

العدد (1) يناير 2022

بيت الفلسفة

التنوير

ما التنوير
وما حاجتنا إليه؟

تعرف على الكندي
الشخصية الفلسفية

حالة جدل.. العلاقة
بين المنطق والفلسفة



والقول العربي بالفلسفة..



رئيس التحرير

د.أحمد برقاي

أعضاء الهيئة الاستشارية

الدكتور محمد نور الدين جباب

- استاذ الفلسفة في جامعة الجزائر

الدكتور أنور مغيث

- استاذ الفلسفة في جامعة حلوان و
رئيس المجلي الأعلى للمجلس الثقافي
سابقا

الدكتور إياد برغوثي

- أستاذ الفلسفة في جامعة بيرزيد و
مدير مركز التسامح

الدكتور قاسم المحبشي

- أستاذ الفلسفة في جامعة عدن

الدكتور خلدون النبواني

- أستاذ الفلسفة في جامعة السوربون

الدكتور أحمد ماضي

- أستاذ الفلسفة في الجامعة الأردنية

للاتصال مع المجلة بيت الفلسفة:

info@philosophyhouse.com

جميع المعلومات المنشورة في مجلة بيت
الفلسفة هي لأهداف علمية فقط، مجلة
بيت الفلسفة لا تتحمل المسؤولية عن أي
خطأ أو إغفال ورد
في المجلة .

جميع الحقوق محفوظة 2022

الافتتاحية:

04 الفلسفة والقول العربي بالفلسفة - بقلم الدكتور أحمد برقاي

مواضيع العدد:

06 نحن و التنوير بقلم الدكتور أحمد برقاي

13 نقد التنوير بوصفه تنويراً : بقلم الدكتور خلدون النبواني

28 كانط والتنوير (بقلم إيمانويل كانط

ترجمات:

32 المقالة الأولى: الفلسفة في زمن كوفيد بقلم توماس نيل

40 معركة دولوز مع الفكر الشرقي
بقلم: تاكاشي شيراني، وترجمة: الدكتور شريف مبروكي

42 حذر دولوز تجاه الشرق

46 الفرار إلى النيرفانا

48 نسبة العدم للوجود

50 المعركة الدولوزية والخلود

مقالات رأي:

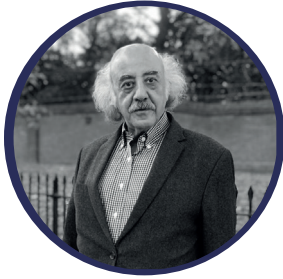
52 مفهوم الفرد في الثقافة العربية
بقلم الدكتور أحمد الأنصاري

68 الفلسفة وجوهر الأدب ومراته في الشعر
كتابة الدكتورة مريم الهاشمي

75 العلاقة بين المنطق والفلسفة
كتابة الدكتورة هـ . م

شخصية العدد الفلسفية:

81 النزعة العقلية عند الكندي
الكاتب الدكتور سليمان الزاهر



الفلسفة والقول العربي بالفلسفة

بقلم رئيس التحرير الدكتور أحمد برقاي

ينظر إلى كل إنسان على أنه مشروع، وهذا يعني أنه يحقق وجوده دائماً وعلى نحو مستمر. إنه، أي الإنسان، جملة من الممكنات التي تتوالد من وعيه بالواقع، وها نحن نحتفل بمشروع رأي النور، ولكنّه مشروع دائم، إنه مجلة (بيت الفلسفة) التي جعلناها بيتاً لجميع الفلاسفة العرب، ومرجعاً لكل أجباء الفلسفة.

وحين نعلن أنّ مجلة (بيت الفلسفة) مشروع دائم فهذا لأنها تأسست بناء على مشروع فلسفي لا تتفد أهدافه، ألا وهو فتح الفضاء الثقافي على القول العربي بالفلسفة، قول لا يمكن أبداً أن تكون له حدود، لأنّ الفلسفة هي احتفال العقل الدائم بالوجود.

وسائل يسأل: ما المقصود بالقول العربي في الفلسفة؟ هل الهدف من القول العربي للفلسفة تأسيس فلسفة عربية مشتركة؟

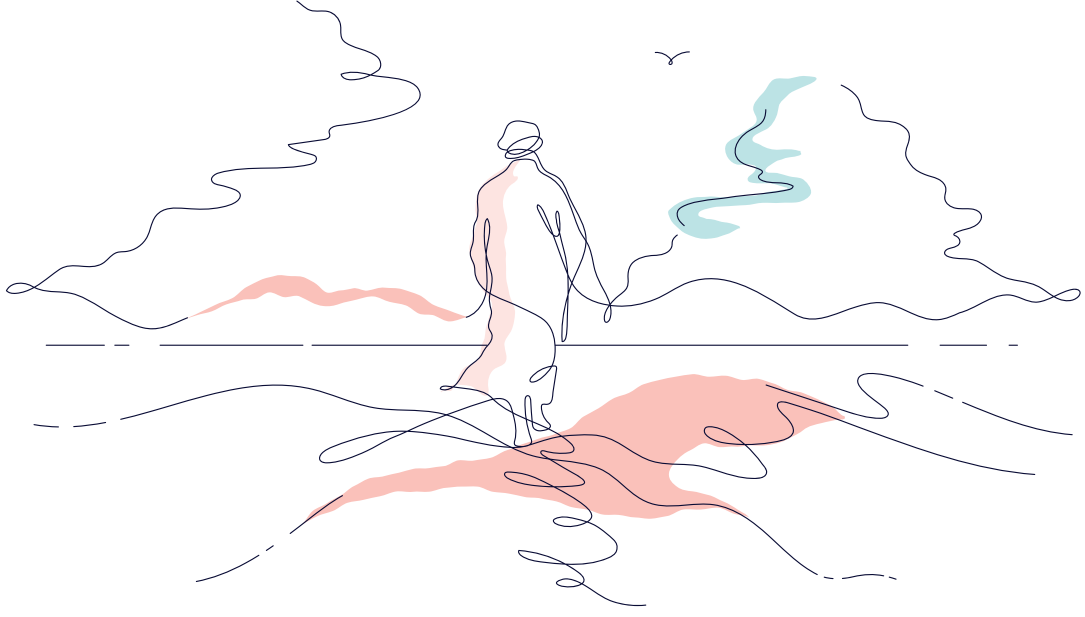
إذا عدنا إلى أطروحتنا بأنّ الفلسفة هي احتفال العقل بالوجود فإنّ هذا الاحتفال لا يكون إلا باكتشاف الأسئلة المتعدّدة والمختلفة، واجتراح أجوبة تعكس الاختلاف والتعدّد.

وإذا كان الفيلسوف ابن عصره وابن واقعه فإنّ أسئلته لا تكون إلا ثمرة وعيه لعصره وواقعه. والمتأمل لواقعنا العربي، والداخل إلى أعماقه التي لا تظهر على السطح، يدرك حجم الأسئلة التي يختزنها هذا الواقع.

فمشكلات الهوية والاختلاف والوعي والعلاقة بالآخر والأنا والذات والعقل والقطيعة والاستمرار والدولة والسلطة والحرية والتتوير والممكن والواقع والتسامح والسعادة والاعتراب وغيرها من الأسئلة المرتبطة بالإنسان الكلي، والإنسان المتعين في ثقافة محدّدة، تتطلّب كلّها إجابات فلسفية كلية، متحرّرة من الوعي الأيديولوجي الذي يفسد قدرة العقل على امتلاك العالم برهانياً.

ونحن إذ نعرض لبعض المشكلات فلا يعني ذلك أنّها الوحيدة، بل إنّ الفيلسوف يرى ما لا يستطيع غيره أن يراه.

وعندها فإنّ مجلة «بيت الفلسفة» ليست إلا منبراً للقول الفلسفي العربي في كلّ حالات الاختلاف أسئلة وأجوبة، فالفلسفة في أحد وجوهها اختلاف النظرة إلى العالم، وإغناء العقل بكلّ أدوات المعرفة المنهجية الكلية.



ولأنّها تتطوي على روح الحوار والنقد، فإنّ مجلّة «بيت الفلسفة» وهي تحافظ على روح الفلسفة تسعى لأن تكون بيت جميع الفلاسفة العرب على اختلاف زوايا رؤيتهم الفلسفية الكلية.

وتجب الإشارة إلى مسألة في غاية الأهميّة، ألا وهي العلاقة بالخطاب الفلسفي للأمم الأخرى. فلمّا كانت الفلسفة أجوبةً كليةً على مشكلات واقعية، فإنّها ولا شكّ، شأنها شأن أيّ مبحث معرفي، تتمتع بخصوصية قدرتها على الارتحال، فيكون التعرّف على الفلسفة العالمية مصدراً مهماً من مصادر إثراء الوعي الفلسفي، والتحرّر من التريديد الذي لا ينبج القول الخاصّ.

فلقد جاء حينٌ من الدهر انتشرت فيه في بلادنا العربية كلّ مدارس الفلسفة المعاصرة من التومائية الجديدة عند يوسف كرم، إلى الماركسية في خطابات محمود أمين العالم وصادق العظم والتي شاعت عند كثيرين، مروراً بالوجودية التي كان يمثّلها عبد الرحمن بدوي وزكريا إبراهيم ومطاع صفدي، والوضعية كما قدّمها زكي نجيب محمود، والشخصانية في كتابات عبد العزيز الجبالي ورينه حبشي.

ولهذا فإننا نسعى في «بيت الفلسفة» عموماً ومجلّته إلى قول فلسفي متحرّر من الانعكاس الميكانيكي لما ينتجه الآخر، مع الاعتراف بالتعيّن الخاصّ لكل فكرة فلسفية أصيلة أنتجها العقل الإنساني.

ونحن الآن أمام تجربة خاصّة جدّاً، ألا وهي تأسيس النشاط الفلسفي خارج أسوار الجامعات ونزعتها الأكاديمية. فمجلّة «بيت الفلسفة»، إذ تفتح أبوابها للمتخصّصين والأكاديميين العرب، فإنّها، في الوقت نفسه، ترحّب بكل خطاب فلسفي أصيل من خارج العالم الأكاديمي.

بقي أن نقول: نحن في «بيت الفلسفة» عموماً، وفي مجلّة «بيت الفلسفة» على وجه الخصوص، إنّما نطمح لأن تصبح هذه المؤسسة المدنية بيتاً لكلّ العقول التي تحتفل بالوجود.



نحن والتتوير

الكاتب الدكتور أحمد برقايوي

(نحن) هنا في صيغة السؤال هم سكّان المنطقة التي تمتدّ من المحيط إلى الخليج بأكثرّيّتها العربية وأقليّاتها المختلفة. سكّان المنطقة العربية، بطبقاتهم وفئاتهم، بدولهم ومناطقهم، بأديانهم وطوائفهم ومذاهبهم، بتناقضاتهم واختلافاتهم.

إذاً، (النحن) هنا تشير إلى الكثير المتعدّد المختلف، فهل من الحكمة أن نقدّم خطاباً واحداً حول التتوير لكلّ هذا الاختلاف؟ ثمّ ما حاجتنا إلى التتوير أصلاً؟ وهل نحن في مرحلة من الظلام؟

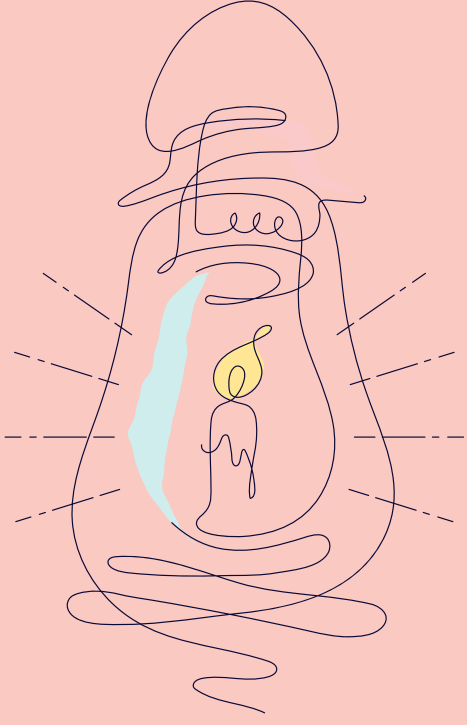
وما التتوير، أصلاً؟

هذه الأسئلة وما تولّده الإجابات عن أسئلة أخرى هي التي نحاول أن نجيب عنها لنحدّد تنويرنا. أكثر من مئة عام مضت على هاجس تنوير عربي وما زلنا نعود لطرح السؤال كيف لسؤال مضى على طرحه أزيد من قرن أن يستمرّ مطروحاً حتى هذه اللحظة من تاريخنا المعاصر؟ بل قل: ما الذي يحملنا على أن نعود لطرح سؤال التتوير وبصورة أكثر إلحاحاً في واقع يشهد حالات هي أشدّ ظلاماً من ذلك الواقع الذي أنتجته للمرّة الأولى في عالمنا العربي؟

ما زال سؤال التتوير، ومنذ أزيد من قرن، سؤالاً حاضراً في واقعنا العربي، ومطروحاً أمام العقول المفكّرة بأحوالنا. ولقد نشر كاتب هذا المقال أكثر من خطاب جواباً عن سؤال: ما التتوير؟ وفي كلّ مرّة يتناول قضية التتوير يجد نفسه في حاجة إلى إغناء الإجابة عليها.

وقبل أن نشرع في البحث عن إجابة على تلك العلاقة التي جعلناها عنواناً (نحن والتتوير)، سأتوقف عند ما يبدو للوهلة الأولى أمراً لا يحتاج إلى نظر، أقصد ضمير الرفع المنفصل الدالّ على وعي جماعة بنفسها، من حيث إنّ (نحن) هي جمع (أنا)، وكما يشير الضمير (أنا) إلى المذكر والمؤنث معاً، فكذلك الضمير (نحن) يشير إلى الجمعين المؤنث والمذكر. فعندما تنطق جماعة ما، أو من اختار أن يمثلها دون أن يكلفه أحد بذلك، بالضمير (نحن)، فهذا يعني أن لديه وعياً بهوية تجعله منتبهاً إلى الجماعة (من الأمة إلى الفئة)، ولديه وعي بالمشارك بين أفراد الجماعة.

لكنّ الأنا المتكلّم لا يمكن أن ينطوي على صفات الجماعة، والجماعة التي تشترك بصفة ما لا يمكن أن تكون مجموعة أفراد متشابهين. ولهذا عندما تسأل الأنا من نحن؟ تعلن انتماءها للنحن الذي تقصده.



♦♦ أكثر من مئة عام مضت
على هاجس تنويرٍ عربي
وما زلنا نعود لطرح السؤال

العقل التتويري هو عقل واقعي

نحن والتتوير

التفكير بالأساس تفكير بالواقع، وصناعة واقع وفق مقتضيات مكانة الإنسان سعيداً، وضدّ واقع خلّو من عوائق التفكير وحرية الإرادة. هذه العلاقة بين العقل والواقع هي أسّ فعل التتوير. دعونا ننتقل خطوة أخرى في تعيين هذا المفهوم. العقل التتويري هو عقل واقعي. ومعنى أنّه عقل واقعي يكمن في تحرّره من الوهم. فالعقل الواقعيّ هنا ليس هو الذي يعترف بالواقع، بل الذي ينطلق من فهم الواقع بوصفه رحم الإمكانيات التي يجهد العقل والإرادة لتحقيقها. فالإمكانيات هي وقائع موجودة بالقوّة تحتاج إلى العقل والإرادة لتحقيقها بالفعل. وما ظلام العقل إلا تلك الأوهام التي يعتقد أصحابها أنهم قادرون على تحقيقها في الواقع.

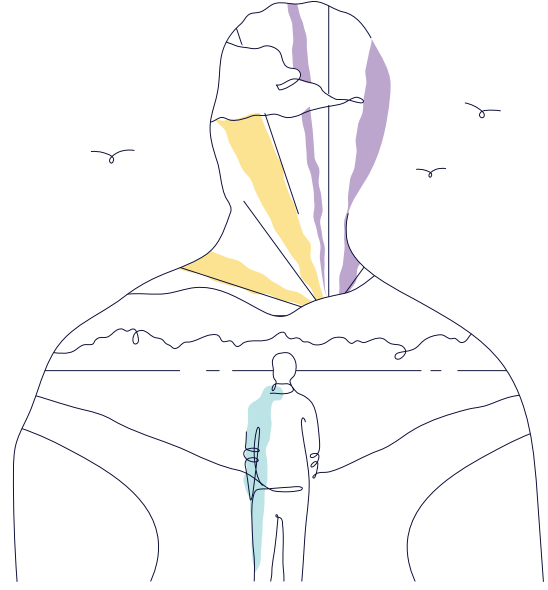
فالتجربة التاريخية تؤكّد للعقل التتويري أنّه ما من إرادة قادرة على فرض مرحلة من التاريخ قد ولّت بكل عناصر بنيتها، وتحقيقها في الواقع. وإذا ظنّ عقل جماعة تمتلك قوّة العنف بأنّها قادرة على ذلك، فإن النتيجة هي: تحطيم الحياة وقدرة البشر على الحياة. وآية ذلك أن هذا الذي يطمحون إليه ليس إمكانية مولودة من رحم السيرة التاريخية.

نحن العرب واقع موضوعي. نحن مجموعة دول متفاوتة في أشكال السلطة، ومختلفة في البنى، ومتعدّدة في حالات الاستقرار، وعلى درجات ليست متساوية في التقدّم الاقتصادي والبنى التحتية. وهذا كلّه يجعل من سؤالنا حول ما إذا كان من الحكمة أن نطرح التتوير انطلاقاً من الضمير (نحن).

ولهذا، في الجواب عن هذا السؤال، يتفرّع سؤال آخر يسهم في الإجابة، ألا وهو: ما هي السمات المشتركة التي تجعل من خطاب التتوير عربياً خطاباً ممكناً؟ بل ما هو الظلام المشترك الذي يحتاج إلى تبديد؟

فإذا كان التتوير في تعريفه المجرّد تبديد الظلام، فلا يمكن أن نمارس فعل التتوير دون أن نحدّد الظلام الذي يحتاج إلى تبديد. فهل الظلام عقلي أم واقعي؟

إذا انطلقنا من أنّ التتوير هو مدّ العقل بمناهج التفكير والمعرفة في فهم العالم لتغييره، فإن التتوير ليس سوى معركة العقل المنهجي والمنطقي ضدّ عقل يفنقر إلى هذه الأدوات المعرفية.



السعادة للبشر، فيما العقل المتعصب ثابت أمام باب الكهف ليمنع السجناء فيه رؤية الشمس. الإنسانوي يفكر، وأدواته المفاهيم الجديدة والمنطق والمناهج، والمتعصب لا يفكر أصلاً. الإنسانوي ينتمي إلى الآفاق والمستقبل الذي يختزنه الواقع ويفري الإرادة بالفاعلية، فيما المتعصب يخضع ويقرر ويقتل لا يحسن أحد أن التعصب صفة أخلاقية خاصة بالتيارات الأصولية العنيفة والأيدولوجية الدينية فقط، وإنما التعصب بنية أخلاقية عدوانية تجاه الآخر المختلف. التعصب ذهنية أخلاقية مدمرة للتعايش ولل فردية الحرّة والمتحررة.

التعصب لاهوت مستقل بذاته عن جميع الأديان. هو لاهوت قائم بذاته مهما كان القناع الأيدولوجي له، القومية، الدين، العلمانية، الطائفية، العنصرية.

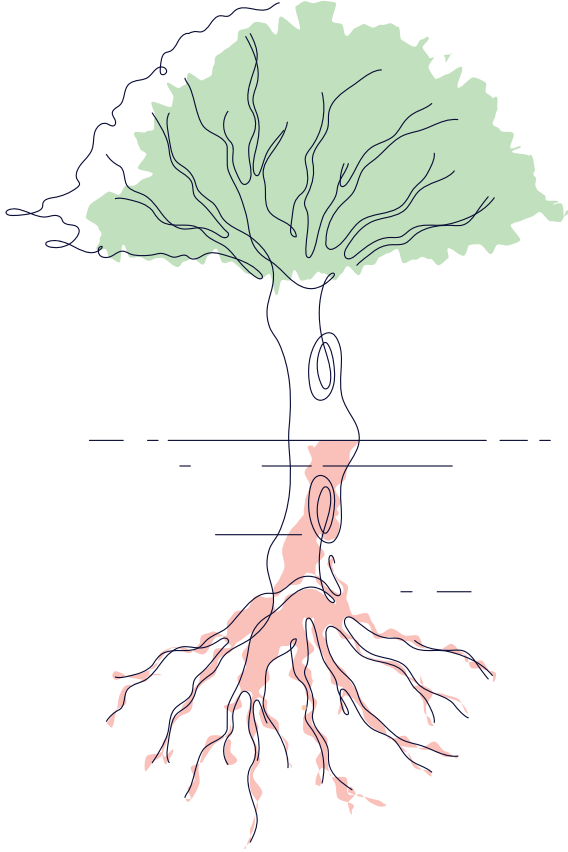
التعصب دين المجرمين، عبدة القوة الهمجية، الذين لا يجيدون إلا فنون القتل، أسرى الجهل المقدس - لاهوت الظلم، الثقافة الشعبية لا تعرف التعصب الديني أو التعصب القومي أو التعصب الأيدولوجي.

إذاً تكمن ماهية العقل التنويري الواقعي في هذه القضية المنطقية واقعية: ما لم يولد من رحم السيرورة التاريخية، وصار وعياً وهمياً، هو الواقع اللاعقلي. وحده العقل اللاواقعي يبذل تضحيات مجانية لتحقيق واقع لاعقلي. والواقع العقلي يعود بدوره ليعزز العقل الواقعي التنويري، ويشريه بالجديد.

ينشأ من قولنا السابق حكم تنويري على غاية كبيرة من الأهمية: العقل التنويري تحرر بالملطوق من التعصب، وتحرر من أي وسيلة تنفي الحقيقة والحق بالاختلاف. العقل التنويري هو عقل إنسانوي بامتياز.

بينه وبين العقل المتعصب. العقل الإنسانوي عقل مجتّح يطير في فضاء الإمكانيات التي تحقق

التتوير هو معركة انتصار الإنسان



نحن والتتوير

التعصّب بكل أشكاله وصياغاته الزائفة ثمرة أوهام مثقّفين انتقلت عبر الخطاب إلى جمهور، ولهذا فالتتوير لا يقع في تناقض مع الوعي الشعبيّ من هذه الزاوية، بل يعبر عن روح التسامح القارّة في نفوس الناس.

إنّ التتوير، وهو يواجه سلطة الوعي المناقضة للواقع وللمعقولية بوعي واقعي ومعقولية واقعية، يحوّل العلم إلى وعي علمي بمعزل عن معرفة نظريّات الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا والعلوم الإنسانية التي تتطلّب تخصّصاً بالعلم.

لا يمكن للتتوير اليوم، إذا ما أراد أن يعلن عن نفسه مدافعاً عن مركزية الإنسان - الذات، أن يتجاهل مرجع الإنسان - الذات على أنّه مرجع المعرفة في علاقتها بالواقع.

وإنّ من شأن ذلك أن يحطّم أسس الوعي الصنمي والأفكار الصنمية المسبقة التي يتحصّن خلفها النكوصيون والساعون لتأبيد الواقع.

فمعركة التتوير معركة ضدّ الأوثان النائمة والمستيقظة الساكنة العقول الكهفيّة بكلّ عنفها وعدوانيتها وكرهاها لمنطق الحياة.

وما لم يكن في الحسبان - حسب التتوير - أن يجد

نفسه في قلب معركة يدافع فيها عن الحياة الروحية للإنسان في عالمنا. يدافع فيها عن الإبداع الفني والشعري والأدبي والمسرحي والروائي، عن الإبداع الموسيقي، في وقت راحت فيه الأصوات النكوصية تتعالى ضدّ هذه القيم الروحية بحجّ ما أنزل الله بها من سلطان. وإذا كان الفنّ في حالة تردّد إبداعيّ فهذا ليس مردّه إلى الفنّ نفسه، بل إلى الركود التاريخي الذي أنتج فنّاً كهذا. وفساد الذوق ذاته هو صورة عن فساد هذا العالم.

وفلسفة التنوير فلسفة تمرّد على هذا كلّ، ومعاندة لهيمنة أيّ انحطاط عقلي وعطالة التفكير. أجل، لمّا كان التنوير وعياً بضرورة ولادة الإنسان_ الذات الفاعلة الحرّة، فهو معركة انتصار الإنسان الذي يرفع راية العقل بكلّ شجاعة الوجود، إذ لا مجال لفصل الفقر المادّي عن الفقر الروحيّ، ولا مجال لفصل انتصار الجسد عن انتصار الروح، حيث الروح جسدٌ والجسد روح. التنوير ضدّ مؤامرة الفصل التعسفي للإنسان.

التنوير عندي خطاب يقف في مواجهة أيّ شكل من أشكال الصنمية، وبخاصّة صنمية الفكرة التي تسيطر على صاحبها سيطرة تحوّله إلى قاتل من أجلها في بعض الأحيان.

صنمية الفكرة ليست سوى معتقد بفكرة ما تتحوّل لدى صاحبها إلى قيمة أكبر بكثير منه، وتحوّل صاحبها هذا إلى خادم صغير في سبيل تحقيقها، حتى لو دفع حياته ثمناً من أجلها، أو سلب حياة الآخر دفاعاً عنها.

فالمتمأمل في تاريخ صنمية الفكرة سيجد أنّه ما من أمة من الأمم قد نجت منها، فالحروب الصليبية مثلاً تمّت استناداً إلى فكرة زائفة ألا وهي تحرير القدس من المسلمين استجابةً لنداء المسيح،

والمسيح براء من فكرة كهذه، لكنّ اختفاء المصالح الدنيوية وراء فكرة صنمية تستمدّ قوة تأثيرها من مصدر ديني أمر يجعل من السلوك فاعلاً ومؤثراً، ويحمل المعتقد الإيمان بها على العنف انطلاقاً من مبدأ: اقتل من أجل، أو مت من أجل.

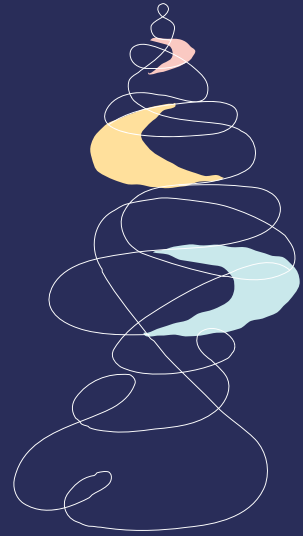
والحقّ أنّه ما من أيديولوجيا إلا وتتطوي على فكرة صنمية لتحوّل أساساً لعصبية متعصّبة جامعة. لا شك أنّ هناك اختلافاً بين الفكرة الصنمية ذات الأصل الدنيويّ والفكرة الصنمية ذات الأصل الدينيّ، حيث تتعرّض الأولى إلى زوال بفعل الواقع والأجيال، فيما تستند الثانية إلى نمط من الثقافة المعنّدة.

ولهذا فإنّ نقد صنميّة الفكرة، أيّاً كان منبعها، أمر في غاية الأهمية، ويتطلّب شجاعة معرفية وأخلاقية، ولا يجوز التردّد في دحضها.

سئل مرّة الفيلسوف الإنكليزي الشهير برتراند رسل: هل أنت مستعدّ أن تموت من أجل فكرة تؤمن بها؟ فأجاب: لا، فلربّما كنت على خطأ. ونحن نقول لا يجوز الموت من أجل الفكرة، حتّى لو كنّا على صواب، فالأجدر أن نعيش من أجلها.

بقي أن أقول ❖

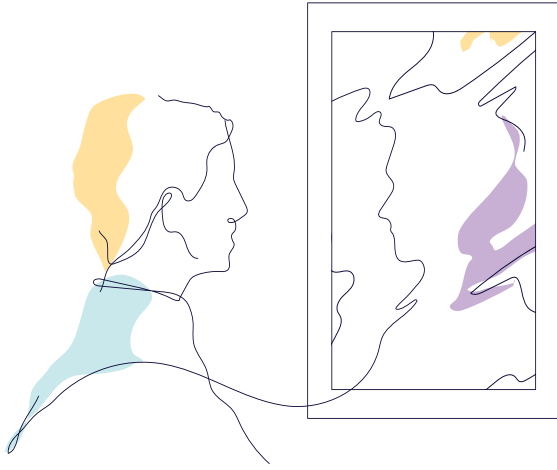
التنوير ليس أيديولوجياً
كما يظنّ البعض. إنّهُ
دفاع عن معنى الحياة
السعيدة، وإستراتيجية
لتحقيق هذا المعنى.





◆ نقد التنوير بوصفه تنويراً

بقلم الدكتور خلدون النواني



قدّمت نفسها كنموذجٍ كونيٍّ للحداثة والتقدّم والراقيّ الإنسانيّ تسعى بقيّة الحضارات والشعوب والأمم لتطبيقه وتمثّل قيمه. لكن، وكما دائماً، فإنّ ما يُقدّم نفسه بوصفه مُطلقاً، مُكتملاً، نقيّاً، أو نموذجاً كونياً للتطبيق، يختزل في داخله بذور تناقضه، وتشوّهاته، وتناهيه في الزمان، ومحدوديّته في المكان، وخصوصيّته والنقد كهواية، ولا التفكير بقصد تدمير موضوع التفكير، وإثما التقصّي الحذر لبيان أوجه قصوره وتناقضاته ومفارقاته المخفيّة خلف المنظر الصقيل.

الحرية الفردية، العقد الاجتماعي، التسامح، العدالة، المساواة، حرية التفكير، حرية المعتقد، حرية التعبير، حقوق الإنسان، الأخوّة، المواطنة، المواطنة العالمية، الإنسان بوصفه قيمة القيم، قداسة الحياة، الثقة بالعقل، السلام الدائم بين الأمم والشعوب.. إلخ، هي منظومة القيم التي تجلّت في عصر التنوير الأوروبي عموماً، وفي فرنسا القرن الثامن عشر خصوصاً، قبل أن تتمّ متابعتها واستكمالها والبناء عليها من خلال الفكر الألماني عند كانط ومندلسون وغيرهما. على هذه القيم الإنسانية الفكرية، استطاع الغرب أن يبني حداثة ونهضته مُترجماً هذه القيم وعالم الأفكار تلك إلى سياسات وقوانين ومؤسّسات ونُظم حُكمٍ ليبرالية وديمقراطيات وحقوق وواجبات وأساليب حياة وطرق تعامل وتواصل وتربية، وقيم كونية.. إلخ. بضرورة التنوير والتحديث تلك نهض الغرب الأوروبي من عصوره الوسطى، وعوالم الأسطورة والدين الذي تحوّل إلى مؤسّسة حقيقة وسلطة على يد الكنيسة الكاثوليكية، وصار العلم والعقلانية وقيم التنوير السلطة الجديدة التي



وهنا لا يكتفي النقد بدورٍ سلبيٍّ يقنع بإبراز العيوب والتناقضات والانحرافات والتشوهات، وإنّما هو بذلك يكشف ما تقصيه سلطات المُطلق وما تقمعه وتحجبه، وذلك بقصد بيان أصل انحرافاته وتقييمه بقصد تقويمه، أو إعلان عدم صلاحيته والبحث عن أفقٍ جديد. فالمطلق والمثالي من عوالم الفكر والسماء القصيّة العصيّة، وليس من عوالم الممارسة الأرضيّة، أي عوالم ممكنة رغم أنّها ناقصة، بل إنّها ليست ممكنة سوى لأنّها ناقصة، وباختصار هي عوالم البشر.

بهذا المعنى يكون نقد التنوير بأدوات الفلسفة تنويراً، أي جزءاً أصيلاً ممّا جاء به التنوير، ودعا إليه عبر الثقة بالعقل، والشكّ بالمسلّمات، وتلغيم المقدّسات، وحرية الاعتقاد، والتساؤل، والشكّ.

بهذه الرؤى النقدية سينصبّ اهتمامي على مراجعة «نموذج التنوير» الأوروبي ومثله على أربع نقاط أساسية تتلخّص في:

وهذه المراجعات لها هدفٌ أساسيٌّ يتمثّل في محاولة الإجابة للمرّة الألف على الأقلّ على سؤال: "ما التنوير؟"، وهل يحتكر النموذج الغربي اسم التنوير ويكون بالتالي تجربته الوحيدة، أم إنّ للتنوير معنىً عصياً على الاحتكار؟

1- الاحتكار

2- الكونية

3- القداسة، وإفراغ المعنى

4- التشوّه والمآلات

أولاً: الاحتكار

allumer la lumière أو faire la lumière إلخ.

بهذا المعنى يتفق الدالّ والمدلول بالفرنسية على جعل التنوير اسماً لا فعلاً، أو بالأحرى «اسم علم» يخص تلك الحقبة الخاصة بتاريخ فرنسا منذ القرن الثامن عشر والثورة الفرنسية إلى اليوم. وبكلام آخر: يتواطأ الدالّ والمدلول في الفرنسية على تقديم معنى يحتكر التنوير ويؤطره في زمنٍ وحدود جغرافية تخص فرنسا. Les Lumières الفرنسية إذاً بأداة تعريفها الحصريّة Les (التي تؤطر ما تُعرّفه) وبحرفها الكبير الذي تبدأ به Lumières تحوّلت إلى اسم علم، واسم العلم يحيل دوماً إلى هويّة محدّدة، وهي هنا الفكر الفرنسي في القرن الثامن عشر. لكن اسم العلم هذا لا يقتصر عليه اللفظ الفرنسي، فإليه تحيل أيضاً مفردات Aufklärung في الألمانية، وEnlightenment في الإنجليزية، أو Illuminismo في الإيطالية. ومع ذلك فإنّ هذه الدلالات الغربية بالإنجليزية والألمانية والإيطالية تكسر قليلاً احتكار المدلول على التجربة الفرنسية، رغم أنها لا تخرج في ذلك من مركزية الهوية الأوروبية الحصرية.

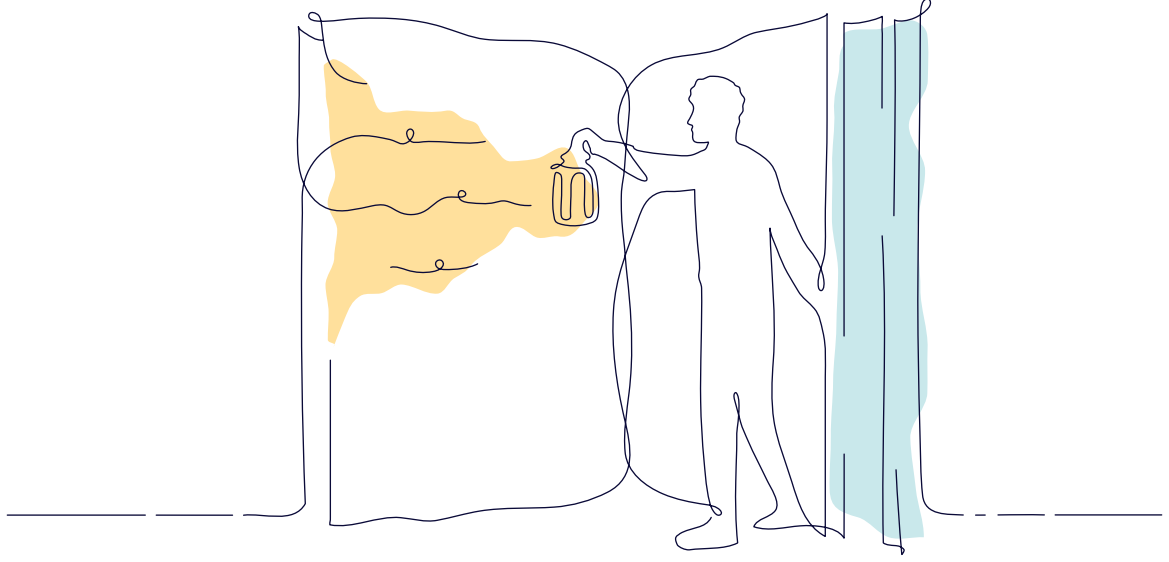
ما إن ترد كلمة «التنوير» منطوقَةً أو مكتوبةً حتّى تحيلنا إلى عصر التنوير أو عصر الأنوار في القرن الثامن عشر، وبخاصّة في فرنسا التي شهدت ولادة فكرٍ عقلائيٍّ، إنسانيٍّ، اجتماعيٍّ، تمثّل في مجموعة من المثل والأفكار الفلسفية التي لاقت نوعاً من التطبيق السياسيّ التدريجي ابتداءً من الثورة الفرنسية عام 1789. في اللغة الفرنسية تأتي مفردة Les Lumières بصيغة الجمع، وبحرفٍ كبير، لتشير إلى تلك الحقبة الفكرية التي سادت أوروبا عموماً وفرنسا خصوصاً في القرن التاسع عشر، أو ما يعادل Siècle des Lumières أي عصر الأنوار. مفردة Lumières بالفرنسيّة، ذات الأصل اللاتيني luminaria الذي يعني أصلاً (المشعل) أو (مصدر الضوء)، لا تحيل لغوياً إلى فعلٍ أو عملٍ أو حتى إلى مصدرٍ لفعلٍ يُشتقّ منه، وإنّما هي اسمٌ مؤنث بحالة الجمع تُشير حرفياً إلى الأنوار أو الأضواء، وتُستخدم مجازياً بمعنى الوعي، وصفاء الذهن، والوضوح في مقابل الظلمة والظلام. ليس لمفردة Lumières بالفرنسية إذاً فعلٌ يُشتقّ منها أو تُشتقّ هي منه. وحين نريد أن نقول (أنار) أو (أضاء) فإننا نستخدم أفعالاً أخرى مثل éclairer أو illuminer، أو نستخدم تركيباً من عدّة كلمات من بينها كلمة النور أو الإضاءة La lumière، كأن نقول: جاء بالضوء apporter de la lumière أو

تاريخ التنوير في أوروبا واختلاف المشاركة القومية

الاحتكار | مراجعة «نموذج التنوير» الأوروبي

الفرنسي أو Age of Enlightenment ويضيف إليه عصر التنوير الألماني Aufklärung. كما تؤكد موسوعة Britannica على سبيل المثال لا الحصر، فإنه يوسّعه من جديد، ليشمل «الحراك الفكري الأوروبي في القرنين السابع عشر والثامن عشر». بهذه التوسعة في الزمان والمكان تضيف الكلمة الإنجليزية لعصر التنوير إنتاجاً إنجليزياً سبق وأثر في كل من التنوير الفرنسي والألماني مثلما فعلت فيزياء نيوتن (1642 - 1727) على مجمل الفكر الفلسفي خاصة عند كانط، أو كما أثار فرانسيس بيكون (1561-1626) على إنتاج بعض مفكري التنوير الفرنسي خاصة ديدرو، أو كأثر جون لوك الكبير على روسو وفولتير وكوندلياك في فرنسا ومندلسون وكانط في ألمانيا الخ. قد تتزاح قليلاً دلالات هذه المفردات في اللغات الأوروبية، وقد تختلف في تفاصيل نسبية في المشاركة القومية لكل من مفكريها في تأسيس ورغد «عصر التنوير»، لكنها متفقة جميعها دلاليّاً على أنّ التنوير (مُعرّفاً) محصور بهويّة الفكر الغربي الأوروبي، ولا بأس عندها في اعتبار فرنسا مركز هذا الفكر، بينما يمثل التنوير الألماني امتداداته أو الدائرة الثانية له، ويدور في فلكهما إنتاج فلاسفة غربيين آخرين.

إنها تكسر قليلاً الاحتكار الفرنسي للتنوير، لتضيف إليه شيئاً من الهوية القومية لكل بلد منها. فلفظة Aufklärung الألمانية على سبيل المثال تحيل بدورها إلى تاريخ قريب من تاريخ التنوير الفرنسي ظهر كذلك في القرن الثامن عشر، لكنّه يحيل إلى جغرافية قريبة تخصّ ألمانيا هذه المرّة. وبمعنى آخر توسّع مفردة Aufklärung عصر التنوير لتضيف إليه مساهمة ألمانية تُضاف إلى، وتكمّل، عصر الأنوار في فرنسا. يكفي أن نستقصي دلالة كلمة Aufklärung في المراجع الفلسفيّة لنجد أنّها تحيل، إضافة إلى عصر التنوير الفرنسي، إلى تلك الحركة الفكرية التي شهدتها ألمانيا منذ عشرينيات القرن الثامن عشر وحتى الربع الأخير منه، والتي برزت فيها حركة «العاصفة والاندفاع»، ثم حركة التنوير الألماني مع مندلسون وكانط، إلخ. ومع أنّ هذا الأخير على سبيل المثال قد قدّم التنوير بوصفه خروجاً من حالة القصور إلى الاستقلال والاعتماد على الذات (وهو ما سنعود إليه لاحقاً)، إلا أنّ لفظ التنوير باللغة الألمانية ظلّ محتفظاً كذلك بتلك الدلالة التاريخية والجغرافية لأوروبا الغربية في القرن الثامن عشر. في حين أنّ اللفظ الإنجليزي -Enlightenment الذي يُعرّف التنوير بوصفه عصر الأنوار



ينمو ويتطوّر وتتغيّر ملامحه، وبالتالي تتغيّر دلالاته، وليست وعاء ميثافيزيقياً يعيش فوقنا أو يحتوينا، يؤثّر بنا ولا نؤثّر به، ولكن اللغة بقدر ما هي حاضنة الوعي وجسده الحيّ، فإنها متغيرة بتغيّر الوعي والاستخدام لها. هكذا تتغيّر اللغة، ومنها ما يهرم ويتخشب ويموت، ومنها ما يتجدّد ويتطوّر ويخلق. ارتباط اللغة بالوعي أمر بالغ الأهمية، لكنّ ارتباطها وتغيّرها اللامرئيّ في اللاوعي هو ما يشغلني هنا، فاللغة هي أيضاً تاريخ غير مكتوب لعلاقات السّلطة وصراعات البشر والتاريخ الإنسانيّ. وبمعنى آخر، لعلّ دلالات اللغة مثل التاريخ الذي يكتبه الأقوى، سوى أنّ التأريخ فعلٌ واعي مقصود، بينما تاريخ تغيّر الدلالة في اللغة، هو التاريخ اللاوعي، أو تاريخ سُلطةٍ بكما.

هكذا صار "التنوير" في لعبة اللغة وجبالها التي تؤطر الوعي مرحلةً تاريخيةً تخصّ الغرب الأوروبي عموماً وفرنسا تحديداً، وتخصّ جغرافية أوروبا الغربية وحدودها في القرن الثامن عشر، كما صارت الحداثة (مُعَرّفةً) هي حداثة أوروبا ومقتصرة على تاريخها وجغرافيتها الحديثين.

اللغة حاضنة الوعي وجسده الحيّ

إنّ أخطر ما قد يفهم من كلامي أعلاه هو وجود نظرية مؤامرة غربيّة جديدة، تُحاك في الظلام، ويتمّ مسح عقولنا بها عن طريق اللغة ودلالاتها النفسية الواعية وغير الواعية. لا، ليس هذا قصدي، ولعلّ نظرية المؤامرة هي شأن من لم يخرج من حالة القصور العقلي إلى حالة التنوير بالجرأة على استخدام العقل. إن اللغة، كما أفهمها، كائنٌ حيّ

ثانياً: الكونية الاحتفاظ بسلطة المتفوق



كان التنوير والحادثة الغربيان قد جسّدا تفوّق الغرب الحضاري في العصر الحديث، فإنّ الغرب هذا أراد الاحتفاظ بسلطة المتفوّق، وتنصيب نفسه أستاذاً على بقية العالم الذي رآه من منظورٍ فوقيّ، أي شعوب تتفاوت درجات وحشيتها وبدائيتها. مع التنوير والحادثة الأوروبيين ولدت إذاً "المركزية الأوروبية" التي عملت على تصدير ثقافتها التي رأتها مركزية وكونية إلى الهوامش، أي بقية شعوب الأرض، فكان الاستعمار، حيث تسابقت دول الغرب الليبرالي الحديث على اقتسام ثروات العالم وراء التلّطي خلف الواجهات الثقافية في نشر التنوير والديمقراطية ومساعدة الشعوب المُستعمَرة على إقامة العدالة والمساواة الاجتماعية وحرية التفكير والاعتقاد واحترام حقوق الإنسان إلخ، أي قيم التنوير باختصار.

يمكن لنا أن نقول باختصار إنّ مفهوم الكونية يقوم فلسفياً على تصوّر نموذجٍ كونيّ شامل (قد يكون ترانسندنالياً) تتوحّد فيه الاختلافات، أو قد يمثل حقائق مطلقة تدّعي أنها صحيحة في كلّ الحالات على اختلاف الزمان والمكان بغضّ النظر عن تنوّع الثقافات والقوميات والديانات والأجناس. ندين لكانط (أو بالأحرى ندينه على) مفهوم الكونية universalisme/ universalism الذي طوّره في إطار الفلسفة الأخلاقية التي تصبح فيها الحقيقة الذاتية حقيقة كونية مطلقة وملزمة في كلّ زمانٍ ومكانٍ، وهي تتلخّص بقوله: "تصرّف بحيث تجعل من فعلك قانوناً لك وللآخرين". ويعود فيلسوف التنوير لتأكيد مفهومه عن الكونية في كتاب آخر يقول فيه: "تصرف فقط بحسب المبدأ الذي يُمكن رغبتك من أن تُصبح قانوناً كونياً". هكذا حاول كانط بناء العقل العمليّ على قاعدة "مبدأ التشريع الكوني" الذي يُعمّم فيه النموذج. رغم معيارية كانط الصارمة، إلا أنّ مفهوم الكونية الذي سيُضفي على قيم التنوير وحقوق الإنسان بوصفها قيماً لجميع البشر على اختلاف الزمان والمكان يحمل في طيّاته مآزق ما أدعوه بـ "ميثافيزيقا الواحد" أو "ميثافيزيقا المركز" التي تلغي الاختلافات عبر قمعها أو إقصائها أو إجبارها على أخذ شكل المركز، الواحد، الكلّي، فإذا

التنوير الغربي وهوية المركز

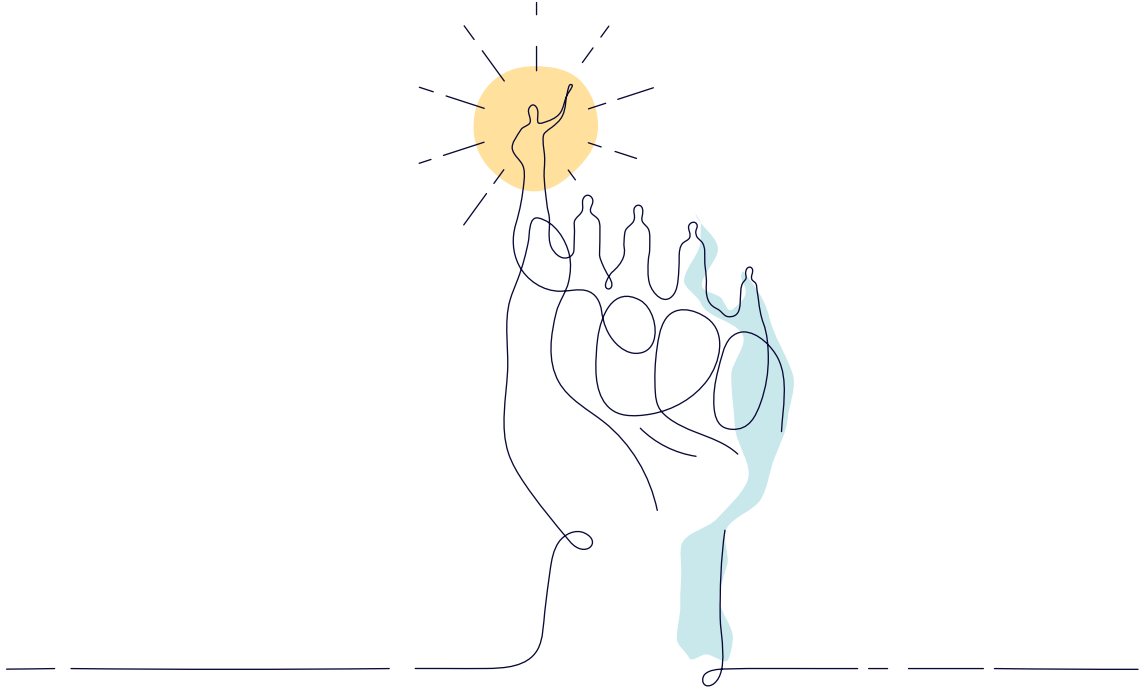
كحقيقة مطلقة، وإلغاء للتمايزات والاختلافات، وأخيراً، تحويل النتائج إلى مقدمات ومُسلّمات على الآخرين أن يبدؤوا منها. كل تلك العدّة النظرية في القفزة إلى الكونية، هو ما يسمح لاحقاً، وبشكل دائم تقريباً، في ميدان السياسة والممارسة العملية بحدوث تمايزات، ومفاضلات، وهرميات وعلاقات قوّة وتبعيّة وإخضاع، سواء تعلّق الأمر بالنظريات الكبرى، أو الديانات، أو المشاريع السياسية، بل وحتى في النظريات العلمية الصرفة التي تدّعي الكونية، فتعمم نفسها كسلطة حقيقة، في حين هي مجرد فرض لباراديغم معيّن. في تجربة التنوير الأوروبيّ إذاً تحوّل ذلك تصوّر النظريّ الكونيّ لصلاحيّة قيم التنوير عالمياً مُبرّراً لانحرافات السياسة. إنّ الكونية التي تلغي الخصوصيات تنتهي غالباً إلى نتائج عكسية مهما كانت نبيلة وأصيلة المقاصد والمنطلقات.

لكن هذا الانحراف السياسيّ هو من شؤون الممارسة السياسية النفعية والمصالح الضيقة للسلطة، ولم يدر في خلد فلاسفة التنوير الذين كانوا يُنظّرون، عموماً، على نحو إنسانيّ كليّ شامل، والذين فهموا الكونية بوصفها مفهوماً للعدالة والمساواة يتساوى فيها الجميع، وتلغي التمايز والتفاوت بين البشر، وتنسف التراتيبات والهرميات الاجتماعية التي تقوم على الحسب والنسب أو درجة الثروة أو الطبقة الاجتماعية أو الأصول النبيلة في المجتمع الواحد، وتتجاوز حدود النظرة القومية الشوفينية الضيقة في العلاقات بين الشعوب، بدل النظرة العنصرية التي تتعالى على الآخر وتسترقّه إن كان بلون بشرية مختلف مثلاً، أو من أصول حضارية وقومية مختلفة عنهم، أو من دين آخر إلخ. لكنّ تصوّرات مفكّري التنوير الغربيين النظرية حول كونية مشروع التنوير، ظلّت حتى في جانبها النظريّ (مثل أيّ مشروع يطمح أو يدّعي الكونية) مُلوّنة ومُصاّبة بهوية المركز. فتعميم التجربة الغربية ومنحها صفة الكونية هو - سواء أراد المفكر له ذلك أم لا، فطن للأمر أم سها عنه - الذي جعل تلك التجربة نموذجاً يُحتذى. وبمعنى آخر فإنّ الكونية هي دائماً انتقالٌ من جزئيّ إلى كليّ بقفزة نظرية، وعندها، فرض لحقيقة هذه التجربة،

ثالثاً: القداسة، وإفراغ المعنى "أحيط التنوير بهالة من القداسة والعصمة"

هذه المثل التي غدت مسلّمات مقدّسة يجب البدء بها والانتهاز إليها لتحقيق التقدّم والرفقّ الإنساني والسعي على طريق حداثة الغرب هو مغامرة خطيرة دفع العديد من الفلاسفة ثمن تحطيم بعض أصنامها من نيتشه إلى سلوتردايك. فالناقد هنا يلج برأسه دائرة المحظور وحقول الألغام التي تحيط بالمقدّس. وإذا كانت أفكار عصر التنوير ومثله قد قُدمت لنا بوصفها أرقى ما أنتجه الفكر البشري من قيم مدنيّة نبيلة فكيف لعاقلي، فضلاً عن فيلسوف - إلا إذا كان شريراً، أو عبثياً، أو حاقدًا، أو إرهابياً كارهاً للغرب وحضارته - أن يعيد مسائلة مبادئ وقيم متّفق على صحتها المطلقة وكونيتها مثل مركزية الإنسان، أو كونيّة العقل، أو قدسيّة الحياة، أو قيمة الحرية، أو العدالة الاجتماعية، أو المساواة في الحقوق والواجبات، أو السلام الأبدي بين الأمم والشعوب، أو حقوق الإنسان.. إلخ؟ بهذه السلطة الفكرية الإكراهية تحوّل الدفاع عن التنوير عند بعض الفلاسفة إلى أيديولوجيا، وتخذق في معركة الخير

ما إن تُقدّس المفاهيم، حتى تدخل حيّز الإيمان والمُطلق، وتخرج من سياقها الفلسفيّ الذي يظلّ نسبياً مهما ادّعى الإحاطة والشمول والكونية. إنّها مصادرة للفكر لصالح العقيدة، وتشويّ الرمز النابض بالحياة والدافع على العمل والتغيير، وتحوّله إلى صنم ميت. فالقداسة التي تحاط بها المفاهيم تتطوي على كلّ إكراهات سلطة المعتقد التي تجعل من المذهب الفلسفي عقيدة أشبه بالدين (كما حصل مع الماركسية) ذات حقائق مُطلقة، وأركان ثابتة، وقيم هادية كونية، ومرجعيات مُقدّسة يُدعى إليها بالتي هي أحسن والتي هي أسوأ. وبما أنّ المقدّس يستوجب - ليكون ويستمرّ ويتميّز - وجود المُدنّس، فإنّ سلطة الإيمان تتضمّن دوماً سلطة تحريم وإبعادٍ وتأطيرٍ وتمركزٍ وتهميشٍ. وفيما يخصّ التنوير فلا بدّ من الاعتراف أولاً أنّه قد أحيط، حتّى في عالم الفكر والدراسات الفلسفية، بهالة من القداسة والعصمة، فصار تناوله بالنقد والمساءلة مسألة تثير مباشرة الشكوك والنيات. إن محاولة مُساءلة



بمعناه الأيديولوجي مع كلّ من نيتشه وهایدجر
وهوركهايمر وأدورنو وباتاي فوكو ودريدا لأنّهم
قاموا بمراجعات نقدية للمقدّس التنويري الغربي
ومآلاته، وساءلوا مشروع الحداثة؟

لكن لديك الشجاعة على استخدام فهمك الخاص!

وإذا كان هذا الحال في الغرب فقد حصل
لديّ انطباع، أرجو أن يكون خاطئاً، أنّ الكثير من
المشتغلين بالفلسفة في العالم العربي، قد حوّلوا
التنوير إلى جملة مقولات مُقدّسة يتمّ ترديدها
على نحو تماثليّ تكراريّ فارغ من المعنى، فصار
ترداد مفردات: العدالة، والمساواة، وحقوق
الإنسان، والسلام، إلخ



والشرّ، مع التنوير أو ضده، وقد اعترض فوكو
على هذا الابتزاز الأيديولوجي بقوله: «ينبغي تفادي
الابتزاز الفكري والسياسي المتمثّل في «أن تكون
مع التنوير أو ضده»، حيث يجب الفرار من الارتباك
التاريخي والأخلاقي الذي يمزج قيمة الإنساني
وسؤال التنوير.»

فحرّاس التنوير الأوروبي ليسوا من “العامة”
بالضرورة، وإنّما هم من الفلاسفة والمفكرين
الذين وجدوا في مراجعة التنوير نوعاً من العدمية
والمحافظة والرّدّة، بل الانحراف والفاشية. ألم
يُصنّف هابرماس منتقدي التنوير في فئات ثلاث
من المحافظين: الشباب، والقدماء، والجدد؟
ألم يفعل ذلك هو وغيره من حرّاس التنوير

القداسة، وإفراغ المعنى



بقيمه ومثله ليس وصاية ولا أفكاراً مُقدّسة تملئ علينا شروطها، كما أنّ كلام كانط نفسه في هذه الدعوة لا يجب أن يكون إملأء أو تفكيراً بالنبابة، فالتنوير أن تفكر بنفسك، وأن تقرّر بنفسك، وأنت في هذا على كل (كما هي حال مفكّري التنوير الأوروبي في القرن الثامن عشر) لست وحدك، فتاريخ الفكر الذي قرأته حاضر في ذهنك، وعشرات المفكرين الذين أثروا فيك يكتبون معك وينطقون بلسانك. فمن خصائص الفكر الفلسفي الأصيل، القدرة على تجاوز الجغرافيا والتاريخ والمساهمة بشكل مباشر وغير مباشر في بناء حضارات جديدة في أزمنة وأمكنة مختلفة. بهذا المعنى فإنّ أفكار أفلاطون وأرسطو وابن طفيل وابن رشد مثلاً جزء من التنوير الأوروبي، والنهضة العربية وثورات التحرر التي تأثرت بدورها بأفكار التنوير والثورة الفرنسية إلخ.

مجموعة من العزائم والتمايم التي لا تعني شيئاً، اللهم إلا شهادة انتساب إلى نادي التنويريين العقلاء. بهذا المعنى لا يُفرّغ التنوير بالكامل من محتواه العمليّ الإناري فحسب، وإنّما ينتهي إلى حالة عتالة فكرية وسبات حضاري ناتج عن التبعية الكاملة لأفكار الآخرين، وهذا هو القصور العقليّ الذي وصفه كانط بوصفه النقيض للتنوير حين أكّد أنّ التنوير هو: "خروج الإنسان من حالة الوصاية المسؤول هو نفسه عنها، وحالة الوصاية تلك هي عدم القدرة على الاستفادة من فهمه دون قيادة الآخر. ونكون نحن أنفسنا مسؤولين عن حالة الوصاية تلك حين لا يعود السبب لقصور في الفهم، وإنما لقصور في التصميم وفي الشجاعة على استخدام الفهم دون قيادة أحدٍ آخر. Sa- pere aude ! لكن لديك الشجاعة على استخدام فهمك الخاص! هذا هو شعار التنوير."

بهذا المعنى لا يجب أن ينظر إلى مقولات التنوير المُعلّبة والجاهزة بوصفها عصا سحرية يكفي الضرب بها للخروج من كهوف الظلام الحضارية، ولو سمعنا نصيحة كانط أو دعوته للتفكير المستقلّ دون وصاية أحد، لقلنا إنّ التنوير نفسه

♦♦ رابعاً: التشوّه والمآلات

التي صارت معياراً كونياً للتقدّم يُقاس عليه، ويجب تقليده كما هو. هكذا تقدّم الاستعمار الغربي الكولونيالي باسم حرية الشعوب المُستعمَرة، واشتعلت الحروب الدموية من أجل تحقيق السلام بين الأمم، وحصلت أبشع انتهاكات حقوق الإنسان باسم تطبيق حقوق الإنسان، وتمّ تجاوز أبسط قيم العدالة باسم تطبيق العدالة، وانتهكت ثقافات الشعوب وخصوصيّاتها الحضاريّة باسم كونيّة قيم التنوير الأوروبية، إلخ.

في كلّ ذلك كان مطلوباً من الآخر غير الأوروبي، لكي يُصبح متحضّراً ومدنيّاً، قياساً بالمعيار الأوروبي المتمركز على تنويره، أن يبدأ من حيث انتهى إليه الأوروبي، أي أن يبدأ مباشرةً بالنتائج، كما ذكرنا سابقاً، التي لن تكون هنا قيمةً مؤسّسة، وبـل استيراداً لبضاعة جاهزة مُسبقة الصنع.

مع التحوّل نحو الرأسمالية والتحوّلات الاجتماعية التي نشأت عن ذلك، وشيوع أفكار فلاسفة التنوير الفرنسيّين في الحرية والمساواة، شهد الغرب مجموعة من الثورات لعلّ أهمّها الثورة الفرنسية التي ألهمت مفكّري التنوير الألماني وبخاصّة كانط. سمحت الثورة الفرنسية على المدى الطويل بوضع أفكار التنويريين الفرنسيين موضع التطبيق العمليّ، فصارت الحريات شعار الثورات، والعقل سلطة الحقيقة التي أطاحت بسلطة الحقيقة الكنسيّة السابقة. وبمعنى آخر صارت مُثل التنوير هي محفّزات القوّة والتغيير والثورة على ميراث الماضي، وعندها صار للتنوير سلطة فعليّة، ومعها امتلك قداسته وأعلن عن مبادئه بوصفها كونيّة. مع السُلطة والتمركز يبدأ الانحراف، وعندما يُصبح للسلطة مركزٌ مسيطر فإنّها تفيض نحو السيطرة والهيمنة والتوسّع. بهذا المجرى تحوّلت بلدان أوروبا المستنيرة إلى إمبراطوريات استعمارية تتسابق في ما بينها على تقاسم العالم، وبواجهة نظريّة جاهزة: قيم التنوير الغربي كونيّة، ويجب مساعدة بقيّة الشعوب على تحقيقها، والتخلص من وحشيتها وبربريتها المقاستين وفق حقيقة التنوير



كعاصفة عنيفة يتمّ التشبّث بالجذور، ويتحوّل التنوير هنا إلى تنفير، وإلى قوّة نبذ حضارية تدفع بعكس الاتجاه، أي إلى مزيد من الأصوليات، والهرب صوب الماضي الذي يمثّل هنا بوصفه الأصالة الخالصة التي تسبق مرحلة التلوّث بثقافة الآخر التي تهدّد الهوية. ومن سوء حظّ التنوير الغربيّ أن أوكلت مهمّة توصيله خارج أوروبا للاستعمار، المعلّم الأسوأ عبر التاريخ، والذي يدفع المتعلّم بالإكراه لرفض كلّ ما يقدّمه هذا الأستاذ المتفطرس بحذائه اللامع وبنديقيته المحشوّة المصوّبة على الرؤوس والأفئدة. في الاستعمار أنتج التنوير نقيضه، فبدل التخلّص من تبعيّة الآخر الذي يُفكّر ويعمل بالنيابة عنّا كما نظر كانط، جاء من يفرض أفكاره فرضاً.

هنا لا تحصل استفادة حضارية أو ثقاف أو تلاقح وغنى، ولا حتى تمدين بالمعنى المنهجي للتعليم والتربية، وإنما توليد حالة من الرفض والمقاومة تنتج عن الإكراه الحضاريّ. فالأخذ بالنتائج مباشرة هو قفزة فوق سيرورات التأقلم والتفهم التاريخية التي تحتاجها الشعوب في عمليات التغيّر والتحوّل والانتقال. بمحاولة فرض قيم التنوير الذي جاء مع الاستعمار - بما يحمله هذا الأخير من وجوه العنف والإكراه والتهديد والخطر - نفرت الشعوب المُستعمرة من التنوير الأوروبي، فكانت ردّات فعلها الأولى، تتراوح بين الرفض والمقاومة أو الكراهية المُبطّنة والرفض الضمنيّ المُضمّر في حالة الخوف من التعبير أو العجز المباشر عن المواجهة. بالعنف والإكراه تُصبح أجمل القيم قبيحة منقّرة، وبالاقتحام الحضاري المباغت

وقفة تأمل ومراجعة نقدية لمثل التنوير

العلم في طريق تقنيات صناعة الأسلحة، وهيمنت برودة الآلة على الإنسان، واستلبت وعيه وإنتاجه، وانحرفت الأنظمة السياسية الديمقراطية الغربية الحديثة، فأنتجت أنظمة فاشية في كلٍّ من ألمانيا وفرنسا وإيطاليا وإسبانيا إلخ، ولم تُنتج التجارب السياسية للاشتراكيات الماركسية سوى أنظمة شمولية كالاتحاد السوفيتي.

أمام هذه المآلات كان لا بد لبعض فلاسفة الغرب من وقفة تأمل ومراجعة نقدية لمثل التنوير التي تكشف بعد أقل من قرن من الزمن عن شيء من التفاؤل الساذج، وأظهرت تلك الهوة الشاسعة ما بين التفكير النظري المثالي، والواقع العملي الذي قد يستخدم أعظم الأفكار قناعاً خلف المصلحة والقوة والسيطرة.



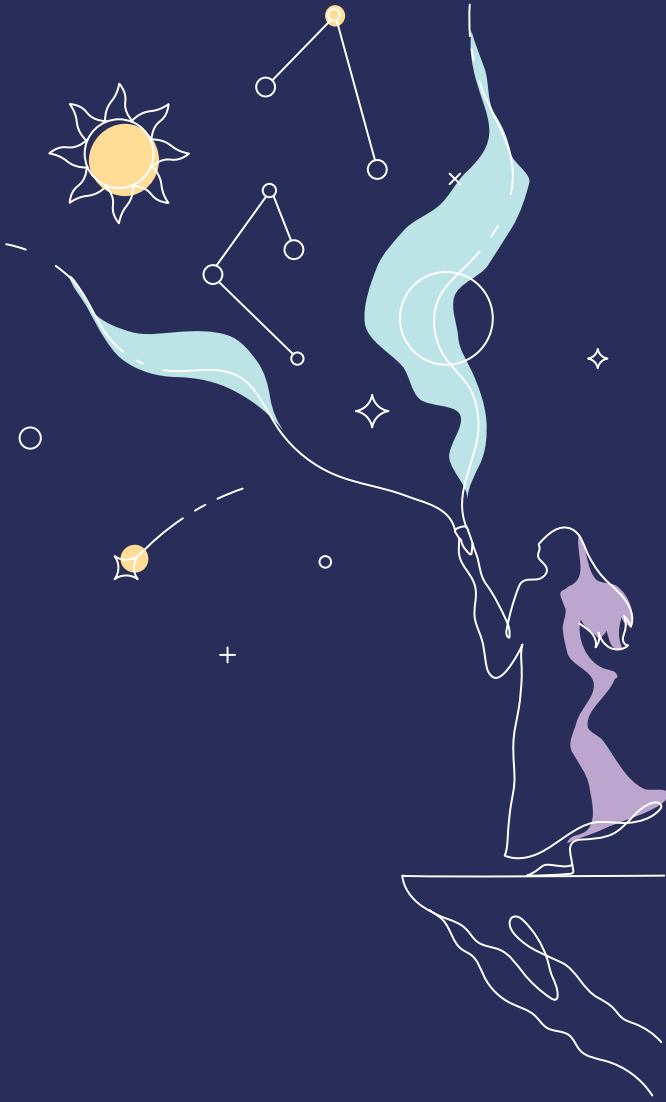
هذا ولم تقتصر تشوّحات التنوير على الاستعمار والخارج، وإنما كانت نتائج انحرافاته الأكثر درامية في بلدان التنوير نفسها، فبعد حربين عالميتين دمّرتا الحواضر التي شهدت عصر التنوير الغربي، تحوّلت أحلام مفكري التنوير في كلٍّ من فرنسا وألمانيا إلى كوابيس مرعبة، فبدل المحبة والخير الفطريين اللذين دافع عنهما روسو، تكشف الإنسان الأوروبي الحديث عن وجه من الوحشية والعنف البدائيين المحتجبين خلف قناع الحضارة، وبدل تحقق مشروع كانط في المواطنة العالمية و"الحياة المشتركة لسطح الأرض"، تسابقت بلدان الغرب الحديث على تقاسم العالم باسم تنويره وتحديثه ونقله من حالة التخلف والهمجية إلى حالة التقدم والتمدّن والإنسانية، فأشعلت الحروب باسم تحقيق "السلام الدائم" بين البلدان والشعوب، وانتهكت أبسط حقوق الإنسان باسم حقوق الإنسان، وأقامت المستعمرات باسم التحرّر. هكذا إذا انتهت الآمال بعدالة وإنسانية مُثل التنوير إلى إحباطات، بل إلى نتائج عكسية أحياناً، وانحرف العقل والعلم عن المعايير الأخلاقية، فارتمى الحضن في أحضان التقنية، وانتهى العقل إلى عقل أداتيّ مصليّ^{xi}، وارتبطا بالسوق وزيادة الإنتاج ورأس المال والسيطرة على الطبيعة لتحقيق الربح وشهوة السيطرة والنفوذ، فتقدّم

خلاصة القول

إن هذا الكلام لا يعني أبداً رفضاً للآخر، أو إجماعاً عن الاستفادة ممّا أنجزه، بل هي دعوة للانفتاح عليه، فرفض الآخر ومناصبته الكراهية والعداء ليست من أخلاق التنويريين وقيمهم في شيء، ولكّنها متلازمة التعصّب والتشدد والانغلاق الحضاريّ، وعقدة كراهية الأجنبي، والتمترس على الهوية ونظريات المؤامرة والغزو الثقافي، والسبات في كهوف الماضي والتاريخ، والخوف من مصدر أيّ نور. لا، ليس رفض فكر الآخر إذاً هو ما يدفعني لنقد وضعية التنوير كما يُقدّم إلينا، أي بوصفه مقولات مقدّسة معروضة بعناية في متحف اللقى الأثرية التي تعود للقرن الثامن عشر الأوروبي. إنّما هدفي الأول هنا هو تحطيم احتكار التنوير لجعله متاحاً فعلياً للجميع كفعل لا كاسم علم محدّد لميت قضى دون رجعة؛ وهدفي الثاني هو إسقاط القداسة عنه لإنزاله من عالم المستحيل الميتافيزيقي اللاتاريخي إلى عالم الممكن الإنسانيّ، لكيلا يظلّ التنوير مجرد تائم مكرّرة فارغة من المعنى، أو قيماً جامدة منتهية الصلاحية؛ وهدفي

الثالث هو الخروج من حالة الوصاية الفكرية، فإذا كان كانط قد عرّف التنوير بالخروج من حالة القصور المعرفي، وعدم السماح للآخرين بالوصاية علينا في الفكر والعمل، فإن ذلك يعني أيضاً إسقاط وصاية عصر التنوير وكانط نفسه بأن يفكروا عنّا؛ والهدف الرابع من مساءلة التنوير عندي يتمثّل في محاولة لإزالة الصدا الذي تراكم عليه، وتصفيته من شوائب الأيديولوجيا التي تكوّنت معه، وسهّلت تشويبه سياسياً؛ وهدفي الخامس، هو العمل على استعادته من متاحف تاريخ الأفكار إلى حيّز الممارسة الفلسفية الخاصة التي تقتضي شيئاً من الاستقلالية، والاستقلال هنا لا يعني القطيعة مع الآخر، فهذا مستحيل أصلاً، فالتنوير كما أفهمه مشتركٌ فكريّ إنسانيّ، وليس حكراً على شعبٍ أو أمّةٍ أو زمنٍ أو جغرافيا، وإنما فعلٌ في الحاضر يبدأ بالتخلّص من عقدة النقص تجاه الآخر، دون التحوّل في ذلك إلى كراهيته أو معاداته، بل لعلّ الانفتاح على الآخر وفكره هو عملٌ تنويري، وقد لا يقوم تنويرٌ دونه.

إذاً ليس رفض الآخر أو الخوف منه هو ما يدفعني هنا لتناول التوير بالنقد لا بالتقريب والإشادة كما درج الجميع تقريباً أن يفعل، بل هو استلهاً منه - وليس مجرد استهلاك ونسخ - ومن أدواته لإزالة كل ذلك التخشب الذي طال مقولاته، فتحوّلت إلى شعارات فارغة تنتج نقائضها في أغلب الأحيان. بهذا المعنى يصبح نقد التوير فعلاً تويرياً بامتياز، أي، بكلمة واحدة، فلسفة، بالمعنى الإيجابي الذي أفهمه للفلسفة. في الختام وبالعودة إلى المعنى اللغوي الدلالي الذي بدأت به أجد في العربية أن كلمة "التوير"، هي مصدر فعل "تَوَّرَ". التوير إذاً، بالعربية، هو مصدرٌ للفعل وليس مجرد اسم تحوّل إلى اسم علم بالفرنسية Les Lumières متضمناً الدلالة على زمان ومكان محدّدين: الفكر الفرنسي في القرن الثامن عشر. يدفعنا الأصل العربي المصوغ على وزن (تفعيل) إلى التوير والتفكير والتغيير. التوير باللغة العربية إذاً هو فعل يتوجّب القيام به في الحاضر والمستقبل، أو في الآن والهنا...



كانط والتتوير



ما هي الأنوار؟ إنَّها خروج الإنسان من قصوره الذي هو نفسه مسؤول عنه، قصور عجزه عن استعمال عقله دون إشراف الغير، قصور هو نفسه مسؤول عنه لأن سببه يكمن ليس في عيب في العقل، بل في الافتقار إلى القرار والشجاعة في استعمال عقلك أنت: ذلك هو شعار الأنوار.

إنَّ الكسل والجبن هما السببان اللذان يفسران بقاء مثل هذا العدد الكبير من الناس مرتاحين إلى قصورهم مدى الحياة، بعد أن حرَّرتهم الطبيعة منذ زمن بعيد من التوجيه الخارجي. كما يفسران كم من السهل على البعض أن ينصبوا أنفسهم أوصياء على هؤلاء. إنَّه من السهل جداً أن يكون المرء قاصراً، فلو كان لي كتاب يقوم منِّي مقام العقل، ومرشد يقوم منِّي مقام الضمير، وطبيب يقرِّر لي نظاماً غذائياً، إلخ.. فلن أكون بحاجة إلى تجشُّم أيِّ عناء بنفسي. لست بحاجة إلى أن أفكِّر طالما أن بوسعي أن أدفع، إذ إن آخرين سيتكفلون بهذا العمل المضني. فأن تعتبر غالبية الناس (بمن فيهم الجنس الضعيف برمته) تلك الخطوة نحو رشدنا بمنتهى الخطورة، إضافة إلى كونها أمراً مضنياً، فذاك هو ما يعمل الأوصياء على تكريسه

بكلِّ جهدهم، إذ إنهم أخذوا على عاتقهم، إمعاناً في لطفهم، ممارسة إشراف تامٍّ على البشرية.

وبعدما دفعوا بقطيعهم إلى هذا المبلغ من الحمق، واحتاطوا بعناية كي لا تجرؤ هذه المخلوقات الوديفة على أن تخطو خطوة واحدة للخروج من الحظيرة التي حبسوها فيها، فإنَّهم يطلعونها على الخطر الذي يتهددها فيما لو غامرت بالخروج وحيدة، والحال أنَّ هذا الخطر ليس بالحقيقة كبيراً إلى هذا الحدِّ، لأنَّها ستتعلَّم في النهاية المشي بعد بضع عشرات، غير أنَّ حادثاً من هذا النوع يجعل المرء جباناً، والهلع الذي ينجم عنه يشي عادةً عن تكرار المحاولة.

الحرية في سبيل الوصول للأنوار

هذا الاسم، أعني حرية أن يستعمل المرء عقله علانية في جميع المجالات. لكنني أسمع الآن الصراخ من جميع الجهات: (لا تفكر!) فالضابط يقول: (لا تفكر بل نفّذ!)، ورجل المال يقول: (لا تفكر بل ادفع!)، والكاهن يقول: (لا تفكر بل آمن!)، ولا يوجد في العالم سوى سيّد واحد يقول: (فكر قدر ما تشاء وحول كل ما تشاء، إنّما أطع!). في كلّ مكان حدّ للحرية. لكن أيّ الحدود هو مضادّ للأنوار؟ وأيها غير مضادّ، بل على العكس مفيد؟ وأجيب: إن الاستعمال العام لعقلنا يجب أن يكون دائماً حرّاً، أن يوصل الأنوار إلى الناس: بينما استعماله الخاصّ يمكن أن يجد بقسوة بالغة دون أن يمنع ذلك بشكل ملموس تقدّم الأنوار. وأفهم الاستعمال العام لعقلنا ذلك الاستعمال الذي يحقّ للمرء أن يقوم به في مركز مدني أو وظيفة معينة أسندت إليه.

والحال، ثمة آلية ضرورية لعدّة أعمال تؤمن الصالح العام تفرض على بعض أفراد الجماعة أن يتصرّفوا فقط تصرّفاً منفِعلاً بمقتضى تجميع الحكم، بناء على إجماع مصطنع، نحو غايات عامّة أو على الأقلّ بما يؤدّي إلى منعهم من إفساد تلك الغايات.

لكن، أن يستتير الجمهور من تلقاء نفسه، أمر يدخل في باب الممكن، بل بالأحرى في باب الحتميّ فيما لو تركت له الحرية في ذلك. لأنّه سيوجد دائماً بين أوصياء الجمهور المشهود لهم بعض الناس الذين يفكّرون بأنفسهم، والذين، بعد أن تحرّروا من نير القصور، سينشرون روح الجمهور الذي سبق لهم أن وضعوه تحت ذلك النير، سيجبرهم هو نفسه في

ما بعد على الرضوخ له، ما إن يحرضه على العصيان بعض أوصيائه العاجزين هم أنفسهم عن فهم أيّ أنوار: ذلك أنّه من بالغ الضرر تلقين تحكيمات لأنّ الجمهور سيأثر لنفسه في النهاية من أولئك الذين ألفوها أو ممّن سبقوهم. فالجمهور لا يمكن أن يصل إلى الأنوار إلّا ببطء. ويمكن لثورة أن تؤدّي إلى سقوط الاستبداد الشخصي والاضطهاد المفرض أو الطّماع، لكنها لن تؤدّي البتّة إلى إصلاح حقيقي لطريقة التفكير، وعلى العكس تماماً فإنّ تحكيمات جديدة ستظهر وستكون، شأنها شأن التحكيمات القيّمة، بمثابة تقييد للجمهور العريض المحروم من التفكير.

والحال، لا شيء يلزم لتلك الأنوار سوى الحرية، وبالحقّ الحرية مسألة من بين كل ما يمكن أن يحمل

المعرفة سلوك تتويري

كانط والتتوير | ما هو التتوير

هنا ليس من المسموح إذن بالتفكير، والمطلوب الطاعة. لكن أن تكون قطعة من الآلة في الوقت نفسه عضواً في الجماعة، بل في المجتمع المدني العام، بوصفه عالماً يتوجّه إلى الجمهور لكتابات معتمداً على عقله الخاص؛ فإنه يمكنه أن يفكر في جميع الأحوال دون أن تتأذى من جزاء ذلك الأعمال المولج بها جزئياً بوصفه عضواً مفعلاً. سيكون من الخطر الشديد أن يحاول ضابط وجهه إليه رئيسه أمراً، التفكير في أثناء الخدمة حول لزوم هذا الأمر أو فائدته. إنَّ عليه أن يطيع. لكن، حتّى نكون عادلين، يجب القول إنه لا يمكن منعه، من حيث هو عالم، من إبداء الملاحظات حول أخطاء الخدمة الحربيّة وطرحتها على جمهوره كي يحكم عليها. والمواطن لا يمكنه أن يمتنع عن دفع الضرائب التي فرضت عليه، بل إنَّ نقداً غير لائق لهذه الأعباء، إن كان عليه أن يتحمّلها، يمكن أن يدان بوصفه فضيحة (يمكن أن تسبّب حالات من العصيان المعقّم) وخارج هذا التحفظ، الجماعات التي توتّدت بموجب مفاهيمها الخاصة من أجل أن تعدل بالمؤسسة الدينية، لكنّه مشروع لا يرغم أولئك الذين يريدون أن يبقوا أوفياء للمؤسسة القديمة. غير أنّ الاتحاد حول دستور دائم لا يمكن أن يوضع موضع الشكّ من قبل أيّ شخص ولمدّة حياة إنسان على الأقلّ، ويصيب من جزاء ذلك

عقم يعمّ البشرية لفترة من الزمن، حتّى أنّه يجعله مضرّاً للخلف، ذلك ما هو ممنوع منعاً مطلقاً. يمكن لإنسان فيما يخصّه، أن يؤجّل تحصيل معرفة عليه أن يمتلكها. أمّا أن يمتنع عن تحصيلها، فإنّ ذلك يسمّى خرقاً لحقوق الإنسانية المقدّسة ودوساً لها، سواء بالنسبة إلى شخصه، أو بالنسبة للخلف أيضاً. والحال، إنَّ مالا يحقّ للشعب أن يقرّره بالنسبة إلى مصيره لا يحقّ بالأحرى لملك أن يفعله للشعب، لأن سلطته التشريعية تصدر بالضبط عن كونه يجمع إرادة الشعب العامّة في إرادته الخاصّة، فالمهمّ أن يسهر فقط على أن يكون كل تحسين واقعي أو مفترض منسجماً مع النظام المدني، فيما عدا ذلك فيمكنه أن يترك لرعاياه أن يفعلوا من أنفسهم ما يجدونه ضرورياً لتحقيق خلاص نفوسهم، لأن ذلك ليس من شأنه، بل إنَّ شأنه هو ما أوتي من قوّة. وإنّه يضرّ كذلك جلالته نفسها إذا تورّط في تلك المسألة في إعطائه تكريساً رسمياً لكتابات يجهد فيها رعاياه لإيضاح وجهات نظرهم، أو فعل ذلك برعايته الشخصية السامية، لما يعرض نفسه بالقدر (قيصر ليس فوق النحويين)، وسواء حظّ من شأن سموّ قدرته إلى درك الاستبداد الإكليركي وبعض الطغاة في دولته ضدّ سائر رعاياه.



السؤال الآن:
هل نعيش حالياً
في عصر مستتير؟
إليكُم الجواب:
كلا، بل في عصر
يسير نحو الأنوار

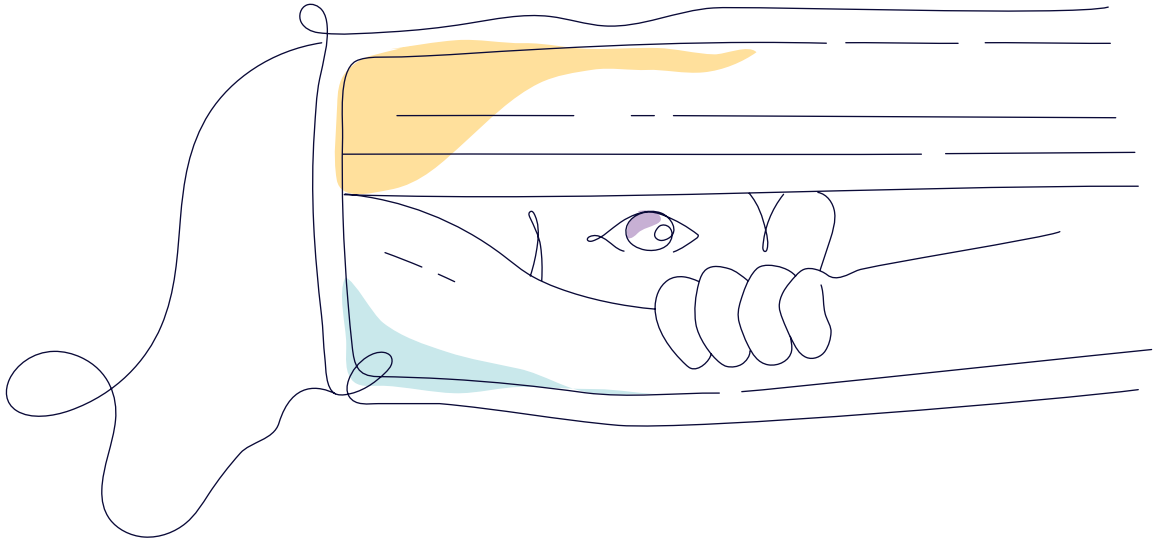
◆ الفلسفة في زمن كوفيد

كلمات أساسية: كوفيد، بخار المنطقة الإحيائية، تدوير، النظرية النقدية، السياسيون والمقاومة. بما أن الفلسفة السياسيين ينظرون إلى العالم عبر عدسة مكبرة نقدية، يُعَدُّ اليوم وقتاً مثالياً لقول: "انظر! حدث ما حدّرت منه منذ زمن بعيد".

نحن الفلاسفة النقيدين بإمكاننا اليوم في زمن كوفيد أكثر من أي وقت مضى العثور على جمهور له القدرة على التلقّي أكثر من المعتاد. بوسعنا استغلال هذه اللحظة لتعريف ولتعريف تأطير المشكلات الاجتماعية المتجذرة و المتكررة و تحليلها و إعادتها . لدينا الفرصة الآن لإعادة العمل بالفكر النقدي، وتفعيل العمل السياسي من خلاله.

على مرّ التاريخ، يتزامن ازدياد الشعور بالمعاداة تجاه المهاجرين و كراهيتهم مع حدوث الانهيار الاقتصادي، على الرغم من أنّه لا ناقة لهم ولا جمل بكلّ ما يحصل.

ها قد تغيّر العالم؛ فما قبل جائحة كوفيد ليس كما بعدها. تحوّلات جذرية حدثت على الأصعدة كافة. تسارعت الأحداث بطريقة دراماتيكية، وازدادت المشكلات تعقيداً، ولم تعد حلول الأمس تجدي نفعاً. أمام هذا الواقع الجديد بكل ما تعنيه الكلمة من معنى، ثمة سؤال يطرح نفسه بقوة: ما دور الفلسفة؟ أعتقد أن أمام الفلسفة اليوم خيارين؛ الأول، أن يقتصر الفلسفة هذه اللحظة التاريخية ليركوا بصمتهم على الأصعدة كافة؛ سواء الاجتماعية أو السياسية أو الأخلاقية. أمّا الخيار الثاني فيتمثل بالفرصة النوعية لإثبات قدرتهم على ابتكار أفكار جديدة تتناسب مع هذا الواقع الجديد. فغالباً ما تتطلّب الأحداث الطارئة تدوير زوايا الرؤية للخروج بمنظور مختلف يتناسب مع المعطيات الجديدة التي فرضها هذا الوباء. لم يكرّس كوفيد مفهوم مركزيّة القوى الحالية وحسب، بل ذهب إلى تغيير علاقتنا ووعينا تجاه خطورة الحركة الاجتماعية كما الفيروسية، فهل من الممكن أن يوجي مفهوم "الحركة" بمنظور جديد للعالم؟



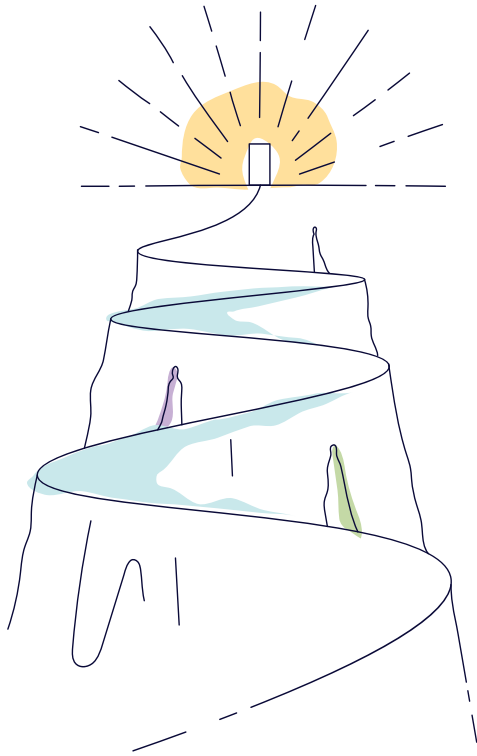
تشخيص لبعض الظروف الموجودة مسبقاً

لقد ازداد الأثرياء ثراءً في الوقت الذي فقد فيه ملايين الناس وظائفهم، ووجدوا أنفسهم أمام عمليات إجلاء هائلة، حتى الفقراء تفاقم فقرهم.

تضاعفت ثروات أصحاب المليارات الأمريكيين بمقدار 434 بليون دولار خلال الأشهر الأولى من تفشي الوباء. ومن المحزن أن الرأسمالية العالمية لم تُعَرِّ اهتماماً إلا لمصالحها الخاصة. أما القطاع المالي المهيمن، فقد مهّد الطرق أمام جشع المستثمرين لكسب المال بطرق لا أخلاقية وغير مألوفة. ليست الرأسمالية إلا مصّاص دماء يستنزف آخر قطرات من دمائنا، بينما نموت نحن ببطء. أما أن أوان للاستيقاظ أمام كل ما يحدث؟

وللأسف، تمّ ربط فكرة المرض بوجود الأجانب في البلاد. هذه الفكرة تکرّس مفهوم معاداة الأجانب. والآن، وقد بات العالم يعاني كساداً اقتصادياً على أوسع نطاق، ومن وباء اجتاح الكون، ها هي عاصفة من مشاعر الكراهية تجتاح العالم ضدّ الأجانب، رغم أنه لا أساس لها من الصحة، تهبّ مرة أخرى. كثيراً ما عانى الآسيويون والمكسيكيون تمييزاً عنصرياً هائلاً طالهم في الولايات المتحدة خلال الجائحة، ويعود السبب إلى التصورات المسبقة نفسها والراسخة في لا وعيهم منذ مئات السنين. وعلى الناس أن يفضحوا هذه الأساطير المشينة، وأن يلغوا الاعتقاد بها بالطرق كافة.

ما الدور الذي من الممكن أن تلعبه الفلسفة اليوم؟



الضغط الناجم عن أعباء العمل المنزلي خلال فترة كوفيد، والتي أصبحت أضعاف ما كانت عليه قبل الجائحة. تتخلى النساء اليوم عن وظائفهن بغية الالتفات للعناية بأبنائهن وتدريسهم في المنزل، في الوقت الذي يستمر فيه الرجال في العمل.

كثيراً ما كان التمييز والعنف العنصري من المشكلات المزمنة التي لم يُوجد لها حل جذري حتى يومنا هذا. الآن ومع استخدام الشرطة للعنف المُفْرِط تجاه الجماهير في الشوارع، والذي وثّقه الإعلام الوطني عبر حوادث مقتل الأمريكيين السود، بات الأمر غير قابل للتجاهل. يعلم الجميع أنّ جميع الناس قد تأثروا بكوفيد، بغض النظر عن عرقهم أو لونهم، ورغم ذلك ما يزال الملايين من السكان البيض يرفضون ارتداء الأقنعة في الأماكن العامة، أو الامتثال لقواعد السلامة العامة. فإلى متى سيقى السكان الأصليون في أمريكا يتعرّضون إلى كل هذه اللامبالاة من قبل السكان المتحكّمين البيض؟ عندما كان يُرمى الكلام جرافاً، تبنّى السكان البيض كل ما يندّد بالتمييز العنصري، لكنهم الآن يرفضون ارتداء الأقنعة زاعمين أنهم بذلك يقومون بحماية الأعراق الأخرى، كأنهم قد نسوا عمليات الإبادة الجماعية التي ارتكبت في حقّ سكان أمريكا الأصليين في السابق. إنه لأمر مثير للاشمئزاز عندما يتمّ الاعتقال الممنهج للسكان غير البيض، ووضعهم في السجون التي سمح المسؤولون بتحويلها إلى معسكرات للموت بسبب تفشّي مرض كوفيد، دون القيام بأيّ إجراء للوقاية. كما تتحمّل النساء اليوم وبطريقة غير مناسبة

الفلسفة في زمن كوفيد | تشخيص لبعض الظروف الموجودة مسبقاً

في زمن كوفيد، ارتفعت حالات الأمراض العقلية والنفسية والإدمان والعنف المنزلي، والتي انعكست بشكل غير عادل على النساء. من يعمل في الخطوط الأمامية لمساعدة ضحايا كوفيد وأصبح عرضة للإصابة حتى للموت؟ معظم العاملين من النساء. لماذا يتم نشر الأبحاث الأكاديمية المقدّمة من قبل الذكور، بينما تُرفض كلّ طلبات النساء؟

ها هم الرجال اليوم يختبرون صعوبة الأعمال المنزلية والعناية بالأطفال. بدأ بعضهم يتأقلم مع هذا الواقع، لكنّ آخرين أبدوا استعدادهم لإعادة أطفالهم إلى المدارس، ما يزيد من خطر تفشي المرض بين موظفي المدارس ممّن يتقاضون رواتب منخفضة، وجميعهم من النساء. وليس من قبيل المصادفة أن تضطلع النساء وبشكل بعيد عن المساواة بمسؤوليات الخدمات الأساسية كالتنظيف والطبخ والتمريض والعناية بالأطفال. نعم، لقد كان الواقع سيئاً قبل كوفيد، لكنه أصبح اليوم بعد كوفيد أكثر سوءاً. أمام أصحاب الفكر النقدي والفلاسفة الاجتماعيين اليوم فرصة ذهبية لكشف النقاب عن مثل تلك المشكلات الجوهرية. كما بوسعهم تبيان أنّ

وجود مثل هذه القضايا الشائكة ليس عبارة عن طفرة زمنية متعلقة بالأزمة الحالية، بل هو نتاج تراكم تاريخي من الاضطهاد المتأصل في نمط الحياة الطبيعي، هذا النمط الذي علينا الخروج منه في أسرع وقت ممكن.

فما الدور الذي من الممكن أن تلعبه الفلسفة اليوم؟ تتمثل الفرصة النوعية الثانية للفلسفة في قدرتهم على ابتداع أفكار جديدة تتناسب مع الواقع الجديد. فغالباً ما تتطلب الأحداث الجديدة تدوير زوايا الرؤية للنظر لكلّ ما يحدث في العالم من منظور مختلف. فلم يكرّس كوفيد مفهوم مركزيّة القوى الحالية وحسب، بل ذهب إلى تغيير علاقتنا ووعينا تجاه أهمية الحركات الاجتماعية والفيروسية. فهل من الممكن أن يوحى مفهوم "الحركة" بمنظور جديد للعالم؟



الواقع الجديد للحياة الاجتماعية



الفلسفة في زمن كوفيد

لقد أثار كوفيد انتباهنا حول الحركة غير المرئية لتيارات الهواء والسحب البخارية المحققة بالقطرات التي تحوم حولنا على هيئة فقاعات جرثومية حية، حيث سلط كوفيد الضوء على الأهمية النسبية والحركية للعمليات الحيوية السائلة، التي تحدث من حولنا يومياً.

وربما لساعات.

بين لنا كوفيد من خلال انتشار تلك السحب مدى صعوبة منع هذا النوع من المشكلات من الإيقاع بنا. أجسادنا عبارة عن أغشية قابلة للاختراق تشب في فضاء مليء بالبكتيريا والميكروبات. من كان يعلم أننا نستنشق العديد من الميكروبات من الآخرين في الهباء الجوي الضبابي على مدار الساعة؟ قبل أن نقوم بأي عقد اجتماعي، علينا أن نتأكد من سلامة عقدنا المادي والحركي مع الميكروبات الحية لأحشائنا ورئتنا، باعتبارها حاضنة لكل المواد في العالم.

يعتقد الكثيرون أن كوفيد قد أوقف عجلة الحياة بطريقة ما. أنا أرى العكس تماماً؛ فكلما تباطأت حركتنا أدركنا أن ما اعتقدنا أنه ثابت، لم يكن كذلك، حيث قادنا تباطؤنا هذا إلى الاقتراب من بخار المنطقة الإحيائية أكثر، لندرك كم نحن متشابكون مع هذا التيار الهائج.

يُعيد الناس اليوم هيكلة حياتهم اليومية على أساس التدفق غير المتوقع والخفي لما يمكننا تسميته بـ «منطقة الأحياء البخارية»، التي تُشبه في تكوينها «منطقة الأحياء الدقيقة»، مع الاختلاف في أن الميكروبات تحوم في الهواء حولنا، نستنشقها، فتمتزج مع ميكروبات أجسادنا، نزرعها خارجاً لنزيد من انتشارها، وهكذا دواليك. إنها لمفارقة أن يكون الهواء سبب استمرار حياتنا، وموتنا في آنٍ معاً.

يعتقد العلماء أن عدوى كوفيد تنتقل عبر السعال أو العطس من مسافة تتراوح بين ثلاثة إلى ستة أقدام، كما أن كوفيد لا يعيش طويلاً على جلد الإنسان أو أي سطح آخر. بشكل رئيس، يتبخر الفيروس إلى السحب على هيئة قطرات مصغرة تُدعى «الهباء الجوي». تتكون سحب الهواء الجوي و موجاته عبر الكلام أو الصراخ، وهي خفيفة جداً ما يمنحها القدرة على الاستقرار في الهواء لدقائق،

أجسادنا ليست جزراً معزولة؛ فعملية التنفس التي نُبقيني على قيد الحياة يمكنها أن تشر مرضاً يسبب مفارقة أحدهم لذات الحياة. لم يسبق أن بدا العقد الاجتماعي بمثل هذه الهشاشة التي جعلته مرتبطاً بشكل وثيق مع تيارات الهواء وحركة أنفاسنا المنتظمة والمتقطعة. لا يخضع بخار المنطقة الإحيائية لكامل إرادتنا. فهو يغادر أفواهنا متبعاً مجرى الرياح الآني العاصف، في التوّ واللحظة.

مثلاً، في مقهى "ستاربكس" في كوريا الجنوبية، كشف التقصي عن المخالطين أنّه يمكن لشخص واحد جالس أمام مكيف الهواء أن ينقل الفيروس إلى 27 زبوناً آخرين، لكن ليس إلى الموظفين الذين يرتدون الأقنعة؛ ولذا قرّرت المدارس والجامعات والشركات أن تأخذ ديناميكية التدفق لأنظمة تدفق الهواء وإتجاهاته على محمل الجدّ.

شيء ما غير مألوف يحدث. لم يسبق أيضاً أن تم تقصي حركة البشر وملاحقتها بهذا النطاق الواسع وبهذه الدقّة عبر تطبيقات التقصي عن المخالطين. بعيداً عن توقّف عجلة الحياة، أصبحنا الآن أكثر إدراكاً وحذراً تجاه تحرّكاتنا ومواقعنا ونشاطاتنا الاجتماعية. ما يتصدّر اهتماماتنا اليوم هو أننا نعيش في عالم

متحرّك. نحافظ على بقاء المعلومات الشخصية مجهولة عند استخدام تطبيقات التقصي عن المخالطين، لكن موظفي الصحة يتعلّمون الكثير حول نماذج التداول الاجتماعي على أوسع نطاق. فمنذ أن طوّر المسؤولون في الصين نظام مراقبة جماعياً يُدعى "سكاي نت" وهم في حالة بحث دائم عن كلّ ما هو جديد، حيث يقوم هذا النظام باستخدام تقنية التعرّف على الوجه، وتحليل البيانات الضخمة، واستخدام الذكاء الاصطناعي لاقتفاء حركة الناس عبر الكاميرات العامّة. في هذا النظام "أنت تكتسب امتيازات اجتماعية عبر التوزيع الجيد"، تماماً كما جاء في الحلقة المربعة من برنامج "بلاك ميرور".

ومهما يكن الأمر، فقد تكون مراعاتنا لأهمية التوزيع الاجتماعي باباً يفتح أمامنا مجالاً جديداً لدراسة أنماط الحركة التي تقودنا. كما يمكن أن تساعدنا "فلسفة الحركة" على رؤية كيفية تشكيل تحرّكات البشر ضمن أنماط معيّنة قد تكون غير مرئية في التجربة الشخصية. كما يساعدنا هذا أيضاً في معرفة المواضيع التي نحتاج فيها أنواعاً معيّنة من المقاومة، وكيف تظهر التكوينات غير المستقرّة من الحركات الأولية.



احتواء التغيير

الفلسفة في زمن كوفيد

الأماكن المغلقة التي يدور فيها الهواء بشكل متكرر. فعندما نحس أنفسنا في الأماكن المغلقة، لا نستطيع أن نحس أنفسنا، لنعالج تيارات الهواء المتكررة، لنقل ذلك من حالة الاضطراب والتشتت، لأننا نظل دائماً عرضة للكائنات الحية العالقة في التيارات القادمة من فتحات التهوية.

دع عنك حلم الشمولية والتحكم بالبيئة المحيطة من خلال الأنظمة المغلقة، وشرع أبوابك لمزيد من الهواء النقي. ينسحب الشيء نفسه على الفلاسفة الذين ينادون بأفكار يجتمع عليها الكون بعيداً عن كل اضطرابات التاريخ. أفضل ما يمكننا القيام به الآن، هو أن ننقل نشاطاتنا في الخارج، ونجعل اضطراب الرياح يتكفل في تبديد هذا الهباء الجوي في السماء. فالاضطرابات والدوامات هي أكثر أنماط التبديد كفاءة في الطبيعة؛ ولذا نرى أن تصريف المياه في حوض الاستحمام يكون على شكل حلزوني وليس على شكل خط مستقيم. وباختصار، بدلاً من محاولة السيطرة على تدفقات الهواء، يمكننا استغلالها للمساعدة في تبديد الهباء الجوي بكل ما يحمل من فيروسات.

كما يتدفق بخار أنفاسنا عبر تيارات هائجة غير متوقعة، تحدث أيضاً حركة الإنسان، فكلهما يخضع إلى أنظمة معقدة لا يستطيع الموظفون الرسميون فهمها وتفسيرها. فإذا أراد موظف الصحة إخطار الناس عن وجهة سيرهم، فإنه قد يخلق بهذا حالة من الزحام المفاجئ، والفوضى المرورية، والطواير الطويلة، واحتمالات لحوادث غير مقصودة.

كما لا تختلف محاولة المراقبة والسيطرة على تحركات الناس عن محاولة تتبع التلوث المناخي العالمي، ففي كلتا الحالتين، نحن أمام أنظمة معقدة من الصعب التنبؤ بها، وهي منظومات تتغير من دون سابق إنذار، وكلما نظرنا عن كثب إلى الأشياء التي تبدو مستقرة، اختبرنا اضطرابها أكثر، لأن الناس والأشياء، الدوامات البحرية ودوامات الأنهار.

إذ يعد اضطراب التيارات الهوائية التي تسيطر على منطقتنا الإحيائية البخارية مصدراً للكثير من القلق وعدم القدرة على التنبؤ.

وهكذا يقع اللوم جزئياً في انتشار كوفيد على بيئتنا العمرانية، حيث ينتشر كوفيد بسهولة في



ويبقى أن نرى ما إذا كان التشخيص الدقيق وابتكار
مفاهيم جديدة سيوقداننا نحو الانهيار أو لا.
دعونا نحاول أن نرى.

جامعة دينفر





◆ معركة دولوز مع الفكر الشرقي

بقلم: تاكاشي شيراتاني، وترجمة: الدكتور شريف مبروكي

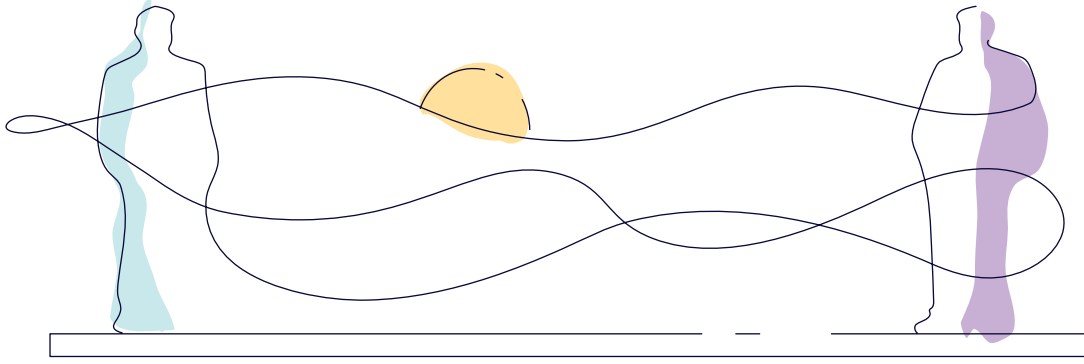
الحرب، أي الإبادة العامة التي تتطلب مشاركة الأنا، فالمعركة تهدف إلى غزو النفس. «إنّ الجزء غير القابل للاستلاب من النفس هو توقّف المرء عن أن يكون أنا؛ يجب غزو هذا الجزء السيّال النابض بالحياة والمكافح»³. بطبيعة الحال هذه النفس لا يمكن فهمها في إطار ثنائية الجسد/ النفس الديكارتية. في الواقع، يقتبس دولوز في مكان آخر جملة لورانس التالية: «نفسي وجسدي هما أمر واحد...»⁴

من أين يأتي حذر دولوز هذا من الشرق؟ أليس هذا المفهوم الدولوزي للشرق ضروساً جداً؟ وبتعبير أدق، ما يأخذه لورانس (أو دولوز) عن الشرق هو فكرة بوذا. يذكّرنا لورانس أنّ الرجل يحتاج إلى امرأة، وأنّ هذه المرأة تحتاج إلى رجل ليكون سعيداً حقاً. «علينا أن نعترف بأنّ الرجال والنساء يحتاجون إلى بعضهم. (...) ومجرّد حقيقة أننا بحاجة إلى إنسان آخر هي ضربة قاسية لتقديرنا لذاتنا.»⁵

في البداية، يتبع دولوز معركة د. ه. لورانس ونيشه ضدّ التقليد اليهودي المسيحي، أي المصير المؤجل، الذي يشكّل، مع الدّين اللامتناهي وخلود الوجود، «عقيدة الحكم»¹. وما هو موضع رهان بالنسبة للورانس ونيشه في هذه المعركة هو التأكيد على هذا العالم.

في هذا السياق، يتمّ انتقاد الشرق أيضاً، لأنّه ليس ثمة، وفقاً لدولوز، معركة في الشرق الذي مثله الأعلى هو اللا-معركة، بل إبادة الذات. ما يعارض به دولوز هذا النموذج الشرقي هو غزو النفس التي هي، بوصفها حياة سيّالات، إرادة حياة، نضالاً، ومعركة. «ما هو فردي هو العلاقة، النفس وليس الأنا. فالأنا يميل إلى التماهي مع العالم، لكنّه مكرّس من قبل للموت، في حين تمدّد النفس خيط «تعاطفها» و«نفورها» الحيين. (...) ثمة في الأنا نزعة لإبادة ذاته تجدّ منحدرًا لها في المسيح، وصولاً إلى البوذية: ومن هنا بدا حذر لورانس (أو نيشه) من الشرق»². يفرّق دولوز المعركة عن

¹ Cf. G. Deleuze, « Nietzsche et Saint Paul, Lawrence et Jean de Patmos », dans Critique et Clinique, Les Editions de Minuit, 1993. Nous utilisons désormais le sigle CC pour ce livre | ² CC, pp68-69. | ³ CC, p69. | ⁴ CC, p169. ⁵ D. H. Lawrence, « Nous avons besoin les uns des autres » dans Eros et les chiens, Christian Bourgois, 1973, p300.



حاولت البوذية أن تفصل عن روابط (التقمّص) شفهيًا، في سن ال 29، بعد ولادة طفله الأول، وانطلق في رحلة انفرادية بحثًا عن النيرفانا⁶، يقول لورانس: «لا يمكن للرجل، عند البوذيين خصوصاً، أن يجد أبداً سماء النيرفانا إذا نظر إلى امرأة ولو من طرف عينه. "لقد فعلت ذلك بمفردي!" يؤكّد بفخر الرجل الذي وصل إلى النيرفانا»⁷. إنّ النزعة الفردية للبوذية والمسيحية، وفقاً للورنس، هي سبب الأنانية الكارثية للفرد الحديث؛ فالمثل الأعلى الشرقي للنيرفانا لا يجبر الناس إلا على العزلة. هذا النقد للورانس يبدو صحيحاً تماماً فيما يتعلّق ببوذا نفسه، إنّما بالنسبة للناس في معظم مناطق البوذية الآسيوية، فإنّ مثل هذه الصورة للعزلة البوذية ستكون على ما يبدو غريبة جداً. أحد أسباب ذلك هو أنّ البوذية قد تغيّرت بشكلٍ كبير خلال عملية انتشارها من الهند، عبر آسيا الوسطى، إلى الشرق، أي إلى الصين وكوريا واليابان، خاصّة بعد ظهور بوذية المركبة العظيمة. «في الأصل،

بينما تخلى بوذا عن عائلته، وفقاً للقصة المنقولة شفهيًا، في سن ال 29، بعد ولادة طفله الأول، وانطلق في رحلة انفرادية بحثًا عن النيرفانا⁶، يقول لورانس: «لا يمكن للرجل، عند البوذيين خصوصاً، أن يجد أبداً سماء النيرفانا إذا نظر إلى امرأة ولو من طرف عينه. "لقد فعلت ذلك بمفردي!" يؤكّد بفخر الرجل الذي وصل إلى النيرفانا»⁷. إنّ النزعة الفردية للبوذية والمسيحية، وفقاً للورنس، هي سبب الأنانية الكارثية للفرد الحديث؛ فالمثل الأعلى الشرقي للنيرفانا لا يجبر الناس إلا على العزلة. هذا النقد للورانس يبدو صحيحاً تماماً فيما يتعلّق ببوذا نفسه، إنّما بالنسبة للناس في معظم مناطق البوذية الآسيوية، فإنّ مثل هذه الصورة للعزلة البوذية ستكون على ما يبدو غريبة جداً. أحد أسباب ذلك هو أنّ البوذية قد تغيّرت بشكلٍ كبير خلال عملية انتشارها من الهند، عبر آسيا الوسطى، إلى الشرق، أي إلى الصين وكوريا واليابان، خاصّة بعد ظهور بوذية المركبة العظيمة. «في الأصل،

(لا تسكن في التقمّص، أي الحياة والموت، ولا في النيرفانا)⁸. بعبارة أخرى، يصبح الفكر البوذي، مع بوذية المركبة العظيمة، فكراً مرتحلاً. لم يعد الأمر، وفقاً لبوذية المركبة العظيمة هذه، التي مؤسّسها النظري هو ناغارجونا Nāgārjuna، يتعلّق بإنقاذ الذات نفسها عينها فحسب (الرهبان انفسهم)، بل جميع الكائنات الحية و نفسها في هذا العالم. ومن هنا يصبح مفهوم jizhi (الصدقة - الشفقة) هو الدرس الرئيس⁹.

⁶ Cf. Tetsuo Yamaori, Bouddha wa naze ko wo sutetaka ? (Pourquoi Bouddha a-t-il abandonné son enfant ?), Shûeisha Shinsho, 2006, p58. | ⁷ Lawrence, ibid., p301. | ⁸ « Vision du Nirvâna selon le bouddhisme du Grand Véhicule », Tetsugaku Shisô Jiten (Dictionnaire de philosophie et de pensée), Iwanami Shoten, p1248.

⁹ عادةً ما تكون الكلمات التقنية الأصلية للبوذية هي باللغة البالية أو السنسكريتية. لكن للتيسير، استخدمنا الكلمات اليابانية في دراستنا.

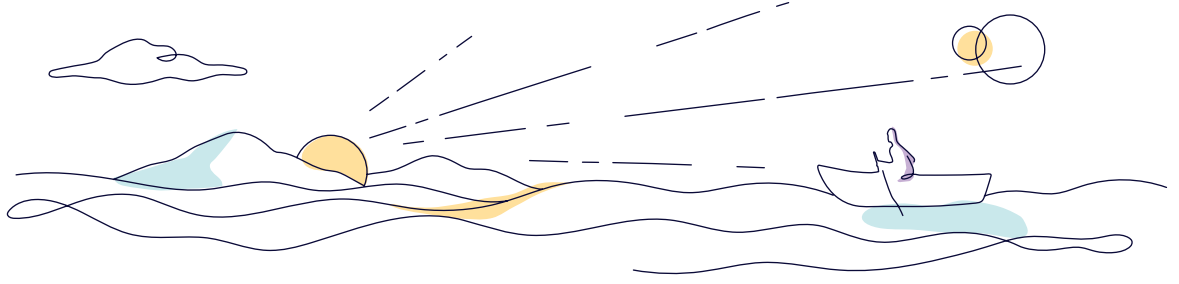
حذر دولوز تجاه الشرق

عدمية وكذلك كل أنطولوجيا¹¹. الكو (الفراغ) هو أطروحة تكون كل الأشياء بحسبها معتمدة على بعضها بعلاقة ما. إنه تعبير عن فلسفة العلاقة، بما في ذلك علاقة التناقض أو النفي. فكل الأشياء لا تحتوي على نفسها كجوهر، وهذا هو السبب في أنها تتعلّق بالفراغ، والذي هو ليس سوى نيرفانا بالنسبة إلى ناغارجون¹².

وبهذا المعنى، فإنّ فلسفة العلاقة عند ناغارجون هذه لها وشائج قويّة مع لورانس الذي يقول: «توجد فرديتنا في العلاقات. علينا أن نعتزّ بهذه الحقيقة المهمّة والمرجّة. وخارج علاقاتنا مع الآخرين، لسنا سوى أفراد لا قيمة كبيرة لهم. إنه الاتّصال الحيّ الذي ينشأ بيننا وبين الكائنات الأخرى، والحيوات الأخرى، والظواهر الأخرى التي تشكّل بيئتنا، وسبب وجودنا»¹³.

وبالتالي فإنّ العلاقة الإنسانية مهمّة بالفعل لبوذية معيّنة، وذلك على العكس من تحليل لورانس. نتذكّر أنّ شينران Shinran، المؤسّس القروسطي لجودو شين-شو Jōdo Shin-Shū (الطائفة الحقيقية للأرض النقيّة)، إحدى الطوائف اليابانية في بوذية المركبة العظيمة، اعترف بالزواج لرهبان هذه الطائفة، بمن فيهم هو نفسه. ثمة مفهوم أساسي آخر لبوذية المركبة العظيمة هو مفهوم الكو Kū (الفراغ). فقد دعت البوذية المبكرة إلى رؤية العالم بوصفه فراغاً. «بالغاء وجهة النظر الموجهة للأنا، نرى العالم بوصفه فراغاً. وبهذا، يمكننا أن نتغلّب على الموت»¹⁰. ثمّ تُسمّى الهان نيا Han-nya سوترا الكو، بأنّه طريقة في عدم الارتباط بأيّ شيء كان. وكان ناغارجون هو من أتقن مفهوم الكو (الفراغ)، وتمييزه عن العدم. «إنّه فراغ الكينونة واللاكينونة، مقصياً كلّ

¹⁰ Woven Cadences of Early Buddhists (Sutta-nipata), tr. E. M. Hare, 1944, §1119, p163. | ¹¹ Cf. dictionnaire de philosophe, puf, p2088. | ¹² Pour cette théorie de vacuité, on se reportera aux articles de kū (vacuité), et de Nāgārjuna dans Tetsugaku Shisō Jiten (Dictionnaire de philosophie et de pensée), Iwanami Shoten, pp373-374 et p1197. ¹³ Lawrence, op.cit., p306.



كلّ تغيير هو ألم، حتى لو تسبّب في بعض الفرح. إنّ الطريق الطويل للزواج هو سلسلة طويلة من التغييرات المستمرة التي يقوم خلالها كلٌّ من الرجل والمرأة ببناء نفس كلٍّ منهما وإيجاد امتلائها»¹⁶. فوراء أفكار لورانس هذه يقوم تشخيصه: «نحن نعيش في عصر يؤمن بـ تجريد العلاقات الإنسانية من محتواها»¹⁷. ومن ثمّ فإنّ معركة دولوز تهدف أيضاً إلى التغلّب على ذلك الجزء الطليق النابض بالحياة والنضال من الروح الجماعية، والذي لا يمكن تحقيقه إلا بمحو الأنا. لقد أكّدت بوذية المركبة العظيمة على خلاص جميع الكائنات الحيّة بدلاً من الانفصال عن الذات: ليس فقط رهبان البوذية النساك ولكن جميع الكائنات الحيّة يمكنها تحقيق اليقظة -Ev-¹⁸ أو nirvana.

إنّ وصف لورانس للعلاقة الإنسانية هو فيزياء حيّة وليس نظرية خالصة. «كلّ شخص، رجلاً كان أم امرأة، هو سيّال، تدفّق للحياة. وبدون الآخرين، لا يمكن لذلك السيّال أن يتدفّق، تماماً كما لا يمكن أن يتدفّق النهر بدون ضفافه. (...) إنّ العلاقات مع المرأة ومع أشباهي من الرجال هي التي تجعلني نهراً حياً، وهي التي تعطيني نفساً أيضاً. فالإنسان الذي لم يسبق له أن ارتبط بعلاقة ماهوية مع إنسان آخر ليس له نفسٌ فعلاً»¹⁴. ثمة توجد بين الرجل والمرأة علاقة جنسية، لكن لورانس يحاول أن يستخرج منها علاقة روحية، لا تمثّل الرغبة الجنسية فيها سوى أقوى مظاهرها¹⁵. «لقد وُلدت ببداية نفس، وهذه النفس في تمامها هي ما ينبغي أن أبدعه. بالنفس أعني كُليّتي. (...) أوّد أن أقول إنّ العلاقة بين الزوجين الحقيقيين تتغيّر بعمق على مرّ السنين، غالباً دون علمهما؛ رغم أنّ

¹⁴ Ibid., pp310-311. | ¹⁵ Ibid., p316. | ¹⁶ Ibid., pp311-313. | ¹⁷ Ibid., p311.

*فضلنا الإبقاء على ترجمة المعنى "البوذي" (بوذا يعني اليقظة الروحية) باليقظة بدل مصطلح التنوير الرائج في الترجمات الغربية للأدبيات الهندوسية والبودية خصوصاً، وذلك لتمييزه عن مفهوم التنوير العقلاني الذي ظهر في أوروبا نهاية القرن الثامن عشر. كل الحواشي التي تسبقها نجمة هي من المترجم.

الفرار إلى النيرفانا

معركة دولوز مع الفكر الشرقي

وبما أننا لا نتعلّق بأيّ شيء، فلن نكون مضطربين، وبما أننا لسنا مضطربين فسنصل إلى النيرفانا»¹⁸. لقد غيّرت بوذية المركبة العظيمة، كما رأينا، هذه النظرة إلى عالم بوذا، بإضفاء القيمة على هذا العالم بوصفه تقمّصاً. بمكنتنا وفقاً لهذا التيار البوذي، أن نصل إلى النيرفانا، مع الحفاظ على جسدنا. ومع ذلك، بقدر ما يتعلق الأمر ببوذا نفسه، فإنّ هذا العالم ليس سوى عالم المعاناة، الذي يجب نفيه من أجل الفرار إلى النيرفانا. وهذا هو المذهب الذي يعارضه نيتشه ودولوز. النيرفانا البوذية، وفقاً لنيتشه، ليست سوى الهروب العدمي من الحياة، والسبب وراء هروب بوذا من الحياة هو أنّه كان يعتقد أنّ وجودنا في هذا العالم ليس له قيمة: «يفكّر المرء في (...) الوجود نفسه، والذي هو بلا قيمة في ذاته (الرفض العدمي)، التوق إلى العدم أو الميل إلى "الضدّ"، إلى كائن - آخر، البوذية وما شابه»¹⁹.

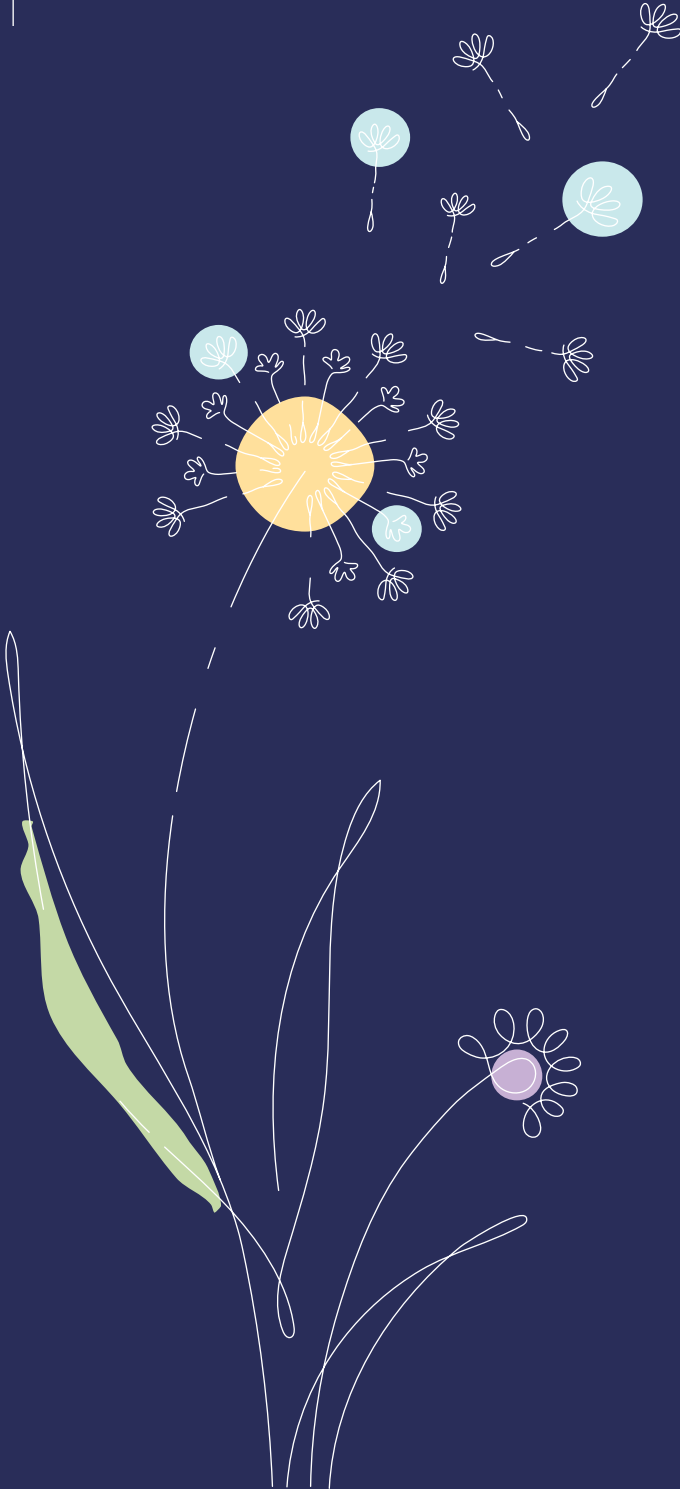
ومن ثمّ تصبح فكرة jizhi (الصدّاقة- الشفقة) هي الفكرة الرئيسة. بهذا المعنى، لا يبدو نقد لورانس (ودولوز)، بأنّ «البوذية هي سبب الأنانية في المجتمع الحديث»، صحيحاً. بل على العكس فإنّ نظرية الفراغ عند ناغارجوناً بوصفها فلسفة علاقة، تتواشج مع فكرة لورانس، التي تدعم أهمية العلاقة الإنسانية، والعلاقة بين الرجل والمرأة ابتداءً. كما أنّها قريبة من مفهوم العودة الأبدية لنيتشه وفلسفة الحدث عند دولوز. لكن بين فكر بوذا وفكر نيتشه ولورانس ودولوز، هناك، مع ذلك، اختلاف حادّ. فالتعاليم الأساسية لبوذا هي كما يلي: إنّ حقيقة هذا العالم مليئة بالألم، وسببها تردّد قلب الإنسان، أي شهوات القلب البشري وتعلّقه بها. يرى بوذا عالم المعاناة هذا على أنّه تقمّص metempsychosis، أي دورة الحياة والموت، التي يجب على المرء أن يخرج منها إلى النيرفانا، إلى حالة اليقظة. «نظراً لأنّنا لا نفكّر في أيّ شيء بهذه الطريقة، فلن نلتصق بأيّ شيء في هذا العالم.

¹⁸ The Connected Discourses of the Buddha—A New Translation of the Samyutta Nikāya, Vol. II, tr. par Bhikkhu Bodhi, The Pali Text Society, Oxford, 2000, p1171. Pour ce résumé de la philosophie de Bouddha, on se reportera aussi à l'ouvrage suivant : Yutaka Yuda, Bouddha vs. Nietzsche, Daitô Shuppansha, 2001.

¹⁹ Nietzsche, Généalogie de la Morale, II, §21, GF Flammarion, p105.



وهنا تكون لفكرة بوذا نبيه المسيحية نفسها : نفي هذا العالم، والتأكيد على عالم الما - وراء وخلود النفس. بينما يؤكّد نيتشه على الرغبات في هذا العالم، حتى لو كانت تعني المعاناة. إنّه يؤكّد على الوجدان، ويحاول الخلق من خلال هذه المعاناة، معترفاً فقط بظاهرة هذا العالم، وملغياً ثنائية ظاهرة العالم والواقع القائم وراء الظاهرة. كان لورانس ودولوز يتشاركان الخط الرئيس لفكرة نيتشه هذه. في الواقع، هذا ما هو على المحكّ في معركة دولوز. إنّ صيرورة نيتشه ودولوز هي تنوُّعٌ على مفهوم التقمُّص البوذي بوصفه دورةً أبديةً للحياة والموت، مع اختلاف واحد هو أنّ بوذا ينكرها بينما يؤكّدها نيتشه ودولوز. فبدلاً من الفرار من التقمُّص مثل بوذا، يظلّ الأخيران في الصيرورة يقاتلان.



ما وراء الخير والشر

معركة دولوز مع الفكر الشرقي

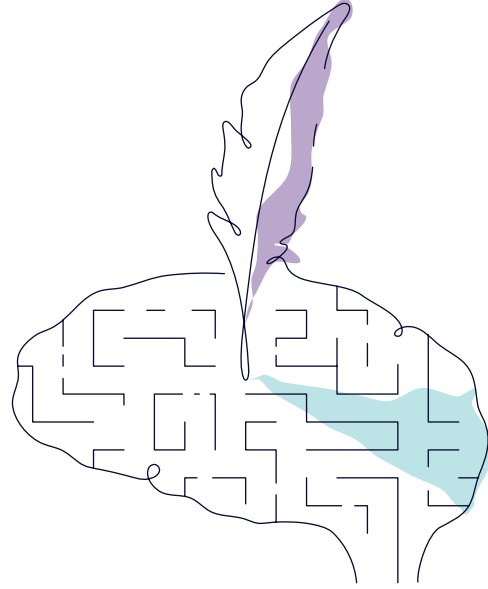
وجعلها خاصّة بها. المعركة - بين هي العملية التي يتمّ من خلالها إثراء القوّة، من خلال الاستيلاء على القوى الأخرى والانضمام إليها في كلّ جديد، في صيرورة²². يحدّد دولوز أنّ معلّم لورانس ونيتشه هو هيراقليطس، مفكّر المعركة: كلّ ما هو جيّد يتأتّى عن معركة²⁴.

لكن في الوقت نفسه يرفض دولوز بعناية الحرب أو المعركة - ضدّ بوصفها أدنى درجة من إرادة القوّة، التي هي فقط إرادة للتدمير، حكم من الله يجعل التدمير شيئاً «عادلاً». «المعركة هي، على العكس من ذلك، تلك الحيوية القوية غير العضوية التي تكمل القوّة بالقوّة، وتثري كلّ ما تجتاحه. يمثّل الطفل هذه الحيوية، هذه الإرادة العنيدة التي لا تُقهر للعيش، المختلفة عن كلّ حياة عضوية»²⁵.

يستأنف دولوز في فصل آخر من النقد والعبادة، الموضوع نفسه المتمثّل في الحذر من الشرّ، في سياق المعركة²⁰. يتعلّق الأمر هذه المرة بالمعركة - ضدّ، وبالمعركة - بين. تتطوّر الأخيرة بوصفها إحدى خصائص نسق القسوة عند أرتو، ضدّ الحكم judgement اليهودي المسيحي. «مما لا شكّ فيه أنّ المعركة تبدو ضدّ الحكم وهيئاته وشخصه. ولكن، بشكل أعمق، فإنّ المقاتل نفسه هو المعركة، بين أجزائه، بين القوى التي تخضع والتي تخضع، بين القوى التي تعبّر عن علاقات القوى هذه»²¹. يمكن لجميع أعمال كافكا، وفقاً لدولوز، أن تتال لقب «وصف معركة»: معركة ضدّ القصر، ضدّ الحكم، ضدّ الأب، ضدّ الخطيئين. لكن هذه المعارك الخارجية، هذه المعارك - ضدّ تجد تسويغها في المعارك - بين التي تعيّن تكوين القوى في داخل المقاتل. يجب أن نميز بين المعركة ضدّ الآخر، والمعركة مع الذات. المعركة ضدّ تسعى إلى تدمير أو صدّ قوّة (لمحاربة «القوى الشرّيرة للمستقبل»). لكنّ المعركة - بين تسعى على العكس من ذلك إلى الاستيلاء على القوّة،

¹⁸ The Connected Discourses of the Buddha—A New Translation of the Samyutta Nikāya, Vol. II, tr. par Bhikkhu Bodhi, The Pali Text Society, Oxford, 2000, p1171. Pour ce résumé de la philosophie de Bouddha, on se reportera aussi à l'ouvrage suivant : Yutaka Yuda, Bouddha vs. Nietzsche, Daitô Shuppansha, 2001.

¹⁹ Nietzsche, Généalogie de la Morale, II, §21, GF Flammarion, p105.



الاستفادة في ذاته من طبع بوذا. صحيح أنَّ هناك زهداً بوذياً، لكن بعض المفكرين حاولوا مراجعة هذا الأمر، باستحضار الطاقة البدائية للجسم. ففي الواقع، أكّد هاكوين Hakuin، أحد الرهبان المشهورين في بوذية الزن خلال فترة إيدو Edo، على «Naikan-hô» (طريقة الاستبطان)، الذي يمنحنا الطاقة البدائية والحيوية²⁶. حتى وإن لم يكن ذلك من نفس نوع المعركة الدولوزية، فهو على الأقلّ ليس لا- معركة. ثمة، حتّى في الشرق، معركة معيّنة، وليس حرباً، من أجل التغلب على الذات.

إلى جانب ذلك، لا يبدو اعتبار العدم الشرقي على أنّه سلبي، هاديّ ومسالماً اعتباراً دقيقاً.

وبصرف النظر عن الفكر البوذي، ثمة فلسفة صينيّة قديمة، كان أحد أعظم مفكرّيها لاو- تسو Lao-tzu. وموقف الأخير يوازي، إلى حدّ ما، موقف نيتشه. لأنّ لاو- تسو انتقد أخلاقية كونفوشيوس. يشترك لاو- تسو ونيتشه في شيء واحد: كلاهما يهدف إلى «ما وراء الخير والشر».

نحن مجبرون على الاعتراف لدولوز بشراء هذه المعركة - بين. فالمعركة الدولوزية هي سبيل لإنهاء الحكم. لكن إذا كانت هذه المعركة ليست سوى الحيوية القوية غير العضوية، ألا يوجد هذا الأمر بدوره في الشرق؟ ليس ثمة في البوذية، بادئ ذي بدء، شيء اسمه إله متعالٍ مثل إله المسيحية. لذلك لا يوجد مصير مؤجّل مثل المصير اليهودي المسيحي. على العكس من ذلك، يمكننا في الاتجاه السائد لبوذية المركبة العظيمة، أن نلاحظ أثراً لفلسفة المحايثة، لأنّه وفقاً له، يمكن لأيّ أحد

²⁵ CC, p167. | ²⁶ Cf. Hakuin, Yasen Kanna (Entretien sur un bateau nocturne), édité par Shun Takayama, Daihōrinkaku, 2008.

نسبة العدم للوجود

معركة دولوز مع الفكر الشرقي

إن فكرة لاو- تسو وتشوانغ- تسو هي إلغاء الفعل الإرادي البشري من أجل الكشف عن هذه الطاقة اللانهائية للطاو أو قوّة الطبيعة كمصير. إن فكرة العدم هذه، بوصفه اللانهائية أو قوّة الطبيعة، تختلف تماماً عما يعتقدته نيتشه ودولوز بأنّه العدم الشرقي. على العكس من ذلك، يمكننا حتى مقارنته بالحيوية القوية غير العضوية عند دولوز. النقطة الأخرى المشتركة بين تشوانغ- تسو ودولوز هي أنّ كليهما يحاولان التصرّف وفقاً لضرورة ظرفية، «من يريد الهدوء فليُنظّم تنفّسه. من يريد الإلهام فليتبّع قلبه. من يريد أن يتصرّف بشكل صالح فليتصرّف فقط بدافع الضرورة؛ هذا هو طريق القدّيس»²⁸.

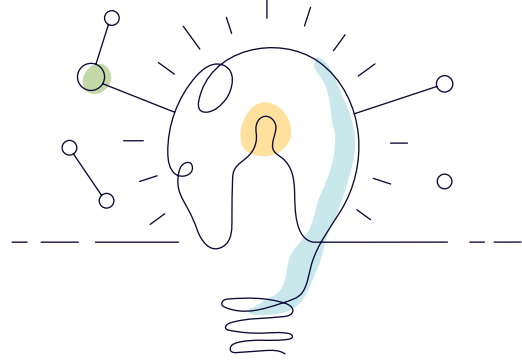
إنّ جوهر فكر تشوانغ- تسو هو اتباع الطاو أو قوّة الطبيعة اللانهائية. وبما أنّ الطاو لا حدود له، فهو الواحد الذي يضمّ في ذاته جميع الفروق في هذا العالم. وبالكلمة يقيم الإنسانُ الفروق²⁹. يلتبس هذا الفكر للطاو مع التأكيد على المصير (القدر). في حين إنّ دولوز في حقبة منطق المعنى، اقترب أيضاً من فكرة حبّ القدر Amor fati، واصفاً إصابة جو بوسكيه Joe Bousquet «نصير ما يحدث لنا، وبالتالي نريده ونستخرج الحدث منه، ونصير ابناً لأحداثه الخاصّة»³⁰.

أطروحة لاو- تسو الرئيسة هي عدم الفعل، والتي يمكن للمرء أن يُظهر بها الحركة العظيمة للطبيعة أو للطاو. وهذا الأخير ليس سوى العدم، ولكنّه العدم المطلق والإيجابي الذي يتجاوز ثنائية الوجود والعدم، أي العدم النسبي. ينتقد نيتشه التوق البوذي إلى العدم أو النيرفانا السلبية والهادئة والمسالمة، مثل العدمية. لكن ما اعتقده نيتشه على أنّه العدم الشرقي كان مجردّ العدم النسبي، والذي يختلف عما تصوره لاو- تسو كمبدأ أساسي، بعد لاو- تسو، طور تشوانغ- تسو Chuang-Tseu، وهو مفكّر صيني عظيم آخر، هذا الفكر عن الطاو. فوفقاً لـ تشوانغ- تسو، تصوّر لاو- تسو العدم كبدائية، يظهر منها الوجود. لكن، إذا كان هذا هو الحال، فإنّ العدم لم يعد مطلقاً، بل نسبة للوجود، لأنّه، في هذه الحالة، يُنظر إلى العدم على أنّه شيء له حدود بالنسبة للوجود. لهذا تخلّى تشوانغ- تسو عن فكرة العدم (الطاو) بوصفه بداية. بل هو ببساطة اللانهائية²⁷. ولكن، على الرغم من أنّ العديد من المفكّرين الغربيين يعتقدون بأنّه كذلك، فإنّ هذا العدم (الطاو) بوصفه اللانهائية عند تشوانغ- تسو ليس الحالة السلبية والهادئة. على العكس من ذلك، فإنّ الطاو، نظراً لكونه قوّة الطبيعة، مليء بالطاقة.

²⁷ لتلخيص فكري لاو- تسو وتشوانغ- تسو نحيل إلى النص التالي: Mikisaburô Mori, Lao-tseu, Tchouang-tseu, Kôdansha, 1978.

²⁸ Tchouang-tseu, OŒuvre complète, tr. par Liou Kia-hway, Gallimard/UNESCO, 2007, p193. | ²⁹ Ibid., p41

³⁰ Deleuze, Logique du sens, Les Editions de Minuit, 1969, p175.



أو إيجاد أو العثور على أقصى قدر من الصلات في هذا العالم، من خلال تكثيف الحياة³². تقوم المعركة- بين الدولوزية من أجل إثراء حياة هذا العالم، وغزو الروح الجماعية. يطوّر دولوز الثنائية الأحادية أو تعددية الانصهار انطلاقاً من صورة الخنثى لدى أرتو. ترتبط معركة دولوز ارتباطاً وثيقاً بهذه المعركة التي شنها إيل جبل -Héliogabale من خلال أرتو. في البداية، هي معركة بين «صورتين للروح الذي يتجسد والذي يحارب بالجسد»³³. بعدئذ يشارك مبدأ المذكر والمؤنث. «إنّه (إيل جبل) يحقق في ذاته هويّة الأضداد، لكنّه لا يحقق ذلك دون صعوبة، ولوطيته الدينية لا أصل لها سوى كونها معركة عنيدة ومجرّدة بين المذكر والمؤنث»³⁴. فالأمر يتعلّق بمعركة داخل إيل جبل «من الواحد الذي ينقسم ويبقى واحداً. من الرجل الذي يصبح امرأة ويبقى رجلاً إلى الأبد»³⁵. في حين قد نجد ثقة معركة للتغلّب على الذات في الشرق، سيكون من الصعب البحث عن مثل تلك المعركة من النوع الخنثوي هناك. يبدو لنا أنّ حذر دولوز من الشرق ينبع من حذره من الموت. كان من الممكن ربط رؤية دولوز للموت بالمفهوم الديناميكي الحراري لـ «الانتروبيا» entropie، وهي كلمة تعني في أصلها اليوناني «التحوّل»³⁶.

هذه الفقرة الدولوزية لها تواشج قويّ مع فكرة تشوانغ- تسو التالية: «من لا يترك نفسه تتأثر بهذه الأحداث (الموت والحياة، البؤس والمجد، الحكمة والجهل، إلخ) يحافظ على نفسه سليمة. كما يحافظ على توازنه وراحته وروح الدعابة لديه ليلاً نهاراً، منعماً مثل الربيع، متكيفاً مع كلّ الظروف. شخصٌ كهذا يمتلك القدرة التامة»³¹. لقد شكّل التقليد اليهودي المسيحي، مع لا نهائية الدّين وخلود الوجود، «عقيدة الحكم». ووفقاً لهذا الأخير، فإنّ مصير الإنسان مؤجّل، والقيمة الحقيقية تقيم في الماوراء، والنظر إلى حياة هذا العالم بشكل سلبي: هناك معيار أعلى من الحياة. يعارض دولوز هذا الحكم الذي يقلل من قيمة حياة هذا العالم بالمعركة مع سبينوزا، نيتشه، لورانس، كافكا، وأرتو. ونقد دولوز للشرق، لنيرفانا بوذا، يتنزل في هذا السياق. فالمشكلة الجماعية هي إقامة

³¹ Tchouang-tseu, op.cit., p63. | ³²CC, p69. | ³³ Antonin Artaud, Héliogabale ou L'Anarchiste couronné, Gallimard, 1979, p64. | ³⁴ Ibid., p67. | ³⁵ Ibid., p95. | ³⁶ Cf. Logique du sens, p134.

المعركة الدولوزية والخلود

معركة دولوز مع الفكر الشرقي

ربّما يكون أحد أسباب ذلك هو أنّ كل الفلسفة والروائيين الذين يستشهد بهم دولوز (سبينوزا، نيتشه، لورانس، كافكا، أرتو) ودولوز نفسه هم من المدافعين عن الحياة. زرادشت نيتشه هو مدافع عن الحياة والألم³⁸. إنها فلسفة الحياة التي تحاول التغلب على الموت، وتكثيف قوّة الحياة إلى حدودها القصوى. لقد مفهم conceptualiser دولوز جيداً الموت بوصفه حدثاً. لكن أليس ثمة عند دولوز ترجيح للحياة على الموت؟ يقول في كتاب (ما هي الفلسفة) إنّ كتب الفلسفة هي مقاومة للموت. «إنّها (كتب الفلسفة والأعمال الفنية) تشترك في المقاومة، مقاومة الموت، والعبودية، والعار، والحاضر»³⁹. يؤكّد أنه حتّى الموت يمكن أن يصبح سيّلاً⁴⁰. يلّمح نيتشه أيضاً إلى تأكيد الموت: «قيمة الحياة»: لكن الحياة حالة خاصة، يجب تسويق كل الوجود، وليس الحياة فحسب»⁴¹. ولكن يبدو أن هناك بعض التردد في هذه التلميحات. إذا كانت فلسفة دولوز هي فلسفة التحوّل والتناسخ، ألاّ يستطيع ببساطة تأكيد الموت، أو الحياة والموت معاً؟

فقد قام الفيزيائي الألماني كلاوس سيوس - Clausius، بإضفاء الطابع الرسمي على المبدأ الثاني للديناميكا الحرارية على النحو التالي: «تتجه إنتروبيا الكون نحو قيمة قصوى معيّنة (قانون نموّ الانتروبيا)³⁷». لقد عرض لصورة الكون حيث تستمرّ السيرورات اللاعكوسة لنظام معزول حتّى تصل إلى حالة التوازن الديناميكي الحراري. هذه الحركة الديناميكية الحرارية، في فلسفة دولوز، هي حركة موازية لتفعيل الافتراضي، وصولاً إلى أدنى مستوياته. تم تصوّر التفعيل المضادّ بغية مقاومة حركة التفعيل هذه للحالة المتوازنة. يعتقد دولوز أنّ لحظة الخلق تكون دائماً في حالة غير متوازنة. على العكس من ذلك، يعتبر الموت حالة متوازنة، والتي سيركّب عليها هذا المفهوم الاسكاتولوجي للديناميكا الحرارية. مع هذه الرؤية للموت، يحاول دولوز أن يمارس ثأنيته الأحادية أو تعدّدية الانصهار من أجل الحياة والموت، من خلال استعارة مفهوم «الحياة غير العضوية». لكن فيما يتعلّق بهذا الزوج من الحياة والموت، لا يبدو أنّ الانصهار الدولوزي يعمل بشكل جيّد.

³⁷ Cf. l'article d'« entropie » dans Tetsugaku Shisô Jiten (Dictionnaire de philosophie et de pensée), Iwanami hoten, p173. | ³⁸ Nietzsche, Ainsi parlait Zarathoustra, III, Convalescent §1, GF Flammarion, p270. | ³⁹ Deleuze-Guattari, Qu'est-ce que la philosophie ? Les Editions de Minuit, 1991, p105. | ⁴⁰ CC, p68. | ⁴¹ Nietzsche, Fragments posthumes, Automne 1887, 9 (13), Gallimard, 1976, t. 13, p23.



إنّ المعركة- بين عند دولوز لشديدة الشراء. إنّها فلسفة الدفاع عن الحياة وإثرائها، وإقامة أكبر عدد ممكن من الصلات في هذا العالم. ولكن، مع الحفاظ على هذه المعركة الدولوزية، يمكننا أن نوّكد الموت أو نقبله بأن، مثل أولئك الفلاسفة القدامى. يمكننا أن نواصل المعركة دون أن نتعلّق بها. «من الصعب أن نشدّ انتباه الإنسان المنشدّ إلى الأشياء ونستريحه إلى هدوء من هو غير مكترث بها؛ لكنّ هذا الأمر ليس محالاً⁴⁵». لهذا ينبغي، كما فعل دولوز، أن نتخلّى عن وجود النفس الخالدة. فطالما نحن نؤمن بها، فإننا ملزمون بالتشبّث بالحياة بعناد. يقول دولوز إنّ المعركة- بين تقوم على غزو النفس. هذه الأخيرة ليست هي النفس الخالدة، بل هي «النفس الفانية»⁴⁶. «أنا بالكامل جسدٌ ولا شيء آخر. النفس كلمة تشير إلى جزء من الجسد»⁴⁷ النفس والجسد ليسا سوى شيء واحد. حتى وإن كانت فانية فالنفس مرتحلة، منتقلة بلا توقّف بين الفعلي* والافتراضي. بهذا المعنى، يبدو أنّ الشرق ليس بعيداً على ذلك النحو الذي قد يبدو لدولوز.

بينما يتقوّم فكر تشوانغ- تسو في فلسفة كهذه، بالتأكيد على الحياة والموت كليهما. «في العصور القديمة لم يكن الإنسان الحقيقي يعرف حبّ الحياة، ولا رعب الموت؛ لا يفرح بظهوره، ولا يخشى اختفائه. (...) كان راضياً عمّا أُعطي له (الحياة)، ولم يتشبّث بها عندما أعادها»⁴². في الغرب، تتزامن فلسفة ماركوس أوريليوس Marc-Aurèle مع فكرة تشوانغ - تسو. «إذا كان عليك المغادرة منذ الآن، فسوف تختفي بسهولة كما لو أنّك كنت تقوم بأحد تلك الأعمال التي تتطلّب الوعي والنظام. (...) إذا حافظت على شيطانك في حالة نقاء كما لو كان عليك إعادته على الفور، (...) فستعيش بسعادة»⁴³. أيضاً قال إبيكتيتوس، وهو رواقى آخر: «ما يمكنني فعله، أفعله: أختفي بدون خوف، بدون بكاء أو لوم على الله، مدركاً تماماً أنّ الكائن المولود يجب أن يقضي»⁴⁴.

⁴² Tchouang-tseu, op.cit., pp 66-67. | ⁴³ Marc-Aurèle, Pensées, dans Les Stoïciens, Pléiade, Gallimard, 1962, pp1155-1157. | ⁴⁴ Epictète, Entretiens, dans Les Stoïciens, Pléiade, Gallimard, 1962, p891. | ⁴⁵ Epictète, op.cit., p891. | ⁴⁶ Nietzsche, Par-delà le bien et le mal, I, §12, Le Livre de Poche, p69. | ⁴⁷ Nietzsche, Ainsi parlait Zarathoustra, VI, GF Flammarion, p72.

* لكلمة actuel عند دولوز معنى مزدوج فهي تعني ما هو متحقق فعلياً وما هو راهن بأن، باعتبار أنّ ما هو فعلي لا يمكن إلا أن يكون راهناً. وهذا هو المعنى الذي يذهب إليه المؤلف أيضاً.



❖ 1- مفهوم الفرد في الثقافة العربية

وبانت تحيا الماضي بدلاً من الحاضر. أصبح الصراع بين الطبقتين صراعاً بين ثقافتين أكثر منه بحثاً عن حلٍّ لمشكلات واقع الفرد العربي ومتطلباته الثقافية والحضارية. كانت الغلبة للطبقة الأولى في النصف الأول من القرن العشرين، ثم انتقلت إلى التيار الثقافي الثاني في النصف الثاني من القرن العشرين. المشكلة أن الصراع كان نظرياً أكثر منه عملياً، وظلَّ واقع الفرد مهملشاً. أصبح الصراع معزولاً عن حياة الفرد الذي لم يشارك فيه، لا يتصل بواقع يحاول توجيهه أو يسعى لحلِّ مشكلاته. تدور الصراعات الثقافية دائماً من منطلق تحقيق غاية واحدة، بمعنى أن الاختلاف بينها يكون اختلافاً في الدرجة وليس اختلافاً يصل حدَّ التنافر بين ضدين لا تجمعهما أرضية مشتركة، وتصوّر أن الإصلاح يأتي من أعلى وبفرض نظم فوقية غريبة كانت أو دينية. فشلت كل محاولات التوفيق بين الثقافتين بالرغم من محاولات بعض المثقفين. ويتمّ اتهام كل تيار توفيقى بالتفريق وينتهي بالفشل. بات الصراع غاية في ذاته.

يلاحظ المتأمل للحالة الثقافية في القرن العشرين أنّ الصراع بين ثقافتين أو طبقتين من المثقفين قد وصل حدَّ التنافر والشقاق. غاب العمق الثقافي بينهما، وبانت غايتهما السيطرة على الساحة الفكرية. الطبقة الأولى طبقة المفكرين المتأثرين بالثقافة الغربية، والثانية طبقة أصحاب الدعوة للعودة للماضي والتمسك بالتراث القديم. وبالرغم من ادّعاء كلتا الطبقتين بأنّ مرادهما صلاح المجتمع ونهضته، والبحث عن أفضل سبل هذه النهضة، إلا أنّهما قد أهملتا دور الفرد في هذه النهضة، واتّجها للبحث عن نُظم يطالبان بتطبيقها على النظام الاجتماعي. غابت عنهما دراسة الفرد العربي وواقعه ومتطلباته ودراسة رغباته. تسعى الطبقة الأولى لاسترداد ثقافة الغرب، ولا ترى بديلاً عنها، تنقلها نقلاً، وتجعلها معياراً للتحضر بالرغم من اختلاف العصر. فإن كان الغرب يحيا عصر النهضة فالثقافة العربية تحيا العصور الوسطى بالتقسيم الحضاري الغربي لتطور العصور. تطالب الطبقة الثانية بالعودة إلى التراث، وتحاول تجديده، وترى فيه حلاً لمشكلات العصر،



أو الأمة أو الدولة أو الطائفة. فهناك دراسات مستفيضة عن الشخصية العربية، وبيان سماتها وخصائصها. وكأنّ الأفراد نوع من أنواع أرسطو المنطقية، له صفاته الخاصة التي تفصله وتميّزه عن غيره من الأنواع المندرجة تحت جنس البشرية. السؤال الذي يفرض نفسه الآن: ما الأسباب التي أدت إلى إهمال مفهوم الفرد من الثقافة؟ هل هناك علاقة بصعوبة المفهوم وصعوبة تعريفه، أم أن الإهمال جاء لأسباب موضوعية أدت إلى اختفائه؟ أي هل غاب المفهوم بسبب طبيعته؟ أم غاب بسبب طبيعة البيئة الثقافية العربية والنظم الاجتماعية والسياسية؟ هل غاب نتيجة لتراث تاريخي طويل أم لظروف طارئة حلت بطبيعة الحياة العربية؟ وهل من الممكن إعادة بناء مفهوم الفرد في الثقافة؟

نظرت الثقافة الأولى للعربي بوصفه إنساناً غريباً، ورأته الثانية مسلماً عربياً. غاب عنهما النظر إليه بوصفه فرداً متميّزاً، له أسلوبه الخاص في الحياة، ورؤيته الفريدة، ومكانه المحدد في الكون الذي يتغيّر نظامه بتغيّر هذه المكانة. غاب مفهوم الفرد من الثقافة العربية. باتت قضية البحث عن هويّة المصري مثلاً، وتحديد انتماءاته، وولاءاته شاغلاً لمفكرّي الطبقتين. فضاعت قيمة الفرد في ذاته، وأصبح التعريف بالجنس والفصل الهدف الأوّل لكلّ باحث، فالإيّ جنس ينتمي المصري؟ وما الصفات التي تميّز بينه وبين الآخرين؟ وكأنّ المصري كيان يجب تحديد حدوده، ويقف وحده في جانب، وباقي أفراد العالم في الجانب الآخر. يتّجه الاهتمام دائماً إلى تأكيد مفهوم الوطن

أولاً: أسباب غياب مفهوم الفرد

بعض الرجال الأكفاء في مصر، فإنهم كانوا دائماً يعملون تحت وطأة الروتين والبناء العام. والملك هو الوحيد المعترف بوجوده وهو الوحيد صاحب الاسم¹.

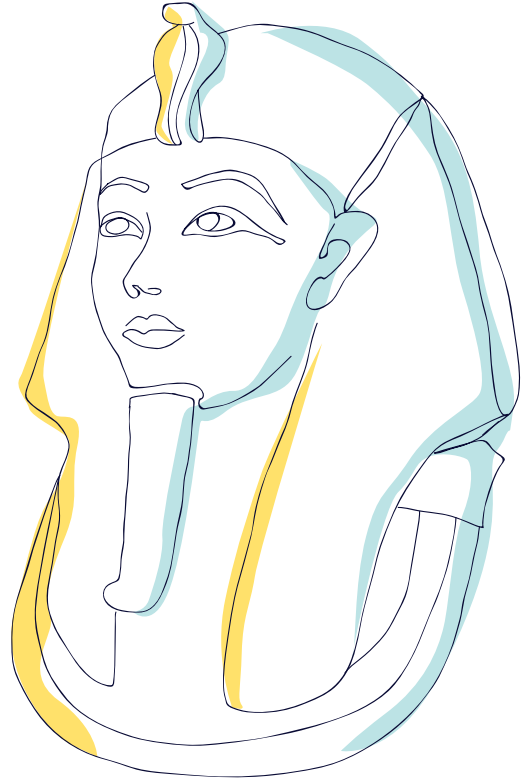
كذلك استتج "رينان" أن الحضارة الفرعونية حضارة العبودية والاستبداد. وبصرف النظر عن عدم وجود أدلة تاريخية كافية على صحة هذا الاستنتاج والنتيجة التي توصل إليها "رينان"، قد جاءت من منطلق المقارنة بين الفن في الحضارة الفرعونية والحضارة اليونانية، إلا أن النتائج التي انتهى إليها قد جاءت من ملاحظة غياب الفرد ومفهوم الفردية. حقيقة أن طبيعة الحياة المصرية القديمة، كانت تعتمد على روح الجماعة والتعاون، إلا أنها لم تكن تعطي الفرصة أو الحق للفرد أن يذكر اسمه على ما يرسمه من لوحات أو ما ينحته في الأحجار. ولم نسمع عن أفراد كان لهم دور في التاريخ الفرعوني. فليس هناك إلا الحاكم والكهنة والشعب والجيش. وكلها فئات يغيب فيها الفرد المحدد أو القائد أو الأب الروحي. وقد يرد البعض غياب ظهور العباقرة مثلاً في التاريخ الفرعوني إلى غياب المؤرخين، لكن كل ذلك مردود عليه. فلقد دَوّن الفراعنة كل شيء على الحجارة، وتركوا حضارة واضحة المعالم، ولكن يبدو أنّ تمجيد الفرد كان محزماً، فليس لأي فرد الحق في الخلود إلا الفرعون.

يعود إهمال مفهوم الفرد كتصوّر وبالتالي كواقع إلى الحضارة الفرعونية. إذ يلاحظ أنّ الفن المصري القديم، لا يمجّد إلا فرداً واحداً هو الفرعون. وحين عرض الفن للحياة اليومية كما جاء في النقوش على جدران المعابد، لم يميّز أفراداً عن بعضهم. ويلاحظ حرص الفنّان على تشابه الوجوه والأجسام. ويحاول في اللوحات التي يظهر فيها المصريون وهم يقدّمون القرابين أو يمارسون أعمالهم اليومية كالزراعة والحصاد تصويرهم مثل جنود الجيش، يظهرهم في جماعات، وصفوف متراصة، يتوّحدون في الشكل والزيّ، حتى يصعب التمييز بين فرد وآخر. كذلك لا نجد من منطلق عدم تمجيد الأفراد اسماً لفنّان مصري قديم بالرغم من روعة الفن المصري. إن ديانة "التوحيد" التي بشر بها "أخناتون"، والتي تعدّ ديانة ثورية على ديانة "آمون"، لم تتأد بحرية الفرد وتفرّده، وإنما ساد مفهوم أخناتون "الكلّ في واحد، والواحد في الكلّ". يلاحظ أيضاً أن الفرد العادي لا ذكر له، فلا نسمع عن مصلح أو ثائر أو متمرد بالرغم من وثيقة الفلاح الفصيح. وربما ذلك ما دفع مفكراً مثل "إرنست رينان" في دراسة نشرت في مجلّة (العالمين) عام 1681 تحت عنوان "فوق النيل من أسوان إلى القاهرة" إلى القول "بأن مصر كانت من بين جميع البلاد الأكثر تحفظاً، فليس فيها ثائر واحد، ولا مصلح، ولا شاعر عظيم، ولا فنّان مشهور، ولا عالم، ولا فيلسوف. وإن ظهر

1- د. محمد مهدي: مقالة بعنوان "كيف نرى التاريخ" مجلة (العربي) يونية 1996.

أن يتنازل عن حريته ليخضع لسلطة أعلى توزّع الماء والعدل بين الجميع. لذلك لا تكون الطبيعة سيّدة الفلاح فقط، وإنّما يضيف الريّ ونظامه الحاكم أيضاً. ويصبح الحاكم وسيطاً بين الفلاح والنهر³.

كان المجتمع المصري يقوم على أعمدة ثلاثة: ملاك الأرض، ورجال الدين، والموظفون. ويقوم كلّ هؤلاء على قاعدة عريضة من البروليتارية الزراعية المسحوقة. ولعلّ من العوامل التي ساعدت على نموّ الطغيان صغر حجم البلد المعمور من حيث المساحة، وحدوده الصارمة. عالم متناهٍ كالزمان المغلق، ليس فيه من معاقل اللاتجاء أو دروب الهروب التي تعرفها البيئات الجبلية أو الصحراوية مثلاً، ولا يمكن لهارب أو ثائر أو متهور أن يتعدّ كثيراً عن يد السلطان وقبضته⁴. إن قانون البيئة الفيضية مجتمع يلغي الفردية، ويفرض التميّط الجمعي، والتعايش السلمي، وغريزة القطيع، ويركّز على رقابة الحاكم وسلطته، ممّا يجعل السلامة في الخضوع. ويحوّل الفلاح إلى وحدة ميكانيكية مسحوقة. وتلحّ نصوص الأخلاق في مصر القديمة دائماً على أنّ "الصمت" فضيلة أساسية تتطلّبها من الفلاح الفقير⁵. لم تعرف مصر الفردية واستقلال الشخصية، وينتهي الفلاح في النهاية إلى جهاز استقبال وخضوع وكأنّ غياب مفهوم الفرد جزء من النظام الاجتماعي والبيئي.



يقارن "جمال حمدان" بين بيئة المطر وبيئة الريّ. فيرى أن بيئة المطر تكون الطبيعة فيها سيّدة الفلاح، ومع ذلك يكون الفلاح في الوقت نفسه سيّد نفسه. وتكون لدى الفرد فرصة للتفرّد بدرجة أو بأخرى. في بيئة الريّ يكون الوضع مختلفاً، فلا زراعة ولا تعمير إلا بمجهود بشريّ يعدّ الأرض للزراعة. فلكي تزرع لابدّ من خلق الطبيعة، وضبط النهر، والسيطرة على الناس. بغير ضبط النهر يتحوّل النيل إلى شلال جارف، وبغير ضبط الناس يتحوّل توزيع الماء إلى عملية دموية². يصبح التنظيم في ظلّ هذا الإطار الطبيعي شرطاً أساسياً للحياة، ويحتّم على الجميع

2- د. جمال حمدان: شخصية مصر، مكتبة النهضة، القاهرة، ص33.

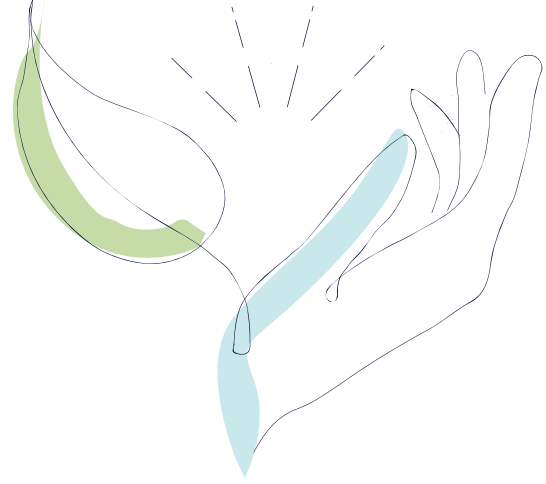
3- المرجع السابق نفسه: 39.

4- المرجع السابق نفسه: 13.

5- المرجع السابق نفسه: 19.

فيه. وهناك من يرى أنه ليس من السهل إنكار دور الثقافة السائدة في مجتمع ما في فهم النص. فكل بيئة سماتها الخاصة، وللمكان عبقريته، ويلعب تاريخ الشعب وموروثه الثقافي دوراً في فهم النص وتأويله. وبصرف النظر عن حجج كل دعوة من هاتين الدعوتين، إلا أنه من الواضح أن تصوّر الجثة مثلاً لدى ساكن الجزيرة العربية الذي يعاني قسوة الحياة الصحراوية، يختلف عن تصوّر المصري ساكن ضفاف النيل. كذلك لا يمكن القول بأن الإسلام إذ انتشر في الحضارة اليونانية وما يتّصف به الشعب اليوناني من نشاط وحيوية، يتشابه في تصوّر الحياة الإسلامية الجديدة مع تصوّر الفرد الصيني الذي يحيا حضارة الهدوء والاستكانة. فكل شعب صفاته العامة التي يصبغ بها ثقافته. لذلك أدركت الثقافة المصرية الإسلام بوصفه متجاهلاً للفرد، ومؤكداً على روح الجماعة. أي كانت لها قراءتها الخاصة للإسلام. والواقع أن هذا التصوّر لطبيعة الدين لا يتفق مع طبيعة الوحي. فالإسلام يحقق التوافق بين الفرد والجماعة ولا يقلل من شأنه. فصلاة الفرد لها قيمتها، إن كانت صلاة الجماعة أفضل. ولا يتعارض اهتمام الفرد بكيانه ورغباته وطموحاته مع كونه يحيا في مجتمع مسلم. والمسؤولية فردية بالدرجة الأولى، والشهادة قرار فردي، والشواب والعقاب فرديان. ولا وساطة بين الفرد وربّه.

وعندما انتشرت المسيحية في مصر ظلّ مفهوم الفرد غائباً. وربما كان غيابه متسقاً مع اللاهوت المسيحي الذي يؤكّد على مفهوم الجماعة المؤمنة أو مجتمع المؤمنين، أو المجتمع المسيحي الأول الذي استمدّت المسيحية منه قواعدها والكنيسة. وكلّها مفاهيم تعبّر عن الجماعة وتهمل الفرد ودوره. كذلك يلاحظ أن المسيحية تنظر للبشر نظرة عامّة، فهناك مفهوم الخطيئة الأولى، وعقاب البشرية عقاب جماعي، إلا من تحقق له الخلاص أو انضمّ لمجتمع المؤمنين. ليس هناك علاقة مباشرة في المسيحية بين الفرد وربّه كما في أديان أخرى، ولا خلاص للفرد بذاته، ولا بد من الوسيط المتمثّل في الكنيسة. لم يعد هناك إله فرد واحد هو "المسيح"، صلب وتجسّد روحه في الكنيسة. وبالتالي تحوّل الولاء في مصر الفرعونية من ولاء للحاكم إلى ولاء للمسيح. وتحوّل مفهوم "أخاتون" عن "الكلّ في واحد" إلى مفهوم "الكلّ مشارك في جسد المسيح". وظلّ الفرد مهمّشاً. ومع دخول الإسلام ظلّت الثقافة المصرية القديمة الفرعونية والقبطية تقف حجر عثرة أمام تحديد مفهوم الفرد العياني المحسوس، واتّجهت لتأويل الإسلام تأويلاً يتفق مع ثقافة المجتمع المصري، وطفى مفهوم الجماعة على مفهوم الفردية. والواقع إن مسألة تأثر الفكر الديني بثقافة المجتمع، اختلفت فيها الآراء. فهناك من يرى أن الوحي ثابت ولا يتلوّن بثقافة المجتمع الذي ينتشر



الدينية إلى اختفاء مفهوم الفردية من الثقافة العربية، والتقليل من شأن الفرد عموماً. وتتأثر السمات الخلقية الخاصة بشعب ما ببيئته الثقافية العامة والبنية الاجتماعية. ويميل وجدان الشعب المصري بطبيعته إلى احتقار تصوّر الفردية ويربطه دائماً بالأنانية. ويتمّ دائماً التأكيد على الغيرية، وإنكار الذات، والتضحية من أجل الآخرين، فتقلّ قيمة الفرد أمام قيمة الآخر. والواقع أنّ مفهوم الفردية لا يرتبط بالضرورة بمفهوم الأنانية. بل يمكن القول إن الشعور بالتفرد، وإحساس الفرد بذاته يتطلّب دائماً الاعتراف المسبق بوجود الآخرين. فالغيرية وسيلة للوعي الذاتي والشعور بالتفرد. كما يميل وجدان الشعب العربي إلى الشعور بالشقاء والتعاسة ولا يهتمّ بالبحث عن السعادة في الحياة كما يفعل الصينيون مثلاً. اقترن الشعور بالسعادة بالخوف من الشقاء. وإذا ما شعر الفرد بالسعادة لسبب ما، فسيرغب ما يتذكّر أن ذلك فأل سيئ، ويدعو بمرور اللحظات السعيدة على خير. فالمصري مثلاً قدرّي لا يتصوّر أن أمور الدنيا بيده. ولئن اشتهر المصري بالنكته، فليس بسبب إحساسه بحقّ المشروع في السعادة، وإنّما كنوع من التنفيس كما هو معروف في التحليل السيكلوجي للنكته، وللهروب من الوقوع تحت طائلة القانون. ويلاحظ غياب فلسفات اللذة والسعادة في الثقافة، لأنها فلسفات ترتبط بالشعور بالحرية. ذلك الشعور الذي يخشاه العربي، فلهذه خوف دائم من الحرية.⁶

وبالانتقال لتاريخ مصر الحديث في بداية القرن التاسع عشر فقد أعلن "محمد علي" والي مصر نفسه المالك الوحيد للأرض، وصادر ملكيّة الفلاح للأرض تاركاً له حقّ الانتفاع. ولئن كان الماء عصب الحياة وأهمّ أدوات الإنتاج مؤمّماً بالضرورة، وتملكه الدولة باسم الناس، وتقوم ببيعه وتوزيعه، كلّ حسب مساحة أرضه، إلا أنّ أخطار النهر وذبذباته الجامحة، وبناء القرى المجعّة، لا يمكن أن يتمّ إلا بعمل جماعي منسّق يقوم على التعاون، وبالتالي ظهرت الجمعيات التعاونية، وأصبحت مصر وحدة زراعية كبيرة تديرها وزارة الزراعة⁶. كما يمكن القول إنّ مفهوم الحاكم الأوحد ظلّ قائماً بعد قيام ثورة 1952، التي تمثّل بداية الاستقلال السياسي. فقد طبّقت نظاماً سياسياً صارماً بدعوى حماية الثورة من أعدائها، وألغت الأحزاب السياسية، فلا صوت يعلو على صوت الجماهير، واختفى كل فكر يناهز حرية الفرد. أدّت سيادة بعض المفاهيم الأخلاقية والتصورات

6- المرجع السابق نفسه: ص 15.

7- د. أحمد الأنصاري: "الانتماء"، مقالة الخوف من الحرية، مركز الكتاب المصري، القاهرة 2012 ص 18

القرن العشرين إلى الأفراد بوصفهم كتلاً بشرية. فهناك مؤلفات معاصرة مثل "هموم المثقفين" و"هموم الشباب" و"هموم الفكر" والوطن⁸، ولا وجود لهموم الفرد.

تمثل قيام النهضة في تصوّر رؤاها في نهضة الوطن أو الأمة أو الدولة أو الشعب، لم تناقش كيفية نهضة الفرد وبناء شخصيته. ولئن ظهرت بعض المحاولات التي تدعو إلى نهضة الفرد أولاً (رفاعة الطهطاوي) إلا أنّ هذا الاهتمام بالفرد لم يحظ بالاهتمام، وإن كان بداية لظهور تيار الليبرالية.

اتّجهت النظم التربوية إلى التقليل دائماً من قيمة الفرد. ولئن كانت التربية وسيلة اجتماعية اخترعها المجتمع لصبّ الأفراد في قوالب اجتماعية معينة، فإنّها دائماً ما ترتبط بنظرية تربوية معينة. فهناك نظرية تنظر للفرد باعتباره غاية في ذاته، تنمّي شخصيته وثقافته. ونظرية أخرى تنظر للفرد بوصفه وسيلة لشيء آخر غير ذاته، تجعله وقوداً للمدافع، أو وسيلة لنصرة دين معين تنشره في الأرض. إنّ نظام⁹ الفردي أو تنمية ثقافة الفرد، أو بتّ روح المغامرة والحرية. فليس الفرد شجرة تنمو حسب طبيعتها وإمكاناتها، وإنّما لبنة في بناء وسط آلاف من الكتل الخرسانية. كما تميل التقاليد والأعراف إلى التأكيد على محو قيمة الفرد. وإذا كان السيد "عبد الجواد" في الثلاثية لنجيب محفوظ قديماً رمزاً للقهر، فإن المدرسة حديثاً رمزاً للقضاء على شخصية الفرد وتحويله إلى مواطن صالح.

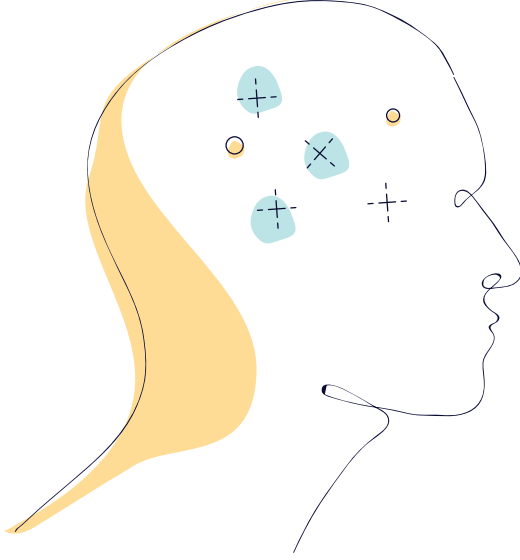
تشابه القيم الدينية إلى حدّ كبير بين الأديان. يلاحظ أنّ سيادة بعض هذه القيم وإهمال بعضها يخضع دائماً لأهواء السلطة، وللظروف السياسية والاجتماعية. ودائماً ما يتمّ النظر للأديان بوصفها تبريراً للأوضاع وليس للثورة عليها، ولذلك تسود مفاهيم اجتماعية معينة لخدمة هذه الغاية.

والواقع أنّ مسألة فهم النصّ الديني فهماً واحداً مسألة أقرب إلى الخرافة، فليس هناك تفسير واحد لنصّ ديني. لذلك يلاحظ دائماً سيادة مفهوم معين أو تفسير ما في لحظة تاريخية معينة في ثقافة ما، واختفاؤه في لحظات وثقافات أخرى. يلاحظ الباحث في الثقافة العربية على مدار تاريخها سيادة مفهوم الجماعة، والرفع من شأنها، والتقليل من الاتّجاه نحو الفردية. فتحوّل حقوق الأفراد إلى واجبات، ويتمّ وأد الحريات الفردية، فلا حقوق إلا حقوق الجماعة، ولا احترام إلا للرأي الجمعي، وتغيب مصلحة الفرد أمام مصلحة الجماعة.

تغيب فكرة العقد الاجتماعي عن الثقافة العربية، فليس هناك عقد واضح بين الفرد والمجتمع، ولا يعرف الفرد مقدار الحرية التي يتنازل عنها مقابل صيانتها من قبل المجتمع. ولم يكن تصوّر الفرد أو الفردية ماثلاً أمام رؤاد النهضة أو حاضراً في أذهانهم، كانوا يتصوّرون أنه لا قيام لنهضة إلا في ظلّ حكومة مركزية. سواء كانت حكومة مدنيّة (فرح أنطون) أو إسلاميّة (رشيد رضا)، كما كانت تدعو صحيفة (الجامعة) أو صحيفة (المنازل). نظر رؤاد النهضة الحديثة في النصف الثاني من

8- انظر المؤلفات: (هموم الشباب) د. عبد الرحمن بدوي، (هموم المثقفين) د. زكي نجيب محمود، (هموم الفكر والوطن) د. حسن حنفي.

ثانياً: التفرد واجب حضاري



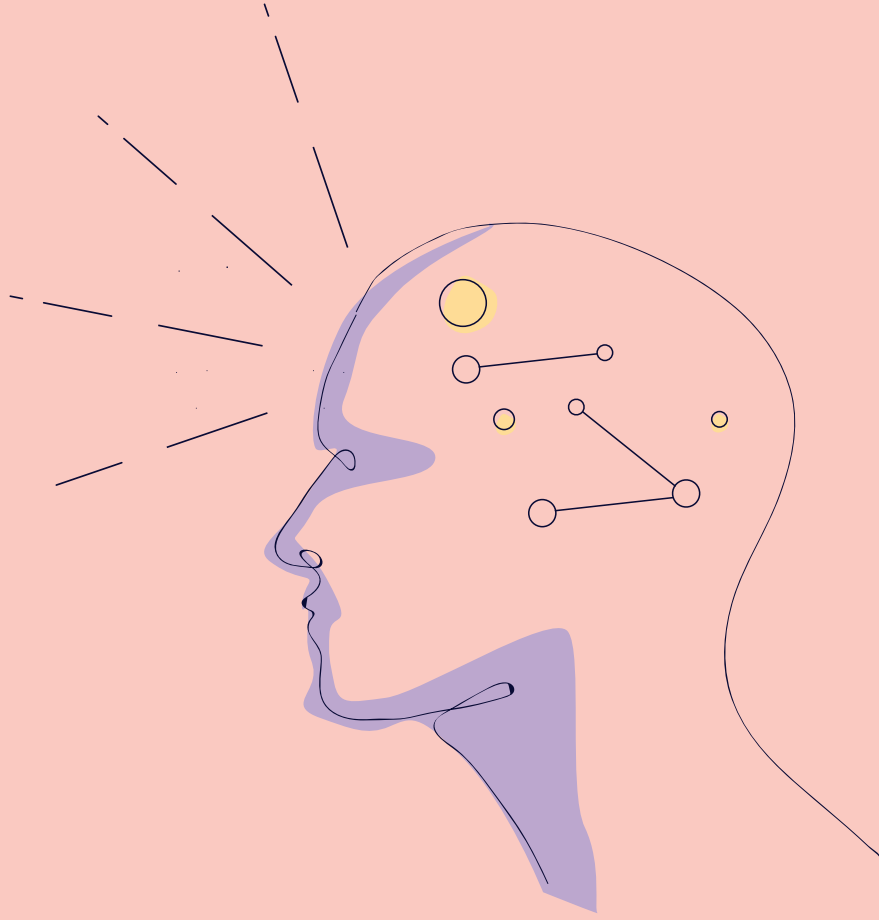
”الإنسان“ إلا أنه أقلّ ظهوراً في الثقافة المصرية، فالمثقف المصري يرفض التخصيص، ويميل إلى التعميم، وكأنّ التخصيص مسألة لا أخلاقية. يتمّ الخلط دائماً بين مفهوم الفرد ومفهوم المواطن أو المواطنة. فالمواطن هو الفرد كما تصوّره الدولة، أي كما ترغب أن يكون. فيمكن القول إن المواطن هو الفرد في الثوب الذي تلبسه إياه الدولة، فتحدّد له كيف يسلك، وكيف يفكر. تحدّد واجباته، فلا تنظر له من الداخل أو تهتمّ برغباته، وإنّما تنظر له بوصفه وسيلة لإرادتها. وإذا ما تمّ تخصيص اللفظ وأصبح المواطن المصري مثلاً، فإنه سرياً ما ينقلنا إلى تصوّر لما ينبغي أن يكون عليه الفرد المصري في المستقبل.

يعدّ مفهوم ”الفرد“ من المفاهيم الفلسفية الغامضة التي يصعب تعريفها بالرغم من شيوعها وكثرة استعمالها. ولعلّ أصعب ما يواجهه المفكّرون دائماً تلك المفاهيم الواضحة والمألوفة، والتي غالباً ما يشعر المرء بعدم حاجتها للتعريف. ويلاحظ دائماً أن الثقافة العربية تتّجه إلى دراسة المفاهيم العامة كمفهوم الأمة أو الوطن أو الدولة أو المجتمع أو الشخصية وملاحها العامة كالشخصية العربية أو المصرية، ودائماً ما ينظر لمفهوم الفرد ليس بوصفه مفهوماً مستقلاً قائماً بذاته، وإنّما كعنصر من عناصر تكوين تلك المفاهيم والتكتّلات. ويتمّ في كثير من الأحيان استبدال مفهوم الإنسان أو المواطن بمفهوم الفرد. والواقع أن مفهوم الإنسان يختلف عن مفهوم الفرد إذ غالباً ما يثير في الذهن علاقة المقابلة أي علاقة الإنسان بالطبيعة أو الله أو الصفات التي تميّز الإنسان عن غيره من الكائنات، بوصفه مخلوقاً من مخلوقات الله التي خصّها بالعقل. وإذا ما تمّ تخصيص اللفظ الكلي والانتقال إلى تصوّر الإنسان المصري مثلاً، فإنه سرياً ما يثير في الذهن الإحساس بالتاريخ والزمن، أي إحساس نستعيد فيه صورة المصري الفرعوني، وما يحمله من سمات حضارية راسخة تميّزه عن غيره من أفراد البشرية. ويتمّ استبعاد صورة العربي أو المسلم، فتصوّر الإنسان المصري يبحث في الذهن صورة ممتدة حضارياً ترتبط بحضارة معيّنة لها سماتها الخاصة. وإن كان لفظ ”الإنسان المصري“ أكثر تخصيصاً من لفظ

”حين قال بالفردى والجزئى والكلى فى المنطق، عاد وألغى قيمة الفرد فى السياسة، وجعل القيمة الكبرى للدولة. ليس المقصود بالفردية تلك الفردية المطلقة التى ظهرت كرد فعل على الأفكار الجمعية التى تحاول إلغاء كيان الفرد، سواء كان مصدرها السلطة السياسية أو الدينية. كذلك ليس المقصود بالفردية تلك التى تؤكد كقصة ”روبنسون كروزو“، بمعنى قدرة الفرد على الاستغناء عن الآخرين فى أمور حياته المعيشية، أو قصة ”حي بن يقظان“ ”لابن طفيل“ بمعنى قدرة الفرد على الوصول إلى الحقائق بنفسه بمعزل عن الناس، أو فردية ”لينتز“ بوصف الفرد ”مونادا“ من المونادات المستقلة المصمتة. لا يمكن تصوّر الفردية الحقّة منغلقة على نفسها أو منعزلة. ولئن كانت الدعوة إلى الفردية المطلقة قد سادت فترات طويلة فى التاريخ إلا أن التجارب الإنسانية المعيشة قد أثبتت بطلان هذا التصوّر وتناقضه. فليس الفرد وحدة مصمتة يستطيع عزل نفسه عن الآخرين، وإنّما هو مجموعة من الأفكار والمشاعر والأفعال التى تربطها وحدة واحدة أو هدف. ولكنها تستمد وجودها من الاحتكاك بالآخرين. فيدرك الفرد ذاته واستقلاله بدءاً من احتكاكه بالآخرين، ومن ردود أفعالهم تجاهه. يدرك وجودهم أولاً، ثم يدرك ذاته ثانياً. لذلك فالفردية الحقّة ليست الذات التى تها فى صدفة أو كهف مغلق على نفسها.

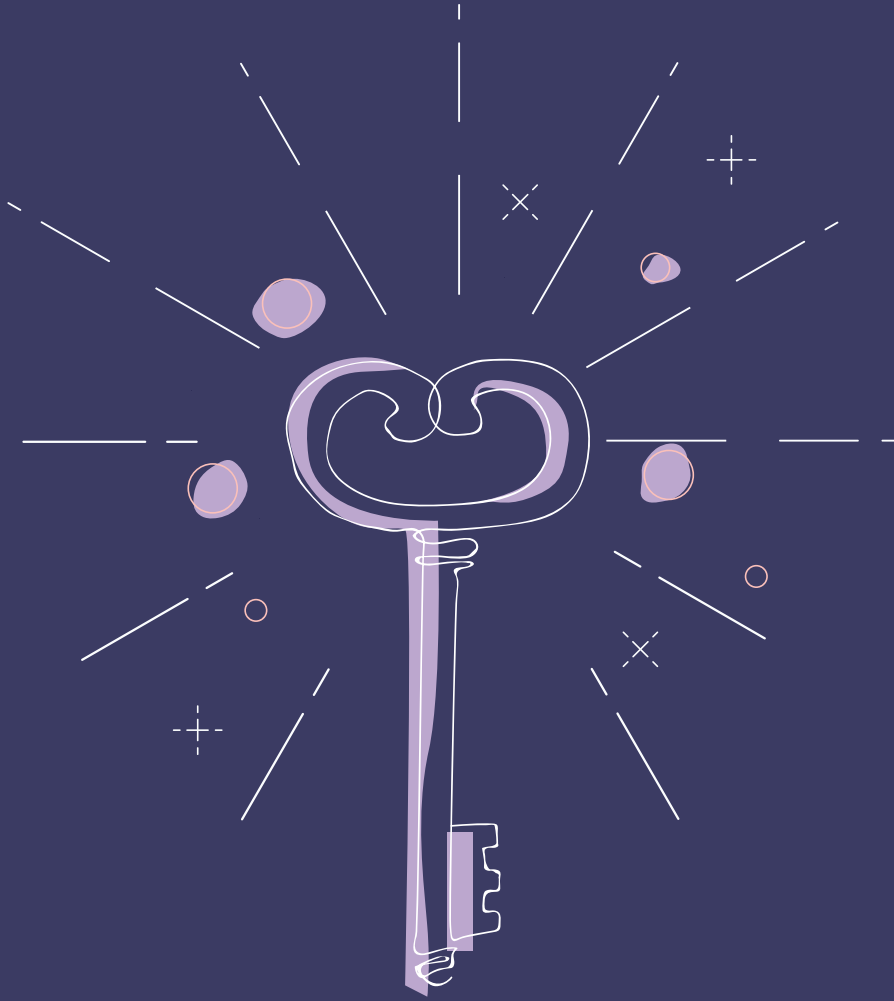
أي نظرة زمنية مستقبلية لعلاقته بالمجتمع، وكيف تكون، والصفات التى يجب أن يتحلّى بها حتى يكتسب صفة المواطن الصالح. فلا يتناول المفهوم واقع الفرد، بقدر ما يتناول ما ينبغي أن يكون عليه الفرد، نظرة معيارية أبعد ما تكون عن مفهوم الفرد الواقعي. والواقع أنّه من الضروري التفرقة بين رؤية الفرد ورؤية الجماعة أو بين الفرد بوصفه فرداً قائماً بذاته، وبوصفه مواطناً فى شعب معيّن. لقد خلقت الأشياء فى الطبيعة فرادى. وبالرغم من اندراج الأفراد فى أنواع، والأنواع فى أجناس، إلا أنه يظلّ التميز والتفرد قائماً. فسّر الحياة كلها بادئة من نباتها، فصاعدة خلال حيواناتها، حتى تبلغ إنسانها، هو تفرد الكائن الحيّ بما يميّزه عن جميع ما تشهده الدنيا⁹. يتمّ تصوّر الفرد دائماً باعتباره جزءاً من فئة، وليس بوصفه كياناً قائماً بذاته. وكأنّ الفرد الإنسانى مجرد نوع من أنواع المخلوقات التى يتشابه أفرادها فى الصفات والملامح. ومثلما يتمّ جمع أفراد النوع الحيوانى فى فئة واحدة لها صفاتها التى تميّزها عن غيرها من الفئات، كذلك يتمّ النظر لأفراد الإنسان، ومعاملة أفراده معاملة واحدة تغفل الفروق الفردية، وبالرغم من إدراك الفلاسفة لمقولة أنّ لكلّ فرد كياناً الخاصّ به، إلا أنّ معظمهم يتّجه إلى الاهتمام بالكلى بدءاً من ”سقراط“ و”أفلاطون“. ولئن كان أرسطو قد اهتمّ بالجزئى إلا أنه انتهى إلى الاهتمام بالكلى. هناك تفضيل للكلى على الجزئى، بل إن ”هيجل

9- د. زكى نجيب محفوظ: ”قيم من التراث“ الهيئة العامة للكتاب 1996، القاهرة، ص 21.



فليس الفرد وحدة مصمتة يستطيع عزل نفسه عن الآخرين، وإنَّما هو مجموعة من الأفكار والمشاعر والأفعال التي تربطها وحدة واحدة أو هدف. ولكنها تستمد وجودها من الاحتكاك بالآخرين. فيدرك الفرد ذاته واستقلاله بدءاً من احتكاكه بالآخرين، ومن ردود أفعالهم تجاهه. يدرك وجودهم أولاً، ثم يدرك ذاته ثانياً. لذلك فالفردية الحقّة ليست الذات التي تحيا في صدفة أو كهف مغلق على نفسها.

تصوّر رواد النهضة أنّ تحقيق الحرّية يتمّ بتحرير العقل من الخرافة، وإعطائه حقّ التأويل، وغاب عنهم دور الإرادة. فليست الحرية مجرد التحرّر من القيود فقط، وإنما في القدرة على الفعل. ولا قيام للتحرّر دون هدف واضح في الفكر وإرادة تتوجّد بهذا الهدف.



ثالثاً: الذات إرادة وهدف

لابدّ من الاعتراف بحقيقة أنّ الفرد لا يمكن أن يوجد مستقلاً في عزلة عن الآخرين، إلا أنه يجب أن يشعر بكيانه الخاص، وكأنّ العالم قد خلق من أجله، وأنّ الإنسانية بكلّ صفاتها تتجسّد في كيانه. فيمكن الجمع بين الداخل والخارج، والذاتي والموضوعي، والأنا والآخر في كيان واحد. لا يلغي شعور الفرد بتفردّه، ولا يطفى في الوقت نفسه على حرية الآخرين. وإذا كانت الذات تستمدّ وجودها وكيانها من وجود الآخرين والاحتكاك بهم، فإنّ ذلك لا يعني خضوعها خضوعاً مطلقاً لهم. السؤال الذي يفرض نفسه الآن: إن كانت الذات تستمدّ غذاءها منهم فكيف يتأتّى لها الاستقلال عنهم؟ في حقيقة الأمر، رغم إدراك الذات لأهمية وجود الآخرين، فإنها تدرك أيضاً أنها لا يمكن لها الاستمرار في الوجود، والشعور بقيمتها، إلا إذا تحوّلت إلى هدف. فالذات الحقّة هدف، ولا وجود لشعور حقيقي بالتفرد إلا بإحساس الذات بوجود هدف لها تستمدّ منه شعورها بكيانها¹¹. وعندما قال "سقراط" مقولته المشهورة: "اعرف نفسك بنفسك" كان يعني معرفة هدفك في الحياة، فليس هناك من يضع لك هدفك وغاياتك. وقال ديكارت: "أنا أفكر فأنا موجود" مؤكداً استقلال الفرد، وقدرته على سبر أغوار ذاته ومعرفة حقيقتها ومكوّناتها. فالتفرد الحقّ يرتبط بهدف حياتي يسعى الفرد لتحقيقه.

يعدّ مفهوم "الفرد" من المفاهيم التي تسبّب العديد من الإشكالات في نظرية المعرفة، فكيف نعرف أنّ هناك أفراداً، وهل نعرف الفرد بالعقل أم بالحواس؟ من الواضح أن الحواس تنقل لنا الإحساسات، ولكنها لا تربطها بصورة تجعلنا نميّز بين فرد وآخر. وإذا كان العقل يقوم بربط هذه الإحساسات فلا بدّ أن تكون لديه مقولة سابقة يصبّ فيها هذه الإحساسات، فالوحدة التي قد يضيفها العقل على هذه الإحساسات الصادرة من شخص ما يكون كائناً في الخارج تثبت أن العقل يقوم بتجريد الصفات من الأشياء المتشابهة، ويحاول ضمّها تحت تصوّر كلي واحد، أو أنّه يقوم بالربط بين الظواهر المتشابهة تحت قانون واحد يضمّها جميعاً. فكيف يقوم العقل بربط مجموعة من الإحساسات التي تنقلها له الحواس، ويضمّها في وحدة واحدة، ويصف الفرد الحامل لها على أنه فرد متميّز عن غيره من الأفراد؟ وهل الشعور بالتفرد يأتي من الخارج، ونعرفه بالحسّ والعقل، أم نستمدّه من الداخل والوعي الذاتي؟ وكيف ندرك التفرد ونحكم بوجود الفرد¹⁰؟ بغضّ النظر عن إجابات الفلاسفة المختلفة على هذا الإشكال، ومحاولات "السوفسطائيين" قديماً، و"لوك" و"ديكارت" و"كانط" حديثاً، و"شترنر" معاصراً، وغيرهم من الفلاسفة الغربيين، أو محاولات مفكرّي النهضة العربية الحديثة بدءاً من "رفاعة الطهطاوي" و"لطفّي السيّد" والليبرالية الحديثة،

10- جوزايا رويس: العالم والفرد ج1، ترجمة د. أحمد الأنصاري المركز القومي للترجمة، القاهرة 2008، ص341 وما بعدها

11- د. أحمد الأنصاري: فلسفة الدين عند جوزايا رويس. مركز الكتاب للنشر، القاهرة 2004 ص376 وما بعدها



لإلغاء وجود الذات، وإماتة الشهوات، والفناء في الله أو الكون. كان الاعتقاد السائد في العالم العربي في بداية النهضة الحديثة، يتمثل في أنّ أولى مراحل النهضة هي في تحرير العقل من الخرافة، ورفع شأن العلم (سلامة موسى)، وإعطاء العقل حقّ التأويل الديني (محمد عبده). فالعقل أولاً، والإرادة ثانياً، انطلاقاً من تصوّر خاطئ للفصل بين العقل والإرادة. وربما كان ذلك الفصل سبباً من أسباب تعثر النهضة العربية. تصوّر رواد النهضة أنّ تحقيق الحرّية يتمّ بتحرير العقل من الخرافة، وإعطائه حقّ التأويل، وغاب عنهم دور الإرادة. فليست الحرية مجرد التحرّر من القيود فقط، وإنّما في القدرة على الفعل. ولا قيام للتحرّر دون هدف واضح في الفكر وإرادة تتوّجّد بهذا الهدف.

إذا كانت الذات هدفاً، ولا وجود للشعور بالتفرّد دون السعي لتحقيقه فإن التفرّد يرتبط بالإرادة ويتوّجّد بها. والواقع أنّ اهتمام الفكر العربي بمفهوم "العقل" وتحديد دوره، والفصل بينه وبين "الإرادة"، وتصور الإنسان مكوّناً من غرف مغلقة منها ما هو خاصّ بالأفكار، وآخر بالعواطف، وثالث بالأفعال، كان له أثر كبير في عدم الاهتمام بمفهوم الإرادة وإهماله. كان نصيب العقل من الاهتمام أكثر من نصيب الإرادة. وشغل التوفيق بين العقل والنقل الجانب الأكبر من التراث. وتمثّلت القضية الرئيسية في التوفيق بين الحكمة والشرعية، وأفعال الله وأفعال العباد. ولئن اهتمّ "التصوّف" بالإرادة فإنها إرادة سلبية أكثر منها إيجابية، حيث تقوم على المنع والتحكّم، وتخدم غايات غيبية لا قيمة لها في الحياة العملية. تسعى

رابعاً: النفس الذوّاقة

في العالم على اتّخاذها أو اختيارها. فالقرار قراره لا يشاركه فيه أحد. إن الفرد هو الكيان الذي لا يمكن لأحد آخر أن يحلّ محله في العالم دون تبديل لمعنى العالم ونظامه. فالعالم يوجد من خلاله، يحكم الفرد بوجوده وفقاً لتصوّره الخاص. ولا يمكن أن يشاركه أحد في هذا التصوّر وذلك الإحساس بالأشياء. ساد التقسيم الأفلاطوني لقوى النفس الثلاث الفكر العربي، وتأثّر به معظم الفلاسفة المسلمين. ويعطي هذا التقسيم للعقل الحقّ في السيادة على قوى النفس الأخرى، حتّى تتحقّق الفضيلة أو العدالة بالمعنى الأفلاطوني،

يمثّل شعور الفرد بقيمته الذاتية السمة الأساسية التي يستمدّها الإنسان من الله. فالفرد الواعي إنسان متفرّد في الوجود. لا يمكن لأحد أن يحلّ محله، أو يمارس الدور الذي وصفه لنفسه، أو يحقّق الهدف الذي يسعى إليه، أو يحيا مشاعره وآماله نفسه. ولئن كان هناك تشابه في التكوين الجسدي بين أفراد الجنس البشري فإنّ هناك تميّزاً بين الذوات البشرية. وإذا كانت هناك صلة دائمة بين الإنسان والله أو نفحة إلهية في كل ذات فردية، فإن هذه النفحة تتجسّد في شعور الذات بتفرّدها، وإحساساتها بأنّها ذات مستقلّة تشعر وتحسّ وتفكّر وتفعل. تمارس فعلها بإرادة حرّة، ولا تكرر لفعلها في أيّ مكان في العالم، ففعلها بصمتها التي تترك آثارها. وإذا كان الله قد نفخ في روحنا، فإنه أعطى لنا سمة التفرّد والشعور بالفردانية، هذا الشعور الذي يتحوّل الأنا من خلاله إلى نفسه، فيرى الآخر جزءاً منه، ويشعر بنور الله بين جنباته. لا يشارك الفرد أحداً في بناء قدراته وتكوين منظوره الخاصّ لكل عمل يقوم به. ويحيا هذا الفرد لحظات يتخذ فيها قرارات لا يساعده أحد



والحياة، أي نظرة تجعل بين الشخصية والحياة ألفة ومودة، أمّا "الشخصية الذواقّة" فشخصية تتمتع بنظرة أشمل للحياة تعتبر النظرة الودّية أولى مراحلها، حيث تتوحد الشخصية بالحياة، ثم تأتي بعد ذلك مرحلة الحكم والتذوّق. إن الشخصية الذواقّة تتطلّب أعلى درجات الوعي والثقافة واستقلال الفرد وتفرّده.

والواقع أنّ هذه التقسيمات لقوى النفس تفقد النفس حقيقتها وجوهرها، فلابدّ من وجود قوّة ذواقّة تحقّق التفاعل والتداخل بين هذه التقسيمات وتحقّق وحدتها. تقوم بتذوّق الإحساس، وانتقاء الأفكار، وتحقيق الأفعال. يشبه دورها الذي تقوم به دور المايسترو في قيادة العازفين للسّمفونية. فيضع على عزفها بصمته الخاصّة التي تميّز قائد أوركسترا عن آخر. وقد يبدو مصطلح "النفس الذواقّة" غريباً وغامضاً، أو قد يفهم منه التوجّه نحو تصوّف وما يسمى بالتذوّق الصوفي، إلا أنّ المقصود "بالشخصية الذواقّة" تلك الشخصية التي تنظر للحياة نظرة خاصّة، يمكن القول إنّها تتذوّق الحياة كما نتذوّق الموسيقى. تحكم على الأمور طبقاً لمعيارها الخاصّ الذي تسببه لنفسها، وتلتزم به طوال حياتها. ليس المقصود القول بالنظرة الأنانية التي تقيس الأشياء بمقياس اللذة، أو النظرة النفعيّة التي تقيس الأمور بما تجلبه من نفع أو مصلحة أو سعادة، وإنما المقصود شخصية تنظر للحياة نظرتها للموسيقى، تمتزج بها، وتعيش في نسيجها، فستشعر موسيقاها الخفيّة، ولحنها وروحها الكامنة فيها. وتختلف النظرة الذوقية للحياة عن النظرة الودّية للأشياء والآخرين التي قال بها "برتراند رسل"، لما تكون عليه الشخصية¹². فالنظرة الودّية نظرة متفائلة ودودة للأشياء

12- د. أحمد الأنصاري، الأخلاق الاجتماعية عند برتراند رسل، مركز الكتاب للنشر، القاهرة 2003 ص153

إنّ تصوّر "مفهوم الفرد" ودراسته يضع الثقافة العربية في مسارها الصحيح. فقد أدّى غياب هذا التصرّو لمعنى الفرد وقيّمته إلى فقدان العربي إحساسه بذاته وبالتفرّد والتميّز. فماتت المبادأة، وتعثّرت شعلة الإبداع الفكري، وفشلت التجارب السياسية خاصّة التجربة الديموقراطيّة. حقيقة هناك أسباب أخرى ساعدت على فشل الحلّ الديموقراطي في عالمنا العربي إلّا أنّ إحساس الفرد بقيمة صوته الانتخابي ظاهرة فريدة، لا يشعر بها إلّا من لديه تصوّر واضح لمعنى الفردية والتفرّد. كما يؤدّي غياب الشعور بالتفرّد إلى الوقوع في الازدواجية الأخلاقية، وانتشار النفاق والكذب، لأنّ الشعور بالتفرّد مطلب أساسي وجزء من التركيب النفسي للإنسان، يؤدّي عدم وجوده إلى فقدان الثقة بالنفس والشعور بالكرامة. إن صياغة مفهوم الفردية ومعنى التفرّد يساعد على اختفاء كثير من النقائص الأخلاقية. ويؤدّي الاعتراف بالفردية وكيانها إلى وجود حلّ حقيقي لمشكلة العلاقة بين حرية الفرد والمجتمع، وتحديد وضعه الصحيح أمام مفهوم الطبقة والدولة، فالفرد والطبقة والدولة مفاهيم ثلاثة تحتاج دائماً لضبط العلاقة بينهم، مثلاً متماسك الأضلاع، يؤدّي غياب أحدها إلى تفكّكه.

يمثّل ظهور العولمة واقعاً جديداً، وظاهرة

تفرض نفسها على العالم. وبصرف النظر عن تناقض المواقف تجاهها بين مؤيّد ومعارض، إلّا أنّها باتت اليوم واقعاً يهدّد سيادة الدول واستقلالها الاقتصادي والسياسي والثقافي. لذلك أصبحت عمليّة إعادة بناء مفهوم الفرد والتفرّد تمثّل السلاح الوحيد الذي يجب أن تتسلّح به الدول للحفاظ على بقائها وعدم ذوبانها. ولن يتحقّق ذلك إلّا إذا تمتّع أفراد هذه الدول باكتساب الشخصية الذوقية التي تستطيع المحافظة على كيانها واستقلالها لأنها تستمدّ قيمتها من ذاتها. إن النظام الاقتصادي الجديد الذي جاء نتاجاً لانتشار العولمة وأدواتها يسير في اتجاه تأكيد دور الفرد منتجاً ومستهلكاً، الأمر الذي جعله يلعب دوراً أساسياً في استمرار هذا النظام، بل إن دور الفرد بات يهدّد دور الدولة نفسها. فلقد أدّى تطوّر وسائل الاتصال والأجهزة الحديثة إلى زيادة قدرات الفرد وإمكاناته. يستطيع أن يحيا في غرفة منعزلة وينقل العالم إليه. وربّما في المستقبل يستطيع المشاركة في القرارات المصيرية للعالم.



الفلسفة وجوهر الأدب ومرآته في الشعر أبو العلاء المعري أنموذجاً

الفلسفة والأدب: كتابة الدكتورة مريم الهاشمي

الاجتماعية التي كانت سائدة في العصر، وأهمّها حركة الشعوبية، واشتداد الفتن، والإسراف في التفنّن والتزخرف في شتّى مناحي الحياة، وظهور الحركات الفكرية والتيارات الفلسفية. كل ذلك كان له الأثر في منحى أبي العلاء المعري والأدبي. وهو القائل:

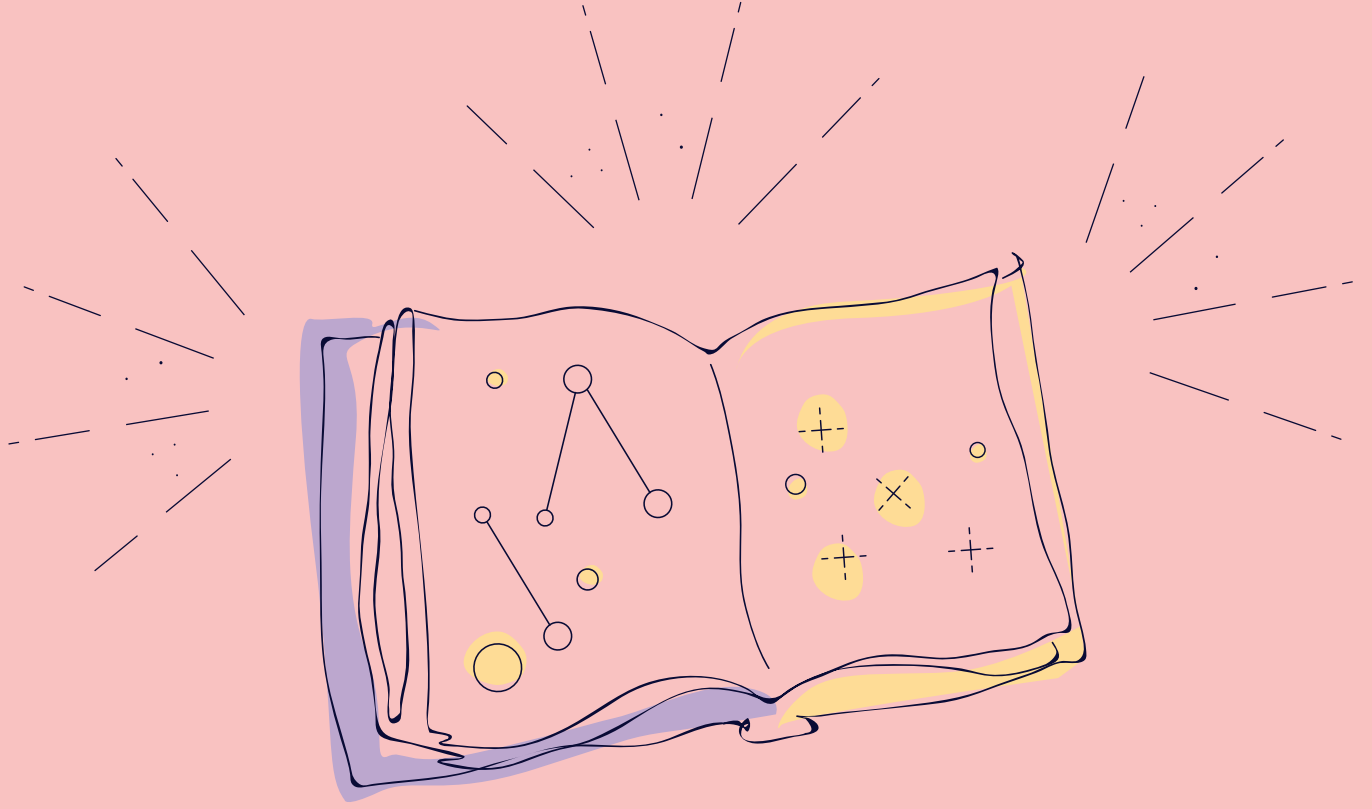
هذا جنّاه أبي عليّ وما جنيت على أحد

وخلال فترة التاريخ تبدّت مفاهيم الغريزة والحياة والقوّة، لتنبوّ حيزاً مركزياً في تأوّل بعض الفلاسفة لمشكلة المعرفة، وهذا الحضور الكثيف لتلك المفاهيم نسج نمطاً من التفكير الذي يضحي بالفكر من أجل الحياة، وبمفهوم الحقيقة من أجل النفع الحيوي. وتجد هذه النظرة مبرّرها في التأثير بمذهب الرومانسية الجرمانية؛ فهي التي حملته على تمجيد قيم الحياة بعد أن أزعجها الوصف العقلي للعالم. وهو ما نجده لدى أبي العلاء المعريّ وهو الذي أطلق على نفسه اسم (رهين المحبسين)؛ بل (رهين المحابس الثلاثة)، وهي العمى والمنزل والجسد:

للتاريخ وجهان، فالتاريخ حياة، والتاريخ فكر. يكون حياة بوصفه شيئاً عاشه أناس معيّنون في عصر معيّن وتحت ظروف معيّنة؛ وهو من ناحية أخرى وثائق تركتها لنا هذه الحياة التي عاشها هؤلاء الناس، ليقوم التفكير بالنظر فيها. والفلسفة فكر في التاريخ، ومرّت بأدوار وأطوار عديدة، وأثّرت وتأثّرت بغيرها من العلوم والمفاهيم، وأكثر ما ارتبطت به الفلسفة هو الأدب.

عاش صاحبنا أبو العلاء في حقبة العبّاسيين التي شهدت أحداثاً سياسية واجتماعية وثقافية وأدبية، وعلى الصعيدين الاجتماعي والثقافي تحديداً إنشاء دار الحكمة، ودار العلم ببغداد، لتبزغ أسماء فلاسفة وعلماء وأدباء وشعراء كانوا معاصرين لأبي العلاء، منهم: الشريف الرضيّ شارح (نهج البلاغة)، والفردوسي صاحب (الشاهنامه)، والسريّ الرّقاء الشاعر الموصليّ، والوأياء الدمشقي، والخوارزمي، والثعالبي، والجرجاني. كما عاصر إخوان الصفاء، وأبا حيان التوحيدي صاحب (الإمتاع والمؤانسة)، وعلي بن سينا صاحب كتاب (الشفاء) وكتاب (القانون)، وغيرهم..

ومن الطبيعيّ أن يكون التأثير بالعديد من الأعلام المارّ ذكرهم، كما كان التأثير من الظواهر



أراني في الثلاثة من سجوني
فلا تسأل عن الخبر النبئ
لفقدي ناظري، ولزوم بيتي
وكون النفس في الجسد الخبيث

ونجد العلاقة الشخصية بين الرومانسيين والفلاسفة، وبخاصة عند هيغل وشلنغ، لتكون تلك الصلات المتبادلة بين الفلسفة والأدباء، والناظم المصطلحي بينهم جميعاً هو: مفردة الحياة، والدمج بين الفلسفة والشعر، والحياة في هذا السياق باعتبارها الفكرة المركزية للرومانسية المحمولة على الإيمان بأنها مبدأ جميع الوقائع، مهما كان مأتاها، مادية أو اجتماعية أو روحية، وأنها الهدف المثالي لأي فعل. فنجد مثلاً نيتشة قد أسكن الفلسفة مملكة الشعر، وغادر أساليب الكتابة البرهانية المشبعة بالصورنة والتجريد، أي تلك التي كانت تتقنها الفلسفات الأخرى، وبخاصة مع كانط وهيغل، ليطوّر أسلوباً في الكتابة يجمع بين الغنائي والتحليلي، ولا يثق في المفاهيم الفلسفية التي تجمّد الحياة في قوالبها. وعند المعري ما يتوافق مع فلسفة الكلام الموافق للحقّ والسداد، وتخرج لتعبّر عن الحقيقة، ومنها شعر الحكمة والذي ينتسب إلى الشعر الغنائي:

تأملنا الزمان فما وجدنا
إلى طيب الحياة به سبيلا
ذر الدنيا إذا لم تحظ منها
وكن فيها كثيراً أو قليلا
ومن تعلّق به حمة الأفاعي
يعشّ إن فاته أجلّ عليلا

نجد أنّ الرومانسية أعلنت سيادة قيم الحياة كسراً لأطر الانضباط في التفكير العقلي أو الآلية والتعقّل، وهذه الثنائية التي أدخلها الرومانسيون بين الفكر والحياة، أو بين فيض الطاقة الحيوية والتعقّل والعمل على بعث الحياة فيها بثنائية متعارضة هي ثنائية الفكر والحياة، أو الغريزة والعقل، فالرومانسيون لا يقبلون بالصياغات الديكارتية أو النيوتونية التي حوّلت العالم إلى هياكل عظمية فارغة ومفرغة من دم الحياة، وبخاصة أنّ مفردة الرومانسية أضحت تعيناً على مذهب فلسفي مرسماً ضدّ فلسفة الأنوار، ويحتقر قيم العقلانية، وينافح عن المخيال والحدس والتلقائية والأهواء. وهو ما كان عند المعري من مواجهة للدهر والتحلي بالفضائل، ودمّ من يذهب للكيد والغدر، ويدعو لنزعة إنسانية رائدة ولفئة اجتماعية سمحة:

فطن بسائر الإخوان شراً
ولا تأمن على سرّ فؤادا
فلو خبرتهم الجوزاء خبري
لما طلعت مخافة أن تكادا
تجنّبت الأنام فلا أواخي
وزدت عن العدوّ فلا أعادي

وهو القائل كذلك:

ولي نفس تحلّ بي الروابي
وتأبى أن تحلّ بي الوهادا
تمدّ لتقبض القمرين كفّاً
وتحمل كي تبدّ النجم زادا

القديمة. و في الوقت نفسه كان الإنسانون فقهاء في لغة الأدب اليوناني، كما كانوا أنفسهم كُتّاباً أنيقين العبارة لنجد "آن بترارك" الذي توجّج بالإنسانوي الكبير، والذي كان يريد وأتباعه نهضة الإنسان على قاعدة فكر العصر القديم، كما كان يؤكّد على استدالة فصل الفكر العقلي عن اللغة الثقافية، فهي تعني التركيز على الآداب، وتطوير المرء لذاته بالتعليم والتربية في حبّ الخير للجميع من خلال مجالات الفنون الخطابية والسياسية والتاريخ، وهو ما كان المنحى في عصر النهضة، ومصدر إلهام لتفسير الوجود الإنساني والكون. ونجد الإنسان عند المعري لم يتغيّر عند أصحاب الإنسانية، لنجد عنده البعد الفردي والاجتماعي واضحاً في نتاجه معتمداً على مجتمع الإنسان:

فواعجباً! كم يدّعي الفضل ناقص
ووأسفاً! كم يظهر النقص فاضل

وهو القائل كذلك في التناقض
الإنساني والأخلاقي:

توهّمت يا مغرور أنك دين
عليّ يمين الله مالك دين
تسير إلى البيت الحرام تتسكّأ
ويشكوك جار بأئس وخدين



ومن هنا جاءت الكتابة الأدبية لتحمل جذوراً وأهدافاً وثيقة الارتباط بالإنسان الذي هو أصل الإبداع وهدفه وجمهوره، فكانت الإنسانية كمفهوم فلسفي أدبي حاضرة في قطبي الإبداع (الأدب والفلسفة)، وتعود جذور المفردة إلى الإنسان، فالإنسانية كمفهوم ومذهب فلسفي تركّز على الإنسان كمحور لتفسير الكون بأسره، وتعني الإنسانية كحركة أدبية فلسفية وموقف في عصر النهضة بالبحث في الفنون والعلوم التي تنمي إنسانية الإنسان، وكان أساتذة النحو والخطابة والتاريخ والشعر وفلسفة الأخلاق، معتمدين على ينايع العصر القديم، إذ تمدّ جذورها إلى العصر الكلاسيكي الإغريقي والرومان، وربما إلى ما قبل ذلك، فهناك من قال إنها تعود إلى الصين

ولذا كان الشاعر مرعيّ الجانب، مرموق المكانة، وكان هو المثير والمحرّك لقومه فيدفعهم إلى الأخلاق النبيلة.

أقلّ صدودي أنني لك مبغض
وأيسر هجري أنني عنك راحل

وهو القائل كذلك:

وإني جواد لم يحل لجامه
ونضو يمان أغفلته الصياقل

وأن يكون الشاعر متوافقاً معناه مع ما يتفق والشعور الإنساني الرفيع والطبيعة الإنسانية السامية. ويجمع النقاد كذلك على أن الغرض الأساس من الأدب هو إثارة الوجدان، وبثّ المبادئ الصالحة، وحسن التوجيه إلى الغايات النبيلة التي تكمل إنسانيتهم، وتكفل لهم السعادة، فالغاية من كلّ عمل أخلاقي تحقيق السعادة، فإثارة الانفعال أو إيقاظ العواطف ليس غرضاً ذاتياً مقصوداً، وإنما هو وسيلة لغاية أخرى يرتجى الوصول إليها، تلك التي تكون في بثّ المبادئ واعتناق المثل، وما الأخلاق إلا ذلك العمود الأساس من أعمدة الفلسفة الإنسانية التي تدعو إلى حفظ الإنسانية.

وشهد المفهوم تطوّراً - إن لم يكن تغيّراً - هائلًا في عصر التنوير والقرن التاسع عشر تمثّل في حرية الانتقاد العقلاني، وإنّ المفهوم تدرّج فلسفياً أيضاً، ليؤكّد على الحرية والعقل البشري، ومن الواضح أنّ المفهوم تجاوز كلّ المحولات، فلا المعنى المعجمي يحيط بالمفهوم، ولا تمظهرات المفردة في حقول أخرى، لنصل إلى وجود أنواع كثيرة من الإنسانية في العالم المعاصر، لتضمّ العلمي والأخلاقي والديموقراطي والديني وغيرها. وهو ما نجد مرآته في الأدب - على مرّ العصور وهو ما نجده كذلك عند المعري - الذي يتوافق مع الفلسفة في باب الإقناع وإقامة الحجّة، إضافة إلى دوره في هزّ النفوس وتحريك الطباع، ولعلّ السرّ في الإقناع الأدبي هو اعتماده على البلاغة؛ فالإقناع لا يكون بغير التأثير على النفس، ولا يتمّ ذلك بعيداً عن البلاغة.

والعقل في معنى العقال ولفظه
فالخير يعقل، والسفاه يحلّه
والنفس آفة الحياة، فدمعها
يجري، لذكر فراقها، منهله
لا تحجز الأقدار، وهي كثيرة
كالغيث وابلّه يصوب وطلّه
شرّ الزمان زمانٌ أشيب دالف
وصباه أنفس وقته وأجلّه
مالي! أيهم سامعي نصيحتي
فأبيت أنهل مصغيّاً، وأعله؟
والناس جائر مسلك مسترشد
وأخ على غير الطريق يدله

الشعر يظهر جزئياً في أشكال استعمال الكلمة بما في ذلك ما اصطلح عليه "القصيدة". وحين ذكرنا الشعر الغنائي آنفاً، والذي يعتبر من أمتع انواع الشعر، شريطة ألا يكون مجرد نقل عادي؛ بل نقلاً فنياً تظهر فيه شخصية الشاعر بفكره وخياله وإحساسه، ويرتفع به صاحبه عن الواقع المادي المحسوس إلى عالم التجريد والوجدان والتشخيص، لنجد عند المعري تلك النزعة الحسيّة:

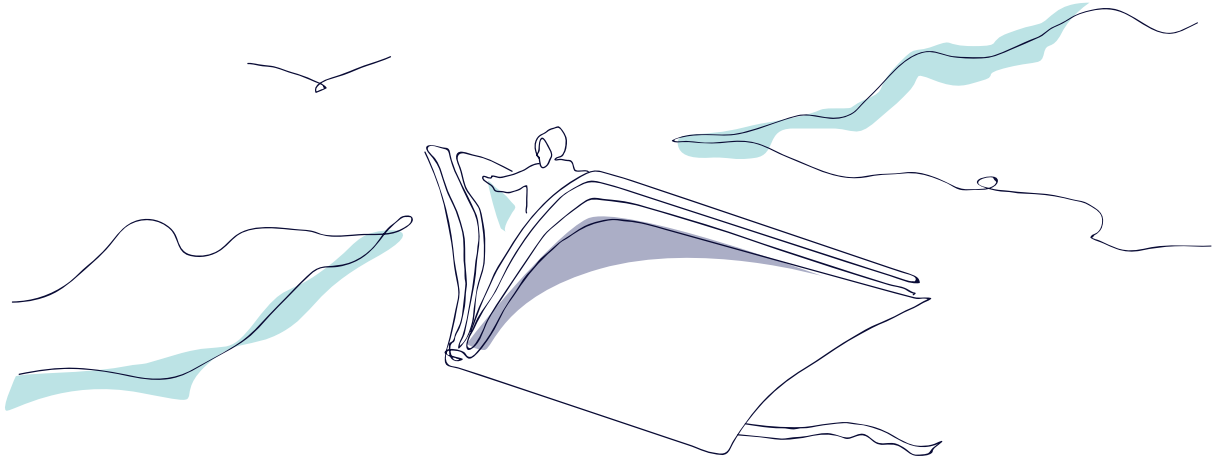


ألقى الدارعين بغير درع
وأدعو بالمدجج، لا تفتني
كأنّ جيادهم أسراب وحش
أصّرعهنّ من ربد وأتن
وما أعجلت عن زرد حذاراً
ولكن المفاضة أثقلتني
أكلت منكبي سمر العوالي
وحمل السابري أكل متني
أعاذل طال ما أتلقت مالي
ولكن الحوادث أتلقتني

وهو القائل:

ربّ ليل كأنّه الصبح في الحسن
وإن كان أسود الطيلسان
قد ركضنا فيه إلى اللهو لمّا
وقف النجم وقفة الحيران
فكأنّي، ما قلت، والبدر طفل
وشباب الظلماء في عنفوان
ليلتي هذه عروس من الزنج
عليها قلائد من جمان
هرب النوم عن جفوني فيها
هرب الأمن عن فؤاد الجبان

إنّ النصّ الشعري يحتاج للفلسفة من منظور الرؤية والنظرية، وبالأخصّ في مراحل التأسيس النظري الشعري التي هي الأحدث قياساً إلى ظهور النصّ الشعري. فالجوهر في الفلسفة اليونانية، وفي رأي أرسطو على وجه التحديد، هو موضوع الفلسفة الأولى، وكان ثابتاً لا يتبدّل، أمّا تجلّياته في الصورة فمتوّعة لا نهائيّة، ولذلك فإنّ الاشتغال في الجوهر، ومحاولة التقاطه مهمّة أصعب من الاشتغال غير المجدي في الصور اللامتناهية المبدّدة. وندرّك أنّ الشعر ظلّ يخوض في البنية، ويعرّف من خلالها، فالشطر بنية موسيقيّة تراتبيّة، والتفعيلة بنية موسيقيّة مركزيّة، وما سمّي بالإيقاع الداخلي بنية موسيقيّة عميقة لا وجود لها. والشعر يحمل تلك الفلسفة الوجودية؛ فالوجود ينهض بذاته عندما يتمحور حول مركز جوهري "لوغوسي"، ويبقى في المستوى الغفل عندما لا يتحوّل إلى كلمة. ولذلك فإنّ رقيّ الوجود يظهر أعلى طبقاته في العقل، وهكذا يكون الوجود خارج الكلمة مجموعة ظواهر أو بنى وحيوات محكومة بأنظمة فيزيائية أو كيميائية أو بيولوجية، لكنّ الوجود داخل الكلمة هو الحقّ، فمن خلال الكلمة سعى الإنسان لعمل كل شيء، وكان



المكتوب؛ بل نجد تقاطعاً في أكثر من زاوية بينهما - كما ذكرنا آنفاً في الإنسانية والقيم -، ليتدخّل المنطق، ونجد له أثراً في الشعر، فالشعر العربي محكوم بفهم فلسفي منطقي غير واعٍ مستبطن، هو ما رسخ البناء الوزني وبناء القوافي في الشعر، أي أن الوزن والقافية الموسيقية هي بنى منطقية لكي تضبط المخيلة أكثر. إن النقد الأدبي يعنى في حقيقته بإثارة عدد من الأسئلة الفلسفية، والسؤال الفلسفي الأكثر حضوراً هو ماهية الأدب الخيالي، وقد نسأل كذلك عن عمل الأدب، ونطرح أسئلة تقييمية بغية الاهتمام إلى تمييز الجيد عن غيره، أو أن نلجأ للسؤال الوصفي الذي به نستطيع أن نصطنع جميع أساليب الاستدلال والتحليل كي نصل إلى حكم قيمي، وحين كان الحديث حول الشعر تحديداً والفلسفة حين نظمت المبادئ الأخلاقية ووضعت المذاهب الفلسفية.

إن الشعر هو أوّل ارتعاشة في اللغة، أوّل لفظ، أوّل سرّ، وأوّل خروج على نظام اللغة، ولذلك ارتبط الشعر باللغة، وهو ما جعل الرقيّ العقليّ عن طريق اللغة، ثم الكتابة يسهم في وضع الشعر في لبّ معركة الوجود. وترى الفلسفة أنّ المخيلة هي التي تنتج الشعر. ويكاد موقع الشعر في الفلسفة لم يتغيّر كثيراً، فقد اعتاد الفلاسفة تقسيم قياس المنطق إلى درجات، ووضعوا البرهان في أوّله، وأتبعوه بالجدل، ثمّ السفسطة، ثمّ الخطابة، وأخيراً الشعر. ولكننا من خلال اللغة يمكننا النظر إلى الفلسفة كنظام لغوي عقلي ومنطقي، بينما الشعر فضاء لغوي وجمالي وخيالي مفتوح، ولا مجال لعقد مقارنة تفاضل بين الاثنين، فلكلّ حقل وظيفته، فالشعري يتسرّب في اللغة والكتابة، في حين تشكّل الفلسفة فرعاً متصلاً من نسيج



العلاقة بين المنطق والفلسفة:

لا نجانب الصواب إن قلنا إن أرسطو هو أول فيلسوف أثار هذه المشكلة، وهذا أمر مبرر على اعتبار أن المنطق كان في إرهاباته الأولى، فقد اعتمد في تقسيمه للعلوم على أساس المبدأ الغائي، فقسمها إلى:

1. علوم نظرية: الميتافيزيقا، الرياضيات، الطبيعة.
2. علوم عملية: أخلاق، سياسة، تدبير منزلي.
3. علوم إنتاجية فنية: شعر، خطابة، فن العمارة¹.

إن المنطق بالمعنى السابق هو خارج إطار العلوم، ذلك أنه صورة الفكر، كما صرح في كتابه (الميتافيزيقا)، وليس من الممكن أن نبحث عن العلم وصورته في الآن ذاته²، وبناءً عليه فقد أقر أرسطو أن المنطق آلة ومنهج لجميع العلوم، ولا يشكّل علماً قائماً بذاته، أما المناطق الرواقية فقد أبدت تصوراً مختلفاً للعلاقة بين المنطق والفلسفة، فقسموا الفلسفة إلى ثلاثة أقسام متكاملة لا انفصال بين أجزائها³.

وقد سرى الموقف الأرسطي لا الرواقي في الفكر الإسلامي، فقد حصل تلازم في ذهنية المفكر

المسلم بين الفلسفة والمنطق، على اعتبار أن الثاني هو مدخل للأولى، حتى إن ابن الصلاح عندما حرّم المنطق، لم يحرمه لذاته، إنما باعتباره مدخلاً للفلسفة، فـ (الفلسفة رأس السفه والانحلال... وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة، ومدخل الشرّ شرّ، وليس الاشتغال بتعليمه.. ممّا أباحه الشارع⁴) . إلا أن الفلاسفة المشرقيين⁵ تساءلوا عن إشكالية العلاقة بين الفلسفة والمنطق: هل هو جزء منها، وعلم من علومها، أم أنه يشكّل مدخلاً لها؟ ولم يكن موقفهم واضحاً من تلك المشكلة، فتارة يعتبرون المنطق علماً من العلوم، وطوراً آلة لها، فالكندي مثلاً قد وضع المنطق والرياضيات على رأس العلوم باعتبارهما مدخلاً أساسياً لتعليمها، وكذلك فإن الفارابي تابع موقف شراح أرسطو باعتباره المنطق آلة في تحصيل العلوم، ففي كتابه (التبیه على سبیل السعادة) قسم العلوم إلى قسمين: نظرية وعملية، ولم نجد للمنطق مكاناً بينهما، فظلّ المنطق أداة للتمييز بين الباطل والحقّ فلا نغفل فيه⁶.

1 - محمود حمدي زقزوق: تمهيد للفلسفة، جولدن ستار للطباعة، القاهرة، ط4، 1992، ص: 54

2 - نقلاً عن: ماهر عبد القادر، محمد محمد قاسم: أسس المنطق الصوري، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 2001، ص 14.

3- Rist, I. M, Zeno and The Orgins of Stoic logic , les stoiciens et leur logique .librarie philosophique , paris , 1978 , P : 387

4- بن الصلاح: فتاوى ابن الصلاح، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، دار الوعي: حلب، ط1، 1983.

5- لم يُعرف عن الفلاسفة المغربيين (ابن باجة - ابن طفيل) اشتغالهم بهذه الإشكالية، أما ابن رشد فقد حذا حذو المعلم الأول، حذو النعل بالنعل.

6- أبو نصر الفارابي: التبیه على سبیل السعادة، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، 1346، ص21

فقد اتخذ رأياً مخالفاً لكل من سبقه، ناقداً الآراء التوفيقية لابن سينا والمناطقية العرب، وكذلك النظرية المتذبذبة الأرسطية، وقد صرح منذ البداية - متابعاً الرواقيين - أنّ المنطق هو جزء من الفلسفة، فالمنطق مبحث لفظي يبحث عن الأعراض التي تُحمل على الموضوع، ولا وجود لها في الخارج¹²، فلا شغل للمنطقي من حيث هو منطقي بالألفاظ، فهو يبحث عن القول الشارح والحجة وكيفية ترتيبها. إنه لا يتوقف عند الألفاظ، بل يقصد المعنى. وقد ذهب ابن خلدون إلى المعنى الذي انتهى إليه فخر الدين عندما قسم العلوم الفلسفية إلى أربعة أقسام، كان أولها علم المنطق، وقد عرّفه بقوله: (علم يعصم الذهن عن الخطأ في اقتناص المطالب المجهولة من الأمور الحاصلة المعلومة، وفائدته تمييز الخطأ من الصواب، في ما يلتبس الناظر في الموجودات وعوارضها، ليقف على تحقيق الحق في الكائنات نفيًا وثبوتًا¹³) .

وفي موضع آخر من كتبه اعتبر المنطق متقدماً على بقيّة العلوم، فهو رئيس لها، وحكمه نافذ فيها، إلا أنه قدّم رأياً جديداً اعتبر فيه المنطق جزءاً من الفلسفة، ولعلّ هذا التناقض عند الفارابي يرجع إلى كثرة الينايع التي استقى منها كالرواقيين وتلامذة أرسطو. أمّا ابن سينا فقد حافظ على الإرث الأرسطي، فبقي المنطق عنده آلة لبقية العلوم، وهذا ما بحثه في رسالته التي خصصها لقسمه العلوم¹⁰، بيد أنّه، في مواضع أخرى، اعتبر أن هذه المشكلة زائفة، فلا تناقض بين أن يكون المنطق مدخلاً للفلسفة أو جزءاً منها، فيعتبر المنطق أداة للعلوم إذا ما تناولنا الأشياء من حيث وجودها في الواقع أو في التصوّر، أمّا من اعتبر المنطق جزءاً من الفلسفة فقد جعل مقصد الفلسفة تناول الأبحاث النظرية من كلّ وجه والمنطق أحد أوجه البحث النظري، وبهذا المعنى نجد أنّ الشيخ الرئيس قدّم حلاً توافيقاً، فمنهم من اتّبعه أمثال الطوسي والغزالي، ومنهم من رجع إلى الإرث الأرسطي كابن رشد، أمّا فخر الدين الرازي

7- عثمان أمين: تصدير كتاب إحصاء العلوم لأبي نصر الفارابي، تحقيق: عثمان أمين، دار الفكر العربي، القاهرة، ط2، 1949، ص 12-13.

8- انظر على سبيل المثال: أبو نصر الفارابي: الجمع بين رأيي الحكيمين، تحقيق: علي بو ملحم، دار مكتبة الهلال بيروت، 1996، ص: 29. وكذلك الفارابي: كتاب تحصيل السعادة، تحقيق جعفر آل ياسين، دار الأندلس، بيروت، 1981، ص: 88-89.

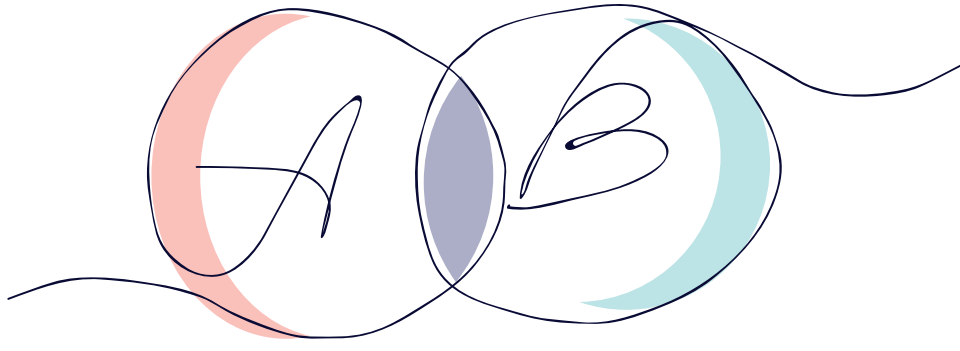
9- محمد علي أبو ريان: تصنيف العلوم بين الفارابي وابن خلدون، عالم الفكر، المجلد التاسع، العدد الأول، وزارة الإعلام، الكويت، 1978، ص: 102.

10- ابن سينا: رسالة أقسام العلوم العقلية ضمن كتاب تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، الرسالة الخامسة، مطبعة هندية، مصر، 1908، ص: 116.

11- ابن سينا: المدخل من الشفاء، تحقيق: الأب فنواي، محمود الخضيرى، فؤاد الأهواني، المطبعة الأميرية، القاهرة، 1952، ص: 15-16.

12- فخر الدين الرازي: شرح عيون الحكمة، الجزء الأول، تحقيق أحمد حجازي السقا، مؤسسة الصادق للطباعة والنشر، طهران، 1373 هـ ش، ص 48.

13- ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، تحقيق عبد الله محمد الدرويش، ط1، دار البلخي، دمشق، 2004، ص 462.



ما يعرف في تاريخ المنطق الحديث بقانوني دي مورغان، وقد حاول جورج بول إضفاء الهوية الرياضية على المنطق ضمن ما يُعرف بجبر المنطق، وذلك عبر استخدام مفاهيم ورموز وعلاقات رياضية لفصّ مشكلات المنطق وقضاياها، وكان هدفه من وراء ذلك رفع الغموض عن القضايا والعلاقات المنطقية لتغدو مشابهة للقضايا الرياضية، وقد مهّدت أبحاثه في المنطق الرياضي لمنطقي عظيم أرسى دعائم هذا المنطق في بداية القرن العشرين، ولتكتمل معالم لغة رمزية للمنطق على يديه، وليظهر في عالم المنطق ما يعرف بالنسق المنطقي الاستنباطي، إنّه العالم المنطقي بيانو الذي مهّد الطريق لمجهودات كلّ من رسل وفريجة ونسقهما في تأسيس المنطق الرمزي. وقد مثّلت مجهودات رسل من خلال كتابه (مبادئ الرياضيات) علامة فارقة في تطوّر المنطق من الناحية الرياضية، ليصبح أقرب إلى الرياضيات العالية منه إلى دراسة قضايا ومفاهيم ترتبط بعالم الفلسفة، إلّا أننا نستطيع كشف طموح فلسفي في هذا الاتجاه اللوجستيقي للمنطق تبلور على يد فريجه ورسل وفنجشتين، حاول من خلاله هؤلاء المناطق بناء لغة رياضية - منطقية كلية شاملة عبّروا بها عن مفردات الوجود وعلاقاته.

لعلّ قول ابن خلدون هو ما انتهى إليه الفكر العربي الإسلامي بشأن العلاقة بين المنطق والفلسفة في كونه علماً من العلوم الفلسفية، أي أنه - وكما قال الرواقيون - جزء من الفلسفة إلى جانب الفيزيكا والميتافيزيكا والأنطولوجيا، وهو علم هدفه أن يعصم الفيلسوف من الوقوع في الخطأ الفلسفي، وذلك من خلال ضبطه لأشكال فكره بقواعد منطقية، ولعلّ اهتمام المنطق بالمعنى والحجّة يجعله كاشفاً للتمويهات والمغالطات التي قد يقع فيها الفيلسوف، كذلك فإنه يقدّم له الوسائل اللازمة لبناء نسقه الفلسفي دون أن تتناقض مقدّماته مع نتائجه، كما يمده بجملة من المفاهيم التي تساعد في فهم المعاني المختلفة للظواهر الكونية، وأخيراً فإنه يزوّده بمجموعة من القواعد يضبط من خلالها عمل الفكر ويقوّم المعاني الفلسفية.

إن حالة الجدل التي شهدتها تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية حول النصّ الأرسطي بخصوص العلاقة بين الفلسفة والمنطق لم نجد لها صدى في تاريخ الفلسفة الحديثة، ويمكننا رصد نوعين من التطوّر في ما يتعلّق بتلك العلاقة:

1. من الناحية التقنية: نأى المنطق بنفسه عن مشكلات الفلسفة عبر تطوّره في أنساق رمزية، فاكتشف دي مورغان منطق العلاقات من خلال

أداة للعقل، شاملة شمولية لغة الجبر عندما تتعامل مع الأعداد، ويشترط فيها القدرة على التعبير عن كلّ مكّونات العالم المادّي والفكري، وقد حاول فيلسوفنا تشييد لغته الفلسفية منطلقاً من مبدئي: عدم التناقض، والعلّة الكافية¹⁶.

وقد كانت المادّة التي يشتغل عليها هي الحروف الهيروغليفية والكتابة الصينية، والرموز الكيميائية والفلكية، وكان يخضع هذه الحروف لشروط جديدة تجمعها لتكون لغة مقروعة وبسيطة من جهة، وتستطيع التعبير عن الأفكار والمشكلات التي تثيرها الفلسفة الطبيعية والميتافيزيقية والأخلاقية والاجتماعية من جهة أخرى، وبذلك تنضبط هذه المشكلات، ويبتعد الفيلسوف في مناقشتها - إذا ما استخدم هذه اللغة - عن الهوى والميل.

لقد كان محكوماً على تجربة لينتزي بالفشل، وذلك لطموح المشروع اللينتزي المبالغ فيه من جهة، فلا يمكننا تخيل نقاش بين فيلسوفين حول قضايا فلسفية وأخلاقية وحضارية برموز وأرقام، كما لو أنّك في حضرة روبوتين محمّل كلّ منهما بقواميس لغوية وفلسفية واقتصادية، إلّا أنّها ساهمت من جهة أخرى في تطوير اللغة المنطقية، وانفصال المنطق عن الفلسفة شيئاً فشيئاً.

ومع هذا الخطّ التصاعدي للمنطق من الناحية التقنية، وعلى يد المناطق - الفلاسفة ظلّ المنطق هاجساً للفلاسفة الذين حاولوا تطوير منطقهم الخاص بعيداً عن المنطق الأرسطي ليلائم فلسفاتهم.

2- من الناحية الفلسفية: حاول ديكارت أن يقطع مع المنطق الأرسطي، اقتناعاً منه بعدم جدواه، لأنّ أقيسته وأكثر تعليماته على ما يقول كانت أدنى من أن تنفع لاختلاط عجر قواعده ببجرتها، وأن هذه القواعد مبهمة تستغرق الباحث في تعلّمها دون أيّ فائدة تُرجى منها، ولعلّ هذه الأسباب مجتمعة دفعت ديكارت إلى (وجوب البحث عن منهج آخر يكون مع احتوائه على مزايا تلك العلوم الثلاثة، خالياً من عيوبها¹⁴). لقد أراد ديكارت إذاً منطقاً مبرراً من القواعد المعقّدة، والمقدّمات التمهيدية، منطقاً مؤلفاً من أربع قواعد أساسية¹⁵ ينطلق فيها من مبدأ الشكّ المنهجي.

أمّا لينتزي فقد ظلّ بالمنطق طريقاً واضحاً لمنع الفيلسوف من الوقوع في الزلل، وحاول تأسيس لغة فلسفية لتسهيل العلاقات الدولية، وإقامة علاقات وديّة بين الشعوب نستدلّ من خلالها على الأشياء دون المرور بالكلمات، ويكون لهذه اللغة ميزة منطقية متحرّرة من قواعد اللغة، وتكون

14- المقصود بالعلوم الثلاثة: المنطق، التحليل الهندسي، الجبر - ديكارت: مقال عن المنهج، ترجمة: محمود الخيزيري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط 3، 1985، ص 186 - 17.189.

15- يسميها ديكارت بقواعد المنهج وهي:

- ألا أقبل شيئاً ما على أنه حق، ما لم أعرف يقيناً أنه كذلك. بمعنى: أن أتجنب التهور، وألا أدخل في أحكامي إلا ما يتمثل أمام عقلي في جلاء وتميز، حيث لا يكون لدي أي مجال لوضعه موضع شك.

- أن أقسم كل واحدة من المعضلات الفلسفية إلى أجزاء على ما تدعو الحاجة إلى حلها على خير الوجوه.

- أن أسير بأفكاري بنظام من أبسطها إلى أكثرها تعقيداً، وأفرض ترتيماً بينها.

- أن أجري كل الإحصاءات والمراجعات ما يجعلني على ثقة من أنني لم أغفل شيئاً.

يوسف كرم: الفلسفة الحديثة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1936، ص: 133



الأرسطي من أجل توضيح المعارف وأصلها التجريبي أو العقلي، وذلك من خلال تمييزه بين القضايا التحليلية والقضايا التركيبية في بناء فلسفة نقدية حول نظرية المعرفة والأخلاق والجمال. وهكذا، وبعد أن حُظِم لينتِز قيود المنطق الأرسطي، ووجهه نحو أفق يغدو فيه قادراً على أن يكون مرآة لكلِّ الفلسفات، وقد تكرّرت محاولات إنشاء لغات لحساب منطقي على يد منطقة من أمثال جان برنولي (1685)، وهولاند (1764)، وولف (1779) وكاستيون (1803)، بولترانو (1837)، وقد حاول هؤلاء المنطقة تجديد المنطق الأرسطي باعتباره أداة ومنهجاً لضبط الفكر من الوقوع في الخطأ. والحقُّ أنّ كلّ هؤلاء اعتقدوا بضرورة استعارة مناهج الرياضيات لكي يتمكّن المنطق من ضبط المسائل الفلسفية الميتافيزيقية، وجعلها واضحة وضوح الرياضيات. إن المنطق في هذه المرحلة، ودعى يقوم بهذه المهمة المستحيلة كان يظهر بمظاهر متعددة، على شكل نظرية معرفة، أو ثوب منهجٍ محدّد لاجتناب الخطأ، أو كعلم معاني، أو كمنهج رياضي شامل يضبط المعارف جميعاً. وهكذا ظلّ المنطق ينوس في علاقته بالفلسفة بين كونه أداة بيدها ليضبطها، ويمنع قضاياها من الوقوع في الزلل، وبين كونه جزءاً من مباحثها التي تنحو في لغتها إلى مزيدٍ من الرمزية والابتعاد عن مضمون الفكر إلى شكلانية صورية تجعل من الفلاسفة غير المنطقيين يأنفون مباحثها.

لقد أراد لينتِز استخدام المنطق وتطويره في لغة رمزية تستغني عن الكلمات لينهي الخلاف الفلسفي، وإعلاءً لدور العقل في حلّ المشكلات الفلسفية، وكانت تجربته مشابهة لتجربة ديكرت، حيث إن الاثنين كانا معجبين بتجربة الفيلسوف ريموند للول¹⁷، إلا أنّ لينتِز اختلف عن ديكرت في أنّه لم يقلل من شأن المنطق الأرسطي، بل حاول تطويره، والانطلاق منه، بينما قام ديكرت بالاستغناء عنه، واللجوء لبضع قواعد ظنّها تعصم الذهن حقاً من الوقوع في الخطأ.

أمّا كانط فقد نظر للمنطق على أنّه ولد مكتملاً مع أرسطو، فلم يتقدّم أيّ خطوة منذ أرسطوطاليس. ويعترض كانط على أولئك الذين حاولوا توسيعه بأبحاث سيكولوجية حول الذكاء والمخيلة، أو ميتافيزيقية حول أصل المعرفة وضروب اليقين كالمثالية والريسية، وذلك عائداً بحسب كانط إلى جهلهم بطبيعة المنطق الذي يقتصر في موضوعه (على العرض التفصيلي للقواعد الصورية للتفكير بعامة، والتدليل عليها بقوة، سواء كان هذا التفكير قبلياً أو أمبيرياً.. وعليه يشكّل المنطق، بوصفه تمهيداً، نوعاً من المدخل وحسب إلى العلوم¹⁸). ومن هذا المنطلق فقد استعان كانط بالمنطق

17- من أعجب شخصيات العصور الوسطى، ولد سنة 1225، ومات مرجوماً في 1315، وقد تعلم علوم العرب ولغتهم في الأندلس من أجل التبشير بالمسيحية، له مؤلفات عديدة منها ما كتبه بالعربية، وقد ضاع أغلبها، أهم كتبه هو كتاب (الفن الكبير)، وهو الكتاب الذي عرض فيه تجربته في اكتشاف لغة عالمية.

18- عمانوئيل كانط: نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي: بيروت، ص 31 - 32

شخصية العدد الفلسفية

تمّ اختيار الكندي كأوّل
شخصية فلسفية لأنه
أوّل فيلسوف عربي





◆ النزعة العقلية عند الكندي

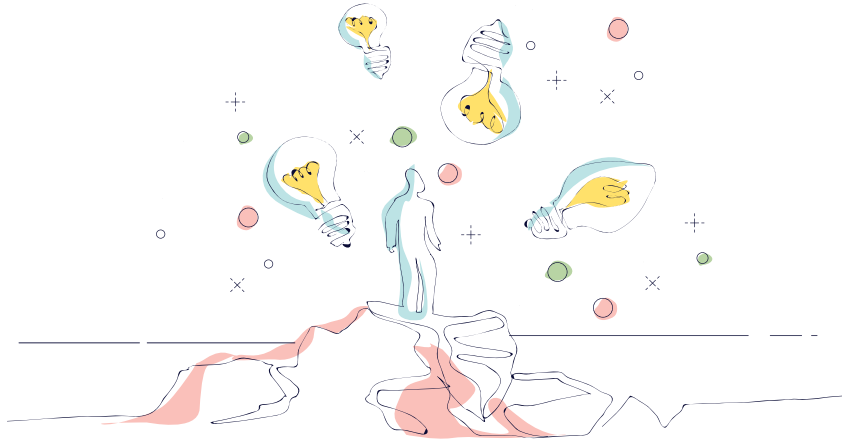
الكاتب الدكتور سليمان الضاهر

بـ «رسالة الى المعتصم بالله» يشيد بالإقبال على الفلسفة والاشتغال بها، ويحثّ على طلبها، مع دعوته الصريحة إلى أخذ الحقيقة (الحكمة) الفلسفية بغضّ النظر عن مصدرها، سواء جاءت على لسان العرب، أو على لسان أمة أخرى، وسواء قال بها المسلمون أو غير المسلمين. كما يؤكّد في رسالته، ومن منزع أخلاقيّ إنسانيّ، وجوب ألاّ نستحي من استحسان الحقّ من أين أتى، حتى لو صدر إلينا من الأجناس البعيدة عنّا، والأمم المبينة لنا، فالواجب يستدعي بحسب رأيه اعتراف الحقّ في أهله وشكرهم عليه، وهذا لا يتّفق مع الهجوم على الفلاسفة ومحاربتهم، بل الامتنان لهم على ما قدّموه لنا، وأفادونا به من آراء وأفكار في إطار الفلسفة واجتهاد العقل والبحث عن الحقيقة التي تتجاوز الحدود القومية والدينية، على اعتبار أنّ العقل والحكمة ليسا وقفاً على جنس أو دين. وانطلاقاً من هذه القناعة عزّف الكندي الفلسفة بأنّها «علم الأشياء بحقائقها»، وعدّها «صناعة الصناعات وحكمة الحكم»، ودافع عنها دفاعاً قوياً ضدّ الفقهاء ورجال الدين من ذوي الأفق الضيّق، الذين كَفّروا الفلسفة، واتّهموهم بالزندقة انطلاقاً من الاعتقاد الخاطيء أنّ الدين لا يسمح بالتفكير العقلي، فوصفهم بقصر النظر، وضيق الفطنة والجهل.

احتدم الجدل في الفكر العربي الإسلامي منذ بداياته الأولى بين اتّجاهين متعارضين، مثّل المعتزلة الاتجاه الأوّل بنزعتهم العقلية التي قادتهم إلى التمسّك بضرورة تأويل النصّ القرآني، بينما مثّل الأشاعرة الاتجاه الثاني، حين رفضوا التأويل العقليّ، وتمسّكوا بحرفيّة النصّ. وهذا ما ألزمهم بمحاربة النزعة الفلسفية، واتّهام أنصارها بالكفر والزندقة، وعدّها من العلوم الدخيلة على العقيدة الإسلامية، فتعاملوا معها كتعاملهم مع البدع والضلّالات. في خضمّ هذا الصراع برز الكندي كممثّل للمرحلة الانتقالية التي مثّلت تحوّل الفكر الإسلامي من علم الكلام الى الفلسفة.

اتّخذ الكندي جانب النزعة العقلية في معالجته لعدّة قضايا معرفية، سنحاول في هذه الورقة الوقوف على أهمّها، والتي تتمثّل باعتقادنا في قضية دفاعه عن الحقيقة الفلسفية، والتي تتضمّن ثلاث وحدات فكرية، وهي: عالميّة الحقيقة الفلسفية أوّلاً، ومسعاها للتوفيق بين الفلسفة والدين ثانياً، وأخيراً استخدامه المنهج العقلي «الفلسفي» لتفسير الآيات القرآنية.

حول النقطة الأولى: تظهر القراءة المعمّقة لرسائل الكندي تأكيداً الواضح على الحقيقة الفلسفية بوصفها تراثاً مشتركاً بين الأمم على مرّ العصور والأجيال. فنجدّه في الرسالة الموسومة



أتى به الرسل الصادقة عن الله جلّ شأنه؛ ليستنتج الكندي من هذه المقدمات التي لا يمكن للعقل أن يتكّر لها برأيه، أنّ الاتفاق هو العلاقة القائمة بين الفلسفة والدين. وبناء عليه يصف المتكّرين للفلسفة بأنهم عدما دين وغرباء عن الحق؛ وإنما يفعلون ذلك ذباً عن كراسيهم المزوّرة التي نصبوها بغير استحقاق، بل للترؤس والتجارة بالدين. يدعم الكندي موقفه المدافع عن الفلسفة بالتأكيد على ضرورة طلبها، محاولاً إثبات هذه الضرورة بالمحاكمة العقلية من جهة، وبالوجوب الديني من جهة ثانية، فبعد جداله في أنه إذا كانت الفلسفة هي "علم الأشياء بحقائقها"، فإنها بذلك علم الربوبية والوحدانية، وعلم الفضيلة، وهذا ما أتى به الرسل عن الله. وعليه، ينتهي رأي فيلسوفنا إلى وجوب العمل بالفلسفة، وعدم رفضها، أو التّكّر لها. كما يثبت أيضاً استدالة الاستغناء عنها حتّى عند خصومها الذين ليس لهم بدّ منها، لأنّهم في دعواهم بطلانها يحتاجون إلى دليل يُستدلّ به على ذلك، وهذا لا يتيسّر لهم إلّا إذا درسوا الفلسفة، وتعلّموا منهجها الاستدلالي، ليقدموا البرهان على ما يذهبون إليه في دعواهم.

لم يقف الكندي في دفاعه عن الفلسفة عند حدود تركيتها، والحثّ على طلبها فحسب، بل كان لا بدّ له أن ينفي عنها شبهة الكفر والزندقة، وهذا ما دفعه للبحث في التوفيق بين الحقيقتين الفلسفية والدينية، ليكون بذلك أوّل من خاض غمار الإشكالية الكبرى في تاريخ الفلسفة الإسلامية، إشكالية العلاقة بين العقل والنقل، أو الحكمة والشريعة بحسب المصطلح الذي كرّسه ابن رشد لاحقاً كما هو معروف.

وبعد أن أسّس الكندي دفاعه عن الفلسفة من خلال التركيز على شرف موضوعها ومقاصدها النبيلة على الصعيدين النظري والعملي، توجّب عليه إثبات عدم وجود خلاف أو تعارض بين الحقيقتين الدينية والفلسفية. ولما كانت الفلسفة هي "علم الأشياء بحقائقها"، والدين "علم الحق"، فإنّ كليهما حقّ في رأيه الذي عبّر بشكل جليّ عن نزعتة العقلية كما يظهر لنا في رسالته (في الفلسفة الأولى) قائلاً: «في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية، وعلم الوحدانية، وعلم الفضيلة، وجملة علم كلّ نافع والسبيل إليه، والبعد عن كلّ ضارّ والاحتراز منه؛ واقتناء هذه جميعاً هو الذي

ثانياً، ورغم تشديد الكندي على ضرورة اقتناء الفلسفة، والاجتهاد في طلبها، لأنّها طريق الحقّ أو النظر العقلي الفلسفي، فإنّ ذلك لم يتضمّن عنده أية دعوة إلى التخلّي عن الوحي أو النبوة، بل فرّق بين "علوم الفلاسفة = علوم البشر" و"علوم الأنبياء"، جاعلاً لكلّ علم وسائله وأدواته ومنهجه الخاص، ومبيّناً أنّ الفلسفة تتأتّى بالقصد والجهد الفكري والنظر الاستنباطي، وبالاعتماد على الرياضيات والحجج المنطقية، وفقاً للمنهج التأملي الفلسفي. أمّا "علوم الأنبياء"، فمع أنّها تشتمل على تتضمّن علوم الفلسفة من حقائق ظاهرة وباطنة، إلا أنّها تتخذ طريقاً أخرى، فهي تحصل بلا طلب في نفوس الأنبياء، بل عن طريق فعل إلهيّ يطهر هذه النفوس، وينيرها، ويهيئها للعلوم الإلهامية بإرادة الله، فضلاً عن أنّ علوم الأنبياء موجزة، واضحة، قريبة السبيل إلى العقل النير الصافي، لأنّ فنية "علم الأشياء = الفلسفة" لا تتعارض مع الدين، بل فيها تكمن معرفة الله وودانيته. ولما كانت الفلسفة الأولى أو الإلهيات أشرف العلوم عند الفلاسفة، فإنّ هذا يؤدّي مشروعيتها والحرص على الاشتغال بها، وذلك قياساً على أن موضوع الإلهيات الذي يخوض فيه الفلاسفة يقترب كثيراً من الموضوعات الدينية التي يخوضها المتكلّمون والفقهاء.

تؤسّس آراء الكندي ومواقفه هذه لنشأة الاتجاه العقلي في الثقافة الإسلامية، والذي سيجمل على عاتقه مهمّة الدفاع عن الدين بأسلوب جديد مبنيّ على أن النظر العقلي كامنٌ في العقيدة الإسلامية،

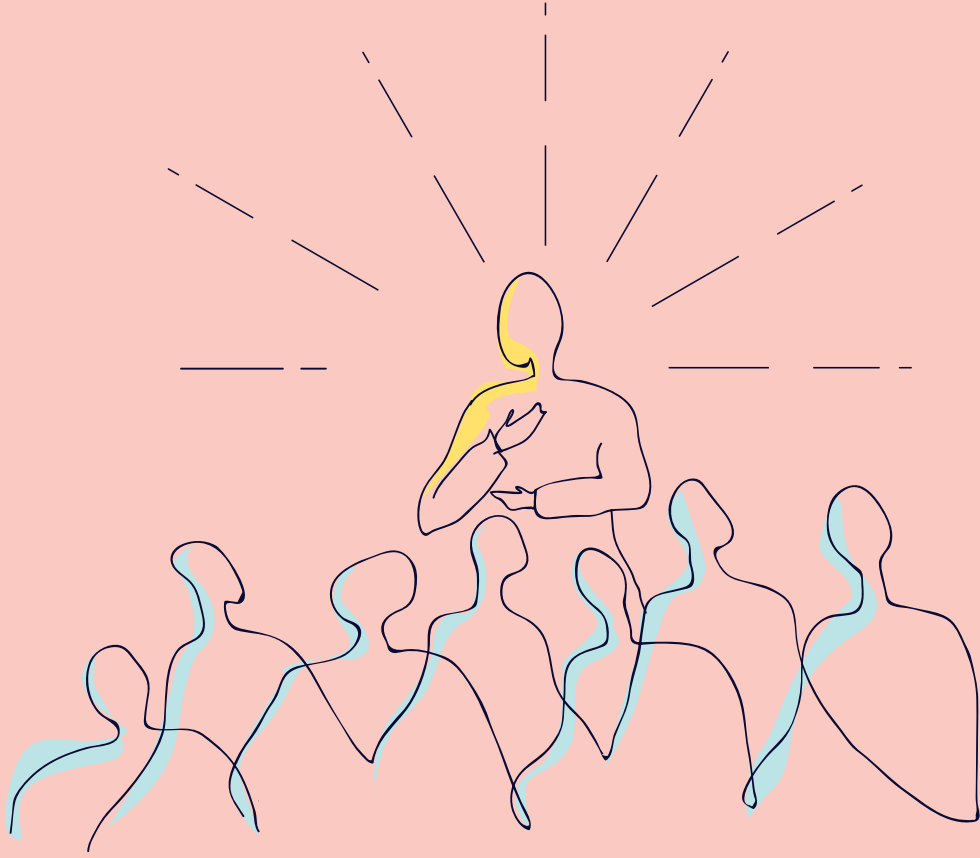
وجزءٌ أصيلٌ فيها، وهذا ما حاول الكندي تكريسه في تناول مسألة التناقض الظاهري بين الفلسفة والدين، هذا التناقض الذي حمل فريقاً من المتكلّمين على محاربة الفلسفة. أمّا طه برأي الكندي فلا يستقيم إلا بتأويل النصّ بحسب طبيعة اللغة العربية ومقتضياتها، فللكلام في العربية معنيان: حقيقيّ ومجازيّ، وهذا يعني في حال التباس المعنى الحقيقي والظاهري، ضرورة حمل منطوق بعض الآيات القرآنية على المعنى المجازي الذي لا يمكن الكشف عنه من ظاهر القول، بل من المعاني التي يستنتجها العالم بالتأويل، والذي ينبغي أن يكون من «ذوي الدين والألباب»، وقادراً على فهم مقاصد كلام الوحي.

من جهة ثالثة، تظهر نزعة الكندي العقلية جلياً في في إسقاط النصوص القرآنية المبنوثة في ثانيا رسائله وتفسيرها على أسس ومقاييس عقلية فلسفية، ولاسيّما في «رسالة في الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عزّ وجلّ» التي كتبها لتلميذه أحمد بن المعتصم، يشرح له فيها معنى الآية: (وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ)، ليدافع عن أنّ السجود في الآية الكريمة ليس سجود الآدميين، وأنّ الاجرام السماوية لا يقع منها السجود الحقيقي بحسب الاصطلاح الشرعي، إذ ليس لها الآلة التي يكون بها السجود للصلاة، إنّما المقصود من سجودها إظهار عظمة الله، والانتهاز إلى الامتثال لأمره، وطاعته، والخضوع لسلطانه. وهذا ما يمكن أن يُعبّر عنه مجازاً لفظ السجود.

وبالقياس على شرح الكندي للآية السابقة، والذي كان يُعدّ بالنسبة لزمانه وأحوال عصره سابقة في التفكير العقلي، حاول فيلسوف العرب الكشف عمّا تتضمّنه الآيات القرآنية من الدعوة والحثّ على النظر العقلي، والتفكّر في جنبات الكون وقوانينه وفهم حقائق الوجود، وهذا ما دفعه للاستفاضة في شرح قول الله تعالى: (إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الأبصار) مبيناً دلالتها العقلية، ومستنبطاً أنّ العقل هو أداة فهم حقائق الوجود، وهو مبدأ كمال الإنسان وشرفه، وبه يتميّز عن الحيوان ويتجاوزه، مستشهداً بتفسير الآية الكريمة في قوله تعالى: (إن شر الدواب عند الله الصُّمُّ البُكم الذين لا يعقلون)، ليقس عليها أنّ منزلة الذين لا يستخدمون عقولهم تكون في المنزلة نفسها التي أنزل الله فيها هذه الدواب.

ويمكن القول إنّ الكندي، والذي يُعدّ - كما سبق آنفاً - صاحب أوّل نهج عقلي محدث في الفكر الإسلامي، قد فتح الباب واسعاً لإلحاق المعرفة الدينية بالمعرفة الفلسفية، وذلك حين جعل من العقل الأداة الأولى والوسيلة الأساسية لفهم مضمون الحقيقة الدينية، ومنحه الهيمنة والقول

الفصل في فهم معنى النصّ الديني وتأويله. وأخيراً.. يتبدى وضوح النزعة العقلية في فلسفة الكندي في دفاعه عن الفلسفة، ومحاولته الرائدة في التقريب بين النقل والعقل، حيث مثّلت تلك المرحلة بداية امتزاج الكلام بالفلسفة منذ البواكير الأولى للفكر الفلسفيّ العربيّ الإسلاميّ، ما يسمح لنا بالقول إنّ الكندي كان أكثر المتكلمين تفلسفاً وأشدّهم حرصاً على توطيد أسس المنهج العقلي. و مقارنة بالفضاء الأصولي الذي كان سائداً في أيامه، فإنّه ليس من المغالاة أن يُعطى الريادة في تأسيس العقلانية في الفلسفة العربية - الإسلامية. فقد كان أوّل من فتح باب التوفيق بين الفلسفة والدين، وحدّد معالم هذا الطريق، وأحسن في معالجة مشكلاته وتعبيد عقباته أمام الفلاسفة الآخرين بعده، وقدّم رؤية منهجية تستند إلى أسس فلسفية راسخة قوامها الاستدلال العقلي والتأويل اللغوي، بعدما وضع مسألة التوفيق بين الفلسفة والدين على رأس القضايا التي لا بدّ من خوضها، وقد صدق ظنّه حين أصبحت هذه المسألة إشكالية مركزية دارت في فلكها الفلسفة الإسلامية برمتها.



♦♦ ما يسمح لنا بالقول إنّ الكندي كان أكثر المتكلمين تفلسفاً وأشدّهم حرصاً على توطيد أسس المنهج العقلي. و مقارنة بالفضاء الأصولي الذي كان سائداً في أيامه



بيت الفلسفة
Philosophy house