تزال أسيرة عدم التفريق بين منهج العلم، ومنهج الفلسفة، إذ ومنذ القرن السابع عشر كان الفلاسفة يصرون على ضرورة أخذ الفلسفة بمنهج العلوم الطبيعية كي تتمكن من إيجاد طريقها نحو الخلاص المطلق إذ كان على الفلسفة كما يشير هوسرل: "السير على خطى العلوم الدقيقة كي تتمكن بعد ذلك من صياغة هذه العلوم وفق ومنهج جديد كل الجدة والذي يمكنها من إخضاع جميع العلوم إليها، عودة مجد الفلسفة الضائع لن يكون أو لن يتحقق إلا إذا تم ابتكار المنهج الجدلي، منهج جديد بالقوة يعارض المنهج الطبيعي" (هوسرل، ا: فكرة الفينومينولوجيا، 1984، ص 48-49).

فمن حيث المنهج نجد الفلسفة تختلف بصورة جذرية عن باقي العلوم والمعارف، إنها تتموضع مثلما يشير إلى ذلك هوسرل في عمله "الفكرة الفينومينولوجيا" 1907 في بعد جديد كلي، لهذا كان بحاجة إلى نقاط انطلاق جديدة كلية ومنهج جديد هو الآخر والذي بإمكانه تمييزها مبدئيا عن كل علم طبيعي، فمنهج العلوم الوضعية هو أساس منهج التحقيق، يبحث في إثبات الفرضيات من خلال العودة إلى المعطى ومثلا تحديدا في الظواهر أي إلى الموضوع المعطى، إلى كل علم وضعي والذي يجعل منه متميزا. فخصوصية أي علم وضعي مرتبط أساسا بموضوعه المعطى إليه سلفا، أما الفلسفة فعلى خلاف ذلك لا يمكنها افتراض شيء وهذا ما يؤكد عليه هوسرل حينما يعرف الفلسفة بأنها: "علم الأساس الأخير وهي في حد ذاتها تمثل تبريرها الأخير وبسرعة بداهة بإمكانها أن تشكلها كقاعدة للمعرفة المقبولة دونما ماهية" (هوسرل، ا: مدخل إلى أفكاري الأساسية، 1993، ص 181).

من هذا المنطلق يتمنع عن إقامة مقارنة منهج الفلسفة بمنهج الفحص والتمحيص، والتصنيف الخاص بالعلوم الطبيعية، ولا بالمنهج الاستنتاجي، الاستدلالي الخاص بالعلوم الرياضية، إن الرياضيات أكثر صرامة، والطبيعية الرياضية ليس لها هنا أي مكانة فوق المعرفة الفعلية النابعة من التجربة المشتركة أو المقترحة، ومن الواضح بالإضافة إلى ذلك أن أي إدعاء في قول أن الفلسفة التي تبثدئ بنقد المعرفة والتي ترمي بجذورها في نقد المعرفة، عليها أن تتخذ من العلوم

الصرامة قبله لها، فمن حيث المنهج هذا قول لا طائل منه، لهذا يجب أن تتخذ من منهجها الخاص بها مثالا ونموذجا لها (هوسرل، ا: فكرة الفينومينولوجيا، سبق ذكره، ص 48).

إن هوسرل لا يريد جعل من الفلسفة علمية مثلما ذهب إلى ذلك هيدغر، حينما رفض تحديد الفلسفة باعتبارها علما، وهو يلمح بذلك إلى مشروع هوسرل، جاعلا من العلوم المؤسسة سلفا نموذجا لها بالمعنى الذي سبق وإن اتخذته الفلسفة مع المشروع الكانطي "الثورة الكوبرنيكية" وإنما أراد تقديم فهما جديدا للفلسفة لا غير باعتبارها متقومة العلم بنفسها أي أن تلتفت إلى ذاتها لحظة إنتاجها لصرامتها من دون العودة إلى النموذج الوضعاني، كي تغدو بذلك علما بامتياز لهذا فهي (الفلسفة) صارت تتطلب مع هوسرل فرض منهجا جديدا: "إن الفلسفة واقعة ضمن بعد مستحدث إزاء كل معرفة طبيعية يستجيب لها منهج مستحدث تمام الاستحداث مخالف لنظيره الطبيعي حتى وإن أبقى على صلات جوهرية بالبعد القديم كما يوجد به هذا المجاز أصلا ومن أنكر ذلك ما كان له أن يفقه شيئا من البعد الخاص بهذه المسائل من نقد المعرفة" (هوسرل، ا: فكرة الفينومينولوجيا، ترجمة إنقزو (ا)، 2007، ص 59).

لقد أدرك هوسرل Husserl تمام الإدراك بأنه على أورا التوجه إلى استعادة المعزى الإنساني من العلم وأن تراهن على إثراء المشهد الثقافي، ومنه ينبغي التحرر من مفردات الحداثة النابعة من العقل الأنواري ومن النموذج العلمي الوضعاني للمعقولية التي اشتقت من الرياضيات ومن الفيزياء (ديكارت - غاليله) ولم يتوقف النقد الممارس من قبل هوسرل والمنجز داخل المشروع الفينومينولوجي عند حدود العلوم الوضعانية كنقد النفسانية Psychologisme والتاريخانية Historicisme والطبيعانية Naturalisme وحسب وإنما طال النقد حتى الرياضيات، العلم الدقيق واليقين Apodictique برأي ديكارت وصارت الماهيات Essences الرياضية منزوع عنها حدسياتها.

لقد تحول الإنسان مع النزعات الوضعانية Positivism إلى مجرد واقعة طبيعية، غيب العلم النفس التجريبي للإنسان ونفى وعيه الخاص، حتى تحولت المعرفة إلى مجرد وقائع سيكولوجية "لم يعد ممكنا الإبقاء على تراث ميتافيزيقي سنته

الذاتية السيكلوجية، لأن الأنا وإنما الأنا الترندنتالي الذي لا ندرکه إدراکا منطقيا بل وعيا فعليا" (هوسرل، ا: الفلسفة باعتبارها علما صارما، ترجمة لوناى (أ)، 1989، ص 62).

فمنذ الجزء الأول من البحوث المنطقية خاض هوسرل معركة خاصة داخل الفلسفة الألمانية والمتمثلة تحديدا في سعيه لأجل تصفية الأجواء وتنقيتها من التيارات الميتافيزيقية، فصار النقد ضرورة منهجية لاستئناف التفكير خارج الأزمة، يقول هوسرل: لقد صادفنا علما لم يتعرض له معاصروننا بعد بالتوسع، هو علم الوعي وليس أبدا علم النفس إنه فينومينولوجيا الوعي في مقابل العلم الطبيعي للوعي، وما نود ذكره هو أن السيكلوجيا اهتمت بالوعي التجريبي من موقع التجريبية كما هو قائم في النظام الطبيعي في حين تهتم الفينومينولوجيا بالوعي المحض أي الوعي من وجهة نظر فينومينولوجية محضة (هوسرل، ا: المرجع نفسه، ص 64). وبالتالي عجزت الرياضيات على تحقيق حلم الوضعية في أن تتمكن من إقامة علم شامل Mathésis Universalis يقيني وهو ما جعل هوسرل ينجز بدوره نقدا لجميع العلوم والفلسفة في آن معا، فالمنهج الرياضي يشير هوسرل كثيرا ما يرتد في جوهره إلى بعض البديهيات والمصادرات محددة لتكون أساسا للاستنباط، بينما تتمثل التجربة الترندنتالية مصدرا غنيا (هوسرل، ا: الأفكار الأساسية، الكتاب الأول، ترجمة: ريكور ب، 1976، ص 12).

قائمة المراجع:

1. ميرلوبونتي، م (1945): فينومينولوجيا الإدراك، غاليمار، باريس.
2. هوسرل، ا (1992): تأملات ديكرتية مدخل الى الفينومينولوجيا ترجمة عن الألمانية ليفيناس (ا)، فران باريس.
3. هوسرل، ا (1990): الفلسفة الأولى المجلد الثاني نظرية الرد الفينومينولوجي، ترجمة عن الألمانية كلكال (ا)، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس.
4. انقزو، ف: 2007: هوسرل ومعاصروه، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان.
5. هوسرل، ا (1970): تأملات ديكرتية، مدخل إلى الظاهرية، تعريب: إسماعيل حسن (ن)، دار المعارف القاهرة، مصر.

6. دوبراز، ن: العدد 2، 2004، المنعطف العملي للفينومينولوجيا، المجلة الفلسفية.
7. ميشال، هـ (2003): حول الفينومينولوجيا الجزء الأول، فينومينولوجيا الحياة، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس.
8. هيدغر، م (1976): ما الميتافيزيقا؟ الأسئلة 2، ترجمة: بوفريه (ج)، غاليمار، باريس.
9. كورتين (ج. ف) 1990: مسألة الفينومينولوجيا ضمن كتاب هيدغر والفينومينولوجيا، فران، باريس.
10. هوسرل، أ (2008): أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية، تعريب مصدق (أ)، مركز الدراسات العربية، بيروت، لبنان.
11. بيغو، ب (1997): وارث الوريث ريكور والفينومينولوجيا، مجلة ايسبري.
12. داستور، ف (2007): هوسرل من الرياضيات إلى التاريخ، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس.
13. هوسرل، أ (1994): فلسفة الحساب مباحث سيكولوجية ومنطقية، ترجمة عن الألمانية انغليش (ج)، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس.
14. هوسرل، هـ (1962): الأبحاث المنطقية، المجلد الثاني، أبحاث لأجل الفينومينولوجيا وتطرية المعرفة، ترجمة عن الألمانية شيرار، كلكال (أ)، وإيليه (هـ)، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس.
15. هوسرل، هـ (1984): فكرة الفينومينولوجيا الدروس الخمسة، ترجمة إلى الألمانية لوفيت (ك)، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس.
16. هوسرل، أ (1993): مدخل إلى أفكاري الأساسية ضمن كتاب الفينومينولوجيا وأساس العلوم المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس.
17. هوسرل، أ (2007): فكرة الفينومينولوجيا الدروس الخمسة، تعريب: إنقزو (ف)، مركز الدراسات العربية، بيروت، لبنان.
18. هوسرل أ (1992): الفلسفة باعتبارها علما صارما، ترجمة عن الألمانية لوناى (ك)، منشورات الجامعة الفرنسية، باريس.

خصوصيات ومميزات الفلسفة

في فهم النص القرآني

حمادي هوري

قسم العلوم الاجتماعية - جامعة معسكر، الجزائر

الملخص:

الحديث عن العلاقة بين الفلسفة والقرآن كان ولا زال محاطا بالكثير من الخطورة والحساسية النابعة من طبيعة النص القرآني ذاته، ومن طبيعة التفكير الفلسفي من ناحية أخرى، فهذا الأخير كان ولا يزال يقدم قراءة متميزة للنص القرآني تختلف عن القراءات التي يقدمها علماء الدين له، فالفيلسوف بصدد تعامله مع النص الديني يختلف من دون شك عن عالم الدين سواء أكان فقيها أو أصوليا أو غير ذلك، فهو من دون شك ينفرد بمميزات خاصة تقدمها الفلسفة دون غيرها من علوم الدين بصدد فهم النص الديني، تلك المميزات التي كانت سمة ظاهرة عند كل المشتغلين بالنص القرآني في الفكر الكلاسيكي والمعاصر هي ما حاولنا إثارتها في هذه المداخلة، إدراكا من لأهميتها القصوى ولا سيما اليوم من أجل التأكيد على فعالية النص القرآني، وإخراجه من دائرة القداسة وفكرة الاحتكار لمعانيه الصحيحة من طرف الفقهاء وعلماء الدين اللذين كانوا ولا يزالون في غالب الأحيان يرفضون دور الفيلسوف في التعامل مع النص القرآني رغم حاجة كل من المجتمع والنص القرآني لذلك.

المقدمة:

يعتقد الكثير منا أن هناك علاقة تنافر بين النص القرآني والخطاب الفلسفي، باعتبار الأول يمثل خطابا إلهيا يقوم على الإيمان والقطعية واليقينية والإطلاقة والقداسة،

والثاني خطابا بشريا يقوم على التعقل والظن والشك والنسبية، ولكن العودة إلى تاريخ الفكر الإسلامي على وجه الخصوص تجعلنا ندرك وجود صلة وثيقة بين الفلسفة والقرآن تظهر في تعامل مختلف فلاسفة الإسلام مع النص القرآني متكلمين أو فلاسفة أو متصوفة بصورة خاصة تختلف عن علماء الدين من فقهاء وأصوليين، فرغم أن بعضهم كان فيلسوفا وفتيا في نفس الوقت كابن رشد إلا أن الأسلوب الفلسفي يتضح عنده ويتميز عن أسلوب الفقيه، وفق ما يستعمله من مفاهيم فلسفية وآليات منطقية، ولا ينطبق هذا الحكم على التفكير الكلاسيكي فحسب، بل ينطبق كذلك على التفكير الحديث والمعاصر أين ينفرد الخطاب الفلسفي بخصوصيات لا يمكن أن يقدمها الخطاب العلمي في التعامل مع النص القرآني.

وإذا كانت المشكلة لا تكمن في النص القرآني في ذاته بل في فهمه، وكيفية التعامل معه منذ وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم وإلى يومنا هذا، باعتباره المحور الذي تتحرك حوله مختلف القضايا المصرية للأمة العربية والإسلامية كونها ترتبط بحضارة تقوم على النص حسب قول أبو زيد، والذي يمثل القرآن الكريم، فلا شك أن الفلسفة ذات صلة وطيدة به، كما يبين تاريخ الفكر الإسلامي قديما، وحسب ما توفره اليوم من آليات لبناء فهم فعال لنصوصه يكون مواكبا لتحديات العصر وتطلعات المستقبل بعيدا عن سياج الدوغمائية وقناع الايديولوجيا، ما دامت تفكيرنا نقديا حرا همها الأول والأخير هو بلوغ الحقيقة.

هنا قد يتساءل البعض ألم يتأسس فهم القرآن على علوم محددة كالفقه وأصوله وعلوم القرآن التي أرسى دعائمها السيوطي والزرکشي؟ ويضيف آخرون ألا تكفي مناهج المفسرين لاستخراج معاني نصوصه؟ وما حاجته إلى الفلسفة؟ وما جدوى الآليات الجديدة التي تقدمها لفهم نصوصه؟ وهنا يمكننا القول أن التاريخ والواقع دليان كافيان للرد على عدم كفاية تلك العلوم والآليات الكلاسيكية المعروفة في بناء فهم شامل وفعال للقرآن بإمكانه استيعاب القضايا التي طرأت في الماضي، والتي نعيشها في راهننا، ونتطلع إليها في مستقبلنا، ولا سيما في مجال التعامل مع النص القرآني، وبالتالي أليس من الأولى الإطلاع على خصوصيات الفلسفة في التعامل مع النص القرآني ماضيا وحاضرا ومستقبلا لبناء فهم خاص له يكون مناسباً للمستجدات والتطلعات؟

مهما يثيره هذا الموضوع من حساسية فإن دور الفلسفة في فهم القرآن له خصوصيات ومميزات لا يمكن أن توجد في علوم الدين وأهمها الفقه وأصوله، ولا يمكن اكتشافها إلا بالإطلاع على مختلفات محطات التفكير الفلسفي الإسلامي الكلاسيكي لإدراك دورها في بناء فهم فعال لنصوصه واستثماره في بناء حضارة راقية عرفها المسلمون قديماً، والتفكير المعاصر من ناحية أخرى بمعرفة دور الآليات الجديدة التي تقدمها لفهم نصوصه كالتأويل والتفكيك، وهو ما نسعى إلى إثارته في مقالنا هذا وفق عناصر محددة وهي:

1. الفلسفة والقرآن في الفكر الكلاسيكي، نبين فيها كيفية تعامل المتكلمين والفلاسفة والمتصوفة مع النص القرآني بالتركيز على نقطة جوهرية وهي اختلافهم عن علماء الدين من فقهاء وأصوليين في فهمه، ويكون ذلك بالإشارة إلى الطابع الفلسفي لمختلف المسائل المتعلقة بالنص القرآني في أفكار هؤلاء، سواء من حيث المواضيع التي يطرحها أو من حيث الآليات المنتهجة في معالجتها، وذلك لكي ندرك الغاية منها والفائدة التي يمكن أن تضيفها إلى العلوم الدينية المعروفة، وهو ما حاولنا أن نحدده في ثلاثة عناصر جوهرية وهي:

- المتكلمون والنص القرآني.

- الفلاسفة والنص القرآني.

- الصوفية والنص القرآني.

ونشير منذ البداية أننا نعتبر كل هؤلاء من أصحاب الخطاب الفلسفي المتميز عن الخطاب العلمي المتخصص في مجال الدراسات القرآنية عند علماء الفقه والأصول وهو ما سنسعى إلى إيضاحه في هذه المداخلة.

2. الفلسفة والقرآن في الفكر المعاصر بينا فيها بعض الآليات الجديدة التي تقدمها لفهم النص القرآني، والتي سعيها فيها إلى إيضاح المساهمات التي تقدمها الفلسفة في الفترة المعاصرة حول النص القرآني، وذلك وفق ما تقدمه من مناهج معاصرة يتجاهلها علماء الدين في التعامل مع القرآن، وتظهر عند الفلاسفة المعاصرين الباحثين في النص القرآني من أمثال أبو زيد وأركون والجايري، وقد وظفنا نماذج ثلاثة وهي: التحليل النفسي، التأويل، والتفكيك كمناهج متميزة

عن المناهج الكلاسيكية لعلوم الدين وعلى رأسها التفسير، وهو ما حددناه بدوره حسب عناصر كنماذج وهي:

- الظاهرة القرآنية والتحليل النفسي.

- النص القرآني والتأويل.

- النص القرآني والتفكيك.

وقد اكتفينا بهذه النماذج نظرا لسعة الموضوع وشموليته من ناحية، وخطورته وحساسيته من ناحية أخرى، ونتمنى من خالهما أن نوفق ولو بالقليل في إدراك أهمية الفلسفة في التعامل مع القرآن، وإدراك حاجة العلم إليها لبناء فهم متميز وشامل ومتكامل من شأنه أن يكمل نقائص العلم وينير الثقافة الإسلامية وعلى الله قصد السبيل.

الفلسفة والقرآن في الفكر الكلاسيكي:

إن الإطلاع على تاريخ الفكر الإسلامي يجعلنا ندرك أن أهم الأسس التي تشكل الثقافة الإسلامية هي النص القرآني الذي كان المحور الذي تدور حوله كل القضايا الجوهرية والمصيرية للأمة، فمنذ نزول الوحي بالقرآن على النبي محمد صلى الله عليه وسلم كان المرجع الجوهري إن لم نقل الوحيد لكل المسلمين، وأولهم النبي في معالجة المسائل المطروحة، حيث كان الرسول صلى الله عليه وسلم يجيب عن أسئلة اليهود وغيرهم مما أرادوا اختبار نبوته بالرجوع إليه بصورة مباشرة، كما يتجلى ذلك في سورة الكهف ورد النبي على أسئلة اليهود حول الفتية وذوي القرنين، كما أن التاريخ يطلعنا على الحزن الشديد الذي انتاب الرسول صلى الله عليه وسلم عند انقطاع الوحي حتى نزلت الآية: "ما ودعك ما ربك وما قلى" ردا على الذين قالوا أن الله قلاه وتركه، وهو ما يبين حاجته الماسة للنص القرآني واتخاذ المنطلق الأول في بناء أسس الإسلام، ولا سيما إن كان النبي أميا لا يعرف القراءة ولا الكتابة.

هذه الأهمية التي اكتسهاها النص القرآني في عهد متلقيه الأول ازدادت حدة بعد وفاته صلى الله عليه وسلم، حيث أصبح المنطلق الأول لعلماء الدين من فقهاء وأصوليين في طرح مختلف المسائل التي تجاوزت الطابع الديني والعقائدي إلى ميادين

السياسية والقضاء وكل شؤون الناس، فبعد غياب المسؤول المباشر عنه وهو الرسول صلى الله عليه وسلم من جهة، واتساع رقعة الدولة الإسلامية من جهة أخرى حدثت مشاكل جديدة ذات طابع عقائدي وشرعي أهمها مشكلة الخلافة، فظهرت الحاجة إلى ضبط أصول الفقه وتبلورت بعد ذلك مذاهب فقهية وتأسست ما تسمى بعلوم القرآن كآليات لفهم النص والتعامل معه.

هذه العلوم الدينية كالفقه والأصول وعلوم الدين الأخرى كعلم أسباب النزول والمحكم والمتشابه والناسخ والمنسوخ والإعجاز، اعتقد البعض أنها كافية للتعامل مع النص القرآني، وكثيرا ما أنكروا ورفضوا الممارسات الفلسفية على النص القرآني، فقد كانت تلك العلوم ولا تزال على خط متواز مع الخطاب الفلسفي في الكثير من الحالات، حيث بين لنا تاريخ الفكر الفلسفي معارك وصراعات بين أصحاب الخطاب الفلسفي من متكلمين وفلاسفة ومتصوفة، ومثلي الخطاب الديني من فقهاء وأصوليين، وهنا لنا أن نتساءل ألا يعكس الخطاب الفلسفي الكلاسيكي نظرة متميزة للنص القرآني لا تقدمها العلوم الدينية الكلاسيكية؟ وإلى أي مدى يمكن استثمار هذه النظرة في بناء فهم متميز للقرآن من شأنه أن يكون مدافعا عنه وليس مناقضا له كما اعتقد ولا زال يعتقد الكثيرون؟

من أجل الإجابة على هذه الإشكالية التي حاولنا من خلالها الدفاع عن وجود تعامل فلسفي متميز وفعال وإيجابي مع النص القرآني يظهر عند المتكلمين والفلاسفة والمتصوفة، مهما بدا سلبيا في بعض الحالات، ما دام همه هو بلوغ الحقيقة من النص القرآني الذي لا يمكن أن يمتلكه أو يحتكره أحد، بل نزل للناس كافة، وبالتالي لا يمكن أن يستهلكه الخطاب العلمي الذي يكون محدود جدا في تعامله مع نص كالقرآن، وهو ما يبين حاجتنا الملحة إلى فهم مختلف الخطابات الفلسفية التي تعاملت معه، وهي ما سنطرحها وفق نظرة دقيقة وموجزة، نتوخى من خلالها تجاوز النظرة العلمية الضيقة التي كانت ولا تزال تهيمن على الفكر الإنساني في فهمه والتعامل معه، والتي كانت سلبية أكثر منها إيجابية، لم تتحرر من قناع الإيديولوجية والتعصب المذهبي، والخطابة الساذجة، والجدل العقيم، ولا سبيل لتجاوز ذلك إلا ببناء فهم شامل له يتجاوز الإطار العلمي إلى الرجوع إلى مختلف الخطابات الفلسفية التي تعاملت معه، وفهمها فهما دقيقا لكي نستثمرها في

فهم فعال ومنصف للتراث بعيدا عن الرؤية التهميشية أو التجزئية للتراث التي لا تزال تفاضل الجزء الفقهي الذي سميناه العلمي على حساب الفلسفي بحجة موضوعيته ودقته، وعليه سنحلل التعاملات الفلسفية مع القرآن بأنماطها الثلاثة وهم: المتكلمون والفلاسفة والمتصوفة.

1- المتكلمون:

يعتبر علم الكلام من المباحث الفلسفية الخاصة بالفكر الإسلامي (الويسى، ح. ي: 2008، 29) تمثل النموذج الأصل له كما يرى البعض، وذلك لأنه مفهومه الجوهرى بغض النظر عن اختلاف الفلاسفة والمؤرخين في تعريفاته يبين أنه وثيق الصلة بالفلسفة باعتباره جهدا عقليا يقوم على الدفاع عن العقيدة الإسلامية بالحجج والبراهين، وبالقرآن الكريم في نفس الوقت وعلى أساس أن مسأله الجوهرية تتعلق بالقرآن بحثا في طبيعته أو في الآليات الأساسية التي يعتمد عليها هي الفهم العقلي لمعانيه، فقد كان نقطة الانطلاق لنمط متميز من التفكير الفلسفي في التعامل مع النص القرآني يختلف عن نظرة الفقهاء التي تبنى على الإيمان والتصديق دون البحث والنظر في قضايا العقيدة، وترتكز على ضبط الأحكام والبحث في كيفية استخراجها عن طريق علما الفقه وأصول الفقه، بينما علم الكلام يبحث في البرهان العقلي على العقائد، ويقوم أساسا على الدفاع عن العقيدة بإثارة قضايا التوحيد والعدل والمصير والجبر والاختيار كمنطلقات كبرى لفهم واستخراج مدلولات الآيات، وهنا لا يمكن أن نعرض تاريخ علم الكلام لنين ذلك، بل يكفينا الإشارة إلى أهم المسائل التي طرحها المتكلمون كالتوحيد والعدل، لكي ندرك وجود قراءة خاصة عند المتكلمين للآيات القرآنية تختلف عن نظرة الفقهاء وعلماء الدين، فالمتكلمون بصدد فهمهم للنص القرآني لا يعتمدون على آثار السلف من كلام الصحابة والتابعين فقط، ويسكتون عما سكثوا عنه، بل يبحثون في العقائد الإيمانية بطريقة جديدة تعتمد على ثنائية الإيمان والتعقل، ويجعلون من الأدلة العقلية المنطلق الأول في طرح مسألة الصفات والأفعال الإلهية دون حدود، هذه النظرة هي التي تحدد كيفية تعاملهم مع النص القرآني والتي تقوم على التأويل ولا سيما عند المعتزلة هي التي سنركز عليها في هذه المداخلة وذلك لوجود وجهة فلسفية متميزة

عندهم في التعامل مع القرآن كانت ولا تزال الخطابات التي ارتكزت على علوم الدين حول القرآن تفتقر إليها لبناء استيعاب شامل لنصوصه واستثمارها في فهم العقائد على وجه الخصوص والإسلام على وجه العموم.

فالمعتزلة لم يكتفوا بالإيمان الغامض والمحمل بالآيات المتشابهة، بل رأوا وجوب تأويل أمثال هذه الآيات الإشكالية تأويلاً يزيل عنها الإشكال والغموض (خطاب، ع: 1991، 100) مثل الآية 11 من سورة الشورى «... لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» تعتبر المنطلق لفلسفة المعتزلة لأنها أساس فكرة التنزيه والتوحيد التي نفوا من خلالها مختلف الصفات عن الذات الإلهية، فهم لا يعتبرون هذه الآية من التشابهات التي يحرم البحث فيه كما يقول الفقهاء، بل يؤولونها ويفهمونها حسب أفكارهم، والتي تركز على الأصول الخمسة في جوهرها، وفلسفتهم القائلة بالاختيار، وأولوية العقل، فكلام الله عندهم لا يقع دلالة إلا بعد معرفة صفاته من التوحيد والعدل (أبو زيد، ن. ح: 2007، 242)، وهم بذلك يقرون بأولوية العقل على النقل في استخراج الدلالات التي تحملها النصوص، وأهم وسيلة اعتمد عليها المعتزلة في التعامل مع القرآن هي المجاز الذي كان سلاحهم الرئيسي في عملية التأويل باعتبارهم يركزون على أولوية القرينة العقلية ويجعلونها أشد دلالة من القرينة اللفظية في فهم معاني الآيات، وهم بذلك لا يهدفون إلى التفسير القائم على التفويض والإقرار بالعجز بحجة استغلاق التشابه وعجز البشر عن إدراكه، بل هدفهم أسمى هو نفي المشابهة لله والطرح العقلي لفكرة التوحيد بعيداً عن الإيمان الساذج، كما أنهم كانوا يتطلعون إلى الرد على الفرق المجسمة والمشبّهة، ولم يكن طموحهم الفكري متمثلاً في المغالاة في العقل كما يعتقد البعض، فهم بصدد استدلالهم على عدم جواز رؤية الله تنزيهاً له، يعتبرون قوله تعالى: "لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار" من الآيات المحكمات، بينما يؤولون الآيات التي توحى بالرؤية لله، وبناءً على ذلك ندرك أن العقلانية الاعتزالية بالرغم من ما واجهته من نقد من الأشاعرة وابن خلدون على وجه الخصوص حين وصفهم بالمبتدعة، وجعلهم في مرتبة المشبهة الذين نقدوهم، فبعد عرضه لآرائهم حول التنزيه ونفي الصفات أكد أنها مخالفة لاعتقادات السلف وحقائق القرآن، وقال عن موقف المعتزلة القائل بخلق القرآن أنه "بدعة صرح السلف بخلافها وعظم ضرر

هذه البدعة" (ابن خلدون، ع: 2004، 476) وذلك إشارة ضمنية إلى محنة ابن حنبل وأتباعه، إلا أنها تمثل خطابا فلسفيا لا يمكن أن يقدمه العلم لأنه يطرح قضايا ميتافيزيقية غيبية لا يمكن أن تطرحها العلوم الدينية المختلفة، كما تعتمد آليات تتجاوز الفهم المباشر والاستهلاك السهل للنصوص واحتكارها لأغراض كثيرا ما كانت إيديولوجية لا تخدم الحقيقة، بل أغراض أخرى لا تخدم حتى الدين أحيانا تقوم على إيمان التقليد والسذاجة، فقد كانت أفكار المعتزلة في نظر الكثير من المفكرين نموذجا للفكر الفلسفي الخلاق والمبدع والمتحرر من السياج الدوغمائي، وتيارا عقلانيا تنويريا قام بعقلنة الوحي في فترة مبكرة، إذ يرى أركون أنه ينبغي الاعتراف بأن منهجية المعتزلة كانت تحتوي على إمكانية نظرية كاملة وواعدة (أركون، م: 2005، 11) وذلك لأن الحنبلية في نظره تعتبر تأسيسا لفكر لاهوتي أرثوذكسي للوحي وأد الرؤية التنويرية له في مهبها، والمعتزلة بذلك قد أسسوا لخطاب فلسفي متميز يقوم على فهم عقلاني للنص لم يدم فترة طويلة كممثل للخطاب الرسمي الذي مال في أغلب الأحيان وإلى يومنا هذا مع الخطاب الديني العام، ونحن نعلم أن هذا الخطاب التنويري المتحرر كان مصاحبا لحضارة راقية بلغها المسلمون في عصرهم الذهبي، والتي لم تدم فترة طويلة بعد الاستغناء عنه ومحاربته، وهم ما يجعلنا نعود هنا إلى مقولة ديكرت أن حضارة كل أمة تقاس بقدرة ناسها على التفلسف.

2- الفلاسفة:

إن النظرة المتميزة للقرآن التي بدأت مع المتكلمين تظهر بوضوح عند فلاسفة الإسلام فرغم أن بعضهم كان فقيها وفيلسوبا في الوقت نفسه كابن رشد، فإن هذا لم يمنعه من الجمع بين النظرة الفلسفية والنظرة العلمية في التعامل مع النص الديني، ويجدر الإشارة منذ البداية أن الأولى أوسع من الثانية، بل هي تتضمنها في الكثير من الحالات، وكيفينا هنا أن نعرض نموذج ابن رشد لبيان نوعية الخطاب الفلسفي وخصوصيته في التعامل مع النص القرآني، لأن ابن رشد عالم بالفقه قبل أن يكون فيلسوفا، إذ هو صاحب كتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ومؤلف فصل المقال، ومؤسس فكرة الدين للعامة والفلسفة للخاصة، والمدافع عن آراء ابن

سينا والفارابي وعلاقة التكامل والترابط بين الشريعة والحكمة، والأمر الذي يهمننا أكثر هنا أنه من رواد التأويل كآلية لفهم النص القرآني وهو ما يبين عدم كفاية التفسير واقتصراره على فئة من الناس، وهم الجمهور أو العامة الذين يكون القياس الخطابي السبيل الأمثل لهم في الإيمان والاقتناع.

من هذا المنطلق سيكون ابن رشد من رواد الخطاب الفلسفي المتعامل مع النص القرآني، حيث يكون فقيها عندما يعرض المسائل الشرعية في كتابه بداية الجتهد ونهاية المقتصد، ويكون فيلسوفا متميزا في كتابي التهافت وفصل المقال، فيبدأ من منطلقات جوهرية في التعامل مع النص وهي ضرورة التكامل بين الشريعة والحكمة في فهمه حين يؤكد أن النص دعا إلى اعتبار الموجودات حسب قوله تعالى في سورة الحشر «... فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ»، والاعتبار نموذج للنظر العقلي يعرفه ابن رشد بأنه استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه، وهو ما يمثل القياس عنده، فلا يكفي عنده تعلم شروط استنباط الأحكام التي قال بها الفقهاء بل لا بد من آليات أخرى، وهي ما تسمى بالبرهان الذي يعتبر أهم أنواع النظر، وهنا يجعل ابن رشد معرفة المنطق وأنواع الأقيسة وقواعد صحتها أساس معرفة معطيات الشريعة والنصوص التي تستعين كذلك على معرفة آراء الأقدمين إذا كان مقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه.

فالنظر العقلي الذي تقدمه الفلسفة للقرآن ضروري والذي ينحصر أساسا في التأويل الذي يعرفه ابن رشد بأنه "استخراج اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقته، أو مقارنة أو غير ذلك من الأشياء التي عدت في تعريف الكلام المجازي" حيث يحدد خصائص وأسس له تعكس قيمة النظرة الفلسفية التي يتناولها به، إذ يرى أنه أهم وأسمى آليات الفهم للنصوص يتجاوز القياس الفقهي في المرتبة حيث يمثل القياس العقلي الذي يظهر عند الفيلسوف، وذلك لأن الفقيه عنده قياس ظني، والعارف عنده قياس يقيني (بدوي، ع: 1984، 28) ما دام يعتمد على النظر العقلي وقواعد المنطق، كما أنه خاص بفئة وسيلتها النظر البرهاني العقلي في التصديق والإيمان، وهم الذين وصفهم الله بالراسخين في العلم، وهم وحدهم لهم الحق في التأويل خلافا للجمهور والخطابين والجدلين

الذين فرضهم الإيمان فقط، كما أن هذا التأويل يتعلق بظاهر النص بل يصبح واجبا عندما يكون مخالفا لما أدى إليه النظر العقلي وذلك من أجل إدراك المعنى الموافق للعقل وهو الصحيح وليس الذي صرح به اللفظ كما يعتقد أصحاب الظاهر، فابن رشد يلجأ إلى تأويل الآيات التي تخالف اليقين والبرهان الفلسفي، كآليات التي تقول بحدوث وخلق العالم، مثل الآية التي تعبر عن خلق العالم في ستة أيام، تحمل في نظره معنى وجود قبل هذا الوجود وزمان قبل هذا الزمان، بدليل قوله: "وكان عرشه على الماء" تحيل على أسبقية العرش والماء، وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ تدل على أن السماوات وجدت من قبل خلقها، وبالتالي فابن رشد بصدد تعامله مع النص القرآني يعبر عن نموذج الفيلسوف لا الفقيه لأنه يقر بأولوية العقل على النقل في فهم العقائد والدفاع عنها، كما ينطلق من ميتافيزيقا إسلامية ويونانية في نفس الوقت تكون الحقل النظري الذي يتحرك فيه في معالجة النصوص تظهر بوضوح في آرائه حول قدم العالم، وعلم الله بالكليات، وحشر الأرواح، التي تكون منطلقات للتأويل والفهم للآيات تؤول حسبها وبموجبها، كما يتجاوز الظاهر والدراسة اللغوية والنحوية للنصوص إلى الآليات المنطقية التي تكون المحدد الأمثل لفهم المدلولات الفلسفية لها، وهي ما تمثل الحقائق التي سعى إليها الشرع، فالآيات تدعوا إلى الحق وغاية الفلسفة الوصول إلى الحق، والحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد، وهنا نوافق ابن رشد أن الفلسفة هي السبيل الوحيد لبلوغ الحقائق المطلقة في القرآن الكريم والتي لا يمكن للعلم أن يدركها إلا داخل مجال ضيق ومحدود جدا.

عند المتصوفة:

إذا كان الفلاسفة أصحاب المنطق والبرهان في التعامل مع النص القرآني، فإن المتصوفة أرباب الأحوال والقلوب في فهمه واستيعاب معانيه، حيث أن نظرهم للقرآن لا تقتصر على البحث العقلي النظري القائم على التأمل بل تعتمد على تجربة وجودية يعيشها الإنسان ويحيها في باطنه، وهي التجربة الصوفية القائمة على الانقطاع عن الدنيا وما فيها والاتصال بالذات الإلهية عن طريق الكشف والمشاهدة القائمة على الزهد والورع والتقوى التي تعتبر الأسس الجوهرية لبلوغ معرفة لدية

من شأنها أن تؤدي إلى اكتشاف معاني الآيات الحقيقية التي تكون وقفا على الأولياء والعارفين دون سواهم.

وفي مجال التصوف سنعمد نموذج واحد كذلك وهو الشيخ محي الدين ابن عربي الذي يتجاوز أساليب المتكلمين من جهة، وأصحاب النظر العقلي المحض من جهة أخرى، ويؤكد عدم جدوى طرقهما في إيصال الدين إلى العامة والخاصة على حد سواء، لأن بلوغ المعارف الحقيقية التي يوحى إليها القرآن تظل وقفا على الأنبياء وأوليائهم من المتصوفة.

من هذا المنطلق يقدم ابن عربي معاملة خاصة مع الآيات القرآنية تتضح في كتابه الفتوحات المكية حين يقدم معنيين للآية، ظاهري يمثل الحكم الفقهي، وباطني يمثل أثر المعاني في القلوب، وهذه المعاملة تجعله يتجاوز عمل الفقيه باعتباره لا يكتفي باستخراج الأحكام والمعاني الظاهرة منها، ومعاملة الفيلسوف باعتباره يقر بعدم جدوى التأمل النظري والبرهان العقلي في فهمها، ويقر بأهمية التأويل الباطني الصوفي أو أثر الآيات في القلوب حين يظل إدراك معانيها الحقيقية وقفا على الأولياء والعارفين الذين يحققون مرتبة الإنسان الكامل، ومثال ذلك تحديده للمعنى في قوله تعالى: «... إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَعْفَرَةِ...» (آية 32 من سورة النجم) يكون طبقا لمفهوم صوفي وهو الفناء وهو درجة تدرك فيها الذات أن كل أفعالها من الله، ولا تنسب لها حيث يراد منها حسب التأويل الصوفي عند لشيخ أن ستر الله واسع، والأكوان كلها ستره، وهو الفاعل من وراء هذا الستر، ولا يتم الشعور بذلك لمن نسب الأفعال للمخلوقين كالمعتزلة، أو الذي جعلها في حدود خلق الله وكسب العبد كالأشاعرة.

هذه النظرة المختصرة لموقف ابن عربي كممثل لكيفية تعامل المتصوفة مع القرآن الكريم تجعلنا ندرك أنه ليس فقيها خالصا، ولا صوفيا خالصا، ويمكن أن نجعل منه صوفيا متفلسفا أو فيلسوفا صوفيا، بصدد فهمه للآيات القرآنية وفق نمط خاص من التأويل ينطلق من أسس فلسفية تنحصر في جوهرها حول مذهبه في وحدة الوجود، واللغة الإلهية، والإنسان الكامل، وترتكز على مفاهيم صوفية لا تنحصر في فلسفة الشيخ فحسب، بل توجد عند مختلف المتصوفة، كالمشاهدة والمكاشفة والفناء والبقاء والتجلي وغيرها من المقامات والأحوال والمسالك التي

ينتجها المتصوفة التي تكون أساس فهم معاني النصوص، وبلوغ المعرفة الحقيقية لها في نظرهم وهي التي تقوم على القلب والدوق.

انطلاقاً من تحليل كيفية تعامل كل من المتكلمين والفلاسفة والمتصوفة مع الخطاب القرآني تجعلنا ندرك أنها ذات أساس فلسفي متميز في جوهره عن العلم، هنا قد يتساءل البعض لماذا اعتبرنا نظرة هؤلاء للقرآن فلسفية؟ هنا نجيب بعناصر محددة تتلخص من التحليلات السابقة وتستلهم من النماذج التي اعتمدنا عليها وهي كما يلي:

- رؤى هؤلاء الجوهرية تعبر عن خطاب فلسفي متميز يمثل ميتافيزيقا الدين الإسلامي الواردة في القرآن، وذلك لأنها طرحت أهم المسائل المجردة والمتعالية الواردة فيه سواء تعلقت بالألوهية والإنسان أو الكون كالتوحيد والخلق والعدل والمصير.

- رؤى هؤلاء تمثل المسائل الأساسية التي يبني عليها الإسلام لأنه لا يمكن أن يختصر في الشرائع والوقائع بل العقائد هي الجوهر والأساس الذي قام عليه، فتاريخه يبين أن معظم السور والآيات التي نزلت في البداية والتي تمثل السور المكية تعلقت بالعقائد، ونحن نعرف أن قضايا العقيدة لا يمكن أن تطرح إلى في إطار الفلسفة، ولا يمكن للعلم أن يعالجها.

- رؤى هؤلاء تجعل النص القرآني فضاء لكل المدلولات والمعاني دون قيد أو حدود، وهو ما يزيد من قيمته ويخرجه من الرؤية العلمية الضيقة التي لا يمكن أبداً أن تستلهم معانيه، فهو نص إلهي لا يستطيع خطاب التفسير الذي تجاوزوه احتكاره لأن القرآن دستور شامل لا يمكن أن يكون كالشعر الجاهلي أو يختصر فهمه في المذاهب الأربعة، بل هو كتاب الحقائق الكبرى التي جسدها الفلسفة الإسلامية الكلاسيكية وبلورتها في الرد الفعال على المعارضين له، كما يفهم بالتأويل الذي هو حق الراسخين في العلم، وهم الفلاسفة كما قال ابن رشد.

- رؤى هؤلاء تنسجم مع ما ورد في القرآن، وما توصل إليه كبار الفلاسفة في الكثير من الأحيان، ففكرة التوحيد عندهم تنسجم مع فلسفة أفلوطين حول الواحد، ومع قوله تعالى: «... لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ...» ولذا كانت ولا تزال

أساس الدفاع عن الإسلام ضد أعدائه من الداخل الكمنافقين، ومن الخارج كالمبشرين بالديانات الأخرى والناقدين والمستشرقين والحاقدين لأنها تتم بالبرهان العقلي الشامل المتحرر من الاعتبارات السياسية والأيديولوجية والأعراف الاجتماعية الفاسدة.

- نظرة هؤلاء لم تبلور ولم تتطور إلا في وقت كانت الحضارة الإسلامية في أوج ازدهارها وفي عصرها الذهبي، أين كانت تستعين بآراء الفلاسفة والأقدمين في فهم معاني الآيات وهو ما يجعلها تمثل مرونة في الخطاب الديني الذي يعتمد أساليب المناظرة والجدل البناء، فقد مثلت عصر التنوير في الإسلام الذي لم تبلغه أوروبا إلا في فترة متأخرة.

وبالتالي يمكن القول أن أساس ازدهار الحضارة الإسلامية قديما هو سيادة خطاب فلسفي متميز بعقلنة النصوص، وبالرغم مما واجهه ذلك الخطاب من معارضة ورفض لحساب سيطرة الخطاب العلمي الفقهي القائم على التقنين والتمذهب والهيمنة على الحقيقة، فإنه عبر عن التنوير الإسلامي وأرسى دعائم العصر الذهبي للمسلمين وبين أهمية فلسفة العقيدة على وجه الخصوص، وأثبت أن الاهتمام بالشرائع غير كاف، لأنه إذا صلحت العقيدة بالضرورة تصلح الشريعة لأنها في جوهرها ممارسة للعقيدة، والإيمان الصحيح يولد الممارسة الصحيحة، ففكرة التوحيد التي عبرت عنها مختلف الآيات لا يمكن أن تفهم في إطار الفقه الذي جعلناه ممثلا للخطاب العلمي، بل في إطار الفلسفة التي تقدم رؤية متميزة عن العلم لها ولكل قضايا العقيدة وحتى لقضايا الشريعة، وذلك حسب ما تطرحه من مواضيع متميزة وردت في القرآن، وحسب ما توفره من آليات لفهم معانيه واستثمارها في فهم الماضي والحاضر والمستقبل.

القرآن وآليات الفهم المعاصر:

لم تظهر خصوصيات الخطاب الفلسفي في التعامل مع النص القرآني في الفكر الكلاسيكي ولا الفكر الحديث الذي لم نخرج عليه في موضوعنا فحسب، بل قد أصبح القرآن اليوم من الحقول الجوهرية التي يتحرك فيها الفكر الفلسفي المعاصر، ولا سيما العربي أو الإسلامي على وجه الخصوص، بغض النظر عن مساهمات

المستشرقين في فترة ليست بالبعيدة والتي كانت بدورها منطلقا لممارسات فلسفية متميزة عن خطاب الفقهاء وعلماء الدين بما فيهم الباحثين في الإعجاز العلمي في القرآن نجدها في مساهمات بن نبي وأركون وغيرهم، ومن هنا حاولنا أن نشير في هذا العنصر دور الخطاب الفلسفي ومميزاته في فهم النص القرآني اليوم، ولم نركز في هذا المجال على طرح المسألة من حيث المواضيع التي تحاول الفلسفة اليوم إثارتها في القرآن بل ركزنا على جملة الآليات المنهجية التي تساعد فهم أشمل وأنسب لمضامينه من جهة ومستجدات العصر من جهة أخرى، وذلك حسب الخطابات المعاصرة التي تركز على المنهج أكثر من الموضوع.

ومما لا شك فيه أن هذه الآليات تتعدد وتنوع، وتعكس بدقة اتجاه الفلسفة نحو المنهج، وهو ما يجعلها أقرب للعلم، وإن ظلت متميزة عنه ولا سيما في الخطابات القرآنية المعاصرة، وخاصة بعد التطور الأخير الذي عرفته العلوم الإنسانية في الدول الغربية بغض النظر عن التطور الحاصل في العلوم الطبيعية والذي كان بدوره ملاذا للباحثين في الإعجاز العلمي في الآيات القرآنية كزغلول النجار، في هذا الصدد حاولنا كعادتنا إثارة نماذج لخطابات فلسفية معاصرة اشتغلت بالدراسات القرآنية لكي ندرك خصوصية الفلسفة في التعامل مع القرآن، فإلى أي مدى تستطيع الفلسفة أن تقدم اليوم نظرة متميزة للنص القرآني من شأنها أن تضاهي الخطاب العلمي الذي يقتصر على علوم الدين ويرفضها من بعيد أو من قريب؟

نصرح منذ البداية أننا لا نستطيع الإجابة على هذا الإشكالية في هذا المقام الذي لا يتسع لها، ولكن حاولنا أن نقدم عموميات حول المسألة من شأنها أن تنير عقولنا حول هذه المسألة الحساسة ولو بالقليل، ولذا سنستعرض بعض المحاولات الرائدة في هذا الصدد بالتركيز على جانب الآليات الجديدة للفهم التي سنقتصر على بعضها، وعلى بعض روادها حسب ثلاث عناصر أساسية وهي:

1. القرآن والمنهج التحليلي.

2. القرآن والتأويل.

3. القرآن والتفكيك.

القرآن والمنهج التحليلي: سنحاول من خلال هذا العنصر تحليل نظرة مالك بن نبي لكيفية التعامل اليوم مع القرآن من خلال كتابه المشهور الظاهرة القرآنية

الذي أكد فيه على ضرورة الاهتمام بتحقيق منهج تحليلي في دراسة الظاهرة القرآنية (بن نبي، م: 1981، 53)، ومن خلاله يسعى إلى تقديم رؤية فلسفية متميزة للظاهرة القرآنية، تنطلق من النقد للمناهج الموروثة من الكلاسيكيين أو من المستشرقين في هذا المجال، بهدف التأمل الناضج في الدين وإصلاح المنهج القديم في تفسير القرآن.

تتضح الرؤية الفلسفية المتميزة في مجال التعامل مع النص القرآني عند ابن نبي في الرؤية النقدية للإستشراق، ويرى أنه لا يمكن الاحتكاك به لأن منهجه بعيد عن العلم وخاضع لأهواء سياسية ودينية، ولذلك ينتقد مختلف الدراسات العربية في مجال القرآن التي هُملت منه، ويتعجب من تأثيرها بها، ويضرب لنا مثال عن ذلك هو تأثير المستشرق مرجليوث في طه حسين من خلال كتاب الشعر الجاهلي، وفي دراسة الدكتور صباغ عن "المجاز في القرآن"، ناقدا لهما على أساس أن دراستهما للخطاب القرآني تعتمد على منهج لا يتماشى مع مقتضيات الفكر الحديث، ما دامت تقوم على المقارنة الأسلوبية بين الشعر الجاهلي والقرآن، التي لا تجدي نفعا في الفترة الراهنة، باعتبار أن المسلم اليوم لم يعد يقارن بين آية قرآنية وجزء موزون من الأدب الجاهلي، ولم يعد يملك التذوق اللغوي الذي كان يوجد عند أسلافه في العصر الأول للإسلام، ولذا ينبغي في نظر ابن نبي أن يعدل منهج التفسير القرآني في ضوء المستجدات، ولا يمكن تحقيق ذلك إلا بتحليل دقيق وعميق لأفكار المجتمع، وأهمها مشكلة الأفكار الدرجة التي تؤثر في توجيه التاريخ أكثر من العلم على أساس أن الجمهور تتحكم فيه أفكار الدراويش والجهال التي تصنع معتقداته، ومن هنا ينبغي الانطلاق منها وكشفها وتصحيحها، وبذلك حاول طرح رؤية جديدة للخطاب القرآني تتخذ طابعا فلسفيا رغم ما يظهر عليها من النزعة العلمية، وذلك لأن دراسته لا يمكن أن تدرج في علم محدد كالفقه والأصول وعلوم القرآن المألوفة بقدر ما هي محاولة نقدية ودعوة لتجديد المنهج، ومقاربة أولية بين القرآن والعلوم الإنسانية والاجتماعية بما فيها التاريخ وعلم النفس وعلم الاجتماع والمقارنة بين الأديان والأنثروبولوجيا، يمكن أن تدرج ضمن المحاولات الفلسفية الجادة في حقل الدراسات القرآنية.

أراد ابن نبي بهذه الرؤية أن ينتقد جدوى الإعجاز اللغوي في التعامل مع النص القرآني اليوم، ليؤكد أن الآيات الخاصة بالإعجاز إعلان له وليست حجة كما يعتقد، ويبين أنه خاص بالعرب في الجاهلية وليس اليوم، لأنهم كانوا يتذوقون اللغة بالفطرة وكانت الفصاحة هوايتهم، ويحاول طرح القضية في ضوء تاريخ الأديان ليبين أنه في العصر العباسي أصبح يدرك في حدود التذوق العلمي، أما اليوم وبتغير الأوضاع حتما سيتغير مفهوم الإعجاز للمسلم الجديد ولا بد أن يدرك داخل المستجدات، ويضرب لنا ابن نبي قوله تعالى: «... وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا...» ليبين أنهما لم تعد تؤثر لا بالتذوق اللغوي ولا بالتذوق العلمي مما يستدعي فهمهما في ظل الأوضاع الجديدة الاجتماعية والثقافية التي نعيشها اليوم، بهذا التصور لتاريخ الإعجاز ندرك أنه عند ابن نبي يطرح تحت رعاية الخطاب الفلسفي عندما يؤسسه على مفهوم النقد، ويسعى إلى طرحه وفق تسلسل تاريخي يكون من خلاله أنسب للتبليغ، وهذه الغاية لا يحققها إلا بمراعاة الظروف الاجتماعية والنفسية التي يخاطب فيها البشر، وهو ما يجعل خطابه متميزا عن الخطابات الجافة التي لا زالت تبجح بالفصاحة متجاهلة المستجدات التي وجب أن يفهم في ظلها القرآن، والتي لا تتحقق إلا برؤية فلسفية نقدية متميزة بتحدد مفهوم الإعجاز.

لا يتوقف ابن نبي عند تحديد مفهوم الإعجاز بل يدعوا إلى تطبيق آليات جديدة في فهم الظاهرة القرآنية بصدد تحليله لظاهرة الوحي حين يستعمل معطيات علم النفس وعلم الاجتماع والتاريخ في فهمه، حيث ينتقد الآراء التي تجعله من قبيل المكاشفة التي تعني عنده معرفة مباشرة لموضوع قابل للتفكير على عكس الوحي الذي هو تلقائي ومطلق وغير قابل للتفكير، أو من قبيل العرفان الذي يمثل معرفة يجدها الشخص في نفسه في حين أن الوحي خارج أحوال الفرد النفسية بالتالي يظهر الأسلوب الفلسفي عند ابن نبي بوضوح في الانطلاق من المفاهيم للنقد والإيضاح، فبعد تعريف تلك الظواهر والتمييز بينها وبين الوحي عرف هذا الأخير بدوره انطلاقا من قوله تعالى: «ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ...» (الآية 44، من سورة آل عمران) ورأى أنه يعني كشف المغيب، مغيب محدد تماما، يضم التفاصيل المادية لمشهد روحي خالص، ويضم أيضا واقعا معيناً هو إلقاء الأقلام (بن نبي، م: 1981، 141)، كما استعمل نفس الأسلوب في التمييز بينه وبين

الهلوسة، ولم يقف عند معطيات علم النفس بل استعمل كذلك معطيات تاريخية واجتماعية وأثنربولوجية في فهم الظاهرة القرآنية بتحليل الوسط الذي نشأ فيه النبي ونشأته وتميزه بالأمية لتأكيد غيبية القرآن وانفصاله عن ذات النبي.

كما يظهر بوضوح استخدام ابن نبي للمنهج الجديد في فهم النص من خلال مقارنته بين قصة يوسف كما وردت في القرآن الكريم، وكما جاءت في الكتاب المقدس وفي المجلد الأول من سفر التكوين، وهنا سوف لن نستعرض تفاصيل هذه المقارنة لأن الذي يهمنا هو أسلوبه المتميز الذي يقوم على استخدام معطيات التاريخ وعلم الاجتماع والأثنربولوجيا وعلم النفس في المقارنة بين الروايتين وفي تحليلهما ودراستهما وهو ما يعكس صبغة فلسفية تظهر من خلال مبدأ الشمولية والتحليل المقارن المؤسس على ضبط المفاهيم والنقد البناء الذي لا زالت الكثير من الخطابات الفقهية والأصولية تفتقر إليه فرغم ما واجهه الكتاب ومنهج ابن نبي من نقد ولا سيما من أركون حين اعتبر كتابه - الظاهرة القرآنية - سطوحيا، إلا أن أركون نفسه يصرح بأن المفكر قد فرض نفسه في النصف الأول من القرن العشرين بصفته مفكرا مسلما كبيرا (أركون، م: 2005، 15)، وبالتالي فتعامل ابن نبي مع القرآن نموذج متميز للخطاب الفلسفي الذي بقدر ما يؤسس نظرة متميزة عن خطاب الفقهاء والأصوليين فإنه في الوقت ذاته يقارب بين الروح الفلسفية المؤسسة على النقد والتحليل الشامل والتجديد المنهجي، والروح العلمية المبنية على التحليل الموضوعي الفعال المبني على التطورات الحاصلة في العلوم الإنسانية والاجتماعية التي اعتبرها أركون مشروعاً في فهم النص القرآني وفق ما يسميه بالإسلاميات التطبيقية.

التأويل: يعتبر التأويل من القضايا الجوهرية في الفكر الفلسفي الراهن ولا سيما العربي منه، حيث تتعدد الأبحاث الفلسفية في ميدانه، فهو من دون شك يعكس ممارسة فلسفية متميزة في ميدان النص القرآني ظهرت منذ القدم مع الفلاسفة التيولوجيين على وجه الخصوص، وكثيرا ما تعرض أصحابه للنقد اللاذع ولا سيما في الفكر الإسلامي من أنصار التفسير وحرفية النص إن صحت التسمية منذ عهد الإمامين أحمد بن حنبل وابن تيمية إلى يومنا هذا، ومما لاشك أن أهم رواد التأويل اليوم هو المفكر المصري نصر حامد أبو زيد الذي كانت له محاولات

رائدة في ميدانه كثيرا ما أثارت حملة الفقهاء وشيوخ الأزهر ضده حتى كتب كتابه "التفكير في زمن التكفير"، فالحكم بالتكفير راجع لمميزات خطابه الفلسفي عن خطاب الفقهاء وعلماء الدين في التعامل مع النص القرآني، وهو ما يدفعنا إلى إثارته في هذه المداخلة بغض النظر عن المحاولات الأخرى التي اشتغلت في ميدان التأويل والقرآن، والتي إن كثرت اليوم فما هي على دلالة لحاجة الإنسان اليوم إلى فهم جديد للنص القرآني، وهي المهمة التي لا يمكن أن تتحقق إلا في ظل الفلسفة.

فأبو زيد لم يكتف بدراسة التأويل في الفكر الإسلامي الكلاسيكي عند المعتزلة وابن عربي بل تعددت أبحاثه ومؤلفاته حول التأويل، انطلاقا من همه المركزي وهو الاشتغال على النص المؤسس للحضارة العربية الإسلامية وهو النص القرآني، إذ يظهر أسلوبه الفلسفي بوضوح في اتجاهه النقدي للفكر الإسلامي الكلاسيكي وآلياته في الفهم، فالمنطلق الأساسي لفلسفة أبو زيد في الدعوة إلى التأويل هو نقد التصور المتعالي عند الكلاسيكيين وأتباعهم من العلماء المعاصرين للوحي الذي يجعل منه ظاهرة مقدسة غيبية منفصلة عن الواقع يحرم النقاش فيها، إذ يقول: "ظاهرة الوحي - القرآن - لم تكن ظاهرة مفارقة للواقع أو تمثل وثبا عليه وتجاوزا لقوانينه، بل كانت جزءا من مفاهيم الثقافة ونابعة من مواضيعها وتصوراتها" (أبو زيد، ن. ح: 2005، 32)، فالميزة الأساسية التي تتميز بها فلسفة أبو زيد حول القرآن هي تحطيم جدار القداسة الإيديولوجي الذي كان وما زال يسيج البحث العلمي الموضوعي حول الوحي باسم العلم ذاته، وذلك برفض التأويل لحساب خطاب التفسير، إذ يدعو إلى تأسيس مفهوم جديد للوحي باعتباره ظاهرة ثقافية، ويرفض من الناحية أخرى التمايز المطلق بين القرآن وغيره من النصوص، ما دام جزءا من الثقافة الإنسانية بل مرتبطا بظاهرتي الشعر والكهانة ولو جاء معارضا لها، فلا يمكن أن يفهم منعزلا عنها في نظره، طبقا لقاعدة وهي يجب أن يؤول النص ويفهم في ضوء النصوص الأخرى، وفي إطار الثقافة السائدة ككل.

فالتأويل ليس غريبا على الدين أو مصطلحا دخيلا، بل كان منتشرا في المجتمع العربي ومعروفا يظهر في تأويل الرؤى والأحلام وعمل العرافين ما قبل الإسلام، ويجدر الإشارة أن كلمة تأويل وردت في القرآن سبع عشرة مرة في حين أن كلمة التفسير لم ترد سوى مرة واحدة (أبو زيد، ن. ح: 2005، 226) وهو ما يؤكد أنه

أداة ضرورية للفهم منذ القدم وإلى يومنا هذا، والتأويل عند أبو زيد يحمل معنيين هما: الرجوع إلى الأصل من ناحية، والوصول إلى غاية من ناحية أخرى، لأنه حركة نامية متطورة.

ومن دون التفصيل أكثر في أسس التأويل عند أبو زيد الذي يعتبر على حد قوله حركة ذهنية لإدراك الظواهر، يكفينا أن ندرك حقيقته وقيّمته في فهم القرآن من خلال تأويله للآية المتعلقة بالتأويل ذاته، لأنها كانت ولا تزال المنطلق لزم التأويل حين تفهم بخطاب التفسير كما وردت في سورة آل عمران، ليؤكد أن الآية تتحدث عن حركة إتباع للمتشابه، ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، ومن هنا يكون التأويل لغاية، وهذا المفهوم هو الذي لم يدركه الرافضون لتأويل المتشابه، لأن التأويل المنهي عنه حسب تأويله للآية هو التأويل الذي يستهدف الفتنة، وبالتالي التوقف عند التفسير في فهم الآية هو المحدد للمعنى الرافض للتأويل، وبذلك فالتحكم في آلياته تكون بدورها أساس بلوغ الفهم الأنسب للقرآن، فهي مقومات ضرورية تضاف إلى شروط التفسير كمعرفة علوم القرآن وعلوم اللغة لأن هذه الأخيرة غير كافية، ولا بد من حركة التأويل التي تأتي بعد استنفاد المفسر لأدواته العلمية في كشف الدلالات والتي يتجاوزها إلى كشف الممكن والمحتمل، بالنفاذ إلى أعماق النص واكتشاف أسرار ودلالاته الجديدة في إطار الواقع الحي المتطور، وذلك ما يحتم على الفقيه التحكم والدراية بكل العلوم التي تساعد على فهم الواقع الحقيقي وإدراك حركته (أبو زيد، ن. ح: 2005، 241)، تلكم هي المهمة الملقاة على عاتق الفقهاء في نظر أبو زيد من خلال دعوته إلى التأويل والدفاع عنه، ومن دون شك أنها ليست سهلة التحقيق، وتظل مشروعا لا يمكن استيعابه إلا من طرف الفلسفة ما دامت خطابا شموليا يسعى إلى التقارب بين العلوم التي تتضافر فيما بينها لبناء التأويل الحقيقي، والفلسفة من خلاله تمثل الروح النقدية لعلوم الدين السائدة، والملاذ الأخير لها لكي تحقيق فعاليتها ومسارقتها للواقع من جهة، وانسجامها مع العلوم الأخرى من جهة أخرى كشرط جوهري لفهم القرآن اليوم. التفكيك: يتواصل صدى الفلسفة في فهم النص القرآني مع دعاة التفكيك الذي حاولنا أن نعرض عليه هنا إدراكا منا لأهميته وشموليته، فهو عملية فكرية متشعبة تحيل إلى جملة من العلوم ومجموعة من المناهج سعى المفكرون المعاصرون من

أمثال أركون إلى تطبيقها في النص القرآني، فهو حسب علي حرب ليس مجرد أسلوب للفلسف فقط، ولا تقنيات إجرائية ومنهجية فحسب، بل هو "شكل من أشكال التفكير أفاد أصحابه والذين مارسوه من كل الإنجازات الفكرية التي تحققت في مجال اللغة، والسمياء، والإناسة والتاريخ، والابستمولوجيا والتحليل النفسي، وسواها من الفروع التي شهدت طفرات معرفية أو ثورات منهجية ابتداء من مطلع القرن العشرين" (حرب، ع: 2005، 24)، انطلاقاً من هذا المفهوم ندرك أن التفكير حدث فلسفي بارز في الفترة المعاصرة وممارسة متميزة في الفكر الإنساني ككل، وذلك حسب طابعه الشمولي الذي يلح على الإمام بكل العلوم والمناهج التي تأسست في الفترة المعاصرة سواء في ميدان اللغة أو الابستمولوجيا أو العلوم الإنسانية والاجتماعية من أجل ممارسته على النصوص بأشكالها المختلفة واكتشاف معانيها.

من هذا المنطلق يعتبر التفكير أهم المشاريع الفلسفية التي تمثل مرحلة ما بعد البنيوية التي لم تقتصر على تحليل ونقد الأفكار الفلسفية الغربية، كمفهوم الحقيقة مع نيته، أو مسألة الكينونة مع هيدغر، أو عالم المعنى مع ديريدا، أو الكليات المتعالية مع دولوز، بل انتقلت مع مفكرين وفلاسفة آخرون إلى حقل النص القرآني، فالتفكير هو اشتغال على بنية النص وتحليل لفاعليته للكشف عن آلياته في إنتاج المعنى أو إجراءاته في إقرار الحقائق أو ألأعبيه في إخفاء ذاته وحقيقته حسب ما يعرفه علي حرب (حرب، ع: 2005، 54)، هذا المفهوم يثير الكثير من الحساسية نحو النص القرآني، تنبع من اعتبارات عدة أهمها تعاليه وقداسته، ولكن المنهج التفكيركي لا تهمه هذه الاعتبارات بقدر ما تهمه الحقيقة، ومن أهم رواد هذا المنهج الفيلسوف والمؤرخ محمد أركون الذي يعكس بدوره ممارسة فلسفية متميزة عن خطاب الفقهاء وعلماء الدين في مجال القرآنيات، تنطلق من الروح الفلسفي القائم على الشك والنقد والتحليل المنهجي، والتسلح بالعدة المفهومية والتحرر من سباج الإيديولوجيا، وتحقيق هدف الفيلسوف الأسمى وهو السعي إلى توحيد الوعي العربي الإسلامي.

الشك نلمسه في زحرة خاصية القداسة كشرط أولي للتعامل مع النص القرآني حيث يشكك أركون في المصحف العثماني في حد ذاته حين يصفه بالرسمي

والمغلق، وفي كل التراث الذي وصلنا عن التابعين وتابعي التابعين بلغة الفقهاء ويدعو إلى العودة إلى جذوره الأولى والخفر والتنقيب في أعماقه دون أي حدود، أما النقد فيتعلق بما يسميه بالإسلاميات الكلاسيكية بشقيها الاستشراق والاجتهاد التقليدي في اعتمادهما على الماضي أو الاكتفاء بقراءة النصوص باعتماد فقه اللغة أو علوم اللغة كالنحو والبلاغة، وافتقارهما للآليات الجديدة للمعرفة التي تمثل عدة التحليل التفكيكي للنص، والذي يقوم على الاستفادة من التطورات الحاصلة في ميدان العلوم الإنسانية كوسائل جديدة لفهمه واستيعابه، والتي تتمثل في جملة العلوم والمناهج كالسميائيات، والأنثروبولوجيا، وعلم الاجتماع، والمقارنة بين الأديان، والتاريخ، التي مبتغاها بلوغ تحليل موضوعي وشامل للوحي، كما تظهر الخصوصية الفلسفية بوضوح في ترسانة المفاهيم التي حددها أركون وألح على إدراكها كالمفكر فيه، المستحيل التفكير فيه، الأردوكسي، الأسطورة، الإناسة، التحليل الألسني، الأنثروبولوجي وهو بدوره يحث على التسلح بمعجم خاص لفهم مشروعه، هذه بعض الخصائص التي تعتبر شرطاً جوهرياً لإنجاز العملية التفكيكية في الدراسات القرآنية.

وأهم ما أثار فضولنا الفلسفي هو نموذج التحليل في خطابه القرآني حول فهمه لحقيقة الخلاف بين السنة والشيعة الذي يعتبر اليوم من القضايا الجوهرية التي لا تزال تحتاج إلى الكثير من الإفاضة والبحث لحل معضلة الخلاف بين الفرقتين أو المذهبين، بعيداً عن المنهج الكلاسيكي الذي يقوم على الجدال ورفض الآخرين، وعن المنهج الاستشراقي الذي يفصل الخلاف عن الواقع أثناء دراسته تحت شعار الحيادية والموضوعية، حيث يقول أن يقدم مثلاً تطبيقياً على التحليل التركيبي الخاص بالمناقشة الكبرى التي قسمت الوعي الإسلامي ومزقته منذ عام 632م (أركون، م: 1996، 145) ويطبق هذا التحليل حسب فرضيات تكون أساس إدراك المنهج الأركوني في التعامل مع القرآن الكريم والتي تعكس بدورها نموذجاً للخطاب الفلسفي المتسلح بالنقد والمتحرر من الإيديولوجيا وسلطة اللاهوت، والذي همّه الأول والأخير بلوغ الحقيقة دون أي اعتبار ديني أو سياسي أو غير ذلك.

تمثل هذه الفرضيات أن القرآن لا يمكن احتكار فهمه وتفسيره وفق مذهب واحد يملك الحقيقة لأن للقرآن دلالات ومعاني احتمالية مقترحة لكل البشر

وهي مؤهلة لإنتاج عقائد متنوعة بتنوع الوقائع والأحوال، كما أنه مرتبط بنوعين من الدلالات احتمالية مفتوحة على كل المعاني تتعلق بالدين الذي يتجاوز التاريخ، ومحنة أو مجسدة في عقيدة ما، وهذه الأخيرة عندما تمتزج بالمتعالي وتصبح معايير ثابتة فإنها تجعل القرآن من قبيل الايديولوجيا، والقرآن نص مفتوح لا يمكن أن يغلقه تفسير نهائي أو أرثوذكسي، ولا يمكن أن يختزل إلى مجرد إيديولوجيا تحتكر رسالته ومعانيه كالسنة والشيعا لأنه طرح مسائل عامة كالحب والحياة، بالتالي فإن أركون يدعو إلى فهم الدلالات الحقيقة للنصوص عن طريق ما يسميه طوبولوجيا المعنى، وذلك باكتشاف المعاني التي يشكلها الفكر البشري حسب الموقع والمحل الذي يوجد فيه، بدل من فكرة اليقينيّات الثابتة، وبالتالى فإن أسلوبه الفلسفي في التعامل مع النص القرآني متعدد الآليات لا ينحصر في أسلوب التفكيك الذي ركزنا عليه هنا، وما يهمنا هنا هو تميزه عن أسلوب الفقيه، الذي يعزو أركون سيطرته قديما واليوم إلى اختفاء الموقف الفلسفي منذ قرون (5هـ) وسيادة "مط الفقيه الذي يحفظ عن ظهر قلب ويعيد إنتاج الكتب المدرسية للفقه دون أي ابتكار وتجديد عقلي" (أركون، م: 1998، 8) فإلحاق أركون على ضرورة الموقف الفلسفي الذي هوجم وانتقد بشدة دلالة قاطعة على أنه المنهل الأساسي لبناء فهم مناسب للنص من شأنه استيعاب الواقع ومواكبته، وقد طبقه فعلا في مجال النصوص القرآنية وجسده في سورتي الفاتحة والكهف مميزا أسلوبه الفلسفي عن منهج الفقيه التفسيري، وهي ضرورة نحن في حاجة ماسة إليها اليوم لبناء فهم شامل للقرآن يتناسب والمنجزات العلمية، وهو ما يدل أن الأسلوب الفلسفي المتميز عند أركون في مجال التعامل مع القرآن إن كان في جوهره فلسفيا فإن غايته تقريب الفلسفة من العلوم في فهم القرآن وهو مطلب عاجل وضروري لا يمكن أن يتحقق إلا في ظل الفلسفة التي غيبت منذ فترة طويلة ولا سيما في مجال القرآنيات لحساب الخطاب التفسيري وعلوم الدين الكلاسيكية التي كانت وما زلت تسيطر على الخطاب الرسمي والشعبي في مجال التعامل مع القرآن، وهو ما قتل روح الإبداع وأسر العبادات في الروتينية، وتخلّى عن العقائد لحساب الشرائع.

ومن الذين اهتموا بالتفكيك وأشادوا به المفكر اللبناني علي حرب الذي رغم أنه لم يركز على استعماله في حقل القرآنيات كما هو الحال عند أركون، فقد استوقفنا طرحه للقضية في كتابه الممنوع والممتنع في عنصر - لغز الحروف القرآنية - التي تسمى بالمقطعات ك: ألم، كهيعص.. أين أشاد بآراء الصادق النيهوم حولها ووصفها بالحدة والإثارة، ونحن نعلم أن الأسلوب الفلسفي من أهم مميزاته هي الإثارة والدهشة التي تعتبر جوهر الإشكاليات وسر اختلافها عن العلم، وهو ما دفعنا إلى طرحها في هذا المقام، وأشار بعد ذلك إلى النقص في رأي النيهوم حين جعلها رموزا صوفية كانت موجودة في مذهب القبالة عند اليهود، وتمثل نظاما تدريبييا ومسالك تربوية وروحية كل واحد منها يمثل مرحلة معينة، ليبين أنه تعامل معها كألغاز، ولكن علي حرب بدوره اكتفى بالإشارة إلى منتهى الإثارة فيها واعتبارها من الخفي المستور لكي يبرهن فكرته القائلة بقوة النص في حجبه وإخفائه ولم يقدم أي جديد في مجال فهمها، ولكن يبقى المهم فيها إدراك فعالية الأسلوب الفلسفي في الإشادة بقوة النص القرآني وعجز البشر عن إدراكه، وإن كانت المحاولات التفكيكية في بدايتها، فلنا أن نتساءل هنا إلى أي مدى تستطيع فك ألغاز الحروف المقطعة؟ لعل الاستفادة هنا تكون في طرح الأسئلة التي من شأنها أن تبين فعالية الخطاب الفلسفي في إثارة الممنوع واللامفكر فيه، والذي لا ننكر على أنفسنا أن فضولنا كثيرا ما يدفعنا إلى طرحه، وهنا نقول للرافضين لطرح مثل هذه القضية أن الإقرار بعجزنا بعد بحثنا عن تلك المسائل أفضل من التصريح بعجزنا منذ البداية، لأنه من دون الشك أساس التخلص من الإيمان الساذج والتقليد والعبادات الروتينية وبلوغ الإيمان الحقيقي والعبادات الروحانية التي نحن في حاجة ماسة إليها اليوم.

انطلاقا من هذا التحليل للعلاقة بين القرآن وآليات الفهم في الفترة المعاصرة، والتي ركزنا فيها على آراء فلاسفة معاصرين اشتغلوا بالدراسات القرآنية حول المسألة، ندرك أن الفلسفة ممارسة متميزة عن علوم الدين في التعامل مع القرآن عن العلوم المعروفة في ميدانه، وذلك لأنها نظرة عقلانية عميقة لنصوصه متحررة من سياج التعصب المذهبي، والتقنين العلمي، والقناع الإيديولوجي، التي كانت ولا تزال عوائق البحث الفعال والهادف في ميدانه.

الخاتمة:

بناءً على تحليل ودراسة الفلسفة كممارسة متميزة عن العلم في مجال الدراسات القرآنية، ندرك أنها تقدم نظرة خاصة لا يمكن أن يقدمها العلم في مجال التعامل مع النص القرآني، وهي التي تظهر في عناصر متعددة ومتنوعة نلخصها في عنصريين:

أولاً: من حيث مواضيع القرآن الفلسفة تكون أوسع وأشمل في طرح جميع قضاياها، فهي لا تركز على آيات التشريع والحكم منها كما يتجلى في الخطاب الفقهي، بل تجعل من آيات العقيدة والمتشابه منها جوهر الدين كما لاحظنا في الفكر الإسلامي الكلاسيكي حيث تعالج مسائل الصفات والأفعال، وكل مسائل الألوهية والخلق والتوحيد والمصير والعدل الإلهي وغيرها من القضايا التي يمكن أن يعالجها العلم لأنها مسائل نظرية مجردة تمثل ميتافيزيقا الدين التي لا تطرح ولا تفهم إلا في ظل الخطاب الفلسفي، الذي كان ولا يزال إلا يومنا هذا يحاول إحيائها رغم ما يجده من عوائق في سبيل تحقيق ذلك كالتكفير والاثام بالزندقة، ومما لاشك فيه أن طرح هذه القضايا ليس من قبيل الشرك وانتهاك المقدس بل هي ضرورة لأنها أساس الإيمان الصحيح المتحرر من السداجة والتقليد والسطحية الذي يكرسه الخطاب الفقهي السائد لأنه وحده غير كاف، ولا سيما في الفترة الراهنة التي عرفت فيها العقيدة تراجعاً كبيراً لحساب الاتجاه نحو الشريعة، وهنا نعيد القول: أننا في حاجة ماسة اليوم لإثارة قضايا العقيدة من أجل غايات داخلية كنشر الإيمان الصحيح المتحرر من التقليد والأيديولوجيا، وخارجية تمثل الحوار الفعال والبناء بين الديانات الذي تنتصر فيه الحقيقة في النهاية، باعتبار أن الصراع في جوهره عقائدي داخل الدين الواحد وليس بين الديانات فحسب، كما هو الحال بين السنة والشيعة في الإسلام.

ثانياً: من حيث مناهج وآليات فهم القرآن تقدم الفلسفة الطرق الكفيلة بطرح وفهم مختلف المسائل الواردة فيه، انطلاقاً من أسسها وقواعدها في التعامل مع النصوص القرآنية من جهة، ومع النصوص البشرية المضافة إليها من أحداث واجتهادات الصحابة والعلماء، وهي: النظر العقلي الحر، روح النقد، رفض التقليد، ضبط المفاهيم، التحرر من الأيديولوجيا، التطلع إلى الحقيقة المطلقة، التحليل الكلي

والعميق، هذه هي المنطلقات الكبرى التي تبلورت بموجبها آليات للفهم تختلف عن وسائل الخطاب العلمي في فهم القرآن الكريم الذي لا زال يعتمد على علوم الدين الكلاسيكية كما بلورها السيوطي والزرکشي، وأهمها التأويل الذي كان ولا يزال منهجا يعبر عن أهمية الروح الفلسفي للبحث في القرآن بسعيه نحو المعنى الممكن، وتعبيره عن استحالة استهلاك النصوص القرآنية من خطاب التفسير، وعن صلاحيتها لكل زمان ومكان، والتفكيك بدوره لا يقل أهمية عنه رغم أنها لا زال في بدايته لأنه استكشف لأعماق النص القرآني، وإدراك لحباياه وخفياه دون حدود في إطار البحث الفلسفي المتميز باختراق الممنوع واللامفكر فيه، والمتحجب كمناطق يستحيل على العلم أن يتحرك في أراضيها.

وهذه الاعتبارات لا تعني الانفصال بين عمل الفيلسوف والعالم في فهم النص القرآني، بل إن التميز الأساسي للممارسة الفلسفية هي الجمع بين نشاطيهما، فإن كان ولا زال الفقيه وعالم الدين يرفض الفلسفة ويتنكر لها، فإن الفيلسوف لا يرفض الفقه بل همه الجوهرية تطوير البحث في ميادينه، مسايرته للعصر، ربطه بالعقيدة الصحيحة، ويطرح من ناحية أخرى كيفية الاستفادة من التطور العلمي الحاصل في جميع الميادين لبلورة فهم منصف وفعال ومتفاعل مع العصر للقرآن كضرورة ملحة لا يحتاج إليها المسلمون فقط بل الناس كافة باعتبار أنه أنزل للناس جميعا، وهذه المهمة ليس بالأمر السهل بل هي مهمة أساسية للفلسفة اليوم التي تتميز عن العلم في مجال القرآنيات بأنها تضمن التفاعل بين النصوص والوقائع من جهة، وتقارب بين جميع العلوم والمناهج في فهمها من جهة أخرى.

وفي الأخير نقول أن الفلسفة بقدر ما هي متميزة عن العلم في مجال الدراسات القرآنية من حيث الموضوع والمنهج بقدر ما هي متقاربة معه، ما دامت توفر له الأرضية التي يضمن فيها صيرورته ومصيره في فهم الوقائع، وما دامت تقدم له الآليات المناسبة لفهم نصوصه في مختلف الفترات، فالفهم الأنسب للنصوص القرآنية لا يكون إلا بالتفاعل بين الفلسفة والعلم، ومما لا شك فيه أن ذلك لا يتحقق إلا في ظل الخطاب الفلسفي الذي لم يفرض وجوده بعد، في مقابل خطاب الفقهاء وعلماء الدين الذي كان ولا يزال يهيمن لوحده على الخطابات الرسمية والشعبية، ومما لا شك فيه أن هذه الهيمنة الأحادية من أسباب الركود والرجوع

إلى السوراء في فهم القرآن، لأن العلماء الحقيقيون الذين وصفهم الله بالراسخين في العلم هم حسب ابن رشد وأتباعه من الفلاسفة هم الفلاسفة وليسوا الفقهاء، لأنهم وحدهم لهم الحق في التأويل، فالانفصال بين الدين والفلسفة عاملاً من عوامل تخلفنا، لا يمكن تجاوزه إلا بالتكوين الفلسفي لرجل الدين، والذي لا مناص منه لتطور تكوينه العلمي والديني في الوقت نفسه.

مصادر ومراجع البحث:

- القرآن الكريم.
- ابن خلدون عبد الرحمن: المقدمة، دار الفكر، ط1، 2004.
- أركون محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2005.
- أركون محمد: الفكر الإسلامي قراءة علمية، المركز الثقافي العربي، ط2، 1996.
- الفجاري مختار: نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، دار الطليعة، ط2، 2005.
- الويسي ياسين حسين: في أثر الفلسفة الإسلامية المشرقية على الفلسفة المغربية، دار نينوي، 2008.
- بدوي عبد الرحمن: موسوعة الفلسفة، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1984.
- فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون، منشورات الاختلاف، ط1، 2006.
- حرب علي: الممنوع والممتنع، المركز الثقافي العربي، ط4، 2005.
- خطاب عبد الحميد: معالم في الفلسفة الإسلامية، مطبعة النخلة، 1991.
- نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي العربي، ط6، 2007.
- نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، ط6، 2005.

في أفق النقد الفلسفي: أسئلة ورهانات

مخوف سيد أحمد

قسم الفلسفة - جامعة سيدي بلعباس، الجزائر

الملخص:

بات من الضروري القول أن مهمة الفلسفة أصبحت أكثر فأكثر مهمة انطولوجية نقدية بالمعنى "الفوكوي" تسعى نحو نقد مزدوج: نقد أركيولوجي: ينصب على الخطابات التي تملأ مجالات قولنا وفكرنا وفعلنا، ونقد جينيالوجي: ينصب على الغوص في كل ما نفعله ونفكره في الحاضر، أي فهم ما نحن عليه الآن. والحاضر هنا، هو حاضر التحولات العالمية. إن مهمة الفلسفة هي مهمة نقدية، اتجاه الحاضر، تسعى نحو فهم الذات، بوابتنا من أجل فهم الحاضر.

إن هذه الجينيالوجيا من شأنها أن تجعلنا نقرأ التحولات العالمية التي تعيشها ذواتنا في الحاضر، نقرأها بحس تاريخي. انه عمل لذواتنا حول ذواتنا ككائنات حرة، تندمج في حياة فلسفية، وتجعل من تحليل ونقد ما نحن عليه عبارة عن تحليل للحدود التي توضع أمامنا من أجل اختراق ممكن لها.

إن مقاصد النقد الفلسفي تتحدد في تمكين الإنسان من التحقق بأساليب الفكر النقدي والعقلاني من تجاوز أوضاعه وتجسيد قيم تعزز إنسانيته.

تقديم:

اعتبر الفيلسوف "يورغن هابرماس" أثناء تشخيصه لمسار "الخطاب الفلسفي" للحدث "بدءاً من "كانط" و"هيجل" إلى "فوكو" و"دريدا"، ومروراً بـ "نيتشه" و"هيدغر" و"باطاي"، بأن الحدث كمفهوم، تستعمل للتعبير عن عصر بذاته يأخذ اسم "الأزمة الحديثة". وهذا العصر يعيشُ بدلالة المستقبل وينفتحُ على

الجديد الآتي، وذلك عبر إحداث قطيعة مع الماضي. منذ القرن الثامن عشر (عصر الأنوار) لم يهتم خطابُ الحداثة في الغرب إلا بموضوع واحد على الرغم من تعدّد التسميات، وهو الإنسان وفاعليته (الخطابي، ع: 2009، 37). وترتكز هذه الفاعلية على سيادة العقل واختراقه لكلّ مجالات الحياة الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة... وبهذا المعنى، يمكن الحديث عن الإنسان كذات فاعلة (Habermas, J: 1988, 159).

إنّ الحداثة ستشكل نظرة جديدة للعالم، سيتمّ بمقتضاها إحداث قطيعة مع سلطة التقليد وما تكتسبه من قداسة داخل المجتمع، كما سيكون لها تأثيرها على تصوّر الإنسان للطبيعة وللتاريخ ولفاعليته هو نفسه. فالأرضيّة الفكرية والإيديولوجيّة لهذه النظرة الجديدة تستند إلى أسس ومرجعيات عقلانيّة مُغايرة للمرجعيات التقليديّة واللاهوتيّة. فما هي طبيعة هذه الأسس؟ وما هو موقعنا نحن من هذه الثقافة العقلانيّة؟ وبأيّ معنى نتحدث عن هذه الثقافة كأفق وكمصير بالنسبة لنا؟

1- منطق الحداثة:

لاحظ "هابرماس" بأنّ الحداثة "لا يمكن ولا تريد أن تستعير المعايير التي تسترشد بها من عصر لآخر. فهي ملزمة باستخراج معياريّتها من ذاتها" (Habermas, J: 1988, 8). وينتج عن هذا القول أمران:

أولهما: أنّ الحداثة هي بمثابة انبثاق جديد، المقترن بفلسفة الأنوار وبالثورة الفرنسيّة، وهو ما يميّز عصرها وزمانها عن العصور والأزمنة السّابقة. وآخرهما: أنّ الحداثة مرتبطة بوعيّ ذاتيّ بشرطها المتمثل في سيادة الإنسان على الطبيعة والمجتمع، وفي رغبته المستمرة في التّغيير وفي استشراف آفاق مستقبلية واعدة (الخطابي، ع: 2009، 38).

وما كان لذين الأمرين أن يتمّا، لولا ارتكاز الحداثة على مبدئين أساسيين هما: الذاتيّة والعقلانيّة.

فأمّا الذاتيّة، تمثل المبدأ المحدّد لأشكال الثقافة الحديثة في تنوعها وغناها، سواء تعلق الأمر بالعلوم الموضوعة للحقائق والحرّة للذات العارفة أو بالتصورات

الأخلاقيّة التي صيغت بشكل يُعترف فيه بالحرية الذاتية للأفراد وبارادتهم وفعاليتهم (Habermas, J: 1988, 20, 21).

وأما العقلانيّة، فالأمر يتعلق بالترابط الوثيق بين الحداثة والعقلنة، حيث أصبحت ذاتيّة العقل الإنسانيّ هي المؤسسة لموضوعيّة الموضوعات، وتمّ إرجاع كلّ معرفة إلى الذات المفكرة أو الشيء المفكر فيه، حسب تعبير "ديكارت". وبذلك، سنصبحُ أمام عقل أدائيّ يخضع كلّ شيء لأحكامه ولقدراته، سواء تعلق الأمر بالجال الاقتصاديّ أو الاجتماعيّ أو السياسيّ أو المعرفيّ والأخلاقيّ (سبيلا، م: 2000، 28-29).

تمثل "الحداثة" لحظة تاريخيّة حاسمة في مسيرة العقل الغربيّ. فالسياقات المرجعيّة التي مهدت للمشروع الحداثوي تبين وترسم أرضيّة اللوغوس الغربيّ كونها مُستمددة بصورة أساسيّة من فلاسفة عصر التنوير وإسهامات مفكري القرن السّابع عشر، أين شهد المجتمع الغربيّ حركة تحديث في سائر المجالات الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة. فمشروع الحداثة هو اتجاه نحو تحطيم المقدس، بمعنى ذلك الماضي التليد والموروث الثقافيّ الغابر في القدم (مدارس الفكر الإغريقيّ وتوجهات الفكر المدرسيّ الوسيطيّ)، والذي يقدم إنجازاته بمظهر القداسة والإهابة، لذلك ظهر التأسيس الخطائيّ للحداثة من خلال إعلان ضرورة عقلنة النظر والعمل (الفكر والممارسة) من منطلق رفض كلّ أشكال اللامعقول (ابن داود، ع: 2009، 21)، فتظهر الحداثة بمثابة صبغة مميّزة للحضارة الغربيّة تعارض صبغة التقاليد، لأنّ "وعيّ الحداثة بذاتها يستند إلى وعيها بضرورة تمييزها عن القدم، ولذا فإنّها تتعارض مع معطيات الجدة والابتكار. إنّها تعني تركّ الأشكال التقليديّة في كلّ أصناف الحياة حتّى وإن تعلق الأمر بالسياسة أو الاقتصاد أو المعرفة، بحيث تكمن ماهية المجتمعات الحديثة في الطريقة التي تحرّر الفرد من ثقل التقاليد" (الشابيّ، ن: 2005، 67).

إنّ المدخل الفلسفيّ يظهر كآليّة تفكير منهجيّ في مقوّمات الذهنيّة الحداثويّة من خلال مكاشفة نظام التمظهر الذي يتجلى ضمنه العقل الغربيّ، وفيه تكون قضيّة البحث كالتالي:

- هل من الضروريّ استعادة لحظة "الكوجيتو" وتسويغ ممارساته على واقع يتجاوز أطره؟

- كيف يكون اللوغوس الغربي - المتصور ميتافيزيقا - أنموذجاً شمولياً يرسم تحديدات الفكر؟

- هل يُجدي الوثوق حقاً بإمكان العقل الأحاديّ البعد؟

- كيف ينبغي العمل على التجاوز الأنطولوجيّ لضبابيّة الإيديولوجيا وظلاميّة الميتافيزيقا طالما افتقدنا مبرراتها على صعيد الإبداع الفلسفيّ؟

- ألا ينبغي أن تظلّ الحداثة وضعاً إشكالياً؟

- ما مدى معيارية المحتوى التنويري؟

- هل تمثل الحداثة بالضرورة حقبة تاريخيّة أم قيمة ثقافيّة، الهدف منها التجدد العقليّ؟

كلّ هذه الاستفهامات الفلسفيّة يُفترض بها أن تدلّل على موضوعه "اللامفكر" في الوعي الغربيّ وتجربة التناهي وقصد بعث أولويّة الخصوصية، وذلك على صعيد:

1. مُكاشفة التأسيس العقلانيّ في الهوية الغربيّة؛

2. مُعانة بنية المجتمع الغربيّ عبر لحظة تحلي الذات؟

3. مُجاوزة المطلق الإنسانيّ الذي يطبع وجه الحداثة الغربيّة برمتها؛

4. مُواجهة سؤال الذات من خلال بعث أنطولوجيّ المختلف.

في الواقع، هذا الجهد يتجنب الخوض في تقيّيمات الفكرة الفلسفيّة للحداثة، حيث لا نرمي إلى التركيز على المناحي الإيجابية وضبط الأشكال السلبية للمشروع الغربيّ بقدر بالمستوى النقديّ بعيداً عن المنحى السرديّ، حتّى نتبيّن آليات الذهنيّة الغربيّة من خلال التعرف على الإنسان الحديث في وضعياته.

2- مبدئية العقل الأنواريّ:

كانت ثمة انطلاقة فكريّة حاسمة في تاريخ العقل الغربيّ، كانت انطلاقة جريئة وقلقة، ذلك لأنها أرادت أن تؤسس لأفق نظريّ جديد ومتفاعل مع متطلبات عصره، بهدف إعطاء الحيويّة وتفعيل النظرة الاجتماعية العامة التي طبعت بمسلماتها كلّ أخلاقيات وأساليب الفرد الغربيّ في الحياة، إنّها ما يطلق عليه افتخاراً بـ "عصر الأنوار" الذي يمكن اعتباره "الامتداد التاريخي الطبيعي

لمنجزات عصر النهضة في القرن الخامس عشر، هذه التي تبنت الفلسفة التقدمية ومكنتها من الانطلاق متحررة من اللاهوت، وأن تؤدي إلى اتجاهات مناهضة للروح المدرسية، أين ظهرت المفاهيم التي تشهد على انهيار الصورة المدرسية للعالم، ومناهجها في تفسير الطبيعة" (روزنتال، يدين، 1987، 525). وهكذا، كانت الأنوار مشروع الإنسان الطلق الذي لا يتقيد بشروط خارجيّة عن إمكاناته الخاصة، أو مفروضة عليه بقوة الحديد، إنّها "الأنوار" التي انهارت على المعتقدات الرّائدة من أجل تجسيد ورسم معالم الذات الغربيّة، فأزاحت من طريقها مناهج السلطة البابوية، واخترقت دياجير القرون الوسطى لتعلن عن ميلاد "عصر العقل".

تَمَّا لا شك فيه أنّ مشروع الأنوار انبنى على أساس العقل الذي أريد له أن يكون البديل للوحي. فمعطيات الوحي كانت تمثل الطاقة الجبارة التي تستمد منها الحقائق الأبديّة، غير أنّ تمجيد الأنوار لإمكانات العقل اللا-متناهيّة إنّما يُعوّد أساساً إلى رغبة كامنة في تقويض الدعائم النظرية للكنيسة والفكر المدرسيّ الذي يحاول أصحابه تقديم البرهان على صحة النظرة العامة الدينيّة للعالم، حيث أفرزت نمطاً من التفكير العقيم المقلّد، فاخفت كلّ فعالية إبداعية لدى الإنسان الغربيّ. وهكذا، حاول ممثلو المشروع أن يصحّحوا نقائص المجتمع القائم، بنشر آراء في الخير والعدالة والمعرفة العلميّة بمعزل عن تعاليم الرواية الكهنوتيّة الموسومة بالرسميّة، ويكمن هذا التغيّر الجذريّ بالأساس في الزعم المثاليّ بأنّ الوعيّ (الملكة العقليّة) يلعب الدور الحاسم في تطور المجتمع، فمنذ دخول أوروبا عصر الأنوار زاد الاهتمام يتّجه نحو دراسة الظواهر الاجتماعيّة وفقاً للمبادئ العلميّة التي أخذت تسود الذهنيّة الأوروبيّة (روزنتال، يدين: 1987، 145).

لا جرم إذا اعتقدنا أنّ زمان الأنوار هو بمثابة الأرضيّة الخصبة التي تنمى فيها الإيمان بقدرة العقل على فض مغاليت هذا الوجود. هذا إلى جانب النجاح الصاعد قُدماً الذي صاحب نشأة العلم الحديث منذ القرن السّابع عشر، أين أوجد ثقة زائدة في العقل وقدراته. لذا، يمكن لنا اعتبار العقلائيّة اتجاهاً تنويرياً يثق في الإنسان ويرفع الوصاية الملقاة عليه (الخولي، ي: 2000، 14).

إنّ فلسفة الأنوار لم تأت - كما يُعتقد خطأ - لتنخر في قواعد الدين المسيحيّ ويُبرهن على ثغاف مبادئه وتعاليمه، لتحوّل الأنوار إلى الديانة الوضعية البديلة، ولكن جوهر هذه الفلسفة إنّما يرتسم في ضرورة الانقلاب باحتشام على الكنيسة بالذات، أي على الأسوار التي ادّعت لنفسها امتيازات دنيويّة لم تأت المسيحيّة بها من سلطان، فكانت افتراءً على الشعوب وخدشاً في روح السماحة المسيحيّة، لذلك أرادت الأنوار إعادة صياغة تعاليم المسيحيّة بالاتفاق مع راحة العقل المستنير وليس المحجور عليه، ووضع أسس لتشكيل النظرة الدنيويّة التي تُعلي من قيمة الذات الفرديّة، وذلك بإحياء التراث الكلاسيكيّ (اليونانيّ والرومانيّ) وهو تراث عقليّ في مجمله.

كان النقدُ السمةُ المميّزة للعقلانيّة الأنواريّة، فمحمل المنظومات النظرية الراهنة آنذاك تعبّرُ بصدق عن الملكة الناقدة التي تعتمدُ إلى تصفية التفكير من الشوائب. وهكذا، "خرجت أوروبا العصر الوسيط حينما أظهرت الأنتلجنسيا إلى الوجود حسّاً جديداً من خلال الفن والأدب والفلسفة والعلم، وبدأت الرّوى والتصورات الجديدة تتعارض مع تلك الموروثة، وانحصر نفوذ الكنيسة وأصبح الاتّصال بالماضي اليونانيّ والرومانيّ محكوماً بعلاقة متحرّرة من سلطة التقاليد [...] وأصبح العالم مجالاً للممارسة العقلية" (إبراهيم، ع: 1997، 17).

إنّ الفلسفة الحقّة هي التفكير الذي ينتج المغايرة واللامطابقة ويُرسل شعاعه من خالهما، وهي بذلك تستمد مصداقيتها من راهنية طرحها وإشكاها (...). بمعنى أنّه ينبغي احتكار الحقيقة وامتلاكها حتّى لا تنتهي إلى التعصب الفكريّ، لذلك تعتبر أهم ميزة في مشروع الحداثة هي المفتوحة، التي لا يخرج معناها عن "الآفاقية"، والتّطلع لبلوغ حدود المستقبل، "اعتماداً على عقل لا يكف عن مراجعة مكوناته ونقد معقوليته وأشكال حدّاته" (أفاية، ن: 1991، 26). إنّ العقل الغربيّ لا يتقاعس أبداً في نقده لذاته، فهو يعيش المغامرة، ولا يدّخر جهداً في تجديد هذه المغامرة، والمهم بالنسبة إليه هو إنعاش مشروعه، الذي يتخلص في حيويّة الانكشاف العقليّ، وهذا يدلّ على أنّ التفكير ليس غير تلك المساحة الأفقية، أين تتفاعل منجزات الماضي مع مُمكنات المستقبل (صفادي، م: 1990، 87).

3- الفلسفة، أنطولوجيا الرّاهن:

لكي ننفذ إلى المحتوى العميق لهذا العنوان، يتعيّن أن نضرب بالصفح عن مسبقين اثنين:

أولهما، أنّ الفلسفة، إنّما هي محض خطاب نظري تحريدي، ينجح في سديم المفهوم، ولا يطأ سطح الواقع إلّا مقلوباً أو مغلوباً؛
آخرهما، أنّ الحداثة، إنّما هي "قضيّة سوسيولوجية" لا تدخل في انشغالات الفيلسوف، ولا تمت إلى أسئلة الفلسفة بأيّ واشجة تذكر. بل ينبغي، على عكس ذلك، أن نقول بنحو من الجسارة، إنّ الحداثة في الأفق الإشكاليّ الأساسيّ للفلسفة. وأنّ الفلسفة هي خطاب الحداثة بامتياز (Habermas, J: 1988, 10). وقضيّة الفلسفة المركزيّة، منذ "هيغل" وبشكل صريح أو ضمني، تظل بلا ريب قضيّة الحداثة.

أخذت الفلسفة منذ القرن الثامن عشر شحنة جديدة ومقاسات مغايرة للميتافيزيقا "البائدة"، ذلك أنّها لم تعد تأبه باستجلاء الماهيات، وكشف الأسباب البعيدة والعلل القصوى أو تأبه بسبر غوائل العالم المعقول المثالي والمحض. لقد باتت الفلسفة مشدودة إلى مصير العالم وإلى صيرورة التاريخ، وظل كلّ ما هو معقول واقعياً، وكلّ ما هو واقعي معقولاً (Habermas, J: 1988, 20). ومن ثمة تورط الفيلسوف العالم حدّ الامتلاء، وعانق الواقع الإنسانيّ في قلقه وتحفزه للآتي، وطموحه للمستقبل، والتزم بقضاياه المصيريّة وانخرط في إشكالاته ومعضلاته الأساسيّة. فلم يعدّ اليومي سبة ولم يعدّ الراهني والحالي معرة، كما كانت تعتقد في ذلك الميتافيزيقا في "لبوسها الأفلاطوني". بل صار الانخراط في اليومي، ومعاينة الحاضر في راهنيته وحضوره علامة على حسن واقعيّ وتوافق تاريخيّ (الشيكّر، م: 2006، 38).
في هذا السياق، أضحت الفلسفة أنطولوجيا الحاضر والراهن، وخطاباً لليوميّ، ولساناً يلهج بروح العصر التّاريخيّ.

4- الحداثة، موضوع فلسفيّة:

إنّ أهم انعطافة راديكاليّة شهدتها الفلسفة منذ القرن الثامن عشر، هو إنّها استحوّلت إلى أنطولوجيا للحاضر أو ميتافيزيقا للعصر الرّاهن، وبذلك انصرفت عن

اللامرئي شطر المرئي، وعن الماهوي المحض شطر الزمني، وازورت عن المثال (ايدوس) شطر الواقع وشرط المعيش. ويتعين أن ننظر إلى اهتمام الفلسفة بعد "هيغل" بأسئلة الحداثة ذاتها وبمفارقاتها، كدليل مبين عن معانقة الرّاهن، وكحجة على اضطلاع الفلسفة بزمناها التاريخي، وانخراطها في إيقاع العصر. فكيف فكر الفلاسفة في راهن الحداثة؟ وكيف استقامت الحداثة كتيمة مركزية في الخطاب الفلسفي الحديث؟

في الحقيقة ليست الفلسفة تيمة أو موضوعة مخصوصة تضطلع بتناولها وتدرج على مباشرتها بالتحليل والتأويل والتعليل. فكل شيء يمكن أن يصير في أنظار الفيلسوف تيمة فلسفية، حين يتبدى هذا الشيء بلبوس إشكالي، وحين ينبري فيه عصر المفارقة، ويدخل في مقام الاشتباه. حينئذ، يستحيل هذا الشيء إلى تيمة فلسفية، ويقتضي درجة قصوى من الفهم والتأويل. وهذا ما يسوقنا إلى القول إن الفلسفة بشكل عام، هي محاولة لتأويل العالم وفك رموز اللحظة المعيشة كتجربة أنطولوجية كلية. وما دامت الفلسفة هي محاولة للفهم والتأويل، فهي هرمونيطيقا على نحو من الأنحاء، أي أنها كما يقول "ميشال فوكو": "مجموع المعارف والتقنيات الشيء تسنح باستنطاق العلامات والدلائل وكشف معناها" (Foucault, M, 1989, 44). وإنّ مسعى الفيلسوف ليس هو تأويل نصوص بعينها؛ مقدسة أو دنيوية، أو تحليلية معانيها الثاوية ورفع التباسها. بل إنّ مسعى الفيلسوف هو فهم الواقع بما هو واقع معيش في تناقضاته ومفارقاته وفي حمولته الإشكالية، وتأويل للوجود منظوراً إليه كتجربة أنطولوجية معيشة (الشيكر، م: 2006، 41)، وفهم التجربة المعاشة وتأويل دلالاتها ومعانيها، لا يستقيمان إلاّ بإقامة وإنشاء مفاهيم تنفذ إلى عمق التجربة أو اللحظة المعيشة. لهذا، فالمفاهيم الفلسفية تأخذ شكل مفاهيم واصفة وشارحة تستوعب المعيش في كليته وشموليته وتحتوي الواقع في تجرده عن الجزئي العيني (Granger, G: 1988, 88, 301). إذا كانت الفلسفة كأنطولوجيا للحاضر، فهي محاولة لاستنطاق دلالات المعيش الرّاهن، أو تأويل لمعاني الحداثة كتجربة وجودية في كليتها بواسطة مفاهيم واصفة، فإنّ "هيغل"، هو أوّل من فكر على هذا النحو، وهو حسب "هابرماس": "أوّل من رفع القطيعة بين الحداثة وبين إحياءات الماضي المعيارية والشاذة إلى مقام الإشكال الفلسفي". وبالتالي هو أوّل من جعل الحداثة موضوعة الفلسفة.

5 - نحن والحداثة:

حينما يتعلق الأمر بذواتنا القابعة داخل شروط ما قبل الحداثة، فإنّ السؤال المستفز الذي يُطرح هو: ماذا تعني بالنسبة لنا هذه الديناميّة وهذه التفاعلات القائمة بالغرب، نحن الذين لا حادثة حقيقة لنا؟

ومردّد هذا السؤال، هو أنّنا لا نتحدث في وضعنا المتخلف عن الحداثة كمعطى يقينيّ، بل عن الأسباب التي جعلتها مؤرودة. "ففي شروط الحداثة، وهي شروطنا العربيّة، لا ينشغل الوعيّ الحديث بصفات الحداثة وتعريفاتها، بل بالأسباب التي لم تسمح بظهورها. وهو ما يقودنا إلى توزيع سؤال الحداثة إلى أسئلة متعدّدة أخرى، تتضمن طبيعة السلطة السياسيّة ومناهج التّعليم ونتائج السيطرة الاستعماريّة. وأمام هذه الأسئلة التي هي المدخل الحقيقيّ لكلّ حادثة محتملة، تستظهر "الحداثة العربيّة المتأخّرة" ممارسة من أوجه المفارقات التي تسم علاقتنا بالحداثة والتي يمكن أن تختزل ملاحظتها في ثلاثة أشكال، وهي: الوعيّ الشقيّ بالحداثة، الحضور المتأخّر لهذه الأخيرة وصعوبة استنباطها في تربتنا، ثنائيّة التقليد والحداثة داخل منظومتنا الاجتماعيّة" (الدراج، ف: 1997، 71).

بخصوص المسألة الأولى، لقد كان لواقع التقدم في الغرب تأثيره على وعيّ المفكر الحداثيّ. بمجتمعنا، والذي سيصطدم بتأخّر مجتمعه وبالممانعة التاريخيّة التي تنتصب أمام أسئلته وأجوبته، بسبب هيمنة المواقف التقليديّة، بل والنكوصيّة المناهضة لكلّ تغيير. ولعلّ أبرز سمة لهذا الوعيّ الشقيّ، تتمثل في إحلال تصوّر يتماهى وفكر الحداثة الغربيّة ويدعو إلى إحداث القطيعة مع التصرّوات السلفيّة والانتقائيّة، والغريبة عن روح الأزمنة الحديثة (الخطابي، ع: 2009، 45).

غير أنّ هذا التصرّو سيصطدم بالعوائق المنتصبة في الواقع على مختلف المستويات: سياسيّاً وثقافيّاً وقانونيّاً وأخلاقيّاً، والتي ستحوّل دون استنبات الفكر الحداثيّ ومعطيات الحداثة في تربتنا بشكل طبيعيّ.

بخصوص المسألة الثانيّة، تبلور فكر الحداثة كما هو معلوم، عبر الوعيّ بالتقدم وإرادة الإنسان في التحرّر وفي تحقيق فرديته في مختلف الميادين، لذلك ناهضت الحداثة في الغرب كلّ أشكال الهيمنة سواء في الكنيسة أو الدولة أو المجتمع أو الأسرة (الخطابي، ع: 2009، 46). هكذا، ارتبط التحديث في الغرب بحركة

عقلانيّة شاملة، لكن هذه الأخيرة لم تتوفر إلّا جزئياً وبحدود ضئيلة في معظم البلدان العربيّة المتأخّرة، وهو ما عاقها عن الانطلاق الناجح في درب التقدم. أمّا بخصوص المسألة الأخيرة، فيمكن الانطلاق من التساؤل التالي: كيف يمكننا في ضوء التحوّلات التقنيّة والفكريّة التي يعرفها العالم، أن نعيد تأويل ثقافتنا التقليديّة في اتجاه تحويلها إلى ثقافة حديثة دون حدوث تصدّعات وقطائع بين بنية التقليد وبنية التحديث؟ فإذا كانت الحادثة في الغرب قد حسّمت الموقف بإحداث قطيعة جذريّة مع التقليد، فإنّ الوضع يختلف في مجتمعنا الذي تتأرجح فيه علاقة التقليد بالحادثة، بين الصراع والتعايش (الخطابي، ع: 2009، 47).

الخاتمة:

إنّ الرّهان المطروح على مجتمعاتنا العربيّة، هو كيفية تبني قيم الحادثة، بما تحمله من مفاهيم كالعقلانيّة والحرّيّة والاختلاف والتعددية والديمقراطيّة والحقّ والنقد، ذلك أنّ مسار المجتمع العربيّ يستدعي استنبات هذه القيم والمبادئ، وليس ترديدها كشعارات. فنحن في حاجة إلى المنظومة الحداثيّة لتدبير شأننا الاجتماعيّ والسياسيّ والاقتصاديّ والثقافيّ والفكريّ، لأنّ الحادثة هي أفقنا والإطار المنظم لعمليات تفكيرنا في واقعنا وفي مصيرنا التّاريخيّ.

المراجع:

- بالعربيّة:

1. ابن داود، عبد النور (2009): المدخل الفلسفي للحادثة - تحليلية نظام تظهر العقل الغربي -، ط1، الجزائر، بيروت، منشورات الاختلاف، الدار العربيّة للعلوم ناشرون.
2. إبراهيم، عبد الله (1997): المركزية الغربية، ط1، بيروت، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي.
3. الدراج، فيصل (1997): ما بعد الحادثة في عالم بلا حادثة، مجلة الكرمل، العدد 51.
4. أفاية، محمد نور الدين (1991): الحادثة والتواصل، الدار البيضاء، دار أفريقيا.

5. روزنتال، م؛ يدين، ب (1987): الموسوعة الفلسفية، تر: سمير كرم، بيروت، دار الطليعة.
6. الشيكور، محمد، 2006، هايدغر وسؤال الحداثة، الدار البيضاء، أفريقيا الشرق.
7. الشاببي، نور الدين، 2005، نيتشه ونقد الحداثة، تونس، دار المعرفة.
8. الخولي، طريف اليمنى (2000): فلسفة العلم في القرن العشرين، الكويت، عالم المعرفة، العدد 164.
9. الخطابي، عز الدين (2009): أسئلة الحداثة ورهاناتها في المجتمع والسياسة والتربية، بيروت، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف.
10. سبيلا، محمد (2000): الحداثة وما بعد الحداثة، الدار البيضاء، دار توبقال.
11. صفادي، مطاع (1990): نقد العقل الغربي، بيروت، مركز الإنماء القومي.

– بالفرنسيّة:

1. Foucault, Michel: Les mots et les choses, 1989, Paris, Gallimard.
2. Granger, G: Pour la connaissance philosophique, 1988, Paris, édition Odile Jacob.
3. Granger, G: Essai d'une philosophie de style, 1988, Paris, édition Odile Jacob.
4. Habermas, J: Le discours philosophique de la modernité, trad, C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, 1988, Paris, Gallimard.

obeikandi.com

في معنى الفلسفة: إشكال الماهية

أ. بن سعيد محمد

قسم العلوم الاجتماعية - جامعة معسكر الجزائر

الملخص:

قد يبدو أن في الفلسفة أزمة. فهي عندما تتساءل إنما تتساءل بالأساس عن ذاتها وعما تكونه وعما كانه. وقد تبدو المظاهر الصارخة لهذه الأزمة من خلال ما تتعرض له الفلسفة من هجمات على أكثر من مستوى أو صعيد منها - لا الحصر -: معرفيا: يرد الكثير من الباحثين كل نشاط عقلي إلى العلم، لا سيما بعد الانجازات المدوية التي لا يزال العلم يحققها في كل لحظة من مسيرة التقدم العقلي البشري.

تقنيا: الفلسفة لا سلطان لها وهي لم تضيف شيئا يعزز من سلطتنا على العالم. بمعنى أنها لا تزيد في سلطاننا عن العالم في شيء. إنها عديمة الجدوى والفائدة سياسيا: الفلسفة بحكم طبيعتها القائمة على النقد، يخشاها الكثير من الساسة ويهاجمها. كما أنها قد تكون التعبير عن إيديولوجيا تخدم مصالح الأنظمة الحاكمة والطبقات ذات المصالح والامتيازات

جماليًا: الفلسفة رمز للغموض والتعقيد، وتفتقد إلى لغة مناسبة للتعبير عما تريد. ثم أنها تعوق الإبداع والتجديد، فكل تفكير مضى عليه زمن قصير فقط هو تفكير استوعبته الموت.

لكن هذه الأزمة تبدو أضل حجما وأخف تأثيرا، بل ولا تقلق ولا تبعث على أي تشاؤم أو يأس، عندما ندرك أن استمرارية الاهتمام الفلسفي لا بد أنها تعني شيئا ما. ومنه فمهما امتدت أو تقلصت إشكالية ماهية الفلسفة، تظل دوما الشهادة الحية على أن الفلسفة لا تغادر حظيرة المعرفة الإنسانية. إن طرح إشكالية ماهية الفلسفة طرح لا تاريخي.

- استهلال:

قد يبدو أن في الفلسفة أزمة. فهي عندما تتساءل إنما تتساءل بالأساس عن ذاتها وعما تكونه وعما كانه. وقد تبدو المظاهر الصارخة لهذه الأزمة من خلال ما تتعرض له الفلسفة من هجمات على أكثر من مستوى أو صعيد منها - لا الحصر -:

- معرفيا: يرد الكثير من الباحثين كل نشاط عقلي إلى العلم، لا سيما بعد الإنجازات المدوية التي لا يزال العلم يحققها في كل لحظة من مسيرة التقدم العقلي البشري.

- تقنيا: الفلسفة لا سلطان لها وهي لم تضيف شيئا يعزز من سلطتنا على العالم. بمعنى أنها لا تريد في سلطاننا عن العالم في شيء. إنها عديمة الجدوى والفائدة.

- سياسيا: الفلسفة بحكم طبيعتها القائمة على النقد، يخشاها الكثير من الساسة ويهاجمها. كما أنها قد تكون التعبير عن إيديولوجيا تخدم مصالح الأنظمة الحاكمة والطبقات ذات المصالح والامتيازات.

- جماليا: الفلسفة رمز للغموض والتعقيد، وتفتقد إلى لغة مناسبة للتعبير عما تريد. ثم أنها تعوق الإبداع والتجديد، فكل تفكير مضى عليه زمن قصير فقط هو تفكير استوعبته الموت.

لكن هذه الأزمة تبدو أضال حجما وأخف تأثيرا، بل ولا تقلق ولا تبعث على أي تشاؤم أو يأس، عندما ندرك أن استمرارية الاهتمام الفلسفي لا بد أنها تعني شيئا ما. ومنه فمهما امتدت أو تقلصت إشكالية ماهية الفلسفة، تظل دوما الشهادة الحية على أن الفلسفة لا تغادر حظيرة المعرفة الإنسانية. إن طرح إشكالية ماهية الفلسفة طرح لا تاريخي ويظل السؤال "ما هي الفلسفة؟" سؤال يُخترق التاريخ والزمن بحضوره، لأنه سؤالها الخاص بها باعتبارها كانت دائما - وستبقى - فكر السؤال وسؤال الفكر...

1- الفلسفة... دوما:

إن الفيلسوف يدرك جيدا أن هذه الاتهامات ليست جديدة، ويدرك أكثر أنها لا تحمل جدیدا. ولكنه بالرغم من كل هذا لا يتنكر لضميره النقدي الذي يدفعه

إلى ضرورة التفحص والتأمل في طبيعة هذه الهجمات، ليس للدفاع عن نفسه، وإنما لاختبار مشروعية مضامينها أولاً، ولربما في هذا المسعى تتجلى قوة الفلسفة في قدرتها على الاستيعاب والتجاوز. وهو لا يرى أن أزمة تجاهه الفلسفة عندما يشكو الناس من التفكير ويبدو لهم أنه يعارض تصوراتهم وعاداتهم المختلفة. كما أنه لا مسؤولية له عن سوء فهم الناس للفلسفة، ثم أنه يدرك بيقين أن الفلسفة ليست هي تياراً فكرياً معيناً أو نسقاً فلسفياً محدداً في زمن مخصوص، بل هي هذا كله، فهي المثالية والواقعية والوجودية والبنوية والتأويلية...

والفيلسوف - بطبيعة الحال - أكثر انتباهاً لما تتعرض له الفلسفة من هجمات، وهو يحاول الوصول إلى الأسباب الجوهرية التي أدت إلى نشأة هذه الردود السلبية، ولعله لا يستبعد في غالب الأحيان عامل التعصب الديني أو تعصب من طبيعة أخرى.

ليس من المناسب التساؤل اليوم هل من الممكن أن نتفلسف؟ لا حاجة إلى تأكيد "واقعة" التفلسف في التاريخ. إن الفلسفة موجودة فعلاً، فالناس تفلسفوا وأعمال الفلاسفة ما تفتأ تغري المهتمين في عصرنا، فمن ذا الذي ينكر أن أفلاطون أو أرسطو أو ديكارت أو اسپينوزا أو كانط أو هيغل أو هوسرل أو غادامير أو ديريدا أو دولوز ليسوا فلاسفة؟ ولا حاجة إلى البحث في أين توجد؟ ذلك أنما بكل بساطة موجودة في أعمال الفلاسفة. ومن يريد البحث والسؤال في ماهية الفلسفة، عليه أن يتوجه إلى الفلاسفة، باذلاً جهداً مقبولاً لفهم ما يقولون ومساءلتهم عن معاني ودلالات أفكارهم التي يريدون نقلها إليه، ولا يستطيع ذلك من لم يكن على بعض الكفاءة من التفكير الفلسفي، وإن يكون لديه تمثل ما عما تعنيه "الفلسفة".

لا يمكن الاتصال بأعمال الفلاسفة للبحث عما يجب وصفه بـ "الفلسفة" إذا لم يكن هناك ضبط لمعنى ما أو تعريف محدد للفلسفة، وربما قد يتعذر فهمنا لفيلسوف ما لأننا في الحقيقة نجهل أو لا نتساءل عن أي نوع من المعاني الذي يحدده لمعنى الفلسفة، والتاريخ يعلمنا أن معنى الفلسفة ليس واحداً عند الفلاسفة، ولعله من المناسب التذكير اليوم أن التساؤل عن الحدود الفاصلة بين العلوم الإنسانية والعلوم اللسانية والفلسفة، قديسهم في تمديد - أو تعقيد - مسألة الحسم في إشكالية المعنى فيها جميعاً.

إن اكتشاف ماهية الفلسفة من خلال الإجابة عن السؤال "ما هي الفلسفة؟" لا يمكن أن يكون ذا معنى خارج الانجازات الفكرية والمنهجية للفلاسفة، وهذا يجعلنا نعود إلى التأكيد على ذلك الطابع اللاتاريخي لطرح إشكاليتنا، عندما ندرك تباین - بل تناقض - القراءات والفهوم وتنوع أساليب المقاربة حول إمكانية الاتفاق على معنى محدد لماهية الفلسفة.

2- السؤال "ما هي الفلسفة؟": دلالات وتحديات:

إن حديثنا عن ماهية الفلسفة في هذه المداخل مرتبط بالغرب كفضاء وكأفق وكمكان جغرافي وثقافي، بل كموضوع مارست عليه الفلسفة مختلف أشكال تواجدها الفاعل. ولاشك أن السؤال: "ما هي الفلسفة؟" سؤال استراتيجي، فهو يرتبط بأصول التفلسف، وهنا يجب الابتعاد عن اعتباره سؤال يتفتح على خطاب ديداكتيكي، فلنا هنا نركز على وجهه التعليمي، بالرغم من أن تعليم الفلسفة في المؤسسات التربوية والجامعات والمعاهد الخاصة بذلك في بلاد الغرب، قد فرض التعامل معها كمسألة بيداغوجية حيث تم ربطها بقطاع التربية، فوضعت لها مناهج وتقنيات وصيغت لها أهداف ورسمت لها غايات، وحددت لها أساليب تقييمية وتقويمية... وهذه المهام البيداغوجية الصرفة لها مجالها ورهاناتها ليست محل اهتمامنا.

إن الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر عندما يسأل عن الفلسفة فهو لا ينظر إليه على أنه مجرد سؤال بيداغوجي يقصد منه التعريف بالفلسفة أو استعراض لمختلف إشكاليات الفلسفة وموضوعاتها، أو طرح لأساليب وطرق في الكتابة الفلسفية.

لقد تكرر كثيرا السؤال "ما هي الفلسفة؟" في تاريخ الفكر الغربي الحديث والمعاصر، وهذا يعكس وجود أزمة في المؤسسة الفكرية الغربية وأنه يجب تجاوز معطيات وانجازات الحداثة الغربية لأنها لم تعد قادرة على طرح حل لإشكالية ماهية الفلسفة وربما هذا ما يبرر ذهاب الفلاسفة من أمثال هوسرل أو هيدغر أو دريدا أو دولوز وغيرهم إلى الاقتناع بضرورة العودة إلى الفلسفة اليونانية باعتبارها "فلسفة الماهية".

إن السؤال "ما هي الفلسفة" هو في جوهره سؤال عن الماهية، وهو سؤال ذو أهمية قصوى، لأنه سؤال أولي ذو طابع أنطولوجي، يجعل مختلف ما ينتهي إليه التفكير الفلسفي، يمر على ما يحدده من منطلقات ونهايات. وبالعودة إلى اليونان - علاوة على إنما تمثل واجبا معرفيا تجاه ذلك التفكير الخالد -، نلاحظ أن التساؤل عن الماهية، هو تساؤل أساسي، إنه تساؤل مركزي، وربما هذا ما يعكس رغبة الفكر الغربي المعاصر في اقتفاء أثر الأسلاف لأنهم كانوا أكثر دقة في طرح سؤال الماهية.

والسؤال عن الماهية من خلال طرح السؤال: "ما هي الفلسفة؟" في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، يرتبط تاريخيا بوجود أزمة. فلقد انبثق من جديد مع كانت لحظة أزمة العقل (أزمة الميتافيزيقا) حيث انتهى إلى النظر إلى الميتافيزيقا نظرة محايدة إلى حد ما دون أن يعني ذلك إنكاره لها، فهو يعتبر أن الإنسان بحكم تركيبته العقلية ليس في مقدوره معرفة ذلك العالم، إن عقله لم يخلق لمعرفة وإدراكها والولوج إلى ملكوتها "كما لم تخلق العين لسماع الأصوات" (محمود، ز: 1983، 51). وطرح أيضا مع هيدغر الذي دعا إلى التفكير بجدية في سؤال الماهية، والذي لا يكون إلا بإعادة النظر كلية في قضايا الفلسفة والميتافيزيقا والانطولوجيا. وفي الفلسفة المعاصرة استمر نفس الهاجس حيث جاءت إسهامات فلاسفتها تحت تأثيرات الأزمة الحضارية الكبرى التي عاشها المجتمع الغربي في القرنين التاسع عشر والعشرين. ولعل من أبرز مظاهر تلك الأزمة: دخول الإنسانية في حربين عالميتين، انهيار القيم الأخلاقية التي بشرت بها الثورة الفرنسية الخالدة في العقل القيمي الغربي الحديث، وتصدع نظام العقل السياسي (الدولة)، والاستعمار، واستشراء العنف والعنف السياسي، والتطرف القومي والعنصري والتعصب الديني.... والأزمات التي تعترض مسيرة تقدم العقل هي التي تهيئ إعادة طرح سؤال ماهية الفلسفة. ولأن هذا السؤال يبقى دائما مرتبطا بـ "تاريخية" معينة هي دائما "تاريخية" الغرب. وهو في الوقت ذاته مستقل عن كل ضرورة تاريخية.

في الغرب، كل نقد للفلسفة هو نقد للعقل وهي جدلية تبقى ملازمة للوجود الإنساني هناك، ولذلك سيظل سؤال ماهية الفلسفة دائما يمس الفكر الغربي الحديث والمعاصر الذي جسده الأعمال النقدية لفلاسفته الكبار. وسنختار

إسهامات الفيلسوفين، الألماني ادموند هوسرل، والفرنسي جيل دولوز كنموذجين لتدعيم وجهة نظرنا وذلك في حدود فهمنا لفلسفتهم:

أ - هوسرل: إعادة تأسيس الفلسفة كعلم صارم:

يقر هوسرل (1859-1938) بوجود أزمة في الفلسفة، لأنها تخلت عن وظيفتها كعلم صارم، ينفذ إلى أعماق التجربة الحياتية للإنسان فتطبعها بطابع العقل ويضعها في مسارها التاريخي كما فصل ذلك في إحدى مقالاته التي كتبها عام 1911 عنوانها "الفلسفة كعلم صارم" (Husserl, E: 1992, 21-22).

وفي كتابه المتأخر "أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنستندالية" الذي كتبه في الفترة ما بين 1934 و1937، يعلن هوسرل عن مشروعه الفينومينولوجي الذي يجعل فيه الفلسفة علما يملك القدرة على إنقاذ الفكر الغربي من قبضة العلم الذي أحدث أزمة في المعنى بسبب طغيان النزعة الموضوعية (Husserl, E: 1992, 66). ولأن العلم لم يعد يبالي بما يطرحه الإنسان من أسئلة تمس وجوده، ومعنى حياته، ومصيره، وعلاقته بما عداه، ومصير طبيعته العاقلة... الخ، فهو في الحقيقة يعلن عن عجزه عن مساعدة الإنسان عن التوجيه الصحيح لحياته وإعطائها المعنى الذي يناسبها.

إن تنامي سلطان النزعة الموضوعية، دفع هوسرل إلى الانتباه إلى أن الخطر صار محققا بالفلسفة بفعل التشكيك في قدرتها (= علميتها) مما قد يؤدي إلى تخليها عن الأسئلة الكبرى للوجود الإنساني (العقل، الحرية، التاريخ...) والارتقاء في محيط تلبية الحاجات المادية اليومية. وهذا يؤدي في تصور هوسرل إلى: "إسقاط الإنسان من حساباتنا في كل تصوراتنا الأخلاقية والفلسفية، مع أن المسؤولية العلمية للإنسان لا يمكن أن تنفصل عن مجموع المسؤوليات الإنسانية الأخرى" (هويدي، ي: 1993، 111).

أدرك هوسرل أن تثبيت الفلسفة كعلم صارم في زمن سيادة العلم يستدعي القيام بحركة نقدية جذرية للنزعة الموضوعية والعمل على تعرية الافتراضات التي تقوم عليها، مهاجما ذلك التأويل السائد الذي يجعل من النموذج الرياضي الفيزيائي معيارا وحيدا لكل معرفة تريد أن تكون علما.

لا ينكر هوسرل أن الأمر هو كذلك في بعض القطاعات المعرفية، لكن تعميمه ليس له ما يبرره، ولا يعبر إلا عن دوغمائية سيعمل التحليل الفينومينولوجي على محاربتها. فالعلم (= العلم الطبيعي) يقوم على حوافز وإنجازات تناساها، ووحدته المعول الفينومينولوجي قادر على النفاذ إلى هذا الأساس المنسي وجعله يفصح عن نفسه، فهذه الترسبات تم كثيرا الفينومينولوجيا وهي تعمل في حاضر العلم بلا وعي. والتحليل المطلوب هو ذلك يهدف إلى الوصول إلى "القصدية" التي توجد في أساس هذا العلم، لأن العالم الطبيعي توجهه أحكام مسبقة، وبعض الافتراضات غير الظاهرة لا يعيها وهو يمارس البحث العلمي (المصدق، ا: 2008، 25).

ولكن كيف يتحقق ذلك؟

لا يسلك هوسرل في هذا الاتجاه سلوك مؤرخ العلم، فهو لا يجمع وثائق، أو يتتبع وقائع أو حوادث، وإنما يحلل الحوافز الخلاقة والمنطلقات والبداهات التي انتقلت إلى هذا العلم وتعيش فيه بصورة ضمنية. وعندما نعود ونتأمل حاضر العلم، بهدف الكشف عن ترسباته واستخلاص مختلف الأفعال التي أسسته، فذلك هو عمل الفلسفة كعلم يتجاوز كل معرفة ممكنة، وتلك هي فعالية الفينومينولوجيا كمنهج متعال.

لقد انبرى هوسرل وهو يدافع عن موقفه هذا الذي ما يفتأ يردد فيه أن: "ماضي العلم يعيش في حاضره على صورة ترسبات" (المصدق، ا: 2008، 27). ولن يتم ذلك إلا بالنفاذ إلى القصدية التي صدر عنها هذا العلم أو ذاك، قصديه كانت تحرك مؤسسيه، حتى وإن لم يعوها كما أسلفنا. فلو تناولنا علم الطبيعة مع عالم ما، ينبهنا هوسرل ابتداء إلى ضرورة أهمية معرفة الحس المشترك التي مصدرها العالم الذي نعيش فيه، فالواحد منا يملك معرفة قبل المعرفة العلمية والتي هي عبارة عن ممارسات يومية وتجارب حسية وافتراضات وبداهات مباشرة... هذا هو عالمنا العالم الذي نقصده دائما بصورة حية وهو الذي يسميه هوسرل "عالم العيش" (Husserl, E: 1992, 34).

يريد هوسرل بهذا التنبيه الإشارة إلى أن العالم الذي تفهمه الفينومينولوجيا ليس هو العالم كما يفهمه العلم، وبالرغم من تلك السمة الموضوعية التي تبدو على

هذا الأخير (العالم العلمي). إن غاليلي مثلاً عندما أراد أن ينشئ العلم الطبيعي، فهو بلا شك كان يطمح إلى معرفة فيها الدقة والموضوعية والصرامة وباختصار معرفة تتجاوز معرفتنا العامة التي يهيمن فيها تصوراتنا واهتماماتنا الذاتية، ولأنه إنسان يعيش في عالم العيش أيضاً، فإذا أردنا أن نفهم مساره الفكري فيجب علينا ألا نتجاهل تلك المعرفة السابقة عن المعرفة العلمية. قبل الحكم على معرفته العلمية، بمعنى تحليل الحوافز الأصيلة التي وجهت وعيه.

إن المعرفة اليومية بالعالم لا تتم إلا بواسطة الإدراك الحسي، حيث تكون الذات في علاقة قصديه مع الموضوع فلا إدراك إلا بموضوع، أي أن كل إدراك هو إدراك لموضوع، وتلك العملية ثرية، أي إنها مفتوحة على إمكانيات متنوعة، فعندما أدرك موضوع ما وليكن مثلاً الخزانة، فأنا لا أدرك فقط سوى ما يظهر لي منها، أي لا أدركها بأكملها.

لكن الخزانة التي يقصدها إدراكي هي الخزانة ككل بالرغم من أن ما هو ماثل أمامي مثلاً وجهها الأمامي، فجهاؤها معطاة بكيفية ما مع هذا الوجه الأمامي الذي أراه في هذه اللحظة، هذه الجهات التي لا "تظهر" لي الآن معطاة إلي بكيفية غير أصيلة وغير صريحة، وقد تكون صريحة وأصيلة لكن في ادراكات مغايرة، أي أنها تعطى إلي في ادراكات أخرى لهذه الخزانة ولكن ليس من نفس الجهة التي أدركتها سابقاً. يشير هوسرل إلى أن هذه العلاقة ترجمة لـ "قانون" يعبر وجود علاقة قبلية بين الفعل الإدراكي والموضوع المدرك، رغم أن الإدراك يتوجه إلى موضوع المدرك بوجه عام، لكنه لا يمس منه إلا ما يقع تحت الإدراك المباشر من زاوية معينة وفي وضعية معينة، وهذا يعني وجود إمكانيات أخرى للموضوع (الخزانة)، وكل إمكانية لإدراكي للخزانة تحيل إلى إمكانيات أخرى، إلى اتجاهات لمعرفته أكثر، أي لامتلاكه أكثر، فكل موضوع يعطى للفرد في "أفق" يفتح أمامه إمكانيات أخرى لمعرفته بصورة أفضل. هذا هو "الثراء" الذي أشرنا إليه آنفاً، فإدراكنا لموضوع ما لا يستنفذ كل مضمونه.

إن الإدراك الذي مكّني من تحصيل معرفة ما على الموضوع الذي أدركه، عندما انفتح على إمكانياته وأحققها فإن ذلك يعني تحصيل معرفة جديدة بكيفية أحسن حول هذا الموضوع، وهكذا كلما كانت الادراكات جديدة كلما حصلت

معرفة جديدة، وهذا يعني أننا في مسار لانهائي ونحن نعرف موضوع ما، وكل إدراك يتيح إمكانيات أخرى لإدراك نفس الموضوع، بل وقد يتيح إمكانيات لمعرفة مواضيع أخرى، فالكومبيوتر يحيل إلى الطاولة، إلى النافذة، إلى الغرفة، إلى الجناح، إلى المنزل، إلى الشارع، إلى الحي... وهكذا فكما أن لكل موضوع أفق داخلي - كما يرى هوسرل - يحتوي إمكانيات لتحديدته بكيفية أدق، له أيضا افقه الخارجي (Husserl, E: 1992, 72).

وبتنامي سلطة النزعة الموضوعية التي مصدرها تلك النظرة الرياضية للعلم الطبيعي، التي ترى أن عالم العيش ليس جديرا بالدراسة العلمية لأنه ليس سوى انعكاسا للذاتية وبالنظر الى توسع العلم الى مجالات متنوعة، فسيحل العلم محل الفلسفة وتلك هي ذروة الأزمة. وهو ما عاينه هوسرل بنفسه كما سنرى ذلك لاحقا. إن المخرج الوحيد من هذه الأزمة لا يكون إلا بإعادة تأسيس الفلسفة كعلم بكلية الوجود، وهذا لا يعني التخلي عن العلم أو تعويضه بالفلسفة. وإنما البحث في كيفية المحافظة على مهمة الفلسفة الأصلية على اعتبار أن عالم العيش هو عالم منسي الممارسة العلمية (المصدق، ا: 2008، 27).

إن ما نستلهمه من هذا التحليل هو أن العلم لا يغني عن الفلسفة، فهي ضرورية، لكن وحدها الفلسفة قادرة على تخلص "الإنسية الأوروبية" من أزمتها. لقد تناول هوسرل أزمة الوعي الأوروبي بالتحليل معتبرا إياها أزمة معنى مصدرها كما أشرنا سيطرة النزعة الموضوعية التي طابقت بين العالم العلمي وعالم العيش، ورغم أن هوسرل لا ينكر إنجازات العلم وأهميته، إلا أنه مع ذلك يعتبر النزعة الموضوعية هي المسؤولة عن نسيان عالم العيش وسطوة التأويل الضيق للعلم، وهكذا كان النقد الهوسرلي منصبا بالتحديد على "خطورة الطابع التقني الذي يسود العلوم الحديثة" (سبيلا، م: 2008، 14).

يشخص هوسرل هذه الأزمة في الوعي في إطار جغرافي وثقافي محدد هو أوروبا، التي اجتاحتها موجات العلم والتكنولوجيا، والتي حولت قومياتها بالتدريج إلى قوى عسكرية وصناعية. ورغم تحقق القوة المادية إلا أنه تحقق أيضا وفي اتجاه معاكس تماما تنامي تداعي الإنسية الأوروبية. إن ما يقلق هوسرل هنا هو لماذا لم تستطع علوم الفكر (= الفلسفة والعلوم الإنسانية واللسانية..) (Husserl, E:)

62, 1992) معالجة الأزمة، ولماذا هي عاجزة - رغم تطورها - عن القيام بوظيفتها الحضارية، في مقابل فعالية العلم الطبيعي؟

لا خلاص، إلا بالعودة إلى الفلسفة، باعتبارها المعين الروحي الذي سيوجه الوعي الأوروبي إلى الانفتاح على ذاته وتأملها وفق حركة قصدية تتجاوز الاختلافات القومية (اللغة، المصلحة، الغاية، ...) وتدرك القيم السامية والعامّة المشتركة والتي تحققت داخل كيان - ظاهرة - اسمه أوروبا. وهذا ما كان ليتم لولا الفلسفة التي هي مصدر الغاية الكونية لتلك القوميات. ولقد تحقق ذلك تاريخيا قبل انبثاق الحداثة العلمية وليس هناك ما يمنع من إعادة تحقيقه.

إن سؤال الفلسفة عند هوسرل هو تعبير عن هاجس انكسار الغرب من الداخل. وفي نظره، يبقى تجاوز أزمة الثقافة والإنسية المهترئة مرتبطا دائما بتاريخية الغرب.

لكن رغم صرامة الفلسفة الفينومينولوجية نتبقى دعوتها إلى إعادة طرح سؤال ماهية الفلسفة ترجمة ورد فعل، الفلسفة ذاتها تظل بمنأى عنه وقد يكون فيها من الإسراف في الذاتية ما يجعلها "معقلا للفلسفة المثالية المعاصرة" (رافع محمد: 1991، 226).

ب - دولوز: الفلسفة حقل إبداع المفاهيم:

ربما يكون الفيلسوف الفرنسي جيل دولوز (1925-1995) أكثر فلاسفة القرن العشرين (خصوصا، النصف الثاني منه) استشعارا لتوترات وترددات سؤال ماهية الفلسفة، وذلك عندما راح يعيد النظر في حقيقة ووظيفة الفلسفة من خلال كتاب وضع له عنوانا استفهاميا وقدم فيه جوابا صريحا، المؤلف عنوانه: ما الفلسفة؟ (أو ما هي الفلسفة؟)، والجواب هو: الفلسفة هي إبداع المفاهيم. طبعة الكتاب الأولى صدرت عام 1991 بباريس (Minuit edition). (نقله إلى العربية مطاع الصفدي وفريق مركز القومي عام 1997) هذا الكتاب أنجزه دولوز رفقة زميله فليكس غاتاري. وعن هذه العلاقة مع غاتاري، وحول هذا الأسلوب في الكتابة (الكتابة الثنائية)، يقول دولوز: "إننا لم نتعاون كشخصين، بل كنا مثل جدولين انضمّا إلى بعضهما ليصنعا جدولا ثالثا... ولا تطرح الكتابة الثنائية

مشكلا خاصا، بل على العكس من ذلك قد يكون هناك مشكل إذا كنا بالضبط شخصين، لكل منا حياته، أفكاره الخاصة، ويقترح التعاون والتناقش مع الآخر... إن التفردية ليست بالضرورة ذاتية. لسنا متأكدين البتة من أننا شخصان" (بيلور، ز؛ اوالد، ف: 1991، 210).

بعد انقضاء زمن طويل من العمر وحلت مرحلة ما قبل الرحيل، مرحلة الشيخوخة، توصل دولوز بعد أن تساءل عن ماهية الفلسفة، إلى حقيقة افتتح بها مقدمة الكتاب هي: "ذلك هو السؤال ذاته" (دولوز، ج: 1997، 27). طرحه في لحظة من لحظات الشيخوخة وصفها هو بنفسه بأنها "لحظة بهجة بين الحياة والموت" (دولوز، ج: 1997، 27).

إن السؤال: "ما هي الفلسفة؟" عند دولوز، إذن هو السؤال الجوهرى، الحاسم، ولعله السؤال الأخير، يجيء وكأنه تحد للحيرة والقلق، ومجاهدة النفس والوعي منتها إلى الإعلان عن مفهوم آخر للفلسفة. كيف ذلك؟

يقول دولوز: "إن الفلسفة بتدقيق كبير هي الحقل القائم على إبداع المفاهيم" (دولوز، ج: 1997، 30)، يتميز هذا التحديد للفلسفة باجرائية ملموسة، فالفلسفة ليست قواعد ثابتة، وإنما سلوك يسعى بواسطته إلى خلق المفهوم، وهذا يعني أن ثمة ما ليست الفلسفة إياه، فالفلسفة في تصور دولوز ليست تأملا ولا تفكيراً ولا تواصلًا:

- إن التأمل تجربة تجريدية تقود الذهن إلى الاهتمام بالعموميات، وهو ليس سوى استغراق في الموضوع بل والفناء فيه، ثم أن التأمل خاصية مشتركة بين جميع الأذهان، فهي ليست صفة تخص الفيلسوف دون سواه. إن التأملات ليست سوى أوهام وتضليلات يمارسها الخيال، إنها "الأشياء نفسها إذا نظرنا إليها في عملية إبداعها لمفاهيمها الخاصة" (دولوز، ج: 1997، 31).

- إن التفكير شكل عام تقوم به جميع العلوم والمعارف، دون أن تنتظر الفلسفة لتعلمها ذلك، فالعلماء الرياضيون أو الفنانون لا ينتظرون "مجيء الفلاسفة لكي يتفكروا في الرياضيات أو للنظر في الرسم والموسيقى، والقول أنهم يصيرون بهذا فلاسفة هو نكتة فاشلة ما دام تفكيرهم ينتمي إلى إبداع كل واحد منهم" (دولوز، ج: 1997، 31).

- إن التواصل هو نقل للآراء وتبادلها بهدف الحصول على الإجماع بينها (صياغة رأي عام، تصور موحد)، والذي يحرك العامة ليس العقل والمفهوم بل الدوافع الانفعالية والعواطف والمصالح، فالتواصل ليس طريقا لإبداع المفاهيم. وفي المحاورات الأفلاطونية كان النقاش لا يصل إلى المفهوم وإنما يحصل إجماعا لا غير، ففي محاوره المأدبة "كان المفهوم بمثابة العصفور المناجي لنفسه والمستهزئ الذي كان يخلق فوق حقل معركة الآراء المتنافسة التي يمحو بعضها بعضا" (دولوز، ج: 1997، 31).

إن الفلسفة لا تتأمل ولا تتفكر ولا تواصل، رغم أنها "تعتقد أنها تارة هذا وتارة أنها ذاك نظرا لما لكل ميدان من القدرة على توليد أوهامه الذاتية والتستر وراء ضبابية يرسله خصيصا لذلك" (دولوز، ج: 1997، 31). ورغم أن الفلسفة تبعد المفاهيم لهذه الأفعال والانفعالات إلا أنها لا يمكن أن تكون هذا. فما الذي يمكن أن تكونه الفلسفة؟

يقدم دولوز التعريف "الحاسم" للفلسفة - كما تقدم - من أنها "فن تكوين وإبداع وصنع المفاهيم" (دولوز، ج: 1997، 28)، والفلسفة كانت وظيفتهم هي الاتصال بحقل المفاهيم والاشتغال بها، وربما ارتبط بروز فلسفة فيلسوف ما بإبداعه لمفهوم يشكل جوهره عقد فلسفته كلها، كما هو الحال بالنسبة لمفهوم "المثال" لأفلاطون، أو مفهوم الكوجيتو لديكارت، أو مفهوم الموناد للايبنتز، ...

والفيلسوف هو جوهر الفلسفة، له مزاحميه وأصدقائه، وفي عصر العولمة فإن مزاحمه هم أولئك الذين يسوقون المنتجات والأفكار باعتبارها بضائع تصدر وتورد، أي أولئك المشتغلون بالماركتينغ" الذين يعتبرون أنفسهم صانعي المفاهيم الفلسفية، يقول دولوز واصفا هذا الوضع بنبرة ساخرة: "الأحداث وحدها أمست هي المعارض، كما أمست المفاهيم وحدها هي المنتجات التي يمكن بيعها. والحركة العامة التي أبدلت النقد بالتطوير التجاري لم يفتها التأثير على الفلسفة. أصبحت الصورة الوهمية، أو إيهام علبة الماكارونا، المفهوم الحقيقي، وأصبح المقدم، المعارض للمنتج، سلعة كان أو لوحة فنية هو الفيلسوف أو الشخص المفهومي أو الفنان... إنه لمن المؤلم بالتأكيد أن تتبين أن المفهوم يعني شركة للخدمات وللهندسة المعلوماتية. لكن كلما اصطدمت الفلسفة بمنافسين متهورين وأغبياء، وكلما التقت

بهم داخل مركزها، فإنها تشعر بحياة الأداة مهمتها وخلق المفاهيم التي هي بمثابة قذفات فضائية أكثر منها سلعا. مما يدفعها إلى الضحكات التي تجرف الدموع. هكذا تكون إذن مسألة الفلسفة هي النقطة الفريدة التي يلجأ فيها كل من المفهوم والإبداع إلى بعضهما" (دولوز، ج: 1997، 35).

والفيلسوف عند دولوز هو "صديق المفهوم" وعلاقته بالمفهوم عضوية وهو الموقع الوحيد للمفاهيم التي يبدعها هو بنفسه. ينحت دولوز مفهوم "مسطح الحايثة" باعتباره الأفق الذي يمكن الفيلسوف من معالجة المشاكل التي يطرحها، فينبغي لإبداع مفاهيم أو إعادة النظر في أخرى قائمة وقد يغيرها أو يتخلى عنها وتعويضها بأخرى جديدة. تميز شخصية الفيلسوف - رجلا كان أو امرأة - سمة أساسية هي "المقاومة"، مقاومة معطيات الحاضر التي تحتلها في قيم السوق وانحطاط القيم بوجه عام محليا وعالميا. في هذا العصر المتعولم بتوحش، يقاوم الفيلسوف كل ما هو مرفوض بالخلق والإبداع معتبرا المقاومة شكلا من أشكال الإبداع، يقول دولوز: "نحن لا نفتقر إلى التواصل بل على العكس، نتوفر على الكثير منه، بل نفتقر إلى الإبداع، نفتقر إلى مقاومة الحاضر" (دولوز، ج: 1997، 120).

يمارس هذه المهمة التاريخية، وهو متعال عن كل انتماء وطني أو عرقي أو لغوي، أليس من صميم الفيلسوف والفلسفة أن "يصير الفيلسوف أجنبيا عن نفسه، وعن لغته الخاصة وعن أمته؟ أليس هذا هو أسلوب الفلسفة أو ما نسميه رطانة فلسفية؟" (دولوز، ج: 1997، 122).

وللفيلسوف "شخصية مفهومية" هي بمثابة آخر يعي من خلاله ذاته، إنها ذلك الوسيط الذي يعبر من خلاله الفيلسوف عن أفكاره وطروحاته ومفاهيمه... كما هو الحال لسقراط بالنسبة لأفلاطون أو الروح المطلق (نابلون) بالنسبة لهيغل، أو البروليتاريا بالنسبة لماركس... الخ... وليس كل اسم شخص يشار إليه في مقام حوار لكتاب أو فيلسوف ما هو شخصية مفهومية، يقول دولوز: "إن الشخصيات المفهومية تنفذ الحركات التي تصف مسطح الحايثة الخاص بالكتاب، وتتدخل في عملية إبداع المفاهيم ذاتها... والشخصية المفهومية، ليست ممثلة للفيلسوف بل على العكس من ذلك تماما: الفيلسوف هو مجرد غلاف يضم

شخصيته المفهومية الرئيسة، وكل الآخرين الذين هم بمثابة الوسطاء والموضوعات الحقيقية لفلسفته. أما الشخصيات المفهومية فهي نوع من المعارضات الاسمية للفيلسوف.. وأما اسم الفيلسوف فهو مجرد اسم مستعار لهذه الشخصيات" (دولوز، ج: 1997، 79).

يمايز دولوز بين أشكال الممارسة الفكرية في ميادين رئيسية ثلاثة للفكر هي الفلسفة والعلم والفن: في الفلسفة يستعمل المفهوم، وفي العلم يعتمد على القانون (التعبير الكمي الرياضي)، وأما في الفن تراعى المؤثرات الإدراكية والانفعالية، ورغم تقاطع هذه الميادين أحيانا، إلا إن فروقا جوهرية تبقى قائمة على مستوى التعريف والوظيفة:

- الفن انفتاح على الحياة واحساسات مركبة، وظيفته هي الدخول في مواجهة السديم، أي تشخيص اللامتناهي في المتناهي عن طريق قيم جمالية محسوسة. أي جعل المتناهي محسوسا، إن خاصية الفن هي "المرور عبر اللامتناهي لاستعادة اللامتناهي وإعطائه ثانية" (دولوز، ج: 1997، 204).
- العلم اتصال بالظواهر لتفسيرها، عبر أنظمة خطابية تحددها طبيعة الموضوعات ووظيفته أيضا مصارعة السديم أي التخلي عن اللامتناهي بواسطة صياغة القوانين والنظريات، إن العلم "يرسم مسطحا من الإحداثيات لكنها غير محددة، هذا المسطح يحدد كل مرة حالات معينة من الأشياء، وظائف أو قضايا مرجعية تحت تأثير ملاحظين فرديين" (دولوز، ج: 1997، 204).
- أما الفلسفة فهي تكثيف للامتناهي من خلال الربط بين الأحداث والمفاهيم، إنها "تريد إنقاذ اللامتناهي بإعطائه تكثفا" (دولوز، ج: 1997، 204)، إنها اختراق للامتناهي ومصارعة للآراء والأحكام التي تدعي أنها تحمي الفكر من السديم وذلك حتى يتم الاستعداد لمواجهة السديم الذي لا يكون إلا بالاشتغال بالمفاهيم، حيث تكون مهمتها استخراج حدث مكثف من حالة الأشياء بواسطة المفاهيم، اعتمادا على لغة حجاجية تقوم على التجريد والتمثيل لغة والتخييل، عكس العلم تماما الذي يلجأ إلى لغة رياضية.

هذه الأشكال الثلاثة للفكر (الفن والعلم والفلسفة) تشابك وتتقاطع لكن دون أن يكون بينها تماثل أو تماه فيما بينها: "الفلسفة تحقق انبثاق أحداث مرفقة

بمفاهيمها، والفن يقيم نصبا مرفقة بإحساساتها، والعلم يبيّن حالات للأشياء مرفقة بوظائفها، فيمكن إنشاء نسيج غني من المسطحات" (دولوز، ج: 1997، 206).

والمسطحات الثلاثة هي: مسطح المحايثة الذي يكونه الفيلسوف عن طريق المفاهيم، ومسطح المرجع الذي يكونه العلم عن طريق وظائف المعرفة، ومسطح التركيب الذي يقطعه الفنان عن طريق قوة الحساسات والقيم الجمالية. ولأن الغاية التي تحدّد هذه الميادين واحدة والتي هي مواجهة السديم، فممارسة الفن تتطلب بعضاً من الفلسفة والعلم وممارسة العلم تقتضي بعضاً من الفلسفة والفن، وممارسة الفلسفة تتطلب شيئاً من المعرفة بميداني الفن والعلم، يقول دولوز: "الفلسفة تحتاج إلى لا فلسفة تفهمها تحتاج إلى فهم لا فلسفي، كما يحتاج الفن إلى لا فن، والعلم يحتاج إلى لا علم" (دولوز، ج: 1997، 223).

لكي يكون هناك إبداع للمفاهيم (= الفلسفة)، ينبغي توفر جملة من الشروط وتضافر مجموعة من العوامل التي تسمح بتحريك جديد لمسطح المحايثة. والمفاهيم ليست تصورات جوفاء، إنها كليات تمتع بدينامية داخلية، منفتحة على التاريخ، ذات قابلية للتغير والجدد، بل والتلاشي. إن تاريخ إبداع المفاهيم هو عينه تاريخ الفكر البشري.

رغم الصلابة النظرية للموقف الفلسفي الدولوزي، ورغم قراءة دولوز البارعة للواقع التاريخي والمشخص، ورغم إسهاماته النوعية في تاريخ الفلسفة الغربية المعاصرة، حيث أن السؤال في الفلسفة - قديماً - كان يتجسد في إبداعات فلسفية، وليس في شكل تفكير في الفلسفة وحوّلها، إلا أن ذلك لا يمنع من العودة مجدداً إلى التأكيد على أن طرح سؤال الفلسفة لم يتوقف مع دولوز، بل سيبقى قائماً في كل عصر ينتظر من يطرحه لاستثماره في إعادة النظر في تناول قضايا فكر ذلك العصر.

ومهما تعددت الخطابات التي حاولت وتحاول الإجابة عن السؤال "ما هي الفلسفة؟" فذلك لا يعني امتلاك ماهية ما عن الفلسفة أو خطاب ما يكون هو وحده حقيقياً حولها.

الهوامش:

1- بالعربية:

- المصدق، إسماعيل (2008): "المخطات الأساسية لفينومينولوجيا هوسرل". مدارت فلسفية، الجمعية الفلسفية المغربية، العدد 4، ص 23-39.
- بيلور، ريمون واوالد، فرانسوا (1991): "جيل دولوز الفيلسوف المترحّل (علامات وأحداث)"، العرب والفكر العالمي، مركز الإنماء القومي، العدد 13 و 14، 207-219.
- دولوز، جيل - فليكس غتاري (1997): ما هي الفلسفة؟ ترجمة: مطاع صفدي وفريق مركز الإنماء القومي، ط1، بيروت، الدار البيضاء، مركز الإنماء القومي - المركز القافي العربي.
- رافع محمد، سماح (1991): ط1، الفينومينولوجيا عند هوسرل، دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر، ط1، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة.
- سبيلا، محمد (2008): "الوعي الفلسفي بالحدّات بين هيدغر وهيغل"، مدارات فلسفية، الجمعية الفلسفية المغربية، العدد 2، ص 12-25.
- محمود، زكي نجيب (1983): موقف من الميتافيزيقا، ط2، القاهرة، دار الشروق.
- هويدي، يحيى (1993): قصة الفلسفة الغربية، ط1، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع.

2- بالفرنسية:

- Husserl, E (2008): La crise de L'humanite Européenne et la philosophie, tr. Nathalie Depraz, édition électronique, Paris.